

『明夷待訪録』の歴史的位置

溝 口 雄 三

梁啓超・陳天華ら清末の革命人士が民権共和を主張する立場から、黄宗羲を中国のルソーと称して、『明夷待訪録』とりわけ「原君」「原臣」の二篇を顕彰した次第は、すでに島田虔次氏のご紹介に詳しい〔中国革命の先駆者たる〕。黄宗羲は彼らから中国における民権思想の源流と目〔『梁啓超書房』一九六五年〕されていたのである。同じく清末には、一方で李滋然なる頑迷固陋の人物が一九〇九年に『明夷待訪録糾繆』という一文をものして、「後世ノ父ヲ無シ君ヲ無ミスルノ革党」が「皆、明夷待訪録ニ矯託シテ以テ其ノ兇悖ヲ張」っていることに危機感を抱き、それを反君主制主義の淵藪と目してほとんど逐条的に論難し糾弾している。

革命派も保皇派もともに彼を中国における反君主制・民権主義の先駆的人物と評価する点で同じであったのだ。というよりは、保皇派がそれほど目の敵にせざるをえないほど、清末の民権共和思想の中での『明夷待訪録』の占める比重は大きいものがあつたといふべきか。なおこの評価は新中国以降もほぼ継承され、例えば侯外廬が黄宗羲の思想を「近代民主思想」のカテゴリーに入れて論じている〔中国思想通史』第五卷、第一編「十」(七)世紀的啓蒙思想』第二節参照〕などがそれである。これらの評価は、梁・陳らが共和革命期、侯が人民民主主義革命期と、それぞれ時期を異にしながらも、大筋において黄宗羲をのちの中国革命の思想的源流として歴史的に位置づけそれを誇るべき歴史遺産として継承発展させようとしている点で、共通している。これはともに

歴史を、自己の歴史的あり方にかかわる、つまり自己の現在および将来の歴史的課題にかかわるものとして、主体的あるいは実践的な立場からとらえようとすると、だからこれらの評価にはやや共感なしとしない。だが、一方これには問題がある。

梁・陳の場合は、みずからの民権思想に一途なあまり、黄宗羲自身すら思いもよらぬことであろう民権思想をこれにせっかちにまた主観主義的に仮託し、そのため真に継承発展させるべき歴史の実相を見失った。だから、黄宗羲のあとに第二・第三の黄宗羲がでず、ルソーのあとに千百のルソーを輩出したヨーロッパにあたらおくれをとったと、むやみに焦燥に墜った。それはヨーロッパの外圧に当面してのやむをえぬ焦燥ではあったろうが、ヨーロッパの近代を無媒介に中国に妥当させようとするその一元的思考は、十全とはいへない。あるいは初期革命家の常としてその点は諒とされるべきなのかもしれないが、では歴史家である侯の場合はどうしても問題がある。彼の歴史観はマルクス主義にたつものだが、一言でいうと彼はマルクスを相対化しきれておらず、そのため彼の歴史観は公式的であり教条的である。マルクスは

ヨーロッパの中で歴史を考えたのであるから、封建社会より継起するものが資本主義的ないわゆる近代市民社会であったという事実を離れるわけにいかぬのは当然だが、それは決してそのまま無媒介に中国に妥当するものではないこと、くりかえすまでもない。この点の相対化が不徹底なため、彼の「近代」なり「民主」はあまりにヨーロッパのそれを母型としすぎ、一方でせっかく経済的土台に対する詳しい分析が十六・七世紀の中国郷村の實際に即して行われているにかかわらず、それが生かしきられず、黄宗羲の反君主的思想を人権宣言に比擬するなど、このため黄宗羲思想の十七世紀以降の中国的な継承発展の脈絡の本筋をその『思想通史』ではかえって見失ってしまっている、といわざるをえない。これでは、もう一つの偉大な主観主義ともいえるべき毛沢東の農民闘争一元史観(例えは『中国革命と中国共産党』)に太刀うちできなかつたのもやむをえなかつたと思うのだが、それについてはさておく。

中国側の黄宗羲評価がこのようであるため、つまり中国思想史の實際にそぐわぬものであるため、日本側の研究者は必ずしもこれに同調していない。黄宗羲の反君主的思想が君主専制体制そのものの批判に及んでいない点

一つをとっても、到底ブルジョア近代的な民権共和思想に比擬しうるものではない、というのが大方の根拠で、これは十分に首肯できる。がしかし、ではそのほとんど「君ヲ無ミスル」ほどの激越な君主批判をどう評価するかとなると、多かれ少なかれつまりは孟子以来の民本思想の流れをくむするにとどまる、といっているではない。黄宗羲を伝統思想の流れの中に位置づけるその客観的視点は望ましいものであるが、しかし視点が客観的でありうるのは、あるいは梁・陳らに比べてこちらの立場が第三者的というよりは傍観者でありうるからにすぎない、と反省させられなくもない。

ことは評価する側の歴史的立場にかゝるうが、ここではそれは考えない。

問題を限定して、『明夷待訪録』の反君主的思想が、民本思想の流れをくみながらもどのようにそこから一歩踏みだしているか、明末清初期が一つの歴史劃期だとし、ではこの思想がどの点で劃期的といえるか、それがどのような継承をへて民権主義に発展しえたのであろうか、などを紙数も限られたことなので、要点をしぼって考えてみたい。考えるその立場は、中国思想における

「近代」をヨーロッパ的なそれとは相対的に独自のものとする立場である、とあらかじめ自覚しておく。

二

黄宗羲の反君主的思想が、どの程度に古来の民本思想の踏襲なのか、どの点でそれを踏みだしているのかについては、一王朝前の宋末元初、鄧牧の『伯牙琴』とりわけその中の「君道」「吏道」二篇にみられるそれと異同を対比してみるのも一法であろう。

詳細を省いて結論的にいうと、わたくしのみるところそれぞれの君主観の共通点は、①君主は民の苦楽を第一義とし、かりそめにも自己本位であってはならない、②天下は君主のためにはなく、民のためにある——の二点につきる。①は君主有徳、②は易姓革命の思想につながるもので、この二つは民本思想の双壁をなすものであるが、これが両者の反君主的思想にひとしく基調となつている点で、両者はともに民本思想の伝統的な流れの中もしくは先にある、とまずはいえる。

では両者の相異点はどうか。まず一見共通しているかみにみえて実はそうではないものをあげると、鄧の「人主

ト共ニ天下ヲ理ムル者ハ、吏ナリ」(「吏道」)、黄の「夫ノ天下ノ大ナルハ、一人ノ能ク治ムル所ニ非ザルニ縁リ、コレヲ分治スルニ羣エテ以テス」(「原臣」)、がある。右で文字面で共通しているのは、官僚が君主とともに天下を治めるべき存在だ、あるいはややメリハリをつけていえば、天下を治める権限と責任をもつべき存在だ、というにある。その限りでは、君―官―民という宋以来の專制君主制の中でのどちらとも当然の発言だが、その中味をみてみると、実は両者には非常な違いがある。

まず「吏道」のテーマは、吏には才賢ある者が扱ばれるべきで、吏たるものはいやしくも民に対して虎狼のごときであってはならない、と吏の人性の高潔・清廉を求めるにある。一方「原臣」のテーマは、周知のごとく、臣は君主一家に奉仕するためではなく、万民のためにある、万民のためという見地からみて従うべきからざることは、君命といえども従うべきではない、と臣の万民を基盤としての自立性主体性を主張するにある。いゝかえれば、臣が旧来の家産官僚的あり方から脱すべきを指摘するにある。

前者は要するに、有徳なる君主の下、吏もまた清官た

れというにすぎず、だからわたくし流に言えば、君主を治世の原点とする旧来の君↓民という上からの単線的ヴェクトルに動揺はなく、吏はそのヴェクトルに包有されるという限りにおいて君主と一体であり、つまるところあり方として家産官僚的であることと矛盾しない、ということになる。もしも、君、君たらざれば、あるいは君に道なければ、諫めるか、去るか、国人・寇讎のごとくにみなすかなどとなるが、しかしそれは治世の原点が君主にあることを何がしかにせよ否定するところまでとはともいきつかない。という点で前者は旧来の君臣観から外に出るものではない。

これに対して後者のいう「分治」は、まず臣を君主と一体とみなさないというところを起点にし、⁽¹⁾万民を基底または媒介とした新しい君臣関係を目ざそうとする点で、まず前者と異なる。このことは「原臣」につづく「原法」「置相」「学校」篇などによってより明らかにされる。「原法」では君主を法の上においた従来の君主操縦下の法に対して君主をも並置した天下の法が主張される。

「置相」では世襲制のそれ故に愚不肖者の襲位もありうる君主に対し、非世襲の故に賢者の就任が期待できるは

ずの宰相の権能の、「其ノ主モ亦タ畏ルル所アリテ、敢
 エテ從ガワザルコトアラザル」ほどの權威強化が主張さ
 れる。また「学校」では朝廷の是非を是非とせず天下の
 是非を是非とするための、つまり公論を担うに足る人材
 の育成が提言される。おしなべていえば、治世の原点を
 君主から万民に移行させた上で、いわば皇帝機関化とも
 いうべき、したがって従来の皇帝絶対の専制権力はこれ
 を空洞化し、その空洞を官僚責任政治ともいうべき「分
 治」によって埋めていこうとする、見方によれば擬似立
 憲君主制的な政治体制の上に、新しい君臣関係を想定し
 ようというのであり、これはそれまでの君主原点的、徳
 治主義的治政観およびその埒内での君臣一体的、家産官
 僚的君臣観・官僚観を、つき破りそこから一步二歩と踏
 みだそうとするものである。その点でこれは前者と異なる
 というのである。以上が共通しているかにみえて実は異
 る点である。

つきに、両者の間で始めから異っている点についてい
 うと、後者では民の自私自利が肯定的に、いや、「向使
 シ君ナカリセバ、人ハ各々自私を得、人ハ各々自利ヲ得
 ルナリ」とまでいうごとく、それが皇帝の「大私」に拮

抗する実勢として、「君ヲ無ミ」せんほどに攻撃的に主
 張されていることである。治世の原点がそこに移行され
 たという民とは、具体的にはこの自私自利の主体あるい
 は客体としての民をい、この民の主体的あるいは客
 体的覚醒・自立こそが、右の新しい君臣観展望の脚底であ
 る、というのがわたくしの見方である。

人はあるいはこの、民の欲求を満足させ、だから治世
 の原点を民に措置するというそれさえ、これこそ民本思
 想のそれたるゆえんではないのか、と問われるかもしれ
 ない。しかし古来よりの民本とは、要するに君主の上か
 らの一方的な仁恵施民をい、かりにそれを民に原点づ
 けた民本位の治政というとしても、その原点づけは君主
 の仁徳意識の中のことであり、民本位か否かは君主側の
 裁量いかんのみにかかわる。民はだから君主の仁徳に運
 命を託すだけのあるいは君主の裁量のうちに包摂せられ
 た没主体の存在であり、それはわたくしのいう原点をみ
 ずからのものにした民では到底ありえない。別のい、方
 をすれば、民本の裁量が君主の仁徳の中にあるというそ
 れ故に、古来の民本思想は本質的に君主の思想であり、
 オールマイティは君主の側にのみある。もっとどぎつく

いえば、民本思想は君主の側からは君主絶対の専制政治をフレキシブルに維持しかつは再生させる安全弁の思想であり、強いて民の側からいうとしても、客観的には仁恵の施しを求める物乞いの思想ということにさえなりかねない。

黄宗羲の場合はこれと異なる。彼は皇帝に施恵を求めているのではない。彼の主張する自私自利的民は、次節でみるように自らが自らの力によって存立していると自覚する主体的存在であり、皇帝の主観的な仁徳意識のうちには収摂されえない、また「私」をもつという点では皇帝と相拮抗するほどに実勢的な、つまり厳然たる客体的存在である。そういう主体的かつ客体的な自覚において、皇帝をも並貫した天下の法がとかれ、宰相の権能の強化がとかれ、天下の是非の任担がとかれ、つまるところ君臣のあり方が問いなおされており、ここが黄が鄧と異なる、もつといえれば旧来の民本思想と決定的に異なる点である。

総じていえば、この自私自利的民の主張こそが、『明夷待訪録』の主眼であり、これが主眼となって各篇が構成されているとさえいえる。元来、「向使^キ君ノナカリセ

バ……」という矯激な反君主的発言も、民の自私自利的主体が充足されるか否かを主眼にしたもので、すぐそのあとにつづく「嗚呼、豈ニ設君ノ道、固ト是ノ如カラシヤ」に明らかのように、これは君主のあり方にむけての反問もしくはあるべき「設君ノ道」の索定ではあっても、「君ヲ無ミ」すること自体を目的にしたものでは決してない。反君主制思想ではなく反君主的思想と称するゆえんであるが、ただし反君主的といっても、民の主体的な自私自利的充足が体制的に容認されるような君主制こそを積極的に主張しようというのが先にみた彼のいわゆる新しい君臣観・官僚観である以上、それを反君主的というのは、後述のように明末反君主的と限定的にいうならともかく、一般的かつ超時代的にそういうわけにはいかない。

結論的にくり返せば、旧来の民本思想の枠をつき破ったこの新しい政治思想は、明末に特徴的な自私自利的民の主体的・客体的な自立化に根柢する。

では、この自私自利的民は、梁・陳らの仮想した共和民権主義的な民であろうかといえ、いやそうではないというのが、以下である。

三

まず、彼のいわゆる明末反君主的思想がでてきた当時の時代背景を大ざっぱに見てみる。すでに最近、東林派人士について書いた拙論（『いづゆる東林派人士思想』東文研、続要、第1冊、以下「前論」という）であらまし明らかにしたように、張居正没後の神宗およびそれを継いだ熹宗皇帝の宦官濫用の専権ぶりは、皇長子冊立、礦税問題にみられるように、宰相を頂点とした官僚体制からさえうき上った末期的に恣意的なものであった。

前論では主として申時行を通してそれを見たが、その後王錫爵・葉向高らを読み、彼らがひきつづき自らの宰相権の無力ぶりに切齒し苦悩している状況に変化はないと確かめられた。因みに天啓三年に葉向高はいう。「臣聞ク、先臣王錫爵ノ皇祖ニ告ゲテ曰ク、今ノ閣臣ハ乃チ天下第一ニ困窮無告ノ人ナリ。蓋シ事權ナキノ官ヲ以テ天下ノ責望ニ当リ、……進退惟レ谷ル……ト」（『乞休第三十二疏』（統編奏草）卷十）

「昔ノ宰相ハ事ニ専行ヲ得、故ニ必ズシモ謀議セズ。今ノ閣臣ハ虚シク相ノ名ヲ冒スモ、票擬ヨリ外、毫モ事權ナシ。苟シ中ニ見ル所アルモ、黙シテ一言モナシ、是レ謀議ヲ併セテコレヲ失ス」（『余陳時務疏』（同右）卷八）云々と。この葉向高

の神宗時代の執政期にはもう一つ福王授田問題があり、この時期の彼の上奏文はほとんどこれによって占められているといつてよく、これが冊立・礦税問題につづいて当時の天下の大問題の一つであったことをうかがわせる。やつぎばやに上奏されるこの諫奏に対して、実にあれこれと口実を設けて初志を貫徹こうとする神宗のしたたかさは冊立問題ですでに立証済みだが、その第二幕ともいふべきこの福王常洵に対する彼の執心ぶりはなお異常である。福王に莊田四万頃を遮二無二与えようとする神宗の暴挙について明史（卷百）の記述は「尺寸、皆コレヲ民間ニ奪ワントシ、海内駭然タリ」「所司力争シ、常洵亦タ辞ヲ奏シ、減半ヲ得」といかにも簡潔だが、これを葉向高からみてみると、「福王、富貴已ニ極マル。即イ此ノ分外ノ庄田ヲ少クトモ、亦タ何ゾ損ズルコトアラン。……且ツ、河南・山東・湖広ハ尽ク水災ヲ被リ、……若シコレニ加エテ庄田ヲ搜括セバ、將ニ立チドコロニ禍変ヲ生ジ、天下人且ツ群起セン」（『請減福藩庄田摺』（統編奏草）卷二十三）「礦税ノ興リテヨリ、天下ノ人、固ト皇上此レヲ以テ福王ノ地ト為スカト疑ウ。誠ニ使シ内帑ノ十ノ一ヲ割キテ以テ王ニ予ウレバ、數世ニシテ而モ尽ス能ワザル可シ。又、何

ゾ必ズシモ民間ト此ノ区、区ノ田土ヲ争フンヤ」(福王之国密
卷二)「礦税ノ行ワレシヨリ、且ツ二十年、四海ノ膏脂已ニ
尽キ、内帑ノ堆積山ノ如シ。人ハ疑ウ、皇上ハ尺ク王ノ
為ニノミ計ルカト」(福王之国密
卷二十三)などである。

福王授田問題が天下に禍変を生ずる由々しい一大事である
とされていた⁴⁾わけだが、ここで注目されるのは、それが民間と田土を争うもので、かつ礦税以来内帑のみ堆積山の如くである、という指摘である。礦税問題をめぐっての、皇帝・宦官勢力に対する宰相・官僚・郷紳層の抵抗・対抗の様相は前論をはじめすでに周知のことなので、いまは省くが、これにひきつづくこの福王問題についてもいえることは、民間の財産(主として田産)に対する皇帝の専横な「大私」的収奪と、それをめぐっての民と皇帝の禍変に至るほどの対立に対して、宰相すらが民の立場、反君主の立場に否応なく立たされていたという事実である。これは、民の自私自利に対する皇帝の大私の拮抗という黄宗羲の認識が全体として何に立脚し、また自私自利の内実が何であったかを考える上で、示唆的である。

ありていにいえば、この神宗・熹宗時代の皇帝・宦官

派の専横は、具体的には礦税・王府莊田問題などを通じて民間の私産を強奪するかたちで現象しており、その専横に対抗する宰相以下の官僚・郷紳層とりわけ東林派人士が公論尊重をかかげ苛酷な弾圧にひるまず反撃にでたわけで、それは畢竟彼ら自身の要求にもとづくものであった。その背景には郷村における里甲制的秩序の崩壊とその空隙を埋めて形成されつつある、彼らの主導による新しい地主(自營的小経営を含む)制的秩序の擡頭⁵⁾があると推定され、それについては前論に述べたことなので省くが、その背景いかんの問題はさておくとしても、黄宗羲の自私自利が、彼ら(前論にいう「中堅地主」層)自身の私的財産の保全・保有権をその内実とするものであったということは、ここで断言しておいてよい。

それはそうだとし、ではその私的財産保有の主張は、神宗らの食欲な収奪に帰因するもので、もし神宗らが仁徳の君主であったなら、このような主張は生れなかつた、もっといえば「君ヲ無ミ」するほどの言説、旧来の民本思想の枠を突き破るほどの思想は生れなかつた、かといえはそれは決してそうではあるまい。

こゝで想起されるのは、すでに早く李卓吾の「夫レ私

ナル者、人ノ心ナリ。……如エバ服田ノ者、私ニ秋ノ獲アリテ後、治家必ズカム。居家ノ者、私ニ積倉ノ獲アリテ後、治家必ズカム(藏書卷三十二) という私肯定の発言であろう。すでにしばしば言及してきたように、この私肯定とあわせて明末清初に最も特徴的な、去人欲的天理観から存人欲的天理観への転換、人性論における氣質の性への一本化などの思想上の転換を考えるならば、黄宗羲の自私自利的民の主張が、単に神宗らの個人的貪欲いは歴史の偶然的要因に帰するとするには、あまりに広がりがありすぎることは直ちに気づかれるところであろう。むしろ逆に、民間の財産保有に對する自己主張のたかまり、例えば焦竑が「王政漸ク廢レ、耕ノ入ル所、各々(富人ノ)私養トナリテ、天子ノ經費ヲ領セズ。故ニ令ヲ奉ジテ急ヲ極ワンニモ尽クハコレヲ民ニ得ル能ワズ」(澹園集、卷二十)と伝えるような状況があったればこそ、神宗らとの間にあれほどの矛盾対抗あるいはそれを矛盾対抗とする自覚が生じたのだ、というべきである。つまり両者の私相互の拮抗はすでにあらかじめ構造的なもので、その新事態への認識を欠いた神宗らの旧態依然たる専横は、その矛盾対抗を鋭角的に増幅させるきっかけであつ

たにすぎない、とみるのである。

右の財産保有の自己主張は黄宗羲自身にもみられ、頌をいとわず列記すると、「先王ノ時、民ハ上ニ養ワル。其ノ後ハ民ハ自ら養ヲナス。又其ノ後、横征暴斂ムコクホシイマヤセイトロダテニヨリ、民ヲシテ以テ自養スルナカラシム。詩ニ云ウ、普天ノ下、王土ニ非ザルナシ、ト。……田ノ王ヨリ出デテ以テ民ニ授ク、故ニコレヲ王土ト謂ウ。後世ノ田ハ民ハ買ウ所トナル。是レ民土ニシテ王土ニ非ザルナリ」(破論)「当時、田ハ上ヨリ授ク、故ニ其ノ十ノ一ヲ税トスルモ愧ズルナシ。今、民ノ自ら買ウ所ノ田ヲ以テシテ、必ズ古ノ什ノ一ニ做ワント欲スルハ、已ニ不倫タリ」(孟子師説卷六)「古ハ、井田ニテ民ヲ養イ、其ノ田ハ皆、上ノ田ナリ。秦ヨリシテ後ハ、民ノ自有スル所ノ田ナリ。上、既ニ民ヲ養ウ能ワズ、民ヲシテ自ら養ワシム」(明夷待訪録)「嗟呼、天ノ斯ノ民ヲ生ズルヤ、教養ヲ以テコレヲ君ニ託ス。授田ノ法廢レテヨリ、民ハ田ヲ買イテ自ら養ウ。猶オ賦税シテ以テコレヲ擾ス。……是レ亦タ不仁ノ甚シクシテ、而モ其ノ空名ヲ以テコレヲ躋タテマツリテ、君父君父ト曰ウ」(學校)など……。これはおしなべて田土における民の私有権を、賦税を不倫不仁というほどに激越に主張するもので

(7) あり、王船山にも「王者ハ能ク天下ノ人ヲ臣トスルモ、天下ノ土ヲ擅^{ホシイ}マニスル能ワズ。……五穀アリテヨリ以來、民、服スル所ノ先疇^{先祖}(ノ田産^来)ハ、王者惡ンゾコレヲ有ツヲ得ン。而シテ抑^ヘタ惡ンゾコレニ税スルヲ得ンヤ」(説^{説通鑑論}十四)とあるように、すでに一つの突出した輿論である。

自私自利的民とはこれら私産所有権主張の広汎な輿論を背景にその先端をいく民であったわけだが、念のためという、この民はいわゆる民一般ではなく、当時力をつけてきたとみられる自營的小経営農を含む地主層およびそれに連なる都市商工層——要約すれば富民層であり、黄宗羲のいう万民のための政治とは、これら富民層のための政治であり、この富民層がいわゆる治世の原点をみずからのものにした民にはかならない。つまり、奴僕・佃戸・貧雇農・都市労働者などの無産層の声は必ずしもこれらの民と同列ではなからう、というのである。

なお附言すると、『明夷待訪録』は明末とりわけ神宗・熹宗時代の君主専横の歴史体験をもとに、それとの対立抗争による東林党禍によってその父黄尊素を獄死せしめ

られた黄宗羲の筆になるものであるが、その因縁もあってこの書は東林系人士の声の集約という見方もできる。例えば君主の食財批判(雒于仁・馮琦・李三才ら)、宦官批判(楊璉ら)、天下の是非・公論の主張(顧憲成・繆昌期ら)、宰相の権限強化の主張(葉向高ら)、土地所有権に対する主張(錢士升ら)、分治の要求(陳竜正・劉宗周ら)など、これらは前論に紹介したように強弱の差はあれ全て東林系人士に先行的にみられるものである。しかしだからといって、これを個人的因縁による書とのみ見てはならぬこと、東林系人士の主張が当時のいわば歴史の声であったことを考えれば直ちに諒解できることである。むしろそれら歴史の声を集約というよりは、個別的断片的かつ局部的なそれらをここまで理論的に整序し集大成しかつ体系化した彼の思想的先進性が、かえって評価されてよい。

特に自私自利的民の明確な主張とそれに基づく家産的官僚の否定のこの二つは、思想的に高みにある(8)。明末に特殊な政治・経済状況から生みだされたこの書が、その特殊個別状況に埋没せず、それを超えて普遍性を獲得しえているのも、この高みによるものであるが、その歴

史的超出性によってこれは清末に反君主制の民権共和思想として甦ることにもなった、のであろう。

四

最後に、ではこの二つの主張は清代にどうひきつがれているか。

前述のように、自私自利的民の主張とは、端的に富民層の私的財産保有の主張であるが、この根柢には「富(戸)ヲ安ンジテ以テ貧農ニ便ナラシメル」(幾字全書、卷四十一、復林邑尊)という富民層の、郷村秩序の実質的リーダーであるとする自負のたかまりがある。この主張が反君主の様相を帯びたのは、明末君主が富民層主導の新秩序に対する認識を欠き、錢士升(惠宗皇帝期の宰相の一人である点に留意)の悲鳴にも似た上奏にもうかがわれるような旧態依然たる無差別な収奪を強行したことに因る。だから逆からみて、もし君主側がこの郷村の新事態をリアルに認識し、富民層の自私自利を容れる方向で、つまり彼らの郷村における主導的立場を認め、むしろそれを政権の基盤とするような方向で体制を改革すれば、この点に関する反君主の発言は当然影をひそめよう。わたくしの現在の推定では(そしてこれは経済史

研究の分野でも確められつゝあることだが)清朝専制政権は、専制の外被をおおいつつもその政策上の基本路線はおおよそ自私自利的民を安堵させるものであり、その故に黄宗羲にみられる反君主の発言はこれ以後鳴りをひそめることになった、と考えられる。皇帝との矛盾對抗が第一次的なもののみえたそれが、清朝に入ると第二次的なもの以後退し、新たに前面にでてきたのは、富民間の矛盾および富民層対貧民無産層間の矛盾である。ただしこれらの矛盾は清朝に入つてにわかに顕在化したわけではなく、富民間でいえば明末にすでに、郷紳的大土地所有のほか王府莊田問題もその一例となろうが、旧来の特権的地主の経済外的強力による土地集積に対する反撥、いわゆる反豪強の輿論が東林派人士を中心に根強く広汎であり、これは是正を求めている均田均役の主張が、自私自利的民の主張と表裏をなすものであったことは、前論に述べたとおりである。

これについては黄宗羲も例外ではなく、『明夷待訪録』の「田制」二で、彼は官田・民田をあわせた全国総実在田地面積を総戸数に一律に五十畝ずつ均等配分することを提言しており、土地所有の隔差是正にもすでに目を配

っている。ただし彼の場合は、右の配分ののちになお残る百七十余頃を「富民ノ占ムル所トスルヲ聴ス」として富民本位の立場を堅持しているが、清朝に入るとこの均の課題は富民間よりも貧富間の隔差の問題として、思想史の流れの中に顕著にクローズアップされてくる、といった思想史的特徴をみせる。先行的には清初に、李塨の「農ノ自業ハ、一夫、百畝ヲ過ギルヲ得ル勿レ」(訂書 卷七制田 第五上)、「均田ニ非ザレバ、則チ貧富均ナラズ」(擬本平策 卷二地 策)や、彼の紹介する顔元の佃戸分種論(小作の自営農化策)(右同)など、自私自利的民の主張のいわば第二段階の議論がはじめられ、ひきつづき清朝中葉の戴震の「欲ノ失」を否定して生存欲相互の調和的充足を旨とする新しい理観の確立、後葉の龔自珍の貧富の平均的調和を旨とする「平均篇」、陶煦の大幅な減租を軸とした地主制改革案(『租覈』)……など「第二・第三の黄宗義」はひきもきらず出現する。黄宗義の皇帝に対する自私自利的民の主張が、やがて民相互間の矛盾へと発展し、端的に地主―佃戸の対抗に移行していく状況がうかがわれるが、この土地問題をめぐる抗争こそ太平天国以来、孫文の地権平均・天下為公をへてのちの中国革命の基本的テーマとな

っていくこと、すでに周知のことで、その意味で、確かに黄宗義は思想的に清末はもとより中国革命の淵源として位置づけられる⁽¹¹⁾。そして黄宗義を通して自己主張をはじめた自私自利的民の清朝を通じて清末にいたる発展および矛盾相剋の経過の先に、民権思想がはじめて根づいた、いや、思想的には、自私自利からはじまる右の均・平・公の思想の新たな展開・成熟のプロセスこそが民権思想受容の直接の上流もしくは母胎であり、ルソー思想の導入はより急速な飛躍のための一つのバネにすぎない、とさえいえる。ということの詳細は、別稿で改めて述べる必要があるかもしれない。

次に、反家産官僚的官僚観であるが、この擬似立憲君主制的ともいべき発想が清朝体制に制度的にくみ入れられた形跡はおそらく見取できまい。しかしこれが自私自利的民と皇帝の私との対抗からでてきたとみ、その自私自利的民の願望が経済政策の上で大筋のところ清朝政権の容れるところとなったとみる見方からすれば、名はともかくとして実の方は清朝政権にとり入れられたと、してよからう。

以上、黄宗義の「君ヲ無ミ」するほどの反君主的思想

とは、反君主一般よりは反明末君主を内実としており、むしろその思想の基底となつているところの自私自利的民の主張こそが彼の思想の主眼であり、これはやがて清朝政治にとり入れられ、一方ここを起点として発生した新たな思想的課題をめぐっては、清朝を通じて継承者にことかゝらなかったことを述べた。

ということ踏まえて最後に、あえて贅言を附すると、黄宗羲は客観的には清朝政權下では体制内の立場にあつた、といわざるをえない(注9・10)。逆にいえば、清朝少数異民族政權は、黄宗羲を代表とする前述のいわゆる歴史の声(端的には自私自利的民の声)を無視して成立しうるはずもなく、これら東林派の依拠する基盤を、明朝政權崩壊の教訓をもとに、ぬけ目なく自己の基盤とする以外にその政權の安定はなかつた、ということである。それはあるいは黄宗羲の側の勝利ともいえるのだが、ただし異民族にその勝利を摘みとられたという点に彼の体制内の苦渋はあつた。二朝に見えずという以外に異民族支配に対する異和感もあり、それらが彼に明朝遺臣としての名節を固持させたわけだろうが、とはいへ、すでに

新政權が彼らを勝利者とする立場で安定的に機能しはじめている上は、自己一身の名節を守ること、その季子黄百家や弟子達が新政權に参与するのを見守ることは、少なくとも政治思想面で矛盾するものではなかつたと、みる。この点で章太炎の見方(注13)はやや偏狭にすぎるといふべきだろう。

なお『明夷待訪録』の自序で彼が、「吾、老イルト雖モ、箕子ノ訪ワルルガ如キ、或イハ庶幾カラン。豈ニ夷ノ初旦、明ニシテ未ダ融ケザル」ニ因リ、遂ニ其ノ言ヲ秘サンヤ」と述べていることについて。

殷の賢人箕子が周の武王から政治の大道を問われた故事に身を仮託したこの語は、これも章太炎が清朝に節を屈したものと批判して以来紛紜とし、梁啓超・錢穆・謝国楨・侯外廬らから一斉に反論をあげ、ことこれに関するかぎり日本側の凡そこれに言及する全てといつてよい人が梁らと意見を同じくし、つまり黄宗羲を弁護しているが、「夷之初旦、明而未融」を、明朝光復をこめた語とか、光明が催折したことをいうとか、箕子への仮託は清朝についてでなくはるか未来、結果的には清末を望んでのものとか、とうがつ必要は特にあるまい。虚心に読

めば、彼の政策が近い将来に日の目をみることを期待した語と読め、この提言が節を屈したと批判されるいわれもないとともに、提言した事実経過までを曲げて弁護するいわれもない。出仕を拒否することと世に政治的提言をすることと彼の間に矛盾はなかったとみること前述のとおりである。

以上、『明夷待訪録』の歴史的位を、今後の再検証の要を含めて、とりいそぎ考えてみた。枚数の都合で端折った部分も多いが、大方の叱正をお願いしたい。

〈第一節〉

(1) 民国期に一つ、毛色の変わったあるいは農民斗争一元史観的ともいふべき評価を下したのとして、譚丕模「清代思想史綱」(開明書店、一九四〇年)がある。譚氏はその中で、黄宗羲思想を民権思想に比擬することに反対し、黄の「重民」思想は要するに「開明的地主」のそれで、つまるところそれは農民との階級的矛盾・対立を緩和し、彼ら地主階級の保全をはかるための「自救」の方策でしかない、と述べる。黄の思想が開明地主的であることに異論はないが、しかしその「重民」が地主階級の「自救」のためのものであるとする見解には同意しかねる。氏によれば、黄は農民の反抗をいわずにだめするために君主権の制限を意図したとさ

れるが、もしそうだとすればその君主権制限の意図と表裏をなす彼の「天下之人」の名による「自私自利」の主張は、さしずめ農民の自私自利のための主張、つまり地主である彼が農民を代弁して彼らの「自私自利」をとげるべく君主に要求しているということになり、これはまことに奇妙というほかない。抗租など農民の地主に対する反抗は彼らの「自私自利」の要求からであるものにほかならぬ以上、これを代弁するなどは地主階級にとって「自救」どころか自縦行為でしかないこと、いうまでもあるまい。問題は黄の「重民」における「民」を氏が農民とみなすところであり、こゝにわたくしの異論がある。すなわち以下に述べるわたくしの——黄のいわゆる「民」の内実を地主・商工などの富民層とみなし、したがってその「自私自利」要求とは、黄も含むこれら富民層の要求にはかならぬと考える——見解と、この点で対立的なのである。

〈第二節〉

(2) 「置相」では「官ナル者、分身ノ君ナリ」という語があるが、ここの「分」はいわば職分をいう。宰相についていえば君主に師友たる存在だという彼の観点は、例えば本文に引用の「其ノ主亦タ長ルル所アリ」とか「宰相以テ天子ニ白シ、同ジク可否ヲ議ス」など、ここでも一貫してつらぬかれています。

(3) こういう新しい「民」観は、李卓吾に先行的にみられること、かつて述べたとおりである。拙稿「明末を生き

た李卓吾」(東文研紀要)第五節参照。

〈第三節〉

(4) この王府荘田がもたらす諸矛盾は、福王府以前にすでに潞王府の荘田をめぐって顕在化していた。その内実については、佐藤文俊氏の「明末就藩王府の大土地所有をめぐる二・三の問題——潞王府の場合——」(『木村正雄先生退官記念東洋史論集』所収)および「明末王府の大土地所有をめぐる二・三の問題——潞王府の場合——」(『明代史研究』第3号)に詳しい。参看をお願いしたい。

(5) 前論ではわたくしのいわゆる「中堅地主」を基体に考えたわけだが、最近、足立啓二氏の「明末清初の一農業経営——『沈氏農書』の再評価——」(『史林』六二)により、彼らの経営実体をあらためて具体的に知りなおすことができた。

(6) 宮崎市定「明夷待訪録当作集(統)」(『東洋史研究』二五)参照。

(7) 陳竜正が富民による北方開墾策の一つの前提的条件として、開墾者に対する永久不課税を提言していたことが、併せて想起される。

(8) 前者について、皇帝に対するこれと類似の発言は、管見のかぎりでは錢謙益の「王道ハ……天下ノ欲ヲ以テ欲トナス。夫レ天下ハ大ナリ。……天下ノ人各々欲アリ。豈ニ独リ人主ノミナランヤ」(『牧齋初學集』卷八十九)をみるにとゞまる。

後者については、周宗建の「臣、臣ノ職ヲ尽ス、コレヲ忠君ト謂イ、臣ノ職ヲ味クス、コレヲ負國ト謂ウ」

(周忠毅公奏議、卷二)、陳子壯の「御史徐之垣ノ疏ニ曰ウ、人臣ノ君ニ事ウルヤ、尽言ヲ以テ忠ト為シ、人君ノ臣ヲ馭スルヤ、容言ヲ以テ大ト為ス」(『陳忠簡公遺集』卷一、罪言)、賀逢聖の「人臣、敢エテ其ノ君ヲ誨ウ、正ニ是レ忠ノ極処ナリ。惟ダ聖人ノミ深ク其ノ忠ヲ知りテ、其ノ誨エヲ嫌ワズ」(『積慶代道命說』)などが散見できるが、いづれも断片的でこれだけでは評価のしようのないものばかりである。また葉向高は乞休や閣臣補充を求める上奏にしばしば自己の重責を奴僕の労働に譬え、例えば「人臣ノ君ニ事ウルハ、猶才僕ノ主ニ事ウルガゴトシ……假使シ家ニ只此一僕ノミナルニ、既ニコレニ耕ヲ督シ、又コレニ織ヲ課シ、又コレニ庖門ヲ責メ、又コレニ筥庫セシムレバ……此ノ僕……其レ將タ恬然トシテ就チ斃ルルノミカ、抑タ將タ主人ニ哀控シテ、其ノコレヲ助クル所以ノ者ヲ求メンカ。一家ノ小モ、猶才止ダ一僕ヲ役スノミナル可カラズ。況ンヤ天下ノ大ニオイテ、止ダ一臣ニ責ムル……ニオイテオヤ」(『諸補閣臣第四十八疏』)などという。皇帝むけの発言という事情もあろうし、右に長々と引用した当時の奴僕についての活写は、生活に身近なだけに譬えとして自然であった(当時、この譬えに奴僕がもちだされる例は枚挙にいとまがない)という理由もあろうが、それだけにかえて主僕の関係を君臣にきっぱりと否定し、師友の関係を主張する黄宗羲の見識は、高いといふべきである。

〈第四節〉

(9) 森正夫氏の『一八世紀の清朝国家は、一方では地主の収租権を強く保障し、他方では地主の佃戸「救済」・再生産維持のための負担を軽くするという形態で、地主的土地所有の保護と地代搾取の保障を行なおうとした、ということができる。一七世紀の半ば以後いっそう盛んとなり、一八世紀においては「久しく錮習となる」とさえいわれた抗租運動の普遍化に際して、その基底をなす旧来の地主佃戸関係の変動に対応するためには、地主的土地所有を保障する集権的専制国家の機能がより全面的に発揮されねばならなかったのである』(佃戸関係、東洋史研究、二七―四) という指摘。その他、重田徳『清代社会経済史研究』(岩波書店)、第二・三章など参照。

(10) これについて注目される旧研究の一つに、李文治「論清代前期的土地占有関係」(歴史研究)があげられよう。それによると、清初期の土地所有関係の明末期と異なる点として、皇族・勳戚など世襲の特権大地主の漸次的な衰落と、郷紳の大土地所有に対する制限の強化、およびそれに対抗する商人地主、非特権的「庶民地主」の土地所有の増加・発展であるとされる。世襲的地主の衰落には農民の逃亡という一種の実力行使が原因しているが、この事態に際して初期清朝政権は、順治三年以来、「給与原種之人」「召民開墾」など一連の政令により耕作農民の土地所有を承認する政策をとった。郷紳の土地所有に対しては、有名な順治十八年の江南奏銷案に代表される手きびしい懲罰政策、また

生員層の武断郷曲的活動の抑圧策、康熙元年の「順庄法」にはじまる均田均役政策など。以上要するに東林派が自己の土地所有の安堵の要求とともに、それを保証する一方の要件として強く主張してやまなかった特権的地主「豪強」の抑制および均田均役などが、清朝政権によって着々と実行されはじめ、わたくしのいわゆる「中堅地主」、李文治氏のいわゆる「商人地主」「非紳非商の庶民地主」、つまりは自私自利的民の權益が拡充されはじめていく様相を、うかがい知ることができるのである。

なお、右の郷紳・生員の抑圧策を、小野和子氏は主として清朝権力による思想統制の面から照射しておられるが(講初思想統制をめぐって)、しかし、李文治氏の観点からの見方、また東林派の要求に即した見方からすれば、この政策は一面思想統制的な側面をもちつつ、同時に大筋としては自私自利的民の要求に沿った政策であるというもう一つの面からも検討されるべきではなからうか。ただし、実際の弾圧は彼らの自私自利的な要求の枠をこえて行われた、つまり彼ら全般を清朝税収奪機構の中にむりやり組みこむかたちでの、彼らからすれば予期以上の特権削奪であったという、いわばいきすぎた弾圧ではあったらうが。

(11) ただし、階級史的観的には、黄宗羲は地主支配的領導者として、否定あるいは超克すべき淵源であるが、なお、こゝでやゝ無責任な感想を吐くと、ヨーロッパのブルジョアジの果した歴史的役割を、中国ではこの時期には前述

の「中堅地主」「庶民地主」、前掲足立論文に「時代の牽引車」としての「商業的農業の推進者」「先端的生産力水準の担い手」と表現される新型地主(自營的小經營農層を含む)層が実は果していた。というわけでそこにはブルジョア民主主義・ブルジョアヒューマニズムならぬ地主的民主主義・地主的ヒューマニズムがあった、という感慨がある。侯外廬氏が、黄宗羲の思想を「富民」的民主思想〔中国思想通史〕(第五卷、P.一五四)と称するゆえんも、こゝにあったかもしれない。地主抑圧者・支配者という農民斗争一元史観から一旦解放される必要がある。

(12) 因みに彼らが陰に陽にその編纂にあたった明史の立場は、通読すれば明らかのように、徹頭徹尾、親東林のである。楊廷福などは、彼らが編纂に参加したのは清朝政權の史実歪曲や改竄を恐れたことによるとするが〔明末三大思想家〕(四聯出版社)、これもやゝ清末・民国期革命家に特有の反清の視点にとらわれすぎた見方で、むしろ明史が東林派の政治的勝利の確認に了っていることの意味を、考えるべきであろう。

(13) 「黄大冲以明夷待訪為名、陳義雖高、將侯虜之下門。昔文天祥言以黄冠備顧問、世多疑其語為誣。端居而思此、不亦遺乎。以死拒徵、而令其子從事于徐葉〔明史編纂にあたる弟および葉方藹を指すだらう〕。聞、諒曰、明臣不可以式、子未仕明、則無害於為虜者。以黄書種族之義正之、則嗒焉自喪矣」〔章氏叢書、文録一、説上林〕

(14) 最も虚心にこの自序を読んだものとして、佐藤震二

「明夷待訪録の基本思想」第三・四節、待訪録序文の思想(上・下)がある〔アカデミア30〕。氏は自序にあげられた胡翰の十二運なるものを黄宗羲の数字処理にしたがって計算し、「向後二十年入大壮」とある大壮は、康熙二十三年の甲子(一六八四)にあたり、これは『明夷待訪録』の書かれた康熙元年と二年(一六六二—三)から数えて約二十年後にもあたることを論証しておられる。そして黄宗羲は、今後二十年にして周敬王の甲子以来の継続的乱世が終りを告げ、その翌年の甲子から全く新しい希望の世界が展開すると真面目に考え且つ之を予言したわけである、とされる。しかも、最晩年の作とみられる「破邪論」の自序に「余嘗為待訪録、思復三代之治。崑山顧寧人見之、不以為迂。今計作此時、已三十余年矣。秦曉山〔氏によれば胡翰の十二運を授けた師〕、無乃欺人」(但し秦曉山以下十二字のあるのは中華書局本『黄梨洲文集』のみ)とあることから、彼が最後まで十二運説を忘れ去っていなかった例証とされる。この指摘は傾聴すべきものであると考える。これに従えば、彼は非常に近い未来に理想的な新王朝の出現を夢想していたことになる。しかし、仮にそうだったとしても、彼にそれを夢想させた根柢には、彼の背後に東林派を代表とする広汎な輿論が明末清初期を通じてあったとする自負、および現実論が彼の主張するところを部分的にせよ実行しはじめていることについての自己確信などがあり、それが彼に前途を樂觀させ、あるいは明夷待訪にむけて気負わせたとみたい。

(93) 『明夷待訪録』の歴史的位

すなわち明夷待訪の語は、文字どおり、日出を目前にした夜明けがた、明君の下問にあうことも遠くない、という期待の語と考えて何らさしつかえない。理想的な王朝が清朝でしかなかったという、その結果は彼個人の前半生の軌跡からして無残なことではあったけれど。

(一九七八・一二・五 稿)

(一橋大学教授)

(この小稿は、一九七八年度科研・総合研究(A)——明末における思想運動の総合的研究——による成果の一部である)