

研究ノート

中国の「後学」とそのナショナリズム

滝田 豪

1. 1990年代の「後学」論争

(1) 「後学」とそれに対する批判

「後学(houxue)」は1990年代の中国で注目を浴びた思潮の一つで、言葉としては主に批判者がそれを揶揄する目的で用い始めた総称である。具体的には、その多くが北京の研究機関に在籍する若手(50年代後半～60年代前半生まれ)の文学研究者を中心に、ポストモダニズム(後現代主義)やポストコロニアリズム(後殖民主義)(あるいはポスト構造主義(後結構主義)も含む)といった西洋の批評理論を使って、同時代の中国の文学・文化を解釈するものである。英語圏ではポストイズム(post-ism)などと訳されている。

「後学」については、中国の国内でも対立する研究者との間で議論になったが、論争として有名なのは95～97年にかけて香港の雑誌『二十一世紀』(香港中文大学)誌上で行われたものであり、後者は主に海外に居住する華人研究者からの批判とそれに対する国内の「後学」研究者の応答という形式で行われた。

先行研究ではこうした「後学」論争について、論争の意義や「後学」の質に対して低い評価が下される傾向がある。以下に具体的に見ていくが、その前に主な論点を簡単に示しておきたい。すなわち、「後学」は当時の(そして今後も続く)中国の共産党体制を擁護したり、ナショナリズムを主張したりという「保守主義」(あるいは「新保守主義」)の傾向が強いという批判が、当時の論争においてなされ、論争の外部の研究者もそれを受け入れ

る傾向がある。

「後学」のポストモダニズムについては、西洋の論者が主張した「(近代の)『大きな物語』の終焉」や「脱構築」といった概念を用いて、「近代化・近代性(中国語で現代化・現代性)」「啓蒙」といった概念に疑問を呈し、それによって自由・民主といった理念をも軽視し、それが共産党体制のイデオロギーに合致し、体制と「共謀」している批判とされた。またポストコロニアリズムについては、西洋(「第一世界」)からの途上国(「第三世界」)に対する様々な影響を(独立後も残る)植民地主義として批判する観点を用いて、中国の特殊性を肯定的に強調するナショナリズムを主張し、正当化していると批判された。またこれらの理論の使用は西洋の理論を安易に中国に当てはめたにすぎず、理論に対する理解は不十分だとも批判されたのである。

(2) 論争の内容

①日本における研究

以下では、先行研究に拠りながら、「後学」とそれに関わる論争についての概要を提示することにした。

坂井洋史は2005年の著書中の「1990年代中国の文化批評」という一章の中で「後学」も扱っている⁽¹⁾。坂井によると、「90年代」の文化批評は先行する「80年代」の相対化・対象化を試みたものだったという。具体的には、①「人文精神討論」から②「後学」を中心とした多様な議論の錯綜へと移り、③汪暉「現代中国の思想状況と現代性(モダニティ)の問題」(1997年)によって「90年代」が幕引きされた。

まず「人文精神討論」とは、上海の文学研究者らが中心となって行った議論で、そのテーマは知識人としてのアイデンティティの危機であった。その出発点は、1989年の天安門事件(六四事件)による挫折に加えて、90年代の市場経済化によって大衆消費文化が隆盛を遂げたことに対する

(1) 坂井洋史『懺悔と越境——中国現代文学史研究——』汲古書院、2005年。

違和感であった。坂井はこれを評して、散漫で掘り下げに欠けるなどの問題はあったが、天安門事件後の沈黙を破って90年代言論界の出発を告げた意義は大きいと評価している。⁽²⁾

「後学」（坂井の言葉を使えば「後学派」）は、この「人文精神討論」を主導した知識人を批判する形で論壇に登場した。「人文精神討論」で違和感が表明された大衆消費文化について、「後学派」はこれを肯定し、大衆消費文化の分析に基づいて中国がポストモダンに入っていると主張した。「後学派」から見ると、「人文精神討論」の知識人がこれに違和感や危機感を抱くのは、エリート知識人が近代化を目指して大衆を「啓蒙」という、20世紀初頭の五四運動や1980年代において隆盛した「現代性・現代化」の発想にとらわれているからであり、「後学派」は、そのような「大きな物語」の時代はすでに終わったのだと主張したのである。

このような批判をとくに積極的に展開したのが北京大学の文学研究者・張頤武である。張は1994年の共著論文の中で、『現代性』から『中華性』へ」というテーゼを提出したことで知られている。「中華性」の議論については本稿の後段でより具体的に触れるが、ここでは坂井による要約を紹介しておきたい。

80年代の中心的な言説であった「現代性」に替わる概念として「中華性」が提示された。中国にとっての「現代化」とは、中華世界という「中心」的地位を失ってから、ヨーロッパの「モダニティ」を参照系に、再び「中心」を構築しようとしたプロセスに他ならず、「現代性」に関わる諸言語において、民族主体は喪失した、即ち「現代化」とは、中国から進んでヨーロッパの中国に対する「他者化」に加担することだったというのである。ポストモダンステージに踏み込んだ現時の中国にとって、伝統的な「主体」の回復（プレモダンへの回復）でもなく、「現代化」という「他者化」の容認（ヨーロッパモダンへ

(2) 同上、46-48 ページ。

の自己同定)でもない、「中華性」に拠る「他者としての中国」の対象化を以て「主体」構築に替える(ポストモダンステージにおける「中国」との「戯れ」)⁽³⁾べきだ、との観点が示されたのである。

坂井は張頤武が同年に発表した「『分裂』と『転移』」もとりにあげている。この論文は中国の文化作品における「民族アレゴリー(寓言)」に着目し、これを主体の喪失として批判するものである。すなわち、西洋が中国を「他者」として描いたオリエンタリズム的中国イメージを、中国人が自ら描いたという批判である。その例が映画監督の張芸謀や陳凱歌ら「第五世代」である。張頤武によれば、彼らは映画で西洋が期待する中国像(=西洋にとっての他者)を描き、それによって西洋において成功を収めたのである。しかし他方で、現実の中国では90年代に大衆消費文化が隆盛し、「第五世代」の映画以外にも多様なイメージが生み出されているため、文化は複雑化し、統一性のない「分裂」へと向かっている。この中で知識人はかつてのように言説を独占することができなくなり、多様なメディアの一つにすぎない「ポスト知識人(「後知識分子」)」へと「転移」しているのである。

坂井は張頤武の「民族アレゴリー」論について、同じく94年の「『ポスト・アレゴリー』の時代に向かって」もとりにあげている。張頤武は「民族アレゴリー」が主流であった五四運動から1980年代「新時期」までの中国文学を「第三世界文学」と称する。これは「第一世界」である西洋の中心的な言説である国民国家(「民族=国家」)言説を受容し、主体性を失っていた。しかし90年代に多種多様な大衆消費文化が隆盛すると、エリート知識人が西洋的な普遍によって中国を啓蒙しようとする「民族アレゴリー」という「大きな物語」は、失効したのである。

坂井は張頤武の議論を以下のように総括している。⁽⁴⁾「第三世界」から抜け出そうとする情熱ばかりが際立ち、思想的な深度に欠ける。ポストモダニズムの「軽やかな遊戯性」が、「素朴なナショナリズムの情緒」と結合

(3) 同上、62-63ページ。

(4) 同上、66-68ページ。

している。80年代以降の中国は確かに「多元化」したが、体制側はそのような「多元化」を「一元」的にイデオロギー化して、真の「多元化」（ここでは体制イデオロギーも相対化される）を抑圧しており、張頤武はこれを批判できていない。

このような張頤武の議論に対しては先述のように当時から批判が寄せられていた。坂井は多くの論説を紹介しているが、ここでは『二十一世紀』誌上で行われた趙毅衡（当時ロンドン大学）との論争（1995年）を見てみよう。趙毅衡は張頤武の議論を、西欧を相対化するだけでなく中国の共産党体制も相対化すべきなのにそれをしていないことなどから「新保守主義」と呼び、また「中華性」の確立が西洋から理論的根拠を借りて行われるという矛盾を指摘した。張頤武はこれに反論して、趙毅衡の議論自体が西洋の文化覇権主義の産物であるとし、趙が中国文化の複雑性を見ていないと批判した。これに対し坂井は、張頤武は趙毅衡による批判を在外華人研究者の大陸の現状に対する認識不足によるものと片付けている風もあり、生産的な対話にはならなかったと総括している。

以上のように「後学」に対して低い評価を示している坂井は、1997年に汪暉（当時中国社会科学院）が発表した「現代中国の思想状況と現代性の問題」には、比較的高い評価を与えている。この論文は、その後激しくなった「新左派」（汪暉らを含む）と「自由主義」の間の論争の契機となったものである。「後学」に関わるここまでの議論との関連でいうと、坂井は汪暉の論文を次のように総括している。

〔汪暉の論文の〕画期的な意義とは、「現代化」、「現代性」理解を、「ポスト文革」というコンテクストおよび伝統的な思考モデルに支配された80年代の理解水準から開放した自己相対化こそ、中国思想界の当面する思想課題であると明らかにして、90年代に錯綜した様々な文化批評に明確な方向性を与えた点にあったのである。⁽⁵⁾

(5) 同上、98ページ。

汪暉の論文は「現代化」に関する様々な言説の問題点を指摘しそれを相対化していくが、とくに特徴的なのが「反近代の『現代性』理論」という概念で、これは清末から毛沢東時代にかけての思想に含まれる要素であった。毛沢東の社会主義も西洋的な近代化を批判しつつも中国の「現代化」を目指すものであった。汪暉は、この批判の要素は中国がグローバル資本主義に参入したことで失われてしまったが、これを回復することで市場経済や資本主義の権力性・暴力性を克服することが必要だとし、「社会主義・マルクス主義の今日における復権」を唱えているのである。これは市場経済化による大衆消費文化の隆盛を肯定した「後学」にはなかった視点だと、坂井は述べている。⁽⁶⁾

次に、宇野木洋による研究をとりあげたい。宇野木は2006年の著書の「第3編〈ポストモダン〉現象への戸惑いと模索」の中で「後学」論争と汪暉を中心とする「新左派」を扱っている⁽⁷⁾（「後学」に関する諸論考の初出は2001～04年）。宇野木の「後学」評価は、当時の批判者の主張におおむね沿ったものである。

宇野木は「後学」論争について、『二十一世紀』に掲載された先述の趙毅衡の論文とともに、同誌掲載の張隆溪（当時カルフォルニア大学リヴァーサイド校）の論文もとりあげている。張隆溪は、まず趙毅衡を擁護する形で「後学」を批判する。「後学」は五四運動と80年代の「文化批判」を否定し、「東西対立を以て『本国の体制文化』を対象とする文化批判に代替している」。すなわち「現存する秩序に対する妥協」であり、これが「新保守主義」である。そして、「『第三世界』中国の利益を代表して欧米の覇権に反対」しているように見えて、依拠するところは「モダンな欧米式」なのである。

また張隆溪は趙毅衡に対する張頤武の反論をとりあげ、こう批判する。張頤武が「『人権』は、もはや中国市場に対するコントロールや貿易に対

(6) 同上、97 ページ。

(7) 宇野木洋『克服・拮抗・模索——文革後中国の文学理論領域——』世界思想社、2006 年。

する規制を行うためのカード、『中国』という他者性に対して〔自己の〕定位を行うための最後の幻影に代わってしまった」と述べているのに対し、張隆溪は「これは文学批評家が言っているのか、それとも外交部〔外務省〕のスポークスマンが政府声明を行っているのか。『後学』の特徴は、このような二項対立〔正義／悪、進歩／停滞、文明／野蛮など〕を解体し、これを、第一世界の欧米と第三世界の中国という対立に代替させている」ことだと批判するのである。

張頤武は張隆溪に対して再反論を行っているが、宇野木はそれは「防戦」一方であったと見る。そして宇野木は「後学」が「現状肯定・体制擁護の理論・言説」となり「中国における近代化と民主化の実現の障害となっている」という批判者の考え方に賛同を表明し、張頤武らの「中華性」の議論を「偏狭なナショナリズム」として批判的に紹介している。また背景として、とくにポストコロニアリズムについては中国語への翻訳の遅れなどから「『単純化』して理解する傾向、即ち、『誤読』が生じた」ことを指摘している。⁽⁸⁾

一方、坂井洋史が高く評価した、「後学」論争の後に発表された「新左派」汪暉の論文については、宇野木も抑制的ながらやはり肯定的に紹介している。宇野木によると、汪暉の問題提起は以下の諸点にまとめられる。①「『近代性』自体をラディカルに問題化する思考」。言い換えると、近代化に賛成か反対かではなく、「自明のものとしてきた『近代化』とはそもそも何かという問い」である。②毛沢東時代の社会主義に対する評価などに現れている「反近代性の近代性理論」。③グローバリゼーションの問題。すなわち、「国際資本と国家資本支配者（政治権力者）との間の相互の浸透と対立が体制的腐敗を生んでおり、社会的不公正の根拠ともなっている」との指摘である。④政治・経済・文化にまたがる「全面的民主主義」。そして、汪暉は社会主義的实践の中に中国の「近代化」に不可欠な思想的要素が内包されていることに「批判性を備えた思想的営為を回復させる可能

(8) 同上、242-247 ページ。

性が潜んでいる」と見ていると、宇野木はまとめている。⁽⁹⁾

坂井、宇野木の後に「後学」をあつかった研究として、桑島由美子のものがあげられる。桑島は2008年の講演の要旨「『近代の超克』をめぐる対話——『後学』論争を超えて——」を2017年の著書に収録し、また同書において汪暉編『90年代の「後学」論争』（1998年）収録論文の多くの日本語訳も掲載している。⁽¹⁰⁾ 桑島の著書に収録された他の論考では、「新左派」と呼ばれる知識人も含めて比較的広い議論が扱われている。「後学」については「保守の言説として、現実の合法性の基礎を提供するために『転用』された側面は大きく、状況によっては、排他的、拡張的な論理を形成していく」と批判者の主張に同意を示しつつ、一方で「『後学』論争についての総括はなされていないが、基本的には議論の流れは現在も進行中」とし、「現代中国におけるポストモダン論争は、グローバリズムの衝撃に直面した危機感の表現」であるとか、「『モダニティ』の中身が、かつては『西欧近代の普遍的諸価値』にあわせて中国の成熟度を測定するようなものであったこと、に対する深い反省が起きている」と肯定的な評価もにじませている。⁽¹¹⁾ また坂井や宇野木が「後学」と「新左派」（汪暉ら）を区別して論じているのに対し、桑島は「後学」と「新左派」（汪暉ら）を明確には区別しない論じ方をしている。

②中国における代表的な評価

中国では、「後学」論争の後、汪暉の1997年の論文をきっかけに「自由主義・新左派」論争が大規模に行われるようになり、「後学」論争は後景に退いた。ここでは「自由主義者」と「新左派」の代表的人物と目されている徐友漁と汪暉による「後学」の評価を見てみたい。

徐友漁（当時中国社会科学院）は「90年代の社会思潮」（1999年）において1990年代中国における「文化ナショナリズム」、「ポストモダニズム」、

（9） 同上、279-285 ページ。

（10） 桑島由美子『九十年代文化批評——「文化転換」をめぐる新思潮と審美モダニティ——』汲古書院、2017年。

（11） 同上、173、184 ページ。

『新左派』理論、「リベラリズム」を総括し、「リベラリズム」の立場から前三者を批判している。⁽¹²⁾ 批判されている前三者は孤立して論じられているのではなく、相互に関連づけられている。

まず、「文化ナショナリズム」は、「『古いものはすでにあり』、『中国と西洋は相通ずる』といった論法」をとり、徐はこれを「たんに病的な自尊心であるとともに、自らを尊大なものとみなす妄想の表れにすぎない」と批判している。次に、「『ポスト』学者」（中国語原文では「後学家」）の「ポストモダニズム」は、西洋近代の文化や啓蒙思想に反対する点で「文化ナショナリズム」と共通しているが、「それよりも徹底して極端」とされる。例えば「『中華性』といった言葉を用いて、『近代』の概念そのものに代えるのだ」とか、「『歴史的進歩』、『真理』など、いわゆる『大きな物語』はみな、啓蒙知識人が作り出した神話であり、解消すべきである」などと主張したとされる。しかし徐によれば、中国はまだ近代以前の段階にあるため、近代化こそが「中国が追い求める目標」なのである。第三に、「新左派」は、「ポストモダンの理論」と「互いに相通じ、あるいは交差するところがきわめて多かった」とされる。彼らは「中国の市場化を中心とする近代化の過程を排斥し」て様々なスローガンを提出したが、徐はこれらは「空洞で中身がないか、あるいは現代資本主義に対する際限のない批判」であるとする。一方、徐自らがその立ち位置とする「リベラリズム」は、「近代化を実現するための有利な思想資源」とされている。

徐の論争相手である「新左派」の代表人物の一人と目されているのが、すでに何度も言及した汪暉である。汪は先述の「現代中国の思想状況と現代性の問題」（1997年）において、やはり「後学」に否定的な見解を述べている。⁽¹³⁾ 例えば「中国ポストモダニズム」は、「〔大衆消費文化を利用して統治を行っている〕体制イデオロギーを補完」していると、「啓蒙主義」

(12) 徐友漁「90年代的社会思潮」『自由的言説』長春出版社、1999年（石井知章訳で、石井知章編『現代中国のリベラリズム思潮——一九二〇年代から二〇一五年まで——』藤原書店、2015年、に所収）。

(13) 汪暉「当代中国的思想状況与現代性問題」『天涯』1997年第5期（砂山幸雄訳で汪暉著、ノ

を時代遅れと批判するあまり「『(80年代の)新啓蒙主義』の真剣な政治社会批判」を消し去ったのは問題であるとか、「西洋中心主義を批判しながら、実際には、中国が再び中心の地位に復帰する可能性と、彼らの言葉でいえば『中華性』の構築について論じ立てている」といった具合である。だが汪暉は、「中国ポストモダニズム」を批判する一方で、「後学」は内容が複雑なため同論文で全面的分析を行うことはできないと断っている。また汪は、『二十一世紀』誌上の論文を集めた『90年代の「後学」論争』（先述のように桑島由美子の著書に一部論文の邦訳あり）の共編者であり、汪暉執筆と見られる同書のまえがきには「『後学』思潮が引き起こした論争や批判は、90年代の急激な社会変化がもたらした切迫感にともなって生じた」といったように、同情的な表現も見られる。このように汪暉は「後学」評価においてアンビバレントな立場をとっているようにも思われる。

(3) 「後学」の位置づけ

① 「新左派」との関係

汪暉の「後学」に対するアンビバレントな立場は、坂井洋史と宇野木洋が「後学」と汪暉・「新左派」の違いを強調する一方で、桑島由美子と徐友漁がそれぞれ評価の方向は異なるがともに両者の関連性を指摘していることと考え合わせると、興味深い。また本稿では詳しく触れられないが、英語圏では例えば張旭東 (Xudong Zhang) が、中国のポストモダニズムに関する論文集を編集するとともに、汪暉など「新左派」の論文の英訳を集めた論文集も編集し、いずれにも好意的な評価を示している⁽¹⁵⁾。他方で「新左派」を批判的に見る Joseph Fewsmith のような研究者は「新左派」を論じる際にそれを postmodernist と呼び、同じ部分であり区別せずに

ㄨ 村田雄二郎、砂山幸雄、小野寺史郎訳『思想空間としての現代中国』岩波書店、2006年、に所収。

(14) 汪暉・余国良編『90年代的「後学」論争』香港：中文大学出版社、1998年、viiページ。まえがきの執筆者については、宇野木洋、前掲書、249ページ。

(15) Xudong Zhang and Arif Dirlik eds., *Postmodernism and China*, Duke University Press, 2000. Xudong Zhang ed., *Whither China?: Intellectual Politics in Contemporary China*, ↗

「後学」にも言及している。⁽¹⁶⁾ 両者を区別する宇野木にしても、汪暉に関する論文を書き下ろした際に、「後学」に関する論文と合わせて著書の第3編「〈ポストモダン〉現象への戸惑いと模索」の中の第1章（後学）、第2章（汪暉）として収録している。このように、「後学」と「新左派」は異なるとはいえ、両者に関連性があると見られていることも確かである。

「後学」と「新左派」の共通点として考えられるのは、近代（「現代性（近代性、モダニティ）」「現代化（近代化）」という概念を使って論じられる）の相対化・見直し・対象化という方向性である。そして、中国には西洋の先進国と共通する課題や特徴があり、それを重視すべきだと論じるのである。「後学」の張頤武は中国を「他者」として見る西洋の眼差しを強く批判し、90年代の中国に西洋のポストモダンと同じ状況を見てこれを強く肯定した。「新左派」の汪暉は毛沢東時代の社会主義も「反近代の『現代性』理論（近代化理論）」と呼んで西洋流の近代化理論の流れの上に位置づけ、留保を付けつつもそこから新たな思想的資源を取り出すことを目指した。

他方、相違点としては、市場経済化や社会主義に対する評価が考えられる。市場経済化については、「後学」はそれを大衆消費文化の隆盛に代表させて肯定したが、「新左派」はその権力性・暴力性を強く批判した。また社会主義について「後学」はあまり語らないものの、事実上は、乗り越えられるべき「現代性」の時代に毛沢東時代も含めているのに対し、「新左派」は毛沢東時代の社会主義に肯定的な要素を見出そうとする傾向が強い。

②「後学」をめぐる見取り図

以上の検討を踏まえ、あくまで本稿の「後学」に対する関心を中心とするものであるが、90年代以降の中国の思潮を図のようにまとめることができるであろう。①～④の数値は、登場した順番を指す。

↘ Duke University Press, 2001.

(16) Joseph Fewsmith, *China since Tiananmen: From Deng Xiaoping to Hu Jintao*, Cambridge University Press, 2008

図 中国の思潮の見取り図

	近代を対象化	近代化を目指す（単線的発展）
市場経済化が前提	③「後学」	②「自由主義」
社会主義に親近感	④「新左派」	①「旧左派」

（出所）筆者作成。

このように見ると、「後学」の位置づけとして次の点が注目される。まず、「新左派」が持つ近代の対象化という視角を最初に持ち込んだのは「後学」だということである。したがって、新左派と「後学」の間には、とくに市場経済・社会主義をめぐって相違もあるが、歴史的経緯から見て、「新左派」を理解するため、また発生から20年以上経った現在でも尾を引いている「新左派・自由主義」論争を理解するためには、「後学」を理解することが必要であるといえる。

また、「後学」が占めた③の位置、すなわち市場経済化を肯定しつつも単線的な近代化を前提としない（中国には西洋とは違う道があると考える）位置は、市場経済化の成果が90年代とは比べものにならないくらい大きくなった現在の中国で、かなり多くの人が自覚するか否かを問わず抱く発想である可能性がある。これを一言で表現すれば、坂井洋史がいうように「素朴なナショナリズム（¹⁷ 的情緒）」といえるだろう。

「後学」論争が「新左派・自由主義」論争に取って代わられた後、「後学」的な議論は狭義の学術的領域に限定されるようになり、かつてのように幅広い注目を集めることはなくなっている。2008年前後から台頭した「中国モデル」論はこの③の位置を占めていたようにも思われるが、それを支えていたのはやはり「素朴なナショナリズム」ではないだろうか。「後学」論争の退潮後も「素朴なナショナリズム」が③の位置を占め続けているとすれば、「後学」が保守的なナショナリズムとして批判されていたことからして、現代中国ナショナリズムを考える上でもやはり「後学」を理解する必要があるといえよう。

（17）坂井、前掲書、66ページ。

本稿では、ナショナリズムの問題に着目し、「新左派」との関係は他日を期したい。次章では、ここまで述べたように、「中華性」の議論を提出して「後学」の保守的なナショナリズムの代表として扱われている、張頤武のナショナリズムを再検討する。

2. 「後学」とナショナリズム

(1) 張頤武とナショナリズム

1990年代の「後学」論争の中で、保守的なナショナリストとして批判され、かつ批判者に対して積極的な論陣を張ったのが、張頤武であった。張は1962年生まれで、1984年に北京大学中文系を卒業し、同大学院を経て1987年から現在まで北京大学中文系で教鞭を執っている。「後学」理論や文学・映画の研究・評論の著作で著名である。2014年から15年にかけて北京市文化局の副局長を務めたことがあり、2017年からは北京市人民代表大会の代表を務めている⁽¹⁸⁾。

砂山幸雄は、張頤武らが提出した「中華性」を「中国ナショナリズム台頭の一つの表現」と位置づけ、「後学」は同時期に極端なナショナリズムの発露として有名になった『ノーと言える中国』と「親和的」であったと述べている⁽²⁰⁾。『ノーと言える中国』との親和性は、在米中国人学者で「後学」

(18) 本稿で張頤武に対する批判者として言及した趙毅衡は1945年、張隆溪は1947年生まれ。「新左派」・汪暉は1959年生まれであり、「後学」の論者の中で張頤武と双璧を為すといわれた1990年代当時中国社会科学院（現北京大学）の陳曉明も1959年生まれである。

(19) 大学以外の公職については、「北大学者張頤武挂職北京文化局 任副局長」『中国在線』2014年12月12日（http://www.chinadaily.com.cn/dfpd/bj/2014-12/12/content_19075707.htm、2019年9月30日確認）、「張頤武在読 蘇東坡和袁枚是聊天高手」『新京報網』2019年2月3日（<http://www.bjnews.com.cn/culture/2019/02/03/545186.html>、2019年9月30日確認）、「張頤武」『百度百科』（<https://baike.baidu.com/item/%E5%BC%A0%E9%A2%90%E6%AD%A6>、2019年9月30日確認）などを参照。

(20) 宋強、張藏藏、喬辺等『中国可以說不——冷戰後時代的政治与情感抉擇』中華工商聯合出版社、1996年（莫邦富、鈴木かおり他訳『ノーと言える中国』日本経済新聞社、1996年）。

(21) 砂山幸雄「1990年代中国におけるモダニティ批判——汪暉の所説を中心に——」『紀ノ

批判の論陣に加わっていた徐賁も、1996年に出版された書籍が2011年に再版された際に指摘している。⁽²²⁾ 徐はとりわけ中国のポストコロニアリズムについて『『ポストコロニアル』と『ノーと言う』式の極端なナショナリズム』と並べて批判し、また同時に「新左派」とも密接な関係があると述べている。徐はまた同書の初版である1996年のまえがきでも、ポストコロニアリズムや「第三世界」評論が「狭隘な文化本土主義の固守的態度」をもたらしたと批判していた。

他方で、近年のStrafellaの研究(2016年)は、張のナショナリスト的な言説は「ゼノフォビア」とは一線を画しており、またポストモダニズムの一類型である「反動のポストモダニズム」の概念によって、より中立的に解釈できると主張する。⁽²³⁾ Strafellaは、かつてFosterが提示したポストモダニズムの二類型、すなわちモダンな現状の脱構築を目指す「抵抗(resistance)のポストモダニズム」と、すでにポストモダンな現状の維持を目指す「反動(reaction)のポストモダニズム」の区分に依拠し、⁽²⁴⁾ 張頤武は後者にあたるとしている。張頤武の言説が共産党体制に擁護的なのは、自身が肯定する1990年代の中国の新しい現状(市場経済化、大衆消費文化の隆盛、文化の多様化など)を推進しているのが当時の共産党体制だったからである。逆に張は、現状を否定し現政権を批判する人々、とりわけ80年代の政権批判の流れを汲みかつ90年代の大衆消費文化に否定的な「人文精神論争」の知識人を激しく批判した。張にとって「人文精神論争」の知識人はエリート主義者であり、これに対して張頤武は大衆の新しい消費

ㄨ 要 地域研究・国際学編』33、2001年。

(22) 徐賁『文化批評往何処去：八十年代末後の中国文化討論』長春：吉林出版集团有限责任公司、2011年。

(23) Giorgio Strafella, "Postmodernism as a Nationalist Conservatism?: The Case of Zhang Yiwu", *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 70(3), 2016. 本論文の存在については、森川裕貴先生のご教示を得た。記して感謝する。

(24) Hal Foster, "Postmodernism: A Preface", in Hal Foster ed., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, 1983, xii (ハル・フォスター「序文／ポストモダニズム」ハル・フォスター編、室井尚、吉岡洋訳『反美学——ポストモダンの諸相——』勁草書房、1987年、7-8ページ)。

文化の代表を自任していた。張頤武がナショナリストだというのは、そのような国民大衆を擁護する意味においてであった。

実際、張頤武自身も、当時において、極端なナショナリズムに対しては批判を口にしている。例えば1996年の作家の劉心武との対談において、グローバル化に反対するようなナショナリズムは文化の問題を「恨み」によって処理するような極端なもので、警戒せねばならないと述べている。ただし、同じ対談で張は、同時期のナショナリズムに「中国文化復興（ルネサンス）」、「21世紀は中国の世紀」、「儒家が中国を救う」、「新植民主義への警戒」といった要素も含まれるとし、これらに積極的な意義を認める発言もしており、その立場は曖昧である⁽²⁵⁾。

Strafellaの研究は「ナショナリスト的保守主義としてのポストモダニズム」という表題にも現れているように、ナショナリズムよりもポストモダニズムの側面が主たる考察の対象となっている。「反動のポストモダニズム」の概念は1980年代にハーバーマスがポストモダンの論者を「新保守主義」などと批判した事実に基づいており、その意味で、張頤武が「新保守主義」と批判されるような言説を唱えたことは、それだけでは西洋のポストモダニズム理論から逸脱する現象とはいえず、理論的レベルの低さをあげつらう理由にならないことは確かだろう。ただ、Strafellaは張頤武のナショナリズムが「ゼノフォビア」と一線を画するとし、それは他の論者が『ノーと言え中国』のような極端なナショナリズムと同一視していることへの批判になるだろうが、この点について具体的な分析はされていない。そのため、Strafellaの研究は中国のポストモダニズムを考えるうえで意義があっても、ナショナリズムを考えるうえでは不十分である。本章では張頤武のナショナリズムについてより具体的に検討することによって、その欠落を補うことになろう。

(25) 劉心武、張頤武「“後殖民”と文化選択」『山花』1996年6期。

(2)「中華性」とは

まず、多くの論者が採りあげている「中華性」の議論を簡単に再現したい。⁽²⁶⁾張頤武らにとって、「中華性」は1990年代以後の中国に適用される概念である。それ以前、すなわち1840年から1980年代までの時期は、かつて中国が占めていたがアヘン戦争以後失われてしまった「中心」としての位置を取り戻そうとした時期であった。そのための手段として導入されたのが西洋の「現代性」であり、これを張頤武らは「西洋の言説を参照して中心を再建する啓蒙と救亡のプロジェクト」と呼んでいる。しかし、これは西洋の眼差しによって中国を自ら「他者」とするものにすぎなかった。

1990年代になるとこの状況が変化した。市場経済化によって世俗的な大衆の娯楽や消費が拡大し、多種多様な文化が登場したことによって、西洋的な「現代性」の独占的地位は崩壊した。これを張らはポストモダンの概念である「大きな物語」の崩壊として解釈する。また、この市場経済化は中国の国家と社会の「自覚的で賢明な選択」によるものと評価されている。

「現代性」の「大きな物語」の崩壊の結果、人々は西洋の眼差しを通じて自らを「他者」化するのではなく、中国独自の文化や文明に目を向けるようになった。このような新しい時代に生み出されるべき新しい文化のためのたたき台として提出されたのが、「中華性」の概念である。そのおおまかな特徴は、①前近代・近代・ポストモダンという単線史観ではなく、多様なもの（「多種多重対立統一」）が世界に同時に存在する、②「中華性」を独自の文化資源として打ち出し、世界の多様化に貢献する、③役に立つものは何でも受け入れる（唐代の文化が引き合いに出される）、といったものだと言われる。

さらに、「中華性」に基づいた「中華圏」「中華文化圏」あるいは「中国

(26) 張法、張頤武、王一川「從“現代性”到“中華性”：新知識型的探尋」『文芸争鳴』1994年2期。

文化圏」が構想される。これは EU、NAFTA、ASEAN と同様の地域的グループとしての「東亜聯合体」をつくる構想である。具体的なメンバーシップは、「核心層」が中国大陆で、「第二層」が台湾・香港・マカオ、「第三層」が海外華人、「第四層」が中国文化の影響を受けた東アジアと東南アジア諸国である。これには次のような留保が付けられている。

中国文化圏の構想を提出することは、古代中国の朝貢システムに戻るためではないし、そもそもそれは不可能である。そうではなく、東アジアの近代化（「現代化」）の速度を速めて国際的な先進レベルに到達すると同時に、豊富な文化資源を発掘して東アジアをして世界の多様性に貢献せしめるものである。⁽²⁷⁾

このような「中華圏」の文化は以下のような内容を持つ。①新しい文体としての「新白話語文」を「中華圏」のアイデンティティとする。これは大陸と台湾・香港の言語的な違いを摺り合わせて作り上げる。②「先進的な国際標準」を「経済言語」とする。その中には「先進的な管理と制度」、「民主と法制の改善」、「政治体制改革」も含まれる。③「審美的多様性」。ただし共同の文化的中心としての「中華性」があるため、「中華圏」以外の文化圏よりも統一性は高いとされる。④西洋の思想と中国の伝統思想がそれぞれの短所を長所で補い合う思考方法。⑤「外分内合（外は分かれているが内は結合している）倫理」。市場経済化による社会の階層分化を予測し、それに対応した倫理であり、「外分」は階層分化を前提とする一方、各階層の共同の道徳的核心としての「内合」を、中国の伝統文化をもとに作る。たとえば新儒学が考えられ、そのような「内合」精神があることによって、階層分化しつつも凝集力が保たれる。またこれらにも、次のような留保が付けられている。

(27) 同上、18-19 ページ。

中華圏の形成は世界性の中における中華性の確立にすぎない。中華性の創造も独自の特色を持つ中華圏の生成にすぎず、これは将来の世界で多元性が求められることに対する創造的な反応であるにすぎない。⁽²⁸⁾

このように、「中華性」の概念が、中国の独自文化は西洋の「現代性」を超えると主張し、それを中心として中国大陆以外の国や地域も含む広域圏としての「中華圏」を構想している点は、自民族中心的なナショナリズムとして位置づけるのが自然だろう。張頤武らの論文がその負の側面、とりわけその他の東アジア諸国にとって拡張主義的に見える側面に無自覚だったことは、批判されてしかるべきであろう。他方で、引用した留保にも示されているように、張頤武ら自身としては、世界の多様化・多元化を前提とし、「中華性」や「中華圏」はあくまでもその一つにすぎないとも強調している。また「国際標準」や西洋思想が排除されておらずむしろ積極的に採り入れる対象とされている。この意味で、これは当時における中国の市場経済化・対外開放政策による経済発展の将来的な成功を前提とした、楽観的・開放的なナショナリズムといってよい。

また、共著者である美学者の張法（中国人民大学、1954年生まれ）と王一川（北京師範大学、1959年生まれ）は、危険なナショナリズムという批判を受けて、同文発表から2年後の1996年の対談でも同様の留保を語っている。⁽²⁹⁾例えば、王一川は「中華性」が当時の「国学」フィーバー（中国の古典を称揚する）のような「ナショナリズムの潮流とは区別される」と述べ、張法は「中華性」という言葉が「妥当でないならば、議論してよい」などと述べている。一方張頤武は、同様の留保の表明をくり返すことはしていない。その後「中華性」を前面に打ち出すことは多くはないが、本稿の最後の部分で触れるように2018年になっても「中華性」をタイトルに含む論文を発表している。ただ、2010年に発表されたインタビューでは、「中

(28) 同上、20 ページ。

(29) 劉康、王一川、張法「中国 90 年代文化批評試談」『文芸争鳴』1996 年第 2 期。

華性」をやや相対化する姿勢も見せている。⁽³⁰⁾すなわち、自分が90年代に新しいカテゴリーを相次いで提出したのは中国文化の「民族アレゴリー」を批判するためであったとし、「反アレゴリー」、「反白話」などを列挙し最後に「中華性」を挙げ、次のように述べている。

〔中国の文学や文化の「民族アレゴリー」という〕宿命に対抗するために、90年代以来私は「ポスト新時期」、「ポストアレゴリー」、「反アレゴリー」、「反白話」、「第三世界文化理論」、「新状態の執筆（「新状態写作」）」、そして「中華性」といった類いのカテゴリーを相次いで提出しました。これらのカテゴリーは一種のまとめ（「概括」）であり、一種の期待でもあります。我々中国（人）が本当に西洋を拒絶することは不可能です。できるのは、先に溶け込み、内部から反抗すること、そのうえで自分自身のカテゴリーとディスコースを提出することなのです。現在、中国は大国として台頭したとはいえ、文化について⁽³¹⁾いえば、状況は根本的には変わっていません。

(3) ナショナリズムの比較

「中華性」に見られる張頤武のナショナリズムは、楽観的・開放的なものであり、まさに「素朴なナショナリズム」といえるだろう。それには批判者が指摘するような問題があることは確かである。しかし、これを極端なナショナリズムと同列に置くことができるだろうか。

砂山幸雄が指摘するように、1990年代の「過激な」ナショナリズムの代表的人物と目されていたのが王小東（中国青少年研究中心、1955年生まれ）である。砂山によると、その特徴は「中国の現状に対する否定的評価と、その解決を妨げる国際社会への不満」である。これは、「中華性」

(30) 張頤武・徐勇「文化研究与新中国の経験叙述——北京大学中文系張頤武教授訪談」『社会科学』2010年2期。

(31) 同上、7ページ。

に見られる現状肯定的で対外的なナショナリズムとは正反対である。王小東の2000年の論文によると、中国の抱える否定的な側面とは突き詰めると「生存空間」の問題である。王はそれを解決するために武力による拡張主義を主張するわけではないと断りつつも、西洋列強のような「尚武」の精神が中国にも必要であるというような攻撃的なレトリックを用いている。⁽³²⁾

実のところ、「後学」に含まれる知識人にも攻撃的なナショナリズムのレトリックを用いる者はいる。例えばポストモダン文化や哲学、あるいは書道などの伝統文化の研究者としても有名な王岳川（北京大学、1955年生まれ）は、2009年の論文で、中国文化を周辺国に輸出して「再中国化」すべきだと述べる。例えば韓国やベトナムで漢字が使われなくなったのは「脱中国化」であるとし、これを批判している。また日本に「満蒙は中国ではない」という議論があり、韓国の大統領は「中国は韓国を300回侵略した」と発言したとして問題視している。中国は確かに経済的・軍事的には発展したが、文化的な影響力は弱く、これは非常に危険な状態である。中国文化の輸出は「文化戦争」であり、国家の文化的な安全保障に関わる問題である。しかし現在の中国では「文化失敗主義」が猖獗を極めており、東方文化が西洋文化に劣ると考える人がまだ多いのである。⁽³³⁾

一方、張頤武は近年の文章でも、楽観的で開放的なナショナリズムを示している。例えば2015年の「弱国心理を超えて」である。⁽³⁴⁾「弱国心理」とは、張によると二つの極端な感情が合わさったものである。一つはナショナリズムの過度な膨張で、ことあるごとに「戦え、殺せ」と叫ぶ「防衛心

(32) 砂山幸雄「ポスト天安門時代における中国ナショナリズム言説の諸相」『東洋文化』84、2004年、王小東「当代中国民族主義論」『戦略与管理』2000年5期。王の著作には『ノーと言える中国』の共著者である宋強などとの共著書でその「続編」とも称された『不機嫌な中国』がある（宋曉軍、王小東、黄紀蘇、宋強、劉仰『中国不高興——大時代、大目標及我們的内憂外患』南京：江蘇人民出版社、2009年。邱海濤、岡本悠馬訳『不機嫌な中国——中国が世界を思いどおりに動かす日——』徳間書店、2009年）。

(33) 王岳川「美国金融危機与新世纪中国文化創新」『中国社会科学輯刊』2009年総第26期。

(34) 張頤武「超越弱国心態」『文史天地』2015年11期。

理」である。もう一つは外国を崇拜し中国が外国に劣ると考える思想である。こうした「弱国心理」に対して張頤武は、外国をよく理解すれば自然と自信が生まれるものであり、現在の世界のルールが西洋の先進工業国が作ったものである以上は、中国も経済発展しながら対話を続け、お互いに良いところを取り入れて変化していく必要があるとし、こう述べる。

中国が真の世界強国になろうとするならば、動かすことのできない条件は国民が大国の国民心理を持つことである。これは他の民族を足蹴にして打倒することによって打ち立てられてはならず、内から外に自然とあふれ出るような自信によるものでなくてはならない。⁽³⁵⁾

この「弱国心理を超えて」は2015年の文章であるが、張頤武は2000年前後から、「弱国心理」を超越したものとして「強者精神」を提起するようになっていく。2003年の「強者精神」という文章では、WTO加盟やオリンピック招致成功などを例に、中国は「100年の民族的悲劇」といった感情に別れを告げ、「新しい強者のイメージ」をもって「世界に参加する」のだとしている。⁽³⁶⁾

なお、ここで触れられているWTO加盟については、当時「新左派」が反対キャンペーンを張っていた。すでに汪暉の論文に見たように、「新左派」は一般にグローバル化に反対であり、この点でナショナリズムとも親和性がある。「新左派」がグローバル化に反対するのは国際資本と権力が結びついて経済的弱者を搾取し、格差を広げるものだからである。この点に関して、張頤武は格差社会における経済的弱者の奮闘を描いた「社群文学」に触れた1999年の論文「グローバル化の文化的挑戦」で異なる見解を述べている。⁽³⁷⁾すなわち、こうした文学は当然グローバル化に迎合するものではないが、かといってグローバル化に対抗しそれを拒否するものでもなく、

(35) 同上。

(36) 張頤武「強者精神」『中関村』2003年7期。

(37) 張頤武「全球化的文化挑戦」『文芸争鳴』1999年4期。

グローバル化を批判しつつも、それによる発展の恩恵が全ての人に行き渡
ることを期待しているものだ、と指摘するのである。

張頤武のこうした言説の背景には90年代を通じた中国の経済発展の成
功に対する肯定があり、これを示すキーワードが「脱貧困化」、「脱第三
世界化」である。また同時期に多用するようになった「平和的台頭」や「中
国の夢」は、胡錦濤政権や習近平政権のスローガンである。

このように張頤武においては、90年代の「中華性」の概念に見られた
ような楽観的・開放的で現状肯定的なナショナリズムは2000年代以降の
言説にも頻繁に現れている。中国のナショナリズムがますます拡大してい
ると見られている中で、これはナショナリスト王小東やポストモダニスト
王岳川、あるいは「新左派」にも見られるような、悲観的・攻撃的で現状
否定的なナショナリズム（張頤武が指摘する「弱国心理」に近い）とは好対
照をなしている。また現政権の主流の政策には同調しているが、政権幹部
が時に用いるような悲劇的な過去（「100年の民族的悲劇」）を引き合いに
出すナショナリズムとも一線を画しているといえよう。

(4) 21世紀の「中華性」

本稿の最後に、張頤武が2018年8月に発表した『『五四』を越えて（「跨
越」）：グローバル化時代の『中華性』』を検討する。これは2003年の「五
四を越え出て（「跨出」）：我々は超越の精神を必要としている」に加筆修
正を加えたものである。⁽³⁸⁾ 両者のほとんどの部分は同じだが、18年版では
タイトルに「中華性」が使われるようになったことなど、いくつかの変化
がある。とくに、中国がすでに「強者」となったことがより強調され、03
年版にあった「脱第三世界化」という表現もなくなっている。この間に進
展した中国のさらなる経済大国化を反映して、ナショナリズムの側面が強
まっているといえるだろう。

(38) 張頤武「跨越“五四”：全球化時代的“中華性”」『中央社会主義学院報』2018年第4期。

張頤武「跨出五四：我们需要超越的精神」『山花』2003年第11期。

ここでいう「五四」とは周知のように、1919年の五四運動前後の新文化運動のように民主主義や科学に代表させて西洋文明を採り入れようとした知識人の議論のことであり、2019年の五四運動100周年をにらんで2003年の論文を掲載した可能性がある。すでに述べたように、「五四」は、最初に「中華性」を提起した94年の共著論文や当時の「後学」の議論で、中国を「他者化」しかつすでに時代遅れとなった「現代性」に固執するエリート知識人の象徴として批判の対象となっていたものであり、2018年の論文でも同様の主張が繰り返されている。

他方、「中華性」については、94年に提起された時の「中華性」の具体的内容は繰り返されていない。2018年（および2003年）の論文では、すでに「強国」となった中国が打ち出すにふさわしい「中華性」の具体例として、1940年代の抗日戦争の時期に、「五四」にあきたらない一部の知識人が打ち出した議論が紹介されており、これからの中国はそれに学ぶべきだとしている。

例えば、馮友蘭の「貞元六書」、李長之の「中国文化復興（ルネサンス）」にかんする思考、林同済・雷海宗・陳銓（2003年版では名前が挙がっていない）などの「戦国時代」と「力」の論述、および賀麟の「知」と「行」の関係に対する思考など、いずれも中国の伝統文化を新たに発掘し、それぞれ異なる方向から「五四」を超越し、中国・西洋文化の交差の中から「中華性」の主体を打ち立てようとしたのである。⁽³⁹⁾

張はさらに、同じように土着の文化と西洋との対話から新しい方向性を見出そうとした試みとして日本の「京都学派」を挙げ、しかしそれが侵略戦争の正当化に使われてしまったことを批判し、他方で中国の試みは抗戦を畏れない「強者」の風格を示していたとする。

(39) 張頤武、前掲「跨越“五四”」（2018年）、35ページ、前掲「跨出五四」（2003年）、112ページ。

張頤武が具体的にとりあげるのが、馮友蘭（1895～1990）と李長之（1910～1978）である。馮友蘭は、張によると、西洋文化と中国文化の違いをそれぞれの「特殊」性とする見方を批判して、「類」として見ることを提唱した。「特殊」は変わりにくいが「類」は変わり得る。そして当時の西洋と中国の違いは都会人（「城里人」）と田舎者（「郷下人」）の違いに似ており、中国もかつては長い間都会人であったとする。中国の発展（「弱者」が「強者」になること）とは、田舎者が都会人になることである。

張頤武の含意は次のようなことであろう。「五四」のように西洋化を目指した知識人は中国の伝統文化を西洋文明に取り替えようとしたが、これは両者を「特殊」と見る考え方である。これでは、近年の中国が（民主化などについて）西洋諸国との違いを多く残したまま経済発展に成功し「強国」となったことを解釈できないし、そのような中国の立場を世界に主張することもできない。一方、馮友蘭のように両者の違いを同じ土俵における「類」の違いと見ることで、それが可能となるし、またそうしなければならない。

もう一人の李長之は、張頤武によれば、馮友蘭との対話から思想を形成し、「文化復興」に着目した。李は西洋の「現代性」には二つの出発点があり、それは「文化復興」と「啓蒙運動」であるとする。しかし「五四」の知識人は「啓蒙運動」しか見ておらず、「文化復興」をおろそかにした。そこで李は、「文化復興」を抗戦以後の中国の課題としたのである。その具体例として示されるのは、思想としての孔子とその儒学、そして芸術作品としての「玉」である。儒学は幾度にもわたる外敵の侵略を生き抜いた思想であり、「玉」もまた決して壊れない強さと審美性を兼ね備え、いずれも「強者」としての中国の本質を示している。他方で李は中国文化の問題点も指摘しており、「国粹」的な保守主義者ではなく開放的な思想家であったとされる。

2018年版では、末尾に比較的長い部分が加筆されている。そこで主張されているのは、「強国」となった中国は、グローバル化の「最先端（「高」端）」から世界に貢献しなければならない、その構成要素は馮友蘭や李長之

が指摘したような意味での「中華文化」の中にあり、世界もそのような「中国の智慧」を必要とするだろう、ということである。⁽⁴⁰⁾これはやはり楽観的・開放的ナショナリズムといえるだろうし、また90年代の「中華性」が具体的な東アジア経済圏の中における中国の特権的地位を強調していたのとは比べると、拡張主義的と批判されうる側面はむしろ抑えられているといえよう。

ただし他方で、2003年版でも、2018年版でも、中国から世界へのそのような文化的貢献は行われていないとも書かれている。⁽⁴¹⁾ということは、「中華性」はそれが構想された90年代初頭から、四半世紀過ぎても具体的には実現していないことになる。誇大な構想だったと批判することもできるが、もっと長期的に見るべきだと擁護することもできよう。文化的貢献を行うのは知識人の役割であり、それがなされていないという批判も知識人に対するものであるから、その意味で張頤武の立ち位置は、大衆の文化を信頼しエリート知識人を批判した90年代と変わらない。

しかし、大衆の「素朴なナショナリズム」はいつまでも変わらないでいられるだろうか。2008年のチベット問題や2019年の香港問題において国際社会から批判を受けたときの「素朴なナショナリズム」の反発には、自らの「正しい」主張が世界に受け入れられないことへのいらだちが顕著に見られた。将来、大衆レベルで、ナショナリズムの構想が実現しないことに対するいらだちが、楽観的な見通しを悲観的なものに変化させ、開放的なナショナリズムを攻撃的なものに転化させる可能性はないだろうか。

この意味で、いま「後学」のナショナリズムを捉え直す作業の意義は、中国の「素朴なナショナリズム」がより攻撃的なものに転化することを抑止する道筋を探るという、より実践的なところにもあると言えよう。

(40) 張頤武、前掲「跨越“五四”」(2018年)、39ページ。

(41) 張頤武、前掲「跨越“五四”」(2018年)、39ページ、前掲「跨出五四」(2003年)、117ページ。