

## 趙汀陽の「天下体系」についての一考察

### An Essay on “Tianxia” by Zhao Tingyang

桜美林大学大学院国際人文社会科学 張 強

キーワード：天下、天命、天道、民心、無外、協和、徳治、選賢

#### 要旨

趙汀陽が伝統的な天下体系を再創作しながら、西洋化された国際関係を批判している。本文はその原論を考察した上で、キーワード式で紹介する。いわゆる国境で区切らなくても世界政治は天道を尊ぶ賢能たちが、民心を応じ、道徳を以て協和することができる。

#### <目次>

はじめに

#### 1. 趙汀陽の「天下体系」

#### 2. 天下とは何か

(1) 世界観がない世界

(2) 天下の定義

(3) 天下の由来

(4) 天道

(5) 無外

#### 3. 天下の主要概念

(1) 天命

(2) 民心

(3) 徳治

(4) 選賢

(5) 協和

終わりに

## はじめに

国際政治学が行き詰まりを見せている。それは国際政治学が国際政治における権力構造と密接な関係があるからである。アメリカの覇権構造が揺らいでいる今、新たな挑戦者として中国が台頭しつつある。中国の挑戦は、国際政治学にも少なからず影響を与えつつある。中国の国力の増大とともに欧米の国力は相対的に衰退し、次第に中国型あるいはアジア型の非欧米系の国際関係論への関心が高まりつつある。

本論の目的は、こうした国際政治学の動向を踏まえ、とくに最近国際的に関心が高まっている「天下体系」の諸概念に基づく中国学派の政治観について考察することにある。

ところで「天下」が世界レベルの研究課題になり、学術的注目を引いたのは次のような経緯からである。「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、これで多くの研究が発表されてきた。たとえば、2007年に *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。

その中でも特に注目されるのは中国学派と呼ばれる流れであり、そこでは、中国からの新しい(そして同時に非常に古い)世界観が、これまで西洋的な直線的文明観や確立した「主体観」にもとづいて発展してきた国際関係という学問に大きな影響を与えた。この中国学派は三つの柱からなると言われている(清水 325)。

第一は、チン・ヤンチン(陈慧)やディヴッド・カン(简军波)の朝貢体制にもとづく「関係論(Guanxi Theory)、

第二は、ヤン・スゥートン(楊紅運)の儒教にもとづく世界観、

第三は、ザオ・ティンヤン(趙汀陽)の「天下理論」(Tianxia Theory)である。

この中で、特に天下理論が熱い議論を呼んだ。というのも、William A. Callahan の分析によれば、「欧州中心主義の国際関係理論を超えたため、新興大国としての中華人民共和国がもうすぐ持つ制度的な権力で彼らの世界観を推行する・・・幾多の中華地域のインテリゲンチヤが簡単に「international」、「security」あるいは他の国際関係理論が対応した中国語を提供するより、古い「天下」という概念で中国人の世界観を理解し、このような方式が国際体系中での平和発展の官房政策である」(Pichor 129)。その代表的な例は中国政府が「シルクロード経済ベルトと21世紀海洋シルクロード」という中国を中心として、欧州と南太平洋を結びつけるという一帯一路戦略構想を打ち出した。

近年、中国の経済と国力の発展とともに、いわゆる、中国学派の理論が豊富になり、例えば、張緯為、唐亜明の『チャイナショック』が西洋民主主義の批判に対し、中国の政治、文化体制

が独自の文明体系として存在していることを主張する。また、蔣慶の『政治儒学』が伝統的な公羊学から発論し、「典章制度」を重視した上に、「改制立法」を主張する。さらに、李毅によれば新儒家の代表的な人物として、現代社会において、儒家精神の価値を肯定した上に、各種思想との対話に通じ、現代的な言語で陳述すべきという杜維明の理論もある。

以上のように中国学派への関心は高まりつつある。そこで本論では欧米流国際関係論の「主権国家」の概念に代わる中国学派の概念である「天下」の概念について、その先駆的研究者である趙汀陽の「天下体系」をめぐる諸概念について、考察する。

## 1. 趙汀陽の「天下体系」

趙汀陽は「天下体系」の形成背景についての次のように説明している。

まず趙汀陽は、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はグローバル化しており、「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」（趙汀陽 a1）という状況を強調している。

「中国が世界の重要部分になり、我々は中国の文化と思想が世界に与える意味を検討しなければならない。もし中国の知識体系が世界の知識体系の構築に参加しない、知識を生産する大国にならない場合に、巨大な経済規模を持ち、物質を生産する大国になっても、相変わらず小国である。これについて、考えなければならない。中国は世界全体の問題を思考し、世界に対する責任を取り、世界に対し何も言わずにはいられない、世界に関する思想を挙げなければならない。だから中国の世界観が真っ先に問題になる。すでに、舞台上上がっていけば、しゃべらないわけにはいかない。これが中国の現在の思想的な役割であり、当然の論理である」（趙汀陽 a2）。

中国が「歴史上の各種の帝国とは異なる、世界に対し責任を持った新型の大国」（趙汀陽 a2）になるために、新たな世界理念と世界制度を創造しなければならない。「世界理念と世界制度とはこの世界の歴史上において足らざる価値観と秩序である」（趙汀陽 a2）。

また、趙汀陽によれば「過去世界を支配した英国と、現在世界を支配しているアメリカは国家という理念しか持っていない、これまでただ自分の国家利益だけを考慮している。世界の管理において政治上の合法性がない、哲学上の合法性もない。なぜかといえば、かれらの『世界思惟』が自分の特殊な価値観を推進し、自分の価値観しか普遍化していないからである。また、彼らが他者を考慮しなくてもよいのだと証明できないために、彼らはその根本的な合法性を失ったのである。この問題の所在は西洋国家が世界を思考しないことにあるのではない、それどころか彼らは常に世界を思考している」（趙汀陽 a2）。

しかしながら、「世界を思考すること」と「世界から思考すること」は異なるのではないか。趙汀陽の理論においては、「中国の世界観、いわゆる天下理論が唯一世界秩序と世界制度の合法性を考慮した理論である。なぜなら、中国には『国家』より高い『天下』というレベルの世界観があるからである」（趙汀陽 a3）。

これに対して、西洋に流布した各種の観念が西洋においては成立しうるが、西洋以外の他所

においては問題が生じる。なぜならば、西洋の歴史、文化、慣習をすべて扶植できないからである。「移された観念が本来の歴史背景、社会ロジック、整体的な効用が失われて思想の断片となり、更に観念を実現できるとの錯覚をもたらした」(趙汀陽 a4-5)。

このような錯覚が中国の20世紀70年代に明確になった。「文化大革命」が毛沢東の死去とともに終焉を迎えた。「文化大革命は、事実において旧文化を攻撃したが、新文化は創造しなかった『反文化革命』である」(傅高義 249)。そのために、傅高義によれば(傅高義 252)、残された思想界の空白期において、自由民主を鼓吹する人々が伝統的なマルクス主義と毛沢東思想に懐疑を抱くと同時に、西洋の歴史と社会情勢をよく理解しないまま、西洋の「民主」、「自由」という理念にあこがれを抱いている。その結果、1989年に天安門事件を招来し、政治情勢や社会情勢は大きな動揺を受けた。もし、同様のことが欧米で発生すれば、異なる結果となっただろうか。

この立場に立てば、「中国における最大の課題は哲学及び政治学である」(趙汀陽 a5)。これに関連して、新儒家の「独尊儒術」という考え方があるが、視野が狭いと思われる。「中国思想の基本的な特色はその一体性にあり、さまざまな思想が中国思想の一体性の中で意味を獲得してきた。言い換えれば、中国思想のある「部分」が単独で思想の力を持つことはあり得ない。思想の開放性とは、すべて他の思想からの力を借り、中国思想の整体的な枠組みに依拠し、そしてその整体から理解することに意味がある」(趙汀陽 a5)。

趙汀陽によれば(趙汀陽 a9)、整体的な力を借りて偏狭な見方を克服するには、「化」という精神を持たなければならない。いわば、「己」で「他」を化するから、「他」を「己」に化する、ということである。これは当然にさまざまに変化を受けることを意味している。「化」が「大」を追求するからである。この精神が世界大の問題に具体化される場合に、「天下無外」になる。

「天下無外」とは、天下が無限に大きいことを意味している。この場合、「一切のことは総体的な枠組みの中で「化」されて、外的なものが常に内的なものに「化」することが可能となる。そのため、いずれの物事においても絶対的に外的なものが存在しない。これは中国において、特有な思惟的な枠組みであり、百家思想に共有の方法論であって、特定の流派の観点ではない。これが、中国思想が根本的に西洋思想と異なる点である。要するに中国思想は「化」することができない外的、超越的な存在(the transcendent)を絶対に認めない。したがって、中国には宗教はあり得ず、絶対に和解できない敵もあり得ない。宗教とは、より厳密に言えば、例えば絶対的な存在としての神を仮定しているキリスト教である。キリスト教では、敵として異教徒を措定している。このような措定は単なる想像上の産物ではない。そこには思想的な淵源がある。西洋思想の枠組みとは人(アクター)が世界を見ており、この知識論の枠組みの中で、主観性が「化」することができないものが絶対的に外的に超越的な存在である(カントの言い方に基づいて主観的に立法できないもの)。このような人(アクター)とは異なるものは二種類しかない、神と他者である。それで、神が万物の源と指定され、他人と異教徒が敵と認定される」(趙汀陽 a10)。

このような思想の枠組みが政治学に応用されると、カール・シュミットの友敵政治となる。「個人主義、異教徒から森の法則および民族/国家の国際政治理論が世界を衝突と混乱をさせた観念が超越者を承認することに繋がっている。中国が絶対的な外的超越的な存在を認めないがゆえに、思想のもう一つの新天地を開拓した。中国思想ではいかなる他者をもある種の方法で協和的な存在として「化」することができる、と仮定する。言い換えれば、どのような不和な関係でも協和の関係に転化でき、いかなる外的な存在をも「化」の対象となり、決して征服すべき対象とはならない」(趙汀陽 a 10)。

このように中国思想は対立と衝突だけ考えた西洋思想とは根本的に異なる。

以上の新たな枠組みを踏まえた上で、異なる世界観、価値観に基づき社会学、哲学、政治学などを発展させることができるだろうか。いわゆる「文化の再構築」(re-culturing)の時代において、中国思想と哲学がどのように役立つだろうか。

趙汀陽は自らの「天下」理論について、中国理念の意味を分析可能な中国政治哲学の研究と位置づけている。しかし、現実には、趙汀陽の「天下」は訓詁摘章の学に立つことは難しい。批判者は、彼が「軽々しくその中国古代典籍のテキストで自らの天下体系の理論を支持している」と指摘したが、趙は「中国理念を分析するには中国古代の典籍を参照することは当然であり、古代に限られる典籍の意味に拘泥すべきではない。新たに生み出された思想の可能性は、中国思想の枠組みの中で生長した思想である」(趙汀陽 a 1)。

## 2. 天下とは何か

以下では趙汀陽が提起した天下という概念の歴史的な変遷を考察する。

### (1) 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、ホブズ自然状態が続いており、普遍的に受け入れられる世界制度が現れていないために、世界が全体的な存在として把握しにくく、真の世界がまだないと判断できるからである<sup>1</sup>。人間はただ地理的世界に属する一方、政治的には自分の国家にしか属していない。そのため世界はただ争う対象となり、世界に対し政治的に責任を取る人もいない。全世界を包含するような世界制度でこうした政治的問題を解決する最善の方法の可能性は残されているが、人間がまだ世界制度の思想を持っていないため、このような最善な道にたどり着くことができない。

天下は世界制度に関する完璧な理念である。理念(idea)と概念(concept)は異なっている。概念は物事の本質を反映する思想形式であり、これに対して、理念は物事の本質を反映した上に、物事の最高状態を追求する精神も含めている。天下という理念は、世界制度を構築するための理論的な土台を提供する。換言すれば、最高目標への努力の方向とそこに至る道程を明らかにするのである。

天下が独特な世界観であり、この世界観では天下が最高位の政治学の単位と考えられている。近代の政治学が民族国家という単位で世界を区切り、国家と国家の間を「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、天下という体系の中で、「国際関係」を天

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」は天下体系に従わなければならない。この体系において、「政治問題の優先順位が天下→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）が最大の政治単位と見られた。彼らの政治問題の優先順番が个体→共同体→国家である。西洋の政治哲学の枠組みの中で、世界制度の位置が欠落している。これは致命的な欠陥である。ただし、長い歴史の間に、主要な政治問題は国家を単位として捉えているために、この欠陥が明らかになることはなかった。今日、国家間の政治問題は複雑になり、世界政治についての制度や理念に関わらない問題が次第に出現してきた。西洋哲学が国際理論を發明し、国家の間の政治問題に対応してきた。しかし、このような国際理論は国家論を超えるものではない。国家の理想と価値観を超えるものがない。国際理論は単に国家の外交政策研究だけで、国家の政治理論に単に付随しているだけである。さらに、高い理想と視野が欠けているために、国際理論の背後に重要な哲学が根底に存在していない」（趙汀陽 a 11-12）。

確かに、西洋型の主権国家観は上述したように、人を悲惨な自然状態から抜き出し、人間の安全などのために諸権力を確保したことは事実である。しかし、現在は「グローバル化の進展によって、国境を越えた人間の移動がますます盛んになる今日、人と人の結びつき、社会的紐帯への新たな関心が高まっている」（宇野 313）。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ことはあるだろうか。

## (2) 天下の定義

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のような内容である（趙汀陽 b 60-3）。

第一、「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。

最も早い言い方が『詩経』であり、「溥天之下，莫非王土」『诗经·小雅·北山』。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。早期的な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られない。海洋、高山、砂漠の制限があるため、古人が世界に対する認識が僅かしかない。漢が西域を打開した前に、遠い世界への往来が物的交換だけであり、政治的目的がある交通がなかった。事実上にコントロールされていない地方が「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）、天下にも属しており、まだ天下に入っていない地域だけである。古人の心の中で天下の大きさがどのくらいであるかという質問に対し、齊恒公が管仲から聞いた答えは「地之东西两万八千里、南北两万六千里」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、地球規模に及ばさないが、ア

ジアの面積に相当する。二千年前の古人に対し、この想像もう相当的に素晴らしい。さらに大きな想像もあり、邹衍によれば天下は81個の「九州」で組み立てられており、中国がただこの中の一つである。この想像が大きすぎ、幻想である。

第二、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、いつか失っていくことを信じている。曰く「夫争天下者、必先争夺人」、「人不可不誤也、此天下之极也」『管仲・地数』。荀子は「取天下者、非負其土地而从从之謂也、道足以壹人而已矣」。民心が土地の本当の帰属を決めている。

第三、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結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。もし天が完結的、和諧的な秩序がある場合に、天下が完結的、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・尚同上)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・霸言)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。

### (3) 天下の由来

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、一定の強制性がある。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」(葛荃 20)。

天下が制度として確定されるのは周の時代である。趙汀陽によれば、これが天下思想に対する初めての実践であり、現在の天下体系の構築にとって重要な意味を持つ。趙汀陽は周公が設

計した天下封建制度について次のように考察した。

「周王朝の天下体系が世界を看護する中心としての宗主国があり、即ち、天子が直接に管理した区域である。その次の政治単位が諸侯国であり、封国と服国を含め、封国とは周王朝が新たに建設した国家であり、服国とは本来に天下体系を参加した国である。第三級の政治単位が貴族としての士大夫の采邑である。この体系が実は家、国、天下という三つのレベルの政治単位で組み合わせている分権的ネットである」(趙汀陽 b 70)。

#### (4) 天道

周公が設計した天下体系は理想主義と理性主義の混合的なものである。理想主義の部分は「天道」への追求に基づいている。

「天道」は李澤俊が原始的な巫術からの多面的、朦朧的な存在と考えている。このような存在がアリストテレスの第一哲学 (prote philosophia) における存在論 (ontology) が強調した「実存」と異なり、天道が機能的、効用的な存在である。これについて、李澤俊は次のように考察した。

「周の時代から、天が帝を代わって至高的な神になり、特に、『道』と混用し、神の人格的なイメージが明確されなくなり、『天』の意味も混用され、自然とされた。この同時に、原始的な巫術活動が歴史経験からの反省と外部世界への理解が分けられ、技術の面が方術、医薬になり、知識の面が『自然』、『理勢』などの概念になった。この概念が『天』、『道』についての内包的な理解になる。商の時代の理解できない神がなくなり、『唯德是輔』、『常与善人』、『賞善罰悪』の天によって代わられ、これは『天道』あるいは『道』である。『道』、『天道』、『天命』、『天意』の共同的特徴は人格的な神というイメージが次第に弱くなり、規則的、理性的の意味が濃くなった」(李沢厚 72)。

天道は「予測不能と逆の機能、神力を持つが社会経験と歴史事件を離れず、客観的な理屈になった一方で、人間の感情を含む律令主宰にもなった」(李沢厚 72)。人間感情と社会経験を離れなかったからには、社会性がある。「天道の高邁な神意がこんなにぴったり、経験に合い、理解できる・・・人々の利益、世界の救いが『天』、『天命』、『天道』、『道』の根拠と適帰になる。神と人が全く逆ではない。『天道』と『人道』が混同して重なったため、『天道』の神聖と人の神聖が実質上に一致になった・・・『天』、『道』、『天道』の神秘的な主宰性と彼の物質性即ち自然と人事の過程性と繋ぎ、明確に分けられない・・・この『天道』は人道、人道は『天道』の観念が中華文化の実用理性が西洋の経験論と実用主義と異なり、実用理性が天人共通な『客観規則性』を強調している。前に言うように、中国が倫理道徳を特に重視し、倫理道徳がこの客観規則であり、宗教、上帝と神明である。中華文化は倫理道徳が『天道』、神明を現れ、それが至高的な神聖である」(李沢厚 75-7)。

この天道は西洋キリスト教の上帝、天主とは異なる。人が生まれてから罪を持ち、祈祷と服従するしかないとするキリスト教とは異なり、絶対的に恐ろしくて崇拜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」(李沢厚 79-80)。周易の冒頭でも、「天行



健、君子以自強不息」(『周易・乾卦』)と指摘し、ここに、天が剛健的な性格を持ち、これに対応して、人も自主的に努力しなければならない、とされる。

### (5) 無外

趙汀陽の天下思想を全体に見ると、天下の根本的な性質を「無外」(all-inclusiveness)と判断している。即ち、世界には内部があり、外部がない。趙汀陽の天下思想の本は『春秋公羊伝・隱公』の中の「王者無外」という概念である。これに対して、礼記が更に理想的な「天下為公」という概念を提出した(『礼記・礼運』)。この二つの区別が「王者無外の天下が世界の無外性を実現したが、世界の所有権の無外性を実現していない。すなわち、天下の所有権が共に享受していない」(趙汀陽 b 76)。前述した周の天下体系が「王者無外」の天下であり、この天下と「天下為公」の天下と比べると、まだ遠い距離があるが、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。

天下の無外の特性は呂不韦が「天下非一人之天下也、天下人之天下人也」でまとめており、更に、以下のような論を用いて解釈した。

「天下非一人之天下也、天下之天下也。陰陽之和、不長一類；甘露時雨、不私一物；萬民之主、不阿一人。伯禽將行、請所以治魯、周公曰：「利而勿利也。」荆人有遺弓者、而不肯索、曰：「荆人遺之、荆人得之、又何索焉？」孔子聞之曰：「去其『荆』而可矣。」老聃聞之曰：「去其『人』而可矣。」故老聃則至公矣。天地大矣、生而弗子、成而弗有、萬物皆被其澤、得其利、而莫知其所由始、此三皇、五帝之德也。」(『呂氏春秋・卷一・貴公』)

この論述の意味は明白である。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入れ、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」(趙汀陽 b 77)。

中国の「華夷の弁」文化の背景において、天下の無外性が「蛮夷」を含めているかどうかという問題について趙汀陽は次のように回答している。

「早期の中国において、華夷の区別が本来は、自然の差によって生じた生産方式と生活方式、文化様式の差であり、記述的(descriptive)な中性的な概念である。山海経の中で遠い地域の怪しい状況を記載した経験的な記述であり、発達した中心地域がこの以外の地域を軽視する気持ちがあるけれども、蔑視する気持ちではない…孟子が歴史上の聖王が蛮族であるという例を挙げており、例えば、舜は東夷人であり、周文王西夷人である」(趙汀陽 b 78)。このような世界観が先験的に外部の対立性を否定し、多様性と受容性を承認している。この世界観は、蛮族を軽視し征服するという西洋の世界観と異なる。

ホルスティも次のように指摘している。

「中国の国家とさまざまな蛮族との盟約も平等を基礎として結ばれた。しかし、独立は神聖であるという概念はなかった。春秋と戦国の両時代を通じて大単位は小単位を征服して統合し、大国は短時間占領した後で小国の独立を回復する意図はなかった。征服された領土はただ合併されたのである」(ホルスティ 81-2)。

小国には復興するという意識がない原因は「天下」という概念を持っているからである。自分の国を復興するより、天下の天命に従うことの方が重要である。このような考え方によってもたらされた結果、次のようになったのである。

「中国では体系の辺境にあった小国は中央から比較的に独立して、周辺の地域を奪取し、独自の軍事力を持ち、さらに広大な領土と人口を十分に統治できるだけの行政機構を確立した。国の規模と軍事力、そして経済的福祉が重要になってもそれに応じて自らを変革することができなかつた小封建政治単位は強大な隣国によって征服されるか、あるいは大国から成る中国世界のなかの小さな時代遅れの単位として生きながらえた」(ホルステイ 110)。

要約すれば、天下の無外という性質は世界を共存的な世界へ導いている。このような共存的な世界は多様性と受容性を承認している。すべての個人、集団、民族が政治のアクターとなり、政治秩序の主導者にもなることができる。このような開放的なシステムは全てのアクターにとって魅力的なものとなる。このような魅力が中国の歴史の王朝、例えば、金、元、清などがすべて天下という概念で政権の正当性を説明していた。

元を例にとれば、元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」(杉山、溝口 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たと言える。

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が大筋において踏襲するものであった」(杉山、溝口 456)。さらに、この官僚組織を選出するために、一時廃止された科挙制を再開した。また、試験の内容が古代の典章と制度に拘る「訓詁記章の学」から、道徳修養と生活秩序を強調した朱子学に転換した。

以上のような国家と、蛮族の征服によって建国した西洋国家とは異なる。「彼らが建国した国家には普通に発達した官僚機構がない。その理由は、欧州の世俗政権が分散化した政権制度を採用し、分散された政権が土地権利と繋がってピラミッド型の封建主義制度を形成した。それで、マルクスがいうように、10世紀ころの欧州の特徴とは村であり、いわゆる政権が最下層に分散化され、一番小さな封邑の主人は騎士であると同時に、封邑すなわち荘園であり、この中で封建主に依存している身分があり・・・この種の世俗政権の隣に、教会が支配的に集中した。教会の集中が当時の国王の限界を完全に超え、国王が教会からの直接の指揮を受け、教

皇が枢機卿から選ばれた。世俗政権が分散しているが、文化もない。文化は教会がコントロールしている。15世紀のルネッサンス以降、欧州に民族国家が興起し、専制主義が興隆している時期に、王朝の大臣、外交官などはすべて教会が担ったのである」(顧準 56)。

### 3. 天下の主要概念

#### (1) 天命

政治秩序にとって政治のアクターの正当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、アクターの正当性に対する要求は厳格である。このような正当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。

この問題を深く理解するためには、人類の文明の初期に戻る必要がある。「自然状態において統治暴力手段を依存し、森の法則が効き、政治というものがまだなかった。暴力が全ての空間と時間を支配することができない、大量な時間と空間が暴力で支配できない範囲の中に存在している。それで、暴力統治は永遠に漏穴がある。古人が暴力の限界を発見し、団結的な精神生活が政治に対する決定的な意味を与える。精神生活が集団の中で共有できる経験であり、精神生活を制御すれば衆人の心を制御できる。これが政治の正当性の基礎にもなる」(趙汀陽 b 90)。

天命は、天下同様に、普遍性のある概念である。「古代においては天が主宰の天であり、孔子がこれを基づき、墨子が提唱する。孟子の天が義理の天であり、道徳的、唯心的な意味があるが道徳律令を主宰する人格的な神ではない。老子の天地不仁が天の道徳的、唯心的な意味を削除した」(馮友蘭 145)。つまり孔子、墨子、孟子、老子の天の概念は異なるが、普遍的な存在という意味が常にある。このような普遍性が天下という概念の基礎になり、「天が偏らない普遍性があるため、天下が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なっていない・・・天下がただ地理学の意味があり、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い場合に、普遍的に開放と普遍的に共享できる無外的な天下にならない」(趙汀陽 b 96)。

このような性質が天命にあるため、アクターが統治者になろうとするれば、天命を持つことを証明しなければならない。社会と政治の領域において、この普遍性とは「徳行」である。「徳行とは、天を代わって天下を看護する行為であり、天下人の生生流転、各自の権利を得られることを保証する義務である」(趙汀陽 b 96-7)。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を代わって天命を決める場合に、歴史的な意識が啓示的な意識を代わって未来に対する決定的な要因になる。

## (2) 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を強調しない。彼らが文化を作る英雄であり、且つ、万古一系であり、微かに正統的秩序が現れてきた」(劉述先 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「民心」が判断する証拠として認識している。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に、民心はなんのものであるか。民心は統計学の結果であるか、普遍的な、理性的な選択であるか。或いは、経済学概念であるか、政治学概念であるか。周の文献に基づき、民心がただ利益に従い、徳行は大衆が利得を得ることであり、民心が必ず徳行を支持する・・・民心には三つの意味がある。第一、人民が生存条件と物質交換に最も関心があるため、人民に恵みを与える方法が民心を得る必要条件である。第二、民心は人民の服従に現れる。第三、民心はただ政治の正当性だけではなく、革命の正当性をも意味している」(趙汀陽 b 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」。(『孟子・離婁上』)<sup>2</sup>であり、孟子は「民为贵，社稷次之，君为轻」(『孟子・尽心下』)を主張しており、民は重視されたのである。

民心について詳しい説明は次のようになる(松田 224)。

「民心は、中国の伝統思想で重視される概念である。それは、民の opinion, Meinung ではなくて、動揺したり安心したりする集合的心理状態を指す。『民心』に従うことは『天意』に従うこととされる。朱熹は『民心のむかうところ、すなわち天心の存するところ』(『朱子語類』卷第九十九 張子書二)という。ところが同時に『民心』は教導すべき(在り体にいえば操作すべき)対象である。『孟子』「尽心」章には『善政は民これを畏る。善教は民これを愛す。善政は民の財を得る。善教は民の心を得』とあり、朱熹が孟子の別の箇所につけた解説には『王道は民の心を得るを以て本とす。故にこれを以て王道のはじめとす』(『孟子集注』・「梁惠王章句上」)といった言葉が見られる。中国の伝統思想、特に朱子学では、民を道徳的に教化することが、正しい政治の内容であり、自体権力者の道徳性の表現とされた」。

民心に基づき、プラトンの衆愚政治、丸山真男がいった「無責任の体系」を防ぎ、民心が「コイン投げよりも高い確率で正しい結果を導く見込み」の民主よりさらに良い概念であり、「今現在の民主制度は人間が通常に理性的に行動できるという観点に基づき、彼らが自分の利益と好みを追求できる。我々は自分が何を欲しているかが分かり、自分の欲求を満足できる方式で投票する。この観点を批判する意見は投票者が勝手すぎになるべきではない。投票が映画を見るような簡単さではなく、もし私がまずい映画を見たとしても、時間をもったいないけれども、他人の損失にならない。その代わりに、もし私が政治家を支持すれば、彼が私に対する支配権をもち、政治共同体の他のメンバーに対する支配権を持っている」(Bell 11)。

また、民心は朦朧としていて、明確にできるものではない。人間が社会性を持つ生物として、共通性があるということは、洋の東西を問わずに、認められている。マズローの人間欲求説は人間の心理においていくつの必要な条件を明らかにした。孟子においても、「無惻隱之心、非人也、無羞惡之心、非人也、無辭讓之心、非人也、無是非之心、非人也」(『孟子・公孫丑上』)<sup>3</sup>。孟子から見ると、人間のこれらの属性が「不忍之心」になる。それで、「先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌上」(『孟子・公孫丑上』)<sup>4</sup>。

簡単に言うと、人間の欲求を政治に反映するために、必ず民主主義な投票活動を行う必要がない。人間の欲求が人間の経験で十分に知っているために、外在的な選挙活動で逆に図られない<sup>5</sup>。

### (3) 徳治

徳の概念が周からいままでの中国の政治に対する重要な理念である。

「中国の伝統的な文化の中で、徳という概念は由来が長く、周公がこの概念を政治に引き込んだ。王朝更迭を経験した周公が天命靡常に対して明確に、かれは『保天命』ならば『敬人事』しなければならない。天人関係において、徳が神と人繋ぎの中樞になる・・・周公から見ると。夏商の早期的な帝王が有徳の君こそ、天の庇いを得たために、天下を持つ。ただし、夏朝と殷商の末期に、夏桀と商紂が無徳の君であり、彼たちは『不敬厥徳』それで『早墜厥命』である」(葛荃 11)。

これについて趙汀陽は次のように考察している。

「周の代表的な文献としての『尚書・大禹謨』の中で徳治の言論があちこちにある。例えば、徳惟善政、政在養民。正徳、利用、厚生、惟和などである。徳の本来の意味が心の正直であり、公正、特に公正的配分を意味しており、即ち、徳者得也。ここにおいて、徳は他人を恵み、他人に利得させる。『管子・正』の中で徳を、愛之、生之、養之、成之、利民不徳、天下親之、曰徳で説明している。徳は民心を獲得するための政治戦略であり、民を愛し、民を利得させ、自分が貪欲しない場合に、民心を得られる。人民を利得させる同時に統治者は権力を得る。ここにおいて、徳治とは利益で権力を交換する戦略であり、即ち、夫先王取天下也、術術乎大徳哉、物利之謂也(『管子・霸言』)。これから見ると、徳治の本来の意味は全ての人の物質的な利益を保証することである」(趙汀陽 b 109)。

「愛之、生之、養之、成之」(『管子・正』)という徳治的な思想があり、統治者が暴力手段を運用する際に、溫柔な程度で進んだ。いわゆる「外儒内法」である。さらに、「徳の内包が天の認可を得ているために、天と人の関係を協調する枠組みの中で、統治者と非統治者の関係を扱う合理性が備えた」(葛荃 11)。

徳治という政治戦略の長所が趙汀陽は次のようにまとめている。

「長期的に見ると、徳治の効用が武力より大きい。荀子の論証に基づき、統治の方式が武力、財産、徳治という三つと分けられる。武力が民心を得られず、継続することができない。財産が人を引き寄せるが、人の無限的な貪欲を満足できず、長期的に継続することもできない。徳治が公正的に利益を分けられ、唯一的な継続することもできる政治戦略である」(趙汀陽 b

109)。

趙汀陽は徳治の中核の概念を公正と考えている。公正は平等と異なる。周のような中国の封建社会において、土地が最も重要な生産資料である。土地に対する配分から公正という原則を見出すことができる。

「中国の歴史の中で最も影響力がある土地制度が周の井田制である。この制度は農地が数多い塊と分けられ、一つの塊が900畝であり、これをさらに九つの小さな塊と分け、このような形が井という文字のように見える。この小さな塊が100畝であり、周りの八つの小さな塊が農民に与え、私田と呼ばれる。中間の100畝が私田を得た農民たちの協力で耕作し、収穫が政府の賦物になる」(張琦、高振南 78)。

井田制の特徴は「労働力に基づき平均的に配分し使用する。田が公私と分けられ、私田に対する使用権があるが私有財産にならない。井田制が土地を小さな塊と分ける同時に、三年ごとに土地を回り、この目的は『肥饶不得独楽、堯境不得独苦』に達する」(張琦、高振南 78)。

その次に、中国の封建社会に対する大きな影響を与えた均田制も「この井田制を模範とし、これを復活しようとしてあらわれてくるのである」(堀 3)。これから見ると、周からの井田制が中国古代において最も古い土地制度であり、公有的な土地制度と平等的な経済思想を含め、「天下」という思想の重要な資産として残された。

最後に、趙汀陽は徳治が人民の生計のためになると強調している。もし、徳治は人民の生計のために、且つ「天地之大徳曰生」(『易・系辞下』)ならば、人民の生計を維持する行為が徳治に合う行為である。このように、道徳思想で政治実務に介入する考えが中国流の政治学に対する重要な影響をもたらした。その後、政治家と儒家学派に経て発揚され、中国古典理論において、道徳倫理と政治実務が相互的に浸透、転化という特色を鑄造した。

#### (4) 選賢

「徳治が公正的に権力の配分に基づいている。そして具体的な政策は賢人政治である。「建官惟賢明、位事惟能」(『尚書・武成』)の原則に基づき、「野無遺賢」の結果に達する。このような権力的配分策略が中国古代の「禅譲」と「公論公議」という制度まで遡る。「選賢」という制度は賢人に対しても社会全体にも有利である。理由は、民衆が個人利益を関心しており、賢人が「共通な利益と普遍的な利益を関心している。この理由は現代社会において不倫理と考えている。政治機能に言う、賢能に頼む制度が無効と無能な実践によって破壊されない。これが社会全体の共通利益に関する理由である」(趙汀陽 b 113)。

#### (5) 協和

すべての文明社会は異なる利益集団と分けられている。政治が実践される場合、各種の利益集団と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 二篇上 口部』)である。即ち、和という意味が本来において、声の相応を指している。

趙汀陽は次のように考えている。

「関係が存在を決める。物事が独立的に存在できない、それで、第一、共存(co-existence)と

はすべての実存の必要な条件になる。第二、共存の最低限の基準が互いに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が互い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、一方的に利益を改善できない。即ち、ゲームではXとYに対して互恵的均衡が存在している。このような互恵的均衡という状態が存在するためには、XがXに属する利益xを獲得する際にだけYがYを属する利益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、YがYを属する利益yを獲得できない。Xが改善した利益x+を獲得する場合に、Yが改善した利益y+を獲得できる。この逆の場合にも同じである。それで、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が獲得した改善的な利益が独自に獲得する利益より大きい」(趙汀陽b 116)。

このような策略は孔子がいった「己欲立而立人、己欲達而達人」(『论语・雍也』)という原則の体现である<sup>6</sup>。このような策略はゲーム理論中のナッシュ均衡点と相似である。

「ナッシュ均衡の理論の基本的な考え方は、このようなプレイヤーの予想と最適答が整合的である均衡点のみをプレイヤーの合理的な意思決定の帰結とみることである。なぜならば、均衡点以外の戦略の組では上で示したように、プレイヤーの推論のプロセスは停止せず(ある場合は、際限なく繰り返される)、必ずあるプレイヤーにとっては戦略を変更した方がより大きな利益が得られるからである」(岡田 25)。

協和というゲームにおいて、XとYの予想と最適答が整合的である均衡点がXとYの合理的な意思決定の帰結になり、この均衡点以外の戦略がXとYにとっては戦略を変更した方より利益が得られるため、XとYのゲームのプロセスは停止せず、安定的な均衡状態にならない。

## 終わりに

趙汀陽に基づき、「古代天下体系とは(周朝)は宗主国が監護—管理する万国のネットワークであり、この制度に基づき、グローバルという条件下においての演繹的なロジックに基づけば、新天下体系は世界共有な機構が監護—管理する各種のグローバルなネットワークである。想像できる限り、新天下体系はある国家に属することがあり得なく、すべての国家(或いは権力)が共有、共享する世界権力である。これが最も理性的な政治結果である」(趙汀陽2015)

これに対して、辺境から生まれた近代国家及びその派生した近代国際体系が国家主権と個人権力の正当性を確立した。この基礎を踏まえた上に、国家間の関係が二つの考え方がある。「すなわち、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、グローバル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 15-6)。

しかし、この種の権力が制限を受けない時に、帝国主義になる。

アメリカを例をとって、「第二次世界大戦がアメリカの覇権建立にチャンスを提供した。アメリカの経済実力が19世紀末にも世界のトップになり、戦後、アメリカが世界の富の40%を占める。生産効率、工業、商業能力、金融などの領域に絶対的な優位を持ち、戦後の欧州の経済再建を主導した。アメリカの国力は信じられない強さがあり、アメリカの軍事力が世界の他の強国をはるかに超え、核兵器を独占し、世界的な戦略基地を建立し、任意な地域に兵力を送る能力を持ち、戦時の同盟国のリーダーと反ファシズム連盟の核心として、アメリカの政治意図とデザインが他の主要国家の配合を受けた・・・第二次世界大戦はアメリカ人が「米国世紀」到着の前奏として見られ、アメリカに深い影響した孤立主義思想が外交圏に退出し、覇権建立既にアメリカの根本的な目標になった」(門洪華 2000)。

冷戦後にアメリカは軍事的にNATOをはじめとする同盟国を通じて、世界各地に軍事基地を建設し、その他の大国を封じ込め、遠洋海軍と空母機動部隊で海洋を制圧し、世界各国に対する先進的な運搬手段で核抑止力を保ち、さらに、アメリカの意志と利益に服従しない政権や国家を軍事手段で攻撃してきた。経済的には、圧倒的な軍事力を利用し、アメリカのドルの信頼性を確保し、高度的な科学技術の流出を防ぎ、国際市場に他国に対する対称な経済優位を獲得し、資本で高度な知力を組織し、科学と生産を奨励してきた。政治的には、民主主義の大旗を掲げ、高い倫理を掲げ世界を指導して来た。そして現実には和平演変の戦略を行い、人権という大義名分で他国の内政に干渉してきた。

Alain Le Pichoの言うように、「西洋が軍事と政治方面の覇権の拡張が全世界まで伸びた。もう一方で、西洋の覇権の文化—政治の主導的地位について言うと、過去のままではないか。それでは、我々の今日の境遇はいったいいかなるものなのか。事実、この境遇において、我々が考慮すべきこのような問題について、文化や哲学の観点から見ると、直線的な論理を打ち破り、時間と歴史の大いなる解放によって、新たな進路を切り開くことができるか。言い換えれば、西洋の軍事、経済および政治における主導的地位が過去のものであるように、西洋の文化や哲学もまたその主導的地位は過去のものになりつつあると考えることができるだろう」(Pichor 173)。

西洋の政治学が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、その地位を確立していったが、その普遍性と信憑性は確実なものではなかった。その後アメリカの帝国主義が国益に基づき世界を支配した。しかし、この欧米流の政治哲学が世界を強固に推進した結果、否定的な結果を見ることになった。アフガニスタン戦争やイラク戦争後に、アメリカは現地に「民主主義」制度を打ち立てようとした。しかし、両国の困難な境遇は変わることはなかった。アメリカが中東に自国のイデオロギーを押し付けた結果、現地で激しい反感を招いた。この状況に鑑み、古の多様な文明、特に中華文明の知恵を借り、もう一度



政治現象を省察すべきではないか。

## 注

- 1 趙汀陽は、ギリシャ哲学の概念を基づき、今の世界が chaos であり、kosmos ではないと判断している。
- 2 「天下を得るには道がある。人民の支持を得れば、天下を得ることができる。人民の支持を得るには道がある。人民の心を得れば、人民の支持を得ることができる。人民の心を得るには道がある。人民が望むものは集めて与え、人民が望まないものは施さないということだけである」(HP『我読孟子』)。
- 3 「惻隱の心(かわいそうだ、と思う心)がないのは、人間でない。同様に、羞惡の心(悪を恥じる心)がないのは、人間でない。辞讓の心(ゆずってへりくだる心)がないのは、人間でない。是非の心(何が正しいことかまちがっていることかを区別判断する心)がないのは、人間でない」(HP『我読孟子』)。
- 4 「いにしへの王は、この他の人間に対して放っておけない心を持って、他の人間に対して放っておけないという政治をした」(HP『我読孟子』)。
- 5 Bell が民主主義のさまざまな問題を詳細に論述している (Bell)。
- 6 この互惠の均衡の原則はルソーの「[他人の不幸をできるだけ少なくして汝の幸福をきずけ]という利他心に基づく「一般意志」とも通底する。

## 引用文献

### <中国語著書> (出版年代順)

- ・張琦、高振南 (1994)『中国农村土地制度改革与体系建设模式』中国財政経済出版社
- ・冯友兰 (2009)『中国哲学史』重庆出版社 王義全、吳冬琴「略論希腊城邦的特性」『科技信息』(2010)
- ・趙汀陽 a (2011)『天下体系—世界制度哲学導論』中国人民大学出版社
- ・趙汀陽 b (2011)『天下的当代性 世界秩序的实践与想像』中国人民大学出版社
- ・Alain Le Pichor「中国視野」趙汀陽編 (2011)『天下体系—世界制度哲学導論』中国人民大学出版社
- ・許慎「二篇上、口部」(2013)『説文解字』上海古籍出版社
- ・傅高義 (EZRA F. VOGEL) 著、馮克利訳 (2013)『鄧小平時代』生活・読書・新知三聯書店
- ・顧準 (2014)『顧準文集』華東師範大学出版社
- ・李沢厚 (2015)『由巫到礼 积礼帰仁』三聯書店
- ・葛荃 (2016)『中国古代行政思想管理史』天津人民出版社
- ・Bell, Daniel A. 著、吳万偉訳 (2016) *THE CHINA MODEL Political Meritocracy and the Limits of Democracy* 中信出版社
- ・劉述先 (2017)『儒家哲学的三個大時代』中華書局

### <中国語論文> (出版年代順)

- ・門洪華 (2000)「關於美国霸權的機制分析」『太平洋学報』(2000 - 06)
- ・趙汀陽 (2015)「天下秩序的未来性下篇」『探索与争鳴』第 11 期

### <日本語著書> (出版年代順)

- ・堀敏一 (1975)『均田制の研究』岩波書店
- ・杉山正明、溝口雄三著、松丸道雄、池田温他編 (1997)『世界歴史大系 中国史 3—五代～元一』

山川出版社

- ・岡田章(2011)『ゲーム理論 新版』有斐閣
- ・宇野重規(2016)『政治哲学的考察 リベラルとソーシャルの間』岩波書店
- ・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』慶応義塾大学出版会

#### <日本語訳書>

- ・K・Jホルステイ著、宮里正玄訳(1989)『国際政治の理論』勁草書房
- ・アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート著、水島一憲他訳(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

#### <日本語論文>

- ・清水耕介「非西洋型国際関係理論の魅力と危険性」初瀬龍平他編(2017)『国際関係論の生成と展開』ナカニシヤ出版

#### (出版年代順)

##### 参考文献

- ・カール・シュミット著、田中浩、原田武夫訳(1970)『政治的なものの概念』未来社
- ・プラトン著、藤沢令夫訳(1979)『国家』岩波書店
- ・李毅「伝統的現代転化与其困頓—第三代新儒家思想論析」『斎魯学刊』(1994)第4期
- ・A.H. マズロー著、小口忠彦訳(1987)『人間性の心理学—モチベーションとパーソナリティ』産業能率大学出版部
- ・蔣慶(2003)『政治儒学』三联书店出版社
- ・ルソー著、桑原武夫、前川貞次郎訳(2003)『社会契約論』(岩波書店)
- ・丸山眞男(2006)『現代政治の思想と行動』未来社
- ・The Japan Association of *International Relations, International Relation of the Asia-Pacific*, Vol 17 (2007), Oxford Academic
- ・張緯為、唐亜明著、関野喜久子訳(2013)『チャイナショック』科学出版社東京