



Title	近代中国への自由・権利概念の移植
Author(s)	林, 来梵; 松井, 直之//訳
Citation	北大法学論集, 69(2), 270[221]-245[246]
Issue Date	2018-07-31
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/71187">http://hdl.handle.net/2115/71187</a>
Type	bulletin (article)
File Information	lawreview_vol69no2_07.pdf



[Instructions for use](#)

## 近代中国への自由・権利概念の移植

林 来 梵  
松井 直之 訳

現在の中国における多くの法概念は、近代になって、西洋から移植されたものである。一つひとつの概念の移植には、具体的なきっかけ、文脈、沿革や歴史的影響があるので、それぞれ個別の概念移植史を作り上げることができる。

これまでの研究によると、これらの概念の移植は、西洋から中国に一方的に行われ、西洋の文脈が直接摂取されるのではなく、国を跨る（複数の国を跨る場合も含む）多方向的な交わり、或いは相互往復的な過程であった。そのなかには共に継受国の立場にあった中日両国の協力と交流があり、それらは多彩な内容の絵巻を繰り広げた<sup>1</sup>。こうした点を踏まえると、これらの概念の中国への移植過程に関する研究は、狭い視野に拘るべきではなく、中日両国の西洋法概念の移植交流史という視点から把握する必要がある。

本稿は、このような広い視点に基づき、中国への自由・権利概念の移植史について考察する。第一節と第二節は、対象の関連性という点で繋がりがあがる。前者では、主に「権利」に関連する用語の移植史を遡り、後者では、「自由」概念の継受の過程を重点的に考察する。そして第二節と第三節では、鮮やかな対比が描かれる。前者で考察する厳復と後者で論じる梁啓超が自由・権利概念の移植のなかで行った努力は、近代中

<sup>1</sup> 例えば、林来梵「国体概念史：跨国移植与变迁」中国社会科学2013年第3期、68頁以下参照。

国が西洋法概念を継受する2つの根本的に異なる経路をそれぞれ代表するからである。

## 一 「権利」に関連する用語の移植

周知のとおり、東アジアの伝統文化において、西洋の権利概念と完全に対応する類似の観念或いは概念はなかった。中国において、「権利」という用語と観念は、近代における「西洋法が東洋に流れ込むこと〔西法東漸〕（以下、中国語の原語は角括弧で括る……訳者註）」に伴い、移植されたのである。今日の多くの研究が示すように、明治期の日本は、この過程のなかで、中国の漢字を借用して西洋の文献を翻訳することを通じて、学術用語を生み出し、抽象的な意味の漢字句を特徴とする近代的な語彙体系を作り出した。そして、それらは大量に中国に持ち込まれた<sup>2</sup>。では、移植史における具体的な個別事例として、「権利」という単語も、日本から中国に持ち込まれた「外国で漢字を借用して創り直された単語〔词侨〕」に属するのであろうか。

この問題は、民国期から始まり、中国の学界は、従来、多くの法政概念の翻訳語が日本で最初に生み出された、と考えてきた。「権利」という単語も日本に由来する翻訳語であると考えられ、「ほとんど争いが無い」状態であった<sup>3</sup>。

しかしながら、多くの歴史書を調べると、我々は、次のことを見出すことができる。「権利」という翻訳語は、中国で最初に作り出されたのである。1864年、アメリカ人宣教師ウィリアム・マーティン(W. A. P. Martin、中国名：丁魁良)を中心に翻訳された『万国公法』が中国で出版された<sup>4</sup>。そのなかでは、「権利」という単語が頻繁に使用され、少なく

<sup>2</sup> 沈国威『近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享』（中华书局、2010年）参照。この他に、李运博『中日近代词汇的交流——梁启超的作用与影响』（南开大学出版社、2006年）参照。

<sup>3</sup> 李贵连「话说‘权利’」北大法律评论第1卷第1辑（1998年）115頁、注（1）参照。この他に、王健『沟通两个世界的法律意义——晚清西方法的输入与法律新词初探』（中国政法大学出版社、2001年）219-222頁参照。

<sup>4</sup> 『万国公法』とは、当時、アメリカの著名な国際法学者であったヘン

とも81回余りであった<sup>5</sup>。これは、中国で「権利」という単語が既に用いられていたことの根拠となろう。その後『万国公法』は、すぐに日本に伝わり、大いに普及した。このような状況のもと、当時、日本の著名な翻訳家であった箕作麟祥は、明治初年にフランスの法律文献を翻訳していた時に、『万国公法』のなかから「権利」という単語を借用したのであった<sup>6</sup>。

この史実を、日本の学者は既に見出していた。歴史学者の実藤恵秀教授は、そのことを『中国人日本留学史 [中国人留学日本史]』において紹介<sup>7</sup>、法学者の利谷信義教授も、そのことを1980年代に出版された著作において指摘していたのである<sup>8</sup>。他方で中国においても、1990年代後半から、李貴連教授らが、実藤恵秀教授が示した資料を用いて、そのような主張を掲げている<sup>9</sup>。

---

リー・ホイートン (Henry Wheaton、中国名：惠頓) が著した“*Elements of International Law*” [国際法原理] (1836年) のことである。ここで指摘すべきは、アメリカ人宣教師ウィリアム・マーティンが“*Elements of International Law*”の中国語への翻訳を主宰していたが、初稿の完成には何師孟、李大文、張炜、曹景榮といった4名の中国人の協力があり、校訂も陳欽ら4名の中国政府(総理衙門)の事務職員[秘書人員]によって完成した、ということである。丸山真男＝加藤周一『翻訳と日本の近代』(岩波書店、1998年) 120-121頁参照。

<sup>5</sup> ここには、「権」という単語は含まれていない。「權」には「自主」、「權利」、「權力」等の複数の意味が広く含まれており、『万国公法』での使用回数は760回に達していた。統計的な研究として、金観涛＝刘青峰『观念史研究』(法律出版社、2009年) 113-115頁参照。

<sup>6</sup> 大槻文彦『箕作麟祥君伝』(丸善、1907年) 100-102頁参照。

<sup>7</sup> 実藤恵秀(譚汝梅＝林启彦訳)『中国人留学日本史』(生活・读书・新知三联书店、1983年) 281-282頁参照。そのなかで示された資料は、李貴連教授ら中国の学者の主な立論の根拠となっている。

<sup>8</sup> 利谷信義『日本の法を考える』(東京大学出版会、1985年) 150-152頁参照。最近の研究として、大野達司＝森元拓＝吉永圭『近代法思想史入門——日本と西洋の交わりから読む』(法律文化社、2016年) 8-9頁参照。

<sup>9</sup> この問題に関する中国国内での最も早い研究として、李・前掲註3、115頁以下参照。その後の研究として、王・前掲註3、219-255頁、申卫星『民法基本范畴研究』(法律出版社、2015年) 103-117頁参照。この他に指摘すべきは、実藤恵秀教授によって見出された中国の学者である鄭煥が雑誌『中国語文』68期

これらの研究が言及する直接の根拠は、箕作が1887（明治20）年9月15日に明治法律学校（現在の明治大学）の入学式で述べたことである。すなわち「権利」と「義務」という2つの翻訳語は、彼が初めて創ったものではなく、彼が明治初年に命を受けてフランスの法典の翻訳に従事していたときに、中国で翻訳された『万国公法』のなかから借用したものだということである。大槻文彦が著した『箕作麟祥君伝』によると、箕作は、当時、明治法律学校の入学式において次のように述べている。

「権利だの、義務だのと云ふ語は、今日では、あなた方は、譯のない語だと思つてお出でございませうが、私が翻譯書に使つたのが、大奮發なのでございます。併し、何も、私が發明したと云ふのでは無いから、專賣特許は得はしませぬ、（喝采、笑）支那譯の萬國公法に「ライト」と「オブリゲーション」と云ふ字を、権利義務と譯してありましたから、それを抜きましたので、何も盗んだのではありませぬ」<sup>10</sup>。

もっとも、ここで認めるべきは、中国で近代以降使用されてきた多くの法政用語が、日本で翻訳された用語を又借りたものだということである。つまり中国は、西洋の法政用語の二次的な継受或いは「転継受〔转継受〕」をしたのである。たとえ、そのなかの翻訳語が中国の古典籍の単語を参考にして創られたとしても、「中国に回帰した単語〔回归词〕」或いは「外国で漢字を借用して創り直された単語〔词侨〕」としての性質

---

（1958年）に発表した「关于现代中国语的“日本词汇”」である。そこには、「権利」が日本に由来する単語であるということは誤りであって、1864年に中国の同文館において翻訳された『万国公法』巻一に「人民通行の権利」という句があり、日本は、この翻訳語を借用したものと思われる、と指摘されている。実藤・前掲註7、275頁参照。

<sup>10</sup> 大槻・前掲註6、101頁。これまで中国の学者は、「権利」という単語が中国で初めて創られたと主張するとき、『箕作麟祥君伝』のなかの資料を多く引用してきた。しかし、それは実藤・前掲註7から再引用したもので、しかも再引用された部分は、この状況に対する大槻文彦による紹介であり、箕作麟祥による発言ではない。

を有していた。「権利」のように、中国に起源を有するが、再び日本から持ち込まれた翻訳語は、少なくなかったのである。他方で、日本で創られた多くの翻訳語、新語が中国に持ち込まれる現象は、研究成果が示すように、日清戦争後に生じた。当時、中国は洋学を大規模に取り入れ始めたからである。したがって、中国人留学生と一部の先覚者が日本から翻訳語や新語を持ち込むことが、重要な移植の方法となった。しかしながら、これより以前の時期にも（16世紀末にマテオ・リッチ（中国名：利瑪竇）が明を訪れた時期にまで遡ることができる）、西洋各国の宣教師が明を訪れ、知識人との関わり合いを持っていた。そして、清政府の直接的な主導によって、洋学の翻訳と新語の創作といった活動が行われ、翻訳語が日本から持ち込まれることになった<sup>11</sup>。「権利」という単語も、この時期に持ち込まれた翻訳語の1つなのである。

更に、中日両国間の西洋法観念の移植交流史という視点からみると、「権利」という単語には、次のような注目すべき点がある。

第一に、日本が中国から「権利」という単語を取り入れたことは確認できるが、それを最も早く行ったのは、箕作麟祥ではないようである。オランダに留学した日本の学者・津田真道は、明治維新の年（1868年）<sup>12</sup>に出版された『泰西国法論』のなかで、『万国公法』の「権利」という単語を転用していたのである<sup>13</sup>。

第二に、「権利」という単語を最初に創り出したのが中国であったとしても、問題は、この単語を用いた翻訳が「不適切な翻訳」であり、成功したとは言い難いのではないか、ということである。特に、right という単語に含まれる正当性という意味を表せていないという重大な欠如があるように思われる<sup>14</sup>。とはいえ、認めるべきは、right という西洋語

<sup>11</sup> 沈・前掲註2、22-29頁参照。

<sup>12</sup> 一説には1866年とされる。大野ほか・前掲註8、8-9頁参照。

<sup>13</sup> 前田正治「『権理』と『権利』覚え書」法と政治25巻3・4号（1975年）27頁参照。他方で『万国公法』は、1864年に中国で初めて出版され、翌年に日本で出版されているので、中国を超えた影響力を有していたということもできる。王・前掲註3、236頁参照。これ以外に、丸山真男＝加藤周一『翻訳と日本の近代』（岩波書店、1998年）119頁以下参照。

<sup>14</sup> 日本では、これに関連する議論が多くみられる。例えば、柳父章『翻訳語成

が既に「権利」と翻訳されたこと、東洋の伝統的な言語環境のなかに正確に対応する翻訳語がなかったことである。「一つの言葉を生み出すのに、時間を費やして熟慮する〔一名之立、旬月踟躕〕」と称された近代中国の啓蒙思想家・翻訳家である嚴復は、かつて right を「職」、「民直」、「天直」等と翻訳した<sup>15</sup>。このなかの「民直」、「天直」という翻訳語は、right に含まれる正当性という意味を持ち、「権利」という単語の欠如した部分を補うことができたが、大きな問題があったので、人々に受け入れられなかった。当時、福沢諭吉らも「権利」よりも適切で上品な翻訳語であるとして「権理」という単語を採用したが、それは様々な原因から、多数の支持を得ることがなかった<sup>16</sup>。

第三に、中国の学者の研究が示しているように、「権利」という単語は、中国で最初に創られたが、当時の中国には、それに関連する文化的基盤と社会的実践がなかったため、その後30年余り、「権利」という単語は、中国社会に普及することがなかった<sup>17</sup>。しかし、『万国公法』が日本に入ると、知識人の間で広く流行したので、これに伴い「権利」という単語は、1880年代に、日本社会で安定した地位を得ることになった<sup>18</sup>。もっとも中国でも、日本に留学した章宗祥が、1900年に日本の翻訳書を参考にして、ドイツの法学家であるイェーリングの『権利競争論（現・権利のための闘争）』の一部を中国語に翻訳し、それが広まることで、「権利」という単語は、中国で支配的な地位を確立することになった。学者が指摘するように、「権利」という単語は日本で創られたものではないが、日本の法学には中国における「権利」という単語の勃興を促す重要な影響力があったといえよう<sup>19</sup>。こうした点を踏まえると、「権利」という単語は、中国にとって、特別な「中国に回帰した単語」とみることができよう。

---

立事情』（岩波書店、1982年）150頁参照。

<sup>15</sup> 沈・前掲註2、160-161頁参照。これ以外に、金ほか・前掲註5、103-104頁参照。

<sup>16</sup> 大野ほか・前掲註8、11-13頁参照。

<sup>17</sup> 李・前掲註3参照。

<sup>18</sup> 大野ほか・前掲註8、12頁参照。

<sup>19</sup> 申・前掲註9、108頁参照。

清末の中国において、「権利」という単語よりも、自由・権利概念を表すのに用いられた重要な単語は、東洋的な特色を大いに具えているが、意味が曖昧な「民権」という単語である。

多くの学者の研究によると、「民権」という単語の起源は、明治初年の日本である。箕作麟祥は、明治初年に江藤新平の指示を受けて、フランス民法典を翻訳したとき、そのなかの *droit civil* という単語を「民権」と翻訳した（実際には「私権」と翻訳すべきである）<sup>20</sup>。日本では、この単語の意味について論争が起きた。当時、江藤新平が主宰していた民法編纂会で、この翻訳語について審議が行われたとき、「民が権を有するのか」という東洋の伝統的な政治文化の文脈で聞いたことのない問題をめぐり、激しい論争が起きたのである<sup>21</sup>。

「民権」という単語は、清末に日本から中国に持ち込まれた。清国駐日公使・黄遵憲による『日本雑事詩』（1879年）、とりわけ『日本国志』（1887年）は、自由民権運動を詳細に紹介した。『日本国志巻一』である『国統志一』は、「近頃民心は次第に西洋法に染まり、遂には民権自由の説を唱える者もいる」ことや「国会を開き民権の伸長を請う」状況を紹介したのである<sup>22</sup>。ここで注意すべきは、『日本国志』が1894（甲午）年より後に広く中国に伝わった、ということである。これより前には、日本人と親交があった清国駐英公使・郭嵩焘の『ロンドン・パリ日記 [伦敦与巴黎日记]』（1878年）のなかに「民権は常に君よりも重い」という句がみられた<sup>23</sup>。

他方で、近代中国の啓蒙思想家である嚴復、康有為、梁啓超らも、「民権」概念が中国で広範な影響力を持つようになるのに、大きな役割を果たした。嚴復（1854-1921年）は、英国に留学し、日本から移植した「和製漢語」にずっと不満を持っていたが、『天演論』、『群己權界論』等の翻

<sup>20</sup> 利谷・前掲註8、150-152頁参照。

<sup>21</sup> 穂積陳重（曾玉婷、魏磊杰訳）『法窓夜話』（法律出版社、2015年）180-181頁。

<sup>22</sup> 黄遵憲『日本国志（上巻）』（天津人民出版社、2005年）36頁。

<sup>23</sup> 郭嵩焘『伦敦与巴黎日记（卷十九）』（岳麓书社、1984年）576頁。当時、郭が日本人と親交があった事実については、『郭嵩焘日记（三）』（湖南人民出版社、1982年）321頁参照。

訳書や、『政治講義』のなかで、「民権」という単語を何度も使用し、自己の民権観を示していた<sup>24</sup>。康有為の思想は、中国に根付いたが、「民権を唱えた第一人者である」と自らを誇り、その弟子である梁啓超は、『時務報』での執筆を通じて、この言葉を広めたと功績を鼻にかけていた<sup>25</sup>。

以上を踏まえると、当時の「民権」という単語は、日本から持ち込まれたが、清末の論者に着目すると、中国に起源を有するという事も完全に排除することはできないのである。

したがって、日本から移植された「民権」という単語の意味は、中国において一定程度の変化が生じることになった。そのため、この単語は、清末の中国において多義性を有していた。溝口雄三教授の見解によると、中国の「民権」は、日本の「民権」とは異なり、少なくとも4つの意味、すなわち、反君権としての民権、地方分権としての民権、国民権としての民権、生民（存在の根拠を天に淵源づけられた天生の民……訳者註）権としての民権を有するのである<sup>26</sup>。

ここからも分かるように、清末の中国における「民権」概念は、政治的な傾向を有していた。したがって、その後の孫文の民権主義思想において、「民権」概念が公共社会共同体の構成員である人民の政治的権利に限定されることになったことも頷けよう。そのなかの「直接民権」とは、4つの参政権、すなわち選挙権・罷免権・創制権（法案提出権）・復決権（憲法、法律の制定或いは改正に関する国民投票権）から構成される。

民権概念の政治化は、日本の状況と相通ずるところがある。今なお、日本の学者は、「民権」が誤解される可能性のある概念であると考えている。有力な見解によると、「民権」には、人々が気づいていない2つ

<sup>24</sup> 嚴復の民権観については、余荣根「严复的民权观与自由观」黄瑞霖主编『严复思想与中国现代化』（海峡文艺出版社、2008年）149頁以下参照。

<sup>25</sup> 康有為・梁啓超の民権観や民権概念が中国に起源を有すると解する論者は多い。そのうち、中国憲法学界による研究としては、褚宸舸「中国近代民主观念脉络的再审视——兼论‘民权’概念起源」山东科技大学学报2017年第1期、19頁以下参照。

<sup>26</sup> 溝口雄三（孫歌訳）「中国民権思想的特色」夏勇編『公法』第1巻（法律出版社、1999年）1-22頁参照。邦訳は、溝口雄三「中国の民権思想」同『中国の公と私』（研文出版、1995年）197-231頁参照。

の異なる意味が混ざり合っているそうである。明治10年代の自由民権運動の高まりの頃から、「民権」の「権」には、「固有の意味」としての「力」という意味と「翻訳語の意味」としての right という意味が混在し、「力」が right を圧倒してきたのである。これにより「民権」は、公共権力と本質的に対等な「権」と理解され、民権派が追い求める参政権のような政治的な「権」に傾くことになり、人間にあるべき基本的権利というような「権」は軽視されることになった。これは、幕末から明治初期の西周ら近代啓蒙思想家が right の公法的な意味を重視して翻訳したことと無関係ではないかもしれない<sup>27</sup>。

他方、中国では、多くの研究資料が示すように、清末の康梁学派は、民権概念について独特な解釈を行っていた。そのなかで高く評価すべきは、「人々の自主主権 [人人自主主权]」という理解である。しかし、その後、革命派が現れると、「人々の自主主権」は集団的な政治的権利へと向かっていった。

台湾の劉広京教授は、キリスト教思想の影響という観点から、19世紀末の20-30年間の中国における「人々の自主主権」の倫理思想と政治思想における意味を検討した。そこでは、康有為、梁啓超、譚嗣同、黄遵憲、何啓、胡礼垣らが「人々の自主主権」を幅広く使用していたが、20世紀になると「権利」という単語に代わっていったと述べられている<sup>28</sup>。

もっとも、民権は、清末の思想界において激しい批判と拒絶を受けた。張之洞は、清末における進歩的な朝廷の重臣であり、変法自強を一定程度主張し、日本の「東学」を通じて洋学を取り入れることを唱えたが、1898（戊戌）年に著した『勸学篇』では、民権の提唱、議院の開設に明確に反対した。彼は、「民権を唱えると、愚民は必ず喜び、反乱民は必ず乱れる。規律が乱れ、大乱が至るところで起きれば、これを唱える者は独りで生きることができようか」と考えたのである。張之洞が民権に反対する理由は、当然、清朝君主による統治という政治秩序を維持するためであるが、学者が指摘するように、別の理由もあった。すなわち、民

<sup>27</sup> 柳父章『翻訳語成立事情』（岩波書店、1982年）168-172頁参照。

<sup>28</sup> 刘広京「晚清人权论初探——兼论基督教思想之影响」『公法』第1巻（法律出版社、1999年）23-40頁参照。

権は、「民がその権を一手に握る」だけでなく、「人々が自主の権を有する」という意味があり、これが中国伝統の三綱五常という儒教の根本原理と抵触するからである。彼は、次のように率直に述べている。

外国の民権の由来から考えると、その意味は、国が議院を有し、民の間に公論を發し、多くの人の情を通じさせる、ということに過ぎない。すなわち、民がその情を述べることは、民がその権を一手に握ることではないのである。翻訳者がそれを民権ということは、誤りである。……近頃、西洋の説を唱える者は、人々が自主の権を有するといひ、ひどく思い上がっている。この言葉は、かの教えの書に出ており、それには神が人に心を与え、人々は各々思慮と聡明さを有し、皆がこのようであるはずだと述べられている。人々が自主の権を有すると翻訳することは、甚だ誤りなのである<sup>29</sup>。

中国伝統の三綱五常という儒教の根本原理は、人と人との不平等な服従関係を正当化する観念体系であり、これを構築することは、専制統治の秩序に資することになる。ここから推察できるのは、その厳しさに対する挑戦が「人々が自主の権を有する」という観念を生み出し、それにより多種多様な自由・権利観念が生み出されることになった、ということである。そうだとすると、清末の中国に移植された「民権」という単語には、既に権利観念の核心的内容である「自主の権」の一部が含まれていたということができよう。

もっとも、意味内容から分析すると、いわゆる「自主の権」には、少なくとも3つの側面がある。第一に、「自主の権」自体が権利内容を構成するという側面、第二に、「自主の権」は、権利主体が自己の地位を形成し、権利の能力を享有することを促すのに資するという側面、第三に、「自主の権」は、個人に関わる性格を有するものであるが、個人が公共社会の構成員として有すべき品格とも密接に関わることから、更に国家の「富強」という価値観を支えることに資するという側面である。

第二と第三の側面を踏まえると、民権概念は、最終的に集団的な政治

---

<sup>29</sup> 張之洞『劝学篇』卷二零二、24頁以下。

の権利に限定的に演繹されていくことが不可避であると同時に、権利と自由という2つの概念が密接な関係にあることを示している。そして中国という文脈のもとでは、後者を備えるべき運命にあった。このことは、西洋言語の「自由」(例えば、liberty 或いは freedom) が近代東アジア諸国に持ち込まれたとき、一度は「自主」と翻訳されたことにも表れている<sup>30</sup>。次に述べるように、近代啓蒙思想家である嚴復は、人々に自由概念を翻訳して紹介するとき、個人の自主を強調し、「皆自由を得ることを欲するならば、自らを治めることから始めなければならない」<sup>31</sup>という表現を用いていたのである。

## 二 嚴復と「自由」

「権利」という単語が最初に中国で創り出されたのとは異なり、「自由」という単語は、実藤恵秀教授の研究によると、日本語に由来する現代中国語の語彙の1つである<sup>32</sup>。

中国の「自由」概念の移植史では、嚴復が独自の道を切り開いた。前述のとおり、嚴復は、当時の中国の学者が日本で創られた単語を「転継受[转继承]」することに不満を持っていたので、西洋の重要な文献(主に英語文献)を直接翻訳して紹介するという移植方法を切り開いたのである。

もっとも「自由」という単語の移植について、彼は、元々、ある程度賛意を示していた。ある者が liberty を「公道」と翻訳したとき、嚴復は、これを誤りであると考え、「西洋の名を東洋の言葉に翻訳すると、失うものが固より多く、此れ独り天が成すものであり、正しきことは殆どない」<sup>33</sup>と述べた。そして彼は、英国の思想家であるミル(John Stuart Mill)の『自由論』を『群己權界論』として翻訳したとき、訳文のなかの

<sup>30</sup> この点に関連する文献は非常に多い。例えば、胡其柱「晚清“自由”词语的生成考略」中国文化研究2008年夏之卷を挙げることができる。

<sup>31</sup> 『严复全集』(巻七)(福建教育出版社、2014年)32頁。

<sup>32</sup> 実藤・前掲註7、275-277頁。

<sup>33</sup> 『严复全集』(巻三)、254頁。

「<sup>じゆう</sup>自繇」という単語を「自由」に代えた。ここで重視すべきことは、巖復が自由の概念を系統的に翻訳することを通じて、豊かな個性を持つ自由観を示したことである。

巖復が大変な苦心をして「自由」という単語に翻訳した際、時は、19世紀から20世紀へと変わろうとしていた。「自由」という単語が重要な語彙として東アジアに持ち込まれることで、中日両国の間の移植交流史の新たな幕が開くことになったのである。

中国では、当初、英語の freedom を「自由」或いは「自主」と翻訳した。具体的には、19世紀初めにプロテスタントの宣教師であるモリソン [马礼逊] (Robert Morrison) が編集した『英華字典』の再版 (1847-1848年) まで遡ることができる。これに対し、liberty は、早くも1822年に、『英華字典』の初版で「自主之理」と翻訳された<sup>34</sup>。研究によると、『英華字典』は、日本で1862 (文久2) 年に出版された『英和對譯袖珍辭書』に影響を及ぼした。したがって『英和對譯袖珍辭書』においても、「自由」という翻訳語が採用された<sup>35</sup>。

日本では、近代に至るまでの間に、「自由」という単語が、既に創り出されていたはずである。穂積陳重は、『法窓夜話』の「自由」という文章において、次のように指摘する。加藤弘之の言うところによると、「自由」という翻訳語は幕府の首席英語翻訳官である森山多吉朗によって創られた、とのことである<sup>36</sup>。日本には、確かに、江戸時代に西洋の単語を「自由」という単語に翻訳していた足跡が残されている。例えば、当時の『羅葡日辭書』では、ポルトガル語の liuemente を「自由」と翻訳している<sup>37</sup>。そして、1810 (文化7) 年に出版された『譯鍵』では、オランダ語の vriheid を「自由」と翻訳している。この翻訳語は、1855年から1858年に出版された『和蘭字彙』によって安定した地位を獲得した。そ

<sup>34</sup> 熊月之「晚清几个政治词汇的翻译与使用」史林1999年第1期、57頁。

<sup>35</sup> 冯天瑜「经济·社会·自由：近代汉字术语考释」江海学刊2003年第1期、25頁参照。

<sup>36</sup> 穂積陳重 (曾玉婷 = 魏磊杰訳)『法窓夜話 (中译版)』(法律出版社、2015年)、167頁参照。邦訳は、穂積陳重『法窓夜話』(岩波文庫、1980年)199頁参照。

<sup>37</sup> 冯・前掲註35参照。

の後、「自由」という単語は、様々な辞書に何度も現れ、liberty 或いは freedom に相当する西洋語の翻訳に用いられた<sup>38</sup>。『英和對譯辭書』(堀達之助著、1862年、初版)にも、「自由」という単語が収録されていた。

また、観念史の視点からみると、穂積陳重が指摘しているように、日本では「自由なる語、自由なる思想の開祖は、実に福沢先生であると言うてもよからう」<sup>39</sup>と解されている。福沢諭吉は、『西洋事情』(1866年、初版)において「自由」という言葉を使用し、1870年に改めて『西洋事情』が出版されたとき、「自由」という言葉に丁寧な語釈を付けた。『西洋事情』は、当時の日本社会に広く持続的な影響をもたらし、「竟にこの語(自由……訳者註)が一般に行われるようになったのである<sup>40</sup>。福沢諭吉は、東洋の文化のなかに、これに該当する言葉が無かったと最初に痛感し、「自由」を、ルソーが『社会契約論』の冒頭で書いた「いたるところで鎖に繋がれている」なかから解放された状態と捉え、人類が積極的に追い求めるべき価値であると理解した。この点を踏まえると、福沢が「この観念の翻訳史の創始者であった」のである<sup>41</sup>。

近代中国において、「自由」という概念の移植史上、福沢諭吉に似ている立場にある者は、嚴復である。

嚴復は、西洋の重要な著作を直接読み、それを翻訳し出版する等の活動を通じて、自由・権利論を構築し普及させた。急激に変動する時代に身を置いたことから、嚴復の思想と立場は、流動的になることが避けられなかった。しかし彼は、英国等の西洋諸国が強大であるのは「それらが自由を体とし、民主を用としているからである」と認識していた<sup>42</sup>。この洞察は非常に深く、中国の郭道暉教授は、次のように指摘する。「嚴復がこの方面において到達した高度な理論と思想の境地は、同時代人が足元にも及ばないものであるだけでなく、現代憲政理念の高峰にも到達

<sup>38</sup> 冯・同上。

<sup>39</sup> 穂積・前掲註36、170頁。邦訳は、穂積・前掲註36、203頁。

<sup>40</sup> 穂積・同上、168頁。邦訳は、穂積・同上、同頁。

<sup>41</sup> 柳父・前掲註27、182頁参照。

<sup>42</sup> 前掲註31、20頁。

していたのである」<sup>43</sup>。

そして評価されるべきは、嚴復が消極的自由の意味を認識していたことである。彼は、一種の「仁愛国家」を批判した。それは、「民の父母だと自任し、耕とは播種と収穫の時を定め、商とは税と利益の歩合を定め、工とは手本を以て与え、士とは前例に従い行くことであると教える。民を、これに縛り付けるならば、己の志すところを發して用いることが少しもない」と指摘する<sup>44</sup>。国家主義が勢いを増す時代において、嚴復のこのような思想は、当時の中国では極めて貴重なものであった。

更に注目すべきは、嚴復が張之洞のような「中体西用」論に反対し、「漢学には漢学の体用があり、洋学には洋学の体用がある」と主張し、「牛の体は重荷を背負うことに用い、馬の体は遠くに行くことに用いる。牛の体を馬の用に用いることは聞いたことがない」と鋭く指摘したことがある<sup>45</sup>。

しかし、当時の中国は、深刻な民族的危機に直面していたので、嚴復は、自己の思考体系の重要な視点を、国家の「富強」に置くようになっていった。嚴復は、自由が人の本性、すなわち「人が生まれたら従わなければならない理」<sup>46</sup>に合致すると考えていたが、国家の富強のために使うこともできると考え、次のように述べている。

今日の中国に適しているのは、次のことである。富強というものは、本質からいうと、民を利することにほかならない。したがって、政が民を利することを望めば、民は自ら利することができる。民が自ら利することができれば、皆が自由を得る。皆が自由を得ることができれば、自らを治めることができる。これに反すると乱れる。故に民が自らを治め、自由を得たのは、その力、その智、その徳が誠に優れているからである。今日、政に必要なのは、三つである。

---

<sup>43</sup> 郭道暉「严复自由观的法理解读」黄瑞霖编『严复思想与中国现代化』（海峡文艺出版社、2008年）、143頁。

<sup>44</sup> 『严复全集』（卷六）、45頁。

<sup>45</sup> 『严复全集』（卷八）201頁。

<sup>46</sup> 前掲註31、181頁。

一つに民力を奮い立たせることであり、二つに民智を開くことであり、三つに民徳を新たにすることである<sup>47</sup>。

ここで嚴復は、「自治—自由—自利—富強」という段階的な論理の連鎖構造を示し、当時の中国の社会的危機の解決のための構想を提示した。彼は、英国の力が強大であるのは人間の自由を保障しているからであるとみていた。「故に今日の治には、自繇じゆうより貴いものはない。自繇というものは様々なものを自ら整えることであり、天が選んだものが最も適したものとして残る。平和の繁栄は、待ち望むものではなく自ら実現するものなのである」<sup>48</sup>。もっとも嚴復は、自由が必ずしも力を合わせることに必要ではないので、公共心に資する「民主」が必要である、と考えていた。「民が権を有し、自らが君となることを民主という」<sup>49</sup>ように。

近代東アジアにおける多くの啓蒙思想家と同様に、嚴復の思想は、最終的には保守に向かい、国家主義的な傾向を示すようになっていった。もっとも彼は、独特な理論的方法論を有していた。彼がミルの『自由論』を『群己権界論』と周到に翻訳したのは、libertyとは个体(己)が強制から免れる自主性を表すだけでなく、个体(己)と集団(群)の関係を表すものであり、特に集団(群)と个体(己)の間の均衡が重要である、と考えたからである。こうした観点に基づき、嚴復は、自由を「国群の自由[国群自由]」と「小己の自由[小己自由]」に分け、両者が衝突する状況、とりわけ近代中国の内憂外患の状況のもと、前者が後者を圧倒できると考えたのである<sup>50</sup>。

そればかりか、アメリカの学者であるシュウォルツ (Benjamin I Schwartz) が指摘するように、嚴復が関心を持った自由は、ミルが述べる自由とは異なるものであり、そこには後者が包含する様々な行為、風変わりな個性的な自由は含まれていない。しかし、嚴復の自由観にも個

<sup>47</sup> 同上、32頁。

<sup>48</sup> 『严复全集』(卷九) 31頁。

<sup>49</sup> 『严复全集』(卷四) 79頁。

<sup>50</sup> 顔徳如 = 賈磊「严复自由观再探：围绕国群自由和小己自由的分析——以〈法意〉为中心」福建论坛2006年第11期、77頁以下参照。

人の道徳的選択の根源という自由概念が含まれているため、「彼の自由観とミルの自由観は、全く関係がないわけではない」。とはいえ、嚴復は、ミルが述べる自由を、スペンサー・ダーウィン主義の「適者生存」という意味に限定し、社会効果を高める活動とし、「富強を得るための最終手段とした」<sup>51</sup>。簡潔にいうと、嚴復は、自由を国家の「富強」のための「用」としたのである。

嚴復による「自由」の翻訳は、このような自由観のもとで行われたので、独特な思想的個性が反映されることになった。

前述のように、嚴復は、3つの異なる翻訳語、すなわち「自由」、「群己権界」、「自繇」を用いて、liberty や freedom を翻訳した。例えば嚴復は、1895年に発表した「時代の移り変わりの速さを論じる [论世变之亟]」等の文章において「自由」という単語を使用し、1902年に出版されたアダム・スミスの『国富論 [原富]』 (*An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*) の翻訳書でも「自由」という単語を採用した。もっとも、この時期に、嚴復は、次のことを冷静に意識していた。「自由という言葉は、中国の歴史上の聖賢が深く敬ってきたが、教えるものであるとは考えられてこなかった」<sup>52</sup>。これと同時に、嚴復は、自由の内在的な限界を自覚し、「人々が自由を得る、国々が自由を得るとは、互いに侵し損なわないことである」と指摘し、有名な視点、すなわち「中国の理道において西法の自由と似ているものは、(儒教における……訳者註) 恕であり、絜矩である」と提起した<sup>53</sup>。

嚴復は、ミルの『自由論』を翻訳したとき、その原稿において、liberty を「自繇」と翻訳し、書名を『自繇釈義』とするつもりであった。1903年に本書を出版する時、彼は、書名を『群己権界論』に改め、文中の「自繇」を「自由」に改めた。liberty を「自繇」と翻訳したことについて、嚴復は、次のように説明する。由と繇の2つの文字は今も昔も代用され

<sup>51</sup> 史华慈 (叶凤美訳) 『寻求富強：严复与西方 (*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*)』 (中信出版集团、2016年)、130-131頁。

<sup>52</sup> 前掲註31、12頁。

<sup>53</sup> 同上。邦訳は、李曉東『近代中国の立憲抗争——嚴復・楊度・梁啓超と明治啓蒙思想』 (法政大学出版社、2005年) 40-41頁参照。

ており、「その文字 (liberty……訳者註) は、西洋語の例によると、そもそも意味が奥深く、虚ではなく実であるとみなされる。自繇と書くことで、それを区別して示したいのである」<sup>54</sup>。換言すると、西洋語の通常用法に基づく、liberty とは、抽象的な概念であるが、漠然とした単語ではなく、実質的な意味を有する単語なのである。そのため、「自繇」という翻訳語を採用することで、liberty と「自由」の間の微妙な違いを表そうとしたのである。

日本の福沢諭吉ら啓蒙思想家は、明治初年には、liberty を「自由」という単語に翻訳することが適切でないと感じていた。そこで「自主」などの翻訳語を用いたが、最終的には、世間で既に日常用語になっていた「自由」という単語を採用した<sup>55</sup>。巖復も、『群己権界論』を翻訳し出版したとき、東洋の伝統文化の視点から「自由」という単語の持つ限界を深く感じていた。周知のように、「自由」という単語は、中国の様々な古典にみることができる。例えば『後漢書』には、「兄弟権要にして、威福自由なり (閻兄弟は要職を握り、賞罰は閻氏の思うままとなった)」（安思閻皇后紀）<sup>i</sup>、「縦舎自由なり (勝手気ままであった)」（楽恢伝）<sup>ii</sup> などの文があるが、「勝手 [任意]」など負の意味を有していた<sup>56</sup>。このため『群己権界論』の「訳凡例」において、巖復は、この単語が「勝手気まま、むやみに怒り睨みつける、憚らない等の悪い意味を常に含む」と記したのである<sup>57</sup>。

しかし、巖復が「自繇」という単語を用いて liberty を翻訳したのは、この単語が「自由」という単語に代わり、それを越えることができると考えたからであり、この単語が伝統的な中国文化の文脈において積極的な意味合いを有すると感じていたからである。中国の伝統的な仏教である禅宗の経典のなかには「自由自在」という観念があり（『五灯会元』等）、中国の古代文学の作品のなかにも「自由」という単語を中立的、ひ

<sup>54</sup> 前掲註33、255頁。

<sup>55</sup> 柳父・前掲註27、171頁以下、特に181頁以下参照。

<sup>56</sup> 呉根友「中国思想传统中的自由语词、概念与观念」歴史学研究27卷（2006年）第1期。

<sup>57</sup> 前掲註33、254頁。

いては好意的に用いているものがある。例えば、白居易の「始めて慚づ此の日に当たって、自由の身と作るを得たるを(まさにこんな日に、はじめて、わたしは自由の身になれたことを感謝するのであった)」「(苦熱)<sup>iii</sup>、柳宗元の「春風限り無し、瀟湘の意、蘋花を採らんと欲するも自由ならず(吹いてくる春風はうるわしい瀟湘の地への思いを無限にかきたて、浮き草の花を採って、あなたにお贈りしたいのですが思うにまかせないのです)」「(酬曹侍御過象県寄)<sup>iv</sup>」などの詩句である。嚴復は、ミルの『自由論』を翻訳するとき、この柳宗元の詩句を引き合いに出し、「いわゆる自由とは、正にこの意である」<sup>58</sup>と指摘した。この点において、嚴復は、福沢諭吉らの思想家とは異なる。福沢らは、「自由」という単語がそもそも有する不備を意識していたが、伝統的な東洋の文化的文脈のもとで「自由」という単語が有する意義を掘り下げなかったのである。

嚴復による liberty の翻訳と導入は、近代以降の中国人の思想に大きな影響を及ぼした。とはいえ、それは、近代中国が liberty という観念を継受した一つの経路に過ぎず、完全に成功したわけではない。それは、画数が多く、意味が曖昧な「自繇」という単語が現代中国の言語環境のなかで忘れ去られていることから分かるだろう。

嚴復のほかに、『万国公法』(1900年)は、スペンサー『自由篇』を136回にわたり連載し、馬君武は、1903年にミルの『自由論』を翻訳して紹介し、『自由原理』という名で出版した。これらは、近代中国への自由概念の移植史において注目すべきものである。しかし、より重要なのは、清末に日本に亡命し、中国に自由概念を移植した梁啓超である。

### 三 梁啓超の移植方法

近代中国の啓蒙思想家として、梁啓超が西洋の政治や法律の概念を中国に移植した際に果たした役割は、嚴復に劣るものではなかった。もっとも、彼の近代西洋思想の中国への移植に対する努力は、嚴復の方法とは明らかに異なっていた。土屋英雄教授が述べるように「梁の西洋の権利・自由論の摂取」は、「主に日本語文献および日本人の著作という『回

<sup>58</sup> 同上、255頁。

路』(日本のデフォルメ)を通してのものであった<sup>59</sup>。しかしながら、このような経路を通じることで、梁啓超は、重厚な自由・権利観を形成し、その自由・権利概念を中国に導入し、伝播し、変容させることで大きな影響を及ぼしてきたのである。

前述のように、梁啓超は、戊戌の変法の時期に「民権」に注目し、それを唱え始めていた<sup>60</sup>。変法に失敗し、日本に亡命した(1898年)後、日本を媒介とした影響を受け、梁啓超は「思想がこれにより一変し」<sup>61</sup>、内容的に斬新で豊かな人権観を形成するようになった。

当然、日本に亡命していた時期の梁啓超の自由・権利観も、一定の流動性を有しており、幾つかの時期に分けることができる。梁啓超は、まず、西洋の様々な先進的な自由・権利思想を「濾過し、選別し、吸収し」、その後、民権救国論を展開していった。そして、1902-1903年を境として、梁啓超は保守的な立場に向かい、国権優位主義への傾きが現れ、国家主義的傾向が見られるようになったのである<sup>62</sup>。

梁啓超が日本に亡命していた時期に「思想がこれにより一変した」ことは、彼が自由・権利に関わる単語を多用していることにも表れている。「民権」(「立憲法議」1901年)<sup>63</sup>のように以前から用いてきた概念のほかに、「天賦人權」(「愛国論」1899年)<sup>64</sup>、「人民の権[人民之権]」、「人民自由権」、「個人の自由[个人之自由]」(「論政府与人民之権限」1902年)<sup>65</sup>などの新たな単語が続々と登場するようになったのである。

<sup>59</sup> 土屋英雄「梁啓超の西洋摄取与权利一自由論」狭間直樹編『梁啓超：明治日本・西方』〔修订版〕(社会科学文献出版、2012年)113頁。邦訳は、土屋英雄「梁啓超の『西洋』摄取と権利・自由論」狭間直樹編『共同研究 梁啓超——近代西洋思想受容と明治日本』(みすず書房、1999年)134-135頁。

<sup>60</sup> 同上110頁参照。

<sup>61</sup> 梁啓超『饮冰室合集・文集之十一』(中华书局、1989年)18頁。

<sup>62</sup> 関連する記述として、土屋・前掲註58、110頁以下、特に111頁参照。もっとも、以下で述べるように、土屋英雄教授は、この時期の梁啓超の思想傾向に対して、同情的な理解を示している。

<sup>63</sup> 『饮冰室合集・文集之五』1頁以下。

<sup>64</sup> 『饮冰室合集・文集之三』65頁以下。

<sup>65</sup> 『饮冰室合集・文集之十』1頁以下。

当時の梁啓超は、人類の自由・権利に対して、最高の評価を与えていた。彼は、「自由とは、権利の現れである。およそ人が人であるのは、二つの要件を有するからである。一つに生命であり、二つに権利である。二つのうちの一つが欠けても、人ではない」<sup>66</sup>と指摘する。更に梁啓超は、「君権が有限であり、「官権が有限である」ためには、均しく「民権を用いなければならない」<sup>67</sup>と主張する。こうしたことから、梁啓超は、西欧立憲主義の意義を自覚していたということができよう。

もっとも、梁啓超の自由・権利に対する理解は独特なものであった。彼は、「自由の俗[自由之俗]」と「自由の徳[自由之徳]」の2つの概念を用いて、現実に、中国人が有する自由について考えた。例えば「交通の自由[交通之自由]を、官吏は禁じない。住居行動の自由[住居行動之自由]を、官吏は禁じない。財産の購入管理[置管产业]を、官吏は禁じない。信教の自由[信教之自由]を、官吏は禁じない。信書の秘密の自由[书信秘密之自由]を、官吏は禁じない。集会言論の自由[集会言论之自由]を、官吏は禁じない」。つまり「各国の憲法が定める形式的な自由は、殆ど皆ある」。しかし彼は、これを「自由の徳はなく、自由の俗がある」だけにすぎない、と考えたのである。「自由の俗」と「自由の徳」とは何かについて、梁啓超は、直接定義していない。おそらく「自由の俗」とは、脆いものであり、「官吏が禁じない」ことで形成されるものである。「官吏が禁じないのは、人権を重んじているからではなく、禁じる勇気がないのである。その政術は劣り、その仕事は緩く、これに及ぶ余裕がないだけのことである」。他方で「自由の徳」は、「自由の俗」とは異なり、「他人が与奪することができず、自らこれを得て、自らこれを享受するものである」<sup>68</sup>。つまり梁啓超によると、「自由の俗」は、真の自由ではなく、「野蛮の自由」或いは「奴隷の自由」の範疇に属するものであるが、人民が自ら勝ち取り、自らが享受できる「人民の徳」だけが、文明時代の個人の自由の核心的内容を構成するのである。

梁啓超の自由・権利観は複雑なものであるが、中日両国の自由・権利

<sup>66</sup> 『飲冰室合集・文集之五』45頁。

<sup>67</sup> 同上3頁。

<sup>68</sup> 同上45-46頁。

概念の比較移植史の観点から見ると、次の2つのことに注目すべきである。

第一に、自由・権利の主体についてである。

梁啓超が理解した自由・権利の主体には、「新民」と呼ばれる二つの像が存在している。一つは、民権或いは自由・権利の主体であり、もう一つは、国民国家の担い手としての主体である。このような自由・権利の主体は、個人をイメージしており、福沢諭吉の「人民独立」の精神の影響を受けている<sup>69</sup>。

しかし、梁啓超の自由・権利の主体は、個人に限らない。嚴復が「国群の自由[国群自由]」と「小己の自由[小己自由]」を区別したのと同様に、梁啓超は、「団体の自由[団体之自由]」と「個人の自由[个人之自由]」を区別した。彼は、「団体の自由は、個人の自由の蓄積である」<sup>70</sup>というが、「自由と云うものは、団体の自由であって、個人の自由ではない」<sup>71</sup>とも強調する。

多くの学者が注意するように、日本に亡命した梁啓超は、ミルを誤って理解していた。周知のとおり、ミルは「自由論」において、「社会(society)」と「自由(liberty)」の対立について述べている。そのため、彼は「社会」と「個人」というテーマを取り上げ、前者が後者に対して正当に行使できる権力の本質と限界について述べ、「社会的専制[社会性暴虐]」(social tyranny)の防止という新たな時代の自由主義の重要な課題を提起している。しかし梁啓超は、このような思想内容を理解せず、とりわけ「社会的専制」という概念を理解していなかったため、その視野の中から、この重要な概念が失われてしまった。土屋教授が指摘する

<sup>69</sup> 梁啓超は、「新民説」の「論自尊」では、その冒頭において、次のように指摘する。「日本の大教育家福澤諭吉の学ぶものに訓えるや、『独立自主』の一語を標榜して徳育の最大を綱領とした」。『飲冰室合集・専集之四』68頁。梁啓超の『新民説』に対する福澤諭吉の影響については、狭间直樹『《新民説》略論』同編『梁啓超：明治日本・西方』（修订版）（社会科学文献出版、2012年）62頁以下参照。邦訳は、狭间直樹『《新民説》略論』同編『共同研究 梁啓超——近代西洋思想受容と明治日本』（みすず書房、1999年）92頁。

<sup>70</sup> 『飲冰室合集・専集之四』46頁。

<sup>71</sup> 同上、44頁。

ように、ミルの「社会」と「個人」という構造は、梁啓超のもとで、「政府」と「人民」に入れ替わってしまったのである<sup>72</sup>。

ミルの『自由論』に対する梁啓超の理解に、このような誤解が生じたのは、彼が当時、中村正直によるミルの『自由論』の翻訳本——『自由之理』の影響を受けたからであろう。中村の翻訳本においても、「社会的専制」の概念は存在せず、ミルの「社会」と「個人」という構造は、同様に「政府」と「人民」に入れ替わっていたのである<sup>73</sup>。

第二に、民権と国権の関係についてである。

日本亡命後、梁啓超は、国権と民権の関係を表面的に、民権を保障した結果であると認識していた。すなわち、国家を人々が愛するのに値させるには、民権を打ち立て、国家の核心としなければならないのである。こうして、彼は「民権興れば国権立ち、民権減ば国権減ぶ」と主張するようになっていった<sup>74</sup>。

当時、中国における深刻な民族的危機に直面し、日本に亡命した梁啓超は、一種の国家有機体説を核心とする国家主義思想を形成した。それは、彼が当時の日本で、ブルンチュリの国家有機体説を基礎とする国家主義の影響を受けたことに由来する。それは、彼が「政治学の大家ブルンチュリの学説〔政治学大家伯伦知理之学说〕」において、「国家自身を目的とするとは、国家の目的を最優先することであり、各個人は、この目的を実際に達成するための道具である」<sup>75</sup>と述べていることから分かる。

ブルンチュリ (Bluntchli Johann Caspar, 1808-1881) の国家理論は、明治初期の日本において、多くの影響を及ぼした。その影響は、自由主義、立憲主義思想に関するものではなく、国家建設に関するものであり、明治国家の確立の際に非常に重要な役割を果たした。もっとも、梁啓超が

---

<sup>72</sup> 土屋・前掲註59、123頁。

<sup>73</sup> 現在、中日双方でこうした観点を持つ学者のうち、土屋英雄教授がこれに対して緻密で深い分析を行い、周到で慎重な観点を提起している。土屋・同上、110頁以下参照。

<sup>74</sup> 狭間・前掲註69、67頁。邦訳は、狭間・前掲註69、84頁。

<sup>75</sup> 『飲冰室合集・文集之十三』88頁。

日本に亡命した19世紀末には、ブルンチュリの国家理論は、日本での影響が弱まり、「廃品同然」なものになっていた。しかし梁啓超は、日本で吾妻兵治の翻訳したブルンチュリの『国家学』に出会い、傾倒した。その主な理由は、「いまから国家建設にかかろうとするものにとっては、むしろ現実の日本国家の脊梁をなす学説として、圧倒的な存在感をもつものだったはず」<sup>76</sup>だからである。

前述のとおり、1903年以降、梁啓超の思想には、更なる国権優位主義への転向がみられるようになった。そして、この転向は、ブルンチュリの国家理論における国家の生成に関する理論を基礎とするものであった。これ以降、梁啓超は、国家の「有機的な統一と強力な秩序」の重要性を更に強調し、「今の世の見識によると、一国の人々の自由を守ることを欲するのであれば、先ず一国の自由を守らざるを得ない。苟も国家の自由を失えば、国民の自由も付されることがない」<sup>77</sup>と率直に述べ、個人の「自由平等は、二の次なのである」と論断するようになった<sup>78</sup>。

現在、中国の多くの学者は、梁啓超の自由・権利観が、張力を内在していたため、最終的に国家主義に向かっていったと解している。これに対し、土屋英雄教授は、同情的な理解を示し、梁啓超の思想的特質の持続性を分析し、1902-1903年前後の梁啓超の自由・権利観が西洋の思想を摂取し、「重層的、選択的なものとな」っただけであり、思想が変質したのではない、と解している<sup>79</sup>。

このような「複雑化」、「重層化」した思想構造について、狭間直樹教授は、興味深いことを述べている。すなわち、梁啓超の思想は、全体として「個人を出発点としながら国家の優位に帰着するもの」であるが、

<sup>76</sup> 狭間・前掲註69、76-77頁。邦訳は、狭間・前掲註69、91頁。梁啓超に対するブルンチュリの影響については、狭間・同上、62頁、特に75頁以下参照。中国の学界において関連する研究は、王晓范「中日摄取伯伦知理国家有机体论之比较——以加藤弘之与梁启超为例」华东师范大学学报（哲学社会科学版）2011年第4期、王昆「梁启超与伯伦知理国家学说」中国国家博物馆馆刊2013年第11期参照。

<sup>77</sup> 『饮冰室合集・文集之十四』30-31頁。

<sup>78</sup> 前掲註75、69頁。

<sup>79</sup> 土屋・前掲註59、141頁。邦訳は、土屋・前掲註59、160頁。

その国権・民権論には「いわば楕円が二焦点をもつように、二つの軸心をもつ」ということができ、『『国民』の観点から論ずるときには民権主義の立場よりし、そして『国家』の観点から論ずるときには国家主義の立場より論じうる』のである。それは、梁啓超が福沢諭吉の影響を受け、「内に民権、外に国権」という構図を有し、「内国に在て民権を主張するは、外国に対し国権を張らんが為」と考えていたからであろう<sup>80</sup>。

こうした梁啓超の自由・権利観に対する日本の学者の理解は、啓蒙的な意義を有するものである。確かに梁啓超は、時代の荒波に身を置いた思想の巨人として、自由・権利観において複雑な思想内容を形成したが、その思想内容は、日本を媒介とする西洋思想の速成的な摂取を通じて形成したものである。そのため、思想内容の様々な要素や側面は、体系的に整理されておらず、現代人が斟酌したものである。その後、『清代学術概論』（1920年）において、梁啓超は、日本亡命期間における西洋思想の摂取を自ら『『梁啓超式』の輸入』と称し、厳しい自己批判を行った。

日本で新たな書が出ると、ともすれば多くの翻訳者が現われる。

新たな思想の輸入は、盛んであるが、皆いわゆる「梁啓超式」の輸入であり、体系はなく、選択はなく、本末を整えず、流派は明らかでなく、ただ多いことが責ばれ、社会もこれを歓迎する<sup>81</sup>。

## おわりに

中日両国の西洋法概念移植史は、一定の意味において、中日両国の西洋法概念移植交流史ということもできる。多くの政治・法律用語は、日本で西洋法概念が翻訳され、新語として創り出された後に、中国に伝播した。中国では、西洋の政治・法律用語の「転継受[转继受]」が行われたのである。他方で、「権利」のように、中国で創り出され、日本に持ち込まれたという例も存在する。しかも、こうした例は、少なくなかつ

<sup>80</sup> 狭間直樹教授の視点については、狭間・前掲註69、62頁以下、特に77-78頁参照。邦訳は、狭間・前掲註69、92-93頁参照。

<sup>81</sup> 梁啓超『清代学術概論』（東方出版社、1996年）89頁。

た。このような移植史における現象をまとめると、次のようにいうことができる。中日両国間における西洋法概念の移植は、一方的に終わるものではなく、複雑な過程を有していた。こうしたなかで、同じ継受国としての中日両国は、相互の協力、双方の交流によって、注目すべき出来事を創り上げてきたのである。

研究を通じて明らかになったことは、「権利」、「自由」という翻訳語が必ずしも西洋における本来の意味を正確に伝えるものではなく、そうした不備が中日両国間の西洋法概念移植交流史において繰り返し意識されてきた、ということである。それだけでなく、「権利」、「自由」に比べ、例えば「権理」、「自主」等の単語は、もしかしたら、当時用いられていた適切な翻訳語であったかもしれないが、様々な歴史的な原因により、最終的には主要な地位を占めることはなかった。これは、「権利」、「自由」等の翻訳語の固有の内容に微妙な変化が生じた内在的な原因となり、同時に、継受国における自由・権利観、ひいては立憲主義思想の運命に深刻な影響を与えた。ここでは、次のことを理解すべきである。そもそも東洋の伝統文化のなかには完全に対応する概念がなかったことから、「西洋の衝撃」のもと、国家の深刻な危機に際し、『万国公法』における right を翻訳するのでもよく、ミルの『自由論』を介して liberty を理解するのでもよく、もしかしたら、それ自体、西洋法概念移植史における最善の選択ではなかったのかもしれない、ということである。

近代中国における西洋の自由・権利観の移植史において、「民直」、「自繇」などの翻訳語の運命が象徴するように、厳復を代表とする東洋の伝統文化に根を下ろした解釈や転化は、人々に受け入れられなかった。反対に、日本を媒介とした「転継受」は、圧倒的な成功を取めた。このような中日両国の西洋法概念移植交流史において生じた逆説的な現象は、実に考えさせられるものがある。更には、次のことに目を向けるべきである。こうした「転継受」は、短期間のうちに素早く行われたことから、固有の意義や内容が、必ずしも吟味され、消化され、整理されてこなかったもので、構造化していない「知識の堆積」となったかもしれないということである。そして、中国が「転継受」したものは、日本固有の社会文化のなかで濾過されたものであり、日本の先駆的な実践とその成功によって多くの信頼を得ていた。しかし、その内容は、「転継受」の過程

において、割引かれたり、添加されたりして、更なる問題が増していったかもしれないのである。

---

<sup>i</sup> 訓読、現代語訳は、渡邊義浩 = 岡本秀夫 = 池田雅典編『全譯後漢書 第二冊 本紀(二)』(汲古書院、2004年) 426-432頁。

<sup>ii</sup> 訓読、現代語訳は、渡邊義浩 = 高山大毅編『全譯後漢書 第十四冊 列傳(四)』(汲古書院、2005年) 223-227頁。

<sup>iii</sup> 訓読、現代語訳は、石川忠久監修『NHK 新漢詩紀行 友愛深厚編』(日本放送協会、2009年) 166-167頁。

<sup>iv</sup> 訓読、現代語訳は、下定雅弘編訳『柳宗元詩選』(岩波書店、2011年) 263-265頁。