

# 清朝の「非漢民族世界」における 「大中華」の表現

——『大義覚迷録』から『清帝遜位詔書』まで

韓 東 育  
(仙石知子 訳)

## 摘要

本論文は、『大義覚迷録』と「清帝遜位詔書」を手がかりとして、清朝が「政治上」・「文化上」それぞれの面において、承認を得るために行った苦難と努力の様相を明らかにするものである。思うにその過程において、清人は「夷」から「夏」への身分変化を実現し、漢民族の支持を得ると同時に、「華夷一家」を中心とする「中華大義」をさらに発展させ、モンゴル・ウイグル・チベット、西南地域の諸民族の「非漢民族世界」であっても「大中華」に含まれるという共通認識を完成させた。さらに、文化と領域の問題においても「中華」が最大化するための重大な貢献をした。中国は、近代に入り、西洋からの「民族国家」という理念に衝突したが、それにより分裂することはなく、かえって「中華民族」の一体性を生み出した。清朝の二百年余りもの間に、内部で凝集されてきた明らかな功績は、「清帝遜位詔書」に結実された、(清朝の) 軽視することのできない歴史的役割を浮き彫りにした。これら二つの歴史的文献は、その後中国政府が示した国家主権と領土訴求に関する主要な法理の根幹となる。また、海外の「新清史」(The New Qing History) という事実を無視した立論に対しては、その理解を改めるための基礎的資料ともなっている。

## はじめに

中原王朝の地理的側面から言えば、満洲族は、もとは(『国語』に肅慎貢矢と記される) 肅慎を起源とし、代々東北の辺境に住んでいた者たちである。その地が狭義の中華の規定では、「夷狄(夷は東、狄は北の非漢民族)」に位置づけられていたことにより、「明清鼎革(明清革命)」の前後には、「胡虜」・「奴酋」・「虜夷」などの「夷狄」を蔑む呼称は、満清族系に対して人々が日常的に使う蔑称となった。それだけではなく、南明政権を正統視する東亞列国により「崇禎天に登り、弘光虜に陥る(崇禎帝は明、弘光帝は南明)」など一連の歴史事件が、「中華 陸沈す(陸沈は夷狄による占領)」、あるいは「中国 再<sup>ふたたび</sup>せず」

と誇張され、日本人の極端な説からは、「華夷変態」という言葉が生まれ、圏内ではそれが広められて流行語となった<sup>1</sup>。しかし、康熙・乾隆時代にジュンガル部の情況は、「夷情」として『岳襄勤公行略』（成立は嘉慶年間）に描かれただけでなく、道光・咸豊・同治の三代の外交をまとめた『籌辦夷務始末』の中では、清朝は決して自身を「夷狄」とは見なさず、「中華」と見なし、胸を張って「中華」と公言されている。その論理は、簡単に次のように述べることができる。他者を「夷狄」の人、あるいは民族と責めるのであれば、言うまでもなく自身は「夷狄」であると言えないので、少なくともすでに「夷狄」ではないのである。そうではあるが、清初は軍事力による高圧策をとり、政治的には満漢の同一性は承認されたが、それは日常的で自然な意味での文化的な承認とは異なるものであり<sup>2</sup>、輝かしい武力と、水陸にわたる権勢には、清人の過大な評価と他人からの評価の間に長期にわたり形成された溝を埋める力はなかった。歴史家による「義を慕ひて帰化し、力を以て征するに非ざるなり」<sup>3</sup>などの清朝に対する一般的な見方は、実際には、かつて起こった重要な段階を見落としていると言えよう。清朝が政治上と文化上の同一性の承認を一致するために味わった苦難と実現に向けて行った努力に目を向けていないからである。関連する歴史の記録は、それらの問題を解明するに値する重要な資料である。

## 一、『大義覚迷録』の問題設定

『大義覚迷録』（以下、『覚迷録』と略称）は、清の雍正七年（一七二九）に第五代皇帝である胤禛（一六七八～一七三五）が、曾静（一六七九～一七三五）の反清思想をめぐって刊行頒布した政治的言説の著述である。全四巻。上論十道、審訊詞数篇、曾静の供述四十七篇、張熙らの供述二篇と曾静の「婦仁説」一篇などを収める<sup>4</sup>。この書に収められ

---

1 林春勝・林信篤（編）『華夷変態』上冊（東京：東洋文庫、一九五八年）一頁。

2 「政治身份認同（政治上での自己同一性）」と「文化身份認同」の問題については、黄俊傑「中日文化交流史中的“自我”与“他者”的互動一類型及其涵」（『台湾東亞文明研究學刊』第四卷第二期、台北：台湾大学、二〇〇七年十二月）を参照。

3 趙爾巽『清史稿』卷五二六 列伝 属国一（北京：中華書局、一九七七年版、第四十八冊）一四五七五頁。

4 『大義覚迷録』は、『清史資料』第四輯（北京：中華書局、一九八三年版）一～三頁による。この問題の記載と議論については、『清実録』第七、八冊「世宗実録」・第九冊「高宗実録」（北京：中華書局、一九八五年）、馮爾康『雍正伝』（上海三聯書店、一九九九年）、孟森『明清史論著集刊』（中華書局、一九五九年）、『明清史論著集刊統編』（中華書局、一九八六年）、王柯『民族与国家—中国多民族统一国家思想的系譜』（北京：中国社会科学出版社、二〇〇一年）、黄裳『筆禍史談叢』（北京出版社、二〇〇四年）、楊念群『何処是“江南”—清朝正統觀的確立与士林精神世界的變異』（北京：三聯書店、二〇一〇年）、稲葉君山『清朝全史』上下巻（東京：早稲田大学出版部、一九一四年、本論文は但燾（訳訂）『清朝全史』上冊、上海社会科学院出版社、二〇〇六年を使用した）、安倍健夫『清代史の研究』（東京：創文社、一九七一年）、石橋崇雄『大清帝国』（東京：講談社、二〇〇〇年）などを参照。

ている文章は、曾静と呂留良など清に反発する士人に対して述べられているように見受けられるが、実際には、漢人全体に向けた二つのきわめて重要な問題が問いかけている。第一は、清朝が明朝に替わったとき、それは正統性を持っていたのか、それとも法理に基づくことだったのか、という問題である。第二は、雍正皇帝は、天子として備えるべき徳性を有し、それを遵守してきたのか、という問題である。前者は、何世紀もの長きにわたり続いてきた「華夷」論争を反映するものであり、後者は、政治の最高統治者が、道徳的自制心を持っていたのかを問うものである。

『覚迷録』（以下、『覚迷録』での頁を注記する）に明白な独特の問題傾向は、雍正と曾静の「大義」に対する理解の大きな違いにより示されている。曾静の最初の考えは、彼が捕えられる前に自身で撰した『知新録』などの清朝と雍正帝を批判した文章の中に集約されているが、雍正帝は、曾静および弟子たちの言辞の一句一句を避けることなくすべてに回答している。言うまでもなく、「華夷の別」は、曾静の考え方と価値判断の基準となるものであった。彼の考えの一部は、古く華夏族が、自己の周辺の非漢民族世界を「五服」に位置づけたことに由来するものであるが、むしろ彼の著述は、『尚書』禹貢と『国語』周語上の規定よりもさらに極端なものであった（一五四頁）。「天は人と物を生み、そこには理が貫かれているもののそれぞれ差等があり、中土は正を得ているので、陰陽は徳を合わせて人となり、四塞は傾き陰しく邪僻であるために、夷狄となり、夷狄の下は禽獣となる」（二十七頁）という言葉の中に、曾静の「華夏中心主義」の傾向があることは言うまでもない。曾静は、「中土」以外は、「傾き陰しく邪僻である」と決めつけ、倫理道徳上、「夷狄」と「中華」を同等と見なすいかなる可能性をも消し去っている。段階論からみても、「中土」と「禽獣」の間に存在する「夷狄」は、「禽獣」とは称されないものの、このあとに続く、「中華の外、四面はみな夷狄である。中土とやや近い者は、なおいくぶんか人の気があるが、遠くなるほど禽獣との差異は無くなる」（同前掲書五十五頁）などの表現は、「禽獣」であると公言していることと大差ないであろう。一部の中華の教化を受けた者以外、「中華」から遠く離れた「夷狄」は、すでに「禽獣」と優劣がつけられない。ましてや「夷狄は類を異にし、罵ること禽獣のようである」という言葉は（二十一頁）、「夷狄」とはつまり「禽獣」である、と述べているようなものである。「夷狄」がすなわち「禽獣」であるならば、清朝が明に替わったことを称して、「夷狄が天位を盗窃し、華夏を汚染した」（五十三～五十四頁）と述べることは、「禽獣」が「天位を盗窃し」て、「華夏を汚染した」と言うのと同じである。このような「華夷」を整理すると、清朝の君主が、中華の皇帝として相応しいか否かの問題は、自ずと答えが出てくるであろう。実際、雍正帝との対話の前、曾静はかつて雍正帝に関する無数の悪評を重ねて述べている。たとえば「謀父・逼母・弑兄・屠弟・貪財・好殺・酒乱・淫色・誅忠・好諛・好佞」などである。曾静の記した雍正帝の姿は、このように甚だしく墮落した道徳観の持ち主とされているが、それは曾静にとって、満清族がもともと「中華」ではなく、さらに「中華」でないという

だけではなく、「夷狄の君有るは、諸夏の亡<sup>な</sup>きに如かざるなり」という聖人の箴言が、永続的に正しいと信じられてきたためである。しかし、曾静一派が、清朝を批判したときに備えた論理は、かえってその論理を成り立たせる上で必要な論理が欠落していることを明らかにした。あたかも諸刃のような曾静の言説は、人々に雍正帝自身が道德を持つことを述べるべき理由を理解させると共に、清朝に「中華」の定位を獲得することで明朝に取って替わった法理となし、曾静の結論に反してその論理を用いる、という便宜を与えることになったのである。これは、皇家の最高者が着せられた「不道德」という汚名を自身で直接ぬぐい去り、それが天下に知れ渡れば、「徳ある者が君となる」という命題は、かえって曾静の述べた「中華」の価値を利用して清朝を正統化できることを意味している。雍正帝が辛辣で手厳しい批判に直面しても「心の中は悠然とし、わずかな怒りも抱かず、笑いながらこれを見ている」（一二〇頁）こののできた理由は、恐らくこのためであった。雍正帝は、さらに常識的な反論を続け、曾静の初歩的で直感的なミスを明らかにした。第一は、「人獣」の別は、天理人倫を基準とするのか、それとも出身地域の「華夷」により定まるのか、ということである。第二は、中華の皇位は、徳のある者がそこに居るべきなのか、そうでないのか、ということである。第三は、「中華」は「大版図」を舞台とするのか、それとも（中原という）「一隅」を楽土とするのか、ということである。第四は、「華夷」の別は、「君臣」の礼と切り離すことができるのか、ということである。第五は、「天下一家」の論理のもとで、「華夷」の境界をまだ強調する必要があるのか、ということである。

雍正帝のこれらの反論は、雍正帝が正しい中華の価値基準に依拠していることを明らかにする。まず雍正帝は、「人倫を尽くすものを人といい、天理を滅するものを禽獣という。（出身地域の）華夷により区別人と禽獣を区別することはできない」（八頁）と考えた。それは、「人と禽獣はともに天地の中にあり、ともに陰陽の気を受け、その靈秀を得たものは人となり、その偏異を得たものは禽獣となる。このため人の心は仁義を知るのに、禽獣には倫理が無い。どうして出身地の中外により、人と禽獣を分けることができよう」（二十七～二十八頁）ということだからである。「天理人倫」の有無により「人獣」の基準が明らかに分かれるのである。それならば、曾静が明朝の領域から比較的離れている者を一律に「禽獣」とすると排除する言説は、いささか言い過ぎのように見える。それは、「今日蒙古の四十八旗、喀而喀旗などは、君を尊び上に親しみ、慎んで法を守り、盜賊は興らず、事案は罕にあるだけで、奸儀盜詐の習は無く、熙皞寧靜の風がある。これをどうして禽獣と見なすことができようか。わが清朝も、山海関の外で創業してより以来、仁義の心を持ち、仁義の政を行い、古の賢君・令主であったも、我朝に匹敵するものは稀である。かつ中国に入ってより、すでに八十余年、ひろく礼教を敷き、礼樂は昌んに起こり、政事・文学が盛んであることは、燦然として備わっている。それなのにどうして（清朝を）異類・禽獣と呼ぶことができようか」（二十一頁）とあることから分かるであろう。雍正帝は弁明を試み、「禽獣」か否かという問題は、「中土」からの距離とは無関係であり、

むしろ礼楽の有無とは大きく関係するとした。重要なことは、事実を逸脱したそれらの非難が、辺境に生活する各民族の自尊心を容易に傷つけ、さらには恨みをも招くということであった。それは、「夷狄の名は、本朝は諱むところではない。孟子は、『舜は東夷の人であり、文王は西夷の人である』と言っている。もとの生まれたところは、なお今人の籍貫のようなものである。いわんや満州人はみな漢人の列に附することを恥じている。ジュンガル部は満州人を蛮子と呼び、満州人はこれを聞いて、憤り恨まないものはなかった。それなのに逆賊（の曾静）が夷狄であることを罪としたことは、まことに（『程子語録』にいう）醉生夢死（何も爲すことなく無自覚に一生を送る）禽獣である。」（二十二頁）とあるように、中原の者が、辺境の人々よりも有利な地勢に住むことにより、迫害をする言動は、恨みを招くのである。これは、早い時期でヌルハチが恨みを募らせたのち爆発させた、「我が国は素より恭順であったのに、かつて少しでもおごり不軌であったことはなかったのに、（明朝は）忽然として蕭伯芝を派遣し、（蕭伯芝は龍を描いた）蟒衣を着て玉帯をし、大いに威圧して、きたない言葉をはき、すべてを凌辱しつくし、文章や書簡は、受け取るに絶えないものであった。（これが明が）悩まし（満州族が）恨むことの七である」というのと同じである<sup>5</sup>。

次に、二つ目の問題に触れよう。すなわち中華皇帝は、徳のある者がそこに居るべきなのか、そうでないのか、という問題である。清の明に対する反感は、最も根本的な理由から言うと、明朝がすでに辺境からの道徳的尊敬を失っていたことからきている。そして、その尊敬を自分たちが獲得できるのか、それは、やはり明の朝廷こそ君子が居住する場所であり、王化の存在するところ—それは、「礼楽・征伐、天子より出づ」という道義の前提を構成するもの—なのか、ということにかかっていた。この前提がもう存在しないのであれば、「夷狄」あるいは「禽獣」は、かつての意味で捉えられる必要がないだけでなく、時には天地がひっくり返るような逆転も生じるであろう。そして、「逆賊の呂留良らは、夷狄を禽獣に比しており、未だ上天が（中国）内地に有徳の者が無いことを厭い嫌い、われわれ外の夷狄をかえりみて内地の君主としたことが分かっていない。もし逆賊の（呂留良らの）論に従えば、これは中国の人を、みな禽獣となすことになるではないか。またどうして、中国を内として夷狄を外とするのか。（呂留良らは）自分を罵っているのか。人を罵っているのか」（五頁）と述べたのである。また、雍正帝は、明代の数え切れないほどの「失徳」を糸口として、明清の革命は、決してすべてが武力による征伐だったのではなく、その中には、清朝の天に順い人に応じ、道を体得して徳を崇ぶ「大義」があったとした。「明代は嘉靖より以後、君臣は徳を失い、盜賊が四方に蜂起して、生民は塗炭の苦しみを味わった。辺境の人々は安寧なく、そのときの天地は、どうして閉塞したと謂わずにおれようか」（五頁）とし、「清朝が天下を手にしたのは、兵力だけによるものではない。

5 孟森「清太祖告天七大恨之真本研究」（『明清史論著集刊』中華書局、一九五九年）二一〇頁。

太祖高皇帝が国を樹立した初めは、甲兵わずか十三人で、のち九姓の師を合したが、明の四路の兵に敗れた。世祖章皇帝に至り京師に入った時は、兵はまた十万を超えていなかった。十万の兵で、十五省の天下を降伏させたのは、どうして人力の強さによるものであろうか。まことに（清の持つ）道徳を感じて、皇天は（清を）気にかけて顧みて、民の心を従わせ、天と人とは（清に）帰した。このため一たび京師に至ると、明の臣民は、みな我が清朝のために力をいたして奔走した。そのとき領土を統率していた者は、明の將たちであった。鎧を取り武器を取る者は、明の甲兵たちであった。（彼らが清に味方したのは）これはみな天に応じ時に順ったからであり、大義に通達し、清朝の中国統一と太平の業を補佐した。そしてその者たちはまた竹帛に名を記し、鼎彝に名を刻んだ。どうして賢と謂わずにおられるだろうか」（二十一～二十二頁）と述べている。これらの言葉は、やや大げさなところがあるのは疑いの余地はないであろう。しかし、心から清を恨んでいた明の遺民朱舜水も、清兵の入城あとに破竹の勢いの清軍を迎えたことを承認せざる得なかったのは、明軍がのちに裏切ったからだという反省の文字を目にすれば<sup>6</sup>、雍正帝の説法が、すべて誇張であったとは言えないことが分かるであろう。また、中でも明朝の君臣が内外で狐疑しあったので、華夷の心を離れさせたという雍正帝の以下の分析は、事実上、的外れになっていない。「朕が洪武の宝訓を読むには、明の太祖の時には防民・防辺に顧慮していたように見える。明の太祖はもともと元末の（白蓮教徒たち）奸民の挙兵に乗じたもので、人が其の故事を襲うことを恐れて、ゆえに汲汲として民奸を防ごうとした。また、その威徳は蒙古の衆を慰撫するに足らず、ゆえに兢兢として辺患を防ごうとした。しかし明末の世では、しばしば蒙古の侵入を受け、数億の生民の膏血を費やし、中国はこのために疲弊した。しかし明を亡ぼした者は、流民の李自成である。古より聖人が人の道に感じるには、ただ一つの誠があればよく、籠絡して防御しようという考えの如きは、誠ではない。自分が誠によらずに待遇すれば、人もまた誠によって応ずることはない。これは定まった情理である。そもそも明代の君主は、はじめから百姓の心を猜疑して、（百姓と）一体と見ることができなかった。またどうして心を悦ばせ誠に服従する効用をあげることができようか。はじめから蒙古を畏懼する意図があり、（天下を）一家と見ることができなかった。またどうして中外を一統する規範を成立させることができようか」（八十四頁）。さらに、清が興盛し、明が衰退した道徳的前提と法理的根拠について述べている。「思うに生民の道は、ただ徳のある者を天下の君とする。これが天下一家、万物一体をもたらし、古より今に至る、万世不易の常経である。これは通常の似た者を集め異なることを分けることではなく、郷里の地域の場所によって、恣意的に適不適を定めることはできない。『尚書』（蔡仲之命）に、『皇天は親が無く、ただ徳によりこれを輔ける』とある。思うに徳が

6 朱舜水『中原陽九述略』「致虜之由」、朱謙之（輯）『朱舜水集』上冊（中華書局、一九八一年）一頁を参照。

天下に君主となるに足りれば、天は喜んでこれを助けて、天下の君主とする。未だ徳がないのに（天が）感じて、特定の地域より人を選んで、天の輔け（である天子）とする道理を聞いたことはない。また、『尚書』（泰誓下）に、『我を愛する者は君であり、我を虐げるものは仇である』とある。これは民心の向背の至情に、億兆の帰心を聞かないことはなく、徳を論ぜずしてただ地の理を選ぶことはないことを示す。また、『孟子』離婁篇に、『天に順う者は昌え、天に逆う者は亡ぶ』とある。これは徳を持つ者がよく天に順うことは、天の所与であり、またどこの地域の人かによって区別がないことを示している」（三～四頁）。この一文の根底には、「地によって物を判断する」という古い規則が、自ずと「徳によって国を立てる」という資格と、「徳によって天に配される」という論理に取って替わられようとしていることが示される。あるいは、理が直であってこそ気が壮となることから、雍正帝の表現の中に、情緒的な傾向が見られるのはやむを得ないことである。このような傾向は、ときに「聖人」のはじめの主旨を曲解させる場合があり、「孔子は、『夷狄に君主があることは、諸夏に君主がないことよりもよい』と述べている。これは夷狄に君主がいることを、聖賢の流となし、諸夏に君主がないことを、禽獸の類としている。（そこには）土地の内外が関係あるだろうか」（二十一頁）と書かれている。

しかし、結局のところ中外の一統の規範に対して、似た者を集め異なることを分けることと郷里の地域の場所を軽視するのを打破したことは、『詩経』小雅 北山を典拠とする）「普天の下、王土に非ざるは莫し（『詩経』は普ではなく溥）」の「中華天下」の大義と合致する。このように、積極的に「中華版図」の拡大と確立に参与した民族のすべてが、当然に一律の尊重と推戴を受けるべきであり、どうして「華夷」と「内外」を厳格に区別する必要があるのか。それは、「中華」は「大版図」を舞台とするのか、それとも狭い「一隅」を楽所とするのか、という雍正が三つ目に出した質疑に関連するものである。すなわち曾静とその言説が隠そうとしても隠せなかった問題である。「わが清朝が君主となって中土に入り、天下に君臨して以来、モンゴルを併合したことで極辺にいた諸部族は、すべて版図に帰服した。これは中国の領土が開拓され遠くまで広がったことに他ならない。これはすなわち中国の臣民にとっての大きな幸いであり、どうしてなおも華夷と中外の区分があるなどと論じる必要があるのか」（五頁）との考えがある。ましてこのような版図の遠くまでの拡大は、実際には、今までの中国国家のすべてが足もとにも及ばない（満・漢・蒙・チベット・ウイグルの）五族統一とつなぎ狼煙が挙がらないという理想を実現したと言うのである。「むかし漢・唐・宋の全盛期は、二三〇年の太平をもたらしたに過ぎず、今日のように長久にわたる安定的な統治をなかつた。人々は齒が生え変わるころから、白髪になるまで、戦争を見ることなく、父母・妻子・家室がみな集まった。これは清朝の明らかで大なる功績のもたらすところである。かつ漢・唐・宋・明の世は、領土は未だ広くなく、西北の諸所で、みな強敵と遭い、辺境からの報告が絶えず、烽火が止むことはなかつた。中原の民は、みな税金に苦しみ、兵士に疲れ、また危うく苦しかつた。いま清

朝の領土は広大で、中外は臣服している。これにより日月の照臨するもと、生きとし生ける者は、手をあげて慶賀を称え、太平を歌わないものはない」（二十二～二十三頁）。雍正帝は、清朝の領土拡大が、明代の限りのあった領土面積を広げただけでなく、広範囲に及んで「中華一統」の大義を実現したことを強調した。それでは戎狄を封建することは意のままであったのであろうか。それについては、「塞外・蒙古によりこれを言えば、むかし蒙古はそれぞれに部落を作り、互いに戦いあっていた。元の太祖（チンギス＝ハン）の世に至り、統一された。（しかし）明の二百余年は（統一が）途絶え、我が太祖皇帝は神武を奮い興し、誠に遠くに広げて、また（モンゴルを）統一した。（こうして）我朝の領土は拡大して、中外は一家となった。（これは）千古で比べられないもので、思うにこれは天の時と人の事を積むことでようやくそのようなになったのである。封建によって戎狄を御するような（儒教の理想とする）方法は、通用しない議論なのである」（六十二頁）と述べている。また、学者の中には、以下の三箇所を重要な場所と捉えている者がいる。それは、北京・盛京・熱河である。詳しく述べれば、首都北京は、中国国内を統制する戦略的位置にあり、副都の盛京に鎮座するのは、東北地方全域の守備に当たれるためである。また熱河は、モンゴル高原という広大な地域の大小の実務を掌握するのに適した地である。このような形成をとっていた清朝は、以下のような版図の構成を取っていた。すなわち「満」（東北部の満州・モンゴル・漢の一部）、「漢」（中国内地）と「藩」（モンゴル・チベットとウイグル地区）で構成された広大な領土である。その領土の面積の広大さは、明朝の全領土のほかにも、モンゴル族やチベット族の世界まで広がり、アラビア世界の一部まで含んだ。明朝の面積はこの巨大国家のそれに遠く及ぶことはなく、漢・満・蒙・チベット・ウイグルの「五族」の統合を完成させ、その象徴的な意義は、北京の乾清宮、雍和宮と熱河の避暑山荘の正門扁額に残された。乾清宮は漢族と満族の二種の文字による合璧扁額であり、雍和宮に至っては、モンゴル・チベット・漢族・満族の四種の文字に変わった。そして、避暑山荘の「麗正門」には、さらに進んでモンゴル・ウイグル・漢族・チベット・満族の五種の文字により構成されている。これは、「華」を代表する明朝が果たせなかった「五族統合」の夢を「夷」と称され軽んじられていた清朝が実現させたことを意味する<sup>7</sup>。曾静のその後の態度の変化は、もともとは強要されていたこともあろうが、「我が国の領土の拡大は、中外を一家とし、未曾有のことです」（六十三頁）という一文からは、必ずしも事実でないとは言えない。

曾静は「尊王攘夷」の中で、明らかに「攘夷」について偏頗な見方をして、それに固執したために、彼は「華夷観」により清朝が成立することを難しいと非難したが、「尊王」の大義が、曾静の主張はさらに視野の狭いこと、まったく正しくないことを露呈させた。「華夷」の別は、「君臣」の礼と切り離すことができるのか、という雍正帝の第四の問いが、

---

7 石橋崇雄『大清帝国』（東京：講談社、二〇〇〇年）二十三～五十九頁を参照。



述べられることになる。雍正帝は、まず正面から次のように提議した。「人生・天地の間で最も重要なことは、倫常より上のものはなく、君臣は五倫の首めで、父子に比べてもなお重い。天下に親を知らないものはあっても、君を知らないものはない」（二十六頁）。続いて曾静に、「問うにおまえの著述した『知新録』という本の中では、『人間が持っている君臣の義を、人と夷狄に移して用いるのはどうであろうか。管仲は君の仇を忘れたが、孔子はなぜこれを恕し、かえって上仁としたのか。おそらく華夷の分を、君臣の倫よりも大んだからである。中華の夷狄に対することは人が物に対することの中で、第一義とすべきことなのである。聖人が管仲の（夷狄から中華を守った）功を（尊重して）許した理由である』と言っている。また、『人と夷狄には君臣の分は無い』などという言葉もある。君臣は五倫の首めであり、断じて身に欠けてよい一倫ではなく、人の理とすべきものである。曾静は人と夷狄には君臣の分は無いと言っているが、臣従する前には誰が君主となるかを知らない。今に至るまで心から頭を下げることを君臣の義として、夷狄に用いることはない。かえって始めから終わりまで夷狄には君臣の分が無いとしている」（五十二～五十三頁）と問い質した。曾静の「攘夷」に対する偏頗な考えは、明らかに管仲の「君を得て道を行う」の本意のすべてに符合するものでなかったため、雍正帝のは誤りを指摘すると共に、「尊王」という認識を極端に高めた。しかし、雍正帝が続けて述べた論は、「政治」と「教化」における職能分担上において、曾静が「治道」に対して少しも経験が無いことと、理論上に導き出したに過ぎない世事に疎い読書人であり、現実離れしている空論であることを暴き出した。さらに重視すべきことは、曾静の言論が、異民族政権の合理性を否定するだけでなく、歴代王朝の漢民族帝王もまた彼の信じる説では、すべて無学無能の「ならず者」に変わってしまうことである。このような理想に走った頑なな発言は、まさに雍正帝に論敵を打ち負かす糸口と便宜をも与えた。反証を挙げて論駁する中で、雍正帝は、曾静が乱臣に篡奪させた汚水を聖賢の体に浴びせただけでなく、公然と自身が明清両朝の「叛臣賊子」となったと述べる。「おまえに問うに、著した逆書の『知新録』の中で、『皇帝とは我が学中の儒者になるべきで、世俗の英雄になるべきものではない。周末に時局が変わり、君主の地位にあるものの多くが無学となっていたが、これが世俗の英雄である。ひどいものには奸臣もいる。これらは所謂ならず者である。もし正しい君主の地位を論ずるのであれば、春秋の時の皇帝は孔子であり、戦国の時の皇帝は孟子であり、秦以降の皇帝は程朱であり、明末の皇帝は呂子（呂留良）であり、今はすべて豪強が占拠している。我が儒者こそ皇帝となるべきであり、世俗の英雄なんか皇帝になることなどありえない』などと言っている。孔・孟が大聖・大賢である理由は、倫を明らかにし教を立て、正万世の人心を正し、千古の大義を明らかにしたことによる。どうして孔子・孟子を皇帝とする理があるのか。孔子は、『君に事えて礼を尽くす』と言っている。また、『臣は君に事えるに忠を以てす』と言っている。また、『君は君であり臣は臣であり、父は父であり子は子である』と言っている。『論語』郷党篇を見れば、孔子は君父の前では、極めて敬

畏で小心な有りさまを備えていた。孟子は、「臣と為るを欲し、臣の道を尽くす」と言っている。また、「齊人は我が王を敬することには及ばない」と言っている。孔・孟は位を得て道を行い、ただ自らその臣子の常経を尽くさせようと言っただけである。どうして貧しい身なりをした儒生を、皇帝となす理があるだろうか。（この曾静の主張は）乱臣・賊子が篡奪をし君を無みすることを、孔・孟の身に強制するものである。聖賢を汚蔑することが、なぜ心の欲するところなのであろうか。かつ漢唐より以来、聖君・哲后は、代々乏しくはない。漢の高祖、唐の太宗、宋の太祖、金の太祖、元の太祖・世祖は、あるものは禍乱を収め、あるものは自ら太平をいたして、みな天命の帰する所となったもので、その功德は大きく著らかである。今おしなべて彼らをならず者と評価した。曾静は切に明が滅亡したことを恨んでいるが、周末の時局の変化の後、皇帝がみなならず者なのであれば、明の太祖もまたならず者に列することになる。曾静は単に本朝の叛臣・賊子であるだけでなく、明の叛臣・賊子である」（四十八～四十九頁）とある。もし、漢人の皇帝たちでさえもただの「ならず者」であれば、満人の皇帝が、そこに入らないようにするにはどうしたらよいのか。このような筆致と定義では、かえって歴史の公正な記録に、事実を無視する滑稽と歪曲を容易に生むことになり、ついには歴史が消去されるに止まらない。雍正帝はまず元朝を事例に挙げ、次のように述べている。「歴代これまで、元のように（漢人と夷狄の）天下を混ぜて一つにしたものは、国を百年保ち、領土はきわめて広く、その政治の仕組みはたいへん美德が多いのに、後世に称え述べる者はきわめて少ない。元の時の名臣・学士の著作を称揚するもの、当時のすばらしさを記録して、史冊に載せるものは、また燦然として備わっているものの、後人はことさらに貶める言葉を並べ、おおむね人物の記録すべきものではなく、功績の記録するに足るものはないとしている。これはただ狭い私心と見識により人を卑しめて見るだけでなく、美を外來の君に帰することを望まず、欲これを貶めて埋没させようとしているだけである」（七頁）と。さらに続けて、雍正帝は歴史叙事に現実政治が造り出す巨大な影響について筆を執って直書できるか否かを深く討論した。「（わたしは）文章・著述の事を知らないが、今の真実を後世に伝えるには、簡潔な諸編で勸戒を行い、心を平らかに正を執って論ずるべきである。外国より（中国に）入って大統（皇帝の地位）を継承する君主は、その善悪は公書の記録を細大漏らさず取るべきである。願わくは中国の君は之を見て、外国の君主が明哲・仁愛であることにより、自然と奮励の心を生じるべきである。そして外国の君は是非の正しいことを見て、直道が常に存することを信じ、また必ずいよいよ善をなす勇氣を持ち、悪をなす戒めを深させよ。これが文芸の功であり、治道を補うものであるため、どのようにすればよいのか。もしことさらにこれを貶めて埋没させ、その善を省いて伝えず、其の悪を誣いて妄りに載せれば、中国の君主がすでに中国に生まれただけで、自然と令名を受け、徳を修め仁を行う必要がなく、それでも隆盛の統治を致すことができると思わせてしまう。そして外国より（中国に）入って大統（皇帝の地位）を継承する君主は、たとえ夙夜勉勵し、勤めて政治

の理を求めても、結局は書籍で褒賞されることは望めないで、善をなす心は、このため自然と萎えてしまう。そうすれば内地の民は、その苦しみの止まるどころがなくなる。人心・世道の害となること、言うまでもない。」(七～八頁)と。雍正帝は「華袞斧鉞」の道理を深く理解し、故意に不平的な批評をしたり、己を攻撃する者を責めることはなかったが、雍正帝の心は、「朕が万民を視ることは、まことに吾が赤子のようで、朕は夜に胸をなで、自ら誹謗される道理の無いことを確信している」(二十六頁)という、彼の言葉に常に溢れていた。雍正帝の意識はこのようであったのに、事実を無視した反論者たちは、政務にいそしみ、朝夕、民のために政務を真面目に行っていることを、理解しいたわることなく、尊崇して推戴する必要はないと言っていた。曾静のような者たちに、「崇禎の甲申(一六四四年、明が滅亡して)より、今日に至るまで、かの徳佑によって(南明を追い)武を広げるまで、天下には二つの世界があり、さまざまなのは荒れ果て、万物は消え去り、功績で論ずるに足るものはなく、当代の人物で詳しく述べるに堪えるものはない」と述べたとき、雍正はまだ十分に感傷的だったが、「本朝は太祖(ヌルハチ)・太宗(ホンタイジ)・世祖(順治帝)まで、聖君が相嗣いだ。聖祖(康熙帝)は在位六十二年、仁厚で恭儉、政に勤め民を愛し、政権を掌握して、万幾を総攬し、その文徳と武功、三代(夏・殷・周)を超越し、歴数は綿々と長きこと、未曾有のことであった。朕は大いなる礎を継承し、天を敬い祖に法ることを心に持ち、人を用い政を行うこと、一つとして至誠に基づかないものはなかった。六年より以来、朝夕に勉励する心は、まことに一日のようであった。朕は徳は薄いといえども、祖宗に則ることに勉め励み、あえて少しでも懈怠することはなかった。これをどうして元の政治と比べられるであろうか。」と述べた。もし中原の主となった外族の君主だけに対して(曾静が)あのように非難をするのであればともかく、明朝の皇帝に対しても(曾静は非難を)行っており、またどうして(明朝だけを)例外とすることができようか。それは、「むかし明の世は嘉靖・万暦の時、稗官・野史でその君主を誹謗するものは、一つではなかった。たとえば『懋疑竝議録』・『彈園雜誌』・『西山日記』の諸書は、みな朝廷を誹謗し、宮廷を謗るに及んだ。当時はなお発覚していなかったが、流传して今に至り、人の見聞を惑わせている」(二十五頁)からである。

曾静の鋭い言論は、あらゆる権力者がこれに取って替わることを目論み、権力者の中の外族の君主は、まずは打倒する相手が必要としていたことを意味するものであった。そこでもし「華夷」の境界がもう存在しないのであれば、曾静たちもまた(外族の君主が)漢民族の土地に居住する民を惑わすと主張する正統性を失うことになる。そこで、「天下一家」の論理のもと、「華夷」の境界を強調する必要がまだあるのか、という根本的な問題があった。それは、雍正帝が徹底的に論争相手を打ち砕く最後の手段となったのである。事実、清朝は中原王朝に対して、自分たちの「夷狄」という呼称を送り、ときにそれは無意識にであった。所謂「夷狄の名は、本朝の諱む所にあらず」がそうである。ただそれには一つの条件が必要であった。それについては、ある学者が以下のように述べている。「雍

正帝・乾隆帝以後の清朝は、このような一種の凜然とした気魄に覚醒した。たとえばもし「夷」の意味が野蛮であるならば、われわれは華であり夷ではない、もし夷がただ異民族だけを意味するのであれば、われわれは夷であり華ではないことと少しも関係はない<sup>8</sup>。清朝はこのような「凜然たる気魄」をもち、それはまさに「夷狄」概念を文化が卑しいという蔑称から単に地理的な意味からくる呼び名に変えたことに成功したことを意味する。そして、それを実現した鍵となったのは、清朝の領土拡大において、かつて中原王朝が「夷蛮戎狄」と称していたところはすでに悉く「中土」に入っていたことである。「華夷」の間にはすでに境界となるところが存在していなかった。雍正帝のこれらの自信は、理論上は曾静の言説ないしは儒家哲学の論点を利用して論駁したことからきている。「おまえに問うに、著した逆書の『知新録』の中で、『天下は一家であり、万物は一源である』と言っている。……すでに天下は一家であり、万物は一源であると言うのであれば、どうしてまた中華と夷狄の分があるのであろうか。曾静はただ知ほしいままにその狂悖の詞を知るだけで、その自らあい矛盾していることを知らない。『中庸』に、『中和を致せば、天地位し、万物育つ』とある。九州・四海は広く、中華は（天下の）百分の一に居るに過ぎない。その東西南北、同に天覆地載の中に在る。即ち是れ一理一気であり、どうして中華と夷狄に二つの天地があるだろうか。聖人の言うところの万物育つとは、人は万物の内にあることを言っているが、夷狄の育つ所が中華にあるか、育つ所は中華にないかは言っていない。曾静にこれをどのように考えるか尋ねるものである」（五十五頁）と述べたが、実際には「中外を一統した」巨大な版図に基づく主張であった。それについては、「そもそも我が清朝はすでに仰いで天命を受け、中外の臣民の君主となっているので、蒙古を撫綏・愛育しており、どうして華夷によって異なった見方をしていることがあろうか。そして中外の臣民は、すでに共に我が朝を奉じて君主となしているので、誠に帰し順を致し、臣民の道を尽くす者は、華夷によって有異なる心があるとはしていない。これによって天道をはかり、人理を調べると、海隅の日が出づる郷から、普天・率土の衆まで、「大一統」（中国の統一を尊重すること）が我が朝にあることを知らないものはない。……おそらく従来<sup>もと</sup>の華夷の説は、東晋・劉宋・六朝が辺境で安寧を貪っているころ、彼我の地が醜く徳が齊しく、勝るところがないため、北人は南朝を島夷と誹り、南人は北朝を索虜と罵った。その当時の人々は、徳を修め仁を行うことに務めず、いたずらに口舌で互いに譏りあい、そうして生まれた至卑・至陋の見なのである。いま逆賊ら天下一統、華夷一家の時と（南北朝を）同一視し、みだりに中外を分かち、誤謬から憤怒を生じている。天に逆らい理に悖り、父を無し君を無する、蜂や蟻にも異ならない異類ではないだろうか」（四～五頁）と述べている。さらに、また、「華夷の辨は、おそらくむかしの歴代の君主が、中外を統一すること

8 安倍健夫『清代史の研究』（東京：創文社、一九七一年）四十三頁、王柯『民族与国家—中国他民族統一国家思想的系譜』（北京：中国社会科学院出版社、二〇〇一年）一五四～一五五頁を参照。

ができず、自然と彼我の国境線を作ったことによるものである」（八十四頁）とある。このような強大な、かつ揺り動かすのが難しい論理と事実の前では、曾静の「供詞」には、諂っている部分があるが、境域に対する感嘆する叙述は、実情から離れたものではなかった。「思うに天は至誠であり、その至誠であるために、（天の）覆う所に限りはなく、感じ通ずるのである。このため『中庸』に言う「誠」は、必ず天において極まり、「誠」が天と合一することにより、高明な光は輝き、博く厚く悠久となり、天と世との違いをなくしていく。これこそ我が皇上が蒙古と中国を合して一統の盛んを成し得た理由であり、（その結果）およそ天の覆う所は、みな版図に帰し、およそ（皇清に）属する生民は、みなその幸いを慶賀すべきで、そこにどうして華夷・中外の別があろうか。（皇清は）理が至るところ、行が極まる場所であり、堯・舜であってもまた（皇清のような一統は）起こせず、また（その功績を）一詞により賛えることもできない。我が皇上は支配地域が弘遠なることを厭わず、中天の隆会を開き、道徳が広大な、万世の成規を立てた。人君は身を修めて天に配されることはなく、強いて中外・華夷を分け、このように述べていたことは恥ずかしいことこのうえない」（八十九頁）とある。曾静はさらに「帰仁説」の中には、次のように述べている。「およそ生民の大迷が、いま大覚を得るに至ったことは、たいへんな幸いである。……（わたしは）その名は大義を正すことを欲しながら、かえって生民の大義に反していたことを知らなかった、明らかな道と思いながら、かえって当然の常道に暗かったことを知らなかった」（一五四頁）。明らかに、曾静がこの時に覚悟<sup>きと</sup>ったことが、その後『大義覚迷録』という書名を生んだのである。

## 二、『大義覚迷録』の構成についての分析

雍正帝と曾静の間答を見てみると、その実は、孔子と孟子による二つの「華夷観」の延長線上にあるに過ぎないことが分かる。しかし、見て分かるように、『覚迷録』における双方の議論は、ともに孔子・孟子の理論を拡大解釈しているところが少なくない。それはとくに曾静の言葉に顕著である。孔子の生きた春秋時代には、夷狄は中夏の外側に居住しているとは限らず、伊水・洛水に居住している戎、陸渾の戎、あるいは、赤戎や白狄と呼ばれた戎狄は、すべてまだ「中国」の内側に暮らしていた。西周の政治権力が弱体化すると、華夏内部における「下克上」の野望を喚起し、また、周辺部族には、中国に対して分不相応のことを希望する強い思いを呼び起こさせた。この内憂外患の運動は、自ずと中原王朝が、「八佾庭に舞はず」（『論語』八佾）という（下克上による）礼樂の廃止壊滅をただ我慢して見ているほかになく、（また）「南夷と北狄<sup>こもこも</sup>と交々し、中国に絶へざる<sup>る</sup>こと線するが若し（夷狄の継続的な侵入）」（『春秋公羊伝』僖公四年）という華夏文明の危機に直面させた。これは孔子に（臣下が君主の礼である八佾を舞わずこと）「是を忍ぶ可くんば、孰<sup>いづ</sup>れをか忍ぶ可からざらん」の態度で、（中国）内の「名を正」させようとし、周の王権の礼学秩序を防衛することで、さらに「夷狄の君有るは、諸夏の亡<sup>な</sup>きが如くならざるなり」

の「華夷の辨」により外患に抵抗させようとしたのである（『論語』八佾）。内憂と外患が自然に連関されているようであるが、孔子の（内の下克上に対する）「必ずや名を正さん」と（外の夷狄に対する）「華夷の辨」に関する行動が同時に現われたことで、折良く共通の文化主題が出てきたのである。すなわち、「周は二代に<sup>かんが</sup>監みて、郁郁乎として文なるかな。吾は周に従はん」という問題である。これは、「中華」の優越意識による文明の強さとそれと同一視する心理の切実さから発生しており、かえってそれは「天子序を失ふ」（という下克上）と「夷狄 交々侵す」（という夷狄の侵入）を源として生まれていることを示す。形式的なことから見れば、非常に強化された「中華」の優越意識は、（夷狄に侵入されて）打ち出さざるを得なかった—それは死に瀕した場所に置かれて、そののちに生まれるという文明論の原理を証明する—ようなものである。そして、その中の論理は、むかし（周王に代わろうとせず）華夏の後ろをあえて望もうとしなかった（楚の莊王の）「中原に鼎を問ふ」行為は、反面から見れば華夏の礼楽の価値をたいへん尊重していることと自我（楚という夷狄の文化価値）を破棄した悪い結果と遺恨を明らかにした。このような状況のもとでは、「周に従う」ことは、ただ「周に従う」というだけで、華夏文明に帰属することの優越感を示している<sup>9</sup>。この一つの優越感は、（華夏文明に）帰属するための主要な前提と当面の実務の急と呼べるのだろうか。（これが）どのように「尊王攘夷」に至るのであろうか。「尊王」のうしろに隠れている「天→天子→天下」という言うまでもない論理によって、「尊王」は、実際には「天下一統」意識の絶対性を反映している。そして、「攘夷」自身は、「天下」にとって必ず設定しなくてはならない文明落差と「礼楽・征伐、天子より出づ」の行為の根拠の一つとなる。こうして、華夏文明に対する防衛と承認は、同時に「天下」を擁護する論理の上でも意義のあるものとして賦与された。そして、華夏の防衛のみならず、「桓公 中国を救ひて、夷狄を攘ふ」（『春秋公羊伝』僖公四年）の行為は、道德の謳歌を受け、甚だしくは尊と攘の行為のどちらかを必ず選ばなくてはならない場合、後者が重要であることを最大限に明らかにするものである。孔子があれば高く管仲を称賛した理由は、ここにある。それは、（下克上により）政治の権力と（夷狄の侵入により）文明の権威が同時に脅かされたときになって、孔子がまず優先して守ろうとしたのは、文明の権威であった。そしてさらに内側の政治の矛盾を対外的な文明の論争に転じさせることに長けていた。そのような転化の中で、孔子は、もしその人自身が「夷狄」「禽獸」と称されることを希望するならともかく、そうでないならば討論の必要のない「中華の大義」に服従しなくてはならない、とした。その相互から抑えられた論理は、以下のように説明することができる。礼楽政治の擁護自体は、華夏文明の擁護と同じである。礼楽を破壊する内部闘争は、自ら降格して夷狄となることに止まらず、自ら異類

9 朱熹『四書集注』八佾引尹氏語に、「三代の礼、周に至りて大いに備はる」とある。また、「従周」の言論は「雍也」・「子張」・「泰伯」などに多く見られる。

に墮ちるようなものである。さらに言うならば、「華夷の辨」の善悪論においては、華夏族内部にあるあらゆる論争と食い違いは、すべてこの最も重要な矛盾に地位を譲る必要がある。それは、効果的に「天→天子→天下」の体系を守るために、華夏人士の「大義」と「大節」も厳格に規定してきたのである。のち中原と周辺との紛争が起こるたびに、いつも孔子の「攘夷」思想は、重要な働きを発揮した。そして岳飛・文天祥・史可法といった民族的英雄が、次第に湧き出てくる価値基準とされていった。しかし、「被髮左衽」が表現する生活様式が夷狄を「中華」から隔てていく先駆けとなった。これにより、その後継者たちは、さらに一歩ずつ極端に表現されるようになっていく。中国の古典文化では、よく「室居」と「火食」であるか否かをもって、人類と動物界を区別する物質的な表象としてきた。「有巢氏」の「群獸を避く」と「燧人氏」の「腥臊を化す」（『韓非子』五蠹）こそ、この問題である。むかしの単純な生産生活方式の違いは、ここから進んで文明的か野蛮かという価値の色彩を帯びるようになっていった。『礼記』王制篇の規定は次のとおりである。「中国・戎夷、五方の民は、皆性有りて、推し移す可からず。東方を夷と曰ひ、髪を被り身にいれずみ文す。火食せざる者有り。南方を蠻と曰ひ、ひたひ題にきざ彫みあし趾をまじ交ふ。火食せざる者有り。西方を戎と曰ふ。髪を被り皮を衣る。粒食せざる者有り。北方を狄と曰ふ。羽毛を衣て穴居す。粒食せざる者有り。」重要なのは、このように一度規定されると、その後はその先入観を変えることが難しいことである。長きにわたる時間的な問題もある。明朝になっても、謝肇淛が『五雜俎』の中で次のように述べている。「東南の人は水産物を食べる。西北の人は六畜を食べる。みな生臭いことを知らない。……聖人の教えを受けた者は火の通ったものを食べるので、中国と夷狄は異なり、人類と禽獸は差異がある」。それは生産方式上の農業と遊牧とに分けるものであり、さらに文明の程度によって、「人類」と「禽獸」の価値境界を区分けするものでもある。その「中国・戎夷、推し移す可からず」と「別（異なり）」と「殊（差異がある）」といった差別的な態度は、「出身」と「出自」の意義上の「血縁」と「地縁」の観念を絶対化させた。それについては、朱熹の『資治通鑑綱目』の中に、体系的に表わされている。

しかし、上述の孔子の「攘夷」思想が極端で過酷で厳格な「華夷観」（経は原則のこと）へと進められていったこと以外、さらに変化していくことを許容し、他者の考えを包容する「華夷観」（権は権宜のこと）があった。この観念の提唱者であり、広めた人でもあるのは、孟子とその後学たちである。孟子が、孔子とは異なる「華夷観」を提示することのできた理由は、戦国・春秋時代の内部において、夷狄がすでに消滅しようとしていたからである。人々の意識の中で、夷狄はすべて「戦国の七雄」以外となり、さらに遙か遠くの存在となっていた。これは、「華夷の分」よりも、「天→天子→天下」の論理の下に「一」（統一）が発生し、それが天下の民たちの最も重要な価値が凝縮されたものとなっていた。そこで、梁の恵王は「卒然」と（突然に）「天下いづく悪にか定まらん」と述べたとき、孟子が「一に定まらん」と答えたのは、ほとんど意識的に用いたものであった（『孟子』梁恵王上）。

ここでの「一」は、明らかに「天下」のすべてを占領する（という具体的な軍事行動により統一する）ことを指しているのではなく、（人を殺さない仁君によって統一されるといふ儒教の）総体的な意義を世界に賦与するために発せられた言葉である。この総体的なものの中には、所謂「外界」が論理的には存在しない。重要なことは、「天下一体」の原則が、孟子によって、むかしの「華夷の防を嚴にす」な視野の狭い考え方を超越し、「華夏融合」の同質化運動として、無限の空間を賦与されていることである。それは、「舜は諸馮に生まれ、負夏に遷り、鳴條に卒す。東夷の人なり。文王は岐周に生まれ、畢郢に卒す。西夷の人なり。地の相去るや、千有余里。世の相<sup>おく</sup>後るや、千有余歳なり。志を得て中国に行ふは、符節を合するが若し。先聖・後聖、其れ揆一す」（『孟子』離婁下）とあるように、孟子のこの見方は、東漢の何休の「公羊三世説」の「所見の世に至るや、治は太平に著はれ、夷狄進みて爵に至り、天下の遠近・大小一の若し」という説に比べて、四百年以上も早くに出されている<sup>10</sup>。しかし、唐の程晏の『内夷檄』と清の皮錫瑞の『經学通論』春秋では、また明らかにこれと同源であると思われる<sup>11</sup>。唐代の韓愈の『原道』に至り、「孔子の春秋を作るや、諸侯夷礼を用ふれば則ち之を夷とし、夷にして中国に進まば、則ち之を中国とす」（『原道』）と言っている主張は、孔子の思想の要素は少ないが、非常に主要なところは、かえって孟子の主張からきている<sup>12</sup>。

このように、雍正帝と曾靜の議論は、孔子と孟子の「華夷観」の上に打ち出されたものであり、それは、『覺迷論』においても一貫して見られるものである。曾靜が「華夷の辨」について言及した際、その観点の基本的な核となっているのは、孔子一派の考え方であり、それは偏った捉え方のされた孔子一派の考えである。雍正帝が反駁して意見を述べる際、たとえ極端な議論が少なくないとしても、多くの場合が孟子を根拠としていた。曾靜は「華夷観」についての理論の出所を述べるにあたって自身で認めて次のように言っている。

---

10 何休『春秋公羊経伝解詁』隠公元年を参照。

11 程晏は以下のように述べている。「四夷之民長有重積而至、慕中華之仁義忠信、雖身出異域、能馳心于華、吾不謂之夷矣。中国之民長有倔強王化、忘棄仁義忠信、雖身出于華、反窺心于夷、吾不謂之華矣。（窺心于夷、非国家之窺爾也。自窺心于惡也。）豈止華其名謂之華、夷其名謂之夷邪。華其名有夷其心者、夷其名有華其心者、是知棄仁義忠信于中国者、即为中国之夷矣、不待四夷之侵我也、有悖命中国、專倨不王、棄彼仁義忠信、則不可与人倫齒、豈不为中国之夷乎。四夷内向、樂我仁義忠信、願為人倫齒者、豈不為四夷之華乎。記吾言者、夷其名尚不為夷矣、華其名反不如夷其名者也」。董誥等（編）『全唐文』（九）卷八二一「内夷檄」（北京：中華書局、影印版、一九八三年）八六五〇頁。また、皮錫瑞は、「春秋有攘夷之義、有不攘夷之義」、「夷狄進至于爵、与諸夏同、無外内之異矣。外内無異、是不必攘、遠近小大若一、且不忍攘、聖人心同天地、以天下為一家、中国為一人、必無因其種族不同、而有歧視之意」、「是中国夷狄之称、初無一定」と述べている。皮錫瑞『經学通論』「春秋」（北京：中華書局、一九五四年）八～九頁。

12 拙稿「華夷秩序的發生邏輯与早期展開」（『思想史研究』第十一号、東京大学、二〇一〇年三月）を参照。



自身は、「なかなか（夷狄の排除を主張する）呂留良の説から離れることができなかった。それでも、『春秋』の義の主旨をしっかりと胸にきざむと、明朝を破壊した者は聖人ではなく、孔子が『春秋』を誤って作ったと誹謗することもできない」（一四四～一四五頁）、「呂留良の文章を読むと、……呂留良の説に犯されていたことが実に深いことが分かった。近年来、雑文と残詩を合わせ読み、『春秋』の述べる華夷の分が、君臣の義よりも行きすぎたものであると感じた。そして、今日がかつていた人はもういない人のようであり、あるべき世もすでに無いようである。これは『綱目』の凡例に記された（朱子の）未発の蘊蘊より知った。初めて聞いたときには疑いようがなかったが、久しくして信ずることができなくなった。おそらく『綱目』の凡例は孔子の『春秋』の口を借りたもので、（呂留良の）例もまた朱子の綱目を盗んだものである」（一六三～一六四頁）。このように「孔子→朱熹→呂留良」という系列が一度成立すると、「孟子→韓愈→雍正帝」という系列は、自ずとそれと対立し、衝突も避けられない。孔子の系列の考え方では、「族属」と「文明」は、見た目がしばしば同じであるが、「華-夷」の辨とは、すなわち「文-野」の違いを意味する。つまり「華-夷」とは、優劣を区別する根本的基準となっている。それに対して孟子系列の考えでは、「文明」はもとより「中華」に属すもので、ただ「文明」の圧力を受ける者と実践者が「族属」を定めず、甚だしくは「族属」を超えてもよいのである。そこで、「道徳」と「道徳」を実践する「能力」を有しているのか否かが、是非を判断する真の価値基準となっているのである。これは、他に匹敵するもののないほどの孟子系列の持つ（思想の）開放性が、（漢民族に）閉じられた孔子系列の狭い制限をすでに超えたことを表わしている。それは少なくとも、清朝政権の正統性の宣揚に二重の便宜を与えた。一、孟子は、凶らずも舜と文王の東夷・西夷出身を述べることで、「志を行ひて中国に得たり」という合理性を賦与して、中原の主となった清朝に、狭い「華夷観」のもとでの地域の咎を取り除いた。二、「一夫たる紂を誅せしを聞くも、未だ君を弑するを聞かざるなり」という「革命」の基準は、「有徳なる者 天下に居る」の意義の上において、清朝の「辺地よりの革命」の道徳的な障害を除いた。ここでようやく理解できることは、なぜ曾静の著述の中で、孔子・朱子と呂留良を援用し続け、雍正帝が曾静に質疑するときに、頻繁に孟子と韓愈の観点などを引用して、問題点を棄てさせようとしたのかということである。

しかし、曾静が雍正帝からの訊問を受けた際に取った恐れへつらう態度について曾静が「中華」の立場を放棄したと捉えるのは、単純すぎよう。曾静は表面的には柔和な態度を取りながら、内心は悪辣であることは、曾静が中華の文化における「天心・孔子・道統」などの価値を公に堅守し、「夏を用ひて夷を変ず」の原則を密かに堅持していたことに現われているからである。曾静は以下のように述べている。「孔子の心は天の心である。今聖の心と孔子の心が一となれば、それは天の心と一になったことである。そして祥瑞が曲阜に現われ、（曲阜に）行き聖廟の会を興修すれば、上天が嘉みする聖心と孔子の心とが一つになり、広く行き渡らせ、雲南省・貴州省・山西省などの省に、その慶幸をさらに大

きく広げれば、その盛徳は孔子に適い、その誠意を上天に感じさせることさらに甚だしい。これは所謂、文明の光華・極盛の会であり、生民に未曾有のことなのである。」（九十五頁）。「これ君の心は即ち天の心であり、君の徳は即ち天の徳である。およそ天の成そうとするものは、君が天の心を体現してこれを行い、天の行おうとするものは、君が天の徳を体現してこれを行う。君は未だかつて少しも自分の意志をその中に交えることなく、事ごとに天命を仰ぎ承っていただけであった。大君の号を天子といい、善を継いで善を述べるという理由である。（君は）天と両体で分けることができず、一つの気を貫き注がれること、子の父を承けるようなものである。ただ天は隠れ見え難く、その本体の流露する者は、ただ理だけである。このため先儒は、「天は即ち理である」と言ったのである」（一一五頁）。「古より聖明の君の典籍に見え、史冊に載せ、伝わるところの詔誥には、その精思・神力が、未だ厚みがあり奥深いことこのようなものはない。天の心を体現することを極め尽くし、深く民のために、直ちに（これを）作述して、心は神と融合して、道統・治統・心法・聖学が、一つの気としてあい受け継がれた」（一六二頁）。従来の学者の捉え方では、ホンタイジが「女真」と「満州」に変え、国号を「金」から「清」にしたのは、中華の文脈の上で、「明」よりも美にしようとした意図があり、太宗の「崇徳」への改元は、また「崇禎」との対比を考えてのことである、という見方のされる場合が多い。「女真と金を排除した呼び方には、新たに己を「中国」の範疇に納め入れる可能性があることを暗示したものである」<sup>13</sup>との見方は、おおむねただ雍正帝と曾静のすべての弁論を証明しようとしたのではなく、自身の言論と行動および、清朝が中原の主となったことを確認しようとしただけであり、すべて「中華」価値基準の正当な措置に符合するものである。しかし、雍正帝の述べる「中華」は、「大中華」であって、「小中華」ではない。「華夷一家」であって、「華夷分立」ではない。「天下一統」であって、「内外を遠く隔てる」ことではない。「族属平等」であって、「華夷に上下有り」ではない。「中華は所属に定まらず」という「大義」が、新たに規定する概念は、「中華」は早くからどの族属により占有されていたのかを指すことにならず、単一の族属の地域性を公共とする価値を超えていたのである。それに対する追及も、狭義的な意味での「漢化」ではなく、「同化」なのである。その上、それは「五族」間で相互を認め合い、互いに受入れるという「同化」である。これらと孟子の「吾夏を用ひて夷を<sup>こと</sup>変ずる者を聞くも、未だ夷に変ずる者を聞かざるなり」（『孟子』滕文公上）には、思想と行動において、微妙な差異が見られ、曾静が最後まで放棄しなかった「文化」の立場は、すでに雍正帝の「大義」が主張する「大中華」になっていた。「大中華」の世

---

13 金啓琮「从満洲族名看清太宗文治」（王鍾翰主編『満族歴史与文化』北京：中央民族大学出版社、一九九六年）十三頁、孟森「満洲名義考」（『明清史論著集刊続編』中華書局、一九八六年）一～三頁、汪暉『現代中国思想的興起』上巻第二部「帝国与国家」（北京：三聯書店、二〇〇四年版）五三六頁を参照。

界においてだけ、「中原」と「辺地」に何の差も無く、言い争うことができ、また、「人間<sup>じんかん</sup>に華夷有るを知らず」という一統の天下においてだけ、「中華大義」は、安定を得ることができる。まさにこのような前提によって、雍正帝は、誰かが雍正帝の事実に反する道徳的品行に関する誹謗と噂を許さないようになった。それは、雍正帝は、清朝の皇帝は、前朝の皇帝よりも自らを律する力があると思っており、そうでなければ「天命」の転移はあり得ないと考えていたためである<sup>14</sup>。また、「明清易代」の価値について誹謗が挙げられれば、それも許さなかった。それは、中華にこれほどまでに広大な領域をもたらし、歴代の中原政権のすべてが成し遂げるのでできなかった「五族統合」を実現したためである。(清が)いかに「中華大義」の推進と実践を行ったかによるものであった。当然、そのような前提のもとでは、雍正帝は、手に入れることが容易ではない大局を破壊しようとする者があれば、許すことはなかった。狭い文化民族主義で政治的に一統されている国家を分裂させようと企む者があれば、それも許さなかった。このようなことから見れば、「文字の獄」が起り、思想面における束縛や整肅、誹謗中傷などの目的により書かれたもの以外では、「華夷の辨」を利用して国家の統一を破滅させようとするか否かにより判断されたが、それは、大一統の局面を守ろうとする先々のことを深く考えてのことだったのだろうか。「華夷の辨」およびそれに関する内容に言及した三一冊の禁書は、確かにかつて後人が歴史の全貌を理解しようとする際に相当な障害となった。それら禁書の存在は、今日の復元作業に重要な意義があることを示している。しかし、禁書がされるまでの過程には、漢民族の文化が集められた『古今圖書集成』と『四庫全書』が作られており、それらの巨作は、中華文史事業の上で、先人の成果を集大成して、新しく発展する端緒を開き、それまでになかった功績をあげた書物であることに疑いはないであろう。さらに、清朝の前半期に見られた強さと、咸豊年間・光緒年間における遅れは、別の事柄として捉えるべきであろう。それは、矛盾していることが明らかな現象を以下に述べる必要があるだろう。まったく関係のない二つの事柄である。それを人々に理解してもらうためには、非常に矛盾した以下のことを説明する必要があるだろう。のち清朝の打倒によって革命の職務を志した孫中山は、「驅逐韃虜、恢復中華」のスローガンを大声で叫ぶと同時に、一方では「五族一体」の国民の凝集性と空前の広大な領土という遺産を非常に重視していた。さらに以下の問題は、やはりなお研究者がさらなる思考をする必要があると思われる。それは、『論語』子罕篇の「文王 既に歿す、文 茲<sup>こゝ</sup>に在らずや」の中の「文」をいかに解釈するか、ということである。

14 実際、康熙六年における江南でのほとんど費用を皇帝の「内務府」が受け持ち、地方財政に頼ることがなかった。康熙年間の「滋生人丁、永不加賦」（一七一二年）という賦役制度の改革と雍正帝の「攤丁入畝」の賦税制度は、民にも利益のある進歩的なことであっただけでなく、国家財政に大きな利益をもたらした。それらの措置は、明朝の漢人の反清勢力を弱めたが、徳を以て国を建て、民と争わないことは、清朝のもっとも本質的な考えであったのかもしれない。

ある。孔子は明らかに文王の継承者の地位により政治を推し進めていくことを抱負としていた。もし文王が孟子の言うところの「西夷の人」であれば、孔子は「中華」最高の象徴である文王の「文」を「華夏」の「文」ではなく、それは、「夷狄」の文であると理解してはいけない、と見なすであろうが、これは、実際にはこのようではないとすることができる。ある学者は、雍正帝の「中外一家」の観念について次のように述べている。「この種の理論は、中国の歴史はおおむねただ中華・夷狄を分けず、『朕はただこれを愛すること一のようなものである』という唐の太宗が前後をあい望んで与え、延引して同調することを勇気づける。さらに興味深いのは、雍正帝は純粋な夷狄であり、唐太宗の血液には夷狄（鮮卑）の血が流れている。唐の太宗より雍正皇帝に至るまでの歴史は、中華を尊重し夷狄を卑しむことに反対し、中外を一家とし、中国と中華民族を次第に整った型に造りあげていく歴史の軌跡をはっきりと示しているのである。」<sup>15</sup> 清朝が後人のために残した「大中華」の前では、明朝および明以前の「小中華主義」の回復については、どのようにそれを提唱し、展開させようと試みても、その意義には限界があることは明らかである。たとえ、「華夷変態」の輿論が、かつて異地域の「民族主義」を促進させる起爆剤として大いに利用されたとしても、それは、東アジア地区の近代における「国家主義」の孵卵器として「悪用」されるものなのである。

### 三、『清帝遜位詔書』と「大義」の終結の表現

乾隆帝が即位して一月余で、曾静らは逮捕された。その理由は、雍正帝が康熙帝のために残した呂留良の死罪という先例に基づき、「朕」への攻撃はまだ許せるが、父皇への攻撃は容赦できないというものであった。明らかに乾隆帝は、皇帝位の継承後、「皇考」を攻撃する者がまだ生きていることを許せなかったためである<sup>16</sup>。しかし、その理由には一つの大きな疑問がある。乾隆帝は、雍正帝を手本としていたが、それなのになぜ曾静に対して寛大に対処していた雍正帝に背くようなことをしたのであるか。乾隆帝は、禁止すべきその他の書物を調べる中で、次のように述べている。「<sup>まさ</sup>に<sup>こぼ</sup>つべきの書有るを聞くに、必ず且に以て新奇の喜ぶ可きものと為し、妄りに行きて<sup>ひそ</sup>かに看、甚しくは或いは<sup>ひそ</sup>私かに自ら抄存し、輾轉 伝写するも、皆 免がれざる所なり」<sup>17</sup>。乾隆帝が、文面からは人を喜ばせない人間のように見えたとしても、注意深い人が分析すれば、あるいは問題の他の側面に気づくであろう。乾隆帝は、曾静を殺し、『大義覺迷録』を禁書として破棄しようとしたが、それは恐らく、禁書扱いにすればするほど読みたくなるという人々の心理を利

15 郭成康「清朝皇帝的中国観」（『清史研究』二〇〇五年、第四期）を参照。

16 『上諭一高宗聖訓嚴法紀門』は、『清代文字獄檔』下冊（上海書店出版、一九八六年）九六八頁を参照。

17 中国第一歴史檔案館（編）『纂修四庫全書檔案』上（上海古籍出版社、一九九七年）四四六頁を参照。

用したのである。そして人々の注目を集めることになった<sup>18</sup>。もし、そのような仮説が排除できないのであれば、乾隆時代は、雍正時代よりもさらに「満漢一体」と「華夷無間」の事実を強調し、あるいは、ようやく論理上の理解に違わないことになるであろう。「満・漢は均しく朕の臣工<sup>た</sup>為れば、則ち均しく朕の股肱・耳目と為り、本属は一体、休戚は相関せり。用人の際に至りては、能を量りて職を授け、唯だ其の人のみを酌り、地の相宜するに、更に満・漢の成見を宜とせざるに存す。辺方の提・鎮も、亦た唯だ朕の簡用する所のみ。満・漢を論ずること無きなり。……嗣后 若し此の満・漢を分別し、旗・民を歧視するに似たる者有らば、朕 必ず重議により之を処せん<sup>わか</sup>」<sup>19</sup>。しかし、「満漢を別たず」は、決して満州族は民族としての個性を失うことを前提として、所謂「漢化」へと一方的に向かわなくてはならないことを意味するものではない。まさしくそれとは逆であり、満州族は、その他の民族とともに国家の「股肱・耳目」となることができ、股・肱・耳・目としての存在は、前提としてそれぞれ不可分であるだけでなく、互いを替えることもできないことを示すものである。つまり、雍正帝の「一統」と言えば、すぐに「一家」と加えられる無条件の「混一」願望とは異なり、乾隆帝は、かえって強くうたわれる各民族の個性としての観念を狭い民族意識を超えた「大中華」の体系の中に植え付け、「不同」であるが、「大同」である「和して同ぜず」の道に向かわせたのである。Pamela Kyle Crossleyは、乾隆帝が父である雍正帝の命令に逆らって曾静を誅殺したことと、『大義覺迷録』の禁書を分析する中で、次のように論じている。「乾隆帝は、それまで満州人に、どのような恥ずべきことがあるのか、中原の主となった満州人は、決して漢人に教化させられたのではなく、ヌルハチとホンタイジが備えていた「天心」により主となったのであって、それによりようやく満州人は明朝に取って代わったのだとは思っていなかった。見ると分かるように、満州人は、チベット仏教を通してチベットを統治し、モンゴルを鎮撫し、儒家文化を受入れて江南文人を丸め込んだ。しかしまたウイグル系満州人の自我とアイデンティティを教化した。文化的政策面では、満州人の政権はウイグル系が鍵を握っていたけれども、満州人の文化政策の成功の秘訣は、漢化の程度ではなく、清朝が柔軟に対応した文化政策を採用できるかにあった。帝国の中は、各民族の人々によって構成されており、したがって共同して一つの多元文化による世界観を構築している。この多元文化による世界観を放棄すれば、その広大な領土の国家を統制する方法を失ってしまうのである」<sup>20</sup>。

これは我々の理解の助けとなろう。もし、誰かが満漢・満蒙・満回など諸民族間における平等関係について影響を与えるようなことをした場合、乾隆帝およびその後の皇帝は、そ

18 石橋崇雄『大清帝国』二一五～二一六頁を参照。

19 『高宗純皇帝実録』巻八、雍正十三年十二月（『清実録』第九冊「高宗実録」一、中華書局、一九八五年版）三〇三頁。

20 史景遷『雍正王朝之大義覺迷』訳と後記（温浴溢・呉家恒（訳）、桂林：广西師範大学出版社、二〇一一年）二六二～二六三頁。

れに対して、「議処」は容赦をせず、努めて公平を保とうとした。甘肅の巡撫であった鄂昌は、満州系であった。かつて「塞上吟」を作り、モンゴルを「胡兒」と称して侮辱した。乾隆帝はそれを知って大いに怒り、「夫れ蒙古は我が朝の先世より、即ち心を傾けて帰附し、満洲と本より一体に属す。乃ち目するに胡儿を以てす。此れ与に自ら誣毀を加ふる者と何ぞ異ならん。本を忘るるに非ざるには而何せん」と言った。（鄂昌は）重罪に処せられ、詔を賜り自尽した<sup>21</sup>。同治元年（一八六二）、陝西省・甘肅省の回族が武装蜂起すると、これに対して朝廷は、「第だ漢回<sup>た</sup>の和せざるは、到る処皆然らば、均しく国家の赤子に系らば、必ず曲直・情由を查明するを得、公を乗り理を辨じ、稍や漢回の見を存し、偏倚有るに致る可からず、方<sup>ま</sup>に能く其の心を折服すべし<sup>22</sup>」とした。

族属意識の薄れは、各民族へ平等の尊厳を失わせただけでなく、各民族の上層部の人士たちの結束力を高めさせた。雍正七年（一七二九）に成立した軍機処は、のち清朝の最高決議権を握る機関とされてきた。我々が「満清王朝」という先入観によって、その中にいる人員の族属を見て気づくことは、雍正帝の時の軍機大臣には、允祥（満）だけでなく、張廷玉（漢）と蔣廷錫（漢）もいたが、乾隆帝の時には、鄂爾泰（満）・訥親（満）・海望（満）の他に、張廷玉（漢）・徐本（漢）・納延泰（蒙）、班第（蒙）らがいた。乾隆六年以降は、軍機処には、鄂爾泰・張廷玉・徐本・訥親・海望・班第・訥延泰といった者たちが名を連ね、不動のものとなった。さらに『清史稿』によれば、乾隆帝のときの軍機処には、二名の漢人がおり、漢人の地位はとても高かったので、張廷玉は、太保・大学士・三等伯となり、徐本は、太子太保・大学士で、鄂爾泰以外のどの同僚たちよりも高い地位にいた、とある。鄂爾泰が安定して大臣の首班の座に就いていたのは、かつての「改土帰流」・「混一華夷」政策の過程での功績によるもので、それにより得た地位であった。清代末年まで、軍機処は依然として、諸民族の官吏が協力をするという伝統が変わることはなかった。吳郁生（字は蔚若、号は鉢齋。江蘇呉県の人）や、榮慶（字は華卿、鄂卓爾氏、蒙古正黄旗人）、世統（字は伯軒、索勒豁金氏、満州正黄旗人）などの軍機大臣は、国勢が衰退した光緒帝・宣統帝の時期にあっても、暗黙のうちに協力していた<sup>23</sup>。

清朝の民族政策と人員を任用する抱負は、政治と社会に深刻な影響を与え、そのため袁世凱が国会の代表の席を分配する際、どのようにして蒙古とチベットの人員の割合を増加させるかが、強く主張されることになった<sup>24</sup>。そのような積極的な反応は、漢族の

21 『高宗純皇帝実録』巻四八五、乾隆二十年三月庚子（『清実録』第十五冊「高宗実録」七、中華書局、一九八五年版）七十五頁。

22 『穆宗毅皇帝実録』巻十七、同治元年正月丁未（『清実録』第四十五冊「穆宗実録」一、中華書局、一九八五年版）四六九頁。

23 趙爾巽『清史稿』巻一七六「表十六・軍機大臣年表一・二」（北京：中華書局、一九七七年版）第二十一冊、六二二九～六三二〇頁を参照。

24 「内閣総理大臣袁世凱奏、本月初六日奉旨、国会選挙暨开会地点、可酌量变通辦理等因。臣原拟

士大夫および、従事する学術の上に具体的に表れている。注意すべきは、その他の儒家経典と主張とはまったく異なり、文化と非血統により王統の正統性を説く『春秋公羊伝』は、知らず知らずのうちに有力な学問となった。著名な今文経学家の莊存与（一七一九～一七八八）は、公羊学の道統を継承し、元末の趙沅が著した『春秋属辞』を模範として、『春秋正辞』を撰した。この書の中で、莊存与は（後漢の何休注ですでに論ぜられて）新しみのない「通三統」（国家の正統性を黒統・白統・赤統の三統のいずれかに求めること）や「張三世」（衰乱の世→升平の世→太平の世〈華夷混一の大同世界〉という歴史的発展段階説に則ること）といった命題に対しては多く記さず、その代わり、「建五始」（元・春・王・正月・公即位から『春秋』の経文が始まることから、王権の時空への支配を明示すること）と「宗文王」（文王を宗として、周が天命を受けた重要性を示すこと）を法理の基礎とすることを重視し、「大一統」および「内外」の関係を論述の中心とし、「譏世卿」（王権を唯一とし、それを制約する臣下を批判すること）を政治の方向とし、「孝」を礼儀の原則とするとした。ある学者が述べるように、莊存与は、「大一統」の命題を「建五始」の天道論と「宗文王」の礼制論の中に置き、本来備わっている意義が、「譏世卿」の實踐において十分に明らかになるように配置したのである。言い換えれば、王権の正統性は、宗法の分封関係（である封建制度）からの連続的に構築することは不可能であり、天命の参照と社会関係の再構成を必須とするということである。莊存与は、今文経学を拠り所とすることにより、夷夏の消滅と内外の解消による大一統理論が王朝の合法性を再構築することを試みた。問題は「建五始」が新王の出現のために合法性を提供するのであれば、なぜ「作新王」と同時に別に儀式的規則が成立せず、「宗文王」が必要であったのかにある。汪暉は、「建五始」と「宗文王」の間には複雑な関係があり、「中国が夷狄に入ればこれを夷狄とする」あるいは、「夷狄が中国に入ればこれを中国とする」という礼儀の根拠は、まさに莊存与の「宗文王」の原則を、汪暉が「孝子の行をすることは、王者の行を行うことに帰結する」としようすることを意味している。このような新しい見方は、当代学者の莊存与に対する把握の水準が伸びていることを示すものである。「『宗文王』と『一乎周』（周により一つとなる）は、抽象的な礼儀原則であるが、ある特定の統治民族を差別する政策と観点に頼るものではない」とある<sup>25</sup>。しかし、さらに進んで分析すると分かるように、莊存与の「受命于天」の原則は、おそらく同時に「明清鼎革」の行為が内包する古来

---

会員毎州県各一人、毎旗各一人、地点定為北京。磋商越二十日、伍廷芳堅持不讓、遂強定為選舉区二十四処、一省為一処、内外蒙為一処、前後藏為一処、每処三人。臣以人数太少、衆情不服、現拟改為二十八処。一省為一処、蒙藏合為六処、每処六人、共一百六十八人、与資政院額数相去不遠」とある。『宣統政紀』卷六九、宣統三年十二月上（『清実録』第六十冊）の一二六六頁を参照。

25 汪暉『現代中国思想的興起』上巻の第二部「帝国与国家」第五章・第三節「今文経学与清王朝的合法性問題」を参照。

よりある合法性を暗示するものである。「公羊子曰く、王者とは孰<sup>たれ</sup>を謂ふ。文王を謂ふなり。之を聞きて曰く、受命の王を太祖と曰ひ、嗣王を継体と曰ふ。継体なる者は、大祖を継ぐものなり。敢て之を天に受くと曰はず、之を祖に受くと曰ふなり。古より以て然り。文王は、受命の祖なり、成康より以降、文王の体を継ぐものなり。武王は明德有るも、命を受くは必ず文王に帰す、是を天道と謂ふ。武王は且つ敢て専らにせず、子孫 其れ敢て干すもの<sup>あ</sup>或らん。命を文王の命と曰ひ、位を文王の位と曰ひ、法を文王の法と曰ふ。祖を尊ぶ所以にして、天を尊ぶ所以なり」<sup>26</sup>。これが意味することは、「血統」と比べて、「受命」はもっとも重要であり、「出身」と比べて「天道」は政統の根本であるということである。「文王 岐周に生まれ、畢郢に卒す、西夷の人なり」というのは事実ではあるが、莊存与の上述の論証では、明確に言及されているとは言えない。しかし、歴史上、かつて起こったことは事実であり、その上、のちの中華世界において、文王が備えている中華の象徴という意義にはごくわずかの疑いをも表わした人などいなかった。そのため華夷・内外では、継続的に探究するに値し、頑なに守るべき境界の価値などの意味はすでに失われており、あるいはそれは、莊存与の真実の考えを反映しているのかもしれない。

事実、乾隆時代後期より、沈垚・張穆・龔自珍らを代表とする知識人たちは、みな次々に辺疆の状況に関心を持ち、国家の安定のために精力と思慮のすべてを尽し、計略と策略を講じた。龔自珍は、「回人は皆内地の人なり」と提唱し<sup>27</sup>、「華夷の別」と言わないことで、安西北策を上奏し、新疆らを内地と同じように見なさせ、「其の土を疆<sup>ひら</sup>き、其の民を子として、以て遂に將た千万年にして尺寸だに棄つるを議する可きの地無きは、中外一家なるに由り、前史と迥かに異なる所なり」と主張した<sup>28</sup>。そればかりでなく、魏源も『聖武記』の編纂を通して、清朝が正統の地位を代表とすることを完全に承認した。地方における士大夫たちについては、同様に彼らが乾隆・道光・光緒年間など時を同じくしないときに編纂された『鳳凰廳志』を通じて、社会の国家およびその民族に対する平等な政策の承認が一步一步確実に証明された。細緻を極める研究を行う者であれば、『鳳凰廳志』における南方の苗族に対する記述のなかで、書き方が明らかに「苗蛮」から「苗人」に変化し、さらに「苗民」と書き換えられていることに着目するであろう<sup>29</sup>。安倍健夫は、「謂わゆる改土帰流であるが、これはまた苗族の支那化に假故つけたもので、夷性華化の可能性の實物廣告をも兼ねていた」<sup>30</sup>と指摘している。さらに、王柯教授は、「遅くとも道光皇

26 莊存与「春秋正辞 奉天辞第一」（『皇清経解』第三七五）三頁を参照。

27 龔自珍「上鎮守吐魯番領隊大臣宝公書」（『龔自珍全集』第五輯、上海：上海人民出版社、一九七五年）三一頁を参照。

28 龔自珍「御試安辺綏遠書」（『龔自珍全集』第一輯、上海：上海人民出版社、一九七五年）一一二頁を参照。

29 張双志「清朝皇帝の華夷観」（『歴史檔案』二〇〇八年、第三期）を参照。

30 安倍健夫『清代史の研究』四十二頁、参照。



帝の在位した（一八二一～一八五〇年）十九世紀前半には、清帝国の構造の中で、西南部の非漢民族地区はすでに完全に「内地」として対応されていた」そして、「羈縻の対象である『外夷』は、もはや清朝版図内の非漢民族ではなく、ロシアのツァーリのように外国の勢力を示すようになった」と述べている。これが意味することは、「康熙時代・雍正時代には、清朝はすでに領土を占領しおわり、辺境に主権を持つという意識（たとえばロシアとの間の条約の各項のように）を基本として、中国国内の非漢民族と外国との区別を遂行する能力を有していた。雍正帝は清朝の版図内を『華夷中外』と区別することに反対しており、これにより非漢民族は中華文化を受入れること—華化に向かうことを前提としていた。言い換えれば、雍正帝は非漢民族が中華文化を受け入れることを通じて清朝領内の華夷の区別を消滅させることを希望していたのである。これが明代以来の『改土帰流』の思想的核心であった」のである<sup>31</sup>。

清朝の支配領域内の一体化は、清の歴代皇帝の「中華大義」に対する思考と実践の軌跡を示している。各時期それぞれでの「五族」の中で、とりわけ漢人の士大夫が、上述の「大義」に対しての理論を合わせ、それに呼応した行動を取り、空前の巨大国家「中国」を实体化させるように実行して、上下の和諧が得られる根拠を提供したのである。そのような意味から言えば、雍正帝は内部のごたごたを外部に曝け出す憂いをはねのけ、常規を打破し、自ら曾静の案件を審理した行為は、清朝が正統な地位を確立する過程の中で、転換における重大な力を発揮したことに疑いはないだろう。のちの趨勢が表わしているように、雍正帝は、最もそれらの仕事の必要性に基づき、その仕事を完成したのである。曾静と呂留良に至っては、漢人が「小中華」の視野を転換させ、「大中華」の意識を鑄造することを助け、意識を変えることのできない者への反面教師としての意義があった。しかし、数千年にわたり同時に併存していた根強い二種類の「華夷観」に期待し、ただ百年、二百年の時間だけで、すべてを統一して夷蛮戎狄の「中華大義」を包括しようとするのは、困難であった。乾隆時代の朝廷は、和珅を代表とする上層部の腐敗した官僚が清朝の衰退を招き、人々に十分な理由で、かつて曾静によって言われたような清朝が非道德だという誇大な言葉を、この時にすでに簡単には取り除けない現実としていた。漢民族の土地とまったく血縁と地縁の関係がなく、天命と道義にのみ頼って建国し身を立てた清朝から言えば、これは間違いなく存在の理由と根拠などを再び問われる大きな問題であった。しかし、西

31 王柯『民族与国家—中国多民族統一国家思想的系譜』一五八～一五九頁。明清時期では、中国西南とその他の少数民族が居住する地区には、土司制度を実行し、その職務は世襲であり、名目上は朝廷の冊封を受けるだけであった。土司たちは生殺与奪の権利を握り、驕り高ぶった態度で越権行為をした。このような制度は、国家の統一と地区の経済や文化の発展を妨げるものであった。雍正帝の即位後は、雲南・貴州・広西・四川・湖南の各地で多くの土司が廃止され、全国が州県制度に改められた。

洋の列強がしだいに東方へ及び、それに随い出てきた版図への身分不相応な計画への思いは、清朝に直面していた内部の問題を急激に外部に向けさせることになった。「兄弟は牆に闘ぐも外に其の侮りを御ぐ」という論理は、清王朝の内部のアイデンティティを加速させただけでなく、さらにかつて漢人と辺地の族属の間で使用されていた「華夷の辨」と「内外の別」は、領域内の各族が一様に対外者に使う「新華夷観」へと替わったのである。清朝は、(近代的国民)「国家」を形成して、その概念と骨格をまたここで明らかにしたのである。清代史専門家が指摘しているのは、意欲的に布教を行うイギリス使臣に対して、乾隆帝は「華夷の辨は甚だ厳し」により断固拒絶したが、おそらく清朝の皇帝が、はじめて民族意義の上での「中華」と中国各民族の潜在的な敵として、「外夷」という呼び方を使用したということである。清朝の文献の中には、「中国」と「外国」は、とくに西洋各国に対する場合に使われており、それは日増しにその使用度は多くなる。乾隆帝は世界の大勢に疎く、独りよがりな考え方の「華夷の辨」を西方国家の行為に抵抗する際に用いたことは仕方がないことであるが、しかしこの間に背後で直面している、日増しに切迫する西洋の脅威は、「中華民族」のアイデンティティを噴出させようとしていた<sup>32</sup>。これは、版図をもって民族を区別し、さらに故意に、むかしには礼儀文化を指していた「中華」を「文化+行政版図」を単位とする「中華民族」に換え、それはすでに上述の変換の総体の基調となったことを表わしている。その上、清朝外部からの圧力が大きくなると、「中華民族」の総体意識はさらに強まり<sup>33</sup>、イギリス・フランスなど欧州の列強国が「民族国家」という看板を打ち出してウイグル・チベットの情勢に着手した際には、欧州のそれらの理念とやり方は、その予想した効果を実現することはできなかった。費正清はそれに気づいて次のように述べている。「中国の指導者は国家の大一統を維持し、民族主義が中国に侵入することを許さなかった」<sup>34</sup>。

しかし結局は、アヘン戦争以来の内憂外患は、清朝の政務能力に空前の挑戦を与えた。中国とイギリス、中国とフランス、中国と日本の戦争などの外部からの打撃と洋務運動から(張之洞の)改良政策、そして革命といった内部の劇的な変化も、確実にこの巨大な時代のうねりに逆転の余地を与えずに(清を)衰退させていった。とりわけ辛亥革命に「驅逐韃虜、恢復中華」というスローガンが打ち出された後には、清朝自体がなお「明清鼎革」の際に起こった反清の潮流と向き合う必要があった。稲葉君山の極端な論では、次のよう

32 郭成康『清朝皇帝的中国観』（『清史研究』二〇〇五年、第四期）参照。

33 たとえば、費孝通は、「一つの自覚を持った民族の実体としての中華民族は、この百年來、中国と西方の列強国の対抗する中から出現したが、何の拘束も受けない民族実体は、数千年の歴史の過程において形成されたものである」と述べている。費孝通の文は、「中華民族的多元一体格局」（『北京大学学報』一九八九年、第四期）を参照。

34 費正清(John King Fairbank)：『中国—伝統と変遷』（北京、世界知識出版社、二〇〇二年）四四七頁を参照。

に明らかにされている。「外種族の来たりて、支那に君臨するを以て、むしろ禹域蒼生の幸福なるべきを覚り得たるものあらざるなきか。然り而して李鴻章等一派の人々は、此の思想を容認せるの代表者を以て見るべからざるか、予は漢族本位の思想を今日に適用せることの断じて不可なるを想像するとともに、過去に於て、清朝歴代の英主賢相が、此の思想の調節に努力せるの如何なりしやを学ばんと欲す、然れば則ち、三百年の久しきを通じて一代痕跡を留めたる満漢箝制の歴史は、好個の題材を提供せるものと解すべきなり」<sup>35</sup>。実際には、「排満革命」が起こったあと、清朝はすぐに空前の混乱と崩壊寸前の状態に陥った。それは、「方今 海宇は分崩し、叛逆は<sup>よも</sup>四に起り、存亡危急、即ち目前に在り」であり<sup>36</sup>、また、「近くは則ち東南 紛擾し、警報 頻りに聞こえ、俄が員 此の時機を利とし、勢いとして満洲の里と甘心を得んと欲す」とされ<sup>37</sup>、「外務部准駐俄使臣の陸征祥 電告するに、俄の外部の意に拠るに、中国は蒙古に駐兵・殖民するを欲せず。并はせて内治の事は宜しく蒙に帰すをば自ずから理とす」と言われた<sup>38</sup>。また、「現の大局 震撼し、人心動揺、成敗利鈍、未だ敢えて逆睹せず、世の変は極むる所にして、已に水深・火熱の秋に陥る」とされた<sup>39</sup>。このような状況下では、清朝は少なくとも三つの選択肢があった。第一は、元朝のように漠北に退いて「北元」となり、「八旗」の力があれば後退して「満洲」を守ることができるので、ホンタイジが入関する前の「清国」のような自立態勢を取る。第二は、すべての武力を行使し、その力によって漢人の国家と戦う。第三は、周辺国への勢力の浸透によって、モンゴル・チベット・ウイグル諸部の「独立」を放任し、大清帝国を崩壊・分裂させる。これらの選択を事実に変える可能性を持ち得たのは、「明に法り満を崇ぶ」の論理による「多元一体」の構成が、清朝に「中国皇帝」(漢地を統轄)と「天可汗」(満州・モンゴル・チベット・ウイグルの統治)の二重の身分を与えていたからである<sup>40</sup>。また、凝縮する力と呼びかける力が完全に喪失することはなかったため、「満洲」へ引き返してから機をみて再び凝集しようとしたが、それには当然、清帝室で第一の反応が出ることになった。肅親王の善耆が、日本人の川島浪速と結託し、日本に依拠した傀儡政権を建てようと試みたのは、この反応を具体的に表わしたものに他ならない。それ以前にも王公は清王室を東北へ遷そうとしているという噂があった。たとえば、奉天に駐在している日本領事もまた趙爾巽が人を派遣して奉天の故宮の修築に躍起になっていることを知り、鉄良・張人駿は秘密裏に奉天らに行った。重要なことは、清王室が東北へ撤退することを決

35 稲葉君山『清朝全史』上冊の原序(但焘譯訂、上海社会科学院出版社、二〇〇六年)五頁を参照。

36 『宣統政紀』卷六十七、宣統三年十一月上(『清実録』第六十冊)一二三六頁を参照。

37 『宣統政紀』卷六十七、宣統三年十一月上(『清実録』第六十冊)一二四六頁を参照。

38 『宣統政紀』卷六十七、宣統三年十一月上(『清実録』第六十冊)一二六四頁を参照。

39 『宣統政紀』卷六十九、宣統三年十二月上(『清実録』第六十冊)一二七三頁を参照。

40 習書仁・劉曉東・田毅鵬『從「法明崇滿滿」到「五族共和」清代多民族統一国家建構的思想軌跡(筆談)』(『学習与探索』二〇一一年、第二期)を参照。

めると、袁世凱は阻止することができなかったということである。当時の北京の警察では、満洲人が多くを占め、一、二万を越す禁衛軍は馮国璋総統によって改められたものの、多くの兵士と中級下級の軍官はやはり満洲人のままであった。しかも（袁世凱の）北洋軍は前線に赴き、革命軍と対峙していた。そのため、もし清帝室が一か八かの勝負に出て、南（の孫文の革命軍）と北（の袁世凱の北洋軍）双方が中国の分裂を極力避けようとし（て一致して清に向かっ）たならば、戦いは勃発していた。次に、清王室の命運を分ける御前会議において、皇帝の親族は、「命がけの様相を作り出した」だけでなく、さらに数々の計画をも提示した。それは、「内閣代遞奉天八旗滿蒙漢宗室覺羅内務府総代表徳禄は、『もし革命党が正義に反するのであれば、東省八旗の子弟は必ず決死隊を組織し、北軍に参入して、南征を期すべきである』などという言葉を送っている。趙爾巽は状況を調査して、ついに若干の陣営を編成し、いつでも軍を出発できるようにしていることを迅速に奏聞した」ということである<sup>41</sup>。さらに、第三の明らかな兆候は、モンゴル王が清王朝と関係の深くほとんど「独立」のような状態となっていたことである。一九一一年の終わりに、ハルハ部の親王である那彥図が先頭に立ち、二十四名の王公・世爵・副署が、「モンゴル全体の代表」という名で袁世凱に書簡を送り、「もし共和の請求に従えば、代表らは恐らく庫倫の二の舞を踏むことになるだろう」と脅した。これを解説すれば、「庫倫の独立を宣言する所以の者は、大皇帝に叛するに非ず」であり、「実に以て改めて民主の訛伝と為すは、其の一尊の效を統ぶを失ふを恐るればなり」<sup>42</sup>ということである。それと同時に、新疆のイリなどの地でもロシアの挑発のもとでしばしば事件が起きており、清朝はこれに対して袁大化に防がせようとし、懈怠を許さなかった。チベットについては、朝廷は「藏辦事大臣を駐す」と電諭し、まさに「時局は困危たり」であるため、「力めて其の難に任ぜよ」と言いつけた<sup>43</sup>。清朝は、イギリス人が唆す上で使った「驅漢」の風潮が実は彼らの

41 『宣統政紀』卷六十九、宣統三年十二月上（『清実録』第六十冊）一二六三頁を参照。

42 喻大華「「清室優待条件」新論—兼探溥儀潜往東北的一个原因」（『近代史研究』一九九四年、第一期）を参照。「庫倫独立」事件は、一九一一年十月に武昌起義が起きると、当時、外モンゴルの王公の上層部で、「臨時総理于蒙古國務衙門」が作られた。彼らは、庫倫の各旗からモンゴルの兵丁を動員し、ロシアの援助のもと、十一月三十日に清朝から庫倫に駐在している大臣に向けて文書を出し、庫倫において外モンゴルの「独立」を宣言した。十二月二十八日には、庫倫で「大蒙古帝国日光皇帝」として、モンゴルにおけるチベット仏教界の最高権威であった化身ラマ（活仏）のジェブツンダンバ・ホクトク8世が君主（ハーン）についてボグド・ハーンとなる儀式が挙行され、「共戴」を年号とし、正式に「大蒙古帝国」の成立を宣布し、モンゴルの「独立」政府が作られた。しかし、清政府は、終始それを放任していたわけではなかった。鎮撫の状況については、『宣統政紀』卷六十七、宣統三年十一月上・『宣統政紀』卷六十八、宣統三年十一月下（『清実録』第六十冊、北京、中華書局、一九八七年）一二三七・一二五一・一二五四頁を参照。

43 『宣統政紀』卷六十八、宣統三年十一月下（『清実録』第六十冊）一二五五頁を参照。事実、多くの辺吏と鎮守が国家の情勢が衰えているのを目にして、次々に「開欽」を提出し、職務を放棄して逃げ出そうとした。しかし、清朝はそれは「不允」であるとし、堅守を貫いた。これについては、

身分不相応な心を露骨に表わしていることを分かっていた<sup>44</sup>。これらの状況が意味するのは、ハンと内地皇帝という身分を兼ねた清朝は、王朝の存続のためには、可能な範囲で自国を守るための無数の方策を試行しなければならなかったが、清朝はそのようにしなかった。人々の予想に反した決断を最終的に下したのである。ある学者は次のように指摘している。中国の歴史内にある論理と外的影響の相互作用の結果として、最後に我々の目の前に置かれたのは、清朝が滅びようとした際、満洲族の統治者によって、「満・蒙・漢・回・藏の五族を合わせ完全な領土である中華民国となる」ことが出されたということである。この論理は、厳格であり、明確な「大中華」・「大中国」の概念が内包されている<sup>45</sup>。さらに、清朝の皇帝が退位する事件に対して、次のように指摘する学者もいる。「南北の和議において、「清帝遜位詔書」を頒布する前は、清帝国の領土は大きく崩壊し解体されようとしていた。この存亡の危機に直面して、清王室は果敢にも辛亥革命の事実を受けて、屈辱的であつた光栄ともなる退位を行い、あれほど広大な帝国の領域と清王室に対する忠誠・臣服する人々を、平和的に中華民国に譲与し、現代中国の基本構造をつくりあげ、未来の中国の両義と境域を整った強固なものにすることに、不滅の貢献をした」<sup>46</sup>。ここで言われている「来の中国の両義と境域を整った強固なものにする不滅の貢献」とは、長きに亘り熟読されながらも歴史的な文献としては忘れられかけている「清帝遜位詔書」（以下、「遜位詔書」と略称）のことである。

「遜位詔書」は、計三一九文字で、一九一二年二月十二日に、清朝の宣統帝である愛新覺羅溥儀が、隆裕皇太后の命を奉じて天下に発布したものである。清王朝二六八年の歴史は、この「遜位詔書」の出現と宣告によって幕を閉じたのである。

奉旨。朕が欽みて隆裕皇太后の懿旨を奉ずるに、前に民軍の起事に、各省 相応ずるに因り、九夏は沸騰し、生靈は塗炭す。特に袁世凱に命じて員を遣はし民軍の代表と大局を討論せしめ、議を国会に開き、公に政体を決す。両月より以来、尚ほ確当の辦法無し。北睽 隔たり、彼此 相持し、商は途を輟し、士は野に露す。徒だ以て国体一日 決せざれば、故に民生 一日 安からず。今全国の人民の心理、多く共和に傾き向ふ。南中の各省、既に議を前に<sup>とな</sup>倡ふ。北方の諸將も、亦た後に主張す。人心の向ふ所、天命も知る可し。予も亦た何ぞ一姓の尊榮を以て、兆民の好悪を払ふに忍びんや。是を<sup>もつ</sup>用て外は大勢を觀、内は輿情を審びらかにし、特に皇帝 公諸の全国を統治せし権を

---

宣統三年十一月上下、同上書、一二四〇・一二五二・一二五六・一二六一・一二六三・一二六六頁を参照。

44 [美] 李約翰 (John Lea) 『清帝遜位与列強 第一次世界大戦前的一段外交插曲』(南京:江蘇教育出版社、二〇〇九年)を参照。

45 郭成康『清朝皇帝的中国観』(『清史研究』二〇〇五年、第四期)を参照。

46 高全喜『立憲時刻一論「清帝遜位詔書」』(広西師範大学出版社、二〇一一年)一三六頁を参照。

もって、定めて共和立憲の国体と為すに<sup>したが</sup>率ふ。近くは海内の厭乱・望治の心を慰め、遠くは古聖の天下を公と為すの義に<sup>かな</sup>協ふ。袁世凱前に資政院選挙を経て総理大臣と為り、茲に新旧の代謝の際に当たり、宜しく南北統一の方有るべし。即ち袁世凱に由り全権を以て臨時共和政府を組織し、軍民と与に統一の辦法を協商せしめよ。総て人民の安堵、海宇の乂安を期し、仍ち滿・漢・蒙・回・藏の五族を合して、領土を<sup>まったく</sup>完全し、一大中華民国と為さん。予皇帝を<sup>かへ</sup>与し、以て寛閑に退処するを得、歳月に優遊し、長く国民の優礼を受け、親しく郅治の告成を見ん。豈によ懿からずや<sup>47</sup>。

「遜位詔書」の延長には、二つの「懿旨」とそれに関連した「優待条件」があった<sup>48</sup>。「遜位詔書」に関する価値と意義については、歴代定まった見方がない。しかし、二つの点は比較的明確になっている。一つは、未来に配慮した点であり、もう一つは伝統の継承に配慮した点である。前者の主張については、以下に挙げたいいくつかのことから「遜位詔書」の「憲法」として意義が論証できる。一、それは南方政権の種族革命の激化を和らげ、フランス革命のような局面を迎えることを阻止した。二、清朝皇帝の遜位は、伝統的王朝が屈辱的かつ光栄とも言い得る、王権を立憲共和の政治体制に変えることとなり、中国の伝統的な政治制度のかたちをがらりと変えた。三、清朝皇帝の遜位の優待条件は、政治を買い戻そうとするものだけではなく、建国の契約は、皇帝制度を復活させることに対するある種の制約を持った。四、遜位詔書は、中華民国の二つの主題を確立した。一つは共和政体の建立であり、一つは人民により「五族共和」を実現するというものであった。五、天命の流転の問題は、遜位詔書の中に密かに人民主権が承認され、それが中華民国の新たな天命であるというものであった。これに基づき、現代中国は中華民国の憲制を一つの重要な構成要因とし、「清帝遜位詔書」は一種の中国版の名誉革命に止まらない<sup>49</sup>。しかしこれと同じではない、あるいは対立した側面を考えると、「清帝遜位詔書」には）さらに多くの諸伝統、とりわけ「革命」の伝統、すなわち湯武革命（殷周革命）から始まる古典の革命建国思想、それが近代中国でほとんど唯一現実的な政治整合の観念の基礎を提供している。この革命の伝統の歴史的な永続性は、単に（袁世凱たちが）協議した文章の法理が永続性を持つことを確保しただけではなく、この近代以来、多くの災難があった古い歴史を持つ国土と国民性に最大限度に保たれた国家統一と民族統一をもたらし、さらに最終的には人民主権という中国の形式を造りあげた。この意義から言えば、「遜位詔書」は、

47 『宣統政紀』巻七〇、宣統三年十二月下（『清実録』第六十冊）一二九三頁を参照。ここでは、「詔書」原文中の「欽此」の二字を省略した。

48 『宣統政紀』巻七〇、宣統三年十二月下（『清実録』第六十冊）一二九三～一二九七頁）を参照。

49 高全喜『立憲時刻一論「清帝遜位詔書」』（広西師範大学出版社、二〇一一年）の「内容簡介」を参照。

憲政の建国がいわゆる「政治契約」を定めるだけでなく、当時に普遍的に通行していた「大一統」の政治観念を表明するものであった。この「大一統」の政治観念は、まさしく湯武革命の歴史実践と経学の解釈を淵源とする<sup>50</sup>。この両種の分析は、「遜位詔書」の与える重大な現実の意義と伝統の価値を分けるものと言わなければならない。しかも、もし考えを一歩進めて、その「微言大義」を掘り起こすのであれば、人々はまだこの中からさらに多くの有利な解釈と各種の暗示を探し出すことができる。ただし、われわれがどのように憲政の角度から「遜位詔書」に近現代の意義を見いだそうとしても、清の皇帝の譲位は清が無力で自立では近現代に転化し得る体制を造り得なかったという基本事実、および本質的な改変は発生していなかったことは動かし得ない。同時に、ましては人々が「辛亥革命」と「湯武革命」を同じものと希望しようとも、「辛亥革命」は結局は「湯武革命」ではなく、清帝の禅譲もまた伝統的な「革命」が王朝交替を循環させるものとは同じではない。これが意味するものは、「遜位詔書」の背後に、前者とは違うものあり、後者とは別の糸口が潜んでいたことを意味する。重要なことは、この糸口は、清朝と関連する歴史過程の中で無法にも外から強制的に植えつけられたものである。民国二年（一九一三）、時に北洋政府の顧問に任命されていた日本人の有賀長雄がかつて提出した一つの観点とは、「中華民国は純粋な民意によって立てられたのではなく、実際には清帝が統治権を禅譲することでできあがったという「国権授受説」である<sup>51</sup>。この見解は、多くの論争を引き起こしたけれども、この（有賀長雄による）「現場の報道」は、後世の「逆推」と「發揮」を排除した。とりわけ人々が「清帝遜位詔書」の主體的な論理は、『大義覚迷録』と首尾呼应し、終始一貫した事実であり、その「自省」の勇氣と、「自尊」の選択と、「自裁」の決意が、この清王朝の終焉する前にあったすべての反応に気づくことで、真実に近い解釈を得ることができる。

まず、清帝の譲位については、「天命・人心」は「国朝の運勢」を決定する判断基準であり、現代人の言うところの「進歩」あるいは「後退」といった抽象的な観念論ではない。これが意味することは、「遜位詔書」中の「人心の向ふ所、天命も知る可し」の「天命に違はざる」歴史の方向性は、ただ清朝の「遜位」が民国の価値を根拠とするだけでなく、また清朝の明朝からの「争位」の時の十分な理由でもある。換言すれば、「遜位詔書」と「明清鼎革」の後の『大義覚迷録』との間には、事実すでに伝統の文脈上の首尾呼应が、すでに形成されていた。雍正帝が曾静を審問したときの驕り高ぶった口調を除けば、人々は二つの歴史文典の間に国運興滅が道理上で何らの違いがないことを見つけることは難しくな

50 凌斌「從湯武到辛亥—古典革命傳統的現代意義」（『新史学』第七卷「20世紀中国革命的再闡譯」北京：中華書局、二〇一三年）二十三～二十五頁を参照。

51 有賀長雄「革命時統治権轉移之本末」（王健編『西法東漸—外国人与中国法的近代变革』北京：中国政法大学出版社、二〇〇一年）一〇八頁を参照。

い。（雍正帝は『大義覺迷録』で次のように言っている）「問うにおまえの上奏した岳鐘琪の書の中では、『道義のあるところでは、民は未だかつて従わなかったことはなく、民心のかかるところでは、天は未だかつて違うことがない。古より帝王が大功を成し遂げ（国家建国という）大業を建てるには、天地に参加して万世を法とする。どうして私心その旨にあることを見られようか』などという言葉がある。わが清朝は徳を積み功を重ね、太祖高皇帝に至って、神武は世を覆い、諸国を統一して、国家を創立する後世を成した。太宗文皇帝が、帝業を継承して押し広げ、世祖章皇帝が中国を支配し、中外を慰撫した。これは正しく天命に順い、民心に従い、大功を成し、大業を建て、天地に参加して万世を法とする至道である。おまえは生きて清朝に在りながら、列祖が天命を受け、民心の帰する所となることを知らずに、『道義のあるところでは、民は未だかつて従わなかったことはなく、民心のかかるところでは、天は未だかつて違うことがない』などと言っている。これは何を指しているのか」（二十六～二十七頁）。ただこれは、優勢な者の発言（『大義覺迷録』）と退勢な者の布告（「遜位詔書」）であり、その心境はすでに別物であると疑いない。このように類推すると、「遜位詔書」の意義は、一般の文献とは共に比較するには堪えない。「辛亥革命」が爆発した後に「全国の人民の心理、多く共和に傾き向ふ」などと賛同する勢いは、ただ「兆民の好悪」を表明するだけで、本当に「天命」の推移を反映した真実ではなく、あるいは、「九夏 沸騰し、生靈 塗炭す」という清朝の局面に対してすでに「確当辦法」を出すことはできず、「天命 知る可し」の価値の了解の中で自ずと定まったものであった。さもないれば、清朝の一貫した「天命人心」論は、欺瞞であるか、でたらめな嘘である。このように見てくると「特に皇帝 公諸の全国を統治せし権を<sup>もつ</sup>て、定めて共和立憲の国体と為すに<sup>したが</sup>率ふ」という清朝の宣言は信用できるうえに証拠があり、「遜位詔書」の中の「遠くは古聖の天下を公と為すの義にかな協ふ」という主張は、簡単に清の「無力回天」の口実であると評価してはならない。その主体的に原型を放棄して選択した「三種の走向」などの重大な決定は、「天命人心」論の反映するもの、すなわち清王朝の建国以来の一貫した政治原則を意味する。その「大中華」の価値体系の篤信と実践の過程が形成される中で、このように首尾一貫した政治反応と選択には、研究者たちの重視が向けられなければならない。

その次に「則公去私」の政治的な位置づけと「不忍自残」の人倫との関係も、またわれわれは「遜位詔書」の時の不可欠な別の一条の伝承によってたどることができる。憚ることなく言えば、漢人の「韃虜」という侮蔑と「排満」行動は、清朝皇室への激憤と怨恨から引き起こされた。しかし、清朝が理性的ではない対抗というものはただ「南北睽隔」、「生靈塗炭」を引き起こすものと意識した時、そのすべての考えの方向は、「一姓の尊榮」中から脱し、屈辱と榮譽な「中華一体」の天下の大局へと向かったのである。

古の天下に君たる者は、重きは民命を保全するに在り、人を養ふ者を以て人を害する



に忍びず。現<sup>いま</sup> 將に国体を新定せんとするに、先に大乱を弭<sup>や</sup>むるを欲するに非ざるは無く、父安を保つを期す。若し多数の民心に扞逆し、重ねて無窮の戦禍を啓かば、則ち大局は決裂し、残殺相尋して、必ずや種族の惨痛を演成せん。將た九廟 震驚し、兆民 荼毒するに至らば、后禍 何ぞ復た言ふに忍ばん。両害 相形すれば、其の輕き者を取る。此れ正に朝廷 時を審かにし変を觀て、吾民の苦衷を痾瘵す。凡そ爾京、外の臣民、務めて善に当たり此の意を体し、全局の為に利害を熟權し、虚矯の意気を挟まし、偏激の空言を逞ましくし、国と民とに致し其の害を<sup>と</sup>に受くを得ること勿かれ。民政部に著し、歩兵を統領せしめ、姜桂題・馮国璋ら、防範を厳密にし、開導を剷切せよ。皆 朝廷に、天に応じ人に順ひ、公を<sup>たつと</sup>大び私を<sup>な</sup>無みするの意を曉然せしめよ。国家 官を設け職を分つに至りては、民の為に極を以てせよ。内は閣・府・部・院を列し、外は督・撫・司・道を建つるは、群黎を康保する所以にして、一人一家の為に設くるに非ず<sup>52</sup>。

清朝に対して述べられている「古の天下に君たる者」は、明らかに抽象的な政治の文句ではない。そこに込められているもっとも重要なことは、清朝の一統天下の理念の自我表現である。言い換えれば、のちの人が植え付けた憶測と推量に比べて、この対局の意識は、清朝による集成された中華の価値の体系の中に根付いたもので、それはまた雍正・乾隆年間の「盛世」期に一貫した説として成長したものである。『覚迷録』には、「(雍正帝は)古より帝王が天下を保つには、万民を懐け保ち、恩を四海に及ぼし、上天の眷命により、億兆の歡心に適い、統一した地域を用い、垂麻蛮族の世界を覆わざることはなかった。思うに生民の道とは、ただ有徳者を天下の君となすところにある。これは天下を一家とし、万物を一体とするもので、古より今に至るまで、万世不易の常経であり、通常の地域を類別するものではない。郷里や地域の私心は浅見によるもので、みだりに同異を考えるべきではない」(『覚迷録』三頁)とあり、また「(雍正帝は)そもそも天地は仁愛を心となし、覆載するときに私を量とすることは無い」(『覚迷録』三頁)とある。さらに、『高宗純皇帝実録』卷八には、「(乾隆帝は)そもそも人主が天下に君臨する際には、普天・率土は、均しく一体に属す。満洲・漢人を論ずることなく、未だかつて分別したことはない。遠くは蒙古・蕃夷も、またあわせて分けて見たことはない。本朝は列聖より以来、皇祖・皇考から朕の躬に及ぶまで、均しく公の心を持ち、少しも地域を異にする意志は無い。これは四海の臣民が共に知り共に見る所である」とある<sup>53</sup>。これが意味するのは、人々が孫中山の座右の銘である「天下を公と為す」を激賞した際、『覚迷録』と「退位詔書」の中にも

52 『宣統政紀』卷七〇、宣統三年十二月下(『清実録』第六十冊)一二九三～一二九七頁を参照。

53 『高宗純皇帝実録』卷八、雍正十三年十二月(『清実録』第九冊、「高宗実録」一、中華書局、一九八五年版)三〇三頁を参照。

同様の説があるので、それに対して、歴史への尊重と伝統に対する敬意を賦与するものという評価をすべきだということである。

第三に、「五族統合」という「中華の大義」は、我々が「遜位詔書」を分析する最終的なラインとなっている。前述のように、「華夷一家」の論理のもとにある「五族統合」は、かつて雍正帝が曾静らを論破した切り札であり、また曾静のような者を説得するのに大きな力を持つものであった。実際には、空前の広大さを備えた「大一統」とは、「五族」人民が長期にわたり協力して奮闘してきた結果なのである。それは、満洲族を含む「中華民族」すべての精神が注がれたもので、ただ世の中の様々なことの中で論ずるまでもなく何があっても破壊されないラインである。「排満革命」が発生したあと清朝は、痛切な痛みを味わったが、「南北睽隔」と「満蒙回藏」の分立の情勢と、外国の列強が手を出す機会を窺っていたことと比べれば、大したことはない。それは、「遜位詔書」の本文の中の「宜しく南北統一の方有るべし」や、「総て人民の安堵、海宇の乂安を期し、仍ち満・漢・蒙・回・藏の五族を合して、領土を完全<sup>まったく</sup>し、一大中華民国と為さん」などの発生<sup>ま</sup>の根源を期待した文も、民国政府が提出した所謂「優待条件」のもっとも根本的な目的だったのである。「皇室を優待する八条、皇族を待遇する四条、満・蒙・回・藏を待遇する七条を議定す。奏を覽るに尚びて周至と爲る。特に皇族暨び満・蒙・回・藏の人らに宣示するを行ふは、此れ後に務めて当に畛域を化除し、共に治安を保ち、世界の昇平を重睹し、共和の幸福を胥享すればなり。予厚く焉に望有らん」<sup>54</sup>。しかし、重要なことは、「五族統合」により成立した国家は、中華の伝統と近代文明が融合した「文化+行政版図」であり、西洋の「国際法」を前提とした単純な「民族国家」なのではない。この点は、最後にやはり巨大な力で、はじめは「民族革命」に向かって奔走し、その途上にいた孫中山が、「五族共和」の軌道の上に戻ってきた<sup>55</sup>。さらに、「中華民国」であろうと、「中華人民共和国」であろうと、

54 『宣統政紀』巻七〇、宣統三年十二月下（『清実録』第六十冊）一二九四頁を参照。

55 孫中山の差し迫った民族主義の傾向は、不相応な考えを持つ中国に日本の右翼は利用された。周知のように、「黒龍会」および日本の浪人は、孫中山の「辛亥革命」に支援をした。一九二七年に内田良平はそのときのことを次のように回想している。「我々は命を懸けて孫氏の革命を支援し、それは彼と日本の利益の一致のためである」西尾陽太郎解説「内田良平自伝」（『硬石五十年譜』福岡：葦書房、一九七八年）の七十七頁を参照。内田の言葉は、孫中山がかつて内田に話したことに基づいている。それは「本来のわたしの目的は、満を滅ぼすよりも漢を興すことにある。革命が成功すれば、満洲・モンゴル・シベリアは日本に送るのもいいだろう」というものである。段云章（編著）『孫文与日本史事編年』（広州：広東人民出版社、一九九六年）四十頁を参照。これについての真相は分からないものの、「日本大陸の浪人の支持を受けた中山革命は、最終的に東北地区を日本帝国主義の勢力の範囲に組み入れたことによって、実現の可能性があったと思わせた。それはつまり中国の革命派が提示した「滅満興漢」の政治主張である。注意すべきことは、「同盟会」の準備会議（一九〇五年七月三十日）が、「黒龍会」主幹の内田良平の自宅兼黒龍会本部で開かれ、「驅逐鞏虜、恢復中華」などが含まれた十六文字が入会の誓詞であったこと、またこの会議が最初であった

代表であるのが「全国人民」の利益でさえあれば、最終的にはすべて「大中華」の積極的な防衛者と世代の継承者になる必要がある。興味深いことは、清代以後の歴代政権は、おおよそ中外疆域の紛争問題に触れる際、清朝の「完全領土」を法理的に依拠しようとしなないものはないが、むかしよりもっと今の方が鮮烈であるとしている。人々は「全国人民」や「五族」や「大中華」をもっとも早く持ち出したのが、「遜位詔書」などの文献である事実を忘れてもいいのかもしれないが、かえって『覚迷録』と「遜位詔書」の中に書かれた「中華大義」についての一部始終とその巨大な遺産を無視する方法はないのである。

そして、時代の別と勢力の強弱といった政治的背景を除外しても、「遜位詔書」は『覚迷録』とは同じではないのである。その最大の違いは、「遜位詔書」の中には、すでにまったく「華一夷」の優劣に関する観念が存在しておらず、ただそこにあるのは、「民心向背」「大公無私」「五族一体」「中華一家」といった単純な政治的価値だけである。これが意味するのは、清の皇帝の遜位が、国体の譲渡であり、華夷の譲渡ではなく、五族の一統であり、満洲族の排除ではなく、領土の大義であり、待遇の改善ではない。「遜位詔書」には、君主から民主へ、帝制から共和へ、帝国から民国へという転変と「天下一家」のという高い地位が示されており、かえって漢族の民族主義者の激しい言論は、自身を小さく見せることにもつながり、漢族内部にもそのために不平を叫び、恥ずかしい思いをさせる結果にさせた。康有為は、次のように述べている。「革命を談ずる者は、口を開けば必ず満洲を攻めるといふ、これは大いに怪しむ不可解なことである。そもそも蒙古・新疆・西藏・東三省の大中国を開いてより、二百年一体として政府は安定的に支配していた。無端みだりにフランス・アメリカが内乱を生じた事例を引き、攘夷・別種の論を発して大難を発生させることが、どうして止まないのであろうか。……そうであれば満洲・蒙古は、みな吾が同種であり、どうして別けこれを異にすることがあろう、……かつ中国はむかし晋の時

---

ということである。「黒龍会」の野望はこれに止まらず、彼らの言い分は、「満洲」を手中に収めれば、さらには「大陸経営」の基礎を作ることができるというものであった。しかし、一九一二年に中華民国は臨時政府を成立させ、孫中山は日本政府の承認を獲得するために、宋教仁を日本へ来させようとした。日本の中華の領土に対するはっきりとしない考えを前に、孫中山は宋教仁に「もし承認を得られたなら、領土の保全はかえって難しくなり、和議は不可能となる」と述べた。つかみどころのない日本側からどのような領土に関する要求が出るのかははっきりしない状況であったため、宋教仁は訪日を遅らせることに決めた。王柯「民権・政権・国権—辛亥革命与黒龍会」(『二十一世紀』香港中文大学中国文化研究所、二〇一一年十月号)を参照。「驅逐韃虜」は、かなりの割合で日本人にでっち上げられた「本部」の概念に利用された。顧頡剛の以前の反応は、日本人の発言の影響が大きかったことを証明している。「我々の周辺国の者が我々を侵略し、「本部」という呼び名で我々の十八省を呼んだのは、我々の辺境の地をもとは我々のものではないと言っているのである。仮にもそれは我々の中の愚か者が今もなお彼らに毒されていることを意味するのであって、それについては、いかなる地理の教科書にも書かれている。これは我々の恥ではないのか」。顧潮(編著)『顧頡剛年譜』(北京：中国社会科学出版社、一九九三年)二一六頁を参照。

に、氏・羌・鮮卑が中夏に入って主君となり、及び魏の文帝が九十六の大姓を改め、その子孫が中土に遍布して、多くは千億に至る、……また大江より南には、五溪蛮と駱越・閩・広の人がいるが、みな中夏の人が、諸蛮と雑ざり、今は分けることができない。当時の中国の民の数は、わずかに二〜三千万、今は四億人を数える中、それぞれの種が半分に近くとも、姓は中土と同じであり、どうして真の中華の末裔と夷狄の末裔を分けることができようか。……もし政治の専制が善くないと言うのであれば、それは（漢民族国家である）漢・唐・宋・明の旧と同じであり、満洲だけの特別な制度ではない。……清朝の制度は、満・漢を平等とし、漢人でも才があれば、匹夫から宰相となることができた……いま革命というものは、日々に文明というが、なぜ一国を罪としてこれに責任を負わせようとするのか。革命というものは、日々に公理というが、なぜ現在の国の種族を分別しようとするに至るのか、これは大いなる過ちではないであろうか。……国人が今日、憂うべきものは、内の争いではなく、外への抵抗である。……むかし戊戌に都にいた時、政体を問う者があり、吾は八字でこれを表現した、「満・漢不分、君民同体」と。……ゆえにただ所謂「中国」があり、所謂「満洲」はない。帝統・宗室は、漢の劉・唐の李・宋の趙・明の朱のようなもので、一家にすぎないのである……」<sup>56</sup>。「退位詔書」が出される前後の清帝室の心境からみれば、康有為の言葉は真実の解釈と言えるであろう。ある学者が述べている。「隆裕太后と宣統皇帝は当時の名義上では天下の共主となり、終始華夏の正統を以て自ら居り、少しも「異族政権」を以て認ずることはなかった。しかもなんらかの意志を表明することなく、あるいは詔書で「民軍」・「南中各省」・「北方各将」と表現することで漢族が一体であることを暗示した。しかし辛亥革命は他族と関係がなかった。これに反して、共和国を建国しようとする論者は、詔書の全文を見渡すと、「全国人民」・「兆民」・「海内」・「天下」、あるいは「将統治権帰諸全国」・「宜有南北統一之方」・「協商統一辦法」・「総期人民安堵、海内乂安、仍合満・漢・蒙・回・藏五族完全領土、爲一大中華民国」という諸語があるように、中国境域内の各民族の人民を一体としようとしなかった」<sup>57</sup>という説は、

---

56 康有為「与同学諸子梁啓超等論印度亡国由于各国自立書」（『康有為政論集』上冊、北京：中華書局、一九八一年）四八七〜四八九頁。梁啓超は、康有為の中国の問題に関する考え方について次のように述べている。「近年、聯漢扑滿の議が頻繁に行われているが、先生は、この世界に突然現われた中国の分裂や、外国が漁夫の利を得たことや、もし専制の悪政へと向かわせるのであれば、人民の公益に進み、漢人は自国の大多数を占めているので、二つの利は併存し、どうして満洲を仇にする必要があるかと考えていた」。また、梁啓超は、「近世は各省で独立が叫ばれたが、先生は、中国は秦以来、数千年もの間にみな統一の歴史があり、地理的に、人種的に、習慣的にそうなのである。分けたいと思っても、分けることは不可能であり、むだに腐敗を取り、そこから外憂が生じることになるのだと考えていた」とも述べている。梁啓超「南海康先生伝」第八章「康南海之中国政策」（『康有為全集』第十二集の附録一（北京：中国人民大学出版社、二〇〇七年）四三七頁を参照。

57 凌斌「從湯武到辛亥—古典革命傳統的現代意義」（『新史学』第七卷「20世紀中国革命的再闡譯」）二十五頁を参照。

有識者の中で述べられてきた事実に基づいている。それは、梁啓超・楊度の「大民族主義」という構図（中華民族）であり、黄興が「中華民國民族大同会」を「中華民族大同会」に改め、李大釗が「新中華民族主義」を唱えたのは、すべて当時の国内の大勢を本当の姿として映し出したものである。その上、これらの動かせない事実は、のちの歴代政府により認識され、継承された。一九六一年六月、周恩来は嵯峨浩と溥傑と溥儀に接見した際、「満州国を我々は認めない。しかし宣統帝については我々は認める」と述べた。周恩来はさらに清朝がした「いくつかの良い行い」についても述べている。それは、「第一に、中国の多くの兄弟民族を一緒にし、九百万平方公里以上に、中国の版図を確定したことである。第二に、清朝は長期の統治を行うために、田賦を軽減し、農民に休養と回復を与え、人口を増加させ、四億人に発展させ、現在の六億五千万の人口の基礎を構築したことである。第三に、清朝は満州語と漢語を同時に採用し、二つの文化を次第に融合接近させ、中国文化の発展を促進したことである。清朝は版図を確定し、人口を増加させ、文化を発展させた、この三方面によいことをなした。……清朝の行った悪いことは、歴史がすでに結論を出しており、掲げる必要はないだろう。行ったよいことこそ語るべきことである。漢族は大民族であり、たいへん多くのよいことをなしたが、多く掲げる必要はないだろう。この思想はわたしのものではなく、毛主席が何回も述べているところである」というものである<sup>58</sup>。周恩来はかつて一度とならず、清朝の領土が備えていた「大中華」の意義について述べている。それは、「清代の以前は、ただ明・宋・唐・漢のそれぞれの朝代があるだけで、すべて清朝のような統一はなかった。清朝が起こした統一の作用は一つではない」などの言葉である<sup>59</sup>。もっとも重要なことは、以下のような発言である。それは、中国政府と清代は民族政策の上で継承の関係にあるという特徴がある、と明言するものである。「われわれは二種の民族主義に反対し、それは大民族主義に反対する（中国の主要は大漢族主義に反対している）ものであり、また地方の民族主義にも反対するもので、もっとも注意が必要なのは大漢族主義に反対するものである。……一方、もし漢族の中にまだ大漢族主義の誤った態度を取るものがあれば、発展のもとで、民族差別による錯誤が生まれることになる。それは一方で、もし兄弟民族の中に地方民族主義の誤った態度を取るものがあれば、発展しながらも、民族分裂の傾向が生まれることになる。総じて言えば、この二種類の誤った態度と傾向は、もし発展に任せていけば、わたしたちの民族の間における団結に不利益をもたらすだけでなく、わたしたち民族の間における対立を生むことになり、ひ

58 周恩来「接見嵯峨浩・溥傑・溥儀等人的談話」（『周恩来選集』下巻、北京：人民出版社、一九八四年）三一七・三二〇頁を参照。

59 周恩来「関于我国民族政策的幾個問題」（『周恩来選集』下巻）二六二頁を参照。周恩来がかつて『大義覺迷録』を読んだことがあるか否かは証明できない。しかし、ここで述べられている周恩來の言葉は、雍正帝の「漢・唐・宋・明の世は、まだそれほど領土は広くはなかった」という言葉と十分に酷似している。

どい場合には分裂することになろう。この問題をどのように解決するのか。わたしたちはごく少数の人の問題を除き、民族問題の上での二種類の誤った態度と傾向の問題については、人民内部の矛盾からくる問題であるので、人民内部の矛盾の原則を片づけることで解決すべきである」（同上書、二四七～二四八頁）。さらに、「新中国の誕生以後、中国の共産党指導者のもと、わたしたちの憲法において、国家の政策の中において、民族平等が規定されたのである」（同上書、二五一頁）というものである。これらの表現において、清代の「華夷一家」と「化除畛域」は、すでに新政府によって「人民内部」と呼び換えがされ、その上、清代の「総期」もまたすでに新中国での「憲法」に格上げされたのである。ある学者は、「辛亥革命」の中での「遜位詔書」の意義について、次のように述べている。「民族革命を民族の闘争へと導かなかつた革命となっただけでなく、協調を高めた。それは中国の歴史において前例がないことであり、世界に中国の各民族の寛大な心を世界に知らしめたのである」<sup>60</sup>。しかし、わたしたちが「遜位詔書」を理解する際、もっとも明らかな価値は、清朝が一貫して堅守し続けた「中華大義」は、衝動的にその時にだけ存在したのではなく、個人的な徳の色彩と不確定な要素に満ちた大志であり、すでにもう特別な指標意義は備えてはいなかったのであり、『覚迷録』と「遜位詔書」の一部始終には、清朝の大中華理念とその内部を凝集したそのものが貫かれている。そのため、これら二書は、海外における「新清史」（The New Qing History）の事実を超えた論の立て方に対して、基礎的な啓蒙を与えるものである。

キーワード 大義覚迷録 清帝遜位詔書 非漢世界 中華大義 華夷一家 五族共和

---

60 喻大華「『清室優待条件』新論—兼探溥儀潜往東北的一個原因」（『近代史研究』一九九四年、第一期）。