

## 「治統」覺書

——正統論・道統論との關係から——

### 一 問題の所在

筆者は、「朱子學の正統論・道統論と日本への展開」〔國際シンポジウム 東アジア世界と儒教〕、東方書店、二〇〇五）で、江戸時代の朱子學者淺見綱齋の正統論についてこのように書いた。

要するに、綱齋は朱子學の正統論や道統論の影響を受けたというよりも、同じ朱子學内部の「凡例」と方孝孺の議論の間の齟齬を見ることで、中國に於ける正統と道統の龜裂を確認し、その對極に日本の皇統に於ける兩者の統合を見たのである。（三〇〇ページ）

この「凡例」とは、『資治通鑑綱目』「凡例」のことで、『資

治統」覺書（土田）

### 土田 健次郎

治通鑑綱目』本體が後人の手で現行本の形になったのと異なり、朱熹自身が書いたものとされてきた。これについては朱熹の眞作か疑う議論もあるが、その證據も消極的なものである<sup>(1)</sup>ので、とりあえず朱熹自身のものとして話を進める。

この「凡例」では、「正統」を天下を統一して二代以上續く政權としており、そこには秦や隋などの儒教的立場からは容認し難い王朝も含まれている。明の朱子學者方孝孺はこのことを批判し、「正統」の條件の中に道義的要素を要求した。これは、「凡例」における「正統」の認定が天下統一という力の論理のみでなされていることへの拒否であった。淺見綱齋はこの「凡例」と方孝孺の議論の龜裂をもとに、日本では中國と異なり、徳の象徴たる三種の神器を代々繼承する皇室にお

いて、政權の正統性たる「正統」と道の正統の傳授たる「道統」が統合されるとしたのである。

しかしここで問題になるのは、中國においても政權の正統性と道の傳授の正統性を皇帝に重ね合わせるという議論があったことである。この議論とは、政權の正統性を「治統」と言い、それと「道統」とが合體したのが「正統」であつて、その體現者として時の皇帝を言うものである。つまり筆者が日本における独自の展開としたものが、中國においても見られるのではないかという問題がここから出てくるのである。

そこでこの間の消息を明らかにし、前稿の議論を補うために、本稿では中國における「治統」の議論を取り上げていく。

## 二 宋代の正統論の素描

蘇軾は「正統論」の語はよく知られている。「正統の論、歐陽子に起り、霸統の説、章子に起る」（卷中、『居士集』一六）。時代の變わり目とされる宋代の新氣運を象徴する言い方であるが、まず正統論が盛んになる経緯を素描しておきたい。

五代の梁、唐、晉、漢、周をそれぞれ統一王朝と見なす場合は、大唐が土徳であるから、五行相生で梁（金）↓唐（水）

↓晉（木）↓漢（火）↓周（土）と次第して、續く宋は金徳になる。しかし梁を唐の篡奪者とみなし次の唐を大唐の繼承として唐、晉、漢、周を統一王朝とする場合には、唐（土）↓晉（金）↓漢（水）↓周（木）と次第して、宋は火徳となる。周は自己の政權を木徳とした。またもし五代を認めず宋を直接大唐を繼承する王朝とする場合は、宋は金徳となるが、これは五代を全て王朝として認めた場合と結果的に同じになる。このように大唐との間に五代をはさむがゆえに宋の五行配當には、種々の可能性が存在していたのである。

『宋史』律曆志三によると、議論の経緯はこのようになる。宋の國初、役人が「國家は周の禪讓を受けました。周は木徳で、木は火を生じますから、本朝は火徳を運用することになります。色では赤を尊ぶべきですし、臘は戊の日にすべきです」と上言した。これに従うようにと詔があった。「國初有司上言、國家受周禪。周木徳、木生火、則本朝運膺火徳。色當尚赤、臘以戊日。詔從之。」

しかしその後、雍熙元年、布衣の趙垂慶が宋は大唐を直接繼承し金徳とすべきであると上言し、この議は尙書省に付議されたが、常侍の徐鉉と百官が議論した末に退けた。また太中祥符三年に開封府功曹參軍の張君房が、太祖が禪讓を受けた

のが庚申の年であつて、庚も申も金であることをはじめ、瑞應の數々をあげて金徳とすべきであると上言したが、これも聞かれなかつた。その他、天禧四年に光祿寺丞の謝絳が土徳を、さらに大理寺丞の董行父が金徳を主張したが、兩制での議論の末にともに退けられた。

要するに國初に決め、それをもとに儀制を整えた火徳とする見解を宋朝は採用したのであるが、それに對する有力な異論として金徳案、また時には土徳案も出されていたのである。なぜ議論が沸騰したかという点、それは修史と關係する。紀傳體の史書における五代の取り扱いは、必然的に三國や南北朝をどう捉えるかという問題を引き起こし、また編年體の史書を作る時にも、時の政權の年號を採用して紀年せざるをえず、そうなると曆を發布できるのは王者のみであるから、その政權を何かしらの方法で正統として認知せざるをえなくなる。北宋の正統論が、正統に準ずるものとして閏位などを持ち出してくることになる原因の一つである。

饒宗頤氏は、司馬光に先行する編年體の史書における正閏論として、宋庠『紀年通譜』を擧げる。<sup>(2)</sup>

かの有名な歐陽脩の「正統論」は、太宗が薛居正に『舊五代史』を修めさせた際に五代の梁の箇所に本紀を立てている

「治統」覺書（土田）

のに對し、今度李昉に「前世の年號」（饒氏は『歷代年號』であるとうとう）を作成させた時には梁を僞梁としている矛盾を指摘し、それを議論の發端としている。

五行相生の論に依據すれば、連續的必然的展開で次の王朝が興起することになる。しかし歐陽脩は、「全て正統の論を行う者は、皆な相承して斷絶しないことを望む。斷絶があつて續かない場合となると、僞物でごまかして無理になげろ。それゆえその論は、まがついて筋が通らない「凡爲正統之論者、皆欲相承而不絶。至其斷而不屬、則猥假人而續之。是以其論曲而不通也」(「正統論」下)と、正統の王朝の連續的繼續など考えず、別の原理で認定すればよいとするのである。その原理が「正統」であつた。

歐陽脩の正統論はあまりに著名であるので、先を急ぎたい。ともかく重要なのは、彼が天下統一という「統」と道義的な「正」を王朝認定の條件としつつ、同時にこれは理念であつて、現實にこの兩者を嚴格に用いることには限界があるとしたことである。

ここで天下統一の方は、事實認定の領域であるので、議論が割れることは無い。問題は王朝の道義性の問題である。歐陽脩は、五行相生などによる王朝の無理な連續性を言うより

も、「統」とともに「正」を問題にし、正統の斷絶を認めたのであって、これは道學の道統論と似ていると言え、北宋に主流になる復古の精神と通じ合っている。ただ同時に歐陽脩は、「正」の方は價值觀に關わるゆえ、「統」ほどの安定感が無いことも議論の中に含ませたのである。これに對する批判が章望之の正統論であつた。

いづれにしても政權に求めるものとして政治的實態と道義性が確認されたわけであつて、これが後の議論を切り開いていった。その中で蘇軾の「正統論」(『東坡先生全集』四)はいかにも蘇軾らしい冷靜な現實認識に満ちたものである。蘇軾は道義的統一王朝がいかに實現困難なものかを認識しつつ、「故に名軽くして實重し」(「正統論」總論一)と、名目を立てることにこだわらずして、名目通りでない王朝も美化することを慎むという議論を展開した。ここには章望之の「明統論」に對する批判意識があつた。

蘇軾の議論は政權の正統性の認定の持つ危うさを抉り出したと言つてよい。このような精神は、例えば清の儲同人「正統論」二(『在陸草堂文集』一、饒氏前掲書「資料」)の次の語などのように、伏流となつて流れ續ける。

正という語は、人の意しだいで加えられる。人の意しだ

いで加えられるのなら、人の意は多様であるから、その説も多様である。こちらで正と言ひ、あちらでも正と言ふことにならうか。正としたり、不正としたりするのであれば、どちらに従えばよいのであらうか。「若夫正之爲言、從乎人之意而加焉。苟從乎人之意而加焉、人之意百變、則其說百變。此曰正、彼亦曰正乎。一以爲正、一以爲不正、吾安適從乎。」

### 三 朱子學の正統論

歐陽脩、章望之、司馬光、蘇軾らの正統論については既に常識化されているのでこれ以上詳説しないが、ここから浮上してきたのは、天下を統一したという事實(統)と、その王朝の道義性(正)の問題であつた。

朱子學の正統論は、その道義志向からして王朝の道義性にこだわると豫斷されがちだが、實際には驚くほど現實的である。冒頭に觸れた朱熹自作と傳えられる『資治通鑑綱目』の「凡例」では、天下を統一して二代續いた政權を正統と認知する旨が述べられているのである。朱子學の正統の認定は本來はこのように乾いたものであつた。そこには道義性の問題も五行相生も出てこない。道義性は、正統よりも専ら道統の方

にゆだねられているようである。

北宋になり、孔子の聖人性を強調し、その孔子に最も近い存在として顔回を持ち出すことが諸處に見られたことの意味が、いかなる場にあつても聖人を目指しうることの表明になつてゐることについては以前から論じてきたことであるが、このように萬人に聖人到達の目標を掲げる以上、皇帝と一般人の差は、政權を擔當しているか否かという一點に收斂していかざるをえない。もちろん政權を擔當しているということは天命が降つてゐることを意味するのであるから、皇帝が聖人に近い存在であるということになるわけであつて、このことは朱熹も前提としてゐる。そこで天命が降つてゐるということの證しとして持ち出されるのが、天下統一と二代以上それが繼續してゐるという具體的事柄なのである。皇帝は毎年皇帝のみに許される天地の祭祀を行い、天子であることを證明し續ける。世襲という血の保證があつても、權威の淵源が初代の天下統一という事實のみにあり、同じように將來天下統一する別の家系の登場の可能性がある以上、これが精一杯の根據なのである。

つまり皇帝が皇帝たりうる根據には道義性が含まれないのであるが、この見解に疑問を持った代表者が冒頭にも登場し

「治統」覺書（土田）

た純正朱子學者たらんとした明の方孝孺であつた。彼は道義性の無い王朝を正統に入れるのを拒否したのである（「釋統」）。

しかし方孝孺は秦や隋は正統から追い出したが、漢や唐は入れるのであつて、これはこれで純粹に朱子學の立場から問題が出る。朱熹がこの兩王朝を道が顯れた時代とはしなかつたのは、陳亮との著名な論争で知られてゐる。遡つて元朝に對する抵抗の詩文集『心史』の著者として知られてゐる鄭思肖は「名既に正からざれば、何ぞ以て正統を言ふに足らん」（古今正統大論）とし、正統は三皇、五帝、三代、兩漢、蜀漢、大宋だけであると言ひ、この議論は歐陽脩、蘇軾と並稱されることもあつた（魏禧「正統論」上、『敬叔子文集外篇』）。この一見リゴリスティックに徹した議論ですら、もし朱熹の觀點を適用するなら、道を體現しなかつた兩漢、蜀漢が入つてしまつてゐることにならう。道義性を問題にし始めるのなら、それは堯、舜、禹以後は夏、殷、周以外は無いことになるのであつて、正統はいわば現實から遊離した理念型のようなものになり、それを眼前の王朝にあてはめればはめるほどその虚構性が見えてしまふのである。

江戸時代初期の朱子學者たちは、朱熹と方孝孺の議論の溝

を認識していた。そのうえで日本の皇統が天下統一を繼續し  
かつ三種の神器に象徴される徳の繼承者であるとし、日本の  
傳統の優秀性を誇つたのである。ここに朱子學でいう正統と  
道統の一體があつたと觀念されたのである。

朱子學の正統論とは、要するに政權の正統性の問題であつて、先に述べたように天下統一して二代繼續すればよいのである。一方道統とは、道の正統性であつて、これを繼承する者は道の完全な理解を前提とする。堯、舜、禹、湯、文武は道統と正統の兩者を得ていたのであつて、後に清の孫奇逢が「治統と道統はもととは一つに分かれるべきではない。分れて二つになつてから、君道と師道は兩局となつてしまつた」〔治統道統原不容分而爲二。自分而二之、而君道師道遂成兩局〕（明の曹端の『通書述解』に付せられた「通書述解原序」と言うように、これが本來の姿であつた。しかし孔子は道統を得たが正統は得なかつた。孔子における道統と正統の分斷は、むしろ道統が萬人に課せられうることを意味することになり、かくて朱子學などの聖人可學論と連動することになつたのである。

しかし皇帝が文武らの聖王に自己をなぞらえれば、當然正統と道統の一致論が登場することになる。それが次に問題と

なる治統と道統の一致としての正統論である。ここには朱子學における道統論の提示が影響していることを見逃してはならない。正統論の中に曖昧に含まれていた政權の道義性の問題をはっきりと外に追い出したのが朱子學の正統論であつた。それによつて道統論が際だつて効果を持つていたのである。

ただ正統から道義性はずした後に、改めて皇帝の徳を強調する場合、道統を皇帝に持ち込むことが行われたのである。荒木見悟氏は、道統はその時代の思想をそこに歸一させる責務を擔うために、必然的に政治權力との癒着を生み出すとされ、そこに「治統」という術語の登場を見たが、朱熹においては、正統と道統を一身に實現した堯、舜、禹、湯、文武などの古代の聖王を理想としながらも、上記のような非道義的正統論を建てることで、むしろ道の純粹性を保持しようとしていたことを見逃すわけにはいかない。

#### 四 「治統」の登場

正統論が一つの展開を迎えるのは、元である。これは朱熹の想定外の範圍外であつた。秦は今から見れば夷狄とも言え、また隋や唐の王家も異民族の血が色濃いのであるが、少なく

とも朱熹たちはそのように見なしてはいなかった。

この元はもう一つの問題を抱えていた。それは金と宋のいずれを繼承するかということであった。饒氏の前掲書に沿って經緯を簡単にまとめておく。

謝瑞は、北宋を正統の王朝と認定して「宋史」を編集し、南宋は地方政權なのであるから「南宋史」として編集すべきであると主張した。王理は、遼と金を『北史』、宋を『南史』とすることを主張した。要するに遼、金、宋のいずれを正統王朝と認定するかが議論の分かれ目であったのである。

一三三三年に遼、金、宋を「各々正統に與り、各々其の年號を繫く」ということが決定し、これらの三史を修めることが詔せられ、かくて三つの政權はみな正統とされ、『遼史』、『金史』、『宋史』がそれぞれ獨立の正史として作成された。『宋史』が成ったのは、一三四五年である。

このような經緯で三史が作成された後、元末明初の楊維禎はかかる決定に疑問を呈し、あわせてこの時期を南北や前後に分けることも否定する。彼の考えでは、宋こそが正統なのであり、當然『宋史』のみが正史として作成されねばならなかった。彼はまた、元は宋の後を襲う正統なのであって、元は宋と同じく道統と治統がともに備わった王朝であると言

う。そして正統とはこのような道統と治統がともに揃った状態を意味するのである。宋と同じく、かかる議論の登場はやはり修史の問題が發端であった。

楊維禎は號は鐵崕、詩人として著名で、晩年は明に召されたが應じなかった。その「正統辯」は、貝瓊「鐵崕先生傳」〔清江集〕二、明の程敏政編『明文衡』六〇〕に引かれ、また元末明初の陶宗儀『輟耕錄』「正統辯」もこれを取り上げたうえで、「會稽の楊維禎は、「正統辯」を進めたことがあったが、天下紛紜の論を洗い流し、萬世に通じる議論と言いうる「初會稽楊維禎嘗進正統辯、可謂一洗天下紛紜之論、公萬世而爲心者也」と賞贊する。

その正統論とは次のようなものである。

道統は治統が存在するところにある。堯はこれを舜に傳え、舜はこれを禹、湯、文、武、周公、孔子に傳え、孔子が没してからほとんどその傳は絶え、百年あまり後に孟子が傳えた。孟子が没してからはまたほとんどその傳は絶えた。千年あまりして濂洛周程の諸子が傳えた。中立の楊氏になって「吾が道、南す」と（程顥に）言わしめた。その後、宋もまた南に渡った。楊氏の學は豫章の羅氏、延平の李氏、新安の朱子へと傳わっていった。朱

子が没してからその傳は我が朝の許文正公に及んだ。これが歴代道統の由來である。されば道統は遼、金にはなく、宋にあり、宋より後は我が朝に及んだのである。君子は治統の所在を見るべきである。「道統者治統之所在也。堯以是傳之舜、舜以是傳之禹湯文武周公孔子、孔子没幾不得其傳、百有餘年而孟子傳焉。孟子没又幾不得其傳、千有餘年而濂洛周程諸子傳焉。及乎中立楊氏而吾道南矣。既而宋亦南渡矣。楊氏之傳爲豫章羅氏、延平李氏、及於新安朱子。朱子没而其傳及於我朝許文正公。此歷代道統之源委也。然則道統不在遼金而在宋。在宋而後及於我朝。君子可以觀治統之所在矣。」

つまり朱子學の道統論をなぞり、堯から孔孟、周程に至るのであるが、興味深いのは、程子のあと楊時、羅從彦、李侗、朱熹へと道の南渡を持ち出し、さらに朱熹から許衡へつなげることである。つまり道統を線のように引いて南宋に傳わったというのであって、この道統の北宋、南宋、元という動きにあわせて治統も宋から元へつながると見るのである。

この議論の特徴は、「道統は治統の在る所なり」と統一政權の動きにあわせて道統も推移するということである。おそらくこの裏には、治統を繼承しても道統を實現しない王朝はあ

るが、道統を實現する王朝は天命を受けた治統を繼承した王朝でなくてはならないという主張がある<sup>(7)</sup>。

先にも引いた宋の遺臣鄭思肖は、「君臣華夷は古今天下にわたって辯別すべきもの、どうして亂してよいのものであろうか」「君臣華夷、古今天下之大分也。寧可素戔」(古今正統大論)と言ったが、楊維禎のこの議論は、元朝が夷狄であることを議論の俎上にのせないためには有効であった。宋か遼か金かという選擇を突き詰めていくと、華夷の辯が浮上しかねないが、あくまで道統の所在、それは朱熹が南宋の人であったこと、その朱熹に至る楊時からの道南の伏線があることによつて、この問題に觸れずに南宋を正統にしうるからである。楊維禎は『資治通鑑綱目』を引用したりして、一見朱子學の正統論と道統論をなぞっているかに見えるが、實際には微妙に朱子學と齟齬している。そもそも朱子學の正統論からすれば、天下を統一して二代續けば正統であつて、その血脈を受ける政權が地方政權に落ちても正統でありつづけるのである。要するに統一王朝たる北宋を繼承し中國の南半分を統治した南宋は特に斷る必要もなく正統なのである。それに遼にしる金にしる、勢力は強かつたにしても一度も天下統一はしていないのであるから、正統ではありえないのである。そ



してこの問題以外に重要なこと、それは朱子學においては正統論と道統論は重なりあうものではなかったことである。

朱熹は漢や唐のように天下が統一され安定していても道が顯在化しているとは見なさなかった。それは陳亮との有名な論争に現れている。ちなみに朱熹は「治統」という語は用いないし、正統と道統を横並びにして議論することもない。朱熹が道統を言う時に正統を意識することもあったであろうし、時に道統の説明の中で「正統」の語も用いるが、正統と道統を対比的に議論すると、正統の非道義性が露わになる可能性があり、無意識のうちにもそれを避けたのかもしれない。

なお楊維禎に先立って元の陳櫟は、

二帝三皇の時、治統と道統は合致していて、聖賢は上に達し、道は明らかで行われていた。この時、經は史、史は經であった。帝王が亡くなり、治統と道統が分かれた。道統は孔孟に寄り添い、窮して下位の聖賢に降り、道は明らかではあるが行われなくなった。この後は經は經、史は史になってしまった。「帝三皇時、治統與道統合、聖賢達而在上、道明且行。此時經卽史、史卽經也。帝王往矣、治統與道統分。道統寄于孔孟、窮而在下之聖賢、道

「治統」覺書（土田）

雖明不行矣。是後經自經、史自史也。」（『定字集』一〇）  
と言うが、ここにも「治統」の語が見え、これは、朱子學では本来「正統」と言われていたものであった。ともかく楊維禎の議論は、清の袁枚が「正統論は宋元に始まり、歐公、楊鐵崖諸人などがそれである（正統論始于宋元、如歐公楊鐵崖諸人）」（『隨園隨筆』四）と言うように、歐陽脩と並ぶ正統論の結節点と見なされることがあった。

明でもこの事態は繼續する。明の太祖を道統と治統の體現者とする動きがあることを荒木見悟氏は前掲論文で言われ、それが清朝になって一段と顯著になるとされた。朱熹は孔子における道統と正統の分離を、むしろ政權の問題から獨立した道の尊嚴化に持っていったと見られる。ただ皮肉なことに、政權が朱子學を採用しその庇護を表明する中で、道統が政權の正統性からめとられていくのである。若十の「治統」の使用例を挙げれば、鄭眞は「しかし治統が傳わり、道學が明らかで、書物に語られているものは、當時の世のことを論ずることができる」「然其治統之傳、道學之著、見諸方冊者、皆得論其世焉」「尙友齋記」、『滎陽外史集』一〇）、王世貞は明の世祖以後の太廟と元季以後の文廟で從祀がなせないのでかという設問に、「太廟で從祀された者は、その主君を助け世

の治統を補佐したその功績に報いたのである。文廟で從祀された者は、その師を助け、世の道統を補佐したその功績に報いたのである。「太廟之有從祀者、謂能佐其主、衍斯世之治統也。以報功也。文廟之有從祀者、謂能佐其師、衍斯世之道統也。亦以報功」としたうえで、明が「治統と道統がともに盛ん」「治統與道統而俱盛」なのであるから列聖の徳や教化も繼續し、それゆえ太廟とともに文廟にも從祀候補がいたが、諸臣の反對にあつてなかなか實現しなかつたと言う（山西第三問、『弇州四部稿』一一五）。政權安定期にかかる言がなされたのであるが、その狀況が終焉した時代の劉宗周も、かく言う。

こう聞いています。古の帝王は、道統と治統が合致して一つでした。それゆえ世教は明らかで人心は正しく、天下が長久に安定しました。それが衰えると、孔孟はやむをえず道統の任を分擔し、またこれを言説に託し、一縷の人心に留め、萬世に功を残しました。また千百餘年たち、宋の諸儒がこれを繼ぎました。しかし人ごとに書を著し、家ごとに説をなし、かつ世の騷亂に遭い、力を盡くすことはいよいよ難しく、その後で究めようとしても、治統が失われ歸一できなければ、これは世と民の不幸です。「事臣聞、古之帝王、道統與治統合而爲一。故

世教明而人心正、天下之所以久安長治也。及其衰也、孔孟不得已而分道統之任、亦惟是託之空言、以留人心之一綫、而功顧在萬世。又千百餘年、有宋諸儒繼之。然人自爲書、家自爲說、且遭世喪亂、爲力愈以艱、已而究之、治統散而無歸、則亦斯世斯民之不幸也。」（三申皇極之要疏、『劉蕺山集』三二）

明末の混亂の中で言で、治統への憧憬が現れている。

清に入っても「治統」が同様に強調されている。そもそも異民族王朝である元に治統の論が出てきたということは、非常に象徴的な意味を持っている。朱子學が國教とされ、しかも中華の地で正統の王朝を誇示する必要を持った夷狄の王朝にとつて、かかる議論はまことに好都合であつた。

康熙帝は、次のように、みずからが治統と道統の合體した正統の保持をもつて任じていることは以下の諸語で知られる。「朕が思うに、天は聖賢を生じ、君とし師とし、萬世道統の傳は、萬世治統が沿うところであつた」「朕惟天生聖賢、作君作師、萬世道統之傳、即萬世治統之所繫也」（日講四書解義序、『聖祖仁皇帝御製文集』一九）、「古えから歴代の帝王は、天を繼ぎ極を立て、功と徳とともに隆く、治統と道統は、世に輝き續けていた」「自古歷代帝王、繼天立極、功德竝隆、治統

道統、昭垂奕世」(『祭明太祖文』、『聖祖仁皇帝御製文集』一九)、「朕が思うに、道統と治統は結びつき、君たることと師たることとはともに重い」(『朕惟道統與治統相維、作君與作師並重』(『重修闕里』、『聖祖仁皇帝御製文集』第二集卷四一)。このような皇帝の姿勢に對し、臣下たちも呼應していく。例えば康熙帝の「四子がいたから、二帝三王の道が傳わり、四子の書があったから五經の道が備わった」(『有四子而後二帝三王之道傳、有四子之書而後五經之道備』(前引の「日講四書解義序」という言葉に對し、魏裔介が「お言葉は大いなるかな。道統と治統は我が皇帝陛下の上に集結されております」(『大哉言乎。道統治統我皇上固已躬集其成矣』(『祇受四書解義恭謝疏』、『兼濟堂文集』二)と禮贊している類である。

荒木氏が前掲論文でも觸れる清の朱子學者李光地の議論もこのようなものである。

臣が道統と治統とを觀ますに、古えは一に出、後世は二に出ております。孟子は堯舜以來、文王に至るまで五百年ごとに統一がなされると數えておりますが、これは道と治が一に出ている場合です。孔子から五百年たつて後漢の建武になり、建武から五百年たつて唐の貞觀になり、貞觀から五百年たつて宋の南渡になります。そもそ

「治統」覺書(土田)

も後漢の風俗は一變すれば道に至り、貞觀の治效は、成王、康王に近いものでした。しかし立派な王が統治しても問題が残らないわけにはまいりませんでした。孔子が周の東遷の後に生まれ、朱子が宋の南渡の後に生きたのは、天が彼らに道を付與していても、時勢が合致しなかったので、道と治が二に出ている場合です。「臣又觀道統之與治統、古者出於一、後世出於二。孟子序堯舜以來至於文王、率五百年而統一續此、道與治之出於一者也。自孔子後五百年而至建武、建武五百年而至貞觀、貞觀五百年而至南渡。夫東漢風俗一變至道、貞觀治效幾於成康。然律以純王不能無愧。孔子之生東遷、朱子之在南渡、天蓋付以斯道而時不逢此、道與治之出於二者也。」(『進讀書筆錄及論說序記雜文序』、『榕村集』一〇)

古えには治統と道統が一に出たが、以後は分離したということであつて、この場合の治統と言うまでもなく朱熹の正統にあたる。李光地はさらに皇帝こそがまた道統と治統の傳を受けたものと讚える。

「太極」(『易經』)は周子の言う「無極の眞」(『太極圖說』)のことです。「皇極」(『書經』洪範)は周子の言う「之を定むるに中正仁義を以てし、人極を立つ」(『太極圖說』)のこ

とです。これぞ伏羲と禹が易の卦に畫き洪範に述べたもので、天啓文明の運、萬世道統治統の宗たる所以です。

……皇帝陛下が身に道統治統の傳を受け、心が伏羲神禹の妙にかなう以外、誰がこれにあずかれましようか。「太極者周子所謂無極之眞是也。皇極者周子所謂定之以中正仁義立人極者是也。此羲禹畫卦敍範、所以爲天啓文明之運、而萬世道統治統之宗也。……非皇上身膺道統治統之傳、而心契伏羲神禹之妙、其孰能與於此哉。」〔覆發示圖

象第四劄子、『榕村集』二八）

なお明になると多様な正統論がまた登場してくる。その代表は方孝孺であつて、彼の正統論の「正統」と「變統」の論の内容と日本での受容は、前稿で論じた。方孝孺とその他の正統論は饒氏前掲書に整理されているが、そこにあるのは朱熹の正統論の脱價值性に對する一種の戸惑いであろう。また荒木氏は前掲論文で朱熹以後の道統論をめぐる様々な議論と動向を論じられている。

## 五 浅見綱齋らの正統論との差異

治統論とは、朱子學の正統論において政權の正統性の認定に道義性の問題が追いつ出されたのを調整する議論であつた。

道義性を強烈に意識する道學及びそれに類する思想の廣がりの中で、力の論理だけではなく道義性においても現行の政權を正當化しようという意向がここにはあるのであつて、かかる議論が夷狄の王朝である元に現れ、漢民族ながら素性の賤しい皇帝の明、やはり夷狄である清というように政權の成立の大義名分に不安のある王朝で受容されていくのはそれなりの理由があつた。

そもそも朱熹において、堯、舜、禹、湯、文王、武王の時代は正統と道統が一致していた状態であつた。それが孔子から両者が分離したのである。これは建前的には不幸であるが、道統繼承の可能性を萬人に開いたという意味では儒學が儒學として自立していくうえで大きく作用したことになる。ただあくまで正統と道統が一致するのが望ましいという理念から言えば、この正統が治統と名前を變え、治統と道統が合致したのを正統とする議論は、朱子學から出てきたとも言えるかもしれない。

しかし政權擔當者を正統保持者とすることは事實認定の問題なのに對して、道の體現者であるということを保證するものは無いのであつて、強いて言えば自己自身が迷い無く得心できるようになつたという主觀的なものしかない。禪宗であ

れば師が印可の證據として衣をわたすし、日本の皇統の場合には三種の神器の傳承であつたが、道學はそのような裝置を否定する。他者が當人を評價しても、當人自身がそれを得心しなければ聖人ではなく、今度當人が聖人に到達したことを確信したとしても、他者がそれを證明する手だては無い。

そこで權力の頂點にある皇帝が聖人であることを自己申告するか、あるいは臣下が皇帝を聖人として讃えれば、皇帝が道統を擔うことを疑うことは許されなくなる。また從來から皇帝に「聖」の字を冠するのは通例であつた。つまり道統の傳授を保證するものは天下を統治しているという政治的事實だけなのであつて、ここに至つて道統は、いかに皇帝の聖徳を讃えようと實質的には正統と同じような力の原理でしかなくなり、それを防ぐには朱子學の保護と獎勵をしてみせるといふような國家的施策が必要となる。これは、原理主義的な要素を濃厚に持つ朱子學が政權に取り込まれることで、正反對の現状肯定的機能を發揮していく一例と言えるかもしれない。

ここで冒頭で示した問題に立ち返れば、日本と中國とで事情が異なるのは、日本の場合、幕府に對抗する權威としての皇室の存在である。朱熹の正統論をあてはまれば、天下統一

して二代以上たち、地方政權であっても獨立していれば正統王朝と認定することになる。皇室は幕府の統治の中に組み込まれていてもある程度獨立した權威も承認されている以上、皇室を正統とすることが可能になるのであつて、實際にこのような議論が江戸時代に限つても初期から見られた。

かかる理論上の安定性に加えて政權の道義性が何かしらの形で保證されていれば、ますます治統論を持ち出す必要は無くなる。ここで意味を持ったのが北畠親房らに代表されるような皇室の三種の神器の傳授と徳を重ね合わせる先行議論であつた。假に治統論を持ち込むのであれば、治統の擔い手は時の天下統一者である幕府を指すことになり、今度はその幕府が道統の擔い手であることを示さなければ治統と道統の總和としての正統は言えない。しかし幕府が道統の擔い手であることを證明するには、日本では根付いてるとはいえぬ中國風受命論に頼らざるをえず、そうすると今度は徳川幕府はそれ以前の統一政權と同格になる懸念が生じ、先の皇室正統論に比して説得力が弱くなる。またこれと幕府側における家康の「東照神君」という神格化の間に整合性を持たせるにしても、儒者の文脈からは容易ではない。そもそも正統論が浮上するのは修史の場が多いが、このような状況にあつて

は、正統論を表に出せば『大日本史』のように尊皇となり、それを避けようとすれば正統論に理論的に深入りしない方が得策ということなるのである。

日本においてかかる治統論がどれほど、またどのように見られたかは今後の課題であるが、少なくとも淺見綱齋などもこれに觸れずに正統を論じている。假に綱齋らが治統の議論を知っていたとしても、革命かあるいは強制された禪讓によつてのみしか正統化の根據の無い中國の統一政權の道義的正統性を疑うことには變わりは無いであろう。かかる革命や禪讓の類を支えているのは天下を統一したという力の論理なのであって、その意味では『資治通鑑綱目』の「凡例」の正統と質的な差異は無いのである。中國では天下を統一できたということがそのまま天命を受けたということなのであって、皇帝は天命を受けた者として天子にのみ認められた歴の發布や天地の祭祀を毎年行い、天子であることを自己證明し続けるのであるが、日本では書物上そのような知識はあつても實感としては希薄であるということも本質的問題としてあ

らう。ちなみに尊皇攘夷を標榜した幕末の吉田松陰は、清朝が天下統治をしてきたということ、夷狄であるということが折り合いがたいことを言うが、<sup>(8)</sup>政權擔當ということを無媒

介に正統王朝としての認知の根據にすることに無理を感じているのである。

正統論の眼目は、忠誠の對象の一元化である。正統の王朝にのみ忠誠は捧げられるべきものである。三國時代などはいざしらず、現今の王朝が天下統一をしているのであれば、正統王朝への忠誠はさほど問題は無い。ただ日本の江戸時代のような場合、天皇家を正統とした場合には、現實の政權の擔い手の幕府ではなくて天皇家に忠誠を盡くすことになり、このことが幕末になり、幕府への忠誠を危うくする一つの遠因になるのである。

本稿を「覺書」としたのは、ここで取り上げた題目に關する文獻で筆者が目睹していないものが多數存在すると思われるからである。またこの問題は種々の分野に派生し、それらとの關連を究明する中でまた新たに覚えてくるところがあろうかとも察せられるからである。

いわば中間報告のような形を取ることを、讀者は諒とせられたい。

注

(一) 前掲の拙稿「朱子學の正統論・道統論と日本への展開」の

注(7)。

(2) 饒宗頤『中國史學上之正統論』(龍門書店、一九七七)。本稿の正統論に關する部分の資料はこれを参照したところが多い。

(3) 『心史』は、周知のように鐵の函に入れられ井戸の底に隠されていたのが、明代に發見された書である。このような経緯から『四庫全書總目提要』が「存目」の方に入れたうえで「明末異を好むの徒の作」としたのをはじめ、偽作とする者が少なからずいた。それに對して桑原隲藏は眞作とし(『宋末の提舉市舶西域人蒲壽庚の事跡』本論三參照(8))、東亞攻究會、一九二三、後に『桑原隲藏全集』五所收、岩波書店、一九六八)、余嘉錫は從來の議論を周到に集めた上で考證を加え、捨てるべき著作ではないとするが(『四庫提要辯證』二四、科學出版社、一九五八)、この眞偽判定自體に華夷の問題が關わっている感がある。

(4) 筆者の道統論に對する見解は「道統論再考」(『鎌田茂雄博士還曆記念論集 中國の佛教と文化』、大藏出版、一九八八、後に『道學の形成』所收、創文社、二〇〇二)に述べた。

(5) 荒木見悟「道統の衰退と新儒林傳の展開」(『久留米大學比較文化研究所紀要』七、一九八九、後に『明清思想論考』所收、研文出版、一九九二)。

(6) 余英時『朱熹の歴史世界』宋代士大夫政治文化的研究』上編「緒説」二「道學・道統與「政治文化」」(允晨文化實業股份

「治統」覺書(土田)

有限公司、二〇〇三)では、朱熹の言う「道統」とは、古代において正統と一致していた時代、つまり上古の聖神から周公までを指し、周公以後は、「道學」の時代とする。

(7) 「治統」という語は陳櫟以前に使用されていないわけではない(南宋の林希逸「太玄精語」「綱紀が定まったうえで正大光明の道を示せば、治統が得られる」(『綱紀既定而示以正大光明之道、則治統得矣』、『竹溪鬳齋十一藁續集』二五)。

(8) 吉田松陰はこのように言う。「中華の人をひきいて滿州賊を攻めても、名分は正しいと言えます。滿州は天下一統の天子なので、その命を受けて賊を討伐するのも、名分は正しいと言えます。そうならば中國二京十八省の民は、どちらを正とし、どちらを逆とするのでしょうか。これは私が支那人のために深く悲しむところです。」「率中華人攻滿州賊、其名可謂正矣。滿洲一統天子也、奉王命討亂賊、其名可謂正矣。然則二京十八省之民、孰從爲正、孰從爲逆、是吾之所以爲支那人深悲也。」「(與赤川淡水書)『野山文稿』。かかる中國の事情と對比して、綿々と古代の統治を繼承する皇統の優秀性が語られるのである。このような文脈の中に治統論は入りづらい。

(本論は平成十七年度・文部科學省科學研究費補助金「基盤研究(C)」「朱子學の正統論・道統論とその東アジア的展開」の成果の一部である)。