

## 呂 晩 村

### 西 順 蔵

「伝」―伝記は、しばしば、「不朽の筆」によって「不朽の人」を後世に伝えようという意図のもとに書かれる。「速朽」を著者が自称した「阿Q正伝」でも、それが「速朽」すべきものとしての阿Q像を描出した点で「不朽」だといえる。

「伝」はしばしばその人の立身出世とその功業を述べる。立身出世とは天子の天下支配の機構に参与しそのなかで上昇することであり、そして天子の天下支配は天命にもとづき天徳をもって天道を天下万民に施行することなのだから、天とか道とかがこの世のすべての真实性と正当性を意味する公共原理であった中国においては、この立身出世は正に一時的で私的であるにすぎないその人の一身に永遠公共性を賦与する契機であったはずである。したがってその人の立身出世の記述はすなわちその

人の「不朽」を「伝」える意味をもったわけだ。

その人に賦与せられる永遠公共の不朽性の、その根拠は天・道という公共原理である。この点に疑問はない。その人をこの根拠に結びつける契機としての立身出世の方は、これはいわば条件なので、検討が必要である。人と立身出世との関係はこれは事実のことに属する。立身出世が天子の天下支配への参与であることも事実である。問題は、天子の天下支配が天・道の現実化であるか、に在る。しかし所与の現存の天子の天下支配を天・道の現実化そのものだとするのは、「正統的」教説であり、天子の天下を世俗的世界教会として權威づけ正当化する教説であったにすぎぬ。「正統的」立場は、現実の公共性から逆に原理の公共性を竊取し、竊取を権力つまり富貴と奪権によって胡塗したものであって、これは原

理の外化としての事実、にその原理を「外化」する、いわば「現実主義」の立場である。徳があつてこそ位を得るといふ徳位相関の理想の原則が、「正統的」立場では、位があるのは徳があるからだといふ居直りに転化するのである。居直りの「現実主義」の立場は論点先取の詭弁の上に成立しているから、ここでは事実が原理の根柢であり、原理は事実を解釈するにすぎない。だから「正統的」天下においては、人は原理とは無関係に事実を追求する、しかもこの事實は「正統的」にゆるがぬ原理的基礎をもつわけだ。人は「正統的」天下支配の機構での立身出世に没頭し、原理はもっぱら腐儒があとづけする。こうしてみると、立身出世がその人に賦与する公共原理の不朽性は、腐儒にあとづけられる「現実主義」の立場でのことであり、それは原理を所与の権力体系つまり富貴体系に無条件にあずける立場のことである。

だが原理は、人間の原理は、人がその内部に見出すものであり、これによって人が外部の事実を批判する主体性の根柢である。中国でも原理はやはり原理であつた。原理の自覚をもって自己の意識によって現実に対処したものを士といつてよいが、このような士のことを腐儒に

対して儒者と呼んでもよからう。儒者は原理と現実との徳と位との理想的一致の思想をもつた点で正統主義者であるが、それを理想としたその反面として現実における不一致・背離を認識しており、したがって不一致・背離の現実を一致に変化すべきものと考えた点で「正統的」でなかつた。そしてこの一致化は原理を基礎とする現実的運動であつたことはもちろんである。儒者の歴史は、世と道との分離の認識と、それにもとづいての道の担い手の自任、から始まる。彼らは、腐儒が所与の天下の世俗的世界教会における徳と位との一致、世と道との、一統の事実と道の正しさとの、道統と治統との一致を教説するのに反し、これらの現実における分裂を指摘して、世俗的教会の不朽性に抗議した。中国の儒者は腐儒ばかりでなく、士は貪士ばかりでなかつたのである。

さてこのような士たちの「不朽」は、所与の支配体制に「外化」された天・道の公共原理にあるのではない。その内部の意識内容としての天・道の公共原理そのものがあり、この原理意識にもとづく現実へのはたらきかけ、言と行とのなかにある。このような士の「不朽」を「佞」えるものは、腐儒貪士の場合の立身出世ではなく、いわ

ば出処進退である。立身出世が所与体制への没批判的參與なら、出処進退は所与体制に対して自己責任のもとにとられた選択的態度である。この出処進退はまず行動であるが、それは自己責任の選択の結果であるから思想をその背景にもち、思想はあの原理意識から出ている。だから出処進退の行はしばしば原理的思考の表現としての言をとめない、これは「正統的」でない、自己責任による世界観人間観となっている。出処進退の「伝」は当然その士の行のほかにしばしばその言をも伝える。

立身出世の「伝」のほかに、出処進退の「伝」が書かれているのは、立身出世の「不朽」を伝えようとする「正統的」な「不朽の筆」と対立して出処進退的「不朽」を伝えようとする正統的な「不朽の筆」の伝統が、中国に、あったわけだ。中国の歴史は、その士・儒者の世界でも、立身出世の「正統的」王朝教会の連続であったが、それは歴史の基本の枠であったので、歴史は、この教会の「正統」不朽性を、その出処進退によって批判し、これに抵抗し運動する士たちによる不朽公共原理の回復運動によって立体化され動かされているのである。さて、中国史上このような出処進退的士たちの動きが

一つの風気となって政治的社会的および思想的勢力を形成したものの一つに数えられる明末清初の学者たちの、これはやや例外的ではあるがやはりその一人としてよい呂晩村という人物のことを書くのが、がんらいこの一文の目的であるわけだが、もとより私は中国の「不朽」の伝統中の人間でないから「不朽の筆」をふるって「不朽の人」呂晩村の「伝」をものしようというのではない。そうではなくて、中国人がその「伝」をものしている呂晩村を通して、その「不朽」の公共原理が何であるか、それはどのような理由で所与現存の「正統」体制に対して批判的でありえたか、を知ろうとするのである。だが、このまえ書きがやや冗漫に流れているそのついでに、もうすこし「不朽」論をつづけておきたい。

「正統性」を保証されしかも富貴への道でもある立身出世の世界を批判して出処進退を選択する公共原理は、富貴を断念し「正統」の保護をうけないどころか、これによっておびやかされるおそれもある日常的生存を超えるものである。出処進退的士は日常的な自分を超日常的な自分自身によって出処進退させる、その自分自身が公共原理を根拠とするものなのである。この超日常的な自

分自身にもとづいて自己責任が生ずるのだが、しかしこれはただの主観的超越ではない、その根拠は公共原理なのだから、客観的に普遍的に妥当するものであるはずだし、さらにこれは「不朽」なのだから中国のすくなくとも士大夫階層において歴史的永遠性をもつものでなければならぬ。このような超日常的原理が天・道と呼ばれているのだが、これはあらゆる具体性を抜けた抽象的原理であり、かつ自覚の形でのみ把握されうる。天・道といえは君臣・父子の人倫、仁義礼智の教えのことと考える、それはそれで間ちがいでないが、この人倫や教えは倫や教えの形以前の無倫・無教にもとづくものとされている、その無倫・無教のところこそが超日常的原理としての天・道であり、これの自覚が人倫・教えを創出するわけである。

周の宣王のむかし、その臣の尹吉甫が「明哲保身」の人でよく君に仕えたと「詩」にうたってあるが、この明哲保身の意味は、尹吉甫が自分という人間の保持を明哲によって遂げている、ということ、つまり、人間が人間として成立するのは明哲による、というのである。この明哲の内容が何であるか、朱熹は理・義だといっている

が、それはそれとして、明哲とは、知的にいささかのかぎりもなくはっきりしていること、といえは、このような意識の内容のことを理・義と名づけてよいわけであり、これは個人的な具体的な条件を超えて抽象的な意識である。詩経学者にはもっと実証的な解釈があるはずで、明哲の内容は、たとえば、是非善悪であり、保身とは身にまちがいのないことであるかも知れないが、しかも明哲という語の深さは実証の及ばぬところであろう。

また「孟子」には伊尹のことばとして「天は人民を生んだが、先覚者に後覚者を覚せしめる。私は天民の先覚者である。私は民を道に覚せしめるのだ。私の外の誰にそれができよう。天下の民の、しがたない人の身にまで聖王の恩徳の及ばぬかぎり、それは私が彼を苦しめていることなのだ」といった意味のことをのせている。これは伊尹の使命感の告白だが、使命は天から課せられているので、君主からでも聖王からでも聖教からでもまた人民からでもない。具体的でも形象的でもない天は人の「覚」のうちでしか認められない。客観的で超越的なものにはかえって「覚」の内でのみつきあたる。「莊子」にも「天は内で、人は外」とあるが、伊尹においても天と

いう極度に外的なものが、かえって彼の最も内的なものであって、彼の日常的な自分つまり「人」はかえって、この「内」なるものにしたがって出処進退するのである。このさい確認しておかねばならぬが、「覚」の「内」につきあたる客観的原理は、公共的で普遍的な客観的原理なので、主観意識に内在するものでなくまして私的な具体的関係から選ばれたものでなく、またこの具体的関係のなかで生まれた心情からの抽出でもない。私的で一時的なものを超えた厳然たる原理である。だからこそ人の日常的生を超えそれを犠牲にしても、その人の出処進退を決定し、そして「幸福な」徳位相関・福德一致のみせかけを批判して「不幸」をもたらしてもする。これは位と福を否定するのではない、位と福とが徳を僭称することを許さないだけである。

「覚」の「明哲」——明証のうちにあらわれる客観的で超越的な公共原理が、中国では、何であったか。神でも真如でもなく理性でもなく——もう言わなくてよいことだが、国や君父や、福祉や平和や、民主や自由や、まして秩序や、これらはそれ自体としては上述の公共原理の条件にあてはまらない、これらは具体的関係のなかに

ある価値である——天・道が「不朽」の根拠であった。この天・道はすでに上記の伊尹の言にあるように、「天民」にその客観的現実性の根拠をもっており、天民という現実によって個人の意識からの超越性と客観性を得ている。だから伊尹が天を「覚」するとき、それは「天民」の自覚なのであり、だからこそ「天民」のすべてを「覚」せしめる使命を彼は帯び、「天民」のうちの一人の不幸もわが責任とする。だが「天民」は民の一人一人の集合概念でない。「天民」は天の原理にもとづいて成立する概念なのであり、天の原理は「覚」のうちのみにある。さて、中国人がその「覚」において「内」なる自分自身としたものがこのような天であった、そのわけは別に考えねばならない。いま指摘しておきたいことは、この中国の原理が、具体的・関係的でなく抽象的超越的である原理であること、およびその原理が、原理である点で意識のなかに成立するものでありながら、しかも意識の固有する主観性や法則性に従属しない、意識の外の現実界に実在する人民万物からの抽象であること、である。

出処進退の士が一つの風氣を形成した時期の一つの明末清初の学(ほぼ一七世紀後半・一八世紀はじめ)の担い手は、いづれも漢族王朝の明朝に生れ、満州族の清朝には、能力あり招請があつてすら、拒否して仕えず、ここに出処進退の士である所以があつた。仕官が升官発財の富貴の道であつたといふだけのことでなく、當時はすでに仕官しないことがむしろ家産衰亡への途でもあつた時である。それに反満の運動・思想の盛んであつた清初にあえて仕官しないことは反逆の意思の表明と考えられても致し方ない。じっさい、官吏の冠冕のことは別として人間の頭髪については、清朝の薙髮令をきかず留髮してその生を奪われた事件は多い。明末清初の学者のうち三大師と呼ばれる黄宗羲(一六一〇～一六九五)顧炎武(一六一三～一六八三)王夫之(一六一九～一六九二)のその王夫之(号は船山)は留髮の生涯を郷里湖南の荒涼たる僻地に潜んで終えている。彼は清朝下の自分を服喪中の人と称し天下を捨てて過したのである。顧炎武は故郷をすてて何か画策するところのあるらしく天下の同志・知友の間を転々とめぐって歩いた。黄宗羲は故郷に住し王朝の依嘱の仕事にもたずさわつてその出処進退に疑いをも

つものもあるが、ついに仕官はしていない。三人とも清軍の中国侵入に対しては軍事的政治的な抵抗の運動をしている。ところでこの三人はこのような出処進退を示しただけでない。彼らはその行動に照応する言をのこした。この言は言であるから必ずしもすべて明清の交替に關するものでないがしかもこれと關連する、より幅ひろく深い視野と洞察から生れたものであつた。彼らが三大師と呼ばれるのは、この學術・思想上の仕事の大きさと影響力とによるが、同時に、その大きさと影響力とが単なる研究能力や思考力の所産ではなく、その中核・動機に彼らの出処進退を決定したそのものが潜んでいたがゆえである。

三大師をふくめて明末清初の学者たち——彼らは士であり儒者であつた——は満州族の清朝に仕官しないといふ出処進退によって特徴づけられる。しかしこれだけではない、といふより、この出処進退を迫られたとき、つまり王朝の更代しかも異民族王朝支配の出現を目の前にして処身の岐途に立たされたとき、これが正に岐路であるといふ問題を意識し、これを追求したことによって特徴づけられる。この問題とは、王朝支配とは何であり天

下とは何であり、そのなかでの士・儒者の任務は何であるかということである。出処の岐路の分岐点に王朝天下の本質をうかがわせる深い裂け目が開いていた、この裂け目のおそろしさから目をそらせることは、王朝天下の士・儒者として自分の本質・自分自身から目をそらせることであった。そしてこの裂け目に入りこみ自分自身を把握することによって岐路の一つを選びとった。この把握をさらに確かめ展開し天下に「伝」えたのが彼らの学である。

把握した自分自身の本質つまり王朝天下の本質——これが天であり道であるが——の展開は、一つにはその清朝に仕えずという出処の行だが、これは彼らの言から推測すると必ずしも「忠臣は二君に仕えず」の遺臣意識の結果でなく、やはり異民族の中国支配の拒否からのことである。このことは、彼らの言からより直接に推測されるどころの、明末の統治に対する、また一般に秦漢以来の郡県制王朝体制に対する批判と関連させて考えれば、ほぼ確かである。いや、彼らは異民族の中国支配を機として王朝支配体制そのものに反省の目をひらいた、この反省の結果からその支配の拒否の思想も基礎づけられた

のだといったほうが正確である。彼らの批判は郡県制王朝が天子という公的地位によって天下公共の万民を天子家の私的利益に奉仕させている点にむけられており、唐甄（一六三〇—一七〇四）のように天子は盗であると言うものもいた。彼らの多くは、天子体制そのものは否定せず、また郡県制の歴史的必然性も容認しながら、郡県制天子制の私的性格を減殺すべきこと、天下の公共性を天下の政治体制の上に回復実現すべき方を考えようとした。この試みの過程としてこそ、清初の学を特徴づける実事求是の学、史学も経学も開拓されたので、これは単なる史書・経書の実証的研究、考証学であるのではなく、そういう評価は、彼らの史学・経学を源泉とする流れのなかに起った別個の立場の学問から不当に逆推した命名にすぎない。

彼らがその史学・経学を導きまたそのなかから得た上記の見解の土台となっている思想は、天下体制を通して天下を考えるというのではなく、逆に天下から天下体制を考えなおす、という考え方である。ところが、天下体制を抜き出した天下そのものなるものが現実にはあり得ない、とすると、この天下とはどんなものなのか。それは

現実の天下体制から抽象したその理想型ではない、もしそうなら「正統」主義の徹底にほかならぬだろう。この天下とは現存の天下体制においては、この体制の素材としてこれを支えているもの、天下の万民のことであり、この現実の万民のなかに、天下体制を生み支えているものを透かし見たものである。透かし見たものももちろん現在の天下万民そのものでないが、天下体制を生み支えるものを見るためには現存の体制の素材によるほかない。体制は形成され変化するものであり、実体ではない。体制は批判されるべきものであり、批判の基準を与えるものでない。万民こそが天下の実体であり、天下体制は万民の生の自己形成したものである。こうして、彼らの思想、考え方には、まず、気を理に従属させる理學を批判して理を氣に内属させるといふ転換が行われていた。正統教學としての朱子學の理氣論の再検討が彼らの學の一つの特徴である。道と器との先後關係を問題にした道器論も、同じ理由で、目立っている。これらのいわゆる氣の哲學、道器論や生生論は、天下体制を、体制以前の實體としての万民の天下の自己形成、として見なおそうとする思想の哲學であった。しかし、氣とか

器とかは具体的事物のことでなく抽象概念である。とすれば、天民は所与の素材の万民と同一でないはずである。所与の万民が天民に、概念的に昇華されるためには、天概念が媒介しなければならなかった。この天はもちろん中国の古典的概念から彼らが得て来たものだが、万民を天民に昇華し抽象する概念であるためには、彼らの「覺」を通らねばならない。「覺」における原理としての天であってこそ具体的万民を天下の万民に抽象することができる。そして、こうして抽象し出された天下の万民、または天民もまた「覺」における原理であるわけである。ここで氣の哲學や生生主義をふりかえっておくと、その氣や生生、または器は、これもやはり「覺」における原理なので、それが指し示す現実には具体的事物であるが、しかしそれは氣や器とは概念上異なる次元にあるわけである。したがって氣や器や生生はやはり超越的に客観的な概念である、ただ朱子學の理が具体性を存在的に超越する概念であるのに対し、これらは具体性を概念的に超越するものだ、という重要なちがひがある。

彼らの史書・經書研究を導いた問題意識は天下体制の本質は何かという点にあった。それはもちろん王朝体制



によってその地位を保証された士・儒者のもつ条件を超えることはなかったが、しかし本質を考えるために彼らは彼らなりのよりよき条件を自分から選んでいる。彼らは王朝体制のなかの特権身分である官を自ら拒否したし、少なからぬ人がその地主たる仕事にそそぐ精力を學問に移しており、いわば売文・売芸の生活にまで「おちた」ものもいる。その売文・売芸の生活を可能にしていくものはやはり官であり地主ではあったにしても、すくなくとも立身出世の「正統的」不朽を捨てている。所与現存の天下体制に組み入れられなかったのは、その本質をさぐるうとするものに、当然のことである。このように所与現存の天下体制から遠ざかりそれから自由になることによって、それを正当に評価できたわけだ。すくなくとも、現存体制の機構に参与し、ましてやそのなかでの上昇を試みながら、しかもその自分の存在理由をこの体制とは別個の点におくことは、不可能ではないが事実上困難である。このような場合は正に立身出世的「不朽」を借りて自分を正当化し、天子家の天下公共性を僭称する私性に目をつぶる。

明末清初の学者は、このような条件を自分でつくった

が、この条件は彼らの日常的生の否定、すくなくとも制限である。何に向っての否定・制限であったか。日常的生の場である天下そのものの本質を求めこれに向って、日常的生の天下を、つまり現存体制を否定・制限したわけである。この否定・制限によって彼らは天下の原理を手に入れたのである。

天下または天下の万民という原理の確立によって、その形成としての現存の天下体制の原理的批判が可能になった。そこから、私的天子体制の指摘、天下体制の公化への志向も可能となっている。と同時にこの同じ原理にもとづいて異民族王朝支配の拒否も決定される。

清初の士たちの満州族支配拒否は中華思想にもとづくという考えがある。つまりわれわれの用語としての民族主義によるものでなく、したがって、しばしば言われたような、清初の反満と清末の排満との連続性は、後者が近代資本主義的志向をもつものであるかぎり、肯定できない、という考えである。この考えの当否はよくわからないとして、さしあたり清初の反満の理由としての中華主義とは何か、を考えてみたい。中華主義はもとと中国の世界中心文明の意識である。だからそれ自体は政治

的境界も種族的区別も無視するが、事实上は中国帝国と中国種族がその文明の中心の担い手として限定されている。そして異種族の異なる政治単位は事実上は中国の対立者でありながら、中華意識においては文明の周辺または欠落の夷狄であった。そこでこの夷狄が中国を支配して王朝を立てたとき、中華意識はどのような反応をしたか。夷狄が中華文明に同化するからには——實際、同化しなければ中国支配は困難であった——すでに夷狄でないのだから、中華意識は満足する、ただ文明の中心の担い手としての中国種族の意識の抵抗はのこる。けれどもこの抵抗は習慣から来るもので実質的でないのかも知れない。王朝が何の種族であろうが、中華の政治様式を守り中華の礼教風俗に手をつけぬならば、中華は中華でありつつづけているはずである。というわけで、満州族の清朝もその中国支配のはじめ、漢人の反抗に対して軍事的また思想的弾圧を加えるその他方で、中華聖人の道による支配であることを宣伝し、前の明朝の王道破壊の政治に比べて正に中華の道の担い手であることを強調し——實際、清朝初期の政治は明朝末期のそれに比べて謹厳で緊張していた——そしてさらに、中華文明の根幹は君臣

上下の道であるから清朝に忠誠であることこそ中華の人の責務ではないか、と責めた。そしてこの中華主義論とこれがある程度裏づけする政治の実績によって、漢人士大夫の反満運動はやがて消滅したかのようであった。してみると、清初の士たちの反満は王朝交替のときの「忠臣は二君に仕えず」の意識がそのもとなので、これを種族上の習慣的偏見が色どりしたものにすぎなかったのであらうか。

清初の士の反満については別の考え方があつた。清朝も王朝でありそれは明朝らしいの極端な独裁的専制王朝の継続であるのだから、たとえ君臣と側近の謹厳と緊張をもつてしても、その性格を根本的に改めることはできず、したがって人民・一般の地方士大夫地主はその政治の圧力にたえられずして反抗した、この反抗を種族感情が色どつたものにすぎないという考え方である。それで、士大夫の方の反満は立身出世の道で吸収懐柔できるものだった、そして残った人民の反抗は、その本質は明末のその継続であつたが、そのスローガンには明朝の復興がしばしば採られているのだ、というわけである。

これらの反満運動に対する解釈は、いずれも反満を単

なる現象とみなし、そのもとのものは別であって、それは「忠臣」道徳であり独裁的専制王朝批判であるとしている。このうち「忠臣」道徳は易姓革命の中国では本質的な問題であり得ない。独裁的専制王朝批判の方は、実は上記のとおり、清朝を拒否した出処進退の士たちの天の自覚にもとづく天下原理の発見をもたらしただけである。そして彼らのこの天下体制批判は実は彼らの明朝の政治に対する反省から生れたものであった。だとすると、彼らが明清交替を機として自覚した天下原理によれば、彼らは明朝をも拒否したわけであろうか。彼らの原理は明朝に対しても出処進退の決定を迫るものであったのだろうか。これは明朝滅亡の事実を前にしては仮定の問いにすぎない。しかし彼らの清朝に対する出処進退の決定要因は体制の善悪ではなく、それは別の要因である。しかもこの体制・政治の善悪を批判する要因と出処進退を決定する要因とは共通の原理をもつのではないかと考えられる。その原理が天・天下である。

この私の考え、つまり清初の士の反満、清朝拒否の出処進退は、彼らの天下体制批判とは一応別個のものだ

が、しかしそれらは天下・天の原理を共通にしたその二つのあらわれである、という考えを述べるため、この一文の表題とした呂晩村をひき出す、という順序になつてしまつたが、しかも彼をひき出すまえに、またまえ書きを要する。

清朝がその権力を確立するためにたたかつたものは明朝の遺臣たち、その地方士大夫たちの反抗運動だった。これの鎮圧のための軍事行動中およびその完了ののちも反満思想に対処した、それが上記の中華主義論であつて、これによって清朝の中華正統性を士たちに説得しようとした。そしてもともとの中華思想がそうであつたように、清朝の中華主義論は満漢の種族対立を文明主義のなかで無意味なものとして解消したかの如くである。もしこれで種族対立が根本的に解消し、あとは独裁専制とこれの批判との対立つまり中華文明の支柱としての君臣上下の分の問題がのこつた、というのなら、士たちの出処進退は一時的理由またはかりそめの種族的偏見によるもので、不朽として「伝」えるに足らぬものであるわけだ。ところがこの二つの問題は事実の上からみあつており、一つの事件を構成しているという事例がある。

清朝の初代順治帝（一六四四～一六六〇）、つぎの康熙帝（一六六一～一七二二）の初期は、「明臣にして明を思わざる者は忠臣にあらず」と許しながら他方で中華主義によって漢満種族の意識をとり去ろうとした。漢族士大夫に対して防禦の姿勢をとり優遇懐柔につとめる。だいたい、中国支配の権力は士大夫の地方勢力に依存して立てるほかになく、地方士大夫の吸収は富貴の道つまり立身出世の道を第一とし、つぎは思想政策で、それを清朝は中華思想の文明主義によって行ない、種族問題をこれに解消しようとした。康熙帝の時期、専制権力の形成にもなつて過渡期的な朋党、権臣の肅正が行われるが、同時に清朝非謗の文書に対する、すなわち思想に対する弾圧事件、文字獄があらわれてくる。明朝を奉じて清朝を篡奪者とみなす文書に対する事件であるが、満人の漢人に対する差別拒否の意味をも伴っていたのは当然である。これがこの時期になって起つたものでなく、清朝権力の成長のなかで相対的に顕著となつたものであろう。ここで清朝は中華思想の世界文明主義による融和を図るかたわら君臣の分を嚴重にせざるを得なくなる。第三代の雍正帝（一七二二～一七三五）になると、王族内におけ

る天子権力の確立、権臣の排除のための肅正とからみあって漢人士大夫官僚の反清思想があらわれて来る。これら漢人の反清勢力は天子に対抗する権臣らの支持の形をとっていたと考えられる。雍正帝の三年に、さきに肅正された皇帝の外戚の隆科多の一味の査嗣庭が、江西省の官吏登用試験官として出題した題目の「維民所止」という「詩経」の第一・第四文字が、雍正の字の首をはねたものだとして文字獄をひきおこされたが、雍正帝は、そのまえ、やはり肅正された漢族の重臣年羹堯の一味の汪景祺をやはり文字獄にかけていた、この汪景祺と査嗣庭とがともに浙江の人だということで浙江人に対する官吏登用試験を中止し、とくに浙江観風俗使というものを派遣している事例を見ると、この文字獄を通して幅広い運動の勢力が看取できる気がする。しかも、雍正七年におこつた後述の呂晚村事件のとき、この二人のことは呂留良（晩村のこと）の遺害であり（呂晚村は康熙年間の一六八三年に死んでいる）、これは浙江の風俗のみだれなのだ（呂は浙江の人）、という「上諭」があるところを見ると、そして呂晚村の「罪状」が明らかに満州族支配の拒否にあることを参考すると、漢人の士大夫、官僚の間にひろが

っていた反清思想が異種族支配反対のものであったことが推知される。

ところがこの呂晚村の「罪状」は、查嗣庭・汪景祺の事件のややのちの雍正七年に起された文字獄の人物、陸生柁（広西の人）に関する「上論」が言及するところによると、別の要素をもっている。「上論」の論点は陸の「通鑑論」が封建復活論であるというにある。封建復活というのは、あの郡県制天下体制における天子の公的地位を借りた私利の追求に対する批判、または明末にその弊の極まったかに見える独裁制専制に対する反抗の思想であって、この弊害を周代の封建制、つまり世襲的領主の累層的連合組織の趣旨の復活によって救おうとするものである。だから封建復活論は郡県制支配とくに明末にあらわれたその独裁制専制への非難であり、あの天下体制の僭称する「正統」に対する天下万民の原理からする攻撃であるわけである。この陸生柁の封建復活論に対する雍正帝の上諭のなかに、だいたい叛逆の人は封建復活論をとなえる、それは呂留良（晩村のこと）、曾静（晩村の私淑の弟子で呂晚村事件のきっかけとなった人）、陸生柁の輩であるといっている。であるとすると、呂晚村の思

想の「罪悪」は華夷主義の反満であり、かつ封建復活・郡県非難である。この二つの要素は、晩村という一個人の思想にふくまれていくのだ。思想がもし単なる断想の集積でなく、統一があり一貫性のあるものであるとするなら、この二つは内的なつながりがあるはずであり、もし晩村の思想において実際そのとおりだったら、異民族支配の拒否の中華主義は単なる色どりではなく、体制論と結びついた原理的重大性をもったものである、ということになるわけだ。

このような意味で晩村の思想を検討するまえに、封建復活論のことをもうすこし考えておきたい。なぜなら、上記の上諭からも推察されるように雍正帝が「反逆」思想として、これを非常におそれたらしいからである。事実、陸生柁の「通鑑論」に対して彼は「駁封建論」を書いていっている。それだけでなく、雍正帝のときに限らず、清初の文字獄においてとりあげられた実質ある思想といえれば、異民族支配拒否の中華主義とこの封建主義とであり、しかも前者の中華主義は、それ自体としては中華文明の普遍性または超種族性の理論で克服できていたはずだから、のこるは後者の封建主義的体制批判であり、こ

れとのつながりで前者も重大さをもつものだからである。その上さらに、前に述べた当時清初の学者たちの原理的体制批判論はその積極的側面として封建主義の要素をもっていた。あの三大師について見ても、黄宗羲の「明夷待訪録」、顧炎武の「郡県論」「生員論」など、王天との「黄書」など、いずれも著名有力な議論がある。これらは上述の周代封建制の趣旨によって、郡県制における天子の中央集権を抑制し、地方の自由な活動とそれを保証する自治を強化する、ことによって、天下の氣力が増強する、というものである。そしてこの思想は天下体制を天下万民の立場から見なおそうとするもの、現体制に対する否定的態度の産物であったわけである。

では、このような封建復活論は、呂晚村において、どのような契機によって異民族支配拒否の中華主義とつながるのか。晚村の理想とした封建制は君臣民の上下の秩序を否定しない、しかしこの上下関係の絶対化に反対する。彼によれば、君臣民の關係の由来は「天が人民を生じ、そしてその君臣を立てた」と孟子のいったように、君臣はすべて天下の民のためのものなのである。この天の一字を忘却したら、君臣の由来が天の生んだ人民がも

とであることがわからなくなる。つまり、形成された結果から見ると、君から臣から最後が民というように上から下への順序になるが、形成の由来から見ると、天が生んだ民から始まって君に至る、下から上への順序となる。俸禄という具体的なものについて言えばはつきりする。俸禄は天子からはじまって下にと降るが、しかしこの俸禄は農から生れるもの、農から始まるのであって、それが天子にまで上昇するのだ。君も臣も、その俸禄は民の農に本づいており、そして民のためにするから自分で耕作する代りに受けるものにすぎない。晚村のこの考えは孟子の民本思想にはかならぬが、それを「下から」の見方として認め、この見方を「上から」の見方に対置している。「上から」の見方は天下を靜的に見るもので天下の実体は見のがされその体制のみをすくいとる。「下から」の見方は天下の現実の動態を見るもので、天下の体制を支える実体を把握する。そしてこの動態は人を養う食禄の流通過程であって、これを見れば、天下は下位の民が本であり、この民の基礎の上に体制が成立していることがわかるわけである。こうして、天下の実体は天民であり、君・臣はこの天民の上位であるが天民の

ための天民に依つての上位である、そしてこの上位に対して天民を下位とする。天下はこのような構成的実体なので、君臣はこの天下に属する位にすぎない。では天は何か。天は民を生じ、そのために上下の位を立てた、という。生と立とによって形成された天下が実は具体現実の世界なのだから、天は世界以前である。ところで晩村は朱子学の信奉者であった。朱子学では天は理である。理とは自覚内容としての客観的超越的なものである。だから晩村においては、天は天下の自覚内容である。天は自覚内容だから抽象的だが、その根拠は民という実体であつて、これは個人主観の動かすことのできぬ具体的な客観的事物なのである。

晩村の中華主義はこうである。管仲は斉の公子糾に仕えながら公子糾が殺されたときそのために死ぬこともせず、しかも糾を殺して即位した桓公に仕えた。これは君臣の義になつていない。しかも孔子が管仲のことを仁だといつたのは何故か、そもそも君臣の義は重大だが、より重大な義があるので、管仲は桓公をたすけて中国を夷狄の侵入から救ひその披髮文身の風俗に染まることから救つたものだからである。この晩村のことは（この一

文で述べる晩村の思想はすべて彼の「四書講義」からには、まず君臣の義と中華天下との関係の問題がふくまれている。これは上記の封建論でわかることで、君臣の義は天下を構成する位に関するところで、天下の実体に従属する。つぎの問題は、中国は何故夷狄の侵入から守られねばならないか、ということ。中国は天下の中心でその文明の担い手であり、夷狄は天下の周辺であるにすぎない、という意識があつて、中国という名もあつた。だから中国意識つまり中華意識は天下中心意識である点で尊大な自意識である面もあるが、同時に夷狄に対する自己意識でもあり、そしてそれは自己の文明と不可分のものである。この文明は中国天民の生存の固有の様式であつて、この様式を抜いてその生存は考えられない。この点では、その文明と夷狄のそれとの優劣は問題でない。中華意識は中国天民の具体的生存に根拠する自己意識であつた。だからその文明がたとえば披髮文身のような異なる文明によって侵害されるならば、中国天民の歴史的生命は死に、中華意識は崩される。

中華意識が生んだ中華の理念は中国の実体たる民の固有の生活様式による生存の自覚であつて、これは夷狄の

異文明の侵略に対して起る。披髮文身にかわる満州族の薙髮の風俗の侵入は、それだけの中国天民の歴史的生存に対する侵害である。では、もし薙髮令がなかったらいいのか、清朝の政治制度は明朝のそのの継統ではないか。

問題は異種族の支配にある。異種族が君位について漢族の民に奉仕することはあり得ない。漢族の君の場合には、明朝の場合のように郡県制で君主が民から隔絶し、封建制のような公共の天下を成していなくても、まだ同じ天民であるゆえの公共性・一体性があり、またよりよく民に奉仕する可能性もある。異種族支配の場合は、はじめから隔絶し、天下の一体性の可能性がない。上下の対立・分裂をひきおこすものに対しては、あの封建天下を自覚した理念である天が抵抗してこれを拒否するものである。もしも支配する異種族が種族としての存在をやめて、天下に散布され、たまたまその一人が君主となる、というのならば、晩村にも文句はあるまいことである。ましてこの異種族が異なる政治制度をもちこみ、または異なる風俗をもちこんで、漢族の文明が侵害されるときは、天はその根拠たる実体としての民の具体的生存のため、

めに、やはり抵抗するであろう。(呂晩村の生涯を評介するつもりであったが、尻切れになった。)

天は天子の任命者であるとされているが、それは天子に支配され圧迫される民が幻想した自己の仮身であって、このような仮身の創出によって天子支配に抵抗意志を表明した。という仮説を立てることはできない。しかし、天子を中心とする支配集団が、彼らが支配し圧迫するものの恐怖から民の仮身として天の観念を創出した、と考えはできないか。さらに、天子でもなく民でもない、天子支配には無力で、民を集団として支配しまたは見わたすことのできる立場のものが、恐怖すべき民によって天子を抑制すべく民の仮身として観念したのが天だ、といえまいか。いずれにしても天は天子や領主や地主の支配圧迫に抵抗する民の仮身ではないか。やがて天の観念が実体たる民と合体する、そのとき民は抵抗者となるが、それは天民という集団的一体の形をとる。

民は体制の単なる素材でない。体制は必ず民に力を加える。そこで民はこの体制の形態性格に対応した形態性格をとってこれに反応し、抵抗の動きをみせる。この受



身の自己主張の自覚が天の観念を生む。しかしこの種の自覚は必ずしも素材たる民自身がしはしない、民に近いところにおいて民と似た運命をこの体制のなかでもつ士が先覚することもあり得る。これを天民の先覚者という。天民の先覚者は体制の圧力を受ける側にあるものだから体制のなかに参与する立身出世の道をとらない。体制の

動きを具体的に観察しそれを受ける者の立場から時に応じて利害を計りつつ選択する。出処進退の士は天の声を聞いてこれにしたがう、そしてこの士は天が民と合体する時は民の声にしたがう。彼は天とともに民とともに不朽である。

(一橋大学教授)