

「民族」と「民族主義」のセマンティックス — 孫文『三民主義』講演「民族主義」部分に関する二つの論点 —

前 川 亨

1. 問題の所在
2. 二つの「失われた民族主義」
3. 「～人」「～族」「～民族」
4. 結語

1. 問題の所在

ベンジャミン＝アクジンによって terminological jungle と評されたように、ナショナリズムを論ずることは深い密林に迷い込むことに似ている¹⁾。この状況は、東アジア地域を対象とした実証的研究においても変わりはない。「民族」「民族主義」なる語が中国起源か日本起源かの穿鑿を始めとして、「民族」と欧語の nation, Volk などとの異同 — もちろんドイツ語、フランス語、英語などの中での偏差も無視できない —、漢語の「民族」と日本で通用している「民族」との異同、「民族」と「種族」「国民」「人種」など類義語との弁別……といった数多くの問題が、研究の近年における顕著な進展にもかかわらず、複雑に絡み合ったまま山積みにされているのである。むしろ、革命中心史観の後退によって花開いた多様な方面への研究の展開と視野の拡大が、皮肉にも却って問題の錯綜に拍車をかけた感さえある。関連資料の量的な膨大さと質的な多様さとは、研究者に亡羊の嘆を抱かせるに充分である。

こうした現状にあって、本論は敢えて孫文『三民主義』講演（1924年）「民族主義」部分についての集約的な検討を試みる。いうまでもなく、孫文の死の僅か一年前になされた『三民主義』講演は孫文の政治思想の集大成であるから、既に無数の研究が蓄積され、論じつくされた感はあるのだが、実はなお未解明な問題を残しているのである。しばしば前後で矛盾するかに見える孫文の言辞に直面して、「所詮、孫文の思想は整合的でないから」との理由でそれ以上の追究を断念する傾向が、研究者の側に果たして無かったかどうか。孫文の思想に「極めて曖昧な妥協的な矛盾」（鈴江言一『孫文伝』1931年）が散見されるのは確かであるが、真に核心的な問題は、その矛盾がどこに起因し、その矛盾が孫文自身の中でいかに調停されていたかの解明でなければならない。本論は、考察の対象を意識的に『三民主義』講演「民族主義」部分に限定し、これを完結したテキストとして捉えることにより、孫文の「民族主義」理論の論理構造を抽出したいと思う。この試みは、孫文の思想的遍歴を跡付けたり、また、他の革命派や改革派の人士たち（例えば章炳麟、汪精衛、梁啓超など）の立場を定位したりする際にも、有効な一つの尺度を提供するであろう。本論は、孫文が「民族」「民族主義」なる語をいかなる意味で使用し、いかにして運用しているかをテキストに即して読み解いていくことに関心を集中する。従って、孫文の「民族」理解や

「民族主義」理論をナショナリズムに関する一般理論に関連付けることは本論の課題ではない。主題の性格上、論述がナショナリズム論一般に及ぶことを完全には回避できないにせよ、議論が terminological jungle に迷い込むのを可能な限り防ぎたいのである。ナショナリズムに関する一般理論との関連付けという魅力的な課題は、別の機会に、更に周到な準備の下に取り組みらるべきである。

なお、本論において孫文の著述からの引用は、広東省社会科学院歴史研究所、中国社会科学院近代史研究所中華民国史研究室、中山大学歴史系孫中山研究室合編『孫中山全集』（中華書局刊）に拠り、うち『三民主義』講演（第九卷所収）「民族主義」部分に限って頁数を例えば「第三講」210頁のように記す。訳文は既訳を参考にしつつ引用者が作成したもの、傍点は引用者によるもの、〔 〕は原文もしくは引用者による補足である。また、「○人」などの「○」は任意の漢字一字を表し、「～人」などの「～」は字数にかかわらぬ任意の成分を表すものとする。

2. 二つの「失われた民族主義」

まず、「民族主義」部分の二つの箇所を引用しよう。

①私のみるところでは、中国の民族主義は既に失われた。このことは明らかである。しかもそれは一日失われただけなのではない、既に失われて何百年にもなるのだ〔不只失去了一天、已經失去了幾百年〕。我々の革命前についてみると、革命に反対するきつい意見はどれも皆な民族主義に反対するものだった。更に数百年前を振り返ってみると、中国の民族主義は跡形もない状態である。この何百年かの間、中国の書物の中に

民族主義を見出すことは全くできない。皆な満洲の徳を讃え頌ぎ、やれ「深くて厚いご仁徳〔深仁厚德〕」だの、やれ「何から何まで天子様のお蔭〔食毛踐土〕」だのと言うばかりだ。満洲がどんな奴らか〔満洲是甚麼東西〕については、誰一人として語ろうとしない。（「第三講」210頁）

②我々は今日、中国の失われた民族主義を恢復し、この四億人の力でもって世界中の人々のために不正を懲らさなければならない。これこそ我々四億人の天職なのだ。列強は、我々がこうした考えを持っているのが恐ろしいので、似て非なる道理を持ち出し、世界主義を主張して我々を惑わす。世界の文明は進歩せねばならず、人類の眼光は遠大でなければならぬのに、民族主義は狭すぎてそれにそぐわない、だから世界主義を提唱すべきなのだ、とか言って。最近の中国の新青年が新文化を主張し民族主義に反対するのは、この種の考えに誘惑されたからに他ならない。しかし、この種の考えは屈辱を受けている民族が口にすべきものではない。我々屈辱を受けている民族は、まず我々民族の自由・平等の地位を恢復してからでなければ、世界主義を語るのに相応しくない。（「第四講」226頁）

このいずれにおいても語られているのは中国における「失われた民族主義」についてである。孫文は①の「民族主義」と②の「民族主義」とに何らの差異も認めてはいなかったであろう。しかし、孫文の主観を離れてこの二つの文章を読むならば、①の「民族主義」と②のそれとに著しい差異があることは歴然としている。①は満洲民族の支配に反対するという意味での「民族主義」（排満的民族主義）であって、その主体は当然、漢民族である。孫文が同じ文脈でこれを「漢人の民族思想」と言い換えていること

も参照すべきである（「第三講」210頁。「～人」「～族」「～民族」の使い分けについては次節に譲り、ここでは立ち入らない。）①の「失われた民族主義」とは事実上、失われた「漢民族の民族主義」の謂であるから、それは満洲民族とのエスニックな次元での対立を前景化せずにはおかない。他方、②は中国への帝国主義列強の侵略に反対するという意味での「民族主義」（反帝的民族主義）であって、その主体は少なくとも第一義的には漢民族に限定されない。より厳密にいうならば、反帝的民族主義においては「満洲民族」／「漢民族」のようなエスニックな次元での対立は焦点化されず、むしろ可能な限り極小化されねばならないのである。帝国主義及びそれを正当化するイデオロギーとしての「世界主義」²⁾ — それは国家の枠組を超えると称しながら、実際には自国が「全世界の主人公」として「万国の上」に君臨することを根拠づける機能を果たす（「第一講」216頁） — に対置される「民族主義」の主体は、エスニックな差異を捨象した、その意味で均質化され一体化された国家構成員の総体であるより他はないからである。エスニックな次元での対立が前景化するか、それともそれが極小化するかは、「民族主義」をめぐる最も本質的な対立といえる。

つまりここには鮮明に区別される「民族主義」の二つの類型が表われているのである。①類型と②類型の特徴をそれぞれ理念的にまとめるとすれば —、まず①類型の「民族主義」は現在から過去へ遡及するベクトルをもち、それは一定の文脈では現象から本質への還元ともなる。その根底にあるのは起源への強い志向性に他ならない。このことが、①類型の「民族主義」に、顕著な神話性をも賦与する。これに対して、②類型の「民族主義」は現在から未来へ投射されるベクトルをもち、未来における目的の達成を志向性として有する。①の「民族

主義」が存在にかかわるとすれば、②のそれは当為にかかわるといってもよい。次に、①にいう「民族」とはエスニックな要素を中核とするもので、その限りでは政治的な概念ではないが、それが政治外的な概念であるというまさにその故に、一定の文脈では政治的イデオロギーとしての機能（例えば清朝の打倒と漢民族による支配の正統性の根拠づけ）を果たす。他方、②にいう「民族」は最初から一貫して政治的に構成された概念である。更に、①の「民族」が第一次的な分節に基く集団であるのに対し、②の「民族」はそれを第二次的に均質化した集団であること、すなわち②の「民族」に対する①の「民族」の論理的・時間的先行性にも注意される。（もとよりこのことは、①の「民族主義」が常に論理的・時間的に②のそれに先行することを意味するものではない。）³⁾ この二つの類型が当該テキストの中にどのように表われているかを、孫文自身の記述から跡付けてみよう。

①類型の「民族主義」が過去に遡及するベクトルをもつことは、①の資料が満洲民族（清朝）支配の打倒という、1924年の時点でみて過去の確定した事実を記述している点に象徴的に示される。①の資料では現在から「革命前」へ、そして更に「数百年前」へと遡及したのであるが、このベクトルをずっと延長していくならば、「中国民族の来源」の記述にまで到達するであろう。「百姓民族」が西方から「パミール高原を越えて天山に至り、新疆を経由して黄河流域に到着した」との説は「甚だ説得的にみえる」と孫文はいう。この「百姓民族」が先住民族の苗族を追放ないし同化して、「中国民族」となったのである（「第三講」217頁）。ここにいう「百姓民族」＝「中国民族」は明らかに事実上、漢民族と一致する。漢民族の起源を西方（バビロニア）に求める言説に関しては、近年優れた研究が多く発表されているので詳細

はそれらに譲り⁴⁾、次の点のみを強調しておきたい。すなわち、この説は当時であっては最先端の考古学的・比較言語学的知見に裏打ちされた「科学的」言説として流通したこと、しかも同時にそれは黄帝を漢民族の始祖とする「神話」と一体化し得たこと⁵⁾である。科学（であるとみなされること）と神話とは矛盾しない。むしろ擬似科学的な意匠を凝らすことこそ「二十世紀の神話」の特徴なのである。（アルフレッド＝ローゼンベルクの「神話」はその最も極端に畸形的な形態に過ぎない。）

「中国民族の来源」の追究が現在から過去への遡及の極点であるとするれば、「民族の起源」の追究は現象から本質への還元⁶⁾の極点である。孫文によれば、「民族の起源」をたどり、それが形成される要因をつきつめると、「血統」「生活」「言語」「宗教」「風俗習慣」という五つの「自然力」に行きつく（「第一講」187－188頁）。このうちで「最大の力」とされるのが「血統」である。「中国人が黄色いのは、それが黄色の血統に基づいてできているからである。祖先の血統は、それがどのようなものであれ、永遠に遺伝されて一族の人民を作り上げるのだ」（「第一講」187頁）。「血統」は自然的ないし生物学的な因素とされるのであるから、それ以外の四つの文化的因素とは異なる側面をもつけけれども、孫文には文化と自然とを区別して捉える視点はない。むしろ上記五つのエスニックな因素が「自然力」として一括され、かつその筆頭に「血統」が置かれたことは、文化的因素をも自然的なものとして表象する効果をもたらす。例えば、「血統」を基準として人間集団が分節される時、その集団は「人種」と呼ばれるのだが（「第一講」187頁）、ここでの「民族」概念は「人種」概念に接近し、或いはそれを包摂してしまう。「世界で最も富強な人種もまたサクソン民族である」（「第四講」221頁）という表現

からは、孫文が「人種」と「民族」とをいかに近い概念として捉えていたかが窺われよう。文化的因素と自然的因素との未分化は、一方ではエスニックな「民族」概念を「人種」の側に、つまり自然的ないし生物学的な方向に牽引し⁶⁾、他方では「人種」概念を自然的ないし生物学的な概念として純化することを困難にもした。—— もっとも、「人種」が自然的ないし生物学的概念として完全には純化しなかったのは中国に限ったことではなく、そのような概念としての有効性の限界は別個に考えなければならない問題ではあるのだが⁷⁾。

日本においても中国においても、「民族」概念の生成が近代に固有の現象であることは間違いない⁸⁾。しかし、現在から過去へと遡及するベクトルをもつエスニックな「民族」概念（①類型）においては、近代以前からの連続性が顕著な特徴として浮かび上がる。①の中で孫文が「この何百年かの間、中国の書物には民族主義が全く見出されない」と述べていたことを想起せよ。中国の「民族主義」は、数百年前の過去にまで、ただし当面はその不在という形態をとって延長されるのである。孫文は清朝の最盛期（康熙年間。17世紀後半から18世紀初頭）、満洲民族の支配に反対する「民族主義」が「社会の最底辺の人々」によって構成される秘密結社、いわゆる会党の中に保存されてきたという（「第三講」211頁）。会党はいまだ「民族」「民族主義」という語彙を知らない。従って、その時代の状況に即していうならば、それを「民族主義」と称するのは妥当ではないことになる。しかし、「民族」という語を用いるか否かという点を別にすれば、「反清復明」をスローガンとして掲げる会党の主張を19世紀末から20世紀初頭にかけての革命派の排満的民族主義の主張から質的に区別するものは何もない。彼らは、種々の象徴を操作し、神話を創造し、また発達

しつつあった出版と流通のネットワークを駆使しながら、「血統」によって固く結ばれ、輝かしい文化伝統の下に凝集した「華夏」共同体を、いわば想像の共同体 *Imagined Community* として構想し得たのではないか⁹⁾。ここでは「民族主義」は近代以前のエスノセントリズムと殆ど区別がつかない。「民族主義」はどこまでも無限に遡及される。

では、もう一方、②類型の「民族主義」はどうか。こちらが現在から未来へ投射するベクトルをもつことは、「世界中の人々のために不正を懲らし、「我々民族の自由・平等の地位を恢復」という目的の達成が未来に設定されている点、逆にいえば現時点ではそれが未達成とされている点から明らかである。①類型における満洲民族との対峙とは対照的に、帝国主義列強との対峙はこれから解決すべき課題に属する。本論が前に、①類型が存在（～である）にかかわるのに対し、②類型は当為（～すべし）にかかわると述べたのは、このことを指す。ここでの「民族」は、「平和を愛する」点では帝国主義列強と区別されはするものの（「第六講」246-247頁）、同時に、国際的にも政治的にも経済的にも「中国をして世界における適者として永久に生存せしめる〔使中国永久適存於世界〕」（「第一講」184頁）ため、列強諸国と同様な国家の主体とならねばならない。そのようなものとして構成された国家の主体としての「民族」は「国族」と呼ばれる。「民族」を「国族」に一致させることこそ、帝国主義への対抗を掲げる晩年の孫文にとって最大の課題であった。孫文は「民族主義とは国族主義である」ことを強調して止まないが、もとよりこれは「民族」と「国族」との一致が既に実現しているということではない。むしろ中国における「国族」の不在が、孫文に「民族主義」の高揚を要請したのである（「第一講」185頁）。中国にお

いて「国族」の形成を目指す「民族主義」が特に必要とされるのは、孫文が繰り返し指摘するように、「中国人はひと握りのバラバラな砂である」との認識が背後にあるからである（例えば「第一講」185頁、「第五講」237頁など）。中国が亡国の淵に沈んだのは「民族の精神」を失ったからであり、それを取り戻すためには「国族団体」を結成してそこに全ての国家構成員が「凝集〔合群〕」せねばならない（「第六講」242頁）。もっとも、完全に均質化され、かつ完全に一体化して凝集する「国族」＝「民族」というのは一種の極限概念であって、中国のみならず他の何処においても、それを達成した共同体はいまだかつて一つとして存在しない。むしろ、この窮極の目標へと向かおうとする不断の「未完のプロジェクト」としてのみ、一切の近代的国家共同体は実存する。この意味では、「国族」の形成を目指す「民族主義」の課題は、中国に特殊に見出されるものではなく、全ゆる近代国家にとって普遍的に見出されるものというべきである。

帝国主義に反対する「民族主義」を孫文が最初に意識したのがどの時点であったかはともかく、それが際立って前景化するの第一次世界大戦とその結果としてのパリ講和会議を契機とする¹⁰⁾。孫文における①類型の「民族主義」に対する②類型のその後発性については異論の余地がない。孫文が①類型の「民族主義」に終始せず、②類型のそれを取り込むことによって、新たな時代状況に積極的に対応するための先進性を獲得したことは確かであって、ここにこそ「反清復明」に終始した会党との決定的な相違があるのである。この点の重要性に鑑みて、従来、多くの研究が孫文における反帝的民族主義の形成と発展の過程に注目してきたのも故なしとしない。しかしこのことは、晩年の孫文の「民族主義」が①類型中心から②類型中心へと

転換したことを何ら意味しない。晩年の孫文の「民族主義」における排滿的民族主義の要素を「残滓」と位置付ける見解¹¹⁾には、私たちは到底賛同できないのである。問題はあくまで、起源を異にし性格を異にする「二つの民族主義」が孫文の思想構造の中でいかにして、またどこまで「一つの民族主義」たり得ていたかの検証でなければならない。「二つの民族主義」は、その双方における「民族」が同一であることを弁証できさえすれば、「一つの民族主義」となる。以下、①類型の意味での「民族」を「民族①」、②類型の意味での「民族」を「民族②」と呼ぶこととし、これがどのように構造化されていたのかを探ってみることにしよう。

①類型の「民族主義」と②類型のそれとが孫文によって同一視され、「一つの民族主義」として語られ得る根拠は、究極のところただ一つ、「秦漢より後、中国は変わることなく一つの民族が一つの国家を造ってきたから」（「第一講」185頁）という単純な理由に尽きる。一つの国家が複数の「民族①」によって構成されていたり、或る「民族①」が複数の国家に分属していたりする外国の場合には、「民族①」の単位と国家の単位とは一致しないが、中国においては「民族①」の単位（すなわち漢民族）と国家構成員の総体（すなわち「民族②」）とは基本的に一致する。何となれば、「中国の民族について」と、その総数は四億人、そこに混じているのは、数百万の蒙古人、百余万の満洲人、数百万の西藏人、百数十万の回教徒の突厥人に過ぎない。外来の者の総数は一千万人を超えない。だから、大多数についていえば、四億の中国人は全く漢人であるといってよい。同一の血統、同一の言語文字、同一の宗教、同一の習慣をもった、完全に一つの民族である」のだからである（「第一講」188頁）。漢民族以外の諸「民族①」は、数量的劣勢の故に「民族②」か

ら排除される。孫文はこの引用箇所以外にも「中国的民族」「中国民族」を使用しているが、それらはしばしば「我們的民族」「我們民族」と置き換えられ（例えば「第二講」197頁、「第六講」243頁など）、いずれも漢民族＝「民族①」を指す。孫文が従前から使用してきた「中華民族」なる語の使用は『三民主義』講演の中では差し控えられているけれども¹²⁾、このことが①類型の「民族主義」の後退を示すわけではない。

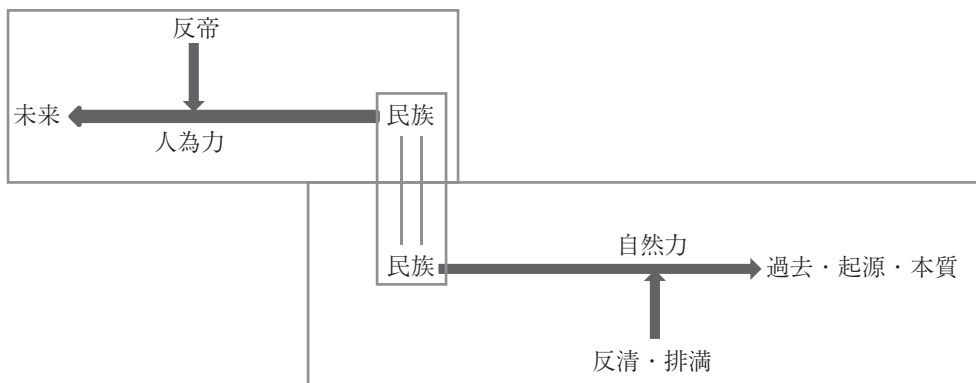
孫文の「民族主義」のこのような構造は、「民族」と「国家」をめぐる彼の言説にも反映し、それが彼の見解を分かりにくくする一因でもある。孫文によれば、「外国人は、民族と国家とは区別があるという。〔漢語の〕民族に相当する名詞は英語では「ネーション」だが、「ネーション」には民族と国家という二種の解釈がある」（「第一講」185頁）。蓋し、「民族」と「国家」とは、それを形成する力を根本的に異にするからである。「自然力は王道であって、王道で造られた団体こそが民族である。他方、武力は霸道であって、霸道で造られた団体こそが国家である」（「第一講」186頁）。この「霸道」はまた「人為力」とも言い換えられる（「第一講」187頁）。この引用箇所でも「民族」が二通りの意味で使用されていることに注意せよ。「民族と国家とは区別がある」という場合の「民族」、すなわち「自然力」を形成の主動力とする「民族」が「民族①」を指すのに対し、「〔漢語の〕民族に相当する名詞は英語では「ネーション」である」という場合の「民族」は「民族①」と「民族②」とを合わせたものを指す。つまり、「人為力」を形成の主動力とする「国家」とは、本論のこれまでの用語法でいうところの「民族②」に相当する。孫文は一方では前者すなわち「民族①」のみを「民族」とするよういながら、他方では「国家」をも

「民族」（すなわち「民族②」）として語るのである。それが「国家」として語られるか「民族」として語られるかは文脈や視点によって異なる。この引用箇所のように「外国人」の視点にたった記述、或いは両者の差異を際立たせる方向での記述では、「国家」／「民族」というそれぞれ別個の単語が配当されるが、例えば人々が「民族」自決に目覚めた状況についての記述では、「民族②」＝「国家」という等式が少なくとも理想的には成立し、「国家」と「民族」とは互換性を獲得する。「ポーランド、チェコスロヴァキア、ルーマニアのようなヨーロッパの弱小民族は一斉に連合国に加わり……」（「第四講」223頁）という場合、ポーランド、チェコスロヴァキア、ルーマニアは「国家」名とも「民族②」名ともいってよい。これこそ「国家」＝「民族②」のあるべき姿なのであり、また、「民族」の単位が国家構成員の総体と一致する中国においては古来よりそうである姿なのである。以上に述べた点に基いて、孫文の「民族主義」の構造を図示するならば、〔図Ⅰ〕のようになる。

孫文の用いる「民族」という語が、文脈によって「民族①」の意味を荷う場合と「民族②」の意味を荷う場合とがあるとの認識は、アメリカの「民族」に関する彼の記述を理解するうえ

でも必須である。私たちは孫文が用いる「アメリカ民族〔美利堅民族〕」という語（「第一講」194頁）に注目しよう。一見して、この語は「民族①」を指すようにも思われる。日本の大和民族、ロシアのスラヴ民族、ドイツのチュートン民族、フランスのラテン民族への言及と同じ文脈でこの語が用いられている点からも、かかる推測は根拠あるもののようにみえる。仮に「アメリカ民族」を「民族①」とした時、その具体的な実体としてまず想起されるのは先住民族であろう。しかし孫文は、アメリカの先住民族としての「レッドインディアン民族〔紅番民族〕」にも言及するものの（例えば「第二講」198頁、「第四講」225頁）、それらはいずれも、白人によって滅ぼされつつある「民族①」の事例としてであって、彼にとって「アメリカ民族」と「レッドインディアン民族」とは全く重ならない概念である。では、イギリスから移住してきて合衆国を建てた「サクソン民族」（「第四講」221頁）はどうか。確かに孫文は、「チュートン民族」と対比する文脈で、イギリスと同じ「サクソン民族」であるところの「アメリカの民族〔美国的民族〕」に言及したことはある（「第四講」222頁）。しかしこれはあくまで限定的な文脈上での用法に過ぎない。「アメリカ民族」と「アメリカの民族」とは同義ではな

〔図Ⅰ〕



い。孫文のいう「アメリカ民族」は実際には次のような文脈で表れる。「アメリカ人の種族は、他のどの国よりも複雑であって、各洲、各国の移民がいる。それらの移民が、アメリカに着いた後には融解してくる。いわば一つの炉の中で鑄られて、自ずと一つの民族になるわけだ。この民族はもはや、もともとイギリス人、フランス人、ドイツ人ではないし、イタリア人やその他の南欧人でもない。それは別個の新しい民族であって、アメリカ民族と呼んでよい。アメリカには独立した民族があったから、それは世界における独立した国家となったのだ」（『第一講』193-194頁）。つまり、孫文が「アメリカ民族」なる語で表現したのは、アメリカにおいて形成された最も典型的な「民族②」だったのである。かかる「民族②」を形成する以前の、第一次的でエスニックな集団は、ここでは「美国的民族」とは呼ばれず、エスニックな側面をより強調した名詞「種族」で呼ばれている。

孫文は、遅くとも1920年には「民族」構成における中国とアメリカとの共通性に着目し、アメリカをモデルとして国家建設を進める構想をもっていた。「ヨーロッパの多くの民族が一緒になった」アメリカが、「今ではアメリカという一つの民族だけとなり〔現在却只成了美国一個民族〕」、そのことによって「世界で最も光栄ある民族」となったように、「我々中国の各民族は全て、一つの中華民族に融合すべきである」（『在上海中国国民党本部会議的演説』1920年、第五卷所収）。「今日、世界で最も強く、最も豊かな民族国家」と号されるアメリカはまた、「世界中の民族が最も多く集まった集合体」である。それら多様な人々が「アメリカに同化され」た結果、「アメリカ民族」が形成されたのである。「アメリカの民族主義は積極的な民族主義である」。「アメリカと共に東西半球の二大民族国家」の一方を荷う中国も、「アメリカ民

族のやり方に倣って」多民族の同化を推進せねばならない。多民族を漢民族に同化せしめることによって、漢民族もまた「中華民族」に変貌し、かくて「一個の完全な民族国家」が構築されていく（『在中國国民党本部特設駐粵辦事処的演説』、1921年、第五卷所収）。これらの資料における「ヨーロッパの多くの民族」「世界中の民族」「中国の各民族」が「民族①」に相当し、「アメリカというただ一つの民族」「アメリカ民族」「中華民族」が「民族②」に相当することは明らかである。「民族②」としての「アメリカ民族」は、「民族②」としての「中華民族」のモデルなのである。『三民主義』講演「民族主義」部分における「アメリカ民族」が「民族②」を意味する点では、これらの資料の継承であることは間違いない。

しかし同時に私たちは、上記の演説と『三民主義』講演との差異にも目を向けねばならない。何より重大な差異は、既に言及したように後者では中国が過去から現在まで一貫して「一つの民族が一つの国家を造ってきた」いわゆる単一民族国家であることを前提として立論されている点である。アメリカに関しては、「美国的民族」（「民族①」＝「サクソン民族」）と「美利堅民族」（「民族②」）とに意味が分岐したのに対し、中国に関しては、「中国的民族」も「中国民族」も同じく漢民族（「民族①」）を指したことを想起せよ。上記の演説において「中華民族」は「アメリカ民族」と同様に「民族②」なのに対して、『三民主義』講演では「中国民族」は「民族①」に意味転換を起こしている。前者において「中華民族」へと変わるべきものとされていた漢民族は、後者では現に「中国民族」であるのである。このことが、『三民主義』講演における、「民族②」に対する「民族①」の優越の基調と照応することはいうまでもない。次節に取り上げる「宗族」から「国族」へとい

うテーゼにせよ、忠孝や仁愛など「固有の道德」の恢復による「民族の精神の復活」というテーゼ（「第六講」242頁）にせよ、いずれも漢民族しか念頭に置かれていないことは明らかである。これは、「中国民族」から漢民族以外の「民族①」が除外され、中国の多民族性が否認されたことの当然の帰結であった。孫文にとって、片や苗族や傣族などの「民族①」は、漢民族と共に「中国民族」として政治的主体となるべき存在ではなく、むしろアメリカの先住民民族「レッドインディアン民族」と同等の位置に置かれるのに対し、片や漢民族は、神話的過去から永続する唯一不変の政治的主体として位置づけられる。従って、『三民主義』講演においては、アメリカはもはや中国のモデルとはならない。「民族主義」部分におけるその扱いは著しく小さくなり、他の諸国への言及と同じ文脈の中に吸収されてしまったのである。少なくとも「民族主義」の理念という観点に限っていえば、私たちは、『三民主義』講演が1920～21年の段階から後退している印象を拭うことができない¹³⁾。おそらくこれは、孫文の思想の時代的な変化とみるよりは、テキストの性格の違いとみる方が妥当であろう。国民党の幹部たちを前にして、党の今後の方針を説こうとする実務的な演説においては「民族②」の側面が強く前景化し、逆に学生・教師・知識人たちを中心とする聴衆を前にして「民族主義」の全体像を理念的に、また歴史的に説こうとする講演においては「民族①」の比重が高まらざるを得なかったのである。孫文は状況に応じて、「民族①」中心の言説と「民族②」中心の言説とを使い分けていたのであって、どちらがより孫文の真意に近いかを穿鑿しても、さほど有益ではあるまい。

孫文の「民族主義」の論理構造は、「民族①」を中核としながら、しかもそこに「民族②」が嵌入する形態を取っているからこそ、「民族①」

と「民族②」との同一性を弁証する理論構成を必要とした。しかし、「数百万の蒙古人、……百数十万の突厥人」総計一千万に垂んとする人々を、その数量の「少なさ」故に「中国民族」の範囲から排除することの強引さは暫く措くとしても、「民族①」と「民族②」との一致の弁証が、孫文の「民族主義」の最大の難点であることは間違いない。存在と当為、エスニックと非エスニック、過去への遡及と未来への投射——かくも根本的な対立を、いかに「先知先覚」の孫文とはいえ、完全に調停することは容易ではない。にもかかわらず、「二つの民族主義」を一つにすることが孫文にとってはどうしても必要だったのである。本節の最後にこの問題を考えてみたい。

『三民主義』講演「民族主義」部分を読む者誰しもが戸惑うのは、果たして孫文は「中国の民族主義は失われた」と主張しているのか、それとも「中国の民族主義は失われていない」と主張しているのかという根本的な点が必ずしも明確ではないことである。なるほど資料①②は共に「中国の民族主義は失われた」と述べている。しかし、この表現は孫文自身の「民族主義」の理論と十分に整合しているだろうか。排満的民族主義についていえば、孫文はそれが「既に失われて何百年にもなる」ことを強調する一方で、その思想が会党の中に継承され、「満洲〔の支配した〕二百余年来、いかなる専制がなされようとも、これら会党の口伝えの伝承〔口頭的遺伝〕があったから、中国の民族主義は保存することができた」（「第三講」211頁）ともいう。もし、「民族主義」が何百年も「失われた」ままであることを強調するのであれば、なぜ敢えて会党などを持ち出してきて、そこに「民族主義」が「保存されていた」などと主張するのか。そもそも、本当に「中国の民族主義は完全に亡んでしまった」（「第三講」211頁）というので

あれば、それが「恢復する」というのは奇妙ではなからうか。1911年の武昌蜂起以来の一連の政治過程を通して、反清－排滿という「民族主義」の目的は既に達成されたのであるから、少なくとも排滿的民族主義に関する限り、それが「既に失われて何百年にもなる」というのは整合的とはいえない。次に、反帝的民族主義についていうと、中国はこれまでにかかる意味での「民族主義」を獲得したことがない、というのが孫文の基本的な認識ではなかったか。中国人は「ひと握りの砂」のようにバラバラなのだからこそ、それを凝集し、「民族」＝「国族」を創出することが、未来に向けての課題として設定されたのだ。いまだ獲得したことがないものを失うことはできない。従って、排滿的民族主義にせよ反帝的民族主義にせよ、それを「失われた民族主義」と表現することは、孫文自身の立場を前提として考えたとしても、その全体の文脈の中で整合的であるとみなし難いのである。

ここに述べたことは決して悪意的な揚げ足取りではない。孫文が「中国の民族主義は滅んだ」というのか、それとも「中国の民族主義は滅んでいない」というのかが不明確であることこそ、「又象印度也是亡国、但是他們的民族思想、就不象中国的民族思想一樣、一被外国的武力压服了、民族思想便随之消滅」（「第三講」214－215頁）という原文について、代表的な二種の日本語訳がそれぞれ全く逆の解釈を示す最も根本的な原因なのである。すなわち、片や安藤彦太郎訳が「つぎにインドも亡国であるが、かれらの民族主義は中国の民族思想のようなものではない。そんな、ひとたび外国の武力に圧迫されると民族主義もそれにつれてなくなるようなものではない」と訳すのに対し、片や島田虔次訳は「また、たとえば、インドもやはり国が滅びましたが、しかしかれらの民族思想は、中国の民族思想とちがって、ひとたび外国の武

力によって押しつぶされると、民族思想もそれにつれて消滅しました」と訳す¹⁴⁾。安藤訳は「中国の民族思想は滅んだ」／「インドの民族思想は滅んでいない」と解し、島田訳は「中国の民族思想は滅んでいない」／「インドの民族思想は滅んだ」と解するのである。語法的な側面からいえば、原文における否定詞「不」の掛かる範囲を「消滅」までとするか（安藤訳）、それとも「一樣」までとするか（島田訳）の相違であるが、このいずれもが語法的には可能であるとすれば、そのいずれが妥当かは訳者それぞれの解釈に委ねられる。孫文はこの後に続けて、「ポーランドの民族思想は永遠に存在していたので、ヨーロッパ大戦後には、もとの国家を恢復し、今ではヨーロッパの二、三等国となった。こうみえてくると、中国はユダヤ、インド、ポーランドと比較して、同様に亡国ではあるのだが、なぜ外国では国が亡びても民族主義は亡びるに至らないのに、中国では二度の亡国を経て民族主義が亡んだのか」（「第三講」215頁）と述べているところからみて、安藤訳の方が妥当であると私たちは判断するが、島田訳のような解釈が生じる根本的な原因は孫文自身の叙述に求められるであろう。

排滿的民族主義（「民族①」）にせよ反帝的民族主義（「民族②」）にせよ、いずれについても「失われた」と形容することは孫文の思想の全体構造を却って不明確にしてしまうにもかかわらず、孫文が敢えてこの双方を「失われた」ものとして一括せねばならなかったことは、孫文における切迫した危機意識の充進に注目せずには理解することができない。孫文が頻用する「亡国滅種」という語を想起しよう。分析的に言えば、「亡国」は「民族②」に、また「滅種」は「民族①」に対応する。孫文がこの両者の差異と連続とに自覚的であったことは、「百年後になって、もし我々の人口が増加せず、彼ら

〔帝国主義列強〕の人口が大きく膨らんだならば、彼らは多数でもって少数を征服し、必ずや中国を併呑する。その時には、中国は単に主権を失って亡国となるのみならず、中国人は彼らの民族に同化〔消化〕されて滅種に至るに違いない」（「第一講」196頁）という箇所から明らかである。この箇所も含めて、孫文がいかにしばしば「亡国滅種」の危機を人口の減少というかたちで表象しているかは、『三民主義』講演を読む全ての者が看取するところであろう。蓋し、人口の増減こそは「自然淘汰」の最も見やすい帰結であり（「第二講」197頁）、同時にまた、「科学の開発、医学の発達、衛生の設備」の程度と密接に関連する点では富強な列強とそれ以外とを区別するための尺度でもあるからである（「第一講」194頁）。人口問題は「自然力」と「人為力」との接点なのである。このままだと中国人（漢民族＝「民族①」）の数量は減少の一途を辿り、遂には絶滅に追い込まれてしまうという一種の強迫観念にも似たものが孫文にはあった。これが、『三民主義』講演「民族主義」部分にくどいほど人口問題が言及される理由である。

人口問題は「自然力」と「人為力」とを繋ぐことによって、過去と現在と未来とをも結ぶ。「もし彼ら〔帝国主義列強〕の人口が日ごとに増加し、我々の側が現状のままか、減少でもしようものなら、我が国の歴史を顧みて、漢族が大きくなり、元来は中国の土人であった苗・獠・獠族などが滅亡したように、我々の民族も彼ら〔帝国主義列強〕の人口増加の圧迫を受けて、久しからずして滅亡してしまう。これもまた、火を見るより明らかなことだ」（「第五講」237頁）。もし中国が「国族」（「民族②」）を形成せずして外国勢力の為すがままであったなら、「祖宗の祭祀の絶えた今日の苗・獠などの族の姿は、他日、祖宗の祭祀の絶えた我々

〔「民族①」〕の姿となる」（「第五講」239頁）。未来へと投射されていた筈の反帝的民族主義の課題が、人口問題による屈折を受けてこのように過去と交錯する以上、満洲民族に支配された屈辱の過去までが引照されるのも当然といわねばならない。「かつては満洲人の奴隷であったものが、今では各国人の奴隷となっている。各国人の奴隷となって今受けている苦痛は、かつて受けていたのよりも更に甚だしい。このままの調子で、もし民族主義の回復を図る方策を講じないならば、中国は将来必ずや亡国となるのみならず、滅種ともなってしまう」（「第五講」232頁）。満洲民族による過去の中国支配の記憶が帝国主義列強による現在の侵略と重ね合わされることで、「国族」すなわち「民族②」の創出という未来へ向けての目的の設定が根拠づけられる。中国が逃げ場のない「大禍の瀬戸際」にまで追い詰められているとの危機意識（「第五講」237頁）の下では「亡国」の危機と「滅種」の危機とは連続し、重畳することにならざるを得なかった。それゆえにこそ、この「二つの民族主義」を共に「失われた」ものとして一つにし、その回復を高唱することが有効であると孫文には考えられたのである。

*

これまでの本節の検討から見えてきたものは、起源と性格を異にする二種の「民族主義」の一致を弁証しようとする孫文の強い意思であり、またこの二種の「民族主義」が綾なす複雑に入りくんだ論理構成であった。それは決して、一方の「民族主義」から他方の「民族主義」への移行ないし転換として整理できるもの、或いは整理すべきものではなかった。私たちは『三民主義』講演「民族主義」部分のテキストを、①類型の「民族主義」（排満的民族主義）が主旋律を奏で、その上に②類型の「民族主義」（反帝的民族主義）という対旋律が乗った対位法的

楽曲に擬えたい。この二つの旋律は互いに絡み合い、時に不協和音の激しい軋みを響かせ、また時には協和した美しい和声を響かせながら、一つの作品を織り上げていく——。こうした対位法的な特徴は、次節に検討する論点にも顕著に見出されることとなるのである。

3. 「～人」「～族」「～民族」

本節においても、私たちが注目したい箇所を提示しながら、論点を整理していくことにしよう。まずその一つ——。

- ③中国人は常々、我々は人口が多いから簡単には消滅させられはしない、と自慢している。元朝が中国に入ってきて支配者となった後にも、蒙古民族は中国人を消滅させることができなかつたのみならず、却って中国人に同化された。中国は亡びなかつたばかりか、蒙古人を吸収してしまったのだ。満洲人は中国を征服し、二百六十余年にわたって統治したが、満洲民族も中国人を消滅させることなく、逆に漢族に同化されて漢人へ変わった。現在、多くの満人は漢族の姓を帯びている。学者の中には、このことから、たとえ日本人や白人が中国を征服したとしても、中国人は日本人や白種人を吸収するだけのことだから、中国人は安心してよい、という人も多い。これは、百年後にはアメリカの人口が十億に達し、我々の人口を二倍半も超えてしまうことを、全く知らぬものだ。かつて満洲人が中国民族を征服できなかったのは、彼らが百数十万人に過ぎず、中国人の人口に比べて数量が少なかったからで、中国人に吸収されたのは当然であった。もしアメリカ人が中国を征服したならば、百年後には十人のアメリカ人の中に四人の中国人が混じるばかりで、

中国人はアメリカ人に同化されてしまうだろう。(「第一講」194 - 195頁)

前節に言及した人口問題に関する孫文の危機感のよく表れた箇所であるが、本節で注目したいのはその点ではなく、「～人」「～族」「～民族」という語がここに集中して出現していることである。これらの語はただ単にランダムに選択されたに過ぎないのであろうか。もちろん孫文は研究者ではないのだから、用語の選択にはさほど厳格ではなかったに違いない。ましてこれは講演の筆記であるから、これらの語は何気なく口を衝いて出ただけだったのかも知れない。或いはまた逆に、同一語の反復使用を避けるために、別の語を選択したことも考えられる。いずれにせよ、このテキストに関して、語彙の細かい使い分けを穿鑿するのは無意味ではないか、との疑念には十分に根拠がある。しかし同時に、孫文が全くの恣意でこれらの語を使用したのだと断じることゝも妥当ではあるまい。講演であればこそ、論著の場合のように理論的な反省によって濾過される以前の孫文の原初的な意識なり感覚なりが、却ってそこに露呈される可能性もあろう。仮に、「逆に漢族に同化されて漢人へ変わった〔反為漢族所同化、變成漢人〕」という原文を、「逆に漢人に同化されて漢族へ変わった〔反為漢人所同化、變成漢族〕」と言い換えたならば、語法上はそれでも問題は生じないにせよ、孫文が伝えようとした意味内容とは無視できない差異が生じるであろう。この点、the -s, -ish, -ese, -anなどを付加するだけで「～人」「～族」「～民族」に相当する概念を、それらの意味的差異を区別することなしに表現できる英語などの欧語に比して、東アジアの諸言語においては、これらの語彙の使い分けは、程度の差こそあれ、否応なしに意識されざるを得ないのである¹⁵⁾。私たちはこの③の箇所を手がかりとして、当該テキストにおける「～人」「～

族」「～民族」の使い分けの問題を探っていきたいと思う。

次にもう一箇所——。

④外国人はいつも、中国人はひと握りのバラバラな砂だという。国家観念については、もとより中国人はひと握りのバラバラな砂であって、元来、民族団体をもっていない。しかし、民族団体以外に、別に団体はないのだろうか。前に述べたように、中国には堅固な家族と宗族団体とがあり、家族や宗族に対する中国人の観念はとても深い。例えば、中国人は路上で偶々出会うと、挨拶を交わした後、お名前は何と仰るか尋ねる。そこで、お互いが同宗と知るや、たちまち大変親密になり、たちまち同姓の従兄弟〔伯叔兄弟〕だと認め合う。この種の優れた観念から推し拡げていけば、宗族主義から国族主義へと拡充することができるのだ。失った民族主義を我々が恢復しなければ、団体がなければならぬ。それも、大きな団体がなければならぬ。我々が大きな団体を結成しようとするれば、まず小さな基礎が要る。それらが互いに連絡し合って初めて、上手くいきやすくなるのだ。中国人が利用できる小さな基礎。これこそ宗族団体に他ならない。（「第五講」237 - 238 頁）

これは、「宗族」を基礎とする「国族」の形成という、前節でも言及した孫文の企画の核心を述べた箇所である。孫文のこの企画に漢民族中心主義——しかも、「宗族」結合が顕著な南方の漢民族社会をモデルとした主張——の色彩が濃厚であることは、今更指摘するまでもあるまい。また、この企画の実現可能性がどの程度あったかの評価は、全ての検討が終了した後、に下されるべきものであろう。むしろここで私たちが解明しなければならないのは、そもそも

孫文はなぜ「国族」という語を選択したのかという問題である。いうまでもなく、この講演が行われた当時、既に孫文らは「国民党」を結成していたのであり、「国民」という語は一般に流布していた。孫文自身も『三民主義』講演の中で「国民」という語も用いている。それにもかかわらず、孫文はこの箇所で「国民」ではなく敢えて「国族」を選択したのである¹⁶⁾。孫文はこの語にいったいどのような意味を籠めていたのか。この点を考えようとするれば、問題は上述した「～人」「～族」「～民族」の使い分けと交錯することを避けられない。私たちは、むしろこの両者の交錯から検討の糸口を探ろうと思う。その過程では、多くの語彙を共有するにもかかわらず、「国族」なる語を共有しない日本語との対照は一定の有効性を持つに違いない。

「～人」「～族」「～民族」の使い分けの問題から着手するに当たり、私たちはまず、テキストに出現するこれらの単語の頻度数に注目してみよう。もっとも、本論が対象とするのは極めて限定されたテキストであるから、文脈を捨象した定量的な考察によって言い得ることは多くない。少ない用例に依拠してそこから有意的な頻度差を読み取ること、或いは当該テキストに用例がないからといって直ちにその語が当時一般に未使用であった、もしくはその語が単語として成立しないと結論付けることには、慎重でなければならない。しかし、こうしたことを十分に意識したうえで、私たちは、以下の点については有意的な差異とみなしてよいと考える。第一には「中国人」の使用頻度が130回にのぼり、桁違いに多いことである¹⁷⁾。孫文ら革命派にとって「中国人」という語は「清国人」や「支那人」と違う独特のニュアンスをもって使われていたことを想起する必要があるが、とりわけ孫文の場合には、「中国人」と「外国人」（及び「外人」）を対比するかたちでしばしば立

論することが、「中国人」の使用頻度を（併せて「外国人」の使用頻度をも）高める重要な要因になっている（例えば「第六講」244-248頁）。ところで、「東アジアに長く暮す外国人は、中国人とも日本人とも商売するが……」（「第六講」245頁）という表現にも明らかなように、孫文のいう「外国人」には「日本人」及びアジア地域の人々は含まれない。それは欧米の帝国主義列強諸国の人々のみを念頭に置いた用語なのである。「日本人」及びアジア地域の人々は「中」でないのはもとより、さりとて「外」でもない微妙な位置に置かれているのであって、ここに日本に対する、またアジア地域に対する孫文のアンビヴァレントな意識を垣間見ることができる。第二には、「～人」の汎用性の高さも有意的な差異といってよからう。「～人」は、国名に対して使うこともできれば（「美国人」など）、国家より広い地域に対して使うことも（「欧洲人」など）、国家より狭い地域に対して使うことも（「香港人」など）可能である。王朝についても使えるし（「金人」）、更には色彩語との結合により、皮膚色に基づく集団の分節をも行ない得る（「白人」など）。これらの点は日本語でも同様ではあるが、漢語の「～人」の造語力は日本語よりも大きい。日本語の場合、色彩語と「人」との結合はかなり限定的であるが（おおむね「白人」「黒人」のみ）、日本語の単語としては成り立ちにくい「白色人」「白種人」「黄人」「黄色人」「棕人」「棕色人」がいずれも当該テキストの中で使用されているのである。「～民族」も種々の形態素と結合するが、「～人」に比べればその使用範囲は限定的である。例えば、「～民族」の「～」は二字以上（すなわち二音節以上）でなければならない。これは、「○民族」という三音節語は単語としての安定性に乏しいとの言語上の理由によるところが大きいと思われる。当該テキストに「漢

族」の用例はあるのに「漢民族」の用例がないのも偶然ではあるまい¹⁸⁾。仮に、「苗族」「漢族」などの語が「苗民族」「漢民族」などから「民」字が脱落して二音節化したに過ぎないならば、「～族」と「～民族」との間に意味の大きな差異はないことになるが、果たして斯く考えてよいかどうか、もう少し立ち入った検討を要する。当該テキストにおける「～族」の用例は「～民族」より更に少ないので断定的なことは述べられないが、用例の少なさというこのこと自体、「～民族」との何らかの差異が「～族」にあることを示唆する。私たちは、「～族」の用例に焦点を絞って考察を進めてみよう。

「～族」の意味を検討する際には、「族」が自立した単語として使用されている例をも参照せねばならない。一般に、日本語の「族」は単語としての自立性が極めて弱く、通常、「～族」もしくは「族～」（これに属する語は「族産」など少数にとどまる）のように他の成分と結合しなければ用いることができないのに対し、漢語の「族」は「人」「民族」と同様、自立した単語としても当該テキストに表われる。例えば「苗獠等族」「苗獠獠獠等族」はそれぞれ「苗、獠などの族」「苗、獠、獠、獠などの族」の意である。こうした自立的用法の「族」は、「民族」に関する記述と「宗族」に関する記述の双方に出現する。まず前者の例を挙げると、孫文は「人種」を皮膚色によって五つに分類したうえで、「更に種に基づいて細分すれば、多くの族〔許多族〕がある。アジアの民族としては蒙古族、巫来族、日本族、満族、漢族がある」という（「第一講」187頁）。「種」を基準とした分類によって「族」が位置づけられる以上、それがエスニックな諸要素によって特徴づけられる集団、すなわち前節の用語でいうところの「民族①」に相当することはいうまでもない。形質的・文化的に他から鮮明に区別される際立

った特性をもつ集団を表す「族」の語感は、前節にも引用した「祖先の血統は……永遠に遺伝されて一族の人民を作り上げる」という一節にも窺われる。ここでの「一族」は明らかに、血の連続性によって輪郭づけられ、排他性を帯びた集団の意を含んでいる。「族」のこうした意味特性は、後者すなわち「宗族」に関する記述にも顕著に看取される。この「宗族」こそは、他姓の「宗族」との間でしばしば「械闘」を惹起する、「団結力の非常に強大」な集団に他ならない（「第一講」185頁）。「宗族」の総数は「一百族」には収まらないにせよ、「どんなに多くとも四百族を超えることはない」（「第五講」238-239頁）という箇所では、名詞「族」が量詞的に使われており、これも日本語には稀な用法である¹⁹⁾。「一百族」「四百族」という表現がいかに「宗族」の排他的凝集性を強調する機能を果たしているかは、試みにこれらを「一百個」「四百個」と言い換えた場合の平板さと比較すれば明らかである。

以上の検討から私たちは、「族」とは、(1) 他と明確に区別される、(2) 際立った輪郭を有する、(3) 抽出可能な特性を持った集団、に対してのみ用いられる呼称であると帰納することができよう。(1)は排他性、(2)は凝集性、(3)は独自性を示す。「民族」「宗族」に関していえば、「民族」「宗族」がいずれも「族」として上記(1)~(3)の性格を共有しているとも考えられるし、逆に、(1)~(3)の性格を有する「族」が或る局面・文脈では「民族」として、また別の或る局面・文脈では「宗族」として現象するとも考えられる。この「族_{zu}」の概念に注目して、「lineageとしての族」と「raceとしての族」との間の意味論的類似性」を指摘したディケッターの主張は卓見であった²⁰⁾。Lineageとしてであれraceとしてであれ、「族」の集団的凝集の心理的・精神的ないし理念的な根拠が血の連続性

の意識に求められている点は共通している。「宗族」と「民族」と — それらの集団の中核をなす、ヨリ基層的な血縁集団として「家族」という「族」もそこに加えるべきであろう — は、現在の私たちが、しかも漢語ではなく日本語として一般に考えるほどには、互いに大きくかけ離れた概念ではなかったに相違ない²¹⁾。「族」のこうした特徴は、「~」+「族」という語構成によっても、当然維持されるとみるべきである。

「~族」の意味内容が明確化されることによって、それと「~人」との差異を説明する手ばかりも得られる。当該テキストのうち「~人」と「~族」との双方の用例がある四つのユニット、すなわち「満人」「満洲人」／「満族」、「蒙古人」／「蒙古族」、「日本人」／「日本族」、「漢人」／「漢族」について検討を加えよう。例えば、「満人」「漢人」が集中して表われる次の箇所をみよ。「……それで史可法は満人に反対したかったのだが、彼に賛成する人数は甚だ少なく、やはり満人に抵抗することができなかつた。全国の人が皆なこぞって満人を歓迎したので、満人は中国で皇帝の地位を安穩に保持し得た〔得做中国安穩皇帝〕のである。この当時、漢人は単に満人を歓迎したばかりではなく、その旗下に身を投じ、満人に帰化させた。そのために、いわゆる「漢軍旗」があったのである」（「第三講」216-217頁）。この箇所の「満人」「漢人」を「満族」「漢族」に置き換えたならば、文意は大きく変わってしまうに違いない。孫文はこの直前の部分で、中国に侵入した「満洲人」の数は少なかったものの、「中国の大多数の_人」は「民族主義」を重視しなかつたがためにその侵入を許してしまったと述べており（「第三講」216頁）、一貫して個々人の属性に注目してこの文脈を構成しようとしているのだからである。別の箇所で孫文が、一方で「蒙古人は水と草とを逐って住み、遊牧で生活する。

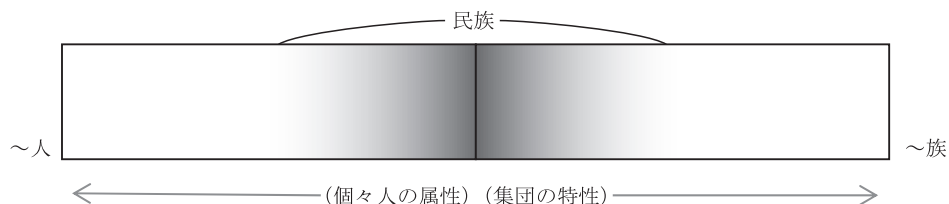
水と草のあるところ何処でも遊牧し、何処にでも居を移す」といいながら、他方、その直後に「蒙古族が最も強盛な時には、元朝の兵力は、西のかた中央アジア、アラビア及びヨーロッパの一部を征服し、東のかた中国を征服して日本にも迫り、殆どユーラシアを統一せんとした」というのも恣意ではない（「第一講」187頁）。孫文は「～人」には個々人の属性を割り当て、「～族」には集団の特性を割り当てているのである。もちろん実際には、文脈上この両者が判然と区別できないほどに接近することはあり得る。その場合、両者の接点付近の領域が「～民族」と呼称されるのである。例えば、既引の箇所であるが、一方で「アジアの民族」として「蒙古族」「巫来族」などを列挙しつつ、他方で「中国の民族」として——ただし「そこに混じっている外来の者」という位置づけで——「蒙古人」「満洲人」などを列挙している点に注意しよう。このことは、漢語の「～民族」という語が、「～人」（個々人の属性）と「～族」（集団の特性）双方の意味の一部を内包し得ることを示す。ただし、「～民族」の使用可能な範囲は流動的であって、その境界は不確定である。以上のことを図示すれば〔図Ⅱ〕のようになるであろう。

論じてここに至れば、本節冒頭に引用した資料③における「～人」「～族」「～民族」の使い分けが単なる恣意によるのでないことも推測できる。「逆に漢族に同化されて漢人になった」という孫文の原文を「逆に漢人に同化されて漢族になった」と置き換えられないのは、仮に

斯く変更したならば、集団の特性から個々人の属性へと展開する孫文の記述の意図に反し、そのベクトルを逆転させてしまうからに他ならない。

しかし、ここになお一つの疑問が残されている。「満人」「満洲人」／「満族」、「蒙古人」／「蒙古族」、「漢人」／「漢族」のそれぞれのユニットの各単語については、いずれも日本語の単語としてみた場合にも特段の違和感がないのに²²⁾、なぜ「日本人」／「日本族」のユニットについては、「日本族」が日本語の単語として不成立なのか、という点である。このことを考える場合に参考になるのは井上紘一と松原正毅の発言である。井上は大略次のようにいう、——「中国語の「族」は一切の差別や例外を伴うことなしに、あらゆるエトノス集団に適用が可能」なのに対し、日本語では「日本民族と言うけれども日本族とは言」わない。「日本語の表現が差別を内包することは紛れもない事実」である——と。これを受けて松原は、日本語の「族」の使用にあたっては、かなり強い集団的なまとまりが一つの前提になっている」のであり、「そうした規則が、ある面で差別的なひびきをもたらす」のではないかと発言している²³⁾。日本語の「～族」にしばしば貶義が伴うこと、その「前提」に「強い集団的なまとまり」への注視があることは、ここに指摘される通りであるが、そうした「強い集団的なまとまり」という語感自体は決して日本語の「～族」にのみ表われる特徴ではない。本論が述べたよ

〔図Ⅱ〕



うに、「～族」が凝集性の強い集団に対して与えられる呼称である点は漢語でも同様である。とすれば、問題はむしろ、等しく集団的凝集性に着目した表現であるにもかかわらず、日本語の「～族」と漢語の「～族」とで貶義の表われ方に顕著な差異が見出されるのはなぜか、というかたちで提起されねばなるまい。

松原正毅は、「中国の場合は、「族」と「人」の使い方が日本と反対になっていて、何々族と言っているほうが、われわれが使っている民族という意味で、何々人と言っているのは、まだ民族とまでは認定されないというか、集団としても小さい。「族」になる候補の前段階として、「人」というのを使うのだという²⁴⁾。しかし、松原のこの発言は、少なくとも『三民主義』講演「民族主義」部分における「～人」「～族」「～民族」の用例によっては支持されないように思われる。もちろん松原は孫文の当時における用語法を念頭に置いて発言しているわけではないけれども、現代漢語の標準的な用語法としても、松原説の妥当性には疑問の余地がある。例えば「苗族」と「苗人」、「蒙古族」と「蒙古人」のように、「～族」と「～人」双方と結合する形態素もあるのであって、そのような場合に後者を前者の「前段階」とみるよりは、本論が論じた如き両者の質的な差異、つまり前者が集団の特性に重点を置いた呼称であるのに対し、後者が個人属性に重点を置いた呼称である点に注意を払うべきではないか。このことが結果的に、前者に対して「集団としての」強い凝集性を特徴づけるのである。このことは、「～」+「族」という語構成を有する語群が、例えば「～」+「人」という語構成の語群と比較して、かかる語構成をとることによる何らかの観念的上昇を惹起する可能性を示唆する。

「～」+「族」という語構成に起因する観念的上昇について検討する場合には、ミハエル＝

ラックナーの見解が参考になるであろう。「民族 *minzu*」は「民」+「族」という語構成をとることによって、単なる「民の集まり」ではなく、「皇族」や「貴族」と対置される「人民の標識 *Bezeichnung des Volkes*」として機能する。ラックナーのいう「社会的な、及びエスニックな諸内包 *soziale und ethnische Konnotationen*」の増加は「族」の集団的凝集性によってもたらされるのである²⁵⁾。とすれば、同様の効果は「皇族」や「貴族」についても生じ得るに違いない。例えば「貴」+「族」→「貴族」を「貴」+「人」→「貴人」と比較するならば、前者の語構成に観念的上昇を認めることができる。蓋し「貴族」なる語が意味するところは、単なる「貴い人たち」という以上の、社会的集団としての凝集性と排他性とにあるのであるから。

当該テキストにおける「～族」の用例も、「家族」「異族」など一般性の高い語をも含めて、やはり集団としての凝集性の強さに表現の重点を置いた語群であるといえる。「蒙古族」「巫来族」「満族」などの語は、いずれも「～」の部分はそのままで、「族」を「人」に替えることによって個人属性に重点を置いた表現に転換することができる。「蒙古族」→「蒙古人」、「巫来族」→「巫来人」、「満族」→「満人」などのように。しかし、逆に「～人」についてはその全てが「～族」に転換できるわけではない。例えば、当該テキストに表われる語でいえば、「阿剌伯人」「猶太人」「西藏人」「斯拉夫人」「突厥人」などに対応する「阿剌伯族」「猶太族」「西藏族」「斯拉夫族」「突厥族」などは成立するが、「香港人」「菲律賓人」「美国人」「意大利人」などに対応する「香港族」「菲律賓族」「美国族」「意大利族」などは成立しない。こうした違いが起こるのはおそらく「～」の部分における地理的領域性の度合と関連すると思われる。上記の諸例は、「～」の部分の地理的領域

性の度合いが高いほど「族」とは結合しにくくなる傾向を示唆する。一般に、「～」+「族」という語構成が「社会的な、及びエスニックな諸内包」の増加をもたらすとすれば、「苗」「獠」或いは「阿剌伯」「斯拉夫」などと「族」との結合が容易なのは当然である。「蒙古」「西藏」などは、もとより一面では地理的領域とも考え得るけれども、それが「族」と結合する場合には、単に「蒙古／西藏（地域の）」というだけにはとどまらない、特定の「社会的な、及びエスニックな」表象が加わっていることが看取される²⁶⁾。もちろん、地理的領域の共有は通常、そこに生まれ育ち、或いは継続的に居住した個々人の属性にも一定程度の共通性を賦与するから、「香港人」「菲律賓人」などと一括される集団に対しても私たちはその構成員の間に一定の共通性が存することを看取することができる。しかし、それはあくまで結果としてそうした共通性が生じるということに過ぎない。「香港／菲律賓…（の）」+「人」の「社会的な、及びエスニックな」背景すなわち彼らが所属する（第一次的な）「民族①」は多様なのであって、むしろそうした「社会的な、及びエスニックな」要素の極小化によってこそ「香港人」「菲律賓人」などの統一的な表象或いはアイデンティティは第二次的に形成されるとみるべきである。

「香港人」の他、例えば「広東人」「北京人」「福建人」などは、「～」の部分国家より小さい範囲の地理的領域に関する場合であるが、「菲律賓人」「美国人」「意大利人」など「～」の部分の地理的領域性が領域国家の呼称と接近もしくは共通する例においても、「蒙古」「西藏」などの場合とはむしろ対照的に、「～」の部分の地理的領域性は通常「社会的な、及びエスニックな」要素の充進を抑制する方向で機能するため、これらの語も「～族」という語構成

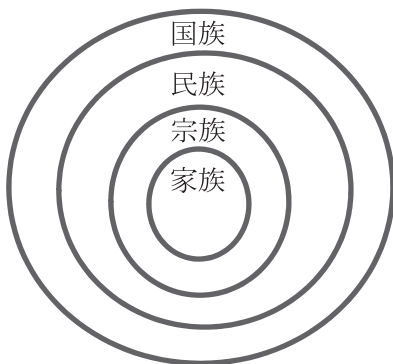
に不適合である。なお、現在の中華人民共和国においては一般に、「維吾爾族」「朝鮮族」「俄羅斯族」などは、国外の「維吾爾人」「朝鮮人」「俄羅斯人」を除外して国内の少数民族集団（「民族①」）のみを指すが、この用法にも漢語の「族」に独特の集団的凝集性が看取される。等しく集団的凝集性といっても、この点で、漢語と日本語とは異なる。すなわち、「ドイツ族」「フランス族」「アメリカ族」「イタリア族」「フィリピン族」などがいずれも日本語の単語として成り立たないのは、漢語の場合と同様、ドイツ、フランス……の領域国家としての性質と「社会的な、及びエスニックな諸内包」を充進させる「族」とが衝突するからであるが、日本語の「～族」は基本的には他称——自らとは区別される凝集性の強い他者の集団への呼称——にしかならないのである。（自らの属する集団を「～族」と呼ぶ場合は諧謔の表現とみるべきである。）「～族」という呼称が日本語において一般に貶義を伴うのはこのためである。要するに漢語の「～族」は外を排除した内を表現するのに用いることができるのに対し、日本語の「～族」は内を排除した外を表現する場合のみ用いられる。日本語の「～族」は自らを含まず、漢語の「～族」は自らの属する領域国家の外部を含まない。「日本族」が漢語としては成立するのに、日本語としては成立しないのは、こうした両者の「族」の用語法の違いに基づく。

孫文が敢えて「国族」を「国民」から区別して導入したのは、外部を排除して内部へ凝集しようとする漢語の「族」の語義を活かし、「家族」-「宗族」という凝集性の強い「族」の延長線上に「国」をも「族」として位置付けようとする意図からに他ならなかった。「国族」は「民族②」であるが、それが同じ「族」である限り、「民族①」とも対立しない筈である。これを「国民」としてしまったのでは、「家族」-

「宗族」-「民族」からの連続性が十分に表現できない。それどころか、近代の国家概念を前提とする限り、「家族」「宗族」「民族①」との対立面が却って強調されかねない。それでは孫文の意図は達成されないのである。孫文が「バラバラな砂」の「セメント」化（『三民主義』講演「民権主義」第二講）のために用いようとしたのは「家族」-「宗族」という「族」の凝集性だったのであり、彼のこの思想を可能ならしめたのは漢語の「民族」が「民族①」と「民族②」との両面性をもつことであつた。「民族」というフィルターを通すことによって初めて、「家族」-「宗族」はスムーズに「国族」に連続する。以上のことを図示すれば〔図Ⅲ〕のようになるであろう。

この同心円モデルにおいては、ちょうど磁石に鉄砂が引き寄せられるように、中心に向かって強い磁力（凝集力）が働くことが期待されている。逆にいえば、そのようなかたちで凝集され「セメント」化された国家構成員であつてこそ「国族」の名に値するのである。孫文のこのモデルが果たして彼が意図したように機能するかどうかは、畢竟、「民族」のフィルターが作動して、その内側（「家族」-「宗族」）とその外側（「国族」）とを連続せしめられるか否か、更に突き詰めていえば、前節に検討した「民族①」=「民族②」の等式が成立するか否かにかか

〔図Ⅲ〕



っている。

確かに「家族」「宗族」「民族」も「国族」も、それが「族」である限り一定の共通性をもつ。「家族」「宗族」「民族」がそれぞれ「族」の或る局面、或る状況における現象形態とみなし得るとすれば、同様に「国族」もまたその一種の現象形態とみなせない筈はなかろう。しかし、「家」「宗」「民」と「族」とが自然に結合したからといて、領域国家としての意味をもつ「国」と「族」とが同様の自然さで結合し得るとは限らない。もし「国」と「族」とを結合せしめたならば、その結果として成立する集団「国族」は、「族」の有する強い集団的凝集力に牽引されて「民族①」とはなつても「民族②」とはならないのではないか。前節にみたように、危機意識の亢進が「民族①」と「民族②」の同一性の弁証を促進した側面はあるものの、「民族①」と「民族②」とはそのベクトルの向きが基本的には反対であつたことを想起せよ。このことを本節の用語で言い換えれば、「民族①」が「社会的な、及びエスニックな諸内包」を増加する — 従つてその外延は減少する — 方向性をもつものに対して、「民族②」は逆に、かかる「諸内包」を減少する — 従つてその外延は増加する — 方向性をもつということだ。そして実際、当該テキストの「～族」の中に、「民族②」を意味し得る語彙を、「国族」以外に見出すことはできないのである。

革命派の機関誌『民報』第一号巻頭には「世界第一共和国建国者ワシントン」と共に「中国民族開国の始祖」として「世界第一の民族主義大偉人黄帝」の肖像が掲げられた。もし、国家構成員の全てが同一の血統によって結ばれた一大家族であると観念する国家観を家族国家観と呼ぶとすれば、四億人に垂んとする「民族」が一つの「家族」だとする思想こそ、壮大な家族国家観以外の何ものでもない。しかし、そのよ

うなかたちで凝集された「民族」は事実上、漢民族＝「民族①」であった。それを「中国民族」「中華民族」と言い換えたところで、その始祖たる黄帝が満洲民族の「駆除」の象徴として採用された過去を消すことはできない。畢竟、国家構成員の全てが漢民族という「民族①」になること（同化！）によってしか、「国族」＝「民族②」は形成することができない構造に、孫文の「民族主義」はなっているのである。しかし、「民族①」となってしまった「国族」はもはや「民族②」とはかけ離れたものであるに違いない。確かに、性格を異にする「民族①」と「民族②」とが「民族」という同一の語で表現されることは同心円モデルの構築に有利に作用したが、実際には「民族①」と「民族②」との溝を埋めることは困難であった。〔図2〕を想起してみよう。そこでの「民族」は要するに「民族①」を指すものに他ならなかった。そこに「民族②」＝「国族」を容れる余地はなかったのである。「ワシントン」と「黄帝」との距離はそれほど遠かったというべきか。

4. 結語

辛亥革命の思想の中には、中国の伝統的な易姓革命の側面と revolution としての革命の側面とが共存している。後者の目的が体制の革新なのに対して、前者の目的は伝統の恢復である。本来全く方向を異にするこの二つの革命観念は、清朝の打倒という一点において結びついていた。しかし、清朝の打倒が実現した後には、本来全く方向を異にする二つの「民族」概念が残されたのである。ここにおいて孫文は、「民族主義」を再構築する必要に迫られた。『三民主義』講演「民族主義」部分はその一つの回答であった。それが孫文自身の欲したとおりの仕上がりであったとは到底思われぬ。課題の困難さはもと

より、孫文が「自序」に記すような当時の困難な政治状況と、そして何より彼自身の肉体的な不調とは、納得のいくだけの十分な準備を彼に許さなかったのである。このことを考えるならば、その記述がまとまりを欠き、齟齬を含む点を責めるのは酷薄に過ぎよう。むしろ私たちは、その矛盾や齟齬と思われるものの中にこそ、中国の厳しい現実と直面し、それと格闘した孫文の思想史的に重要な意義を認めるべきである。蓋し、政治思想の真の偉大さは、達成された成果によってよりも、その達成されざる課題を鮮明に映し出すことによって測られるのであるから。

[注]

- 1) Benjamin Akzin, *State and Nation*. Hutchinson University Library, London, 1964. pp.7-10.
- 2) 孫文は「民族主義」に裏付けられた「世界主義」を、かかる帝国主義的「世界主義」から区別してもいる（例えば「第四講」226頁）。しかし、本論ではこの側面には立ち入らない。孫文の「世界主義」全般についての詳細な検討としては、桑兵「世界主義与民族主義—孫中山对新文化派的回应」『近代史研究』2003年第2期参照。
- 3) ①類型の「民族」が斯く②類型のそれから区別され得るものであることが、①類型の「民族」に対する非政治的な学術研究（民族学 Ethnology）の領域を確保し得る根拠である。しかし、歴史的にも理論的にも、①類型の「民族」と②類型の「民族」との関係は容易に錯綜する。エスニック集団（①類型の「民族」）に対する学術研究は②類型の「民族」に対する意識（②類型の「民族主義」）の亢進を重要な契機として発生した。また、政治権力が「民族政策」の実施に当たって民族学者を動員するならば、両者の関係は更に交錯することを避け難い。1930年代以降の中華民国、中華人民共和国における「民族識別政策」はその典型的な事例といえる。今日に至るまで「民族学」の学術的な自立性に根強い疑問が投げかけられ続けている原因はここに存する。

- 4) テリアン=ド=ラクペリーに帰される漢民族西方起源説 (Terrien de Lacouperie, *Western Origin of the Early Chinese Civilisation from 2300 BC. to 200 AD.* 1894) の詳細とその日中での流伝状況に関しては、李帆「清季中国人種、文明西來說研究 — 以法国漢学者拉克伯里 (Terrien de Lacouperie) 学説進入中国為例」『文化視野下的近代中国』中国信媒大学出版社 (2009年)、孫江「拉克伯里“中国文明西來說”在東亞的傳布与文本之比較」『歴史研究』2010年第1期、の参照を求めるとどめる。自民族の起源を西方に置く説は19世紀末の日本でも流通しており、「劣等感や絶望感に押しつぶされた人間がつくりだす幻想であった」。小熊英二『単一民族神話の起源 — <日本人>の自画像の系譜』新曜社 (1995年) 172 - 185頁。
- 5) 漢民族西方起源説と黄帝神話との関係については、沈松橋「我以我血薦軒轅 — 黄帝神話与晚清的国族建構」『台湾社会研究季刊』28 (1997年) 35頁以下、孫隆基「清季民族主義与黄帝崇拜之發明」『歴史研究』2000年第3期77 - 79頁、石川禎浩「20世紀初年中国留日学生“黄帝”之再造 — 排滿、肖像、西方起源論」『清史研究』2005年第4期56 - 59頁などを参照。
- 6) ナショナリズムを political nationalism (もしくは civic nationalism) と cultural nationalism とに類型化したジョン=ハッチンソンの立場 (John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism.* 1987) を引照しつつ、フランク=ディケッターが中国のナショナリズムを分析するに当たって racial nationalism を類型として付け加えたのも、このことと関連するであろう。Frank Dikötter, Culture, “Race” and Nation: The Formation of National Identity in Twentieth Century China. *Journal of International Affairs.* 49-2. 1996. pp.591ff.
- 7) 例えば、竹沢泰子編『人種概念の普遍性を問う — 西洋のパラダイムを超えて』人文書院 (2005年) 所収の諸論考を参照せよ。念のためにいえば、「人種」概念が自然科学的な術語としてはたとえ無効を宣告されようとも、そのことによって直ちに社会全般におけるこの語の流通が、またこの語に付着した種々の表象が、効力を失うわけではない。
- 8) 日本で生成した「民族」という語が19世紀末から20世紀初めにかけて、梁啓超らの手で中国に移入されたとするのが通説とってよからう。韓錦春、李毅夫「漢文“民族”一詞の出現及其初期使用情況」『民族研究』1984年第2期40 - 41頁。日本において「民族」という語は1890年前後から「国民」と区別される意味を荷って用いられていた。安田浩「近代日本における「民族」觀念の形成 — 国民・臣民・民族」『季刊 思想と現代』31 (1992年) 66-71頁。もっとも、近年、用例検索が格段に進んだ結果、「民族」なる語が中国の古典の語彙の中にも見出されることが確認されている。例えば、郝時遠「中文“民族”一詞源流考辨」『民族研究』2004年第6期62 - 64頁。しかし、その場合にも、使用頻度の急激な上昇や語の普及が、日本の「民族主義」思潮の流入や翻訳の輸入を抜きにしては考えられない点は承認されている。同68-69頁、また、方維規「論近代思想史上的「民族」、「Nation」与「中国」」『二十一世紀』70 (2002年) 34頁。「民族」は、千葉謙悟のいう「回帰語」— 漢語の語彙であったものが日本語に「借用されそこでの使用と意味変化を経た後、その新しい意味を伴って」漢語に「導入された語彙」— に分類されよう。千葉「東西言語文化交流からの翻訳語分類」『中国語における東西言語文化交流 — 近代翻訳語の創造と伝播』三省堂 (2010年) 47頁。なお、「～民族」「～族」という呼称が成立する以前においては、漢民族以外のエスニック集団の総称は「胡 (人)」「夷 (人)」「蛮 (人)」などであり、「種人」もほぼ同義であろう。個々の集団名は国名と区別されることなく、各王朝の正史の諸夷伝や『職貢図』に記載されている。図像を伴うものとしては、清朝雲南の総計90種にのぼるエスニック集団の様態を生き生きと描いた『滇省夷人図説』が注目される。竹村卓二「校注『滇省夷人図説』抄」国分直一博士古稀記念論集『日本民族文化とその周辺 歴史・民族篇』新日本教育図書 (1980年) 参照。そこではそれぞれのエスニック集団は「儂人」「獠人」「蒲蛮」「普岔」「水白彝」……のように多様に呼称されている。この他、19世紀雲南におけるエスニック集団を図像として描き出した同種の資料については、武内房司『《民族図説》の成立とその時代 — 九世紀初、伯麟『雲南種人図説』に見るシブソパンナーの辺疆風景』『中国の民族表象 — 南部諸地域の人類学・歴史学的研究』風響社

- (2005年) 参照。エスニック集団を「～族」と呼称した早い時期の例としては、太平天国の文献が知られている。彭英明「關於我国民族概念歴史的初步考察 — 兼談対斯大林民族定義的辯証理解」『民族研究』1985年第2期8頁。
- 9) デイケッターはかかる「華夏」共同体を *imagined biological group* と称している。Frank Dikötter, *ibid.* p.514. ベネディクト＝アンダーソンのいう「想像の共同体」とは、「出版資本主義」の発展と歩調を合わせて生成する近代的なネーションを特徴づける概念であるが(アンダーソン〔白石隆、白石さや訳〕『定本 想像の共同体 — ナショナリズムの起源と流行』書籍工房早山(2007年〔初訳1987年〕)、原著: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on Origin and Spread of Nationalism*. first edition, 1983)、既に北宋時代に出版技術の革新を経験し、明代には出版業の隆盛をみた中国においては、「想像の共同体」が構想される可能性も早くから生じていたといえるかも知れない。なお、会党による象徴の操作としては明の太祖(朱元璋)の肖像の活用や、桃園起義の儀礼化など(中野達編『中国預言書伝本集成』勉誠出版(2001年)所載の各種預言書に表われた様々な表象も参照せよ)、神話の創造としては例えば平山周『支那革命党及秘密結社』(1911年)に紹介された洪門起源説話などを想起せよ。彼らは旧くは宗教的信条を紐帯として結集した宗教結社を母体とし、その教義は宝巻の伝布と説唱によって普及した。それを可能ならしめた出版技術の発達と水運業を始めとする流通の活性化は、少なくとも一定程度までの、非エリート階層の社会的地位の上昇を前提とする。
- 10) 孫文の著述における「帝国主義」なる語の初出は1904年「在旧金山的演説」(第一巻所収)にまで遡る。呂芳上『革命之再起 — 中国国民党改組前対新思潮の回応(一九一四～一九二四)』中央研究院近代史研究所(1989年)131頁。海外での滞在経験が豊富な孫文は、遅くとも20世紀初頭には帝国主義とそれへの対抗について一定の知識をもつに至っていた。「四綱」の中に「創立民国」掲げるのも、近代国家において主体となる「国民」=「国族」についての認識の深まり抜きには考えられない。ただし、彼の「民族主義」の中でそれが特に重要な部分となるのは、やはり第一次世界大戦の勃発(1914年)からロシア革命(1917年)、パリ講和会議(1919年)と続く一連の国際情勢の激動を経てからであったとみるべきである。
- 11) 藤井昇三「孫文の民族主義」『孫文と毛沢東の遺産』研文出版(1992年)55頁。朱泫源は「族国主義」から「国族主義」への転換として孫文の「民族主義」を捉える。朱「從族国到国族 — 清末民初革命派的民族主義」『思与言』30-2(1992年)35-38頁、同「再論孫中山的民族主義」『中央研究院近代史研究所集刊』22上(1993年)353-356頁。
- 12) 藤井昇三前掲論文55頁。国防研究院刊『国父全書』所収のテキストには一箇所、「我中華民族」という用例が見出されるが(191頁)、中華書局刊のテキストではその箇所が「我々民族」となっている(「第二講」197頁)。
- 13) 実は、「在中國国民党本部特設駐粵辦事处的演説」においても、孫文は、各種族が「アメリカに同化した」結果としての「アメリカ民族」を「新しい民族」と呼ぶのに対し、中国に関しては、「我に同化する」ことによって他民族を「我々が国家建設を組織する機会に加入させる」という表現を用いて区別している。ここでの「我」「我々」が漢民族を指すことは明らかである。アメリカをモデルにするとはいいながら、アメリカの場合と中国の場合とに相違を設けているわけである。
- 14) 安藤彦太郎訳は岩波文庫の『三民主義(上)』1957年65頁、島田慶次訳は中央公論社刊の『孫文 毛沢東』(『世界の名著』)1980年118頁。なお、第二次世界大戦後におけるもう一種類の日本語訳である山口一郎訳は、安藤訳に近い。河出書房新社刊の『孫文 毛沢東』(『世界大思想全集』)1961年33頁。フランク＝プライスの英訳はこの箇所を、*Or consider India, also a conquered nation, whose national spirit has not been immediately destroyed by alien conquest as China's was.* と簡明に処理しているが、これも安藤訳に近い理解といえる。Frank W. Price tr., *San min chu i: The Three Principles of the People*. first printed in 1927. p.42.
- 15) この点に関する同様な指摘は、井上絃一・内堀基光・川田順造・黒田悦子・松原正毅(共同討議)「民族学からみた民族」『民族とは何か』(『民族の世界史』1)山川出版社(1991年)205-206頁、内堀基光の発言にみえる。なお、プライスの英訳では孫文の原文の引用箇所付近

- は、The Manchus subjected China and ruled over her for more than two hundred sixty years: they not only did not wipe out the Chinese race but were, on the contrary, absorbed by them, becoming fully Chinese. と処理されている。Frank. W. Price, tr., *ibid.* p.14.
- 16) 「国族」なる語そのものは孫文の造語ではないようである。沈松僑の指摘によれば、張君勱「穆勒約翰議院政治論」（1906年）の用例が「先声」である。沈「振大漢之天声—民族英雄系譜与晚清的国族想像」『中央研究院近代史研究所集刊』33（2000年）82頁、注1。郝時遠前掲論文62頁に列挙された古典の中の「～族」の用例36個の中には「国族」も含まれるが、本論では古典の用例にまで検討を及ぼす必要はないであろう。
- 17) 「～人」の使用頻度の第二位は「外国人」59回、第三位は「英国人」20回である。因みに「日本人」は18回、「漢人」「白人」は12回、「漢族」は5回、「中国民族」は12回の頻度である。
- 18) 「○民族」が成立しにくいのは漢語も日本語も共通であって、「苗民族」「満民族」などは日本語でも成立しない。いずれにおいても「漢民族」は例外的に成立するのであるが、漢語における「漢民族」の使用頻度は高くない。『漢語大詞典』（第6冊49頁）は「漢民族」を立項するが、「即漢族。参見“漢族”。」と述べるにとどめている。また、小野川秀美編『民報索引』京都大学人文科学研究所（1970-1972年）に徴すれば、革命派の機関誌『民報』における「漢人」の用例は「漢人革命」などの熟語を含めて計222回、「漢族」の用例はやはり「漢族自治」などの熟語を含めて98回に上るにもかかわらず（他に、「漢民」の用例が14回）、「漢民族」は全く表われない。孫文、毛沢東の著述で「漢民族」は用いられないようである。
- 19) 漢語では、孫文も引用するように既に『尚書』に「九族」という用例がある（「第五講」239頁）が、日本語において「族」と直接結合する数詞は「一」にほぼ限定される。
- 20) Frank Dikötter, *ibid.*, p.596. “Zu as lineage”が「宗族」に、また“zu as race”が「民族」に、それぞれ対応することはいうまでもあるまい。Lineageとしてのzuとraceとしてのzuとの中間にtribeとしてのzuを想定することも許されるであろう。
- 21) このことを本論とは別の視点から、「聯宗」のネットワークに注目して論じたものとして、山田賢「「宗族」から「民族」へ—近代中国における「国民国家」と忠誠のゆくえ」『国民国家の比較史』有志舎（2010年）がある。
- 22) ただし、「満人」「漢人」など「○人」という語構成の単語には、日本語の場合、しばしば強い貶義を伴う点は注意を要する。「～人」における「～」の部分が二音節以上であれば（例えば「印度人」「英国人」など）、通常、こうした貶義は表われない。「朝鮮人」「支那人」などの語に伴う貶義は、「朝鮮」「支那」などの成分それ自体に由来するものであり、ここでの議論とは一応区別すべきである。もっとも、この場合にも、「朝鮮人」より「鮮人」の方が一層、貶義が充進する点が目される。かかる現象が発生する原因は不明であるが、おそらく日本語で「○人」と表現すると、本来の「～人」の「～」の部分を一字に省略したぞんざいな、或いは隠語的なニュアンスが出てしまうのではなかろうか。漢語としては成立する「日人」という表現に対して日本人が感じる違和感もここに由来するのであろう。
- 23) 井上紘一他前掲（共同討議）201-202頁。同じ箇所では松原が指摘するように、「～族」としてどの語が成立し、どの語が成立しないかは「心理的な抵抗感にもとづいている」ものだけに、個人による偏差が大きく、そこから一般的な結論を帰納するのは難しい。例えば、「アメリカ族」「フランス族」が不成立なのは松原の指摘する通りであるが（そのこと理由づけについては後述）、彼が成立するという「アメリカ民族」「フランス民族」にも筆者は不自然さを感じる。
- 24) 井上紘一他前掲（共同討議）186頁。この松原の発言に対しては、民族学の側からも、また近年研究が進んでいる漢語の比較言語文化的研究の側からも、特にこれまでのところ反応は出ていないように思われる。
- 25) Michael Lackner, Anmerkungen zur historischen Semantik von *China*, *Nation* und *chinesischer Nation* in modernen Chinesisch. In , *Kulturelle Grenzbeziehungen in Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. (hrsg. von H. Turk, B. Schlitz und R. Simanowski) Wallstein

Verlag, Göttingen. 1998. S. 333.

26) 言うまでもなく、たとえ蒙古／西藏に生まれ育ったとしても、そのことによって例えば「漢族」が「蒙古族」／「西藏族」に変わるわけではない。そこに更に「社会的な、及びエスニックな」要素が付け加わらなければ、そういう転換は可能とはならないのである。ただし、実際には多民族が併存し、かつそれらの間で言語や風俗習慣などが共有されているような地理的領域においては、一人で複数のエスニック・アイデンティティを保持している（或いは保持し得る）環境が成立することがある。瀬川昌久が紹

介している漢族（客家）とショオ（畬）族との間のエスニック・バウンダリーの交錯などはその典型といえる。瀬川「客家語と客家のエスニック・バウンダリーについての再考」『民族の移動と文化の動態 — 中国周縁地域の歴史と現在』風響社（2003年）、同「少数民族籍客家 — エスニック・グループの自明性と曖昧性」『客家の創生と再創生 — 歴史と空間からの総合的再検討』風響社（2012年）など参照。しかし、ここではこうした可能性は一応、除外したうえで議論を進めている。