

王安石の經学と『春秋』緒論

齋木哲郎

(キーワード: 王安石・先王・經書・『春秋』・断爛朝報)

はじめに

王安石(一〇二一—一〇八六年)、字は介甫、号は半山、北宋の仁宗・英宗・神宗の三代にわたって朝廷に仕え、なかならず神宗の御世には相となつて「新法」による革新政策を断行したことは、北宋の一代に限らず中国史上における希有の画期的事業であつて、それだけに彼の歴史的な評価もこの方面に求められるのが常であつた。その場合、今私を取り上げようとする彼の儒者としての立場を見定めるにしても、新法の理論的支柱となつた彼の經学、具体的に言えば、『周礼』『詩』『書』の三經だけを經書と限り、従来ひとしなみに經書とみなされていた他の經書、たとえば『春秋』はこれを学官から外してしまつた一種独善的な經書観だけが、あげつらわれてきた。そしてそうした議論は、おおむね蘇轍に説かれたように

近歳、王介甫以宰相解經、行之於世。至春秋、漫不能通、則詆以為断爛朝報、使天下士不得復学。嗚呼、孔子之遺言而凌滅至此。非独介甫之妄、亦諸儒解不明之過也。
(『春秋集解』序)

のごとき、『春秋』を「断爛朝報」とみなして学官から廃した彼の虚昧性を糾弾する意識へと収斂していったのである。

こうした意識が澎湃として興り、以後は、王安石は『春秋』は信ぜずに、彼の經学も經書の中から『春秋』のもたらす教義を取り除いて成立していた、との印象をさえ植え付けることになつた。けれども、こうした認識は誤りであろう。なぜなら、王安石の經学は当時の春秋学者と全く同軌のもので、その行き過ぎが『春秋』から經書としての価値を奪うことになつたと考えられるからである。

小論はこうした意味において改めて王安石の經学を考究し、そこに王安石の經学の特質とその特質の形成に寄与した当時の春秋学との關係を明らかにしようとするものである。

一 「上仁宗皇帝言事書」

王安石の經学は彼の政治思想の一翼を担うもので、その特質は彼が嘉祐三年(一〇五八年)の十月、提点江南東路刑獄・祠部員外郎から調選して三司度支判官として帰任した時に著わした「上仁宗皇帝言事書」¹⁾の中によく現われている。この書が実際に仁宗皇帝に奏上されたのは翌嘉祐四年のことで、民国の梁啓超がこの書を「秦漢以後第一大文」(『王安石評伝』)と評したことはよく知られている。「書」は朝廷に帰任できることになつた恩を謝した後すぐに「当以使事帰陛下、不自知其無以称職、而敢縁使事之所及、冒言天下之事。伏惟陛下詳思而択其中、幸甚」と、王安石がこれまで見聞してきたところによつて天下の情勢をつぶさに奏言せんとする旨が述べられる。そして述べられる王安石の見解は極めて長文で、その全文を掲げることが困難であるからその要旨のみを訳出して示すと、ほぼ以下の様にならう。

私が職責上得た経験から申し上げますと、千里も離れた遠涯の地まで朝廷の法令を押し及ぼそうとしても緩急要領を得てその職務を遂行させ得る者は極めて少なく、逆にその才能を持ち合わせていない貪欲の輩は数え切れないほど多く存在いたします。朝廷の用意も彼らによつて不実になること必定でございます。よし、陛下がよく民に恩恵を加えようとなさいますと、だれが陛下の意を体してはるか遠方の涯地までそれ相應の施策を行ひ得ましょう。孟子が「徒法不能以自行」(『孟子』離婁上)といったのもそのためであります。そうであれば今日緊急を要する課題は人材の育成にあること火を見るより明らかであります。まず天下に有能の人材を多く育みその中から職に相應しい才能の持ち主を選んで任官させる。その後陛下は時勢を見極め、民情の動向をかんがみ、天下の悪法を変更し、先王の施策の精神に合致した政治を行うようにすれば、陛下の意向は甚だたやすく

実現されることになりましょう。今の世において先王の時のような多くの有能な士を見出すことができないのは、人材を育むやり方が間違っているからです。

殷の時代に天下が乱れたのは有能な人材を欠いたからで、周の文王がすぐれた人材を育成し彼らの登用を図ったというのも、これにかんがんでのことであり、その後、周は有能の士を欠いて衰えましたが、宣王の代になって仲山甫を用いた有能の士の育成を図り、周の天下を盛り返した次第であります。そうであれば、有能の士の育成はなべて君王たる者の務めであることになりましょう。

ならば有能の士を育成するというのとはどうということかと申しますと、彼らを教え、養い、選考し、任官させるには道がある、ということでございます。

いったい、「教え」といいますのは、天下・国家に有益なものを教え、無益な者は教えない、ということでございます。「養う」といいますのは彼らに財物を与え、礼節を弁えて行いをつづまやかにさせ、(行いが修まらない場合には)法によって制裁を加えることをいいます。財物を与えるのはそれが不足すれば生活が困難となつて不正に走ることもなかりかねませんからそれを防ぐためであり、礼節を弁えて行いをつづまやかにさせるのは、それをなし得ぬ場合にはやはり不正に走ることにもなかりかねませんからそれを防ぐためであり、法によって制裁を加えるのは、礼節を踏み外した者の放埒を防ぐためであります。「選考する」といいますのは賢能の人材を選んでこれを採用するということですが、彼が賢能であるか否かを判定するためには堯が舜に対して行った様に政治の実務を担当させてその能力の適否を確かめる必要がございます。けれども、中国の全域は広大で登用すべき人材も各地に存在しましょう。君王が一人一人の能力を鑑定することは物理的に無理であります。かといって、他の一人にまかせて一兩日のうちにその者の能力を判定し合否を決めるといふのにも無理があります。そこで、すでに選抜されているすぐれた能力の持ち主(徳行のすぐれた者)を大官に任じ、彼に自己と同類の人材を長期に考覈させ、賢能と判断されればその者の名を君に報告させ、君は報告された者に対し爵位と俸禄を与える、ということでございます。

「任官させる」といいますのは、各人才能を異にする賢能を適所に用い、能力の高い者を長に、低いものをその補佐にするということでありまして、一旦職を与えた場合には長くその職を管掌させ、上に立つ者には下の者の職能を熟知して彼自身もまたその職務を熟知し、また下につく者にも上に立つ者に心服して自己の職責を十分果たすようにさせる。そうすることによって、有能者の功績は目に見えて上がり、無能者のそれはむしろ罪惡として表立つようになりましょう。かく

して有能者が職に残り、無能者は自然に淘汰されることになります。：『尚書』に「三載考績、三考、黜陟幽明」(『尚書』舜典)といふのはこの意味であります。

「教え」「養い」「選考し」「任官」させるやり方がこの様であつた上に、当時はまた君主が大臣と共に誠意を尽くして政務を掌りました。そこで臣下も上に対して何の疑念も抱くことはなく、行おうとして行えなかつたことはなかつたのです。

ところが、北宋の現在は州・県に学校はありますがほとんど牆壁と向かい合う様なもので、教官が居て人材の育成に励んでいるわけではありません。ただ大学のみに教官が居りますが、教官の補任に関しては厳格な選考が行われておらず、朝廷で行われている礼儀・音楽・刑法・政治上の学問は大学のカリキュラムの中に含まれておりません。学生の方もそれらには無頓着で、そうしたことは一様に分句のみで、それらは決して古代の人々の行つた教育の方法ではありません。学生達はいたずらに大学で馬齢を重ね、そうして彼らが学んだものを政治に活かそうとしても、何をしたらいいのかさえ知らぬ有り様。そうした教育は人材育成の機能を果たしていないばかりか、逆に学生を束縛し、彼らの才能を伸ばさないように仕向けております。それというのも、学生たちは自己の学問のみに専念し、他の事柄には触れようとせず、あまつさえ他の事柄が自己の勉学の妨げになることを恐れます。学生達が本来学ぶべきは国家に対して有用な学問に違いありません。無用の学問の修得を彼らに強いるのは、何ら意味のないところであります。

もつと甚だしい弊害がございます。先王の時に学んだのは文武の両道でございます。今日では却つて武を卑しみ学ぶ必要はないものといたしております。そこで国を守る要害の地、辺境の警備に駆り出される者は往々に姦悍か無頼の輩であつて、少しでも才能を有する者は徴兵に應ずることがありません。いにしえは士たる者に射・御の学も課し、文武の両道を兼ね備えることを求めておりました。その武の一方を廢して教えないのは教育の道からはずれたものであります。

朝廷では貪欲の吏の罪惡は重く裁き、奢侈に耽つて天下の政治を損なう閹門の罪は軽く問うてすませておりますが、それこそ末を禁じて本を弛くするものと言わねばなりません。また、今日の識者は官吏が多すぎて県官に給する財用もままならないと申しておりますが、それも理に暗い者の発言です。過去の財政策を見てみますと、天下万人の力によつて天下の財富を生み出し、天下の財富によつて天下の費用を賄うという風であつて、財用の不足が天下の患いとなつたためしはありません。問題は財政策が誤つている点に存するのであります。戦争もなく

民が安楽に暮らせる今、国家や人民が常に財政の困難を感じているのは財政政策が正しくなく、担当の吏員の社会に対する認識が誤っているからです。

今現在「士」を採用するやり方は「茂才異等、賢良方正」と「進士」の二科であつて、これらはいずれも公卿の選考であります。彼の記憶力は低く読書量も少なく、ここで選ばれた者の能力は必ずしも公卿たる者が備えるべきレベルに到達しているとは申せません。先王の代では人を得る方策を尽くし、賢者の登用が阻まれ不肖者がその間に混ざることを恐れましたが、今はそうしたやり方を止めにして、天下の才子を一律に科挙の試験に赴かせております。士の中でも公卿たるに相応しい者は賢良・進士に挙げられることになりませんが、不肖者でも科挙の答案例を修めただけで公卿となつてゐるのもまた事実であります。すぐれた才能を有して当然公卿を迎えられるべき人物でありながら科挙試の無用の学に苦しみ、原野にのたれ死ぬはめになつた者は応募者の八九割り方の上つてゐる事実もあります。そもそもしえの君主がもつとも慎重であつたのは公卿を誰にするかという問題であつて、すでに相応しい人を朝廷に迎え入れた後は、彼と同等の人物を朝廷に集め、適所に配したのであります。ところが現在、不肖の者が公卿に至ると彼と同等のレベルを朝廷に満たし、賢良の人物が居たとしても不肖者たちとの間で苦しみ、意を得ぬことになるのが実情です。それだけではありません。彼ら不肖の者は一様に彼と同等の輩を四方に任官させますから、地方の州県も不肖者で満たされることになりまゝです。また、九經・五經・学究明法科の試験については朝廷もそれが無用の学であることを憂えその大義に通じることを求めるようになりまゝですが、けれども選ばれた者がかつての比ではなく、そこで朝廷はまた明経科を開設し、経術の士を拔擢することになりました。けれども、彼らは等し並みにやはり経文を暗んじてそれを書き記すことができれば十分と心得た者たちで、先王の治国の方策に通暁し、それを現在の治国に応用し得る人材は、その中から出てまいりません。次に官僚貴族の子弟を公卿に登用することについては、彼らは学校で道芸を身につけたでも、官司がその能力を試したでも、父兄がその行儀を保証したしたでもない者たちです。にも拘らず、朝廷が彼らを任官させますのは殷の紂王の「乱亡」の二の舞いに外なりません。：

「教え」「養い」「選抜し」「登用する」やり方に一つでも道理から外れた部分があれば天下の人材を損なう結果となり、この四つが道理から外れた場合にはなおさらであります。官吏に才能がなく、デタラメ貪欲の輩が多く台頭してまいりますと、中央も地方も任官すべき人材を見い出せなくなるのは必定です。『詩経』に

「国雖靡止、或聖或否。民雖靡盬、或哲或謀、或肅或艾。如彼泉流、無涸胥之敗」
(小雅、小旻) というのはこうした状況を申します。

朝廷に有能者が不足し、閭巷にも用うべき人材を欠いた場合には、先王の政治を再興することが無理であるばかりでなく、漢・唐の亡国の二の舞いにさえなにかねません。当今の世、陛下のために施策の憂いをなくし、宗廟のために万世の計を立てようとする者はおりません。陛下におかれましてはなにとぞ漢・唐の滅亡を鑑戒として賢才の育成に心を砕かれますよう。：

先王が天下を治められた時には、人がなさないことを憂える前に人のなし得ぬことを憂えられました。人のなし得ぬことを憂える前に自分が励むことのできないのを憂えられました。人がなさないことを憂える前に人がなさないことを憂えられました。人がなさないことを憂えられた。士に能力がないのであれば別ですが、能力があるのであれば得たいと思うものを捨て自らの能力を発揮しない、などということはありません。こうしたことを申します。また人のなし得ぬことを憂える前に自分が励むことのできないのを憂えたいといひますのは、先王が人を招くやり方は十分に備わつておりました。下愚の能力変更不可能者以外、先王の下へ赴くことのできない者は居りませんでした。そうした時に、君主が誠心誠意彼らと図り率先して励むというのでないのであれば、彼らの中にも誠心誠意仕え励むという者は居りません。これを申します。陛下が天下の人材の育成に意を用いられるのであれば、まずご自身から励まれますよう。

かつて朝廷は改革を断行しようとし、その当初それによつて生ずる利害得失を周到に考慮しておかなかつたことからそれを望まぬ者たちの非難に遭遇し、改革の推進は頓挫せざるを得ませんでした。：けれども今現在は改革を望まぬ者たちの非難よりもそれを待ち望む者の方が多ございます。改革に対する者の非難に遭遇したからといって改革を中止するのは感いでございます。陛下が天下の人材の育成に意を用いられるのであれば是非とも改革を断行されますよう。

壮年の王安石が地方官として過ごした折りに目の当たりにした行政の様々な歪みが、王安石に早急な改革の必要性を宋朝政府に突き付けさせていたのであり、その主張は先王の治績の理想と比較されることで上世の聖世に復帰しなければならぬ必然性を際立たせている。宋朝の現代は高度に発展した官僚機構によつて

支えられ、そこに先王の古代を理想として崇めることは先王を藉口して自己の主張を権威づけんとする打算をさえ彷彿させるが、それにも拘わらず王安石における先王の提示はそうした誤解を招来させるであらう危懼を死角にして、なお先王に対する全幅の信頼と先王の治績を当代に活かすことが急務であるという認識を覗かせていよう。先王の治績というのは『尚書』を始めとする儒教の經典の中に記されていることから、その先王の治績を今に活かそうとする王安石は、それだけ儒教の經典にのめり込んで、そこから現代の政治に資する経義の蘊奥を読み取っていた者であったということに容認されよう。その経義に仮託した政治の改革が彼の新法政策の理念であった。

二 經書と政治

王安石が仁宗に差し出した「上仁宗皇帝言事書」は仁宗の興趣を惹くまでには至らなかったが、次代の神宗には重んじられ、そこに記された先王を標榜した改革の提言は世に「新法革新」政策となつて、実際に政治の場で試されることになる。そこで、本節では「上仁宗皇帝言事書」に見える施策の思想的特質、なかなくその先王との関係について見ておくことにする。

まず、彼が書中繰り返し提起しているすぐれた人材の育成「方今之急、在於人才而已」ということから見てゆくことにする。彼によれば人材の育成の必要性は政務の滞りを解消するために必要であつたばかりでなく、実は他民族の侵攻を受けて、行く末の先細つた宋王朝の勢力を回復させ、その下に皇帝を頂上に戴く揺るぎない秩序の安定とそこからもたらされる平穩な社会を現出させるためにも必要なことであつた。ただ、その改革というのはこれまでの政治原理の一切を否定して全く新しい施策の導入を言うのではなく、かつての王朝がそれを採用してみごとに成功を収めた施策の精神を踏襲するをいうのであつて、その精神といふのは、具体的に言えば「先王の意」にほかならない。それ故にそこで試みられた政治の形態は、先王の政治を旧態のまま展開するアナクロニズムではなく、先王がその折々に用いて有効な施策を収めた精神の発見と活用に着目されることになり、現状に即応して有効な施策が先王の政治と同等の価値において容認されることになる。それ故に經書自体がまた当今の政治に何を指針しているかを見いだすことが、王安石にとって經書を修める目的として俄然意味を持つことになるのである。こうした王安石であれば、彼のいう「方今之急、在於人才而已」はこれまでの

経義の解釈に固執するだけの教養的な儒教を廃して、現実を視座にして当面する諸課題に取り組み得る実務的な能力の育成となるのは言を俟たない。ならば、彼にとつて当時の儒者はどうであつたか。

方今州郡雖有学、取牆壁具而已。非有教道之官、長育人才之事也。唯太学有教導之官、而亦未嘗嚴其選。朝廷礼樂刑政之事、未嘗在於学。学者亦漠然。自以礼樂刑政為有司之事、而非己所当知也。学者之所教、講說章句而已。講說章句、固非古者教人之道也。蓋今之教者、非特不能成人之才而已、又從而困苦毀壞之、使不得成才……（上仁宗皇帝言事書、訳文前出）

というのがそれに相当しよう。大学にあつた教師が經書の分章や断句を講ずるのを聞き、科挙の答案の書き方に没頭して朝廷で行われている實際政治の諸相（礼儀・音楽・刑法・政治・経済等）には見向きもしない儒生の日常が彷彿されよう。王安石はこうした輩に国家を運営する実務を委ねるのは到底困難であるとして、大学での教育内容の変更を強く訴えたのである。こうした提言は彼の文集中至るところに見い出されるのであつて、今はその内の「取材」の文章を掲げておくことにする。

以今准古、今之進士、古之文吏也。今之經学、古之儒生也。然其策進上、則但以章句声病、苟尚文辞、類皆小能者為之。策經学者、徒以記問為能、不責大義、類皆蒙鄙者能之。使通才之人或見賢于時、高世之士或見排于俗。故属文者至相戒曰、涉猎可為也。誣艶可尚也。于政事何為哉。守經者曰、伝写可為也。誦習可勤也。于義理何取哉。故其父兄勸其子弟、師長勸其門人、相為浮艶之作、以追時好而取世資也。何哉。其取舍尚如此、所習不得不然也。若此之類、而当擢之職位、歷之仕塗、一旦国家有大議論、立辟雍明堂、捐益礼制、更著律令、決讞疑獄、彼惡能以詳平政体、縁飾治道、以古今參之、以經術斷之哉。是必唯唯而已。

美文を尊び、記問の学を尊ぶ科挙試が行われている限りは有能の士は世から弾き出され、それが又儒生たちに美文を尊び、記問の学に終始する態度を養わせている弊害を指摘し、そうして選び出されて官途についた官僚たちは一朝有事の際には何ら能をなしていなくて、みごとに描き出す。

こうした王安石であれば、すぐれた人材の育成を美文偏重と記問重視の科挙試に委ねることは廃して、改めて現代に活用し得る経義を捜出する経学の再構成を企図することになる。より簡潔に言えば、經書を正しく理解できない現在の教育を否定し、より切実に經書を考究し、実用に供すべき経学への修正を求めること

になるのは、論理の必然であろう。

夫聖人之術、修其身、治天下国家、在於安危治乱、不在章句名數焉而已。(もそも聖人の治術というのは王が身を修め天下国家を治めるということであつて、その方法は危険な状況を安全にし乱を治めるといふ点にこそあれ、章句名章の学にはないのです)

(答姚闢書)

若欲以明道、則離聖人之經、皆不足以有明也。(道を明らかにしようと思つのであれば、聖人の学を離れては、十分に明らかにすることはできません)

(答吳子経書)

宜先除去声病对偶之文、使学者得以專意経義、以俟朝廷興建学校、然后講求三代所以教育選舉之法、施于天下、庶幾可復古矣。(まず平仄や対偶を重視する華美な文章を取り除き、学者に経義を心に用いさせ、朝廷が各地に学校を建立するのを待つべきで、その後夏・殷・周の三代での教育や選舉のやり方(精神)を考究し、そのやり方を天下に用いれば、古代の理想を復元できるとは違ひありません)

(乞改科条制)

というのが、この間の事情をよく物語つていよう。

こうして導かれるであろう政治的な効力が王安石にとつては先王の道になつた、いな先王の精神を体現した理想的な政治として意識されるのであり、それはまた必然的に経書の定義とその領域や内容を変更させることにもなつた。『宋史』姦臣一、呂惠卿伝に次のようなエピソードが記されている。

惠卿起進士、為真州推官。秩滿入都、見王安石、論経議、意多合、遂定交。

熙寧初、安石為政、惠卿方編校集賢書籍、安石言於帝曰、惠卿之賢、豈特今人、雖前世儒者未易比也。学先王之道而能用者、独惠卿而已。

惠卿、字は吉甫は、進士に合格した後、真州推官となり任期を終え都に帰任した折、王安石と面談して経義を議論していたく王安石を感心させ、そのことが後に王安石に神宗に奏言して「先王の道を学んでその意義を今に活用できるのは惠卿だけです」といわせたというのである。この史実によれば、王安石が意識する経書というのは「先王の道」に裏打ちされたもので、通常の孔子の学問体系を構成する経典との理解からは隔絶した立場に立つことになる。彼の「謝除左僕射表」にも次のような記述がある。

窃以経術造士、実始盛王之時、偽説誣民、是為衰世之俗。蓋上无躬教立道之明辟、則下有私学乱治之奸氓。然孔氏以羈臣而与未喪之文、孟子以游士而承既没之聖、異端雖作、精義尚存。(窃かに思いますが、経術によつて士を取り

立てることは盛王の徳が盛んな聖王の時に始まつたのであり、偽説が世を欺くのは衰世の風俗です。思いますが、上に教えを立てようとする明君が居らない場合には、下に我流の学で治世を乱そうとする輩が現われます。けれども孔子は羈臣となつてなお存続していた斯文に与し、孟子は游士となつてすでに滅んでいた聖学を継承いたしました。それで異端の学が興つても盛王の教義は地に落ちませんでした)

これに拠れば、王安石は既に孔子より以前の「聖王の時」に「経術」よつて士を養成し、その後、世が衰世に向かつた時に孔子が滅びかけている経書の文章を世に留め置いた、と考えているようであつて、王安石にとつて経は孔子ではなく孔子よりも前の聖王の、前の『宋史』の記述で言えば「先王の典籍」である、ということになる。この点を明確に指摘して、王安石における「経書」とは上古の聖王に関する記載に外ならない、とされたのは李祥俊氏であつた。氏は王安石が著わした三経新義中、『周礼新義』の序文に

惟道之在政事：制而用之存乎法、推而行之存乎人。其人足以任官、其官足以行法、莫盛乎成周之時、其法可施于後世、其文有見於載籍、莫具乎周官之書。蓋其因習以崇之、廣統以終之、至于後世、无以復加、則豈特文武周公之力哉。猶四時之運、陰陽積而成寒暑、非一日也。

というのは、『周礼』が周の歴代聖王(の文王・武王・周公等)の長期にわたる政治的経験の蓄積とその理法化が後世では及びもつかないほどの高みに達して成つたことを説き、『尚書新義』の序文中(これは王安石の著述ではなく子の王雱の撰である。以下の『詩経新義』も同じ)

惟虞夏商周之遺文、更秦而幾亡、遭漢而僅存。頼学士大夫誦説、以故不泯。而世主莫或知其可用。

というのは、『尚書』が虞・舜と三代の遺文であつて聖王の政治を記したものであることを説き、『詩経新義』の序文にも

詩上通乎道德、下止乎礼義、考其言之文、君子以興焉。循其道之序、聖人以成焉。

といい、ここでいわれる聖人は王安石の詩「雜咏八首」中の第七首に「召公方伯尊、材亦聖人亜」と詠われること、また「寓言十五首」中の第二首に「周公歌七月、耕稼乃王術。宣王追祖宗、考牧与官至。甘棠能聽訟、召伯聖人匹……」という例から見れば、周の宣王や周公や召公をいうのであつて、畢竟王安石が五経中から『尚書』『詩経』『周礼』の三書を選び出しそれに注釈を施して三経新義を編ん

だのは、この三書だけが周の先王との関係を有して明らかに「先王の政」を伝えたものであると判断されたからであるときれ、王安石の経学が先王の学、なかななく周の先王の学に限定されている事実を的確に指摘された。

この様な意味で、王安石において経書は先王が過去の實際政治の場で獲得した経験の蓄積であるとみなされているのであつて、こうした認識はまた否応なしに（儒教における）孔子と先王との間に一線を画し、経学の範囲から孔子を締め出すことになる。「夫子賢于堯舜」に

昔者道発乎伏羲、而成乎堯舜、繼而大之于禹湯文武。此數人者、皆居天子之位、而使天下之道浸明浸備者也。而又在在下而繼之者焉。伊尹伯夷柳下惠孔子、是也。孟子曰、孔子集大成者。蓋言集諸聖人之事、而大成万世之法耳。此其所以賢于堯舜也。（昔、道は伏羲から始まり、堯・舜によつて完成され、禹・湯王・文王・武王によつて尊ばれた。これらの数名はいずれも天子の位に居て、天下に存する道を漸次明らかにし完備させた者である。また、天子の下にあつて先王たちの事業を継いだ者たちがある。伊尹・伯夷・柳下惠・孔子がその者たちである。孟子は、孔子を先王の事業を集大成した者だといふが、思うにそれは孔子が諸聖人の事業を集め、万世の法を大成させたことをいふのである。この点こそが孔子が堯・舜よりも勝る点である）

という。孔子が万世の師表として存在する意義を堯・舜よりも高く評価する目的で著わされた一篇ではあるが、けれども王安石はその孔子を天子の位に居て實際政治に携わつた者ではなく一介の士にすぎなかつた事実を視座にして、孔子を堯・舜・湯・文・武の聖王の系列から外して伊尹・伯夷の臣下の系列に置き換え、孟子が「孔子集大成」と評した孔子の偉業を「諸聖人の事業を集めて万世の法を大成したことだ」として、聖人の偉業の継承者として孔子の側面を際立たせるのである。王安石においては、その聖人の偉業を集めて後世に継承させた点が堯・舜の治績にも勝る行為として称賛されたのである。こうした認識は早く二十六歳の頃には抱懐していたようで、彼が慶暦六年に祖択之に与えた手紙の中には

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、作而為治教政令也、則有本末先後、權勢制義、而一之於極。其書之策也、則道其然而已矣。二帝三王、引而被之天下之民而善者也。孔子・孟子、書之策而善者也。皆聖人也。（治理・教化の政策や法令は、聖人のいわゆる「文」です。文書に著わしたものを天下の民の為に用いようとする点では同一です。聖人は道義に対し、心に何か得るところがあればそれを治

理・教化の政策や法令とし、施行するにしてもどれを基にし、どれを先にするかということになると、状況を見定めて礼義を制定し、施行された極地では何の隔たりもないようにします。それを文章に著わす際にはそれが妥当であるものを道理といたします。二帝・三王は天下の民の為に用いようとして優れた者であり、孔子・孟子はそれを文章に著わして優れた者であります。（与祖択之書）

と、二帝・三王と孔子・孟子の双方をいづれも聖人としながら双方が歴史的に果たした役割を峻別する意識を早くも覗かせている。

こうした王安石であれば「春秋」を学官からはずし、その学習を禁ずる措置を取るようになるのはあまりに自明の理であろう。「春秋」は一諸侯にすぎない魯の歴史書に孔子が筆削を施したという認識を得て儒教の経書としての地位を有しているのであるが、王安石の経書は先王の治績を伝えるものとする立場よりすれば明らかに経の範疇から外れるのであり、逆に臣下にすぎない孔子の著述を先王の經典と同等に扱ふことは看過しえない僭上沙汰として糾弾されなければならないことになる。王安石には確かに「惟辟作福、惟辟作威、惟辟玉食。臣無有作福、作威、玉食（ただ君だけが福をなし、威儀をなし、美味しい物を食べるのであつて、臣下には福や威儀をなすこともなければ美味しい物を食ふことはない）」（洪範伝）ほどの厳格な名分至上の意識が存するのであり、それがいかに聖人として仰がれる孔子に対してであれ明確に機能して、臣下にすぎない孔子を君主としての経の系列には含めさせなかつたのである。閑話休題。

経書はもはや先王の政治の實際を伝える施策の教範として現実的な効能を有するのであるが、かといつて王安石はその経書が記す政治の形態をそのまま現在の政治に置き換えるアナクロニズムは避けるものであつたことは既に述べたところである。今、敢えてその例証を挙げると「夫以今之世、去先王之世遠、所遭之變、所遇之勢不一、而欲一二修先王之政、雖甚愚者、猶知其難也（思いますに、今の世は先王の世を去ること遠く、遭遇する変化や情勢も同じはありません。にも拘わらず、先王の政治を修めようというのは、いかなる愚者であろうとも、それが難しいことであることばかりです）」（上仁宗言事書）の通りである。それにも拘わらず、王安石が先王の政治的経験が集約的に示される経書を今の政治に用いる必要性を唱えたのは「然臣以謂今之失、患在不法先王之政者、以謂當法其意而已」（前引後続）のごとく先王が政治に当たったときの精神を今に活かすことが山積する難題を改革する理念として最もふさわしいと見なされたからであらう。

ならばその「先王の精神」はどのような形で経書中に読み取ることができるのか。「虔州学記」の中には次のような記述がなされている。

今聞之也。先王所謂道德者、性命之理而已。其度数在乎俎豆鐘鼓管弦之間、而常患乎難知。故為之官師、為之學、以聚天下之士、期命弁說、誦歌弦舞、使之深知其意。…先王之道德、出乎性命之理、而性命之理、出乎人心。詩書能循而達之。

「先王の道德」というのは、王者が臣民を支配する構図で捉えれば政治上の倫理綱領となるのは自明であろう。それが「性命の理」から生じているというのはその倫理綱領が人の気質や感情に照らして何の障りもなく受け入れられる確かな妥当性を意味し、その妥当性は心の有り様を反映し、心がそれを忌避する場合、すなわち民が王の用いる倫理綱領を拒否する場合には、消失するものである。その微細な民の心の有り様に『詩経』や『尚書』は通曉しているのであるから、まず政治に携わる者は経書を読み、その中から民意の有り様やそれが指向するところと施策の因果関係を見出し、そこから得られた知識を現実の政治に正しく反映させる、というのが経書を修得することの実践的な意義となる。であれば、王安石にとって経書は政治に携わる者が持つべき心の鍛練を促す実践の書であり、経書の価値は経書の言述の遙か彼岸に民を収める為政者の施策上の意識を陶冶し得る修養の側面においてのみ確定しえることになろう。「書洪範伝後」に記される王安石曰、古之学者、雖問以口、而其伝以心。雖聽以耳、而其受者意。故為師者不煩、而學者有得也。…以謂其問之不切、則其聽之不專、其思之不深、則其取之不固。不專不固、而可以入者、口耳而已矣。吾所以教者、非將善其口耳也。孔子没、道日以衰熄、浸淫至於漢、而伝注之家作。為師則有講而無心、為弟子則有讀而無問。非不欲問也。以経之意為尽於此矣、吾可無問而得也。豈特無問、又将無思。非不欲思也。以経之意為尽于此矣。吾可以無思而得也。夫如此、使其伝注者皆已善矣。固足以善學者之口耳、而不足善其心、況其有不善乎。宜其歷年以千数、而聖人之経、卒于不明、而學者莫能資其言以施于世也。

三 先王の経―「洪範伝」の場合―

経書を先王の行事と関連づけて解釈するのが王安石の本質であるとすれば、そ

の特質は彼の『尚書』洪範篇の解釈書「洪範伝」の中によく表われている。

「洪範伝」の劈頭には洪範篇の全篇に記される「五行」「五事」「八政」「五紀」「皇極」「三徳」「稽疑」「庶証」「五福・六極」について概括し、これらが天から命を受けた君主が政務を滞りなく行うための里程碑であることを強く訴える。以下はその大略である。

五行とは天が万物に命を与えたものであるから「初一日、五行」といい、「五事」は人が天道を受け継いで「性」としたものであるから「次二日、敬用五事」という。五事とは人君がその心を修めその身を修めるもので、そのようにして初めて政治を天下に行うことができるから「次三日、農用八政」という。政治を行うには必ず歳・月・日・星辰・歴数を整えることとなるから「次四日、協用五紀」という。歳・月・日・星辰・歴数の紀を整えるところの中心とすべきものを立てなければならなくなるから「次五日、建用皇極」という。中心というのは本を立てるものであるが、また時局において施行できるものではない。時局に施行できるのであればもはや中心ではなく、また庸常（一定性）でもないことになる。ただ施行が時宜を得たにすぎない。だから「次六日、義用三徳」という。皇極が本を立て三徳が時局に施行されることになって、人君がなし得ることが初めて定まることになる。けれども、天下を治めることにはなお疑事・疑念が存在する。疑問が出来たならばどうするか。人と相談してその知力を尽くし、鬼神と相談してその神力を尽くし、独断は用いない。だから「次七日、明用稽疑」という。独断を用いずに、人や鬼神に謀ったとしても身に省みて不誠・不善であれば、その明晰さは人物の才能を出し尽くさせ、靈妙さは鬼神の祐助を出し尽くさせることができなから、自身を省みない訳にはいかない。自分に備わっているもので優れているもの・劣っているものの状態が微妙で知り難い場合には、自然界に存在する明白で分かりやすいものと比較し、それを自己の戒めとしたらよい。だから、「次八日、念用庶証」という。五事より庶証に至るまで各々がその順序を得れば五福が集い、五事より庶証に至るまで各々がその順次を失えば六極が集う。だから「次九日、向用五福、威用六極」という。「敬」とは何か。君子が心の内を正直にする手段であって、五事の本が心の中に備わっていることをいう。「農」とは何か。厚いということである。君子が自己の道義心を施策の上に施そうとする際にその道義心に沿った政治を行って民の道義心を厚くすることである。根本があつて恒常性を保持し、そうして初めて立つことができる。だから皇極には「建つ」という。政治を行うとその回りには様々な変化が生じ、そうした変化（時局）に

適うようにして初めて治めることができる。だから三徳については「義」をいうのである。「向」とはその到来を待ち望むものであり、「威」とはそれを畏れその速やかなる消滅を望むものである、と。

さながら『札記』大学篇に見える「明德を天下に明らかにせん」と欲する君主がまず自己の心(意識)を陶冶して天下に平和をもたらさなければならぬ道理と同等の理論を王安石は『尚書』の洪範篇に求めるのであって、王安石が意識する先王の行為を伝える経学というのは畢竟先王がその施策によって優れた功績を挙げた構図を彼の誠実な道徳心に置き換えて理解しようとするものである。この点、朱子の大学の理解と同軌の思考様式をとるといってよく、違いは、朱子の方は王安石の説を継承しながら王安石が先王の行為に狭めている視野を広く士大夫階級にまで拡大し、官僚となる者の倫理説へと転身を図っている点に見い出せよう。

王安石においては、「洪範」はこうした意味で先王の経書としての意義を有するのであるが、それを官僚となる者が学ばなければならぬとするのは、君主がまずそうしたすぐれた道徳性を備えて臣民に君臨する道理を前提に、臣下は己が戴く君主をその高みに押し上げて政務に当たるのが自己に課された責任であり、そうした責任を十二分に弁えた臣下は君主を補佐してその不拔のすぐれた道徳性を天下に発揚させ、現在の治績を先王の治績に適用か、もしくはそれを凌駕しなければならぬとする責任感の養成をその目的として有するからである。まこと「致君堯舜上、再使風俗淳(君を堯・舜の上へ導き、再び風俗を淳くする)」ことが経学を学ぶことの意義として機能しているのである。王安石の「洪範伝」に戻ることにする。

洪範篇の構造を右のように概述した後、王安石はその個別の概念について逐一解説を施すことになる。まず「五行」について。

五行とは「変化を成して鬼神を行り、天地の間に往来して窮まらざる者」であつて、その五行が万物を構成する過程がここでの論述の中心となる。王安石において洪範篇は民を治めて滞りなく政務を遂行しなければならない君主の意識の有り様が示されているとみなされることから、五行の中でも君主の意識の形成に関わる部分の解説に力が込められることになる。

天一生水、其于物為精。精者、一之所生也。地二生火、其于物為神。神者、有精而後從之者也。天三生木、其于物為魂。魂、從神者也。地四生金、其于物為魄。魄者、有魂而後從之者也。天五生土、其于物為意。精神魂魄具、而後有意。

というのがそれであつて、五行はマテリアルな側面を濃厚にしなから、その実、意識の営みに機能し、それを可能とする作用能として描出されるのであつて、従つて王安石においては洪範篇は君主の有すべき道徳心と不可分に結び付き、ここに洪範篇を倫理説として捉え得る根拠を得ることになる。以下にはその倫理説に関わる部分のみを掲げることとする。

「五事」について。洪範篇の記述は「一曰貌、二曰言、三曰視、四曰聽、五曰思。貌曰恭、言曰從、視曰明、聽曰聰、思曰睿。恭作肅、從作義、明作哲、聰作謀、睿作聖」の通りであるが、王安石はこれを「恭則貌欽、故作肅。從則言順、故作義。明則善視、故作哲。聰則善聽、故作謀。睿則思無所不通、故作聖。五事以思為主、而貌最其所後也」と人の容貌を決定し形作る意識の優位として捉え、五事の配列が洪範篇においてこのようになっていっていることについて、「此言修身之序也。恭其貌、順其言、然後可以學而至于哲。既哲矣、然後能聽而成其謀。能謀矣、然後可以思而至于聖。思者、事之所成終而所成始也。思、所以作聖也。既聖矣、則雖無思也、無為也。寂然不動、感而遂通天下之故可也(ここは身を修める順序を述べたもので、その容貌を恭しくしその言葉遣いを素直にして、初めて学ぶことによつて哲人に到達できる。哲人となつて初めて聴いて謀事をなすことができる。謀事をなし得て初めて思つて聖人に到達できる。「思つ」というのは事の終始をなすことで、聖域に到達する手立てである。聖人となれば思うことがなくとも全てのことと思われ、静かで動くことがなくとも、動いて天下の事に通ずることが可能となる)」といつて、容貌を恭しくさせる意識から出発してついに哲・聖の領域に到達し得る修身の歷程として説明する。王安石におけるこうした理解は先王の政治が聖域に到達した彼の心性に支えられたことを表明するもので、それ故に現王を、その心(意識)を陶冶することで聖域に到達し得る保証を伴うことになろう。王安石は洪範篇を先王の記述とみて譲らないが、仮にこれを君主ではなく君子として広く一般人の倫理説として捉え直すのであれば、それは程・朱学における「聖人学んで至る可し」との認識と共通の思惟構造を持つことになる。

「八政」について。八政は洪範篇では「一曰食、二曰貨、三曰祀、四曰司空、五曰司徒、六曰司寇、七曰賓、八曰師」といい、王安石はこれを君主の政務の実際面において説明する。「食」と「貨」は人が生養を遂げる直接的な手段であつて、生養を遂げる際には、孝を鬼神にも致して自己の出自を忘れないようにする。だから、次に「祀」がいわれ、そのようにして民を一定の住居に居らしめる任を担つて「司空」が存在し、「司空」が民を教育してそこから外れた行いをなした者に対

して「司寇」が刑戮を施し、かくして国内が治まると、外交面で「賓」が外国からの使者に應對し、「師」が争乱に對処する、という。

「五紀」について。洪範篇では「一曰歳。二曰月。三曰日。四曰星辰。五曰歴数」という。王安石はこれを「王の省事は歳ごとに、卿士は月ごとに、師尹は日ごとに政務を行つて、上は星辰、下は歴数に考え、歲月日はいかなる時でもその政務に失態を来すことはない」といい、先王の挙事にはそれを行うにふさわしい時があり、物を製作するときにも基準があった。だからその挙事は失敗することがなく、物の製作も基準から外れることはなかった。堯・舜が律度量衡を統一し、曆法を統一したのもこうしたこと、天下を治めるものは範をここに取つたのである、とする。

「皇極」について。王安石の君主を中心とする政治の理想はここによく現われていよう。「皇極、皇建其有極、斂時五福、用敷錫厥庶民」というのは、「皇」は君主のことで「極」は中である。君主がその中を身につけていようと万物は各々その所を得ることになり、君主は五福を集めて民に分かち与えることになる。「惟時厥庶民、于汝極、錫汝保極」とは、庶民は君を中とするのであるから、君が中を保持できれば庶民は君主に付き従うようになる。「凡厥庶民、無有淫朋、人無有比德、惟皇作極」は、君が中を持すと民も中を弁えるのであつて、民に淫朋が居らなく、比徳する者が居らないようになるのは君が中を行うからである。「凡厥庶民、有猷有為、時人斯其惟皇之極」というのは君主が民の挙措を容認し、その非はこれを教養する、という風に努め、怒つて刑戮に処するということは極力避けるべきである。「無虐斃而畏高明」は君主たる者が最も謹むべき大戒であり、「人之有能有為、使羞其行、而邦其昌」は有能・有為の者を職につけ優れた人材を推薦させるようにすれば、国家は興隆する。「凡厥正人、既富方穀、汝弗能使有好于而家、時人斯其辜」は、人を正しくするやり方は彼らを富ませて善を行う余裕を与えることであるが、ただ富ませるだけでは善人となりえない。必ずまず自身の家を治め、人に汝の家を好むようにさせたなら、人は汝の家にならつて善人となる。汝にそうさせることができなければ人はあらゆる悪事をしでかすことになる。それは、君は自らを治めることができ初めて人を治めることができ、人を治めることができ初めて人は人君のために働くことになる道理や、人が君のために働くようになって初めて政治を行い得るが、そのようにするためにはまず人を富ませて善人にしなければならず、人を善人にするためにはまず自身の家を治めることから始めなければならない道理、をいつたものである。「于其無好徳、汝雖錫之福、其

作汝用咎」はその道、すなわち自身の家を治めることがうまくゆかず人に正しできないか、人を用いることがうまくゆかずその身を正しできないでいる時に、徳を好むことのない人物を重く用いて福を与えると、その咎が自身に立ち返ることになる。「無偏無頗、遵王之義、曰皇極之敷言、是彝是訓、于帝其訓」は、人君たる者がその心を虚しくし、その意を平らかにしてただ道義のあるままに振る舞うのはその中を有する者に回帰するからである。人君は中道に立つて言を発するからその言葉が弊（みち）となり教訓となつて天下の人々を教えることになる。始めに「無偏無頗」というのは義に従つて心を治めることで、そこに偏りがあつてはならないこと、最後に「無反無側」というのは、その徳を完成させ、中庸によつて外物に應對すると外れることがなくなる、ということである。路は大道であり、正道は中庸の徳であつて、始めに「義」をいい、中程に「道」「路」をいい、最後に「正直」をいうのは、徳性を尊んで學問に励み、廣大を致し、精緻を尽くし、公明を極め、中道を道とすることである。「凡厥庶民、極之敷言、是訓是行、以近天子之光。曰、天子作民父母、以為天下王」は、天子が民の父母となり王として中道に立つて命を発した場合に民はそれを教訓として持して天子の偉大さを慕い、天子に恭順であつて逆らうことがない、等々という。天子の徳性が臣民の儀表となつて臣民を王者の政治に組み入れる構図が描かれるのであるが、中段に民の道義心を養うためにはまず彼らの生活の基盤としての富を与える必要性を見いだしているのは、あの「上皇帝万言書」の主張と軌を一にするもので、彼の経学が現実政治と遊離したものではない一面を覗かせている。

「三徳」では、「一曰正直。二曰剛克。三曰柔克」以下の文章を、君主を補佐する臣下の徳として説くのであるが、ここで注目すべきは洪範篇の「正直」「剛克」「柔克」の配列の順序が舜典と皋陶謨のそれと異なることの説明であろう。王安石はそれを「舜典の配列は子孫を教育し、皋陶謨の配列は人臣に知識として覚え込ませたためのもので、いずれも『柔』を先にし、『剛』を後にしている。洪範篇の配列は人君のものであるから剛を先にして柔を後にする。『正直』に関しては、舜典・洪範のいずれもが剛柔の前に置きながら皋陶謨だけが剛と柔の間に置いているのは、人に教える人を治める場合には『正直』を先にすべきであるが、徳として序列する場合には、正直は中徳ほどの位置に相当するから剛と柔の中間に置くのである」という。洪範を先王の経書として弥縫する王安石の苦心が滲み出ている。以後、王安石は「七疑」「庶征」「五福」「六極」「九時」と逐次洪範篇の文章を解説してゆくのであつて、そのおおよそは自然現象や吉凶・禍福に関する議論に

終始する。いったい、漢の劉向以後、洪範篇の解説者は一様に洪範篇を君主の行う施策の是非と天変地異の相関を示す災異の解説書として説明して来たのであるが、それはほぼこの後の記述に着目してのことであつた。けれども、王安石はそれを君主を譴責する天の王に対する優位と説くことは極力避け、「庶徴」の「曰休征、曰肅時雨若、曰義時暘若」以下に対する解説の部分で「人君に五事があるのは天に五物があるのと同様である」といつて天の意志に盲従することはせず、為政者としての主体性を保つたまま天の営みを自己の政治の鑑戒と心得るべきだとの態度を示し、洪範篇を災異の書と見るか否かの当時の議論に対しても

孔子曰、見賢思齊、見不賢而内自省也。君子之于人也、固常思齊其賢、而以其不肖為戒、況天者固人君之所当法象也。則質諸彼以驗此、固其宜也。然則世之言災異者非乎。曰、人君固輔相天地以理万物者也。天地万物不得其常、則恐懼修省、固亦其宜也。今或以為天有是變、必由我有是罪以致之、或以為災異自天事耳。何予于我、我知修人事而已。蓋由前之說、則蔽而蕙、由後之說、則固而怠。不蔽不蕙、不固不怠者、亦以天變為己懼、不曰天之有某變、必以我為某事而至也、亦以天下之正理考吾之失而已矣。

と兩説の中間に立つて、天意を尊んで自己の主体性を放棄する旨味に走ることもなく、かといって、何物も恐れずに傲岸を貫き通す独善の道も禁じながら、絶えず自己の政治を反省し、天下の道理になつた政治を行うのが君主のつとめであることを力説する。天の神秘性を極力否定する王安石が君主の放埒を慎んで彼の政治に一定の秩序性を与えようとする点で「天」の鑑戒としての機能を認めるのは、当今の政治を直視してその必然性を否定しえぬ現実的な要請が彼には思われたからであらう。この時点で洪範篇はまさに先王が後世の王に残した遺訓として、より積極的な意味を持つのであるが、王安石における経とはこうした形で現実の政治と不可分に結び付いているのである。

四 経書觀の形成と『春秋』

王安石において経書とは孔子ではなく先王と結びついて初めて経としての権威とその価値を有し、政治の指針としての意義を担うものであつた。けれども、そうした理解は、王安石においては当初からあつたのではなく、経書を学んでいるうちにそこから彼が見いだした結論であつて、その結論に到達する前段階には様々な紆余曲折があつたことは否めない。当時、一般的に信じられていた孔子の

学の聖典という経書觀を変更し、先王の書としての経書を見いだすためには、王安石をどのように仕向けた何らかの要因が彼の経書觀の形成過程には介在していたはずで、私はそれが彼が学官から外すことになつた『春秋』の学の影響ではなかつたか、と考える。

実は、王安石は当初から『春秋』を断爛朝報として取り扱わなかつたのではなく、その早年には『春秋』に傾倒し、『春秋』意義の追究にかなりのめり込んでいた。『宋史』芸文志には『左氏解』二巻があつたといひ、彼が『左氏伝』に通曉していたことを伝えている。『左氏伝』ばかりではない。彼の「復仇解」には

復仇之義、見于春秋伝、見于礼記、為乱世之為子弟者言之也。春秋伝以為、父受誅、子復仇、不可也。此言不敢以身之私、而害天下之公、又以為、父受誅、子復仇、可也。此言不以可絶之義、廢不可絶之恩也。（復讐の意義については『春秋（公羊）伝』と『礼記』に見え、乱世で子弟であつた者のために述べたものである。『春秋（公羊）伝』は、父が誅罰を受けたときに子が復讐するのは許されないとするが、それは私的なことで天下の公正を害してはならないことをいつたのである。また『春秋（公羊）伝』は父が誅罰を受けたときに子が復讐するのは許されるともいうが、これは犯罪者はその關係を絶つべきであるということ、絶つてはならない肉親の恩愛を廢さない、ということをいつたのである）

と、『公羊伝』の伝義によつて「復讐」が乱世に生きた子弟たちのやむを得ない行為であつたことを説くが、これは彼が『公羊伝』をも兼習していたことの証左であらう。同じく彼が『公羊伝』の伝義によつて論陣を張つたと思われるものに「説江南録」がある。

故散騎常侍徐公鉉奉太宗命撰江南録、至李氏亡国之際、不言其君之過、但以歷数存亡論之、雖有愧于史録、其于春秋之義（春秋、臣子為君親諱、礼也）、箕子説（周武王克商、問箕子商所以亡、箕子不悉言商惡、以存亡国祚告之）、徐氏録為得焉。

徐公鉉の著わした「江南録」は李氏唐王朝の滅亡のくだりで皇帝の過失に言及せず、ただ「歴数存亡」によつてのみ論ずるのは、実録ではないという点で遜色はあるものの、君親のためには臣子は諱むべき『春秋』の義に照らせばそれに適つたことである、と称揚するもので、この時の王安石には明らかに『春秋』を価値判断の基準に据える意識が存している。

『春秋』の三伝だけではない。「石仲卿字序」では成人を迎えた際に字をいうの

が人を尊ぶ当然の行いであるとして、『春秋』を著わした孔子の名において、字を記すことの正当を主張することを憚らない。

子生而父名之、以別于人云爾。冠而字、成人之道也。奚而為成人之道也。成人則貴其所以成人而不敢名之、于是乎命以字之。字之為有可貴焉。孔子作春秋、記人之行事、或名之、或字之、皆因其行事之善惡而貴賤之、二百四十二年之間、字而不名者、十二人而已。人有可貴而不失其所以貴、乃尔少也。(子が生まれた際に名を付けるのは他人と区別したにすぎない。冠礼を行って字を付けるのは成人として扱うやり方だ。どうして成人として扱うやり方を用いるのか。成人であれば成人として尊んで、名を呼ぶことはしない。そこで字を付けるのだ。字を付けるのは尊ぶことがあつてのことである。孔子が『春秋』を作つて人の行事を記した際に、名を言つたり字を言つたりしたのはいずれもその行事の善惡によつて尊び賤しんだからだ。『春秋』の二四二年間に字を記して名を記さないケースはわずか十二回である。字を記すのは人に尊ぶべきところがあつてその尊さを失わなかつたということだが、何と少ないことか。)

けれども、『春秋』を修めて当世の過失を糾正するほどの意欲を覗かせる王安石であるが、それがいつの頃からかは明白にならないもの、

至于春秋三伝、既不足信。故于諸經尤為難知。(『春秋』三伝についてはその全部が信ずることができない。だから、『春秋』は諸經の中でも最も理解が難しい。)

のように、三伝の説には信を置くことができないことが、急に彼の口をつい出て来るのであつて、その信を置くことのできない三伝に依拠して『春秋』を解釈しようとするから、『春秋』は当代において最も理解できない經典となつてゐる、との認識が開陳されることにもなる。そして、そのように三伝の信憑性を否定し去つた王安石は、一方で「大理寺丞楊君墓志録」の中で、楊忱の春秋学を絶賛し

君諱忱、字明叔、華陽楊氏子。少卓犖、以文章稱天下。治春秋、不守先儒伝注、資它經以佐其説、超厲「邁」卓越、世儒莫能難也。(君、諱は忱、字は明叔、華陽の楊氏の子孫である。若いときから優秀で、文章に優れているといふことで天下に称賛された。『春秋』を修めたがその際に先儒の伝や注を墨守することなく、他の經書を援用して自説の助けとし、その説は他に抜きんでて優れ、世儒でさえ論難することができなかつた。)

と、言い放つて憚らない。これは楊忱の行つた、『春秋』三伝やそれらに関する注釈の類いを一切抜きにして、直接に『春秋』の意味を『春秋』経そのものに尋ねる解経主義の春秋学を評価したもので、この解経主義の春秋学こそは唐の啖助・趙匡・陸淳以後、宋代にかけて広く行われた『春秋』学の形態に唐宋新春秋学そのものにほかならない。すなわち、王安石の『春秋』に対する理解はこの時点において『春秋』三伝依存型の旧来の春秋学とは決別し、『春秋』の意味を直接に『春秋』経に尋ねる新春秋学を尊崇する意識に変わつていたのである。

ならばその転向は王安石においてどのようにして起こつたのか。一般的に考えれば、「世之不見全経久矣。読経而已、則不足以知経。故某自百家諸子之書、至於難経、素問、本草、諸小説、無所不読。農夫女工無所不問。然後於経為能知其大体而無疑(世の人が経書の全部を読むことがなくなつて久しい。経を読むだけでは経を理解するに不十分である。だから私は、諸子百家の書から難経・素問・本草・諸小説の類に至るまで全てを読破したのであり、農夫や女工にも私の知らないところは尋ねた。そうして始めて経書に対する大体を知り、疑問も晴れた。)(『答曾子固書』)ほどの読書量を誇る王安石であるから、北宋の当時にはそれを読むのがごく当然になつていた陸淳の『春秋啖趙集伝纂例』『春秋弁疑』『春秋微旨』やそれ以後の新春秋学の著述(孫復の『春秋尊王發微』等)を、ごく当然に読んで『春秋』を理解するやり方を新春秋学の解経主義に求めるようになった、ということができよう。けれども、より限定的に言えば、その転向のはしりは王安石の学問形成に深く拘わることになつた劉敞、そしてその大部分は王安石とは昵懇であつた孫覺の影響によると考えて、まず誤りあるまい。

劉敞と王安石の交わりは深く、王陽脩の「与王介甫書」に拠れば劉敞が知揚州となる以前、王安石は詩を作るたびにそれを劉敞に見てもらい、その後にはその詩を王陽脩に送つていたのであつて、劉敞と友であると同時に彼を師と仰ぐ意識は早くからあつたようである。また王安石が劉敞から学び得たものは詩だけではなく、経学・史学・考古と多岐にわたるものであつて、晁公武はその著「郡齋讀書志」巻四「七経小伝五卷」の条の中で、「慶歴前学者尚文詩、多守章句注疏之学、至敞始異諸儒之説。後至王安石経義、蓋本于敞(慶歴年間以前の学者は文や詩を尊んで、多くは章句・注疏の学を守つたが、劉敞に至つて始めて諸儒の説と異なることになつた。その後の王安石の経義は、思うに劉敞に基づくであろう。)」と王安石の経学は一切が劉敞に基づくものと推測している。また、王安石が劉敞に宛てた手紙「与劉原父書」の中には、自己の政策の失敗を悔いる意識をありのまま

に吐露して偽らない心情を述べていて、王安石の劉敞に対する信頼の情は知己の關係をはるかに凌ぐのである。

さて、その劉敞、字は原父は、王安石よりは二歳歳上で、真宗の天禧三年（一〇一九年）に生まれた。彼には『春秋權衡』十七卷・『春秋伝』十五卷・『春秋意林』二卷、『春秋伝説例』卷一の諸著があつて、宋初の孫復の春秋学を継ぎ北宋における新春秋学の盛行を来した中心的な人物である。その劉敞が『春秋』の中から見出し当時の士大夫階級に提示した孔子の理念は『春秋』を著わした大義の真相は、この点は劉敞一人に限らず北宋の新春秋学者の全てに共通するものであるが、王者を絶対とする尊王秩序の確立によつて乱世の無秩序を糾正し、そこに天子を頂点に据え彼の営む秩序（王法）の下に平和で安定した社会を現出させようとする撥乱反正の意識であつた。この点を積極的に、そしてより強く唱えたのは劉敞であるよりは、先達の孫復であつた。孫復は劉敞よりは少し早く生まれ、宋代における新春秋学の草分け的な存在で、彼の春秋学の特徴はその著『春秋尊王発微』が示すように、『春秋』に記された事件の一つ一つが孔子の周の天子を絶対とする理念の凝縮であり、混乱した世相に対する強烈な糾正意欲の結晶である、とみなす点にある。桓公五年の「秋、蔡人衛人陳人、從王伐鄭」という経文に対し孫復は、周の桓王が自ら出向いて鄭を伐つことの非を指摘するものの、その兵事的首謀者としての桓王の名が記されていないことを「天子無敵。非鄭伯可得仇也」といつて、天子の至尊はどうい諸侯の及ぶところではないことを説く。こうした諸侯の天子に対する絶対服従の当為は孫復の『春秋尊王発微』の至るところで述べられるのであつて、今その中から分かりやすいものだけを拾い出すと、「夫礼楽征伐者、天下国家之大經也。天子尸之、非諸侯得專也」（隱公二年）・「諸侯非有天子之事、不得踰境」（隱公十一年）・「天子至尊。故所在称居。与諸侯異也」（僖公二十四年）の通りである。諸侯だけではない。天子に対する絶対服従の当為は諸侯の大夫にも及ぶのであり、その理由は、「諸侯之大夫、皆命于天子。諸侯不得專命也。大夫有罪、則請于天子、諸侯不得專殺也」（莊公二十一年）のごとく、諸侯の大夫に対する爵命は天子の專權事項とされ、それ故に諸侯はいかに自己の臣下であれ、大夫を自己の專断によつて殺すことは許されない、とされる。こうした尊王意識は劉敞にもそのまま踏襲されているのであつて、彼の『春秋權衡』の中では

春秋之作、貶諸侯明王道以救衰世者也。（『春秋』が作られたのは、諸侯を貶黜して王道を明らかにし、そして衰世を救済しようとしたことである。）

と、明確な尊王意識の下に諸侯の増長を糾正する『春秋』の機能を標榜し、隱公十年の「辛未取郟。辛巳取防」つた鄭の莊公の宋の領地併吞を、「鄭莊公、於是乎可謂正矣」と判定する『左氏』説に対し、

鄭雖以王命討宋、得其土地当歸之王。鄭何得專而有之、專而裂之。不臣其矣。…此丘明不学於仲尼之蔽也。（鄭は王命によつて宋を討つたとしても、その得た土地は天王に歸さなければならぬ。鄭がどうして勝手に人の土地を所有しこれを他国に分与することなどできよう。不臣も甚しい。…これこそは左丘明が仲尼に学ばなかつた弊害である。）

と、王命を悪用した略奪行為として厳しく咎めて『左氏』説の迷妄を批判し、また隱公十一年の「春、滕侯薛侯來朝」を「鄭伯使許大夫百里奉許叔以居許東偏。…君子謂、鄭莊公於是乎有礼」と判定する『左氏』説に対しては、

許若有罪、鄭已破其国、即当請王而立君。許若無罪、鄭固不当安破其国、安逐其君。今許罪不可知而專為威福、政不由王而制於己、私其辺圉之、固皆大罪也。何謂知礼乎。（許がもし有罪であれば、鄭はその国を破つた以上、ただちに天王に請うて新たに君を立てるべきである。許がもし無罪であれば、鄭は本来妄りにその国を破り、妄りにその君を逐うべきではない。今許の罪がどのようなものか分からないまま鄭伯が勝手に天王の專權である威福を討伐と賞賛を行ったというのは、政治が天王に抛らずに鄭伯に制御され、彼が許の地を私物化して困んだということで、いずれも大罪である。どうして礼を知るといえるよう。）

と、天王を無視した独断行為として指弾する。『春秋權衡』に限らず『春秋意林』の中にも「古之諸侯朝者固曰、聞於天子之事、考礼正刑一德、以尊天子焉耳（卷上）・「王者位、至貴也。至重也。至大也。不尸小事、不任小義。未可以小失貶也」（卷上）といった表現が頻出しているのである。

以上が『春秋』を介した劉敞の春秋学と王安石の経学の関わりについての推測であるが、孫覚と王安石の『春秋』を介した関わりとなると、より直截的である。孫覚の『春秋経解』の末尾に付された周麟之の跋文には、周麟之の三代先の祖先が孫覚に直接師事した折りのこととして次のようなエピソードを伝えている。

初王荊公欲釈春秋以行于天下、而幸老之伝已出、一見而有慧心、自知不復能出其右、遂詆聖經而廢之曰、此断爛朝報也。（初め王荊公は『春秋』の解釈書を書いてその説を天下に通行させようとした。けれども、孫覚の『春秋経解』

が世に現われて、それを見ると敵愾心が湧き、自分の解釈が孫覚の解釈に及ばないことを悟った。そこで『春秋』を譏りこれを学官から廃して「これを断爛朝報（細切れの官報）にすぎない」といった。）

と。これに拠れば、王安石は当初『春秋』に対して独自の解釈を施してそれを後世に示さんとする素志を抱懐していたのであり、その『春秋』を断爛朝報として見限ることになったのは、僚友の孫覚によって著わされた『春秋』の解釈がとうてい自己の及びもつかぬ高みにあつたという敗北感に打ちひしがれたことである。月並みに甘んずることができない独善の意識が王安石の思想を支える原動力であつたことはつとに知られるところであるが、その王安石をして『春秋』に関する自己の敗北感を覆い隠しこれを帳消しにしようとするれば、経書としての『春秋』の価値を否定してこれを解釈する意義を消滅させることしか術はあるまい。「断爛朝報」として『春秋』を一蹴した王安石の本意は案外こうしたところにあるのかもしれない。

ところで今の場合、刮目すべきは王安石がその負けず嫌いな性格の故に『春秋』を断爛朝報として一蹴したであろうことよりも、孫覚の著わした『春秋』の解釈に『春秋経解』に王安石が敗北感を持ったという事実である。いったい、他人の著述に対して敗北感を持つというのは、その著述が自己の見解と全く異なつた議論によつてなされている場合には起こりえない。他人の著述が自己の見解と同軌で、しかもその見解が自己の見識をはるかに凌駕していた場合に初めて起こり得るのであつて、このことこそは王安石が構想していた『春秋』の解釈も孫覚の解釈と全く同じか、または同軌のものであつたことを示していよう。そこで孫覚の『春秋』解釈を見ると、「天王者、天下之至尊、而道德之所出（天王とは、天下の至尊者であつて、道德がそこから生まれ出る所のである）」（『春秋経解』莊公六年）・「天王之尊、天下莫之有敵（天王の尊さは、天下に匹敵し得る者がないほどである）」（同、成公元年）・「王人、王之微者。春秋尊之。故雖微者、衝天子之命、亦叙諸侯之上也（「王人」というのは、天王の大夫以下の臣である。『春秋』はその者を尊ぶ。だから大夫以下の臣であつても、天子の命を携えていけば、諸侯の上に序列されるのである）」（同、僖公七年）・「天王者、天下之尊名也。天王在上而四海広、万民之衆、下至一草一木一虫一魚、得遂其生、而不失其所者、天子之賜也（天王とは、天下で最も尊い名である。天王が上にあつて四海は広く、万民や、下は草・木・虫・魚にいたるまで、その命を承らえさせて誤ることがないのは、天子の賜物である）」（同、隱公三年）のごとく、その表現を変えながら至る

ところで唱えられるのであり、『春秋』の書、それ自体も

春秋之大法、尊君卑臣、内中国外四裔。 （莊公二十三年）

春秋、仮魯史以載王道者也。 （襄公八年）

春秋、王道之極致、聖人之成学。 （莊公十五年）

のごとく、王道の全容を多角的に検討し、これを後世に伝える聖典のごとく崇められることになる。

かくまでに孫復や劉敞、さらには孫覚においてもその尊王思想は熾烈を極めるのであつて、王安石の当時にあつて新春秋学の展開はまさにこうした尊王の意識を『春秋』の意義として意味付けし、再構築する営みであつたといつてよい。王安石はこうした尊王の意識を劉敞を友とする、というよりは半ば師とすること、かつ『春秋』の尊王意識を最大限発明する孫覚を己が僚友とすること、獲得し、その尊王の意識を尊先王に狭めて、先王と関係を有するものみに「経」の価値を認め、経書の範圍を『周礼』『詩』『書』に限つてしまつたのであろう。王安石にかく経書を『周礼』『詩』『書』の三書に限らせてしまつた背後には、やはり『春秋』の解釈において孫覚に及ばないと感じたあの敗北感が存することは否めまい。ならば、北宋新春秋学の「尊王」意識を、王安石はどのような経緯で「尊先王」意識に収斂することができたのか。この点に関しても解答を当時の新春秋学者の尊王意識に求めることができる。

いったい、王安石が意識する先王とは過去の聖王の全体であるよりは、周の先王に特定される傾向が強かつたことにはすでに見たところである。実は、孫復以来の北宋春秋学の展開もその尊王意識を堯舜以来の先王の全体に向けたものではなく、王安石の先王観と同様に周の先王に限定する意識が濃厚で、この点に關しても両者は全く同軌の立場に立つといつてよい。こうした傾向を顕著にさせるのは孫復の『春秋尊王発微』であるから、孫復の先王観から見てゆくと、まず孫復は『春秋』に認められる周王朝の凋落を当時の天子の統治における蒙昧に帰して説明する。成公元年の「秋、王師敗績于茅戎」という事件に対しては、

此王師及茅戎戰、王師敗績也。経言王師敗績于茅戎者、王者至尊、天下莫得而敵。非茅戎可得敗也。定王庸暗、無宣王之烈。王師為茅戎所敗、惡之。大者故孔子以王師自敗為文。所以存周也。

といつて、周の定王が夷狄の茅戎に敗績した醜惡を「定王庸暗」と突き放し、返す刀で「無宣王之烈」と、周王朝中興の天子宣王の威烈を継がない無能を嗟嘆して止まないものである。孫復にとつて、宣王は『詩経』にその偉業が詠われたように、

臣下の方叔を用いて侵入した夷狄を追い払い、武王以来の周室の興隆を来した英邁な天子であつて、莊公十年の「秋、九月、荊敗蔡師于莘、以蔡侯獻舞歸」の条においては

荊為中国患也、久矣。自方叔薄伐之後、入春秋肆禍復甚。聖王不作故。

と、却つて方叔なき後、すなわち彼を登用して周王室の再興を果たした宣王なき後に訪れた一層の衰退ぶりを、ひとえに宣王のごとき聖王が降誕しなかつたためだとする、追慕の念をさへ示している。そうした孫復にとつて宣王は、それ故に孔子においても求められていた聖人君主の典型であると意識されていたとみなされて、

○孔子掲王法撥乱世以繩諸侯。召陵之盟、專与威者、非他。孔子傷王不作、周道之絶也。夫六月・采芑・江漢・常武、美宣王中興攘夷狄救中国之詩也。使平・惠以降、有能以王道興起如宣王者、則攘夷狄救中国之功、在乎天子、不在乎齊威（桓）・管仲矣。此孔子所以傷之也。（僖公四年）

○此言專与齊威・晋文者、其実傷之也。孔子傷周道之絶、与其攘夷狄救中国一時之功爾。召陵之盟、城濮之戰、雖然迭勝強楚、不能絶其僭号以尊天子。使平・惠以降有能以王道興起如宣王者、則是時安有齊威・晋文之事哉。此孔子之深旨也。（僖公二十八年）

のごとき言辞が繰り返し述べられる。こうした理解は、孔子自身が『春秋』を著しながら宣王のごとき周の先王の偉業を検証していたとの認識に容易にすり替わるのである。

同様の認識は劉敞にも認められ、

大雩為說者皆曰、成王康周公。故賜魯以天子礼、祀上帝、禘文王。吾未知其然。成王者、周之盛王也。其亦謹於礼矣。礼之有天子諸侯之別、自伏羲以来、未之有改也。成王其感歎。然則魯之有天子礼樂、殆周之末王賜之、非成王矣。…殆由平王以下乎。（大いに雩す」ということについて説者はいずれも、成王が周公をねぎらい安んじようとした。だから魯に天子の礼を賜り、上帝を祀り、文王に禘祭する特権を与えた」という。けれども、私はどうしてそうなのかわからない。成王は、周の立派な王である。そのお方は礼を大切にされた。礼に天子・諸侯の区別があるのは、伏羲より以来、改められたことのない道理である。成王は困惑されたのか。そうであれば、魯に天子の礼樂があるのは、周の末頃の天王が魯に賜ったのであつて、成王でないに違いない。…平王より後の王に違いない。）（『劉氏春秋意林』卷上）

という。劉敞の議論は成王を英邁な君主として顕彰することよりは彼に課せられた非礼の罪科を弁護するためのものであるが、それでいて周の平王以下の天子を暗愚とみなして忌避する意識が劉敞に存することを物語るものである。

ことほどきように北宋の新春秋は周の先王、なかならず宣王以前の周室を勃興し、もり立てた天子たちを先王として尊ぶ意識を旺盛にするのであり、この点で王安石の先王観の先蹤をなしていることはほぼ誤りあるまい。そうであれば、王安石が周の先王の偉業のみ経と規定して経書の範圍を先王、なかならず周の英邁な先王と直接に関係のある『周礼』『詩』『書』に限ってしまったのは、北宋の新春秋学の尊王意識から先王を尊ぶ意識を抽出し、先王のなした政治的偉業にのみ当代的価値を認めただけにほかなるまい。その当代的価値というのは、いうまでもなく彼をして新法政策を導入して現今の政治の改革に乗り出させた精神的価値をいう。その意味からいえば、彼の新春秋学は当時の春秋学の尊王意識と彼が必要とした政治改革のための理念が結合したものである、といつてもよいであろう。

ところで、王安石が孔子を先王の経書の伝導者とみなし、経書の創始者としての先王と区別していたことはすでに見たところであるが、その構図は孔子が『春秋』を媒介にして先王の偉業を検証していたとする孫復らの解釈に照らせば、そのような区別は孔子が『春秋』を著わしながら自身の手でなしていたことになる。王安石の先王の書としての経書はこの点でも当時の新春秋学と同軌の關係にあることは自明であろう。そうであれば、王安石その人は北宋の新春秋学者が辿り着くことのできなかつた高みにまで考察の手を伸ばし、ついに北宋春秋学が目指していた理想「天子をいう頂上に戴いて彼の下す秩序の下に道徳的な社会を招来する、を広く経書の全域に及ぼして先王の経という新経学を樹立し、そこに『春秋』と先王との没交渉姓を露にさせてこれを経書の範圍から占め出す結果になつたこととなるが、これもやはり当時の春秋学が逢着しなければならなかつた帰着点の一つではなかつたか。王安石その人はこの意味においてまぎれもない北宋春秋学者の一人であつて、その精神を広く経学の全域において成し遂げようとした規模においては、北宋最大の新春秋学者であつたといつてもよいであろう。

結 語

唐代以後の新春秋学は『春秋』三伝の解釈に盲従せずに、自己の主體的判断によつて経を解釈し、そこから孔子の理想を推尋する主體的な解釈を特徴とする。

それは、要するに、自己が独自に『春秋』を媒介にして『春秋』に込められた孔子の理想はこうである判断して―これまでになかった教義を提示する創造的解釈のことである。

王安石が春秋学に傾倒した理由も恐らくはこうした意味で『春秋』の解釈に当代的な課題の打開策を求めたからであろうが、ただ彼は自己の『春秋』解釈を示す前に孫覚の解釈に遭遇し、それが自己の想定していた『春秋』解釈をはるかに凌ぐ出来栄であったことから孫覚に対する敗北感を味わわれる結果となり、それ故に『春秋』を断爛朝報として春秋学の分野における自己の敗北を帳消しにしなければならなかった。『春秋』との決別である。けれどもそうした過程を経て構築された王安石の経学は、当時の新春秋学の影響を刻印され、新春秋学者たちが周の先王を視座にして尊王の意識を鼓舞していたのを継承し、更にそれを經とは先王、しかもそれは周の先王の学でなければならぬとして、經書の範圍を周の先王の遺事が記される『周礼』『書』『詩』に限ってしまったのである。

それは当時の新春秋学者が最大の課題としていた孔子の尊王意識の実態を、孔子の尊(周の)先王意識に視野を狭めて構築するものであったところから、またその先王の理想像を夷狄を打ち払い内政の充実に腐心した周の先王の治績の中に求めていたことから、周の先王の偉業を政治に資する具体的な効能として見出すことが、彼の経学の全容と化したのである。そのようにして、『春秋』中にその英邁が見い出された文・武・周公(成王)・宣王の執政や施策の實際が『周礼』『書』『詩』の中に求められ、これを經書として尊ぶことになった。かくすることによって王安石においては、先王の精神を今に活かせることが思われたのである。こうした措置によって王安石は自己の『春秋』解釈における敗北感を塞ぐこと

ができた。しかも、王安石の尊(周先)王意識は、当時の新春秋学の尊王意識を踏襲し、これを修正することでもたらされているのであるから、王安石がそこに期待を寄せる経学の実効も春秋学の尊王意識の旺盛とその盛行を待たねばならないことになる。そうであれば、王安石の『春秋』をその埒外に置く経学は、畢竟『春秋』の―經書としての―価値を絶対として成り立つものであったと認めなければならないのではないか。

注

(一) 本稿は上海古籍出版社刊『王安石全集』(一九九九年)を底本に使用し、まゝ解釈の参考に王水照・高克勤両氏の『王安石散文選集』(上海古籍出版社、一九九七年)を用いた。また引用に関してはできる限り訳文を添えようとしたが、紙幅の関係でできなかった。分かりにくい繁雑なところは訳文のみ。他は原文と訳文。分かりやすいか、既に私自身に訳文のあるもの(『春秋尊王発微』については『孫復「春秋尊王発微」通解稿(全)』、蘇徹の『春秋集解』については『蘇徹「春秋集解」通解稿』、ともに鳴門教育大学社会系教育講座倫理学研究室刊、を参照されたい)、あるいは本文で解説しているものは原文のみとした。

(二) 李氏、『王安石学術思想研究』(北京師範大学出版社、二〇〇〇年)三〇頁以下。

(三) 孫復の春秋学については拙稿「孫復の春秋学とその尊王意識」(『中国哲学』第三十二号 二〇〇四年)、孫覚の春秋学については拙稿「孫覚の春秋学―北宋新春秋学の一断面―」(『東洋古典学研究』第十四集、二〇〇二年、を参照されたい。

王安石的経学と『春秋』緒論

齋木哲郎

王安石(公元1021-1086年)、字介甫、晚号半山、曾于北宋仁宗・英宗・神宗三朝出仕従事政治。尤其在神宗時期、他拜相以後即開始推行他理想的新法。這一新法不僅在北宋時代、即使在中国古代史也是上劃時代的一大变革。因此、对王安石的評價、一般都着眼于其政治上的考過是非。在這種狀況下、關於王安石經学性質特徵、人們往往将它同其新法政策聯係起来討論、僅將《周礼》《詩》《書》三書看作是王安石經学涉及的範圍。漸漸地、人以為以、《周礼》《詩》《書》以外的經書、如《春秋》与王安石經学幾乎沒有關係、以為王安石祇將《春秋》看作是“断爛朝報”、廢而不列於学官的東西而未予重視。

但是、在我看来、在王安石的意識裡、如果没有北宋時代《春秋》解釋的影響、也就沒有他以《周礼》《詩》《書》為重的新經学、王安石經学思想的形成与北宋春秋学的發展有着密接的關係。

在這篇論文中、我要提出的主要觀點是、王安石的經学思想随着北宋春秋学的發展而形成、鮮明地帶有北宋春秋学固性。