

## 北宋その他の正統論

西 順 藏

正統論というものは北宋から南宋にかけて盛んに行われた。その前後にもあつたし、あつたのは中國が世界を天下と稱し天下の統一を天子に見たことと必然のつながりがあつてのことであるが、宋代の正統論は前漢公羊學の三正・三統説とともに格別の意味があるので、宋以前のは、それは正統論とは呼ばれていないが、各王朝が自己の正統性を證明せんとするもの、以後のは宋代の議論の弛緩した延長にすぎない。宋代の正統論議は、前漢の董仲舒などの議論ほどの重要性を有つことはできないが、というのは、公羊學は天下・天子の觀念を中國の帝國統一の原理としてつくりあげたもので、それは一見封建周代の天命有徳・王者の觀念と同じであるが如くして實は抽象的な超越性を統一原理にもちこんだ異なるものであるが、それに對して、宋代のはそれほど劃期的なものでなく、またその歴史的需要もなかつたのであるが、たゞ從來のが、各王朝の自己の正統性の證明のためのものであつて、形式的な論理にのみ客觀性を委ねて主張の内容は偶然的な所與の事實にもとづく外なかつたのとは異つて、正統性そのものを問題としてそこにあつた原理を見出し、その原理によつて各王朝の正統性の判定もしようとしたのである。天下という理念的な民族的文化的統一と王朝による現實の政治的統一とが理想的のみに一致し得るといふことを明確に意識することによつてこの問

題の考察がはじめて可能となるが、宋代が前時代の正統論議に勝れるのはこの故である。中國の帝國統治の歴史のなかでは劃期的な時期である宋代としては當然このような統一原理の反省は要求されたので、それは儒教教學史での宋學の出現と事實の上では必ずしも連關はないが、氣運の上からは一連の現象であり、事實また南宋になると正統論は朱子學の道統論と密接に關係してくる。そしてこれは宋代の劃期性の一つの現われである、士大夫の議論癖といわれるところの、議論の個性化というだけではない、事物の理論的把握の傾向または理性主義的傾向の中に起つたことがらなのである。(たゞし、にも拘らず、正統論は王朝交替のなかに中國歴史の統一・一貫性の原理をたずねはしても、あくまで各王朝即ち天子の王朝の正統性の觀念の枠内でのことであつたので、それは宋代學術の合理主義的傾向がやはり經學の枠内に止つて聖人の聖性を超越し得なかつたと同じ根本的な制約をもつており、王朝中國の自己解釋たる外なかつたのである。)

ここでは問題の提起と結末とが一應行われたと思われる北宋の正統論を考えて正統論の問題點を見出し、そこから少しばかり漢代の正統論や正統論一般に論及したい。

正統という題目は北宋の歐陽脩がはじめて立てた。論の動機は彼以前からあつた歴史編修上の問題にあるが、このような題目を立てたということのなかに問題提起という批判的原理的な態度を見ることが出来る。彼の「正統論」は直接には彼の新五代史(五代史記)編修を動機として起つてゐる。新五代史は舊五代史をもとにして編修しなおしたもので、種々の改變がある。太宗が薛居正に編修させた舊五代史では、唐が亡びてから宋の建國に至る五十餘年間に

その名の如く梁・唐・晋・漢・周の五王朝の年號の下に記してある、即ちこの五十餘年の天下をこれら五王朝の天子の下に統一せられる一世界と見なしたのである。しかるに、梁の次の唐の當時、梁は大唐を篡奪した盜梁であつて眞正の天子ではない、己れこそは大唐の血脈にしてその繼續であるとして、李姓を稱し唐と號し、そして、王朝の順次を示す當時の法である五行相生説において、大唐は土徳に當つてゐるが、従つて梁が自ら土の次の金徳に當つてゐたのを排除して、自らをやはり大唐の土徳の繼續と定めた。そこで五代の終りの周においても、梁を數えないで、大唐土―(梁)―唐土―晋金―漢水―周木、として木徳を稱したし、宋でも之に従つて太祖のとき「火徳を以て王たり」という詔を出し、また舊五代史を修めた同じ太宗の時にも、李昉等につくらせた崇天曆では梁の年號は用いていない。このように梁が王朝繼承の列に加えられないのは、梁の太祖朱全忠が大唐の禪りをうけたものでなく一盜賊の身を以て唐の祚を篡つたという不徳(不正)によるのであるが、一方同じ宋王朝の勅修である舊五代史がこの梁を王朝の列に加えているのである。そこで舊五代史を批判的に、特に、名分を正すという立場から批判的に書きかえようとする歐陽脩は、いずれに従うべきかそれともいずれにも従えないかということについて原理的な考慮をしなくてはならなかつた。一體眞の天子とは如何なるものかを問題としなくてはならなかつた。(現に、正史を書くには天子のために本紀を立て本紀の年號によつて天下の事件を統轄して記すので、梁を認めないとすると、その期間は天下に天子がなく事件を統轄する年號を缺くことになる。であるとすると、この期間に天子を認めるか否か、認めないとすると何によつて事件を統轄するか、という技術的だが切實な問題があるのである。)これが正統論の課題で、正統とは直接には天下の天子たる資格を言いあらわすことばである。

歐陽脩の正統論の動機は直接には五代史における僞梁の問題であるが、その外になお二つの場合の疑問をとりあげて考察の資にしている。第一は秦の正閏の問題である。秦の始皇帝は名目のみではあるが存続していた周に代つたが、そのとき秦を周の繼承者として正當化するために、當時行われていた五德終始の説、五行相勝の順次による王朝交替の理論をはじめて公けに採用して、周を火徳Ⅱ赤色となす五德終始説にもとづいて自ら水徳Ⅱ黒色を稱した。ところが秦はわずか二世にして亡び、つぎに立つた漢においては、當初は周火Ⅰ秦水Ⅰ漢土としたが、間もなく秦は篡奪不徳の王朝であつて正しく周を繼ぐべきものでなく、故に漢も秦を承けず周を承けて水徳に當るといふ意見が行われた。漢代では五行説は相勝説よりも相生説が行われて來たが、その場合も漢は周の木徳をつぐ火徳であるとせられ、秦は王朝の系列に加えられない。秦は天下を有つた王朝であるが、正位でなくして閏位にすぎないといふのである。このように漢が秦を繼ぐとするを潔しとしないで秦は閏であるといふわけは、秦が暴秦といわれる如く、所謂王道徳治によらずして刻薄なる法治によつたがためであるが、このことは一體天下を統一してもなお閏位に貶める理由となるのか、正閏の標準はどこにあるのか。第二に、三國鼎立のち魏が天下を統一し、晋が之を繼いだが、やがて北方民族に逐われて江南の偏地に東晋となり、そこで宋・齊・梁・陳と相代る、他方、中原では北魏Ⅰ西魏Ⅰ北周と相ついで、所謂南北朝對立の形勢となつた。當時すでに南北の史家の間に正統の争いがあつて、南からは北を索虜と呼び北からは南を島夷とさげすんで、各自中華の傳統をつぐものとした、天子は天下に唯一個であるはずだからである。ところで魏・晋からの連續をいへば東晋以下の南朝を正しい系列となすべきであるが、南北朝對立を天下一統にした隋、隋をついだ大唐の系譜を溯れば北朝が正統となる、隋は北周をついだからである。そこで上を承ければ南朝に連續するが

下につづかず、下から溯れば北朝に連続するが上につづかない。當時は南北が互いに正統を主張し五行相生説によつて自己の徳を稱したが、後、唐になつて、魏・晋から隋・唐への連続は、北魏が七十年の空隙を冒して晋の金徳につぐ土徳を稱することによつて、形式的にながれた。しかし五行説によるこのような名目的連續には、それを支える眞の連續があるはずである。それは何か。以上三つの場合の外に、歴史上問題とせられたものに三國時代の魏と蜀漢との正閏争いがある。曹魏は所謂中原を占め領域も廣いが篡奪の名がある、蜀漢は漢の血脈を稱するが確かでなくまた偏地に在る。當時すでに、魏をうけた晋の陳壽の三國志は魏を天子として本紀を立てたのに對して、南遷した晋の習鑿齒の漢晋春秋では蜀を正統としてゐる。この場合は血脈・徳の外に領域の位置が問題となり、また領域の廣狭も比較的にかいえない點が問題である。

ところで歐陽脩はこのような問題、即ち、秦の正閏を決定する基準は何か、道德上の缺陷は天下統一の事實にまさる條件であるかということ。南北朝において問題となる天下の分有及び王朝の連續のこと。及び、五代の梁はその出身が盜賊でありまた篡奪者である故に僞梁とすべきであるか、五代の他の四王朝も果して正統に値いするかどうかということ。などから正統とは何かと考へて「正統論」を書いた。これが以後の正統論議をひき起したのである。

彼は「序論」でまず正統を定義して「萬國を同じくし民を一にする所……民を一にして天下に臨む所以」であるとし、夏殷周の三代における正朔（後述）や漢以後の元號はそれによつて天下の年月日を劃一したが、即ち正統の表徴であるという。天下（全世界）を一にする君臨が正統で、正統によつて王朝の交替を通じて天下が一貫するわけである。つぎに「上」で正統の内容を考へる。彼の正統ということばの原據は、公羊傳の「君子は正しきに居るを大（尙）

とぶ」及び「王者は一統を大とぶ」にあつて、公羊學は、中國の天下的帝國體制の形成に伴つて發展し、天下的帝國の教學をつくつた董仲舒は公羊學の大成者である。公羊傳は天下的國家の理論を「春秋」の注釋の形でのべたもので、同じ「春秋」の注釋である左氏傳が史實の詳述を旨としたのに對する。その公羊傳のことは天下統一理論の名に採用したのはもつともであるし、また歐陽脩の修史、新五代史も新唐書も、殊に名分論に本づいてゐる。正・統とは何か。「正とは天下の不正を正す所以である、統とは天下の不一を合する所以である。」正にして統なるものが相次いで天子であるならば「帝王の理が満足させられ、始め、終りの分が明らかである。」ここで、「序論」で萬國の民を一同して天下に君臨するといわれた正統の概念のなかに、不正を正すという内容上の規定が含まれることが指摘されている。それに對していえば不一を合する統は、正の外的な現われであろう。全世界の統一は正によつてのみ可能であり、正なるものは必然全統一を成す、というので、正と統との二つが正統と呼ばれるのでなく、正統という一概概念のなかに正と統とを分けてみるものが出来るのである。そして正統はあくまで「理」であつて、現實に對してその満足を要請する。(現實とはたゞ或る時期におけるいわば空間的統一だけでなく、その時間的な連続をも意味する。天下とは地理的全體でなく、天が生生であるにしたがつて、また歴史的なのである。)ところで現實の天下は理の要請通りでない。だからこそ正統論も起る。歐陽脩は史上に「帝王の理が満足」させられない三つの場合を擧げる。その一は「正しきに居りはするが天下を一に合し能わざるもの」である。正とは血脈繼續による先天的權威とか禪讓といわれる王朝交替の正當性とかであろう。このような天子たる資格と名とがありながら外的には天下統一の實を缺いてゐる、という場合、正であるが統でない場合、または、名あつて實なき場合。例えば西周の餘勢で存続した春秋戰國時代の

東周や晋が江南に逐われた東晋がこれである。その二は「天下を一に合してはいるが正しきを得ざる者」で、これは統あつて正なき場合、實があつて名の當らぬ場合である。正を得ぬとは、王朝交替に際して君臣の義に缺ける篡奪をいうので、王朝交替は前王朝における臣が君に代つて却つて嘗ての君を臣とするのであるから、それは前王朝の承認によるべきである。それを暴力によつて代わるのは不正である。これは例えば秦。その三は正を得ず統にも當らぬ場合で、即ち南北朝の如きは、天下を二分してその一を有つから、各朝は統といえない。また、南朝は下に連続せず、北朝は上に溯らぬから正に當らない。この現實における三つの非正統の故に正統論が起るといふ。

ここで考へておくべきことがある。正統とは正と統とであるが、統は天下統一であるとして、正は王朝連続のし方の正しさである、そして連続の正しさとは、連続とそれの正しさという二つの要素をもち、正しさは連続のための條件であるが連続そのものではない。そこで、正統の正は直接には連続を指さないが豫想している。即ち、天下の歴史的一个性が暗に要請せられており、その一个性は天下の王である天子Ⅱ王朝の正しさを条件とするのである。この正による歴史的一个性と統によるいわば地理的な一个性とが正統觀念を成すわけである。しかし歐陽は連続の點を明らかに指摘していない、たゞ「始め終りの分」と否定的にいつてゐる。

歐陽脩は一應正統の理を示し、現實はそれに違ふことあるを指摘した。そして「下」において、この背違によつて各王朝の正統性の判断に混乱が起る、その混乱は理は必ず現實であると背違を無視する無理から起る、と考へた。即ち論者が王朝の交替について「相承けて絶えることなきを欲して、斷えてつづかざるに際してみだりに何人かを假り來つて續けようとする」からである。即ち、正統性の理の要請に負けて、正統の理にあわぬ王朝をも正統とするこ

とで中國天下の時間的空間的一個性を幻想しようとする。しかし現實の王朝の不一不正の事實は動かし難いから、そこで理としての正統を現實の不一不正に妥協させようとして、ここに正統についての混亂が起る。正統性の眞義を守るためにはかゝる幻想への誘惑をすて、理によつて現實を嚴格に判斷しなくてはならない。「正統は時には絶えることがあつてよいのである。現實に不正統を認めることが正統の理を永遠ならしめるわけである。

これによれば正であるが不統である場合も統であるが不正である場合も、ともに正統でないことになる。ところがここで歐陽脩は正と統との間に本末輕重をおく。即ち、三國の鼎立や南北朝の並立はその正と不正とに拘らず既に天下を統一していないから、また五代の各王朝もその盜・僞を論ずるを待たず既に天下の局地を領するにすぎないから、天子の稱あつても、正統でないという反面、晋・隋は前王朝の魏・北周に對して篡奪の不正を行つたのであるが、しかし「その始めは正を得ていないが、卒はつりには能く天下を一に合した」ので、このように事實「天下を一にしてその上に居るとなると、これは天下の君」であると考え。ここで、統を缺く場合には「不幸にしてそういう時にあつたときは正統は時あつて絶える」というものだ、と正統の理を嚴格に守りながら、正ならずとも統である場合は、不正は不正ながらに正統と名づけ得るといふが如くである。

歐陽脩の正統論は正統の理念を掲げることによつて各王朝の正統性を決定しようとした。それは從來の論議の内容を出ないが、理念を理念として掲げそれを現實に對する規範とした點に勝れている。しかしまた、第一に、前に見た如く、正統を天下の一個性を意味するものとしながらその歴史的連續の面の明確な把握がない。すでに理念と現實とを分けた以上は現實上の連續はなくても理念として要請は出来るはずである、もちろん正を掲げるときすでに連續を



豫想しているが、しかし現實の歴史においてもつとも缺けた點であり、また彼自身は正統論の混亂のもと「相承けて絶えざるを欲する」に在るとするから、かゝる要請はもつとも稀薄にしか感ぜられなかつたのであろう。元來正統論は各王朝についての判断から起つたものであつて、王朝を通貫する一貫性の如きは問題にされ難かつた點があろう。けれども天下というとき、天は絶對的な觀念であるから、その現實的展開は時間的にも空間的にも考えられ、それらが天の下に一個として考えられるはずである。第二に、正と統とについて、兩者は正統という一概念を成すがしかもあくまで外的事實と内的な價值という相並ぶ別個の基準である。であるのに彼は統の事實、それは弑道によるかも知れない、事實が正の價值を蔽うと考えた。とすると正統性の最後の基準は統で、正は第二義的であるかの如くである。これは、王朝の正不正の基準が、傳說的帝王においては典型的にその徳不徳におかれ得るが、歴史時代では形式的にしか言えないで實情は殆ど篡奪による力の建國のみである事實に誘われたとも思われる。しかし歐陽脩は正の基準を棄て去つたのではない。「天下を一にしてその上に居るとなると、それは天下の君である」というとき、統の事實が正の價值を生むが如くである。けれども天子一統の主である事實が正を伴つてくるというにしても、伴われた正はしかしあくまで正で、統とは別個の範疇に屬する。彼は正と統とを事實上の統一のなかに見たが、それは、正と統との觀念を混同しまたは本末したのでなく、正統性の究極の意味が統一性、天下の一個性にあることを見たからであらう。事實上の統一のもつ意味はあらゆる國・民が天子に歸屬するということがらにあるのでなく、そのことがらが指し示す統一性の意味にあるのである。それは個人の徳や家の系譜を超越するところの意味である、これなくしては徳や系譜も無意味であり、これに對すればこれらは相對的なものにすぎない。であるから事實としての天子の個人や家の正不

正によつて意味としての正を犠牲にしてはならぬ、正は正に優越する正統性から與えられるのである。彼がここまで考えたかどうかは疑問であり、恐らくは統一の事實に誘われて、不正でも統であれば正統としたのであろうが、誘われたのには以上のような意味があるというのである。

歐陽脩の「正統論」に對して章望之は道德價值を尊重する立場から「明統論」をなした。章望之の論は歐陽脩の正統論に本づく。即ち正と統とを正統性の基準とする。歐陽脩の正は天下連續の王朝交替における條件であるから、正統理念に下屬する概念である。章は統と正とを全然別個單獨の原理としたようである。即ち地理的統一の事實と王朝交替における道德の事實との二つであつて、兩者は現實の一天子に屬するが理念として一つのものとせられていない。であるから、彼は、歐陽脩が統一性を正統としたのに對し、それでは各王朝の徳不徳が區別せられず、堯舜と秦や魏とが同等となる、自分は「治亂に補<sub>キ</sub>けあらんとす」として、正の契機を強調した。王朝をその建國の因によつて、徳・徳と功・功・力・弑の五に分け、それによつて帝・王・氏・人と名分した。正は統とは別個の基準であるから、統の事實あるものについてこれらの區別を施し、統を大別して正統・覇統とした。道德・名教の見地からした議論で、それはすでに漢において秦を閔位においたのと同じ動機であり、また唐の皇甫謐が東晋・元魏の正閔を論じたとき、即位の事情について徳・時・力・義の四をあげてそれを正としたのも、正統を内容的に規定した同一の方法であり、南宋の朱子も大居正の契機を重視した。元來、正統論に正閔の論はあつたがこれに覇統を加えたのは章氏にはじまる。覇は孟子がすでに王霸の辨をなして重要な觀念であるが、かゝる内容的な規定は、たとえ道德的名分上、または民生

の安危にとつてすら、重要ではあるにしても、一體正統論において妥當するものであろうか、また妥當するとしても如何なる意味であらうか。ここにおいて蘇軾の正統名實論が起るのであるが、その前に、史實に詳しく自身修史した司馬光の章の批評、及び彼の正統論を見ると、正統における實、即ち内容の諸相や、その正統性に對してもち得る意味を考えるよすがとなる。

司馬光は、歐陽脩の論については、正統の理念と現實とを分けて無理に正統の現實的連續を圖らないことに賛成する、そして章望之とともに、統一という形式の下に天子の正不正の道德性を無視することにあきたらない、その意味では章が正統覇統を分けたことに賛成する。しかし章は天下を兼ね得なかつた魏を正當に統なしと斷定しながら、魏と同じく天下を兼ね得なかつた五代の五王朝を統ありとし、そして、たゞし正統ではなくて秦・晋・隋などと同じく所謂覇統であるとした、と統・正・霸の概念の混亂を指摘している。即ち、章は統のなかに正覇の概念を混入させて、統一を得ないものについて、無統ともいい覇統ともいつているわけである。司馬光は正と不正との區別はするが、それと統とは別個の基準だと考へる。元來彼は名を正そうとする。正と統とを區別し、その各々について更に實に即した名を立てる。そこで、正と覇とは範疇を異にするので、覇とは天子が天下を分治させた方伯のこと、局部的統治者であるが、後世は皇帝王覇と並べて徳業の名とせられたという。つまり章は同じ覇を秦では後者の意味に、五代では前者の意味に用いた。後者は正の範疇に前者は統の範疇に屬するから、それで正と統とが混雜するわけである。司馬は、「統とは一に合すること」であるという。又は、「かりにも天下を一統にしないものは天子の名はあつてもその實はない」という。そこで統の點からは統と不統との別があるのみで、天子の華夷・仁暴・大小・強弱にはかゝわらな

い。内容的な規定とは無関係である。いかに道徳あつて正となすべきものも小國では天子となし得ない。その他、上下の連續、領域の偏中、血脈の號稱、すべて相對的なことで、統にはかゝわらぬ。眞の天子とすべき規準は統である、統とは「九州を混一する」という「功業の實」である。このこと以外の正閏の論は知らない、知り得ないと彼はいう。ところで彼は一應かゝる統の規定をした上で、別の立場から正統を考える。彼は資治通鑑を修めた、それは國家の盛衰・人民の休戚をあらわして後世の鑑とするためで、春秋褒貶の意を寓しようとはしない、だから正閏王霸の辯を要せぬ。しかし、これは編年史であるから、たとえ「天下離析の際」でも「歲時月日を設けて事の先後をしるすことをしないわけにゆかない。」そこで便宜上の取捨をする。天下を統一した王朝は明らかに正統であるが、天下離析の際には功業の實によつて相對的に大なるものをとる。三國における魏。けれども三國で魏を、南北朝で南朝をとるのは、「一方を尊び他方を卑めるといふ正閏の論があるのではない」、たゞ「その年で以つて事を記すだけである。」

司馬光の正統論は、理論的には「統とは一に合することである」というにつきる。正不正は正統論の原理となり得ない、章望之の正統覇統の別、徳・功・力・弑の原則は無関係である。およそ天下統一という功業の實、結果以外の契機は第二義的であつて、偏中・大小・強弱・華夷・仁暴すべて相對的な内容的なことに屬する。彼は閏とか偏とか僭とかいふ規定をも疑つてゐるが、彼の後に、鄭所南が夷狄の中國に入つて天子となつたのを僭といい、臣が君位を篡つたのを逆と名づけたり、清の魏叔子が偏統竊統の名を設けたりしたのも、彼からいえば正統論には無用無益である。このように司馬は天下統一の原理を理論上かゝげたが、その外に修史の便宜上、事の先後をしるすために、正統王朝を連續させた。即ち天下の時間的連續の一貫性という修史上の要求によつて、正統の空隙を認め得なかつた。即

ち彼は理論的に天下の地理的統一を正統と考え、修史の便宜上正統の歴史的連續を必要としたが、それは天下の一貫性のことである。

歐陽脩は正と統とを並立させたが、統の事實の中に正が伴うと考えた、正と統とは統の事實がもつ正統という理念の二契機であることを、認めたのではないがいわば感じていたのである。章望之は正統という一個性の理に感づかないで正と統とを單純に並立させたから、歐陽の論は道德的に不可であるとした、彼は、相対的なものを統一性の規準にしようとしたのである。章の歐陽脩批判が正當であるのは、歐陽が正と統と正統との關係を明確にしないまま、正を統に屬させた點を裏面から指摘したに在る。司馬光は歐陽脩が提供した正統の理念を明らかにして、正から區別された統、天下統一の統であるとし、正は相対的規準にすぎないことを明らかにした、章に従つて正不正を明辨することが却つてその相対性を明らかにするのである。司馬はしかしまた編年史、それは天下の事件を一世界の事件として記述するが、編年史の編修の上で、天下の統一の、地理的空間的の面の外に歴史的時間的一貫性の面につきあたつた、そしてつきあたつたままを率直に言つたが理念として把握したのでなく、それと前の統との關係、従つて天下統一の時空的一個性、には氣づかなかつた。けれども歐陽が早く正統論から放棄しわずかに正の契機を通じて豫想した天下の連續性を問題としたのである。蘇軾はいわば歐陽・章・司馬の三論の歸結を求める。彼は直接には章の内容相對主義を駁して歐陽の統一性の主張を擁護し、その點司馬の論にも通じておるが、その方法は彼らとは異り、従つて結論も異つてくる。

蘇軾はその「正統論」の「總論」でまず正統論の問題の性質を問う。「正統とは何か、名か實か。」名と實とは分離

すべきである。名實一の建前だと名あれば實ありということだから却つて名を争つて實をないがしろにする。名實を分離する建前だと名を求めずして實を務め、そして名は却つて純粹に規定せられる。「實で名を傷わなければ天下は名を争わず、名が軽く實が重いから天下は實に趨る。」そこで、正統とは「名の所在」なのである。それは實、即ち天子・王朝の個別的偶然的な道德功力や血脈や領域などにかゝわらない。彼は正統を名とすることによつてその理念であること形式であることを明確にし、一方内容的な價値の混亂を防ぐ。眞の正統は堯・舜・夏・殷・周・漢・晋・隋・唐であり、「其可得者」を魏・五代とする。堯舜と秦・隋とを同じ正統としても正統はすでに單なる名で實にはかゝわらぬから、道德價値の混同の危険はない。以上はつぎの「正統辯論上」で章の道德内容主義を駁するための準備であるが、また彼の根本的な立場を示す。

「正統辯論下」、改めて正統とは名であるといい、それは「天下を有する」ことだとする。盜も聖もひとしく人と名づけるように堯でも桀でも「天下を有する」點でひとしく正統であるわけである。では何故名をつけるのか。實と分離した名といつても名というからには何か該當するものがあるはずである。それは「天下を有する」である。しかし「天下を有する」とは所謂實、即ち事實ではないはずである。如何なる意味のものか。曰く「正統という名は、天下に君なきことを悪んで作られた。」「悪む」とは事實ではなく要請である。天下には君があるべきである、という要請であるから「故に天下が一に合せられていなくても、全くの二國對立というのでない以上は、君子は君なしとてしまふに忍びない。」「忍びないとか悪むとかは個人的なことではなく、君子の要求であるが、君子とは有道者のことである、即ち道の要請である。天下に一君が君臨して、天下が統一せられている、ということが絶對的要請である。そこ

で事實はこの要請によつて意味付けられる。事實は道に從屬する、事實のなかに道があるのではない。天下と云い天子という名の立て方がすでにそうではないか。「そもそも徳も同じく力も均しい對立ならば君臣の位を定め得まいが、もし不幸にも天下が一に合せられない場合で、徳は一番であつても弱(い小さい)者が、強(大)者に臣たろうとしないうとき、その故にとて強者に統を與えないとすると、却つて天下の不幸(不統一)を重大にし、臣たろうとしない者を助ける結果になる。」というわけは、天下一統は個々の事實を超越する原理である、この超越原理を名という。大小仁暴などはこの原理の前には個々の偶然にすぎない。「一體章氏がいう正とは何だ。正とは一身の正をいうのか、天下に君あるをいうのか。一身の正は天下の私正である。天下に君なきとき篡奪の君主が現われて天下を制する場合、湯武の聖王はもはや亡いからにはどこにも正を取るところがない、とすると、篡君だつて君であるのだからその時の正なのだ。」正または正統とは「天下に君ある」こと、君が「天下を有する」、「一君に有せられて天下は一個である。

ここに、天下分裂の際、比較的強大者を君とする、統一の場合はその徳の如何を問はず君とする、というところ、かの「功業の實」の論の如くであるが、そうではない。蘇軾は君の觀念を強弱大小の力の關係で理解していない、君は天下一統という超越原理の表徴であつて、それを現實界に求めるとき統一の事實またはそれに近い事實に求める。功業の實は君であるための現實的條件であるが、君であるということは天下の統一性の要請によつて資格付けられる。であるから、分裂の際比較的強大者を君と定め正統と稱するのは、司馬光の場合の如く便宜上の妥協ではないし、「天下を有つ」という正統の原理の動搖でもない。次元が異なるのである。また正統から道徳・血脈などの正の觀念を排除するのは、歐陽脩の如く正統の正をしばらく排除してひそかに統のうちに含ませるのでなく、元來蘇軾においては正統

とは二義の合成でなく、正統<sub>1</sub>正統<sub>2</sub>統であり、正には道德的脈的意味は全くない、後者の正は「天下の私正」だといつてある。この點は司馬光の論に近いが、前述の如く司馬の場合は天下一統といつてもその「天下が一に合する」という統一が「功業の實」の後天性から脱却した原理的なものであるか否かがはつきりしない。蘇軾は「惡む」「忍びず」の語によつて事實でなく要請であることを言い表わしている。

正統が天下の統一性の天子による表現であること、相對的な事でないことを歐陽脩が言い出して、蘇軾はそれを徹底した。紛糾する萬事を有つ天下を一個のものとして把握した。「天下に君なきを惡む」とは地理的空間的な內容相對性を超える絶対統一の要求であるが、従つてそれはまた歴史的價值的な內容相對性をも超える。正統論は修史の具體的問題から起つたにしても、つまりは歴史的な天下が一個の世界または世界史であるための根據をたずねるものであつた。歐陽脩などでは問題が明らかに認識せられないから、統一・一個性の理を立てはしながら、また事について統一を求めたので、妥協的な調整を圖るに終つた。統一はその絶対的要求に原づいて可能である。理を以つてはじめて事の雑多な相對性に全體的意義を與え得る。功業の實の比較も道德功力の評価もそれが統一とか絶対性を決定するのでなく、それらが統一絶対性に關係するのは統一・絶対性によつて選擇され意義付けられてである。正・統の如き内容的基準によつて正統性を規定するのは逆で、正統性が事實内容を正統化するのである。

この天下の一個性の原理の問題を歴史編修のうちからとりあげたのは、天子權力の絶対性が強まつた宋代にふさわしい、宋における天子權力の性格の變化は、一方では天子權力が天子個人に個別化せられ他方ではそれに對應して官



僚乃至勢家の地位も個別化しており、天子権力は直接により深く浸透して、天子・官僚・民の支配機構が一層集中的になった、という如きものである。それは個々人の自覺を促すような變化である、宋代文化にはその徴證が見える。しかし自覺は必ず天子に對するものとしての自覺であつた、人間の個人の自覺でなく、人倫的自覺であつた、人倫的自覺とは、天子と個人との斷絶的對立から生れるものでなく、天子と個人とを先天的に關係づける先天的一體性から生れる。天子に對するものとしての自覺は、天子に體現された先天的一體性の自覺である。この先天的一體性は天といわれた。中國はその世界を天下というがそれは天の展開内容である。天・天下の觀念は古くからあつて中國の人倫的社會の觀念的表出であつたが、漢帝國の出現によつてその體現者と先天的統一性の社會體制とをもつこととなつた。公羊學の考えた王者、所謂天子及び天下がそれである。そのときやはり一種の正統論議が行われた、三正三統説はその一つである。天下の一個性の體現者としての天子の出現は、天下の一個性の確認を要求するのである。天下・天子の體制は宋においても變らないが、そのなかで上述のような變化があつた。一個性の確認がさらに個人の意識のなかで、たゞの社會的觀念でなく、行われなくてはならない。宋の儒學が天を内面に求めて理と名付けた如く、天子に現われた天下の一個性は理として認められなくてはならなかつた。蘇軾の正統論は宋代のこの要求を満たすものといふことが出来る。宋代の正統論は宋代における天子君臨の天下の自覺である。

歐陽修でも章望之でも司馬光でも正と統とを分けて絶対統一性が明確でない、理念と歴史の現實との本質的區別が明らかでないからである。蘇軾は正統の中から相對的事實的契機を排除して絶対統一貫性を純粹化した。しかしこ

れと内容的な現實とが無關係であるはずはない。天子は天下の體現者であるがその故にまた天下に君臨して天下を治めるのである。天下統一には必ず統一の内容上の規定があるわけである。これが所謂正の契機で道とか王道とかいわれるものである。

統一は内に區分をもつ、または分裂によつて統一がある。王道の根本は君臣の分であろうが、衆人のなかから一個が現われて君臨し他は臣民となるとき、一君萬民の對立によつて全體の一個性が自覺される。中國の自覺はこのような形で行われた。この統一構造によつてあらゆる人文事象が規制される。仁義の如きも、仁は統一の一體性、義は統一の形式といえよう。萬民の一君への奉仕歸屬という形で全體の生命が營まれる、その營みを王道という。王道は君臣の分を根幹とするが君臣の分は全體生命の構造である。この全體生命を天という、天の内容は萬民であるがそれが一全體であるのは一君萬民體制による。そこで、王道なしには天即ち萬民は生きないがその王道は天の内部の構造・作用である。故に天は王道を超える、たゞし、一君萬民體制を通じて超える。天という全體統一の觀念は全體が一君萬民に體制化されて生れたものだからである。そこで天は王道を超えるということは、實は一君萬民が王道を超えるということである。「天下に君ある」という名はあらゆる營み、即ち王道仁義の實を超える。

一君萬民的統一性は中國統一の超越的原理であるから統一内容を決定する、それが王道である。儒家が描いた傳說的聖治の世はこの統一の理想態である。この内容的な理想態が道であるが道の現實的保持によつて内容から中國の統一を圖るものが道統論である。道統論は正統論と不可分であり、正が統と併わせ言われるわけである。しかし道統論は聖治が觀念的に考えられた時期のものである、道統と正統との一致はたゞ傳說的理想的に説かれてにすぎない。

論語や孟子は道統正統の一致を自己の時代的目標とした。後世の道統論はこの一致を絶望的に理想としている。即ち朱熹の道統論をみても明らかのように歴史の推移を王道の墮落過程とみているので、道統を擔うものとしての自覺は畢竟文化人的な觀念的なものにすぎない、彼らは道を擔う儒者でありながら官僚としては別個の生活態度をとつてゐる。儒者は道統論的立場から、天下統一を内容から形成しようとするがそれは彼ら自身はじめから絶望している。この絶望的理想はどこから來るか。彼らが内容を與えようとする天下統一は、超内容的に、即ち道德功力の如何に拘らず、非人間的に、彼らをそのうちに包む全體、天から決定されているからである。一君萬民の一君は萬民によつてではなく天命をうけて君臨するものだからである。正統が道統に優越する理由はこれである。にも拘らず絶對的な絶望でなく常に實現を企圖し、又企圖を許されていたのは何故か。天下統一性の超越性が斷絶的否定的でなく、個々のものをそのまま認める（自然・無爲）内在的なものであるから、一君も、天であると同時にまた天の下では萬民のうちの一人であり、また天とはその内容は萬民であるから、即ち人間・内容は否定はされていないからである。道統論が常に正統論に介入し、混入された理由である。このような性質の統一體としての天下、統一者としての天子は漢帝國以降のものである。

歐陽脩は、古の正統は三代では正朔、漢以后は元號で示されたといつてゐる。正朔とは一月一日、年のはじめのこととて、王者が定め天下が之に従つて生きる。正朔を天下に頒つことは王者の天下統一の表徴である。元號は天子即位して建元して天地の更改を示すのである。しかし正朔の説は公羊學・董仲舒の三正または三統説ではじめて意味があ

る。三正・三統説は夏・殷・周の三代の正朔即ち曆を夫々人統（建寅の月を正月とする、黑色を尙ぶ、忠）、地統（建丑の月、白色、敬）、天統（建子の月、赤、文）に當て、以後の王朝も三統循環して交替するという。正朔は曆で、天時に人事を適應させるものである。天子が正朔を定めて天下に施行するのは、天命をうけて天下の主となること、天下統一の最もよき表徴である。そこで王朝が替ると改制する。曆とともに禮物の色なども變えるが、また治の徳、風氣が、忠・敬、文と變る。曆は天時である。風氣の變遷は物の始動・始芽・萌達の逆次になつてゐる。王朝交替で正朔を改めるのは天命をうけたことの確認であるがまた時の變遷に應じて人治を變えることである。すると正朔はすでに天命をうけた天子の天下統一を意味するが、同時にそれは天時の運行に適應してゆくことを示す。三正は天人の相關であり、三正の循環によつて天下は一貫連續してゆく。王朝が交替し正朔制度も循環變遷するが、それは同一の天の變態にすぎず、適時の變に従つて各王朝は天命に應じて改制し天下を統べるのである。（董仲舒は王朝交替即ち天下の歴史の法則を、他に、文質の二の循環、商夏質文の四の循環や、五・九の循環で考える説をあげている。）

二・三・四・五・九の循環説に先行する王朝交替説は戰國末の鄒衍の五徳終始の説であろう。世界の舊體制の崩壊と新體制の胎動の顯著な時期に當つて歴史を感じた、それを王朝の交代で考へたのは當時社會の當然であろうが、またそれを五行の推移で考へたのもつともである。世界は天下であり王朝は天子である、推移の全體性は天であるはずである。天が五行の順で推移し、推移しても天は同一の天である。王朝は木徳火徳などの一徳に當るが、正しく當ることで天命をうけているのであり、天命をうけるから天下の主である。かく天時に正當する王朝が交替連續することと天下は一貫連續する、一貫連續するのは天の一個性に本づくこと、天下がその内容の雜多に拘らず一天下をなす

のが天の一個性に本づくのと同様である。その天の一個性の體現が天子である。天子によつて、空間的・時間的に展開する天が體現される。

文質循環説、商夏質文説は陰陽、四時から來たのであろう、これも五運説と同じく天を本とする。そしてこれらすべて循環説であることにはもとより意味がある。二・三・四・五の推移は内在的には夫々必然性を考へ得るのであるが、循環自體は内容的な必然性によるのでなく、循環者を超える天の性質に本づく。天は二・三・四・五などの内容からはいかなる意味でも引き出された觀念でなく、先天的に與えられた超越的な全體である。天の下には、主體的な志向も論理的な發展も本質的にはあり得ない。従つて二・三などの推移もたとえ推移の必然性が考へられてもそれは合理的な内在的な必然性でなく、本質的にはいわば恣意による形式的順序である。これらの間に内在するのはこれらに超越的な天である。そこで、各王朝も夫々該當する徳をもつがそれは形式的であつてよく、本質的に必要なことは天命をうけるということである。しかしすでに内容が本質的に必然でないのだから天命をうけるということも形式による、それは天子であるということである。如何なる内容であつても道德功力の如何に拘らず天子であることが天命の權威を與える。故に五徳終始説とか三正説は殆ど歴史理論とはいえないような歴史理論である。これは道統が正統を決定し得なかつたと同じことである。

董仲舒が漢帝國の天子の經學的基礎付けをして、儒教が以降の帝國の教學となつた。それは天・天子・天下の三者が根本的概念である。普通は君臣の分という人倫の面が儒教の主要部分とせられるが、それは王朝内部での教學であつて、王朝交替の際には現象的に動搖する君臣の分を天によつて改めて確認しようとする、そのとき天の時運の面が

意識せられる。時間で天・天下を考えると、その構造の偶然的附加物が洗い去られて根幹があらわれる。君臣の分、人倫内容を支え成立させているものがあらわとなるのである。董仲舒が天下の治を論ずるのにまず「元」から説きおこして、「春秋之道は、元の深で天の端を正し、天の端で王の政を正し、王の政で諸侯の即位を正し、諸侯の即位で境内の治を正す、五者とも正しくして化大に行わる」などと考えなくてはならなかつたわけは、たゞ天子の位を神祕化するといふのでなく、天とか元という觀念を明確に分析してみなくてはわからぬ。この元・天から三正説も出てくるのである。宋の正統論も天子の新しい性格に應じて行われたのであるが、その背後にはやはり君臣人倫をのせている天・天下についての思想があつたはずで、南宋の朱熹が正統論において大居正の契機を重視して一統、功業の實を輕視したのも、金に逐われた南宋人の感情からとばかりはいえないので、やはり理氣説的な天の觀念と關係があると思われる。蘇軾の正統論も一見いかにも簡単な形式論であるようであるが、その徹底さはやはり彼の氣一元説的な思想に本づくと考えられる。これらのことはしかし当面の問題でないとしておく。

清初の王船山に正統論無用の説があるという。『統は合併、因續の意味である。しかし天下は一合一離で合せず續かざる場合が多い。離絶のときに無理に統を興えるのは不可である。一治一亂は天であつて、日に晝夜あり月に朔望ある如きものである。亡國の臣が情義の上から節を守つて屈しないのは私のことで公論ではない。』この船山の論では統は合離續絶があるというが、合離續絶する天をいつている。一治一亂は天のうちのことである。そして天を公とし道徳傳承は私としている。これは正に天の統一・一貫性を言つたもので、蘇軾が統を言うのに似ている。船山は道

徳論的な相對主義から免れている。彼が歴史に天をいい出したのは中國の一個性のもとを指摘したものである。けれども天子・君をいわないのは歴史をいわないことではないか。中國社會は天子・君の君臨の下にのみあり中國人の意識はその下で起るので、天の觀念もその中に起るほかない。中國がその世界即ち天下の空間的時間的一個性を考えるのに天子・君をぬきにして直接天を語るのは抽象的であろう。蘇軾は事實としての統の合離續絶にも拘らず、天子に體現されるはずの一個性を天を原理として考えたのである。