

特254

906

亞問題叢書 第二輯

乙

興亞原理としての王道

古賀 斌著

東亞問題研究所



始



明254
906



興亞原理としての王道

古賀



東京政治経済
研究所
蔵本

興亞原理としての王道

目次

第一章 序 説……………一

第二章 王道の定説……………四

 第一節 「王」の字の字義に就いて……………四

 第二節 王道の定義……………六

 (一) 總説……………六

 (二) 所謂皇帝王制の辨に就て……………九

 (三) 社會學的に觀た王制の辨……………一〇

第三章 王道原理……………一三

 第一節 總説……………一三

 第二節 王道に於ける國家理論の特質……………一四

 (一) 統天順承の主義に就て……………一四

 (二) 元首論……………一五

 (三) 主權論……………一九

 (四) 政體論……………二二

第四章 興亞の原理としての王道批判……………二三

興亞原理としての王道

古賀 斌

第一章 序 説

大同元年三月一日の「滿洲國宣言」を以てしても滿洲國が王道主義を實踐しようとするイデオロギー國家であるといふことは餘りにも明白である(註一)。又、日滿支三國の根本的國交調整を企畫せんとするものの中にも其の理論の可否は別として(それが皇國の主權を晦冥ならしむるものであるか否かは別として)兎に角も王道を指導原理とする東亞の建設に切磋琢磨の勞を惜まざるものがある。にも拘らず、中國に於ては勿論、滿洲及び日本に於てさへ此の東方固有の王道の本質はいまだ以て明確に規定せられてゐない。其の概念規定は諸説紛々として定説を生むに至つてゐない。故に、甚しきに至つては王道を以てたんなる倫理的觀念の如くこれを思推し我が皇道若くは惟神道と其の内容に相違するところがないと述べるが如き邪説さへ輩出せしむるに至つたのである(註二)。とは謂へ、此の單論文に於ける筆者の態度は、王道を以てたんに政治上の概念としてのみこれを取扱はんとするものでも勿論ない。夫れ自體、獨立した一つの思推としては何んらの價値すらも有しないといふことはこゝにことあたらしく述べる迄もない。

現代のコレージュ・ド・フランス(當時のコレージュ・ロワイヤル・ド・フランス)の教授だつたブリュッケの名著「儒教大

「王道正直」とある以外は、「孟子」(梁惠王章句上)に「王道之始」といふ一句があるにとゞまつてゐる(註五)。従つて、王道の何たるかを解明せんとすれば如何にしても儒學大系全般に其の解剖刀を振り其の意義を探究しなければならぬのは極めて必然である。然し乍ら茲では(便宜上)先づ王の字の何たるかに言及し其の本義に及ばざるを得ない。

(註一) 田邊四郎著「滿洲國基礎法」二二—二四頁
(註二) 其の曲型的なものに佐藤啓齋講述「王道講話」及び里見岸雄著「王道果して皇道に非ざるか」——東亞聯盟協會編、東亞聯盟建設綱領——の二著がある。
前者は其の三〇頁に於て「天の徳、地の徳、人間の徳、これが一貫された道の下にたつといふのが即ち王道で御座います」と先づ其の倫理性を強調し「惟神道と云ひ王道と云ひ、言ひ方こそ違つて居りますが決して内容の異つたものではないのであります」と曲論してゐる。(同書三〇—三二頁参照)
後者は「皇道なる熟語が支那の王道なる觀念と異なる、日本天皇の道を示すべき語として我國に創作せられたるかの如く考ふるは無智である」と獨斷し「王道は皇道に非ずとせば皇道も所謂皇道に非ず」と論じ更に甚しきに至つては同書におそらく多くも教育勅語を引用し「斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ト俱ニ遵守スヘキ」云々の「斯ノ道」の下に括弧して即ち下の如く(皇道則王道)とほし、いまに其の註譯文字を挿入して其の立論をすゝめてゐる。(同書三一—二頁及び九四頁参照)

心も實に此の特異性にあつたといふことは今日これを争ふ可くもない。しかし、モンテスキューは政治(法)と道德の此の合一(彼れに云はしむれば混同)を専制政治の典型的型態であると斷じてゐるに反し、經濟學史上に重農學派の鼻祖と稱せられるフランソ・ケネーは、斷然これに反撃し、前述のブリュッケと同様、却つてそこに特異性を發見しようとし、儒學の經典——經書を以て萬古不易の自然法と論じ此の自然法より演繹された教育と政治に依つて合成せられた支那社會を「萬古不易な基礎鞏固な理想的國家」と讃へてゐる。自然法を信じ自然的秩序を以て詩人の理想としたヴォルテールは基督を諷殺し孔子を讚美し、中國の文物制度、殊に其の政治思想——王道に心酔し其の制度を以て世界第一の法則と絶叫したことはあまりにも有名なことである(註四)。が、此の事實を以てしても、中國政治の特性が「怪力亂神」を説かず、自然法則より演繹して文物百般に及ぶ儒學精神——儒學大系全般の中に介在することは極めて明白なることである。従つて、中國政治の特性——王道の何たるかを説明せんとするならば儒學全般の根本原理にまで遡及して其の本質を究明しなければならぬ。

事實、王道といふ此の言辭は、儒學大系全般をとほしてみても、わづかに「書經」(洪範篇)に「王道蕩々」「王道平々」

會停滯性の問題に關し、既に前述せしが如く停滯ではない、萬古不易、基礎鞏固なものだと夫れを説述主張してゐるに反し、アダム・スミスは、支那はベンガル其の他の亞細亞諸國の如く退歩的ではない、しかし、ケネーの述べるが如く)進歩的ではないと論じ寧ろ静止状態に在ると云ふべきだと云つてゐる。又、モンテスキューは、支那の地理的氣候的な宿命的な環境が其の不變性を運命づけたと述べてゐる。しかし、ケネーは不變性、否、ケネーの用語を以てすれば基礎鞏固な原因は、經典の影響に因るものだと夫れを稱讚してゐるのである。然るに近代に至るヤローゼンベ

ルグは此のケネーの支那観は、「停滞」と「基礎鞏固」を混同した意見だと批評してゐるが將して然りや否や、私はこゝではこの問題に介入することを回避する。

(註五) 『書經』(洪範) 皇極嚮下には「無偏無陂、遵王之義、無有作好、遵王之路、無偏無黨、王道蕩々、無黨無偏、王道平々、無反無側、王道正直」とある。

『孟子』(梁惠王章句上)には「不違農時、穀不可勝食也、數罟不入洿池、魚鼈不可勝食也、斧斤以時入山林、材木不可勝用也、穀與魚鼈不可勝食、材木不可勝用、是使民養生喪死無憾也、養生喪死無憾、王道之始也」とあるのである。

第二章 王道の意

第一節 「王」字の字義に就て

王道の王を形成する「王」字の字義に就て『説文』には斯う記載されてゐるのである、「天下所歸往所」と。然るに黨仲舒の解説に依れば、「古之造文者、三畫連其中、謂之王、三者天地人、而參通之者也王」といふことになる。従つて「王」字のもつ内容は此の解説に依つて推察し得られるとしても、其の天地人三者を貫連せしめてゐる「王」なるものゝ實體は何かと云へば極めて明確を缺いてゐる。孔子は「一貫三爲王」と述べられてゐるけれど、これ亦、依然として其の天地人三才を貫いてゐるところの「王」とは何んぞ、といふ「王」の説明が缺如してゐる。それ故に、古來より諸説紛々、従つて王道の何たるかの定論を今に至るも生むに至つてゐないのである。然し乍ら、概説するならば「王」の字の釋義に關しては古來より二つの釋義がこゝに存在する。即ち其の一つは、「王」の字を「道」と解する倫理派と、今一つは、一國の首班者、國法學でいふ(註一)元首と解する夫れとの二つがある。けれども今日、世界的意味に於て使用せられてゐる王道の「王」の字、云ひ換へるならば、一般的な定説として用ひられてゐる王道の「王」の字が後者であつて前者でないことは極めて明白なことである。佛國學士院より最高褒賞を贈られた博士レッグ(James Legge)の英譯にも「Royal」として文

字には疑義あるとしても、兎に角、政治的な「Royal Government」の定譯が附せられてゐるばかりではない。私の手許にある書籍だけでも上海の國際圖書公司發行の『華英對照四書』(The Four Books)にも「Royal Government」の英譯が明確に附せられてゐる。此の事實に徴しても夫れは頗る明白である。にも拘らず、前述せしが如く今に至るも王道の何たるかの定論を生むに至つてゐないといふことは如何なる理由に因來するか。

私は一つにかゝつて、王道の「王」の字に關する古來よりの此の二つの對立——否、「王」の字に對する倫理派的解釋が屢々「王」の字に對する此の正しい定説の中に混淆したゝめ(前述の如く諸説紛々なる様相を呈するに至つた)と推斷する。しかも、かく混淆混在せしめた動因として、私は、内在的(無意識的)には、王者のもつ倫理的要因、客觀的な外部的のものとしては、政治上の規範概念としての王道釋義に對する政權者流の壓迫干渉、即ち意識的な迴避と迎合の此の二者を指摘せざるを得ないのである。

政治上の規範概念としての王道——換言するならば、王道を政治的認識を以て解説することが時の政權者流に對して障害的役割に値するとするならば、これを、政治には何ら關係のない倫理的意味に於て講釋することが御用學的な迎合的役割を演ずるか、論ずるまでもない。

春秋戰國を経て秦の統一——即ち(キリスト)紀元前二五〇年代より近世史に及ぶ此の永い世紀に於ける學者の所謂前資本主義的生産方法(註二)が中國の政治を毒し中國の學術を廢頽衰滅せしめたか、殊に「敢て詩書百家の語を藏する者有らば、悉く守尉に詣し、雜へて之を燒かん、敢て詩書を偶語するものあらば棄市せん、古を以て今を非る者あらば與に罪を同じくせん」云々と論じた李斯の焚書抗儒の策を敢行して以來、秦滅び漢興り隨かはるに及んでも、六朝四百年間、傳玄一人以外みるべき學徒もなく訓詁註疏の學に始終し、唐代亦これを繼承、史家の所謂近代に及んだ此の事實が、王道の解釋に對して幾多の御用學的混淆潤穢を招來せしめたか。齊しく推論し得るところであると云はねばならぬのである。然るにも拘らず、今に至るも王道の「王」を説いて「道」であると斷ずるが如きは如何なる理由か(註三)。私の理解に苦しむところ

である。よろしく王道の「王」は定説の如く政治的用語として取扱ひ一國政府の首班者若くは元首と正解すべきである。

(註一) 元首は、國法學的には、君主と大統領とがあるは云ふ迄もない。故に英譯の“Royal Government”も正鶴の語とは云はれない。

(註二) 李季は紀元前二四六年より一八三九年に至る此の世紀を前資本主義的生産方法の行はれた時代であるとし(李季『對中國社會史論戰的貢獻與批評』——讀書雜誌第二卷、一九三二年三月「中國社會史的論戰」第二輯一四—五頁)胡秋原はそれを政治的に專制主義の時代であるとして區別してゐる。(胡秋原『中國社會—文化發展草書(上)』同叢書第三卷、一九三三年三月「中國社會史的論戰」第四輯)

(註三) 佐藤贍齋氏は「王道といふものはどういふものであるかといひますに、王道の「王」といふ文字は、天地人三才を貫くところの「道」である」云々と説いてゐる。(前掲書三〇頁)

第二節 王道の定義

(一) 總 說

王道の「王」の字を、一國政府の首班者若くは元首の意に解するならば、王道とは何かといふ所謂王道の定義はぼつと解せられたものと看做しても差支へない。けれども、これを以つて王道の定義に代へることは勿論できない。これは單なる「王」の字の語議であつて定義ではない。しからば、王道の定義いかんとあらためて設問するならば、「儒教が政府の首班者(元首)に與へた政治規範である」と斯う云ひ度いのである。

而して此の場合、何故に、王者の政治規範であるとしなないで特に政府首班者(元首)の政治規範としたか、王者を元首(政府首班者)とした理由いかんといふならば、後述するが如く、王道に於ける「王」といふ此の文字の政治學的性質は所謂政治學的意味に於ける君主(王者)にのみ限定しないからだと云はねばならぬからである。即ち王道は、君主政治とつて、限定せられたところの規範概念ではないからである。

けれども夫れが單なる規範概念でないことを意味するものとして、私は特に「儒教の」といふ文字、即ち「儒教が國の元首に與へた」といふ言句を以てするのである。即ち王道は、儒教(經書)が與へたといふ點に於て、歐米の政治説は勿論のこと、これと對立する霸道若くは道家墨家の政治的思想や韓非子の法治主義と異なることを明白にしてゐるのである。而して、では、儒教が何を與へたかといふことに就ては自ら王道の内容を規定するものとして別にこれを詳論しなければならぬが、こゝでは、天に代り天の命を承けて政治をするといふことを政府若くは政府首班者に與へたといふことは否定し得べくもない。なぜなれば、政府若くは政府首班者が天に代り天の命を承り政治を行ふといふことは、既に儒教の範疇に屬してゐるからである。であるが故に、此の王道の定義を更に詳説するならば、天の命を承け天に代る政府の班者が儒教の經典に従つて行ふ政治——行ふところの道を、即ち王道といふのだ、といふことになるのである。従つて君主政治であつても其の首班者即ち君主が若し斯様な型態に於て君主たるの地位を獲得しなかつたならば如何に儒教の精神に則つて徳治を行つたとしてもわれわれはこれを王道政治といふことは出来ないのである。民主政治に於ても亦然りである。であるが故に、民主共和の政體であるが故に王道は行へないといふことは云ひ得ないのである。要は、王道を行へるか行へないかといふ問題は、元首の倫理的資性、といふよりか、元首たるの地位が天命に基くか否かといつた問題に在る(註一)。然るが故に、吾が皇上の大政を以て王道と云ふことも亦適切でない。といふことは、云ふまでもなく、天皇の尊貴は、現人神として上御一身に在つて(天命に基くといふ字句が示すやうに)、自己以外の外界から與へられたものではない。云

ひ換へるならば天そのものであつて天に代るものではない。命を下すのであつて命を承けたのではない。だから、天皇が王者たるの地位に立つといふことはあり得ないのである。洵に此の點よりするならば、天皇は王の上位に在つて王は天皇の下位に在ると云ふべきである。にも拘らずこれを亂し皇王一致を唱へるが如きは何事なる歟、私の到底解釋し能はざるところである。

王の字を、鍾鼎古文の實形に基いて解釋した高田忠周氏の解説に依つても一一の上下の二横畫は天と地を象り縦畫の一本は人を意味し、中の横畫一は天横に近く且つ人縦にかけてあるは、人間の中で最も天に近いといふ王を表象したからだといふことであつて、王を天に近しとは謂へ、吾が皇上の如く天(神)ではないことを明白にしてゐるのである。しかし、次には参考までに、此の皇王辨別に就て古來より論争を捲き起した邵康節の皇帝王覇の辨なるものを紹介して本章の結尾としよう。

(註一) 首班者が天命に基くか否かは「管子」の封禪章にみるやうな鳳凰麟嘉穀の如き所謂吉兆に依つて判斷し得べきが如きものではない。或は董仲舒が述べたやうな「受命の符」があつて災害怪異が滅亡した事實を指していふのは勿論ない。然し後漢の班固が其の「白虎通」に述べた文章の一節を田崎博士「皇道及び王道」の一書に轉載せられてゐるから夫れを其のまゝこゝに借用する。

德至天、則斗極明、日月光、甘露降。德至地、則嘉禾生、蓂莢起、秬粟出、大平感。

德至文表、則景星見、五緯順軌。

德至草木、朱草生、木連理。

德至鳥獸、則鳳凰翔、鸞鳥舞、麒麟臻、白虎至、狐九尾、白雉降、白鹿見、白鳥下。

德至山陵、則景雲出、芝實茂、陵出異舟、阜出蓬蒿、山出器車、澤出神鼎。

德至淵泉、則黃龍見、醴泉通、河出龍圖、洛出龜書、江出大貝、海出明珠。

德至八方、則祥風至、佳氣時喜、鍾律調、音度施、四夷化、越裳貢、孝道至。(同書一〇六一八頁)

(二) 皇帝王覇の辨に就て

吾が國では、「皇帝王覇の辨」と云へば、主として康節、則ち邵雍(字は堯夫)の「皇極經世書」を連想するものゝ如くであるが、われわれは先づ夫れより遙か以前、學史的には、管子に此の辨分あるを知らねばならない。即ち、管子は其の「兵法」(第十七)に、皇帝王覇の辨を試みて、皇とは一を明にするもので、道を察するものは帝となり、徳に通ずるものは王となり、又、謀を以て兵に勝つものは即ち覇となると其の區分を明白にしてゐる。これに對し前述の邵康節は、道を以て化すを皇と謂ひ徳を以て教を爲すものを帝と斷じ、功を以て勸するを王とし力を以て率するを覇と定義してゐることは茲に述べるまでもなくあまりにも有名だ。とは謂へ、吾が國に於ける「皇帝王覇の辨」を以て、かゝる中國的思想の模倣に在ると斷じてはならない。否、であるが故に、皇道の言辭も亦支那に於て製作せられたるを以て「皇道も亦日本の道に非ず」といつたやうな簡單な論理を弄んでは勿論ならない(註一)。若し斯様な論理を以て一貫するならば、古來神道も亦中國の道にして日本の道に非ずと論じ日本神道中國神道一致論を結成せしむることになる。なぜなれば、日本に於ける漢字「神道」の文字は儒教や佛教に對立した言辭であつて夫れも易經に現はれてゐる「神道」の文字よりこれを適用したものであるから……恰も皇道の言辭の由來と異るところがないからである。

本居宣長は其の「直隰靈」の中で、吾が神道と中國の所謂「神道」との相違をいみちくも解説し、更に吾が國は古來より「言擧げせぬ國」だと斷定してゐる。従つて、「言擧げせぬ」といふ理山を以て「道」がないといふことにはならない筈である。

殊に皇道の言辭たるや、管子や邵雍の所謂「皇」(三皇說)を意味するのでもなく、古來よりつたはる和訓「スメラキノミチ」のたんなる漢譯に外ならぬことは一つの常識的事實にさへ屬してゐるではないか。それにも拘らず敢て斯様な皇王一致説をなす所以のものは何乎。

私は洵に其の理由の何たるかの解釋に苦しまざるを得ない。

然し其の理由は何れにあるとしても、遠くは三宅觀瀾、栗山潜鋒にはじまり藤田幽谷、立原翠軒、會澤安、藤田東湖を経て長谷川昭道に到つて集成完遂した水戸學上下二百年の歴史を没却抹殺し文字どほり皇國の主權を晦冥ならしむるものと斷じなければならぬ。とは謂へ、林羅山の學識を以てしても「理當心地神道、此の神道即王道」と論じ「皇道神道豈二哉」と決斷したほどであるから、かゝる誤謬を敢て問題とするにあたらぬと云へば夫れまでだが……羅山に皇統（かしくも神武天皇）を吳の泰伯の末なりとする妄論あり（註二）、寒心これより甚しきはない。

（註一） 里見岸雄著（前掲パンフレット）九一—二頁注意参照

（註二） 然し羅山全集に據る學者は勉めてこれを否定せんとしてゐるものの如くであるから前論の如く羅山を批評するのは今のところ幾分早斷の如くでありすぎるかも知れない。

（三） 社會學的に觀た王霸の辨

以上を以て、私は、此の單論文に於ける豫備的部門に關する講述を勿論充分ではないが、兎に角も終了したつもりである。即ちこれを要するに、王道とは、私の解釋を以てするならば、其の字義に於ても極めて政治的なものであつて、これを現代的に表現するならば、政治上の規範概念であるとも云ふべきであるといふのが其の一つ。しかも夫れは、我が皇道と同じものではなく相違せる概念に屬してゐるといふのが其の二つである。では如何に相違するか——此の問題に關しては、私は、皇道と王道との比較といつたやうな觀點からではなく、これからは、たゞ純一に王道の本質を説くことに依つて兩者の相違を明白ならしめようと思へる。しかし、此の場合の皇道とは、所謂支那に於ける皇道——換言するならば、管子や邵子の謂ふ「皇道」ではなく、和訓「スメラミコトノミチ」としての皇道であることは云ふ迄もない。中國の所謂皇道に就ては、此の私の頭腦の貧困を以ては、管子や邵子の説述以外に出づることがない。否、帝道や霸道の問題に就て

も亦然りである。けれども、若し強ひて私に此の問題に就て私のたんなる意見さへも求出せんとするものがあるならば、私は一つの私語として斯う答へ度い。……

かゝる皇帝王霸の辨は、所謂形式に就ての概念的な説述たるに過ぎずして、社會學的意味に於ける形式を以て論ずるならば、兩者は何んら相違するところがないのではないかと。たとへば、中國的な「皇」と「王」との問題に就て云はんか、革命を肯定する態度に就ては兩者亦同一の軌に在りと云はねばならぬものをもつてゐるし（註一）、又、「王」と「霸」との相違に就て云はんか、前者は徳で（註二）後者は力であるとは云へ、其の目的は「治國平天下」に在る以上、目的の側から云へば者の徳も覇者の力と同じやうに治世の術——要具、方略たるに過ぎない。邵氏の前掲「皇極經世書」に従へば、後者は術なるも前者は方（帝者は賢にして皇者は聖）なりと云ふことになるが、この場合、徳は力と同じ範疇に屬す術の一つで徳自體何ら目的價値を有してゐない。故に、かゝる觀點よりすれば王霸撰ぶところがないと云はざるを得ないのである。

此の點は孟子のもつとも明白に表現せるところであつて、即ち「孟子」（公孫丑）には「以力假仁者霸、霸必有大國、以德行仁者王、王不待大」と前提し「湯以七十里、文王以百里」と所謂小國寡民を提唱してゐるけれど、其の全篇の趣旨はこゝに在るのではなく、梁の惠王の「隣國民不加少、寡人之民不加多何也」といふ大國多民（國土擴張四夷征服）への質問に對する其の方略提示——云ひ換へるならば、堅甲利兵に打ち勝つ方略としての徳の必要を強調する點に在つた。故に、彼れは、「以力服人者、非心服、力不贖也、以德服人者、中心悅而誠服」と述べ「國君好仁、天下無敵」と強調してゐるのを以てしても明瞭である。而して孔子の意圖するところも亦こゝに外ならない。であるが故にこそ、若き楊幼炯が其の「中國政治思想史」で指摘するやうに孔子の説は、轉じて荀子の禮治論となり三轉して管子の法治論と變じ商鞅、韓非に至り、富國強兵——霸道と相違するところなからしむるに至つたのではないかと、考へざるを得ないのである。従つて霸道と云ひ王道と云ひ、其の期するところの根本的な相違をこゝに發見することはできない。だが、兩者の相違として

發見し得るところのものは、かゝる概念上の問題に在るのではなくして、根本的なものは、其の内容に在るのである。王道が力を以てするのではなく徳を以てするといふこと夫れ自體が兩者を決定的に差異あらしむる因由と成る。武力ではなく儒教であるといふことのみが兩者の内容を決定的ならしむるのであるといふことをわれわれは理解しなければならぬものがある。

實に、王道とは、儒教に依る徳治の別名に外ならない。夫れが霸道に優越して凡ゆる政府型態に適用し得る不偏不易のものは洵に儒教そのものに因來するからである。従つて、若し儒教にして、マルクス主義學者が辨難する如く、封建秩序維持のために一つの政治哲學なりと假定せんか、われわれは敢て茲に王霸の辨を試みる必要さへもないのである。故に要は、儒教の階級の本質を闡明することに依つてのみ、われわれは、王道の何たるかを把握し得るのであると云ふことである。

乞ふ、夫れを次章に於て説述せん。

(註一) 『史記評林』(三)には「三皇謂天皇、地皇、人皇、爲三皇既開闢之初君臣始、圖緯所載……天地初立有天皇氏、……木德王、歲起攝提、……兄弟十二人立、各一萬八千歲、地皇十一頭、火德ノ王、十一人、與於熊耳龍門等ノ山、亦各一萬八千歲、人皇九頭……兄弟九人……一百五十世、合四萬五千六百年」とあることを以てしても邵康節が王道の極致とした皇道(三皇の道)も亦夫々易姓革命の行はれしことを明白にしてゐるのである。故に亦、皇道にも亦支那に於ては革命ありと説かねばならぬ。此の點は、邵氏の『皇極經世書』に、三皇を周期律的革命の基準となし、其の周期を十二萬九千六百年毎に世界は變革すといふ意味のことが記載されてあるを以て邵氏も亦革命を是認せるものと述べて差支へないところである。

(註二) 孟子及び管子は前出の如く「徳」を以て其の基準となしてゐるが邵子は「以功及民」を王者としてゐる。けれども一般には、孟子の用語例に従ひつゝあるを以て、こゝでも亦「徳」を以て表現することにする。

第三章 王道原理

第一節 總 說

中國古來の政治思想に就ては吳振羽も其の『支那政治思想史』に於て説述してゐるやうに、殷末周初の夫れと西周末期から春秋にかけての夫れとの間には極めて甚大な隔溝が存在する(註一)。従つて、此の互ひに變化ある二つの時代を渾一化し恰も一時代の如くこれを取扱ふことは頗る粗、蕪雜たるを免れないのみならず、亦以つて危険であると云はれよう。しかし乍ら、若し茲に此の二つの時代を一つの時代として其の跡を繹ねこれを把握しなければならぬと假定するならば、われわれは、そこに何を抽出し得る歟。勿論、それは、それを抽出しようとする個人の屬性並びに其の企圖に依つて規定せらるるものなるも、王道といふ一つの概念を夫れに依つて構築せんとするならば、私は次に述べるが如き三つの教理を其の特質として抽出せざるを得ないのである。而して其三つとは、(一) 道德主義、(二) 民本(重民)主義、及び(三) 家族主義の三者を云ふ。

云ひ換へるならば、所謂王道の特質は此の三つの教理に依つて表現せられてゐる。即ち此の三つの原則の組成構築するところの一政治思想を指してわれわれはこれを王道と呼んでゐるのである。故に、王道——換言するならば、儒教徳治の型態がマルクス主義的著述家の論ずるが如くに(註二)、封建秩序維持のための政治型態なりや否やの辨も亦此の三つの原則が組成する政治型態が果して夫れに適應するものなりや否やの命題に代置してこれを考へることができるのである。故に以下順を追ふてこれを檢證するのであるが、王道を一つの政治體系として考察せんとせん乎、それは他の政治體系に特色する國家理論としては獨特の元首論と主權論をもち、其の政策原理としては徳治主義と民主主義と、更に詳説するならば、家族主義を兼有するものと云はなければならぬのであるが、此の單論文は主として國家理論を以て始終しよう

とするものである。

(註一) 吳振羽著、日本青年外交協會譯「支那政治思想史」第一編第二章、及び第三編第二章に説述する「敬天」から「重民」への變化、其の隔溝を云ふ。

(註二) 楊幼炯著「中國政治思想史」序論第三節参照
吳振羽、前掲書第三編及び第四編参照

第二節 王道に於ける國家理論の特質

(一) 統天順承の主潮に就て

王道が他の政治體系と比較して一つの特徴ある政治體系を構築してゐる所以のものは、其の元首論と主權論に介在するといふことは前節に説明せる如くであるが、此の元首論と主權論は、實に王道の政治原理を構成せる双璧とも稱すべきであつて其の根源は、かの統天順承(註一)の哲理に發してゐる。かゝるが故に、王道は屢々バビロン、猶太、其の他の小亞細亞諸國に發達した統天政治と同一範疇にこれを編入しこれを論ずるものも少くないが、後者は一種の神政(Theocracy)を意味してゐるに反し、前者は佛蘭西の啓蒙哲學者達が論ずる如く自然律を基礎にした徳政であるといふ點が夫れを根本的に區別せしめてゐるのであるといふことを先づわれわれは記憶しなければならぬ。

即ち王道に於ける國家理論は、小亞細亞諸國に行はれた統天政治の夫れでもなければ、中世の歐洲に行はれた神權説の夫れを以て説明すべきでもない。否、却つて、かゝる神學説に對立する自然法學の主張にさへ近似してゐるものを有つてゐる。しかも自然法學の主張と比較して夫れが卓越せる所以のものは、「アリストテレス政治學」(註二)の云ふデモクラシーに流れることなく國家の秩序を堅持し、ケネーをして「萬古不易の法則」と云はしむるまでに至つたことに在るのであるが、以下、私は其の理法を説述し併せてマルクス主義者の辨難に應へんとするのである。

(註一) 統天順承の言辭は、「易經」の「大哉乾元、萬物資始、乃統天、雲行雨施、品物流形」云々の言句及び「至哉坤元、萬物資生、乃順承天、坤厚載物、徳合光臨」の言句に因來してゐることは勿論なるも、此の言辭は、易經全卷の精神を表象するのみならず、易經以前、——即ち中國古來の哲學を表現する焦點であると私は考へる。

(二) 元首論

こゝに云ふ「元首論」は、現代の國家法學又は政治學に於ける「元首論」と夫れを取扱ふ立場に於ては相違するところがない。故に元首とは、統治權者の意味であつて主權者の意味ではない。現代法學に於ては(吾が皇國法學の特異ある立場は別として)統治權と主權とを嚴別してゐるが、王道に於ても亦統治權と主權とを區別する。それ故に、此の點に於ては、王道の國家理論と一般國家理論との間に隔溝を見出すことはできない。然し乍ら、(一)此の統治權者——則ち元首(Staatsoberhaupt)は、誰れに依つて統治權を授與されたのか——換言するならば、元首を元首たるの地位に就けたのは誰れであるかといふ統治權授與の形式に就ての論議と、(二)元首たるの資格又は條件に關する夫れと、夫れに加ふるに(三)元首たるもの、義務並びに統治權總攬の形式に關する論議、及び(四)元首たる地位を喪失する條件に關する問題が其の特異のものを構成する所以となるのである。が、(四)は(一)に従屬する問題たるを以て、結局、王道に於ける「元首論」の特質は、三つの範疇に歸屬すると云はねばならぬ。即ちこれを概念的に云ふならば「命」「徳」「位」の問題に還元するを得と云ひ得るのである。

けれども茲でいふ「命」「徳」「位」の問題といふことは、哲學及び倫理學上の「命」「徳」「位」のそれではない。政治學的には、「命」とは「位」を享受するための前提、即ち元首に任ずるの命である。が、しかし其の「命」たるや何人の發

する命なりや否やといふことにかゝつてゐるのである。だから、元首たるものに元首たるの地位（権力）（統治權）を授與したものは誰れかといふ問題なのである。

これは、吾が國の如き「天皇の國」に於ては到底考へ得られない問題である。なぜなれば、國は、天皇の「國」だからである。けれども一般的にはさうでない。であるが故に、歐米に於ける政治學の論争は主として此の問題を中心にして繰返した。國家神權説と民約説の論争——而して前者は更に「君主は神の代官」であるといふボツスエーの説が代表する神權代理説と所謂中世教會派の君權神授説に分れ、又、民約説は獨のエンゲルベルトやギルケに依つて最高潮に達した——古來よりの服從契約説とホッブス、ルッソーに依つて代表せられてゐる社會契約説に分類せられるが、蓋し此の論争は、ギリシヤ以來の政治説を兎に角にも一つの體系にまで構築せしめた極めて重大なる論争なのである。若し此の論争が發生しなかつたならば政治學及び國家學の體系は組織せられなかつたと云つても決して過言ではない。それほど極要なる問題である。此の問題を、王道の祖述者達も亦とりあげて、元首の地位は天の任ずるところ、即ち「天命に依る」と云つてゐる。従つて、王道に於ては、元首の地位を授與するものは「天」であるといふことが明白である。而して、天に依つて元首の地位を授與せられるには如何なる條件——如何なる資格が必要なのか——此の問題に應へて、「中庸」は「大德者必受命」と云つてゐる。即ち大德あるものが命を受くるのである。大德者が元首たるの條件である。元首たるの資格を具備してゐるといふのである。「虞書」(大禹謨)に益が堯の德を頌して「都帝德廣運乃神、乃武乃文、皇天眷命、奄有四海、爲天下君」と述べ「商書」(大甲)に「天監厥德用集大命撫綏萬方」と述べ成湯の位を享けた所以を説明してゐる。が、これを以てしても、德が元首たるための絶對條件であることが判明する。武力や富力は其の條件ではない。德のみが要件である。それ故に、王道に於ける「王」は有德の君子たるを以て國家の元首たるのみならず一世の師表たり得るのである。といふことが、王道の王道たる所以である。其の特色の最たるところである。政治と倫理の不離一體たる所以の一つである。であるが故に「大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽」といふ中庸の言句が慎獨修爲の目標となるのであるが、其の反面、禪讓

放伐の所謂易世革命の理義を提示するのである。即ち元首に優越する有德者が出現したならば元首は其の地位をこれに讓與しなければならぬ。或は又、元首が元首たるの德(即ち「易經」にいふ乾德)に缺けるところがありと假定せんか、これを放伐打倒することが理義の必然の致すところであることになる。禪讓と云ひ放伐といひ其の悉くは「命」と「位」と「德」の此の關係に發してゐる必然の歸結である。云ひ換へるならば、易姓革命の原理は此の三つの範疇に依つて胎生せられるところのものである。かゝるが故に程子は其の「易傳」で「王者之興受命於天、故易世謂之革命」と述べて、放伐たるや、個人の自由意志に基くものではなく、實に天が有德に命するものであると其の正當性を主張してゐる。又「夏書」(甘誓)には、啓王の有扈放伐を「有扈氏威侮五行、怠棄三正、天用剿絶其命、今予惟恭行天之罰」と記述し又「商書」(湯誓)に「王曰、格、爾衆庶、悉聽朕言、非臺小子敢行稱亂、有夏多罪、天命殛之」と湯が夏の桀王を征した意味が表象せられてゐる。其の外、成湯が桀を南巢に放ちたるときの左相仲虺が衆民に告げた宣言(註一)、伊尹の言辭(註二)等等列擧すれば其の正當性を強調擁護した文字は限りなく横溢する。洵に革命の言辭たるや、「易經」に明示する如く「天に順ひ人に應ずる」ために天の命を革めんとする王道の特質に因由せるものであることを了知する。かくして、われわれは王道に於ける「天」の思想の深甚たる徹底に注意せざるを得ないが、然し乍らこれを以て嘗て吳振羽が説明せしが如く歐洲の所謂神權説と同一に論ずることはできない。なぜなれば、天命が有德に歸するといふことは、ド・マイストルの學説もド・ボナールの説も或は又フェネロンの説も殆んど變るところがない。けれども、革命を是非する其の判断の態度に於て全く相違するところがある。若しも王道に於てド・マイストルの論ずるが如く革命を非とするならば、慥に、王道は一種の神權説で其の階級性は極めて明白なるものとしてこれを強指し得るのである。然し乍ら、かくの如く論理一貫矛盾することなく革命の起り得る場合を明確にした體系を以て、統治階級の哲學であると斷じ得られるであらう歟不歟。私はこれ以上この問題に就て筆をすゝむることは出来ない。唯だ然らずと答へるのみである。「命」「德」「位」の關係に就てこれ以上明澄徹底せる政治學體系の確立あるを知らない。だが、それ故にこそ(前述せる如く)皇道——といふよりか日

本主義的政治理論との間に重大なる相違が見出されるのであるが、今はこれを云はない。今、云はんとすることは、かかるが故にこそ覇道と夫れとははげしくも對立するといふことである。即ち「命」なるが故に「命」を畏れるといふ元首の實務——云ひ換へるならば、統治權總攬の形式が徳治たらざるを得ないといふ點に於て王道は覇道と相反する。故に王道に在つては窮理正心修己して始めて治人の道が講ぜられるのである。だから「大學」に「欲治其國者、先齊其家、欲齊其家者、先脩其身、欲脩其身者、先正其心、欲正其心者、先誠其意、欲誠其意者、先致其知、致知在格物」と、「明德」を明にする所謂其の八條目を説き「親民」「止至善」、以て更に其の「明德」を、今度は「天下に明にす」ることに據つて其の政治の理想は到達し得ると云つてゐるのである。「尙書」に「民を養ふ」ことが即ち政治だと解説して所以のものも、孟子が「生を養ひ死に喪して憾なきを」王道の始めであると云つてゐるのも悉く此の大學三綱領の實現を期さんとするに過ぎない。であるが故に、慥に夫れは徳治——道德政治と稱せざるを得ない。

故に、王道に於ける道德政治も亦かくの如く「元首論」の範疇に於て、しかも、革命と不離一體の關係あるものとしてこれを論じねばならぬのである。

然るに「王道」を論ずるもの、多くが王道の原理として「徳」のみを論じ其の革命説を否定せんとするは如何なる理由乎。

「命」の發するところ——即ち「天」、否、更に別の表現を以てするならば主權に關する迷妄に因由してゐるものがあるからである。

(註一) 「嗚呼惟天生民有欲、無主乃亂、惟天生聰明時、又、有夏昏徳、民墜塗炭、天乃錫王勇智、表正萬邦、纘禹舊服、茲率厥典、奉若天命、夏王有罪、矯誣上天、以布命于下、帝用不臧式商受命、用爽厥師」(「書經」仲虺之誥)と在つて、佐藤瞻齋氏の述べるが如きものではなく堂々たる大宣言である。(同氏著、前掲一三三—四頁参照)

(註二) 「嗚呼天難謀、命靡常、常厥徳保厥位、厥徳靡常、九有以亡、夏王弗克庸徳徳、悖神虐民、皇天弗保、監千萬

方、啓迪有命、眷求一徳、俾作神主、惟尹躬暨湯咸有一徳、克享天心、受天明命、以有九有之師、爰革夏命、非天私我有商、惟天佑于一徳」(咸有一徳)

(三) 主 權 論

近代國法學の論ずるところに據れば、主權と統治權の此の二つの概念は、これを明確に區別せるところなるも、王道に在つても、主權と統治權の此の二つの概念を嚴別することは既に前述せる如くであるが、正しく王道に於ける統治權「者」は主權「者」ではない。元首と主權者とは別箇に存立する概念となる。なぜなれば、王道に於ける元首は、前述せる如く、天の授權行爲に依つて元首たるの地位——即ち統治權を授與せられたるものであつて、それ自體、國權の淵源ではない。權限は元首以外にある。換言するならば、王道に於ける統治權は吾が國の元首、即ち天皇に於けるが如く、元首たる自然人のもつ固有の權能を表現するものではなく、授權行爲に因るものたるを以て其の權限保持者——所謂主權者はこれを他に求めなければならぬ。然るに、前述せるところを以てするならば、元首は天の授權に依つて元首たるの地位を享受せるものたるを以て天即ち主權者であるといふ論理も成立しないではない。否、若しさうであつたとせん乎、ド・マイストルやフエネロン等の説述せる學說(天命説)と夫れは相違するところがない。従つて、革命を正とする王道特有の理論も其の價値を低下せざるを得ない(註一)。然し乍ら、主權なる概念は、法人格なる概念と密接不離のものであつて、法人格のないところに主權は存立しない。主權は、國家なる法人格が他の法人格に對し如何なる關係に立つや、といふところに始めて問題視せられるものであつて絶対的のものではない。といふことは、主權(Sovereignty)といふ法學的用語が「Sovain」といふ比較級の言辭より發してゐるといふ事實を以てしても亦明瞭である(註二)。が、かくの如き比較的な相對的な概念が、「天」といふやうな絶對的な概念と同一範疇に在るといふことは一つの矛盾である。論理的なる重大なる錯誤である。殊に、法人格とは、(法學の定義に従ふならば)權利及び義務を享有し得べき資格を云ふのである。權利能力を謂ふのであ

るとせん乎、「天」なる概念が夫れに矛盾すること極めて甚大であると云はねばならない。故に、王道に在つては天を主権者であるとは考へない。主権者は人民であるところを規定してゐるのである。かかるが故に「孰其亡乎、吾聞之、國將興於民、將亡聽於神」(『左傳三十二年』史記之語)といひ或は又「天道遠、人道邇、非所及也」といひ「民之所欲、天必從之」(『左襄三十一年』(秦誓)と論じ「夫惠本而民歸之志、民和而後神降之福」(『周語』嚴公之語)と述べ「以教民事君」とし、遂には孟子をして「民爲貴、社稷次之、君爲輕」と呼ばしむるまでに重民(民本)のことを強調せしむるに至つたのである。が、事實、中國の古代に在つては國家の重大事に關しては元首といへども直接「命」を「百姓」に請はざるを得なかつたのである。洵に、主権在民の思潮は王道の根本原理に發してゐるのである。孟子は「民を貴しとなす、社稷之に次ぐ、君を輕しとなす」の言説を更に繼承伸展せしめて「是れ故に丘民に得られて天子と爲る」と、極めて明白に主権の何人に歸屬すべきかを説明してゐる。孔子の「湯武革命天に從ひ人に應ず」の言説にしる、「周禮」(小司寇)の「立君を詢る」の規定等々、其の悉くは主権在民の立證たらざるはない(註三)。然るにも拘らず、世俗の腐儒、こぞつて主権在天の説を以て王道を講述せんとするは如何なる意圖に基く乎。夫れは正しく、王道を以て統治階級の哲學となさんがためにする王道の神學化に外ならない。しかしながら却つて夫れは、自らマルクス主義論客に利を與ふる以外の何ものでもない。故に、今や王道を神學の中から救済し王道をして王道本然の姿に還らしめなければならぬ時代の要請がある。若し此の時代の要請に忠實たらんか、主権在民の此の純粹の王道理論にたちかへらねばならぬ。茲に於て賦、王道は始めて君主政治の範疇から逸脱する。そして夫れは、アリストテレス以來の「政體論」に一つの變革を招來せしめずにはゐないのである。

(註一) 佐藤瞻齋著、前掲書二二二—二四三頁、里見彦雄著、前掲九七—一〇〇頁等に王道は「無革命」を原理とすることが記されてゐるのは自ら王道の低下を試みんとする愚作にすぎない。

(註二) 淺井清著『憲法學概論』五三頁

(註三) 『周禮』(小司寇)には一に「國危を詢り」二に「國遷」三に「立君を詢る」とあり、『左傳僖公十五年』に晉

惠公が秦の俘虜となつた條に立君を詢るの例がある。

(四) 政 體 論

フランソワ・ケネーは其の有名な「支那專制政治論」に於て、(註一)專制政體に二種ありと論じ、一〇を「despote légitime」と呼び、他の一〇を *despote illégitime et arbitraire* とす、前者は「國法に據つて規定された主権」といへど實は統治權)を行使する場合であり、後者は、國家の政治制度が法に依つて確立せざるに乘じ國民から主権を篡奪し國民に對し壓制的に主権を行使するを云ふのである」と云つてゐる。しかも「despote」といふ此の言辭は、元來、*maitre* 若くは *seigneur* を意味するを以て *Monarque roi, empereur* に對してのみ使用されねばならぬものである」といふ前提に立つて、「專制權を有する君主國と國法に依つて國民に分與されたる主権若くは權限を縮小された主権を有する君主國とがあり得るのである」と論じ、「despote 必ずしも專制君主を意味しなす」。又、「*Monarque roi, empereur* といふ言辭それ自體は必ずしも專制君主を表象しない」と説述して王道國家の辯護に勉めてゐるが、然し王道を君主政治の範疇より逸脱せしむることがない。従つて明朝末期の黃黎洲の説(註二)に對して尙ほ遜色ありと云はねばならない。けれども、黃黎洲の民本主義的王道論がわれわれにケネーの夫れ以上に感興を喚び起さない所以のものは、王道に於ける「天」の役割をあまりにも過少に評價したといふよりか、民主國と君主國の相違——換言するならば、アリストテレス以來の政體論の破滅に因來する。即ち歐洲に於ける神學的君主論の對象を爲す所謂主権在天(神)の君主國家が地上の隅々より影をひそめ、君主國といへど、今や主権在民ならざる國家は(これを皇國日本の外に)見出し能はざる現實の影響に在りと云ふべきである。もつと具體的表現を以てすれば、主権在民の原理は、共和政體のみに限定し君主政體には適用し能はざるものゝ如く斷定する政治學智識の貧困を以て王道の本質を把握しようとするからであると云はねばならない。獨のコントラード・ボルンハックが指摘するやうに(註三)、佛蘭西七月王政の如く或は白耳義王國の夫れの如く國王あつて尙ほ且つ主権在民の民主國たる場合がある。

又、それと反対に、ナポレオン一世及び三世在位中の佛蘭西の如く主権在民の政體にして専制君主國が存在する。故に、主権在民の原理は、君主政體たると共和體たるとを問ふものでないのである。従つて、王道は主権在民の原理を提示するとは云へ、王道それ自體を以て、民主共和の政體を其の體系中に含有すると考へることは輕率たるを免れない。夫れは恰も、王道を以て、君主國のみに限定しようとする夫れと異るところがない。

要するに、夫れらの論理は、王道が一つの普遍的な規範概念であることを看過した謬論である。

王道は、本論文第二章第二節で指摘したやうに君主政體にのみ限定せられるものでもなく民主共和の政體にのみ適用し得るものでもない。民主共和の政體に就ては論ずるまでもないが、君主政體にしても主権在民國家の悉くに適用し得られる普遍概念である。故に、言葉を変へて云ふならば、此の點に於て「Royal Government」の英譯が誤謬たるは疑の存しないところである。實に萬邦普遍の規範概念とも云ふべきであるのである。だが、われわれは茲に刮目注意するところがないければならない。此の萬邦普遍の規範概念を以てしても吾が皇國の規範たらしむることは出来ないといふ論理の必然に對してある。否、こゝに於てさへ、皇國が萬邦に冠絶する所以を認識しなければならぬといふことである。にも拘らず、手淫的論理に依つて王道の概念の中から革命の原理を除去し皇道王道一致論を完璧し得たりと心得る如きは政體の異同を辨別せずして敢て皇國の主権を侮罵ならしむるものであることは繰り返し述べまでもない。しかし、吾が皇國の原理を以て、直ちに、興亞の原理となさんとするが如きもこれ亦國體の異同と其の傳統を無視せるものと強指せざるを得ない。

(註一) フランソ・ケネー「支那專制政治論」

(註二) 黄黎洲は「南雷文約四」(原君編)の外、明末より清代には、顧炎武の重民論がある。(楊幼炯著「中國政治思想史」第十章)

(註三) 菊地駒治譯「國家論」

第四章 興亞の原理としての王道批判

王道は、主権在民の原理に基くが故に其の治民政策が「重民」政策を以てするは極めて必然のことである。重民政策以外、王道國家の採るべき治民政策はこれを他に求むることは出来ない。故に孔孟二氏は論ずるまでもなく、荀子、管子、賈誼、淮南子と、數へ来れば限りない。綿々三千歳にわたつて「重民」のことは談ぜられたのであつた。殊に近代に至るや譚嗣同、梁啓超に傳はり、孫中山の所謂三民主義に至つて其れは全く一大燒點に達したとさへ考へ得られる。「The government of the people, by the people, for the people」の言辭こそ、彼れらの思想を傳へるものとしてあまりにも有名である。しかし孫文の思想は、中國傳來の——所謂王道の重民(民本)主義に因るものでなく、亞米利加に於ける主権在民思想の流入であると斷ずるものもすくない。勿論、彼れの時代的生活環境が彼れに重大の作用を及ぼしたことは否定し得べくもないが、王道に淵源するところも亦極めて顯著なりと考へる廖仲愷の説は慥に傾聴するに値する。即ち彼に依れば孫文は、「中國には……最も系統ある政治哲學がある。それは即ち大學の格物致知、修身齊家、治國平天下の理論である。一個の内より發揚せられ外部に至り、一個の内部より起つて推して天下に至つて止むを謂ふ、かくの如き精微に展開する理論こそわれわれがこれを保存しなければならぬ獨特のものである」といひ「孔子孟子も民権を主張した」と述べてゐる。であるが故に、王道の發展が孫氏に依つては三民主義に結實したとも云ひ得るのである(註一)。

然るが故に、王道をもつ滿洲の帝國と、三民主義の正統を堅持しようとする中國の新國民政府とが其の政治的イデオロギイの上に於て握手し得られない理由はない。兩國は慥に王道の基盤を以て人類文化の戦線に協同たり得るのである。此の點を以てしても、吾が昭和十五年、即ち中華民國二十九年(滿洲に在つては康德七年)の十一月三十日に發せられた日滿華三國の共同宣言の意義の甚大なるを考へられずにはゐられない(註二)。然し乍ら、此の宣言に依つても刺戟せられる如く、王道を其の指導原理とし能はざる皇國日本が、これらの王道國家とともに協力協心、以て興亞の大業のために崛起

既刊
第一輯

維新運動史論序説

宮本誠三著

近刊
第三輯

前科學主義の提唱

石渡山達著

東亞問題研究所發行

奮闘し得るや否やといふことが一つの課題とならざるを得ないのである。別の表現を以てすれば、皇道を基本とする日本政治の原理と王道とは如何にして、否、如何なる理由を以て協力可能なりや否やといふ時代的な問題が残されてゐるのである。

又、王道と三民主義の問題に關しても一つの課題が介在する。夫れは前者に於ける重民々本の對象と後者の夫れとが全く矛盾するかの如き様相を呈するに至つた時代的現實に直面してゐるからである。しかし、孫文が提唱した三民主義それ自體は決して家族制度を否定しようとするものではない。孫文は、寧ろこれを以て中國社會の優越を説述したのである。故に、夫れは本質的な問題であるとは云ひ得ない。しかし、譚嗣同や梁啓超に發した家族主義の攻撃は、陳獨秀、胡適、李大釗、或は吳敬恒等の現代中國に於ける有力なる指導的言説となつてゐる。従つて、三民主義の解釋も亦汚濁し、家族主義と矛盾するが如き様相を呈するに至つたため、此の問題は、更に説述を要するものとなつた。殊に、國家と家族との關係を論究し、マルクス主義的論客の蒙を啓くは頗る適切肝要なることであるが、今や私は此の二つの問題を殘して擱筆せざるを得ないが、後日あらためてこれを論ずることとする。

(註一) 郭湛波著「近五十年中國思想史」(五十年來中國思想之演變「上」)楊幼炯、前掲書第十一章

(註二) 東亞聯盟協會刊行「東亞聯盟」二月號十五頁

伊東六十次郎著

東亞聯盟結成論

菊判 二百九十頁
増補版 金五圓

殘部僅少
至急申込
み下さい

東京市麹町區内幸町二ノ二幸新ビル十四號室
取次所 東亞思想戰研究所
電話銀座(57)六〇八四番

推 薦 圖 書

北 一 輝 著

支那革命外史

増補版
定價二圓五十錢

東京市神田區神保町一ノ一五
發行所 内海文宏堂書店

編輯後記

似而非なる東亞聯盟論の横行する今日、東亞建設の眞の指導原理なる「東亞聯盟理論」の闡明こそ急なる秋はない。

病後未だ執筆には無理な古賀斌氏を煩さざるを得なかつたのもこうした國家的要求に基くものである。古賀氏は即座に快諾、興亞原理としての王道の究明に身を挺して執筆して下さつた。唯々感謝の他はない。

讀者諸士は必ずや行間、著者の透徹せる道念と熾烈なる憂國の至情に接するであらうことを信じて疑はない。時は春、世は愈々危局を告ぐ。純正維新の道統を護持し、昭和の御一新、荊棘の道に邁進する各地同志諸士の祈念しつゝ叢書第二輯を江湖に贈る。

(S・S生)

410
538

昭和十六年四月五日印刷
昭和十六年四月十日發行

(限定版
非賣品)

著 者 古 賀 斌

東京市麹町區内幸町二ノ二幸新ビル
發行兼 印刷者 佐 藤 正 三

東京市麹町區飯田町一ノ二二
印刷所 兼 平 印刷 所

東京市麹町區内幸町二ノ二二
幸新ビル 十四號室

發行所 東亞問題研究所
電話銀座(57)六〇八四番

終