

# 中国的秩序の理念

## — その特徴と近現代における問題化 —

茂 木 敏 夫

はじめに

1. 中国的秩序の理念と実態
2. 中国的秩序の近現代における変容

### はじめに

東北アジアをひとつの意味ある空間として構想しようとするためには、この地域の現在を、歴史にさかのぼって位置づけてみる必要があるだろう。そもそもこの地域がどのような社会によって構成され、そこにどのような秩序が存在していたのか、それを支える理念とその実態とはどのようなものであったのか、また、そのような理念と実態を有すがゆえに、西洋由来の近代の価値や作法がこの地域に拡大してきた際、その西洋近代の覇権のもとで、この地域にどのような問題が生じ、どのような変容が起こったのか、を考えることで、この地域の現在が浮き彫りにされ、そこから将来のあるべき秩序を構想するための貴重なヒントを見出すことができると思われる。

本稿は、このような問いについて、中国に即してラフなスケッチを試みるものである。筆者は、日頃、中国からその周辺へ広がる地域世界とその秩序を中華世界、中華世界秩序などと呼んで、この地域の秩序の性格について考えるとともに、そのような地域秩序を構想することの意味についても考えている<sup>1</sup>。この特集では中国のほか、朝鮮半島や日本、さらにはモンゴルやロシアそれぞれの世界観も考察されるので、それらとつきあわせて考えるために、中国を中心とした広がりとして整理するよりは、いささかドメスティックな整理のしかたを試みる。そのため仮に中国的秩序と呼んで議論を進めることにする。

その秩序を支える理念について検討するわけであるが、それは実際には、その秩序を構

---

1 最近の関連する拙論として、茂木「華夷秩序とアジア主義」（長谷川雄一編『アジア主義思想と現代』慶應義塾大学出版会、2014年）、「中華世界秩序論の新段階」（東京女子大学紀要『論集』第65巻1号、2014年）、「中華の秩序とその近代——中華世界秩序論の新段階再論」（『中国哲学研究』第28号、2015年）、「『冊封・朝貢』の語られる場——中華世界秩序論の新段階三論」（『東アジア近代史』第20号、2016年）を挙げておく。

成する国家や社会、あるいは人々に「正しい」と広く受け入れられている思想や価値の漠然とした集積に過ぎず、ひとつに収斂して明示的、体系的に語られるような理念が当初から存在していたわけではない。一般に、秩序が円滑に機能しているときには、往々にして、その理念は明示的に語られることはない。むしろ、その秩序が円滑に運ばなくなり、何らかの危機に直面したときに、「そもそもは……」と、わざわざ明示的な説明が必要になってくるものである<sup>2</sup>。そのときは、利用できる思想や価値の断片、あるいは利用できる過去の記録（＝記憶）のなかから、その必要に応じて適切なものが取捨選択されたうえで、「正しい」理念の語りが組み立てられるわけである。したがって危機の内容によって、つまりどんな問題に直面しているかによって、選択される思想や過去は変わってくるはずである。また、ときの経過を経て変化してきた思想や過去のできごとは、必ずしもその時系列に関わりなく横倒しにされ、必要かつ有益なものが適宜選択されることになる<sup>3</sup>。その意味で、理念とそれによって「正しい」と説明される秩序は、いつ、どのようなコンテキストで、誰が、誰に向かって、何のために語るのか、それぞれの場合によって、その語りには微妙な相違が生じてくることになる。一貫した体系として説明されているかのように見える会典や正史にしても、それを編纂した、その当時の権力が、その当時の状況のなかで、自らの「正しさ」を説明するために構築した語りだということは認識しておくべきだろう。

このような点に留意しながら、中国的秩序の実態とそれを支える理念について、その特徴を抽出することを試みたい。その際、筆者の関心は、近現代、19世紀から20世紀初において、この地域が西洋由来の近代と対峙するにあたって、どのような変容を遂げ、どのような問題が生じたか、それが今日においてどのような問題を我々に投げかけているか、にある。これは本特集の課題にも通底するに違いない。したがって、ここで抽出される特徴は、西洋近代と対峙したからこそ浮かび上がる特徴であることにも留意しておく必要がある。そのような思考の実験を通じて、この地域の現在の位置づけと将来の展望に少しでも寄与する議論ができればと考えている。以下、まず中国的秩序の特徴を整理したうえで、その近現代における問題化について検討したい。

---

2 丸山眞男は、正統の教義は異端の発生に対応して生ずるという。「初めに異端ありき、というのがばくの命題です。決して正統に対して異端が出てくるのじゃなくて、初めに異端が出てくる。異端が出てこりゃいけないというんで、はじめて自分を武装しなければいけないということで正統の教義がでてくるわけです。」（丸山眞男『自由について 七つの問答』編集グループ SURE、2005年、16頁）。また、新王朝成立時に謳われる理念とその理念にもとづく制度にしても、それは前代の矛盾と混乱をうけて、その問題を克服し改善する再秩序化であるわけで、つまり不調に直面して「あるべき秩序」が語られるという構図に変わりはない。

3 例えば、アヘン戦争後の南京条約に規定された領事裁判権を、『唐律疏義』の先例によって合理化したり、1880年代半ばの朝鮮に対する直接的支配の強化を、元代の達魯花赤占の先例によって合理化したりしたことなどを考えればよい。

## 1 中国的秩序の理念と実態

### (1) 人格者による支配

多様な文化、多様な価値観が存在し、「正しさ」について異なる考え方や感覚をもつ人々がどのように共存をはかり、秩序を構築していくかという問題について、岸本美緒は「道徳型」と「ルール型」に類別し、興味深い議論を展開している<sup>4</sup>。「道徳型」は「普遍的な『正しさ』が存在し、人間はそれを知ることができる」と考え、唯一の道徳的な正しさによって秩序化をはかっていくのに対し、「ルール型」は「普遍的な『正しさ』については判断を断念し、共存のルールに焦点を与えてゆく」という。前者が「正しさ」は存在し、実現できると考えるのに対し、後者は究極の、絶対的な「正しさ」は、その存在可能性までは放棄しないものの、そこへ到る膨大なコストを考えると、「正しさ」はひとまず棚上げて合意によって共有可能なルールを見出していこうとするわけである。合意である以上、状況の変化次第でルールは可変的である。宗教対立から、それぞれが自らの信仰する「正しさ」のために、異なる「正しさ」を信仰する他者の存在を絶対的な「悪」として徹底的に抹殺しようとして、三十年戦争などの惨禍を経験したヨーロッパは、その反省から「ルール型」を見出したのに対し、伝統中国の模索は「道徳型」の枠のなかで終始した。

伝統中国は「正しい」道徳をそなえた人格者とその道徳性によって統治するわけで、非人格的なルールによる「法治」ではなく、「正しい」人格による「人治」である。人々が権力者の判断に従って社会生活を営むのは、その判断を下した権力者の人格が道徳的に「正しい」からである。立派な人が状況を観察して、情理に照らして下した判断は「正しい」はずである。そのためにもエリートは科挙によって儒教經典の理解度を基準に選抜され、高潔な人格を至上とし、あえて専門技術をもたないアマチュアでなければならなかった（「君子は器ならず（君子不器）」『論語』為政）。枝葉末節にとらわれて大局的な判断を見失うことがないようにするためである。もちろん儒教經典を理解しているからといって、人格者であるという保証はない。しかし、エリートは人格者であるという物語が共有される場においては、仮にエリートたる者が道徳に悖る行為に及んだ場合、彼はそのエリートとしての存在根拠を厳しく問われることになるだろう。「正しい」人格としての信頼を失えば、その判断に服す者はいなくなる。だからその物語に反しない程度に自己規制するはずである。こうして人格者による支配、いわゆる「人治」、「徳治」が成立するわけである。

エリートを選抜する科挙は最終試験で皇帝がじかに面接するわけであるが（殿試）、それは皇帝こそがその道徳性によって天命を受けた最有徳者だからである。その皇帝の道徳性に感化された民は、皇帝のもとに慕い寄って来ることで、皇帝の統治の恩恵に浴し、皇

---

4 岸本美緒「徳治の構造——寛容の在り処を中心に」（『中国——社会と文化』第30号、2015年）。

帝の恩恵的な配慮とそれによる仁政を期待できることになる。皇帝の高い道徳性による教化を受け入れたか否かは、指定された礼を実践しているか否かによって判断される。その生活空間が「版図」、「疆域」などと呼ばれる、王朝の統治空間となる。逆に、皇帝の道徳性を理解できず、慕い寄って来ない（つまり、中華の礼を実践しない）頑迷な民は、恩恵的な配慮は受けられず放任されるが、結果として自由となる。ただし、教化に服している民の生活を乱したり、王朝の秩序を乱したりしたと判断された場合は、「懲罰」される。その判断は、非人格的なルールによるわけではなく、有徳者たる皇帝個人の判断（＝「叡慮」）によることになる。個人の判断という点では、叡慮と恣意とに本質的な差異はない。このように伝統的な王朝国家においては、人の支配、掌握が重視されるわけであり、空間を境界線によって限定し、その領域内を均質に統治するような属地主義的な領域支配は構想されていない。支配する空間は、『詩経』小雅に「普天の下、王土にあらざるなく、率土の浜、王臣にあらざるなし（普天之下、莫非王土、率土之浜、莫非王臣）」と謳われたように、いわゆる王土思想として語られ、原理的には天下全体が皇帝の統治下に入ることになるのである。

## （2）無為の治

人格者による統治は積極的な権力の行使ではなく、むしろ何もしない「無為の治」が望ましいとされた。人格者の徳性が民にどのように及び統治が実現するかについては、「君子の徳は風なり、小人の徳は草なり、草、これに風を<sup>くわ</sup>上うれば、必ず<sup>ふ</sup>偃す（君子之徳風、小人之徳草、草上之風、必偃）」（『論語』顔淵）といわれ、ここで「偃す」と自動詞で語られているように、風のように自然に及んできた教化を受け入れるか否かは、民の側の自発的な選択によるとされている。もちろん現実には強制もあるわけであるが、その場合は「懲罰」など合理化のための弁明がなされねばならないだろう。古代の帝王舜が「己を恭しくして正しく南面するのみ（恭己正南面而已矣）」で「無為にして治まる（無為而治）」ように（『論語』衛霊公）、不作為（＝無為）による消極的支配が理想とされたわけである。

こうした考え方は舜の前代の帝王である堯の故事「鼓腹撃壤」によっても広く流布していただけでなく、また、児童が文字を学ぶ教科書として広く用いられた『千字文』にも、「朝廷にいて、道を求め、何もしないで、（国を）公明に治める（坐朝問道、垂拱平章）」とあるように、幼少よりこれを暗唱して手習いをした識字層には、この発想は身体化されていたといってもよい。天子が上で衣を垂れ、手を<sup>こまね</sup>拱いて座っていると、その教化によって、下々では人々が平和に徳のある生活をおくることになるわけである<sup>5</sup>。

---

5 小川環樹・木田章義注解『千字文』岩波文庫、1997年、56-58頁。

## (3) 均質な全体

有徳者の正しい人格が正しい秩序に帰結するメカニズムは、士大夫としての心構えを述べた教えとして、『大学』に「格物、致知、誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下」と表現されている。エリートの徳性が地域社会の安寧に、地域社会の安寧は国家の安寧にと、個から全体に同心円的に拡延していくわけである。なお、この発想は福沢諭吉の「一身独立して一国独立する」（『学問のすゝめ』三編）にも通ずるもので、東アジアにおいて、儒教經典によって教育を受けた世代には広く身体化していたといえるだろう。

このような同心円的拡延によって、道徳的に完成された人格者の内面が、他者の内面にそのまま連続、浸透し、その浸透が無限に拡大していくことで秩序が実現される。普遍的な「正しさ」を獲得して完成された人格の内面は、完成された人格である以上、ひとりひとりの身体を越えて誰によっても共有されるはずである。人格者ならば同じに感じ、同じに考え、同じに行動するはずだ！というわけである。すると、そこに実現されるであろう、全ての人々が人格的に完成された理想的な状態においては、「爾も我もない」、「万物一体」、つまり多様性のない、一色の均質な全体が想像されることになるだろう。これは、西洋近代の市民社会にみられるような、多様な個が多様なままに集合し、個性を発揮しつつ共存する社会とは対極にある。個と個の違いは解消され共同性のうちに融解した全体社会になるだろう。

なお、「ルール型」をとった西洋近代の世俗国家では、「正しさ」を棚上げしたことにより、自立した個人の内面には介入しないことになったのに対し、伝統中国では内面の完成が求められたことにより、明初、太祖によって布告された六論など、民衆教化の論理によって、権力による個々の内面への介入やその掌握の回路が開かれていた。この延長上に、近現代のテクノロジーの進化によって実現したのが、現代中国の思想統制だと考えることもできるだろう。

また、中国では社会を、同質性、均質性の、一色に覆われた、のっぺらぼうな全体として考える傾向があり、異なる他者や多様な個の存在という発想は希薄であることが、思想史研究において、しばしば指摘されている<sup>6</sup>。『大学』を特に重視した朱子について、中島隆博は、朱子の構想する、「新民」すなわち民を新たにすることによる、自己から他者への連続的な啓蒙の拡大には、人間同士を本来的な同一性として考える特徴があること、それによって実現する普遍性にあるのは「個別的なわたくしではなく、全てを代理するほど肥大化した大文字の自己」であることを指摘し、「結局は一に回収されてしまうために、同一なものに還元できない複数の『わたしたち』の間で支えられているような『公共性』

6 近世思想史において考察した伊東貴之「中国近世思想史における個と共同性・公共性」（『中国哲学研究』第24号、2009年）、中国的国家の特徴について考察した茂木「中国王朝国家の秩序とその近代」（『理想』第682号、2009年）など。



（たとえこれが強い普遍性をもたないとしても）を最初から無視しているのではないだろうか」と指摘している<sup>7</sup>。だとすれば、この社会は、結局、匿名化された均質な全体と化していくだろう<sup>8</sup>。

このような、正しい内面が他者に浸透して共同性をもつ、均質な全体という伝統中国の、なかんずく朱子（あるいは宋明理学）のイメージは、ルソーの一般意思にも通ずるところがある。ルソーは、神を想定せず、各個人の内面に依拠して、各個人の意思と共同体の意思とを直接結びつけて社会秩序の根拠とし、それを共同体の内部にうちたてようとしたわけであるが<sup>9</sup>、確かに個人の内面が全体に融解して一般化してしまうさまは類似するところがあるだろう。その意味で、ルソーの描く社会秩序は、漢学に馴染み、宋明理学の発想を経験していた明治初期の知識人には違和感が少なかったのだろう。理学者中江兆民がルソーに注目したのも、理由のないことではあるまい<sup>10</sup>。

そして、20世紀初、日本に来た中国知識人が日本経由で、共和革命の象徴としてルソーを受容した際にも、同じ論理がはたらいていたと想像できる。清朝打倒による共和政国家建設をめざす勢力を糾合して結成された中国同盟会の機関誌『民報』第1号（1905年12月刊）には、その巻頭、第4頁にルソーの肖像が「世界第一民権主義大家盧梭<sup>ルソー</sup>」として、「世界第一共和国建設者華盛頓<sup>ワシントン</sup>」の肖像と並んで掲載されている。ちなみに目次（第1、2頁）の次、第3頁には「世界第一之民族主義大偉人黄帝（中国民族開国之始祖）」と題して黄帝の肖像が掲載され、ルソーの次頁（第5頁）には墨子の肖像が「世界第一平等主義大家墨翟」<sup>墨翟</sup>として掲載されている。

彼らは君主打倒の先駆者として、明末の黄宗羲を「中国のルソー」と称えた。皇帝が

---

7 中島隆博『残響の中国哲学』東京大学出版会、2007年、第6章。

8 19世紀以降の近代に共通する特徴としての均質化とここでいう伝統中国の均質化との違いについて、少し補足しておく必要があるだろう。君子の内面と同一化して個の違いを無みして匿名化し、自己と他者との違いをなくしてしまうのが伝統中国の均質化であるが、多様な個がその外側におかれたルールによって例外なく均質に律せられ、そのルールの理解を相互に確認しあって徹底させるのが近代の均質化だと考えることができるだろう。第2節で論じるグローバルな規模で起こった20世紀的現象においては、その多様な個は市民社会のルールに加えて産業社会の資本の論理が一律かつ徹底的に適用されて均質化をうながすことによって、匿名化されたマスとしての「大衆」になり、結果的に伝統中国の均質化に近似してしまうことになる。そこに20世紀的現象と伝統中国との融合や相乗がみてとれる。

9 小坂井敏晶『増補 民族という虚構』ちくま学芸文庫、2011年、228頁。

10 ただし、中江兆民は、当時のフランス学芸社会におけるルソーの一般意思批判（人民が本来は善悪相雑じる諸個人からなる可謬的存在であることを無視したまま、人民主権の絶対性を要求するとき、多数者の専制の悲劇が出現する、など）の論調も踏まえたくて翻訳をおこなっている。宮村治雄「中江兆民と「ルソー批判」」（宮村『理学者兆民——ある開国経験の思想史』みすず書房、1989年）参照。

「<sup>じぶん</sup>我の大私を公とした」と、「天下の公」に依拠して皇帝批判をおこなったためである。もちろん君権を批判する民権主義に革命家たちが共感したのは明らかであるが、そればかりではなく、「天下の公」、「多数人の公」、「総体の公」という黄宗羲の観点は、第2節で後述するように、20世紀の革命家たちにも共有されており（そこには朱子以来、黄宗羲を経て清末にいたる連続性がある）、そのような均質な全体性へと昇華してしまう思考が、ルソーの一般意思の社会観と共鳴したのだろう。

また、日本留学から帰国後、哥老会の組織を発展させて新たに「新社会」なる結社をつくって救国運動をおこなった羅一農について、彼がその故居に「四聖師」を設け、関羽、墨子、盧梭、<sup>マルクス</sup>馬克思を朝夕礼拝していたことを紹介した山田賢は、そのマルクスへの帰依について、「あたかも財を共有する対等な兄弟たちの『一家』として、……中国は、あたかも……兄弟たちの『家』として緊密な統合を回復すべきであり、マルクス主義はそのような土着的伝統の情念への回帰と何ら矛盾するものではなかった」と解説している<sup>11</sup>。同様にルソーについても、その一般意思のイメージする共同性が、「財を共有する対等な兄弟たちの『一家』」と親和し、共鳴していたと解説できるだろう。

#### （4）礼の媒介性

礼は徳治の理念を具現し、可視化するものであった。そこでは徳治の諸価値が状況にあわせて適切に表象されるように手順や所作が定められ、その定型を正しく履行しさえすればよい。理念をいちいち語る必要はない。その意味で礼はカタチである。その定型化された礼を履行していれば、その礼が表象しているはずの内実が備わっているものと見なされ、それ以上内面まで踏み込んで問われることはない。定型化された所作の表現する物語があるので、その礼を履行していれば、互いの関係は物語の枠のなかで維持され、安定した関係を保つことができるのである。

他方、その枠を大きく逸脱しない限りであれば、それぞれの参加者が同一の礼にそれぞれ異なる意味づけを与えて、その定型化された手順や所作を履行することにより、異なるものどうしの関係が構築されることもあった。例えば、定められた礼を、一方は臣従の確認、他方は交易のための手続と理解することで、双方の思惑を隠蔽して関係が結ばれることもあった。朝貢関係である。

その意味で、礼の抽象性や形式性には、多様なものを媒介してつなぐという側面と、定型を履行しないかぎり関係は構築されないという点で、遠ざけるという側面と、両義性が存在することになる。

多様かつ広大な中国的秩序の磁場において、その辺疆に少なからず存在する非漢語・非儒教社会では、中国王朝の定めた礼を一定程度受容する（つまり一定程度の中国化を受け

---

11 山田賢『中国の秘密結社』講談社新書メチエ、1998年、188-190頁。

入れる）ことにより、それ以上の内実への介入を防ぐことができた。なるほど礼の構造に組み込まれたわけであるから、中国王朝の統治に組み込まれることとなるが、有徳者たる中国皇帝に一定の恩恵的配慮を期待することで、結果的に自らの風俗習慣を保持しながら、なおかつ優待を得ることも可能であった。もちろん礼を受け入れないで、中国王朝との関係を接続せず、教化の外、すなわち「化外」に放任されることにより、保護は受けられないが自由は保持するという場合もあった。礼によって関係をつなぐか否かは、中国王朝と辺疆諸社会それぞれの思惑によってさまざまな選択が可能であった。こうして中国的秩序の磁場においては、結果として多様性の共存が実現することになった。

ただし、この「多様性の共存」には注意が必要である。これは、異なる文化として認知されたものどうしの対等な関係による多様性ではない。ここで文化として認知されているのは中国文化のみである。中国皇帝に主宰される文化は、唯一の、普遍的、そして倫理的「正しさ」をもつ、いわば大文字の「文化」であった。あくまでも基準は中国（中華）に独占されており、その唯一の基準によって華と夷とが弁別され、序列化される。化外におかれて放任され、結果として自由を享受するというのは、対等な対話が可能な他者として遇されない、禽獣にも等しいとみなされたことの裏返しでもあった。

中国王朝が周辺諸国家との間につくりあげた冊封や朝貢の関係も、こうした論理の延長上にある。中国王朝の指定する礼を踏まえることで中国との正式の関係が成立し、交流が可能となるわけであるが、この関係を結ぶか否かは、中国と周辺諸国家とそれぞれの思惑による。個別の事例によって具体的にはさまざまであるが、例えば、冊封や朝貢の関係が結ばれば、中国王朝にとっても中国皇帝の威徳の高さをさらに誇示できることになるし、平和の関係が築かれたわけであるから辺疆地域の軍備を軽減することができるだろう。周辺国家においても中国王朝の後ろ盾を得ることで、国王は自国内における権威を固められるだろうし、中国との貿易の利益を享受できるようにもなるだろう。

その際、中国と周辺の朝貢国との間には、徳治を舞台とした場で、それぞれが儒教の諸概念やその論理を利用することで、自らの利益を最大限に獲得しようとするせめぎ合いが繰り広げられていた。例えば、朝貢国の側が自らを小国として位置づけ、大国中国に誠実に事える姿勢を示せば、中国としても大国としての配慮、優遇は示さねばならない。つまり、「小が大に事えれば、大は小をいづくし字む」必要が生じてくる。そうしなければ大国としての道徳性に傷がつくことになる。そのような徳治の作用する場での政治文化について、次に簡単に論じたい。

#### （5）徳治の政治文化

徳治を舞台にした場において、大国と小国あるいは中央と周辺社会それぞれが儒教の諸概念のなかから、自己の立場を優位にできる概念を選択することで、直面している問題を自己に有利に展開しようとする様相は、この地域において、過去の歴史的遺産にとどまら



ず、近現代、否、今日にも続く政治文化になっているといってもよい。そのいくつかについて簡単にふれてみたい。

道徳性によって正しい秩序を構築することは「王道」として称賛され、逆に武力による支配は「霸道」として否定視されるわけであるが、この「王道」と「霸道」をつかった議論は、孫文が1924年11月、神戸でおこなった「大アジア主義」の講演が有名である。ここでは、ヨーロッパの文化を「霸道文化」、アジアの文化を「王道文化」と断じて帝国主義が批判されていた<sup>12</sup>。また、中華人民共和国は、武力によるヘゲモニーを「覇権主義」として批判してきた。1978年に締結された日中平和友好条約の締結交渉において、中国は当時対立していたソ連を念頭に、「反覇権条項」の挿入を日本に執拗に求めてきたことが印象深い。その中国が翌年末に踏み切った中越戦争においては、その宣戦布告にあたって、自らの軍事行動を、ベトナムのカンボジア侵攻に対する「懲罰」として正当化していた。徳治の政治的磁場において、武力の行使は「懲罰」としてしか正当化されない。権力は武力の行使にあたって、その武力行使は不正なものに対する「懲罰」としての行為だと宣告する必要があったわけである。

ところで、人格者が指導する地域社会においては、その道徳性をめぐって熾烈なやりとりが繰り返されてきた。庶民も指導者の道徳性を尊敬し、指導を受け入れることによって自らの利益の獲得を目指していた。大澤正昭は宋代の裁判記録に依拠して、庶民が自らの利益獲得に不都合な場合、教化されるべき「愚民」としての地位を逆手にとって「教え導け！」と訴訟に訴えるさまを活写している<sup>13</sup>。その際、「恃強凌弱」、「以大凌小」などといった成句が利用されたわけであるが、これは「事大字小」として語られる中国王朝と周辺諸国との間での駆け引きと同様である。

また、今日の中国では、地方政府の不正などにより、地方で解決できない問題を抱えた人々が、北京にやって来て中央政府に直接訴える「上訪」が多数起こっている。そもそも中国には「信訪」という制度があって、政府には国家信訪局が設けられており、これは合法的な陳情制度である。そこには、中央政府のしかるべき地位にいる指導者は正しい指導者なのだから、本当の事情を理解すれば、正しい判断をしてくれはずであり、悪いのは中間にいる悪徳役人だ！という理解があるわけである。

これは日本近世史で「仁政イデオロギー」とよばれるものに他ならない。殿様へ直訴することで殿様の「叡慮」による解決をめざす百姓一揆の心性は朝鮮にも存在し、日清戦争期の東学農民戦争にも通底する東アジアに共通する心性でもある<sup>14</sup>。庶民は決して唯々

12 「対神戸商業会議所等団体的演説」（『孫中山全集』第11巻、中華書局、1986年）。これについての若干の分析として、茂木前掲「中華の秩序とその近代」参照。

13 大澤正昭『主張する愚民たち——伝統中国の紛争と解決法』角川書店、1996年。

14 仁政イデオロギーの物語の東アジア大での流布については、深谷克己編『東アジアの政治文化と近代』有志舎、2009年、金文京『水戸黄門「漫遊」考』講談社学術文庫、2012年等が参考になる。

諾々と為政者に従っているわけではなく、双方が仁政徳治の枠組をつかって自己の利益を追求する、駆け引きが繰り返されているわけである。ただ、ここには権力に参加し、その決定に関与するという、参加の意識はない。体制の枠組を前提として、その体制のなかで庶民は仁政を求めて権力の慈恵にすがり、為政者は自らを律して仁政を施し、それぞれが「各其の所を得」ることが期待されているわけである。

2002年に成立した胡錦濤・温家宝政権は格差や腐敗が大きな問題となるなかで、「和諧社会」のスローガンのもとに「以民為本」や「親民政治」を強調した。いずれも儒教經典を典拠とする仁政イデオロギーである。治者と被治者との関係を固定化した権力が、民を権力に参加させないで民に寄り添う一方、民の方はその権力の仁慈に期待する——こうして共産党の独裁は再確認されるわけである。

## （6）清朝の構造

中国が19世紀に近代世界と対峙したのは満洲の異民族王朝、清朝の時代であり、20世紀になって清朝を打倒して樹立された国家、中華民国は法的にも清朝を継承する中国の正統政府として成立したし、それは中華人民共和国も同じである。そのため、今日の中国の空間的広がりや民族構成などは清朝のそれを受け継いでいる。その意味で、中国的秩序をあつかう本稿においても、清朝について若干は触れておかねばならないだろう。

ここでは便宜的に、清朝を中国と非中国との二元的構造だと理解しておく。漢土ともいわれる明以来の中国的統治体制を敷いた地域と、満洲の故地およびモンゴル、チベット、トルコ系ムスリムのいる藩部とである。満・漢・藩と三分する理解もあるが<sup>15</sup>、中国的秩序について考える本稿では、中国／非中国の二元化の方が明快であろう。図1は清朝の構造を理解するために、マーク・マンコールの説く「東南の弦月」と「西北の弦月」に参考にして描いた概念図である<sup>16</sup>。

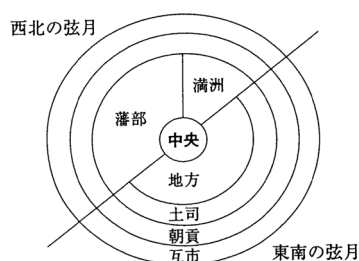


図1 清朝の構造

15 例えば、石橋崇雄『大清帝国への道』講談社学術文庫、2011年、54頁。とはいえ、一般に、理解を容易にするためのモデルは、その目的に合致し、なおかつ単純であればあるほどよい。中国的秩序の特徴を抽出するとともに、近現代の変容の結果、非中国の空間も含めて中国の枠組に包摂されたという議論のためのモデルであるので、ここでは二元構造を選択した。他のモデルを排除するものではないことを付言しておく。

16 Mark Mancall, *The Ch'ing Tribute System: An Interpretive Essay*, John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Harvard U.P. 1968. また、本稿で採録した図1～図3は、茂木「中華帝国の解体と近代的再編成への道」（東アジア地域研究会編『東アジア近現代史』4「東アジア史像の新構築」青木書店、2002年）による。

モンゴルとの関係はチンギス・ハーン以来の内陸アジアの大ハーンとしての王権の正統を継承する内陸帝国として、チベットとの関係は仏教共同体として語ろうとするなど、清朝は非中国世界の統合に関しては、漢語や儒教などといった中国的な語り方ではない、いくつかの語りを用いていた。内陸の非中国との関係にはあえて漢語や儒教の論理は介在させず、満文や蒙文でやりとりする姿勢もとられた。結局、清朝の全体としての統合は、皇帝という個人とその人格において統合されていたといえる。皇帝が誰（満洲、モンゴル、漢、チベット、東トルキスタンのムスリム、あるいはそのいくつか）を向いて何を語るかによって、どの言語の、どの語りが適切か、がその都度選択されていた。

ところで、ロシアが東北アジアに登場し、中国の世界と出会うのは清朝の時代である。ただし、その出会いは実際には、中国との出会いというよりは、むしろ満洲との出会いだったという側面もある。そのことはネルチンスク条約（1689年）がラテン語正文に加えてロシア語、満洲語による条約だったことに象徴される。以後、露清間に交わされた条約はアイゲン条約（1858年）にいたるまで漢語テキストは存在しなかったという。ロシアや清朝を、ユーラシアに併存したポスト・モンゴルの近世帝国のひとつと考える近年の歴史像<sup>17</sup>に即して考えるならば、ネルチンスク条約以後の近代以前の露清間の交渉と取り決めは、モンゴル後継国家どうしの利害調整や縄張りの画定だったと考えることもできる。露清間の交渉が対等だったといわれるのもそのためであろう。

しかし、中国世界に向けて語る必要が生じたとき、漢語に直訳されるや、中華の論理や儒教的概念に粉飾されてしまう。そのような華夷秩序の枠組に落とし込まないと、中国的秩序を支える理念の「正しい」物語にならないからである。だからこそ、清朝は対露関係に携わる官員や使用言語において、漢人、漢語を切り離して隔離しようとしたのである。

19世紀後半になると、露清間の条約に漢語テキストが採用されるようになる。次節で述べるような清朝の再編が非中国を中国の枠に組み込んでいく、中国としての再編でもあったことを端的に示す現象だといえる。中国的秩序の近現代における様相と、そこでどんな問題が生じたかについては次節で簡単に整理する。ここでは、そのように問題化する背景として、中国的秩序にどのような特徴があったかを簡単に整理した。

## 2 中国的秩序の近現代における変容

### (1) 二重の再編<sup>18</sup>

清朝は18世紀、乾隆帝治下で「盛世」を謳歌したが、その末期には体制の綻びが目立っ

17 例えば、杉山清彦「近世ユーラシアのなかの大清帝国——オスマン、サファヴィー、ムガル、そして“アイシン=ギョロ朝”」（岡田英弘編『清朝とは何か』（別冊環16）藤原書店、2009年）。

18 この項は、茂木前掲「中華帝国の解体と近代的再編成への道」および「中華世界の構造変動と改革論」（毛里和子編『現代中国の構造変動』7「中華世界——アイデンティティの再編」東京大学出版会、2001年）の叙述を簡略にした。

てきた。1796年に四川・陝西・湖北3省境界で起こった白蓮教徒の反乱は、その鎮圧に足掛け9年の歳月を要し、またその前、1793年にはイギリスがマカートニーを派遣して、中国的秩序の作法とは異なる西洋諸国の論理にもとづく要求をするなど、内外で体制を動揺させる動きが生じ、19世紀、変動の時代を迎えることとなった。

とはいえ、清朝が西洋諸国の近代の論理を、中国的秩序の論理とは異なる他者の論理として認識し、それに対して、従来とは違う対応をするようになるのは、19世紀もその後半以降のことである。その重大な契機のひとつが、明治日本のもたらした衝撃である。明治政府の成立以来、日本は近代国家建設に邁進し、その第一歩として、近代国家の要件たる領土・国境の画定と、その領域における排他的、一元的な主権の確立を目指すこととなった。この行動によって、江戸時代を通じて長く日清両属の関係にあった琉球の帰属問題が生じ、その過程で日本は1874年台湾に出兵した。

また、この時期、新疆ではヤークープ・バクがカシュガルにイスラーム政権を樹立し、混乱に乗じたロシアがイリ地方を占領するなど、新疆は清朝のコントロールから離れてしまっていた。

こうした辺疆の危機に対処すべく、清朝はそれまでの周辺統治を変更して、直接的な実効支配にのりだしていくこととなった。台湾に対しては、中国的統治を受け入れないため化外におかれていた先住民「生番」に対して積極的に教化を施し、これを統治に組み込むことで全域に実効支配を進めていくことになった。その後、1885年台湾省が設置され、積極的な開発政策はさらに推進された。

一方、非中国として漢語・漢人から切り離されていた新疆には、太平天国鎮圧に活躍した漢人官僚の左宗棠を、その麾下の湘軍とともに派遣してカシュガルを奪還（1877年）、残されたロシア占領下のイリ地方は、別に交渉によって新たに国境線を画定して返還された（1881年ペテルブルグ条約）。左宗棠はトルコ系ムスリムに対し積極的な教化の働きかけを行ない、同時に中国内地から漢人の移民を奨励するなど、内地の漢土との一体化を推進した。その延長上に1884年新疆省が設置されて漢土と一体化した統治体制に再編され、住民を直接統治に組み込んでいく政策が進められた。

こうして日本やロシアの軍事的圧力や近代的な国境、領土支配に対峙するために、従来の辺疆統治に代えて、台湾と新疆を直接的、積極的な統治に組み込むことになったわけであるが、その政策転換は依然として伝統的な理念で語られていた。初代の台湾巡撫劉銘伝は、先住民に対し「民番はみな朝廷の赤子である」ので、その帰服した者は寛大にあつかうのが「朝廷の一視同仁の至意にかなう」と述べ<sup>19</sup>、左宗棠はムスリムの「旧俗を改め除き、漸次華風を以てしなければ、長期にわたる安定は望めない」ので、「広く義塾を設

---

19 「督兵剿撫中北兩路生番請獎官紳摺」『劉壯肅公奏議』（『近代中国資料叢刊』第20輯、文海出版社、1968年）。

けてまず漢語を教え、字義を理解させる」と、積極的な教化を提唱した<sup>20</sup>。この教化はたしかに漢化をその実質とするものであったが、しかしこのように徳治主義のコンテクストで語られることによって、より普遍的な中華化、中国化、すなわち唯一の大文字の「文化」への教化、文明化としての装いをまとうことになっていたのである。

こうして清朝の边疆支配は、中央の権力が例外なく、面として均質に浸透していくべき、いわば近代国家の領土支配と同じ性格に再編されていくこととなった。さらにその边疆支配の再編にあたっては、従来の中国／非中国の二元構造が修正され、非中国世界として治められていた新疆を中国化することによって一体化、均質化が図られたわけで、そのような意味でこの再編は、領土支配への再編であると同時に、二元構造を「中国」という枠組のもと一元化していくという、もうひとつの再編をとまなう、二重の再編であった。

ところで、この時期の、このような再編のあり方は、図1の清朝の構造に即して考えると、図2のようになるだろう。従来の清朝の構造（Ⅰ）は、中国／非中国に分けられ、中国の側では、中心から遠ざかるにつれて皇帝の徳化は薄れていく、つまり黒点の密度は粗になっていく同心円的世界が観念され、これと満洲の故地および藩部をみずからの版図とみなしていたが、その境界線は太い波線で示したように、暫定的なものでしかなかった。この時期の再編は、まずこれまで版図として区分してきた境界を絶対的な国境として引き直し（破線の実線化）、さらにその内側において、「東南の弦月」では、中央権力が濃淡の差なく、均質に塗り込められ、そしてこれが「西北の弦月」の一部、新疆にも及ぼされていくことになった（Ⅱ）。この後、日清戦争によって、外周の朝貢国を失って以降（外周の点線化）、満洲への東三省総督の設置や東チベットへの西康省設置など、「西北の弦月」の残された部分を動揺に塗っていく作業が続けられ（Ⅲ）、これにもとづいてもうひとつの再編、近代国家への再編という20世紀中国の壮大なプロジェクトが試みられたのである。

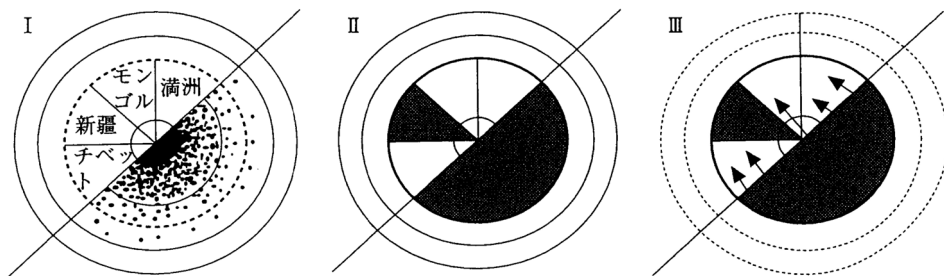


図2 版図から領土へ

20 「覆陳新疆情形（光緒四年十月二十二日）」、「逆酋窺辺官軍防剿情形（光緒五年九月初三日）」『左宗棠全集』奏稿七、岳麓書社、1996年。



(2) 均質な全体のゆくえ

前近代の中国的秩序の理念と実態について、その理念が実態にどのように作用したかを、近現代にいたる長期的変動という側面から整理して、その特徴を考えてみたい<sup>21</sup>。

秩序形成の実態として権力と社会の末端との関係、中央の権力の末端へのはたらき方と、さらにそれを支える理念とに注目することで、その特徴をあえて単純化し、対比して図示すると、図3のようになるだろう。権力の末端へのはたらき方が消極的であるか、積極的であるかを横軸にとり、その権力を正当化するために追求される価値を、徳治や礼教、伝統など自己の内部（既知の価値）に求めるか、西洋や近代など他者（未知の価値）に求めるかを縦軸にとっている。

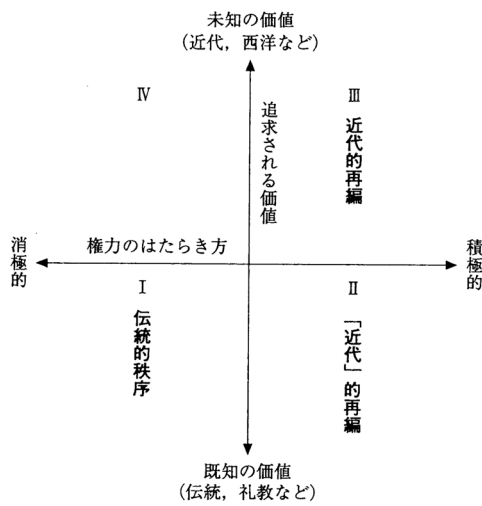


図3 秩序形成の論理

伝統中国の徳治による秩序においては、

権力は積極的にはたらきかけるものではなく、むしろ民の方から慕い寄って来ることが望ましいとされていたので、これは第I象限に位置づけられる。その際の特徴を第1節で整理したわけであるが、それが近現代にどのように変容し、どのような問題になっていったのかを以下の考察で整理したい。

いま第2節(1)で19世紀の再編について考察したように、19世紀後半、近代世界の領土支配と対峙するなかで、このような伝統的な版図支配では有効に対処できず、1870～80年代、近代国家の領土支配に見合うように、辺疆への実効支配を樹立していった。中央の権力が辺疆において、全面にわたって例外なく、均質にゆきわたるように行使されるべきだと考えられるようになり、座標軸の左から右へと移動した。とはいえ、この再編は、実質は近代的な領土支配と同質なものであったが、例外のない末端へのはたらきかけによる中国化は、あくまでも徳治のさらなる浸透、教化の達成として、伝統的理念によって説明された。この再編が括弧付の「近代」的再編だった所以である。したがって、この移動は下の象限における、左(I)から右(II)への移動と考えるのが適当である。

その後、日清戦争に敗北し、時期を同じくして中国に紹介された進化論の爆発的な影響によって、現に存在する欧米列強のような国家が、いまの中国より進化した国家であること、そのような進化した国家のように改変しなければ、中国は優勝劣敗の法則のもとに淘汰されてしまうことが「科学」的に明らかになった。かつてのように夏殷周の上古三代

21 以下の考察は、注(18)で挙げた拙論2編を、その後の考察によって大きく改訂したものである。

など、理想の時代を自らの過去に求め、過去の理想時代に回帰する復古を以てする改革論ではなく、他者である西洋をモデルとして自覚的に選択して改革を進め、19世紀の二重の再編を基礎として、これを近代国家に再編していくこととなった。こうして「近代」的再編は括弧をはずした近代的再編になった。以後、20世紀の中国の秩序形成をめぐる議論は上の象限で展開されることになった。

20世紀の中国は「救亡」を最優先の課題として、結局、共産党によって農民をゲリラに動員できる体制をつくりあげ、抗日戦争、内戦、冷戦（アジアでは朝鮮戦争など熱戦！）、中ソ対立と続く存亡の危機を乗り越え、「救亡」の達成に大きな成果を挙げることができた。その間、都市／農村戸籍の管理や档案袋に象徴されるような、個々人を外側から物理的に管理するだけでなく、個々人の内面まで管理、掌握して動員できる体制をつくりあげた。その意味で、20世紀中国の近代国家への再編は、大筋、右上（Ⅲ）で展開したといっ

てよいだろう<sup>22</sup>。国家権力が個人の内面をも掌握し、生活全般に関与するようになる現象は、自立した個人の内面には介入しないという世俗国家を標榜していた西洋においても、第一次世界大戦以降に福祉国家、全体国家（全体主義）の誕生として現われてきた動きであった<sup>23</sup>。その意味で、20世紀中国の末端への権力の浸透という第Ⅲ象限において展開した動きは、グローバルな意味での20世紀型国家の趨勢にも合致した動きであった。

それに加えて、前節で抽出した中国的特質も加わって、独自の様相もみせている。黄宗羲を「中国のルソー」と評して革命の象徴とした、いわゆる革命派は、1905年、陳天華が「個人の自由」を批判して「総体の自由」を求むべきこと、そのためには「少数人の自由」を制限せざるをえないことを述べ<sup>24</sup>、孫文は1924年「三民主義」の講演において、「個人の自由」を「散沙」に通ずるものと批判し、「国家の自由」を唱えて「国家が自由に行動できるようになれば、中国は強大な国家になれる」と述べている<sup>25</sup>。帝国主義の外敵に対しては個人より国家が優先されるとともに、国内においても特権的支配階級たる皇帝

22 図3はネイション・ステイトのステイト形成について表現された図である。ネイション形成については、不十分ではあるが、図2を、満洲、モンゴル、チベット、トルコ系ムスリムそれぞれに異なって存在していた統合原理を、中華の原理による統合（中華民族としての統合）へと一元化していった過程として読みとることができるだろう。

23 上村忠男は20世紀の「全体国家」（カール・シュミット）の出現について、「社会にたいする中立ないし不介入という十九世紀的ブルジョワ自由主義国家の建て前を放棄して、社会的なるものいっさいをみずからのうちに把握し尽くそうとする国家、みずから社会の自己組織たらんとする国家へと、国家の形態を大きく変化させていくこととなる」と述べる（『現代イタリアの思想を読む』平凡社ライブラリー、2009年、437頁）。

24 陳天華「論中国宜改創民主政体」（『中国近代思想家文庫 楊毓麟・陳天華・鄒容卷』中国人民大学出版社、2014年）、初出は思黄の名で『民報』第1号。

25 孫文『三民主義』第二講「民権主義」（『孫中山全集』第9巻、中華書局、1986年）。

権力と対立し、それを排除するために、個々人の集合は「総体」として一括されている。個々人の集合は異なる他者を認め合う、人間の複数性にもとづく公共性としての社会や国家ではなく、個々人は匿名化されて個性を没収され、均質化された全体性としての「総体」にイメージされていく。これはその後、「革命群衆」や「人民」に概念化されていくだろう<sup>26</sup>。君子の完成された内面が、他者の身体を越えてその内面に及んでゆき、自己と他者の相違を無みしていくことによって実現する均質な全体を理想化してイメージする伝統中国の人間観、秩序観は、ここに連続しているといつてよい。朱子学、さらにはそれを徹底した感のある陽明学が<sup>27</sup>、近代を呼び込む作用をもはたしたわけである。伝統中国の均質な全体という特徴は、グローバルな20世紀型国家化の動きと合することで一層増幅されて、中国にそれを実現したといえるだろう。

また、君子の内面が他者の内面に及んでいくという論理は、権力（をもった指導者）による個人の内面への介入、つまり思想統制に容易につながっていくだろう。かつては理念だけが先行し、そのような内面への介入は現実には実現不可能であった。それが近代のテクノロジーの進化によって、個々人の内面の管理、統制は容易に実現可能になった。その意味で朱子や王陽明の理想は、20世紀中国の国家において、かなりの程度まで実現したということもできるだろう。ハンナ・アレントがルソーを全体主義の起源のひとりとして挙げた輩にならうならば、20世紀中国の社会主義の起源のひとつとして、朱子学から陽明学に展開する宋明理学を挙げることができるだろう<sup>28</sup>。

### （3）人格者支配のゆくえ

20世紀の再編が図3の第Ⅲ象限において、権力の末端へのはたらきかけを徹底する再編だったことは、「救亡」「救国」の課題を達成するために有効な選択であった。しかし、その代償として、末端の活力が削がれ、1970年代には経済停滞が問題となった。今度は経

---

26 「人民」概念については、林少陽『「修辞」という思想——章炳麟と漢字圏の言語論的批評理論』白澤社、2009年を参考にした。

27 朱子は現実には、自己啓蒙不能な「小人」の存在も想定し、これを排除することで事実上、他者を想定していたが、王陽明の「良知」にはそのような「不穏な小人」は想定されていない。他者性の希薄として、陽明学はさらに徹底していたといえる。中島隆博『悪の哲学——中国哲学の想像力』筑摩書房、2012年、40-47頁参照。

28 丸山眞男もルソーの人民観と独裁との高い相関関係について、「徳の支配」にも関連させて言及しているようである。「ルソー的“人民”観念が現実の政治過程の中におかれると、人民の一体性を代表する人間類型が設定され、しからざる単なる経済的人間が、これと区別される（citoyen とただの人間、共産主義的人間とただの人間）。そうした人間類型は、抽象的であることに意味があるのだが、それがやがて具体的人間またはその集団と合一する。そこから、そうした政治的公民の集団のただの人間に対する“独裁”が生まれる公算はきわめて高い（徳の支配、科学の支配）」（『丸山眞男講義録〔第三冊〕政治学1960』東京大学出版会、1998年、200-201頁）。

済的な停滞と貧困が亡国をもたらしかねない事態となったのである。その間、内戦において敗れたはずの台湾が開発独裁のもとで経済発展を始め、勝利したはずの大陸より豊かになっていった。新たな「救亡」の課題に応じるべく、起死回生の策として改革開放が掲げられ、「放権譲利」、すなわち末端への管理、掌握を緩和し、個々人の欲望を刺激して市場経済への移行が進められたわけである。これは、右象限（Ⅱ、Ⅲ）で繰り返された、中央から末端への権力の積極的なはたらきかけという、19世紀後半以来の近代以来百年にわたる権力の営為を、第Ⅲ象限のなかで左方向に向けて一定程度戻していく政策であった。

しかし、ここで問題になるのは、権力がはたらきかけを緩め、結果として末端が自由度を高めたのは、生産力の発展に寄与するかぎりであり、その自由は国家の許容した自由だったことである。これは天賦の権利としての自由とは、論理的に異なるものである。そもそも権力の縛りを緩める決定をしたのは、優れた人材を備えた前衛として国家を指導する共産党であった。

改革開放下での社会矛盾が激化するなかで、この問題が爆発したのが、1989年の民主化運動だったともいえるだろう。当時、民主を唱える学生・知識人の主張には、人治を批判し法治、法制の実現を主張するものも目立った。優れた指導者、卓越した前衛党による判断だから「正しい」のではなく、その判断を規制する法や制度によって「正しさ」を担保すべきだという主張である。

法や制度による権力の規制という議論は、実は、このときに初めて起こった議論ではない。こうした議論は1940年代、人民共和国成立前夜には憲政をめぐる議論として活発に交わされていた。例えば、費孝通は伝統中国の専制政治において機能していたバランスを双軌政治と形容し、こう述べている<sup>29</sup>。伝統中国の専制政治においては、皇帝権力を代表する官僚が上意下達で政策を執行しようとする公式のチャンネルがあったが、一方で皇帝権力には無為主義の考え方もあり、さらに村民の信望を得た郷紳が社会の意向を権力に伝える、非公式の下意上達のチャンネルが存在してバランスがとられていた。しかし、1930年代、近代国家の地方制度として保甲制度が実施されるようになり、両者のバランスは崩壊してしまった。上意下達の公式チャンネルは強化されたが、郷紳の非公式チャンネルは排除されてしまった。そこで、より積極的な方法として下意上達のチャンネルの強化、すなわち「下から上への政治軌道を強化して権力の濫用を防止すること」を主張し、それは「民主と憲法である」という。

費孝通は権力が社会の末端に密なかたちで作用することは現代社会では必要だということ、つまり第Ⅲ象限で議論が展開することは認める。しかし、権力の濫用を民主や憲法によって、下から規制することが必要だとしているわけである。この議論は、下から権力を

---

29 費孝通『郷土中国』（観察社、1947年）、「再び双軌政治を論ずる」（砂山幸雄ほか編『原典中国近代思想史』第7巻「世界冷戦のなかの選択」岩波書店、2011年）

規制し、その規制に参加しようとする、いわば「権力への自由」である。しかし、この積極的自由を主張する議論は中華人民共和国誕生後、封印されてしまった。結果として、下から上へ、権力への積極的なはたらきかけ、権力の規制を表現する座標軸が現出することにはならず、この図は平面のまま新たな展開をみせることはなかった。

他方、胡適は1930年代、個人主義の立場から、この時期の中国の思潮を「集団主義（Collectivism）」と呼び、「民族主義運動、共産革命運動となり、みな反個人主義的傾向に属する」と、その第Ⅲ象限における強い磁場に不満を述べ<sup>30</sup>、「権力からの自由」を標榜していた。胡適のこの姿勢は抗日戦争後も一貫している<sup>31</sup>。胡適の立場は第Ⅳ象限におくことができるだろう。

このような意味で、この図3は20世紀中国がたどった主要な足跡を表現する図に、結果としてなっている。この図3は「中国は、国家主義や民族主義といったナショナリズムの論理を優先したために、憲政を歪めてきた」<sup>32</sup>という20世紀の動きを反映しているわけである。その意味で、この図では描けなかった問題があること、この図の限界を露呈した瞬間が1989年の民主化運動であった。20世紀中国のたどった足跡とは別に、20世紀中国で交わされた議論の可能性を考えるならば、上からの権力のはたらき方という左右の座標軸に加えて、下からの権力への参加、権力の規制という、もうひとつの座標軸を入れて図を立体化する必要がある。1989年の民主化運動は、その必要性を顕在化させた運動だったといえるだろう。どのように立体化させていくか、そこが問われることになるだろう。

#### （4）伝統の語り方——むすびに代えて

伝統中国の秩序の特徴だった「均質な全体」が20世紀的状况において一層強まったことへの批判が胡適の権力からの消極的自由だったのに対し、伝統中国の「無為の治」、「人格者による支配」に代わる20世紀のあるべき秩序として憲政による法治を唱え、権力への積極的自由を主張したのが1940年代の費孝通や1989年の民主化運動だったわけである。

20世紀中国における秩序の問題を伝統との関係性において歴史的に位置づけようとする、このような思考の操作とは異なり、今世紀に入ってから、最近の中国における伝統についての議論は、いささか安易な伝統への寄りかかりであるように思われる。政治的にも経済的にも大国化した現在、かつての中華世界を主宰する大国としての記憶が想起され、そのような記憶を大国としてのふるまいの根拠として語ろうとする傾向が顕著になっ

30 日記1933年12月22日（『胡適全集』第32巻、安徽教育出版社、2003年、244頁）。この点については、欧陽哲生「胡適在不同時期対<五四>の評価」（『二十一世紀』第34期、1996年）が指摘している。

31 例えば、1948年9月に発表された「自由主義」（前掲『原典中国近代思想史』第7巻）。

32 中村元哉「中華民国憲法制定史——仁政から憲政への転換の試み」（『中国——社会と文化』第30号、2015年）。



ているかのようなのである。民族共存の成功例として清朝の統合を賞賛したり、かつては「封建的」として否定していた朝貢体制を肯定的に評価しようとしたり、過去の伝統を表面的になぞり、それを大国としてのあるべき姿に直結させて構想する姿勢である。朝貢体制には中国王朝の思惑とは別に周辺諸国の思惑があり、この秩序は双方の思惑の拮抗するバランスのうえに成立した秩序だったことは、史料に残されたコンテキストを慎重に解読すれば明らかであろう<sup>33</sup>。史料の表面をなぞるような安易な伝統理解に終始せず、史料の語られる場に即した丁寧な解読によって、その史料が語られた当時のコンテキストを想像し、そこに内包される可能性と限界とを理解する姿勢が求められているのである。

(MOTEGI Toshio)

---

33 このような観点から今日の中華世界に関する議論を批判的に分析したものとして、茂木前掲『『冊封・朝貢』の語り方』を参照されたい。

