

清末における「奴隸」論の構図

岸本 美緒

はじめに

辛亥革命に先立つ清末新政期の法制改革によって、帝政時代に長期にわたり存在した「奴婢」「賤民」という法的範疇は消滅へと向かった。しかし、民国期に至っても、「奴性（奴隸根性）」「奴才」など、奴婢的賤性に関わる語は、独特の語感を以て盛んに用いられた。一九三三年、魯迅が「『墮民』を語る（我談『墮民』）」というエッセイのなかで、郷里の紹興の被差別集団である「墮民」について次のように書いたとき、それは中国の「自由人」一般に対する皮肉であったのである。

墮民の出入りする主人の家は決まっています、勝手にどこにでも行けるわけではない。姑が死んだら、息子の嫁を行かせる、といった調子で、あたかも遺産のように次の代へと伝えていくのである。非常に貧乏して、出入りする権利を他人に売り渡してもせぬかぎり、旧主人との関係は切れない。……私はまだ覚えているが、民国革命後、私の母がある墮民の女に、「これからは私たちみな同じなんだから、お前たちはもう来なくてよいよ」と言うと、彼女は意外にもさっと顔色を変え、ぶんぶん怒ってこう答えた。「なんてことおっしゃるんです？……私ら、千年万代、いつまでもお出入りさせていただきますよ！」ごくわずかな御褒美のために、奴隸（奴才）であることに安んずるばかりか、

より広範な奴隸（奴才）になりたがり、そのうえ金を出してまで奴隸（奴才）になる権利を買わなければならない。これは墮民以外の自由人には、夢にも思いつかないことだろう。⁽¹⁾（〈〉内は傍線の訳語に対応する原語を示す。以下同様）

これら「奴性」「奴才」等の語が中国人の民族性を表現する言葉として清朝末期、特に一九〇〇年前後から、広く注目され、流行語ともいふべき様相を呈したことは、よく知られている。金城正篤が論文「清末における『奴隸』・『奴隸根性』論——変革主体の形成との関連で——」⁽²⁾で述べているように、当時「奴隸」という語は、独立・自立・国民・愛国心・自由・平等・権利などと対比して用いられ、国民一人一人の自覚と内面的変革なしには中国は「亡国滅種」に至ってしまうという切迫した危機感を表現する、強い衝撃力をもつ言葉であった。即ち、二千年の専制政治のなかで中国人のなかにしみついてきた「奴性」を徹底的に洗い流し、悪しき伝統と決別する意思が、この語には込められているのである。以下、このような方向性をもつ議論をまとめて「奴性論」と称することとした。

「伝統との決別」とはいつても一方で、中国伝統社会の身分感覚という点からこの語を見直してみると、「奴隸根性」という語が清末の人々に大きな衝撃を与えた背景に、「奴隸」という語が古くから帯びてきた生々しいマイナス・イメージが存在することを見逃すわけにはいかない。独立・自立・国民等々の対比概念を、「服属」「屈従」などの抽象的な用語でなく、「奴隸」と表現し、それが読者自身のものであることを指摘することによって、読者を震撼させる——それが可能なのは、「奴隸」を単に「酷使されるかわいそうな人々」と見るのではなく、いわばその内面的な「賤しさ」を嫌悪する、ほとんど生理的といってもよい感覚が、もともと共有されているからに他ならない。⁽³⁾

清末の奴性論については、上掲の金城論文が包括的に扱っており、そのほかにも清末の社会思想を扱う多くの研究が言及している。⁽⁴⁾特に、奴性論を広く発信した中心人物ともいえる梁啓超、及び清末の奴性論の問題関心を受け継ぎ、五四運動期に展開させた魯迅については、それぞれ膨大な研究蓄積があり、それらの多くが、ナショナリズムや変革主体の形成

といった観点から奴性論に触れている。本稿の目的は、これらの先行研究に学びつつ、やや異なる角度から、より広い視野で、奴隷に関わる清末の議論を再考することである。

第一に、清末における奴性論の形成過程をやや詳しく追うことによって、当時の「奴隷」イメージの広がりとともに、それが奴性論へと焦点を結んでゆく経緯を検討してみたい。そして第二に、奴性論の歴史的な背景を検討しつつ、奴性論を媒介に、清末の人々の、必ずしも一枚岩ではない社会秩序論の諸相を照射することを試みたい。清末から民国初期が、中国の人々の身分感覚の大きな変動期であったことに疑いはないであろうが、この時期に何が変わり、何が変わらなかったのかを考察することを通じて、伝統社会の身分感覚の新たな側面を発見することもできるのではないかと思う。

第一章 清末における「奴隷」イメージの形成

第一節 「奴隷」という言葉

清末、特に辛亥革命前の十数年間に、「奴隷」という語は社会変革論のキーワードとして急速に中国に広まった。たとえば、一八三三年から一九一〇年までに発行された中国文雑誌三百余种を収録した「晚清期刊全文数拠庫」^⑤で検索すると、「奴隷」という語を題名に含んだ記事が三六件見られるが、そのすべてが一九〇〇年以降のものであり、特に一九〇三年から〇四年に集中している。

また、一八七二年に創刊され、清末から民国期の中国最大の新聞の一つであった『申報』について、一八七二年から一九一一年の間における「奴隷」の用例の統計をとると、図の如くである。「奴隷」という語が用いられる文脈は様々であり、そのなかには奴性論を支持する意見もあれば、その行き過ぎに對する批判もあるが、図はそうした文脈の相違には留意せず、単に「奴隷」という語の用いられる回数で統計を取ったものである。しかしいずれにせよ、一九〇三年頃から

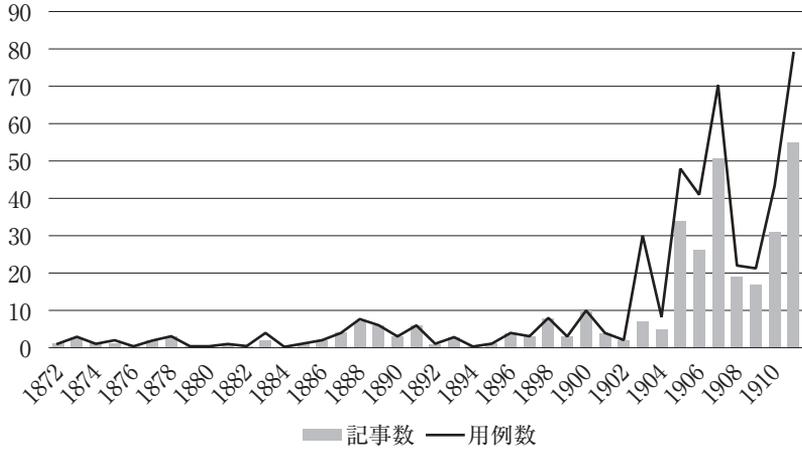


図 清末の『申報』における「奴隸」の用例

「奴隸」の用例が急増していることは明らかであり、これは「奴隸」という語の流行を示すものである。『申報』は特定の主張をもつ政論紙ではないが、むしろそうであるが故に、この図は、一般の言論界における動向を一定程度反映しているといえよう。

図では、用例数は折れ線、記事数は棒グラフで示してあり、例えば同じ記事に二回の用例がある場合は、用例数は二、記事数は一と数える。一九〇二年以前は、用例数と記事数とはほぼ同じ、即ち一つの記事に「奴隸」という語は一回しか使われていない場合が殆どであるのに対し、一九〇三年以後は、一つの記事に複数回「奴隸」という語が用いられる場合が多くなっていることが窺える。これも、「奴隸」という語の意識的使用、いわばキーワード化を示すものと言えるだろう。

隷属的な使用人を指す語として、中国では「奴隸」のほかに「奴婢」「奴僕」などが古くから用いられており、これらはいずれも、中国の伝統的文獻において、ごく普通に登場する語といえる。⁽⁷⁾ 法律上で用いられる正式な用語は「奴婢」であり、その定義は時代によって異なるが、法律上「奴婢」の範疇に入らない場合でも、隷属的な使用人が社会的な呼称として「奴婢」と称される場合もしばしばある。⁽⁸⁾ 「奴婢」が男女の使用人を指すのに対し、「奴僕」はもっぱら男性につい

て用いられ、また「奴婢」よりもさらに具体的・日常的な場面で使用される傾向がある。それらに比べて、「奴隸」はやや独特のニュアンスを持ち、具体的に家内使用人を指す日常用語というよりはむしろ、隷属性を強調する文脈で抽象的・比喩的な意味に用いられることが多い。例えば「之を使うこと奴隸の如し」、「天子と雖も之を奴隸とするを得ず」、「甘んじて奴隸を以て自処す」などの例が特徴的である。これらの用法においては、客観的な身分として奴婢であることでは必ずしもなく、上位者の意のままに使役されている状況や、使役されることに甘んじ上位者に媚びへつらっている態度などが「奴隸」という語で表わされているのである。即ち、「奴隸」という語は、客観的な地位よりもむしろ、「奴隸のような」従属的状況や態度を強く意味する語であるといえる。⁽¹⁰⁾

このことと関連して、「奴隸」という語は、「奴僕」等と比べて強いマイナス・イメージを伴っている。「奴僕」もむしろ、プラス・イメージとは言えないが、「誰々は某家の奴僕である」など、事実問題としてニュートラルな用法で使うことが多い。それに対し、「奴隸」という語は、そのようなニュートラルな用法で使われることは稀で、むしろ酷使されている悲惨な状況や自主性を欠いた卑屈な態度など、強い情動を喚起するところにこの語の特徴がある。このような価値的なニュアンスの相違は、「奴」と「僕」という一字ずつの語についても言える。「義僕」「忠僕」など、「僕」という字がプラスのイメージとも結びつき得、主僕間の人間的な絆を想起させるのに対し、「奴」はもっぱら、「奴顔婢膝」(卑屈な態度)、「奴隸牛馬」(酷使される様子)のような否定的な形容や、「奴才」、「倭奴」、「守財奴」(守銭奴)、「売国奴」のような罵り言葉として用いられる。奴隸とは「人間の仲間に入れない者たちの賤称(不齒於人類之賤称)であり、「世界で最も賤しく最も穢れた名詞(世界最賤最穢之名詞)」⁽¹¹⁾であるという清末の常套句が示すように、人間のあるべき姿から乖離した賤しさ、おぞましさや「奴隸」という語の中心的イメージをなしている。奴僕とは、主人の私属となることよって良民とは異なる存在として賤視される人々だが、「僕」はどちらかというと「主人との近さ」を表すのに対し、「奴」は良民からみた他者性に重心を置いた語といえるだろう。

清末においては、実際の隷属的使用人の範囲をはるかに超えて、中国人全体の奴隸的性格が否定的に問題化された。そこにおいて「奴婢」や「奴僕」でなく「奴隸」という語が選択されたのは、中国におけるこれらの語の伝統的な用法からいって、自然なことであったといえる。しかし、「奴隸」という語の選択については、もう一つ、外来語としての側面に着目しなくてはならない。

後述するように、「奴隸」という語が中国人の民族的性格を表すものとして中国の改革論のなかで頻繁に使用されるようになるのは二〇世紀に入ってからであるが、それが日本における「奴隸」「奴隸根性」等の語の影響を受けたものであることは、すでに指摘されている。⁽¹²⁾ 中村正直の翻訳により一八七二年に出版された『西国立志編』は、日本亡命後の梁啓超が熟読したところであるが、そのなかでは国家の盛衰の鍵として、「みずからよく樹立し、主張し、良心を崇うし、善行を修め」ることのできる人民の存否を挙げ、「人民の心中に私欲生じ、これがために奴隸とせらるるものは、たといかように法度を変じ執政の人を改むるとも、これらのことのみにては、この奴隸を救うて、自主の人に化せしむることあたわざるなり」と述べている（ここでの「奴隸」の原語は slave）。また、『明六雑誌』に掲載された諸論文には、日本人の民族性を示すものとして「奴隸根性」（中村正直「人民の性質を改造する説」一八七五年、第三〇号）、「自ら奴隸視する」（西周「国民気風論」一八七五年、第三二号）などの語が用いられている。⁽¹⁴⁾ 中国人の民族的性格に関わるものとしては、同雑誌所収のモンテスキュー『法の本質』の抄訳のなかに、「欧羅巴北方の人民は自由にして……亜細亜北方の人民は奴隸……」（箕作麟祥「第四号中人民の自由と土地の季候と互に相関するの説 続訳」、一八七三年、第五号）といった語が見え、その後一八九〇年代以降、中国の専制政治と人民の恭順の習慣を強調するモンテスキューの中国論は、日本の文献を通して中国にも広まった。⁽¹⁵⁾ 「奴隸」という語を用いて中国の民族性を表現する言説は、こうした日本での用法を取り入れつつ定着していったものといえよう。「奴隸」という語で国民性を表現する用法については、日本が先行していたにもかかわらず、中国で、「奴隸」は日本よりはるかに広範な影響力をもつ流行語となった。

第二節 奴性論の形成

本節では、清末における奴性論の代表的論者と一般にみなされている梁啓超の著作を時期順に追いつつ「奴隸」に関わる語の用法を検討し、それが奴性論へと焦点を結んでゆく過程を明らかにしてみたい。

清末期の梁啓超の活動は、一八九八年九月の変法維新運動の失敗とそれに続く日本亡命を境に、大きく二つの時期に分けられる。即ち、康有為に弟子入り（一八九〇年）して科挙受験をしつつ、『時務報』などの雑誌に変法に関する評論を発表して論客として頭角をあらわしていった「維新運動期」と、一八九八年一〇月日本に亡命して以後、『清議報』『新民叢報』などを舞台に精神的に文筆活動を行いつつ、アメリカなどへの外遊も積極的に行って保皇派（清朝打倒を主張する革命派）に対抗して、清朝のもとで変法改革を行おうとする政治党派（の勢力拡大につとめた「亡命鼓吹期」）である。⁽¹⁶⁾

「維新運動期」

- 「維新運動期」についてみると、「奴」「奴隸」という語が用いられる文脈は、おおむね次のようなものである。
- ① 貧困のため東南アジアや南米に出稼ぎにゆき、奴隸的労働を強いられる華人労働者の悲惨な境遇について⁽¹⁷⁾
 - ② アフリカなど植民地化された地域において、宗主国の支配を受ける住民の状況について⁽¹⁸⁾
 - ③ 中国に対する列強の支配・圧迫について⁽¹⁹⁾
 - ④ 歴史上の奴隸や封建支配について⁽²⁰⁾
 - ⑤ 中国における男性の女性支配について⁽²¹⁾

この時期の梁啓超には、「奴」「奴隸」という語に特段の関心を持っている形跡は見られないが、特徴的な点を若干挙げておきたい。①②③はいずれも、中国の直面している対外的危機に関連するが、これらを通じた全体の論調は、中国人の

情弱を侮る外国の論調に反論し、他のアジアの国々に比べて、中国の変法富強の見通しの明るさを強調するものである。例えば「中国が強国となり得ることについて（論中国之将強）」（一八九七年）⁽²²⁾では、大略次のように述べている。西洋人の我々を侮ることは甚だしい。西洋人が他の国や人種を滅ぼそうとする際には、上は議院から下は新聞に至るまで、その政治の腐敗や綱紀の紊乱、教化の荒廃や風俗の乱れを日々指摘し、仁義の出兵という名目でその国を廃墟としその人種を奴とする（墟其国、奴其種）のだ。このやり口を、昔はインド、近くはオスマン朝に適用した。西洋の新聞を見ると、数十年來中国の状況をそしりつづけているが、昨年（一八九五年）八月・九月以後はさらに国を挙げて狂ったように、華種の野卑凶悍、華民の愚昧奸詐、華教の虚偽を言いたて、日本もそれにならっている。昨年五月・六月には、イギリスとドイツが前後して、もと駐アフリカ公使を駐中国公使として派遣してきたが、これはアフリカに対するのと同じやり方で中国を治めようとするもので、鉄道や鉱山の利権獲得など、故なく勝手放題のことは行っている。他人が我々を軽んじ、野蠻とし、奴隸とし、禽獸とし、死人同然とする（人之輕我賤我、野蠻我、奴隸我、禽獸我、尸居我）その惨酷さは、ここに至って極まった。しかし、中国は日清戦争で一敗地にまみれたものの、インドやオスマン朝とは異なり、和議以來、民間では風気が大いに開け、危亡の理由と振興の道に目覚め、腕を振り口を酸っぱくして国恥を雪ごうとしている者がどこにでもいる、と。

また、湖南の自立自保の動きに伴って書かれた湖南巡撫陳宝箴への書簡（一八九八年四月）⁽²³⁾では、「権は智から生ずる」故に、「仮に国が滅びても、国人の智が自国を滅ぼした国の人と同じならば、わが権を消滅させることはできない」として、アイルランドとインドを例に挙げている。それに対し、「智が全く塞がった者」としてアフリカの黒人、アメリカの紅人（インディアン）、南洋の櫻人（褐色人種。当時マレー系のインドネシア人などを指して用いられた語）を挙げ、「この数種はひたすら奴隸牛馬とされるのみ（只見其為奴為隸為牛為馬）で、日々搾取され、数十年後には天地間に消滅してしまい、自立することはあり得ないのだ」という。むしろ中国については、適切な教育によって西洋と拮抗する

知力を育成し得るとしているわけである。国民の知力・精神力がなければ自立することはできないという点では、後の奴性論と共通しているともいえるが、この時期には、他国と比較しての知力・精神力のいわば量的な差ないし先進・後進の差に関心が向けられ、中国の伝統的な社会心理にねざす独特の障害があるとは考えられていない。敵復に対する書簡のなかで梁啓超は、「今日に就いて見れば泰西と支那とは天と淵との差があるように見えますが、その実、先後の差であつて低昂があるわけではなく、またその先後の差も地球全体の歴史から見れば一日の差のようなものなのです」と述べているが、このような楽観的な評価が、この時期の梁啓超の認識の基調をなしていたといえよう。

④の歴史上の奴隸や封建支配についていうならば、一八九七年の論説「君政と民政との変遷の理を論ず（論君政民政相嬪之理）」における梁啓超の見方は、おおむね次のようなものであつた。歴史はどの国においても、「多君為政の世」から「一君為政の世」、そして「民為政の世」へと順を追つて変化してゆくものであるが、西洋においては多君の時代が一君時代より長く、中国においては一君の時代が多君時代より長かつた。しかしいずれにせよ、今後は民政へと帰着してゆくべきものである。奴隸についていえば、奴隸とは、封建世卿即ち多君の世の必然的現象である。

天下の地を挙げてこれを諸侯に与えるからには、その地に住む者はその臣にならざるを得ない。天下の田を挙げてこれを貴族に与えるからには、その田を耕す者はその隸とならざるを得ない。故に多君の世では、その民は必ず数等の身分に分かれ、奴隸は天下に遍在する。孔子の制においては、天子以外は士農工商の四民に編成し、それぞれ百畝の土地を与え、みな自主（自立して行動）することができた。「儒教の」六経には奴隸が登場しない。漢代にはしばしば奴婢解放の詔が出ているが、これは孔子の制である。後世では、この議論（奴婢解放）は行われなくなり、今日に至つては満洲・モンゴルには包衣（奴婢）や望族（世襲的貴族）があり、高官は世僕（代々隸属する奴隸）をもつが、これは多君の世の旧習といえよう。（丸括弧内は引用者による説明、角括弧内は引用者による補足。以下同様）

梁によれば、ロシア、フランス、日本などでつい近年まで世襲的な身分制があり、またアメリカでも奴隸制が存在したの

に比較すると、「わが中国では一君の制を奉じて二千年來殺機（鬭争・殺し合いの風潮）が西洋より少なかったのは、小康の計り知れない功德」であつた。²⁶この梁啓超の歴史観においては、中国は近代的变化への条件を十分に備えた社会と見なされている。即ち、近年の「一君為政」から「民為政」への移行において、中国は西欧に一步先を越されたが、それに先立つ「多君為政」から「一君為政」への転化においては、中国は西洋にはるかに先んじていた。そして奴隸（ここでは封建社会の農奴制と区別される奴隸制でなく、人身的隷属一般を指している）や世襲的身分制といった不平等な制度は、一君の世にも若干の遺制として残ることはあつたかもしれないが、基本的には多君の世の現象であつて、二千年來の中国の帝政時代には重大な弊害ではなかつた、というのである。

この点に關し、当時梁啓超と嚴復との間で応酬があつたことは興味深い。この文章のなかで梁啓超が引く嚴復の説が、ギリシア・ローマ以來のデモクラシーの伝統をもつヨーロッパとそうした伝統を持たない中国とを比較して、「西方に今日の民主があるのは、「中国でいえば」夏・殷の（「よくな初期国家の」）時代にすでに種子があつてその起点となつているのだ。それに対し、もっぱら君政を行つてきた国は、億万年たつても君から人民へと「政權を」移行することができない」と述べているのに対し、梁啓超は大略次のように反駁している。ある国が民主政治を行い得るからには、必ずその民の知は大いに開け、民の力は甚だ厚いはずであり、そのような知や力があるなら、君權政治へと後退することはあり得ないだろう。それは地層が積み重なるようなもので逆転することはないはずだ。ギリシア・ローマの例は偶然的であり、だからこそ僭主にしばしば篡奪されたのであつて、現在の民主政とはかけ離れたものである。「西方には種子があり東方には起点がない」という説についていえば、日本では二千年來一君の統治する国であり、君權の重さは我が国以上であつたが、今日の民義の伸張はイギリス・ドイツにも劣らない。とすれば、民主政は必ずしも数千年前の起点によるものでないことは明らかだろう。けだし地球の運が太平へと向かうことは、西洋の独占すべきものでもインドの避けて通ることができないものでもないのであつて、百年もしないうちに五大陸はすべて民の意志に従ふこととなり、我が中国も変わらないで

いることはできないのだ、と。即ちここでは、厳復が中西対比の類型論的発想を取っているのに対し、梁啓超はいわば普遍的発展段階論とでもいべき議論を展開しているのである。

以上のように、この時期の梁啓超は、中国社会における「奴隸」的な要素を必ずしも中国固有の変わりにくい性質と見ていたわけではなかった。ただ、中国社会における男尊女卑に焦点をあてた⑤の論点では、その長い伝統が強調され、大略次のように論じられている。同じく人でありながら、民と称されれば君たる者はこれを臣妾とし、女と称されれば男たる者はこれを奴隸とし、いつまでもそうした扱いを続けて、その耳目を封じ、その手足を縛り、その脳筋を凝り固まらせ、その学問の道を閉ざし、その生活の道を絶ち、強力な者に従わざるを得なくさせる。時が経つうちに彼らは、臣妾に安んじ、奴隸に安んじ、これを当然のこととして疑わず、疑う者がいればむしろ皆でこれを非難するようになる。それ故、数千年来、男子は婦学（女学校）を天下に存在すべきものだと思なすことはなく、まして婦人も発奮して学問に必要説くことはなかったのである。これは彼らに才能がないからではなく、圧力の然らしむるところなのだ、と。長期にわたり中国社会に蓄積された変わりにくい性質として「奴隸」という語を使用する点では、この論点が、むしろ後の奴性論につながる要素をもつといえるかもしれない。

いずれにしても、「維新運動期」の梁啓超にとって、「奴隸」という語は中国の将来に関わるような重要性をもつ語としては捉えられていなかった。その論調が大きく転換するのが一八九八年一〇月の日本亡命後であった。

「亡命鼓吹期」

日本に亡命した梁啓超は、一八九八年一二月に横浜で、旬刊の雑誌『清議報』を創刊するが、この雑誌が中国における奴性論流行の契機を作ったといえよう。梁啓超の著作のなかで、「奴隸根性」に相当する語がはじめて登場するのは恐らく、『清議報』第七冊（一八九九年二月）に掲載された「愛国論二」であろう。ここでは、愛国心の対象となる「国」を

家に例えて、「家族」と「奴隸」を対比し、「奴隸」は家の経営に参与することを許されないので、「漠然と之を視て袖手傍観する」しかない、とする。家が栄えればその恩恵に与るが、家が没落すればさっさと去ってしまう、これが「奴隸の恒性である」。人に対して「汝の性は奴隸性である」と言えば、怒らぬ人はないであろうが、今日の我が国民のこのような性質は「奴隸性・奴隸行」と言わざるを得ないのである、と。さらに『清議報』第三三冊（一八九九年一月）掲載の「国民十大元氣論」では、「奴隸根性」という語が用いられ、次のように述べられる。

陽明学の真髓は知行合一にある。知っていないながら行わないのは知らないのに等しい。独立とは実行の謂である。或る人が、「私はこれを行いたい惜しむらくは私と一緒に助けてくれる人がいないので、行っても無益である」と言ったが、私が思うにそれは奴隸根性の言である。……天下で独立できない人には、二種類がある。第一は他人の助けを求める者で、第二は他人の庇護を求める者である。他人の助けを求めるのは普通の民であって、まだ見込みがあるが、他人の庇護を求めるのは全くの奴隸であって、どうしようもない。ああ、私はこのことに話が及ぶや深く嘆息し、我が中国における奴隸根性の人の多さを痛恨せざるを得ないのである。⁽³¹⁾

それに続けて梁啓超は、「モンテスキュー曰く、およそ君主国の人民はつねにつまりらぬ官爵名号に命を懸け、往々にして貴人の一顰一笑を天帝鬼神のように見なす、と」として、「その実、中国の状態はこれより百倍も甚だしい」と述べる。飼い犬が食のために主人に尻尾を振るように、遊妓が心付けのために化粧をして秋波を送るように、今日では士大夫でさえ富貴を求めて飼い犬・遊妓の行いをするのは、庇護を求める故である。この庇護を求める心は、習い性となり、数千年來脳筋に刻まれ、怪しむ者もなく、異議を唱える者がいれば却って大逆不道か狂人と見なされる、と。この文章では、こうした心性を指して、「奴隸根性」のほか、「畜根奴性」という語も用いられている。

その数ヶ月後、同じ雑誌に掲載された「中国積弱遡源論」（『清議報』第七七冊、一九〇一年四月）では、中国の国力の弱化の歴史的原因について、「思想に由来するもの」（国家觀念の欠如など）、「風俗に由来するもの」（奴性、愚昧、利己

主義など)、「政治に由来するもの」(恭順の強制、恩賞による懐柔など)、「近事に由来するもの」(清朝の満漢差別、乾隆時代の専制強化など)の四部に分けて列挙し、「風俗」に属する「奴性」の項で、以下のように述べている。

一国全体を挙げて一人として人に奴隷視されない者はなく、また一人として自ら奴隷に甘んじない者もない。他人を奴隷視する人は即ち自ら奴隷に甘んずる人である。……自分が奴隷として受けた恥辱苦難を、その奴隷視する人に与えて埋め合わせしようとするのである。……ああ、奴隷というものは、既に自治の力はなく、また独立の心もなく、飲食男女、衣服起居のことすべてを主人の命令に待つ。……倚頼のほかに思想なく、服従のほかに性質なく、諂媚のほかに笑語なく、奔走のほかに事業なく、伺候のほかに精神なし。これを呼べば逆らわずに来、追ひ払えば逆らわずに去り、生きよと命じれば逆らわずに生き、死ぬと命じれば逆らわずに死ぬ。主人の一瞥一笑を得れば、貴重な宝を得て天国に昇ったかのように有難がり、得意になって自慢し名譽とする。主人の怒りを買えば、首を垂れ膝を屈して怯え、凌辱を受けてもいささかも抵抗・憤怒の心を起こすことがない。他人の目からは一刻も耐えられない大恥辱と見えることでも、彼らは安んじて本分としている。これがいわゆる奴性というものだ。⁽³³⁾

「中国積弱溯源論」は、清末の奴性論流行のきっかけを作った文献として重要であるが、しかしここで提示された奴性論は、必ずしも梁啓超のみの独創ではなく、周辺の人々との交流のなかで形成されたものであることにも留意しなければならぬ。そもそも上記「奴隷というものは……安んじて本分としている」のフレーズは、『清議報』第六九冊(一九〇〇年一二月)に掲載された麦孟華「説奴隷」の一節である。⁽³⁴⁾ 麦孟華は、梁啓超が広州の学海堂に入学して以来の友人で、維新運動から亡命の時期を通じて梁啓超と行動を共にしていた同志であり、文才を以て知られていた。梁啓超は麦孟華の文章を、それと注記せず借用したのである。一九〇三年に出版された鄒容の革命宣伝パンフレット『革命軍』第五章「革命には必ず先ず奴隷の根性を捨てなければならぬ(革命必先去奴隷之根性)」にもこの同じフレーズが見えることから、一般に鄒容は梁啓超から引用したものとされているが、前後の部分を見ると、梁啓超からでなく麦孟華から直接引用した

ものであることがわかる。³⁵⁾このような切迫感に満ちた文章が次々と引用されてゆくことを通じて、「奴隸」「奴性」「奴隸根性」等の語は、一九〇三年頃を境にいわばブレイクし、流行語となつていったのである。

麦孟華「説奴隸」の主要な論旨は、自立の意志を持つた国民によつて構成される「国民の国」と、他人の庇護を求める無気力な民の住む「奴隸の国」とを対比し、亡国の原因を人民の奴隸的性格に求める（「天下に未だ民の奴隸たらずして国の能く滅びる者有らず」）点にある。イギリスから独立したアメリカや、独立を求めて戦っているフィリピン、南アフリカは「国民の国」であるのに対し、インドやベトナムは人々が植民地支配に甘んじている「奴隸の国」であるとされる。奴隸といっても、暴力によつてやむなく、或いは貧困の故に心ならずも奴隸の境遇に身を落としていく「形式の奴隸」と、不自由のない境遇にありながら贅沢や勢力を求めて権力者に媚びへつらう「精神の奴隸」とがある。前者は心中では憤懣を抱いているために、現状を変えてゆく契機を持つが、後者は自ら奴隸状況を求めるものであつて、仮に奴隸制廃止などの改革があつても、その秘伝を捨てようとはしないのである。専制政治の国では人民は皆奴隸の性格を持つ、とモンテスキューが言つているように、³⁶⁾中国人の九割以上を占める民は、国家の何物なるかを知らず、養つてくれる主人なら誰であろうと仕える犬のような「奴隸根性」の持ち主である。新党・名士を以て自任しながら傍観的な評論に終始する知識人も、自らの権勢や富を求めて外国人にへつらう達官貴宦富商大賈も同様である。しかし、現在中国の力はやや衰えているとはいつても、自立の道がないわけではない。外国人に媚びて自存を図ろうとするのであれば、奴隸の毒、奴隸の根は既に深く浸透しており望みはないが、中国四億人が服従に甘んぜず自立をめざるのであれば、毒を洗い流し根を抜いて、独立の国民、自主の人権を以て天下に雄耀することは可能である。どちらを選ぶか、我が国民は熟慮して選択すべきである。

麦孟華のこの文章は、梁啓超の影に隠れてあまり知られていないが、生き生きしたリズムとイメージを持つわかりやすい文章で、清末の奴性論のエッセンスはほぼここに含まれているといえよう。

さらに遡れば、この議論の中心をなす「自立心を欠いた奴隸」のイメージは、戊戌変法以前、『時務報』時代の麦孟華の文章に既に見えている。同誌第二六冊（一八九七年五月）に掲載された「民義総論」では、中国では君権が重すぎて民権が伸長せず自治が発達しないという意見に対して異論を唱え、中国では君主は民の経済活動や学問、善挙（福祉事業）などに対し、かつてそれを禁じようとしたことはなかった、と論ずる。

お上は民権を尽く奪ったことがあるか。むしろ民の側で尽くその権を上に乗ねて「吾に権無し」と言っているだけなのだ。権がなければ事に任ずる（自主的に仕事をする）こともできない。そこでぶらぶらと過ごして何もせず、家が壊れてもむざむざ圧死するだけだ。それはちよūd、主人が僕役に恭順を求めると、僕たる者は飢えても敢えて食わず、寒くても敢えて着ず、「主人がこう命令したのだ」と言っているようなものだ。従って、中国の弊害、民生の窮困をもたらした原因は、上が下を抑圧したことを一とするなら、下が生活を上まかせにしていることが十であり、上が怠慢で仕事をしないことを一とするなら、下が現状にまかせて仕事をしないことが十なのである。

また、戊戌政変以前の「維新運動期」における嚴復と梁啓超とのやりとりについてさきに述べたが、当時嚴復が、西洋人と対比される中国人の性格として「奴虜」という語を用いていたことにも注目すべきである。たとえば、一八九六年末に書かれたと思われる「原強修訂稿」で、嚴復は「けだし秦代以来、統治に寛大と苛酷との相違はあったが、おおむねみな我が民を奴虜として待遇した。思いやりをもち、困窮から救ってやるものがあつたとしても、それは奴虜に対する恩恵に過ぎなかった。上が奴虜として扱えば、民もまた奴虜としてふるまう。奴虜は主人に対して強制されて従っているにすぎないので、心から服従しその国と君主を愛して共に保持しようとするのではない。「国家の」勢いが強く、国法が行われていれば、皆とともに、神のように奉り、自らを卑下するが、一旦勢いがなくなり、法が行われなくなれば、自分の利益だけを考え、共に立ち上がってこれを奪い取ろうとするのも当然である」と述べている。嚴復はこの文章を梁啓超に送ることを手紙で予約しており、梁啓超がこうした文章を読んでいたことは確実と思われる。

さきに見たように、「維新運動期」の梁啓超は、中国の長期にわたる「專制政治」について、西洋や日本の前近代の「封建」的統治に比べれば人民を奴隸化する程度は少なく、中国が西洋的民主政治に向けて改革を行ってゆく際の大きな障害にはなり得ないものと考えていた。しかし、「亡命鼓吹期」にはむしろ、「專制政治」下の奴性の蔓延を、改革に対する重大な障害として強調するようになる。この転換の契機として梁啓超の場合、むしろ、変法運動の失敗という経験が存在すると推測されるが、周囲の政論家たちの議論の影響力も無視しえないものと考えられる。³⁹ 次章では、当時の奴性論のいくつかの側面を取り上げ、特にその歴史的な背景に留意しつつ、分析してみたい。

第二章 歴史的視野からみた清末奴性論

第一節 当事者と傍観者

「奴隸」という語のもつイメージは様々であるが、清末において奴性論の重要な側面の一つをなしたのは、社会的責務に対して無関心・無気力な「傍観者」としての奴隸のイメージである。前掲（一八九〇―一九〇頁）の梁啓超「愛国論」「国民十大元氣論」等にも見られるように、「他人に頼る（依頼）」奴隸の性質は、当事者としての努力を放棄する「傍観者」的性格と表裏をなすものであり、奴隸的人民は秩序形成の主体たりえない（即ち自治的能力がない）こととなる。

前掲の麦孟華「民義総論」では、民を「僕役」に譬える上記の引用部分に続けて、

「民は自らやる気がなく」、自分の身家のこともお上の仕事とし、大害が身に迫ってもお上を取り除いてくれるのを待ち、大利が目の前にあってもお上が実現してくれるのを待ち、甘んじて困苦を受け、それを当然のこととしている。

……そもそも他人が我が身を愛するのと自分が我が身を愛するのではどちらが強いか、他人が我が身の面倒を見るのと自分が我が身の面倒を見るのではどちらが周到であるかは、愚かな子供でもわかるだろう。いわんや手を拱い

て豊かな暮らしをしている〈肉食〉地方官が、我が身を愛し代わりに面倒を見てくれるとは限らないのだ。

とするが、そのような状況になった歴史的経緯については、大略次のように述べている。古は井田制をはじめとして、商業・工業・食糧・教育・婚姻・交通など一挙一動をお上が面倒を見たが、現在ではそうした制度は廃れてしまっている。それなのに何もせず衣食をお上に頼ろうとするのは、乳母がいなくなってしまうのに赤子が泣いて乳を求めているようなもので、いつまで生きながらえることができようか、と。

当時の奴性論のなかで、「専制政治」は民の奴隷化の背景として常に批判されるが、注目すべきは、「専制政治」の害悪が、秦始皇帝式の人民の酷使や弾圧といった圧政的側面において批判されるばかりでなく、この麦孟華の文章にあるように、「民の面倒を見てくれない」放任的性格において指摘されている場合が多いということである。麦孟華が、「民義総論」に二か月ほど先立つ「中国では君権を尊び民権を抑えるべきことを論ず（論中国宜尊君権抑民権）」⁴⁰という表題の文章で論じているのは、中国の弱さは君権の重さと民権の軽さにあるのではなく、むしろ西洋諸国に比べて君権が弱いという点にある、ということであった。彼によれば、西洋では一戸一口の年齢生死も君主により把握されているが、中国では「民の自生自死、自養自息にまかせ、国家は干渉しない」。財産、相続、教育、幣制、建築条件、等々、西洋では君主が管理しているが、中国の君主はそうした強い権力を持たない。中国でも古は君主が人民生活の隅々まで管理していたが、今はそうでない。君主が民の面倒を見ないので、民のうち優秀な者は民権の説を唱えるが、それに便乗して愚かな民が権力を奪おうとする。その実、中国の民は未だ権力を持てる水準に達していないため、今日の中国ではむしろ君権を強化すべきなのだ、と。

「民義総論」に見るように、その後の麦孟華の議論は、民が自らの福利に関し「漠然と坐視して」お上に期待するのではなく、自ら奮闘すべきだ、という方向に旋回してゆくが、中国の「専制政治」の放任性という論点は一貫している。そしてその点では、梁啓超も同様である。「維新運動期」の梁啓超が、中国政治の特色として、「多君為政」の封建制度を早期

に脱却した——即ち、他国に比べて民に対する政治的な圧力が弱かった——点を挙げ、そこに中国の「民為政」への順調な転換を展望していることは既に見た。「亡命鼓吹期」には一転して、長期にわたる専制政治を政治改革の障害として強調するようになるが、そこでも中国の専制政治の特色は、西洋のように「直接」「有形」の専制と異なって放任的であることに求められている。「中国とヨーロッパの国体の異同を論ず（論中国与欧洲国体異同）」（一八九九年）で彼は、ヨーロッパや日本の歴史において「階級の風」即ち身分的支配が強固であったのに対し、中国では漢代以来「貴族無きの国」であり「階級無きの民」であったことを指摘しつつ、次のように述べている。

階級無き国民が一般に幸福を享受することは、もとより文明進化の一つの表徴である。しかし、進化は競争によって生じ、競争はぶつかり合い（激搏）によって生ずる。ヨーロッパでは民を階級に分け、少数の貴族が多数の平民に対し残酷な支配を行った。従って官民の鬭争がしばしば起こり、民気は日ごとに盛んになり、民智は日ごとに開け、遂に積弊を打破し、一躍にして太平仁寿の域に達した。我が中国人は、直接の暴虐を受けることなく、常に間接の圧制を受けてきたので、人々の天賦の権は、奪われ尽くすことはなかった反面、常に不完全であり、民の敵（民賊）によって密かに奪われてもそれに気づくことがなかった。故に恨みは深くなく、自存のための争いに尽力することもなかった。治められる立場の者も「科挙などを通じて」一挙に治める立場となることができるので、気性の激しい不満分子も、へりくだって変節し、巧に媚びへつらい、しきたりを守って（工容媚、就繩墨）、富貴を求める。従って、民気は集まらず、民心は振るわないのだ。⁽⁴⁾

一方、梁啓超は当時、中国人民が日常生活に直接関わる側面については「自治の力に富んでいる」ことを指摘しており、この点では前述の麦孟華とは異なる。「中国人種の将来を論ず（論中国人種の将来）」（一八九九年）によれば、中国の歴代政府が放任的な政策を取ったために、民は「君相が我々の面倒を見てくれないからには、力を合わせて自ら面倒を見る」こととなり、血縁的・地縁的団体を範囲として裁判・学校・警察などの公共的業務を行ってきた。しかしその結

果、「一国のなかに無数の小国を含み、……政府と民間は痛痒相関せず、どの王朝が天下を取ろうと民間自治は変わらず、……その結果、愛国の心は薄弱となった」という。⁽⁴²⁾つまりここでは、「痛痒相関せず」の傍観者的態度は、個々人のレベルというよりは、地域団体と国家の問題とされているのである。

中国の統治体制の問題点を、民間社会に対する把握力の弱さ、政府と民間との間の距離の遠さに置く議論は、「封建・郡県優劣論」の形を取って中国史上繰り返されてきたものであり、古の「封建」制度の長所を指摘する論者はおおむね、「郡県」制のこうした弱点を強調してきた。とりわけ、外敵の圧迫に直面した明末清初においては、顧炎武をはじめとして、国力の弱さを過度の集権体制に帰する主張が、経世論の特徴的な側面をなした。顧炎武によれば、中央政府が地方官の任地における権力の増大を恐れてさまざまな規制を加えた結果、地方官は管轄地域に対して「自分のもの」という意識を持つことができず、個人の保身を図るのみで、地方の防衛や利益振興に対して無責任・無関心となる。民と政府との距離は増大し、結局、政府の統制力は民間に及ばなくなる、というのである。顧炎武らのこうした議論が、清末、一九世紀半ば以降の改革論のなかで改めて注目された経緯については、既に多くの研究が扱っている。⁽⁴³⁾

初期の奴性論の代表的論者である麦孟華の議論には、論旨・措辞、いずれにおいても、顧炎武の影響が濃厚に現れている。特に「中国の変法は必ず官制より始むべきを論ず（論中国変法必自官制始）」（『時務報』第二二冊、二四冊、一八九七年四月）などは、顧炎武の主張の祖述といつてよい。また、「民義自序」（『時務報』第二六冊、一八九七年五月）には、顧炎武の有名な「天下の興亡については賤しい庶民であつてもともに責任がある（天下興亡匹夫之賤与有責焉）」の語を引き、「これは固より種族を保ち国教を存するためにまず大事なことだろう」と述べるが、この顧炎武の語はその後、清末の改革論のなかでしばしば引用されることとなる。⁽⁴⁴⁾

以上、本節の内容を簡単にまとめてみよう。麦孟華・梁啓超らの奴性論においては、その背景として長期にわたる専制政治の存続が指摘されたが、それは必ずしも苛酷な「圧制」に対する批判ではなかった。むしろ、専制政治が過度に放任

的で、統合された社会秩序の形成に無力であったことが問題とされたのである。もしも問題が民間秩序に対する専制権力の「圧制」にあるならば——即ち、民間に活力ある社会秩序（これをコモンウェルスと呼ぶこともできよう）が既に形成され、それを専制権力が無理やり抑圧しているという対峙の構図を描くとすれば——、専制権力を打倒した後、そこにはコモンウェルスが鉄鎖を破って出現し、改革は順調に進行するはずである。しかし、奴性論者が憂慮したのは、そこに出現するのは新しい民主的な秩序ではなく、結集力を欠いた「散砂の如き」無秩序であろうということであった。そのことと表裏して、ここで批判されている奴性とは、旧道徳を内面化し、主人たる専制王朝に心から尽くしている忠臣義民の恭順な心性ではなく、むしろ、自分の利益を第一に考え、他者に対する内面的な誠実さを欠き、利益は貪るが不利となれば平気で裏切る、自分本位の心性である。このような利己的な心性は、帝政時代においても、奴婢の在り方の墮落・逸脱形態として批判されるのみならず、士大夫のなかにも見られる賤しい態度として指弾の対象となっていた。勢力ある者に媚びへつらい、勢力がなくなれば捨て去り、自らの労力とリスクを最小限にして最大の利益を得ようとする風潮を指摘し、これを風刺・批判する言説は、帝政時代においても耳慣れたものであったのである。⁴⁶ここで「奴性」が批判されているのは、旧道徳・旧社会への頑固な忠誠の故ではなく、秩序と福祉のフリーライダーたることをめざすこのような利己的態度が、結果として社会を腐食させ、共同性を破壊するからである。このような「奴性」批判のあり方は、伝統的経世論における語り口を、ある意味では色濃く受け継いでいるといえる。

第二節 服従と自由

前節で述べたように、顧炎武に由来する「天下の興亡は匹夫も責あり」という語は、清末にも盛んに用いられたが、そのニュアンスは、もともとの顧炎武のそれと必ずしも同一ではない。この語が登場する『日知録』卷一三、「正始」の条において顧炎武は、「亡国」と「亡天下」とを区別し、「亡国」とは「易姓改号」即ち王朝交替のことであり、「亡天下」

とは「仁義が廃れ、獸を率いて人を食らわせ、人が相互に食い合う」状態のことである、とする。彼によれば、父に対する孝といった人間の基本的な倫理を軽視する魏晉時代の清談の風潮が、「天下」の道德秩序を崩壊させ（亡天下）、ひいては異民族の侵入を招き、亡国に至った。とするなら、「天下を保つを知って然る後にその国を保つを知る」即ち、道德秩序の維持こそが国家保全の前提条件である。「国を保つことは、君主や官僚など、豊かな暮らしをしている（肉食）者が考えればよいことであるが、天下を保つことは、匹夫の賤にもその責任がある」と。即ちここで「匹夫」に求められているのは、直接に国家のために戦うことではなく、「父に孝」といった人倫を真剣に遵守することによって、「天下」の道德秩序を下支えすることなのである。ここでは、当事者意識を持つということは、人倫的規範に服従することと同義である。

前節で述べたように、清末の奴性論においては、人民の無責任で傍観的な態度が指弾された。それでは奴性を克服した人民が責任感をもって追求すべき目標とは何なのか。むろん梁啓超らがめざしたのは、顧炎武の言うような儒教的人倫をそのまま護持することではなかった。しかし、あるべき国家・社会の秩序をどのように構想するかという点において、清末の奴性論には大きな幅があった。実際のところ、当時の奴性論の政治的目標は極めて多様であったが、その背景には、「奴隸」「奴性」という語がいわば流行しすぎて、あらゆる立場の人が政敵を攻撃するときに「奴隸」「奴性」という語を使っていったという事情もある。例えば『申報』（一九〇三年六月二二日号）に掲載された「奴隸篇」という文章では、清朝保守派支持の立場に立つと思われる人物が、「今の新党を自称する者は、事ごとに自由平権を主義とし、少しでも規範を守ろうとする者があればこれを奴隸と罵る」と批判し、康有為・梁啓超も含めてこれらの新党は清朝の「奴隸」となることを拒否しながらその実もつばら西洋化を推進し外国人の「奴隸」となろうとしている「奴党中の罪人」である、といった主張を行っている。本節では、問題を限定し、奴性の対極にあるとされた「自由」の観念を中心に、奴性論の広がりを見つめてみよう。

「奴性論」とほぼ同時期に梁啓超が展開した自由論のなかで、彼が、法によって国民の権利が保障されている「文明の自由」と、人々が弱肉強食状況のもとに放任されている「野蛮の自由」とを区別していたことは、よく知られている。⁽⁴⁷⁾「野蛮の自由」では弱者が強者の餌食となるにまかされるのに対し、「文明の自由」では、「少しでも法律に服従しなければ、それは他人の自由を侵害しているということになり」、自由と服従とは「相反相成」（互いに相反しながら成り立たせ合う）の関係にあるものとされている。⁽⁴⁸⁾ただ、理想状態においては「文明の自由」が実現するとしても、列強の圧迫という危機的状況のもとで国民統合と自立をめざした清末の知識人にとって、どの程度「自由」を鼓吹するかは難しい問題であった。B・I・シユウォルトツが厳復について夙に指摘する通り、清末の「自由」主義の価値は、個人の自由そのものにあつたのではなく、自由主義が生み出すと想定されたところのエネルギーやダイナミズムが中国の発展にとって必要な精神的基盤をなす、という点にあり、その「自由」は、個人を抑える国家や組織の力に——それが発展に資する限りで——原理的に対立するものではなかつた。清末の改革論における自由と服従の関係は、中国の富強の実現という緊急課題に向けての最適なバランスの問題であつたといえよう。⁽⁴⁹⁾ただ、自由と服従とのどちらを強調するかという点では、梁啓超は両面からの批判を受けて、そのバランスの維持に苦慮したのである。

初期における奴性論の論客であつた麦孟華の場合、前述の「中国では君権を尊び民権を抑えるべきことを論ず」や「中国の変法は必ず官制より始むべきを論ず」などの論文が示すとおり、関心の重点は、政府がいかにして社会を実効的に把握するか、という点にあつた。民権はもとより望ましいものではあるが、愚かな民が民権を主張して権力を奪おうとすることは、危険であるとされた。「説奴隸」においては、奴隸に対比される国民について、「国民とは自治の才力あり、独立の性質あり、参政の公権あり、自由の幸福有る……人」であるとして述べているが、この書き方自体が、自由というものを、束縛に対する反抗として運動的に捉えるのでなく、制度的秩序の在り方の問題として捉えようとする麦孟華の性向を示しているといえよう。麦孟華は奴性と国民との対比を鮮明に打ち出したが、変革にむけて人民のエネルギーを解放すると

いった運動的側面においては慎重であったといつてよいだろう。

麦孟華も梁啓超も康有為の門人であったが、儒教を以て国民統合を図ろうとした康有為は「自由」の鼓吹に対し批判的であった。亡命後、麦孟華よりも積極的に「自由」論を展開するようになった梁啓超は、この点につき師に弁明せざるを得なかった。光緒二十六年四月一日（一九〇〇年四月二九日）付の康有為宛て書簡で梁啓超は次のように述べている。

お手紙では、自由の義について、徹底してこれを憎んでおられますが、弟子（梁啓超）はあくまでこの義を棄てるつもりはありません。……弟子が言う自由とは、圧力に対してではなく、奴隸根性に対して言っているのです。……中国数千年の腐敗は、今日その禍が頂点に達していますが、その大本を質せば、すべて奴隸根性に由来しているのです。……いまこの薬を投与しなければ、この病を癒すことは絶対にできません。ところが、先生はしばしばフランス革命を引いて戒めとなさつてこられました。……しかし、これをそのまま中国に当てはめることはできません。中国とフランスでは民情が正反対だからです。フランスの民は最も動を好み、一時たりとも静であることに耐えられませんが、中国の民は最も静を好み、千年を経ても動に転じることはありません。それゆえ、ルソーなど諸賢の論をフランスで実施した場合には、たしかに乱の引き金となりますが、中国で実施した場合には、まさしく政治を興す機となります。人參や肉桂などの薬を熱病の者に投与すれば、症状をいっそう悪化させますが、これを身体の虚弱な者に投与すれば、まさに衰弱から回復させることになる、というようなものです。……中国には数千年來、自由の二字が無かったというのに、歴代の王朝交代の惨禍は決してフランスに劣るものではありませんでした。……自由によって惨禍を生じた場合、この惨禍を経た後、なおも文明に進む日を迎えることができるでしょうが、自由によらずして惨禍を生じた場合、その惨禍は日ごとに現れて限りなく続いてゆくでしょう。……いやしくも天下を愛する心を持つ者なら、この兩者のうち、どちらを選ぶべきでしょうか。⁽⁵⁾

それ続けて梁啓超は、法律に服従することは他人の自由を侵害しないためであり、「真の自由というものは服従を必

須としているのです」として、康有為の疑念を払拭しようと努めるが、問題は所謂「真の自由」に至る運動の過程——そこには未だ服従すべき法律も、法律に服従する習俗もない——において「自由」を鼓吹することの危うさである。ここで梁啓超は、康有為と同様に「自由」の危険性を認識しながら、その上で敢えて、奴隸根性という「病」を直す劇薬として「自由」を位置づけているのである。

このような梁啓超らの慎重なバランス論に比較すると、「自由」をめぐる革命派の議論は、より単純であったが、それは一枚岩という意味ではない。佐藤慎一が指摘するように、革命派のなかにも、天賦人權論に基づき、革命による万民の自由の実現を主張する鄒容のような立場もあれば、「個人の自由」を抑えることによって国家を強化し、「総体の自由」を実現すべきだとする陳天華のような立場もあった。³²そしてそのいずれもが、「奴隸」という語を「自由」の反対語として用いていた。

革命派の「奴隸」論のなかで異彩を放つのが、章士釗の「箴奴隸」(『国民日日報』一九〇三年八月一三日)である。この文章は、「奴隸とは国民の対極である」という当時の常套句から始まるが、四億の人民のなかで、女性・老人・子供・奴婢をはじめ、農民・職人・商人・兵士・官吏など各種の職業に従事する人々はいずれも自主自立し得ない奴隸であるとして、奴隸でないのは強盗のみだという。強盗は「隸属する所なく、林や茂みに出没し、家々を襲い官署を襲うことを常とし、不幸にして捕われても、『生まれ変わって』一八年後にはまた好漢になれるさ」と全く気にしない。天下の人は殺されることを恐れるが、強盗はそうした恐怖を超越しているので、できないことは天下にないとみなしている。数は八百万人にすぎないが、人心が変を望んだ際に天下を変えてゆく勢いがある。強盗主義と奴隸主義とは正反対のものであって、天下を覆う奴隸の網を破ることができるのは、ただ強盗のみなのだ」と。章によれば、世界中の「帝国」「民族」などの主義も強盗主義に胚胎するものであって、粗雑に用いれば強盗だが、精密に用いれば武装和平である。近年社会党も力を持っているが、現状からみて奴隸に陥らない方向を持つ者は強盗と社会党のみである。破壊は奴隸の口にしたがらな

いものだが、中国はいずれにせよ破壊の運命にある。破壊のための破壊ならば天下は強盗へと移るであろうし、建設のための破壊なら天下は社会党へと移るであろう。両者が将来どうなるかは、我が国民の運動がどこに行きつくかにかかっている、と。

章士釗のこの文章は、現実的なヴィジョンとしてというよりは、奴性論の論理的帰結の一つの極限を示したという点で、興味深いものであろう。「強盗」という措辞は挑発的だが、ここで述べられている、規範をつきぬけ命を惜しまぬ好漢の形象は、麦孟華や梁啓超が維新運動期に変革の先鋒として期待していた「侠」のイメージとも重なり合う⁽⁵⁵⁾。ただ麦孟華らの場合、「侠」が一部の先覚者知識人として想定されていたのに対し、章士釗の場合、それは「八百万」の、無頼でもあり前衛でもある庶民なのであった。

第三節 奴性論と法制改革

「奴隸」に関する清末の議論を眺望してみると、奴性論以外にも、奴隸制廃止の世界的潮流に棹さす形で奴婢・賤民の身分を廃止しようとする議論の系譜が存在したことを忘れてはならない。奴性論は、このような法制改革論と時期的に並行して展開されたが、両者の関係はどのようなものであったのだろうか。

まず、清代の奴婢・賤民制度と、世界の奴隸制廃止の潮流とをごく簡単に整理してみよう。中国史上、貧困層による人身売買は盛んに行われており、合意による売買であればそれが厳しく禁じられることはなかった。実質的な人身売買の「自由」は一貫して存在したといえよう。しかし、法律上はそうした売買による隷属的使用人を「奴婢」範疇で捉えるのか、或いは「雇傭人」「義男」など「奴婢」以外の範疇で捉えるのかについて、時代により変動があった。ひとつの立場（後者）は、売買による「奴婢」身分への転落を認めず（即ち、「奴婢」は犯罪者の家族や戦争捕虜に限る）、「奴婢」の範囲を極めて狭く限定するというものであり、前章で引用した梁啓超の文章（一八七頁）で、「六経には奴隸が登場しな

い」などと言っているのは、こうした姿勢に沿うものである。このような姿勢には、人民の奴婢への転落を抑えようとする君主のパターナリズムが反映されている。一方でたとえば清代中期には、売買契約による奴婢はその実態に即して、法律上も「奴婢」の範疇で扱われることになった（前者）。能力・努力の不足により窮乏し身売りするに至った者は、奴婢として差別されて当然とされたのである。⁵⁶一八世紀前半の雍正帝の時代には、墮民などの世襲的被差別集団を「開放」して賤民から良民への転化を認める政策をとったが、それは自ら「改過自新」して正業に就く限りのことであって、依然としてサービスの賤業に従事している者はやはり賤民と見なされた。清代の身分制度の特徴は、現実の階層的流動を追認する実力主義にあったといえよう。

一方、世界的な奴隷解放の動きとそれに関連した中国の動きを見るならば、一八世紀末以来、奴隷貿易の禁止、奴隷解放の動きは、アメリカ独立革命（一七七六年）後の北部における奴隷解放を始めとして、デンマーク（一八〇二年）、イギリス（一八〇七年）の奴隷貿易禁止、一九世紀前半のラテンアメリカ諸国の独立に伴う奴隷制度廃止、イギリス（一八三〇年代）、フランス（一八四八年）、アメリカ南部（一八六五年）、オランダ（一八六三年）、スペイン（一八七〇年）など、欧米諸国に次第に波及していった。⁵⁸アヘン戦争後、欧米の商会による華人労働者の海外輸出は、黒人奴隷解放の動きに伴って生じた労働力不足を補充する形で拡大していったが、この苦力貿易は、海上輸送及び現地の労働における劣悪な条件と虐待により多数の死者を出し、非人道的行為として中国の政府・民間の指弾を受けることとなった。一八七四年に苦力貿易は廃止されたが、自由移民の形式での海外移住においても、華人労働者に対する奴隷的待遇は、依然として大きな問題として捉えられており、『申報』でも、一八八〇年代まで、「奴隷」関連の語を海外華工に関して用いる例が多数を占める。その際注目すべきは、欧米とくにイギリスの奴隷解放が、称賛すべき先進事例としてしばしば言及されていることである。たとえば『申報』一八七八年三月一二日の「論星架坡（シンガポール）近事」には、「中国人と外国人が互いに結託して資金を出し合い、ひそかに公司（会社）を設立し、手下を派遣し、愚民を騙して罫にかけ、外洋に販出して人

の奴僕とする。猪仔（苦力）の販売とその名は異なるが実態は同じである」として、「人身売買はもとより英国の憎むところであつて、十数年前に費用を惜しまず抛出して黒奴の身柄を買い戻し解放したことは、遠近のともに称賛するところであつた」が、シンガポールは英領なのに取り締まりが行われていないのは、富商が利益を追求しているからである、といった記述が見える。

以上のような世界的な動きは、直ちに中国の国内に波及して伝統的奴婢制度に影響を与えたわけではなかった。一八七九年、香港政庁において、妹仔（隷属的な使用人として売買される少女）制度と奴隷制度との同一性が問題化され、これを廃止する方針が打ち出されると、それは香港在住中国人の反論を招くこととなつた。その反論の骨子は、大略次のようなものである。中国では貧困層が子供を売つて使婢とする習慣があり、合意の上でかつ風俗を乱さないものであれば、禁じられていない。もし禁じると貧困層の活路を絶ち、嬰兒殺害などの悪習が広まる恐れがある。また、妹仔が虐待された場合は、父母が官に訴えることもでき、買い戻すことも可能である、と。この問題については、イギリス官憲の間でも異なる見解があり、その後一九二九年に妹仔の禁止が決定されるまで、議論が繰り返された⁽⁵⁹⁾。

妹仔はやや特殊な例かもしれないが、当時の中国において、「奴隷」という語がもつぱら海外華人労働者の虐待と結び付けられ、妹仔を含む国内の人身売買とはあまり関係がないものと見なされていたことは、注目してよいであろう。『申報』一九〇〇年五月一二日の記事では、一八九〇年にブリュッセルで設立された「阻奴会」（欧米一七カ国でアフリカにおける奴隷貿易の禁止などを定めたブリュッセル協定）について、「中国とはあまり関わりがない」ものとしつつ、「中国では人に対する待遇が寛大であるけれども、外国では華工（華人労働者）に対する虐待がある。……工は奴の比ではないが、奴も虐待してはならないとすれば工はむろんのことであつて、中国が入会した際にはそれに言及して弁論すべきだ」と述べている。当時の中国では、人身売買一般が「奴隷」制として非難されるというよりは、もつぱら強制・虐待という「奴隷」の実態に批判が向けられていたといえよう。換言すれば、合意に基づく売買で、かつ「待遇が寛大」である以

上、それを「奴隸制」として禁止する必要は必ずしもないということである。

激しい生存競争のもと民間で自然に形成されてくる人身的服属関係を法的にどのような把握するかという点については、上記の如く歴史的な変化があり、また意見の相違があった。しかしいずれにせよ、そうした服属関係の形成自体を禁止するということは非現実的であり、目に余る強制や虐待がない限り許容さるべきものである、ということが、歴史的な経緯をふまえて清末の人々に広く共有された観念であったといえる。

しかし、二〇世紀に入ると、奴婢蓄養は文明国にあるまじき悪習であるという観点から、奴婢制度の根底的撤廃へ向けての議論が高まってくる。中央政府のレベルでは、一九〇六年に両江総督周馥が人身売買の禁止を上奏したことをきっかけに、法律改定への動きが始まった。周馥の上奏⁽⁶¹⁾では、「天の生んだ万物のなかで人は最も貴く、聖王の御代はまず民生を重んずる。およそ髪を載せ齒をもつ者たち（人類）はみな生命をもち成長するものであり、微賤無力の者が差別を受け自ら人類と見なし得ないようなことは、盛世仁政のもと、あつてはならないことである」として、人身売買を禁止すべきことを主張する。その大要は以下の如くである。中国古代の聖王の時代には、罪人のみが奴隸となったが、その後身売りが行われるようになり、秦漢以後は奴婢に財物と同じく値をつけ、人類とは看做されず、行動は不自由で生殺は主人の命令により、それが風俗となつて当然のことと看做された。わが清朝では奴婢の地位に様々な恩恵を与えたが、人身売買の禁止という根本的政策を取らなかつたために、貧家の子女が酷使虐待される状況は消滅しなかつた。一方西洋の欧米諸国では以前は盛んに奴隸を使役したが、この数十年は治化が進み、これを野蛮な陋習と看做すようになり、イギリス・アメリカの奴隸解放の正義の名声が各国に伝わつて、世界中に奴隸を養う家はなくなり、人身売買を行う者がいると、各国は厳しくこれを追及することとなつた。民の命を重んずることは天下の公理となつたのである。現在わが朝では法律の改訂が進んでいるが、人身売買については因循して未だ改革されていない。願わくは、永遠に人身売買を禁止し、現在の奴婢は一律に雇工（期限つき奉公人）扱いとし、律のなかの奴婢に関する条項はすべて削除されんことを。

周馥の議論の一つの論拠は、文明世界に共有された「天下の公理」ということであるが、もう一つは中国古代の理想状況への復帰ということであり、「古代には奴婢の来源は罪人のみであり、売買奴婢はいなかった」という彼の論点は、中国史上しばしば見られる言説である。即ちここでは、中国史上のパターナリスティックな仁政の文脈と世界的な人權論に基づく奴婢解放の動向との双方から、人身売買の禁止が主張されているのである。周馥の上奏については、督弁政務処において改革案が作られたものの、棚上げとなり、その後、一九〇九年にまた、御史の呉緯炳による「奴婢を買う悪習について厳しく禁止を請う（置買奴婢悪習請嚴行禁革）」上奏があつた際に、周馥の上奏と併せて憲政審査館及び修律大臣の合同で検討が命じられ、再び案が作られた。⁽⁶²⁾内容は、周馥らの提案の方向に沿いつつ、多岐にわたる関連条項に配慮して、細かい調整を行ったものである。

地方レベルでも、広東における世僕（主家と別に生計を立てながら世襲的に主家に隷属して服役している奴僕）の解放は、全国的に注目を集めたものである。⁽⁶⁴⁾しかしこの政策は却つて世僕の旧主人に対する反抗運動を誘発することにもなつた。⁽⁶⁴⁾

さて、以上のような奴婢・賤民身分の撤廃という法制改革の方向性は、奴性論のそれとどのように交錯するのだろうか。前者は奴婢・賤民という個別身分の問題であり、後者は中国人全体のメンタリティーの問題であるが、そこには確かに重なりあう部分もある。たとえば専制政治による人民の奴隸化（「国群之奴隸」と個別の奴婢（「小己之奴隸」とを重ね合わせ、専制国家のもとでは人民はすべて自由の権利を毀損された奴隸であるので、その権利を惜しむことなく売つてしまひ奴婢となるのだ、とする論法がそれである。憲法によつて人民の自由の権利が保障されてはじめて、彼らは身命の貴ぶに足ることを知り、軽々しく自らの自由を売ることは無くなる、⁽⁶⁵⁾という。また、外国人が我が華僑を奴隸視するのは国内で奴隸販売が行われているからであつて、国内の奴隸販売を撤廃して中国人民が「天賦の人權を持つており、宜しく自由を与えるべきものである」ことを示せば、外国人も我が民を奴隸視することはなくなるだろう、⁽⁶⁶⁾といった主張もある。⁽⁶⁶⁾

自立した国民に支えられた強国をめざすという点で、奴性論と法制改革論とは同じ方向性をもつものともいえるだろう。しかし、法制改革論の「奴婢」観と奴性論の「奴隸」観との間に大きな懸隔があることにも留意しなければならない。法制改革論では、個々人の気力・知力の如何を問わず「同じ人間であるからには」片や主人、片や奴隸となることがあってはならないと主張する。弱者を保護して万民の生存を保証しようとする伝統的パターンリズムと、弱者をも含めた天賦人権論とは、この点で図らずも一致するのであって、それが法制改革論の基礎となっている。しかし奴性論では反対に、知力・気力のある者が勝者となり、知力・気力のない「奴才」を支配することは当然だと見なされる⁽⁶⁷⁾。競争の中で勝ち残ってゆける者が優れており、負ける者はだめなのだ、として敗者たる「奴隸」を唾棄する考え方は、清代前・中期の實力主義的身分感覚と案外近い。ただ、清代前・中期と清末との相違は、前者における競争が個人単位であるのに対し、後者における競争が国家単位、いわば団体戦として想定されていることである。団体戦であるからには、同じチームのなかに弱者（奴隸）がいてはならない。「負けても勝者についていけば良い」と考えるような懦弱なメンバーがいることは許されない。奴性論においては、インドやベトナムなどの植民地化について、植民地化した宗主国の帝国主義を非難するかわりに、「インド人やベトナム人は自ら楽しんで奴隸となった⁽⁶⁸⁾」として、植民地化された国々の人々を批判・蔑視する傾向が見られるが、それは、こうした奴性論の論理の自然な帰結といえるだろう。

おわりに

清末の奴性論を、近代中国の革命運動という枠組みのみならず、伝統的な社会論の視点から考察してみるということが本稿の課題であった。「奴隸」とは何か、ということ帝政時代の議論の枠組みで考えてみるならば、そこには、貧困層の身売りなどを通じ、少なくとも形式的には合意によって形成される民間の支配従属関係を、どのように全体秩序のなか

に組み込んでゆくか、という問題関心が一貫して存在した。一方では、主人と隷属者との間の支配隷属関係が合意によるものである以上、その形成に干渉せず、むしろ差別的法制によってそれを支えていくべきである、という考え方が存在する。他方では、君主のもとで本来人民は平等であつて、犯罪者等を除き、人民間の支配従属関係は公的に認められるべきではない、という考え方がある。中国史上の身分政策は、この両極の間で揺れ動いたが、清朝はそのなかで最も前者——即ち、競争のなかで生ずる支配従属関係を追認する方向——に近い立場を取つていたといえよう。人間社会において、個人の能力・気力の相違によつて上下関係が生ずるのは当然であり、敗者を差別することによつてこそ秩序は保たれる、という考え方がそこにあり、人々は厳しい競争場裡で敗者にならないよう、常に緊張にさらされる。その競争が必ずしも国家の保障する公正なルールに支えられてはいない以上、人々は、血縁を介しての協力や、勢力ある者との人的コネクションなど、私的関係の形成を通じての上がるスキルを発達させる。留意すべきは、ここで敗者となつた人々は、その存在を全面的に否定されるわけではなく、従属者として差別されつつもそれなりに秩序のもとに位置づけられ、それにふさわしい行為や心性（主人に対する忠義など）を示した場合は、称賛されさえした、ということである。

清末の奴性論は、一面では、こうした伝統的社会観に対する正面からの否定であつた。上位の者の言うままに服役することを良しとする心性は否定された。しかしその否定の仕方は、能力・気力が劣つても同じ人間である、といういわばフィクショナルな平等主義による否定ではなく、そもそも能力・気力の欠如に甘んじて他人の保護を求める「奴隸」的人格は存在してはならないのだ、というリアルな意味での否定であつた。清末奴性論において、過去の差別的奴婢観に対する批判というよりはむしろ、「奴隸」に対する以前にも増して極端な蔑視・嘲笑・悪罵が流行したのは、「奴隸」の存在自体を許さないこのような態度に由来するといえよう。

一方で、国内の「奴隸」的人格の存在に対するこのような否定は、対外関係における激しい競争の認識と表裏をなしていたことに注目すべきである。清代の競争的社会体制のなかで、強者が弱者を支配することを当然視してきた感覚は、清

末に至り、対外関係へと投影された。競争の場が国家のなかでの個人間の競争から、世界のなかでの国家を単位とする団体戦へと移行したからには、そこで勝利を収めるためには、自国民のなかに情弱な人間は存在してはならない。換言すれば、国際競争のなかで敗者となった国は、「人民が奴隷根性の持ち主であったから」として蔑視されてもやむを得ないのである。「奴隷」という語とそれに伴う競争の緊張感とは、清代の個人間の実力競争の文脈から、近代の国際的なパワーポリティクスの文脈へと舞台を移しつつ存続し、辛亥革命後も政治的言説のなかで重要な役割を果たし続けていったように思われる。しかしそれについては別稿で改めて扱うこととしたい。

注

- (1) 『魯迅全集』7、学習研究社、一九八六年、二五二～二五三頁。訳は片山智行。
- (2) 『琉球大学法文学部紀要・史学地理学』三〇号、一九八七年。
- (3) 明清時代における「賤」の感覚については、拙稿「清代における『賤』の観念——冒捐冒考問題を中心に——」『東洋文化研究所紀要』一四四冊、二〇〇三年、「明代の社会集団と『賤』の観念」井上徹・塚田孝編『東アジア近世都市における社会的結合』清文堂出版、二〇〇五年、などで私見を述べた。
- (4) 特に奴性論に焦点を当てた論考として、張錫勤の「中国近代資産階級思想家対『奴隷性』的批判」『学習と探索』一九八八年第六期（同『一得集』黒竜江大学出版社、二〇一〇年、所収）を挙げておく。
- (5) 上海図書館編『晚清期刊全文数拠庫 一八三三～一九一〇』二〇〇九年。
- (6) 北京愛如生数字化技術研究中心「中国近代報刊庫 申報數拠庫」を使用した。
- (7) 上海人民出版社の『文淵閣四庫全書』データベースによれば、「奴隷」の用例は八五六、「奴婢」は二七七四、「奴僕」は一四である。
- (8) 法律上の「奴婢」の定義の変遷については、高橋芳郎『宋—清身分制の研究』北海道大学図書刊行会、二〇〇一年、参照。例えば身売りによって隷属的使用人となった者を法律上の奴婢と看做すかどうかという点については、時代により大きな差があった（後述）。
- (9) いずれも前掲『文淵閣四庫全書』データベースで検索

した用例である。順に、方逢辰『蛟峯文集』（宋）、董斯張『吳興備志』（明）、胡祇遜『紫山大全集』（元）。

- (10) 清末において「奴隸」という語は、むしろ *slave*、*slavery* の訳として用いられるが（例えば嚴復『群己權界論』訳凡例『嚴復集』第一冊、中華書局、一九八六年、一三二頁、原著一九〇三年）、*independent* 独立の反対語として「dependent」に「隸属或奴隸」という訳をつけている例もあるのは興味深い。馮自強「独立説」『清議報』第五八冊、一九〇〇年。なお、魯迅は、初期には「奴隸」と「奴才」を同じ意味に使っていたが、のちには両者を使い分け、客観的な地位を表す語として「奴隸」を、隸属の性格を表す語として「奴才」を使うようになったという。丸尾常喜『魯迅「人」「鬼」の葛藤』岩波書店、一九九三年、三一―三二頁。
- (11) 麦孟華「説奴隸」『清議報』第六九冊、一九〇〇年、「滿洲奴隸之末路」『江蘇』第五期、一九〇三年。
- (12) 陳春香「清末国民性批判思潮中的日本影響」『北京師範大学学報』二〇〇七年第六期。
- (13) サミュエル・スマイルズ、中村正直訳『西国立志編』講談社学術文庫、一九八一年、六〇頁。
- (14) 『明六雜誌』からの引用は、山室信一・中野目徹校注『明六雜誌』上・中・下、岩波文庫、一九九九年、による。なお、「奴隸根性」という語が日本人の性格を示すものとして、自由民権運動のなかでも用いられていたこと

関しては、牧原憲夫『客分と国民のあいだ』吉川弘文館、一九九八年、一頁、参照。

- (15) 許明龍『孟德斯鳩与中国』国際文化出版公司、一九八九年。清末の奴性論において最も頻繁に言及される思想家がモンテスキューであることは、疑いなくであろう。
- (16) この時期区分と時期の名称は、狭間直樹「序文」狭間直樹編『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、一九九九年、iv頁、ものを借用した。
- (17) 以下、①から⑤については、ひとつずつ例を挙げる。「変法通議 論不変法之害」一八九六年、『飲冰室文集』之一、三頁。以下、『飲冰室文集』、『飲冰室專集』等については、『飲冰室合集』中華書局、一九八九年、による。
- (18) 「論中国之将強」一八九七年、『飲冰室文集』之二、一―三頁。
- (19) 「変法通議 論変法必自平滿漢之界始」一八九六年、『飲冰室文集』之一、七九頁。
- (20) 「論君政民政相嬪之理」一八九七年、『飲冰室文集』之二、九頁。
- (21) 「変法通議 論女学」一八九六年、『飲冰室文集』之一、三八頁。
- (22) 『飲冰室文集』之二、一二―一三頁。
- (23) 「論湖南必辦之事」『飲冰室文集』之三、四一頁。湖南の自立自保とは、列強の中国分割の動きが沿岸地域で顕著になってきたのに対抗し、内地の湖南を維新の拠点とし

て、地方的に自立しようとした運動。当時梁啓超は、湖南時務学堂で教鞭を取っていた。

(24) 『与嚴幼陵先生書』一八九六年、『飲冰室文集』之一、一〇九頁。

(25) 『飲冰室文集』之二、七〇―一頁。

(26) 『礼記』礼運篇に見える「大同・小康・捩乱」の三世の一つで、礼・制度によって安定が保たれている状態をいう。梁啓超の師の康有為は、この三世を公羊学派のいう「捩乱・升平・太平」と関連付けて進化の段階としてとらえた。「升平」小康の世を中国史上のどの段階に比定するかは時期によって異なるが、戊戌変法以前には、帝政時代を指して用いられていた。

(27) 日本伝統社会との比較において中国では「奴隸」的気風が希薄である、とするここでの梁啓超の議論は、西周が「わが日本国にいたりては、神武創業以来皇統連綿、……君上を奉戴して自ら奴隸視するは、これを支那に比するにもっともはなはだし。いわんや中世以来天下武臣の手に落ち、封建の制に變じて……奴隸に奴隸あり」云々（『明六雜誌』下、一〇二頁）と述べているのと表裏一致する。

(28) 嚴復の説の引用のなかに「あなた（梁啓超を指す——引用者）の説は妥当とは言えない」などの語があることからすると、梁啓超宛て書簡を引用しているものと考えられる。一八九六年前後の梁啓超と嚴復との手紙のやり取りについては、前掲（注24）『与嚴幼陵先生書』参照。

(29) 『変法通議 論女学』一八九六年、『飲冰室文集』之一、四二頁。

(30) 『飲冰室文集』之三、七〇―七三頁。

(31) 『飲冰室文集』之三、六三―六五頁。

(32) この引用がモンテスキューの著作のどの部分に当たるのははっきりわからないが、梁啓超が直接に参照したのは、Alfred Fouille 著、中江兆民訳『理学沿革史』（一八八六年）の記述（『中江兆民全集』6、岩波書店、一九八五年、八九―九〇頁）であると思われる。ここで梁は、「專制国」でなく「君主国」に関する記述を引いているのだが、中国を「專制国」の典型とするモンテスキューの考えとはやや離れた引用となっているかもしれない。梁啓超の西洋思想家論が『理学沿革史』に依拠していたことについては、宮村治雄「梁啓超の西洋思想家論」『中国—社会と文化』五号、一九九〇年、参照。

(33) 『飲冰室文集』之五、一九―二〇頁。

(34) このことは既に張錫勳「麦孟華思想簡論」『求是学刊』第三一卷第一期、二〇〇四年、によって指摘されている。

(35) 鄒容『革命軍』中華書局、一九五八年、二九―三〇頁。また、張錫勳前掲（注4）『一得集』一七二頁。

(36) 『法的精神』第三部第一五編第一章の文を指すかと思われるが、直接の引用元は不詳。

(37) 『嚴復集』第一冊、中華書局、一九八六年、三一頁。

(38) 『嚴復集』第三冊、五一―五頁。

(39) なお、本節で述べた梁啓超の論じ方の転換が、彼の考え方そのものの変化であるとは、必ずしも言い切れない面もある。というのは、一般に梁啓超の議論には時によって相当の変化が見られるが、それは純粹な学術的主張というよりは、たとえば「わが四億の同胞を發奮させようとして書いたもの」(『飲冰室文集』之三、四八頁)などの注記に見られるように、状況に応じ政治的な効果を期待した文章という側面も大きいからである。本稿ではとりあえず、表に出た主張のみに依拠して論を進める。

(40) 『時務報』第二二冊、一八九七年三月。この文章では、国家による秩序形成か民間の秩序形成かという問題と、国家の政治体制が君主政か民主政かという問題とが混在しているように思われるが、ここでは簡単な紹介に止める。

(41) 『飲冰室文集』之四、六六頁。

(42) 『飲冰室文集』之三、四九頁。こうした議論と、日本の中国社会研究における「郷団」論との類似性については、拙稿「中国中間団体論の系譜」『岩波講座「帝国」日本の学知 3 東洋学の磁場』岩波書店、二〇〇六年、参照。

(43) 増淵龍夫『歴史家の同時代的考察について』岩波書店、一九八三年。Min Tu-ki, *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China*. Council on East Asian Studies, Harvard University, Chapter 4, 45, 50。

(44) 清末におけるこの語の使用については、張錫勳『天下興亡、匹夫有責』考』『道德与文明』二〇〇〇年第六期、参照。

(45) 中国社会を形容する「一盤散沙」という語は、梁啓超が一九〇〇年の論説「十種徳性相反成義」のなかで用いている。『飲冰室文集』之五、四四頁。

(46) 明末には特に、こうした士大夫の「賤しさ」に対する批判が流行の言説となった。拙稿「明代の社会集団と『賤』の觀念」井上徹・塚田孝編『東アジア近世都市における社会的結合』清文堂出版、二〇〇五年、三三頁。

(47) 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、一九九六年、三二八～三二九頁。

(48) 丁文江・趙豊田編『梁啓超年譜長編』上海人民出版社、二〇〇九年、一五三頁。また、島田虔次編訳『梁啓超年譜長編』第二卷、岩波書店、二〇〇四年、七四頁も参照。「服従」に関する梁啓超の専論としては、「服従積義」(一九〇三年)『飲冰室文集』之十四、所収、がある。

(49) B・I・シュウォルツ(平野健一郎訳)『中国の近代化と知識人 嚴復と西洋』東京大学出版会、一九七八年(原著一九六四年)。

(50) 『清議報』第六九冊、一九〇〇年。

(51) 前掲(注48) 島田虔次編訳『梁啓超年譜長編』第二卷、六九～七一頁。康有為と梁啓超のフランス革命をめぐる評価の相違については、佐藤慎一前掲(注47)『近代中

国の知識人と文明」、二四九～二五四頁、参照。

(52) 佐藤慎一前掲(注47)書、三三三～三三五頁。

(53) 狭間直樹『中国社会主義の黎明』岩波書店、一九七六年、八二～八二頁によれば、一九〇三年は「社会主義文献の翻訳刊行という点で、五四運動期前におけるピークの年」であったという。ここで章士釗のいう「社会党」とは、権威への服従を徹底的に拒否するという点で、無政府主義に近いのかも知れないが、保留としておく。

(54) この「強盗」という語のもつイメージも、近現代中国の政治言説史において興味深い課題をなすように思われるが、ここではこれ以上立ち入らない。

(55) 麦孟華「尊俠論」『時務報』第三二冊、一八九七年、梁啓超「記東俠」『時務報』第三九冊、一八九七年。

(56) 拙稿「雍正帝の身分政策と国家体制——雍正五年の諸改革を中心に——」中国史学会編『中国の歴史世界——統合のシステムと多元的發展——』東京都立大学出版会、二〇〇二年、参照。

(57) 詳細な考察は別稿にゆずり、ここでは「奴隸」観を中心として簡略に述べる。

(58) 可見弘明『近代中国の苦力と「猪花」』岩波書店、一九七九年、六～七頁。

(59) 同前、三〇一～三〇六頁。『申報』一八七九年一月三十一日「論禁売婢女」、一月十五日「請開繼子買婢禁令」も、この問題を扱い、禁止反対論を紹介している。

(60) 「論西人立会之善、中国宜委員入会、以期交渉之易辦」。

(61) 周馥「禁革買売人口摺」(光緒三十二年二月初十日)『周愨慎公全集・奏稿』卷四、所収。

(62) 沈家本「沈寄簪先生遺書」中国書店、一九九〇年、八七四～八七九頁、「宣統元年禁革人口売買史料」『歴史檔案』一九九五年第一期。

(63) 『申報』一九〇九年八月一日「実行開放奴僕之計畫」、同日「各郷世奴統限一年開放」、『大同報』第一卷第八期、一九〇九年、「廷寄釈放世奴」等。

(64) 『申報』一九一〇年一月八日「世奴運動開放之暗潮」。また同年一月九日、二〇日、二四日、四月二四日などの関連記事を参照。

(65) 『申報』一九〇六年三月二七日「江督奏禁買売人口釈放奴婢摺書後」。

(66) 「喜粵督実行禁奴感言」『広益叢報』第二〇〇期、一九〇九年、一頁。

(67) 梁啓超が社会進化論の立場に立つて天賦人權論を批判していたことについて、佐藤慎一前掲(注47)『近代中国の知識人と文明』三二六～三二七頁、参照。進化論は奴性論と関わる大きな問題であるが、紙幅と能力の関係で、本稿では言及を控える。

(68) 麦孟華「説奴隸」『清議報』第六九冊、一九〇〇年。
(お茶の水女子大学教授)