

想像の共同体としての中華帝国
— 儒教思想の展開の観点から —
福谷彬*

はじめに

「想像の共同体」(imagined communities)とは、中国生まれのイギリス人の政治学者ベネディクト・アンダーソン (Benedict Richard O'Gorman Anderson, 1936～) が、その主著『想像の共同体』(1983)の中で、ナショナリズムの歴史的起原を説明する際に用いた概念である。本発表は、この「イマジンド・コミュニティ」論を中国研究においてどのように活かすことができるか、その射程を検討することである。

具体的には、ナショナリズム発生以前の中国の伝統的な世界観を、平岡武夫(1909～1995)が『経書の成立』(1946)において提唱した「天下の世界」論に求め、「想像の共同体」論と比較し、更にこの儒教的世界観を発展させた思想家として日本の浅見綱齋を取り上げ、儒教が持つ世界観の特徴とその現代的可能性を論じたい。本稿が特に綱齋の説を挙げるのは、綱齋の主張にナショナリズムを超える論理が含まれると考えるからである。

1, 『想像の共同体』について

最初に結論を示すと、もともと経書に発する「天下の世界」を理念としたものであった伝統的な中華帝国は、アヘン戦争以来の経過で清末民初に「イマジンド・コミュニティ」に変貌を遂げた、ということである。これがすなわち中国におけるナショナリズムの発生である。そしてその後の「ネーション・ビルディング nation building」においては、ベネディクト・アンダーソンが唱える「イマジンド・コミュニティ」成立のための論理が中国でも存分に駆使されているものと思う。

たとえば清末の儒者の劉師培(1884～1919)は「黄帝紀年論」を発表し、清朝の元号を用いず、かわりに黄帝紀元というものをを用いることを主張したが、これは中国人は皆、黄帝の子孫だという観念に基づいて、「中国」という国家を「想像」しようとしたものであったと言える。これは19世紀に世界各地で起こったナショナリズムと軌を一にするものであり、アンダーソンの「イマジンド・コミュニティ」論はたしかに中国近代においても適用されうるものと考えられる。

しかし中国は、「イマジンド・コミュニティ」の成立以前に、独特な伝統的世界観を持っており、その点で近代にイマジンド・コミュニティに基づくナショナリズムが勃興したことは、ほかの地域とは違った意味合いを持って来ると思われるのである。この点を論じる前に、まずアンダーソンの議論を整理しておきたい。

第2次世界大戦後に社会主義を標榜する諸国の間で多くの紛争が発生した。アンダーソンはこの想定外の事態を「想像の共同体」を論ずる上での出発点とした。アンダーソンは、これらの紛争は、紛争当事者が主張するようなマルクス主義における経典(canon)と教義(dogm

* 京都大学文学部中国哲学史研究室博士二回生。

a) をめぐる、正統 (orthodoxy) と修正主義 (revisionism) 、あるいは異端 (heresy) との争いではなく、それぞれの国における民族主義 (nationalism) によって引き起こされたものに他ならない、と考えた。

本来社会主義はインターナショナルなものであり、民族主義を超越すべきもののはずである。そうであるのに民族主義によって社会主義が歪曲されたのはなぜか、というのがアンダーソンの設定した問題意識である。しかも、しばしば指摘されることであるが、その際の民族やネーションという概念は、もともとあったものというよりは民族主義によって作り出されたものとしての側面が強い。アンダーソンはヨーロッパや東南アジア、中南米のさまざまな地域における多くの事例を引証しながらこの点を強調する。そして彼は以下のように論証した。

つまり、ナショナリズムがこれほど大きな力を持ち得た理由は、まさに民族とネーションといったものは、歴史的に基礎付けされたものではなく、いわば作り出された「観念」に他ならないからである、と考えた。民族主義が社会主義のインターナショナリズムを歪曲させるほどの力を持ち得たのは、それがまさに「想像」された「観念」であり、「観念」として制度化されて再生産され続けるからだ、とアンダーソンは考えた。これが「イマジンド・コミュニティ」論の核心である。

ところがナショナリズムの原理は「内外」の峻別であって、元来、排他的な面を持つ。ここに本来インターナショナルな社会主義との間で争いが生ずる。ヨーロッパの一部の国を除くと、社会主義はいわゆる帝国主義に対する闘争を通じて発展したから、社会主義はその点において、ナショナリズムとしての側面を帯びざるを得ない。中国も例外ではなく、列強の帝国主義的侵略に対して、「中国人」という一つの民族としての観念が生まれた。これは民国への移行に際しても強力な理念となったが、これは「想像の共同体」としての「中国」が大きな力を発揮したものと言える。この点でアンダーソンの議論は有効であると思われる。それでは次に、ナショナリズム勃興以前の伝統的な儒教的世界観である「天下的世界観」について考察したい。

2, 平岡武夫の「天下的世界観」について

京都帝国大学文学部出身の中国哲学研究者、平岡武夫 (1909~1995) は『経書の成立』(1946) において、『尚書』の思想的考察を通じて、これを中国の伝統的経書世界の世界観がいかなるものであるかを分析した。そして、周書の五誥 (大誥・康誥・酒誥・召誥・洛誥) が尚書全体の中でも最も早い成立になるものであって、一致した世界観が現れていると考え、その世界観を「天下的世界観」と名付けた。

平岡氏の指摘の中で、重要な点は、中国思想における「天」の概念は殷周革命を契機に成立したものである、ということである。平岡氏は殷代の物と推定される甲骨文字や金文の分析を通じて、殷においては、正統性の根拠は「先王」にあるのであって、「天」にはなく、「先王」はひたすら同氏族の「後王」に加護を加えるものと考えられていた、と論じた。また、このような考え方の中で、王と他氏族との関係は、征服と被征服の関係しか存立し得なかった、とした。

一方、周代においては、大誥篇に、「天惟喪殷」ともあるように、殷を滅ぼしたのは「天」である、とし、王朝の正統性の根拠を「天」に求める。また同じ大誥篇に、

矧今天降戾于周邦、惟大艱人。

矧んや今天を周の邦に降し、惟れ大いに人を艱ましむ。

とあり、「天」は周に恩恵だけをもたらすのではなく、災禍をももたらすのとしている。つまり、「天」が無道の殷を滅ぼしたのと同様に、周も道を外れれば、「天」に滅ぼされる、と考えられているのである。また、『尚書』泰誓中に、

天視自我民視。天聽自我民聽。

天の視ること我が民より視る。天の聴くこと我が民より聴く。

とあるように、絶対的な「天」は、周の民と一体的に捉えられている。つまり、周王朝の正統性の根拠は「天命」にあるが、「天命」の去就は、王の「民意」の獲得の如何にかかっているとされるのである。

ここで殷の場合と比較すれば、殷においては、絶対的な殷の氏族による他氏族の支配という関係が成立していたのみであるのに対し、周王朝では、この「天」の意識を基づく、超氏族的意識があり、民衆は同じこの「天」という観念によって統合されるに至った、と考えられるのである。また、『詩経』小雅 北山の詩が、

溥天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣。

溥天の下、王土に非ざる莫く、率土の濱、王臣に非ざる莫し。

と言うように、天下の国土、人民は全て周王に帰属する、と考えられる。しかしこれは王の元での平等が保証されていることを示すものではない。春秋時代初期の魯の僖公時代（前659～前627）の作とされる『詩経』魯頌 閟宮の詩には「戎狄是膺、荊舒是懲。」とある。このように、「夷狄」は「中華」によって征服され、教化を施される対象として記述されている。しかし、この華夷の別は絶対的なものではない。『孟子』離婁下には以下のように言う。

孟子曰、舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有餘里。世之相後也、天有餘歲。得志行乎中國、若合符節。先聖後聖、其揆一也。

孟子曰く、舜は諸馮に生まれ、負夏に遷り、鳴條に卒う。東夷の人なり。文王は岐周に生まれ、畢郢に卒う。西夷の人なり。地の相去ること、千有餘里、世の相後れたること、千有餘歳。志を得て中國に行くことは、符節を合わせるが若し。先聖後聖、其れ揆ること一なり、と。

聖王の典型とされる、舜や文王が夷狄の出身であると明記されており、夷狄から中華へという変化が認めれているのである。この論理は中国の歴史においては、以下のような例に、その現実的効用を確認することができる。

清の雍正帝（1722～1735）は『大義覺迷録』の中で、攘夷を主張し排満主義を唱える儒者曾静に對して、以下のように言った。

不知本朝之為滿洲、猶中国之有籍貫。舜為東夷之人、文王為西夷之人、曾何損于聖德乎。詩言戎狄是膺、荊舒是懲者、以其僭王猾夏、不知君臣之大義、故声其罪而懲艾之、非以其為戎狄而外之也。若以戎狄而言、則孔子周游、不當至楚應昭王之聘。而秦穆之霸西戎、孔子刪定之時、不應以其誓列于周書之後矣。

本朝の滿洲為るは猶お中国之の籍貫有るがごときを知らず。舜は東夷の人為り、文王は西夷の人為り、曾つて何ぞ聖德において損わんや。詩に戎狄是膺、荊舒是懲と言ふ者、以其の王を僭み夏を猾、君臣の大義を知らざるを以ってなり、故に其の罪を声にし而る

に之を懲艾す。其の戎狄為るを以て之を非するに非ざるなり。 若し戎狄を以て言へば、則ち孔子周游して、當に楚に至りて昭王の聘に應ずべからず。而秦穆の西戎に霸たる、孔子刪定の時、應に其の誓を以て周書の後に列するべからざるなり。

このように、雍正帝は満州族を「夷狄」として蔑視して排斥しようとする態度は儒教精神に反するということを論証した。このように儒教の天下的世界観は、中央と周辺の流動性を認める論理として機能していた、と言える。

以上は、平岡武夫の『経書の成立』に見る、天下的世界観と、その歴史上の機能について考察したものである。そもそも天下的世界観の成立は、殷周革命期において周王朝が直面した絶対多数の他氏族の統治という問題を解決するものであった。また儒教では『尚書』を初めとする「經典」(canon)や、漢字という統一言語によって、民族を超える共同体を「想像」してきた歴史があり、この点で、近代の「想像の共同体」との共通点を見出すことも不可能ではない。

しかし、その世界に対する認識の仕方に大きな違いがあることについては注意せねばならない。天下的世界は民族主義のようも「内外」を問題にしない。むしろ「中心」と「周辺」によって世界を認識する、と平岡は指摘する。また、天下的世界観においては、中心としての中華は、周辺としての夷狄に比べ優位に位置するものとされるが、その関係は飽くまで流動的で、夷狄も中華になりうるものとされている。

「想像の共同体」は自国と他国を「内外」で峻別する論理であるのに対し、天下的世界観では、中心と周辺という区別によって連続的に捉えようとする論理ということができる。この点で、天下的世界観は本来排他的ではなく、包容的な性格を持っているということができる。「想像の共同体」はその内外原理に基づいて、「外」の駆逐と「内」への一元化を目指すために諸々の対立を生み出すのに反し、(日本の「尊王攘夷」思想やその典型。)天下的世界は単に包容的であるだけでなく、多元的たり得る可能性を持っていたものと言える。ナショナリズムによって克服されたものとしてのみ天下的世界を捉えるべきではない。世界を多元的に捉える世界観として、天下的世界観のほうに見出されるものと思われる。ここで、この儒教の天下的世界観を軸に、多元的な世界を構想した儒者として浅見綱齋を取り上げたい。

3, 浅見綱齋の華夷説について

浅見綱齋(1652~1712)は、日本朱子学の中でも最も厳格な学派である山崎闇斎(1619-1682)の門下で、主に京都で活躍した。山崎闇斎の学派で問題となったことの一つは、日本人が中国の教えである儒教を信仰するということが、中国への臣従することを意味するのではないか、ということだった。

この問題に対して、浅見綱齋は『中国弁』において、そもそも「中国」や「中華」とは何なのか、と改めて問題にし、以下の四点の観点からそれぞれ考察した。つまり、民族・地域・国力・文化の四点から「中国」というものを考えるが、どの観点で「中国」のことを説明しても結局矛盾が残る、と主張した。具体的には以下のように考えた。

もし中華が民族の名であれば、舜や文王は夷狄の出身であったが、今は中華の主とされるということの説明がつかない。地域であるとすれば、『尚書』の淮夷狄徐戎の地は九州の内にあっても夷狄とされることと矛盾する。国力が最も強い王朝のことであるとしたら、春秋において周が中華とされ、呉楚が夷狄とされることが説明できない。更に興味深いのは、最後

の文化という観点にも浅見綱齋は疑問を持つことである。中国にも歴史上多くの無道の皇帝や乱臣賊子が存在するが、それにも関わらず中華は中華であるとされるのではないかと考える。それでは、「中華」と「夷狄」とは何なのか。

浅見綱齋は「華夷」とは「自他」の違いに他ならない、と結論付ける。つまり、唐に生まれた者にとっては、唐が「中国」なのであり、日本に生まれたものにとっては、日本が「中国」なのであり、またそのように考えることが、「孔孟の道」に他ならない、と考えた。それ故同じ儒教を信奉する国同士は、互いの立場を尊重し合って、濫りに攻め入るべきではない、と考えた。

「中華」という概念は、民族・地域・国力・文化いずれの概念によっても整合的に説明できない。これはそもそも、天下的世界観が、他氏族や夷狄という異質で雑多な集団を包摂する理論として発展してきた背景を持つためである。綱齋はこの「中華」の概念の包容力を、多角的な世界の在り方を許容するものとして捉え直したものと言える。経典と教義をめぐる、正統と修正という対立は中心の奪い合いであって、結局内外の峻別において内を外を塗りつぶすという発想である。綱齋の説はカノンとドグマそのものの解釈をめぐる提出されているのではなく、むしろメタ・レベルで建てられていることが重要だ。平岡武夫の天下的世界観はもっぱら経書に内在的に構成されたものであるが、浅見綱齋の論点を取り入れて補強することにより、その潜在性を引き出すことができるものと思われる。「中心周辺」原理の世界は中心と周辺との逆転を許容するのである。ただし中心が周辺になるのではなく中心が多角的にありうると考えられている点に注意しなければならない。

結論

言語と経典の共有によって、共同体を想像しようとする点において、天下的世界観と「想像の共同体」とは、同様の特徴があるものと思われる。しかし、両者には大きな違いがあるのであり、それは、天下的世界観には「内外」が無く、「中心」と「周辺」というように、連続的に世界を認識しているのに対し、「想像の共同体」は内外の峻別を目的とするものである、ということである。

清末民初においてイマジンド・コミュニティによって取って代わられた天下的世界観は排他的なナショナリズムに比して、かえって多元性をもちうる原理であった。これは清末民初における世界観上の構造的な変化として歴史的にも実証されねばならないものと思う。