

東洋の思想と宗教 第三十八號 令和三年（二〇二一）三月 抜刷

儒家における無爲の治

——王安石の經書解釋を中心に——

梶
田
祥
嗣

儒家における無爲の治

——王安石の經書解釋を中心に——

梶 田 祥 嗣

一 はじめに

中國思想における無爲の治は、道家のみならず、儒家においても理想的な統治形態として尊ばれ、老莊を繼ぐ黃老思想や法家にも同様の傾向が確認できる。中國という枠内に限れば、無爲の治は究極の統治形態として、學派を超越した普遍性を有する政治思想であったと言えるよう。

ただ、一口に「無爲の治」といっても、その内實は學派の數を優に超えたバリエーションをもつ。すなわち、それは單に無爲の治という最終目的へのプロセスが學派や書物によって異なるということを意味しない。一見、同じように見える最終地點においても、そこで說かれる思想は微妙に、あるい

は時に大きく異なるのである。

宋代で言えば、無爲の治に對する關心は本稿で検討する王安石のほかにも、反王安石の程頤やその繼承者である朱熹においても等しく議論の俎上に載せている。言うまでもなく、彼らの理想とする無爲の治は必ずしも同じではない。

もっとも先行研究では、儒家による無爲の治は君權を抑制するためのものと解釋される場合が少なくない。すでに田中秀樹氏が指摘するように、中國近世思想史の權威として知られる余英時氏においても、君權を抑制するにとどまらず、一種の「虛君」制度であると極論する⁽¹⁾。

もちろん、稿者はこのような君權規制論を全面的に否定するわけではない。君主に無爲を求めることは、必然的に臣下

に有爲の任を委ねることになり、君主の主體的な行動は相對的に封じ込められる。また、「得君行道」という君臣協働を理想とした宋代士大夫にとって、君主の專制は容認すべからざるものであったことも事實である。しかし、無爲の治をおしなべて君權の掣肘のためと解釋してよいのであろうか。本來の「協働」であれば、士大夫勢力全體の勃興と併せて、君權の強化も圖られるべきではないだろうか。

稿者の理解では、王安石はこの君臣それぞれのあり方に對して極めて自覺的であり、宋代士大夫のなかでも突出して君主による無爲の治に關心をもっていたと考えられる。そこで以下では『三經義』、特に『書義』や朝廷での神宗との遣り取りを對象に、王安石が無爲の治に對してどのような論を提示したのかを確認し、無爲と君權との關係について検討を試みたい。

二 儒家における無爲の治

王安石の無爲の治について考察する前に、儒家の無爲について簡単に觸れておく。当該分野では、楠山春樹氏「儒家における無爲の思想」（『フィロソフィア』第七九號、一九九二年、のち『道家思想と道教』（平河出版社、一九九二年）所收）が漢代

儒家における無爲の治（梶田）

を中心に朱熹に到るまで儒家の代表的な無爲の思想を取り上げており、その着眼點や分析方法には裨益するところが大きい。よって、まずは楠山氏の驥尾に付すかたちで、王安石以外の代表的な儒家の無爲について一瞥しておきたい。

儒家經典における無爲の思想の代表例としては、『論語』衛靈公の「子曰、無爲而治者其舜也與。夫何爲哉。恭己正南面而已」がよく知られ、舜による統治に無爲の語が付される。また『論語』泰伯にも、「子曰、巍巍乎。舜禹之有天下也。而不與焉」とあつて、舜等の古聖王の政治的功績が「不與」であつたことを、無爲もしくは無爲的な表現を用いて顯彰される。前者の衛靈公篇に對する何晏『論語集解』、いわゆる古注では、「言任官得其人、故無爲而治」（『論語集解』八）と注釋され、舜は有能な臣下を任官したゆえに、無爲の治を行つたと考えられた。

楠山氏によれば、無爲の治と任官との關係については古注のほかにも、『大戴禮記』主言に、「昔者舜、左禹而右皋陶、不下席而天下治」とあり、また劉向『新序』雜事四にも、「故王者勞於求人、佚於得賢。舜舉衆賢在位、垂衣裳、恭己無爲而天下治」などあることから、賢臣を得て自身は政務に關與しなかつたという何晏の見解は、漢代においてすでに通説

となつていた。同時に、何晏の説は『論語』の原義を得て
いるという(楠山氏前掲書四一〇～四一一頁)。このことは『尚
書』をはじめ、『論語』、『孟子』等に人材を得ること至難の
旨を強調し、堯・舜の二帝が補佐の賢臣の確保を最大急務と
したこと(同上四一二頁)からも窺い知れよう。

もちろん『論語』に言う無爲とは聖人を主體とした無爲の
治を指し、個人的な逸樂や逍遙自適を標榜する道家の無爲と
は明らかに性格を異にする。しかしながら舜の無爲をめぐつ
ては、「鼓五絃之琴、歌南風之詩而天下治」と、殊更何もせ
ず安逸に過ぐすさまが『韓非子』外儲說左上にあり、それに
類似する記述が陸賈『新語』無爲、『淮南子』詮言訓・泰族
訓、『禮記』樂記等に見える。これらの説はいずれも帝王は
實際の政務に關與しないという趣旨で一致し、その政治的態
度を無爲と稱する。つまり、この南風の歌を引く舜の聖人像
は、古注で説かれる任官の側面を捨象して、道家と紛うよ
うな無爲のみを突出させているのである(同上四一三～四一八
頁)。

上引の『論語』衛靈公篇に對する朱熹の新注は、これまで
擧げてきた舜の無爲とはまた別個の解釋を提示する。同じく
楠山氏の論に従えば、舜による無爲の治は、「聖人德盛而民

化、不待其有所作爲也。……恭己者、聖人敬德之容。既無所
爲、則人之所見如此而已」と、盛德によつて自ずと民が歸服
するさまを稱し、聖人はひたすら自身の敬德、すなわち道德
的修養に勵むのみであるとす。つまり朱熹は、君主の修德
は殊更何をせずとも民を感化するという德治の極限の意にと
るのである(同上四一八～四一九)。天子から平民まで一律の
道德で覆い、君主にも修養を求める道學的な思想が反映され
た論と評し得よう。

このように舜における無爲の言説をめぐつては、任官に人
を得るといふ見解から、任官の説明を付さずに無爲のみを突
出させる安逸的な聖人像、はては德治主義に基づく理想的君
主に到るまで解釋の幅は相當に廣いことがわかる。

では、王安石は無爲の治をどのように解したのであろう
か。漢儒から朱熹にいたる一連の論のなかでは、無爲を説き
ながら任官を強調する點(後述)で何晏の説と共通する⁽²⁾。た
だ、その基本路線は似通っているものの、王安石は無爲の治
と任官との關係についてより重層的な議論を展開した。

ところで、『書義⁽³⁾』において君臣の分が重要なテーマのひ
とつであつたことは、すでに先行研究の指摘する通りであ
る⁽⁴⁾。とりわけ『尚書』洛誥の冒頭「復子明辟」の解釋では、

「朕れ子に明辟を復（かへ）す」と讀んで、當時攝政であつた周公が成王に天子の位を返還したとする孔安國の傳（とそれを踏まえる『尚書正義』の孔疏）等の解に對して、王安石が異論を立てたことはよく知られる。詳細については先學の論考を參照されたいが、その大略のみを記せば、王安石は「復」を「かへす」ではなく政事を奏上する意の「もうす」と讀み、成王から命じられた攝政の職事を成王に報告した意と取る。つまり、周公による攝政は職務を代行した攝事であつて攝位ではない、というのが王安石の主張の骨子であり、『荀子』儒效の「君臣易位」および『禮記』明堂位の「周公踐天子之位以治天下」等がとる攝位説を論破している。

この新説は葉夢得⁽⁵⁾、史浩⁽⁶⁾、楊簡⁽⁷⁾等が支持し、反王學の立場にあつた林之奇⁽⁸⁾でさえ、「復命」説には異を唱えつつも、君臣の分を嚴然に守る觀點については絶賛している。陳璘も、「臣若不洗心自新、痛絕王氏、則何以明臣改過之心乎。臣之所以著『尊堯集』者、爲欲明臣改過之心而已矣。莊周曰、『明此以南嚮、堯之爲君也。明此以北面、舜之爲臣也』。莊周之道、虛誕無實而不可以治天下。然於名分之際不敢不嚴也」(『四明尊堯集』序)と、王安石の堯舜論は『莊子』に負うところが多いものの、名分については嚴格であると認めている。

儒家における無爲の治（梶田）

もつとも、王安石の『書義』は君臣關係の峻別に終始するものではなかつた。『尚書』周書・立政「庶獄・庶愼、文王罔敢知于茲」に對する注では、君臣間の上下關係と併せて、君主による任官と無爲の治を説く。

君道は臣下の選拔を職とする。上にある者は必ず無爲によつて天下を用い、下にある者は必ず有爲によつて天下に用いられる。これは君臣の分である。

(君道以擇人爲職。上必無爲而用天下、下必有爲而爲天下用。

此君臣之分也。)(『書蔡氏傳輯錄纂注』五ほか所引、『程輯書義』二〇一頁)

「上必無爲而用天下、下必有爲而爲天下用」は『莊子』天道篇の文。王安石は文王が刑獄・典法の職事に關知しなかつたことを無爲の語で表し、さらに文王と刑官に對し無爲と有爲の上下構造を當てはめて、兩者の立場の違いを説明する。⁽⁹⁾上が無爲、下が有爲という君臣關係については、「無爲而用臣子者、君父也。有爲而爲君父用者、臣子也」(馮椅『厚齋易學』一二)、あるいは、「日月之行、則有冬有夏、何也。言、歲之所以爲歲、以日月之有行、而歲無爲也。猶王之所以爲王、亦以卿士・師尹之有行、而王無爲也」(『洪範傳』、六五)⁽¹⁰⁾のように、王安石の注釋や論考に散見される枠組である。

注意すべきは、儒家の聖人である文王に對して、「無爲」という敢えて道家と紛うような語で形容しながら、一方で「君道は人を擇ぶ」、すなわち臣下の任命を君主のあるべき職務として説く點である。この無爲の治と人事權の掌握は、表面上は方向性を全く異にするが、王安石は兩者を同一文脈上に併置させている。

『書義』編纂の中心人物とされる王雱『老子注』にも、「君尊臣卑、各有常分。君以無爲而任道、臣以有爲而治事。道之與事相去遠矣。故典獄則有司殺、治木則有大匠。君不與焉、仰成而已。……傳曰、『舜何爲哉。恭己正南面而已』。道實兼事。故君得兼臣。然君而事、失其所以爲君矣。臣之事、而殺伐尤爲非道。故深言之、蓋經稱不以兵強天下、而猶曰、『以道佐主者』。誠以以道爲主、則豈暇議彼哉」(第七章)と、右の安石注に類似した記述が見え、君主は無爲、臣下は有爲をそれぞれ擔うことで、君主は臣下に政治を任せ、臣下による政治を振り仰ぐのみであるとす。

王安石・王雱のいう無爲の治は儒家の聖人を道家的に解するのでもなく、道家の無爲を儒家側に引きつけて解釋するものでもないであって、従来の儒道合一的な視座からではその十全な論證は困難であると思われる。すなわち如上のよう

な注釋を施す背景には、儒道合一という枠組とは別の觀點から考察を試みる必要があると言えよう。先に引いた王雱『老子注』の「君不與焉、仰成而已」は『尚書』畢命にある康王が垂拱して畢公に政治を委任する故事を下敷きにするが、このような『尚書』等の經書に見える無爲に關連する記述を意識的に抽出して、君主の理想的なあり方として賞揚するような記述は、王安石の經書解釋や神宗への發言にも少なからず散見される。

もちろん君臣の分を嚴格にする延長線上に君主の無爲を説くことは、先に確認したように儒者として當然の營爲である。ただ王安石の言う無爲の治はそのような分限的な文脈には収まらない、別の意味があると考えられる。その解明には従来のような『老子注』や『書義』だけでなく、王安石の著述・發言全般から檢證する必要がある。

三 舍己從人

王安石の『尚書』重視は、『書義』作成以前から確認できる。熙寧元年冬、神宗の求めに應じて『禮記』を進講したが、安石は雜駁に過ぎる『禮記』よりも、『尚書』にある帝王の制について、人主が急ぎ理解すべきところを講義した方

がよいと進言し、『禮記』を取り止めたという。^①この経筵での進講の内容は未詳であるが、後の『書義』編纂の土臺になったと推測される。

王安石は朝廷での奏議においても度々『尙書』を自説の根據に利用する。當時の朝廷は新法改革の是非をめぐる議論が沸騰し、政權運営に支障をきたすほどの状況であった。王安石はその對處を神宗に尋ねられて、『尙書』堯典に登場する共工を呂公著に、當時呂公著の配下にあった陳襄と程顥を（共工を推薦した）驩兜に擬え、呂公著一派を用いないようにと提言している（『長編』二二〇、熙寧三年四月甲申條）。

このようなレッテル貼りレベルの文言はさておき、王安石は基本的に經書解釋と實際の政治とは決して乖離するものではないという信念をもっていた。次の熙寧二年二月の制置三司條例司が設置される機縁となった神宗と王安石との遣り取りには、王安石の經書に對する基本姿勢が示されている。

神宗「人がそなたを理解できないのは、そなたは經學を知っているが、實務には明るくないと思っているからであらう」。安石「經學はまさに實務を治める根本ですが、後世のいわゆる儒者は、大抵皆凡人であるため、世俗の人びとは皆、經學は實務に用いることはできないと思っ

儒家における無爲の治（梶田）

ているだけです」。神宗「そうであるなら、そなたはまず何を實行すべきと思うか」。安石「風俗を變え、法度を立てることが、まさに現在の急務です」。神宗は頷いた。

（上謂曰、「人皆不能知卿、以爲卿但知經術、不曉世務」。安石對曰、「經術正所以經世務、但後世所謂儒者、大抵皆庸人、故世俗皆以爲經術不可施於世務爾」。上問、「然則卿所施設以何先」。安石曰、「變風俗、立法度、正方今之所急也」。上以爲然。）（『宋史』三三七「王安石傳」、『東都事略』七九「王安石傳」にも同文を載せる。）

このほかにも范純仁が、經學は本來人主を輔佐するものであるのに、王安石は理財を優先させていると責めたのに對して、「正爲經術以理財爲先、故爲之。若不合經術、必不出此」（『日錄』、『四明尊堯集』五「理財門」所引）と、『周禮』を根據に理財の優先こそが經書の教えそのものであると反論する。^②經學は政務の根本的な規範であり、兩者は一貫して不即不離にあるというスタンスを保持している。

また王安石は、「宜其歷年以千數、而聖人之經卒於不明、而學者莫能資其言以施於世也」（『書洪範傳後』、七一）と、數千年來、經書に隠された聖人の微旨が不明であるだけでな

く、それを世に施すことができないと指摘する。これは先の『宋史』に言う「法度」が立てられていないことと同意であろう。別の角度から見れば、その「法度」とは何かを明らかにすることこそが王安石の考える經學の至上命題であつたと考えられる。その意味で、經學と政務とは必然的に直結するものであるという課題意識は、王安石の經書解釋に通底する思想的特徴であると言えよう。

ただ、「法度」については「上仁宗皇帝言事書」(三九)いわゆる「萬言書」や『長編』等でその重要性が説かれるものの、王安石自身その内容を丁寧の説明しているわけではない。法度は表面的には古代の聖王による理想的な統治規範あるいは制度の意であるが、先の范純仁も王安石の法度は祖宗の法度を變更したものであると批判するように、法度の内實は解釋する者の三代觀によつて大きく異なる。よつて、王安石の考える理想的な統治とは何かについて確認しておく必要があろう。

王安石の法度を知るうえで興味深い解釋のひとつに、堯による鯀の任命がある。人も知るように、堯は「命を方(す)て族を圮(やぶ)る」(『尚書』堯典)ような悪人の鯀を治水の任に就けた。聖人がなぜ不適任者を選んだのかという疑問に

對して孔傳では、堯は鯀が一族を害する極悪人であつたことを知つていたが、治水の能力については未知數であつたためとする⁽¹⁴⁾。また『正義』では堯が鯀を用いた論據として、堯は下民が嘆くを見て、自己の是を曲げ衆人の非に従つたという馬融の説と、當座の要求からやむを得ず鯀を任用したとする李願の説を引く⁽¹⁵⁾。ただ兩者の説は常識的な見地からして、聖人がそのような妥協的姿勢をとるのかという疑問が残る。總じて、『正義』に載せる諸説では苦肉の策から鯀を治水の任に就けたとみなし、鯀を試用した理由については踏み込んだ議論がなされていない。

王安石は當時、經學上の權威であつた『正義』に異論を唱え、いわゆる「新義」を提示したことは周知の通りであるが、鯀をめぐる解釋においてもその姿勢は貫かれて⁽¹⁶⁾いる。次の「策問十道」の第一問目では、從來の鯀に關する諸説をほぼ否定し、かつそれまでにない新たな問題を提起した。

問題。堯が鯀を登用したことは、『尚書』に詳しい。堯は鯀が不適任であることを知りながら、その上で鯀を試用したのであるうか。それとも、堯は鯀が不適任であることを知らなかつたのであろうか。知らなかつたとすれば、堯は聖人としての資格がないことになつてしまふ。

（堯は鯀が）不適任であることを知っていて、それでも試みに用いたとすれば、九年もの閼民を水害で苦しめたのはやはり長すぎる。幸いにして群臣が最終的には舜や禹を推舉したが、不幸にも再び鯀を推薦すれば、また九年鯀を試用したのであるか。堯の完全な聖性で鯀の極悪ぶりを知るのであるから、堯はみずから信じて疑わないほど（鯀のことを）知っていたはずで、どうして群臣（の意見）に引きずられたりしたのだろうか。（堯は）必ずや

「私は群臣の意見を聴いただけで、自分から任命したのではない」と言つたとすれば、聖人の心は民を救うことを最優先にし、その取捨選擇は是非のいかんを顧みるはずで、どうしてそのようなことがあっただろうか。そのようなやり方を後世の法としたとすれば、明哲な君主が（臣下に）牽制されて、よからぬ事態を招くといったことがどうして避けられようか。ある人は、「堯は治水の術を知っていた。それで自分に先んじて鯀に任せた」と言い、またある人は「長らく民は水害に苦しんだことで禹の功績がより大きなものとなった」と言う。これらの説はみな間違っている。堯は民を苦しめることで、禹を私的に用いるようなことはありえず、禹は民が苦しむの

儒家における無爲の治（梶田）

を利用して、自らの功績を大いなるものにした、というようなこともありえない。民が苦しむことで、臣下を私し、民が苦しむのを利用して自らの功績とするならば、そこに堯・禹としての存在意義はあろうか。また思うに（堯が）術數に泥んだとすれば、そのような聖人の解釋はいよいよ浅い。さらに、鯀には治水の術があつたとすれば、鯀はどうして死罪となつたのであろうか。

（問。堯舉鯀於書詳矣。堯知其不可、然且試之邪、抑不知之也。不知、非所以爲聖也。知其不可、然且試之、則九載之民其爲病也亦久矣。幸而群臣遂舉舜・禹、不幸復稱鯀、此亦將以九載試之邪。以堯之大聖知鯀之大惡、其知之也足以自信不疑矣、何牽於群臣也。必曰、「吾唯群臣之聽、不自任也」、聖人之心急於救民、其趣舍顧是否何如、豈固然邪。必以爲後世法、得無明哲之主牽制以召敗者邪。或曰、「堯知水之數。故先之以鯀」。或曰、「久民病以大禹功」。是皆不然。堯必不以民病私禹、禹必不以利民病而大己功。以民病私其臣、利民病以爲己功、烏在其爲堯・禹也。又以爲泥於數、其探聖人滋淺矣。且謂之有數、鯀何罪其殛死也。）（七〇）

鯀をめぐる議論は一般に治水の功績について言われることが多い。しかし王安石はその治水についてはほとんど問題にせ

ず、堯による鯀の任用に論點を絞る。先に挙げた『正義』の諸見解と比べると、鯀の任用が抱える矛盾を執拗なまでに深掘りしていることは一目瞭然であろう。すなわち、堯が鯀の不適性を知悉していたのであれば、なぜ九年もの閭民衆が水害で苦しむことになったのかを説明できない。反對に、堯が鯀の適性を知らなかったとすれば、聖人としての資質がないことになる。他方で、聖人としての資質が備わっていれば、堯が臣下による鯀の推薦を鵜呑みにすることはありえず、もしそうであるなら、臣下によって意のままに操られる危険性が出てくる。また聖人の役割が救民にあるとすれば、鯀の任用はそもそもあり得ない。このように鯀任命の問題は、ある一面から假説を立てると、別の面から批判や矛盾が生じてしまふという構造をもつ。策問としては格好の題材であるが、聖人に必要な條件をすべて満たすような解釋を導き出すことは至難の業であり、解答者泣かせの問題であると言えよう。

實はこの難問にこそ王安石の法度、すなわち理想的な聖王のあり方が示されていると考えられる。次の『書義』には、王安石による策問の解答が確認できる。

「（堯は）鯀が「命を方て族を圯る」ことを知っていたにもかかわらず、最終的に登用したのは、なぜか」。「その

當時は、まだ舜・禹はともに世に知られていなかった。朝廷において信任されていたのは、鯀のみであった。聖人は人を超える明智を備えているが、それを自ら用いることはない。そのため、『尚書』に「衆に稽えて、己を捨て人に従ふ」と言われるのである。鯀は任命すべきでないに疑ったとはいえ、臣下が鯀の任用に同意したことも、無下にしてはならない。そのため、「誰をか毀り誰をか譽めん。如し譽むる所の者有れば、其れ試みる所有らん」と言われるのである。人を稱賛して（採用する）ときにも必ず試用期間を設けるのであれば、人を辭めさせるときにも、必ず試用期間を設けるのであつて、（その試用期間において）任用に堪えられなければ、その後に辭めさせればよいだけである。……聖人の立法は、すべて衆人をもとに制定される。中才の君主は、獨斷でその意見を示し、衆人の意見に従わず、その任に堪えられないことを豫期して、試用する期間をもたなければ、その任用の多くは失敗する。それゆえ堯の聰明さは、豫知能力によつて、明らかに鯀を任用すべきでないことは分かっていたが、あえて（その能力を）自ら用いなかつたのは、中人の法によつて治めたからである。そもそも一

時的な利益があつても、その法を萬世に押し廣められなければ、聖人は治めない。これがいわゆる聖人の仁である。自己の意見を用いれば聖人は危うくなり、衆人の意見を用いれば中才の君主であつても、無爲にして治めることができる。それゆえ堯による鯀の任用は四岳が皆同意したことによるものであり、舜の任用は同じく四岳の衆が帝に意見を獻じたことによるものであつて、聖人として相應しいわけは、よく衆意を用いることにあるのである。「天の聰明は我が民の聰明」「唯だ天を大なりと爲す、唯だ堯之に則る」は、舜と鯀の試用において示されている。

〔堯知鯀之「方命圯族」、然卒使之、何也。〕曰、「方是之時、舜・禹皆未聞于世也。在朝廷所與者、鯀而已。聖人雖有過人之明、然不自用也。故曰、『稽于衆、舍己從人』。雖疑其不可任、苟衆之所與、亦不廢也。故曰、『誰毀誰譽。如有所譽者、其有所試矣』。譽人尙必有所試、則其廢人也、亦必有所試、而不勝任、然後廢之耳。……聖人之立法、皆以衆人爲制。中才之君、獨見其所見、不從衆人之所見、逆度其不可任、而不待其有所試、則其爲失也多矣。故堯之聰明、雖足以逆知來物、明見鯀之不可任、猶不敢自用、所以爲中人法也。夫利一時、而其法儒家における無爲の治（梶田）

不可以推之萬世者、聖人不爲也。此所謂聖人之仁也。用已則聖人有所殆、用衆則雖中人、可以無爲而治。故堯之用鯀也、以四岳之僉同、其用舜也、亦以四岳之師錫、所以爲聖人者、以其善用衆也。『天聰明自我民聰明』、『唯天爲大、唯堯則之』、于試舜與鯀見之矣。』（黃倫『尙書精義』二所引、『程輯書義』一二、一三頁）

堯が鯀を着任させた理由として、ほかに適任者が無かつたとの説は『正義』にもみえる一般的な解釋である。しかし王安石は堯が臣下の薦めで鯀の任用を聽許したのは、自身の聖性を誇示しない意であつたと捉える。これは『尙書』大禹謨「稽于衆、舍己從人」にある舜の衆人に對する態度と同じであり、このような心持ちで接すれば、君主は臣下の意見を無下にすることはない。

ではなぜ、聖人は自身に備わる聖智を用いてはならないのであろうか。それは單純に君主の獨斷を抑えるためだけにいわれるのではない。聖人の法度は萬世に推し廣められる普遍的な法であり、しかも「中人之法」とあるように衆人を基準に立てられていることによる。すなわち、鯀の不適性を見抜けない臣下のために、あえて試用期間を設けることで臣下を納得させる必要があつたのである。試用期間を設ければ、た

とえ不適切な人事が行われたとしても、當人の能力を實檢することができ、しかも任官・解任においても不適切者を推薦した臣下の合意を得られる。また、當然のことながら君主の任命責任が問われることもない。つまり、聖智を用いないのは、君主の獨斷を掣肘するというよりも臣下の了解を得るために說かれてゐるのである。

先の第二節で、君臣間の上下關係と併せて、君主による任官と無爲の治を説く「君道以擇人爲職」という解釋について觸れた。なぜ無爲の治において任官が君主の職掌として付與されているのかという疑問はここで解消されよう。すなわち、君主の無爲は完全な逸樂ではなく、人事權の掌握、特に輔弼の臣下の人事については君主の重要な任務であつた。ただ君主による人事への介入は、場合によっては君主が臣下の意を無視して獨善的に進めてしまふ恐れがある。そこでそのような事態を回避するために、王安石は聖智を隠しつつ試用によつて臣下を納得させるという無爲の治を君主のあり方として掲げたのである。無爲の治は基本的に政務にはタッチしないが、人事權については放棄でもなく積極的な關與でもない、衆意を聴きながら祕かに目を光らせているという態度が、聖智を用いないという解釋の意味するところであると考

えられる。

自身に備わる聖智を顯示せずに衆意を聴くという無爲の治は、このように後世の君主に向けられた極めて實用的な君主論であると評價できよう。暗愚あるいは平凡な君主は言うまでもないが、英邁な君主であっても聖人の治を理解して實踐することは容易でなく、帝王學的な教導も實際の効果は期待できないことが多い。そこで王安石は「中人」の君主が統治を遂行できるように、自身の聖智を顯現させず衆意を聴くという無爲の治を君主の理想形としたのである。この「中人之法」こそが王安石の主張する法度であり、表面上は臣下の言を聴く「舍己從人」を綱領として中才の君主が獨裁に走ることを事前に防ぐ役割が期待されつつも、實際は引用末尾において『論語』泰伯の「唯天爲大、唯堯則之」を引くように、天のあり方に則つた無爲の態度（後述）を求めるものであつた。

四 元首叢脞

絲の任官で想定される懸念とその對處法は、君主が中才あるいは暗愚であつた場合、または臣下による推舉に問題があつた場合という現實的な措置を念頭に置いたものであつた。

ただ、本來は聖智を具えた人主の下に有能な臣下が輔佐するという君臣一體の組織形態が理想とされる。では、王安石はどのような理想的な政治體制において、君主はどのようにして無爲の治を實行し、臣下に職務を委譲すべきと考えたのであろうか。

『尚書』益稷の「元首」と「股肱」に對する注では、君主による臣職への關與について次のように説く。

人君は必ずしも臣下の職を侵して功績を求めず、臣下に委任して業績を考查するのみであると皋陶は考えた。

「率い作（た）つて事を興す」とは、職を分擔して受任させた二十二人の官がそれに該當する。「屢しば乃の成を省み」は、「人君は三年に一度諸官の成績を考查し、三度考查して、暗愚な者を斥け賢明な者を擧用することである。このようなことを行えば、明君と言えるであらう。人君が聰明であれば、臣下は欺こうとはせず、官職に盡力することを考え、諸事は自ずとうまくいくようになるだろう。假に人君がそのようにせず、臣下の職を侵そうとすれば、「元首叢挫にして股肱懈怠せん（人君が萬事に細かく干渉すると、臣下が怠るようになる）」。天下の事業は、どうして一人で處理することができようか。

儒家における無爲の治（梶田）

（皋陶以爲、人君不必下侵臣職以求事功、但委任而責成功爾。

「率作興事」者、分職授任、如咨命二十二人是也。「屢省乃成」、

則「三載考績、三考黜陟」、是也。能如是則可謂之明君。君明

則臣不敢欺、而思盡其職、庶事自各就緒矣。苟爲不然、而欲下

侵衆職、則「元首叢挫（挫）而股肱懈怠」。天下之事、豈一人

所能辦哉。（明）王樵『尚書日記』四所引、『程輯書義』四五

（四六頁）

「率作興事」、「屢省乃成」は『尚書』益稷、「咨命二十二人」

および「三載考績、三考黜陟」は『尚書』舜典、「庶事自各就緒」と「元首叢挫（挫）而股肱懈怠」は『尚書』益稷を出

典とする。君主は臣下の職に口出しをして煩瑣な些事に關わ

ると、臣下は職務を疎かにし、政治體制そのものが機能しな

くなる。一方で君主は臣下の怠惰を招かないように嚴格な勤

務査定を行わなければならない。このような君主觀は「萬言

書」においても、「取之既已詳、使之既已當、處之既已久。

至其任之也、又專焉而不一二以法束縛之、而使之得行其意。

堯・舜之所以理百官而熙衆工者、以此而已。『書』曰、「三載

考績、三考、黜陟幽明」、此之謂也」と、『尚書』舜典を引き

合いに出して仁宗への説得に直接用いられている。

注意すべきは經文と王注との差異である。經文の當該箇所

は、君主はイニシアチブを取って百官を率いると舜が歌ったことに對し、皋陶は臣下こそが率先して政治を作興すると返歌したという、君臣相和を描いた一節とみる。一方で王注では「元首叢脞」、すなわち君主が萬事に細かく介入することは君主と臣下の共同統治を危うくするという舜の言に焦點を絞って、人君の在るべき姿について重點的に解説する。もちろん、王安石も引用の末尾に「天下之事、豈一人所能辦哉」と君臣の協働を言うが、それはあくまで「元首叢脞」を主張する前提でしかない。王注では臣下の教訓である「股肱惰哉」についてほとんど觸れていないが、これは臣下よりも君主の姿勢に比重を置くことの表れであるとみてよい。

また、君主による道徳的な感化も經文にはない王注独自の内容である。人主は臣下の職を侵さぬよう勤務査定以外の職務を委任すべきであるが、「考績」や「黜陟」といった人材の登用・罷免、官吏の昇任・降格を嚴格に行うことは臣下の模範となるのであり、そのような明君の姿に臣下も自然に感化されるとする。王安石は職務を通じて醸成される官吏の職業倫理を制度論のなかに組み込んだとされるが、當該注はそのことを明確に示す具體例であると言えよう。

ただ、このような君主による臣下への道徳的な模範が語ら

れる一方で、君主の任はあくまで「逸樂無爲の治」を目指すべきであるという。

しかしながら堯・舜・文・武は皆質間によつて道理を窮めることを好み、人を選抜して官職に就け（政治運営の）助けとしました。それは（彼らが）王者の職は道を論じることであり、事業を擔うことにあるのではない、役人を選抜して官職に就けることにあり、王者自らがその能力を發揮して政事を行うのではないと考えていたからです。陛下におかれましては、堯・舜・文・武のあり方を法とすれば、聖人の功績は必ず天下に示されることと存じます。官僚による細かな政務については、陛下が時間を割いて思召しを煩わすまでもありません。現在急とすべきはこのようなことであります。……やはり古代から大いに事をなそうとする君主は、必ず勤務を憂慮することから始まり、最終的には逸樂無爲に歸結するのです。今陛下に具わる仁德聖明な資質は、秦・漢以來の人主において未だ及ぶ者はございません。天下の事業につきましては、陛下は政務に憂慮なされていることは言うまでもありません。しかしながら政策の運用においてはまだ要領を得ていないところがあり、政策の実施におい

ては適切な方法を得ていないところがあるのは、恐らく陛下がまだ逸樂無爲によつて統治する境地に至つておられないためと存じます。

（然自堯・舜・文・武皆好間以窮理、擇人而官之以自助。其意以爲王者之職、在於論道、而不在于任事、在於擇人而官之、而不在于自用。願陛下以堯・舜・文・武爲法、則聖人之功必見於天下。至於有司叢脞之務、恐不足以棄日力勞聖慮也。以方今所急爲在如此。……蓋自古大有爲之君、未有不始於憂勤而終於逸樂。今陛下仁聖之質、秦・漢以來人主未有企及者也。於天下事又非憂勤。然所操或非其要、所施或未得其方、則恐未能終於逸樂無爲而治也。）（『論館職劄子二』、四二）

「大有爲」は『孟子』公孫丑下の語。經文では君主の臣下に對する積極的な働き掛けを言うが、王安石はむしろ君主の役割は政務への憂慮を端緒として、最終的には逸樂無爲の境地に至るべきとする。また『尚書』にある「叢脞」の方針を典據に、王者は自ら政事に關與せず、道を論ずることだけに從事すると言われる。

もつとも、この「論道」は儒者が君主に諭すような帝王學的な道徳を指すのではない。そのことは次の「元首叢脞」の解釋から窺える。

儒家における無爲の治（梶田）

人君はできる限り人臣に近づかず、先王の道を論じて自身の善を明らかにします。しかしながら萬が一にも人君自身の耳目で見聞きすることを根據に、天下の萬事を總括して私智で判斷すれば、臣下はみな職責をその人主に歸着させ、自分の職責を擔わなくなり、淫辭邪說が蔓延するに至り、人君が訴えを聞いて裁決して誰が發したのかもわからなくなるような状態では、政事は地に落ちたも同然です。「又歌に曰く、元首叢脞なるかな、股肱惰るかな、萬事墮るるかな」とはこのことを言います。

（人君不務近其人、論先王之道以自明。而苟以耳目所見聞、總天下萬事而斷之以私智、則人臣皆將歸事於其君、而不任其責、淫辭邪說並至、而人君聽斷不知所出、此事之所墮也。「又歌曰、元首叢脞哉、股肱惰哉、萬事墮哉」此之謂也。）（『答聖問廣歌事』、六二）

表面的には君主の「私智」を抑えることを目的としているように見えるが、王安石の眼目はあくまで「論道」にある。その「論道」とはここから、「論先王之道」を省略した語であることがわかる。この先王の道を考究することの目的とされる「自明」とは別の箇所でも、「人君欲股肱良而庶事康、不在乎他、在明乎善而已。明乎善、不可以責諸人也」（同上）

とあるように、君主が自身に具わる善なる性を明示する意であつて、後天的な道德的修養を指すのではない。もちろん善を明らかにするとは、君主が臣下を率いるために道德を體して善導する意も含まれよう。しかし王安石の言う「論道」には、君主による臣下への道德的な感化や臣下による君主への道德的訓導といった役割は期待されておらず、むしろ臣下が政務を擔う代わりに君主は先王の道を論ずることに徹するという、兩者の線引きを明確化することがねらいであつたと考えられる。そのことは、『周禮義』においても、「冢宰於六卿莫尊焉。而曰佐王、則爲其非論道以助王也、作而行之而已」（天官敘官注）とあるように、六官を代表する大宰であつても、「論道」によつて王を輔佐することはできず、作興するのみと明記されていることから裏づけられる。つまり、無爲の治を説く文脈において、君主による爲政への不關與が説かれる代わりに、先王の道を究明して自身の聖なる善性を明確にすることが要求されるのである。

この先王の道を論じるといふ君主のあり方は、次の「帝王大略」といふ語とほば言い換えられる。

天が下賜されました陛下の聰明は人の及ぶところではございませぬ。しかしながら陛下はその聰明さを些事に用

いられ、帝王の本來的な姿に用いられておりませぬ。これが大事業を成し遂げられない原因です。

（天錫陛下聰明非不過人。但陛下用之於叢脞、而不用之於帝王大略。此所以未能濟大功業也。）（『長編』二三八、熙寧五年九月丙午條）

この「帝王大略」は他の箇所でも、「然則陛下不可不深考前王所以維御天下大略、自爲龜鑑。陛下好察細務、誠由聰明有餘。然恐不能不于大略卻有所遺」（『長編』二三四、熙寧五年六月甲戌條）とあるように先述の「叢脞」や「細務」といった細々とした業務や政策とセットで言われることが多い。ここにいふ先王の「天下大略」を龜鑑とすることは、「論先王之道」¹⁸⁾と恐らく同意であろう。

また、神宗が市易司は果物を販賣すること煩瑣に過ぎ、辭めさせてはどうかと王安石に尋ねたことを踏まえて、安石は次のように「元首叢脞」を根據に論じた。

私が思いますに、煩瑣な些事を擔うべきでないのは、徳の高い「大人」のことを指します。陛下が朝夕、市易務の業務を檢察されるようなことは、煩瑣な些事そのものであつて、帝王の本來的な姿ではありません。これは『尙書』でいわれる「元首叢脞」です。陛下のお心がけ

は、堯・舜であつても越えることはできません。しかしながら天下を運営することができないのは、帝王の本来の職に代わつてすることは、煩瑣な業務であることを免れません。『尚書』には「庶績咸く熙る（あらゆる治績がみな興る）」と稱し、また「庶績其ち凝らん（あらゆる治績が凝り固まるように）」とあります。帝王の功績は、まさに（治績がみな興るように）陽が盛んとなり、（治績が形づくられるように）陰が凝り固まるように收めるべきです。陛下の政事におかれましてはやはりまだ陽のように興るのではなく、陰のように形づくられていないように思われます。天は春には、陽の氣が盛んとなりますが、涼風が吹き、霜を摧くと、萬物はどうして生長できませんよう。萬物が生長することすらできないのであれば、何によって實りを上げればよいのでしょうか。

（臣以謂不當任煩細者、乃大人之事。如陛下朝夕檢察市易務事、乃似煩細、非帝王大體。此乃『書』所謂「元首叢脞」也。陛下修身、雖堯・舜無以加。然未能運天下者、似於大體未察。或代有司職、未免叢脞。『書』稱「庶績咸熙」、又曰「庶績其凝」。帝王收功、當如陽之熙、如陰之凝。陛下於政事尙未能熙、固未

儒家における無爲の治（梶田）

能凝。譬如天方春時、陽氣將熙、乃吹以涼風、摧以霜霰、卽萬物豈能敷長。物尙不能敷長、卽何由致成實。」（『長編』二四〇、熙寧五年十一月丁巳條）

「庶績其凝」は『尚書』堯典、「庶績其凝」は『尚書』皋陶謨の語。市易法制定に伴つて京師に設置された役所である市易務に對して、神宗が細かな業務にも積極的に關與しようとする政治的態度をここでも「元首叢脞」によつて諫めてゐる。ただ實際は、先の「論館職劄子二」と同じく、「帝王大體」を體得していない神宗に對して君主の本来的なあり方を説得することに主軸が置かれてゐると見るべきであろう。王安石はその對處法として、帝王のあり方を陰陽の働きに擬えるべきとする。これは政務への關與を抑制させるための婉曲的な表現というよりも、第三節の鯨の試用の箇所で引用された『論語』泰伯の「唯天爲大、唯堯則之」や「大人論」（六六）の末尾等で言われる「天地之全、古人之大體」のような理想的な君主像を模範とすべきことを言うと考えられる。

この「古人之大體」については『老子注』でも、「夫神者、天地之至難名者也、而天下既名之以神矣。然物豈有無名者乎。……此之不察、而曰吾知天地之全、古人之大體、吁、可笑哉」¹⁹（第一章）とあり、聖人の「神」に比肩される窮極的な

境地を言う。總じて、「古人大略」あるいは「古人之大體」は天地を總攬して大局觀を持つような君主の理想的な態度を示す語であると理解できよう。そして、そのような君主の理想は、「陛下誠能討論帝王之道、垂拱無爲、觀群臣之情僞、以道揆而應之、則孰敢爲欺」（『長編』二二三、熙寧四年五月庚戌條）とあるように、垂拱無爲の境地であつた。

五 おわりに

以上、『書義』等に見える堯による鯀の任命、「舍己從人」、「二元叢脞」をめぐる王安石の解釋を中心に、その背景にある無爲の治について確認してきた。王安石のいう君主の理想的なあり方は、君主は臣下に實務を委任し、聖王の無爲的な態度を模範として「論道」と聖なる善性の究明に専念することにあると理解できよう。ただ、それは單に君主を道德の世界に押し込めて君權を抑制するのではなく、「古人大略」、「帝王大體」というような天地の理法にも比される總攬的な態度が求められる。このことから、君權の弱體化とは逆に、君主が先王の法を體することによって君權の強化を圖つたとみなすことができるのではないだろうか。

王安石の構想する君臣の統治體制は、爲政上の實務につい

ては宰相以下の臣下に任せられるが、その體制の安定を保證するのは無爲の治を體現する君主であり、君主の正統的な權威があつてこそ成り立つという構造をもつ。すなわち臣下は皇帝から爲政の代理者としての權限を受託されなければ、その存立意義は無に等しい。要するに君臣協働という枠内では、君權を強化することはあつてもそれを弱體化させることは臣下自身の立場の弱體化につながるものであるため、想定し難いと考えるのが自然であらう。

君主の聖智を抑える、あるいはその聖智を用いないことは、表面上は獨斷を避け臣下の意見を聴くことが目的であつた。ただ、聖智の抑制がなぜ君權の強化につながるのか、という問題については本稿では「帝王大體」を擧げるのみであり、紙幅の關係上、十分に行論を展開することができなかった。現時點での見通しでは、王安石の文王解釋をめぐる「不顯」という概念を通じて、不可視性を不可侵性へと變質させることが君權強化の一例として確認できるが、その詳細については別稿で検討したい。

本稿で主に使用するテキストについては、王安石『臨川先生文集』は『王安石全集』第五～七冊（復旦大學出版社、二〇一七年）を底本とし、當該文集からの引用は篇名と巻数のみを記載する。『續資治通鑑長編』は『長編』と略す。

(1) 余英時氏は程頤や陸九淵による無爲の治をめぐる議論において、臣下へ政治を委任し、無爲にして治める人君を「象徴的元首」と呼び、このような體制にある種の「虛君制度」であるとする（『朱熹の歴史世界——宋代士大夫政治文化研究——』（生活・讀書・新知 三連書店、二〇一一年）一六二～一六三頁）。

田中秀樹氏はこのような余氏および張立文氏・蔡方鹿氏の三氏による宋代道學系士大夫の君權論は、君主權力の抑制を読み取る點で共通するという。また、こうした君權規制論が提出される背景には、近代立憲君主制下の君主像が無意識のうちに重ねあわされていると推測する（『朱子學の時代——治者の〈主體〉形成の思想』（京都大學學術出版會、二〇一五年）一一四～一一五頁）。

(2) 何晏『論語集解』の編纂経緯、思想内容については、渡邊義浩「何晏『論語集解』の特徴」（『東洋の思想と宗教』第三十三號、二〇一六年）を参照。

(3) 『書義』の底本は、程元敏『三經新義輯考彙評』（一）——尙書（臺灣國立編譯館、民國七十五（一九八六）年）を用いる。以下、『程輯書義』と略稱。『三經義』作成の経緯につ

儒家における無爲の治（梶田）

では、『程輯書義』所収の「三經新義修撰通考」（二九三～三一頁）等に詳しい。小島毅氏は『書義』の作成事情について、撰述作業は王雱を中心に進められたが、『正義』を孔穎達の名で代表させるのに倣って、「提舉」すなわち責任者であった王安石の名で代表させるのが適當だろうとする（『宋代における經學と政治——王安石と朱熹の異同』（小南一郎編『學問のかたち——もう一つの中國思想史』（汲古書院、二〇一四年）一三三頁）。稿者も小島氏に従い、『書義』は王安石による編纂として扱う。

(4) 『書義』に關する先行研究については、方笑一「王安石《尚書新義》初探」（『華東師範大學學報（哲學社會科學版）』、二〇〇七年。のち『北宋新學與文學——以王安石爲中心』（上海古籍出版社、二〇〇八年）第四章『《尚書新義》研究』七一～一〇四頁）、小島氏前掲論文（小南氏前掲書一三一～一三七頁）、青木洋司「宋代における『尚書』解釋の基礎的研究」第三章第三節「『尚書新義』における『尚書』解釋について」（明德出版社、二〇一四年、七三～九二頁）等を参照。

(5) 「復如『孟子』『有復于王』之「復」。自孔氏以「復子明辟」謂周公攝而歸政之辭、古今儒者從之不敢易、獨王氏以爲不然、世或未之信焉。以予考之、周公踐天子位以治天下、初無經見、獨明堂位云爾。明堂位非出吾夫子也。蓋武王崩、周公以冢宰攝政、此禮之常。攝者、攝其事、非攝其位」（元・董鼎『書蔡氏傳輯錄纂註』五等所引、『程輯書義』一七九～一

八〇頁）。

- (6) 「漢儒不達「復」字之義、乃以爲「還位」、後世紛紛、遂有「復辟」之論、以事理考之、當以王說爲然也。」(『尚書講義』一五、『程輯書義』一八〇～一八一頁)。

- (7) 「復、即『孟子』「有復於王者」之「復」、周禮「宰夫「待諸臣之「復」、大僕「掌諸侯之「復」逆」、復謂奏事也。辟、君也。明辟、稱成王、尊敬之辭」(『五誥解』四、『程輯書義』一八一～一八二頁)。

- (8) 「王氏之所謂「代王爲辟」者、指此也。則王氏之破先儒之說、可謂明於君臣之大分、而有功於名教也」(『尚書全解』三一、『程輯書義』一八〇頁)。

- (9) 山田俊氏は同箇所を引用して、「無爲」を實踐できる者は上位者に限定されるという議論は、北宋の老莊注釋に多くみられる「聖人」「至人」のあり方と一致し、「無爲」と「有爲」を分擔する立場は、王安石と王雱の無・有の考え方に見られるものであったとする(『宋代道家思想史研究』(汲古書院、二〇一二年)二七六～二七七頁)。

- (10) 呂惠卿も、「人主者、無爲者也。佐人主者、有爲者也」(『道徳眞經傳』二二)と言う。また王安石『周禮義』の注疏的位置付けにあるとされる王昭禹『周禮詳解』にも、「事道者逸、事事者勞。無爲而尊者逸、有爲而卑者勞。王公尊而事道。故坐而論之、逸而無爲者也。士大夫卑而事。故作而行之、勞而有爲者也。故曰、坐而論道謂之王公、作而行之謂之士大

夫。夫致治之序、本在上、末在下、王公務本以經治。故坐而論道、以謀其始。士大夫務末以贊治。故作而行之以成其終。坐則無爲而末始有作、論則言之而未始有行。然則士大夫特推王公所論之道、作而行之、以見其事業而已」(冬官考工記注)とある。

- (11) 「熙寧元年冬、介甫初侍經筵、未嘗講說。上令介甫講『禮記』、至「曾子」易簣事、介甫於倉卒間進說曰、……安石遂言、『禮記』多駁雜、不如講『尚書』帝王之制、人主所宜急聞也。於是罷『禮記』」(朱弁『曲洎舊聞』九)。同旨の話題は陸游『老學庵筆記』九にも引かれている。

- (12) 小島毅氏は、王安石は實務を擔う宰相として、朱熹は君主を善導する侍講として、各々の立場から經書を見ようとしたことを踏まえて、次のように言う。「ただ、本稿が強調しておきたいのは、兩者のこの相違は、漢代以來の經學から脱却した別の土俵を共有していたということである。……宋代に士大夫のあいだで一般化する新しい自然觀や君臣觀のもとで、經書の文言を合理的・相互整合的に解釋していくという營爲を、彼らはしていた。王安石の政治改革も、朱熹の理氣哲學も、彼らそれぞれの經學と表裏一體の關係であつた」(小南氏前掲書一四四頁)。

- (13) 『宋史』范純仁傳。同記述には、神宗に王安石の法度批判をした後、神宗から訓戒書の編纂を依頼され、純仁は『尚書解』を上梓したとある。その『尚書解』からの引用として、

「其言皆堯・舜・禹・湯・文・武之事也。治天下無以易此、願深究而力行之」との文が載せられている。

- (14) 「堯知其性很戾圯族、未明其所能、而據衆言可試、故遂用之」(『尚書正義』堯典)。ただ孔疏では、孔傳の堯解釋は理詰めで論じたものであつて聖人の實體ではないとし、聖人は本来、『尚書』大禹謨にあるように聖神かつ聰明な資質を具える完全無比な存在であるはずだと批判している(『尚書正義』堯典)。

- (15) 「馬融云、『堯以大聖、知時運當然、人力所不能治。下民其咨、亦當憂勞。屈己之是、從人之非、遂用於鯀』。李頤云、『堯雖獨明於上、衆多不達於下。故不得不副倒懸之望、以供一切之求耳』(同上)。

- (16) 王安石の鯀に關する議論を取り上げた先行研究としては、先に挙げた方笑一氏の『書義』に關する論文・著作がある。方氏の論文・著作は以下で取り上げる問題意識や對象資料、解釋等において拙稿と重複する部分が少なくない。しかし、方氏は對象資料を『書義』に限定し、以下に稿者が挙げた策問については言及していない。また鯀の任用についても、(一)官員を選任するとき、君王本人の意見と衆人の意見が一致しないとすれば、どのようにして協調すべきか。(二)衆人の次候補者の毀譽褒貶に對して、君王はどのように處理すべきかと、二つの角度から疑問を提示するのみである(以上、方氏上掲書九〇～九三頁)。

儒家における無爲の治(梶田)

- (17) 土田健次郎氏は王安石による制度の充實は、自然な結果として教化の實をあげるものであり、その意味で「彼は單なる制度至上論者ではなく、制度の安定による自然な教化の可能性を信じていた」とする(『道學の形成』(創文社、二〇〇二年)三四八～三八九頁)。

- (18) 次の王安石の發言からも、「帝王大略」を明らかにすることと帝王の道術を講論することはほぼ同じ意であることがわかる。「國有六職、坐而論道謂之三公。所謂主道者、非吏事而已。蓋精神之運、心術之化、使人自然遷善遠罪者、主道也。今於群臣忠邪・情僞・勤怠、未能明示好惡使知所勸懼、而每事專仰法制、固有所不及也。今日朝廷所謂、臣愚以爲可以僅存而已。若欲調一天下、兼制夷狄、臣愚以謂非明於帝王大略、使爲欺者不敢放肆、爲忠者無所顧忌、風俗不變、人有自竭之志、則區區法制未足恃以收功。陛下於群臣非有適莫、用賞刑非有私意於其間、所以緩急先後之施或未足以變移群臣心志者、臣愚以謂當更講論帝王之道術而已。若不務此、而但多立法制以馭群臣、臣恐不濟事」(『長編』二三〇、熙寧五年二月乙卯條)。興味深いことに、『長編』の別の箇所でも、この「討論帝王之道」することは「垂拱無爲」と併置されている。「臣愚以謂陛下憂勤衆事、可謂至矣。然事兼於德、德兼於道。陛下誠能明道以御衆、則不待憂勞而事自治。如其不能、則雖復憂勞、未能使事事皆治也。陛下誠能討論帝王之道、垂拱無爲、觀群臣之情僞、以道揆而應之、則孰敢爲欺。

人莫敢爲欺、則天下已治矣。臣敢不且黽勉從事」(『長編』二

二三、熙寧四年五月庚戌條)。

(19) 當該注は元・劉惟永『道德眞經集義』一では王雱注とする

が、蒙文通、容肇祖、尹志華は王安石の注とする。嚴靈峰は前半部分を王安石、後半(嗚呼、老子之言、可謂協於易矣)を王雱による王安石注の評語であるとする(嚴靈峰校輯『老子崇寧五注』(成文出版社、一九七九年)八五～八七頁)。

稿者は尹志華氏の論に従い、王安石のものとしておく。その考證については、同氏前掲書一二～一五頁を参照。

〈キーワード〉無爲の治、王安石、『書義』、舍己從人、元首叢脞