

王安石思想初探

内山俊彦

一 序説——「天」と「人」

江西の金谿に、方仲永という貧農の少年がいた。五歳のとき、突然、筆紙をほしがって泣いたので、父親が近所から借りて與える、即座に詩四句を書きつけ、自分の名まで記した。その後も、物を指さして詩を作らせるとたちまち書きあげるので、村の評判になり、村人は父子を招待したり、錢を出して詩を求めたりした。喜んだ父親は毎日仲永をつれて村人の間をまわったが、學問をさせようとはしなかった。やがて十二、三歳のころになると、仲永の作る詩はかつての評判ほどはなくなり、そしてはたちごろの彼は、全くの凡人になりおえていた。

——これは、王安石の「傷仲永」と題する文章（『臨川先生文集』71）⁽¹⁾のなかに見える話である。王安石はこの話を記したあとで、「仲永之通悟、受之天也、其受之天也、賢於材人遠矣、卒之爲衆人、則其受於人者不至也」、仲永は「天」から受けた才能はすぐれていたのに、「人」から受けるべき學問が足りなかつたので凡人となつてしまつたのだ、と、いたましげに述べている。ありそうな話についてのありふれた感想とも、一見、讀まれないではない。じかし實は、王安石の思

想にあつてこの「天」と「人」とは、重大な役割を（後に説くように、彼の思想の主調音といふべき役割を）果している概念なのであり、仲永についての彼の言葉は、その一端とも見られる。私は本稿で、王安石の思想にかかわる二、三の問題を検討するにあたり、まず彼における「天」と「人」との概念から出發しようとおもう。

「洪範傳」(65)という文章の冒題で王安石は、
五行、天所以命萬物者也、故初一日五行、五事、人所以繼天道而成性者也、故次二曰敬用五事、……

といつている。ここでの「天」は、「萬物」(「五行」を材質とする)を生ぜしめる原因であつて、後文に「天一生水」「地二生火」「天三生木」「地四生金」「天五生土」「五行也者、……往來乎天地之間而不窮者也」とあり、「王霸」(67)にも「天地無所勞於萬物、而萬物各得其性」とあるように、「天地」ともいわれている。「天道」とは、やはり「洪範傳」に「道者萬物莫不由之者也」というように、「天」が「萬物」を生ぜしめるはたらき、法則である。そして注意すべき點は、「洪範傳」のさきの文脈のなかで、「人所以繼天道而成性者也」と、「天」に對するものとしての「人」の地位が提起され(なお、王安石における「性」

については後に論ずる、「人」は「天道」を繼承してこれを完成させるもの、とされていることにある。

この、「天」と「人」との對置は、「禮論」(66)に、「禮始於天、而成於人、知天而不知人則野、知人而不知天則僞」として荀子の禮論(禮は聖人の僞にもとづくとする)を批判し、「聖人捨木而不爲器、捨馬而不爲駕者、固亦因其天資之材也」、聖人の制禮(人)も民の天資の性(天)に順應することによってなされる、という主張にも見いだされるが、より示唆に富むのは、「老子」(68)と題する一文である。

道有本有末、本者、萬物之所以生也、末者、萬物之所以成也、本者出之自然、故不假乎人之力而萬物以生也、末者涉乎形器、故待人力而後萬物以成也、……

ここでいわれている「本」が、「天」のはたらきを指していることは明らかであろう。「天」はここでは、「人力」を借りないもの、すなわち「自然」と規定される。それははたらきは「萬物」を「生」むことにある。それに對して、「末」と呼ばれているのは「人力」であり、それは「形器」に關するもの、いかえれば「萬物」を「成」すはたらきをするもの、とされている。これによれば、王安石における「天」(天地)は、「萬物」が発生・存在(生)する「自然」の世界である。この「自然」は、非人爲・自ずからなるものという意味を持ち、したがってまた(五行のごとき)物理的自然をもそのなかに含む概念であり、われわれが用いる自然という概念にきわめて近い。それ故、「天」は「萬物」に對する有志の主體ではないこととなり、「洪範傳」にいう「天所以命萬物」とは自然の世界に萬物が發生することを意味するにすぎず、「天道」とはそこに見られる自然の法則を意味するにすぎないことになろう。そして、王安石における「人」は、この自然

なる「天」に(あるいは自然の法則としての「天道」に)「人力」を加えることによって「形器」を創り出す(成)ものである。——この「天」と「人」との間に考えられている、「本」「末」という關係は、したがって、價值的優劣のそれではいささかもない。「道有本有末」の語でいわれているのは、「天」のはたらき(生)と「人」のはたらき(成)とは第一次的と第二次的との區別があり、そして後者は前者を補完する、という主張なのである。⁴¹⁾

右のことによれば、王安石においては、「天」||自然の機能と「人」の機能とが區別され、人間は自然のはたらきにもとづきつつ、その主體的能動性を自然にむかつてはたらかせる(天道)を「形器」化する(成)もの、とされていたわけである。それ故「老子」は前引の文に續けて、

夫其不假人之力而萬物以生、則是聖人可以無言也、無爲也、至乎有待於人力而萬物以成、則是聖人之所以不能無言也、無爲也、故昔聖人之在上、而以萬物爲己任者、必制四術焉、四術者、禮樂刑政是也、所以成萬物者也、故聖人唯務修其成萬物者、不言其生萬物者、蓋生者尸之於自然、非人力之所得與矣、老子者獨不然、以爲涉乎形器者皆不足言也、不足爲也、故抵去禮樂刑政、而唯道之稱焉、是不察於理而務高之過矣、夫道之自然者、又何預乎、唯其涉乎形器、是以必待於人之言也、人之爲也、

という。「自然」と區別された、「萬物を成す」ものとしての「人力」、その表現形態としての「禮樂刑政」の強調である。「禮樂刑政」については、後にまた觸れる。

王安石に見られる「天」と「人」との區分、(兩者の機能についての「生」・「成」という意味づけ、兩者の關係についての「本」・「末」という位置

づけ)それは、以上によって明らかないように、自然と人爲との區分であり、自然に對する人間の主體的能動性への着眼でもある。「郊宗議」(62)にもいう、「夫天與人、異道也」、「進洪範表」(56)にもいう、「天下之物、小大有彝、後先有倫、敘者天之道、敘之者人之道」。——かような發想様式は、自然に對する客觀的・合理主義的見地を證明するものとして、またしたがって、「天」に神祕的宗教的權威をみとめる傳統的思考とのきわだった對立を表示するものとして(このことについては後に觸れる)、われわれの注意をひかすにはいいない。「聖人上承天之意、下爲民之主」(「風俗」69)、「人君固輔相天地以理萬物也」(「洪範傳」)、「知天助之不可常恃、知人事之不可怠終」(「本朝百年無事割子」41)といった、儒教的ステロタイプ用語も、彼においては、右のような見地のもとに合理化されて解されていたとせねばなるまい。

——「天」と「人」、「本」と「末」、いいかえれば自然と人爲、の區分、そして自然にはたつきかけるものとしての人間の能動性、という王安石の發想様式は、彼の思想のもろもろの側面を規定する基本をなすものである、以下にこのことを、いくつかの問題について明らかにしてゆこう。

二 「性」と「情」と「習」——人間論

まず、王安石の「性情」論(人間論)に注目してみよう。

王安石は、數篇の文章のなかで人間の「性」と「情」とを論じているが、そこでは、

性情、一也、世有論者曰、性善情惡、是徒識性情之名、而不知性情之實也、喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心、性也、喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行、情也、性者情之本、情者性之用、故吾曰、性情、

一也、……此七者、人生而有之、接於物而後動焉、動而當於理、則聖也、賢也、不當於理、則小人也、彼徒有見於情之發於外者爲外物之所累而遂入於惡也、因曰、情惡也、害性情也、是曾不察於情之發於外而爲外物之所感而遂入於善者乎、……故君子之所以爲君子、莫非情也、小人之所以爲小人、莫非情也、……(「性情」、67)といひ、

性生乎情、有情然後善惡形焉、而性不可以善惡言也、……

諸子(孟子・荀子・韓愈)之所謂、皆吾所謂情也、習也、非性也、……

……古者有謂喜怒哀愛惡慾情者乎、喜怒哀愛惡慾而善、然後從而命之曰仁也、義也、喜怒哀愛惡慾而不善、然後從而命之曰不仁也、不義也、故曰、有情然後善惡形焉、然則善惡者情之成名而已矣、……(「原性」、68、カッコ内筆者)

というように、「性」とは人間の心が對象に接觸して動く以前の狀態とされ、「情」とは心が對象に接觸して喜怒哀樂等としてあらわれた狀態、すなわち「性」の具體的發現、とされていて、したがって「性は情を生ずる」とも説かれる。そして、「仁」「義」「聖」「賢」のような判断は、「情」の動きに關してのみなされるものとされ、それ故、「善」「惡」は「情」にのみ(「性」ではなく)適合する觀念である、「善惡は情の成名のみ」、とされている。しかも「性」と「情」とが「一なり」と説かれるのは、兩者がかように、性質は異なるが連続したものである。さらにまた彼においては、

孔子曰、性相近也、習相遠也、吾之言如此、然則上智與下愚不移、有說乎、曰、此之謂智愚、吾所云者性與善惡也、惡者之於善也、爲之則是、愚者之於智也、或不可強而有也、(「原性」、前引の文に續く)

……然則孔子所謂中人以上可以語上、中人以下不可以語上、惟上智與下愚不移、何說乎、曰、習於善而已矣、所謂上智者、習於惡而已矣、所謂下愚者、一習於善、一習於惡、所謂中人者、上智也、下愚也、中人也、其卒也命之而已矣、有人於此、未始爲不善也、謂之上智可也、其卒也去而爲不善、然後謂之中人可也、有人於此、未始爲善也、謂之下愚可也、其卒也去而爲善、然後謂之中人可也、惟其不移、然後謂之上智、惟其不移、然後謂之下愚、皆於其卒也命之、夫非生而不可移也、(「性說」、68)

と、「習」(後天的影響)による「情」の善惡の變化が認められている。(「上智與下愚不移」の解釋が「原性」と「性說」とではくいちがっているが、「情」の善惡の可變をいう點では一致する。)「情」を變化させるはたらきとしての「習」は、いうまでもなく人爲である。——かくて、彼の「性情」論(人間論)は、人間の心の中に、「性」と、それから生ずる「情」とを見いだし、「性」と「情」とは連続したものの、としながら、しかも「情」は「習」という人爲のはたらきかけによって變化する、と主張するのである。

この王安石の人間觀から、前節で見た、自然と人爲との區分、前者に對する後者の能動性、という彼の基本的發想様式を讀みとすることは容易であろう。「性」とは人間の心の内部に存在する自然、「天」なのであり、「習」とは、これにはたらきかけるものとしての人爲にほかならぬのである。「洪範傳」にも、洪範の「無有作好」「無有作惡」の語を解して、「好惡者性也、天命之謂性、作者人爲也、人爲則與性反矣」。「禮樂論」(66)にも、人間の中における自然的なるもの系列を論じて、「神生於性、性生於誠、誠生於心、心生於氣、氣生於形、形者有生之本」。「誠」「心」といった概念の挿入によって繁雜にさ

れているが、これも端的には、「形」「氣」という自然に「性」を歸せしめる思考である。この、自然||「天」にもとづく「性」に、人爲としての「習」が作用するというのが、「五事、人所以繼天道而成性者也」(「洪範傳」)、人間が天道をついで「性」を成す、という彼の言葉の意味であった。これを「老子」の「本」「末」論にあてはめれば、「性」は「本」、「習」は「末」というわけにならう。

善惡を「情」に歸し、かつそれを可變と考ふる王安石の「性情」論(人間論)は、人間の善惡は生まれながらに決定されているとする觀念的立場とは、對立することとなる。彼が孟子の性善說や荀子の性惡說を、彼らのいう「性」は實は「性」ではなく「情」であり「習」である、という理由のもとに批判する(「原性」)のも、(孟子・荀子への理解が正確であったかどうかは別として)彼の「性情」論の視角を示したものであるし、特に韓愈の性說への批判には、反觀念論的立場が明瞭にあらわれている。

夫太極者、五行之所由生、而五行非太極也、性者五常之太極也、而五常不可以謂之性、此吾所以異於韓子、且韓子以仁義禮智信五者謂之性、而曰、天下之性惡焉而已矣、⁶⁾五者之謂性、而惡焉者豈五者之謂哉、(「原性」)

孔子曰、性相近也、習相遠也、吾是以與孔子也、韓子之言性也、吾不有取焉、(「性說」)

韓愈の「原性」における、人の「性」と「情」とには上中下の三品があるとする説、それを繼承した李翱の「復性書」における、「性」は本來的に善であり「情」には善・不善があるとする説は、ともに、善惡を先天的||自然的な「性」にもとづける觀念的傾向を持ってお

り、そこに宋代性理學の「本然の性」の思想の前觸れが見られる。それに對比するとき、王安石の「性情」論の、善惡を「性」から切り離し、そして「習」(人爲)によるその變化を主張する立場は、人間の後天的・社會的形成を重視した客觀的・合理主義的思想を表明するものとして、高い評價にあたるといえる。⁶⁷⁾

王安石は右の觀點からまた、人の「命」について、「揚孟」(64)の一篇で、「孟子」(盡心上)の「莫非命也、……盡其道而死者正命也、桎梏死者非正命也」、揚雄の「命者天之命也、非人爲也、人爲不爲命、……可以存亡、可以死生、非命也、命不可避也」(法言・問明)の語によりながら、つぎのように論じている。

揚子之所謂命者、正命也、孟子之所謂命者、兼命之不正者言之也、……有人於此、才可以賤而賤、臯可以死而死、是人之所以自爲也、此得乎命之不正者、而孟子之所兼謂命者也、有人於此、才可以貴而賤、德可以生而死、是非人之所爲也、此得乎命之正者、而揚子之所謂命也、

ここで彼は、人爲によつて變化することのない不可避の運命を「命の正なるもの」と規定しているが、同時に、「命」といわれるものの中に、人爲によつて決定される、いわゆる「命の正しからざるもの」(罪を犯し、その結果として死ぬるとき)の存在をも認めている。それは、同じ篇で「性」について、「夫人之性、莫不有羞惡之性、有人於此、羞善行之不修、惡善名之不立、盡力乎善、以充其羞惡之性、則其爲賢也孰禦哉、……有人於此、羞利之不厚、惡利之不多、盡力乎利、以充羞惡之性、則其爲不肖也孰禦哉」と説くのとともに、人間の後天的行爲(貴賤死生や賢不肖に影響するものとしての)を重視する主張であり、前述の「性情」論に接續する。——ただし、「揚孟」「命解」(64)

「對難」(68)その他に見られる、「命」に關する彼の把握が、人爲によつて支配されないものと、人爲によつて支配されるものという二重の面を含んでいることは、かかる重層的解釋が統一されるための鍵としての、人間の生活とそれをとりまく世界への法則的理解が未成熟だったことのあらわれであり、彼の人間觀の合理主義性の一つの限界を示すものとせねばなるまい。

さて王安石の「性情」論は、一面において、「語曰、塗之人皆可以爲禹、蓋人人有善性、而未必善自充也」(答孫長倩書、76)と、「善性」(善として發展すべき「性」)の普遍を主張することにより、儒教的人間觀としてのいわば慣性を保存しているが、他面において、彼が早く仁宗に奉つた「上仁宗皇帝言事書」(39、いわゆる「萬言書」)、「王文公文集」1では「上皇帝萬言書」と題する)に「夫出中人之上者、雖窮而不失爲君子、出中人之下者、雖泰而不失爲小人、唯中人不然、窮則爲小人、泰則爲君子、計天下之士、出中人之上下者、千百而無十一、窮而爲小人、泰而爲君子者、則天下皆是也」というごとき、現實の社會における人間のほとんどもは「中人」(「性説」の前引の文を参照)であるとする認識に基礎づけられ、「先王以爲衆不可以力勝也、故制行不以己而以中人爲制」(同)という、「中人」を標準とする政治の要請へと結合してゆくものであつた。右の「上仁宗皇帝言事書」の語は、直接には官吏の俸祿・生活保障について述べられたものであるが、そこに見られるリアリズムは、よりひろく彼の社會意識全體につらなるものでもある。そこで次に、このことを含めて、彼の社會・政治思想について論じよう。

三 政治への認識——リアリズム

第一節にすでに引いたように、「老子」のなかで安王石は、「……至平有待於人力而萬物以成、則是聖人之所以不能無言也、無爲也、故昔聖人之在上、而以萬物爲己任者、必制四術焉、四術者、禮樂刑政是也、所以成萬物者也、……」と、自然「天」にはたらきかけて「萬物を成す」ものとして、「禮樂刑政」の「四術」を提示していた。「禮樂刑政」とは、いうまでもなく君主の行なう政治を指す。「與祖釋之書」(77)にもいう、「治教政令、聖人之所謂文也、書之策、引而被之天下之民、一也、聖人之於道也、蓋心得之、作而爲治教政令也」、彼にあつて、自然と人爲の區別、自然に對する人間の主體的能動性、という合理主義的發想がなされていたことは前述のとおりであるが、その、自然にはたらきかけるものとしての人爲は、社會全體という場では、「禮樂刑政」「治教政令」——君主によつて主體的に作爲される政治、として説かれていたのである。ここで政治が、君主としての「聖人」に源泉を持つとされているのは、中國の政治意識の傳統的性格のあらわれであるが、しかし、彼の提言の本質的問題は、そのなかでとられている、人爲としての政治を自然(「天」)に對置し、後者に對する前者のはたらきかけに注目する觀點にある。かかる觀點のもとに政治への思考がなされるとき、そこから導出されたものは、「富其家者資之國、富其國者資之天下、欲富天下、則資之天地」(「與馬運判書」、75)と、政治的支配體制の世界たる「天下」を包みこむ、自然の世界たる「天地」(第一節で觸れたように、彼における「天地」は、「天」と同義と解してさしつかえない)を考え、政治の機能をば、この「天地」にはたらきかけることによつて「天下を富ましめる」ところに設定する主

張であつた。¹⁰⁰⁾ また、「聖人上承天之意、下爲民之主、其要在安利之」(「風俗」)のように、政治の目標をば、「天」自然のはたらきにもとづいて民を「安利」すること、と規定する主張であつた。ここに、「天(地)」——自然は「天下」と切り離され、政治機能によつてはたらきかけられ利用される對象として客體化される。一方、政治は、この客體に對する人間の主體的能動性の表現として捉えられる。それは、政治への合理主義的、かつ功利主義的な把握であり、司馬光のような保守的的改革派(舊法黨)の非難を受けたものであつた。¹⁰¹⁾ そしてこの思考が、前述のごとき、自然(「天」と人爲とにかかわる彼の基本的發想樣式に、立脚していることは明らかである。

さて政治へのかかる合理主義的・功利主義的視角は、當然、政治における經濟的効果への注視を意味する。王安石は、「上仁宗皇帝言事書」でも「自古治世未嘗以不足爲天下之公患也、患在治財無其道耳」といい、宋初の政治を論じた「本朝百年無事劄子」でも「其於理財、大抵無法、故雖儉約而民不富、雖憂勤而國不强」といい、司馬光の批判に反駁した「答司馬諫議書」(73)でも「爲天下理財、不爲征利」といい、青苗法について述べた「答曾公立書」(73)でも「政事所以理財、理財乃所謂義也」といって、「治財」「理財」の重要性を強調している。彼が政治擔當者として實行した政治改革(新法)が、大商人・大地主の抑壓、自作農・小地主・小商人の保護、それを通じての國家財政の充實、を主要目的としていたことはしばしば指摘されるところであるし、早く郵縣の知であつた時にもすでにその原型とみられる施策を行なつている(「宋史」本傳)が、かような政治的行動が、右のごとき政治認識によつて裏づけられていることはいうまでもな

い。「答曾公立書」は、「孟子所言利者、爲利吾國如曲勢、利吾身耳」「一部周禮、理財居其半、周公豈爲利哉」といひ、「政事」とは「理財」、「理財」は「義」だ、として、「利」を低位におく傳統的價值觀との調和をはかつてもいるが、その主張の力點は、「其如民心之願何」「蓋因民之所利而利之、不得不然也」と説いて青苗法(特にその二分の利息)の正當性を明らかにするところにある。ここに示されているとき、政治を純粹に經濟的な關係において——「理財」として、「民を利する」こととして捉える姿勢、その意味でリアリスティクな姿勢、それが、彼の政治認識と政治行動を貫徹するものであったとおもわれる。そして彼が、反對派によつて桑弘羊に比せられ(注①の司馬光の語や、蘇轍の「制置三司條例司論事狀」△「樂城集」35V)、「以天子之宰而治財」(蘇軾「萬言書上神宗皇帝」)、「經進東坡文集事略」24)等々と、求利の故をもつて非難された理由もそこにあつた。

ところで、王安石における「民心の願」への重視、「民の利とする所」に因つてこれを利せしむ」といふ感覺、それらを、ただ儒教的な愛民思想の表明として看過することは不當であらう。そこで思考されている重要な一點は、政治の機能を、個々の人民の利益に直接觸れあうものとして把握すること、民を對象とした經濟政策的なものとしてそれを規定すること、いいかえれば、政治の概念の領域を、主權者・政治機構と廣汎な人民(小農民・小地主・小商人等)によつて構成される空間に擴大すること、にある。——

新法の反對者のひとり文彦博の「爲與士大夫治天下、非與百姓治天下也」といふ有名な言葉は、神宗の「更張法制、於士大夫誠多不悅、然於百姓何所不便」といふ言葉に對して放たれたものであつた。他方、王安石が標榜したのは、「朝廷但求民害者去之、有何不可」との

主張であつた。(以上、「續資治通鑑長編」221)文彦博らの反改革派にせよ、政治が民利に寄與すべきことを否定するのではもちろんない。王安石にしても、政治の主體を民に置くのではもちろんない。王と、文ら反改革派との相違の中心は、前者が、民を政治の範圍のなかに含め、權力者はつねに民の利害を計測しつゝ政策の決定・變更を行なう(「因民之所利而利之」「求民害者去之」)べきもの、としてゐるのに反して、後者が、政治を皇帝と士大夫(上層官僚＝大地主階層)との範圍に限定し、民はその外にあつて、權力者により一方的に作られ保持される法制の支配を受けるもの、としてゐるところにある。そして、反改革派のかかる基本的政治認識からは、「祖法」(固定せる傳統的政治樣式)を極度に尊重する、いわば傳統主義の態度が生み出される。文彦博は新法を難じて「祖宗法制具在、不須更張以失人心」(同前)といひ、司馬光も、制置三司條例司の設置を非難した書簡で「於是言利之人……各鬪智巧以變更祖宗舊法」(「與王介甫書」)、「溫國文正司馬公文集」60)といひ、哲宗に奉つた「請更張新法劄子」(同、47)でも「王安石不達政體、專用私見、變亂舊章」と述べてゐる。かように、「皇帝は士大夫とともに天下を治める」といふ反改革派の政治認識が、政治の實質(政治機構や政策)を、固定した變更すべからざるものと見なす態度につらなるのは、彼らの階級的背景を主な理由とするであらう。莊園的大土地所有を基盤とする上層官僚たる彼らは、皇帝權力を支えつつ、またそれとの密接な結合によつて自己の政治的・經濟的特權を維持してゐたから、當然にも、「皇帝はわれらとともに天下を治める」といふ主體的意欲と、また、「祖法」の觀念に象徴される既成の傳統的體制を固持せんとする要求とを、強く抱いてゐたのである。¹⁰⁾

反改革派のかかる傳統主義的態度に對比するとき、王安石の政治認

識・政治行動を貫く、前述のごときリアリスティックな姿勢の意味は、より明らかとなる。彼は、政治を純粹に經濟的な關係において——「理財」、「民を利する」こととして捉えるところから出發して、政治の領域を廣汎な民にまで擴大し、そこから、民の利害に密着した政策決定の必要性を見だし、それを通じて「祖法」的傳統主義を批判する地點に立つたのである。彼の政治改革の思想的足場がそこにある。そして、政治に對するこのような態度は、狀況に即應した人間の主體的是たらきかけを重視する（既成の權威的政治體制を靜的に墨守するのなほに）思考にもとづく點において、彼の基本的發想としての、自然にはたらきかける人間の能動性の重視という思考と、まさしく相似のタイプをなしているといつてよい。

政治に對する右のような基本的認識に立っていた王安石は、政治を實體化させる國家組織についても獨自の見解を持っていた。それを簡潔に表明するものは、「善救方後序」(84)の「夫君者制命者也、推命而致之民者臣也、君臣皆不失職、而天下受其治」、「諫官論」(63)の「以賢治不肖、以貴治賤、古之道也、所謂貴者何也、公卿大夫是也、所謂賤者何也、士庶人是也」の語であらう。これらを、儒教の傳統的身分秩序論としてのみ見すごすことはできない。何故なら、彼にあってはこうした口號のもとに、官僚制の改革と一般民衆の（大土地所有からの）自立化が企圖されていたからである。彼が下級官吏の地位・生活の向上を主張し（「上仁宗皇帝言事書」「看詳雜議」(62)等）、また才能を基準とした官吏選抜を説いて（「上仁宗皇帝言事書」「本朝百年無事劄子」「進説」(69)「取材」(69)等）科擧制度の修正を行ない、太學三舍法（官吏養成機關としての學校の確立）を實施した事實は、既成支配階級たる莊

園地主——上層官僚に代るものとしての、有能でかつ國家から生活を保障された官吏層を廣汎に形成させようとしたことを意味する。また彼の政治改革の主要な目標は、大地主・大商人からの、自作農・小地主・小商人の保護、それによる國力の充實にある。こう見るならば、彼における國家構想は、皇帝と、（上層地主官僚より下の階層から造成された）廣汎な官吏群と、自立せる一般民衆と（それらが、彼における「君」と「臣」と「民」）を基軸とするものであったといつてよからう。この構想は、彼の政治改革のいわば組織論なのであり、民を政治の領域のなかに含めようとする前記の主張もそこに投影しているのであるが、さてこの構想のなかにまた、さきに見た彼のリアリスティックな姿勢が貫徹している。下級官吏の生活保障を主張する根底に、前節末に引いたごとき「中人」論——人間の大半は「窮すれば則ち小人となり、泰なれば則ち君子となる」中人だ、という——を据えていることが、そのあらわれである。この「中人」論は、政治の經濟的基礎を重視するものとして、前述の、政治の機能を經濟的關係から捉える彼の姿勢に、明らかに接續しているのである。

そしてさらにいうならば、王安石の政治思想を貫くリアリズム全體が、彼の「性情」論（人間論）と緊密に結合していることも明瞭である。前節で考へたとおり、彼の「性情」論は、善惡を「情」に歸し、「情」は「習」によつて變化すると説き、そうした形で人間の後天的・社會的形成に着目する。とすれば、後天的形成の條件としての人間の經濟的狀態、それを作り出すものとしての政治の役割、が重視されねばならぬことはいふまでもない。ここに、民の利害を政策決定の尺度とし、かつ官吏の生活保障をはかるリアリスティックな姿勢——一言でいえば、政治における經濟の主要性の發見——は生まれ出るのであ

る。

四 歴史のなかの人間

さて、前節に素描した政治思想とともに、王安石の社會意識の一要素をなすものとして、彼における歴史意識の問題がある。――

もし歴史を、自然（あるいは「天」）の單純な時間的變化の反復としてのみ見る立場があるとすれば、そのように考えられた歴史は、自然現象自體の循環的運行にすぎず、實は歴史（社會の發展とその法則という意味における）ではない。¹⁰⁸ 中國の正統的歴史意識に多く見られる尙古思想や循環論（たとえば「孟子」の一治一亂説、「春秋繁露」の三統説、劉向の五徳説、邵雍の元會運世説等）は、歴史から發展を消去しそれに一定の先驗的觀念（しばしば自然現象から類推された）をはめこむものであつて、歴史を自然の單純な運行として見る立場からあまり遠ざかつてはいない。ここでは、歴史の變化の主體は多くは「天」であるときれ、したがつて、人間の歴史と自然現象の變化とが明確に區別されない。こうした非合理的な見かたが生まれるのは、歴史における人間の主體的行爲、それによる社會の發展、自然との關連でいへば自然に對する人爲の能動性、が発見されないことにもとづく。韓愈を先蹤とする宋學の道統論も、歴史の發展を否定した非合理的概念として、これらの見かたにつながるものである。¹⁰⁹

王安石の、自然（「天」）と人爲とについての基本的發想は、いうまでもなくこうした非合理的歴史意識とは對立する。――

夫天下之事、其爲變豈一乎哉、固有迹同而實異者矣、今之人認然然求合於其迹、而不知權時之變、是則所同者古人之迹、而所異者其實

也、事同於古人之迹而異於其實、則其爲天下之害莫大矣、此聖人所以貴乎權時之變者也、（「非禮之禮」、67）

聖賢之言行、有所同、而有所不必同、不可以一端求也、同者、道也、不同者、迹也、……蓋時不同、則言行不得無不同、唯其不同、是所以同也、……無權時之變、則又何聖賢之足稱乎、聖者、知權之大者也、賢者、知權之小者也、（「祿隠」、69）

古者一道徳以同俗、故士有揆古人之所爲以自守、則人無異論、今家異道、人殊徳、士之欲自守者、又牽於末俗之勢、不得事事如古、則人之異論可悉弭乎、（「與丁元珍書」、75）

かように王安石は、「古」と「今」との間の「變」を指摘し、「時の變を權^{はか}る」ことを説いている。この「變」とは、「今家異道、人殊徳」といわれるごとき、社會の複雑化を意味するものであつて、人間の性質・才能自體については、「今猶古也、今之天下、亦古之天下、今之士民、亦古之士民」（「興賢」、69）のように、古と今と何の變化もないという。そして、社會が變化（複雑化）することは何にもとづくかといへば、「彼狂」と題する詩（10）に「上古杳默無人聲、日月不志山川平、人與鳥獸相隨行、祖孫一死千百生、萬物不給乃相兵、伏羲畫法作後程、漁獵獵獸寬群爭、勢不得已當經營」といい、「太古」と題する文（69）にも「太古之人、不與禽獸朋也幾何、聖人惡之也、制作焉以別之」というごとく、それは人口の増加・相互の鬭争による混亂を抑止するための「聖人」の「經營」「制作」から出發した、とする。これは古く「韓非子」（五蠹）などにあるのと形式的に共通した考えかたで、それ自體は新鮮性に乏しいともいえるが、しかし、自然と人爲とに關する王安石の基本的發想様式に結びつけて考察するとき、注目すべき意味を持つ。すなわち、彼の右のような主張には、「鳥獸」と同

様な状態——いいかえれば自然のままの状態にあつた人間の生活に、聖人の經營・制作——人爲が加えられることによつて社會生活が成立した、という思考が「人與鳥獸相隨行」から「漁獵獵獸覓群爭」へという圖式をとつてこめられているのであり、そしてそれは明らかに、自然に對する人爲のはたらきかけという發想の、歴史の次元におけるあらわれなのである。

このようにして、歴史のなかで人爲（自然に對して主體的に作用するものとしての）が認識されれば、歴史を自然の運行として見る立場、人間の歴史と自然の變化とを明確に區別しない立場は否定される。したがつて、尙古思想や循環論的思想もまた否定される。前引のごとき王安石の、「古」「今」の「時の變」を見いだし、「古と今と」「迹」は同じでも『實』は異なるばあいがある。「事ごとにすべて古のとおりというわけにはゆかぬ」とする提言、それは、歴史のなかの人爲への認識をその底に置くことによつて發せられたものとして、尙古思想・循環論の類の非合理的歴史意識への批判をなしているのである。「太古」にもいう、「太古之道、果可行之萬世、聖人惡用制作於其間」。そして、尙古思想における、「古」に對して「今」に低位の價値を與える觀念から離脱したところに、人間の性質・才能は古今變りがないという、やはり前引の主張が生ずる。世俗的風潮としての古人偏重・今人輕視の傾向をも、いわれなきものとして彼は強く非難している。「俗人賤今常貴古、子雲今存誰女數」（「揚雄二首」二、9）「一時二子皆絕藝、衞馬穿麻久緝旅、華堂豈惜萬黃金、苦道今人不如古」（「純甫出釋惠崇畫要予作詩」、1）。

歴史における人爲への認識から、古今の「時の變」という觀點に達

した王安石の歴史意識にあつては、この「變」への主體的對應、いわゆる「時の變を權る」ことの意義が、當然にも重視された。彼は「上仁宗皇帝言事書」に「夫二帝三王相去、蓋千有餘載、一治一亂、其盛衰之時具矣、其所遭之變・所遇之勢、亦各不同、其施設之法、亦皆殊、而其爲天下國家之意、本末先後、未嘗不同也」、策問の一つ（策問十二）八、70）にも「問、夏之法至商而更之、商之法至周而更之、皆因世就民而爲之節、然其所以法意不相師乎」といつて、狀況の歴史的變化に對應した政策の變化について指摘しており、特に、「夫子賢於堯舜」（67、なお、「臨川先生文集」に缺けたこの文の冒頭の段落は「王文公文集」7によつて補われる）では、「孟子」（公孫丑上）の「以予觀於夫子、賢於堯舜遠矣」の語を解釋して、これは徳の優劣をではなく「時」をいつたもので、「聖人の法」が伏羲によつて「成」かれ、堯・舜によつて「成」り、禹・湯・文・武によつて「大」にされ、そして孔子に至つて集大成されたことを意味する、と説き、

夫以聖人之盛、用一人之知、足以備天下之法、而必待至於孔子者何哉、蓋聖人之心、不求有爲於天下、待天下之變至焉、然後吾因其變而制之法耳、至孔子之時、天下之變備矣、故聖人之法亦自是而後備也、

と述べている。「天下の變」に「因」つて「これが法を制する」というその主張は、明瞭に、歴史のなかの狀況に對する人間の主體的はたらきかけ、それによる社會の進歩、という思考を含んでいる。伏羲・堯・舜……孔子という「聖人」の系列が設定されているが、それが「孟子」の一治一亂説や宋學の道統論と區別される點もまた、彼において、は、「聖人」たちが「時」という契機によつて、歴史的に位置づけられ、「聖人」たちの手で「法」（制度）が次第に完備に向つて近づい

ていったとする進歩の見地がとられているところにある。彼における「時の變」の認識——歴史における變化の認識は、かようにして、主體としての人間が「變」に對應して行なう「法」の制作、そしてそれによる社會の進歩、という思考を導き出す。もともと彼は、上古における「聖人」の「經營」「制作」から「變」が出發したと考えたのであるが、この「變」はさらに、右のような人爲の主體的作用に媒介されて社會の進歩へと結合してゆく、とされるのである。「權時之變」といふ「趣時合變」(答劉讀秀才書、72)という變化への對應、それは彼においてはまさに、進歩を生み出すものとしての人間の行爲、という意味を持っていた。——社會の時間的變化とそれへの對應を説くことは、「韓非子」(五蠹)・「淮南子」(汜論)等につとに見られるが、それらとの比較において王安石の歴史意識がもつ獨自性も、かかる進歩への注目であろう。

王安石のかかる歴史意識が、現實の社會・政治の課題、特に彼の政治改革の思想・行動と密着したものであることは指摘するまでもない。すでに見てきたとおり、彼の歴史意識は「法」の歴史性を一つの焦點としており、そのことは、彼の歴史意識が、彼の「新法」に歴史上の正當な位置を主張するものであることを示している。他方、改革派が「祖法」を極度に尊重したことは前節に述べたが、政治意識におけるこの「祖法」尊崇は、既成の權威を神聖化し固執する點で、歴史意識における尙古に接合するものである。こう考へるならば、彼が尙古思想に向つて放つた「事同於古人之迹而異於其實、則其爲天下之害莫大矣」(「非禮之禮」)「吾以爲識治亂者當言所以化之之術、曰歸之太古、非愚則誣」(「太古」)という批判が、同時に、現實に對して不毛な反改革派の「祖法」的傳統主義への批判をなしていることは自明で

であろう。(ただし同時に彼は、その新法を正當化するための手段として、「周禮」といふ經書の傳統的權威を利用しているが)——さらに、より一般的にいって、歴史のなかの「變」に對應した人爲の主體的作用、それによる社會の進歩という彼の思考は、前節に見た彼の政治思想における、狀況に對する人間のはたらきかけを重視する思考、そしてそれにとづく、民の利害に即應した政策決定という姿勢を、歴史の次元において支える役割を果している。こうして王安石の歴史意識は、彼の政治思想と深くつながりながら、政治改革の理論的支柱として、彼の社會意識の一面を構成しているのである。

五 改革の論理とその基盤

自然と人爲とを「本」と「末」という形式のもとに區分し、自然にはたらきかけるものとしての人間の主體の能動性に注目するのが、王安石の思想の根底にある基本的發想——いわば彼の思想の主調音であつて、それが彼の「性情」論(人間論)・政治論・歴史論の諸側面を規定していることを、私は以上に考察してきた。そして、これら彼の思想の諸側面は、やはり以上に述べてきたように、たがいに交錯しあいながら、彼の政治行動——「新法」的⁴政治改革と結合しているのである。さてそれならば、彼の思想におけるかような特徴は、歴史のなかで、いかなる性質・意義を有するであろうか。

「自然」は、王安石自身の語彙においても、われわれにおけると同様に、非人爲、自ずからなるものという意味を持ち、また物理的自然をも含む概念であつた。そしてそれは、多くのばあいには「天」と呼ばれた。それ故、彼における自然と人爲との區分は、「天」と「人」

との區分として表現されることとなった。(第一節參照)——ところでこの「天」は、中國の傳統的思想にあつては、「人」と結合しかつそれを支配するもの、したがつて、單に自然的存在であるのみでなく宗教的・超自然的存在、として意識されてきたものである。(傳統用語では、「天人」は通常、兩者の區別・對立ではなく、兩者の連續・混一を意味する。)このような意識のもとでは、「天」と「人」との結合という形で自然と人間とが結合され、しかも「人」は「天」に從屬するものと考えられるから、自然から獨立した主體的な人間という觀念は成立しない。そしてまた、このような意識のもとで政治が問題にされるばあいには、政治權力は、君主の一身にあるとされた。何故なら、君主のみが、「天」から「命」を受けたその代理者——「天子」として、右の「天」と「人」との結合を媒介し、「人」に對する「天」の支配を實現させるもの、と考えられたからである。(そのことの徵證が、君主の政治的行爲に應じて「天」が示すとされる「祥瑞」「災異」)ここに、君主の超人間的聖聖性、その權力の絶對性が觀念されることとなる。かようにして「天」と「人」との結合は、專制的君主權力のイデオロギーとして機能する。傳統的思想におけるこのような「天」と「人」との結合、それにもとづく「天」への宗教的・神秘的權威の付與、君主の神聖視は、古代專制國家としての漢帝國の思想に典型化されているが、王安石と同じ時代にも、たとえば司馬光が、

天者萬物之父也、父之命、子不敢逆、君之言、臣不敢違、……故違君之言、臣不順也、逆父之命、子不孝也、不順不孝者、人得而刑之、順且孝者、人得而賞之、違天之命者、天得而刑之、順天之命者、天得而賞之、或曰、何謂違天之命、曰、天使汝窮、而汝強通之、天使汝愚、而汝強智之、若是者必得天刑、(「迂書」士則、「溫國

文正司馬公文集」74)

臣聞、天意保佑王者、故爲之下災異、以譴告之、若王者恐懼修省、則非徒免一時之害、又將有福祿隨之、(「上皇帝疏」、同34)

詩曰、文王陟降、在帝左右、書曰、面稽天若、蓋言王者造次動靜未嘗不考察天心而嚴畏之也、……今之論者或曰、天地與人了不相關、薄食震搖皆有常數、不足畏忌、……意者古今異宜、詩書陳迹不可盡信邪、(「學士院試李清臣等策目」、同72、王安石の主張とされる「天命不足畏」に反論したもの)

と述べている言葉に見いだすことができるし、富弼が神宗に上書するにあつて「人君所畏惟天、若不畏天、何事不可爲者」(「宋史」本傳)といい、蘇軾が哲宗に奏した劄子に「陛下即位以來、發政施仁、無一不合人心順天意者、當獲豐年刑措之報、鳳凰景星之瑞、而水旱作沴、常寒爲罰、殆無虛日、此豈理之當然者哉」(「大雪論差役不便劄子」、「經進東坡文集事略」、32)と説くのも、同様な考えかたを示すものである。

傳統的思想におけるかような傾向は、明らかに非合理的であるが、王安石における、「天」と「人」とを區別する思考は、傳統的思想のかかる非合理性と對立し、それへの批判をなしている點において、「天」——自然についての客觀的・合理主義的見地を證明するものとして、高く評價されてよいであろう。この意味で彼は、中國思想史における合理的自然認識の發達の上に、一つの進歩的座標を占めている。そのみでなく同時に、自然と人爲との區分に立脚して自然に對する人爲の主體的能動性を認識する王安石の發想は、これを政治の場で眺めるとき、政治の獨自の機能の發見、いいかえれば政治の主體性への認識、につらなるものと見ることができ、——傳統的思想におけるごとく、人間が自然——「天」に結合され、しかも「天」の支配力に

從屬するとされているばあいには、君主の政治行爲は、「天」の支配力を實體化し「人」のなかに普及させる過程として考えられ、したがって、人間が主體的に行なう政治という觀念は、存在の契機をばまれている。(現實に君主權力がいかに強力であっても、觀念的にはそれは「天」に從屬している。) 王安石は、「天」と「人」とを區分することによつて、「天」に對する「人」のはたらきかけを考え、その機能形態としての「禮樂刑政」政治に目を注いだ。彼の思想における「禮樂刑政」は、「人力」であり「聖人之所以不能無言也、無爲也」としてなされるもの、すなわち人間の主體的能動性のあらわれであつて、「聖人可以無言也、無爲也」なるものとしての「自然」とは、明確に分離されている。(「老子」、第一節參照) ここに政治は、「天」自然から獨立しそれにはたらきかける人爲的なものとして、その獨自の意義を規定され、「禮樂刑政」というその具體的機能の、自然に對する主體性が認識されるのである。ここにはいわば、「政治」の發見——政治の固有の範疇の確立を指し示す一つの里程碑が見られる。そして、かような政治の獨自性への認識のなからこそ、第三・四節に述べたことと、政治の合理的・功利的把握、經濟的關係への觀點、政治の領域の人民への擴大、民の利害に密着した政策決定、「祖法」的傳統主義への批判、社會の「變」に即應する「法」の制作、……等々の思考、一言にしていえば「新法」的・政治改革の論理、が成立する。傳統的思考にみられるように「人」の行爲としての政治が「天」に從屬しているかぎり、政治は最高の支配者たる「天」に由來するとされ、したがつて「天」の名のもとに權威化された既成の秩序が「祖法」として遵守され、人間を主體とする政治への合理的・經濟的視角、それにもとづく、人爲による自由な政策決定の姿勢は生まれがたいのであり、王安

石は傳統的思想のかかる性格からの離脱を通じて、改革の論理を形成しえたのである。

また同時に、傳統的思想における「天」「人」の結合から導かれる、政治權力を君主(「天」「人」の媒介者としての)の一身に集中する觀點に對比して考えるなら、「天」「人」の結合をとりはらつた王安石の思想には、權力の權念の幅をより擴げようとする要因が存在したということができようであらう。もちろん彼において、「民之所係仰者君也」(「風俗」のように、主權が君主にあることは自明の理として認められている。しかし彼が重視したものは、「君者制命者也、推命而致之民者臣也」(「善救方後序」という)とき、「君」の權力を「民」に普遍化させる官吏層であつた。彼が、莊園地主||上層官僚という君主に直結した特權階級に代るものとしての、より下の層を基盤とする廣汎な官吏群の創出を意圖したことは第三節で觸れた。君主と、この新しい官吏群とによつて形づくられる權力こそが、彼の抱懷した改革政治の主體にはかならぬ。この政治主體のなかでは、君主と官吏との役割はたがいに依據しあはずであり、「臣者佐也、君者主也、靜爲動之主、重爲輕之佐、輕而不知歸於重、則失於佐矣、動而不知反於靜、則失其主矣」(「老子注」26章)とは、そのことの素描であらう。そして、かかる政治主體が發想されるためには、君主主權の枠のなかに廣汎な官吏群を積極的に位置づける見地が必要であり、そのためにはまた、權力の概念の幅を、君主一個人ないしそれと直結した特權層(文彦博のいう「士大夫」)より外側に擴げること、したがつてそれを妨げる「天」「人」の結合——君主の一身への權力集中という觀念を乗り越えること、が必要であつた。こう見るならば、君主を中心置き、その周圍に政治機構としての官吏層を組織しようとする王安石の國家構想は、傳統

的「天」「人」思想への批判によって、傳統的政治思想（國家・君主觀）に、部分的にせよ一つの修正を加えたものと、評價できるのではなからうか。

王安石の思想に見いだされるこうした特徴は、彼における進歩的要素というべきものであるが、その中には、傳統的權威に捉われない柔軟な思考形態、そのあらわれとしての新鮮さ、が共通している。それは前述のように、彼の「性情」論（彼の政治・社會意識とも深く關連するところの）にも顯著にみとめられるものである。また、彼の學問論における、

……讀經而已、則不足以知經、故某自百家諸子之書、至於難經・素問・本草・諸小說、無所不讀、農夫・女工、無所不問、然後於經爲能知其大體而無疑、〔答曾子固書〕、⁷³⁾

と、經書のみに束縛されずに廣範圍の知見を探索し、夫聖人之術、修其身、治天下國家、在於安危治亂、不在章句名數焉而已、〔答姚闢書〕、⁷⁵⁾

所謂文吏者、不徒苟尙文辭而已、必也通古今、習禮法・天文・人事・政教更張、然後施之職事、……所謂諸生者、不獨取訓習句讀而已、必也習典禮、明制度・臣主威儀・時政沿革、然後施之職事、……〔取材〕

と、句讀・名數よりも現實に有効な知識を重んずる態度や、文章論における、

所謂文者、務爲有補於世而已矣、所謂辭者、猶器之有刻鏤繪畫也、誠使巧且華、不必適用、誠使適用、亦不必巧且華、要之以適用爲本、以刻鏤繪畫爲之容而已、不適用、非所以爲器也、〔上人書〕、⁷⁷⁾

という、やはり現實の有効性を重視する態度や、さらには、その子、雋の妻を夫の生前に改め嫁せしめ、また門人侯叔獻の妻を、夫の死後に家に歸らしめたという挿話（「東軒筆錄」・「墨客揮犀」、丁傳靖「宋人軼事彙編」10に引く所による）にうかがわれる、女性道德についてのゆるやかな態度も、彼の思考形態の柔軟さを證するものといえる。こうした問題までも視野に入れて見てゆくと、王安石の思想が全體として持つ新しさ、進歩性が浮きぼりにされてくる。この新しさを歴史的に規定するとすれば、彼に代表される宋代の一般官吏階層（大地主的・特權的上層官僚でなく中小地主を背景とする）の役割の積極的側面——國家權力を支えるとともに、大地主——上層官僚に對する批判勢力を構成する——にまで歸納することができようし、しばしばくり返してきた彼の思想の基本的發想様式——自然と人爲の區分、自然に對する人爲の主體的能動性の認識、もまた、宋代社會のなかでこの階層自體が新しい官吏群として持った能動的位置と切り離しては理解されぬであろう。（前記のように、彼自身が政治改革の主體を形づくるものとして考えたのも、ほかならぬこの階層であつた。）

かような社會的基盤の上に、すでに見たごとき合理主義的思考、政治改革の論理を構築したところに、王安石の思想構造の中核が存在する。そして、彼の思想の新しさ——進歩性の歴史の本質あるいは意義もまたそこに存在する。學問論・文章論や女性道德觀にうかがわれる柔軟性もやはり、かかる意味での進歩性、それが伴う傳統的權威からの離脱、に起因するものといえるであらう。

六 餘 說

王安石の思想は、以上のような進歩性——改革の論理を有した。さり

ながらまた、彼の實行した政治改革が、どこまでも宋王朝の國家機構の内部で、かつ官僚制(大地主の特權層と一般官吏層とを含めた總體としての)を通じてなされたことは否定できないし、同時に、彼の思想がどこまでも官僚制的なそれであったことも否定できない。

王安石は、政治の領域を人民にまで擴大し、また權力の概念の幅を君主一個人から廣汎な官吏層にまで擴大したが、しかし人民は、あくまでも政治對象(その利害に應じて政策が決定されるべきところの)であつて、政治主體としてはいささかも考えられていない。また一方彼は、官吏層を「君の」命を推してこれを民に致す」(「善救方後序」)ものと規定し、「古之時、土之在下者、無求于上、上之人、日汲汲惟恐一土之失也」(「進說」)「人主以委任爲難、人臣以塞責爲重」(「委任」、69)と、官吏群形成の源泉を君主におくから、官吏の役割の重要性を強調するのに比例して君主の主權を強調する結果ともなつた。(それは、彼に代表される一般官吏層が、大地主的上層官僚を排除して君主に結びつこうとする動きに照應する。)彼を中心とする改革派(新法黨)と、反攻改革派(舊法黨)との抗爭にせよ、いわば、支配階級内部の上層保守派と下層進歩派との矛盾であつて、宋代社會の基本矛盾を形づくるものではない。かくて王安石の意識と行動とは、究極的に、官僚制の内側——國家權力の機構内にとどまるのであり、こうした意味において、池田誠氏が、

かれ(王安石、引用者)は改革をやりぬく力をのぞんでいた。しかしその力はほんとうになんであるか。神宗という名の皇帝權力も、一部の改革派官僚も、改革がギリギリの場においこまれたとき、かれからはなれていった。そのときこそ、かれは改革のほんとうの力と原理とはつきりつかまなければならなかつたのだ。そしてそこ

に改革をすえるよりほかなかつたのである。しかしその力がほんとうになんであるか、どこにあるのかを、かれは正しく知ることができず、それと結合することもできなかったのである。⁸²⁾と論じ、また趙宗誠氏が、

地主階級中下層の利益を代表する王安石は、變法移俗・富國強兵を強固に主張した。これにより、哲學理論上では、儒家の經典、特に「尙書」「周易」中の唯物・辯證思想の成分を利用し、當時の自然科学の成果と結合して、自己の唯物主義的宇宙觀をうちたて、……頑固守舊の保守勢力と鬭争をおこなつた。それ故、王安石が「洪範傳」で表現した哲學思想は、鮮明な積極的進取的精神を具有している。けれども、王安石の階級的立場の局限性により、地主階級と一定の矛盾を有する、しかし根本的利益は一致する皇權勢力に依存して、變法改革をおしすすめた。これにより、新法の政令は効を奏することができなかった。結果は、もつとも反動的な大地主階級の頑固守舊派が勝利をおさめたのである。⁸³⁾と論じているのは正當であらう。

王安石における合理主義的思考、改革の論理、「政治」の發見への接近、それが、社會全體を包括するに足りる強力な進歩的エネルギーを持つ思想であるためには、人民——小農・小商人等を壓倒的多數とする——を、政策對象としてでなく政治主體として把握することが必要であつたが、上からの改革者、中小地主層を背景とする官僚制的改革者としての彼にとっては、それは、階級的に、したがつてまたほとんど歴史自體によつて阻まれていた。彼が、自然に對する人爲の能動性という合理主義的視點に立ちながら、「人」について、これを「君」「臣」「民」に分割する傳統的思考の境界よりも先に進むことができ

ず、自然に對する人間のたたらきかけ(そのもつとも主要なもの生産勞働)のなかで中心的役割を有するものがまさに「民」であること、社會の眞の中心は「民」にあること、への認識(したがってまた「民」へのより深い分析)にまで到達しえなかつたのも、やはり、官僚制的立場に據る上からの改革者のまぬかれぬ制約であつた。——とすれば、王安石の政治行動—政治改革の限界と挫折は、同時に、改革の論理を支えた彼の合理主義的思想の、その官僚制的基盤の、限界・挫折だつたのである。

本稿は、王安石の思想の全體像を再構することではなく、彼の思想の進歩的性格とその根底にある基本的發想様式とのつながりを、彼の政治行動と關連させながら捕捉することを意圖した。それ故、かつはまた筆者の不學のため、彼の思想の諸相のうちで、觸れえなかつたものもはなはだ多い。——王安石の思想は、その豊かな問題性にもかかわらず、必ずしも充分には論ぜられていないようである。「京本通俗小説」中の「拗相公」では、彼は「王某上負天子、下負百姓、罪不容誅、……」とウワゴトをいいながら血を吐いて死んだことになつてゐるが、思想史の上に正しく復権されないでは、「執拗」をもつて有名な彼の靈は安らぐまい。宋代思想について知るところの乏しい筆者がこの不完全な論稿をあえて發表するのも、彼への考察が、中國思想史研究者によつて看過されがちだつた重要な課題の一つであると、信じてゐるがためにほかならぬ。

※ 本稿は、池田末利氏を代表者とする総合科學研究による成果の一部を含む。

注(1) 以下、王安石の著作のテキストは「臨川先生文集」(四部叢書)により、「王文公文集」(中華書局)をも参照した。カッコ内の数字は「臨川先生文集」の巻数を示す。ただし「老子注」は彭耜「道徳眞經集註」(道徳眞經)の引く所による。

(2) 「臨川先生文集」は「其受之人也」に作るが、「王文公文集」(33)によつて改めた。

(3) 「形器」とは、「天」によつて生み出された「萬物」に「人力」が加わることによつて、「成」るもの、すなわち人の手によつて創られた諸物をいう。「天」のはたらきとしての「道」は、「道、非物也」(「老子注」21章)「道有體有用、體者元氣之不動、用者沖氣運行於天地之間、其沖氣至虛而一」(同4章)のように非定型(形而上)であり、「人力」がこれに定型を與えて「器」(形而下)とするというのが、「形器」という語に含められた意味であらう。

(4) 「本」「末」の語が「禮記」大學にあるのはいうまでもないが、王安石においては、「易」繫辭下の「其初難知、其上易知、本末也」あたりが、むしろ意識されていたかとおもわれる。なお「老子」については庄司莊一「王安石思想に關する二三の考察」(「甲南大學文」)に論ぜられてゐる。

(5) 侯外廬はか「中國思想通史」(四上、p.494)はこの句を「情生乎性」の誤りとし、「中國哲學史資料選輯」(宋元明之部上、p.167)も、「情生乎性」または「性生情」の誤りとする。そうであるかはともかく、この句が「性が情を生ずる」という意であることは、文脈からみて明白である。

(6) この文には衍文か誤寫があわう。この句のもとになつた韓愈の「原性」には「性之品有上中下三、……下焉者、惡焉而已矣」とある。「中國哲學史資料選輯」(宋元明之部上、p.166)は、「天」字を衍文とする。

(7) 周敦頤が、陰陽・五行・萬物の分化する以前の「太極」と一致した心

の状態(無欲靜寂な「人極」を「聖人」の心として説き(太極圖説)、程頤が、善惡を、「性」における「氣」の稟けかたの差異に理由づけて(遺書)「性」を安定させるために「自私」を除去し自らを外界と一體化することを説き(定性)、程頤が、「性」を人の中にある「理」と規定してそれを本來的に善とし、かつ善惡の別を、人の稟けた「氣」の清濁にもとづく「才」の清濁によるものとする(二程遺書)のは、いずれも、先天的・自然的な心の状態に善(本來的)を見いだす發想に立ち、韓愈・李翱を先驅とする宋學的觀念主義の特徴を表明するものであり、王安石の「性情」論との對照が注意される。

(8) この「差惡」は、後文から明らかなように、道德的意味を持たない。佐伯富「王安石」(p.69) 参照。なお、人間論において「中人」を標準とする考えかたは、「擬上殿劄子」(41) (王文公文集)20では、「擬上殿進子」と題する。

(10) 「與馬運判書」については莊司前掲論文に論ぜられている。

(11) 司馬光は、王安石の「善理財者、民不加賦而國用饒」とする主張に反論して、「此乃桑羊欺漢武帝之言、……天地所生貨財百物止有此數、不在民間則在公家、桑羊能致國用之饒、不取於民、將焉取之」という。

(八月十一日福英對問河北災變)「天下」(民間)ではなく「天地」に資ることによって國用を饒かにするという王安石の「理財」の考えかたと、司馬光の傳統的政治・經濟意識との對立がみられる。

(12) 周藤吉之「宋代官僚制と大土地所有」(日本評論社「社會」編成史稿系八) 参照。

(13) やはり反改革派に屬する蘇轍も、「惟州縣之間、隨其大小、皆有富民、此理勢之所必至、……然州縣賴之以爲強、國家恃之以爲固、非所當憂、亦非所當去也、……王介甫小丈夫也、不忍貧民而深疾富民、志欲破富民以惠貧民、不知其不可也」(詩病五事)、「變」と、「富民」階級(莊園地主)の、支配階級としての自認と保守的政治感覺とを、あらわに告白している。

(14) 彼が「祖宗不足法」ともいったと傳えられること(事實かどうかはさておき)は、司馬光「學士院試李清臣等策目」(溫國文正司馬公文集)72その他に見られる。彼に商鞅を辯護した詩(「商鞅」, 32)があるのも、傳統主義を批判する改革的立場を示している。

(15) なお、宮崎市定「王安石の吏士合一策——倉法を中心として——」(桑原博士還曆記念東洋史論叢)所收)・漆俠「王安石變法」(p.85) 参照。

(16) 科擧の改正については「續資治通鑑長編」(220)・「宋會要輯稿」(選舉)「文獻通考」(4)・「宋史」選舉志、太學三舍法については「續資治通鑑長編」(227・301)・「文獻通考」(學校)・「宋史」選舉志等に見える。王安石の科擧・學校についての見解は、「上仁宗皇帝言事書」・「乞改科條制劄子」(42)・「取材」等に述べられている。なお、宮崎市定「科擧」(刊p.34)・寺田剛「宋代教育史概説」(前編第三)・漆俠前掲書(p.87)・93)・荒木敏一「宋代に於ける教官試法の成立とその意義」(京都學藝大學學報)A10)等を参照。

(17) 中村治兵衛「王安石の登場——宋朝政權の性格——」(歴史學研究)は、募役法について、それが「宋朝政權の性格そのものを變質せしめるもの」であったとし、「その新しい性格とは、官吏・胥吏と人民の分離による官僚的支配體制の純化した政權の創出であり、官でもなく民でもなく胥吏でもない地方的勢力者群を政治機構より排除し、州縣官の意のままに驅使しうる胥吏を州縣下の鄉村にまで及ぼす一方(家族・地主の農民支配體制を揚棄し)役より解放して一身の行動の自由を與えられ農業生産に専念する農民層を形成することであった。」と論じている。

(18) 同時に、このような形で考えられた自然は、循環あるいは無法則的運動のみをなすものであるから、法則的に變化し發展するものとして把握された自然ではない。したがってそこでは自然の歴史への思考も成立しない。(エンゲルス「反デュリング論」「自然辯證法」参照)これに對

し、王安石のごとき、自然と人間とを区分し自然を客觀的に見る思考からは、自然現象への法則的認識の試みが生まれる可能性がある。彼自身についてはそれは明瞭に現われていないが、彼の新法に關與した人の中に沈括のような自然研究家がいたことは注目される。

(9) なお、尙古・循環的歴史意識については小島祐馬「中國の革命思想」(p.12~21)、道統論については重澤俊郎「原始儒家思想と經學」(p.235~251)を参照。

(10) 「二千」は惠崇と崔白、ともに宋の畫人。

(11) Max Weber は、彼のいわゆる「傳統的支配」に關する説明の中で、この支配の純粹型のもとでは、法を意圖的に新しく創作することは不可能であり、新しい法の創作は、それが昔から妥當してゐるものとして「見なされることによつてのみ認められる」と論じてゐる。(Wirtschaft und Gesellschaft, Dritte Auflage, I. Halbband, S. 131.) 反改革派の「祖法」尊崇にはこのヴェーバーの言葉が適合するが、そればかりでなく王安石自身も、その「新法」を「周禮」によつて正當化せねばならなかつた事實は、彼の進歩的歴史意識が究極において、新しい法を「昔から妥當しているものとして」見なすことによる傳統的權威との調和を、考慮せざるをえなかつたことを示している。なお彼が「周禮」を利用した具體例については諸橋徹次「儒學の目的と宋儒の活動」(p.515~521)を参照。

(12) 拙稿「漢代の思想における自然と人間」(日本中國學、「會報」一五)に私見を述べた。司馬光の「天」に關する思想については、侯外廬は「前掲書」(p.511~521)・寺地遵「司馬光における自然觀とその背景」(東方學)参照。

(13) なお「洪範傳」には、傳統的な災異說に對する批判が見られる。王安石自身、比較的下層の官僚階層の出身であつたことは、その作品

や「宋史」本傳にうかがわれ、庄司前掲論文・東一夫「王安石の萬言書と地方政治」(告、「七集」一〇分冊)にも指摘されている。なお、呂振羽「簡

明中國通史」(下、p.57~59)は、王安石ら改良派を、大地主と農民のあいだの「中間階層」と規定し、侯外廬は「前掲書」(p.425~426)は、彼を「庶族家庭」出身としてその地位を「半、非品級性地主」と規定し、漆俠前掲書・陳正夫「王安石自然觀初探」(光明日報、一九六三、五、二四)も、彼を、中小地主の立場に立つものとする。

(14) なお、王安石の官吏層造成の企圖が儒教の傳統的意識と對立するものであることは、マックス・ヴェーバーが指摘してゐる。(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, S. 443.)

(15) かかる學問論はもろろん、彼の政治改革の實踐に直結するものである。Benjamin Schwartz が、"Some Polarities in Confucian Thought" (in "Confucianism in Action," ed. by D. S. Nivison and A. F. Wright, p. 60) で、王安石と顧炎武とは「歴史と制度の沿革や禮に關する、そしてさらに法律に關する知識」を重視したといひ、王安石に關してこの種の知識は彼の治國平天下の目標に關係深いものであつたといつてゐるのは正當であろう。なお「宋史」本傳も、彼の「經術正所以經世務」といふ言葉をつたえている。

(16) 「張刑部詩序」(84)で、楊億・劉筠らの西崑體が攻撃されてゐるのも、その浮華・煩瑣な非現實性を理由とするであろう。

(17) 陳東原「中國婦女生活史」(p.134~135)も、この挿話を、王安石の貞節觀念の「寛泛」を示すものとして引用してゐる。程頤が寡婦の再婚を非とした「餓死事極小、失節事極大」(程遺書)の語との對比は、指摘するまでもなからう。

(18) 神宗が王安石と保甲のことを論じたとき、王安石が「百姓固有愚意、爲人所感動者、豈可以此故遂不敢一有所爲」とするのに對し、神宗は「民合而言之則聖、亦不可不畏、自上制法以使之、雖拂其情、亦當便於民乃可」といったと傳えられる(續資治通鑑長編)。この挿話は、王安石や彼の改革を受け入れた神宗の、「民」に對する態度の一斑を示すものであ

る。

- (31) このことを君主の側から見れば、君主権力は中小地主「一般官吏層と結ぶこと」によってその基盤を強化する、ということになる。王安石の改革が、神宗によって受け入れられた主要な理由はそこにある。漆俠氏は、皇室は大地主階層との矛盾を解決し統治を鞏固にするために、變法派（中下層地主）と連盟を結成した、とする（前掲書、p. 78、p. 191）。
- (32) 「保甲法の成立とその展開——王安石の政治改革の問題——」（『東洋史六二』）。

- (33) 「關於王安石的自然觀——兼與陳正夫同志商討——」（『光明日報』一九六四、二、二八）。
- (34) 王安石の思想に關する研究文獻としては、すでに擧げたもののほか最近には、馮憬遠「王安石的唯心主義體系」（『光明日報』一九六三、七、五）・胡昭曦「關於評價王安石變法的幾箇問題」（『同』一九六五、）等がある。（侯外廬・陳正夫・趙宗誠らの諸氏へ各前掲書・論文）が王安石の思想を唯物論的と見るのに對し、馮氏は、王安石の思想は「天」の權威を骨格とする唯心主義的なもの、としている。また王安石の後世における評價については、池田前掲論文・東一夫「王安石評價の系譜に關する考察」（『東京學藝大學研究』一〇集一〇分冊）に論ぜられている。なお、わが國の思想家の中で王安石について鋭い理解を示した人に、「稽古談」の著者海保青陵があることを付記しておく。

補注 本稿執筆後、見ることのできた研究文獻に、左記のものがある。

James T. C. Liu: *Reform in Sung China*, Harvard University Press.

小野寺郁夫「王安石」（『中國人物叢書』五）、人物往來社。

山下龍二「王安石と司馬光」（『東京支那學報』一三）。