〈翻　訳〉

杜鋼建：民権主義から人権主義へ
……孫中山人権思想傾向の分析……

鈴　木　敬　夫　訳

中国における近百年の人権思想の上で、孫中山の人権思想は疑いなく一つの要な一里塚であって、そのうえ、この思想には民権主義の足跡がしっかりと刻まれており、近現代中国人権思想の曲折過程と、困難で危険な局面を反映している。孫中山の人権思想は民権主義であるが、人権主義ではない。民権主義を標榜する旗の下では、人権思想は本質において集団本位主義である。集団本位主義は、20 世紀の中国思想界において、終始一貫して、主導的な位置を占めていたといえよう。これに相応して、孫中山の民権主義の人権思想が形成されて以来、長くさまざまな形をとって、それぞれの時期において、程度の差はあれ、多様な影響を与えた。だが、人権主義の標誌を旗に掲げる人権思想界は、終始、不利な状況におかれていた。それだけに、思想解放と改革開放の新しい時期においては、孫中山の人権思想を研究し、近代百年における人権思想の経験と教訓を総括するという基礎の上に立って、孫中山思想の実践的価値と論理的意義をより一層認識しなければならない。現代中国において、確かに民権主義を研究し広めることは必要ではあるが、人権主義を認識し、これを提唱することもまた、さらに必要なことである。

近代における中国人権思想の発展は、当初から二つの路線にそって行われた。一つは、個人本位主義の思想路線であり、他は集団本位主義の思想路線である。前者は、理論的淵源において、もっとも多く近代にお

ける西方の個人主義の人権理論の伝統を吸収しているが、後者は、理論的淵源において中国古代の民本主義思想の伝統の影響をもっともよく継承している。孫中山の人権思想は、異なった時期と問題で、二つの路線の間を行き来している。しかし、全体と構造からみると、孫中山の人権思想が集団本位主義の傾向をもっているのは明らかである。孫中山の人権思想と、厳復、陳独秀、胡適などを代表とする個人主義、自由主義の思想路線には、その性質からみて大きな相違がみられる。

民権と人権の観念についてみると、孫中山が最も早く受けたのは民権観念の影響である。その民権主義理論の形成過程で、人権は、初めは民権の観念で包容されていた。彼は封建的な君主専制主義制度に対して批判し、討論を行っている。そこで多くの問題が取り上げられたが、なかでも重要なものが民権の問題であり、また人権の問題でもあった。民権と人権は二つの繋がりをもっている同時に、区別のある概念であり、また内容の上で交差し、相似している面もみられる。孫中山をはじめとする近現代の多くの思想家たちは、民権の問題を検討すると同時に、自覚的に、または自覚されないまま、異なった程度で人権問題を論じた。孫中山のこのような問題に対する検討には、自覚的な面もあり、また無自覚な面もある。孫中山は、西方の民主、自由、人権、博愛なとの観念に対して、広範に紹介し広めている。このような紹介し広める行為は、最終的には封建的帝制度を転覆させるもので、共和政体の民権主義の綱領に従っているものである。

1894 年、「李鴻章への上申書」のなかで、孫中山は「国は民を本とする」という民本思想と改革思想を詳細に論じている。当時、朝廷の上から下まで、西方を模倣して利を興し弊を除こうという改革がなされていた。そうした情況と雰囲気の影響の下で、孫中山は、一面では積極的に書を上申して民のために指示を仰ぎ、他面では興中会の組織作り努め、「合衆政府」を創立しようとした。中国古代の民本思想の伝統と近代西方の共和制度の経験とを結合して、しだいに孫中山の民権主義が形成されていったといえよう。1905 年、『民報』の「発刊の辞」において、孫中山は、

近代の西方に相継いで出現した三民主義の思想を、「いずれも民を基本とする」ものであると結論づけている。三民主義のなかで、彼にとって民権主義は一貫して「政治改革の根本」とみなされた。民本主義の核心的内容は、君主的専制政体を転覆させ民主的立憲政体を成立させることに帰結する。民権主義が関心をもっているのは政体問題であり、支配権力が誰に掌握されるかという問題である(1)。個人という内容を外さなければ、単なる個人も国民と称することができる以上、孫中山の集団本位主義の傾向が日増しに膨張するにつれて、彼は後に、さらに多く「人民」という概念を使用して民権主義を解釈することを好んだ。「人民」という用語は、純粋に集団に属する表現である。いずれにしても単独の個人を人民と称することはできない。「人民は共和国の皇帝である」(2) として、人民は理論の上では、至高の位置におかれ、崇められている。

孫中山の民権主義は集団本位の傾向をもっているが、彼がいう「国民」や「民権」という観念を情熱的に推し広めることは、封建専制主義を抑制し、革命闘争を推進するうえで計り知れない歴史的な役割を果たした。これは、多くの人びとがみな知っている、また史書に書き残されている事実である。いわんや、当時の時代条件は革命を決定づけたが、なによりもまず注意しなければならないのは、支配権力が誰の手に掌握されるかという問題であった。何千年にわたる封建君主専制制度は、すでに人民を完全に君主と対立するよう仕向けた。専制的君主と相対するのは、まさに広汎化された被支配階級、すなわち人民大衆である。同時に、帝国主義の植民主義的侵略と掠奪は、民族的矛盾を最大限度に激化させた。国の内外におけるさまざまな対抗的関係のなかで、人民または全国民の地位の問題が、すべての革命闘争の焦点となった。政権を奪取し民権を実現するのは、自ずから革命戦士たちの歴史的任務であり、崇高な理想となった。戦乱が頻発し、人民が安心して生活することができず、国難に直面した乱世において、個人の人権と民衆全体の災難をくべてみると、前者はあまりにも注目されることがなかった。客観的精神は、すでに政権を奪い取って民権を実現しなければ、個人の人権を保障することがで

きない境地にまで発展した。孫中山と他の革命家は、自から民権は人権よりもさらに重要なものと思うようになった。君主的専制制度が転覆し、民主立憲制度が実現すれば、人権問題はそれに伴って自ずと解決されると思われた。これは、当時において革命家たちに広く流行していた見解であったといえよう。

民権の実現は人権の実現を意味する。これは道理上、自明の真理である。まさに、このような認識に基づいて、孫中山は、民権を主義の高さにまで上げて、そうしてこそ、人権もさらに高く上げられる、と考えたのである。民権をもって人権を支援し、民権をもって人権を擁護するのは、確かに孫中山が民権主義を提起した時の最初の志しである。早い時期、孫中山が民権主義理論を提唱したさいには、彼は、彼の民権主義が人権を排斥する傾向を惹き起すなどとは到底想像することすらできなかった。後期になると、彼はすでに自覚的に民権をもって人権を抑圧し、民権をもって人権を排斥する道を選ぶようになったが、早期においては、彼は確かに民権をもって人権を支援し、民権で人権を擁護していたのである。孫中山思想のなかで、民権と人権の関係は、ついに一致から対立へと移ったのである。このような人をがっかりさせ、理解することのできない局面を出現させたのは、そこに深刻な理論的原因があるからである。孫中山の民権主義思想の発展のなかで、民権と党関係の変化こそ、民権と人権関係の変化を引き起こした根本的な原因であるといえよう。

政権を奪取するには、まず、一つの革命政党を組織しなければならない。これは、暴力革命で武装することによって、政権を奪取する道を歩むことは、人びとが尊ぶ常識である。暴力主義的な傾向をもっていた孫中山は、革命の初期から一貫して革命党を組織することに専念し、また、しだいに理論と実践の面で党の地位を高めることに努めた。そして、党と民の関係について、当初は理論の上で、党は民に従属し、党権は民権の下にある、と述べていた。これは、孫中山の初期の思想において確かに紛れも無いことであったいえよう。しかし、革命闘争の状況が激化するにともない、兵権が日増しに重要になると、「革命の本旨は民権を得る

ことにあるが、革命時には必ずや兵権を重んずる。」[3] 兵権を重視することは、革命そのものの要請にほかならない。はたして、誰が兵権を掌握するのか。それは、当然に軍政府を指揮する革命党である。まさに党権の重要性を、兵権の重要性から導き出したのである。革命時においては、兵権が民権より重要であり、党権が兵権より重要である。これは、孫中山の革命段階論において誤解をゆるさない明らかな道理であった。彼は、革命の段階を、軍政、訓政、憲政の三つの時期、あるいは軍法によって治める、約法によって治める、憲法によって治める、という三つの段階に分けた。この三つの時期、あるいは三大段階のなかで、民権が現れるのは、実に最後の段階においてである。これ以前の軍政と訓政は、いずれも「革命党」によって主宰された。長い革命段階のなかで、民権の出現は次から次へと引き延ばされ、人権にいたっては、はさらに議事日程にあげられなかった[4]。党権は革命のキーポイントである。民権の重要性は、革命と建設のなかでは、いずれも党権に譲らざるを得ないものである。革命段階論が不断に党心、軍心、民心へと深まるにつれて、党権が民権よりも高くかつ重いという観念も普遍的に受け継がれた。兵権が民権より重要であり、党権が民権より重要であるとは、理論と実践においてともに必然の結果である。

党権が民権より重要で高いという観念が形成されたのは、孫中山思想の深部にある英雄史観と独裁的傾向を切り離すことはできない。民権は実際に支配権力と理解され、人民は奴隷性に満ちた盲従の群れと理解されたのである。このような盲従の群れが改造される以前に、民権は当然に革命党に帰属させられてしまった。人民は党から教育を授けられ、党は人民を教え諭す過程において、強引な手段と独裁的な道具を使うことができた。孫中山の心のなかでは、党は人民よりもはるかに偉大で、高貴なものであった。民権主義の旗の下で、人民は早くも有名無実化され、民権は党権に取って代わられた。そして人民の地位は偉大で英明な党の下におかれ、形も知識もない「王子」の地位に貶められた。孫中山は次ぎのようにいう。「中国における専制はすでに数千年にわたって行われた

ので、民国が9年間存在したとしても、一般の人民は、いまだ自分がいかなる主人の地位にたっているのか知らないでいる。我われは、現在、別にとる方法がないので、強い手段を用いて彼が主人になるよう厳しく、繰り返し指導すべきである。」、「共和国の皇帝は人民であるが、五千年間圧迫されて奴隷になった人民でもあるから、一度彼を招き入れ皇帝にさせたとしても、当然、何もできない。それゆえ、我われ革命党は、彼らに伊□が太甲を教諭したように、教育を施さなければならない。」(5) 世間を知らない人民に対して、党は絶対的な権力で彼らを教え諭し、強要する。名義上、人民は共和国の皇帝であるが、この皇帝は冠を被されてはいるものの、どうすれば皇帝になれるかを知らない可憐な子供であり、彼は母である党の革鞭的な教育を受けなければならない。党が皇権を奪取し、あるいは党が皇権の恵みを人民に施すが、このように恩恵で施されるものは、単なる話や理論に限られ、実際にそれは遥かに遠い未来の、誰も知ることができないものであった。だが、そのために党に感謝し、服従しなければならないのである。党が独裁的手段を用いて思う通りに教え諭し教育すれば、「革命」党の足下で人民に与えられるのは、いかに民権を享有するかではなく、およそ無限で無数の個人に対する人権の喪失と犠牲である。党権による弾圧の下で、人民は民権を得ることができないばかりか、人権さえも教え諭され、養育を受ける代価として払い出された。このような現象の実践において、広く出現するものは、必ずしも孫中山が描いていたものではなかったに相違いない。だが、彼の理論によって作出された党権意識は、実践において、必然的に、また実際においても、こうした結果を導いたのである。国民党が権力を掌握した後の独裁主義的なやり方も、孫中山を覚醒させることはなかった。

党権意識の膨張は、ついに民権主義の初志を改変させた。孫中山が早い時期に人権の自由を提唱したが、晩年、彼が人権自由の訴えに反対する思想へと転換した過程は、党権意識の膨張過程と一致している。彼はかって、はっきりと「国民党の民権主義と、いわゆる〝天賦人権〟とは別なものであり、唯一求めるものは、現在の中国革命の要請に適合する

ものである」[6] と言ったが、はたして何が中国革命の要請であるか。これは、党権至上であり、党と国のためには個人の自由と権利を犠牲にしなければならないということである。党権は革命において兵権を代表し、建設においては国権を代表する。党と国家は、すでに混然一体となっている。革命期に党権の位から至上無上の証拠を探し求め、平和な時期には、党権はまた国権の看板の下で合法性を取ることができる。党と国の利益のためには、個人の自由や権利は何の意味をもたない。「個人には余り多くの自由があってはならず、国家は完全に自由でなければならない」[7] 国家が完全な自由を得ることが必要だとすれば、国家を指導する党は、より一層無限の自由が必要である。党と国の前では、天賦人権という、かつて理想として追求されたすばらしい事物は、どれもが危険で罪悪に満ちたものになっている。党と国の団体的利益や集団的利益は、個人の自由や天賦人権にいかなる役割も果たさせないよう要求している。「個人に自由があれば、すなわち団体には自由がない」、「自由という名詞は……もし、個人に用いられると、バラバラな砂になる。自由はもはや個人に用いられるべきではなく、国家にもちいられなければならない」[8]。一つの政党が抑圧を受けると、常に、平等、自由、人権を期待するが、いったん与党になると、むしろ自由を弾圧し、平等を主張せず、人権を排除しようとする。被抑圧者が解放されて立ち上がれば、むしろ他人を続けて抑圧するのは、中国の歴史における無情な現実である。この時点で、民権主義は実に党権主義へと発展し、一種の国権主義形式の下における党権主義となってしまう。

孫中山の後期における民権主義思想では、人権が排除されたばかりではなく、民権も去勢されてしまった。党の独裁がいったん理論や書物から飛び出すと、それが実践において横行し、誰ひとり阻止するものもなく、思うがままに行われる。与党の独裁主義的なやりかたは、終に野党の共産党員や他の自由派の人びとの広範な不満と反抗を引き起こした。孫中山の学説がもつ反個人主義と反自由主義な傾向は、蒋介石を通じて実践で大々的に発展するところとなった。蒋介石の『中国の命運』に表

現されている自由主義と個人主義を敵視する態度は、まさに孫中山の学説傾向を継受したものにほかならない。国民党が孫中山の思想学説を聖経として批判することを許さなかったから、孫中山の思想学説は、硬直化し固執されただけで、再び新たに改革し甦る機会を失ってしまった。胡適の「天帝は否認することはできるが、孫中山に対しては批評することすら許されない」現象に対する憤怒の気持ちと、危機的予感が充満したことは理解できる。孫中山の背後で発生した事情はもとより彼自身と直接的な関係はないが、彼の学説にみられる集団本位主義的傾向と反個人主義や反自由主義の傾向は、与党と国家の指導思想の上にいかなる役割をはたしたか、これは歴史が遺した疑問符とみなければならない。

孫中山の民権主義理論は、早い時期における個人の自由や天賦人権に対する賛意から、後期では個人の自由や天賦人権に反対する立場に転換したが、このような転換を、結局、どう見て如何に評価しなければならないか。このような転換は、結局、進歩から退いた立ち遅れを意味するのか、幼稚なものから成熟したものへの転化を意味するのか。この問題は真剣に検討すべきで、避けることができない。喬叢啓先生の論文『幼稚から成熟へ……孫中山の法律思想発展の三つの段階」(『中国法学』1991年第5号）には、多くの詳細かつ奥の深い見解が展開されている。しかし、彼は孫中山の自由と人権問題における思想的転換も、さらに「幼稚から成熟へ」の現れと見なしている。これについては、筆者はどうしても同調することはできない。ここでのキーポイント的問題は、権利問題を理解するさい、集団本位主義と個人本位主義をいかに認識し、評価するかにかかっている。この問題を明らかにしなければ、孫中山の三民主義学説の現実的意義を正しく理解することはできない。

註

（1）孫中山「東京〝民報〞創刊一周年慶祝大会における講話」、載於『孫中山全集』第1巻第323頁。

（2）『総理の遺教』

（3）孫中山「汪精衛との談話」、載於『孫中山全集』第1巻第289頁。
（4）参閲：拙論『厳復の〝三民〟人権法思想について』、載於『中国法学』1991年第5期。
（5）『総理の遺教』
（6）孫中山「中国国民党第1回全国代表大会宣言」、載於『孫中山全集』第9巻第120頁。
（7）孫中山「民権主義第二講」、載於『孫中山全集』第9巻第28頁。土屋英雄編著『現代中国の人権……研究と資料』（前掲）90頁。
（8）孫中山「民権主義第二講」、載於『孫中山全集』第9巻第182頁。土屋英雄編著『現代中国の人権』（前掲）90頁。

近現における中国の思想界は、権利問題の上で、集団本位主義と個人本位主義の闘争が長く続いている。孫中山の民権主義思想は、厳格にいえば、集団本位主義の範疇に属しており、また集団本位主義の典型的な代表である。そこで、孫中山の人権思想の現実的意義について、両面から認識することができる。一面、その中で民主観念や民権意識の増強に有利であり、自由と人権の保障に有利な内容は、継承して発展させなければならず、他面では、そのなかで、個人の自由と人権を否定する集団本位主義の観念は、断固として捨て去らなければならない。

専制主義は、中国において何千年の歴史と伝統がある。今でも人びとの民主観念と民権意識は、依然として低い。思想解放、改革開放を行う今日では、もっと民権と人権を大々的に強調しなければならない。数十年来、極左思想の専制主義は、人の頭の中に深く根を下ろした。長いあいだ人権に関する研究は禁止されていた。人権を取り上げない結果、民権の観念は孫中山の時期よりも後退し、また人権虚無主義の思想は極めて重大である(1)。今日、民権を説かなければならず、依然として民権を主義の高さまで上げなければならない。この面において、孫中山の民権主義は必ずや提唱し広めるべきである。孫中山の民権に対する大きな叫び声は、封建的専制思想に対する激しい攻撃にほかならず、今日における中国の現実に対照すると、依然として、その積極的な意義をもっている。彼の五権憲法に関する理論はその民権主義の重要な構成部分である。そ

のなかで、五権分立をもって互いに制約するという思想は、民権を増強し、人権を保障するのに極めて大きな理論的価値と実践的意義がある。民権主義を旗とする五権憲法の理論は、今後、中国政治体制の改革に極めて重要であり、参考に資すべき価値がある。筆者は、孫中山の民権主義を深く研究し、広く広めることに賛成である。とくに、大陸と台湾の未来関係を考えると、孫中山の民権主義は、改造と発展の基礎に双方の賛成を得なければならない。過去の百年において、中国では民権主義を提唱すべきであっが、今後の百年においても、中国では依然として民権主義を広めるべきである。

孫中山の民権主義を継承し発展するには、そのなかにみられる個人の自由や権利に調和しない、反個人主義と反自由主義の傾向を克服しなければならない。民権主義と人権主義は本質上、相互に連携して補充し合わなければならないものである。孫中山の民権についての理解は、民権と人権は本来矛盾するものではない。彼のいう選挙、罷免、法律等の制定、再審議のような直接的民権は、または彼が主張した人民主権と間接民権は、いずれもその性質上、個人や人権を排斥するものではない。民権が重視するのは全国民の権利であり、人権が重視するのは個人の基本的人権である。両者は重点をおく面が異なっているにすぎない。この両者の権利は、欠くことができないものである。しかし、革命情勢の要求に基づいて、孫中山の後期における民権主義は、しだいに民権主義と人権を対立し、人民あるいは全国民の権利と個人の自由権を対立させた。これは民権主義の初志に反しており、集団本位主義の理論が暗い洞窟に陥ったものである。孫中山は、人権が民権の基礎であることを意識しなかったばかりか、人権主義が民権主義の前提であることすら意識しなかった(2)。彼の民権主義理論では、人権を民権に従属させ、あるいは民権をもって人権を排斥したりして、終始、民権と人権の関係をよく解決することはなかった。民権は、主に人民の国家に対する管理権を指し、人民の公権力に対する活動、その参加程度を表示するものである。人権は、すなわち主に個人が人間として享有しなければならない基本的権利を指

し、個人の公権力に対する活動の自主性と独立性を表わすものである。人民は多くの個人から構成されている。個人の基本権が公権力の侵害を受けなければ、また個人の公権力活動に対する独立の程度が保障されれば、個人によって構成される人民の公権力に対する参加と介入がさらに可能になるであろう。個人の基本的人権がおよそ保障されない情況の下では、人民主権や民権を語っても何の意味もない。人権主義が発達した社会においてこそ、民権主義を初めて実現することができる。近現の中国についていえば、まず実現しなければならないのは人権であり、つぎは民権である。もし、理論上で人権と民権に対して厳密に区別すれば、人権の実現程度と民権の実現程度は結びついているが、両者は性質上区別されるものである。近現代の中国社会では、人権の実現は民権の実現よりもっと切実である。人権の核心は自由であり、民権の核心は民主である。自由をかちとり、民主をかちとる、この二つの目標は一致しているが、その実践において前後の順序に相違がなければならない。現代社会における文明の発展原則は、自由の程度の高揚を前提にして、民主の程度の高揚を後にする傾向が見られるが、孫中山と近現代の多くの思想家は、これに対する違いみていなかった。彼らは民主や民権の問題に、自由や人権に対する問題よりも、もっと多くの関心を払っていたのである。甚だしい場合には、民主を重視して自由を軽視し、民権を重視して人権を軽視するという傾向すらみられ、それは重大であった。この面について、孫中山の民権主義理論と毛沢東の新民主主義理論には共通点があり、両者は継承関係にある(3)。百年に近い期間に、思想界の興奮は暴力革命と政権の奪取に向けられ、そこでは民主の旗が掲げられ、人民を「皇帝」にさせたり、人民を「国家の主人」にしたりした。しかし、自由の民にならなかった人民が、どうして皇帝や国家の主人ような冠の重圧を受けられるか。おそらくまず先に自由の民になることが正しい道であろう。そこで、民主主義や民権主義は自由主義や人権主義を前提としなければならない。これは言うまでもない道理である。

孫中山の思想にみられる集団主義の傾向は、その特定の歴史的条件に

よって決定されたもので、今日、人びとはこれを厳しく取り上げて、彼に云々する必要はない。しかし、当面、人権理論問題を研究するには、極左思想が作り上げた集団本位主義の傾向に対して、これを暴露し制圧しなければならない。極左思想の影響の下で、いつのころからか、社会主義と集団主義の間に符号をつけて、個人主義が社会主義の障害になるとみなされるようになった。極左の理論家たちは、長い営造を経て、ついに集団主義と個人主義にそれぞれ「社会主義」と「資本主義」のレッテルを張りつけた。集団主義は、社会主義と認められたし、個人主義はブルジョアジーのものと考えられた。だが、個人主義や集団主義は、資本主義や社会主義と必然的な関係はない。集団主義は封建主義を源とする。資本主義社会において集団主義を提唱する思想家は多い。マルクス・エンゲルスが批判した国家主義、サンジカリズム（syndicalisme＝急進的労働組合運動）などは、いずれも集団主義の表現である。近代以来、個人主義に反対し、個人の権利と天賦人権に反対したブルジョア思想家たちは多く、枚挙にいとまがない。とくに帝国主義の時期において、独占ブルジョアジーの思想は、明らかに集団主義の傾向をもっている(4)。

ファシズム（fascism）は、現代の集団主義の重要な代表である。封建主義とファッシズムには共通点がみられる。中国における「文化大革命」は、個人の人権を踏みにじり、個人の人権を蔑視した封建集団主義が、社会主義という条件の下で行われた特殊な表現である。□小平は、それを「封建ファッシズム」と称したが、これは過言ではない。極左思想は、まさに封建ファッシズムの考え方に関心をもっており、彼らは社会主義と個人主義を対立させたので、社会主義への信仰と名誉を破壊し、社会主義をだめにしてしまった。李大釗は、早くも共産党が成立した年に、社会主義と個人主義を対立させる誤った観点に対して、社会主義と個人主義は一致する、と指摘している。彼は、両者の関係を研究して、「それゆえ、個人と社会は衝突するものではなく、個人主義と社会主義は決して矛盾しない」(5) という結論を得ている。しかし、後に、極左の思潮はたえず膨張しつづけ、終に社会主義と個人主義を対立させ、公然と集団主

義へと歩を進め、社会主義の事業に甚大な災難をもたらした。

孫中山学説みられる集団主義傾向と、数十年にわたる極左思想の集団主義傾向の間に、なんらの必然的な関係はないが、ただ、これらの間には共通点がある。すなわち、それらは、いずれもこの間の闘争、あるいは階級闘争の情勢に関する予測から一定の影響を受けたし、それらはいずれも闘争情勢の要求から発して、党と国の利益と個人の利益を対立させ、個人の自由と権利に犠牲を強要した。もし、当時において、孫中山の革命闘争の情勢および要求に対する予測と判断に、いまだ道理があり理解できるところがあるとすれば、極左思想のいわゆる階級闘争情勢およびその要求に対する予測と判断は、まさに旧来からの悪毒にほかならず、天の理はこれを許さないだろう。極左思想は、社会主義の看板をかけて個人の自由と権利を弾圧し、個人主義に反対した。彼らのいわゆる社会主義は、李大剣の言わせれば、絶対に「合理的社会主義」ではない。極左思想が推挙して崇めたものが「集団主義」であり、実際には「封建ファッシズム」以外の何ものでもない。孫中山の集団主義と比較すれば、極左思想の集団主義にはなにひとつ誠意がみられない。孫中山の集団主義は、集団に対して誠実な人の情や誼みが込められた大公無視であるが、極左思想の集団主義は、実際には集団の看板を掛けてはいるものの、私利を求めていたばかりではなく、卑劣な心を抱いていたのである。

極左思想の封建的集団主義は、人権虚無主義が氾濫して災いを引き起こしたことに鑑み、今日では人権理論を研究するには、どうしても個人本位主義と人権主義を提唱しなければならない(6)。近現代史における孫中山の民権主義と人権観を含む人権思想に対して、真摯な態度をもって判断し評価をしなければならない。そのなかの自由を発揚させ、人権を保障するのに有利な思想は、はっきりと継承し、発展させなければならない。また、そのなかで自由を発揚し、人権を保障するのに不都合な思想に対しては、むしろこれを明るみに出し、遺棄しなければならない。こうにすることこそ、人権思想は初めて正しい方向に向かい、時代とともに不断に進歩することができる。

註

（1）参閲：拙文「人権虚無主義の克服について」、『法律学習と研究』1992 年第 1 号。
（2）参閲：杜鋼建「人権虚無主義を克服することについて」、載於『法律学と研究』1992 年 1 期。
（3）参閲：杜鋼建「独裁から憲政へ」、『浙江学刊』1992 年 3 号。
（4）杜鋼建「人権の絶対論と人権の相対論……現代アメリカにおける人権をめぐる　法哲学論争」、載於『法学研究』1992 年 3 号）
（5）李大剣『自由と秩序』、1921 年。
（6）参閲：杜鋼建「人権主義の若干の問題に関する思考」、載於『藍州学刊』1992 年第 5 号。

訳者あとがき……杜鋼建教授の新仁学政道と新憲政主義

原著『中国近百年人権思想』（2004 年、中文大學出版社･香港）は、まさに中国近代史を彩った 11 人の人権思想が展開されている。この思想的背景について、杜鋼建教授は、論文「近代中国における人権思想の変遷」(1993 年)において、つぎのように総括している。いわく、近代中国では、門戸開放以後、民族危機の激化と封建専制支配が日増しに腐敗化したことにともない、社会のさまざまな階級のやり場のない不満が一つの大きなうねりを形成した。維新立憲を要求し、人権の自由を訴え、民主共和を提唱する思想は、中国近代史の全過程を貫いている。変法維新運動から清末の立憲修律に至り、辛亥革命によって帝制が転覆し、国民党が支配する時期に至るまでの憲政運動において、人権自由の訴えは、いつの時代においても、その時代の最も強い叫び声になっていた。維新派の康有為、梁啓超　厳復、または法理派の沈家本と楊度、あるいは革命派の孫中山、章太炎、宋教仁、憲政派の胡適と羅隆基は、いずれも異なった立場と考え方から出発して、人権という旗を高く掲げて、当時の社会反動勢力と立ち遅れた思想に対して挑戦したのである。近代中国における人権思想の巨大な変化と急速な発展は、社会の階級闘争と民族的矛盾によって推し進められ決定づけられた。西方のブルジョワジーの理論と社会主義の思潮は、近代中国における人権思想の主な源泉であり、同時に

古代の人権思想の萌芽と伝統文化にみられる積極的な要因も、近代の人権思想に対して影響を与えたといえよう、と(1)。

原著に展開された杜鋼建教授の維新派や改革派の人権思想に対する論評は、いかなる立脚点にたつものであろうか。杜鋼建教授における近代人権思想の研究は、彼の説く新仁学に依る憲政主義に立脚してなされたもの理解されよう。彼が主張する〝人権と自由〟を〝民権と民主〟に優先させる新憲政主義は、人権を保障し実現することを憲政建設の直接的目標とするものであって、その憲政は旧来の民主政治とおよそ異なるものである。以下では、杜鋼建教授の新仁学〝政道〟論とその新憲政主義をたずね、拙い訳稿の「結び」に代えたい。いわく、

中国において近代以来の古い憲政主義は、憲政を民主政治と等しいものであるとみて民主の実現を急いだが、自由や人権を保障する重要性をなおざりにしてしまった。新憲政主義は、儒学の治と被治の双方から構成された定律に基づき、自由や人権を保障し実現しようとするが、古い民主政治にはないものを探し求めている。新憲政主義は仁政を主張するが、古い憲政主義は民主を強調している。前者は人権主義を導くが、後者は民主主義を導くものである。前者は、民主を人類の永遠の理想とし、人権を勝ち取って仁政を実現しようとして、現実に闘うことをその任務とする。この面で『論語』に代表される儒教の政道思想と新憲政主義には、多くの共通点がみられるといえよう。

杜鋼建教授は、その代表的著書『新仁学……儒家思想与人権憲政』(2000年）において「『論語』四道と新仁学の四主義」を展開し、とくに憲政の本質〝政道〟を展開している。杜鋼建教授は、〝政道〟と他の三つの道の関係を論じていわく、『論語』に展開されている仁道、恕道、義道、〝政道〟は、伝統的な仁学体系を構成する基本的な内容と原則である。この四道に対応するのが、人権主義、寛容主義、抵抗主義、新憲政主義であって、それは新仁学体系を構成する基本的な内容と原則である。「新しい歴史的な時代に、仁学の研究を行い、新しい仁学を形成し、伝統的な仁学における時代精神に合致しないものを取り除き、合理的な要素を継承し、

発展させなければならない。理論的な関係からみて、『論語』の四道と新仁学の四主義の間には、深いつながりがある。まず、仁道は人権主義の前提であり、恕道は寛容主義の前提である。義道は抵抗主義の前提であり、政道は新憲政主義の前提である。新仁学を研究しようとすれば、『論語』の四道精神とその関係を深く究めなければならない。四道において、仁道はもっとも基本的なもので、三道はいずれも仁道に源がある。四主義のなかで、人権主義はもっとも根本的なものであり、他の三主義はいずれも人権主義に源をおいている。四道のなかで、政道はもっとも制度性と総合性を有し、政道は仁道、恕道、義道を結びつけて一体にしたものである」と(2)。

いわく「新憲政主義はもっとも制度性と総合性を有しており、かつ新憲政主義は人権主義、寛容主義、抵抗主義を結合して一体化している。仁学精神はただ理論の面にとどまることなく、制度の面にも深く入り込まなければならない」と。

杜鋼建教授にとって〝新憲政主義〟とは、儒学の政道思想に基づいて提起した憲政理論にほかならない。新仁学の政道論では、国家の政治管理構造は、治める者と治められる者の双方から構成されているものである。〝人を治める者は人に食われ、人に治められる者は人を食う〟といわれる。この政治分業は、国家が存続するという条件の下では避けることができない。〝治人者食於人、治於人者食人的政治分工作在国家存在的条件下是不可罷免的。〟儒学は、賢人政治を信奉するが、民主政治に対して幻想をもつものではない。国家が存続するという条件の下では、民衆は常に治められる階級であって支配階級になることができない。私は、この基本的な政治的観点について、なんの疑いももたない、と(3)。

マルクス主義では、国家はその本質からみて、階級支配の道具と考えられている。真の民主が実現すると国家は消滅してしまう。かつて、アリストテレスが古代ギリシャの都市国家の政治経験に基づいて提起した人民自治の民主政体は、現代の国家条件の下では、とくに中国のような大国においては実現することは不可能である。民主政体の本当の意味は

人民の自治にあるが、人民の自治は国家が消滅した後においてのみ、はじめて普遍的な現実性をもつものである。したがって儒学の政道論は、総体的にみて依然として現実的な意義がある。儒学の政道論と近代の憲政論を結びつけると、中国の情況に適した現代化した政治を建設する一つの道順を探しだすことができる。これが新憲政主義である、とする(4)。

さて『論語』の政道は〝政〟の道徳準則を求めるが、〝政〟の諸々の道徳準則において、政道が根拠とするものは仁道であり、それが実現しようとするのは仁道である。〝爲政以徳〟「執政は徳を以てする」とは〝政〟の正道である。秀康子が孔子に〝政〟を問うと、〝如殺無道以就有道、何如、孔子対曰、子爲政、焉用殺、子欲善而民善矣。〟「如し無道を殺して、有道に就（成）さば何如。孔子対えて曰く、子政を為すに焉んぞ殺すことを用いむ。子、善を欲せば、而ち民善からむ」と(5)。仁政と徳政は、孔子の政道思想が求める目標である。政道問題の提起は、おもに支配者の暴政に向けて訴えたものである。政道を求めることは、暴政を克服し、仁政を実現しようとすることにほかならない。孔子は言う。〝善爲邦百年、亦可以勝残去殺矣、誠哉是言也。〟「善人、邦を為むること百年ならば、亦た以て残に勝ちて殺を去るべしと。誠なるかな、是の言や」と(6)。こうしてみると、人を殺すことを好む残忍な暴政に反対するのは、孔子の一貫した思想であることは明らかである。

政道における〝政〟の真の意味は、己を正しくし、とくに支配者に自己規制させることにある。孔子は〝政者正也、子師而正、孰敢不正。〟「政とは正なり。子師いて正しければ、孰か敢えて正しからざらむ」と述べている(7)。また〝其身正、不令而行、其身不正、雖令不従。〟「其の身正しきときは、令せざるも行われ、其の身正しからざるときは、令すと雖も従われず」と(8)。〝苟正其身矣、於従政乎何有、不能正其身、如正人何。〟「苟くも其の身を正せば、政に従うに於いてか何か有らむ。其の身を正しくする能わざれば、如何ぞ、人を正しくせむ」と(9)。支配者に対して自己規制を求めるのは政道の真の意味であり、また近代における西方の憲政思想の本義でもある。憲政は政府の権力を制限して個人の自由と人権を

保障するものであるが、政道は支配者の権力を自己規制させ、人民が暴政の損害を受けることのないように保障するものであり、両者の考え方は一致している。一面では、治める者の権力を制限し、他面では治められる者の権利を保障しようとするものである。両面の有機的な結合こそ、憲政の主張にほかならない。

杜鋼建教授は、〝政道〟を掲げ、支配者の権力を規制すべきことを強調する。〝謹権量、審法度、修廃官、四方之政行焉。〟「権量を謹み、法度を審かにし、廃官を修むれば、四方の政行なわれむ」(10) と言われる。これは、権力の授与に対して、特別の慎み深さを求めている。権力が恣意に授けられてはならず、とくに濫用されてはならない。孔子は言いう。〝可与共学、未可与適道、可与適道、未可与立、可与立、未可与権。〟「与に共に学ぶべきも、未だ与に道に適くべからず。与に道に適くべきも、未だ与に立つべからず。与に立つべきも、未だ与に権るべからず」と(11)。〝権〟は政道が重視する焦点である。だが政道は、支配者の権力に対する制限を強調し、その重点は道徳準則を通じて制限するが、これは、西方の学者が法制度を通じて制限し重んずることに比べ劣っている。いわゆる〝博學於文、約之以禮。〟「博く文を学びて、これを約にするに礼を以てす」(12)、〝夫子循循然善誘人、博我以文、約我以禮、欲罷不能。〟「夫子、循循然として善く人を誘き、我を博くするに文を以てし、我を約かにするに礼をもってし、罷まむと欲すると雖能わざらしむ」(13) などは、いずれも、礼や道徳規範をもって権力を制限すべきことを説いたものである。もし、礼を以てこれを制約することと、法をもってこれを制約することを有効に結び合わせることができるならば、権力を制限しようという主張は実現されることになる。

憲政論の面からみると、『論語』の賢人政治に関する思想は、選挙制度を強化するのに参考になるという意義がある。仲弓が政を問うと、孔子はつぎのように言っている。〝先有司、赦小過擧賢才。〟「有司を（擇ぶを）先とす、（有司を擇ぶに）小過を赦し、賢才を挙げよ」と。また〝焉知賢才而擧之。〟「焉くんぞ賢才を知って之を挙げむ」と問うと、孔子は〝擧

爾所知、爾所不知、人其舎諸。〞「爾の知れる所を挙ぐれば、爾の知らざる所は、人其れ諸れを舎てむや」と(14)。孔子は、賢才を挙げることを仁と知の重要な表現としたのである。樊遅が仁を問うと、孔子は〝愛人〞、「人を愛せよ」と言い、智を問うと、〝知人〞「人を知れよ」と述べている。孔子は、また〝擧直錯諸枉、能使枉者直。〞「直を挙げて諸れを枉れる（人の上に）錯くときは、能く枉れる者をして直からしむ」と述べている。子夏は、これを〝富哉是言乎、舜有天下、選於衆皐陶、不仁者遠矣、湯有天下、選於衆擧伊尹、不仁者遠矣。〞「富なるかな、是の言や、舜、天下を有てるとき衆に選びて皐陶を挙げしかば、不仁者遠ざかりぬ、湯、天下を有てるとき、衆を選びて伊尹を挙げしかば、不仁者は遠ざかりぬ」(15) と解釈している。当然、『論語』で言う選挙制度は、主に上の者から選ぶことであり、選挙権の普遍性ではない。だが「賢才を挙げよ」と「爾の知れる所を挙げよ」は、選挙制度の基本的な原則にならなければならない。

こうしてみると、杜鋼建教授が展開する『論語』の政道思想は、憲政建設に理論的な根拠を提供することができる。国家は必ずや治者階級と被治者階級から構成されており、人びとが主人公となる民主を求めはしないが、徳をもって執政する仁政を求める。政府の権力は制限されなければならず、為政者はなにより己を正し、権量を謹み、法度を審かにし、廃官を修め、爾の知る所を挙げよ、賢才を挙げよ、などという主張は、いずれも憲政論の研究にとって軽視してはならないものばかりである。『論語』の政道に立脚した新しい憲政主義が徹して求めている目標は、旧来の民主政治ではなく、自由や人権を損なうことのない仁政、すなわち真の憲政である。これは『論語』の政道と新憲政主義を架橋する重要な一致点である。

註

（1）鄭杭生主編『人権新論』（中国青年出版社、1993 年）263 頁以下参照。

（2）杜鋼建「『論語』四道与新仁学四主義」、載於『新仁学……儒家思想与人権

憲政』（京獅企画、2000 年）21 頁。この論文は、最初は『天津社会科学』1993 年第 6 期、五一頁以下に掲載された。なお鈴木敬夫編訳『中国の人権論と相対主義』（1997 年）215 頁以下に収められている。なお、杜鋼建教授が説く新仁学と憲政論については、鈴木敬夫「中国における政治体制改革への道……新仁学〝政道〟論」『札幌学院法学』第 21 巻 1 号（2004 年）1 頁以下；同「法における不寛容……杜鋼建教授の新仁学人権論」『日本法学』第 68 巻 4 号（2003 年）25 頁以下；同「中国の憲政と人権……新仁学人権論素描」『札幌学院法学』第 17 巻第 2 号（2007 年）1 頁以下；同「価値寛容主義の仁　学的展開」、ホセ・ヨンパルト古希祝賀『人間の尊厳と現代法理論』（2000 年、成文堂）357 頁以下；「中国人権論における新仁学思考」、山畠正男先生外古希『民法学と比較法学の諸相』（1997 年、信山社）417 頁以下などがある。

（3）この「支配者になることのできない」民衆をいかに理解すべきであろうか。〝人を治める者（治者）は人に食われ、人に治められる者（被治者）は人を食らう〟という関係において、まず「人に食われる」者、「人を食らう者」の位置づけが問われよう。政道論では、孔子の「為政以徳」、孟子の「以徳行仁者王」という、いわゆる「有徳者王」思想と〝禅譲〟と〝放伐〟の「革命」思想は不可分の関係にある。執権者は常に民衆のために政治を行わなければならない。それゆえ、〝使之主事、而事治、百姓安之、是民受之也〟「之をして事を主らしめて事治まり、百姓之に安んず、是れ民は之を受くるなり」（『孟子』萬章章句上）は、まさに執権者は民衆から授権される者であることを意味する。つねに被治者は執権者を「食らう」すなわち更迭する自由があるといえよう。このことは、孟子の〝君有大過則諫、反復之而不听、則易位〟「君大過あれば則ち諫め、之を反復して聴かざれば則ち位を換〔易〕ふ」（『孟子』第十、萬章章句下）によく表れている。まさに〝天下有道、庶民不議論〟「天下に道あらば〔治世あらば〕、庶民に議論なし」である。この前提に立って、孟子は、暴政や暴君を「食らう」どころか、これに仕えることを敢えて拒否せず、服従する者を〝民賊〟とよんで蔑んでいる。このようにみてくると、杜鋼建の「人を食う者」とは、儒学の価値観念である政道からすれば被治者たる民衆であり、つねに支配者になることのない民衆政治の主権者であるといえよう。換言すれば、〝水能載舟、水亦能覆舟〟「水は舟を浮かべることができるが、同時にまた舟を転覆させることもできる」のたとえの通り、民衆は水であり、舟とは異なる位相にあるといえよう。同『新仁学……儒家思想与人権憲政』（前掲）17 頁。

（4）杜鋼建「新憲政主義与政治体制改革」、載於『浙江学刊』1993 年 1 期、55 頁参照。

（5）『論語』武内義雄訳註（1986 年、筑摩書房）123 頁、「顔淵」第十二の十九。

（6）『論語』（前掲）134 頁、「子路」第十三の十一。

（7）『論語』（前掲）123 頁、「顔淵」第一二の十七。

（8／9）『論語』（前掲）133頁、「子路」第一三の六、135頁、第十三の十三。
(10)『論語』（前掲）209頁、「堯曰」第二十の五。
(11)『論語』（前掲）97頁、「子罕」第九の十一。
(12)『論語』（前掲）123頁、「顔淵」第十二の十五。
(13)『論語』（前掲）91頁、「子罕」第九の十一。
(14)『論語』（前掲）131頁、「子路」第十三の二。
(15)『論語』（前掲）125頁、「顔淵」第十二の二十二。