

近代中国のアナキズム批判

～章炳麟と朱謙之をめぐる～

坂 井 洋 史

本稿は、中国近代のアナキズム思想史の展開を如何に捉えるか、という問題に対し、一つの視座を与えることを主な目標とする。中国現代史を、マルキシズムと中国共産党を指導的核心に、人民中国成立を目指した革命成功史とする歴史観に拠れば、革命の「成功」には殆ど積極的役割を果たすことなく、短期間にその「進歩性」を喪失したとされる「敗北した思想」＝アナキズムではあるが、その受容と展開の過程の検証は、思想史研究に幾つかの興味深い視点を提供し得ると筆者は推測している。本稿では、清末の思想家章炳麟と五四時期の朱謙之のアナキズム批判を比較、検討し、併せてそれらの批判が近代中国のアナキズム思想史に占める位置を明らかにすべく、初歩的な整理を試みた。但し紙幅の制約もあり、あらゆる議論に言及するものではないことを予め断っておく。

I 章炳麟の『無政府主義』序

中国に西欧の社会主義「学説」が紹介されたのは、19世紀半頃とされる¹⁾。阿片戦争に始まった西欧諸列強の侵略は文明の利器のみならず中国の伝統的な思想土壌からは遂に生まれ得なかった諸思想の伝播も伴い、所謂「西洋の衝撃」＝ウェスタン・イムパクトをもたらした。「社会主義」と総称された「新思想」の内容は多様で、当初はその紹介も系統的ではなかったが、列強の侵略、瓜分の危機に直面する一方、三百年に及んだ異民族統治の矛盾が増大し、様々な体制内改革も効を奏さないまま、清朝の打倒も近い将来の日程と意識されつ

つあった中国にあって、それは「思想武器」として受容、動員された。「無政府主義」＝アナキズムもそのような「革命思想」の一種として、主に国外で革命を鼓吹する人々の中で影響力を持ったのである。通説では、1902年に独立の一人（馬君武）が翻訳し、上海広智書局より刊行した『俄羅斯大風潮』がアナキズムに言及した最初とされる。その後も同年に、幸徳秋水『長広舌』が『社会主義長広舌』として翻訳出版され、翌年には自然生（張継）編の翻訳集『無政府主義』が、1904年には金天翮の意識に係る煙山専太郎『近世無政府主義』が各々刊行された。論文では1903年に《政芸通報》誌上に連載された馬叙倫「二十世紀之新主義」が幸徳の前掲書所収「無政府党の製造」等に拠り、まとまったアナキズム紹介を行った最初期のものとされる。しかしアナキズムの宣伝が盛行するのは、東京で劉師培らにより《天義》《衡報》が、またパリで李石曾、吳稚暉らにより《新世紀》が発刊された1907年を画期とする、というのが諸家の定説である。上述のように当初「学説」として紹介され、改革に有効な手段の模索、という目的のもとで「受容」された「社会主義」にとって、西欧のオリジナルなモデルからの距離といった問題はさして重要ではなかった。当時の理解では「共產主義と無政府主義を社会主義の二大派と」し²⁾、ロシアナロードニキを無政府主義と同一視していたが、その中で、アナキズムに対して独特な理解を示した思想家に章炳麟がいたのである。

章炳麟（1867～1936、浙江余杭人）は1903年5月、所謂蘇報事件により投獄されるが、三年後に出獄すると来日、中国革命同盟会機関誌《民報》の編集者として論陣を張った。以来、章はしばしばアナキズムに言及しており、革命思想としてのアナキズムを凌駕する原理の模索が、この時期、彼の思想的課題の一つだったことを窺わせる。以下では彼が1908年にエンリコ・マラテスタ原著、張継重訳に係るパンフレット『無政府主義』へ寄せた序文³⁾（以下「序」と略記）を中心に、他のアナキズムへの言及も併せ参照しつつ、そのアナキズム理解の特徴を窺うこととしたい。

『無政府主義』の原著者、マラテスタ（Enrico Malatesta 1853～1932）はイタリアの著名なアナキスト。張継が当時としては画期的な口語体に翻訳、紹介

したこのパンフレットは、原題を *Anarchy* といい、1907年に刊行された。G・ウドロックは、マラテスタの多くない著述の中で、「英語圏で最も著名なもの」とする⁴⁾。しかし、張継重訳版『無政府主義』については、従来これに論及する者が原本を参照できなかつた為か、書誌上の問題に関して誤伝が訂正されていないようである。例えば、小野川秀美氏は、重訳版『無政府主義』は幸徳秋水の翻訳に基くとし⁵⁾、近年刊行された資料集『無政府主義思想資料選⁶⁾』が付録に収める「無政府主義書刊名録」解題は「《無政府主義》イタリア人マラテスタ著、張継が幸徳秋水の日本語訳から転訳、1907年に出版された」とする。しかし、幸徳秋水が *Anarchy* を翻訳した事実は確認されておらず、上掲の記述は張継が1943年に自ら編んだ年譜⁷⁾の「光緒33年、丁未(1907)、『民報』の事務を担当。幸徳秋水、大杉栄、堺利彦と往来したが、特に秋水の学識には感服した。彼はイタリア人マラテスタの『無政府主義』及び西洋人某の『総同盟罷工論』を訳しており、私はこれらを口語文に重訳して出版した」という記述に依拠した為の誤りであると推測される。

筆者が入手し得た『無政府主義』の奥付を見ると、同書は新世紀8年(1908年)2月15日の出版とあり、「版權所無、任人翻刻」という、篤志による広範な流布を期待した常套句の外には何も記されない。また表紙には原題、訳題、原著者名に加え、「秀湖原訳」と記されており、*Anarchy* の原訳者が、社会主義文学の先駆者として知られた白柳秀湖(1884~1950)である可能性を示唆する。白柳秀湖が *Anarchy* を翻訳し、革命運動に携わる中国人留学生たちと交流を持っていたという確証は得ないが、彼が明治三十年代後半には、初期社会主義者として、平民社周辺で積極的な活動を示していたことからすれば、あり得ぬことではないと考えられる。

書誌上の問題はさておき、張継重訳版『無政府主義』、並びに原著の内容が判明したことによって、章炳麟の「序」を、彼の思想の発展過程の中に位置付けて捉えるのみならず、該書に対する評価という点から見直すことも可能となった。そのように読むと、果して「序」には彼のアナキズム理解の特徴的な点が集約されていると考えられるのだが、まずは「序」に即して検討することに

したい。

「俗氣を斥け、拘束を解き放ち、衆生を憐れむ一念には篤いものがある。一方、自明の要義については、旧邦の学説に執着して、多くはそこから脱していないようでもある。」

「序」の冒頭ではこのように述べ、民衆本位の徹底に高い評価を与える一方で、「学説」としての不徹底を指摘している訳だが、肯定か否定かという単純な評価を下さず、全体としては好意的に評価しつつ、飽き足らぬ部分をも併せ指摘するというのが、『無政府主義』についてのみならず彼のアナキズム評価に一貫する姿勢であるように思われる。以下に続く一段では、次の様に述べられる。

「そもそも人の好悪を等しくし……別を無くして等しくしようという者こそは、天下の至高であろう。一方、これに次ぐ者としては、恬淡と嘗むこと少なく、人を避けて独居し……大なる樂が至ることもないが、しかし労苦もない、お互い助け合い、社会に頼って生活する者からは益々遠ざかる、というのに如くはない……群れ棲み一処に集まるというのも人の情であるが、しかし独り居て……、肺府のように他人とこの上なく親しむことを、うじ虫の如く憎むというのも、これまた人の本性がそうさせるのである。だから、群れることを好み衆に就く者があるかと思えば、孤立無援にして交わりを少なくするという者もいる……社会から離れて孤立すれば、有秩序をいったところでしょうがないのであり、まして無秩序などを主張することができようか。ひたすらに群れ集まることを求める者は、朋友の道を得ないということはないとしても、びくびくと他人にあれこれいわれるのを恐れ、慌てて自分から主張する。思うにこれは世間の議論というものに左右されているのであろう。莊生に『陸の上に干上がった]魚はあぶくで濡らし合うより、広々とした湖で我を忘れて泳ぎ回ったほうがよい』という言葉がある。我が生に果てがあるなら、知の果てなきに従えば、それでよいのである……務めて果てない欲を求めたということ、それは自ら苦を捜すもとであるし、また群れ集って生を為すというのは、人の本性を損なう斧なのである……文明と野蛮を秤にかけるのは華士の見で、太古の純朴

な道に帰するがよい。また幸福を求めるというのは天宮の見であり、苟全をいうがよい」

この一段は、特にアナキズムの名前こそ挙げていないが、章のアナキズム理解を示すものとして興味深い。第一に反強権を特質とするアナキズムのドグマへの批判がある。即ち、反強権の主張を徹底すれば反社会的にならざるを得ない、しかし人間の本性には両極端があり、それは群居と独居である。となれば独居が至善とはいえないし、そもそも独居しては無政府を含めて一切の主張は無意味である。一方、群居も人の本性に因るが、社会関係の緊張は人間性を損なう危険がある。章炳麟はこのように、人間の本性への洞察に基き、独居を以て反強権を徹底させることの不自然を指摘するのである。とはいえ、ここでは単なる推論上の帰結として、独居＝無強権状態が即ちアナキズムであると短絡されているようでもある。無強権状態をアナキズムの真髄とする認識には限界があると言い替えてもよいだろう。アナキズムは徹底した反強権という発想と同時に、自然状態と社会化を不可分と考える発想をも内包しているが、章はこの点を看過しているように見受けられる。そもそもマラテスタの『無政府主義』では、無政府＝混乱という「誤解」が捏造されたものであることを歴史的に説き明かすことを目標とする無強権の釈義と同時に、クロボトキン流の無政府共産主義に拠り、新社会の組織原理＝互助が、生物としての人間の属性であることを強調、社会の構成は無条件に前提されているのである。またマラテスタは『無政府主義組織論⁸⁾』の中では、更に明確に「組織の必要であることは、正に一つの事実であって、此処に議論の余地は残されていないのである」とまで断定している。『無政府主義』一書に即したのものとしては片手落ちともいえる如上の評価は、恐らく冒頭でも述べたような、アナキズムが強権＝専制王朝体制を打倒する「思想武器」として「輸入」されたという、時代環境に影響されたものであろう。

いま一つの指摘は章炳麟一流の文明批判である。彼の「文明と野蛮を秤にかけるのは文明至上主義者の偏見」という言葉が、野蛮＝後進国の現状肯定に終始していないことは、続いて加えられた割注⁹⁾に一層明らかである。

「凡そ幸福を求めるならば、苦を得ないということはない。今日、階級は未だ平等になっていないので、苦者は自分だけで苦しみ、楽者もまた自分だけで楽しむという具合に、互いに助けることがない。もし階級が平等になったら、苦楽は一人で兼ねなければならぬだろう。蒸気船に乗りたいたら、必ず先に石炭を掘らねばならない。汽船に乗る快適が炭坑を開く苦しさを償うことはないのである。農作物を植えるときは、機械で耕せばよいので、石炭を掘る苦は農業の苦より甚だしい。では、人により苦楽に差を設けるといふなら、その不平等は今日と変わる所があるか。となれば、小舟に乗れば良いので、なぜ大きな汽船でなければいけないのか。自分の手で田畑を耕せば食べるのには充分なのに、なぜ機械を導入しなければいけないのか。それはただ速を欲し、多に務める考えに損なわれているだけなのだ……今日の全ての文明には、まだ抑制すべき点があるというのに、どうして一層の発達を求めることなどできようか。文明と野蛮の区別などというのはそもそもが俗論であって顧慮するに足らないものなのだ」

即ち、分業の高度に発達した文明社会においては、個の不可侵（＝反強権）を完全な自給自足（＝独居）によって達成しようとするれば、それは幸福の条件とはならず、かえって苦を招来するのみである、しかし必ずや文明の恩恵を享受しなければならないというのは、文明主義者の偏見であり、そのような文明の達成の如何は本来社会の価値の高下に関わらないものである、というのである。

この指摘は、どのような位相でアナキズム評価と切り結ぶのか。一言でいうなら、それは文明の達成を前提としたアナキズムの陥り易い思想上の陥穽に対して向けられていた、ということになろう。前述の通り、清末という時代性に限定を受けた結果、当時のアナキズムは反強権の一面が強調された。更に専制王朝体制と被侵略の現状を「落後」のシンボルと捉えれば、「進化」「進歩」への帰依も「思想武器」の主な属性となったのである。ところがよく知られるように章炳麟は「俱分進化論」（1906）で善悪の並行進化を説き、「四惑論」（1908）では外在的規範として個の主体性を束縛する「進化」を批判、進化、

進歩の絶対性に対して疑いを表明しているのである¹⁰⁾。それは文明の進歩が、文明の野蛮への浸透という名分のもと、強国の弱国に対する侵略を正当化する「規範」に変わり得ることを指摘したものである。侵略する側＝ヨーロッパの論理において反文明的ともいえるこの姿勢は、彼が侵略される側に身を置いていたから生じ得たものとして、現実的な危機感に裏打ちされていたし、民族主義を標榜する章に一貫したものであった。一方、アナキズムもまた近代科学の達成した文明と無限の進歩を前提としがちであり、その意味でやはり章の批判を免れるものではなかったことを、この一段は示しているだろう。アナキズムのこのような面に対する批判として、例えば『斉物論釈』(1910)の指摘は一層端的である。

「近世を觀れば、無政府をいう者がいて、至って平等なのだという……それでもなお文明・野蛮という区別を表に出し、機器は日々巧妙に、食事や衣服は益々華美でなければというので、その為に齷齪と苦勞し、民の生活はかくあるべし、などというのは、何という妄論であろうか。だから、現実に対処するの法としては、文明と野蛮とを齊しくするのを究極とするのである」

即ち章炳麟はアナキズムを超えるものとして斉物の哲学を提出するのだが、この覚悟は既に「序」に窺うことができる。

「競い進み出る者が多いならば、持世の言は必ず百姓、千名の意見を標準にしなければならぬ。となれば、人里を離れて独り己が身を善くしても、群体の蔓延を制することはできず……衆を以て寡を圧する有様も目にすることができよう」

と、群体の独居者への圧迫の可能性と独居の脆弱を確認した上で、次の様に述べる。

「もし斉物の妙義に循い、一足の獸の麤も百足の虫の蚊も各々適するままに任せれば、一人と百族はお互いに侵すこともなく、〔節を守ろうと飢えて〕井戸の辺りの腐った李すら食べた者〔齊の陳仲子。『孟子』滕文公下〕やら、犬儒〔キニク学派〕・裸形外道〔ニガンタ、古代インド宗教の一〕の学などは、この世から姿を消し、老いるも死するも自ら心安んじ、強いて迫って俗世に引き

入れることもなく、莊生の所謂『よろずの穴を吹けば、さまざまの音が出、それが各々のうちから出る』という状態に殆ど近くなるだろう」

「序」は次のように結ばれている。

「思うにマラテスタ氏もこのような境地には至っていないのではなからうか。しかし政治家を痛撃し、馬喰の如き政治投機分子を除去せんとし、大風を振るっては塵芥を吹き飛ばし、雷を鼓って積堅を打ち破る、高きを削り、卑きを埋める、その結果、丘は夷^{なだらか}になり、淵はその土砂^{みづ}で実る、満ち溢れる器を覆し、大いに無告の民を庇^{たも}う、此の世に平安をもたらす第一歩は、必ずやここから始めねばならない。大いなる智者と雖も、其の説に異を唱えることなどできようか」

章炳麟が折に触れ展開してきた、アナキズムに対する批判的評価の論拠は、「序」に集約されていると考えられる。章のアナキズム観にしても反強権＝アナキズムと捉えているように、時代思潮の影響から逃れ得ていないが、近代主義批判の一環として行われたその批判は、対象の論理に就いてその思想的弱点を剔抉しており、いうなれば内在的な批判を展開し得たものとして、当時の思想界の水準を抜いていた。このような「批判」を後に輩出したアナキストたちは、自らの信奉するアナキズムに対する「批判」として継承することができたのだろうか。次に五四時期のアナキストの言説に即して検証する。

II 朱謙之と黄凌霜

五四時期、中華民国成立後の政治状況の暗黒、ロシア十月革命のイムパクトを背景としたアナキズムの影響は、特に青年の間で普遍的であった。本稿冒頭に述べたような「革命成功史」も、革命を成功に導いた指導者たちの青年時期におけるアナキズムの影響を否定し去るものではない¹¹⁾。とはいえ、そこでは当然アナキズムの影響下からの離脱は無条件に前提されている。アナキズムの影響を払拭することは、即ち純粋なボルシェヴィキと党の確立を意味するし、アナキズム批判を経過して後、確固たる信念＝マルキシズムに支えられた初期共産主義者として現れてくる、という図式が上述の歴史観には抜き難く存在す

るといえる。今日の党史研究では、このような「純粹化」は、建党初期の三回の論戦（プラグマティズム批判，ギルド社会主義批判，アナキズム批判）を経過してなされたものとされ¹²⁾，その内で最も輝かしい「勝利」を収めたのが後述のアナボル論戦＝無政府主義討論だったのである。しかし、五四時期にアナキズムを批判し得たのは初期共産主義者だけではなく、例えば青年毛沢東に強い印象を与えた朱謙之¹³⁾の如き「虚無主義者」もまた「批判者」の列に加わっていたのである。

朱謙之（1899～1973、福建福州人）の主張は、今日では五四時期に輩出したアナキスト達の一傾向を代表するとされる¹⁴⁾。彼は一切の事物に懐疑の目を向け、虚無の果てに邁進して宇宙革命を目指す虚無主義者を以て自任する。権威の徹底的な否定を特徴とするアナキズムであっても、それが「建設」を指向するものである限り、朱の懐疑の対象たることを免れない。彼のアナキズム批判は主に『現代思潮批評¹⁵⁾』所収「無政府共産主義批評」（以下「批評」と略記）で展開されている。

「批評」の辟頭、朱謙之は「端なくも政府などというものがあるが、誠に余計な贅疣のようなものではないか」と政府の不要を宣しつつ、「造化が我を勞するに生を以てしたからには、この世に生を受けて奴隸とならぬものはない、とかつて私は反省、自覚した。」との比喩を用い、絶対的な自由に対する懐疑を表明する。このような立場からは、アナキズムの不徹底も指摘せずにはいられない。

「クロボトキン『無政府とは無強権のことである』とっている。いま、強権の最も大きなものといえば天地に如くはない。その存在もやはりゆるすことはできない筈なのに、結局は容認しているのだ。即ち虚空を破碎し、大地を平沈させるに至らぬというのに、無政府をいったところで、実は未だ究極に至っていないのである。なぜかといえば、強権の在る所、解脱はないからである」

アナキズムの不徹底とは、つまり「破壊」の不徹底を指す。彼は、

「国家は天地に瓦礫を置いたようなものに過ぎず、政府もまた国家に内包さ

れるものに過ぎない。となれば、天地こそ政府の住処ではないか。政府の因りて生ずる原因ではないか。天地が毀れねば政府を無くすることはできない。では何故更に進んで宇宙の革命に従事しないのか」

と破壊を繰り返し進化する宇宙の法則に合致する虚無革命の哲学を披瀝し、国家が人民の集合して構成される総体であれば、人体もまた地・水・風・火の四大要素から構成され、四大要素は更に分子・原子・電子から構成されているとのアナロジーを提示、およそ空間に存在するもので国家でないものはない、と破壊の徹底を主張するのである。その後、五点に分類して示されるアナキズム批判の論拠を順序に従い確認したい。

①「有組織は真実ではない」「思想とは破壊するもの¹⁶⁾」と唱える朱謙之が先ず批判するのは、アナキズムが「破壊」のみを事とせず、「進化が遅滞する原因¹⁷⁾」にはかならない「建設」を主張する点である。アナキストの「建設」が目指す「組織」が「真実」ではないことは次のように述べられる。

「無政府主義者に同意できるのは、彼らが『有政府』の組織を無くそうとするからである。政府というものに同意できないのは、それが個人の結合により構成されており、仮有〔仮象〕であって実有〔実在〕でないからである（章太炎の『国家論』を参照せよ）。個人を採らないのは、個人には自性がないからである。即ち、およそ組織を有するものは、すべて真実ではないのである……無政府主義者は常々政府の組織に反対し、今日の旧組織に反対しては、ひたすら新社会の組織を指向するが、組織に因って存在するものは、これを分てば個体に還元され、真実と呼べるものは全くないことに気付いていないのである。どうして『新社会の組織』だけが〔個体に〕分析できないということがあろうか」

朱謙之が依拠するのは章炳麟が1907年に東京で開催された社会主義講習会で講じ、後に《民報》誌上に発表した「国家論」で展開された国家における自性（実体）の有無に関する議論である。「国家論」から引用する¹⁸⁾。

「国家の実体〔自性〕は仮象〔仮有〕であって、実在〔実有〕ではない……およそ実体というのは、要するに分析できない、けっして変更しないものも

つ。多数のものから構成されるなら、そのそれぞれが実体を持つ。この構成のうに、べつに実体をもつものではない……いったい、組織というのはどんなことがらをさすのか。ひとすじひとすじの糸、それが本来の真実であり、縦糸と横糸の交わり、それが組織である……布や帛であるさいは、このひとすじの糸はけっしてその実体を失わない。しかし、解きほぐしてしまえば、糸の実体は依然として存在するけれども、布や帛はもはや発見できない。だから、糸は実体をもつが、布や帛には実体がない。布や帛は組織に依拠して存在する。しかしながら、組織されつつあるときにあるものは動態にすぎず、ぜんぜん実体はない。かくて、組織にも実体がない。まして組織によって成立しているものを、どうして実体といえようか」

朱謙之の議論は明らかに章炳麟に拠っている。朱は続けて、

「更に、強権とは他でもない、組織の内にあるものなのだ。組織が存在するのは『力』がそれを繋ぎ留めているのである。『力』なくして所謂組織はないし、組織がなければ、所謂『力』もない。『力』とは即ち強権のことである。だから私の主義としては、根本から組織を廃棄する。つまり、根本から強権を廃棄することを欲して、形を変えただけの詐術で人を欺くことを願わないのである。どうして新社会の組織などというもので満足できよう。ところが今日の無政府主義者はそうではないのである」

として、力なくして組織は存在しないにも拘らず、強権を排除すべきアナキストが組織を主張するのは自家撞着である、と批判を加えている。更に、組織を支える原理としての「自由」についても、「不自由な組織である国家が、自由な組織の社会になり得るといふのは、不自由な組織が自由な組織になるということ、となれば自由な組織に不自由な組織となる可能性があることも明らかであろう」と、その絶対性を疑う。

②「有産を主張する点で劣っている」朱謙之は先ず、アナキストは「共産主義を信ずること深いようだ」とし、その「共産主義」の迷妄を指摘する。

「私から見れば、これらは同じことであって、異なるところなどない。集産主義が共産主義と同じだというばかりではない、独産主義にしたところで共産

主義と変わらないのではないか。なぜか。これらの主義は相対的な区別があるだけで、実は同一律 Law of identity に因り、となれば絶対的な区別はないからである。独産主義も有産主義なら、集産主義も有産主義、共産主義もまた有産主義なのだ……言葉が異なるというだけで、実質は同じことを知らないのである」

社会主義の経済原則として主張される集産主義、共産主義、独産主義、いずれも「産」を前提にする「有産主義」に変わりはないというのである。朱は章炳麟が「国家論」で、あらゆる団体が仮有であり、個人だけが真実であることを証するために用いた比喻を援用、金は様々な形に鋳直しても自性は変化しない、そもそも「産」が諸悪の根元であれば、アナキストのいう共産主義にしても鋳型を変えただけであり、「産」の自性に変化がない以上、「根本的な誤り」だということのである。

③「性善説の不可能」互助、愛他の精神の発現は、法律や道徳により強制されてのものではなく、本能によるもの、というクロボトキンの主張は人間の本性が善だとする性善説に基く、と朱謙之は指摘、これを疑問とする。彼は性悪説の立場から、互助説なども仇敵を恐れ、これに群を以て對抗するための方便に過ぎない、人間に私心がある限り、善などというものは人間の消滅を俟って初めていえるのだ、ということである。

④「労働は人生の帰宿ではない」アナキストの主張する労働主義は、財産重視の思想に基き、他者の労働を利用して、自らの労働を軽減しようとするものだ、財産と安逸を求めることが「人情」であるなら、労働が人生の帰宿でないことは明らかだ、と朱はいう。

「或は心を労する者が人を治め、力を労する者は人に治められるといい、或は力を労する者が人を治め、心を労する者は人に治められるという。いまこの二者を同時に廃することができないなら、それは政治を廃することができないということである。だから政治を廃したいのであれば『劳心』『劳力』の『劳』を根本から解消しなければならぬ。それを無政府主義では『劳心』『劳力』の二事を一つかまどに入れて一丸とし、それに『労働』と美名を与えてい

るが、実は『労働』そのものが無くならなければ、恨みを生じて対立せしめるようになるのも、勢い必至であると分かっていないのである。真の平等を労働主義に求め得るなどと、誰がいえようか」

一切を否定する虚無主義者が、労働を否定するのも当然である。続けて朱はいう。

「私は自分が労働を願わないのであるから、どうして己の欲せざるところを以て他人を感わすようなまねができよう……無政府主義では人々をして均しく労働に従事させることを以て理想としているが、もし一人でもそれに服さないとき、強制する術はあるのだろうか。もし強制するのであれば、労働が法律の誘因となるだろう。強制しないのであれば、安逸に趨き労苦を避けること、私にも及ばぬ者がいるだろうか」

怠惰、不勞から人を驅り立てる法律を認めれば、即ちアナキズムの教義にもとる、もし労働を強要しないなら、安逸を貪る者ばかりになろう、と朱謙之は飽くまで「人情」を論拠にアナキズムが労働への自発的参加を無条件に前提することを批判するのである。

⑤「教育と学説の迷夢」筆者がかつて言及したよう¹⁹⁾に、アナキズムとは政治権力の媒介なしに人間と社会の改造を目指す思想であるから、政治に替わる改造の手段として、教育の効用が重視されるのも当然なのである。しかし朱謙之はこれに対しても「体力が発達しても殺人に巧みになるだけであるし、知力が発達しても詭計を能くするだけである」と懐疑の目を向け、「政治と学問が相扶けて成ること、特に我が中華においては彰かである」、「教育は政治に因り存在する。政治が無ければどうして教育が存在する必要がある。根本から政治を廃棄したいのであれば、教育だけを〔廃棄の対象から〕遠ざけ、独り保存することなどできないのである」と政治の一翼を担う教育の廃棄を主張する。また教者と被教者の関係は、治者と被治者の関係に均しい、との指摘も最後に示している。

朱謙之の「批評」におけるアナキズム批判は、概ね以上のようなものである。この議論が当時一定の影響を持ったらしいことは、1920年8月《民国日報》

副刊《覚悟》を舞台に、曾述、井囚、M・U・(景梅九)ら無政府共産主義者と趙光濤、鉄波氷生(杜冰波)ら虚無主義者の間で、アナキズムにおける組織観をめぐる論争が展開された際、虚無主義者側の組織否定の議論が殆ど朱謙之のアナキズム批判の引き写しだった²⁰⁾ことから窺える。またほぼ同時期に陳独秀が《新青年》誌上「随感録」欄に虚無主義批判の短論を続けて発表、「社会上の一切の暗黒、罪惡に対しては、改造、奮闘あるのみで、ただこれを否定しただけでは何の役にも立たない。単に否定しただけでは、依然としてそれらの現実の存在を抹消することはできないからだ²¹⁾」として、青年の間に影響力を持つ虚無思想が全く現実性を欠くことを批判したのも、中国に根強い無為自然への志向が五四時期の虚無思想の背景にあることを示したものと見える。

さて、朱謙之のアナキズム批判に対し、アナキズムの進歩性、革命性を擁護する立場から反批判を試みたのが黄凌霜(?~1982, 広東新寧人)の「批評朱謙之君無政府共産主義的批評」という一文²²⁾である。黄凌霜が如何なる反論を展開したか、整理してみたい。

黄凌霜は先ず、朱謙之が総論で示した、最大の強権=天地の存在を容認するアナキズムは不徹底である、との批判に対して、次のように反論している。

「近世の科学者は日夜思索し、自然界の強権を削減しようとしている……もし大地を平沈させ、虚空を破碎して後、ようやく無強権に至るといえば、その思想は崇高、玄妙、絶対であろう。しかし、絶対などというものは、これを思惟の内に形すことはできようが、事実の上では、何処にあるのだろうか」

黄凌霜は、アナキストは観念的な絶対ではなく、実現し得る「事実」を追求する、と朱の玄学ぶりを批判する。また「天地こそ政府の住処ではないか。天地が毀れねば政府を無くすることはできない。では何故更に進んで宇宙の革命に従事しないのか」との批判に対しても、

「この種の“類推法” Analogy は、大変大きな誤謬を犯している。私も試みに例を挙げてみれば、すぐに判ることである。『天地こそ家屋の住処ではないか。家屋の因りて生ずる原因ではないか。天地が毀れねば家屋を無くすることはできない』この種の類推に、結局のところどれほどの真理があるというのだ

ろうか。」

と、政府の排除が即ち天地の消滅に直結する論理の飛躍を指摘する。そして、「この部屋が古くなり、風雨を遮ることができなくなったら、これを壊すことは当然可能である。しかし、そうであっても住居は人類必需のものということはできるのである。もしよくない組織の存在が社会の進化を阻害するものに過ぎないならば、国家は神の造ったものであるとして盲信し続けることを、人類はどうして肯ずるだろうか」

と、国家の廃棄が、社会の進化＝建設を推進するための手段であることを主張するのである。そして、これら朱の批判を評して「国家と政府の起源を知らないもの」とし、「近世の科学的な歴史家の研究の結果に拠れば、国家が発生したのはこの千年余りのことであり、一方人類がこの地球に発生したのは、生物学、地質学の考えるところでは、既に何百万年前のことか分からない程なのである」と、天地・人類＝自然と国家・政府＝人為は同列に論じ得ない、と反論する。自然状態への回帰を理想社会の実現と重ね併せて論じるのは、アナキストとして典型的といえよう。

次に、黄凌霜は朱謙之の提出した上掲五項目のアナキズム批判に対し、逐条反論していくのだが、これを確認したい。

批判①については、次の様に反論する。

「この種の論調は、根本から組織の存在に反対するものだが、その反対の理由を細かに吟味すると、つまりは組織は分析できるから（分析すれば個人になる）だということである。このような理由は全く組織を否定する論拠になり得ない。なぜなら社会は単独の個人によって組織され、しかも各個人は各個人の個性を保全しつつ、自由合作 free co-operation と自由契約 free agreement によって行動するからである」

黄凌霜は続けて、朱謙之の議論は哲学者が実体を論ずる議論と同じで、そのようなものは「人生に対して何等の価値を持たない」、「個人的無政府主義者……は組織に反対して、『各人自ら門前の雪を掃けばよい、他人の瓦に降った霜などには構うな』といった主張を抱いているが、今日の文明が発達し、万事

錯綜した社会において、この種の主張は一般的な趨勢に背くもので、まったくの『ユートピア』に過ぎないのである」

と述べ、自らの奉ずるアナキズムと、それに基づく「組織」が、現代社会に現実に対応するものであるとの信念を掲げるのである。黄凌霜のいう「組織」とは自由合作 free co-operation と自由契約 free agreement を原則としたものであるから、朱の力なくして組織なしとの批判も、「無政府主義者は自由組織、自由連合を主張し、根本から強権を廃することを主張する以上、組織のなかにあって如何なる強権の存在も許さない」とした上で、

「私達が道を行くにも、食事をとるのにも『力』を用いねばならない。この種の『力』は自然の『力』であり……もしこの力がなければ自然には秩序がなくなってしまう。自然力 natural force は決して強権 authority ではないのだ。朱君のいう『力』は、全く『力』と『強権』の区別を忘れたものである」

と、全く問題にしない。黄凌霜がこのようにいうとき、実はクロボトキンの「無政府共産主義その基礎と原理」(1887)における議論が、否定し得ぬ依拠として引用されているのである。また、組織内の自由をめぐる朱謙之の批判に対する黄の反論には、彼の信奉するアナキズムの性格が最も端的に示されている。朱は不自由が自由に変わるなら、その逆もあり得ると指摘するのだが、これには、

「社会の趨勢が専制から自由へ赴くのは、必然的な順序である。我々は社会が専制政体（不自由な組織）から進化して、共和政体（比較的自由な組織）となることを見るだけで、共和が変じて専制になって、それが定着できたなどということは聞いたことがない。十九世紀以来の世界の趨勢には二種類ある。即ち、(1)に政治の自由、(2)は経済の自由である……朱君の論は進化の道理に暗く、事理に通じた者の宜く採らないところであろう」

と、単線的な進化の必然=趨勢を以て解答するのである。そして、朱の、絶対的な自由は団体の中には存在しない、公共の利益の為に多少の犠牲を払い、それでも自由などというのは、その名に値しないとの批判にも、

「科学の有する絶対的な強権に対して無政府主義者は何故服従するのだろうか

か、それは科学の応用が人類に有益であるからだ。だからもし朱君が人類から離れて絶対的な自由をいうのならそれでもよからうが、団体の一員である以上は、どこに絶対的な自由などというものがあろう」

と、近代科学の「有益」な「真理」を「強権」と形容するのに躊躇しない。彼のいうアナキズムが或る種無条件の前提に立つものであることが示されているのではないか。

これまで黄凌霜が朱謙之の批判①、有組織の非現実性への批判に対して行った反批判を検討して、彼の信奉するアナキズムの性格がほぼ明かとなったであろう。黄凌霜におけるアナキズムを理解するには幾つかのキーワードがあると考えられる。それは趨勢、近代科学、進化といったことであろう。上述のように、これらに対する信頼は、無条件に議論の前提とされる程に篤いものであり、一言でいうなら、それらの当否については論じられることがないために、朱謙之との応酬を無効にしているのである。あくまで平行線を辿るほかない、この応酬の概括は、後に行うこととして、朱謙之の他の四点の批判に対する反論も、簡単に確認することとしたい。

批判②について、黄凌霜は、本来分配の法則を異にする三つを同一の基準で論ずることはできないとして、全く問題にしない。批判③の性善説の不可能、に対する反論では、再びクロボトキン前掲書に全面的に依拠して、「クロボトキン氏は互助に対して、それが善であるなどとはしていない。ただ純粹に動物社会と人類の歴史上の事実から、互助が進化の一因子であることを証明したに過ぎない」と述べ、そもそもアナキストが互助の前提とするのは善、悪といった形而上の価値ではなく、「動物的本能」だ、としている。批判④はアナキストの主張する労働主義に対する批判であったが、黄凌霜は朱謙之の、労働主義が財産重視の思想から生まれたとの指摘について「労働主義の起因とは、実のところ生活するために必要だから、ということなのだ……もしも人類に生活する必要がないというのであれば、決して労働主義などというものは無いだろう。言葉を変えていうなら、労働主義とは必要から起こったものであり、財産は生活上の必要を満足させるための手段に過ぎない、ということである」と、

否定する。また労働＝苦を厭うのは普遍的な「人情」であり、それを取えて他者に強要するのは、即ち自分の労働を軽減するためである、との指摘に対しては、現時の不平等社会の下で、労働に従事する機会の均等化は積極的な意味を持つとする。更に、労働主義の「強要」は強権排除のアナキズムに抵触する、との批判には、やはりクロボトキン前掲書を依拠に、過度に至らぬ労働は人体の生理的欲求に基づき、科学的な根拠を持つとして、労働への自発的な参加に疑いを示していない。最後の批判⑥については、教育を重視するのはアナキズムだけではない、アナキストの立場から反論するのは任ではない、と反論を回避している。

五四時期の代表的なアナキストとされる黄凌霜の主張を、朱謙之のアナキズム批判、その内でも朱の立場を最も良く示すと考えられる批判④に対する反論を中心に見てきた訳だが、既に明らかのように、彼の主張はその殆どをクロボトキンに負っており、いうなれば、西欧モデルとでもいうべき「学説」を直輸入しているのだが、それが科学、趨勢、進歩・進化、といった「公理」に支えられているがために、中国の現実の状況に対する適応性をも保証されているとして全く疑いを持たない強固な確信こそが、最大の特徴といえよう。

この応酬は、朱謙之が「再評無政府共産主義（答兼勝君的批評）」と題した長文の反論²³⁾を発表し、それに対して黄凌霜が「批評朱謙之君的無政府共産主義批評（答朱君的再評無政府共産主義）²⁴⁾」を発表して再び批判を加える、といった具合に更に継続されたが、各々従前の主張を繰り返すに止まった冗長な議論にこれ以上は触れず、両者の主張が遂に接点を見出せなかった原因を考えてみたい。

朱謙之のアナキズム批判の性格を、一言でいうなら、それは「虚無主義」と自称する認識論のレベルでアナキズムの建設的な側面＝組織論に向けられたものだった。実体（自性）を持たないものの非実在性を指摘することで、あらゆる組織が否定されるのだが、その論拠として章炳麟の否定の論理が援用され、その点のみをとっていうなら、朱謙之には確かに章炳麟の「五無論」（1907）や「国家論」における議論を継承する一面がある。しかし章炳麟のアナキズム

批判は、否定の不徹底に対してというより、むしろアナキズムが「文野の見」に執着し、文明化が即ち幸福の増大を意味する、とのドグマを前提としている点にこそ向けられていた、ということは既に「序」の検討を通じて明らかにした通りである。そして、その批判のいずれの側面をとっても、専制王朝支配と帝国主義諸列強による侵略という「否定」の対象に直面していた時代背景があったために、一定の現実性を備えるに至ったのである。朱謙之の「否定」が、章炳麟におけるような必然性を欠き、否定のための否定に終始したのは、辛亥革命による専制王朝支配の打倒が、一時的にせよ、否定の対象の喪失という幻想を生じせしめ、思想解放が謳歌された時代に相応しい「徹底性」の表現だったろうし、また今日、ショーペンハウエル、ベルクソン等外来思想と、老子の無為思想といった伝統思想の混合物、と評される²⁵⁾ように、やはり五四時期の「新思想」の特徴を示すものだったといえるのではなからうか。一方、黄凌霜の主張は、正に章炳麟が批判、克服しようとした外在的規範＝「公理」としての無政府共産主義＝クロボトキン思想を根拠に、革命性を正当化しようとしたものであり、敢言するなら、それは西欧＝進歩＝真理、という図式の再提出であった。章炳麟同様、アナキズムへの批判者として現れた朱謙之の批判には、しかし、上掲図式のうち、西欧優位という前提に対する批判が欠落し、ために説得力を持った内在批判を展開し得なかったし、五四時期にそのような批判を欠いたことは、その後の中国のアナキズム運動が西欧モデルを脱した、独自の展開を示し得なかった原因の一つであった、とも考えられよう。

III 結び

既に見てきたように、黄凌霜の議論には、彼が自らの信奉するアナキズムの「進歩性」「近代性」の根拠を、西欧の「学説」への忠実度に求めていることが明かに示されていた。しかし本来、中国のアナキストたちにとっては、自らの「進歩性」「近代性」とは、来るべき新社会のモデルをどこに求めるか、という命題に対して与えた解答がどれほど伝統から離陸し得ているかをこそメルクマールに量られる筈であろう。その意味で、朱謙之と黄凌霜の応酬の翌年、

中国共産党の創設者、陳独秀と無政府共産主義者、区声白の間で交わされた所謂「無政府主義討論²⁶⁾」は興味深い。両者の主要な分岐は、洋の東西を問わずアナボル論戦において繰り返されてきた、共産社会に到る道程に過渡期としてプロレタリアート独裁時期の存在を認めるかという問題を巡ってのものであった。陳独秀は社会組織における強力な指導の不可欠を証すべく、組織の構成員全体の合意の非現実性、絶対的な自由と自由連合の理念の対立などを指摘する。これに対して「個人的無政府主義者、無抵抗の無政府主義者なら、我々共産的無政府主義者、組織を持つ無政府主義者としては、絶対に反対するものである」と、朱謙之流の個人的無政府主義を排し、黄凌霜同様の無政府共産主義の立場に立つことを明確に標榜する区声白は、次の様な例を以て反駁する。

「中国には或る古い習慣がある。ある場所が火災に見舞われたら、他の場所の住民は勇躍救援に赴くのである。それが冬の雪の夜であっても、一度警報を聞けば遅れをとるのを恐れるかのように罹災地に駆けつけ、救助に当たる時は、どのように危険であっても畏れることはない……累の及ぶのを恐れるのだともいえようが、多くは城中にあって一番東から一番西まで駆けつけるのである。ある一箇所の災難によって、各地の住民が極めて短い時間の内に自由連合することができるということで、ここからも連合と自由が全く衝突しないことが判らう」

自由連合を実現可能と確信する根拠を、現時の中国の伝統的な習慣の内に捜すことができるというのである。そのようにいうとき、区声白は、伝統的な地域共同体をイメージしていたのではないか。更に区は、火災のような或る強烈なイムパクトを経ることによって、行為の自発と行為の連合とは矛盾することなく統一され得る、とする訳だが、これも身近な体験から得た実感に裏付けられていることが、次のような一段から看取できよう。

「例えば五四運動だが、一日のうちに数万の学生と連合して天安門に結集し、示威行動を行い、更には全国の学生、各地の工商各界とも連合、罷課、罷市、罷工を挙げて北京政府に対抗したのも、これらすべて自由連合によるものであった」

組織内の自由と法律の有効性に関しても、五四運動の際の実例により陳独秀に反論する。

「例えば五四運動の後、北京大学の少数の不良分子が大学を破壊しようとしたが、後には共同の意見に従い、これを拘禁した。これは法律によるものではなかったのである」

「五四運動のときには、〔学生組織の〕各幹事はすべて自由にこれを推挙し、もし〔その職に〕当たらなかったとしても、法律によって罰しようという者などはいなかった。これは私がこの目で見た事実である」

以上のように、区声白の拠り所とするのは、伝統的な共同体の倫理であったり、或は一時的な熱狂＝五四運動のイムパクトなのである。ボルシェヴィキに典型的な論理で、外在的にアナキズムの組織の非現実性を指摘する陳独秀に対し、科学と進歩といった「真理」に拠らず、これらの「無政府の事実」を以て答えるほかなかった点に、「学説」への接近を尺度に自らの「進歩性」を主張した五四時期の「無政府共産主義者」の思想的脆弱が露呈しているとはいえないか。

その後のアナキズム運動は、西欧アナキズムのオリジナルモデルへの接近を目標に掲げ展開、そこではアナキズムの原型を伝統思想に求める類の議論は極力排されたし、階級闘争を容認し、経済的直接行動＝ゼネストを主張するアナルコサンヂカリズムが最先端のものとされた²⁷⁾。しかし、そのようなアナキズムが、観念の地平から遂に脱し得なかったことは、内在的な批判を欠いたまま、外在的な「真理」に安住した中国アナキズムが辿るべき必然的な経路だったともいえよう。

- 1) 姜義華編『社会主義学説在中国的初期伝播』（復旦大学出版社，1984年）
- 2) 狭間直樹『中国社会主義の黎明』（岩波書店，1976年）
- 3) 「序」には①訳音原載版②《民報》第20号（1908年4月）掲載版③『太炎文録』別録二所収版、の三種があり、前二者は同じもの、③には大幅な削除がある。
- 4) George Woodcock ed. *The Anarchist Reader* The Harvester press 1977
- 5) 「劉師培と無政府主義」『清末政治思想研究』（みすず書房，1969年）所収。
- 6) 北京大学出版社，1984年。

- 7) 「回憶録(一) 先生自撰年譜」(中央改造委員会, 党史資料編纂委員会編『張溥泉先生全集』中央文物供応社, 1951年, 所収)
- 8) 地底社, 1929年.
- 9) 注釈(3)で示した三種のテキストの内, ③では削除される.
- 10) 佐藤豊「章炳麟『三性説』の諸側面」(《猫頭鷹》第6号, 1987年9月)参照.
- 11) 13) 例えば毛沢東は青年時代を回想して「私は無政府論に関するパンフレットをいくつか読み, 相当な影響をうけました. よく訪ねてきた朱謙之という学生と, しばしば無政府主義と中国におけるその実現性について論じました. 当時, 私は無政府主義の提唱する多くの案に賛成でした」と語っている. エドガー・スノー著, 松岡洋子訳『中国の赤い星』(筑摩書房, 1975年)
- 12) 黄徳淵「“五四”時期馬克思主義与反馬克思主義思潮的三次論戦」(《安徽師大学報》1982年第4期)参照.
- 14) 25) 方慶秋「五四運動前後的中国無政府主義派」(《歴史檔案》1981年2期)参照.
- 15) 新中国雑誌社, 1920年.
- 16) 17) 「思想論」(『現代思潮批評』所収)
- 18) 引用は山田慶児氏訳(『中国革命』筑摩書房, 1970年, 所収)に拠る.
- 19) 拙稿「近年の中国アナキズムの研究をめぐって～概況と展望」(《中国—社会と文化》第3号, 1988年6月)参照.
- 20) 鉄波冰生「無組織的賛成者」(《民国日報》副刊《覚悟》1920年8月16日)などは字句の細部まで朱謙之に負っている.
- 21) 「虚無主義」(《新青年》8巻1号, 1920年9月)
- 22) 《北京大学学生週刊》第7号(1920年2月15日)
- 23) 《北京大学学生週刊》第9, 10号(1920年2月27日, 3月7日)
- 24) 《北京大学学生週刊》第11号(1920年3月21日)
- 26) 《新青年》9巻4号, 1921年8月.
- 27) 拙稿「一九二〇年代の中国アナキズム運動と巴金」(《猫頭鷹》創刊号, 1983年6月)参照.

(一橋大学専任講師)