

特集

愛知大学国際問題研究所設立70周年記念 国際シンポジウム

「グローバルな視野とローカルな思考—個性とのバランスを考える—」

〈基調講演記録〉

## 華夷の変

——華語語系研究の新しいビジョン——

王 徳威



2018年7月14日開催

愛知大学名古屋校舎

### 要旨

「華夷の弁」は中国研究において永遠に古びることのないテーマである。清末以降、中国が世界の近代化という衝撃に出会い、日本や西洋と頻繁に接触したことによって、華夷の秩序に新たな変動が生じた。いかに「中国性」を描述し、定義するかは絶えず弁証すべき話題となったのである。近年、華語語系の研究が盛んとなっているが、様々な立場の論者たちはそれぞれ根拠とする理論を盾としているものの、その歴史観及び歴史的事実の不足は明らかだ。だからこそ、このような状況の中で近世の華夷論述の消長を回顧することに切迫した意義があると言えるだろう。本論は三つの角度から問題を取り上げる。まず、近世以来の日本及び中国から生まれた「華夷変態」論及び中国への反応。そして現代中国の「華夷共同体」が打ち立てられた過程。さらに新世紀以来の「華夷風起」現象。本論の重点は、

三百年近くにわたる華夷論述の劇的な転換が我々になんらかの反省材料を与えてくれるとしたら、それはまさに華夷の「弁<sup>ビエン</sup>」と華夷の「変<sup>ビエン</sup>」の間の弁証的なのだ、ということにある。同じように歴史に相対したとき、前者は種族、文化、政治的立場を区別して「領土化」しようという設定を暗に含んでおり、後者は「風」と「勢」の能動性を利用して、華夷の関係の可能性を更新し、さらには反転させようとする。華夷の「弁」と「変」を解く鍵になるのは、「文」——文字、文学、文化、文明——の再解釈に他ならない。まただからこそ、中国と周辺諸国との関係がまた洗い出されようとしている今日において、人文学者による華夷論述への新たな解釈は代え難い価値を持つのだと言える。

キーワード：華夷風、「華夷変態」、風、勢、変

## 一、前言\*

「華夷の弁」は中国研究において永遠に古びることのないテーマである。華夷に関する論述ははるか上古まで遡ることができる。黄河の中下流に漢族が集まって形成した農業文明は華夏（諸夏）と自称し、周辺の遊牧、狩猟文明とは「華夷」を分かつという概念を作り上げた。この概念は、おそらく初めは地理的な方位を判断基準として「中国」と「東夷西戎、南蛮北狄」という区別をつけたのだろうが、文化に高低の差をつけるという寓意もすでに見ることができる。「華夷の弁」にまつわる論述は中国史に数え切れないほどあり、その影響ははかりしれない。東アジアでも日本から韓国にいたるまで、互いを比定しあうよく似た構造が見られ、具体的かつ微かなこだまを響かせてきた<sup>(1)</sup>。

清末以来の中国が世界の近代化という衝撃に出会い、日本や西洋と頻繁

---

\*本論は葛兆光、劉秀美、高嘉謙教授、李浴洋、鍾秩維、張斯翔各氏の提供して下さった意見や資料に助けられて完成したものである。ここに深謝する。

(1) このことに関する研究はすでに多くあるので、本稿では繰り返さない。最近の研究には黄興濤『重塑中華：近代中国「中華民族」觀念研究』（北京：北京師範大学出版社、2017）や姚大力『追尋「我們」的根源：中国歴史上的民族与国家意識』（北京：三聯書店、2018）がある。

に接触したことによって、華夷の秩序に新たな変動が生じた。この長い対話の過程において、どのように現代の「中国性」を描述し、定義するかは絶えず弁証すべき話題となった。20世紀の中国が内憂外患を次々に経験し、民族国家主義が政治的また思想的論述を主導した結果、ポピュリズム政権に行き着いた。新世紀以来、「中国の崛起」「天下」「王覇」「朝貢体系」などの伝統的理論が捲土重来した。と同時に、学者たちは紛紛と「中国とは何か」について新たに理解し、反省する必要について述べてきた。許倬雲教授が強調するように、華夏文明が古代から複雑で多義なものであるとしたら、同時代の中国がこのようになっているのは、民族が何千何百年にわたって内と外、「我」と「他者」との間で抗争したり交流したりしてきた結果なのだろう<sup>(2)</sup>。そして葛兆光教授は、「周辺から中国を見る」という方法を提起し、中国をはっきり見据えるためには、まず中国の周辺国家がどのように中国を想像し、記述し、接触したかを理解しなければならないと述べている<sup>(3)</sup>。

近年華語語系研究が盛んになり、反ディアスポラ、脱中国、ローカライゼーションなどの声が高くなって、「むしろ夷たるとも華たることなかれ」という結論すら導かれている。論者の立場は無論尊重に値するが、それぞれ理論を盾にしつつも、歴史観及び歴史的知識の欠如を露呈している。このような環境の中で近代の華夷論述の消長を論じることは、非常に切迫した意味を持つと言ってい。注目に値するのは、もしも華夷についての論述が21世紀の今日にまだ意義を持つならば、我々はどのように問題を提起し、どのように答えを探すのかということだ。本論では四つの方向から考えたい。まずは、近世以来日本と朝鮮で起こった「華夷変態」論及びそれに対する中国の反応。次に現代中国が「華夷共同体」を打ち出した過程。さらに新世紀以降巻き起こった「華夷風起」現象。最後に「華夷の変」芻議である。本論の第一、第二部分については先行研究に多くを負っており、論述の重心は第三、第四部分に置くこととなる。

(2) 許倬雲『我者与他者：中国歴史的内外分際』（台北：時報出版公司、2009）、第1-3章。

(3) 葛兆光『宅茲中国：重建有関中国的歴史論述』（台北：聯経出版社、2011）、第1章、及び同『歴史中国的内与外：有関「中国」と「周辺」概念的再澄清』（香港：香港中文大学出版社、2017）。

私の論点は、ここ三百年来の華夷論述における劇的な転換が我々に何らかの反省材料を提供してくれるとすれば、それはまさに華夷の「弁」と華夷の「変」の間の弁証性なのだ、というところにある。同じように歴史に相対したとき、前者は種族、文化、政治的立場を区別して「領土化」(territorialization)しようという設定を暗に含んでいるのに対して<sup>(4)</sup>、後者は「風」と「勢」の能動性を利用して華夷の関係の可能性を更新し、さらには反転させようとするものだ。華夷の「弁」と「変」を解く鍵になるのは、「文」——文字、文学、文化、文明——の再解釈に他ならない。だからこそ、中国と周辺諸国との関係がまた洗い出されようとしている今日において、人文学者による華夷論述への新たな解釈は代え難い価値を持つのである。

## 二、「華夷変態」

「華夷」の説は上古の時代に黄河の中下流域で生活していた華夏族(諸夏)——漢族の祖先の古称——から起こった。華夏は比較的早い時期に農業文明に進んだので、周辺の遊牧、ないしは狩猟を生業とするエスニックグループと接触するうち、文明に高低があるために「華夷」を区別するという概念が生まれたのである。こうして中土、中原あるいは中国に対して、周辺をいわゆる「東夷西戎、南蛮北狄」とする呼称が生まれた。最初の意義から考えると、「夷」や「狄」には初めは明確な褒貶の意味は込められていなかっただろう。しかし夷と夏に区別が生まれた以上、やはり華夏には「夷」「狄」に対する潜在的な文化的優越感があったはずだ<sup>(5)</sup>。だが考古

(4) ここで述べているのはドゥルーズとガタリ (Gilles Deleuze and Félix Guattari) が『反オイディプス』で説いた「領土化」と「脱領土化」(deteritorialization) という観点である。Anti-Oedipus, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (London and New York: Continuum, 2004)。少なからぬ華語語系論者が中国の覇権に対して「脱領土化」の立場から詰問しているが、論述の枠組みは依然として伝統的な政治地理における内外の区分を脱するものではない。

(5) これは宮崎市定の論を踏まえたものだ。「文の有無で華夷の別が定まるのである。之を云いかえると、文は華にだけ存在する、又これあるによって始めて華が華たり得るものなのである」。宮崎市定著、中国科学院歴史研究所翻訳組編訳「中国文化的本質」『宮崎市定論文選集』下巻(北京:商務印書館、1965)、304頁。原載は『亜細亜史研究』第2巻、東方学術協会での講演〔訳注:日本語訳は「中国文化的本質」『宮崎市定全集』17、岩波書店、

学者は、初期の華夏民族にはすでに夷狄蛮戎といった他者が入り混じっており、「華夷」の区別とは絶対的なものではありえなかったと繰り返し教えてくれている<sup>(6)</sup>。

秦の始皇帝は中国史上初めての中央集権帝国を作り上げ、「華夷秩序」の最初の基礎を構築した。この体系は漢の時代には日本列島の倭奴国、朝鮮半島の三韓国諸国、そしてインドシナ半島や南洋群島の小国をも取り込んでいった。「華夷秩序」は唐代に長足に発展し、中央アジアを飛び越してアラビア帝国及びイスラム世界と矛を交えたのである。北宋及び南宋は北方の遼、金、西夏といった政権の脅威をうけていたが、東や南に向かっては唐代を継承し、超越して進出していった。モンゴル元帝国は「華夷秩序」という枠組みを保留したものの、軍事征伐の段階にとどまり、この体系の文化的な内包にまで踏み込もうとはしなかった。明代初期、鄭和は当時の世界において最大規模の艦隊を率いて七度も大西洋までゆき、いつときはアフリカ東海岸までがその勢いに靡いたため、朝貢体系を基準とする国際関係は頂点にまで達した<sup>(7)</sup>。しかし明代後期、華夷体系には質的な変化が生じた。宣教師たちの文化と植民勢力が東を訪れたことと、満州族が中原入りしたことは華夏文明に空前の衝撃を与えたのである。

1644年、満族は明を滅ぼし、大清皇朝をたてた。漢族の知識人たちは天子の統治が減じ、天地が崩壊する時が来たと考え、東アジア諸国も大きな衝撃を受けたのである。江戸幕府の儒官林春勝（1618-1680）、林信篤（1644-1732）父子は『華夷変態』なる本を編み、明清交代時期の中国の様々な変化を記載した<sup>(8)</sup>。林春勝は序言（1674年）で以下のように述べる。

崇禎帝は天に帰ってしまった。弘光帝は捕虜となり、唐以来の中華文明は南の隅にようやく命脈を保っているありさまで、満州の蛮族が

---

1993年、277頁に従った。さらに許紀霖の議論、『家國天下：現代中国的個人、国家与世界認同』（上海：上海人民出版社、2017）、55頁を参照。

- (6) 「中国」が「天下」から民族国家にいたるまでの論述と、「華夷」関係のうつろう歴史については王柯『中国、從天下到民族国家』増訂版（台北：政治大学出版社、2017）を参照。
- (7) 檀上寛著、王曉峰訳『永楽帝：華夷秩序の完成』（北京：社会科学文献出版社、2015）。
- (8) 『華夷変態』が収録する文書は1644年から1724年までで、中華が夷狄に変ずる過程を記録している。1958年、『華夷変態』は大冊三冊に補遺一冊という形で、東洋文庫から初めて世に刊行された。

中原に横行している。華は夷に態を変えようとしているのだ。はるか遠いところの話なので、その経緯は明らかではない。『勦闖小説』『中興偉略』『明季遺聞』なども概要を記すにとどまっている。明王朝を興した朱氏が天下を失ったのは我が国の正保年間のことだ。爾来三十年、福州や漳州の商船が長崎にやってきた時に話を聞き取っているが、そのうち江戸まで伝わり、公に伝わったものについては、その記録を読み取り、理解する上で、必ず我が一族が関わっている。その草案は反故の山に埋もれているため、失われてしまいそうなので、ここにその次第を述べ、書き留めて冊子となし、『華夷変態』と名付けることにする。聞くところによると鄭氏は各省に檄を飛ばし、復明を目指しているそうだ。その勝敗の行方は分からないが、もしも前途有為な夷が華に態を変じうれば、異域をほしいままにできるわけで、痛快なことだ<sup>(9)</sup>。

『華夷変態』の形式は徳川幕府時期の唐船風説書に遡る<sup>(10)</sup>。つまり、中国語に通曉した役人が、往来する中国船から聞き取った報告を記したものであり、その内容は日中貿易、カトリック教会の地下活動、そして中国と世界との形勢にまで及んでいた。林春勝のこの言は、当時の日本の学者が大明の滅亡に対して思ったことを反映しているだろう。「華夏が変じて夷の態となる」とは、明から清への政権交代が、華夏という儀礼の国が蛮夷に変化する過程に他ならないということだ。従来の華夷の秩序は失われようとしているのである。ここには、日本が高みに立ち、自らが正当な華夏文明を受け継ぐと自称する微妙な立場が隠されている。

明の滅亡後、日本、朝鮮、ベトナムは初めのうち清朝を認めなかった。東アジア及び東南アジアにあった「小中華」という概念はこの時純度を増したのである<sup>(11)</sup>。「小中華」は一方で自らを海外に移植された精髓である

(9) 林春勝・林信篤編、浦廉一解説『華夷変態』（東方書店、1981）、1頁。孫文『唐船風説：文献与歴史——『華夷初探』』（北京：商務印書館、2011）、39-40頁。

(10) 孫文の議論に見える。さらに唐通事についての別の研究も参考になる。廖肇亨『唐船風説：文献与歴史——『華夷変態』初探』（北京：商務印書館、2011）、39-40頁。

(11) 白永瑞『中華与去中華的文化政治：重看「小中華」』張崑将編『東亜視域中的「中華」意識』（台北：国立台湾大学出版中心、2017）、299-314頁。また孫衛國『大明旗号与小中華意識：

と任ずる一方、中華を「脱」してそれにとって代わろうとする野心をも意味した。朝鮮、グエン朝及び日本はみな自分たちを華夏の正統を海外で受け継ぐものであると自負していた。日本の儒学者、山鹿素行（1622-1685）は『中朝事実』において日本国を「中華」と称している<sup>(12)</sup>。朝鮮は清皇帝を「虜王」と呼び、グエン朝は「中夏」と自称して、インドシナ半島で「改土帰流」及び「以夏変夷」をすすめた<sup>(13)</sup>。当時の日本の図鑑や書籍も、大明の人と大清の人を違う国の人間だとみなしている。清朝が堅固になって長らくたったのち、日本などの国々はようやく満人が華夏を統治している事実を承認するようになったが、しかし清朝を華夏の正統とみなすかどうかというのはまた別の話となる。

早くも漢代には、日本はまだ雛形の時期であった「華夷」秩序に組み込まれた。その後各部落間で戦乱が起こり、統一した政治共同体が成立するたびに、中国に使節を派遣して朝貢の礼を行い、中国の王朝を借りて権威付けを行ってきたのである。しかし日本の天皇は早くから中国と対等であるという意識を持っていた。607年、聖徳太子は小野妹子を「隋」に派遣したが、その国書において日本の天皇が「日出づる処の天子」と自称していたために隋の煬帝は怒り、日本が海隅に避居する「夷人」とであると認めるよう迫ったのである。その後、日本は自前の華夷秩序を作りだそうとし、朝鮮を「西藩」と称していた。大化の改新後には、大唐、朝鮮半島諸国と日本の島嶼部を「化外」とみなすようになったのである<sup>(14)</sup>。それからの千年、日本と中国の関係はせめぎ合いを繰り返してきた。「三国一」（中国、日本、インド）と言ったと思えば「神国観」が生まれ、足利義満が日本国王として冊封されたと思えば豊臣秀吉は二度にわたって朝鮮を攻め、明朝の宗主国としての地位を揺るがしたのはその例と言えるだろう。江戸時代の日本の思想は朱子学、古学から国学へと移り、明治のイデオロギーの下

---

朝鮮王朝尊周思明問題研究（1637-1800）（北京：商務印書館、2007）。

(12) 王柯「從「中華」思想到「中華思想」說」『民族主義与日中関係：「民族国家」、「辺疆」歴史認識』（香港：香港中文大学出版社、2015）、267-300頁。

(13) 張崑將「朝鮮与越南中華意識比較」張崑將編『東亞視域中的「中華」意識』第8章。

(14) 「化外」は「隣国」「番国」「夷狄」を含む。「隣国」とは大唐（中国）、「番国」とは新羅を首とする朝鮮半島諸国であり、日本列島の南北端にある蝦夷、隼人、耽羅、舍衛や多樹島などの南島の人々は、天皇の感化恩沢を受けることのできる「夷狄」とされたのである。華夷思想は一種の政治思想として、律令法体系を貫いていた。

地を作り上げた。それに付け加えられた「和魂洋才」も、「華夷変態」の延長線上にあると言える。

朝鮮では、古くからある「箕子朝鮮」説に、各時代によっていろいろな解釈がなされてきたが、特に16世紀には性理学（朱子学）が大いに興って発展した。しかしのちには「箕子」ではなく「檀君」を朝鮮の先祖とする説が広まったのだが。いずれにせよ、「小中華」という思想は途切れることなく続いていた。文禄・慶長の役ののち、朝鮮には全般的に崇華思想と「崇明」意識が広がっていったので、甲申政変は大きな衝撃をもたらした。18世紀になって、士人金鍾厚（1721-1780）は清朝への朝貢使節に随行した洪大容（1731-1783）への書簡で、「思慮深い者は明朝亡き後中国がなくなることを憂えるのみだ。私は彼ら（中国人）が明朝を思わないと責めているのではなく、中国を思わないことを責めているだけなのだ」と書いている<sup>(15)</sup>。さらに一步進むと、朝鮮が中国を「中華として尊ぶのはその位置のためか？ その統治のためか？ 位置のためだとするなら、捕虜となった者が隆盛となっても称えられるべきだということになる。統治のためだとするならば、呉楚蛮戎に聖賢の後代でないものはほとんどないことになってしまう」<sup>(16)</sup>。朴趾源（1737-1805）は「夷狄に接近してそこから学ぶ」と言ったものの、むしろ経世厚生といった実学的立場に注目していた。

我々はまた、台湾が近代史に浮かび上がった意義にも注目しなければならぬ。17、8世紀に大量の漢人が台湾に移住する前、台湾にはすでにさまざまな土着の民族がいた。これらの民族はみなオーストロネシア語系に属していたとはいえ、言語文化や社会組織はかなり複雑なものだった。1661年に鄭成功が台湾を攻め、オランダの植民者を破ったのちに依拠した名目は「明招討大將軍」であった。それからの23年間、鄭一族は台湾を統治していた間、海外にいる正統な後継者であると自認していたのである。1683年に鄭克塽が清に降り、明王室の後代であった寧靖王朱術桂（1622-

---

(15) 葛兆光「從「朝天」到「燕行」：17世紀中葉後東亞文化共同体的解体」『中華文史論叢』81（2006年1月）、30頁。さらに、朝鮮、日本、ベトナムと中国の文化交流とイメージの変遷については葛兆光『想像異域：読李朝朝鮮漢文燕行文献札記』（北京：中華書局、2014）を参照。

(16) 同前注。また呉政韓『眷眷明朝：朝鮮士人的中国論述与文化心態（1600-1800）』（台北：秀威資訊、2015）、12頁を参照。



1683) が台南で縊死して、大明の後継者は台湾から消えたのだった。

楊儒賓が指摘するように、明の滅びたあと、儒家の伝統を継ぐ学者が勤王の拳に出ることが続いた。たとえば劉宗周が福王に仕え、黃道周が唐王に仕え、王夫之や方以智が永曆帝に仕え、黃宗羲や朱舜水が魯王に仕えたのがいい例である。台湾の明鄭はこのような大儒を後ろ盾として擁していたわけではないが、「国亡び、天下滅びるという二重の道徳的圧力の下、中国東南地区の士人はみな鄭氏政権にしたがって入台したであろうことは想像に難くない」<sup>(17)</sup>。しかし台湾は、明宗室を代表とする中華の正統の継続のみならず、東アジアと東南アジアの「華夷変態」を促す作用も持っていたのである。鄭家は明末に東アジア及び東南アジアの海域に威勢を振るったが、その日本との血縁関係、貿易関係のために江戸の文明の影響を所々に受けていた。たとえば日本の黄檗宗の開祖である隠元禪師が日本に渡ったときは、鄭氏の水軍が護衛したのだ。またフィリピンにおけるスペイン植民政府が鄭成功及び鄭經の兵力を恐れ、マニラの漢人を厳しく弾圧するようになったことにも、歴史の深層における構造的要素を見て取ることができるだろう<sup>(18)</sup>。

しかし、もっと重要な華夷の変は中国で起きていた。満人が中原を統治してのち、遺民や志士たちは様々な方法で清に抵抗を試みては失敗した。のちに方向性を転換し、正統性の興亡とはもはや一家一姓の宗室王朝と無関係であるとして、王朝を越え、はるか昔から存在する礼楽の伝統にその源を求めたのである<sup>(19)</sup>。顧炎武(1613-1682)や王夫之(1619-1692)といった遺民は、亡国という事実は小さい、恐れねばならぬのは天下を失うことである、と強調している。顧炎武は亡国、亡天下の説においてこう述べた。「皇帝の姓が変わり、年号が改まることを国亡ぶという。仁義が行き詰まり、獸を率いて人を食らい、人がお互いを喰らおうとするに至ると、天下亡ぶというのだ」<sup>(20)</sup>。呂留良(1629-1683)は、「華夷の別とは君臣の倫よりも

(17) 楊儒賓「明鄭亡後無中国」『中正漢学研究』31期(2018年6月)、16頁。

(18) 同前注、22頁。

(19) 顧炎武「正始」『原抄本日知録』(台北：台湾明倫書店、1970)巻17、378-379頁。また、楊念群の討論をも参照。『何処是江南：清朝正統觀的確立与士林精神的變異』(北京：生活・読書・新知三聯書店、2010)、第六章。

(20) 顧炎武「正始」『原抄本日知録』、379頁。

大きい。華と夷との関係は、人と物とのそれであり、第一に優先せねばならない概念なのである」<sup>(21)</sup>と述べている。

雍正帝の時代、中国の統治はしだいに堅固なものとなったが、華夏の正統性を侵食しているという非難の声は絶えることがなかった。1728年、漢族の文人曾静（1679-1735）と張熙は呂留良の華夷論の影響を受け、川陝総督であった岳鍾琪に遊説して反清をもちかけたが、ことが露顕して下獄している。雍正帝は自らこの案件に介入し、上諭、口供及び曾静の自述『帰仁録』を合わせて一書となし、『大義覺迷録』と名付けて広く世に行った。曾静たちの非難に返答したのみならず、満清の正統的地位を補強する有力な叙述としたのである。雍正は清朝の政権とは天が賦与したものであるとして、「華夷之弁」を否定しようとはしなかった。

華夷の説とは晋宋六朝の頃、王朝の全きかたちが損なわれた時に生まれたものだ。どちらも、土地も人徳も似たようなもので飛び抜けて優れているわけではないのに、北人は南をそしって島夷と言ひ、南人は北を蔑んで索虜と言ったのである。当時の人々が、徳を修め仁を行おうともせず、ただ口先で罵り合っていたのは卑しき極まるというべきだ。現今、天下が統一され華夷が一家をなしている時に、逆賊が妄りに中外の別を口にし、誤った誤解を引き起こしているのは天理に悖るものだ。これこそ父もなく君も認めない、蟻や蜂にも劣る異類の輩ではないだろうか<sup>(22)</sup>。

雍正は『孟子』の言葉をなぞりつつ、「本朝が満州の出であるのは、中国人に原籍があるようなものだ。舜は東夷の人だったし、文王は西夷の人だったが、その聖徳は何ら損なわれてはいない」<sup>(23)</sup>、「徳のあるものだけが

(21) 雍正皇帝編纂『大義覺迷録』巻上（フフホト：遠方出版社、2002）、130-131頁。

(22) 同前注、3頁。

(23) 雍正帝編纂『大義覺迷録』巻上、3頁。孟子は「舜は諸馮に生まれて負夏に移り、鳴條で亡くなった東夷の人である。文王は岐周に生まれ、畢郢に死した西夷の人だ。距離の離れること千余里、時代にして後れること千年あまりだが、志を立てて中国で実行したことは割り符を合わせたように一致している。先の聖人も後の聖人も、みな軌を一にしているのである」と言う。劉曉東「雍乾時期清王朝的「華夷新弁」与「崇滿」、張崑將編『東亞視域中的「中華」意識』、85-101頁。

天下の君になれるのだ」<sup>(24)</sup>と強調してみせている。

ここにあるパラドックスは、雍正は文化、徳行こそが基準であり、地域や血統は華夷を判断する基準にならないと言っているが、その実、これはまさに伝統的な華夷論述の述べる理想（必ずしも実践されたとは限らないが）に対応した発言だということだ。もちろん、夷夏の攻防が本当に聖なる徳をもつ名君によってのみ分化するならば、このように錯綜した残酷な歴史は起こらなかったことだろう。文化や徳行という名のもとに隠れて行われた、種々の動機による合従連衡を見逃すべきではない。従来、学界は多く清朝皇帝の高压的な政治を強調してきたが、近年になって、楊念群を始めとする研究者はその懐柔作の効果を指摘している。特に甲申政変で激烈な抵抗を受けたあと、江南の士人がどのように立場を変え、清王朝の統治を受容するようになったかは、夷夏意識の転換が困難であることを示すのみならず、時局を識る者が心ならずも折り合いをつけ、さらには唱和を共謀するにまで至ったさまざまな配慮をも表しているのである<sup>(25)</sup>。

とにかく、明清の変革を経て、17世紀の「中華」はすでに満州人にとって代われ、「徳のある者のみが天下の君たりうる」という「大中華」観を形成した。そして海外の「小中華」は、日本や朝鮮、ベトナムなどの国によって発揚されたのである。藤井倫明は17世紀末の山崎闇齋学派を例に、華夷論述は三つの方向を目指していたと指摘している。道德風俗の優劣、主客自他の関係、地理地形の環境だ。最初の指向は私たちのよく知っている文化決定論であり、種族と血縁というものは華夷を分かち絶対的な要素ではない、と強調する。文化的な蓄積と養成こそが決定的な要素となるというのだ。二つ目は主体を位置付ける自己決定論で、政治の実体とは必ず自身の立場を出発点として自他の別をつけるべきだとする。三つ目の環境決定論は地理的環境が華夷区別の要素となりうることを強調するものだ<sup>(26)</sup>。白永瑞は韓国を例にして、東アジア諸国は「脱中華」及び「復中華」というせめぎ合いの中で、伝統的な「絶対的華」を相対化し、さらには異質化して政治の「際」

(24) 雍正帝編纂『大義覺迷録』巻上、1頁。

(25) 楊念群『何処是江南：清朝正統観的確立与士林精神的変異』を参照。

(26) 藤井倫明「日本山崎闇齋学派の中華意識探析」張崑崙編『東亜視域中的「中華」意識』177-207頁。

を創造し、自ら「柔軟な主体」を作り出していったのだと述べる<sup>(27)</sup>。

それぞれの立場は違うものの、これらの論述者はみな東アジア周辺の立場から中華の意義を振り返り、文化、主体、地理的要素から、元来当然視されてきた中原の華夏伝統に挑戦してきた。こうして華夷構造は塗り替えられ、極端なところでは「中華文化」の母体たる中国が「中華」の外に追いやられるまでになった。17世紀日本の「華夷変態」への観察は、その後中国を凌駕しようという野心の伏線となった<sup>(28)</sup>。「中国」あるいは「中華」は絶えず拡散し、置換される時空間となり、想像の共同体となった。「中国」とはその虚実及び断続にかかわらず、ブロックチェーンのようなネットワークを形成してきた。隠しようもないのは、華夷の変とは文化、文明を論述の要素としているけれども、政治経済、軍事、エスニシティ、そして環境といった要素から終始逃げられなかったということである<sup>(29)</sup>。

### 三、華夷混同

華夷の秩序は、晩清期さらに激変した。17世紀以来、西洋諸国は政治・産業革命を経て国家主義、資本主義、植民地主義を中心とする政治経済システムを発展させ、全世界に向かって膨張し始めたのである。こうした背景のもと、秦漢以来二千年近く継承されてきた華夏の正統性が揺らぐことになった。1840年、林則徐(1785-1850)たちは西洋の軍事脅威にさらされ、国際関係の変化を直視し始めた。1842年、魏源(1794-1857)は林則徐の委託を受けて『海国図志』を著し、「夷の技に学んで夷を制せよ」と提唱した。これは疑いなく、驚天動地の立論であった。伝統的な華夷論は一貫して天朝たる中国を主体とし、四夷八荒をそこに従属させ、政治、文化秩序のみならず倫理的秩序もそこから作り上げてきたのである。雍正帝や乾隆帝は満州族の立場から華夷論を提唱したが、それも「中国」を中心とし

---

(27) 白永瑞「中華与去中華的文化政治」、314頁。

(28) 馬場公彦「近代日本对中国認識中脈絡的轉換」張崑將編『東亜視域中的「中華」意識』271-295頁。

(29) ティモシー・ブルックは元明、明清の大変革はどちらも自然気候の変化や環境災害と密接な関係を持っていたと述べている。卜正民(Timothy Brook)著、廖彦博訳『掙扎的帝国：気候、経済、社会と探源南海の元明史』(台北：麦田出版社、2016)、第三、五、十章。

なかったことはなかったのだ。

魏源の華夷区分には二つの意義がある。一見したところでは、「夷の技に学んで夷を制せよ」とは功利主義に満ちた暗示であり、毒を以て毒を制すといった意味合いを有していた。これは晩清の中体西用論の濫觴であり、洋務運動の基礎であるとされてきた。保守主義者たちが西洋の技術とは目くらましの奇術に過ぎないと考えていたのに対し、魏源は羅針盤は周公に始まり、漏刻は『周礼』に見える<sup>(30)</sup>として、古代の聖人は「船をくり抜き楫を削って通れなかったところを渡れるようにし、弓を作り矢を作って天下に権威を示してきたのだ」<sup>(31)</sup>と言う。まさかこれらも取るに足らない器物だということか。夷の技に学ぶことは、実は聖人の「道」にも合致しており、創造性の転化とも言えるものなのだ。

魏源の論述は、更に「夷」についての多様な解説を發揮し、晩清の華夷世界図に新たな位置づけをもたらした。魏源は、いわゆる「蛮狄羌夷の名」が指しているのは、中国の周辺に居住し、未だ「王化」されていない少数民族のことであって、欧米からやってくる高度な文明をもつ西洋人ではないと考えていた。欧米人のことを「夷」と呼んではいるが、実際には彼らは伝統中国が認定していた「夷」とは異なる存在なのだ。彼らは「礼に明るく儀を行い、上は天象に通じ下は地理を察し、物情に通曉し古今を貫く」<sup>(32)</sup>天下の「奇士」であり域外の「良友」であって、中国の識者が学ぶに値する相手なのである。

言い換えれば、魏源は中華と西夷との間に平等な互惠関係を結ぼうという憧憬を作り出したのと同時に、伝統的な、広義の「夷」に内在する上下の価値判断を創出したのだ。まるで「西夷」とは中国周辺の蛮狄羌夷を凌駕し、われわれと同等であるもう一つの礼儀の邦となれるかのよう。それだけではなく、夷における高下の区別とは、主体の中国が「学ぶべき」か「学ぶべからざるべき」かに関わるのだ。いわゆる「学ぶべき」とは宗法、歴史、知識などの夷の事情を掌握し、時機を洞察することが中国にとっ

(30) 「挈壺氏は挈壺を掌り、以て軍のために井をうがつ」「夏官・挈壺氏」『十三経注疏・周礼』（台北：藝文印書館）、461頁。

(31) 魏源『海国図志』（鄭州：中洲戸籍出版社、1999）、103頁。

(32) 同前注、63頁。

て功を奏するということだ。ここで言っているのはただ知識や技術だけではなく、外交技術の掌握でもある。敵我の区分为、従来これほど曖昧になったことはなかった。

華夷の弁に関わる論述は、清朝最後の70年の間、微妙ながら絶えず展開し続けていた。郭嵩燾(1818-1891)は晩清において初めて西洋に出使した外交人物である。欧州での見聞を経て、彼は西洋文明とはもはや古人の理想によって語れるものではないと理解した。「古にすでにこれ有り」というロジックは変換を迫られたのである。「三代以前は、中国のみが教化されており、要服、荒服などの名のもと、中国より遠いところはみな夷狄と呼ばれていた。漢代以来、中国の教化は日々弱まって、政教風俗においては欧州各国がたちまきっており、中国を三代盛んなりしときの夷狄のように見なしている。中国の士大夫にそのことを知るものがまだいないとは、悲しむべきことだ」<sup>(33)</sup>。言い換えると、もしも華夷を分ける基準が文化文明の有無にあるのだとしたら、いまや西洋各国はすでに中国を超越しており、中国は三代の時における夷狄のような存在とみなされているということだ。晩清の重要な文人、王韜(1828-1897)もまた華夷区分の不確かさについて述べている。『春秋』の法は、諸侯が夷礼を用いると夷とみなし、夷狄が中国に入ってくるとそれを中国とみなしてきた……だから呉、楚など、文物が名高いところも『春秋』は全て夷と称したのだ。しかし実は華夷の別とは、地理的な内外ではなく、礼のあるなしで決まることは明らかである。礼があれば夷も華となり、礼がなければ華も夷に変ずるのに、どうして自らを甘く他人を辛く評価して嬉しがってられるのか<sup>(34)</sup>。

(33) 郭嵩燾『倫敦与巴黎日記』第4巻(長沙：岳麓書社、1984)、491頁。

(34) 王韜「華夷弁」『澠園文錄外編』(北京：中華書局、1959)、296頁。「春秋が夷狄といふ中国というのは、もともと地理について言うのではなく、中国に入れば中国とし、夷狄に流れば夷狄とみなしていた。教化文明の進み具合だけを基準にしていたのだ。もしも地理について言うとするならば、湘や楚は春秋の夷狄ということになるが、今はどうだろう。我が国の驕りはこれだけではなく、ややもすれば西洋人には倫常がないと譏るが、これは忌むべきことだ。倫常がなければ国がたつものか。倫常なくして今日のように強い国が作れるのだとすれば、国を治めるものに倫常など必要なくなるではないか。決して欠くことができぬもので、西洋人が最も重視しているものこそ倫常であり、より精緻でより実質的なものになっている。たとえば民主、君民共主などは、倫常の中でも最も大きく公平なものではあるまいか。譚嗣同「論学者不当驕人」『譚嗣同全集』巻一(北京：生活・読書・新知三聯書店、1951)、131頁。

さらに注目すべきなのが譚嗣同（1865-1898）である。青年時代の譚は中体西用論に追随していたが、日清戦争の後に彼の思想は変化した。「与唐絨丞書」の中で、彼は「三十歳になったのち、新学は一変してまるで別のものになった。三十の年はちょうど甲午にあたり、地球の勢い全てが変化した、嗣同の学術には更に大きな変化が訪れたのだ」<sup>(35)</sup>と書いている。西洋に対しては、「彼の地には中国の聖人がいないけれども、才子に事欠きはしない」<sup>(36)</sup>と考えていた。聖人の道は中国だけでなく、外国にもあったのだ。「道とは聖人だけのものではない、中国が専有するものでもない」<sup>(37)</sup>。聖人の道が天に順い人に応じる学である以上、中国が西洋に劣っているとすれば、西洋を師と仰がない理由はない。「聖人の道は、果たして性を尽し命に至り、天と人とを貫徹するものであるから、広く四海にまで標準を広げてよいのだ」<sup>(38)</sup>。

(35) 譚嗣同「与唐絨丞書」『譚嗣同全集増訂本』上（北京：中華書局、1981）、259頁。

(36) 譚嗣同「思緯壹壺短書：報貝元徵」『譚嗣同全集』、396頁。

(37) 同前注、391頁。

(38) 同前注、394頁。リディア・リウ（劉禾）は『帝國的言語政治』（*Clashes of Civilizations*）において、中国古代において夷の字には貶義はなく、ただ地理政治上における方位を表す語彙に過ぎなかったという。彼女はそこで、中英の外交交渉の過程において、英国人が故意に「夷」を barbarian（野蛮）と曲解してみせ、そこから清朝の洋人蔑視を捏造して中国を攻める口実にしたというのだ。だからこそ、1858年の天津条約では「夷」という字の使用を厳禁したというのである。リウのこの翻訳／外交の過程に関する論はもとより卓見ではあるが、しかし「夷」という語が誤訳された意味を過大評価して、それこそが晩清の中西関係が激変した要であるとするのは明らかに偏った見方であろう。前述のように、伝統中国においては「夷」字には確かに全く貶義はなかった。しかし、少しでも華夷秩序の歴史を繕いてみれば、四夷に対しての天朝は、上からの視線で領地の割譲や和番政策を語っており、中央は動かないという概念、あるいは偏見を持っていたことがわかるはずだ。「夷」字の意義は歴史化されねばならない。雍正、乾隆は「華」／「夷」に対し、より大事なものを守るために重要度の低いものを犠牲にするという解釈をとった。そこには自ずから政治的、文化的な策略があったのである。わざわざ大英帝国が「夷」字の「本意」を歪曲したのだとして誤訳を作り上げ、歴史を反転させようとするには及ぶまい。リウは本来、西洋の植民地主義者たちが自己を投影させた野蛮な本質を批判しようとしたのだが、識者がすでに指摘しているように、リウのポストコロニアリズムの立場こそ未だ西洋の幽霊から脱しきれていないようだ。イギリス人が「夷」を barbarian として翻訳した権力を過度に強調することは、中国の文化的ポリティクスが歴史の文脈の中で果たしていた能動性を否定し、西洋の覇権があまねく行き渡っていたことを間接的に黙認、あるいは強化することになってしまうだろう。Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), chapter 2. 清朝の中華論述については黃興濤『重塑中華』第一章を参照。

いずれにしても、天啓による太平天国の決起から義和団の乱における扶清滅洋まで、幼童たちのアメリカ留学事業における西学への憧憬から戊戌変法における新政の実践まで、すべては華夷間に横たわる信仰、知識そして政教体制までの緊張をよく表している。そしてこの緊張とは、今日まで続いているものなのだ。しかしこれはまだ、清末の華夷論述が西洋と東洋との間の刺激に向けておこした反応に過ぎない。中国内での華夷秩序にも、同様に変動が起こっていた。八ヶ国連合軍が中国北方を席卷していたその時、南方では革命勢力がすでに興っていた。そして革命のスローガンは、ほかでもない「韃虜を駆除し、中華を復興せよ」だったのだ——強烈な漢族主義である<sup>(39)</sup>。

葛兆光教授は近年中華と域外との研究に尽力し、「納四裔入中華」の中で、晩清の反満論述には二種類のエネルギーが働いていたのだと述べておられる。それぞれの代表は章太炎(1869-1936)と梁啓超(1873-1929)だ。1901年以来、章太炎は一連の論文(「正仇満論」(1901年)、「中夏亡国二百四十二年紀念会書」(1902年)、「駁康有為論革命書」(1903年))で繰り返し中国とは炎黄の子孫、華夏の後裔であり、ただ東の小国が「関内に侵入し、神器を窃盗し、中華に毒を流している」<sup>(40)</sup>のに過ぎないのだと強調した。「正仇満論」の終わりに、章は漢族について「日親滿疎」とまで述べている。「民族から言えば、満州も日本もみな黄色人種であるけれども、日本は同族と言えるが満州は同族ではない」<sup>(41)</sup>。さらに「中華民国解」では、中国が「中国」と称する所以はまさに「四裔」に対していうものであり<sup>(42)</sup>、満州はいうまでもなく、チベットやモンゴル、回族も「三荒服はその去来を任せる」として、中華民国の領域の中には入れなくてもよいと考えていた。それに対して、朝鮮とベトナム、ビルマは「故土に非ざると雖

(39) 許紀霖「天下主義、夷夏之弁及其在近代的変異」『家國天下：現代中国的個人、国家与世界認同』、59-67頁。

(40) 「討満州檄」『章太炎全集』第四冊(上海：上海人民出版社、1985)、『太炎文録初編』卷二、190頁。以下の章太炎に関する討論については、葛兆光「納四裔入中華」『思想』第27期(2014年12月)、1-58頁によった。

(41) 章太炎「正仇満論」張栢・王忍之編『辛亥革命前十年間時論選集』第一卷上冊(北京：生活・読書・新知三聯書店、1977)、98-99頁。

(42) 「中国の名は、四裔とは別して言うものなり」。章太炎「中華民国解」『章太炎全集』第四冊、252頁。



も」、長期にわたって中国の影響を受けているので、時勢によっては域内にひきいれてもよいとしたのである。

しかし章太炎の思想は複雑で、我々は慎重に相対しなければならない。林少陽のような研究者は章の民族主義には「拡大されたものがある」という。つまり、章の民族主義は必ずしも漢族中心主義に限られたものではなかったし、他の弱小民族の解放を助けたいという悲願も含まれていたということだ。これは章氏の「鼎革以文」という政治文化的立場に関わるのみならず、彼が莊子や仏学から得た「個体を真となし、団体を幻となす」という思想体系を前提にせねばなるまい<sup>(43)</sup>。章氏の民族主義のもう一つの側面は、彼の無政府、無聚落、無人類、無衆生、無世界という「五無論」だ。ここで形成される二律背反の関係は、現代の国家民族主義メカニズムとは大きく違うものである。

同じ1901年、梁啓超は「中国史叙論」を発表し、漢、ミャオ、チベット、ビルマ、モンゴル、匈奴、ツングースを中国の範疇に入れるべきだと論じた。梁啓超は民族主義を支持していたけれども、彼の観点は章太炎の説と対照をなしている。章が華夷の弁を国内の民族革命へのエネルギーにしたのに対して、梁は華夷の弁をして中国を団結させ、西洋の帝国主義——西洋の夷——に抵抗するための系統だった概念としたのだ<sup>(44)</sup>。1905年、梁啓超はさらに「歴史上中国民族之觀察」を発表し、再び「中華民族」を強調した。普通に言う漢族とは血縁に基づく単一民族ではなく、多くの民族が混合してなったものだというのである。歴史上の各種の民族が次第に融合したものだから、「現今の中華民族とは、もともと一つの民族ではなく、多数の民族が混合してなったものなのである」<sup>(45)</sup>。「異族」もみな「中国」

(43) 林少陽『鼎革以文：清季革命与章太炎復古的新文化運動』（上海：上海人民出版社、2018）、298頁。

(44) 「民族主義とは世界で最も公明正大、公平な主義だ。他族には我らの自由を侵させず、我らもまた他族の自由を侵さない。本国内では、それは人の独立ということであり、世界においては、それは国の独立ということである」。梁啓超「国家思想變遷異同論」『飲冰室合集』「文集」之六（北京：中華書局、1989）、20-21頁。葛兆光が言うように、すでに「天演論」を読んでいた彼は「権力こそが道理だ」という帝国主義を導き出してはいたのだが、それでも「民族主義」を以て「帝国主義」に対抗することを望んだのである。

(45) 梁啓超「歴史上中国民族之觀察」『飲冰室合集』「文集」之四十一、4頁。葛兆光が言うように、歴史の淵源について討論するとき、梁啓超は中華民族の来源として「炎黃一派の華族」（漢族）のほか、さらに苗蛮族、蜀族、巴氏族、徐淮族、呉越族、閩族、百粵族、百濮族

に入れられるべきものなのだ。彼は民族そのものが歴史の過程において絶えず融合してきたのだから、漢族そのものも単数ではないのだと指摘する。漢族は黄帝の子孫だというけれども、彼らは「果たして同一の祖の出なのか？」<sup>(46)</sup> 梁啓超の「中国」イメージによれば、中国そのものには十八の省があるが、満州、モンゴル、回族、チベットなども含み込むべきなのだ。「中国とは天然の大一統の国である。人種一統、言語一統、文学一統、教義一統」<sup>(47)</sup>。

梁啓超が鼓吹した華族の概念は20世紀初期の政治文化運動を経て、次第に国家の主流論述となっていく。孫中山の唱えた「五族共和」論、さらには今日の五十六族共和論まで、みなここに一脉通じている<sup>(48)</sup>。

注意に値するのは、五四のあと、華夷の変に対して異なる意見を提起する勇気を持った学者が現れたことだ。一番知られている人物は顧頡剛（1893-1980）である。1920年代、顧は「古史弁」運動を推奨し、従来当然視されてきた三代の歴史及び経典、伝説を見直した。彼は「積み重ねて作られた古代史」観を提唱し、中華民族の象徴とされる炎帝、黄帝、堯、舜、禹、さらには歴史そのものすらも、絶えず積み重なり引き伸ばされたものであり、のちに神話として再造されたものだと見なしたのである。1923年の「与銭玄同先生論古書」で、顧は(一)「信頼できない歴史」の転覆と「民族は一元であるという概念の打破」、(二)「地域はずっと統一されてきたという概念の打破」、(三)「人と人でないものを混同する概念の打破」、(四)「古代こそは素晴らしい世界だという概念の打破」を提案した<sup>(49)</sup>。顧の歴史観はのちの時代のいわゆる「メタ」的思考に満ちている。華夷の分とは歴史化されたのみならず叙事化されていたというのだ。このように形成された中国版の想像の共同体

---

という八つの民族を含めている。そのうち、苗族と漢族以外は、すでに完全に「華族」に同化していた。『新民叢報』第56号(光緒三十一年二月十五日)、57号(光緒三十一年三月一日)。

(46) 梁啓超「中国史敘論」『飲冰室合集』之六、5-7頁。

(47) 梁啓超「中国地理大勢論」『飲冰室合集』之十、77-78頁。引用は葛兆光「納四裔入中華」による。また黄興濤による議論『重塑中華』60-70頁を参照。

(48) 多くの学者は楊度が「五族共和」論の創始者だと指摘している。1907年、楊は自分の創刊した『中国新報』の中で「五族君憲政」を鼓吹し、「金鉄主義」を唱えた。しかし彼の視野の中では五族は真に平等なものではなく、進化の程度に差異があった。

(49) 顧頡剛「与銭玄同先生論古史書」『努力』週報増刊『読書雑誌』第9期及び顧頡剛「与劉胡二先生書」(初出は『読書雑誌』第11期、1923年7月1日)『古史弁』第一冊(上海古籍出版社重印本、1982)、96-102頁に所収。

が伝統的な歴史家に受け入れられるはずもなく、「国の基本を揺るがす」という非難を引き起こしたほどである。

顧頡剛が気風を開いたあと、古代「何を中国としたのか」という研究が次から次に興った。王国維に師事した徐中舒（1898-1991）は1927年に「従古書中推測之殷周民族」で、三代が同一の源を持っているという伝統的な考え方に反旗を翻し、殷と周は異なる民族に属すると提起した。同年、蒙文通（1898-1968）は『古史甄微』にて「古史三系説」を発表し、中国上古の民族は江漢、海岱、河洛の三系統に分けられると述べた。部落、姓氏、居住地はそれぞれ異なっており、経済文化にはそれぞれの特徴があるというのである<sup>(50)</sup>。1933年、傅斯年（1896-1950）は「夷夏東西説」において、商代とは東夷と西夏がしだいに融合して成ったものだという学説を発表した<sup>(51)</sup>。東西少数民族の対峙、接触、そして融合が華夏文明を作ったというのである。これらの研究者は学脈も異なれば思想も同じではなかったが、みな中華民族の構成が多分的分岐を有していることを強調した。これは疑いなく五四以来の啓蒙精神に刺激を受け、世界の文明概念の変化を反映したものだらう。

左翼側からは、早くも1922年に中共第二次全国代表大会の「二大宣言」においてモンゴル、チベット、回疆の三部が自治を実行し、民主自治邦となることが強調された。自由連邦制によって中華聯邦共和国を作ろうとしたのである。中共の早期の民族聯邦観は多くソ連の民族政策の影響を受けていた<sup>(52)</sup>。しかし当時の「自治」は現在の「自治区」とは意味合いが大きく異なり、民族自決の可能性を有していたのだ。文化政策については、瞿秋白（1899-1935）らがコミンテルンの立場から文化的革命を唱え、漢字漢文を廃止してラテン文字化しようと唱えた。瞿秋白のもっとも激烈なロジックによれば、華と夷とは同時に抹消され、国家民族を越えたプロレタリアート革命のために道を準備せねばならなかったのである<sup>(53)</sup>。

(50) 葛兆光「納四裔入中華」における議論参照。また羅志田「事不孤起、必有其鄰：蒙文通先生与思想史的社会视角」『四川大学学報』（哲学社会科学版）2005年第4期、101-114頁も参照。

(51) 傅斯年「夷夏東西説」『民族与古代中国』（石家莊：河北教育出版社、2002）、3-60頁。

(52) 王柯『中国、從天下到民族国家』第十章。

(53) 湛晓白「拼写方言：民国時期漢字拉丁化運動与国語運動之離合」『學術月刊』2016年第11

しかし、このような熱心な議論は、抗戦前夜にはいきなり声を潜めてしまった。一致団結して日本の侵略に抵抗するため、上述の学者たちは次々に方向を転換し、民族統一の必要性を強調し始めたのである。華夷の弁は、内部の族裔の分類から、再び対外的な民族大義に変わったのだ。種族の歴史は多元であるという論をかつて熱烈に展開していた顧頡剛は、1939年には有名な「中華民族は一つ」という論文を発表した。「我々にはただ一つの中華民族しかない、悠久の歴史を有するこの中華民族！」「我々は、内部に対してはなんの民族的区分もない。外部に対しては、ただ一つの中華民族があるのみだ！」<sup>(54)</sup> 同じこの時、中共は民族自治の主張に対して態度を変えた。王柯は1934年の「中華ソヴィエト共和国憲法大章」から1944年に周恩来が提案した「中国境内的民族自決権」にいたるまでの民族政策の転変に注目している。中共の前期民族自決論は民族独立という選択肢を認めていたが、後期の民族自決論では民族の独立を否定し、中華国家内での平等な連合関係を提唱するようになったのだ<sup>(55)</sup>。

しかし、「民族」とは一体何なのだろうか。顧頡剛の民族についての定義は多くの論戦を引き起こした。顧は中国国内の各「種族」にはもともと区別がなく、何千何百年もの間に融合、交錯をすすめて各々分立したのだと強調していた。しかし西洋と日本帝国主義の圧迫のもとでは、連合して敵に向かわざるを得なかった。一方で、著名な人類学者の費孝通（1910-2005）は、各少数民族の民族的特徴を消してはならないと強調し、団結抗戦という旗印のもとでも、エスニシティの多元性は確保せねばならないと主張した。顧と費の主張は真っ向から対立するもので、どちらにも偏りがあった。顧は法理上一体である民族-国家（nation-state）を強調したが、費は人類学的な意義での多元的民族-族裔を重視したのである。胡体乾が指摘したように、顧頡剛による民族の政治的解釈に国家主義的傾向があったのだとしたら、費孝通のほうはエスニックグループ間の齟齬がもたらす

---

期、164-179頁。初期の中国共産党は実は民族自決を支持していたのだが、この立場は抗戦期の間に変化していった。王柯『中国、從天下到民族国家』247-248頁参照。

(54) 顧頡剛「中華民族是一個」『益世報・辺疆週刊』第9期、1939年2月13日。1939年の大議論については、馬戎主編『中華民族是一個：圍繞1939年這一議題的大討論』（北京：社会文献科学出版社、2016）を参照。

(55) 王柯『中国、從天下到民族国家』248頁。

政治的摩擦を過小評価していた。彼ののちの名言「多元一体」もそううまくは働かなかったのである<sup>(56)</sup>。柳鏞泰教授が指摘されるように、民国時期の領土と辺境についての論述は、一方で現代国家の主権、領土、自決要求を有していたが、もう一方ではなおも伝統的王朝（特に清朝）の藩属と朝貢国というイメージから脱しきれず、ベトナムから朝鮮まで、ビルマから琉球までを、大雑把な中華の域外延長上にあるものとして捉えていたのである<sup>(57)</sup>。

焦点を海外へ転ずると、近現代の「夷」はいきなり姿を変え、中国疆域外の異族、異国の化身となる。華人の移民ないし遺民は異地へ到着すると、常に華と夷、番、蛮、鬼等との区別をつけ、自分たちの種族や文明の優越性を確保してきた。しかし異地、易地に身を置くうち、華人自身がすでに（その土地の人にとっての）他者、外人、異族——夷となっていることには気づかなかったのである。歳を経るうち、さらに中原の故郷に対しての他者となり、外人となってしまうことは言うまでもない。遺民は世襲せず、移民にも世襲はない。移民と遺民の世界の彼岸にあるのは易地であり、他郷であり、異国であり、外族である。誰が華で誰が夷なのか、アイデンティティの基準は実は揺れ動いているのだ。

嚴復、梁啓超、孫中山などによる華夷論述を振り返ると、入りまじっている部分があることに気づかされる。「漢族」「五族」「大中華」「大アジア」ないしは「世界」の認識は、おそらく同じ思想家の異なる時期、いや、もしかしたら同一時期に生まれたものなのだ。康有為から梁啓超まで、孫中山から李大釗、毛沢東に至るまで、みな熱烈な民族主義者であり、みな（広義の）アジア主義に賛同し、コスモポリタニズムにも親近感をもっていた。彼らは種族論と文明論の間を揺れ動き、伝統的な華夷<sup>ビエン</sup>の弁に返答しつつ、新たにやってくる華夷<sup>ビエン</sup>の変に向かっていたのである。許紀霖の言う通り、「古代には天下主義と夷夏の弁が複雑に絡み合っていたように、近代中国

(56) 費孝通「中華民族的多元一体格局」『北京大學學報』第4期、1989年、1-19頁。胡体乾「關於中華民族是一個」『新動向』第2卷10期、1939年6月30日。費孝通「關於民族問題的討論」『益世報・辺疆週刊』第19期、1939年5月1日。引用は黄興濤『重塑中華』第四章、278-279頁による。また馬戎主編『中華民族是一個：圍繞1939年這一議題的大討論』をも参照。

(57) 柳鏞泰「以四夷藩属為中華領土：民国時期中国領土的想像和東亞認識」王元周編『中国秩序的理想、事实、与想像』（南京：江蘇人民出版社、2017）、180-204頁。

固有の種族論と世界的な文明論も互いに影響しあい、互いの理解背景の枠組みを作っている」<sup>(58)</sup>。そして誰が支配的な位置につくのかは歴史の大勢によるものであり、時、地、人によって異なる偶然の機会によるものなのだ。

#### 四、華夷風起

21世紀に至って、華夷論述が捲土重来したようである。中国領域内では、前世紀末の「ノーと言える中国」や「大国の崛起」以後、民族国家主義は金棒を持った鬼となり、「新時代」共通の言説となった。「多元一体」「ただ一つの中華民族」「文明等級」は、政府及び左翼研究者が民族論を扱うときの金科玉条として機能している。中国の外に対しては、「一帯一路」と「孔子学院」という政策が世界に向けた国際的観点になっているのみならず、中華帝国が盛んであったときの伝統とはるかに呼応している。本論の観点から言えば、両者はどちらも「華夷秩序」の現代的反応なのである。

そして海外で、いま最も注目を浴びているのは華語語系(サイノフォン)研究にほかならない。この系譜は、少なくとも杜維明教授の「文化中国」、王賡武教授の「地方／実践的中国性」、李欧梵教授の「さまよう中国性」、王靈智教授の「中国／異国の二重統合性」などの立論と、周蕾教授の「反血縁的中国性」、洪美恩 (Ien Ang) 教授の「中文を扱えない (反) 中国性」、哈金教授の「英語への流亡」などの回顧を含みこむものだろう。これらの研究者はみな海外におり、それぞれ立論の動機を有している。ざっくり言えば、前者のグループの研究者たちは、華人ディアスポラの現況を認めながらも、その中から絶えることのない文明のつながりをさぐりだし、「花果は消え去っても根は自ずから植わる」という可能性をイメージしていた。そして後者グループの研究者たちは、「承認」された政治の全てに疑問を投げかけ、血縁、言語、書写、実践としての主権、あるいは想像の「中国」共同体の合理性合法性を脱構築し、根こそぎ引っこ抜こうとすら試みている。

---

(58) 許紀霖『家國天下：現代中国的個人、國家与世界認同』72頁。

現在行われている華夷論述の両極は汪暉（1959-）と史書美（1961-）に代表されている。汪暉は中国大陸の新左派をリードする人物であり、著書『現代中国思想的興起』は朝貢体系の角度からはるかに遡って中華帝国が内外関係の問題処理においてとってきた策略と理想を述べたものだ。汪は近年国家-民族主義に接近し、チベット問題や朝鮮戦争、さらには琉球の帰属問題にまで独特の見解を表明している<sup>(59)</sup>。彼は地域的な、さらには世界的な角度から問題を解釈し、中国の現代的経験は西洋的な論述に丸め込まれてしまうべきでない、と強調するのに長けていて、反現代的とも言うべき独自の現代性をなしている。チベットを例にすれば、彼はこの地域の複雑性が単一民族-国家主義によっては解釈できないことを指摘し、チベット独特の政教／世俗伝統、西洋の植民地勢力、現代の経済市場主義などを有機的に結びつけて考えねばならないと言う<sup>(60)</sup>。さらに一步進んで、彼は「超システム社会」説、つまり「異なる文化、異なるエスニシティ、異なる地域が往来と伝播を通じて並存し、相互に関連しあう社会と文化の形態」<sup>(61)</sup>を提唱するのである。王銘銘の「超社会システム」文明論が汪に与えた影響をはっきり見ることができる——しかし、王銘銘の人類学は、汪暉のように鮮明な旗じるしを揚げることなく「国族」と「文明」の間を揺れ動き、言外の意をにじませているのだが<sup>(62)</sup>。

(59) 「民族主義」と「国家主義」が全く同じものではありえないということは必ず強調しなければならない。現在の大陸における党国体制の具体的な言語環境のもとではなおさらである。汪暉は民族主義者というよりも国家主義者というべきであろう。彼には「東西之間的「西藏」問題」のような著作もあれば、論述の枠組みは国家本位の思想によっている。ある意味において、国家（人民共和国）は彼の理論が構築する（歴史／価値の）原点であり基本的単位である。だから彼によれば、毛時代と改革開放時期は特に断裂していない——両者の社会的性質と構造には大きな違いがあるものの、国家意識のレベルではなんらの改変も生じておらず、むしろ一貫して強化されてきたのである。

(60) 汪暉「東西之間的「西藏問題」」『亞洲視野：中国的歴史叙述』（香港：オックスフォード大学出版社、2010）、89-184頁。

(61) 汪暉「如何詮釋中国及其現代」『亞洲視野：中国的歴史叙述』x頁。

(62) 王銘銘『超社会体系：文明与中国』（北京：生活・読書・新知三聯出版社、2015）。王銘銘の人類学的訓練及び中国を一種の「文明」とする眼差しのために、どうしても彼の理論は社会主義「国家-民族主義」と彼のいわゆる「超社会体系」との間を揺れ動くことになる。現在の中国の政治的雰囲気の中では、彼のこの方面への論述はごくあっさりとしたものにならざるを得ず、言葉は尽くされていない。

汪暉の論は根柢がしっかりしており、厳密に論証されているが、いつも理論（イデオロギーとも言える）が先行する傾向がある。彼の「超システム社会」とは彼の朝貢体系説につながるものだが、その実、あらかじめ口に出さないまでもあからさまな中国中心論によっているのである。彼自身も、この中心が自ら脱構築してしまう可能性を想像しているけれども。

「一つの人類の社会」としての国家は物質文化、地理、宗教、儀式、政治構造、倫理及び宇宙観、イメージの世界などの各種の要素に関わるだけではなく、異なるシステムの物質文化、地理、宗教、儀式、政治構造、倫理及び宇宙観、イメージの世界を結びつけるのだ<sup>(63)</sup>。

事実上、朝貢一藩属一藩地などの関係は均質なものではなく、参与者の特質によって変化する。だから、儒家思想の政治性とは自身の境界への、時に厳格で時に柔軟な策定によって表現されるのだ。異なる形勢によって、夷夏の弁や内外の分は峻厳になったり相対的になったりする。それぞれの時代において、儒家一政治家は異なる經典とその解釈の伝統によりつつ、系列的な一つの解釈を下すだけでなく、これらの解釈を制度的、礼儀的な実践に転化してゆくのだ<sup>(64)</sup>。

論者はすでに、汪暉がいかにか歴史のシステムが複雑なものだと強調したとしても、中国の多元一体とは畢竟一つの「超安定システム」であり、過去には朝貢体系に支えられ、現在はこれに「超システム社会」がとって代わったのだと指摘した。一元論の質疑に対して、彼は「「一つ」の含意とは「超システム」という意味の上でのみ理解され、「反システムの」あるいは「唯一」という意味からは理解できない<sup>(65)</sup>」と言った。ここでは「一」もまた「多」であり、「多」もまた「一」なのである。このように、「一」と「多」の弁証には彼が傾倒する章太炎「斉物論釈」に言う「不斉之斉」のロジックを用いている<sup>(66)</sup>ものの、「超システム」への願望にある穴は隠

(63) 汪暉「如何詮釋中国及其現代」『亞洲視野：中国的歴史叙述』xiv頁。

(64) 同前注、xv頁。

(65) 同前注、xiii-xiv頁。

(66) ここで指しているのは汪暉の章太炎「斉物論釈」に対する創造的解釈であり、これを当代中国民族政治の理想の法案としている点である。英語世界で汪暉の学説にもっとも傾倒



しきれていない。さきほど引用したように、汪暉の華夷秩序への解釈には曖昧模糊とした描写のレトリックが少なくないし（「峻厳になったり相対的になったり」……）、さらに現在の国家覇権が少数民族に対してふるっている暴力的な圧政の記録をも回避してしまっている。かつて汪暉が朝鮮人民戦争を論じた文は厳正なものであった<sup>(67)</sup>。この論文における革命、解放、自決の論述によれば、チベットなどの地区の過去と未来に対しても同じような開放的な弁証を行う態度をとるべきであろう。しかしチベットは中国に属しているために、一切において「秩序維持」が至上とされるのだ。これでは、各地域によって差別しているという矛盾が現れていると言うしかあるまい<sup>(68)</sup>。

「大国崛起」の後の大論述に応じて、近年の大陸の学術界は文明論に改めて注目している。論者はもはや中国文明の起源を一点に求めることをやめ、歴史の発展は「満点の星」のような枠組みであったと強調し始めた。

---

している研究者にヴァイレン・マーシー (Viren Murthy) がおり、その著書 *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness* (Amsterdam: Brill, 2011) は章太炎、魯迅、汪暉を現代中国の政治思想における三大巨人とした。中国語訳は『章太炎の政治哲学：意識の抵抗』張春田等訳（上海：華東師範大学出版社、2018）、第六章。しかし汪暉にしてもヴァイレンにしても、章学を論じる際、どのように章氏の唯識哲学の影響下にあった思想と当代中国政治とをつなげるのかという困難に向きあっている。章太炎の「破四惑」「五無」という基礎を欠いては、どのように「一は多である」という齊物論操作をしてみせても、結局は当代の国家民族政策のために牽強附会しているという印象を逃れられない。汪暉は明らかに章太炎が持っていた「破」あるいは「無」への超絶的な政治的決心もしくは思想的準備を欠いており、そのために彼の章学の論述は曖昧なものとなっている。

(67) 汪暉「二十世紀中国歴史視野下の抗美援朝戦争」『文化縦横』2013年第6期、78-100頁。

(68) 汪暉の卓見と不明については、姚新勇の評論を参照。「直面与回避：評汪暉『東西之間の漢藏問題』」『二十一世紀』132期（2012年8月）110-119頁。王柯は中国共産党の少数民族政策について論じ、初期の民族「自決」、「連邦制」がのちの民族「自治」に至るまでには、複雑な歴史、外交、及び国家民族主義の合法性に対する思慮が反映されていると言う。また、この問題は清代の「理蕃」制度の盛衰と、近現代のモンゴル、チベット、ウイグル関係の紆余曲折とも絡み合っていると述べている。王柯『中国、從天下到民族国家』第十章参照。いずれにせよ、暴力的な要素は従来統治者と被統治者との間に深く横たわっている。近現代の辺疆史に現れる様々な血なまぐさい暴動と鎮圧という不安定要素は、つとに「超システム社会」に包括されていたものであり、社会の外部的要素ではありえない。統合と分離という力量の対決には、必ず厳粛に向き合うべきで、理論によって「脱政治化」するべきではない。とりわけ、フーコー (Michel Foucault) が批判した生物政治学 (biopolitics) によって遂行されるマイクロガバナンス (micro governance) の暴力について、改めて考える必要があるだろう。

そのため、考古学者の蘇秉琦の研究が新たに肯定されるようになった<sup>(69)</sup>。しかしその一方で、こうした多元複数の文明起源論が、前述の汪暉の「一もまた多」「多もまた一」という結論を導き出してしまっている。「天下論」で知られる趙汀陽は中国を一つの「政治神学」とみなす概念まで生み出した——「政治神学」の創始者シュミット (Carl Schmitt) の魂が中国に生まれ変わったのだ。趙は、「早期中国の四方の万民は、最大の物質的利益と最大の精神的資源を奪い合う博打から、中原を中心とする『渦巻き』のエネルギーモデルを形成した。渦巻きは一度形成されると、抵抗できない向心力と自己を強化する力を持つようになり、多くの参加者は抜け出すことが難しくなり、また抜け出そうとも思わなくなって、ついに巨大な渦巻きを作り上げ、中国の存在規模と実質的概念を定義したのである」<sup>(70)</sup>。「中国の精神的信仰とはすなわち中国そのものだ。あるいは、中国とは中国人の精神的信仰そのものであり、天に配されることを存在の原則としてきた中国はとりもなおさず中国の神聖な信念そのものなのである」<sup>(71)</sup>。こうなると、孟子に言う「過ぐる所の者は化し、存する所の者は神なり」の世紀的新解釈と言えるだろう。

汪暉の新左翼的国家-民族論に対して、史書美はポストコロニアル-アンチ帝国主義の立場から華語語系研究を進めている。彼女は清帝国以来の中国 (チベット、モンゴル、ウイグル及びその他の少数民族に対して) の「内陸植民性」(continental colonialism) と、中国の海外移民が略奪性に満ちた定住植民 (settler colonialism) を進めていること、そして移民すればそこに根付くべきだという「反離散」(anti-diaspora) 論を強調してい

---

(69) 素秉琦著、趙汀陽・王星選編『満天星斗：蘇秉琦論遠古中国』(北京：中信出版社、2016)。そのほかに、何九盈が言語考古学の立場から「華夷語系」説を提起した。「[華][夷]とはただ文化が違い言語が違うだけであって、種族上の区別ではない」。彼は羌戎、苗蛮、百越、華夏という四大語族の親族関係と、歴史上の分裂と合流の流れを証明しようと企図している。『重建華夷語系的理論和証拠』(北京：商務印書館、2015)。

(70) 渦巻き理論の枠組みはあまりに大きく、あらゆるものを含み込む。まるで趙の天下論の焼き直しのようなだが、因果を転倒させる可能性がないわけではない。中華文化と遠く隔たったモンゴルやチベットは今なお中国の渦巻きの中にあるのに、なぜ中華文化と近い関係にあった韓国、日本、さらにチベットは渦巻きの外に出たのか。それとも、国家民族主義とは中国の政治神学の要ではないのだろうか。趙汀陽『惠此中国：作為一個神性概念的中國』(北京：中信出版社、2016)、17頁。

(71) 趙汀陽『惠此中国：作為一個神性概念的中國』17頁。

る<sup>(72)</sup>。中国の植民地的覇権を激烈に批判するという前提のもとで、彼女は研究の範囲を海外の華語地域と中国大陸内の少数民族区域に定めた。伝統的な大陸の漢語地域は完全に排除され、疑義を入れない一体化した民族とみなされたのだが、それは知らず知らずのうちに当代の漢族中心主権を「承認」したことになる。彼女は、華人がいったん海外に移民すれば、その地に根づき、ホスト社会文化に融合すべきだと考える。さらには、華人コミュニティが台湾からマレーシア、そして欧米にやってくれば、脱中国化するのが必然であり、年月が経てば「華」としてのアイデンティティはしだいに薄れ、自然に「夷」に転化し——「華」とは無関係なものになるという。

史書美の「尊夷攘華」論は、しばしば海外の反中国主義者の共鳴を呼んだ。彼女の理論のソースはアメリカのアカデミズムにおけるポストコロニアリズム、帝国批判、多元文化論、リベラルな人道的マルクス主義などである。確かに、我々が（現代）中国について論じる時、多くは主権の実態を持つ大陸を正当なものともみなしてきたが、そこから国家-民族主義コンプレックスや正統という神話、文学や歴史のグランドナラティブが派生して必然的に呼応してきた。史は華語語系研究に全く別の道を開くことができると考えたのである。彼女は正統的でない華語を座標として、雑駁で広大な華語世界の見取り図を描き出した。これはポリフォニックな世界であり、活発に律動する世界であり、大陸に位置して均質性を保つ中州の正韻と対比をなすばかりか、そこから次第に遠ざかっていくものである。その中に隠然とした政治的拮抗の姿勢があることは言うまでもない。

しかし、史の立論には多くの破綻がある。理論を振りかざしたために、中国や中華の歴史の複雑さに対する理解や興味が抜け落ちている。彼女の論述はポストコロニアリズムから出発し、中国の各王朝各時代を植民帝国の様々なバージョンとして、弱小民族をほしのままに圧迫したのだとしている。我々は中国の王朝や国家の歴史が行ってきた様々な覇権の記録を隠蔽する必要はないが、まるごと植民帝国と名付けてしまうのは明らかに偏っている。中国民族、地理史、あるいは本論のテーマである華夷秩序史を少し涉獵すれば、その誤謬はすぐに了解される。中国文明の起源は満天

(72) Shu-mei Shih, "The Concept of Sinophone", *PMLA*, Vol. 126, No. 3 (May 2011), pp. 709-718.

の星で、漢族内であってもその地域、文化、時代の差異によって多くの異なる構造を生み出してきた——五胡が華を乱す以前の南方は蛮夷で言葉の通じない土地とみなされていたが、その後は華夏を中心となったのはその一例だ。歴代漢胡が混淆する現象は繰り返され、胡が漢に入ったり漢が胡に入ったりしてきた。多元的な交雑の生んだ結果はつねに歴史家が重視してきたところであり、異民族が中原に打ち立てた政権はさらに言うまでもない。モンゴル族の元と満州族の清は最も明らかな例に過ぎない。歴史の論点から言えば、これこそ華語語系の帝国勢力が漢族に「植民」した実例ではないか。

ポストコロニアル理論を運用するため、史書美は内陸植民や定住植民などという現象を強調したが、海外華人の歴史的言語環境に対してきめ細やかに記述し、深く理解するという努力を怠った。華語語系(サイノフォン)の理論の源はもちろん英語(アングロフォン)や仏語(フランコフォン)といった植民地語系研究にあるが、これらの研究に付き従い、西洋の論述をコピーする必要はないだろう。彼女は海外の華人がその根は中国にあると考えることに反対し、「反離散」(アンチディアスポラ)を力説するが、華人が移民先の国で受ける差別待遇を等閑視し、植民と同時に被植民者となって「被離散」(ディアスポラを強いられる)になるかもしれないという可能性をおろそかにしている。新世紀、人間と情報はかように頻繁に行き交うようになった。離散(ディアスポラ)が投射する(地平線版の)空間、境界からの別離と復帰は、必ずや多次元、はては異次元の空間において思考し直さねばならない。ましてや、「道行はれず、桴に乗りて海に浮かばん」となればなおさらのことだ。我々は「再離散」(ディアスポラ再び)に内在する政治的張力や主体的に自決する行動力を軽々しく放棄するべきではないのだ<sup>(73)</sup>。

汪暉と史書美はどちらも当代の学术界で最も尊敬に値する研究者である。前者は当代の中国政権の合法性を苦心して定義し、後者は力を尽くして中国と海外華語コミュニティとの相関性を問うた。二人の言論はすれ違っているようだが、各々の言葉と志の過程を見て行くとびったり一致し

---

(73) 史書美の理論における問題についてはすでに別に議論をした。王徳威「『根』的政治、「勢」の詩学：華語論述与中国文学」『中国現代文学』24 (2013年12月)、1-18頁。

ている部分があるところに気づく。史が海外の華人は中国の影響から脱して移民先の多元的文化に溶け入り、ほかの反帝国反植民パワーと連合して戦線を張るべきだと主張しているのは、汪暉が少数姻族が継続して「システムを超え」「一はすなわち多」「多はすなわち一」の中国文明に溶け入るべきだと建議しているのと、五十歩百歩と言えるのではないか。汪暉の言うところの「異なる文化、異なるエスニティ、異なる地域を交流、伝播によって相互に関連する社会と文化形態を作り上げる」をアップデートした国際版さながらだ。もっと面白いのは、二人とも左派をもって自認しているところで、最終的な革命ユートピアまでの道は違っていても、行き着くところは同じように見えるところである。彼らの極端な理論の間に、我々は華夷論述の新しいビジョンを見ることができる。このビジョンを私は「華夷風」と名付けた<sup>(74)</sup>。

## 五、華夷の変

以下の4点を華夷風研究の起点としたい。第一に、華語語系(Sinophone)研究に対して、私は華夷(Sinophone/Xenophone)の弁/変という方向性を提起する。Sinophoneあるいは「華語語系」研究とは前世紀末に現れ、史書美らの主張を経て主流の学問となった。中国の論述に対して、華語語系研究は策略において有利な点を持つ。しかし史は主権国家、歴史的変遷、文明的蓄積、あるいは「想像の共同体」という各側面を持つ「中国」に対して、一度に清算を図ろうとしており、(日々消えゆく)分母として言語しか保留していない。史の立論にはもちろんその基礎があるのだが、運用

---

(74) 2014年の夏、私と高嘉謙教授はマレーシア華社研究センター主催の第2回華人研究国際ビエンナーレに招かれ、会議終了後に莊華興教授や張錦忠教授とともにマラッカを訪ねた。マラッカはマラッカ海峡に位置し、数百年来のヨーロッパ-アジア貿易と軍事のあれこれを見守ってきた場所であり、東南アジアのさまざまな文化の集積地でもある。華人がここから姿を消したことはなかった。モンスーンに従って、貿易に従事した中華系の移民たちは南シナ海を往来し、栄華を極めたのである。昔日のチャイナタウンを歩きながら、私たちは往年の繁華に思いをはせた。そのとき、ある店の対聯に「庶室珍藏今古宝／藝壇大展華夷風」とあったのだ。この対聯そのものは大したものではないかもしれないが、私たちの華語語系文化現象に対する思考は刺激され、張錦忠教授はSinophoneの訳語の一候補として「華夷風」を挙げられたのである。

上では二元的な政治対立に簡略化されてしまっている。本論であつかった華夷言語環境において、もしも人民共和国の覇権に対してのみ「華語語系」という言葉を提唱するのであれば、建前としては十分であっても、あれでなければこれだ、という詭弁になってしまうそしりを免れまい。中国中心論と反中国中心論は、対立しているように見えて実は表裏一体なのである。

こうした詭弁を逃れて、近年中国大陸で再び重視されている華夷論述をもう一度考え直し、子の矛を以て子の盾を攻めてみるという方法があるのではないだろうか。前述したように、華夏と四夷の問題は古から存在しており、晩清、現代になってより複雑な様相を呈するようになった。しかし目の前にある議論について言えば、いまだ「華夷変態」のさまざまな可能性に触れたものは少ない。杜維明教授がずいぶん前に「文化中国」なる概念を論じられたとき、中華文化とはどれほど遠かろうと届かざるものはない、たとえ文化圏外にある「夷」でも、潜在的に知らず識らずのうちに変化し、「華」に移行しうる可能性がある<sup>(75)</sup>と述べられた。これはもちろん、万物が本流に帰って行くという考え方だ。周辺から中国を見ると、私たちは必ずいわゆる「夷」——他者、外人、異己、異族、異国——と華が互いに関わりあってきた歴史的多様性を正視しなければならない。「夷」の言語環境の中で、私たちは「潜夷」と「黙華」がどのように中国に反応しているのか、もしかしたら「夷」もまたいつの間にか変化し、そしてあの(実はその意義が常に変動し続けている)「華」を変えているかもしれないということをおもひに思考するべきだ。

それだけではない。「夷」は「華」の外側に存在するが、「華」の内側にも存在している。歴史のまなざしから見れば、「華夷東西」の内外が交錯し、合従連衡してきたことはすぐに了解される。王明珂教授のポストモダニズム的でないこともないレトリックを借りて言えば、「華」を確立するためにはまず「夷」を定めることが前提となるのだ<sup>(76)</sup>。私は「華」における「夷」とは、「外に排除されている」というよりも「外に含み込まれている」と

---

(75) 杜維明『文化中国的認知与関懐』(台北: 稻香出版社、1999)、8-11頁。延長上にある討論として、Tu Wei-Ming, *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford: Stanford University Press, 1994を参照。

(76) 王明珂『華夏辺縁: 歴史記憶与族群認同』(台北: 允晨文化、1997)。

考えるべきだと思う<sup>(77)</sup>。「外に含み込まれている」とは主権の表現の方式として、一つには法的になりえ、もう一つには批判的になりえる。前者は権威の設定と維持に関わり、後者は逆に、自覚的な、あるいは自決のための、抗争方法となるものだ。

当代中国文学研究は海外の華文文学を等閑視したり、レベルの低いものだと見なしたりすることによって、彼らの中心性、規範性を突出させてきたが、それこそが「外に含みこむ」という政治的権威的なしきさではないだろうか。それに対して、華夷論述は内と外の秩序を反転させ、華夷が互いに「態を変える」という「例外状態」こそが実は歴史の常態なのだというところに気づかせてくれる。さらに一步進んで言えば、全てを包み込むと自称する中華文明に対して、「外に含みこんで」もらうことを願う態度をとる。これは「承認の政治」に対する反逆を形成するものだ。二つの「外に含みこむ」はどちらも空間あるいは場所の制限を十分に整え、外のように実は内、内のように実は外といった不安定な関係を形づくってゆく。

華と夷、内と外、需要と排除の分野は絶え間なく変動を続ける。「外に排除する」というのは単純な二項対立の操作だ。「外に含みこむ」ことこそ、相互に行き来をしつつ、なお主権者として判断を——さらには決断力を——行使する方法である。だからこそ、白永瑞教授は「大中華」「小中華」「脱中華」「再中華」が近世においてさまざまに「変態」することを論じ、孟子の言である「吾、夏を用いて夷を変ずる者を聞けども、未だ夷に変ぜ

(77) 華語語系の独立性は重視すべきテーマだが、我々は中国大陸政権の存在と、その圧力が隅々まで及んでいることを無視することはできない。それに応えるべき態度の一つが「外に含み込まれている」という論述空間の創造である。「私を外に含み込んで(把我包括在外)」という言葉は『聯合報』副刊1979年2月26日に発表された非常に短い手紙——張愛玲が『聯合報』副刊の招きを婉曲に断るために書いた返信による。彼女はハリウッドのプロデューサー、サミュエル・ゴールドウィン(Samuel Goldwin)の名言「私を外に含み込んで」(include me out)を借りて、定型の表現(「私の中に含みこむ(把我包括在外)」と「あなたを外に排除する(把你排除在外)」をひっくり返して訳し、付かず離れずという言葉のスタンスを作り上げてみせた。本論でこの言葉を使用するには、別の理論をも参照している。「外に「含み込む」という考え方は、シュミットやジョルジョ・アガンベン(Giorgio Agamben)らが提起した「例外状態」(state of exception、非常事態と訳されることもある)と関わっている。これは主権者が、政治的危機状態においては法制を超え、異端者、あるいは異類を選定し排除して自主権を主張することができるというものだ。Giorgio Agamben, *The State of Exception*, trans. Keven Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

らるる者を聞かず」<sup>(78)</sup>を解釈しなおして「吾、夏を用いて夷を変ずる者を聞き、また夷に変ぜらるる者も聞く」<sup>(79)</sup>とせねばならないと言われたのである。

第二に、華夷研究に「華夷風」という名をつける。キーワードは phone と同音である「風」<sup>フオン</sup>だ。莊子は「風は万竅に吹く」と言ったが、「風」とは氣息であり、また天籟、地籟、人籟の淵源である。「風」とは氣流の振動（風向、風勢）であり、声、音楽、修辭（『詩経・国風』）であり、現象（風潮、風物、風景）であり、教化、文明（風教、風俗、風土）であり、節操、氣象（風範、風格）であるのだ。「風は以て万物を動かすなり」。華語語系の「風」は中原と海外の間、原郷と異域の間を吹きかい、華夷の風景を動かしてゆくのだ。「風」が流動するエネルギーと、その果てしのない目的地を強調した以上、我々は華夷理論と歴史との間に、絶えず新しい「通風」空間を探し求めねばならない。

しかしながら、「俱分進化」<sup>(80)</sup>という観点から見れば、風険（危険）はいつも存在するものだ。天には不測の風雲がわく。ポストコロニアリズム及びポストソシアリズムの、水も漏らさぬ政治的コントロールがなされ、風が通らぬ密封社会ではなおのことだ。であるから、「風」にまつわるどんな理想も、必ず同時に「風険」の予測をしておかねばならない。風険の極致は破壊と毀滅だ——どのような理論によっても排除できないブラックホールである。しかし重要なことは、華夷風起とは、理想の最たるものと、不理想の最たるものとの両極の間になお広い流動の空間を有しているということだ。この空間の中で、「風」がどのように作用し、実践されるかは、私たちの所為にかかっているのである。

ここで「風」の政治的側面について語っておこう。華夷「風」について研究すると同時に、私たちは必ずや「勢」の詩学について思考せねばならない<sup>(81)</sup>。「勢」には位置、情勢、権力、そして活力などの意味があり、どれも権力、軍事の配置に関係するものだ。もしも「風」がある種の氣息や声波、ある種の現象や習俗を表すものだとしたら、「勢」とは空間の内外

(78) 李学勤主編「滕文公上」『孟子注疏』（台北：台湾古籍，2001）、182頁。

(79) 白永瑞「中華与去中華的文化政治」314頁。

(80) 章太炎「俱分進化論」での論議を指す。善悪は同時に進化し、共に相寄る循環関係にあるというもの。

(81) 王德威「根的政治、勢的詩学」、13-18頁。



に関わり、「風」の起こしたエネルギーと共に推移する。前者は常にある種の流れとエネルギーについて、後者はある種の傾向、性向 (disposition/propensity)、運動量 (momentum) について我々の注意を喚起するものだ。この傾向と運動量とは、また主体的な立場の設定と方向性の位置付けと細かく関連しているので、政治的な意図及び効果と連動している。さらに重要なことに、「勢」とはいつも一種の情緒と姿勢を暗示するものだ。進むか退くか、緊張するか弛緩するか、実効的に発生する前、あるいは発生する間の道筋に、常に変化を及ぼしているのである。

『「根」の政治、「勢」の詩学：華語論述と中国文学』で論じたように、政治に対する態度の変化について、「勢」には審美的な含意があるというのは、時を判断する力と、現状を見通す想像力のことを指している。『文心雕龍』「定勢」にはすでに「勢」が文論の要として引かれている<sup>(82)</sup>。唐代の王昌齡、皎然たちの文論では、「勢」は詩文の「句法」の問題、あるいは戦略の一部として語られている<sup>(83)</sup>。王夫之の論述では「勢」が細かく検討され、歴史を読み詩を鑑賞するときの指標とされている<sup>(84)</sup>。蕭馳教授はさらに王夫之の詩論が「取勢」から「待勢」まで、「養勢」から「留勢」まで、詩人の裏ではかりごとや静中動ありの涵養の隅々に及ぶものだと指摘しておられる<sup>(85)</sup>。

「風」と「勢」は安定した律動を運び込むものとは限らない。歴史には逆風から嵐が起き、劣勢から逆転した例がいくらかでもあるではないか。だから「風」と「勢」の運んでくる華夷詩学もいつも危機意識を含んでいる。風を聴き、勢を観ずるという言葉は、すでに変化に対応するための準備が蓄積されており、一触即発に対応するという態度を表している。

第三に、華夷風研究の政治的地理を理解すると同時に、華夷変態が反映

(82) 『文心雕龍』「定勢論」については涂光社『勢与中国芸術』（北京：中国人民大学出版社、1990）、158-171頁を参照。

(83) 関連する議論として蕭馳『聖道与詩心』（台北：聯経出版社、2012）の144-145頁を参照。

(84) フランソワ・ジュリアン（余蓮、François Jullien）は特に王夫之の観点を評価し、「勢」のために中国の審美概念は西洋の「模倣」（mimesis）と全く異なる概念的基礎を持つことが可能となり、芸術活動を一種の実現（actualization）であって模倣や再現（representation）の過程ではないとみなすに至ったのだとする。余蓮著、卓立訳『勢：中国的効力観』（北京：北京大学出版、2009）、56頁参照。

(85) 蕭馳『聖道与詩心』、144-145頁。

する世の中の状況も正確に理解することである。汪暉と史書美の研究はどちらも大きな視点に着目し、自身の政治的見解と密接に結びつけているものだ。汪暉は現在の中国の体制のために、古から現在を貫く文脈をつなげてみせた。しかし彼の中国を「方法」とするやり方には「過ぎたるは及ばざるが如し」の嫌いがある。特に「超社会システム」と「地域のシステム」の関係と、党による「自動修正機能」が突出して強調されているのは批判を免れまい。史書美は中国を切り分け、海外の華語区域コミュニティが中国内外の弱小民族と連盟して「比較」しあい、「関係」のネットワークを形成することを想像している<sup>(86)</sup>。前述したように、これはもう一つの「超社会システム」となる。

華語語系の研究はもちろん世界と向き合わねばならないが、「部屋の中にいる象」——中国から自由になることはありえない。史書美のポストコロニアル的戦略には20世紀中葉の冷戦時思考の残滓がある。敵味方を峻別し、豎壁清野の法をとるというものだ。今日このように（リアルでもデジタルでも）情報が発達し、（文化的、商業的、政治的）資本が迅速に流通している時代には、いささか時代遅れという感を抱かざるをえない。汪暉が歴史に対してみせた整理と分析は史書美をはるかに凌ぐものだ。しかし、初期の研究における京都学派への依存、その後のシュミットの国家主義への接近、そしてまた毛沢東革命論への郷愁が、彼の強大な批評エネルギーを制限してしまっている。国家主権を増大させ、敵味方を峻別するにあたって、彼はシュミットの「政治神学」へすりよってしまった——シュミットがナチズムを支持していたことはもはや問題にならぬようだ。彼の見ている歴史とは、もはや理論のために奉仕するものなのである<sup>(87)</sup>。

この二人の学者は現代の華夷問題の政治空間にこれほど注目しているのに、どうやらこの空間の中の生命や生活のありさまにはそれほど注意を払っていないようだ。汪暉は朝鮮「人民」戦争を大いに語り、史書美は「反離散」をさかんに論じているが、そこには「人」への関心が欠如している。

(86) Shu-mei Shih, "Comparison as Relation" in *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, eds. Rita Felski and Susan Stanford Friedman (Baltimore: John Hopkins University Press, 2013).

(87) 楊奎松「也談「去政治化」問題：對汪暉的新「歷史觀」的質疑」<http://www.aisixiang.com/data/71721-4.html>

しかし私は「人間の条件」(the human condition)<sup>(88)</sup>こそ、華夷風において探索すべき対象だと考えている。というのは、この二人の学者に人文学、もしくは人道的な見地が欠落しているというのではなく、彼らが主権政治を前提としたさまざまな理念や実践を強化しよう、あるいは克服しようとする努力にもかかわらず、木を見て森を見ないでいれば、生命のもっとも雑駁な一面を考えられなくなってしまうからだ。そうなれば受け継がれるべき理想、予想できなかった変化、妥協や抑圧、常態と「変態」がともに織りなして行く我々の存亡の所在を明らかにすることができなくなってしまう。

人間の条件に関する私の理解はハンナ・アレント (Hannah Arendt) の影響によっていて、活動的生活 (*vita activa*) と観照的生活 (*vita contemplativa*) の弁証的な対話を重視している。行動と言語は無限の可能性を生み出し、私たちはそれによって過去を「許し」、未来を「承諾し」、無限の可能性を制約してゆくのだ<sup>(89)</sup>。この人の世とはコミュニティ、地域、性別、年齢、階級、心理、自然、環境などを含み、また生命主体のさまざまな情欲や「ポストヒューマン」イメージなども含み込むものだ<sup>(90)</sup>。華夷研究の政治地理とはどのように定義すべきなのか。マイノリティ民族、NGO組織、クィア運動などは、華夷を分けるときに排除されるべきなのか。両人はもしかしたら左派の立場にたって、「人間の条件」とは自由主義、人文主義によって操られる「普遍的な価値」でしかないと考えているのかもしれない。しかしもしも彼らが華夷空間を「再政治化」しようと試みても、紙上で戦略を語るのみで人の世の実際の生活が「変」態してゆくのを顧みないわけにはいくまい。

第四に、人文学者の専門領域についていえば、華夷風研究は「言」と「文」と「変」との連動の意味に特に注意を向けねばならない。それは華夷の論

(88) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

(89) *Ibid.*, pp. 237-246.

(90) 21世紀の中国SF小説ブームがポストヒューマニズム (posthumanism) 研究に独自の視角を与えたのはその一例だろう。伝統的な「夷」が暗示する異族や異国に、異類、異形、異次元時空といった新たな意義が加わったのだ。ポストヒューマニズム研究の概論については Neil Badmington, ed., *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism* (New York, Palgrave, 2000) 参照。

述が言説表述に基づいているからというだけではなく、言説が反映している想像の共同体（及び非共同体）が、我々を文と「文」学が時と地に応じて「変」じる側面に導くからである<sup>(91)</sup>。華夷風の研究は言語の言語的多様性を立論の起点にするが、これはもちろん生命の実相と想像に対する生きた観察となる。声／言説の政治は千変万化だが、言語そのものの延長線上にある複雑な問題は、「先見の明」といった公式的なお仕着せでしばりつけることはできない。アレントが「言説」と「活動」を探求し、バフチン（Mikhail Bakhtin）が「ラズノレーチェ（言語的多様性）」に引き寄せられたのは、どちらも政治的意義における音声の創造性に着目したからだ。しかし華夷風の最大のエネルギーとは言語と言説の流動性を観察し、我々に交流することの不確定性について教えてくれるところだ。我々は音声の断続的なつながり、不明瞭な表現、言外の表述——そして政治的圧迫、風土の変遷、時間の流れによってもたらされた音のない状態、余儀なくされた沈黙、そして永遠の静寂にも意を払わねばならない。

言語の地域性を強調すると、容易に音声中心主義（phonocentrism）がもたらされることになる。それを鑑みて、石静遠（Jing Tsu）、アンドレア・バックナー（Andrea Bachner）といった学者は西洋の脱構築主義のもと、script（書写）あるいは符号を言と対比させようとしている<sup>(92)</sup>。しかし中国の「文」は必ずしも書写、文字、文類、符号に限定されるわけではない。私たちは秦漢以来の膨大な「書は文に同じ」という政教的伝統がもたらした深遠な影響を無視することはできない。このほかに、「文」の意義は印章に始まり、装飾、文章、気質、文芸、文化、そして文明にまで及ぶ。「文」とは審美的創造であり、知識の生成であり、治道の顕現である。と同時に、「文」はまた錯綜し、偽装し、隠蔽する技芸でもある。言い換えれば、文学に向かって、私たちは西洋の模写と「再現」（representation）という概念に頼るだけでなく、文心、文字、文化と国家、世界との間に有機的な連鎖を作り、それを持続的に生命を刻し、解読する過程だと見なすべきだ。

(91) 林少陽教授の『鼎革以文』が「文」と革命の関連について考察しているのは注目に値する。また陳雪虎の議論「『文』的再認：章太炎文論初探」（北京：北京大学出版社、2008）も参照。

(92) Jing Tsu, *Sound and Script in Chinese Diaspora* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Andrea Bachner, *Beyond Sinology: Chinese Writing and the Scripts of Culture* (New York: Columbia University Press, 2014).

それは内から発し、世界のさまざまな「顕彰」(manifestation)——と隠蔽(concealment)——の形式を尋ねる過程である。この顕彰と隠蔽の過程は身体、芸術形式、社会政治、そして自然の律動の上に体现され、鮮烈なダイナミックな意義を持つものである。

上述の宮崎市定の論をもう一度引用してみよう。「文の有無で華夷の別が定まるのである。之を云いかえると、文は華にだけ存在する、又これあるによって始めて華が華たり得るものなのである」。このように定義された「文」で同時代の華夷秩序を考えると、我々は「文」が華夷の「弁」の徴候であったことを理解する——文化、もしくは文明がない地域もしくは種族は「夷」に陥る可能性があったということだ。しかし我々の時代、「文」もまた華夷の「変」の過程であるということが理解されるのだ——文化と文明とは、不断にエンコードとデコードの序列の中に現れたり消えたりするものなのだ。「弁」とはカテゴリーの区分であり、「変」とは時間の進行の推衍を指し示しているのだ。

新世紀以来の各種の論述、激情と実践を回顧すると、「天下」から「脱中国」まで、「三通三統(孔子、毛沢東、鄧小平の三つの伝統に通じること)」から「アンチディアスポラ」まで、「政治神学」から「霊魂自ずから植わる」まで、突きつめれば、それもみな様々な華夷の「弁」と華夷の「変」にまつわる論であり文章なのだ。ここで、人文学者の位置は大変重要なものとなる。これは我々が言説と書写から始め、「文」を狭義の文学から政論、宣言、学説、運動その他に拡大させていくからだけではなく、直接そのうちの変化に参加していくからである。変化と仮の変化、不変と多変の間に形成される緊張関係は、まさに我々が持続して議論していくべき起点にあたるものだ。

華夷秩序としての「文」に対して同時代が追認し、推定してきた痕跡を検討するためには、もう一度章太炎の例に戻らねばならない。章は国家と民族を改造する基本は「文」にあると考えていた。「鼎を革めるに文を以てす」とは、一方で絶対的な復古を指向し、荒れ果てた世界に忽然と現れる文明的記号としての「文」を回復させようとする。また一方では絶対的

な革命を指向し、すべてを解散に導き、無に戻ろうとするのだ<sup>(93)</sup>。こうして、章太炎の華夷論述は漢族中心主義と「五無論」の間を急激に揺れ動き、中国民族-国家におけるモダニティの両極をむき出しにする。現代を省みるに、華語語系の脱中国論者は口々に中国性を捨てようと叫ぶものの、結局のところ振り捨てようにも振り捨てられない中華性の中で文章を書いている（縁を切るといったところで、本当に切れたことがあるだろうか）。そして超社会、超システムの大中国論者たちは、「超」や「跨」を頭につけて天下は广大無辺であると誇るものの、結局は時間と空間に限定されるイデオロギー規範を脱し切れていないのだ（空といったところで、空になりきれはしない）。言葉を変えれば、華夷論述の急進性において、両者はいまだ章太炎の世代の所見と構想に追いついていないのだ。

## 六、結語

本論を結ぶにあたり、華夷論とは長い歴史を持ちつつ日々更新される系譜に立つが、それを自明のものとしてはならないということを強調しておきたい。華夷の「弁」が華夷の「変」に変わる時、我々はようやく真に批判と自己批判の潜在的な可能性に気がつくのである。これは「差異」に関する政治学であるが、本質化した「差異」(difference)の観点ではなく、懸隔(écart)観を強調するものだ<sup>(94)</sup>。懸隔は敵我という差異を生み出すのではなく、相互が行き交い、お互いに影響しあう道筋である。林志明教授

---

(93) 陳雪虎の議論「『文』的再認：章太炎文論初探」、70-78頁参照。

(94) これはフランソワ・ジュリアン (François Jullien) の言葉である。フランソワ・ジュリアン著、林志明訳『功效論：在中国与西方思惟之間』（台北：五南圖書出版、2011）5頁。ジュリアンと類似した観察は、西洋のシノロジーにおいては珍しいものではなく、文学の角度には以下のものがある。Stephen Owen, *Reading in Chinese Literary Thought* (Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), pp. 1-28. また哲学の角度からの発言としては以下を参照。A. C. Graham, *Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, IL: Open Court, 1993). 「差異」「懸隔」の概念からは、もちろんデリダ (Jacques Derrida) の有名な「差異」(difference)と「差延」(différance)が想起されるが、両者の理論背景は大きく異なる。最も基本となるのは、デリダが言うのが意義の脱構築だとすれば、ジュリアンが問うているのは意義の効果だということだ。後者は本質/非本質主義といった分岐を生まず、差異の中の差異——懸隔——が絶えず意味を生み出し、形成してゆく方法であることを強調するものである。

の言葉を用いれば、「それは自分の局限（と自身の思想が生み出す懸隔）」を突破し、同時に思想に新たな可能性（と他人の思想が生み出す懸隔）を付与する」ものなのだ<sup>(95)</sup>。

それと同時に、我々は華夷の「弁」と華夷の「変」の仲介としての「文」の意義を体得し、責任を負っていかねばならない。「その変に通じ、遂に天下の文を成す」<sup>(96)</sup>。文学とは他でもなく、ある時代から別の時代へ、ある地域から別の地域へと、「文」の形式や思想、及び態度の変化について明記したり抹消したり、顕彰したり隠蔽したりする芸術なのだ。方法としての「華夷風」研究には寄託する理論があるが、歴史に向かい合うとき、さらに強調されるのは時とともに変化する判断力である<sup>(97)</sup>。他でもなく、風には決まった向きはなく、勢いには強弱があるのだから、我々は必ず風を聞き勢を窺て、それによって利を導かねばならない。脱中華、再中華、大中華、小中華といった喧騒の中で、我々の華夷に対する判断力はどうしても政治を離れることはできないのだ。しかし「文」を本と為す以上、「その変に通じ」れば、必ずそこに豊かな審美意識を持ち得ることだろう<sup>(98)</sup>。

劉勰『文心雕龍』『通變』は言う。「変ずればそれ久しく、通ずればそれ乏しからず」<sup>(99)</sup>。——劉勰の時代は文学が生成した時代であった。劉勰の

(95) 林志明「如何使得間距發揮效用」『功效論：在中国与西方思维之間』、10頁。さらに興味深いことに、彼は時間論の要素の一つを以下のように強調している。「もはや行動ではなく、(事物の發展渦中にある) 變動をこそ考量の観点とするのである」、7頁。

(96) 『周易・繫辭上』第九章。

(97) これは「文」が形成する伝統という概念に全く論理的脈絡がないと言いたいのではない。反対に、ただ「文」の変化には従うべき既成の道筋がなく、発展してゆく先に予想できる結果などないのだと言いたい過ぎない。たとえ過去の過程を繰り返すことがあったとしても、その中の微細な要素はすべて複製できるものではない。目に見えるどのような過程も、みな無数に変化する無定形な段階を経て実現したものだからである。我々は必ずその変に「通じ」ねばならない。

(98) アレント晩年の、政治を一種の審美的判断とする考え方による。カントの美学判断論の啓発を受け、アレントは政治判断とは特殊な事件、現象によって「鑑賞」のプロトタイプを反省し、総体的な観照とすること——カントが言うところの「目的なき合目的性」に達することなのだと提唱した。ただこの判断の公信力とは頭から度外視された、傍観者は冷静であるというイメージによるものであり、集団との相互コミュニケーションによって作り上げられた共通認識である。アレントの未完の著作 *The Life of the Mind* がそれである。この説に対する論者の批評については、例えば以下を参照。Andrew Norris, "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", *Polity*, 29, 2 (Winter, 1996), pp. 165-191.

(99) 劉勰著、陳拱本義『文心雕龍本義』下（台北：台湾商務印書館、1999）、728頁。

時代もまた、まさしく南北が入り乱れ、華夷が入れ替わった時代だったのである。

## 主要参考文献

### 一、中国語

#### (一) 単著

雍正皇帝編纂『大義覺迷錄』卷上、フフホト：遠方出版社、2002.

『十三經注疏・周礼』台北：藝文印書館、北京：生活・読書・新知三聯書店、1977.

卜正民 (Timothy Brook) 著、廖彦博訳『掙扎の帝国：気候、経済、社会と探源南海の元明史』台北：麦田出版社、2016.

王明珂『華夏辺縁：歴史記憶与族群認同』台北：允晨文化、1997.

王柯『中国、從天下到民族国家』増訂版、台北：政治大学出版社、2017.

王柯『民族主義与近代中日関係：「民族国家」、「辺疆」与歴史認識』香港：香港中文大学出版社、2015.

王銘銘『超社会体系：文明与中国』北京：生活・読書・新知三聯出版社、2015.

王韜『弢園文録外編』北京：中華書局、1959.

何九盈『重建華夷語系の理論和証拠』北京：商務印書館、2015.

余蓮 (François Jullien) 著、林志明訳『功效論：在中国与西方思維之間』台北：五南圖書、2011.

余蓮著、卓立訳『勢：中国的効力観』北京：北京大学出版社、2009.

吳政緯『眷眷明朝：朝鮮士人の中国論述与文化心態 (1600-1800)』台北：秀威資訊、2015.

李学勤主編「滕文公上」『孟子注疏』台北：台湾古籍、2001.

杜維明『文化中国的認知与關懷』台北：稻香出版社、1999.

汪暉『亞洲視野：中国的歴史敘述』香港：オックスフォード大学出版社、2010.

林少陽『鼎革以文：清季革命与章太炎復古的新文化運動』上海：上海人民出版社、2018.

涂光社『勢与中国芸術』北京：中国人民大学出版社、1990.

姚大力『追尋「我們」の根源：中国歴史上的民族与国家意識』北京：生活・読書・新知三聯書店、2018.

孫文『唐船風説：文献与歴史——『華夷変態』初探』北京：商務印書館、2011.

孫衛國『大明旗号与小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究 (1637-1800)』北



- 京：商務印書館、2007.
- 馬戎主編『中華民族是一個：圍繞1939年這一議題的大討論』北京：社會科學文獻出版社、2016.
- 張枬·王忍之編『辛亥革命前十年間時論選集』第一卷上冊、北京：生活·讀書·新知三聯書店、1977.
- 梁啓超『國家思想變遷異同論』『飲冰室合集』北京：中華書局、1989.
- 章太炎『章太炎全集』第四冊、上海：上海人民出版社、1985.
- 許紀霖『家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同』上海：上海人民出版社、2017.
- 許倬雲『我者與他者：中國歷史上的內外分際』台北：時報出版公司、2009.
- 郭嵩燾『倫敦與巴黎日記』第4卷、長沙：岳麓書社、1984.
- 陳雪虎『「文」的再認：章太炎文論初探』北京：北京大學出版社、2008.
- 傅斯年『民族與古代中國』石家莊：河北教育出版社、2002.
- 黃興濤『重塑中華：近代中國「中華民族」觀念研究』北京：北京師範大學出版社、2017.
- 楊念群『何處是江南：清朝正統觀的確立與士林精神的變異』北京：生活·讀書·新知三聯書店、2010.
- 葛兆光『宅茲中國：重建有關中國的歷史論述』台北：聯經出版社、2011.
- 葛兆光『想像異域：讀李朝鮮鮮漢文燕行文獻札記』北京：中華書局、2014.
- 葛兆光『歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清』香港：香港中文大學出版社、2017.
- 趙汀陽『惠此中國：作為一個神性概念的中國』北京：中信出版社、2016.
- 劉勰著、陳拱本義『文心雕龍本義』下、台北：台灣商務印書館、1999.
- 蕭馳『聖道與詩心』台北：聯經出版社、2012.
- 檀上寬著、王曉峰譯『永樂帝：華夷秩序的完成』北京：社會科學文獻出版社、2015.
- 魏源『海國圖志』鄭州：中洲古籍出版社、1999.
- 蘇秉琦著、趙汀陽·王星選編『滿天星斗：蘇秉琦論遠古中國』北京：中信出版社、2016.
- 顧炎武『顧炎武日知錄原抄本』台北：台灣明倫書店、1970.
- 顧頡剛『古史辨』第一冊、上海古籍出版社重印本、1982.
- 譚嗣同『譚嗣同全集』北京：生活·讀書·新知三聯書店、1951.
- 譚嗣同『譚嗣同全集增訂本』上、北京：中華書局、1981.

(二) 書籍所取論文

白永瑞「中華与去中華的文化政治:重看「小中華」」張崑将編『東亞視域中的「中華」意識』台北:国立台湾大学出版中心、2017、299-314頁。

柳鏞泰「以四夷藩属為中華領土:民国時期中国領土的想像和東亞認識」王元周編『中国秩序的理想、事实、与想像』南京:江蘇人民出版社、2017、180-204頁。

馬場公彦「近代日本对中国認識中脈絡的轉換」張崑将編『東亞視域中的「中華」意識』台北:国立台湾大学出版中心、2017、271-295頁。

張崑将「朝鮮与越南中華意識比較」張崑将編『東亞視域中的「中華」意識』台北:国立台湾大学出版中心、2017、213-236頁。

廖肇亨「領水人的忠誠与反逆:十七世紀日本唐通事的知識結構与人生圖像」彭小妍主編『翻譯与跨文化研究:知識建構、文本与文体的傳播』台北:中央研究院文哲所、2015、371-400頁。

劉曉東「雍乾時期清王朝的「華夷新辨」与「崇滿」」張崑将編『東亞視域中的「中華」意識』台北:国立台湾大学出版中心、2017、85-101頁。

宮崎市定、中国科学院歷史研究所翻譯組編譯「中国文化的本質」『宮崎市定論文選集』下卷、北京:商務印書館、1965、302-313頁。

藤井倫明「日本山崎闇齋学派的中華意識探析」張崑将編『東亞視域中的「中華」意識』177-207頁。

(三) 雜誌論文

王德威「「根」的政治、「勢」的詩学:華語論述与中国文学」『中国现代文学』24期(2013年12月)、1-18頁。

汪暉「二十世紀中国歷史視野下的抗美援朝戰爭」『文化縱橫』2013年第6期、78-100頁。

姚新勇「直面与迴避:評汪暉『東西之間的漢藏問題』」『二十一世紀』132期(2012年8月)、110-119頁。

湛曉白「拼写方言:民国時期漢字拉丁化運動与国語運動之離合」『學術月刊』2016年第11期、164-179頁。

楊儒賓「明鄭亡後無中国」『中正漢学研究』31期(2018年6月)、1-32頁。

葛兆光「納四裔入中華」『思想』27期(2014年12月)、1-58頁。

葛兆光「從「朝天」到「燕行」:17世紀中葉後東亞文化共同体的解体」『中華文史論叢』81(2006年1月)、29-58頁。

羅志田「事不孤起,必有其隣:蒙文通先生与思想史的社会視角」『四川大学學報』(哲学社会科学版)2005年第4期、101-114頁。

(四)新聞記事、ネット記事

- 胡体乾「關於中華民族是一個」『新動向』第2卷10期、1939年6月30日。  
費孝通「關於民族問題的討論」『益世報·邊疆週刊』第19期、1939年5月1日。  
顧頡剛「中華民族是一個」『益世報·邊疆週刊』第9期、1939年2月13日。  
楊奎松「也談「去政治化」問題：對汪暉的新「歷史觀」的質疑」<http://www.aisixiang.com/data/71721-4.html>

二、外国語

- Andrew Norris, “Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense,” *Polity*: 29, 2 (Winter), 1996.  
*Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, London and New York: Continuum, 2004.  
Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1958.  
Jing Tsu, *Sound and Script in Chinese Diaspora*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.  
Andrea Bachner, *Beyond Sinology: Chinese Writing and the Scripts of Culture*, New York: Columbia University Press, 2014.  
Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.  
Neil Badmington, ed. *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism*, New York: Palgrave, 2000.  
Shu-mei Shih, “Comparison as Relation,” in *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, eds. Rita Felski and Susan Stanford Friedman, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.  
Shu-mei Shih, “The Concept of the Sinophone,” *PMLA*, vol. 126, No. 3, May 2011.  
Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*, Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.  
Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, Amsterdam: Brill, 2011.  
林春勝・林信篤編、浦廉一解説《華夷変態》東京：東方書店、1981。

(翻訳：濱田麻矢)