

王道思想、孫文と国際秩序の想像

安井伸介

(致理科技大学)

一、導論

ナショナリズム⁽¹⁾は近代以降、我々人類が直面した政治社会上最大の課題であり、既に百年以上もの間、ナショナリズムの構築、もしくは解体を巡る討論が行われている。周知のように、孫文は中国が「散沙」であることを嘆き、ネイションの構築を試みた。その意味で、孫文は紛れもないナショナリストである。ネイションを構築してこそ、中国は団結により巨大な力を産み、外国勢力に対抗し中国を救うことができる。これは近代中国の軸軸であると言えるが、一方で、中国無政府主義者のように、民族主義に反対し、世界主義を主張する者もいた。中国無政府主義者は民族主義を「私」の表れとし、民族主義を原則とすれば、民族帝国主義者に容易に陥ってしまうと主張した。そこで、中国無政府主義者は「相互扶助—世界主義」の世界像を描き、「無我—公」の世界の実現を企図したのである。溝口雄三は中国の公私概念を論ずる際、日本と違い、中国の公私観には倫理性が備わっており、その倫理性が最終的に孫文の国際主義につながると述べたが⁽²⁾、その意味では中国無政府主義者の公私観も同様に高度の倫理性を擁しており、近代中国の知識分子がこのような価値観を共有していたことが窺える。しかし、筆者は、このような倫理性は個体の自主性に依拠しておらず、最終的に想像される世界像も多元的ではなく、差異性が融合され一体化された大同思想に向かう傾向があるため、このような世界主義的思惟が全体主義を導く危険性を指摘した⁽³⁾。

中国無政府主義者は民族主義を否定し世界主義を唱えたが、メイスナー、コーウェン、羅志田らが指摘するように、多くの近代中国の知識分子は、民族主義

を主張すると共に、世界主義的傾向も有している⁽⁴⁾。民族主義を認める点で中国無政府主義者とは違っているが、では、彼らの究極の世界観は多元的なのだろうか、それとも中国無政府主義者と同様に一元的なのだろうか？ このことが問題となるのは、中国の世界観は近代に重要な転換を迫られたからである。華夏中心主義的「天下」が解体し、多数のネイションから成る「世界」が出現したわけだが、前者は一つの中心のみ存在するのに対し、後者は多数の中心が並存するため、コペルニクスの観念上の転換を求められたといえる⁽⁵⁾。故に、理論上は、民族主義者はネイションが並存する多元的世界観を有し、その上で「世界」を想像することが求められる。

この問題を討論する上で、孫文は絶好の研究対象といえる。というのも、彼もまたネイションの構築を主張すると同時に、世界主義的理想も擁していたからである。許雅棠が指摘するように、実践の順序としては民族主義が世界主義より先だが、「孫の論理的思考としては世界主義が民族主義より先にあり」、「心のうちに世界主義の崇高な理想と希望がなければ、民族主義の発揚もその方向性を失ってしまう」⁽⁶⁾。孫文の思想における民族主義と世界主義の関係は議論に値する研究テーマであるが、このように考えることも可能であろう。即ち、中国無政府主義者がいうように、民族主義は民族帝国主義へ変質する可能性を含んでいるが故、民族主義が暴走する可能性を抑制するため、究極の理想として世界主義を唱える必要がある、と。ただし、この解釈が成立するには、ここでいう「世界」がネイション並存の多元的世界であり、多元性が融合された一元的世界でないことが前提となる。孫文は基本的に民族が世界の基本的要素であることを認識しており、当時流行していた西洋中心的世界主義を批判し、「我々は世界主義がどこから発生するのか知らなければならない。それは民族主義から発生するのである。世界主義を発達させるには、まず民族主義の基礎固めをしなければならない。民族主義の基礎がなければ、世界主義も発達させることはできないのだ」⁽⁷⁾と述べ、そのような世界主義が帝国主義の口実となる可能性を指摘した。然しながら、孫文は又所謂「大アジア主義演説」において、「王道」が彼の言う大アジア主義の基礎であるとも主張しており、孫文が

古代中国の王道理念に惹かれていたことが窺える⁽⁸⁾。ここで一つの疑問が生じる。近代西洋の「世界」と古代中国の「王道」概念の間で、矛盾が生じることはないのだろうか？ 王道思想の思惟は本当に民族主義の支えとなるのだろうか？

以上の問題意識から、本論文はまず『孟子』の王道思想の核心理念である「民本」と「徳治」の含意を分析し、その「自己中心主義」的思惟を指摘する。その次に、その王道思想の思惟を基に、孫文の思想に見られる自己中心的思惟と、ネイションにより構成された「世界」観の間に矛盾が生じることを指摘する。最後に、近年中国で度々論じられる「天下主義」も王道思想との関係が深いことから、この思想潮流に対しての見解を述べることにする。本論文から導かれる結論としては、王道思想は決して美しき理想ではなく、その自己中心主義的思惟は民族帝国主義に変質する可能性があるため、王道思想によりナショナリズムを克服しようとする思想潮流に対しては、その危険性を明確に認識せねばならない、ということである⁽⁹⁾。

二、『孟子』の王道論

ここでは古代中国の王道思想が持つ含意と思惟について確認する。「王道」の一語は先ず『尚書』洪範篇に見える。「偏無く黨無く、王道蕩蕩たり。黨無く偏無く、王道平平たり。反無く側無く、王道正直たり」。洪範篇は一般には戦国時代に成立したと考えられており、それによりそれ以前に王道概念がなかったと断定できるわけではないが、現時点で確認できる文献から判断するならば、取り敢えずそう判断せざるを得ないだろう。吉永慎次郎は別の角度から王道概念が戦国時代に成立した原因を説明している。吉永によれば、戦国時代は多くの諸侯が稱王しており、王の乱立に対し、真の「王」とは何か人々が考え始めたことが、『孟子』が王道について論じた重要な背景となったという⁽¹⁰⁾。これは王道概念の起源に対する有力な説明であろう。ただし、実際には『孟子』において「王道」一語は一箇所見られるのみで⁽¹¹⁾、より多く見られるのは「先

王之道」の言い方であるが⁽¹²⁾、どれも王道とは何か深く論じたものではない。即ち、王道概念は初め何ら具体的内容を伴っていたわけではなく、ただ過去に託す形で自身の考える理想的統治を示したに過ぎない。内藤湖南もこのように述べている。「『王道』という字面は誠に結構で何人も異議なき所であるが、然らばその内容如何ということになると、誰でも明白に説明すること仲々難しかろうと思う。事実『王道』という字面の生れ出でた支那本国に於てすら、その『王道』が歴史上実現された時代というものは殆んどなかったのであるから、つまり古来から理想として持ち伝えられた教訓たるに過ぎない」⁽¹³⁾。そうであるならば、我々は『孟子』の全体像から『孟子』の王道概念の含意と思惟を探るしかない⁽¹⁴⁾。王道は本当に「何人も意義なき」美しき理想なのだろうか？

『孟子』の政治思想の核心とは何か。黄俊傑によれば、「民本」と「徳治」、この二つの理念が『孟子』の政治思想の主な内容であり、「徳治」は『孟子』の「王道論」の基礎で、「民本」はその最後の依って帰結する所という⁽¹⁵⁾。「民本」は決して『孟子』や儒家のみが有する特徴ではなく、古代中国政治思想には殆ど民本的思惟が見られる。民本的思惟とは何か。「民本」と「民主」の概念を比較すれば、その差異がよく分かるだろう。民主思想の主体は民にあり、為政者は民の代表に過ぎない。民は直接または間接的に政治参加ができ、政治の結果には民自身が責任を負う。それに対し、民本思想の核心は為政者が民を重んじる点にある。施政は全て民のためという原則に基づき、民の利益が政治の目的である。しかし、民には政治参加の機会がなく、永遠に消極的役割しか与えられない。そのため、民本思想は所謂「子守政治」の様相を呈す。「人民を嬰兒と看做すということは、人民は自主独立することができず、子守のみを頼みとすることとなる。子守の嬰兒に対する保育は、必然的に嬰兒の需要に合わせる事となるが、保育の方法は最終的に子守に決定権があり、嬰兒自身では決められない」⁽¹⁶⁾。

無論、現代の基準から古代社会を批判するのは妥当ではないし、当時の社会状況からいえば為政者が民のために施政することを期待する他仕方なかった。しかも民本の理念を明確に掲げることには為政者を縛る一面もあり、実際『孟

子』は民本理念に依拠し度々当時の君主を厳しく批判したが、それが後に易姓革命の礎にもなった。従って、「孟子の政治思想は虐政に対する永遠の抗議」と言えるのである⁽¹⁷⁾。また、民本主義は責任感を生ずることもあり、民本的価値を受け入れた「儒者」は積極的に民のために行動することになる。

然しながら、これらの利点はあるものの、民本の構造においては民本的価値を受け入れるかどうかの最終的決定権は依然として為政者にあるのであり、事実、殆どの為政者は民本的価値を実践してこなかったのだから、民本思想の為政者に対する束縛が有効であるかには、疑問が残ると言わざるを得ない。更に言えば、民本の構造には必ず中心が存在するため、その中心を縛ることができなければ、その中心から構築する秩序は混乱を招くこととなる。王道の含意について考えるならば、この点を軽視することはできないだろう。

続いて王道思想のもう一つの特徴である「徳治」について考察する。民のために政治を行うといっても、『商君書』の「農戦」や『老子』の「無為之治」など、方法は様々あり、最終的に民の利益となるならば、すべて民本思想と看做すことができる。そして『孟子』が取ったのは「徳治」という方法である。徳治の構造は「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」のように役割で構成され、各々が何らかの役割に属し、その役割に適した言行を要求される。この「義務的当然性」が徳治の本質であり、この儒家的価値観を受け入れた者は、常に「己れを克めて礼に復る」し、他者に要求することなく、「仁を為すこと己れに由る」の道理を理解し、内省する。つまり、儒者は礼制において最大の自主性を獲得するのであり、実際に参政するかに関わらず、民本の構造にて能動者となり、これらの儒者が理想社会を実現する動力となる。

然しながら、実際には礼制の下で儒者の主体性は容易に実現できない。なぜなら、「このような私人を網の目の中心に据えた「序列構造」においては、各々が具体的且つ適切な関係性に置かれ、費氏が言う所謂「社会圏」——家庭、氏族、隣近所、村落——にて、特定の職分の役割があり、自由に回避することが許されない……伝統的中国社会の構造においては、個人の「主体性」は往々にして「社会性」に屈服してしまう⁽¹⁸⁾からである。我々が理解せねばならない

のは、「内在化された礼」は四六時中、心の内から自身の言行を監視するため、多大な圧迫感を生み出すこともある点である。それが増大化した時、道徳的主体の良心は往々にして歪曲し、風行草偃が通じぬ場合は、靡かぬ草を踏み倒す可能性もあり得る。

実は、このような「義務的当然性」の道徳主義には「自己中心主義」を導く可能性がある。というのも、民本的構造では道徳的覚醒を遂げた自我は必然的に中心的役割を演じることとなり、自身が中心であるならば、周囲は自身の感化を受けるはずだという、この論理が人に傲慢さをもたらすからである。『論語』衛靈公篇にある著名な一文「己れの欲せざる所、人に施すこと勿かれ」にも自己中心主義的思惟が見て取れる。なぜなら、ここでは自身の価値観を以って、他人を推し量ることになるからである。現実的には価値観は人により違い、他人を自分とは違う他者として受け入れることも一種の道徳的あり方であるが、自分を基準としてしまった時、真の他者を理解する機会は永遠に失われる。そして、このような自己中心主義的道徳観が政治に応用された時、「道徳主義放伐論」⁽⁴⁹⁾が他国を侵略する口実となる。吉永が論ずるように、民のための征伐が、真に民のために発動されたか判断できる者はおらず、結果的に成功者だけに王政の名が冠せられるため、この命題は100%成立することとなる⁽⁵⁰⁾。つまり、王道の実践を自称する国家は全て民の名の下に戦争を発動することができるのである。柳条湖事件の首謀者である石原莞爾が「王道楽土」を標語とする満洲を治める際に述べた以下の言葉は決して偶然ではないであろう。「支那人カ果シテ近代国家ヲ造リ得ルヤ頗ル疑問ニシテ寧ロ我国ノ治安維持ノ下ニ漢民族ノ自然的発展ヲ期スルヲ彼等ノ為幸福ナルヲ確信スルモノナリ」⁽⁵¹⁾。

王道思想の構造には必ず中心が存在し、その思惟は容易に自己中心主義を導く傾向があり、為政者を有効的に縛ることができない。これが王道思想最大の欠点である。

三、孫文政治論における思惟

孫文は所謂「大アジア主義演説」にてアジアの文化を王道の文化、王道の含意を仁義道徳と解釈し、それにより西洋の霸道文化を批判した。孫文と伝統思想の関係については学者の間でも議論があるが⁽²²⁾、ここでは思惟方法の視点から、孫文の言論に見られる、伝統思想との連続性の一端を見ていくことにする。

辛亥革命前、「排満」は革命の原動力であったが、排満と民族主義が連結した時、満州族を滅ぼそうとする暴力行為に発展するのではないかの疑念が生じる。中国無政府主義者は、正に民族主義のこのような危険性を批判していたのである。しかし、実際には孫文は決して満州族の排斥を主張していたわけではない。「民族革命の目的は満州民族を滅ぼすことだと言うものがあるが、それは間違いだ……我々は満州人自身を恨んでいるのではなく、漢人を迫害する満州人を恨んでいるのだ」⁽²³⁾。この捉え方は中国無政府主義者とほぼ同じで、その違いは孫文が革命後に新たに国家を建設しようとしたことにある。理論上、ネイションは漢族や満族といった「民族」と同一である必要はなく、これらの民族を覆う「ネイション」を創造すれば良いのであって、事実、「中華民族」はこの時期に創造されたネイションの概念である。孫文はこのことを深く理解していたため、満族を排斥しないだけでなく、それ以外の民族をも積極的に「中華民族」に組み入れようとしたと言える。然しながら、孫文は決してナショナリズムを研究する理論家ではなく、生けるナショナリストであったのであるから、ネイションを団結させるためには中心が必要だとも考えていた。そして、彼にとって漢民族が依然として中華民族の中心であった。故に、以下の言論はナショナリストとしての孫文の立場に完全に合致する。「中国の民族について言えば、総数は4億人であるが、その中に混じっているのは数百万のモンゴル人、百万強の満州人、数百万のチベット人、百数十万の突厥人に過ぎない。つまり、外から来たものは総数一千万人でしかない。だから、大多数から言えば、

4億人の中国人は完全に漢人と考えてよく、同じ血、同じ言語文字、同じ宗教、同じ習慣を持った完全に一つの民族なのである」⁽²⁴⁾。

前述のように、王道的思惟には自己中心主義的傾向があるが、秩序はその中心から構築される。孫文にとっては漢族こそが中華民族の中心であるが、理論上、これは決して少数民族が圧迫されることに即繋がるわけではない。王道が取るのは道徳主義であり、漢族が王道精神を示せば、周囲の民族は感化されるからである。孫文は「王道により作り上げる団体こそが民族だ」⁽²⁵⁾と述べたことがあるが、その意味するところは、王道は人々を団結させ、ネイションを構築するのに役立つということだ。孫文は、中国は家族主義と宗族主義が強すぎるのがネイションの形成を妨げてはいると考えてはいたが、齊家治国の原理に従えば、家族主義とナショナリズム（国族主義）を形成する原理は同じであり、国家レベルで応用できる、家族主義の団結力を生み出すものこそ王道思想に他ならなかった。つまり、王道がネイションを生み出す原理とは、国家レベルで皆に「我々は皆家族だ」と信じ込ませることである。家族の間に所謂平等関係などはなく、尊長・家長が当然の如く中心を演じることになる。

このような王道思想の原理を国際関係上に適用すれば、その問題点が更に明白になる。趙軍は孫文の大アジア主義を分析した際、主体型世界システム思想と非主体型世界システム思想の概念を引用し、1919年以前の孫文は日本の盟主的地位を認める主体型世界システム思想を受け入れていたが、その後「吾人之大亜細亜主義」という主張により、非主体的世界システム思想に転換したと述べている⁽²⁶⁾。もしそうであれば、理論上、国家の大小に関わらずネイション同士は平等の関係にあるはずである。ところが、孫文が、「大アジア主義演説」で挙げたネパールの例を鑑みれば、それとは全く違う発想をもっていることに気づく。桑兵と嵯峨隆が述べるように、「孫文は古代中国と周辺諸国との関係を理想化し過ぎていると言えなくはない……依然と王道式の大国中心主義を理想のモデルとしている」⁽²⁷⁾、「そこには中国を頂点に据えたアジア権威主義体制に通じるものはあっても、中国と他の被抑圧民族とが平等の関係での連帯が作り出される可能性は存在しないのである」⁽²⁸⁾。この例から見るに、孫文はネ

イションが並存する「世界」観を持っているとは言い切れず、弱小国家に対しては依然として「天下」的態度で臨んでいる。仮にこれが孫文の想像する「世界主義」の構図であるなら、この国際秩序を受け入れるネイションがどれ程いるか疑問である⁽²⁹⁾。

王道思想の民本的思惟は孫文の思想にも見て取れる。孫文は、中国が度々混乱に陥る最大の原因は皆が皇帝になろうとする点にあると看做し、その考えを破棄させねばならぬと考えていた。今や「四億人皆皇帝」で、人民こそが国家の主人である、とする孫文の主張は、正に民本から民主への思考転換と言えた。しかし、孫文は同時に西洋の民主国家をこのように批判していた。「民権の発達した国家では、大多数の政府は無能になってしまう。民権の発達していない国家では、政府は逆に多くが有能なのだ」⁽³⁰⁾。中国を救済するという課題の下で、政府が無能になっては絶対いけない。思想として民主は受け入れるが、政府の能力は引き上げる必要がある。このために提唱されたのが孫文式の民権主義であり、その具体的方法が「権」と「能」の分離であった。その原理を説明するために孫文が用いた諸葛亮と阿斗の比喩は、実に深意があると言えよう。孫文は「四億人皆皇帝」と言ったが、その皇帝とは実は阿斗に過ぎないのであり、形式上の権力を持つのみで、政府の運営は事実上能力のあるエリートに任せられる。このように権と能を分離する必要があるのは、人の素質はそれぞれ違うためである。孫文は、人を「先知先覚者」、「後知後覚者」、「不知不覚者」に分けたが、これを以て孫文が儒家的「性、相い近し」の理念に違反したと考えるのは早急に過ぎる。なぜなら、『論語』陽貨篇にも「唯だ上智と下愚とは移らず」の一言があるからである。当時の状況から言っても、また儒家思想の理念から考えても、政治はエリートの指導を良きものとしており、この考えは完全に民本思想に合致する。

とはいえ、孫文はエリートが私利を追求する可能性を疑わなかったのだろうか？ 孫文は王道理念を受け入れた儒者のような人で、多大な責任感を背負い、皆が自分と同じ考えであれば、必ずこの国家を良い方向に導くことができると考えていたのだろう。だからこそ、人民は彼らに物事を実行する実権を与え、

行動を制限しないよう望んでいた。しかし、自分を基準にするのはやはり自己中心主義的発想であり、実際に孫文のように振る舞える者は極少数であったろう。エリートの資質を保証することはできない、これは民本思想永遠の課題である⁽³¹⁾。

以上の論考は決して孫文批判を企図するものではない。中国が滅亡の危機に瀕している際に自己中心主義的思考をするのは極自然なことである。当時の状況から言えば、中国の救済こそが最優先課題であったことを忘れてはいけない。本論文の問題意識からいえば、孫文の思想には王道の一元的思惟が見られるが、彼はまた民族の多元性も強調しており、孫文の思想は東西思想の混合体と考えるのが妥当であると思われる。孫文の目的は中国の救済であり、彼の国際秩序の想像に関しては、過度の解釈をするべきではない。

四、王道思想と国際秩序論

『孟子』と孫文の間には確かに同様の思惟が確認されたが、客観的に見れば、王道概念の効用は標語の範囲を出るものではない。だが、標語は常に人を魅きつけ、標語と現実が乖離することで、歪曲された現象が起きる。

ここでまず述べておきたいのは、王道という標語が曾て日本帝国に利用されたことがあるという点である⁽³²⁾。日本は満州国を建国する際に「王道楽土」を建国理念に採用した。現実の状況がどうであったかは別にして、「王道」、「民族協和」などの標語が当時の知識分子や青年を魅きつけ、直接又は間接的に満州国の経営に参与せしめたのは事実である。実のところ、満州国建国以前に、王道は既に日本国体の核心概念と捉えられていた。1926年、井上哲次郎が日本国体を探求する際にこう述べている。「天皇意識の内容実質は王道の精神である」⁽³³⁾。また、日本こそが孔子の真の継承者だとも考えており⁽³⁴⁾、そこから日本国の指導原理を組み立てようとした。その結果どうなったか知らぬ者はいない。無論、戦争の原因を王道思想に帰することはできぬが、標語と実際の行動の間にある程度の連帯関係があることも否定できない。若しくは、日本と

中国の王道思想には決定的な差異があると主張する者もいるかもしれない。事実、井上哲次郎は、中国の王道思想には「禪讓放伐、易姓革命」が含まれているが、日本の王道思想はこれらを認めないと述べ⁽³⁵⁾、両者を区別する為、日本は後に「皇道」の一語を使用するようになる。為政者を縛る思考は、疑いなく王道思想の欠くことのできぬ要素であり、それを故意に日本の皇道から排除したことは、当時の日本学術界最大の過失だったと言えるだろう⁽³⁶⁾。然しながら、仮に理論上為政者を縛っていても、民本の構造から言えば、最終決定権は為政者の手中にあるのであり、為政者が王道に反し恐怖政治を取った際、「禪讓放伐、易姓革命」を堅持するものは排除されるのみで、その時如何にして為政者を牽制できるのか？ 然も為政者は王道思想の実践者を自認しているかもしれず、王道思想の自己中心主義的思惟は、そもそもこのような為政者の出現を防ぐことはできないのである。

以上の脈絡から考える時、近年中国大陸で流行している、「王道」、「天下」を強調する思想潮流を無視することはできない⁽³⁷⁾。趙汀陽の天下体系論については、既に葛兆光が強烈な批判を行っている。葛兆光が述べるように、天下論の流行は中国の興隆による興奮と刺激が引き起こしたものに他ならず、現実の天下体系は畢竟強者の制定した遊戯規則に過ぎず、弱小国が服従を拒む時、戦禍を間逃れることはできない。また、天下主義の論調が政府、政治、政策の依拠となった時、どうしても問題が起きてしまう⁽³⁸⁾。葛兆光は、思想レベルの理想化された天下と歴史上現実の天下は真逆であり、「歴史でない歴史」を利用し、自己中心主義を合理化すべきではない、と主張した。筆者は葛兆光の主張に完全に同意する者であり、歴史学の視点から重要な指摘を行ったと思う。ただ、問題は、所謂天下主義者はそもそも歴史の事実を重要視していないことだ。趙汀陽はこのように述べている。「哲学が興味を持つのは歴史的事実如何ではなく、最上の理論の可能性についてである」⁽³⁹⁾。従って、歴史学者と天下主義者の間には対話を行うための土台がなく、往々にただの言い合いに陥ってしまう。この思想潮流を有効に批判するには、歴史だけでなく、思想の角度から王道天下体系の欠陥を指摘する必要がある、それにより同一の土台で対話を

展開することができるだろう。

近年台湾の国際関係学界においても王道思想を提唱する潮流が見られるが、その主要な問題意識は国際秩序の再建にある⁽⁴⁰⁾。これまでの国際秩序は西洋中心の世界観に基づいていたが、非西洋世界の勃興は「一元的近代性」⁽⁴¹⁾の歴史的枠組みに衝撃を与え、「多元的近代性」の局面をもたらしつつある⁽⁴²⁾。このような新しい局面を鑑み、「中国の王道思想は、21世紀のグローバル秩序の再建に新たな指導原理を与えてくれる。なぜならば、王道思想は正に西洋核心思想の欠点を補うことができるからだ」⁽⁴³⁾という主張が現れる。前述のように、西洋近代世界はネーションを基本単位とし、それにより多元的ネーション並存の局面を形成した。その意味では、西洋の近代性には多元的一面があると言える。無論、これは西洋のネーションという概念の下での多元性であり、その意味で筆者は朱雲漢によるこれまでの「一元的近代性」への批判と将来の「多元的近代性」への期待に理解を示すことはできる。しかし、王道思想は本当に「多元的近代性」の枠組みを提供できるのだろうか？ 朱雲漢は趙汀陽の天下理論を借り、以下のように述べる。「王道思想は「無我、無私、無外」の原則を示し、個人の生存意義が社会福祉の促進にあり、社会に責任を負う必要があることを主張する……この点、西洋の個人主義、ナショナリズムとは全く対照的である」⁽⁴⁴⁾。恐らくこれこそが天下主義者が魅せられている重点なのであろう。「無我、無私、無外」の倫理性は常に高度な道徳性と見做されており、その「度量」も多元性を実現する基礎とされる。ただし、趙汀陽の言うように、その多元性は「一」の下でのみ実現可能である。「中国の基本精神は“化”にあり、しかも肝要なのは自己を持って他者を化し、さらに他者を化すことで自己とする点にある。これは無論多様化を受け入れることを意味するが、この“多”は実際は“一”により受容される。多様性はある枠組みの下で統制してこそ多様性となるのであって、制御不能の多様性はただの混乱に過ぎない」⁽⁴⁵⁾。つまり、王道思想もまた、西洋におけるネーションの概念と同様に一元の下でしか多元性を実現できないのである。そして、この枠組みは正に民本思想の枠組みと共鳴しており、多元性が実現できるか否かは最終的に「一」の態度次第

となる。「多」が枠組みをはみ出た時、「一」は更に度量を増し、それを受け入れられるように自己変革しなければならぬ⁽⁴⁶⁾と云うが、一体誰がそれを保証できるのだろうか？理論上はともかく、現実の為政者若しくは中心を演じる国家は、本当にそれができるのだろうか？王道思想は家族概念の延長であり、他者を拒否しないのは、「我ら皆家族」だからである。この前提を受け入れ、周りが尊長・家長を尊重してこそ、安定した秩序が形成される。尊長・家長が尊重に値する存在であるかは別として、問題は家族は他者ではない点であり、仮にある者が家族になることを拒み真の他者となった場合、それを受け入れることができるのだろうか？また、仮に家族内であっても、抑圧が存在しないわけではなく、礼制の下で歪曲された人格が最終的に犯してしまうのは「モラル・ハラスメント」どころか、「DV」である可能性すらある。西洋の霸道に問題があるからと言って、王道に全く問題がないわけではない。我々は王道思想の含む危険性について認識する必要がある。

五、結 語

以上、本論文は、王道思想には自己中心主義的思惟が見られること、王道を標語とした孫文の思想にも同様の思惟が見られること、王道の理念を以って国際秩序の再建を図るのは危険であること、を指摘した。王道の民本的思惟は必然的にエリート主義的構造を有するが、筆者は決してエリート主義自体を否定するものではない。民主制と比較した時、エリート主義や専制体制の方が行政上の効率が高いのは確実である。ただ、エリートたちが確実に公のために仕事を行う保証はなく、特に最後に依拠するのが一つの中心である時、聖人の出現を期待することなどできはしない。無論、理想と現実とは常に乖離するものであるが、問題は、乖離した際に自己中心主義的思惟が重大な惨状をもたらす可能性が高いことである。王道思想にはこのような危険性がつきまとう。

また、王道思想が尊ぶのは家族的権威主義秩序であり、各々があるべき役割を演じるよう強制された時、東アジアの儒家文化圏に属する我々としては、

「仁義道德の文化は人を感化するのであって、圧迫するのではない」⁽⁴⁷⁾とは無条件に同意することはできないだろう。我々は道徳主義に含まれる圧迫関係についても直視しなくてはならない。

近現代に東アジアに蘇った王道の標語は、常に西洋に対抗することを目的とし、アジア主義の核心的価値とされてきた。現在に至っても、我々は依然西洋の近代性に対峙しており、その意味で我々と孫文は同様の課題に直面しているといえる。西洋の衝撃以降の中国の境遇を考えれば、中国が遂に復興したことへの興奮と、中国が西洋の近代性を克服することへの期待は深く理解できる。しかし、ネーションを基本単位とした西洋の国際秩序を否定するために、古代中国の王道概念を利用するのは、それこそ正にナショナリズムの表れであり、このような無自覚な自己中心主義が民族帝国主義に変容する可能性を、我々は否定することはできない。

注

- (1) 筆者はナショナリズムを近代的現象と考える立場を取っており、その意味で「ネーション」と ethnicity に基づく「民族」を区別するが、これまでの文献は民族を nation の訳語として採用していることも多い為、近代中国の文脈或いは他の研究者の討論を引用する際は、元の訳語を採用することとする。
- (2) 溝口雄三「中国における公・私概念の展開」、『中国の公と私』（研文出版、1995年）、6～9頁。
- (3) 中国無政府主義と民族主義の関係については、以下を参照のこと。安井伸介「中国無政府主義、民族主義與世界主義——探析近代中國政治思想中の一様思維模式」、『政治科學論叢』第五十九期、2014年3月。
- (4) Maurice J. Meisner, *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge: Harvard University Press, 1967. Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, Cambridge: Harvard University Press, 1974. 羅志田『民族主義與近代中國思想』（東大圖書、1998年）など。
- (5) この議論に関しては以下を参考のこと。金觀濤・劉青峰『觀念史研究』（法律、2010年）、226～251頁。
- (6) 許雅棠「孫中山的大亞洲主義與中國傳統的天下觀」、『孫學研究』第十五期、2013年11月、35頁。

- (7) 孫文「三民主義」、『孫中山全集』第九卷（新華、1986年）、226頁。
- (8) 孫文「對神戶商會會議所等團體的演說」、『孫中山全集』第十一卷（新華、1986年）、409頁
- (9) 筆者は曾て近代中国無政府主義について研究した際、「思惟」と「価値観」に重点を置く研究方法を提唱した。この研究方法は、単純に伝統思想と近代思想の「内容」を比較するものではなく、時空を超えた影響力として、伝統思想における何らかの思惟方法と価値観を抽出し、伝統思想と近代思想の連続性を分析することを目的とする。以下を参考のこと。安井伸介『中国無政府主義的思想基礎』（五南、2013年）、8～10頁。
- (10) 吉永慎次郎「墨家思想と孟子の王道論」、『戦国思想史研究』（朋友、2004年）、654～655頁。
- (11) 「生を養い死を喪して憾無きは、王道の始めなり」（梁惠王上）。
- (12) 滕文公上篇にて一回、滕文公下篇にて一回、離婁上篇にて三回。
- (13) 内藤湖南「満州国今後の方針に就て」、『内藤湖南全集』第五卷（筑摩、1972年）、182頁。
- (14) 『荀子』王霸篇では「義立ちて王たり、信立ちて霸たり、權謀立ちて亡ぶ」の道理を述べ、更に詳しく王道の含意を論述しているが、その論理構造は『孟子』とほぼ軌を一にするため、紙幅の関係から、ここでは詳論しない。
- (15) 黄俊傑「『民為貴、社稷次之、君為輕』——孟子の政治思想」、『孟子』（東大、2006年）、87頁。
- (16) 孫廣徳『中国政治思想專題研究集』（桂冠、1999年）、192～193頁。
- (17) 蕭公權『中国政治思想史』（聯經、1982年）、96頁。
- (18) 黄俊傑「孟子の王道政治論及其方法論預設」、『孟學思想史論（卷一）』（東大、1991年）、168～169頁。
- (19) 吉永慎次郎「墨家思想と孟子の王道論」、『戦国思想史研究』、692頁。
- (20) 吉永慎次郎「墨家思想と孟子の王道論」、『戦国思想史研究』、682～683頁。
- (21) 石原莞爾「満蒙問題私見」、『石原莞爾資料（増補）——国防論策篇』（原、1971年）、77頁。
- (22) 余英時は近代中国における経世学派の角度から、伝統思想の孫文と三民主義思想への影響を論じている。余英時「孫逸仙の學說與中國傳統文化」、『人文與理性的中國』（聯經、2008年）、387～416頁。一方、桑兵によれば、「孫文は英中対訳版で、しかも英語を主とし、中国語は補助的に読んでおり、中国語の理解は逆に英文より劣っていた……孫文のこのような時間短縮的読書法で理解した儒とは、先秦の古き儒でも中古の新しい儒でも、また近代の孔家店でもなく、洋装欧化の

- 舶来品に過ぎない」。桑兵「孫中山與傳統文化」、『孫中山的活動與思想』（北京師範大學、2015年）、230～231頁。
- (23) 孫文「在東京《民報》創刊週年慶祝大會的演說」、『孫中山全集』第一卷（新華、1981年）、325頁。
- (24) 孫文「三民主義」、『孫中山全集』第九卷、188頁。
- (25) 孫文「三民主義」、『孫中山全集』第九卷、186頁。
- (26) 趙軍『大アジア主義と中国』（亜紀書房、1997年）、217～223頁。
- (27) 桑兵「孫中山的國際觀與亞洲觀」、『孫中山的活動與思想』（北京師範大學、2015年）、277頁。
- (28) 嵯峨隆「孫文の訪日と『大アジア主義』講演について」、『國際關係・比較文化研究』第6巻第1号、2007年9月、115頁。
- (29) 孫文の大アジア主義の核心は日中提携にあるが、その基本構造が王道思想であるならば、そこには礼的上下関係が存在する。所謂大アジア主義演説を行った同日、孫文は「数千年の歴史と地位から言えば、中国は兄であり、日本は弟である」と述べている（孫文「在神戸各團體歡迎宴會的演說」、『孫中山全集』第十一巻、414頁）。筆者は、王道思想、アジア主義、天下体系論の枠組で日本と中国が対等な関係を結ぶことは困難だと考える次第である。
- (30) 孫文「三民主義」、『孫中山全集』第九巻、321頁。
- (31) 周知のように、孫文は罷免権を設計し、民衆に政府を管理する権力を与えており、エリートを縛る機能を考慮しているが、実際の効果には疑問が残る。
- (32) 近代日本における王道論研究としては、田崎仁義『王道天下之研究』（内外出版、1926年）、室伏高信『亜細亞主義（第二冊王道の思想）』（批評社、1927年）、安岡正篤『東洋政治哲学——王道の研究』（玄黄社、1932年）、井上哲次郎『王道立國の指導原理』（東亞民族文化協會、1933年）、千葉命吉『満州王道思想批判』（大日本独創学会、1933年）、井上哲次郎『日本の皇道と満洲の王道』（東亞民族協會、1935年）、内田良平『皇道に就いて』（黒竜会、1933年）、里見岸雄『支那の王道論』（錦正社、1963年）などがある。
- (33) 井上哲次郎『我が國體と國民道德』（廣文堂、1926年）、15頁。
- (34) 井上哲次郎『王道立國の指導原理』、20頁。
- (35) 井上哲次郎『日本の皇道と満洲の王道』、4頁。
- (36) 里見岸雄は、君臣の覚悟と聡明なる努力がなければ、将来日本で放伐思想が是認される可能性もあると述べ、単純に革命を否定していない。里見岸雄『支那の王道論』、111頁。
- (37) 趙汀陽『天下體系——世界制度哲學導論』（江蘇教育、2005年）、干春松『重回

王道——儒家與世界秩序】(華東師範大學、2012年)など。天下体系論と王道思想の関係について、干春松は「趙汀陽は儒家政治理念における究極の次元に関し明確な議論を行ったといえるが、何が天下制度の内在精神を構成しているかと更に問うならば、儒家に関して言えば、王道であると言えるだろう。王道こそ現実の政治的実践がユートピア式天下に繋がる最も重要な連結点となるのである」と述べている(干春松『重回王道——儒家與世界秩序』、4頁)。

- (38) 葛兆光「對『天下』的想像——一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術」、『思想』第29期、2015年、17、19~20、54頁。
- (39) 趙汀陽『天下體系——世界制度哲學導論』、16頁。
- (40) 主要な見解としては、朱雲漢「王道思想與世界秩序的重組」、劉兆玄・李誠主編『王道文化與公義社會』(中央大學、2012年)、陳欣之「全球天下觀——由平面到球型的國際秩序面貌」、『政治學報』第六十期、2015年12月、黃俊傑「王道文化與21世紀大中華的道路」、『思想史視野中的東亞』(臺大出版中心、2016年)、など。
- (41) 原文は「一元的現代性」。日本の習慣により、modernityの訳語として「近代性」を採用する。
- (42) 朱雲漢「王道思想與世界秩序的重組」、『王道文化與公義社會』、68頁。
- (43) 朱雲漢「王道思想與世界秩序的重組」、『王道文化與公義社會』、85頁。
- (44) 朱雲漢「王道思想與世界秩序的重組」、『王道文化與公義社會』、86頁。
- (45) 趙汀陽『天下體系——世界制度哲學導論』、13頁。
- (46) 趙汀陽『天下體系——世界制度哲學導論』、14頁。
- (47) 孫文「對神戸商業會議所等團體的演說」、『孫中山全集』第十一卷、405頁。

孫中山記念会研究叢書Ⅶ

孫文とアジア太平洋
——ネイションを越えて

2017年11月24日 初版発行

編 者 日 本 孫 文 研 究 会

発 行 者 三 井 久 人

印 刷 所 富 士 リ プ ロ (株)

発 行 所 汲 古 書 院

東京都千代田区飯田橋2-5-4

電話03(3265)9764FAX03(3222)1845

2017© ISBN978-4-7629-6601-9 C3322