

## 「王夫之の歴史観について」

### ―その宋代新法改革論をめぐる―

齊藤 禎

#### はじめに

明末清初の思想家として知られる王夫之（一六一九―一六九二）は歴史に関する数多くの著作を残している。彼の歴史観や史学思想に関しては、従来より多くの研究成果が生み出されているが、それらの中には、彼の歴史観を進歩史観、あるいは発展史観と評価しているものが少なからずある<sup>1)</sup>。また、それを循環史観と評価するものもあるが、

それが繰り返しであるにせよ、変化を重視することが王夫之の歴史観の本質であると考えている点においては、進歩史観・発展史観と評価する立場と共通する視点がそこにはある。だが、筆者はそれら従来の評価に疑問を持つものである。結論からいえば、王夫之の歴史観は、さまざまな歴史上の変化に目を配りながらも、むしろその本質は変化する歴史の中にも変わらない普遍的なものを求めるところにあると考えている。そこで、そのような王夫之の歴史観の本質を明らかにするために、彼の歴史著述について具体的な考察を加えることが、本稿の目的である。

以上のような問題意識から、本稿では王夫之の著作中より、『宋論』巻四・巻六・巻七を中心として、北宋時代の神宗期（一〇六八―一〇八五）の王安石の改革と、哲宗期（一〇八六―一一〇〇）におよぶ新法党と旧法党の対立についての王夫之の論説を考察の対象とする。数多くの王夫之の著作からこの時代を対象として選んだのは次のような理由による。

一つには、史料的なまとまりがあるからである。王夫之の歴史に関する著作の代表的なものは『讀通鑑論』と『宋論』の二つであろう。『讀通鑑論』は『資治通鑑』の編集に従って、また『宋論』は宋代の皇帝一代ごとに巻を分けながら、両者とも年代を追って事件・政策・人物などに関して王夫之が論評を加えるという体裁を取っている。その話題は多岐にわたっているが、何か一つの主題について集中的に論じているものは意外と少ないのである。その中で『宋論』巻四・六・七は、王安石の新法改革とそれをめぐる人物・状況や政策、その時代を持つ意味についての議論が集中的に展開されている数少ない事例であり、彼のひとつの時代についての思想を考察するために適切であると

考えるからである。

二つ目の理由は、その時代に対する王夫之の意識にある。王安石の改革とそれをめぐる諸々の事件は、もちろん歴史上の重要な事件である。だが、戦争や反乱、王朝交代や異民族の侵入といった事件と比較すると、一応は平和な日常で起こった出来事である。にもかかわらず王夫之は、宋代の神宗期を歴史上における転換期であると明確に意識しており、その問題意識に立つて論評を行なっている。目に見える劇的で派手な変化ではなく、平時における根底的な変化に注目している点で、王夫之の歴史観の特徴が現れていると思われるからである。

三つ目の理由は、『宋論』が対象とする宋の時代を、王夫之が中国史全体の重要な転換期の一つとして見なしているからである。宋以外の王朝の滅亡は、ただ王朝のみの滅亡に過ぎない。だが、宋はその滅亡によって有史以来の「中華」の地を「夷狄」<sup>②</sup>の侵略するにまかせ、「生民以来未だ有らざるの禍」を引き起こしたと王夫之は考えている<sup>③</sup>。すなわち彼にとつて、自分の生きた明末清初以前に「夷狄」による全中国支配という最悪の状況を生み出した時代こそ、宋代に他ならないのである。おそらく王夫之の意識下では、宋の滅亡と元による中国支配は、明の滅亡と清による中国支配と重なっていたのではないだろうか。そうだとすれば、王夫之の『宋論』は彼自身の同時代論としての性質を持っていると見ることも可能であろう。少なくとも宋代に関する議論には、他の時代に関するものよりも彼自身の生きた時代に対する思いや問題意識が色濃く反映されているということではできよ

う。この点については、本稿第二章でも具体例を述べよう。

以上のような理由から、本稿では宋代における王安石の改革とそれをめぐる人物・状況・政策についての王夫之の論評を考察の対象として、王夫之の時代論と歴史観を明らかにして行きたい。

## 一 「小人」批判

神宗の即位は治平四年（一〇六七）のことである。困難な状況下に即位した若き皇帝の胸には改革の志があふれていたであろうと、その点については王夫之も神宗に好意的である<sup>④</sup>。今日の研究においては、当時の宋王朝が多くの問題を抱えていたことは指摘されているが、王夫之の見るところではその原因は先々代の仁宗の時代にあるという。仁宗の治世（一〇二三―一〇六三）の四十一年間は、国家にとつて休息の期間、それも過度の休息、弛緩を極めた怠惰な時代であった。契丹や西夏に歳幣を贈って一時の平安を得るといふ屈辱的な外交を重ね、西北の領土奪回は放置したまま、朝廷も世論も仔細な論争に明け暮れて<sup>⑤</sup> 国家の弱体化を招いた、それが仁宗の時代であった<sup>⑥</sup>と王夫之はいう。彼の批判はひたすら宋朝の外交方針に集中する。その弱腰外交と、無為な時代の状況は「仁宗の大弛」とも呼ばれる。わずか四年の英宗をはさんではいるが、実質的に「仁宗の大弛」を継承した神宗の治世こそ、この状況を打開し、宋朝を建て直すべき最後の機会であつ

た<sup>7</sup>、というのが王夫之の議論の出発点である。

王夫之にしてみれば、神宗の取り組むべき課題は、政治・軍事上の対外強硬路線の準備と実現であるということになろう。その意見は、強烈な「華夷」思想を持つ王夫之にふさわしいものである。だが、実際の歴史は違う道を歩んだ。神宗は王安石を登用し、安石は諸々の改革に着手する。そしていわゆる新法党と旧法党の対立による宋朝の混乱が始まる。神宗期を宋朝における重要な転換期と見る王夫之は、恐らくは齒がゆい思いを抱きつつも、ここに詳細な論評を加えることになる。

王夫之はまず、神宗の時代状況に対する認識に誤りがあったと考える。即位当初より財源不足を第一の問題であると思ひ込み、その解消のために、王安石を登用したことが第一の誤りであったという<sup>8</sup>。今日から見れば、神宗期に財政問題が存在していたというのは一般的な見解であろう。だが、王夫之は宋朝に当時財政難はなかったという。無為無策の仁宗の治世は、同時に節約儉約の時代でもあり、民に流亡するものもなく、国家の財政にも余裕があったはずだというのである<sup>9</sup>。王夫之の認識はあまりに樂觀的すぎるというべきか。あるいは政治の実務経験の乏しい王夫之の財政についての無関心、または無知を指摘することもできよう。しかし彼にいわせれば財政は本質的な問題ではない。むしろ財政に目を奪われているところそ問題であるという。例えば一介の亭長に過ぎなかった漢の高祖が天下を支配する秦帝国を滅ぼし、混乱した江南の一地方による劉裕が強力な華北の五胡に

勝利し、唐代には首都を占拠しその財物を確保した安録山や朱泚が僻地に逃亡した唐の皇帝に敗北した。歴史の事例より見れば、財物が豊かであって初めて強固な軍事力を備えることができるというのは流俗の説に過ぎないと王夫之は主張する<sup>10</sup>。彼のあげた事例が、その主張を支えるに十分な証拠であるかどうかを検討することにはあまり意味はないであろう。これらの事例は、暴虐な王朝は新たな王朝の創始者に敗れ、「夷狄」は「中華」に敗れ、反逆者は皇帝に敗れるという、いわば王夫之にとつてのあるべき理想の状況なのである。王夫之がこれらの事例をあげたのは、神宗が王夫之の理想とは別の方向、すなわち王安石の登用に始まる天下の疲弊と宋朝衰退の道を選んだことを批判するためである。

では、王夫之は神宗と王安石の何を批判するのであるか。もちろん彼らの行なった新法の諸改革の内容に関する批判がある。それらの批判についての考察は次章で具体的に行ないたいと思うが、それだけではなく、彼の批判は、まず当時の風潮、あるいは人々の行動と人間関係に向けられている。ここではその点について考察してみよう。

王安石の登場と新法改革が当時の政界に大きな変動を引き起こしたことはいうまでもない。そのような変動の原因を作ったとして王夫之の批判はまず王安石を登用した神宗に向けられる。それは神宗の時代状況の認識の誤りに対するものではなく、他ならぬ王安石という人物を登用したことに対する批判である。王夫之はいう。

壮大であつても真実のない発言は不吉なものである。賢明な君

主はその点を理解しているため、発言のいい加減さを知ればそれだけで聴くことを恐れ、一度そのような言説を聴けば少しでも早くその発言を退けようとする。ただ知恵は足りないのに意図は大きく、志が卑しくて自らの欠点を隠そうとする君主のみが空虚で壮大な説を喜んで採用し、世論を抑圧してもその過ちを成し遂げようとするのである。そんなことでもなければ空言を弄ぶ妄人を見抜くことなど、何の難しいこともありはしない<sup>(11)</sup>。

右の発言は、堯・舜を目指せといった王安石の直言壮語に惑わされてその本質を見抜けなかったとされる神宗を批判するものである。これは『宋論』巻六、第一章の冒頭、すなわち王夫之が王安石の改革に関する論評を始める最初の部分である。王夫之から見れば、分にあわぬ大望を抱いた神宗のこの最初の誤りが、宋滅亡のそもそもの始まりであったという思いがあるのであろう。当然のことながら、神宗を誤らせた王安石の無責任な発言にも批判は向けられるのだか<sup>(12)</sup>、王夫之は神宗を暗愚の君主、王安石を取るに足らぬ小物とは見なしてはいない。神宗は北宋滅亡の原因である蔡京や南宋滅亡の原因である賈似道などにはたぶらかされない英主であり、また、王安石も小者と違い博識で廉潔な人物だが、逆に、王安石のもたらした災禍は蔡京や賈似道とは比較にならぬほどはなはだしいと見なしている<sup>(13)</sup>。

このような王夫之の王安石に対する批判の強烈さは注目すべきであろう。だが、いったい何が問題であって王安石を批判するのであろうか。

か。そのことについて考える前に、王夫之が抱く一つの基本的な考え方についての発言を見てみよう。

易に曰く「天下の動は貞にして勝つ<sup>(14)</sup>」と。「貞にして勝つ」とは、勝つときには正しい常道をもってするということである。天下には三つの根本的な正しいあり方（大貞三）というものがある。それは「諸夏」は中国に居住して「夷狄」は周辺に居住すべきこと<sup>(15)</sup>、「君子」は登用されて活躍し、「小人」は排除されるべきこと、男は世に出て女は家庭内にいるべきであることの三つである<sup>(16)</sup>。

ここに述べられた「君子—小人」の別という見解自体はさして特殊な考え方ではない。むしろ伝統的な発想の一つに過ぎないといえよう。だが明末清初を生きて「華—夷」の別の維持を主張することにその生涯をかけたといつていい王夫之が、それと並べて「君子—小人」の別の重要性を強調するのである。王夫之にとってそれは漠然とした原則論ではない。歴史上の事実に基づいて「君子—小人」の別の大切さとそれが崩れたときの重大さを主張しているのである。そのような歴史上の事実こそ、王安石の登場によって生じた事態に他ならないのである。この点が王夫之による徹底した「小人」王安石批判の理由である。「小人」であることはなぜ批判されるのか。王夫之はいう。

君子の道には何事かを決して行なわないということはあつても、必ず行なうということはない。小人の道には必ず行なうということとはあつても、決して行なわないということはない。この点に注意して、その人の守ろうとすることや実行しようとすることをよく観察すれば、君子と小人の大きな違いが明らかになる。

何事かを決して行なわないということは、「行なわない」ことを自分自身に課することであり、まず自分に対する要求をすることなのである。もしも誰かに誘われてその何事かを行なつてしまつたとしても、それはきつと自分が確固とした態度を維持することができず、やつてはならないことに手をつけてしまつた場合である。そうでもなければ、誘うものがどんなに多くても自分を棘の中に駆り立てるように不利な状況に追い込むことなどできるはずがない。

だが、何事かを必ず行なおうとした場合は、他者を自分に従わせようとして、他者に要求することになる。何事かをなすのは自分であるとしても、この世にまったく単独で成り立つことなどありはしないから、必ず他者が従つてくれてこそ、行なうところの何事かは完成できる。権勢をかりて他者の承諾を迫る場合でもなければ、急いで何事かを行なおうとすると、かえつて物事の「勢い」は停滞して途中で挫折し、完成に到ることなど絶対にできない。

以上のことをよく考えてみれば、その人の心の正邪、その行為

のもたらす得失、他者におよぼす利害などを見分ける要点は、その人が他者に追従を要求するか、自分に節度を要求するかの間にある。そこが君子と小人との分岐点となるのは明白なことである<sup>(17)</sup>。

右のように、王夫之の「小人」批判の要点は、「小人」の行動が他者への強制を伴うものだとところにある。そのような「小人」が権勢を得て視野の狭い政策を強行しようとするればどのような事態を引き起こすか、その実例が王安石である。王夫之の見るところ、浅薄な思いつきによる政策を、権勢を借り不正な手段を使って実行し、自己反省の欠如と他者への強制によつて政局に混乱を生じさせた王安石こそ「小人」の典型であつた<sup>(18)</sup>。そのような王安石が実行しようとしたことは、まさに「君子」の決して行なわないことばかりである。主君への強要、私的な報復、老臣への侮辱、獵官者の登用、批判者の探索、儒教經典の破棄と仏老の崇拜、肉親に恨みを加えて他人の弾圧するにまかせ、自分の子には仏教的な供養を施すなど、「君子」であれば、死んでもなすべきでないことばかりを王安石は行なつていくといふ<sup>(19)</sup>。

新法の政策に対する批判は次章で検討するが、ここでの王夫之の批判は、王安石の人倫上の問題に重点が置かれている。それは、このような王安石の行為こそが追従者を近づけて批判者を排除し、強権と不正をもつて天下を脅迫したときに生じる災禍そのものだからである。

「小人」が「小人」を招き寄せるとでもいふべき状況、神宗の王安

石登用より始まったこの状況こそが、宋朝滅亡の最大の原因である

というのが王夫之の主張の中心である。政治が人間の行為であり、為政者の人間性が重要であるというのは当然といってもよいことであるが、王夫之の見解では、その点が政治の最も根本的な部分なのである。王夫之にいわせれば、いかなる苛酷な政治も国家や人民を苦しめることはあってもそれを滅亡に追い込むことはない。だが、為政者が苛酷な政治を強行するために追従者を集めると、それを機として多数の「小人」が台頭して君主を惑わし、民を苦しめ、善人を排除し、政治を混乱させて必ず国家を滅亡させることになる。北宋滅亡の原因をつくった蔡京など多数の姦人が台頭することができたのは、王安石が新法を強行するために呂惠卿たちのような姦物を昇進させたことが呼び水となったのである。自身にその自覚がなかったとしても、北宋滅亡の原因である「小人」の台頭に道を開いたのは王安石に他ならない<sup>(20)</sup>ということになる。そして次のようにいう。

天下の小人をすべて排除してしまおうとか、小人をすべての官職から退けようとかいうことは堯・舜といえども不可能なことである。治世というのはただ君子が優位にあるときをいうのであり、小人がいなかったわけではない。乱世というのはただ小人が優位にあるときをいうのであり、君子がいなかったわけではない。では滅亡というのは、それこそ国中すべてが小人となった場合のことである。すべてが小人で一人の君子も存在しなければ、その国

は必然的に滅亡する<sup>(21)</sup>。

このように「小人」の台頭に危機感を抱く王夫之が王安石を強く批判した理由は明らかであろう。新法そのものよりも、新法を実行するために権勢拡大を求めた「小人」王安石がさらに多くの「小人」や多数の姦人に台頭の道を開いたこと、それが北宋滅亡の原因であるからこそ、王夫之は王安石に強烈な批判を加えている。

さて、以上に述べたように、王夫之は神宗の時代を「小人」の台頭による亡国への始まりの時代と見なし、その責任を王安石に追及していた。そのことは、王夫之において、彼の言葉で三つの「大貞」と呼ばれる乱してはならない規範の中の一つ「君子—小人」の別が崩壊した場合に生じる典型的・具体的状況として位置づけられている。つまりは彼の批判は、「大貞」の破戒といういわば普遍的な在り方からの逸脱に対して向けられたものということができよう。

このような王夫之の「小人」批判は、彼の歴史観のなかでは、あるべき歴史の趨勢に基づいた変動を阻害する要因として位置づけられていると思われる。それについては第三章で述べることとしたいが、王夫之の批判が普遍的なあり方から見ての批判であるということは、その反面、神宗期の時代としての位置づけや特性、新法の持つその時代における意味という点についてみると、王夫之の関心はむしろ薄かったのではないだろうか。もちろんまったくの無関心と言うわけではないが、王夫之は神宗期や新法改革について、その時代のそれ自体に対

する関心からではなく、別の観点からの関心を持っているのである。そこには、王夫之の歴史観の特徴の一つが現れている。次章ではその点について、新法の諸政策に対する王夫之の論評を通して考察を加えてみたい。

## 二 「新法」批判

この章では、王安石の諸政策に対する王夫之の批判について考察を加えていくが、それらの批判は、王安石の政策や神宗の時代を特別なものと見なして行なわれたものではなく、各時代各王朝を通じ共通にまたは普遍的に存在している現象の一つと見なして行なわれたものであり、また、政策批判の鋒先は宋代ではなくむしろ明代、つまり王夫之にとっての現代に向けられている。以下、それについて検討してみよう。

王夫之の新法に対する具体的な批判は、『宋論』の中でも特に巻六、第五章に集中して論述されている。その冒頭で王夫之はいう。

熙寧・元豊の新法の中で最も激しい被害をもたらしたものは青苗法・方田均税法・均輸法・手実法・市易法の諸法だが、これらはみな短期間のうちに徐々に廃止され、哲宗・徽宗の時代に姦臣がその復活を企てても、強行することはできなかつた。後世になつ

ても人々はその苛酷さを知っているので二度と提案する者もいなかつた<sup>(22)</sup>。

新法の中でもよく知られる右の諸法について、王夫之は短期間で廃止され復活されなかつたものと見なして検討の対象としていない。どれほど有名な改革であつても神宗期だけ（と王夫之の考える）の問題について彼はあまり関心を持たない。そしていう。

元祐年間に廃止しようとして廃止できず、今にいたつても名実ともにそのまま実施され改められていないものは経義であり、保甲法である。名称は変わつても実体は同じものは免役法であり、保馬法である。この中で保馬法の弊害が最もひどい<sup>(23)</sup>。

王夫之が批判の対象としている新法は経義・保甲法・免役法・保馬法の四つの政策である。その理由はこれらの政策が旧法党が政権を握つた元祐年間にも廃止されず、今にいたるまで、つまり王夫之の同時代である明代にまで継続実施されて弊害を生じているからだという。王夫之自身は清代まで生きたが、明の遺臣を自任する彼にとっての今とはやはり明代のことであり、ここで彼は、むしろ新法への批判を種にして明代の失政に批判を加えている。

まず、その弊害が最もひどいという保馬法について、それと同様の馬政が明朝でも洪武年間以来淮北や山東などで実施された<sup>(24)</sup>。即ち種

馬と免税という目先の利益に引かれた愚民が飼育を担当しても結局は失敗に終わり、保証金の負担で民は破産流亡に追い込まれ、国家に馬一頭の利益もないと保馬法を批判し、それに代えて国家が官営の牧場と飼育者・資本を設けるべきであるとして<sup>(25)</sup>、

成周から唐にいたるまでの時代にはみな官有の牧場制度があった。漢・唐の時代は戦車騎兵は強力で辺境の防備には十分であつて、不足を憂いたことなどなく、愚民を誘つて死に追いやるようなこともなかつた。この保馬法を実施したものは、これが以前からの王安石の虐政であつたとは考えず、いたずらに民を苦しめ、国家の馬政に無益なこの法を継続実施し、その被害は蔓延して止めることができない。ゆえに保馬法の害が最もひどいといふのである<sup>(26)</sup>。

という。ここでの王夫之の批判が、王安石というよりも保馬法を継続実施したと見なされた明朝の馬政に対して向けられている点に注目したい。彼が保馬法を最も強く批判する理由は、それが明代に実施されて多大な被害を生じたからであり、ここでは王安石は明朝馬政の批判のために引き合いに出されたといつてもいい。

次に免役法について見てみよう。免役法についての王夫之の見解は、歴代の制度を考慮して組み立てられており、そもそも差役法と免役法の双方に問題があると考えられている。遅鈍な農民に不慣れた徭役は、

実務を負担させ、精神的動揺と経済的破綻に追い込む差役法よりも、過重な金銭を支払つても実務から逃れられる免役法を農民たちが希望するのは無理からぬことであると、差役法の問題点を指摘する。その一方、免役法については、歴代を通じて蓄積された問題を分析している。租庸調の徴税方式が開始された北周以来、庸は本来雇役（免役）のための実務担当者雇用する財源として徴収されたもの、つまり免役と同じものであつた。だが、両税法の施行以後、庸の名称が失われるとともに庸の徴収分は内帑に吸収され、雇役のための資金も消失した。五代のとき、割拠した諸勢力は両税の収入をみな軍備に当てたため、本来庸を納めている分とは別の徴収を始めた。これが免役の財源の重ね取りの一回目である。王安石の政策は、雇役の法を復活させ、余分の収入を国家財政に吸収しようとしたものであり、これは重ね取りの二回目となる。徭役の実務に苦しむ民は、両税のうちに雇役の分がもとから含まれているとは思ひもせず、かえつて銭を納めても差役による実務から逃れようとした。その後免役法と差役法の変更が繰り返され、複雑化した徴収方法の面倒はすべて民の負担に負わされた。民がそれで疲弊したといつても、まだやむを得ない負担にとどまつていた。明代になり、一条鞭法の施行によって徴収方法の一本化と、官による雇役費用の支出が整備され、民は煩雑な負担から解放された。だが、その後辺境の軍事費を新たに一条鞭法の中から支出し始めると、有司の必要や酷吏の要求によって一条鞭法のほかにまた役負担が復活し、田賦に加えられたそれは三度目の重ね取りとなる。さらに明末の



乱世に追加された負担では四度目の重ね取りとなつてしまつた<sup>27)</sup>。

以上のような分析を述べてから王夫之はいう。

王安石の立法は、両税の中に免役のための費用が含まれていることを最初から考えていない。司馬光らの差役の主張も、両税には元來役の分が含まれているのだから重ねて役を負担させるべきではないことを知らない。このように歴代の積み重なつた弊害はすでに限界に達しており、そうであるからこそ民の雇役を願つて差役を願わない者は身も心もすり減らしても、もとより悔いることがないのである<sup>28)</sup>。

右にあげたような王夫之の徭役についての考えは政治・経済思想の点からも興味深いものであるが、ここでは本稿の目的から王夫之が王安石を批判する観点に注目したい。王夫之は、王安石の免役も司馬光の差役とともに両税の中に雇役（免役）の該当分が含まれていることを忘れ、過分な負担を民に要求するものとして批判し、結局は両者とも歴代の積弊に過ぎないと評するのである。つまり、王安石の免役法は、五代・宋・明と繰り返された同じパターンの弊害の一つと見なしているのである。そこには、宋代の神宗期の事情についてとか、王安石の新法であるがゆえにといった観点よりも、むしろ明代の役法批判に王夫之は重点を置いているということができよう。歴史的な由来について保馬法より考察を加えてはいるが、ここでも王夫之の関心は彼自身

の現代史である明代に向けられている。

王夫之のこの観点は、彼が名実ともに改められていないと評する保甲法についても共通している。彼はまず、民自身による治安の維持という保甲法の理想は、団結力の無さ、勇気の不足、相互の不信、訓練や武器の不備、担当役人の不正などの現実的な問題によつて実行不可能であると保甲法の欠点を指摘する。そして、これを実効あるものにするためには武器の整備、部隊の訓練に加えて、勇者を賞し豪傑をリーダーに抜擢すべきであるが、そうすると民は徒党を組んで新たな問題を起す<sup>29)</sup>として、次のようにいう。

熙寧・元豊の時代にも保甲を利用して盗賊となるものが少なくはなかつたが、最大の災禍を引き起こしたものは鄧茂七の蜂起であり、その被害は福建全体に広がつた。保甲の失政はこのような事態にまで及ぶものである。古に惑溺する頑迷な士は、民を指導する道理も国家安定の大計もなのまま、この保甲法を三代の遺美として大切にしているが、愚かといわずにはいられない<sup>30)</sup>。

ここにも先の免役法に対する評価と同様の観点がある。周知のように明代の有名な反乱の指導者鄧茂七は福建省延平府沙県の総甲、いわば保甲の長に任じられていた。このことから王夫之は、鄧茂七の乱の發生原因は保甲法にあると見なすのである<sup>31)</sup>。やはり王夫之の関心は明代に向けられているのだが、これは鄧茂七の乱を「禍の尤も昭著たる

もの」と評しているように、新法批判に事寄せた明代批判とはつきりいうことができよう。また、保甲批判の前提として王夫之が列挙した民への不信任は、彼の生きた明末清初の抗租や民変が多発した時代の潮流の反映ということもできよう。古に溺れるという為政者に対して向けられた非難の言葉も、王安石のその一派というより、明代の為政者を対象していると見るべきである。

最後に科挙制度についてみると、宋代神宗の熙寧二年（一〇六九）に王安石を中心として改革が行なわれている。明経科を廃止して進士科に統合し、受験の内容も従来の詩賦や暗記ものである帖経墨義を廃止し、経典の大義に通じさせる経義や時事問題を問う事務策論が導入され、また有名無実化していた学校制度の改革に取り組んでいる<sup>(32)</sup>。王夫之はそれらを保甲と同様名実ともに改められていないものと評する。

経義の改革それ自体について王夫之は反対していない。士大夫を若年の頃から儒教的教養に親しませ、軽薄な文芸より遠ざけるといふ教育的効果が経義中心の科挙制度にはあることを高く評価する。だが、学問道徳の成果が向上しない理由は、六経や『論語』『孟子』の、身近であるが同時に広大深遠な真髓は簡単に理解できるものではない、にもかかわらず、経義を課する為政者も受験生も心底からその真髓を求めていないからである<sup>(33)</sup>として次のようにいう。

試験の出題者に学問なく、俸禄を求める受験者は卑しい心根を

持つている。そこで王鏊・錢福などの連中が現れ、とりあえず受験に合格するためだけの方法をつくった。そのような方法は儒教の大義ではないし、大義を害することはなはだしい。大義は自然と適切どころに収まるものなのに、それに無理な拡大解釈を加え、微言には必ずから必ず明らかになるべきものがあるのに、それを抑えて秘密めかそうとする。対句になる言葉を配列し、語調を整え文章を繋ぐなど詩賦の低俗な形式を盗んで、理を追求し道を体現するための文章を無理矢理その形式にはめ込もうとする。(中略)。科挙における経義が天下の人々の耳目を塞ぐようになったのは成化・弘治以来始まったことであり、その墮落ぶりは止めようがない。このことがどうして安石の不善の為したことであろうか<sup>(34)</sup>。

文中の王鏊・錢福は弘治（一四八八―一五〇一）・正徳（一五〇六―一五二一）の頃に科挙の文体について大きな影響を与えた人物である<sup>(35)</sup>。この文章は要するに八股文に対する批判であろう。八股文が成化（一四六五―一四八七）・弘治の頃に始まったということは、王夫之と同じく明末清初の思想家顧炎武も『日知録』の中で指摘している<sup>(36)</sup>から、あるいは当時の一般的な八股文の由来についての知識だったのかも知れない。ここで王夫之は科挙の八股文が対句や語調合わせのために經典の微言大義を台無しにし、詩賦の形式美で窮理体道の文章を屈折させるものであるとの批判を加えているのであるが、本稿の目的から注

目したいのは次の点である。王夫之は、このような状況は、最初に經義を採用して以来継続して発生したことであり、明代のそれは成化・弘治の頃に始まったことであって王安石のせいではないといっている。先の保馬・免役・保甲以上に、王夫之の関心は直接的に明代に向けられており、また同時にそれは科挙の設立以来、何度も変更を繰り返してきた歴史を通じて継続した問題<sup>(37)</sup>であると見なされている。

以上のように、王夫之による新法批判は、実は新法批判に借りた明代批判である。また、それは明代のみを対象とする批判ではなく、歴代の積弊、つまりどの時代にも共通する問題について明朝政府の行なった政策に焦点を当てた批判である。あらゆる時代を通じて普遍的に共通する問題に対する、それぞれの時代の人々の具体的な対応や政策に関心を向け、批判的検討を加える点は王夫之の歴史観の特徴の一つと思われる。

だが、ここで王夫之は批判を加えた諸政策について、それに代わりうる具体的な政策の提案はしていない。『宋論』巻六、第五章においては、經典の言葉をいくつか引用し、原則論的な短いコメントを付け加えるのみである<sup>(38)</sup>。これをもって王夫之の無責任さを追求するのは当たらないであろう。彼には別に『噩夢』<sup>(39)</sup>という著作があり、その中で主に明代の政策を事例としてここで取り上げた問題以外にも言及し、具体的な政策の提案がなされている。

本稿では『噩夢』で王夫之の提案した諸政策に対する検討は見送りたい。その理由は、一つには本稿の目的は、王夫之の歴史観を彼の

『宋論』を通して考察することにあるからである。そしてもう一つの理由としては、王夫之自身が具体的な政策が歴史を見る上で最も重要であるとは考えていなかったと思われるからである。矛盾したことをいうようであるが、王夫之が具体的政策について強い関心を持っていたことは、今まで述べてきた『宋論』の事例にせよ、『噩夢』の諸説からにせよ、それは疑いのないことである。にもかかわらず、彼が歴史の中に求めていたものには具体策とは別のものがあると思われるのである。諸政策を検討した『宋論』巻六、第五章の終わりごろで彼はいう。

およそ聖人を学ぶものは、その精意を得ることができれば、時代は違つていても、もとより道を同じくするものとなる<sup>(40)</sup>。

王夫之が求めているものは個別の具体的な政策ではなく、「聖人の精意」であり、個別の政策に共通する普遍的な根拠である。

本章で述べたように、王夫之の論述は王安石の新法を対象としながらも、その内容は明代に重点をおいていた。それは彼の関心が自分の生きた時代にあったことに原因することでもあろうが、そこに宋代や明代のみでなく、問題を歴史を通じて共通するものと見なして、普遍的な立場から検討しようとする姿勢があったことに注目したい。各時代の政策や人物の特殊性を重視しつつも、なおその根底で歴史の中に普遍的に存在するものを王夫之は志向しているものと思われる。

本稿が考察の背景としている宋代新法改革期は中国史上の転換期の

一つといえるであろうが、王夫之もそのことに注目し、そして同時にそこに普遍的なものを見いだそうとしている。「聖人の精意」と王夫之が呼ぶ普遍的なものとは何なのか。それについては第四章で述べることにしたいが、そのことを検討するためにも、次章では、まず王夫之がこの時代というものをどう考えているかについて考察したい。

### 三 時代論―「勢」「理」「天」

『宋論』の構成は、卷六を神宗の時代に、卷七を哲宗の時代に当てている。その卷七の冒頭、すなわち神宗の死去にともなう新法党と旧法党の勢力交代という新しい時代状況についての論述を開始しようとする、その最初に王夫之は次のように述べている。

ある特定の状況が極限まで来たときの「勢」は、その末期にあつて必ず軽くなっている。「勢」が軽ければその状況を覆すことはたやすいことであり、これが「勢」の必然というものである。この必然の「勢」に従うということが「理」であり、「理」の自然な成りゆきというものが「天」である。君子はよく「理」に従い、「天」に依拠して行動するものであり、人間はもとより「天」と争うべきでないことは、いつも変わらぬことである<sup>(41)</sup>。

王夫之の思想、特に彼の歴史観を考へるうえで重視されてきた「勢」

「理」「天」と人間について端的に述べられた右の文は注目に値するであろう。「勢」とは時代や歴史が変化していくときの趨勢といふべきものであり、それは必然性を持っており、その必然性に従順であることが「理」である。その「理」の自然な成り行き、すなわち必然性をもつた「勢」のおもむく状況に時代がなるべくしてなっていくこと、そのことが「天」であると王夫之は定義している。また、同章で

どうして蒼々として人間の問い掛けようもない「天」などあるうか。「天」とは「理」にほかならず、「理」とは「勢」に従順であることにほかならない<sup>(42)</sup>。

とものべているように、彼の使う「天」という言葉には、世界の主宰者や神であるとか、万物の根源、または事物事象の根本原因といった意味は与えられていない。ここで「天」とは、ただ「理」の自動的なはたらきの総称に過ぎないものと見なされている。そして「理」もまた、ほかが他のものを変動・運動せしめる原理、あるいは法則とは見なされておらず、ただ歴史の趨勢に従うことのみであると位置付けられている。王夫之の「天」や「理」に関する思想全体について結論を出すことは簡単にできることではない。だが、少なくともここでの王夫之は、「天」や「理」を原理的・根元的なものであるとか、それが歴史を動かしているものであるとは考えていない。むしろ世界や社会の中で起きる諸々の変化や事象の総体が歴史の趨勢、すなわち「勢」で

あり、その「勢」はそれ自体自動的に変化するものであるが、それを原理として把握し認識するために設定された概念のようなものとして「天」や「理」を考えているように思われる<sup>(43)</sup>。

そして、「君子」は「理」に従順で「天」に依拠し、「天」と争うようなことをしてはいけないと王夫之はいう。「天」や「理」が右に述べたようなものであるから、すなわち人間は歴史の変遷や趨勢によく対応し、それにふさわしい行動をとるべきだ、ということになるであろう。では、そのことを踏まえた上で「天」に依拠し、「天」と争わないとはどういうことなのか、王夫之は先の文に続けていう。

天がいまだ変化を始める前に人が天と争って無理に変化を起そうとするとその弊害は露呈しやすい。だが天がまさに変化を起そうとしているときに、なお天と争った場合、その弊害は感知されにくい。人が天と争って望みをより一層満たすことを求めた場合、その方向が「理」のよしとする所と一致したとしても必ずや限度を超過してしまう。「理」の限度を越えてしまえば、そのときにはまた状況は極限状態に置かれることになり、「勢」は徐々に軽くなる方向へ変化し始める<sup>(44)</sup>。

人はあくまでも「天」や「理」、すなわち歴史状況の趨勢に従順であるべきであって、たとえ方向が同じであっても人間が積極的に歴史を動かそうとしてはならない、というのである。そしてよく従順なものこ

そ「君子」である。「君子」ならどうするか。続けていう。

極限の重い状況を極めた「勢」は、必然的に軽い状況に転化してやがては消えてしまうことを「君子」は明らかに知っており、天下のためにその「勢」の転化に喜んで従い、転化を言わずとも理解し行動せずとも成就させて天下のあらゆる事態を治まるべき所に治まらせ、しっかりと安定させ再び混乱させることはない<sup>(45)</sup>。

限界を極めた歴史の状況はたやすく逆方向に転化するという「勢」の必然的傾向はあるが、時間をかければ混乱も次第に落ち着くものである。そのことを理解して余計な作為を加えず状況の推移にまかせること、それが天下を安定させる「君子」の行いであると王夫之はいう。

一見すると、成り行きまかせで消極的なイメージの「君子」である。だが、それだけではない。

そもそも「天」が変動を起そうとするときは、あたかも憤起をなしてことを起こし、一日の猶予も待つことができないようだと、どういうことなのであろうか。古の人はこのことをよく理解していた。だから生民が苦しみの極致にあるときにこそ、その状況が限界に達していることを見抜いて、自らは正しき立場を維持して状況のさらなる推移を待ちながら、徐々に行動を開始して

人々の願いに従って目的を成就させるのである。殷の湯王が夏を革命し、周の武王・周公が殷を打倒したときもおおむねこの道をたどっている。ましてや革命改制の時でなければなおさらである<sup>(46)</sup>。

王夫之にとって、「君子」の消極性はそのまま「天」に対する信頼の厚さでもある。「天」の変動は成り行きまかせではない。時間がかかり、人々は苦しむかもしれないが、必ずや人々を救いその望む方向に進むものである。「君子」のなすべきことは、自分の置かれた歴史的状况の中で正しい立場を守り、「天」すなわち歴史の趨勢に従って変動の成就に寄与することである。そのときには、あくまで慎重に趨勢や人々の希望に順うべきであり、自身が先駆となって変動を起こそうとしてはならない、革命や大改革のような大事のときは勿論のこと、平時の改革に着手することについて、王夫之はなおさらに慎重であるべきことを強調する。

いささか細かい解釈を加えてきたが、右の文章には王夫之の歴史に関する基本的な考え方が表れている。つまり歴史の趨勢はいわば自動性のようなものをもって変動する。その変動は紆余曲折があるかもしれないが、結局は人々の苦難を救い人々の望む方向に動くものであり、あるいは人々の望みが歴史の趨勢を方向づけるといってもいい。「君子」為政者の為すべきことは、その歴史の趨勢を適切に把握し、そこに生起する変動を慎重に成就させ、新しい安定を築くことにあるとい

うものである。

だが、為政者がそれに失敗した場合、安定どころかより大変な災いを招くことになるとも王夫之は考えていた。というのは、諸問題が山積みした神宗の時代を受け、変化を望む歴史の趨勢に従って適切な対応をするべきでありながら、対応を誤って弊害を拡大した時代、それが王夫之の哲宗期に対する位置づけである。それ故にこそ右にあげた理論が巻七の冒頭に揚げられたのだ。逆にいえば右の理論の証明として哲宗期を取り扱っているともいえるであろう。王夫之は、この哲宗の時代を歴史の転換期のひとつとしながらも、それでも「革命改制」の時ではないと考えている。そのことに気を付けながら、彼の論述を見てみよう。

王夫之はまず哲宗期との比較のために、前漢の武帝時代について述べている。武帝の治世の前半は領土拡張や刑罰の乱用などの積極的政策推進の負担が人々を苦しめていた。それが限度を越え人々の怨みも買ったことに晩年の武帝自身も気付き、他人の指摘を受ける前に自ら人々の負担を軽減する政策へ転換した。武帝の死後もその方針は継承され、人々を苦しめた諸政策は徐々に全廃された<sup>(47)</sup>。これは武帝とその後継者が、

ほかでもない、ただ心に「天」のあり方を把握し<sup>(48)</sup>、「理」に対応し、ひたすら「民志」に従ったのである。そして天下の人々はその「徳」を見ず、大臣がとくに功績を上げずとも、「天」に従つ

てその枯けを受けることができたのである。天の枯けを受けたものは自らよろしきようにならないものはないのである<sup>(8)</sup>。

「徳」については後に取り上げるとして、ここでいう「天」「民志」などは、歴史の趨勢に従い、人々の望む方向に状況の転換を成就させるという先に述べたところと同様のことであろう。しかもこの転換は、急激な改革を為政者が行ったのではなく、限度を越えて混乱を生じさせることもなく遂げられた。いわば王夫之は前漢武帝とその後の時代を自らの歴史理論の成功した実例と見なしているのである。では、これと比較して神宗から哲宗への移行期における歴史転換の問題点はどのようなものであろうか。

神宗の時代も武帝の時と類似しており、軍事財政の諸問題についてこんで台頭した王安石は権力を乱用し、老臣や敢言の士を排除し、追従する小人ばかりを集めたのである<sup>(9)</sup>という。第一章であげた「君子—小人」問題である。王安石の改革自体、王夫之から見れば「天」と争つた者の一例として位置づけられよう。「君子」にあらざる「小人」王安石は、歴史の趨勢を知り「天」に従順であることはできず、自らの手で時ならぬ改革を実行しようとした。すなわち「天」と争い過度の改革を実行しようとしたのである。王夫之にとつて、このような「小人」は単に倫理上のみの問題ではなく、「君子」によるあるべき歴史の変動をねじ曲げる要因であることが問題なのであろう。そして、「天」と争う王安石は人々の支持、つまり「民志」と一致することが出来ない。

だが、先述のように、他者に強制しても自らの目的を強行するものが「小人」である。それゆえに王安石は権勢により、さらに多くの「小人（倫理上の小人）」や姦人を駆り集め政権を独占した。神宗の時代は具体的政策の是非以前に「小人」による政権独占という悪しき状況を極めていたのであり、すでに、

その「勢」の重きを極めていたのであり、そうであるからには当然その「勢」は軽くなるうとしていた<sup>(10)</sup>。

という転換直前の状況にあったというのである。さらに安石の政策も効果はなく、淤田法、方田均税法、青苗法、保馬法などは人々に怨みを残しただけであり、対西夏戦では大敗北を喫し、安石の親族や新法派の人物は内輪採めや不祥事を起こすなど、ことごとく神宗の期待を裏切り、すでに神宗の安石に対する信頼は失われていた<sup>(11)</sup>。だからい

神宗に漢の武帝と同じくらしいの在位期間をあたえ、崩御を遅らせることができれば、武帝が後悔の詔勅を出したように神宗もきっと臣下の諫言を待たずして自ら反省したのであろう。行き詰まった状況が極まれば変化が生じてくるというのは、「天」の必ず動くところであり、人間の行為を待つことはない。変動のきざしはすでに見えていたし、歴史の趨勢もすでに移っていたのである<sup>(12)</sup>。

王夫之は神宗を無能とは見ていない。それゆえに比較的好意をもった評価を神宗に与えているともいえようが、それよりも歴史の趨勢は時代が違ってもそのときの状況が近似していれば、人々の行動やその後の展開も似通ったものになるという王夫之の歴史観の一端がここには現れている。しかし同時に、その趨勢は非常に脆いものである。晩年の武帝とその後継者が歴史の趨勢に上手く適応したのに対し、反省なかばで崩御した神宗を継承した哲宗の時代はそうではなかった。その時代に為政者たちのとった方針に対して王夫之は批判的である。すなわち、すでに新法への不満は極まり、状況転換の趨勢は熟していた。神宗の次の為政者は消えかけた炎から薪を取り除き自然な消火を待つように、平穏な状況と冷静な態度を維持し、問題と弊害がより明らかになるのを待って、時間をかけ自然な形で新法を廃すればよかった。だが武帝後の政権を執った霍光とちがいで、当時の司馬光らは怒気に駆られて待つことができなかつた。王安石後のいわゆる新法派は安石ほどの学識も廉潔もなく、とても司馬光ら元祐の諸「君子」にかなう相手ではなかつた。にもかからわず「君子」側は新法派を畏れ疑い、彼らを政権から排除して自分たちが取って代わることに急ぎすぎた。かつて新法派にあつた「勢」は軽くなつていたが、そのように急いでは君子側にあるはずの「勢」の重さも長く保つことはできないのではなにか<sup>(54)</sup>、と批判を加えている。

いわば反動は再反動を生じるところであろうか。もっとも王夫之の見るところ、これはただ新法側による再反動を生じただけでなく、

先に述べたように「小人」がより劣悪な「小人」を招き寄せるといふ事態であり、これこそが宋の滅亡の原因であつた。これ故にこそ、歴史の趨勢を把握しきれず、状況の転換に失敗し、挙句に「小人」の台頭を許した当時の「君子」達に、王夫之は強い批判を加えるのである。『宋論』巻七、第一章は次のように結ばれる。

「天」がまさに授けてくれた機会を「君子」達は自分で理解できず、無理をして「天」の与えた変革の限度を越えてしまった。そこで「天」は与えた機会を取り去ってしまったのだ。いったい蒼々として人の意志の及ばぬ運命的な「天」などがあるだろうか。「天」は「理」なのであり、「理」は歴史の趨勢に従ふことなのである。このことがわからずに、「天が社稷に幸いしてくれるなら、まったく心配することはない」というものがある。状況の悪化は「天」が宋に幸いしなかつたからではない。為政者が「天」の転換期をとらえそこない、過度の変革を強行して功績と有徳の名を欲したものが、宋滅亡を引き起こしたのだ<sup>(55)</sup>。

以上のように、神宗後の状況に批判を加える王夫之であるが、ではどうすべきであつたのだろうか。彼は、晩年の神宗は自分のすすめてきた改革を後悔していたという。『宋論』巻七、第三章で彼はいう。



為政者は神宗の志を受け継ぎ、遺詔をもって改革の停止を実行し、青苗の取り立て不足は免除してやり、保馬の増産要求は余裕を持たせ、保甲の訓練は緩和し、順序よく哲宗に判断力がつくのを待つて民の苦しみを告知し、手本として祖法の寛大さを提示し、徐々に新法を排除していけばよい。人々をして新皇帝の仁を慕うようにすれば宣仁皇后の權威を借りて改革廃止の名声を掠めずにすまずこともできなかつたはずはない<sup>(56)</sup>。

先に述べたように、宋代神宗期には財政問題も存在していなかつたと王夫之は考えていた。だが寛大な「祖法」を復活すればすべてが上手くいくというほど彼も単純ではない。かえって、ずっと以前から諸々の弊害は生じつつあると言つて見解を彼はもっていた。しかし王夫之は、そのことを宋代にのみ特殊な現象であるとは考えていなかつた。むしろ国家の諸制度の破綻はあらゆる王朝に共通する逃れがたい現象であるという悲観的な認識を彼は持っていた。だが同時に、国家の制度政策とは別に理想の時代を創るための条件を提示している。次章ではそれについて考察してみたい。

#### 四 制度と君主―「法」と「徳」

本稿の第一章にあげたように、王夫之は神宗が取り組み改善すべき

問題は「仁宗の大弛」にあると述べていた。北宋の弊害の最初の契機は仁宗の時代にありと王夫之は見ている。その仁宗時代を論評する『宋論』巻四第二章で王夫之は、宋朝の政治の混乱は神宗の時に始まったのだが、その混乱の原因は政治の安定を求める批判的言説の氾濫にあり、それはすでに仁宗の時代から発生していた<sup>(57)</sup>、という。だが、その責任は仁宗やその治世自体にあるのではない、王夫之は次のようにいう。

宋が建隆（九六〇―九六三）に建国してから仁宗親政の年になるまで七十余年たっている。太祖・太宗の定めた法にほころびが発生し始めるのも自然の定めである。それは宋の太祖に周公の文王・武王の至徳がないからではなく、中枢の大官たちに周公・召公の見識がないからでもない。たとえ成周時代の偉大な政治教化であつても、穆王・昭王の時代に至れば簡策に虫が生じるようにほころびも生じてくるが、もとよりそれを文・武・周・召の残した弊害とすることはできない。法は必ず破綻するものである。だが、王朝交替の時でもなければ、それを改めようとすればするほど弊害もますます発生する<sup>(58)</sup>。

建国から一定の年月がたてば、祖宗の法に弊害が発生するのは自然の定め（自然之數）である、という王夫之の見方はいささか宿命論的にも思われる。にもかかわらず彼が王朝交替のとき以外の改革を否定し、

祖宗の法への回帰を主張するのは、それに対する信頼感・安心感のよ  
うなものを持っているからである。祖宗の法が尊重されるべき理由を、  
同じ章で王夫之は次のように述べている。

国家創業の始めには、乱世を治めていくことになるので、必ず  
諸制度を改めて、新王朝の規範を定めてゆかねばならない。その  
新しい諸制度が王朝を規範づけるに充分でなければ、必ず短期  
間で廃される。そうでないものならば、粗雑で精密でなく、古く  
さくて典雅でなく、消極的で強力さに欠けるものであっても、そ  
の制度には深い意図があるものなのである。君主の徳・民の心・  
時代の流れが一致してうまく出来た制度なのである。そうであつ  
たればこそ国家を衰退させずに保つことができる<sup>(89)</sup>。

第三章と同じく「徳」についてはあとで取り上げよう。そして建国当  
初の乱世の中から優れた制度が生み出される、という右のような王夫  
之の発想には、彼の「天」「勢」に関する考え方、すなわち歴史の変動  
は紆余曲折があつても人々の望む方向に進む趨勢をもっているとい  
う考え方と共通のものが見出せよう。

一定の時間が経過すればどのような制度にも弊害が生じる、とい  
うことも王夫之の認めるところである。にもかかわらず王朝交替のとき、  
すなわち「国家創業」のとき以外の改革を王夫之が否定するのは、改  
革によって生じる混乱をより一層危惧しているからである。王夫之は

諸々の弊害が生じていても無理な改革を強行しなければ、役人が改革  
期の混乱に乗じて汚職をすることも、士大夫が改革の方向に追従して  
分外の利を求めるとも、民間に無用の訴訟が多発して富者・貧者が  
共倒れになることも、兵に採用された遊惰の民があげくのはてに盗賊  
になることも、どれも起こることはないという<sup>(90)</sup>。このような見解は  
いささか消極的に過ぎるように思われる。だが、鄧茂七の乱発生の原  
因としての保甲法批判などは、これと一致する見方である。彼にして  
みれば、下手な改革に着手してはかえって混乱を招くことになるとい  
うのであり、その実例が王安石の新法であるという。『宋論』巻四でも  
王夫之は、王安石の改革は、一先生が一地方をみて思いついたアイデ  
アを天下に施行して、混乱を招き、章惇・蔡京などの宋朝を滅ぼす  
「小人」の台頭の契機となったものであるという批判を加えている<sup>(91)</sup>。  
改革のもたらす弊害はただの混乱のみでなく、国家滅亡の原因である  
「小人」の台頭を促すという論理は、第一章に述べた点と一致している。  
さて、右のように、王夫之は改革ということ自体に否定的見解をも  
ち、「祖宗の法」の維持を主張する。そのような彼であれば王安石の  
「新法」に強い批判を加えるのはむしろ当然であろう。また、「革命改  
制の時に非ず」と指摘した哲宗期についても、その神宗期への反動を  
批判し、祖宗の寛大さへの回帰を提言することにもなるのであろう。  
すると、再び疑問が湧いてくる。どうすればよかつたと王夫之はい  
うのか。彼自身いかなる制度も時間が経過すれば何らかの弊害が生じ  
てくることは認めていた。ならば神宗期に財政問題は存在していなかつ

たと彼はいうが、時が経過すればやがて何事かの問題が生じる可能性は否定し得ないであろう。それでも王夫之は、改革による新たな弊害の発生を避けるために、あくまで「祖宗の法」の墨守を主張するのであろうか。

王夫之はおそらく、そうするしかないというのかも知れない。「革命改制の時」における「祖宗の法」の成立は、歴史の趨勢によって導かれたものである。「勢」「理」「天」と総括された歴史の趨勢を信頼する王夫之としては、それが新たな「革命改制の時」でもない限り「祖宗の法」の維持を主張するのであろうし、むしろそれは積極的な保守の立場である。ただの頑迷な保守ではない。例えばよく知られている封建制から郡県制への移行を賞讃する『讀通鑑論』巻一の「秦始皇」論<sup>②</sup>のように歴史の趨勢と一致すると考えるものなら彼は認めるのである。

だが、何らかの変化をよしとする場合であれば、もうひとつ王夫之が重視する条件がある。それは、歴史の趨勢が望ましき状況や制度を現実のものとする変動を起こすためには、それを把握し成就させる「君子」が存在していなくてはならない、という条件である。先の『宋論』巻七第一章で王夫之は、革命を成就した殷の湯王、周の武王・周公を例として挙げていた。そしてそのような「君子」は「革命改制の時」でなくとも必要である、というのが王夫之の考えである。

実はこの点こそ、王夫之の歴史観において注目すべきもう一つのポイントであると思われる。それは先にあげて検討を後まわしにしてお

いた「徳」の問題である。

ここまで王夫之の改革に対する論について考察してきたが、改革にせよ「祖宗の法」にせよ、それらはともに制度をいかにすべきかというレベルの問題である。筆者は第二章において、王夫之には、具体的な諸々の政策は重要ではあるが最も重要なものではないという見解があると述べた。そしてまた、「祖宗の法」も改革の実施もともに弊害を生ずるものだという見解も王夫之は持っている。その二つの見解には共通する点がある。すなわち、具体的な個々の制度にはそもそも限界があり、それだけでは歴史の趨勢を成就させ、望ましき状況を完成させることはできない、という王夫之の思想である。そこで必要な条件として、王夫之は「徳」に注目することになる。

『宋論』巻六第一章で彼はいう。

もともと堯・舜の学というものは、堯・舜の統治と流れを同じくした一貫性をもつものなのである。安石はそのことをよく知っていただろうか。堯・舜の統治は堯・舜の「道」によって行われるのであり、堯・舜の「道」は堯・舜の「徳」によって成り立つのである<sup>③</sup>。

ここで王夫之は統治と「道」と「徳」とを区別し、「徳」こそ為政者にとつてもっとも根本的なものと位置づける。そして続けていう。

『堯典』『舜典』が詳しく記録し、孔子・孟子が称賛している堯・舜の治績はひとつではない。これが堯・舜の統治の方法である、と限定することはできないのではないか。四岳に地方の統治を命じ、四凶を追放し、天を祭り、諸侯を引見したことなどは、すべて君主が一般に行うことである。ただ允恭克讓の心をもって、精一にこれらの勤めを行えば、ついには天と等しい偉大さに達することができるのである<sup>(64)</sup>。

「允恭克讓」「精一」の意味は、「心からつつしみ、よくへりくだる」「こまやかでひとすじでおこたりにない」といったものだろう。だが、ここでは堯・舜の「徳」を表現する言葉として使用されている<sup>(65)</sup>。

「徳」こそが普通の統治方法を堯・舜の統治として理想的なものとならしむるものであり、具体的な政策にそれ自体格別に優れた内容はなかった、と王夫之はいう。その一例として唐の太宗と堯・舜を比較し、具体的な政策に両者の大差はないのだが堯・舜が太宗と同じ善政を施せばやはり堯・舜の理想的な統治となるが、太宗が堯・舜を真似ても所詮は太宗の善政と評価されるに止まるという<sup>(66)</sup>。特別に優れた政策の存在を否定するのみならず、同様の政策を実施しても、為政者のもつ「徳」によってその成果や影響は異なるものとなるということである。

ここであげられる「徳」は、為政者の「徳」が人々を感化・善導するという意味での「徳治主義」<sup>(67)</sup>の「徳」と同じものではないであろう。それではこの「徳」はどのようなものと考えられているのか。堯・

舜の「徳」をめぐる右の論は、みな第一章でも引用した『宋論』巻六、第一章に述べられたものである。それはもともと王安石の直言壮語を批判することを目的とした文章であるが、同時にそれは、新法や王安石への批判を主題とする巻六の最初に掲げられたものでもある。つまり王夫之は、安石による制度や改革、またそれに関連した事柄に対して一連の批判を加えようとするその冒頭において、堯・舜と唐の太宗の例をあげて、為政者にとっての具体的政策の重要性を否定しているのである。

王夫之は神宗の時代を仁宗期の弛緩した状況を建て直す機会であると見なしていた。だがその彼は、改革ということ自体についての不信感を併せ持っているのである。改革に対する不信感を持つ王夫之が改革を必要とする時代に求めるものは何か。それこそは歴史の趨勢によってもたらされる変化であろう。彼は歴史の趨勢に対して、厚い信頼を持っていた。先に述べたように、神宗期から哲宗期に代わった当時の状況に関する王夫之の論述に、歴史の趨勢に対する信頼を見て取れるのであれば、同様の期待を同じく仁宗期からの転換期である神宗期の初期に寄せていたことも言えるであろう。哲宗の場合は、歴史の趨勢が生み出す大変動の一例として殷の湯王・周の武王・周公による革命の成功が上げられていた。その一方で「革命改制の時に非れば」より穏やかな変動が行われるべきであることが主張され、前漢の武帝後を継承した時代が、穏やかな転換の成功例としてあげられていた。そして『宋論』巻六第一章でも、先程の堯・舜と唐太宗の比較に続け

て、

(唐の太宗と堯・舜の違いを見ればわかるように) 堯・舜を見習おうとする場合、その統治の方法を真似ていただけでは不十分なことは明らかである。「徳は一に協い、王心に載る(「徳」は純粹な一つのあり方に一致し、堯・舜のような理想の王の心に存在している)。」人がみな堯・舜となれるのはこの「徳」のためである。「道」は正しいあり方であつてこそ勝利することが出来るのである。天下を治める綱紀を保持できるのである。湯王・武王が堯・舜の軌跡を真似ず、伝承することもなくして、そのとるべき方法を根底で一致させることが出来たのは、この「徳」のためである。統治方法は「道」が適切とするところに依拠してこそうまく行くのであり、その「道」が適切か否かは「徳」の「慎む」ところに由来する<sup>(88)</sup>。

なお、ここで統治方法と訳した言葉は原文では「法」となっている。これには先に「堯・舜の治法」という使用例があり、いわゆる法家の「法」とは異なるものと思われる<sup>(89)</sup>。

武力による革命を実行した湯王・武王が一般的な統治を行った堯・舜と一致できるのは、その拠り所とする「徳」による、と王夫之はいふ。このことから王夫之にとって、為政者の具体的な政策がどのようなものであるかは最重要ではなかったということがわかる。

注目すべきは、ここで「慎む」といふ言葉を王夫之が使っているこ

とである。王夫之の「君子」像は、自らが積極的に事を起こすものではなかった。むしろ、歴史の趨勢に従順に従うものであった。その実例として彼は、先には湯王・武王・周公を挙げていた。そしてここでは、堯・舜と方法は異なるが、その「徳」において一致するものとして、また湯王・武王の名を挙げていたのである。すなわち、王夫之のいう「徳」とは人格上の道徳性のことではなく、歴史の趨勢に従い、その変動を成就させる能力または資格というべきものごとである。「慎む」といふ表現には、歴史に対する「つつしみ」、つまり過度の人為的介入を状況に加えることを否定し、歴史の趨勢に従順であることを表現している。改革それ自体に対して王夫之が否定的な見方をすることも、時宜にはずれた改革は「徳」における「慎み」の無さ、歴史の趨勢に対する過度の介入であると見なしているからである。

先に第二章で、「聖人の精意」とは何かという疑問をあげておいたが、それは右に述べてきたような「徳」のことであると考えられる。この「徳」があつてこそ、各々の為政者たちはそれぞれおかれた時代や状況は異なっていたとしても、その状況に流されず、また個々の具体的な政策にこだわらず、その時代ごとに歴史の趨勢を把握し、その趨勢に従つてあるべき変動を成就させることができる。普遍的な為政者の拠り所である「聖人の精意」を学ぶとは、そのような「徳」を体得することに他ならないであろう。

ここまで王夫之の宋代に関する論述を考察してきたが、彼は新法改革期について、一方では神宗期の王安石の改革を批判し、また一方で

は哲宗期の司馬光ら元祐の君子たちの反動を批判する。一見逆のよう  
に見られるが、そこには共通した認識が存在している。それは、二つ  
の時代はともに歴史の転換期ではあるが、同時に「革命改制の時」で  
はないとの認識である。だからこそ、両者ともそれが歴史の趨勢に一  
致していない過度なものであると王夫之は見なし、批判を加えるので  
ある。

そして、この時代に王夫之が求めたものは、歴史の趨勢に従うこと、  
それは避けられぬ弊害を生じさせるが、同時に緩慢であつても必ず人々  
の望む方向へ進む変動であり、またそれを成就させる「徳」を持った  
「君子」の出現だったのである。それこそが、安石の改革をめぐる論述  
の中で表わされた歴史の変動に関する王夫之の基本的な思想の一つで  
ある。

## おわりに

以上のように、『宋論』の論述を通して王夫之の歴史観について考察  
してきた。すなわち王夫之が求めたものは歴史の趨勢であり、またそ  
れを成就させる「徳」を持った「君子」であつた。それは、堯・舜と  
湯・武の比較を通して語られるように、個々の政策は異なつても、そ  
れを根底で支える普遍的な「徳」を持った為政者であつた。王夫之は  
その普遍的な歴史の趨勢を信頼し、それを「天」とも「理」とも総称

している。それこそ王夫之が個々の歴史現象の中で、その時その時の  
状況に対する見解とは別に、一貫して希求したものであつたと思われ  
る。

もつとも筆者は、王夫之が個々の具体的な状況や人物、政策や対応  
を軽視しているというのではない。いわば王夫之が個々の事象につい  
て検討するに際しても、その検討の拠り所、あるいは基盤としての歴  
史の趨勢のもつ普遍性への希求が、彼の歴史観においてより根本的で  
あつたと考えるのである。第二章でみた新法諸改革へ関連して明代ま  
でを視野に入れた論述はその実例に他ならない。

少なくとも王夫之の歴史観が、従来いわれているように進歩や発展  
のみを基調とするものではなく、むしろ変わらない普遍性に対する希  
求と、どのような王朝も必ず時とともに弊害を生ずるといふ悲観論を  
強く持つていることは間違いないであろう。王夫之の晩年の思想的エッ  
セイ集というべき『俟解』<sup>20</sup>に次のような一文がある。

「莊子がいつている『万歳に参りて成純に一たり』<sup>21</sup>と。『万歳』  
とはまた遙か遠い時のことなのだ。これでは聖人といえども知ら  
ないこともあるであろうに、どうしてそこに関わることができよ  
うか。わずかに数千年以内の見聞の及ぶ範囲のことでも、天運が  
変化し、物の道理も一定ではなく、榮枯盛衰や治世乱世の運命や  
質朴華麗の好みも異なっている。自らその変化に参じて、変化する  
ことの中にも常なるものがあることを知らなくてはならない。

そして「成純の局」を確立して自らのふさわしい処し方を選択した者は、無限の艱難辛苦を経験しても、いつも自らの拠り所を失わず、さすれば時代の状況に左右されることなく対応して自立できるのである<sup>(72)</sup>。

王夫之は「成純の局」という言葉を自己の純粹さ、いわば周囲の状況に左右されぬ自己の実存とでもいうべき意味に使用している。そして続けていう。

私が三代の世に生まれたなら、どのように生きようとしたらうか。漢唐宋の繁栄の時代に生まれたらどうだっただろう。秦隋の時代に生まれたらどうだっただろう。南北朝五代の時代に生まれたらどうだっただろう。契丹金元の時代に生まれたらどうだっただろう。そして私は今日に生きているが、どのように生きようとしているのだろうか。それぞれの時代にあつて、時代と浮沈をともしするべきであるはずはない。どの時代と参つても「成純」がただ一つなのは明らかである<sup>(73)</sup>。

右の各時代はそれぞれ三代は理想の時代、漢・唐・宋は繁栄の時代、秦・隋は始皇帝や煬帝の暴君の時代、南北朝・五代は中国の分裂時代、契丹・金・元は「夷狄」支配の時代を表わしている。彼自身の生きる明末清初も含めて、いかなる時代であつても自己の純粹さ、原点を失

うことがなければ、自己のあるべきあり方を見失うことはない。王夫之はいう。時代の様々な状況に動揺することのない自己の拠るべき原点の大切さを主張するこの言葉は、明末清初を生き抜いた王夫之にふさわしいものといえよう。だが、彼のいう「成純の局」とは、人間の内面に存在する純粹さとは、実は別なものを指している。というのは、その文章の続きに次のように述べているからである。

変化するものは歲月であり、不変のものは「一」である。変化するものは「用」であり、不変のものは「体」である。歳によつて気温天候は異なつても、天が左旋し、七曜（太陽・月・惑星）の右転することは「一」（不変）である。手が持っている物、足が履む場所や人の動靜行動は異なつても、手が持つということ、足が行くということとは「一」（不変）である。ただそのような「一」なる不変性があるのであり、それだからこそ「万物に参ずる」ことができるのである<sup>(74)</sup>。

年ごとの気候に対して天体の運行、その場その時に手が持つ物、足の歩く場所ではなくて、手足の持つ・歩くというはたらき、不変なる「一」は、「用」に対する本質の「体」であり、個々の具体的な現象や事物ではなく、その現象の基盤、土台ともいふべきものを指している。王夫之はその「一」を把握してこそ「万世に参ずる」ことができるといふのである。注意すべきはその「一」なるものが、「万物に参

じようとする者の内面にあるのではなく、個々別々の現象や事物の根底にあつてそれを成り立たせるもの、つまり万物のほうの根拠と考えられている点である。この点を踏まえてみれば、いかなる時代状況におかれても、自己のあるべきあり方を完全なものとするために大切である王夫之がいう「成純の局」とは、人間の内面の純粹さや実存を保持するというのではなく、個々別々の時代を成り立たせながら、すべての時代に共通する基盤、すなわち歴史の原理を把握するということを意味していることになるのではないだろうか。

歴史の中でいかに生きるかについて、右のような見方をもつ王夫之は、変動する時代に生きる者は、その変動の基盤となるべき歴史の原理を、見聞の及ぶ範囲の歴史を見ることから読み取って行かなくてはならないという。王夫之が王安石の改革をめぐる考察の中から学び取るうとしたものは、「勢」「理」「天」と称される歴史の趨勢であり、時代を越えて守られるべき「君子—小人」関係であり、また歴代を通じて為政者が配慮すべき諸問題であつた。それは明末清初を生きる彼自身にとって把握すべき不変の歴史の原理であつたのである。そのような彼の歴史観は、明の遺臣の立場を貫こうとしたその生涯にふさわしいものであると思われる。

#### 註

王夫之の著作については『船山全書』、船山全書編集委員会編校、嶽麓書社、一九九二年を使用した。ただこの「船山全書」所収の『宋論』

は各章に題目が付けられているが、この題目は元来なかつたものなので表記しなかつた。

- (1) 王夫之の歴史観については次のものを参照。西順蔵「王夫之」、同氏『中国思想論集』、筑摩書房、一九六九年、所収。小川晴久「王夫之」『中国思想史』、ペリカン社、一九八七年、所収。堀豊「王夫之の史論について」『讀通鑑論』『宋論』を中心に、「集刊東洋学」五六号、一九八六年。佐藤鍊太郎「王夫之の李贄批判について」『中国—社会と文化』第二号、一九八七年。嵯文甫「船山学術論叢」、生活・読書・新知出版社、一九六二年。鄧潭州「王船山伝論」、湖南人民出版社、一九八二年。関文発「從『宋論』看王船山関于“陋宋”的觀點」『船山学報』第一期、船山学社、一九八四年。黄明同・呂錫琛「王船山歴史観与史論研究」、湖南人民出版社、一九八六年。蕭平漢「近年来王夫之研究概述」『中国史研究動態』一九九一年。なお、王安石については、『宋史』卷三二七、列伝第八十六。東一夫「王安石事典」、国書刊行会、一九八〇年。三浦國雄「王安石」、集英社、一九八五年。佐伯富「王安石」、中央公論社、一九九〇年、などを参照。
- (2) 王夫之の「中華」「夷狄」については拙稿「王夫之の華夷思想について」『山口大学文学会志』第四十一卷、一九九〇年、参照。
- (3) 『黄書』、『船山全書』第十二冊、五〇七頁。
- (4) 『宋論』卷六、第三章、『船山全書』第十二冊、一五七頁。
- (5) この儀礼論争（原文は「一典之是非」とは、いわゆる慶曆の党



争を指すものである。竺沙雅章『范仲淹』白帝社、一九九五年、参照。

(6) 『宋論』卷六、第三章、『船山全書』第十一冊、一五七頁。

(7) 『宋論』卷六、第三章、『船山全書』第十一冊、一五七頁。一五九頁。

(8) 『宋論』卷六、第三章、『船山全書』第十一冊、一五七頁。一五八頁。

(9) 『宋論』卷七、第二章、『船山全書』第十一冊、一八二頁。

(10) 『宋論』卷六、第三章、『船山全書』第十一冊、一五八頁。

(11) 『宋論』卷六、第一章、『船山全書』第十一冊、一五二頁。

言有大而無實、無實者、不祥之言也。明主知之、知其拓落而以是相震、則一聞其說、而屏退之唯恐不速。唯智小而圖大、志陋而欲飾其短者、樂引取之、以箝天下之口、而遂其非。不然、望而知其爲妄人、豈難辨哉。

(12) 『宋論』卷六、第一章、『船山全書』第十一冊、一五二頁。

(13) 『宋論』卷六、第二章、『船山全書』第十一冊、一五六頁。王安

石については同書卷七、第一章、一七九頁。

(14) 『易経』「繫辭下伝」参照。

(15) 王夫之の「華夏」と「夷狄」の居住地域についての理論は前掲拙稿を参照。

(16) 『宋論』卷七、第三章、『船山全書』第十一冊、一八二頁。

易曰、天下之動、貞勝者也。貞勝者、勝以貞也。天下有大貞三、

諸夏内而夷狄外也、君子進而小人退也、男位乎外而女位乎内也。

(17) 『宋論』卷六、第二章、『船山全書』第十一冊、一五四〜一五五頁。

君子之道、有必不爲、無必爲。小人之道、有必爲、無必不爲。執此以察其所守、觀其所行、而君子小人之大辨昭矣。必不爲者、斷之自我、求諸己者也。雖或誘之、而爲之者必其不能自固而躬冒其爲焉。不然、熒我者雖衆、弗能驅我於叢棘之中也。必爲者、強物從我、求諸人者也。爲之雖我、而天下無獨成之事、必物之從而後所爲以成、非假權勢以迫人之應、則銳於欲爲、勢沮而中止、未有可必於成也。以此思之、居心之邪正、制行之得失、及物之利害、其樞機在求人求己之間、而君子小人相背以馳、明矣。

(18) 『宋論』卷六、第二章、『船山全書』第十一冊、一五五頁。

(19) 『宋論』卷六、第二章、『船山全書』第十一冊、一五六頁。

(20) 『宋論』卷六、第七章、『船山全書』第十一冊、一七〇〜一七一頁。

(21) 『宋論』卷六、第七章、『船山全書』第十一冊、一七一頁。

夫欲使天下之無小人、小人之必不列於在位、雖堯舜不能。其治也、則惟君子勝也。君子勝而非無小人。其亂也、則惟小人勝也。小人勝而固有君子。其亡也、則惟通國之皆小人。通國之皆小人、通國之無君子、而亡必矣。

(22) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六三頁。

熙豐新法、害之已烈者、青苗方田均輸手實市易、皆未久而漸罷、

哲徽之季、姦臣進紹述之說、亦弗能強天下以必行、至於後世、人知其爲虐、無復有言之者矣。

(23) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六三頁。

其元祐廢之不能廢、迄至於今、有名實相仍行之不革者、經義也、保甲也、有名異而實同者、免役也、保馬也、數者之中、保馬之害爲最烈。

(24) 『明史』卷九二、「兵四・馬政」、『大明會典』卷一五二、「兵部三・五、馬政三、起解」參照。

(25) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六三―一六四頁。

(26) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六四頁。

自成周以迄於唐、皆此制也。漢唐車騎之盛、用捍邊陲、而不憂其匱、奈何以誘愚民而使陷於死亡哉。行此法者、曾不念此爲王安石之虐政、徒以殃民、而無益於國馬、相踵以行、禍延無已、故曰害最烈也。

(27) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六四―一六五頁。

なお、一条鞭法が役の負担分の重ね取りを発生させることと、その原形が王安石の提唱した雇役の法にあるという批判は別の著作『思問録外篇』（『船山全書』第一二冊、四五二頁）にもある。

(28) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六五―一六六頁。

是安石之立法、已不念兩稅之已有雇質、而温公之主差役、抑不知本已有役、不宜重差之也。此歷代之積弊已極、然而民之願雇而不願差者、則脂竭髓乾而固不悔也。

(29) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六四頁。

(30) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六四頁。當熙豐之世、乘以爲盜者不一、而禍尤昭著者、則鄧茂七之起、

殺掠徧於閩中、實此致之也。溯古不通之士、無導民之化理、固國之洪猷、竇此以爲三代之遺美、不已愚乎。

(31) 宮崎市定「中国近世の農民暴動」（『東洋史研究』第十卷、第一号、一九七四年。後『宮崎市定全集』所収、岩波書店、一九九二年）に言及がある。

(32) 宮崎市定『科挙史』、平凡社、一九八七年・三浦前掲書を参照。

(33) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六六頁。

(34) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六六―一六七頁。

乃司試者無實學、而干祿者有鄙心、於是而王鏊錢福之徒、起而爲苟成利試之法。法非義也、而害義滋甚矣。大義有所自止、而引之使長、微言有所必宣、而抑之使隱、配之以比偶之詞、絡之以呼應之響、竊詞賦之陋格、以域窮理體道之文、而使困於其中。（中略）是經義之納天下於聾瞽者、自成弘始、而潰決無涯。豈安石之爲此不善哉。

(35) 王鏊については『明史』卷百八十一、列伝六九を参照。錢福に

については、焦竑編『獻徵録』卷二「錢鶴灘先生遺事」と同「翰林修撰錢福墓標」を参照。

(36) 顧炎武『日知録』卷一六、「試文格式」、参照。

(37) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六七頁に、「如是者凡屢變矣。而因其變以變之」とあり歴代繰り返された問題との認識が示されている。

(38) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六七頁。

(39) 『船山全書』第十二冊、所収。

(40) 『宋論』卷六、第五章、『船山全書』第十一冊、一六七頁。

夫學聖人者、得其精意、而古今固以一揆矣。

(41) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七七頁。

極重之勢、其未必輕、輕則反之也易、此勢之必然者也。順必然之勢者、理也。理之自然者、天也。君子順乎理而善因乎天、人固不可與天爭、久矣。

(42) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七九頁。

夫豈有蒼蒼不可問之天哉。天者、理而已矣。理者、勢之順而已矣。

(43) 王夫之の「天」「理」「勢」について、従来の研究における言及は枚挙に暇がないが、その多くは、「天」「理」を歴史の法則・原理として、または「勢」を歴史を動かしていく原動力・「勢い」として評価している。筆者は、少なくとも『宋論』における王夫之の「天」「理」「勢」は、具体的な歴史の事象の動向を表現するた

めに設定された概念のごときものであると考える。『宋論』卷六、第四章（『船山全書』第一冊、一六一頁）に

夫知言豈易易哉。言期於理而已耳、理期於天而已耳。（中略）。天奚在乎。在乎人之心而已。故聖人見天於心、而後以其所見之天爲神化之主。

とあるように、「理」が拠り所とする「天」は、人々の心の中でこれが天だと認識される所にあると述べていることから、王夫之自身がここでは「天」を概念として使っていると思われるからである。

また、本稿の中で「歴史の趨勢」という言葉を使用しているが、これも、「趨勢」が歴史を動かし様々な事象を起こす原動力である、という意味ではなく、個々の様々な歴史事象の総体として流れの方向のこと意味するものとして使用している。このように考えたほうが、形而下の「器」のみを實在のものとし、形而上的な「道」の實在を否定するという王夫之のよく知られた「道器論」（注小川前掲書参照）と思想的にも一致しているように思われる。

(44) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七七頁。

天未然而争之、其害易見。天將然而猶與之争、其害難知。争天以求盈、雖理之所可、而必過乎其數。過乎理之數、則又處於極重之勢而漸以嚮輕。

(45) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七七頁。

君子審乎重以嚮輕者之必漸以消也、爲天下樂循之以不言而辨、

不動而成、使天下各得其所、巖然以永定而不可復亂。

- (46) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七七―一七八頁。

夫天之將然矣、而猶作氣以憤興、若且夕之不容待、何爲者邪。

古之人知此也審、故生民塗炭之極、察其數之將消、居貞以俟、徐起而順衆志以圖成。湯之革夏、武周之勝殷、率此道也。況其非革命改制之時乎。

- (47) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七八頁。

- (48) 心に「天」のあり方を把握するということについては、註(43)を参照。

- (49) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七八頁。

無他、唯持之以心、應之以理、一順民志、而天下不見德、大臣不居功、順天以承祐。承天之祐者、自無不利也。

- (50) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七八頁。

- (51) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七八頁。  
此勢之極重者也、然而固且輕矣。

- (52) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七八―一七九頁。

- (53) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七九頁。  
使神宗有漢武之年、其崩不速、則輪臺之詔、必自己先之、弗待廷臣之亟諫。蓋否極而傾、天之所必動、無待人也。幾已見矣、勢已移矣。

- (54) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七九頁。

- (55) 『宋論』卷七、第一章、『船山全書』第十一冊、一七九頁。

天方授我、而我不知、力與天爭、而天且去之矣。夫豈有蒼蒼不可問之天哉。天者、理而已矣。理者、勢之順而已矣。此之不察、

乃曰。天祚社稷、必無此慮。天非不祚宋也、謀國者失之於天、而欲強之於人以居功而樹德者爲之也。

- (56) 『宋論』卷七、第三章、『船山全書』第十一冊、一八四頁。

則使當國者述神宗之志、以遺詔行之、蠲青苗之逋欠、弛保馬之孳生、緩保甲之練習、以次而待哲宗於識知之後、告以民生之艱苦、示以祖法之寬弘、次第而除之、使四海慕新主之仁、而不掠美以歸牝雞之啼曙、夫豈不可必得者。

なお、この『宋論』卷七第三章は、哲宗の治世の前半期、司馬光らの旧法党が宣仁太后の權威を借りたことを、「男は外に位し女は内に位する」という三大貞の破戒として批判することを主題としている。

- (57) 『宋論』卷四、第二章、『船山全書』第十一冊、一〇七頁。

- (58) 『宋論』卷四、第二章、『船山全書』第十一冊、一〇八―一〇九頁。

宋自建隆開國、至仁宗親政之年、七十餘歲矣。太祖太宗之法、敵且乘之而生者、自然之數也。夫豈唯宋祖無文武之至德、議道之公輔無周召之弘猷乎。即以成周治教之隆、至於穆昭之世、蠲蠹亦生於簡策、固不足以爲文武周召病也。法之必敵矣、非鼎革之時、

愈改之則弊愈叢生。

(59) 『宋論』卷四、第二章、『船山全書』第十一冊、一〇八頁。

國家當創業之始、繇亂而治、則必有所興革、以爲一代之規。其所興革不足以爲規一代之者、則必速亡。非然、則略而不詳、因陋而不文、保弱而不競者、皆有深意存焉。君德民心時會之所湊、適可至於是、既至於是、而亦足以持國於不衰。

(60) 『宋論』卷四、第二章、『船山全書』第十一冊、一〇九頁。

(61) 『宋論』卷四、第二章、『船山全書』第十一冊、一〇九頁。

(62) 『讀通鑑論』卷一「秦始皇」で、王夫之は支配者にとっては不利でも天下の公にとって有利な郡県制が始皇帝の制定以来定着したることについて「勢之所趨、豈非理而能然哉」と述べている。註(1)

嵇氏前掲書所収「船山哲学・下篇歴史哲学・第一章」を参照。

(63) 『宋論』卷六、第一章、『船山全書』第十一冊、一五三頁。

夫堯舜之學、與堯舜之治、同條而共貫者也。安石亦知之乎。堯舜之治、堯舜之道爲之、堯舜之道、堯舜之德爲之。

(64) 『宋論』卷六、第一章、『船山全書』第十一冊、一五三頁。

二典具存、孔孟之所稱述者不一、定以何者爲堯舜之治法哉。命岳牧、放四凶、敬郊禋、覲羣后、皆百王之常法。唯以允恭克讓之心、致其精一以行之、遂與天同其魏蕩。

(65) 「允恭克讓」は『書経』「堯典」、「精一」は同書「大禹謨」の「惟精惟一」を参照。

(66) 『宋論』卷六、第一章、『船山全書』第十一冊、一五三頁。

(67) 日原利国編『中国思想事典』、研文出版、一九八四年、参照。

(68) 『宋論』卷六、第一章、『船山全書』第十一冊、一五三―一五四頁。

則法堯舜者之不以法法、明矣。德協於一、載於王心、人皆可爲堯舜者、此也。道貞乎勝、有其天綱、湯武不師堯舜之已迹、無所傳而先後一揆者、此也。法依乎道之所宜、宜之與不宜、因乎德乎所慎。

なお、「德協於一」については、『書経』「咸有一德」を、「道貞乎勝」については『易経』「繫辭下」をそれぞれ参照。

(69) 註(64) 参照。

(70) 『俟解』は『船山全書』第十二冊に所収。題詞に「甲子重午」とあるが、それは一六八四年、王夫之六十六歳の時である。王之春撰汪茂和點校『王夫之年譜』、中華書局、一九八九年、参照。

(71) 『莊子』「内篇」「齊物論第二」参照。なお『莊子』の解釈については、福永光司『莊子』「齊物論篇第二」、朝日新聞社、朝日文庫、中国古典選一二、一九七八年、所収を参照。

(72) 『俟解』『船山全書』第二二冊、四八五―四八六頁。

莊生云、參萬歲而一成純。言萬歳、亦荒遠矣、雖聖人有所不知、而何以參之。乃數千年以内、見聞可及者、天運之變、物理之不齊、升降汚隆治亂之數、質文風尚之殊、自當參其變而知其常、以立一成純之局而酌所以自處者、歷乎無窮之險阻而皆不喪其所依、則不爲世所顛倒而可與立矣。

(73) 『俟解』、『船山全書』第十二冊、四八六頁。

使我而生乎三代、將何如。使我而生乎漢唐宋之盛、將何如。使我而生乎秦隋、將何如。使我而生乎南北朝五代、將何如。使我而生乎契丹金元之世、將何如。則我生乎今日而將何如、豈在彼在此遂可沈與俱沈、浮與俱浮耶。參之而成純之一審也。

(74) 『俟解』、『船山全書』第十二冊、四八六頁。

變者歲也、不變者一也。變者用也、不變者體也。歲之寒暄晴雨異、而天之左旋、七曜之右轉也一。手所持之物、足所履之地、或動或止異、而手之可以持、足之可以行也一。唯其一也、是以可參於萬世。