

黄宗羲の華夷観

CHEN, Yili / 陳, 毅立

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院国際日本学インスティテュート

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Journal of international Japanese-studies / 国際日本学論叢

(巻 / Volume)

8

(開始ページ / Start Page)

67

(終了ページ / End Page)

83

(発行年 / Year)

2011-03-22

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007115>

平成22年度 国際日本学論叢第8号 2011年3月22日発行 抜刷

黄宗羲の華夷観

政治学専攻博士後期課程3年

陳 毅 立

黄宗羲の華夷観

政治学専攻博士後期課程3年

陳 毅 立

はじめに

「日出處天子致書日沒處天子無恙云云」という有名な国書がある。これは607年に日本からの遣隋使が中国の隋朝の皇帝に提出した国書である。これを聞いた隋帝は「このように無礼な国はない」と激怒した。遣隋使の段階における日本側の姿勢を考えると、中国的世界秩序から離脱しようとする、一種の小中華意識の芽生えをみてとることができる。この国書は当時の東アジア文明圏の国際秩序に対する公然たる挑戦といっても言い過ぎではなく、その点で、隋帝の怒りも根拠がないわけではない。裏返せば、当時における東アジア文明圏の国際関係の基本は、中華意識に基づく「華夷秩序」であったのである。

中華意識は一般的にいうと、空間的な観点と文化的な観点から説明することが可能である。具体的には、空間的には、世界の中心にあるという意味での「中国」、「中華」と、その周辺（化外の地）にある夷狄（東夷、西戎、南蛮、北狄）の地に区分される。文化的には、文明の光がまだ及ばない四方の夷狄と異なる文明の光のあたる「中国」、「中華」となるわけである。文化的に優越性を持つ「華」は、王道理論を媒介にして、道德礼楽を四方に普及させて、僻遠の「夷」でもことごとく「華」に帰服するように

黄宗羲の華夷観

なる。この発想自体は武力によって征服する意図が薄い一方、「夷」に対する「華」の絶対的優位を示している。

このような華夷秩序が具体的な制度として姿を現われたのが、いわゆる「朝貢・冊封」体制である。近代以前の東アジア地域の国際関係について、高増傑は、次のように述べている。

国家間の主な交流の表象は周辺の国家による朝貢であった。これら周辺の国家は定期的に文明を代表する中央の政権に使者を派遣し、忠誠を示すと同時に、その見返りとして、文明王朝は種々物産を与えて、懐柔と承認を示したのである。その政治上の形式は即ち「冊封」と「来朝」であった。結果的には、古代と中世の時期には、遠征や戦乱があったにもかかわらず、東アジア国際社会全体は基本的に平和と安定が保障されていたのである⁽¹⁾。

要するに冊封側の皇帝が来朝側の君主を国王に封じ、暦を与え使用させて周囲の国々や国内に対する権威を高める。一方、朝貢側にとっては、冊封側との貿易を通して、歴大な実利を手に入れることができる。注意を喚起しておきたいのは、「朝貢—冊封」というシステムの中で、宗主国が来朝国に対して必ずしも実質的支配を行うわけではないということである。むしろ茂木敏夫の言うとおり、「両国関係を律する儀礼の煩瑣な手続きを履行しさえすれば、周辺諸国の自主は保障され、内政・外交への干渉は行われぬのが原則」⁽²⁾である。さらに、朝貢国は外部から脅威を冒される際に、宗主国は「字小」⁽³⁾という道義に基づいて救援活動を行わざるをえない義務がある。豊臣秀吉の朝鮮征伐を退けるために、明朝が20万人以上の兵を増援したことはその一例である。

ところが、東アジア地域において、おそらく17世紀ごろから、中華思想のもとで形成され比較的安定していた国際秩序が、大きく揺るぎ始めた。

すなわち西洋宣教師の到来によって、一部の知識人は地球が丸いという事実を察知し、丸い地球に中心の国である「中国」があるわけではないという反論が現れてきた⁽⁴⁾。また、朝鮮における小中華意識の成立は、17世紀中頃の明清交替という歴史的大事件と緊密なかかわりがあった。

言うまでもなく、17世紀中期から東アジア地域の社会的変動に伴い、知識人たちの「華夷」観の変化も余儀なくされた。そこで、本論では、自ら明清交替の渦に巻き込まれた黄宗羲（1610-1695）が、如何にして異民族に接したかを分析し、その背後に秘められている彼らの思想的営為の意義を検討してみたい。

1. 伝統的「華夷」観の継承

中華思想の大きな特色の一つは、確かに丸山真男の指摘したように、「優越性の核心をなすものが、第一義的には文化的それであって武力的・軍事的それではない」⁽⁶⁾という点である。もちろん、文明を代表する皇帝がその文化の恩恵を四方に及ぼすことは、簡単なことではない。四圍の辺地に「中華」に匹敵するほどの強大な「夷」が現れ、「華」の住民を騷擾し、「華」の統治に反発を示すことが少なくない。中国の歴史を俯瞰すれば、礼楽の優れた「華」は、しばしば「夷」の軍事攻撃を受ける。しかし、その都度、中華意識が軍事的抵抗よりいっそう熾烈に燃え上がる。例えば、「夷」の金に攻撃されつつあった宋代において、「夷狄」を禽獣に擬え、大義名分を唱える声が常に発せられた。朱熹も、「猿は、形状が人間に似ているので、獣の中では最も利巧であり、言葉が喋れないだけだ。夷狄となると、人間と禽獣の間にある。それで結局、気質を変えることが難しい」⁽⁶⁾と述べていた。そこで、朱熹は、性理学の角度から「夷」を「華」と区別し、夷狄が中華になる可能性さえも否定した。

朱熹と同じように、「亡天下」の大惨事に遭遇した黄宗羲も、自発的に

黄宗羲の華夷観

清朝に対する抵抗運動に身を投じた。1645年、宗羲は弟とともに、義勇兵数百人を組織し、明朝の亡命勢力と合流して全国各地を転々としながら「反清」運動を続けた。しかし、宗羲らが満州族の侵略に抵抗している間に、満州族の支配体制は着実に固まりつつあった。大勢の挽回が渺茫になったことを自覚した宗羲は、1653年に、軍事的抵抗をついにあきらめ、教育や著述活動に転じた。同じ年に、彼は政治的論説を8編書いた。その中の3編が1663年に完成した『明夷待訪録』に収録され、残りの5編が『留書』に編纂されている。『留書』の中で、彼は満州族の清朝に対して、「禽獸」、「夷狄」、「要荒之人」などの表現を使って、「華」と「夷」の間にはっきりと一線を画し、「夷」を容赦なく非難した。

「華夷」関係は、内外の弁である。「中国人」が「華」の地を治め、「夷狄」が「夷」の地を治めることは、人間の群れに獣を交えることができないのと同じである。「華」の地が「華」の盗賊に統治されるとしても、盗賊は少なくとも「華」の人であり、「夷」よりましである⁽⁷⁾。

要するに、宗羲からすれば、「中華」と「夷狄」はまったく異質なものである。「夷狄」は野蛮、未開民族なので、禽獸と変わらない。それゆえ、「中華」と「夷狄」は決して混ざるべきではない。そして、「夷狄」に支配されるより、盗賊である中国人に統治される方がいいのである。

宗羲の考えた明王朝は、そもそも文化的に優越しているだけでなく、軍事においても「夷」を圧倒する大国のはずである。しかし、現実には、「華」が「夷」によって滅ぼされた。宗羲はその原因を封建制度の放棄に求めた。

一四 封建制度の長所について、彼は、

封建制の放棄は、実に害がはなはだ大きい。皇帝は諸侯の力を憚った

ために、封建制を放棄した。仮に皇帝が諸侯に倒されたとしても、皇帝に取って代わった諸侯は依然として中国人である。中国人による統治は変わらない。封建制がなくなったから、結局、禽獣のような「夷」が簡単に「華」に侵入することができた⁽⁸⁾。

と述べている。

さらに彼にとって、詩書礼樂をはじめとする儒教的道德倫理が具備されていない「夷」⁽⁹⁾の統治は、決して長く続けられるものではない。

これまで見てきたように、『留書』完成まで、黄宗羲は文句なしの攘夷論者であった。彼は「華」に侵入した「夷」の清朝に対して、憎悪、憤慨、軽視の感情を織り交ぜながら、積極的に「反清復明」の政治運動に参加した。彼は、「華夷」関係を人間と禽獣の関係になぞらえて、両者の相違を強調した。明朝滅亡の事実を受け止めてから、彼はみずから明朝の遺臣と自覚し、『留書』を執筆した。それは軍事抵抗を諦めてからの彼の新たな挑戦であった。彼は『留書』の序文に次のように説いている。

私は入り乱れる世の中に生きているので、治乱の原因を見てよく分かる。私は農業に従事する暇を利用して八篇の論文を書いた。宇宙を仰向いて、この八篇の論文は将来どこに行くか。私が残したのはただの言葉である。……私の言論は単なる個人の言論ではない。後世の人が私の言論を読んで、さらにそれを実践することがあれば、それは私が自ら実践したことと同じである⁽¹⁰⁾。

つまり、宗羲はみずからの実践というより、自分の著作を読んで共鳴する読者によって自分の理想が実践されることに期待している。しかも、読者とは一体どのような人であるかについて、彼は明言していなかった。「中国人でさえあれば、盗賊でもかまわない」という前引の内容からみれ

黄宗羲の華夷観

ば、当時の宗羲は徹頭徹尾の民族主義者であり、強烈な中華意識の持ち主である。軍事行動をやめたとはいえ、「華」(明)の遺臣として「夷」(清)を引き続き批判しなければならないとするのが、恐らく当時の宗羲の、偽らない心境であろう。

2. 伝統的華夷観の変容

1662年、雲南方面に亡命した南明の桂王が終に処刑され、明朝回復の望みは完全に絶たれた。この年、宗羲は代表作となった『明夷待訪録』を書き始め、翌年、それを完成した。『留書』の執筆から『明夷待訪録』の完成に至るまで、10年間であった。この10年間に、宗羲の視野はさらに拡大し、観察力もよりいっそう鋭くなった。『明夷待訪録』は、13篇からなる小さな書物にすぎないが、「君主とは何か(原君)」、「臣とは何か(原臣)」、「法とは何か(原法)」などという政治・社会的問題に対する宗羲の基本的思索が凝縮されている。

彼の主張するところでは、本来、天下の主となるものは民であった。天子は、この民のために自己の利益を忘れ、民より千万倍の苦勞を重ねて民の害を除き、民の利益をはかる人のことである。彼は「原臣」の中で、

天下の治乱は一姓の興亡に関係せず、万民の憂樂にかかっている。…
…臣たるものが民の水火の苦しみを軽視するならば、たとい君を助けて興り、君に従って亡くなることができても、それは臣道に叛くことである⁽¹¹⁾。

一三九

と述べている。すなわち、この段階において、宗羲は統治者そのもののアイデンティティというより、民の生活状況や福祉などを重視している。それ故、彼の批判の矛先は清朝から、三代以降の「華」の皇帝に拡大した。

「後世の君主は、天下を私有財産とこころえ、それを子孫に伝え、無窮に我が物としようとする。……天下の子女を散り散りばらばらにさせて、己一人の淫楽にささげて平然としている。……このような君主は、天下の大害にほかならない」⁽¹²⁾というのがそれである。

『明夷待訪録』の序文も、この時期の宗羲の「華夷」観を伺える重要な手がかりである。彼は次のように述べている。

乱世の運勢がまだ終わっていないのに、どうして「大壮(?)」の転換期となることができようか。私は年をとったにしても、箕子が訪問をうけたのに似た機会も、あるいはありうることである⁽¹³⁾。

ここで、宗羲が箕子の話を持ち出して一体何を暗示しようとしたのか。箕子は商王朝最後の紂王の叔父である。「酒池肉林」に溺れている紂王を諫めたが、逆に不徳な紂王に幽閉された。商の滅亡後、周の武王は収監された箕子を釈放し、「治国安民」の道を尋ねた。さらに、箕子を尊敬する武王は箕子を臣とせず、諸侯として朝鮮国に封じたとする伝説がある。これは宗羲の自負でもあるが、恐らく彼が自ら箕子になぞらえて、有識者の訪問によって自分の政治理想が用いられることに期待しているのであろう。ただし、有識者は一体「華」の人か、それとも「夷」の人かに関して、彼は明言していない。明の遺臣としては、このような思いを生み出したのはごく当然である。この段階において、宗羲の「華夷」観は『留書』を著した時のそれと比べて確かに変化したのである。もちろん、明の遺臣としての彼は、清朝に仕えない気持ちが全く変化していないものの、彼の視線は、統治者そのものの出身から統治者の政策そのものに移り変わった。この意味で、訪問者は「華」の人であれ、「夷」の人であれ、既に無意味なことになる。この時期の宗羲は狭隘な攘夷論者からより中立的、開明的な民族主義者に成長したといえるだろう。

3. 「華夷」観の確立—適応と原則

『明夷待訪録』は宗羲のもっとも著名な政治的論説であり、彼の最後の政治的論説でもあった。その後、彼は主として歴史資料の整理と教学活動に身を投じた。それは決して彼の「華夷」観の消失を意味しない。むしろ、その時期において、彼の独自の「華夷」観が確立されたといえるのである。

1678年、康熙帝（在位期間：1661－1722）が「博学鴻儒」科を設けて、漢民族の知識人を招聘する懐柔政策を導入した。翌年、康熙が自ら出題し、全国各地から推薦された142名の漢民族の知識人から50人を選出し、官位を授けた。宗羲も推薦されたが、彼はやや皮肉な口調で「私は空疎不学で、人より優れた才能など一つもない」と語り、さらに、「私は70歳に近くになっているし、家には90歳を超える母がいる」⁽¹⁴⁾という一身上の口実で、清朝の招聘を辞退した。1680年、71歳になった宗羲は再び清朝から『明史』の編集を依頼されたが、高齢という理由で清朝の招きを謝絶した。だが、「私は息子を明史の編集に行かせるので、私をもう放していいだろう」⁽¹⁵⁾というように、自分の息子を明史編纂の最高責任者である徐元文に推薦し、明史の編纂に加わらせた。

このように、宗羲は息子や弟子を清朝の皇帝に派遣したにもかかわらず、彼自身は清朝への直接的協力を拒み続けた。1685年に書きあげられた友人の謝時符の墓誌銘が、彼の態度をよく物語っている。

一三七

遺民とは天地の元氣を受け取る者である。しかし、世の中の士は種類が多くそれぞれ異なっている。しかし、私は、皇帝の朝礼に参加しないし、皇帝の宴会に出席しない。私にとって、士の違いはただ皇帝に仕えるか仕えないかという一点だけである⁽¹⁶⁾。

つまり、明朝の遺民と自覚した以上、宗義は心の中で絶対清朝の官吏にならないという最低限の基準を設けていたのであろう。なおかつ、この基準を彼は生涯の最後まで守り続けた。1689年、80歳になった彼は、前後2回にわたって、郡守の「郷飲酒」⁽¹⁷⁾のもてなしを謝絶した。彼は次のように述べている。

聖明な天子から明史編纂の恩恵を受けたが、……私は高齢多病のため、やむを得ずそれを辞退した。聖明な天子は私を可哀想と思い、それを許可した。今回の郷飲酒もまた天子の恩恵であるが、仮に私は招きに応じて行くなれば、それは天子に対する不忠な行為である。というのは、当時、役人の招きに応じなかった私が、貴賓の招きに応じることは、酒食を貪ることと同じだからである⁽¹⁸⁾。

つまり、宗義自身は始終自分と朝廷との間に明白な境界を設け、朝廷との直接的な繋がりを遮断した。異民族清朝の官吏として生きることは、彼自身の民族的プライドが許さなかったのであろう。ただし、自分の息子や門人を清朝に協力させた事実からみれば、異民族王朝の統治の下で、清の朝廷との間接的接触は、既に避けようとしても避けられない現実として、冷静に受け入れた。かかる現実について、彼は「この天地の間に生まれるが故に、天地と接触せざるをえない。接触があれば往来がある」⁽¹⁹⁾と説明している。しかし、ここで最も注目したいのは清朝の皇帝に対する呼び方である。

前述したとおり、『留書』の段階では、彼は「禽獸」、「夷狄」、「要荒之人」などの称呼を使って清朝を貶していた。そして、ほぼこの時期に書かれた『海外働哭記』⁽²⁰⁾の中で、彼は依然として南明政権の魯王を正統と見做し、魯王の軍隊を「我師」や「王師」⁽²¹⁾と称した。それに対して、清朝に関するすべてのものの前に、彼は「虜」という字を付け加え、「虜主」、

黄宗羲の華夷観

「虜師」、「虜騎」、「虜寇」⁽²²⁾などの表現を利用し、異民族の清朝に強烈な抵抗感を示していた。しかし、『明夷待訪録』の執筆前後になると、彼の民族感情が大分緩和したことが分かる。その4年前の1658年に書いた『弘光実録鈔』では、「崇禎」や「弘光」などの年号を用いていることからみれば、宗羲の明朝を正統と看做す態度は変わっていないが、清朝の政権に対する呼び方は従来の「虜」から比較的温和な「北」に変更した。「北将」、「北兵」、「北撫」⁽²³⁾などの表現がそれである。すでに指摘したとおり、こうした表現の変化は、宗羲の思想的転換の兆しと看做すことができる。

これに加えて、先述した李郡侯宛の手紙の中で、彼は清朝の皇帝を「聖天子」と呼び始めた。これに類似する表現、例えば、「天子」⁽²⁴⁾、「皇上」⁽²⁵⁾、「上」⁽²⁶⁾なども、この時期の彼の作品の中で数多く現れている。換言すれば、この時期の宗羲は、漸く満州族の清朝の統治を認めるようになったのである。

結びにかえて

以上、徹底した攘夷運動の段階から、「夷」と間接的に協力し始めた段階、更に「夷」の正統性を認めた段階と、三つの段階を遍歴した宗羲の思想的葛藤を考察してきた。このような変化を成し遂げた原因としては、二つ挙げられる。

一つは、宗羲が康熙帝の個人的な魅力と彼の打ち出した一連の文化政策に共感したという点である。清朝は「中華」世界に君臨する以上、「華夷」思想に基づく内なる障壁を打ち壊さなければならない。それは武力弾圧によるだけでは持続効果に乏しい。康熙帝は親政して以来、その政治能力を遺憾なく発揮した。小野和子が指摘したように、「文化的には極めて遅れた満州族が、高度な文化的伝統をもつ中国を支配するうえで、帝王自身が文化の保護愛好者であることを要請されたためであろうか、康熙帝自身も

異常な努力をはらって学問に精励し、過労から咯血しても、読書をやめなかったほどであった」⁽²⁷⁾のである。康熙帝は漢民族の伝統文化を尊敬して、全身で徹底的にそれを学ぼうとした。これには彼が幼い頃から受けていた漢文化の薫陶と関わりがあると考えられる。実は、康熙帝の父親である順治帝は統治の最初に、多くの翻訳官に頼っていたが、終盤になると、彼はすでに漢語と漢字に十分通じ、通訳を必要としなくなっていた。漢民族の文化を積極的に学び、そこに融けこむ道を歩む満州族の支配者は、少数民族による統治を積極的に打ち出した元朝と明らかに異なっていた。このような漢民族化された国家統治は、清朝政権の存続にあたって、決して等閑視できない働きをもたらしたのである。

このように、康熙帝は文化的に「華」の伝統的価値観を受け入れただけでなく、政治統治において、彼は民衆の生活を重視していた。三藩の乱を平定してから、康熙帝は、1684年から1707年にかけて計6度に及ぶ南方への巡行を行い、自ら黄河の治水と漕運の整備の成果を現地で視察した。その際、内務府からすべての費用を負担し、民衆に一切の迷惑をかけなかったということが、美談として民間に広く流布した。

満州族が最初に「華」(明)に入った際、宗義は従来の「華夷」観に影響され、野蛮とされる「夷」に支配される「華」の将来に悲観的であった。それ故、彼は「夷」の撃退を唱えたのである。しかし、時間を経るにつれて、宗義の目に映ったのは、「華」(明)の文物制度を継承し、国の繁栄に努める「夷」の支配者であった。さらに、「夷」の支配者の統治の下、経済が発展し、人口も年々増加していることは、『明夷待訪録』に現れた「不在一姓之興亡、而万民之憂樂」という価値観にも一致している。政治的にも文化的にも年々盛んになる環境の中で、彼の「夷」(清)に対する態度も自然に変化した。

もう一つは、宗義が遺民に課せられる責任を強く自覚したという点である。この特徴が、彼の清朝との間接的な関与を導いた主な原因である。

黄宗羲の華夷観

1667年、58歳の彼は紹興に戻り、そこで証人書院を開き、本格的に教学活動を始めた。日頃の講義と同時に、歴史の研究に打ち込み、『明文案』の編纂や『明儒学案』の著述に取り掛かっていた。特に、1676年に完成した『明儒学案』は、儒学・性理学の分野における明代史の著作という意味を持つだけでなく、明儒の伝記集ともいえるものであった。既述のように、彼は康熙帝による『明史』の編纂の誘いを辞退したとはいえ、自分の息子や弟子の万斯同を北京に送って『明史』の編纂に協力させた。彼は『明史』の編纂に直接携わらなかったが、全祖望の『梨集先生神道碑文』によれば、宗羲が明の歴史に精通しているため、明史館の人はよく彼のところを訪ね、重要な部分について、彼と相談しながら編纂を進めたという⁽²⁸⁾。しかも、康熙帝は宗羲の才能を崇め、彼が招聘を断ったことを知ってから、次のような詔書を発した。

黄宗羲の所蔵する全ての論著および資料は、明史の編纂に有益であれば、地方官はそれらを全部書写して、北京の明史館に送付せよ⁽²⁹⁾。

これを見ても分かるように、宗羲は実質的に『明史』の編纂に大きな力を注いだ。彼の父親が逮捕された時に残した「学問する者は、歴史に通じなければならぬ」⁽³⁰⁾という遺言は、宗羲の生涯の座右の銘である。「国は滅ぶことができるが、歴史は滅ぶことができない」⁽³¹⁾とは、彼の歴史観を支える基本的立場と言えるのであろう。

これによって、宗羲の「華夷」観は一層明確になる。「華」(明)の遺民である彼は、明の歴史を正確に保存して後世に伝えようという宿願がある。特に『明史』の編纂を統括する人は「夷」(清)であるという現実の下で、彼の宿願がさらに重大な意義を持つようになる。「華」の歴史を正しく残さなければならないことの重大性を、彼は恐らく肌で感じていたのであろう。「夷」の統治の下でする、遺民の務めとしての「華」の歴史の保護で

ある。かかる自覚は彼の「華夷」観の変換を左右した要因の一つであろう。

黄宗羲は明清交替という激動の時代に生きていた。彼は政治的に退廃した明朝の崩壊を自ら経験すると共に、清朝の繁栄と康熙帝の開明的支配を目撃した。それ故、彼の「華夷」観の変化はある種の不可避な勢いともいえる。

彼の「華夷」観は、清朝抵抗運動の中に示されている。既述のように、この時期の著作では、彼は魯王の軍隊を「王師」と呼ぶのに対して、清朝を「虜」や「禽獸」と罵倒した。明の回復の望みが絶たれてから、学問研究に目を向けた彼は、清の呼び方をはじめとして、「夷」（清）に対する態度をある程度緩和した。この時期の彼の思想は、統治者そのものより、民衆生活に関する政策の方に移り変わり始めた。1679年頃から、彼は清朝の統治を認め、「天子」や「皇上」などの称号を使い始め、息子や門人を清朝主導の事業に参加させた。

しかし、彼の胸中の原則、すなわち、「夷」の官吏にならないという点は、少しも揺るいでいない。小野和子が示したように、これは「彼自身の民族的なほこり」⁽³²⁾だと想定できるであろう。

竿頭一步を進んで言うなら、宗羲は最終的に「夷」（清）政権の正統性を認めたとはいえ、「中華」文化の正統性と優越性を少しも疑ったわけではない。儒教的文化水準の高低こそ、彼の「華夷の別」の基準である。状況に適応したのは宗羲だけでなく、満州族の支配者も同様であった。満州族は、北京を占領した翌年、科挙を開始して漢民族の知識人を登用し始めた。その内容は、明代から始まった八股文による試験を踏襲し、テキストも伝統的儒家の經典から選んだ。康熙帝は「夷」（満州族）の出身でありながら、「華」の文化に深く傾倒し、儒教の様々な儀礼をそのまま継承し、さらに、「康熙字典」をはじめとする漢字字典の編纂も主導した。その上、康熙帝は民衆の生活を安定させるために、明末に増税された税金を軽減し、農業

黄宗羲の華夷観

基盤を固めた。彼の晩年に残した「遠くより人を思いやり、有能な者をそばにおくこと。民を養い、万人の利益こそ真の利益と心得、民心をこそ真の心と心得よ。危険が迫るまえに天下を守り、災いが生ずるまえに善政を施すこと。勤勉をむねとし、いっときも注意を怠ってはならない。……」⁽³³⁾という遺書からみれば、康熙帝の政策こそ、黄宗羲が生涯追求した堯舜「三代治道」と合致している。宗羲は当然、康熙の治世を無視しなかった。彼は「聖天子は儒を崇め文を尊ぶ」⁽³⁴⁾といい、また、「今の天子は每晚休まずに民生を考えて農業を発達させた」⁽³⁵⁾と述べている。このような賛美は宗羲の清朝皇帝に対する諂いではなく、「中華」文化に同化された「夷」の政策を見た上での彼の真摯な思いであろう。この意味で、宗羲の華夷観の変化の背後に、「中華」文化に対する強い慕華意識が介在していることを忘れてはならないのである。

註

- (1) 高増傑編『平和と暴走の葛藤』公共政策研究所、2004年、18頁。
- (2) 茂木敏夫『変容する近代東アジアの国際秩序』山川出版社、1997年、6頁。
- (3) もちろん、「華夷」秩序を根拠づけるのは徳治の理念である。徳治の機能する政治空間において「事大（大につかえる）」「字小（小をおもいやる）」という言説が語られると、小国が「大につかえ」れば、大国はこれを保護、優待することが期待されることになる。それを無視すれば、大国は自らの徳に傷がつき、上国として君臨する正当性が失われてしまう。
- (4) 例えば、両班知識人である李光地は、地球説を知った上で、「天からみれば中も外もないのである」というように、地理的にみて必ずしも中国が天下の中心でないことを強調した。詳細は、山内弘一『朝鮮から見た華夷思想』（山川出版社、2003年、67頁）を参照。このような地理的に中華意識を排除する動向が現れた一方、文明的視点から中国はすでに中心ではないと主張する人もいた。江戸中期の蘭学者杉田玄白がその中の一人である。江戸中期の日本では、「中華」、「中国」の語の使用を止め、オランダ語CHINAの訳語として意識的に「支那」の語を使いはじめたのである。それは露骨な侮蔑語ではないが、中国をもはや文明の中心と認めないという明確な意思表示ではある。詳細については、渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版社、1998年、251頁）を参照のこと。
- (5) 丸山真男『丸山真男講義録』第7冊、東京大学出版会、1998年、234頁。
- (6) 『朱子語類』巻四、中華書局、1986年、58頁。原文は次のとおり。「至於、猴、

- 形状類人、便最靈於他物、只不会說話而已。到得夷狄、便在人与禽獸之間、所以終難改」。
- (7) 黄宗義「史」『黄宗義全集』第十一冊（『留書』）、浙江古籍出版社、2002年版、12頁。原文は次の通り。「中国之与夷狄、内外之弁也。以中国治中国、以夷狄治夷狄、猶人不可雜於獸、獸不可雜之於人也。是故即以中国之盜賊治中国、尚為不失中国之人」。
- (8) 黄宗義「封建」、同、6頁。原文は次の通り。然則廢封建之害至於如此、而或者猶以謂諸侯之盛強。夫即不幸而失天下於ける諸侯、是猶以中国之人治中国之地、亦何至率禽獸而食人、為夷狄所寢覆乎」。
- (8) 黄宗義「文質」、同、15頁。原文は次の通り。「其文書革傍行、未嘗有詩、書、易、春秋也、其法鬪殺、未嘗有礼、樂、刑、政也。其民狩禽獸為生業、未嘗有士農工商也。其居随畜牧轉移、未嘗有宮室也。……其居處若鳥獸、未嘗有長幼男女之別」。
- (10) 黄宗義「文質」、同、16頁。原文は以下の通り。「僕生塵冥之中、治乱之故、觀之也熟、農瑣余隙、条其大者、為書八篇。仰瞻宇宙、抱策焉往？則亦留之空言而已。吾之言非一人之私言也、後之人苟有因吾言之者、又何異乎吾自行其言乎？」。
- (11) 黄宗義「原臣」『黄宗義全集』第一冊（『明夷待訪録』）、浙江古籍出版社、2002年版、5頁。原文は次の通り。「蓋天下之治乱、不在一姓之興亡、而万民之憂樂。……為臣者輕視斯民之水火、即能補君而興、從君而亡、其於臣道固未嘗不背也」。
- (12) 黄宗義「原君」、同、2-3頁。原文は次の通り。以為天下利害之權皆出於我、我以天下之利尽歸於己。……視天下為莫大之產業、伝之子孫、受享無窮、……離散天下之子女、以奉我一人之淫樂、視為当然。……然則為天下之大害者、君而已矣」。
- (13) 黄宗義「自序」、同、1頁。原文は次の通り。「然乱運未終、亦何能為大壯之交。吾雖老矣、如箕子之見訪、或庶幾焉」。
- (14) 黄宗義「与陳介眉庶常書」『黄梨洲文集』中華書局、2009年、464頁。原文は以下の通り。「是空疎不学、未有甚於某者也。……某年近七十、不学而衰。稍涉人事、便如行霧露中。老母登九十」。
- (15) 黄炳厘『黄宗義年譜』中華書局、2006年版、42頁。
- (16) 黄宗義「謝時符先生墓誌銘」、前掲書、213頁。原文は以下の通り。「故遺民者、天地之元氣也。然士各有分、朝不坐、宴不与。士之分亦止於不仕而已」。
- (17) 郷飲酒とは郷村の儒生たちが郷校に集まって、礼として酒宴をともに楽しむ郷村儀礼である。郷飲酒礼はその郡役所（郡官衙）の首領が主人となり、学徳と年齢が高い人を貴賓として、そのほかの儒生たちを客として招待して行われる。酒宴を終えると、司会者が村人の前で、親孝行し、兄弟間が睦まやかで、隣人同士互いに仲良くすることを勧奨する文章を読む。郷飲酒礼の目的は主人と客との間の礼節正しい酒宴を通して年長者を尊び、有徳者を高め、礼法のような風俗を呼

黄宗羲の華夷観

び起こすことにある。

- (18) 黄宗羲「与李郡侯辞郷飲酒大賓書」『黄梨洲文集』、213頁。原文は以下の通り。「羲蒙聖天子特旨、招入史館……羲時以老病堅辞不行、聖天子憐而許之。今之郷飲酒、亦奉詔以行者也。仮若応命而赴、招之役、則避其勞而不往、招之為賓、則貪其養而飲食衎衎、是為不忠」。
- (19) 黄宗羲「余若水周唯一両先生墓誌銘」、同、128頁。原文は以下の通り。「生此天地之間、不能不与之相干涉、有干涉則有往来」。
- (20) 呉光「黄宗羲遺著考」『黄宗羲全集』第二冊、浙江古籍出版社、2002年版、572頁。
- (21) 黄宗羲「海外慟哭記」、同、219、220、237頁。
- (22) 黄宗羲「海外慟哭記」、同、232、233、234、236頁。
- (23) 黄宗羲「弘光実録鈔」、同、6、84、107頁。
- (24) 黄宗羲「陳定生先生墓誌銘」、「周節婦伝」、「陳伯美先生七十寿序」『黄梨洲文集』、184、89、498頁。
- (25) 黄宗羲「董在中墓誌銘」、「姜定庵先生小伝」『黄梨洲文集』中華書局、2009年、238、78頁。
- (26) 黄宗羲「姜定庵先生小伝」、「提学検事来庵袁公墓誌銘」、「兵部督捕右侍郎西山許先生墓誌銘」『黄梨洲文集』、78、229、244頁。
- (27) 小野和子『黄宗羲』、人物往来社、1967年、234頁。
- (28) 黄炳屋「梨集先生神道碑文」『黄宗羲年譜』中華書局、2006年版、95頁。
- (29) 黄炳屋『黄宗羲年譜』、42頁。原文は以下の通り。「凡黄宗羲有所論著及所見聞、有資明史者、着該地方官抄録来京、宣付史館」。
- (30) 黄炳屋、同上書、15頁。原文は以下の通り。「学者不可不通史事」。
- (31) 黄宗羲「次公董公墓誌銘」『黄梨洲文集』中華書局、2009年、138頁。原文は以下の通り。「国可滅、史不可滅」。
- (32) 小野、前掲書、239頁。
- (33) アン・パールダン（月森左知訳）『中国皇帝歴代誌』、創元社、2000年、242頁。
- (34) 黄宗羲「余姚県重修儒学記」『黄梨洲文集』、397頁。原文は以下の通り。「聖天子崇儒尊文」。
- (35) 黄宗羲「周節婦伝」、同、89頁。原文は以下の通り。「今聖天子無幽不燭、使農里之事得以上達」。

Huang Zongxi's Attitude to the Chinese and Barbarians

Yili Chen

Doctors' Course, Major in Politics, Graduate School of International Japanese Studies Institute, Hosei University

Abstract

During the Ming-Qing transition, many Chinese intellectuals were forced to meditate the new relationship between Chinese and Manchus. Huang Zongxi (黄宗羲, 1610-1695) was one of such intellectuals and the main purpose of this paper is to examine Huang Zongxi's attitude toward the Chinese and barbarians. As a result, we clarify that Hang Zongxi's attitude to the Chinese and barbarians had changed for three times. At the first stage, Huang Zongxi did not only participate in anti-Qing struggles but also wrote Liu Shu (留書) in order to criticize Manchus. At the second stage, Huang Zongxi began to realize that people's welfare was much more important than who were the rulers. This idea could be distill from his second political work Ming Yi Dai Fang Lu (明夷待訪録). At the third stage, Huang Zongxi stopped condemning Manchus and praised the Qing emperors. However, this kind of behavior can not mean that he altogether abandoned the Chinese-barbarian view.