

王夫之の明末観について

齊藤 禎

はじめに

明末清初の思想家として知られる王夫之（一六一九—一六九二）が、明朝の滅亡という事態に遭遇したのは崇禎十七年（一六四四）のことである。当時夫之は二十六才。その数年前に匡社に参加して詩文と国政への志を高くし、崇禎十五年（一六四二）には武昌の郷試に合格して挙人となり、官界への第一歩を踏み出していた。だが、崇禎十六年（一六四三）夫之の故郷湖南衡州は張獻忠の軍に占領された。士大夫をその幕下に集めようとする張獻忠軍によって、夫之の父は夫之兄弟をおびき出す人質として捕われの身となり、夫之は自らの身体を傷つけて自分がものの役にたたぬことを示して父を救いだしたという。李自成軍によって北京が占領され、崇禎帝が自殺して明朝が滅びたことを知った夫之は、数日食わず、「悲憤詩」を作り、吟じ哭して悲嘆にくれた。その後の王夫之は南明政権の一つ永曆政権に参加し永曆四年（一六五〇）（順治七年）に行人司行人の職についたが、政権内部の実情に幻滅して一年もたたずして去り、その後故郷に帰って、清朝に仕えず辯髪を拒否し、思索と著述の日々を重ねて生涯を終えた⁽¹⁾。

王夫之の生涯に生み出された歴史・哲学・文学上の多大な成果の背景には、自らの墓石に「有明の遺臣」と題した王夫之の明代に対する思いが確固として存在していると思われるが、王夫之の明朝政府の一員としての実際の経験は永曆政権での一年にも満たぬものでしかない。したがって、彼の明朝に対する見解は、官僚としての経験に基づくものとはほとんど右に簡略に述べたような、明滅亡前後の体験、すなわち彼の若き日々の挙人合格に由来する希望と、明朝滅亡前後の苦難と、明朝政権での失望感を出発点として、その後の生涯における思索の過程で形成されたものであるといえよう。

筆者は、先に『宋論』の中の王安石の新法改革に関する王夫之の言説から彼の歴史観に考察を加えた拙論を発表したが、その中で、王夫之が王安石の政策を批判する形式をとりながら、実は明代の政策を批判しているということを指摘した⁽²⁾。そこから王朝の枠組みを越えて不変的な問題を考えようとする夫之の歴史観の一端を見出すことができた。だが、王夫之自身が生き、その「遺臣」と称する明代そのものに対する彼の見解、中でもその思索の出発点とも背景ともなったであろう明末という時代をどのような時代としてとらえているかについて

明らかにすることはできなかった。また、従来の研究においても明末における王夫之の体験や彼の社会経済的な立場や学術についてはなく、明末という時代に対する王夫之自身による見解や歴史上の位置付けについては、必ずしも十分な検討が加えられているとは言えないように思われる⁽³⁾。

本稿は、王夫之の多大な思索の出発点あるいは背景を明らかにするために、また、彼の歴史観全体を把握する作業の一環として、王夫之自身が、自身の生きてその生涯の拠所とした明末という時代について抱いていた見解に考察を加えることを目的とするものである。

明代に関する王夫之の言説は、その膨大な著作のさまざまな所に見出すことができるが、本稿では、彼の著作の中の『搔首問』『噩夢』の二つを主な検討材料とする。その理由は、この他の著作の明代に関する言説が他のテーマを扱っている中で明代のことについても言及しているというものと異なり、この二つは明代そのものを対象として著わされたもので、他のテーマと混在していないため、王夫之の明代論そのものを見るために最適であると考えるからである。『噩夢』はその「叙」「玄黙闡茂之歳、陽月朔旦甲戌、船山遺老識」と記されており、壬戌の年すなわち康熙二十一年（一六八二）、王夫之六十四才の作であることがわかる。『噩夢』という題名は『周礼』『春官宗伯、占夢』に由来し、「驚いて見る夢」のことを言う。内容は明朝の諸政策に関連して提起された改革案というべきもので、一つ一つは短い文章ながら土地政策・税制・戸籍・軍事防衛・塩専売・馬政・治安・官制・救荒・

風紀・学校制度・貨幣・商業流通・爵位についての王夫之のアイデアが、「叙」を除き全五十六章にわたって述べられている。全二巻の小著ながら王夫之の政治思想を考える上で重要であるが、本稿ではその諸政策に関して一つ一つ検討することはしない。ここでは王夫之の明末時代観を明らかにするという目的のため、『噩夢』に述べられた政策論から、そこに表れた明末の社会状況、中でも「民」の動向についての夫之の見解を考察してみたい。

もう一つの『搔首問』の著作年代は正確にはわからない。だが、記述中に王夫之の友人であり、やはり明末清初思想家として知られる方以智（一六一一—一六七二）の死去に関する文章がある⁽⁴⁾。王夫之が方以智の死を知ったのは康熙十一年（一六七二）夫之五十四才のことであるから⁽⁵⁾、少なくとも『搔首問』の現在の内容が出来上がったのはこの年以降のことと考えられる。『搔首問』という書名は、おそらく『詩経』「邶風・静女」の詩句から取ったものであり、「搔首」とは「憂いのあるさま、落ち着かない、思案する」という意味であろう。名前の通り『搔首問』は、王夫之が滅びた明朝のために述べておかなければ気がすまないというおもむきのある短文集である。その内容は明朝や南明政権に仕えた者、明朝に殉じた人々の中で人格や行為の立派なものを称揚する一方、明末における秩序や風俗の混乱、思想学問上の問題点を指摘するものとなっている。明末における秩序の混乱と思想状況の関連については近年の研究もすでに指摘している所である⁽⁶⁾が、本稿では『搔首問』に依拠して王夫之が明末の社会状況、中でも

風俗や倫理に関してどのように認識していたかについて考察してみた。
い。

『噩夢』も『搔首問』も独立した短い文章をまとめた著作であるから、一つ一つの文章がいつ頃書かれたのかを正確に知ることはできない。だが、ともに全体の出来上がったのが明滅亡後約三十年ということからみると、ここに述べられている王夫之の明末観は、明滅亡直後の感情の激昂にまかせたものではなく、その後の夫之の思索や考察を経て形成されたものだといえよう。その点から、この明末観は、王夫之の思想的営為全体と強く連動したものとなっていることは間違いあるまい。その明末観がどのようなものであるか、以下に述べていきたい。

なお、『搔首問』『噩夢』は『船山全書一二』嶽麓書社、一九九二年、所収のものを使用した。

一 明末の風紀

「有明の遺臣」を自称する王夫之に、明朝に対する強い思い入れがあることは間違いない。『搔首問』を通読してみれば、まず気付くのは明朝の称揚あるいは明朝や南明政権に仕えたり、殉じた人々への称賛である。冒頭の崇禎帝の人柄に対する賛辞から始まり⁽⁹⁾、王夫之と同じく清に仕えず世俗を捨てた人士の事例⁽¹⁰⁾、南明永曆政権の中核であった瞿式耜・張同敞の殺された日には雷電がなり、同じく嚴起恆の

死には遺体を虎が水中から引き上げたといった奇跡的な逸話⁽¹¹⁾、嚴起恆については広州知府時代の清廉な統治についての言及もある⁽¹²⁾。また十三才で義軍に参加し、敵の情けを拒んで死んだ少年の記録⁽¹³⁾、権勢におもねらない役人とそれを高く評価した上役のいた崇禎末の士風の立派さ⁽¹⁴⁾、出世の後も元の主家である藩王府に礼讓を尽くした上に、藩王家の風紀を正しく導いた大官⁽¹⁵⁾、思いついた軽薄な詩人の高慢の鼻をへしおった硬骨漢⁽¹⁶⁾、淫祀邪教を一掃した地方官⁽¹⁷⁾、王朝の滅亡に際して宰相から地方官まで国に殉じた人士の数の多さと人物の優秀さでは、明が漢・唐・宋をはるかに凌いでいること⁽¹⁸⁾などの記述をその事例として上げることができる。

その反面、明朝の抱えていた問題点として、例えば、すばらしい大官たちも宦官とその一派の手により抑圧されたため明の滅亡を救えなかったこと⁽¹⁹⁾、軍人による物資金銭の不正流用とそれに籠絡された文人官僚⁽²⁰⁾、小賢く知識が雅で書画篆刻に巧みなだけの者の出世⁽²¹⁾、軽薄な詩文の流行と山人墨客の勝手なふるまい⁽²²⁾、崇禎年間に宰相の交替が多くて国家の根本がゆるがせになったこと⁽²³⁾などがあげられている。

だが、王夫之の明末社会に対する問題意識はそれだけではない。最初にあげた明への称賛は、基本的に士大夫層の行為や人格に向けてなされていたが、明末の「民」⁽²⁴⁾の状況に対して、夫之は強い批判の視線を向けている。

明末社会における秩序の変動については、李自成や張獻忠らの大反

乱はいうまでもなく、抗租・奴変の多発の事例²⁴がよく知られているし、森正夫氏の研究²⁵によつて、さまざまな分野における身分的経済的上下関係や、支配従属関係、儒教的な秩序の動揺する有様が地方志の記述から具体的に明らかにされている。王夫之にも保甲制批判という文脈の中で鄧茂七の乱のような農民反乱に対する警戒を述べているものがある²⁶。だが、明末の秩序の変動についての王夫之の批判は、それとは別の方向に向けられている。夫之が明末の秩序混乱の事例として上げたものに、次のようなものがある。

山海関目前の広寧に満州軍が侵入し²⁷、ついで延安が流賊に襲撃されて²⁸より、兵乱の起こること六十年以上にわたるが、「殺運」はおさまることなく、戦乱に死する者、飢餓に死する者、流行病に死する者、虐政に死する者の数はとても数えきれない。もとより禍いの発生は、上に立つ者の不善にもよるが、そもそも「民」がこのような禍をまねいている所もあるのである。

天子が天を祭る郊壇の警戒の嚴重さは、宮禁にまさるものがあり、後代の警護の者も物見遊山の人々が入るのをみのがしても、肝心な所で限度を越えた戯れをする者はいなかった。崇禎の間に、不道の狂人の男女のみだらな裸体の有様を宮牆に描く者がいた。崇禎帝が祀礼をすでに終え、巡行して省みたときに、その絵を見て激怒し、警護の兵卒はみな法に照らして極刑に処せられたが、とうとう描いた者が誰なのかはわからなかった。

南陵（江蘇省）の管氏は何代も続いた大族であるが、その中のあ

わてもので破廉恥な子弟が賄賂によつて名門の家柄を手に入れようとし、南京で明の太祖の孝陵の守護をする内臣（宦官）の養子となった。内臣は太祖の御陵に自由に出入することができるので、その子弟は違法な計画を企てた。その父の遺体を火葬して、遺骨を包み、御陵の上に敷かれた煉瓦をはがして、遺骨を天子の棺の上に埋めたのである。管氏の一族はやがてこの事を知つたが、一族の誅滅を恐れて、あえて告発しようとはしなかった。当の本人は後に乱に乗じて対立する一族と死人の出る紛争を引き起こし、敗れて管氏の死者は千人を越え、一族はこれによつて滅んでしまつた。

この二つの出来事は、天を欺き上を犯し、ともに兇戯に等しい行為であるが、人心風俗がこのような乱脈を極めるにいたり、すべての者が滅びに向かう禍いの状況は、「民」が自らまねきよせたものでないはずがあるうか。ここにあげた二人の事例はその最も極端なものだが、鬼神をあなどり、国家の刑罰を馬鹿にしたようなこの手の事が多かったのである。上帝が激怒し、死者が相次ぐ事態になつたのも怪しむに足りない²⁹。

郊壇や御陵における不埒な行状を代表とする人心や風俗の乱れが崇禎年間（一六二八―一六四四）以来³⁰続く災厄と戦乱による死者続出の原因であり、これは「民」が自ら招いた結果であると王夫之はいう。「殺運」とは死者の打ちつづく悲惨な状況をあらわす言葉であろう³¹。

激しい非難の論調をもつて記述された右の二つの事件は、夫之にとつ

て最も非難されるべき事例と見なされたのであろう。そして、ここに王夫之の「民」に対する批判の特徴が表われている。抗租奴変といった被支配側の実行使、地方社会における身分秩序や支配関係の変動よりも、明朝そのものが夫之の関心の対象であり、そしてまた、明朝の統治や統治担当者への反逆・反乱に対してよりも、いわば王朝の聖地あるいは皇帝の神聖さへの侮辱・侵犯に対して最も強い非難の鋒先が向けられている。この点には注目すべきであろう。別の事例をあげよう。右にあげた文章に続けて『搔首問』には次のような事件が語られている。

崇禎の晩年に、民本（民間からの書状）をもって上訴してきた者があつたが、政府に受け付けてもらえなかつた。そこで懷に石を入れて天子の御道に駆け込み大明門の扁額に石を投げつけた。激昂した衛兵によって取り押さえられたのだが、訴えの書類はそのおかげで受け付けられた。この事件の責任をとって、陳情や上訴を担当する通政司と警備担当の役人はみな辞職させられた。また、正陽門外の大商人の子弟が自宅で雑劇を招いて宴会を催したことがあつた。そのうち幾人かの若者が悪ふざけをはじめ、俳優の頭に翼善冠を載せ、服装には金糸を織り込んだ龍に似た蟒を縫い取り、玉帯をつけ、騎馬にて宮殿内城に入り、天子の御道の左側を駆けさせたのである。役人たちはこの者を捕え、それから商人の家に大挙してなだれ込み、家財を残らず強奪してしまった。商人の家族やお客はみな捕縛されたが、恐怖に混乱した女性の中には

井戸に身を投げて死んだ者もいた。司法に下された結果、判決は罪状名が法律文の中に規定されていない「不応為」律科の適応により杖刑ですんだのだが、一家はすでに崩壊していた。

この二つの事件はともに「人妖」の大なるものであり、明朝滅亡の明らかな予兆であつた。だがそもそもこのようなことを引き起こすには原因があつたのだ。法律を厳しくする一方で、逆に權威は侮られるばかりであつたのだ。はげしい狂気の氣運は一度動き出すとお上をないがしろにし、敬い畏れることがまったくなくなつてしまふ。明末の政治家烏程（溫體仁）が密告制を始めたことにより、頑民が宮門の扁額を破損してまで上訴を強行するようになり、宜興（周延儒）が見た目を粉飾するような統治を行なつたため⁽³²⁾、狂つた若僧が皇帝の装いを真似するようになった。撥と太鼓の応ずるように、これは必然というものだ。⁽³³⁾

文中の「人妖」とは「人がやつてはいけない面妖な行為」をいうものであろう。ここでも王夫之は皇帝の宮城という犯すべからざる神聖な場所に対する「民」の狼籍を王朝滅亡の予兆として特記している。こちらの二つの事件も反乱や抗租のような支配体制に対する直接的な対立抵抗ではない。むしろ出来心による度の過ぎた悪ふざけともいえよう。勿論先のものも合わせて、この四つの事件は王朝と皇帝の權威に対する甚だしい挑戦とも取れる侮辱行為であり、王朝政府の立場に立てば重大視して当たり前ともいえる。その点から見れば、明朝を自己の精神の拠所とする王夫之が、これらの事件を強く批判するのは何

らの不思議もないといえよう。しかしながら、他ならぬこの『搔首問』という、王夫之が自身の明朝への思い入れを総括したような著作において、前者の事件を王夫之自身とその家族が郷土湖南省において巻き込まれた張献忠の乱も含めて、「幾千萬なるかを知らず」という死者の出た明末乱世の原因であり、これは「民そもそももて自ら之を取ること有るなり」という「民」自身の自業自得であると評価していること、あるいは為政者側の政策が呼びおこした事件とはいえず、「人妖の大なるもの、敗亡の顕徴たり」として王朝滅亡の予兆として明記していること、そのことに筆者は注目したい。先にあげたように、『搔首問』には宦官の跳梁や軍人・文官の墮落についての批判、またその他にも、明末の政権中枢にあった温體仁や楊嗣昌に対する批判³⁵や、士大夫層にも妖術迷信の信奉者がいて、それが戦場での敗北や死人を出したことへの批判³⁶など、王夫之の見る所の明末の問題が指摘されている。その中で筆者が特に右に引用した文章について注目するのは、一つには夫之自身が最大級の言辞によってその事例を批判しているからでもあるが、もう一つの理由として、そこに王夫之の思想の一端が表出していると考えられるからである。ここでいう明王朝と皇帝の権威と神聖さに対する冒瀆と侵犯という事件は、まず王夫之から見れば「民」の忘恩の行為と見なされてもいる。『搔首問』には、歴代の王朝の中で明の税糧徴収がもつとも寛大であり、洪武（一三六八―一三九八）に乱世を考慮して余裕をもつて税額は設定され、弘治（一四八八―一五〇五）にはかえって減額され、張居正の丈量での変動もわずかにすぎ

なかったと、湖広の数字をあげて述べる、という明の治世を称賛する一文がある³⁷が、その中にも

聖子神孫の恩沢の厚きことはこのようであるのに、先祖の田業をなりわいとして子孫に継承させてきた者たちが恩を忘れ、お上に叛こうとしている。「殺運」のあまりある乱世は、その者たちがそもそも自らまねいたのである。

という一文がある。「殺運」という言葉は先の文章にもあったが、明末清初の悲惨な乱世を象徴する言葉といえようが、ここでは明朝の「聖子神孫」に対する反乱に対して記されているのである。

明に対する王夫之の思い入れを考慮に入れても、これらの明朝の皇帝や帝室の神聖さについての夫之の強調は、いささか特異な印象を持たざるを得ない。王夫之が明の統治を決して手放して称賛するのではなく、むしろその政治や為政者に批判的であったことは、先にもあげたようにこの『搔首問』中にもすぐ見てとれるにもかかわらずなのである。

では、明朝と皇室の神聖さを王夫之が強調する意味は何か。それは夫之の思想の中で、「民」にとつて、崇拜し、尊重すべき「王朝」が必要な存在であると考えられていたからである。また、「民」自身にとつて必要なものに対する反逆であるから「忘恩」の行為とみなされたのである。ではその「王朝」の存在理由は何かといえれば、実はそこに王夫之の社会の秩序のあり方についての構想を見ることができるのであるが、そのことに答えるためには、王夫之が明末清初の「民」の状況

についてどのような見解をもち、また、その「民」に対してどのような対処すべきと考えていたかを、もう一步進めて明確にしておく必要がある。次章ではそのことについて『噩夢』を中心に考察を加えていきたい。

二 「民」の統治について

先にあげた『搔首問』の中で、明朝の「聖子神孫の恩沢」の下に、寛大な徴税制度によって人々は「先疇に服し、子孫を長じ」てきたという言葉があったように、明代の制度・政策について記述された『噩夢』も、その冒頭は土地制度に関しての次の文章から始まる。

孟子が井田の大略について語った⁽³⁷⁾のは、すべて「民」から徴収する制度についてであって「民」に土地を授けるということではない。天下は王者によって治められるものである。ゆえに王者は天下の人々を臣従せしめてそれぞれの職分に努めさせる。土地は、王者が私的に占有できるものではない。天地の間に土地があり、人間はその土地の上に生存し、土地の資源で生命を養っている。土地を治める能力のあるものがその土地を治めるのだから、王朝の交代に関わり無く「民」は自らの土地を常に所有し続けてきたのであり、王者が土地を授けてくれるのを待つ必要はなかったのである。ただ人間は、治められなくてはならないというものなの

であるから、人々はその「力」をもって君子を養ってきた。

井田法が一夫につき、百畝⁽³⁸⁾を設定しているのは、百畝という土地ごとに一夫がいるという計算をしているのであろう。夫が先に設定されて、その夫が田土を所有している。田土の区分が決まったら、賦役がそれに応じて設定される。最初は土地を基準にして夫を設定するが、夫が決定された後には夫を基準にして賦役を計上し、それ以上に土地を対象とした負担は課さない。(負担がそれ以上増える心配が無いので)百姓は混乱せず、みな農業に励むことができる。後世の法になると、最初は夫を基準にして土地を設定し、その後は土地を対象として負担を課し、夫を対象とすることはない。「民」は(土地を持たず)農耕をやめれば賦役の負担から逃れられると考え、やがて農耕にたずさわるのを嫌がるようになってしまふ。そうなるが無理強いしなくても(農地は手放されて)権勢のある賢いものが次々と土地を兼併してしまふ。この点、本来の井田法が「民」から取り立てる制度でありながら繁栄する盛王の時代の良法であるには理由があったのであり、後世の及ぶところではないのである⁽³⁹⁾。

ここで王夫之は、井田法の解釈の形をとって「民」と王者、すなわち王朝の成り立ちとの関係の原理を語っている。政治の諸制度について述べられた『噩夢』の最初にはふさわしいテーマといえよう。この中で注目すべきは次の四点である。

第一に、土地は本来「民」の所有するものであり、為政者から授け

られたものではないと明言している点である。例えば、王夫之と同じく明末清初の思想家として知られる黄宗羲（一六一〇～一六九五）は、その著書『明夷待訪録』「田制一」の中で「古は井田にて民を養い、その田はみな上の田なり。秦よりして後は、民の有する所の田なり」と述べ、また同じく黄宗羲『破邪説』「賦税」では「先王の時、民は上に養われ、その後民自ら養をなす（中略）詩にいわく、普天の下、王土に非ざるなく、率土の濱、王臣に非ざるなし、と。田は王より出て以て民に授く。故にこれを王土と謂う。」と述べられている。土地が元来王や為政者の所有であったものが「民」に授けられたという主張は黄宗羲以外にもいくつか指摘されている⁴⁰が、それらと比較してみれば、土地は元来「民」の所有であるとする王夫之の主張は、彼の思想の特徴の一つと言えよう。

第二に、土地の恩恵によって、かつまたその土地が本来「民」の所有であることよって、「民」の生存は王者のおかげによるものではないこと、つまり、生きていくことだけなら「民」は自足しており、王者による統治は必要ではないということである。

第三に、「民」の生存には必ずしも必要ではないにもかかわらず、「唯だ人は王者の治めざるに非ざれば」という。すなわち人間というものには王者による統治を受け、王者に臣従することが必要とされていることである。

第四に、王者により統治される必要があるとされた「民」は、王者とその臣下を含蓄した「君子」を「民」の「力」で養わなくてはなら

ない。それは要するに賦役を負担することなのであるが、賦役の対象が夫を基準とし、「民」の所有に係る土地を対象としないことである。その理由として、土地を基準とすると「民」は負担を逃れようとして農耕を捨ててしまい、手放された土地は権勢あるものによって兼併されてしまうので、それを防ぐためということがあげられている。

だが、古にはあくまでも夫を基準として、それ以上の負担は土地に課さないとか、「その力を有するものその土地を治む」という言葉は、大土地所有者による所有地拡大にとって有利な見解でもある。この点においては、「その力を有する」者と、「権勢姦詭の家」と現実にはどこに違いがあるというのか、といった疑問も生じる⁴¹。だがともかくも、「民」の所有する土地に対して、為政者が直接課税の対象にするべきではないということと、その上で「民」が土地ではなく、その「力」によって王者・君子を養うべきことを、王夫之は主張しているのである。

以上の四点をまとめてみると、本来的に土地を所有していることによつて生存可能な「民」が、単に生存するだけでなく人間としての生き方を全うするためには、王者による統治を受けなくてはならない。それゆえに「民」は敢えて自分の「力」を提供することによって、自らを統治してもらうために、王者を擁立することが必要なのである、ということになる。ここにあるのは、王夫之による王朝国家成立の原理についての見解である。賦役を課する対象が土地ではなく、夫であるべきことが強調されるのは、土地兼併の抑制という意図もあるだろうが、同時に、王者は土地を直接把握することによって王者自身の権

力基盤を持つのではなく、あくまでも「民」の「力」によって支えられることにより、その支配を成り立たせていることを、王夫之は強調したかったのではないかと思われる。

「民」によって支えられる王者の支配という主張は、「民」は王者を支える義務があるという主張と表裏をなすものでもある。では何故に自らのみで生存可能な「民」がわざわざ王者による統治を必要とするのか。この疑問は、前章において提出した疑問と共通するものがある。すなわち、何故に王夫之は、明朝が諸問題を抱えていたにもかかわらず、その明朝を神聖なものとして、「民」に崇拜することを強く要求したのか、という疑問である。つまり一見必要でないはずのことを、何故に王夫之は「民」に要求するのであるのか。その疑問に答えるために、「民」は統治される必要があるという、その「民」はどういう状況にあり、どのように統治されるべきと王夫之が考えていたのか。「噩夢」の例より見てみよう。

『噩夢』の戸籍制度に関して述べた文章に次のようなものがある。黄冊に記録された戸口のほかに、役所は『煙民冊』⁽⁴³⁾なるものを持つているが、これは政治の本来から外れたもので一笑に付すべきものである。詩経に「率土の濱、王臣に非ざるなし⁽⁴⁴⁾」とあるにもかかわらず、このたくさんの人々をなんだと思っているのか。ただ農耕に努め収穫まで苦勞しながら国家に租税を治めているものを戸口というのである。

といい、続けて農民以外の「逐末技作の民」も糸絹の税や塩への課税

を負担するべきことを述べて、さらに、

その地域に居住するものは、客子・土著・佃耕・自種・工商・遊食のどれであるかにかわりなく、みなある程度の国家への負担を納入させて「王の民」としての職分を果たさるべきである。

それなのに名前を国家の正規の記録に掲載せず、わずかな国家への義務も果たさず、農民ばかりに苦勞を重ねさせ、他の者の負担まで背負わせている。これでは君主が統治し、その官吏が分治する天下とはとてもいえない。「煙民」の実情に応じて戸口を作り、三年ごとに住民の居留と戸籍の掲載を調べれば何も不都合はないはずである⁽⁴⁴⁾。

という。この文章から次のことがいえよう。一つには、国家の負担を農民以外にも担わせるべきであり、農民だけが負うべきではないという主張である。これは、王者は農民の持つ土地に対する賦課によって支えられるのではなく、全ての「民」の「力」によって支えられるべきであるという、先の『噩夢』冒頭に述べられた原理と一致するものであり、そのことが「王民の職を供す」という言葉で表現され、これも冒頭の「天下の人を臣として職を效(つく)す」という言葉と共通している。

もう一つには、「民」に対する平等の視点というものである。『詩経』の言葉を引いてすべての「民」が「王臣」であるといい、それゆえにすべての「民」に均しく負担を担わせるべきという。それによって、客戸(移住者)・佃耕(佃戸)・工商(末を逐い、技作するもの)・遊食

(実体は明らかでないが、上記の職に当てはまらないもの)が土地を所有する農民と平等に扱われることになるという。明末に生じた社会変動の中で、地方志上にその台頭を問題視されていた人々⁽⁴⁶⁾を「王臣」「王民」の一員として把握し直そうとする思考がここにはある。ここには、明末の社会変動を嘆いたり批判したりするだけでなく、自らの王朝成立の原理の一環の中へその変動を捉え直していこうとする、支配者としての立場からではあるが、王夫之の思想的努力が見られる。

あらゆる階層・職業の人々における変化については、王夫之は、それを明の早い時期からの動きとして、別の所でも注目している。『噩夢』の中に、北辺の防衛に関して、一般の民衆を徴兵して兵士としても逃亡するものが後を立たぬのは無理からぬことである、という文章の中で、

人の才能力量や性情にはそれぞれ向き不向きがある。兵士となりたくない者を強制して兵とすることはできないし、兵士となりたがる者は、そもそも普通の民間人であるとしても心落ち着かぬものである。国政を運営するものはこの点を良く理解しておかなくてはならない。法を厳格にして「民」を死地に追いやってもどうにもならないことなのである⁽⁴⁶⁾。

と述べている。また、班匠制という職人を輪番で首都に出仕させる制度で、成化二十一年(一四八五)以後には銀の徴収で出仕に代えることも可能となり、以後銀納化の進んだ制度⁽⁴⁷⁾について次のようにいっている。

班匠の制度は、開国当初に制定されたものを規準として銀納の額を定めているが、数百年を経た現在では、職人たちの子孫は農民や商人、読書人、官吏などとなった者もあり、先祖伝来の職分があつたことを知らない。それなのにまだ輪番の仕事に割り当てようとしたり、代わりの銀を納入させようとして、いたずらに際限の無い負担を負わせている。実際に技術を持ち民間で働いている者を見ると、かえって王朝のための仕事には携わっていない。これは政治として大いに不平等なやり方である。(中略)職人の仕事に世襲のものはない。技術の巧みな者がこれを能くするのである⁽⁴⁸⁾。

右の二つにあるように、王夫之は人間がどのような職業に就くかはその人によって異なるということ、前提として認めようとしており、国家の政策や法による強制を批判しているのである。明朝では、兵となるものは軍戸に所属させることが原則だが、夫之はそれは人の「才力性情」によるべきであると述べており、また、先の引用文の前では「兵たる能はざるものはその告退して民籍に帰るを聴す」と述べて兵士の民戸への移籍も承認すべきだといひ、それは世襲の職人とされた匠戸についても同様である。

軍戸・匠戸の変質は明末に特異な現象とは限らず、それ以前から発生していたことも知れぬが、王夫之がその籍の移動に対する正式な承認ということを主張し、その根拠を人間の「才力性情」に置いたのは、やはり明末の変動が人間そのものに対する夫之の見解に影響を

与えていたと思われる。従来の社会秩序の枠組みから離れて、人間はそのものとしてどうあるべきか、それは王夫之にとつての大きな課題であつただろう。その問いに対する答えは、明末清初に生きた王夫之の思想的成果そのものであるといふべきであるが、ここでは、王朝としての明朝はどうすべきであつたと王夫之がどうかを見てみよう。

明代における社会問題の一つとして、流民の問題がある。王夫之は、流民は宋以前にはなく、元のときから発生し、明の成化年間（一四六五—一四八七）になつて初めて流民の蜂起が生じた⁽⁴⁹⁾といふ。そして、長江以北や河南で流民が発生した場合は止めようがないので、北辺で屯田に就くか、河南・安徽・湖北・陝西の省境付近の「土広く人稀れの地」で禁山の制限を解除して山地に移住させ、農地を開き、集落を作り、近隣の府に付属して県を設置し、税を軽減して安住させる。浙江・江西から福建にかけての省境は豊かな土地で豪民の影占する所となつてゐるが、そこにも場所を選んで集落を作り、流民に土地を与えて農耕を定着させ、安住させることができれば、頑迷な流民を教化された農民に変え、荒廢した土地柄を文明華やかな地方へと生まれ変わらせることができる。その一方、「いまだ流れざる民」については、流民となつて去つたものの土地を分与し、税制上の優遇や常平倉の設置によつて故郷から離散しないようにするべきと述べた上で、

河南・江北は唐宋以前はみな文治の国、朴秀の風俗の地であつたのに、それを誰が乞食や盜賊の巢窟としてしまつたのか。「民」の教化と養育を担うものが、かえつて移動を認める符檄を与えて移

民を奨励するとは。「民」が移動するかしないかは、対処の仕方次第なのである⁽⁵⁰⁾。

という。古来の文明の中心地が流民の発生源となつてゐる事態に憤りながらも、すでに流民となつた者たちに、従来禁山とされた地域への移住・定着を積極的に進め、それを為政者の手で援助すべしと主張している。これは、秩序の枠からはみでたる「民」を、目的地のある移住民として新たな秩序の中に組み込もうといふ発想である。特に注目したいのは、それが治安の面からのみでなく、古い「文治の国、朴秀の俗」の破綻と、それに代わる新たな「率教の忙、錯繡の国」の創出として王夫之に捉えられてゐる点である。

このような主張は『噩夢』の別の所でも見ることができる。王夫之は、雲南・貴州・広西という南方の三省の統治について、次のように述べてゐる。それらの三省は、中央からの統治が十分機能しておらず、現地の役人が「腹裏（華北・華中の王朝の中枢地方）」に倍する重税を課し、法を無視した勝手な支配を行なつてゐる。これでは、この地の住民を中央に懐かせて徐々にでも教化を進めることなどはしえない。そこで直隸・各省と同様に中央から統制して官吏・法律・賦役・財政を整備し、州県の規模も実状に合わせて改編し、苗族などには動揺を起こさせず漸進的に統治に組み込んでいく。そうすれば、

例えば福建省は漢代には東冶一県に過ぎぬ辺地であつたが、東晋以降、日々その風俗を改めて、現在では富裕で文明の栄える立派な省となつた。この三省も簡潔なる統治を行ない、住民が従いや

すくして中央の支配に親しませる。拙速に県を設置して混乱させる必要はまったく無い。郡県の数が少なく一省を設けるに足らないというのなら、広東・広西を合併して一つの布政司をつくり、両者の境界上にある蒼梧に治所を置けばいいし、貴州は湖広・四川・雲南の三布政使に分割してもよい。腹裏の政治・教化に習い、その官吏や住民の移り気な心を変化させれば、今日の広西・雲南・貴州は、将来の福建・浙江に及ばないはずがないではないか⁽⁵⁾。

というのである。南方の三省を中央の統制下に組み込むため、統治の整備を提唱しているわけのだが、少数民族に対するわずかな配慮を除いて、ここには地域の特性や実状に応じた政策を特別に考えるという発想はない。腹裏、すなわちそれまでの王朝統治下の地域と同じ扱いを徹底するべきであるという発想である。そして、その目的は、三省をかつての福建が変化したように、教化と文明化の完成された地域として生まれ変わらせることにありと王夫之はいう。筆者は以前、王夫之の歴史観の中に、文明の中心地が宋から明にかけて、北から南へ移動するという見解があることを指摘した⁽⁶⁾が、この『噩夢』において夫之は、南方の文明化を歴史の推移として傍観するのではなく、王朝の政策としてその地の文明化を積極的に推進することを主張しているのである。

この王夫之の南方の文明化論は、明末における北方の貧しさという夫之の見方にも由来するであろう。北方について彼は、広漠たる大地に蝗害があつという間に広がり、船による輸送が無いので食料調達も

ままならず、徴税は本色の徴収が多く食料の備蓄もなく国家の体をなしていない⁽⁷⁾とか、陝西では、北辺への物資を納入させるための截解の督促が厳しいので住民は反乱を起こさずにはいられない⁽⁸⁾とか、北方は植物や水産物が少ないので、干害がひどく盗賊の犠牲者も南方に倍する⁽⁹⁾、と述べている。この点は、明を滅ぼした李自成の乱が陝西より発生したことが、王夫之にとつての北方の悪い印象を強めたことも考えられる。だが、繰り返し「夷狄」の支配下に入った北方から、文明の中心は南方に移動するという王夫之の歴史観が、貧窮化し、流民が発生し、反乱も起こった明末の北方の現状と深い関連のあることは間違いないであろう。

このように、流民の増大とその対処、衰退した北方に代わる南方の文明化など、王夫之の見る明末の社会変動は、地域社会における秩序の動揺というものはやや認識が異なっており、それに対する対処の方法も支配秩序の再編という方向とは違うものが考えられている。すなわち、明末という時代は一つの文明の変動する時代であり、その中心が移転しつつあるときである、従つて、従来の秩序の再編ではなく、新たな秩序が創造されるべき時代であると、王夫之は見なしていたと思われる。このことは、先に述べたあらゆる職種・身分の人間を等しくその「力」をもって王朝を支えるべき義務を持つ同じ「民」として把握しなごうとする主張と、新しい秩序を作り出そうとする方向性で一致している。流民とはそれまでの生活や職業を失った人々であり、また王朝の「民」としてふさわしからぬ境遇に苦しむ人々でもある。

文明化の恩恵を受けていない南方の住民も含めて、そのような人々に新しい安定した生活や秩序を提供し、最終的には教化・文明化を完成させるように導くこと、『噩夢』の中で王夫之が明朝に求めていたものは、そのような王朝の姿である。

先ほどの疑問に戻ろう。自分の力で生存可能な「民」は、何故に生存するためには必ずしも必要でない王者による統治が必要なのか。また、諸問題があると指摘される明朝が、何故に神聖さをもって崇拜されなくてはならないのか。

それに対する王夫之の解答は、秩序を失った人々に新たな秩序を与え、文明化への道を開示すること、それが王者＝明朝の役割であるから、ということになる。王者による統治は、生存はできても人としてあるべきあり方を知らぬ「民」に人間らしさ、すなわち文明化をもたらしにくるものである。当時の状況においては、いかなる職業・

戸籍上の身分・経済的な立場あるものも自分の「才力性情」によって自らの生き方を選べるが、その一方で、動乱の時代に行くべき方向を定めることのできない「民」に対して、新しい人としてのあり方・文明化の道に人々を導くことができるのは明朝だけであった。前章の最初に述べたように、素晴らしい人格の皇帝と士大夫たちのそろっていると夫之のいう崇禎期の明朝は、すなわち「民」の「力」によって養われる資格を充分に持った君子により構成される王者の政府である。明末の社会の動乱や『搔首問』に事例をあげたような民衆の風紀の糜爛の中で、そこに新たな秩序と文明を創造するべき役割を担った王者

とは明朝以外にはありえず、「民」が、人間が人間社会の一員として必須の条件である人としての文明化を望むのであれば、その文明の唯一の源泉として明朝を崇拜しなくてはならない、ということになるのである。

では、文明化といい、新たな秩序の創造というが、それはいったいどのようなものなのであろうか。その答えを簡単に出すことはできない。何故なら、それこそ王夫之がその生涯をかけた思索によって追求したものだからであり、彼の思想の成果すべてがその答えであるのだから。ここでは、王夫之の明末観を考察しようという本稿の目的にそって、王夫之が思索の前提とした明代末期の思想状況について、どのようにとらえていたか、次章でそれについて述べてみたい。

三 明末の思想に対する見解

王夫之の明末思想についての発言の中で、最も知られているのは李贄（李卓吾）（一五二七―一六〇二）に対する批判であろう。これについてはすでにいくつかの研究がなされている⁵⁶が、『搔首問』に見られる李卓吾批判については、佐藤鍊太郎氏によって次の点が指摘されている。禅宗の宗旨と同じく煩惱と悟りを同一視した王龍溪の影響を受けた李卓吾が、地方官として赴任した雲南省で貪欲の限りを尽くし住民を苦しめたこと、また、李卓吾の『藏書』がその能力主義による

人材登用論によって異民族に仕えた馮道や、三国時代の投降主義者譙周を称賛したため、明朝の高官が民政の安定を口実に清朝に投降する傾向を助長したことなどである。その他にも、王夫之の友人である方以智が何心隱・李卓吾を処罰されるべき人物とその著書⁽⁵⁷⁾で述べたことを誉めたり⁽⁵⁸⁾、張居正の奪情に関連して、王龍溪が仏教の四無碍の説を借りて我が身の不行状の隠蓑にして以来、自らの名を揚げることにその親を顕彰することになるという奪情の言い訳になるようになった⁽⁵⁹⁾、ということなどである。佐藤氏も指摘している通り、地方官としての李卓吾の行動についての批判など、反証可能なところもあるが、夫之は常に陽明学左派と仏教に対しては批判的である。もともと、王陽明に対しては、仏教に惑溺しなければその国政に関する才能は泰山のごとく高いと評価している⁽⁶⁰⁾ところもある。

王夫之が批判するのは陽明学左派と仏教だけではない。『搔首問』の中では、王夫之同様清初に活動した呂留良（一六二九―一六八三）のことを、朱子を奉じて陸・王の学や明代の思想家を批判しているが見識はない⁽⁶¹⁾、という。袁黄（袁了凡）の『功過格』については、俗説を振り回して天を欺き富貴を求める妖妄の書⁽⁶²⁾である、という。また、『孝経』について、これが孔子の作というのは疑わしく、唐の太宗がこれに序文をつけたのは玄武門の変でその父李淵を廃したことをにいつてのごまかしであり、明末に楊嗣昌が『孝経』を広めようとしたのもその父の失策や本人の奪情を隠そうとしてのことである。『孝経』が言うように、先王が天下を治めるための方便として「孝」を使うはずが

ない⁽⁶³⁾、といている。

これに対して、王夫之が高く評価しているのは夫之の友人でもある方以智である。方以智は夫之が異端と評価する『莊子』の中から妙用なものを読み取った⁽⁶⁴⁾とか、諸葛孔明が作ったといわれる木牛流馬についてのアイデアを持つていたといい、そこではついでに夫之自身のアイデアを述べている⁽⁶⁵⁾。注目されるところでは、方以智の提唱した「質測の学」こそ、「物に即して以て理を窮める」本当の「格物」であり、近年伝来した西洋の物理・化学にもこの「理」がある⁽⁶⁶⁾、という意見も述べられている。

また、もう一人王夫之が称賛するのは、顧憲成（一五五〇―一六一二）である⁽⁶⁷⁾。東林党の開祖として知られる顧憲成について夫之は、明代の「理学」を学んだ者の中で「道」「徳」において確固として傑出しており、仏教に惑わされていない。新奇な学説や邪説の横行する中で「道」を守るために苦闘した唯一の人物であるが、その学問には先駆者も継承者もなく、高攀竜など東林党の同士からも理解されてはいなかった、という。前後の伝承はなくとも、「有徳の言、唯だ心にこれを得れば、乃ち往聖と合符す」⁽⁶⁸⁾と顧憲成のことを述べる王夫之は、孤独な思索を続ける自分の立場をこの顧憲成への評価に重ねていたとも思われるが、では顧憲成の思想をどのように解釈し、どこをどう高く評価しているのかについて、具体的な記述や思想的な言説はここにはない。

右のようにそれぞれの話題について、『搔首問』の中で王夫之は言及

しているのだが、そこではあまり集中した思索は行なわれていない。夫之自身の思索は他の膨大な著作の中で行なわれているわけなのだが、この『搔首問』においては、明代の思想界を振り返って、気になる話題をあげてみた、というところである。ただ、呂留良への言及などは、王夫之が同時代の清初の思想界の動向についてある程度の知識を持っていたことを示すものであり、王夫之の思想的営為が、まったく孤立した状況で行なわれていたわけではないことを伺わせる点で、注目すべきであろう。

そのような『搔首問』の中に次の一文がある。なお（ ）内は筆者の解釈による補足である。

晋江の劉望圭公が我が故郷に赴任されたとき、日々積極的に
人士と経義について議論されていた。夫之の父が『論語』『衛霊公
第十五』の「徳を知るものは鮮し」という言葉について問うと、
劉公は「徳を知るとは徳を体認することをいうのだ」と答えられ
た。言葉は簡潔だが深切、とても簡単にはできないことである。
といった、天理物則の成り立ちが顕現して、はっきりとその働き
を知ることができるものは「道」である。そして惻隱・羞惡・恭
敬・是非という人の根源的ところに発して、それを理解するこ
とはよりは深く、それを信頼することはより厚く、飢えたものが
食物を求め、乾いたものが飲物を求めるように切実なもの、それ
こそは「徳」である。例えば『四書集註』は、この言葉を、孔子
が陳で困窮しているときに弟子の子路の怒りに誘発されて孔子が

述べた言葉であると解釈している⁽⁶⁾が、それは『集註』が、君子
が困窮しないのは（自分たちの行動が間違っているはずが無いから
「道」に従っていれば正しい行動をとることができる、また
「道」が正しい道を指し示してくれるという）「道」の当為性を信
頼している、ということを理解しているだけであって、自分の心
の中に入れば自ら会得することの無い「徳」などはない（外部に
依拠しない、自己内部の徳が備わっている）ことをまだ理解して
いないのである。それゆえに「徳を知るものは鮮し」というので
ある。

『老子』に「道失われてしかる後に徳あり」⁽⁷⁾とあるのは、「徳」
が足りていないから後になって「道」に頼っていることが理解で
きていない。「聖学は天をいい、異端は心をいう」⁽⁸⁾という言葉が
あるが、これは程子が質問者に答えていったものかも知れないが、
「心」にこだわりすぎて思索に耽る弊害を注意したもので、正しい
議論ではない。『莊子』という書物はただ「天」の一字をいうもの
であり、『老子』は「道は自然に法る」⁽⁹⁾というが、自然とは「天」
のことだ。仏教のいう一真法界もまた「天」のことである。「天」
（の意味するもの）を「心」の中にしっかりと把握してこれを体認
せず、（自己の外部に超越的な）「天道」を掲げてそれを真理とす
るようなやり方こそ、まさに異端の常套手段である。「徳を知るも
のは鮮し」といわれる所以である。劉公の一言は、生涯をかけて
追求するに足るテーマである。⁽¹⁰⁾

難解な文章であるが、次のようなことを指摘できるであろう。

まず、「道」に対する「徳」の優位を主張していることである。「道」が世界に表出している諸々の現象から見出し理解しやすいものであるが、同時にそれは自己の外部に存在しているものである。それに対して「徳」は、「惻隱」など孟子の言う四端⁽⁷⁾と同じように自己の内部からとどめることのできない切実さをもって発生してくるものとされている。そして、外部に表出している「道」に対して、「徳」は自己の「心」内部にあるため、認識しづらいとされる。

次に、「心」と「天」が比較される。王夫之によって異端とされる老子・莊子・仏教が「天」を強調し、「天道」を真知であるとするのは、人間の外部にはるかに超越的な「天」を真理として掲げているものであるという。それに対して、王夫之は「心」すなわち切実で根元的な「徳」を内部に持つ「心」を「天」に対比する。聖学つまり儒学でも程子は「天」を言うが、その「天」は超越的なものではなく、「天」という言葉により表現される真理を、あくまでも「徳」に基礎づけられた「心」で体認する、つまり理想とするものを自分自身の内部に切実に把握し実行できるようにすることをいう。把握し難い「心」の中の「徳」を認識して、それを切実に体認すること、それは一生のテーマであると王夫之はいうのであろう。

内部の「心」を重視するのなら、王夫之の思想は陽明学と共通するものであるかといえ、少なくとも『搔首問』における夫之の陽明学批判は、煩惱即悟りの論理を利用した李卓吾たちの悪行や、清朝への

投降者を擁護する理由を作ったことに向けられており、陽明学の「心学」的な面に向けられたものではないが、それは今後の検討を必要とすることである。

右にあげた文章は、『搔首問』の中で陽明学左派・朱子学・仏教・老子・莊子などを振り返り、明代の思想状況の大半に失望し、それに對する批判的見解を持った王夫之が、その父より継承した「徳を知る」というテーマを、既成の思想によらずに自らの思想的営為によって追求することを決意し、それも、自己の外部に超越的な（例えば「天」のような）理想や權威を求めのではなく、自己の内部に人間の根元的な拠所を求めようと思索の方向性を定めた、そのことを表明する一文であると評価できよう。だが、その成果が王夫之の独自の哲学として大成されていったとすれば、その出発点ともいえるべき「道」より根元的な王夫之の「徳」とはなんなのか、より深く追求することが必要であろう⁽⁷⁾。

おわりに

以上のように、『搔首問』『噩夢』の二つの著作を中心として王夫之の明末に対する見解について考察してきた。変動する明末社会の中で崩壊していく明朝に対する崇拜の念を再建する必要性を感じた王夫之は、自立性を強めていく「民」を職業の選択に関わらぬ課税や戸籍の

改編を通じて把握しなすことを提唱する。一方、衰退する北部中国の現状については、流民対策や南方の開発により秩序の再建と新たな文明圏の創出を提唱した。

そのような改革の提唱のなかで、王朝の役割を「民」の生存のためだけではなく、人間としての文明化を推進することにあると主張し、王朝は文明化を求めるすべての「民」によって支持されるべきものとして、王朝の存在理由に理論的根拠を与えようとした。そして、当時の明朝にも同じ根拠を想定することで、変動の時代に明朝の存在意義と崇拝されるべき理由を見出そうとしたのである。

同時に、その明朝の時代に生み出された思想が、新しい時代の文明の根拠となるに足りないと考えた王夫之は、自己の内部に根元的にある「徳」を出発点とする新たな思想の構築を自らの課題とした。

このように明朝の崇拝されるべき原理を構築することは、王夫之にとつてはぜひとも必要な思想上の努力であったと思われる。というのは、夫之自身も述べたように、実際の為政者としての明朝はさまざまに批判されるべき問題を抱えていたし、王夫之が実際に参加した南明政権は幻滅しか残してくれなかった。「有明の遺臣」として抵抗の生涯を選択した王夫之にとつて、自身が生涯をかけて忠誠を捧げるべき明朝が、捧げる価値のある存在であることを確認し、それを思想的に証明することは、夫之の生き方を支える上で重要なテーマであったのではないだろうか。そして、王夫之の明代観、すなわち、混乱する「民」に新たな秩序と文明化を「もたらしてくれたはずの王者の王朝」とい

う明朝に対する意義付けは、王夫之の思想的営為の根拠を支える精神的支柱であったのではなのだろうか。

最後に、この明朝について、王夫之の歴史観の中で位置づけについて見ておこう。以前筆者は、王夫之には「中夏」の「一統」を継承するという視点からの「正統論」があることを指摘した^⑥。だが、多くの研究によつて、『讀通鑑論』「叙論一」において、王夫之が「正統論」を否定していることも指摘されている^⑦。これについて考えるために、「中夏」の「正統論」が述べられている『噩夢』の末尾の文章を見てみよう。

中国の主たるものは、「百王」を継いで、「一統」を尊び、前代から継承されたものを後世に伝授していくのである。沛国（漢）の子孫から隴西（唐）へ、隴西の子孫から天水（宋）へ、天水の子孫から盱眙（明）へ「一統」を手授されたかのように、それぞれの王朝の直系の子孫を搜索し、始めて彼らに公侯の身分を与え、歴代王朝の御陵の守りを担当させることで、「中夏」の伝統を正すべきである。そして、国家が后妃を求めたり、公主を降嫁させるときには、まずこれら王朝の子孫から相手を選ぶべきであり、適当な候補のいない場合に、他の一族から探すようにする。これまた家柄身分を清くし、婚姻を正しくするという大義である。一度滅びた王朝が再び興隆することはないのだから、何ら嫌疑をかける必要はない。かえって盗賊のような篡奪者や夷狄の王朝と交じるほうが恥ずかしいことである。栄光に輝く漢・唐・宋の「中夏」

における功績を以てしても、妖族張魯の子孫が道教の教主として⁽⁸⁾歴代優遇されているのに及ばないとは、義侠心のある人でもなくとも悔しい話だ。忠義を厚くし立国の道を固め、「民」の志を定め、歴代王朝の功績を称えて、「後王」を待つ。もともとこういうことに意を加えなくてはならないのである⁽⁹⁾。

これが「中夏」の「一統」をもとにした漢↓唐↓宋↓明という「正統論」であることは間違いないであろう。また、先に述べたような文明の源泉として崇拜されるべき王朝を夫之は、漢・唐・宋・明という中国全土を統一し、しかもある程度の年月支配を維持した王朝として想定したということもいえよう。

だが、この文章が、明の滅亡から三十八年たって書かれたものであることを考慮すれば、正統王朝継承の儀式をここでいうことは、まったく現実味の無いことである。

そうであるにもかかわらずこのような文章が、明朝のための政策論集である『噩夢』の末尾に置かれていることを考えると、この「正統論」は歴史理論のためだけではなく、すでに滅んでしまった明朝こそが「中夏」の「一統」を受け継いだ「正統」王朝であり、「民志を定め」て「民」の崇拜の中心となり文明化の源泉となつて、変動の時代にさまざまな改革を遂行するべき使命を持った王朝であつた、という王夫之の明朝への思いが込められた一文のように思われる。最後近くに記された「功徳を昭かにして後王を俟つ」の言葉には、自らの思想的営為と明朝への思いが後世に生かされることを願う夫之の訴えが込めら

れているのではないだろうか。

註

- (1) 高田 淳『王船山詩文集』、平凡社、一九八一年、参照。
- (2) 拙稿「王夫之の歴史観について―その宋代新法改革論をめぐって―」『アジアの歴史と文化 第三輯』、一九九九年、参照。
- (3) 稻文甫『王船山の學術淵源』、『王船山學術論叢』北京、生活・讀書・新知三聯書店、一九六二年、鄧潭洲『王船山伝論』、湖南人民出版社、一九八二年、参照。
- (4) 高田前掲書、または王之春『王夫之年譜』、北京、中華書局、一九八九年、参照。
- (5) 『船山全書』一一一、六三六頁。
- (6) 前掲註(4)『王夫之年譜』参照。
- (7) 森 正夫「明末の社会関係における秩序の変動について」『名古屋大学文学部三十周年記念論集、一九七九年、同氏「明末における秩序変動再考」『中国―社会と文化』一〇、中国社会文化学会、一九九五年、岸本美緒『明清交代と江南社会』、東京大学出版会、一九九九年、伊東貴之「〈秩序〉化の諸位相―清初思想の地平―」『中国―社会と文化』一〇、中国社会文化学会、一九九五年、参照。
- (8) 『船山全書』一一一、六二三頁。
- (9) 『船山全書』一一一、六二三―六二四頁。
- (10) 『船山全書』一一一、六二七頁。

- (11) 『船山全書』 一一、六三一頁。
 (12) 『船山全書』 一一、六二八頁。
 (13) 『船山全書』 一一、六二九頁。
 (14) 『船山全書』 一一、六三〇頁。
 (15) 『船山全書』 一一、六三九頁。
 (16) 『船山全書』 一一、六四〇頁。
 (17) 『船山全書』 一一、六四四―六四五頁。
 (18) 『船山全書』 一一、六二八頁。
 (19) 『船山全書』 一一、六三二頁。
 (20) 『船山全書』 一一、六三二―六三三頁。
 (21) 『船山全書』 一一、六三九頁。
 (22) 『船山全書』 一一、六四五―六四六頁。
 (23) 「民」という言葉を、現代の言葉で表現すれば、「人民」「民衆」「庶民」ということになるのであろう。だが、王夫之の使う「民」という言葉には、士大夫層に対して被支配者の立場を表現しつつも、教化の結果としてその中から士大夫を生み出す母体ともなる、という意味が含まれていると思われる。そこで、王夫之の言葉の含意を表現したので、本稿では「民」という言い方を使用する。
- (24) 田中正俊「明変・抗租奴変」『世界の歴史十一』、筑摩書房、一九六一年、谷川道雄・森正夫編『中国民衆反乱史4』、平凡社、一九八三年、参照。
- (25) 註(7) 森氏前掲論文、参照。

- (26) 『船山全書』 一一、五六〇―五六一頁。また、註(2) 拙稿、参照。
- (27) 『明史』 卷二二、天啓七年(一六二七年)、五月、丙子の条、参照。
- (28) 『明史』 卷二三、崇禎元年(一六二八年)、是年の条、参照。
- (29) 『船山全書』 一一、六四〇―六四一頁。
 自廣寧陷没、繼以延安、寇至六十餘年、殺運不息、死於兵、死於饑、死於疾疫、死於虐政者、不知幾千萬。固厲階之生自上之不臧、民抑有以自取之也。郊壇厲禁之嚴、倍於宮禁、後世守者、縱遊人入青城遊覽、要亦無敢戲渝者。崇禎間、有不道狂人畫男女裸媾狀於宮牆、烈皇祀禮既成、巡行省視、見之震怒、守者弁卒皆按法服上刑、然終莫能知畫者之為誰也。南陵管氏世為大族、忽一敗類子賄冒弁秩、投南京守孝陵內臣為義子。內臣任其出入陵寢、遂謀不軌、焚其父尸、包枯骸、啓陵斃瘞梓宮上。族人漸知之、畏滅族、不敢告發。其人後乘亂與讎家稱兵相殺、不勝、管氏死者千餘人、族因以圯。如此二事、欺天犯上、皆同兒戲、人心風俗至於此極、淪胥及溺、非自取乎。二人其最著者、慢鬼神、瀆刑政若此類者多矣。上帝震怒、死者枕籍、無足怪已。
- (30) 原文の「寇至六十餘年」の数字の規準ははっきりしないが、註(27)(28)の年を規準にして言えば、一六八〇年代の後半以降ということになる。王夫之の没年は一六九二年なので、王夫之自身の最晩年の時期を指すものかもしれない。だとすれば、この言葉の記されている『搔首問』の成立はその一六八〇年代後半以後と

なる可能性がある。

(31) 「民」の限度を超えた不埒な行為が「民」に甚だしい死の悲劇をもたらしたというこの文章は、一見すれば悪行に対する天の報いというが如き因果応報の論理にも受け取ることができるのであるが、仏教的な因果応報論だとすれば、仏教批判で知られる王夫之としてはいささか違和感を抱かせるものがある。「鬼神」「上帝」という言葉が、超越的な人格神のように見なされていることも同様の感想を持たせるものがある。本文中にある「殺運」という言葉は、管見の限りでは奥崎裕司『中国郷紳地主の研究』（汲古書院、一九七八年）の七六頁引用の史料『袁氏家訓』にあり、そこでは「非常な不運」という意味で使用されている。だが、王夫之は、『搔首問』の中で、その袁了凡とその『功過格』を妖妄の書として批判しており、そこで字の書かれた紙を大切にす程度善行で天に富貴を求めるのは天を欺くことと述べている（『船山全書』六二八頁）。これは因果応報そのものを否定しているのか、それとも天に報いを求める行動の卑俗さを批判しているのか、立派な行為なら報いを求めているのか、解釈の仕方はどちらとも取りうる。王夫之の思想中に因果応報的なものや、超越的な存在・人格神といったものに対する信仰や依存という考えがあるのかどうか、今後の検討課題としたい。なお、清末の事例として、人間世界の「悪」が破滅的な大災害「劫」を招来するという世界観があることについて、山田賢「生きられた地域―丁治棠『仕隠齋涉筆』の世界

一」、山本英史編『伝統中国の地域像』慶應義塾大学出版会、二〇〇〇年、参照。

(32) ここに名のあがった温體仁・周延儒は『明史』卷三〇八「奸臣伝」を参照。

(33) 『船山全書』一一、六四一頁。

崇禎季年、有人持民本告訃、不得達、逐懷一石馳上御道、仰擊大明門匾額、激衛士鎖拏、本因得進。通政司及巡視科臣、皆坐鑄職。又正陽門外一巨賈之子、家方作雜劇宴客、數惡少誘令冠優人翼善冠、服織金似龍之蟒、繫玉帶、騎馬入内城、馳御道左。邏卒擒之、因羣湧入其家、抄掠無遺、家人坐客皆縲繫、婦女驚怖、有投井而死者。及下法司、止以不應為律科杖、而家已碎矣。此二事皆人妖之大者、為敗亡之顯徵、然固有以致之也。法愈苛、威愈褻、猖狂之氣一動、則玩上而罔所敬忌。烏程開告密之端、而頑民可碎宮門。宜興為淫治之倡、而狂童可夸帝飾。桴鼓之應、其已然已。

(34) 『船山全書』一一、六三八頁。

(35) 『船山全書』一一、六二五―六二六頁。

(36) 『船山全書』一一、六二三頁。

歷竈寬大之政、其昭著於稅糧徵之。洪武間天下初定、戸口流亡未復、田畝荒蕪未墾、所丈量田畝起科尚贏。迨及弘治十年、承平已久、而丈量科稅願縮。以湖廣稽之、弘治所減洪武夏稅七千五百六十五石有奇、所減秋糧二十九萬七千五百六十七石有奇。不知田土之漸墾者幾何矣、而不但不增、且多所減。聖子神孫恩澤之厚如

此服先疇、長子孫者忘恩叛上、殺運之淫、抑自取之也。

(37) 『孟子』「滕文公章句上」参照。

(38) 『孟子』「万章章句下」、参照。

(39) 『船山全書』一一二、五五一頁。

孟子言井田之略、皆謂取民之制、非授民也。天下受治於王者、故王者臣天下之人而效職焉。若土、則非王者之所得私也。天地之間、有土而人生其上、因資以養焉。有其力者治其地、故改姓受命而民自有其恆疇、不待王者之授之。唯人非王者不治、則宜以其力養君子。井田之一夫百畝、蓋言百畝而一夫也。夫既定而田從之、田有分而賦隨之。其始也以地制夫而夫定、其後則唯以夫計賦役而不更求之地、所以百姓不亂而民勤於耕。後世之法、始也以夫制地、其後求之地而不求之夫、民不耕則賦役不及、而人且以農為戒、不驅而折入於權勢姦詭之家而不已、此井田取民之制所以為盛王之良法、後世莫能及焉。

(40) 岸本美緒『租覈』の土地所有論『清代中国の物価と経済変動』、研文出版、一九九七年、参照。その中で、土地は元來王や君主の所有するものという主張の例があげられている。

なお岸本氏はこの論文の中で『噩夢』のこの史料を『讀通鑑論』のほかの土地所有論とともにあげて、「土地は天地の固有」という觀念と、「民自らその恆疇を有す」という觀念が、「土地は王者の私物ではない」という觀念の言い換えとして共存し、王者の土地所有という觀念も實質的作用をしないという条件のもとで許容さ

れる、そのような「所有論」は、固有の内容を持った土地に対する権利の主張とはいえず、社会の安寧を乱すものを批判する際、批判の対象との関連のもとで述べられた文脈上のレトリックの一種というべきものであると評価される。確かに『噩夢』のこの史料は、「權勢姦詭の家」による土地兼併の原因ともなっている賦役制度を批判する内容を持っている。だが、この史料が、土地を本來的に所有する「民」が、「民」の「力」によって君子を養うという原則に基づいて、あくまでも課税対象を土地ではなく「夫」におくこと、すなわち「必ず當に版籍によりて以て戸口を定め、戸口に即て以て税糧を制す」ることが「井田の意を得てこれを通ず」という（『船山全書』五五二頁）の主張につながっていることに注目すれば、単なるレトリックではなく、むしろ兼併の現状を踏まえ考えることによって、土地はあくまで「民」の所有物であり、王朝の基盤は土地ではなく「民」の「力」に置くべきという原則を王夫之は構想したものであると、筆者は考える。

(41) この点から見れば、王夫之には地主による土地所有を容認する思考があったことは事実であり、単純に貧富の差の無い平等な「民」を想定するものではない。本文中に後出するが、むしろ経済的・身分的に差がある「民」をそれにもかかわらず王者の「民」として把握する理論を構想するのが、王夫之の明末社会におけるテーマであったと思われる。

ただ、このことを公的な「民」全体の利害を乱さない限り土地

所有の拡大を認めるといふことだといふ点に注目すれば、「權勢姦詭の家」イコール地主的土地所有の發展が生ずる弊害に対するチエツクのための理念と見ることもでき、岸本氏の主張と一致するところもある。

(42) 『煙民冊』とは何であろうか。類似のものとして、保甲によつて居住地ごとに住民を把握する『烟門冊』（濱島敦俊『明代江南農村社会の研究』、東京大学出版会、一九八二年、三六八頁）や、民戸・軍戸・匠戸・竈戸などを個別に把握する戸籍簿『煙戸冊』（『清会典』卷十七「戸部」）が考えられるが、ここでは史料から考えて、後者のように職種別に作られた戸籍のことを言うものと解釈する。

(43) 『詩経』「小雅・北山」、参照。

(44) 『船山全書』一一一、五七六頁。

黄籍戸口之外、有司別有煙民冊、此政之顛倒而但可一笑者。率土之濱、莫非王臣、此穰穰者何人、而徒以勤耕苦穫、供國家之租賦者謂之戸口也。且如人丁絹、唐之庸調也、桑絲絹、胡元按戸課桑之加征也。戸口鹽鈔者、原以國初鹽課每引止輸邊粟四斗、鹽賈賤、民食其利、故稍派令出鈔以助正課也。絲絹之稅不專於農民、通城市村坊逐末技作者民均輸之。既宅不毛者不免里布之遺意、而食鹽之利、計其多寡、則逐末技作者必多、而農民恆有經旬淡食者、固宜分派煙民也亡疑。但宅其地、不論客戸、土著・佃耕・自種・工商・游食、一令稍有輪將、以供王民之職、乃名不登於天府、無一絲文錢之奉公、而重困農民、代為墮輸、尚得為有君統理、有吏

分治之天下乎。即煙民而為戸口、三載而考其去留登降之數、何所不宜、而執數百年已朽之鬼録、索非法之財邪。

(45) 前掲註(7) 森氏論文、参照。

(46) 『船山全書』一一一、五九三頁。

人之才力性情各有所宜、不欲為兵者強使為兵而不得、欲為兵者亦抑令為民而不安、在經國者之裁成耳、如之何為苛法以虐劉斯民也。

(47) 『明會典』卷一八九、「工匠二」、参照。

(48) 『船山全書』一一一、五八六―五八七頁。

班匠之制、一以開國之初所定為額。閱數百載後、其子孫或耕・或商・或讀・或吏・不復知有先世之業、而猶使之供班、或令折銀、徒為無窮之累。若彼操技術以食於民者、曾不供一王之役、此政之大不平者也。(中略) 匠無世業、巧者能之。

(49) 荆襄の乱のことであろう。谷口規矩雄「明代の農民反乱」『岩波講座世界歴史一一』、岩波書店、一九七一年、参照。

(50) 『船山全書』一一一、五九一―五九二頁。

流民不知何時而始有、自宋以上無聞。大抵自元政不綱、富者驕而貧者頹惰、有司莫之問。未流之先、不為存恤、既流之後、不為安集、相沿至於成化而始劇。初為流民、既為流寇、遂延綿而不可弭。江北・河南、曠奔千里、旱蝗一起、赤地無餘、船楫不通、糴買無從、勸農之法不講、而稅糧又多徵本色。無三年之食、國已非國、及其棄土就熟、乃更授以公據文憑、令橫行天下以索食。夫此

流者既不難去其鄉矣、使屯種於邊、何不可者。即不欲赴邊、而土廣人稀之地、如六安·英·霍、接汝·黃之境、及南漳以西、白河以南、夔府以東、北接浙川、內鄉之界、有所謂禁山者、何為而禁之、若饑民告去其鄉者、於彼山地安插之、使刀耕火種、各成聚落、於鄖·夔·漢中·廬·安·汝·黃諸府增縣建官以牧之、輕其稅徭以安之。又如崇陽而南、至於瀏·醴、東接瑞·袁·吉安之西境、宣·歙·衢·嚴、南至於建·汀、山肥土澤、可粟可麻、而不耕不稅、為豪民之影占、擇地而立之邑、授土而奠之耕、皆可以安寘此曹、而化疲頑為率教之氓、易荒窮為錯繡之國。此以處夫既流而不復業之民矣。乃以安未流之民、使永安其土者、則除已流之戶籍、分給田產於土著而使之廣種、減其漕運本色之數、多置常平以權凶豐之積、使有所憑籍而不欲去其土。十年之後、將必恥惡其游蕩索食之故態、而況忍為探丸嘯伏之姦乎。河南·江北、唐·宋以前皆文治之國、朴秀之俗也。誰移之而使成為乞為盜之俗。任教養之責者、乃更給之符檄以獎之乎。轉移之權、在加意而已。

(51) 『船山全書』一一一、五七八、五七九頁。

移度支以供滇·黔·粵右、固不容已、然能安其人而漸化之、則雖勞而有造。乃田糧起科極乎無可輕、而州縣之虐取更倍於腹裏之重賦。郡邑之吏、有坐陞而無內轉、雖行取而不得清要、有拏問而無重法。棄置之於榮辱不加之地、無所顧恤、而聽其為蠹賊、以求遠人之綏而移易其獷頑、其可得耶。使悉從乎省直之法、官有箴、事有制、賦役有經、即以粵之財治粵、以黔之財治黔而亦足、而何

況於滇。且其名為州縣、大小饒瘠、恆不相稱。如臨桂乃省會首邑、而壤地瘠隘、不能供一城三月之食、靈川縣界去之十餘里、何不可併為一縣。其他蕞爾菁峒之中、不能當一鄉保者、亦強立州縣、如修仁·荔浦、荔波·永從·獨山等。皆設城隍、學校官吏以牽其民、而使日暮塗遠之人以腴削之者、又不可勝紀。苗獠非庸懦之守令可制、但不生事以激之、則可以漸而引之嚮方。若八閩全土、在漢東治一縣而已、東晉以還、日革故俗、今遂為庶富文明之鉅省。簡以治之、易從而可親、何事此紛紛建置哉。如以郡縣少不能成一省會、則兼兩廣為一布政司、而建司治於蒼梧、分貴州入湖廣·四川·雲南三布政司、使習腹裏之政教、以移易其吏民苟且之心、則此日之粵右·滇·黔、不可如他日之閩·浙乎。

(52) 拙稿「王夫之の「華夷」思想について」『文学會志第四十一卷』、山口大学、一九九〇年、参照。

(53) 註(50)、参照。

(54) 『船山全書』一一一、五八四頁。

(55) 『船山全書』一一一、五七七頁。

(56) 嵇文甫「王船山與李卓吾」『王船山學術論叢』北京、生活·讀書·新知三聯書店、一九六二年、佐藤鍊太郎「王夫之の李贄批判について」『中国—社会と文化』、東大中国学会、一九八七年、参照。

(57) 方以智『藥地炮莊』「総論中」、参照。

(58) 『船山全書』一一一、六三六頁。

(59) 『船山全書』一一一、六四二頁。

(60) 『船山全書』 一一、六四六頁。

(61) 『船山全書』 一一、六四六―六四七頁。

(62) 『船山全書』 一一、六二八頁。

(63) 『船山全書』 一一、六四一―六四二頁。

(64) 『船山全書』 一一、六三五―六三六頁。

(65) 『船山全書』 一一、六三六―六三七頁。

(66) 『船山全書』 一一、六三七頁。これについては、註(3) 嵇氏前掲論文、小川晴久「王夫之」『中国思想史下』、ぺりかん社、一九八七年に指摘がある。

(67) 註(3) 嵇氏前掲論文に指摘がある。

(68) 『船山全書』 一一、六二五頁。

(69) 『四書集注』「論語卷之八・衛靈公第一五」、参照。

(70) 『老子』「下篇 第三八章」、参照。

(71) 出典未詳、先達のご指摘を賜ることを乞い願う。なお、程頤

(伊川) には「聖人本天、釋氏本心」という言葉がある。註(7)

伊東氏前掲論文、五三頁参照。

(72) 『老子』「上篇 第二五章」、参照。

(73) 『船山全書』 一一、六四七―六四八頁。

晋江望圭劉公(春)守吾郡、日於學宮晋人士辨論經義。先徵君問、知德者鮮、公答曰、知德者、體認之謂。言簡而切、無能易也。蓋天理物則之現現成成、昭然易知者、道也。而惻隱・羞惡・恭敬・是非、發於不容已、喻之深、信之篤、如饑則必食、渴則必飲者、

乃德也。即如集註言為慍見而發、亦止知君子之不窮為道之當然、

而未知吾心無入而不自得之德、故曰知之者鮮。老子言、道失而後

有德、不知德不足而後倚道也。聖學言天、異端言心。程子或以答

問者、矜其枯守此心強為思索之病、非通論也。莊子一書、止是一

天字。老子道法自然、自然者、天也。浮屠一真法界、亦天也。不

體天於心以認之、而以天道為真知、正是異端窠臼。所以云知德者

鮮。劉公片言、奉以終身足矣。

(74) 『孟子』「公孫丑篇第二上」、参照。ただし「恭敬」は『孟子』の四端では「辭讓」となっている。

(75) 王夫之の歴史観における「德」については前掲註(2) 拙稿、参照。

(76) 前掲註(52) 拙稿、参照。

(77) 前掲註(56) 佐藤氏論文、内藤湖南『支那史学史』、弘文堂、一九四九年(現平凡社、一九九二年)、西順藏「北宋その他の正統論」

『中国思想論集』、筑摩書房、一九六九年、堀豊「王夫之の史論に

ついて―『讀通鑑論』『宋論』を中心に―』『集刊東洋学』五六号、

一九八六年、参照。

(78) 明朝と関連の深い道教の一派である正一教の当主は張氏である。

そのことを指しているのであろう。窪徳忠『道教史』、山川出版社、一九七七年、参照。

(79) 『船山全書』 一一、五九四―五九五頁。

為中國之主、嗣百王而大一統、前有所承、則後有所授。沛國之

子孫若手授之隴西、隴西之子孫若手授之天水、天水之子孫若手授之盱眙、所宜訪求其嫡系、肇封公侯、使修其先祀、護其陵寢、以正中夏之大緒。而國家有納后妃、降公主之典、自應於此族選之、選之不得而後及於他族、又清流品、正昏姻之大義也。一姓不再興、何嫌何疑。而顧與盜賊夷狄相先後而不恥乎、以赫赫炎炎漢・唐・有宋之功施有夏、而顧不及妖族張魯之餘孽、世受寵光、不待義夫而為之扼腕矣。敦忠厚立國之道以定民志、昭功德而俟後王、固不容不於此加之意也。

(補註)

本稿校了後に、林文孝「宋」は「明」なのか? —王夫之いわゆる「非正統論」について(『山口大学哲学研究』第九卷、二〇〇〇年)の抜刷を著者よりいただいた。感謝申し上げます。本稿とも関連があると思われるが、まだ精読しておらず註記することができなかつた。