OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	漢人の「他者観」について : 社会主義社会における実践
Author(s)	羅, 紅光
Citation	年報人間科学. 1992, 13, p. 97-111
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7198
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

漢人の「他者観」について

——社会主義社会における実践——

羅　紅光

この小論の試みとしては、漢人には、周辺民族や異国人・異文化にたいして確固たるイメージがあるというものではない。「中華思想」に代表されるように、中国人（主に漢人）は能動的に他者を解釈し、その他者は漢人から遠ければ遠いほどその意味が曖昧となるが、そこから漢人の自己認識とその文化の輪郭が浮び上がる。筆者はこのような点を、漢人の他者・異文化にたいする解釈的実践を漢人の「他者観」として捉え、そこで、外部からの衝撃によってその「他者観」が危機に曝された場合、漢人たちはその解釈的実践を通じて自分たちの秩序を如何に取り戻すのだろうかを見出したい。

多民族社会としての中国は、とりわけ一九四九年の中華人民共和国の成立と同時に、各民族間の平等原理を社会主義理論の一環として初めて導入した。中華人民共和国の「中華」とは中国全体を意味し、漢民族だけではなく、中国の少数民族も「中華民族」という大きな枠組のなかに組み込まれることになった。この新たな秩序のなかでは、多数民族である漢人が少数民族を力で押さえて自分たちの秩序を維持するという単純な図式をこえて、そこでは、それまで他者関係のなかで生じるさまざまな葛藤を解決するために、漢人としての秩序の再編が見られる。

しかし、結果として、社会主義どうしの国々の間にはその実践の相対化が見られ、社会主義国家の内部における民族問題も依然として厳しい。本論では、中国の国内の文化問題に焦点を当て、特に青木保が指摘した「政治、経済摩擦の背後に文化摩擦がある」との主張を[1]受けて、その一例として、今日の中国を取り上げ、漢人の中華たる秩序の再生産的な性格を検討したいと考えている。そこで、本論では基本的なレベルの問題点として、身体内の問題から考究することにしたい。

一、漢人のバランス感覚

儀礼研究における一つの重要な点は、人間が身体を使って環境的な要素をメカニカルに操作し、その変化、あるいは移行を探ることにある。言い換えるならば、その変化を最終的に社会的次元にまで延長してとらえようとする努力であった。

身体の実践では、文化によってそれぞれ身体的装飾、身体的変工が行われている。坂井信三は、さらにこの身体的な変工の可逆、不可逆的な変形を広い意味で「身体加工」として捉え、身体と文化、社会との関係のなかで論じた。すなわち身体は、文化にとっては、他のすべての対象と同じく、あるいはそれ以上に人工的な加工の対象である。[2] この「身体加工」に関わる一連の儀礼を通して社会的変化が達成される。たとえば、ヴィクター・ターナーは通過儀礼によって、集団ないし個人の社会的地位が変化し、その変化は、象徴的な誕生や破壊によるものだと考えている。[3]

筆者はここで、おのおのの「身体加工」を通して社会における変化が達成されるという意味において、身体を単に生理的な身体をこえて、文化的な意味をこめて使いたい。これまでたとえば、「太極拳」に代表されるような漢人の身体の実践は健康法、スポーツなどという狭い範囲でしか捉えられてこなかったが、ここではそれを漢人をとりまく自然、環境、社会と密接にかかわる文化的な性質をもつものとして扱うことにする。漢人は身体の実践を通して何を求めているのか、さらにはその実践にみられる文化的な性質とはいかなるものであろうか。

1.「調和」をめぐる身体の実践：中国では、毎朝、毎晩、家の庭で、公園、広場、「太極拳」をトレーニングする人が大勢いる。健康維持のためであったり、体質の改善のためであったり、その目的はさまざまである。これは知的な趣味として認められ、人々に特に好まれている。その基本的な実践がを次の通りである。

実践のプロセスは大きく「静」と「動」の二つに分けられる。先ず、目を閉じたまま、瞑想状態から始める。最初は、両足が肩と同じ間隔で身体の重心をバランスよく支えて立ったまま、ゆったりとした姿勢で、肩の力を抜き、肢体の運動をしない。次に、意識（中国語では「意念」[yinan] の意）を集中し、さらに腹式呼吸をしながら念じて、気[4]を「丹田」から持ちだし、その気を経絡に沿って流し、それを通じて気と血の運行を促進させる。それから「動」の状態に入り、肢体の各部分の運動によって、経絡の通路を開く。この段階までの特徴は、姿勢をゆっくりと右、左に動かしながら、体の重心を移動させ、手は、左右の手の掌を向い合わせたり、あるいは、同じ方向に向けたりしながら、滑らかに動かす。こうした意識の力（念の力とも呼ぶ）で、この決められた「静」と「動」という往復運動が行われる。

「静」は経絡上の気の流れに働き、「動」は全身に作用し、この往復運動が、経絡を通して全身の調節を引き起こす。その気はエネルギー源として経絡を通して身体の前後、上下、左右、遠近、内外

というふうに、身体の陰陽の間に絶え間なく交換を行いながら循環していく。これによって、人それぞれの「太極」である秩序がはじめて保たれうる。この実践は、「調息」、「調身」、「調心」による身体秩序の維持の儀礼であり、この儀礼の特徴として次のようなことが挙げられる。

先ず、その内容的なプロセスをみれば、他の者とは競争しない。そもそも闘いや競争などを目的としない。そういう意味で、この身体の秩序をめぐる儀礼は、一人一人でただ単に静かに身体の秩序を内向けに自ら築いていく実践だといえる。

また、これは中国思想にあった宇宙発生論と一致し、人間と自然との一体性を作り出す実践だと考えられる。「太極図説」[5]に、「最高の極が動き、陽を生ずる。動きが極限に達した時、静止（が結果する）。静止し、そして最高の極が陰を生ずる。静止が極限に達した時、再び動に返る。動と静は交互に起こり、おのおのが互いの根となる。陰と陽は定められた作用をなし、そして二つの勢力ができあがる。[6]」と述べられているように、このような身体の秩序は常に内部にある「静」と「動」という二つのバランスから生じる。こういった身体の秩序をめぐるこの静的／動的という現象は一見して、相反するようにみえるが、この両極端の現象は一つの指向から発生したものだと考えられる。つまり身体の秩序というものは静的と動的という両者の性質がそろってはじめて確認できるものである。こうした身体の秩序は静的なものでありながら動的なものであり、漢人は、この実践を通じて、その秩序をつくり、維持していくのだといえよう。

この身体秩序の維持の儀礼は、これまで見てきた通り、身体内部における秩序は個人個人にとっての内向けの努力だということがわかった。漢人はこういった身体の秩序をめぐる身体の実践から、どのように身体の外部へ展開して社会を習得していくのだろうか。次の節では、この点を検討してみたい。

2．身体秩序と自然：この身体秩序の維持に極めて重要な二つの勢力は、その秩序をめぐって互いに対照的、補完的な関係にあるものだと思われる。この補完的な二項は象徴的に陰陽二つの領域に分かれている。身体的な実践についての検討にあったように、漢人はこうした陰陽のバランス維持が身体の秩序にとって良き効果をもたらすことができると信じている。そしてまた、身体内部の陰陽に基づいて身体外部の世界を整然と、その性質や性格から分類して、自分たちを取り囲む自然環境を解釈して、理解しようとしてきた（次頁の図表を参照）。

表の中で語っているのは、同じ食物の中に「熱い」、「冷たい」という異なる性質があるのではなく、「熱い」、「冷たい」という分類に基づいた性質はその食物固有のものだいうことである。たとえば、体の陽気が軟弱で、外部の寒気の刺激に抵抗できないため、風邪をひいたという。逆に、身体の秩序の性質によっては、陽気のものがいいとは限らない。たとえば、「上火」[7]は、身体内部の熱性的なエネルギーが過剰な状態を指す。現象としては、歯が痛かったり、食欲の感覚が崩れたり、ニキビが皮膚に出たり、怒りっぽくなったり

物質と概念の対照*

	陽　性（記号群）	陰　性（記号群）
植物	熱い性質 蜜柑、赤葡萄、唐からし、黒砂糖、葱、生が、人参、芋、麦、大豆など	冷たい性質 りんご、梨、西瓜、白葡萄、セロリ、白砂糖、地ごぼ、大根、トマト、胡瓜、米など
動物	男性的 亀、サソリ、鼠の糞、馬、牛、虎などの強い動物の筋肉など	女性的 卵、胎盤、レバー、蛇、蛙、蜥蜴などの毒素、熊の胆など
現象	明るい性質 火の光り、熱い、紅、結婚、紅事（目出度い出来事）など	暗い性質 燐の光り、冷たい、白、葬式、象白事（悲しい出来事）など
感情	実性 興奮、攻撃、怒り、行動、剛など	虚性 憂欝、保守、哀れ、道徳、柔など

＊この表は漢民族の信仰治療や家庭飲食や諺などの日常習慣、並びにジョゼフ・ニーダムの『中国の科学と文明』第一、二、三、五、六から部分的にまとめたものである。

するというように体の弱い部分に現れることが多い。その時に熱い性質のものを食べると、体内の火気がいっそう強くなるので、それにたいして「冷たい」性質のものを食べなければならない。人々はこのように、その時の体の調子によって、熱い性質のものを買ったり、冷たい性質のものを選んだりするという概念上の操作を工夫する。また、図表で見たように、このような分類は、補完的なかたちで互いを意味付け、身体秩序の維持という目的のなかで調節機能を果たす。しかも、それは生物的なものに止まらず、動物の性格から、ものの性質、人間の感情などさまざまな領域へ広がっており、そのなかで漢人の日常生活上の感情や行動がコード化されていくのである。

3.「サソリ」に見られる調達機能：中国の山東省のある田舎の人たちがサソリを養殖し、健康にいいというので、それを料理して食べることがある。一般的には漢人はサソリを食べる習慣がない。なぜ彼らがそれを食べるようになったのか。話によれば、この毒のあるものの肉が陽性の強いものであり、その性質も攻撃的で、身体の「陰の増大」を抑える。つまり身体内部の陽を補強する効果があるという。古代から確かに毒のあるもの、たとえば、蜥蜴などが攻撃的な性質が強いものとして、陽を高揚するため、陽萎の治療などに使われてきた。これと同様に、亀を料理して食べるのは、男性の生殖器を強化するのに用いられ、中国の高級料理の中にろばの男根で作ったものもある。それを男性が食べると、亀と同じ効果があると言われている。

身体の実践のところで考察したように、ここでも陰陽バランス自体がその身体の秩序にとって極めて重要なものとなっている。陰陽いずれの場合にしろ、どちらか片方の過剰は身体の秩序を乱すものであり、陰が強ければ、それを抑えるか、または陽を強めるか、いずれかの手段によって調節して、バランスを維持させていく。例の「サソリ」は陽の弱い時、秩序を回復するためのものであった。

そのため、他の民族と違って、漢人は基本的にはあらゆるものを食べることができ、食物そのものにたいするタブーはない。イスラム社会における「豚」のようなタブーは、食物そのものにたいする価値判断に基づくものだが、漢人の場合は、「太極」の秩序を維持するために、当事者にとって、そのとき、その場でものの使用価値が生じる。そこで「使用価値」は必ずしも「社会の承認」が必要とは限らないといえる。さらに「太極」という漢人の身体的儀礼で見たように、このような秩序のなかにおいて、当事者は常に中心的な存在でなければならないのである。

民族、文化によって、人間と自然との結び付き方には独自なものがあるが、漢人の場合には、陰陽という一つの法則にしたがって両者を関係づけている。その法則のなかで陰陽バランスの必要に応じて身体外部のものを身体内部のものの一部として取りいれて身体の秩序を維持するのである。この目的のためには、自然のすべてが価値のある存在だと考えられている。

4. 身体・自然・社会：前述の如く、漢人のコスモロジーの最大の特徴は、身体の秩序、すなわち陰陽バランスが乱れた場合には、その規範にしたがって自己調達を行うことにある。その実践のコード化は、身体内部の秩序の回復調達に止まらず、喜怒哀楽といった人間関係へ展開した。漢人は、自然を経験することと同様に、社会などにたいしてこの文化的に規定されたかたちで反応する。皇帝もこうした文化的にコード化された「道徳」を作り、政治的な実践を行っていた。たとえば、紀元前三〇〇頃、「金→木→水→火→土」という相勝体系を信じていた秦の王は、周朝は火徳によって支配されていたが、秦朝はそれを征服して、水は火を滅ぼす（水はこの過程を制御する）ので、かれは我が秦朝を守護する徳は「水徳」でなければならぬ、と結論した。ところで、水は北に対応し、北は黒に対応するので、新しい五朝のもとでは、軍旗、衣服、冠はすべて黒色とした。これは前時代にたいする反応ともいえ、現時点の秩序が調達できるモデルの呈示とも考えられる。そのモデルはその秩序のモラルを代表し、一つの文化的境界となり、その「モラル」から外れた周辺民族（例の非定住民族）にたいして攻撃的性格をもつ陽型の動物として「獣へん」をつけて解釈した。皇帝は、複数民族社会のなかで、政治的な「太極」の秩序を築き上げたといわれている。たとえばそれを示す例として、中国には他の国からきた「外来王」というかたちの神話が一切ないことが挙げられよう。毛沢東の「沁園春・雪」の詩にも、モンゴル人の英雄であるチンギスカンのことを「弓モテ鳥射スシカ知ラヌ」という節にみられるように、外から入ってきた「外来王」とは英雄であるどころか、漢人の目からみれば、単なる「中原逐鹿」といった攻撃者でしかなかった。逆に「太

極」秩序を求めようとする中央の皇帝としては、権力者であると同時に「調達者」でもあり、社会の諸要素を文化的に見極める役割を担っていた。そのもとで、通時的に政治は完全な平衡力を発揮していたのである。

漢人のこのような解釈は、しばしば「中華思想」として指摘されている。筆者は「中華思想」の根底には漢人のコスモロジーに基づく「内の秩序にとっての外の要素」、「調達者にとっての他者」といった価値体系が働いていると考えている。漢人とは、もともと中華の中国で生まれたものとされてきたのであり、皆、「龍の伝人」なのである。こうした中華たる中国に生きる「龍の伝人」たちのもつ「人間対自然」の関係にあるコスモロジーは、例の「万里長城」に象徴されるように「人間対人間」――農耕民対遊牧民――といったかたちに転換されることが可能になるのである。

このような漢人の社会は、外部に対して、伝統的には漢人が一方的に「規定」していたが、西洋の衝撃により、中国は西洋も含め、自民族以外の民族との「対話」を余儀なくされたのである。文化相対主義から見てごく当然な民族平等も、一九四九年以降、社会主義中国の誕生と同時に、理論上考えられるようになった。かつて自らの保護国であったチベットとの民族団結はその一例である。

こうした状況を考えるに当たって、「西洋の衝撃に対する中国の反応」[8]という外部からの視点を中国内部に置き換え、以下、社会主義という本来ヨーロッパからきたものにたいして、中国の多数民族である漢人が、あるいはその文化がどういう形で働きかけているのかを国内民族関係の中で分析する。

二、平等主義とバランス感覚

前述の如く、漢人はコスモロジーに基づく調達によって、外部からのさまざまな刺激による秩序の回復をしようとしてきた。社会主義の導入によって、中国の各民族は同じ枠組みに組み込まれ、漢人もはじめて他の民族との対等な「対話」を行わなければならなくなった。そこで、中華人民共和国としての統合の象徴をどこに求めるかという一つの大きな困難が生じた。漢人社会で通用していた「万里長城」や「龍の伝人」といった象徴は中華人民共和国になると、もはや通用不能となったからである。それにたいしてどのような対応が行われたかを見ることにしよう。

1．二つの民族主義と「社会主義的大家族」：この中国の革命は初期段階からすでに、中国の文化的現実問題に対応しなければならなかった。それはまた一九六〇年中国とソ連との対立が社会主義国家の間の相対化を意味した。

毛沢東はこのような中国式社会主義を模索するなかで文化の重要性に触れ、それに合致するようなかたちで新たな「国民文化」を創出の必要性を強調した。この国家としての統合にとって重要な新たな文化を毛沢東は「新文化」と呼び、「文化の性質の問題についての偏向」のなかで、

「中国文化は自己の形式、つまり民族的形式をもつべきである。

民族的形式に新民主主義的な内容を加えるという多数民族の団結による反帝国、反封建主義の内容が含まれるという。これがわれわれの今日の新文化である。[9]」

と述べている。毛沢東にとって重要なのは、マルクス主義の普遍的真理と中国革命の具体的実践を統合しなければならないということであった。つまり、社会主義の原理は民族的特徴と関連させ、一定の民族的形式を通してこそ利用できるのであって、公式どおりにそれを適応できるという性質のものではないことを意味している。ここでいう民族的形式とは地域的な民族の枠を超えるような、新たな文化的基盤のことを指している。

毛沢東のこの新文化に関して、以下のような三つの重要な点を指摘することができる。

a．ブルジョア的な文化による社会の不平等な構造を批判し、民族間の平等をこの新文化によって実現させる。

b．中国的な社会主義の特徴（反帝国主義、反封建主義的性格）をもち、国家としての統合を目指す。その際、漢人中心主義にも、狭隘な民族主義にも陥ることなく、各民族の利益が平等に反映される自由平等な大家族を築きあげる。

c．この新文化を、教育や実践を通して人民の間に広める。

このような毛沢東が、民族間の平等や社会主義的な大家族としての国家のありかたを作り上げ、そしてそれを広める必要性を強く訴えた背景には、歴史的に中華思想を代表する漢民族主義と地域を代表する少数民族主義の対抗があった。その上、当時において、どのように国際世界における複雑な状況のなかで「中華」として統合していくかという歴史的な課題があったのである。この課題は中華人民共和国の母体となった民族統一戦線による「中国人民政府政治協商会議共同綱領」の五〇条のなかで具体的に次のように展開されている。

中華人民共和国の領域内の諸民族は、一律平等であり、団結互助を行い、帝国主義と各民族内部の人民の共通の敵に反対し、中華人民共和国を各民族の友愛合作の大家族にする。大民族主義と狭隘な民族主義に反対し、民族間の差別と、圧迫および各民族の団結を分裂させる行為を禁止する。

つづいて、第五三条に

各小数民族は、いずれもその言語、文字を発展させ、その風俗、習慣と宗教、信仰を保持し、あるいは改革する自由をもつ。人民政府は各小数民族の人民大衆がその政治、経済、文化、教育の建設事業を発展させることを助ける。[10]

この中からはじめて社会主義の平等原理に基づく文化相対主義が訴えられるようになった。このなかでも特に重要なのは第五〇条における「中華人民共和国を各民族の友愛合作の大家族にする」という一節であり、「社会主義大家族」としての中国独自の民族間のありかたであった。

こうした新たに見いだされた民族間の平等は、しかし、それを生み出した社会主義と同時に誕生した一つの現実、すなわち中国国家の成立によって複雑な状況を呈することになる。国家建設に際して

まず第一に要請されたのは国家としての統一の確立であった。しかし「支配者である漢人対被支配者としての小数民族」から「対等・平等な関係にある各民族」へという枠組の変更のため、社会主義平等理念と国家統一との間に、いかなる手続きを踏むのかに関して、周恩来が指摘したように、新しい中国は、小数民族への差別を内包する「大漢民族」並びに、国家の分裂の危険性を常に孕む「地方民族主義」という二つの「民族主義」の問題を抱えている。「平等と分裂」、「統一と漢民族的中心主義」という矛盾をつきつけられた新生中国がとった道は、「新文化」の創出によってこの矛盾を解消させ、いわゆる「社会主義大家族」を築き挙げていくことである。

2. 平等主義への再解釈：こうした社会主義大家族をみる場合には、社会主義の平等原理を導入することによって、従来の漢人の他者観の否定とも思われる他者関係のなか、漢民族と少数民族は具体的にどのような経験をしたかを見る必要があるように思われる。以下、こうした社会主義の民族的な実践のなかで、互いにどのような影響を与えたか、この社会主義大家族を探ることができよう。

一九六二年八月十五日、中国において、一人の人物が自分の死によって誕生された。その名前は「雷鋒」である。それがまた、毎年の「清明節」によって、深く中国人の心のなかに残った。

毎年の四月四日、五日、六日の三日間にわたる「清明節」で、中国の人々はお墓参りをする。この「清明節」はもともと漢民族にとって、「お盆」に当たり、漢人たちはこの日に先祖のお墓に御参りする行事を行う。一九四九年以後、この行事は国家で行われるようになった。この公式的な墓参りは国家一年中の諸行事のなかでは、最大の行事ではないが、中国の全土にかなり広がっている。人々はそれぞれ自分の先輩、あるいはその行事参加者からその重い顔を見覚える。そこに眠っている人たちは新しい中国に生きる人のために死んだのであり、その時、その場で、人々は特に自分の個人的な感情を抑える共感を覚えたに違いがない。

その墓に眠っている人たちはどの方言を話し、どんな顔をしているのかは誰も知らない。無論、自分と血縁関係をもっている先祖でもない。だが、かれらは生きている。なぜならば、死によって、生がよみがえるからである。まったく知らない人のために、命を惜しまずに犠牲を払った人々が社会的な意味をもつとすれば、この「清明節」の儀礼は、そうした「死」が「生」と結び付く接点を最大に利用したといえる。

そして墓参りの特別な案内人からに次ぎの話をよく耳にする。

雷鋒同志は、一九四〇年湖南省の貧農の家庭に生まれ、七才のころ、両親に死なれて孤児となった。新中国後、かれは中国人民解放軍に入隊し、自動車の運転手を勤めた。ふだん贅沢せず、自分の貯金を人民公社に寄付するなど、自己犠牲をはらう大公無私だった者として有名である。……。雷鋒は毛沢東思想のもとで育てられた共産主義戦士であり、一九五六年、就職してからかれは常に優秀な生産者、労働模範に選ばれた。雷鋒は常に積極的に毛沢東著作を勉強し、誠心誠意、「人民に奉仕した」。かれの「死」にあたり、毛沢東主席は「雷鋒に学ぼう」と呼び掛け、副主席の劉少奇、周恩来総理、

小平、朱徳などが雷鋒同志の高尚な共産主義的資質を高く評価したという。

案内人は人々を連れて決まったコースに、次から次へと案内してく。その言葉をまとめると、要するに、その地のなかにはたくさんの雷鋒同志が埋められているということである。その後、亡くなった雷鋒に、チベットの良いモンバ、漢人幹部の焦玉禄、モンゴルの活雷鋒」、「外人雷鋒」（国民的模範）も現われ、これらの英雄はどこで、いつ生まれようと関係がなく、そこで民族、文化の話を持ち込むのはまったく無意味なことのように思われる。

このような雷鋒は、まるで中華人民共和国の国民的モデルといっていいほど、かれの人格は共産主義の精神を帯びたものである。その精神を周恩来が「雷鋒に、愛憎鮮明な階級の立場、言行一致の革命精神、無私の共産主義の作風、死を恐れぬプロレタリア闘魂を学ぼう」と評価している。

事実上、雷鋒は漢人であり、実際に生きた人物でもある。そうした意味でかれはまったく空想の人物ではない。だが、一方で、かれは少数民族の人でもなければ漢民族の人でもない。「時間と空間を超えた」共通の人物であり、中国の社会主義社会において、かれは典型的、平等的、狭隘な民族主義を超えた人物、大公、無私的な人物である。中国のどの民族からみてもかれは完全な超人間に他ならない。そうした意味において、中国出身の雷鋒にせよ、カナダ生まれのベチューンにせよ、モンゴル人の活雷鋒という少女も、実質的にはかれらは同じ人物だと解釈できる。これこそ毛沢東がいう「プロレタリア戦士」であり、この共産主義戦士は、文化を超え、民族を超え、宗教も超えている。こうした国民モデルをつくることによって、毛沢東がいった新しい「プロレタリアの国民文化」を築き上げることが可能となり、その上、この国民文化は個人主義を中心とする西洋的ブルジョア文化と対抗できるとされた。

こうした国民文化のなかで、過剰な所有が許されないことになった。その具体策の一つとして、「中華人民共和国土地改革法」が発表され、それに基づいて土地改革が行われた。その内容は、地主の土地、財産等を没収し、農民に分配することによって、農民の自立性を高めていくことであった。この改革が目指すものは非平等的な搾取制度を消滅させることにあった。人々は、雷鋒のように、自己犠牲の精神を目指し、相互協力による「雷鋒人民公社」、「王傑軍団」、「ベチューン病院」等などを組織した。

雷鋒式の集団という共同の基盤のうえで、差を生み出す「競争」よりも、無我無私的な「協力」のほうが社会主義的大家族のモラルとして採用された。人民公社は雷鋒精神に集約され、また、雷鋒式の人民公社は地域を超え、民族間のアンバランスを解決することができると考えられたのである。この点は劉少奇によって特に次のように示されている。

「漢民族は中国の人口の多数を占め、歴史的条件から、政治、経済と文化のレベルが他の民族より比較的に高い。だからといって、漢民族が特権をもつというわけにはいかない。逆に漢民族にはほかの民族の発展に特別に協力すべき義務がある。少数民族は、民族の

平等の権利を得たとはいえ、かれら自身の条件と力では、これまでの立ち遅れた経済的、文化的な問題点が解決できない[11]」。

こうして、「格差」の存在を認めない、すなわち「平等」の原理に基づく社会主義という枠組のなかでは、まずその「差異」の解消がはかられなければならない。そこで、中国における二つの民族主義の感情的な差異は貧富の格差によるものだと考えられた。公式的に民族平等の問題を経済的バランスの問題として認識され、その不均衡の問題を解決さえすれば、平等的社会を築くことができ、さらに「太極」的統一の秩序が実現できると解釈されたのである。さらにその発展として後に漢人たちは具体的に自らを新しい国民として労働と分配のなかで再解釈し、あらゆる「不平等」と対決するようになった。

以上検討したように、マルクスの人間疎外から解放するという平等理念とは異なり、「社会主義家族」を標榜する中国においては、漢人たちは「個」を「無」にすることによって、完全な平衡を発揮できると考えた。正確にいえば、差異とは、一方的な過剰を意味しており、平等理念に向けて、無我無私の道徳が重要な錘となった。各個人や地域間で暮らしぶりなど、さまざまな「差異」が存在する中国においては、それはまた国家統一のための調達にもなり、その道徳は一般人のモラルであると同時に、指導者としての模範でもあった。

三、平等主義的モラルの実践

中国全土に広がっている社会主義的大家族のなかでは、具体的に漢人は、平等という原則にのっとって、自分たちが正義を尽くすつもりであり、あらゆる公的な場で、「不公平」と思われるものと対決し、このプロレタリアのモラルを広げていくように努めた。彼らは積極的に全国各地へ出掛けることによって少数民族とのコミュニケーションをもつようになった。チベット人との場合もその一例である。チベット人と漢人との間では、さまざまな文化的な葛藤があったであろうが、ここで、特にチベット人の信仰から文化的な葛藤を検討してみたい。

チベット人を非平等的な状態から救い出すため、民族政策の一環として、漢人の幹部たちが身をもって社会主義の民族政策のキャンペーンを行い、チベットの民族幹部を育てようという具体的な方法も出された。漢人のチベットでの生活必需品、特に食料などはできるだけ自給自足のかたちで将軍と兵士が一体となって「相互合作」を行いながら手に入れ、この方法をもって、チベットの奴隷制度と対比して、チベット人に漢人の平等主義に関心をもたせるようにした。そうすることによって、チベット人に新体制への理解を促し、直接にチベットを社会主義的大家族にもっていくように計画されたのである。これらの具体案のもとで、チベット地区の改革が積極的に進められるようになった。こうした漢人が、政府の代表として直

接にチベットの政治、経済などに参加するという点では、社会主義以前の政権とは大きな違いを示している。

中国高級仏教学院の降辺嘉措がチベットにおける土地改革以前の状態を、「差のない土地はなく、主のない人間はいない」というチベットの諺でまとめている。この諺にこめられた意味を理解するには、先ずチベット社会の状況をみなければならない。以下とくに、この「主」について考えてみる。

一九五〇年代頃、当時の漢人の記録によると、チベット人社会では土地や家畜などの財産を所有する者がチベット全人口の五パーセント、六万人を占めた。これらの所有者は、官吏、寺院、貴族という順に、チベットの土地、牧場および生産手段のすべてを（官吏は四〇パーセント、寺院は三六パーセント、貴族は二四パーセント）有していた。彼らは土地を二つに分けており、一部（五〇パーセント以上）は、自ら耕し、残りは、人に貸し与えて、そこから税金をとるというシステムであった。その税金にもさまざまな名目があって、大きいものではたとえば、土地税、いわば自分で所有している者に課される税金があり、「内差」と呼ばれいる。これにたいし、「外差」はチベット政府のためにたとえば、兵役、政府行事への参加などといったかたちで納められるものである。ほかに人頭税、死生税、婚姻税等などがある。ラサのある奴隷は自分の祖先が食料を十五克（二十五キロ）借りて、すでに二百六十年あまりかけて返済してきたが、まだそれを返しきれていなかったという。[12] この例はチベットでも稀かもしれないが、チベット社会における格差が一目瞭然とも思える。

チベットのすべての農地、牧場、並びその支配権は少数貴族の手に握られ、行政上の重要な官職もみな貴族と位の高いラマ（チベットの信仰のボン教と結び付いた仏教の僧侶）に担われていた。大ラマ自身も上流貴族の出身であるので、官吏、寺院と貴族たちが一体となってチベットの宗教、政治、経済の権力構造を成していた。貧乏人は更に「差巴」、「堆窮」、「朗生」（階層制度のなかで身分の低いチベット人）に分かれ、「差巴」は特に、政府のために働く人で、この人は政府の税金と自分の属した土地の税を納めなければならない。「堆窮」は、一般的に自分が属している土地の税金（内差）を納めるだけで、雇われる立場である。「朗生」は社会のもっとも下の人間であり、奴隷に近い状態といわれている。彼らは、それぞれの領主に属し、生まれた子供も自分のものではなく、その子供は引き続き貧乏人にしかなれない。こうしてみると、チベット人社会においては、権力者は生れ付き権力者であり、それにたいし、貧乏人は常に貧乏人である。

一方、漢人にとって、土地を個人に所有する財産だという意識はうすれてきているものの、土地は経済的なタームというより、バランスに取れた人間関係のなかにおいて、一方的な過剰、または一方的な不足につなぐ意味をもつものだと忘れてはいない。したがってチベットに入った漢人は、土地や牧場などをもっているチベットの所有者を漢人世界の地主とみなし、漢人の平等原理に基づいて、これらの土地所有者を改造の対象と考えたのである。漢人による土地

改革が漢人の世界で成功したのは農民たちの土地感覚を理解していたからだといえるかもしれない。しかし、チベット人は平等のための土地改革をどのようにうけとめたのだろうか。

漢人がチベットに進出して、もっとも困難な仕事は、学校や病院の建設でもなければ、チベット人の民族幹部の養成でもなかった。それはまさに別な次元で問題が発生した。チベットの平和解放後、ダライ・ラマを始めとする大量の亡命者のように、平等をめぐる問題と関連してチベット人が強く漢人を拒否した。漢人のほうは、チベット社会を平等化することにたいして理解を示さないチベット人の態度を不思議に思い、かれらの亡命を「平等」にたいする裏切り行為として理解した。だが、現実としては、チベット人の生活の多くは宗教と深く関わっている。たとえば、「天には日と月、地にはダライとパンチェン」というチベットの信仰に表されるように、彼らは、ダライ・ラマ、並びにパンチェン・ラマという「活仏」（偶像に対して、生きた仏様）を社会生活の中でもっとも信頼し、尊敬してきた。この二つの文化が「平等」、「安定」のために出会った時、前述の漢人の記録の如く、チベット人の宗教的システムを身分制度としてしか理解を示さなかったと同様に、チベット人もそれと異なった理解を示してきたのである。

仏教は今から一三〇〇年も前に、チベットにも伝来して、大きな変容を成し遂げた。それは、「活仏転世」である。つまり「活仏」が「転生」によって、継承される。これはまた他の仏教の教義とは大きく異なる特徴となっている。この「転世活仏」がはじまるまでは、チベットには数多くの仏教団体が活躍していた。チベットで影響力を持っていた宗派だけでも、「黒帽教」[13]の噶瑪巴（カルマ・パ、俗名は「黒教」ともいう）派、「紅帽教」の寧瑪派（シャマル・パ）、「白帽教」の噶挙（カジュ）派、「花帽教」の薩迦（サカ）派、および「黄帽教」の格魯（ゲルク・パ）派があった。特に七世紀初期、吐蕃王朝（旧トバン王朝、チベット人はボエ「Bod」と称した）が、仏教をチベットの政治的統一原理として利用してチベット全土の統一に成功した。チベット全体が仏教ナショナリズムに覆われていた時代でもあった。しかし、吐蕃王朝の最後の王様であったランダルマ（在位紀元八三八～八四三年）は徹底的に仏教を弾圧したため、結局、彼は一人の仏教徒に殺された。それ以後、王位継承が常に争いの種となり[14]、チベットは混乱に陥り、各宗派は互いに激しく争っていた。吐蕃王朝は元の時代（紀元一二七九～一三六六年）になるまで、歴史の記録にはあまり現れてこないが、ラマ教が国教として定められた元の時代にあっても、チベットで、先に挙げたようなさまざまな宗派が活躍していたということは、チベットが実質的には分裂状態にあったということを示している。

こうした状況のなかで、ラマ教の内部では、宗派と他の宗派が攻撃し合っており、「黒帽教」もその争いのなかの一派であった。当時、各宗派の内部は、さらに小さな宗派に分かれ、「黒帽教」は噶瑪巴喜（一二〇四～一二八三年）派のなかで最大のもののひとつである[15]。こうした状態のなかでは、一人の高位僧の死は宗派内部の真空状態を意味し外敵の侵入や内部分裂の危険にさらされることにな

る。「黒帽教」の法王である噶瑪巴喜は、自分の有力な後継ぎがないことに悩み、遺言の中で「遠くに拉堆（ラドェ）という場所があって、そこに我が宗派の後継ぎがいる」[16]と書いた。彼の死後、黒帽教のラマたちは、遺言通りに、拉堆で、譲炯多傑（一二八四～一三三九年）という噶瑪巴喜の「化身」を見付け、譲炯多傑がさまざまな儀式を受けたのち、第二世代の噶瑪巴喜の「転生霊童」となった。[17]この「転生霊童」によって、噶瑪巴喜は死を乗り越えて生き続けることができた。また、「黒帽教」は噶瑪巴喜の名のもとで、彼の死による分裂の危機を乗り越えることができた。

こうして、後にほかの宗派の「紅帽教」、「黄帽教」などもこの「活仏転世」を引用して、それぞれの勢力を維持し続けてきた。今アメリカで活躍しているダライ・ラマもこの制度によって生み出された第十三世「活仏」であり、一九八九年一月になくなった第十世のパンチェン・ラマも「黄帽教」の「活仏転世」であった。ラマ教の教義によれば、「活仏」死後一年ないし二年後に、彼の「化身」として生まれてくる「転世霊童」の儀式が行われる。この儀式は通常お布施による接点を一挙に絞り、信者から探し出される「霊童」と法王として生まれ変わる「転世霊童」の間で、共感を築きあげる焦点とも考えられる。こういう制度による「活仏」は、ダライ、パンチェンのような「大活仏」だけでなく、ラサをはじめ、地方にもあり、各寺院には、少ない場合で一人ないし二人、多い場合では、百あまりいるといわれている。活仏に関する正確な統計データはないが、降辺嘉措の推測によると、土地改革の一九五九年までチベット全土には寺院が四千ほどあり、チベット自治区だけでも二千七百箇所があった。

上に述べきたように、ラマを「不労」の代表としてしか理解してこなかった漢人の記録と異なり、ラマの存在が、血縁関係による権力、財産の世襲化やそれに派生する争いを未然に防ぎ、チベット社会を安定させる役割を担っていた。また、「転世霊童」に象徴されるように、ラマは、清めた身をもって俗の世界からはっきりと区別される輪廻の接点のような存在であった。

しかしその一方で、生産活動に携わることが禁じられているというラマの存在は貴族や官吏などとともにチベット社会のなかに「働かざる者」と「働く者」という区別をもたらした。ただ、この区別は階層対立というかたちで理解されるべきものではなく、「主人のない人間がいない」というチベットの諺が示しているように、階層的な社会の中に両者ともに自ら位置を見出しているのである。

一方漢人は、このような世界を「働く者」と「働かざる者」という二項対立的な関係としてしか捉えていなかった。漢人は、この社会を平等化するため、働かない者を働かせ、「働かざる者」の土地を貧乏人に配れば問題は解決できると考えた。そこでチベットに入った漢人は漢人社会と同様に二つのことを行った。一つは働かない貴族、官吏の土地を貧乏人に配ること、二つ目は今まで働かなかった人を働かせることであり、すなわち社会主義的大家族の平等を実践させることであった。この試みは、理論上では成立すると思われたが、チベット社会では、予想外に暴動が多発し、しかもその暴動

に加わった人たちはラマだけではなく、一般の人々も多かった。

チベットの「活仏転世」制度は、宗教的な意味をもつだけではなく、チベット社会の安定にとって重要な柱となっている。「社会主義家族」の平等原理はチベット人に理解されるところのものではなく、漢人が自らバランスを絶対化すればするほど、チベット人にとって、「主」がなくなり、輪廻の間に途切れてしまうという精神的な不安な要素を生み出すことになり、ひいては「活仏」を中心としたチベット人の宗教的ナショナリズムの勃発の刺激となった。

むすび

中国において近代革命以降、中国人とりわけ漢人は、新たな秩序の構築のために、社会主義の実践を行ってきた。従来、このプロセスは、「西洋の刺激に対する中国の反応」という枠組でのみ論じられてきたが、この小論においては視点を中国社会の側に置き換え、中国における社会主義的大家族の実践で見てきたように、一方、社会主義の平等理念を導入し、他方、それにたいして、漢人たちはそれを自分たちの文化に傷つけなく翻訳した。要するには、西洋からの平等という理念に関しては、一般に「個」を確立することによって平等をはかるという理解とは違って、漢人たちにとっての平等理念は、漢人のコスモロジーのなかにおいては一方的な過剰か、または不足のない状態（太極秩序）にすることから実現されるというバランス感覚のなかで行われたことがわかった。そこで、「西洋の衝撃に対する中国の反応」という枠組での議論は、外部からの衝撃にたいして本来漢人がもっていた能動的に対応する姿勢をみえなくするが故に、あまりにも一方的な西洋中心の視線だと指摘できよう。

中国式社会主義の独自性は、このような文化的な実践の結果であり、社会主義を中国社会に取り込むために創られた「雷鋒モデル」がその一例であった。つまり、雷鋒は、社会主義理念と国家統一理念との間で、媒介の役割を果たすと同時に、中国の内部にある秩序の不均衡を解除するための装置として創られた「錘」である。この錘は、もののハカリとして具体的に、「自己犠牲」による「平等」といったモラルを体現しており、漢人のコスモロジーの性格に基づく操作と結び付いているものだと考えられる。しかし、チベットの事例で立証したように、「雷鋒」の体現する「平等」的モラルは、チベット人にとっては、ラマと信者との間に区別がなく、念願をかなう接点がなくなるものとなった。それが故に、必然的に雷鋒の追求者とラマの信者との間で文化摩擦が生じた。

今回では、雷鋒という「錘」による中国の秩序の回復しか見なかった。今後、この「錘」が過剰となり、その反動ともいえる「万元戸」（差をつけることによって暴発した金持ち）の経済改革の模索が十分に予想される。このような社会主義の実践に関しては、中国の文化システムとの関わりのなかで通時的に理解して、はじめてその実態を描き出すことができる。これは、この小論の文化的解釈であり、この解釈は、他者にたいして、受け身的な反応ではなく、逆に、自己再生産的に深化していく力をもつものだと考えられる。

注

(1) 文化人類学者の青木保は、一九八七年日米における経済紛争をめぐる相対主義と反相対主義の動きを取り上げ、政治、経済の摩擦の背後に文化の違いが働いていると示唆し、更に「文化の否定性」を指摘した（青木保『文化の否定性』中央公論社、一九九〇年、七―四十六頁）。筆者はこれを受けて、中国における社会主義社会の相対化も中国における文化的な再解釈の過程だ考えている。

(2) 坂井信三「身体加工と儀礼」、青木保、黒田悦子編『儀礼』東京大学出版会、一九八八年、一九三～二一一頁。

(3) ヴィクター・ターナー『象徴と社会』第一章、梶原景昭訳、紀伊国屋書店、一九八一年、一五～六六頁（Victor Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, 1974）。

(4) 中国思想の基本となっている。「人間の呼吸の気息が転じた生命力」というものではない（『世界大百科事典』第五巻、平凡社、一九六八年）。「物質＝エネルギー」、「エーテル状の波」、「放射性発散気体」、（ジョゼフ・ニーダム『中国の科学と文明』第三巻、東畑精一、籔内清監訳、思索社、一九七五、四五八頁、五二一頁による）。（Joseph Needham and Wang Ling: *Science and Civilisation in China*, vols, 2. The Syndics of Cambridge University Press, Englad, 1965.）。

(5) 周敦頤（一〇一七～七三年）の「太極」説は基本的に宇宙発生論に関するものである。彼の考え方は特にいくつかの言葉に象徴されている。「万物化生」の基本である *motion*（動）、*rest*（静）より、*energy*（エネルギー）と *inertia*（慣性）が生じるという。（ジョゼフ・ニーダム、上掲書、第三巻、五〇九頁）。

(6) ジョゼフ・ニーダム、上掲書、第三巻、五〇八～五〇九頁。

(7) 上火［shanghuo］: 日本語に当たる適当な言葉がないが、意味としては身体内部の熱いエネルギーが強すぎることと解釈される。

(8) Fairbank, John K., Reischauer, Edwin O. and Craig, Albert M. *East Asia: The Modern Transformation*. Boston: Houghton Mifflin, 1965. 『毛沢東選集』第二巻、北京外文出版社、一九六八年、五二四頁。

(9) 「共同綱領第六章」、一九四九年中国人民政治協商会議第一回全代表会議で通過。引用は周達生著、『中国民族誌』所収、ＮＨＫブックス、一九八〇年、二一六～二一七頁。

(10) 『劉少奇選集』下巻、人民出版社、一九八五年、一六五頁。

(11) 甘粛省民族研究所編『中国民族関係史』甘粛省民族出版社、一九八三年、二四～四七頁。

(12) 「黒帽派」：この宗教団体の法王は「噶瑪巴喜」（一二〇四～一二八三年）という。彼は当時中原政権のフビライと関係をもっていた。一二五六年、彼はモンゴルから金色の縁のついた黒い帽子をいただいた。それ以来、彼の宗派を黒い帽子を被った宗教団体と呼ばれるようになった。チベットの他の宗教団体もそれぞれの色のついた帽子を目印とし、他の宗教団体と区別している。本文の「黄帽派」のダライ・ラマとパンチェン・ラマもその一派である。

(13) 『世界大百科事典』十六巻、平凡社、一九六八年、五七五頁。

(14) 降辺嘉措『班禅大師』東方出版社、一九八九年、一八二頁。

(15) 上掲書、降辺嘉措、一八三頁。

(16) 上掲書、降辺嘉措、一八三頁。