

本稿は王安石の政治思想について検証するものであり、前半では主に王安石の君主観と「国是」について、後半では王安石の思想的継承者である黄裳の周礼思想について検討していく。本稿が目的とするのは、王安石の根本思想である君主観の解明であり、「国是」はその君主観の派生的問題という位置付けである。黄裳を取り上げたのは、王安石の思想を門下以上に継承した人物であり、王安石の思想的特質を照射する上で恰好の対象となるためである。

以下、章節ごとにその概要を述べる。

第一章第一節「王安石における無為の思想」は、王安石の無為の思想およびそれに付随する問題について考究する。王安石および王学門下の老荘に関する先行研究は、その思想的特質を儒道合一あるいは三教合一と断裁するものが大半を占める。しかし、そのような研究は儒道あるいは三教の一致という結論を先取りして論証されたものであり、予め設定された前提以上の結果を得ることは難しい。そこで求められるのは、教派的な枠組みを一度解体して、王安石が儒教以外の思想にも関心をもった点について、「道を一にす」といった安易な結論に還元させることなく、多面的な座標からその思想的意義を探索することである。

その具体的な作業として、まず『老子』第十一章のいわゆる「穀輻論」における王安石の解釈から検証を行う。この「穀輻論」は先行研究では儒道的観点に立脚して解釈することが半ば通説となっている。すなわち、道の虚無性や貴無論を唱える道家的な見方に対して、王安石は儒家側に立って礼楽刑政の有為を強調した、あるいは無と有の相互補完的關係を、無為自然の道と礼楽刑政の社会秩序に比擬するものと評価されてきた。ただ、「穀輻論」の眼目は有為の重視や世界の構造的把握よりも、『老子』の原文にはない聖人を介して無為の価値を証明するところにある。すなわち、聖人には上位者としての在り方と天下への役割の二方向が想定され、天下に対する無の用としての礼楽刑政が設定されるとともに、それを主宰する聖人が無為の境地にあることも重視される。その聖人における二方向の役割が「穀輻」に擬えられるのであって、単純に無為と有為の両立を言うのではない。

儒家の説く無為の治については、『論語』に舜等の古聖王の功績が無為もしくは無為的な表現を用いて顕彰され、何晏の古注にも舜は有能な臣下を任官したゆえに、無為の治を行ったと注釈される。王安石の説く無為の治も無為と任官との関係を問題とするが、その思想は注疏等の先行する論にない全く新しいものであった。具体的には、『尚書』堯典にある、堯が悪人の鯀を任用した理由について、王安石は九年にわたる鯀の治水事業は正式な任官ではなく試用期間であったとみなす。すなわち鯀の試用は自らの意向で任命せずに、衆意に従った（「舍己従人」）暫定的な措置であると解釈するのである。また堯は自ら舜を選出せず、鯀の失策を予見しながら、敢えて四岳の推薦を待って裁可を下したとし、王安石はそのような態度に無為の治が現れていると考える。このような衆意を優先し独断を避ける君主観は「中人の法」においても確認できる。

「中人の法」はこれまで衆人のための法度と解されてきたが、実際は君主の独見を掣肘するという意図が窺えるのである。

君主には政事への介入を抑制する代わりに、先王の道を論じることが求められる。この王安石の言う「論道」とは儒者が君主に諭すような帝王学や君主による臣下や民に向けた道徳的な教化を意味するのではない。それは君主が自身に具わる善なる性を明示し、万事を総攬することであるとされる。つまり君主に「論道」への専念が求められるのは、臣下の業務に介入させないという君臣の職分の厳格化を言いながら、それ以上に元首としてのあるべき姿を体現することが強調されたのである。このような君主観はある意味で君主に道徳的な教導を求める帝王学以上に緊張を強いられるものであるが、こうした窮極的な統治体制こそ王安石の構想した無為の治の実態であった。

このような『書義』や『周礼義』にみられる君主観は、経書解釈という枠内に止まらず、実際の為政の場を想定して起案されたものであった。例えば、王安石は神宗が市易務等の煩瑣な業務に干渉することを『尚書』益稷の「元首叢脞哉、股肱惰哉、万事墮哉（君主が万事に細かく、臣下が怠惰であると、万事が破綻する）」を根拠に牽制する。もっともそのような諫奏は君権を無化あるいは弱体化させることを目的としたのではない。皇帝が理想的な統治体制を確立するためのスタートラインとして、まず細かな政務への介入を止めることから始めるべきとし、その最終的な到達点として、天地を総攬して大局観をみるような「古人大略」あるいは「古人之大体」、「帝王大体」という帝王像が求められるのである。

ただ、こうした無為の君主像は陳瓘や楊時等の反王学系士大夫から君権を矮小化し臣権の拡大を図るものであると批判された。特に陳瓘は君主を無為、臣下を有為とする統治体制こそが王学の「国是」であり、王学門下による紹述の理論的根拠であることを見抜いた。さらに興味深いこととして、王安石の君主観に反対する士大夫は陳瓘、楊時のほかに、程顥、程頤、呂公著、林之奇といった概ね初期道学者もしくはその関係者で占められ、しかも彼らは揃って堯・舜の統治の根本に「知人安民」を置いて、王安石の高遠で無為的な君主観を批判する。このことは、王安石の在朝中から皇帝の理想的統治をめぐるすでに王学と道学が対立していたことを物語っている。王学系士大夫と反王学士大夫は君権・相権解釈をめぐる対立を繰り広げ、それはやがて「国是」の奪い合いに発展していったが、その政争の根底には王安石の無為の治を理想とする君主観とそれを阻止する反王学の帝王観という構図が確認でき、かつ両者の対立は経書解釈の枠を超えて現実の為政の場にも及んでいたのである。

注意すべきは、王安石の言う無為の治は、陳瓘の指摘したような君主を政治の世界から放逐するという性格のものではなかったことである。本章第二節の「国是」でも検証するが、王安石にとって君臣協働は政権運営上必要不可欠な体制であり、安石自身がその母体となる君権を弱体化させたとは考えにくい。むしろ王安石は君主を至高の権威者として措定し、その強化を目論んだ。そのことは「不顯」の解釈において端的に示されている。「不顯」は『詩経』に見える文王の徳を顕彰する語で、『正義』等の一般的な解釈では「不」は「丕」に通じることから「大いに顕れる」意に取る。しかし王安石は純粹で不可視であるゆえに「顕れない」と訓じ、注疏とは全く逆の解釈を提示した。すなわち文王の徳は内面の至誠を守るものであって、衆人には認識できない秘匿性にこそ文王の聖性が顕れるとみるのである。無論、文王の本来的な在り方を「不顯」と解するのは、『老子』で言われるような聖智の秘匿や、道家流の逆説的な意として理解すべきではない。文王を「不顯」とすることは、聖徳の顕示よりも不可知性に価値を置くのであり、その不可知性には君主の不可侵性を高めるといふ政治的な意図が含意されている。

同様に湯王の寛仁の徳についても、「清淨寡欲」という聖性を顕示しない態度に聖人としての本来的な意義があるとする。先行研究ではこの語は帝王の放縦な行為を警戒するためと解されてきたが、王安石はこの「清淨寡欲」を「渺

然天下（天下を遠望する）」と形容することから、上述の「古人大略」と同じく天下を総攬する無為の治を示すと考えられる。

先の『書義』における「舍己従人」や「元首叢脞」で確認したように、経義上の君主観は現実の皇帝である神宗に直截向けられたものであったが、『詩義』の文王観においてもほぼそのまま神宗が倣うべき理想像として設定されている。王安石は『詩義』序の草稿において神宗を文王に比した。それをみた神宗は過剰な称賛であり、後世の笑い者になるとして撤回するよう指示している。神宗はそのような文言によって自分が神格化されることを懸念したが、別の角度から見れば、王安石の君主観は人為を超越する至高の境地を目指していたといえる。

以上のように、王安石は無為の治に不可知性と不可侵性を読み込み、それによって君権の強化を図ったのである。

第一章第二節「国是再考—神宗と王安石を中心に—」では、余英時『朱熹の歴史世界—宋代士大夫政治文化的研究』における君臣論および「国是」論の再検討を行い、「国是」発生当初のその性格を検証する。

余英時氏によれば、慶暦の新政から熙寧期までの士大夫の興隆は、君臣協働の意識の勃興からその実現へと至る径路を辿る。すなわち、皇帝と賢臣が「同治天下」という共同統治を行うことは慶暦以来の士大夫共通の抱負であり、神宗と王安石の統治体制は彼らの願望を初めて具現化したものと評価できる。ただ、神宗による王安石の一任は、士大夫が皇帝と協働で天下を治めるという権利を正式に承認したという正の側面と同時に、相権への異常な権力の集中と反王安石側からの異論が噴出するという負の状況を招き、熾烈な政治抗争へと発展した。それを象徴するのが『新序』を典拠とする「国是（最高国策あるいは既定路線）」観念の発生である。

余氏は、「国是」の観念は皇帝と士大夫との「同治天下」の要求から出現し、かつ両者の共同制定によるものとみなす。また余氏はこの新たな統治体制を、神宗と王安石の相互依存の関係による「契約」として捉え、それ以後の皇帝と宰相はこの契約を遵守しなければ統治機構を運営することができなくなったと指摘した。しかし、神宗と王安石による「契約」が慶暦以来の君臣協働の完成を意味するという解釈は、理想から現実へという抽象論を論拠とするのみで、史料上のエビデンスが示されていない。余氏は君臣協治と「国是」との間

に思想史上の連続性を読み取ろうとするが、稿者の見方では、以下の論証から両者は全く別の志向を持っていたのであって、余氏の言うような連続性は認められないのである。

そもそも「国是」は異論が紛糾した朝廷の混乱を是正するために持ち出された方策であった。神宗と王安石による「国是」は司馬光等の反王安石勢力を政権の妨害者と認め、彼らを排除するという一点において一致していたに過ぎず、士大夫の共同統治という理想とはおよそ懸け離れている。「国是」はむしろ反体制派を合法的に抑圧する装置として機能したのである。

他方、「同治天下」の理想は王安石ではなく反王安石側の士大夫によって継承された可能性が高い。「同治天下」を主張した士大夫は陳襄、程顥、程頤、劉摯等であり、彼らは王安石一派による独占的な政権運営が、「公議」を阻害するものであるとの認識で一致していた。もちろん、反王安石側の士大夫間には共通した政策や思想があったわけではないが、一方で彼らは君主と一致協力して為政に参画していくという政治意識を濃厚に持ち合わせていたことも事実であった。

ところで、余氏は神宗と王安石との紐帯について、神宗が王安石を「師臣」として厚遇したように、通常の君臣関係を超越するものであったと指摘する。ただ、新法政策をめぐる意見の不一致などが積み重なり、両者は次第に齟齬を来すようになった。稿者はその亀裂を補強するために、神宗が「国是」の観念を持ち出して政権の立て直しを図ったと考える。もっとも先述のように「国是」は以後の政治抗争を通じて、政権を維持するための超法規的な観念として機能し、排他的な作用を肥大化させていく。

神宗による「一道德」の要請も基本的に「国是」と同質のものと考えられる。神宗はこの士大夫の異論百出という状況を見かねて、王安石に「一道德」による言論の統一を命じたが、当初の貢挙政策における教育的側面は忘れ去られ、王安石の学を正統な国家教学として強制的に普及させ、その意に沿わない論を排除するために利用された。すなわち、「一道德」は「国是」と同じく異論を廃するために画策されたのである。

余氏の政治文化的観点から言えば、新興士大夫の隆盛から始まった君臣共治の理想は、「国是」という君臣独裁的な統治体制を生み出した。ただ、そこでは君臣一体を「国是」によって唱道する神宗と、「国是」を主張しない、正確には「国是」を直接提唱しないが、「国是」の排他性を利用して異論を封じ込

めた王安石との違いは明確には見えず、両者は基本的に一体のものとして捉えられている。もっとも思想的観点、特に王安石の君臣論は、前節で取り上げた無為の治の解釈を見ても分かるように、当時の士大夫が理想とした君臣関係とは趣を異にする。つまり王安石の構想する君臣関係は神宗の唱える「国是」とは必ずしも一致せず、その限りでは神宗と王安石の共同統治は単純な君臣一体とはみなせないのである。「国是」についても、君臣共治の理想から誕生したというよりも、君臣体制の理論的な溝を埋めるために、「国是」という超法規的観念を必要としたと考えるべきである。

「国是」は主に神宗によって唱道されたが、他方で王安石は「国是」についてほとんど何も語っていない。むしろ、あえて言説化しなかったとするほうが妥当であろう。それは王安石が「国是」の排他的性格を認識していたことを間接的に証明している。王安石は「国是」とは別の角度から君臣協働の理念確立を目指した。それこそが第一章第一節で確認した『三経義』で説かれる統治体制や『老子注』における無為の解釈であった。ただ不幸にもそのような王安石の意図は理解されず、王学門下による紹述においては「国是」が政争の具にされ、王安石の構想した君主観や統治理念は顧みられることはなかったのである。

第二章第一節「黄裳の周礼思想—王安石『周礼義』の継承を中心として—」では、黄裳（一〇四四～一一三〇）の思想に関して王学との関係を中心に追跡し、彼の思想がどれほど王学を踏襲するのか、また王学門下でない士大夫がいかにして王学を継承したのか、王学の思想史的な広がりを含めた観点から論述を試みる。また本節は王安石と黄裳との関係のみならず、黄裳の周礼解釈を通じて、『周礼義』における王安石の君臣論を大宰解釈から考察する。

黄裳の事跡を追うと、まず同郷の先輩である呂惠卿や蔡卞門下の林自と関係を結び、その後、龔原や葉濤、陳暘といった王学門下と交流をもち、元祐末からは曾布の派閥に属したことが確認される。これら黄裳と王学との関係は政治のみならず学問・思想にも及ぶものであった。

黄裳は元豊五年に神宗から直々に状元推拔を賜ったことで知られるが、そこに至る学問遍歴は王学の貢举政策が実施された時期とほぼ重なる。特に熙寧十年の澶州州学教授時の講義録である『易』『周礼』講義は新義の学からの影響

が濃厚に認められる。以上の点から、王安石の学の継承や受容という問題を考えるとき、黄裳の思想は恰好のサンプルとなる。

王安石の主著である『周礼義』は門下においては名物等の角度から補強されるのみで、直截に継承されなかったが、黄裳には王安石と同名の『周礼義』なる経解や彼の文集である『演山集』「雑説」に『周礼』関連の論攷が多数存在する。これら黄裳の周礼説を分析すると、王安石『周礼義』の経解方法、とりわけ序列的構造と『字説』の会意による意符の構造を自己の経解に取り入れていることが確認できる。この両者の相互連関的解釈は王学門下には見えないことから、黄裳の周礼解釈は門下以上に王安石に忠実であると評価できる。

『周礼義』の大宰を繞る解釈では、王安石が大宰への権力集中を図るのに対し、黄裳は王注の構造に従いつつも、经文と同様に過度に大宰職の権力を拡大させるような解釈を取らず、大宰を含めた六官の連帯に力点を置く傾向が認められる。しかし高官を除く士大夫全体においては、上下の等差よりも分業に軸を置く点で王安石と黄裳の志向は類似する。王安石の分業論は官吏が各職掌を全うすることで官僚機構全体の秩序が保たれるという意向が確認されるが、黄裳は官吏の一職専任による分業論とともに、身分に応じた道徳に専念することで官僚倫理が発揮されるとして、王安石以上に官吏の道徳を重視する解釈を提示する。つまり黄裳は王安石が周礼思想において臆気ながら志向していた制度を媒介とする官僚倫理養成をより顕在化させたのである。

黄裳の思想が現今まで俎上に載せられなかった理由として以下の四点が挙げられる。第一に、黄裳は王学門下ではなかったため、黄裳による王学の受容はあくまで王学系経解や安石門下士大夫との交流を通じた間接的なものであり、師弟間の直接的な学の伝授はなかった。第二に、黄裳自身の王学に対する微妙なスタンスであり、神宗の学を顕彰する文言は散見されるが、表立って王学を表彰するような態度はみられない。第三に、王学研究、とりわけ門下の思想研究の遅れに原因の一端がある。そもそも黄裳の後半生である徽宗朝の思想研究自体が前後の時代に比べ遅れており、宋代思想の空白期となってしまっている。徽宗朝初期において王学が果たした思想的役割は通説以上のものがあると思われ、今後更なる研究の深化が求められよう。第四に、黄裳研究の遅れは宋代思想史研究が『宋元学案』以来の軛から未だに脱却できていないことによる。黄裳の名が「荊公新学案」にないことはその一證であるが、より問題なのは、王学研究の対象を王安石とその門下に限定してきたことである。今後の王

学研究は従来門下とされてきた士大夫以外にも、黄裳と同様の境遇にあった人物や王安石の貢挙政策を介して王学に接した士人、さらに積極的に王学を顕彰しないが潜在的には安石の学に賛同した士大夫層にまで射程を広げる必要がある。

第二章第二節「三礼諸注における「黄氏」補訂及びその周辺の問題について—黄裳を中心に—」は黄裳の資料整備の一環として行った作業である。稿者は三礼関連の経解において黄裳の佚文の有無を確認したところ、その作業の過程で、本来黄裳の注であるはずのものが他者のものとされているケースを複数発見した。補訂対象は王与之『周礼訂義』八十卷、衛湜『礼記集説』一六〇卷、元代では陳友仁『周礼集説』十卷、呉澄『礼記纂言』三十六卷、明代では邱濬『大学衍義補』一六〇卷、柯尚遷『周礼全経釈原』十四卷、王志長『周礼註疏刪翼』三十卷、清代では鄂爾泰等撰『欽定周官義疏』四十八卷、納喇性徳『陳氏礼記集説補正』三十八卷、張廷玉等撰『日講礼記解義』六十四卷、陳金鑑『宋黄宣献公周礼説』（清道光十年（一八三〇）刻、剡東陳氏五馬山楼録本。以下、『周礼説』と略称）五卷で、『演山集』と合わせて計十二書である。なかでも特に錯誤が認められるのが『周礼訂義』であり、その錯誤の多くが黄裳注を黄度（一一三八～一二一三、字文叔）のものとしている。黄度『周礼説』の輯佚本である清、陳金鑑『周礼説』にも同様の傾向が認められる。そこで、補訂作業は王与之『周礼訂義』及び陳金鑑『周礼説』を主な対象とし、『演山集』や他の注釈との比較から錯誤を改める方法を取った。検証の結果、本来黄裳注であるべきものが誤って他者の注とされている箇所は、『周礼訂義』で五条、『周礼説』の錯誤を併せると計十九条確認された。

「黄氏」を繞る錯誤については直接的な原因は不明である。ただ、黄裳が王学系であり、黄度が永嘉事功派であること、また王与之も永嘉道学であることを鑑みれば、この三者は『周礼』を繞って各々相對峙する関係にある。黄度が黄裳注を見ていたか否かはこれも未詳であるが、少なくとも黄度にとって王学の周礼学は乗り越えるべき対象として意識されていたことは間違いない。そして「黄氏」錯誤の直接の原因かどうかは分からないが、その背景にはこのような思想史的な対立があり、「黄氏」錯誤をもたらした遠因となった可能性も完全には否定できないのである。