

## 第二章 伝統思想の中で

### (1) 道家の思想

「自由とは必然についての知識である」とマルクス主義者はいつているが、それではあまりに偏狭すぎると、イギリスの哲学者ハーバード・リードが次のようにいつている。「卵の殻を破るヒヨコは決して自然の必然について知識など持っているわけではないので、ただ自らの自由を保証するようなやり方で振舞う、自発的な本能があるだけである。元氣一杯な獅子の咆吼や、楽しみにさええずる鳥の鳴声の中には、自覚的な欲望はないが、明白に自由がある。つまりマルクスは自由において、経済的環境への人間の関係にすぎない政治的な自由と、生の全過程への人間の関係としての自由とを根本的に混同している」といつ。

そういつた自由は自然の意味でのアナキズムを考えれば、古代にもアナキズムはあった。なぜならそこでは制度の軛くわというものが未発達で、人々はより自然人フレイト・コウであり得たからである。そういつた時代の条件と地域の事情において、中国古代には、現代のアナキズムにつながる一群の思想家たちがいつた。黄老学派または道家がそれである。逆にいつえば中国アナキズムの祖先は、莊子・老子・関尹かんいん・列子・楊朱の道家である。なかんづく老子（紀元前六世紀後半～五世紀）がその代表格であった。老子が他に比して最も現実的な感覚と、深い思索の天才に恵まれていつたのである。

老子の政治思想を一言で表わせば、「無為の政治」といつことになる。無為とは「無為自然」、人為的でない自然の状態である。無為自然の状態において、すべてがうまくゆく。例えれば赤子が自然に握つた手は、大人でも容易に開くことが出来ないし、これから伸びてゆくとうとする植物の莖は柔らかい。「無為にして為さざるなし」国を治めるについても、為政者が法を厳にして、かれこれ作爲すると、かえってうまくゆかない。ことにそれが大国であればなおさらのことであつて、「大国を治むるは小鮮こせんを煮るがごとし」でなければならぬ。そうでないと、頭やしっぽが崩れて、騒乱の基をつくる結果となるだろう。

『道德経』（第五十七章）に、「故に聖人はいつ。我無為にして民自から化し、我静を好みて

民自から正しく、我無事にして民自から富み、我無欲にして民自からしんせ樸なり」といっているのも同じことのリフレインである。民は自ら帰するところに帰して、個性の自由なる発展を認めれば、民はひとりでに質素になり、おっとりして、日頃、ブツブツ不平不満に悩まされることもないだろうというのである。

そういう老子の理想とする政治の在り方を、具体的にいい表わしたものが、有名な老子第八章、「小国寡民章」と呼ばれている箇所である。老子はここで国は小さく、民は寡く、小地域による徹底的な地方分権の自治制度をもって、わが理想政治としていたのである。今、そのところを意識すると次のようである。

「世界が平和で、人民が幸福であるためには、国を出来るだけ小さくして、住民を少なくしなければならぬ。軍隊に要する道具があつたとしても使わせないようにし、人民は生命を重んずるようになせ、遠くへ移り住まないでも暮せるようにすれば、舟や輿があつても、これに乗ってゆく必要がなく、よろいや武器があつても、これを並べてみせるところがない。人民をして結繩の昔に帰って、平和な生活をさせるのである。

そうしてその食物をうまいと思わせ、粗末な服装を快適なものに感じさせ、せまい居所に落ちつかせ、素朴な風俗を愉しくせさせるのである。そうすれば隣国がすぐ見えるような近く

にあり、トリや犬の鳴き声が聞えるほどであつても、人民は老いて死ぬまでそこにいて、一生涯隣国と往来することもないだろう。」

これは結局、老子が意識すると否とに拘らず、個人主義であり、無政府思想であるとするのは中国史家小島祐馬である。「老荘の意図するところは、封建的社会制度を全面的に否定するものであるのみならず、さらに進んで国家権力そのものをも根本的に否定せんとするものであつた。」(前記書)。確かに今日、アナキズムの原理的精神および社会とされるものすべてを含んでいるのである。しかし一方老子は必ずしも個人主義、無政府思想をとつたのではないという考え方もある(長谷川如是閑・大浜皓等)。なぜなら先の引例にもあるように、老子の無為自然にはあくまで、それを行なう人、治められる人が想定されているので、例え哲人政治であろうとそこに為政者が存在し、政治がある。少なくとも「民を治めるには」という発想の点では、彼がことごとに対立する孔門の徒と同じである。そこには民はあつても個はない――。

この老子をめぐる対照的意見については、私は両方とも真実であると思う。老子の結果するところ、方便としての表現(そんなふうにいふより仕方なかった)を考慮に入れれば、老子はやはり個人主義・無政府主義といふことになるのであり、直接文意的には、確かに彼の説くところは為政者と被治者の発想から出てくるもので、せいぜい媒介的アナキズム、あるいは方

法的アナキズムであるに過ぎない。政治をもつて政治を否定しているのである。

しかしこれは老子自身の問題点というよりも、老子がおかれた状況の素直な反映だったともいえるのである。なぜなら中国では太古から都城を一步離れば、静かなること林のごとき自然農村があるのであり、「鶏犬の声相聞ゆるも……相往来せず」が、そのまま現実農村の姿であった。しかもその協同的自立農村といえども、中央権力の支配下にあることもまた確かなのであり、そうした二重性そのまま老子の二重性でもあった。老子の「小国寡民説」は農村自治体に根柢を置きつつ、一方では王侯支配の思想を完全にはまぬがれていなかったというのが実情であろう。

その意味では老子は、世間の印象に反して、中国の根源的な現実根ざしたリアリストということになる。しかし孔子の錯雑とした社会感覚とは比較にならず、要するに老子は現実家にあらず抽象家にあらず、両者にまたがるロマンチストだったのである。『道德経』中唯一の内の情念の告白である「我は愚人の心なるかな。沌沌たり。……我は独り昏きがごとし。……我は独り悶悶たり」(第二十章)、と、いつているところにもそれが現われている。感覚そのものが、未分化な混沌(カオス)(全体性)の状態をなしているのである。

そしてその限りでは、老子の思索する生には不自由さをも含むのであるが、荘子ともなること、老子の関りあっていた現実の側をさっぱり切捨ててしまふ。現実なんぞ、荘子には全く心のない仮象世界に過ぎないのだ。道は道、現実が現実、両者の間に架ける橋はない。彼はそれを「逍遙遊」に表現して、「至人已無く、神人功なく、聖人名無し」といつている。つまり功とか名とかいうものは、政治社会の象徴であつて、それを否定し得るものが即ち眞の聖人であり、神人である。したがって自由のみについていえば、老子よりも荘子の方がはるかに徹底した自由を主張した人、ということになるのである。

荘子には「己れが変れば世界もまた変る」といつたところがあつて、現実の変革よりも先に自己の変革が問題となる。荘子は老子のように嬰兒に帰れとか、原始社会に復するとかいうことはいわない。現在の社会にあつて、われ自身において「生きる」そのことの中で、社会を否定しているのである。彼が「無用の用」を説き、社会的に無用な人間になれといつているのも、同じ発想に基づいている。

## (2) ユートピズムと千年王国

こうした道家の思想的社会的有効性であるが、今日ふうの革命という観点に立てば、歴史上

道家の思想をかかえて、叛乱が起きたり、国が建てられたというのではない。思想・内容的には中央集権政府を根本的に否定しているのであるが、その実現においては、すでに存立している農村共同体を肯定する立場と、ユートピズムそのものの中に含まれている保守的で静態的な気分が、結局、国家権力破壊に向かって、ドラスチックに活性化するということはなかったのである。のみならず一面においては道家思想は、却って国内の政治的、社会的対立を柔らげ、ほやかし、民衆の叛乱を未然に防ぐという役割を果して来た面もあるのである。

一般的には儒学が官の思想であるのに対し、道家は民の思想とされている。しかし為政者の側が全く道家を採用しなかったわけではなく、古代斉の国では道家を扶植したのである。その場合道家が利用された理由は、自分がやったように、再び「国を竊むもの」が現われて来ないようにするためには、老荘揚の学説をとった方が手ごろであると判断されたからである。『道德経』においては、無為自然、常無欲でなければならぬとしている。「まさに天下を取らんと欲してこれを為せば、われその得ざるを見るのみ。」(第二十九章)。欲の深い奴は結局失敗せざるを得ない――。

しかし老子が実際に意図しているのは、そうした消極性としての内容ではなく、むしろ反対に積極性としての内容であることはいうまでもない。「無為にして成さざるはなし」であって、老子における力点は、絶えず可能性におかれている。無為は目的であると同時に方法であり、『道德経』に一貫して流れているのは、「如何にすれば成功出来るか」といった積極的な姿勢である。だからして老子から派生して、法家のような実行の世界が生れてくるのである。

しかも消極否定の半面といえども、それは直ちに硬骨叛骨の生き方とつながる。魏晋のいわゆる六朝時代、道家の風が流行って、いわゆる「竹林の七賢」なる人士が現われるのであるが、彼らは普通逃避的な隠者の群ととらえられている。しかし実際にはそのようなものではなく、旧礼教に果敢に反抗した無頼な連中であつた。魯迅によると、彼らは酒をのむ時には、着物を着ず、帽子もかぶらない。服喪中といえども規則通り泣いたりしないし、社会的に許されていなかったにも拘らず、子供が平気で父の名を呼んだ。そうした各人の反俗的な生き方は、むろん時の権力とぶつかる。七人の中でも最も叛骨的な、嵇康は遂に司馬昭によって、殺されてしまふのである。

このように偉大な思想というものは、多面的であり、可変的である。多面的であり、可変的であることよって古典たり得ている。大沢正道は、アナキズムは民衆の底を流れる地下水のごときものだというが、それは自然性、普遍性において、いわば主義以前の主義(土壌)であることで、直接的には革命に役立たなかつたのである。したがって道家の徒は革命家ではな

く、反抗者ということになる。

反抗が更に革命に飛躍するためには、そこには物狂わしい非合理の世界としての宗教を必要とした。爆発的な行動力は、常に理性的な頭脳では信じがたい、非合理的な情念によって呼び起されるのである。その意味では道家（ことに老子）の思想は、知性を強く忌み嫌いながらまだよほど知識人向けの思想である。さらに知性が否定されると、道教を産む。道教の疑似宗教性は、遂に「黄巾の乱」（後漢末）のような大乱の背景となった。

しかし真に民衆が起義を興すためには、道教ではまだ不十分なのであって、他のもっと純度の高い宗教を必要とした。道教では余りに実利的、個人的、妖術的であり過ぎて、万人が生命を投げ出すに足る抽象性と精神性に欠けているのである。「黄巾の乱」そのものが、道教を背景としているだけのことで、直接内容的には両者はうまくつながらない。そこへ仏教が現われるのである。仏教の「弥勒信仰」を借りることで、中国は、実に七百年もの間の叛乱の基礎を築くことができた。

この「弥勒菩薩」というのは、利他的な大乘仏教に属する信仰で、南天竺の婆羅門で、兜率トラス天に上生し、釈迦の滅後五十六億七千万年にこの地に降って来て、明君を出現させ世の中を改めるといわれている（現在日本にも、弥勒信仰を称えて、現世の救済を訴えている諸団体がある）。十三世紀末、この弥勒信仰を軸に、加持祈禱を加えて人心を収攬する者が始め、元朝に至って、韓山童という男が弥勒仏の降生を唱えて、急速に勢力を張るようになった。時代的背景としては、元朝は黄河の大賊役を行っていたので、不穏の空気は山野に満ち満ちていた。そこへ一人の指導者が現われることによって、それまでは無組織な会であったものが、忽ち組織的な叛乱団体に傾いていった。しかし宋の徽宗八世の孫と偽っていた山童は捕えられ、その子の韓林兒に至って十余万の叛軍を擁して、元朝に迫ったのである。

一七四七年十一月から翌年一月にかけて、福建省で数千人の羅教の教徒が叛乱を起し、三百余人が捕えられ、殺された。この時の起義のきっかけとなったのは、会首が投獄されたところから、一老官娘の巫女が、「今や、まさに弥勒が下降し、世を治むべき時となった」と、上天の師父からの告示を会衆に告げ知らせたことであるという。攻撃に際しては同じ巫女が、「今、弥勒仏は下降しており、入城を欲している」と啓示した。その告げを聞くと、会衆は一斉に武器をとり、菩薩を奉じて、府城に向かって進撃を開始した。

さらにはるかに下って、太平天国の乱（一八五〇—一八六四年）にあつては、白蓮会の流れを汲む秘密結社「三合会」が母体となり、「上帝会」が組織されるのであるが、この「上帝会」は達成目標として原始キリスト教の平等思想を掲げていた。成員の多くは広西の被圧迫民族で

ある客家であつたから、儒教の大同理想と共に、キリスト教の平等思想が自分たちにとつても切実なものに思われたのである。

農民叛乱は、必ずしも宗教的叛乱ばかりとはいえない。宗教臭の全くない、盗匪的、政治的叛乱も結構多いのである。しかしホブズボームのいうように、東西民衆の農民叛乱にあつてはしばしば宗教的であり、宗教の中に含まれる「千年王国主義」的な要素と、それに伴うメシア思想が、叛乱の原初的形態の特徴となつていたのである。中国にあつても、その特徴は明瞭に出ているので、やがて政治戦争の要素を帯びるにしろ、初期はほとんどいいほど宗教的である。人が貧苦のどん底にあつて夢みるのは当然のこと、平等觀を主とする千年王国願望である。さらにそれを実現するためには、特定の指揮者としての、救済者を思い浮かべざるを得ない。民衆は絶えず己れの苦しみを救ってくれる救済者に憧れ、待っている。そしてそれが現われるや、叛徒毛のごとく立ち、メシアの描く千年王国実現のために激烈な破壊を繰り返すのである。

かくしてユートピズムと千年王国論とは、その現われ方に大きな落差があるので、むしろ対立すべきものとする考え方もある。ユートピズムは心理的には母性志向、千年王国は父性志向。渋沢龍彦は「歴史的、社会的な存在に対して現実的な力を及ぼすものは、被抑圧者の現状

破壊の夢から発したところの千年王国論的な意識であつて、これはブルジョワジーの未来信仰から生れたユートピア的な意識とは、むしろ相対立するものとして捉えなければならない性質のものだ」としている。しかし例えば太平天国乱にあつては、キリスト教と共に儒教の大同理想が採用されているのであつて、同じユートピズムでも儒家系のユートピズムは現実的にも大きな役割を果たしてきたのである。

### (3) 大同理想

\*大同……大いに同しい、大いに同ずる。伝統派・三民主義者・マルキスト、殊にアナキストの間でもはやされた。

中国では「批林批孔」のキャンペーンが行なわれている。林彪を批判し、孔子を批判する運動である。時期的にいえばむしろ林彪事件の方が先であり、孔子批判が目下のところ中心課題のようである。訪中団の言によると、ある工場の革命委員は、林彪の思想的根拠である孔子の批判を、今後さらに徹底させるために、今後は一人一人の「内なる孔子」を見直す方向に行くだろうと、語つたといわれる。孔子批判はかなり長期的につづけられる模様である。このように、運動に運動をつなげて、次々に問題を解いてゆくやり方が、中国独自の方法である。

一つの闘争が盛り上がると、そのエネルギーが終息する時分に、指導部の方では、すでに終

息しかかっている闘争に、関連する新しい火をつける。関連するとは、前段階の闘争によって明らかになった問題点であり、それ故にまた問題解決のための活力利用が考えられる課題である。大きなエネルギーが盛り上がっている間を利用して、主目的以外の他の問題の解決に向かう場合もある。朝鮮動乱の際に、領域内にアメリカ空軍が細菌をばらまいたというところで、一斉に衛生運動が展開された例などそれである。時事的問題を利用して、中国の永年の課題を解決するやり方は今日と同じである。中国は絶えず運動的に流れていなければならない。そうでないと死んでしまう。それが毛沢東の基本的考え方であって、文革直前、北京の余りにも静まりかえっている光景をみて、彼は息のつまるほど衝撃をうけた。そこからあの文革が始まったのである。

ところで孔子批判であるが、先の革命委員も二千年以来の伝統思想と断わっているように、中国にとつての孔子は大きな役割を果たして来た。それを現在行なわれている批判とは関りなくいえば、この国の伝統的中央集権主義にとつては、孔子の礼教は確かに利用価値のあるものだった。形式的徳目ばかりが強調され、家父長への絶対的な孝を誓わされるのが直ちに封建的秩序体制に役立ち、君主への絶対的忠誠を強いることとなった。それで漢代に統一国家の地歩が確立すると、以後歴代王朝によって、官学としての地位が確保されてきたのである。

しかしこの礼教であるが、確かに批判されている限りにおいては、人が人を喰うごとき酷烈な教義となったが、それはもとの祖師の意図とは違うという意見がある。中国近代ジャーナリストの父である梁啓超などがそれで、彼は師の康有為の説に依って、礼教は元來次のようなものであるといっている。

- (1) 進化主義であって、保守主義ではない。
- (2) 平等主義であって、専制主義ではない。
- (3) 兼善主義であって、独善主義ではない。
- (4) 強立主義であって、文弱主義ではない。
- (5) 博包主義であって、単狭主義ではない。
- (6) 重魂主義であって、愛身主義ではない。

それが後世のような頑迷固陋な形になったのは、荀子のせいである。秦漢以後の政治・学術はみな荀子から出ているのであって、荀子の学問とは即ち小康の学である。小康とは大同と並ぶもので、前者は詩・書・礼・楽を基とする普通学であり、後者は『易』『春秋』を基とした特別学である。荀子はそのうちの君権や礼節や考証のみを重んじる小康派に属していて、大同派ではない。大同派は二千年來絶えたかのごとき状態であった。そこに問題があるのである。

孔子の真髓は『易』『春秋』にあるので、しかも『易』は出世間法の書であるから、孔子の経世の大法を説いたものは『春秋』に他ならない。詩書礼楽は、実はそれ以前の旧教を孔子が襲ったにすぎないものであるという。

この『春秋』に関してであるが、訪中して想い出されることがある。中国のホテルでは外出の際、むろんドアに鍵をかけることを促されるのであるが、必ずしもかけなくても宜しい。かけなくてもまず間違いはないし、中にはキーホールに鍵をつっ込んだまま出かける迂闊なものもいるくらいである。これには、さすがの中共政治に首をかしげる団員も、欧米旅行では考えられもしないことだと感心していた。この家の戸締りをしなくともいい社会、それが即ち理想としての大同社会である。『春秋』の解説書としての『礼記』礼運篇には「泥棒や匪賊がないから、家に戸締りをしなくともいい。これを大同社会と呼ぶ」とある。ここでゆくりなくも、現代中国と『春秋』との関りあいについて、思いを至さざるを得なかった。

「大道の行なわるるや、天才を公となす。賢を選び、能に興し、信を講じ、睦を修む。故に人、独りその親を親とせず、独りその子を子とせず、老をして終るところあり、壮をして用いるところあり、幼をして長ずるところあり。矜寡、孤独、廢疾の者をして、皆養なうところありしむ。男には分あり、女には婦あり。貨はその地に捨てらるるを悪めども、必ずしも己れに

藏せず。力はその身より出さざるを悪めども、必ずしも己れのためにせず。この故に、謀は閉じて興らず。盜窃乱賊、しかもおこらず。故に外戸閉じず。これを大同という。」

毛沢東は『湖南農民運動の視察報告』の中でも、組合の盛んなところでは、「文字通り道に落ちているものも拾わず、夜も戸締りして、いない」と述べている。「礼運」に表われる大同社会は、そのまま革命家たちの目標であり、今や実現しつつあると自負しているのであろう。

その意味で中国流ユートピアの大同理想は、現実社会と深いつながりを持っているのであるが、ここで問題としたいのは、むしろその世界性である。梁啓超は五番目に、「博包主義であって単独主義ではない」といっているが、これは『康有為伝』では、「世界主義であって個別主義ではない」となっている。候外廬編『中国歴代大同理想』では、単に「礼運」に止まらず、古代から近代までのすべての社会主義的傾向を含んで大同としているが、大別すれば自身は大同（同志関係）と太平（最平等）となる。具体的には均田思想がその一方の柱となり、均田に依る平等が普遍化（越境化）するところで、平和友愛社会となるのである。この越境の思想を大々に拡大解釈したのが、『大同書』である。

『大同書』は、康有為の弱冠二十七歳（一八八五年）の時の書である。発表されるや、当時の人士に衝撃を与えた。それによると人間の諸苦の基は国界にあるという。国あるがために、

人々は土地を争い、果しない戦争の悲惨がくり返される。それならば国と国の境をなくして、全世界をば一つの公政府にしたらい。第二に級界を除く。一切の階級を取り去る。第三は種界(人種)、第四は形界(男女同権)、第五は家界(家族制度)、第六は産界(産の公営)、第七に以上六界を乱界とし、これを脱却した状態をもって太平社会とする。このように次々に界をはずしていつて、類界に至り、人類からさらに全生物界に目を転ずる。そして最後に、「苦界を去って極楽に至る」という結論に持ってゆくのである。

この康有為の意見に対し、毛沢東は社会主義の目的は大同社会にあることを認めつつ、「康有為は『大同書』を著したが、かれは大同境に到達する道を発見せず、また発見することはできなかつた。……唯一の道は労働者階級の指導する人民共和国を通じて、階級の消滅、世界の理想境に到達することである」(『人民民主独裁論』)と述べている。しかし毛沢東は、康の平等による越界の思想にもっと注意を払ってよいはずである。(大同理想をとればこそ、一見頑固な民族主義にみえて、そこには国際的性格を読みとることも出来るが)ことに「有国の害」を説いているところは、注目に価する。そこにはマルクス主義的ユートピズムともいうべき、儒家ユートピズムにアナキイな一面が現われている。かの莊子は本当は儒家から出たといわれるが、儒教にはもともと道家へ流れ出る抜道があるのである。

#### (4) 狂疾の世界

中国伝統思想の中に、アナキズムとの関連性で近似思想を求めるとするならば、道家の思想、千年王国論、大同理想の他に、例えば、易の陰陽説や五行思想のような、戦国末漢初に起った循環思想もとりあげねばなるまい。循環思想は変転極まりない自然界の法則を背景として、さらに仏教思想や老荘思想も加わって、人間界もまた流転循環の法則に支配されるものとした。そこに中国古代における、王朝交代Ⅱ革命是認の考え方を産み出してくる地盤があるのである。

しかしここではアナキズムの近親思想として、まともな秩序世界から、こぼれ落ち、あるいはみだした読書人や民衆の、情熱と暗黒の「狂疾の思想」といったものを取りあげてみたい。それはいかにも物狂おしい孤独な情念において、何らかの意味あいで死と接している。アナキズムと呼ぶよりはよりニヒリズムに酷似しており、中国ではしばしばアナキズムの普遍主義(世界主義)においてより、むしろ反対の特殊主義(民族主義)において、狂疾の世界をなしているのが特徴である。

古くは、殷周王朝交代の際、周の粟を食むことを拒んで首陽山に窮死した伯夷と叔齊兄弟のような遺民（残された民）がいる。將軍李陵の弁護をして武帝の怒りに触れ、宮刑（去勢）に処せられた司馬遷のような受刑の人在る。ひたすら童心の自己の權威を信じて、狂気的生活を送り、遂に獄に果てた李卓吾のような異端の学者がいる。また秦王を倒さんとして事成らず、一寸だめしに斬りさいなまれた荆軻のような刺客がいるし、悪魔的な光彩を放って、一瞬の裡に消えていった鬼才李賀のような詩人もいるのである。李賀もまた「見<sup>けん</sup>に若耶<sup>じや</sup>溪水の劍を<sup>けん</sup>買<sup>か</sup>う」と、一時は刺客を志して悶々たる日を送っていたのである。

中国の刺客には荆軻の他、候嬴、朱亥、予讓、聶政とあるが、孤立無援の実行者、刺客の心情こそ哀れである。「風は蕭々として易水寒し、壯士一たび去ってまた還らず」の荆軻はつとに有名であるが、刺客の名が人に残るのはその成功不成功如何に関わらず、再び還ることを信じないその犠牲心にある。孔子ですら偽善の徒をきらって、「進んで取る狂者」は中行（中庸）の士に次ぐと喜んでいるのである。人生意気に感じる任俠、国士の類は、いつでも時代を超えて民衆に人気がある。

中でも凄絶なのは、魯迅の小説『鑄劍』というべきか——。力の足りない眉間尺は己れの首と劍とを引換えに黒い男に、父親の仇討ちの代理を委託する。策を計って、黒い男が王の首を鼎の中に落すと、待ち受けていた眉間尺の首が王の首にいとみかか。眉間尺の首が負けそうになると、黒い男は瞬時に鑄劍で自己の首をはねて、鼎の中に落ち、猛然と王に噛みつきにゆく。三者の首が三つ巴になって、遂に王の首を底に沈める。それをみて四つの目はニコリ笑いあい、やがて自分たちもまた水底に沈んでゆくのである。これはとりもなおさず魯迅の心内の像であり、魯迅は地上の生命が消えるくらいでは満足出来ないのだ。死してなお仇討ちを繰り返す、執拗な暗殺者の心情をわが心情としていた。

中国の数々の暗殺者の中、われわれの記憶に新しいのは、例えば武田泰淳『秋風秋雨人を愁殺す』の女性テロリスト秋瑾であるが、彼女は一九〇七年安徽省高官みな殺し計画に関係して、非業の最後を遂げた。同じ事件で安徽省巡撫恩銘を暗殺して蜂起を企てたのは徐錫麟であるが、彼はさまざまな手違いもあり失敗して、即日処刑されて心臓をえぐられた。この処刑については、全国の革命青年を憤激させたのであるが、その他清末には数々のテロリストが横行している。

そのいずれもが種族革命<sup>二</sup>排滿興漢の旗印をかかげているので、徐錫麟の「光復軍告示」、秋瑾の「光復軍起義檄稿」をみても、いずれも同じ思想につらぬかれている。『暗殺時代』を書いた呉樾にしても同じである。彼によると、革命には「暗殺の時代」と「革命の時代」があっ

て、今は前者の時代と判断し、民族的復讐の念に燃えて暗殺を宣伝した。自らも満州政府の高官の暗殺を企て、一九〇五年、世界各国憲政の視察におもむく五大臣を北京駅頭に襲つて、未遂のうちに爆死した。一九一〇年、満州摂政王暗殺を企てた（未遂）汪精衛の事件もある。

しかしこれら清末の民族主義的暗殺家たちの背景は、「暗殺時代」の呉樾も認めているようにロシア虚無党の影響が濃いので、それは明らかに個人テロを肯定する当時のアナキズムの世界的風潮の中にあつたのである。一九〇五（明治三八）年東京で結成された孫文の中国革命同盟会の機関誌「民報」には、しばしばバクーニンやクロボトキンの訳文解説が掲載されているし、汪精衛の暗殺事件に際しては、パリのアナキストの雑誌「新世紀」で、汪精衛特集と呼んで差支えないくらいの号を編集して賞讃し、支持しているのである。

一部の中国研究者によると、中国と日本のアナキズムの相違は、日本はテロリズムで、中国は相互扶助のようという人がいるが、どうしてそんな結論が出てくるのかわからない。日本でのテロは大杉虐殺後の一時期のみであり、主流はやはり大杉生存中のアナルコ・サンジカリズムにある（「当時、好んで警官と衝突したり、小兒病的に街頭闘争をくりかえした労働者はそれほど多かったとは思えない」（小松隆二『日本アナキズム運動史』）と思われるし、中国にも明らかにアナキズムを背景とする暗殺の諸行動があつた。呉樾にしても汪精衛にしても明らかに

アナキズムに影響されているし、日本で出ていたアナキズム雑誌「天義報」の編集者何震は、談話で暗殺を第一の任務としなければならぬと述べている。そして後に、彼女自身も暗殺計画にまき込まれていくのである。

清末の狂疾の世界に火をつけたものには、少し遡って「もし乗すべき好機がなければ、任侠となるに若くはない」「各国の変法は、血を流さずんば成らず」と、年僅かに三十三歳にして、自らすすんで北京刑場の露と消えていった譚嗣同がいるし、下つては日本政府の清国学生取締りに憤激して、大森海岸に絶命書を遺して投身自殺した陳天華などがいるが、魯迅の師でもあつた章炳麟（一八六七～一九三六）の影響を見逃すことは出来ない。異変の死こそ見舞わなかつたが、彼こそ清末狂疾の世界の中心的人物であつたともいえるのである。

章炳麟（太炎）は「国学大師」と呼ばれるような天才的人物であつたが、他方、顧炎武・王船山の流れを引く熱烈な民族主義者であつた。民族主義であるから排滿革命の強烈な推進者となるのであるが、その民族主義は、少数苗族も漢民族に反抗していい平等を基盤としていたから、排滿に止まらず無政府主義にまで行つてしまふのである。しかも無政府主義も、たんに無政府に止まらず、康有為と同じ手法で、次々に否定を繰り返してゆく。政府をなくしても社会集団がある以上争いがなくならないから、社会集団そのものをなくす。社会集団をなくして

も、人類がある以上やはり闘争があるので、生物をなくしてしまふ。生物をなくしても、世界は互いに闘うので、最終的には世界そのものを消滅して初めて、窮極完璧の期に入るといふ。これが彼の有名な「五無論」の骨子であるが、今はその実現性の確かさを疑うよりも、人類消滅のためには性欲をも禁止する、その連続否定の凄まじさに注目すべきであろう。そこには仏教とニイチェズムに裏打ちされたニヒリズムがある許りで、アナキズムですらない。外国製のものは一切嫌い、立憲主義、議会主義に反対し、進化論に反対し、中国における民主主義の先駆者黄宗義すら破廉恥漢と罵っていたのである。そのような烈しいニヒリズムに、さらに暗殺賛美の革命主義が加わるから、一種異様で絶望的な興奮が文章に現われていた。生活的にも珍談奇行が多く、傍では瘋子まうし（きちがい）とされていたのである。

この情熱的で、容易に最右翼へも転回してゆくような暗黒の血を、弟子の魯迅が受け継いでいるのである。章炳麟と魯迅の師弟関係はとかく問題となるところであるが、弟子とすれば師がいかにあろうと、拭えぬ同じ血の匂いを感じとっていたに他ならない。その魯迅を、毛沢東は中国第一等の聖人という。