

論説

## 王学系老莊注における「孟子」思想探索

—王安石・王雱・林自を中心に—

梶田祥嗣

### 一 問題の所在—孟子配享と王安石の孟子尊崇との乖離

一般に「十三経注疏」と呼び慣らわされる儒家經典のうち、『孟子』は長らく子部にあつた後、宋代において漸く經書化を果たした。その『孟子』の經書昇格を学術的に後押しした決定的な要因は、朱熹（一一三〇—一二〇〇）による『四書集注』編纂であることに異論はなからう。道学隆盛以後、注釈の方向性は『孟子』が本来もつ政治思想的性格を後退させ、道学の関心事である性善を主軸とし、今日に至るまで心性論を説く書として読み継がれることとなった。もっとも、『孟子』經書化へ至る過程を仔細に見るならば、必ずしも道学の貢献のみでは十全に蹤跡し得ない。すなわち、朱熹が道学の祖と位置づけた程顥（一〇三二—一一〇八五）・程

頤（一〇三三〜一一〇七）による孟子顕彰が対外的にはまだそれほど知られていなかった同時期に、二程と対立する立場にあった王安石（一〇二一〜一〇八六）はすでに別のアプローチから孟子顕彰を積極的に推進したのである。

王安石による孟子尊崇は、司馬光（一〇一九〜一〇八六）が「光昔従介甫游、於諸書無所不觀、而特好孟子与老子之言」（与王介甫書 第一書、『温国文正司馬公文集』六〇）と実際に本人を見聞したうえで評する言があるように、当時から夙に知られていた。安石の名が知られる契機となった『淮南雜說』（佚書、慶曆から嘉祐年間に上梓か）は、『淮南雜說』行乎時、天下推尊之以比『孟子』（馬永卿『元城語録解』上）と、『孟子』に比肩する書として世に受け入れられていたように、孟子尊崇の念は若年期から生涯を通じて一貫していた。官界の中枢に躍り出てからは、孟子顕彰のための制度的施策として、熙寧四（一〇七二）年、科挙改制に着手し、『儀礼』『春秋』三伝を廃して『論語』『孟子』を「兼経」化した<sup>2</sup>。これにより『孟子』は、科挙における正式なテキストとして公認されるに至り、実質的に経書化の軌道に乗ることができた（元・脱脱『宋史』一五五、李燾『統資治通鑑長編』二二二〇）。

ただ、王安石および子の王雱（一〇四四〜一〇七六）や門下・私淑者（以下では彼らを総称して「王学」と呼ぶ）の『孟子』注である「王安石解孟子十四卷、王雱解孟子十四卷、許允成解孟子十四卷」（趙希弁『郡齋讀書後志』卷二）は現在では悉く散逸しているため、孟子尊崇の内実については資料上からその思想を追跡することが著しく困難となっている。宋代思想史研究では常識に類するが、王学系の経書注釈は往時、科挙受験に対応可能なほは全ての領域を網羅していた<sup>3</sup>。しかしながら、道学の隆盛に取って代わられてからは徐々に顧みられなくなり、現下では他書において僅かに遺る逸文を拾集するほかない。このような王学研究に付きまとう資料の闕状は半ば「常態」化しているが、とりわけ孟子注については、他の注釈以上に現状確認されている

逸文自体が極めて少なく、拾遺作業も遅々として進展していない<sup>(4)</sup>。そのため、本来思想的角度から取り組むべき課題であつても、勢い制度的観点という迂回路から傍証的に説明せざるを得ないのである。

実際、王安石の孟子尊崇に関する先行研究を見ても、孟子配享という国家事業からその思想的意義を究明するという、いわば次善の策を採る場合が少なくない。例えば、近藤正則氏は安石の孟子尊崇の考察対象を安石隠棲後の元豊期における孟子配享と氏がその理論的根拠と仮定する安石の孟子聖人論に基軸を置く（近藤正則『王安石における孟子尊崇の特色——元豊の孟子配享と孟子聖人論を中心として——』、『日本中国学会報』第三十六集、一九八四年）。たしかに、孟子配享時の政権は安石の政治路線を継承する蔡確（一〇三七—一〇九三）をはじめとして、朝廷には安石の配下や門下が少なからず存在した<sup>(5)</sup>ことから、その配享も安石の影響下に実施されたとみるのは自然な推論であろう。ただ、当該配享に対する王安石自身の関与については、後代において朱熹による「孟子配享、乃荆公請之。配享、只当論传道、合以顔子・曾子・子思・孟子配」（『朱子語類』九〇）という言が流布したために半ば通説となつているが、具体的な根拠は示されておらず、『文献通考』や『宋史』といった史料にも一切言及がない<sup>(6)</sup>。また、王安石による孟子尊崇関連の事業は専ら科挙改制に伴う語孟の「兼経」化という学術面が中心であり、安石が配享に注力した形跡は現存する資料からは窺うことはできない。つまり、孟子配享に対する安石の影響はそれほど確固とした論拠はなく、実際には曖昧模糊としているのである。

孟子配享については、安石の影響力を云々するよりも、神宗の意向に注意すべきである。元豊六年の孟子の鄒国公追封と翌七年の孔子廟への配享・顔子の次席に叙せられたことは、太常寺の異議を斥け、王朝創業以来の慣行を強引に改めた神宗の詔令があつてこそ実現できたと考えられる。当時、司馬光『疑孟』に代表される排孟派が隠然たる力を持つていた状況下で、配享の次席において孟子を一挙に顔子に匹敵させるといふ異例の

昇格が可能となったのも、王安石の力というよりは、神宗に孟子を尊崇する姿勢があつたからであろう。神宗の孟子尊崇は朝廷における安石との議論の応酬に幾度も援用され、また神宗の孟子愛読を傍証する資料からして確実である。そもそも、同じ神宗在位期でも熙寧と元豊では政権の性格・方針が同一でないとの論は、陳瓘(8) (二〇六〇―一二二四) がいみじくも、「元豊之政多異熙寧、則先志固定已変而行之。温公不明先志而用母改子之説行之」(『長編』四八五、紹聖四年夏四月乙未條)と、神宗が熙寧期とは違い親政を行う意志があつたことを司馬光は理解してないと批判するように、熙寧の神宗と王安石による君臣協働から元豊の神宗親政へという体制の変化も考慮しなければならぬ。要するに、元豊期の孟子配享は神宗が慣例や周囲の難色を押し退けてまでも強行した、親政による一事業と理解する必要がある。

また配享を画策した首謀者から見ても、王安石の意向であると断定することに躊躇を覚える。すなわち、実質的な立案・実行者は安石の高弟である陸佃(二〇四二―一一〇二)や龔原(一〇四三―一一一〇)<sup>(9)</sup>ではなく、どちらかと言えば学問的業績よりも政治手腕に優れた蔡京(二〇四七―一一二六)とその懐刀であつた弟の蔡卞(一〇五八―一一一七)<sup>(11)</sup>によるものであり、彼らによる尊崇の仕方も経書の注釈や論述ではなく、半ば偶像崇拜的な祭り上げを強行した。より厳密には、蔡派による配享は孟子尊崇というよりも、それを踏み台として王安石崇拜を公認させ、自派の基盤強化を図るための一計画と考えられる。<sup>(12)</sup>王学批判で名を挙げた楊時(二〇五四―一一三五)は蔡京による王安石配享を批判した上奏において、孟子配享については特に触れられていないが、「蓋京以継述神宗皇帝為名、実挟王安石以図其身利。故推尊安石、加以王爵、配享孔子廟廷、而京所為自謂得安石之意。」(「上欽宗皇帝」七、「龜山集」一)と、神宗よりも安石を尊崇することで自身の保身を図る蔡京を論駁している。こうした過剰に師を尊崇する姿勢は、同じ王学門下の龔原が王雱の『孟子注』を刊行した<sup>(13)</sup>という学術上の継承という営為とは別物と評し得る。要するに、元豊期の孟子尊崇は神宗の新政とい

う王安石政権期とは異なる力学が働いており、神宗の力を見逃してならないこと、また配享の実行者も安石の学問・思想を継承・発展させるといふよりは、多分に自己の党派的利益ためという政治目的を主眼としていることに注意すべきであろう。少なくとも、王学門下の孟子配享はその実施方法や首謀者の狙いを勘案すると、王安石の意向をどれほど汲み取ったものかは甚だ疑わしいと言わざるを得ず、単純に王安石の影響と断言することはできないのである。

孟子配享を踏まえつつ、そこから更に王安石の孟子理解に沿ってその尊崇の実態に迫る市來津由彦氏は、まず議論の前提として『孟子』そのものの捉え方に注意を喚起する。すなわち、『孟子』は『四書集注』に代表される南宋の「経」化以後、本稿冒頭でも触れたように心性論を説く書として偏向的に読解されがちであるが、本来は戦国諸子である孟子による献策とその基礎思想からなる政治思想の書であって、北宋はその両者の同時並行状態にあったとする<sup>14)</sup>。氏は道学的な読みとそれ以前の読みとは異なるという、至極当然であるが意外にも研究者が見落としがちな前提を確認したうえで、神宗と王安石との施政方針をめぐる協議を皮切りに王安石の孟子尊崇を紐解く。安石は神宗に対して「法度」（法令制度、王朝の政治システム）を確立することが急務であり、その理論的支柱として『孟子』の説く「先王の道」に神宗が賛同したことが、孟子尊崇の決定的な契機になったとする。すなわち、皇帝以下およそ為政に関わる臣下にこの迂遠ではあるが理想的「王道」論を科挙の場で理解させるために『孟子』を兼修させたのである<sup>15)</sup>。従来の先行研究が専ら孟子配享を王安石による孟子尊崇の論拠とするのに比べ、神宗と王安石との『孟子』を交えた共振を視野に入れ、新法改革の精神的支柱として『孟子』を援用したとの分析は、実態解明へ一歩前進した見解として評価されよう。

ただ問題は、性説をめぐる議論である。神宗と王安石とのやり取りでは、『孟子』性善説が特に取り上げられた形跡はないため、両者による孟子性善説の共通認識は不明だが、これまでの先行研究によれば、王安石の

性説に関する諸論考を見る限り、孟子の性善説には全面的に賛意を示しているとは言いがたいという見解が一般的である。例えば、市來氏は「性情」（『文集』六七）や「原性」（同上）を分析対象として、安石が孟子の性善説の立場に立っていないかつたとする<sup>16</sup>。ただ、王安石を北宋における孟子顕彰の第一人者とみなす小島毅氏は、市來氏と同じく安石の「性情」や「原性」およびその続編ともいえる「性説」（『文集』六八）を考察対象とするものの、その分析結果はやや異なる。すなわち、安石は孟子の所説を是認し、性善説を完璧とはしないまでも首肯していることから、孟子性善説の顕彰は、道学系士大夫と共通の基盤に立つものと評する<sup>17</sup>。市來氏はいみじくも王安石自身の性説は時期不詳の論説が数点あるだけで全体像がわかりにくく、且つその論説も意味不詳の箇所があり<sup>18</sup>、道学の性説と比べ「その先天性、ないしは「用」に対する「本」であることが言われるだけでそれ以上はなされず、こうした点はいまいである<sup>19</sup>」とする。

結局、王安石による孟子尊崇の意義とは何なのか、問題提起の重要さは認識されているとはいえ、依然として十分な顧慮にまでは至っておらず、実態の解明には路半ばの状態にあると言えよう。換言すれば、王安石の孟子尊崇という姿勢と『孟子』性善説の不支持という孟子思想解釈の「矛盾」とをいかに考えるべきかが、王安石における孟子尊崇問題の最大の課題であり、この点がいまだ解消されていないのである。この問題をめぐり論者間で意見の一致をみないのは、先に触れたように王学の孟子注が現在ではほぼ確認することができず、王安石の文集にも関連する論説がそれほど掲載されていないという資料上の不備によるところが大きい。ただ、王学による『孟子』関連の言説は完全に逸しているわけではなく、彼らの手による老荘注に多数散見される。そこには、道学的な関心とは異なる性に関する議論が注釈というかたちではあるが確認できる。無論、そこから王学『孟子』注を復元するのは到底無理であるものの、その断片から王学の孟子思想の一端を解明することは可能である。むしろ、こと王学に限っては以下で詳述するように、老荘注から孟子思想を窺うことは王学の

思想的特性を明らかにするための必須の作業となるのである。

そこで以下では王安石と王雱、安石の思想を濃厚に継承するとみられる林自（字は疑独、生没年不詳）の三者を中心に、王学系老莊注における孟子関連の言説を紐解きつつ、その孟子思想の一端を解明したい。王雱と林自については、山田俊氏による伝記とそれぞれの老莊注の書誌情報・思想的特徴に関する研究があるため、そちらを参照されたいが、林自と王学との関係について補足をすると、林自は元豊八（一〇八五）年に太学上舍生から「両優积褐」という二回の「優等」を獲得して状元となった第一号の人物であり（明・周華『游洋志』、王安石起草の三舍法による教育制度改革で誕生した優秀な配下となる人物として囑望されていた。事実、林自は「薛昂、林自之徒為正録、皆蔡下之党也。競推尊安石」（『長編』四八五）と、蔡下の派閥に属し、安石を熱烈に尊崇した。その尊崇度合は度を越したものであって、蔡下が司馬光『資治通鑑』の版木を破棄しようと企んだ際に、滕文公が孟子を理解できなかったように、神宗は安石を理解できていないと、林自が神宗を貶める発言をしたことを陳瓘が告発している。<sup>(21)</sup> また、林自は陳瓘が旧法党の重視する史学を優遇し新法党の経学による取士を止めるよう働きかけていることを蔡下に密告した言に、「意欲沮壞国是而動揺吾荆公之学」と、その王学支持は盲目的と言えるほど過激なものであった。林自の『莊子注』については完本は逸しているが、『南華真經義海纂微』に「疑独註」として多数條を載せる。

ちなみに、王学系老莊注では呂惠卿（一一〇三〜一一一一）や陳祥道（一一〇四〜一一〇九三）についても扱うべきであるが、私見では王安石の思想継承という面で王雱や林自と比べ師説の伝承よりもやや独自性が強いこと、また対象を広げすぎることによって論点や論旨が雑駁になる恐れがあるため、等の理由から今回の考察から割愛した。彼等の老莊注を含めた王学全体の思想分析については、別稿で扱いたい。

## 二 王学系老莊注に孟子が多用される思想的背景

王学系老莊注に『孟子』が多数引用されていること、また『孟子』に基づいて老莊を解釈していることは一目瞭然であり、今更検討すべきことでないように思われる。先行研究でも、王学と老莊との関係を扱う論文では必ずといってよいほど『孟子』が取りあげられる。ただ、その分析結果をみると、概ねどの論文でも王安石の思想の内実を検証するというよりは、儒家と道家との思想的共通点を指摘する程度の、教派的観点に立脚した表面的な結論に終始している<sup>23</sup>。そもそも、合一や融合、一致といった所与の枠組みを当てはめてみたところで、それが王学の思想を説明するうえでどれほどの有効性を持ち得るのかは定かではなく、方法的観点からして甚だ問題があると言わざるを得ない。さらに言えば、王学が儒道や仏教を含めた三教の合一を最終的な目的としていたのか、そのような合一は何か別の目的があつてなされたものではないか、というような問いについては、管見の限りそれらを正面から追究した研究は確認できない。そこで本稿では、儒家と道家という学派的な対立軸に踰越せず、能う限り王学の思想に内在する複雑な様相を矮小化しない方向で検証を試みたい。

王学の思想研究において儒道の合一という結論を導き出してしまう一種の躓きは、王学系の老莊注が他の学派に比して多いという量の問題以上に、安石が「孟子」言「氣則謂至大至剛塞乎天地之間」、「老子」乃謂「專氣致柔」、何也。『孟子』立本者也。『老子』反本者也。故言之所以異」（『老子注』第一〇章）と、老子と孟子は表裏一体であるとの言を字義通りに受け取ることによると思われる。ただ、安石はここでいう「氣」のような『孟子』と『老子』が語彙や概念を共有する場合に、単に両者の共通性を指摘するに止まらず、そこから更に進んで、老子も説き方は違えど儒家の聖王と同じく「愛民治国」という政治を考慮していたとする。



そもそも無為とは、天下においては有為として用いられる。有余とは、天下においては不足に用いられる。しかしながら、老子が根本に立ち返ることを言いながら、民を愛し国を治めるといっているのは、どのようなことか。やはり老子はその根本に立ち返ると言うことで、根源的な道から教えを立てているが、それはいわゆる「吉凶民と患いを同じくす」である。『易』繫辞上伝に「聖人此れを以て心を洗い、退きて密に藏れ、吉凶民と患いを同じくす」という。ただ老子だけがこのように言うのではなく、およそ古の聖人は皆このようである。

（夫無為者、用天下之有為。有餘者、用天下之不足。然老子方言其反本、而曰愛民治國者何也。蓋老子為言其反本、遂自道而起教、所謂吉凶與民同患是也。『易』曰、「聖人以此洗心、退藏於密、吉凶與民同患」是也。不惟老子之言若是、凡古之聖人皆如此也。）（同上）

王学系の老子注釈を集めたと推測される『崇寧八注』<sup>(25)</sup>にも、「又云、士尚志。而此謂弱志者何也。『孟子』方以士人言之。故進之。『老子』以反本言之。故退之」（劉惟永『道德真經集義』七）<sup>(26)</sup>とあり、安石の言を援用した注釈であることはほぼ確実であろう。このほか、「反本」の語は王学系老莊注に広く散見される。この「立本」と「反本」、とりわけ儒家にも拘わらず何故「反本」を言う必要があるのか、その意図について探りながら、老莊注に『孟子』を登場させる思想的背景を考えていきたい。

『老子』を「反本」として『孟子』と相即的關係と捉えるのは、本稿冒頭でも紹介した司馬光の言にもあったように、安石自身が『孟子』と同程度に『老子』に入れ込んでいたことによる。その『老子』重視は、他書でも「介甫平生最喜『老子』。故解釈最所致意」と評され、『老子』第一章の「無名天地之始、有名万物之母。常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼」の四句を「無」と「有」の下で断句し、新たな読みを提示した（以上、『郡

齋読書志』一一)ことは夙に知られる。<sup>(27)</sup>

この安石による孟子と遜色ない老莊評価の根源には、彼独特の思想史的認識が横たわっている。

古代からの先王の恩沢は、莊子の時代に至り尽きてしまった。天下の習俗は偽りや欺きが大いに起こり、質朴さは消え去り、当時の士大夫であつても、己を貴び物を卑しむという道を知らずにいた。……莊子はこれを憂慮し、その論説で天下の弊害を矯正し、正しい状態に復帰させようと考へた。その心は過慮であつて、仁・義・礼・楽はみな道を正すのに十分でないとした。それゆゑ、是非や彼我、利害を同一視すること、心の充足を得た。これは世の弊害を矯正するためのものである。……ここから見れば、莊子はどうして聖人の道を知らないといえようか。

(昔先王之沢、至莊子之時竭矣。天下之俗、譎詐大作、質朴併散、雖世之学士大夫、未有知貴己賤物之道者也。……莊子病之、思其説以矯天下之弊而歸之於正也。其心過慮、以為仁・義・礼・楽皆不足以正之。

故同是非、齊彼我、一利害、則以足乎心為得。此其所以矯天下之弊者也。……由此觀之、莊子豈不知聖人之道哉。<sup>(28)</sup> (『莊周上』、『文集』六八)

先王の恩沢は孔子までに尽き果て、その後、戦国時代の莊周が活躍した頃には、太古の質朴な氣風は崩壊し、人々は礼義を破棄して利害得失に奔走する危機の時代を迎えた。そこで莊周はそのような世の乱れた秩序を矯正すべく敢えて奇矯な説を提示して、末世の処方箋としたのである。王安石の認識では、莊周は道家とはいへ、聖人の道を理想とする点で儒家と志向性を同じくすると考へる。この孔孟以後の道統断絶とその道の喪失を莊周が矯激な言で回復を試みたとする見解は、陸佃も「自王者之迹熄而詩亡、夫子没而大義乖、道德之体分裂而

天下多得一体、諸子雜家各自為書而聖人之大体始乱矣。故言体者、迷于一方、言用者、滯于一体、其為志雖篤、其為力雖勤、而不幸不見古人之大体、長見笑于大方之家者、由此也。嗟乎、道之不久矣。而臨川先生起于弊学之後、不向于末偽、不背于本真、度之以道揆、持之以德操、而天下莫能罔莫能移。故奇言異行無所遁逃而聖人之道復明于世」(『答李賁書』、『陶山集』一一) と言うように、安石の思想を継承する士大夫に共通してみられる思想的認識である。またこの言説から、王学門下にとつて王安石こそがこの孔孟・莊子の遺業を継承する者として見られていたことが窺える。<sup>(29)</sup>

王安石は同じく老子についても、莊子とはほぼ同じ評価軸をもつ。すなわち、先に挙げた「老子反本」について触れた箇所において、「不惟老子之言若是、凡古之聖人皆如此也」とあるように、『老子』で言われることは古代の聖人と同様であるとする。言うまでもなく、儒家にとつて道家は敵対する立場にあり、一般に双方が批判しあう間柄にあるが、安石の理解では、老莊の聖人批判や過激な高言は、それを読む者が表面の奇抜な議論に目が行き、その真意を理解していないことに問題があるとみる。

学ぶ者は莊周が堯・舜・孔子を非としたことを誹る。私が『莊子』をみるかぎり、それはただ寓言によつて仮託して言うのみである。『孟子』(万章上)に、『詩』を説く者は、一字一句にこだわつて文章の意味をとり間違えてはいけぬ。また、言葉にこだわつて全体の主旨を損なつてはいけぬ。自分の心によつて、作者の言おうとしていることを汲み取つて、理解しなければならぬ」とある。『莊子』の文章を読んでも莊周の心意を尋ねないのが、莊周を誹る原因である。莊周は、「上にある者は必ず無為の態度で天下を用い、下の者は必ず有為の態度で天下の用となる」と言っている。

(学者詆周非堯、舜、孔子。余觀其書、特有所寓而言耳。『孟子』曰、「説『詩』者不以文害辭、不以辭害意、

以意逆志、是為得之」。讀其文而不以意原之、此為周者之所以詆也。周曰、「上必無為而用天下、下必有為而為天下用。」（『莊周下』、『文集』六八）

「以意逆志」は『孟子』万章上にある句で、一般的な評価ではなく自身の心意からその対象である文章に向かい合つて作者の真意を読み解く読書の態度を言うが、安石はこの警句を莊子批判者に当てはめる。つまり、莊周は天下の弊害を除去するために一見儒家の教えに相反するような発言をするが、その心意は聖人の心を蔵しており、読者は表面上の字句に囚われず、莊周の本意を読みとらなければならぬとする<sup>30</sup>。王雱も莊周が寓言的な言辞を弄したのは、「蓋亦矯當時之枉而歸之於正、故不得不高其言而尽於道」（『新伝』序）と、道を喪失した乱世への矯正のために敢えて劇薬のような奇矯な言を吐かざるを得なかつたのであり、「世之誦莊子之書者、不知莊子為書之意、而反以為虚怪高闊之論」（同上）と、『莊子』を表面上の虚怪さや高遠な論に拘泥してその真意を知ろうとしない風潮、とりわけ「世之愚儒反以非莊子也」（『新伝』五）と、当世の儒者の偏見を批判する。このような孔孟の後、一見道統が絶たれたところを莊周が表面上のアプローチに問題があるとしてつとも、「此莊子所以明孔子之道也」（『新伝』二〇）と、その核心部分では聖人の道を明らかにして継承していたという認識は、王学士大夫に共通してみられる独特の道統観である<sup>31</sup>。

この孟子と老荘とを表裏一体の關係と見る思考の背景には、以上のような王学特有の道統観があると言える。王安石はその論拠として『孟子』万章下のいわゆる「集大成」論を組み込み、古の聖人に対しても「時」の視点から相対的な評価を下す。

古代、道は伏羲に始まり、堯・舜で完成して、それを継承して禹・湯・文王・武王によって大成された。

この歴代の聖王は、みな天子の位にあり、天下の道をしだいに備えさせたのである。さらに臣下にあつてこれを継承した者は、伊尹・伯夷・柳下恵・孔子である。そもそも伏羲に始まったときは、その法は未完成であり、堯に至つて後完成した。堯は聖人の法を完成させることができたが、孔子の完備に及ばない。そもそも聖人の隆盛を一人の知を用いることで、天下の法は完備するに足るが、（その完備には）必ず孔子を待つに至るのとはなぜか。やはり聖人の心は天下に有為を求めず、天下の変化を待つて至るのであり、その後その変化によつてこれを法として制定するのである。孔子の時代になつて、天下の変化が備わつた。それゆえ聖人の法も孔子以後完備したのである。『易』（繫辭下伝）に「その変化に通じて民を倦ませないようにする」とあるのは、この意味である。ゆえに道が完備できたのは、どうして孔子一人だけの力であらうか。やはりいわゆる聖人は予め力を備える者である。『孟子』（万章下）に、「孔子は之を集めて大成する者」と言うのは、やはり聖人たちの事業を集約して、万世の法として大成させただけである。これこそ孔子が堯・舜より優れる理由である。

（昔者道堯於伏羲、而成乎堯・舜、繼而大之於禹・湯・文・武。此数人者、皆居天子之位、而使天下之道寢備者也。而又有在下而繼之者焉、伊尹・伯夷・柳下恵・孔子是也。夫伏羲既登之也、而其法未成、至於堯而後成焉。堯雖能成聖人之法、未若孔子之備也。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。蓋聖人之心不求有為於天下、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。『易』曰、「通其變、使民不倦」、此之謂也。故其所以能備者、豈特孔子一人之力哉。蓋所謂聖人者、莫不預有力也。『孟子』曰、「孔子集大成者」、蓋言集諸聖人之事、而成万世之法耳。此其所以賢於堯舜也。）（『夫子賢於堯舜』、『文集』六七）

王安石は伏羲から堯舜、禹・湯・文・武、伊尹・伯夷・柳下恵を経て孔子の時に、天下のあらゆる変化に対応できる方法が完備したと考える。ただ、『孟子』集大成論とやや異なるのは、孟子では最終的に孔子賛美に帰結するのに対し、王安石は伊尹・伯夷・柳下恵をも聖人としたうえで、『易』繫辭下伝で説かれる変化への通暁を前提に、彼ら全てを時間軸に沿って相対化している点である。この「豈特孔子一人之力哉」と集大成者としての孔子の偉業を絶対化することなく、時代の必然性を評価の指標とする道統観は、『孟子』集大成論と『易』の変通を合成した理論であると言えよう。<sup>32</sup>あるいは『易』の援用から、聖人の偉業よりも時の流れを評価の主軸に置くのは、『孟子』の「孔子、聖之時者也」（万章下）も念頭にあると考えられる。王雱はこの安石による時への通暁を重視する道統観をさらに推し進めて、「自堯・舜至於孔子、礼章樂明、寓之以形名度数、而精神之運、炳然見於制作之間。定尊卑、別賢否、以臨天下、事詳物衆、可謂盛矣。蓋於時有之、則夏是也。夏反而為秋、秋則斂其散而一之、落其華而実之、以弃物為德、以復性為常、其志靜、其事簡。夫秋豈期於反夏乎」（『老子注』序）と、四季の巡りを用いることでその相対性をより先鋭化させている。また、王雱は莊子注においても、「大聖人与世推移、而不凝滯於物、物亦莫能傷之矣。孔子之心未嘗以經世為事、其所以推而行之者、直隨時而已」（『新伝』三）と、やはり安石の道統観に寄せつつ、「時」を重視した聖人観を説く。

こうした古代の各聖王を「時」の変化において相対的に評価する一方で、王安石は変化しない普遍的に継承される道を聖人の「心」に求める。例えば、『老子』第三八章の「上徳」と「下徳」について、「下徳」に湯王と武王を当てはめるが、これはあくまで堯舜に対して時代が下っているだけであって、聖人としての「心」は時代を問わず変化しないという。<sup>33</sup> 呂惠卿も、「老子・孔子初無間然、世之学孔子者、泥迹而不得其心。故莊子有是論」（『纂微』八八）と、聖人の心意においては孔子と老荘との間に差を設けない。このように王学は、聖人に一貫して継承される道統は時を超越する「心」に認められるのであり、老荘においても儒家の聖人に匹敵

する心意があると考えるのである。

莊周の書は、道の妙を載せる。やはりその言説は性命がまだ散じていない初発の状態へと救い、天下の世俗を覚醒させるものである。どうして道に基づかないことがあるか。そもそも道は海、聖人は百川のよなもので、道は年であり、聖人は時である。百川は同じでないが、同じく海となる。季節は同じでないが、同じく一年である。孔子・孟子・老子・莊子の道は、時宜は同じでないとはいえ、その帰着するところを求めれば、どうしてここから離れられようか。『莊子』の書を読むとき、その心意を求めてその言辭を忘れるのであれば、善き読者とと言えるだろう。

（莊周之書、載道之妙也。蓋其言救性命未散之初、而所以覺天下之世俗也。豈非不本於道乎。夫道、海也。聖人、百川也、道、歲也。聖人、時也。百川雖不同、而所同者海。四時雖不同、而所同者歲。孔・孟・老・莊之道、雖適時不同、而要其歸、則豈離乎此哉。讀『莊子』之書、求其意而志其言、可謂善讀者矣。）（王雱『南華真經拾遺』雜説）

孔孟と老莊の道における共通性をいうのは王学の一貫した思想であるが、注目すべきは王雱が『莊子』の世俗を覚醒させ救済する方法として、性命の初発段階への復帰を挙げることである。この「性命未散之初」の救済が「反本」とほぼ同意であることは、林自による次の言及からもわかる。

莊子は古人が制定した礼の意を必ず知っており、自ら礼に適った対処をしたのは、やはり当時の儀礼過多で厚葬に過ぎ、ただその心意を尽さなかった（のを踏まえてそのようにした）のみである。それゆえ莊子

は高言によってこの弊を矯正し、古人の根本に立ち返って質朴に復帰しようとしたのである。

(莊子非不知古人制礼之意、而自処如此者、盖当时礼文過侈、務厚葬以相勝、不独尽其心而已。故高言以矯之、欲其反本復朴也。)(『纂微』一〇二)

王学系の劉槃(字仲平、生没年不詳)にも、莊子は「無為復朴」によって天下の華美を矯正したとの言がある<sup>(34)</sup>ように、王学の「反本」重視の内実は、性命を太古の質朴な在り方に復帰させることを意味する。この老莊による「反本」提唱の意義は時代の趨勢によって儒家の先王の道とは反転するかたちで循環するという道統観であり、徽宗注(『老子』第九章)にも「老氏当周之末、方将扶其弊而使之反本。……先王之道若循環、扞文者莫若質。故令有所属、謂見素抱樸、少私寡欲也」とある。また、その疏を作成した章安も「反本」の語をはじめとして徽宗の言をほぼそのまま踏襲する<sup>(35)</sup>。徽宗朝における王学の学術的影響については別途考察すべき課題であるが、ここでは差し当たり、徽宗注および疏においても王学の道統観が明確に引き継がれていることを指摘しておきたい。

さて、王学の儒道理解は如上の考察の通り、単純な両者の合一ではなく、聖人の道統観とその時代の要請によって儒家が尊重されるか、道家が主流となるか、という道の循環に基づくことが明らかとなった。「反本」については、王雱はさらに次のように言う。

浅学ながら『論語』・『孟子』の最終篇について考えると、ともに堯・舜・禹・湯の聖人の事業を称するものである。やはりこの『老子』書を取り上げて、政治の場に加えれば、その効果は語孟に比肩し得る。老子は大聖人であるが、変乱の世に遭遇したため、根本に立ち返り性を尽すべき時代であった。そのため、



独り道徳の意を明らかにして、散り散りになっていた万物を取り収めて、これを質朴に一元化したのである。実際にこの『老子』を取り上げて政治の場に加えれば、民衆や習俗を化成することができるのは、この篇（第八〇章）にその効果が示されている。そのため、経文の意義として（重要であることから）終篇にある。

（竊嘗考『論語』・『孟子』之終篇、皆称堯・舜・禹・湯聖人之事業。蓋以為拳是書而加之政、則其效可以為比也。老子、大聖人也、而所遇之變、適當反本尽性之時。故独明道徳之意、以收斂事物之散、<sup>36</sup>而一之於朴。誠拳其書以加之政、則化民成俗、此篇其效也。故経之義終焉。）（王雱『老子注』第八〇章）

『論語』・『孟子』之終篇」は、『論語』堯曰と『孟子』尽心下を指し、前者は堯・湯・武王の言葉と禪讓、後者は堯から孔子までの諸聖人の道統と孔子の道が伝わらないことへの懸念で締め括られている。ここで『老子』が儒家の聖王と遜色ない存在として持ち出されるのは、彼等の偉業がみな無為の治の当事者とされるためである。すなわち、『論語』の終篇ではないが、泰伯の「巍巍乎、舜禹之有天下也、而不与焉」、「大哉、堯之為君也、巍巍乎唯天為大、唯堯則之、蕩蕩乎民無能名焉」<sup>37</sup>および『論語』の当該文を一括して引用する『孟子』滕文公上の「孔子曰、大哉堯之為君、惟天為大、惟堯則之、蕩蕩乎民無能名焉、君哉舜也、巍巍乎有天下而不与焉」<sup>38</sup>と言われる、いわゆる聖王による無為の治と『老子』で説かれる無為とは共通するのであり、老子に「大聖人」と過大な評価を与えるのも、老子が聖王の無為を説く者とみることによる。王雱はその老子による無為の治の核心として「反本尽性」という時代に即した対処を挙げるが、林自も「古之真人不治性於俗、而抱其素樸、所以能復本初」（『纂微』四九）、あるいは「若反本復性、則順而有功」（同八一）と、民衆の性を政治という世俗的な領域で作為的に統治することをせず、原初の性へ復帰するという無為の姿勢を示すことで、結果的

に性の本来的な在り方を取り戻すことができるとする。

王安石は「孟子之所謂性者正性也」（『揚孟』、『文集』六四）というが、これまでの「反本」をめぐる議論からみれば、安石は孟子の性説を性善という面よりも、性を正しい状態へと復帰させることにあると捉えた可能性がある。この「正性」を補強する論拠として、林自は次のように敷衍する。

（『莊子』繕性篇の）「初めに復る」とは、その性を尽すことであり、「明を致す」とは、命に至ることである。……「彼正しくして己が徳を蒙むる」とは、聖人のことを言う。聖人の徳は天下を覆うことに関心はなく、天下の万物はそれぞれその性を正す。強いて徳によって天下を覆い被せるようなことをすれば、万物は必ずその性を失う。

（「復初」者、尽其性。「致明」者、至於命。……「彼正而蒙己徳」者、聖人也。聖人之徳非有心於覆天下、而天下之物各正其性。如強欲以德覆冒之、則物必失其性矣。）（『纂微』四九）

この「正性」は『易』説卦伝の「窮理尽性以至於命」を踏まえるが、「物」との関係絡めて説かれていることから、『孟子』尽心上の「有大人者、正己而物正者也」<sup>38</sup>を念頭に置いた注釈であると推測される。林自は『莊子』徳充符にある、舜のみが自己を正しくしたことで民衆をも正したという記述においても、『孟子』の当該文を引用して荘子と同意とする。つまり、聖人の心意は天下の政治的な事業になく、自身を正すことで結果的にそれに倣う民衆が本来的な性へ復帰させることができるということにある。また聖人が殊更教化せずとも、「聖人常無為而民自化」（『新伝』一三）とあるように、民衆は自律的に本然を開化する。この無為の治という点で儒家と道家の聖人像は一致するのであり、『孟子』が老荘注に援用され、その逆に老荘において聖王が持

ち出されるのも、その基底には道学的な性善説とそれに基づく個人的な修養とは異なる、『孟子』元来の政治的な文脈で語られた「性」を性説の基盤としていると言える。

以上、王学系老荘注に孟子が頻出する思想的背景として、その根幹には王学独自の道統観がみられることを確認した。その道統観には、老荘的な「反本」に儒家の聖王と同等の存在意義を見出すことと、時代ごとの世態の状況に応じて儒家優位とそうでない「反本」とが循環的に変化するという、二重の意味が内含されていることが分かる。また、その「反本」の内実は聖王の手によって民衆を善良なる性へと復帰させることにあることも明らかとなった。ただ、王学は「孔子曰、『予欲無言』。孟子曰、『予豈好弁哉』。此聖賢本於不言也。然而必言必弁者、出於非得已而已。故莊子之所言、亦出不得已、將以祛天下之惑、而反性命之正也」(王雱『新伝』一六)とあるように、老荘的な「反本」を最終的な目的とはせず、そうではない儒家的な「立本」に道を求めた。この問題については、王学が『孟子』の「性」をどのように考えたのかを更に検討していく必要があるだろう。

### 三 「立本」としての性説

王安石の性説については、先行研究でも幾度となく検証されてきたが、安石の性説に関する論考にはゆらぎがある。とされ、いまだ定論を見ない。本稿では行論および紙幅の関係上この問題に立ち入らず、主題の王学系老荘注における孟子に限定して、その性説、すなわち「反本」に対してあまり語られることのない「立本」の側面を確認していきたい。

王安石は性自体を正面から検討した次の論考でこう述べる。

そうであるならば性とは果して何物であろうか。善と言うのみである。性はひとしなみに善であるが、それ自体明らかにすることはできない。その性を明らかにしようとすれば、人においてはそれを準則とするのみである。その性に則り外れることがなければ、五常（仁・義・礼・智・信）の道は自ずと明らかになる。しかしながら、人はその五常の道を修めて性を拡充できないことに悩む。うまく性を拡充して修めるには、必ず古聖賢の教えを法として、自らその心を養っていかなければならない。まず道を修めなければ、命を知ることができない。『易』に、「理を窮め性を尽して以て命に至る」と言う。『易』はどうして先に命を言わず、なぜ性命を前に言うのか。やはり天が生じてこの性命があるからで、その道を修めなければ、またその性命を明らかにすることはできないのである。これは『礼記』中庸と『易』の説を合わせたもので、これらはみな衆人の性から言うものである。

（然則性果何物也。曰、善而已矣。性雖均善、而不能自明。欲明其性、則在人率循而已。率其性不失、則五常之道自明。然人患不能修其五常之道以充其性。能充性而修之、則必以古聖賢之教為法、而自養其心。不先修道、則不可以知命。『易』曰、「窮理尽性以至於命」。『易』何以不先言命、而此何以首之。蓋天生而有是性命、不修其道、亦不能明其性命也。是「中庸」与『易』之説合、此皆因中人之性言也。）（衛湜『礼記集説』一二三）

「率循」は『尚書』顧命「臨君周邦、率循大卪」を出典とし、準則する意。「均善」の「均」は「ひとしく、みな一様に」の意であることから、性はどの角度から論じても善としか言いようがないという、根源的には性善を認めつつ、その性善には複数の位相があることが含意されている。ただ、性は分析的に解明不可能であり、且つ衆人は善性の拡充がでさずに苦悩する。そこでその性を明らかにしようとするなら、聖人による衆人の教

導が必要とされる。こうして性は一方では人知では解明できず、五常のレベルでの拡充によってはじめて明らかとなるが、最終的には聖人の善導によって「中人之性」は全うされるのである。注目すべきは、「在人率循」あるいは「中人之性」とあるように、人と聖人とを別け、且つその境界を前提として、聖人は人を率従させるという聖人の誘導が正性に至る最適方法として示されていることである。安石は別の論考で、「誠之所以能不測者、性也。賢者尽誠以立性者也。」（『礼楽論』、『文集』六六）と、やはり「中庸」の「誠者、不勉而中、不思而得、從容中道。聖人也」を踏まえ、性の言及不可能性をめぐって、賢人が後天的努力によって「立性」することと、聖人が生得的に備えている性を尽して至誠に至ることを截然と区別している<sup>(4)</sup>。後天的努力によって誠であろうとする賢人は、「臨川王氏曰、……若舜之知可謂能行也、顔回之択善可謂能明也。愚不肖者固可以勉而行中庸之道矣」<sup>(45)</sup>（衛湜『礼記集説』一二五）と、顔回がそのモデルとされるが、それ以下の衆人は、林自が「善者、道之散。人知可欲之善、則離道以逐善」<sup>(46)</sup>（『纂微』四九）と述べるように、善を望むべきものとして必要以上に追い求める。他方で舜のように、聖人は賢人・衆人が求める善を超越した、いわば至高善的存在であることが暗に言われている。これら性善に関連する周辺資料を総合的に勘案すれば、先の引用冒頭にある「善而已矣」は、単に性善を意味するというよりは、聖人の至誠のみが至り得るような究極的な至善として解釈する必要がある。

この性善の善を「至善」と捉える裏付けとして、『老子注』における『孟子』を織り交ぜた「善」の解釈が挙げられる。

賢人を尊ぶことは善である。得難い高価なものを尊ばず、盗みをなすことは悪である。この二者はともに欲でないのは、なぜか。やはり善とは悪の対である。善があれば必ずそれと対をなす悪があり、（聖人に

よつてはじめて）これらは善惡ともに忘れさせるのである。世の欲には二つの種類がある。『孟子』の「欲すべき之を善と謂う」というような人が目指すべき欲と、目が色を好み、耳がよい声を好み、鼻がよい香りを好むといった目指すべきでない欲望としての欲である。

（尚賢、則善也。不貴難得之貨、為盜、惡也。二者皆不欲、何也。蓋善者、惡之対也。有善必有其惡、皆使善惡俱忘也。世之言欲者、有二焉。有可欲之欲、有不可欲之欲、若『孟子』謂「可欲之謂善」、若「目之於色、耳之於声、鼻之於臭」、是不可欲之欲也。）（『老子注』第三章）

やはり先王が賢人を尊ばないのは、また賢人を尊ばないということではない。得難い高価なものを貴ばないのは、また得難い高価なものを貴ばないということではない。欲しがるものを見せないのは、また欲しがるものを見せないということではない。そうではあるが、老子の言は、形而上である。賢人を尊ばなければ、善をなすことに煩わされない。得難い高価なものを貴ばなければ、利益に煩わされない。ただこのようにするゆえ、うまく欲しがるものを見せないのである。『孟子』に「欲すべき之を善と謂ふ」と言う。そもそも善は積んで拡充することで、神の境地に至る。その神に至れば、欲すべきものも現れない。

（蓋先王不尚賢、亦非不尚賢。不貴難得之貨、亦非不貴難得之貨。不見可欲、亦非不見可欲。雖然、老子之所言、形而上者也。不尚賢、則不累於為善。不貴難得之貨、則不累於為利。惟其如此、故能不見可欲。

『孟子』曰、「可欲之謂善」。夫善積而充之、至於神。及其至於神、則不見可欲矣。）（『老子注』第三章）

『孟子』尽心下の経文では、「口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安逸也、性也、有命焉、君子不謂性也、仁之於父子也、義之於君臣也、礼之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命

也、有性焉、君子不謂命也」とあり、その直後に浩生不害が孟子に樂正子の人となりを尋ねたその回答として、「善人也、何謂善、曰、可欲之謂善、有諸己之謂信、充實之謂美、充實而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之謂神、樂正子二之中、四之下也」と言われる。『孟子』では、樂正子が「二」という「善・信」の段階に止まり、その上の「美・大・聖・神」の域には達していないとされるように、「善」はこの六段階において最も下位に置かれる。善は悪の対概念であるとの論は、安石『老子注』においても、「夫美者、惡之対、善者、不善之反。此物理之常。惟聖人乃無対於万物、自非聖人之所為皆有対矣。自非聖人之所為、皆有対矣」、「此言美惡・善不善相逐、而妄者溺於美惡、不如有害與不善也。唯聖人超然遠覽、知美之有惡、善之有不善、未嘗有所溺也」（以上、第二章）と、善惡（善不善）は相対的な關係にあり、聖人のみがこの相対的の世界から超然と遠覽しているという。つまり、王安石は性善における善を『孟子』六段階説を基に構想しており、それを論拠に善を至高の境地とはみていないのである。

この『孟子』六段階論については、安石は「大人論」において次のように解説する。

『孟子』に、「充實して光輝有るを之れ大と謂ひ、大にして之を化するを之れ聖と謂ひ、聖にして之を知るべからざるを之れ神と謂ふ」とある。この大・聖・神の三者は聖人の名であるが、呼び方が同じでないのは、それぞれ指すところが異なるためである。道から言えば神と称し、徳から言えば聖と称し、事業から言えば大人と称す。古の聖人は、その道は神の領域に必ず入るが、（神人と言わず）聖人と称するに止まるのは、その道が虚無寂寞で不可視の場にあることによる。仮に人においては、いわゆる徳である。そのため人の道は神であるが、神と名づけることはできず、徳と名づけるのみである。この神は至高であるが、（神から一段階下がった）聖でなければ頭れない。聖は頭れるが、（聖から一段階下がった）大でなければ

形をなさない。それゆえこの三者はすべて聖人の名称であるが、称するところが同じでないのは、それぞれ指すところが異なるためである。

〔『孟子』曰、「充実而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之之謂神」。夫此三者皆聖人之名、而所以称之之不同者、所指異也。由其道而言謂之神、由其德而言謂之聖、由其事業而言謂之大人。古之聖人、其道未嘗不入於神、而其所称止乎聖人者、以其道存乎虚無寂寞不可見之間。苟存乎人、則所謂德也。是以人之道雖神、而不得以神自名、名乎其德而已。夫神雖至矣、不聖則不顯。聖雖顯矣、不大則不形。故曰此三者皆聖人之名、而所以称之之不同者、所指異也。〕（『大人論』、『文集』六六）

『孟子』 尽心下の六段階のうち、王安石は高位の三段階を取り上げて、「大・聖・神」はすべて状況に応じて変化する聖人の名称とする。最高位である「神」は「入於神」、すなわち『易』繫辞下伝の「精義入神以致用也」を典拠とし、人智を超越した至高の境地を示す。「神」の説明として付される「虚無寂寞不可見之間」は、『易』繫辞上伝の「易無思也、無為也、寂然不動」を踏まえる句で、道の窮極的な状態を言う。安石が「大・聖・神」を抜出するのは、単に聖人に三つの側面があることを述べるためではない。それは、聖人の「神」という不可視的で最も精妙な状態が、「聖（人）」というかたちをとつていなければ形而下には顕現できず、また人が実際に受益できるよう具現化するためには「大（人）」というかたちを取らざるを得ないことによる。<sup>45)</sup> 「神」は言うまでもなく道家と親和性の高い概念であるが、王学においても「夫道極致則妙、妙則神、神則無為而已」（『新伝』一）と、究極の境地で道が一致する根拠として引証される。それとは対照的に「善」については、王雱が『莊子』外物篇「去善而自善矣」の注釈に『孟子』「可欲之謂善」を引いて、「夫善者、可欲也。有可欲則善所以明也、無可欲則善所以善也」（『新伝』一五）と説くように、追求すべきでない世俗的な価値と



見なされる。同じく林自も、「莊子欲人忘其外好、充其自然之理、而不見『可欲』之善也」（『纂微』二九）と、莊子は『孟子』で説かれるような人が求める欲としての善を問題としなかつたとする。言うなれば、「善」は道の初歩的段階であり、聖人が語るべき対象ではないのである。

この六段階論は王学に散見される所説であり、王学の孟子関連の言説においてその頻出度合は恐らく五指に入る。例えば、王雱は「然徳之所以充実、則美大具矣。美大具而従之者衆、所謂大而化之矣。此仲尼所以称之為聖人也。夫聖人、非聖人不能以明之。此莊子所以託問於仲尼」（『新伝』四）と、ほぼ『孟子』の所説を引用して、孔子を聖人とする。呂惠卿は、「神降則聖之所生、明出則王之所成。……精所以入神、不真則不至、聖人則全天体神之至者。故統道徳而兆変化。此即神降而為聖也」（『纂微』一〇三）と、「神」と「聖」との関係を説く。陳祥道は「然堯・舜一道也。堯行天道而所言者人、舜行人道而所言者天。行天而合乎人。故其徳止於充実之美。行人而合乎天。故其功帰於光輝之大」（『纂微』四二）と、堯と舜にそれぞれ「美」と「大」を当てはめる。王学の中でも最も安石の見解を忠実に踏襲するのは林自であり、『莊子』天地篇の「聖治」「徳人」「神人」にそれぞれ「大・聖・神」を嵌め込み、「其実皆聖人之事」（以上、『纂微』三八）と安石「大人論」に寄せた注釈をする<sup>46</sup>。この神については、王雱が「神人者、言乎其道也。神人鼓舞万物而不与聖同憂、万物所以自帰矣。……真人者、言其性也。真人不与万物相親疎、任於自得而守於純氣」（『新伝』一三）と述べるように、神人・真人は道や性という形而上的境地として、特に真人は「夫真人者、其性内直而不仮於物也」（同上）とも言われるように、本来的な性の内側から外界へ関与することはないとされる。林自はそのような性が「静」を保つ原初的な状態と「善」との関係を次のように説明する。

聖人の「静」は「動」の対ではなく、世に言われる「静」でもない。「善」はいわゆる「性」であり、そ

の道を継ぐことから言えば、善である。その道を成すことから言えば、性である。「性」とは命が自分にあることであり、静でないことはない。ただ世人はこれに与ることができず、その心を物に向かわせ、性を失うのである。ただ聖人は物に心を乱されることがないのは、静を保っているためである。

（聖人之「静」不為「動」对、非世所謂「静」也。「善」即所謂「性」、自其繼道以言、則善也。自其成之者言、則性也。「性」者、命之在我、未嘗不静。而世人所以不得与於此者、以其心逐物、所以失之。唯聖人不以物撓心、所以能静也。）（『纂微』四〇）

この「性」と「善」との関係は、『易』繫辞上傳「一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也。仁者見之謂之仁。知者見之謂之知。百姓日用而不知。故君子之道鮮矣」による。王安石も、「蓋繼道莫如善、守善莫如仁。仁之施自父子始、積善而充之以至於聖、而不可知之謂神。推仁而上之以至於聖人之於天道。此學者之所當以為事也」（『太平州新學記』、『文集』八二）と『孟子』六段階論を絡めて説くが、ここでの「善」は「學者」すなわち学ぶ者に向けた『孟子』六段階論の「善」で、右引用はそれとは異なる。すなわち、林自の解釈は、『易』に寄せたものであって、龔原も「繼之者、善也。成之者、性也。言道以陰陽為體、而其用則在善、其復則在性。故道譬則祖、善譬則宗。道譬則父、善譬則子。言繼此而有生也。繼此而有生、必有成之者矣。成之者、終始之辭。……善以性為體、性以善為用。善者、可欲之名也。性者、可成之實也。」（『周易新講義』繫辞上注）と注釈するように、至高善としての善とみるべきであろう。つまり、ここで言われる「善」とは、本章冒頭で引用した王安石の『礼記』「中庸」注の「中人之性」とは区別される、人智では明らかにできない善のことを言うのである。性そのものは明かにできないが、その性を明かにしようと思うのであれば、人が準則すべき法に依拠する。すなわち、性は人が準拠すべき準則であるのなら、性は自ずと善なるものでなければならぬ。

その性に従っていけば、「五常の道」は明かとなる。そこで、「賢者尽誠以立性者也。聖人尽性以至誠者也」(『礼楽論』)という、賢人の「立性」に対して聖人による「尽性」が求められるのである。この「礼楽論」は『礼記』「中庸」「誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道聖人也。誠之者扶善而固執之者也」を下敷きにしているが、聖人による「不勉而中、不思而得」という生来の作為のない絶対的な善が想定されている。そのような下達しえない不可知の性は、王雱も「大而化之之謂聖、聖而不可知之謂神且為臣助上而可以利人者之謂賢、上可以君於国、下可以子於民者謂君子、性下達而不可及於君子者謂小人。神則不与聖同憂、聖則不与賢同道。君子与小人不同德。故聖人起而応於變、則神人固不問之矣。賢人仕而濟於世、聖人亦不問之矣。君子出而方有為、則賢人亦不問之矣。小人苟合於一時、則君子亦不問之矣」(『新伝』一五)と、『孟子』六段階論に拠って賢人や小人とは線引きがなされている。

林目は聖人による理想的な為政をこう述べる。

古代は聖人が天下を治め、民に特段何もさせず、万物は皆その性を全うしていた。どうして法度に疲弊してほかのことを治めたのだろうか。聖人は民や万物の性に順っていたと言える。……民には常性があり、それによって分を尽させていただけである。どうして常法や制度を作って、その常性に逆らって乱す必要があるのか。

(古者聖人治天下、使民各安居、物皆遂性。何弊弊於法度以治外哉。言聖人順民物之性……民有常性、使之尽分而已。何必作為經式義度、以扞乱其常性哉。)(『纂微』二〇)

「安居」は『孟子』滕文公下の語で特に何もせずじっとしている様、「扞乱」は同じく『孟子』告子下の語。

無論、聖人は為政に無關心ではないが、その関与は万物が自然に生育するように民性を育む必要がある。そこで聖人は「惟聖人明其物之性分、而不議不弁、所以能冥其極也」(『新伝』二)という、性を語らない態度が求められる。その性を作為から守るべきとの主張は、林自が「仁義本於人之情性。今且擢德塞性以為仁義、非出自然。故莊子意其非人情。……古人所以行仁義者、自其本性而充之。後世乃徇仁義之迹、入人為之偽。故但見其多憂耳」(『纂微』二四)と指摘するように、莊子も儒家の聖人や孟子と同じく、自然的本性を拡充すべき思想を持ち合わせていた証左と言えよう。

#### 四 結びにかえて

道学は心性論を軸に孔孟を称揚し、各種の修養論を打ち出したことによって幅広い支持を獲得したことは贅言を要しない。他方でそれに先行して思想界の主流であった王学は、皇帝と宰相をはじめとした臣下との君臣関係を重視する一方で、朝廷に直接関与できない大多數の士人層に対しては有効な工夫論を提示し得なかった。この士人の受容の差異が両者の盛衰を分ける決定的な分水嶺であったことは確実である。もともと、支持や賛意を勝ち得なかったからと言って、王学の思想的価値が減ずることはあるまい。王学は如上の考察の如く、性説においてそれ以前にも以後にも類するものがない、独自の解釈を提示した。その例として王雱は、「人之心、処於至虚之地、而居於杳寂之際、不可以智度而已。……天之用所期必至、而可以知。心之用所為難副(四庫本は「測」に作る)、而不可知。此孔子之深歎也」(『新伝』一九)と、人心は人智で分析不可能な「至虚」「杳寂」であると結論づけたことは、孔孟と併せて老莊を徹底的に読み込んだ成果と評価できるのではないか。すなわち、深遠な心の分析という方向ではなく、その動態、具体的には政治の領域において心性をいかに活用するか

に重点を置いたことも、ひとつの政治思想的な智慧として認めるべきであろう。  
なお、本稿では王学老莊注を考慮するうえで欠かせない呂惠卿や陳祥道については、紙幅の関係上取り上げることができなかった。また、王学の性説については孟子との関係に限らず、より広い視点から分析すべき余地を残している。これらは今後の課題として、差し当たりここで擱筆したい。

凡例

- ・王安石の文集は『臨川先生文集』（王水照主編『王安石全集』第五～七冊、復旦大学出版社、二〇一六年）を底本とし、適宜、同『臨川先生文集』（景上海涵芬樓藏明刊本（四部叢刊本）、上海商務印書館、一九二九年）、同『王文公文集』（龍舒本、上下、上海人民出版社、一九七四年）等を参照した。
- ・王安石の老莊注は『老子注』（王水照主編『王安石全集』第四冊、復旦大学出版社、二〇一六年）を底本とした。ただし、一部注については、当該書に従わなかったものもある。
- ・王雱の老莊注は『老子訓伝』（本文では王雱『老莊注』と表記する）、『南華真經新伝』（王水照主編『王安石全集』第九冊、復旦大学出版社、二〇一六年）を底本とした。
- ・林自の莊子注は『南華真經義海纂微』（褚伯秀撰『莊子義海纂微』上下冊、華東師範大学出版社、二〇一四年）を底本とした。
- ・本論で頻繁に引用する資料は（ ）内の略称を用いる。
- ・王安石『臨川先生文集』（『文集』）
- ・王雱『南華真經新伝』（『新伝』）
- ・褚伯秀『南華真經義海纂微』（『纂微』）
- ・李燾『続資治通鑑長編』（『長編』）
- ・正字（旧字）体は一部を除き新字体に改めて表記する。
- ・テキストの巻数については、数字のみ表記する。

注

- (1) 『郡齋說書後志』巻二に「王氏雜說」十卷とあり、その解説文に、「初著『雜說』数万言、世謂其言与孟軻相上下、於是天下之士始原道德之意、窺性命之端」とある。また全祖望『宋元学案』にも、「荆公『淮南雜說』初出、見者以為『孟子』(九八)、『荆公新學略序録』と、当該書と『孟子』との關係を言う。陳植鏗氏は『淮南雜說』の刊行を慶曆二年から五年の間とし、同書の特徴として、①王安石初期の著作であり、嘉祐二年前後にすでに世の学者に受け入れられていた。②『雜說』の正式名称は『淮南雜說』である。③『淮南雜說』は『孟子』と類似すると評され、関心の方面は洛学(道学)とほぼ同じである、の三点を指摘している。『北宋文化史述論(中華書局、二〇一九年)二二八頁)。
- (2) 王安石による科挙改制については、近藤一成『王安石の科挙改革をめぐって』(『東洋史研究会』『東洋史研究』四六巻三号、一九八七年)に詳しい。
- (3) 小島毅氏は「現存する王安石学派の経解」として、「易」、「詩」、「礼」、「楽」、「春秋」、「論語」の各注釈を挙げる。「天を觀て民に示す―王安石学派易学初探」、『清明上河図』と徽宗の時代―そして輝きの残照』(勉誠出版、二〇二二年)一六八頁。
- (4) 王学関連の代表的な拾遺集としては、程元敏『三経新義輯考彙評(一)―尚書』(台湾国立編訳館、民国七十五(一九八六年)年)(『王水照主編』『王安石全集』第二冊、復旦大学出版社、二〇一六年)、同『三経新義輯考彙評(二)―詩経』(台湾国立編訳館、民国七十五(一九八六年)年)(『王水照主編』『王安石全集』第二冊、復旦大学出版社、二〇一六年)、程元敏『三経新義輯考彙評(三)―周礼(上・下)』(台湾国立編訳館、民国七十六(一九八七年)年)(『王水照主編』『王安石全集』第三冊、復旦大学出版社、二〇一六年)、邱漢生輯校『詩義鉤沈』(中華書局、一九八二年)、蒙文通『道書輯校十種』(巴蜀書社、二〇〇一年)、張宗祥輯録、曾錦炎『王安石《字說》輯』(福建人民出版社、二〇〇五年)等がある。近年刊行された王水照主編『王安石全集』全十冊はこれまでの拾遺の業績を聚合させたもので、便利である。ただ、孟子に関してはまとまった逸文収集は未だされていないが、小島毅氏が陳暘『樂書』所収の『孟子訓義』から孟子の引用およびその解釈を数条載せている。金培懿訳「新学再考―『孟子』の経書化与『礼』学」(蔣秋華、馮驍庭主編『宋代経学国際研討会論文集』中央研究院中国文哲研究所、二〇〇六年)四一六―四一七頁。
- (5) 王安石はいわゆる「吏士合一策」の一環として宰相の補佐官役である中書檢正官を設置し、将来の配下を養成すべく有為

の人材を積極的にプールのことで、上意下達型の官僚機構を画策したことは、熊本崇「中書検正官―王安石政権のいないたち―」(東洋史研究会『東洋史研究』第47巻第1号、一九八八年)を参照。

(6) 井澤耕一氏も元豊配享という国家的尊崇を、蔡確・章惇ら新法擁護派が政権の中枢にいたことと朱熹のこの言を論拠に、安石の考えを反映したものとみる。ただ、それ以上の根拠は特に提示していない。「王安石『老子』注初探」(関西大学中国文学会『関西大学中国文学会紀要』第十五号、一九九四年)七二―七三頁。

(7) 近藤上掲論文一三五頁 実は、近藤氏が上掲論文中に挙げているが、特に孟子配享を示す論拠としては使われていない。ちなみに、近藤氏は別稿(『孟子』の経書の定立の時期をめぐって)大東文化大学東洋研究所『東洋研究』第一三八号、二〇〇〇年)において高宗が孟子尊崇及び経書化に決定的な役割を果たしたと主張する。ここで注目すべきは、近藤氏が経書定立の最大要因を皇帝による意向に置くことである。王安石の科挙改革や朱熹による『四書』編纂を経書化の主要因とみるような通説に対し、それ以上に皇帝の力がより強く働いているはずだという氏の指摘は卓見であろう。しかし、経書化における皇帝の意向がそれほどまでに強力に働くのであれば、王安石と協働で新法改革を推進した神宗も考察の対象に含めるべきではないだろうか。氏も同論文中で指摘するように、神宗から急に孟子顕彰が始まったわけではなく、北宋初期からすでに真宗によって孟子尊崇の思潮は高まりつつあり、そのひとつの結実として神宗・王安石の科挙改制を位置づけることは可能であろう。すなわち、孟子経書化は北宋初期から徐々にその機運が生じ、神宗と王安石によって『孟子』の王道政治を理論的支柱として新法改革を実施し、『論語』との「兼経」というかたちで経書化した。続く元豊期には配享制度によって孟子の権威は確たるものとなり、宋室の南渡を経て、高宗の孟子尊崇、朱熹による『四書』編纂・道学による孟子顕彰が決定打となって経書化を果たしたという、一連の流れをとるのであり、ある一時期をもって経書化を果たしたと言ひ難いのである。強いて言えば、高宗もさることながら、やはり神宗と王安石の孟子尊崇が経書化の重要な契機となつたとみなすのが妥当であろう。

(8) 近藤一成上掲論文注(一一)、四四頁。

(9) 神宗と王安石による君臣協働によって確立した「国是」が、その後、その後の奪い合いと定着というプロセスで皇権と士大夫勢力との政権が交替していく政治状況については、余英時『朱熹の歴史世界』(允晨文化実業股份有限公司、二〇〇三年。三聯書店版は二〇〇四年出版)に詳しい。当該書の書評である土田健次郎「宋代士大夫の宮為はいかに研究されるべきか」

余英時『朱熹の歴史世界—宋代士大夫政治文化的研究—』をめぐって——(中国社会文化学会『中国—社会と文化』第二十四号、二〇〇九年)は、余氏の原著の要点を簡便に整理し、且つ課題点を知る上で有益である。余氏の国是論における問題点については、拙稿「国是」再考・神宗と王安石を中心に(『日本儒教学会』『日本儒教学会報』第四号、二〇二〇年)を参照。

(10) 哲宗期の紹聖二(一〇九五)年、龔原の請願によって王雱『孟子義』が国子監で頒行された。清・徐松『宋会要輯稿』五之二十七、『宋史』三三三『龔原伝』。龔原の主著である『周易新講義』については、小島毅「天を觀て民に示す—王安石学派易学初探—(伊原弘編『清明上河図』と徽宗の時代—そして輝きの残照) 勉誠出版社、二〇二二年)、および同氏『龔原『周易新講義』について』(『東方学会』『東方学』一二九輯、二〇一五年)を参照。

(11) 蔡卞については、安石の娘婿であり、任伯雨(一〇四七—一一一九)説には伯雨ではなく陳瓘(一〇六〇—一一二四)による蔡卞論駁のための上奏文にも、「其意以謂深得安石之道者唯我一人」(黄准、楊士奇編『歷代名臣奏議』一八一)とあるように、安石の学の継承者を自任していたとされる。その一方で、學術的評価については、蔡卞『毛詩名物解』は陸佃の『埤雅』を下敷きに作成されたことが分かっている。楊晋龍氏の研究によれば、蔡卞『毛詩名物解』は必ずしも陸佃『埤雅』に劣っているとは言えないが、両者の詩經の名物注を比較した場合、蔡卞が陸注を参考にし引用する箇所も少なくなく、適宜取捨選択しているという。また、両者とも『毛詩正義』の鄭玄説を批判対象としている点で共通する(以上、「陸佃与蔡卞の詩經学概念与相關解說之比較研究」(蔣秋華、馮驥庭主編『宋代經学國際研討會論文集』中央研究院中國文哲研究所、二〇〇六年)「結語」)が、陸佃の詩經学の方がより多元的であるという(同書二九二頁)。両者の師である王安石との関係から両者について私見を披瀝すれば、その『字説』の扱いに王学継承者としての資質が端的に示されている。例えば、「天」[地]の『字説』では、王安石は「示之字從二從小、則以有所示故也。效濃之謂坤、言有所示也。有所示則二而小矣。故天從一從大、示從二從小。從二從小為示、而從一從大不為神者神無体也、則不可以言大。神無數也、則不可言一。有所示則二而小、而神亦從示者、神妙万物而為言、固為其能大能小、不能有所示、非所以為神」(『周礼義』天官大宰注)あるいは、「天示一而大者天也。二而小者示也。又曰、天得一而大、地得一而小」(楊時『王氏字說辨』、「龜山集」七)とするところを、蔡卞は安石の説を採らず、「無為而在上、一而大者天」(『天命帝命解』、『毛詩名物解』一六)と、『說文解字』をなぞるのみである。ちなみに、陸佃は「天之所以異乎万物者抱一而已」(『字解』曰、「一而大者天也。二而小者示也」(『鵬冠子』天則注)と、『字解』、すなわち『字説』からの引用を載せる。また、王学門下ではないが安石の学を継承するとされる黄裳(一〇四四—



- 一三〇）は、「不及大示者、以見地示二而小。故特拳小者、以見其大焉。以禮祀昊天上帝而已」（『雜說』、『漢山先生文集』五八）と安石の『字説』を克明になぞる。黄裳による王安石の学の踏襲については、拙稿「黄裳の周礼思想—王安石『周礼義』の継承を中心として—」（日本中国学会『日本中国学会報』第六十九集、二〇一七年）を参照。陸佃と蔡卞をめぐる王学の詩経学については今後より詳細な検討が待たれるが、安石の学の継承という面では『字説』の使用からみて、陸佃の方がより師に忠実であると評価できよう。
- (12) 最終的に王安石配享を画策し、一時期それに成功したことについては、井澤耕一「王安石学派の興隆と衰退—蔡卞と秦檜—」（日本中国学会『日本中国学会報』第五十六号、二〇〇四年）がある。なお、井澤氏は特に指摘していないが、蔡卞の関与が疑われる王安石の配享において、孔子・顔回の次席に変化はないが、孟子の降格と入れ替えるかたちで王安石に異例の礼遇を与えたことの意味に注意すべきであろう。この大胆不敵な策略からは、蔡兄弟に孟子尊崇の姿勢は認められず、元豊期の孟子配享時点ですでに孟子よりも王安石の尊崇を最終的な目的としていた可能性が疑われる。
- (13) 「為司業時、請以安石所撰『字説』、『洪範伝』及子雱『論語字孟子義』刊板伝学者。故一時学校学子之文、靡然從之、其敝自原始」（『宋史』三三三）。
- (14) 「『孟子』の北宋を読み解く」（田中正樹編『中国古典学の再構築』汲古書院、二〇二二年）一八五—一八六頁。
- (15) 以上、市來上掲論文一九二—一九六頁。
- (16) 同上二〇〇頁。
- (17) 小島毅「Ⅱ 性 一 北宋の性説」、『宋学の形成と展開（中国学芸叢書 八）』（創文社、一九九九年）八二—八五頁。また、溝口雄三ほか編『中国思想文化事典』（東京大学出版会、二〇〇一年）の「性」の事項説明では、王安石は蘇軾（一〇三六—一一〇一）と並んで性無善悪説の代表とされ、安石の性説である「原性」からは、性は心が動きを見せる以前の段階であるため善悪を問題にできないが、一方で性善をいうこともあるとする（以上、七一—七二頁）。
- (18) 同上二〇〇頁。
- (19) 同上二二一頁。
- (20) 山田俊「王雱の老莊解釈について—『莊子』注を中心に—」、「林疑独『莊子』注の思想について—理・性・命を中心に—」、「宋代道家思想史研究」（汲古書院、二〇二二年）所収。

(21) 「初、太学博士林自用蔡卞之意、倡言於太学曰、「神考知王荆公不尽、尚不及滕文公之知孟子也」。士大夫皆駭其言。於是瑾謁章惇求外任、因具以告惇。惇大怒、召自而罵之。章・蔡由是不咸」(陳均『九朝編年備要』二四)。「蔡」卞方議毀資治通鑑板、瑾聞之、用策士題特引序文、以明神考有訓於是。林自駭異、而謂瑾曰、此豈神考親製耶。瑾曰、誰言其非也。(林自)又曰、亦神考少年之文爾。瑾曰、聖人之学根於天性、有始有卒、豈有少長之異乎。林自辭屈愧歎」(『長編』四八五)。

(22) 「瑾又嘗為別試主文、林自復謂蔡卞曰、聞陳瑾欲尽取史学而黜通經之士、意欲沮壞国是而動搖吾荆公之学。卞既積怒謀將因此害瑾、而遂禁絶史学、計画已定」(『長編』四八五)。

(23) 例えば、「安石の注釈を読んでみると、『孟子』、『易』などの説を数多く引用して、儒学思想と老子思想の共通点を見出そうとする傾向が強い」(井澤上掲論文(一九九四)七七頁)、あるいは「林注の引用の多くは『莊子』の思想と『孟子』の思想に通底するものが有ること、即ち、『莊子』の思想は広く儒家の思想とも通じるものであることを述べるのを目的としている。……林注の『孟子』引用の多くは、『莊子』と『孟子』の思想的一致を示すことに目的が有ると言える」(山田俊上掲書二九七頁)、「……林注で、道家の無為、『孟子』の「反約」、仏教の空が同一視されていたことから窺い得た様に、「理」性」「命」の思想を三教に通底するものとして捉え、それを『莊子』の注釈という形で具現化したものであったと言える」(同三〇四頁)、「……王安石は万人が同一にしている点に着目し、命を善か否かの範疇で論じ、命は完全な善なる根拠として万人が有しているという説を立て、命、性、如来蔵の語により儒学、老莊思想、仏教を融合させる説を提唱した」(田村有見恵「王安石・王雱の道德性命の思想」、日本中国学会『日本中国学会報第七十四集』(二〇二二年)三七頁)というような論調である。この傾向は大陸の研究でも顕著に見られる。数を挙げればきりが無いが、例えば、李祥俊「道通于一——北宋哲学思潮研究」(北京師範大学出版社、二〇〇六年)等。また王学の林自について扱った、肖海燕「論林疑独《庄子解》的儒学化倾向」(『華中師範大学学报(人文社会科学版)』第四八卷第一期、二〇〇九年。第一章のタイトルは「三聖立教、其心則一」)がその典型例である。

(24) 例えば、『老子』第二章「孔徳是従」に対して、「孔徳、『孟子』所謂盛徳是也。故曰、動容周旋中礼、盛徳之至」(『老子注』)と、『孟子』尽心下によって語釈を行う。このような老莊注における語義の確定に『孟子』が援用されるのは、王学系の注釈に広く見られる特徴である。ちなみに葉夢得(一一〇七―一一四八)も、「老氏論氣、欲専氣致柔如嬰兒。孟子論氣、以至大至剛、直養而無害、塞乎天地之間、二者正相反。老氏・孟子俱可与皆至于聖人之室也。従老氏則廢孟子、

從孟子則廢老氏。以吾觀之、二說正不相妨。人氣散之則与物敵而剛、專之則反于己而柔。剛不可以勝、勝剛者必以柔。則專氣者、乃所以為直也。直氣而無害于外、則所謂持其志、無暴其氣者、当能如曾子之守約。約之積而發于微、則直養者乃所以為柔也。故知道之至剛者、本自無二」（『巖下放言』上）と、老子と孟子を聖人視し、両者を「剛柔」関係で捉える。

(25) 「崇寧八註」は『道德真經集義』に「一か所のみ、ほかの文献にも無い。彭耜『道德真經集注』序には、「臨川王安石、字介甫、臨川人、荊國文公。王雱、字元澤、荊公之子。陸佃、字農師、山陰人、門号曰陶山先生。劉槩、字仲平、開封人。劉涇、字巨沢、簡州陽安人、自号前溪。自荆公下至此、總名崇寧五註」とある。「崇寧八註」はこの「崇寧五註」に他の三者を加えたものか。

(26) 徽宗（一〇八二—一一三五）注にはこの「孟子立本」「老子反本」「老子反本」を踏まえたとみられる箇所が存在する。「御注曰、『易』曰、「乾、其静也専」。揚雄曰、「和柔足以安物」。静而不雜之謂専、和而不暴之謂柔。嬰兒居不知所為、行不知所之、不藏是非美惡。故氣専而致柔。『孟子』曰、「蹶者趨者、是氣也。而反動其心」。心不足以専氣、則氣有蹶趨之不正、而心至於憤驕而不可係。聖人虚己以遊世、心無使氣之彊、則其静而不雜、和而不暴、与嬰兒也奚挾。故曰能如嬰兒乎。『孟子』曰、「其為氣也至大至剛、以直養而無害、則充塞乎天地之間」。老氏之専氣、則曰致柔何也。至剛以行義、致柔以復性、古之道術、無乎不在。（徽宗注、章安解義『宋徽宗道德真經解義』一）。

(27) 王安石『老子注』は佚文であり、しかも成立年代が定かでない。清・蔡上翔『王荊公年譜考略』、詹大和『王荊公文公年譜』等には「老子注」の編纂経緯に関する記載はないが、先行研究では、『老子注』には「雜說」、「字說」、「丞相新說」を引くことから、晩年の鐘山隱棲期に作成されたとする（高克勤『王安石著述考』（『復旦學報』一九八八年第一期）八七頁、劉成国『荊公新学研究』（上海古籍出版社、二〇〇六年）八六頁、井澤上掲論文（一九九四年）六四頁）。たしかに、上述の先行研究で挙げられた資料のほかにも、『臨川先生文集』所収の論考である「老子」（卷六八）は、『王荊公年譜考略』卷三二・元豊六年の條に全文が転載されていることなど、晩年に成立したことを示す資料は幾つか存在する。ただ、『王安石全集』付録の「老子注整理説明」では、『老子注』は熙寧二年刊行の『丞相新說』と関連する内容を含むため、それ以前には遡るものではないという。また『老子注』の内容をみると、新法を鼓吹するような文言が確認され、司馬光も「今介甫為政、尽變更祖宗旧法、先者後之、上者下之、……此豈老氏之志乎」（『与王介甫書』（『司馬文正公伝家集』六〇）、熙寧三年二月二十六日）と指摘することから、『老子注』は熙寧新法時に作成された可能性もある。もともと、『老子注』には晩年に作成された「字說」を収

録することから、編纂は晩年であることは間違いない。つまり、『老子注』は熙寧以前の『淮南雜説』や熙寧期の『丞相新説』等載せる旧文を編修した性質のものであるといえる（以上『王安石全集』第四冊一四四―一四七頁）。重要なことは、『老子注』の成立は晩年であると推定されるが、中身は中央進出以前から熙寧変法実施時の注も併せて掲載されているため、決して晩年の思想のみが反映されているわけではないことであり、むしろ若年期の孟子への関心と並行する面もあったと解すべきであろう。ちなみに、この「常有」と「常無」で句切る読みについては、林自も、「有者妙有、常有者也。無者真無、常無者也」（『纂微』五二）とあり、王安石の読み方を引き継いでいる。

(28) また王雱『新伝』には、「夫莊子之徳、不以万物干其慮而能信其道者也。彼非不知仁義也。以為仁義小而不行已。彼非不知礼楽也。以為礼楽薄而不足化天下。故老子曰、道失而後徳、徳失而後仁、仁失而後義、義失而後礼。是知莊子非不達於仁義礼楽之意也。彼以為仁義礼楽者、道之末。故薄之云爾。夫儒者之言善也。然未嘗求莊子之意。好莊子之言者、固知説莊子之書也。然亦未嘗求莊子之意也。昔者、先王之沢至莊子之時竭矣。天下之俗譎詐大作、質朴竝散。……莊子病之、思以其説矯夫天下之弊而帰之於正也。……其篇（『天下篇』）曰、詩以道志、書以道事、礼以道行、楽以道和、易以道陰陽、春秋以道名分。由此觀之、莊子豈不知聖人之道哉。……然則莊子豈有意於天下之弊而存聖人之道乎。伯夷之清、柳下惠之和皆有矯於天下者也。莊子之用心亦二聖人之徒矣」（二〇）と、この王安石「莊周上」とほぼ同内容の言説を載せる。

(29) 王学門下ではないが、王安石の思想を濃厚に継承するとされる華鎮（字は安仁、生没年不詳、元豊二年の進士。『四庫提要』の「雲溪居士集」の條に、「觀其學術、大抵以王安石為宗」とある）は、「嗚呼、文武之後、聖人不作于上、孟子以來、真儒不起于下、亦已久矣。……惟神宗皇帝體堯・舜之聰明、挾湯・武之勇智、慨然有為修復治古。荆国文公摻孔・孟之道術、濟伊・周之事功、同徳一心、諫行言聽、稽成周之法度、酌当世而變通、以利万民、以厚邦国、以光祖考、以事神祇」（『上蔡枢密書』、『雲溪居士集』二四）と、孟子以後の道統の断絶は神宗が堯・舜・湯・武の聖王を、王安石が孔孟の道術と伊尹・周公の事功を継承したと評する。

(30) 林自は莊子の寓言を『易』の象意のようなものと考え、莊子を学ぶ者はその弊害矯正の意を求めて表面的な言辞に泥むことがないようにと主張する。「莊子之寓言、猶『易』之立象以明意、善学者求其矯弊之意、毋認言而泥迹也」（『纂微』九五）。

(31) 例えば、『崇寧五注』（注二三参照）執筆者の一人である劉槩は次のような注釈をしている。「道至於孔子而後集大成。蓋幾千百年而一出孔子之上聖人之因時者有不得已也。孔子之下諸子之立家者各是其是也。莊子之時去聖已遠、道徳仁義裂於楊墨、

無為清淨墜於田彭。於是宋鉞尹文之徒聞風而肆、莊子思欲復仲尼之道。而非仲尼之時、遂高言至道以矯天下之卑、無為復朴以絕天下之華、清虛寂寞以拯天下之濁。謂約言不足以解弊。故曼衍而無家。謂莊語不足以喻俗。故荒唐而無涯、著書三十三篇、終之以天下道、其言好老聃、而下仲尼。至論百家之學則仲尼不與焉。先之以墨翟禽滑釐之徒、次以老聃閔尹、而後自叙其學、結以惠施多方。蓋謂道非集大成之時、則雖博大、真人猶在一曲。老聃之書得吾之本。故調適而上遂惠子之書得吾之末、未免一曲而已。嗚呼、諸子之書曷嘗不尊仲尼哉。知其所以尊者莫如莊子。學者致知於言外可也。〔南華真經義海纂微〕一〇六。

(32) 林自も、「泰氏、上古淳朴之世。至堯則朴散而法成、舜又因堯之法而增大之、所以不及泰氏。非聖人之道不同、蓋時事之變、聖人必迹亦不得不異耳」〔纂微〕二〇と安石・王雱と同様の時を主軸とした聖人觀をもつ。また、王雱も「泰氏・虞氏均為無為。然虞氏不及泰氏者、非道之所以不同、以其時變之異而已」〔新伝〕六と林自とほぼ同意の注釈をする。

(33) 「雜説」曰、「上德無為而無以為、義皇也。上仁為之而無以為、堯舜也。上義為之而有以為、湯武也。上義、下德也。上義、下德也」。或曰、「湯武、大聖人也。謂之下德可乎」。曰、「聖人之所同者、心也。德之所以有上下者、時也。大聖人者、易地則皆然」〔老子注〕第三八章。

(34) 「劉槩統論云……道至於孔子而後集大成、蓋幾千百年而一出。孔子之上、聖人之因時者、有不得已也。孔子之下、諸子之立家者、各是其是也。莊子之時、去聖已遠、道德仁義、裂於楊・墨、無為清淨、墜於田・彭、於是宋鉞・尹文之徒、聞風而肆。莊子思欲復仲尼之道而非仲尼之時、遂高言至道以矯天下之卑、無為復朴以絕天下之華、清虛寂寞以拯天下之濁」〔纂微〕一〇六。

(35) 「御注曰、先王以人道治天下、至周而弥文、及其弊也、以文滅質、文有余而質不足、天下拳失其素樸之真、而日淪於私欲之習。老氏当周之末、方将扶其弊而使之反本。故攘棄弁義、絶滅礼学、雖聖智亦在所擯。彼其心豈真以仁義聖智為不足以治天下哉。先王之道若循環、球文者莫若質。故令有所屬、謂見素抱樸、少私寡欲也。臣義曰、聖智、仁義、巧利、三者文存質滅。故民失其利、孝慈不復、盜賊多有。由信不足而文具爾。故有所棄絶。棄絶其文、則天下不至於失真而流偽。故老氏松其文弊、而使之反本、令有所屬也。見素抱朴、少私寡欲、所屬如此」〔章安「宋徽宗道德真經解義」三〕。また、同じく徽宗注に疏を注した江澂にも、「疏義曰、夫寒積而成暑、非一日也。觀天時以驗人事、則先王以人道治天下、由簡以至備、所以至周而弥文。當是時、事為之制、曲為之防、郁郁之文莫盛乎此。然文極則弊、息於滅質。文有余於尚華、質不足於居実。天下拳失其素樸

之真而潤於浮偽、曰淪於私欲之習而蔽於小智、可不因其弊而救之乎。老氏当周之末、方將松其弊而使之反本、意有在於是也。故攘棄七義而復性於自然、絶滅礼学而相忘於道術、雖聖智亦在所擯而莫之尚。蓋欲天下輕末而重本、松其述故也。彼其心豈真以仁義聖智為不足以治天下哉？夏尚忠、商尚質、周尚文、或因或革、或損或益、先王之道若循環也。然文之弊不可不救之以質、亦猶四時之序、夏反而為秋也。堯文莫若質、故令有所屬也。下文所謂見素抱樸、少私寡欲、此有所屬也。（『道德真經疏義』一五）とあり、王雱注をほぼ流用していることがわかる。

(36) 王安石は道の散逸を、「道之不久矣、人善其所見、以為教於天下、而伝之後世。後世学者、或徇乎身之所然、或誘乎世之所趨、或得乎心之所好、於是聖人之大体、分裂而為八九。（『澗水軍淳化院經藏記』、『文集』八三）と、古聖王の世では一体化していたものが、後世の学者の嗜好によつて細分化してしまったことも理由の一つとして挙げる。学問の細分化への懸念として、一なる道としての復古を目指したことは王学の思想的特徴の一つとして挙げられよう。

(37) 衛霊公篇にも、「無為而治者、其舜也与。夫何為哉、恭己正南面而已矣」と、舜の政治を無為とする称する。儒家における無為の治については、楠山春樹氏「儒家における無為の思想」（『フィロソフィア』第七九号、一九九二年、のち『道家思想と道教』（平河出版社、一九九二年）所収）が漢代を中心にした朱熹に到るまで儒家の代表的な無為の思想を取り上げており、その着眼点や分析方法には裨益するところが大きい。王安石における無為の治については、拙稿「儒家における無為の治——王安石の経書解釈を中心に」（『早稲田大学東洋哲学会』『東洋の思想と宗教』第三十八号、二〇二一年）を参照。

(38) 林自は、「凡虚而順物者、多失於無所守。清而拒物者、多失於無所容。世有無道之物、正容以悟之、使人取正於我而邪意自消。『孟子』云「正己而物正」是也」（『纂微』一六三）と、聖人によつて衆人の邪意を自然と消失させることを言う。

(39) 「止者、性之本然、唯止於先者、然後能止衆止。莫非木也、而松柏獨正、凌霜雪以冠衆木。莫非人也、而舜獨正、明庶物而察人倫。「幸能正生、以正衆生」、正己而物正之謂也」（『纂微』一一）。「而舜獨正、明庶物而察人倫」は『孟子』離婁下「舜明於庶物、察於人倫、由仁義行、非行仁義也」を踏まえる。ちなみに陳祥道は『莊子』同箇所の注として、「松柏不以寒暑易其色。故在木為長。舜不以窮達移其正。故在人為聖。駘之於舜、雖隱顯不同。其受天地正命則一、所以皆能「正生以正衆生」。然「正生」者、聖人之本務。「正衆生」者、聖人之余事。故称「幸」焉」と、「正性」という聖人自身の性を正すことが本務であり、衆人を正すことはその余事であるとする。

(40) 王雱注にも「木受命於地、人受命於天。地非私於松柏而使之独青、天非私舜而使之独正。蓋松柏不変其至堅、而大舜能守

- 其正性。故曰、「受命於地、唯松柏独也。在冬夏青青。受命於天、唯舜独也正」。夫天下之人不知舜能守其正、而皆称为聖人。豈自悟其幸生而正、而自喪其正。唯能知其本正而守之、亦可正於衆人矣。奚独聖人歟。故曰、「幸能正生以正衆生」(『新伝』四)とある。また別の箇所でも、「孟子」曰、「枉己者、未有能直人者也」。夫欲正於人者、必先正於己、己正而人亦自正」(『新伝』三)と、「孟子」滕文公下の二節を引用して、まず自身を正し、人も正されるといふ同趣旨の注を付す。
- (41) 王雱も「而不知其然、性也者、不以情求合於妙本也」(『新伝』一四)と、「莊子」則陽の經文に従い、情によつて性を解明することはできないとする。
- (42) 「氣之所稟命者、心也。視之能必見、聽之能必聞、行之能必至、思之能必得、是誠之所至也。不聽而聽、不視而明、不思而得、不行而至、是性之所固有而、神之所自生也。尽心尽誠者之所至也。故誠之所以能不測者、性也。賢者尽誠以立性者也。聖人尽性以至誠者也。神生於性、性生於誠、誠生於心、心生於氣、氣生於形」。
- (43) 当該引用では、「臨川王氏曰、中庸之道不行不明於世者、孔子言我固知其然矣。当孔子之時、治化已絶、処士横議、各信一偏之見。是故知賢者止知用心之切求過於道中庸之理所以不明不行。夫知者知其行道於世、使愚者皆可企及賢者謂不行道於世、則当明之於己而使不肖者皆可以法倣、若舜之知可謂能行也、顔回之挾善可謂能明也。愚不肖者固可以勉而行中庸之道矣。今因其知与賢者求過於道、是以望道而不可企及、所以聖人於此深責其知与賢者之過而非愚不肖之罪、若伯夷、柳下惠之徒皆非中道。故孟子但言其聖人清和之一節耳、人孰不飲食也。然鮮能知正味如酸醎辛苦之類皆得其中和可也。人莫不欲行道也、鮮能知中和之理、反棄聖道而務為異行。孔子所以歎之也」と、聖人である孔子と、賢人の顔回、「愚不肖者」といふ三者の段階が設けられている。王安石の孟子評価に比べ孔子への尊崇はどの論考においても揺るぎないものであるが、性の当事者においても、いわゆる上智と下愚は移らない(『論語』陽貨)といふ孔子の説を下敷きにしていると言える。
- (44) 更に林自に至つては、「真性裂而有善惡、善惡立而有名刑」(『纂微』五)と、本来的な性が分裂した状態が善惡であり、その善惡によつて世に「名刑」があるとする。
- (45) 「神」は「聖」や「大」という段階でなければ顯現・作用できないとの論は、同じ「大人論」中に、「孔子曰、『顯諸仁、藏諸用、鼓万物而不与聖人同憂、盛德大業至矣哉』。此言神之所為也。神之所為、雖至而無所見於天下、仁而後著、用而後功。『聖人以此洗心、退藏於密』。及其仁濟万物而不窮、用通万世而不倦也、則所謂聖矣。故神之所為、当在於盛德大業、德則所謂聖、業則所謂大也。世蓋有自為之道而未嘗知此者、以為德・業之卑不足以為道、道之至在於神耳、於是棄德・業而不為。

夫為君子者皆棄德・業而不為、則万物何以得其生乎。故孔子稱神而卒之以德・業之至、以明其不可棄。蓋神之用在乎德・業之間、則德・業之至可知矣。故曰神非聖則不顯、聖非大則不形。此天地之全、古人之大体也」と、主に『易』繫辭伝の諸説を引用して明証されている。

(46) 「首論聖治、即『充美而有光輝之謂大』。次論德人、即『大而化之之謂聖』。末論神人、即『聖而不可知之謂神』。『聖治』言其業、『德人』言其德、『神人』言其道、其美皆聖人之事也」。

(47) 王雱にもこの林注と類似する注釈がある。「性者、至靜而生之本也。故曰『性者、生之質也』。性感動則必動也。故曰『性之動、謂之為』。為本人為則非得也。故曰『為之偽、謂之失』」(『新伝』一一)。

(本研究はJSPS科研費(研究課題:21K19954)研究活動スタート支援「王安石および王学系士大夫の孟子注釈輯逸とその思想に関する研究」の助成を受けた成果である。)