

政治思想史から見た清朝前期の正統論

滝野 邦雄

はじめに

中国において王朝が成立すると、伝統的に新しく成立した王朝の正統性が議論されることになる。唐代までの各王朝は、連続性を持って受け継がれたと理解できたため、五行説によって説明されることが多かった。しかし、五代を経て宋代になると、それでは説明がつかなくなってきた。唐と後梁との続き具合が問題となったのである。そのため、『五代史記（新五代史）』を執筆するにあたって困難を感じた歐陽脩は、「正統論」を書いて新しい理論を提出した。以後の正統論は、歐陽脩の理論を出発点としてゆく。そこで、拙稿では、（一）で歐陽脩から明末清初にいたる正統論のおおまかな変遷を検討し、（二）で康熙帝と雍正帝の正統観を考えてみたい。

（一）宋代より明末清初まで

①北宋王朝における正統論

歐陽脩（字は永叔、号は醉翁。諡は文忠。江西吉州廬陵県の人。景德四年〔一〇〇七〕～熙寧五年〔一〇七二〕）はこれまでの五行説に従って帝王が興るということは、「繆妄の説」であったが、漢より以降はこの説によっていたという。

帝王の興るに必ず五運に乗ると謂う者は、繆妄（荒謬無稽）の説なり。其の何人^{なんびと}に出づるやを知らず。蓋し孔子 歿してより、周 益々衰亂し、先王の道 明らかならず。人々 學を異にし、其の怪奇放蕩の説を肆にす。後の學ぶ者、卓然奮力して之を誅絶する能わずして、反って従いて其の説を附益し、以て相い結固す。故に秦より五勝を推して水徳を以て自ら名づく。漢より以來、國を有^{たも}つ者は未だ始めより此の説に由らざるにあらず。此れ所謂ゆる非聖の學に溺るなり（『正統論上』・『歐陽脩全集』卷十六）。

（帝王が出現するのに、必ず五行を踏襲するというのは、荒唐無稽の説である。それは誰が主張し始めたのか分からない。おそらく孔子が亡くなってから、周はますます衰え乱れて、先王の道は明らかでなくなった。人々は学問を勝手に行ない、奇怪で勝手な説をはばかるところがなく唱えた。後の知識人たちは、非常に努力してもこれを否定することができず、かえってその説に付会して、ますます強固なものとしてしまった。そのために、秦は五徳終始説を押し進めて〔周の火徳を克つ〕水徳を受けたとした。漢より以降は、王朝を打ち

建てたものは、最初からこの説によらないものはなかった。これは、いわゆる「非聖の學」に溺れるようになったものである)

そこで、歐陽脩は、『公羊傳』の「大一統」(隱公元年)と「大居正」(隱公三年)との考えを結び付けて新しい正統論を作ったという。

『傳』¹⁾に曰く「君子は正に居るを大ぶ」と。又た曰く「王者は一統を大ぶ」と。[ここでいう]「正」とは、天下の「不正」を正す所以なり。「統」とは、天下の「不一」を合わす所以なり。[天下に]、「不正」と「不一」とに由り、然る後に正統の論 作らる(「正統論上」・『歐陽脩全集』卷十六)。

(『公羊傳』(隱公元年)に「君子は正に居るを大ぶ」とあり、また『公羊傳』(隱公三年)に「王者は一統を大ぶ」とある。ここでいう「正」とは、天下の不正を正すことである。「統」とは、天下が一つでないことをひとつにまとめることである。天下に、「不正」と「不一」とがあることから、「正統論」を作ることになった)

歐陽脩によると、「正統」とは、「正(天下の不正を正す: 道德性)」と「統(統一)」とに分けて考えるべきものであるという。

歐陽脩は続ける。

夫れ天下の「正」に居りて、天下を一に合わせるは、斯れ正統なり。堯・舜・夏・商・周・秦・漢・唐 是れなり。始め其の「正」を得ずと雖も、卒に能く天下を一に合わす。[そうした場合は]、夫れ天下を一にし正(四部叢刊影印元刊本は「上」に作る²⁾)に居れば、則ち是れ天下の君たり。斯れ之を正統と謂うも可なり。晉・隋 是れなり(「正統論下」・『歐陽脩全集』卷十六)。

(そもそも「正」の立場から、天下を統一すれば「正統」である。堯・舜・夏・商・周・秦・漢・唐がそれである。最初は「正」の立場でないとしても、最終的に天下を統一した場合は、天下を統一して「正」の立場に落ち着くことになるので、これは天下の君主である。これを「正統」としてもかまわない。これにあてはまるのは、晉・隋である)

「正に居り」て天下を統一すれば、正統王朝となる。しかし、歐陽脩は「始め正を得」なくて

1) 「王者は一統を大ぶ」は、『公羊傳』隱公元年の、「何をか王の正月という。一統を大べばなり」に基づく。何休は、「統とは、始めなり。摠繫の辭なり。夫れ王者、始めて命を受け、制を改め政を布き、教を天下に施せば、公侯より庶人に至るまで、山川より草木昆虫に至るまで、一一として正月に繫がらざるはなし。故に政教の始めと云う」と注する。

また、「君子は正に居るを大ぶ」は、隱公三年の、「故に君子は正に居るを大ぶ」に基づく。何休は、「法を修め正を守るが、最計の要なる者を明らかにす」と注している。

2) この箇所は、「上海涵芬樓藏元刊本」(四部叢刊影印本)では、「上」字になっている。清・嘉慶刊本になって「正」字に改めている。拙稿は、嘉慶刊本による。

なお、森山秀二氏(「元刊本『歐陽文忠公全集』を巡って」[『経済学季報』第五一卷第一号・立正大学経済学会編・二〇〇一年])や、李逸安氏(『歐陽脩全集』前言 六[中華書局・二〇〇一年刊])などは、『歐陽脩全集』の版本について、清・嘉慶刊本が校勘をしっかりと行ない優れているとする。

も、天下を統一して「正」の立場に落ち着いた場合は、正統王朝であるとする。

また、「大にして且つ疆き者」が天下を統一したならば正統とする理由があるとも述べる。

天下 大いに亂れ、其の上 君無し、僭竊 並び興り、正統 屬く無し。是の時に當りて、奮然として起ち、並びに天下を争い……幸いにして大を以て小を并せ、疆きを以て弱きを兼ね、遂に天下を一に合わせれば、則ち大にして且つ疆き者 之を正統と謂うも、猶お説有るがごとし（「正統論下」・『歐陽脩全集』卷十六）。

（天下がおおいに混乱し、上には君主が不在で、僭称する者が群立して、「正統」の継承がなくなった場合には、奮い立って天下を争い、幸いに大きなものが小さなものを合わせ、強いものが弱いものを併呑し、そして天下をひとつにしたならば、その大きくて強いものを「正統」としても、理屈が成り立つ）

ここからすると、歐陽脩は「正に居る」ことはなくても「一統を大べ」ば「正統」としてもよいと考えていたようである。つまり、道徳性だけでなく、天下を統一したという事実からだけでも「正統」であるという。

また、宋王朝が唐王朝の「正統性」を承けたと理論づけたいために、五代の時代を「正統」がなかった時代とした。そのため、歐陽脩は「正統」の断絶を認める。これは、『資治通鑑綱目』にも引き継がれる。

凡そ正統の論を爲す者は、皆な相い承けて絶えざらんと欲す。其の断えて屬かざるに至れば、則ち猥りに以て人に假りて之に續かす。是を以て其の論 曲がりて通ぜず。……故に正統の序は、上は堯・舜よりし、夏・商・周・秦・漢を歴て絶え、晉 之を得て又た絶え、隋・唐 之を得て又た絶ゆ。堯・舜より以來、三たび絶えて復た續く。惟れ絶える有り・續く有り、然る後に、是非 公に、予奪（褒貶） 當にして、正統 明らかなり（「正統論下」・『歐陽脩全集』卷十六）。

（すべて「正統」の議論を行なう者は、「正統」が伝えられて断絶がないようにと望んだ。その断絶して継承されない時代になると、[適当に]人物を当てはめて[正統を]継続させた。こうしたことから、[ずっと絶えることなく継承されてきたという議論は]、おかしくなり理屈が通らなくなってしまった。そのために、「正統」の順序は、最初は堯・舜から始まり、夏・商・周・秦・漢と続いたものの絶えて、改めて晉が継承したものの断絶し、また隋・唐が受け継いで断絶した。堯・舜から、三度にわたって断絶し、また続いていったのである。断絶があり、継承があった。そう考えると、是非が公正に、予奪（褒貶）が当を得て、「正統」が明らかになるのである）

歐陽脩のこうした正統論は、北宋王朝が堯・舜・三代と同じように正しく天下を統一して成立したことを説明するためのものであった。

伏して惟うに大宋の興りて、天下を統一するは、堯・舜・三代と異なるなし。臣（歐陽脩）……故に「正統論」を作る（「正統論序」・『歐陽脩全集』卷十六）。

(伏して考えると、我が宋王朝が興って天下を統一したのは、堯・舜や夏・殷・周の三代と異なるものではない。そのため臣(歐陽脩)は「正統論」を作った)

司馬光(字は君實, 号は迂夫・迂叟。諡は文正。陝火州夏縣涑水郷の人。天禧三年〔一〇一九〕～元祐元年〔一〇八六〕)の『資治通鑑』もほぼこうした立場によっている。ただし、編年史の立場から、王朝の年号を連続して書き続けることが必要となる。そこで、その王朝の連続を「功業の實(大一統)に據る」ことにし、道徳的な価値判断である『春秋』の褒貶の法にはよらなかったという。

竊かに以爲らく、苟し九州をして合せて一統と爲さしむる能わざれば、皆な「天子」の名有りて、其の實無き者なり。華夏・仁暴・大小・強弱、或いは時 同じからずと雖も、要するに皆な古の列國と異なる無し。豈に獨り一國を尊獎して之を「正統」と謂い、其餘は皆な爲「僭偽」と爲すを得んや・・・・臣(司馬光) 今述ぶる所は、止だ國家の興衰を敍べ、生民の休戚を著わし、觀る者をして自ずから其の善惡得失を擇び、以て勸戒を爲さしめんと欲するのみ。『春秋』の褒貶の法を立て、「亂世を撥^{おさ}めて、諸を正に反す^①」が若きに非ざるなり。正閏の際は、敢えて知る所に非ず。但だ其の功業の實に據りて之を言う(『資治通鑑』卷六十九・魏紀一・「文帝黃初二年」条)。

①『春秋公羊傳』哀公十四年に「亂世を撥^{おさ}めて、諸を正に反すは、『春秋』より近きは莫し。

(ひそかに考えるに、もしも全土を合わせて一統(統一)することができなかったならば、すべて「天子」の名を持っていても、その實質はないのである。華夏・仁暴・大小・強弱の別や、その時々の違いはあるとして、それらは昔の諸侯と異なるものではない。したがって、どうしてひとつの國を尊んで「正統」とし、その他を僭稱だとできるのだろうか。臣(司馬光)がいま『資治通鑑』で述べているのは、ただ國家の興亡を記し、人々の禍福を示し、読者に自分から善惡や損得を理解して、それを戒めとしてもらいたいと望むだけである。『春秋』の褒貶の基準を立てて、「亂世を治めて、正しい世にもどす」というようなものとは異なる。正閏ということは、判断できるところではないが、その功績の實際によって述べる)

また、蘇軾(字は子瞻, 東坡居士と号した。諡は文忠公。四川眉山の人。景祐三年〔一〇三六〕～建中靖國元年〔一一〇一〕)も「後正統論」を至和二年(一〇五五)に作るが、歐陽脩の議論に基づいている。

②南宋王朝における正統論

北半分が金によって占領された南宋の朱熹(字は元晦・仲晦, 号は紫陽・晦庵など。諡は文公。南劍州尤溪縣に生まれる。建炎四年〔一一三〇〕～慶元六年〔一二〇〇])の時代になると、統一に重点をおいた正統論では説明がつかなくなる。そこで朱子は歐陽脩や司馬光の理論を変更する。「統」より「正」を重視するのである。ただ、秦・隋のように天下を統一したもの

には、道徳的にどうであれ正統性はあたえている。

だが、朱子はできるだけ「正統」もしくは「統」ということばに道徳的な意味を持たせようとする。それはたとえば、『資治通鑑綱目』の「資治通鑑綱目凡例」³⁾に「凡そ正統は、周・秦・漢・隋・唐を謂う」とあるところの「漢」の割注に次のようにあることから理解できるであろう。

高祖の五年に起こり炎興元年（二六三年：蜀漢の年号）に盡く。此れ習鑿之及び程子の説を用う。建安二十五年（二二〇年：魏への禪讓が行なわれた年）以後も魏の年をしりぞ黜け、漢の統に繋ぐ。司馬氏（司馬光）とは異なれり（「資治通鑑綱目凡例」）。

正統性を持った漢王朝の時代を、高祖から蜀漢の滅んだ炎興元年までとする。蜀を有しただけの蜀漢に正統性をあたえているのである。

また、『朱子語類』では、朱子は三国の蜀について次のようにも述べている。

『資治通鑑』綱目の主なる意を問う。曰く「主は「正統」に在り」と。問う「何を以てか主は正統に在りとす」と。曰く「三國 當に蜀漢を以て正と爲すべし。而るに温公（司馬光）[魏を正統として]乃ち『某年某月、諸葛亮 入り寇す』と云う。是れ冠履 倒置す。何を以て訓を示さんや。此れに縁りて遂に意を起こして書を成さんと欲す……」と大雅（『朱子語類』卷一百五・朱子二・論自注書・「通鑑綱目」条）。

（『資治通鑑綱目』の主な意図をお尋ねします。朱子は、「主旨は、「正統」にある」という。また、「どうして主旨は「正統」にあるとされるのですか」と質問する。すると、「三国時代は、蜀を「正」とすべきである。それなのに司馬光は、『資治通鑑』で「魏を正統として」[某年某月、諸葛亮 入り寇す]と書いている。これでは上下の区別がはっきりかえってしまう。どうして教えを示すことができるのか。ここからとうとう思い立って『資治通鑑綱目』を編纂しようとした」という）

ここでいうように、『資治通鑑綱目』は、「正統（道徳的立場）」を中心としたものとなっている。そして、以後の朱子学の流行とともに、大きな影響をあたえ続けることになる。

この後、歐陽脩のように「正統」を「正」と「統」とに分けて考える者もやはりいた。陳過である。だが、歐陽脩の考えとは反対に「正」に重点を置いたものになっている。

「正」有る者、其の後未だ必ずしも「統」有らず。「正」の在る所を以て、而して「統」之に従うは、可なり。「統」有る者、其の初め未だ必ずしも「正」有らず。「統」の成る所を以て、而して「正」之に従うは、可ならんか（周密『癸辛雜識』後集・「正閏」条所引）。これは周密（南宋・紹定五年〔一二三二〕～元・大徳二年〔一二九八〕）の『癸辛雜識』に「余（周密）嘗て陳過の『聖觀説』を見るに甚だあた當れり。今、此に備録す」として引用されたもの

3) 「資治通鑑綱目凡例」は、元末になって出現した。明の成化刻欽定『資治通鑑綱目』では、「資治通鑑綱目凡例」を巻首に収めているので、この時には朱子あたのものとして認知されていたようである。

であり、詳しい内容は明らかではないが、正統論を朱子学的立場から再解釈したものといえるのではないだろうか。なお、陳過についての経歴はよく分からない。

③元王朝における正統論

元王朝の正統性には、これまでの王朝では必要なかったことを付け加えて述べなければならなかった。異民族支配の正統性である。

先ず、中国全土を支配する直前のモンゴルに仕えた郝經（字は伯常。山西澤州陵川縣の人。南宋・嘉定十六年〔一二二三年〕～南宋・徳祐元年〔一二七五年〕）は、異民族による中国支配について次のように述べる。

・ ・ ・ ・ [三代の] 禮樂 秦に滅び、[前・後の漢王朝の再構築した] 中國 晉に亡ぶ。已ぬるかな矣乎。吾が民 遂に三代・二漢の澤に霑うるおわざるか。然りと雖も天 [こうした状態に] 必ずしも與あずかる無く、惟れ善のみ是れ與あずかる。民 [こうした状態に] 必ずしも従う無く、惟れ徳のみ是れ従う。中國なるは既に亡べり。豈に必ず中國の人にして而して後に善く治まらんや。聖人 云う有り「夷にして中國に進めば則ち之を中國とす^①」と。苟し善なる者有りて之に與あうるは可なり、之に従うも可なり。何ぞ中國において、[また] 夷狄においてすること有らん。故に苻秦の三十年、天下 治まれりと稱し、元魏の數世 四海 幾ど平らかなり。晉 能く呉を取るも、遂に守る能わず。隋 能く混と一うするも再世する能わず。是を以て知る、天のあたえる所は地に在らずして人に在り、人に在らずして道に在り、道に在らずして必ず行ない力めて之を爲すに在るのみ。嗚呼、後世の三代・二漢の地有り、[また] 三代・二漢の民有る。[しかし]、元魏・苻秦の治を爲す能わざる者は悲しきかな（『郝文忠公陵川文集』卷十九・論・「時務」）。

① 韓愈「原道」に「孔子之作春秋也、諸侯用夷禮則夷之、進於中國則中國之（孔子の『春秋』を作るや、諸侯 夷の禮を用うれば則ち之を夷とし、中國に進めば則ち之を中國とす）」。

(三代の禮樂は、秦の時に滅び、漢王朝が再構築した中国は、晉の時に亡んだ。どうしようもないことである。いまの人々は、三代や前漢・後漢の恩沢にあずかれないのだろうか。しかしながら、天はこうした状態に必ずしも賛成しているわけではない。善であることを認めているだけである。いまの人々は、こうした状態に必ずしも従っているわけではない。徳あるものだけに従うのである。これまでの中国というのはすでに亡んでいるいまでは、どうして[支配者が] 必ず中国の人であってはじめてうまく治まるというのだろうか。聖人が「夷であっても中國の礼法を用いたならば、中國として取り扱う」と言っている。善があつてそれを認めるのはかまわない。それに従うのもかまわない。どうして中国であるとか夷狄であるとか考えるのであろうか。苻秦の治世の三十年の間は、天下が治まったと言われているし、北魏の數世の間、天下はほとんど平穩であった。晉は呉を占有して[天下をひとつにした]が、それを守り続けることはできなかつた。隋は天下を統一したもの

の、王朝を続けることはできなかつた。こうしたことから、天が賛同するものは天下という土地ではなく、人である。人ではなく道である。道ではなく、必ず努力してこのことを行なうことにある。ああ、後世には三代や前漢・後漢の地はそのまま存在し、またそこに住む人々は存在する。しかしながら、北魏や苻秦の治世を行なうことができないのは、悲しいことではないか)

漢民族・異民族のいずれであれ、中国全体を領土とし、漢民族を支配するものは、すぐれた政治を行なうことが重要であるとする。そして、これは、異民族であっても中国の方式に従うことで中国の支配者となれるという主張となってゆく。

今日、能く士を用いて能く中国の道を行なえば、則ち中国の主たり（『郝文忠公陵川集』卷三十七・使宋文移・「與宋兩淮制置使書」）。

郝經の主張は、南宋王朝がモンゴルの支配下に入る前になされたものであり、南宋王朝に対する一種の宣伝のように見える。だが、漢民族に対しては安心感をあたえるものとなり、元末の楊維禎の正統論に連なってゆくものであろう。

さて、元末に前王朝（遼・金・宋）の歴史書が編纂されることになり、どの王朝に正統性があつたのかが議論された。最終的には、それぞれ別に『遼史』・『金史』・『宋史』が編纂されることになる。

しかし、元末の楊維禎（字は廉夫、号は鐵崖・鐵笛道人。山西山陰の人。元・元貞二年〔一二九六〕～明・洪武三年〔一三七〇〕。元・泰定四年〔一三二七〕の進士）は、それに反対した。楊維禎は、宋王朝がずっと正統性を保持し、元王朝へと伝えられたと主張するのである。そして、『資治通鑑綱目』の道徳的立場を更に進め、それを補強するためにいわゆる道学の道統論を正統論の中に導入する。これが、後世に影響をあたえることになった⁴⁾。

そもそも楊維禎は、「統（正統）」とは「天命・人心の公」に基づくものであると言う。『資治通鑑綱目』と同じように道徳的なものと理解するのである。

正統の説、何より起こらんか。夏後の國を傳うるより起こる。湯・武の革世は、皆な天命・人心の公に出づるなり。統天命・人心の公^①に出づれば、則ち三代より下、曆數^②の相い^よ仍る者は、以て妄りに人に歸す可けんや。……統の在る所は、割據の地・強梁の力・僭

4) 明の葉盛（字は與中。江蘇崑山の人。永樂十八年〔一四二〇〕～正統十年〔一四四五〕。正統十年乙丑科〔一四四五〕二甲二十九名の進士）の『水東日記』には、

楊廉夫（楊維禎）が「正統辨」誠に亦た萬世の公論なり（『水東日記』卷八・「正統辨」条）。

とある。

なお、「正統辨」が書かれた年代であるが、「新編明人年譜叢刊」のひとつとして出版された章培恒氏の『楊維禎年譜』（復旦大学出版社・一九九七年刊）によれば、

『墓志』（宋廉の「元故奉訓大夫江西等處儒學提舉楊君墓志銘」）に、休官十年の後に此の辯（「正統辨」）

を作ると謂うは、亦た誤れり（『楊維禎年譜』・「至正四年三月」条・八十八頁）。

として、元・至正四年（一三四四）三月に掛けている。

偽の名を以て之を論ずるを得ざるや、^{ひき}尚し（楊維禎「正統辨」・『南村輟耕録』卷之三所引）。

①『書經』大禹謨に「人心惟危，道心惟微（人心 惟れ危うし，道心 惟れ微かなり）」とあり，蔡沈の集傳に「心者，人之知覺。主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言，則謂之人心……人心易私而難公（心とは，人の知覺なり。中を主として外に應ずる者なり。其の形氣に發する者を指して言へば，則ち之を人心と謂う。……人心 私なり易く公なり難し）」。

②『論語』堯曰に「天之曆數，在爾躬（天の曆數 爾の躬に在り）」とあり，朱注に「曆數，帝王相繼之次第。猶歲時節氣之先後也（曆數とは，帝王相い繼ぐの次第なり。猶お歳時節氣の先後するがときなり）」。

そして，元王朝の正統性は宋王朝から得られたものであると説明する。

宋の祖（趙匡胤） 丁亥（天成二年：九二七年）に生まれ，庚申（建隆元年：九六〇年）に建國す。我が太祖の降年（丁亥：一一六七年）と建國の年（庚申：一二〇〇年）とも亦た同じ。宋 甲戌（開寶七年：九七四年）を以て江を渡り，江南を乙亥（開寶八年：九七五年）・丙子（開寶九年：九七六年）の年に平らぐ。而して我が王師 江を渡りて江南を平らぐるの年（乙亥：一二七五年／丙子：一二七六年）も亦た同じ。是れ天數の符有る者にして，偶然ならず。天意の屬する有る者にして，苟然ならず。故に我が世祖 宋を平らぐるの時……宋の統 當に絶つべし，我が統 當に續くべしの喩有り。是れ世祖 曆數（天があたえた統治の順序：『論語』堯曰）の正統を以て之を宋に歸す。以て今日 宋の統の正に接する者を以て自ずから屬ぐなり。當時，一二の大臣 又た奏言する有りて曰く，「其の國 滅ばす可し。其の史 滅す可からず」と。是れ又た編年（年の流れを追う）の統の宋に在るを以てすればなり。論じて此に至れば，則ち中華の統の正にして大^{たつと}ばる者は，遼・金に在らず，天 生靈（人々）の主^{たが}に付するに在るや昭昭たるなり。然らば則ち我が元の「大一統」を論ずるは，當に宋を平らぐるに在り，遼と金とを平らぐるの日に在らざること，又た推すべし。夫れ何ぞ今の君子 『春秋』の「大一統」の旨に昧く，我が元の開國の年を急ぎ，遂に遼に接して以て統を爲さんと欲して，天數の符に^{たが}拂い，世祖の君臣の喩に悖るに至らん。[こうしたことは] 萬世の是非の公論に逆らい，^{うれ}恤えざるなり（楊維禎「正統辨」・『南村輟耕録』卷之三所引）。

（宋の太祖（趙匡胤）は，丁亥（天成二年：九二七年）に生まれ，庚申（建隆元年：九六〇年）に宋王朝を建国した。わが元の太祖（成吉思汗）のお生まれになった年（丁亥：一一六七年）と建国の年（庚申：一二〇〇年）ともまた同じ干支である。宋は甲戌（開寶七年：九七四年）に江を渡り，江南を乙亥（開寶八年：九七五年）・丙子（開寶九年：九七六年）の年に平定した。我が軍も江を渡って江南を平定した年（乙亥：一二七五年／丙子：一二七六年）と干支がまた同じである。これは，天數に符合するものであって，偶然ではない。天の意思に関係するところであってかりそめのものではない。これはわが世祖フビライが南宋を平定した時，宋の「統」はまさに断絶し，わが元王朝の「統」がそれを継承すべき

であるとの論（訓示）があった。世祖フビライは、天下の統治の正統な順序を「遼・金ではなく」宋とした。今日、[元王朝が] 宋の正統性を引き継ぐのである。当時、数人の大臣が、「その国家は滅ぼすことができるが、史は滅ぼすことができない」といった。これは、編年の統（年月の流れを追う基準）を宋としたからである。ここまで議論してくると、中華の「統」の「正統」で^{たつと}大ばれるものは、遼・金ではなく、天が生霊（人々）の主（君主）に授けたものであることは明白であろう。そうであるならば、わが元王朝が「大一統」した時を考えてみると、南宋を平定した時である。遼や金を平定した日ではないことは、このことからまた推し量ることができる。そもそもどうして今の君子は、『春秋』の「大一統」のことに疎く、わが元王朝の建国の年を急いで前に持ってきて、とうとう遼につなげて「統」を成し遂げたとしたいと思ひ、[宋との] 天数の符合に背き、また世祖フビライの「君臣の訓示」に逆らうことをするのだろうか。[こうしたことは] 萬世の是非の公論に逆らって気かけようとしなないものである）

さらにこの理論を補強するために、支配の正統性とでも理解すべき「治統」といわれる道学で重視される「道統」とを組み合わせる。「道統」の伝えられたところが、「治統」の伝授される場所であるというのである⁵⁾。

抑そも又た之（正統論）を論ずるに、道統とは、治統の在る所なり。「堯 是れを以て之を舜に傳え、舜 是れを以て之を禹・湯に傳え、禹・湯 之を文・武・周公・孔子に傳う。孔子 没し、幾んど其の傳を得ざること百有餘年にして、孟子 ^{こし}焉を傳う^①」。孟子 没し、又た幾んど其の傳を得ざること千有餘年にして、濂・洛・周・程の諸子 焉を傳う。中ごろに及びて楊氏（楊時）を立て、吾が道 南す。既にして宋も亦た南渡す。楊氏の傳 豫章の羅氏（羅從彦）・延平の李氏（李侗）と爲り、新安の朱子に及ぶ。朱子没してより、其の傳 我朝の許文正公（許衡）に及ぶ。此れ歴代の道統の源委なり。然らば則ち道統は遼・金に在らずして宋に在り。而して後、我が朝（元）に及ぶ。君子 以て治統の在る所を觀る可きなり（楊維禎「正統辨」・『南村輟耕錄』卷之三所引）。

①韓愈の「原道」に「堯以是傳之舜、舜以是傳之禹、禹以是傳之湯、湯以是傳之文・武・周公、文・武・周公傳之孔子、孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉（堯は是を以て之を舜に傳え、舜は是を以て之を禹に傳え、禹は是を以て之を湯に傳え、湯は是を以て之を文 [王]・武 [王]・周公に傳え、文 [王]・武 [王]・

5) 「道統」と「治統」とを対にして用いたのは、管見の及ぶ限りでは、陳櫟（字は壽翁・徽之、号は定宇。徽州休寧濂溪の人。南宋・淳祐十二年〔一二五二〕～元・元統二年〔一三三四〕）が最初のものである。だが、楊維禎の用例よりすこしばかり前であるだけである。

二帝三皇の時、治統と道統とは合し、聖賢 達して上に在りて、道 明らかにして且つ行なわる。此の時、經は即ち史、史は即ち經なり。帝王の往くや、治統と道統とは分かつた。道統は孔・孟に寄して窮まる。而して下に在るの聖賢は、道 明らかにすと雖も行なわず……（『定宇集』卷十・「答胡雙湖書」）。

周公は之を孔子に傳え、孔子は之を孟軻に傳う。〔孟〕軻の死して其の傳を得ず〕。

(そもそも、正統論を考えてみると、「道統」は、「治統」の在るところだということがわかる。〔韓愈の「原道」にいうように〕、「堯が是れ（道統）を舜に伝え、舜はそれを禹・湯に伝え、禹・湯はそれを文王・武王・周公・孔子に伝えた。孔子が亡くなって、ほとんどその継承がなくなりそうになって百年あまりして孟子がそれを伝えた」。そして、孟子が亡くなり、またその継承がなくなりそうになって千年あまりして宋の濂・洛・周・程の諸子がそれを受け継ぎ、途中で楊時が現われて、道統は南に移動した。そうして宋も南に遷った。楊時の道統は、豫章の羅氏（羅從彦）・延平の李氏（李侗）へと伝承されて、新安の朱子に及んだ。朱子が亡くなって、その道統はわが元王朝の許衡に伝わる。これが歴代の道統継承の流れ（てんまつ）である。そうであるならば、道統は遼・金ではなく宋にあり、わが元王朝に伝わったことになる。君子は、そこから「治統」のあるところを考えるべきである）

このように「統（正統）」とは「天命・人心の公」に基づき、元の正統性は宋から伝えられたと楊維禎は考える。支配の正統性に「道統」の概念を持ち込むということは、道統の継承者の存在が王朝の正統性を保証するということになる。これは、特定の個人が正統性の体現者となるような主張に道を開くものである。実際に、明代になるとそのように展開してゆく。

そのうえ、道統の伝承されたところに正統性があたえられるということは、漢民族の精神が伝えられた王朝が正統であるという主張であろう。楊維禎は、異民族の元王朝が正統である前提として、漢民族の精神の継承者でなければならぬと主張しているように思われる。これは漢民族の観点から、異民族の元王朝が正統性を有することを認めるための前提条件であった。逆に言うと、異民族であっても漢民族の精神の継承者となれば正統性を漢民族側から認めてもかまわないというものである。そのため、元王朝と同じく異民族の王朝であった清王朝においても、漢族官僚からこうした意見が唱えられるようになる。

④明王朝における正統論

明初の方孝孺（字は希直、一字は希古。浙江寧海の人。元・至正十七年〔一三五七〕～明・建文四年〔一四〇二〕）は、『資治通鑑綱目』の道徳性重視の正統論をさらに推し進めた理論を提出し、それが明王朝の代表的な正統論となる。『資治通鑑綱目』の立場をより進めて、「統（統一）」より「正（道徳性）」を重視する。その特徴的なところは、楊維禎の主張を発展させて、君主の道徳的立場と正統性とを結び付けている点と、激しい攘夷思想が盛り込まれた点とである。

そもそも、方孝孺は『資治通鑑綱目』の正統の分類に満足しない。『資治通鑑綱目』で正統とされた王朝をさらに、「正」と「變」とに分ける。

天下に「正統」一・「變統」三有り。三代は正統なり。漢の如き唐の如き宋の如きは、敢えて三代に幾からずと雖も、然れども其の主（君主）は皆な民を恤うるの心有れば、則ち亦た聖人の徒なり^①。之に付するに正統を以てするは、亦た孔子の齊の桓〔公〕に與して管仲

を仁とする^②の意なるか。奚をか「變統」と謂わん。之を取るに「正」を以てせざること、晉・宋・齊・梁の君の如きは天下を全有せしむるも、亦た「正（道徳性）」と爲す可からず。之を守るに仁義を以てせず、生民を戕虐（残虐に取り扱う）すること秦と隋との如きは、數百年 傳えしむるとも、亦た「正（道徳性）」と爲す可からず。夷狄にして中國に僭すや、女后にして天位に據るとは、治 苻堅の如く・才 武氏の如きも、亦た「統（統一）」を繼ぐ可からず（『遜志齋集』卷之二・「釋統上」）。

①『孟子』滕文公下に「能言距楊墨者、聖人之徒也（能く言いて楊・墨を距ぐ者は、聖人の徒なり）」とあり、朱注に「言苟有能爲此距楊墨之說者、則其所趨正矣。雖未必知道、是亦聖人之徒也（言は、苟も能く此の楊墨を距ぐの說を爲す者有れば、則ち其の〔心の〕趨く所は正なり。未だ必ずしも道を知らざるも、是れ亦た聖人の徒なり）」。

②『論語』憲問に「……子曰、桓公九合諸侯、不以兵車。管仲之力也。如其仁、如其仁（子曰く、桓公 諸侯を九合し、兵車を以てせず。管仲の力なり。其の仁に如かんや、其の仁に如かんや）」。

（これまでの天下には、「正統」が一つと「變統」が三つあった。三代は正統である。漢や唐や宋のようなものは、あえて三代のようだとはいえないものの、その君主はすべて人々をいつくしむ心があったので、聖人の門弟である。これに「正統」を付与するのは、孔子が齊の桓公〔の行なったこと〕に賛成して〔それを補佐した〕管仲を仁だとするのと同じ意味ではなからうか。何を「變統」というのか。「正」をもって〔天下を〕得なかった晉・宋・齊・梁のような君主は、天下をすべて領有させたとしても、「正」とすべきではない。天下を保つのに仁義を用いず、人々を残虐に取り扱った秦と隋のようなものは、數百年にわたって政権が続いたとしても、「正」とするべきではない。夷狄でありながら僭越にも中國に君臨したり、皇后でありながら帝位につくようなものは、苻堅のような治世や、則天武后のような才能があっても、また「統」を繼承すべきではない）

このように方孝孺は、『資治通鑑綱目』とは意見を異にする。これは、君主に正統性を荷なわせるためであった。方孝孺は、君主が道徳的にすぐれてはじめて、正統性を得られると考える。君主の道徳的立場を正統性の拠り所とするのである。

朱子の『資治通鑑綱目』の意に曰く「周・秦・漢・晉・隋・唐 皆な天下を全有す。固より之に與うるに正統を以てせざるを得ず」と。苟し是の如くんば、則ち仁は徒に仁に、暴は徒に暴に、正を以て正と爲すに、又た〔秦・晉・隋のような〕正に非ざるを以て正と爲すや、可なるか。吾（方孝孺）の説は、則ち然らず。君爲るを貴とぶ所の者なり。豈に其の天下を有つを謂わんや。以て道徳の中を建て、仁義の極を立て、政教の原を操るは、以て天下〔を有つ〕に過ぐる有るなり。以て其の天下〔を有つ〕に過ぐる有れば、斯れ以て「正統」と爲す可し。然らざれば、其の據る所に非ずして之に據る、是れ則ち「變」なり。「變」を以て「正」と爲せば、奚若ぞ變を以て變の美を爲さんや。故に周や、漢や、唐や、宋は、朱子の意の如くすれば可なり。晉や、隋や、女後や、夷狄は、之を「變」と謂

わずして、何ぞ可なるか（『遜志齋集』卷之二・雜著・釋通三首・「釋統中」）。

（朱子の『資治通鑑綱目』では、「周・秦・漢・晉・隋・唐などの王朝は、天下を統治した。だから、いうまでもなく、これらの王朝に「正統」をあたえざるをえない」と考える。もしもこのようであれば、仁はただ仁であり、暴はただ暴であり、正は正であるのに、[秦・晉・隋のような] 正でない王朝を正とするのは、可能であるのか。私（方孝孺）の考えはそうではない。君主となる者を尊ぶとするのである。どうして天下を領有することを〔重要視〕するのであろうか。道德の中庸を建てて、仁義を極め、政教の根本を運用することは、天下を領有するよりもすぐれている。天下を領有するよりもすぐれているから、これを「正統」とすべきなのである。そうでなければ、その根拠とすべきでないものを根拠とすることになる。これは「變」である。「變」を「正」とするならば、どうして「變」でもって「變」の美点を示せるのだらうか。それだから、[[「正」である] 漢・唐・宋は、朱子の意見のように考えればいいであらう。しかし、[朱子が「正」であるとした] 晉・隋・女後（則天武後の政權）・夷狄の政權は、「變」といわなくて、ほんとうにいいのだらうか）さらに、方孝孺は「後正統論」（『遜志齋集』卷之二・雜著・釋通三首）において、「夷狄は統を爲す可からず」と述べて、正統の王朝の系譜に異民族を入れることを拒否する。これは、異民族を追い払って成立した明王朝の性格からの激しい攘夷思想に裏付けられた正統論であったといえる⁶⁾。

⑤明末清初における正統論

明末になると、王朝末期の困難な現状を説明できる新しい理論が求められた。そして、君主ではなく聖人のみが、正統性を保証できるという考えが主張される。それは、たとえば、明末の崇禎十一年（一六三八）、突然に蘇州の承天寺の井戸から出現した鄭所南（名は思肖〔「肖」は、宋朝の趙の略字〕、字は憶翁、号は所南。南宋・淳祐元年〔一二四一〕～元・延祐五年〔一三一八〕）の『心史』という書物に収められた「古今正統大論」などに記されている。なお、鄭所南は、南宋末・元初の人で、『心史』は亡国の思いが激しく書かれている。そのため、内憂外

6) 明王朝が商輅（字は弘載、号は素菴。浙江淳安の人。永樂十二年〔一四一四〕～成化二十二年〔一四八六〕。正統十年乙丑科〔一四四五〕一甲一名の進士：明王朝を通じてただ一人の郷試・會試・殿試すべての首席合格者）などに命じて編纂させた『續資治通鑑綱目』（成化十二年〔一四七六年〕進呈）も、この攘夷思想の延長線上に作られた。

凡そ中國 正統と爲し、夷狄は紀元を得ず。金・元 中原を得るに及んで、然る後に紀年を宋の年の下に分注す（『續資治通鑑綱目凡例』）。

また、

凡そ夷狄 統を干すも、中國の正統 未だ絶えざれば、猶お之を中國に繋ぐ。夷狄 天下を全有するに及びて〔割注：元の世祖を謂う〕、中國の統 絶ゆ。然る後に統を以て之に繋ぐ。其の間の書法は間ま亦た異なる有り（『續資治通鑑綱目凡例』）。

ともいう。

患の状況にあった明末の人たちにたいへん流行した⁷⁾。

「古今正統大論」では、いわゆる夷狄に対して激しい反発を示すと同時に、「正統の治は、聖人に出づ」（『心史』雜文一卷・「古今正統大論」）として、次のように述べる。

聖人・正統・中國は、本と一なり。……是の故に天下を得る者は、未だ以て中國と言う可からず。中國を得る者は、未だ以て正統と言う可からず。正統を得る者は、未だ以て聖人と言う可からず。唯だ聖人にして始めて以て天下・中國・正統を合わせて之を一にす可きのみ（『心史』雜文一卷・「古今正統大論」）。

皇帝ではなく聖人の存在によって正統性が保証されるというのである。これは、南宋末の鄭所南の発言であるが、現政権に多くは望めなくなり、理想的な聖人に期待するという聖人待望論へと変化しつつあった明末の雰囲気巧みに表現してあったため、当時の人たちの理論の拠り所となり持てはやされたのであろう。

では、異民族の清政権が成立すると、この聖人の存在によって正統性が保証されるという主張はどのように変化したのであろうか。

（二）清朝前期の正統論

明末の混乱に乗じて中国侵出を果たした清王朝は、異民族支配という立場から正統論を展開しなければならなかった。順治帝の時には、完全に全土を統一したわけではなかったため、漢民族の立てた明王朝に遠慮して、明王朝を滅亡させた李自成を討伐して正統性を得たものとした。つまり、明王朝のためにあだ討ちをしたという道義上の正しさを正統性の根拠としたのである（拙稿「儒教的観点から見た康熙朝初期の正統性をめぐる諸問題（上）」『経済理論』318号2004年参照）。

また、異民族支配という現実を和らげるため、異民族の満州族と漢民族との関係について、文化的には満州族が漢民族のものを受け入れ改めてゆくという方針をとる。

7) 『心史』は、南宋末・元初の鄭所南の著作といわれる。鄭所南は、この書物を書き上げただけで、発表することもなく、厳重に保管して、蘇州城内の承天寺の井戸に置いたという。それが、明末の崇禎十二年（一六三九）にその井戸から現れたとされる。内容が明末の読書人たちの心情にひどく合致したものであったので、当時たいへん流行したようである。『心史』には、多くの刊本があり、崇禎十三年（一六四〇）に張國維が刻した刻本に、十八人の序跋が付せられていることから、その流行ぶりが理解できるであろう。また、そこに取められた楊廷樞の跋文には「『古今正統論』は、余の意と甚だ合す」とあり、出版した張國維自身も、

其の『正統』の一論を見るに、正名の辨分に斤斤として、夷・夏の防に於いて獨り三たび意を致し、作りて言いて曰く「夫れ先聖の史法に非ずや」と。

と述べたりする。

なお、『心史』の真贋については、井戸から出現した当時から様々な議論がなされた。いまでは、贋作ではないという意見が一般的である。真贋の論争については、『鄭思肖集』（陳福康校點・上海古籍出版社1991年出版）の附録四・附録五に詳しく紹介される。

そして、世の中が落ち着きを示すようになると、『四書集注』的政治思想を濃厚に身につけた科挙官僚たちは、新しい異民族の支配者が自分たちになじみのある儒教的政治を行なうことを期待する。

だが、こうした意見は、儒教的統治法に従うことだけが天下を治める方法ではないと考えていた順治帝にはあまり効果がなかった。しかし、次の康熙帝の時代になると、熊賜履が明末の議論を受けて、康熙帝がいわゆる道統を継承した聖人ようになって政治を執り行えば、「正（道徳性）」による正統性が得られるとほめかし、若い康熙帝にとりいることに成功する（拙稿「康熙帝と熊賜履」『研究年報』26号〔和歌山高等商業学校創立100周年記念号〕参照）。

では、どうしてこの時期の康熙帝はこうした意見に興味を示したのであろうか。それは、先ず康熙帝が『四書集注』によって儒教的教養を熱心に学んでいた時期であったことが挙げられる。また、本心からの発言でないことを理解していても、科挙官僚たちから常に聖人になれると言われ続けられれば、すこしはその気になるものである。まして、この時の康熙帝は、まだ十代であった。

そのうえ、康熙帝自身が道統を継承した聖人ようになって政治を行なえば、清政権の正統性をもたらされるという考えは、康熙帝にとってきわめて魅力的なものであった。こうして、『四書集注』によって真剣に儒教的教養を学んでいた十代後半の康熙帝は、自分が能力的にもこの理論を実践できる存在であると信じた。ところが、この時いわゆる三藩の乱が起こる。そして三藩の乱も最終的には武力による平定で終わる。力によって実質的な「統（統一）」が得られたのである。

『資治通鑑綱目』的な考えに従うと、この段階で、清政権は中国支配の正統性を得たと主張してもよかったと考えられる。しかし、康熙帝は、あくまでも攘夷思想（夷夏の別）を乗り越えたうえでの正統性を得ようとしたようだ。

こうして、夷夏の別を乗り越えるため、満州族出身の康熙帝はみずから道統を継承した聖人ようになって政治を執り行なおうと考える。その手始めとして「満洲聖人」（『養吉齋叢録』卷之一の表現による）といわれた達海を孔子廟に従祀することを提案させる（拙稿「満州人学者の従祀問題」『経済理論』317号2004年参照）。これは、満州族の学者を儒教の道統の中に入れようとするものであった。つまり満州族と漢民族の精神的融合への第一歩という位置づけだったと思われる。

漢人官僚たちは、康熙帝が漢民族の精神的世界にまで踏み込んで統治したいと本気で考えていることを、ようやく理解する。異民族は、中華文明の末端に位置すればよいと考えていたのが、いきなり自分たちの文明の精神を体現して政治を行なおうとするのである。はじめは、適当に阿諛追従して康熙帝に仕えていた漢人官僚たちは、事態が進展してくると、ひそかに反発するしかない。そして、いままで隠されてきた攘夷思想が目立たないように発揮される。達海の孔子廟従祀の提案は、攘夷思想とまったく関係がない理由で否定される。

こうして、康熙帝は、漢族官僚の本心を知ったものの、どうすることもできない。漢人官僚たちを批判して追い詰めることは、ようやく基礎が固まってきた清政権を運営する康熙帝としては無理なことであった。

さらに言うと、努力して朱子学的教養を積んできた康熙帝であるが、この時期にはまだ漢人科挙官僚を学力で説き伏せることはできなかった。もちろん皇帝としての権力を持ち出せば屈服させることは容易であるが、自分の能力に自信のある康熙帝はそうしなかった。

そのために、朱子学的な教えのとおり修養し、周囲の官僚たちを教化しようとしたが、まだ学力的に科挙官僚に及ばない若い康熙帝には、それはむずかしかったようだ。また、康熙帝に道統を継承した聖人ようになって統治を行なうようにと吹き込んだいわゆる道学者官僚たちも自分の栄達のことしか考えていないことを康熙帝は理解する（拙稿『李光地と熊賜履』（上）・（下）『経済理論』252号・253号1993年参照）。

ただ康熙帝の学力も康熙二十年代の後半になると充実してきて、科挙によって選抜された官僚たちと対等に渡り合えるようになる（拙稿「康熙帝の朱子学（上）」『経済理論』268号1995年参照・「青年康熙帝の学力と官僚」『経済理論』308号2002年参照）。そうになると、朱子学的教化という方法を用いなくても、科挙官僚たちを学力的に押さえつける自信がでてくる。

また、康熙帝は、康熙二十年代後半には満州人官僚と漢人官僚が入り混じった政府内の党争もうまく取りさばき、自己の実質的な権力強化に成功する（拙著『李光地と徐乾學』白桃書房2004年刊参照）。すると、自分が道統を継承した聖人ようになって政治を行ない、「正（道德性）」による清政権の正統性を求めるという必要はなくなってくる。「統（統一）」の立場だけで清王朝の正統性を証明してもかまわないという方向へ康熙帝は傾くようになる。

そのうえ、政権が安定し、有能な異民族の皇帝が現われたため、道統を継承した聖人の政治によって正統性が保証されるという明末で行われた主張は現実的でなくなる。異民族が聖人になれるはずがないという漢民族の本心が存在する以上、安定した異民族政権での聖人による統治が正統性を示すという考えは意味がなくなる。これは、漢民族政権の正統性を証明するための主張であったからである。

ただし、清政権の正統性はどこに求められるのかについて、康熙帝ははっきりさせなかった。それを行なったのは次の雍正帝である。

雍正帝は、『大義覺迷録』において、清政権は天命を受けたから中国本土を統治するようになったという。

夫れ我朝 既に天命を仰ぎ承け、中外臣民の主と爲る。則ち撫綏（^{なつ}懐き安んじる）愛育（^{はぐく}いたわり育む）を蒙る所以の者は、何ぞ華夷を以て殊視すること有るを得んや。中外の臣民既に共に我朝を奉じて以て君と爲す。則ち歸誠（投降）効順（^{はか}帰順して忠誠を示す）し臣民の道を盡くす所以の者は、尤も華夷を以て異心有るを得ず。此れ之を天道に揆り、之を人理に^{ただ}①^②③^④⑤^⑥⑦^⑧⑨^⑩⑪^⑫⑬^⑭⑮^⑯⑰^⑱⑲^⑳⑳^㉑⑳^㉒⑳^㉓⑳^㉔⑳^㉕⑳^㉖⑳^㉗⑳^㉘⑳^㉙⑳^㉚⑳^㉛⑳^㉜⑳^㉝⑳^㉞⑳^㉟⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^㊷⑳^㊸⑳^㊹⑳^㊺⑳^㊻⑳^㊼⑳^㊽⑳^㊾⑳^㊿⑳[㉀]⑳[㉁]⑳[㉂]⑳[㉃]⑳[㉄]⑳[㉅]⑳[㉆]⑳[㉇]⑳^㉈⑳^㉉⑳[㊰]⑳^㊱⑳^㊲⑳^㊳⑳^㊴⑳^㊵⑳^㊶⑳^{㊷</}

(『大義覺迷録』 卷一・一葉～二葉)。

- ①『漢書』董仲舒傳に、「孔子作『春秋』、上揆之天道、下質諸人情、參之於古、考之於今(孔子『春秋』を作り、上は之を天道に^{はか}揆り、下は諸を人情に^{ただ}質し、之を古に^{はか}參りし、之を今に考う)」。
- ②『書經』君奭に、「我咸成文王功於不怠、丕冒海隅出日、罔不率俾(我 咸な文王の功を怠たらざるに成せば、^{おほ}丕いに海隅出日に冒いて、^{もつひ}率俾せざらんことなし)」。
- ③『孟子』萬章上に「『詩』云、普天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣(『詩』(小雅・北山)に云う、普天の^{もと}下、王土に非ざるは^な莫く、^{もつひ}率土の^{ひん}濱、王臣に非ざるは莫し)」。

(我が清王朝は、すでに天命を仰ぎ承けてすべての臣民の主となった。撫綏(懐き安んじる)愛育(いたわり^{はぐく}む)を受けている者は、どうして華夷の別をもって特別な見方ができるのだろうか。すべての臣民はすでに我が清王朝を奉じて君主としているのである。帰順して忠誠を示し、臣民の道を尽くそうとする者は、特に華夷の別をもって異心を持つことはできないはずである。このことを天道にはかり、これを人の理に質したのならば、海の果ての日の出る所や四海の人々は、「大一統」が我が清王朝にあることがわからないことはないのである)

清王朝は華夷を超越した「天命」を受けて中国を統一した。いまの臣民たちは、清政権に帰順しているのだから、華夷の別という立場から二心を持つことはできないはずだ。こうしたことから、「大一統」は清政権にあると主張するのである。

従来、天子となるには、「受命(上帝から「四方を撫有せよ」との命を受けること)」か「革命(前代の天子が受けた命を戦争などによって^{あらた}革めること)」による必要があった。

『大義覺迷録』で「天命を仰ぎ承け」と述べていることからすると、雍正帝は、清王朝が「受命」して政権を建てたと理解していた。そして、異民族である清政権が「天命」を承けたということから、華夷の別はすでに超越されていると考える。

また、ここで言及される華夷の別についても、次のように述べる。

……夫れ本朝は關外の創業より以來、仁義の心を存し、仁義の政を行なう。即ち古昔の賢君・令主も亦た能く我が朝と倫比するもの罕なり。且つ中國に入りてより已に八十餘年、猷(道)を敷き^し教えを布き、禮樂 昌明にして、政事・文學の盛んなること、燦然として備さに^{つぶ}擧ぐ。而るに猶お異類・禽獸と爲すと謂うを得んや。孔子 曰く、「夷狄の君有るは、諸夏の亡きが如くならざるなり^①」と。是れ夷狄の君有るは即ち聖賢の流と爲し、諸夏の君亡きは即ち禽獸の類と爲す。[ということは夷狄・諸夏の區別は]寧に地の内外に在らんや。『書[經]』(蔡仲之命)に「皇天 親無し、惟だ徳を是れ輔く」と云う。本朝の天下を得るは、徒に兵力を事とするのみに非ざるなり。太祖高皇帝(ヌルハチ)が開創の初め、甲兵は僅かに十三人なり。後に九姓^②の師を合わせて、明の四路の衆を敗る。世祖章皇帝(順治帝)の京師に入るの時に至りて、兵 亦た十萬に過ぎず。夫れ十萬の衆を以て、十五省の天下を服すは、豈に人力の能く強うる所ならんや。實に道德もて感孚すれば、皇

天 眷顧し、民心 率従するを爲して、天と人と歸す。是を以て一たび京師に至れば、明の臣民 咸な我が朝の爲に力を効して馳驅す。其の時、士卒を統領する者は、即ち明の將弁（武官）なり、堅を披り銳を執る（よろいをつけ武器を執る）者は、即ち明の甲兵（軍隊）なり。此れ皆な天に應じ時に順い、大義に通達し、本朝の一統・太平の業を成すを補佐す。而して其の人 亦た名を竹帛に標し、勲を鼎彝に勒す。豈に之を賢と謂わずして、禽獸を以て之を目するを得んや・・・（『大義覺迷錄』卷一・四十一葉～四十二葉）。

①『論語』八佾。この箇所は『四書章句集注』の読みによる。『四書章句集注』は、「吳氏曰、亡、古無字、通用。程子曰、夷狄且有君長。不如諸夏之僭亂、反無上下之分也。○尹氏曰、孔子傷時之亂而歎之也。亡、非實亡也。雖有之、不能盡其道爾（吳氏 曰く、「亡」は、古の「無」字なり、通用す、と。程子 曰く、夷狄すら且つ君長有り。諸夏の僭亂し、反って上下の分無きが如くならず、と。○尹氏 曰く、孔子 時の亂れを傷みて之を歎くなり。「亡」は、實に亡きに非ざるなり（まったく無いということではない）。之れ有りとも雖も、其の道を盡す能わざるのみ、と）」と注をつける。

②『舊唐書』回紇傳によると、回紇は九つの部（九姓）に分かれていた。それを踏まえて、滿州族以外の異民族を指していると考えられないだろうか。

③『易』革卦象傳に「湯・武 命を革めて、天に順いて人に應ず」。

（我が清王朝は、關外（山海關より東の地域）で国家の基礎を定めるようになって以来、仁義の心で、仁義の政治を行なった。古来の賢君や徳のある君主も我が清王朝に比べることが出来るものは稀である。そのうえ、中国本土に入ってから、すでに八十年余りになる。道や教えを広め、禮樂を輝かし、政事や文學が盛んで、はっきりと [それらが] 備わって行われている。それなのに、[我が清王朝を] 異類や禽獸であると言うことができるのだろうか。孔子は、「夷狄の君有るは、諸夏の亡きが如くならざるなり（夷狄のように文化の低いものでも君主がいて秩序立っている。今の中華本土のように混乱した状態ではない）」と言っている。これは、夷狄に君主がいることは、それを聖賢のたぐいであるとし、諸夏（中華の地）に君主がいないのは禽獸に類するとしているのである。[ということは夷狄・諸夏の区別は] どうして地域の内外にあるといえるのだろうか。『書經』蔡仲之命に「皇天 親無し、惟だ徳を是れ輔く（大いなる天は分け隔てがない。徳があるものこそ助ける）」と言っている。我が清王朝が天下を得たのは、ただ軍事力に頼っただけではない。太祖高皇帝（ヌルハチ）さまが創業した時は、軍勢はわずかに十三人であった。後に滿州族以外の異民族の軍勢を糾合して、明王朝の四方から進軍してきた軍を破った。世祖章皇帝（順治帝）が北京に入城する時になっても、軍勢はまだ十萬にすぎなかった。その十萬の軍勢で中国本土の十五省のすべての土地を心服させたのは、武力で無理強いたことによったというのだろうか。実際に徳によって従わせようとしたのだから、天も心に掛けて、人々が心から従うようにして、天も人も清王朝に帰することとなった。こうしたことから、[世祖章皇帝（順治帝）が] ひとたび北京に入城すると、明の臣や民も力を尽くして奔走してく

れたのである。その時、軍勢を率いていたのは、明の將弁（武官）であり、堅を披り鋭を執る（よろいをつけ武器を執る）者は、明の將兵であった。彼らはみな天命や時勢に従い、大義に通じ、我が清王朝が中国本土の統一と太平とを成す助けとなった。こうした者たちは名を記録に残し、勲功を永遠に伝えるつもりである。どうしてこの者たちを賢者と言わず、禽獸とみなすことができるのだろうか）

清政権は創業より仁義の心をもって政治を行っており、わずかの兵力で天下を支配することができたのも、すぐれた道徳の心があったからだという。どうして禽獸のような夷狄であるのかという。つまり、雍正帝は、華夷を超越した「天命」を受けたのみならず、華夷を超越したすぐれた道徳心があったために、中国本土を統治することになったと主張するのである。

しかしながら、漢民族の底流にある華夷意識を超越した「天命」を受けた政権であるという雍正帝の意見は、突き詰めてゆくと明王朝が「天命」を失ったから清王朝が受け継いだということになってしまう。ここまではっきりと断言すると漢民族を刺激しすぎると考えたのか、次の乾隆帝は即位するとこの主張が記された『大義覺迷錄』を、父親の著作であるにも関わらず禁書にしてしまう。

ただし、雍正帝のこの意見は、清政権の正統性の最終的な回答であったと考えられる。

おわりに

北宋の歐陽脩以来、正統論には、大きく分けて「正（道徳性）」と「統（統一）」という二つの要素が含まれるようになってきた。

北宋の歐陽脩は、統一を前面に出して北宋王朝の成り立ちを理論づける。南宋の『資治通鑑綱目』になると、道徳性に重点を置いて、南半分に追いやられた立場を説明する。また、元末の楊維禎は、漢民族の立場から異民族の元王朝の正統性を証明しようとした。だが、それは支配者の異民族が被支配者の漢民族の精神を受け継ぎ、それに従属しなければならないという大前提のうえでのものであった。明初の方孝孺になると、『資治通鑑綱目』の立場を推し進めたうえで、楊維禎の道統の継承者が正統性を示すという考えを発展させて君主の道徳的立場によって正統性が示されるとした。明末には、君主が聖人へと変化する。そのうえ、異民族の元王朝を追い出して中国を統一した明王朝の性格から激しい攘夷思想（華夷の別）が加えられた。それは、明末の社会情勢からさらに過激化する。こうして、清王朝が中国を支配するようになった時期には、いわゆる道統を継承している儒教的聖人が政治を執り行うことが正統性を表わすものという考えが一般的になってきた。康熙年間の前半、康熙帝はこの考えに沿って清政権の正統性を得ようとした。ところが、漢人官僚たちが本来持っている華夷思想が発揮されて、うまくゆかない。こうして、康熙帝は儒教的聖人による政治を執り行うことに情熱を持たなくなってゆく。

そうして雍正帝は、清政権は李自成によって明政権が崩壊し、人々が苦しんでいるのを見かねて中国本土に乗り出して、支配権を得るようになったという。そしてそのことが、「天命」を受けたことであると主張する。漢民族ではなく満州族に「天命」があたえられたということは、天が異民族支配を承認したということになる。だから、華夷でもって清政権の正統性を批判するのは適切ではないとも主張するのである。そして、この「天命」を受けたということが、清政権の最終的な正統性の証明であったといえるのではないだろうか。

The Legitimacy of the Early Qing from the Perspective of Confucian Political History

Kunio TAKINO

Abstract

With the Kanxi emperor as the focus, this paper seeks to examine wherein the Qing dynasty derived its legitimacy to rule China. First, during the reign of the Shunzhi emperor, no clear account was provided of its legitimacy to rule China. During Kanxi's subsequent reign it was decided to position the Qing dynasty in the context of traditional theories of legitimacy, and thus secure legitimacy for the dynasty. However, Kanxi's plan was frustrated before it had been executed. Finally, the Yongzheng emperor identified receipt of the absolute authority of "heaven's mandate" (*tianming*) as underpinning the legitimacy of the Qing dynasty, and thus provided a formulaic conclusion to the matter. The paper also investigates how, in the process leading to this final conclusion, various officials affiliated with "dao learning" (*daoxue*) brought forth theories of legitimacy that accorded with Kanxi's views while combining these theories with new political ideas that had been developed.