

コロナ禍後の〈一带一路〉構想

— 〈人類運命共同体〉構築における〈人権〉¹—

鈴木規夫

1 はじめに—〈人権〉概念の〈絶対矛盾的自己同一〉—

〈一带一路〉構想は中国文明の歴史的発展形態としての〈人類運命共同体〉構築と関連づけられている。この概念は儒家思想的文脈に拠り〈中国化〉されたものといえる。だが、〈一带一路〉構想のカヴァーする地域の多くはイスラーム圏にある。したがって、いずれにせよ今後この儒家—イスラームの新たな深い接触がもたらす意味は様々な次元で考察されなければならないだろう。

その前提として、本稿では、主に両者のイデオロギー的相互作用の分析を通じて、クリスティアニティを基層とした「WEST」の世界秩序の自壊と「REST」の、コロナ禍後の新たな世界秩序形成過程における諸問題、分けても〈人権〉概念を検討しておきたい。

現代は、「人間が神にかかわらうとする時代²」である。しかし、人間は未だその自覚に乏しいので、いろいろちぐはぐな事態が生じる。フォイエルバッハの言うように、神と人間との転倒した認識が転換したのだとしても、生憎、人間は、神のように勤勉で精力的というわけではなく、また、情報の管理能力も急激に高度化できる訳でもなく、不完全で未熟である。そのため、人間自らは相変わらず様々な物質的精神的格差と不平等に晒され、その軛から解放されず彷徨っている。

この数十年というもの「飢饉や疫病や戦争を防ぐためにはどうするべきかを、私たちは十分承知しており、たいていうまく防ぐことができ」、膨大な情報管理の〈ホモ・デウス³〉になりつつある、などといった言説が登場しているものの、相変わらずパンデミックは起こり、インフォデミックとヘイトなどによる人権の無法状況は、簡単に作り出されてしまっている。

ここで、「人間が神にかわらうとする時代」は、同時に「帝国主義の時代」であったという事実も想起されなければならない。

帝国主義の時代では、〈西洋の衝撃〉を以て、世界は〈西洋〉と〈非西洋〉とに分かれたが、そこに一つの矛盾が生じた。帝国主義〈西洋〉は、自分たちは「人間が神にかわらうとする時代」の申し子であり、人類史上最も進化した存在であると自己認識しつつ、同時に、その時代に追いついていない人類に未だあらざる者たちの棲む〈非西洋〉が存在する、と考えていた⁴。つまり、人間が神にかわらうとするにせよ、この地上には「発展段階」があるとして、新たな差別の構造を世界に構築したのである。博物学や人類学の端緒は、猿が人間に「進化発展」していく途中形態を地上に探る事であったが、そうやって「人種」を分類し、劣った種を人間扱いしない新たな「科学」を構築していったのである。

この〈非西洋〉を設置した上で、「人類史上最高段階」に達している〈西洋〉には、たとえば、その特殊事情で構築された〈人権⁵〉があり、それを普遍化する事こそが〈非西洋〉を「発展」させる事に他ならないかのようにアブリオリに想定され、〈西洋〉の特殊な経験を普遍化する形で、〈非西洋〉の複雑な状況を思考せぬまま切り捨てるという「科学」が、暴力的に展開された。

そして、フランス史の文脈においては大革命後、この世の人間に関わる事象をすべて担っていたカトリック教会の権力を、共和国の権力へ再編成するためのイデオロギー装置として〈人権〉が機能するようになり、クリスト教教会の包摂していた〈人権〉を、教会から引き剥がし共和国主権国家へ取り込むという事態が生じる。フランス国内での活動の縮小を余儀な

くされたカトリック教会は、海外宣教組織（パリ外宣教会など）を通じて帝国主義のネットワークに乗り、〈非西洋〉へ展開していった。そして、〈非西洋〉における土着支配層に対して、フランスではカトリック勢力を人々から引き剥がす機能を持ったその〈人権〉によって、〈非西洋〉においてはいつの間にかクリスティアニティの影響力拡大を図るようになる、などといった転倒した事態が、同時並行的に起こるようになる。やがてそれは一種の包摂をめぐる矛盾をも現出させた⁶。

さらに注意すべきなのは、この帝国主義ネットワークが、基本的にニュートン力学的世界観の産物だという事である。近代的個人や個我の確立などといった主題は、一見すると普遍的な主題であるかのように思われがちだが、それが恰も普遍的であると考えられるようになったのは、ここ数百年の〈西洋〉の文脈においてに過ぎない。

〈西洋〉と〈非西洋〉との対称軸に、必ずと言ってよいほど現れるのは、いわゆる〈人権〉の基礎にもなっている〈個人〉である。一般に、この〈個人〉概念は、人間の生物的個性性に由来するというより、ある種のアイデンティティをめぐる思考の流れによって根拠づけられている。生物的個体や生物と非生物との境界など、未ださまざまに解明されなければならない領域があるにもかかわらず、外部と予め疎外されている事が、人間の〈個人〉の前提となっている。世界全体を構築している物質と個々の人間それ自身との関係が、身体的孤立を前提にあるとすれば、その孤立を如何に超えて人間と世界との関係は成り立つのか。これをよく知ることがなければ、人間の個体は相変わらず世界に放置された状況のままである。そのような危うさの中にしか〈個人〉が存在しないのであれば、その権利が拠って立つ〈人権〉も曖昧なままになってしまう。

ニュートン力学的世界観に基礎をおいた帝国主義の時代の、〈西洋〉における擬制としての〈個人〉は、予め限界づけられ、「人間が神にかわらうとする時代」の到来をなお拒んできた。しかし、力学的世界観は劇的に変化している。一九世紀末以来展開されてきた量子論的世界観がそれであ

る。実は、そうしたいわゆる自然認識における科学的条件が大きく変化しているにもかかわらず、それらと人文社会科学における認識とは、なかなか連絡通路が開発されず、一種の断絶状況にあるといっても過言ではない。とりわけ社会科学の諸理論は、なかなか量子論的世界観を受容し応用していくことができぬまま、基本的にはニュートン力学的世界観の延長線状に世界を描いてきた。

他方、〈非西洋〉では、〈非西洋〉自体に内在する諸概念との融合を通じて、こうしたズレを調整する試みがなされてきた。西田哲学に代表される京都学派の動向もそうした文脈において考えてみる事ができる。西田はその「絶対矛盾的自己同一」の冒頭において、次のように記しているのであるが、大いに着目されるべきであろう⁷。

「現実の世界とは物と物との相働く世界でなければならない。現実の形は物と物との相互関係と考えられる、相働くことによって出来た結果と考えられる。しかし物が働くということは、物が自己自身を否定することでなければならない、物というものがなくなって行くことでなければならない。物と物が相働くことによって一つの世界を形成するという事は、逆に物が一つの世界の部分と考えられることでなければならない。例えば、物が空間において相働くということは、物が空間的ということではなければならない。その極、物理的空間という如きものを考えれば、物力は空間的なものの変化とも考えられる。しかし物が何処までも全体的一の部分として考えられるということは、働く物というものがなくなることであり、世界が静止的となることであり、現実というものがなくなることである。現実の世界は何処までも多の一でなければならない、個物と個物との相互限定の世界でなければならない。故に私は現実の世界は絶対矛盾的自己同一というのである。

かかる世界は作られたものから作るものへと動き行く世界でなけれ

ばならない。それは従来の物理学においてのように、不変的原子の相互作用によって成立する、即ち多の一として考えられる世界ではない。^{しか}爾考えるならば、世界は同じ世界の繰返しに過ぎない。またそれを合目的的世界として全体的一の発展と考えることもできない。もし然らば、個物と個物とが相働くということはない。それは多の一としても、一の多としても考えられない世界でなければならない。何処までも与えられたものは作られたものとして、即ち弁証法的に与えられたものとして、自己否定的に作られたものから作るものへと動いて行く世界でなければならない。基体としてその底に全体的一というものを考えることもできない、また個物的多というものを考えることもできない。現象即実在として真に自己自身によって動き行く創造的世界は、右の如き世界でなければならない。現実にあるものは何処までも決定せられたものとして有でありながら、それはまた何処までも作られたものとして、変じ行くものであり、亡び行くものである、有即無ということが出来る。故にこれを絶対無の世界といい、また無限なる動の世界として限定するものなき限定の世界ともいったのである。

右の如き矛盾的自己同一の世界は、いつも現在が現在自身を限定すると考えられる世界でなければならない。それは因果論的に過去から決定せられる世界ではない、即ち多の一ではない、また目的論的に未来から決定せられる世界でもない、即ち一の多でもない。元来、時は単に過去から考えられるものでもなければ、また未来から考えられるものでもない。現在を単に瞬間的として連続的直線の一点と考えるならば、現在というものはなく、従ってまた時というものはない。過去は現在において過ぎ去ったものでありながら未だ^{いま}過ぎ去らないものであり、未来は未だ来らざるものであるが現在において既に現れているものであり、現在の矛盾的自己同一として過去と未来とが対立し、時^{しか}というものが成立するのである。而してそれが矛盾的自己同一なるが故に、時は過去から未来へ、作られたものから作るものへと、無限に

動いて行くのである。

瞬間は直線的時の一点と考えねばならない。しかし、プラトンが既に瞬間は時の外にあると考えた如く、時は非連続の連続として成立するのである。時は多と一との矛盾的自己同一として成立するということができる。具体的現在というのは、無数なる瞬間の同時存在ということであり、多の一ということではなければならない。それは時の空間でなければならない。そこには時の瞬間が否定せられると考えられる。しかし多を否定する一は、それ自身が矛盾でなければならない。瞬間が否定せられるということは、時というものがなくなることであり、現在というものがなくなることである。然らばとって、時の瞬間が個々非連続的に成立するものかといえば、それでは時というものの成立しようはなく、瞬間というものもなくなるのである。時は現在において瞬間の同時存在ということから成立せなければならない。これを多の一、一の多として、現在の矛盾的自己同一から時が成立するということである。現在が現在自身を限定することから、時が成立するともいう所以である。時の瞬間において永遠に触れるというのは、瞬間が瞬間として真の瞬間となればなるほど、それは絶対矛盾的自己同一の個物的多として絶対の矛盾的自己同一たる永遠の現在の瞬間となるというにほかならない。時が永遠の今の自己限定として成立するというのも、かかる考を逆にいったものに過ぎない。

現在において過去は既に過ぎ去ったものでありながら未だ過ぎ去らざるものであり、未来は未だ来らざるものでありながら既に現れているというのは、抽象論理的に考えられるように、単に過去と未来とが結び附くとか一になるとかいうのではない。相互否定的に一となるというのである。過去と未来との相互否定的に一である所が現在であり、現在の矛盾的自己同一として過去と未来とが対立するのである。而してそれが矛盾的自己同一なるが故に、過去と未来とはまた何処までも結び附くものでなく、何処までも過去から未来へと動いて行く。

しかも現在は多即一―即多の矛盾的自己同一として、時間的空間として、そこに一つの形が決定せられ、時が止揚せられると考えられねばならない。そこに時の現在が永遠の今の自己限定として、我々は時を越えた永遠なものに触れると考える。しかしそれは矛盾的自己同一として否定せられるべく決定せられたものであり、時は現在から現在へと動き行くのである。一が多の一ということが空間的ということであり、多から一へということが機械的ということであり、過去から未来へということである。これに反し多が一の多ということは世界を動的に考えること、時間的に考えることであり、一から多へということとは世界を発展的に考えること、合目的的に考えることであり、未来から過去へということである。多と一との矛盾的自己同一として作られたものから作るものへという世界は、現在から現在へと考えられる世界でなければならない。現実^もは形を有ち、現実においてあるものは、何処までも決定せられたもの、即ち実在でありながら、矛盾的自己同一的に決定せられたものとして、現実自身の自己矛盾から動き行くものでなければならない。その背後に一を考えることもできない、多を考えることもできない。決定せられることそのことが自己矛盾を含んでいなければならない。」

(西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」冒頭：下線強調引用者)

表現は法華経や大乘起信論などに依拠しているものの、議論されている内容自体は、量子論的世界観の反映したものであると言ってよい。「数理哲学研究」から始まり晩年にいたるまで新カント派マルブルグ学派の「科学の哲学」を継承し発展させていた田辺元が、西田哲学の最初の理解者として位置づけられている事もごく自然な展開であり、そもそも「京都学派」という呼称を最初に与えた人物として知られている戸坂潤が、西田、田辺らから高い評価を受け、とりわけ田辺との関係はごく近いものであった事も肯ける。

戸坂の西田への批判論文「『無の論理』は論理であるか⁸」では、西田哲学が意外にもロマンティックな性格を方法として持つと指摘している。有が無であり無が有である方法としての西田哲学は、有についての新たな在り方が広まり定着するまで、実にロマンティックなものと理解されざるをえないというのである。存在と存在の「意識」とをあくまで区別する必要がある限りにおいて、戸坂の西田批判はその通りであって、戸坂は正確に西田哲学の先進性を捉え、それが古色蒼然とした封建主義的イデオロギーへの回帰などでは決して無い事を見事に看取している。量子論的世界観では、存在と存在の「意識」とは区別されえない有の在り方を前提とする。我々はそれを踏まえて西田の方法への解釈を再構築する必要があるといえよう。

2 現代中国の成立と〈人権〉概念展開の特殊事情

ここで、先述の方法の問題を踏まえつつ、現代中国における〈人権〉をどう意識するのかをめぐる議論へ移そう。

2012年11月、中国共産党第十八次全国代表大会は「社会主義核心価値観」を提唱し、爾来中国の様々な所にその24文字（富強、民主、文明、和諧、自由、平等、公正、法治、愛国、敬業、誠信、友善）が溢れている。

興味深い事に、そこには「人権」の二文字はない。なぜか？

〈一帯一路〉構想という新たな世界秩序像を模索している中国に、極めて西洋近代的特徴を示す〈人権〉概念が、なぜ普遍的価値として浸透しにくいのか。

中国全土の地方・都市・市街のどこにでも掲示されているこの「中国社会主義核心価値観」というスローガンを単なるプロパガンダのお題目であると考えるのは簡単だが、中国政治社会の変化の一定のプロセスを観測するには、きわめて有効な基準である。

中国がめざす社会主義社会において「社会的状況における重要な社会通

念価値12」が定められたのは、「中国の夢」というスローガンを前面に押し出し、この12の価値観を実現していくさまざまな政策に取り組み、世界での存在感を大きくしていくという企図に由来する。中国共産党成立から100年目にあたる2021年、中華人民共和国成立から100年目にあたる2049年という具合にスケジュールも打ち出され、その中国社会への浸透具合を、「人民網日本語版」は以下のように報じている⁹。

「24文字の核心的価値観が中国社会の精神的エネルギーを構築」：中国共産党の第18回党大会（2012年）では国、社会、国民の3つの角度から社会主義の核心的価値観である「富強、民主、文明、調和、自由、平等、公正、法治、愛国、敬業、誠信、友善」の24文字を提案し、今では小学生もその意味を理解し、「音もなく万物を潤す」が如く社会生活の隅々にまで体现されている。

24文字が表す社会主義の核心的価値観には中国五千年の歴史と文明、優れた伝統的文化が根付いているだけでなく、現代中国の時代的精神を反映し、現代的な意識を強調し、中華民族の発展において必要となる巨大な精神エネルギーを含んでいると中国の一般市民はおしなべて感じている。

国は人類共通の価値を非常に重視しており、中国指導者の関連発言は世界的にも積極的な評価を受けている点についても、同様に注目すべきだろう。昨年秋に習近平国家主席が第70回国連総会における一般討論で強調した「和平、発展、公平、正義、民主、自由は全人類共通の価値であり、国連の崇高な目標でもある」という発言には会場全体から熱烈な拍手が送られた。

中国は人類共通の価値の増加を常に自身の行動における重要な基準とみなしている。西側諸国が構築するいわゆる「普遍的価値」とは異なり、中国は「風土が人柄を育てる」という道理をより尊重しており、西側諸国による一部の価値観の「押し付け方式」の拡散が引き起

こす「気候風土に順応できない」といった現象や、動乱の火種を生み出す現象に深い教訓を得ている。 (下線強調引用者)

とりわけ、最後段の「中国は人類共通の価値の増加を常に自身の行動における重要な基準とみなしている。西側諸国が構築するいわゆる「普遍的価値」とは異なり、中国は「風土が人柄を育てる」という道理をより尊重しており、西側諸国による一部の価値観の「押し付け方式」の拡散が引き起こす「気候風土に順応できない」といった現象や、動乱の火種を生み出す現象に深い教訓を得ている」という論法には、「中国化」(本土化)して「普遍的価値」を再構築するという動機に満ち、実に興味深いものがある。〈西洋〉の価値観における普遍の押し付けを相対化する論理として、単なる〈非西洋〉の価値の対抗的配置ではなく、別の「人類共通の価値」の創造を対置するからである。それも、独自性を強調するというより、その標榜するところは〈西洋〉のそれと変わらない様相を持ちながら、〈西洋〉それ自体の価値観の文字通りの解体構築を企図するといっているのであって、かつての日本のように、単純に〈近代の相克〉を主張する訳ではないところが実に巧みである。

中国の習近平政権は「西側の価値観を排除する」のでもない事に注視すべきであろう。ここで中共中央が中国公民に浸透させようとしている「社会主義核心的価値観」は、ほぼ〈西洋〉が自らを起源とするように言説を組み替えているものであるが、それを鵜呑みにせず、それ自体が人類的である中国の正当な原理を構築しようとしている。その「社会主義核心的価値観」とは、国家の建設目標としての「富強、民主、文明、和諧(調和)」、社会の構築理念としての「自由、平等、公正、法治」、国民の道徳規範としての「愛国、敬業、誠信、友善」であり、中共中央は、学校と家庭と社会が連携してこの価値観の育成と実践に努めるよう求めている。

中国社会科学院社会学研究所が2013年に全国の約1万人を対象に実施した調査『中国の社会情勢の分析と予測』(2015年版)によれば、「よりよき社

会が備えるべき価値理念」を選ぶという「質問」では、平等を選んだ人が最多で、次いで民主、公正、文明、富強、和諧の順で、団結、人権尊重がそれらに続き、愛国、法治、自由はそれより下位であり、最も支持率の低かったのは集団主義であった。敬業、友善、包容なども低かったという¹⁰。

調査には人権や団結なども加わってはいる。中国公民は、何よりも平等で、民主的で、公正な社会を求めている、という具合に結論づけてもよいだろうが、当然それぞれの諸価値をめぐる観念を、社会構造の異なるところでどのように共有できるのかについても考慮が必要である。

何れにせよ、中共中央の纏めている十二の諸価値は、それ自体中国独特の価値体系にあるのではなく、「人類共通の価値の増加を常に自身の行動における重要な基準」とみなす所から集約されたものであって、中国公民のコモンセンスとなっている価値観の構成と大きくズレるものではない。

ではなぜ、十二の諸価値の中に〈人権〉は登場しないのか？

実は〈人権〉ばかりでなく、それぞれの価値をめぐる歴史的諸源泉を探れば、同じような事は夥しくある。だが、中国の政治的文脈においてこの〈人権〉概念は、未だ〈西洋〉からの触変過渡期にある概念であるとも言える。

近代中国における〈西洋の衝撃〉以降の人権論に二つの潮流を見出す張連凱は、その過渡期を次のように纏めている¹¹。

……日中戦争終結の直後、勝利の果実に直面し、国民党と共産党の対立が次第に浮上し、1946年、内戦が勃発した。毛沢東は国民党を支援したアメリカに強い不満を漏らした。彼は「帝国主義の侵略は西方から学ぼうとする中国人の迷夢を打ち破った。不思議なことだ、なぜ先生はいつも生徒を侵略するのか」と呟いた。彼は「人民内部における民主の面」と「反動派に対する専政の面」を結びつけることによって「人民民主専政」を選択した。彼はもはや「人権」という言葉を用いなくなり、権利の享有主体である人民の範囲はより限定され、階級

性がより強く打ち出されるようになり、西側の「民主的個人主義」を「旧民主主義」とし、中国の「人民主義」を「民主的集団主義」として論じるようになった。この時期においては、超階級的な法律観ではなく、階級的な法律観が明示されるようになり、「“普遍的”な『人権』の退場はこの一環であった」とも言える。」（下線強調引用者）

「民主」の基礎が「個人主義」と「集団主義」とに分かたれる以上、「民」の意味する所は個々人というより組織・集団において担保されるようになる。すると、中国社会構造の中において個人は集団との関係性において存在する事が基本となっているので、個々人の〈人権〉は問題としてみます対象化しにくくなる。「個人」が強くなければ「集団」もまた脆弱となるからである¹²。

毛沢東が依拠した「集団主義」は、一種の家族的結合による集合体であり、中国社会がスムーズに移行可能であったのは、そもそもの中国社会構造の性格がそうしたものであったからではないかとも考えられる。つまり、そこにおける「集団」は〈西洋〉のそれとは異なって、「家族」の延長としての集合に他ならず、そこには「家族」の代替としての「党」という「集団」への性質転換が起こっている。つまり、問題は、その「集団」の認識がどのようなものであるのかにある。基本が「党」である事に変わりはない。中国社会は、共産党の組織形態が、党を一つの有機的体であると考えた方法と調和的であり、「細胞」レベルで組織の基礎が把握され、「頭脳」に当たるのは中央委員会という事になる。それはまた個々人にとっては「家族」に他ならず、「党」は一つの「家族的有機体」であり、そこに民主のすべての基礎がある。とはいえ、これはあくまで為政者の立場からの認識であるから、その集団主義の中にある個々人に集団の人権の意識が乏しいのは、ある意味では自然である。中国公民一人ひとり個人として何をするかよく分からないので、集団主義（擬似家族主義）で調整する必要もある。

〈西洋〉が、人権尊重の促進を主要目的の一つとし始めたのは、言うまでもなく、アメリカ合衆国ジミー・カーター大統領（1977年就任）が、在任中外交の重要課題として世界の人権尊重の促進を掲げて、いわゆる「人権外交」を展開して以降である¹³。この「人権外交」という名の〈情報戦〉は、中共中央にとってはそもそものアリーナが異なるので、常に空中戦とならざるをえない。

逆に、日本政府が考えている「人権外交」という名の〈情報戦〉は、外務省の解説が、よくその浅薄な性格を表現している。以下にその「要点」を示しておく¹⁴。

- (1) 人権及び基本的自由は普遍的価値であること。また、各国の人権状況は国際社会の正当な関心事項であって、かかる関心は内政干渉と捉えるべきではないこと。
- (2) 人権の保護の達成方法や速度に違いはあっても、文化や伝統、政治経済体制、社会経済的發展段階の如何にかかわらず、人権は尊重されるべきものであり、その擁護は全ての国家の最も基本的な責務であること。
- (3) 市民的、政治的、経済的、社会的、文化的権利等すべての人権は不可分、相互依存的かつ相互補完的であり、あらゆる人権とその他の権利をバランス良く擁護・促進する必要があること。
- (4) 「対話」と「協力」の姿勢に立って、国連等国際フォーラム及び二国間対話等において、日本を含む国際社会が関心を有する人権問題等の改善を促すとともに、技術協力等を通じて、必要かつ可能な協力を実施すること。
(下線強調引用者)

言うまでもなく、ここでいう「普遍的価値」は、「西側諸国が構築するいわゆる「普遍的価値」」に他ならない。日本政府は自分たちを〈西洋〉だと勘違いしているので、「普遍的価値」なるものが何であるのか、〈近代

の超克〉の失敗以降、何も問う事なくこれを提示する訳だが、そうした錯誤を可能にさせているのは〈翻訳〉に他ならない¹⁵。

日本の政治社会では、「人民内部における民主の面」と「反動派に対する専政の面」を結びつけることもなく、両面共に曖昧化してきた為に、自己欺瞞に満ちた「二重思考」や「ニュースピーク」を政治社会に横溢させている。「連合国」が「国連」に置き換えられ、「アメリカの同盟諸国」が「国際社会」に自動変換されるような環境では、「普遍的価値とは何か」を問う事すらなくなってしまい、公的記録の廃棄改竄が常態化し、人々は〈人権〉を奪われている事すら自覚できぬまま、塵のように打ち捨てられていく事になる。

3 「中国の人権問題」

ところが、そうした日本社会の現況を都合よく中国の問題に変換してしまうのが、他ならぬ「中国の人権問題」なのである。世界中で起こっている〈人権〉をめぐる諸問題において、なぜ中国だけが特化されるのか。中共中央が明確に価値観の相違を主張するからではあろうが、一般に、それは次のように概括される¹⁶。

……中華人民共和国は中国共産党による一党独裁制国家であり、中国
人民解放軍も党の軍隊である。そのため党にとって好ましくない人物
の人権は、軍隊まで動員されて蹂躪されている。特に近年は、中国の
急速な経済発展とともに人権の保護を求める国民と政府との間の紛争
が各地で急増している。……

これを丹念に読むと一種のニュースピークに陥る背景がよく分かる。

まず、「中華人民共和国は中国共産党による一党独裁制国家であり」と断定してかかるのだが、基本的に政党は中国共産党以外にも（民主党派と

も呼ばれる幾つかの合法政党) 存在している。それらは形式的な存在であって、共産党の支配下にある「傀儡」政党だという物言いが決まって入るが、仮にそうであるとしても、事実上、別個の組織体としての権能を保障されている。そうやって共産党の正統化機能を果たすと同時に、そこから強い異議申し立てが出されるような事態が出来ると、共産党内にも然るべき影響を与えるような構造になっているため、無視する事はできない。また、新たに政党を作ることも、簡単ではないが、まったくできない訳ではない。

共産党と民主党派との関係は「執政党（支配政党）と参政党（連立与党や閣外協力）」の関係とされ、民主党派は中国人民政治協商会議を通じて国政の事務に参与し、監督を行うことで共産党の執政に対する補佐を行なう事になっている。尤も、民主党派が国政に参与する過程で共産党の代わりに国家を執政する立場を狙うことはできず、補佐するだけである。民主党派各党の綱領は共産党の指導を受け入れる事が明記され、民主党派は共産党の衛星政党でしかないとも言える。だが、それは政党システム自体の違いであり、現況の日本の政党システムも形式要件は異なっても、自民党とその周辺が「執政党」となっている事実には変わりはない。アメリカでも共和党と民主党という「執政党」以外にも多くの政党があるけれども、その有り様は多様である¹⁷。

加えて、党の軍事組織として人民解放軍が存在し、いわゆる国軍はない。これは国家権力のシステムをどのように考えるのかという問題に繋がっていく。戦前の日本には陸軍と海軍が存在したが、事実上、それぞれが軍事権力を有して対峙するというような事もありえた。中国国内においては、清朝崩壊後、軍閥が全国に割拠した事もあって、軍事力の一元化は複雑な過程を経る事になった。さらに近代中国の政治権力の特徴は、党体制が国家体制に事実上代替されていると考えた方がよい¹⁸。実はそれは台湾についても同様である。

そもそも「国家」とは、近代西洋の独自のアイデアに基づく体制の有り

様であり、〈西洋〉の擬制的な「普遍的価値」を適用した考え方である事を想起すれば、中国の政治体制が、そうした擬制的「国家」とは異なる、別の展開（党体制）をしたものであると考えたとしてもおかしくはない。ただ、それは主権国家体系によって、いわゆる国際社会の中での位置づけを得ているのであるから、中共中央はそうしたウェストファリア体制の枠内に取り敢えず収まるように振る舞っている。清朝は、その国際社会における振る舞いに失敗し、滅びたのであるから、中共中央も慎重にならざるをえない。

そうした現実の〈西洋〉の国際システムとの関係をよく推し量りながら、自らを〈非西洋〉に意識的に位置づけて、中共中央の〈人権〉をめぐる対応がある事を承知しておくべきであろう。その際、さらに留意すべきは、個人主義ではなく集団主義を基盤に人権が組み立てられていると言う歴史的文脈である。言論の自由、表現の自由、報道の自由、信仰の自由、居住移転の自由、裁判を受ける権利、政治的自由、エスニック・マイノリティ問題、性的権利問題、他国の人権問題への悪影響などは、個々人に関わる〈人権〉問題位相にあるのに対して、中共中央の対処すべきアリーナは、党など組織「集団」の相対的關係の中での〈人権〉なのである。したがって、中国独自の人権概念を主張する場合、次のような説明の仕方にならざるをえないのであろう¹⁹。

「世界最大の発展途上国」である中国では、独自の人権観が形成されており、それは、1970年代後半に改革開放の道に乗り出して以来、過去20年間の人権発展の経験に基づき、中国国内はもとより他の文化からも合理的な人権思想を吸収してきた。人権は神から与えられるのではなく、人が獲得するものであって、人権は社会的、歴史的状況の産物であり、社会がその構成員に与える権利である。〈西洋〉の人権思想は、人々は生まれながらにして平等であるという考えを支持し、中共中央もそうであるべきだと考えているが、階級社会にはその

ような平等はないのであって、実は、不平等は生まれる前から存在し、金持ちの母親の胎児は、貧乏な母親の胎児よりも栄養状態が良く、人々の間の平等は、社会の進歩の過程でしか獲得できない。言うまでもなく、〈人権〉は、政治的権利、経済的権利や社会的権利も含まれ、すべてが組み合わさったもので、他のすべての権利の基礎となる「生存権」と「発展権」に、まず表れる。発展途上国の飢えている人々にとって、パンと投票用紙のどちらか一方だけを選ぶことになっているとしたら、どちらを選ぶべきかといえば、もちろん投票は重要だが、投票する前にパンで自分を養わなければならない。

また、個人の人権の他に集団が享受する人権がある。個人の利益は、集団の利益の実現を通じて支持される。したがって、中国は、個人の人権だけでなく集団の人権も重視している。これは個人の人権が重視され集団の人権が軽視されている欧米諸国とは対照的である。

一方で、人権は普遍的なものであり、その基本原則はすべての国で守られるべきものだが、他方で、人権は、経済発展のレベル、社会制度、文化的伝統や価値観の違い、宗教的信仰の違いなどを考慮に入れ、各国で特定の意味合いを持っている。そのような観点から、人権は、普遍的なものの特異なものとの一体性であると言える。人権の具体的な内容は、国によって異なり、また、人権の実現方法も国によって異なる。例えば、人口過多の国では、家族計画プログラムは大多数の人々の利益になるので、人権の原則に合致するが、人口の少ない国では、出生を奨励することも人権とみなされる。

そうした人権の特異性を無視して、一方的に人権の普遍性を強調し、世界統一の人権モデルの導入を主張する国もあるが、これは、西洋の人権思想を世界に押し付けることを意味する。

人権には、権利と義務の二つの不可欠な部分が含まれている。言い換えれば、人権とは、人々の権利と義務の統一である。一人ひとりが自分の権利を守り、他人の権利を尊重しなければならない。同時に、

各人は社会や他の人々に対する義務を果たすべきである。この世界には、義務を伴わない権利は存在しないし、その逆もまた然りである。

欧米諸国の多くの人々は、享受すべき権利だけを強調して義務を軽視し、人の権利と義務を切り離したり、対立させたりしている。

また、人権とは、国の主権に覆われたものであり、国の主権は、集団的人権の最たるものである。人権は、主権が達成しようとする究極の目標である。そして、主権は人権の保証人である。

屈辱的な過去、中国は大国諸国からの惨禍に遭い、主権は踏みにじられ、中国人民の人権も踏みにじられた。中国の人々は、主権が人権を享受するための前提条件であることをよく知っている。要するに、主権がなければ人権はない。

人権の理解をめぐる論争が起こるのは当然のことであり、それは、各国が置かれている状況の違いや世界の多元的な性質を反映している。すべての国は、相互理解を拡大し、可能な限り多くの共通点を見つけ、相違点を橋渡しすることによって、人権の進歩を促進すべきである。……
(下線強調引用者)

こうした国際社会における中国の主権の未確立を前提とする集団主義的〈人権〉認識の強調は、畢竟、現況を構築している既存の〈西洋〉起源の国際秩序において、中国の主権性を脅かす要因の排除か、〈非西洋〉を軸とした新たな国際秩序の確立か、といった論争アリーナの設定を求めている。

その意味でも、すでにここ数年の間に大きく拡張されてきた〈一帯一路〉構想と〈人権〉との関わりに着目せざるをえない。とりわけ、世界中がコロナ禍下にあって、自由をめぐる文脈から人権が厳しく問われる状況は、中共の対応をめぐる評価に大きく作用している。

4 〈一带一路〉構想への波及

ここで、2013 年来の中共中央による〈一带一路〉構想において〈人権〉はどのように展開されるのか。これもまた上述したように、そもそも中国の〈人権〉をめぐる議論が、ある種の〈情報戦〉として国際社会にあるという事情を踏まえつつ見ておく必要がある。

まず、〈一带一路〉構想における展開では、徐々に〈非西洋〉を軸とした新たな国際秩序の構築が、中共中央の視野に入って来ている状況をよく認識すべきであろう。実は、この構想が出された当初は、単なる中国経済圏拡張計画である（それも実現しそうにない）と多くの国外の中国研究者は酷評してきた。だが、数年経った現況では、それが「新たな国際秩序」の構想にもならざるをえないのは明白となっている。

例えば、趙磊・中央党校（国家行政学院）国際戦略研究院教授、国際関係と一带一路研究所所長は、いみじくも次のように記している²⁰。

……一带一路の理論的根拠や論理をまとめることができる成熟した理論があるのか、それとも一带一路の論理が以前の関連理論の超越であるのかどうかは、しばしば議論されてきた。一带一路は、世界的に著名な社会学者イマニユエル・ウォーラステイン（ニューヨーク州立大学）の「世界システム」論を超える構想概念である。世界システム論の論理は「中心-周辺」の垂直的秩序に依拠しているが、一带一路の論理は「ノード-グリッド（連結線-連結点）の水平的秩序に依拠する。すなわち「非中心化」（中心を無くす）と「連結性」（コネクティビティ）とによって、周辺地域に連結節点が置かれ、連結節点（ノード）を繋いで連結格子（グリッド）を形成するものである。どの国も「自己中心的」であるため、その国は格子システムにおいて公平性と包括性を実現しようとしている。……（下線強調引用者）

この趙磊教授の世代では、今は亡きウォーラステインの「世界システム論」は、濱下武志教授などを介して、教科書においても大いに中国における国際関係研究の人口に膾炙した理論であるといえる。かつて大学で教授された世界システム論を、「超える」構想概念だと断言する〈一带一路〉構想は、如何なるものとして認識されているのであろうか。

さらに言えば、それは、資本主義システムが、かつての14世紀ペスト禍後の世界の再構築過程において形成されたように²¹、資本主義システムそれ自体を超える世界システムの構築として想定されているのであろうか。

ただ、ここで注意を要するのは、この構想それ自体は、先述の西田哲学のように、「存在と存在の意識」との区別の中で自己同一的に立ち現れる方法としての「意識」に他ならない事である。それであるが故に、日本の中国研究者の中には、これを「天空の北斗七星みたいなものに過ぎず実体はない」と吐き捨てるように言って切り捨てて来た人々もいたのであるが、その「意識」から「実体」を構築させつつあるようにも考えられる。

ウォーラステインをなぞりながら、趙磊教授は次のように続ける²²。

……政治的覇権の追求は、経済的利益最大化の追求と同様に、資本主義世界システムの推進力である。覇権的地位の追求は資本主義諸国の共通目標である。文化システムでは、西洋文化に基づく普遍的価値観が多元民族文化を凌ぎ上回り、世界共通の文化雰囲気環境を作り出そうとしている。(……) さらに、英国の地政学者マッキンダーの「ハートランド」理論によれば、ヨーロッパ、アジア、アフリカの三大陸を結合して世界の海の中の1つの島「世界島」と呼び、ユーラシア大陸の中心部を「世界島」の心臓地帯として見る。心臓地帯は古来より軍隊にとっての戦場であり、そこは「血液供給」の最も不十分な場所でもある。中欧班列の大部分はこの地域を通過しており、ユーラシアの動脈や毛細血管のようなもので、都市間の密着性を高め、諸国家間の活力も高まっている。政治体制についていえば、一带一路は「脱中心化」

(中国語：去中心、Decentralization) や「非極化」(中国語：非極化、Non-polarization) も「覇権的地位」も追求しないことを強調している。

ここでも〈西洋〉の「普遍的価値」に対自しつつ価値観問題が強調され、それに対する〈非西洋〉の構築する「普遍的価値」の対自的展開方向を示す鍵となるのが、「集団的」で重層的な「世界的なパートナーシップ体系」なのである。

……一带一路は、アメリカが独自の覇権を持って構築した「同盟国体制」とは異なり（同盟国体制内部にも階層が存在する）、世界的なパートナーシップ体系の具現化であり、「共商」（共に話し合い）、「共建」（共に建設し）、「共享」（共に成果を分かち合う）は、グローバル・ガバナンスの原則であり、一带一路の原則でもある。文化システムでは、西洋の価値観は「同一」を求める傾向にあり、典型的なパラダイム（模範）型の力である一方、一带一路の価値観は「連通」傾向にあり、典型的な文明型の力である。すなわち、差異を互いに認め合った上、相互理解と相互尊重の人文関係を構築する。「パラダイム型の力」は自身の価値を国際社会の「モデル」にするべきことを強調し、外交は人々のアイデンティティを形成し、ある種のイデオロギーに対する賛同意識を醸成させるべきと考える。これは道徳的優位性の表れである。一方「文明型の力」は互いに相手を改造させるのではなく、個々の文化的自信を基礎に、集団的に文明の相互理解・相互学習を達成することである。

「個」に対して「集団」の「連通（連なって通じること、英語の communicate にほぼ該当する）」傾向にある価値観が強調され、個々に分断されない事が〈一带一路〉構想の基本要件ともなっていき、それは次のように一般化される²³。

(……) 要するに、一帯一路は単なる政策分析や政策解釈にとどまらず、「メタ理論」を必要とする。単に一帯一路とは「〇〇ではない」と言うのではなく、一帯一路とは「〇〇である」ことを明確に言わねばならない。すなわち一帯一路の具体的な内容と評価指標とは一体何であるかを明確に説明しなければならない。(……) 一帯一路の共同建設は、グローバルガバナンスシステムの改革に固有の要求に順応し、連携協働・権利責任共有の人類運命共同体の理念を表し、グローバルガバナンスシステムの変革を改善するための新しいアイデアと新しい解決策を提供する。中国は、対話協議、共建共享（ともに建設し、ともに成果を享受する）、合作共赢（協力・ウィンウィン）、交流互鑑（交流と相互に学ぶ）を堅持し、沿線の国々とともに相互協力の社会効用の最大化を求め、政治互信（政治的相互信頼）、経済互融（経済的相互融合）、人文互通（人的相互交流）を一層推進し、一帯一路を構想から建設へと着実に推進し、沿線諸国の人々に確実な福祉と利益をもたらし、そして人類運命共同体の建設を促進する。

このように登場する「人類運命共同体」概念は、国家理性の力の均衡を軸に構想されてきた「国際秩序」イメージとは明らかに異なる。ただ、「人類運命共同体」では、ウェストファリア体制を「超克」というより、後退してしまうようなメッセージとして受け止められかねないばかりでなく、さらにはアジア的専制など諸々の時代錯誤と中共中央とを混淆する印象操作へ導かれる事になるかもしれない。

習近平主席が『人類運命共同体の構築について²⁴』と題する書籍を上梓している事からも明らかのように、中共中央はこの概念を中国における内外政策の中心に位置づけている。そして、その外延となっているのが、「世界は一つの家族だ」とする考え方である。「集団」とは「家族」に要約されるが、「修身齐家治国平天下」がその基盤にある。

言うまでもなく、『礼記』「大学」の「修身齐家治国平天下」は儒家の基

本となる考え方であり、それ自体は人間の秩序維持において間違っている訳ではない。この「齐家」の過程を抜きに「治国」へ向かう無謀を行なっているのが〈西洋〉であり、〈非西洋〉中国は、それを快復し再構築するのだというのである。ここ数年の儒学復興運動も、そうした文脈において世界を対象とした動きであった。

「人類運命共同体」概念には、中国理念と中国文化が大きな役割を果たしており、これは「平和と発展」を時代のテーマにしている中国の主張と結論でもある。そこには「共同体の発展」と「恒久的に安定した国際秩序の構築」といった二大方策が含まれているという認識を中共中央は繰り返し述べている。

5 むすびに

以上見て来たように、「人間が神にかわらうとする時代」における〈西洋〉の「合理」の特徴を「個人」に見て取った〈非西洋〉中国の中共中央は、「集団」の「合理」においてこれを再構築しようとしている。そこで中共中央が「合理」として進めている大部分の価値観は、〈西洋〉の近代主義の原理的適用である。「本土化」されていく過程で中国的文脈が再構築され、「小康社会」「和諧社会」「以德治国」「八荣八耻」「仁政」などの概念が登場していくことになるのだが、「批林批孔」の大展開とその不徹底をもまた踏まえているところを看過してはならないであろう。戸坂が西田に見て取っていたように、仏道や儒家などの要語法を用いる事で、復古の兆候を見るような錯覚があったとしても、そこで提示されている価値観は、あくまで「現実の世界とは物と物との相働く世界でなければならない」とするところから出発している。ただ、物についての認識は〈西洋〉より深い地点から発しているのであり、その意味で実は、中国史上「人間が神にかわらうとする時代」はすでに現れていたのだとも言える。

「中国」という名辞が成り立つようになったのは、それほど昔の事では

ない。中共中央が「中国」という国名を歴史貫通的名辞として用いる事が可能であるのも、梁啓超が二〇世紀に入ってそれを用いるようになってからである²⁵。

(……) 梁啓超は、そのなかで「中国史の命名」について、こう述べている。わたくしが最も恥ずかしく思うのは、わが国には国名がないということである。通常、通称では諸夏か、漢人、唐人などと言うが、みな王朝名である。外国人は、震旦、支那などと言うが、みな我われが自ら命名したものではない。……中国、中華と言え、また自尊・自大で、大方の批判を受けることを免れない。さりとて王朝名を用いてわが国民を侮辱することはできない。外国人の仮の名称を用いてわが国民をないがしろにすることもなおさらできない。三者ともに適切でないなら、やむを得ず、我われが使い慣れていることばを用いて、中国史と称する。やや尊大ではあるが、各民族がその国を尊ぶことは、現今、世界の通則である……。

「中国」という名辞自体が、「自尊・自大」に映ることは最初から自覚されていた。これを〈西洋〉に対抗して用いる他に、表現の方法はなかった。それは基本的に自己充足的な世界それ自体の中に存在してきたからに他ならない。その「中国」が「人類運命共同体」を唱えるに到っているのは、ナショナルな利益云々の出来事ではなくして、それ自体世界的な思考と実践とに自らを位置付けようとするからである。

〈人権〉という問題においても、今日同じような状況認識が必要であるかもしれない。場合によっては、チベットにおける抑圧や新疆ウイグル自治区におけるムスリム弾圧を行なっているという、中国を〈人権〉という文脈で捉える事は、カトリック教会の軛から共和国が自律化し、人間に関する諸権利を回収してきた〈西洋〉の歴史的な文脈とは異なる位相にあるのかもしれない。その意味でも、ユヴァル・ノア・ハラリが「人権というド

グマ」について、次のように指摘しているのは示唆的である²⁶。

(……) 人権というドグマは、過去数百年間に、異端審問や旧体制、ナチス、KKK などに対抗する武器として形作られた。だから、超人やサイボーグや超知能を持つコンピューターに対処する用意はないに等しい。人権運動は、宗教的偏見や暴君に対しては、見事なまでに豊富な反対論や防御策を練り上げてきたが、それらは過剰な大量消費やテクノロジー・ユートピアからはとても私たちを守れない。(……)

「中国」の何が「過剰」であるのかは、未だ面妖としている。それを社会科学的に紐解いていく一環として、先に指摘した量子論の可能性 (cf. Alexander Wendt, *Quantum Mind and Social Science: Unifying Physical and Social Ontology*, Cambridge University Press, 2015) についても深く検討していきたいのだが、稿を改めて論じる事にする。

注

- 1 本稿は、2020年1月25日龍谷大学梅田キャンパスにて開催された第88回マイノリティ研究会における報告「〈人権〉概念の〈絶対矛盾的自己同一〉—中国との対話可能性と〈一带一路〉構想の企図をめぐって」に基づきその後のコロナ禍をふまえ改稿されたものである(なお、その報告については、『マイノリティ研究ニュース』No. 88(2020年4月20日)に掲載されている)。当日コメント頂戴した武者小路公秀教授はじめみなさんに記して感謝したい。
- 2 1922年(大正11年)3月3日、京都府京都市の岡崎公会堂で開かれた全国水平社創立大会において、西光万吉を起草者とし駒井喜作によって読み上げられた「水平社宣言」。全文は以下のようなものである。「全国に散在する吾が特殊部落民よ團結せよ。/長い間虐められて来た兄弟よ、過去半世紀間に種々なる方法と、多くの人々によつてなされた吾らの爲めの運動が、何等の有難い効果を齎らさなかつた事實は、夫等のすべてが吾々によつて、又他の人々によつて毎に人間を冒瀆されてゐた罰であつたのだ。そしてこれ等の人間を勸るか

の如き運動は、かへつて多くの兄弟を墮落させた事を想へば、此際吾等の中より人間を尊敬する事によつて自ら解放せんとする者の集團運動を起せるは、寧ろ必然である。／兄弟よ、吾々の祖先は自由、平等の渴仰者であり、實行者であつた。陋劣なる階級政策の犠牲者であり、男らしき産業的殉教者であつたのだ。ケモノの皮剥ぐ報酬として、生々しき人間の皮を剥取られ、ケモノの心臓を裂く代價として、暖い人間の心臓を引裂かれ、そこへ下らない嘲笑の唾まで吐きかけられた呪はれの夜の悪夢のうちにも、なほ誇り得る人間の血は、涸れずにあつた。そうだ、そして吾々は、この血を享けて人間が神にかわらうとする時代にあつたのだ。犠牲者がその烙印を投げ返す時が来たのだ。殉教者が、その荊冠を祝福される時が来たのだ。／吾々がエタである事を誇り得る時が来たのだ。／吾々は、かならず卑屈なる言葉と怯懦なる行爲によつて、祖先を辱しめ、人間を冒瀆してはならぬ。そうして人の世の冷たさが、何んなに冷たいか、人間を勦はる事が何んであるかをよく知つてゐる吾々は、心から人生の熱と光を願求禮讃するものである。／水平社は、かくして生れた。／人の世に熱あれ、人間に光あれ。／大正十一年三月」

- 3 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Vintage, 2017. [ホモ・デウス 上・下 テクノロジーとサピエンスの未来、河出書房新社、2018]
- 4 「考える」という行為自体、この〈非西洋〉には認めてさえいなかった。cf. Kishore Mahbubani, *Can Asians Think? : Understanding the Divide Between East and West*, Times Books International; 2nd edition, 2002.
- 5 但し、この人権は〈西洋〉が「人間」と認知する人々についてのみにあることは言うまでもない。
- 6 ここでいう包摂それ自体は、類概念に種概念が包括される関係、あるいは普遍に特殊が従属する関係であると同時に、いわゆる社会的包摂（social inclusion 社会の一部を担うにあたって不利な個性を持っている人々の、能力、機会、尊厳を向上させるプロセス）が含意されている。
- 7 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」『西田幾多郎全集』第9巻所収、岩波書店、1979年（初出：『思想』第202号1939年3月）。
- 8 戸坂潤「『無の論理』は論理であるか」『戸坂潤全集』第二巻所収、勁草書房、1966年。
- 9 「人民網日本語版」2016年3月1日「24文字の核心的価値観が中国社会の精

神的エネルギーを構築」

<http://j.people.com.cn/n3/2016/0301/c94474-9023437.html>

- 10 中国人の「よりよき社会」とは 元滋賀県立大学教授・荒井利明、SankeiBiz 2015.4.7
<https://www.sankeibiz.jp/compliance/news/150407/cpd1504070500002-n1.htm>
- 11 張連凱「中国における人権論の二つの潮流」一橋法学, 12 (1), hogaku0120103930.pdf
- 12 梁漱溟、《中国文化要義》、上海人民出版社、2005年、参照。梁漱溟は、中国における「集団」をめぐって、「中国人には集団生活が欠けている」としつつ、同書で次のように指摘している。「……中国人は元々みな従順な民である、と同時にまた、みな皇帝なのである。彼が家のドアを閉じると、妻と子どもたちに対して彼はまさに皇帝である。外へ出ると、その従順と平和という第二天性とその「損する哲学」だけを得意とする。誰に遇っても人付き合いは温厚で、従順な民であり、グループに参加して、衆人の中で、高ぶらず、卑屈にならず議論に参加し、つかず離れずの協力が彼の生活の中に入り込むが、そのための訓練は特にない（士人の生活及び農人の生活に、特によく現れる）……」（第四章第一節）、「……西洋人には、はじめから家庭がないわけではないが、彼らの集団生活は、あまりにも嚴重かつ緊張しているため、家庭関係はそれにより隠されてしまう。こちらが緩くなると、あちらが緊密になる。こちらは顕著であれば、あちらは隠れてしまう。つまり、おなじ事であり二つの事ではない。緊張した集団の中では、集団が直接に個人を統制干渉しなければならない。個人に自覚のあるとき、その自由と集団の中での地位を争って求めなければならない。集団と個人のこの二面は相対的なものであり、まるで左と右のような関係である。左があつて右を見ることができ、右があつて左を見ることができる。西洋では集団生活が豊かであるので、個人の人格はよりはっきり現れ、中国では集団生活が欠けているので、個人の問題が現れえない。集団と個人が西洋においては、依然として二つの実体であるが、家庭はまるで空席の非実体である。中国人は家庭関係から倫理組織社会を広げ、個人と集団との両端を融合する」（第五章第一節、下線強調引用者）。
- 13 2005年3月、アナン事務総長報告書（「より大きな自由を求めて」）による「人権の主流化」等もそこに含めて考える事ができる。
https://www.unic.or.jp/texts_audiovisual/resolutions_reports/ga/re-

- ports2/3387/
- 14 <https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/jinken.html>
 - 15 鈴木規夫 「『世界性』の東洋的還元とその日本化」をめぐって、『越境する歴史学と世界文学』、臨川書店、2020、所収、参照。
 - 16 Wikipedia に項目として立っている「中国の人権問題」より。
<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E3%81%AE%E4%BA%BA%E6%A8%A9%E5%95%8F%E9%A1%8C>
 - 17 「中国の政党制度と一党・多党制との4大相違点」、『人民網日本語版』2009年11月2日、参照。 <http://j.people.com.cn/94474/6801143.html>
 - 18 渡辺信一郎／西村成雄編、『中国の国家体制をどうみるか—伝統と近代』、汲古書院、2017年、参照。
 - 19 Human rights can be manifested differently, http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-12/12/content_502587.htm, 参照。
 - 20 趙磊 「一带一路六周年：進展と反省」『一带一路の現況分析と戦略展望』科学技術振興機構中国総合研究・さくらサイエンスセンター、2019所収、参照。 https://spc.jst.go.jp/investigation/downloads/r_2019_01.pdf
 - 21 cf. Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, 1991 [『ヨーロッパ覇権以前—もうひとつの世界システム』、岩波書店、2001。]
 - 22 趙磊 2019。
 - 23 趙磊 2019。
 - 24 習近平、『人類運命共同体の構築について』、中央編訳出版社、2020。
 - 25 渡辺信一郎、『中華の成立』、岩波新書、2019年、参照。
 - 26 cf. Yuval Noah Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, Random House, 2018 [『21Lessons』、河出書房新社、2019年。]