

倒錯した幻想と 日中の民際対立

田島英一

はじめに

二一世紀に入るや、日中関係は、小泉純一郎首相により繰り返された靖国参拝、および国連安保理改革に反対する華人たちが世界各地で繰り返した運動を契機として、深刻な緊張状態へと陥った。首相による靖国参拝は、A級戦犯のA級戦犯たることに對する否定、つまりは第二次世界大戦の総括としての極東軍事裁判の否定として受けとめられ、華人たちは、そうした日本が、連合国による戦後秩序構築、平和維持を目的とした国連安保理に常任理事国として参加する資格を否定した。この歴史認識上の衝突は、二〇〇五年春、中国国内において暴力行為を伴う大規模デモ

という、最悪の結果をもたらすことになる。

第一次安倍政権（二〇〇六～二〇〇七年）期に「氷を割る」「氷を溶かす」と称して行われた日中首脳相互訪問により、日中関係はようやく緊張の緩和を見た。しかし、皮肉なことに東アジア重視を打ち出していた民主党政権下で、両国は再び厳しく対峙することになる。二〇一〇年九月、尖閣諸島近海で中国漁船が中国海上保安庁の巡視船に衝突、この事件の処理を巡って民主党政権は中国側からの非難（および事実上の経済制裁）と国内世論からの突き上げにさらされ、進退きわまった。尖閣諸島を巡る対立は、二〇一二年九月の野田政権による尖閣「国有化」をきっかけに頂点に達し、その後中国側が漁業監視船や航空機を派遣、領海領空侵犯を繰り返す事態に発展した。この過程で

中国は、大規模なパブリック・ディプロマシーを展開、米国のNew York Times紙に全面広告を掲載する一方、あらゆる外交の場で「歴史問題」としての尖閣諸島につき、中国の見解を発信し続けた。中国は、尖閣諸島を日清戦争において略奪された中国固有の領土と位置付け、ポツダム宣言により日本は領有権を失っていると主張した。つまりここでも中国は、日本を戦後処理、戦後国際秩序に対する反逆者として非難しているのである。

こうして日中関係は、緊張期には歴史認識の齟齬が強調され、弛緩期にはそれが棚上げされるというパターンが繰り返されている。歴史認識の齟齬が強調されると、それが民間のナショナリズム高揚につながり、政府の外交オプションを縛るといふ悪循環が生まれる。

この、外交と民衆対立の悪しき連鎖を根本的に解消することは難しいが、「歴史」と「ナショナリズム」を生む幻想の脱構築を通して、一定程度緩和を試みることは可能ではあろう。本論の主な関心も、そこにある。

一 「雑種性」と共約可能性の曖昧さ

F・ソシュールの言語 (langue) を巡るあまりにも有名な議論によれば、言語学の対象としての言語は、発話行為 (parole) と分離した上で認識し定義することが可能な「同

一社会にぞくする話者たちのうちに貯蔵された財宝」であった。個別の言語活動が異質的であるのに対して、言語は等質的であり、集団によって批准された社会制度である。

この言語観が、「同一社会」「集団」の存在を前提としていることに注意すべきであろう。言語行為が個人単位で行われていても、個々の言語行為を言語たらしめているのは社会ないし集団なのである。言語は個人に宿る心理的実在であるが、同時に「大衆にあつてはじめて完全に存在する」。

しかし、この定義には循環論法の嫌疑がある。そもそも、「同一社会」「集団」とは何を指し、一体いかなる条件がそれを「同一社会」「集団」たらしめているのであろうか。それが国家でも村落でもないことは、明らかであろう。我々は、制度としての国家はもちろんのこと、一村落でさえ、必ずしも言語的均質性を保証しないことを知っている (例えば村の年長者は、村の若者の「口のききかた」が自身のそれと違うことに、しばしば不満をもちますものである)。物理的境界となりうる河川や山岳も、政治経済制度も、やはり言語的均質性を担保するとは限らない。結局、ある人々が「同一社会」「集団」なのは、同じ言語を批准する共同体だと想定されているからではないだろうか。つまり、言語を共有しているという意識が「同一社会」「集団」を生み、「同一社会」「集団」が言語を生むと

いう、論理上の循環が存在していることになる。

言語を、この無限循環から解放したのが、N・チョムスキーの言語観であった。雑駁に言えば、チョムスキー理論は、(あくまでも結果として)この「同一社会」「集団」の循環論法を、個人の特殊性と人類の普遍性の間で解消してしまった。彼の理論では、人類種固有の特質としての、言語的初期状態 (the initial state) を想定する。この原初状態の理論を、UG II 普遍文法と呼ぶ。この初期状態は、原理 (principle) とパラメータ (parameter) の束として説明される。人間は誕生後、周囲から与えられたデータ (主に、親の発話等) を根拠に、パラメータの値を決定する。だが、原理は一貫して変わらない。こうして、核となる言語能力が形成される。

チョムスキーがこのような説明を試みた背景には、大きく言って前提となる二つの認識がある。第一は、いわゆる「刺激の不足」。「刺激と反応」という行動主義的な学習モデルで人間の言語習得を説明するには、習得速度が速すぎるのである。しかも、データを提供する大人は、時に言いよどみ、時に破格の表現を用いる。それでも子供は、何らかの方法でその曖昧さを修正し、体系的な言語能力を身につける。こうした「刺激の不足」を説明するためには、子供が一定の言語的「知識」を持って生まれてくるという、先天モデルを採用せざるをえない。第二は、言語が見せる

普遍性と、無限の多様性。詳述は避けるが、世界には様々な言語が存在し、無限の多様性を呈する一方で、ある種の言語範疇には、言語の違いを越えた共通点も見られる。その二面性は、言語を越えて共通である原理と、データの数だけ異なる値の組み合わせとなりうるパラメータによって、説明可能となる。

この立場では、言語は先天的、普遍的初期状態と後天的、個別的データの出会いにより、その能力が獲得されると考えられる。そして普遍と個別の両極間に、「社会」も「集団」も存在しない。そもそも、共約可能性が相対化されているのである。

ソシユル的な立場では、同じ言語を批准している「同一社会」の成員と、その外にいる言語的他者とは、截然と分かたれている。一方チョムスキーの立場では、共約可能性はデータの類似の程度に依存した、相対的概念に過ぎない。マドリッド在住のスペイン人とメキシコシティ在住のメキシコ人は、同じ「スペイン語」を使用していると見なすこともできるが、実は与えられたデータが異なるため、文法、語彙、音声にズレがあり、時に誤解も生じる。一方、メキシコ人にはサンパウロ在住のブラジル人の話す「ポルトガル語」が、みなまでわからないにしても、およその意味を推量できてしまうことがままある。極論すれば、隣人のことばを誤解することもあれば、未知の民族が

身振り手振りとおノマトペで伝えようとする意思が理解できることもあるのが、我々なのである。このように、共約可能性は、万人に対して開かれていると同時に、時には隣人に対してさえ制限付きである。他者の発話が理解できないか否かは、常に程度問題に過ぎない。私が英語を外国語だと感じるのは、英語圏のどこでも、子供たちが私とはかなり異なるデータ環境で成長しているからである。しかしそれ以上に大きいのは、私が「英語は外国語だ」と社会からすりこまれていることであろう。仮に、沖繩に関する知識を全く持ち合わせない津軽の住民が、初めてウチナー口を耳にした時、同じ「日本語」の「沖繩方言」だと認識するであろうか、それとも異言語だと考えるであろうか。

チョムスキー理論が正しいとすれば、「同一社会」の成員にはまったく共約可能性が約束されていると考えるのも、その余の者には共約可能性がないと考えるのも、幻想に過ぎない。この、言語と共同体をめぐる循環論法をほらんだ、ON/OFF二者択一の絶対的共約可能性観を、「ソシユールの幻想」と呼んでおく。上述のように、ソシユールにおいて「同一社会」「集団」と言語との間には、相互に母体と産物を兼ねる循環論法が存在していた。したがって、共約可能な言語が幻想であるとすれば、「同一社会」「集団」自体が幻想であることになる。

チョムスキー的立場から見れば、ある意味、瞬間的に見

ても言語は個人（の受け取ったデータ）の数だけ存在しており、しかも個人の言語能力自体、周囲のデータ環境に応じて微妙に変容している可能性がある。酒井直樹は、言語をめぐるこうしたカオスを「雑種性」と呼んだ。彼によれば、実態としての言語は「雑種性」の中にあり、それは近代そのものの実態でもある。酒井は、一八世紀に起こる漢字の排除と仮名への「回帰」に、現状としての「雑種性」に対する否定と、失われた過去の「純粋性」希求を見る。ここに、国語としての「日本語」が誕生する契機もあつた。死んでしまった共同体の言語的「純粋性」を求めるところで誕生した「日本語」に対して、酒井は「死産していた」というメタファーを用いる。つまり、ソシユールの幻想を事実だと言いはれば、「同一社会」「集団」が可能になるかもしれないが、それはゾンビのごとき存在として世界を徘徊することになるのである。

相対的共約可能性という現実を、一八世紀の国学者が「日本語」の墮落としてとらえ、遠い古代にソシユールの幻想を投射した。そこに現出したのが、「日本語」という先祖の亡霊であり、未来において完成する民族共同体の鑄型であった。したがって、明治期になって近代国民国家として国語としての「日本語」を「復活」させるということは、アイヌの民を「土人」扱いし琉球の民には「方言札」をかけ、「日本語」という死産した核を溶鉱炉として、雑

多人人々を「日本人」に鑄造してゆく過程でもあった。「国語」の創生とは、まさに「国民」として指名された者すべてをまきこんだ、死霊復活の儀式であった。そして、「国語」の鑄型が必要とされた瞬間は、とりもなおさず、信仰の鑄型（＝市民宗教）、物語の鑄型（＝歴史）が構築される瞬間でもあった。こうして、廃仏毀釈が市民宗教としての「純粹」な国家神道を生み、万世一系の現人神が統べる神国史が登場するのである。

こうした想像の一体性は、例えば一八世紀の国学者が「日本語」を漢字という「他者」との対比で考えたように、「他の可能な一体性に対比させて」（E・パリバル）うちたてなければならぬ。先祖の亡霊の蘇生は、隣家に対抗しつつも、そっくりの手法で行われ、しかも隣家とは全く違う亡霊であることが主張されるのである。そして、「日本人」「日本語」の想像において、東アジア地域で絶対的な影響力を持った中華文明がその「他者」にうってつけであったことは、言うまでもなからう。フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』で「死せる文明」、天然無垢のゲルマン文化に対する汚染者として「ラテン」「フランス」が演じた汚れ役は、日本においては「中国」が担うことになった。こうして、ドイツでは死せるラテン文明（そして、それを代表するフランス）との対比において「純粹」な原初ゲルマン文化への偏執狂的な回帰が模索されたように、日本で

は、列強の侵略で瀕死の状態にあると見なされた中華文明との絶縁によって、原初日本文化への回帰が希求されたのである。人口に膾炙した坂本龍馬のことばを借りれば、日本は「洗濯」によって古代の「純粹な日本」に立ちかえらねばならなかった。

この「現在時における雑種性への拒否↓ソシュールの幻想の過去時への投射↓未来時における「国語」というソシュールの幻想実体化の試み」は、「現在時における凋落と危機↓過去時における純粹な祖先集団（A・D・スミスの言うエトニ）の発見↓未来時における純粹なネイションの構築」と並行している。その実、「雑種性」は常態であり、危機が消えることはない。ゆえに我々は、「栄光の過去↓墮落↓栄光の未来」という二次関数型の逆放物線の物語、すなわち「歴史」の再生を、偏執狂的に繰り返すことになる。

二 「文明の衝突」が生んだ 「中国人」という幻想

しかし、同じ汚れ役を押し付けられたフランスと中国では、全く異なる国家観が形成された。フランスは、ある意味、普遍的文明の主宰者たることを自任し、その体現としての国家建設を任務としていた。国家は、過去に求めるものではなく、未来に求めるものであった。ドレフェスが

「ユダヤ人であるからフランス人ではない」とする声を、多くのフランス知識人が糾弾した。フランスがフランスであるのは、過去に想像される「純粹」な核の共有によるのではない。むしろ、「日々の国民投票」(E・ルナン)とあった、未来に向けた作為によるものであった。国民とは、「自然な」種概念ではなく、国籍法の保証する人工の概念であった。かくして、後にH・コーンが「東型ナショナリズム」「西型ナショナリズム」として類型化する対比が、独仏両国の間に顕在化してゆくことになる。

一方、東アジアでは事情が異なっていた。幸か不幸か、中国は日本から文明としての汚れ役を押し付けられながらも、普遍的文明の主宰者を自任しきれなかった。アヘン戦争以来の衝撃と国家の危機が、「中体西用」(日本語の「和魂洋才」に相当)の「中体」に対しても、徐々に抜きがたい疑念を広げ、そもそももつと違った「中体」があつたのではないかと、考え始めたからである。

日本においては、「和魂」を価値的理性、「洋才」を道具的理性の対象として割り切り、しかも「和魂」を天皇制的国体に基づけたことで、政体まで「洋才」に含める発想が可能であった。実際、江戸幕府という政体は「和魂」に反する武家の僭越として否定されたが、倒幕後の「王政」が、例えば大化の改新や建武の新政に回帰したわけではない。道具的理性はさしたる抵抗感もなく、欧州をモデルと

した政体を選択したのである。また、「和魂」が基礎づけられた国体は、価値的理性の対象でありながら、価値のブックボックスでもあつた。その時々天皇が『教育勅語』のような形で守るべき徳目を国民に示すことはあつても、天皇制も国家神道も、キリスト教やイスラム教のような超越的、統一的世界観、人生観、価値観を提示することはなかつた。国民は、国体の名において行われる一切を、超越者の視座から検証する視座を捨てなかつたし、また恐らくは持ちたくもなかつた(丸山眞男は、日本人がキリスト教やマルクス主義を受け入れたがらないのは、それが世界観を提供する思想だからだと述べている)。ひたすら国体を信じ、そこに忠誠を誓うことで価値的理性の格闘から免除されるという、倫理的怠惰への安住を選んだのである。かくして日本の近代化は、良心をブックボックスに預けたまま、道具的理性の赴くままに、「順調に」進展した。

しかし中国においては、中華帝国の政体自体が礼教思想をイデオロギーとしており、国体と政体を分離して考えることが困難であつた。「洋務運動」が象徴するように、道具的理性の対象は、技術的次元(「西用」)における「用」の次元)にとどまっていたのである。しかも、礼教思想自体がひとつの世界観であり価値観であつたため、外来の国際法秩序とも国家観、民族観とも、いちいちすり合わせを強いられ、「中体」までが価値的理性の格闘を逃れること

ができなかつたのである。

「中体」への最初の挑戦は、キリスト教という外来文明を契機に起こつた。洪秀全等は南方の秘密結社に共有されていた「愛新覚羅¹ 韃虜」というエスニックな感情を、「三兄イエス」の啓示によつて正当化したのである。彼らにとつて中国は、「韃虜」によつて汚される前の「純粹」な共同体であつた。それを文明に対する挑戦として退けた曾國藩等には、まだ既存の「中体」への信仰があつた。茂木敏夫は、次のように述べている。「太平天国が反滿洲、反清朝に糾合するシンボルとして掲げた「中国」が「漢」と等値しうるものであつたのに対し、曾國藩がその滿洲王朝の体制内において、郷紳層を反太平天国に駆りたてた「中国」は、名教秩序として、いわば普遍的な文化世界としての中国であつた」。

しかし、西洋技術の導入で後発組と考えられた日本への敗北（日清戦争）を契機として、中国は道具的理性のみに依存する洋務運動を捨て、政体の変革を考えざるをえなくなる。上述のように、国体と政体とが礼教思想によつて不可分に一体化していた中国では、道具的理性による政体改革が不可能であつた。前提として、価値的理性による文明の再解釈が必要であつた。実際それに着手したのが、康有為を中心とした「変法運動」である。

康有為は、文明を予言者としての孔子に基礎づけた。市

民宗教としての「孔教」を提唱する一方で、「微言大義」という、キリスト教神学における聖書解釈に似た手法で予言者・孔子の言葉から様々な含意を引き出し、それによつて政体改革を正当化したのである（結果、彼は弟子の梁啓超から、「中国のマルティン・ルター」という、政治制度改革者には似つかわしくない比喻で称えられることになる）。

「中国人」は、そうして再解釈をほどこされた礼教思想の共同体としてイメージされ、その一方で、かつて士大夫階層にとつての異端にすぎなかつた信仰や思想は、民間からも排除することが主張された。康有為は、繰り返された光緒帝への上奏文において、民間で勢力を伸ばすキリスト教や「淫祠邪教」（民間信仰）への警戒を説いている。大同思想によりエスニシティや階級の壁が否定され、この新たな礼教思想の共同体による統治が続く限り「中国」は「中国」なのであり、そこに象徴としての滿洲皇帝が君臨することも、非士大夫階層の代表たちが政権を掌握することも、礼教思想の「中国」とは矛盾せず、問題にならない。こうして、立憲君主制「中国」が正当化されたのである。しかし、この価値的理性の格闘が生んだ構想も、政権放棄を拒否する政権内保守派によつて弾圧されることになった。康有為は、後に『大同書』において天下大同というユートピアを構想している。それが普遍的文明による人々の再編であつた以上、「中国」の創生は過程にすぎない。彼の

構想は、世界（天下）に向かって開かれていたのである。そして恐らくはこれが、「中国」が礼教思想の共同体としての自己像を守る最後の機会であった。その後は、過去に対するソシュールの幻想の投射が繰り返し行われ、それによつて「発見」された核に普遍的文明が無理やり貼り合わせられるという、奇妙な現象が起こる。

共和制の成立は、「天子」という普遍的文明の庇護者排除し、「天子」の存在を担保する礼教思想を公共空間において周縁化した。それはもはや、「人食い」（魯迅『狂人日記』）の思想でさえあった。「中国」が「中国」である根拠は、過去には「実在した」とされる「純粹」な核に依存せざるを得ない。

孫文の『三民主義』（一九二四年）には、「進化」「淘汰」ということが頻りに登場する。民族は生物種とパラレルにとらえられ、世界は民族が競争と淘汰を繰り返すアリーナに譬えられる。当然、「中国」は過去に想像される血統的純潔を核とした、きわめて人種主義的な概念にならざるを得ない。現に孫文は、血縁組織としての宗族をまとめれば、それがそのまま「中国人」になると述べている。それでも五族共和の理想と矛盾しなかったのは、少数民族を「外来者」と規定していたからである。元朝、清朝は「外来者」の侵略による「亡国」なのであり、「漢人」の「中国」だけを正常状態だととらえていた。ゆえに共和と

は、そうした「外来者」の「中国」に対する参与を認めつつも、未来においてソシュールの幻想を実現する、つまり「外来者」の「漢人」同化を強要する理念でもあった。

彼によれば、民族の「生存／淘汰」を分けるのは「進歩／落後」である。彼は、「中国」が物質文明において落後していると認める一方で、「政治文化」ではむしろ欧州に優越すると主張した。無政府主義は黄老思想として存在し、共産主義は洪秀全が実現しているので、よほど中国の方が進歩史の前衛にいると言うのである。この「進歩性」が、内に対しては同化を正当化した。蒙古人や満州人は漢人を核とする中国人によつて同化されており、中国人の高尚な道徳がそれを可能にしたのだと主張した⁶⁾。また、外に対しては「進歩性」が新興思想拒否の口実となった。進んだ中国が遅れた欧州に学ぶ必要はなく、『新青年』で議論されていたような「新文化」、ましてや『全盤西化』（全面的西洋化）は、否定されたのである。普遍的、先進的文明が、漢人という泥臭いエトニに貼り付けられた瞬間であった。この、内に対しては「進歩」観念で少数民族文化を周縁化、同化し、外に対しては同じ「進歩」観念で同化を拒否するという姿勢は、今日に至るまで中国に引き継がれている⁷⁾。同じようにちぐはぐな結合は、毛沢東にもあった。毛にとつての「進歩性」「先進性」とは、すなわち「革命性」であった。中国革命は後進国家中国によるマルクス・レー

ニン主義への追従であり、世界革命の一部であった。だが、中国の後進性とは、資本主義の成熟を見ていないという、基礎構造における後進性でしかない（この点は、孫文が「中国は物質文明において欧州に劣っているだけだ」という主張と響きあう）。過去へのソシユールの幻想の投射にとつて浮かびあがった「中国」には、すでに革命の火がともっていたのであって、この意味では先進的、革命的共同体としてのエトニが主張されていたのである。「漢族の歴史を例にとれば、中国人民は暗黒勢力の統治にたえられないのだと証明できる：（中略）：漢族の数千年の歴史では、大小数百回の農民蜂起が起きており、地主と貴族の暗黒統治に抵抗した。多くの王朝交替は、農民蜂起の力によってようやく成し遂げられたのである⁽⁸⁾」。このような「伝統」を宿した共同体である「漢族」、および「漢族」を核とした「中華民族」は、未来において、当然のことながら民主革命および民族革命への積極的参与者でなければならぬ。ソシユールの幻想を実現するためには、そこに異端者がいてはならなかったのである。こうして、異端者は、民主革命に抵抗する「反革命」ないし民族革命に抵抗する「漢奸」（あるいはその両方）として、主権者兼「伝統」継承者としての「人民」からは排除されたのである。少数民族や宗教との摩擦も、「反動勢力」による階級問題として処理された。

しかもこの異端性は、世代を越えて継承される（『唯成分論』とされた。階級闘争における「階級」が、職業や所有から切り離され、「階級成分」という事実上の血統概念と同義語になったからである。地主の息子は全く土地を所有していなくても「地主成分」とされ、階級闘争から逃れられなくなった。そうした血統を排除したことで、「人民」は古代からの「純粹」さを回復したのである。「革命的伝統」は、血統的に外延が決められた「人民」のものとなった。こうした先天的決定論の呪詛から逃れるには、行動を通して自らが呪詛の対象者でないことを証明するしかない。カルヴァンの予定説が「天職」における成功に人々を駆り立て、それが近代資本主義の倫理を生んだというM・ヴェーバーの有名な議論と、同じ論理である。自らが過去から見て「伝統」の継承者であり、未来に向かっては進歩的な「人民」の一員として祝福されていることを証明するには、『毛沢東語録』をかざして期待される「人民」像を演じねばならない。そうでない嫌疑がある者とは絶縁、つまり「劃清界線」（敵とされた者との絶縁を宣言すること）せねばならない。その上で、被嫌疑者を糾弾し、公共の場でつるしあげ、街中引きずって見せねばならない。「かれは文化的な鑄型によってあたえられるパースナリティを、完全に受けいれる。そして他のすべてのひとびととまったく同じような、また他のひとびとがかれに期待するような状態

になりきってしまう。「私」と外界との矛盾は消失し、それと同時に、孤独や無力を恐れる意識も消える」。当時の中国と不気味なほどに響きあうこのことばは、しかし中国を言ったものではない。E・フロムが、ナチズムを生んだ逃避のメカニズムを説明した一節である。

つまるところ近代中国では、エスニシティや階級の壁を超える普遍的価値としての文明が、ソシユールの幻想の投射が過去に生んだ核（エトニ）の属性に成り下がったことで、対内的には同化ないし異分子の排除を強要し、対外的には「中国」の固有性を主張する論理へと変質してしまつたのである。しかも、あたかも（想像上の）過去に回帰するがごとき純化運動が、過去に存在していたはずの「進歩」「先進性」回復として語られ、同化ないし排除の対象が「落後」「反動」というレッテルを貼られるという、奇妙な矛盾がまかりとおるようになった。「死産」によって生まれた進歩主義、進歩史観が、中国の公共領域において強い影響力を持つにいたつたのである。

三 「伝統」回帰と「愛国主義」

津城寛文は、「人工的な公共宗教の試みは挫折するだろうし、逆にいえば、自然なものと思われる公共宗教は、「深層文化」としての宗教」に無意識のうちに縛られている

だろう」と指摘した。また、その事例として日本の国家神道の変容を分析している。彼によれば、国家神道は伊藤博文をはじめとする明治の元勳たちが、西洋におけるキリスト教と国家の関係をモデルにしつつ制度化した、「宗教」を名のらない公共宗教であった。近代国家建設を強権的に推進するために、天皇制に宗教的色彩を与えて利用したとも言える。しかし、目的合理的であったこの公共宗教も、かじ取りが第二世代に移ると、次第に無意識化、感情化し、制度化、官僚化した。更に、日清日露の勝利が政治的リアリズムを後退させ、上からの布教の対象者であった「常民」たちが持っていた深層文化ないし深層宗教意識からの逆流が始まる。結果として、国家神道の神秘化、天皇の神格化が進み、昭和においては少壮軍人層の暴発を正当化する一種のカルトへと変質してゆくのである。

毛沢東の「人民」観が、結局文化大革命期において「唯成分論」を生んだのも、大衆の間に根をおろしていた宗法性信仰の逆流であると見ることができるといえる。中国人が死を一切の終わりだと考えなかったのは、仏教の輪廻思想の影響ばかりではない。血縁共同体として理解されていた宗族組織は、子孫が先祖を神として宗祠に祭ること、血のリーによる永遠を保証していたのである。子孫と先祖の同一化は、当然のことながら世代を超えた階級の固定化を生む。毛沢東の大衆路線は、大衆の深層にある文化や信仰

を、一気に政治イデオロギーへと逆流させたのである。皮肉なことに、毛沢東は深層文化としての宗法性信仰を、封建的迷信として退けていた。すると、人々は毛沢東像を、あたかも神であるかのように宗祠に祭った。階級も革命も先進的思想も、結局は既存の大衆文化の型にはめられてしまったのである。そしてこのパターンは、不幸なことにその後の中国でも繰り返された。

一九八〇年代に経済改革が推進され、中国が計画経済から市場経済に移行するにつれて、当然のことながら共產主義の完成をもって歴史の終焉とするような素朴な信仰は、社会から後退して行った。「革命的伝統」の共同体としてのエトニは求心力を失い、「中国人」は新たな自画像を必要としていた。まず、「臭老九」と批判された知識階層が復権するにつれて、一度は「封建文化」として退けられた礼教思想的伝統が、市民権を回復していった。海外からも、杜維明等「新儒家」と称される学者たちの学説が紹介されるようになった。一九八四年、山東省で中国孔子基金会が設立され、一九九四年には北京で国際儒学連合会が設立された。儒学は、「反動的封建思想」から「国学」へと、その地位を大きく変えることになる。その間、一九二〇年代の新文化運動を反省する「文化熱」と呼ばれる新思潮が起る一方、中国中央電視台（CCTV）において「伝統的文明」のあり方を批判するドキュメンタリー『河

殤』の放送が開始されるなど、中国の公共領域において本格的な「中国」探しが始まったのであった。

一九八九年の第二次天安門事件を契機に、中国共産党内でも「伝統」シフトが顕在化してゆく。一九八六年、「遅れた封建文化」を「進んだ労働人民の文化」に変えるはずの「文字改革」も、すでに正式な停止と『第二次漢字簡化方案（草案）』の破棄が決定されていた。一九八八年には社会学者費孝通が「中華民族多元一体格局」を発表、華夏族から漢族、更には中華民族へと至るナラティブは、結果として「中華民族」の実体化に寄与した。第二次天安門事件後、「ブルジョア自由化」とともに「歴史虚無主義」が批判され、『河殤』もその矢面に立たされることとなった。一九九二年、鄧小平が「南巡講話」によって経済改革のアクセルを再び踏むと、その年の第一四回党大会においては、総書記江沢民が「社会主義市場経済」を正式に宣言した。制度世界の「伝統」回帰は、この市場経済と両輪をなして深化していった。一九九四年、党中央によって「愛国主義教育実施綱要」が公布され、中華民族は「栄えある伝統に富んだ偉大な民族」「多民族からなる大家庭」と規定され、「漢族と少数民族は互いを必要とする不可分な関係だ」とされた。中華民族は、単なる政治的実体ではなく、同じ「伝統」を共有する文化的実体でもあった。また文書は、偉大な「民族精神」「伝統的美徳と優良なる伝統

文化」に依拠しつつ民族の凝集力を高め、経済建設のために動員するという意図を、明確に表明していた。そして二〇〇二年の第一六回党大会においては、党『章程』が改訂され、中国共産党はこれまでの「プロレタリアート階級の前衛」ではなく、「プロレタリアート階級の前衛であり、中華民族の前衛でもある」と規定されたのである。

ここまでは制度世界による康有為の伝統が「愛国主義」に導入されてきたのであるが、経済格差の拡大とインターネットの普及を契機に、民間の宗法性信仰で再解釈された孫文的血統主義と毛沢東の大衆主義が、「愛国主義」への逆流を始めるのである。王軍は、サイバー空間における政府のナシヨナリズム言論が極めて温和である一方、大衆的ネットナシヨナリズムの暴力性に注目している。例えば、二〇〇八年の『中華論壇』サイトに掲載された、インドネシアにおける中国商人をターゲットとした暴動に関する書き込みに対しては、合計一三〇余のコメントのうち約三割が暴力的、ないし差別的言辞を含むもので、大半がインドネシア政府を攻撃する一方で、非難の矛先を中国政府に向けてるものも少なくなかったという。⁽¹²⁾「愛国」は、サイバー空間の出現によって、制度世界と生活世界に引き裂かれていったのである。

二一世紀に入ると、中国のインターネットは、PC自体の価格低下や「網吧」と呼ばれた廉価ネットカフェの爆発

的普及により、ほとんど誰にでもアクセス可能となった。これにより、ネット人口の低年齢化、低学歴化、低収入化が顕著となる。同時に、ネット言論が荒れはじめた。⁽¹³⁾一九八〇年の憲法改正によって奪われていた「四大」（大鳴、大放、大弁論、大字報）という、毛沢東の大衆路線において常套的であった大衆の意思表明手法⁽¹⁴⁾が、サイバー空間において復活したのである。リアリズムを無視したソーシャル的幻想を共有しない者に対しては、「売国賊」「洋奴」「漢奸」「民族敗類」といった異端のレッテルが貼られ、サイバー空間でその個人情報が容赦なくさらされ、襲撃を呼びかける書き込みまでが（実際、女優趙薇のように、襲撃されたケースもある）平然と行われた。また、「敵対的国家」の国民は、その劣性が血統的に運命づけられているといった言説が流布されるようになった。

新自由主義時代に経済改革を進めなければならなかった中国では、国有企業改革によって大量の「下岗工人」（事実上失業したレイオフ労働者）が生まれたばかりでなく、「単位社会」が担保していた福利厚生があるいは「市场化」され、あるいは「社会化」された。人々は、自力で住宅を購入し、子女を学校に送り、医療費を負担せねばならなくなつた。産業間格差、地域間格差も深刻化し、社会は怨嗟の声と、「仇富心理」（富める者への攻撃的嫉妬）とに淀んでいった。サイバー大衆運動は、その格好のはけ口に

なったのである。中国メディアは、そうした声の主たちを「憤青」（怒れる青年）と呼んだ。「憤青」は「愛国」に自身の誇りと存在価値を見出し、「サイバー紅衛兵」とも言うべき暴力的な手法で、見解を異にする有識者、ブロガー、官僚等に攻撃を加え続けたのである。

憤青の「神」として再登場したのが、毛沢東であった。毛沢東時代は、八〇年代以降に生まれた中国の若者にとって、すでに伝説である。社会主義市場経済は、彼らにとつて正されるべき「雑種」的制度にすぎない。誇れる「中国人」としてのソシユールの幻想を過去に投射する時、未来において回復されるべき理想として浮上するのが、毛沢東なのである。彼らにとって毛は、「朝鮮半島において米帝国主義を相手に敢然と開戦し」「地主や資本家を打倒し」「常に大衆とともにあった」英雄であり、「米国や日本に対して弱腰で」「官が特権的利益集団と癒着し」「大衆を見捨てる」現在に對置された。

こうして、制度世界のリアリズムが生んだ、目的合理的な「愛国主義」は、格差社会という現実と宗法性信仰の深層意識によって変容し、情念化していったのである。

四 「日本人」の物語

上述したように、日本人の価値的理性は、往々にして国

体というブラックボックスに託されたままになっていた。超越的視座を欠いた日本では、危機にあつて自然法に帰する行動は、罪刑法定主義に対する恣意的な挑戦であると理解される。ゆえに、極東軍事裁判において適用された「平和に対する罪」に、すべての日本人が納得していたわけではない。だが、当時の日本においては、ともあれ国体護持が最優先課題であつた。極東軍事裁判における日本側最大の成果は天皇の戦争責任に関する本格的追及を回避したことであり、日本国憲法制定における最大の成果は「象徴天皇制」という形で国体を守つたことであつた。一方、その時に罪に問われた人々（いわゆるA級戦犯）の存在と、新憲法制定にGHQの意思が強く反映したことが、立場の弱かつた日本の「譲歩」として、記憶に刻まれることにもなつた。

戦後の経済成長が日本を「先進国」に押し上げた頃、いわゆる「日本人論ブーム」が起こる。中根千枝『タテ社会の人間関係』、イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』、土居健郎『「甘え」の構造』、河合隼雄『母性社会日本の病理』等、今も読み継がれる新古典が世に問われた。エコノミック・アニマルと揶揄されても仕事に埋没していた日本人たちが、再び自分探しを始めたのである。そうした著作の多くは、必ずしも日本人を肯定的にとらえてはいない。

だが、一九七九年にE・ヴォーゲルが*Japan as Number One*

を発表し、一九八〇年代にバブル経済を経験すると、一九九〇年には石原慎太郎、盛田昭夫共著の『NO』と言える日本』が登場する。そして、一九九〇年代からいわゆる「失われた二〇年」が始まる。自信と自信の喪失を短期間で経験し、ソシユールの幻想の投射により自信の回復を目指す者と、「日本」をつき放して見つめる視座を持ちえた者との間で、歴史認識の分岐が先鋭化していった。

背景には、冷戦終結と新自由主義経済もある。日本にとって政治経済両面で庇護者であった米国が、少なくとも経済において競争相手になってしまったこと、アジア地域において、NIE S諸国、更には中国が急速に台頭しつつあったことなどが、挙げられよう。日本は、国際社会において自らの立ち位置を見つめ直す時期に入っていた。

また、別の文脈にも要因がある。国際法における、賠償(reparation)と補償(compensation)の分離である。個人を国際法における法主体と見なす潮流の中で、国家間の賠償と個人が国家に求める補償は別物だという認識が広がった。この認識に立てば、例えば政府が日本との間で戦争賠償問題が決着している国家においても、個人は日本政府への補償請求権を留保していることになる。こうして、封印されていた歴史が、もう一度日の目を見ることになった。

「従軍慰安婦」制度、被占領民の強制連行と強制労働、重慶爆撃、細菌部隊による攻撃等、人道や戦時国際法に違反

していると考えられる事案の被害者が、日本国内の法廷に訴訟を持ち込むようになったのである。中国においても、一九九五年には銭其琛外相が中国人民による対日個人補償請求を間接的に支持する談話を発表した。

特に、戦闘における逸脱行為として正当化しにくい「従軍慰安婦」問題は、道徳問題としても女性の権利に対する認識の問題としても、日本人に重い問いをつきつけることになった。だが、国家を相対化する超越的視座を持ちにくい社会環境の中、この問題を真剣に総括する雰囲気が出た。あつたとは言いがたい。動きは、世論よりも国会で起きた。一九九〇年、本岡昭次議員の質問に端を発する形で、「従軍慰安婦」問題が議論の俎上に上がった。当時は、「ウィーン宣言および行動計画」(一九九三年)が採択された世界人権会議に向け各地で予備会議の準備が進められている時期であり、またユーゴスラビア内戦で多発したとされる女性への性暴力を非難する国際世論が形成されつつあった。そうした中、一九九三年、日本政府は河野洋平官房長官による談話(いわゆる「河野談話」)を発表、朝鮮半島出身の「慰安婦」につき「総じて本人たちの意思に反して行われた」との見解を示し、「このような問題を永く記憶にとどめ、同じ過ちを決して繰り返さないという固い決意」表明したのである。日本政府が自ら歴史問題に対して行った総括としては、異例の踏み込んだ表現であった。

一九九五年には、戦後五〇年の総括として村山富市首相が談話を発表、アジア諸国に対する植民地支配、侵略を史実と認めた上で、「痛切な反省の意を表し、心からのお詫びの気持ちを表明」したのであった（この「村山談話」は、今日に至るまで、中国では「不完全ながらも、日本政府による唯一の謝罪行為」として認識されている）。また、「女性のためのアジア平和国民基金」を設立、「慰安婦」制度被害者に対する民間による償い金という形を採ることで、国家による個人補償という前例は忌避した。

だが、「慰安婦」問題が歴史教科書に記載され、先の大戦における恥部が子供たちの目にまでさらされるようになると、それに反発する動きも目立つようになった。謝罪が国家補償を求める訴訟行為を一層煽ったように見えたこと、後述するように、江沢民政権が歴史問題にこだわったこと、国連人権小委員会において「クマラスワミ報告」（一九九六年）、「マクドゥーガル報告」（一九九八年）等、日本の「性奴隷制度」を批判し誠実な対応を求める報告が行われたこと、「慰安婦」による訴訟行動を支援するNGOや弁護士が日本人の間から現れたことも、一層の危機感につながった。経済において「二度目の敗戦」を喫し、近隣諸国や国際社会から道徳的に辱めを受け、国内にも日教組が生んだ「反日日本人」があふれているという被害者意識が、もう一度、あるべき「日本」を過去に求めるとい

う、歴史的リビジョニズムにつながったのである。現在における「雑種性」の拒否と、過去へのソシユールの幻想の投射が、こうして日中両国でほぼ同時期に始まっていたのは興味深い。

一九九五年藤岡信勝等が「自由主義史観研究会」を設立、一九九六年には西尾幹二等が「新しい歴史教科書をつくる会」が立ち上げられたのが、目に見える形での大きな転換点となった。彼らは、「東京裁判史観」や唯物史観を批判、その呪縛を振り切り歴史を見つめ直す姿勢を「自由主義」と呼んだ。一九九八年に刊行された小林よしのり著『戦争論』は、漫画という若者に受け入れやすい表現を用いて日本人の「自虐」を批判した。小林は彼が戦前戦中までの日本にはあったとする「公德心」に、「日本人」の「日本人」たる所以を求める。そして、霞が関で相次いでいた不祥事、オウム真理教事件、「援助交際」といった現代日本人の「墮落」を、その「公德心」喪失の結果として説明するのである。また、同時期には映画『プライド運命の瞬間』（伊藤俊也監督）が公開された。劇中の東條英機（津川雅彦）が「大東亜戦争」を自衛の戦いと主張し、「南京大虐殺」の史実性に否定的見解を示したことなどが、国内外で論争を引き起こす結果につながった。二〇〇一年には、藤岡、西尾等による扶桑社版『新しい歴史教科書』『新しい公民教科書』が検定に合格、中国、韓国から

の激しい抗議を招く結果となった。

政界の変化が、こうした民間の動きに対して追い風に
なった。五五年体制が崩壊し、社会党が急速に衰退、自民
党内では、対中関係を重視してきた「木曜クラブ」系、リ
ベラル傾向の強い「宏池会」系の勢力が後退し、代わって
「清和会」系が躍進した。また、規制緩和という流れの
中、一九九五年に食糧管理法、二〇〇〇年に大規模小売店
舗法が廃止され、自民党の地方における支持基盤が相対的
に弱体化、代わって米国の言う「規制緩和」「構造改革」
に好意的な「都市自民党」が台頭した。自民党が保守色、
親米色を強める中、二〇〇〇年、森喜朗首相が「日本は天
皇を中心とした神の国だ」と発言、物議をかもすことに
なった。また、森政権を引き継いだ小泉純一郎首相は、高
い支持率を維持する一方、靖国神社への参拝を繰り返し
た。同時期、北朝鮮による日本人拉致事件が大きな関心を
呼び、日本の国内世論も、上記の歴史的リビジョンニズムに
寛容になった。

日本全体が「右傾化」したかのような状況に、中国のサ
イバー空間が荒れたことは言うまでもない。制度世界が、
リアリズムに基づいて生活世界の「凝集」と動員のために
行ったはずの愛国主義教育は、サイバー空間において生活
世界からの文化、信仰の逆流によって情緒化し、やがて逆
に制度世界に影響を与えるようにさえなった。二〇〇三

年、サイバー空間が「上海グループ」の無策と隠ぺいを批
判し、胡錦濤の台頭につながったSARS事件などは、そ
の典型であろう。

もはやネット言論を無視できなくなったことに加えて、
冷戦後、中国も立ち位置の見直しに迫られた。「対抗」を
「冷戦思考」と批判し、「対話」の重要性を強調、大国とは
パートナーシップ関係を締結し、全方位外交を展開した。
また、「反ファシズム陣営」の一員であったことが強調さ
れるようになり、一九九五年には、北京で「首都各界によ
る抗日戦争記念ならびに世界反ファシスト戦争勝利五〇周
年大会」が開催された。この大会において江沢民は、日中
戦争における犠牲者が三五〇〇万人に上るとの談話を発
表、戦争被害を大きく上方修正した。また、一九九七年一
〇月、江沢民は訪米時にまずハワイ真珠湾へ立ち寄り、戦
艦アリゾナ記念館に献花を行うとともに、日本の中国侵略
と真珠湾攻撃を批判した。冷戦における「東側」から、第
二次世界大戦における「反ファシズム陣営」へと「原点」
を修正することで、ロシア、米国、そして一九九二年に国
交を正常化した韓国とも、共有できる立場を持たれた。だ
が、それは対抗軸の彼岸に日本をおいやる行為でもあった。

おわりに——ソシユールの幻想の脱構築に向けて

ソシユールの幻想は、終わらない。

第二次安倍政権では、「日本を取り戻す」がスローガンとなつている。まさに、ソシユールの幻想の投射によつて立ち現れる「日本」を、「再建」してみせると叫んでいることになる。だが、このスローガンには深刻な矛盾がある。なぜなら、「取り戻す」としている「日本」が、政治・社会と経済において分裂しているからである（第一次安倍政権時、その「日本」は「美しい国・日本」というスローガンによつて体现されていた）。

安倍政権が考える経済的に取り戻すべき「日本」は、高度経済成長からバブル期にかけてのそれ、ヴォーゲルからNumber Oneと称されたそれであろう。その回復のために練られているのが「アベノミクス」であり「三本の矢」だということになる。しかし、日本が奇跡の復興を果たす上では、自力本願とも言いつれない部分があり、実は多くを米国に負っている。戦後間もない頃の米国からの支援、朝鮮特需、安全保障面での対米依存、米国の巨大な購買力等々、およそ米国なしでは、日本の復興はありえなかつた。その意味で、安倍政権が基軸としての日米安保を強調し、TPPから沖繩の基地問題、はては原子力政策にいた

るまで対米協調を貫いていることは、論理的次元において理解できなくもない。

しかし安倍政権は、政治・社会面において全く異なる「おおきな物語」(Grand Narrative)を構想しているように見える。少年犯罪は増加していないにも関わらず、「いじめ」のような個別の問題をとりあげ、「家庭の崩壊」や「道徳的墮落」に危機感をつのらせている（このロジックは、漫画家小林よしのりのそれと大差ない）。「伝統的」家族秩序、「伝統的」道徳の重要性が強調され、公教育における道徳教育の強化が検討されている。『日本国憲法』は自主憲法ではないのであり、「取り戻す」べき「日本」に向けて改憲は必須である。国防戦力を「軍」と呼べないのも、過去の戦争を「侵略」だとされ、その責任者が戦争犯罪人として裁かれているのも、不本意な「雑種性」として語られる。つまり、ここでは「戦後」そのものが「雑種」なのであり、「取り戻す」べき「日本」は、戦前にまでさかのぼって探さねばならない。しかし、『憲法』にせよ極東軍事裁判にせよ、そこには米国の意思が強く反映していたはずである。安倍晋三首相が「侵略に学術的定義はない」と言い、「河野談話」「村山談話」はそのまま継承しない「靖国参拝批判という」脅しには屈しない」と言う時、ある意味それは、米国主体の戦後レジュームに対する挑戦ともなりうるのである。

この矛盾は、例えば今年五月の橋下徹大阪市長による「慰安婦」発言において顕在化した。「女性の戦時性サービスは」他国にもあること」とした橋下氏は、在日米軍にもそうしたサービスの利用を勧めたと発言し、米国世論の厳しい批判を招いた。「慰安婦」の事実認識をめぐる橋下氏の発言自体と、安倍氏のこれまでの発言との間に、そう距離があったとは思えない。しかし、それまでの安倍氏の歴史認識発言をめぐり米国から懸念が示されていたこと、橋下氏の発言が米国からの批判を招いたことから、安倍政権は官房長官を中心に橋下氏と距離をとる発言をくりかえし、また「河野談話」「村山談話」の継承にすら言及した。それまでの歴史認識を反省したからではなく、とりあえず米国との関係が大切だからという、道具的理性の判断からであろう。これ以降、安倍首相自身は、歴史認識に関する発言をひかえている。これもまた、道具的理性の知恵である。

結局、安倍政権の「取り戻す」べき「日本」は、欧米ではないものとして自己像を描いた戦前と、欧米との協調で成長を実現した戦後との間で、ひきさかれている。それが、一貫性を欠いたかのような対応となって、顕在化しているのである。何よりも「景気の回復」を優先課題とする世論調査からもわかるように、高い支持率は経済面で戦後の成長再現をめざす安倍政権に与えられたものだ。しかし、野

田政権における尖閣「国有化」という文脈でこれを見る中国には、あたかも日本国民が戦前的「日本」の回復という安倍氏の「大きな物語」に支持が広がっているといった認識が、少なからずある。近代日本が価値的理性をブラックスボックスにあずけたまま、道具的理性で歩んできたことを考えれば、なぜ日本国民が安倍政権の戦前回帰には無批判、無感覚で、経済面での戦後成長期回帰だけを歓迎しているのかも、さして理解が難しい現象だとは思えない。だが、残念ながら、中国は良くも悪くも、そのような「近代」を歩んできていない。どうしても、「安倍政権支持」右傾化」という話になりやすい。

こうして中国では、今日も日本への罵声がネット掲示板にあふれ、中国指導者は「愛国」を看板にした彼らの怒りを前に、身動きがとれずにいる。あたかも、日中両国は共約不能性の呪縛に陥ったかのようなのである。

だが、ここでもう一度言語の問題に立ちかえって考えてみたい。ソシユールの幻想は、それぞれの「同一社会」「集団」において相互に共約不能な「国語」を生むかも知れない。しかしチョムスキの立場からは、「普遍」（＝初期状態）と「個人」（＝習得された言語）の間に、境界のないグラデーションが広がっていることになる。絶対的共約可能性も、絶対的共約不能性も、もとより存在しない。対話において、楽観はできないが、絶望する必要もない。

日中両国は、事実共約不能ではなく、共約不能だと叫ぶことで自らを対話の苦行から解放したい者、社会的地位の維持に有利だと思っている者、そして何より幻想の投射で生まれた民族の核を守れると思っっている者が、両国にいうことであろう。対話は、常に忍耐を要する。M・ブーバーのことばを借りれば、対話とは個別の主体的人格としての「汝」と「我」の関係に入ることであり、それを通して「我」はようやく真の「我」となる。相手を「それ」として認識する者は、関係という人格的鍛錬を回避する代わりに、自らをも見失うのである。¹⁶⁾「日本人」とは何か。「日本人」としての自身はなものなのか。それを、ソシュールの幻想の投射で知ることはいできない。「汝」としての韓国人なり中国人なりと本気で対話できた時に、ようやく見える「日本人」がある。

自由主義者は、普遍と個人その両極で人間を考える傾向がある。およそ真理は客観的かつ普遍的であり、人間はすべて普遍性を分かち合う、文脈から自由な個人であると認識するのである。一方共同体主義者は、普遍と個人の間はどこかに着地点を見出し、それが人間を左右する重要な文脈だと言う。ナシヨナリストは、そうした着地点のうちひとつだけが有意味だと考える。そして共同体主義者もナシヨナリストも共約可能性を信じていないが、自由主義者は天真爛漫にそれを信じるのである。

だが、それはいずれも極論であろう。我々は、部分的には普遍性を有しているであろうし、実際個人でもある。しかし、普遍と個人の間には無限の層が重なりあっており、我々はそのあちらこちらに関与をし、複合的な文脈に帰属している。無論、ナシヨナルな文脈もそうした中の一つであり、私が「日本人」であることは大切な事実ではあるが、それが他の関与よりも圧倒的に重要だと言うわけではない。ましてやその次元にのみ、ON/OFF二元論的な共約可能性が宿っているわけでもない。何人に対してでも、相対的な共約可能性が開かれており、対話の可能性が残されている。大切なのは、「汝」としての相手との関係に、入る覚悟があるかないかだけなのである。

共約不能は、ソシュールの幻想にすぎる弱者たちの幼児退行に過ぎない。その意味で日中両国関係の成熟は、両国民がどこまで「大人」の市民になれるかにかかっている。

注

〈1〉 F・ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店、一九七二年、第三章。

〈2〉 例えば、Noam Chomsky, *The Minimalist Program*, The MIT Press, 1995, chapter 1.

〈3〉 酒井直樹『死産される日本語・日本人——「日本」の

歴史・地政的配置』新曜社、一九九六年。

〈4〉 E・バリバール、I・ウオーラースティン『人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ』若森章孝・岡田光正・須田文明・奥西達也訳、大村書店、一九九七年、第三章。

〈5〉 茂木敏夫「中華世界の構造変動と改革論」毛里和子編『現代中国の構造変動7 中華世界——アイデンティティの再編』東京大学出版会、二〇〇一年、六五頁。

〈6〉 「民族主義 第六講」。

〈7〉 加々美光行『中国の民族問題——危機の本質』（岩波書店、二〇〇八年）は、文革派も近代化論者も、結局は世界の画一化をもって「進歩」と見なす発想を抜きがたく持っていたのであり、これが中国の民族政策をゆがめたと批判している。

〈8〉 『中国革命和中国共产党』（一九三九年）、第一章第一節より。

〈9〉 E・フロム『自由からの逃走』日高六郎訳、東京創元社、一九六五年、第五章。

〈10〉 康有為、孫文、毛沢東の国民観については、田島英一『弄ばれるナショナリズム——日中が見ている幻影』（朝日新聞社、二〇〇七年）および同「中国ナショナリズム分析の枠組みと実践」（加々美光行編『中国の新たな発見』日本評論社、二〇〇八年）において詳述するところがあった。

〈11〉 津城寛文『〈公共宗教〉の光と影』春秋社、二〇〇五

年。ただし、著者の言う「公共宗教」は、例えば J. Casanova の言う意味での Public Religions より、R. Bellah の言う Civil Religion に近い。

〈12〉 王軍『網絡民族主義與中国外交』中国社会科学出版社、二〇一一年、第一章。

〈13〉 ネット人口とネット言論の変化については、田島英一『愛国主義』時代の日中関係』（『国際問題』No. 549、二〇〇五年）で詳述するところがあった。

〈14〉 ほぼ同時期、韓国と中国の間でも高句麗史の認識を巡り論争が発生していた。「大陸にまで支配を及ぼしていた偉大な韓民族」「高句麗は中華民族の国家」という、二つのソーシャル的幻想が衝突していたのである。

〈15〉 M・ブーバー『我と汝・対話』植田重雄訳、岩波書店、一九七九年。