

「中華民族」の概念をめぐって

鵜 殿 倫 次

目 次

1. 「中華民族」という言葉の用法
 - 1.1 「中華民族百年の夢」
 - 1.2 「中華民族の復興」と「中華民族の子孫」
2. 加々美光行による「中華民族」概念の説明
 - 2.1 梁啓超による「中華民族」の造語
 - 2.2 「中国」「中華」はいつ創られたのか
 - 2.3 「中華文明」の「開放性」と「求心性」
 - 2.4 “西洋の衝撃”による「求心性」の喪失と内部統合原理の再編
 - 2.5 エスニックな概念としての「中華民族」と同化主義
 - 2.6 ナショナリズムとしての「中華民族」の発見
 - 2.7 毛沢東による社会主義社会主義イデオロギーの導入
3. 「中華民族の復興」の意味
 - 3.1 ネイション・ナショナリズムと結合した中華ナショナリズム
 - 3.2 社会主義イデオロギーを脱ぎ捨てた「中華ナショナリズム」
 - 3.3 中華民族主義の有効性

1. 「中華民族」という言葉の用法

2008年という年は、北京オリンピックが開催された年であると同時に、3月にチベットのラサおよび四川、甘肅のチベット族自治州などで騒乱が起き、オリンピックの直前および開催中にもウイグル自治区などで民族主義的な抗議が起こった年として記憶に残ることとなった。その一方で、アテネを出発点と

した聖火リレーが世界を回るとともに、その擁護のために集まった在外中国人による愛国主義的行動が世界中の耳目を集めた。

2008年10月には、中国人として初めての月面探査が成功した。このニュースにおいて、中国の指導者がこの歴史的快挙にたいし「中華民族」の偉業という言葉でこれを称える場面を目にすることになった。最近の中国報道において、われわれがしばしば耳にするこの言葉は、どのような歴史的背景があるのだろうか。まず2008年に中国の指導者たちが、どのように「中華民族」という言葉を使用したかについて、見てみたい。以下の1.1および1.2は、中国の愛国主義について論じた北村諭2008の1章「2008年の中国と愛国主義」1.1「中華民族という言葉－“中華民族100年の夢”」と共通の視点に拠っている。

1.1 「中華民族百年の夢」

08年5月8日、中国の胡錦濤国家主席は、1998年の江沢民国家主席以来10年ぶりに中国の指導者として来日した。この訪日は、過去10年間とくに2001年の小泉内閣の登場以来、なかでも2003-2005に日中国交回復後最悪の状態に達していた日中関係を改善する点で歴史的な訪問であった。

胡錦濤国家主席は、早稲田大学を訪問し講演を行ったが、この演説はテレビの映像を通じて直接中国国民にも伝えられた。胡錦濤主席の演説で注目すべき内容は、日本からのODAによる円借款に言及した点であるという。日本は日中戦争中、中国に与えた被害にたいして賠償もしていないし、何の反省もしていないという中国人の反日意識に転換を促す意味も込められているとされている。この点でも画期的なものであった。

中国の近代化建設において、日本政府は円借款を提供、中国のインフラ建設、環境保護、エネルギー開発などを支援して積極的な役割を果たした。日本各界はさまざまな形で中国を支援してくれた。大勢の日本人が日中友好のために心血を注いだことを中国国民は永遠に銘記している。（『中日新聞』08.5.9）

この講演で、胡錦濤主席は日本と中国との「歴史問題」について次のように述べた。

近代に入り日本軍国主義が中国に対して侵略戦争を起こしたことで、両国の友好関係は大いに破壊された。この不幸な歴史は中華民族に多大な災難をもたらしただけでなく、日本国民にも大きな被害を与えた。（『中日新聞』08.5.9）

ここで胡錦濤主席は、日本人にたいしては「日本人民（日本国民）」という言葉を使っているが、中国人にたいしては「中華民族」という言葉を用いている。なぜ中国人に「中国人民」という言葉を使わず「中華民族」という言葉を使うのだろうか。

この「中華民族」という言葉は、歴史的な事柄に言及する場合に使用されている。胡錦濤主席が来日した2008年には、中国で北京オリンピックが開催された。同主席は再三にわたり、このオリンピックは「中華民族百年の夢」とであると表現した。この場合も、百年という歴史的な文脈で「中華民族」が使われている。「中華民族」とは歴史的な連続性をもった実体を指すのである。

なお「中華民族」は、現在生きている人にだけ使うこともある。江沢民前主席が第16回党大会で、共産党の新たな定義を提起したとき、「労働者階級の前衛隊」の後に「中国人民と中華民族の前衛隊」という概念がつけ加えられた。この場合の「中華民族」は歴史的な実体を指しているわけではない。「国民」の意味である。とすると「中国人民」との違いはどこにあるのだろうか？

ところで「中華民族百年の夢」の「百年」とは、いったいどういう意味なのだろうか。100年と言え、かつて繁栄を誇った中華帝国の清朝が、19世紀末には、欧米列強に脅かされ、さらに周辺の「夷狄」であった小国日本に1894年に戦争を挑まれ、屈辱的な下関条約を結ぶことになった。その後清朝内に改革運動が起こり、その変法派の改革が失敗したあと、辛亥（1911）の年に、孫文らの革命派に倒され清朝は滅亡する。ちょうど百年前と言え、この時代を指している。すると「中華民族百年の夢」とは、かつて東アジアの中心として

繁栄を誇った中華帝国の滅亡以来の百年という意味にとることができる。ところで2008年と言えば、1949年に成立した中華人民共和国成立から60年である。ところが「中華民族百年の夢」は中華人民共和国の成立を基点とするのではなく、孫文らによる、満州族支配から漢民族が栄光を取り戻すことを掲げた、民族主義的な革命を基点としていることになる。

「中華民族百年の夢」という言葉だけを見ると、「中国が近代化を志して百年」という意味に理解することもできる。その意味はもちろんある。しかしやや違う点も含まれている。なぜなら、オリンピックを開催する現在が「中華民族の復興」という言葉で表されているからである。したがって、「中華民族百年の夢」は、「20世紀初頭以来、かつての中華世界の威光は失われていたが、オリンピック開催するまでに復興し、繁栄富強の夢を果たしつつある」ことを意味しているのである。

1.2 「中華民族の復興」と「中華民族の子孫」

胡錦濤主席は、2008年8月4日に、世界25ヶ国からの海外メディアの合同取材を受け、オーストラリア記者の「北京五輪スローガンの“一つの世界、一つの夢”はあなたにとって何を意味するのか？またあなたの夢と中国の夢は何か？」と質問され次のように答えた。

「一つの世界、一つの夢」のスローガンは、五輪の精神を集約し、北京五輪の趣旨を生き生きと反映したものだ。このスローガンにはわたしたちの真摯な願いが込められている。それはつまり、世界各国の人々と共に五輪精神の呼びかけのもと、交流・協力を深め、国際的な五輪の新たな一章を書き加え、人類のよりすばらしい未来を想像したいという中国人民の願いだ。

わたしの夢は中国人民の夢と同じだ。わたしは常に国の指導者として、人民の声に耳を傾け、民意を尊重し、民衆の苦しみに関心を寄せ、人民の利益を守らなければならないと思っている。人民の思いを受け止め、人民の必要とすることを行う。中国人民の夢とは、国の現代化を進め、中

華民族の偉大な復興を実現し、世界各国の人々と共に平和・進歩・和睦・調和の発展を追及することにある。『人民網日本語版』 2008. 08. 02

ここでも、「中国人民の願い」「中国人民の夢」のように未来に向かう時は「中国人民」という言葉が使われ、過去からの連続として認識する場合「中華民族」という言葉が使われている。「中国人民の夢」とは、「中華民族の偉大な復興」を実現することなのである。

著名な映画監督張芸謀によって演出された五輪開会式は、長大な歴史をもつ「中華民族」がモチーフとなった。

「中華民族」という言葉は、温家宝総理の 2008 年 3 月 19 日の政府活動報告の言葉にも伺える。ここで温家宝首相は、現代の中国人を指して「中華民族の子孫」と呼んだ。

二〇〇八年はオリンピックとパラリンピックが北京で開催される。これは中華民族のすべての子孫が待ち望むイベントであり、わが国の経済・社会の発展を促進し、中国人民と世界諸国人民との友好と協力を増進するうえで重要な意義をもつ。

『人民網日本語版』 2008 年 03 月 19 日

「中華民族の子孫」という場合の「中華民族」は、ここでは数千年の過去にさかのぼる実体を指し、現在の中国国民はその子孫とされる。

「中華民族」は、歴史的な連続性を含意する概念であるが、同時に、この言葉にはつねに民族主義的な情念をともなっている。聂耳作曲の中国の国歌「義勇軍行進曲」の歌詞でも「中华民族到了最危险的时候」という表現に使われている。抗日戦争中の民族主義的な情念を反映したものである。

起来，不愿做奴隶的人们！

立ち上がれ、奴隷になりたくない人たち！

把我们的血肉筑成我们新的长城！我々の血と肉で新しい長城を築くのだ！

中華民族到了最危險的時候，	中華民族は最も危険な時を迎えたのだ
每个人被迫着发出最后的吼声，	一人、一人が最後の雄叫びを挙げるのだ
起来！起来！起来！	立ち上がれ！立ち上がれ！立ち上がれ！
我们万众一心，	我々幾百万がひとつの心で
冒着敌人的炮火，前进！	敵の砲火を冒して、進め、
冒着敌人的炮火，前进！	敵の砲火を冒して、進め、
前进！前进！前进！	進め、進め、進め。

田汉作词，聂耳作曲（訳文筆者）

以上のように「中華民族」という言葉が政治的文脈で使用される時は、歴史的な事柄に言及する場合に使われていることが指摘できる。

「義勇軍行進曲」は抗日戦争期の民族主義を反映するものだが、現在の指導者が政治的文脈で使用する「中華民族」論は、中華人民共和国成立以後のものである。毛里 1998（p.76-79）によると、現在の「中華民族」論は、中国の社会学者である費孝通が 1988 年に香港のシンポジウムで発表した「中華民族一体構造（中華民族一体格局）論」が発端であり、様々な論者に敷衍され、愛国主義政治キャンペーンなどに使用されるようになったのだという。現在の指導者の言葉は、この線上にある。

毛里によると、費孝通は中国に住む諸民族をすべて「中華民族」と呼び、諸民族が多元かつ一体の構造をなしているとする。「中華民族」の形成プロセスは、凝集的核心として漢民族が形成され、諸民族との接触・融合・同化を繰り返し「自在的民族実体としての中華民族」が形成され、その後「西方列強の圧力と対抗することを通じて休戚をともにする自覚した民族実体」となったという。

費の言う「自在的民族実体」にしても、対外的に対抗的な意味の「自覚的民族実体」にしても歴史的に連続する実体として把握されている。

これが民族政策のレベルで使われると、「中華民族」は中国という国の構成員として一体の実体なのだから、チベットやウイグル族の起こす騒乱は、「分離主義」「分裂主義」であるという言い方となって現れる。「中華民族」論と「分

裂主義」論は表裏一体なのである。

このように歴史的な概念である「中華民族」は、漢族中心という意味ではエスニックな含意をもっているが、同時に非漢族のエスニックな要求を「分離主義」としてはねつけるという点では、国家統合の原理としてアンチ・エスニックな概念なのである。費孝通は中国の領域内の諸民族に限定してこの概念を使用した。現実には、次の温家宝演説（2008年3月19日の政府活動報告）に見るように、かつての中華世界にたいしても適用している。

一つの中国の原則を踏まえて、兩岸の話し合いと交渉が一日も早く回復するよう努力し、兩岸同胞が関心を寄せる重要な問題の解決に取り組む。「台湾独立」をもくろむ分裂活動に断固反対し、いかなるものが、いかなる名義で、いかなる方式によって台湾を中国から切り離すことも絶対に許さない。中国の主権と領土保全にかかわるいかなる問題も、台湾同胞を含む中国人民全体とともに決定しなければならない。大陸部と台湾が同じく一つの中国に属するという現状を変え、台湾海峡の平和をぶちこわそうとする「台湾独立」分裂勢力の画策は失敗を運命づけられている。海峡兩岸の統一は中華民族の偉大な復興のための歴史的必然である。国内外の中華民族の子孫がともに奮闘すれば、祖国統一の大業は必ずや成し遂げられるであろう。（『人民網日本語版』2008.03.19）

台湾同胞の回帰は「中華民族の復興」の必然であるという論は、3.1で後述する西村2000の「欠損した中華世界の全一性の回復」という「夢」を表している点で、エスニシティとは異なるレベル（中華世界の意識）であるが、「中華民族の子孫がともに奮闘すれば」という表現からはエスニックな漢族ナショナリズムが感じられる。漢族を指す「黄帝の子孫」を連想させるからである。

2. 加々美光行による「中華民族」概念の説明

では「中華民族」という言葉は、どのようにしてできたのだろうか。以下2では中国学者の加々美光行の説明を検討してみよう。

2.1 梁啓超による「中華民族」の造語

加々美 2008『中国の民族問題—危機の本質』序章「“中華民族”の出現とその内的構造」によると、「民族」という言葉は、変法派（清朝の体制を維持した改革を主張する党派）の梁啓超が1899年に戊戌の政変失敗後、日本に滞在中、「東籬月旦」（『飲冰室文集』第三冊之六、1899）を書き、「ネーション」の訳語である日本語の「民族」を転用して中国語に用いたのが始まりであるという¹。

加々美は「問題の第一は、“民族”概念を最初に使用した梁啓超が、1901年にこれを“中国”概念と結びつけて“中国民族”の概念を造語し（梁啓超『中国史叙論』1901）、さらに翌1902年には“中華民族”概念をも提起したことに始まる（梁啓超『論中国學術思想變遷之大勢』1902）」という²。さらにこれを革命派（清帝国を滅ぼし革命を主張する党派）の孫文が三民主義（『民報』10号、1906年12月）の中で用いたことにより、政治的文脈で使用されるようになったという。

下の2.2で見るように「中国」「中華」という言葉は、元来「天下」のように世界を指す概念であった。だが、梁啓超がこれを「民族」（nation）と結びつけたことが、問題の発端であるという。梁は、それによって“中華民族”を近代国民国家の担い手としての“国民”概念に比定したという。

梁啓超と孫文はその“中国＝中華”を“民族”概念と結びつけて“中国民族＝中華民族”という新概念を造語したうえ、これをヨーロッパ発祥の近代“国民国家”の担い手となりうる“国民”概念に匹敵するものと見なしたのである。この結果、“中国＝中華”が史上初めて同時に“国家”概念へと組み替えられた³。

「中華民族」が「国民」概念と見なされることによって、「中華」「中国」が「国家」概念になってしまったというのだ。つまり加々美は、そもそも「中華」や「中国」は、国を超えた「世界」と等しい開かれた領域を指す概念であったものが、梁啓超によって「国家」概念へ組み替えられたとする。このため

「“中国” 観念に含まれる “世界” 観念としての意味について自覚的な議論がなされず、“中国” 概念から取り除かれることもなかった。こうして現在の中国人の潜在意識の中で、“中国” の観念が、“国家” 観念と “世界” 観念が融合混在した “世界国家” の観念として働く結果となったのである」⁴という。

また加々美は次のようにも言う。「中華民族」という概念については、「そこでの最大の問題は、本来原理的に区別されるべき “世界” の観念と “国家” の観念が一体化していることにあった。言い方を替えれば、“世界” 主義的な普遍主義と “国家” 主義的な特殊主義が融合し、かつ相乗的に働く普遍＝特殊融合型の国家民族観念にほかならない」⁵。

加々美が「中華民族」を「普遍＝特殊融合型国家民族観念」と呼んだのは、ほんらい周辺に向けて開かれた「中国＝中華」という普遍概念が、領域によって定義づけられる閉じた概念であるネーションとしての「民族」という特殊概念と組み合わせられたことによって、「普遍」と「特殊」が融合した、矛盾をはらむ概念となっていることを表しているのである。

アメリカを中心とした国際政治体制を意味するパックス・アメリカーナという言葉がある。がんらい「中国」「中華」という概念にも、パックス・シニカあるいは「中国世界」というべき国家を超えた、覇権国家を囲む空間としての意味合いがある⁶。この点で「中国」は通常の「国民国家」の意味の「国家」ではなかった。

2.2 「中国」「中華」はいつ創られたのか

では、そもそも「中国」や「中華」という “世界” の観念は、いつごろ出来上がったのか。これを加々美 2008 の説明で見てみたい。

「中国」の概念

加々美 2008 序章 2 「“中国” 観念の登場とその “世界観念” としての成立」によると、梁啓超が「民族」と結びつけた「中国」という概念は、早く紀元前 8 世紀の西周初期に生まれた。『春秋』『左伝』『国語』に記された春秋時代の齊、魯、晋、鄭、陳、祭などの諸侯が、自らを「諸夏」「諸華」ひいては「中国」と称し、戦国時代の七雄も「諸夏」「中国」と称したという。なぜ諸侯や

七雄が自らを「中国」と称したのかについて、加々美は「こうして“中国”の観念は諸侯であれ、七雄であれ一国家の空間を越える集合的で超国家的な世界観念へ発展することになり、それと並行して“中国”概念は諸侯、戦国の七雄の諸国家群の総体が形成する“世界”を指す自称概念に変わっていったのである⁷⁾と説明する。このように2800年前に生まれた「中国」概念は、伝統的には「世界」を指していたことを加々美は強調する。

「天下」の概念

「中国」という超国家的空間は、四囲の「夷狄」との対比概念であるが、加々美はまた、「中国」という国家を越える空間は、伝統的な「天下」という概念と同じであるとする。

天下という概念は、支配と結びついている。加々美は、王朝の天下支配は血縁から非血縁的な文化支配に変わっていったとする。周王朝は、諸侯国家群は血縁的に結ばれていたが、春秋末期から戦国になると、共同体が血縁的氏族制から異姓雑居の地縁的共同体に変化し（西島定生『中国古代帝国の形成と構造』1961）、さらに秦に典型的に見られるように、皇帝と支配下の男性庶民は爵位によって個別的人身支配をするようになり、皇帝の天下支配は非血縁的な文化支配に変わっていった。

さらに漢代になると、儒家思想が台頭し、いっそう文化支配の色彩が強まったという。董仲舒により国教化された儒教が経典とした『大学』では「修身、齐家、治国、平天下」の考えのように、「国」と「天下」が区別された。「国」は「天下」を争奪する主体であり「国」＝「天下」ではありえない。秦国が「天下」を統一しても、秦は「天下」という世界を支配する主体であり、秦＝天下ではないという点が重要であるという⁸⁾。

なお、王朝の皇帝は天子と呼ばれる。これは一見加々美の説明に矛盾するようには思える。しかしこれも皇帝は本来政治・軍事的な支配者であるが、「天子」として、「天」の権威に結びつけられているのは、あくまで「天下」にたいしては、天を介した宗教文化的支配者にすぎないと理解すべきなのだろう。

「中華」の概念

加々美は、王樹名（『中華名号淵源』『曙庵文史雑著』中華書局1997）に拠

り、「中華」という言葉は、後漢末から魏晉南北朝時代にかけての時期（2世紀末から3世紀初）に、「中国」と「華夏」を合わせた概念として登場したとする。「中華」という言葉は、天文・星座の名称にあったが、漢代の董仲舒の「天人相与」の思想とともに、人文事象の言葉に使われるようになった。のちに「中華」概念は、世界概念の意味とともに、文化中心的意味合いをもつ「中国」概念と同義になったという⁹。

2.3 「中華文明」の「開放性」と「求心性」

なお大崎 1998 によると、アメリカの中国研究者フェアバンク J. K. Fairbank は、いわゆる古代中華帝国は「天命を受けた天子の作る王朝が世界＝天下の中心にある一個の文明体であった」と考え、中華のシステムを「中国的世界秩序 the Chinese World Order」と名付けた。「中華」に対するのは周辺の「夷狄」であり、周辺との関係は朝貢的な「華夷秩序」によって構成される¹⁰。

加々美 1999 の第 15 章「パックス・シニカと中国世界—現代中国の国家原理」は、フェアバンクの言う中華文明圏と「周辺＝夷狄」に働く力学には、20 世紀のパックス・アメリカーナと同じような開放性と求心性がはたらいていたとする。このことについて、加々美はわれわれが 1.2 で言及した 1988 年に費孝通が提起した「中華民族多元一体格局」によって説明する。

加々美によると、中華王朝の歴史は、黄河中流域の中原に「中華の覇権」を求めた歴史であるが、秦の始皇帝の統一から清朝の滅亡までの 2100 年で、漢民族以外のモンゴル、満州など少数民族による統一の時代がおよそ 400 年もある。例えば満州人は全人口の 1% にすぎない 4～500 万人で、帝国の覇権を握ることができた。もし軍事的支配と植民地支配を軸に展開したのであれば、このような圧倒的少数派が「覇権」を掌握することはできなかったはずである。その支配が武断的支配ではなく、文化主義支配という「求心型支配」であったからこそ、これが可能になったというのである¹¹。

そして、漢族という存在そのものが、中華文明の求心性を示すものだ、と加々美は言う。

「漢民族」は、実際には無数の諸民族の文化的融合を通じて成立した文化主

義的「民族」であり、歴史学者の范文瀾は「漢民族はあたかも諸民族を融化する巨大な溶鉱炉のようなものである」と述べているという。この漢民族の高い文化融合性こそが、今日11億になんなんとする史上類例のない巨大人口の民族を可能にしたのだという¹²。

実際、言語学者の研究によると、甲骨文から金文への文字の歴史を見ると、中華文明圏に活動した諸民族の軌跡が残されているという¹³。夏の諸民族、殷民族、周民族の言語など異なる民族が中華文明圏に参入し漢字を使用した。そして春秋・戦国時代を経て次第に「漢」民族へと融合していったことが推測できるという¹⁴。また現在の北方方言地域の漢民族は、遡れば魏晉南北朝期の400年間に中国に進入した匈奴や鮮卑などの北方民族、さらに宋元以降に進入した契丹、蒙古、女真などの北方民族が集団で移住し、漢化することによって次第に形成され、また福建や広東地方の漢族言語は、先住民族の言語が基層 *substratum* となり形成されたと言われている¹⁵。

言語的に見れば北京語と福建語は、英語とドイツ語よりも遠い関係にある¹⁶。したがってそれらの言語が、ひとつの漢族言語の方言の関係であるというのは、漢字が使用される言語であるということ以外に、それが一つの民族の言語であると説明することは難しい。「中華世界の求心性」「文化主義的支配」という原理は、それをうまく説明している。

加々美は「パックス・アメリカーナがそうであったように、外部世界の非漢民族が自身の種々多様な文化を漢の文明圏＝中華世界に次々に融合することで、その文明圏に参加可能であり、またその参加によって“中国人”に、そしてさらには“漢人”になり得た」、そして、アメリカがそうであるような「開放性」によって、その「求心性」が成り立っていたと説明する¹⁷。この文化的融合を可能にする「開放性」と「求心性」の文明的枠組みが「文明の正統性」であるという。加々美は、この安定的な「文明的枠組み＝文明の正統性」は、哲学者李澤厚のいう孔子思想の中核をなす「仁学」に起源をもつ「文化・心理構造」なのだとする。この文明の正統性の構造は漢代以降に完成したという。この文化・心理構造に依拠して、それが外部世界を溶解してその内側に文化的蓄積として採りこむ安定的な器（うつわ）となっているのだとする。つまり「費

孝通のいう“多元一体格局”とは、この器（うつわ）の文明的枠組みとしての不変的な一体性を前提として、器の中身の文化の多様性、多元性を統合する中華帝国のパックスの本質を説明したものだ」という¹⁸。

中華文明の安定的な構造の背景となっている、孔子思想に起源をもつ李澤厚の言う「文化・心理構造」は宋代の朱子になると宇宙論を含む自然思想から社会・政治・人倫を含む道德政治思想となって体系化される。

2.4 西洋の衝撃と求心性の喪失と内部統合原理の再編

加々美 1999 第 15 章 3「パックス・シニカの世界認識—“文明圏”と“周辺域”」は、伝統中国にとっての「世界＝天下」の範囲は、「文明の正統性」が及ぶつまり文明圏である中華世界とそこに参加を望む「周辺域＝夷狄世界」を限界としており、その先の世界は「世界＝天下」と認識されなかったという点が重要な点と言う¹⁹。

この「世界」は、周辺である「夷狄」のむこうには、なにも想定していないひとつの「世界」であったのだが、近代の「西洋の衝撃 the Western Impact」によって、別の世界が立ち現れたことで「文明の正統性」が失われ、周辺に位置する夷狄の日本が清朝に戦争を挑むなど、周辺世界においては「中国的世界秩序」の求心性が急速に失われていく。

ところでこの伝統中華王朝の「世界認識＝天下意識」の限界は、いわゆる「近代の時代」に入って、それまで中国が歴史的に「世界＝天下」と認識しなかった西欧世界と文明的な「摩擦と接触」を経験したのちも、「部分的に変容をこうむりつつ」継承されることになった。「部分的に変容をこうむった」というのは、近代以後の中国国家は伝統中国王朝とは異なって、もはや「周辺域＝夷狄世界」にたいする文明的「求心性」を大幅に喪失したため、対外的な文明拡張の「原理」としては働かなくなったからである。あくまでその「求心原理」は自己内部の「文明圏＝中華世界」にたいする内側に向けた国家統合原理に止まるものに編成し直されたのである²⁰。

加々美が「その“求心原理”は自己内部の“文明圏＝中華世界”にたいする内側に向けた国家統合原理に止まるものに編成し直された」と言うのは、周辺域の夷狄世界への求心性を除いては、「中華世界」の意識は温存され、その統合原理として残ったことを意味している。この求心性が及ぶ範囲というのは、国家的な領域としては清朝の版図を、エスニックな意味では漢族を中心とした文明圏を想像すればよいのだろう。

また加々美 1999 は 15 章 4「近代以降のパックス・シニカの変容とその表現形式—梁啓超と孫文の中華民族主義」では、西欧近代文明が登場したため、「周辺域」は外部の「西欧文明圏」に遠心分離的に吸引され、それまで夷狄にすぎなかった小国日本が、日清・日露戦争を境に「中華世界」を凌駕する強国として登場してくる。このことが大きな危機感となった。ここから、国家統合の原理として梁啓超と孫文らが提起した「中華民族」の主張になっていくとし、次のように述べている。

こうした（西洋文明からの）遠心分離的力学にたいし、「文明圏＝中華世界」までがその力学に引き裂かれ分裂崩壊してしまうという内部危機感が増大したのは当然のことだった。変法派の梁啓超と革命派の孫文は、「中華世界」の求心原理を「民族＝国民」統合の原理に編成し直し、「中華民族主義」として再提起することで、この危機打開を図った²¹。

加々美は、「中華文明」の求心原理は、その絶対的優位性が「周辺域」との間で了解されていることで初めて開放性と吸引力をもつが、その了解の前提条件が失われてしまうと、「中華民族主義」原理は、「周辺域」より外の世界にたいして、競争的、防衛的、対抗的に作用する情念的内部結合原理にとどまることになると言う²²。つまり、中華民族主義は、「中華文明」の開放性・求心性を失い、内向きの求心性だけをもつ外の文明にたいして対抗的なものになったのである。

2.5 エスニックな概念としての「中華民族」と同化主義

以上このように加々美は、「中華世界」が、想定していなかった周辺世界の外から西洋が登場したことによって、周辺域への求心性を失うなかで、「中華世界」が「国家」概念へ転換し、「国民」概念としての「中華民族」が、中華世界内部の統合原理となったと説明する。それは「中華」の開放性を失い、内向きになり、外の世界への対抗的な情念となった。しかし同時に、がんらいの「中華」が「国家」となったことによって、世界意識と内部世界の漢族中心主義は、そのまま温存されてしまったというのである。

「中華世界」が「国家」へと射影された結果、「国家」の領域の「国民」にあてはまる概念として「中華民族」が生み出されたという説明は明解である。ところが、それはたんなるネイションではなく、同時にエスニック（種族的）な概念でもあった。加々美 1999 第 15 章 5 「“中華民族主義”における“世界認識”の転換」は次のように言う。

問題は、「内世界」における「求心原理」が文明的優越性に基づく吸引力ではなくなっている点にあった。それゆえ「中華民族主義原理」はその「求心原理」を新たに「民族的アイデンティティ」の形成に求めたわけだが、元来多くのエスニック・グループ（中文で種族）からなる中国世界で、文明的求心性を欠いた条件下に、諸種族を統合する「民族的アイデンティティ」を形成することは困難を極める試みだった²³。

「民族」には「ネイション」という意味と「エスニシティ（種族）」という意味が含まれている。ところで、後藤 2006 によると、ウィリアムズも、「ネイション」という概念がつねにエスニックな意味と政治的な意味の二重性をおびていることを強調しているという²⁴。ここで加々美が言う「民族的アイデンティティ」は、エスニックな意味である。「中華民族主義」は、その創られた段階で両方の意味で使われた。加々美が「困難を極める試みだった」というのは、多くのエスニック・グループに単一のエスニック・アイデンティティをもたせるということである。それは、たとえばアメリカ国民に「アメリカ人」と

いうネーション（国民）としてのアイデンティティをもたせることとは異なった作業ということになる。

周知のように、西欧近代史における「民族」の形成は、各エスニック・グループの個別社会の中から、第三階級としてのブルジョワジーが台頭して、個別社会を横断する自由な市場交換を要求するところに由来するものだった（大塚久雄『共同体の基礎理論』岩波書店、1965）。だが中国世界には当時なお第三階級としてのブルジョワジーは社会構成を覆すほど有力な勢力として台頭していなかった²⁵。

つまり、近代国民国家としての「ネーション」が成立していないので、ネーション・ナショナリズムを形成しにくい。エスニックな意味では、多くの種族がいるため、エスニック・ナショナリズムも形成しにくい²⁶、こうした状況において、創りあげられたのが「中華民族」であった。この「中華民族」は、「漢族」を主体にして形成されるべきだという当為的な概念であった。

梁や孫が統合的な民族の名称を「中華民族」と名づけたことは、こうした状況下に旧来の「中華文明圏」の「求心原理」の残影に依拠して、人々の「民族」への結集を図ろうとしたものと言えた。この「残影」は他のどの種族よりも「漢族」により色濃く残っていたから、「中華民族」への諸種族の統合も、おのずと「漢族」を主体的地位に置いて他種族を「漢族」に同化することで達成されると考えられた²⁷。

孫文には、こうした同化主義的な考えがあり、1921年の「三民主義之具体弁法」の中で「満、蒙、回、蔵をみなわれわれ漢族に同化して、一大民族主義国家を作らねばならない」と述べたという。

清末の革命思想は満州族清朝という異民族の支配から漢族の栄光を取り戻そうというものであった。鄒容の著「革命軍」は、漢族の光復という過激な漢族ナショナリズムを唱えた。しかし革命が成就した後も、なぜ孫文は三民主義

の中で引き続いて「民族主義」を掲げたのか。この問題については、満州族支配への反抗という内向きの民族主義から、中華世界の外に向けての民族主義に変わったからであると説明されている。ところが、内にたいしては依然として漢族中心主義の立場は変わっていない点が重要である。

村田雄二郎 2000 は「国民化の言説—“中華民族”の発明」で、革命前の排満民族主義を掲げた辛亥革命は、少数民族の中国からの離脱の根拠を与えることになったという。「革命派の提唱した種族主義的民族主義は、皮肉なことに、革命が日程にのぼるにつれて、その自己矛盾を露呈するようになる。排満反対の論陣を張った立憲主義者の楊度が述べたように、もし革命派の主張にしたがい、漢族の“民族主義”を突出させるならば、満人ほか蒙・回・蔵など清朝が統合している非漢民族の分立も、同じ“民族主義”の名分によって否定できなくなるからである。」²⁸

村田によると、革命派は当初からこの事を自覚し、同盟会の機関誌『民報』に掲載された汪精衛の「民族的国民」（1905）では、「人類学上の用語」である「民族」と「法学上の用語」である「国民」を区別した。

汪精衛はこの中で、梁啓超が日本語から重訳したブルンチェリの国家学説に依拠しつつ、民族と国民の関係を、一民族が一国民を形成する場合、異なる民族が一国民を構成する例の二つに分ける。（略）汪の眼から見て望ましいのは、「平等」「自由」が保障される単一民族の国民国家である。複数の民族が一国家を構成するにしても、諸民族が同化して単一の国民になるケースを汪は特筆する。かれによれば中国の歴史は、まさに漢族が多民族を同化吸収しながら単一民族を形成する途上にあるというのだ²⁹。

孫文を受け継いだ国民党の指導者蒋介石も、同化主義者であった。このため、抗日戦争中の共産党は、モンゴル族等を共産党を中心とする抗日統一戦線側に引きつけるために、民族自決権を主張した。毛里和子 1998 第二章「現代中国の民族政策の核心」によると、1945 年 4 月の延安での第 7 回党大会で、毛沢東は国民党の「ファッショ的大漢民族主義」を批判し、少数民族に民族自

決権を認めるべきだ、孫文に戻れと述べた。しかし国共内戦で攻勢に転じるとその姿勢が変化しはじめ、民族自決権を否定し、区域自治に転換する³⁰。1949年に人民共和國ができると、東西冷戦の中で国内少数民族の独立を通じて帝国主義が介入するという危機感から離脱権、分離権を明確に否定するようになる³¹。

2.6 ナショナリズムとしての「中華民族」の発見

上掲村田 2000 は、「中華民族」の概念によって、国家統合の原理としてナショナリズムが創出されたのだとする。村田は、上述のエスニックな概念としてではなく、「中華民族」はネイション・ナショナリズムとして創出されたと考える。

村田によると、清朝から共和制の中華民国への移行は、天下的世界が国境によって区切られた主権領域国家へと、なにごともなく横滑りしたように見える。しかしそれは天子である皇帝権力の消失によって天下的世界観が解体されるという危機であった。このために、天下の中心であった皇帝に変わる超越的権威を再生する必要に迫られ、西洋の近代国家がキリスト教に替わる世俗宗教としてナショナリズムを発見したように、清末中国も「天」に代わる規範原理を見つける必要があった。それが民族であり、国民だったという³²。

こうした局面において、人々が忠誠心を投げ出し、己の命運を未来へ投企する対象となったのが民族であり、国民であった。いわゆる中華民族 the Chinese nation という言説の登場である。国家の外延に重ね合わされたこの国民＝民族は、人種や出自、言語、宗教などの違いを消し去った、抽象的かつ均質な共同体でありながら、人々の忠誠を一元的に集中する法的実体となった。

村田は、「中華民族」の発明の意味は、中華概念のもつ文化主義的意味を希薄化させ、ネーションとして実体化したことにあると説明する。つまり中華が「ネーション化」し、我が「中華民族」という集団帰属意識が生み出されたの

だと説明する。

けれどもこの中華民族は、孫文が『三民主義』講演で解説したような、自然的・自発的団体としての「民族」ではない。それは、明らかに主権・領土の統一を目的に、政治的に定義された民族であり、決して国家としての「中国」に先行していたわけではない。いいかえれば、中華民族と国民統合の目的から構成的に語り出された言説であり、いまここには決して現前することのない、理念としての国民共同体にすぎない。

この村田の説明によると、「中華民族」は、「中国」が国家概念となるにともない領域をもつ国家における国民 nation として実体化されたものであり、自然的な団体ではなく「忠誠を一元化する」ための理念であった。「中華」概念のもつ文化主義的な意味を「中華民族」概念によって集団帰属意識に転換させようとするものだったというのだ。

日本の明治維新を考えると、ここでは、日本人の集団帰属意識を宗教的なものとするために、イギリス国王が世俗的権力と同時に国教の教主としての宗教的権威を併せ持つように、維新によって世俗的権威となった天皇を、国家神道という国教の中心据える国体の原理を創りだした。ところが、村田の説明に従えば、清朝崩壊後の中国において天子としての皇帝は存在しない。このために忠誠心の対象として「中華民族」を「発明」したという。孫文の革命を支えた日本人の多くが日本民族主義者であった。孫文はこれらとの交渉のもとに、ナショナリズムを国民統合の原理として意識的に導入することを思いついたのだろうか。

もっとも藤井 1966 が指摘するように、孫文の「民族主義」は、次第に「アジア主義」へと変化していく。孫文の頭のなかには、種族的な観念として「中華民族」を考えているから、こうした移行が起こるのではないだろうか。単なるネーションであるとすれば、国家の領域を越えた「民族主義」の拡大は説明しにくい。

2.7 毛沢東による社会主義イデオロギーの導入

加々美 1999 第 15 章 6 「新たなパックス—毛沢東と毛沢東思想」によると、「中華文明圏」の求心原理が衰弱した状況下で、「外世界」から押し寄せる遠心分離的な半植民地的抑圧を克服するには、「中華民族主義」だけでは不十分であったので、社会主義イデオロギーを導入し、これを「求心原理」に翻訳する能力をもつ者、即ち中国共産党と毛沢東思想が時代の要請に応じて登場したという。加々美は「社会主義イデオロギーの“求心原理”は、“プロレタリア・労働階級”が“国境を超える連帯＝国際性”をもつとする信念に由来する“同胞救済”的な“使命倫理”に依拠するものだった。」³³「この社会主義イデオロギーの“求心原理”を“中華文明圏”の“求心原理”の“残影”に結びつけて翻案し直したのが毛沢東だった。その翻案は“マルクス主義の中国化”と呼ばれ、その具体的結実物は毛沢東思想と名づけられた。」と述べている。加々美は「マルクス主義の中国化」と毛沢東思想の創出過程についての先駆的研究として、徳田教之による「中国共産党における《毛沢東思想》の創出とその凝集力—1943-1945 年を中心として」（『アジア経済』11 巻第 1 号、1971 年 8 月）を挙げている。

日本が敗戦したあとの国共内戦で共産党が勝利したことは、米ソ冷戦下のアメリカにショックを与え、アメリカ議会で「なぜ極東が失われたか」が大問題になった。アメリカは国民党を軍事援助し、国民党は圧倒的な軍事力をもっていた。それが、なぜその 5 分の 1 ほどしかない共産党に敗れたのか。チャーマーズ・ジョンソンは、日本の侵略軍が残虐な戦争行為で、中国人を殺せば殺すほど、軍事力を温存して日本と戦わない国民党よりも、勇敢に救国のために戦う共産党に国民の支持が集まった、日本が共産政権を作りだしたのだと説明した³⁴。加々美は、このような抗日戦争のナショナリズムを革命側につけたのが共産党と毛沢東思想であったことを説明しているのである。つまり毛沢東は政権を奪取するまでは「中華民族主義」と土地改革などの社会改革運動を巧みに結合させ、抗日愛国主義を操作したのである。では、この毛沢東が“同胞救済”的な社会主義と結合させたところの“救心原理”の“残影”としての「中華民族主義」とはナショナリズムとしては如何なるものなのか？

3. 「中華民族の復興」の意味

3.1 ネイション・ナショナリズムと結合した中華ナショナリズム

西村 2000 の二章「“中華民族的国民国家” パラダイムの試み」は、「中華ナショナリズム」はネイション・ナショナリズム（国民国家ナショナリズム）とは別であり、民族の存亡に関わる凝集は前者、国民国家的な凝集は後者であり、その二つが一体化しているのだとする。西村が二つのナショナリズムを区別するのは「中華ナショナリズム」にエスニックな要素を認めるからだろうか。

西村によると、中国は、清朝から継承した国家領域内において近代的国民国家形成の過程が今日も進行している国である。20 世紀の「継承空間」は、周辺部を欠損する過程から派生した二次空間であり、「中華民族の全一性の回復」という言説で満たされた政治空間であった。20 世紀中国政治思想の文脈で言えば「救亡救国」のイデオロギーと捉えることができる。

「救亡」政治空間は中華ナショナリズムの凝集によって形成されるとともに、「救国」政治空間は国民国家ナショナリズムの凝集力を示すこととなる。つまり 20 世紀中国には国民国家的凝集と中華民族的凝集が並存し、相互浸透しあう複合的政治空間として出現していたのであり、現実の中国は一路国民国家化の過程をたどったわけではなく、また古い中華世界の直接的産物として「中華民族的政治空間」が形成されたわけでもない。（略）いずれもが 20 世紀現象であったことに留意する必要がある³⁶。

西村は「20 世紀中国における複合的政治空間のありかたを“中華民族的国民国家” パラダイムとしてとらえることによって国民国家化過程の中国的特色を把握しうる」とする³⁷。

西村の言う「中華民族の全一性の回復」は、我々が冒頭に見た、胡錦濤主席の「中華民族の復興」という言葉の意味である。「中華民族百年の夢」もここから解くことができる。

3.2 社会主義イデオロギーを脱ぎ捨てた「中華ナショナリズム」

第二次天安門事件が起こった89年は、東西冷戦の終結した年でもあった。失墜した共産党の権威を回復する役割を担って登場した江沢民政権は、94年8月に「愛国主義教育綱要」を制定した。これは「中華民族」意識を涵養するための教育への政策的指針であった。

さらに2000年2月に、江沢民国家主席は、共産党は「三つの代表」（“三个代表”）であるとする重要思想を提起した。これは中国共産党を、社会主義イデオロギーから切り離すねらいをもっていた。この思想では、中国共産党は三つのものの代表として定義された。

- 一 中国の先進的生産力の発展の要請を代表する
- 二 中国の先進的文化の前進する方向を代表する
- 三 中国の最も広範な人民の根本的利益を代表する

趙宏偉2008は、これらの言葉は、一見特別な意味もなさそうに思えるが、従来の共産党の規定と比べてみると、例えば16回党大会の「社会主義生産力」、「社会主義文化」、「プロレタリアと農民階級の利益の代表」という社会主義の党としての定義を本質的に変更したものであるとする。これらの言葉の真意は、資本家ともいえる私営企業オーナーをはじめとする経済エリートが、労働者階級の前衛隊であるはずの共産党に入党することを認めたことにあるという。経済力があるためにおのずと発言力を強めている資本家たちの大量入党は、プロレタリアの党としてきた共産党を、非共産の党にさせ、「最も広範な人民」の党、いわば「全民党」へと変質させていくに違いないとする。

党規約にある階級性の規定も、共産党80年の歴史の中ではじめて変えられた。かつては「労働者階級の前衛隊」と規定されていたが、第16回党大会で、この規定の後に「中国人民と中華民族の前衛隊」という概念がつけ加えられた。共産党は「全民党」「中華党」となって階級性の転換をとげたのである。趙宏偉は「党の階級性の規定を変えるというのは、中国共産党の歴史上、あるいは世界の共産主義運動の歴史上で、たいへん重大な意味をもつことである」と述べている³⁸。

中国共産党は、たんなる労働者階級の前衛ではなくなり、「中国人民」と

「中華民族」の党として定義され、社会主義とならんで中華民族主義の看板が建てられた。このことが「中華民族」という言葉が、公式の場合でしばしば中国共産党の指導者によって用いられる理由である。

3.3 中華民族主義の有効性

しかし毛里 2001 は、社会主義イデオロギーに替わる「われわれ意識」「われわれのもの」が未形成な中での「愛国主義」や「中華民族」キャンペーンの有効性は限られていると指摘する。毛里は「80 年代以来の“中華民族論”は疑似国民論であり、変型した国民論である。“主体民族”たる漢民族を土台とした種族論を引きずり、公定の歴史的記憶、文化アイデンティティで領域国家のすべての住民の凝集力を高めようとする。そこでは、さまざまに異なった文化的・歴史的記憶をもつ諸エスニック・グループの“われわれ意識”、政治的アイデンティティは問われていない」という。毛里は、ウイグル人やチベット人は「中華民族とは、中国の古今の諸民族の総称であり、統一国家を作りあげる長いプロセスで助助にできあがってきた民族の集合体である」とか「中華民族は分割できない統合体である（中华民族是不可分割的整体『人民日報』1997. 12. 20）」と言われても受け入れることはできないだろうという³⁹。まさにこのようなことが現実のものとなったのが 2008 年の状況だったのである。共産党の階級性の定義に「中華民族」を入れたのは、一党支配の権力の正統性のためである。しかしその概念には漢族中心のエスニックな含意があるため、毛里の言うような「われわれ意識」の醸成に行き着かないのである。

現代の“大一統”（司馬遷の漢王朝周辺の民族を記述する原則⁴⁰）の論理である「中華民族論」が「分裂主義論」と表裏一体のものであり、エスニックな「大漢族主義」に収斂しやすいものであるという隘路を超克する試みが、孫文の「アジア主義」だったのかもしれない。「中華民族」を超える概念の“発見”が無い限り、21 世紀の東アジアは不安定を免れないのではないだろうか。

注

1 加々美 2008、p. 16

- 2 加々美 2008、p. 16
- 3 加々美 2008、p. 16-17
- 4 加々美 2008、p. 17
- 5 加々美 2008、p. 21
- 6 加々美 1999、p. 157-161
- 7 加々美 2008、p. 8-9
- 8 加々美 2008、p. 9-10
- 9 加々美 2008、p. 11
- 10 大崎 1998、p. 182
- 11 加々美 1999、p. 154
- 12 加々美 1999、p. 154
- 13 西田 1975、p. 37-45
- 14 橋本 1983、p. 112-132
- 15 橋本 1978、p. 33-71
- 16 王 1967、p. 439-440
- 17 加々美 1999、p. 155
- 18 加々美 1999、p. 155-156
- 19 加々美 1999、p. 158
- 20 加々美 1999、p. 158
- 21 加々美 1999、p. 159
- 22 加々美 1999、p. 159
- 23 加々美 1999、p. 160
- 24 後藤 2006、P. 25
- 25 加々美 1999、p. 160-161
- 26 スミス 1998、p. 30-41 「ナショナル・アイデンティティの要素」
- 27 加々美 1999、p. 161
- 28 村田 2000、p. 57-58
- 29 村田 2000、p. 57-58
- 30 毛里 1998、p. 38
- 31 加々美 1995、p. 718-720
- 32 村田 2000、p. 56-63
- 33 加々美 1999、p. 161
- 34 ジョンソン、p. 62-132、第二章「農民動員と日本の役割」
- 36 西村 2000、p. 199

- 37 西村 2000、p. 199
- 38 趙宏偉 2008、p. 146
- 39 毛里 2001、p. 38-39
- 40 林超民 1989、p. 192『漢民族研究 第一輯』

参考文献

- ボブズボーム、E. J. 1990、浜林正夫他訳『ナショナリズムの歴史と現在』大月書店（2001）
- 趙宏偉 2008「中国における政治文明と政治体制の変容—江沢民政権（1994-2003 年）と胡錦濤政権（2003-2007 年）」加々美光行編『中国内外政治と相互依存』日本評論社
- 後藤道夫 2006「国民国家・ナショナリズム・戦争」後藤道夫・山科三郎編『ナショナリズムと戦争』大月書店
- 橋本萬太郎 1983『民族の世界史 5 漢民族と中国社会』山川出版社
- 橋本萬太郎 1978『言語類型地理論』弘文堂
- 藤井昇三 1966『孫文の研究—とくに民族主義理論の発展を中心として』勁草書房
- ジョンソン、C. 1962、田中文蔵訳『中国革命の源流』弘文堂（1967）
- 加々美光行 1992『知られざる祈り—中国の民族問題』新評論
- 加々美光行 1995「中国民族政策」松原正毅編『世界民族問題事典』平凡社
- 加々美光行 1999『21 世紀の世界政治 3 中国世界』筑摩書房
- 加々美光行 2008『中国の民族問題—危機の本質』岩波現代文庫、岩波書店
- 北村諭 2008「中国の民族主義について」愛知県立大学外国語学部卒業論文
- 李澤厚 1985「孔子の再評価」坂本ひろ子他訳『中国の文化心理構造』平凡社
- 林超民 1989「华夏民族形成时期的民族意识浅析」袁少芬・徐杰舜主编『漢民族研究 第一輯』
- 毛里和子 1998『周縁からの中国』第三章四節
- 毛里和子 2001「中華世界のアイデンティティの変容と再鑄造」『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
- 村田雄二郎 2000「二〇世紀システムとしての中国ナショナリズム」西村成雄編『現代中国の構造変動 3 ナショナリズム』東京大学出版会
- 村田雄二郎 1999「中華民族」天兒慧他編『岩波現代中国事典』岩波書店（1999）
- 西田龍雄 1975「国際共通語」『月刊言語』vol. 4 No. 8
- 西村成雄 2000「歴史から見た現代中国の政治空間」毛利和子編『現代中国の構造変動 1 大国中国への視座』東京大学出版会
- 王曉明 2004「近代中国における民族主義」『文化アイデンティティの行方』彩流社
- 王育徳 1967「中国の方言」牛島徳次他編『中国文化叢書 1・言語』大脩館

大崎雄二 1998「中国の国民統合と“中華民族”」西川長夫他編『アジアの多文化社会と
国民国家』人文書院

スミス、アントニー D. 1991、高柳先男訳『ナショナリズムの生命力』晶文社（1998）