

# 近代法理学の中国における受容と展開

——梁啓超を中心に

李 曉 東

- 一. はじめに
- 二. 「変革の原理」としての儒教的自然法
- 三. 梁啓超における儒教的自然法と法理学
- 四. 梁啓超の議論中における陳重
- 五. 結びに代えて

## 一. はじめに

### 1. 「文化運動」としての「法学」

北東アジアにおける「近代」の受容は、制度の面では、立憲政治の確立であったことは疑えない。その場合、西洋の近代的法の継受は、近代的法典の編纂という狭義の意味に止まらず、法的思考様式に対する理解をはじめとした広義な「法学」の受容を意味し、一つの「文化運動」<sup>1</sup>である。

いうまでもなく、近代までの北東アジア諸地域において、それぞれの長い歴史の中でけっして法をめぐる思考がなかったわけではなく、例えば中国の場合、夙に先秦時代から法家が發達し、諸家の間で法をめぐる論争が盛んに交わされていた。したがって、近代西洋の法的思考様式の中国における受容と植え付けの過程は、大きく言えば、たしかに旧来の法意識が近代的なそれによってとって代わられていく過程であったが、その過程のなかで、近代的法学の受容は、伝統的理念や思想とどのように折り合いをつけるかが大きな課題であった。法の受容は一つの文化運動である限り、土着の文化や伝統を無視して、単純な「取り換え」作業はありえなかったからである。この点について、日本でも中国でも同様な現象を観察することができる。

明治日本において、フランス人ボワソナードの主導による民法典（いわゆる「旧民法典」）が1890年に公布された。しかし、法典の施行に対して批判が巻き起こった。とくに法典が持つ近代家族法的性格の側面に対して、「民法出でて忠孝亡ぶ」という法学者穂積

---

1 内田貴『法学の誕生——近代日本にとって「法」とは何であったか』筑摩書房、2018年、46頁。

八束の言葉によって象徴されるように、一部の民法典施行の延期を主張した人々は、外国人が起草した法典は日本固有の文化や慣習を十分に配慮してないと考えていた。八束の兄である穂積陳重もこの論争に参加した。陳重は論争の性質を自然法学対歴史法学との間の争いとして捉え、歴史法学の立場から出発して、旧民法典に対して大きな影響があった自然法論を批判した。彼は「国民的感情」<sup>2</sup>の重要性を強調し、「法律制度には必ず歴史がなくちゃ行かぬ」<sup>3</sup>と主張した。

一方、中国においても、1906年に、清末の法制改革過程で、『刑事民事訴訟法』の草案が沈家本と伍廷芳らによって制定された。この草案は、その後、「法理派」と「礼教派」との間の論争を引き起こした。前者の法理派は、旧来の刑法を近代化して西洋諸国と軌を一にすることが不平等条約を改正して領事裁判権を廃止するためにもぜひとも必要だと考える。それに対して、後者の「礼教派」は「西法」の導入が弱体化した中国を救う唯一の方法だと認識する一方、旧来の習俗に基づいて立法すべきだと主張する。両者は伝統的な「礼教」の扱いをめぐる論争を繰り広げた<sup>4</sup>。

日中両国における近代西洋の法の継受過程で起きた上記の論争を、単純に近代と前近代、先進と遅れとに二分化することはできない。近代的西洋法を継受する過程で、いかに自国の歴史や文化を存続させていくかをめぐる葛藤は、日中の知識人たちが共有していた経験であったといつてよい。彼らが行ったのは、普遍的だとされていた西洋の法理論的枠組みのなかに自国の伝統を正当に位置づける試みであった。ここで注目すべきは、知識人たちの試みは「近代」という立場から出発したことである。つまり、知識人たちは近代的法典を編纂するという目標に向けて、法典の在り方や、法をめぐる思考様式をめぐる、自国の歴史と文化伝統から問うたのである。そして、「近代」は彼らにとって、もはや不動の前提であったということである。

## 2. 自然法と歴史法学の間——穂積陳重から梁啓超へ

### (1) 穂積陳重

上記の明治日本の民法典論争は判例法主義の英法派と法典主義の仏法派との間に始まったが、やがて、学說的論争がイデオロギー的対立の傾向を持つようになった。なかでも、ドイツで憲法を専攻し（1884-89）、後に戦前日本の家族国家観のイデオログとなった穂積八束（1860-1912）は、「民法出でて忠孝亡ぶ」という論説を発表し、「三千年來の家制

---

2 穂積陳重「ベンサムの法典編纂提議」『法窓夜話』岩波書店、1980年、266頁。なお、内田前掲書159頁を参照。

3 内田前掲書、157頁を参照されたい。

4 論争の詳細について、梁治平『礼教與法律——法律移植時代的文化衝突』広西師範大学出版社、2015年を参照されたい。

を看ること弊履の如く、双手極端個人本位の法制を迎えんとする」<sup>5</sup>過激個人主義の産物であるフランス民法典が忠孝の伝統を滅ぼすことになる、と主張した。その論調は「国粹派」の心情を代弁した。結局、論争の結果、民法典の施行が延期となり、仏法派が敗北した。一方、主流派の地位に上ったのはもう一方の英法派ではなく、政府の強力な支援に支えられた独法派だった<sup>6</sup>。

この論争に延期派として加わった八束の兄である穂積陳重（1855-1926）はイギリス、ドイツに留学経験をもつ「日本で最初の法学者」<sup>7</sup>であり、日本における西洋法学受容のリーダーである。彼による民法典批判は国粹派というよりも、法理のほうからなされたものである。

陳重は法典論争を1814年に行われたドイツの法典論争になぞらえた。ドイツにおけるティボーとサヴィニーとの間の法典論争は、陳重からすれば、それは仏民法に倣って自然法に基づくドイツ統一民法の制定を主張した前者と、法は民族の歴史とともに形成されるものだとして民法の制定に反対した後者との間の論争だった。それは言い換えれば、自然法派と歴史法派との間の論争だった。陳重は、日本における法典論争もまた「ザヴィニー、ティボーの法典争議とその性質において毫も異なる所はない」<sup>8</sup>と主張した。そして、陳重はサヴィニーの歴史法学の立場から自然法を批判して、民法典の施行の延期を主張したのである。

ただ、そもそも、サヴィニーは一貫して自然法に批判的であったわけではなく、サヴィニーの法学を全体としてみれば、彼は「自然法論を拒否したというより、すでに合理主義的精神に歴史的精神が結合されつつあった当時の自然法論を、さらに歴史的契機を重視する方向に発展させた」<sup>9</sup>とされている。この点について、夙に田中耕太郎も「歴史法学派が自然法学派と正反対の立場にあるとは一概に断言しえないのであり、歴史法学派は啓蒙的自然法学派が法典編纂の意義を強調したことに反対したのである」、と指摘して、歴史法学者が法典編纂の意義を軽視するのは、むしろ自然法に近づいているとも認められる、と主張している<sup>10</sup>。

陳重はその後、歴史法学の立場から日本の伝統的法制度の研究に沈潜していく。新民法の起草者の一人として指名された陳重は起草事業を終えた後に、彼の研究を日本の古俗・遺制に振り向けた。祖先祭祀、五人組、隠居、仇討ちなどについての研究は彼の関心の的

5 穂積八束「民法出でて忠孝亡ぶ」、星野通編著『復刻増補版 民法典論争資料集』日本評論社、2013年。84-85頁、ただし、仮名を現代ひらがなに直した。

6 長尾龍一『法学ことはじめ』信山社、1998年、203頁。

7 内田前掲書、33頁。

8 穂積陳重「法典実施延期戦」『法窓夜話』前掲、343頁。

9 内田前掲書、121頁。

10 田中耕太郎『法家の法実証主義』福村書店、1947年、123頁。

だった。また、儒学的教養を身につけていた彼は、中国の伝統にも目を向けた。「礼と法」はその代表的な研究である。彼は後に、さらに『礼と法律』のなかでこの論文を基により詳細な形で議論を展開した。

しかし、伝統に強い関心を示した陳重の学問姿勢は国粹主義と一線を画すものだった。内田によれば、陳重はやがて、サヴィニーの底流に流れている自然法思想の重要性に気付くようになり<sup>11</sup>、自然法観念こそが西洋法の発展と法学の成立を支えたものだという理解に到達した。自然法に代表される普遍主義的視座は歴史、文化の特殊性を強調する特殊主義の陥穽を避ける保障になるからである。

## （2）梁啓超

興味深いことに、陳重が「礼と法」（1906年）を発表した時期は、陳重が西洋法学の発展の原動力の一翼を担う自然法に対する理解を深めた時期であり、論文は陳重の変化によって促されたものと推測されている<sup>12</sup>。そして、この論文が発表された年は、図らずも前述した中国清末の『刑事民事訴訟法』草案をめぐる「法理派」と「礼教派」との間の論争が繰り広げられた年だった。近代中国のもっとも代表的な啓蒙思想家の一人であった梁啓超が「中国法理学発達史論」（以下、「発達史論」と略す）と題する論説を発表したのもこの年だった。この三者の間に何らかの関連性を示唆している。というのも、梁啓超の論説の内容を鑑みれば、その背景に清末の「礼法論争」との強い関連性を強く感じさせるものだったと同時に、梁がこの論説のなかで陳重の論文「礼と法」から直接に引用しているだけでなく、以下で論じるように、陳重論文から大きなヒントを得ていると言ってよいからである。

梁啓超は法学者ではなく、西洋で専門的な訓練を受けたこともなかったが、戊戌政変後、日本に亡命した後に、どん欲に西洋近代に関する知識を日本語文献を通して幅広く取り入れて、旺盛な著述活動を展開した。梁啓超は、中国は近代化しなければ、もはや弱肉強食の世界の中で生き残れないという亡国危機感をもって精力的に思想的啓蒙活動に取り組んだ。彼は、ホッブズやルソー、ダーウィン、モンテスキュー、ブルンチュリなどの学説を紹介して、中国の近代化に資するありとあらゆる思想的資源を取り入れようとした。

同時に、梁啓超の問題関心は清末中国をめぐる政治的状況と切り離して考えることはできない。同時期に清末中国で最も盛んに議論されていた政治的課題は立憲政治であった。明治維新に範をとった戊戌変法は短命に終わったが、中国は変革しなければもはや存続できないという危機意識は王朝の支配者たちも抱くようになった。このような危機意識に基づいて、清朝政府は自ら「新政」を進めることになった。そして、日露戦争における日本

---

11 内田前掲書、121頁、241頁を参照。

12 内田前掲書、233頁。

の勝利は「専制」に対する「立憲」の勝利として受け止められ、それはさらに立憲改革に拍車をかけた。高まる一方の立憲に関する世論に押された形で、清朝政府は「予備立憲」(1906)の詔勅を發布した。その後、世論がさらに国会速開論運動という形で結集し、「下」から力として突き上げ、清末立憲過程をより一層加速させた。

このような目まぐるしく展開する動きの中で、梁啓超は一貫してオピニオン・リーダーとして活躍した。そもそも、立憲政治は清末から民国初期にかけての梁啓超がもっとも持続的に関心をもつ課題だった。梁啓超は「古議院考」(1896)を皮切りに、とくに日本に亡命した後に、数多くの立憲に関する論説を発表し続け、終始立憲に関する議論をリードし清末の立憲に関する議論を盛り上げる重要な一翼を担っていた。オピニオン・リーダーとして、梁啓超の著述活動は常に時の政治的現実と密接にかかわっていることはいまでもない。彼が近代中国の最大のジャーナリストと呼ばれている理由もそこにある。この時期に、梁啓超は「中国法理学発達史論」と「論中国成文法編制之沿革得失」という長文の論説を発表した(梁啓超自身によれば、後者は前者の付録として著されたものだが、あまりに長大なものになってしまい、しかも議論は法理学の範囲を超えたため、それを独立させたものだった)。「発達史論」は中国における「法理学」の歴史を「発見」する論説であり、近代中国における初めての「法(理)学」に関する史的考察だったと言ってよい。法学者でない梁啓超が原理的に法理学に関心をもち、超大論説である「発達史論」を著したのは、同じ時期に繰り広げられた上記の清末の「礼法論争」と無関係とは考え難い。

そして、「発達史論」は中国の歴史と伝統の視点から考察されたものである。このような、法理学を歴史・伝統の視点から考察するという方法は、陳重による影響を見落としてはならない。

「発達史論」と「論中国成文法編制之沿革得失」とは、梁啓超が1906年に書いたものである。梁は「発達史論」の文中で穂積陳重の文章を引用した際に、それは『法学協会雑誌』第24巻第1号(と第2号)に掲載されている陳重の論文「礼と法」からの引用だったことを明記している<sup>13</sup>。そして、陳重のこの論文が掲載されたのは、明治39年(1906年)の1月と2月だった。

この事実は大きな意味を持っている。そもそも、論説のタイトルにある「法理学」とは、Rechtsphilosophieの日本語訳であり、それはほかならぬ陳重が考案した訳語である<sup>14</sup>。陳重のなかで、それは「今日の一専門分野としての法哲学と同義ではなく、個別の法分野ごとに成立する実践的な法学(憲法学や民法学など)の前提となる『法学』という意味で理解されていた」<sup>15</sup>とされている。梁啓超は「発達史論」の中で、まさに陳重が意

13 梁啓超「中国法理学発達史論」『飲氷室合集・文集十五』、前掲、78頁。

14 穂積陳重「法理学」『法窓夜話』、前掲、174-175頁。

15 内田前掲書、168頁。

味するところの「法理学」を中国の歴史的文脈の中で考察したものだと考えられる。

要するに、1906年という「予備立憲」の上諭が發布された年に、近代的法律の編纂過程で起きた「礼法論争」の背景の中で、梁啓超は陳重の論文からヒントをえながら、「法理学」の視点から中国の法に関する歴史と伝統を省察し、礼と法、自然法と実定法、そして、近代的法意識と伝統的なそれとの交錯の中で、中国の近代的法の在り方について思索を深めたのである。このことは同時に、日本の最初の法学者陳重が抱えた近代西洋法学と日本伝統法観念との間の葛藤を梁啓超も共有していることを意味している。このような二人の間の関連性をめぐる考察は、「法学」を受容する近代日中両国の知識人が織りなした「近代的空間」の特徴の一端を示すことができると考える。

## 二. 「変革の原理」としての儒教的自然法

### 1. 「自然・作為」と「徂徠・荀子」——丸山眞男の場合

西洋の自然法はその源からすれば、ヘレニズム時代のストア哲学に遡ることができる。ストア哲学は汎神論的立場から、世界も神も同一実在だと主張する。そして、それを統一し支配しているのは必然法則としての理性（logos）である。この宇宙を支配する理性が自分を示している自然は、理性を分有するものとしての人間にとっての規範（nomos）である。それに従うことが美徳であり、正しい生き方である<sup>16</sup>。

ストア哲学は主知的性格をもつものであり、現実の政治社会と切り離されたものだったが、その自然法はさらにローマ法における自然法と万民法とによって、現実の政治社会に適用された<sup>17</sup>。一方、古代世界末期に自然法はキリスト教との接合により、現世の秩序に対する神の秩序の優位が確立され、「神の本質たる永久法を人間理性が断片的に認識する自然法は、教会と恩寵の倫理との下部構造、国家、社会、法、経済の理性的規範」<sup>18</sup>となったのである。

上記の自然法の伝統を受け継ぎながら、それに質的な転換を遂げさせたのは近代の自然法であった。近代の自然法は、近代民主社会——個人間の社会契約による政治社会——の構成原理になっている。それは実定法に優越する高次の規範として、ヨーロッパにおいて、ストア哲学、トマス・アキナス、グロティウスを経て、ホッブズ、そして、ロックによって近代政治原理として形成したものである。その過程の中で、グロティウスは、アキナスにおいて神と関連付けられていた普遍的規範としての自然法を世俗化して、それをどこまでも人間の法にした。そしてホッブズに至って、自然法はさらに大きな転回を遂

---

16 福田歓一『政治学史』東京大学出版会、1985年、58頁。

17 福田歓一『近代政治原理成立史序説』（福田歓一著作集第2巻）、岩波書店、1998年、9頁。

18 福田歓一『近代政治原理成立史序説』、前掲、11頁。

げた。すなわち、グロティウスを始点とする大陸自然法は、自然法を外面化して、現実にあった（奴隷制を含む）秩序を所与の自然として肯定し、政治権力に「開明専制体制の法的外被」<sup>19</sup>を与えたのに対して、ホッブズは自然法を個人の内面を規制する道徳規範として捉え、「道徳哲学」<sup>20</sup>としての近代自然法を成立させたのである。

西洋の自然法伝統と近代政治原理との関連性を念頭において中国や日本の近代化を考察するとき、儒教的自然法がよく想起される。ただ、それは西洋におけるように、質的な転換を遂げつつも近代を基礎づける思想として受け継がれた伝統として捉えられたのではなく、儒教的自然法の思惟様式が近代化の過程でむしろ否定すべき伝統だという捉え方が主流だと言ってよい。

丸山眞男は儒教的自然法のアンビバレントな性格を指摘している。すなわち、儒教的自然法は実定的な社会秩序に対して、「自然法の純粋な理念性を固守することによって、実定的秩序に対する変革的原理となるか、それとも自己を全的に事実的社会関係と合一せしめる事によって、その永遠性を保証するイデオロギーとなるか」<sup>21</sup>のいずれかというアンビバレントな作用を果たす、ということである。丸山は儒教的自然法がもつ「変革的原理」の側面を認めつつも、その自然主義が「自然法の純粋な超越的理念性を甚だしく稀薄にする」<sup>22</sup>と指摘している。丸山によれば、とくに日本の徳川幕府体制下で、朱子学はその封建的ヒエラルヒーを「自然的秩序」として承認する。「朱子学に内在するこの『自然的秩序』の論理こそ勃興期封建社会に於て朱子学を最も一般的に普遍的な社会思惟様式たらしめたモメントであった」<sup>23</sup>。

丸山はこのように徳川封建体制をアプリオリな「自然的秩序」として正当化する朱子学のイデオロギー性を暴露した一方、朱子学の「自然」的思惟を克服するものとして、徂徠のなかから「作為」という近代的思惟のモメントを見出した。丸山によれば、徂徠は儒教自然哲学の諸範疇を統治の手段にして、超越的な「道」（規範）を礼楽という外在的な政治的支配の道具として位置付けただけでなく、「道」と天理自然とを同定することを否定し、「道」はあくまでも制作されたものであり、聖人がその絶対的作為者だったとした。徂徠におけるこのような「作為」的思惟様式は、結局、「近代」につながる主体的人間像の形成に道を開けることとなった。

そして、徂徠の思想との関連で、儒家でありながら法家的思惟を生み出した荀子のごとくよく挙げられている。荀子について、丸山は、一方では、「聖人性を化して偽を起し、偽起りて礼義を生じ、礼義生じて法度を制す。然らば即ち礼義法度なる者は是れ聖人の生

19 福田歓一『近代政治原理成立史序説』、前掲、29頁。

20 福田歓一『近代政治原理成立史序説』、前掲、31頁。

21 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年、203頁。

22 同上。

23 同上書、204頁。

ずる所なり」（『荀子・性悪篇』）という荀子の主張がしばしば徂徠学の思想的淵源だと考えられていること<sup>24</sup>に対して、「それはある程度までは正当」<sup>25</sup>だと認めている。

しかし、他方では、丸山によれば、徂徠にとって、社会関係を「自然」に基底づける朱子学的思惟は「制度の建直し」を阻害するものだった。それを破壊すべく、徂徠は、「宇宙的自然を聖人の道の対象から排除し」て、政治的「作為」と「自然」とを峻別した。そして、「礼楽刑政を離れて別に所謂道あるにあらざるなり」（「弁道」）と徂徠がいう時、ここでの「礼楽」は荀子のそれとちがって、「人間の内面性の改造を問題としないで、ひとえに政治的支配の具であろうとする点で一層人性に対して外在的なもの」<sup>26</sup>であった。

つまり、丸山からすれば、荀子の「化性起偽」は自然と作為とを区別したものであり、したがって、ある程度徂徠学の思想的源だと言えなくはない。しかし、荀子の礼は彼の性悪説と密接に関連しており、内面的な修身と外面的な治国平天下とは全く連続しており、混然一体になっているため、徂徠のように「礼」を純粹に政治的なものに昇華していない。丸山は、両者のこのような相違は「荀子が徂徠学において既に発芽している近代意識に全く無縁であることを物語っている」<sup>27</sup>という見解を示した。ここでの「近代意識」とは、「作為」のことを指しているのは言うまでもない。このように、丸山眞男は、徂徠学を、「朱子学の分解過程の総決算」と位置づけている<sup>28</sup>。それは何よりも、徂徠の中における「先王の道」は、政治の道徳からの自立を意味するもので、そこに徂徠の思惟様式の近代性を認めたからに他ならなかった。

以上のように、丸山は「自然・作為」の枠組みをもって前近代と近代をそれぞれ特徴づけ、この枠組みを用いて現実の社会におけるヒエラルヒーを固定する朱子学の体制イデオロギー性格を鮮やかにあぶりだした。このような問題意識から出発して、丸山は儒教におけるもう一方の「変革的原理」という側面について、特定の徳川社会から離れて、より一般的な儒教の文脈の中で議論を深めることはなかった。しかし、もし丸山の「自然」か「作為」か、という問題意識ではなしに、代わりに「近代」を前提にして、いかに「作為」かという問題意識から考察すれば、丸山が言及した儒教的自然法における「変革的原理」の側面にも注目すべきである。なぜなら、その中に近代自然法に通ずる思惟が内包されており、それらは「近代」の文脈の中で再考するに値すると思われるからである。

具体的に言えば、明治日本や、清末の立憲過程はほかならぬ「作為」の過程だった。そ

---

24 このような見解が示されているのは、井上哲次郎『日本古学派の哲学』（富山房、1903年）をはじめ、津田左右吉『支那思想と日本』（『津田左右吉全集』第20巻、岩波書店、1965年）、岩橋遵成『徂徠研究』（名著刊行会、1969年）などの研究が挙げられる。

25 丸山前掲書、213頁。

26 同上書、211-212頁。

27 同上書、117頁。

28 同上書、94頁。



して、「近代」が当然の前提とされた一方、儒教的自然法が改めて想起されることになった。それは一方では、たしかに「八紘一字」の家族国家的政治体制を正当化する道具として想起されたが、しかし他方では、近代的立憲政治を確立するなかで、権力者及びそのもとで作られた実定法に対して優越する規範として働く、という近代自然法と相似した役割が期待されていた。後者の場合、それは支配者——「ときに『近代的』と呼ばれる立場の逆、ほぼ正確な陰画」<sup>29</sup>であり、徂徠における「作為」の主体であった——に対する牽制としての重要な武器となるのである。

そして、このような儒教的自然法における「変革の原理」の側面は梁啓超の「發達史論」において示されている。

## 2. 「礼・法」と「荀子・管子」——陳重の場合

上述したように、法典論争時に自然法学を歴史法学の立場から批判した陳重はやがて、自然法の西洋法学における意義を認識するようになった。自然法的思考は、啓蒙主義的理性信仰もキリスト教信仰もない近代日本において定着できなかったことを考えると、陳重におけるこのような認識の変化の過程が大きな葛藤を伴っていたに違いない。近代日本において、近代の自然法思想は西洋の法継受とともに受容された。フランスの法学者ボワソナードはその象徴だといってよい。明治日本では、不平等条約を改正するために、その条件となる近代的法典の編纂を西洋の法学者に委ねた。ボワソナードは刑法と治罪法（刑事訴訟法）、さらに、民法の起草を委ねられた<sup>30</sup>。自然法思想はフランスの民法を根底づけるものとして、法継受とともに受け入れられたことは想像に難くない。陳重がボワソナードの主導による旧民法をめぐる論争を自然法学と歴史法学との間の対立として捉えたのにはそのような背景があった。

陳重は西洋近代法学に対する理解を進める過程で自然法に対する認識を深めたのであったが、同時に、陳重の歴史法学の立場からして、非ヨーロッパの文化伝統——陳重自身も身につけている儒教的教養——をも視野に入れば、陳重はおのずと儒教の中においても超越的な存在としての自然法的な発想を「発見」することができたはずだった。実際、彼の「礼と法」論文はそのような側面を感じさせるものだった。

陳重は「礼」と「法」とを対比させて、人の行為に規範を与えるものとして、「低度の社会」における「礼」と「法」とを捉え、前者から後者への発展過程として捉えている。

陳重からすれば、儒教において、礼の本源を天、または、人の本性という「自然」に帰する流れと、荀子のように聖人による作為＝「偽」という「人為」に帰する流れがあ

29 渡辺浩『日本政治思想史 十七～十九世紀』東京大学出版会、2010年、197頁。

30 長尾前掲書、214頁を参照されたい。

り<sup>31</sup>、礼は道義＝「道」の表彰であり、「之を有形的宗教又は有形的倫理」<sup>32</sup>だと述べている。ここでは、陳重は「自然法」という言葉を用いていない。それは、彼にとって、中国は古くから法制を發達させたが、「法律ありて法学なく」<sup>33</sup>、科学としての法律学をもっていなかったからであろう。しかし、陳重が意味したところの自然は、例えば、丸山眞男が論じた朱子学的自然法思想の性格、すなわち、朱子学的思惟において、「一は規範が宇宙的秩序（天理）に根底を置く意味に於て、他は規範が人間性に先天的に内在（本然の性として）すると見做されることによって」<sup>34</sup>、儒教の倫理的規範が二重の意味で自然化される、ということと一致しているといつてよい。ただ、前述のように、丸山は儒教的自然法を封建体制を正当化し固定化するイデオロギーとして排撃することに力点を置いたため、一方の「変革の原理」としての側面は稀薄的だったとしてあまり取り上げることはなかった。それに対して、陳重は近代国家の地点に立って、「自然」的な礼から「作為」的な法への過渡過程、より正確に言えば、法律が礼の補助的作用をなす「礼治主義」から、「法治」を主とし「礼治」を従とする「法治主義」への過渡過程だとしつつも、両者を共に「社会力量」の基礎をなしたものとして同じ地平において分析を行った。後述のように、このような陳重の捉え方は梁啓超における儒家と法家の結合の主張を基礎づけたものだと言っても決して過言ではない。

以上のように、陳重は歴史法学の方法——歴史、伝統、慣習を重視する方法——から出發し、儒教伝統を視野に入れて「礼」と「法」とを中心に考察した。陳重の議論は彼の論文に直接に接した梁啓超に有益なヒントを与えたに違いない。1906年の清末における「礼法」論争を見据えながら、梁啓超はこの年の早い時期に發表された陳重の論文からヒントを得、中国における「法理学」の歴史について思索を重ねたと考えられる。なぜなら、梁啓超の議論の中で、歴史伝統を重視するという視座だけでなく、自然法と実定法との関係を意識し荀子と管子を通して中国における法の在り方を考察したこと、などの点の中に、いずれも陳重の議論の影を見ることができからである。

### 三. 梁啓超における儒教的自然法と法理学

#### 1. 「大同・小康」——梁啓超における儒教認識

梁啓超の「發達史論」における中国の法理学をめぐる議論を考察する際に、まず、日本亡命後の梁啓超の儒教に対する捉え方を明らかにしなければならない。それは梁啓超の議

---

31 穂積陳重「礼と法」『穂積陳重遺文集』[第三冊]、岩波書店、1934年、202-203頁。

32 穂積陳重「礼と法」、前掲、206頁。

33 穂積陳重「世界最古の刑法序」『穂積陳重遺文集』[第三冊]、前掲、5頁。

34 丸山前掲書、202頁。

論の出発点だからである。

梁啓超自身が述べているように、彼の儒教への捉え方は、その師である康有為から大きな影響を受けている。「清代學術概論」において、梁啓超は、康有為を「今文學運動の中心」<sup>35</sup>で、自分を今文學派の「猛烈な宣伝運動者」<sup>36</sup>として位置付けている。

清末の康有為は『新學偽經考』、『孔子改制考』などを著し清末の中国の知識界に大きな衝撃を与えた。康有為は漢代に大きな影響力を持ち魏晉以降千年余り消沈していた今文學派の『春秋公羊伝』に寄りつつ、古文學派は孔子が『春秋』に込めた「微言大義」を埋没したと非難して、『春秋』は孔子が古に託して制度を改革（托古改制）しようとしたものだとして主張した。

康有為は『春秋公羊伝』における「三世」説——「堯、舜、禹、湯、文、武、成、康、昭、宣、幽、厲、平」——と、『礼記・礼運』における「小康」・「大同」とを結合して、もって人類社会の進化のプロセスを解釈した。すなわち、人類社会は堯舜世から、昇平世の「小康」へ、そして、最終的に太平世の「大同」に進化するものだという主張であった。康有為によれば、孔子は堯舜世の春秋時代の中で「大同」の理想を明言できなかったため、それを自らが著した『春秋』のなかに「微言（明言しないこと）」として埋め込んだ。

しかし、梁啓超によれば、康有為は自ら大同の理想を示し、『大同書』まで著したにもかかわらず、あえてそれを公にしなかった。康有為の大同説に接した弟子の梁啓超らがそれに強く惹かれて鋭意宣伝しようとしたが、康有為に止められた。それは康有為にとって、堯舜世においては、小康しか唱えることができないと考えたからであった。

梁啓超は康有為の説に基づきながら、孔子以降の儒家を孟子と荀子という二つの流れに分けた。すなわち、孟子は孔子の『春秋』を研究することによって、その大同説を受け継いだ。荀子は孔子の「礼」を研究して、その小康説を受け継いだ。『春秋』は太平世の理想を「微言」を通して表しているが、一方の孔子の礼に関する言説は「尋常の人のために説法する」ためのものであった。梁啓超の説は次のようにまとめることができる。すなわち、

微言－大同－ 太平（世）－春秋－孟子－性善説－（人人平等－拡充－自由主義）  
大義－小康－撥乱・昇平（世）－礼－荀子－性悪説－（賢治不肖－克治－専制主義）

という構図である。梁啓超からすれば、漢以降の二千年来の儒学は結局、荀子の学問だけが受け継がれ、一方の孟子の学問は後を絶たれた。

このような認識に基づいて、康有為の大同の教えを受けた梁啓超は「緇荀申孟（荀学を

35 梁啓超「清代學術概論」『飲氷室合集・専集三十四』中華書局、1989年、56頁。

36 梁啓超「清代學術概論」、前掲、61頁。

退け、孟学を伸ばす<sup>37</sup>を旗印にして、夏曾佑、譚嗣同らの「排荀」と呼応し合いながら、「大同」精神の復興の唱道に努めた。

以上の構図のなかで、梁啓超の荀子に対する評価は厳しかった。「荀卿は実に儒家の中で最も狭隘な者である。もっぱら本師を崇拜し外の道を拒んだだけでなく、小宗を尊び、大宗を忘れた。……故に、彼が是や非と為したことは殆ど採るに値しない」<sup>38</sup>（荀卿実儒家中最狭隘者也。非徒崇本師以拒外道、亦尊小宗而忘大宗。[李斯坑儒所以排異己者实荀卿狭隘主義之教也。] 故其所是非殆不足采）、ここで言う「小宗」と「大宗」とは、「小康」と「大同」を指していることは間違いないだろう。梁啓超はさらに荀子の弟子である秦の宰相李斯による「坑儒」も荀子の狭隘主義的な教えを受けたからだったと断罪した。

しかし、梁啓超は、康有為が小康にこだわったのに対して、自分が大同にこだわったと述べているが、実際、清末の梁啓超の言論をよく読めば、彼の立場は、康有為が「大同」という理想を持ちつつも、「小康」説を唱えることにこだわったという立場と案外近かったことがわかる。立憲政治の確立を最重要の政治課題として思索を重ねた梁啓超は、近代西洋の法治主義について語るときに、伝統の法家の法治主義に触れずにはいられなかった。そして、荀子は、当然、法家思想の源として取り上げなければならなかったのである。そもそも、梁啓超自身も認めているように、「孔子の著述言論に小康の範囲内に属するものが八、九割を占めていることは否めない」<sup>39</sup>（孔子著述言論其屬於小康範圍者十而八九此無容諱者）。そのため、孔子の「小康」思想の継承者としての荀子の思想は、現実の課題に対処する政治思想として、その合理性を決して無視することはできなかった。梁啓超は荀子に対して厳しい見方をしていたが、荀子は無視することはできなかったのである。

一方、梁啓超は康有為との違いや、分岐を自覚していた。1920年代に、梁啓超は、自分は30歳（1903年）以降、康有為の「偽経」を一切語らず、「改制」にもあまり触れなくなると述べ、この時から師の康有為と距離を置くようになったことを述懐している。その時から、彼は、「儒学による統一は中国の学界の幸ではなく、中国の学界の大不幸である」<sup>40</sup>（儒学統一者非中国学界之幸而实中国学界之大不幸也）と明言した。それは何よりも儒教が思想を束縛し、自立的に思想の新しい境地を切り開くことを妨げたからにはかならなかった。

このように、日本で受けた「近代」の衝撃は、梁啓超を彼の師の教えから自立させた。一方、孟子の理想主義と荀子の現実主義という孔子以降に枝分かれした二つの流れは、梁

---

37 梁啓超「清代學術概論」、前掲、61頁。

38 梁啓超「論中国學術思想變遷之大勢」、『飲氷室合集・文集七』前掲、17頁。

39 同上書、101頁。

40 同上書、39頁。

が儒教を捉える基本的な視座として一貫していた。彼の自然法思想もまさにこの視座からなされたものである。

## 2. 孟子と荀子——梁啓超の場合

丸山は、「宇宙的自然」と「先王の道」、「修身」と「治国」をそれぞれ峻別した徂徠と比べて、荀子において「自然」と「作為」が未分化であったと「近代」との無縁性を指摘したが、同じく「近代」を追求していた梁啓超はむしろ逆だった。

梁啓超によれば、本来、儒家はもっとも自然法を尊崇しており、儒家の法に関する観念は自然法を第一前提としている<sup>41</sup>。しかし、荀子は儒家でありながら、その自然法を認めなかった。性悪説の立場に立つ荀子は、礼義法度という「偽」を起こすことによって、性の悪を化す、ということを主張する。荀子がこうして儒家的自然法を否定することによって、儒教に風穴をあけて、法治主義に道をあけることとなった。

ところが、儒家的自然法を否定した荀子に対して、梁啓超は、それを例えば日本におけるように、徂徠との関連で「近代」につながるモメントとして評価するよりも、むしろ逆に、儒教的「自然法」を否定する荀子は孟子と比べてはるかに劣っている、という見解を示した。梁啓超にとって、孟子が優れているのは、彼は儒教的自然法のもっとも代表的な体现者だからにほかならなかった。では、儒教的自然法を高く評価した梁啓超のとらえ方は何を意味しているだろうか。

まず、梁啓超の儒教的自然法に対するとらえ方を見ることにしよう。梁啓超は儒教的自然法を宇宙的自然と人間の自然という二つの次元に分けて考えている。

前者の宇宙的自然について、梁啓超はそれを『易』に求めている。

「天は尊く地は卑しくして、乾坤定まる。卑高以て陳なりて、貴賤位す」(『易・繫辞』)。

「聖人は以て天下の蹟を見ること有りて、諸を其の形容に擬へ、其の物宜に象る。……聖人は以て天下の動を見ること有りて、其の会通を觀、以て其の典礼を行ひ……天下の至蹟を言へども悪む可からざるなり。天下の至動を言へども乱る可からざるなり」(同上)。

「是を以て天の道に明らかにして、民の故に察らかなり。是に神物を興して、以て民の用に前んず。……一は闡し一は闡く、之を変と謂ひ、往来して窮まらず、之を通と謂ふ。見るれば乃ち之を象と謂ひ、形あれば乃ち之を器と謂ふ。制して之を用ふ、之を法と謂ふ」(同上)。

41 梁啓超「中国法理学發達史論」、『飲氷室合集・文集十五』前掲、54頁。

ここにおいて、以下の二つの点が注目される。まず、第一に、宇宙的天地の自然は人間の自然と直結しているという「天人相輿」である。宇宙的自然法を知る聖人はそれに基づいて、人類社会に「典礼」を行い、「法」——梁啓超の言葉を使えば、「人定法」を作ったのである。

そして、第二に、「天尊地卑」と「変・通」との共存である。たしかに、一方では、「天尊地卑」という上下秩序は「易」の宇宙観の中で固定されている。丸山が意味するところの「自然」の問題性はまさにこの点にかかっている。それは宇宙的自然としての天地の上下関係は人類社会における家父長制をアプリアリに規定したからにはほかならない。しかし、他方では、この宇宙的秩序は同時に絶えず「変・通」しているのである。易において、「一陰一陽する之を道と謂ふ」（『易・繫辞』）と述べられているように、一陰一陽して、交互に往来流行して変化の窮まらないはたらき、これを易の理、天地の道だというのである。言い換えれば、「天尊地卑」はけっして永遠不変の静的に固定されたものではなく、陰と陽、上と下との間は、「一闔一闢」し往来して窮まりなく「変・通」することこそが天地の道である。そして、このような絶えず「変・通」する宇宙的自然は人間社会と直結すると考えられていた。つまり、家父長制的秩序も永遠に固定されたものではあり得ない、ということである。これは丸山が言及した儒教における「変革理論」という側面に通じるものだった。

梁啓超からすれば、『易』は「異」・「変」を観察して、そのなかから「一」・「恒」を求めたものである。孔子が五十にして易を学ぶようになったのは、人為法は自然法を本としなければならぬと考えた孔子は、易に自然法を求め、そしてそれに基づいて人為法を制定するためであった<sup>42</sup>。

さらに、自然法を人間の自然に限定してみれば、人類社会の自然法を表すものとして、梁啓超はそれをなによりも孟子の中に求めた。

「性に率ふ之を道と謂ひ……道は、須臾も離るべからざるなり」（『中庸』）

「惻隱の心は、人皆之有り。羞惡の心は、人皆之有り。恭敬の心は、人皆之有り。是非の心は、人皆之有り。惻隱の心は、仁なり。羞惡の心は、義なり。恭敬の心は、礼なり。是非の心は、智なり。仁義礼智は、外由り我を鑠するに非ざるなり。我之を固有するなり」（『孟子・告子上』）。

「故に凡そ類を同じうする者は、拳相似たり。何ぞ独り人に至りて之を疑わん。……心に至りて、独り同じく然りとする所無からんや、と。心の同じく然りとする所の者は何ぞや。謂く、理なり、義なり。聖人は先づ我が心の同じく然りとする所を得たるのみ」（同上）。

---

42 梁啓超「中国法理学發達史論」、前掲、54-55頁。

梁啓超によれば、孟子は、人類には普遍的な「普通性」があり、その「普通性」はすなわち自然法より出るものである。このような普遍性は「心之所同然」である「理・義」だったし、「四端」にはかならない。孟子の所説に対して、梁啓超は、それは「もっとも完全（「完満」）の理論」<sup>43</sup>だと高く評価した。

「自然」と「作為」のとらえ方からすれば、「自然」は克服され排除されるべきものであることは言うまでもない。それは王権神授説や家父長制の上下秩序をア priori に固定する論理であるからにはかならない。近代的政治社会は何よりも人間の主体的「作為」によるものであるため、徂徠の思想における「作為」は、その根幹は反「近代」そのものであったにもかかわらず、思惟様式としては儒教的「自然」を克服する近代につながるものとして評価されたのである。

それに対して、近代的立場から出発した梁啓超は、儒教的自然法こそ近代自然法に通ずるものとして、政治的秩序を創出するときに寄って立つべき存在だと考えている。孟子のような普遍的な人間の善なる本性から出発して「大同」社会を構築することは梁啓超の理想であった。梁啓超は荀子的反自然法の主張に対して、孟子によって代表される儒教的自然法の優位を強調する。そして、儒教的自然法の独自性——「上・下」が絶えず往来、変通する自然——は彼の理想を支えるものであった。このような梁啓超の主張を理解する際、梁啓超が直接に引用をしている陳重の議論を無視することはできない。

#### 四. 梁啓超の議論中における陳重

##### 1. 荀子と管子の間——陳重と梁啓超

すでに触れたように、梁啓超は荀子よりも孟子の自然法思想を「大同」の理論としてその優位性を主張したが、決して「小康」の荀子の理論を否定したわけではなかった。むしろ、梁啓超にとって、立憲政治を確立する過程で、現実主義的な荀子の「小康」思想が重要な意味を持つのである。

梁啓超は、「富国強兵の実を挙げようと欲すれば、ただ法治しかそれを達成することはできない。そうでなければ国家外部への膨張は望めないことになるからである。これより見れば、法治主義はその時の時代の要求にこたえるものだった」<sup>44</sup>と述べ、「法治主義は今日の時を救う唯一の主義である」<sup>45</sup>と説いた。梁啓超にとって、歴史上の法治主義は、もっぱら国家利益を重視し、国家の構成員の利益を軽視していたという欠点をもっている一方、消極的動機から見れば、階級制度と貴族の専横を打破し、積極的動機から見れば、富

43 梁啓超「中国法理学発達史論」、前掲、55頁。

44 梁啓超「中国法理学発達史論」、前掲、92頁。

45 梁啓超「中国法理学発達史論」、前掲、43頁。

国強兵を追求する<sup>46</sup>、という時弊を救う効用をもっていた。したがって、時を救う効用のあった法治主義は現実の中国を救う唯一の有効な方法であった。

このような現実に対する認識からして、梁啓超にとって、荀子の思想は法家の形成へとつながった思想として重要な意味を持つことになる。その場合、礼治主義と法治主義とのモメントを併せもった荀子をどのように考えるべきかが問題として立ち現れてくる。この点について、梁啓超に対する陳重の論文「礼と法」による影響が顕著に見受けられる。

まず、「礼と法」の場合を見ると、陳重によれば、「礼」は、天や、天理と同一化される人の本性に基づいた超越的な自然（「道」）を有形化したものであるとともに、人為的に作られた「形式的規範」でもあった。そして、同じく人為的な「形式的規範」としての礼と法とについても、陳重は次のように区別している。

「礼は宗教若くは徳教の表彰にして、或は信仰の儀容なりとし、或は倫理の形状なりとし、或は社交の秩序なりとす。故に礼の規範たる所以は宗教若くは徳教の表彰たるが為めなり。法は国家の権力によりて存し国家の権力に依りて行はるるものなるを以て法の規範たる所以は国権の表彰なるが為めなり」<sup>47</sup>。

陳重は礼という規範の超越性と法が政治権力を背景にしている性格とを対照させている。前者の超越性は言うまでもなく、儒教的自然法における「天」や「道」に根源をもち、一方の後者は国家を背景にしておき、政治権力によって制定された実定法にはかならなかった。そして、陳重は礼と法との分化の象徴として荀子だけでなく、管子をも挙げて、「荀子は礼治の終端を表し、管子は法治の始端を表するにして、前者は儒家にして法家に近く、後者は法家にして儒家に近」い<sup>48</sup>、と位置付けた。

陳重は、礼と法の分化過程を示すものとして、荀子と管子との間の異同をもって説明した。このような位置づけを梁啓超はほぼ同じような形で論説の中で展開した。しかし、梁啓超は陳重よりも踏み込んで、両者の関係について考察したのである。

「發達史論」の中で、梁啓超は法治主義の発生について論じるときに、法治主義を同じ春秋戦国時代にあった放任主義、人治主義、礼治主義、そして勢治主義とそれぞれ対置させて比較をした<sup>49</sup>。

まず、放任主義は、老子、莊子の一派を指したものであり、それが民の無欲、寡欲を前提として、無治を主張した。しかし、それは極めて現実的でないものであったため、ほか

---

46 梁啓超「中国法理学發達史論」、前掲、91-92頁。

47 穂積陳重「礼と法」『穂積陳重遺文集』[第三冊]、岩波書店、1934年、214頁。

48 穂積陳重「礼と法」、前掲、216頁。

49 梁啓超「中国法理学發達史論」、前掲、69頁以降を参照。



のすべての主張から非難された。勢治主義の場合、梁啓超の見るところ、「勢」はすなわち権力であり、勢治主義はすなわちもっぱら権力の勢いに頼る政治である。そうした主張は法家の一部の人によって主張された。ただし、法治主義は勢治主義と比べて、前者における君主は法をもって自己制限するのに対し、後者は君主に対して無制限であった<sup>50</sup>。さらに、人治主義とは、もっぱら英雄や聖人、賢人に頼る政治である。ただ、それは勢治主義のように、もっぱら君主の「制裁力」に頼るのではなく、「感化力」に頼っていた。人治主義は墨家と儒家の荀子によって主張された。

そして、礼治主義と法治主義との比較を行う際に、梁啓超はまず礼治主義の起源について説明を行なった。ここでは、梁啓超は真っ先に陳重の「礼と法」における見解を引用してそれらをまとめながら紹介した。陳重は「原始社会は礼治社会なり」<sup>51</sup>、「礼の範囲は智識の発展と反比例を為し、人文の進化と共に其範囲漸く縮小し」<sup>52</sup>ていく、と述べて、礼から法への進化過程を説いた。このような主張は梁啓超によってそのまま受け継がれた。彼は国家を礼から法へと進化する極として位置付け、礼と法との関係を捉えた。

梁啓超の見るところ、人治主義に対する礼治主義と法治主義との立場は一致している。梁啓超は次のように述べている。「儒家の言う礼と、法家の言う法は皆行為の標準である。儒家が言っている礼に合っているか否かは、すなわち法家が言っている法に適しているか否かのことであり、両者は形質から見ても、効用から見ても、視角が全く同じである」<sup>53</sup>。つまり、人治主義の「人治」に対して、法治と礼治とは、ともに共通規範を設けているのだと主張している。

注意すべきは、梁啓超にとって、儒家における礼の規範も法の一形態だということである。そして、そこはまさに彼が指摘した儒家と法家との間の最大の争点である。梁啓超の見るところ、儒家は、昔貴族に適用していた法（すなわち礼）の適用範囲を拡大して、一般平民に適用させようとしたのに対し、法家は、逆に、昔平民に適用していた法律（すなわち刑と法）の適用範囲を拡大し、一般の貴族に適用させようとしたのである<sup>54</sup>。

その場合、両者を介在しているのは荀子だった。「君なる者は善く群せしむるものなり」（『荀子・王制篇』）と説く荀子は、聖人である君主だけが人々をまとめることができると考える。聖人が「礼義法度」をつくりだしてそれに秩序を付与した。ただし、梁啓超からすれば、「礼は固より一種の制裁力であることは否めないが、それは社会的制裁力であり、

50 梁啓超は「先秦政治思想史」において、法治と混同しやすいものに、さらに、「術治主義」を提起した。『飲水室合集・專集五十』前掲、137頁を参照。

51 穂積陳重「礼と法」、前掲、202頁。

52 穂積陳重「礼と法」、前掲、208頁。

53 梁啓超「中国法理学發達史論」、81頁。

54 梁啓超「中国法理学發達史論」、83頁。

国家的制裁力ではない」<sup>55</sup>。彼は荀子のことを「社会学大家」<sup>56</sup>と呼んでいる。しかし、中国が直面していた現実課題は、社会よりも国家の富強であった。そのため、国家の課題に対して「国家」主義を用いなければならない。梁啓超にとって、荀子よりも、荀子の論理の延長上で成長した法家の法治主義が国家主義に適合するものであった。彼は「我国の国家主義は法家から始まる」と述べている。

梁啓超は陳重が示した法の進化過程を受容して、礼から法へ、法規範は「社会的制裁力」から「国家的制裁力」へ、という進化過程は中国の近代国家建設の不可避の道だと考えたのである。その場合、「小康」の荀子の思想が現実に対して大きな意義をもっていることは言うまでもない。

しかし、以上のような法の進化という観点から捉えたと、梁啓超にとって、論理的には儒家よりも法家の思想がより優位に立つということにならないか。

たしかに、梁啓超にとって、近代国家の建設という現実的目標からすると、近代的法への進化は阻むことのできない必然過程である。しかし、彼にとっての法の進化はそれほど単純なものではなかった。

法治に対して、梁啓超によれば、儒家はもとより人治を尊ぶものである。それは荀子の「有治人、無治法」によって端的に示されている。彼はそこには真理の一面もあると断った一方、儒家が人治を尊ぶのは簡単な人治主義ではないと主張した。梁によれば、たしかに、儒家は聖人を崇拜している。それは聖人が自然法を知り、自然法に基づいて「人定法」を作ることができるからである。従って、聖人そのものを尊重するのではなく、聖人が作った法を尊重するのである。梁啓超がここで儒家を語るとき、法家思想を導き出した荀子ではなく、何よりも孟子のことを意識している。彼は孟子の言葉を引用した。

「今、仁心、仁聞ありて、而も民その沢を被らず、後世に法るべからざる者は、先王の道を行なわざればなり。故に曰く、徒善は以て、政を為すに足らず、徒法は以て自行なわること能わず」（『孟子・離婁章句上』）。

「先王の道」とは、すなわち聖人によって発見された自然法——それは「仁政」・「礼」によって体現される——に基づいた道徳の政治である。従って、梁啓超は孟子が荀子より遥かに賢明だと評し、儒家は実は人治と法治を合わせて調和させるものであると主張した<sup>57</sup>。この場合の「法治」は先にも触れたように、「礼」にほかならなかったが、この法規範の形式の部分は、近代国家創出に向けて、近代的意義での「法」に進化すべきだと梁啓

---

55 梁啓超「中国法理学発達史論」、87頁。

56 梁啓超「中国法理学発達史論」、47頁。

57 梁啓超「中国法理学発達史論」、前掲、72頁。

超が主張したのである。

上述したように、陳重は礼と法との分化、そして、礼から法への進化過程をそれぞれ荀子と管子とに代表させて、「荀子は礼治の終端を表し、管子は法治の始端」だと両者を位置づけた。梁啓超はそれに沿った形で、「社会的制裁力」である礼治を唱える荀子を「社会学の大家」とした一方、「上下設民生体」、「民体以為国」を説いた管子を「国家団体説の祖」<sup>58</sup> だとした。そのうえで、梁啓超はさらに進んで次のように両者の関係について論じた。

「社会制裁力と国家強制組織とはそもそも同じものである。礼治と法治とは『用』が異なっても『体』は一緒であり、二つの流れは同じ源を持つ。しかも相互に補完しなければならず、片方に偏ったりおろそかにしたりすることはできない。これは誠に深くて切実（深明体要）なことばである」<sup>59</sup>

「礼」と「法」との関係について、陳重は礼法の分化と前者から後者への進化過程を論じているが、梁啓超は陳重の見解を踏まえつつ、「社会的制裁力」の礼と「国家的制裁力」の法とは二者択一の関係にあるのではなく、また、前者から後者への単純な一方的な進化でもなく、明確に法治と礼治との相互補完性の重要性について述べたのである。

## 2. 管子の法治主義

さらに、礼と法との相互補完という視点からすれば、荀子と管子とはおのずと重要な意味をもってくる。荀子と管子の中から礼と法との相互補完性を見出すという梁啓超が叙述した構図の中に、やはり陳重の影響を見ることができる。

「礼と法」の中で、陳重は、荀子は「隆礼を以て天下を治るを主旨」<sup>60</sup> としている一方、荀子は「明礼儀以化之、起法正以治之、重刑法以禁之、使天下皆出於治、合於善也」とも主張して、礼儀だけをもって天下を治めることはできず、「礼刑相倚る」必要性を説いたことから、荀子を礼法分化の時期の「礼治の終期」を示すものだったと考えている。それに対して、管子は「法は礼より出づ」、「礼は民を正すの道なり」としつつも、「法は天下の至道也」、「君臣上下貴賤皆法に従う、之を謂うて大治と為す」と説き、「法を以て治道の本」<sup>61</sup> とした。陳重は管子の思想を「法治の始期」を示すものだったとした。それは何よりも管子は「法治を主とし礼治を従」<sup>62</sup> としたからにはほかならなかった。

58 梁啓超「中国法理学発達史論」、前掲、48頁。

59 梁啓超「中国法理学発達史論」、前掲、50頁。

60 穂積陳重「礼と法」、前掲、217-218頁。

61 穂積陳重「礼と法」、前掲、219頁。

62 同上。

陳重における荀子から管子へという構図を梁啓超も基本的に共有したが、梁啓超が陳重より踏み込んだ形で荀子よりも管子を評価した。そのような傾向は、一つは、言うまでもなく、梁啓超は陳重と同じく近代国家の法治の視点から測ったことによるものだったと言える。今一つは、梁啓超は管子の思想を後世の民本思想の源流だと位置づけたからである。そして、民本思想の価値を担保するのは儒教的自然法にはかならない。

梁啓超の管子に対する関心は持続的なものであった。梁啓超の管子における国家思想への注目はさらに1902年に発表された論説「論中国學術思想變遷之大勢」に遡ることができる。そのなかで、梁啓超は「『管子』という書物は、実に国家思想に関するもっとも深くて明晰な書物である」<sup>63</sup>と指摘している。そして、「發達史論」の中で、梁啓超は『管子』における以下のくだりを援用して、管子のことを「国家団体説の祖」<sup>64</sup>だと位置づけている。

「上下設け、民、体を生じ、而して国都立つ。是の故に、国の国為る所以の者は、民体して以て国と為る」<sup>65</sup>（「君臣下第三十二」）

「先王は善く民と一体と為る。民と一体と為れば、則ち是れ国を以て国を守り、民を以て民を守るなり」（「君臣第三十」）

梁啓超からすれば、ここでの「上下設、民体生」、「民体以為国」は「最古の団体説」だったのである。それだけでなく、1909年に、梁啓超は清末の国会速開請願運動の真最中に、『管子伝』を著した。そのなかで、梁啓超によれば、管子は中国の最大の政治家というだけでなく、學術思想界の大家でもある。春秋時代に生きた管子は齊国の齊桓公を輔佐し、齊国を四十年間治め、齊国を春秋時代の最強の国に作り上げた。管子の後、齊国は何百年間も彼の政治にしたがった。いうまでもなく、管子の成功は、彼が「国家団体説の祖」であり、「法治の始期」を象徴した存在であったからにはかならない。

管子は次のように主張している。

「法は、民の父母なり」（『管子』法法第十六）

「法は天下の至道なり。聖君の実用なり」（任法第四十五）

「法なる者は天下の儀なり。疑ひを決して是非を明かにする所以なり。百姓の命を懸くるものなり」（禁蔵第五十三）

---

63 梁啓超「論中国學術思想變遷之大勢」、前掲、21頁。

64 梁啓超「中国法理学發達史論」、前掲、48頁。

65 遠藤哲夫『管子・中』明治書院、1991年、参照、以下同。

管子は法治主義の立場を明確に打ち出して<sup>66</sup>、法治を徹底させるために厳しい刑罰を主張した<sup>67</sup>。法家としての面目躍如である。

しかし一方、管子の法治主義は梁啓超からすれば、純粹な法治ではなかった。後世の論者は皆管子を法家のもう一人の代表的な政治家である商鞅と同一視したが、梁啓超の見るところ、両者の「政術」の形式は同じだが、精神は全く反対であった。商鞅の法治主義は専ら富国強兵を目的としたが、管子の場合、富国強兵のほかに、さらに「化民成俗」という目的があった。『管子』の「牧民第一」篇の中では

「国に四維あり、一維絶ゆれば、則ち傾き、二維絶ゆれば、則ち危く、三維絶ゆれば、則ち覆り、四維絶ゆれば、則ち滅ぶ」、  
「何をか四維と謂う。一に曰く礼、二に曰く義、三に曰く廉、四に曰く恥」

と述べられている。梁によれば、「四維」は管子が最も敬って追求したものであった。管子は干涉主義を主張し、厳しい刑罰を主張する一方、次のように主張している。

「夫れ民は必ず其の欲する所を得て、然る後に上に聴く。上に聴きて、然る後に政は善く為す可きなり」(五輔第十)  
「政の行わるる所は、民心に順うに在り、政の廢する所は、民心に逆うことに在り」(牧民第一)  
「民の觀るや、察なり。故に我に善有れば、則ち立ちどころに我を譽れ、我に過ち有れば、則ち立ちどころに我を毀る。……故に先王は民を畏る」(小称第三十二)

これらの主張は、明らかに後世の民本思想に通ずるものだった。  
以上のような管子について、孔子は、一方では、

「管仲の器小なるかな……管氏にして礼を知らば、誰か礼を知らざらん」(『論語』八佾第三)

とそしりながらも、他方、

「桓公、諸侯を九合して、兵車を以てせざるは、管仲の力なり。その仁に如かんや、その仁に如かんや」

---

66 同上、14頁。

67 同上、20頁。

「管仲、桓公を相けて諸侯に覇たらしめ、天下を一匡す。民、今に到るまでその賜を受く。管仲微りせば、吾それ髪を被り枉左にせん」（『論語』憲問第十四）

と讚えた。孔子は管子における仁を高く評価し、管子がいなければ、我々はいまだに野蛮社会に止まるのだと言ったのである。それに対して、梁啓超からすれば、孟子による管子評価は厳しかった。孟子にとって、管子が齊で達成したのは覇業にすぎず、それは王道を唱える孟子にとって取るに足らないものだった<sup>68</sup>。梁啓超は、管子の治術や思想が後世にあまり伝わらなかったのは、孟子の管子に対する軽視という過ちによるところが大きい、と見ていた。

梁啓超は、管子には「峻治其民」（民を厳しく治める）と「敬畏其民」（民を敬畏する）という対照的な二つの顔があり、礼と法との両方を併せもったとして、彼を高く評価した。このような管子と孔子との間に、梁啓超は大きな相違を見出した。すなわち、孔子は、

「これを導くに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥なし。これを導くに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥ありて且つ格し」（『論語』為政第二）

と述べ、法治は礼治に如かずと主張したが、管子は孔子とは対照的に、

「所謂仁義礼楽は、皆法より出づ」（『管子』任法第四十五）

と説いた。則ち法治がなければ、礼治も施せない、ということである。このような対立に対して、梁啓超ははっきりと管子の立場を支持した。彼は、一国の民が皆徳礼によって教化されることができれば、たいへん理想的ではあるが、しかし、徳礼の力は一部の有徳の人＝士君子にしか及ばず、それ以外の人民に対しては単に徳礼の感化に頼っては無効であると主張した。管子が言うように、

「邪は蚤く之を禁ずるに如くは莫し。……過ち有るは赦さず、善有るは遺れざるは、民を励ますの道」（『管子』法法第十六）

なのである<sup>69</sup>。

---

68 『孟子・公孫丑章句上』を参照されたい。

69 『管子』前掲、32、33頁。

以上のように、梁啓超は管子の思想の中から礼治と法治との結合のモデルを見出した。梁にとって、近代国家を建設する過程で、近代的法制度の確立は絶対不可欠であった。しかし、法治主義は厳しい政治的現状を救う唯一の主義だといっても、そのまま伝統的法家を持ち出すわけにはいかない。梁啓超にとって、礼という形で表されている儒教的自然法がもつ民本思想の諸価値は、孟子に代表される「大同」を象徴するものであり、それは西洋の近代自然法思想に通じる価値として、自然法思想を否定する法家思想に優越するものである。近代的な法治主義の追求は、法が統治者の支配のための道具に墮することに陥らないように、儒教的自然法は梁啓超にとって、決して手放せない価値であった。その意味では、管子の思想の中における礼と法との結合は、梁啓超が語る中国の法理学発達史の中の一つの理想であった。

## 五. 結びに代えて

上記の梁啓超の議論は、後に、民国期に出版された彼の『先秦政治思想史』にも反映されている。そして、梁のこの書物における議論を踏まえつつ、日本の田中耕太郎はその『法家の法実証主義』の中で、「支那民族は本質的に自然法の信奉者である」<sup>70</sup>、「礼に於て自然法則と人間社会の道德即ち五倫との渾然たる調和が存在する」、逆に、「合理的な実定法秩序が支那人の心理に適合しない」、「法家の思想は、支那社会に於て自然法及び慣習法が尊重せられ、成文法が権威を有しない如く、支那人の心理に適合しない」<sup>71</sup>、と指摘している。それがゆえに、田中は、中国は「近代国家として強大を成さんが為めには、古来の遺産である法家思想からして必要な栄養を吸収しなければならぬ」<sup>72</sup>と主張した。そこで、田中がとくに意識したのは、法家の「標準」的法律観、法的安定性の重要視、法的統一の思想であった。

ただし、田中は、「法家は法の世界に特異な文化的使命を附与した」とその意義を唱えた一方、「其れは法を絶対化し法万能主義の弊害に陥った。其れは法と道德との区別 (Sonderung) を為したのみならず、絶縁 (Trennung) を主張するに至った」<sup>73</sup>とも指摘している。このような、法目的を考慮せずに、「法的安定性」ばかりを強調し「道義的要求を欠如する」こと、機械的・唯物的人生観に立脚していること、などの欠点を念頭に置きつつ、田中は「今後の問題は要するに儒家と法家、王道と覇道の両側の立場の提携調和の企図に存在する。而して斯かる企図は不可能ではない。是れこそ法と道德、自然法と実

70 田中前掲書、96頁。

71 田中前掲書、100頁。

72 田中前掲書、103頁。

73 田中前掲書、95頁。

定法、との法律哲学的架橋の問題である」<sup>74</sup>と結論付けた。それは田中からすれば、法家の欠点に対して、儒教的自然法は補完する役割を果たしうると認識しているからではないか。それは梁啓超の認識と軌を一にしていることは言うまでもない。儒教的「自然」はただ非近代的な思惟として一方的に否定されるべきものではなく、また、そのなかに内包されている「変革の原理」の側面も看過されるべきではないのである。それらは広く言えば、北東アジアにおける「近代」を考察するときの貴重な思想的資源である。

梁啓超はその代表作の一つである「新民説」の中で、「新民」の意味について次のように解釈している。「民を新たにする（新民）とは、吾民にそもそもあった物をすべて棄てさせ、彼らを他人に従わせるのではない。新たにするには二重の意味がある。一つは、本来自分にあったものを鍛錬して（淬厲）、それを新たにすることで、もう一つは、本来自分に無かったものを採りいれて、自分を補う（採補）ことによって新たにすることである。二者のどちらか一方が欠ければ、功を奏するはできないのである」<sup>75</sup>。これは「近代」を受容するときの梁啓超の伝統的思想資源に対する基本的な立場であった。

西洋の近代の導入に全力を挙げた梁啓超は、伝統的な価値の中で育った者であったことを忘れてはならない。「伝統」と「近代」の二項対立がこれほど鋭くぶつかり合ったのはそれまでの時代になかったことだったし、それ以降もこれほどの緊張に満ちたものはなかった。このような未曾有の緊張の中で「近代」を受容した梁啓超は、西洋の価値を自らの伝統の中にあつた価値と対比させずにはいられなかった。上記の彼の中国「法理学」に対する探究は、自らの伝統的学問に対する再検討の作業でもあった。その際、梁啓超は陳重のような日本の法学者の「近代」を受容する際の葛藤を共有しつつ、彼らから多くのことを学んだのである。

---

74 田中前掲書、107頁。

75 梁啓超「新民説」、『飲氷室合集・専集四』、前掲、5頁。