

愛知大学人文研プロジェクト「《Confucian-Islamic Connection》をめぐる基礎研究」 報告

- * 2016年6月28日(火)～29日(水)の二日間にわたり、「国際ワークショップ(愛知大学人文研プロジェクト「《Confucian-Islamic Connection》をめぐる基礎研究」・アジア共同体論講座・国際コミュニケーション学会・規範研究会・科学研究費助成事業(基盤研究B)「アラブ・イスラーム世界におけるマルクス主義の展開—運動・哲学・歴史像をめぐる」「哲学・思想」班-共催)アジア共同体と礼樂秩序再構築の可能性: 儒家-イスラーム・コネクションを介して」が開催された。その記録の前半を以下に掲載する。
- * このワークショップ開催が可能となった諸条件の形成、そこで議論された一連のパースペクティブの提示する内容は、愛知大学人文研プロジェクト「《Confucian-Islamic Connection》をめぐる基礎研究」が二年間にわたって積み重ねてきた研究の成果の一端に他ならない。
- * 本報告では、さらに、Appendix: αとして2015年4月及び8月実施の「マランおよびバトゥ(インドネシア)調査レポート」を掲載する。
- * 本報告では、Appendix: βとして人文研プロジェクト研究報告会報告「イスラームと儒家とのコネクションをめぐる」も掲載する。

アジア共同体と礼樂秩序再構築の可能性 儒家-イスラーム・コネクションを介して

国際ワークショップ
次第

総司会 鈴木規夫(愛知大学国際コミュニケーション学部教授)

6月28日(火)

- 14:45～16:15 基調報告(講義) 二題 講義棟 L805
1. 「伝統中国の国家と礼樂秩序」 渡辺信一郎(京都府立大学元学長)
 2. 「華夷秩序-徂徠・宣長及び洋学者の中国認識」 小島 康敬(国際キリスト教大学特任教授)
- 16:30～18:00 討論 I 厚生棟 W31-32 会議室
1. 討論 「東アジアの礼樂と国際規範をめぐる」
板垣雄三(東京大学名誉教授) / 周星(愛知大学教授) / 単純(中国政法大学教授) / 張踐(中国人民大学教授) / グレン・フック(シェフィールド大学教授) / 武者小路公秀(国連大学元副学長) / 鈴木規夫

以上、掲載部分

6月29日(水)

- 9:30～12:30 討論 II 厚生棟 3階 31 会議室
- 「International Confucian Forum- A Dialogue between Asian Civilizations をめぐる」
1. 報告「中華文化礼樂秩序の構築—古代儒家とイスラームの調和的關係をめぐる歴史的経験」
張踐(中国人民大学教授) / 単純(中国政法大学教授)
 2. 全体討論
渡辺信一郎(京都府立大学元学長) / 小島康敬(ICU 客員教授) /
板垣雄三(東京大学名誉教授) / 周星(愛知大学教授) / 単純(中国政法大学教授) / 張踐(中国人民大学教授) / グレン・フック(シェフィールド大学教授) / 武者小路公秀(国連大学元副学長) / 鈴木規夫

鈴木(総司会):

資料はお手元にあると存じますが、最初に渡辺先生のほうから四十分ほどお話をいただき、その後小島先生に「華夷パラダイムを超えて」という話をさせていただきます。今日はとても濃密な話が続くと思うので、最後は質問の時間を取れないかもしれませんが、場所を移して行う議論にて代替かなえと。

では早速渡辺先生にお話いただきたいと思います。よろしくお願ひします。

渡辺:

渡辺です。どうぞよろしくお願ひします。

私のレジュメは、「伝統中国の国家と礼楽秩序」題されたものです。こちらを開いて話を聞いてください。

私のお話のテーマは、伝統中国の国家秩序がどういうふうに作られるかということです。伝統中国とはどの範囲を指すかということで、秦の始皇帝の兵馬俑がいま日本の博物館に来ていますが、秦漢時代から明清時代の期間を伝統中国と呼んでおります。

伝統中国の国家の特色は資料の白い丸の1ですが、時代によって一万人くらいから四万人くらいまでの官僚、だいたい百万人の下級の胥吏というものがおります。それに百万の軍隊。どんな時代でもこのくらいの軍隊があります。

二番目に、皇帝あるいは天子とも言われますけれど、それが広領域に跨って、多民族を統治する複合的な政治社会だということです。一番古い、紀元二年の人口統計で、12,000,000戸、60,000,000人の国家登録戸口数があったといわれております。北宋時代はだいたい1億人、現在は13、14億に到達しているのではないと言われていまして、中国は、昔から非常に広大な、多民族を有する複合的政治社会である、というのが特徴です。

この制度国家、複合的政治社会をとらえる枠組みは、とくに日本の研究では、内に専制、外に帝国で、権力の集中と拡散、そういう特色を持っています。専制国家は中心である皇帝天子に主権が集中する国家形態、つまり、すべてのことは皇帝が最終的に判断し決定していくということです。

帝国論では、中国の専制国家は中心-周辺的な構造を持っていて、拡張傾向を持っています。特に漢の武帝の時代とか、唐の太宗の時代、そういう時代には対外的拡張が大変目につくので、そういうところに着目して、帝国というふうな言い方をします。

冊封体制、あとで小島先生のご発表にも出てきますが、朝貢貿易体制、互市体制、あるいは16世紀以降、銀がたくさん中国に入り、中国が銀経済に転換してから、その中で西洋資本主義、世界市場へ包摂されていき、それと対峙しながら、中国が近代に転換していく、というテーマで最近研究されています。

この内に専制、外に帝国という特色を持つ中国伝統国家の政治秩序、これがどういうものかを次に話したいと思います。

通常国家というと、法律によって、例えば日本だと日本国憲法に基づいて、いろんな法律が国会で作られ、国家が維持されるということですが、中国の場合は、法的秩序のほかに、礼楽秩序があるというのが特徴です。礼楽秩序で、国の形が決まっていきます。

日本の中国法制史の先生と議論していくと、中国は古くから土地私有で土地の売買ができたり、膨大な軍隊と官僚を持って、律令法があったりして、これは秦漢時代以来、西洋でいうと絶対主義以降の近世国家に相当するというような議論が出て、とても戸惑うのですが、法制史の先生たちは、主として律令法

を中心に中国の秩序を考えますので、どうしても軍事力、警察力によって最終的に担保される秩序というものを念頭に置かれています。

ところが、よく見てみると、中国には中国独特の秩序形成があります。それは丸の2に書いておきましたように、周公旦という、周王朝の若い王を補佐し、王朝を実質作った人がいて、この人が中国の礼制的秩序を始めたといわれています。孔子はその周公旦が作った礼楽秩序を再構築しようとして春秋時代に努力した人なのです。

周公旦や孔子という人々を、後世の儒家たちは聖人だといって、彼らが作った伝統的な権威が礼制的秩序の究極的な担保要因である、つまり、「伝統」が秩序の根拠となるのです。それは律令法という法的秩序とは違うものであって、暴力で秩序を形成するというのではないのだというわけです。

法的秩序と礼楽秩序とが、互いに入り組みあって、政治秩序を維持していくのが中国伝統国家の特色です。

礼楽秩序はどういうものか。それにはいろいろな次元があります。

一番目の全体的な次元は、王朝儀礼を伴う国家の秩序です。資料七、八ページのところに、唐代の元旦の儀礼の様子を図にしておきましたけれど、あとで時間があつたらまた詳しくお話しします。

二番目は、君臣関係、父子関係、婚姻関係、長幼関係、朋友関係、こういう五つの人間関係に代表される社会秩序。それから三番目はもう少し日常レベルの立ち居振る舞いに関する秩序です。

あとでお話ししますが、お祭りは礼楽秩序の一つです。お祭りが終わると、必ず焼肉パーティーがあります。お肉のお裾分けをもらうのはとても重要なことです。孔子は、お肉が回ってこなかったので、たいへんがっかりしたと書いていたりします。中国の古い時代に、手で飯を丸めて食べるころが出てきます。それは礼儀です。丸めて食べたら、舐めた手でご飯を掴んではならない、ほかの人に失礼だから、という記述もあります。お箸を使ってご飯を食べるようになるのは戦国時代以降、それ以前は箸を使ってご飯を食べていません。日本は奈良時代以降ですね。それで、日常、どういうふうにして食べるか、お掃除の仕方はどうか、塾に入ったときに先生にどう挨拶をするか、ということなども礼楽秩序の範囲に入ります。ですから、礼楽秩序は包括範囲が大変広く、法的秩序よりももっと社会に深い規範性を与えます。

礼楽と律令法の複合構造を問題にするときに、両者を合わせて問題にしないと、中国の国家あるいは政治秩序を理解することができません。

最初に中国でこういう国家秩序というのを礼制に関わらせて問題にしたのは、性悪説で有名な荀子という人です。世界史の中で、孟子は性善説、荀子は性悪説というのを学んだと思いますが、その性悪説を唱えた荀子の礼楽論があります。これが中国で最初に体系的な国家論を構築した人です。その中心は、礼制です。

荀子の本を読んでいると、特徴的なのは非常に客観的、科学的な記述が多いということです。ちょっと飛躍したたとえをすると、ヨーロッパのヘーゲルに当たるような人になります。

『荀子』の「強国」篇をちょっと翻訳しておきました。「故に人の命は天にあり、国の命は礼にある。人君なるものは、礼を尊び賢人を尊べば、王者となり、法令を重んじ人民を愛せば、覇者となる。利を好んで詐り多ければ、国家は危いし、権謀・傾覆・幽険であれば国は滅びる」というふうに述べており、ここでは礼による統治を王道、法による統治を霸道と捉えて、法治を礼治に次ぐあり方というふうに考え、一定の評価をしています。

荀子が並列している法治と礼治は、現実的には互用されておりました。

これは有名な例ですが、『漢書』の中に前漢時代の終わりのほうの皇帝に、元帝という人がおります。元帝は皇太子であるときに父の宣帝に、陛下が刑罰を用いることは甚だ深刻である、儒者を任用されますように、と、さりげなく提案しました。宣帝は顔色を変えて、漢家では、おのずから制度があつて、もとより霸道と王道を交えて用いており、もっぱら徳教・周政を用いるものではない、というふうに言っています。これは荀子の王道と霸道を多少意識している言動ではないかと思えます。

こういうふうに、法治と礼樂が互用されていたということで、律令法が整備された西晋から隋唐時代には、律令が編纂されると同時に、礼書も編纂されます。資料にあげましたけれど、西晋時代にはじめて「礼」と「律」、「泰始律令」60巻・「晋礼」165巻が編纂されます。それから隋の文帝の時にも、牛弘が作った「隋朝儀礼」100巻、それに「隋律」12巻と「開皇令」30巻が編纂されます。唐に入ると「大唐儀礼」が貞観11年、「永徽礼」が顕慶3年、「開元令」が150巻、皇帝の代替わりのたびに、礼書が編纂されます。それに対応して、「貞観令」、「永徽令」、「開元令」というふうに律令も編纂されますので、律令も礼樂も、どちらも対等の関係にあつたということがわかります。

まとめておきますと、礼樂は律令法と並行するだけでなく、その範囲には共通する領域があり、相互補完関係にあります。しかし、矛盾する関係でもあります。物理的強制を背景にし、制度機構を軸とする法による統治と、聖人が制定した伝統的な規範体系としての社会的合意に基づく礼樂秩序とは、相互に入り組んだ構造として中国伝統国家の国制を具体的に現わしているということです。

つぎの資料の3のところにもまいりますけれども、中国伝統の礼樂秩序の包摂範囲について述べます。

起源を探ることは、本質を探ることになると思いますが、まず『礼記』の「曲礼篇」にこのようなこと書かれています。

「道徳仁義は礼でなければ完成せず、人々を教諭し、社会風俗を正すには礼でなければ完備せず、紛争調停するには礼でなければ解決せず、君臣上下、父子兄弟、礼でなければ定まらず、先生に師事して、道を学ぶには、礼がなければ親しみがない。朝廷に官位を持ち、軍事を治め、官職にのぞんで法を行うには、礼がなければ威厳がない。祭祀にのぞんで、鬼神に供物を捧げるには、礼がなければ誠実でなく、敬愛が行き届かない。こうして君子は恭敬尊節退讓の行為規範によって礼を明らかにするのである。」

礼のあり方についてまとまった形で書いてあります。ここに書かれておりますように、礼というのは習俗や法とは次元が異なるものであり、人事、裁判、倫理、風俗、身分、祭祀、軍事など、円滑に実践するための包括的な規範です。

礼の一番中心的なものはやはり祭祀です。

中国の一番古い字書、『説文解字』が礼(禮)という字の解釈をして、礼は「履」と書いています。中国語では、同じ音の文字に同じ意味があるという考え方があるのですが、つまり、礼は履行する、「実践」することです。神に仕えて、福を招く手立てであり、「示」へんに「豊」がくっついて「禮」という字ができる、古い「礼」の字ですね。それから、巫女さんの巫字の解説があります。巫は、巫祝である。形の無いものをまつり、舞踏によって神降ろしすることができる女であり、人が両袖を挙げて舞う形をかたどるもので、工と同じ意味であるとあります。

こういうふうには、礼楽は祭祀の実践が本来の字義であって、そこには呪術が原理としてあります。さらに発展した祭祀儀礼を中核とするのが礼楽秩序です。礼の担い手の最下層にはシャーマンが存在し、呪術を排除しないのです。

これだけではまだ礼の根幹がわかりにくいかと思しますので、礼楽秩序の根幹にある思想について少しお話を展開したいと思います。

それは「均」という考え方です。皆さんは「均」という文字を見たら、どう考えますか？ 普通は、均等、均一だと思うのですが、礼制の「均」というのはそれとは全く反対です。もっと階層性のあるものを「均」と言います。階層性を維持することによってもたらされる調和を含めて「均」という概念が出て来るのです。これが礼制を根底から支えています。

中国の古典を相手にしますと、出てくる文章が大変難しい、研究者が読めないのもたくさんありますから、紹介するものもやや難しいかもしれませんが、いくつか事例をあげます。

『礼記』という書物の中に、「月礼」篇というものがあります。これは一年十二ヶ月、一月ずつ、この月は何をしなさい、何をしたらダメという毎月の行事について記されています。その中で、四月の令についてこんなことができます。これは宮廷の妃のことについて述べているのですが、「養蚕が終了すると、妃たちが繭を献上する、繭の税を徴収するのですけれども、桑の木によって「均」

にするので、貴賤・長幼が一樣となって、郊祀、宗廟祭祀の際に着用する服装が供給できる」とあります。これについて孔穎達の注釈にはこうあります。「租税徴収をするとき、受給した桑の木の数によって賦税を均にすることである。桑の木が多ければ賦税が多く、少なければ賦税は少ない」とあります。要するに均は、均等に繭の税を取るのではなく、桑の木の多少の程度によって徴収するわけです。こういう「差等」を設けて税金を徴収するのが「均」なのです。だから消費税は均ではないですね。

その次ですが、中国では祭祀の際に、最後に牛肉で焼き肉パーティーをします。そのお肉をもらうと、幸いが分配されるということで、みんないい肉をもらうのを大変楽しみにしている。幸いがたくさんもらえるということです。

『礼記』「祭統」篇に、肉の分配の仕方が出てきます。そこでは、貴賤によって分配の多少をきめるというのが原則です。日本語に翻訳しておきましたけれども、「このゆえに貴人は立派な肉をとり、賤者はあまりよくないのを取る。貴人は重ねず、賤者は虚しくせず、均を示すのである」と書いてある。これでは意味がわからないので、孔穎達の正義にはもう少し展開して、「貴人はまな板によい肉を重ねても、多くは取らない。身分の低いものは、まな板がからっぽのまま一つのお肉も取れないということはない」と書いてあります。賤者にも悪い肉であっても、全然ないわけではなく、少しは分配があるという記述です。

祭肉の分配の多少は、身分の貴賤にしたがうのであり、かくして均等を示すのである。均平というのは、身分によって、身分の高い人は良い肉を取り過ぎないように、身分の低いものは、肉がまわってこないのではなくて、悪い肉でも多少まわってくるというのが均平であるということです。この「祭統篇」と同じようなことが実際の事例でありますので、一つ書いておきました。

『史記』の陳平という人の伝記があります。陳平は、秦末のときに漢高祖と一緒に軍隊を作って、秦の始皇帝が死んだ後の混乱の中で身を立てて、高祖が死んだ後、また漢王朝は少し秩序が乱れるのですが、その混乱をおさめて、三代目の文帝を迎え、そのときに宰相になります。それで『史記』の世家に伝記があるのですけれど、その人の若い頃の話です。

陳平は、陽武県戸牖郷の人です。若いころ家が貧しかったが、読書を好み、三十畝の耕地がある。三十畝というのは、当時普通の農民は百畝の土地を経営しますので、非常に少ないのです。兄の伯と二人で暮らしている。あるとき、戸牖郷の里の社の祭りがあるのですけれども、これは農耕がうまくいくように予祝儀礼をするのです。陳平は宰、宴会の差配をする当番になった。肉や食べものの分配が甚だ均であったので、「里の父老は、陳の孺子（若造）の宰ぶりは見事なものだ」と褒めます。陳平は、「ああ私に天下を宰かせれば、またこの肉の通りになる」と応じています。

この箇所はいろんな人が翻訳していますが、従来一律均等に分配されている、つまりすべてが同じ量だと理解されています。しかし、『礼記』の「祭統」

篇を参照しますと、やはり貴賤長幼の次序にもとづいて、「均等」に分配したことをいうのであると思います。個別均一に分配するなら、小学生でもできますので、それではなく、この当時の富有者、貧困者、年齢の長幼によって分配量を違えたのです。

ここで書かれていることは、おそらく陳平は単純に均等分割したのではなく、いろんな要素を考えて、適切な量を適切な人に配った、それで「見事なものだ」と褒められたのではないかと思います。もう少し展開すると、陳平は、「私に天下を幸かせれば、またこの肉の通りになる」と言っていますけれども、これは天下を統治するときの理想は均、平等均一ではなく差等や次序にもとづいて均衡の取れた礼制秩序を構築していくということが、言われているのではないかと思います。

あとは礼楽の「均」があります。ざっと読んでいきます。礼と楽の区別について、『礼記』『楽記』篇に、「楽は和同であり、礼は差等である。和同であれば人は親しみあい、差等があれば、人々は敬いあう。楽がすぎると放縦になり、礼が過ぎると離叛する。心情を統合し、形態を装飾するのは礼楽である。礼の原理が完成すると、貴賤が等級付けられ、楽の曲調が和同すれば、上下が統合される。好悪がはっきりすれば、賢者と不出来が区別され、刑罰によって暴力を禁じ、爵位によって賢者を登用すれば、政治は「均」となる。さらに仁によって慈しみ、義によってただしく導く。こうすれば人民統治が行き渡るのだ」、ということを書いておられます。

これをみると、最後の行にあるように、均は、政治的秩序が均衡を保つこと。その動因は、楽の和同と礼の差等である。差別をつける。そしてその差別の中を楽が調和に導く。

中国の伝統音楽に十二律、十二均（イン）という理論がありますが、これはピアノを想像してください。鍵盤はドから上のドまで一オクターブがあるけど、その中に半音は十二あります。白い鍵盤が七つ、黒いのが五つあります。十二の半音が十二律で、それぞれ黄鐘から応鐘まで十二の音名がついています。七つの白い鍵盤にあたるのが音階で、宮（ド）・商（レ）・角（ミ）・変徴（ファ#）徴（ソ）・羽（ラ）・変宮（シ）の階名があります。例えば「黄鐘」というところに「宮」の主音が来ると、黄鐘宮調という調子になります。詳しく言うことやこしいのですが、十二の音名ごとに七つの音階をあてていってつぎつぎ調子ができます。音高と音階の差等・区別のうえに調子を合わせて作っていくと、均ハーモニーが生まれるのが、つまり中国の伝統音楽ですね。

次にいきます。均田制の崩壊についてです。

教科書では、均田制は北朝から隋唐時代の農民に対する給田法ですね。しかし中国のきちっとした正史や法制文献で、「均田」という言葉は一度も使われたことがありません。最近発見されました北宋の時代の「天聖令」には、唐の時代の律令がかなりのこされています。唐の田令もほぼ完全にのこっていますが、

「均田」という言葉は一度も出てこない。中国の文献『漢書』には、均田制というのは、既に前漢の末に崩壊したと書いてあります。これは、中国の研究者でも気がついていなかったことです。均田制というのは、本来の意味では、階層をつかって階層ごとに給田額に等級をもうけ、同じ階層内では均等に所有させることです。前漢の末に、董賢という人が皇帝から二千頃あまりの土地をもらったことに対して、丞相の王嘉が、「均田の制これより墮壊す」と皇帝に抗議しています。

これだけだと理解が難しいので、三国時代の魏の孟康という人が「公卿より以下、吏民に至るまで、均田と名付けて、それぞれ頃単位の面積を保有することによって、均等にすることである。いま、董賢は二千余頃をもらったので、その等級制を破壊してしまった」と注釈しています。

均田制というのは、身分的な等級制に基づいて、土地を適切に分配するということです。詳しいことはもう言えませんが、資料五ページのところを見ていただきますと、中国古代の身分制的土地所有一覧があります。最近発見された漢の二年律令という法律の中に、二十等級の爵制に対して賦与される田地の面積が書かれています。九十五頃から一頃まで。それと対応して、唐の開元二十五年令の田令をみると、官人たちは永業田を百頃から0.6頃まで。一般の民衆は一頃もらえる。棚田を想定していただければいい。上のほうから水が順番に流れていって、同じ平面にある田んぼに水がひとわりまわると、次の段階に水が流れていきます。高いほうにある棚田にたくさんのいい水をあげ、だんだん低い棚田になると少なくなっていくというイメージを持っていただければわかるかと思います。

均田制といのは、そういう階層性にもとづく土地の分配を言います。前漢の末にはもう崩壊していたのですが、崩壊したそのときそれが均田制だと気づいたということです。それでは唐代の均田制はどうかというと、それは、いったん崩壊した均田制がいろいろな形でだんだん復活してくる。唐の開元二十五年令は、その復活した最後の事例であるということです。

それで、もう時間がないので、省きますが、均田制が崩壊して、780年に両税法というのができます。両税法は、いろいろ解釈がありますが、両税法についても一律に税を取るのではなく、土地の肥沃度をランク分けして、租税をかけていく。財産を九等に分けて、税額を段階的にかけていく。それを均率とか、均税といいます。ですから、中国の礼制だけではなく、農民の土地所有とか、税制とかでも、均という考え方が浸透しているのです。

私の言いたいことは、要するに差等を設けて、差等に対応したいろんな適切な対応で調和をもたらすことが均であるということです。差等と調和が礼楽の根幹であるのです。これは近代中国では、たいへん違った形になって、新中国の土地改革のように一律均等のほうを重視するようになってくるのですけれども、それは今日とりあえずおいておきます。

では、私の話はこれで終わります。

鈴木：ありがとうございます。次は小島先生、よろしくお願いします。

小島：こんにちは。小島と申します。お手元には要約というようなものをお配りしています。話に迷ったら、見てください。私の話は、難しいことを話すというよりは、優しいことを学問的に味付けして、難しそうに言うことになると思います。

話の流れとして、四つのパートに別れます。

一番目には、華夷パラダイムとは何かをお話して、江戸時代、17、18世紀前期に華夷パラダイムに儒者達がどう対応したかを典型的に整理したいと思います。そして二番目には、18世紀中葉になって、お隣の中国にもっとも憧れた荻生徂徠の中国観を、三番目には中国をネガティブに捉えた本居宣長という人の中国観を考察し、最後四番目に、江戸の後期から幕末にかけて、あるいは明治もかかわるかもしれませんが、蘭学者・洋学者たちの中国認識はどうだったかを概観したいと思います。それでは始めます。

実はこの講義のあとにワークショップがあつて、それが「アジア共同体と礼楽秩序再構成の可能性」という主題です。その主題に絡めて、江戸時代の儒者たちが華夷の観念をどう受け止めていたかを先ず検討したいと思います。

近代国家において、国家は互いに平等であるということは自明となっています。近代国際社会においては、国家間の主権、平等の原則が認められており、国際連合もこの原則に基づいて成り立っています。日本国憲法においても、主権の対等性が明確にうたわれています。現在の東アジア諸国においても、国力の差はありますが、主権の平等の原理は一応国際上貫かれています。

しかし、前近代の東アジア地域では、また違った原理が通用していました。それが華夷秩序といわれるものです。華夷秩序は、グローバル時代のアジアに生きる私たちにとっては、もう過去に清算したもの、遺物であつて、無縁であるかに見えます。しかし、本当にそうなのか、ということを考えてみる必要があります。

まず、江戸時代の最初に日本の儒者たちが華夷観念をどのように受け止めたか、ということ類型化して見てみたいと思いますが、その前に、鎖国体制ということをお話しておきたいと思ひます。

中国の歴代の王朝が、東アジア諸国、諸地域にとつた対外政策を冊封体制といいます。どういうことかといいますと、周辺諸国は中国に朝貢しますが、その返しとして冊書、つまり皇帝から統治を認める命令書と王号を授けられます。つまり、宗主国と藩属国というような君臣の関係性が成立するわけです。そういう冊封体制を支えるイデオロギーが、華夷秩序思想、華夷パラダイムです。具体的に言いますと、中国は文明の中心であり、北には「北狄」、東には「東夷」、

南には「南蛮」、西には「西戎」という、野蛮な周辺国・地域が取り囲んでいて、中国に貢ぎ物をもって行く、すると「よく持ってきたな」ということで、王号を授けてくれる、という次第です。

では、この東アジアの華夷秩序の中で日本はどこに位置するのかというと、中国から見て東に位置する「東夷」にあたりますね。この冊封体制、華夷秩序を、日本の儒者たちはどう受け止めたか。おおさっぱに五つくらいわけられます。

一つは、華夷秩序を固定的に絶対的なものとする、という考え方です。普通は、華と夷を弁別する基準は、渡辺先生のお話しにありましたような礼秩序、礼楽文化です。それが華と夷を分ける基準となるわけです。ところが、佐藤直方は、そういう考え方を否定して、中国は中国だからこそ中国であり、礼楽文化の有る無しに関係ないと言います。中国は中国、夷狄は夷狄、これは絶対的な関係であり、これ以上に明白なことはないというのです。そして、こういうこともいっています。「自国を中国、他国を夷狄と呼ぶべきという説もあるが、これは自己最良による華夷観念の私的な解釈にすぎない」と。要するに、佐藤直方からすれば、華夷秩序は絶対的なものとして受け取れ、ということですね。

そして二番目は、こうした華夷秩序を前提として、その中で「東夷」である日本の優秀性を精一杯主張するという考え方です。熊沢蕃山という人の主張が主これに該当します。蕃山は言います。「中央に位置するのが中国、そのまわりに、東夷、西戎、南蛮、北狄が位置する。その四つの中で、東夷が一番優れている」と。なぜなら、「文字が通じるからである」と。東夷の中でも、日本が一番優れている。なぜなら、天照大神と神武天皇の国だからだ、と言います。林羅山、林鷲峰も華夷秩序を前提に日本の優位性を主張します。彼らの場合は、日本の天皇の祖先を呉の太白だとして、日本の建国のルーツを中国に求める形で日本の地位の上昇を考えていました。

次の三番目は、自分の国こそが中国だと主張する言説です。これには、山崎闇斎、山鹿素行という人が該当します。山崎闇斎もそうですが、その弟子の浅見綱斎はこんなことをいっています。「唐を中国とし、その他を夷狄とすることは、まったく理が通らない。自分が生まれた国、これが主であって、他国を客とみるのが当然である。だから唐のまねをする必要がない。だから日本を中国とし、そのほかを夷狄とするのが筋である」と。

その先生の山崎闇斎は、堯舜という聖人が日本を従えようと中国から攻めてきたらどうするか、と弟子たちに問います。弟子達は答えに窮するのですが、闇斎先生の答えは、攻めてきたのがたとえ聖人であろうとも、武器を取って闘うのが大義である、というものでした。つまり、自国を中心に考えることこそが聖人の教えだという訳です。山鹿素行は『中朝事実』という題の著作を書いています。中朝」というのは、中国ではなくて日本のことです。

四番目は、華夷秩序を実体的な定まった概念としてではなく、機能的概念として捉えるという考え方です。例えば朝鮮通信使のときに活躍した外交官雨森芳洲という人がいますが、彼はこういうことを言っています。「国が尊いとか、卑しいとかは、君子小人が多いと少ないとによる。」つまり国の尊いかどうかは君子が多いかどうかによる、と。したがって、中国で生まれたからといって誇るべきではなく、夷狄で生まれたからといって恥ずるべきではない、と。要するに礼というものがあればどこでも中国なのである、礼文化の有無が、中華と夷狄を分かっただということですね。他に太宰春台という儒者も同じ考え方をしています。太宰春台は、「礼儀なければ夷狄と同じ。夷狄の人も礼儀があれば中華と異ならず」と言っています。

それから五番目は、華夷を別つような弁そのものを無用とする言説です。これは京都の町人儒者であった伊藤仁斎という人がそういうことを言っています。華夷の弁を厳しく立てるのは、主に聖人の旨に失すると。伊藤仁斎の息子の東涯も、「聖人に華夷の弁なし」、聖人は華夷を論じることをしていなかったと、明確に言っています。

大体このように五つに類型化できます。ではちょっと聞いてみましょう。皆さんはこの五つのうち、どれを妥当だと思えますか。

華夷秩序思想にどう対応するかという言説は、17世紀、あるいは18世紀の初め頃に出そろいます。次に18世紀の中葉に、荻生徂徠と本居宣長という二人の中国観の話に移ります。

画像を見てください。これは「護園諸彦会讌図」といって、徂徠の塾での弟子達の集まりを描いたものです。絵の真ん中にいる人が、荻生徂徠です。時計回りに安藤東野、万庵、平野金華、服部南郭、宇佐見瀧水、そして一人険しい顔をしているのが太宰春台、そして山県周南です。この絵は弟子達の性格や人間関係が実に上手く描かれていて、この絵について話せと言われれば、一時間でも二時間でも話せますが、時間がないので割愛します。ただ、テーブルの上にある容器に注目してください。これは日本の器ではないですね。中国風のもので、明らかに中国趣味ですね。

徂徠は中国に憧れを持っていました。なぜかと言いますと、徂徠によれば中国だけが「聖人」を輩出したからです。徂徠の「聖人」観は独特です。普通、聖人と言えば、知に秀で人格的に立派な人をイメージしますが、徂徠の言う「聖人」はそれとは大分趣を異にします。徂徠は、「聖人」とは人間社会に文明をもたらした偉大な創造者であると規定します。私たち人間は、鳥や獣と違って、野生のままではなく、マナーにしたがって生きています。つまり、人間は人間に相応しい文化のもとにあるのです。そういった文化的システムの総体を徂徠は「礼楽」だということです。そしてそういった「礼楽」を策定したのが、「聖人」だと徂徠は言うのです。

道は「自然」にあるのではない。「聖人」によって「作為」された。それゆえ「聖人の道」というのである。人間は鳥獣と違って、制度、作法、儀礼を設けて、人間関係を調整し、音楽といった適切な仕方で感情を表現する。そういった人間の文化的営みを成り立たせるシステムの総称が「道」である。伏羲、神農、黄帝といった聖人によって、「利用厚生」の道が作られ、顓頊、帝嚳といった聖人を経て、さらに堯・舜という聖人によって真に精神文化的な「礼楽」が完備されたのである、と徂徠は言います。「道」というのは自然にあるものではなく、飽くまでも諸聖人の制作的努力の結晶であると徂徠は考えるのです。

徂徠からすれば、そういう「聖人」が産まれたのが中国です。「東海」即ち、日本にも、「西海」即ち西洋にも「聖人」は産まれなかった。だから徂徠にとって、中国こそは文明の発祥の地であり、憧れの対象なのです。優れた中国古代文明への憧憬、それが徂徠には厳然としてありました。例えば言語。徂徠は漢語の優秀性を指摘しています。中国の言葉は濃密で圧縮され、簡潔である。それに対して日本語は冗漫で、間延びして、よろしくない。

徂徠の塾では中国語で会話がなされていました。それを「唐話」と言います。徂徠は漢文を返り点や一、二点を打って訓読する方法ではなく、頭から唐音で直読して理解すべきだと主張します。つまり、中国語を日本語として訓読して理解するのではなく、中国語を中国語としてそのまま直読して理解せよというのです。これは、いわば日本語とは別に中国語の思考回路をもう一つ作れと言っているのに等しいことです。とても難儀なことですが、しかしとても重要な指摘です。徂徠は自分の塾では「唐話」がなされ、寝言も中国語で言うと自慢しています。お互いの呼び名も中国風にしていました。日本の姓は複姓で「和臭」を免れないというので、一字削って単姓にして呼び合っていました。例えば、服部南郭は「服南郭」、平野金華は「平金華」というように。因みに徂徠は自分の出自が物部氏であるとのことで、「物徂徠」と呼称していました。地名も、長崎は「崎陽」、山城は「洛陽」と中国風に呼称しました。しかし、これは旁らすると、中華かぶれの相当に気障な振る舞いに映りますよね。事実、徂徠一門に対して鼻持ちならない中華主義者という批判が浴びせかけられました。こうした徂徠一門の中国的スタイルへの傾倒ぶりは、傍目には気障な中国かぶれと映りました。「中国は人の人なり。夷狄は人の物なり。物は思ふこと能はず。ただ人のみ能く思ふ。中国の礼楽の邦たる、その能く思ふがための故なり」といった徂徠の過激な言辞に出くわして憤慨する人もいました。徂徠が自らを「東夷の人」と称し、孔子の肖像への賛に「日本国夷人物茂卿」と自署したことも、後世に物議を醸しました。しかしこれら一連の言動は「和習」を排する為の不可欠の自覚的な行為として徂徠には観念されていたと思われます。それにしても、なぜ「和習」を脱することがかくも必要なのでしょう。

徂徠は若い時、父親の江戸払いに従っての南総の片田舎で生活を余儀なくされました。父親が赦免され、十数年ぶり江戸に戻って来たところ、江戸城下が

すっかり変貌しているのに驚き、江戸府内に住み続けていたならばその変化には気づかなかつたであろう、とその著『政談』で述懐しています。江戸という「曲輪」(囲い)から外に出たことによって、はじめて江戸がよく見えた、というわけです。この経験は日本という「曲輪」の外から日本を見る必要があるとの自覚にもつながります。しかし当時は海外への渡航は許されておらず、日本の外に出ることは不可能です。とすれば、日本にあつて疑似的な中国を作り出せばよい。徂徠及びその一門の中国志向にはそういった意識がなかったとは言えないと思います。

他者認識は同時に自己認識でもあります。徂徠は中国に向けてきた視線を日本内部へと反転させます。すると中国では秦以降に消滅してしまった「聖人の道」が日本に残存していることが徂徠には見えてきます。日本の雅楽には聖人が作った「楽」が残存しており、日本の「神道」は周王朝以前の古い形態の「道」が日本に伝わって残ったものという認識に至ります。「天」「鬼神」へ敬虔な信仰と、それに基づいた祭政一致を統治の基本とする「吾国の神道」は「唐虞三代の古道」に他ならず、「吾邦の道は、即ち夏商の道也」(『論語微』)と徂徠は述べています。また、中国では秦が法家の思想を採用して郡県制を敷き、「礼楽」による文化統治よりも「法」による厳罰主義をとつたため、それ以後「聖人の道」は失われてしまった。ところが、当代の徳川王朝は封建の治世であり、「聖人の道」に叶っている。中国では「聖人の道」が消滅してしまったが、日本ではここかしこに「聖人の道」が遺っている。ここにおいて中国の優越性を認めてきた徂徠が「日本の優越」を説き出します。そして、三代より以後は「中華」ではないと明言するにいたります(「復柳川内山生」『徂徠集』巻25)。夏・殷・周の「古の中華」と秦漢以後の中国との明確な切り分けが徂徠の中国認識の中で進むとともに、徂徠の中国憧憬の念は次第に「古の中華」に限られてきます。晩年の著作『政談』では秦漢以後の中国を一貫して「異国」と表現しています。

それにしても、「古の中華」を価値の基準をとし、日本の神道はもともと「聖人の道」に由来するものに他ならないという徂徠の学説は、国学者達を痛く刺激し、彼らの激しい儒教批判の言説を呼び起こしました。そこで本居宣長の儒教批判の言説を通して彼の中国観を見てみましょう。

宣長は京都での勉学時代に、人に「礼義」なければ禽獣と同じであるから「聖人の道」を学ぶべきだと主張する儒生に次のように応えた、と言います。貴方は「聖人の道」を学んで、「而して後に禽獣為るを免がれ」ようとでもいうのですか。「異国人」はそうでしょうが、「吾が神州」は違う。上古の時、君も民も「自然の神道」を奉じ、これに依つて身は修めずして修まり、天下は治めずして治まっていた。修身治国には何も「聖人の道」を必要としない、と。宣長は「聖人の道」は人類に普遍的な教えではなく、特殊中国の文化規範にすぎない

と見たのです。宣長は儒教で説く「聖人の道」に対抗して、「神の道」を説きます。「神の道」は「天地おのずからなる道」（老荘思想が念頭にある）でもなく、「人の作れる道」（儒家、特に徂徠が念頭にある）でもなく、上古日本の神々の事跡である、と。それ故に「神の道」を知るには、それが記された『古事記』の正しい読解が前提となります。こうして宣長は畢生の仕事となる『古事記伝』に取り組んで行くのですが、この発想と方法への自覚には徂徠からの影響があります。徂徠は中国古代の「聖人の道」を明らかにすべく、「古文辞」の習得に励み、「六経」の世界に立ち向かいました。同じように宣長は日本古代の「神の道」を明らかにすべく、古代日本語の研究を通して『古事記』の世界に立ち向かったわけです。

宣長の儒教批判は苛烈です。ここでは世界の生成、人間観、政体観の三点から整理して、その主張を簡単に見てみましょう。

まず世界の生成についてですが、宣長は、儒教では世界の成り立ちを「陰陽八卦五行」などの理屈を立てて説明しようとするが、これらは「聖人」が勝手に作り出した「そらごと」にすぎず、世界をすべて合理的に説明できると考えるのは「人智」の思い上がりであり、世界は「人智」を越えた神々のはからいの内にあるのだ、と主張します。

次に人間観についてですが、宣長によれば中国は「神の御国」ではないので悪人が多く、それ故に善悪を厳しくあげつらう「国のならはし」が生まれた。「聖人」は人間かくあるべしと教えるが、それ以前にかくあらざるを得ないのが「人情」である。「人情」は児・女子のごとく未練に愚かなるものである。男らしく毅然としたさまは実の情ではない。それは「うはべをつくろひ飾りたるもの」である。男はかくあるべし、女はかくあるべし、などというのは「から心」に染まったものの見方でしかない。愛しい子に先立たれた場合、母親は涙にくれまどい、その様は何ともしどけない。これに対し、父親のいさぎよく諦めた様は人目には立派に見える。しかし父親の様は世間体を気にして取り繕っているからであって、結局自分の素直な心にウソをついていることに他ならない。子を亡くした悲しみは、父であろうと母であろうと変わりはない。母親の「女々しい」さまこそが「かざらぬ真の情」である。人間にとって最も大切なことは「物のあはれを知る」ことである。「物のあはれを知る」人とは物事の本質や人の心の機微を推し量ってこれに深く共感できる人である。このように宣長は儒教の道徳主義的な人間観に対抗して主情主義的な人間観を提示します。

次に政体観についてですが、宣長は「徳」の有無による王権の交代、すなわち易姓革命は王位を篡奪した者の自己正当化の論理に他ならないとして否定します。「徳」のある者が王位に就くのが「真に貴き物」と思うかも知れないが、「それは実は悪風俗」である。中国では「徳」さえあれば庶人でも貴いと思う故に、「おのづから上をあなどる心有て、つひに篡奪の禍」を招いたのである。中国の歴史は王朝交代の歴史であり、それは篡奪の歴史に他ならない。近くは

清による明の王権奪取がよき例である。これまで「夷狄」と賤しめていた者を「天子とて仰ぎ居るは、いともいとも浅ましき国のありさま」ではないか。これに対して「皇国」では、「その貴きは徳によらず、もはら種によれる事」であるから、「萬々年の末代までも、君臣の位動くことなく厳然」としている。こうして宣長は「徳」ではなく「種」、即ち「皇統」（血統）の原理を根本に据えて日本の優秀性を弁証しようとした。これは「礼」や「徳」を基準とした儒教的な華夷観念の解体には違いありませんが、「種」という別の原理による尊卑観念の新たな構築に他なりません。自・他を対等ではなく優劣をもって位置づけようとする点では両者何らかわりはないですね。

以上のような宣長の中国への反感と「漢心」批判には論理に飛躍と混乱があります。まず、宣長には儒教と中国との区別がついていないので、儒教への批判がそのまま中国への嫌悪に直結してしまいます。宣長が嫌悪したのは儒教というフィルターを通して見た中国であって、無論現実の中国そのものとは違います。彼の「漢心」批判にしても、「漢心」それ自体への批判と、中国的なるものを無節操に信奉する日本人の「漢心」への批判とが、一緒になって議論が進められており、論が甚だ感情的になっています。このように彼の中国認識には大いに問題が残りますが、中国に対して無知であったわけでは決してありません。その逆で青春期の勉学ノート『在京日記』が示すように、彼は漢籍を涉猟しそれらを丹念に抜き書きして、勉強しています。彼の漢籍についての知識と理解は生半可ではありません。その意味では、宣長は古典中国を反射板として日本のアイデンティティを形象化していったとも言えます。宣長の「大和心」「神道」の概念は「漢心」「聖人の道」を合わせ鏡として練り上げていった面が多分にあるわけです。宣長にとって中国は否定すべき大いなる存在として絶えず意識され続けました。彼の中国への過剰なまでの反発には中国コンプレックスの裏返しでもあった、とも言えます。

ところで、何かにつけ中国的なるものに反感を示した宣長でしたが、平安朝時代の文学に多大な影響を与えた白居易には格別の親近感を抱いていました。この事は注目に値します。白居易の『白氏文集』には「多情」という詩語が頻出します。ここで言う「多情」とは浮気心という意味ではありません。情が深く感じやすいといった意味合いです。宣長は人から「物のあはれを知る」とはどういうことかを問われ、『白氏文集』にある「劉家花」と題された作品での「多情」の用例を引いて説明しています。つまり宣長は白居易を「物のあはれを知る」詩人として大変高く評価していたのです。白居易は儒教的倫理観に疑いを持ち、『長恨歌』のような男女の情愛をテーマとした艶詩を多く作りました。それ故、その作品は男性からは女々しいと批評されましたが、女性からは支持されました。『源氏物語』を愛好し、人情の本質を「女々しい」と見た宣長の感性に白居易の「多情」が響かないはずがありません。日中の国柄・文化の違いを際立たせた宣長ですが、他方では「人情」はどこでも変わりはないとの確信

を持っていました。「人情ト云モノハ、全体古モ今モ、唐モ天竺モ、此国モ、カハル事ナシ」と宣長は述べています。その意味で宣長の「物のあはれを知る心」と白居易の「多情」とは、「人情」という共通基盤において国境を越えて互いに共鳴しあう関係にあったと言えます。「漢心」と「やまと心」とを鋭く対峙させた宣長の視線は、意外にも各々の文化的衣裳を剥いだその奥の裸の人間性に向けられていたのです。国や文化の差異を超えた普遍的な人間の本質、それを宣長は理性ではなく感情において捉えたのです。

それでは、最後に蘭学者・洋学者の中国認識について足早に見てみます。

18世紀の後半、蘭学が興隆し西洋への理解が進むと、西洋からの目を通して中国の位置を捉え直す状況が出てきます。『解体新書』翻訳の中心人物前野良沢は、ギリシア自然哲学由来の四元素説に基づいて儒教の陰陽五行説は根拠のないものと否定します。そして中国では古来、大地は四角く碁盤のようなものと考えているが、西洋の天文学が教えるところでは、大地は球体であると述べて、地球球体説の立場をとっています。その弟子の杉田玄白はこの地球球体説に立脚して、「地なるものは一大球なり、万国これに配居す。居るところは皆中なり。何れの国か中土となさん。支那もまた東海一隅の小国なり」と中国を相対化します。

地球という視圏からの中国の相対化は玄白の門人大槻玄沢にも継承されました。玄沢は更に一步進めて、華夷観念にとらわれた中国と、それに追従する日本を容赦なく批判しています。玄沢にとっては「道正シク術精ナル」のが「華夏」であり、「道正シカラズ術粗ナル」のが「蛮夷」でした。ここで、興味深いのは玄沢が「道」（道徳）だけではなく「術の精粗」をも華夷の指標に取り入れている点である。この場合の「術」とは当然に西洋の「術芸」が念頭にあります。とすると、玄沢は「術」に秀でた「西洋」こそが「中華」の名に相応しいと考えていたと言えよう。ここには＜中華としての西洋＞という考え方が垣間見えてきます。

西洋の文明の方が中国のそれに優っていると認識されるや、西洋をむしろ「中華」と見なすような考えが出てきます。中国の支配層である文人官僚達は西洋の科学技術を積極的に取り入れることには大きな抵抗感がありました。科挙で選抜されて儒教文明の正統な担い手を自負する彼らからすれば、実用的な技芸の学は卑賤視すべきものであり、なによりも西洋文明を受容することそれ自体が中華文明全体の否定を意味したからです。これに対して日本の知識人層にあたる武士は、佐久間象山に典型的に見られるように、軍事、科学技術の面において西洋の方が優っていると認識するや「西洋芸術」を積極的に摂取せんとしましたが、それは中華意識による正統性の観念が中国の文人官僚たちほどに伝統的に重くのしかかることがなかったからです。文明のモデルを中国から西洋へと切り替えることは比較的容易でした。

1842年、清はアヘン戦争でイギリスに敗北します。この事実は幕末日本の知識人にとって、それまで懐いてきた中国観や西洋観の転換を迫られる程に衝撃的でした。これを機に中国へのイメージは決定的に悪化します。幕府昌平校の儒官古賀侗庵は、清のアヘン戦争での敗因は単に軍事力の差や海防の不備にあるだけではなく、その根底にある中華意識が「支那の病根」となり、今日の結果をまねいたと分析しています。また弟子の塩谷宕陰は「清人は華を以て自ら高ぶり、外蕃の情を索むるを務めず」と清朝の慢心を批判しています。更には、安積良斎、横井小楠、福沢諭吉も一様に他から何も学ぼうとしない独善的な中国の対西洋認識を批判し、日本は中国の「己惚れの病」を鑑戒とし、その轍を踏むなと警告しました。こうして清朝敗北の原因はその尊大な中華意識にあるとする見解が幕末期日本の知識人達の間での共通認識となり、中国に対する否定的なイメージが定着して行くのです。

1862年、幕府は中国視察をも意図して、貿易船千歳丸を上海に派遣した。それに乗らせた高杉晋作は、イギリス、フランス、アメリカの租界地が広がり、半ば植民地と化した上海の現状を目の当たりにし、その折の感慨を日記に次のように書き留めている。「つらつら上海を観るに、支那人尽く外国人の使役となり、英・法（フランス）の人街市を歩行すれば、清人皆傍に避けて道を譲る。実に上海の地は、支那に属すとも、英・仏の属と云ふも可也」と。

この5年後、大政は奉還され近代国家としての明治政府が樹立されます。その近代日本は、欧米列強に蚕食されてゆく中国の苦悩と痛みを、アジアの同胞として理解し分かち合うことをせず、欧米列強に追随し、中国の分割に乗り出していったのです。

華夷秩序思想をキーワードとして、江戸時代の儒者達の中国認識を見てきました。大雑把に言えば、18世紀の中頃までは華夷秩序的発想を受け入れつつも、そのパラダイムの中で日本の優位性を主張しようとする言説が展開されました。18世紀の後期になると、阿片戦争の敗北という事実から文明のモデルを中国から西洋に切り替えて、西洋こそを「中華」とし、中国を見下すような見方が出てきます。江戸時代を通じて、華夷のパラダイムは知識人達のものを見方を強固に規定していました。この華夷パラダイムは、中心一周縁の序列化という形をとって、今なお私たちのもの見方を呪縛していると言えましょう。華夷秩序的発想をいかに越えてゆくか、そのヒントを教えてくれるのもまた歴史です。江戸後期の昌平校教授佐藤一斎（1772-1859）の次の言葉が示唆に富みます。引用して締め括りしたいと思います。

「茫々たる宇宙、この道只これ一貫す。人よりこれを視るとき、中国あり、夷狄あり。天よりこれを視るとき、中国なく、夷狄なし」

人工衛星から地球を見てみましょう。どこに国境が見えますか。国境などありません。どこが中心ですか。中心などありません。

「天」から見る、そういう見方を私たちは歴史から学びたいと思います。

鈴木：では、再開したいと思います。さきほどの渡辺先生と小島先生のご報告を受けて、そこから出発して基本的に考えたいことが一つあります。

世界の終わりか始まりか、とにかく西洋が中華である時代が終わったのですけれど、中国は中華に戻るのか、西洋が中華である時代が続くのかということです。アメリカがアメリカナを継続させたいということはいろんなところから見えてきますが、それは実態なのか、崩壊の過程なのか……いろんな視点から議論していただきたいと考えています。

議論の基本的方向は、現在、礼楽秩序が崩壊メルトダウンをしている中で、いつ、どのように再構築されていくのであろうか、という問題になるのではないかと思います。その昔、プリゴジヌという人の *Order out of Chaos* という議論が借用され、社会科学にいろいろ応用されたことがありますけれども、イメージとしては、*re-birth* と申しますか、新たな秩序の形成においては、我々を待っているのは破滅（破滅も選択の一つかもしれませんが）から再生というプロセスがあるのかないのかという問題も含めまして、議論して頂ければと存じます。

武者小路：まず、基本的な質問ですけれど、先生たちの話の前提になるようなものについてです。礼楽秩序について非常に勉強になりましたが、その元にある華夷秩序というのは、天と皇帝を中心としたピラミット型の秩序ですね。洋学をやった日本の蘭学者は西洋の秩序を考えるようになったのだけれど、蘭学が出た頃の西洋の秩序というのは、いまの国連ができてからのヨーロッパを中心とした国際法秩序とは違って、当時の国際秩序は、世界はピラミット型ではなく、文明国—当時はキリスト教国を指すわけですが—文明国だけが国際社会を作っていく。他はみんな植民地化して、西洋の普遍的な文明を与えることによって、はじめて世界が成立するのであって、それまでは野蛮の世界で、条約を守らなければならないと認めているのはキリスト教徒たちだけの世界であるというわけです。その外を見なければならないと思うのです。その時代に、中国に華夷秩序があり、その隣のインドのマンダラ秩序と言われたピラミット型があった。ヨーロッパもヨーロッパで二つのレベルがあるわけです。

そこで、私の質問というのは、後の「一帯一路」の問題ともつながるのですが、華夷秩序というものの今日における解釈というのは、ネルーと周恩来の「平和五原則」によって確立されたと言えるのではないかということです。「平和五原則」の中のはじめの三つの原則は、国家の関係でヨーロッパと同じですが、最後の二つの原則、「平和共存」と「平等互惠」という二つがあります。

これは、要するに、中華秩序とマンダラ秩序との二つ頂点があつて周辺があるのだけれど、そういうことでは西洋からの植民地の圧力に対抗することができないから、みんなでピラミッドをなくしましょうということであろうと思うのです。「平等互惠」と「平和共存」は、単にマルクス主義と資本主義の共存だけではなく、中国文明とインド文明の間の共存でもあり、二つのピラミッドを水平にするもので、そういうものが周恩来とネルーの間で確認されたのです。その確認があつて続かなかつたのは事実ですけど、確認したこともまた事実です。中国はその頃から現在までも平和原則を外交原則として認めている。ということは、華夷秩序は、ピラミッド型の華夷ではなく、それを平らにしたという風に解釈してはいけなんでしょうか、ということが私の質問なのです。

鈴木:ありがとうございます。恐らく板垣先生もフック先生もいろいろあるでしょうから、ご発言頂いてからまとめてお答え頂いた方がよいのではないのでしょうか。ではいかがでしょうか？

渡辺:インドのマンダラ秩序と中国の華夷秩序が平和五原則の中で作り替えされると聞いたのは初めてで、その根拠ももうちょっと聞きたいです。華夷秩序はピラミッドを平らにしたのではないかという話ですが、やはり華夷秩序は、中国の中の人間は本来の人間であつて、周辺の間人は劣る人間だという言い方が根幹にある、もっと言うとベトナム、韓国、朝鮮も微妙なことで、華夷思想はやはり現在でも残っていて、鄧小平が1978年にベトナムと戦争する時に、「膺懲」するという言葉を使ったのは、華夷秩序の枠組みの中で考えているからではないかと思うのです。華夷秩序はやはり階層性を設けた上での秩序で、平らにすることはできないですね。

小島:今日は「均」の話が出て、とても面白かったですね。実は、私は一年半カイロに住んでいました。アラビア語もよくできないのですが、スーク行きますと、たいてい値段の交渉が始まるのです。観光客だとわかると、すごくぼられるわけです。こんな不合理なことがあるかと思い、一生懸命値切って交渉するのです。最後は楽しくて、値切り交渉を楽しんでいたのですが、よく考えると、これは非常に合理的ではないかと思ったのです。地元の人にはそんな値段をふっかけない、観光客はお金あるから払って当たり前だということなのでしょう。

今日の話聞いて、そうか、やはり値切らずそれ相応に支払うべきだったのではないかと思いました。中国も昔そうでしたね。観光客用と中国人用と値段が違って、この二重価格制に私なんかはすごく違和感をもって憤慨していたのですが、いま考えるとこれは合理的だったのかもしれない。

講義では時間がなくあまり言えなかつたのですが、私が最後の方で言いたかつたことは、結局古代の天地観、天円地方説だと上下関係がはっきりし、中央があつて東西南北に取り囲まれるというイメージがすぐわかりますけれど、地球が球体であるとなると、一体上下はどちらで、どこに中心があるのか、地球が

回っているから説明ができなくなる。やはり蘭学者や儒学者たちは、地球というものをみて、地球の形から華夷秩序的なものの見方を批判していくことになったのです。

フック: 一つは、西洋社会の近代国家の歴史的過程をみると、時間が経つにつれて帝国主義化していくと植民地化が始まり、その元々の近代国家の構造にあった平等の原理に contradiction (矛盾) が生まれ、いわゆる平等互惠の話が世界中に生じていくわけですね。その話はよくわかる。ヨーロッパの価値観は、ヨーロッパにまずあって、それが帝国主義化していく過程で伝播したのですが、グローバル化の中で世界各地に定着したのですけれど、中国は最終的に地理的限定があって伝播定着がなされなかったということもあるのでしょうか。それは、いわゆる構造的な普遍的な価値が伝播できなかったという問題なのか、いわゆるピラミット型の価値観で抵抗があったのか、さっきの話だと抵抗があったと思いますが、何かあればお聞きしたいです。

板垣: さきほどのお話をうかがって、まず質問をしたいと思います。今日のお二方のお話は、事前に資料をいただいていたので、時間の問題とか学生さん相手の講義展開とかの問題も逆にプラスとなって、資料・ご講義の両方含めていっそう興味深く拝聴しました。

伝統中国の、ことに「均」という問題では、私もとても啓発されました。たしかに、ひとまとめの伝統中国ということで、わかるという気持ちだし、ことに礼楽秩序という問題では、広い意味で伝統中国を全体として包括的に規定しているという意味合いがあると思うのですけれども、しかし表層というか、現象面というか、そういう次元で考えると、今日のお話は、やはり古い時代のことで、伝統中国のもうちょっと後の時代では、必ずしも一律に捉えきれない局面があるのではなかろうかと思います。その変化、もし何かあれば教えていただきたい。これは渡辺先生に対する質問です。

小島先生のお話については、17、18世紀という限定をいささかはみ出す話になってしまうのですけれど、日本の知識人の中国観を考えると、むしろ仏教の交流の側面とか、もっと違う局面での話もできるのではないかと思います。また、世界に対する見方という問題でいうと、たとえば日蓮の場合、モンゴルと高麗が聯合して日本に攻めてくる、という情勢をひかえたところで、唐土よりもっと西の拡大天竺まで含めて、世界に対する日本を考えてみれば、日本にとっての伊豆大島にあたるものが、世界に対する日本という存在なのだということの日蓮は意識している。バグダードがモンゴル軍によって占領されアッバース朝が滅んだ、という具体的情報をどれだけつかんでいたかは別として、世界は変わっていくことが把握されている。中国だけでなく、もっと広い西方をもふくめた世界の変化を捉える東アジアの知的世界というものがあったのです。そういう視野で、日本の知識人の中国観を考える場合、この18世紀の儒家のケースはどう位置づけられるか、もう一点、日本の儒家の華夷秩序観の分類はと

でも面白かったのですけれど、それぞれ日本に引きつけるナショナリズムがどこかでちらちら顔を出すようです。そういうふうにと考えると、そもそも日本国ができて、その後、唐（中国）、天竺（インド）、本朝（わが日本）という三国意識で世界を捉えるようになっていく。それは、大和心の国学などよりはるか前から、日本が世界の中心なのだという思想が展開する。そういう特徴をもった三国意識の伝統の中で今日のお話の儒家たちも、それぞれ日本ナショナリズムに引きずられていた。そういう考え方が重要ではないか、と思うのです。それで17、18世紀という時間設定の意味は何かをおうかがいしたいのです。

渡辺:板垣先生の問題に正面から答えられるかどうかわかりませんが、私の発表の前半部分は、唐代までのことを中心に話しましたので、後世の時代はどう展開していたかは検討が必要です。むしろ「均」の中の「差等」というやり方はもっと強固に展開することになった。

明代の段階で徭役を徴発するときに、里甲制では110戸で里を構成して、徭役を負担していくのですけれども、里甲正役以外にも雑徭とかいろいろな徭役の徴発があるときに、均田均徭と言って、やはり貧富の差を明確にした上で、貧富を前提に社会を捉えて、負担の公平性を追求しています。ですから為政者の政策を見ていくと、差等を設けて調和を取るという政策というのは、宋代以降の社会でも強固です。

最後に言いかけたのは、近代で変わるというのは、平均土地、つまり土地を平均にするという、これはまったく百円均一と同じで一律平等に土地を分配することで、物の見方がやっぱり変わった、ということです。

もともと均というのは、同一という意味と、差等というのが古い時代からあるのです。どちらかで議論する場合は、政策を立てる時には差等の均が中心ですけれど、近代に入って土地を平均にするという場合は、本当に同一にするという意味になっています。1950年以降の土地改革は、完璧に均分する、それで、農耕が困難になって、人民公社を編成するとかいろいろ問題が出てきたのです。近代に入って、均の問題はおそらく社会主義とともに大きく変わって、同一性という意味になりました。伝統国家の均のあり方は、秦漢以来ほとんど同じです。近代になると、平均のほうに重みを置き、そこに一本化することになりました。その意味で土地革命は本当に革命ですね。成功したとは思えないけど、あまり平均にしすぎて。

板垣:わたしが変化というふうに申しましたのは、いまのように、近代の問題、革命とかではなくて、むしろ伝統中国の中で、時代が下がって、均に対する考え方が強まるのはどういうふうなことなのか、このことに関連して、私はなんとなく宋学とイスラームとの関係に前から興味をもっているものですから、素人考えですが、さきほどのカイロのスークの話ではありませんが、やはりそういう宋元明清という段階になって、いわば儒家の思想だけでなく、イスラーム

もどこかで絡んで、何か変化があったということはなかったかと考えたのです。礼楽についてもそうですね。近代の完全な平均化の話は別で、むしろ政治的失敗に属する変化かなと思います。

渡辺:イスラームとの関係は、私はお手上げですから、また教えていただきたいです。

鈴木:12世紀中国、その辺がダイナミックに変わっているのではないかと板垣先生はじめとして、いろいろな人が問題にしているところなのですが……

小島:明日、張先生の話にも出てくると思いますが、劉智という回儒がいて、その話はとても期待しているのです。私はまったく歴史的なことではなく、思想レベルでのパターンというか、思考様式の類似性でいいますと、いわゆるスーフィーの思考というのは何かつながるのか、どうも気になるのです。

また。徂徠の話になるのですが、徂徠が説く「礼楽」による統治は、ある意味で、外的秩序から自分の内面を方向付けていくという思考様式です。なぜ徂徠が「礼楽」を強調するかというと、人間の内面的統制ということに対してペシミスティックじことな考え方を徂徠はもっていたからです。心の自己制御はありえないということです。要するに、心を落ち着かんとすればするほど心が動揺してしまふ。だからそれじゃなくて、外的秩序に全部自分を預けて、それで自分を培っていいのだという方向性なのです。それはある意味で、イスラームの「外面の道」と「内面の道」という有名な井筒さんの『イスラム文化』での説に共感を覚えます。私はその説は非常に説得力を持っていると思うのです。徂徠の場合はどちらかという、スンニー派的なものです。それが私は思考のレベルだと思っていたのですけれども、回儒とか、いろいろイスラーム系の知識人が入ってくるので、その辺の交流も歴史的に見ていくと、考える必要があるのかなというふうに思います。その点で、田中逸平の話が出てきましたけれども、あとで結構ですので、教えていただければと思います。

また、さきほど板垣先生のなぜ17、18世紀なのかという問題にまだお答えしていませんが、これは大した答えはございません。この間、日中歴史共同研究というのがありまして、その時に与えられたテーマです。それは日本側の中で、日本の中国観、そして中国側は中国側の日本観というふうにお互い論文を出し合うということで、日本側では、古代、中世に関しては、古瀬奈津子さんが、近世と近代は私が、ということであったのです。

ただ、板垣先生にご指摘頂いた、日連の世界史はどうなのだというのは、とても大事だと思いますし、課題をいただいたなあと思います。

鈴木:ただ17世紀は、中華的な、日本、朝鮮半島、中国の秩序が根底から変わってナショナルなものが再編された時期でもあります。その辺もかかわっていると思います。

渡辺:ちゃんとした答えにならないかもしれないが、なぜ華夷思想がなくなったかという場合、さきほどの小島先生の話の中で、儒学者は地球が丸かった、ど

こも中心がない、どこでも中心であるということから、転換していくということがありました。中国も清末になると転換します。

廖平という経学者がいるのですけれども、すごく面白い。儒者はとにかく、天円地方で、天が丸くて地は四角、これが天下的世界ということです。けれども、廖平は地球が丸いということを知ってしまったのです。地は四角と矛盾しますから、どんどん自分の経学を展開して行って、自分自身の認識が変わっていくのです。結局仏教の思想にたどり着いて、地球を俯瞰するような形で経学をもう一度位置づけ直そうというふうに転換します。

こういう世界観、要するに華夷秩序じゃない平和的な世界観が展開していったのです。それはある意味で仏教的世界観の平等性が、また今度は華夷秩序に介在してくる方向になります。

武者小路:その関係で、実はもう一つ、フックさんの質問に関連して、渡辺先生に伺いたいと思います。

西洋音楽の近代化の中で、バッハが平均律を適用していて、それは近代音楽の音になりましたが、その平均律は実は中国では昔からあった、Cを中心にするか、Dを中心にするかによって音が変わるということがわかっている、平均律という考え方は中国で出てきたけれども、ばかばかしい考え方とされて捨てられる。つまり、「均」が「平均」だという考え方を嫌い、だから平均律なんてものは作ろうとしない。他方バッハには、ヨーロッパのほうで平均的なものは平等な世界を作るという考え方があった。

中国でそういう話を聞いたのですが、平均律を中国でやらないのは、均は平均じゃないという考え方、つまり、多様性を無視してはいかんという、貴賤の違いがあるということは、自然の中にそういう違いがあって、それを無理に平均化してはいけないという考えがあり、要するにそういう平等主義にはなかなかならなかった、というさっきの話とつながるのではないかと伺いたいと思います。

鈴木:いまの話、田中有紀さんという若い人が『中国の音楽論と平均律』という本を書いていてそこでも議論していて大分ポピュラーなお話のようですけれど。

渡辺:中国で平均律が発見されたのは明代です。明末ですけど、朱載堉という人。それはヨーロッパで平均律が発見される直前です。どっちが早いかというところでした。

鈴木:では、単純さんと張さん、周先生という中国サイドからの質問も受けてから議論しましょう。いまの問題も含めてご発言をお願いします。

張:みなさんのお話を聞いていて、日本の漢学界の中国認識の深さを改めて知りました。このみなさんと知り合うきっかけとなったのは、主に中国実学会と日本東アジア実学会を通してですが、私の個人的な研究は、実は今日の内容と もっと近いところにあります。

例えば、渡辺先生の礼楽秩序の均と差の概念を聞いて、とても勉強になりました。これまでに中国の学者たちは「差」の一面を強調しすぎて、「均」の一面にはあまり注意を払いませんでした。これも古代に対する理解の不足に由来します。

近代以降、礼の背後にある差異だけを見て、古代社会を全部「人を食う」社会と見なしてしまいました。それでは中国五千年の文明がなぜ長く続き、世界文明に貢献できているのか、説明できなくなってしまう。日本の学者のこうした評価はとても高明だと思います。

渡辺先生に伺いたいことは二つあります。

一つは、礼が含んでいる「均」と「差」とのどっちの方が基礎になるものであるのか、あるいは根本的なものなのでしょうか。

もう一つは、ご報告に登場した均田制崩壊の問題です。私の理解では、均田制は漢代から唐代までずっと実行されていて、宋代で放棄されたと考えていますが、では、宋代が均田制を放棄したということは、社会経済の発展に対してどういう影響があったのかとういことを、渡辺先生にお伺いしたいと思います。

小島先生のご報告からもいろいろ学びました。とくに日本の儒学者における華夷の弁の違いは、中国認識の問題に対しても、とても意味があります。

では、現代世界で民族国家が平等であるという前提において、儒家の伝統的な夷狄観に、未だなお積極的な意味はあるのでしょうか。とくに、今回の会議のテーマは「アジア礼楽秩序の再建」にあるので、そうした再建において、儒家文化はどんな役割を持てるとお考えか、お聞かせ願えればと存じます。

単:私はお二人の先生に対して一つの質問をしたいと思います。それは、礼の平等性が国内制度と国際秩序において、いかに応用されているかということです。

礼の基本的精神は平等です。したがって、「礼は往来を尊ぶ」とか、「来るしかし往かなければ、君子にあらず」とか申します。国内制度から見れば、礼制国家では、天子も百姓になりえるし百姓も天子になりえる。だから、中国では百姓が布衣天子になることも、皇帝が百姓になることも多かったです。

この礼が国際秩序、華夷秩序の中で見ると、夷狄でも、この平等の文化を受け入れれば、華人と見なされ、華人でも外国の文化が好きであれば、その外国文化を私たちは尊重するということになります。例えばアメリカ文化が好きであれば、アメリカ人になることを尊重し、儒家文化が好きなアメリカ人がいれば、私たちもそのアメリカ人を中国人として好きになるといった具合です。漢の時代では、重役の国防部長のような人も「夷狄」出身であったりしました。

私の質問は、この礼の精神が日本に伝わる時に、この二つの面はどのようなふうに評価されたのかということです。

周:内と外という図式がありまして、事例もあるかと思っています。中華と言えば、ピラミッド的な理解もあれば、横からみて同心円的な軸もあります。つまり、中華の中でも近いところは華の色になる。

例えば、中国の皇帝は、南の雲南省の国と日本の和の国とは平等に扱います。今日の話は礼楽でしたが、私は礼だけでシステムを作るのが無理だと思います。同時に貿易、「朝貢貿易」の貿易のほうですね、それが非常にこの秩序の大きな側面ではないかと考えるのです。南太平洋地域では、儒学者にとっては本当の意味はないけれども、たとえ無駄な働きをしても貿易をして、貨幣の流れによって島々を一つのかたまりにするということをしてきたわけです。これはまさに過去の中華の朝貢貿易圏が存在していたこと、それは礼のパワーに負けないくらいの強さがあったということなのではないかと思うのです。

また、宋元明清、チンギスハンが世界を征服して、シルクロードを通して中央アジアのイスラームの人たちを中国本土に連れ戻して、元という王朝、つまり少数派のモンゴル人で多数派の漢民族を支配するためのシステムを作った王朝があったのですが、それはなかなか無理であったのですけれど、商売のうまいイスラームの人たちを利用して、天下を治めるようにしていたのです。

それと同じことで、天下といっても、宋の時代までにかかなり変わっているのではないかと、つまり、中原に入ると華になれる、つまり、華の意味も徐々にかわっていった。

経済というパワーも、礼楽秩序を語る時に重要で、礼儀に伴う経済活動というものを中心としたプロセスの中で秩序を保ってきた、まさに南太平洋地域の貿易圏と同じようなパターンも考えておかなければならないのではないかという感想を持ちました。

武者小路: みなさんにご質問したいことがあります。その礼楽秩序というものは、庶民がいてできている、つまり、法律上できますけれども、礼楽というのはみんなでお祭りする時に肉をわけるとかということで、要するに、皇帝からではなく、地域で、下の庶民の伝統的な考え方や他にいろんな多様なものがまとまっていくものだという形で考えることはできるでしょうか。

そうであるとする、海の貿易とか、シルクロードの貿易とか、貿易というものも、いろんなところで礼楽があつてどれを認めるかは皇帝が決めることだとしても、下から庶民が作ったものから形成していくものだと考えられたらどうでしょうか。

鄭和という人はインドの町でとても面白いことをしています。

あるインドの町を通った時、いまでもチャイニーズ・ネットというのですが、中国の、魚を捕る時の網で囲い込んで行う漁の仕方を教えたのだそうです。鄭和の艦隊がそこを通ったからそうなったのだと聞きましたが、以前には違った話を聞いていました。鄭和の艦隊よりずっと前から中国の庶民はそこにおいて、そういうことになっていたというのです。

そんなところにもイスラームとのつながりが出てくるように思うのですが、どうでしょうか。

鈴木: では、渡辺先生から如何でしょうか。

渡辺:三つの質問であったようですが、基本的には二つかと思います。

一つは「均」の問題。差別を設けた上で調和するという「差等」という秩序が礼楽だと思えるのですけれども、礼を支えている根幹は何かということを追求していて、やっと見つけ出したのが均の概念でした。これは最近思い立ったことで、やはり均の中でも差別の均と同一の均というのが両方あって、礼楽を支えているのはやっぱり差別のほうです。同一ももちろんあるのですが、どちらかということ差別のほうに重心をおいている。それは伝統国家全時代に通じて言える均の特色です。

もう一つは均田制の崩壊ですね。漢から唐というのが均田制だとおっしゃっていたけれども、中国での認識も日本での認識も北魏以降、隋唐までというのがすべての研究者の了解事項で、教科書にもそう書いてあります。

私が発見したのは、均に関わって均田制が崩壊した、と書いてあったのは前漢の末頃のことで、これはほとんど注目されていない。北魏から唐までの均田制は、漢代の崩壊した均田制の再建でしか考えられないのです。

前漢時代に崩壊した均田制は何かということ、結局差等を含んだ土地制度ということになる、商鞅が作り出した二十等爵制に基づく土地所有だったのです。これは前漢の末に一回崩れることになったと思います。

それで、一回均田制が崩壊したのちにどういう影響があったのか。

通常いわゆる均田制というのは小農の土地所有ですね。その土地所有は私有権を基本的に認められてはいない。占有権しか認められていなくて、いつでも返さなければならない。その意味でいくと所有と言にくい面があります。

ところが、両税法の段階になると、農民の私有が認められた。両税法は基本的に土地税なので、土地所有を認めないことには税金をとれません。もちろん土地を取り上げたりするけれど、基本的に認めて両税を徴収する。その両税の取り方は、今度は取り方に段階を設けて、たくさん土地を持っている人からたくさん税を取ることになります。ただ、いつも完全に均の状況にはならないので、それでいつも均の状況を作り出すためにいろいろな仕掛けをつくって、清廉な官僚は、もう一度均を作り直そうとします。均をめざす状況は後世まで続き、均田均徭の政策は清の時代まで続いたわけです。

小島:まず、武者小路先生から法が上からで、礼というのは下の庶民から形成していくものだろうかとおっしゃっていました。中国と日本の場合はまたちよつと違います。日本では、徂徠でしたら徂徠の礼楽の政策権は聖人だけなのです。ですから、まさに上からの礼楽です。中国の場合は、その前に、礼楽を作るものになるのは普遍的な礼法です。

単純先生が礼の平等性の問題をあげられました。それは、誰でもが天子になれるという話です、万人徳があればということです。たしかに、中国の歴史から見ればそうです。そこを一番問題にしているのが日本です。日本の国学では、

それだと戦乱ばかり続いて、王朝が交代するという議論になります。対比的な意味で、その考え方が日本にあったということをお伝えしておきます。

一番大きな問題になるのですが、単純先生からは、華夷概念の歴史的変化ということ、その歴史問題からさらに将来にむかって、アジアの礼楽秩序の再構築に華夷概念の変化がどう影響を持っているか、どう考えたらいいか、というご質問でした。

これには私はとても答えられなくて、この問題こそ、明日、張先生のご報告を受けて大いに議論したいところなのです。

フック: 渡辺先生の話にも関連しながら、二つ聞きたいことがあります。なんでサッチャー政権が崩壊したのかというと、その理由は人頭税にありました。つまり、自分の力がいくら小さくても、均一の税金だったのですね。さっき先生がおっしゃったように、そうじゃなくて、力の違いによって税金が違うということがあれば、イギリスも中国をもうちょっと見習っていれば、サッチャー政権も崩壊しなかったかなと思うのです（笑）。

鈴木: そろそろ時間になりますので、ほかの皆さんからいかがでしょうか。

別所: 非常に勉強になりました。平等と差等という言葉の理解は非常に正しいと思いました。明治以降の日本の歴史の中で、弱肉強食のパワー・ポリティックスの論理とこういう礼楽との関連についてご意見をお聞きしたいです。

鈴木: なるほど、大きな問題ですね。

マリア: 渡辺先生にお伺いしたいのですが、「礼楽秩序」という概念には、空間的、時間的な問題が存在すると思います。

私の意見では、「礼楽制度」には四つのステージがあります。確立期は周王朝時代、変遷期は漢王朝時代と南北朝時代、定型期は唐王朝時代、そして程朱理学と陸王心学の台頭に伴い、元王朝時代から明・清王朝時代までがこの「礼楽制度」の消滅期ではないかと考えています。明王朝時代には、依然としてこの「礼」の概念は相当有力ではありますが、「礼楽秩序」という概念は適用できないと個人的には考えます。したがって、明王朝時代以降の政治秩序を表すには、「華夷秩序」あるいは「朝貢体制」という概念がふさわしいのではないのでしょうか。「礼楽秩序」という概念は、時間的に考えて、明・清王朝時代にまで適用できるものとお考えですか。あるいは元の時代までは適用できるけれども、その後は大きな変化が生じるため、「華夷秩序」や「朝貢貿易システム」という概念を使い始めるのが適切でしょうか。

鈴木: あと一人くらい、いかがでしょうか。

牧野: この当時は、中国の文化が支配的でアジア的中華秩序ですが、現代はアメリカ文化が強いのでアメリカ英語が世界的に使われているわけですが、荻生徂徠とかが中国語を話したがっていたという話をおっしゃっていたと思いきれども中国語が華夷制度の中で根付かなかったのはどうしてでしょうか。

鈴木:なるほど、言語的な問題ですね。それでは、渡辺先生と小島先生にまとめていただいて、そろそろ議論を閉じていきたいと思います。

渡辺:礼楽秩序の歴史的段階があるのかないのか。私の報告はその段階性を捨象して、共通の特徴だけ出しましたので、歴史的な規定はしていないのですが、やはり、礼楽秩序は歴史的変遷があると思います。

問題なのは、元、モンゴル帝国の時に、礼楽的な秩序は退けられて、科挙もかなりの期間になかったですし、中国的王朝ではありませんので、位置づけは難しいのです。

たとえば孔子が出た時は草創期ですが、私が一番最初に礼制的秩序が形成されたと思うのは王莽の時代ですが、前漢末から後漢初期までの時に、中国の古典的国制が礼制秩序の完成と同時にできたわけです。後漢以降は、思想的には儒教がとても下火になっていて、むしろ老荘思想のほうを中心だったと思います。とはいえ、国家を支える基本的な考え方はやはり礼制的秩序です。均田制もそうだったわけですし、唐代で完成します。隋唐で第二の中国ができあがります。宋はちょっと微妙ですが、考え方としては天理というものが入ってきて、仏教の影響だと思いますが、理という抽象的かつ普遍的な考え方が儒教の中に入ってくる。そこでもう一度礼制秩序の新しい構築をしてなければならないという段階に入るわけです。

明清時代は、やはり西洋との関係が大きいですね。地球が丸いことが中国に伝わって、中国はもう一度考え方を変えなければならないという状況になった。それでも非常に頑固に、礼制的秩序が維持されました。

小島:徂徠がなぜ中国語を、という質問ですが、それは徂徠がやはり聖人の道を追求したからでしょう。古代中国の伝説上の伏羲とかがなぜ聖人かという、礼楽制度を作ったからです。では、その礼楽とはいったい何なのか、その聖人たちの言動が何に記されているかという、『六経』ですね。『六経』に書かれている言葉は、現代の中国語でもないし、古代の言葉ですね。その言葉は普通の言葉ではなく、とても修辭的な、文ある言葉。だから「古文辞」というのですけれど、それで書かれている。だから聖人の教えというものを正しく把握しようと思えば、古文辞を習得しなければならない、古文辞を習得するには、訓読だけでは日本語の解説になってしまうからダメで、中国語でその世界に入らなければならない、だから徂徠は塾でそういうことをやって徹底的に中国語の言語学習を弟子たちに課したわけです。

でもなぜほかの儒者たちに広がらなかったという問題は、いろいろ理由がありますので、また個人的に話します。

鈴木:パワー・ポリティックスの問題はどうでしょうか。

小島:実証性はちょっとないですが、私の考えでは、たぶん渡辺先生が出された均と差等の問題に結びつけて考えられると思います。徂徠から春台、春台から海保青陵という人が出てきます。海保青陵というのは完全に法家の思想です。

そして彼は、富というものが生産ではなく、流通過程においてこそ得られるのだといい、オランダが日本に来て商売するのは素晴らしいことだと言って、商業を非常に重視するのです。

それに関して、春台は、富というものはやはり均等な分配が必要、もちろん差にもとづいての均等ですが、それが必要だという考え方です。

青陵の場合は、そうではなく、富というのは奪い取ってくるのだというわけですが、では奪い取ってきた富をどう分配するのかというと、青陵の場合、考えていないような感じがします。やはり、経世済民の「道」ではなく、青陵は経世済民の「論理」で、そういう論理だけを追求して行って、なんのために富かという、価値合理性の面は消えてしまう。

現代のパワー・ポリティックスというのも、ある意味でなんのために富が必要なのかという価値合理的な問題があるのに、それを論じないで目的合理性ばかりですね。こういう目的を達成するためにはどういう方法が一番能率的で、効率がよくやれるかというわけです。だから、まさにいまこそ価値合理的なものの考え方に立って考えなければならぬなあ、と、そういうことを考える上では、礼楽、差による均等、あるいは平等か不平等かと言われますけれども、やはり多くある人が多く負担するというのが平等だと思います。

だから、定価というもののほど不平等なものはないと思います。そうではないですか。千円のを、年収百万円しかない人が払うのと、一億持っている人が払うのとはえらく違います。やはりその意味では、定価はおかしい。(笑)

鈴木:時間になりましたので、ここでいったん閉じさせていただいて、明日の午前中また議論し続けたいと思います。どうもありがとうございました。

伝統中国の国家と礼楽秩序

2016. 6. 28

渡辺 信一郎

(1) 伝統中国の国家——中国史上の秦漢帝国、隋唐帝国、兩宋、明清帝国 ——国家秩序はどのようにして維持されるか 構造的な特徴は？

○伝統中国の国家は、

- ①膨大な官僚と軍隊を擁する制度国家——数万の官僚、100万の胥吏、100万の軍隊
- ②皇帝＝天子が広領域にまたがって多民族を統治する複合的政治社会

○制度国家・複合的政治社会をとらえる枠組は、「内に専制、外に帝国」集中と拡散

- ①専制国家は、中心である皇帝＝天子に主権が集中する国家形態
- ②中華帝国は、中心－周辺構造をもち、政治・軍事・文化の対外的拡張に着目する国家形態——冊封体制論、朝貢貿易体制・互市体制、資本主義世界市場への包摂と対抗、近代国家への移行を視野に入れた明清帝国・近世帝国論の議論が現在の主たる動向

(2) 中国伝統国家の政治秩序——律令法秩序と礼楽秩序

○伝統中国の政治秩序形成の特質——「礼 - 法入り組み構造」

- ①律令的法制的秩序——軍事力・警察力などの強制力を究極的担保
- ②礼楽秩序——周公旦や孔子など聖人の制定した伝統的権威が究極的担保
 - ①②が互いに入組み合って政治秩序が維持される。

○礼楽秩序の三つの次元

- ①王朝儀礼をともなう国家組織の秩序
- ②君臣関係・父子関係・夫婦関係・長幼関係・朋友関係の五倫に代表される社会秩序
- ③立ち居振る舞いにかかわる日常的秩序

礼楽秩序は、法的秩序よりも社会にたいする規範としての包括範囲は広い。

礼楽と律令の複合構造を問題にすると、はじめて全体的な認識が可能になる。

○戦国末荀子の礼楽論——礼楽秩序に基づく国家論を構築

故に人の命は天に在り、国の命は礼に在る。人君たる者、礼を尊び賢者を尊べば、王者となり。法令を重んじ人民を愛せば、覇者となる。利を好み詐りが多ければ、国家を危うくし、権謀・傾覆・幽険であれば、国を亡ぼす（『荀子』強国篇）

——ここでは礼による統治を王道、法による統治を霸道ととらえ、法治を礼治につぐ統治形態として一定の評価 荀子が並立している法治と礼治は現実には互用された。

○漢の元帝が太子であったとき、父宣帝に「陛下は、刑罰を用いられること甚だ深刻です。儒者を任用されますよう」と、さりげなく提案したとき、宣帝が色をなして「漢家には自おのずから制度があり、もとより霸道と王道とを雑えて用いておる。もっぱら徳教・周政だけを用いるものではない。……」（『漢書』元帝紀序）

○律令法が整備された西晋～隋唐期には、律令の編纂に並行して礼書を編纂

①西晋『晋礼』一六五卷（『南齐書』卷九礼志上）、『泰始令』四十卷・『泰始律』二十卷、
『晋故事』三十卷

②隋文帝 牛弘『隋朝儀礼』一〇〇卷、『隋律』十二卷・『開皇令』三十卷（煬帝『大業律令』・『江都集礼』一二〇卷）

③唐『大唐儀礼』一百卷（貞観十一年）、『永徽五礼』一三〇卷（顕慶三年）、『大唐開元礼』一五〇卷、『貞観令』三十卷・『永徽令』三十卷・『開元令』三十卷

○礼楽は、律令法と並行するだけでなく、その規定範囲には共通する領域があり、相互補完関係にあると同時に矛盾する場合があつて、入組み構造をもつ。たとえば、令の編目中に儀制令・楽令がある

○物理的強制を背景にし、制度・機構による組織化を基軸とする法治と、先王・聖人が制定した伝統的な規範の体系化としての社会的合意に基づく礼楽秩序とが相互に入り組んだ構造として伝統中国の国制は具現する。

(3)中国伝統国家の礼楽秩序

①礼楽秩序の包摂範囲と起源

『礼記』曲礼篇上「道德仁義は、礼でなければ完成せず。人びとを教諭し社会風俗を正すには、礼でなければ完備せず。紛争を調停するには、礼でなければ解決せず。君臣上下、父子兄弟関係は、礼でなければ定まらず。先生に師事して仕官の道を学ぶには、礼がなければ親しみが無い。朝廷に官位をもち軍事を治め、官職に臨んで法を執行するには、礼がなければ威厳がない。祭祀に臨んで鬼神に供物を奉げるには、礼がなければ誠実でなく、敬愛がゆきとどかない。こうして君子は、恭敬・撻節・退讓の行為規範によって礼を明らかにするのである」。

——礼は、習俗・法とは一応次元を異にし、倫理・風俗・裁判・人倫・身分・行政・軍事・祭祀を円滑に実践するための包括的な規範

——その根幹は祭祀「礼は履（実践）である。神に事え福を招く手だてである。示に従い豊（行礼の器）に従う（禮、履也。所以事神致福也。从示从豊）」（『説文解字』一篇上）
「巫は、巫祝である。形のないものを祭り、舞踏によって神降しをすることができる女である。人が両袖をあげて舞う様をかたどるもので、工と意味は同じ（巫、巫祝也。女能事無形、以舞降神者也。象人兩褒舞形、與工同意）」（『説文解字』五篇上）

——礼楽は祭祀の実践が本来の字義であり、呪術（シャーマニズム）を源流とし、そこ

から発展した祭祀儀礼を中核とする。礼の担い手の最下層にはシャーマンが存在し、呪術を排除しない [加藤常賢 1943]。

②礼楽秩序の根幹——均の理念

均の両義性——均一と差等 礼楽秩序は後者——差等をともなう均衡が根幹

○繭税の均——『礼記』月令篇孟夏（四月）条

「養蚕が終了すると、后妃は繭を献上する。そこで繭税を徴収するが、桑の木によって均にするので、貴賤・長幼が一樣となって、郊祀・宗廟祭祀に着用する服装が供給できる（蚕事畢、后妃献繭、乃收繭税、以桑為均、貴賤長幼如一、以給郊廟之服）」孔穎達正義「『そこで繭税を徴収するが、桑の木によって均にする』とは、租税徴収の時、受給した桑の木の数によって、賦税を均にすることであり、桑の木が多ければ賦税が多く、少なれば賦税は少ないことを言う（……言収税之時、以受桑多少為賦之均齊、桑多則賦多、桑少則賦少）」——均は、桑木数の多少をもとに賦課の多少を決めることである。

○祭祀肉・骨の分配の均——『礼記』祭統篇 貴賤による分配の多少

「この故に貴人は貴骨を取り、賤者は賤しき骨を取るも、貴人は重ねず、賤者は虚くせず、均を示すのである。……ゆえに政事の均を現わすというのである」孔穎達正義「……貴人は俎に良い肉を重ねても多くを取らず、賤者の俎が空っぽのままで、一つも肉を取らないということがない。祭肉の分配の多少は、身分の貴賤に従うのであり、かくして均平であることを示すのである（貴者不特多而重、賤者不虛而無、分俎多少隨其貴賤、是示均平）。

○前漢の宰相陳平の事例——『史記』卷 56 陳丞相世家

「丞相陳平は、陽武県戸牖郷の人である。若いころ家は貧しかったが、読書を好み、三十畝の耕地を耕し、兄の伯と二人で暮らしていた。……戸牖郷庫上里の里社の祭りに、陳平は宰（料理番）となったが、肉や食物の分配が甚はだ均であった。里の父老が言った、見事なものだ、陳孺子の幸ぶりは。陳平が言った、ああ、私に天下を裁かせれば、またこの肉のとおりなのだがなあ（陳丞相平者、陽武戸牖郷人也。少時家貧、好讀書、有田三十畝、獨與兄伯居。……里中社、平為宰、分肉食甚均。父老曰、善、陳孺子之為宰。平曰、嗟乎、使平得幸天下、亦如是肉矣）」 従来一律均等に分配したと理解されてきたが、祭統篇を参照すれば、やはり貴賤・長幼の次序にもとづいて「均等」に分配したことを言う。個別均一に分配することは、子供にでもできることである。

——展開すれば、天下を統治することの理想は、「均」——差等・次序に基づく均衡・調和の礼制的秩序の構築にある。

○礼楽の均——『礼記』樂記篇（樂論篇第二）

「楽は和同であり、礼は差等である。和同であれば人びとは親しみあい、差等があれば人びとは敬いあう。楽がすぎると放縦になり、礼がすぎると離反する。心情を統合し形体を装飾するのが礼楽のはたらきである。礼の原理が完成すると貴賤が等級づけられ、楽の曲調が和同すれば上下が統合される。好悪がはっきりすれば、賢者と不出来が区別され、刑罰によって暴力を禁じ、爵位によって賢者を登用すれば、政治は均となる。さ

らに仁によって愛しみ、義によって正しく導く、このようにすれば人民統治が行きわたるのだ（樂者為同、禮者為異、同則相親、異則相敬。樂勝則流、禮勝則離。合情飾貌者、禮樂之事也。禮義立則貴賤等矣、樂文同則上下和矣。好惡著則賢不肖別矣、刑禁暴、爵舉賢、則政均矣。仁愛以之、義以正之、如此則民治行矣）。均は、政治的秩序が均衡を保つことである。その動因は礼の差等と樂の和同である。

○中国音楽の十二律 十二均

黄鐘から応鐘まで1オクターブ、12律（半音）に宮・商・角・徵（ち）・羽の五音階もしくは変宮・変徵をくわえた七音階をあてると、宮を黄鐘においたとき、黄鐘宮調の調子になる。これを黄鐘均という。宮を1律ずつ12律ずらしていくと十二均・十二の調子ができる。

12律の音律、五音階もしくは七音階の音・声の差等を設けて均が成立する。音階の差等と調・均のハーモニーが樂の基本である。樂のばあいは、均は響きを重視するのでキンではなくインと読む。

○均田制の崩壊——『漢書』卷86 王嘉伝

爵制的身分を媒介とする階層内均等所有・土地給付——均田制「均田之制」

前漢末、丞相の王嘉は、佞臣董賢が二千餘頃を下賜されたことに対し、「均田の制、此れ従り墮壊す（均田之制、從此墮壊）」と哀帝に抗議。三国魏の孟康の解釈は、「公卿より以下、吏民に至るまで、均田と名づけて、それぞれ頃単位の面積を保有することで、品制中において均等にすることである。今、董賢の二千餘頃を賜わったので、その等級制を破壊してしまったのである（自公卿以下、至於吏民、名曰均田、皆有頃數、於品制中令均等。今賜賢二千餘頃、則壞其等制也）」と「均田制」の意味を解釈している。かれは、公卿以下、吏民にいたるまでの土地保有を均田と呼び、それぞれの品制に応じて土地保有面積数を規定し、身分階層内での土地保有の均等化を規定するものであったと理解。王嘉が指摘し、孟康が解説する均田制は、二十等爵制にもとづく爵制的土地所有——身分階層内均等保有の規定 北魏隋唐の均田制はその再建であり、土地の占有限度を身分差等によって階層化し、所有の均衡をもたらすものであった。

中国古代の身分制的土地所有一覧

漢・二年律令		西晋占田制・采田制			南齐占山制		開元二五年令・田令		
爵	田	官品	占田	采田	官品	山	爵	職事官	永業田
徹 侯	——	一品	50 頃	10 頃	一品	3 頃	親王		100 頃
關内侯	95 頃	二品	45	8	二品			正一品	60
大庶長	90	三品	40	6	三品	2.5	郡王	從一品	50
駟車庶長	88	四品	35	—	四品			国公	正二品
大上造	86	五品	30	—	五品	2	郡公	從二品	35
少上造	84	六品	25	—	六品				
右 更	82	七品	20	—	七品	1.5	県公	正三品	25
中 更	80	八品	15	—	八品			從三品	20

左更	78	九品	10	—	九品	1			15
右庶長	76						侯	正四品	14
左庶長	74						伯	從四品	11
五大夫	25								10
公乘	20						子	正五品	8
公大夫	9								7
官大夫	7								6
大夫	5						男	從五品	5
不更	4								4
簪線	3							六品・七品	2.5
上造	2							八品・九品	2
公士	1.5								0.8
									0.6
公卒 士五 庶人	1	庶人 (男子 0.7) (女子 0.3)	1 0.7 0.3		百姓	1	丁男	(口分田) (0.8) (1)	0.2
司寇 隱官	0.5						雜戸 官戸	(0.8) (0.4)	0.2

○建中元年（780）の兩税法成立——『唐会要』卷83 租税上

兩税法は、夏と秋の二期に納入期限を設定して徴税するので、兩税と呼ばれる。その内容は、銭額で徴収する兩税銭と穀物を徴収する兩税斛斗の兩系統からなる。

①建中元年正月五日赦文「百姓と客戶の戸内の人丁数・資産を計算して等級を定め、年間に二期の納入期限に分けて税を均率する（宜委黜陟使、與觀察使及刺史轉運所由、計百姓及客戶、約丁産定等第、均率作年支兩税）」。

——兩税銭は兩税戸の資産を等級化し、その等級に応じて税銭額を決定して徴税する。このことを均率と呼んでいる。

②同年二月十一日請起請条「徴収すべき兩税斛斗は、大曆十四年（779）に実際に作付された耕作地により均税し、夏税は六月末、秋税は十一月末を期限として納入するようお願いします（令黜陟觀察使及州縣長官、據舊徴税數、及人戸土客、定等第錢數多少、為夏秋兩税。其鰥寡惇獨不支濟者、准制放免。其丁租庸調、並入兩税、州縣常存丁額、准式申報。其應科斛斗、請據大曆十四年見佃青苗地額均税。夏税六月内納畢。秋税十一月内納畢。其黜陟使每道定税訖、具當州府應税都數、及徴納期限、并支留・合送等錢物斛斗、分析聞奏。并報度支・金部・倉部・比部。其月、大赦天下、遣黜陟使觀風俗、仍與觀察使・刺史、計人戸等級為兩税法。此外斂者、以枉法論。……）」

——兩税斛斗は夏作物（麦・豆等）の作付地と秋作物（粟・黍・稻）の作付地とに分け、それぞれ年に一度作付地の肥沃度・土壤類型によって三段階に等級化して 10%・5%・2%の課税をおこなった。これを均税と呼んでいる。

○元旦朝賀（元会）儀礼——可視化された礼楽政治秩序

〔主要参考文献〕

- 石見 清裕 1988 年『唐の北方問題と国際秩序』汲古書院
- 加藤 常賢 1943 年『礼の起源とその発達』中文館書店
- 武内 義雄 1979 年「礼の倫理思想」『武内義雄全集』三卷所収、筑摩書房
- 西嶋 定生 2000 年「冊封体制と東アジア」『古代東アジア世界と日本』李成市編、岩波書店
- 山田勝芳 2001 年『中国のユートピアと「均の理念」』汲古書院
- 渡辺信一郎 1994 年『中国古代国家の思想構造』第一章「荀子の国家論」校倉書房
- 渡辺信一郎 1995 年「中華帝国・律令法・礼的秩序」川北稔・鈴木正幸編『シンポジウム 歴史と現在』柏書房
- 渡辺信一郎 2003 年『中国古代の王権と天下秩序——日中比較の視点から』校倉書房
- 渡辺信一郎 2011 年「古代中国の身分制的土地所有——唐開元二十五年田令からの試み」『唐宋変革研究通訊』第 2 輯
- 渡辺信一郎 2015 年「唐代兩税法の構成——建中元年二月十一日起請条を中心に」『洛北史学』第 17 号
- 渡辺信一郎 2016 年「兩税法の成立——兩税錢を中心に」『唐宋変革研究通訊』第 7 輯

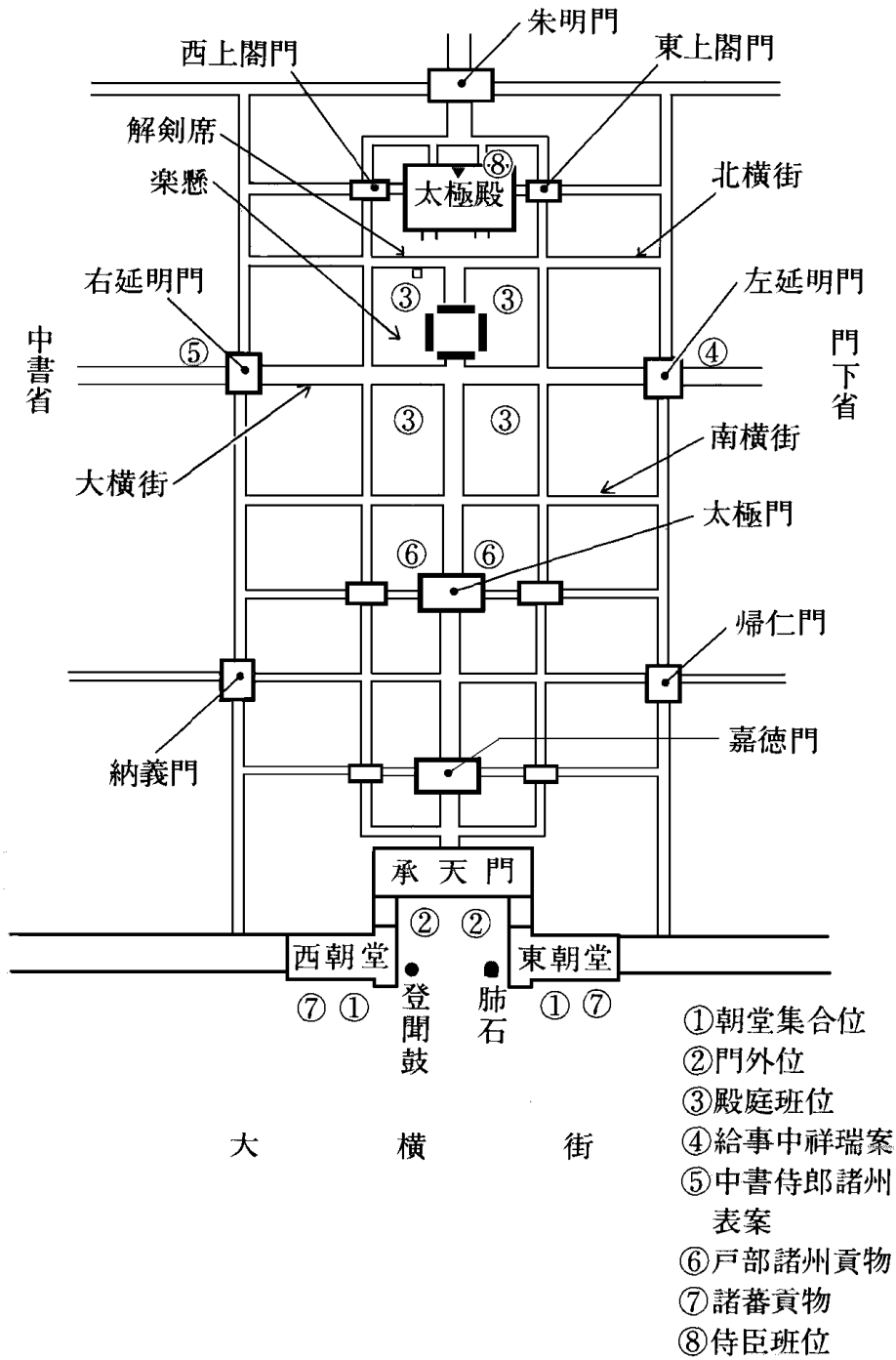


圖9 太極殿元會儀禮概念圖

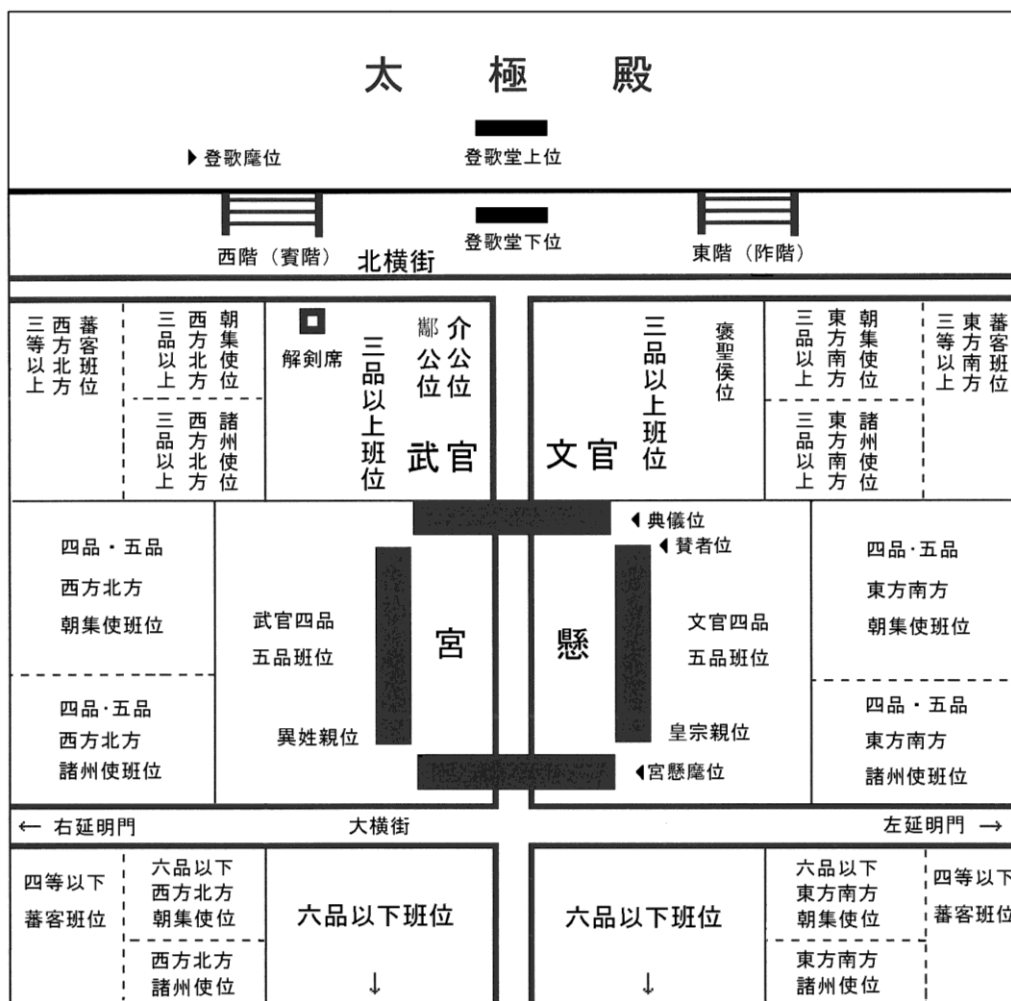


図 16 太極殿殿庭班位図

- 官僚 三品以上、四品・五品、六品以下九品
- 蕃客 三等以上、四等以下七等
- 宮懸 殿庭 数百人のオーケストラと文舞隊六四人・武舞隊六四人
- 登歌 殿上 小編成の楽隊

問題提起

江戸時代の儒者達たちが華夷観念をどのように受け止めたかを検討する。近代国家においては、国家は互いに平等であるとの認識は自明の前提となっている。しかし前近代の東アジア地域においては、また違った原理が通用していた。華-夷の秩序といわれるものがそれである。華夷秩序は今を生きる私たちにとっては過去の遺物であり、無縁であるかに見える。しかし、そういった華夷パラダイムの発想を今の私たちは完全に清算できているのであろうか。東アジア世界を支配してきた華夷秩序という観念を今一度歴史的にふり返り、歴史的に検証しておくことは無意味ではない。

1. 華夷パラダイムへの諸対応 (17-18 世紀前期)

中国歴代王朝が東アジア諸国にとった対外政策「冊封体制」という。この冊封体制を支えるイデオロギーが華夷思想である。この華夷秩序の観念はベトナム、朝鮮、日本においても流通した。江戸日本の儒者達にとって、この華夷概念をいかに解釈するかは深刻な問題であった。それらの解釈を四つに類型化して考察する。

①華夷を固定的実態概念として捉える言説。佐藤直方(1650-1719)は「中国」は「礼」があろうとなかろうと、「中華」であると主張する。いやしくも儒者を以て任ずる者は、これをそのまま受け入れよ、と直方は言う。このような原理主義的な思考を取る儒者は少なかった。

②華夷思想の枠組みの中で「東夷」日本の優秀さを主張する言説。熊沢蕃山(1619-1691)は華夷秩序を前提とした上で、精一杯日本を主張する。中国は「天地の中央」にあつて中華であり、日本は確かに「東夷」である。しかし「東夷」の中でも日本が一番優れている。なぜか。それは天照大神と神武帝の「徳」によるからである、と蕃山は「神」を持ち出して、日本の地位の浮上をはかる。

③自国を「中国」とする言説。山鹿素行(1622-1685)はどこでも自国を「中国」と呼んで然るべきだという。自国中心主義はどここの国でも見られようが、問題は自国の中心性を何をもって論証するかである。朝鮮にも「小中華意識」といわれる朝鮮型のそれがあった。しかし日本の場合、朝鮮のように習俗のレベルまで深く儒教の礼文化が根付いているわけではない。そこで素行は日本の優秀性の根拠に、「神」の建国とその血統による統治の永続性、そして「武」による支配の事実を挙げる。

④華夷を変動的機能概念として捉える言説。

対馬藩に仕え日本と朝鮮との外交に大きな足跡を残した雨森芳洲(1668-1755)は国の尊卑はその国の道徳性如何にあると説いた。彼は「礼儀」の有無によって、「華」「夷」の関係は所を変えて変動するとし、「礼儀」を備えた国はどこでも中華であるとした。

これは民族や地理といった固定的な規定を越えた、ある意味での普遍性を志向した考え方であると言える。

⑤華夷の弁を無用とする言説。京都の町儒者伊藤仁斎（1627-1705）は、華夷を弁別することは聖人の教えの趣旨に違うとする。またその長男東涯（1670-1736）はより明確に聖人は華夷を論じることをしなかったとする。

2 荻生徂徠の中国認識-中国憧憬・18世紀中葉-

徂徠にとって中国は人類文明発祥の地であり、「天下」の中心であり、それ故に憧憬の対象であった。徂徠は「先王（聖人）」が制作した「道」（礼楽文化）の優越性を説き、それを価値の基準とした。徂徠は「先王の道」を正しく把握する為の学問的方法として古文辞学を提唱し、漢文の訓読による理解を排して、中国語の語順のままに読むべきことを主張した。その実践は傍からは中国かぶれの気障な所業と見られる面が多々あったが、「日本」という困いを脱する為の自覚的な営為であった。中国古代文明に向けられた徂徠の視線はやがて日本へと反転し、日本に聖人の道が残存しているとの認識を得るに至って、中国は相対化され、日本の優越が語り出されてくる

3 本居宣長の中国認識-「漢心」批判の言説・18世紀後半-

徂徠が古文辞を通して中国古代の「聖人の道」を明らせんとした方法に倣って、宣長は古語を通して「神々の道」を明らかにせんとした。宣長は、①世界の生成、②人間の有り様、③政体の有り様のそれぞれの観点から、儒教の言説を根拠なき「そらごと」に過ぎないものとしてそのイデオロギー性を暴露して、「漢心」と「やまと心」とを鋭く対峙させ、中国的価値判断からの脱却を主張した。しかし他方、宣長は「漢心」と「やまと心」の奥底にある「人情」の普遍性への確信を持っていた。

自己認識と他者認識は通底する。徂徠・宣長、好対照をなす。しかし、徂徠は他者としての中国への同化の努力を通して日本を再発見し、宣長は内なる日本を掘り下げたその先に外なる中国の他者性を垣間見ている。徂徠は中国認識を通して日本を、宣長は日本認識を通して中国をと、両者共に中国と日本との関係性の中で思索を深めていった、と言える。

4 洋学者の中国認識-中華としての西洋・18世紀後期-

18世紀の後半、蘭学が興隆し西洋への理解が進むと、西洋からの目を通して中国を見る視点が出てくる。蘭医杉田玄白(1733-1817)は地球球体説に立脚して、「支那もまた東海一隅の小国なり」と中国を相対視する。更に蘭学者大槻玄沢は科学技術に秀でた西洋こそが「中華」の名に相応しいと主張する。1842年、清はアヘン戦争でイギリスに敗北する。この事実は幕末日本の知識人にとって衝撃的であった。これを機に中国へ

のイメージは決定的に悪化する。昌平黌の儒官古賀侗庵（1788-1847）は清がアヘン戦争で敗因したのは中華意識にあったと分析し、清朝の慢心を指摘した。

大雑把に言えば、18世紀の中頃までは華夷秩序的発想を受け入れつつも、そのパラダイムの中で日本の優位性を主張しようとする言説が展開された。18世紀の後期になると、阿片戦争の敗北という事実から文明のモデルを中国から西洋に切り替えて、西洋こそを「中華」とし、中国を見下すような見方が出てくる。江戸時代を通じて、華夷のパラダイムは知識人達のものを見方を強固に規定していた。それどころかこの華夷パラダイムは、中心一周縁の序列化という形をとって、今なお私たちのものを見方を顕在的にも潜在的にも呪縛しつづけている。華夷秩序的思考法をいかに越えてゆくか、そのヒントを教えてくれるのもまた歴史である。この点、昌平黌教授佐藤一斎（1772-1859）の次の言葉が示唆に富む。

茫々たる宇宙、この道只これ一貫す。人よりこれを視るとき、中国あり、夷狄あり。天よりこれを視るとき、中国なく、夷狄なし。（『言志録』）

マランおよびバトウ(インドネシア)調査レポート 檜村愛子 文学部教授

1. 調査の概要

2015年4月、インドネシア・ムハマディーヤ・マラン大学リサーチグループと共同して、名古屋圏におけるムスリム・コミュニティ調査(1)。

8月20-26日、インドネシア・ムハマディーヤ・マラン大学への国際シンポジウム参加および調査。

2. イスラームとジェンダーおよびインドネシアとイスラーム、ジェンダーに関する理論枠組み

<<Confusion-Islamic Connection>>は、ハンチントンが『文明の衝突』で展開した、<西欧>対<非西欧>の、後者(<非西欧>)である「儒教=イスラーム・コネクション」を指す。本プロジェクトは、ハンチントンの西洋中心主義の枠組みに対してこれを脱構築し批判するものとして、「儒教=イスラーム・コネクション」の現在のグローバルな状況におけるあり方を評価するものである(これについては本研究プロジェクト主査鈴木規夫の定義に基づく)。

この時、ジェンダー問題は、重要なテーマとなる。なぜなら、イスラームのクリトリス切除問題、スカーフ問題、ケアのグローバル体制等々、西洋(白人)中心主義フェミニズムの枠組みが、この間、批判されてきているからである(「第三波フェミニズム」、越智他2015)(2)。

また、開発政策の観点からも、貧困の最も犠牲となり未来のリソースである子どもとそれをケアする女性の支援とエンパワメントに着目する、ジェンダー主流化政策が進められ、イスラームの民主主義と「市民社会」形成において、女性は重要なテーマとなっている。

さらにここで、「儒教=イスラーム・コネクション」を考える上では、中国に近いアジアのイスラームが焦点化され、とりわけ2億2千万人のムスリム人口を抱え、国別ムスリム人口としては世界第1位であるインドネシアは、その重要な対象となる。インドネシアは、アジア最大のイスラーム国でもある。そしてインドネシアは、アジアのイスラーム国である点で、中東などのイスラーム国と異なった、宗教に関わる社会構造を持っている。この点が、イスラームとジェンダーおよびインドネシアとイスラーム、ジェンダーに関する理論枠組みを考えるうえで、重要な論点となる。

インドネシアの寛容性は、インドネシアがイスラームマジョリティの国であるにもかかわらず、多民族国家(東西約5000キロに広がる1万3000以上の島々に2億5000万人、300以上の民族)であり、多宗教の共存を目指したことにある。独立宣言に続いて出された憲法の前文で、イスラームに特別な地位を与える文面が削除され、特定の宗教を優位におくことはしない、つまり国教を設けない憲法とした。

そして、インドネシアとイスラームの関係を見ると、アジアにおけるイスラーム社会として固有の多元性、寛容性をもつインドネシアでは、イスラーム教という信仰の枠組みを経由して、相互扶助を倫理とした民主主義的「市民社会」が形成されつつあるとされる。

市民社会は欧米における近代ブルジョワを指し、自由な個人が社会的な契約によって互いの権利と義務を守り合う社会体制を意味してきたため、アジアやイスラームには市民社会は本質的に内在しない体制と考えられてきた。しかし今日では、国家と個人や家族の間の公共的空間と市民的価値観の観点で、NGO や NPO を含む社会組織・集団においても捉えられ、新しい社会組織や紐帯のあり方として考えられつつある (Nakamura et al.2001)。

日本においても、明治近代化における西洋化においては、天皇制との結合において国民国家の統合性や内発性が保障されようとした。この点では、インドネシアのケースも、イスラーム教との結びつきは、近代化における過程やアジア的近代化の事例ではないかと一見考えられそうである。

だが一方、インドネシアのイスラーム「市民社会」は、現在のグローバリゼーションのもとで、国民国家や市民社会がグローバル資本主義のもとで解体の危機をもつ中で、近代的平等や民主化を担うだけでなく、イスラーム教のような普遍的な世界宗教を経由することで、現在の資本主義に対抗する倫理的公共空間を維持する機能も持つ。

NU(ナフダトゥール・ウラマー)なども、1920年代から「市民社会」の砦であったとされ、スハルト独裁体制のもとで反体制勢力として寄与してきたが、NGO の活発な動きはとりわけ 1980年代から盛んになり、信仰の中核に喜捨を組み込むワクフ (イスラームにおける寄付) 制度を伴った、国家から一定自律した、信仰をベースにした「市民社会」として機能してきた。イスラームの特色は、各地域・各集団を複合的に結び付けていく多層で柔軟なネットワーク構造にあるとされる。そこにおいて一元化するグローバル化に対する、公正を大綱とするイスラームが機能するとされる。

そしてそれはジェンダー平等においても現れている。コーランの解釈において、女性は男性に劣るものではなく、現実の不平等な社会とは異なる宗教的次元での女性の権利の正統性の調達が可能となっているからである(3)。

インドネシアの近代化とそれに伴うイスラーム教派の対立や経過についてはここでは詳しく述べないが(4)、例えば、私たちが調査した女性 NGO アイシャー (後述) の母胎となったムハマディーヤ (ムハンマドに従う者の意) は、社会の底辺からコミュニティの発展を目指し、組織内での意思決定を民主的に行い、イスラームの寛容性と開放性に基づく多元的な相対主義を涵養してきており、同組織における民主主義的基盤の存在が指摘されている、NGO としての自発的組織であるとされる。

3. インドネシア社会とジェンダー不平等

インドネシアの経済規模は名目 GDP で世界第 16 位、BRICs に続く新しい新興工業国と目されており、G20 メンバーである。他のイスラーム大国と比べると、9 位のインドは別格として、18 位のトルコ、28 位のイラン、38 位のエジプトを引き離している。エコノミス

ト誌による民主主義指数のランキング（2015年）によると、インドネシアは指数 7.03 で 49 位である。これは「欠陥のある民主主義」に区分されるが（23 位の日本もこの区分）、ASEAN 諸国のなかでは最高位であり、他のイスラーム大国と比べた場合、35 位のインドには譲るが、97 位のトルコ、134 位のエジプト、156 位のイランとの差は歴然である。また経済平和研究所による平和度指数のランキング（2015年）では、インドネシアは指数 1.769 で 46 位である。これは 45 位のフランスに続く順位であり、他のイスラーム大国を大きく引き離している。このように、インドネシアは、イスラーム諸国を含む新興国グループの中で、政治的に安定した民主的な国家として経済成長を遂げている（青山 2016）。

1965 年の 9 月 30 日事件を契機に権力を握ったスハルト政権は、軍部と結びついた開発主義政権として、イスラームの政治への影響を制限し、分離独立運動を強制的に抑え付ける一方で、経済開発と上からの国民統合を推進した。アジア金融危機を引き金に起きた 1998 年の政変でスハルト政権が倒れ、インドネシアの政治は民主化へと大きく舵を切った。民主化を担ったのが、経済成長で力をつけた中間層であり、スハルト政権がもたらした経済成長が中間層を生み出し、生活や政治の場でより自由な活動を求める中間層によってスハルト政権は打ち倒されたと青山（同）は指摘する。

このようにインドネシアでは、政治や市民運動を担う中間層が育ちつつある。インドネシアの高等教育への進学率は 2008 年に初めて 20% を越え、2012 年には 31% に達している。

しかし、貧富の激しい格差が存在し、世銀は、インドネシアの総人口 2 億 5000 万のおよそ 8 割に相当する約 2 人が貧困ラインの月収約 33 万 8000 ルピア（約 2870 円）の下層に位置し、上位 10% にあたる富裕層との格差が拡大しつつあるとする。ジニ係数が 00 年の 0.3 から 14 年には同国としては過去最高水準の 0.41 まで上昇したと指摘し、また生活環境に格差が生じ、富裕層への富の集中が加速したことで、インドネシアの経済的な不平等は、東アジア地域の国々のなかで最も速いペースで拡大しているという。

この中で、都市・農村と男女の格差が目立つ。首都ジャカルタがある経済開発が進んだジャワ島とそれ以外の島々との間の経済的格差は著しく、首都ジャカルタで衛生施設を利用できない環境にある子供の割合は 6% だが、東部パプア州の一部では 98% である。とりわけ東部の貧困はインドネシアの中でも別格である。

男女について言うと、2012 年、無教育の女性の割合が 8.30% で、男性の割合（3.45%）より高い。男性は「小学校卒業」27.92% で最も多く、「中学校卒業」（21.31%）、「高等学校卒業」26.93%、「大学卒業」（7.37%）。女性では「小学校卒業」が最も多く（28.26%）、「高等学校卒業」（21.02%）、「中学校卒業」（20.68%）、「大学卒業」6.96% で、全体的に男性の割合より低い。

2012 年の 15 歳以上の労働人口は、男性 80%、女性 48% である。インドネシアの社会では「女性は学校へ行っても、結婚したら家の中にいて専業主婦になるから高等教育は必要ない」という考え方が多いため、女性より男性への教育を優先させる。一方、インドネシアで学歴がない女性にとっては国内で仕事を見つけることは難しいため、より高い賃金を得るために、海外（マレーシア、台湾、サウジアラビアなど）へ大量に出稼ぎに行き、外貨稼ぎの重要な資源となっている。が、英語ができるフィリピンのような先行国と比べて、

ベトナムと並んで、容姿や気質（おとなしい、従順）が強調され、無権利のまま搾取やハラスメントに合う傾向が高い。ベトナムと並んで結婚移民などのケースも高く、中国や台湾での移入については、儒教=イスラームコネクションをこの点で考察する観点も必要となる（今回は考察しない）。

長期的には教育と健康の水準向上によって質の高い仕事に就ける労働者を増やすことが目指され、のちに見るように、女性をエンパワメントする NGO は、教育と就労支援（ファミリービジネス）に力を入れている。

4. インドネシアにおけるフェミニズムと女性支援

インドネシアは、1945 年憲法の第 27 条で男性と女性の権利の平等を保障し、1958 年に「女性の政治的権利条約」を、1984 年には「女性に対するあらゆる形態の差別撤廃条約」を批准しているが、実際にその権利の平等の保障が日常の現実の中で実現されているとは言い難かった。

そこで、80 年代初頭から国際的なフェミニズム運動の高まりを背景に、欧米のフェミニズムが高学歴女性たちに影響を与えるようになった。特に「ジェンダーと開発 (GAD)」の考え方は新しい女性 NGO に影響を与え、貧困層の女性が抱える深刻な問題に具体的に応える活動が開始された。この新しい女性 NGO は、スハルト政権崩壊後、ワヒド政権下の民主化の中で推進されたジェンダー主流化政策によって政策決定過程へも参画するようになり、女性政策に少なからず影響力を与えるようになった（疋田 2011）(5)。

インドネシアのフェミニストの創始者とされるカルティニ(6)が、西洋近代主義フェミニズム思想であったとすれば、イスラームの思想がもつ公正性や相互扶助（ケア）の論理を取り入れたイスラームフェミニズムのもとで、現在、現実的な女性支援が行われている。そこでは、宗派によっては、女子割礼に伴うコンフリクトなども存在するが、一方で、信仰に基礎を置く民主主義の中で、イスラーム共同体のジェンダー平等を実現しようとするフェミニズム運動に、ポルノグラフィのグローバル化に対抗するもう一つの可能性を見ることができるとはしないかとする議論もある(7)。

なお、2015 年に World Economic Forum が出した Global Gender Gap Report のランキングにおいてインドネシアは 92 位、日本は 101 位である。

5. 調査

私たちが滞在した、マラン大学のあるマラン市と、その近隣のバトゥ市は、東ジャワ州（ジャワ島東部、州都はスラバヤ）に位置し、マラン市は州第二の都市である。東ジャワ州は、インドネシアの米倉とされ、豊かである。またマランやバトゥは、暑いインドネシアにおいて過ごしやすい避暑地とされる高原都市であり、オランダ領東インド政府は、高原保養都市として開発、バトゥ（標高 1000 メートル弱）は山岳保養地に発展させた。また軍事基地でもあった。東ジャワ州のスラバヤには多くの日本人が住みまた戦争中の占領も

あったため、マラン市にあるブラウイジャヤ博物館では、日本の占領時代の貴重なプロパガンダや現地で発行された雑誌等の資料の展示も多くある。

「インドネシアのような熱帯地方にリンゴ?」と思われるが、バトゥ市は随一のリンゴの産地である。バトゥ市は、東ジャワ州随一の観光都市であり、バリに次ぐ観光都市だが、国内客が多い。観光地としてのプロモ山がある。また、後述するバトゥ市の Sumberjo は花(ラン) (8)の一大産地であり、家々の庭やコミュニティ全体が花で覆われた美しいところである(9)。

今回の調査は、二つの女性対象の NGO、一つ目は、バトゥ市の中に所在する Punten 村の NGO“ Sekolah Perempuan” (インドネシア語の Woman School の意)の事務所およびセンターと、二つ目はインドネシアの女性支援 NGO として有名で強い影響力を持つ NPO アイシャーAisyiyah の Sumberjo 村での活動の二つの聞き取りである (2015 年 8 月 25 日)。さらには、滞在期間中に、マラン大学教員を含む関係者の女性たちから、毎日聞き取りを行っており、現地の社会状況や女性の実態について情報収集した。

(1)NGO“ Sekolah Perempuan” (Woman School)

この NGO は 2013 年に設立され、2016 年では 179 人の女性が参加している。無料で女性たちが教育を受けられ、Sidomulyo、Gunungsari、Bulukerto、Giripurno の 4 つの村をカバーしている。年 2 回の Semester で少なくとも 3 つの教育活動が行われている。女性の権利、家族向けの貸付を含めたファミリービジネス、ポリティカルコンシャスネスなどの知識について学ぶ。また家族の財政を支えるための小さな生産を産み出せる、小規模や家族向けのビジネスのための教育訓練を行っている。

私たちは、この NGO の事務所およびセンターにうかがって聞き取りを行ったが、この NGO がカバーしている 4 つの村は、この事務所の周りに位置している。ほとんどが農業地域であるが、米、果物、花など、それぞれ異なった農産物を生産している。

学校は、ジェンダーと性関係、フェミニズム、ジェンダー平等、地域経済への参画、汚職などの不正、農業、親の機能、再生産と健康、ハンドクラフト技術、料理技術、衣服など幅広く学んでいる。

インターネットを通じた社会参加は、イスラーム NGO において重要な論点となっているが、ここでも、女性たちは携帯電話を持っており、NGO からの情報を含め、様々な情報を得ていた。

また、コミュニティでの人間関係(女性同士の紐帯)がそのままうまく移行されている印象を持った。日本のように個人化し、孤立化してからネットワークを築くのは困難だが、信頼関係がベースに残っている。

(2)NPO アイシャーAisyiyah

NPO アイシャーAisyiyah (<http://www.aisyiyah.or.id/en/>) は、1917 年、ムハマディ

ーヤ Muhammadiyah(10)の創始者(アフマド・ダフラン)の妻シティ・ワリダー(ニャイ・ダフラン・「ダフラン夫人」と通称で呼ばれた)(11)によって、イスラーム社会の枠組みの中で、女性の、教育やヘルスケア(エイズや家族計画)や社会サービスへのアクセスを支援するため組織された。そのため多くの病院を建設し経営している。ムハマディーヤ Muhammadiyah と提携しながら、インドネシア中で活動を展開している。貧困を克服するために、貸し付けや、ビジネスを成長させるプログラムも行っている。

コーランを読むために、女性のリテラシー能力の向上を最初は目指した。多くの女性はまだ字が読めなかった。また女性のリーダーを育てることを目指した。アイシャーは最も早期に活動し、女性最初の NPO として先駆的であった。

MAMPU と提携している。

エジプト、オランダ、マレーシアでも活動している。特に教育において、慈善活動をベースにしている。

私たちが訪れたアイシャーの地域拠点では、モスクにおいて、Sumberjo 村地域の花(ラン)栽培・生産を生かし、花を加工する技術を地域の女性たちに教えていた。農業の加工化による第六次産業である。アレンジメントやブーケづくりを教えていたリーダーの女性は、ほぼ独学で学んだという。結婚式等での花の注文が来ている。30 人くらいの女性たちがその場でブーケを作っていた。他にも、シルクのハンカチへの刺繍等、さまざまな手作りの技術が伝授されていた。

教育の場となったモスクは、同様に地域リーダーである彼女の夫が建設した、新しいものであった。

注

(1)1998 年に開所した名古屋モスク (<http://nagoyamosque.com/>) の聞き取りおよび参与観察調査(2015 年 4 月 13 日)では、イスラームを信仰することになった、事務局の日本女性担当者が、女性(やマイノリティ)の権利がイスラームによって守られるゆえに信仰したことを主張しており、名古屋モスクの存在する日本社会がむしろ権利保護が弱いことを指摘していた。女性の権利とイスラーム信仰の結びつきをインドネシアの現実の政治で実感している、マラン大学の女性教員にとって、日本のモスクの厳しい現実(911 以降は、日本社会からのイスラーム攻撃や迫害に遭っている)は驚きであったという。

(2)例えば、フランソワーズ・ガスパールは、フランスでのスカーフ禁止法に対し、親兄弟に対する純潔な態度を見せることで精神的な優位を保つための戦略(ジェンダー・パフォーマンス)や、社会に存在する差別意識に対抗して、ムスリム・フランス人のアイデンティティの証(政治的示威行為)としてなされる場合等の、当事者の自由意思を尊重する必要を指摘している。

また、西洋中心主義フェミニズム(近代主義フェミニズム)への批判は、イリイチらによってもすでに行われており、近代女性が新たな近代家父長制に組み込まれる中で喪失してきた、地域の中での女性たちの共同体や、生活世界における女性ジェンダーの自律的な領域(出産、生産等々)を評価してきた。

(3)もちろん、さまざまな宗派が存在し、インドネシアでは、いったん禁止されたクリトリス切除（女性割礼）の復活という現実が存在し、宗派によっては切除を奨励するものもある。伝統的組織が奨励しているのに対し、近代イスラーム組織のムハマディーヤ（後述）は、奨励されないとする内容のファトワーを出しており、ムハマディーヤが経営している病院では、女子割礼を医療行為として行なっていない（大形 2012）。

(4)伝統派（大衆の人気を背景とした）、近代派、および両者を止揚するネオモダニズムについての議論がある。

(5)疋田（同）によれば、国際的なフェミニズム運動は、独裁開発体制であるスハルト政権下の 80 年代後半からその女性政策の転換に大きな影響をもたらしたが、当時、国際社会では女性が男性と同じように開発の便益を得ていないことを問題化し、既存の開発過程への女性の統合をめざす「女性と開発（WID）」アプローチが提唱された。がその後、WID に代わる新しいアプローチとして、1980 年代後半から「ジェンダーと開発（GAD）」の考え方が提唱されるようになったのである。そこでは、女性だけに焦点をあてるのではなく男女の関係性に眼を向ける「ジェンダー主流化」のアプローチが提唱されるようになる。

(6)オランダ、インド（混血児）、また特権階級のプリブミのみが入学を許されたヨーロッパ人小学校で西洋式教育を受け、オランダ語も堪能だったカルティニは、年頃になるとジャワの慣習に従い外出禁止となり結婚まで家に籠ることとなる。しかし家庭教師のオランダ人女性のフェミニズム思想に影響を受けて女性の教育・権利向上への思想を深め、その精神のもとで、プリブミ女子のためのカルティニ学校が 1907 年にバタヴィア（現ジャカルタ）にて開設された。

(7)イスラームにおける消費がイスラーム信仰の枠組みの中で行われていることを、青山（同）は、ヒジャブのファッション性において指摘する。女性が髪の毛を包み隠す、宗教的義務を果たすための手段としてのショール（ジルバブとかヒジャブと呼ばれる）を、積極的に女性のファッション・アイテムとして使いこなすムスリム・ファッションについては、カラフルなショールを洗練されたファッションで着こなす若い女性たちが、ヒジャブにちなんで自らをヒジャバーズと呼ぶことにも表れている。ムスリム女性が豊かな消費文化としてのファッションを楽しむことはイスラームの教えと矛盾するものではなく、むしろ、ムスリムとしてのアイデンティティを積極的に表出する手段なのだと言及する。

(8)インドネシアはランの生育にとっても適した気候で、世界中のランの原種や交配種のほとんどを栽培することができる。

(9)一方、比較的豊かであると思われるこの地域にも、貧困者が存在し、山間地の Sumner Brantas 村（ここにもモスクは存在した）では、山あいの厳しい地形を利用した段々畑による栽培に、スプリンクラーの設置の支援や、コーヒー栽培の技術提供など、NGO の活躍が見られた。この NGO の調査については、ジェンダー観点の組織ではないため、ここでは取り扱わない。

(10)アフマド・ダフランは 1912 年にムハマディーヤを設立。

(11)アイシャーについては、利光(2004)に詳しい。

アイシャーの名は、預言者ムハンマドの最愛の妻アイシャ・ビント・アブー・バクル

の名から来ている。日本の漫画、アニメ、コンピューターゲーム、あるいは海外の演劇などの登場キャラクター名としてもよく使われている。

参考文献

- 青山亮、2016.9.21「インドネシアのイスラーム社会——ムスリム・アイデンティティと消費社会」『シノドス』 (<http://synodos.jp/international/17467>)
- 疋田京子、2011「インドネシアにおけるジェンダー平等と女性の人権-セクシュアリティの多様性をめぐって」『商経論叢』 62
- Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique, and Omar Farouk Bajunid eds., 2001, Islam and Civil Society in Southeast Asia, Institute of Southeast Asian Studies
- 越智 博美・河野真太郎編、2015『ジェンダーにおける承認と再分配』彩流社
- 大形里見、2012「女子割礼とインドネシアのイスラーム社会：リベラル派と保守派の交錯」『社会文化研究所紀要』 70
- 利光正文、2004「インドネシアにおけるムスリム女性のイスラーム改革運動に関する覚書 --アイシヤーを事例として」『史学論叢』 34

イスラームと儒家とのコネクションをめぐる

報告者: 鈴木規夫(愛知大学国際コミュニケーション学部/ケンブリッジ大学コーパス・クリスティ・コレッジ客員フェロー)

司 会 : では、最後です。先ほどまで問題なく声がお互いにつながっていたのですが、どうもこちらからの声が、向こうにはつながっていないようです。鈴木先生の声はつながっていると思いますので。

鈴 木 : よろしいですか。

司 会 : はい。

鈴 木 : ちょっと、音声が入っていないので、リアクションがよくわからないのですが……。

司 会 : よろしくお願ひします。はい、どうぞ。

鈴 木 : 静かにお話をさせていただきまして、その間に、おそらく片岡先生が音声問題を解決してくださるだろうと思います。

お手許に、「中間報告」と題する、私どものプロジェクトが何をやってきたのかというデータを用意しておりました。伊東先生からは、「中間ではなくて報告をせよ」ということでしたが、プロジェクト全体の性格からしまして、今回は基礎研究ということで、《Confucian-Islamic Connection》を考える研究ネットワークを構築して、今後の総合的な研究に資することが、主な研究実施の趣旨でした。とりあえず、この「中間報告」に基づきながら、何をしてきたのかということを中心に報告をさせていただきたいと思います。

今こちらは明け方ですが、昨夕、ケンブリッジのコレッジのハイテーブルディナーがありまして、そのなかでも教養の問題が話題になりました。ケンブリッジのハイテーブルディナーでは、いろいろな専門の人が会食をするかたちで、知的な情報交換をするわけですが、昨夕は、がんの研究をしている人と、コンスタンティノーブルの時代のキリスト教史をやっている人との間に挟まってお話をしておりました。

そのなかで、果たして人文科学の共同研究は成り立つのかという議論になりました。この報告をさせていただいているプロジェクトもそうですが、いくつか関わっている共同研究を材料にした会話をしていました。

タイトルにあります《Confucian-Islamic Connection》という考え方自体の由来と、性格とを説明するのがなかなか難しいと思いますが、もともと《Confucian-Islamic Connection》というコンセプト自体は、昔からありました。むしろ、日本において広がっていたのですけれど、「回儒」という考え方がありました。この「回」という字は、イスラームの昔の中国の言い方ですが、

「儒」が儒学です。回儒の研究というかたちで、この領域を確立したのはむしろ日本においてであり、それなりの実績があると思います。それはそれとして、東洋学で辿っていくことができますが、最近では、中国でも「回儒(かいじゅ)」とは呼ばずに「伊儒(いじゅ)」, 「伊」はイスラームの「イ」です。そのようなかたちで同じコンセプトが使われています。

私が取り上げます《Confucian-Islamic Connection》とは、そこにも発想の基盤はあるのですが、直接的な発想基盤は、サミュエル・P. ハンチントン(Samuel P. Huntington)によって、20年以上前に出された『文明の衝突』という議論にあるわけで、そのなかで使っているものです。

ハンチントンが考えていたのは、具体的に《Confucian-Islamic Connection》ということで、中国がイランに核兵器の移動システムを供与するのではないかという危機感を反映したアメリカの戦略上の問題から、文明論を議論するという話だったわけです。

この20年程の間に、現実の方向が同じような展開を、ハンチントンが議論する枠のなかで、枠をさらに超えて問題が拡散していき、理論化していくことができるのではないかというのが、今回のプロジェクトの基本的な発想です。

その基礎をネットワークのなかで共同研究ができるような基盤をつくろうというのが、今回の2年間のプロジェクトです。これがどのように出来上がってきたのかということと、それを通じて、今後、この研究がどのような方向に行くのかということの、ある意味では「中間報告」をさせていただきます。

2年間に何ができたのかといいますと、この研究ネットワークをつくることにおいては、非常に成果がありました。今からお話しするような成果を背景に、今後のより研究上もより深化した議論が進んでいくことができるのではないかと考えています。

ある意味で2年間という短い期間に、世界大でいろいろなネットワークをつくったわけですが、肝心の愛知大学のなかにも、この研究をベースにするネットワークが出来上がったのかどうかということには、少し不安を覚えます。

メンバーとしては、社会学の樫村愛子さんと、国際コミュニケーション学部の周星さんとの3人が核となって、中国政法大学の単純さん、中国人民大学の張踐さんを加え、さらに京都府立大学元学長の渡辺信一郎さん、ICU(国際基督教大学)の小島康敬さん、インドネシアのムハンマディーア・マラン大学のトニーさん、シェフィールド大学のグレン・フックさん、ケンブリッジ大学のバラク・クシュネールさんなども加えて、研究自体は広がっているわけです。

ところが、なかなか、樫村さんや周星さんとの間で、この問題について、私が狙っているところまで深く浸透していているのかどうかは、まだよく検討しなければいけないところです。今後も議論を続けていくことができればと思っております。

まず、何をしてきたのかということですが、お手元にありますように、最初

に、この研究が開始されました平成27年度の4月には、ちょうどインドネシアのムハマディーヤ・マラン大学のリサーチグループとの共同調査の話がありました。それを通じて、われわれの関心は、インドネシアのイスラム社会とインドネシアにある華僑ネットワークが、儒教的な信仰システムをどのように受け入れているのかということ掘り下げました。一方あちらは、日本のような宗教的にはよくわからないような社会のなかで、イスラムがどのように生息しているのかという相互の関心を併せるようなリサーチを始めたわけです。

4月に、名古屋にリサーチグループがいらっしやいました。そこに、さらに千葉大学の青木武信さん、当時はまだ東京大学講師だった阿久津正幸さんが加わり、この二人はインドネシアのイスラムに詳しい先生でしたので、お互いの、そうした問題に対してもいろいろ議論しました。

《Confucian-Islamic Connection》というのは、ハンチントンの『文明の衝突論』が、われわれの発想の元になっておりますが、それは現在の中国との関係で申しますと、ウェストファリア体制にいわば対抗し、新しい世界秩序をどのようにつくるのかという議論が、この約20年の間に中国のなかでも大きな理論動向の動きとしてあり、国際政治の理論でも、「中国学派」といわれているような、「中国化」するとか、世界を中国的に捉えていくという傾向が、中国の経済的な勃興とともに現れていきているところとリンクしています。要するに、世界の規範(Norms)というものをどう考えていくのかということの問題関心領域につながっていくことが、最初からありました。

その年の7月にも、研究会を開き、アイデアを交換いたしました。

規範(Norms)の問題として、コンストラクティズムという、新しいといえますか、既に20年来国際政治学では議論されているのですが、その議論の非常に重要なファウンダー(founder)の一人である、ニコラス・グリーンウッド・オヌフ(Nicholas Greenwood Onuf)さんを囲んで、平成26年7月に東京霞ヶ関の霞山会館の会議室で「国際倫理と規範をめぐる」という会議を開きました。武者小路公秀さん、在東京の中国研究の何人かの研究者のみなさんも加わって、充実した議論になりました。

本当は、さらに中国の同じような国際規範をめぐる議論をしているところとつなげていこうと準備をしているのですが、諸般の事情で、まだ実現はしておりません。復旦大学の国際関係の教授陣との間では、プライベートなところでは話をしていきますので、いずれ国際ワークショップを開くことにはなっております。

その一方で、一昨年秋に、渡辺信一郎さんと小島さんとご一緒させて頂くことになりました。お二人とも、儒家の打ち出している礼樂秩序の問題を考える際に、いくつかとても重要なお仕事をされています。

これまでの中国の衰退とともに、礼樂秩序自体が衰退をしているわけですが、この再考の動きといえますか、新しく考え直すという動きが中国本体というよ

りも、歴史研究や基礎研究のなかで現れてきていることを捉えまして、ワークショップを開催いたしました。

渡辺さんや小島さんの議論については、さらに今年も新たに人民大学のお二人……………私も理事をしておりますが、中国の国際儒学連合会の代表的な研究者であります、単純さんと張踐さんを、今年度はお迎えして、渡辺さんや小島さん、さらに武者小路さんや板垣雄三さんとの議論を通じて、特に東アジアにおける礼樂秩序の再構築の可能性ということで議論いたしました。その国際ワークショップの記録を、本プロジェクトの報告として、近々アップすることになると思います。

それに加えまして、先ほど申しました国際規範の観点から、ハーバード大学の入江昭さんやWorld Policy Instituteの玉本偉さんをお招きして……………玉本さんは、その時期には、NYタイムズのアジア担当編集者をしていただけですが……………そのことをあまり強調できませんでしたのでそれには言及しないでご参加頂き、国際シンポジウムを開催しました。東アジアの隣国関係にある規範(Norms)や、秩序の関係をどのように切り返すかという話をさせていただきました。

入江さんは、主に日米関係を通じて、中国との関わりに詳しい国際政治史の研究者ですが、秩序の維持、あるいは秩序がどのようなものであるのかということのセンスが大きく変わってきているという議論がなされました。秩序の変遷と申しますか、そのセンスがどのように変わってきているのか。

現在、国際政治を考えるときには、基本的には、ウェストファリア体制の主権国家システムにベースを置いています。そのため、日本でも近代国家の主権国家体制に入り込むためのプロトコールを覚え、その秩序感覚を身につけてきたわけです。

中国は、今のところ同じようにして新しい秩序に入るようになってはいるわけですが、実際の規模の問題から考えても、ヨーロッパの衰退や欧米社会の衰退と、その秩序の変化とを考えても、自分たちがかつて持っていた秩序がどうだったのかということを考え直し始めているということは得心のいくところでしょう。それで、ギクシャクしているわけです。

欧米の秩序感覚からしますと、場合によっては、中国はとんでもないということになっているわけですが、世界の秩序形成の趨勢から申しますと、17世紀に成立したウェストファリア体制が、ここ300～400年の間に普遍化したと断言できるかどうかは別にしまして、国際政治の理論のなかでは、規範(Norms)としての機能を果たしてきたわけなのですけれども、それが確実に移行しつつあるという感覚を共有しておくべきであろうと考えています。それには長いタイムスパンがかかるでしょうけれども、その秩序自体が変化していくことも想定して分析をしていくことができる状況になっているのではないかと申すことを併せて議論した次第です。

ただ、先ほど中華礼樂秩序の問題も、17世紀の段階では、東アジアは中華文明を軸にした「朝貢体制」というかたちでよく表現をされますように、別の秩序を有していたわけで、そうした秩序のなかで実際動いていたところが、徐々にウェストファリア体制に取り込まれていく過程があり、それはすなわち近代史だったわけです。どのようなタイムスパンであるかはわかりませんが、変化の途上にあることを自覚する会議となりました。

さらに、そのほかにも同じプロジェクトの関係で、インドネシアのムスリムのことを考える研究会、日本のなかで儒家的な基礎素養を持った人たちが、ヨーロッパの衝撃を受けて、そのカウンターパワーとしてのイスラームを活用し、19世紀後半から展開していた汎イスラーム運動というものの影響を受けて、儒家的な、東洋の問題をどのように考えるかということを議論したりしてきたわけです。いろいろな思想家がおりますが、その典型として大川周明を取り上げたりしています。

大川周明については、歴史家の臼杵陽さんが確実な文献調査に基づいて、大川周明論を1冊に上梓したこともありました。それを受けて、復旦大学の徐静波さんや政治学の蔵志軍さんとの議論も展開しました。

大川周明というのは、国家主義者として、右翼反動としてイメージされている側面があるわけですが、その思想的なロケーションという意味では面白いところにある人です。再評価とともに、何も国家主義者としての大川を再評価するわけではなく、全体としての思想の変化の渦中になった存在として見直していくという試みをしていくわけです。

さらに、国際政治の現実における「中国と日本をめぐって」ということで、人民大学の時殷弘さんと加々美さんとの対話もセットしました。この対談は、岩波書店の『世界』にも掲載されています。

さらに、モンゴル研究で著名なケンブリッジのウラッディーン・ブラグさんと滋賀県立大学のブレンサイン(BORJIGIN Burensain)さんによって、モンゴルのネットワークのなかで《Confucian-Islamic Connection》がどのように位置づけられるかという議論もおこないました。

モンゴル社会は非常に面白く、世界にネットワークを拡張するという意味においては、ご案内のようにジンギス・ハーンが果たした役割は非常に大きいわけです。西へ向かったハーン国は、ムスリム化、イスラーム化していくわけです。現在、中国でも大量のムスリムが生活し、中国の華人社会自体のなかの大きな変化ももたらしています。回民特区などもできていて、中国ムスリムとして、中国全国各地に存在するムスリム・コミュニティのルーツは、その大方この時代に西からやってきた人たちを祖先とするということになっています。モンゴル社会のなかにも、ムスリム・コミュニティが存在し、その様態はモンゴル社会のなかではマイノリティですが、果たした歴史的インパクトは大きいと言えるでしょう。

そして、どのように中国の儒家的秩序を、イスラームが持っていた世界秩序の考え方と混ぜ合わさって行ったのかということも、とても面白い論点ではないかということで、この研究会を企画しました。

さらに、そのような研究活動と同時に、この《Confucian-Islamic Connection》を探るために、私たちのグループは、インドネシア・ムハマディア・マラン大学との共同調査を組みました。

一昨年(平成27年)の夏には、インドネシアのマラン大学の調査にもまいりました。華人社会とインドネシアムスリムとの融合接合関係といったことも、いろいろと調べてまいりました。

皆さんもご案内のように、中国の戦略的な展開として孔子学院は世界中に展開されているわけですが、インドネシアにもあります。インドネシアに展開している孔子学院が何をどう教えているのか、一般的には中国語を教えているということだけですが、そこで、イスラーム社会と孔子を冠した儒家的な倫理観や秩序観が、どのように相互の社会のなかで影響を与えあっているのだろうかということ、その調査を通じて実感している次第です。

この点については、特に女性との関係でいいますと、女性の問題はなかなかイスラーム社会のなかでは、男性である私には踏み込めないところがあるのですが、檜村さんが巧みにインドネシアのムスリム女性のグループの中に入りまして、調べたということもあります。

さらに、一昨年(平成27年)の秋には、周星先生が在学研究中であったオレゴン州セーラム市にありますウィラメット(Willamette University)大学でのシンポジウムに参加しました。

この大学は、アメリカ西海岸に初めてできた大学で、とても伝統のある大学です。そこでのシンポジウムにおいて、儒家的な問題、ムスリムの問題と成人概念を含むところで、どのような関係が結ばれているのかということについて報告をさせていただきました。

昨年(平成28年)は、引き続き規範研究会をベースにして《Confucian-Islamic Connection》の研究活動をし、その他の研究グループとも乗り合わせをしながら共催をしておりましたが、そこにありますように、インドネシアの研究の継続として、比較的若い研究者のナジン・ブルハニ(Najib Burhai)さんから、アジアという視点でお話を伺っていたわけですが、ベースになっているのは、インドネシアのムスリム社会の諸相についてでした。それに対して、千葉大学の青木武信さんから応答があったりしました。

東南アジア社会が、インドネシアのムスリム社会によって代表されるものではありませんけれども、少なくとも、ウェストファリア体制のなかのネーション・ステイト(Nation-state)システムとして、インドネシアが最大のムスリム人口比率を抱えていることは否めないわけです。

実はイランは含まれませんが、インドネシア一国で中東全体にマグレブ

(Maghreb)からマシュリク(Mashriq)に広がる中東におけるムスリム人口に相当する人口を抱えているのがインドネシアです。さらに、インドネシア自身の多様な社会がイスラームのムスリム社会によって、一種の「多様性のなかの統一」ということを展開している実践例として、広く学ばなければいけないところが多いように考えます。

インドネシアでの研究は、インドネシアにおけるムスリム社会に入り込んでいる華人ネットワークが、どのように変化しているのかということを引き続き興味を持って調査していくことになっております。

さらに、5月には、引き続き臼杵陽先生に登場願いました。

大川周明とともに、大川周明のもとで文献を大量に仕入れまして、その後、日本のイスラーム研究を代表する泰斗となっていく井筒俊彦にも焦点を当てました。井筒俊彦研究をしている日本研究のアンカラ大学のヌーラ・サット(Nurullah SAT)さんと一緒に議論をする研究会を開催しました。

ここで、さらにインドネシアから中国、トルコへと《Confucian-Islamic Connection》を考える知的ネットワークを広げていくことになるわけです。もちろん、その中東は対象となっていることは言うまでもありませんが、モンゴルネットワークとともに、いろいろと広がりを持つようとしているわけです。

その際に、日本の研究者が《Confucian-Islamic Connection》あるいは新しい秩序の問題を考えるときに、どうしても歴史的な条件から反発が予想されるのは、かつての「大東亜共栄圏」の問題をどう考えるのかということです。国家神道システムと、そうした世界の秩序問題とをどのようにリンクさせていくのか、どのように理論的に整合性を持つていくのかということが問われるわけです。

そうした観点から、明治神宮……明治神宮を支えているのは比較的近代化された神道イズムで、その観点から明治神宮国際神道文化研究所主任研究員の今泉宜子さんなどもコンタクトを取り、神道の問題と《Confucian-Islamic Connection》の問題がどのようにリンクするかということも視野に入れるようにしました。

その問題は、大東亜共栄圏の問題がそうであったように、「近代の超克」という問題とリンクしていくわけです。つまり、かつて日本が西洋列強の秩序体制に反発して、「自分たちは新たな世代を築き、腐りきった西洋から脱皮して……」という具合に秩序への反抗を試みることになるのですが、それは一つの幻想だったわけです。とはいえ、しかし、先の大戦に入っていく大義名分を掲げることになります。中国やアジアには、自分たちはその新しい秩序を再構築するために「侵出」をしているというようになっていくわけです。

現在の中国は、まさに議論の座標を変えますと、かつての日本の「大東亜共栄圏構想」のような秩序観を押しつけるのではないかと、といった受け止め方もされうるような状況もあろうかと思えます。そうしたことへの配慮も必要です。

私たちがかつて経験してきたことを、中国の新たな規範意識の研究のなかにも組み込む必要があるのではないかという観点から、近代の超克についても考えるようになりました。

そして、平成28年6月末には、従来の「礼樂秩序の再構築」としてどのように考えるのかということ、一昨年来ご協力を願っている渡辺さんや小島さん、さらに中国人民大学の張踐さん、中国政法大学の単純さん、シェフィールド大学でアジア太平洋地域の国際政治を研究しておられるグレン・フック (Glenn Dawson Hook) さんや武者小路公秀さん、中東研究で著名な板垣雄三さんのご協力を得て、二日間にわたる国際シンポジウムを開催いたしました。

その開催によって、充実した議論が展開されたわけですが、その構成をお手元の資料で示しています。その内容自体は3月に出ます報告書のなかに再現をしておきますので、詳しくはそちらをご覧くださいと思います。

これを先に編集して、人文社会学研究所の電子媒体報告書のあとには、本のかたちで出したいと考えております。

6月末のこの会議に出席されたあと、単純さんと張踐さん、私も含めてですが、7月の頭に、北京で開催されました「国際儒学論壇」に参加しました。先ほど来、申し上げていますように、アジア文明のなかで儒家がどのように機能しているのかということ、数百名の中東アジアを含めた研究者が集って議論をした大会でした。そのなかで単純さんも張踐さんも報告をしましたが、私もこの研究プロジェクトの一環として報告をさせていただきました。

これはハンチントンの議論がどうであったかということも踏まえた、ある意味では、ディシプリン(Discipline)を超えた国際政治学と政治史と、同時に思想史といろいろリンクしたお話になりました。「国際儒学論壇」もそうした傾向を持ったものです。

同じ分科会には、従属理論のファウンダー(founder)として、とても有名なサミール・アミン(Samir Amin)さん、それから、日本のなかでも華夷秩序の問題を、ウォーレンスタインなどを使いながら、世界システム論の観点から問題をさらに再構築された濱下武志さんなども参加されていて、親しく議論をすることができました。とても充実した会議になりました。

あいにく、これらの記録は編集段階に入っていて、冊子体になる予定ですが、今回の《Confucian-Islamic Connection》の3月にまとめるところに、どのように反映できるかは検討中です。

さらに、同じセッションで議論しましたソウル大学の郭(Guo, Yi)さんが関わって、平成28年11月には山東師範大学の齐鲁文化と中華文明国際学術検討会に招聘をされました。そこにありますように、「A Convergence of Civilizations」という報告をさせていただきました。

これは、近々、山東社会科学院発行の『国際儒学論壇(International Tribune of Confucian Studies)』に掲載することになっております。

このようなかたちで、私どものグループの研究は展開し、非常に期待した成果を上げていると言えようかと思えます。

まとめますと、今回の基礎研究では、ハンチントンを中心に、さらに前から日本にあった回儒研究、伊儒研究を結びつけ、新しい規範秩序を考えるという観点から、研究者のネットワークを構築することに、その目的がありました。その点においてまだ不十分ではありますが、ケンブリッジ大学でも新しい研究者ネットワークを構築しつつあります。何れにせよ、おかげさまで、この2年間に非常に前進をしたことをご報告させて頂きたいと思えます。

それから、2点目に、3月に出されます報告書のなかでは、平成28年6月におこなわれた国際ワークショップの成果、さらに、インドネシアでのフィールドワークの成果、そして、できれば山東社会科学院で発行する『国際儒学論壇』での、これは中国語で発表をすることになっておりますので、日本語バージョンなども含めた諸成果物をまとめたいと考えております。

以上で、私の報告は終わらせていただきたいと思います。ありがとうございました。

司 会：はい。ありがとうございました。

(終了)