

# 奴隸，国民，革命——『清議報』から『革命軍』へ

藤 井 隆

(受付 2002 年 5 月 10 日)

## は じ め に

鄒容の『革命軍』（1903年5月、上海の大同書局印行）は、章炳麟の「駁康有為論革命書」や陳天華の「猛回頭」「警世鐘」などとともに、人びとに革命の必要性を広く知らせた書としてよく知られている。この書がいわゆる革命派の形成（象徴的には1905年の中国同盟会の成立）にも大きく寄与しているということも、例えば中国同盟会員だった呉玉章の「鄒容の『革命軍』などの文章を読んで以降、私は思想的に完全に改良派と訣別した」<sup>1)</sup> などという証言を持ち出すまでもなく周知であろう。

この『革命軍』が大きな影響力をもちえた要因の一つが「言葉をかざらぬ文章」で「忌憚ない言葉を絶叫し、読むものの恥と怒りを挑発し」<sup>2)</sup> ているといった文体、スタイルにあることは間違いない。しかし、人びとに革命への熱情を引き起こしえたのは、たんに文体上の平明さのみならず、そこで語られていることがらじしんの単純明快さのためでもあった。『革命軍』第1章緒論のなかの一節は本書の主張をストレートに要約している。

わが中国は今日、革命しなければならない。わが中国が今日、満州人のきずなから脱しようとするならば、革命しなければならない。わが中国が独立しようとするならば、革命しなければならない。わが中国が世界列強と肩をならべようとするならば、革命しなければならない。

1) 呉玉章「從甲午戦争到辛亥革命前後的回憶」（『呉玉章回憶録』所収）

2) 『革命軍』中の章炳麟による序。なお『革命軍』からの引用は原則として島田虔次、小野信爾編『辛亥革命の思想』所収の小野信爾氏の訳を利用させていただいた。

わが中国が地球上の強国、地球上の主人公となろうとするならば、革命しなければならない。

「革命」を特徴づける言葉として、同じ緒論に以下の表現がある。

革命は進化の公例であり、革命は世界の公理である。革命は存亡をかけた過渡時代の要義である。革命は「天に順い人に応ずる」ものである。革命は腐敗せるものをとり去り、良善なるものを存すものである。革命は野蛮から文明に進むものである。革命は奴隷たることをやめて、主人となるものである。

ここで語られている「革命」とは具体的には現在の中国を支配し、漢族を抑圧しているとされる満州政権を打倒すること、つまり排満である。そのことは、本書の全篇に満州族批判の言葉が散りばめられていることから明らかである。

一方で『革命軍』のなかには、“滅満興漢”といった単純な、いうなれば「伝統的種族意識」のみに還元できない主張も含まれている。

科学が日に日に発達してくれば、皇帝の位は天が与え神が授けたものとする邪説は滅びるであろう。世界の文明が日に日に開けてくれば、一人が天下を独占する専制政体の制度は倒れるであろう。人智が日に日に聡明となってくれば、ひとびと誰もが天賦の権利を享受できるようになろう。

ここに述べられていることは種族や民族とはかかわりなく、皇帝を中心とした専制政体の消滅、天賦の人権の普遍化に対する素朴な信仰告白といえる。さらに革命後の国家を「中華共和国」と命名するといったことから、『革命軍』は反専制、共和の実現という主張を内包しているということも確かである。

このように、『革命軍』は、排満と反専制（後の中国同盟会の表現でいうところの民族主義と民権主義）という論理的にいえば直接には関係のない

二つのことがらを，満州族専制政権の漢族支配という現実の強調によって（とりわけ第2章「革命の原因」），両者が一体不可分であるという現実認識を読者に喚起させるべく書かれたといえる。しかし，さきにも述べたように，主張の重点はあくまで排満にあって，専制批判の論理というべきものはほとんど見られない。魯迅が本書を評して，鄒容の主張は「単なる民族革命にすぎず，共和には思っていたらなかった」<sup>3)</sup>と述べた所以である。

このような満州族による漢族支配の現状を強調するさいに駆使されているのが，「奴隸と国民」の対比のレトリックである。清末の改革論で梁啓超らがいかに二元対比のレトリックを開発し，反復してきたかという点について，筆者は以前の論考で検討してきた<sup>4)</sup>。梁啓超は「十種徳性相反相成義」で，独立と合群，自由と服従，破壊と建設などの二元対比を提起したが，それらの二元対比が駆動する空間を構成するより根源的な対比として文明と野蛮，進と退，精神と形質などがあげられる。これら二層にわたる二元対比のさまざまなものが，梁啓超以後の改革論（いわゆる立憲派のそれと革命派のそれとを問わず）において，決定的な役割を演じてきた。二元の一方から他方へ移行することこそがあるべき変化なのだというふうに。その二元対比のレトリックのなかでもいわゆる革命派の言説を強力に駆動したのが「奴隸と国民」のレトリックである。

はじめにあげたように，『革命軍』の緒論では，革命を「進化の公例」，「世界の公理」，「腐敗せるものを取り去り，良善なるものを存す」，「野蛮から文明に進む」などとともに，「奴隸たることをやめて，主人となるものである」と規定し，本文中にも奴隸と国民を対比する言辞が繰り返し現れる。

国民といい，奴隸という。国民は強く，奴隸は亡び，国民は独立し，奴隸は服従する。中国では黄龍旗のもと，一種の国民のようであって

3) 魯迅「“革命軍馬前卒”と“落伍者”」。なお，この点に関して耿雲志「論清末的反満革命思潮」も参照。

4) 参考文献中の拙稿を参照。

国民でなく、奴隷のようであって奴隷でないものが、雑糅不にくみあわさって一大民族を構成している。それをしも国民と呼ばんか、わたしはあえて言う、四億人の集団して居住している者が、完全な奴顔妾面を具えているのでは、国民などどこにおろう<sup>5)</sup>。

ところが、『革命軍』において奴隷とは、隷属状態にある人を一般的にさす言葉ではなく、異民族に抑圧されている漢族をさす言葉として使われている。そのことを示す部分として以下のような表現がある。

ああ、漢民族よ、漢民族の人口は多いが、それはただ他民族の奴隷たるに足るのみである。漢民族の土地は広いが、それはただ他民族の居住に供しうるのみである。漢民族よ、漢民族よ、きみらは満州人の恭順忠義の臣民たるに過ぎない。漢民族よ、漢民族よ、きみらはまた満州の紹介により欧米各国人の奴隷となったのだ。

中国人には歴史はない。中国のいわゆる二十四朝の歴史は一部の大奴隷史である。漢末から今日にいたるまで、おおよそ千七百余年の間、中国全土が異民族の奴隷とされたのは七五九年間である。黄帝の子孫がその直系の同胞をこぞり、その世襲の土地をあげて、やむなく他民族の奴隷とされたことが、なんとしばしばであったとは<sup>6)</sup>。

後に詳しく見ていくが、このように漢民族はいまや異民族（満州族と外国民族）の奴隷となっており、それを脱するためには革命という手段による以外ないという認識の広まりこそが、いわゆる革命派の論説の影響力を高めた大きな要因の一つであった。その証拠として、当時の日本や上海で発行されたいわゆる革命派の論説の随所にこの奴隷から国民へ、その唯一不可避の手段としての革命、という議論が登場する。

本稿では、清末においてこのような奴隷と国民という二元対比のレトリッ

5) 『革命軍』第5章「革命せんには先ず奴隷の根性を去るべし」

6) 『革命軍』第4章「革命せんには人種を剖清（くべつ）すべし」

クが導入され、拡大していく過程を、主として『清議報』の論説をたどりながら明らかにする。『清議報』の「本館論説」を担当した梁啓超，歐榎甲，麦孟華の論説には「奴隸」という語が頻出する。その語の指示する内容には広がりが見られ，個々の論者によってその用法に違いが見られる。さらにこのように広がりのある「奴隸」論を，革命派はいかに継承したかという点についても明かにする予定である。

最後に，戊戌期の変法運動から，梁啓超らの日本亡命を経て，改良（立憲）派對革命派の対立へという清末の政治言説の変遷を，以上のような奴隸と国民というレトリックの継承という視角から，あらためて捉えなおす。それを通じて梁啓超らと革命派との関係についての解釈にも一定の新たな知見がもたらされることを期待している。

## 第1節 「奴隸」論のはじまり

「奴隸」という言葉は「奴婢」，「奴僕」などとともに古代から存在する。犯罪者や戦争俘虜などその来源はさまざまだが，士農工商の四民の下位におかれ，個人や朝廷の所有物として売買された。1909(宣統元)年，いわゆる新政期の法制改革のなかで奴隸身分の廃止が宣言されるまで，それら「奴隸」は公式に存在した。また清末の政治言説のなかで「奴隸」とほぼ同じ意味の語として「牛馬」という語が用いられることも多いが，中国の伝統的な支配体制のもとでは，君にたいする臣民を「牛」「馬」「鷹」「犬」などの語で表現することも珍しくなかった<sup>7)</sup>。さらに清朝において，満族官僚の皇帝に対する自称のひとつに「奴才」という表現があることも想起される。つまり，奴隸にせよ牛馬にせよ，それらは清末に新しく造られた語ではなく，具体的で明確な指示対象やイメージが伝統的に確立していた言葉である。その意味で，古典に典拠をもち伝統的な意味を有している語でありながら，清末に新たな意味が賦与されたいわゆる新語——自由，権利，文明，

7) 劉沢華『中国伝統政治哲学与社会整合』201頁参照。

民権など、多くは清末の知識人にとって明確なイメージを形成することが容易でなかった語——とは異なる。

このような「奴隸」という語が、清末において上述した本来の意味（四民の下位に位置する身分）とは異なる意味で使われ始めたのは日清戦争敗北後、ヨーロッパ諸国による中国分割が中国知識人に「瓜分の危機」として実感されてきた時期である。戊戌の前年にあたる1898年4月、康有為、梁啓超らは北京で保国会を立ち上げたが、4月17日の保国会の最初の集会における康有為の演説の冒頭に以下の表現がある。

わが中国4億の人民は、上下貴賤となく、いまや倒屋の下、破船の中、烈火の上に置かれている。あたかも籠中の鳥、釜中の魚、獄中の囚人よろしく、奴隸とされ、牛馬犬羊なみにあつかわれ、人にこき使われ、思うままに料理されているのだ。これらは四千年このかた二十王朝を通じて、かつてなかった驚くべき変化である<sup>8)</sup>。

中国人全体がインドやポーランドのように国を亡い、あるいは分割され、列強の支配を受けることを「奴隸とされ、牛馬犬羊なみにあつかわれ」と表象した、これはおそらく最も早い例のひとつであろう。これより約3年前、康有為は清帝への第4上書に、「内は奴隸に尊きを示し、外は強隣に辱めを受けるのと、内は臣民と交わり通じ、外には四海に威をあげるのとでは、両者の得失は、皇上の聡明を待たずとも明らかなことでしょう」と書いているが、そこでの奴隸とは、中国の臣民を指している。これは上述した伝統的な「奴隸」の用例といえる。「奴隸」という語のわずか3年間におけるこの用法の差からも、日清戦争以来、康有為の言論が日増しに切迫感を加えていく様の一端が窺われる。

保国会の第1集会の数日後、第2集会が開かれ、梁啓超が演説を行った。そのなかで、今や中国の士大夫の危機意識は三年前すなわち日清敗戦時と

8) 康有為「京師保国会第一集演説」『康有為政論集』237頁。下線は引用者、以下同様。

比較して、はるかに深刻になってきているとして、「梁啓超が京師に遊び、士大夫と会うと、瓜分を憂い、奴となることを懼れる言がわが耳に溢れてくる」と述べている。

保国会でのこれらの発言はいずれもロシアやドイツがまさに実力によって清朝政府に領土の割譲を認めさせつつあるさなかのものであり、瓜分、亡国への危機意識を強化するべく発せられた言といえるが、そのなかの「奴隸」「奴」という語はまだ抽象的な意味しか持ち得ていない。

梁啓超にはこれより以前、のちに『変法通義』としてまとめることになる変法論説数編を上海の『時務報』に連載しているが、そのなかでもすでに何度か「奴」「奴隸」という語を用いている。それらの用例を検討すると、ほぼ3つの類型に分けることができる。第一は、他国の支配を受ける国の人々を指して言うものであるが、この時点ではまだ中国人を指して「奴隸」と言う例はない。たとえばプロイセン主導による帝国統一以前のドイツを、「列国が分治し、まとまりがなく、フランスに役され、奴隸のようであった」<sup>9)</sup>と述べたり、「アフリカの奴は大地に満ちている」<sup>10)</sup>と述べているのがそれにあたる。第二は、女性が男性の支配を受けてきたことを指して、女性を「奴隸」と表現することがある。たとえば、中国の二億人の女性はだれも生産活動（生利）に従事せず、他人に養われているゆえに「男は犬馬、奴隸として女性を蓄え、よって女性は非常に苦しんでいる」<sup>11)</sup>、「君は民を従わせてこれを臣妾とな」し、「男は女を従わせてこれを奴隸となす」<sup>12)</sup>などの表現がこれにあたる。後者の例は民と奴隸の類似性を連想させるもので、先に述べた君民関係の伝統的表象のなかにあるといえる。

第三は、のちの議論との関係上最も興味深い類型で、「論学会」のなかの次の部分にある。すなわち梁啓超はそこで「漢は党錮に亡び、宋は偽学に

9) 「論不變法之害」『時務報』第2冊1896年8月

10) 同上

11) 「論女学」『時務報』第23冊1897年4月

12) 「論女学」『時務報』第24冊1897年5月

亡び、明は東林に亡んだ」と党派批判をする紀昀を「十常侍、蔡京、韓侂胄、魏忠賢、阮大鍼の奴隸」と称し、天下の綴学の士はみな紀昀らの党派批判の言説に恐れおののき「奴隸の奴隸」となって、党を仇のように疾（にく）み、会を賊のように見なしている」と述べている。ここにある「奴隸の奴隸」という表現はのちの革命派の議論にも頻出することになるのだが、それ以上にこの例が重要なのは、先人の思想、言説を批判することができず、そのまま受容してしまうことを「奴隸」と規定していることで、これは後の梁の「奴隸」の用法の特徴となる。

## 第2節 「愛国論」以後

日本亡命後、梁啓超はみずから主宰する『清義報』上に多くの論説を発表しはじめるが、最初の重要な論説といえる「愛国論」のなかで、はやくも「奴隸」という語を用いた議論を展開している。そのなかで彼は、ヨーロッパ諸国や日本が強くなれたのはその国の民に「愛国の性」があることに由来するとし、中国においてもまず愛国心を起こすことが重要だと言う。「国と民は一にして二、二にして一」であるべきなのに、中国では人々が国のことを自分のこととして捉えないことが、愛国心の欠如の原因だとする。自国のことを我がことと考えないのは、一家の奴隸がその家のことを我がことと考えないことに等しい。

およそ奴隸にはその家を真に愛するものはほとんどいない。家は主人の家、家事は主人の事と考えているからである。ゆえにその国民に愛国心があるか否かを見るには、必ず民がみずから子弟となっているか、それともみずから奴隸となっているかによってわかるのである。

本来、国とは家の拡大したものであって、君とは家長、族長だった<sup>13)</sup>。した

13) 国家の起源に関するこのような見解は、社会進化論が風靡した明治日本においてはありふれたものであった。梁啓超もスペンサーや加藤弘之らの著作を通してこのような見解を受け入れたものと思われる。直接的にはたとえば『清議報』に



がって民はもともと（君の）子弟であつたはずである。では民はどうしてみずから奴隸となつてしまったのか。

後の世に、暴君民賊が天下を私して一己の産業となし、よつてその民を奴隸とし、民はその威を畏れ、みずから屈して奴隸となり、長い時間の経過によつてやがて本来（自分が子弟だつたこと）を忘れてしまつたのだ。

こうして国政は君主とその周囲の人々に専横され、民は一家の奴隸のように、主人のすることに口出しもできず、家を「愛することもできず、ただ漫然と手をこまねいて見ているだけで、家が栄えれば主人の榮譽だといつて歓び、酔っぱらい、家が没落し主人も落ちぶれると、さつさと去つてしまふ。これが奴隸の恒性である」。したがつて、西洋と中国を比較すると、

西洋人は国を君と民の共有の国となし、父兄子弟が分業し協力して家事を治めるごとくであり、民が一人いればそこには愛国の人が一入いる。しかし中国は違ふ。国を所有するのは一家の人のみで、その他はみな奴隸である。ゆゑに国のなかに四億人がいたとしても実際にはこれら数人しかいないのである。数人の国が億万人の国に対して、敗れないわけがない。

一国の中で君主とその家人以外はみな奴隸に等しいという言い方は、一見すると前に述べた伝統的な君民関係表象の延長上にあるように見えるが、実際にはここには大きな相違がある。梁にとってそのような君と民との関係は非本来的な、いわば民の頽落態だからである。梁がそのように主張できたのは、国と民の関係を「一にして二、二にして一」と捉えることによつて、民権と君権を同時に進展させることが可能だという認識を獲得していたからである<sup>14)</sup>。

ㄨ 連載されたブルンチュリの「国家論」にこのような表現が見える。これについては拙稿「民権論の転換——戊戌前後の梁啓超」参照。

14) 前掲拙稿参照。

西洋の民は国を自らのものと捉え愛する。これが本来の民のあるべき姿であるのに対して、今の中国の民は自国のことを自らのことと捉えず、したがって愛国心もない。「愛国論」ではまだ特定の内包をもった概念としての「国民」は現れていないが、この「本来の民」と「頹落した民」との対比は、後の「国民」と「奴隸」の対比に近いといえる。

なぜ西洋の民は国を自らのものとして引きうけてきたのに、中国の民は頹落してしまったのか。このような西洋と中国の比較について、西洋はせまい地域に多数の国が共存していたため、自国が他国と対等なひとつの国であることを早くから認識しやすかったのに対して、中国は周囲に自らに匹敵する影響力をもつ国がなかったため、自国を天下だと思いなし、国としての認識を持つことが難しかった、などと梁は随所で分析を加えている。それらの議論がどこまで正当性をもちうるかについて、ここで検討する余裕はないが、概していささか抽象的で観念的な議論に終始している。上記の引用においても、彼は中国の民が自ら奴隸に甘んじるようになった原因を、「暴君民賊が天下を私して一己の産業とした」ことに帰しており、このような「暴君民賊」史観は戊戌以前の抽象的な議論<sup>15)</sup>の域を出ていない。

梁啓超が「国民」という概念を明確に定義するのは「愛国論」の執筆からおおよそ半年余りのちのことである。すなわち「論近世国民競争之大勢及中国之前途」(『清義報』第30冊, 1899年10月15日)のなかで、梁は「国民競争」と「国家競争」を対比しつつ、「国民」という概念を次のように定義する<sup>16)</sup>。

一国の民が一国のことを治め、一国の法を定め、一国の利を謀り、一国の患を捍げば、その民は侮られず、その国は亡びない。これを国民と言う。

これ以降、「国民」は梁にとってきわめて重要な概念として、論説のなかで頻繁に用いられることになる。

15) たとえば「論中国積弱由於防弊」(『時務報』第9冊, 1896年10月) 参照。

16) 「国民」概念の形成についても上記拙稿を参照。

「奴隸」という語の使用という我々の関心から重要なのは、この「論近世国民競争之大勢及中国之前途」の3号のちの『清義報』に掲載された「国民十大元氣論 一名文明之精神」のなかの「独立論」である。

独立とはなにか。他力の扶助をかりずに屹然と世界に自立することである。人が独立できない時には奴隸と呼ばれ、民法上、公民とは認められない。

奴隸とは、独立の欠如であり、公民と対照的な存在である。梁がここで問題にしている独立とは、まず何よりも思想における独立である。

俗論にいわく、古人の法言以外は口にせず、個人の法行以外はあえて行わない、と。これは奴隸根性の言である<sup>17)</sup>。

「行動すること」も独立の重要な要素である。

陽明学の真髓は知行合一であり、行わないのは知らないことに等しい。独立とは実行することである。「私はやりたいのだけど、惜しいことに私と一緒にいき、私を助けてくれる人がいないので、やっても無益だ」と言う者がいる。私はこれも奴隸根性の言だとみなす。

他人の言にとらわれず自ら考え、他人の援助に頼らず自ら実行する。このような「独立」性の欠如が「奴隸」と名指される。この「奴隸」の規定の前半は、前に見た『変法通議』における「奴隸」の第三の類型——他人の思想、言説を批判できず、そのまま受容してしまうこと——を「独立」という新たな概念を用いて表現したものと言うことができる。

瓜分、亡国の危機に瀕している中国が、西洋列強や日本などの諸国とのあいだの競争において生存するためには国民一人一人が「独立」——国民の

17) 「奴隸根性」という表現は『大江義塾雑誌』の頃から徳富蘇峰がしばしば用いている。花立三郎『徳富蘇峰と大江義塾』Ⅱ「大江義塾雑誌——民権を叫ぶ明治青年の声」第5章参照。

元氣——を實現しなければならない。そして「独立」の欠如した民が「奴隸」と名指される。

一方で、「奴隸」に相對する概念として、「自由」をあてている記述もある。この頃『清議報』各巻巻頭の「本館論説」はほとんど毎号、梁啓超や歐陽甲が執筆している。それらの論説は、康有為の意向を体した「尊皇」論を基本として、西太后批判と光緒帝擁護という原則を逸脱することはない。しかしそのなかで「自由」など、康有為の変法プログラムにとって不穏で不適當と見なされた語彙を用いていたために、康はこれを許さず、1899年12月、梁をハワイへ、歐陽甲をカナダに遣わし、現地での保皇会の組織化を命じた。梁は日本の言論を吸収するなかで、『清議報』上に「飲氷室自由書」と題する欄を設けるほどに「自由」の重要性を認識しており、ハワイに遣わされてからも、康有為にあてた書簡のなかで「自由」の意義を説いている。

私が自由を言うのは、圧力に対してではなく、奴隸性に対して言うのです。圧力とはそれを加える者に属し、奴隸性は受ける者に属するのです。中国数千年の腐敗は今日その禍が極に至っています。そのおおもとをたずねれば、みな奴隸性から来ているのです。この奴隸性を除かなければ、中国は決して世界万国のあいだに立つことはできません。自由というものはまさに人をして自らその本性を知らしめ、他人の束縛を受けないようにさせることです。今日ではこの薬をほどこさない限り、決してこの病を治すことはできません<sup>18)</sup>。

この書簡の中で、梁は「天地の公理と中国の時勢」のもとでは、自由の義を発揚することが重要であるとし、自由を、民智を開くための唯一の手段であると言う。彼はここで自由の内容を以下のように規定する。

自由とは他でもなく、人としての資格を全うするものにすぎません。質して論ずれば、三綱の圧制を受けないこと、古人の束縛を受けない

18) 梁啓超「康有為あて書簡」(1900年4月)

ことにすぎません。

このように規定される「自由」が、さきの「奴隸」規定の第三の類型の否定に相当していることは明らかであろう。また、同じ書簡のなかで梁は、「自由」とほぼ同義の語として「自主」「自治」をあげたうえで、「自治」について次のように規定する。

自治には二つの意味がある。一つは他人の治を受けないという意味であり、もう一つは真に自己を治めるという意味である。

以上に見てきたことから、この時期の梁啓超の「奴隸」概念について、とりあえず次のように言うことができよう。すなわち、日本亡命後の梁は、「独立」「自由」「自治」「自主」などの新しい概念を吸収する過程で、『変法通義』において三種類の意味で用いていた「奴隸」の語を、もっぱら第三の類型の意味で用いるようになった。

本節で見たように、亡命直後の「愛国論」において、梁は「奴隸」を「自国のことを我が事として引きうける民」の対立概念として用いており、ここで「奴隸」に対比させられているのは後に彼自身が確立した「国民」である。しかし、梁自身は明示的には「奴隸」と「国民」を対比的に用いることは一度もない。その後の梁の「奴隸」概念はもっぱら「独立」「自由」「自治」などの概念との対比で現れるのである。

### 第3節 歐 榘 甲

梁啓超が『清義報』誌上で前節で検討したような意味で「奴隸」という語を用いているのと同じ時期、梁とともに『清義報』に活発に論説を発表していた歐榘甲、麦孟華も盛んに「奴隸」という語を使っている。本節では彼らの論説を検討する<sup>19)</sup>。

19) 欧榘甲、麦孟華の略歴についてはとりあえず、湯志鈞『戊戌変法人物伝稿（増訂本）』上冊参照。

歐の『清義報』上での論説は、一連の「明義篇」などをはじめとして、戊戌変法のさい康有為らの上書を許したうえに、その献策を受け入れ、政治改革を決断した英明な「皇上」を擁護し、かつその変法をクーデタによって押し潰したばかりか、光緒帝の廃立を画策した西太后を批判し、光緒帝の復辟を願うといった論調を繰り返している。

その歐渠甲は梁啓超の「愛国論」とほぼ同じ頃、『清議報』に「勸各地立祀孔子会啓」という論説を著している。そのなかに、「環球の客」の言葉として、「西人の異族に待するや、黒人は奴隸のごとく、華人は犬馬のごとし。黒人は西人の奴隸であり、華人は黒人の奴隸である」という表現が見える。この「環球の客」が誰を指すのか審らかではないが、当時の欧米の中国論においては、中国人と奴隸とを結びつけて論ずる傾向があったことは確かである。1830年代から1870年代まで約50万人の中国人労働者が苦力貿易によってイギリス植民地などに移送されていたが、かれら苦力たちの労働は、奴隸制が廃止された後の黒人奴隸労働の代替物であった。苦力と比較べるとより自由だったアメリカ合衆国への自由移民（当初は金採掘や鉄道敷設などに従事していたが、のちに主としてサンフランシスコなどの都市に定住し、さまざまな産業分野に浸透していったため、現地の白人労働者との軋轢を生んだ）に対しても、アメリカでは中国人は「帰化不能外国人」とされ、隔離されるなど、人種的偏見に基づく蔑視や差別を受けていた。その文脈で、中国人移民労働者が黒人奴隸になぞらえて批判されていたのである<sup>20)</sup>。

前に述べたように、梁啓超が「国家」と対比させることによって、「国民」なる概念を明確に規定したのが、1899年10月に発表した「論近世国民競争之大勢及中国前途」であったが、歐渠甲は同年6月に発表した「義士乱党辨（明義外篇之一）」（『清議報』第18冊）において、すでに「国民」

20) 19世紀アメリカ合衆国での中国人移民排斥運動について、「19世紀後半のサンフランシスコ社会と中国人排斥運動」（油井大三郎他編『世紀転換期の世界』第1章）参照。

「国民の精神」などといった語を用いはじめている。それとともに、その論説以降「奴隸」「犬馬」に類する語が頻出するようになるのである。

国を治める者は民を犬馬，奴隸のごとく見なし，……時事を談ずることを禁じ，朝政を議することを禁じ，書を著すことを禁じ，会を立てることを禁じ，民を愚かにし，弱くし，散らせてきた<sup>21)</sup>。

ここでは西太后への批判が，皇族全体への批判へと拡大されている。さらに改革を志向する民を，皇族が自らの利害と相反する乱党と断定していることに批判を集中させる。

皇族が民を奴隸視する私心をおしひろげ，たとえ国を亡ぼし，狗馬となつて生きながらえることに甘んずるとも，決して国家の改革によって国民が陽の目を見ることを願わない。

今日，日に日に人の土地を分割し，人の財産を奪い，人の種族〔原文：種類〕を奴隸とし，もつて自ら領土を拡大し，富源を開拓している。このことが理に背き，義に悖り，人の自由を賊し，人の独立を阻んでいるのはいかばかりか<sup>22)</sup>。

民を奴隸視する皇族という認識は，一見すると前に述べた「伝統的」君民関係表象の枠内にあるといえるが，ここでは同時に「奴隸」が民の国政に参与する権利，「自由」，「独立」などの対立物として位置づけられていることが重要である。しかしその一方で，奴隸視するのはあくまで皇族側であつて，ここには梁啓超が問題化したような，民自身が自らを奴隸の位置に置いてしまっているという認識は見られない。

歐榎甲の批判の焦点はあくまで皇族である。国家の富強を目指し，改革を志向する義士である民を，皇族が乱党とみなし，奴隸視している。皇族は自らの利害のために，民の財産，自由，独立を奪っている。ここで注目

21) 歐榎甲「義士乱党辨（明義外篇之一）」（『清議報』第18冊）。

22) 同上。

されるのは、皇族と民の対立が、外人すなわち中国分割を進める列強という要素の介在によって顕在化されているという点である。皇族、民、列強の三者関係がこの後の議論において重要な位置を占めてくる。

皇族と民との対立の図式はまもなく満州族と漢族との対立図式へと進むであろう。はやくも翌月の「論救中国当以救皇上為本（明義外篇之二）」（『清議報』第20冊）にそれが現れる。

国家は土地や人民を保護することができず、民を犬馬や奴隸のように他人に売り与えた。

他人とはもちろん列強を指す。

満人は漢人を家賊とみなしている。恭親王奕訢ははっきりとそう言っている。満州人数十代の、漢族を仇敵視してきた隠れた思いを一言で表したものである。逆賊剛毅は漢族を憎むことで名声を得たのである。彼は常々言っている、変法は漢人の利であって満人の害である。私はたとえ国を外国に与えても奴隸（漢人を指す——原注）に利を分けてやる〔原文：分潤〕ことはしない、と。この二語は満人の思惑を十分に表現している<sup>23)</sup>。

『革命軍』など後のいわゆる革命派の文章中にしばしば引かれる句に、剛毅または榮祿が言ったとされる「我が家奴にやるくらいなら、隣の友人に贈るようがましだ」というものがある。通常それは主として義和団事件後の辛丑条約を受けたものとみなされているが、1899年夏の時点で早くも歐榘甲がかかる引用をしていることは注目に値する。梁啓超は、満族と漢族とを民族として対立的に捉える視点を鮮明に出すことがなかったのに対して、歐榘甲の言説は後の革命派の満州批判の先駆をなしていると言いうる。し

23) 引用箇所後は「是以漢人強漢人亡滿人肥滿人疲之三字訣、滿人奉為宝誡懸座右書紳」（下線は引用者）と続く。「漢人強ければ滿人亡ぶ」という句が、剛毅または榮祿の言として後の『革命軍』や『警世鐘』など革命派の満州批判にしばしば引かれていることから見て、この下線部は誤記と思われる。



かし彼は、そのような満漢の対立は「民を奴婢ではなく赤子として遇し」、「日々わが民の不安不樂を憂い、身を忘れ位を捨てて変法し、もって民を安らかにし樂しませ」ようとした英明なる光緒帝の復辟によって解消することが可能であるとする。つまり歐榎甲は戊戌政変以降の中国の問題の主たる要因を満漢の対立に集約させていながら、彼の提示する解決策は満漢対立そのものに向かうことなく、光緒帝一人の力に期待するのみなのである。ここに彼らの尊皇論の非現実性が現れており、後に章炳麟の「客帝匡謬」「駁康有為論革命書」等により厳しい批判を受けることとなる。

聖主が廃されてより、偽后、剛毅、榮祿らはもっぱら新党を誅することばかりなし、日々地を割き、民を棄て、款を賠うことを告げている。その意とするところは、「それら奴隸の人、奴隸の地、奴隸の財を棄てても何を惜しむことがあろう、ただわが種族が強いロシアの庇護のもと富貴を失わなければそれで十分、奴隸が害を受けることがわれと何のかかわりがあるか」ということなのだ。……外人が敢えてこのような挙に出るのは、偽政府が民を棄てるからであり、偽政府が民を棄てるのは民を愛するわが皇上を廃したことによる。内には満人の仇視があり、外には強隣の蚕食がある。わが四億の同胞義士が天地のあいだに生存することを欲しないのならそれまでだが、もし生存を欲するのなら皇上を救うしかない。皇上がいったん復辟されれば、満漢の界は消滅し、内外の交は平らかとなる。

この後も歐榎甲の論説には頻繁に「奴隸」という語が用いられる。たとえば、「論中国当知自由之理」（『清議報』第24冊）は以下のように始まる。

西人が中国を論じて言うには、「その人自立の性なく、奴隸の質あり。目先のかりそめの安逸を求め、萎縮して振るわず、外に向かう心が乏しく、参政の志が少ない。いかなる虐政も受け入れ、いかなる種が入って統治しても無事である。たとえ不服があってもちょっと兵力を示せばすぐに引っ込み、再び抗議する者もない。ゆえに中国を瓜分することはきわめて易しい。……」。ああ、西人のわが中国を見るや国なきがごとくであり、わが民を見るや民なきがごとくであって、わが国わが

民を奴隷国、奴隷民とみなし、誰であれ簡単に入って主となることができると考えているのだ<sup>24)</sup>。

「西儒ミルいわく、人群の進化に最も重要なのは思想の自由、言論の自由、出版の自由である。三大自由はみなわれに備われり。もってわが書を名づく」。これは梁啓超が『清議報』第25冊に開設した「飲氷室自由書」という欄の冒頭部分の言である。歐榭甲の「論中国当知自由之理」はその一号前の『清議報』第24冊に掲載された論説であり、この頃から『清議報』の寄稿者たちは「自由」「自主」という概念の重要性を強調しはじめる。欧榭甲の論説のなかでも「奴隷」という語を「自由」「自主」との対比のなかで用いている例がある。

この奴隷の国、奴隷の民が自主の国、自由の民と競争世界の大戦場で敵対して殲滅させられないことがあろうか<sup>25)</sup>。

彼らは自ら自主の権があることを知らず、甘んじて犬馬、奴隷となり、瓜分されたのち外人もまた彼らを犬馬として殺し、奴隷として辱め、永遠に再び太陽を見ることができないであろう。種は賤しければ必ず弱く、困窮すれば必ず亡ぶ。紅黒人がまさに絶滅しようとしているのはその先例である。(戊戌)政変ののち練兵、餉籌は日に家賊、漢奸を防ぐを事としている<sup>26)</sup>。

満漢の対立を強調する欧榭甲は、この後「中国歴代革命説略」(1899年10月、『清議報』第31冊)の掲載を最後に、康有為によって『清議報』の任を解かれ、カナダへ遣わされることになる。以上に見てきたように、彼が「奴隷」という語で表すのは、主として前にあげた康有為、梁啓超の保国会集会におけるそれ、すなわち列強によって中国分割された後の国を失った民

24) 「論中国当知自由之理」(1899年8月、『清議報』第24冊)。

25) 同上

26) 「論政変為中国不亡之関係」(1899年9月、『清議報』第27冊)。

の状態であるといえる。自由，自主との対比で使う場合もあるが，それは梁啓超ほどには強調されない。彼の論著に特徴的なのは，戊戌変法を潰した皇族が，列強の圧迫のもとで民を奴隸視するという観点の強調である。さらに満漢対立の構図を前面に出すことも，梁啓超より徹底しているといえる。

#### 第4節 麦 孟 華

梁啓超と歐榘甲が日本を去った後に『清議報』の筆政を任されたのが麦孟華である。彼の論説でもやはり「奴隸」という語が頻繁に用いられる。当初は，歐榘甲と同じく中国が列強に分割されて，亡国の民となることを「奴隸」と表現することがほとんどであった。麦孟華の場合はそれを「無権の人」，「無権の国」と表現するなど，「権」「人権」「国権」「主権」などの語を用いて表すことが多い<sup>27)</sup>。たとえば「説権」（1900年5月，『清議報』第44冊）では次のように言う。

（列強は）はじめにわが利権を要求し，ついでわが内政に干渉し，国を蝕む権奸はおもねってわが二千余年の自主の権をそっくり外人に捧げてしまい，わが四億人はついに無権の人となり，わが二十一省はついに無権の国となった。ああ，われわれは甘んじて藩属となり，奴隸となったのだ。

「権」という概念の強調は，麦孟華が歴史を「代権の世」，「争権の世」，「平

27) 清末の知識人の用いる「権利」「主権」「人権」「権力」などの語が「権」の語を共有していることは，彼らがこれらの概念のあいだの関連を少なからず意識していたことを示唆する。この点から，それらの語が，西洋においては互いに異なる語源を有する right, sovereignty, power などの語とは，意味の上で大きなずれを持っていることが知られる。とりわけ彼らの用いる「主権」という概念は sovereignty ではなく，「自主の権」の短縮として用いられることが多く，sovereignty は「国権」という語がもっとも近い。当時の「権」の語の含意については前掲拙稿参照。

権の世」の交代として捉えるという認識を持っていたことと関係している<sup>28)</sup>。彼によれば、現在は「争権の世」であって、各国が権利の競争を演じている。これが「一統の世界とは大いに異なる」「列強角立」の現状なのである。この争権の競争に勝つために、民智の開けた国が民気の振るわない国に対して「国民の全力」をあげてその政を執り、権を併合しようとしている<sup>29)</sup>。この競争に敗れた民がその「自主の権」を喪失し他国を主人とする「奴隷」となるというのである。

しかし麦孟華の「奴隷」の用法の特徴は、梁が「愛国論」で導入したもう一つの意味、すなわちエトスの次元での「奴隷」に言及することが多いことにある。「国民公義」(1900年6月、『清議報』第48冊)で、麦孟華は「国民の熱心を生みだす」ための根本策として、「個人主義」とともに「奴隷性質」を除去することが必要であると言う。

線を引くときに差が生じるのはその起点にあり、物体の形成はその原質による。牛馬には馴伏の性があるゆえに人はこれを御することができ、芸人には柔媚の性があるゆえに人はこれを弄ぶことができる。およそ人が他人に頼って独立できないのは、その人間に奴隷性質があるからである。奴隷とは、主人によって成長して自活できず、主人の命令を聞いて自立できず、主人の指揮を受けて自分のことを自分でできない者である。

この論説のなかで、麦は梁啓超と同じく、秦漢以来の中国人が「僕役の分に安んじ」「服従の態に慣」れ、「奴隷の行為」「奴隷の態度」に安んじてきたことを批判する。ここでの奴隷とは、亡国の民が他国によって「自主の権」を奪われるといった現象的な意味ではなく、主人に頼るという態度、エトスが問題化されている。さらに、麦孟華はこの「国民公義」以降、「国民」という概念を積極的に用いることになるが、ここでも「古今中外、奴

28) ここにも公羊学に由来する三世説の影響を見てとることができる。拙稿「梁啓超の変法論と三世説」参照。

29) 「説権」(1900年5月、『清議報』第44冊)

隸によって国を立てたことは聞いたことがない」と、奴隸を立国の民と対比的に用いている。

この後、麦孟華は「奴隸」と「国民」を対比的に用い始める。

わが中国から民氣が失われて久しい。二千余年の専制のもとに馴らされ、名は人であっても、一分の人権もなく、名は国民であっても一分の国事も担わない。奴隸の性質があつて、国家の思想がないのである<sup>30)</sup>。

ああ、わが中国に政府などあるだろうか。傀儡にすぎないのだ。奴隸にすぎないのだ。わが中国に国民がいるだろうか。重囚にすぎないのだ。召使にすぎないのだ<sup>31)</sup>。

「論中国国民創生於今日」（1900年12月、『清義報』第67冊）のなかで、麦孟華は、民人が共同の団体としての国を建て、そこで衣食を営む者で、貴族平民、士農工商、人種宗教の別なく「国民の公権」と「国民の義務」を持つ者、それが「国民」であると——この表現自体は循環しているが——特徴づける。さらに、「政権を持たない人民は国民とは呼べない」、「国民の情感が国家と無関係であれば国民とは呼べない」、「国民は自分と国家が密接に関係していることを知っており、……みな公同の思想を奮い、公同の利益を謀り、協力分業して、その責任を放棄せず、家を忘れて国に赴き、一身をもって国家の犠牲となる」などと、麦孟華は「公権」、「義務」、「責任」、「公同」等の概念によって「国民」概念にさまざまな限定を与える。そのような限定を付与したうえで、彼は「中国には二千年にわたり国民はいない」と宣言する。

ああ、国民は国家の主である。一変して客となり、再変して傭となり、三変して奴隸となる。奴隸となったからには国民は天壤のあいだに跡

30) 「論中国民氣之可用」（1900年9月、『清義報』第53冊）

31) 「論列強对中国之政策及中国之前途」（1900年12月、『清義報』第62冊）

を絶ってしまった。これが、西人が専制政体のもとには君主に服従する人民がいるだけで、国家に服従する国民は決していないという所以である。

さらに彼は、天下の進化の理は直線的に進むのではなく、紆余曲折を経て目的に達するものであり、権力は不断の競争によって獲得されると述べて、「フランス人は数度の革命を経なければ庶民の政体を行えなかった」「アメリカ人は八年の血戦を経なければ、自由の新邦を建てることはできなかった」「イギリス人は数十年の内戦を経なければ議政の権を獲得することはできなかった」などの例をあげた後に、次のように述べる。

千余年の奴隷から羈軛を脱して、ようやく国民の列に入ることは人の無上の幸福である。座してそれを得ることができないことは、各国の成例、天下の公理に照らして明らかである。

奴隷から国民への移行が競争によって実現する、それが各国の成例、天下の公理である。ここで、奴隷から国民へ移行することがすなわち革命であると名づければ、本稿の冒頭に引用した鄒容の『革命軍』緒論の記述とほとんど重なる。麦孟華の論説はそれほど革命派の言説に近接しているのである。というより鄒容の『革命軍』は麦孟華らの言説を受容することで成立したものである。

『革命軍』が『清議報』などの論説の引用のモザイクであることはすでに明らかになっている。なかでも以下に見る麦孟華の「説奴隷」の一説はそのまゝ引用されている<sup>32)</sup>。

32) 『革命軍』の引用の出所については唐文权「关于革命军的借资移植问题」に詳細な検討がなされている。なお、鄒容が引用した「説奴隷」のこの一説は、梁啓超の「中国積弱溯源論」にもほぼ同じ記述がある。「説奴隷」と「中国積弱溯源論」の本文を比較すると、鄒容が引用したのは麦孟華の「説奴隷」であることがはっきりする。すなわち、「説奴隷」にあって「中国積弱溯源論」にない一説が鄒容の引用のなかに入っているのである。

清末の「奴隸」言説の検討という本稿の目的にとって、麦孟華の「説奴隸」（1901年1月、『清議報』第69冊）は非常に重要な論説であるので、以下にやや詳しく内容を見ていこう。冒頭は「國民の国があり奴隸の国がある」という一句で始まる。「國民の国」は強く、たとえ政權を奪われても、その氣は挫けず、不屈の力でたちまちのうちに政權を回復する。これに対して「奴隸の国」はその氣が柔弱で、志は脆く、力は弱く、他人の保護に頼り、他人の羈縛を受け、圧制を被っても、恬として恥辱を知らず、その国は永遠に異族に沈淪し、その人は永遠に他人に隸属し役される。「天下に国が亡んで民が奴隸とならないことはなく、民が奴隸とならずに国が亡ぶこともない」。しかも問題なのは他人が奴隸にすることではなく「自ら楽しんで奴隸になる」ことである。インドがイギリスに支配されて、イギリスはインド人を奴隸にしようと思わないのに、インド人は自ら楽しんで奴隸となり、ベトナムがフランスに支配されて、フランスはベトナム人を奴隸にしようと思わないのに、ベトナム人は自ら楽しんで奴隸となった。中国の今日の形勢もインドやベトナムとほとんど異なるところがない。

そこで、麦孟華は「自ら楽しんで奴隸にな」る状態を以下のように描写する。

奴隸とは國民と相對するもので、人類に属さない賤稱である。國民とは自治の才力を有し、獨立の性質を有し、參政の公權を有し、自由の幸福を有するものであって、いかなる事業に従事するともみな完全無欠の人間たりうる者である。奴隸とは自治の力もなく、獨立の心もなく、飲食、男女、衣服、起居すべてにわたって主人の命を待ち、天賦の人權も享受すべき幸福もすべて主人の手に奉る。主人の衣を衣とし、主人の食を食し、主人の言を言い、主人の事を事とし、依頼することの他に思想なく、服従することの他に性質なく、諂媚することの他に笑語なく、奔走する他に事業なく、侍り仕える他に精神なく、呼ばればやって来るし、指図されれば去り、生きろと命ずれば生き、死ねと命ずれば死ぬ。主人の一笑を博せば珍寶を得たごとく、九錫を受けたごとく、天堂に登ったごとく、仲間に誇り、榮譽となし、主人の

怒りを買うと、うなだれ怯え、足蹴にされても些かも反抗したり、憤ることもない。他人であれば大いなる恥辱として一刻たりとも忍受できないことも、彼は怒りも現さず本分に安んじ、自らが人間であることも知らない。その人は国人から賤しまれ恥じられ、賤種、異類と目され、妻は夫を恥じ、子は父を恥じ、弟は兄を恥じ平民とは厳格に区別される。これが天下の奴隸の共同性質であり、天下はみな賤隸を賤しみ恥じるのである。ああ、天下に奴隸ほど傷ましく恥ずかしい者はない。

奴隸の愚かさと恥辱についてのこの徹底した描写は、梁啓超の「中国積弱溯源論」や鄒容の『革命軍』にほぼそのままの形で引用される。麦孟華はさらに続けて、奴隸が生まれる過程に論及する。もともと敗戦や負債によってやむを得ず他人に使役されることになった者が、奴隸でいることによって衣食が保証されることから、天賦の人権、享受すべき幸福を棄てて奴隸に安んじ、父は子へ、兄は弟へ、師は生徒へと奴隸の宗旨を伝え、結果として四億人のあいだに奴隸が蔓延することとなった。

ここで麦孟華は、梁啓超が導入した「形式」「精神」の二分法を用いて、力に屈して奴隸となった者を「形式の奴隸」、心服して奴隸となった者を「精神の奴隸」と呼ぶ。前者にはまだ奮起して奴隸を脱する可能性があるが、後者は奴隸であることに安んじ、奴隸であることで生計を立てることから、たとえ奴隸禁止令を出しても奴隸であることをやめようとししない。中国ではもはやかつて「形式の奴隸」だった者たちが、今や「精神の奴隸」に墮してしまっている。

中国の人々は秦漢以来、専制政府の下で長いあいだ奴隸に安んじていることができたのだが、いまや種族、習俗の異なる外人が侵入し、奴隸にならなくてもなれないという事態が迫ってきている。現在の中国には、新しく入ってきた主人に仕えることで奴隸でありつづけようとする民、奴隸を脱したいと思っても実行できず、奴隸に甘んじている士夫、外人に自分の名誉や私財の保護を願い、奴隸であることを求める高官、この三種類



の人間しかいない。中国が「奴隸の国」である所以をこのように論じる麦孟華の筆致は決して緻密な議論とは言えないが、この論説はその理論性よりも、奴隸という語の喚起するイメージを利用しつつ、その過剰ともいえる反復によって読む者に強く訴えかける。

「奴隸の国」はいかにして「国民の国」になれるのか。革命派はこの跳躍を「革命」と名づける。しかし四億人すべてが奴隸であると断ずる麦孟華には、有効な処方箋を提示できない。彼は「説奴隸」の最後で次のように述べる。「奴隸であることを求める」高官は、皇帝に対してであれ外人に対してであれ、「服従することで自存し、人に媚びることで自分を守る」者たちであるゆえ、もはや希望はない。「わが四億の人が、服従せずに自ら生活し、依頼せずに世界を創造することができ、奴隸の毒がまだ完成しておらず、その根が浅く、抜き去ることができるなら、独立の国、自主の人権を天下に輝かせることができるであろう」。麦孟華が提示する方途は、自分自身の服従心、依頼心を克服して自立、独立すること、つまりエトスの自己改革にとどまる。これは『清議報』論者の変革論に共通する特徴である。

以上に見てきたように、麦孟華の「奴隸」論は、歐榭甲と同様に中国分割により列強の支配を受ける民という認識を基本としながら、それを「自主の権」などの概念に結びつけ、さらに梁啓超のように、「自由」「独立」などのプラスの価値を持つ概念と対照させる。そして彼の議論の最大の特徴は、梁啓超の「本来の民」と「奴隸」との対応を一步進めて、「国民」と「奴隸」、「国民の国」と「奴隸の国」とを明確に対比させるレトリックを構築した点にある。

## 第5節 ふたたび梁啓超

1900年8月、梁啓超は自立軍起義に参加すべくハワイから上海に渡るが、起義失敗の報を受けて、数日で上海を発ち、シンガポールで康有為と会った後、ペナン、インドネシア諸島を経由して10月にオーストラリアに至る。1901年4月の『清議報』第77冊から「中国近十年史論」第1章として「中

「国積弱溯源論」が掲載されはじめる。同号の「本館附記」によると、この原稿は梁啓超がオーストラリアから郵送したものである。この「中国積弱溯源論」は、そのなかの尊皇論によってのち章炳麟の激しい批判を受けることになるのだが、梁の「奴隸」言説という点から見ると、きわめて重要な論説である。ここで彼は従来の「奴隸」論をさらに一步推し進めているからである。

「中国積弱溯源論」第2節「積弱之源於風俗者」において、「風俗」における「積弱の根源」の第一にあげられているのが「奴性」である。彼はまず、民賊が民を奴隸視することよりも、わが民が自ら奴隸に甘んじていることのほうが問題であるとの「愛国論」にもあった論点をここでも取り上げる。官場に生きる高官からしてこの奴隸性を有し、その他の人々もすべて奴隸学校に入って奴隸になることを学んでいる。上流の人もそうだが、通常の庶民はもっとひどく、官吏を天帝のごとく、役所を宮殿のごとく、紳士を神明のごとく見なしている。西洋の新聞がビスマルクは中国の知県に及ばず、グラッドストーンは中国の副知事に及ばないと言うほどの官吏の傲慢、暴戾は民間が育てている。そのメカニズムについて、梁は福澤の「権力の偏重」論<sup>33)</sup>に似た説明を与える。すなわち、他人に諂うことのできる者が他人に対して驕慢になるのであって、他人に驕慢になれる者が他人に諂うことができる。州県の長官は庶民を奴隸視し、道府の役人に対しては自ら奴隸となる。道府を監督する役人は州県の長官を奴隸視し、督撫に対しては自ら奴隸となる。督撫は道以下の役人をみな奴隸視し、君や后に対しては自ら奴隸となる。このように上が下を奴隸視し、下は自ら奴隸となるという「奴隸の連鎖」が国中を覆っている。

国全体で、他人から奴隸視されない者は一人もおらず、自ら奴隸とならないものは一人もいない。他人を奴隸視する者は自ら奴隸となるのである。ゆえに日日奴隸であっても苦しむどころか反対に楽しさを覚え、恥かしく思うどころか反対に光榮に思うのである。

33) 『文明論之概略』第9章「日本文明の由来」

土豪や小役人は長官に会う時にはびくびくして、どんな汚らしいことでもやってのけるのに、いったん村に戻ると横暴に振る舞い、彼に媚び従う者はいくらでもいる。このように「得たものは失ったものを補って余りあり」、奴隷になることは実は少しも損ではない。一国の人がみなそれを真似て、蟻や蠅が食物にたかるように、疫病や肺病が伝染するように奴隷が蔓延するのである。

昔、ある画報が中国人の状態を描いた絵を見たことがある。梯子が一本描いてあって、その梯子には無数の段があり、各段に人が乗っている。人々はみな上の段の者にひれ伏し、下の段の者を足蹴にしている。全員がひれ伏し、全員が足蹴にしている。カリカチュアライズされているとはいえ、これは実情である。西国の民には他人を虐げる者も他人に虐げられる者もない。中国はそうではない。他人を虐げる者でなければ他人に虐げられる者であり、他人に虐げられる者はすなわち他人を虐げる者に速変わりするのだ。

中国の人々がみな自ら奴隷に甘んじているのは、奴隷であることによって得るものがあるからである。したがって、奴隷であることを拒否するには、他者を奴隷視することを拒否しなければならない。いくら梯子の上に上っても際限はない。梯子に乗っている限り、他者を奴隷とし自ら奴隷でいるという事態から逃れることはできない。なすべきは梯子から身を遠ざけることなのである。

自ら奴隷であることと他者を奴隷とすることが実は同一の事態であり、個人のみにかかわる問題ではなく、構造的な問題だということ、この事態そのものが中国に遍在する「奴性」「奴隷根性」なのである。それはたんに個人の内面に還元することのできる問題ではない。

梁啓超とて梯子そのものを壊してしまう可能性を考慮しないわけではない。それが彼の「破壊主義」である。しかし彼は絶えず破壊にともなうリスクを計算する。その梯子が数千年にわたって強固に築き上げられたものだとするなら、その破壊に要するエネルギーはいかばかりか。梯子に乗っ

かろうとする人がいる限り、一つの梯子を壊しおおせたとしても、また新たな梯子がそれにとって代わるだけではないのか。中国の積弱について「当局の人々にのみ罪を課すわけにはいかない」し、積弱からの救済策について「当局の人々のみに責を負わせるわけにはいかない」。載漪、剛毅、趙舒翹、裕祿、毓賢、李秉衡らを取り除いたとしても彼らの背後にいる無数の同類が取って代わるだけなのだから。

国が亡ぶのは当局者たちが亡ぼすのではなく、国民が亡ぼすのである。国を興すのは、当局者たちが興すのではなく、国民が興すのである。政府の良否はつねに国民の良否に比例する。……もしわが国民が他人を責めるばかりで自らの責を知らず、他人に期待するばかりで自ら勉めることを知らなければ、中国の弱さは終わることがないであろう<sup>34)</sup>。

「国と民は一にして二、二にして一」とする国民＝国家観につねに依拠するゆえに、梁は積弱の原因も変革の責任も絶えず政府と自らの双方に帰す。ここには state と society の次元の分離がなされていない。この点は彼の国民＝国家観のもたらした一つの帰結ともいえる。彼は積弱の原因を求めて「奴隸根性」の遍在を生ぜしめている構造に到達したが、その構造を変換する有効な方途を見出すことができない。政府か個人かという二者択一の枠組みの中で、結局は個人のエトスの変革という道に傾いていく。

早くに「文明の精神」の導入の重要性を唱えていた彼は「独立の精神」「自由の精神」を強調し、「奴隸根性」を可能としている構造そのものを変革するについても、まず「心中の奴隸」の剔抉を優先する。「豪傑の士が驚きも喜びも苦しみも楽しみも憂いもないのは何によってか。他ならぬ、三界唯心の心理であり、心中の奴隸を除くことである」<sup>35)</sup>「人の奴隸であるなら脱することができるが、自己の奴隸は永遠に脱することはできない。自己の奴隸となるとは心が身体に役されることである。ゆえに私はつねづね

34) 以上は「中国積弱溯源論」(1901年4～7月、『清議報』第77冊～84冊)

35) 「惟心」(1900年3月、『清議報』第37冊)

言っている、心が身体に役されるのは奴隸の魁であり、最も哀れむべきであると」<sup>36)</sup>。「文明の精神」論から一貫している梁の“自反”すなわちエトスの自己変革論は「新民説」へと結実するが、そのなかの「第9節 論自由」においても彼は「奴隸」を「自由」と対比させつつ「真の自由を欲するならば必ず心中の奴隸を除くことから始めねばならない」と強調する。

革命派との関連で重要な論点をここに付け加えておく。鄒容の『革命軍』にもあるが、革命派がしばしば用いる表現に「奴隸の奴隸」、つまり漢族は満州族の奴隸であり、満州族は列強の奴隸となっているというものがある。この表現も、梁啓超がすでに「滅国新法論」（1901年8月、『清議報』第89冊）で用いている。列強は中国の現政府の愚・弱・乱を利用して背後から中国人民を間接的に支配している（滅国新法）。すなわち、「政府は外国の奴隸であって人民の主人である」。直接支配ならば、それに抗するのは外敵に対する抵抗であって、義士と呼べるが、間接支配では、人民の抵抗は（自国の）政府に対する抵抗となり、乱民と見なされてしまう。

わが中国には主人がいる。主人の尊厳、畏敬すべきことをわが国民は知っている。主人にはそのまた主人がいる。主人は自らの主人の尊厳を借りて自己の尊厳となしている。このことをわが国民は知らない。現在、論者はややもすれば、外国の奴隸となることを憂えているが、外国が我々を奴隸とすら扱わず、奴隸の奴隸としていることを知らない。（一重の）奴隸なら知れるし、憂えるし、救いもある。しかし奴隸の奴隸では自覚もできず、落ち着きはらって、喜び満足している。

さきに見たように梁は『変法通議』において、古人の言説を受け容れた意見を受容することを「奴隸の奴隸」と表現していた。革命派が後に頻繁に用いることになる「奴隸の奴隸」という表現はここでの「滅国新法」すなわち「無形の瓜分」の状態を指すことはいうまでもない。

36) 「機揆的格言」（1901年12月、『清議報』第100冊）

## 結びに代えて

我々は『清議報』を中心として梁啓超、歐榭甲、麦孟華らの「奴隸」論を検討してきた。この作業を通じて『清議報』誌上に「奴隸」という語がきわめて頻繁に使われているということが分った。精密な集計を行ったわけではないが、頻度においてそれは「自由」「自主」などの語に優っているかもしれないほどである。さらに、それぞれの論者が「奴隸」という語に込めた意味の相違がある程度明らかになった。「奴隸」論を満州批判、満漢対立に結びつける欧榭甲の議論や、「奴隸」を「国民」と鮮明に対立させる麦孟華の議論は以後の革命派に受け継がれていく。それに対して、「奴隸」をエトスの次元に見出し、奴隸の連鎖、奴隸根性の遍在の条件をなす構造を問題化し、そのうえで「心中の奴隸」の剔抉を最優先に位置づける梁啓超の議論は革命派のほとんど取るところとはならなかった。これは不思議なことではない。革命派とはまさに梁啓超の“自反”の論理を退けることによって成立し得た立場なのだから。

いわゆる革命派の先駆とされる『国民報』『湖北学生界』をはじめとする留日学生の創刊した雑誌や、国内では上海の『蘇報』『国民日日報』などの論説には「奴隸」の文字が溢れており、なかでも「奴隸」と「国民」を対比する議論がほとんど定型化されているといっているほど頻出する。我々が見てきたようにそれらのレトリックは『清議報』の論者たちが形成したものである。『清議報』は中国の言論界に戊戌以前にはなかった莫大な量の新語、新概念をもたらした。「文明」「自由」「自主」「独立」「国民」「精神と形質」「無形と有形」など、それらの概念は革命派によっても駆使され、辛亥革命までの中国言論界はそれらの概念によって構築されていった。しかし、我々が注目したいのは、もしかするとそれらの概念が持ち得た力に匹敵するほどの力を、実は「奴隸」という概念が持っていたのではないかという点である。ちょうど人々に訴えかける力という点では「民主」よりも「排満」の方がはるかに優っていたのと同じように、負の価値を担わさ

れた「奴隸」という語は、正の価値を有することは分かっていても、その意味が判然とは理解されにくかった「自由」などの語よりも強いインパクトを読者に与えたということは十分ありうる。『清議報』から革命派の論説まで一貫して「奴隸」の語が多用されたことはそれを示唆している。

シェイエスの“第三身分”，ルソーの“自由なものとして生まれながら鎖につながれた人間”，マルクスの“プロレタリアート”，これらの概念が変革や革命運動に与えた力の大きさを想起するなら，辛亥革命期の中国において，「奴隸」という概念がそれと類似したきわめて大きな力を発揮したと想定することもあながち不当ではないだろう。

陳建華は『“革命”的現代性——中国革命話語考論』上篇に収録された緒論文で，我々が考察した時期における「革命」という語の意味の変遷——旅行——につき，興味深い考察を加えている。すなわち従来「天に順い人に応ず」（『易・革』），「暴を以って暴に易える」などの概念に関連づけられてきた「革命」という概念に対し，梁は一方で中国歴代の革命を暴力革命と認定することによって，革命の暴力に対する人々の恐怖心を軽減させ，他方で「革命」を「進化の公理」に結びつけ，徳富蘇峰の「維新第一革命論」などにに基づき「詩界革命」「史界革命」「小説界革命」などあらゆる分野の変革を「革命」の名で呼ぶことによって「革命」の意味を拡大・普遍化しつつ，正当性を付与した。その結果，章炳麟や鄒容ら革命派によって，「政治革命」が高唱されるに及んで，「革命」を「漸進的」革命に限定し，ついには「革命」の語を否定するに到った。

陳建華のこの分析は我々にとって示唆的である。「奴隸」概念にもこの「革命」と同様の事態が見られるのである。すなわち，梁らが「奴隸」の意味を拡大して用い，そこから革命派の論者は「国民」と対立する「奴隸」という意味を取りだし，さらに「革命とは奴隸が国民になることである」という論点を打ち出した。これに対し梁は，「奴隸」を「国民」と直接に対比させる論点を明確にはとらず，「奴隸」を「奴隸根性」「心中の奴隸」といったエトスの次元に限定するに到った。

いわゆる改良派（立憲派）と革命派の対立については、1902年頃まで両者は未分化なまま清朝改革運動として存在していたが、その中心的存在であった梁啓超の議論や文体に決定的な影響を受けた留日学生らが、やがて梁の議論を自らのものとしつつ自分たちの言論拠点を立ち上げ、康梁の尊皇論に批判的立場をとり、やがて「排満」を鮮明化していったのに対し、梁が彼らの言論を「意気の言」としてたしなめる過程で分裂が決定的なものとなったという捉え方が一般的である。本稿における考察も、このような見方の大枠を出るものではないが、『清議報』の言論が後の革命派の言説に与えた影響の一端を、これまで十分に光を当ててこられなかった「奴隸」という概念の検討を通じて見ることが出来た。

本稿では、“革命派”の議論における「奴隸」の用いられ方の多様性を検討することができなかったが、梁啓超の高等大同学校の生徒である秦力山が『清議報』に発表した「説奴隸」が麦孟華の奴隸論を受けつつ、「公奴隸」と「私奴隸」なる区分を提起し、自ら「公奴隸」を自任するといった議論を展開していることなど、また彼がやがて『国民報』を立ち上げ梁に対する激しい批判をはじめるという経過からも非常に興味深い論点が残っているが、それらの検討は機会をあらためて行う予定である。

#### ＜参 考 文 献＞

- 『清議報』 中国近代期刊彙刊 中華書局影印本  
 陈建华 2000 『「革命」的现代性——中国革命话语考论』上海古籍出版社  
 丁偉志, 陳崧 1995 『中西体用之間』中国社会科学出版社  
 董方奎 1991 『梁啓超与立憲政治』華中師範大学出版社  
 馮契（主編）1989 『中国近代哲学史』上冊上海人民出版社  
 藤井 隆 1999 「梁啓超の変法論と三世説」『広島修大論集』第40巻第1号  
 ———— 2000 「民権論の転換——戊戌前後の梁啓超」『広島修大論集』第41巻第1号  
 ———— 2001 「概念の革新——梁啓超「十種徳性相反相成義」を読む——」『広島修大論集』第42巻第1号  
 耿雲志 1991 「论清末的反满革命思潮」（中南地区辛亥革命史研究会武昌研究中心）



- 編『辛亥风云与近代中国』贵州人民出版社 1993 所收)
- 耿雲志，崔志海 1994『梁啓超』広東人民出版社
- 郭国灿 1992『中国人文精神的重建』湖南教育出版社
- 郭世佑 1997『晚晴政治革命新论』湖南人民出版社
- 花立三郎 1982『徳富蘇峰と大江義塾』ペリカン社
- 東田雅博 1996『大英帝国のアジア・イメージ』ミネルヴァ書房
- 黄克武 1994『一個被放棄的選択：梁啓超調適思想之研究』中央研究院近代史研究所
- 狭間直樹編 1999『共同研究 梁啓超』みすず書房
- Huang, Philip c. 1972, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, University of Washington Press
- 蒋広学 1998『梁啓超和中国古代學術的終結』江蘇教育出版社
- 金冲及，胡繩武 1980『辛亥革命史稿第一卷』上海人民出版社
- Levenson, Joseph R. 1959, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press
- 李喜所，元青 1993『梁啓超伝』人民出版社
- 劉沢 華 2000『中国伝統政治哲学與社会整合』中国社会科学出版社
- 小野川秀美 1969『清末政治思想研究』みすず書房
- 彭国兴・刘晴波 1987『秦力山集』中华书局
- 坂出祥伸 1983『中国近代の思想と科学』同朋社
- 1985『康有為』集英社
- 佐藤慎一 1996『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会
- 島田虔次 1965『中国革命の先駆者たち』筑摩書房
- 島田虔次，小野信爾編 1968『辛亥革命の思想』筑摩書房
- 湯志鈞 1961『戊戌变法人物传稿（増訂本）』中华书局
- 湯志鈞 1981『康有為政論集・上冊』中華書局
- 唐文权 1987「关于革命军的借资移植问题」（『中国文化研究集刊 5』复旦大学出版社所收）
- 唐文权 1991「梁启超在戊戌壬寅期间的西学宣传」（中南地区辛亥革命史研究会武昌研究中心編『辛亥风云与近代中国』贵州人民出版社所收）
- 唐文权 1993『觉醒与迷误』上海人民出版社
- 陶绪 1995『晚晴民族主义』思潮人民出版社
- 王德昭 1987『从改革到革命』中华书局
- 油井大三郎他編 1989『世紀轉換期の世界』未来社
- 呉玉章 1978『呉玉章回憶録』中国青年出版者
- 張朋園 1964『梁啓超與清季革命』中央研究院近代史研究所
- 朱義録，張勁 1998『中国近現代政治思潮研究』上海科学院出版社