書評

余英時著
宋明理學與政治文化

田中秀樹

著者余英時氏は、主に『論戴震與章學誠――清代中期學術思想史研究――』（香港、龍門書店、一九七六年）や『中國近世宗教倫理與商人精神』（臺北、聯經出版事業公司、一九八七年）などの著者として知られる。前者は河田悌一氏によりただちに書評が發表され（『史林』第六〇巻第五號、一九七七年）、また後者は森紀子氏により邦譯された後、[1]岸本美緒氏が書評を發表した（『思想』八〇九、一九九一年）。余英時氏といえば中國近世思想史の權威としてすでに定評があるのだが、もちろんその研究範圍は近世史のみに限られたものではなく、古代から現代までを對象とされていることもすでに周知の事實である。例えば、近年、著者の主要な著作が『余英時作品系列』（北京、生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇四年）、『余英時文集』全十卷（桂林、廣西師範大學出版社、二〇〇四、五、六年）として出版され、かつて發表された多くの作品も新裝版・增訂版として再び手にすることができるようになった。ちなみに、本書評がとりあげる『宋明理學與政治文化』もすでに『余英時文集』の第十卷目に收錄されている。この兩シリーズをひとたび繙けば、著者の研究領域の廣さに改めて驚かされる。また、著者の研究の特徴としては、西洋の歷史哲學概念などを頻繁に用い、行論上效果的な役割をはたしている、ということも擧げることができる。著者にとって、西洋の歷史や思想は中國を學ぶ上での重要な比較對象だという。本書もまた例にもれず、著者の中國史に對する長期的な見通しと歷史學に對する深い造詣によって生み出されたのである。

ここで、具體的な紹介に入る前に、まず目次を掲げた後、少し本書の構成について說明しておかなければならない。

自序
第一章　「政治文化」釋義
第二章　道學、道統與「政治文化」
第三章　古文運動、新學與道學的形成
第四章　道學家「闢佛」與宋代佛教的新動向
第五章　理學與政治文化
五・一　道學與「治道」――古文運動的影響
五・二　雙重論證與孟子的影響
五・三　「爲己而成物」――道學的展開
五・四　「理一而分殊」――〈西銘〉的政治涵義
五・五　程氏《易傳》中的政治思想
五・六　朱熹的「君道」及其理學結構
第六章　明代理學與政治文化發微
六・一　明代政治生態與政治文化
六・二　王陽明龍場頓悟與理學轉向
六・三　「致良知」與覺民行道

附錄

一　「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」

二　我摧毀了朱熹的價值世界嗎？

三　試說儒家的整體規劃

本書は内容構成上二分することができる。ひとつは第一章から第五章までで、もともと『朱熹的歷史世界――宋代士大夫政治文化的研究』（臺北、允晨文化、二〇〇三年。以下、『朱熹』と省略）「緒說」だったものを、本書に再錄したものである。『朱熹』は〝宋代文化史と政治史に關する總合研究〟を謳う個別實證研究であり、それが却って、一般の讀者にとっては通讀するに簡便でないということから、「緒說」のみを獨立させて別に刊行することとなった。ところが「緒說」だけ獨立させたところで、一冊の著作として體を成さないので、さらにもう一章を附け加えることとなった。それが、第六章であり、第二の部分ということになる。「起承轉結」で言えば、第一章から第五章までが「起承」に、第六章が「轉結」に相當するという。

さて、普通ならここで本書の內容紹介にはいるところであるが、それをやめて、評者の問題關心に沿って幾つかの問題點を取り上げ、些か感想を述べてみたい。通常の書評の體裁をとらないのは、本書の母體である『朱熹』が出版されすでに數年が經過していることから、またそもそも本書の大半が『朱熹』「緒說」であって、さらにそれを要約することにあまり意味がないように思われるからである。

まず、『朱熹』や本書を貫く著者の目的を一言で要約すれば、儒學を當時の歷史的文脈の中で理解する、ということになる。つまり、著者によれば、從來の宋明理學の研究といえば、理・性・心などの哲學的と思われる諸概念を朱子學や陽明學を中心軸に論じるものであったが、本書はそのような從來型の哲學史・思想史ではなく、むしろ儒學と政治・文化、および社會各方面との關連や相互作用に着目したものであるという。言い換えれば、ある思想形成の要因を內在的なそれではなく、外在的なものに求めるということである。それは本書の書名や『朱熹』の副題に「政治文化」という言葉が採用されていることからも窺える。この「政治文化」を無視できない理由は、「天下を以て己の任と爲す」という言葉が表しているように、士大夫は究極的には「三代の治」を再現しようとする政治的理想論を根底に持っているからである。その理想論は、同時に現狀に對する批判的なまなざしであり、現實社會を拔本的に改造しようとする衝動でもある。當時の視點にたてば、朱熹も王守仁も宋明時代の社會を生きたひとりの士大夫であり、彼らが精緻に組み立てた哲學的議論も、當時の政治的動向と無關係ではありえないわけである。よって、『朱熹』と本書は、宋明理學を扱った思想史研究であるよりは、歷史研究なのである。

一例を擧げよう。『中庸章句』序には朱子學で重んじられる堯・舜・禹から孔子・孟子、斷絕をはさんで二程・朱熹へという周知の道統の展開が述べられている。この序文は、「朱子の思想的立場を眞正面に押しだした……朱子學概論」として[2]、これまで朱子學の內實を理解するために哲學史的・思想史的に讀まれてき

た一文である。まず、著者は、今まで注意されてこなかったこととして、「道統」と「道學」概念の違いを明らかにする。本來、朱熹はこのふたつの言葉に異なる意味を與えていたが、黄幹（朱熹の直弟子）がその違いを不明瞭にしてしまったという。朱熹の考えでは、「道統」とは、有德者（聖人）であって、尙且つ天子の位にある者、具體的には堯・舜・禹などの「上古の聖神」の系譜を指し、それに對して、「道學」とは有德者であるが、天子の位に卽くことのなかった孔子以下の學統を指す。「道統」の時代とは有德者による理想的な統治であるが、「道學」の時代とは、聖人ではないのに天子の位に卽く者がいたり、逆に聖人なのに天子になれない者（「道學」の繼承者）がいたりするようになる。では、「道統」と「道學」を明確に區別する朱熹の意圖はどこにあったのか。それは「道學」の時代において、天下を統治する者、すなわち現實の皇帝は、堯・舜のような聖人ではないことを示しているのである。ここに、『中庸章句』序の意圖と、陳亮との間で爭われた「王覇の辯」とが論理的に結びつく。つまり、「天理」による「三代の治」と、「人欲」による「漢唐の治」という枠組みを共有しているのである。そこに朱熹の強烈な政治批判を讀み取ることができる。その批判の矛先は南宋の高宗以來高まった皇帝權力に向けられているのであり、君權の強化、君臣關係の隔絶という狀況に對する不滿と憂慮が、『中庸章句』序や「王覇の辯」の根底にあったのである。それだけではない。さらには「堯・舜・禹相傳の密旨」（『朱子文集』卷三十六「答陳同甫」）を繼承する我々「道學」者こそ、天子を補佐し「平天下」を實現することができるのだ、という自負が打ち込まれている。ここに著者は皇帝支配のもとでの士大夫の政治參劃、それによる士大夫の政治的地位の向上を目指す朱熹の姿を讀み取るのである。

　このように、本書にはあらゆるところで哲學史的・思想史的言說の政治的文脈への讀み替えが行われている。この政治的環境を踏まえた讀み取りを經てこそ、朱熹らが展開した思想の內實を眞に知ることができるのだ、というのが著者の主張であり、本書の特色だといえよう。

　さらに、そのスタンスのもと、本書を特徵附けているのが、宋・明という思想史的に一括りにされがちな時代を斷絶した時代として描く點にある。本書は內容上第一から五章までと第六章とで二分することが出來ると紹介した。著者が後から書き加えた第六章というのは、明學に關する內容となっている。ここに明學を持ってきたのは、宋明理學というひとつの思想史區分の中での連續性を提示するためではなく、宋と明との違いを際立たせるためである。宋學と明學には根本的な違いがあるという、この宋と明との斷絶の指摘こそ、『朱熹』にはない、本書に新たに附け加えられた結論である。

　宋と明とを斷絶させる最も根源的な要因は何か。それは、朝廷における士大夫の處遇の差である。宋代は士大夫を優遇し、大臣及び言事官を殺してはいけないという家法が遵守されてきた。かたや明代は洪武帝が「廷杖」をはじめたように、士大夫の命が輕々しく扱われた時代である。宋代、優遇された士大夫は君主を信用し、君主を堯・舜の如き聖人に至らせることで、「三代の治」の再現を目指した（「得君行道」）。一方、士大夫が冷遇された明代では、もはや君主を信賴せず、英明な古代の帝王の姿をそ

こに投影することはない。このような皇帝に對する「忠」の挫折を直接體驗したのが王守仁である。彼が、「忠」を外なる皇帝にではなく、內なる己に求めた理由はここにあった。しかし、英明なる皇帝のもとでの「平天下」の實現を諦めた彼も、「平天下」自體を諦めたわけではない。彼の目は上から下へ、つまり人民の方へ向けられるようになる。すなわち、個々の人民に「良知」を自覺させることによって「平天下」を實現しようとするのである（「覺民行道」）。朱子學の「得君行道」から陽明學の「致良知」「覺民行道」へ、この思考の轉換をもたらした最大の原因こそ、宋代と明代の「政治文化」の違いなのであると。

これこそ、本書の結論なのであるが、では一體この結論にたどりついた本書は、いかなる研究史の系譜につながるのか。それは、やはり哲學史研究であるよりは、歷史學に、特に皇帝權力論に關する研究にある。そこで、それを明らかにするために、本書にのびるその系譜の一端である、吳晗氏の「皇權」「士權」論を紹介しておきたい（吳晗氏は「紳權」という言葉を用いたが、ここでは「士權」に統一しておく）[3]。

皇帝權力はなにものにも絕對的な拘束を受けない。皇族ですら臣民の一部であり、むしろ統治者側に立つ存在ではない。では、皇帝と共に天下を治めたのは誰か。それこそが「士」階級である。「士權」とはこの「士」の持つ權力にほかならない。秦から淸までの皇帝專制支配における「皇權」と「士權」の力關係は歷史上三段階に分けることができる。①秦から唐の段階。門閥貴族と皇帝とが利害を共にし「共存」している魏晉六朝時代が典型例。②五代から宋の段階。「皇權」と「士權」とはまさに商賣上の主人と使用人との關係にたとえられ、主人の利益は使用人の努力に依存しているので、君臣間の心理的距離は近くも遠くもない。そのため宋朝の家法では士大夫を優遇し、皇帝と士大夫とが「共治」しているといえ、それは文彥博の「士大夫と天下を共治す」の言葉に表されている。③元から淸の段階。「士權」は「皇權」にとっての奴隷で、「奴役」されるにすぎず、その命さえ保障されない。明太祖洪武帝による「廷杖」が典型的事例である。このように、吳氏は「皇權」と「士權」の力關係を、①→②→③としだいに「皇權」が強化され「士權」が弱化するという構圖で描いた。本書に關連するのは②③の時期であり、文彥博の發言から宋代を特徵附けること、また明代の廷杖をもって明淸での「士權」の低下を說明するところ、本書と完全に一致する。

以上のように、宋・明の斷絕という發想自體、また「皇權」と「士權」の權力概念の枠組みなど、吳氏の議論を繼承する部分は多い。本書は通常の思想史研究としてではなく、皇帝權力論の專著として評價されるべきであろう。よって、以下では「皇權」「士權」の問題に絞ってやや詳細に評者が感じた疑問點を述べてみたい。

第五章第五節において、著者は程頤『易傳』を取り上げて、そこに込められた程頤の君主觀を論じる。宋代における士大夫の良好な環境は、「天下を以て己の任と爲す」北宋士大夫の氣概を釀成し、さらに君主と共に天下を治めんとする強い要求、皇帝獨治に對する嚴しい批判を生まずにはおられない。『易傳』という書物にはまさにこういった北宋人程頤の思いが込められている。そ

の程頤の抱く皇帝支配の理念を、著者は「象徴性元首」とか「虚君制度」と命名する。つまり、有徳の君主が賢なる宰相に政治を委任し、一切の政治をこの宰相を中心とした士大夫が行うという無爲政治のことである。ここにいう無爲とは、『論語』衛靈公「子曰く、無爲にして治まる者は、其れ舜なるか。夫れ何をか爲さんや。己を恭しくして正しく南面するのみ。」とある「無爲而治」のことを指している。著者が「君は無爲で臣が有爲」と簡潔にいうように、政治の實務を官僚に任せてしまった君主はまさに何も爲さないでも天下は治まる、という意味での無爲である。そういった君臣關係を程頤は理想とし、『易傳』に込めたのであり、そして、そこに「君權を抑制して、士權を伸張する」（二二三頁）という宋代士大夫の一貫した主張を見ることができるのであると。

さて、この『論語』衛靈公にいう無爲政治を踏まえ、官僚に政治を一任せよという主張を宋代士大夫の發言中から見つけだすことはそう難しいことではない。例えば、文彥博にも同様の主張があり、先に賢者を得て、後に君主は無爲であるといっている。[4] なるほど確かに先程紹介した「士大夫と天下を共治する」という彼の發言とも密接な繋がりを持つ。しかし、だからといって、この無爲政治に込められたイデオロギーの本質を、宋代という時代の中だけで理解することはできない。というのも、無爲政治に關する文彥博の主張は、彼自身がいうように「任官にその人を得、故に無爲にして治まる」という、何晏『論語集解』の解釋を前提としているからである。この任官に人を得て、君主は無爲であるという理念は、宋代に新たに表明された急進的な君主觀であるというよりは、むしろ『論語集解』に則った穩當な傳統的解釋であったのではないかと思われる。唐代の陸贄が「此れ古の聖王、委任責成するは、無爲にして理まるの道なり」[5]、といっているのは、宋代以前にも同様の主張があったことの一例である。[6] このように、『易傳』の無爲政治の理想にかくされたイデオロギー（「象徴性元首」「虚君制度」）を理解するには、宋代の士大夫政治の中だけでなく、より多角的で廣範圍な考察が必要であると思われる。

また第五章第六節において、朱熹の君主觀もこのような程頤の考えに完全に一致するものとして論じられている。つまり、君主は德を治め、「天下の標準」となるだけの存在であり、殘された「君權」はただ宰相を任用するという一事のみであるという。しかし、果たしてそうだろうか。それにはまず朱熹の無爲政治に對する解釋からアプローチするのが順當であろう。

ここまで述べてきた無爲政治とは、「任官」の問題であったのに對して、朱熹の理解はやや異なり、君主の德治を前面に押し出していることに特徴がある。[7] 事實、『朱子語類』のなかで、無爲政治に關する記事は、卷二三「論語五、爲政篇上、爲政以德章」（「子曰く、政を爲すに德を以てすれば、譬えば北辰の其の所に居りて、衆星の之に共うが如し」）に多くあり、『論語集注』には、「政を爲すに德を以てすれば、則ち無爲にして天下之に歸す」とあることからも明らかである。それでは、ここでいう「無爲」とは德をそなえておれば、何も爲さなくても天下は治まる、という意味なのであろうか。その問いに對して、朱熹は次のように答えている。

曰く、「『政を爲すに德を以てす』というのは、德で政治をし

てやろうとすることではないし、つくねんとまったく作爲するところがないというのでもない。ただ德が己に修まって人が自然と感化するのだ。しかし感化は政事にあるのではなく、德にある。政というのは人の不正を正す方法なんだから、どうして作爲がなかろうか。ただ人民が歸服するのはその德によるだけだ。だから作爲を待たずに天下が歸服するさまは、衆星が北極に向かうようなもんだ。(『朱子語類』卷二三、第五條)

朱熹の考えによれば、「無爲」とは「何も爲さない」ということではない。「爲政」の「政」とは人の不正を正すことであるから、德を以てするといっても、作爲するところがないのではない。「聖人もしなければならないことは、やっぱりしなければならない」(『朱子語類』卷二三、第一七條)というように、むしろ積極的に爲さなければならないのである。では、何を爲すのか。それは、やはり「刑罰號令」「禮樂刑政」に他ならない。[8] それこそが、「政事」である。しかし、それに感化するというのは聖人の德に人民が自然と感化するのであり、「德」を用いてさかしらに己に「歸往」「歸服」させるのではない。「無爲」というのは、「用力で歸服させない」こと、「智術で天下を籠絡しない」ことであり、「こちらに德が有ればあちらが自ずと歸服すること」である。つまり、君主が「禮樂刑政」といった具體的な「政事」を行うものの、それによって強權的に上から人民を歸服させているのではなく、統治者の德ゆえに、人民側から、言い換えれば、統治されているものが、統治されているという實感をもたずに、君主を中心とする天下秩序に組み込まれることである。

朱熹の發言には、「無爲」は「全く何も爲さないこと」ではないのだ、ということを強調せんとする意圖が感じられる。それは同時に「しなければならないこと」、つまり「刑罰號令」「禮樂刑政」といった「政事」の取り組みに對する意識的な強調でもある。この強調の意圖は、やはり老子の「無爲」との差異化にある(『朱子文集』卷四三「答林擇之」第二三、二四書簡)。事實、「『爲政以德』というのは、老子のいう無爲の意味も、これではないのですか」[9]という問いが弟子側から發せられているように、老子の「無爲」とは如何に、何が違うのかという課題が常に彼らの腦裏に存在していた。「無爲」をめぐる朱熹らの關心のひとつはここにあった。

それは、例えば、范純仁の奏議にあるように、任官に人を得る型の無爲政治の理念が、老子の「無爲」と排斥しあうことなく、相補的に語られてきたことと照らし合わせてみれば、[10] 老子がいう「無爲」との差異を明確にし、君主に積極的に「政事」に取りくませるためにも、任官に人を得るという『論語集解』の理解に從うことはできなかったというが朱熹の實感であったと思われるのである。

このように、『論語』「無爲而治」解釋を通してみた朱熹の君主觀から、「象徵性元首」「虛君制度」を讀み取ることは困難である。「象徵」や「虛」という言葉には極力何もしない、させないというニュアンスが込められていようが、朱熹の抱く理想的君主像にはそのような意味を見出せず、逆にむしろ積極的に關わらせようとする方向性をもつのである。それは次の發言に明確に表れている。

天下の事は人主がはっきりと理解して、自分でやってやろうと思ってこそよい。(『朱子語類』巻一〇八、第一〇條)

次に第五章第六節に關して、朱熹の皇極論について言及しておきたい。朱熹の皇極論は「皇極辨」(『朱子文集』巻七二)に丁寧に説明してあるので、以下は主に「皇極辨」に基づく理解である。ここにいう皇極論とは、『尚書』洪範にいう「五皇極、皇建其有極」の解釋をめぐる議論のことを指す。『尚書正義』では、「皇」は「大」、「極」は「中」であり、君主は人民の主として自ら中を得た道をしっかりとうち立てて、民に教えを施さなければならない、と解釋している。朱熹はこれを否定し、「皇」を「王」(「君の稱」)に、「極」を「至極の標準」(「至極の義、標準の名」)に讀み替えた。この讀み替えにこそ朱熹の皇帝權力抑壓の意圖を見るべきである、と著者は主張する。

單なる中ほどといった意味ではなく、「至極の標準」を天下に立てなければならないというのは、絶えず君主に修養を課すことを意味する。著者はこの「標準」を立てるという點に注目する。つまり、君主が「純德」を具えて天下の「標準」となるというその主張は、君主はただ修養に勵むだけで、その他政治の一切を宰相以下の士大夫官僚に委ねてしまうという無爲政治の主張と連續しているのである。その意味で朱熹の皇極論は「虛君」を理想とする程頤『易傳』の觀點と完全に一致するのであり、傳統的な皇極理解に新説を提示した朱熹の意圖は「人君の絶對權力」を抑制することにあったのである、と著者はいう。すでに、朱熹の無爲政治が任官に人を得る型とは内實を異にするし、「虛君」「象徴性元首」を理想とするものではないことについては上述した。ここでは、皇極論と皇帝絶對權力の抑壓・抑制の論理との關係について私見を述べておきたい。

さて、著者は「人君の絶對權力」を「君主の絶對權威」、「君權の絶對化」などとも表現されているが、「人君の絶對權力」というのは何を指しているのか。おそらく、本文中での意味は、朱熹が「君尊臣卑」と憂慮するような君臣關係が隔絶した中で、皇帝の個人的意志がストレートに政策として實現し、士大夫らの掣肘を極力排除した、何ものにも規制・拘束されない皇帝權力のこと、と要約して誤りはなかろうと思う。それに對して、皇帝權力を抑制することとは、士大夫側からの規制であり、「皇權を抑制し、士權を伸張する」ことに等しい。士大夫權力を介在させない政治が「獨治」であり、士大夫權力が皇帝權力を侵食掣肘しながらバランスをとっているのが「共治」である。國政における權力は皇帝側と士大夫側との間で分配され、その時々によって、皇帝がより多くを掌握すれば「獨治」、士大夫側にある程度分讓されれば、「共治」となる。そうだとすると、「皇極辨」に描かれた、宰相の任命權のみに權力を縮小され、さらに倫理的に拘束(「存天理、滅人欲」)され、個人的自由意志を規制された、非常に窮屈な存在に成り下がった理想的な皇帝の姿に、「人君の絶對權力」抑制の論理を讀み取ることには首肯できる。

かつて費孝通氏は「皇權」の濫用を防止してきた三つの要素を擧げた。敬天の觀念、「議」の制度、封駁・臺諫の制度である。後二者について今は觸れない。ここにいう敬天の觀念とは董仲舒の天人相關論にもとづく天譴論を指す。朱熹も、克己自新し、私

意を少しも生じさせず、日々おそれ慎み、譴告がくだらないようにしなければならない、と寧宗に上奏したことがある。[11] 天譴論は「君主の心構えに對する監視・抑制の機能をもつ」のであり、確かに皇帝權力の暴走に對する抑止の役割を期待されてきた。君主の内面から暴政を防ごうとする意味で「皇極辨」での修身の強調に同様の役割を見出すことができるのである。しかし、よくよく朱熹の皇極に關する發言を讀み返せば、そうとだけは言い切れない。

例えば「天下の王」とは、「庶物に首出し、人群を統御し天下の極尊を履む」という存在だという。朱熹の「君尊臣卑」の狀況に對する憂慮を強調しすぎては、この一文を理解できない。「君尊」を抑えようとする同じ文章中で、君主は「極尊」だと確認するのはやや違和感を覺える。また、人君とは、四方から中央にむかって、まさに仰ぎ視られる存在（「四方輻輳、面内而環觀之」）なのである、とある。ここで、「皇極辨」と先述の『論語』爲政とが繋がる。

『論語集注』にいう、「北辰は北極にして天の樞なり。其の所に居りて動かざるなり。共は向なり。衆星の四面に旋繞して之に歸向するを言うなり」と。「天の樞紐」たる北辰を衆星がめぐり歸服している。しかも、それは衆星がそうしようとして、そうしているのではなく、無意識に自然とそうなのである（『朱子語類』巻二三、第七條）。君主とそれ以下の人々との關係はこの北辰と衆星との關係に對比される。君主が有德であれば、人々は自然に「歸仰」する。君主とは北辰が「天の樞紐」であるように、天下秩序の樞紐でなければならない。衆星と北辰が、「回轉書架」「石臼」「水車」など回轉する器機とその中心棒（ほぞ）に例えられるように、天下秩序も皇帝を中心としてめぐっており、もし皇帝がいなければ、ほぞを失った石臼が用をなさなくなるように、天下國家もばらばらに分裂するという感覺がそこにはあった。

ここに表明された朱熹の君主觀はどのように評價されるべきか。かつて宮崎市定氏は宋代の君主獨裁について、次のように述べられた。「君主獨裁とは…成るべく多くの機關を直接君主指揮の下に置き、あらゆる國家機能が君主一人の手によってのみ統轄せらるる組織をいうのである。もし君主が存在せぬ狀態を假定すれば民治は民治、軍事は軍事、經濟は經濟とばらばらになって解體してしまうのである」[12]と。君主が存在しなければ、天下はばらばらに解體する。このような構想をもつ宋代官僚制度を君主獨裁體制の典型と看做すならば、「皇極辨」に語られた朱熹の君主觀をも、君主獨裁的構想の表れだと看做すことは無理ではない。

他にも、『論語』本文の「衆星共之」にある「共」について、朱熹による「めぐる」から「むかう」への讀みの轉換には、「絶對主義的な發想」があったと山田慶兒氏は指摘する。つまり、「北辰のまわりを衆星がめぐるという周代封建制的發想法」から萬民が君主にむかう「「太陽王」的な發想」への變化であると。[13] 山田氏に從うなら、「皇極辨」にいう北辰のごとく仰ぎ見られる君主像に「絶對主義的な發想」を見ることも誤りではない。

以上のように、「皇極辨」や『論語集注』に通底する朱熹の君主觀に「君主獨裁的」「絶對主義的」な側面を見出すことも可能なのである。著者の導き出した結論とみごとに相反する。この事實は、直ちに次のことを想起させる。それは、天人相關論には、

天の警告によって君主の暴政を抑止するという論理があったと同時に、天命による皇帝への天下統治權の附與、言い換えれば天による皇帝權力正當化の論理をも併せ持っていたということである。皇帝は天にひれ伏さなければならないと同時に、天から統治の正當性の根據をも獲得している。[14] この天人相關論にみるような、皇帝權力に對する二面性を、朱熹の「皇極辨」も持っていた。むしろおそらく朱熹にとっては絶對權力抑制なのか、それとも正當化なのかといった二者擇一の問題ではなかったはずである。それを整合的に說明する鍵が、次の言葉であろう。

人君は眇然の身を以て至尊の位を履む。

この言葉に注目するのは、これが「皇極辨」で展開される議論の大前提だからである。では、「眇然の身」とは何か。「眇然の身」とは「血氣の身」ともいわれ、「氣質の偏」「物欲の私」によって、常に倫理を亂し邪僻に陷る恐れがある現實の人間のこと。人は人である限り生まれながらにして「血氣の身」を有しているのであって、如何なる人間であっても例外はない。つまり、「眇然の身」、「血氣の身」という言葉には、學び修行すること（「氣質の偏」「物欲の蔽」を去り、「本然の性」に復すこと）が義務附けられているという點において、現實の生身の人間とは、天子から庶人まで、全く異なるところはない、ということが含意されている。[15]

よって、人君は「眇然の身」のままで「至尊の位」に卽くという一文は、皇帝位は天下無二の最高統治者の位であるが、そこに座っているのは常に人欲に流される危險性のある不安定な人間である、という大前提なのである。木下鐵矢氏の言葉をかりれば、ひとつの「ポスト」としての皇帝位と、そこに坐っている「生身の人間」としての皇帝ということができる。[16] それは、同時に皇帝もこの「生身の人間」であるかぎり、學び修行することが課せられている、ということを意味する。

以上を踏まえれば、「至尊」「極尊」で、萬民が仰ぎ見るのは皇帝位であり、天によって監視され、萬民の「標準」たるために、常に修身を要求されるのは、そこに坐っている「生身の人間」である、といえよう。要するに、朱熹がひたすら規制をかけんとしていた對象は、そこに坐る「生身の人間」なのであって、皇帝位に對してではない。「生身の人間」に注目すれば、皇帝權力抑制にみえるだろうし、皇帝位に注目すれば、君主獨裁體制を補強する論理にもみえる。このように、朱熹の君主觀の主眼は、絶對權力強化なのか抑制なのかという問いの中で捉えることはなかなかに難しく、どちらか一方のみで論じ盡くすことはできないのではないのか、と思われる。かりに朱熹の思想には、君主權力抑壓の側面しかないというのであれば、一體なぜ元・明・清において體制教學たりえたのか、疑問は膨らんでゆく。

さらに、附け足すなら、そもそも朱熹の君主觀を「皇權を抑制し、士權を伸張する」という、「皇權」か「士權」かの二項對立の中で理解することに問題があるのではないか。

もうすこし、「皇極辨」を分析してみよう。「順德」を具えた君主が命令を天下に布けば、その人民が履行せねばならない常倫や教え（禮樂刑政）とは、すべて「天の理」であり、「上帝の降衷」に異ならない、とある。いま、逐一引用するゆとりがないので、結論だけ述べれば、「上帝の降衷」とは、『中庸』「天の命ずる之を性と謂う」に對應する。つまり、天が個々の存在に理・性

を割附けることである。ということは、天下に下された君主の命令とは、天が各人に性を割附けるかのごとき絶對性を持つ。人民側からいえば、そこで受けた命令というのは、天から性を賦與されたかのごとく、謹み從わなければならないものである。天下の人民は君主が下した「禮樂刑政」を受け入れることで、「道德の光華」を親しく被ることができる。天下の「標準」となった君主が下す命令とはこのように、天下の最末端、個々の人民に洩れなく行き及ぶ。ここに表明された理念の中に、權力の大部分を士大夫に委讓し、身動きのとれなくなった皇帝像を見出すことは困難である。ここに認められるのは、士大夫と「共治」のもと天命のごとく天下に命令を貫徹させる君主である。

それについては、先述の任官に人を得る型の無爲政治にしても同じことが言えそうである。もう一度、文彥博の主張に立ち返ってみると、彼のいう無爲政治が、たとえ政治を士大夫官僚に委ねることであっても、そこに皇帝權力が一切介入できない領域をつくることではない。それは、文彥博がこの無爲政治の理念を論じることとなった發端が、そもそも皇帝自身が無爲政治を理想とし、その內實について彼に質問したことにある、ということから考えても理解できる。無爲政治とは士大夫側だけが抱く理想だとは限らない。文彥博の無爲政治の主張は、「皇權」か「士權」かの二項對立の中で、士大夫側の代表として、皇帝から政治權力や權限の委讓を目的としてなされたのではなかった。むしろ、皇帝の名で出される命令・號令を合理的に天下に貫徹させるため、言い換えれば、皇帝政治を安定的に展開させるために、皇帝統治のひとつの理想として持ち出されたのである。

「皇權」と「士權」の強さの問題は、吳晗氏の議論が持つ問題點と重なり合う。[17] 吳晗氏の研究は發表されてすでに多くの年月が過ぎ、議論の枠組み自體ももはや古典的とさえいえる。現在においても中國政治史を論じる分析概念としての有效性は失われていない。しかし、朱熹ら當時の人閒が抱く理念を分析するに當たっても、同質の有效性を持つかどうかは別問題である。確かに、皇帝の個人的權力のむき出しの行使には、官僚士大夫の手による掣肘が加えられるべきである、というのは程朱ら道學士大夫の共通認識であった。それをもって「士權の伸張」ということができるとしても、「皇權を抑制」し、果ては「象徵化」（無化）するものであったであろうか。むしろ、彼らの意圖は、「士權」を擴大することで、「皇權」統治を安定させることにあったのではなかったか。朱熹らの理念は「皇權」か「士權」か、という問いの中では捉えきれないのではないか、というのが拙評の感想である。

最後に、もう一點だけ感想めいたことを附け加えておきたい。それは、宋明理學と清朝考證學との關係である。かつて著者は清朝考證學が生まれた思想史的意義を、文字の獄をはじめとする學問に對する政治權力の壓迫という、思想の外在的要因によってではなく、知識主義（道問學）と反知識主義（尊德性）の相克の中で位置づける「內在理路」の解釋を提出された。本書は、それとは逆に外在的要因に重點を置くことで宋學と明學とを論じられ、特に、明學に關しては、強權的な皇帝權力とそれに左右される思想界の樣子が主題となっている。では、この皇帝權力の學問に對する壓迫という問題に注目した場合、いったい明學から清學へと

いう流れはどのように描きなおされるのだろうか。ぜひとも觸れていただきたかった。

先に述べたとおり、本書の特殊性に鑑み、通常の書評の形式をとらず、評者の問題關心にそって、朱熹の思想を中心とした若干の問題點を論じさせていただいた。指摘した部分は本書のほんの一部ではある。しかし、それは本書や『朱熹』の根幹となる部分であって、兩書を通讀する上で無視できない問題であると思う。とはいえ、宋明理學の明學について全く觸れることが出來なかったのは、評者の力不足によるものである。著者の研究者としての經驗や實績に對して評者は足元にもおよばない。にもかかわらず、筆を執らせていただいたのは、朱熹の思想を學ぶ初學者として、本書や『朱熹』から非常に多くのインスピレーションを受けたからである。本書を含め、著者の朱熹に關する研究は今後も世界中で讀まれ、受け繼がれていくにちがいない。事實、近年『朱熹』に言及する研究は中國・臺灣を中心に相當多く見受けられる。我が國においても、著者の研究は思想史を志す者のみならず、歷史畑の研究者にもより廣く讀まれるべきである。淺學菲才ゆえの誤解や的外れな意見もあると思われる。著者の御寬恕を願いたい。

註

（1）余英時著、森紀子譯『中國近世の宗教倫理と商人精神』（平凡社、一九九一年）。

（2）島田虔次『大學・中庸』（新訂中國古典選第四卷、朝日新聞社、一九七八年）、一四三頁。

（3）吳晗等『皇權與紳權』（上海觀察社、一九四八年）。

（4）「故後世聖帝明王、莫不勞於求賢、而逸於致治。勞於求賢、則先有爲也。逸於致治、則後無爲也。」（『文潞公文集』卷九「進無爲而治論」、また『宋朝諸臣奏議』卷八「上仁宗論治必有爲而後無爲」）。

（5）『唐陸宣公集』卷一七、「中書奏議一、請許臺省長官擧薦屬吏狀」。

（6）石川安貞注では「無爲而理之道」を「任官得其人、故無爲而治」と注釋している（『唐陸宣公集』卷一三、「奉天請數對群臣兼許令論事狀」）。

（7）『論語集注』衞靈公には「獨稱舜者、紹堯之後、而又得人以任衆職、故尤不見其有爲之迹也。」とあり、舜が「任官に人を得た」ことを述べているが、それが聖人一般の「無爲の治」の要因ではない。このことについては、楠山春樹「儒家における無爲の思想」（『フィロソフィア』第七九號、一九九二年）、のち『道家思想と道敎』（平河出版社、一九九二年所收）を參照。

（8）「爲政以德、非是不用刑罰號令」（『朱子語類』卷二三、六條）、「所謂無爲、非是盡廢了許多簿書之類」（『朱子語類』卷二三、一三條）、「禮樂刑政、固不能廢」（『朱子語類』卷二三、一六條）。

（9）『朱子語類』卷二三、第二〇條。

（10）『范忠宣公全集奏議』卷上「上神宗論親決庶政」。

（11）小島毅『宋學の形成と展開』（創文社、一九九九年）、五四頁。

（12）宮崎市定『東洋的近世』（『宮崎市定全集』2東洋史、岩波書店、一九九二年）、一八二～三頁。

（13）山田慶兒『朱子の自然學』（岩波書店、一九七八年）、「Ⅲ　天文學」、二五五頁。

（14）岸本美緒「皇帝と官僚・紳士――明から清へ」（網野善彦等編、岩波講座『天皇と王權を考える2、統治と權力』岩波書店、二〇〇二年）、二四七～八頁。

（15）『朱子語類』卷一一八、第三三條、『朱子文集』卷一五「經筵講義」などを參照。

（16）木下鐵矢「「治」より「理」へ――陸贄・王安石・朱熹――」（『東洋史研究』第五五卷第三號、一九九六年）、のち『朱熹再讀』（研文出版、一九九九年所收）、三四二頁。

（17）岸本美緒、前掲註（14）論文。

二〇〇四年七月　臺北　允晨文化
A五判　四〇七頁　三八〇元