

「宋」は「明」なのか？

——王夫之のいわゆる「非正統論」について

林 文孝

はじめに

『説通鑑論』三十卷は、満州族による中国征服に抗して「明の遺臣」の立場を貫いた王夫之（一六一九—一六九二、船山先生と称せられる）の主著の一つで、『資治通鑑』の記事を対象に五代までの中国史を論じた史論である。その巻末「叙論一」は、中国の伝統的な歴史思想に根強い「正統論」の意義を否定したことで知られる。「正統論」とは、天命を受けた「正統」王朝の交替史として過去の歴史を把握し、個々の王朝が正統か否かを判定しようとする議論領域である。本稿は、「叙論一」の一句「宋亡而天下無統」（『船山全書』（『岳麓書社』十一—一七六頁））の「宋」とは「明」を指すという、受け入れられがちな解釈の是非について検討する。

「宋」とは「明」のことだとする言説の中でも、湖南内藤虎次郎^②と高田淳^③の二人のものは有力と思われる。内藤の場合は、名著の誉れ高い『支那史学史』でいち早く王夫之の史論を称揚している。また、高田の場合は、難解を以て鳴る王夫之思想の代表的研究者である^④。両者とも、その所説には一定の権威が認められていよう。

しかし、私の見通しでは、「宋」を「明」に読み替える必然性はない。しかも、そのように読み替えるとき、王夫之自身の立論と不整合をきたす。「叙論一」の行論においても、また、『説通鑑論』、「宋論」という二大史論を貫く宋王朝評価との関係においても、である。このことを、内藤と高田の所説を「叙論一」の内容と突き合わせて検討することにより明らかにしたい。

一字の解釈という些末な問題ながら、王夫之の歴史認識における「宋」の一字の重みは軽視できない。加えて、このテキストは、王夫之の史論の原則を表明したものとしてみてもきわめて重要である。最後に「論議」の節を加え、上記の検討過程で再確認した「叙論一」の行論から、王夫之の正統論否定、高田のいわゆる「非正統論」にいかなる意義づけが可能かについて展望する。私自身の準備からいって、本稿で王夫之の歴史認識全般を問う余裕はない。しかし、「宋」の一字、ひいては「叙論一」の読解は、この問題を問うために好個の手掛かりを与えてくれるであろう。

一 「史論即時勢論」?

——内藤湖南の解釈をめぐって

1 内藤湖南の所説

内藤湖南『支那史学史』はいう。「宋といふのは、實際は明のことを云つたのである。明のことをあらはに云へば、清朝に障りがある故、宋と云つたのである。宋に至つて正統が絶えたとは、明が夷狄から興つた清朝に亡ばされて、茲に支那の正統が絶えたといふ意味

である^①。そして、正統の立て難いことについて歴史上実際の事情から論じていることを指摘しつつ、「しかし彼の真意は宋に至つて正統が絶えたといふこととて、夷狄が君主たる間は正統がないといふ考を根柢としてゐるのである^②。」と、正統論を論じないという議論の「真意」を付度する。さらに、『宋論』締めくくりの論(卷十五「恭宗・端宗・祥興帝」二)、すなわち、宋の制度が内部への猜疑心を主としており、地方に兵権があるのを嫌つて中央に集めたことが、夷狄に亡ばされた原因であるとする議論についても、「王夫之のかういふ意見は、明の亡んだことに就て深い感慨を有つてゐたので、過去の歴史をかりて当時の時局を論じたのである^③。」といい、顧炎武・黄宗羲を含めて当時の学者の議論は「いはば史論即時勢論であつたのである^④。」と概括する。

じつのところ、王夫之は先に引いたように「宋亡而天下無統」といつているのであつて、「宋に至つて正統が絶えた」などとはいつていない。「正統」という考え方そのものが中国史を分析する枠組みとして無効であることをいうために、まず「統」、ついで「正」について立論しているのである^⑤。「正統が絶えた」というならば、宋以前については「正統」の成立を認

めているかのようであるが、これは、のちに示すとおり正しくない。夷狄の君主を認めないということはその通りだとしても、それを主張する王夫之のよりどころは「正統」概念ではあり得なかった。

さて、この点を除くと、内藤の所説は妥当であるかのように見える。中国の史論において、「史論即時勢論」というあり方は、「影射史学」の名で現代にまで持ち越される強固な伝統を成している。いや、史論のみならず詩などの言語表現全般にわたって、当面する状況に婉曲に関わらせる表現形態は実作者と解釈者双方を規定してきたといえよう。さらに、顧炎武や黄宗羲の封建・藩鎮をめぐる議論は明らかに、滅亡に至った明朝の制度的欠陥を追及せんとしたものであり、同じ問題系に属する王夫之の議論にも、彼自身の同時代的考察が投影されることはむしろ当然である。何よりも、明朝滅亡に対して王夫之が「深い感慨」を持つていたこと、そしてそれこそが彼を超人的な著述活動に駆り立てる情念であったことは広く認められていよう。しかしながら、こうした事情を認めたとしても、内藤が「宋」Ⅱ「明」とする論拠は薄弱であってテクストに即した解釈とはいえず、むしろ如上の条件から臆断したものにはすぎないと思われる。以下、内藤の所説

の妥当性を吟味していこう。

2 「宋」が「明」だとすれば？

——「宋論」の事例の検討

まず、王夫之の史論が全体として明を念頭に置いた時勢論であり、「宋」という語はすべて清朝を憚るために用いられた「明」の隠語であると仮定しよう。しかし、実際には、ほかならぬ「宋論」において明代史を明示的に参照した記述が散見される。卷三「真宗」一では張居正・魏忠賢による書院彈圧、卷五「英宗」一では劉瑾の専権に言及し、卷六「神宗」五では王安石の新法のうち「今」に至るも行われているものの弊害を論じ、卷十一「孝宗」二では嘉靖大礼議における張璁・桂萼の態度に論及するなど。とくに、「神宗」五における経義についての議論は、経義自体は良法だとして、その弊害の端緒を明代、成化・弘治年間の八股文の定式化に求めており、歴史的過程への洞察を備えている。すなわち、少なくともここでは、宋は宋、明は明であって、「明」論として「宋」を論じる態度は見えない。

斉藤慎は、まさに「神宗」五の議論を踏まえて、

「王夫之による新法批判は、実は新法批判に借りた明代批判である。また、それは明代のみを対象とする批判ではなく、歴代の積弊、つまりどの時代にも共通する問題について明朝政府の行なった政策に焦点を当てた批判である。あらゆる時代を通じて普遍的に共通する問題に対する、それぞれの時代の人々の具体的な対応や政策に関心を向け、批判的検討を加える点は王夫之の歴史観の特徴の一つと思われる¹⁰⁾」との考察を示す。この考察の前半は、この資料からむしろ内藤に近い論断を導いている。じつさい、「神宗」五の例は、王夫之が宋代史を明代史との関連において考察していることを示している。しかし、「借り」という表現は、内藤と同様隠語としての機能を想定していると思われるが、この資料での明代の参照はあくまでも明示的であることに注意すべきである。そもそも斉藤の引用の後段においては、明代史との関連に限らず、普遍的視座からの批判的検討と性格づけられている。私としては後段の見解に同意したい。その上で、王夫之の関心が特に引きつけられたのが明代と宋代なのだと思釈する。「神宗」五は、明代の負った積弊のうち、何が新法の負の遺産の継承であり、何がそうではなく明代固有の問題なのかを弁析したものである。

「宋」が全体として「明」の言い換えであるならば、それと同じ文脈に明代史を明示的に参照することはありえないから、さきの仮定は成り立たない。では、さきの仮定は強すぎるのだと考えてみよう。清朝を憚る必要性がとくに高いところのみ、「宋」が「明」の隠語として機能しているのではないか。例えば、内藤の挙げる「恭宗・端宗・祥興帝」二は、宋の滅亡によって中国全土が夷狄の支配に帰したことを痛嘆する内容であるから、同様の命運に陥った明代史をあからさまに参照すれば清朝を憎悪する表現が不可避となろう。こうした内容に涉るときに限り、「宋」は「明」の隠語となるのではないか。これは、さきの仮定に比べればはるかに穏当である。しかし、内藤の挙げた例に即して考えた場合でも、これをカモフラージュと考える必要はなく、むしろ宋をこそ主要な対象とした議論と読むべきである。

カモフラージュと考える必要がないと私が判断する理由は、王夫之が明代の制度を批判的に検討した『麗夢』にある。そのうち、兵制について論じた第十一条〔全書〕十二一五八―一五九九頁〕では、府兵制を改革して辺境の軍備を重視した唐との対照で、「宋与本朝仍旧相沿、憚為改飭（宋と我が明朝では旧制にその

まま従い、改革に踏み出せなかつた」と、宋も明も同様の弊害に陥つたものと批判され、「勿為襲趙宋偏忌之計、以自翦羽翼而成禽也（宋が狭量にも（辺境の兵権を）忌避した計略を踏襲し、自分から翼を切り落として生け捕りにされてはならない）」と説かれる。この宋制への評価が「恭宗・端宗・祥興帝」二と同旨であることはいうまでもない。これを捉えて、だから「宋論」も実際は明のことを論じた時勢論なのだという見方もあるだろう。しかし、私の捉え方は違う。王夫之には、同様の主題で明示的に明のことを論じることもできたのであり、あえて清朝を憚って「明」あるいは「本朝」を「宋」と記す必要はなかつたことが、「噩夢」の記述からは示唆される¹¹⁾。だから、「宋論」での議論をただちに明について論じたものと見なすのは短絡的であり、「宋論」の主題はやはり宋朝そのものだったと思われる。いうなれば、「噩夢」第十一條と「宋論」「恭宗・端宗・祥興帝」二とは、辺境輕視の兵制という主題を共有しつつ、宋と明とのどちらを主題化するかによつて一方が後景に退くという関係にあるのだ。

また、宋こそ主要な対象だと考えるべき理由は、そう考えなければ「恭宗・端宗・祥興帝」二の主意が不

明となることである。冒頭の一文を見てみよう。

漢・唐之亡、皆自亡也。宋（之）亡、則肇黃帝・堯・舜以來道法相伝（人禽紀別）之天下而亡之也。〔全書〕十一—三三五頁。原文引用中の〔〕は〔全書〕版の校勘による補入。以下同様。）

漢・唐の滅亡は、すべてその王朝自体の滅亡である。宋の滅亡の場合、黃帝・堯・舜以來、道が伝承され禽獸と區別された人間的世界としての天下をまるごと滅亡させたのである。

「道が伝承され禽獸と區別された人間的世界としての天下をまるごと滅亡させた」、すなわち中国全土を夷狄の支配に帰せしめたのは、歴史上、宋が初めてなのであつて、明はそれに次ぐ第二の事例であるから、ここで「宋」が指すものは宋以外ではありえない。宋を論じた直接の動機が明への関心にあるとしても、ここではより広く中国史全体を視野に収めて、その中における宋滅亡の特異な意義を論じているのだ。したがつて、これ以下の議論を明についての時勢論と考へては、一篇の主意が混乱してしまう。そして、この一篇が「宋論」一書を締めくくつていふことからすれば、「宋

論」全体の主意もまた、中国史における宋朝固有の意義を検討することにあると予想されるのである¹⁶。

このことを、『宋論』の他の箇所から傍証しよう。

「恭宗・端宗・祥興帝」二でも宋の政策を誤らせたと名指しされる趙普については、巻一・巻二を中心に執拗な批判がなされる。なかでも巻一「太祖」では八・九の二篇にわたって、趙普が太祖を説き伏せ、曹翰による幽州奪取の献策を斥けさせたことへの批判が展開される。趙普の言動の動機として指摘されるのは、まさに辺境の軍事力に対する猜疑心であった。

以普伎害之小慧、而宋奉之為家法、上下師師、

壹於猜忌。（『宋論』巻一「太祖」九、「全書」十

一—三六頁）

趙普の悪意に満ちた猿知恵ごときを、宋は家法として奉り、上から下までそれに倣って、猜疑心に凝り固まってしまった。

宋之君臣匿情自困、而貽六百年衣冠之禍、唯此而已矣。（『宋論』巻一「太祖」八、「全書」十一—

三四頁）

宋の君臣は（猜疑心という）本心を隠して自業

自得に陥ったのだが、六百年にわたって中国の文
明に禍いを残した原因は、これ以外にはないのだ。

巻一のこうした論調は、末篇と首尾照応して、宋滅亡に至る要因を提示しているものと考えられる。もし、この論も実は時勢論なのだ考えるならば、後者の引用に見られる「六百年」は空語となってしまう。やはり、ここでの王夫之の視点は、中華世界の命運を通時的に見通すものと考えるべきである。その視点から、やがて中国全土が夷狄に蹂躪され、王夫之の当時まで禍害が継続するに至った要因が、宋の国初以来の政略にあると指摘されているのである。

3 「叙論一」における歴史認識

以上のとおり、内藤が挙げる「宋論」の例は、宋についての論評として文字どおりに読まなければ、正当な理解ができない。同様のことが、本稿の主題である「宋亡而天下無統」という文言にもあてはまる。

そもそも、王夫之のいわゆる「非正統論」とは、「統之為言、合而併之之謂也、因而統之之謂也。而天下之不合与不統也多矣（統という言葉の語義は、合併

するといふ意味であり、継承するといふ意味である。しかし、天下が合併されないこと、継承されないことは、ままたるのだ」(『全書』十一—一七四頁)として、空間的統一性と時間的連続性において「統」を定義しつつ、中国史における「統」の成立困難を最初の重要な論拠とするものである。その前提には、中国史に対する次のような大局観がある。

蓋嘗上推數千年中國之治亂以迄於今、凡三變矣。當其未變、固不知後之變也奚若、雖聖人弗能統也。

商・周以上、有不可考者。而桀三代以言之、其時万国各有其君、而天子特為之長、王畿之外、刑賞不聽命、賦稅不上供、天下雖合而固未合也。王者以義正名而合之、此一變也。而湯之代夏、武之代殷、未嘗一日無共主焉。

及乎春秋之世、齊・晋・秦・楚各執所屬之從諸侯以分裂天下、至戰國而強秦・六國交相為縱衡、赧王朝秦、而天下並無共主之号、豈復有所謂統哉。此一合一離之始也。漢亡、而蜀漢・魏・吳三分、晋東渡、而十六國興、拓拔・高氏・宇文裂土以自帝、唐亡、而汴・晋・江南・吳越・蜀・粵・楚・閩・荆南・河東各帝制以自崇。土其土、民其民、

或迹示臣屬而不相維繫也、無所統也。六國離、而秦苟合以及漢、三國離、而晋乍合之、非固合也。五胡起、南北離、而隋苟合之以及唐、五代離、而宋乃合之。此一合一離之局一變也。

至於宋亡以迄於今、則當其治也、則中國有共主、當其亂也、中國無君、而並無一隅分據之土。蓋所謂統者絶而不統、此又一變也。(『全書』十一—一七四—一七五頁)

じつのところ、今に至るまで数千年間の中国の治亂を遡つて考えてみるに、全部で三段階の変化がある。変わらないうちは、当然、後にどのように変化するかはわからず、聖人であつても知ることはできない。

商・周より前については確かめようがないところがあるが、三代のあり方にもとづいていうなら、当時は万国にそれぞれ君があり、天子はその長であるだけのことで、王畿の外では刑賞の命も従わず、賦税も上供されず、天下としては合していても事実上はまだ合していなかったのである。王者が義によつて名分を正し合一させたのが一段階の変化である。そして、湯王が夏に代わり、武王が殷に代わつても、一日として共主(万民が共に

仰ぐ君主)がないことはなかった。

春秋の世になると、齊・晋・秦・楚がそれぞれ、服属して従う諸侯をよりどころに天下を分裂させ、戦国に至って強秦と六国がたがい同盟戦略を展開し、周の赧王が秦に拜謁して、天下にはどこにも共主と呼ばれるものはなくなつた。その状態で「統」などというものがあろうか。これが合しては離れる局面の始まりである。漢が亡ぶと蜀漢・魏・呉が天下を三分し、晋が東に渡ると十六国が興り、拓拔・高氏・宇文が土地を切り取つて帝を自称し、唐が亡ぶと汴・晋・江南・呉越・蜀・粵・楚・閩・荆南・河東の各政権がそれぞれ帝と称して自ら尊しとした。その領土・領民を支配し、表面上臣属を示すことはあつてもコントロールはされず、どこにも統合されていなかった。六国が離れ、秦が一時的にそれを合して漢に及び、三国は離れ、晋がかつがつ合したが、しつかり合したわけではなく、五胡が起こり、南北は離れ、隋が一時的に合して唐に及び、五代は離れ、こんどは宋がそれを合した。これが、合しては離れる局面で、一段階の変化である。

宋が亡びてから現在までの場合、治世にあつた

ては中国に共主がおり、乱世にあたつては中国に君がおらず、一隅たりとも割拠する土地がない。というのも、「統」といわれるものが絶えてしまつて受け継がれないからで、これはもう一段階の変化である。

整理しよう。中国史は三段階の変化を経て王夫之の當時に至つてゐる。

三代以前……………事実上の未合一¹³。

三代……………義による合一。

春秋→宋……………「一合一離の局」。

宋亡→當時……………治世Ⅱ共主、乱世Ⅱ無君。

これを、さきの「統」の定義に照らすならば、三代以前は実質的に諸国が分立している。三代は「合」と「統」の条件を満たすといえるが、春秋→宋は「合」の不成立としての「離」を含んでおり、宋の滅亡以後は「統」の契機が消滅している。それゆえ、「統」概念が中国史全体を論じるための有効性を欠くことは明らかである¹⁴。このことは次のように概括される。

夫統者、合而不離、統而不絶之謂也。離矣、而
患乎統之。絶矣、而固不相承以爲統。崛起以一中

夏者、奚用承彼不連之系乎。〔全書〕十一一一七
五頁)

そもそも、統とは合していて離れず、統いていて絶えないという意味である。離れたからには、どこにも統せられはしない。絶えたからには、当然、継承して統だというわけにはいかない。立ち上がつて中国を統一するものは、あのつながりもしない系譜を継承するいわれなどないのだ。

これは、「統」概念の無効を確認し宣告するとともに、未来に向けて、その呪縛から中国の統一という事業を解放するものでもある。

ただし、これだけでは、なぜことさらに「宋亡而天下無統」といわれたのかが見えにくい。春秋→宋の「一合一離の局」においても、「離」の世には「統」はなかつたはずだからである。ということは、「一合一離」における「合」と、宋滅亡以後の統一王朝との間には画然たる違いがある。それが「統」の契機の有無であることは疑いない。「統」は「合」と並立されるかに見えて、より深いレベルで「統」の成立可能性を支えていたとすることができる。とすれば、問われなければならぬのはその実質である。

答えはある意味で見やすい。宋滅亡以後においては、「中国に共主がいる」治世と「中国に君がない」乱世としかない。つまり、割拠分立の状態が存在しない。この間に継起した王朝に当てはめて考えるならば、明のごとく中国の共主が君臨して治まるか、元・清のごとく中国全土が夷狄の支配下に置かれて乱れるか、そのどちらかなのだ。ここで断絶し失われてしまった「統」とは、「中国」すなわち中華世界の継承性にほかならない。このことを、さきに検討した「宋論」「恭宗・端宗・祥興帝」二では、「道が伝承され禽獸と區別された人間的な世界としての天下をまるごと滅亡させた」と表現していた。

こうした認識は、王夫之の初期の著作「黄書」以来一貫したものと考えることができる。その冒頭「原極第一」に「可禪可継可革而不可使夷類間之（天子の位は）他姓に譲つても同姓が継いでも他姓が革命してもよいが、夷狄をその中にまじえてはならない」（『全書』十二一五〇三頁）というのが、中華世界を夷狄が支配することへの峻拒であるのはもちろんのこと、「一合一離」の大局観についても、細部の違いはあるものの、その基本的着想は「離合第七」にすでに見えている。そして、「古儀第二」には「生民以来未有之

禍、秦開之而宋成之也（中国が夷狄の支配に帰するという）民が生じて以来未曾有の禍害は、秦が発端を開き、宋が完全に現実のものとしたのである」（『全書』十二一五〇七頁）とあり、宋は秦と並ぶ中国史上の転回点と位置づけられている。この評価が中国史を通観する視点からなされていることはいままでもない。

「黄書」以来、「誦通鑑論」、「宋論」に至るまで、王夫之史論の立脚点は中華世界の連続性という問題にこそあった。このとき、中華世界の政治的連続性を史上初めて断絶させた宋の比重が重くなるのは当然のことである。おそらく彼は、宋の滅亡こそ、封建の世から天下一統の郡県の世に移行して以来の一大画期だと考えていたのだろう¹⁵。王夫之晩年の史論著述が「資治通鑑」の覆わない宋代をも対象とせねばやまなかつた理由、また、論評対象の下限を宋代までとしたことの理由は、こうした事情にあると思われる。

このように考えるとき、「宋亡而天下無統」の「宋」を「明」に読み替えるならば、「統」概念の無効をいうために王夫之が縷々述べた史観を大部分失効させることになってしまう。それは、「叙論一」の内部で不整合を来たすばかりか、宋滅亡の意義を一貫して重視する他のテキストとの間にも亀裂を生じることになる。

そのような危険を犯してまであえて「宋」を「明」と読むべき理由は、私には見いだせない。加えて、「六百年衣冠之禍」や「宋亡以迄於今」に王夫之が言及するとき、同時代批判までもその射程に入っていることは明らかではないか。王夫之の歴史批判が明朝の滅亡に端を発するとしても、中国史を通観する視点から、その問題を宋滅亡以来の問題として捉え直したところこそ、彼の歴史認識の飛躍を見るべきなのではないか。「宋」を「明」の言い換えと解しては、テキストが現に提示している広範な視野を、解釈者の側から狭めてしまうであろう。

4 小結

王夫之史論の特徴として齊藤慎が述べた「あらゆる時代を通じて普遍的に共通する問題に対する、それぞれの時代の人々の具体的な対応や政策に関心を向け、批判的検討を加える」との指摘（前引）は、本節で述べたことにも当てはまるであろう。この場面での「普遍的に共通する問題」とは「華夷の分」にほかならない。そして、この問題を宋代に即して「具体的」に論じるとすれば、それは仮託された時勢論という形では

決して成就されないであろう。この具体性の尊重という要素は、王夫之自身が自らの史論の原則として表明していることでもある。

推其所以然之由、辨其不尽然之美、均於善而醇疵分、均於惡而輕重別、因其時、度其勢、察其心、窮其效、所由与胡致堂諸子之有以異也。（『読通鑑論』巻末「叙論二」、「全書」十一—一七七—一七八頁）

なぜそうなるのかという理由を推察し、完全にはそうなっていない実際を見分け、同じく善であっても純度は分かち、同じく悪であっても軽重は区別し、その時代条件を考慮し、その趨勢をはかり、その意図を察し、その効果を究める。ここに、胡寅（『讀史管見』の著がある）ら諸子との違いが生じるのである。

「胡致堂諸子」とは、この「叙論二」の文脈上、分かち切った「大善大惡」をことさらにあげつらう教条的史論家をいうであろう。彼らと一線を画すべく王夫之が自らに課しているのは、論評対象の諸条件を考慮に入れ、同じ範疇に入るものにも可能なかぎり精細な区

別を施していくことである。この原則からすれば、宋に託して明を論じることが複雑な類比を必然的に招くものであり、両立しがたい態度だと思われる。

王夫之が明朝に強い関心を抱いていたことは、いわば分かり切ったことである。内藤はこの一点にとられすぎて、王夫之がそこから出発していかなる地点にまで到達したかを見ようとしない。内藤はいわばテクストの裏（「真意」）を読んだのであるが、その代償としてテクストの表層から読みとれるはずの大局観を見失い、近視眼的な解釈に陥った。臆測すれば、中国文に精通した内藤は自らの眼力を過信するあまり、テクストが語ることに虚心に耳を傾けることができなかつたのであろう。これに対して本節で主張したかったことは、「叙論二」の「宋」字は文字通りに受け取ることができるし、そうしてこそ解釈の整合性も得られるということに尽きる¹⁶。

二 「臣子の私」？

——高田淳の解釈をめぐる

1 高田淳の方法

内藤湖南が、いわば「支那史学史」を鳥瞰する視点から、そこでの経験則を王夫之の解釈にも適用したのに対して、高田淳が「王船山の〈夢〉、或いはその非正統論について」で示す読解態度は対極に立つ。それは、王夫之の特異な生に分け入り、徹底的に内在しようとする態度である。このことは、「いま私が述べようとするのは、形成された哲学思惟についての判定ではなく、それを組み上げた王船山の心である¹⁷⁾」という言明に示されており、詩詞の丹念な読解を重ねて独特の〈夢〉形象を引き出してくる論述では、この方法の長所がみごとに結実している。

それでは、詩詞や諸著作の読解を承けて最後に展開される「読通鑑論」「叙論一」の読解は、大枠としてどのようなものか。高田によれば、王夫之の正統論否定は次のように意味づけられる。「正統論的論議は、いかなる意味においても王船山には存在しない。むしろ正統論風理論の崩壊した風土の中から、王船山の思想が始まったのである¹⁸⁾」。「ここに正統論的論議というものは、道徳主義的立場からの論断、或いは何らかの意味で超越性への寄託をいう¹⁹⁾」。それが崩壊したとは、明朝の崩壊および王夫之自身の「死」と重なる事態である。「明の遺臣王船山は、すでに死んだ者であ

る²⁰⁾」。死にながら「活き埋め」の生を選択し、その中で、崩壊した「この天を意識的に己が天に作り為そうとした」、すなわち「中華の文化をわが天として捉え直」そうとしたのが、王夫之の営みである²¹⁾。その拠点として王夫之は「わが人の正を立てようとした²²⁾」。そして、「王船山はこの正を、臣子の私として引き受ける立場から、無統の世における歴史の創出に賭けなければならなかったのである²³⁾」というところ、「叙論一」における「正」の議論を「己が出処進退に関わる余りにも人間的な契機²⁴⁾」として読み込んでいくのが、高田の読解の主眼だといえる。「宋」を「明」に読み替えることができるという指摘が登場するのも、この文脈においてである。

正統論的論議が崩壊した風土の中から王夫之の思念が始まったとの指摘は、多少の留保は必要であるが²⁵⁾私にも同意できる。しかし、全体的には、深読み過ぎてテキストから遊離してしまった部分が多い。思惟を組み上げる「王船山の心」（これ自体が、高田の感情移入の産物である可能性がある）を、組み上げられた結果としての理論的構築にそのまま読み込んでいくことにより、両者の間にありうべきレベル差を正当に考慮していないのではないか。

「宋」を「明」に置きかえることの主張は、その端的な表れだと思ふ。これに賛成しがたい理由の一半は前節に示したとおりである。ただ、内藤の解釈についての批判をそのまま高田への反論とするわけにはいかない。内藤の主張はテクストの支えをほとんど欠いていた。高田の主張もそれ自体は論証抜きに現れるが、その主張はじつは、「正」を論じる周囲の文脈、そこで展開される高田独自の読解に支えられていると考えることが出来る。かくして問題は、「叙論一」の「正」をめぐる議論を高田のように読んでいいのかどうかに帰着する。王夫之のテクストと高田の読解とを突き合わせながら検討していこう。

2 「天下の公」の立場

前節に引いた「統」概念批判の後、王夫之は「正」概念の批判に進む。

天下之生、一治一乱。当其治、無不正者以相干、而何有於正。当其乱、既不正矣、而又孰為正。有離、有絶、固無統也、又何正不正之云邪。（『全書』

十一一一七五頁）

天下における人間の営みは、治と乱との繰り返りである。治まった状態では、不正なものが干犯することはないのであるから、正などということとは問題にならない。乱れた状態では、そもそも不正である以上、正といえるものはない。離れること、絶えることがあって、もともと統などないのである。その上に正不正を云々する余地があるだろうか。

二段構えの論である。正統とは「正」なる「統」だが、すでに「統」概念自体が無効であることから、「統」の正不正を論じることは無意味である。これが後段である。これに対して前段では、「正」という概念を王朝の評定に用いることが批判されている。その主眼は、人間世界の歴史の変動を「治乱」の範疇に回収することにある。この立場は、「一治一乱は天だ」とする主張へとつながる。歴史把握は全体的な「治乱」の趨勢を考えればよく、正統論のごとく個々の王朝の「正不正」を問題にしても意味がない。この「正」概念の効力剥奪は、「治」と「正」、「乱」と「不正」を一義的に重ね合わせることによってなされている。この部分に対する高田の読解は、ほぼ是認できる²⁶⁾。

続く一連の部分で、高田の読解は牽強附会さを呈し始める。まず、王夫之の原文から。

以天下論者、必循天下之公、天下非夷狄盜逆之所可尸、而抑非一姓之私也。惟為其臣子者、必私其君父、則宗社已亡、而必不忍戴異姓異族以為君。若夫立乎百世以後、持百世以上大公之論、則五帝・三王之大德、天命已改、不能強繫之以存。故杞不足以延夏、宋不足以延商。夫豈忘禹・湯之大沢哉。非五子不能為夏而歌維汭、非箕子不能為商而吟麥秀也。(同上)

天下を論じる場合には、必ず天下の公という立場にのつとる。天下は夷狄や盜賊・逆賊が主持すべきものでないばかりか、そもそも一姓の私するものではないのである。ただ、必ず君父を私する(我が君と仰ぐ)ことになるその王朝の臣子の場合だけは、王朝が亡びたあと、異姓・異族を奉つて君主とすることは絶対に忍びないのだ。もし、百世の後の時代にあつて、百世以前について大公の論を主張する場合には、五帝・三王の大徳さえ、天命が改まった後にまで無理に繋ぎ止めて存続させることはできない。それゆえ、杞(夏の後

裔の国)は夏の命運を引き延ばすには不十分だし、宋(商の後裔の国)は商の命運を引き延ばすには不十分である。禹王や湯王の偉大な恩沢を忘れてはしれないが、五子(国を逐われた太康の五人の弟)でなければ夏のために維汭(洛水と黄河との合流点)で歌う(「尚書」五子之歌)ことはできないし、箕子でなければ亡んだ商のために麦秀を吟ずることはできないのである。

私の解釈は拙訳に示した²⁷⁾。高田の読解は次のとおり。「王船山は正を全く否定するのではない。それは統すなわち君主の側ではなく、臣の側に在るといふ。天下は公を以て論ずべきで、一姓の私を以てするべきではない。ただ臣子にはそれが許される。臣子が君父に対して貞志、つまり正を保持するのは、臣子の私である。……〔「惟為其臣(族以為君)」の引用〕……この臣子の心が正なのである。為すに忍びぬとする心は、私であるにも拘わらず、或いは私であるがゆえにこそ正なのである。……また、たとい過去の大公の論でも、すでに天命が改まれば百世の後に何ら有効性を保ちえないが、しかし臣子の情は私であるがゆえに決して忘却されるべきでないという。正はかくして、王船山自身

にとつて、己が出処進退に関わる余りにも人間的な契機となる⁽²⁸⁾」。

高田の解釈の冒頭は、あとで引く「正不正は其の人に存するのみ」との立言を承けている。つまり、「其の人」とはここで「臣子」だと考えるところに、高田の解釈の基点がある。このことの検討はあとで行うが、引用部の読解が犯すさまざまな無理は、この基点自体に問題があることを示唆している。「貞志」はおろか、「正」ということばすら、ここには登場しない。だから、「臣子の私」を「私であるがゆえにこそ正」とする解釈は、ここからは導きようもない。引用部を含めてテキストには、「正」を臣子の立場と直接に結びつける手がかりはないのである。

テキストからの遊離は、「また、たとい過去の」以下の一節でことにはなはだしい。文言だけからすれば、高田の読みが成立しないとは言いつてもいいが、文脈からすれば、王夫之は明らかに「臣子の私」ではなく、「天下の公」から立論しようとしている。亡国の臣子が「異姓異族」を君とするに忍びないのは正当な心情である。しかし、それは亡国の臣子にしか許されていない。天下を論ずべき公の立場は、百世の後にも有効なものではないというのである。「決して

忘却さるべきでない」のは「禹・湯之大沢」であり、「臣子の情」とするのは誤読である。彼らの恩沢が忘却さるべきでないからといって、その臣子でもない後世の正統論者が天命の延續を云々するのはおかしい、というのが主旨である。引用部のあとには、いわゆる蜀漢正統論に即してこのことが述べ直される。

高田がこのような解釈に導かれた要因を推測することはできる。一つには、「叙論二」に「大公至正の是非」の無用さが述べられていることである。だから、ここでの「百世以上大公之論」も、王夫之の立場に反するものと理解されたのかもしれない。しかし、私の理解では、王夫之は決して「大公至正」の価値自体を否定してはいない⁽²⁹⁾。それに、「説通鑑論」では、有名な巻一「秦始皇」を始めとして、「天下之大公」にもとづく論断が頻出するではないか。

もう一つは、王夫之自身がほかならぬ「明の遺臣」すなわち亡国の臣子であったことである。しかも、それは、雍髮令に抗して生涯髪を留め続けるという自覚的な選択であった。高田の読解の基本線は、この点の強調にある。なるほど、「王船山の心」からすれば、それは彼の生を抜きがたく規定するものであっただろう。だから、「叙論一」における亡国の臣子をめぐる

記述にも、彼自身の共感が色濃く影を落としていることは想像に難くない。しかし、だからといって、この一点から「叙論一」を読み込んでいくことが正当化されるわけではない。テキストの運動は、それとは別の方向性を示しているように思われる。すなわち、「明の遺臣」という限定を超えて、天下を論じる立場に立とうとしている。それは、ひとり明朝のみならず、中華の文明全体と一体化して夷狄に対峙する立場である。だからこそ、彼にとつては全中国史が問題となり得たのではないか。高田がいう「中華の文化をわが天として捉え直す営み」とは、そのようなものとして理解すべきなのではないか。

3 「正」と「天／人」

「叙論一」の「正」が、高田のいうように「己が出処進退に関わる余りにも人間的な契機」なのか否かは、問題の「宋亡而天下無統」を含む次の文段の解釈にかかってくる。

唐承隋、而隋抑何承。承之陳、則隋不因滅陳而始為君、承之宇文氏、則天下之大防已乱、何統之

足云乎。無所承、無所統、正不正存乎其人而已矣。正不正、人也、一治一乱、天也、猶日之有昼夜、月之有朔・弦・望・晦也。非其臣子以德之順逆定天命之去留、而詹詹然為已亡無道之國延消謝之運、何為邪。宋亡而天下無統、又奚說焉。〔全書〕十一 一一七六頁)

唐は隋を承けているが、隋はいつたいどこから承けたのか。陳から承けたのだとしたら、隋は陳を滅ぼしたことによって初めて君位を得たのではないし、宇文氏から承けたのだとしたら、天下の大きなはじめ(華夷の分)が乱れてしまっていることになり、(いずれにせよ)問題にできるような統などない。どこからも承けず、どこにも統せられず、正不正は人の側にこそ存するのである。正不正は人である。治乱のくり返しは天である。それはちようど、日に昼夜の交替があり、月に朔・弦・望・晦のサイクルがあるようなものである。その王朝の臣子でもないのに、徳の順逆によつて天命の去就を定め、もう亡びて道のない国のために衰亡の運を引き延ばそうとくどくど議論するのは、どういうことか。宋が亡びてのち天下には統がないのに、いまさら何を言おう。

これに対する高田の読解。「承くる所無く、統する所無し。正不正は其の人に存するのみ」とは、王船山の正を貫く志を示している。不正にもなりうる生涯の岐路において、敢えて自ら正を択びとったということでもある。王船山はそれを次のようにいい直す。「正不正は人なり。一治一乱は天なり」と。運命的なものとして天に屈服するというのではない。この天をわが天として引き受け、そこに己が道を見出す、それが人の正だといっているのである³⁰。

最初に引用される文は、もとの文脈では、隋を事例に、王朝間の継承関係とそれにもとづく「統」の設定が一般的には成り立たないことをいおうとしている。陳と隋との間に連続性としての「統」は成り立たない。陳を滅ぼす以前に隋朝はすでに樹立されているからである。事実上の継承関係は宇文周との間に成り立つが、そうすると、「統」には夷狄が介在することになり、中華世界の政治的連続性がそこなわれてしまう。それは王夫之にとつて最も許容しがたいことであり、「統」を云々する以前の問題である³¹。そして、「統」を問題にすることよつてかかる事態が引き起こされるのだから、歴史を論ずるさいには、「統」の連続という観点を廃棄すべきことになる。

かくして、「無所承、無所統」といわれる。「統」概念が廃棄される以上、「正統」概念は意味をなさない。では、歴史において「正」を問題にするとすれば、それはどの領域においてか。この問いに対する回答が、問題の「正不正存乎其人而已矣。正不正、人也、一治一乱、天也」であると考えられる。

では、人において問題となる「正」とは、どのようなものなのか。このことを考えるには、「読通鑑論」において「叙論一」とほとんど同じ主旨の正統論批判を行う巻十六「齊武帝」七を参照すべきであろう。ここでは、同様の「天／人」の対比のもとにこう述べられる。

治乱合離者、天也、合而治之者、人也。舍人而窺天、舍君天下之道而論一姓之興亡、於是而有正閏之辨、但以混一者為主。故宋濂作史、以元為正、而乱大防、皆可託也。……一合而一離、一治而一乱、於此可以知天道焉、於此可以知人治焉。（『全書』十一六一頁）

治乱・合離は天である。合わせて治めるのは人である。人を不問にして天を觀望し、天下の君となる道を不問にして一姓の興亡を論じるところか

ら、正閏の議論が起こり、天下を統一した者を主とするばかりとなった。それゆえ、元を正統として大いなるけじめを乱した宋濂の修史事業までも、みな拗りどころを得られたのである。……合しては離れ、治まっては乱れるという歴史過程からは、天道を知ることができるし、人治のあり方を知ることができるのだ。

治乱・合離が交替すること自体は天道である。「叙論一」で「一治一乱」が日の昼夜、月の満ち欠けに喩えられるとおり、歴史過程は治乱・合離が交替するよう定まっている。しかし、この交替が具体化するのは、人間の活動をとおしてである。そこに、「合わせて治める」という営為や「天下の君となる道」という政治的当為が問題として成り立つ。歴史とは、人間社会の変化の必然性と、その必然性を具体化させる個々の人間の行為とによって織りなされるものである。ところが、従来の正統論は「人」の領域を捨象して、「混一」したかどうかという「天」の領域だけに着目する。そのため、統一王朝である元も正統と認められることになるが、元朝を「正」とすることは、王夫之にとって、華夷の分という根底的価値を破壊するものである。だ

から、問われるべきなのは、中華世界という大枠のもとでの人間の営為、すなわち、「合」「治」を人はいかにして実現したのか、個々の君主が君主としてのあり方を全うしていたかどうか、である。それを判断する基準は当然「正不正」であろう。この観点から「叙論一」を見れば、「正不正」が問われる「人」とは、亡国の臣子に限らず、むしろ歴史に参与する能動的主体としての人間一般と解釈すべきである。

理解を補うために、王夫之における「天／人」の枠組みをもう少し見ておこう。王夫之の史論に登場する「天」概念を見ると、この概念が伝統的に帯びていた「主宰」としての神秘的性格が相当程度脱色されていることに気付く。その好例は、唐の李泌の発言「君相以て命を造るべし」に対する論評（『說通鑑論』巻二十四「唐德宗」三十）である。

天之命、有理而無心者也。……生有生之理、死有死之理、治有治之理、乱有乱之理、存存存之理、亡有亡之理。天者、理也、其命、理之流行者也。……違生之理、浅者以病、深者以死、人不自知、而自取之、而自昧之、見為不可知、信為莫之致、而束手以待之、曰天之命也、是誠天之命也。理不可違、

与天之殺相当、与天之生相背、自然其不可移矣、天何心哉。夫国家之治乱存亡、亦如此而已矣。而君相之權藉大、故治乱存亡之数亦大、実則与士庶之窮通生死、其量適止於是者、一也。挙而委之於天、若天之有私焉、若天之纖細而爲蟬蛄争春秋焉。嗚呼、何其不自揣度、而謂天之有意於己也。〔全書〕十一九三四―九三五頁)

天の命には、理はあつても心はない。……生・死、治・乱、存・亡にはそれぞれの理がある。天とは理であり、その命は、理が具体化したものである。……生の理から逸脱すると、その程度が軽ければ病むし、重ければ死ぬ。人は自分では知らずに、自分でそれを選び、自分でそれを犯したのに、不可知なものと思なし、そうさせる原因がないと信じ、何も手を打たずに待っていて「天の命だ」という。天の命であるのはその通りである。理からは逸脱できないのであつて、天の殺に当たり、天の生にそむけば、当然ながらそのプロセスは変えることができない。天に（こいつを殺してやろうという）心があるのではない。さて、王朝の治乱存亡もまた同様である。君主・大臣の権力は大きく、それゆゑに治乱存亡の命運もまた規模

が大きい、実際には、下々のものの境遇や生死と同じことで、ただ、彼らの場合は問題の規模がその程度にとどまるだけのことだ。治乱存亡をまると天に委ねるのは、天に私意があるかのようであり、天が神経質にもツクツクボウシとその寿命をめぐつて争うかのようである。ああ、天に自分をどうこうする意図があると思うとは、なんと身の程知らずなことか。

天は、個々人の生死や個々の王朝の治乱存亡までも具体的に規定する宿命などではなく、ある条件のもとでは必ずこうなるという「仮定的必然性³³」である。治乱に即していえば、ある条件のもとでは治まり、ある条件のもとでは乱れる、という必然性がある。これが「治之理」であり「乱之理」である。加えて、「一治一乱、天也」というときには、「治と乱とは交替をくりかえず」という必然性が想定されている。しかし、その実現は個別の具体的状況を離れてはあり得ない。具体的状況において治から乱へ、また乱から治へと向かう条件を与えるのは、そこに関わる「人」である³⁴。このとき、君主や大臣の一々の行為は、その権力の大きさに伴つて重大な帰結をもたらすが、一介の士人や

庶民もまた、規模の大小はあれ、その行為は治乱の条件に影響を及ぼすのである。この観点からすれば、「正不正存於其人而已矣」とは、治に向かう行為を「正」と評価し、乱に向かう行為を「不正」と評価して、「人」の責任領域を画定したものと考えられる³⁵。「叙論一」における「正不正」が亡国の臣子としての出処進退のみに関わるものではなく、むしろ歴史に参与する人間一般について言われたものであることが改めて確認されよう³⁶。

4 断絶の後に

高田は『読通鑑論』における天人關係に着目するのではなく、ひたすら「王船山の心」から読み込もうとする。その態度は、一面では有効である。たとえば、「非其臣子以德之順逆天命之去留、而詹詹然為已亡無道之国延消謝之運、何為邪」への読解。「臣子であればそれが許されるというのではない。一治一乱は天なのであるから、ただ臣子の情として許されないでもない。然るに全く関わりのない者が、正統の名において恣意的に天命の去留を論ずることはありうべからざることである³⁷」。屈折した表現ではあるが、正当な

理解である。「非其臣子」の四字に込められた曲折は、王夫之の「臣子の情」に感情移入することではじめて読み取り得たのかもしれない。

しかし、一面で、この感情移入が読解を誤らせる危険もあるのではないか。ここまでの検討からいえば、この立場はテキストを必ずしも正当に理解し得ない。王夫之は「臣子の私」ではなく「天下の公」から立論していると考えられるし、「正不正」は「臣子」に限られる問題ではなかった。そして、さきの文言の直後に現れる「宋亡而天下無統」も、高田は同じ立場から読解していると考えられ、誤読への懸念を免れない。

高田はいう。「宋が亡びたあと、天下には統がないのだ、今さら何をいおう」。この宋の語は、明におきかえることができる。同時にこれは、未来の「崛起して以て中夏を一にする者、奚を用て彼の不連の系を承けんや」と論ずる立場と同じである³⁸。次節で論ずるとおり、後半部には同意できる。問題は前半である。亡国のために天命の去留を論ぜずにはおられない「臣子の情」、それが「正」だと高田はいっていた。この文脈で「宋」を「明」に置き換えることは、テキスト全体が明の臣子の立場で綴られていると主張するのと同じである。しかし、この主張を支えるべき周囲の文

脈の解釈が疑わしい以上、この主張自体も支持しがた
い。

「叙論一」の行文からすれば、臣子である限りで、
亡びた国のために天命を繋ぎ止めようとすることも許
されないではない。では、「叙論一」はこの立場を表
明し、明のために天命を繋ぎ止めようとしたものなの
か。これは、「宋」を「明」に読み替えた場合に可能
となる解釈の一つである。しかし、答は明らかに否で
ある。「天下無統」とは連続性が消滅したということ
だから、むしろ、たとえ臣子であつてもそのような態
度はもはや無効であるとの宣告を意味する。それに、
「叙論一」を通じていかに「臣子」の立場への思い入
れが顕著であろうと、王夫之が立脚しているのは「臣
子の私」ではなく「天下の公」である。その王夫之自
身が、ここで明の臣子としての「私」を表明するのは、
たとえそれが隠微なかたちであつても、論全体を破壊
する自己矛盾となる³⁹。

あまり明確ではないが、高田もまた、「叙論一」を
そのような従前の「臣子の私」の立場と同列に置くの
ではないのだろう。「臣子であればそれが許されると
いうのではない」のだから。「正統論風理論の崩壊し
た風土⁴⁰」とは、臣子にも「天命の去留」を論じるこ

とを許さない、根本的に新しい状況を意味すると考え
られる。「無統の世における歴史の創出に賭け⁴¹」る
ことこそ、この状況に処すべき新たな態度である。高
田の解釈はそのように読むこともできるし、その限り
で、私にも同意できる。

ただ、その場合の問題は、正統論的風土を切断する
状況がどの時点で生じたかと考えるかである。高田の場
合、明朝の崩壊こそその時である。「王船山の心」か
らすれば、たしかにそうであろう。しかし、前節に見
たとおり、「叙論一」の歴史認識において明朝の崩壊
を特権化する余地はない。そもそも、「宋亡而天下無
統、又奚說焉」という論断の登場する文脈自体、臣子
の立場が主眼なのではなく、ここで明に言及すること
は唐突にすぎる。

当該文脈を改めて確認しよう。その焦点は、歴代の
正統論者への批判と正統論への無効宣告にある。漢を
蜀に、唐を後唐や南唐に延統させるなど、『読通鑑論』
の論評範囲をめぐる過去の議論こそ批判の標的なのだ。
正統論者たちは、自分とは何のゆかりもない「もう亡
びて道のない国」のために天命の延統を画策する。あ
る王朝を「正」とすることから、その王朝の滅亡時点
をできる限り遅らせて「不正」とする王朝を排除し、

代わる「正」なる王朝に連続させたいという欲望が生じるのである。王夫之は、「正統」概念の存在自体がこうした欲望を駆り立てると見定めたのであろう。

「統」概念に無効を宣告するとともに、「正」は「治」を実現する「人」の側にあるとして王朝の「正不正」を論じる余地を奪うことで、「正統論」の成立基盤を掘り崩す⁴²。「一治一乱、天也」との観点からすれば、過去の王朝の興亡は、治乱の交替の必然性を証すものとして、定まった姿を呈示している。「天命」とは、この必然性のことである。正統論は、既定の必然性に対する観念的抵抗にすぎない。

そのことを確認した上で宣告される「宋亡而天下無統」とは、「宋」の滅亡とともに、正統論の成立基盤がもはや決定的に失われたことをいう。「統」とは中華世界の政治的連続性であり、それが断絶するという中国史の大転換は、文字どおり宋の滅亡とともに起こったこと、前節に見たとおりである。連続性の中に属していない論者が、連続性の成り立っていた時代の「天命之去留」をどう論じたところで、過去に対しても論じている現時点に対しても意義を持ち得ないというのであろう。

歴史家の急務は、正統論とは別にあるはずなのだ。

それは、王朝の「正統」ではなく、天下の「治乱」を論じることである。すでに引いた「読通鑑論」巻十六「齊武帝」七を参照しているなら、「一治一乱」の必然性すなわち「天道」と、「治」に向かう人の営為すなわち「人治」を洞察し、将来の「治」を実現するにはどうすべきかを提示することである。そして、「叙論一」によれば、宋滅亡以後においては「中国に君がない」ことこそが「乱」なのだから、「治」を実現するための条件は、中国人が支配する中国を再樹立すること以外にないのだ。

もし、「宋」を「明」に読み替えるなら、明滅亡以前には正統論的論議がまだしも成り立ち得たことになら。そうすると、「叙論一」の末尾で展開される明人、李槃⁴³への批判は効果を著しく減じる。そればかりか、歴代の正統論者に対する批判の射程をも狭めることになり、立論の意味が失われてしまうだろう。

かくして、高田の読解に即してみても、「宋」を「明」に読み替えることは合理性に欠ける。高田の場合、この読み替えは「臣子の私」を強調する読みに立脚していた。しかし、この読解は、「叙論一」の行論からも、他のテキストに見える「天／人」の枠組みからも逸脱するものであった。原因は、「叙論一」の論

理展開を「王船山の心」に引き付けすぎ、過度の深読みが展開されたところにある。「叙論一」を論として理解し、他のテクストとの整合性をも勘案するという方法をとる限り、「宋」は宋として理解可能であるし、「明」に読み替えることは、それによってかえって論の一貫性・整合性が破壊される点で支持しがたい。かくして、前節と同様、「叙論一」の「宋」字は文字どおりに読むべきだと結論に達する。

5 小結——著者の「心」をめぐる

「心」を問わずに論を論として読む本稿の読み方を、王夫之自身は望まないだろう。「俟解」題詞では、「解するものを待つ」との書名にちなみ、真の理解に達し得ないと危惧される態度と自らの望む読解との対比を三つ挙げる。そのうちの第一。

一者、以文句解之、如嚼蠟然、而未嘗解之以已、反諸其所言・所行・所志・所欲、孰与之合、孰与之離、以因是而推之以遠大。此解者也、吾且暮俟之。（『全書』十二―四七五頁）

一つは、味のない蠟をかむように文字面だけで

解して、自分を以て解することをしないもの。自分が言ったこと、行ったこと、志したこと、欲したことなどに立ち戻ってどれが合致し、どれが合致しないかを考え、これを手がかりにより普遍的なところまで推し広げる。このような解釈者を、私は時を超えて待つ。

高田がいうとおり、王夫之が待望する読解とは、「ことばを發した一己の情志から解し、一般論としてではなく箇別的なわが志行から解すること⁴⁾」である。思うに、高田はこれを自ら実践しようとしたのだろう。それに比べれば、文字面の整合性のみを追求した本稿の態度は、まさしく蠟をかむようなものである。

しかし、私は蠟をかむような態度を自覚的にとる。著者の要求する読解態度がテクストの読解を永久に縛ることは、あり得そうもない事態だからである。本稿で取り上げた「叙論一」をはじめ、王夫之の史論には相当程度の論理展開があり、しかもそれは吟味に耐えるほどの整合性をもっているのであって、文字どおりの理解が充分に成立する。もちろん、その論理展開や理論構築は完全無欠ではあり得ず、むしろ読者の批判へと開かれたものであろう。しかし、批判するにして

も、その前提となるのは、テキストをそれ自体として尊重しながら読むことである。「叙論一」の「宋」を文字どおりに解してこそ行論の整合的理解が可能になるのだとすれば、これを攪乱する要因は、たとえ著者の「心」であつても、テキストにとつては外在的なものである。

三 論議

——いわゆる「非正統論」の意義について

以上をもつて本論を終わり、「叙論一」の議論をどう意義づけるべきかをめぐつて、いくつかの側面から検討を加えたい。

1 「一種の正統論」なのか？

「叙論一」は「正統論」という議論領域の伝統に訣別を告げている。にもかかわらず、これを「一種の正統論」として理解する見解を複数の論者が打ち出している。私見では、こうした見解は「正統」あるいは「正統論」という概念をめぐる理解の混乱に起因する。しかし、こうした見解が着目している事実そのものは、

王夫之の史論を理解する上で重要なポイントだと考える。このポイントを正当に位置づけるためにも、議論の交通整理が必要であろう。

内藤湖南は、『支那史学史』「十二 清朝の史学」の王夫之の項で「彼の真意は宋に至つて正統が絶えたといふことで、夷狄が君主たる間は正統がないといふ考を根柢としてゐるのである⁴⁵⁾」と述べていた。すなわち、中華世界が夷狄の支配を受けない限りでは王夫之は正統を認めるという解釈のようである。もつとも、「九 宋代における史学の進展」の「六 正統論」の項では、王夫之は正統論について「かかることはつまらぬものであるとし⁴⁶⁾」たとあり、「叙論一」の概要を紹介してのち「支那人として珍らしい通達の論⁴⁷⁾」と評しているのだが、さきの所説のほうに、講義の進展を背景として彼なりに読みを深めた末の見解と思われる⁴⁸⁾。

齊藤楨は、『黄書』「原極第一」と『噩夢』末尾の第五十六条（『全書』二二―五九四―五九五頁）を資料として、「中夏」の「一統」の継承という視点からみれば、明らかに「正統論」といふべき思想を王夫之はもつていた、といえるであろう⁴⁹⁾。といい、王夫之に正統論はないという従来の理解を批判して王夫之の主

張を一種の「正統論」と見なす。内藤とほぼ同様の考
えを、より明確な表現で述べたものといえる⁹⁰。

林安梧は、「叙論一」の議論を次のように捉える。

「あるいは、我々は船山が「正統論」を瓦解させたといふよりは、むしろ瓦解させるというやり方で「正統論」を再建したというべきである。なぜなら、彼が重きを置いたのは歴史の史実を指摘することで俗流の「論」を瓦解させ、かつ「統」（合而不離、統而不絶）が史実に合致しないことを指摘するところから、さらに、このように瓦解させることによって「正」に立ち返つてのち、この「正」から出発していわゆる「統」を再建していくことであつたのであつて、こうしたものであつて初めて本當の「正統」たり得るのだし、それによつてこそ、こうした言説論述構造を説得力を具えた論述構造たらしめることができ、正統論はかくして初めて成立し得るのだからだ⁹¹」。林は内藤や齊藤のように中華の継承に重点を置くのではなく、より広範なものとしての「正」に着目している。そして、再建された「正統論」なるものは、「説通鑑論」巻十三「東晋成帝」七（『全書』一四七九―四八一頁）の「治統・道統」の議論、同じく巻十五「宋文帝」十三（同、五六八―五六九頁）の「儒者之統・帝王之統」

の議論に見いだされている。

これらの見解を検討するための視点は、王夫之自身の理解に定位したものでありえない。「叙論一」が「正統論」の否定であることは明白であるし、論者たちが挙げる別の資料でも「正統」という言葉は決して使われておらず、王夫之自身がこれを「正統論」として立論していないことは明らかだからである。したがつて、問題となるのは、「正統論」という議論領域が具えるべき条件を理念化した場合に王夫之の議論がそれに適合するかどうか、である。

論者たちが挙げる資料で論じている事柄そのものは、伝統的「正統論」が問題にしてきた事柄と無縁ではない。すなわち、一般的な意味での政權正統性の問題である。そもそも伝統的「正統論」における「正統」とは、当該時代の中国を代表する資格を表わす理念であり、言い換えるなら、その王朝の君主が「中国の主」あるいは「天子」と認められるための資格のことであつた。そして、論者たちが挙げる資料で王夫之が問題にしているのも、やはり「中国の主」あるいは「天子」となる条件である。しかし、このことを論じるものがすべて「正統論」だとするならば、それは概念を不当に拡張するものである。私の考えでは、明示的に「正統論」

と銘打った議論の共通点は、歴史記述上の必要にもとづき、当該王朝が「正統」か否かの判断に関心を集中することであるが、王夫之史論の全体構造から見なれば、政權正統性の問題は歴史認識上のより大きな枠組みに従属している。この意味では、王夫之の議論を「一種の正統論」と捉えるとき、理解が伝統的な「正統論」の側に引き付けられてしまい、王夫之がその負荷からいかに離脱したかを正当に評価することができなくなる。これに対して、「瓦解させるというやり方で「正統論」を再建した」という林安梧の見解は、「叙論一」の論じる「正」と別のテキストが論じる「統」との連関を指摘している点は評価できるが、王夫之自身が明示的に「正統」の再定義まで歩を進めてはいない以上、同様の懸念を免れない。

では、王夫之が政權正統性の問題をどのように論じようとしたのかを、論者たちが挙げる資料に即して確認してみよう。

『噩夢』第五十六条は、先行三代の王朝の子孫を侯として封じる「三恪」を論じ、明は漢・唐・宋の子孫をこそ封じるべきであったとする。「三恪」については『読通鑑論』巻二十二「唐玄宗」十九（『全書』一八五一―八五三頁）でも論じており、彼此参照すべき

である。これらのテキストでは、「三恪」の根柢は「中国の主」となった「帝王」の間に仮想的な授受關係が成立することにあるとされる。「仮想的」というわけは、必ずしも直接の授受を必要としないからである。「帝王」の条件は、伝統的「正統論」が訴える離合・統絶などの形式的条件ではなく、「治」を実現したか否かというもつと実質的な条件に求められる。そして、「治」どうしの継承性は、「道」の伝承によつて保証されるとする。「天下之生、一治一乱、帝王之興、以治相繼、奚必手相授受哉。道相承也。若其乱也、則天下無君、而治者原不繼乱（天下における人間の営みは治と乱との繰り返しだが、帝王の興起は治から治への継承である。直接に授受が行なわれる必要はない。道が伝承されているからである。乱の場合には天下に君主はおらず、治めるものは根本的に乱など継承しない）」（『全書』一八五一頁）。「治」と「乱」との継承關係を不可能とする論点は、『読通鑑論』卷十六「齊武帝」七の「正統論」批判^⑧と重なる。ただ、ここではさらに「治」どうしの継承關係を成り立たせようとしている。

「道」の伝承と「帝王」との關係把握は、林安梧が注目した『読通鑑論』卷十五「宋文帝」十三の「儒者

「統・帝王之統」の議論にも共通している。この二つの「統」が合するとき、天下は「道」によって「治」まる。しかし、「帝王之統」は絶えることがあるのに対し、「儒者之統」は人から人へと相伝されていく。すなわち、連続性としての真の「統」は後者だけである。「帝王」の「治」が事実上の断絶を含みながらも連続した「統」として表象されるのは、この「儒者之統」の連続性に依存するものと考えられる。この二種類の「統」は、『読通鑑論』卷十三「東晋成帝」七では、「天子の位」としての「治統」および「聖人の教」としての「道統」と表現され、いずれも盜賊・夷狄には窃取不可能であることが説かれる。

「一治一乱」の必然性のもとで「道」による「治」をいかに実現するか。これこそ王夫之の史論が追求した主題である。そして、この観点からすれば個々の王朝が正統かどうかなどは問題ではないというのが「叙論一」の主旨であった。「正」とは、「治」に向かう人の営為の判定基準であったから、これを「治統」概念に結びつける林安梧の見解は必ずしも失当ではない。しかし、王夫之は「治統」を認定すれば事足りるとするのではない。「正不正」あるいは「治乱」に与るのは君主だけではなく、歴史に参与するすべての人間に

まで及ぶからだ。その意味で、王夫之において政權正統性の問題は、より大きな「治乱」の問題の枠組みに從属するものである。

これとの関連で、堀豊が指摘する「民生の休戚」の重視という論点が位置づけられる⁵³。たとえ王朝が短命に終わったり、複数の政權が割拠したりしても、民生が相対的に安定する状況が出現することはありうる。これは、長期にわたり君臨する王朝のもとで政治腐敗が進行するよりはましである。この観点のもとでは、「帝王」に列せらるべき漢帝国といえども、宦官の跋扈した後漢末の状況は容認されない。こうした考え方が端的に示すとおり、王夫之の視線は王朝の存続にではなく天下全体の治乱にこそ注がれている⁵⁴。

翻つて、「三恪」の議論で注目されたのは、中国史上で「治」を実現し得たとされる諸王朝にはかならない。ここからは、「合」の条件を重視する従来「正統論」が正統に列してきた秦・晋・隋・元が排除される。その統治内容が「治」とは言いがたいからである。また、「三恪」の認定は、歴史記述の必要から要請される問題ではないことにも注意しよう。ここでの問題は、「中夏之大緒」といった表現にも見られるとおり、「治」を実現した諸王朝の仮想的系譜によって中華世

界の栄光を記念することであり、従来の「正統論」のように中国史を正統王朝の交替史として把握することにはない。

中華世界の栄光を体现する王朝。ここからは、夷狄がまずもって排除されることになる。天子の位はどのように受け継がれてもよいが、ただ夷狄をまじえることだけは許されないとする「黄書」「原極第一」の議論は、中国の天子たるための最低限条件を規定しているといつてよい。「叙論」の記述が示唆するところでも、夷狄の支配下にある限り中国には君がなく、無条件に「乱」であるとされていた。かくして、「華夷の分」は「治乱」の基底的条件をなすものと位置づけられる。

しかし、「華夷の分」は伝統的な「正統論」においても判定基準とされることがある。王夫之の場合、これを条件として正統論を再構築したものとはいえないだろうか。

実は、王夫之の史論でも「正統」という語が肯定的に使われる例が僅かながらあり、その用いられ方はこの推測を裏書きするかに見える。「読通鑑論」巻十九「隋煬帝」には、本文中に煬帝を「帝」と称さずに「逆広」と呼び捨てる理由を説明した題下注がある

〔全書〕十一七一七頁)。この当時、夷狄が割拠する状況がなく「正統」を明らかにする必要がないから、かく称するという。逆にいえば、煬帝についてすら「正統」を明らかにしなければならないのは、「華夷の分」が脅かされるときである。それならば、夷狄でない限りはみな「正統」王朝だと主張されているかのようである。しかし、そもそも隋は、王夫之の基準からすれば帝王の列に入らない。父・文帝を弑したとされる煬帝はなおのこと帝王たり得ない。したがって、ここで「正統」という語を用いて擁護されているものは、伝統的「正統論」の関心事である王朝そのものの正統性というよりも、むしろ夷狄勢力から守られるべき中華の文明、中華の「道」の連続性と考えられる。

王夫之自身、この観点を伝統的な「正統論」とは違うものと考えていたはずである。そのことの傍証は、「読通鑑論」巻十五「宋武帝」一（〔全書〕十一五四八～五四九頁）である。そこでは、「正統を論じるもの」が司馬晋を「天下を一にした」がゆえに正統に列する一方で、その条件を満たさないために劉宋を正統から退けるのを批判している。彼によれば、あえて漢・唐間の乱世に「中国の君」を認定するとすれば、それは劉宋をおいてほかにない。彼が注目するのは、「統一」

という形式的条件ではなく、中華世界を恢復しようとする明確な意志が認められるかどうか、「中国生人の氣」を保持したかどうかである。まさに、「治乱」の基底条件としての「華夷の分」が強調されている。この立場に着目するならば、王夫之は劉宋を「正統」と主張しているというよりも、むしろ、劉宋への適正な評価が不可能な「正統論」の枠組み自体を無効としていると考えられる。

まとめよう。王夫之は伝統的「正統論」からは離脱する。しかし、それとは別の仕方である種の「統」を設定することは論者たちのいうとおりである。それは、「一治一乱」の天下における「治」の系譜であり、さらにその背後にある「道」の伝承の連続性であった。

この場合、「道」とは人間的原理の別名であり、王夫之にとつては中華世界の存立基盤にはかならなかつたであろう。内藤と斉藤の指摘の重要性は、この点を不十分な形ながら示唆したところにある⁵⁵。ただ、彼らが王夫之の重視する連続性を表現するのに、伝統的「正統論」との区別を施さずに「正統」と表現したことは問題がある。彼らが見いだしたものは王夫之にとつて、「正統」という仮象の背後にあつて中国史の連続性そのものを可能にするような、より根底的な連

続性だったのである。

しかし、根本的な疑問が残される。こうした中華世界の連続性としての「統」とは、宋滅亡以後もはや存在しないと「叙論一」で言われたあの「統」ではないのか。宋の滅亡とは、「道」が伝承され禽獸と区別された人間的な世界としての天下をまるごと滅亡させた⁵⁶（「宋論」卷十五「恭宗・端宗・祥興帝」）⁵⁷ 事柄であつたはずである。ということは、中国史の連続性そのものを支える「道」の伝承自体、その時点で絶えてしまったことになるのではないか。だとすれば、「三恪」の議論で明もまた「治」の系譜を継承するものと位置づけられたことは矛盾となるのではないか。

ここでは、一つの解釈の可能性を示しておこう。「叙論二」の「統」は、上に概括した他のテクストに見られる「統」とはずれている。それは、政治権力の布置に関連した限りでの「合離統絶」の問題であつた。そして、「合離統絶」をくり返しながらも、中華世界が中国人によつて統治されてきたことの連続性、それが宋の滅亡とともに絶えたとされる「統」である。したがつて、さきの「帝王之統・儒者之統」という二分法を用いるなら、それは前者の側により多く関わっている（しかし、同じではない）。伝統的「正統論」が

誤つているとすれば、王朝の統一と継承という外面的な基準ばかりに関心を集中し、中華世界を中国人が統治するというより根底的な連続性を無視するところにある。宋の滅亡とともに失われたのは、かかる意味での「統」である。しかし、王夫之においては、こうした政治的レベルでの連続性を可能にするようなより根底的な連続性としての「統」が想定されている。それが、本節で取り上げた「道」の伝承の連続性、さきの二分法では「儒者之統」であつて、この「統」はいまだ絶えていないと考えられたのではなからうか。そうでなければ、「無統」の世において明が「帝王」たり得たことの原因、王夫之がなおも「治」の実現を期待できたその根拠が、見失われるように思われる。

2 「より大きな父の継承」、希望の言説

中島隆博は、フランソワ・ジュリアンの王夫之評価を肯定する文脈で、「叙論一」の正統論否定を参照している。すなわち、「理勢」を歴史に見る王夫之の思考が目的論的な思考あるいは因果律的な思考を切断するものであるとのジュリアンの見解は、「叙論一」の議論によつても裏書きされるといふのである。

しかし、ジュリアンへの肯定は限定的である。中島は続けて、王夫之の動態的思考が閉じたシステムのなかでのみ成立するのではないかとの疑問を呈する。「確かに、「理勢」を主張する態度は、たとえば「正統」のような〈歴史〉を持ち込まずに、より事実に着した歴史を構成することを許すでしょうし、歴史叙述を父の継承という〈歴史〉から解放するかもしれません。とはいえ、とれだけ動態変化を強調しようとも、「勢」は、大きくは陰陽二気の交替の枠のなかで語られ、歴史認識の場面においては、中華と夷狄を峻別する華夷秩序、そして君子／小人の秩序を前提した上で語られるにすぎないのです。王夫之は中華の継承を望みましたが、それはより大きな父の継承を欲することであつて、変化やダイナミズムを強調しても、それは吸収可能な変異におさまつてしまふのではないでしょうか？⁽⁵⁶⁾

私はこの指摘に、王夫之の歴史認識を全体的に論じるための重要な示唆を認める。以下、示唆されるポイントを、王夫之の思考が成立する場としての「閉じたシステム」、正統論否定が可能にする「より事実に着した歴史」、そして、王夫之が欲した「より大きな父の継承」のそれぞれについて、順に確認していこう。

まず、王夫之の思考が、思想的に氣一元論と呼ばれる枠組みの中で展開されていることは疑いない。王夫之の氣論は張載の繼承を標榜しており、それは氣の新たな生生や散滅を否定した循環論である。したがって、勢による動態変化が展開される場は閉じている。

そこでは、人間の努力による改善の余地が残されているとはいえず、氣に刻印された過去の善惡治乱が将来の善惡治乱を規定するとされる。将来の人間が意識するか否かに関わらず、善惡治乱は氣の運動法則にしたがつて必然的に伝達され、歴史の動向を左右するのである⁵⁷。「一治一乱」としての「天」こそ、この閉じたシステムを支配する最大の「仮定的必然性」であることは見易い。

この点を捉えた指摘としては、西順蔵のものも参照すべきである。彼は「叙論一」の議論を評して、「この船山の論では統は合離統絶があるというが、合離統絶する天をいつている。一治一乱は天のうちのことである。……彼が歴史に天をいい出したのは中国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。……中国がその世界即ち天下の空間的時間の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とは抽象的

であろう⁵⁸」といった。西の言い方には厳密でない部分もある。王夫之は「天」が「合離統絶する」などとは言っていないのであって、「合離統絶」の必然性そのものが「天」である。しかし、この「天」に支配された「一個性」として「中国」あるいは「天下」を意味づけた西は、それが閉じたシステムであることを確かに捉えていたといえよう。

王夫之の「正統論」否定は「天子・君を抜きにして直接天を語る」ものであり、「抽象的」だと西はいう。しかし、「天子・君」として表象される具体性は、すでに抽象的理念の浸透を受けたものである。それを抜きに語ることの積極的側面として、中島のいうとおり、「より事実に着した歴史」が可能になることを挙げるべきである。高田淳が西の指摘を承けて言おうとしたのは、まさにそのことであつたと思われる。「現実の歴史が欠落した場所から王船山は論じなければならなかつたのである⁵⁹」。すなわち、「統」消滅以前の中国が、士大夫の責任において天子一尊の秩序を担うという道義がまだしも有効な世界であつたとすれば、「王船山はこのような世界の滅亡に立ちあい、いわば正統という名の理念そのものの否定から論を立てなければならなかつた⁶⁰」。ここで王夫之に残された

選択肢は、「無統の世における歴史の創出に賭け^①」ること以外になかった。ただし、これは同時にチャンスでもあったはずである。すなわち、一切の抽象的理
念から離れて事実を事実として尊重する歴史叙述である。王朝の興亡ではなく天下の「治乱」に着目した彼の歴史観は、この点で注目する観点を示しているといえよう。

しかし、ここで「創出」されたはずの歴史は、それが閉じたシステムの中で語られる以上、別の抽象的理念へとたやすく還元されていく。中島の指摘する華夷秩序や君子／小人の秩序が、まさにそれであった。そして、そうした世界秩序の連続性が、王朝の正統以上に強力に要請されることになるのである。

「正統」という理念が無用だということは、過去あるいは現在の王朝とは一切無関係に、全く新たな王朝を樹立することが可能だということである。「立ち上がった中国を統一するものは、あのつながりもしない系譜を継承するいわれなどないのだ」との「叙論一」の立言は、まさに、来るべき中国の再統一を「正統」概念の呪縛から解き放つ希望の言説であった。「正統」の連続性を否定してこそ、中華世界の政治的レベルでの連続性は、断絶を超えてつねに新たに再開可能なの

である。この希望が絶望の底からつかみ取られたものであることはいうまでもない。そのこと自体は貴重である。しかし、われわれとしては、その希望が中島のいう「より大きな父の継承」にほかならなかったということを強調すべきである。これは決して比喩ではない。王夫之自身、そう呼ぶにふさわしい表現を与えているのである。

『説通鑑論』卷二十八「五代上」一では、通常五代と称される五王朝がいずれも、「統」と「道」とを継承した交替であるべき「代」と称される資格をもたないことを論じる。彼らには天下に君たるの道はおろか、天下に君たろうとする志すらなかったからである。これはすなわち、当該時代には天子がいなかったという判断を意味する。そのことを正当化する論理は、次のようなものだ。

中国不可無君、猶人不可無父也。孤子未能克家、固無父矣、不得晋悍僕強鄰而名之曰父。是以有無父之子、有無君之臣民。人之彝倫、天之顕道、不可誣也。（『全書』十一一〇八〇頁）

中国に君がないわけにいかないのは、ちょうど人に父がないわけにいかないのと同じである。

孤児がまだ家事を切り盛りできない場合、当然父はいないのだが、威勢のいい奴僕や豪強な隣人を格上げして父と名付けることは許されない。したがって、父がいない子があるし、君がいない臣民がある。これは常なる人倫であり、明らかなる天道であつて、ごまかしようもないのである。

父なき子があり得るのと同様、君主なき中華世界もまた可能なのであり、父・君たりえないものに強いてその名を与えることは倫理の破壊であるという。父なき子は不幸ではあろうけれども、父がいないという現実を受け入れる以外にはない。そして、このことが君主と臣民との関係に置き換えられるとき、君主がいないという現実を直視し、それに耐えることによつてこそ、真の君（父）への期待が可能になるのだと考えることができる。

かくして、中華世界に「治」を実現した諸王朝は、偉大なる父たちの系譜として語られることになるであろう。そして、いかなる断絶が介在しようとも、「道」がある限り、あるいは「天地」がある限り、その系譜はつねに継承可能である。なぜなら、中華世界を治める君主は、それ自身「天地の子」なのだから。【宋論】

の末尾、宋の滅亡を痛嘆した「恭宗・端宗・祥興帝」二を締めくくると言葉は次のごとくである。

天地之氣、五百餘年而必復。周亡而天下一、宋興而割拠絶。後有起者、鑒於斯以立国、庶有待乎。平其情、公其志、立其義以奠其維。斯則繼軒轅・大禹而允為天地之肖子也夫。（『全書』十一—三三 七—三八頁）

天地の氣は五百年あまりで必ず復する。周が亡びて天下は統一され、宋が興つて割拠の現象は絶えた。将来起ち上がる者がこのことに鑑みて国を立てるなら、まずまず期待できようか。心を平靜にし、志を公のためとし、正義を確立して規範を制定する。かくすれば、黄帝・大禹を継いで真に天地の生き写しの子となるであらう。

痛嘆はむしろ切迫した希望の言説へと結実する。宋が興つたのは九六〇年であるから、【宋論】成書の時点で優に七百年を経ている。大いなる父を継承し「将来起ち上がる者」はすぐにでも現れてよいはずだ。しかも、それはまさに天地の氣の運動が方向を転換する周期に当たっている。宋以後割拠という現象が見られな

くなつたことは、「叙論一」でも中国史における最後の「一変」と位置づけられていた。そこでは「変わらないうちは、当然、後にどのように変化するかはわからず、聖人であつても知ることはできない」と言われていたように、これから生ずべき「変」は前代未聞の治乱の形勢を現出させることになるはずである。「正統論」を否定することで王夫之が驚いだ希望は、かくも重いものであつたことが知られる。

前代未聞の「治」への希望。しかし、その前代未聞さは、継承すべき大いなる父によつてあらかじめ統制されている。この統制を排して、真に前代未聞なるものを希望することは不可能か？ 王夫之の歴史認識に問うべきはこのことなのであろう。

注

(1) 以下、王夫之のテクストの引用はすべて『船山全書』版により、『全書』巻次一頁」の形で本文中に注記する。また、文意の明確化に支障がある場合を除き、引用文には常用漢字を使用した。

(2) 内藤虎次郎『支那史学史』（『内藤湖南全集 第十一卷』〔筑摩書房、一九六九年〕所収。初出、弘文堂、一九四

九年）。

(3) 高田淳「王船山の〈夢〉、或いはその非正統論について」〔『漢文教室』第一二四号、一九七八年〕、同「王船山の〈夢〉、或いはその非正統論について（統）」〔『漢文教室』第一二五号、一九七八年〕。「叙論一」に関する検討は後者に見える。本稿では便宜上、前者を「高田A」、後者を「高田B」と記す。

(4) 高田には研究論文以外にも、訳注書として『王船山詩文集』（平凡社〔東洋文庫〕、一九八一年）があるほか、先頃上梓された『王船山易学述義』上・下（汲古書院、二〇〇〇年）は、一驚に値する労作である。

(5) 内藤前掲書、三〇七頁。

(6) 同、三〇八頁。

(7) 同、三二〇頁。

(8) 同上。

(9) 「正統」という概念が整理されたのは、北宋期の論議においてである。「正」と「統」の二契機からなるものとして「正統」を概念化したのは歐陽脩が初めてであり、王夫之は明示的ではないにしても欧陽脩の論を前提としている。ただし、欧陽脩ははじめ北宋期の論者にとつて「統」とは空間的統一であつたのだが、王夫之は時間的連続の意味をも併せて読み込んでゐる。これは、王夫之

の正統論批判が、北宋以前に行なわれた王朝正統化をも射程に入れており、そちらは五徳交替の連続性の方に重点があったことによるものと思われる。北宋期の論議の概要とその意義については、西順蔵「北宋その他の正統論」(西順蔵著作集 第一巻)(内山書店、一九九五年)、一九五三年初出) 参照。

(10) 齊藤禎「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) 二九頁。

(11) もちろん、それぞれの執筆時点で清朝の言論統制による危険がどの程度切迫していたかも考慮しなければならぬだろう。しかし、各テキストの成立年代は、『噩夢』が康熙二十一年(一六八二)、『読通鑑論』が康熙二十六年(一六八七)、『宋論』が康熙三十一年(一六九二)とされており、文字獄の少なかつた康熙年間の中でも、『明史』編纂事業などとの関連でとくに禁忌の緩やかな時期である。

(12) ここに表明された宋朝の意義づけについては、水原重光「王夫之の民族思想」(『大分大学教育学部研究紀要』第三巻第五号(人文・社会科学) B集、一九七〇年) 一二頁にすでに指摘がある。

(13) この部分も三代についての記述と見る読み方も可能で、

内藤湖南はそう読んでいる。ここでは後藤基巳訳(『中国古典文学大系第57巻 明末清初政治論集』(平凡社、一九七一年) 所収)の理解に従った。

(14) 次節でも参照する『読通鑑論』巻十六「齊武帝」七(『全書』十一六一〇〜六一一頁)は、北魏廷臣による五徳論議に触発された論である。正統論の起源を鄒衍以来の五徳終始説に求めて批判を加えており、内容上「叙論一」と密接に関連する。そこでは、「天下之勢、一離一合、一治一乱而已。離而合之、合者不離離也、乱而治之、治者不離乱也。明於治乱合離之各有時、則奚有於五徳之相禪、而取必於一統之相承哉」と、「合」と「離」、「治」と「乱」との概念的峻別をとおして両者の継承関係を不可能とする。「叙論二」にくらべて連続性の契機への批判を突出させているが、これは批判の焦点が五徳の連続的交替を説く五徳終始説にあるからであろう。なお、過去の正統論がまがりなりにも成立していたのは、時間的連続と空間的統一のどちらか一方で「統」を概念化していたからである。前者によれば、「離」の世にも正当な後継王朝は「統」たりうるし、後者によれば、「絶」の後にも再統一を果たした王朝は「統」たりうる。じっさい、後者の立場に立つ歐陽脩は正統の断絶可能性を積極的に主張したのであった。王夫之の正統論否定において

は、時間性と空間性を一挙に「統」概念に読み込み、批判のさいに両者をクロスさせるといふ概念操作が大きな役割を果たしている。

(15) このことは、王夫之のテクストを虚心に読む限り明白である。水原前掲論文参照。水原は「読通鑑論」「叙論一」には言及しないが、私は、この観点から「叙論一」をも解釈しようとしている。なお、水原をはじめ先行研究が王夫之の思想を「民族主義」と規定することの問題点については、斉藤楨「王夫之の「華夷」思想について」(『山口大学文学会志』第四一巻、一九九〇年)参照。

(16) もちろん、テクストに従って整合化することだけが解釈の方法だと主張するつもりはない。思想自体が破綻している場合もあるだろうし、隠された真意を探ることが必要な場合も確かにあるだろう。しかし、それは、書かれたことをまず尊重した上で、解釈不可能な部分が出てきたときに初めて考慮されるべき可能性なのだと思う。

次節の末尾も参照のこと。

(17) 高田A、一頁。

(18) 高田B、九頁。

(19) 高田A、一頁。

(20) 高田A、一〇頁。

(21) 高田A、一頁。

(22) 高田A、一頁。

(23) 高田B、一〇頁。

(24) 高田B、九頁。

(25) 留保が必要なのは、王夫之に道徳主義的要素はいつさい見られないのかどうか、関連して、王夫之が外的規準なり「完結した他在的原理」をいつさい拒否する(高田B、一〇頁)のかどうか、疑問があるからである。第一に、高田が後者に関して参照する『読通鑑論』「叙論二」の解釈に疑義がある。王夫之はそこでたしかに「大公至正の是非」を無用のこととしている。しかし、その理由づけは、普通の人々にも分かるほど当たり前の定論を述べ立てては、是非判断の効用を減ずるからというものである。これは、「大公至正」なるもの自体を無意味として斥けるのではなく、その正しさは前提としつつ、それを言い立てることを無用とするのである。事改めて論ずべきは「君子の是非」すなわち微妙な是非判断だとされるが、これを「大公至正の是非」の側に即していえば、言説のインフレーションを抑制して価値の下落を防ぐとうとする一面をもっている。このとき、「大公至正の是非」は「君子の是非」が成立するための素地であり、それ自体は実質的に「終古不易」のものとして想定されていないだろうか。第二に、王夫之はたしかに「正統論」という

「観念的道義論」を斥けているけれども、それに代わつて、中華世界存立への要請そのものが一種の「観念的道義論」となつてはいないだろうか。このことは次節で触れる。第三に、高田は上記の要素と一連のものとして「体系的思惟」をも王夫之が斥けたというのが（高田B、一〇頁）、王夫之の思惟自体はすぐれて体系的なものと私には見受けられるのである。

(26) ただし、一点を除いて。それは、「當其治、無不正者以相干、何有於正」の解釈である。高田は「治世が正だといつても、不正のない治世は同時に正もない。こう論ずる王船山の立場は、正と不正を相対的背反的なものと見る莊子の立場に相通ずる。正という倫理原則を立て、その負の対極に不正を設定するそれではない」（高田B、八頁）というが、莊子を想起するまでもなく、もつと平明に解釈できると思われる。

(27) 後藤基巳訳（前掲）の解釈とはば一致する。

(28) 高田B、八―九頁。

(29) 注25参照。

(30) 高田B、九頁。

(31) 相当する原文を高田は「天下の大防已に乱る、何ぞ統を之れ云うに足らんや」という現実認識」（高田B、九頁）と把握し、「今族類之不能自固、而何他仁義之云

云也哉」という「黄書」後序の現実認識と相通するものとしてゐる。しかし、これは「叙論一」の読解としては成り立たない。「天下之大防已乱」は「承之宇文氏」という条件を承けたものだからである。

(32) 当然ながら、この「能動的主体」の「参与」は無前提にはなされ得ない。堀豊「王夫之の史論について——『読通鑑論』『宋論』を中心に——」（『集刊東洋学』五六、一九八六年）その他の先行研究からも明らかとなり、王夫之において、人間の活動は「勢」すなわち状況に内在する趨勢によつて強く制約されている。この趨勢は固有の方向性をもつて事態を展開させていくのであつて、人に可能なあるべき関与とは、趨勢を見極めてこれに従うか、趨勢が反転する兆しを捉えて適切に介入するか、である。ただ、私の理解では、「勢」として人間に対して完全に外在的なわけではない。その実質は、人為を超えた諸条件と、その条件に規定されつつ積み重ねられてきた人為とが総体としてある方向性を示していることとだと思われる。なお、この「勢」と「理」、さらには「天」との関係については、注34も参照されたい。

(33) この用語は、中島隆博「理もまた異なる——ライブニッツと王夫之を繋ぐもの——」（『立命館文学』第五六三号、二〇〇〇年）から示唆を受けた。

(34) 王夫之の「天」には、「なぜかそうなった」ことの説明を担う一見神秘的な「天」もあるが、これに対しても以上の説明は適用可能であろう。有名な『読通鑑論』卷一「秦始皇」一には、「嗚呼、秦以私天下之心而罷侯置守、而天假其私以行其大公、存乎神者之不測、有如是夫」(『全書』十一六八頁)といった表現が見られる。この場合、秦の私心による郡県制採用が、その結果として「公」すなわち全体利益を実現したことが、「天」を主体に表現される。しかし、文脈からすれば、この変化もまた必然的なものと捉えることができる。ただ、この変化に条件を与えたものが「私」であるのに、意図せざる結果として「公」が実現されるという「不測」性を強調するために、「天」が神祕化されているにすぎないと思われる。以下、理由を述べよう。ここでの「天」は、「勢相激而理隨以易、意者其天乎」(同上)というとおり、「勢」の変化に連動して個別の「理」が変化するというあり方、あるいはその変化に介入するものを指しており、「理」とはレベルを異にする。具体的には、封建世襲制の弊害の深刻化という「勢」に対応して、全体利益の観点からどういう地方統治形態が適切かという「理」が変化する。こうした「勢」と「理」との関係はすでに堀前掲論文などが明らかにしているとおりで、「理」は「勢」と相即

的であり、恒常不変ではない(その中で、「生之理」、「死之理」などには一定の恒常性が認められよう。ただ、これとても、医療技術の日進月歩という現代の趨勢のもとは必然的に変化しつづけると言えるのであって、王夫之による「勢」「理」関係の洞察がもつ射程の長さを示している)。この関係は「時異而勢異、勢異而理亦異」(『宋論』卷十五、『全書』十一一三三五頁)とも定式化される。通常は、既定の趨勢のもとでの人の行為が、この趨勢に相応した「理」に従って必然的結果を現出させるのだが、この趨勢自体が人の行為をも織り込みつつ形成されている以上、新たな行為によって新たな趨勢が出現することにより「理」もまた更新されていくことになる。この変化の必然性を表現するのが「天」であるといえよう。いま問題となっている封建制から郡県制への変化の場合、変化は「全体利益」の側に方向付けられている。このことは、王夫之がくりかえす「即民見天」の主張に通ずるものである。「人之所同然者」が「天」なのである(例えば『読通鑑論』卷十九「隋文帝」二、『全書』十一六九八頁。なお、この場合、「天」と「人」とが基本的に一致することになるが、「天／人」の用例としてはむしろその方が多い)。秦による封建制の廃止は、誰もが欲する全体利益に合致し、すでに窮まった「勢」

「理」を方向転換させる一撃であった。「天」はここでも意志的存在ではなく、人の行為をまつてはじめて実現される必然性だといえる。それが神秘的に表現されるのは、現に歴史に参与しつつある「人」の側からは、その必然性が把握しがたいからであろう。

斉藤前掲「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―」では、『宋論』巻七「哲宗」一を資料に「勢」「理」「天」の関係を整理している(三〇頁)。「原理」とか「概念」という用語の規定にやや明確さを欠くが、「ここで「天」とは、ただ「理」の自動的なはたらきの総称に過ぎないものと見なされている」との理解の方向性は、本稿と基本的に同じである。

なお、「秦始皇」一をはじめ、封建から郡県への移行に関する王夫之の見解については、大西克巳「王船山「郡県／封建」論をめぐって―その歴史理論と政治思想―」(『日本中国学会報』第四九集、一九九七年)参照。「時異而勢異、勢異而理亦異」をめぐる哲学的考察としては中島前掲論文がある。また、中島は王夫之の「勢」の分析にあたって、François-Julien, *La propagation des choses: pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Des Travaux/Seuil, 1992 を参照しているが、中島には同書の日本語訳稿があり、公刊が待たれ

る。閲覧の機会を与えてくれた中島氏にこの場を借りて感謝したい。

(35) 王夫之は、より個別具体的な状況に即して、「存亡」あるいは「成敗」を「天」に、「得失」を「人」に帰することがあるが、この枠組みも同様に理解できる。「読通鑑論」巻六「後漢光武帝」一(『全書』十一二一五―二一六頁)では、光武帝劉秀の「微笑」が称えられる。場面は「存亡生死之界」たる昆陽の戦(『資治通鑑』巻三十九に記事あり)。王邑・王尋の大軍に迫られて漢軍の諸將は逃げ散ろうとするが、劉秀はこれに慷慨することなく、笑ってその場を起った。直後の報告で状況の切迫を知った諸將は、もともと軽んじていた劉秀に再度計略を請い、一致結束した。「事之成敗、身之生死、委之於天、而非人之所能強」(二二六頁)。緊迫した状況のもとでは、微妙な条件の違いで、結果としての「成敗・生死」は大きく異なってくる。事態の展開過程はさまざまな仮定的必然性が錯綜しており、人の統御を超えているという意味で「天」である。その中で勝利を収め得るのは、的確な判断を行ない、有利な条件を呼び込むものである。それを可能にするのは、状況を見極める「智」であり、また、ここぞという時に安んじて打って出る「勇」である。したがって、事態の展開を自らに有利に条件づ

けるかどうかという「得失」は、「人」の度量如何といふことになる。同じ枠組みは「読通鑑論」卷三十「五代下」六（全書）十一—十四（一—四三頁）にも見える。そこでは、韓侂胄の悪はまことに大だが、金への北伐それ自体は罪ではないと語られる。ところが、後の宋朝では韓侂胄を憎むあまり北伐をも否定して、人心の退廃と国勢の衰頹を招き、滅亡を不可避にした。滅亡に至る過程は「天」だが、このメカニズムを作動させたのは、「志力」に欠けた「人」にはかならない。「成敗、天也、得失、人也。或成而敗、或敗而成、視其志力而已」（一—四三頁）。このように、王夫之が「天／人」を対比するとき、「天」は事態の推移のメカニズム自体を、「人」はそのメカニズムを作動させる人間の営為を、それぞれ指しているといえる。

(36) 結局、本節の議論を「叙論」の解釈として見るならば、堀前掲論文が「「正統」という語の桎梏から離れ、その名の下に歴代王朝を絶対視せず、治乱合離という歴史現象を演出する天に対して人が行う行為に論点を置いている点に、王夫之の正統論無用説の柔軟性が窺えるであろう」（四九頁）というのとさして変わらないことになる。ただ、堀が「天」を能動者と規定し、「歴史現象を演出する」といった能動表現を与えている点は本稿と

見解を異にする。堀によれば、「天」の能動性とは、「人」に対して外的な制約を加える」（四三頁）ことである。

「人」に加えられる制約とは一定の仮定的必然性であるわけだが、これは「能動者」というほどの能動性なのだろうか。諸条件は、それ自体では動かない。それが歴史の動きに関わってくるのは、それらに制約されつつ人間の活動が開示されるという個々の具体的状況とおしてである。「能動者」という表現は意志的に行動する存在にこそふさわしい。この観点からすれば、王夫之において「能動者」はあくまでも「人」であり、「天」はその活動の条件たるにとどまる。

(37) 高田 B、九頁。

(38) 同上。

(39) たしかに、「又奚説焉」という語気からは強い断念のようなものが感じられ、心情の揺れが投影されていると見ることはできる。しかし、テキストの一部に心情が投影されることと、テキスト全体がその心情を表現していることは別である。テキストはつねに著者の心の表現であり、そのようなものとして読まれなければならないのだろうか。心に反してでも、論述の立場を一貫させることはあり得るのではないか。

(40) 注18に同じ。

(41) 注23に同じ。

(42) 「正統」概念自体の否認以外に、「正統論」否定のためのもう一つの戦略が「叙論一」冒頭に示されている。

「正統論」が当初担っていた機能は篡奪の隠蔽、自己正当化であったとして、出自のいかがわしさを指摘することである。

(43) 饒宗頤『中国史学上之正統論——中国史学觀念探討之

一』(竜門書店、香港、一九七七年)四六頁に、批判の対象が『新刻世史類編』四十五卷(プリンストン大学蔵)であることを指摘している。

(44) 高田B、六頁。

(45) 注6に同じ。

(46) 内藤前掲書、二二七頁。

(47) 同上。

(48) 『支那史学史』の成立事情については、内藤乾吉「例言」(内藤前掲書、三―七頁)参照。問題にしている記述はいずれも大正八・九・十年度の第二回講義で述べられたものであることが判明する。

(49) 斉藤前掲「王夫之の「華夷」思想について」、一七二頁。

(50) ただし、斉藤は内藤前掲書を、批判対象である従来の研究に含めている。斉藤前掲論文、注15(一七四頁)。

(51) 林安梧「『正統論』的瓦解与重建——以王船山人性史

哲学为核心的理解与詮釈」(国立中央大学共同学科編『第二届明清之際中国文化的転変与延統學術研討会論文集』(文史哲出版社、一九九三年)二八三―二八四頁。

中国語原文を翻訳して引用。なお、本論文の論旨は同『王船山人性史哲学之研究』(東大図書公司、一九九一年再版)より採られている。

(52) 注14に引いた部分を参照。

(53) 堀前掲論文、五〇頁。

(54) 王夫之が君主や王朝を越えたものとしての「天下」を論じているのは、同時代の顧炎武や黄宗羲と共通した問題設定である。井上進『中国歴史人物選 第10卷 顧炎武』(白帝社、一九九四年)二五六―二五九頁参照。

(55) 林安梧の場合は、「統」において「華夷の分」が占める基底的性格について充分な指摘がない。

(56) 中島隆博「非西欧(中国)の歴史意識——歴史叙述と正しさ」(岩波 新・哲学講義8 歴史と終末論)(岩波書店、一九九八年)一六四―一六五頁。

(57) 拙稿「他者の死と私/私の死と他者——張載・朱熹・王夫之からの問い」(山口大学哲学研究)第六卷、一九九七年)では、それゆえに生前の人間は不断の修養をとおして将来に善氣・治氣を残す責任を負わされていると

考えることができ、その点に王夫之は倫理の可能性の条件を求めたのだと論じた。このことは、「治」はいかに実現されるか、過去は将来にいかに関連されるか、という歴史の問題としても捉え直すことができる。中島前掲論文の示唆による。

(58) 西順蔵前掲論文、二五〇頁。

(59) 高田 B、一〇頁。

(60) 同、九頁。

(61) 注23に同じ。

Does “Song (宋)” Signify “Ming (明)” ?

— On Wang Fuzhi(王夫之)’s Disapproval of
Discussions on Legitimate Succession

Hayashi, Fumitaka

Abstract

Wang Fuzhi, a scholar and Ming loyalist in the 17th century China, wrote in the “Postscript 1” to the *Dutongjianlun* (讀通鑑論), one of his historical essays: “Since the Song dynasty fell, there has not been any succession of dynasties under the heaven.” This passage can be read as a declaration that it has no significance to discuss legitimate succession, which is one of main subjects in Chinese traditional history. Naito Konan(内藤湖南) and Takata Atsushi(高田淳) respectively regarded the word “Song” in it as signifying the Ming dynasty because Wang must have had a deep emotion about the fall of the Ming dynasty.

In this paper, I mainly explore how to interpret the “Postscript 1”. In view of consistency, I explain that it is unnecessary, even inappropriate, to translate “Song” into “Ming”, through examining each argument of Naito and Takata, and argue that we should literally interpret the word “Song”.

At the last section of this paper, I discuss what significance we can find in Wang’s disapproval of discussions on legitimate succession, reviewing some other researches.

