

## 章士釗におけるジャスティス（再論章士釗と法治） （後半）

佐藤 豊

国語教育講座（アジア文化選修）

### The Justice in Zhang Shizhao (章士釗)

Yutaka SATO

Department of Japanese Education, Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

#### 前半の要約

- (1) 辛亥革命後、第2革命前まで、章士釗はベンサム流の法実証主義を信奉し人民の権利は法律に由来し天賦のものでないと考えていた。
- (2) その法実証主義的傾向により、道徳や宗教などの強固な信念体系による恣意的な運用を排して、実定法だけを法として認め形式的に運用することを主張していた。
- (3) しかし彼とともに議院内閣制（立憲制）を中国の定着させようとしていた宋教仁が大総統袁世凱に殺害されたと知ると法逸脱行為である第2革命に参加する。
- (4) この行為と主張の矛盾を解決するために新たな理論が必要であった。それが第2革命後日本で出版した『甲寅雑誌』初期の論文であった。
- (5) 創刊号掲載の『読嚴幾道民約平議』では社会契約説を否定したベンサム説を否定しているが「天賦の権利」を法律制度を作る精神と規定する。
- (6) その精神とはもう一つの創刊号掲載論文『札斯惕斯』で説かれたジャスティスに通ずるものである。彼にとってジャスティスとは、自分にふさわしいあり方を自由に追求する権利を他者にも平等にみとめることを言い、法を成立させるための前提あるいは基準として認識されていた。
- (7) ジャスティスを支える上で重要な要素に「対抗力の養成」があるが、その「対抗力の要請」から発展したものが、更にもう一つの創刊号掲載論文『政本』である。
- (8) 『政本』では専制体制を支える精神が、「好同惡異」（自分と同類のものを好み異なる立場を排除する同化主義）であると認識される。
- (9) 専制体制で、法は独裁者の意向と重なり明瞭性と安定性を欠くことになる。独裁者は彼に阿る者ばかりを周囲に置き客観的認識を欠くために政治運営を誤ることになる。
- (10) 体制を同化主義に染めることは、「単一で同質なものから異質なものの集合体へ」というスペンサー流の進化の理法に逆行するものであるから、国は滅亡の道をたどることになる。

(11)社会は、国家が形成される以前に習俗として形成されていた権利が国家が形成された後に自覚的に明瞭化され、それを保持することによって国民の幸福の最大化を謀る体制へと進むという形で進化論的に発展してきたものである。

(12)専制政治を排除して社会を発展させるには多様性を容認して多様な人材を活用する体制（多数政治）を構築する必要がある。

(13)章士釗は多数政治を構築するにはそれを可能にする精神が最も重要であり、制度設計のみでは意味がないと主張する。ここには第2革命以前に主張された形式の重視からの転換が見られる。しかしこの精神とは一次的道徳と同じ次元のものではなく、法によって多数政治を行う上での精神、つまり運用上の一般的基準とも言い換えうるものである。それがジャスティスによって規定されている。

以上前半の内容を箇条書きで記した。以下が後半（本稿）

### 第三章 「革命」「立憲」「諫諍」

君主独裁国にあって、これに対抗するのに変則的なやり方を以てすれば革命になる。常道によって対抗すれば立憲となる。対抗できないものに対抗すれば諫諍となる。三代から清朝に至るまで、立憲の議を我々が持つことはなかった。有るのは革命と諫言であった（政本：7f）。

一元的精神として専制があるのだとすれば、これに対抗するには多元的な要素を組み入れる必要がある。その手段として「革命」「立憲」「諫諍」とがある。

専制体制にあっていわば「蜂の一刺し」的な役割を持っていたのが「諫諍」である。

専制の国で、君主の地位が非常に高くても、欲望を恣にすることは難しく、衆人の怒りを買うことはせず、太平を保って滅亡しない理由は、まず朝廷に侃々諤々の議論する臣下があり、次に勇気を持って諫言する士がいて、一元化（同）を崩して異なる意見を表明するからである（政本：10）。（訳文中の〔 〕は作者の原注、（ ）は引用者の訳注を示す。以下同じ）

専制体制が辛うじて治安を保っていたのは、あえて諫言する臣下がいてその議論を正常の軌道に戻っていたからである。しかしこれでは専制の弊害を根本的には直せない。そこで「革命」が問題となる。清朝に至るまで立憲の議を持つことはなかったというのは事実認識であると同時に、単一な社会から多様な社会へという進化論的図式での認識でもある。つまり社会が野蛮な段階では立憲制という文明的制度を考案できるはずがないという認識である。したがって野蛮な社会にあって専制を破壊する方法は「革命」しかなかった。しかし「諫諍」には「多数政治」の芽が存在しているのに対して「革命」には存在していない。事実三代から清朝に至るまで、革命の後に作られた体制は専制であった。

欧米人で革命を云う者は、革命をすればそれに応じて人民の政治能力が向上することを信じている。ルソーもこれを厚く信じていた。しかし私は違う。我が歴史上の革命は、良い政策を有して悪者を撃つてそれにとって代わったわけでもないし、或る主義を作つてそれを持っていない者を追い出して、それを実行したというのでもない。ただ暴政に追いやられ、飢寒に切迫され、甚だしくは身分不相応な野心に誘われて、一

揆をおこして王や帝を称するための策謀をなしとげただけである。成功すると彼もこれまで通り専制を行う（政本：8）。

清朝末期の「新政」において立憲君主制が模索されたが、それは「多数政治の精神」を持たぬものであったから、「革命」はやむを得ぬ措置であった。それでは近代に入って「革命」によって「民主」（共和制）が敷かれた段階ではどうなのか。しかしこれも「多数政治」とは言えない状況をもたらしている。前半の引用文にもあるように「民主」は「形式」（国体）であって「立憲」は「精神」（政体）なのである。民主と立憲には厳然とした区別がある。フランス革命によって実現した共和制は、確かに国体は変更されたが政体が確定したわけではない。そこでは「民主専制」が生まれることになった。

古い制度が覆った当初、首謀者は理想的な組織を国内につくろうとして国中の旧来の既得権益者と至る所で対立した。この時、一国の最強の権力は少数の主導者に握られ、彼らは常に権力を乱用して自分の意向に従わせた。ところが人は多様であるのが本来のあり方であり、独裁的な無上の権力をもつ者でも一人で万人を支配できない。まして共和の名によって号令をかける場合はなおさら無理である。それが極限に達すると必ず反動が起こり、国の基礎が揺さぶられ、時に反対者の中の強者が人心を収攬してこれを覆し一国の権力を手中にする。理を以て言えば、彼は前の政権の失敗を目撃したのだから、正反対の行動を取って、調和的感情を持って当たらねばならないのだが、歴史の事実はそうなっていない。彼は国人に自分に付き従うように迫り、前の権力者による害よりもっと熾烈なことをする。それが窮まるとまた反動が起こって滅亡し前の繰り返しとなる。このようにぐるぐると際限なく繰り返すことになる。民はその騒乱に堪えきれず、国はその疲弊に堪えきれなくなる。そして人々は共和を蛇蝎のように嫌うようになる。フランスの革命史が我々に告げているものは、これがもっとも有益な教訓である。1871年の所謂第三共和制で、君主制に戻したくないと考えている者はほとんどいなかった。そのわけはほかでもない、好同惡異の一念の誤りによるものである（政本：10f）。

「政本」ではこれに続いて次のように指摘する。つまり辛亥革命後も皇帝は打倒されたが、フランス革命と同様の問題が出てくる危険性があった。政党人は利害の相異に目を奪われ、極力調和を謀ることが出来ず、先入観をさし挟んで、懸命に人に同意を強制し、天下の人材を全て自分の党に由来する者としようとした。またその中に所謂過激な分子がいて、全く責任を負わず、口を極めて（自分と立場を異にする）人を罵倒して排除した。その言葉は村の媪同様、行動はまるで無頼の徒であった。これによって人心が荒廃し、宋教仁暗殺事件に見られるような陰謀の局が発生したことは、現実には、もはや掩うべくもない状況になった。第2革命の失敗によって国民党が敗退すると袁世凱によって自分に異を唱えることを許さない政治が横行することになったのだと。「革命」後は共和制よりもむしろ「立憲」制施行が急務なのであり、「立憲」制の有無が社会進歩のメルクマールなのである。つまり章士釗の認識ではむしろ革命に抛らなくとも「立憲」が成立していればそれでよいと言うことなのである。したがって革命によって「専制」になったフランスよりも君主制でも「立憲」が成立したイギリスの方が理想的政治が実現されているという認識に立つ<sup>(1)</sup>。

しかし、ただ立憲制度が成立していればよいというものでもない。

果たして、単一化（為同）されていると、国会があっても無くてもうまく秩序を保つことはできない。約法があってもなくてもダメである。換言すれば、立憲でも期待できないし、専制でも役に立たない（政本：16）。

最初に備えておくべき条件は、その制度は何を目的にするのか、それを運用する準則を精神（多数政治の精神）として明確に持つことである。その条件が備わった上で、立憲制によって法治を実現し「天下の聡明・才智を結集して、非常に公正に政治を行い、協力して弊害を是正する」（政本：17）道を開かねばならない。その「多数政治」の精神の基礎にあるのがジャスティスなのである。ジャスティスは法律や制度を運用する際の通則なのであって、その意味で「多数政治」に至る方法（「術」）なのである。

それでは「多数政治」はなぜ必要なのか。その目的も改めて確認してみよう。

政府の施策は、それによって国が堅固になり国民が安楽になるなら、それが共和の道に該当していなくても、他に何を求めよう。（中略）政治を論ずる者が深く単一化（同）を忌み嫌うのは、単一化そのものを悪んでいるのではなく、単一化では秩序（治）を形成出来ないのを悪むのである。もし十分に秩序を形成できたのなら、専制政体は今でも欧州に残り、彼の国の人士が血を流し断頭台で処刑してまで、それを取り除くことはなかったであろう（政本：12）。

最終的目的地は「国が堅固になり国民が安楽になる」ことである。では「国が堅固になり国民が安楽になる」とは結局どういう状態をいうのか。

ベンサムの説が出て、これを評論する者は諸説紛々であった。これを非難する者は概ね倫理面に立ち、「この説を道義の基準にすれば、弊害が必ず生まれる」と言ったが、これを立法の原則とし、一般人のいう苦楽によって最大多数の最大幸福を求めるようにすると、非難する余地はなくなった。（中略）政治のはたらきとは、新たな政治組織を作って、同一の社会の人々に、（それぞれが）心にいただく趨楽避苦の感情を通じさせる共同の方法を持たせることである。もし通じさせる方法がないなら、そのいわゆる組織は全く一顧だに値しないものとなる。ただし、そのいわゆる苦痛は一人一人の考える苦痛であって、他人が想像できるものではない。そのいわゆる快樂は、一人一人の考える快樂であって、他人が代わりに実現を謀れるものではない（国家与責任：124）。

「多数政治」の目的は国民の最大多数の最大幸福を謀ることにあるのである。ここで国民の快苦は上に立つ政治家の配慮によって決定されるのではないと指摘している点は重要である。快苦は主観的なものでありその当人しか決定できない。そうした個人の上に政治が設定されているのである。ここに彼が個人と国家の近代的な関係の成立を模索していることがわかる。

近代国家が中世や古代より優れている理由は、昔は人民の苦楽は一人或いは少数の人々の意思にかかっているが、今は人民が自らその苦楽を定め、かつそれを政策に適用するようになった点にある（同上）。

ここに近代国家の理想は明確に提示された。しかしここで問題が起こる。中国人民の程度問題である。

中国人民には立憲政治に関与する能力が十分ではない。換言すれば、中国人民は自ら

その苦楽を知ってそれを定める事ができないのである。できないからには、ただ政府の手を煩わせて代わりに定めてもらうしかないと言言するものがある（同上）。「国家と責任」では、この疑問について否定する言辭は見あたらない。むしろ暗に同意していると考えられる。更に代議制について語れる能力については明確に「不足している」と述べている（同上：120）。しかしこれは人民の権利にもつながる問題である。

国民は権利を享受する者である。なぜなら、権利がなければ、みずから避苦趨楽を行う事が出来ないからである。もし権利がなければ、それは卑賤な種族であって、国民と言えようか（同上：124）。

国家はジャスティスに則って自分の快楽を決定する権利を有する国民の集合体であるという定義がここにはある。この西欧基準の国民に中国人民は達していないという問題を彼はこの時に抱え込んでいる。

私の理想とする立憲政治も、始めは普通の民智の人を基礎とするのではなく、一部の優秀な分子の中に、組織を作りあげ、相互に比較しあい切磋琢磨しあい調整し合うようにさせるものである。その基本となる人物は俗に言う開明専制と必ずしも異ならない（共和平議：460）。

要するに私の言う多数とは選挙権を有するものが多数であることであって、全人口の多数という事ではない（国家と責任：121）。

人民が立憲制を施行するに十分な能力を有していない現在、国政に参加する人を制限するのもやむを得ない。この「優秀な分子」とは蘇軾の言う「智・勇・辯・力」（知謀家、勇者、弁論の才を有する者、気力を持つ者）の意味であって、政治に多様性を吹き込む人物達である。彼らによる立憲が中国社会の進化を促すことが当面の課題と言うことになるのである。功利主義の最大多数の最大幸福という原理は、国民一人一人に「避苦趨楽」を計算する理性が存在することを前提にしている。この能力を否定した上での功利主義は最大幸福を実現することは可能でも最大多数の実現は不可能である。なぜなら彼が述べているように苦楽はその人自身でしか判断できないからである。国民は明確に規定された法律に基づいて自らの行動の結果に伴う苦楽を計算して合理的な選択をする能力を有する。そこに彼らに自由権を与える法的な根拠があるのであって、その能力に疑問符が打たれているエリート政治では個人の自由権にまで完全に承認したとは言えない。論理的には自分の快楽を決定する能力のない者は権利を行使する能力に欠けるということになる。「読巖幾道『民約平議』」では、ルソーのいう「人は生まれながら自由である」の「自由の性」について、先天的なものでいわば「心学家」のいう「良知、直感、夙慧」のようなものであると述べている（読巖幾道『民約平議』：25）。つまり本来的な素質のようなものであって現実態ではないという認識なのであった。中国人民は素質の段階にとどまり自由な権利を実際に行行使する能力には疑問符を打たれている。

また現実的に人民に自由権を与えれば「公安国利の道」の障害となるという危惧は嚴復に代表される知識人が共通に持っていたものである。この危惧を章士釗は否定していないと言える。

憲法とは何か。一国の権利の規定書である。そこで規定されているものは、必ず衆議に図り、丹念に比較検討して、相互に調整した上で、一群皆が遵守すべきものになっ

たのである。これにより（中略）もし政治に関係する場合、憲法及びその他の法律で規定を設けるなら、逸脱行為をどうして心配することがあろう（自覚：184）。問題はこの「衆議」にある。章士釗に拠れば、この「衆議」の優越性はエリート達の多様性によって担保されているのだろうが、それに参加するのが少数に限定されている限り、そこでの決定に民主的な権威は生まれぬ。人民が自発的に「自由」を投げ出して「公安国利の道」に従うのは、彼らが討議という手続きに参加して作られた民主的な権威に従うからである。帝國的な一元的イデオロギー（儒教）が崩壊した後で、価値が多分化した状況の下では、立憲主義的な手続きに権威を持たせる「法治」体制が課題となる<sup>(2)</sup>。その法治に正統性が認められるのはこの民主的な権威故であるはずである。章士釗の立憲制或いは法治理論は人民の程度が十分に満たされた後（文明段階）において十全に機能するものであると言わざるを得ない。

### 終わりに

イギリスが君主制でありながら理想的な立憲制を施行できたのに対して、清末の新政で立憲制が模索されていたのにもかかわらず、革命の方策しか残されていなかったのは、「多数政治の精神」が欠如していた為である。それと同様に袁世凱は宋教仁を暗殺し帝政を画策していた。これはもはやジャスティスに従った政治でないが故にその時点で正当性を失っている。辛亥革命後の議会を形成する党派にあっても「多数政治の精神」は失われていた。こうした状況の中で袁世凱の専制を崩すのは革命以外に選択肢はないというのが当時の章士釗の考え方であったのであろう。形骸化した立憲制を維持し、約法上の形式だけの弾劾条項では、立憲制による「多数政治」の実現は不可能であるという認識がここにはあったのであろう。

1914年6月10日『甲寅雑誌』第1巻2号に周悟民の投書とそれに対する章士釗の返事が掲載される。この中で周悟民は人材の育成こそが中国を救う最善の策であるという章士釗の見解は、「道德」に偏り旧来の人治精神の踏襲でしかなく、必要なのは中国人が経験してこなかった「法治之精理」とであると批判する。周は、「人の好悪の情は極めて無限定なものである。同異は無いわけにはいかないし、好悪の情もなくすることはできない。これは人類の恒性である」として、人の自然な本性として存在する「好同惡異」の情を無くするのは無理である。むしろそれを極端にはびこらせて国家危機にまで到らせぬ「法治之精神」こそ重要である、と主張する（周悟民1914：153ff）。

これに対して章士釗は

所謂法治の精神とは何か。私の見解では、法とは一国のすべての公私の権利を維持する規則或いは慣習のことである。権利を唱えればかならずそこに（法的な）定義がある。国家の文明度、人種の優劣はすべてその定義を守る程度を基準にする。だから法治の精神も一国の人がともにその定義を守って逸脱しない点にある。重要なのは、これを守ろうとすれば人類共通の野性を克服しなければならないことである。それはほかでもなく私の言う「好同惡異」である。まず好同惡異をやめてはじめて法治の精神を生むことが出来る（下線は引用者）（論人治与法治：152）。

第2革命参加後、彼は法実証主義的な傾向を改めて、革命参加を思想的にも理論化しようとした。そうした中で見いだしたのが「精神」（その基礎にはジャスティスがある）である。しかしその「精神」とは自然法的な法に準ずるような実行を暗に強制するものではなく、「多数政治」を可能にするための法律制定上の基準とでも言えるものであった。ここでは「人材の育成」は強調されたが、どのような人材を育成するべきかということは論じられていない。その点で「人治」の強調とは言えない。当時梁啓超が主張していた儒教的な「君子」としての精神とも異なる<sup>(3)</sup>。制度が先か「精神」が先かという問題であるが、章士釗は一方で次のような主張もしている。

人類は不完全な動物である。たとえ「誠心」があったとしても絶対ではない。政治は公共空間での運動である。たとえ「誠心」がなくとも、逸脱行為を許さないための、一定の必ず誠実であらねばならぬ領域（一定必誠之域）が存在する。それは、国に優れた法制があってその領域を育み、人々の誠実さを求める心を日々向上させることによって可能なのである。（政治与社会：430）

章士釗の周国民に対する反論は彼自身の中でも完璧な論理性を備えているとはいえない。ある意味で彼は第2革命以前の彼に対峙している。しかし彼をこのように変貌させたのは立憲主義確立のための活動における挫折感であったろう。章士釗は、功利主義を受容する中で個人の人権が立憲制の基礎になっていると指摘しているが、人民の程度問題に足をとられ、エリートによる立憲制の実行の主張にとどまった。結局その法治による立憲制の主張は、多様性の受容という進化論的な根拠しか見いだせない結果になってしまった。しかし彼は徳治論者に回帰したわけではない。この「一定必誠之域」には、倫理一般という「善」があるのではなく、ジャスティスが存在する。当時、彼がジャスティスという論理を見だし、「法治」思想の基礎に置いたのは、近代中国にはまれな法哲学的な深化であると言える。再評価するに十分な価値を持つものであろう<sup>(4)</sup>。

## 注

- (1) 「調和立国論上」ではイギリスとフランスの近代政治史について詳細な比較が為されている。
- (2) 筆者の前論文「章士釗と法治」（佐藤豊2012）について、辛亥革命という時期を取り上げて「合法的」と「合理的」支配の問題を論じることは無意味であるとの指摘（王柯2014）があった。王柯氏は「辛亥革命期の中国の支配正統性を議論する際、天下思想から由来する伝統的『徳知』思想が中国社会に根強く存在することは無視できない」と述べているが、問題はまさにこの点にある。義和団事件の敗北とそれに続く清朝による「新政」は、清朝による国家支配の正統（当）性を根拠づけてきた儒教が失効したことを意味している。それは儒教という単一の「善」の理想によって結ばれた倫理的・宗教的共同体としての天下は崩壊したのである。そして中国は西洋式体裁をとった近代国家に変貌することを余儀なくされたのである。西洋の体裁には対立・競合する諸理想を追求する諸個人・諸集団を包摂するものという前提が含まれる。そうなる特定の理想に加担することなく国家を正当化する理論が必要になる。その理論とは手続きを権威化する理論体系である。それが立憲制といわれるもの本質である。王柯氏の用語に従えば「合理性」より「合法性」を権威化するシステムである。これをいかに構築するのかということが辛亥革命前の政治的課題であったはずである。「新政」が模索したのはまさにこの点であった。清朝はこの課題に応えることができなかったが故に倒れた（形式的には袁世凱の勧告に応じて政権を放棄したのであるが）。辛亥革命の結果、臨時約法が公布され曲がりなりにも議会在が設立されたのはそのためである。社会契約説が唱えられたのは革命が「合法的」であることを論証するためである。筆者はこの課題にもっとも自覚的であったのが章士釗であると考えている。彼の「政本」で表明さ

れた多元主義的調和論はそれを思想化したものである。近代とは西洋化ではなく中国的（または東アジア的でもあるかもしれない）近代は手続きを最高権威化する立憲主義ではなく、別の新たな一つの「善」の共同体を形成する過程であったと考えるのも一つの立場であろうが、ここで西洋的体裁を論ずることが「無意味」ということにはなるまい。なお筆者と共通の問題意識をもつ思想史研究者としては、金観濤、劉青峰（金観濤・劉青峰1993：170）を挙げておく。彼らは民初の民主政治が失敗した原因を「規範認同」（ルール遵守精神）の欠如に置き、意識形態が統一できない社会で秩序を持たせるには、人々に意識形態を超越した規則を遵守させ、その規則を改正するには規則を改正する規則を打ち立てる必要があり、手続きの合法性こそが優先される必要があると指摘している。

- (3) この点に関しては、森川裕貴『政論家の矜持』勁草書房、2015年、pp 62-82、を参照。
- (4) 「政本」での「好同惡異」批判は、「対抗力の養成」という文脈のほかに、法治の精神として位置づけることも可能であろう。この論文で対立者・異なる意見を受け入れて相互に切磋琢磨してより妥当な結論を導出することの強調は、いわばいったん自己を括弧に入れて、他者にも法の前の平等な権利を承認したうえで結論を導き出そうとするものであるからである。特定の個人や一部の集団の利益に影響を与えるような法律を恣意的に作成することを防止して多数の利益集団にも承認される法律を作成するには個々の利益集団から超越した公共的な場を想定しそこで一般的抽象的な法を作成する必要がある。それは法の下での平等を担保する精神でもある。立憲制議会はそうした法を制定する場として設定されることになる。

民国初めの政治思想上での「合法的反対」に関する研究に、王建華『夭折の合法反対』江蘇人民出版社（2011）がある。また民国時期に憲政概念における西洋思想の受容問題については鄧麗蘭『西方思潮与民国憲政運動的演進』南海大学出版社（2010）がある。

## 補注

（本文中で直接触れられなかったが、章士釗と「法治」との関係では是非補足しておきたいことを以下に述べる。）

章士釗における法と道徳の分離という考え方は、伝統中国にとってそれほど斬新な考え方ではない。前近代中国において法とは王朝が人民を支配するために手段であり、その典型的発想は君主による賞罰を伴う強制的命令だけを法とみなすものであった。したがって法としては典型的に刑法が考えられていた。特に『韓非子』で表明される法家思想で、法は道徳とは次元を異にする支配の手段として明確に意識されていた。また儒教が国家イデオロギーとして採用された漢代以後においても、天下を道徳化することが理想として掲げられてはいるものの、それを実現する副次的な手段として、徳化しえない者たちに対するものとして承認されていた。『礼記』「曲礼」の「礼は庶人に下らず、刑は大夫に上らず」という文章はこの法観念を表現している。したがって国家権力を法によって制約するという発想は存在してはいなかった。

章士釗の法概念はそうした伝統的なものとは異なり、西洋の法思想に由来するものであった。

倫理は道徳に帰着し政治は法制に帰着する。政治は法制によって一国を管理し、元首から一介の人民に至るまで、賢者から愚者に至るまで、法律の眼光では差別されない（迷而不復：230）  
 ここには明らかにすべての政治的行動を最上位の法に根拠づけるところの「法の支配」という発想がある。彼によれば、国家は統治権の拠り所であり、その国家によって憲法が制定され、その憲法によって政府の形式が定まる。したがってすべての行政機関は憲法によって制約される。前近代中国の王朝は国家を財産と見なし、国家の上に超然とした皇帝において国家と政府の区別がつかなくさせた。そのため財産を求める人々が国家を混乱させてきた。袁世凱の制定した約法では「大總統は国家の元首であり統治権を総覧する」と規定されている。これは満州政権と変わらぬ専制政権であって、革命の発生を招く原因をみずから作ることになったというのである（国家と責任：105）。

## 引用参考文献

本文中章士釗の文章を引用する場合、論文名を記す。なおその後の算用数字は、王均熙・楊建英編『章士釗全集』（文匯出版社、2000年）のページである。

「政本」（『甲寅雜誌』、第1巻1号、1914年5月。『章士釗全集』第3巻）。

「読巖幾道『民約平議』（『甲寅雜誌』第1巻1号、1914年5月。（『章士釗全集』第3巻）。

「札斯惕斯」（『甲寅雜誌』、第1巻1号、1914年5月。『章士釗全集』第3巻）。

「国家与責任」（『甲寅雜誌』、第1巻2号、1914年6月。『章士釗全集』第3巻）。

「論人治与法治」（『甲寅雜誌』、第1巻2号、1914年6月。『章士釗全集』第3巻）。

「自覚」（『甲寅雜誌』、第1巻3号、1914年8月。『章士釗全集』第3巻）。

「迷而不復」（『甲寅雜誌』、第1巻3号、1914年8月。『章士釗全集』第3巻）。

「政治与社会」（『甲寅雜誌』第1巻6号、1915年6月。『章士釗全集』第3巻）。

「共和平議」（『甲寅雜誌』、第1巻7号、1915年6月。『章士釗全集』第3巻）。

周悟民「致『甲寅雜誌』記者函」（『甲寅雜誌』、第1巻2号、1914年6月（『章士釗全集』第3巻）。

巖復「民約平議」（『庸言』第2巻第1・2号合刊1914年、2月。『巖復集』第2冊、中華書局、1986年）。

佐藤豊「章士釗と法治」（『中国研究月報』第66巻第4号、2012年）。

王柯「『歴史学』の空間の中で読み取られた辛亥革命」（『中国研究月報』第68巻第9号、2014年）。

金観濤・劉青峰『開放中的変遷』中文大学出版社、1993年。

(2015年8月27日受理)