

2021 年度博士論文（要約）

# 西洋国際関係と東洋天下体系

桜美林大学大学院

張 強

## 目次

序 章 天下大乱.....	1
第1章 国際関係.....	4
第1節 政治現状.....	4
第1項 絶対権力.....	4
第2項 自然状態.....	5
第3項 人権譲渡.....	6
第2節 帝国主義.....	6
第1項 社会契約.....	6
第2項 自由民主.....	7
第3節 国際関係.....	8
第1項 政治行政.....	8
第2項 官僚主義.....	9
第3項 利益代理.....	9
第2章 天下由来.....	10
第1節 世界観がない世界.....	11
第2節 天下の本・原・用.....	12
第1項 天下の本.....	13
第2項 天下の原.....	14
第3項 天下の用.....	14
第3章 天下踏破.....	16
第1節 天命.....	16
第2節 民心.....	17
第3節 徳治.....	18
第4節 理法.....	20
第5節 選賢.....	21
第6節 協和.....	22
第4章 天下治乱.....	24
第1節 怨天から治乱.....	24
第2節 治乱弁証法.....	25
第3節 兵家弁証法.....	27

第4節 道家弁証法 .....	28
第5節 自然弁証法 .....	29
第6節 唯物弁証法 .....	31
第5章 天下形勢.....	33
第1節 近代における形勢 .....	34
第1項 リヴァイアサン(ホッブズ) .....	34
第2項 世界共和国(カント) .....	34
第2節 現代における形勢 .....	37
第1項 万民の法(ロールズ) .....	37
第2項 文明の衝突(ハンチントン) .....	80
第3項 世界対話(ハーバーマス) .....	81
第3節 将来における形勢 .....	39
第1項 帝国(ハートとネグリ) .....	39
第2項 逐鹿中原 .....	40
終章 「民」本体論.....	43
第1節 三位一体.....	43
第2節 人類学本体論.....	45
第1項 感性実践と認知能力.....	45
第2項 「人」と「民」 .....	46
第3項 民主主義と「民」本政治.....	46
第3節 結論 .....	47
引用文献 .....	49
参考文献 .....	57

## 序章 天下大乱

本論の目的は、西洋哲学の政治概念を分析道具として、中国人民大学趙汀陽教授が提起した「天下体系」の概念を批判的に考察し、その修正、補足を行うことにある。

中国政治学的前提は、趙汀陽が主張するように、「中国伝統（政治学）の仕組みは、曰く天下、曰く治乱、曰く形勢」（趙 2011, 1）<sup>1</sup>である。しかし、趙は、「天下」、「治乱」、「形勢」の三者がいかに関連するか、そして「治乱」、「形勢」とは何かを明らかにすることなく、ただ「天下」のみ論究したにすぎない。

本論の結論は、あくまでも「主権／国家」より「天下」であり、「民主／自由」より「治乱」であり、「博愛／人権」より「形勢」が「民」にとって望ましい、ということにある。なぜならば、「主権／国家」は国境により国家の範囲を限定し、「民」を分割するからである。また「民主／自由」は、唯物主義の観点から見れば、その本質が「イデオロギー」の一形態でしかない。さらに「博愛／人権」は、地域の歴史や文化、国家の貧富の格差等の現状を無視しては意味のないプロパガンダである。

隆盛を誇った西洋政治学「主権／国家」、「民主／自由」、「博愛／人権」より「天下」、「治乱」、「形勢」こそ、東洋型中国政治学の現実な基礎である。

西洋の国家概念は、現代国家と比較して、さまざまである。部落長老の管理の下に、一村が一国である。国家すらわからないものは、アメリカの人類学者エルマン・セリス（Serice, Elman R.）が部族国家（Chiefdom）という概念を援用し、次のように説明した。

「現代の民族史が明らかにしているように、原始国家以前に世界各地では発展の程度の異なる部族国家が存在する。・・・部族国家は世襲制による神権制であり、貴族性や集権制による統治ではなく、権力や法による政治機構はない。神権制は、祭司である部族長の権威に部族構成員が服従する統治形態である」（セリス著 龔、郭、陳訳 2019, 15）。

上述した「民主」と「自由」が辺境を占める小規模の政治社会を前提とする主権国家や主権国家から成る国際体系を批判するために、中国古典思想が有用である。周公の天下体系の中心とは、「契約」より「礼儀」が、言わば、「惟王建国」ための「周礼」である。その「天下体系」を再考し、その合理性と現代性を導出し、趙汀陽の新「天下体系」の諸概念を批判的に継承し、新たな天下体系の概念を創出する。具体的には、国家の概念から天下の世界観に代えることで、人の自然感情からの「民心」を重視する政治理念を確立する。統治者が天道を尊びながら「徳治」による民衆の普遍的な協和状態をもたらす。

このような関係はただ西洋型の政治学の「国際関係」だけではない。天下体系の中で、主権国家は必要な条件ではなく、西洋型の「国際関係」よりさらに重要な概念である。人類が真実かつ複雑な関係の中に暮らしており、文明と文明、資本と生産、人間と法、文化

---

<sup>1</sup>中国語文献を含め特に翻訳者を明記しない文献の邦訳は筆者が訳出した。

と統治などの諸関係の交互、推移、連立を総合的に眺望できる世界観は天下体系以外にない。なぜなら「天有四時、春夏秋冬」(礼・孔子閑居)であり、天下が空間(地域)と時間(歴史)を両方とも包摂した概念である、人類もそして社会もこの枠組みから逃れられない。

天下を政治哲学の根本的な世界観、人間の実存している状況から設定すればよいだろう。本研究は趙汀陽の新「天下体系」の諸概念で世界及び政治をもう一度、解釈し直す。

政治学が人類の学問の中で、哲学の母体から分立した古い学問の一つであり、歴史上において、洋の東西を問わず世界各地においても代表的学者、学説が数多くある。特にカール・ヤスパース(Kaspers, Karl)が示した「枢軸の時代」<sup>2</sup>に、神話から覚醒し、人間の視覚が普遍的なものに向かい始め、宗教、哲学、政治哲学へと発展した。たとえばユダヤの預言者たち、インドではウパニシャッドから釈迦まで多くの宗教家が現れた。また中国では古代においては孔子、老子、諸子百家の哲学が現れ、ギリシャのソクラテス、プラトン、アリストテレスなどの哲学者と並称されている。

一方中国では、周公、孔子、荀子及び諸子百家の伝統的理論が政治学の根本的な世界観を創り出した、それは天下であり、根本的な方法論が治乱であり、形勢が天下と治乱の概念結びつけ、「天下、治乱、形勢という三位一体<sup>3</sup>の政治哲学」が成り立ったと考えている。

このような西洋、中国、インドなどの世界各地の先哲が構想した基本的な概念と命題に基づき、各種の文明形態が出来上がった。このような各種の文明形態に、数多い政治哲学のパラダイムも生まれた。

「天下」の概念が世界レベルの学術的な関心を集めた背景には、次のような経緯がある。2015年2月、アメリカのニューオリンズで開かれたアメリカ国際学会 ISA(International Studies Association)の年次総会のテーマは「Global IR and Regional World: A New Agenda for International Studies」というものであった。これまでの国際関係学が西洋中心であったことを批判的に捉え、国際関係学が真にグローバルなものとなるための方法をテーマとした年次総会であった。こうした動きは数年前から始まっており、これまで多くの研究が発表されてきた。たとえば、2007年の International Relation of the Asia-Pacificの特集号は「非西洋型国際関係理論」を取り上げ、中国や韓国、インドなど非西洋圏で活躍する国際関係の研究者たちが、それぞれの視点からの新たな国際関係理論構築の可能性を探った。その後、この流れに乗って現在まで多くの非西洋型国際関係理論に関する研究が進んできた。

要するに、西洋政治学が実践の欠落という「難病」に冒されており、現代化の途中では政治学の欠落も許されず、それで、豊富な歴史を持つ中国政治学が健闘する時代が来ている。

---

<sup>2</sup>枢軸の時代という概念がドイツの哲学者カール・ヤスパースが唱えた概念であり、紀元前 800 年頃から紀元前 200 年にかけておこった世界史的、文明的な一大エポックのことを指している

<sup>3</sup>難解な基礎概念の解釈は終章にまとめて説明する。

ることを主張すべき時が来たと考える。

主たる先行研究は、中国人民大学で古典哲学を講義する趙汀陽の「天下理論」である。

まず、趙汀陽の天下体系思想が形成されるのは共通な生活と活動で世界をグローバル化させており、「中国の経済上の成功が既に中国を世界レベルの課題の一つになる」(趙 2011, 1) という状況を強調している。

趙汀陽は自らの「天下」理論に関する研究を中国理念の意味を分析する中国政治哲学の研究と位置づけている。実際、趙汀陽の「天下」は訓詁摘章の学に立つことは難しい。批判者が彼は「軽率にも中国古代典籍で彼の天下体系を支えている」と指摘したが、趙は「中国理念を分析するには当然であり、古代の意味にのみ囚われているわけではない。新思想が内包している可能性は中国思想の枠組み中で成長した思想である」(趙 2011, 11)。本論は以上を先行研究として、さらに研究を深めていく。

本文の分析枠組みは西洋主権型国家の歴史形成と理論の由来を分析枠組みとして、その問題点を指摘した上で、新たな中国学派の政治理論である趙汀陽の「天下体系」の理論を分析し、演繹的アプローチで新たな理論を展開する。具体的には、主権国家を中心的な国際関係の由来を批判した趙汀陽の議論を踏まえ、中国古典の天下理論を基礎として、独自の「天下新解」を提唱したい。趙汀陽が主権国や主権国家から成る西洋国際体系の国際関係理論の由来について必ずしも十分には検証してはこなかった。本論ではこれを補足する。

また趙汀陽が中国の伝統的な「天下体系」の「三層説」モデルの説明より、天下思想の理論枠組を再演繹した本論の有機的な「六部説」モデルのほうが有効である。そして「天下」の最後に、「怨天」から「治乱」、「形勢」への研究を個々に各一章で提示する。また中国の伝統的な「民本体論」を残された今後の課題とする。

本論は、政治の世界において、「普遍的」理念を取り上げ、煩瑣な現象を見通し、中華文明の長い歴史から精練され、確認出来る「理念」を吟味し、多少でも今の世界に貢献することができればと考える。

## 第1章 国際関係

現代国際政治は、西洋の主権国家という概念によって形成された。主権は神権支配、君権神授、人権譲渡、社会契約という四段階を経て形成した。西洋主権政治の特性は国境（Border）が線であり、境界で内と外を切断することにある。他方、辺境（Frontier）は面であり、内と外の接続の場を提供する。西洋国際体系の歴史は国境による世界の切断の歴史である。その歴史を見れば、国内では民主自由というスローガンを掲げ、国外では他国への残酷な侵略と搾取を行った。本章は世界史的な視点から東洋型中国政治体系と比較しながら、その主権国家という政治形態及びその主権体の相互関係、および冷戦後の国際社会の中で主権国家が国際政治における支配・従属から脱出し、今日の国際関係が成立していった過程を考察する。

### 第1節 政治現状

「近代主権国家体系の生成とは、一方では実態面での主権国家体系の理論の確立とが相互に影響しあいながら進行する過程であったと捉えられている。・・・近代主権国家体系は近世ヨーロッパの歴史過程の中で生成したものであり、ウェストファリアの講和は一つの通過点である。・・・他方、ヨーロッパで形成された主権国家を主要な主体とする社会、そして、その後、それが世界全体に拡大した社会だけが主権国家体系の唯一の事例である、ということも可能である」（山影 2012, 9～11）。このように国境で世界を区切り、主権国家を創出した西洋国際体系が武力による植民地の拡大とともに世界に広がった。現在のグローバリゼーションの世界は、いわば「主権国家のクラブ」でしかない。

主権国家は、内なる国民の主権を保護する一方、外部の他者に対し、つねに国益を求めて他国と権力を争っている。ある大国が覇権を握れば、膨張的な帝国と化す。その結果、覇権国は他国の国境を越えて、領土、民族、宗教、資源などをめぐって紛争を引き起こし、また市場や労働力を独占しようとする。こうした一極支配への野望が国際社会の不安定の源泉となる。

#### 第1項 絶対権力

近代主権国家の主権の概念は、ジャン・ボダンによって確立された。「ジャン・ボダンは主権を、ある国家が所有し、公民と人民の上に越えて法律の制限を受けない最高権力と定義した。ジャン・ボダンのいう主権の特徴とは絶対性、恒久性および不可分性である。ボダンによれば、いわゆる絶対性の中で、主権の地位が最高であり、且つなにもものの制限を受けない。また、主権が法律の創造者であり、主権者の意思が法律の究極の淵源であ

る。ボダンの絶対主権は国家に属し、国王が国家に代わって主権を行使する。恒久性においてボダンは、国家の主権が自然に延長継続し、主権が主権者に対する永久的なものであり、一時的な委託ではないとみなした」（柯、劉 2011, 15）。このように、ジャン・ボダンによって、国家の主権の概念が確立され、主権国家が誕生するのである。

要するに、「正に主権者と臣民との不可逆的隔絶こそがボダンの国家の基本的特質に他ならず、『絶対にして永続的な権力』という主権の定義はこのような国家の性格を端的に示唆していた。この定義は神のそれと同様に積極的な形で説明されることとは不可能であり、消極的説明に満足しなければならない」（佐々木 1973, 101）。佐々木が論ずるように、ジャン・ボダンの主権概念の絶対性と、その存在の消極的にしか説明できない、その存在こそが近代国家の基本的特質に由来する。「主権を主権たらしめるものは諸制限への服従ではなく、あくまでもその権力の永遠性と絶対性である」（佐々木 1973, 105）。このように主権を概念化したジャン・ボダンが、近代主権国家の理論化のための論理的な原点を提供した。そして「ボダンは国家主権の代表的な権力として立法権、宣戦・講和権、官員任免権、最高裁判権、免責権、臣民忠実の要求権および、造幣と税収権などを挙げたのである」（柯、劉 2011, 15）。この具体的な諸権力が近代主権国家の成立と運用の基礎となったのである。

## 第2項 自然状態

ホッブズが『リヴァイアサン』で描いたように、国家は個人と個人間の「境界」の問題を解決した。『リヴァイアサン』の中で、ホッブズが身体と精神の能力を還元し、その精神の能力が経験（感覚、想像、記憶、言語、慎重）、理性、激情を含める。経験と理性が人の認識能力に属し、激情が意志能力でもある。人が最初に身体の官能が外界の刺激を受けてから感覚が生じ、感覚が消失した後に、想像と観念が残り、観念が抽象、命名、分析、総合と推理の後に、最終的に知識が形成された。しかし、ホッブズから見ると人の認識は、経験であれ理性であれ、自己保存を追求する人の本性あるいは意志運動のための道具である」（呉2017, 19）。

人は自己保存のために、外部から利用できる力を最大限に調達する。マキアヴェリは、こう主張する。「運命は女性に似て若者の友である。若者は、思慮を欠きあらししく、いたって大胆に女を支配するものだ」（マキアヴェリ著、池田訳2015, 147）。マキャベリの主張のように、すべての人間が行動すれば、ホッブズの言う自然権を自由に行使し、結果すべての人間は自然状態に陥る。

要するにホッブズは、ジャン・ボダンと同じく主権者を国王とするが、ホッブズはその君権神授を諦め、神なしで人々の相互契約で社会秩序の構築を説く。いったん、契約を結べば、後戻りはできず、契約は永久的な存在となる。さもなければ、更に酷い自然状態に戻る恐れがある。この契約がすべての人の授權として理解され、個人と団体には干渉が許さ

れず、すべての人間がその秩序を守らなければならない。この契約の方法で、ホッブズは自然状態を封じたが、人間が契約を守らなければ自然状態がまた戻る可能性がある。これは国家の根本的な特徴である。そしてホッブズの国家論は近代キリストの神を排除し政治学を科学化した初めの例と言える。

### 第3項 人権譲渡

ホッブズは、主権の在りかから政治体制を三つに分類した。君主制、貴族制、民主制である。「ホッブズは国家政体に対して比較と評価を行い、三種類に分けられる。君主主権論が国家の最も優れた形である。彼は統治権を君主一人に渡すことを主張した。統治権は君主の固有権利であり、譲渡できない権利であり、誰の制御も受けない権利である。自然法が君主を拘束するが、君主は支配に基づいて拘束力を備える。君主は何らの義務を受けることもない。臣民は君主の許可を得られないからと言って、新たな契約を結ぶことなく、君主を追放して自然状態に戻ることは許されない。ホッブズの君主専制理論が以前の理論と異なるところは、王権神授ではなく王権人授にある」（劉 2014, 206）。

ジャン・ボダンが主権という問題を提起してから、ホッブズの君主主権論、ロックの議会主権論、ルソーの人民主権論、いずれにしても、封蔽された国境の中で、個人から譲渡した一部分の権力によって、主権国家が形成される。個人の境界（Border）とは個人権力の限界であり、即ち、個人の社会实践の限度である。国家がこのような個人の私的な権力を保障した上に、公的な任務を主権者に委託する。三者の違いとは、主権の行使を君主、議会に委ねるか、人民に委ねるかの違いである。

## 第2節 帝国主義

個人と個人の境界が侵された場合に、主権が制定した法律にもとづいて、その限界を定める。近代主権国家では、通常議会が立法機関として立法し、警察や裁判所など司法機関が法を執行する。国益を最大化するために、国境を侵犯することが政治経済学において必然性があるだろうか。歴史的に言えば、人類が農業社会から産業社会に入り、生産力が上昇すると同時に、自然資源を著しく消耗した。消耗された資源は資本に変わり、この資本を生産に投入すれば利潤が生まれ、その利潤が産業と科学の発展を促し、その結果、生産力は更に上昇する。このような資本主義の発展モデルが更に大きいな原料と市場を求め、植民地の拡張を目指す帝国主義を興隆させた。その結果、帝国主義諸国間の植民地争奪戦や被植民地諸国の反植民地闘争が沸き起こり、世界大戦や残酷な殺戮を招く結果となった。

### 第1項 社会契約

このような殺戮を招いた根本的な要因が、前述した主権国家観である。主権国家観は国家にとって、自由に侵略拡張の権利に与え、その主権体内部の倫理で人類全体の利益を代われ、他の主権体を侵害することが当然になった。

近代の政治発展史を見ると、主権の発展は、ジャン・ボダンとホッブズの国王—臣民モデルの君主主権論からルソーとロックの人民—人民モデルの社会主権論<sup>4</sup>へと変遷している。近代国家政治が進歩するにつれ、主権の在りかは主権在神から社会契約論により主権在君そして主権在民へと移った。具体的には宗教改革を契機に絶対的神権の概念は終焉し、主権在神から主権在君へ、そして啓蒙主義が王権神授の絶対王制を打倒し、社会契約論が主権在民の正当性を確立した。こうして西洋政治学の主権の所有者の変化が、国家の仕組み、政治理念、合理性の追求等、新たな政治秩序の形成を促したのである。

要するに、社会契約によって主権在民とする場合には、公的な利益を重視しなければならない。ルソーにおいては、それを体現するのが一般意思である。「一般意思は、常に正しく、つねに公の利益を目指す、ということが出てくる。しかし、人民の決議がつねに同一の正しさをもつ、ということにはならない。人は、つねに自分の幸福をのぞむものだが、つねに幸福をみわけることができるわけではない。人民は、腐敗させられることは決してないが、ときには欺かれることがある。そして、人民が悪いことをのぞむように見えるのは、そのような場合だけである」(ルソー著、桑原、前川訳 1954, 46~47)。主権在民であれば、人民の正しさは肯定される。その結果、西洋政治では公的権力の専制と私的権力の抑制に対抗し、公的な権力を監視する「民主」と私的権力を保障する「自由」の二つの政治的テーマが出現した。「民主」と「自由」が人々を封建主義の圧政から解放し、国家、政府、個人の間関係を新たに構築した。この基礎を踏まえた上に近代国家はその諸制度を構築し「民主」と「自由」は近代化を支える政治学理論として流布し、その正当性が確立された。

## 第2項 自由民主

産業革命以来、西洋諸国の生産力は著しく上昇し、国力の増大とともに世界は帝国主義の時代を迎えた。帝国主義の拡張によって、対抗する民族独立運動が勃興した。民族独立運動の実質とは、帝国主義の侵略を被った世界各地の民族が西洋主権国家という政治形態の影響を受け、民族国家の独立すなわち「辺境中の自主」を要求することに他ならない。19世紀から20世紀までの民族自決と国家主権を奪還する運動の結果として、西洋主権国家の形態が世界的に拡張した。

正村俊之は現代の政治学の研究の限界を「領域的限定」、「規範的限定」、「方法的限定」

---

<sup>4</sup>筆者の造語であり、ルソーは人民が直接に主権を行使することを主張した。一方ロックは人民の選挙による生じた議会が主権を行使すべきと主張した。両者の共通点は社会の共通な意志で主権を行使することにあるが、方法が異なる。人民が直接にするかあるいは人民による議会で間接的に行使するか、のいずれかである。

(正村 2018, 104) とみなした。この限界を突破しなければ、理論と実践において研究の限界を超えることはできない。具体的には、領域以外の他民族と地域について説明できない。また政治における不規則な現象を解釈できない、民主自由以外の治理方法が現れてこない。要するにギリシャの都市国家や主権国家の領域性の概念から抜けださない限り、政治学の発展は期待できない。本論はその限界を超えて、中国古典にこそ新たな選択肢を見出す。

### 第3節 国際関係

近代の国際関係は上記のような国家間関係により、統治されていることは間違いない。しかし、冷戦後には、非政府組織が隆盛し、従属論が有効性を失いつつある傾向が強い。

「国際社会の新たな参加者と行為者、非政府組織は国際実務の中で重要な影響をもたらしている。国連海洋公約からリオデジャネイロ環境発展会議、ソマリア人道主義行動からピノチェト案まで、各種の非政府組織が隔々まで関係している。国際刑事法廷の設置が進み、非政府組織はそれを支持する連盟を設立した。800の非政府組織は法廷の設置に一致協力し、その『規約』はローマ協定として60国が調印し2002年7月に正式に設置された。これらの行動は、国際関係中における非政府組織の行動能力も軽視できないことを示す好例である」(黄 2003, 43)。

言わば、国際政治において国家が国益の概念を基づき権力を追求し他国の支配を追求するだけでなく、NGOのようにより柔軟な国際組織や多国籍企業も数多く存在している。しかし、現実にはNGOは権威の授権がないまま随意に強制権を行使する傾向が強い。く、上述した「国際刑事法廷」も一例だが、権威の授権、予算や人事の透明性が必ずしも確保されていない。

#### 第1項 政治行政

政治において行政が政治から遊離する場合がある。その歴史背景について丁煌が次の三点を指摘している。

「第一、西洋資本主義国家における政府職能の拡張と行政権の拡大によって、行政学の研究が必要となった。奴隷制社会や封建社会では社会生産力が低く、社会生産と社会関係は単純で、したがって国家実務も単純であり、行政管理学が独立科学として形成できなかった。資本主義の初期にも、国家は消極主義と放任主義を執ったために政府機能が限定された。その結果、国家の任務は個人財産を保護し、社会秩序を維持し、国家を防衛するなど、限定的であった。その結果行政の管理を独自の学科とするには条件が不足していた。

第二、科学管理に関する求められるようになると、行政学が生まれ発展していった。19

世紀末に、アメリカを頂点とする資本主義国家の発達により産業が更に発展し、資本主義国家は新たな矛盾と問題に直面するようになった。驚異的な成長の結果、旧来の方法では巨額の資本の運用ができなくなった。生産技術の進歩と企業規模の拡大と伝統的経験との間で鋭い衝突が発生し、労働者の労働意欲が低下した。こうした矛盾が生産と利潤の増大に影響し、厳格な責任制度と専門的な管理知識と経営人材との協働に混乱が生じた。要するに、社会生産の迅速な発展には、それにふさわしい管理制度と管理方法を建立することが必要になった。

第三、行政管理の関連学科の理論的発展と政府による行政管理の実践が西洋における行政管理の誕生の重要な基礎となった。西洋近代の政治学において君主制時代のドイツとオーストリアの官房学と資産階級革命以降の行政法学は現代西洋行政学理論の淵源である」(丁 2017, 2~4)。

政治と行政は本来一体である。しかし、近代になって分離し、今日の官僚の腐敗や行政の不作为、混乱などの官僚政治の問題が表われている。政治学において行政の問題は無視できない。

## 第2項 官僚主義

現代自由民主制では、国家を統治できる人材が欠乏しており、結局専門官僚に任せなければならない。現代行政は官僚制度に依存しており、その特徴をマックス・ウェーバーは次の3点でまとめている。

「1.官僚制的行政においては常勤が官僚の義務である。

2.官僚の義務を果たすには、権威による命令、命令実行の規則の策定、その実行の手段は物理的、司法的あるいは他の手段が使われる。

3.官僚の義務を履行し権利を行使するには、規則に則った有資格者が必要である。

即ち、官僚が確実に行政を行うには、全ての条件にあう有資格者が担当しなければならない。この官僚制度が近代政治に対する重要な役割を果たし、さらに、日本においては行政(官僚)主導論が生まれた」(Weber 著 閻訳 2019, 1321)。

他方「中国官僚行政の特殊性は、彼らの相互的な影響から説明できる。長期的な官僚統治が政治的支配者を創り出し、時間と機会を利用して資源を動員し、「治理化」を妨害する要因を排除する。「道一風同」の局面が成立している場合には、治理与える影響も多大となる。これが中国の官僚統治が継続してきた理由である」(王 2010, 37)。

この種の「専門性」は外部の競争者を廃除し、その統治を強化し、利益集団を形成する温床にもなることから、政治活動に強く影響を与える傾向がある。

## 第3項 利益代理

行政には官僚の他に、特定の利益集団の利益を代表する「政治代理人」が存在する。「政

治代理人」行為の特徴は、「行為の隠蔽性」、「責任の曖昧性」、「政治の危害性」、三点でまとめられる（川出、谷口 2012, 65）。

利益代理の本質とは、民主主義がイデオロギーを重視すぎ、選挙で選ばれた政治家がその「権威的配分」を行わずに、その代わりに、利益代弁者としての官僚がその権利を行使することにある。

## 第2章 天下由来

近代の政治発展史を見ると、ジャン・ボダンとホブズの国王—臣民モデルの君主主権論からルソーとロックの人民—人民モデルの社会主権論に移っている。ルネサンスや宗教改革を契機に絶対神権が終わりをつげ、主権在神から主権在君へと代った。啓蒙主義が王権神授と絶対王権を倒し、その後に主権在民の社会契約論が正当性を確立した。西洋政治学の主権の所有者の変化、即ち、主権在神（教会統治）、主権在君（封建王朝）より主権在民（民主選挙）、主権在己（自由主義）となり、国家の仕組み、政治理念およびその合理性の追求等、新たな政治秩序の形成に向かった。

ジャン・ボダンが主権概念を提起してから、ホブズの君主主権論、ロックの議会主権論、ルソーの人民主権論が主張された。閉鎖された国境の中で、個人から譲渡された個人主権を統合して、国家主権が形成される。国家は、個人の私的境界いわゆる私権を定め、これを保証した上で、それ以外を公的範囲として主権者に権力を委託する。国家が法律を定め、国民が違反すれば、司法執行機関が罰する。

他方、近代主権国民国家は、国益追求のために国境を越えて、他国を侵略した。歴史を振り返れば人類が農業社会から産業社会に入り生産力が上昇するとともに、莫大な量の天然資源が消費、蕩尽された。消費された資源は資本に変わり、この資本を生産に投入することで利潤が生まれ、その利潤が産業と科学の発展を促し、その結果生産力は更に上昇する。このような資本主義の発展モデルが更に膨大な原料と広大な市場を求め、植民地の拡張を目指す帝国主義を隆盛させた。その結果、帝国主義諸国間の植民地の争奪戦や被植民地諸国の反植民地闘争が起こり、世界的な殺戮を招いた。このような殺戮を招いた根本的な原因こそが主権国家観にある。

こうした西洋の主権国家観や近代西洋国際体系の対照として、本論は中国の天下概念に基づく天下体系の概念を提起する。換言すれば、「主権」—「国家」より「天下」であり、「民主」—「自由」より「治乱」であり、「博愛」—「人権」より「形勢」であることを論究する。主権国家は国境により自らを限定し、民主自由は唯物主義の観点から見ればその本質は「イデオロギー」の一形態でしかなく、人権博愛は置かれた現実（地域の歴史や文化、国の貧富の格差など）を無視しては、実践の意味のないプロパガンダに過ぎない。

隆興した西洋政治学の「民主」、「自由」、「人権」より「天下」、「治乱」、「形勢」こそ、政治学の三つの有機的なつながりをもつ部分である。

本章ではまず、「天下」の概念を明らかにする。

## 第1節 世界観がない世界

趙汀陽によれば、我々の「世界」はまだ非世界（non-world）である、という。なぜなら、ホブズの自然状態が続いており、普遍な世界制度が現れていないために、世界を全体的な存在として把握しにくく、真の世界がまだ存在しないと判断できるからである。

しかし、「天下」が独特な世界観であり、このような「民族国家」との関りはない。この世界観は「天下」を最上級の政治学の概念ととらえている。近代の政治学が民族国家という単位で世界を区切り、国家と国家の関係を「国際関係」ととらえ、これに基づき、国際政治理論を展開した。しかし、「国際関係」は「天下」という大きな枠組みの中で理解しなければならない。「国際関係」は天下体系に包摂されなければならない。天下体系において、「政治問題の優先順位は天下→国→家であり、西洋の政治哲学には「天下」という政治単位がないため、国家（民族、国家）を最大の政治単位とみなしている。

自然に形成した「主権国家体系」と戦争を終わらせるための「平和連盟」、さらに、制約が厳しく要求されている「諸国民国家」はいずれしても、主権国家による戦争を防止するだけで、たんに道徳法律によって縛られた主権国家でしかなく、「主権国家」を質的に超えるものとはならない。さらに、「即座に到達することは現実的に困難である」（滝川2017, 288）。地球共和国は単なる理想でしかなく、その理想もうまく行かなかった。第一次世界大戦後、実現した「国際連盟」はカントの「平和連盟」の妥協でしかない。

しかし、このような「国家」を統一し、「国家」を世界大に拡張しても「国家」の本質は変わらず最終的には単一の「国家」になるしかない。結局に、国家という理念を超えられずに、高い視野で、鳥瞰的な統合ができなく、その原因とは、世界が「天下」という全局的、且つ実践的な重要な世界観がないためである。この世界観が中華のような巨大な文明体からの歴史実践がないと、適用可能を保障がない。西洋国際政治に、「国益を保護」するゲームがただ一種類の策略研究である。

このような状況において、「世界観がない世界」を認めることなく、新たな概念の設定が必要になるのではないか。

趙汀陽の天下体系ならば、周天子の天下体系が「王者無外」の天下であり、この天下と孫文の「天下為公」の天下と比べると、その概念には大きな懸隔があるとは言え、天下という思想への実践の第一歩を踏み出したと言える。

更に、趙汀陽は天下の無外特性は呂不韋が「天下非一人之天下也、乃天下之天下也」でまとめており、次のような解釈をしている。即ち、「共同的利益を元に、利益を共に享受

する天下体系が全ての国家と人を受けられ、換言すれば、全ての国家と人がこの体系の中で受けられる利益がこの体系を破壊する利益より大きい、この意味に置いて、天下の無外という性質が優れている」(趙 2011, 77)。

中国歴史上に、最大な国家である元を例に挙げれば、その統治者としてのクビライは占領した地域全体を「一種の『首都圏』としての地域とし、軍事・統治・政治・物流などの機能を集中し、ここから帝国各地にむけ水陸両路による運送・通信の駅伝網を張りめぐらした・・・この結果、以後帝位はクビライ系の独占されることになり、クビライ王朝を中心とするモンゴル世界国家の国際秩序がしだいに醸成されることとなった」(松丸、池田編 杉山、溝口著 1997, 454)。このような「世界国家」が前述した周の天下体系と同じように、一つの中心を巡り、四方までに政治、経済、文化の力を投射していると言える。

また、この巨大な中華世界を統治するために、中華風の官僚機構を作りだした。「中国伝統の中央集権体制の官僚機構と統治組織の形式を採用したことである。中央では、それまでどおり中書省(行政)、樞密院(軍事)、御史台(監察)の三体系にわかれ、六部も中書省に所属した。地方統治については、中央の行中書省(行省)直轄する「腹裏」のほか、各地を一一ないし一二の地域に大行省の下に属する路・府・州・県の順の行政体系は、「路」以外は従前通りであった。こうした形式は、宋金時代までの中華王朝の基本線を大筋において踏襲するものであった」(松丸、池田、杉山、溝口編著 1997, 456)。さらに、この官僚組織を選出するために、一時に停止された科挙制を再開した。また、テストの内容が古代の典章と制度を拘る「訓詁記章の学」から道徳修養と生活秩序を強調している朱子学にも転換した。

これは、西洋諸国が蛮族の征服によって建設した国家とは異なる。「西洋諸国が建設した国家は普通に発達した官僚機構ではない。その理由は、分散化した政権体制を採用したからである。分散化した政権が土地利権と繋がり、この結果西洋の世俗政権はピラミッド型の封建主義体制を形成した。マルクスは10世紀の西洋の特徴とは村であり、政権が最下層に分散化され、もっとも小さな封邑の主人が騎士であり、封邑すなわち荘園であり、この中で封建領主に依存している身分があり、・・・この種の世俗政権を高度に集権化した教会権力が支配した。集権化した教会権力は国王の権力をしのぎ、司教が教皇からの直接的な指揮を受け、教皇は枢機卿から選ばれた。分散化した世俗政権には文化はなく、教会が文化を統率している。15世紀のルネッサンス以降、西洋には封建国家が勃興し、専制主義の隆盛の下で王朝の大臣、外交官などはすべて教会が任命した」(顧 2014, 56)。

以上、西洋の「世界」と区別した中国の「天下」の本質やその特徴を論じた。次に天下の本、原、用を考察していく。

## 第2節 天下の本、原、用

## 第1項 天下の本

天下の本は趙汀陽が定義した天下とは三位一体の概念であり、その基本的な意味は以下三点である。

第一は、「地理学上の意味において、天下が天の下の全ての土地を指しており、即ち、全ての世界である。

最も早いのが『詩経』であり、「溥天之下，莫非王土」（孔子・詩経）。天下という概念がすべての世界を指しているが、この世界の大きさがまだわからない。早期の段階で中国がコントロールした「九州」がただ「左東海、右流砂、前交趾、後幽都」であり、現代中国の二分の一を超えてはいない。海洋、高山、砂漠の限界があるため、古人が世界に対する認識は僅かしかない。漢が西域を開拓した前に、遠い世界への往来が物的交換だけであり、政治的目的のある交通はなかった。事実上統治されていない地方は「四海」と呼ばれたが（海のように不明なところ、真の海ではない）、天下には属してはいるが、まだ天下には入っていない地域である。古人の心の中で天下の大きさがどのぐらいかとの質問に、齊桓公が管仲から聞いた答えは「地之東西兩万八千里、南北兩万六千里」である。中国の最も古い地理学著作『山海経』のなかでも同じ言い方がある。秦の前の時代において、「里」はおおよそ 414 立方メートルであり、これに基づいて計算すれば、管仲の天下は東西が 11600 キロメートル、南北が 10800 キロメートルを跨ぎ、地球規模に及ぼさないが、アジアの面積に相当する。二千年前の古人に対し、この想像もう相當的に素晴らしい。さらに大きいな想像もあり、鄒衍が天下は 81 個の「九州」で組まれており、中国がただこの中の一つである。この想像が大きいすぎ、幻想である。

第二は、社会経済学上の意味において、天下が世界の全ての人の共同的な選択を指しており、即ち、「民心」である。

天下の概念において、人が地より重要である。「天下を得る」の意味が天下の土地を統治することではなく、世界万民の支持を獲得することである。古人が民心を得られない場合に、土地を占領しても利用できず、いつかは失っていくことを信じている。曰く「夫争天下者，必先争奪人」、「人不可不誤也，此天下之極也」（管仲・管子）。荀子は「取天下者，非背負其土地而从从之謂也，道足以壹人而已矣」（荀況・荀子）。民心が土地の本当の帰属を決めている。

第三は、政治学の意味において、天下が世界政治制度を指している。

世界制度が世界の政治整体性と主権を定義し、換言すれば、世界制度が世界を完整的な政治存在にさせた。これに対する形而上学的な理由、或いは、神学的な理由がある。もし天が完整的、和諧的な秩序がある場合に、天下が完整的、和諧的な秩序も備えなければならない。これが「配天」と呼ばれている。また、現実的な理由もある。もし世界制度がない場合に、天下が最終的に分裂的な混乱な地であり、永久的な平和を永遠に期待できない。

墨子は言った『一同天下之意、是以天下治也』（墨子・墨翟）ということがこの意味である。この意味において、世界制度としての天下が天下の最終的な形式である。この完成した天下が自然の世界、社会心理の世界、政治の世界という三つの世界の完璧的な重合を意味している。世界の制度化は管子が言った「創製天下」（管子・管仲）である。

これから見ると、「天下」が通常の「世界」より、もっと豊富な意味があり、天下が自然の世界、社会心理の世界、政治の世界という三つの世界の合一である」（趙 2011, 60～63）。

## 第2項 天下の原

もっとも早い段階で天下が人々に認識されたのは、「普天之下，莫非王土」が三代時期の周王朝における『詩経』名句である。

「中国王朝が三代から、言わば、夏商周であり、紀元 770 年、周も分裂し、陝西鎬京から現代の洛陽に移し、その前は西周、次は東周である。東周でも春秋と戦国で分けられる」（Fukuyama 著 毛訳 2014, 94）。

「部落から国家レベルへの渡しは中国において、ゆっくり発生し、新たな国家制度が親戚関係に基づいた社会組織の上に重なった。夏商の時期に国と呼ばれるが、その階級制度と集団リードがはっきりで、実際に部落しかない。商末に、親戚団体が中国社会組織のメイン形式である。周朝に変更し、常備軍と行政機構を持つ真の国家が現れた」（Fukuyama 著 毛訳 2014, 94）。

周公が設計した天下体系の中で、「周天子が政治領袖である同時に、全国の家父長、絶対的な権力を持つ。この政治事実と統治需要が管理思想の上に、殷商帝王の「予一人の思想、周公が天命と天子に関する認識に表れている。この観念において、この時期の王が天下人民に対する無上の権力を持ち、中央機構の大臣、諸侯国の國君および各級の官僚に対し、任命、賞罰、観察、殺戮などの権力はすべて帝王が所有しており、一定な強制性がある。周公の思想が天と人の関係を協調することを特色とする」（葛 2016, 20）。

天下が制度として確定されるのは周の時代である。「周の王朝の主神が天であり、その源は擬人化であり、『天』という文字は最初におおよそ人の図である。周王が天子で自分を呼び、彼らの征服活動が天命を受けることを証明する。国王の主要な礼儀活動が元祖の天に関わり、各地域に住む民が生命の源の後（厚）土に供物を奉獻する。20 世紀までに各朝がこの古礼を続いて採用し、北京にいままでも丸い天壇と四角形な地壇を保存している」（Fairbank、Reischauer 共著 陳、等訳 2014, 29）。

## 第3項 天下の用

天下の用は「天道」で概略する。

「周人の天という信仰が殷人の信仰中で倫理と理性の要因を備えない。それで、天の秩

序性、目的性と正義性、この種の理念上に中国古代の宗教信仰が自然宗教から倫理宗教になる」(石 2015, 30)。この倫理性が具体的に「道」で語られている。

この天道は西洋キリスト教の上帝、天主と異なる。キリスト教が、人が生まれてから罪を持ち、祈りと服従するしかないのとは異なり、絶対的に恐ろしくて崇拝する対象がないため、変易できない運命による脅かすこともない、人間が「参天地賛化育をでき、それで、主導的に自分の現実生存と世間生活を選択と決定できる」(李 2015, 79~80)。これに対し、キリスト教では、「上帝の超越性が人と神の隔絶を作り、人と上帝を合一する観念が生じない」(石 2015, 11)。

「逆に儒家の天を見ると、殷周の際に人化な主宰、帝と緊密に繋ぎ、怒り、賞罰、宣命の天が人格神であるが、春秋時期から、認識レベルの進歩によって、帝の特徴が引退次第に、天が自然な源の姿が現れ、ただし、天の源態化が天の非人格化、非宗教化を意味していない。人化の形式(人神同形)は用法が狭い。天が蒼々の体に還元されたが、人化の外在形式、古代人の目の中で、自然な点が人と全く無関係な客体ではない」(石 2015, 24)。

周易の冒頭でも、「天行健、君子以自強不息」(姫昌・周易)と指摘し、ここに、天が剛健的な性格を持ち、これに対応として、人でも自主的に努力しなければならない。

このように見れば、天道の「天」が商の「喜怒無常」な「帝」信仰から「唯徳是輔」に転換し、倫理性と規則性を備え、社会経験で理解できる信仰に変わった。その代わりに、キリスト教の神信仰がまだ「帝」のような神秘性、無常性が保留されている。天信仰ならば、人が「参天地賛化育」した上に、自分自身の剛健的な実践性を強調している。

## 第3章 天下踏破

本章では、趙汀陽の「天下体系」の三層説すなわち「地理の天下」、「社会の天下」、「政治の天下」を「天命」、「民心」、「理法」、「徳治」、「選賢」、「協和」という六つの部分に分類することで、それら部分の有機的な結合を変えないことなく、応用研究に向けた基礎的研究を目指す。その中で、「天人合一」を前提として、趙汀陽の中心論題「配天」を削除する。上記の六部分の内容はすでに趙汀陽の「天下体系」の中にあるとはいえ、部分間の関係性が論じられていない。ここに、この六つの部分に区分した上で内容をより豊かにし、「天下体系」が変わることなく常に新たにし、王夫之の言葉に基づくなら「気化日新」であり、且つ文脈の中断がない。そして現代の科学の成果にも包摂できる天下モデルを創り出す。

### 第1節 天命

「人類が大量な自由を諦め、相応程度の酌量権力を皇帝に与え、行政させ、社会平和を保障する。むしろそうすれば、歴史上の交戦状態を見たくないためである。実は、強人が殺し合いながら、臣民を搾取している。これは天命の内縁であり、中国社会は合法性をその個人とたねに付与し、その百姓を統治する独裁権力が享有される」(Fukuyama 著 毛訳 2014, 271)。

このために、「古代政治正当性の基礎、天意が客観的、普遍的と絶対的の性質を含め、近代の公理が超越性を失い、外在の天命からではなく、客観法則を把握し、絶対的、普遍的、倫理的の性質を持つ。公意が主観であり、近代自由意志の産物である…このような公意は自然的、客観的に関係なく、国民根本利益を代表する最高立法意志だけで、公意が民意から、共通な検討に通じ、民意より高く、分散した民意の集中体现である」(許 2018, 182)。

天命は中国統治者の合法性の根拠であり、政治秩序にとって政治のアクターの合法性は最も重要である。天下体系は多様なアクターを認めているが、アクターの合法性に対する要求は厳格である。このような合法性に対する要求こそ、天下体系において「天命」と呼ばれるものである。アクターが天命を失った場合には、革命になる恐れがある。天命を失ったアクターが暴力で統治を維持しようとするれば、協調性に欠けた社会が現れ、統治が長期的に継続できない。

このような予期せぬ勝利が周を「天」についての信仰を重視させることになった。すなわち、なぜ殷はこれ程早く敗退したのか、また、なぜ自分の革命は天神に助けられたかのように順調に進んだか。周は「殷が享樂しすぎ、「命」が自らの側にあると考え、民衆の

苦しみを無視し、大罪を犯して、『天』からの罰を招いた」（葛 2016, 9）と考えた。これに対し、自分が「天」から命じられた、いわゆる、「天命」の思想を修正した。

孔子、墨子、孟子、老子の天の概念はそれぞれ異なるが、普遍的な存在という共通した意味がある。このような普遍性が天下という概念の基礎となった。「天には偏らない普遍性があるために、天下は同じ普遍性と共享性を備え、天下人の天下になる。天下という単語が周の時代においても存在しているが、天命が普遍的な概念にはなっていない・・・天下には地理的意味があるが、世界、民心、制度を合一している概念ではない。普遍性がある天命という概念がなければ、普遍的に開放と普遍的に共享できる無外的な天下にはならない」（趙 2011, 96）。

「天命が天からの命令であり、この命令が『昊天有成命』、『天命玄鳥、降而生商』、『有命自天、命此文王』など人化や虚化が族群の誕生、王朝の交代などの重要な出来事を説明する」（石 2015, 41）。

このような性質が天命にあるため、統治者になろうとする者は、天命を持つことを証明しなければならない。「一朝に登基した帝王がその徳政（民のため）を以て、本朝の社稷に恩恵を添え、これをしない場合に、帝祚を自壊し、遂に天意の支持を失った」（Rozman 著 国家社会科学基金訳 2014, 45）。

「社会と政治の領域においては、この普遍的、可視的、倫理的な行為で天命を持つことが証明されなければならない。いわゆる、天命の一方には、天象、気象、次序などの一時一事の命令がある。周の時代において、神学の影響で天象、気象が天神の意志を表し、人事の吉凶に対応した。この種の『天事必象』の信仰により人々は天文と物候を観察し、天意を知り、人事を指導するのである。天象、気象の長期的な観察が最後には規律と秩序の意識を産み、天道の概念を醸成した」（石 2015, 41）。

天命のもう一方は、道徳的、社会的、行政的な「徳行」に変わった。「徳行とは、天に代わって天下を看護する行為であり、天下人の生生流転、自らの権利の獲得を保障するための義務である」（趙 2011, 96～97）。徳行は天命を代表する際に天命を変更できる。徳行は社会实践の範囲に属しているため、実践の効果が天命を決めており、宗教的な啓示に基づくのではない。実践の効果が宗教的な啓示に代わって天命を決める場合、歴史的な意識が啓示的な意識に代わって未来に対する決定的な要因になる。

## 第2節 民心

天命は政治の正当性を意味しており、徳行は天命を意味している。「中国の上古の聖王が天命を受けたが、伝説においても神秘もあるが、その神秘さからの啓示は強調しない。彼らは文化を作る英雄であり万古一系のゆえに、正統的秩序が微かに表出してくるのである」（劉 2017, 5）。また徳行が社会实践の範囲に属している場合には、天命を得られるか

どうかは社会实践から判断できる。周人は社会实践を「民心」を判断する証拠と考えたのである。

民心について、趙汀陽は次のように考察している。

「徳行の証明が民心である場合、民心とはなにか。民心は統計学の結果なのか、普遍的、理性的な選択なのか。あるいは経済学の概念なのか、政治学の概念なのか。周の文献によれば民心とは利益に従い、徳行とは大衆が利得を得ることである。そうであれば民心は必ず徳行を支持する・・・民心には三つの意味がある。第一、人民は生存条件と物質交換に最も関心を抱いているため、人民に恵む方法が民心を得る必要条件である。第二、民心は人民の願いの現れである。第三、民心はただ政治の正当性だけでなく、革命の正当性をも意味している」(趙 2011, 101)。

古典文献に初めて「民心」が現れるのは孟子である。いわゆる「得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也」(孟軻・孟子)である。つまり、「統治者が統治権を希求しようとする場合、民を得れば、すでに成功したのである。民を得たいと希望する場合に、民心を取れば、すでに成功したのである。民心を取りたいと希望する場合に、民が欲しいものを与え、欲しくないものは与えない」。孟子が「民為貴，社稷次之，君為輕」を主張しており、民は相応の地位に置かれた。

対照的に、「民を本にする民本思想は中国政治哲学の精神的柱である。このことは、国内外を問わず、有識者の共通の認識である。中国古代から、政治運営の対象は地域の広範な人びとその文化の啓蒙、発展にある。三代以来、明、清の政治体系は、聖人及びその弟子たちからの天命、天意を皇帝の聖旨で臣民の道とし、公権力と無限の義務を負わない人民、プロレタリアの百姓の意識にある。この点で君臣関係を強調し、官民関係で国家を治理する。その基本的な方法論が、民は邦の本、「本固めば、邦は安定」である。民本思想に基づく政治学は、いわゆる、『勤政愛民』すなわち倫理的に官僚体系が重民、愛民、恵民がどうか、政治運営の良さを判断する基準が民本思想である。皇帝は帝国の統治集団として残民苛政、治理腐敗、暴乱君主、霸王道路になり、興利削禍、福祉製造ならば君主は明君、道は王道である。文字から判断して周からすでに、『天聴自我民聴、天視自我民視』、『民』は政府行政の中核であり、今までも、中国古典政治学の中心的命題であり、政治統治の土台である」(唐 2012, 9)。

### 第3節 徳治

「支配者は(ギリシャのいくつかの民主政的統治体制の場合をのぞいて)統治の担い手は、一人あるいは一つの部族や身分であり、その権威は相続や征服に由来していて、いずれにしても被治者の意向によるものではなかった。また権力の抑圧的な行使に対するどん

な予防策がとられていたにせよ、誰も支配権をめぐる争うことまでしなかったし、そうしたいと思うこともおそくなかった。支配者の権力は必要であるとしても、きわめて危険なものであって、外敵にたいしてばかりでなく被治者に向けても使われがちな武器とみなされていた。社会の中の弱者が無数のハゲタカの餌食になるのを防ぐためには、それらを抑え込んでおく役割を、もっと強力な捕食動物に委ねる必要があった」（ミル著、関口訳 2020, 12）。

ミルが統治者と非統治者の関係を上記のように論述したが、中国においては官民関係がこれほど悪くはない。それどころか徳の概念は、周から今日まで、中国の政治において重要な理念である。

「天が有徳か否かは、人々に対し新疏の別がないか、その理念が徳者に偏ることはないか、民恵しているかどうかを基準となる。天命論は三代にわたる政治の変遷すなわち王朝の交代という神秘の思想の表現である。そして「敬天保民」の施政の理念や歴史の進歩と批判の継続の意味は不変である。天命は自然の規律として可知であり、天命の曖昧さや予測不能の部分も認めなければならない」（唐 2012, 10）。

「漢の統治者は秦の滅亡を教訓とし、天命論を統治思想の主導的地位へと回復させた。政治文化から言えば、秦の統治者は天命論を唱道する一方残虐な法律によって人民を統治した。君は民のために天と民を統一し、天の権威で民に対し安寧と安定的な発展に向け政治を行わなければならない。漢の武帝は儒術を尊び、天命を崇拜し、天人三策により治国理政の指導思想を樹立した」（唐 2012, 11）。

これに対し、西洋政治の現状は、マルクスの経済の下部構造と上部構造という論点から見れば、その経済配分が政治に悪影響を与える状況について次のように説明できる。

西洋諸国は公共資本をほとんど持っていないため、資本の悪性の増値を阻止できなくなり、民の生計が苦しくなるのは当然であろう。これは政府の道德の低下の結果であり、政府は民にとって信頼に足らぬ存在になる。この状況で政府の統治の基礎が揺らぎ、無節操な資本拡張により例外なくすべての人びとは危機を感じている。官僚の政治腐敗、商人の悪徳起業、環境の悪化など、自ら箱舟を作り、安全のない箱舟自らを詰め込む。こうした厳しい環境にもかかわらず政権の交代も効かない。結果的に、高学歴者や技術労働者は海外に行くことになる。

元々、「新たな利潤空間を求めて、生産力としての科学が創造的な破壊をもたらす。ただし、産業に顕著な利潤空間をもたらすことができなければ、とにかく利益を確保し、他の方法を講じなければならない。まずは幅広く産業基盤を固め、生産コストを下げ、新商品の売り場を拡大する。そのためには政治的に安定し、生産コストが低く、大きな消費市場がある発展途上国に資本と産業が輸出される。次いで金融を革新し、金融を使って短期利益を獲得する。

冷戦後に、資本の競争が激化する中で、資本利益集団が国家を操る競争的な選挙制度では「資本の制御」機能は機能しない。政治献金が合法化されている場合選挙競争制度は合法的な「政治と金」の取引を意味する。選挙人は選挙資金を集金し、資本集団は自らの代理人を雇い、資本集団は政治家から有利な政策を金で買う。当然ながら政治家は自分の判断をするわけではない。グローバル時代にあつて、資本集団は自らの意志に従わない政治家に対する信賞必罰の力を増す。もし彼らが政治家に不満なら、資本集団は産業を国外に移転し、結果産業の空洞化や失業、税収の不足などの問題を引き起こす。こうした状況ではたとえ左翼政党であっても、選挙の圧力の下では具体的な政策を右へと巡回せざるを得ない」(鄢、白、章、欧 2015, 56)。

このような目で見れば、「国際政治とは、他のあらゆる政治と同様に権力闘争である。国際政治の究極目的がなんであれ、権力は常に直接目的である。政治家も国民も、最終的に自由、安全、繁栄あるいは権力そのものを求めているのかもしれない。彼らはその目標を、宗教的、哲学的、経済的、経済的あるいは社会的な理想に照らして定義するかもしれない。そして彼らは、この理想がそのうちなる力や神の御恵みによって、あるいは人間にまつわることどもの自然な発展によって、実現されていくことを望むかもしれない」(モーゲンソー著、原訳 2013, 94)。この視点の直接的な帰結が帝国主義であり、その典型がアメリカである。これについては、具体的に、第三章第 5 節の「世界対話」で批判する。次に、解決案として中国の知恵について考察する。

#### 第 4 節 理法

『説文解字』はその注記に基づき、天下の理法の「理」を次のように説明している。「治玉也。从玉里聲。良止切」(許慎・説文解字)。

「理は動詞であり、その意味は整理、管理、治理、また病氣直すことを含意している。また順調と通達をも含意する。物質の紋と部分も意味し、コミュニケーションの意味にも理解できる。・・・春秋戦国時代、理は秩序と言説の条理を含意するようになり、また直接には理屈を意味したが、最終的には正当性と合理化の根拠となった。春秋戦国から、秦漢時代までの理という文字の意味の変化を見れば、秩序とコミュニケーションから礼儀と倫理価値への変遷を見ることができる。・・・しかし、理は秦漢時代の文献にはあまり使われなかった。儒家の五経の中でも、ほとんど使われず、孟子は 7 回使用したがそのうちの 2 回に道德に関連する意味であった。当時、理が礼を意味することなく倫理や論理の範疇にはなかった。理を最も多く使ったのは荀子で、その回数は 105 回である。しかし、倫理道德に関連した意味は 13 回で全体の 12% を占めるにとどまる。また条理と秩序の意味は 37 回、35% である。呂氏春秋では倫理道德に関連して理が用いられた回数は 20 回にも達し、28% である。そして明確に理が正当という意味を備えるようになり、秩序と

コミュニケーションの表象から、社会秩序の正統性の論理と道徳を含意するようになった。漢の時代に道徳が政権の正統性の基礎になり、理は正統性を含意するようになった。正統性は統治者の統治権が正当化を意味し、英語では *legitimacy* に相当する」(金、劉 2009, 31~37)。

宋明理学の時代に入ると、朱熹は理一気の問題について、ヘーゲルに引けを取らないほどの厳密さで、上下、道器、動静、無極、『致广大』、『尽精微』、森羅万象などの思惟をめぐらした。朱熹の「理」は、設定された公式(在るべき(社会倫理) = 在る(宇宙規律))に基づき、万物の「必然」、即ち、人間が奉仕、遵循、服従すべき規律、法則、秩序など「天理」を意味する。「理」は現象に先立って思惟によって宇宙本体を構成した。

この種の思想は、明嘉靖時期の宰相張居正がおこなった政治改革を見ると、その一貫した理学精神を見ることができる。

西洋において「理法」の概念は「行政学」に対応している。アメリカの行政学者グドノー (Goodnow, Frank J.) がアメリカ政治学の特徴について、次のように語った。

「政治制度の研究では、事実から原因を求める方法を用いる。その文脈で米国政治科学では弁護士が有能な研究者となり。その結果成文法の範囲でしか問題を解決できない」(グドノー著 豊訳 2012, 3)。後にグドノーは政治と行政を区別し、二つの学問に分けた。他方、中国政治学においては天道德治を基礎に理法善治を達成するために、「吾道一以貫之」政治と行政を区別しない。

## 第5節 選賢

徳治は公正な権力の配分により理法に基づく行政するには、「選賢与能」(戴聖・礼記)が必要となる。具体的には賢人による政治である。「建官惟賢明、位事惟能」(伏生・尚書)の原則に基づき、「野無遺賢」という結果になる。このような権力の配分の方法は中国古代の「公論公議」と「禪讓」という制度にまで遡る。「選賢」の意味は現状の制度が無分別な実践によって棄損されないように保証することにある。これは法治を重視する西洋とはきわめて対照的である。

このように倫理道徳に基づいて官吏を選抜するために、「察孝廉」という選抜法が採用された。

その後、正式な試験に基づき賢人を選ぶ制度が定められた。「中国は世界において最も早く試験で人材を選抜した国家である。少なく見積もっても、科挙制は紀元 605 年から 1905 年までに 1300 年の歴史がある」(劉 1997, 1)。

これは現在の中国に合った方法である。

「中国共産党の党員が実践に基づいてその地位を獲得したのである。彼らの多くは庶民の出身であり、特別な資質や背景はない。これは伝統的な選賢与能すなわち庶民階級から

徳才を兼備する人材を選抜して国家を治理する方法と同じである。誰も中国は文官官僚の独裁とは言わなかった。文官官僚に加わることは儒家の基本価値を認めることであり、同じように社会主義の中核的価値を認めることは現代では国家の研究機関に加わる前提となる。

西洋に『選挙が詩で、治理が散文』という諺がある。選挙制度では確かに能力を持つ政治の詩人は生まれるが、かれらが国家を治理できるかどうかには大きな疑問符が付く。中国ならば、『宰相必起於州郡、猛将必発於卒伍』である」(鄢、白、章、欧 2015, 56)。

## 第6節 協和

すべての文明社会は異なる利益集団に分かれている。政治を実践する場合、各種の利益集団との競争に直面しなければならない。協和という概念は激しく競争している利益集団を調和する有効な策略である。和という意味は「相応也、从口禾聲」(許慎・説文解字)である。即ち、和という意味は本来、声の相応を指している。それは、稲のように種から人間の口まで、さらに人間がなくなった後では土に潤う、始末循環、共存共養を意味する。

「和」について、趙汀陽は次のように考えている。

「関係が存在を決める。物事は独立的に存在できない、そこで、第一、共存 (coexistence) とはすべての実存の必要な条件になる。第二、共存の最低減の基準は相互の損傷を最小化することである。第三、共存関係の最高の基準は相互に利益を最大化することである。即ち、相互依存、共存共栄的な関係であり、このような関係の中では一方的に利益をより多く獲得することはできない。ゲームを行っている X と Y には互恵的均衡が存在する。このような互恵的均衡状態が存在するために、X が X に属する利益  $x$  を獲得する際にだけ Y が Y に属する利益  $y$  を獲得できる。この逆に、X が X に属する利益  $x$  を獲得できない場合には、Y が Y に属する利益  $y$  を獲得できない。X が改善した利益  $x+$  を獲得する場合、Y が改善した利益  $y+$  を獲得できる。この逆の場合も同じである。そこで改善した利益  $x+$  の出現が Y にとって最も優れた策略になるために、Y が  $y+$  を獲得するために  $x+$  の出現を促さなければならない。この逆の場合にも同じである。このような互恵的均衡という状態の中で、X と Y がともにより多く獲得しようとした利益は個々が独占的に獲得する利益より大きい」(趙 2011, 116)。

中国の農業文明がこのような状態に当たる。いわゆる、「禾」のような始末循環である。循環論の相生相克という特徴で、戦略を変更することによって利益が得られる結果となる。たとえどのような戦略を採用しても、その相克の戦略は生じる。典型的な例が「間相勝」である。「間相勝、すなわち五行相互の間に、金克木、水克火、土克水、木克土など相勝と相克の関係であり、これも世界万物の互いに牽制する関係である。これを推論すれば、主客環境に適応できる戦略であれば、何ら変わる必要はなくなることになる」(張 2016,

244)。

西洋にこのような牽制がないため、序章で述べたように、世界はただ搾取される対象でしかなく、近代においては、その搾取の手段が自然科学の進歩によって発展したのである。また、社会科学でも、「市場経済」制度でも、自然環境（鉱物、農作物などの資源）と人間社会の「効率」（人間時間、目標達成度）を搾取する科学である。1970年代に、ハイエク（Hayek, Friedrich A.）の『隷属への道』の序文にミルトン・フリードマン（Friedman, Milton）が以下のように記している。

確かに、「ハイエクが欧州の近代史を遡り、人類社会の発展の一般方向が個人を縛った日常生活の習慣とルールから解放し、法治した社会を建立する。ハイエクが西洋の隆興と近代科学の巨大進歩が、個人経済自由と政治自由の基礎に複雑な市場経済の結果になった」（ハイエク著、王、馮訳 2007, 11）。

しかし、「社会貧困」を是正し、富の生産は上昇したものの、その対価として自然資源と人間の活力を搾取することになった。効率的な「市場経済」に基づく配分制度こそ、社会貧困に他ならない。理想的に均等配分することは共産主義であり、富者も貧者も生まれない。その自然科学的手段（化学）と社会科学的手段（経営学）から制限されない限り地球（光熱を取りすぎにより地球のエネルギー状態を維持できず）と人類（ストレスによる自殺、貧困による栄養不良）が滅亡する悪法統治の恐れがある。換言すれば、「Heat death（エントロピー最大の熱力学的死）」あるいは「天下大乱」ということになる。

この現実を目を向ける時、人間的のあくなき欲望を抑えエントロピーの増大を食い止め、危機と浪費を避けなければならない。人間が生存に必要な以上のエントロピーは認められない。こうして持続可能な発展を維持する。これを踏まえて、「禾」のような始末循環、すなわち安全で恒久的、閉環的な循環型の社会や経済のあり方をなお一層取り入れる必要がある。

## 第4章 天下治乱

西洋政治哲学の近代化には二つの道筋がある。一つがイギリス流のホッブズが人間の本性に基づき、神を排除して人間社会の秩序、すなわち政治がここに生じる。今一つがドイツ系のマルクスが政治経済の配分概念から政治を論じ、経済基盤と上部構造を主張するマルクス主義を構築した。他方中国においても西洋政治哲学同様に二元弁証法がある。その典型的な論者である道家（老子）、兵家（孫子）、儒家（治乱）の言わば東洋弁証法の由来のアプローチと、西洋弁証法に唯心主義弁証法（ヘーゲル）、自然弁証法（エンゲル）、唯物主義弁証法（マルクス）のアプローチとの由来を比較考察し、両者の相違について論究する。

### 第1節 怨天から治乱

もし西洋政治学の近代化が「神授一人為」ならば、中国は「天下一治乱」とであると比較、推論できる。

西洋政治学の科学化に倣えば、前章で述べた通り、ホッブズが神なしで人間契約に基づき、心の内なる神である理性に基づき人間作為で秩序を創り出すことが西洋近代政治学の「神授から人為へ」の転換の原点になる。それに対して、キリスト教の世界ではない中国は、神に尋ねる方法は何区、直接に人間の行為からまとめた弁証法が方法論「治乱」を政治世界のメタファーとし、実践且つ確認できる政治学方法論として確立した。その結果「天下」という世界観が自然に「治乱」の作為の対象となり、「天下一治乱」が対概念となった。その関係については以下のように説明できる。

「不謀万世者、不足以謀一時、不謀全局者、不足以謀一域」

（陳澹然・寤言二迂都建藩議）。

「天下」と「治乱」の無関係の二つの概念を密接に関連付ければ、「天下」が「治乱」の対象となり、「治乱」が「天下」に対する正しい操作方法となる。両者の接続については次章の「形勢」に譲るが、「天下」という概念が元々、中国政治学の三位一体の概念に由来する。したがって他の二者の概念が分からなければ、この天下一治乱のパラダイムを完全には理解できない。西洋の民主、自由、博愛という概念は個別、関係性の薄い概念であり、西洋政治学のパラダイムはマルクスの「上部構造（政治基盤）一下部構造（経済基盤）」の一つしかない。また「科」学の世界で見れば、それは純粋な政治学というより、政治と経済を連携する構造である。本論の「天下、治乱、形勢」は中国思想であるが純粋な政治学であり、且つ東洋学問体系の視点で見ると、三位一体、相互支持、丈夫実用な規

則の政治学パラダイムを創り出している。西洋の論理学においても、現実世界に根差す論理の起点および起点と終点を結ぶ治乱方法論で天下世界を改造する過程、そしていかなる方法でも治乱に収斂する論理の結論に従って完璧な導線を描き出す。それにより西洋政治学が国境で囲まれる主権国家においては自由、民主、博愛しかなく、西洋科学の「科」という間違った研究方法を糾す。

ここに、天人関係という主題が生まれる。道徳から見れば、天は人と同じに、情けがある。このような究極の依頼が功を奏さない場合、「怨天」が生じる。

これについて、孔子はこう述べている。「子曰。莫我知也夫。子貢曰。何爲其莫知子也。子曰。不怨天。不尤人。下學而上達。知我者其天乎」(孔子弟子・論語)である。

孔子のこの態度が、天人関係の模範を示しているため、正しい翻訳が必要になる。これから、正統派と言われる楊伯峻の『論語訳注』、西洋哲学背景がある李沢厚の『論語今読』、一般的な大衆に面する鮑鵬山の『論語案読』、中国儒家以外の学者の井波津子の『完訳論語』を比較しながら、筆者の語釈を提起する。

まずは、楊伯峻の『論語訳注』は「下學而上達」という言葉では古今の意味が異なり、「人事を学び、人事は否泰があり、天命は窮通があり、それで、怨天しない」(楊 2006, 176)。李沢厚の『論語今読』が朱用純の『毋欺録』を引用し、「上達が下学の中にあり、それで、聖賢立教、下学に従いこそ、立教を上達する」(李 2008, 434)と考えている。鮑鵬山の『論語案読』では「人事を学ぶ」が「社会を研究、理解する」(鮑 2016, 254)ことと解釈する。井波津子の『論語完訳』が「身近なところから学びはじめ、しだいに高度なところに到達する」では「静謐な諦念」(井波 2016, 439)と論じている。

いわゆる、孔子のやり方は天を怨まず、他人をとがめず、人事を学び、真理を通じていく。このことを理解するものは天だけである。

この種の人間の能力は自らが実践しなければならない。生産力が低い古代農業社会において、実践とはすなわち農業生産活動である。このことを文字学から考察する。

## 第2節 治乱弁証法

まず、「治」の原義は「治水」である。すべての農作物には水が必須である。天然の水源地を農業生産に有利な水源に人工的に改造することが、農業生産力を引き上げるために必要不可欠である。そのためには水利灌漑施設を建設しなければならない。代表的な例が都江堰である。「都江堰が四川盆地の成都平原の西北部に、水源の涵養と灌漑、洪水の横折と軽減に機能する」(傅、徐、王、彭、任 2013, 790~795)。ある学者が水利施設と政治統治を関連付け、さらに「黄河を制御して水利灌漑施設を作るには巨大な集団労働が必要になる。これが中国は専制主義国家となる一因である」(Fairbank、Reischauer 共著 陳、

他訳 2014, 27) と主張する。「夏王朝の建立者という禹が洪水を治理する神話はこの理論と合う」(Fairbank、Reischauer 共著 陳、他訳 2014, 27)。

「治」は「治水。従水台声」(許慎・説文解字)である。「乱」は「不治也。从乙鬲。乙、治之也」(許慎・説文解字)である。段玉裁は「各本作治也。从乙。乙治之也。从鬲。文理不可通。今更正。亂本訓不治。不治則欲其治。故其字从乙。乙以治之。謂詘者之也」(段玉裁・説(段玉裁・説文解字注)と注記した。このような「矛盾した訓を同時的にもつことを反訓という。そしてこの反訓という事実を、中国の古代における弁証法的な思惟がおこなわれた、訓詁的実証であるとする説もある」(白 1999, 884)。

「治」の本来の意味は治水であるが、自然の地形に人工を加えて調整する意味に拡大し、さらには政治、法律、管理など様々な範囲に使用され、治水に対する必要な柔軟性、多様性、実用性の概念に変わった<sup>5</sup>。

治水を行うには必要な道具を選択し、水流の方向を調整するなどの様々な手段を用いなければならない。このような人間の実践活動から「治」という柔軟性、多様性、実用性を重視する思想的な道具が現れた。「治」という思想的な道具は、実存的な状態(BEING)ではなく、思考的な方法である。このような思想的な道具の形成によって治水のような現実の生産活動から分離し、政治のような思弁的な範疇に新たに应用できるのである。

要するに「治」という思想は治水のような人類の生産活動を合理的な経験から、柔軟性、多様性、実用性のような思惟にまで概念化し、この思惟的概念が治水などの特定な状況から遊離・独立し、政治という思弁的範疇における普遍的な準則になったのである。

このようにして、実践知を弁証法としてまとめ、さらに弁証法を使用する際に生じた経験知を元々の弁証法に溶け込ませ、実践知、経験知の繰り返しの中で膨大な実践を指導できる弁証的な知識体系が成り立ったのである。

治と乱という弁証法が生産実践からの形而上学へ、さらに各種の政治経験で創発した後、独立な論理体系が構成され、政治哲学に一つの学派を形成した。独立した政治経験の精華を吸収した政治哲学こそ、複雑な政治の世界に指導的理念として応用できる。このような体系の特徴は二元対立の単純な型式となる一方で、多様性の事例を包含する性質を持っている。

しかし、共産主義革命以降、古典政治学はマルクス主義の政治経済学に代わった。マルクス主義はイギリスの功利主義の政治経済学の基盤を持ち、欧州大陸の弁証法思想を加え、ユダヤ系の社会制度と社会理想という共産主義を受け、その思想と理論が戦後の冷戦史に強い影響を与えた。しかしながら中国革命を全面的には領導できなかった。それどころかその変種としてのロシア革命理論や毛沢東の「都市による農村の包圍」という逆方向に行

---

<sup>5</sup>本文が政治哲学の論文であり、治と乱の弁証関係が歴史的中での政治実践の中でどのように機能していることを中心として研究しているため、治と乱の文字学についての考察が既成した文字学資料と辞書で長い歴史周期で概観的な論述している。

き着いた。いわば、中国の革命経験では、マルクス主義は一見適用可能と思われたが、実際にはロシアの経験とマルクス主義思想がうまく接合できず、そのまま中国に適用することができなかった。

### 第3節 兵家弁証法

治と乱のような包括的な二分法で物事の主要な矛盾を把握することを通じて物事の全体像を捉え、その上で実用的な行動を採用することが中国の古典的弁証法の特色である。治と乱の弁証法は中国の古典的弁証法の一部となっているが、それは政治に応用した結果だからである。中国の古典的弁証法は伏羲の陰陽の符号に端を発している。その後、紀元前 779 年、「伯陽父が陰陽の気の矛盾的な運動で地震の原因を解釈する理論を編み出し、同じ時代の史伯は『和』と『同』の区別を弁別し、少し時代が下って史墨が『社稷无常奉、君臣無常位、自古以然』という論説を生み出した。このような観点は、ただ弁証的な思惟として評価できるものの理論体系を構築してはいない。とはいえ、中国の弁証法の発展の土台を作ったのである」(宋 1998, 39)。

その後、孫子が兵家の弁証法を提起した<sup>6</sup>。孫子は、戦乱の中国の春秋時代に生きた人物である。この戦乱の環境の中で生まれた弁証法が、孫子を代表とする兵家の弁証法である。「孫子兵法」が誕生してから、数千年を経た今日においてもなお価値がある理由は、包括的な二分法で物事の主要矛盾を剔抉し、物事の全体像を把握し、理性的かつ実践的な態度で問題を解決することにある。つまり「審計重挙、明画深図、不可相誣」(曹操・孫子兵法序)である。

このような理性的な、実践的な態度について李沢厚は『孫子兵法』を引用し、次のように説明している。

「現実的な利害を根拠とする感情的な喜怒哀楽を観念的な『天意』として理性的な判断や計画とすることには反対である。

「主は怒りを以て師を興す可からず。将は愠りを以て戦いを致す可からず。利に合えば而ち動き、利に合わざれば而ち止む。怒りは復た喜ぶ可く、愠りは復た悦ぶ可きも、亡国は以て復た存す可からず、死者は以て復た生く可からず。故に明主は之を慎み、良将は之を警む。此れ国を安んじ軍を全うするの道なり」。(孫子兵法・火攻篇)

「故に明主・賢将の動きて人に勝ち、成功の衆に出づる所以の者は先知なり。先知なる者は、鬼神に取る可からず。事に象る可からず。度に験す可からず。必ず人に取りて敵の情を知る者なり」(孫子兵法・用間篇)。

戦争の中で、戦争を計画し、戦略を設定し、戦場を判断し、戦機を選択し、戦術を採用

---

<sup>6</sup>『孫子兵法』と『老子』の成書した時期について論争があるが、本論では『孫子兵法』が早いとの説を採用する。

する際に、人のきわめて冷静で理性的な態度を十分に発揮するときこそ、巨大な価値が鮮明に出現する。いかなる迷信も、いかなる非理性的なものも、たちまちに覆滅を招き、挽回できない死活存亡という重大な結果をもたらす恐れがある。それゆえに計画を立てた後でなければ戦ってはならない。感情や神霊示などに基づいては亡国滅族を招く。これは極めて危険である。

第一、具体的に現実と現象を観察し、理解し、分析した上に、経験を重視する。

第二、全面的に、具体的に現実を観察し、理解し、分析した途中に、迅速的に複雑の現象の中で戦争と関連している鍵と本質を発見と把握する。特に、仮象を鑑別し、うわべの現象によって戸惑わせない。(李 2008, 80)。

孫子の「行軍篇」によれば、上に羅列した現象と結果の関係は西洋型の哲学において、必然的なつながりはない。例えば、「鳥の起つ者は、伏なり」を分析すると、「鳥の起つ」と「伏」の間に必然的な因果関係より、関連関係があるしかないと判断すべきである。この関連関係とは「下有伏兵、触鳥而驚起也」(杜佑注・孫子兵法)か、あるいは「鳥適平飛、至彼忽高起者、下有伏兵也」(張預注・孫子兵法)か、様々な因果関係の解釈をできるが、「鳥の起つ」と「伏」の関係によって、次の意思決定に資することが最も大切である。これから見ると、兵家の弁証法が現象と結果の因果関係を分析するものではなく、肝心な現象と結果の関連関係を通じて物事の本質を見極めるものである。

「古代兵家が戦争中に採用した思惟方式は単純な経験帰納と演繹より、主体活動の利害を明確することを目的し、具体周密、情けせずにその現実を観察し、次用な物事を諦め、多数の細部を避け、要害を突出し、集中的に、迅速的に掴んでいく。煩わしい現象を注意した上に、概括的な二分論で矛盾を捉え、明確、迅速、直接に物事を分別し、主体を把握して選択を創り出す」(李 2008, 80)。

実用理性の弁証法が、単に「打つ」と「打たない」のような単純な論理と排他性だけではなく、「打つ」以外の可能性がすべて「打たない」の中に包含されている。戦と和、まず和を後に戦い(時間を稼ぎ、不意に出ず)、まず「打ち」、後に和を(勝ちに行くのではなく自己保存を)、そして戦いながら和を求める(予測されることなく和を促し)など、このような不可知の実践可能性の選択肢があるため、客観状況を基づいて最適な方法を探すことになる。

西洋政治学では、「政治と宗教」の分離と「私と私」、「公と私」など各種な分節があり、もはや、分断しないと「科学」ではないと考えなければならないのだろうか。しかし、その種の科学が「科」を分けることで研究上の至便をもたらしたが、軍事弁証法のような有用性があるかどうかは不確かである。もし、必ず分節しなければならないとすれば、むしろ実用に即して、「二分法で主要矛盾を掴む方式」にすれば容易なのではないだろうか。

#### 第4節 道家弁証法

老子はこのような弁証法を受け継ぎ、軍事的弁証法を政治的弁証法へと発展させた。

道家の弁証法は兵家の弁証法から冷静な態度を受け続け、軍事闘争の弁証法を抽象、普遍化し、このような抽象、普遍化された弁証法が応用できる範囲は大幅に広がった。

中国の弁証法の対立項は経験的な存在であり、道家の弁証法のように高度に抽象化された哲学においてもこの特徴が残っている。ほかにも道家の弁証法は経験、選択、集中<sup>7</sup>というアプローチに沿っている。「守雌」、「貴柔」、「致虚極、守静篤」などの特徴が具体的な対立項の中で消極的な側面を持っているが、積極的な目的に集中することが道家の弁証法の神髄である。「守雌」、「貴柔」、「致虚極、守静篤」という方法こそが、「聖人」、「王侯」が「天下」を取る唯一の手段である。

「致虚極、守静篤，万物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各歸其根。歸根曰静，静曰復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。没身不殆」（老聃・老子）。張鍾元がこれを「一の实在の分化発展」として理解している。

「動きが極限に達すると静寂が現れるというのが、伝統的なタオイズムの信念である。静寂が極限に達すると動きが再び現れる。このように、動きと静寂は互いにを生み出すのである。相互の対立と同一の考えはヘーゲルの弁証法によって説明できる。命題と並置はその中に肯定と否定を含む。それぞれの物はその反対物の中に自身を見つける。即ち、A(Ab)となり、B(Ba)となるとヘーゲルはいう。『善の研究』で西田も同意性と相違について説いている。此処一の实在があれば必ずこれに対する他の实在がある。而してかくことこの二つの物が互いに相対立するには此の二つの物が独立の实在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち、一の实在の分化発展でなければならぬ・・・「一の实在の分化発展」として対立物を結合し、それを日常活動に適用する」（張著、上野訳 2008, 132~133）。

このような対立物を結合している「一の实在の分化発展」がなぜ日常活動に適用できるかということ、対立結合の「度」を把握しているためである。

確かに、「老子が最も陰陽関係を論じる思想家であり、いわゆる、『万物負陰而抱陽、沖氣以為和』、万物でも陰気を守り、陽気を抱き、陰陽の気が互いに激突し、協和に達し、万物の生成滅滅を促す。

## 第5節 自然弁証法

---

<sup>7</sup>選択と集中という概念は、ハーバード大学経営大学院教授マイケル・ポーター (Porter, Michael) が主張した戦略モデルである。これを参考に、東洋が重視する経験、選択、集中というプロセスで道家の弁証法を解釈する。

中国においては上記の古典弁証法以外の学派では、マルクス主義の影響が一番強い。中でもエンゲルスの『自然弁証法』である。

「弁証法の法則は自然界と人類社会の歴史の中で抽象化された。弁証法はこの両方の一般法則である。その実質は三つの法則がある。

1. 量質変化
2. 対立浸透
3. 否定否定<sup>8</sup>

いわゆる客観的弁証法は自然界で支配法則として作用し、主観的弁証法は弁証の思惟が留まることのない闘争へと最終的に相互転化し、自然生活を制御する・・・同時に、肯定と否定の進化の理法に応用されるのが適切であろう。遺伝は自己肯定的、自己保存的機能であり、他方適応は自己否定的であり遺伝を否定する機能である。しかし、歴史上の進歩が現代を否定するように、実践の視点から見れば、やはり適応は否定的活動としてみたら良いのではないか」（エンゲルス著 中共中央出版著作編訳局訳 2018, 75～83）。

マルクスの批判はただ空虚な批評ではない。戦後から今日に至る歴史はエンゲルスの論説通りである。エンゲルスの自然弁証法は、英国をはじめ欧州諸国の工業発展が白熱化した段階での思弁であるが、その環境汚染や人間疎外を無視できない状態はいまもなお当時と変わらない。エンゲルスの自然弁証法の内容は今も検討の対象とされるべきである。

戦後日本のエンゲルス研究は、その哲学弁証法の研究方法論が「人と自然との関係」に向けられるようになった。その原因は、“千山万水楼主人”の河上肇（張 2007, 458）や、直接には『自然弁証法』の原典を翻訳した加藤正（杉田 1968, 69～70）をはじめとする研究者が亡くなることで下火となった。その後の研究者がエンゲルスの弁証法の神髄を把握できず、ただ社会学の分科としての「環境史」の問題へと矮小化され、核心を突いた研究が欠如したために、「環境史」の研究が中国にも伝播した。劉松涛はエンゲルスの「自然弁証法研究導論」の中で、次のように語っている。

「人と自然との関係が相変わらず厳しい。世界的視点から見れば、産業革命後工業化により環境に厳しい破壊をもたらし、人間と自然との関係は危機的状況にある。略奪型、征服型、汚染型の工業文明の中で人間は豊かな物質生活を享受した。その一方で生存危機に直面しつつある。環境汚染、自然喪失、資源枯渇、物種鋭減、砂漠化などの現象が人類の生存と発展の継続性を脅かしている。中国についていえば、現代化の途中において経済発展と自然環境の関係を上手く処理できず、環境や資源の面で莫大なコストを負うことになった。近年、経済と社会の発展の中で、環境が軽視され、環境悪化の趨勢を止めることができず、人間と資源の問題が深刻視されるようになってきた」（劉 2006, 5）。

---

<sup>8</sup>純粋な哲学はより単純化すべきであると考え、上記のように本質のみを要約した。

エンゲルスの「自然弁証法」は確かに環境問題について問題提起をしている。また「人と自然との関係」は西洋哲学史の重大な問題である。しかし、西洋哲学には「黄老之学」の伝統がなく、湯一介が言った中国哲学の三特徴、即ち「知行合一」、「情景合一」、「天人合一」（湯 2001, 15）という思想はない。エンゲルスの「自然弁証法」が西洋において重大な哲学的問題提起であり、西洋哲学においてはじめてあらわれた「天人合一」の思想である。しかしながらそれは「環境史」中でしか活かされていない。今後さらに重視されるべき思想である。

確かに、エンゲルスの自然弁証法は具体的な実践環境に乏しく、一般法則としてしか扱えない。言わば、自然弁証法の「不自然」である。実際、自然弁証法はマルクスが重視した自然改造による生産力（知行合一）とそれから派生した唯物主義弁証法にとって代わられた。

## 第 6 節 唯物弁証法

「マルクス主義の樹立は哲学史の偉大な変革である。マルクス主義哲学の偉大な変革の実質とは、弁証法と唯物主義の有機統一を実現することである。弁証法と唯物主義の歴史の変遷の中で、古代ギリシャ哲学からドイツ古典哲学まで異なる状況を経た。・・・近代哲学が弁証法と唯物主義の統一から分裂に向かい、唯心主義と形而上学との結合が異なる形式にもなった。・・・弁証法と唯物主義の関係において、西洋哲学の変遷が弁証法と唯物主義として『天才の直感』で統一し、弁証法と唯物主義の分裂から、最終的には弁証法と唯物主義が科学の基礎を踏まえ、統一の否定の否定の後に、マルクス主義哲学の誕生から実現した弁証法と唯物主義の偉大な革命であり、哲学発展の最高形態である」（劉2003, 4）。

古代ギリシャ哲学の段階においては、弁証法に対する理解が曖昧であり、まずは弁証法が世界観であるのか方法論であるのか、当時の哲学の発展の状況ではまだ世界観と方法論が思想的には卒然としなかった。現在の視座から見れば、世界観と理解すれば、それは超自然的な「プネウマ (pneuma)」(氣息)として理解されている。方法論と理解すれば、それは、ソクラテスの「無知の知」が表すように、既に弁証法であった。チェンサン・デン (ChenshanTian) は次のように説明している。

「天下治乱」は中国ではだれもが知っている熟語である。しかし、現在では「治乱」という概念は西洋政治思想の「Order-Disorder」、いわゆる、「秩序と無秩序」という概念と混同されている。

「治乱」という弁証法思想は「秩序と無秩序」の概念より遥かに複雑である。本文では「治乱」という実践理性の弁証法について語義学上の検証した際、実践理性の源流としての古代巫術を考察した。治と乱という弁証法が中国の古典的弁証法一部に属しており、政

治学の範囲に応用した結果と考えたうえで、治と乱のような総括的な二分法で物事の主要矛盾を掴むことに通じて物事の全体像を捉え、さらに実用的な行動を採用することが中国の古典的弁証法の仕組みであることを考察した。

特に、注意しなければならないことは、「治乱」が事を中心としての政治的見方であり、問題解決及び長期的な体制設計がその主要な精神となる。長期的な体制設計ならば、儒家士大夫が統治者の立場に立つより、民貴思想を常に宣伝しなければならない。いわゆる、統治者と非統治者を分けることより、両者を含めて皆の政治問題が解決できることを重視している。

ただし、孟子が「天下之生久矣、一治一乱」（孟軻・孟子）という名句で、政治を分析した。この観点は、ただ「畳上の水練」ではなく、具体的な方法をいくつも提示している。

「哀公問之于孔子曰：“寡人聞東益不祥、信有之乎？”孔子曰：“不祥有五、而東益不与焉。夫損人自益、身之不祥；棄老而取幼、家之不祥；積賢而任不肖、国之不祥；老者不教、幼者不学、俗之不祥；聖人伏匿、愚者擅權、天下不祥。不祥有五、東益不与焉」（王肅・孔子家語）。

すなわち、「東に引っ越すことが不祥」のような無理由な、曖昧な示唆より、政治哲学のような、社会経験と綿密な推論を重視している。

マルクスにおいて、「弁証法が外部世界と人類の思惟的な、運動的な一般法則である」（マルクス、エンゲルス共著 中央編訳局訳 1972, 9）という概念も不完全になり、「理性的な実践の一般法則」をつけ加えるべきである。

## 第5章 天下形勢

「話説天下大勢、分久必合、合久必分」(羅漢中・三国演義)。現実の政治は文学のように、ただ分合するだけではなく理論と実践が往復する中に「形勢」が存在する。本章では、「天下」と「治乱」の両者の関係を「形勢」の視点から、「天下」が世界観、「治乱」が方法論、「形勢」が本体論という三位一体の中国政治学に従って考察する。相生相克する陰陽五行システムのような高度で複雑な「天下」、「治乱」、「形勢」(ただし、相生相克より相互支持)の系統(三位一体の神髄)をまずは包括的に理解しないと、個々の概念さえも理解不能である。

西洋政治学では複雑な関係を考察するパラダイムにはマルクスの「上部構造—経済基盤」しかない。また「科」学の見れば、それは純粋な政治学というより、政治と経済を連接する構造である。本論の「天下、治乱、形勢」は中国流であるが、純粋な政治学である。また東洋の学問体系の視点で見ると、三位一体、相互支持、丈夫実用の規則に基づく政治学パラダイムを創り出した。西洋の論理学においても、論理の原点(既存した現実、すなわち全ての人間は天の下に住むということ)、論理の過程(前者と後者を結び、科学の厳密なミクロな視点、すなわち治乱の方法論で天下世界を改造する過程)、論理の終点(いかなる方法であれ治乱に収束)で完璧な線分を描き出し、西洋政治学では国境で囲まれている主権国家においては自由、民主、博愛の三本雑矢しかなく、西洋科学人の単なる「科」という間違った研究方法では永遠に問題を解決できない。

本章において、天下と治乱を結び付け、「形勢」とは何かを考察する。「世界政治の解決案」について、理論と実践そしてその結果すなわち「勢い」を評価する。その意味は実用、理性に合う選択の現実性と可能性を明らかにすることである。

「天下」と「治乱」、「形勢」の個別・独立の三つの概念に基づき、これらを緊密に関係づける。すなわち「天下」は「治乱」の対象となり、「治乱」は「天下」に対する正しい操作方法となる。そして起点と終点が決まった場合の線分において、その中間部分が「形勢」となる。西洋哲学では、カントが主観と客観を理論化して以降、世界観は哲学の「主観」すなわち自然あるいは世界の様相となる。他方、方法論は哲学の「客観」、人間がその自然と世界をどのように操作すれば良いかということになる。世界観で世界全体をマクロ的に見、方法論で世界をミクロ的に改造する。しかし、その両者を結ぶ中間部分が無い。西洋哲学には中国語の「中観」のような「中間」哲学がない。

また、西洋哲学及び政治学には「中観」の視座がない。もし、この「中観」の視座からミクロとマクロを結びつければ、視点は一変する。西洋哲学が世界観と方法論を結びつける「形勢」を援用すれば、そのパラダイムの複雑性を一次元で引き上げ、新たな発展を迎えるかもしれない。

また趙汀陽は『恵此中国』で、「渦なき」モデルによって「逐鹿中原」に代わる説を出したが、本章ではそれについて内部から批判的に考察し「渦なき」モデルより、やはり伝統な「逐鹿中原」は説得的であり、また、外部からは趙汀陽が世界各種の政治哲学について必ずしも系統的に説明していない。本章では説明の不足を、各種思想及び実践経験に基づく「形勢」として論ずる。

## 第1節 近代における形勢

### 第1項 リヴァイアサン（ホッブズ）

ロックは合理的な自然状態から合理的な世界を結びつけ、ホッブズは人と人が対立する自然状態を想定した。ロックは自然状態において人間関係を調整できると考えたが、他方ホッブズは自然状態における自然法に基づき人と人との関係を構築しようとした。

わざわざ作乱し、王者富貴を釣り、いくらでも不倫事をする。これらの現象がトマス・ホッブズ（Hobbes, Thomas）の時代から今日まで変わらず続いている。序章で述べたようにリヴァイアサンのいない国際関係であれ、リヴァイアサンのいる資本主義の横暴のある国内でも、このような死より強い恐怖と不安がいたるところに見える。このような環境が現実であるにもかかわらず、民主主義の幻想で幻惑され、民主化してもこれらの問題は起り解決もできない。利益集団が民主政治を操り、自らの利益をむさぼる。一般大衆に問題があっても、利益代弁者がいなければ解決できない。民主主義政治は自制不能な状況に陥っている。

民主主義は苛烈な競争を防ぐことができず、それに倍して、選挙に勝つためにどのような手段を使おうとも議員の競争は正当化される。民主主義はギリシャでも弁論家の民主政治であり、ただ野心家のゲームでしかない。民主政治に安全を求めることはできない。言い換えるなら、民主政治はもともと天下万民ためのものではない。だからこそ多様性と実用性を備える巧みな政治方法を議論する必要がある。

民主主義はいままで偽装したり鼓吹したり、西洋武器学を伴う幻想である。確かに、西洋の戦船利砲が世界諸国の扉を開いたが、そのギリシャ都市国家の小規模政治学から脱け出ることはできなかった。もともと非民主的な軍事力とともに拡散した民主主義は、その唯一の合法性は古代ギリシャに由来するだけである。しかし、世界はすべてギリシャ帝国の人民ではない。その歴史や伝統を擁護する必要性はいったいどこにあるのか。

### 第2項 世界共和国（カント）

続いて登場した人物がカントである。イマヌエル・カント(Kant, Immanuel)は人間の欲望は外部の倫理で担保されていると、東洋儒家の「礼法」による社会の安定な運営を維

持することと同様に理解している。ビナール・ロナルド (Beiner, Ronald) が編集した *Lectures on Kant's Political Philosophy* の中で、次のように説明されている。

「カントの思想を伝統的な政治哲学において考察すれば、ハンナ・アーレント (Hannah, Arendt) によれば、カントの三つの哲学問題を自己利益 (self-interest) という基本概念に基づき、カントへの批判は欲望を持つ人間の問題に直面する。それで、カントは人の理性を思考だけではなく、人間の欲望の問題を考察しなければならない、と述べている」 (Beiner 編 アーレント著 曹、蘇訳 2013, 5)。

『永久平和論』から分かる通りに、万全の保証は自然 (nature) 自身—『自然』が『天意』 (providence) あるいは『運命』 (destiny) ・ ・ ・『自然の運命』 (nature's destiny) 中で、不和が特に重要であり、無ければ進歩ができず最終的な平和もない」 (Beiner 編 Arendt 著 曹、蘇訳 2013, 79)。

カントの「永久平和論」は自由国家の自由連合に基づいており、これに基づき国際法が成立している。これが、カント哲学の第二確定条項になる。木場智之は次のように述べている。

「この問題に関して一義的に結論を出すことは来ないが、この問題を解決する際にして従来の解釈が援用してきた根拠に保留を付すことは可能である。まず、諸国家の分立状態、諸国家が制約されることなく主権を行使すること、各国家が独自の判断で国際法を援用すること、これらは国際的な自然状態から法的状態への移行を論ずる Z D (第二確定条項) の前提条件なのであり、そこに規範的な意味はない。それらの分立を侵害することを禁ずるのは現状の占有状態を尊重する法の原理に由来するのであり、国家主義といった政治的立場を想定することなく理解可能である。そして、諸国家連合という選択は、その体制自体がアプリアリで必然的な存在なのであり、国際的な自然状態という前提に付随する条件と法の原理を調和させて導かれたという意味とも呼び得る性格を帯びるとのこと。更に言えば、国際的な法的状態と諸国家連合は一致するわけではないことである。このことを踏まえた上で、Z D (第二確定条項) が要求する自由な諸国家連合の設立は、自由な諸国家連合を絶対的な制度として保持することまで含意しているか否かを検討すると、否定的な結論に至るように思われる」 (木場 2019, 18)。

## 第 2 節 現代における形勢

### 第 1 項 万民の法 (ロールズ)

「20 世紀の 50, 60 年台政治哲学は死亡を宣言された同然に、停滞した。人々は新たな価値の枠組みを求めることを諦め、政治哲学の伝統も中断された。この背景には、論理実証主義の科学化の台頭がある。「ある」と「あるべき」の間に、論理実証主義は超えら

れない溝を描いた。この「科学化」は多くの支持を集めた。例えば、政治学においては自然科学を外挿する行動科学が台頭し、他方で規範の問題しか関心を持たない政治哲学は見捨てられてしまった。その結果、政治哲学はもはや死に絶えた学問であると結論づけられてしまった」（概訳）（韓編、レーニングル著、孟訳 2013, 15）。

パーシー・レーニングル（Lehningr, Percy B）が考察したこの歴史的背景こそ、ジョン・ロールズ（Rawls, John B）とその『正義論』の価値にフットライトを当てたのである。彼は政治哲学や哲学の基本概念に書名通りに「正義」を置いたのである。

「正義という用語は古くから用いられている。アリストテレスは人間の行為に用いた。西洋思想によれば正義という概念は多くのに社会制度の評価の基準である。ロールズは明確に正義を規定し、人々の基本的な権利と義務の配分や利益と負担における社会協力など、正義の対象を社会の基本的な仕組みに向けた。ロールズは人々の生活が異なることを前提に政治体制の不平等を是正するために正義を用いた。

このために、ジョン・ロールズ（Rawls, John B）はロック、ルソー、カントらの社会契約論に基づいて抽象度を高め、より公平な正義論を提起した。つまり契約の目標を定めた特殊な制度と特定な社会を選択し、社会の基本的仕組みを指導できる道德原則である正義が確立したのである。その結果ロールズの世界社会契約論は社会や歴史から分離してしまった。社会契約論者の自然状態純粋な仮説であり思弁的な設計であり、そのため各自が各様に異なった結論を導くことになった。人々は思うように自然状態を設定でき、思うように正義を設定できる。これらの選択は「無知のヴェール」(the veil of ignorance) の背景で行われる。自然状態においては無知のヴェールのために誰も、何もわからない。ここで行われるのはゲーム理論の最大最小規則 (maximin rule) そのものであり、他に比べれば最良の選択方法ある。しかし、この規則が功利主義の選択方法を排除し、功利主義が最大利益を生じさせることになり、一部の平等自由を著しく侵している」（Rawls 著 何、何、廖訳 2009, 4～5）。

これを防ぐために、ロールズが『正義論』の第二章「正義の原則」の中に「自然の自由体系の中で、最良の分配は『未来に才能を開放』すべきという対処を提示している。この対処は第一原則が指定した平等自由の背景に自由市場経済を前提条件として・・・自由主義の解釈を次のようにその欠陥を直している。即ち、『未来に才能を開放』するという主張以外に、機会の公平平等も更に限定する。つまり各地位をある形式上開放し、いったん公平な機会があれば地位を達成できるようにする。しかし、これは理解困難である。やはり類似している能力と才能を持つ人は類似してきた生活を送るべきである」（Rawls 著 何、何、廖訳 2009, 56）。

1970年代のアメリカを見ると、経済的繁栄は世界に誇るものがあり、人々は豊かな生活を送っていた。そして冷戦のさなか国際政治の厳しい競争の中で、知識人は政治学でその正当性に関心を抱いた時代である。

## 第2項 文明の衝突（ハンチントン）

万民の法が制定できない場合に、「文明の衝突」を招く恐れがある。「冷戦時代は政治やイデオロギーによって国家間の協力関係や敵対関係が決まり、世界の国々はおおまかに「自由世界」、共産圏、第三世界という三つのグループに分けられていた。だが、現在は、文化な文明ごとにまとまっている。すなわち、西欧文明、イスラム文明、東方教会文明、中華文明、それぞれの文明ごとに国家のグループができているのである」（ハンチントン著、鈴木訳 2003, 4）。

ある種のイデオロギー同盟より文明的な分け方が人類の歴史においては長期にわたって存在している。たとえば東欧の社会主義政権が次から次へと崩壊し、最後に旧ソビエトが瓦解したが、残された社会主義諸国はキューバ以外、北朝鮮、ベトナム、ラオス、カンボジアそして中国と、ほとんどが中華文明体系中での諸国である。言い換えるなら共産主義イデオロギーより文明の同質性のほうが永続的ではないのか。

文明衝突論がもつリアリズムには誰も反対しにくいだろう。また文明間だけでなく、同一文明内においても、文明の衝突同様に異なる文化間の衝突の様相が見える。このような苛烈な衝突は国家間にも日々起こっている。もはや、国際政治はホブズズの戦争状態にあり、国家は生存競争に勝ち抜くために死に物狂いとなる。

ハンチントンはトマス・クーン（*Kuhn, Thomas S.*）の『科学革命の構造』を引用し、「思想と科学は新たなパラダイムが古いパラダイムに代わることで進歩し、古いパラダイムは時代遅れとなり新たに発見した事実を説明できなくなる。納得いく方法で事実を説明できる新たなパラダイムに代える必要がある」（Huntington 著 周、劉、張、王訳 2010, 8）。

## 第3項 世界対話（ハーバーマス）

文明の衝突を解決するために、二十世紀の西学において、ユールゲン・ハーバーマス（*Habermas, Jürgen*）は「西洋言語哲学の転向とマックス・ヴェーバーの理性理論とフランクフルト学派の影響を受けて、近代の主観と客観を分離する哲学を研究し、マックス・ヴェーバーの道具的理性に反対し、言語を媒介として、理解を案内として、相互の主体性を主要な特徴とする協議主義」（杜 2004, 321）を提出した。

「公共の場における討議の歴史、基盤、そして内的な過程を理解しようという努力が、いくつかの分野で重要なものだと見なされつつある。こうした努力が、政治学における民主主義の理論、文学やその他の文化の批評家がおこなう自己反省、哲学や文化の研究におけるモダニズムとポスト・モダンニズムの討議、倫理学、法学における新しいアプローチ、社会学、歴史学、コミュニケーション論における経験的研究に活気を与えている」（キャルホーン編、山本、新田訳 1999, 7）。

公共の場における討議は異文化交流を促進し、その内容は、歴史的、倫理的、社会的、法的な存在である。しかし、議論が真に問題を解決できるかについて、疑問符を打つしかない。ある場合に、討議が激しい論戦を招き、円満な結論にはならないおそれがある。そうすれば、討議が何らかの意味を持つのかと疑問がわく。確かに、討議することが不討議よりいいかもしれない。しかし、新たなリスクをもたらすことも容認しなければならない。

ハーバーマスが科学者の批判精神を受けて、カント流の形而上学的な倫理学を検討する方法論を引き継いだ。ただし、ハーバーマスはカントの抽象世界を避け、社会政治の中に応用し、知識人との細かな対話を重ねた。このよう方法が、民主主義の「烏合の衆」による多数決を避け、通常の民主主義と異なる「協議主義」と呼ばれている。

彼が主張した「協議主義的政治の概念は、多様なコミュニケーション形式を考慮にいれて、はじめて経験とのつながりを獲得できる。というのも共同意志は、倫理的自己了解への途上でだけ形成されるのではなく、利害調整および妥協、目的合理的な手段選択、道徳的基礎づけ及び法的一貫性の吟味によっても形成されるからである。その形成プロセスの中で、マイケルマンが理念型的に対置させるあの二つの自由主義的、共和主義的政治タイプは、理念的方法で相互および浸透し補完し合うことができる。対話的政治と道具的政治はそれぞれに対応するコミュニケーション形式が十分に制度化された意見形成・意志形成に正当化の力を与えるコミュニケーションの諸条件および手続きにかかっている。私が提案したい第三の民主制モデルはまさにそのコミュニケーションの諸条件を目指すものであり、その条件に従えば、政治のプロセスは全範囲にわたって協議的様式をとるので、理性的結果を生み出すと推定されうるものとなるのである」(ハーバーマス著、高野訳 2004, 270～278)。

「討議理論は民主的プロセスに、自由主義モデルより強いが、共和主義モデルよりも弱い規範的含意を結び付け、さらに再度両者からの要素を取り入れて、新しい方法で両者を結合する」(ハーバーマス著、高野訳 2004, 270～278)。この結合は、自由もある程度に抑え、共和主義の程度にならない。両者のいい点の結合といえるだろうか。

討議理論の前提とは、「了解あるいはコミュニケーションによる合意を目指す、この水平型の政治的意志形成は、発生的に見ても規範的に見ても、優位に立つべきものである。したがって、国家市民による自己決定の実践のためには、公共行政から経済社会の私的流通からも独立した自律的な社会的土台が前提になる」(ハーバーマス著、高野訳 2004, 278)。確かに、「社会は回りながらコミュニケーションで成り立つより、社会は回りながらコミュニケーションの中にこそ、社会は生存している」(Dewey 著 王訳 2001, 9) というジョン・デューイ (Dewey, John) の判断もある。しかし、討議が問題を解決しないまま、新たな問題をもたらすことは言うまでもなく、加えて討議が拒否されればどうすべきだろうか。

### 第3節 将来における形勢

#### 第1項 帝国（ネグリとハート）

現代の国際関係を国家間の関係と帝国という二つの視角からアントニオ・ネグリ（Negri, Antonio）とマイケール・ハート（Hardt, Michael）は、次のような議論を展開する。「第一の考え方は、根本的に異質なグローバルな諸力の相互作用から、ともかく自然派生的に生じたものとして現在の秩序を捉えようとし、あたかも現在の秩序がまるで世界市場の自然的かつ中立的な隠された手によってまとめ上げられた、調和のとれた協調でもあるかのようにみなす。そして、第二の考え方は、現在の秩序を、グローバルな諸力を超越した単一の権力と単一の合理性の中心によって指図されたものと捉え、そうした単一の権力と中心が、グローバリゼーションをめぐる陰謀説のごとき、すべてを見通した意図的な計画のようなものに従って歴史的発展のさまざまな段階を導くかのようにみなすのだ」（ネグリ、ハート共著、水嶋、他訳 2013, 15～16）。

しかし、第二の考え方はネグリとハートの帝国の定義であり、さらに、この種の単一の権力が制限を受けない時には帝国主義になる。

アメリカを例にとれば、「第二次世界大戦がアメリカの覇権確立の機会となった。アメリカの経済力は19世紀末にすでに世界第一位になり、戦後はアメリカが世界の富の40%を占めた。生産効率、工業、商業能力、金融などの領域において絶対的な優位を持ち、戦後の欧州の経済再建を主導した。アメリカの国力には信じられないほどの強さがある。アメリカの軍事力は世界の他の強国をはるかに凌駕し、核兵器を独占し世界中に戦略基地を構築し、世界各地に兵力を送る能力を持ち、戦時の同盟国のリーダーとして反ファシズム連合の中核として、アメリカの政治的意図と構想の下で他の主要国家は支援を受けた。・・・第二次世界大戦はアメリカ人にとって「米国世紀」到着の前奏であり、アメリカに深い影響を与えていた孤立主義思想から記入主義へと転換し、覇権確立がアメリカの基本的な国家目標となった」（門 2000, 73）。

これ以外に、アメリカがソフトパワーも重視している。「アメリカのTシャツ、ジーンズ、スニーカーのようなレジャー方式が世界に広がり、男女を分けずに、人気な服装である・・・ハリウッドの産量がグローバルの5%—6%だけで占めているが、放映時間が50%—60%を占めている・・・ソフトウェアはアメリカの天下であり、コンピューターを引いてから、アメリカがデザインしたプログラムに入り、ネットに繋がってから、アメリカが創出した環境に関連している。特に、その高等教育が素質教育と革新能力の真似対象になり、アメリカ大学が留学生の第一選択である・・・その言語は求知手段だけではなく、観念のメディアでもある・・・それらの発明が人類社会の進歩を促した同時に、アメリカ文化と精神もアピールした・・・アメリカのソフトパワーが世界経済と国際組織も左右

し・・・自国の憲法が人類にとってもサンプルとして成り立つ。ソニーの経営会議が東京よりニューヨークに開き、日本語を使うより英語を使っている」（劉 2001, 64～65）。

これ以外に、アメリカの外交を見ると、純粋なリアリズムの傾向もある。もし、リアリズムが確かにモーゲンソーの言う通りであれば、「政治的リアリズムが国際政治という風景を通っていく場合に道案内の助けとなるおもな道標は、力によって定義される利益の概念である」（モーゲンソー著、原訳 2013, 43）。これが国際関係論におけるリアリズムの本来の概念であるが、アメリカ外交の真実の肖像でもある。要するにアメリカは国内の利益集団と各層階級の意志に基づき外交活動を行い、またこの種の外交活動の中で純粋なリアリズムにもとづいて行動し、他国の力を抑え、利益を侵食し、自国の力と利益を最大限にしている覇権主義であろう。

しかし、今日の世界を見ると、アラン・ピチョ（Picho, Alain Le）の言うように、「西洋は軍事と政治において覇権を全世界に拡張した。そして西洋の覇権は文化－政治の主導的地位にまで拡張し、今日のわれわれの境遇に影響を及ぼしている。実際、この境遇で我々が考慮すべき問題は、文化と哲学の視点から見れば、線形的な論理を打破し、大きな時間と大きな歴史を解放するような進路が存在するか否かにある。すなわち我々が為すべきことは、このような考慮すべき問題を、西洋が文化と哲学の主導地位は西洋の軍事、経済および政治の主導的地位のように、過去に属するものと見るべきであろう」（趙編 Picho 著 2011, 173）。

西洋の政治学はただ欧州大陸の政治学であり、近代欧州の先進的な科学と軍事で世界を植民地化し、その正統的な地位が確立されたが、その普遍性と信憑性は確立されなかった。その後、アメリカの帝国主義が自国利益を中心として世界を支配した。しかし、この欧米流の政治哲学が世界に強硬に推進した結果、否定的な結果をもたらした。イラク戦争とアフガニスタン戦争後、現地に「民主主義」制度を構築しようとしたが、両国の困難な境遇は変わらなかった。アメリカが中東と北米に自国のイデオロギーを進めた結果、激しい反感を招くことになった。

いま、グローバルを制覇した国家としてのアメリカとイギリスの歴史を見ると、ハードパワーが不可欠と考えられる場合に、荀子が論述した覇王道への理解が必要になる。

西洋歴史から見た覇権国は、やはり暴力を伴い、経済－政治－軍事というアプローチで崛起し、ある歴史、ある時期を独占する存在であった。結論を言えば、覇権国は暴力を伴わなければならない場合、暴力が限定される「逐鹿中原」の戦略をとれば良いのだろうか。そのモデルは趙汀陽が「渦なき」モデルで解釈している。

## 第2項 逐鹿中原

「天命論と天理論が両方とも中原政治文化の哲学神秘主義と人文主義結合の表出である。モンゴルと満州族も採納と延長を得られ、その原因は少数民族が中原に入った後に、

民族多元文化と中華民族の一体化を積極的に承認した」(唐 2012, 18)。

「ある仮定的な共識: 中国は中原文化から周囲まで伝播することによって形成した。・・・人々も、古代中国の四方が(西土が青海、甘肅、北土がモンゴルと関東、南土が長江流域、東土辺り) 中原と同じレベルの文明が存在し、物質の技術や器物には類似している点があり、各地の文明と交流していることは明らかである。遠い文明の交流は事実ではあるが、その理由は謎であり、歩行しか手段がない時代に、極めて遠く離れた地域ではあるが総合交流は可能であった。しかし、その積極性はどこから生まれたのか」(趙 2016, 39)。

このような共識は周からあった。「この時期の覇権争奪の特徴は、覇権争奪の中心が中心部の発達した地域、すなわち中原地域の中小国家である。中原地域には多数の国家が存在し、周はその中心である。中原地域は華夏の中心であり、経済は発達し、物産は豊富で、土地は肥沃である。四通八達に通じる中原地域の戦略的地位は重要で、中原地域を制する者が周天子を制し、経済が最も発達する地域を制し、政治的、経済的に莫大な利益を得ることができ、そしてそれを基に天下に覇を握ることができる。

それで、覇権を争奪する国家は、中原地域が自らの戦略目標となった。中原地域の国家であった晋国は長期にわたって覇を握ることができた。秦、楚、呉、越などの国は覇権国ではあるが中原から遠く、完全に覇を制することができず影響力は弱かった」(叶 2013, 125～126)。

このような状況の逐鹿中原を趙汀陽が「渦なき」モデルで次のように解釈した。

『『帝国』にふさわしい中国は拡張性という帝国主義の根本的な特質に欠ける。中国は完全に拡張的ではない。しかし、功利的な自衛反撃としての拡張的行動はある。これは、こうした拡張行動は中国の国家意志や国家行為の源泉ではない。それゆえに中国の政治性質を表す古代中国をモデルにすることができる。また西洋や中国に流行している中国は民族国家とは異なる文明国家であるとの見方もある」(趙 2016, 37～38)。

「歴史が先験的な究極の目標を理解できたとすれば、それは歴史性が使命である、ということである。歴史が無限に展開する過程では、歴史性は自ら発展の方向を求める。中国は後者の歴史性の傾向があり、未来を先取りする生産方式に依拠する。その本源は周易が言った『生生日新』である。生存の直接の原因は生存資源にあり、それは自然状態であり、人間は安定な長期的な存在を図ろうとすれば将来のために同時に政治的資源を求める。ここに政治状態が生まれる。また存在、知識、経済を追求し、他人から奪われない未来を追求することが政治問題へと変化する。生存と単純な経済生活を維持することが人と自然の関係を維持する。それは構成されなかった歴史に属し、時間性のために歴史性を備え、利益関係は権利を生み、歴史は常に政治から始まる。権利が秩序を構築することを意味し、開放資源を利用し、それが独占的、支配的資源に変わる」(趙 2016, 37)。

この観点から見れば、中原がその「資源」の集中体ではないだろうか。これについて、趙汀陽は張光直の「文明動力とは政治と富の結合である」を批判し、逐鹿中原の根本原因

は「漢字」、「思想系統」、「天下体系」、「政治神学」にあると考察した。ここに、マルクス流の政治経済学を援用し、物質生産とイデオロギーという二つの面で、中原の魅力をその両方の観点から整理する。

まずは、逐鹿中原が必ず「鹿」があり、「鹿」の肉は栄養価値が高い、血液が中国漢方薬における滋養強壮な佳品であり、革でも温度を保つ貴重な衣料である。鹿身がすべて宝物であることが中原資源の豊富さを象徴している。農業文明の中で、資源とは耕地や地上、地下の天然資源であり、中原という意味は開発可能なものは資源となる。そのため中原は、河南省の省会、開封（中華民国時代）、洛陽（唐時代の東都）鄭州（中華人民共和国時代）の辺りとして現在では認識されている。その理由は政治にある。中国国民党は開封（北宋の国都）を河南省の省域として指定し、日中戦争時は洛陽（唐時代の東都）に移り、その後、安陽（殷商の首都）に再び移動した。中国共産党は鄭州（古代鄭国の国都）を指定した。その結果、それらの地域は古代経済発展の上に近代工業化も進み、人口や経済と政治文化の優位が現地の誇りとなり、「中原」として人々に認識されるようになった。

ただし、その中原は意識の上での「中原」である。したがって当然にその意識は「中原—中国—天下」の物語を阻害することなく、西洋の「想像の共同体」や「宗教共同体」（religious community）に対する承認が故郷への承認と同じように、中原を近代民族国家と解釈したのである。

唯物主義に基づかない中原は信憑性に欠け、西洋の「民族国家」のような政治的道具と同じく、数千年の歴史をただ想像に基づくことは「想像」できない。中原は現実に存在しているが、開封、鄭州、洛陽という黄河氾濫区域ではなく、また、北に偏る安陽でもない。

いまは中原の場所といえば開封、鄭州、洛陽であり、安陽は華北に偏っている。そのため決して「中原」とは言えない。代わって中原とは、長江と黄河で挟む河南省の腹地として、北は許昌（三国時代に曹魏の首都）、南が漯河の臨隠水（今沙河）までに留まり、東が周王朝の辺境関所としての周口（神農の都）から、西が平頂山（堯の領地）脈で阻止されている楕円形の平原である。

## 終章 「民」本体論

ミャンマーと中国の境界に、両国のパートナーシップを象徴する翡翠線がある。両国を分断している。この分断こそ、国際関係が主権国家クラブであることの象徴である。はたして、この現状を変えることはできないのだろうか。

主権国家は他者を敵視し、自己を内包化し搾取する。主権国家の帝国主義こそ、世界の不安定化の基である。帝国主義は国境のない帝国より安易な方法である。この安易な方法を改めることはほぼ不可能である。主権は基本的な概念であり、主権内においては、個人であれば自由、社会であれば民主が基本理念となる。しかし、個人の自由を最大限にすれば、民主による多数決、その多数による独裁にも成りかねない。

西洋哲学以外の方法が存在するかどうかは重要な問題である。数千年の文明を経て成立した中華文明こそが唯一無二の選択肢ではないだろうか。本論は、「六経注我」という複合なアプローチ、天下、治乱、形勢という三位一体にもとづいて論述した。その目的は、要するに、政治学の基本は民主、自由、博愛より天下、治乱、形勢ということにある。

また本論は趙汀陽の三層天下説を元に、それを六つの部分に置き換えて、より詳細に天下を論じた。いわゆる、「地理的な天下、社会的な天下、政治的な天下」という属性機能から、演繹的な「天命、徳治、民心、理法、選賢、協和」に応用できる部分へと変更する。趙汀陽はこれらの概念を論じてはいるが、必ずしも考察は十分とは言えず、哲学者の随想という趣である。本論は、信頼に足る訓詁と論理に基づく推論から「民」本体論としての政治学を新たに創造することを試みた。最後に、新政治学について、いくつかの解釈を付言する。

### 第1節 三位一体

キリスト教の三位一体の思想は、西洋において今までも宗教や哲学だけではなく、学知の源泉であり政治学にも大きな影響を与えてきた。

キリスト教の三位一体の思想はユダヤ教に由来する。「ユダヤ教はユダヤ人の民族宗教で、人類史上最も古い一神教である。エホバを唯一神とし、他の神への崇拝を絶対的に排斥する」(汝編、潘、陳、余著 2008, 14)。「アブラハムの時代から第二聖殿の建築までの間に、ユダヤ教は胚胎、誕生、成長、確立の紆余曲折の歴史を経て、ユダヤ人はユダヤ教をアイデンティティとして宗教観を徐々に形成し、神、ユダヤ人、救世主の三位一体の認識が構築されてきた」(汝編、潘、陳、余著 2008, 19)。この中で、「ユダヤ教は何よりも徹底した、他に類を見ない唯一神の宗教観である……。ユダヤ教の宗教観の形成は

自然物と祖先崇拜から抽象的な神に対する崇拜、多神崇拜から一神崇拜、数多い神と各種自然と社会機能属性を一つの独自の、万能な世界最高神へと長気にわたって発展してきた。ユダヤ教の崇拜対象として、エホバはヘブライの上帝であり、人類全体の聖父であり、宇宙の中での唯一の神である」(汝編、潘、陳、余著 2008, 19)。「聖殿が壊された後に、ユダヤ人が各地に離散し、エルサレムはユダヤ教歴史伝統の活ける証として宗教復興の中心となった。宗教史的観点から言えば、世界の多神教とは対照的に、ユダヤ教は最初に誠な一神教である。メソポタミアの宗教と決裂したアブラハムは、『唯一神』の部族宗教を信奉しているとしか言えない。多くの学者はモーゼが『イスラエル一神教の創建者』とみなしている。しかし『聖書』の部族連盟と君主国時期の記述を見ると、強固な一神教を確立するには長期にわたる苦闘が必要だった。そのためモーゼ期のユダヤ教の特徴は、イスラエル人と神との契約関係すなわち『唯一神崇拜』である。ユダヤ教は唯一神崇拜から一神教への発展の過程で、数世紀にわたり各種宗教の概念が相互に影響を与えた産物である。『聖書』は他の祭事を否定し、神の唯一性にまで到着した。そこから一神教の明白な論理が紡ぎ出され、同時にそれまでにない徹底した道徳性を主張するようになった。そのためユダヤ教は『倫理的一神教』と呼ばれるようになった。キリスト教は、ユダヤ教がこのように発展を極めた後に出現し、ユダヤ教の一宗派としてカウから率いたのである」(周 2000, 3~4)。

西洋哲学は俗の世界を排斥しその直感の経験を軽視しているために、「三位一体」が生活経験の中で思想方法としてしばしば見受けられる。その思想は、セント・アウグスティン (Augustine Saint) の *THE TRINITY* に昇華されている。

「三位一体を意識できるようにするために、二者を排除せず、父、子、霊の三者を一つにまとめ、一つの実体すなわち神とする」。(Augustine 著 周訳 2018, 25) そして「父も子も霊も光であり、すべて一つの光からなる。また父も子も霊も知恵であり、すべては実在する一つの知恵である」(Augustine 著 周訳 2018, 25)。

この宗教的な三位一体は倫理的な三位一体に変化し、それは心霊、自知、自愛 (mens, notitia, amor) という概念で理解されるようになった。この三者は一つの実体として自由、平等、博愛にも通底し、関連し思惟的な三位一体に変化した。「記憶、理解、意志の三つの生命が一つの生命であり、三つの心霊ではなく一つの心霊である。それゆえに三つの実体ではなく一つの実体である」(Augustine 著 周訳 2018, 302)。

要するに西洋の三位一体はキリスト教の神についての理解であり、父、子、霊と合体した一つの実体として心霊、自知、自愛という倫理的三位一体へと変容し、さらに記憶、理解、意志として思惟的三位一体形成した。換言すれば、一神教であるユダヤ教からキリスト教へと発展し、その過程で宗教から倫理そして思惟へと発展した西洋の三位一体論は論理にとどまり、中国の実用理性の三位一体という実践指導できるレベルには届かなかった。

## 第2節 人類学本体論

### 第1項 感性実践と認知能力

李沢後は『実用理性と楽観文化』の中で、以下のような人類学本体論を提出した。

「今日、デューイの再評価を主張し、デューイとマルクスそして改造した中国伝統を繋ぐ。こうして実用理性の『度』という第一カテゴリに戻らなければならない。自らの感性実践、数学の認知能力から抽出した『度』という本性は、歴史累積の異なる文化の弁証カテゴリにも応用展開した。感性実践は人類自身の実践操作に関し、認知能力は人類と対象の全体面に及ぼす。デューイによれば、実用理性は生存状況の確定、処理、解決の実践操作の面に留まらず、且つ人類歴史が累積によって形成した世界（自然と社会）の全体を把握する。そのため実用理性は『実験経験主義』あるいは実験室の論理ではなく、人類の歴史に存在する論理である。彼ら実用主義に属せず、人類学本体論に所属する。

人の生存—生活—生命の本体存在、根本的に生物学あるいは生物性の適応、環境の活動、人類の言語を経由し、歴史から産出した生物的属類の生存の仕組みが世界全体への認知カテゴリと分解された五体操作活動及びその抽象化された符号系統と心理仕組みとの距離が離れる、これが人類の知恵のもう一方である。最終根源からの実践は、多くの人類社会関係と対外関係の自然世界が作る静態観察と人間経験の伝承も含めている。これはただ数学と論理ではなく、存在という概念にもなる。カントが明示し、ヘーゲルが集約し、更にマルクス主義者が体系化した「弁証法」、「弁証的論理」が存在の概念に属している。これは客観的なものと世界の機能、法則、仕組み、論理より、人が理性的な認知道具であり、しかし、これは人類実践操作層と関連し、人類の生活—生存—生命の存在層で世界と関連する。存在層においても、「知」、「行」の関係が間接である。操作層の数学特徴と重視されたのは、無限な論理性である。存在層が重視されたのは、有限な現実可能性である」（李 2008, 20~21）。

しかし、その天下という根本的な世界観がないと、人類学本体論が成り立たない。その「人」が人と人の個別論に該当する。統一な政治観がないとその「人類」がただ自然科学の所属であり、生物学的な意味しか持たない。

この種の政治学は前頭葉の機能を発見してから定型化し、幅広い解釈力が乏しくなった。シック・チェオドア (Tjeodore, Schick Jr) とルイス・ボーン (Vaughn, Lewis) によれば、「バーフス・スキナー (Skinner, BF) は我々の行為が主に我々をどのように教育し育てるかによって決まるといふ。別の専門家は我々の行為は遺伝性により決まり、我々の身体がどのようなタンパク質を作るかによって我々の周囲環境に対する反応が決まる」（Tjeodore, Vaughn 共著 柴訳 2018, 9）という。アメリカ心理者であるスキナー (Skinner, BF) も、人間は「科学」を発明したが、人間には「科学」に反する活動もあ

る、と主張する。つまり科学は人間を完全に把握できない。

## 第2項 「人」と「民」

ここで問題が生まれる。「人」と「民」にはどのような区別があるのか。この問題を追究するには、中国の近代化に焦点を当てなければならない。

「個人」が「人」に、「臣民」が「民」に簡略化されたように近代においても「人」が「民」に代えられた。ただし、政治的主語が代わることによって様々な問題が起きた。もっとも典型的な問題は、前述のように、人間を生物機械のような存在としたことであろう。この「科学的な人間観」は人間内部にマイクロな世界を啓開する一方で、「医学」あるいは「人間工学」のような方法論を導入することになった。伝統的な「リベラルアーツ」的な研究方法は廃れ、多数の学問の神髄が伝わらなくなった。「人間工学」は人間を機械との仮説から結論を導くため、人間は機械でしかなくなる。その典型的な例がコンピューターである。人間の行動や心理をデータ化し、その応用研究としてロボットに人間の行動と心理を委ねる。人間は元来に複合的で多様な存在である。「人間工学」の的機械論的方法では、特定かつ単一的な目的にしか適応できない。

## 第3項 民主主義と「民」本政治

確かに、西洋においても「民」があり、「民主」という概念が流布している。以下で、民主主義と「民」本政治の本質の差異を考察する。

「眾萌也。萌古本皆不誤。毛本作氓。非。古謂民曰萌。漢人所用不可枚數。今周禮以興耨利𠂔。許未部引以興耨利萌。愚謂鄭本亦作萌。故注云變民言萌，異外内也。萌猶懵懵無知兒也。鄭本亦斷非𠂔字。大氏漢人萌字，淺人多改爲氓。如周禮音義此節摘致氓是也。繼又改氓爲𠂔。則今之周禮是也。說詳漢讀攷，民萌異者，析言之也。以萌釋民者，渾言之也。从古文之象。仿佛古文之體少整齊之也。凡許書有从古文之形者四。曰革，曰弟，曰民，曰酉。說見革下。彌鄰切。十二部。凡民之屬皆从民」（段玉裁・說文解字注）。

眾は人が多い、萌は幼稚であり、要するに多くの幼い人しかいないという意味である。これは主権を行使する集団には当てはまらない。しかし、これは、民を侮蔑の対象という意味ではない。唐太宗が「水可幸舟、亦可覆舟」という有名な喩を援用し、民が政治的な基礎としての地位にあることを肯定した。主権者はやはり必要ではあり、民が尊敬され、保護される対象ということが中国政治学的前提である。

この前提を認めた上で、「人と人」の烏合の衆という関係であり、一般的には「大衆」は個人の集まりであり、民族や職業、性別などの何らかの属性ごとに集まりを形成したのである。「心理学から見れば、大衆という言葉は異なる意味を持つ。一定の条件において人々は、自らとは異なる特性を表現し、その個人にはない特徴を持ち始める。集まった人間は、同じような感情や思想を持つ者が集まり、やがて個性は失われ、集団心理が形成さ

れた」(Bon 著 周訳 2019, 3)。

「民と君」という上下関係を認めるならば、「人と人」が結んでいる「社会契約論」は崩れていくかもしれない。あるいは別の概念に代わるのだろうか。

民主の本質は「人と人」の烏合の衆という関係を改善する方法であり、以下のようにまとめることができる。

「人間は自由なものとして生まれた、しかもいたるところで鎖につながれている。自分が他人の主人であると思っっているようなものも、実はその人々以上にドレイなのだ…人民は自由を取り戻す…最も強いものでも、自分の力を権利に、他人の服従を義務にかえないかぎり、いつまでも主人でありうるほど強いものでは決してない…力は権利を生み出されないこと、また、費とは正当な権利にしか従う義務がないことをみとめよう…欲望の衝動に従うことはドレイ状態であり、自ら課した法律に従うことは自由の境界であるからだ。しかし、この事柄について、私はすでにあまり多くを述べたし、また、自由の境界であるからだ」(ルソー著、桑原、前川訳 1954, 15~37)。

儒家の視点では「内聖外王」でなければ、その統撰を形成できない。現代社会や知識が複雑なせいで、その「内聖外王」の実現は難しい。内に聖人に修練して後に、外に王になることができる。

「現代人類の最大の病気とは良知の障害と人心の溺れである。この病気は知識領域、に現れ、知識の爆発、情報の制御、人の心が惑乱し、良知は戻られない。知識が良知を駆逐して主宰になり、道具理性が価値理性に代わって人類の主宰になった。政治領域では民主の平坦化、世俗化、生命の深さと道徳の高邁さが欠落し、私欲が民主を借りて合理性と合法性を取得し、最大限に私欲物欲を追求することが最高の理想となった。この状況において、良知の合法性が私欲物欲に落ち、大公と本然を回復できず、私欲が良知に勝ち、現代政治の勝利者と統治者もなった。・・・マックス・ウェーバーが『理性化の箝』となることができず、キリスト教が本位に戻るできない結果である」(蔣 2014, 77~78)。

曾国藩が「不為聖賢、便為禽獸」と主張するように、聖人になることは至難でも可能である。「内聖外王」である王民政治が「良知障害」である社会政治より良いのではないか。

### 第3節 結論

「民」が本体論としての政治学を主張し、西洋の「人」と「人」の社会政治と比べると、「王」と「民」の上下関係こそ、政治学である。西洋の「人」と「人」の平等関係では、最後に必ず「社会」になる。

「車」の部品で組み合わせれば、ついに「車」になり、「船」ではない。この意味で言うと、西洋にはまだ専門な「政治学」がない。「車」は西洋産業社会の代表で、それに対し、「船」が中国政治学の暗喩である。「伝曰：“君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。”此之謂也」(荀況・荀子)。

本論は、陸象山の「六経注我」という複合的なアプローチそして天下、治乱、形勢というキーワードでまとめており、政治の本質は「充塞宇宙、無非此理」（陸九淵・陸九淵集）と考える。要するに、政治学の本質は民主、自由、博愛より天下、治乱、形勢である。前者はすでに、賢い頭脳による思考にはならず、後者に関連する内容こそ考察しなければならない。（了）

## 「引用文献」

### <日本語文献> (姓 50 音順)

1. 佐々木毅 (1973) 『主権・抵抗権・寛容』岩波書店
2. 山影進 (2012) 『国家体系の生成』ミネルヴァ書房
3. 松丸道雄、池田温、他編、杉山正明、溝口雄三著 (1997) 『中国史』山川出版社
4. 正村俊之 (2018) 『主権の二千年史』講談社選書
5. 川出良枝、谷口将紀編著 (2012) 『政治学』東京大学出版会
6. 滝川裕英 (2017) 『国家の哲学 政治的義務から地球共和国へ』東京大学出版会
7. 中岡成文 (1986) 『ハーバーマス コミュニケーション行為』講談社
8. 白川静 (1999) 『字統(普及版)』平凡社

### <日本語翻訳文献> (姓 50 音順)

#### (欧文邦訳)

1. キャルホーン,クレオグ編、山本啓・新田滋訳 (1999) 『ハーバーマスと公共圏』未来社
2. ネグリ,アントニオ、マイケル・ハート共著、水嶋一憲他訳 (2003) 『帝国—グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』以文社
3. ハーバーマス,ユールゲン著、高野昌行訳 (2004) 『他者の受容—多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版社
4. ハンチントン,サミュエル著、鈴木主税訳 (2003) 『文明の衝突と 21 世紀の日本』集英社新書
5. マキアヴェリ著、池田廉訳(2015) 『君主論』中公文庫
6. ミル,J.S 著、関口正司訳(2020) 『自由論』岩波書店
7. モーゲンソー,ハンス著、原彬久監訳(2013) 『国際政治 (上)』岩波文庫
8. ルソー著、桑原武夫・前川貞次郎訳(1954) 『社会契約論』岩波文庫

#### (中文邦訳)

1. 井波津子 (2016) 『完訳論語』岩波文庫
2. 張鍾元著、上野浩道訳 (2008) 『老子の思想』講談社学術文庫

### <日本語論文> (姓 50 音順)

1. 杉田元宜「自然弁証法の研究発展史:加藤正の遺稿とサイバネティックスの立場より 木場智之「原理と反省 カント平和論 第二確定条項の理解を目指して」『一橋研究』

2019年4月30日

< 中国語文献 > (姓画数順)

1. 丁煌 (2017) 『西方行政学説史』 武漢大学出版社
2. 王亜南 (2010) 『中国官僚政治研究』 商務印書館
3. 石墨 (2015) 『先秦漢代儒教天論研究』 中華書局
4. 叶自成 (2013) 『中国崛起』 人民出版社
5. 汝信編 潘光、陳超南、余建華著(2008) 『猶太文明』『世界文明大系』 福建省教育出版社
6. 李沢厚 (2008) 『中国現代思想史論』 三聯書店
7. —— (2008) 『実用理性和楽観文化』 三聯書店
8. —— (2008) 『論語今読』 三聯書店
9. —— (2015) 『由巫到礼积礼帰仁』 三聯書店
10. 金觀濤、劉青峰 (2009) 『觀念史研究』 法律出版社
11. 唐徳先 (2012) 『中国古典政治学論略』 中国人民大学出版社
12. 張師偉 (2016) 『中国伝統政治哲学の邏輯演繹 (上) (下)』 天津人民出版社
13. 葛荃 (2016) 『中国古代行政思想管理史』 天津人民出版社
14. 蔣慶 (2003) 『政治儒学』 三聯書店
15. —— (2014) 『政治儒学』 福建教育出版社
16. 鄒一龍、白鋼、章永樂、欧樹軍 (2015) 『大道之行:中国共产党与中国社会主義』 中国人民大学出版社
17. 楊伯峻 (2006) 『論語訳注・簡体字本』 中華書局
18. 趙汀陽 (2011) 『天下体系—世界制度哲学導論』 中国人民大学出版社
19. —— (2016) 『天下的当代性世界秩序的实践与想像』 中信出版社
20. —— (2016) 『惠此中国』 中信出版集团
21. 劉述先 (2017) 『儒家哲学的三個大時代』 中華書局
22. 顧準 (2014) 『顧準文集』 華東師範大学出版社出版社
23. 鮑鵬山 (2016) 『論語案読』 復旦大学出版社

< 中国語翻譯論文集 > (姓画数順)

1. 阿蘭・李比雄 (Picho, Alain Le) 「存在着擊破西洋線性發展模式的某種契機」 (趙汀陽編 『天下体系—世界制度哲学導論』 中国人民大学出版社、2011年、所収)

< 中国語翻譯文献 > (姓画数順)

1. 小西奥多·希克(Tjeodore,Schick Jr)、劉易斯·沃恩(Lewis Vaughn)共著 柴偉佳訳  
(2018)『做哲学』北京聯合出版社
2. 古斯塔夫·勒厯(Bon,Gustave Le)著 周連傑訳 (2019)『烏合之衆』山東人民出版社
3. 古德諾(Goodnow, Frank J.)著 豐俊功訳 (2012)『政治与行政』北京大学出版社
4. 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯(Marx,K、 Engels,F)共著 中共中央馬克思恩格斯  
列寧斯大林著作編訳局 (1972)『馬克思恩格斯選集』(第一卷)、(第三卷) 人民出版  
社
5. 弗里德里希奥古斯特馮·哈耶克(Hayek,Friedrich August von)著 王明毅、馮興元訳  
(1997)『通往奴役之路』中国社会出版社
6. 弗里德里希·恩格斯(Engels,Friedrich)著 中共中央出版著作編訳局訳 (2018)『自然  
弁証法』人民出版社
7. 弗朗西斯福山(Fukuyama 著 毛訳,Francis)著 毛俊傑訳 (2014)『政治秩序的起源：  
從前人類時代到法国大革命』広西師範大学出版社
8. 吉尔伯特·羅茲曼(Rozman,Gilbert)著 <比較現代化>課題組訳 (2014)『中国的現代  
化』江蘇人民出版社
9. 約翰·杜威(Dewey, John)著 王承緒訳 (2001)『民主主義与教育』人民教育出版社
10. 約翰·羅尔斯(Rawls,John Bordley)著 何懷宏、何包鋼、廖申白訳(2009)『正義論』  
中国社会科学出版社
11. 馬克斯·韋伯(Weber,Max)著 閻克文訳 (2019)『經濟与社会』上海人民出版社
12. 埃尔曼·塞維斯(Service,Elman R)著 龔辛、郭璐莎、陳力子訳 (2019)『国家与文明  
的起源』上海古籍出版社
13. 費正清 (Fairbank,John K.)、賴肖尔 (Reischauer Edwin O) 主編 陳仲丹、潘興  
明、厯朝陽訳 吳世民、張子清、洪郵生校 (2014)『中国伝統与変革』江蘇人民出版  
社
14. 聖奥古斯丁 (Augustine,Saint) 著 周偉馳訳 (2018)『論三位一体』商務印書館
15. 薩繆尔·亨廷頓(Huntington,Samuel Phillips)著 周琪、劉緋、張立平、王円訳(2010)  
『文明的衝突世界与秩序的重建』新華出版社
16. 韓震(Han Zhen)編 佩西·萊寧(Lehningr,Percy B)著 孟偉訳(2013)『羅尔斯政治哲  
学導論』人民出版社
17. 羅納德·貝納尔(Beiner Ronald)編 漢娜·阿倫特(Hannah,Arendt)著 曹明、蘇婉兒訳  
(2013)『康德政治哲学講稿』上海人民出版社

< 中国語論文 > (姓画数順)

1. 杜軍「哈貝馬斯交往行為理論研究」『西南師範大學（學報）』2004年6月1日
2. 吳增定「霍布斯主權學說初探」『天津社會科學』2017年9月
3. 宋志明「中國古代弁証法的類型與核心」『中國人民大學學報』1998年第5期
4. 門洪華「關於美國霸權的機制分析」『太平洋學報』2000年6月15日
5. ——「西洋三大霸權的戰略比較」『當代世界與社會主義』（雙月刊）2006年第2期
6. 周燮藩「論什麼是猶太教」『世界宗教研究』2000年第2期
7. 柯聯民、劉巧紅「博丹與近代歐洲國家理論的發展」『國際關係學院學報』2011年第1期
8. 黃志雄「非政府組織：國際法律秩序中的第三種力量」『法學研究』2003年第4期
9. 許屹山、彭大成「魏源“經世”哲學思想的湖湘特色」『山東理工大學學報』第34卷第1期2018年1月
10. 張谷「河上肇的馬克思主義與中國思想」『武漢大學學報』第60卷第4期2007年7月
11. 傅斌、徐佩、王玉寬、彭怡、任靜「都江堰市水源涵養機能空間格局」『生態學報』第33卷第3期2013年2月
12. 湯一介「略論百年中國文化上的中西古今之爭」『中國文化研究』2001年夏之卷
13. 劉松濤「人與自然關係的實踐困境及其出路——重溫恩格斯《自然弁証法》」『哲學研究』2006年刊
14. 劉欣「論霍布斯政體理論」『經濟與法』2014年第1期
15. 劉海峰「科舉制長期存在原因析論」『廈門大學學報（哲社版）』1997年第4期
16. 劉猷桓「恩格斯《自然弁証法》研究導論」『吉林師範大學學報』第5期2003年10月
17. 劉德斌「美國霸權的挑戰與啓示」『吉林大學社會科學學報』2001年5月

< 古典資料 >（畫數順）

1. 『三國演義』
2. 『孟子』
3. 『荀子』
4. 『孫子兵法』
5. 『孫子兵法·序』
6. 『詩經』
7. 『管子』
8. 『說文解字』
9. 『說文解字·注』
10. 『墨子』

11. 『論語』
12. 『周礼』
13. 『礼記』
14. 『尚書』
15. 『孔子家語』
16. 「寤言二迁都建藩議」

<英語文献> (姓アルファベット順)

1. Fukuyama 著 毛訳, Francis *The end of history and the last man*, Maxwell Macmillan International, 1992

## 「参考文献」

<日本語文献> (50音順)

1. 綾部恒雄 (1994) 『文化人類学の名著』 平凡社
2. 池上良正 (2003) 『宗教とはなにか』 岩波書店
3. 石井知章 (2015) 『現代中国のリベラリズム思潮』 藤原書店
4. 石崎嘉彦 『倫理学としての政治哲学ひとつのレオ・シュトラウス政治哲学論』 カニシヤ出版
5. ——— (2013) 『政治哲学と対話の弁証法ヘーゲルとレオ・シュトラウス』 晃洋書房
6. ——— (2009) 『倫理学としての政治哲学ひとつのレオ・シュトラウス政治哲学論』 ナカニシヤ出版
7. 伊藤恭彦 (2012) 『政治哲学』 人文書院
8. 稲本洋之助 (2017) 『ヨーロッパの土地法制フランス・イギリス・西ドイツ』 東京大学出版会
9. 伊與田覺 (2017) 『「人に長たる者」の人間学修己治人の書『論語』に学ぶ』 致知出版社
10. 岩崎正洋 (2015) 『比較政治学入門』 勁草書房
11. 岩崎美紀子 (2005) 『比較政治学』 岩波書店
12. 宇野重規 (2013) 『西洋政治思想史』 有斐閣
13. ——— (2016) 『政治哲学的考察リベラルとソーシャルの間』 岩波書店
14. 岡田章 (2011) 『ゲーム理論 (新版)』 有斐閣
15. 神川彦松 (1966) 『国際政治学概論・国際聯盟政策論』 勁草書房
16. 鹿島正裕 (2017) 『国際学への扉異文化との共生に向けて』 風行社
17. 興膳宏 (2008) 『中国名文選』 岩波書店
18. 小杉泰 (1998) 『イスラーム世界』 筑摩書房
19. 小西中和 (1991) 『デューイ政治哲学研究序説思想形成過程試論』 滋賀大学経済学部
20. 小林直樹 (2011) 『暴力の人間学的考察』 岩波書店
21. 小林道憲 (2017) 『複雑系を哲学する「生成」からとらえた「存在」と「認識』』 ミネルヴァ書房
22. 佐々木毅 (1973) 『主権・抵抗権・寛容ジャン・ボダンの国家哲学』 岩波書店
23. 佐久間信夫 『多国籍企業の理論と戦略』 学文社
24. 菅原和孝 (2013) 『身体化の人類学認知・記憶・言語・他者』 世界思想社
25. 杉浦宏 (2017) 『現代デューイ思想の再評価』 世界思想社
26. 杉山正明 (2002) 『逆説のユーラシア史モンゴルからのまなざし』 日本経済新聞社

27. —— (2004) 『モンゴル帝国と大元ウルス』 京都大学学術出版会
28. —— (2010) 『クビライの挑戦モンゴルによる世界史の大転回』 講談社
29. 芹川博通 (2007) 『宗教と社会マックス・ウェーバー論』 北樹出版
30. —— (2008) 『現代宗教論衰退論と不滅論』 北樹出版
31. 高木智見 (2001) 『先秦の社会と思想中国文化の核』 創文社
32. 田総恵子 (2017) 『政治学論集』 春秋社
33. 田辺繁治 (2010) 『「生」の人類学』 岩波書店
34. 張博樹 (2019) 『新全体主義の思想史』 白水社
35. 月本昭男 (2017) 『宗教の誕生宗教の起源・古代の宗教』 山川出版社
36. 辻中豊 (1988) 『利益集団』 東京大学出版会
37. 直江清隆 (2016) 『人間を理解する』 岩波書店
38. 長尾龍一 (1994) 『リヴァイアサン近代国家の思想と歴史』 講談社
39. 中島義道 (1997) 『カントの人間学』 講談社
40. 中山幹夫 (2005) 『社会的ゲームの理論入門』 勁草書房
41. 日本政治学会編 (2017) 『現代日本の団体政治』 木鐸社
42. 野村康 (2017) 『社会科学の考え方認識論、リサーチ・デザイン、手法』 名古屋大学出版会
43. 初瀬龍平 (2017) 『国際関係論の生成と展開日本の先達との対話』 ナカニシヤ出版
44. 馬場恵二 (1984) 『ギリシア・ローマの栄光』 講談社
45. 藤井専英 (1969) 『荀子 (上) (下)』 明治書院
46. 藤川吉美 (2016) 『ロールズ哲学の全体像公正な社会の新しい理念』 成文堂
47. 藤田勇 (2010) 『マルクス主義法理論の方法的基礎』 日本評論社
48. 星野智 (2000) 『現代権力論の構図』 情況出版
49. 堀敏一 (2017) 『均田制の研究中国古代国家の土地政策と土地所有制』 岩波書店
50. 松田宏一郎 (2016) 『擬制の論理自由の不安近代日本政治思想論』 慶應義塾大学出版会
51. 松丸道雄、池田温、他編 杉山正明、溝口雄三著 (1997) 『中国史』 山川出版社
52. ——、永田英正 (2002) 『中国文明の成立』 講談社
53. 丸山真男 (1961) 『日本の思想』 岩波書店
54. 溝口雄三 (1989) 『方法としての中国』 東京大学出版
55. 南塚信吾、秋田茂、高澤紀恵 (2016) 『新しく学ぶ西洋の歴史アジアから考える』 ミネルヴァ書房
56. 吉田傑俊 (1995) 『ハーバマスを読む』 大月書店
57. 米山俊直 (1995) 『現代人類学を学ぶ人のために』 世界思想社
58. 鷺田小彌太 (2017) 『自然の哲学、技術の哲学、人生の哲学』 言視舎

59. 吉田直人、野口和彦（2015）『国際関係理論（第2版）』勁草書房

<日本語翻訳文献>（50音順）

1. アインシュタイン, I 著 中村誠太郎、井上健編訳（1972）『アインシュタインとその思想』角川書店
2. アリストテレス著 山本光雄訳（1961）『政治学』岩波書店
3. ウィルソン, E. O. 著 山下篤子訳（2016）『知の挑戦科学的知性と文化的知性の統合』
4. マズロー, A. H. 著 小口忠彦監訳（2016）『人間性の心理学』紀伊國屋書店
5. カント, I 著 渋谷治美、高橋克也訳（2003）『人間学』岩波書店
6. —— 坂部恵、平田俊博、伊古田理訳（2017）『実践理性批判 人倫の形而上学の基礎づけ』岩波書店
7. キッシンジャー, H. 著 伏見威蕃訳（2016）『国際秩序』日本経済新聞出版社
8. ギンタス, H. 著 成田悠輔[ほか]訳（2011）『ゲーム理論による社会科学の統合』NTT出版
9. ケラート, S. R. エドワード・O. ウィルソン編 荒木正純、時実早苗、船倉正憲訳（2009）『バイオフィーリアをめぐる』法政大学出版局
10. コジェーヴ, A. 著 上妻精、今野雅方訳（1980）『ヘーゲル読解入門『精神現象学』を読む』国文社
11. ジェソップ, R. 著 中谷義和訳（2009）『国家権力戦略-関係アプローチ』御茶の水書房
12. シュミット, K. 著 田中浩、原田武雄訳（1970）『政治的なものの概念』未来社
13. —— 長尾竜一訳（1972）『リヴァイアサン近代国家の生成と挫折』福村出版
14. —— パングル編（1996）『古典的政治的合理主義の再生レオ・シュトラウス思想入門』ナカニシヤ出版
15. シュトラウス, T. L. 著 塚崎智、石崎嘉彦訳（1988）『自然権と歴史』昭和堂
16. ドナルド, G. 著 中山智香子訳（2004）『確率の哲学理論』日本経済評論社
17. ネグリ, A. マイケル・ハート著 水嶋一憲[ほか]訳（2003）『帝国』以文社
18. パウエル, B. 編 佐藤綾野、鈴木久美、中田勇人訳『移民の経済学』（2016）東洋経済新報社
19. バーク, エドモンド著 半沢孝磨訳（1989）『フランス革命の省察』みすず書房
20. ハンチントン, S. P. 著 鈴木主税訳（2017）『文明の衝突』集英社
21. フィンリースン, J. G. 著 村岡晋一訳 木前利秋解説（2017）『ハーバーマス』岩波書店

22. フクヤマ, F. 著 渡部昇一訳・特別解説 (2005) 『歴史の終わり (上) (下)』 三笠書房
23. ——— 会田弘継訳 (2013) 『政治の起源人類以前からフランス革命まで, (上) (下)』 講談社
24. プラトン著 藤沢令夫訳 (1979) 『国家, (上) (下)』 岩波書店
25. ——— 藤沢令夫訳 (1988) 『プロタゴラスソフィストたち』 岩波書店
26. ブルデュー, P. 著 加藤晴久編 石井洋二郎[ほか]訳 (2002) 『ピエール・ブルデュー』 藤原書店
27. ——— 加藤晴久編 (2017) 『ピエール・ブルデュー超領域の人間学』 藤原書店
28. ホッブズ著 水田洋訳 (1992) 『リヴァイアサン, 改訳 (1) (2) (3) (4)』 岩波書店
29. ホルスティ, K. J. 著 宮里政玄訳 (1972) 『国際政治の理論』 勁草書房
30. ボイスヴァート, R. D. 著 藤井千春訳 (2015) 『ジョン・デューイ現代を問い直す』 晃洋書房
31. モーゲンソー, H. 著 著現代平和研究会訳 (1998) 『国際政治権力と平和, 新装版』 福村出版
32. ブルーベイカー, R. 著 佐藤成基[ほか]編訳 (2016) 『グローバル化する世界と「帰属の政治」移民・シティズンシップ・国民国家』 明石書店
33. ライアン, C.、カシルダ・ジェタ著 山本規雄訳 (2014) 『性の進化論』 作品社
34. ルービン, I. I. 著 竹永進編訳 (2016) 『マルクス貨幣論概説』 法政大学出版局
35. ロック, J. 著 加藤節訳 (2010) 『完訳統治二論』 岩波書店
36. ロールズ, J. 著 川本隆史、福間聡、神島裕子訳 (2010) 『正義論 (改訂版)』 紀伊國屋書店
37. 孔子著 井波律子訳 (2016) 『完訳論語』 岩波書店
38. 呂不韋著 楠山春樹訳 (1920) 『呂氏春秋・上』 明治書院
39. 張鐘元著 上野浩道訳 (2010) 『老子の思想タオ・新しい思惟への道』 講談社

<中国語文献> (画数順)

1. 王紹光、鄒一龍著 (2016) 『中国民主決策模式以五年規化制定為例』 中国人民大学出版社
2. ——— (2014) 『中国・治道』 中国人民大学出版社
3. ——— (2016) 『中国・政道』 中国人民大学出版社
4. 白鋼[他]著 (2015) 『中国道路与馬克思主義』 中国人民大学出版社
5. 朱云漢著 (2014) 『高思在云中国興起与全球秩序重組』 中国人民大学出版社

6. 向作松著 (2015) 『新資本論全球金融資本主義的興起 危机和救贖』 中信出版社
7. 李沢厚著 (2016) 『中国古代思想史論』 生活・讀書・新知三聯書店
8. 袁貴仁著 (1996) 『馬克思的人学思想』 北京師範大学出版社
9. 張文儒著 (2018) 『孫子新註』 中華書局
10. 張琦、高振南著 (1994) 『中国農村土地制度改革与体系建設模式』 中国財政經濟出版社
11. 馮友蘭著 涂又光訳 (1996) 『中国哲学簡史, 第2版』 北京大学出版社
12. 趙汀陽著 (2011) 『天下体系—世界制度哲学導論』 中国人民大学出版社
13. —— (2016) 『天下的当代性世界秩序的实践与想像』 中信出版社
14. —— (2016) 『惠此中国作為一个神性概念的中国』 中信出版集团

< 中国語翻譯文献 > (画数順)

1. 王国斌著 李伯重、連玲玲訳 (2014) 『轉變的中国歴史変遷与欧洲經驗的局限』 江蘇人民出版社
2. 本杰明・史華茲著 程鋼 (2014) 『古代中国的思想世界』 江蘇人民出版社
3. 吉尔伯特・羅朗茲曼主編 国家社会科学基金『比較現代化』課題組 (2014) 『中国的現代化』 江蘇人民出版社
4. 佐藤慎一著 劉岳兵訳 (2014) 『近代中国的知識分子与文明』 江蘇人民出版社
5. 拉鉄摩尔著 唐曉峰訳 (2014) 『中国的亞洲内陸边疆』 江蘇人民出版社
6. 易勞逸著 王建朗、王賢知、賈緯訳 (2014) 『毀滅的種子戰爭与革命中的国民党中国』 江蘇人民出版社
7. 浦嘉珉著 鍾永強訳 (2014) 『中国与達尔文』 江蘇人民出版社
8. 彭慕蘭著 史健云訳 (2014) 『大分流欧洲 中国及現代世界經濟的發展』 江蘇人民出版社
9. 費正清、賴肖尔主編 陳仲丹、潘興明、扈朝陽訳 吳世民、張子清、洪郵生校 (2014) 『中国伝統与変革』 江蘇人民出版社
10. 謝和耐著 黄建華、黄迅余訳 (2014) 『中国社会史』 江蘇人民出版社

< 英語文献 > (姓アルファベット順)

1. Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Penguin Classics, 2002
2. Paul R. Krugman, Maurice Obstfeld, *International Economics Seventh Edition*, 2005
3. Thomas Hobbes, *Leviathan of Man and Commonwealth*, 四川人民出版社 2017

<フランス語文献> (姓アルファベット順)

1. Rousseau, *Du contrat social*, GF Flammarion, 2001