

清初思想研究の現状と問題点

佐 野 公 治

一

現在中国において、清初期の思想研究はきわめて意欲的に行われ、すぐれた成果があげられている。ここでは中国側の研究業績を主としながら、かたわらわが国での業績の主要なものをも考慮に入れて、清初期の思想研究の現状と当面の問題点とを、とくに政治思想と哲学（理気）思想に中心におき概観してみたい。

二

現在中国においては、思想・学術研究面でも、いうまでもなく毛沢東路線の指導下におかれている。なかんずく思想の歴史的評価は『新民主主義論』における次のテーゼによって強く規定されている。

中国的長期封建社会中，創造了燦爛的古代文化。清理古代文化的發達過程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精華，是發展民族新文化提高民族自信心的必要条件，但是決不能無批判地兼收並蓄（第十五章）。

この、封建的要素の剔除とともに民主的要素の吸収を、民族文化の發展と民族の自信を向上させる必要条件と見る方法、いわば伝統文化の一方での批判と同時に他方その積極的吸収をはかるという方法は、現在中国での思想研究の方法論となっている。さしあたり清初思想研究の論文、著述に限っても、この方法はほぼ一様に確認されている。たとえば、呂振羽『中国政治思想史』（3～4頁）、張岱年『中国唯物主義思想簡史』（16頁）、侯外廬『中国早期啓蒙思想史』（とくに323頁）、楊培之『顔習齋与李恕谷』（294頁）、嵯文甫『王船山學術論叢』（2頁）、『紀念王船山逝世二

百七十周年学術討論会開幕詞』（『王船山学術討論集』上所収4頁）。こうして清初思想研究でも一方での封建的要素への批判と他方での民主的要素の顕彰とが、必然的課題となっているのである。そうした清初期の思想の民主的要素は、一つにはその政治思想に求められている。もちろん個々の思想家については異論がないわけではない。王夫之はその唯物主義的色彩が高く評価されるが（たとえば張岱年，侯外廬先掲書等），政治思想については異論もある。1962年11月に長沙において湖南，湖北両省哲学社会学会連合会共催の王船山学術討論会が開催された。全国の知名学者および両湖地区の哲学，史学，文学工作者90余人が参加したこの討論会は，会が持たれたこと自体王夫之に対する高い評価を示すものであったが，王夫之の政治思想についてはつぎのように意見がわかれたという。(一)保守的とみるもの（この見解は嵇文甫にもみられ，夫之を封建地主的とみる先掲書58頁）。(二)改良主義的とみるもの。(三)積極面を強調しようとするもの（『王船山学術討論会討論的幾個問題』『王船山学術討論集』下68頁）。

このように個々の思想家には異論もあるのだが，清初期の政治論の代表的著述とされる黄宗義の『明夷待訪録』については，その民主性に対してはほぼ異論はなく，侯外廬・呂振羽氏のつぎのような見解がほぼ固定したかのように思われる。呂氏は『明夷待訪録』の置相篇における政治組織論にふれ，「政事堂の組織内容は，基本的には近代の資産階級国家における内閣と同じである。いわゆる『五房』の性質も基本的には近代の内務・無任所・軍政・財政・司法に同じである」（先掲書587頁）という。また学校篇における「学校の性質は基本的には近代の代議機関に同じである」（同上588頁）ともいう。呂氏は『明夷待訪録』の政治思想中に，近代的な立憲政体論をみているのである。また侯氏も「この書は人権宣言に類似している。とくに原君・原臣・原法の諸篇であきらかに民主主義思想が表現されている」（先掲書155頁）といい，また「近代思惟方法の偉著」（同上156頁）ともいう。侯氏はやはり近代思想的内容を『明夷待訪録』の中に読みとっているのである。政治論の内容が黄宗義と似かよった点をもっている唐甄も，¹⁾ 侯氏呂氏は黄宗義との関連からその近代性を高く評価してい

る。ただ唐甄のこうした評価については、現在では彼の階級的立場が封建地主的であったことを実証的に論じた李之勤氏の有力な反対意見がある。

（後述参照）

以上の評価、なかんずく侯氏の見解は、中国史に対するトータルな見通しにもとずいている。この点で氏の業績は、清末以降からの清初研究の水準を超えるものをもっている。氏の方法論もわれわれを裨益するところ極めて大きい。²⁾しかし一方拙稿「明夷待訪録における易姓革命思想」（日本中国学会報17）でも幾分触れたが、『明夷待訪録』に近代性をみることには疑問もある。ここで侯氏の立場をあきらかにしながら、その問題点をみてゆきたい。

侯氏は中国における資本主義の萌芽を明末（万暦・嘉靖年間）にもとめる。したがって明末清初期をその萌芽の成長過程であるとともに、同時に封建社会の動揺崩壊過程であったと考えているのである。この点もやはり毛沢東の中国封建社会に対する見通しへの裏付けを意図するものであったと思われる。

中国封建社会内的商品経済的發展，已經孕育着資本主義的萌芽，如果没有外国資本主義的影響，中国也将緩漫地發展到資本主義社会（侯氏同上書3頁所引「中国革命和中国共産党」）。

さて侯氏は、この時期には資産階級の前輩としての市民階級，中小農階級があったといい，市民階級を次の三つに分類している。一，地主階級反対派としての都中豪貴集団。二，近代自由主義者の先輩であり，第一の集団への反対者である都市中等階級反対派。三，近代資産階級の先行者である都市平民反対派。この分析はエンゲルスの『ドイツ農民戦争』におけるドイツの17世紀の階級分析を参照して行われている。社会経済史的観点からいって，明末清初期がいかなる歴史的段階にあるか，はたして17世紀のドイツ社会と同時的に比較可能かいなかについては今は問わない。ここでは一応侯氏の立場を認めながら検討しよう。

侯氏は黄宗義，唐甄は，第三集団の意識を反映する「異端」思想家であると把握する。この第三集団は，農民と共同して斗争に参加するのだとす

る。だがさしあたり黄宗義、唐甄についてみても、この点には大きな疑問がある。現代中国では農民叛乱の意義を民衆の力の表現とみて高く評価しようとするが、明清期の思想家はほぼ一様にそうした叛乱には反対しており、この点が彼等の「民主性」を過大視することを妨げているのである。たとえば「唯物主義」者王夫之の政治思想が保守的であるとみる論拠の一つに、夫之が「農民起義」に反対する点があげられる（「王船山学術討論会討論的幾個問題」『王船山学術討論集』下569頁）。また侯外廬氏等が王守仁の反動性を厳しく批判した際にも、最大の論拠は彼が「農民起義」を実際に鎮圧した点にあった（『中国思想通史』第4巻第20章参照）。農民叛乱に反対するという点では黄宗義も例外ではない。毛沢東によって明末の李自成の叛乱は、「農民の反対運動」「農民の革命戦争」と規定されたのだが、（「中国革命和中国共産党」『毛沢東選集』第2巻619頁）、この李自成を宗義はつねに「李賊」と呼ぶ。また『明夷待訪録』の兵制篇は、「李賊が京師に侵入したとき、三輔から青齊の諸鎮にいたるまで、櫛の歯のように障地をきずいていた。天子は（彼等を）公侯に封じてその歡心をむすんだが、ついに一矢をもって来援しようとするものもなかった」という反省から文官優位のもとに兵制を改革しようとする。宗義は叛乱の鎮圧乃至その発生を未然に防ぐことを目論むのである。唐甄も例外ではない。彼は四川に侵入した張献忠一派と思われる「農民起義軍」に対抗した父親を表彰する（李之勤「唐甄事迹叢考」『潜書』附詩文集所収260頁）。以上の点からいって彼等が「平民反対派」であるという侯氏の主張には無理があるといえよう。侯氏が清初期の思想家に農民と共同する平民反対派を見たのには、もう一つの観点があった。つぎにその問題点をみよう。

侯氏は清初期にさらに一つの特徴をみようとする。「清代の民族圧迫と漢民族の民族圧迫に反対する斗争により、民族矛盾が階級矛盾をおおってしまった」（『中国早期啓蒙思想史』25頁）。漢、満両民族間の民族矛盾が、当時の顕著な矛盾であったために階級関係に変化が生まれ、中等階級と平民とが農民を主体とする反清斗争に参加したとみるのである。この観点からいえば、反清抗争を实践した黄宗義、王夫之、顧炎武等いずれも農

民の側に立ったといえるかもしれない。この見方は郭靄春氏ではさらに拡大されている。「清兵が入関するにおよんで民族矛盾は当時の主要矛盾となった」（『顔習齋学譜』15頁）。唯物史観に立つかぎり、また明清期を封建末期とみるかぎり、基本的生産関係は封建地主と農奴との間に成り立ち、そこにまた基本的矛盾が存在するとされるはずである。明清交代期の抗争を矛盾の転換とまでとらえ、その民族性を高く評価しようとするのは著しい特徴といえよう。だが反清抗争が民族斗争と評価されるべきかいなかは問わないとしても、そうした斗争への参加が、ただちに農民の立場に立ったことにはなるまい。清民族の入関は第一になによりも支配体制と命運を共にする地主層にとって脅威だったのではなからうか。重沢俊郎氏は顧炎武について、彼の「明朝政権恢復の情熱を最後まで持続させた要因」の中に、地主階級に属する自家の繁栄並びに彼自身の人間存在への利益という観点があったも知れない、と問題提起的に述べらるが（「顧炎武の評価問題」中国の文化と社会10輯）妥当な意見である。

明の滅亡と異姓政権の中国支配という民族的危機に生まれた清初期の政治論は、たしかに尖鋭な色彩をもっている。彼等の情熱は清朝への反抗意識によって裏打されていた。王夫之の著述に多見する二字の伏字はほとんど「夷狄」の二字でうめてよい。たとえば、つぎの一文は彼の反清意識をあきらかに示している。「天下の極めて重くして窃むべからざるところのものは二。天子の位なり、これを治統という。聖人の教なり、これを道統という。治統の乱るるや□□これを窃む、□□これを窃む、□□これを窃む、世を永へ身を全くするべからず」（読通鑑論卷13）。彼等のこうした反清意識は、清朝側からする士大夫懐柔策博学鴻儒科、明史編纂への参加を拒否する態度ともなって現われる。この点は伝記の中にも特筆されてきた。（李頤については謝国禎『孫夏峰李二曲学譜』80頁。顧炎武については同氏『顧亭林学譜』32～3頁。黄宗義については同氏『黄梨洲学譜』29頁。呂留良については錢穆『中国近三百年學術史』上70頁等）。だがこうした反清意識は、鼎革（1644年）以前に成人に達していた遺老の年代には極めて顕著であるが、³⁾ それ以後の世代では次第に影をひそめてゆく点に

は注意しておく必要がある。顔元（1635～1704）が養父の再三の強要にもかかわらず、科挙に関心を示さずに医術を学んで生計を立てたのは、少くとも生活態度において遺老に近い。だが彼の弟子李堪（1659～1733）は1690年郷試に応じ挙人に中り、さらに会試に赴く（楊培之先掲書第1章参照）。唐甄は「吾貧のために仕ふ、知県となり十月にして革められて民となる」（『潜書』守賤篇）という。彼は生活の貧困をしばしば物語っている。こうした点から彼の出仕は貧困に促されたやむをえざるものであり、挙人合格後の知県任官もわずか十カ月で退くのみだから、彼は政治権力と関わりを持つことを欲しなかったようにも旧来考えられた。だが実際には彼は郷試合格後会試を受験し下第、その後任官したのであること、免職になった後も依然政治的地位を得たいと望んでいたことが、李之勤氏（先掲論文）によって明らかにされた。この唐甄は文人魏禧と親しかったと自称する。魏禧は博学鴻儒科への推挙を拒否するのだが、禧の伯兄際瑞は幕客となり三藩の乱には清朝側に立ち戦死している（北村敬直「寧都の魏氏」大阪市大経済学年報7・8所収参照）。呂留良も博学鴻儒への推挙を「死を誓って拒む」のだが、その子葆中は1706年進士に合格し編纂に官する（錢穆先掲書70～71頁）。黄宗義も再三の勧請から半ば強制的にはあるが子百家を弟子万斯大・斯同兄弟と共に明史編纂に協力させた。徐波石のつぎの語は、この時期の士大夫の意向をよく伝えていると思われる。「ながくその子弟を蝕ざしてもって遺民を世襲せしむるあたはざること、またすでに明なり。しかれども、これを聴すはすなはち可なり、またよりてこれがために謀るはすなはち失てり」（錢穆先掲書72頁所引）。以上からみて錢穆の次の叙述は当をえているといえよう。「身を草野に棄てて、官列に登らないのは、ただ仕える朝廷を失った遺老一代にとどまる。世を歴ても屈しない者はまことに少いのである」（同上71頁）。このように次第に思想家の反清意識が影をひそめ、清朝との妥協が成立することは、もちろん清朝側からの硬軟両面の政策が大きな原因であることはいうまでもない。だが同時に一様に地主であった清初の思想家が、体制に媒介されることによってのみその存在を保障されたという存在性格を宿命的に荷っていたことにも一つの原

因があるように思われる。清初思想家のそうしたいわば体質的な弱さは十分注意されてよい。

ここで侯氏の清初思想に対して、近代性をみようとする別の一つの背景と、その問題点とをみよう。すでに梁啓超は、『清代學術概論』において『明夷待訪録』にふれてつぎのようにいった。「その最も近代思想に影響をもったのは、明夷待訪録であった。後に梁啓超譚嗣同等は民権共和の説をとまえ、その書を節鈔して数万本を印行して秘密に散布し、晚明思想の驟変にきわめて力があった」「また竊かに明夷待訪録・揚州十日記等の書を印行し、案語を加え秘密に分布して革命思想を伝播したところ、信奉する者が日毎に衆くなった」。つまり『明夷待訪録』が梁等の近代化運動中一つの思想的武器であったというのである。また梁は、王夫之も変法派のイデオログ譚嗣同に大きな影響を与えたともいう。侯氏もこの点を重視している（先掲書155～6頁）。また『明夷待訪録』を、侯氏とほぼ同様に評価するという島田虔次氏も、清末における改革派、革命派のあいだでのこの書に対する崇拝に注目しておられる。（「中国のルソー」『中国革命の先駆者たち』所収123～131頁）。だが清末の近代化運動に『明夷待訪録』が思想的武器となったことと、この書が近代的内容をもっていたこととはかならずしも同一ではない。ここで『明夷待訪録』と、この書を顕彰し、自己の政治論中にその内容を摂取している譚嗣同の『仁学』とを比較して両者の立場の相違を指摘しておきたい。

『仁学』は「孔教亡びて三代より下読むべきの書なし。もし玉檢を塵編より区し、火齊を瓦爍より拾ひて、以て万一孔教に当るものを冀はば、則ち黄梨洲の明表待訪録、それ庶幾からんか」(二)という。ここでは『明夷待訪録』の価値を極めて高く評価している。島田氏が「明末と清末とは思想史として抽象してみるときは殆ど直接に連続してお」（中国近世の主観唯心論について」東方学報京都28。10頁。以下「唯心論」と簡稱）ると考えたのも、「その譚氏の契約説的君主論く基くところは黄宗義の明夷待訪録であった」（同上54頁）ことが一つの論拠であったと思われる。たしかにたとえば、

生民之初本無所謂君臣，則皆民也，民不能相治，亦不暇治，于是共拳一民為君。夫曰共拳之，則非君択民，而民択君也。……夫曰共拳之，則因有民而後有君，君末也，民本也」(『仁学』二)

という譚の君主論は、民約的色彩を除けば、ほぼ『明夷待訪録』の原君篇に一致する。

有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下積其害。……古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者為天下也。

また、

君亦一民也，且較之尋常之民而更為末也。民之于民，無相為死之理本之与末，更無相為死之理，然則古之死節者，乃皆不然乎。請一大言斷之曰。止有死事的道理，決無死君的道理。死君者，宦官宮妾之為愛，匹夫匹婦之為諒也(同上)。

という『仁学』は、ほぼ『待訪録』の臣下論の内容を受けている。

有人焉，視於無形，聽於無声，以事其君，可謂之臣乎。曰，否。殺其身以事其君，可謂之臣乎。曰，否。夫視於無形，聽於無声，資於事父也。殺其身者，無私之極則也。而猶不足以当之，則臣道如何而後可。曰緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治以羣工。故我之出而仕也，為天下，非為君也，為万民，非為一姓也，……君為己死而為己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也，是乃臣不臣之弁也(原臣篇)。

だがこうした政治論の平面での、論旨の接近にもかかわらず、兩者の間には重大な立場の相違がある。上の『待訪録』臣下論では、臣下は「為天下」，「為万民」という観点から政治に参加せよといっている。つまり，「視於無形，聽於無声」という父子間に成立する倫理からは独立した意味での、政治固有の倫理を確立することを説いているのである。こうした，父子的血縁的倫理と，政治倫理とを切断すべしという要求は、『待訪録』原君，原臣篇の基調となっている。政治秩序を血縁的に擬制することのイデオロギー的意味がそこで暴露されているのである(先掲拙稿141頁参照)。

しかし宗義はそのように、君臣秩序が「天下よりしてこれある」「累変」（原臣篇）する機能的概念であることを明かにしたのであったが、父子・血縁秩序は「氣」を共通にする（父子一氣）自然秩序であり、したがって「父子もとより変ずるべからざるものなり」（同上）と、普遍的な絶対性をもっていることをあくまで認める立場にあった。しかるに譚嗣同は、父子倫理の先天的性格を全面的に否定している。「君臣之禍亟，而父子夫婦之倫遂各以名勢相制為当然。此皆三綱之名為害也。……君臣之名或尚以人合而破之。至于父子之名，則真以為天之所命，卷舌而不敢議」（『仁学』二，なお注3参照）。こうした両者の立場の相違は看過できない。『待訪録』は君臣秩序を父子秩序との比較においてその自然的性格を否定した。その限りで、そこに歴史的意義を認めることはできるけれども、父子秩序の自然性を前提としているかぎり、「父子天合・君臣義合」という伝統觀念を窮極的にこえるものではなかった。しかるに譚嗣同では、父子倫理をも含めて、あらゆる倫理・制度の人為的性格があきらかにされた。制度の人為性を根拠に、新しい制度を主体的に作為することが、譚では可能になるのである。以上からいっても、『待訪録』が清末における近代化の武器であったことと、この書が近代的性格をもつこととは異なることがあきらかである。『待訪録』の思想史的性格は、清末との関連からも再検討されなければならない。

三

前節では清初思想の特色ある政治思想と、現在中国における清初研究がそこに近代的内容をみる点に特徴をもつこと、そしてこの点に関して問題点をのべた。つぎに理氣論の評価およびその問題点をみよう。

理・氣は宋以降の学者の中心的なテーマであった。清初思想家はほぼ一様に理より氣の第一義性を考える。そうした氣を重視する傾向は、山井湧氏により「氣の哲学」と類型づけられた（山下龍二「羅欽順と氣の哲学」名古屋大学文学部研究論集27所収参照）。「戦後の中国では『氣の哲学』を唯物主義と規定することによって、きわめて高い評価を附与している」

(同上2頁)のである。一方明代では、王陽明の思想は主観唯心論であるという説が通説になっている。このため陽明ははげしく攻撃される。とくに侯外盧氏等は陽明の思想が階級矛盾を隠蔽する「蒙昧主義」であるとしその反動的性格を徹底して批判している(先掲『中国思想通史』)。陽明を全面的に拒否する姿勢で書かれた『通史』のこの部分は、全巻を通じてみても異彩をはなっている。侯氏等は多くの場合には、思想の継起的発展を説くのだが、陽明学に関しては、泰州学派を高く評価しながら、それを陽明とは断絶したかたちでとらえている。また清初思想をも王陽明とは断絶させてとらえる。中国でもたとえば楊培之氏が、顔元、李塨の実践論に対して王陽明の「知行合一論」が積極的な影響をおよぼしたというように(先掲書第七章)、陽明思想を前むきに評価する者も絶無ではあるまい。だが台湾での陽明崇拜や、主観主義の克服を現在の中国が課題としている(島田虔次先掲「唯心論」6~7頁参照)という政治的な意味からも、侯氏等の意見が通説的である。こうして明代の陽明思想を否定的に評価する反面、しばしば陽明学や朱子学を批判する清初思想家の「唯物主義」が高く評価されることになるのである。唯物主義的要素を高く評価しようとするのは、中国での清初研究の一特徴である。「唯物」「客観唯心」「主観唯心」という範疇は、それぞれの評価は中国側とは異なるが、島田虔次氏も採用された(先掲「唯心論」)。また重沢俊郎氏もこの範疇に中国側とほぼ同じ内容を与えて哲学史を描かれる(『中国哲学史研究』)。このようにこの範疇は次第にわが国での中国思想研究にも取り入れられつつある。

ところで朱子は客観唯心論者とされるのだが、この朱子は一方で理を重視している。「未有天地之先畢竟是先有此理」(『朱子語類』卷1)というような主張はしばしばみられる。しかしながら朱子はまた一方で「天下未有無理之氣、亦未有無氣之理」(同上)というように、理と氣は相即したものと考える。また「必有是理、然後有是氣、如何。」という質問に、「曰。此本無先後之可言。然必欲推其所從來、則須說先有是理」と答えながら「又非別為一物、即存乎是氣之中。無是氣則是理亦無掛搭處」(同上)ともいう。ここでは氣が理の存在する場所を提供するものとされているの

である。この点で朱子学は「気の哲学」とつながりをもつ。したがって、「気の哲学」者の朱子学批判は一面的なことがある（山下龍二先掲論文参照）。また王陽明も「気の哲学」とも無縁でないといわれる（同上）。気を第一義的にみる立場を唯物論とし、理を第一義的にみる立場を唯心論とみて、そこに絶対的な対立があると考えることは、ここに問題がある。この点はいまはこれ以上ふれない。ここでは唯物・唯心という規定が中国思想研究上にもつ一般的な疑問をのべておこう。

張横渠は「唯物論」者であるといわれる（張岱年先掲書、洪潜外五氏編著『哲学史簡編』等）一方王陽明は「主観唯心主義者」と評価されていた。しかし両者には、極めて重要な共通点がみられる。いま島田虔次氏の訳による『西銘』をひく。

乾^{てん}は父^ちなり坤は母なり。余の眇然たるを以てして、しかも中に居る。されば天地に充ち充つるは我が此の体、天地に帥たるは我が此の性、民は我が胞^{はらから}、物は我が与^{とも}なり。天子は我が父母の嗣子、大臣は嗣子の家令なり。老齡のひとを尊ぶは（我家の）^{めうえ めうえ}長を長とするにて、孤弱のものを慈^{いつくし}むは幼を幼とするなり。聖人とは（乾坤と）^{ちちはは}徳の合せるものの謂にして賢人とは（我家の）秀れたるものなり。凡そ天下にありとあらゆる病疾のもの、不具のもの、兄弟なきもの、妻なきもの、夫なきもの、子なきもの、そはみなわが兄弟の悲惨に沈淪するものなり」（先掲「唯心論」16頁）。また氏は陽明の抜本塞源論をつぎのように訳されている。「そもそも聖人の心は天地万物を一体とする。凡そ血氣あるかぎりのものはみな自分の昆弟赤子であるとしてそれを保全し教化厚生し、以てその万物一体の念を遂げようとせざるはない。……かくて天下の人は熙熙皞皞、一家族の如く親しみ、才質の劣る者はその農工商賈の分に安じその業に精励して敢て高きを希い外を慕う心なく、才能のすぐれたる者たとえばかの臯・夔・稷・契のごときは出でてそれぞれの能を尽すこと恰も一家のうちに分担あるごとし」（同上34～35頁）。

『西銘』では政治的ないわば事実上の非血縁的諸関係を、家族的・血縁関係と同視せよと明確に説いている。一方陽明は、三代＝理想社会では聖

人が政治関係を血縁関係と等視したとする。血縁・家族共同体にあっては本来的には成員間の利害背反はありえない。したがって血縁的に揆制された社会においては、各人は「分に安んじ」「高きを希い外を慕う心なく」対立抗争しないと考えたのである。「抜本塞源論」ではそうした血縁感情を社会全般におしおよぼして理想社会を建設しようとしているのである。以上からいって、ここでみるかぎり横渠と陽明とが政治把握の立場上一致していることはあきらかである。両者は、ここでは自己の父母兄弟を、他者のそれから区別して敬愛するという論理をもっていない。この意味から『西銘』（島田先掲『唯心論』16～7頁）と陽明学での「万物一体仁」説（山下龍二「黄綰『明道編』について」中国古典研究12）とが、ともに墨子兼愛説との類似をうたがわれたのは当然でもあった。

このようにきわめて特徴的な共通点をもつ張横渠と王陽明とを、一方を「最も傑出した唯物論哲学者」（島田先掲「唯心論」P17）とし、一方を主観唯心論者とするのは、唯心・唯物という規定のもつ意味を問わしめるであろう。一神教としてのキリスト教が思想軸としてあり、唯物論がそれと対決するかたちをとった西欧の場合には、唯物・唯心という規定は有効な方法であるともいえよう。しかるに中国では宗教自体の中にも無神論ないし汎神論的色彩が濃厚である。たとえば禅系統では、

了了として見るに一物なし。また人もなく仏もなし（『証道歌』）。

問ふ、「如何なるかこれ仏」と。師云く、「乾屎橛」と（『五燈会元』巻15）。

僧あり洞山に問ふ、「如何なるかこれ仏」と。山云く、「麻三斤」と（『碧巖録』第12則）。

と仏に超越的な実体性をもたせない傾向が濃厚である。こうした特徴をもつ中国思想を唯物・唯心と範疇づけたにせよ、その界限はついにあいまいにならざるをえない。現在中国では思想家の唯物的色彩を「民主性」として顕彰しながら、同時に同じ思想家に唯心的糟粕を指摘するという結果に終るのはそのためである。清初研究の場合も同様である。王夫之の場合には「哲学思想」に限れば、たとえば侯氏のように「『理』依存于『気』」

という夫之の立場を「即思維依于存在」とみる（侯氏先掲『啓蒙思想史』78頁）ならば、彼を唯物論者と規定することにはほぼ成功するだろう。だが理を思維と気を存在と同視することには問題があろう。また中国でもやはり夫之の唯心主義的傾向を強調する者もいるようである（『王船山学術討論集』下563頁）。以上からいって、唯物・唯心という規定が中国思想史研究に持つ意味は、改めて問われるべきである。

さて話をもとへもどそう。清初の氣に第一義性を見ようとする傾向と、これを唯物論と考える評価について述べた。だが清初における理氣論のさらに重要な特徴は、理氣等の宋学以来の中心命題に、学者の主要関心が置かれないという点にある。理・氣・心・性等は宋明の学者の中心的命題であり、旧来宋明の学術は「性理」学とも呼ばれたことはいうまでもない。清初学者は、ほぼ一様にそうした宋明性理学の非実用性を批判する。梁啓超はこの特徴を宋学への一大反動と規定した（『清代学術概論』）。この特徴はその後山井湧氏によって「経世致用の学」と類型づけられた（「明末清初における経世致用の学」東方学論集第1）。先述した清初の政治論は、この経世意識の具体的あらわれであった。宋明に盛行した理氣心性論は、清初では政治論の流行とうらはらの関係にあった。ここで理氣論をとりあげるのは、この逆説的な意味からである。

さて山井氏は、明代の学問を陽明等を中心とする「心学」にもとめ、つぎのように特色づけている。「心学は修養の工夫と直結していた。というよりは、むしろ心の工夫そのものがすなわち学問なのであった。そしてそれは最も個人的・主観的なものであり、修養的实践と密着混淆しながらもなおかつ観念的な学問であった」（同上138頁）。一方清初期の特色を、明代における東林派などの先行的形態も考慮しながら、山井氏はつぎのように類型化する。「学者たちの関心が内から外へ向った、少くとも明代の心学者と比べて、学問の対象が、心の工夫・修養という個人の心の中の問題から心の外の社会生活の場へ転じた」（同上149頁）。こうした関心の移行によって展開された政治論は、「ある程度実証的な且つ学問的な政治論になっている」（同上145頁）。

以上のように山井氏は明代の学問形態（心学）を主観的・個人的な修養論ないし修養的实践論であって、心の内に向うものとし、清初の「経世致用の学」の特色を「客観的・実証的」（同上146頁）な実学とし心の外へ向うものとした。氏によって明代と清初との学問は全く対照的な性格をもつものと理解されたのである。たしかにこのような特色づけは、学問形態を把握する上では妥当な点を多く含んでいる。だが思想史の課題としてはなにゆえに明代思想家が（宋明を通じていってもよいのだが）「性理」論を思想表現の主要形態として採用したか、清初ではかえって「性理」論を主要形態とせずに、政治社会論に関心があつまったかという問題がある。学問形態の転換を必然たらしめた諸条件を明かにする問題といってもよい。思想史的にいえば、およそ政治的社会的関心を欠いた思想家は存在しない。そうした思想家は思想家の名に値しないのである。工夫・修養という「心の内」に関心を置いたとしても、明代の学者に政治的社会的関心が欠除していたのではない。政治的関心が、心の修養という表現形態によってあらわされていたのである。社会把握・政治把握は「性理」論的色彩をもっていたともいえよう。ではなにゆえに清初ではそうした政治・社会把握が、政治・社会論というより具体的な表現となって示されたのであろうか。

山井氏はこの点についてつぎのようにのべる。明末の社会状態の悪化、宦官一派と官僚群との対立抗争、流賊の発生、明朝の滅亡と異民族の中国支配、「この一大事、国家民族の危機という渦中におかれた学者たちにとっては、学問はもはや自分一個の心を修養して聖人になるといったたぐいのものではなかった。彼らの学問に対する意識は、学問とは経世のためのもの、実際社会の役に立つものである。そうでなければならない、ということであった」（同上139頁）。すなわち、山井氏は「経世致用の学」の成立条件を社会状態の変化という外在的条件にもとめているのである。これは氏が、明学を「自分一個の心を修養して聖人になる」と考えていることつまり明学は政治的問題の解決には無力なのだという考えが前提になっているのであろう。この前提に対する思想史的視点からの問題は、いまのべ

た。また社会条件の変化に、明清の学問形態が変化した原因を求めることにも問題がある。宋末五代の政治的混乱期を経て、しかも明清の際と同じように、元＝異民族政権の中国支配という状況の下で成立した元朝の学術は、やはり「性理」学という宋代の学問形態を受けついでからである。また異民族政権という与件は欠いたにせよ、同じような政治的混乱を経て成立した明朝の学術が「心学」（性理学）という形態をとったからである。

侯外廬氏もこうした明代から清初への思想史的転換を、社会的条件の変化にもとめる。ただ氏の場合には、明清の際は、はじめにのべたように単なる王朝の交代とは異った社会史的転換期とみているのだから、上述の疑問には答えているともいえよう。「彼等（17世紀の学者たち）が哲学・歴史・政治・経済と文学の諸方面に『別に生面を開いた』（王夫之の語）のは単に反理学運動の量的変化だったのではなく、彼等自身の様式を考えて資本主義世界に対する絶対的な要求をあらわしたのだ」（侯氏先掲『啓蒙思想史』30頁）。しかしながら第一節でのべたように、近代思惟的要素を清初思想にみる点に難点がある以上、上述の疑問は依然として残るのである。

四

前節では理気論を通してみながら、明代と清初との学問形態の変遷に関する学説とその問題点についてのべた。いったい明代思想、なかんずく陽明学は、清初思想の成立にどのような役割をはたしたのであろうか。黄宗義陳確等、劉宗周を通して陽明学に接したもの、唐のように陽明思想に好意をよせたもの等、陽明は清初に影響力をもたないのではない。現在の中国にさえ、陽明の知行合一論が顔元李塉の実践論に積極的影響をおよぼしたという者もあった(先述)。このように個々のばあいには、陽明学の痕跡を求めることは可能である。しかし巨視的にはやはり前節でみた山井氏の明代と清初との学問形態的特色づけを否定することはできない。むしろ陽明学は、否定的な意味で、清初思想成立の、思想史的条件となっているように思われる。この点に関して一つの視角を問題提起的にのべてみたい。

宋明の「性理」学は、王陽明において一つの理論的発展の頂点に達したものである。いったい宋明の学者はいわば『大学』における修身以下つまり個人的道徳修養を「本」として、なによりもそこに注目する。だが彼等は政治・社会的諸問題を無視したのではない。彼等は修養して聖人になることが、とりもなおさず「末」としての治国平天下を実現することだと考えたのである。個人道徳と政治との連続を前提にして、政治・社会的問題の窮極的解決方法を、性理学の範疇内で追及したのであった（もちろん具体的政治論がなかったというのではない。だが、くりかえすが、それはあくまで「末」であった）。したがって政治的社会的諸条件の変化による新しい事態の発生にも、「性理」学的理論の発展・展開というかたちで対応しようとする。だが「性理」学の発展が、完結するならば、新しい社会状態を思想の側から克服しようとするときには、すでに性理学の範疇では不可能である。こうして清初においては陽明学の成果が継承される（たとえば王夫之唐甄等の人欲肯定的傾向、ほぼ共通にみられる氣質の性を善とし超越的な義理の性を否定しようとする傾向等）一方、より治国平天下の実際的方策に関心が向いたのではないか。ここで侯氏等の指摘する社会的諸条件の変化が強力に作用したことはもちろんである。

では王陽明において「性理」学が理論的発展の頂点に達したとはどういう意味か。この点への一つの見通しを与えよう。

朱子は理と気とによって世界の構成を説明する。この理は、一方で超越的なものにとらえられ、他方気と相即していた（先述）。丸山真男氏は朱子の理は「個々万物に内在しながら、なお万物に超越した」（『日本政治思想史研究』22頁）性格をもつといわれる。この理、気の性格は「性」論にもそのままもちこまれる。人間を人間たらしめる天地之性（本然・義理之性）は「専ら理を指して言ふ」（『朱子語類』卷4）。この天地の性は「いまだこの気あらざるにすでにこの性あり、気存せざるあれども性かへって常にあり」（同上）という超越性をもつ。同時にこの性は人間に賦与されて気と結合して「氣質の性」となる。（「氣質の性を論ずれば、すなはち理と気とまじ雑へて言ふ」（同上）。理は万人共通のものであり、「理を

もって言へば、すなはち全からざるなし」（同上）という。人物の万殊優劣はもっぱら氣に原因がある「氣をもっていえばすなわち偏ることなきあたはず」（同上）。このような理氣人性の把握の上に実践論がとかれるのである。実践的には不純の原因である氣的側面を陶冶して、本然の性に合致した聖人になることが求められる。ところで「聖人可学而至」という確信が宋以降における実践論の前提であったといわれる。これは上の叙述に照すならば、理＝本然の性が万人に共通的に内在しているという点に根拠があるといえよう。だが理とはまた超越的性格を強くもつものであった。したがって「窮理」、「尽性」が聖人への道の方法とされながら、「一旦豁然」（『大学』補伝）という飛躍をまたなければ、現実の人間と聖人との溝はうめられないとされたのである。さらに陶冶されるべき氣は、現実の人間性（氣質の性）の本質的構成要素であった。したがって現実の人間が聖人になりうる道は堅く閉されていたといえる。

朱子から陽明への変遷は、一つには性への着目から、より人間を具体的にとらえた心への着目への変遷でもあった。陽明は心に注目しつつ、心を直ちに「理」と把握する。逆にまた理は心の外にもないともいう（「天下にまた心外の事心外の理あらんや」（『伝習録』上巻）。朱子では理は超越的性格をもっていたが、陽明ではその超越性を否定し内在的性格を強調しようとする。その内在性も朱子とは異ったかたちでとらえられる。朱子は義理の性が人間に内在するとともに、それが実理として実体的性格をもっていることを強調する。この点から同じく性をいう仏教に対して、その性が畢竟空なるものであると批判するのである（『朱子語類』卷126参照）。しかるに陽明では、理の実体性を否定し、心のはたらきそのものを理ととらえる。朱子が仏教批判の根拠とした性＝実理（仁義礼智信）の実体性が見失われることによって、陽明では仏教、とくに華嚴・禪と表面的形式的には極めて接近するのである。さて、この陽明では朱子的ないみにおける修養・実践論は、論理的にはなりたたないのである。なぜならば、「心」と「理」とが一体のもの同一のものであるならば、現実の人間がとりもなおさず理想的人間＝聖人にほかならないからである。朱子では現実の人間

を構成する気が混濁をもったものであった。そのため気を陶冶すること、いかえれば現実の人間を「窮理」・「尽性」によって改造することが実践上の課題であった。ところが陽明では現実の人間は本質的に聖人に他ならないのである。したがって朱子的な修養論はそこではなりたたない。もちろん周知のように、陽明は「心即理」とともに「存天理去人欲」という朱子的な実践命題をもっている。だが再言すれば、陽明では人欲は気とは異り心の構成要素ではない。たかだかそれは鏡におけるくもりのごときものにすぎないといわれるのである。かくて陽明では聖凡の差は無限にちぢめられる。⁴⁾「街中の人をみますとすべて聖人でした」という弟子に「これはあたりまえのことである。どうして不思議とするにあたろうか」と答え（『伝習録』下）「愚夫愚婦と同じものを同徳といい、愚夫愚婦と異なるものを異端という」（同上）ともいっている。かくて陽明では道德修養が聖人になるための必然的前提ではなくなったのである。陽明が後年朱子学的制約から脱却してゆく過程で次第に天理人欲論が影をひそめるのもこの論理からいって当然のことであった。

朱子は聖人になりうる可能性を一方で与えたのだが、聖人を回復する道は現実には閉ざされていた。それだからこそ永遠の要請である聖人の道は学者の関心をひきつけ、あるいは性論、理気論の理論が、あるいは存心の実践方法が探求された。陽明ではすでに聖人とはほかならぬ現実の自己自身であった。こうして陽明の段階にあっては、すでに聖人の道の探求は一つの完結点に達していたといえよう。清初では陽明学の成果を一方ではうけつぎつつ、道德修養を通じて聖人になる方法は、性理学的なかたちで行われなかった。それは陽明学において性理学は一つの理論的展開の極点に達していたためでもあり、陽明学は、こういう否定的なかたちで清初思想（その先行としての東林党を含めてよいが）の成立の思想史的条件であったといえるのではなからうか。

五

以上清初思想研究の現況と、問題点の一端とを述べた。わが国での研究

業績でも、省略に従ったものも多い。たとえば後藤基己氏「清初政治思想思想の成立過程」（漢学会雑誌10/2）など戦前の業績であっても今なおこの期の思想研究に欠かせないものもある。しかし概していえば、清初期の思想に関するかぎり、侯外廬氏を頂点とする中国側での研究が極めて意欲的に行われ、すぐれた成果をあげていることを認めなければならない。個人研究についてみても、顧炎武・黄宗義については、わが国でも戦前から論考はある。だが王夫之については専論ははなはだ少い。わたくしの目にしえたのは本田濟氏の「王船山の易学」（人文研究14/7）にとどまる。この点でもわが国と中国とでは対照的である。こうした中国側でこの時期の研究が盛んに行われているのは、民族文化の発掘・顕彰が、この国の現実的・実践的な課題であり、そしてこの期にその恰好な材料を見出すことができるからでもある。今後とも中国側の清初思想研究の動向は注目されるべきであろう。

〔注〕

- 1) 侯外廬氏がかって「中国學術史を最初に試みた者」（「近代中国思想学説史」下826頁）と評した章炳麟は、島田氏が指摘されたように、すでに唐甄に注目している。「戴氏作原善及孟子字義疏証，遂人情而不制以理，兩本孟子荀卿。王守仁以降唐甄等已開其題端，至戴氏遂光大之。非法于歐羅巴人言自由者。世人欲以一端伝会忘其所自来」（「徵信論」上）。欧化に反対し、内在的な伝統に注目しようとする章の態度は、毛沢東氏が伝統中から「民主性」を発掘し民族の自尊心を助長しようとした態度に通ずる点に注意しておきたい。
- 2) たとえばつぎにのべられている立場が『中国早期啓蒙思想史』を一貫しているのは注目してよい。「夫之的細致的道器論和他的理氣論不能混同，而且道器在他的哲学中是特別術語，我們研究一家的学説，首先要知道他所特別使用的術語，否則不可能把他的思想研究清楚。夫之所使用的術語，要從他的全部著述了解，僅看一二段文字，很可能流于断章取義，這是我們应当注意的」（86頁）。
- 3) もとより、その意識はかならずしも直接的には表明されない。衡陽で隱遁生活を送り、世に知られることの少なかった王夫之の場合には、上に見たように反清意識をかなり表面に打出すことが可能であった。だが、黄宗義、顧炎武等知名の士に対しては、清朝側からの干渉はより厳しく、したがった彼等の反清意識はより屈折した表現をとる。佐藤震二氏は「明夷待訪録の基本思想」（アカデミア30）で、黄宗義が胡翰の十二運説をよりどころとして、康熙二年の執筆時から数えて二十年後を

経た後に「大壯」すなわち「治世」が到来すると予想し、そこに希望を託す忍従的態度で『明夷待訪録』を書いたことを明かにされ、さらに次のように述べられる。

「勿論、この忍従の裏面に鬱勃たる気魄が漲ってはいるが、彼が直接反満の抗戦に参加した当時のあの剛強な軍事的政治的意志は少くとも表面からは姿を消した」（10頁）。

- 4) こうした人間観は、人間平等論につながるものではない。さしあたり先掲島田氏訳の抜本塞源論により、この点をのべておこう。「才質の劣った者はその農工商賈の分に安んじ、その業に精励して敢て高きを希い外を慕う心なく、才能のすぐれた者、たとえば阜夔稷契のごときは出でてそれぞれの能を尽すこと恰も一家のうちに分担あるがごとし」。ここでは社会的な不平等を才にもとめている点で特徴をもっている。だがここからはそうした不平等を克服する方法は出てこない。この章では事実上の社会的な不平等は、血縁的なものとして社会をみれば実は平等なのだと言われ、不平等は逆に肯定されているのである。陽明の「万物一体仁」説とは、血縁的感情を社会全般におしおよぼし、事実上の不平等を平等なものとして克服しようとする思想であったと思われる。清末の譚嗣同の『仁学』は明道——陽明の「万物一体仁」説を継承する。島田氏は譚の仁説を陽明的な万物一体仁説の連続的な発展ととらえる（先掲「唯心論」）。だが、譚は「父子固有体魄之可据矣」といながらも、体魄にもとづく親疏は以太（靈魂）の世界では窮極的には存在しないとする。以太の用である仁は、したがって血縁的な愛をこえたところに成り立つ。この点に『仁学』には仏教（華嚴・唯識）の影響が顧著に認められる。墨子思想（兼愛）を諷刺がとりいれるのもこの側面においてである。一方陽明は万物一体の仁説が墨子と区別がないのではないかという疑問に対して、この仁説の論理的帰結に反して、主観的には墨子の兼愛無差等を否定して、あくまで血縁愛に拘泥している。こうした陽明と譚との区別もまた看過できないのである。

付 記

本稿は、いわゆる文化大革命で提起された問題は考慮していない。