

章士釗におけるジャスティス（再論章士釗と法治） （前半）

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

はじめに

現代中国が抱える最大の思想的な課題は「法治」をいかに進めるかということであろう。しかし、この問題はこれまでも忘れ去られていた問題ではない。辛亥革命によってアジアで最初の共和国が実現した時、すでにこれは問題化していた。その時、イギリスでイギリス流の法治を学習し、中国にそれを導入しようとして挫折する章士釗の姿には中国近代が抱えてきた問題が深刻な姿で表れている。

章士釗は革命派とは一線を画する立場を取っていたにもかかわらず、辛亥革命後、事実上の同盟会の機関誌であった『民立報』の主筆を担当する。そして中国に議院内閣制を導入するべく論陣を張る。しかし、この時期、彼は人民主権説は否定していた。

国家とは最初に絶対的で無限で一般的な権力を持つ必要があり、そうでなければ国家にはなり得ない。これはその国が君主国家であろうが民主国家であろうが区別はない。（中略）思うに国権を擁するのが国家であり、その下にあるのが政府、人民である。政府に権限がなければ政治を行えないし、人民に権限がなければ自衛できない。そこで国家によって政府に権限を与えたのが政権と呼ばれ、人民に権限を与えたのが民権と呼ばれる。政権と民権は同じく国家を起源としている〔天賦人権は18世紀の、もはや通用しない旧説である〕。だから『国家とはsovereigntyのことであり、政権や民権を制約できるが、政権や民権によっては制約されない』[バージェスの語]のである」（国権与民権：622f、二）。（訳文中の〔 〕は作者の原注、（ ）は引用者の訳注を示す。以下同じ）

ここでは国家の成立以前に権利が存在することを否定している。政府の権力や人民の自由権利は国家の主権に由来する。そして国家の主権は人民に由来するのではなく、「国権機関」（アメリカで憲法を制定する時に設置された憲法制定会議に代表される憲法制定権力）に由来するとする（国権与民権：623、二）。章士釗は臨時約法の第2条「中華民國の主権は国民全体に属す」を削除するべきであるとまで主張している（約法と統治権：526、二）。

鄒小站も指摘しているように、章士釗のこの人民の権利に関する解釈は實際上ベンサムの説に依拠した法実証主義である（鄒小站2001:54）。法実証主義とは、19世紀以降ヨーロッパの法哲学で一般的になった考え方で、客観的に観察可能な社会規範を重視して、その体系を出来るだけ形式合理的に構築しようとする立場である。

それは一般に、①実定法だけが法であるとする実定法一元論、②法と道徳、ないし「在る法」と「在るべき法」の峻別、③法の効力の根拠や法と法外規範の判断基準を何らかの超経験的な理念の内に求めず実定法体系の内部に求めること、などの特徴を持つ（徳永賢治2003）。②での区別の強調は、道徳や宗教などの強固な信念体系や、大衆の熱狂を原動力とするようなイデオロギーを介在して恣意的に法律を構築するのは、社会秩序の安定を阻害すると考えるからである。よく知られているようにベンサムは人民の権利は天賦のものではなく法律に由来するのであると主張していた（深田三徳1984）。章士釗は1912年7月3日発行の『民立報』で「法律改造論」を発表し、すでに法律を制定する際にベンサムの「効用主義」（功利主義）を採用するべきことを説いていた。

さらに、彼は民立報の主筆であった時以来繰り返し「形式」と「精神」という語を用いている。

政体を詮議する者はその形式を求めるべきであって、その精神を求めるべきではない（国権与民権：625、二）。

ここでいう「形式」とは政府の形式の意味であろうが、当時の彼の他の論文を参照すると多数の国民によって国政の担当者が選任されることで、「共和」を形式的に実現している体制を指す。内閣制にせよ大統領制にせよ共和の形式は踏んでいることになる。また「形式」というからには、政策を決定する際の手続き・過程をより重視する発言とも言えよう。また「精神」とは共和政治の精神の意味であろうが、多数による政治という精神（動機）のみを重視し、文字通りの多数者による独裁的な政治（「無限の民権」）（共和略説：21、二）にもつながる可能性を孕むものことである。彼の形式重視の発言は、共和制を実現するための形式を確立すること、つまりそれを確立するための制度の形式的運用に対する重視をも含んでいる。そこに彼の法実証主義的な傾向が生まれる理由がある。この時期、彼は「精神」の膨張を批判し、それをいかに形式の中に組み入れるのかということに腐心していた。彼から言わせれば「主権が国民全体に属す」とは形式上の意味なのであって、実質的には民権は憲法によって規定され制約を受けるのである。筆者は前に張振武事件に関わって、章士釗のこうした思想傾向が国民党急進派（「激烈派」）の一部との間で展開した軋轢を論じた（佐藤豊2012：1）。彼はそのため同盟会機関紙『民立報』主筆の座を辞任することになる。

憲法の形式的運用を主張して国民党から離れた章士釗は、憲法を利用した帝政化を模索する袁世凱にとっては十分利用価値のある人物であった。袁は様々な好条件を出して章を籠絡しようとし、両者の関係は深まる。しかし1913年3月20日章とともに議院内閣制を中国に定着させようとしていた宋教仁が上海駅頭で暗殺される。この時、章はちょうど袁と会食中であり、宋が袁へ「誠意を持って公道を敷き憲法を尊重する」ことを要望する遺言の電報がもたらされる場面に出くわす。袁は「惜しいことをした」と白々しく述べ、犯人は宋と國務院総理の座を争った黄興であると言い放つ。宋を騙し章士釗と近い黄興に罪を

なすりつける袁世凱に失望した章士釗は上海に逃げて、黄興、孫文に袁世凱の帝政化計画を告げて第2革命に参加することになる（与黄克強相交始末：316f）。

第2革命失敗後、章士釗は日本で『甲寅雑誌』を出版し、巻頭に「政本」を掲載する。ここで彼は中華民國の挫折の原因を「好同惡異」（同調者を取りたてて反対者を排除する）精神に求め、これが優勢なうちは立憲制も挫折することを指摘し、精神の近代的な表れである多様性（「有容」）を容認する精神を涵養して、人材を適材適所に配置することが、危機に瀕した中国を救う処方箋であることを力説する。こうした中で周悟民という人物が『甲寅雑誌』に投書して彼を人治精神の踏襲者として批判することがあった。

これに対して一方章は「好同惡異」は「人類共通の野性」であって、克服しないと「法治之精神」は成立しない。「法治之精神」が先にある法治体制があるとして、「法治」という「形式」にもやはり「精神」が重要であることを述べているのである。

ここには明らかに思想的な「転向」が潜んでいる。張振武事件では袁世凱に対する武力の行使を主張する「激烈派」に対して、あくまでも「約法」上の規定に従っての解決を主張していた章が第2革命では武力行使を主唱したのである。それはそれまでの法実証主義的傾向の否定を意味する。故に自然法としての革命権の存在を承認することが要請されていたのである。法実証主義的には、後に袁世凱による暗殺の証拠が明らかになったのだから、その不法行為は臨時約法に不完全ながらも存在する「弾劾」規定の適用が可能であったはずである。しかし彼はその方策も採用しなかったのである。

筆者はこのことを章士釗自身強く意識していたと考える。第2革命参加後、日本に亡命して創刊した雑誌『甲寅雑誌』、とくにその第1号は、彼のそうした思想的「破綻」を立て直そうとする意識を強く持っていたというのが筆者の見解である。その際重要な役割を果たしたのがジャスティスという論理装置である。従来の章士釗研究⁽¹⁾では彼の法治思想についてジャスティス概念にはほとんど言及がない。そこでジャスティスをも組み入れた形で、月刊『甲寅雑誌』時代の彼の法治思想を再構成しようとするのが本論文のねらいである。

第1章「読巖幾道民約平議」および「ジャスティス」

『甲寅雑誌』創刊号に、章士釗が巖復の「民約平議」に対する反論である「読巖幾道民約平議」を執筆したのは、そうした彼の思想的な課題にとって重要な意味を持つ。この論文の中心は、巖復の「自由平等は法律を施行する根拠であるが、民質の根本が自由平等であることを言ったのではない」（巖復1914：337）という発言に対する反論にある⁽²⁾。章士釗はその見解の背後に、権利を政府の制定したものとしてしか意味を認めず、社会契約説を否定するベンサムの影響を強く意識している。

巖復先生も、定義にはうるさく特にトートロジーには慎重であり、我が国のベンサムと言っても過言ではない（読巖幾道『民約平議』：27、三）。

ここではその両者がともに論理的なトートロジーに陥っていると批判しているのである。そのトートロジーと名指しされたものが、巖復の最前の発言なのである。

それなら巖復先生に聞きたい。根拠と言っている以上必ず根拠が存在する。自由平等

が天賦でないなら、今の法律を施行する根拠はどこから来たのか。この主張はイギリス哲学者ベンサムという言葉を用いて答えが見いだせる。「すべての権利は皆政府の創造したものである」。政府が権利を作ったのなら、法律でなければ示すことが出来ないが、これは単に法律だけで造れるものでもない。自由平等が法律によって作られた上に、法律の方もまた自由平等によって施行されたものということになれば、こうした論法はトートロジーの最たるものではないか。(同上)

法律を作成する場合、恣意的に作成して良いものではなく、何らかの根拠が必要である。根拠であるべき自由平等が法律で作られたとするなら、その法律には根拠がないということになる。これに対して章士釗はスペンサーの『国家と個人』の一説を引用して論駁する。国家成立以前の集団であっても秩序が保たれているからには、それを保つために自然に形成され公認されていた「習俗」があるはずであり、そこに自然法が存在するという論理である。

しかし、章士釗は「天賦の権利」は単なる原理にとどまり、直接的に政策として実行するものとは捉えていない。彼はルソーの「天賦の権利は皆同じであって、一つとしてその他の権利を侵害するものはない。だから公共のものはみな私物にできない。人類が同認公許するものでなければ、それを占拠して私物にできない。財産は皆篡奪して得たものである」という社会主義的な見解に対して次のような解釈をしている。

所謂「同認公許」とはルソーの理想中の民約である。(中略)これは理想に偏っていて今日の経済世界で実行できるものでないことは論を待たない。しかし、これはルソーが理によって教えを垂れ、為政者にもっとも正しい原理で法律制度(法度)を作らせようとしたものであって、必ずしも社会の既成の状況を取り除いて絶対的平等を期しているものではない(読巖幾道『民約平議』:32、三)。

一般に自然権を主張する場合、現在の法律に相当する強制力をもって、ある行為を合法化(或いは非合法化)できるものとして提示されていると見なければならぬ。倫理・道徳もそうした自然法的な性質を有していると見てよいであろう。法律と倫理の峻別化問題はむしろこの紛らわしさに原因があろう。スペンサーの言う「習俗」は一般的な自然法の性質を持つものであろうが、典拠となる原理として考えた場合、実行を強いるものではない理想であって、法律制度を作る上での単なる精神である。彼の強調する点にはやや一般的な自然法とは「ずれ」がある。

ここで参考となるのが、やはり創刊号に掲載された論文「札斯惕斯」(ジャスティス)である。この論文の中で章士釗はジャスティスについてプラトンの説として「各人にそれに相応するものをあたえること」(與人相當者之謂)(札斯惕斯:60、三)という配分的正義の定義を紹介し、暫定的にこれを採用しつつ、彼自身は「公」という定義を与えている。この「相當」について後の論文では

最近の法学者は国家の存立とは公道を存立する点にあると言っている。公道とは何か。一国の中にいる者が皆相応のあり方(相當之分)を得ているということである。相応とは何か。我々がそれぞれの分を尽くした上で良しとするものがあれば、当然それを守り、否認するものがあれば当然棄却するということであり、その分を尽くした上で利とするものがあればそれを拡張し、害とする物があれば当然それを却けると

言うことである（自覚：183、三）。

と説明されている。「相当之分」とは個人が自分に相応しいあり方を自由に追究する権利のことと理解されよう。

更にまた、この論文では張東蓀の議論を高く評価しているのだが、そこで引用されているスペンサーの定義「自分独りの義務を完全に果たし他者を侵害しない」を孫引きしながら、次のような解説が加えられている。

自分の義務を完全に果たすから、強者の指令に無理矢理従おうとはしない。他者を侵害しないから平等の権利を保持できる。これが何かと言えばジャスティスである（札斯惕斯：62、三）。

自分に与えられたあり方（分）の中には、「義務を果たす」こと、つまり法律の規定内での行動をも含まれよう。それを果たしていれば自由な行動をとれる。さらにその自由権を他者にも平等に認める。ここで我々は、自由と平等の権利をも含んだ形でジャスティスを読み取ることが可能となる。

また、張東蓀の論文（張東蓀：3）では「正誼は法律の保障である」（張東蓀はジャスティスを「正誼」と訳している）というテーゼがある。この認識は章士釗にも共通するものであろう。法には人に相応のものを得させるためのジャスティスが書き込まれている。逆にジャスティスこそが法に先行して存在し、法を成立させるための前提あるいは基準であると認識されている。ジャスティスは法そのものではない。

ジャスティスの正確な解釈は「公」である。公とは人と自分の相互の間に成立するものであって、一人誰もいない山の中でぼつんとしている中で養えるものではない。さらにその性は絶えず変動し時宜に適うことを良しとする。（中略）だからジャスティスは誼ではないが、誼を正す方法である。誼が不変であればジャスティスは変によって不変を求めるものである。ジャスティスは道ではないが、道に達する方法である。道は不変であるが、ジャスティスはうまく変わることによって不変に帰着するのである。つまり、ジャスティスとは徳ではなく、術である。終極ではなく過程である。

（札斯惕斯：61、三）

「誼」とは道徳と同様な自然法と解されよう。ジャスティスは「誼」と同義ではなく、「誼」に至る過程、方法であると主張されているのである。

更に又、章士釗は張東蓀の「正誼解」で評価すべき箇所として「対抗力の養成」⁽³⁾を挙げ、スペンサーの定義と同様な意味だとしている。

張君の正誼を解する部分を読んで、対抗力を養成するという一節は採りたい。張君は「強い力を持つものは常にその力を乱用しがちである。乱用してその矛先が触れて滞ると力をおさめることを知る。おさめれば乱用していたものが一部削がれ、力が正常な軌道に乗る」と考えている。そうさせているものは他の面の対抗力が侮れないからである。もしある国に対抗力がないならその政治現象は専制である。専制の下では革命が生まれるのみである。「革命は二つの勢力の交替であって対抗ではない」のである。（札斯惕斯：61f、三）

政治を常に正常な軌道の上に乗せるための方法が「対抗力の養成」であり、それを規定しているものがジャスティスなのである。この論理的延長線上に、創刊号のもう一つの重要

論文である「政本」が書かれている。そこで章士釗は法律制度に先行する原理を設定して第2革命時の自らの行動の正当性を立証しようとしている。

第2章 「政本」

「政本」は第2革命後の中国が亡国寸前であるという情況認識に始まり、その情況を招いた原因を「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）に置く。そしてその精神から導き出された体制が専制であると指摘する。

専制を為す者は政治に恣意性がつきものである。したがって出す法令にも前後矛盾することが多い。専制を為す者のその時々々の意向がそのまま法なのである。そうすると専制を為す者の命令や法には一定性はないということになり、明瞭なものではなくなる。腹心の部下は命令や法そのものに従うのではなく専制を為す者の意向に従うのである。そこで専制を為す者の性格に取り入りその意向に迎合する傾向が生まれる。一方政治は専制を為す者一人で出来るものではない。必ず自分と同じ仲間（同）である腹心の部下に頼らなければならない。人は他人からの媚びや諂いを喜ぶ性質を先天的に有している。そこに誰もが自分にひれ伏す制度が加われば、専制を為す者に愚昧さが生ずるのは不可避の道理である。そこで寵愛を受けた部下はその愚昧さに乗じ、同じ仲間であることを頼りに、すべて専制を為す者の命令だとして政治を壟断し、あげくの果てには専制を為す者の政治(専制)を荒廃させることになる。ことが露見しても、もはや権限を委譲してしまっていて後の祭りとなる。従って専制そのものは本来的に自壊する性質を持つのである（以上は国家与責任：116、三、調和立国論上268f、三、民国本計論：598、三に拠る）。「政本」（政本：13、三）では蘇軾の「秦始皇扶蘇論」の「天之亡人国、其禍敗必出於智所不及。聖人為天下、不恃智以防乱、恃吾無致乱之道耳」（天が人の国を亡ぼす時、その災難と失敗とは必ず智の及ばぬ所から起こる。だから聖人が天下を治める時は、自分の智をたのみとして世の乱れを防ぐことはせず、世の乱れを招かないようなやり方をたのみとするものだ）と言う一説を引用し、「治道に深く通じた言である」と賞賛し、ここで言う「恃智とはいわば恃同と同じ意味であり、智に及ばぬ所があるとは、同に及ばぬ所ありということである」という注釈をつけている。専制によって一人の才知による政治では必ず配慮に欠ける部分が出てくると認識しているのである。「調和立国論上」（調和立国論上：268、三）ではデカルト、ミル、リードの言葉を引用して一人の智慧には限界があり多様な意見を尊重する必要性が説かれている。

また人は「自私」を免れない以上、専制は必ず一国の福利にはつながらないものなのである。

人は皆自私であって、権力者はとりわけその権力を乱用して恣にしたがるものだ。だから、一国の人がはっきりと治者と被治者の両級に分かれていて、その間に感情を交流させ、利害を調整するための連結装置が全くないとすると、全国の福利は一人または一団体の独占的欲望の犠牲になることは、人類の劣悪な根性から必ず生まれる結果であることは疑いない。（国家与責任：120、三）

ここの「自私」を彼は功利主義的に翻訳して「趨楽避苦の感情」とも言い換えている。後

述するように政治の目標は国民の最大多数の最大幸福に置かれる。つまりこの「自私」を国民共通のものにすることが政治の目標なのである⁽⁴⁾。

専制とは何か。人に自分と同様であることを強制することである。人がみな他者に自分と同様になってほしいと考えれば、それが専制を好むと言うことに他ならない。だから専制とは獣欲なのである。（政本：7、三）

ここでは専制は、「獣性」（野蛮）を特徴としているという認識がある。「政本」に漲るのは「同」（一様性）から「異」（多様性）への歴史の趨勢に対する強固な確信である。

社会は同じ物を変化させて異なる物に受容させれば進歩するし、異なる物に打ち勝って同じ物を存続させると退化する。（政本：7、三）

それは進化論的図式と言っても過言でないであろう。この認識の背景にあるのはスペンサーの進化論的図式であろう⁽⁵⁾。スペンサーは自然から人間社会に至るすべての存在は、単一で同質なものから出発して、要素の分化によって異質なものの集合へと進化していくという考え方を持っていた。彼は更に快苦を幸福の基準とする功利主義の立場に立ち究極的な段階では、その幸福の最大化が実現される社会が到来すると説く⁽⁶⁾。既に述べたように、「駁民約平議」において章士釗はスペンサーの『個人対国家』の一節を引いてベンサム、社会契約説批判に対する反論を根拠にしていた。章士釗は『甲寅雑誌』第1巻第2号にL. T. HOBHOUSEの『DEMOCRACY AND REACTION』の第五章「THE USEFUL AND THE RIGHT」（Hobhouse:121-139）を「哈蒲浩権利説」に訳出しているのだが、その章の末尾では次のような記載がある。つまり権利の原理を「公安」と「民福」の道に融合させるのが近代の学者の課題であったのだが、ルソー達によって提唱された天賦人權説は、国家の成立以前に個人の人権は存在したと主張した。しかしこれが革命の合理化に道を開いたことに憂慮したベンサムは、それを「無政府の謬説」として退け、新たに最大多数の最大幸福と言う原理をうち立てた。しかしベンサムは一般に掲げられている権利とその原理との関係を明確にしないままであった。しかしその後、進化論を社会学に適用するものは、生存競争においては、「一方が力でもう一方を駆逐して併存できなくする。そこで生き残る者が善であり良であり優であるのだ。滅亡する者は悪であり暴であり劣であるのだ。端的に言えば、人類の権利とは盗賊の権利なのだ」と主張するようになった。しかしやがて進化論者（章士釗は天演家と訳す）はその間の違いに気づき「進化が人類を創造し、社会を発展させ、野蛮から文明に向かわせた理由は、生存競争に拠るのではなく、その理由はそれとは逆に、競争の風潮を進化によって衰退させた為である」と考えるようになった。野蛮な段階から僅かに脱した初期の社会には秩序と言えるものが存在し、一定の権利と義務が認められていた。それは社会が発展すると共により明確になり権利として定着したのである。彼らは功利主義を持ちながら天賦人權説とも融和している。なぜなら、それは社会全体の福利を最終的な目標としながら、そうした権利を保持するのでもなければそれは達成しないと考えているからであると。この考え方は章士釗が「駁民約平議」で引用したスペンサーの説と呼応している。恐らく章士釗はこの理由でホブハウスの「権利説」を訳出したのであろう。章士釗は「駁民約平議」の中で、自分は必ずしもルソーの思想に賛同するものではないと述べているが、それはスペンサー的な立場（或いはホブハウスの立場）に立っているという意味に解するべきであろう。同質性を阻む精神（対抗精神）を養

うことがジャスティスだとすれば、それは進化論的にもその正当性が裏付けられることになる。

ところで、章士釗は現在の中国の亡国の危機(専制に起因する)を打開する処方箋は「人材の登用」にあると指摘した上で次のように述べている。

私は今人材の登用といった。所謂登用とは誤解を招きやすい。今これを説明しよう。人を用いることも「用」というし、自ら用いるのも「用」というのだ。天が人材を生み出し、適宜それ「相当の職分」を与えてそれを発展させるのも、すべて「用」というのだ。人材登用というのは、天下の人材を網羅して、彼らの偏正高下の程度に随って、その才能に応じて国に貢献させることであって、必ずしも一人が高いところにいて下を臨み、人事評価をすることではない(政本：5、三)。

「天が人材を生み出し、適宜それ『相当の職分』を与えてそれを発展させる」ことはジャスティスに相当する。人にはそれぞれが自分の「職分」を発展させて多様性のある社会が形成されるという論理がそこには存在する。

立憲政治というのは他でもなく、この四者(智・勇・辯・力)を結集しそれを政治全体に投入し、政治を調和させ叱咤激励して、幸福な社会制度を現出することである。しかしそれを為そうとすれば、守らなければならない通則がある。反対者を合法と認めることである。思うに人の意見は違うし、感情もそれぞれ異なる。それが折衝しあいながら共通の目的にいたるのが、良い政治なのだ。そうでなければ、一方が屈従すれば、もう一方は必ず伸長することになる。その屈伸に妥当性がないと、政治現象に理が失われる。撥と太鼓のように両者がうまく共鳴しあうと齟齬を来さない、という原理は、もとより現代の政治が明らかにしたことである。(共和平議：462、三)

ここで「智・勇・辯・力」とは、知謀家、勇者、弁論の才を有する者、気力を持つ者の意味で、蘇軾の「六国論」をふまえた発言である。蘇軾はこの文の中で彼らは民間にあって多様な才を持っていて、歴代の君主は実際の状況に合わせて選抜制度を設けて彼らを養っていたが為に暴乱を防いでいたのだ、との認識を述べている。章士釗は彼らを「天下の人材」と位置づけ、それを活用することを主張しているのである。ここに彼の立憲制に対する評価の基本がある。専制政治によって同質性が強まると、必ず権力者に愚昧さが生まれ、綻ぶことになる。立憲政治によって多様な人材が多様な感情と意見をすりあわせて、それを牽制してはじめて良い政治(善治)が生まれるのである。ここでは自由の尊重が基本的人権に重きを置いて主張されていると言うより、よりベターな政策立案の方策として主張されていることにも注目すべきである。

第二に重要なことは彼らにそれ相当の地位を与え十二分に才能を発揮させることである。ここで或る者は政府にあり、或る者は議会にあり、或る者は新聞を発行し、ある者は学校を立ち上げる。それぞれ才能に応じた役目がある。投機的な行動をしたり、段階を飛び越しての出世を望まないで、実践が学習され、学習が実践される。ここにおいて天下の智・勇・辯・力がそれぞれ所を得る。大きなため息の声は田園から聞こえず、重い責任がすべて匹夫に担われる。ここに至って外人から敬意を払われず、権利も回復せず、民間では道義が行われず、国債は募集できず、商工業は進められず、実業も起こらず、生徒は奮い立たず、教育は期待できないという事態になることなど、

信じられない。しかしどのようにしてこれを起こしたらよいのか。それは国人が好同
 悪異の考えを無くすことで得られる。（政本：17f、三）

多様性の容認は議会政治にとどまらない。それが社会全体に広がるのが救国の道なのであ
 る。

辛亥革命がやむを得なかったのは、君主がいたからではなく、多数政治の精神がな
 かったからである。精神を空しく掲げて目的としたからではなく、満州の帝政にそれ
 を求めても無理だったからである。だから革命後の唯一の覚悟は精神のあり方を求め
 ることにこそある。精神が存在すれば共和でも君主立憲でも理論においてはどちらで
 もかまわない。精神が存在しなければ、共和でも専制でも事実においてかわりはない。

（救国本問：300、三）

ここでいう「多数政治の精神」⁽⁷⁾とは、フランス革命に見られるような独裁制をよしとす
 るものではない（後半に記述）。立憲政治に代表されるものである。しかし制度設計のみ
 では何の意味もない。やはりそれを担う人間の問題が重要である、という認識である。先
 述したようにここに一つの転換がある。功利主義的な法実証主義は、最大多数の最大幸福
 を実現するように事前に設計された法体系が先ずあって、始めて意味を持つのであるが、
 制度設計が不完全な臨時約法体制下において理念（精神）抜きで法を機械的に運用してき
 た結果袁世凱の独裁体制を阻止することができなくなってしまった。もともと法実証主義
 は、客観的に正しい政治的決定は不可能だとして、法を形式的構造のみによって権威と捉
 える傾向を有していた。恐らくそうした自覚の上で彼は「精神」に回帰していくことにな
 る。制度（形式）に先立つ「精神」が強調され、革命は「精神」を転換する契機として位
 置づけられることになる。そこで独裁を打ち破るためのやむを得ない措置としての革命と
 「多数政治」（多元的な理念の対抗関係による政治の正常化）を実現するための政党政治と
 いう図式が成立する。

立憲とは専制の対抗概念である。だから一国の精神を試験するのに、君主の有無を問
 わず、ただ専制であるかどうかを問えばよいのである。この事は熟知しておかねばなら
 ない。これによって言えば、共和の形式とは民主のことである。精神とは立憲のこ
 とを言っている。形式はそれ固有のものである。精神とは一般的なものである。形式
 は国体のこと、精神は政体のことである。所謂共和の質はただ形式だけを挙げてはダ
 メである。精神だけを挙げてはダメである。かならず形式と精神が共に備わってはじ
 めて質が備わるのである。（復辟平議：407、三）

第2革命前の認識では「政体を詮議する者はその形式を求めるべきであって、その精神を
 求めるべきではない」という認識であった。ここでは立憲政体が精神であると述べられて
 いる。少し矛盾するようであるが、これは立憲政体にこめられた精神と解されよう。それ
 は多数政治を維持する精神である。その精神は憲法という「権利書」に記されている。そ
 の権利を規定しているのがジャスティスである。ジャスティスとはそれぞれ各人に相応し
 いものを実際に持つように働きかけることでしかない。それに相応しいものは何かという
 内容に踏み込んではいない。精神に回帰していると言っても、かつて否定した倫理（佐藤
 豊2012：1ff）に回帰したわけではない。それは法を施行する上での精神、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。

ただ我が国は倫理と政治の概念がこれまではっきり区別されず常に倫理の迂遠な議論によって政治の大計を誤らせてきたのである。(中略)倫理は結局は道徳に収斂し政治は法制に収斂する。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、大賢から愚か者に至るまで、法律の眼光では差別されない。一定の領域でそれらを統括し、その人の道徳的な価値は不問に付される。「自利」は倫理では許されないものであって、作者の排斥するものである。しかし政治の中ではその存在が容認される。容認されるばかりか法制中の要素である。世の根本的大法において、最良なものは各方面の自利の性質に即してそれを最も平等に分配している。だから我が国の現在の懸念は倫理の不良にあるのではなく、政治の不善にある。道徳の不進にあるのではなく法制の不立にある(迷而不復：230、三)。

ジャスティスは個人の利益をその性質に応じて平等に分配する際に必要な精神なのである。法制と形式を十全に運用することが中国の課題であるという点は第2革命前より一貫している。

注

- (1) 本文中でふれた研究論文以外で代表的な章士釗研究に郭華清(2004)がある。章士釗の論文は当時の政治状況に対応して発表されていて全体を体系的に述べたものではない。この論文はそうした政治状況もふまえた形で章士釗の「調和論」を精緻に分析している。
- (2) 林啓彦(2008:394)は、この二人の論争において、両者は一見対立しているように見えながら、両者ともに個人の自由権の不可侵を認めながらも、救亡意識により現実的な行動としては独裁的な政権を受け入れたり、少数の政治エリートに指導される革命を容認する点で共通性があり、二人の違いは代議制を実行する時期に関するものだけであると指摘している。章士釗の理論と実践の乖離は鐘屋一(2002:159)も指摘している。
- (3) 張東蓀「正誼解」での「対抗力の養成」評価は、梁啓超の論文「政治上之対抗力」(『庸言』、第1巻第3号、1913年1月。『飲冰室文集』30)に触発されたものである。
- (4) 張頤(2002:1ff)は自由主義の背後に「幽暗意識」(人性の罪悪性・墮落性に対する意識)があることを論じているが、章士釗も濃厚に「幽暗意識」を持っていたと言えよう。
- (5) 鐘屋一(2002:141)はホブハウスとモーリーからの影響を指摘している。私は彼らもスペンサーの進化図式の影響下にあると考えてこのように指摘した。
- (6) 山下重一(1983:13-54)
- (7) 「多数政治」という語は梁啓超に由来するであろう。彼は「多数政治之試験」(『庸言』、第1巻第12号、1913年5月。『飲冰室文集』30)を書いて、「政本」(政治の基礎)が君主一人の場合を「独裁政治」、貴族の場合は「寡人政治」、共和立憲国で多数の人民とその代表にある場合は「多数政治」と定義している。

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。漢数字は全集の巻数を表す。
- 「共和略説」(『民立報』、1912年2月13日。『章士釗全集』第2巻)。
「約法与統治権」(『独立週報』、第1期、1912年9月。『章士釗全集』第2巻)。
「國權与民權」(『独立週報』、第10期、1912年11月。『章士釗全集』第2巻)。
「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)。
「札斯揚斯」(『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」（『甲寅雑誌』、第1巻2号、1914年6月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「哈蒲浩權利説」（『甲寅雑誌』、第1巻2号、1914年6月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「自覚」（『甲寅雑誌』、第1巻3号、1914年8月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「迷而不復」（『甲寅雑誌』、第1巻3号、1914年8月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「調和立国論上」（『甲寅雑誌』、第1巻4号、1914年11月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「救国本問」（『甲寅雑誌』、第1巻4号、1914年11月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「復辟平議」（『甲寅雑誌』、第1巻5号、1915年5月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「共和平議」（『甲寅雑誌』、第1巻7号、1915年6月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「民国本計論」（『甲寅雑誌』、第1巻10号、1915年9月。『章士釗全集』第3巻）。
- 「与黄克強相交始末」（『辛亥革命回憶録』、第2集、1962年6月。『章士釗全集』第8巻）。
- 鄒小站『章士釗社会思想権研究』湖南教育出版社、2001年。
- 徳永賢治「ベンサムとオースティンの実証主義的法理論」（『沖繩法学』第42号、2003年）。
- 深田三徳『法実証主義と功利主義——ベンサムとその周辺——』木鐸社、1984年。
- 佐藤豊「章士釗と法治」（『中国研究月報』第66巻第4号、2012年）。
- 嚴復「民約平議」（『庸言』、第2巻第1・2号合刊1914年、2月。『嚴復集』第2冊、中華書局、1986年）。
- 張東蓀「正誼解」（『正誼雜誌』、第1巻1号、1914年。『近代中国史料叢刊』第3編第44輯、文海出版社、1987年）。
- 林啓彦「嚴復与章士釗」『近代中国啓蒙思想研究』百花洲文芸出版社、2008年。
- 張灝（2002）『幽暗意識与民主伝統』張灝自選集』上海教育出版社、2002年。
- 鏡屋一（2002）『章士釗と近代中国政治史研究』芙蓉書房出版、2002年。
- 山下重一（1983）『スペンサーと日本近代』御茶の水書房、1983年。
- 郭華清（2004）『寛容与妥協』天津古籍出版社、2004年。
- Hobhouse, L.T., *Democracy and reaction*. (Los Angeles: University of California, second edition, 1909) pp121-139.

(2014年9月19日受理)