丸山眞男の「三民主義」観

孫　歌

丸山眞男は、一九四六年、「孫文の政治教育」という題で講演を行った。この講演の記録は完成度が高いので、丸山眞男の政治思想を理解するための貴重な文献になる。本論は、丸山眞男がどのように『三民主義』を読んでいたか、彼の理解における孫文の発想と重なる部分とずれた部分とのそれぞれにどのような意味があるか、丸山のこの若い時期の講演と、後の彼の政治思想史研究にはどのような関係があるのか、という問題を初歩的に検討したい。

Ⅰ　『三民主義』の基本的な輪郭

『三民主義』のバージョンが現存しているのは、孫文が一九二四年一月から八月まで、広州国立高等師範学校の大講堂で行った一六回にわたる連続講演の原稿である。実際に、一九二二年までに、孫文は「国家建設」というテーマで八冊の著作を書くという計画を立てて、その最初の三冊は、『民族主義』、『民権主義』、『民生主義』すなわち「三民主義」であった。ところが、一冊目の『民族主義』が完成したとき、あいにく一九二二年六月、広東の軍閥陳炯明が反乱を起こし、孫文のいる観音山に発砲して、完成したこの本の原稿だけではなく、孫文の集めた数百冊の外国語参考書もすべて兵火に焼かれてしまった。

一九二四年に、孫文は戦乱の隙間をみて、新たに三民主義の原稿を書いた。これは前の原稿と異なって、参考書なしだけではなく、文体もなるべく平明なものにした。当時の秘書の回想によると、孫文は毎回の原稿を書いたあと、必ず秘書に読ませて、難解なところがあれば、すぐに書き直すとのことであった。この工夫は、いうまでもなく、一般聴衆に向かって、その実際の効果をねらっているものである。

世に送ったこの『三民主義十六講』という本は、孫文の政治理念を系統的に解説したものである。と同時に、またこの理念を実践した見事な手本ともなっている。なぜなら、この講演の中心テーマは、中国の四億人の非政治的大衆をいかにして政治的国民にし、いかにして革命の勢力までに成長させて、そして政治的主体として建国という作業に携わらせるか、というところにあるからだ。そのために、この講演は平明な言葉で行われただけではなく、エリートの政治論理を突破して、民衆の生活論理を踏まえることで、生きている政治思想を語っていたのだ。この講演自体は、一種の革命の実践でもあったのだ。

『三民主義十六講』は、実に豊かな中身によって構成されたものだ。「民族主義」の中心テーマは、中国人のわがままな自由を制限して、民族主義という自然な感覚（これは家族感情の拡大として定義されたもので、国家という人為的なものに対して「自然」と規定した）を踏まえた国族観念を作り出し、それによって、西洋国家の政治圧迫や経済略奪に対抗する。西ヨーロッパの「民族国家」と異なって、孫文の主張した「国族」というのは、自然力によって形成させるものなのだ。自然＝王道、王道によって作り出された団体は民族であり、武力＝覇道、覇道によって作り出された団体は国家である、という。

孫文の民族主義の定義は、実体を持ちながら決して実体に還元できないものである。彼は、当時中国の四億人は同じ民族だと主張したときに、故意に多民族という事実を軽く扱った。これを漢民族中心主義だといえば、いえないことはないが、それだけで彼の真意をまとめることはできない。確かに、孫文は中国人の中には漢民族が人数的に圧倒的なので、一つの民族としてみてもよい、ということを言っていたし、ほかの講演の中で、排満（満州族の政権を打破する）という行為を高く評価したけれども、ここでいう民族主義は、漢民族の復権では決してない。孫文の民族主義は、王道によって中華民族という「国族」を作るということで、満州族政権が倒された以上、彼の目標は多民族を含めた建国である。

孫文の建国は、中華民族の政権を作り、政治と経済の主権を手にするという意味だけではない。彼は、建国というのが、心理的な行為でもあると考えている。そこで行われたのは、政治教育のプロセスである。「民権主義」の主な内容は、まさに民衆はいかにして確実に政治権力を行使できるか、という問題なのだ。ここで、孫文は欧米の民主主義政治がいったいどの程度民衆の政治的主権を確保したか、という疑問を鮮明に出して、つぎのような分析に導いた――欧米の民主主義は、代議制という形で選挙権だけを民衆に与え、ほかの権利が生じない。このような局面の形成は、民主政治に対する理解、すなわち人間性に対する理解の分岐に由来し、そもそも多数の人間が政治を管理できるような実験はいまだに成功していない。

かくして孫文は断言する。「そして欧米文明の優越が、政治各方面以外の、僅かに物質的の方面に限られている」と[1]。それに対して、孫文は政権という人民の主権と治権という政府の機能を区別して、「政治」というカテゴリーを再定義した。孫文は政権を選挙権、罷免権、創制権（制度を創造する権利）、複決権（すでにできた制度を変える権利）という四つの方面にわけて、これらの「四権」は、人民が持っているものだ、としている。治権というのは、政府の機能として、司法権、立法権、行政権、試験権、監察権という五つの部分にわけているが、いずれも政権の下に置かれているのだ。

戦乱の渦巻きに身を置いて、国家統一の見込みさえも見えない当時、孫文のこのような国家構成のイメージはあまりにも高邁なものとして見られるかもしれないが、二年後に亡くなったこの偉大な政治家にとって、このいわば「全民政治」の構想は決してユートピアというの

ではない。彼は日ごろの生活経験を生かしながら、普通の中国人に向かってこのような未来を熱烈に語ったとき、決して直ぐに実現できない新しい政治理念を練り上げているのだ。

「民生主義」は未完の形でその一部だけを公表したが、これは民族主義と民権主義の基盤になっている。民生主義は資本主義とどこが異なるかといえば、資本主義が金儲けを目的にすることに対して、民生主義は民衆を養うことを目的にするのだ、という。四回だけの民生主義に関する講演の中、孫文は土地の問題、食料の問題、服の問題などを扱って、きわめて貧しい中国の百姓は、いかにして帝国主義の列強の不平等な条約から主権を取り戻し、強い国家を作るか、ということを具体的に論じていたのだ。孫文にとって、民生の問題こそが社会進化の原動力であり、西洋列強の経済略奪から中華民族を解放するということは、彼の第一の課題となるのだ。

三民主義について、孫文はほかの講演でつぎのように簡潔にまとめたことがある。三民主義は、不平等なことを除去する手段だ。民族主義は外国との不平等条約などを取り除いて、政治と経済の主権を取り戻す。民権主義は国内の不平等を打破する手段で、中国の専制政治を破る。民生主義は国内の金持ちの独占を打ち破って、貧富の差をなくし、貧しい人の生活を豊かにするのだ[2]。不平等の状況を革命によって変えていくというのが三民主義なので、孫文はそれと社会主義、共産主義の理念が一致していると強調するに至った。

一冊の本にもなるこの長い連続講演は、道理をそのまま語らなかった。最初から最後まで、孫文は民衆の生活常識を生かして、身近な生活そのものを語ったのだ。たとえば、民族主義と世界主義の関係について、孫文はある喩えで解釈した。ある貧しい日雇い労働者は、唯一の財産は彼の労働道具でもあるてんびんぼうである。彼は宝くじを買った。家もないし隠すところがないので、てんびんぼうの奥に入れて、毎日持っている。毎日取り出すのが面倒なので、その番号をきちんと覚えた。そして、結果が出たとき、彼はなんと一等賞に当たって、大金持ちになるはずだったが、これからはもうてんびんぼうで働く必要がないと喜んで、あまりにも興奮して、その宝くじの番号を入れたてんびんぼうを海に投げてしまった。そこで彼は金持ちになるどころか、生活手段さえをも失ってしまった。

この喩えで、孫文は宝くじが世界主義で、てんびんぼうが民族主義だと説明した。五四運動以来の民族主義否定という風潮に直面して、孫文は民族主義という基盤のない世界主義は成立できないし、危険なことだと強調したのだ。かくして孫文は、民衆の生活経験に即して、政治的国民とはなにか、という道理を、生活がいかにして改善できるかという実際の問題として展開したのだ。

Ⅱ　丸山眞男の孫文に対する「内面的理解」

丸山眞男も、孫文と同じような形で、講演というスタイルで『三民主義』を解読していた。彼が扱ったのは、三民主義の一つの側面、す

なわち孫文の政治教育の特徴である。丸山は三民主義の課題、その課題を踏まえた孫文の政治教育の目標、それを実現するための方法、という三つの問題設定から、この側面を分析した。

辛亥革命にも参加した北一輝は、『支那革命外史』において、辛亥革命の失敗は、孫文の支那社会に関する無理解およびアメリカ式デモクラシーの直輸入に因んでいると断言した。特に孫文の「民族主義」は中国人には自由が欠けておらず、国族感覚が欠けているという説に反発して、北は中国人の自由が近代的意義の自由ではなく、孫文がそれを政治的自由としてみるのは「非論理的低脳」としたが、丸山はこれが北の三民主義に対する誤読だと退けた。その点について、丸山は鋭く北の誤読の核心を捕まえた――「ここで北一輝が言おうとしていることは、孫文は支那において古来自由があったということを盛んにいっているけれども、そういう自由というものは実は近代的な自由ではなくてむしろ非政治的な自由である。……しかし実は孫文自身は、支那革命の課題というものはそういう意味での個人の自由の獲得という風にはけっして考えていない。むしろその反対であって、……いわば被治者としての意識しかもたない国民大衆に、国家のことを主体的に担うところの精神、……そういうものを、人民大衆の中に起こさせていくということが孫文の第一の課題である」[3]。

丸山は、北の代表している一時期的に主流になった「三民主義」理解を誤読として指摘したとき、孫文の真意を的確に把握したといえる。三民主義の核心は、支那民衆の政治化、政治的世界に全民衆を取り込むということであって、支那革命の最大の課題というものは民衆の意識の改造である、と丸山は繰り返し強調した。注目すべきは、丸山はここで一般論として「民衆の政治化」を抽象的に論じていたというのではなく、その中身まで押さえている。まず、民衆の政治化というのは、床屋政談と異なって、ただ民衆に上の国家政治を語らせるというのと正反対で、いわば被治者根性を突破して、日常生活の政治性を主体的に担わせるということは大切であり、その意味で、孫文の強調したとおり、パンを食べるのも政治そのものだ。そのつぎに、民衆を政治化するというのは、従来言われるような取り引き的な意味での政治、生活から遊離した意味での政治というところに民衆を引き上げるということではなく、むしろ政治というものを逆に人民のほうに引き下ろすというのである。かくして、この政治が従来の狭い意味での政権と直接的にかかわるデモクラシーというより、むしろ社会的デモクラシー、日常生活におけるデモクラシーとなるのだ。それは、心理建設として、革命と建国の根本的基盤を作り出すことになるのだ。

丸山は真正面から論じていなかったが、おそらく彼は孫文の講演の語り方にも注目したであろう。北は孫文のこの講演を「非論理的低脳」として軽蔑したとき、おそらくただ孫文の自由観を非難しただけではなく、この講演の独特な語り方にも馴染まなかったのではないか。『三民主義十六講』は、独特な論理性を提示していた。その論理性は、インテリのいわば「合理的」論理性とはまったく異質なもので、むしろ「政治を人民に引き下ろす」ときに必要不可欠な論理であろう。生活

上のさまざまな現象を述べながら、孫文は注意深く政治理論を押しつけないというようなやり方で、やや飛躍しながら、生きている政治の特質を生きている生活経験によって聴衆と共有しているのだ。

丸山は三民主義を解読したのとほぼ同じ時期に、「政治とは何ぞや」という講演を行い、その中でなるべく多くの民衆を政治的に動員する与件として、ミニマムのものを基準にする必要がある、ということを説明した。「高等な理念には個人個人では動くものもあるが、大衆はついてこない。直接その利益に訴えるようなことをいわないとついてこない。……集団の心理というものは、集団の最大公約数の心理であるから、個人よりも非理性的であり、より本能的である」と[4]。

丸山は、政治動員というのは、まさにこのようなミニマムのもの、あるいは最低の資質を基準にする必要があると強調して、それをふまえて政治の素質における特有のジレンマを分析した。孫文の「三民主義」を読むとき、丸山は決してこの分析をそのまま当てはめるというわけではないが、政治を「人民に引き下ろす」という孫文の努力に対する判断は、明らかに丸山の政治動員についての理解に繋がっている。「三民主義」の意義は、その政治理念の斬新さにあると同時に、その実践的品格にもあるのだ。丸山は鋭く「三民主義」と孫文における革命方針の転換との間の関係を読み取っている。

丸山は一九二三年国民党の改組を境にして、孫文のリードした革命には武力偏重から心理建設へ、エリート主義から大衆動員へ、傭兵から革命軍隊へというような大きな変化が生じたということに注目している。そして、各軍閥と外国の複数の帝国主義がそれぞれに結びついて、中国の利権を破壊したという状況が生み出した課題として、軍閥との戦いはすなわち反帝国主義という自覚が確立できて、ある一つの軍閥と連携してほかの軍閥を倒すというそれまでの戦略を改変して、軍閥に頼って軍閥を倒すというのではなく、大衆を政治化することによって革命軍隊を育て、すべての軍閥を倒すということで、外国からの帝国主義的支配を徹底的に崩す、という。

辛亥革命の失敗から、孫文における革命方向の転換を生み出した。丸山は見事にこの方向転換は三民主義の背景であり、その核心問題でもあると読みとったのだ。これはまさに、三民主義の歴史的な意義であり、現代中国を理解するためにも役に立つ手がかりになる。

孫文はこの連続講演だけではなく、さまざまな場合で、三民主義と社会主義、共産主義とは原理的に共通していると強調し、時には、三民主義がすなわち社会主義だとさえも断言していた。三民主義と共産主義はいったい同じかどうか、という議論は、学者の中で盛んになったものの、丸山にとってはそれが第二義の問題になるのだ。彼は、三民主義に関するこの講演の二年ぐらい前に書かれた「高橋勇治《孫文》」という書評において、三民主義はなぜ現代中国思想史における国民大衆の内面的意識に支持された唯一のイデオロギーになりえたか、という「謎」を本当の問題として提出した。そして、この謎を解くために、三民主義を完成した静的思想体系としてみるのではなく、孫文の一生を貫いた問題意識をなるべく内面的に理解しなければならない、と強

調した。この内面的理解という視座は、丸山のつねに実践していた「他者を他在において理解する」という思想的手続きなのだが、孫文のような革命家の自己矛盾のように見える言説を理解するために、この手続きが特別重要になる。「しからば孫文主義の内からの理解とは何か。私はそれはなにより孫文自身の問題意識を把握することだと思う。孫文は何を語ったか若(もし)くは何と書いたかではなくして、彼が一生を通じて何を問題とし続けたかということである。かれが現実を如何に観たかということよりむしろ、彼は如何なる問題で以て現実に立ち向かったかという事である。[5]」

そのような意味において、丸山は孫文の言説の言葉遣いに拘らず、彼の真意を探究したのだ。「孫文と政治教育」は、かくして、孫文の基本的問題意識を構造的に把握して、中国の二十世紀初頭の歴史と孫文の個人史において、それを的確な位置づけをしたのだ。

Ⅲ　丸山眞男と孫文のズレとその意味

「孫文と政治教育」のもっとも見事なところは、丸山の、孫文が三民主義を語るときの「技術」についての分析である。と同時に、この部分も丸山が孫文とのズレを顕著にしたものでもあるのだ。

孫文は西洋現代の政治思想のカテゴリーを参考にしながら、三民主義を民有、民治、民享と解釈したが、彼は決してリンカーンの真似をしたというわけではない。孫文は西洋の科学技術が目覚しい発展を遂げたということを評価しながら、それに対して、西洋の現代政治は決して理想状態に達していなく、むしろ挫折していると指摘している。なぜなら、民主主義という政治権利が確立してから、その運営について、西洋の政治家たちの間では意見が対立しながら、分岐点を多く含めた政治制度を作ったからだ。民衆の政治参加がどこまで可能なのか、ということについては、政治家たちの性善説と性悪説という分裂によって認識の統一ができなくなり、結局、政治参加の権利を民衆に渡せば、人間はさまざまなので、それを悪用しない保証がどこにもないというところで、国家は権力を握るという結果となり、民衆の政治参加はただ選挙に参加することに止まるのだ。孫文はこの西洋の民主主義政治を肯定的に評価しながら、それは模索中のもので、決して理想的なモデルではない、と流動的な目でみている。それに対して、建国というプロセス自体でさえも挫折している中国の歴史段階において、この偉大な政治家はむしろ、混乱している中国社会だからこそ、西洋にはできない政治的模索ができると判断した。彼は民国初年の中国の代議制における混乱を例にして、ただ西洋の真似をすれば、むしろその良さを取り入れることができなくて、その悪い面だけが拡大されてしまう、と分析して、中国の伝統を生かして新しい社会スタイルをつくることこそが正道だという。

孫文は中国の伝統において、現代国家を作る契機を見出そうとした。彼は伝統中国の政治システムについて、つぎのように分析した。封建制度は早い時期に解体してから、中国の独裁政治がその独特な様式を

形成してきた。歴代の皇帝は自分の統治が民の反抗によって崩れるということだけを心配して、そのため、残酷な弾圧の手段も発達していたが、民が反抗しないかぎり、むしろその存在さえを無視するのだ。すなわち、中国の独裁政治は、社会に浸透せず、王朝権力の安否だけにかかわる。社会生活の面では、王朝は直接に関与しないし、官僚もただ税金や労働力だけを取るので、社会生活の運営そのものはむしろ民に任せて、ほぼ干渉しない、ということになった。そのために、ヨーロッパ中世のような社会生活におけるさまざまな面での自由が管理されるといった状況は存在しなかった。そこで、中国の民は、生活の知恵として、「非政治的自由」というものを手に入れた。このような「自由」は、わがままというマイナスの面がつよいので、近代以来、中国の思想家をも含めた世界中の人々に非難された。

ところが、孫文はそこから現代中国の可能性を見出そうとした。彼はこのような政権と関係しない「非政治的自由」から、国族の自由を作ろうとした。なぜなら、古来から、中国人は階層を問わず、みんな皇帝になろうという欲望を潜在的に抱いているからだ。丸山眞男が『日本政治思想史研究』において指摘したとおり、中国社会は、修身、斉家、治国、平天下という連続的思惟が重要な特徴となる。丸山の分類によれば、修身と斉家は「徳」という範囲に属し、基本的に「私」の範疇に入るに対して、治国と平天下は、「政治」すなわち「公」の範疇に属している。丸山の分析では、日本の近代的思惟は、朱子学におけるこの連続性を切断するところから発生するという。それと関連して、「自然」と「作為」も、それぞれに前近代と近代というカテゴリーに入るのであろう。

ところが、孫文の考えは異なる方向へ向かった。彼はこの「前近代」といわれた連続的思惟こそが中国社会の近代化、すなわち建国の有力のエネルギーだと考えており、「徳」と「政治」のカテゴリーを分けて考えるという必要性を感じていないし、むしろ、「徳」によって民の非政治的自由を政治化することを試みようとした。彼はいう。「中国人は家族や宗族に対して非常に強い力で団結している。往々にして宗族を守るために、自ら家と生命を犠牲にするまでも惜しまないのだ」[6]と。そのような宗族のための献身的精神が拡大していけば、国族すなわち国家への献身となる。孫文の考えでは、「一片の散沙」である中国人に対して、そのわがままの自由を制限する必要があるが、ただ強制によって制限するのではなくて、そのわがままの非政治的自由を動力として転化させる。宗族に対する献身精神において、すでに「政治的自由」の可能性が潜んで、それをどのように転化させるかというのは孫文の課題となる。

孫文は非政治的自由と政治的自由を対立して考えていない。そもそも彼にとって、このカテゴリー自体もそれほど意味がないかもしれない。なぜなら、一片の散沙としての中国人にとって、非政治的自由を政治的自由に転化させるには、「自由のため」というスローガンはむしろ逆作用を持っているからだ。つまり中国人の個人の自由を制限してはじめて政治的自由が生まれるからだ。自由がキーワードになるとす

れば、それはヨーロッパの「個人の自由」ではなく、国族の自由でなければならない。

かくして、孫文が民族主義と民権主義を語ったとき、その中心テーマは中国の政治と経済の主権を外国に任せたという悲惨な歴史の経緯を語った上で、中国人の個々人の自由を縮小して国族の自由を作るということの緊迫性を訴えたのだ。孫文は外国の略奪を克服できるのは、西洋式の国家ではなく、伝統的な郷族社会（溝口雄三のいう「郷里空間」）なのだ、と考えた。西洋式の国家は、人為的な産物なので、対外的に覇道を踏まえた暴力を振るえる。それに対して、中国式の国族は、郷族社会を基盤にするもので、自然な力で構成するため、覇道に対して王道を主張することが可能だ、と。この人為対自然の構図によって、孫文はさらに、将来的に世界の戦争は人種の間の戦争ではなく、強権対公理の戦争だ、と予言した。いうまでもなく、彼のこの予言は、当時ロシア革命の成功に関わっている。この斬新な政治形態は、イデオロギーの面でも孫文の理想を支えたもので、郷族社会の新たな可能性を連想させられたであろう。

孫文は郷族社会の団結力を拡大して、国族を固めるということを考えるときに、一方、中華民族は近代以来、西洋列強に分割されて、さまざまな不平等条約によってますます貧しくなってしまっているという危機感を強調しながら、と同時に、中国社会の伝統的な倫理道徳を新しい政治性に転じさせる工夫をしていたのだ。その意味において、彼は「忠誠」、「仁愛」、「信義」という伝統的道徳（そのまま政治的になる）観念を民族精神の核として再建しようと努力している。民族復興は、その民族精神がないといけないので、伝統からその精神を発掘する以外に道がなかろう。

ところが、孫文は誰よりも中国の伝統道徳がそのままでは新しい民族精神を作る力にならないということをわかっているはずだ。たとえば「忠誠」は、皇帝に対する忠誠として認識されるのが一般的常識だったが、それを逆転させなければ、三民主義の理想を担うことができない。孫文は講演の中で、「忠誠」の対象を皇帝から国族、さらに人民に入れ替えた。彼は、これからは中国の皇帝が四億人となる、と忠誠の対象を再定義した。ただし、それだけに止まらなくて、孫文は「民権主義」の中で、政権の四つの権利を人民に与えるというときに、非常に興味深い古典を引用したのだ。三国時代、蜀漢の皇帝劉備の死後、その息子劉禅（阿斗）が即位したが、まったく無能なので、丞相の諸葛亮は実際にその政治的役割を代行したが、彼は最後まで丞相という身分を越えなかった。中国の民衆には、愚かで無能のシンボルが阿斗で、有能かつ忠誠のシンボルが諸葛亮だというのは一般的常識だが、孫文はあえてこのシンボルを転用したのだ。四億人の人民は、阿斗であって、政治を行う政治家たちは諸葛亮なので、諸葛亮はつねに阿斗に忠誠しないといけない、と。阿斗と諸葛亮は、その役割分担という意味において、価値が逆転された。

ここで注意すべきは、孫文が人民を皇帝にしながら、人民を権力はあるが能力がないという阿斗に喩えたということだ。これは、彼の人

民に対する態度というより、辛亥革命の挫折を経たあと、軍閥の内戦に直面して、彼の強い中央政権を作りたいという願望の発露なのであろう。孫文は両面作戦をしているのだ。中華民族の自由を図るために、つよい中央政権を作りたいのだが、専制政権になることを最初から防止しないといけない。彼が人民に訴えたのは、「権」と「能」の分離によって、信頼できる政府を作ってそして監督するが、国家の具体的な仕事はその信頼できる政府に任せよ、という。

ところが、阿斗に喩えられる人民は、いかにして四つの権利（選挙、罷免、創制、複決）が行使できるか。これについて、孫文は展開できる余裕がなかったし、当時の状況から考えても遠い課題になるだろう。ただし、孫文は、人間を先知先覚、後知後覚、不知不覚という三種類にわけて、先知先覚は発明家で、後知後覚は宣伝家で、不知不覚は実行家と説明して、世の中のことはこの三種類の人がいないとうまく行かず、特に不知不覚という実行家の努力がなければ、物事が動かないと何度も語った。実行家は、阿斗といわれる四億人の中国の民なので、少数の先知先覚と後知後覚の人々には、政治権力を実行家に与える責任がある、と孫文はいったのだ。これはいわば政治教育ということの精髄であろう。「三民主義」に関する講演は、まさに孫文という先知先覚の果たしたこの責任でもあるのだ。

丸山は、孫文のこの講演の目的と役割を正しく把握したが、しかし、その目的を達成するプロセスについての理解はずれているともいえる。丸山は、孫文が民衆向けの講演をわかりやすくするために、伝統観念を借りて巧みにそれを生かし、そして、伝統観念を転倒させ逆用して、新しい考え方を印象づけていく、と分析した。丸山によれば、孫文の伝統的観念に対する態度は、どこまでも戦略的な位相を出ていないし、この戦略自体がつねに危険性を孕んでいる。なぜなら、伝統的観念で三民主義を解説すれば、後者の革命性が隠蔽されがちなのだから。

ここで問題の焦点になっているのは、おそらく「伝統」をどう考えるか、および東洋の伝統を切断して近代を作り出す発想にどこまで同感できるかという問題であろう。

孫文の場合は、伝統を徹底的に否定する五四新文化運動の主流に距離をおいて、その伝統を否定した新しさに疑問を呈している。彼は、五四運動の主役である学生は、中国の実際状況がわからないので、掲げた自由と平等といったスローガンは結局、大学のキャンパスの中にしか通用しなかった、と批判した(7)。この五四運動における民主や自由のスローガンが状況外れという判断は、決して孫文がそれを否定したということを意味しない。孫文はむしろ、自由や平等が当時の中国社会にとっては第二義のもので、その基盤になる第一義のものは、民権の樹立だと考えた。そして、この民権の樹立は、四億人の阿斗が政府を監督する能力の養成と、阿斗が安心して操作を任せるような有能な政府の養成である。そのために、自由や平等のような概念ではなく、忠誠や信義など、古来の伝統的道徳こそが頼りになる。すなわち、伝統を切断するどころか、伝統を再建することが課題なのだ。

孫文は、辛亥革命の「新しさ」を決して重視していないかもしれない。彼は伝統との間に線を引くことによってではなく、伝統から新しいエネルギーを発掘することによって、革命を完成しようとした。そこのところで、孫文の伝統に対する感覚は、丸山のそれと興味深くずれている。

晩年になって、丸山はつぎのように孫文について述懐したことがある。「それから今でも覚えているのは、伝統的な考え方をどう利用するかということ。その点では福沢の面白さと共通するところがある。……ただ孫文は、中国革命史のなかでは、西欧派ですね、分類としては。ぼくもそうだから、孫文などの前に挫折している土着派の革命家たちのものをあまり読まなかった[8]。」

「三民主義」を論じるときに、丸山はすでに福沢諭吉研究に没頭していた。彼の孫文理解の中に、福沢の儒教批判への同感が投影されているように見えないことはない。福沢の伝統的な考え方を利用するというスタンスと孫文の儒教伝統を再建するというスタンスは、決して重複していないものの、江戸時代の日本儒教をそのまま中国の儒教にイコールすることによって、丸山の中国伝統への態度が孫文の伝統理解とずれているのは、ある意味では当然であろう。彼はあくまでも孫文における伝統理解を一種の戦略として位置づけた。その理由は、彼の江戸思想史研究の中に存在しているのであろう。

丸山のこの講演は、日本の中国研究が「中国歴史停滞論」から出ていない時期に行われた[9]。そのとき、中国歴史停滞論に抵抗しようとした島田虔次の『中国に於ける近代思惟の挫折』（一九四九）さえも出版されていなかったので、ましてそれを踏まえて大幅に論を展開した溝口雄三の『中国前近代思想の屈折と展開』（一九八〇）も予想できるわけではなかろう。丸山のこのズレから見えてきたのは、彼の中国認識というより、日本の中国研究における強い「反伝統」という思惟様式であろう。一種の屈折した形で、丸山の読み方から、われわれは日本社会を支配している西洋と東洋に関する価値判断がいかにして中国の「伝統」を単純化したか、という事実を実感できるのだ。

Ⅳ　丸山眞男の「政治教育」とその展望

丸山眞男の孫文理解は、「西洋派」とはいえ、決してポピュラーなものではない。「孫文と政治教育」の中心テーマは、伝統をどう利用するかではなく、社会革命における政治教育の意味というのである。

丸山は、孫文を解読する前後の時期において、「科学としての政治学」、「福沢に於ける「実学」の転回」という啓蒙的な論文を発表した。この二つの論文から、彼の政治思想史家としての課題と孫文の革命家としてのそれとの差異が見えてくるし、また、彼と孫文の「伝統」観の差異も見えてくるだろう。

「科学としての政治学」は、政治学の輪郭が如何に確立できるかということを中心にして論じていた。丸山は日本の政治学が西洋の相関概念をその歴史から切り離して輸入して、そのまま日本の現実に当ては

めるという当時の一般的なやり方を批判し、なぜ日本の政治学が発育不良なのかについて分析した。丸山は、日本の国家構造や政治権力のあり方は、政治学の自由な精神を妨害したし、また分析の対象になり難いということをその原因としたが、より重要な問題は、むしろ日本社会において市民の自由といった伝統がないということだとした。その市民の自由こそ、政治学の栄養源として、真理価値を追究するエネルギーになると丸山は見ているのだが、それを展開したのは、むしろこの論文ではなく、これより早く書いた「福沢に於ける「実学」の転回」である。

福沢の「実学」は、単なる伝統的な「学問と日常生活の結合」に尽きない。丸山は福沢がどのようにこの結合の方法を構成していたか、という福沢の「認識論」に注目していた。彼は、伝統的な「実学」が倫理学的なものだとすれば、福沢のそれは物理学的なものだ、という区別をして、この倫理学から物理学への転回は福沢の革命性そのものだ、と判断した。そしてさらに、丸山は、福沢における数理的認識の特質は、実験的精神を踏まえた人間精神における客観的独立性にあると指摘した。物理精神の誕生は、身分的階層秩序への反逆なしに可能ではない。つまり、このように数理教育をすべての教育の根底に置くという精神は、自己に与えられた環境から乖離しなければ、生み出せないのだ。丸山は、福沢における主体的自由精神と物理学主義という客観的態度は、実験という契機によって能動的な近代精神を醸し出すというプロセスを解明して、その態度を客観的秩序への順応という伝統的倫理に対立させており、そこで福沢の革命性を強調していたのだ。かくして丸山は、市民の自由というのは、福沢の主張したような生活における精神の自由であり、過去との断絶を経て初めて生まれてくると考えていた。

孫文は、福沢と同じように、伝統的思惟様式自体はそのまま近代を生み出せないと認識したが、彼の「転回」は、決して過去との断絶に立脚していなかった。それどころか、彼はむしろ過去の歴史こそ、中国の近代を創出できる主な源だ、と考えている。孫文の視野においては、たとえば、四億人が皇帝になるというのは、ただの喩えではなく、むしろ歴史的に見られてきた中国社会の潜流である。また、中国にとっては、個人の自由と主体性を確立するといった課題より、民族の自由と独立のほうが真の課題だと断言したとき、歴史的に形成してきた「一片の散沙」という民衆の「非政治的自由」をやはり自由として位置づけ、それを否定ではなくて制限することによって民族の自由を創出する、と考えていた。そのような孫文は、決して伝統価値を巧みに逆用して使うというレベルで民衆を動かしていたというわけではない。そもそも孫文は、西欧とアメリカの近代について、福沢以上にそれを相対化していたのだし、彼は中国の伝統思想こそが、その再建によって人類の社会構成の仕方をよりよいものにするに違いない、と信じていたのだ。

若き丸山は、日本のファシズムという現実に直面していた。彼の課題意識は、孫文のそれとは勿論のこと、福沢のそれとも異なるだろう。

彼はつねに、自由な個人はいかにして可能かということにこだわっており、それをさまざまな角度から文章化してきた。このような仕事は、ほぼ一九六〇年代初頭まで持続していた。その理由は、かつての彼の戦争体験にあるのではないか。この時期において、丸山は『現代政治の思想と行動』所収の代表的な一連の論文、それに一九六〇年度の講義録『政治学』をわれわれに残した。これらの思索は、いずれも丸山の「政治教育」の記録そのものであろう。

丸山はみずから自分を「西洋派」と名づけたにもかかわらず、彼は一貫して学界の中で氾濫している消化不良の「西洋派」を批判してきた。彼は西洋理論が歴史の産物であり、すべての概念は具体的な歴史の内容を含むと繰り返し強調したし、概念をその歴史文脈から切り離して一人歩きさせるのは危険だとつねに戒めていた。彼の政治教育は、まさにこの「概念の歴史化」にこだわって、政治学における常識となったもろもろの概念を現実生活において分解して、その仕組みの現実的な機能を提示する。その作業を通して、生きている概念の生命力を取り戻すことになる。「ある自由主義者への手紙」、「現代における態度決定」、「「現実」主義の陥穽」「肉体文学から肉体政治まで」、「現代における人間と政治」などは、その意味において鮮やかな代表的論文になるであろう。それを踏まえて、丸山は一九六〇年秋学期に開講した「政治学」の講義では、社会科学の非人格的傾向に対して、日常的人間という視座を基盤とした政治学を模索していた。政治は決して普通の人間から遠いものではなく、日常生活と政治は、さまざまな契機によって不可視の関係で結び付けられるし、政治的素質はまさに普通の人間の喜怒哀楽から生み出されるものだ、と丸山は政治学の概念群を「引き下ろし」て、政治と直接に関係しない人間と共有しようとした。このような丸山の苦心は、「三民主義」を解読していた時から、すでに芽生えていたのではなかろうか。

丸山の「政治教育」の主な中身は、日本ファシズムの精神病理への分析に集中していた。その延長線上において、彼は時の国際政治の分析をも行った。これらの具体的分析は、いずれも認識論を支えとしたもので、今日に読んでも決して色褪せていない。その時代の人々に思考の契機を与えた丸山のこの「政治教育」は、本人によれば「夜店」の仕事なのだが、「本店」の仕事はむしろ、一九六〇年代以後、精力的に行われた一連の「日本政治思想史講義」であろう。

日本政治思想史の『講義録』という膨大な著作を論じるのは、本稿にはとてもできないことだが、ここで一点だけを指摘することに止める。一九六〇年代にわたって、丸山はある種の「転回」を完成した。一九五〇年代の鮮やかな啓蒙の姿勢と異なって、この時期の丸山は、日本の「伝統的」思想史を分析の対象にした。本人によれば、日本の政治学はすでに分野として確立していたので、これ以上政治学の仕事をする必要がないというのだが、おそらくそれだけではなくて、もっと深い理由もあるのではないか。

その理由は、個人の自由を踏まえた市民社会論は、啓蒙の役割を果たしたとはいえ、はたして日本社会を根本的に改造できるか、という

疑問にあろう。この疑問は、『現代政治の思想と行動』の中で、幾度も日本思想における擬似的近代観念への警戒や解体という作業から見えないことはないけれども、丸山が真正面からこの問題を提出した証拠はないようだ。彼は日本思想の「古層」まで辿り着いた道標は、まさにこの疑問なのではなかろうか。

いうまでもなく、丸山が原型・古層・執拗低音を論じているのは、伝統に戻ろうと主張するというわけではない。また、日本政治思想史の『講義録』を残してくれた丸山と、『現代政治の思想と行動』を書いた丸山とは、論理的にも思想的にも別々の人間ではない。むしろ、日本政治思想史に没頭した丸山は、それまでの彼の仕事からさらに一歩前進して、新たな「政治教育」の可能性を模索していたのだ。晩年になって、丸山にとって、福沢を読み直すという作業は、その意味において、きわめて重要な手がかりになると思われる。

若き丸山眞男は、孫文の「三民主義」の真髄を「政治教育」として位置づけた。これは彼の政治理解の特徴とも関連していた。彼は生涯、政治行動は心理的な要素を除けば理解できないと、つねに政治学や政治思想史に「人格」をつけていた。このような丸山を内在的に理解するために、彼が孫文を「内在的に理解」したときの原則を参考にする必要があるかもしれない。その原則とは、孫文が何を語ったか、何を書いたかというのではなく、彼は一生を通じて何を問題とし続けたかということを把握する、ということである。

注

（1）「民権主義・第六講」、『孫中山文集』上、団結出版社（北京）、一九九七年、二一九頁。

（2）「三民主義は不平等を無くす主義である」、『孫中山文集』上、団結出版社（北京）、三〇二―三〇七頁。

（3）「孫文と政治教育」、『丸山眞男集　別集』第一巻、岩波書店、二〇一四年、八七―八八頁。

（4）「政治とは何ぞや」、『丸山眞男集　別集』第一巻、岩波書店、二〇一四年、一四六―一四七頁。

（5）「高橋勇治《孫文》」、『丸山眞男集』第二巻、岩波書店、一九九六年、二七〇―二七一頁。

（6）『三民主義十六講』第一講、『孫中山文集』上、六一頁。

（7）『三民主義十六講』第二講、『孫中山文集』上、一五六頁。

（8）『丸山眞男回顧談』下、一七〇頁。

（9）これについて、丸山眞男は『日本政治思想史研究』の「あとがき」で言明した通り、当時、彼の中国認識は基本的に日本の中国研究の主流に頼っていた。中国歴史停滞論というヘーゲル由来の判断は、丸山の「伝統」を突破する上でそれをただ利用の対象にするといった発想には影響があるに違いない。なお、一九五二年の時点において、丸山は大衆基盤での近代化という点では、かつて近代化が失敗した中国と「成功」した日本は、むしろ逆の対比が成立したとも言った。それは彼の中国革命に対する評価だと思われる。