

## 「国是」再考——神宗と王安石を中心に

梶田 祥嗣

### 一 問題の所在

「国是」は劉向『新序』を典拠とする、皇帝と士大夫との共同統治をもとに策定された国家の最高綱領である。春秋時代に楚の莊王と孫叔敖によって画定された「国是」は、戦国末期における士人階層の政治的権力の伸張による産物であったが、その後、魏晋南北朝を経て隋唐に成立する門閥貴族社会では長らく没却されていた。しかし北宋に入ると、「以天下為己任」に象徴される士大夫の政治主体意識の高まりに随い、「国是」観念は再び政治の表舞台に浮上する。宋代士大夫研究の碩学である余英時氏は「国是」考（『朱熹の歴史世界——宋代士大夫政治文化的研究』（生活・読書・新知 三連書店、二〇一一年、以下『朱熹』と略称し、当該書の引用は頁数のみを記載）第五章「上、北宋篇」）において、神宗と王安石による共同統治のもとに「国是」が策定され、法度化していく過程を、『続資治通鑑長編』（以下、『長編』と略称）等の史料をもとに丁寧な跡づけた。「国是」観念は朱熹が指摘するように、熙寧期の王安石による新法改革

を端緒として、その後、新法党系の章惇・蔡京等がこれを紹述したとされるが、余氏は「国是」を無視して朱熹の歴史世界を理解することは到底不可能であると喝破する（二五〇頁）。

ただ、「国是」研究はその重要性に比して寥寥としている。台湾の黄寬重氏は『晚宋朝臣対国是の争議——理宗時代の和戦・边防与流民』（国立台湾大学文学院、民国六七（一九七八）年）においていち早く「国是」に注目したが、その対象は主に南宋末理宗時代の「国是」争議であつて、北宋における「国是」発生については若干の指摘に留まる。

先に触れた余英時『『国是』考』は「国是」の代表的な先行研究である。余氏の『朱熹』に対する反響は極めて大きく、特に大陸ではその論の当否をめぐって盛んに論争が繰り広げられた。<sup>②</sup>そこでは主に朱熹の時代を「ポスト王安石」として、朱熹が通説以上に政治的志向が強かったという論に対する批判が大半を占めるが、「国是」については表立った論評は見られない。

余氏の所論以後に発表された「国是」に関する論文は、ほぼ余氏の影響下にあると言っても過言でない。その代表的なものとしては、

余氏の論を全面的に踏襲する沈松勤氏の複数の論考と、余氏の「国是」論を部分的に論駁する李華瑞氏の論文が挙げられるが、それらは概ね余氏が提示した枠組み内での議論に終始する。また、『朱熹』に関する旺盛な書評に比べ、「国是」論に踏み込んで言及するものも少なく、北宋と南宋の「国是」の連続性を異民族による外寇と絡めて説く葛兆光氏と、葛氏の見方に異論を唱える土田健次郎氏等が挙げられる程度である。

このように、余氏以後の「国是」研究においては余氏の行論の継承か部分的な批判に限られ、全面的な検証には至っていない。もつとも以下で確認するように、余氏の「国是」論は「政治文化」的観点から論じられた歴史研究としての解釈であって、思想的には再検証すべき問題も少なからず存在する。そこで本稿では、北宋における「国是」観念の発生に焦点を当て、余氏論考を批判的に見直しながら、「国是」の思想的意義について考察を試みたい。

## 二 神宗と王安石による「国是」

### ——余英時『朱熹』に対する疑義

「国是」の主体は基本的に皇帝と宰相であるが、その宰相は言うまでもなく士大夫であって、「国是」は北宋における士大夫の地位向上と表裏をなしている。それは『朱熹』においても、第五章『「国是」考』の前に置かれる第三章『同治天下』——政治主体意識的顕現——と第四章『君権与相権之間——理想与権力的互動』および第六章『秩序重建——宋初儒学的特征及其伝衍』がすべて「国是」の前史とも言える士大夫の勃興を主題とすることからも明白であろう。よってこ

こではまず、「国是」の検討に入る前に『朱熹』で述べられている慶暦から熙寧期までの君臣協働の意識発生と、それが「国是」として実現する過程を略述し、余氏の「国是」論の前提である君臣協働について見ておきたい。

慶暦の改革以後、范仲淹が「士大夫以天下為己任」という政治主体としての意識を明確に打ち出したが、現実には特段の成果を見ずに終わった。その後、熙寧に入ると神宗と王安石の新法改革によって、「与士大夫治天下」という観念が政治実践を通じて具体化される(二四〇頁)。神宗による王安石の登用は神宗の個人的な意向というよりも、士大夫全体の要請に依ることを意味した。もちろん、士大夫間の個々の政策論や思想の相違は厳然として存在したが、皇帝と賢臣が「同治天下」という共同統治を行うことは慶暦以来の士大夫共通の抱負であり、神宗と王安石の統治体制は彼らの願望を初めてかつ高度に具現化したものであった。文彦博が「為与士大夫治天下、非与百姓治天下也」(『長編』二二二)と述べたことや、程頤が、「帝王之道也、以斥任賢俊為本、得人而後与之同治天下」(『河南程氏経説』二二)と説いたことから、当時の士大夫が皇帝との共同統治を理想としていたことは間違いない。要するに、慶暦から熙寧に至る政治文化史は、士大夫の間に政治主体としての意識が発生したことを契機として、皇帝との共同統治という政治参画の理想が生まれ、それが王安石によって初めて実現されるプロセスを描くものである。

もつとも、神宗による王安石の一任は、士大夫が皇帝と協働で天下を治めるという権利を正式に承認されたという正の側面と同時に(二四一頁)、相権への異常な権力の集中と反王安石側からの異論が

噴出するという負の状況を招いてしまう。これは端的に言って、皇帝と共同統治を行うという士大夫全体の欲求が王安石個人によって達成され、それが公的なものとなったためである。「而王安石強弁自用、動輒忿争、以天下之公論、為流俗之浮議」(『長編』二二〇)という王安石の強権的な態度は、士大夫の理想とする「公論」と相反するものであったが、「今陛下專任王安石、安石專委曾布、布又剛復如此」(『長編』二二五)と神宗の全面的な庇護は体制の閉鎖性に拍車をかけ、反王安石側の士大夫との抗争を激化させた。

このような政治プロセスの下で生まれたのが「国是」である。熙寧三年四月、神宗と司馬光との統治体制をめぐる討論において、はじめて「国是」の語が登場した。神宗は「国是」の典拠である『新序』卷二「雜事二」において、楚の莊王が相国(令尹)および士大夫と「共定国是」を宣言したことに注目し、それを熙寧変法の基本原則として転用したのである。

余氏によれば、この『新序』の莊王が相国と共に「国是」を定めたとという故事は、熙寧変法のニーズに合致し、かつ仁宗朝以来の「三代」への復古の改革と、「以天下為己任」という政治参画意識の発展によってもたらされたものであるという(二五三頁)。改革の理想に燃える青年皇帝の神宗と王安石の新法改革は、正に「千載一遇」(同上)の好機にあったのであり、「国是」の発生はそれを象徴するものであった。

「国是」は現代風に言えば、皇帝と士大夫との間で共に遵守しなければならぬ「契約」を結んだに等しく(二六五頁)、一切の政争は必ず「国是」から始まり、「国是」が確定した後には止む(二五四頁)こととなった。この熙寧期から始まった「国是」は、朱熹の時代に

至るまで、宰相は少なくとも理論上は「国是」に対して責任をもち、また「国是」と進退を同じくしなければならなかったのである(二五七頁)。そして、この神宗の創設した「国是」観念は、哲宗の紹聖(一〇九四―一〇九七)と徽宗の崇寧(一一〇二―一一〇六)の二度の「紹述」を経過し、最終的に宋代政治システムを代表する特徴となった(二六七頁)。

もともと、神宗が王安石の新法政策を「国是」として正式に承認したことは、それが直ちに士大夫全般に対して皇帝と共に政治に参与する権利を付与したことを意味するわけではない。ここで言う「士大夫」とは実質、宰相(王安石)一派に限られるのであって、それ以外の士大夫は蚊帳の外である。それゆえ、大多数の士大夫はそのような側近政治的な体制に批判の矛先を向け、朝廷は異論が紛糾する主戦場と化してしまった。このことから、「国是」は当初の皇帝と宰相の共同統治という理想から、その政体を維持するために反体制派を合法的に抑え込む権勢へと変質していったのである。

「国是」唱道から三か月後の同年七月、早くも「国是」による抑圧が現実のものとなる。当時、枢密副使であった呂公弼の後任人事において、曾公亮と韓絳は司馬光を推薦したが、王安石はそれに反対した。異論の「宗主」である司馬光が入閣することは、朝廷内の異議紛々たる状況がより増長されると懸念したためである。韓絳は安石の意見に賛同したが、曾公亮は真宗が「異論相攪」を求めていることを盾に反論する。それに対し王安石は次のように論駁した。

もし朝廷において各々の異論が衝突すれば、国家の統治は何によつて成せばよいのでしょうか。私が思いますに、朝廷の政事を担う臣下は、心を一にし徳を一にして、一致協力しなければ、

天下を治められません。〔長編〕二二二〕

結局、神宗はこの王安石の論を受け入れ、司馬光の入閣を見送った。司馬光は「国是」を揺るがす「流俗」の元凶とみなされたのである。余氏は「国是」とは畢竟、神宗が王安石の新法を「国是」と定めたことで、出口の見えない争議に終止符を打ったことを指すという(二五五頁)。すなわち、「国是」は現代の専制体制における「最高国策」あるいは「既定路線」に等しく、「異論相攪」を認めない(二五六頁)点に特徴があるとす。この「国是」の負の側面である反対勢力への合法的な圧力にこそ「国是」の特徴が端的に示されていると言えよう。

このように、神宗と王安石の「国是」によって異論の排除が正当化されたことはほぼ間違いない。しかしながら、余氏は「国是」の観念は元来、皇帝と士大夫との「同治天下」の要求から出現したものであり、かつ両者の共同制定によるものである(三二二頁)ことを強調する。すなわち、士大夫が「三代」を志向する改革要求と「以天下為己任」という政治参画意識とともに仁宗朝から漸次発展してきたものであつて、慶暦の改革は短期間で挫折したが、士大夫の改革を追求する情熱は冷めず(二五三頁)、この皇帝と天下を「同治」(「共治」)することは宋代士大夫が一貫して堅持した原則となつたとする。そして、この両者の協働は先に挙げた熙寧三年に神宗が「共定国是」という観念を受け入れたことに象徴されるという(二二八頁)。要するに、慶暦の改革から王安石の新法改革までを同一線上の発展過程として、その完成形に「国是」をみるのである。

たしかに、君臣による共同統治の意識と「国是」の観念とは不可分であり、君臣の協働がなければ「国是」の観念も生まれなかつた

ことは事実であろう。しかし、慶暦以来の士大夫による君臣協働の理想がそのまま神宗と王安石の「国是」として実現したと考えるのは、いささか予定調和的な見立てではないだろうか。

この慶暦士大夫の精神と王安石の新法改革とを結ぶ線については、『朱熹』において複数の論拠が提示されているが、総じて資料に基づくものではなく余氏の推測に止まる。例えば、余氏は君臣共治から「国是」の観念が発生し、それが法度化した経緯を、「権力の比重は必ず理想を圧倒する」というような抽象論をもって解釈するのみである。もちろん余氏の言うように、およそ政治的な理想は現実の圧力の前で屈服する運命にあり、理想がそのまま現実化されることはきわめて稀であつて、君臣協働の理想が「国是」の実行に伴つて質を転じたという説明には一定の説得力がある。しかし、君臣の互恵的關係から始まつた神宗と王安石による統治体制に対して、単に理想から現実へと体制の質を転じたと捉えるのはあまりに機械的な解釈ではないだろうか。もちろん、余氏の追跡するような士大夫の精神は、資料上に明記されているような性格のものではなく、それを把握するにはある程度の論理的な飛躍や推論はやむを得ないが、そのような条件を差し引いても、問題を単純化し過ぎていくような印象を拭えない。

このような理想から現実へという単線的な発展モデルは、慶暦から熙寧へと至る思想史解釈においても適用される。余氏は慶暦以来の士大夫の理想と王安石との関係について、『朱熹』第六章「秩序重建」の後半で、他の章よりも比較的思想文献に比重を置いて次のように考證する。王安石の名著である『周礼義』は李觀『周礼致太平論』からの影響が強く、李觀から王安石へ渉る周礼重視の流れは

思想の伝承に限らず、宋代儒学がどのようにして理想から実践へと向かい、士大夫の政治文化を形成していったのが重要であるという。すなわち、李覲が『周礼』によって秩序の再建を図ったことは、胡瑗の「説経以推明治道」にまで遡ることができるが、胡瑗から李覲、王安石という思想史上の系譜は、李覲の改革宣揚の精神が当時の士大夫の心を動かしたことにあるとする（以上、三二〇～三二二頁）。つまり、思想の継承の鍵は思想そのものよりも実際の行動にあると余氏は考えるのである（三二〇頁）。また余氏は、王安石が仁宗に提出した「万言書」は、李覲の『周礼致太平論』で説かれる改革に刺激されて作成され、神宗即位前の十年間の儒家による秩序再建の要求が、「坐而言」から「起而行」という段階へ進んだものと言う（三二二頁）。すなわち、王安石は『周礼』を通じて李覲の改革精神を引き継ぎ、その理想を新法として具体化させたと余氏は解釈する。これは先に見た慶曆士大夫の理想が「国是」として現実化したという主張とほぼ同型である。

余氏は李覲から王安石までの思想的系譜を挙げながら、その論拠については王安石の策問に『周礼致太平論』に似た一文が確認される（三二〇～三二二頁）ことを指摘する程度で、具体的な思想分析には踏み込んでいない。たしかに、北宋における『周礼』重視は、宋初三先生の一人である石介が『春秋』と『周礼』を「二大典」と称した（『石介徂徠先生文集』七）ことを嚆矢とし、范仲淹、歐陽脩、李覲、程顥、張載といった北宋を代表する士大夫が関心をもった経書であることから明白である。特に李覲の弟子の鄧潤甫が許将とともに李覲の「文十七卷」を進呈している（『長編』二五四）ことは注目される。ただ、そのような李覲から鄧潤甫を経て王安石へと

いう流れは、『周礼』に関する人物のつながりを追ったままであり、表層的な影響関係を指摘するに過ぎない。もちろん、政治文化的な法論を標榜する余氏の歴史学研究に対して思想分析を求めるのは望蜀の願いであろうが、その政治文化的観点を軸にした時系列的な記述では、慶曆以来の君臣協働の理想と王安石の改革との繋がりは根拠に乏しいと言わざるを得ず、その背景にあるとされる李覲から王安石へ続く思想的な系譜についても、証拠となる資料が示されていないため首肯し難いのである。

たしかに、余氏の主張する史学を軸にした宋代政治文化の文脈において、慶曆以来の士大夫に共通する改革意識が神宗と王安石との共同統治として具現化したという説は、従来の歴史学では扱われなかった士大夫全体の精神的な軌跡をダイナミックに描くものであり、士大夫の思想における個性や特殊性に踴躍しない大局的な視座を提供していると評価できよう。しかし、君臣協働と「国是」との間には、政権の外側からみて臣下が君主の信任を得て両者が協働したという以上の意味を見いだすことは困難であり、むしろその内実においては、余氏の主張するような君臣協働から「国是」へと至る連続性はほとんど認められないに等しいのである。

たしかに余氏が推測するように、神宗の内心中では王安石に相権を委ね、君権によってそれを後援したことは、「与士大夫治天下」という原則を実現した（二四二頁）のかもしれない。また政権の設立当初、神宗が「一切屈己聽之」という態度を取ったことは、実質神宗の君権と王安石の相権が「如一人」暫時合一したものの（二三八頁）と説明できよう。しかし現実には、先の「国是」初出の資料において司馬光が指摘したように、神宗は王安石、韓絳、呂惠卿を是

として、それ以外を非とした。また王安石は反体制者の異論を封じ  
るために、彼らを「小人」と呼び、その言論や行動を「流俗」とし  
て一蹴したことは『長編』等に多数確認される。<sup>11)</sup>つまり、「国是」  
は反体制派を合法的に抑圧する装置として機能したのである。

王学後門の代では、「国是」が自己目的化し、暴走したことから  
も「国是」の性格は了解されよう。詰まるところ、「国是」は排他  
的圧力を主目的とする、成文化されない超法規的観念として機能し  
たのであり、その実体は士大夫の共同意識とはおよそかけ離れたも  
のと評しうる。言い換えれば、「国是」は皇帝と宰相が決定した政  
策以外に議論の余地を与えない、同調圧力のような強制力として機  
能したのである。

余氏が君臣の協働と「国是」との連続性にこだわる理由は、恐ら  
く神宗と王安石との共同統治をモデルケースとして、朱熹の時代を  
「ポスト王安石」と名付けるように、それが朱熹や陸九淵等の道学  
士大夫において一種の憧れとなり、かつ君臣協働が道学の政治的モ  
チベーションの源泉であったことを主張するためであると考えられ  
る。すなわち「国是」には異論を封じ込めるといった排他性ではなく、  
皇帝と士大夫との君臣協働の実現という、いわば肯定的な側面にス  
ポットを当てたために、総体的観点から君臣協働と「国是」との間  
に連続性を看取したと考えられる。ただ、「国是」は法外な拘束力  
を持つゆえに、皇帝さえも制御不可能となった点が極めて重要であ  
る。この制御不可能性については、皇帝と士大夫が共同統治をした  
という面を強調し過ぎると、「国是」の本質を見誤ることになる。<sup>12)</sup>  
では、その慶曆士大夫の理想は王安石でなければ誰によって継承さ  
れたのか。

### 三 「同治天下」と「一道德」再考

慶曆以来の士大夫における「同治天下」というテーゼは、王安石  
というよりも反王安石側の士大夫によって継承された可能性が高  
い。<sup>13)</sup>程頤は第二節で引用したように、「堯能弁明而斥任之也。帝王  
之道也、以斥任賢俊為本、得人而後与之同治天下」(『程氏經說』一)  
と、帝王は賢人の選抜を本務として、君臣一体となって天下を治め  
る「同治天下」を主張する。

また、初期道学者たちと思想的に近似する立場にあった福建士大  
夫の陳襄も二程等と類似する君臣観をもっていた。陳襄は、陳烈、  
周希孟、鄭穆と講学活動を行った「古靈四先生」のひとつであり、  
政治活動としては、はじめ王安石の青苗法を支持したが、後に反対  
に回ったことで知られる。<sup>14)</sup>陳襄は青苗法の停止を進言した文におい  
て、「聖人施為、自有法度、不合於道者去之。任天下之群才、收天  
下之公議、堯舜三王之治、可以指期而至、又何必徇一士之曲議、以  
貽黎元之患哉」(『長編』二一〇)と述べ、「一士之曲議」すなわち  
王安石の私的な方針ではなく、「天下之公議」に従うよう神宗を説  
得している。この陳襄の主張は単に反王安石を目的とするだけでは  
なく、士大夫の「公議」に従った為政を行うよう神宗に献策するも  
のであり、そこには当然、慶曆以来の士大夫の理想が踏まえられて  
いる。<sup>15)</sup>程頤においても王安石一派による独占的な政權運営が、「公  
議」を阻害するものであるとの上奏が確認できる。<sup>16)</sup>さらに旧法党の  
劉摯も、「陛下即位以来、注意責成、倚以望太平。而自以太平為己任、  
得君專政者」(『忠肅集』)には「者」を「安石」に作る)是也」(『長編』

(二二五)と、慶曆士大夫の精神を神宗が受け入れたにもかかわらず、王安石の専政がそれを邪魔すると批判している。蜀学の蘇轍も、「君臣同心、上下協力」(『上皇帝書』、『欒城集』二二)と述べていることから、反王安石側の士大夫に慶曆以来の共同統治の意識が引き継がれていることは明白であろう。

もちろん、彼らによる「公議」は王安石が他の士大夫を出し抜いて、慶曆以来の君臣協治の理想を破ったというある種の群衆的な嫉妬心から形成されたものかもしれない。また、彼らは反王安石という一点においてあたかも統一戦線のような陣営が結果的に形成されたのであり、その「公議」の内実は精査したうえで論じなければならぬが、一方で彼らは君主と一致協力して為政に参画していくという政治意識を濃厚に持ち合わせていたことも事実である。特に陳襄や程顥のように初期道学者やそのシンパによる王安石批判は、士大夫の共同統治の実現を念頭に置いたものであることは確実である。逆に、王安石においては「得君致道」という慶曆士大夫の精神や初期道学者およびそのシンパの主張する「公議」はむしろ否定的なものに映っており、彼らの精神を王安石が継承したとは考え難い。このことは王安石が慶曆の新政を牽引した范仲淹に対してほぼ無視していることにも表れている<sup>19)</sup>。このように士大夫の公論による政治参加の精神は、王安石よりも初期道学系統あるいは旧法党の反王学士大夫に継承されたと言えるのである。

ところで、余氏は神宗と王安石との紐帯について、神宗が王安石を「師臣」として厚遇し(邵伯温『邵氏聞見録』一一二)、その師弟関係は「所以為君臣者形而已」(陳瓘『四明尊堯集』一、『長編』二三四)、として通常の君臣関係を超越するものであった<sup>20)</sup>と言う。

なるほど神宗と王安石は親子ほどの年の差であって、神宗が王安石から新法政策に限らず、多岐に涉ってその知恵を借りたことは事実であろう。神宗は、「疑朕与卿、君臣間有隙、朕於卿豈他人能間。卿有不尽、但為朕言」(『長編』一三三)と王安石を説得するように、主観的には王安石との共同統治を図りたかったと考えられる。しかし陳瓘が、「神考欲置尚書省、安石以為不須。安石欲建四輔、神考以為不可」(『四明尊堯集』一)と官職の設置をめぐる両者の齟齬を指摘するように、その間柄は必ずしも堅固なものではなかったと推測される。また新法政策においても、神宗は慶曆二年に全国に設置され、同五年に廃止された義倉の復活を試みたが、王安石は義倉は良法ではないとして、それに代えて青苗法の決行を請願している<sup>21)</sup>。

さらに、馮京の枢密副使の人事においても、神宗と王安石の遣り取りに対し、「神宗於安石未始專任之也」(『長編』二二三)との言が付されており、政権設立当初から意見が食い違うことも少なくなかった。これらのことから、神宗と王安石による体制は発足の時点で双方の指向性にズレが生じており、時が経つにつれそれが徐々に表面化してきたと捉えるべきではないか。その亀裂を補強するべく持ち出されたのが「国是」の観念であると仮定すれば、「国是」発生の時期(熙寧三年頃)やその発生の理由を整合的に説明することができよう<sup>22)</sup>。このように、神宗と王安石との間には想像されている以上に一致点を見ることは難しいのである。

さて、神宗と王安石による思想分野の政策としては、「一道德」がよく知られる。先にも述べたように、神宗は王安石を師として君臣の一体化を試みたが、君権の庇護の下で相権を拡大していく王安石とは徐々に溝が生じ始めた。さらに反王安石側の士大夫による安石

批判は日増しに高まり、士大夫は互いに非難の応酬に明け暮れた。そこで神宗はこの士大夫の異論百出という状況を見かねて、王安石に「一道德」による言論の統一を命じたのである。

「もつともこの取り組みも当初は、「古之取士皆本於学校。故道德一於上、而習俗成於下、其人材皆足以有為於世」（『乞改科条制』、四二）と、貢挙政策に基づく皇帝を起点とした道德の統一を目的としながら、<sup>(21)</sup> 現実には王安石の学を正統な国家教学として強制的に普及させ、その意に沿わない論を排除するために利用された。<sup>(22)</sup> その具体的な方策として、科挙を通じた思想統制が図られたが、<sup>(23)</sup> 周知の通りこれは後の文字獄を引き起こす遠因となってしまう。

重要なことは、「一道德」は「国是」と同じく異論を廃する性格をもっていたことである。例えば、神宗が異論をなす者が悔い改めないことを憂えて、その状況を後漢の党錮の禍を引き合いに出した。それに対して王安石は、「陛下明智、度越前世人主。但剛健不足、未能一道德以變風俗。故異論紛紛不止」（『長編』二二五）と、「一道德」と「同風俗」が実現できていないために異論が噴出して止まないと指摘する。すなわち「一道德」は異論紛々たる状況を抑制するために用いられたのである。先の呂公弼の後任人事を繞る議論においても、王安石が「今風俗未定、異議尚紛紛」と述べたことは、「国是」と「一道德」とが異論の排除を目的とするものであったことを端的に示している。<sup>(24)</sup> このように「国是」と同じく「一道德」においても、当初の理想とは異なり、異議の放逐のために政治利用され、最終的には法度化したのである。

#### 四 王安石の君臣論

神宗と王安石による統治は、必ずしも士大夫が理想とした君臣一体や協働を反映するものとは言えず、両者の足並みも揃っていない。そのことは「国是」觀念の発生からも裏書きされる。実際、余氏の「国是」考（北宋篇）でも「国是」の発生からその確定までは概ね神宗を中心に検討され、王安石の「国是」についてはほとんど取り上げられていない。余氏は指摘していないが、これは王安石自身が「国是」についてほとんど何も発言していないことによる。<sup>(25)</sup> 例えば、「上又曰、『青苗已有顕效』。光曰、『茲事天下知其非、独安石之党以為是爾』」（『長編』二二四）とあるように、「国是」は主に神宗と君臣共治の外にあった司馬光との間で議論が展開され、安石はそれに対して特段建設的な意見を提示していないのである。余氏は「国是」觀念の出現には士大夫と皇帝との共同統治の意識が必要不可欠であると断言しているが、その当事者である王安石が「国是」について直接何も語っていないのは常識的に考えて不自然である。あるいは、王安石は「国是」の排他的な性格を熟知していたことから、自ら進んでは語らなかつたのかもしれない。いずれにせよ、もし「国是」が慶暦以来の士大夫の精神を継承するものであれば、その当事者である王安石は当然それに関する言及をするはずである。

余氏の政治文化論において王安石の「国是」およびその基底を成す君臣観が語られないのは、恐らく政治文化を史学的に捉えるという枠組みの問題にあると考えられる。ごく大雑把に言えば、ある特定の時代を代表する政治的事件や、史料上に明確な記述が認められ



る事柄等を時系列に叙述する史学では、その背後にある個々の思想家の内在的な思想やその時代特有の思想的トピックにまで及ぶことはほとんどない。これを「国是」に当てはめてみれば、史学では「国是」の発生から奪い合いに至るような政争の展開を追うが、その根幹にある君臣観についてはほとんど議論の俎上にさえ乗せられないことになると言えよう。

余氏の言う政治文化の方法論では、政治と思想の相互乗り入れを謳いながら、基本的には政治を中核としてその周辺に思想を置くという構造をとる。時に思想には意図的に立ち入らないと明言する箇所も散見される。とりわけ「国是」においてはその傾向が顕著であり、政治的文脈の分析に終始して、思想文献の考證はごく一部に限られている。しかしながら、いみじくも余氏自身が言うように、「国是」は君臣協働という士大夫の精神を起点とするのであれば、当然思想的文脈からもその精神について説明されねばならないだろう。

余氏の政治文化的観点から言えば、士大夫の勃興から始まった君臣共治の理想は、「国是」という君臣独裁的な統治体制を生み出した、というのが政治文化からみた北宋後期の大きな流れである。そこでは君臣一体を「国是」によって唱道する神宗と、「国是」を主張しない、正確には「国是」を直接提唱しないが、「国是」の排他性を利用して異論を封じ込めた王安石との違いは明確には見えず、両者は基本的に一体のものとして捉えられている。もっとも思想的観点、特に王安石の君臣関係論からみると、当時の士大夫が理想とした君臣関係とは趣を異にする。つまり王安石の構想する君臣関係は神宗の唱える「国是」とは必ずしも一致せず、その限りでは神宗と王安石の共同統治は単純に君臣一体とはみなせないのである。

「国是」についても、君臣共治から「国是」が発生したというよりも、君臣体制の理論的な溝を埋めるために、神宗は「国是」という超法規的観念を必要としたと考えるべきであろう。王安石も無論、君臣体制の強化を図ったが、「国是」とは別の角度から理論的な補強を図ったのではないかと思われる。王安石は統治体制の面では君臣共治の理想を完成させたが、君臣共治を担保する内在的理論は依然として完備されていなかった。王安石はそれを「国是」という排他的な理論ではなく、君権と臣権との正統性を保障する思想に求めたと考えられる。

王安石はこれまでみてきたように「国是」を唱えることはない。しかし、あるべき君臣関係については確固とした構想をもっていた。例えば、『周礼義』の「大宰」解釈からは、宰相の専権を容認することで相対的に王の為政への関与を掣肘するような傾向が確認できる<sup>(26)</sup>。また、『書義』においても、「人君不必下侵臣職以求事功、但委任而責成功爾。……苟為不然、而欲下侵衆職、則『元首叢挫（脛）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、程元敏『三經新義輯考彙評（一）——尚書』（台湾国立編訳館、民国七十五（一九八六）年）四五〜四六頁）とあるように、君主は為政にタッチせず、臣下に職務を委譲することが求められている。

もっとも、このような君権の抑制を単純に皇権の弱体化を図るものと解釈することは早計である。王安石の構想する君臣論は、君主を臣下の業務に介入させないという君臣の職分の厳格化を図るとともに、君主には「古人之大体」（「大人論」、六六）という国家の元首としてあるべき姿を体现することが理想とされる。『三經義』や『老子注』の窮極的な目的もこの「古人之大体」、すなわち古聖王の理

想的君主像を示すためにあると言っても過言ではない。王安石は「皇帝の要求に応えるという形で自己の学問を開陳していった」と言われるが、それは同時に皇帝の地位をより堅固なものとするという実際の要求に基づき、経書の解釈を通じて皇権の強化が図られたと考えられる。

慶暦以来の士大夫が構想した君主と臣下が一体となって政治を行うという理想は、前節で確認したように、むしろ反王安石側の士大夫がその君臣論において引き受けた課題であり、王安石のそれとは性格を異にする。王安石への激烈な反発は、王安石個人の思想に向けられたことは言うまでもない。ただ、そのなかでもとりわけ王安石が慶暦以来の士大夫の公論を破り、神宗との共同統治を実現してしまったことへの反発は大きかった。王安石による君臣の共同統治体制は名目上実現したものの、士大夫の共通理念とはほど遠いものであり、彼らの念願は果たされなかったのである。

## 五 結語

南宋期の「国是」は金の侵攻という外憂によって「国是」観念に変化が生じ、主戦派と和議派に分裂したことはよく知られる。その南宋の「国是」と北宋の「国是」とは一般に質を異にすると言われるが、その核となる構造は同型である。すなわち南宋では金の侵攻によって「国是」問題が尖鋭化するが、北宋では士大夫間の政争の激化や異論への不寛容・弾圧、朋党の組織化といった対立関係が「国是」観念を招来したと考えられる。もちろん、王安石の時代においても遼や西夏といった外憂問題は存在したが、それと「国是」との

間に明確な繋がりを見出すことは難しい。要するに、「国是」発生のモデルは、ある集団と集団との間で対立が深刻化する時、相手集団への対抗措置として自己集団の権威強化を君主との一致団結に求め、同時に相手集団への排他的姿勢を強化していく過程をとるのである。日本で言えば、十八世紀末から十九世紀にかけて対ロシアの海防問題や黒船来港、アヘン戦争等の周辺の外憂が噴出するなかで、水戸学の会沢正志齋『新論』や藤田東湖『弘道館記』等によって国體観念が構築されたことは夙に知られる。水戸学の「国體」は天皇尊崇の「尊皇」と外国勢力を撃退する「攘夷」がセットになったものであるが、北宋・南宋においてもこれと異曲であるが同工である。また、大東亜戦争時のいわゆる国體明徴運動も同列に挙げてよい。つまり国體とそのテーゼである「国是」は、外憂対抗措置として皇統観念の強化に自己の存立基盤とその意義を見出す点において共通するのであり、排他性と自律性の尖鋭化という、内外の政治力学の拮抗に「国是」の特徴をみることができるといえる。

「国是」観念は外敵の脅威から身を守るための、一種の自衛作用によって生じる危機意識を契機として、外敵への対抗精神として自らの所属する集団のアイデンティティーを君権の強化によって統一的に発揚するものである。王安石は先にも指摘したように「国是」について直接言及することはほとんどない。しかしながら、自己集団の頂点にある君主を神聖性の体現者として観念することで、その権威性を高めるといふ君権強化のメカニズムを王安石は熟知していたと推測される。

「国是」は主に神宗によって唱道されたが、王安石は「国是」の排他的性格を踏まえた上で、それを超えるような理念の確立を目指

した。ただ不幸にもそのような王安石の意図は理解されず、王学門下においては「国是」が政争の具にされ、王安石の構想した君主観や君臣関係等の統治理念は忘れ去られたのである。

引用について

王安石の文集である『臨川先生文集』を底本とし、同集からの引用は断りがない限り巻数のみを記す（ただし、句点の切り方等は必ずしも同集と同じではない）。同集は王水照主編『王安石全集』（復旦大学出版社、二〇一六年）第五〜七冊であり、四部叢刊本を底本とする。また同集は『王文公文集』（紹興年間に龍舒で翻刻された、いわゆる「龍舒本」）、『宋集珍本叢刊』所収の宋刻元・明修訂本、応雲鸞『重刻臨川王先生荆公文集』、王鳳翔・光啓堂刊刻『新刻臨川王介甫先生文集』、聴香館刊刻『王臨川全集』等と対校がされており、便利である。

注

- (1) 「与陳侍郎書」（『朱子文集』二四）。
- (2) 『朱熹』に対する書評や論考、およびそれに対する余氏の反論は以下の通り。劉述先「評余英時〈朱熹の歴史世界〉宋代士大夫政治文化研究」、『九州学林』二〇〇三年第二期。陳来「從『思想世界』到『歴史世界』——余英時〈朱熹の歴史世界〉述評」、『二十一世紀』二〇〇三年第一〇期。楊儒賓「如果再迴轉一次『哥白尼的迴轉』——讀余英時先生的〈朱熹の歴史世界〉宋代士大夫政治文化研究」、『当代』二〇〇三年第一期。金春峰「内聖外王の一体両面——讀余英時〈朱熹の歴史世界〉宋代士大夫政治文化研究」、『九州学林』二〇〇四年第四期。包弼德、程鋼訳「対余英時宋代道学研究方法の一点反思」、『世界哲学』二〇〇四年第四期。田浩、程鋼訳「評余英時的〈朱熹の歴史世界〉」、『世界哲学』二〇〇四年第四期。王森「歴史方法与歴史想像・余英時的〈朱熹の歴史世界〉」、『中

国學術』二〇〇四年。葛兆光「拆了門檻便無内無外……在政治、思想与社史之間——讀『朱熹の歴史世界』及相關評論」、『当代』二〇〇四年第二期。余英時「『抽離』、『迴轉』与『内聖外王』——答劉述先先生、「試說儒家的整体規画——劉述先先生〈回応〉讀後」、『宋明理学与政治文化』廣西師範大学出版社二〇〇六年版二九九〜三〇七頁所収）。葛兆光「置思想於政治史背景之中——再讀余英時先生的《朱熹の歴史世界》」（田浩〔Ioyt T. Ilhan〕編『文化与歷史的追索——余英時教授八秩寿慶論文集』聯經出版事業股份有限公司、二〇〇九年十二月）等。

(3) 沈松勤『南宋文人与党争』第五章「国是之争」第一節「国是」説的形成与内涵特征」および第三節「余論……『国是』下的皇權与相權之關係」（人民出版社、二〇〇五年）。

(4) 李華瑞「宋神宗与王安石共定『国是』考辨」、『文史哲』二〇〇八年第一期。

(5) 葛兆光氏前掲論文（注（2）所引）、土田健次郎「宋代士大夫の嘗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——社会と文化』第二四号、二〇〇九年。

(6) 「上曰、『今天下洵洵者、孫叔敖所謂『国之有是、衆之所惡』也。光曰、『然。陛下当察其是非、然後守之。今條例司所為、独安石・韓絳・呂惠卿以為是、天下皆以為非也。陛下豈能独与三人共為天下耶』」（『長編』二二〇）。

(7) 「神宗与王安石是在变法的共同理想上結合在一起的。但理想一落到權力的世界、很快便会發生種種難以預測的變化。惟一可以断定的是權力的比重必将压倒理想」（二三八頁）。

(8) 鄧潤甫は王安石の新法政策に共鳴して積極的に参与しており、「国是」觀念の紹述を最も早く唱えたこと知られる（二六〇頁）。

(9) 例えば、「熙寧初、富鄭公弼、曾魯公公亮為相、唐質肅公介、趙少師抃、

王荊公安石為參知政事。是時、荊公方得君、銳意新美天下之政、自宰執同列無一人議論稍合、而台諫章疏攻擊者無虛日」（魏泰『東軒筆錄』九）とあるように、政權の部外者からすれば王安石は「君を得」たとされるが、言うまでもなく筆記の類では政權の内実や思想にまで踏み込んだ議論はされないため、その意味するところを慎重に判断しなければならぬ。

(10) 王安石を神宗に推挙した曾公亮は、安石が參知政事にあつたとき、陰で助けたと言われる。後に蘇軾から「嘗從容責公亮不能救正朝廷」と詰られた公亮は、「上与安石如一人、此乃天也」と返答したという（『長編』二二五、『東都事略』六九『曾公亮伝』）。この公亮の発言の意図はいまひとつ定かでないが、『東都事略』の「曾公亮伝」から推測するに、ここでは神宗と王安石の君臣一体という意味よりも、安石に歩み寄る神宗と、異常な相権を手に入れた安石は、朝廷の要職にあつた公亮でさえ近寄れないほどの高みに登つたことを形容したものとみるのが妥当であろう。

(11) 例えば、「流俗之人罕能學問。故多不識利害之情、而於君子立法之意有所不思而好為異論。若人主無道以揆之、則必為異議衆多所奪。雖有善法、何由而立哉」（『長編』二二三）。流俗の者は「好為異論」というように「流俗」と「異論」とはセットで用いられ、反体制派の意見を封じ込める意である。因みに學問分野においても、「安石之學尚不能同其弟（王安石）、況使天下同己乎。雋以父之道光於仲尼、安石以子之賢為崇政殿說書。子聖其父、父賢其子、而謂他人皆為流俗、宜哉」（『長編』二二七）とあり、王安石父子の学以外はすべて「流俗」とみなしている。

(12) 内山俊彦氏は、王安石と文彦博の政治概念の領域を比較して次のように言う。「王と、文ら反改革派との相違の中心は、前者が、民を政治の範囲のなかに含め、権力者はつねに民の利害を計測しつつ政策の決定・変更を行なう（「因民之所利而利之」「求民害者去之」）べきもの、

としているのに反して、後者が、政治を皇帝と士大夫（上層官僚Ⅱ地主階層）との範囲に限定し、民はその外にあつて、権力者により一方的に作られ保持される法制の支配を受けるもの、としているところにある。そして、反改革派のかかる基本的政治認識からは、「祖法」（固定せる伝統的政治様式）を極度に尊重する、いわば伝統主義の態度が生み出される。……かように、「皇帝は士大夫とともに天下を治める」という反改革派の政治認識が、政治の実質（政治機構や政策）を、固定した変更すべからざるものと見なす態度にたらなるのは、彼らの階級的背景を主な理由とするであろう。莊園の大土地所有を基盤とする上層官僚たる彼らは、皇帝権力を支えつつ、またそれとの密接な結合によつて自己の政治的・経済的特権を維持していたから、当然にも、「皇帝はわれらとともに天下を治める」という主体的意欲と、また、「祖法」の觀念に象徴される既成の伝統的体制を固持せんとする要求とを、強く抱いていたのである」（王安石思想初探、『日本中国学会報』第十九集、一六五頁）と、文彦博や司馬光といった反王安石側の士大夫はいわゆる大兼併家でもあつたことから、既得権益の保持を主目的として因循姑息な祖宗の法を守るために皇帝との協働を主張したとする。

(13) 陳襄については、土田健次郎「陳襄の思想とその周辺―道学形成史への一視角として―」（『東方学』七五、東方学会、一九八八年、のち『道学の形成』創文社、二〇〇二年、第一章第三節「陳襄―地方の状況」所収）。

(14) また陳襄は「上神宗論誠明之学」（『宋朝諸臣奏議』五）において、「臣竊以帝王之徳、莫大於務学、学莫大於根誠明之性而蹈乎中庸之徳也」と言うように、真宗・仁宗が『中庸』を重視したことを踏まえ、神宗にはさらにそれを超えるような「誠」を軸にした学による統治を勧められている。因みにこの「誠」の思想の重視は欧陽詹を始め、陳襄、楊時、陳淵、廖剛といった福建士大夫にみられる傾向である。

(15) 「蓋自古興治、雖有專任独決能就事功者、未聞輔弼大臣人各有心、睽

戻不一、致国政異出、名分不正、中外人情交謂不可、而能有為者也。況于措置沮廢公議、一二小臣実与大計、用賤陵貴、以邪妨正者乎。凡此皆天下之理不宜有成、而智者之所不行也」(『長編』二一〇)。因みに『長編』には、この程顥による上奏の小字に呂本中の『雜說』を掲載し、「伯淳(＝程顥) 見介甫、与之剖析道理、気色甚和。且曰、『天下自有順人心底道理、参政何必須如此做』。介甫連声謝伯淳曰、『此則極感賢誠意、此則極感賢誠意』。此時介甫亦無固執之意矣」と、王安石と程顥はこの時点では互いに敵対するような間柄ではなかったことを記す。

(16) 「己卯、右諫議大夫・參知政事趙抃為資政殿學士・知杭州。王安石更張政事、抃屢言其不便。……而王安石強弁自用、動輒忿爭、以天下之公論、為流俗之浮議、順非文過、違衆罔民」(『長編』二二〇)。

(17) 因みに神宗は、范仲淹の學校貢舉法は唐代に行われた「動靜交相養賦」の法によつて教育する無用のもので、かつ范仲淹の學術を全否定する(「上又論范仲淹欲修學校貢舉法、乃教人以唐人賦体『動靜交相養賦』為法、佞使作得『動靜交相養賦』、不知何用。且法既不善、即不獲施行、復何所憾。仲淹無學術、故措置止如此而已」(『長編』二七五))。神宗が慶曆士大夫に対して必ずしも賛同していたわけではないことは、このような范仲淹評価から窺える。

(18) 郭逢原は神宗を文・武以来の皇帝、王安石を孔子・孟子以来の比類なき人物としたうえで、「古者、天子尊師之礼有隆而無替、君臣之分有時而不行。臣嘗聞、陛下固以師臣待安石矣。而使之自五鼓趨朝、僕僕然北面而亟拜。……古者待師臣之礼、未聞有是。陛下興治補弊、跨越百王、而遇師臣之礼、未極優異、尚守君臣之常分。此臣之所未喻也」と上奏し、神宗が師臣として王安石を用いているにもかかわらず、優遇せずに君臣の常分に止まっていることに疑義を呈した。神宗はその安石に阿諛追従するような進言に、「甚不悦」と露骨に不快感を示している(以上、『長編』二二三五)。郭逢原は「熙寧初、從王文公游、文公

器之」(黄裳「朝散郭公墓誌銘」、『演山集』三三三)とあるように安石の門下であり、その発言内容は王安石に迎合するものであることは事実であるが、それはさておき、神宗が安石を師臣として遇し、周囲からは時に君臣の常分を逸脱するものと映っていたことは確かであろう。因みに、同引用の後にある「他日、謂安石曰、『逢原必輕俊』。安石曰、『陛下何以知之』。上曰、『……』の傍線部の「安石」は、前後の文脈から正しくは「上」であろうと思われる。

(19) 「慶曆」二年正月戊午、詔天下新立義倉、止令上三等戶輸之。五年、詔罷義倉。熙寧初、神宗欲復之、会王安石主青苗、因言「一人有余粟、乃使之輸官、非良法也」。乃止(王忠麟『玉海』八四)。「常平・義倉、漢・隋利民之良法。常平以平穀價、義倉以備凶災。……(熙寧二年)安石自此逾月不言青苗。会河北轉運司幹当公事王広廉召議事、広廉嘗奏乞度僧牒数千道為本錢、於陝西轉運司私行青苗法、春散秋斂、与安石意合、至是、請施工之河北、於是安石決意行之、而常平・広惠倉之法遂變而為青苗矣」(脱脱等『宋史』一七六「食貨上四」)。

(20) 「国是」の確立以降、神宗と王安石による學術分野の政策が陸続と実行される。すなわち、熙寧五年正月には神宗は王安石に訓詁文字の統一を命じ、その成果は後の『字說』に結実する。翌年の熙寧六年三月には経義局が設置され、『三経義』が編纂、熙寧八年に『三経義』が学官に頒布された。

(21) 土田健次郎氏は道德を一にすることが経書解釈を統一する根本手段であり、『三経義』および『字說』を通じた制度・文字の統一理解に止まらず、その結果として得られる倫理的情操の涵養を期待するものと解釈する(土田氏前掲書三四一～三四七頁)。

(22) 寺地遵氏は「王安石での君主の一元の支配の貫徹は風俗の斉一化、道德教化の画一化を含むものであり、政治的には所謂、兼併勢力を抑制し、道德的には家々の異道、人々の殊德の存在を認めず拒否するも

のであった」と、「二道德・「同風俗」と君主の一元的支配との関係を指摘し、新法改革の標的とされた兼併を抑圧して異論を拒否するものと解釈する（「天人相関説より見たる司馬光と王安石」『史学雑誌』第七六編一〇号、一九六七年、六一頁）。

(23) 王安石一派による『三経義』による経義の統一およびその弊害については枚挙に暇がない。「二道德」と関係する一例を挙げれば、「馮京曰、『聞拳人多盜王安石父子文字、試官惡其如此。故抑之。』上曰、『要一道德。若当如此説、則安可臆説。詩書法言相同者乃不可改。』安石曰、『柔遠能邇』、『詩』・『書』皆有是言、別作言語不得。臣觀仏書、乃与経合。蓋理如此、則雖相去遠、其合猶符節也。』上曰、『仏、西域人、言語即異、道理何縁異。』安石曰、『臣愚以謂苟合於理、雖鬼神異趣、要無以易。』上曰、『誠如此。』〔長編〕一三三三」と、安石父子の文を剽窃した答案が溢れているという問題に対して、王安石は道德を一にするというテーゼの下で経書や仏典の理、すなわちあらゆる学の共通項を求めめるのであるから、類似するのは当然であると開き直っている。

(24) 土田健次郎氏は、「徐自反念、古者一道德以同天下之俗、士之有為於世也、人無異論」〔答王深甫書〕、『王文公文集』七、および「伏以古之取士、皆本於学校。故道德一於上、而習俗成於下、其人材皆足有為於世」〔乞改科条制〕、『王文公文集』三一、『長編』二二〇〇を引いて、道德を一にすること、異論が無くなることの関連づけが執拗であったことを指摘する（土田氏前掲書三四三頁）。

(25) 王安石は「国体」について、「但見朝廷以理財為務、而於礼義強化之際未有所及、恐風俗壞、不勝其弊。陛下深念国体、有先後緩急」（楊仲良『統資治通鑑長編紀事本末』六六、佚名『宋史全文』一一）と述べるが、この「国体」は文字通り国の体制といった意味であって、「国是」とは異なる。

(26) 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

本中国学会報』第六十九集、二〇一七年）八七頁。そのほかに王安石の宰相論については、濱野靖一郎「宰相の職掌—『周礼』に於ける王安石と太宰春台—」（『日本思想史学』四九、二〇一七年）がある。

(27) 土田氏前掲書三四三頁。

(28) 土田健次郎氏は朱熹が講和論に憤慨したこと以上に、「国是」として固定化されることが言路を封殺する意味をもったのであり、これこそ朱熹が抗議したと指摘する。また、王安石の時代の「国是」は内政中心であるが、朱熹の時代は外交問題が中心であり、北宋と南宋における意識の差に注意すべきであるとすると『朱熹の思想体系』汲古書院、二〇一九年、四七三〜四七四頁）。

(29) 坂本多加雄氏は日本の国体論を次のように総括する。「すなわち、わが国の国民観念は、対外的危機意識の高揚を端緒としつつ、日本全国の本来的な統治者としての天皇という考え方を呼び寄せる形で形成され、その一方で、天皇の側においても、そうした動向に対応するような姿勢がとられるなかで確立されていったのである」（『象徴天皇制度と日本の来歴』（都市出版、一九九五年）一二七頁）。