
中国ナショナリズム分析の枠組みと実践

田島 英一

<慶應義塾大学>

要 旨

国民創成を分析する既存の枠組みは、主に欧州史を意識している。しかし中国の国民創成史には絶対王政期が欠如しており、それは帝国から国民国家への飛躍ないし短絡の歴史として語られねばならない。その分析にも、帝國的「文明」から「国民文化」を創成する過程を説明しうるような枠組みが必要になる。また中国の国民創成は、「士・民・夷」という三大集団を均質的国民へと改編する過程でもある。このような中国国民創成の特殊性に注目しつつ分析を行った場合、そこから「文明中国」「血統中国」「階級中国」という3モデルを抽出することができる。また、昨今中国共産党の公定ナショナリズムとして強調されるようになった「愛国主義」と、大衆の周縁化を背景とした攻撃的なナショナリズムの台頭、および両者の摩擦は、「階級中国」モデルを放棄せざるをえなかった中国共産党の「文明中国」モデルと、復活した「血統中国」モデルの衝突として説明できる。

キーワード 士・民・夷、文明中国、血統中国、階級中国、愛国主義

I. 目的と意義

いわゆる「反日」感情が広く注目を集めている今日の日本において、中国研究者が中国ナショナリズムをめぐる研究を行うことには、好むと好まざるとに関わらず、ある種の政治的含意が伴う。研究者には、その「反日」感情に今後どのような対処をとってゆくことが望ましいのか、回答を求められることになる。また、中国ナショナリズムの当事者側が、この問題について発言する日本研究者に客観性を認めることはありえない。研究者もまた、対立する日中のナショナリズムというこの文脈の中に身を置いている。ましてや学術的偽装の下から「国益」代表者としての顔がのぞけば、相手は耳を傾けまい。この問題について発言する時、我々は自らを縛る文脈の存在を認めつつも、その文脈への埋没を拒否しなければならないというディレンマに陥るのである。

かつてハーバーマスは、ドイツ民族のアイデンティティはアウシュヴィッツにあるといった¹。戦前から存在していた民族の神話を一度白紙に戻し、戦争の悲劇の上にドイツ国民のアイデンティティを再構築せんとする宣言である。アイデンティティ再構築の過程は、ドイツ国民に対してももちろん、ホロコーストの被害者、目撃者たちに対しても開かれていよう。共に悲劇を見つめ、語り合うところから、神話でも国史でもない、憲法愛国主義のもとに自らの意思で結集したドイツ国民の歴史が、新たに紡がれることになる。それによってドイツ国民は、フォルク

¹ ラスマッセン編 (1998)、第11章。

の幻影と郷愁から解放され、ボランティアな共同体へと再編されるのである。

日中両国の社会にも、同様の可能性はある。日本人と中国人とが、歴史をめぐる対話を通じて言説への無自覚な従属から自らを解放し、アイデンティティの再構築を行う。そこまでの覚悟がなければ、「反日」「嫌中」の不毛な対立は解消すまい。ゆえに中国研究が「反日」の解決に寄与しうる可能性は、それが「反日」の主体者たちに善意の客体化を提供しうる限りにおいて、ありうることになる。善意の客体化とは、相手を縛る文脈や言説を顕在化させ、意識化をはかる一助となりうるような、分析のあり方を指す。逆に、自らが日本ナショナリズムの言説に身をゆだねたまま中国ナショナリズムを否定するがごときは、悪意の客体化として不毛な対立を煽動する危険すらはらむ。

E. H. カーは歴史学の客観性を否定する一方で、なおもそれが対話可能な科学であるとした。² フレイレは対話を通して達成された意識化こそが、隠れた不正を暴くとしている。³ 客観性は望めないにしても、対話を通して対話主体の意識化と問題の客体化が推進されれば、間主観的かつ暫定的な公共知へは到達できよう。中国ナショナリズム研究もまた、双方向的な実践対話の形態をとらなければなるまい。これは「研究」という形をとった、「中国」という文脈に生きる人々への語りかけである。相手からの返答は私の手による客体化の主観性を暴き、私が無意識裡に背負っている「日本」も、やがて姿を現すであろう。自らを批判的検討にさらさずにする「中立」と「客観」は、この問題に関する限りありえない。

中国ナショナリズム研究は、そのような二国間の対話の契機という、重要な役割を担うことになる。従ってその研究枠組みも、錯綜する言説をときほぐし、当事者たちが身を置く文脈の客体化を行いうるものでなければならない。本論はアーネスト・ゲルナーとアントニー・D・スミス⁴の理論的概念、枠組みに若干の修正を加え、中国ナショナリズムの理念形を抽出する。また、それらが今日の中国ナショナリズムに及ぼしている影響についても考察する。

II. 分析の枠組み

1. 中国国民創成過程の特殊性

ナショナリズムに関する既存の理論的研究は、良くも悪くも欧州に事例を求めるケースが多かった。ベネディクト・アンダーソンはラテン・アメリカや東南アジアに着目したという点で先駆的であったが、それもまた欧米の植民地という範疇を大きく踏み出してはいない。⁴ 既存の理論的枠組みを、そのまま欧州でもその植民地でもない中国に当てはめることには、無理があるろう。

中国の国民創成には、欧州やその植民地と比較した場合、少なくとも二つの看過すべからざる特殊性がある。その第一が、帝国の国民国家化だ。近代国民国家としての中国は、列強の進出によって中世的な「天下」から朝貢国がそぎ落とされた結果、いわゆる内地18省に土司、理藩院の管轄する地域を加えた形で、その外延を顕在化させていった。つまり、通常「清朝の版図」と呼ばれる地域が、そのまま国民国家へと移行したのである。これは、おおむね「中世の

² カー (1962)、p. 122-123。

³ フレイレ (1979)。

⁴ アンダーソン (1997)。

帝国（ないし、アンダーソンのいう「宗教共同体」）→近世の絶対王政国家→近代の国民国家」というプロセスで誕生した欧州国民国家に比べ、1ステップ分の飛び級があったといわねばならない。

第二に、そうした飛び級の結果、アンダーソンのいう「聖なる言語」の使い手たち、つまり中世的な支配層が、解体されないまま国民創成へと参与することになった。この場合、彼らの「聖なる言語」とは「官話」と古典書面語であり、想像上『論語』のいう「雅言」に連なる。また、その価値の根幹を成す神学は儒家思想である。仮に、彼らを「士」と呼んでおこう。「士」には科挙に合格し「官」となった内的「士」と、「官」になりきれない外的「士」がいる。

近代においては、ナショナリズムを含む「市民宗教」が狭義の宗教を公的領域から駆逐し、私的領域へと閉じ込めた。そこに、政教分離という虚構も生まれる。それ以前の中世的帝国においては、統治と教化が表裏一体を成す傾向が強い。帝国の統治下にあるということは、支配層の信奉する「文明」の価値体系に対して従属するということでもあったのだ。中華帝国も、この点例外ではなかった。「天」の指名を受けた「天子」は、「華」文明の感化力によって非識字階層からなる「民」の蒙を啓く。それと同時に、「天子」には「天」に代わって「民」を慈しむ「民本」が要請された。「天子」による教化と仁愛は、子供へのしつけや愛とパラレルに語られる。ゆえに儒家思想においては、家族秩序と国家秩序の間に隠喩関係が成立した。「民」は、「天子」を第二の父母として擁戴する赤子のごとき存在としてイメージされているのだ。そこに、「天子」による「天下」統治の合法性が宿る。

孟子は、「霸道」との対照関係においてこれを「王道」と呼んだ。そして「天子」に仕える内的「士」には、「王道」における伝道者としての役回りも課せられていた。彼らが「民」から「父母官」と称せられたのは、「天子」の教化と仁愛を彼らが代行するという仮構が存在したからである。教化の対象としては、「民」に加えて、「華」とは異なる価値体系の信奉者（＝化外の民）である「夷」もいた。⁵孟子は、「夏をもって夷を変ず」という。王化に浴した「夷」はもはや「夷」ではない。この意味で儒家思想は、本来血統に縛られない後天主義をその基礎とする。

国民創成においても「士」が主なアクターとして参与したのであるとすれば、彼らには中世的範疇である「士」「民」「夷」を、いきなり近代的、均質的な国民へ再編するという、困難な使命が課されることになる。その場合、伝統的な「華」による同化を推進するのか、それとも「華」を捨てるのか、「夷」を取り込むのか、それとも排除するのかなど、様々な選択肢が考えられる。中国ナショナリズム研究において求められる枠組みとは、それらの選択肢を同一座標軸上に配置しつつ、帝国から国民国家へという稀有な実験の過程を俯瞰できるものでなくてはならない。

2. 中国ナショナリズム分析の枠組み

ここで本論では、E. ゲルナーと A. D. スミスの枠組みや概念を基礎としつつ、中国ナショナリ

⁵ 本論文では、「夷」という呼称に本来備わっていた貶義性については認識しつつも、あくまでも「中国」という文脈の中で国民創成の問題を論じるというメタな目的意識に基づいて、今日「少数民族」と称される集団に対しても「夷」という伝統的な呼称をあえて用いた。差別意識に基づく使用ではないことを、改めておことわり申し上げておきたい。

ズムの分析に適した枠組みへと再構築した上で、実践的分析に入りたい。両氏の枠組み、概念については、ゲルナー（2000）、スミス（1998、1999）に基づく。

まず、ゲルナーについて見てみよう。彼は、農業社会から産業社会への移行に、国民創成の契機を見ている。農業社会においては、支配層と食糧生産者を主体とした非支配層がおおむね没交渉の状態におかれ、徴税や賦役など、限られた機会にしか接点生まれない。支配層は読み書き能力を含めた「高文化」を共有し、国家全域において一定の均質性を確保している。一方「低文化」は地域共同体ごとに分断されているため、非支配層も相互に分断された状態で支配層に従属している。

しかし産業社会の時代になると、食糧生産者の多くは農村を離れ、プロレタリアート化する。工場では市場の要請に応じて解雇と再雇用が繰り返され、就業状況は流動化せざるをえない。支配層はその流動化に適応できるだけの技能の汎用性を、大衆に持たせようとする。こうして労働力の品質管理機構としての公教育が誕生し、大衆に読み書き能力を含めた様々な技能、知識が伝授されるのである。やがて大衆も「高文化」を共有するようになり、均質的国民が用意される。一方、公教育の整備や新たな産業政策は、官僚集団の肥大と中央集権化を促す。こうして、国民国家が誕生するのである。（＝図1）

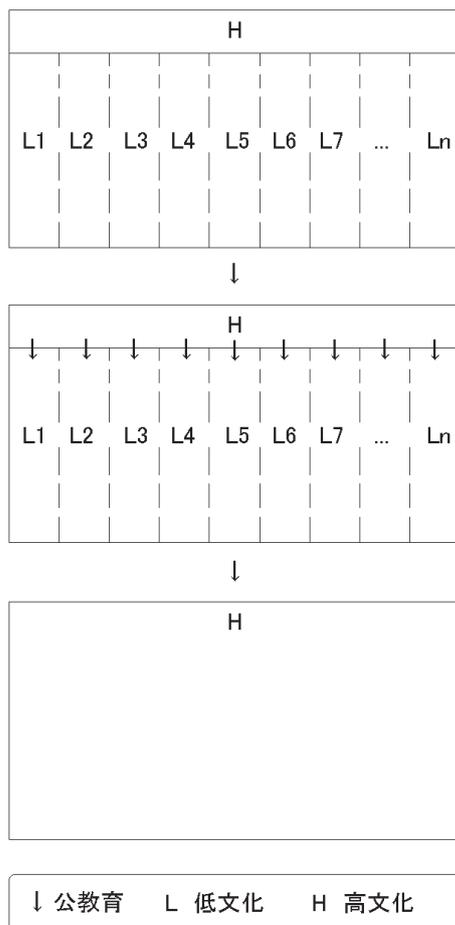


図1：ゲルナーの考える国民創成

ゲルナーが考えた図式は、明らかに近代中国にはあてはまらない。中国において産業社会化と呼ぶに値する現象が本格化したのは、1978年以降であるといっても過言ではない。しかも欧州の産業社会化が絶対王政から国民国家への端境期に起こっているのに対して、中国の国民創成は絶対王政を経ずに帝国から直接行われている。こうした飛び級現象をふまえ、中国の国民創成を考えるにあたっては、「高文化」「低文化」の層に加えて、帝國的な「文明」の層を想定しておかねばなるまい。これを、「図2」として示す。

ここで「文明」の層をⅠ層、「高文化」の層をⅡ層、「低文化」の層をⅢ層と呼んでおこう。主には「華」文明がⅠ層を形成するが、中華帝国周縁部においては、インドやアラビアなどに起源を持つ「非華」の文明も食い込んでいる。本論は、この三層モデルに基づいて中国ナショナリズムを分析する。

「華」文明の体現者たる「天子」や内的「士」は、Ⅰ層に位置する。彼らは原則として「非華」文明の同化強行を企図せず、その時々状況に応じて、冊封、土司、改土帰流、など、様々な手法を使い分けつつ、これを「華」文明の秩序に取り込もうとした。

自律的政権の確立に成功した地域では、時に支配

者層によって「非華」文明が国教として導入され（例：吐蕃、カラハン朝等）、時に「華」文明圏と軍事的に対決した（例：モンゴル、女真等）。彼らは「華」文明とは異なる「聖なる言語」（例：仏典チベット語、アラビア語等）と文字体系を持ち、早くから「夷」として認識されるようになる。それが清朝期に理藩院が管轄する藩部に組み込まれたことで、『欽定西域同文志』（1763年）、『御製五体清文鑑』（1790年前後?）によって代表されるような、「五族」観の雛形へとつながってゆく。これら「華」文明の異化作用によって認識された「非華」としての「夷」を、「Ⅰ層夷」と呼んでおく。清末から民国初にかけて唱えられた「五族共和」は、「漢人」と「Ⅰ層夷」の共同統治を指したものだ。また、ロシア族、朝鮮族、京族のように、今日その「同胞」が中国周辺に国民国家を形成している集団を、「新Ⅰ層夷」と呼んでおく。

中華帝国においてⅡ層は不分明で、暫時XYZという変数でこれを表現する。

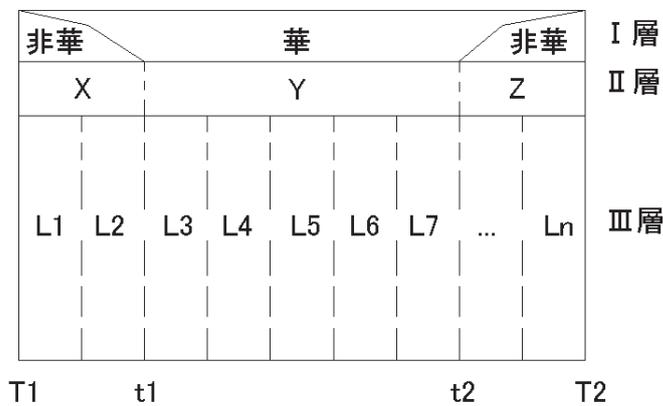


図2：本論で用いる三層モデル

Ⅲ層は村落共同体、宗族共同体によって分断されており、「民」の世界を構成する。「民」はⅠ層の「華」文明と疎遠であり、ゆえにこの層では「華／夷」の対立も曖昧なままである。だが、言語学、人類学、民族学といった舶来のパラダイムが導入され、研究手法としてのフィールドワークが定着すると、その異化作用（＝民族識別工作）によって「民」から新たな「夷」が分離される。この「非

漢」としての「夷」を、「Ⅲ層夷」と呼んでおく。

恐らく欧州においても、現実にはゲルナーの図式ほど単純ではない。「高文化」は多くの場合、所与の实在ではなく形而上の仮構である。例えば、ロシア宮廷でフランス語が常用され、農村でスラブ系諸言語が使用されているような場合、そこに所与の「高文化」の一部をなす「ロシア語」などというものは实在していない。だから絶対君主の多くは国民創成にあたり、「多数派エスニシティ」を想像し、そこに同化したかのような偽装（＝アンダーソンのいう「公定ナショナリズム」）を行った。この場合、Ⅱ層のリーダーとしての絶対君主およびそのブレインたちが、Ⅲ層から「標準的文化」「標準的言語」を選択、人工的に規範化された「国民文化」「国語」を提示することになる。

「高文化」とは、たいていそうしたものでしかない。近代言語学の祖・F. ソシュールが言語学の研究対象としての「ラング」を「社会団体の採用した必要な制約の総体」と定義する時、言語学が「社会団体」の意思を統一しその外延を規定するような政治権力と無縁ではないことを、無意識のうちに告白しているのである。⁶

⁶ ソシュール（1940）、p. 21。言語学の自然科学化は、大脳に依拠する内在的言語とその表出としての外在的言語を峻別し、前者のみを言語学の対象とすることで言語の社会性を無視した、N. チョムスキーの登場を待たねばならない。

一方ゲルナーの学生でもあったスミスは、ゲルナーの近代主義的な見解に疑念を呈している。彼によれば、国民創成は単なる産業社会化の副産物としては説明できず、訴求対象としての「エトニ」を必要とする。エトニとは、近代以前に存在したと考えられるエスニック共同体である。帝国支配層のように広範囲にわたりゆるやかなつながりを保つ「水平的・貴族的エトニ」と、基層共同体のように小規模ながら強いつながりを持つ「垂直的・平民的エトニ」に分けられる。スミスの概念を本論の三層モデルから見た場合、「水平的・貴族的エトニ」はⅠ層に、「垂直的・平民的エトニ」はⅢ層に属する。以後、前者を「Ⅰ層エトニ」、後者を「Ⅲ層エトニ」と略称する。

欧州であれば国民創成のリーダーはおおむねⅡ層にあつて、そうしたエトニに訴求しつつ、虚構の国民文化を構築してみせた。だが後述するように、康有為も孫文も毛沢東も、あえてⅠ層における国民国家形成にこだわった。Ⅰ層は文明の層、つまり「普遍的」価値観を含む層である。その「普遍性」がⅡ層を相対化し、帝国から国民国家への飛び級を保証する。ゆえに中国ナショナリズムの指導者たちは、職業政治家や公僕というよりも、一元的価値の体現者という中世的支配者の役回りをも演じることもなった。胡錦濤が2006年に発表した「八榮八恥」講和なども、党指導部の中世的性格を如実に表している。ここに、中国国民創成の特殊性と限界がある。

私見では、スミスは結果において原初主義者より近代主義者にずっと近い。彼の考えるエトニとは、あくまでも訴求対象にすぎないのであって、実在したかどうかは訴求の前提条件にならないからだ。事実、訴求対象となるエトニには、それ自体実在性の疑わしいものが多い。そうになってしまう一因は、純粋性の追求にある。

ナショナリズムの本質は、現実のカオスに対する拒否にある。血統であれ文化であれ、現実世界に純粋を求めるとほど愚かな幻想はない。しかしナショナリズムにおいては、現実の不如意のすべてが純粋性を喪失したことの代価として説明される。ナポレオンの侵攻を受けたプロイセンでは、フィヒテがフランス語を「死語」と称し、その排除と純粋なる生ける文化としての「ドイツ文化」救済を訴えた。幕末の日本では、不純物としての異国人を排除する（＝攘夷）とともに、純粋な王政への復帰（＝尊皇）に「日本」の活路を見出す運動が展開されている。

つまりナショナリズムには、純粋の喪失が現在の墮落をもたらし、純粋への回帰が明るい未来へとつながるといふ、V字回復型の歴史観がある。「国民文化」の構築とは、純粋性回復のための実践行為なのであり、そこで訴求対象となるエトニもまた、純粋でなければならない。しかし現実には、およそ永遠のカオスである。ここに、エトニの虚偽性が存する。追求される純粋性が虚構である以上、エトニもまた近代の生んだ幻影に過ぎない。本論においても、中国国民創成の契機として、エトニへの訴求を想定する。但しエトニを実体としては扱わず、近代から歴史を照射した時に始めて浮かび上がる、一種の「想像の共同体」であるととらえたい。

以上を分析枠組みとして、清末から中華人民共和国へいたる中国国民創成の理念形について分析してみよう。

Ⅲ. 実践的分析 1 : 三つのモデル

1. 危機の二重性

清朝末期、皇帝による統治の合法性は二重の危機にさらされた。

第一の危機は、文明幻想の喪失による。列強は近代主権国家を単位とした国際法と国際交易の秩序に中華帝国を組み込まんとし、その結果アヘン戦争をはじめとする列強派遣軍との戦争が勃発した。軍事的にも外交的にも敗北を続けた清朝は、1858年の『天津条約』、1860年の『北京条約』をきっかけに、「夷務」を「洋務」と改称する。1861年には総理各国事務衙門を設置、それまで理藩院が扱っていた対ロシア事務を引き継がせた。これは、清朝が列強を「夷」から「洋」に格上げし、「華／夷」という垂直二項対立を、「土／洋」という水平二項対立へと置き換えたことを意味する。中華帝国の「天子」に統治の合法性を保証した「華」文明幻想は、いやがおうにも褪色した。この危機は、伝統的に「夷」とされてきた日本に敗北したことで、頂点に達する。

第二の危機は、血縁幻想の勃興による。Ⅲ層には、宗族意識に代表される血縁幻想が広く存在した。既述の通り、これは地域的に分断化されており、本来広域的な政治運動につながりにくい。だが、交易や出稼ぎにより異文明との接触が多く、鄭成功の抗戦や三藩の乱など反清勢力の拠点ともなった東南沿海部においては、想像力の越境が可能となった。⁷特に、華人や客家人の血縁幻想が果たした役割は看過できない。

想像力の越境は、移動を契機に起こる。移動は「他者」との遭遇をもたらす上に、「遠く離れた故郷」という幻想をも生み、必然的に想像力の広域化を引き起こすからだ。例えば、アンダーソンはいう。「植民地国家がいかなる中国人よりもまえに『中国人』のシリーズを想像し、いかなる国民主義者も登場するまえに国民主義者のシリーズを想像した」⁸。シンガポールのリー・クワンユイ元首相の自伝には、彼が鄧小平に「我々はとどのつまり、福建や広東などの、字も知らなければ耕地もない農民の末裔なのです」⁹と語る場面が描かれている。南洋へ出稼ぎに行った福建、広東人たちの多くは、互に通じない「土話」やピジン言語を話し、漢字を読み書きすることができなかった。それでも彼らを「中国人」だと呼んだ者とは、人口センサスを実施した植民地の支配者という「他者」たちであり、その根拠は彼らの出自にあった。本人の文化的アイデンティティよりも、血統的出自がものをいったのである。豪州や北米の華人が白豪主義、白米主義のあおりで差別対象とされたのも、彼らが黄色人種であったからだ。血統的出自という先天的属性が、彼らを受動的な形で「中国人」にした。

また、海外華人社会の宗祠や書院では「故地」の祖先までが祭られており、国内の「民」に比べ、想像上の血縁共同体が広域化しやすい。海外の人種主義はそれを刺激、拡大し、華人全体を包含するようなメタ宗族（＝華族幻想）がⅡ層に築かれてしまった。そしてその幻想は、Ⅲ層の血縁ネットワークによって、容易に国内へと逆流したのである。

一方国内において、この華人と似た立場におかれていたのが客家である。彼らも、家譜によ

⁷ 他にも、居住地域を越え想像力の拡大が可能になったエトニの例として、「客家」をあげることができるかもしれない。

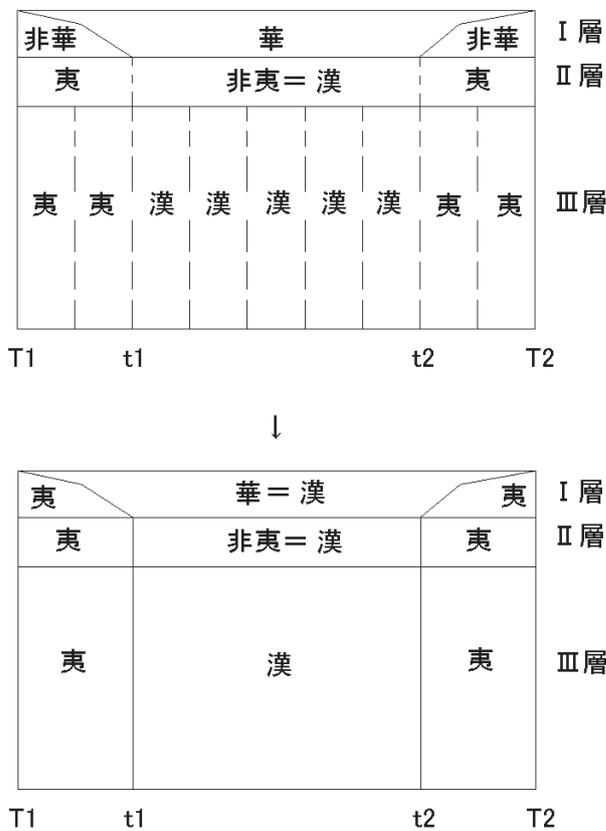
⁸ アンダーソン（1997）、第10章。

⁹ 李光耀（2000）、第37章。

って中原へと至る広域的幻想と、先住の民から受ける差別に対抗するための強固な団結力が見られる。そして閩粵の地とは、海外華人を輩出する一方、客家が多数居住する地域でもあった。反清勢力興亡の歴史と華人や客家の血縁幻想は、やがて閩粵の民間において、愛新覚羅氏を「韃虜」と見るような血統主義へと結実していく。この地に多い反清秘密結社も、その表出と見なすことができよう。

そして、閩粵の特異なエスニシティ意識が宗教団体をチャンネルとして顕在化したのが、太平天国であった。太平天国軍は「奉天討胡」というスローガンにより反清秘密結社構成員をも吸収し、瞬く間に長江以南を席卷した。「正」は、「邪」によってはじめて存在することができる。「満人」は上帝に背く「妖」であるとの仮構により、「漢人」という近代的な「想像の共同体」がⅡ層に誕生し、その天下が正当化された。

「漢人」とは何か。「満人」をはじめとする「夷」は、塞外の出身者にして血縁上の「他者」



であるばかりでなく、「妖」という文明的背教者でもある。そして、その余の者(=非夷)が「漢人」なのだ。ここにおいて、Ⅱ層の「漢人」を媒体にⅢ層の血縁幻想とⅠ層の文明幻想が短絡する。「華/夷」幻想は本来Ⅰ層の文明的概念であったのに、そこに血統による解釈が紛れ込んだ結果、「華=非夷=漢」という等式が成立してしまうのである。図2でいうと、「Ⅰ層夷」文明圏にあるL1、L2などは「夷」とされ、変数XZが「夷」領域として確定してゆく。そして引き算式に、 $t_1 - t_2$ という領域、つまりⅡ層の変数Yが「非夷=漢」とされるのである。更に、「非夷/漢」という血統主義的二項対立が、「華/夷」という文明主義的二項対立と混同され、Ⅰ層の「華」までが「漢」と同一視される。(=図3) 後述するように、この血と文明の短絡は、中国近現代史に繰り返し現れる。

図3：血縁と文明の短絡

「華」を篡奪せねばならなかったのは、引き算で成立した「漢人」に実質的内容がなかったからでもある。現在「漢語」と総称されている諸言語の分岐は、時に欧州における英語とドイツ語のそれにも匹敵する。¹⁰漢字の使用も、文化的均質性の根拠とはならない。漢字は、音声

¹⁰ 1970年代より、漢語はそもそもクレオール言語であるとの議論が提起されるようになった。橋本(1978)は、北京語が満族の漢語受容から生まれたクレオール(彼自身は「ピジン」という表現を用いている)、広東語がタイ系民族の漢語受容から生まれたクレオールであるとの仮説を示した。また西田(2000)

形式ではなく形態素を表記する文字であるため、「1音節＝1形態素」という特徴を持つ言語であれば、「漢語」であろうとなかろうと表記可能なのである。漢字使用が民族的アイデンティティのよりどころであるのだとしたら、19世紀まで漢字を使用したベトナム語も「漢語」であり、ベトナム人は「漢人」だということになる。11しかも漢字は、人口比率において圧倒的少数派の「土」の占有物であった。

それでも「漢人」は、「華」を篡奪することによってその空虚を充填し、「華」文明の核であることを主張した。これは、バリバールの次のことばが正鵠を射ていることを裏づけよう。「同国人の共通の本質を限定することを通じて、人種主義は不可避免的に、見つかるはずのない出所正しい『核』の強迫的なまでの探究にのめり込む。」12

清朝救済の可能性は、喪失した「華」文明幻想の再構築にあった。一方、清朝打倒の可能性は、勃興した血縁幻想の革命原理化と、「華」文明幻想の篡奪にあった。これにより中国の初期ナショナリズムは、おおむね「文明中国」モデルと「血統中国」モデルに二分されていく。

2. 「文明中国」モデル

「文明中国」モデルは、「華」文明幻想をI層エトニとすることで清朝を守り、立憲君主制への平和的移行を目指す。清朝版「公定ナショナリズム」の試みである。

このモデルは当初体制内改革運動（＝変法運動）として追求され、戊戌政変という挫折を経て、舞台を在野の言論運動へと移す。主な提唱者として、康有為、梁啓超らが知られる。康有為と梁啓超は、思想的に見た場合、必ずしも一枚岩ではない。特に戊戌政変以降は、両者の違いが鮮明化している。ここでは、主に康有為の思想に焦点をあてる。

康有為は梁啓超同様、広東の比較的富裕な家庭に生まれている。祖父は挙人であり、父は知県を務めた。書香高き読書人の家庭であり、彼も当然ながら、幼少より儒家の經典に親しみ、科挙をめざした。1891年には、広州で「万木草堂」なる学塾も立ち上げている。

1893年、広東の郷試において挙人となるが、続いて行われた会試には落第。清朝が日本に敗北した1895年には、弟子を伴って再度上京、「強学会」を設立して変法運動に着手している。『強学報』などを発行して言論活動を展開する一方、朝廷への上奏や、高官へのロビー活動を繰り広げた。そのかいあって、ついに光緒帝への謁見がゆるされるが、その後の「百日維新」は、西太后ら守旧派の手によって粉砕される。

海外に逃亡した康有為が、梁啓超らと共に組織したのが「保皇会」である。「文明中国」モデルには、文明の庇護者たる「天子」が必要であった。辛亥革命で清朝が倒れたあと帰国がかなうと、帝政の復興に向けての努力を再開する。努力は報われず、結局彼は失意の内に世を去るのである。

変法運動において彼が主張していたのは、おおむね改良主義的な近代化路線である。憲法を

は、漢蔵祖語に源流を発する「周語」はチベット語と同じSOV型言語であったが、中原で殷文化（甲骨文字に見える殷語はSVO型）を継承するにあたり、言語がSVO型に変容したと見る。漢語自体クレオール化を繰り返しつつ変容、分岐し、今日へといたったという見方が、今日では主流となりつつある。

11 ベトナム語には漢字表記のできない音節が一部あり、これについてはチュノムと呼ばれる一種の国字が用いられる。しかし対応する漢字のない音節は、漢語諸方言にもある。

12 バリバール等（1997）、第三章。

制定、議会を召集し、皇帝は文明の体現者としてその地位を保持する。伝統的な文官よりも、実用技術のエキスパートの養成に力をいれる。産業においては、官業を抑制し民業を振興せしめる。そこまでは、他国の近代化と比してさしたる特徴もない。彼において特殊であったのは、「大同三世説」という「公羊学」に由来する歴史観である。¹³

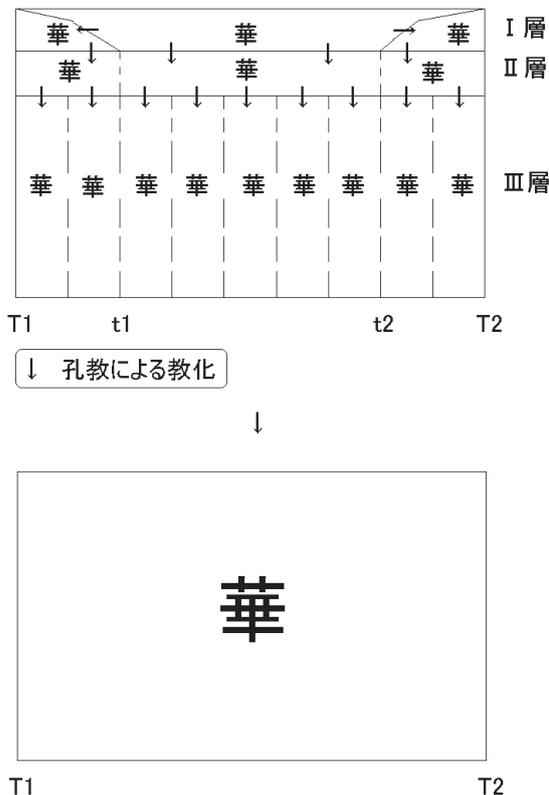


図4：「文明中国」モデル

「大同三世説」は、世界が「拋乱→昇平→太平」という三段階で発展し、最終的には世界大同が実現すると考える。大同においては、民族、国家、人種、性別等の対立がすべて超克される。方向としては対立から融合へ、小共同体から大共同体へということであり、この立場からすれば、「漢人」と「満人」を引き裂く発想こそ反動だということになる。

『大同書』はいう。「(科挙が万人に開かれている中国から) インドや欧州における民族、階級の分化による苦悩を見れば、(中国には) 自由平等の幸福があり、あたかも天国から地獄を見るようなものではないか。これはまさに、孔子の偉大な功績なのである！」竹内(1995)は康有為が、礼法文化の有無を「夷」認定の根拠にする董仲舒の文化主義に連なっていると指摘する。この立場からすれば、「礼／非礼」の判断は事例ごとに行われるべきもので、これを人間集団の恒久的分化(例：人種、民族)につなげてはならないということになる。そして、人々をそうした分

化から救うメシア的存在として、孔子がイメージされているのである。

「公羊学」の影響下にある康有為から見れば、後漢以降『春秋』における微言大義探求の試みが衰退し、古文学や『春秋左氏伝』による解釈学が隆盛を見たことは、儒家の墮落と映る。彼は、今文経学に基づいて孔子が本来持っていたメシア的な姿を浮かび上がらせ、孔子への崇拜を国教化しようとした。いわゆる「孔教」である。梁啓超が「先生は、孔教におけるマルティン・ルターだ」¹⁴といているのも、カトリックに墮落を見、「外典」や「偽典」を排した上で、オリジナルな聖書への回帰を促したルターとの共通点を指摘したかったのであろう。この「孔教」が、均質的国民を準備する「国民文化」の核ともなる。

典型的な「士」の家庭に育ち、中華帝国の「官」として体制内改革を志向した康有為にとって、訴求可能なのはI層エトニ、つまり文明のエトニだけであった。「士」がIII層の民間文化に頭をたれることは考えにくいし、清朝の体制内改革者としては、民族分化の危機をはらむII層

¹³ 詳しくは、康(2002)参照。

¹⁴ 梁啓超(2004)、第六章。

での国民形成も採れない。大同世界のメシアという孔子像は、そのⅠ層エトニが純粹化した姿だと見ることもできる。先述のように、純粹性の喪失と現在の危機を結びつけるのがナショナリストにありがちな言説であり、康有為もその例外ではないのだ。理解ではなく、崇拜の対象となった孔子であれば、「国民文化」として「民」からも受け容れられやすい。「国民文化」の核にすえられた「孔教」には、「国民」の文化的均質化の効果が期待された。康有為は、「孔教」を提唱する一方で、Ⅲ層に遍在する「淫祀」の廃絶を主張している。¹⁵「孔教」が浸透することで「怪力乱神」は姿を消し、清朝版図全域に「華」文明幻想を共有する「国民」が形成される。(=図4)

汪(1998)は、「康有為はまちがいなく中国近代第一世代のナショナリストである」としている。¹⁶エトニの純化、「国民文化」による均質的「国民」の創成など、彼には確かにナショナリストの基本要件がそろっているように見える。ただ、「華」文明幻想や「天下」幻想を内包するⅠ層エトニに訴求した国民創成である以上、それは国境が確定したあとも越境して広がる可能性がある。事実康有為は、いずれは世界大同が実現すると考えていた。

この点は、Ⅰ層の国際プロレタリアート階級が世界革命を実現すると考えていた毛沢東や、Ⅰ層の「王道」が新国際秩序の原理になると考えていた孫文(後述)と似ている。Ⅰ層を持つ中世的帝国から一気に国民国家を目指さねばならなかった「中国」という地域に特有の事情が、ここにも垣間見える。

3. 「血統中国」モデル

一方、太平天国によって顕在化した第二の危機を、むしろ国民創成の契機として積極的に利用しようとしたのが「血統中国」モデルである。「血統中国」モデルは、孫文の「民族主義」をその典型とする。このモデルにおいては、国民創成にあたってⅢ層エトニ(=血縁幻想)が訴求対象となる。

孫文が生まれたのは、僑郷としても知られる広東省香山県であった。その家庭は、康有為や梁啓超ほど経済的に恵まれていない。寺小屋的な手習いはできたにもせよ、本格的に詩文や経書を学び、科挙に備えるにはいたらなかった。幼くしてホノルルにいた兄のもとにころがりこみ、ミッション系の学校に通学、やがてキリスト教の洗礼も受けている。さらに香港で医学を修め、マカオで「中国人」初の西洋医学医師として開業した。また、反清秘密結社の構成員とも交遊関係があり、江湖の好漢的な一面をも持つ。

「土/洋」「土/民」という対立軸でいうと、康有為は明らかに「土の土」であった。一方の孫文は、上記のような経歴から考えると、「民」「洋」の世界から相対的に近いところに立つ外的「土」であった。この点は、キリスト教に関心を寄せていた落第書生・洪秀全とも似ている。ゆえに清朝に恩義を感じねばならない理由がなかったし、ましてや体制内改革を強いられる条件もない。むしろ、秘密結社との間で反清感情を共有さえしている。『三民主義』においても、清朝において滅んだ「民族主義」が、秘密結社のような「下流社会」でわずかに生きのびたの

¹⁵ 例えば、『康有為政論集 上』に収められた「請尊孔聖為国教立教部教会以孔子紀年而廢淫祀折」(1898年6月19日)参照。

¹⁶ 同書、p. 4。

だと指摘している。

そのためか「民」の世界の宗族的な血縁幻想や「洋」の世界の進化論が、孫文の革命思想に大きな影響を与えている。彼にとって「民族主義」とは、とりもなおさず種の保存を希求する思想であった。社会進化論が清末民国初の思想家たちに与えた影響はつとに知られているが、決して裕福とはいえない華人の一人として移民の悲哀を体験した彼にとって、社会進化論が示唆する人種間競争の脅威や種の滅亡の危機は、特に強いリアリティを持っていたに違いない。

日清戦争が勃発した1894年、孫文はハワイで「興中会」を旗揚げしている。「興中会」のスローガンは、革命による「韃虜」の駆逐と「中華」の復興であった。この発想は、明らかに太平天国の系譜へと連なる。その「中華」は康有為の考えるような文明の核心をさすのではなく、炎帝黄帝を始祖とするⅡ層の血縁集団「漢人」であった。ここでも、血統的「漢」と文明的「華」が等値とされている。これが、前期「三民主義」における「民族主義」である。

「興中会」は東京で湖南系の「華興会」、浙江系の「光復会」を合わせ、「中国同盟会」へと拡大、清朝崩壊後には「国民党」へと発展した。この時期に、孫文の「民族主義」には、政治的必要性から大きな変更が加えられている。

仮に前期「三民主義」期そのままの論理でⅡ層における国民創成を行えば、国民とはすなわち「漢人」であるということになり、図3にも示したように $t_1 - t_2$ が国土の外延となる。それは中華帝国の版図放棄と、内地十八省への退却を意味する。元朝から明朝へかけても、同様の版図縮小が起きているが、それでも明朝には冊封システムによって地域の平和構築を推し進めることができた。しかし清末とは、その冊封システムの正当性が列強の国際法システムによって否定された時代でもあった。内地十八省への退却は、すなわち列強が旧藩部を支配下ないし影響下へと置くことに直結する。それは、安全保障上自殺行為に近い。

そこで孫文は、国民創成の場をⅠ層に引き上げてしまう。楊度や梁啓超ら保皇派の批判や主張を受け容れる形で「五族共和」を謳い、その「五族」からなる「中華民族」を国家の主人にすえるのである。「五族」は「華」と等価とされた「漢」に加え、「回、蔵、蒙、満」という「Ⅰ層夷」から成っていた。Ⅰ層エトニに訴求した康有為の「文明中国」モデルが、Ⅰ層からの国民創成を行うことには、何の矛盾もない。しかし孫文は、Ⅲ層エトニに訴求しておきながら、中華帝国の版図保全のためにⅠ層で国民創成を行うという矛盾をあえて犯す。

この論理的破綻を、どう解消するのか。その答えが示されたのが、『三民主義』であった。『三民主義』は1924年、第一次国共合作成立直後に、孫文が広州において行った連続講演を筆記したものである。この『三民主義』などによって代表される思想は、「興中会」のころのそれとは区別する意味で、「後期三民主義」と呼ばれる。

『三民主義』において彼は、中華文明の優位を強調している。「我々が今欧州を見習わねばならないのは、中国にはないものを学ぶということなのだ。中国にないのは科学であって、政治哲学ではない。」(第四講)政治哲学において、彼は中国の方が欧州よりはるかに先進国だという。無政府主義も中国においては道家思想という形でとうに存在していたし、共産主義は洪秀全がすでに実践しているとまでいい切っている。陳独秀や胡適らは、西欧から持ち込んだ「賽先生」「徳先生」の重要性を強調したという意味において、康有為のような「土の土」とは異なる「洋の土」であった。孫文はこれら「洋の土」も批判し、儒家的な徳目への回帰を呼びかけ

ている。彼らの「世界主義」は所詮中華帝国の「天下主義」の二番煎じに過ぎず、むしろ列強の侵略を正当化するとさえいうのである。

また彼は、「中国」の平和志向を繰り返し強調する。平和を愛する中華帝国は「王道」を歩んでいたのだとする一方、今の列強のやり方を「霸道」だと見る。ゆえに、ロシア革命後のソ連が民族自決のため世界各地で戦う人々との共闘を志したのは、「霸道」から「王道」への転向だということになる。つまり彼にとってソ連は、遅れてやってきた「王道」派なのだ。「彼ら1億5千万人は白人を離脱し、白人の侵略行為に反対し、今まさにアジアの弱小民族に加わり、乱暴な手段に反抗せんとしているのだ。」(同第四講) 中国をコミンテルン指導下におこうとしていたソ連側とは、主従の意識が完全に逆転している。

その一方で、彼は血統主義を放棄していない。「土」「民」「夷」を国民へと統合するにあたり、やはり血統を利用しようとしている。第五講において彼は、「百家姓」とも呼ばれる中国人の姓は、多くてせいぜい400だと見積もる。仮に、姓を同じくする宗族同士が他県、他省、他国に住む同姓の人々と大連合すれば、血縁で結ばれた巨大な中間団体が生まれる。彼はそれをたばねることで、「国族」が生まれるとしているのだ。なぜなら彼は、「血統」こそ最強の自然力であり、自然とはすなわち「王道」だと考えていたからだ。(第一講) 国民創成に宗族という血縁を用いるのは、彼において最も自然で「王道」的なものだ。ここに、孟子と進化論の奇妙な接合を見ることができる。

血で結ばれた民族は、生物学的な種概念に近いものとなる。中華民族の危機とは、すなわち生物学的な淘汰の危機であった。列強の奴隷と化し、「種」の個体数においても列強国民に劣るようになれば、やがて同化され消えうせてしまうという焦燥が、各所で表明されている。だから彼は、マルサスの『人口論』を強く批判する。(第一講)

ではそのような血統的「国民」に、どうして「五族」がすべて包含されるのであろうか。そしてこのような血統主義が、どうして「文明中国」モデルにも似た「華」文明賞賛と両立しうるのであろうか。

それも、第一講で説明されている。「外来者の総数は、一千万人に過ぎない……(中略)……四億人の中国人とは、まったくもって『漢人』であるといつてよいのだ。同じ血統、同じ言語文字、同じ宗教、同じ習慣、まったくもってひとつの民族なのだ。」また、第二講には次のようなことばが見える。「中国は数千年以来、政治力の圧迫を受け、完全なる亡国に至ったことが、すでに二度ある。一度は元朝で、一度は清朝だ。」

ここから、「五族」をめぐる彼の考えが読み取れる。第一に、彼は「I層夷」を侵入者、外来者であると考えている。今日チベット族やウイグル族は、通常キムリッカのいう「民族的マイノリティ」であると考えられている。¹⁷しかし孫文は、それを「外来者」と称することで「エスニック集団」へと格下げし、「漢人」への同化を予言したのだ。第二に、「I層夷」が外来者である以上、彼らが打ち建てた王朝は、中華帝国の数に入らない。「中国」は、あくまでも土着

¹⁷ キムリッカ(1998)は、マイノリティを「民族的マイノリティ」と「エスニック集団」に二分した。前者は居住地が国民国家に組み込まれたために少数集団化した先住民で、後者は移民などによって既存の国民国家に流入した人々である。彼は、前者には自治区を設けるなど集団の権利を保障する政策をとらねばならないが、後者にはむしろ主流文化に同化する努力が求められるとされている。

種としての「漢人」の中国なのだ。ゆえに数千年にわたって営々と築かれてきた「華」文明とは、すなわち「漢」文明なのである。

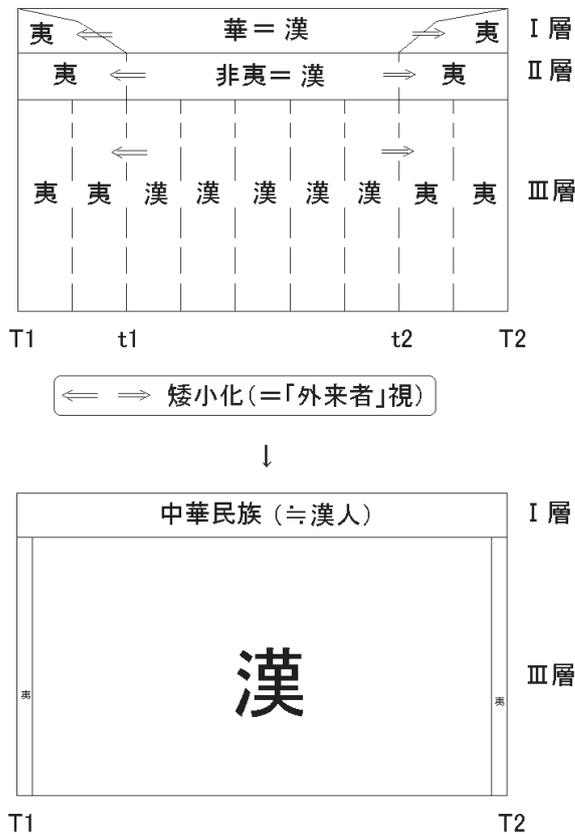


図5：「血統中国」モデル

日中戦争最中の1940年代、中国の国民創成は一つの転換期を迎える。蒋介石が『中国的命運』を発表、有名な宗族論を展開した。宗族というⅢ層の血縁幻想に民族を閉じ込め、多民族性を無視しようとしたその姿勢は、疑いもなく「夷」の矮小化をはかった孫文の国民観を継承したものである。一方、毛沢東は『新民主主義論』（1940年）を書き上げた。そこには中国の国民観に関して、孫文とは別の種がまかれている。

まず彼は、「国民」ということばの麻醉作用を指摘している。諸外国のいわゆる「民主」が実質上はブルジョワ階級による統治であると見る彼は、ブルジョワ階級がその地位を隠匿するために「国民」ということばを用いていると考える。そこには、本来主権者に含まれてはならない「反革命分子」や「漢奸」すら、紛れ込んでくる可能性がある。そこで彼は、各革命階級の総称として「人民」を用いる。「国民」としての中華民族から統治不適格者（＝「人民の敵」）を除外した余の者が、「人民」を構成するといってもよい。この「人民」により民主集中制が敷かれるのが、革命の「新民主主義」段階である。

中国共産党には、大きく分けて二種類の任務がある。新民主主義は、いずれ社会主義へ、さ

「Ⅰ層夷」の存在は、こうして無視が可能に矮小化される。「Ⅰ層夷」が帝国の版図を拡大したという事実は忘れられ、数の論理で切って捨てられている。「夷」は究極の周縁化を蒙り（＝図5）、「中華民族＝漢人」は事実上Ⅰ層を独占した。本来Ⅲ層エトニに訴求することでⅡ層に姿を現した「漢人」は、中華民族の文明と版図を独占的に継承し、「Ⅰ層夷」は無意味な誤差へとおとしめられる。『三民主義』における「民族主義」とは、畢竟Ⅲ層エトニの血縁幻想による種族革命と、Ⅰ層エトニの文明幻想による版図維持の、強引な辻褄あわせであった。太平天国にも見られた文明と血統の短絡が、近代的な装いの下で再登場したのものであるともいえる。

4. 「階級中国」モデル

「階級中国」モデルは、国民というよりも階級概念としての「人民」を主権者とする、国民国家形成モデルである。毛沢東の一連の著作によって代表される。

らには共産主義へと移行させねばならない。これを「階級的任務」とすれば、民族統一戦線の構築によって日本帝国主義の侵略から中華民族を守り、やがて振興へと導くのは「民族的任務」であるといえよう。第二次国共合作が成立するのは、無論民族的任務において蒋介石政権と一致を見たからである。ある意味、新民主主義段階とは、民族的任務を優先させるために暫時階級的任務を棚上げし、民族統一戦線を構築した段階でもあった。戦争が終われば階級的任務が前面に押し出され、いずれ国共両党は決裂することになる。

階級的任務、民族的任務を両立せしめるエトニとは、どうあるべきなのか。恐らくは、「革命」こそ中華民族の伝統である、という話にしてしまうのが一番都合がよい。彼は、「造反」する大衆の姿に中華民族の真髄を見る。徹頭徹尾、Ⅲ層エトニに訴求し続けるのである。『中国革命和中国共産党』（1939）には、次のような記述が見える。「中華民族とは労苦に負けないことで世に知られるばかりでなく、自由を熱愛し、革命的伝統に富んだ民族でもある。」¹⁸中華民族凝集に際して訴求対象となるのがⅢ層の「革命精神」であれば、今日の民族的任務と将来の階級的任務は矛盾しない。「革命的大衆」という純粹化されたⅢ層エトニが、「反革命分子」や「漢奸」といった「不純物」の混入によって墮落した現在を照射し、その排除によってもたらされる社会主義、共産主義といった未来への道をも示す。毛沢東もまた、V字回復型歴史観の持ち主であり、ナショナリストとしての顔を持っているのだ。

そしてⅠ層には、国家を超えて連帯するプロレタリアート階級が鎮座した。中国革命は世界革命の一部として、Ⅰ層の国際プロレタリアート階級とⅢ層の革命的伝統をつなぐチャンネルとなる。こうして、国際主義と民族主義が融合する。（＝図6）

「夷」についての認識は、毛沢東において著しく深化している。康有為は、清朝の中央官僚として満人官僚とも日常的接触を持っていた。つまり、現実の「Ⅰ層夷」を知っていたことになる。毛沢東は革命活動を通して、客家、「西南夷」、回族といった様々なエスニシティの持ち主たちと出会い、時に協働関係さえ築いた。「Ⅲ層夷」の世界を実体験していたのだ。『中国革命和中国共産党』では中国に数十種類の少数民族がいるとされており、イ族、チョワン族といった「Ⅲ層夷」の名が挙がっている。

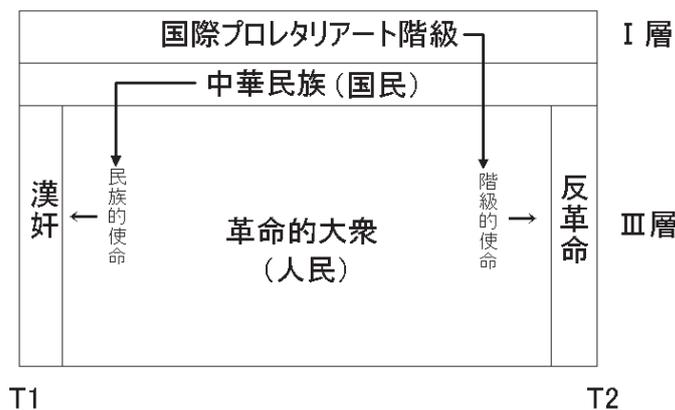


図6：「階級中国」モデル

無知や実践の欠如は、本質主義的民族観を強化する。実践を通じた深い他者理解は、他者もまた人間であるという事実気づかせてくれるが、無知は他者を徹底した「他者」にしてしまう。孫文の「夷」理解にも、同質の陥穽は見出される。海外華人世界で政治活動を展開した彼は、「夷」が生きる世界を直接体験していたわけではない。『三民主義』では、中

¹⁸ 『毛沢東選集 第二巻』、p. 623。

華民族にまぎれこんだ「外来者」(＝血統幻想上の「他者」)として、「蒙古人」「満州人」「西藏人」「回教之突厥人」だけが挙げられている。(第一講)辛亥革命から10数年を経ても、「華」文明の異化作用によって「非華」として現れた「I層夷」しか認識していなかったことになる。しかもそれを、主観的血縁幻想を尺度として再解釈してしまった。そこで文明と血縁が短絡し、「夷」は周縁化される。

毛沢東はその詞『沁園春 雪』において、民族史を彩った英雄として、秦の始皇帝、漢の武帝、唐の太宗、宋の太祖と共に、モンゴル帝国のチンギスハンを引いている。そこに、元朝を「中国」の滅亡と見る発想はない。毛沢東にとって、エスニシティはささやかな内部矛盾の潜在的契機として配慮の対象であり、それを無視する国民党への批判材料になりこそすれ、最優先の関心事ではない。非漢エスニシティは、彼にとって「夷」である前に「民」なのであり、同じ虐げられた革命的大衆としてイメージされている。そして階級的任務から見れば、その解放こそが最優先課題なのである。

しかし、階級的任務からエスニシティを相対化する発想が、「夷」に対して「血統中国」モデルとは別種類の周縁化をもたらした。革命的自覚を共有する以上、「夷」が政治的自律を求めるなどということは想定されにくい。ゆえに、あえてII層において「兄弟民族」を主権国家ないし自治共和国へと糾合しようとする試みがあると、それを「封建階級」¹⁹や敵対国の陰謀と見なしてしまいがちになる。つまり「夷」の政治的自律を求める指導者は、「反革命分子」か「漢奸」として片付けられやすいのだ。文化大革命中に叫ばれた「民族問題の本質は、階級問題である」というあの有名なドグマや、改革開放時代によく聞かれた「民族問題は国外反華勢力の陰謀」という言説も、ここに由来すると考えられる。

また「民」の解放に軸足を置く毛の発想は、当然のことながら「士」の周縁化を招いた。新民主主義の文化は、民族性と大衆性を備えるとされる。(但し彼は、「科学性」をも求めることで、民間の「迷信」を否定している。) I層の「華」文明は「中華民族の旧文化」であり、その「反動成分」に対する批判が高まる。やがて政治的に「正しい」文化が、III層エトニを基礎に再構築されることになる。特に50年代に社会主義段階への移行が宣言されると、この流れは加速した。例えば漢字を簡略化、最終的には表音文字化することを目指す「文字改革」が推進された。知識分子の知識や技術が軽んじられ、文芸においては労働大衆の業余作品が、工業においては「洋法」よりも民間の「土法」が称揚されるようになる。映画『劉三姐』(1960)では、知識分子が封建階級と親和的關係にあり、「民」の生活感覚からは遠い者として、憎悪と嘲笑的になっている。

この潮流が頂点に達したのが、文化大革命であった。「士」にとって「人民」の核たる革命的「民」に同化することが、避けて通れない課題となった。「士」は、山区に上り郷村に下りた。「士」から「民」への教授を伝統とした教育は麻痺状態に陥り、若者たちは教室を捨てて革命の尖兵(＝紅衛兵)となる。もとよりこの時期就学年齢に達した若者たちは、建国後10年間に生まれたベビー・ブーマー世代である。こうして文化大革命は、未来の中国に「学歴なき団塊世代」という重い負債を残すことになるのである。同じ理由で、「非華」文明としてI層に食い

¹⁹ モンゴル共和国の事例からもわかる通り、「夷」ナショナリズムの指導者となりうるのは通常ブルジョワ階層などではなく、貴族や宗教指導者であった。

込んでいたチベット仏教やイスラム教も逆境にさらされた。宗教指導者は封建階級であると決めつけられ、様々な迫害を受けた。宗教施設も破壊され、「I層夷」にとって価値の根幹をなす宗教そのものが否定されたのである。

しかも「民」への同化をいくらアピールしてみても、それが受け容れられる可能性は低い。文化大革命を頂点とする一連の政治運動は、出身階級を根拠としていた。出身階級が「悪い」と、すべてがそのせいにされてしまう。改造を受け容れようとする者は、永久にその偏見から抜け出すことができない。いわゆる、「唯成分論」である。ある者が「黒五類」であるか「紅五類」であるかは、後天的に形成された自覚ではなく、先天的な出自によって決定されていた。つまり、「血統中国」モデルにおいて文明と短絡したⅢ層の血縁幻想は、「階級中国」モデルにおいて階級と短絡したのである。階級は事実上、個人よりも家庭や宗族の属性であった。血統で「革命性」が決定されている限り、「士」「民」「夷」が有機的に統合することは永遠にない。

彼が革命的大衆としてイメージした「民」は、皇帝がいなくても共産党に向かって「万歳」と叫び、祖先崇拜を封建的といわれれば宗廟に毛沢東の写真を飾った。毛沢東の訴求したⅢ層エトニもまた、「革命的」に純粋化された幻に過ぎなかったということであろう。

文化大革命により、「士」「民」「夷」は相互不信に陥る。改革開放時代の中国には、国民の再構築という重い課題が残された。

指導者	歴史観	純粋化されたエトニ	あるべき未来	同化の核	排除されるべき不純物
康有為	大同三世説	「華」文明と、その象徴たるメシア・孔子（I層エトニ）	立憲君主国→さらに世界大同	士	古文学「淫祀」
孫文	社会進化論	前期：「民」の民族主義（Ⅲ層エトニ） 後期：「華」文明＝漢族文化（I層エトニ）	中華民族（＝漢族）の振興→さらに「王道」の国際秩序	民（後に士にシフト）	「外来者」
毛沢東	唯物史観	革命的大衆（Ⅲ層エトニ）	社会主義建設→さらに共産主義	民	「反革命分子」「漢奸」等

図7：「文明中国」「血統中国」「階級中国」の比較

IV. 実践的分析2：三つのモデルから見た改革開放時代

1. リアリズムと党の任務

改革開放時代（1978年-）とは、中国共産党の依拠するリアリズムと任務が大きくシフトした時代でもあった。

19世紀的国際秩序においては、主権国家は時に軍事力さえ動員しつつ、国民経済の最大化をはかった。その結果、いわゆる帝国主義が猖獗を極めることになる。国民経済の膨張に成功した国は「富裕国」となり、「貧困国」（ないし「第三世界」）との格差を拡大させてゆく。「貧困

国」の多くは植民地ないし半植民地状態に陥り、富、労働力、資源を「富裕国」に収奪された。かかる状況下であって、救済の教義としてのナショナリズムには、一定のリアリティがあったといえよう。外国製品の不買運動や労働運動によって外国資本に対抗し、国民経済を防衛せんとする手法にも、それなりの合理性があった。仮に、こうした国民経済単位のリアリズムを「19世紀的リアリズム」と呼んでおく。

20世紀の中国は、40年代には日本の、70年代には米国の、そして80年代にはソ連の脅威から自由になり、帝国主義や覇権主義との闘争から解放される。一方、80年代末には計画経済の市場経済に対する敗北が決定的となり、グローバル市場経済への本格参入が、中国にとって不可避の命題として浮上した。グローバル市場経済の本質は、政府の見える手を極小化し、市場の見えざる手を極大化するという、新自由主義にある。しかし、社会主義国家の常として巨大化していた政府の手は、経済において台頭し始めた市場の手と癒着し、深刻な腐敗問題をもたらした。それは、1989年の第二次天安門事件をはじめとする様々な批判を国内に生んだのである。それでもグローバル市場経済への参入を進めなければ、中国が相対的没落をまぬがれないとの危機感が、いわゆる左派を除く共産党指導者にはあった。これはいわば、「21世紀的リアリズム」である。

19世紀的リアリズムにおいては、国民経済の最大化が全国民の利益にもつながるという仮構が成立しやすい。例えば植民地は、しばしば貧困層に機会を与える新天地とも目されたのである。しかし21世紀的リアリズムは、いわゆる「富裕国」においてさえ、敗者を徹底した敗者としてしまう。勝者となりうるのは、主に覇権言語（＝多くの場合、英語）、IT技能、金融工学を理解し、多国籍企業に勤務する高学歴層であった。彼らが国境を超えた富裕層を形成し、逆に低学歴層の大半は、国籍を問わず従属的地位に甘んじる。

21世紀的リアリズムを信奉する政府が階層分化による国民の分裂を回避せんとする時、19世紀的リアリズムの持っていた麻醉作用が魅力的に映る。勢い19世紀的リアリズムをパフォーマンスの次元で復活させる動きも生まれる。それを政治的偽装として割り切れる者もあれば、本気にしてしまう者も出てくる。日本においては前者がいわゆる「親米右翼」、後者がいわゆる「反米右翼」の核となった。中国では、前者の表出が「愛国主義」、後者の表出が情緒的「反日」を生んだ大衆ナショナリズムである。現に昨今の「反日」運動は、「抵制日貨」など古色蒼然たる19世紀的リアリズムの言説に彩られている。国政担当者はおおむね前者に属するが、前者の権力基盤が磐石とはいえない場合や21世紀リアリズムの生んだ国内矛盾が深刻な場合、たとえそれがいかに哀れな幻想であったとしても、後者の意向を無視できなくなる。ここに、構造的ポピュリズムの契機がある。

この意味で中国共産党は、日本の政権担当者以上に厳しい立場に立たされた。先述の階級的任務、民族的任務のうち、70年代までの中国で尖鋭化していたのは前者である。70年代末に共産党の指導を不可侵の聖域とした「四つの基本原則」も、明らかに階級的任務によって正当化されている。しかし階級的任務は、結果として国民経済を破壊し、また「士」「民」「夷」を相互不信に陥れた。「核心任務は階級闘争ではなく経済建設」という改革開放の大原則は、階級的任務が後退し、民族的任務が優先されるようになったことを意味する。これはある意味、階級的任務が棚上げされていた新自由主義時代への戦略的遡行でもあった。その「反動」を糊塗す

る論理として、「社会主義初級段階」論が提唱される。

また、新自由主義時代への逆行は国共両党の再接近を可能とし、台湾の政治的自律を守らんとする勢力は、民族的任務の共有そのものを拒否する方向へと運動を展開せざるをえなくなった。つまり、台湾の非「中国」化である。Ⅱ層における「台湾人」構築が試みられ、その過程で同じ企図を持つドラママへの接近などもはかられた。

だが、結局は民族的任務も国民創成に失敗した。中国は2001年にWTOに加盟、その21世紀的リアリズムを一層鮮明化させた。それは民族的任務の追求として説明され、2002年の党『章程』改定においては、党の定義として「プロレタリアートの前衛」(＝階級的任務遂行の指導者)に加え、「中華民族の前衛」(＝民族的任務遂行の指導者)なる言辞が挿入される。経済政策が21世紀的リアリズムを基礎とするようになると、新自由主義的経済の常として、国内の所得格差が拡大していった。国境を超えた富裕層たる条件を備えた「士」、その条件を欠いた「民」、新自由主義経済の恩恵を受けにくい内地地域に居住する「夷」は、貧富の差によって引き裂かれていったのである。

選挙というプロセスによって統治の合法性が確保されていない以上、中国共産党は階級的任務、民族的任務遂行の結果から、その統治の合法性がはかられることになる。そして改革開放以降、統治の合法性はひとえに民族的任務遂行の成否に依存していた。しかし21世紀的リアリズムは、マクロには民族的任務の遂行をある程度可能にしたが、ミクロには「民」「夷」の多くを相対的な敗者にしてしまったのである。

この危機にあつて中国共産党は、「西部大開発」「調和する社会」「執政能力の強化」「党員の先進性教育」「社会主義新農村」といった対症療法的スローガンを打ち出すとともに、2005年よりマルクス・レーニン主義の研究体制を強化、階級的任務の部分的復活をも模索している。しかし、階級的任務と民族的任務のいずれもが「士」「民」「夷」を統合できなかったという事実は、もはや党の提唱する一元的価値観で国民創成を行うことが不可能であることを示唆しているといえよう。

考えるべきは、多元的な価値観を積極的に承認し、一元的価値観への依存なしに国民創成を行う方途であろう。しかし多元的価値観が政治の多元化につながることを恐れる党には、それができない。党の合法性が危うくなればなるほど、Ⅰ層にあつてかつての皇帝のような「文明」の主権者としてふるまい、「教化」によって一元的価値観を浸透させんとするという悪循環に陥る。

2. 「民」の周縁化

「階級中国」モデルにあつては「民」が「士」を圧倒した。だが文化大革命が終わり、「士」が文化の主宰者として返り咲くと、「民」から「士」への転身が盛んになる。国家統計局によれば、1964年大学専科以上の学歴保有者はわずか0.4%強に過ぎなかった。それが、改革開放後の1982年には0.6%強、1990年には1.4%強、2000年には3.6%強へと増加する。子弟が進学競争へと駆り立てられ、その「敗者」には強迫観念としての文化的周縁化がのしかかった。この文化的周縁化が、「民」周縁化の第一波である。

さらに90年代に入ると、「民」周縁化第二波として経済的周縁化が起こる。

第二次天安門事件で停滞を見た中国経済も、南巡講話（1992年）以降、再加速へと転じた。これに伴い、まず、総人口の6～7割を占める農民に「半国民・半プロレタリアート」化の兆候が顕れ始める。請負制の導入で一時期伸びた農業生産も、当時は頭打ち状態に陥っていた。しかも人口増加で余剰労働力を抱えるようになった農村から、大量の出稼ぎ労働者（＝民工）が排出されるようになる。彼らは二元的戸籍制度により、都市住民が享受できる福祉の多くからこぼれ落ちた状態（＝半国民状態）にあった。土地を最大の担保とする農村社会保障のあり方は、郷鎮企業（現在は大半が、事実上民営化している）の経営者はもちろん²⁰、沿海地区で投資を行う経営者にも、農村からの出稼ぎ労働者には積極的社会保障が必要ないかのような心証を生んだ。2006年の農業税廃止も、農民に対する優遇税制である反面、国民の義務を免除したことで半国民化を確定した措置でもあった。

ウォーラーステインは、労働者への搾取を経営者に思いとどまらせる要因として、「資本主義のディレンマ」を指摘している。つまり、現金収入を著しく制限された労働者は、経営者にとってよき消費者（＝市場）になりえない、という矛盾である。彼はまた、もしこの矛盾さえなければ、労働者が副収入を持つ「半プロレタリアート」の地位にとどまってくれた方が、コスト削減の上で好都合だとも述べている。²¹商品の市場を沿海地区都市部や海外に求める傾向の強い中国経済において、そもそも農村は市場としての役割を期待されていない。従って「資本主義のディレンマ」も存在せず、土地つき労働者（＝半プロレタリアート）としての農民は、理想的な搾取対象となった。

中国国内において沿海地区と内陸農村部の経済格差が拡大しつつあるのは、両者がグローバル市場主義という世界システムに「亜中心」「周縁」という異なった形で組み入れられたことを意味する。出稼ぎというチャンネルによって後者が前者に依存するという、二元的国民経済が生まれた。2005年を例にとると、広東、山東、江蘇、浙江、上海の沿海地区4省1市で、中国全31省のGDPの半分以上を稼ぎ出している。2005年度湖南省民工の総収入は666.6億元、これは湖南省域内GDPの一割を優に超えている。²²また、河南省の民工は省内農村労働力の33%を占め、その送金額は年間600億元を超えるという。²³ちなみに河南省の年間GDPは、1兆元に満たない。清末には華僑の送金が国際収支の1割を超えたといわれているが、それに似た状況が国内で起こったのである。民工は、ある意味国内華僑であった。

一方、都市居住者間の所得格差も拡大した。驚異的な経済成長の担い手は非国有セクターであり、これらの企業においてホワイトカラー化したのは外国語を操る高学歴層であった。競争力に劣る国有セクターからは、改革の進行に伴い大量の「下崗」労働者が排出される。その多くは、「4050工程」²⁴というプロジェクト名が象徴するように、前述の「学歴なき団塊世代」であった。マルクスの予言した産業社会の階級分化が、皮肉にも「社会主義国」で実現したので

²⁰ 筆者は郷鎮企業の調査過程で、「農民には土地があるから、各種保障を考えてやる必要はない」との経営者の声を、何度となく耳にしている。

²¹ ウォーラーステイン（1997）。

²² 『長沙晩報』2006年1月27日号。

²³ 『人民日報』2006年6月3日号。

²⁴ 21世紀に入り、各地方労働部門が展開した「下崗工人」再就職促進プロジェクトの名称。40歳前後の女性、50歳前後の男性を主要支援対象としたため、この名がある。

ある。尹（2004）によれば、可処分所得を根拠に上海市の家庭を下位 10%と上位 10%に分けた場合、その平均値の差は 1991 年 2.48 倍であったが、2001 年には 5.01 倍にまで広がっている²⁵。

そして「民」周縁化の第三波が、21 世紀に顕在化した政治的周縁化である。中国共産党は、台頭する経済エリートを取り込みにかかった。²⁶2000 年 2 月から 5 月にかけて、江沢民総書記（当時）は考察旅行先で次々に講和を発表、「三つの代表」重要思想を掲げた。先進的文化、生産力、広範な利益の代表を党員の基本条件としたこの「思想」は、事実上経済エリートに入党を促す新綱領となった。²⁷これにより、富裕層の入党が可能となる。経済的資源は、こうして政治的資源へと再編された。一方、かつて中国共産党の群衆基盤であった国有企業職員や農民は、政治の中枢からも脱落していった。

ここに、論理の破綻を見ることもできよう。本来「先進的自覚を持つ黨員なのだから、各方面で傑出した働きができるはず」とすべきところを、「傑出した働きをする者には、黨員になってもらわねば困る」とする論理のすりかえだ。「単位」で一定の地位に昇進すると、入党を強く勧められるのも²⁸、SARS 禍の中、命がけで働く医師、看護師を次々と入党させたのも、この論理の倒錯による。

一方で、社会活動に身を投じる「公共知識分子」に猜疑の目を向け、その自律性を批判する等、いささかヒステリックな反応も見られるようになった。これも、党による善意の独占という、辻褃合わせを焦ってのことであろう。²⁹「三つの代表」は、党による価値の一元化と独占だけが党の統治の正当性を保証してくれるという、党の追い詰められた姿を象徴する「重要思想」でもあった。

3. 「文明中国」モデルの復興と「愛国主義」

「階級中国」モデルの終焉により、「士」は一定の復権を果たした。これにより、I 層エトニへと訴求する「文明中国」モデルが復興する。

改革開放後の中国言論界は、大きく四つのグループに分けることができる。第一が自由主義者、第二が新儒家、第三が旧左派、第四がポストモダン思想や共同体主義の影響を受けた新左派である。このうち旧左派は、階級的任務の後退を受け傍流に甘んじることになる。しかし、第二次天安門事件のような「右の暴走」や経済格差による社会矛盾を機会として、時おり息を吹き返した。「ブルジョワ自由化反対」といった反自由主義的スローガンや「南街村の奇跡」³⁰といった言説は、しばしば彼らを発信源とする。

²⁵ 尹（2004）、70 ページ。

²⁶ 園田茂人（2000）は、この新中間層に体制迎撃的な傾向がある点を指摘している。彼らの成功は概ね党の経済政策によるもので、両者は利害を共有する関係にある。

²⁷ 「三つの代表」以前に、党の高学歴化はすでに進んでいた。李（1997）によれば、共産党中央委員に占める大学専科以上の学歴保有者の割合は、第 13 期（1987-92）で 73.3%、第 14 期（1992-97）で 83.7%、第 15 期（1997-2002）で 92.4%である。

²⁸ 尹（2004）の抽出調査では、上海新中間層の入党率は 33%に及んだ。

²⁹ 例えば、2004 年 11 月 15 日『解放日報』の「透過表象看実質—析“公共知識分子”論」、2004 年 12 月 14 日『光明日報』の「警惕“公共知識分子”思潮」等参照。

³⁰ 社会主義型の集団生産により成功したとされる、人口三千人余りの村。一九九一年には、河南省初の「億元村」となった。

現代版「洋の士」といってよいのが自由主義者で、彼らは政治において政治的権利の拡大、社会において価値の多元化と市民社会の構築、経済において民業の振興と私有財産の保護といった、全体に西側諸国から歓迎される主張を展開した。70年代末の「北京の春」、80年代の起伏を経て、第二次天安門事件でクラッシュする民主化運動もまた、彼らの中核であった。それだけに、有力な論客がその職場から追われるなど、体制側からにらまれやすい存在でもある。

一方、新儒家（＝現代版「土の士」）や新左派は、それぞれの立場からしばしば自由主義批判を行った。結果として彼らは、体制擁護派を形成してしまったように思う。特に、新儒家と体制の間に親和的な関係が生まれた。I層の「旧文化」は封建文化として排撃されてきたが、1984年には山東で「中国孔子基金会」が設立された。中国共産党中央の批准を経て成立した社会団体で、彼らが主催する国際シンポジウムには、党・国家指導者も顔を見せる。伝統回帰は、国内の文教政策、対メディア政策にも影響した。文字改革が停止し、一部少数民族言語において進んでいた伝統文字のローマ字化試案も廃止された。80年代半ばには知識階層を中心に「文化論」ブームが起こり、「伝統」の優位がしばしば主張された。その優位を否定的に描いたドキュメンタリー『河殤』が当局から批判された事件は、歴史の分岐点となる。こうして「土の士」は、文明の伝道者たる地位を回復していった。仮に、「洋の士」の自由主義的思潮と「土の士」の伝統回帰的思潮の分岐を、「80年代の分岐」と呼んでおく。（＝図8）

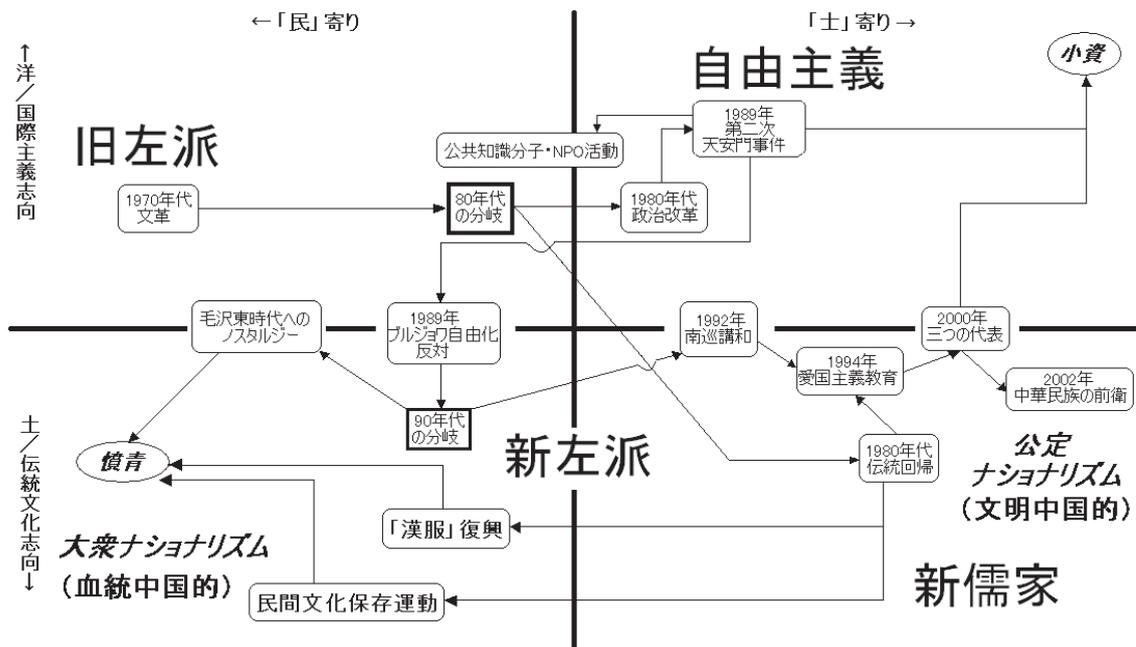


図8：80年代、90年代の分岐（田島 2007 より引用）

伝統回帰の流れは、共産党の民族的任務が階級的任務とは切り離された形で推進され始めたことを示す。また、対外戦略とも連動していた。当時は東アジアの経済的台頭によって、ウェーバーへの異議申し立てとしての「儒教資本主義」なる議論が生まれつつあった。それが文化

相対主義的な主張へとつながり、さらには権威主義的な体制の擁護にも一役買った。その潮流は、民主や人権をめぐる国外からの批判に対して「特殊な国情」を訴える中国政府の立場とも、微妙に共鳴し始める。象徴的であったのが、1993年のウィーン人権会議である。中国と東南アジア、西アジア諸国との間に、反欧米の共闘関係が生まれ、新たな人権宣言に「生存権」「発展権」の文言を盛り込むことに成功した。その年ハンティントンが「文明の衝突？」を発表、儒教文明とイスラム文明が手を携えて西欧文明に挑戦するとの警戒感を表明している。翌1994年には、北京で「国際儒学連合会」が成立した。その名誉会長には、文化相対主義的立場から人権外交を批判する論客としても知られる、シンガポールのリー・クワンユー元首相が就任した。設立式には、江沢民、李瑞環、李嵐清ら党・国家指導者もあいさつに訪れている。

こうした流れの中で、かつて民族識別調査にも従事した社会学者・費孝通の発表したのが、「中華民族多元一体論」である。³¹費は、ほとんど無批判に夏殷周から「中国」史を説き起こし、まず華夏族が形成され、それが漢族形成の核となり、今日ではその漢族が、中華民族凝集の核になっているとのグランド・ナラティブを提示した。これは、人類学の知識や枠組みを活用しつつ、「文明中国」モデルを再構築する試みであった。しかし、夏殷周から「中国」を説くこと自体、かつてI層の「土」が共有した典型的な「正統」幻想の顕れであり、決して唯一無二の科学的歴史観などではない。これは、とりもなおさず「土」としての費の限界である。結果として、「正統」王朝だけが、「中央政権」であるとの言説が定着し、「夷」の王朝は「地方政権」として歴史上の周縁化を蒙ることになった。

90年代に入ると、この「文明中国」モデルの復興が一種の公定ナショナリズムへと再編される。それが、改革開放版の「愛国主義」である。愛国主義は中華民族団結を促すナショナリズムであるとともに、党の民族的任務の重要性を強調することで、党を中心とした統一戦線の再編、強化にも貢献するイデオロギーであった。

1994年には、党中央が『愛国主義教育実施綱要』を公布した。これは80年代民主化運動への牽制であるとともに、19世紀的リアリズムの幻影によって民族的任務の完遂を偽装し、21世紀的リアリズムの矛盾を糊塗せんとする試みでもあった。『綱要』はいう。「愛国主義教育を推し進める目的とは、民族の精神を発揚し、民族の結束力を強化し、最も広範な民族統一戦線を強固なものとし、発展せしめる（後略）。」その内容については、第6項から第14項で規定している。それによると、教材としての各種リソースの活用（第6項）、歴史、特に近現代史の学習（第7項）、伝統文化の重視と共通漢語の普及（第8項）、党の基本路線と社会主義建設の重視（第9項）、国情教育の振興（第10条）、各種制度の学習（第11項）、国防教育の推進（第12項）、民族団結の強調（第13条）、対香港、マカオ、台湾、海外華人統一戦線の重視（第14条）などとなっている。

しかし、愛国主義は党の意図した通りに受容されなかった。特に第8項は注目に値する。ここで強調される「民族の優秀なる伝統文化」の具体的中身につき、定義がないからだ。しないのではなく、できないのである。黒龍江省の狩猟集団から白系ロシア人の末裔までを含む「中華民族」の「伝統文化」に、人類文明の普遍的特性以外の共通点がありうえようか。国家統計

³¹ 費孝通（1988）参照。費については、多民族国家という現状から過去を照射するという遠近法上の顛倒を問題視する村田（1994）の批判や、梁啓超以来の同化論を見る坂元（2004）の批判などもある。

局によれば中国の年間書籍発行冊数は64億余り(2004年)、それに対して少数民族言語による発行冊数は5千万冊余(2003年)である。全体の1%未満であり、少数民族の人口が総人口の8.4%程度(2000年)にすぎないということを考えても、かなり低い数字にとどまる。「伝統文化」の再構築は圧倒的ヘゲモニーを誇る漢語コンテキストにゆだねられていたものであり、漢族的「伝統」がデファクト・スタンダードと化した。³²同じ第8項で共通漢語普及を訴えているのは、象徴的といえよう。

結果として中華民族ナショナリズムとしての「愛国主義」には、「血統中国」モデルが強化した血縁幻想共同体としての「漢人」ないし「漢族」から再解釈されやすいという、脇の甘さがあった。これが、「民」の暴走や「夷」の動揺の一因になっている。この公定ナショナリズム「愛国主義」と、血縁幻想からの再解釈によって生まれた大衆ナショナリズムの分岐を、「90年代の分岐」と呼んでおく。(=図8)

4. 血縁幻想の逆襲とインターネット

多数者が周縁化されている状況は、いかなる国家にとっても危険である。三重の周縁化を蒙った「民」に、「血」という「たった一つの哀れな卓越性に、激しい憎悪の念をもって固執する」(ゲルナー)³³傾向が見られるようになった。文明幻想と血縁幻想の短絡という前例は、すでに孫文の「血統中国」モデルによって示されている。「文明中国」モデルに起源を持つ公定ナショナリズム「愛国主義」は、「血」の呪縛によって大衆ナショナリズムへと変容していった。そして皮肉なことに、党と政府が進める統一戦線工作のダブル・スタンダードが、その動きを後押ししていたのである。

統一戦線工作の重要な対象として台湾、香港、マカオと海外華人世界がある。第一のダブル・スタンダードは、ここで国外の少数民族同胞がほとんど対象として意識されていないという点である。たとえば、朝鮮族にとっての朝鮮半島、中央アジア、北米などに居住する同胞、チベット族にとってのブータン、シッキム、ネパール、ラダックなどに居住する同胞、モンゴル族にとってのモンゴル共和国に居住する同胞、雲南タイ族にとってのタイ、ラオスなどに居住する同胞は、あまり「華人」として意識されない。むしろそれは、少数民族の分裂主義につながる負の契機とさえ見なされた。特に、文化大革命で宗教文化を否定された反動から不安定化していた「I層夷」、政治的後背地を持つ「新I層夷」については、強い警戒の対象となる。

例えば朝鮮族は、韓国で『在外同胞法』が最高裁による違憲判決(2001年)を受け、朝鮮族が韓国人の側から「同胞」と見なされる可能性が出てくると、中国側は朝鮮族への調査を希望する韓国国会議員を門前払いするようになる。中国東北地方から朝鮮半島にかけて版図を広げた古代国家・高句麗についても、「中華民族の国家」とする中国研究者と、それに反発する韓国研究者との間で、激しい論争が繰り広げられた。

第二のダブル・スタンダードは、「同胞」への呼びかけに「血」のメタファーが多用されるという点である。多元的な中華民族観は、本来「血統中国」モデルとは馴染まない。しかし対台

³² 中国共産党中央宣伝部が公布した200余ヶ所に及ぶ「愛国主義教育基地」にしても、少数民族とのゆかりが深いのは、チベットの「山南烈士陵园」などせいぜい4、5ヶ所にすぎない。

³³ ゲルナー(2000)、p.116。

湾政策、対華人政策という文脈では、「血は水より濃い」「炎黄の子孫」「骨肉」「同根生」といった言説が踊るようになる。

加えて90年代には、華人の血縁幻想との相乗効果が顕著になった。かつて経済特区が海外華人を輩出した広東、福建に設定されていたのは、華人資本の投資をも狙ってのことである。しかし華人商人の多い東南アジア諸国と中国は、長らく微妙な関係にあった。華人は国籍への忠誠心を人一倍明確に表現してみせねばならない立場にあり、中国に対して思い切った動きがとれなかった。それが90年代には動き出し、「グレーター・チャイナ」といったことばがささやかれるようになった。背景には、第二次天安門事件がある。西側諸国との関係が冷え込んだ中国は、対アジア外交を活発化させた。90年にはインドネシア、シンガポールと、92年には韓国と、国交を正常化させる。また、マラヤ共産党が武装闘争を停止したことでマレーシアとの関係が好転、ベトナムがカンボジアから撤退したことで対ベトナム関係にも明るいさざしが見え始めた。ASEAN 拡大会議、ASEM、ウィーン人権会議に向けたバンコク会議、メコン川流域開発構想、自由貿易圏構想など、中国と東南アジアの意見交流の場は増えていった。こうして、華人資本にとって良好な政治環境が整えられていったのである。

また台湾においては、政治的自由化が経済活動の自由度をも押し上げた上に、もともと労働集約型企業が多かったために、安い労働力を求めた大陸進出が相次いだ。人も激しく流動した。台湾、香港、シンガポールの男性が大陸女性と結婚するケースも増え、香港ではとうとう大陸花嫁の数が香港人花嫁を上回るようになった。大陸に長期滞在ないし移住する華人も増加し、上海の古北地区、江蘇省昆山、広東省東莞などには台湾人街も出現している。国家統計局によれば、2004年アジア諸国から中国への直接投資額は376億1986万ドル、うち華人の多い国と地域（＝香港、台湾、マカオ、シンガポール、マレーシア、インドネシア、タイ、フィリピン）からの投資合計額が約68%を占める。一方、日本と韓国をあわせても16%にすぎない。また、タックス・ヘイブンのバージン諸島、ケイマン諸島経由で約88億ドルが投資されているが、その多くは台湾資本だといわれている。

投資者は、祖先の「故郷」をも訪問した。中国に留学する華人子弟も増えている。福建の仏教寺院や媽祖廟が、華人でにぎわうようにもなった。「故郷」には華人の寄付で橋や学校が建てられ、祖先の霊を祭る宗廟までが再建されてゆく。ここに、華人の血縁幻想と国内の政治運動が連動するという、辛亥革命時代と似た環境が整っていったのである。

このような環境で「血」のメタファーが多用されれば、結果として、漢族大衆と少数民族大衆の心理的な距離の拡大につながりかねない。また、愛国主義がⅢ層の血縁幻想にからめとられ、通俗化、過激化してゆく動きにも肯定的な心証を与える。90年代後半に中国でインターネットへの接続が始まると、実際そうした傾向が顕著になった。毛沢東時代の「階級」さえ血縁幻想にからめとられたという教訓は、結果として生きなかったのだ。

当初ネット・ユーザーの多くは、むしろエリート層に属する人々であった。PCを個人所有する人々はもちろん、PCの設置されている「単位」、例えば大学、研究機関、外資企業、党政機関なども、どちらかというところ「民」からは縁遠い。この状況を劇的に変えたのが、2000年頃から急速に普及したネット・カフェと、PCの価格破壊であった。中国インターネット情報センタ

一³⁴の統計によれば、1999年と2004年のネット人口構成を比較した場合、人口総数が210万人から8700万人に激増、うち18歳未満人口比が2.4%から17.3%、月収500元未満人口比が7%から27.7%、学歴が中卒以下の人口比が3%から12.6%へと、増大している。つまり、世紀末のネット人口は、低年齢、低収入、低学歴の大衆に向け、爆発的に拡大したのだ。

新ユーザーの多くは、「学歴なき団塊世代」ジュニアたちであった。国有企業改革によって「単位」社会が解体され、家計における教育支出、医療支出、住宅支出が激増する。しかし「下崗」の危機に瀕する「学歴なき団塊世代」の多くは、教育に多くの支出を割くことができない。結果として教育における機会の不平等が生まれ、「学歴なき団塊世代」ジュニアたちの多くは、「中専」「技校」といった非キャリア校を選択せざるを得なくなる。こうして、貧困が次世代の貧困を生む。いわゆる「マタイ効果」である。

このジュニア世代には、自らが経験したことのない均富主義時代への郷愁、親の世代が駆使した造反手法（＝80年以降禁止された「四大」）への共感、そして何より現状への憤りがあった。勝者としての「小資」（＝単なる階級概念ではなく、その欧米風の生活スタイルをも揶揄した呼称）が外国語を駆使する「洋の士」であるのに対して、彼らはあくまでも「土の民」を自認した。彼らが使用するネット用語には各地の方言がちりばめられ³⁵、現実世界においても「漢服」（＝明朝までに「漢人」が使用したとされる服装）や民間「伝統」の復興運動などに共感を示した。そして、「小資」は「忘本」「忘祖宗」の「洋奴」であるとして、これを攻撃するのである。時に批判は「小資」を生んだ21世紀的リアリズムそのものに向かい、経済建設優先の融和的外交政策を「売国」「弱腰」と罵倒したことで、体制との間にも緊張関係を生むことがあった。

アンダーソンは、ナショナリズムを可能にした条件として、出版資本主義をあげている。出版語という書面語化した俗語が、「交換とコミュニケーションの統一的な場」を提供したことが、「想像の共同体」構築にとって決定的な意味を持った。その場へ参与する前提は、出版語の読み書き能力であり、ゆえに公教育の普及が鍵となる。但し、福祉国家出現前の公教育は、事実上万人に開かれたものであったとはいいがたい。従って、ナショナリズムの主役も、必然的にII層の大小ブルジョワ階級となる。

これに比して、インターネットという第二の情報技術革命は、ポスト福祉国家時代に起こった。「場」への参加が可能な階層は、出版資本主義時代に比べて大きく拡大している。しかも発信の双方向性とその速度において、空前の優位を誇った。ネット空間とは、言語の共有が国境さえも無意味化してしまうような、純化された言説空間である。「華語」「国語」「普通話」等と称される共通漢語は、グレーター・チャイナ全域に広がっている。III層の方言もII層の国境をも超え、「黄炎の子孫」たちがこの言説空間に集ったのだ。こうして相乗的に増幅された血縁幻想と「学歴なき団塊世代」ジュニアの抱える不公平感が、いわゆる「憤青」を形成する。

「党の喉舌」とされる中国の従来メディアに、公共討議の訓練の場という役割を期待するこ

³⁴ <http://www.cnnic.net.cn/>。

³⁵ 若年層のネット・ユーザーが使用する漢語には、スラング、方言、略号が多数含まれる。例えば、新華社WEB版に転載された「網語、外語攻城略地、漢語“純度”告急」(http://news.xinhuanet.com/overseas/2005-06/19/content_3104522.htm) 参照。

とは難しい。新ユーザーの多くは、訓練経験なしでいきなり匿名性の高いネット空間に投げ込まれることになった。しかも外部情報によって討議を検証するだけの外国語リテラシーが、彼らにはない。勢い、非理性的な言説のリレーが、魔女狩り的な悪意に満ちた擬似公共空間形成へとつながることになる。「四大」「大民主」まがいの「漢奸」攻撃が行われ、「愛国無罪」というスローガンを生むことになる。

ここで、ネット世論が政策や政局に影響を与えた典型的な例を、ふたつ取り上げてみたい。第一は、2002年12月に起こった「民族英雄論争」。『全日制高級中学歴史教育大綱』（余桂元主編）は、一種の政治的妥当性を重んじる立場から、「岳飛や文天祥を『民族英雄』とは呼ばない」という方針を示した。彼らの抵抗した相手が、女真や蒙古という、「中華民族大家庭」の一員であったからだ。「兄弟民族」に抗した英雄と、倭寇と戦った戚継光やオランダ人を台湾から駆逐した鄭成功とを共に「民族英雄」と呼ぶことは、民族の団結にとって不利であるとの判断がそこにはあった。これは、公式ナショナリズムとしての愛国主義にも合致する主張であったと考えられる。

漢族がI層を占拠する血統主義的な大衆ナショナリズムにとって、『大綱』はゆゆしき挑戦となった。そこで各種掲示板には、単純に余氏を「漢奸」として誹謗中傷する書き込みから、「歴史虚無主義」とする「有識者」の見解など、さまざまな反『大綱』の声が湧出した。余氏等の個人情報公開、テロ行為を扇動するがごとき書き込みさえ行われている。³⁶こうした圧力を受け、結局、教育部官僚が釈明をするにいたっている。多民族国家中国が、教育現場において歴史観の政治的妥当性と多元性を回復せんとした勇氣ある試みは、かくも不本意な形で出鼻を挫かれたのだ。同様の問題は、2006年に中央電視台が『施琅大將軍』を放映した際にも、「施琅は英雄か漢奸か」という形で提起されている。

第二は、SARS禍。2002年に党総書記となった胡錦濤には、いまだ江沢民の「垂簾聽政」なのではないかとの憶測がつきまとった。その胡氏が、温家宝総理とともに指導者として認知されるきっかけとなったのが、2003年のSARS禍である。胡温両氏は、SARS対策の総責任者に指名された呉儀とともに、最も危険とされる地域を果敢に視察、現場を督励した。一方、「上海幫」などと称され、親江沢民派と目される人々は、さしてひどい流行もない地域へと散っていった。江氏にいたっては、偶発的な感染例があるだけの上海に去っている。これが、ネット空間における「上海幫」非難へとつながり、その一方で、胡-温指導部の政治的プレゼンスを押し上げる効果を果たした。

「民族英雄論争」は、『大綱』に岳家の子孫等が不満を漏らしたとの情報が香港で報道され、それが中国のネット空間に持ち込まれて起こった。SARS禍にしても、党の情報統制力が限界に達していることを浮き彫りにした。以前であれば官製メディアによって黙殺されたはずの情報が、サイバー空間では討議の対象となったのである。貧富の格差拡大も対日譲歩も、もはや大衆の目から隠しておくことが不可能な時代となったのだ。

やがてネット言論は、対米、対日批判・攻撃を主要な内容とする「愛国的」言説の構築に、大きな力を発揮するようになった。殊に対日批判・攻撃は、激化の一途をたどる。北京-上海

³⁶ 同様の騒動は、2003年に馬立誠、時殷弘氏等がいわゆる「対日新思考」の論陣を張った時にも惹起されている。

高速鉄道問題では、日本の新幹線をボイコットする署名運動が繰り広げられた。また、政府レベルの問題のみならず、日本人留学生の余興や珠海の集団買春といった話題までが、反日世論形成に一役買った。こうして大衆ナショナリズムは、公定ナショナリズムが本来希求した政治的妥当性を破壊しかねない様相を呈するにいたった。

2004年8月のサッカー・アジアカップの暴動、2005年4月の「反日デモ」は、こうした文脈において発生する。「反日デモ」につながった運動の発信源は、中国ではない。まず2005年2月に、カリフォルニアの華人団体等が日本の常任理事国入り反対の署名活動を開始している。³⁷3月にアナン国連事務総長が国連改革に関する報告を行うと、ネット署名も開始された。³⁸一国の首相が靖国神社に参拝することが東京裁判史観への否定であったとしても、それを敗戦国の自慰行為として無視ないし嘲笑することもできなくはない。しかし、歴史の総括を済ませたとは考えにくい日本が、大戦後の国際秩序を構築する組織である国連において常任理事国入りするという事は、東京裁判史観の否定を世界に飲ませるにも等しい行為であるとの焦燥が広がった。³⁹それが、海外華人発の抗議運動を引き起こしたのである。3月末までに、世界中の華人による署名数は2000万人を超えたという。⁴⁰そして4月に入ると、中国国内最初の大規模な抗議行動が、閩粵の地に生まれた移民都市・深圳で発生するのである。

5. 「愛国」という自縄自縛

21世紀的リアリズムの中にある中国共産党と中国政府の主旋律は、あくまでも対日関係修復である。彼らが、小心翼翼として沈静化をはかりつつある事実を示唆する事例は、数多くある。例えば「反日」デモが起きた際、各メディアの報道はおおむね低調であり、「宣伝部からメディアに緘口令がひかれた」⁴¹との情報がある。上海でデモが発生した翌週の4月18日、各地方党・政府機関には、『關於中日関係形成的宣伝提綱』⁴²と題された、党中央宣伝部、外交部連名の機密文書が配布された。内容は、反日世論沈静化工作の方針に関するものだ。機密扱いせざるを得ないところに、彼らのおかれた立場の微妙さが見てとれる。19日、中央宣伝部、中央直属機関工委、中央国家機関工委、教育部、解放軍総政治部、中共北京市委合同で対日関係に関する報告会議が開かれ、李肇星外相の演説により日中友好路線が再確認された。23日の『南方日報』によれば、薄熙来は記者会見の場で「日本製品ボイコット」の誤謬を指摘している。小泉首相は、22日に始まったアジア・アフリカ首脳会議において演説、95年「村山談話」を引用しつつ、

³⁷ 『南方都市报』2005年12月29日。

³⁸ 『外灘画報』2005年3月30日。

³⁹ 最近の中国政府に、こうした海外華人の声に対する歩み寄りともとれる現象も見られる。例えば、2005年10月に小泉首相が靖国神社を参拝した際、中国外交部の抗議声明で強調されていたのは「被害国人民の感情と尊厳を傷つけた」という点であった。それが2006年8月参拝時の抗議声明では、「国際正義に対する挑戦であり、人類の良識を踏みにじった」とされ、国際社会の普遍的価値観からの断罪を試みている。また2006年3月の全人代で質問に立った日本人記者に対して、李肇星外相は「3時間でも語りきれない」日本の罪業の例として、コタバル上陸後に起きたマラヤ華人への暴行を最初に挙げている。

⁴⁰ 2005年4月2日、「天極」ネットに転載された『中国経営報』の記事。

(<http://net.chinabyte.com/370/1930370.shtml>)

⁴¹ 『明報』2005年4月11日。

⁴² 内容は、19日に行われた日中関係に関する報告会議の内容と、ほぼ一致する。同日、この方針に基づき、地方各主要都市に宣伝工作チームが派遣され、事態の沈静化がはかられている。

改めて過去への反省の弁を述べた。これを受けて23日夜、小泉首相が胡錦濤国家主席の宿泊するホテルを訪問する形で首脳会談が行われる。胡主席側からは関係修復に向けた5項目が示され、これをもって事態は一旦沈静化を見る。

上海の電子掲示板の多くでは、デモ翌日からデモに関する書き込みが削除され、代わって公安局の警告が、各スレッドのトップに出現した。「反日」的WEBサイトに対する官憲の圧力も、繰り返し加えられている。2005年9月25日には、ネット上におけるデモや集会の呼びかけを制限した、『互聯網新聞信息服务管理規定』も発布されている。実際に公安が動いた例もある。2003年には、湖南省某ラジオ局の番組オンエア中に、偽日本人からの電話がかかった。中国人を侮辱するその発言に、ネット世論が激昂すると、当局は電話を受けた司会者を厳重処分、後日その「日本人」も逮捕されている。2004年夏には、江蘇省南通市から漁船で出港しようとしていた複数の「保釣人士」が、公安局に拘束された。「反日デモ」後も、暴力に訴えた一部参加者の逮捕が伝えられている。

だが、こうした政治の主旋律にも関わらず、党・政府指導者は大衆ナショナリズムを無視できない。同床異夢とはいえ同じ「愛国」に大義と自尊を求める「民」と正面衝突すれば、事態が政局化する可能性すらある。解放軍内部からは強硬論が噴出し、江沢民前総書記は多数の「上海幫」を党の中枢に残している。また、「反日」沈静化への努力が民族的任務に背くと受け取られれば、共産党による統治の合法性すら揺らぎかねない。

かくも困難な局面に陥ったのは、日本の政治指導者による中国指導者のはしごを外すかのような行為に加え、結局のところ偽装された19世紀的リアリズム「愛国主義」が国民創成に失敗しているからだともいえる。「文明中国」「血統中国」「階級中国」の3モデルは、I層において価値の均質化を推し進めたために、「士」「民」「夷」という多元的集団を国民にまとめ切れなかった。「文明中国」に依拠する「愛国主義」も、血縁幻想の逆襲の前に機能麻痺に陥りつつある。21世紀的リアリズムがもたらす矛盾の深刻化を考えた時、もはや党が提供する価値観によって均質的国民を創成することは不可能であろう。多元的価値の中で「士」「民」「夷」を共存させる以外、可能性は残っていない。

V. おわりに

本論では、ゲルナーとスミスのナショナリズム研究理論に若干の修正を加えた。それによって中国ナショナリズムを分析、代表的な理念形として「文明中国」モデル、「血統中国」モデル、「階級中国」モデルを提示した。また、改革開放時代において党の民族的任務がますます重要になる中、「文明中国」モデルを基礎とした愛国主義が打ち出されたが、党の望まない形で愛国主義が変容を起しつつある事実をも明らかにした。

今後安易な血縁幻想、文明幻想が脱構築され、「中国人」が単なる法概念へと変わり、中国社会が多元的価値を受容する市民社会へと成熟してゆかない限り、中国世論の安全保障はあるまい。構築に百年余を費やした神話であれば、その解消にも同等の時間がかかることを覚悟せねばならない。制度的「民主化」がただちにナショナリズムの退潮につながると考えるのは、楽天的に過ぎる。周縁化された大衆からの圧力で、政権がその選択肢を制限されるような状況が生まれている現在、意思表示の急速な拡大につながるような改革は、むしろナショナリズムを

激化させる可能性すらある。無論、政治改革が不必要だなどと主張しているのではない。政治改革を受けとめられるだけの市民社会の成熟が、まず必要とされているのだ。

市民社会の成熟とは、「官＝公」「民＝私」という二元論を拒否し、「民＝公」という第三領域を創出、「官」の「私」を合法的手続きにより牽制しうるような社会の構築を指す。その意味で、「公共知識分子」の出現は歓迎すべきであろう。1989年の挫折は、「洋の士」の多くを政治的アパシーへと陥れ、結果として「私」に沈潜した人々が「小資」化した。それでもあえて「士」としての使命感から、新たな「公」の構築に尽力しているのが彼らである。彼らの多くはNPO活動等に参加し、新自由主義的な政策の下、犠牲となった自然環境や「弱勢群体」との共生に向け、努力を続けている。沈（2003）によれば、民生部門において登記を行った社会団体の他に、すでに数百万単位の未登記NPOが、中国で活動中である。少なくとも未登記NPOに関しては、その大半が官庁を背景としない「草の根」団体であろう。『社会团体登録管理条例』（1989年、1998年改正）は、現在民政部で再度の改正作業が進んでいる。同条例の草案においては、NPOに対する政府の財政援助、一定の競争の許容⁴³、外国NPOの登録許可など、いくつかの改正点が見られるという。⁴⁴第三領域の「市場」開放ともいえ、今後はニッチをめぐるNPO間の競争激化も予想される。それは中国NPO、ひいては市民社会の成熟と成長に欠かせないプロセスである。

宗教団体による、社会福祉活動への参与も進んでいる。⁴⁵五大宗教を一元指導する「愛国宗教団体」は、もとより政府主導の社会福祉活動へ、資金援助を行ってきた。こうした「官」を経由しての慈善活動に加え、最近では宗教団体が直接人員を派遣し、社会福祉活動に参加する事例や、宗教団体とは一応別組織の形をとった宗教系NPOが、本来宗教団体には手を出しにくい領域にまで活動を広げる事例がある。宗教団体や宗教系NPOがこうした活動に参加することは、周縁化されてきた宗教が社会からの認知を得る上で有利であり、価値観の多元化にも一役買う。

日本として考えるべきは、そうした変化の促進が可能となるような施策であろう。中国社会に芽生えた「草の根」活動や、政府との「対口関係」が薄い中間組織（つまり、真の「民間組織」に近い団体）の戦略的援助・育成を考えるべきである。具体的方策には、福祉、教育、環境などの分野で活動する中間組織、特に文化的マイノリティの手になる組織に対して、日本のNPO、財団等が援助、協力を行うことを推奨、事務、財政面でもこれを支援してゆくことなどがあろう。これは、「国益」のために他国の体制崩壊を期待するのではなく、相手国の市民社会が多文化的文化の共存へと向かう手助けをし、一元的価値観の神話から解き放つことを意図した、善意の「和平演変」戦略である。

そこには、両国「公共知識分子」たちの対話が生まれる。対話と提携による意識変化は、双方向的なものだ。語りかけ行為は、返す刀で日本の民族主義、ナショナルな言説を相対化し、狭義の「国益」とは異なる善を追求する「市民」を育成するであろう。対日戦後賠償問題や歴

⁴³ 現行条例では、12条第二項の規定により、同一行政区内において同一業務を行うNPOが複数存在することは許されない。王等（2003）第三章参照。

⁴⁴ 『南方周報』2005年5月19日。

⁴⁵ 田島（2006）参照。

史教育をめぐる日本の世論にも、影響を与えるはずだ。その時ようやく、理性的討議を可能とする空間が、両国市民間にも構築されるであろう。この種の国を超えた市民的公共性の濃淡もまた、一定の和解が成立している仏独両国社会と、日中両国社会の差ではあるまいか。

[参考文献：中国語]

- 費孝通「中華民族の多元一体格局」、『費孝通文集第十一卷』、北京、群言出版社、1988年。
 康有為『大同書』、北京、華夏出版社、2002年。
 康有為『康有為政論集 上・下』(湯志鈞編)、北京、中華書局、1981年。
 李風『十五大中共高層新檔案』、香港、香港文化傳播事務所、1997年。
 李光耀『李光耀回憶錄 1965-2000』、台北、世界書局、2000年。
 毛沢東『毛沢東選集』第二卷、第三卷、北京、人民出版社、1991年。
 孫中山『三民主義』、長沙、岳麓書社、2000年。
 田島英一「中日両国社会的摩擦及出路」、『21世紀中日関係発展構想』(蔣立峰編)、北京、世界知識出版社、2004年。
 田島英一「被嫁接的民族主義和共治的可能性」、『芸文研究』87号、2004年12月。
 汪榮祖『康有為』、台北、東大圖書公司、1998年。
 楊団(主編)『非営利機構評估 上海羅山市民會館個案研究』、北京、華夏出版社、2001年。
 尹繼佐(主編)『2004年上海社会報告書』、上海、上海社会科学出版社、2004年。

[参考文献：日本語]

- アンダーソン、B『増補 想像の共同体』(白石さや、白石隆訳)、東京、NTT出版、1997年。
 ウォーラーステイン、I『新版 史的システムとしての資本主義』(川北稔訳)、東京、岩波書店、1997年。
 王名、李妍焱、岡室美恵子『中国のNPO いま、社会改革の扉が開く』、東京、第一書林、2002年。
 カー、E.H.『歴史とは何か』(清水幾太郎訳)、東京、岩波書店、1962年。
 キムリッカ、W『多文化時代の市民権—マイノリティの権利と自由主義』(角田 猛之、山崎 康仕訳)、東京、晃洋書房、1998年。
 ゲルナー、アーネスト『民族とナショナリズム』(加藤節監訳)、東京、岩波書店、2000年。
 坂元ひろ子『中国民族主義の神話 人種・身体・ジェンダー』、東京、岩波書店、2004年。
 沈潔(編著)『社会福祉改革とNPOの勃興—日本・中国からの発信—』、埼玉、日本僑報社、2003年。
 スミス、アントニー・D『ネイションとエスニシティ 歴史社会学的考察』(巢山靖司、高城和義訳)、名古屋、名古屋大学出版会、1999年。
 スミス、アントニー・D『ナショナリズムの生命力』(高柳先男訳)、東京、晶文社、1998年。
 ソシュール、F『一般言語学講義』(小林英夫訳)、東京、岩波書店、1940年。
 園田茂人「中間層の台頭とその国家・社会関係に及ぼすインパクト」、『現代中国の構造変動3』(菱田雅晴編)、東京、東京大学出版会、2000年。
 竹内弘行『中国の儒教的近代化論』、東京、研文出版、1995年。
 田島英一「後発国民国家のナショナリズムとガバナンス—中国「チベット問題」を例に」、『総合政策学の最先端Ⅲ 多様化・紛争・統合』(梅垣理郎編)、東京、慶應義塾大学出版会、2003年。
 田島英一「『愛国主義』時代の日中関係 『中国』という文脈における歴史認識とアイデンティティ」、『国際問題』549号、2005年12月。
 田島英一「インボランタリーからボランタリーへ—「愛国主義」時代の中国で宗教系慈善団体が持つ意味」、『グローバリズム・ナショナリズム・ローカリズムの現在』(野村亨、山本純一編)、慶應義塾大学出版会、2006年。
 田島英一『弄ばれたナショナリズム 日中が見ている幻影』、東京、朝日新聞社、2007年。
 西田龍雄『東アジア諸言語の研究 I 巨大言語群—シナ・チベット語族の展望』、京都、京都大学学術出版会、2000年。
 橋本萬太郎『言語類型地理論』、東京、弘文堂、1978年。
 バリバル、E、ウォーラーステイン、I『人種・国民・階級』(若森章孝他訳)、東京、大村書店、1997年。
 フレイレ、P『被抑圧者の教育学』(小沢有作・楠原彰・柿沼秀雄・伊藤周訳)、東京、亜紀書房、1979年。
 村田雄二郎「中華ナショナリズムと『最後の帝国』」、『いま、なぜ民族か?』(蓮実重彦、山内昌之編)、東京、東京大学出版会、1994年。

ラスマッセン, D 編『普遍主義対共同体主義』(菊池理夫、山口晃、有賀誠訳)、東京、日本経済評論社、1998年.