

宋教仁にみる傳統と近代

——《日記》を中心に——

狹 間 直 樹

はじめに	四八三頁
一 亡命前後——“自由獨立”	四八五頁
二 留學生活——“個人”と“自治”	四九一頁
三 思索精神——“心的”“物的”	四九八頁
と“爲我”	五〇五頁
おわりに	五〇五頁

はじめに

宋教仁は辛亥革命を代表する革命家である。⁽¹⁾ 中華民國を創立するにさいし、法制・法治の確立にもっとも力を盡したが、ほかでもなく宋だったのである。もちろん、孫文・黃興あるいは章炳麟が、かれより大きな存在だったことを否定しようというのではない。ただ、宋が政黨政治・議會主義を新しい共和國に根づかせるべく精力的に奮闘し、そのため袁世凱の兇彈の標的とされたことの中に、宋が時代の課題をより集中的に體現していたのではないかと考えて、その意味で辛亥を代表する革命家、といったのである。

宋教仁⁽²⁾、字は得尊、號は遜初・漁父、湖南省桃源縣の人。一八八二年、代々の地主、書香の家に生れた。宋氏一族の塾

で傳統的な教育を受け、九九年に縣城の漳江書院に入り、翌年、生員となる。やがて科場コースに見切をつけたのであらう、一九〇二年に武昌の新式學校、文普通學堂に進み、〇四年には排滿革命結社、華興會を黃興らと結成する。

この小論がとりあげるのは、それ以降のすでに革命家となつてからの宋教仁である。舊學の十分なる素養をもつ體制内エリートが新學を吸収していかにして反體制の革命家に變つていくのかという、歴史家にとって興味ぶかいテーマは、ここでは依るべき確實なる資料を缺くがゆえに、取りあげられない。もちろん、個人の思想をみるばあいにも、一般的な時代條件——列強侵略の外壓、滿洲王朝の腐敗、民族滅亡の危機、そして亡天下への責任感から民族主義・愛國主義の形成といった時代的枠組の重要性は認められねばならない。しかしそれらは、個々人にとっての新しい視野の開拓と具體的にむすびつかないなら、さして重要な意味をもつことはないだろう。たとえば、中國近代最大の啓蒙思想家梁啓超にとって、天下觀念から解放されての、世界のなかの中國、という座標軸への轉換は決定的な重要性を持つことだが、かれが世界には五大洲があり、中國以外にも多くの國があることを知つたのは、一八九〇年に『瀛環志略』を讀んだときのことなのである。⁽³⁾時に梁は舉人だつたから、生員よりもはるかに高い地位にあるエリートだつた。新學の教育をうけたものなら小學生でも知っていることを知らずにきたわけだが、これも梁自身が驚きをこめて書きのこしてくれなかつたら、かれの頭のなかでおこつたコペルニクスの轉換を正確には理解できなかったらう。そしていま、わたしが依據しようとする宋教仁の日記は、残念ながら一九〇四年の末からしか殘されていないのである。

したがってここでは、いくらかその時代背景におよぶことがあるにしても、宋教仁の《日記》を主たる材料に、宋自身に即しつつ、かれの内なる傳統と近代、より限定的には舊學と新學のからみあいを見ていきたい。至らぬ點もたくさんあり、多くの誤謬をおかしていようが、大方の叱正をまちたい。

一 亡命前後——“自由獨立”

一九〇四年秋、華興會の長沙蜂起が事前に失敗したあと、宋教仁は官憲の追求の手を逃がるべく、武昌へと船で出奔した。その途次、岳州を過ぎたところにもうした一篇の「長歌」が残されている。

噫吁嘻！

噫、吁、嘻！

朕沅水流域之一漢人兮、

朕は沅水流域の一漢人、

愧手腕之不靈。

手腕の靈ならざるを愧ず。

謀自由獨立於湖湘之一隅兮、

自由獨立を湖湘の一隅に謀り、

事竟敗於垂成。

事は竟に垂成に敗る。

(中略)

(中略)

展支那圖以大索、

支那の圖を展げて以て大いに索むるも、

無一寸完全乾淨漢族自由之土地。

一寸として完全に乾淨なる漢族の自由の土地は無し。

披髮長嘯而四顧兮、

髮を披だし長嘯して四顧し、

悵悵乎如何逝。

悵悵乎として如何にしてか逝かん。

則欲完我神聖之主義兮、

則ち我が神聖の主義を完うせんと欲すれば、

亦惟有重振夫天戈。

亦た惟だ重ねて夫の天戈を振るうこと有るのみ。

離騷の體を模することにより、宋はみずからの感慨を、祖國を追われた憂國の先達屈原にかさねあわせて表白しようとし

たにちがいない。

華興會は黃興を中心にして一九〇四年二月、長沙で結成された排滿革命組織である。宋教仁は陳天華、張繼らとともに、その中心メンバーの一人だった。會の綱領などは残されていないが、「驅除韃虜、復興中華」なるスローガンを掲げ、「一省に雄據し、各省に紛起する」との方略を抱いていたという。長沙蜂起は、西太后の古希祝賀の會を襲い、省の大官を殺して湖南獨立を謀ったもので、成功の暁には、滿洲族から奪いかえした「完全乾淨漢族自由の土地」に「自由獨立」の湖南が生まれるはずのものであった。

「神聖の主義」としての「自由獨立」、これこそ宋教仁ら華興會のメンバーの目標だった。この新思想はどこからきたのか。梁啓超らによる變法維新運動の影響もあったろうし、漳江書院時代にも新思想に觸れうる可能性はあった。しかし、やはり重要なのは、武昌の文普通學堂だろう。學校そのものが新式であるうえ、友人・書物等、新知識の來源が飛躍的に擴大したにちがいないと思われるからである。宋が武昌へと赴いた一九〇二年には日本留學が本格化し、湖南からも、黃興ら三五名が留學した。⁽⁶⁾そして湖南留學生は『游學譯編』を同年十一月に創刊、湖北留學生は『湖北學生界』(のち『漢聲』と改名)を翌年二月に創刊した。いずれも短期間、一年ないしそれ以下で消滅したが、新知識への渴仰をよく示している出来事だった。これらの雑誌を宋が手にしなかったはずはないが、くわえて、〇三年六月には黃興が歸國、宋とも接觸し、その秋には華興會結成への具體的準備がはじまっているのである。

『游學譯編』刊行に動いたのは、楊度・黃興・楊毓麟・陳天華らであった。刊行の意圖を楊度の「游學譯編序」⁽⁷⁾はこういう。ヨーロッパでは十八世紀いらい、唯神論・唯理論・唯心說・唯物說・天賦人權說・世界主義・個人主義・實利主義・感覺主義などの諸思想が一舉に溢れて、今日の文化をつくりあげた。ペーコン・デカルト・モンテスキュー・ルソー・アダム・スミス・ダーウィン・スペンサーらの諸精神があいついで出現し、いまなお過渡時代がつづいている。日本も

維新を経てこの過渡時代にはいった。ところが中國は、東洋文明にたいする「老大」の譽れはたかいが、西洋文明にたいしては「幼稚」そのものである。本誌を作るのは「老大を扶持して幼稚を培植する一助とするためである」と。要するに、西洋近代文明の受容を焦眉の課題としての創刊なのであった。ジャンルとして、學術・教育・軍事・實業・理財・内政・外交・歴史・地理・時論・新聞・小説が立てられていることからしても關心の所在を伺うにたるし、それぞれに注目すべき所説が述べられているのだが、いまは歴史欄の中西學術史の比較を一瞥するにとどめよう。

楊度はいう。「國民のために自由を開いた」ルソー、「國家のために權限を定めた」モンテスキュー、「人群のために進化を促進した」ダーウィンの役割を中國ではたしたのは儒墨だ、と。西洋近代を代表する諸思想を儒墨と對應させるとは、今日のわれわれからすればいささか理解しにくい、その出發點においては、承けついで傳統思想に擦りあわせて新しい事物を理解しようとするのが、むしろ一般的だった。同じような例で有名なものを舉げておけば、梁啓超が大儒黃宗羲を「中國のルソー」と稱揚し、またかの黃興が孟子の「民ヲ貴シト爲ス、社稷コレニ次グ、君ハ輕シト爲ス」を引いて民權思想を講ずる、というようなこともまあったのである⁽⁸⁾。

だからといって、儒學がまるまる肯定的に繼承さるべしとされたのではなかった。ある游學を勧める書⁽⁹⁾などではこうまでいう。いわゆる儒は「奴隸の學」つまり「學と謂いえぬもの」、秀才・舉人・進士・翰林はいまや「廢物」でしかない。老師宿儒も外國の稚童にすら及ばず、游學すれば、年齢資格のいかんを問わず、小學校の功課を治めることから始めねばならぬ、と。ここには誇張の言がふくまれているにせよ、西洋近代が創りだしたものが中國には缺如しているという、焦燥感をあらわにした認識を容易にみてとれる。

さて宋教仁だが、「長歌」にいう「自由獨立」は來日後の滿洲馬賊を論じた時評⁽¹⁰⁾にも出てくる。馬賊は土地をも人民をも有しているのだから、日露戰爭を契機に「自由獨立」の眞義を理解して決起せよ、と叱咤するものだが、湖南・東北と場

所こそちがえ、語の含義はまったく同じである。

ここで自由と獨立について見ておこう。

まず獨立である。宋教仁の意が、清朝統治からの離脱、範圍・人民・主權を有する湖南ミニ國家の樹立にあることは多言を要しない。別の文章では「北方の一蠻族に征服せられて、五千餘年神聖相傳の祖國を喪失し、奴隸となって獨立を回復できぬまま早や二百六十年」ともいつている。これは排滿獨立、光復獨立を意味するが、その結果として independent の中國、歐米日本に伍していく中國が出来るはずなのである。

ただ注意すべきは、中國が他國にたいしていつときの獨立は國家間の關係をしめす政治用語としてのそれとまったく同義なのをたいし、地方の獨立はけっして中國の枠から出ることのない、中央政府に不服従、としての「獨立」だったということである。さきに湖南ミニ國家と記した所以である。楊度が「游學譯編序」で『三國演義』を評して「競爭激烈の獨立主義」といつているのなどは、まさにこの近代の獨立を逆にあてはめての修辭であろう。もちろん傳統的な天下觀念の影響も見えておくべきではあるが、滅亡に瀕する中國を救おうとする民族主義・愛國主義に即した方策としてうちだされるかぎり、地方の獨立はそのような枠のなかでのものとしてしか提起されようがなかったのである。

ついで自由。自由が liberty, freedom の譯語として當てられた時、日本でも批判的な意見が多かったというが、ついで中國へ輸入されたときにも、「自由」なる語の原義をふりかざしての攻撃にさらされねばならなかった。一例をあげれば「殺人淫酒にも他人から拘束されぬこと」⁽¹²⁾といった類の誤解曲解である。もちろん自由權についてきわめて適切な説明をしていた楊毓麟の『新湖南』⁽¹³⁾などを讀んでいたろうから、宋教仁は自由權としての自由、市民的自由、社會的自由のなるとるかをよく理解していたのではあるが。

具體的にみよう。《日記》には以下のような記述がある。その一：映畫館でのこと（05・7・9）。映畫が「シナ婦人の醜

態」を演ずるものだったので中國人にそれを見ぬよう注意する掲示を貼ろうとしたところ、館主が拒否、悶着がおこるのだが、そのとき宋はこう言っている。「あなたには映畫を上演する自由權がある。いかにわが國の醜さを見せようとわたしは干涉できない。とすれば、わたしたちにもわが國人にそれを見させぬよう禁ずる自由權がある。貴國の政府もこれに干涉できない。」その二：『二十世紀之支那』第二號が發禁押收されたときのこと（05・8・27）。警吏の押收發言にたいし、「出版の自由は貴國の憲法に許されているではないか」、と反駁している。その三：華興會と孫文の組織との聯合形式について意見が分かれたときのこと（05・7・29）。結局、それぞれ「個人の自由」ということでおさまる。その四：個人紀年法について考えたときのこと（06・10・11）。個人のことを記すには誕生年を元年とする個人紀年法をつかうというのだが、その理由は「いわゆる君主・教主の紀年法によってわれ個人の自由が汚される」のを拒否しようとしてのことである。

以上、自由と獨立を別々に考察したが、あるいは「自由獨立」が一概念であるかもしれない。つまり自由がほとんど獨立の形容詞的に使われるばあいのことを考えているわけだが、そのような疑問を發したのは明治初年の日本の字書に、自由の語にたいして「他國ノシハイナドヲ受ケズニ獨立シテ國ヲ立ルコト」と説明するものがあるからである。しかしたえそうであっても、前掲のように、宋教仁の自由にたいする認識には確乎たるものがあるからには、排滿革命と密切に結びつけられた自由獨立が、中國を歐米日本のような近代國家、富強の國家に改造することを含意していたことに疑問をさしはさむ必要はないだろう。

ほかに、宋教仁は「獨立自治」という表現も用いている（05・1・29）。これとて自由獨立とほとんど同じ意味で使われていると思われるが、この「自治」の語も検討の要があるろう。宋がとくに説明をくわえていないことから推して、共通の認識の存在を豫想してよいが、『游學譯編』の社論「湖南自治論」⁽¹⁵⁾などはその一例である。それはまず、「中國全體の自治の起點」として府縣自治、そしてそれにつづく全省の自治の實現をいう。このプランはきわめて包括的なものなのだが、い

まは二つのことを指摘するにとどめる。第一は、府縣自治の下に郷・里・村の自治が構想され、すべての基礎として「個人自治」が提唱されていることである。この斬新なる「個人自治」についての説明はこうである。

個人が集まって社會ができ、個人が存在してこそ社會も有るのである。儒者の教えは個人を偏重して社會を輕視するものだから、泰西の學說でもって補強せねばならない。……そもそも個人の自治とは、たんに宋儒のいう束身寡過の修養に止まらず、かならず知識の擴充、進取の氣慨の養成を伴はねばならない。

ここでは、個人の社會への關り方の差違が、洋の東西の社會の異質性の根據、と考えられている。清末に西洋との異質性を自覺した改革者は、たとえば梁啓超にしても「私」と對概念としての「公」、すなわち社會の輕視の克服を強調したもののだが、「湖南自治論」の筆者も「束身寡過」の自治をそのように捉えたのである。五四時期になると、この「個人偏重」は家族鄉黨といった三綱五倫的秩序に抑壓的に包攝されたものと捉えなおされるのだが、まずは固有の傳統に擴充進取の精神をくわえることがはかられたのであった。これは理念的には父母も干涉しえぬ「自主の權」を持つ「人格」、すなわち社會的に平等な存在としての個人でなければならぬだろう。そのような個人を基礎とする府縣等各レベルの自治がいわゆる self-government の自治たることはいうまでもない。

第二に、この自治の確立には從來、官が有した權限を自治の側にとりこむことが必要となるが、官がそれを簡單に手放すはずがないから爭取すべし、とされていることである。そのための理論的根據はルソーの民約論、天賦人權説の系としての革命權、にもとめられた。

民約の義に準れば、民が主人、君と官は公衆の奴僕である。主人は奴隸に事柄の處理を委せても、大權をけっして渡さぬものだ。……いま主人の地位を回復しようとすれば、かならず自治から始めねばならず、それもかならず府縣の自治から始めねばならない。

ここでの大権は、rightの權であるよりは、むしろ power とみるべきだろう。主人の權の回復、官からの大権の奪還とむすびつけて自治の確立が構想されるところに、時代性をみることが出来る。この自治論が府縣を重視するのは、實は「湖南の紳權は天下に聞こゆ」と自負するその郷紳を自治の中心的な擔い手としているからである。

同様に『游學譯編』⁽¹⁶⁾には、「地方自治の機關」として「地方議會」を基礎に、自治をつみあげて國家の形成の必要を説くもの、また中國人には「合群自治」すなわち社會集團を自分たちでコントロールしていく習慣が無いので、それを確立することの重要性を言うものもあった。さらに溯れば、それらは戊戌のときの「湖南獨立自治」の主張にまで行きつこう⁽¹⁷⁾。要するに、獨立に對應する自治の語は、このような背景をもっていたのだが、右のような「自治」を宋が考えていたことは、まず間違いないところだろう。

二 留學生活——“個人”と“自治”

宋教仁が亡命してきたころ、東京には數千にのぼる中國人の留學生が居た。翌〇五年から〇六年にかけては、その數無慮八千とも一萬とも推計されており、一九七〇年代以前のピークをなす。かれの故郷の湖南、ないし湖北の出身者は江蘇・浙江とならんでとりわけ多く、もちろん困難が無かったといえは嘘になるが、宋は比較的容易に異國での生活を始めることができた。《日記》に残された煩わしいまでの知友間の往來はその傍證である。

亡命後の宋教仁がもっとも力を注いだのは、やはり革命活動だった。かれの周邊にはかの黃興をはじめ多くの活動家がいいたから、おのずと任務分擔がなされたのであろうが、宋が着手したのは革命のための啓蒙宣傳雜誌『二十世紀之支那』の刊行準備である。「熱心家の陳天華さえ尻込みした」とは、のちの宋の回想であるが（06・12・2）、苦心慘憺のち、一

九〇五年六月、創刊にこぎつける。その宗旨は中國を「世界第一の強國」たらしめんとする「愛國主義」である。巻頭の「黃帝像」が愛國、排滿興漢の旗幟をなによりも鮮明にしていた。⁽¹⁸⁾

その後、孫文が來日し、八月、中國同盟會が東京で結成される。留學生界の革命派を大同團結させたこの會に華興會系が占める比重は大きく、『二十世紀之支那』が同盟會の機關誌とされたほどである。しかし前節でふれた第二號發禁處分のため、結局、同年十一月、『民報』が創刊されることになる。創刊にあたり、宋教仁は幹事として民報社に住みこんでその衝に當つたのだつた。(勉學問題等のために、後述のように翌年一月末にはそこを出るが、その後もそれなりに『民報』にかかわっている。)

この『民報』創刊と時を同じくして、かの「清國留學生取締規則」反對運動がおこる。即時歸國をいう急進派と日本に留まつての反對運動をとなえる穩健派とが對立したこのときの大運動において、宋教仁がいかなる態度をとつたのか、その詳細は分らない。残念なことに、その時期の《日記》が缺けているからである。この運動のハイライトを自作自演した陳天華の「絶命書」に跋文を撰し、さらに傳記まで書いていることからして、かなり中心的な位置にあつたことは間違いないと思われるのに、公使館筋から「首領」視されることを訝っている(06・3・22)ことも事實なのである。いささか奇妙の感はぬぐえないのだが、遺憾ながら、いまは解明の手立てをもたない。

さて、亡命後の革命家としての實踐の大略はこれまでとして、宋教仁の東京での生活にはもう一つ、留學生としてのそれがあつた。歐米日本のあとを追つて中國の富強を達成しようとする革命であるからには、この來日は新知識吸收のための願つてもない機會だつた。かれはまず法政大學(法政速成科?)に席を置くが(05・6・12)、その秋には件の取締規則反對運動で退學したものと思われる。《日記》には授業についての記述はほとんどない。年が明けると、『民報』から手を引き勉強に専心することををはかる(06・1・12)。かれは手段をつくして幹事を交代してもらい民報社を出て早稻田の近くに引

越すのである（06・1・21、1・27）。この轉身は一應成功し、二月一日に早稻田大學留學生部預科にはいり、半年後の七月二十日に卒業している。

以上は宋教仁の留學生活にとつていわば正面の、公的側面である。ごくごく簡単に觸れただけだが、革命と勉強という二足のわらじを穿きこなすだけでもなかなか大變だったことは容易にみとめられよう。くわえて、その裏面にある宋の個人的、私的な生活は、複雑をきわめたものだったのである。

個人的、私的な生活というばあい、家族と友人がその二大領域であらう。

まず家族との關係についてみれば、そもそも革命の道に踏みだしたときすでに、その柵を意識のうへでは乗りこえていたはずである。そのさい、父母も干渉しえぬ「自主の權」の確立あればこそ三綱五倫的な秩序意識を否定できたのであつて、それは主體的な自我の確立を意味したのであらう。『二十世紀之支那』創刊號卷頭の黃帝像にたいする題辭に「第十姓子孫之一個人宋教仁敬題」⁽¹⁹⁾とあるが、この「一個人宋教仁」なる署名法にこそ、その當時のかれの認識と心情がよく反映されていた。

そもそも、individualの日本での譯語として「個人」なる名詞が登場してくるのは、明治一七年のことという。⁽²⁰⁾ 家族内の上下關係のなかに埋めこまれた存在としてではなく、社會ないし國家を構成する自由・平等な基體としての individualは、なかなか譯しにくい語で、「二個人」から「一個人」等々、數多の曲折を経て「個人」に落ちついたとされるのである。二十世紀初頭の中國人留學生たちにとって個人の語がむしろ普通だったらう。宋がとくに「一個人」といったのはおそらく、個人宋教仁にたいし、第十姓子孫のうちの一人、との限定の意味で「一」をつけたのではないかと思われる。

いささか穿鑿がすぎたが、エミグレとして東京にいた宋教仁は、自我貫徹する主體であると同時に、桃源の宋氏一族の一員であることを強く意識する存在だったのである。かれはたしかに逮捕をまぬがれたが、そのかわり兄が一カ月あま

りも下獄する破目となつたし、一族みなに怨まれ、族人中にはかれが擱まるよう「神に禱るもの」まであったという(05・3・19)。また祖母の逝去を知ったとき、「天外ノ噩耗ニ悲痛盡キズ、己が身ハ亡命シテ外ニ在リ、親シク含殮ヲ視ルコト能ワズ、不孝ノ罪、上ハ天ニ通ゼン、嗚呼哀哉!」と卒直に心情を記している(05・9・13)。故郷との斷絶を強いられた孤獨感が族人の怨嗟に重包圍されているとすれば、その精神的負擔のほどは思い半ばにすぎるものがある。くわえて、兄はアヘン中毒がひどくなり、窮乏から田畑をつぎつぎ手放さねばならなかった⁽²¹⁾。

要するに革命に踏みだしたとき、家族の問題にけりをつけていたつもりだったにせよ、現實はなかなかそうはいかなかったのである。あるいはかれの體質もすこしは關つていたろうが、兄の下獄、族人の怨嗟を知った翌日、宋教仁は精神病院へ診察してもらいにいつている(05・3・20)。このときの診斷は「病無し」だったが、その三カ月後には、「腦病」すなわち神經衰弱だとして「酒・女・精神過勞」の禁止を申しわたされている。酒はたしかによく飲んでいるが、《日記》からはさして問題になるようにはみえない。女は、西村千代子なる女性との關係を李和生に詰られたさいに、人情の常としての「美色を見ればこれを愛^めでる」本能的なものにすぎぬと辯解し(06・3・12)、また看護婦長の間にたいし、ここ二三年間、女性關係なし、と斷言している(06・9・21)。

精神の過勞はたしかに當つていた。宋自身のちに、過大な欲望が精神を消耗させ神經病の原因となるとの説を讀み、自分のことと納得している(06・10・10)。しかし、過大な欲望はおそらく有爲の留學生がひとしく抱いていたにちがいないから、一般的な負擔以上のものを宋がかかえこんでいた、と考えられてよいだろう。個人的な體質といったことも勿論關係しようが、やはり重要なのは、同郷の友人李和生との關係である。

李和生、また和卿・鶴卿とよばれる⁽²²⁾。來日した宋教仁がまっさきに連絡をとった友人のひとりである。李との關係は特別で、《日記》への登場回数も他をひきはなして多く、一九〇六年の《日記》はなかば李との交友録である。いつからかは

分らないが、かれらは「毎週一回かならず寢處を同じくする」約束をかわしているし(06・2・22)、金銭面では宋が李に年一五〇圓、月に十二圓を援助することになっている(06・10・6、10・10)。少し古いが、ある留學指南書では毎月の生活費を十三・十八圓とい²³い、ある留學生派遣を勧告する文章では年三百兩とい²⁴う。後者は渡航費をふくめて派遣に要する全費用なのだろう。宋自身、賄付きの下宿料として月十圓五十錢という數値を記している(05・9・7)。月十二圓は月々の食・住の費用に相當するようだが、それだけの金を融通しあう關係だったのである。

宋教仁の方は、うまく官費生にもなり、²⁵翻譯料収入もあったため、時に窮迫することがないではないにせよ、わりあい餘裕のある生活をしていたようである。翻譯料は千字一・五圓にあがったとの記述があるが(07・1・9)、かなりの額である。たとえば『英國制度要覽』は二十日ほどかけて六萬字を譯出しており、かりにもとの料金が一・二圓だとすれば、それだけで約八十圓になる。確實なところは分らないが、それに數倍する翻譯収入があったことは間違いない。一方、支出は年七百圓にのぼったとい²⁶う(06・11・26)。うち二百餘圓は友人への融通分、李には百圓たらずを渡している。「嫖・賭・食・衣」に浪費することはなかったというから、三百圓ほども本代に使ったのだろう。實際、宋の書籍購入は驚くほどである。七百圓にたいする百圓はたいしたことでないにしても、それが李和生にとっては基本的な生活費だったのである。

このように特別な關係にある李和生と、宋教仁はたえず衝突し、スタミナを消耗させられている。宋の《日記》だからかもしれないが、しかけるのはたいいて李和生の方である。宋が女性に關心を示したとい²⁷うことは嫉妬心をあらわにして責めたて、他人ほど親切に待遇してくれないとい²⁸うことは僻心をむきだしにして詰りたてるといった具合であって、徹夜の應酬もまれではない。極め付けは、警官をよぶまでの騒ぎになる(06・8・8)。宋にいわせれば、その責任はすべて李和生にあるのだが(06・10・18)、神經病どうしの争いの陰濕さはおおうべくもない。その間、兩者の關係も、それぞれの健康もしだいに損われ、結局、二人とも入院治療ということになる。七月二十五日、李が青山病院に、八月二十日、宋が東京腦病

院に入院した。別の病院にしたのは、宋が李をさせたのである。宋は十一月の四日に退院、その後約二カ月、宮崎滔天の家で世話になり、無事回復して、ふたたび革命活動の第一線へ復歸した。一方、李は十一月末に退院歸國するが、宋は考えたすえに、見送りにも行かぬことに決める（06・11・28）。かれのその後については、記すべきことが無かったのか、『日記』湖南人民出版社の校注者はなにも語らない。

さて、宋教仁と李和生の關係は、畢竟、兩者とも精神病院に入院、と慘憺たるものだったにせよ、當初にはおたがい君子たるべく切磋琢磨しあおうとしたようである。のち、兩者の關係がきわめて深刻になったとき、宋が『去年の冬』、『陽明全集』を購い、治心修身の道を講ずるようわたしに勧めた意圖云々と記していること（06・10・7）に照らせば、王學を介しての精神修養を言いだしたのは李の方だったらしい。

「去年の冬」のいつごろなのかは、正確には分らない。『日記』がちょうど缺けている時期なのである。一九〇六年の年頭には『日記』中に呂坤『呻吟語』を摘録し、つづいて三、四月ごろまで、薛瑄『讀書錄』および『王陽明集』『王陽明年譜』を讀んでの「功夫」の跡をかなり克明に記録している。このころ、明治維新と陽明學の關係が過大ともいえるほどに強調され、改革を謀るインテリのあいだで王學への傾倒が流行ったのである。有名なのは梁啓超で、『節本明儒學案』『松陰文鈔』等の刊行にまでいたる。⁽²⁶⁾ それにたいし嚴復が、「近ごろ異學爭鳴し、一知半解の士は程朱を輕蔑する氣持を抱くようになり、甚しきは吾國の積弱は洛閩の學術がその原因を作ったのだとまで謂うものがある。獨り陽明の學だけは、簡單直截、敏捷容易だとして、高明のものにも往々にして歡迎されている」と批判的である。⁽²⁷⁾ この憤懣の口氣そのものが王學の流行を物語ろうが、李和生の提案もそうした時代的雰圍氣の影響をうけながらのものだったにちがいない。

宋教仁はたしかに王學を「治心修身の道」とした。「思想が大變して」、ということとは革命實踐第一の考えをすてて、の意味だろうが、「道德と學問の道に従事しようとする」友人と話したさい、宋は「王陽明の良知の説の正しきこと」をつ

とめて稱揚している(06・1・31)。李和生にたいしても同様である。留守中に訪ねた宋が机上の李の日記を読み、克復すなわち克己復禮のことが多く書かれているのを見て、こう置き手紙をする(06・2・18)。

われわれが初めて志を立てたとき、(身におびた)夥だしい罪過は洗い落しようもないほどだった。問題に出くわしたとき、心ではどうすればよいか分かっていても、たいてい實踐できなかったのは、人欲に蔽れていたためである。ゆえに今はただ欲に克つことを第一の功夫とせねばならない。

この總論的意見につづけて、具體的な課題が提案されるのだが、それは授業出席問題である。すなわち、授業をサボるのは人欲に負かされることだから、その念が萌した當初にそれにうち克ち、取りのぞかねばならない、そこから着手しよう、⁽²⁸⁾と言うのである。

早稲田入學後、前述したように、宋教仁は授業勉學を軸に生活秩序の確立をはかった。「功課表并自治課表」(06・3・1)、「自治課表」「每週功課表」(06・4・19)、「自治功課表」(06・7・28)のあいづぐ作成はその集中的表現といってよい。最初のもものは(その原型はすでに早稲田入學の二月一日に作られている)六時二十分起床にはじまり、十時半就寢までを、手紙を書く時間まで日曜日の午後一時～五時ときめたきわめて詳細な計畫表である。「神經衰弱のため、精神を使いすぎるのは良くないと考えて」四月十九日の「改正」となり、さらに卒業後の新計畫が七月二十八日のものなのである。

ここでの宋教仁の「自治」が朱子の所謂「窮理正心修己治人の道」(大學章句序)、傳統的な人格陶冶の意味でのものであることに疑問の餘地はない。李和生が同居を要求するのにたいし、同居は「自治の秩序」にとって不利と斷っているのなどは、ますますそうである。それは自我Ⅱ人欲にたいし徹底的に自制的・自律的であることを要求するが、それだけでは、「湖南自治論」の筆者によって「個人を偏重して社會を輕視する」儒者の教えと批判されたものとどまろう。しかし、前述したように、宋はすでに三綱的關係を排した「個人」として社會に對するにいたっていたのだから、その意味での儒

者にとどまることはできず、したがってその「自治」は、社會へむけての擴充進取の氣慨をともなう自律性であり、まさに self-government の内實たりうるものでもあったのである。⁽²⁹⁾

このようであるとすれば、宋教仁の立場と陽明學の體系とのあいだになんらかの龜裂の發生が豫想されてよいのではないか。實際、ことはそのように運んだのであって、宋はやがて、「陽明の學には偏向の部分と深奥の部分とがあるから、正しい理解を得るためには、まず哲學と道德學の書を読むべきだ」とつねづね考えてきたので、今後しばらくその研究を中斷する」と宣言するにいたる(06・6・23)。では、その偏向はどう修正されようとするのか、それが次節の課題である。

三 思索精神——“心的”“物的”と“爲我”

宋教仁の舊學にたいする素養は、かの國學大師章炳麟から宋明理學の講義を依囑された(06・10・1)ことから、その根柢あることが分ろうというものである。しかし、基礎と確信とはべつものだから、宋は研究はしているが「いまなお要領を得ぬ」こと、「躬行實踐」をともしなわぬため人に尊敬されるだけの資格なきこと、を理由にそれを斷っている。(06・10・5)。後者は、李和生との不和衝突から入院へ、との経緯からみても妥當なところだろうが、前者も先述の王學研究の一時中斷決意からして當然の辭、とみてよいことだった。

では、宋教仁が偏向の所あり、あるいは要領を得ずと考えるに至ったのは、どういうことか。まず陽明の説にたいしてどう批判的に検討しているのかをみてみよう。陽明學創立の出發點となった、かの龍場頓悟の條を年譜で讀んだ目のことである(06・2・13)。《日記》には、「先生龍場ニ在リ、忽チ中夜ニ格物致知ノ旨ヲ悟リ、始メテ聖人ノ道ハ吾ガ性自ラ足ル、向ニ理ヲ事物ニ求メシハ誤リナルヲ知レリ」の一段を書きぬき、自分の考えをこう述べる。

わたしが考えるに、この意見はまことに正しい。ただこれを心的な聖人の道の面からのみ考えれば、もとより誤りではない。しかし聖人の道、格物致知の學は、もともと融合連環して一體なるものであり、天下の萬事萬物を擧げてみな包みこんだもの、いわゆる「一以テ之ヲ貫ク」ものなのである。もしこれを區別するなら、一は心的、一は物的、の二つの面となる。心的とは即ち精神についての學問、物的とは即ち物質についての學問である。いわゆる格とはこれを格すこと、いわゆる致とはこれを致すことである。もし一面にのみ力をいれて他面を捨ておくなら、いわゆる道もいわゆる學問もみな不完全になる。わたしはかつてこう考えた：「中國では三代以降、いかにひたむきな學者でも聖人の道の半分を理解したにすぎない。あたかもコロンブスが新大陸を発見する以前の地球のように、半分を全體と思ひこんだため、天地の間の眞理と人道との融合連環するさまが見えなくなってしまった。けだし人類の進化がまだ十分な段階に達していなかったのでそれも仕方なかったのである」と。陽明先生のこの説もまさにそうだ。しかしながら、われわれが聖人の道の一貫性を前提に、まず心的の面から着手するなら、陽明先生の説はわれわれがたえず服膺せねばならぬものである。

引用が長くなってしまったが、この日の思索に關する記述の全體を理解していただくために敢てこうしたのである。ここに表白された宋教仁の世界觀と學問觀の要諦は以下の五點にまとめられよう。

- 1、天下の萬事萬物は一體であり、聖人の道、格物致知の學はそれを對象とするものであること、
- 2、萬事萬物は心的の精神と物的の物質の二方面に分れ、それぞれの學問があること、格は格す、致は致すであること、
- 3、聖人の道、格物致知の學はそれら兩面をもとに蔽うものでなければならぬこと、
- 4、三代以下の中國の學は、物的の物質の方面を缺いた不完全なものだったこと、
- 5、陽明先生の學は心的の精神の方面のものとしては正しく、服膺すべきものであること、

以上である。みずからをコロンブスに擬するところに、見失なわれた部分の發見者としての自負がよく出ていよう。その言はたとえ誇大ではあつても、時代の轉換期に奮闘する知性にふさわしく、吾こそ舊中國の學の精華を繼承しつつそれを完全なものに仕上げる（ということは舊體制を新時代に合わせて編成しなおすことと重なるうが）という任務を雙肩に擔っているのだ、との決意をそれによつてしめしていたのである。と同時に、三代の完全性を前提とすることによつて、傳統思想の緊縛の強さをも、宋はあますところなく明かにしてくれたのだった。

陽明先生の學にたいして、宋教仁が施こそうとした修正の眼目は、心的Ⅱ精神、と並ぶ物的Ⅱ物質の學、に存在の場をあたえることであつた。ではそれは、王學の根本テーゼたる心即理とどう調和させられるのだろうか。「答顧東橋璘書」を讀んだ日（06・3・26）の《日記》にこうある。「朱子ノ所謂格物ノ、理ヲ事事物物ノ中ニ求メ、心ト理トヲ析チテ二ト爲スノ非ヲ言ウ」と要點を記したあと、自説を開陳する。陽明のこの説はもっぱら格物中の半分、致良知を語っているのだ、心と理とは二物ではないが、心がこの致良知の理とイコールとされるのなら「以爲心即是理」、やはり理の眞の相を得ることとはできない、けだし理が萬事萬物を包むものであることは、陽明も言っていることなのだ、と。要するに、理の一貫性は絶對的で、物と心とは萬事萬物の二分野であるとすれば、理即心、とはならないはずなのだが、「心と理とは二物でない」ということによつて、どうか、心即理のテーゼを正面から否定せずにすまずのである。これでは、心に廣狹、大小の二物があることになってしまうはずなのだが、宋にとつての問題は、陽明先生の學に服膺しながら物的Ⅱ物質の學のために存在の場をあたえることだったから、こうするほかはなかつたのである。

この議論につづけて、宋教仁はかの『大學』の八條目についての見解を披瀝する。理とは、「これを直分すると、格物・致知・誠正・修齊・治平であり、これを横分すると心理・物理（これは狹義の心理學・物理學ではない——原注）である。かならず格致・誠正・修齊・治平の工夫を十分におこなつて、理の平剖面の眞相が得られ、かならず心と物の二方面の研

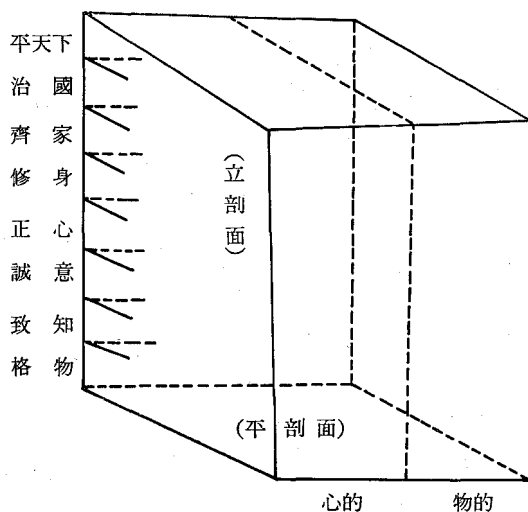


圖1 宋教仁の、《大學》の八條目と萬事萬物の“心的”“物的”方面の相關圖型モデル

究を窮めつくして、理の立剖面の真相が得られるのである。」世界、すなわち萬事萬物を立方體にみたてて宋の言うところを圖解すれば左のようなものになるうか。ともあれ、儒學の認識＝實踐論としてはもっとも重要な八條目とも關聯させて、物的＝物質の分野は呈示されおわたたのである。上の引用につづけて以下のようにいったとき、かれは相當に得意だったにちがいない。すなわち、「もし狹義の格物は即ちこれ窮理だとか、また、たんに吾が心の良知を致すのが即ち窮理であるとかいうなら、兩説はどちらも偏っており、ともに孔子の一貫の宗旨に合わぬものだと思う」と。ここでいう孔子一貫云々は、一貫の内實を問題にしているのではなく、中國の思維の本來の姿においては、理が全存在を貫くものと捉えられていたことを主張するもので、いわば思維方法のユニバーサルな貫徹、といったところであろう。

さらに言うと、宋教仁は年譜五十六歳の條を讀んだとき(06・4・13)、有名な四句教「善無ク惡無キハ是レ心ノ體、善有リ惡有ルハ是レ意ノ動、知善知惡ハ是レ良知、爲善去惡ハ是レ格物」を書きぬき、これでは不十分だとして、以下のように改める。

善無ク惡無キハ是レ物、善有リ惡有ルハ是レ知、審善辨惡ハ是レ格、爲善去惡ハ是レ致。

この改變を宋自身が「甚だ切當だ」と満足し、「後日その理を闡發して陽明の趣旨を發展させよう」と自負するのはよいでしょう。たしかに、格物致知の四字を四句教のそれぞれ(といっても第三句は「格」に適わしいように改められているが)に配當した苦心はわかる。しかし他はいわずともとも四句教は心とそれをめぐる教えであつたはずなのに、肝腎の心が消えてしまっているのだから、これはもはや陽

明の教への發展といわんよりは、宋自身の自説の展開というべきものである。したがって、宋の最大の關心事、三代以來の中國の學者が没却してきた「物」、が、「心」にかわって首座を占めるにいたるのである。爾來、陽明の弟子たちが、この四句教の解釋をめぐる「四有説」また「四無説」をとなえて闘わせた議論は、心や意に善惡有りや無きや、およびそれとのかかわりにおける實踐いかなの問題だったのだが、二十世紀の陽明學の「信徒」たる宋教仁は、「心的」方面への偏向の打破、コロンブスの西半球としての「物的」方面の回復をみずからに課せられた任務だとして、物を基軸とする新四句教に「發展」させてしまったのであった。

では、新たに確立された「物的」方面は、宋教仁の思索のなかで如何に具體的に運用されるのか。みずから腦病を分析しているばあいを見てみよう。かれの「病源は、半分は物的方面に屬し、半分は心的方面に屬する。物的方面の病は生理療法で治療すべきで、醫藥がこれである。心的方面は心理療法で治療せねばならず、いわゆる自療法がこれである」(06・10・2)。「心理的病」「生理的病」なる語は他にもみえているが(06・10・11)、物理の一部としての生理、その理に即した療法とは、現實には西洋近代醫學にもとづく服藥治療ということだった。その効果のほどは、ほとんど無かったかにみえるが、だからといって「物的」西半球にたいする確信が動搖するということとはなかったようである。

「心的」方面はいささか複雑である。宋教仁が、陽明の學に「深奥の處」ありとして「自治」に勵んでいたこと、また「偏向の處」ありとしてまず哲學・道德學を勉強しようとしたことは前述した。勉強が手につくのは、八月二十日の入院以降のことである。まず、井上圓了の『哲學要領』⁽³⁰⁾。歴史的分類等の二表いがいは、札記はないにひとしいが、前編一冊を讀了はしたようである。ついで、服部宇之吉の『心理學講義』⁽³¹⁾。これは、漢文ということもあるが、自身がいうように「細讀」している(06・8・28)。この心理學は psychology、宋のいわゆる狹義の心理學だが、心と身、心理と生理の關係を理解するのに役立ったはずである。ここでは一例として「自我之情」の項を左にかかげておこう。

この抜き書きに用いられた語はすべて服部の書中の語である。ただ注意すべきは、この表は原書第二篇第三章にあたるものだが、その章全部の内容を要約したものではない、ということである。たとえば、自我の情は自利のみを謀るのではなく利他性をも兼ね具えるものであることが言われており、後述の爲我主義とのかかりからいって、これは宋の關心をひく問題だったにちがいないのに、まったく無視されている。おそらく「世の毀譽褒貶」を利他の原動力とする點で宋の認識とちがっていたから無視したのだろう。また、文明富強の國を造るには婦女の道德の發達、自尊心の養成が不可缺との指摘も注意されていない。まだ、女性解放の問題を十分に考えるにいたっていなかったとみておきたい。⁽³²⁾

ともあれ、『心理學講義』を細心に讀んだことによって、宋教仁の人間にたいする「心的」「物的」認識は深まったにちがいない。あたかもこのころ、かれはみずからの行動原理、人生觀の核心としての「爲我主義」を標榜するにいたる。宋の考えはこうである(06・9・2)。

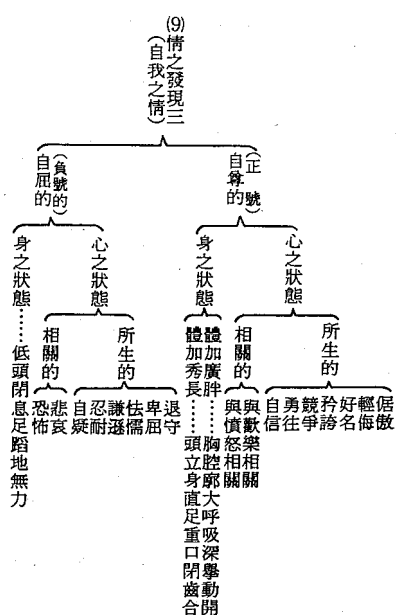


圖2 『心理學講義』の《日記》への抜き書き
(『我之歷史』1906年9月12日)

人の世には兼愛主義は無く、爲我主義が有るだけだ。爲我は兼愛の基盤であり、兼愛は爲我の一表現なのである。宇宙が存在し、世界が存在し、人類が存在し、社會が存在し、萬有が存在するのも、すべて「爲我」の二字がそれらを蔚然たるものに創りあげたのである。もし爲我が無ければ、道德・宗教・法律など、すべてその適用範圍としての對象〔其所範圍之的〕をうしなつて適用しようがなくなり、宇宙・世界・人類すべてが秩序と標準をうしなつて混亂絶滅してしまうだろう。

このような考えを抱くにいたっていた宋だったから、加藤弘之が「無我愛即有我愛」⁽³³⁾で「利他心はすべて利己心から出るもので、世間にはいわゆる利他はなく利己があるだけ」と説くのをみて、その暗合に勇氣づけられ、みずからの自我を根柢とする倫理觀世界觀の正しさをいっそう確信したのであった。

爲我といえ、當時の中國の知識人ならだれでも楊朱の爲我を聯想しようから、宋教仁は自説と楊朱の説（より正確には孟子によって攻撃の対象とされた楊朱の説とされるもの）との差違をあらかじめ強調する。つまり、兼愛を爲我の一表現だ、といったとき、實は兩者の關係性が問題とされねばならなくなっていたのだが、宋は「諸利害の結節點〔利害之關〕としての爲我、〔利害を計るにさいし、その範圍を極廣にまでひろげ、その時間を極長にまでのばして、その關係を極眞極大にまで考えぬく〕、その「基準」としての「眞の爲我」、を提示する。かくして、自己と他者、個人と社會の利害は、宋の爲我主義にあつては調和的なもの、とされるであらう。

利己イコール利他の問題については、嵩山の「自我擴張」⁽³⁴⁾に接したさいにも論じている（06・10・12）。嵩山は、人間はだれしも社會的個人としてしか存在しえないが、活動力の根源たる「自我」を「範圍・時間・程度」のあらゆる面において十分に擴張・發展させねばならぬ、という。この説に接して宋は、以前の自説に缺けていた「程度」の視點の攝取を宣言する。かくして、範圍・時間にくわえて程度の次元でも及ぶかぎり擴張され、しかも「利害關係」において「極眞極大」にまで推されることによつて他者・社會にたいして調和的・秩序的な爲我主義が完成する。このような爲我主義は民主主義とはほとんど完全にかさなりあうものだが、大量の翻譯作業のなかからつかんだ西洋諸國の法政への認識がその爲我主義の背後にあつたことは、當然に豫想されてよいだらう。

さきに宋教仁のいう個人が自我に依據し、しかも自律的にふるまう存在であることをみたが、いまやそれは他者・社會にたいする秩序性をもそなえた存在であると主張されるにいたつた。これは、宋教仁における近代的人間としてのインデ

イヴィデュアリズムの確立を意味しよう。ゆえに加藤弘之の文章を読んで大議論を發した日の《日記》に、爲我主義を推進してゆけば「世界の大同」でも實現できる「何の愛國保種かこれ云うに足らん」と書きつけたとき⁽³⁵⁾、宋は老大帝國の近代國家への改造にとって最重要なる關鍵を手中にしたと確信していたにちがいないのである。

おわりに

《日記》は、宋教仁が一九〇七年四月に渡満したところで終っている。腦病を克服したあと、宋は「愛國保種」に排滿革命の實踐へともどっていったのである。その後、克明な調査によって日本の開島にたいする野心を挫き、『民立報』に據つて革命の輿論をもちあげるなど、目覚ましい活躍をする。革命が成功し、中華民國が創立されてからは、共和國の根本法たる『臨時約法』の制定、國民黨をひきいての議會政治確立への奮闘等、全精力を民國の民主的運営のために注いだといえる。かれの爲我主義が、その實現のために革命の實踐にみちびいたとすれば、獲得された共和國は必然的にその政治體制版たる民主主義にもとづいて設計されねばならなかったろう。かくして、「個人」を基礎とした社會の「自治」を内實あらしめんがため、宋は法制・法治の確立に奮闘することになったのであった。

爲我主義が宋教仁の懸命の思索の成果であることは疑いない。しかし、哲學者ならざる宋に、その思想的整合性まで期待するのは酷だろう。むしろかれが第一義的には革命家政治家であつたがゆえにことからの本質を大きく把握していたともいえよう。宋からすれば、西洋と中國との決定的差異は、「物的」方面の學、つまり科學の有無にあつた。「心的」方面は王學でつくされると考えていたが、たしかに萬人に生得のものとしての良知、さらには萬物一體の仁の思想は、近代的な個人と社會の構造と對應させうる。ただ、それを「物的」方面の學と折中することは難しく、宋の懸命の試みも成功し

たとはいえない。それどころか、のちに陸象山全集を書評して、「象山の學問は……唯心に偏っているので考亭に及ばない、……つまり考亭の學が太上の理論で、象山の學はその次である」、というにいたる。⁽³⁶⁾「物的」方面を儒學の體系と擦りあわせて理解しようとするかぎり、朱子學を陽明學の上にもってこざるをえなかった、ということだろう。

すでに明かなように、舊學の根柢を有する宋教仁の思索はつねに儒學をベースにしていた。したがって、爲我を口にするときにはいつも、孟子の批判、ということは社會通念の壓迫ということであろうが、にたいする防禦本能がはたらいて、楊朱との差違を辯明せねばならなかった。それは孟子の批判するその楊朱の爲我ではない、というだけのことなのだが、にもかかわらずその辯明を必要にするものこそ、思索にとつての首枷である傳統の重みなのであった。十年後の『新青年』の一文は、⁽³⁷⁾逆に孟子を批判して楊朱を評價し、「爲我」を主義として「獨立自主」の道を歩むよう呼びかけているが、この思想的轉換は革命による王朝支配の轉覆とけつして無關係ではなかっただろう。ちなみに楊朱の思想の全面的復權を意圖する專著⁽³⁸⁾が出現するのは、さらにその十五年後のことである。

辛亥を代表する革命家宋教仁は、傳統をふまえた中國の近代思想を自分なりに確立し、それにふさわしい政治制度を創設することにその生涯を捧げたのだった。非命の死に見舞われたとき、わずかに滿三十歳、あまりの早逝が惜しまれる。

注

(1) 宋教仁にかんする從來の内外の研究については、小松原伴子「宋教仁、その青年時代と日本——『我之歴史』に讀書の跡を探りつつ——」(『响沫集』5、一九八七年)にはほ網羅的にとりあげられているので、それを参照されたい。ひとつだけ補充するなら、私家版の朱汝源『宋教仁的政治人格』(臺北、一九七七年)も『我之歴史』を存分に利用したものとして、注目される。なお、『我之歴史』の松本英紀氏の全譯(『宋教仁の日記』京都・同朋舎、一九八九年)があり、中國の習五一、ア

- メリカのドン・ブライス氏が論文・著作を準備しておられるときく。研究熱の高揚がみられる。(補：習氏の「宋教仁と陽明心學」は『歴史研究』一九九〇年第一期に發表された。)
- (2) この傳記的敘述は馬志亮編『宋教仁紀念專輯』(湖南省桃源縣政協委員會、一九八七年)による。
- (3) 梁啓超「三十自述」(『民國康長素、梁任公師生合譜』臺灣商務印書館、一九八二年所收)。
- (4) 宋教仁の日記で、われわれが普通に利用するのは、吳相湘編『中國現

代史料叢書』に收められた『我之歴史』（臺北・文星書店、一九六二年。桃源三育乙種農校、一九二〇年刊本の影印本、ただし奥付・廣告を缺く）と、湖南省哲學社會科學研究所古代近代史研究室校注『宋教仁日記』（湖南人民出版社、一九八〇年）、陳旭麓主編『宋教仁集』上下（北京・中華書局、一九八一年）所收のものである。以下、提名にさいしては、たんに『日記』と書し、陽曆表示の一九〇五年元旦以降の年月日は（05・1・4）と本文中に略記する。なお、『建國月刊』第九卷第四期以降に、桃源三育乙種農校本の訂正版が連載されている。

- (5) 『日記』開國紀元四六〇二年十月初四日（一九〇四年十一月十日）。最後の一句は湖南人民出版社『宋教仁日記』の補訂による。なお、文思『對新版《宋教仁日記》校注的質疑與補充』、『常德師專學報』一九八三年第二期）は、さらに多くを補うが、いまは採らない。

- (6) 房兆楹『清末民初洋學學生題名錄初集』（臺北・中央研究院近代史研究所、一九六二年）一五三頁。

- (7) 楊度『游學譯編序』（『游學譯編』第一期、臺北・中央文物供應社、一九六八年、『中華民國史料叢編』所收影印本。劉晴波主編『楊度集』湖南人民出版社、一九八六年）。ちなみに『湖南編譯社』は『湖北學生界』第一期の「はさみこみ」をみよ。

- (8) 島田虔次『中國のルソー』（『中國革命の先驅者たち』（東京・筑摩書房、一九六五年）。毛注青『黃興年譜』（湖南人民出版社、一九八〇年）三〇頁、李雲漢『黃克強先生年譜』（臺北・中央文物供應社、一九七三年）五九頁。なお、孟子を引いての説明が、むしろ當時としてはかなりポピュラーであったことは、陳天華『警世鐘』参照（譯文は、島田虔次・小野信爾『辛亥革命の思想』筑摩書房、一九六八年、一一〇頁）等より伺える。

- (9) 『勸同郷父老遺子弟航洋遊學書』（『游學譯編』第六期）。「與同志書」（『游學譯編』第七期）。

- (10) 却（宋教仁）『二十世紀之梁山泊』（『二十世紀之支那』創刊號、『中華

宋教仁にみる傳統と近代

民國史料叢編』所收影印本。陳旭麓主編『宋教仁集』上冊、北京・中華書局、一九八一年。

- (11) 公明（宋教仁）『漢族侵略史』（『二十世紀之支那』創刊號、『宋教仁集』上冊）。

- (12) 辭癸『新名詞釋義』（『浙江潮』第二期、『中華民國史料叢編』所收影印本）。日本では、福澤諭吉が『自由』は「我儘放恣ニテ國法ヲモ恐レヌ」の意味ならざることを断りながら使ったのなどはその一例である（『明治のことば辭典』東京・東京堂、一九八八年、二一八頁）。

- (13) たとえば『新湖南』（張枬・王忍之編『辛亥革命前十年間時論選集』第一卷下冊、北京・三聯書店、一九六〇年）六三三頁。

- (14) 『明治のことば辭典』の「自由」の項下の（小學修身書字解・明14）、二二六頁。

- (15) 『湖南自治論』（『游學譯編』第十二期）。

- (16) 魏筆文『與邑人書』（『游學譯編』第八期）。「與同志書」（同第七期）。

- (17) くわしくは、小野川秀美『戊戌變法と湖南省』（『清末政治思想研究』東京・みすず書房、一九六九年）参照。

- (18) 衛種『二十世紀之支那初言』。衛種は『宋教仁日記』八二頁注によれば何天瀚である。「黃帝像」は陳天華『警世鐘』の巻頭圖を用いたといひ（『日記』（05・1・26）、そこに宋の書した題詞には「嗟四萬萬之同胞兮、尙無數典而忘其祖！」とある）。

- (19) 題辭を草した05・1・26の『日記』にこの署名はない。

- (20) 齋藤毅『明治のことば』（講談社、一九七八年）二四五頁。

- (21) 父は教仁十歳の時に逝世。母に孝養を盡したが妻をあまり氣にかけていなかったことについては、注（1）所掲朱滋源論文、二三七頁。

- (22) 『宋教仁日記』一八頁注。

- (23) さねとう・けいしゅう『中國人 日本留學史』（東京・くろしお出版、一九六〇年）一八二頁。

- (24) 注（9）に同じ。留學經費については、年三百元とか、五人で二千金

とか、いろいろ有るようである（林子助『中國留學教育史』臺北・華岡出版部、一九七六年、一三二―一三三頁）。なお、當時の比價はほぼ圓元パーだから、圓兩間のひらきはかなりだが、各筆者はあまり單位に嚴密とはみえない。

- (25) 宋は公使館から、宋鍊（偽名）が宋教仁ならざることの證明をもとめられている（06・5・11）。それに成功して、ということとは、早稻田入學の時から？）官費生となれたのだろう。

- (26) 黃梨洲原著飲冰室主人節鈔『節本明儒學案』横濱・新民社、一九〇五年。吉田寅次著梁啓超節鈔『松陰文鈔』（上海・廣智書局、一九〇六年）。

- (27) 嚴復「序」（『陽明先生集要』上海・明明學社、一九一一年再刊（一九〇六年初刊）。竹内弘行氏の指教による。ちなみに、孫鏘『王陽明先生傳習錄集評』（上海新學會社、一九一七年三版）は、この嚴序をも収めるが、本文に引用した部分はカットされ、含まれていない。

- (28) 克欲（克治の先に「天理か人欲か」を省察する工夫が要るとい、省察を格物、克治を致知にあてている條もある（06・2・21）。ただ宋が陽明だけに凝りかたまつたわけでないことは、極力提唱すべき道德としてあげる「古昔聖賢の學說、英雄豪傑の行事」が「王陽明の致知」以下、「劉巖山の憤獨、程明道の主敬および華盛頓の克己自治、拿破崙の刻苦精勵、瑪志尼の至誠、西郷隆盛の不欺」であること（06・2・14）からもみてとれる。

- (29) 宋は『日記』いがいの文章では、たとえば「開島問題」で「屬於自治者、爲社・村・團練・公議會等」（『宋教仁集』上冊一二頁）というように self-government の意味で自治の語をつかっている。

- (30) 井上圓了『哲學要領』前編（東京・哲學書院、一八八六年初版一八八七年再版）。『日記』に讀んだものとして書きぬいてあるのは前編だけである。おそらく後編（一八八七年初版、一八八八年再版）は讀まなかつたであろう。

- (31) 服部宇之吉『心理學講義』（東京・東亞公司、一九〇五年）。本書は服部が京師大學堂教習としての講義案を「増損潤色」してできたものである。この書について中央大學の吉田正昭教授に示教を請うたところ、所在をふくめて懇切なる返事をいただいた。服部はおそらく、内觀だけをたよりにする古い心理學にたいして實驗にもとづく新しい心理學をうちたて、當時、一世を風靡したウンツのものによつていよう、とのことである。吉田教授の御好意にふかく感謝する。宋にその新しさが分つていたかどうかはともかく、意氣こんで細讀する價值はあつたわけである。

- (32) 宋の社會主義への關心からおしても、かれが新しいものに注意しなかつたとは思えにくい。辛亥時にあつてまともに女性問題を考へていたことは、たとえば『亞東叢報』發刊題詞（『宋教仁集』上冊卷頭）を参照。

- (33) 加藤弘之「無我愛即有我愛」（『世界』第二十七號、一九〇六年九月）。この文章と次注の嵩山の文章はともに、松本英紀氏にコピーの寄贈をうけた。

- (34) 嵩山「自我擴張」（『電報新聞』一九〇六年十月十日、十一日）。いささか補足すれば、ややのち章炳麟の精神萬能の説にたいして、宋は「唯我」（『爲我』に同じ、宋は誤解をさけるため、唯我を取らうとしている）の理でもって「この我は肉體の我にあらず、すなわちこの一念なり」と應じて章の贊同をえている（06・12・6）。とすれば、「物的」方面を放棄したかにもみえるが、おそらく、この一念たる唯我を局限にまで擴大して得られるもろもろの調和一致點に「物的」世界を存在させていたのだろう。

- (35) 「新刊批評（象山先生全集）」（『民立報』一九一一年九月十四日。『宋教仁集』上冊）。

- (36) 李亦民「人生唯一之目的」（『新青年』第一卷第二號、一九一五年十月）。顧實「楊朱哲學」（南京・東方醫藥書局、一九三一年）。

- (37) 顧實「楊朱哲學」（南京・東方醫藥書局、一九三一年）。

- (38) 顧實「楊朱哲學」（南京・東方醫藥書局、一九三一年）。