

明清期中国の史論における公正（配付資料）

林 文孝

0 はじめに

・中国の「公」概念：しばしばその意味内容自体に「正しさ」を含んでおり、「理」、「義（ノ利）」、「是（ノ非）」、「正」といった正しさを表現する諸概念と系をなして用いられる。また、こうした諸価値の源泉と見なされる「天」とも密接に関連する。

・小島 [1998] による「公」概念の素描：黄宗羲（1610-1695）の説く「公議」には、平等性・公平性・道義性といった本来の含意が含まれている。「皆の見解が一致すればそれがただちに公議なのではない。道理にかなった正しさに裏打ちされて、はじめて公議として通用するのである」（小島 [1998] : 127）。「公私」の対立は身・家・国・天下の同心円的構造において捉えられる。「内側には自私自利に努める身があり、最も外側には究極の公としての天下が存在する。しかし、この両者が二項対立的に向き合っているわけではない。……私 ははじめから常に公によって解消される仕組みになっていた」（同：129）。

・本報告では、材料を明清期の史論に取り、そこでは「公」をはじめ「公正」に関わる概念系がどのように運用されたかを考察する。主な材料は清初の王夫之（1619-1692）の史論であり、比較対象として、明末の李贄（1527-1602）の史論をも適宜参照する。

1 史論において「公正」を論ずること

・史論は、伝統中国においてとりわけ「公正」さが問題となった一つの議論領域である。

・史論を材料とすることへの示唆：「大小の善玉悪玉たちのせめぎあう宇宙としてイメージされるこうした政治空間を、中国の伝統的歴史叙述形式の名をとって、仮に「紀伝体的政治空間」と名付けてみよう」（岸本 [1993] : 5）。実際、紀伝体史書の核心は、皇帝から一介の隠者や孝子等に至るまでの行事の集積であり、なおかつ、それに対する毀誉褒貶が史家による論贊という形で下される。また、中国の史論は、しばしば、史論家が当面する現実への論評を託されている。

・史論家と民衆とのズレ、史論家どうしの差異をどう扱い得るか。

2 王夫之と李贄の「是非」

王夫之の主要な史論著述は『読通鑑論』と『宋論』の2つである。前者は、前405年-後959年の間を編年体で叙述する『資治通鑑』の記事を論評対象とするが、実際に論評されるのは秦の始皇帝（在位：前246-210年）以後である。後者は宋代（960-1279年）の史事を論ずる。

王夫之は、後述のとおり李贄の史論を激烈に批判している。具体的には、『蔵書』における史論である。これは、戦国時代から元代までをカバーする紀伝体史書だが、独特の見識により、帝王には「混一諸侯」や「英雄草創」などの標目を立て、列伝はすべて「因時大臣」「富国名臣」「吏隠外臣」などの分類に従って排列する。

以下、王夫之が史論の方法論の中に、「公正」さをどのように位置づけ、理論化しているかを確認し、最後に李贄との比較を述べる。

2.1 大公至正の是非・流俗の是非・君子の是非

- ・王夫之の史論の方法論における「公正」さの意味づけ。

天下には大公至正の是非というものがあり、匹夫匹婦も与り知っていることであって、聖人でも違背し得ない。しかしながら、君子の是非は、匹夫匹婦と論争して口先だけのお説教を垂れるなどということはいよいよなく、それゆえ、その是非判断がひとたび下されれば天下に誰一人従わないものはない。流俗に人々が流れると、非に慣れて是とし、天地に容れられないほどの悪であっても通常のことと見なしてしまい、明らかなる威力を握って正さない限り、悪が懲らされることはない。善もまた同様である。流俗が非とすることでありながら大美が存していたり、事跡に隠されていながらも天与の良心がしっかりとあたりたりする場合、日月のような明察をもって顕彰しない限り、善が勧められることはない。それゆえに、〔孔子が歴史記録に褒貶の意を込めた〕『春秋』を作ると、〔孔子の弟子のうち文学にすぐれた〕子游、子夏も、一言の賛をも加えることができなかつた。しかるに、ご丁寧にもくどくどと、匹夫匹婦にももう定論があるような褒貶を取り上げ、長広舌を振るい、俗流の心をすかっとさせようと求めることがあろうか。（『読通鑑論』巻末・叙論二）

ここから読み取れるのは、

- (1) 匹夫匹婦までも承認しうる「大公至正の是非」の現実的効果への懐疑
- (2) 匹夫匹婦の是非が常に「流俗」化への傾向をもち、誤りやすいとの認識
- (3) 「大公至正の是非」はもとより、流俗の誤りを正すべく下される「君子の是非」も、それが下されればすべての人が従うはずのものと考えられており、いわば、後者は前者の存在を前提として、より精緻な判断として提示されること

- ・(2)の点に関わる具体例：『宋論』巻9における李綱復職運動への論評。

靖康元年（1126）、北宋が首都開封を女真族の金に包囲され和議を結んでいたとき、宋側の違約出兵を金から責められ、攻撃に関わった主戦派の李綱が、講和派から責めを負わされて罷免された。このとき、太学生陳東らが宮門に押し掛けて李綱の無罪を上書し、軍民数十万が期せずして集結する騒ぎとなった（「建物に登り樹によじ上って騒ぎ立て、宰相を任命する天子の権と争うと、その流風に鼓舞されて数万の群衆が雄叫びをあげて駆けつけ、君門に詰め寄って李綱のためにその不平を鳴らすに至った」という情景描写と、岸本氏が描く明代の民変との類似性）。このため、李綱はただちに復職させられている。

李綱が衆心を得たのに至っては、天子の譲位を請い、首都を防衛し、市場や建築の華やかさを保ち、キノコか蟬のような束の間の安らぎを長引かせようとしたにすぎない。しかし、その後、財宝をせしめられ、子女をさらわれ、何百何万もの人民が雨雪に見舞われながらさすらい、半分以上も死んでしまうのであってみれば、財産に繋ぎ止められる気持ちなどはさっさと捨ててしまい、災厄を遠く避けて妻子の安全を図ったほうが、まだしも生きながらえておれたのである。

浅見短慮に突き動かされた民衆運動。

- ・王夫之はなぜ民衆の一致した行動を「公論」と認めず、むしろ浅見短慮に突き動かされやすいものと見るのか。この点を含めて、天と民意との関係および公正さの実現に関する議論を確認しておくべきであろう。

2.2 民意と「天」

- ・王夫之『尚書引義』巻4「泰誓中」：無道なる殷王紂の討伐に周の武王が決起する際の誓いの一節、「天の視るは我が民より視、天の聴くは我が民より聴く」を受けたもの。

天を取り上げて民に属させたのは、民を尊重するやり方として最上である。しかし、民

を言って天に結びつけているのは、民を用いるやり方としてとりわけ慎重である。すぐれた読み手がこの言葉の含意をくり返しくり返し尋ねてこそ、道は尽くされ、古人の言葉は無傷なものとなるのだ。無傷な言葉は、一時に用いれば優れた業績があがり、百世に進めれば道が確立され、天下に「大公」なるものとなって、上下・前後・左右といったあらゆる関係に当てはめてもぴったり「平」を得るような基準が得られる。天を民に徴し、民を用いるのに天によってはじめて、「大公」にして「均平」に合致し、基準の取り方が慎重になる。それゆえ、押し広げて「天の視聴は民を通じて視聴する」と表現することによって、道の表れを極めることができる。根本に立ち戻って「民の視聴は天を通じて視聴する」と表現することによって、理のありかを定めることが出来る。この二説は、帰着するところは同じだが、用い方は同じではない。

経文を素直に読むと「天の視聴すなわち天意は民意を通じて表現される」と読めるのに対し、王夫之は、逆方向からの読みを同時に求めている。

天とは、理にほかならない。目があれば視る能力があり、耳があれば聴く能力があるのは、天の理がそうさせているのである。視聴があれば聡明があり、聡明があれば好悪があり、好悪があれば徳としたり怨んだりがある。情が必ず及んだり、事が必ず興ったりするところには、すべて理が存在している。それゆえ、民が徳としたり怨んだりするのは、理の表れであり、好悪を謹んで真に聡明さを備えたものが必ず見極めるべきものである。

民の徳怨は天の理の表現。しかし、天の理は、民とともに物にも関わる。

しかしながら、天の道は広く、天の神秘はあらゆる変化を偏り無く繰り広げる。それゆえ、色あるものはすべて人の視覚を呼び覚ますし、声あるものはすべて人の聴覚に入り込む。目あるものはみな見えるという霊力を備えており、耳あるものはみな聞こえるという霊力を備えている。民の中でも特に優秀なものが、そうしたものと関係を結ぶ。聖人は天地のはたらきを体現し、その声や色を完成させて民の性を十全に極める。君子はその精神を凝らしてその声や色を見極め、民の基準を立てる。しかし、ごまんといふ不揃いの民たちは、そんなことに関知しない。そこで、調子外れの声や不正な色など、乱雑に生じる物の変化がその耳目を動揺させて、生まれつきの霊力を移し換えていってしまい、ここにおいて視ることは貪婪となり、聴くことは朦朧となり、物気の薫蒸によりその耳目が浸潤されていって、もともとの精妙さを忘れ果ててしまう。とすれば、民ではあっても、物に化せられてしまっているのだ。そもそも、物の視聴もまた天の表れではある。しかし、当然、民の天ではない。民の天ではないので、目はくらみ耳は遠くなり、好悪に任せてつるみ合い、大いなる徳を忘れてちっぽけな怨みを根に持ち、一人が唱えれば万人が和し、一朝ならずして騒々しい惑溺が天下中に溢れ、喜んだかと思えばもう怒り、結局のところどうなるかを問うこともできない。このような場合、天を奉じて民を観察するのでなければ、バランスを取るための基準を定めることができようか。さもなければ、流風の風靡するところにただ従って行くばかりだが、それでいいはずがあるうか。

「徳怨」という個人を標的とした輿望が、不特定多数による自然発生的行動として一過的に激発するというあり方（cf.岸本 [1999]: 11-14）は、王夫之においては天からの逸脱以外の何ものでもない。

・民の意向から天の公正さを見いだして実現するには、天そのものを基準とした公正さを、聖人・君子があらかじめ把握しておく必要がある。その好例は、周が紂を伐ったやり方である。

かの紂のような場合は、悪人どもとつるんで悪をまき散らし、それがすでに深く積み重なって民への害毒が度重なり、民の視聴は実に上帝の見そなわすことに合致していたので、民意に従って討伐を実行し天に応えたのである。しかし、それでも文王は終身、武王は十

三年間待ってからのことであって、一時の沸騰せる呪詛や、一地方の流離の状況に乗じて、その耳目に追従しようとはしなかった。じっくりと見極めつつ、「(紂は王などではなく単なる)一人の男だ」という定論が実際に至公なところから出たものとわかって、はじめて決然と「これは民の視聴であり、すなわち天の視聴の表れである」と言ったのである。民の意向が天と同様の恒常性を備えているかどうかを確認され、「至公」から出た「定論」であると見なされてはじめて、民意は有徳者の手で代理的に実現される。

2.3 「公正」の実現

・「公正」の源泉と見なされる「天」は、王夫之においては「理」であり、「理」の自動的なはたらきの総称に過ぎないもの(齊藤[1999]:30)。

・「公正」実現の鍵を握るのは聖人・君子といった有徳者。彼らが見極めるべきは、民意に表現された「天」・「理」。そして、王夫之の歴史理論においては、これらは「勢」すなわち、歴史の趨勢の必然性に関わる概念でもある。

極めて重い勢も、その末には必ず軽くなり、軽ければ方向を転換させるのもたやすい。これは勢の必然である。必然の勢に従うのは、理である。理の自然なるあり方は、天である。君子は理に従って巧みに天にのっとるのであり、人は当然天と争うことなどできない。古来そうになっているのだ。……君子は、重いけれども軽い方に向かっていく勢が必ずしだいに衰えていくことを知悉し、天下のために喜んでこれに従って、言わずして判断し、動かずして成し遂げ、天下に各々その所を得させ、もはや乱しようのない永続的安定を高々と打ち立ててるのである。(『宋論』巻7)

歴史に参与する君子の任務は「その歴史の趨勢を適切に把握し、そこに生起する変動を慎重に成就させ、新しい安定を築くことにある」(齊藤[1999]:31)。

・「治」に向かうものであるか否かが、具体的行為や政策の「公正」さの基準であるといつてよい。

2.4 李贄と王夫之との異同

王夫之は、世の中に害毒を流す史論家の代表格として李贄を糾弾する。

歴史の書物は、価値評価を行われた事柄という徴表に示すのである。……とすれば、智略は尊重され、謀は詳密なものとなり、人情に極めて近いものがあり時勢には必ず従うべきものがあることがわかり、それによって成功例を将来に期し、失敗例を教訓とするようになるのは、当然のことである。ところが、それをもとにして汚らわしい説が世に出ると、そのこせこせした猿知恵によって、どきどきして決断がつかずにこっそりと罨にはめようとする術に喜んで取り入れられ、その浮ついた客気によって、軽薄残忍で猛々しく突っ込むような好戦性を唆してその支えとなり、その女性的な甘やかしによって、狐や猫のような媚び懐く軟弱でなよなよした気持ちに親しまれやすい。その説を聞くものは、その風変わりさに動かされ、その繊細な鋭さを喜び、その八方破れに驚き、その心地よさを利とするから、人心は毒され、風俗は乱れ、倫理は傷付けられ、廉恥は墮落してしまう。近頃の李贄だの鍾惺〔1574-1625、著作に『史懷』あり〕だのという連中は、天下を邪淫に導いて中華の文明の〔夷狄の手に落ちるといふ〕禍を醸成したのであって、洪水よりも甚だしく猛獣よりも激しい害毒といふべきである。(『読通鑑論』巻末・叙論三)

・王夫之と李贄との対立のポイント：政治的能力を道徳性から切り離し、民生の安定をもたらす政治的能力を重視する李贄の人材登用論が、その社会的機能として、君臣道徳を軽視して異民族に投降することにも口実を与えるという点にあった。それを如実に示すのは、五代において四姓

十二君に仕えたといわれ無節操の典型とされる馮道への評価。『蔵書』巻 68 では馮道を「吏隠外臣」(役人勤めのうちにありながら君臣関係の外にあった隠者)に分類し、五代の乱世にありながら民が戦乱に巻き込まれるのを免れさせ、よく「安養」したことを称賛している。これに対して王夫之は痛罵を加える(佐藤[1987]:154-157)。

・李贄による馮道評価転倒の背後にある「是非」観。

人の是非には、はなから定まった実質がない。人が人を是非するときにもまた定論はない。定まった実質がないのなら、これが是なのもあれが非なのも並存して損ない合わない。定論がないのなら、これを是としあれを非とすることもまた並行して矛盾しない。とすれば、今日の是非は、わたくし李卓吾一人の是非だといってもよろしい。千万世のすぐれた賢人たちの公なる是非だといってもよろしい。わたくしが千万世の是非を転倒させたといったら私の「非是」したものをさらに「非是」して下さってもよろしい。というわけで、わたくしの是非は、それぞれのよろしいところに任せよう。前の三代〔夏・殷・周〕については私は論じまい。後の三代は漢・唐・宋である。その間千百年もあるのに、是非だけはなかった。当時の人々に是非がなかったはずはないが、みな孔子の是非を是非としたために、ついぞ是非などはなかったのだ。とすれば、わたくしが人を是非するのをどうしてやめることができよう。そもそも是非の争いは、めぐる季節のようなもので、昼夜とともに移り変わり、同一ではない。昨日は是でも今日は非となり、今日は非でも、後日にはまた是となるのだ。孔夫子が今日に生き返ったとしても、どのような「非是」をされるやらわかったものではない。それなのに、慌てて定本を定めて「罰賞」を行って良いものだろうか。……ただ、気を付けてほしい。読むのは諸君のご覧になるにまかせる。ただ、孔夫子の定本によって「罰賞」を行わないでくれれば、結構である。(『蔵書』世紀列伝総目前論)〔「非是」「罰賞」は李贄の諧謔による転倒表現とする。山下龍二「李氏蔵書について(一)」『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』(朋友書店、1979年)の指摘による。〕

是非判断を徹底的に相対化。

・王夫之は、君臣の上下、華夷の区分といった儒家的な価値観をより強力に再編しようとした。

一人の正義、一時の大義、古今の通義がある。軽重の判断、公私の弁別を、三者において見極めなければならない。一人の義を一時の大義に比べれば、一人の義は私となる。一時の義を古今の通義に比べれば、一時の義は私となる。公なるものは重く、私なるものは軽いということから、軽重の判断が定まるのである。……君臣関係とは義の正しいものであるけれども、一時の人心がそこに集まらなければ、義の所在は移ってしまう。これが、一人の義によって天下の公を捨ててはならないということである。天下が共に奉ずる君であれば、君が命令して臣下がそれに共同するのは義である。しかし、華夷の区別は、義の中でもとりわけ峻厳なものである。……一時の君臣関係によって古今の華夷の分という通義を捨ててはならないのである。(『読通鑑論』巻 14)

・王夫之と李贄との共通性：あるべき秩序のイメージとして「各々その所を得る」、すなわち民の欲望がそれぞれに充たされた民生安定の状態が思い描かれていたこと。

・共通性の上での分岐：「義利の弁」をめぐって。

〔董仲舒は「義を正しくして利を謀らず、道を明らかにして功を計らず」などというが〕そもそも義を正しくしようとするのは、そのことを利とするのである。もし利を謀らないのなら、正しくしなくともよいのだ。吾が道がかりに明らかになるなら、吾が功は成し遂げられたことになる。もし功を計らないのなら、道はいつになったら明らかになるのか(『蔵書』巻 32「徳業儒臣後論」)

そもそも、夷狄が中華を乱すこと久しい。彼らにすりよって招き寄せ、利益を与えて安

んじさせるのは、利を貪る小人である。なかでも商人が最もひどい。夷狄は商人の力で利益を収め、商人は夷狄を頼りに驕り、かくして人道は永久的に滅んだも同然である。（『読通鑑論』巻14）

3 王夫之の歴代経済政策論

・「民生安定」は、それだけでは無内容で、およそあらゆる経済政策が標榜するところであろう。歴代の経済政策に対する王夫之の具体的評価を通じて、王夫之の視点からはどのようなことが「公正」であったのかを見ることにしよう（この部分の資料訳文は後藤基巳訳を参考にした）。

・「自由放任」批判

漢の文帝が盗鑄錢令を除き、民に自ら鑄錢できるようにさせたのは、むろん自分では民を利するものだと考えたのである。しかし、鑄錢できるのは貧民ではなく、貧民に鑄錢する力がないことは明らかである。姦邪な富者はますます富み、朴実な貧者はますます貧しくなる。その錢を多くすることで、布、豆や穀物、麻や漆、魚や塩、果実などを買い集め、余剰をため込んで貧民の生活を左右する。これでは、貧者が日々貧しくならないわけがない。耕しては食い、桑や麻を植えて衣類を作り、池や沼から魚やすっぽんを取り、檻に囲って牛や豚を育て、木を伐り竹を植えては建材にするといったことを、貧者なら力一杯働いてもいくらか得られないのに、富者は奴隷や傭人をたくさん使っても、収入の6～7割は手に入る。しかし、鑄錢の利益に比べれば、何千倍何万倍にもなって見当もつかない。たとえ貧民の力を借りることがあっても、やはり雇い賃はごく僅かである。それに、仰ぎ求めてやっとそのおこぼれにありつけるのだ。これは、人を駆り立てて豪強の使役するに任せるものである。それゆえ、先王は虞衡の官に山沢の産物を管理調節させ、過剰に利益を取らせないようにした。天地の産物を出し惜しみし、人の巧智を制限して上に立つものの私利とさせようというのではない。利とは、下々に公にして上から制約するものであり、豪強に制約させて公ということができるわけではないのである。この道理を押し広げれば、塩を民が自ら製造するにまかせたり、茶を民が自ら採取するにまかせたりして、上からは不問に付するというのは、やはり、名は立派でも実は大いに天下のためにならない。（『読通鑑論』巻2）

・土地所有への規制に対する批判

限田の説は、漢の董仲舒が武帝の世に唱えたときには、まだ行なう余地があったけれども、長続きはしなかったろう。しかるに師丹は、亡びようとする哀帝の世にこれを試みたが、結局、王莽の妖妄を成就させてしまい、行なわれずにしまった。武帝の世には行なう余地があったのは、三代からまだ時間が隔たっておらず、天下は秦が法を破り民を苦しめたことを怨んでいて、復古改革を願っていたし、それに、豪強の土地兼併もまだ盛んではなく、勢力を張ろうという気持ちもまだ浅かったからである。しかし、長続きはしなかったであろうというのは、しばらく行なっても弱者は結局自分の田土を保つことができず、強者に対しては最終的に兼併を禁じることができないからである。哀帝の世になると、すでに長年の習慣となっていて、強者はそのことを恃み、弱者もまたそれに安んじてしまっていた。せひとも制限しようとするれば、いたずらに混乱させるばかりであったのだ。……制限するとは、均にするのであり、均とは、公である。天子に大公の徳なくして人の上に立ち、小民たちばかりは引き裂いて公にさせるなら、仁義中正は帝王が天下に手枷足枷をはめる道具となってしまう、身をもって行ない思いやりの心を蔵するなど迂遠な誤った手段となってしまう。ましてや、賦役が繁雑で、役人が苛酷で、胥吏が横暴であれば、後世の純朴な農民にとって、田土を得てもそれは重い禍が身にふりかかったようなものであ

る。とすれば、強豪が5割を取って奴隷として耕させるほうが農民としてはまだ満足がいく。いわゆる「上、その道を失い、民の散ずること久し」(『論語』子張)というものである。その賦役を軽減し、役人の貪欲を懲戒し、農民への監督を寛大にすることにより、民は田土をもつことを恐れず、強豪が脅かして兼併することもなくなる。そうすれば、限田を待たずして兼併は自然にやむようになる。もし、怠惰な民が田土をもちながら経営することができず、それが余力のある者に帰するのであれば、それはこの人が自ら招いたことで、聖人であってもどうすることもできないのである。(『読通鑑論』巻5)

・「公正」な税制

租・庸・調の法は、北魏が始め、唐初に至って定まった。戸ごとに田百畝を与え、納めさせる租粟は2石、これ以上に軽いものはない。調はその土地に適した物産により、庸は20日間の夫役、さもなくば絹6丈を納める。調・庸を重く、租粟を軽くしてあり、三代以後の郡県の天下において民から取り立てる制度としては、情を酌み理を計り、用に適し民に便宜で、ほぼ妥当なものである。土地に耕作があるのは、天地が人間にその身を養うためのものを与える手段である。人が君主を戴いて、互いを正しつつ生きるには、その害を防ぎ、居住を整え、強くて出過ぎる者を抑え、弱くて萎縮する者をいつくしむ。君子が心を勞して人を治める以上、勞し得る力を持つものは当然そのために力を尽くすべきであり、土地の物産で余りがある桑、麻、金、錫、茶、漆、竹、棕櫚などのたぐいは、人が生きるのに不可欠でもなく、勞せずして多く取れるものもあり、それによって君主が民のために心を尽くして国家を經營するために役立つので、当然、民から取り立てて用いるべきものである。情に斟酌し、理にはかるなら、租は軽くしないわけにはいかないが、庸・調は重くて構わない。これは、君が民を養い、民が公に奉ずる大義ではあるまいか。……人を徭役し、土地を私しないのは、天の定めたことである。その余分の力を用い、勤勉に耕した収穫を奪わないのは、道の「中」である。その土地の物産を貢納させ、生存維持のための粟を収めないのは、情の順である。耕すものに搾取されるといふ憂いがなく、耕さないものに運よく逃れる利得がないのは、義の正である。(『読通鑑論』巻20)

・基調として、土地所有に関しては民間の自律的展開にまかせ、国家介入を退ける傾向がある。しかし、貨幣、塩取引などに関してはむしろ国家の規制を必要だと考えているようである。

ほぼ一貫して、豪強な者を肥大化させ貧民を圧迫することにつながる政策が排除されている。「時勢」や「情理」に照らした実質的妥当性の追求。

4 おわりに

中国の「公正」は、見いだされた暁には誰もが承認すべきものと想定されるが、それを見いだすことは、主体自身が「公正」でないとできない。それゆえ、「公正」をめぐるさまざまな見解の広がりがあるのがむしろ常態であっただろう。この局面には、李贄の「是非」観がしっくりくる。

王夫之は、「流俗」の是非を排除したが、逆にいえば、彼の是非は一般社会では「浮いた」存在だったと考えられる。しかし、それにしても、王夫之が何がしかの同時代的理解を期待してその是非を述べたとすれば、「流俗」とも共通の何らかの大枠、あるいは構造的共通性があっただろう。その中で、独特の精細さをもって、中国的「公正」の論理の展開可能性をみせてくれるところに、王夫之の思考の面白さ、ないしは意義があろう。

参考文献

・岸本美緒 1993 「明末清初江南の地方民衆と権力者たち」『歴史学研究』651。

- ・ 1996 「風俗と時代観」『古代文化』48。
- ・ 1999 『明清交替と江南社会』東京大学出版会。
- ・ 小島毅 1998 「中国近世の公議」『思想』889。
- ・ 後藤基巳・山井湧編訳 1971 『中国古典文学大系 57 明末清初政治評論集』平凡社（李贄『蔵書』と王夫之『読通鑑論』の抄訳を収める）。
- ・ 斉藤禎 1999 「王夫之の歴史観について その宋代新法改革論をめぐって」『アジアの歴史と文化』3。
- ・ 佐藤鍊太郎 1987 「王夫之の李贄批判について」『中国 社会と文化』2。
- ・ ジャック・ジェルネ（明神洋訳） 1991 「歴史の読み方 王夫之の思想の一面」『東方学』82。
- ・ 寺田浩明 1997 「権利と冤抑 清代聴訟世界の全体像」『法学』61-5
- ・ 内藤虎次郎 1949 1969 『支那史学史』（『内藤湖南全集 第11巻』所収）筑摩書房。
- ・ 堀豊 1986 「王夫之の史論について 『読通鑑論』『宋論』を中心に」『集刊東洋学』56。
- ・ 増淵龍夫 1983 『歴史家の同時代史的考察について』岩波書店。
- ・ 三木聡 1998 「明清時代の地域社会と法秩序」『歴史評論』580。
- ・ 溝口雄三 1995 『中国の公と私』研文出版。