

「治」より「理」へ

——陸贄・王安石・朱熹——

木 下 鐵 矢

序

歴史とは皮肉なものだ。偶然に起こったとしか謂いようのない事件が、當時の大きな歴史の轉回にびたりと合っており、そこからはどちらが原因とも結果ともつかぬ「形影」の關係を以て人々の思考に一つの姿を刻み出して行く。

十重八重に重なり合った集團を爲して人は暮しを立てている。集團の集積による個々の暮らしへの壓力が増し、治亂興亡が繰り返されて行く時、集團の命運を自覺的に明らめ、その命運に關與することをおのが使命として志す精神的營爲が生まれ、一つの思考分野を形成して行く。我々はこれを「政治學的思考」と呼びたい。

中國の先秦時代より一貫する學的營爲の中心にこのような政治學的思考が根深く働いていたことは、今更めくにしても、中國に生死した人士の思考の歴史を理解しようとする時に、やはり先ずは確認しておくべき事柄であると思われる。

本稿の目的は、唐宋變革期と一般に呼ばれる時代⁽¹⁾にこの政治學的思考がどのように轉回したかを見定めることである。ただし、一つの大きな「流れ」を爲して轉回したと整序することはせず、個々の政治學的な營みにおける轉回が重なって大きな轉回になって行ったと見たい。

我々が見定め、ここで示したい、その轉回を、我々はいくぶん生^{なま}な表現ではあるが、「治」から「理」へ、とまとめ

た。この表現には次のような三つの位相が含まれる。

(1) 皇帝・國家の相貌が、「治める」者から「理める」者へと變わった。宮崎市定氏は、徳宗期前後、唐王朝國家は「武力國家」から「財政國家」へと變貌したとされる。⁽²⁾我々の言葉では、統治國家から行政國家へ、皇帝に即して言えば、超越的統治者から行政國家の一機關へ、となる。

(2) 唐代、その言語活動の全般において「治」が強制的に「理」に換えられた。貞觀二三年（六四九）に太宗の後を繼いで即位した高宗の諱が「治」であったため、中國の政治學的思考にとっては中心語とも言うべきこの語の使用はタブーとなり、「理」がそれを避ける換え字として使用され、これが憲宗・元和元年（八〇六）までおよそ百五十年程續いたのである。言語活動や思考活動の歴史自身の脈絡からはそれが起こる特別の必然性がないという意味で、それはまさしく「事件」であった。

(3) 中國の政治學的思考の中心語が「治」から「理」に換った。「理學」とも呼ばれる「朱子學」の成立である。

むしろこれらの轉回はすんなりで行ったのではない。政治學的思考の轉回は、言うまでもなくいつも深刻な政治鬭争の繰り返しの中で果たされる。⁽³⁾

一

先ず、古典的なテキストに觀察される「治」と「理」の違いを用例に就いて分析する。

1

最初に、次の二點に注意しておきたい。

(1) 「理、治也」といった古典的な「訓詁」⁽⁴⁾の存在から、「理」と「治」は同じなのだという議論の出て来る恐れがあ

る。しかしそれは「訓詁」というものを誤解する所に出る繆論である。「訓詁」とは基本的に「注釋」であり、「理、治也」というのは、一般的な認定ではなく、特定のテキスト中の特定の「理」についての解説なのである。「理」は通用語としてよく知られているから、「理、治也」とわざわざ注釋するのは、當の本文中の「理」が普通の意味では取りにくいという前提があつて、ここは「治」で捉えると宜しい、という「注釋」なのである。したがつて、この訓詁は、「理治」というのではなく、「ここでは理↓治」という指示なのであり、この指示が行われる前提には「普通では理≠治」という共通理解があることになる。

(2) 中國の古典文には「文法」がないと言われることがある。⁽⁵⁾例えば、確かに一語が名詞あるいは動詞あるいは形容詞、時には「堯・舜」などという固有名詞が動詞として現われるなど、一見するところ「品詞」などないようである。しかし作者をはじめとする人々に「品詞分け」の意識が全くなかったわけではない。⁽⁶⁾大旨名詞として使われる語はやはりそれとして、大旨動詞として使われる語からその働きの方で區別されていたと我々は考える。現にその言語意識を嚴密に記述・分析し得る「品詞分類學」が確立していないからといって、「文法」がないなどとは言えない。おおまかにせよその働きの方の特徴を見定めるために、「品詞」分析を行うことは十分に意味のあることである。ただし、多くの字書・辭書に品詞分析が見られない現状では、⁽⁷⁾十分に嚴密であることを求めれば、分析を必要以上に煩瑣なものにしよう。以下の品詞分けを含む分析は、あくまでも「治」と「理」の違いを明確にするという具體的な範圍内の有効性を求める「試論」である。

2

『論語』では、「治」は六例、「理」は出てこない（哈佛燕京學社『論語引得』。「治」字の例をすべてあげておく。

- 1 (1) 可使治其賦也（公治長） (2) 舜有臣五人而天下治（泰伯） (3) 子言衛靈公之無道也、康子曰、夫如是、奚而不喪、孔

子曰、仲叔圉治賓客、祝鮀治宗廟、王孫賈治軍旅、夫如是、奚其喪（憲問）（4）無爲而治者、其舜也與（衛靈公）

(1)および(3)の四例は他動詞、(2)は自動詞と見てよからう。(4)については、「無爲而治天下者」と取るのが妥當とも思えるが、(2)を思い合わせれば、「無爲而天下治者」とも取れる。(2)のように自動詞としても現われるということは「治」という語の理解にとつては重要である。この點を、(4)の例のように「無爲」という語と結び付き得るという點と併せて考えると、この語はむしろ強い行爲性をもたない、行爲對象としての目的語を特に要求しない動詞、すなわち或る状態のおのずからなる實現と持續を謂う「状態動詞」とでもいった側面があると思われる。

『孟子』では、「治」は四三例、「理」は七例（哈佛燕京學社『孟子引得』）。先ず「理」の用例を示すと、

2 (1)萬章篇下・第一條、「金聲也者、始條理也」以下に「條理」という形で四例、(2)告子篇上・第七條、「心之所同然者何也、謂理也、義也、……故理義之悅我心、猶芻豢之悅我口」に二例、(3)盡心篇下・第一九條、「貉稽曰、稽大不理於口、孟子曰、無傷也、士憎茲多口」の一例。

(3)以外は全て名詞と見てよからう。(3)「不理」の「理」は「すらすらといく」、あるいは(1)の例を利用するなら「條理立つ」という意味の「状態動詞」の例であろう。音楽の流れの「筋目立ち」が(1)の「條理」であり、口から出る言語音の流れが「筋目立たない」というのが(3)の「不理」であると考えられる。

『說文解字』には、「理、治玉也」（一篇上）と云う。『韓非子』和氏篇には「王乃使玉人理其璞而得寶焉」、『戰國策』秦策三には「鄭人謂玉之未理者璞」という他動詞としての「理」の用例がある。

『說文解字』の「理、治玉也」、また「順、理也」（九篇上）下の段玉裁の「注」は、「理」の意味は次のような脈絡で動詞から名詞へとつながっているとする。先ず「理」とは「切り分ける（剖析）」という意味の他動詞である。玉を切り分けるという作業が積み重なれば、人は習熟して、その物におのずから備わる「切れ目」を見つけ、その切れ目に沿って切り分ければ、より良くその作業が進むことを知るに至る。動詞の「理」とは、このような経験によって知られた物の切れ

目に沿って物を切り分けることであり、この作業によって知られることになるその物の「切れ目」自體をもこの「理」という言葉が示すこととなり、名詞としての「理」が成立する、と。⁽⁹⁾

『莊子』養生主篇の有名な「庖丁」の話、牛の肉體を解體する際にそこに當てて行けば神業の如く解體作業の進む牛の肉體の「切れ目」、各部體の「繼ぎ目」が「天理」と呼ばれることが、段氏の説明を補強しよう。

『孟子』にもどれば、「治」のほとんどは「治天下」「治國家」「治其國」「治民」「治水」に代表されるような、一見するところ他動詞と思われる例である。ただ、萬章篇上の第五條に、

3 萬章曰く、堯の天下を以て舜に與うるは、これ有るか。……曰く、之に祭を主ら使むれば百神之を享く、是れ天の之を受くるなり、之に事を主ら使むれば、事治まりて、百姓之に安んず、是れ民之を受ける也、

と云ううち、「使之主事而事治、百姓安之」の「治」は「狀態動詞」としての自動詞的な用法の例であろう。この例には、告子篇下・第七條の「入其疆、土地辟、田野治、養老尊賢、俊傑在位」の一例が加わるだけであるが、「治」について、それが自動詞を一方の極とする「他動詞」、つまり基本的に動詞であるということは見取れる。さらに滕文公篇下・第九條の「天下之生久矣、一治一亂」の例によれば、「治」が「亂」に對する語として現われ、なお一層「狀態動詞」としての性格を強めていることが確認される。

まとめらるなら、「治天下」「治國家」「治其國」「治民」「治水」などの他動詞と見られる「治」も、こちらが行爲者として特定の強い行爲を一方的に相手に加えるという意味での他動詞では恐らくない。むしろ動く主體は「天下」などであって、その動きを「治」の状態に向かわせ、安定させるという「援助行爲」を、これら他動詞としての「治」は意味するかと思われる。この「援助」を得て、「天下は治まる」あるいは「事治まりて百姓は之に安んず」る。つまり同じ脈絡の中で「治」が自動詞として現われて來るのである。

「援助行爲」の理想は、出しゃばり過ぎて邪魔になってしまうことを避け、その行爲性を最小限にまで薄めることであ

る。『論語』の「無爲而治者、其舜也與」(引用1(4))という言い方も、他動詞としての「治」が「援助行爲」を意味するという点からよく理解出来よう。この種の發想は、例えば『尚書』武成篇の「垂拱而天共治」や『周易』繫辭下傳の「黃帝堯舜垂衣裳而天下治」などにも見られ、「治」という言葉の重要な語感を形成していると思われる。

一方、「理」の方は、非常に強い行爲性を持つ他動詞であり、その行爲が對象體に見つけ、従うべき「切れ目」を意味する名詞である。多くの古典的なテキストにおいては、兩方の用例が現われる。しかしすでに名詞としての用例がむしろ主要に見られるようになっており、その語感では名詞性が強くなっていると思われる。名詞としての使用が廣がり、何であれ物事そのものに備わっている「切れ目立ち」を意味する語として活用されるようになり、その意味が確たる實體性を帯びるようになって「筋目立ち」「條理」「秩序立ち」「秩序」「理法」と成って來ると、それが他動詞として使われる場合にも影響して、單に「切り分ける」というよりも、現に有るべき「切れ目立ち」「秩序」を直指して「切り立てる」行爲へと意味が變化する。「切り分ける」という行爲に跡づけるという形で隠されていた「有るべき切れ目立ち」が名詞化して前面に現われ、従うべき「規範」となり、「理」なる行爲は、規範としての「理」に従い、目指す行爲となる。

儒學系の文獻では、『周易』の「十翼」の部分にこの段階での「理」の用例が主要なものとして現われる。

4 (1) 君子黃中通理、正位居體、美在其中、而暢於四支、發於事業、美之至也。(坤卦文言傳)

(2) 乾以易知、坤以簡能、……易簡而天下之理得矣、天下之理得、而成位乎其中矣。(繫辭上傳)

(3) 易與天地準、故能彌綸天地之道、仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故。(繫辭上傳)

(4) 天地之大德曰生、聖人之大寶曰位、何以守位曰仁、何以聚人曰財、理財正辭、禁民爲非曰義。(繫辭下傳)

(5) 昔者聖人之作易也、……和順於道德而理於義、窮理盡性以至於命。(說卦傳)

(6) 昔者聖人之作易也、將以順性命之理、是以立天之道曰陰與陽、立地之道曰柔與剛、立人之道曰仁與義。(說卦傳)

以上がその用例の全てである(哈佛燕京學社『周易引得』)。(1)(2)(5)「窮理」(6)は名詞として現われているが、「理法」とで

も譯せる程に抽象的實體化への程度が上がっている。(4)「理財」(5)「理於義」は、他動詞であるが、それがともに「義」と關わって現われていることに注意すべきであろう。『孟子』にも「理」と「義」が並んで出て來ていた(引用2-②)。(4)の「禁民爲非曰義」に明らかな如く、「義」には、それによって正しいか正しくないかが判断され、正しくないものがその方へと正される「規範」の意味合いが含まれる。さらに(6)の「立人之道曰仁與義」を参照すれば、「人の世の規範」ということになる。ここでの「理」は、この「人の世の規範」へと物事を「筋目立てる」ことを謂うとなる。

「治」については、『周易』のやはり「傳」に、十一例現われるが、大旨が先に引いた「黃帝堯舜垂衣裳而天下治」の如き自動詞として出ていることに特徴がある。すなわち、この文獻ではその自動詞性が特に高くなっているのである。

「十翼」では、「理」は名詞としての性格が、「治」は自動詞としての性格が、前面に出て強まっていると見てよからう。

3

「治」に換り「理」が國家作用を表す語として使用される時、その古典的な意味の相違は次のような國家作用についての分析に形を與えるのではないだろうか。

すなわち、人の暮らしに關わる社會的秩序は、日常的には種々の社會集團により確保されているが、この社會集團間に起こる主に暴力を伴う混亂・紛争を力と權威によって解決し、沈靜し、その統一・安寧を維持する作用が「統治」作用である。この作用は、大旨「武力」により先立つ時代の混亂を収束したという実績を元に生まれる「統治者」の超越的な解決能力への「觀念的」な信頼に基づく作用であり、「傳家の寶刀」の威力によって紛争が豫め人のうちで鎮靜化させられるという作用なのである。「傳家の寶刀」は演劇的な光を放って隠された力を「豫感」させれば良いのであって、日常的にはむしろ抜かれてはならない。したがって、その作用は、日常的な實社會活動の中にまでは實際の力を示す必要もない

し、人々も特にはそれを求めている。「治」の意味合いは、このような「統治」作用を主に表す動詞へと古典的には寄せられていったと考えられる。

一方、恐らくは社會活動の複雑化・廣域化・大型化と共に、日常的な活動の日常的な調整、保證、さらには管理に國家が強い役割を果たすようになる。統治作用力の源泉である兵力の維持・養成、またその力の體現である統治者の超越的威力を演出するための費用調達など財政的理由からの要請もあって、生産・流通に關わる、人々の日常活動に分け入っての積極的な「秩序附け」作用が國家によって行われるようになる。我々の言う「行政」とはこのような國家の日常業務行為のこととしてよからう。そして、このような「行政」行為は、「日常的」な「秩序附け」作用を果たすという點で、先の「統治」という「超越的」「非日常的」な作用からは別の國家作用として區別することが出来るだろう。この作用には強い他動詞としての「理」がまさに適合する。

二

陸贄の唐から宋にかけての政治學的思考の展開における位置について見ておきたい。

1

陸贄が遺したその「奏議」の歴史的意義については、大略次の四點が指摘出来る。

- (1) 政策分析を詳細緻密に展開して行く文章スタイルが宋代以降の「奏議」の見本となったと覺しきこと。
- (2) 「兩税法」などの國家政策を批判した議論が、後の國家原論、財政論、經濟論、政策論などに強い影響を与えたこと。朱熹の「社會法」もこの影響下にある。

- (3) その奏議に「理」字の頻出すること。

(4) その鋭く批判的な政治學的思考の趣くところ、當然のように「天人相關説」からの離脱が現われて来る。

2

『舊唐書』卷一三九の陸贄傳は次の如く始まる。

5

陸贄、字は敬輿。蘇州・嘉興の人。父は侃、溧陽の令、贄の貴きを以て禮部尚書を贈らる。贄は少して孤、特立不羣、頗る儒學に勤む。年十八進士の第に登り、博學宏詞を以て科に登る、華州鄭縣の尉を授けらる。罷秩し、東歸して母を省^とう。

陸贄・王安石・朱熹には、見逃し得ない個人史上の類似性がある。簡潔にまとめると次のようになる。

(1) 所謂「南」の人である。(王、父の王益は臨川の人、父の任地臨江に生まれた。朱、父の朱松は婺源の人、父の任地であった尤溪に生まれた。)

(2) 地方官を主に生死した官僚を父とし、しかもその父親が彼らの若年時に亡くなっている。(王、一九歳、王益四六歳歿。

朱、一四歳、朱松四七歳歿。)

(3) 二〇前後という年齢で「科擧」に合格している。(王、二二歳。朱、一九歳。)

(4) 皇帝に厳しく譲らぬ「指導」を行ない、同時代人から人主を無みするものとの嫌疑と叱責を受けている。

3

宋代における陸贄への評價。

「四部叢刊」所收・宋刊本『唐陸宣公集』の卷首には「唐陸宣公翰苑集序」と「本朝名臣進奏議劄子」とが載せられている。後のものは『蘇軾文集』（中華書局「中國古典文學基本叢書」本による）卷三六に「乞校正陸贄奏議上進劄子」として載

せるものである。哲宗・元祐八年（一〇九三）五月七日附け。この時代、陸贄の奏議が政策分析・立案の手本として重んぜられたことをよく示す。

6 ……伏して見るに、唐の宰相陸贄は、才は本より王佐にして學は帝師たり。論は事情に深切にして、言は道德を離れず。智は子房の如くして文は則ち過ぎ、辯は賈誼の如くして術は疎ならず。上は以て君心の非を格し、下は以て天下の志に通ず。三代已還、一人なるのみ。但其れ不幸にして仕うるに時に遇わず。……もし陛下自ら師を得るを能くせば、近くこれを贄に取るにしくは莫し。夫れ六經・三史、諸子百家、觀る可き無きに非ず、皆な治を爲すに足る。但聖言は幽遠にして末學は支離なれば、譬うるに山海の崇深なるが如く、一・二を以て推擇し難し。贄の論の如きは、開卷了然、古今の精英を聚め、實に治亂の龜鑑たり。……

『續資治通鑑長編』（以後『長編』と言う）卷二二一には次のような記録がある。熙寧三年十二月に上程された「保甲法」の施行に際して起こった混亂についての一條である。

7 （熙寧四年三月）甲午、……上曰く、密院おもえらく、必ず建中（徳宗初期の年號、七八〇～七八三）の變あらん、と。

安石曰く、陛下、徳義を躬行し、政事に憂勤すれば、上下蔽からず、必ず此の理なし、と。上、建中の變を致す所以を問う。安石曰く、徳宗、盧杞の徒を用いて、陸贄を疎んず、その亡びざるは幸いなる也、と。

徳宗初年、「建中」年間は、楊炎の「兩税法」に始まる藩鎮牽制の政策が行なわれ、これに不安を覺えた有力節度使が續いて反亂を起こし、その四年（七八三）には遂に徳宗が奉天に逃避するという事態に至っている。樞密院は、當時の「新法」政策に揺れ動く時代情勢をその建中年間の危機狀況に類似するとしたのである。當時、唐代・徳宗期の事跡がリアルな歴史的先例として關心を引いていたこととともに、陸贄がそのような危機の中で勝れた政治的見識を發揮した人物として高く評價されていたことが分かる。

朱熹の父、朱松は「賈誼・陸贄の學」を慕ったと、朱熹自身が傳えている（『朱文公文集』卷三八「與陳君舉」三）。「皇考

吏部朱公行狀」(同卷九七)には次のように言う。

8 ……場屋を去るに及び、始めて意を詩文に放つ。……然ども公は未だ嘗て是れを以て自ら喜ばず。一日喟然として顧みて歎じて曰く、是れは則ち昌し矣、道を去ること愈いよ遠きを如何せん、と。則ち又た發憤して節を折り、益々六經・諸史・百子の書を取りて伏してこれを読み、以て天下國家興亡理亂の變と夫の一時の君子の時に應じ變に合する所以の先後本末の序とを求め、以て發して論議を爲しこれを事業に措くこと、賈長沙・陸宣公の爲すが如き者有るに期す。

我々の言葉に直せば、原論から歴史論・政策論に互る「政治學」を志し、その模範として賈誼・陸贄を仰いだ、ということになる。

朱熹自身も陸贄の奏議をよく読み、自らの時代にまさに適合する「政治學」として高く評價していた。「答張敬夫」四(同卷二五)では、財政の實數把握と適正な運用により地方社會における分配と負擔の公平が目指されるべきだと論じた所で、

9 陸宣公の兩税の利害を論ずる數條は、事理、詳備を極む、採用すべきに似るなり。
と注を加えている。また『別集』卷一「劉共甫」に與えた「書」には次のように謂う。

10 閒々陸宣公の奏議を読むに一々今日の病に切中す。

陸贄が自分たちと同じ問題に直面していた「同時代人」であると謂うのである。

4

陸贄「奏議」の文章スタイルの歴史的な新しさについては、趙翼『廿二史劄記』卷二〇に次のように言うのが参考となる。

11 「唐の古文、韓・柳に始らず」——……是れ（韓）愈の先、早に古文を以て名家たる者あるなり。今、獨孤及の文集……又た、陸宣公・奏議の如きは、亦た駢偶の習いを脱せずといえども、而るに事情を指切し、纖微畢く到る。其の氣は又た渾灝流轉し、其の行かざるを得ざる所を行く、此れ豈に駢偶なるを以て之を少る可けんや。此れ皆な愈の前に在りて、固より已に早に風氣を開く者あり矣。

朱熹もその「極盡纖悉」「極會議論、事理委曲說盡、更無滲漏」（『語類』卷一三六）を指摘するが、條理立てて分析を進めて行くスタイルは、委曲を盡くすための長さを含めて、陸贄あたりが新たにもたらしたものではないだろうか。宋代に入ると、例えば王安石や蘇軾の有名な「萬言書」をはじめ延々堂々たる奏議の文章が果々として現われてくる。陸贄の奏議がその纖微を極めようとする文章と思考のスタイルの手本であったことは確かと思われる（引用6、10を参照）。

三

陸贄の「奏議」には「理」字がよく出て来る。そしてその多くが一にまとめた古典的な語彙の感覺からは妙にねじれた印象を与える。これは、高宗の諱「治」を避けるために「理」がその換え字として用いられているためである。

1

先ずこの避諱について言及した資料を示し、この事態の外形を見ておきたい。

宋・王觀國『學林』卷三「名諱」、

12 唐・高宗、名は治、故に唐人の文字、皆な治を改めて理と爲す。（中華書局點校本、一九八八）

宋・周密『齊東野語』卷四「避諱」、

13 高宗、諱は治。凡そ治と言うは皆な理と曰う。「至理之主、不代出者」の如きは、章懷、當時の諱を避けるなり。陸

贊は「與理同道罔不興」「脅從罔理」と曰う。韓文の「策問」に「堯舜垂衣裳而天下理」、また「無爲而理者、其舜也歟」と。(中華書局點校本、一九八三)

宋・王應麟『困學紀聞』卷二〇「雜識」、

14 成都の石經は、孟蜀の刻する所。唐の高祖・太宗の諱に於て皆な缺畫す。范魯公本朝に相たり。其の子姪を戒むるの詩に「堯舜理」と曰い、「深泉薄冰」と曰う。猶お唐を忘れざるなり。

(何義門の評言)乃ち相い承けて以て熟す。未だ「唐を忘れざる」の證と爲す可からざるなり。厚齋、特に人の遽に宋を忘れざるを望む耳。⁽¹¹⁾(世界書局印行、一九七四、「翁注」本、九八五頁)

顧炎武『日知錄』卷二四(原抄本、唯一書業中心、一九七五。黃汝成「集釋」では卷二三)「已祧不諱」、

15 『冊府元龜』に「唐・憲宗元和元年(八〇六)、禮儀使奏して言う、謹みて按ずるに、禮記に曰く、既に卒哭すれば、宰夫、木鐸を執りて以て宮に命じて曰く、故きを捨てて新しきを諱め、と、これ、已に遷すの廟は則ち諱まざるを謂うなり、今、順宗の神主、升祔するの禮畢わり、高宗・中宗の神主、上遷す、請うらくは禮によりて諱まざらんことを、と。制に、可、と。」(『掌禮部』卷五九一、奏議一九)

憲宗の元和元年以降は「治」を避諱しなくなったことを言う。

錢大昕『廿二史考異』卷一一「後漢書」陳福傳、「州辟治中從事、注、續漢志曰、每州有治中從事」下、

16 按ずるに、章懷、唐諱を避け、凡そ治の字は、或は改めて理に爲り、或は改めて化に爲り、或は改めて持に爲る、此の治中の字も亦た必ず改易せん、宋人の校書する者亦た回改する耳。

章懷太子の段階では、「治」の換え字として「持」「化」「理」が使用されているということだが、おおむねは「理」に落ち着いたということだろうか。いずれにしても、當時の語感では、「治」字の中に「持」「化」「理」に分けられるような意味の廣がりがあったことになる。

哈佛燕京學社の『杜詩引得』によれば、杜詩中、「治」の出現は單字二回、「治中」一回の計三回。「理」は、單字二九回、「生理」一〇回、「至理」三回、「孝理」二回、「物理」六回、「妙理」一回、「料理」一回、「肌理」一回、計五三回。「治」の三回については、言わば「誤差」の範圍内とも言い得るが、引用16に言う如く、宋以降の校書者の「回改」したものと考えられるから、そうなれば、「治」を避けるという制度は杜甫においてはほぼ完璧に貫かれているということになる。

では、杜詩中に現われる「理」字の内、どれほどが「治」の換え字なのだろうか。これを言うのは意外に難しい。

例えば、「橋陵詩三十韻」・「孝理敦國政、神凝推道經」の「孝理」について、南宋・趙次公の注は、

- 17 孝理の字は、本と是れ孝治。高宗の諱は治の字なれば、故に治を改め理に爲る。『杜詩引得』所載「九家集注杜詩」卷二、二二番

と言う。『孝經』「孝治章」第八の冒頭、「子曰、昔者明王之以孝治天下也」とあるに據り、この「理」を「治」の換え字と判断した注釋である。

ところが清・仇兆鰲の『杜詩詳注』では、「橋陵詩三十韻」の「孝理」について、

- 18 陳炯・陳情表に「刑於四海、弘此孝理」と。孟子に「行乎國政」と。（卷三。中華書局、一九七九、點校本）

と注するだけである。「孝理」として讀めということだろう。趙氏の云う如くこれが「孝治」を避けたテキストであるという可能性は全く示していない。陳炯の「陳情表」は、『陳書』（中華書局點校本）卷一九の本傳と『文苑英華』（中華書局影印本、一九八二印刷版）卷六〇一に見えるが、いずれも「孝治」に爲るから、話はいよいよ難しい。

一九八九年に刊行された『漢語大詞典』第四冊では、「孝治」（一九八頁）「孝理」（一九九頁）ともに採録し、互いの

關係を指示していないから、全くの別語彙として載せているということになる。

宋代、あるいは早く唐の憲宗以後、杜甫の詩を筆寫し、筆錄し、校訂し、注釋し、刊行する際に、避諱と見られる「理」を「治」に返して世に出せば良からうものを、結局は、「理」は「理」のまま世に流通していたのである。

ことは「世界」を切り立てて把握し、思考し、語り合うことをそもそも可能にする「言葉」の働きに關わって、容易には解決し得ない。推敲し抜き、一字一字の切り立てる世界の再生に身を削る「詩人」の業を前に、安易に換え字などとは言い得ないであろう。

「詩」とは、そのような言葉が生きられる現場である。そして、一級の政治學的思考を生きた人々にとつても、特に中國の傳統においては、自らの言論は世界の命運に關わる切り立てられた「志」を生きることであり、その言説は「詩」と同じほどに深い彼らと「言葉」との契約の上に成り立っていたといえるだろう。陸贄の奏議に、今我々が「杜詩」に見た事情を、同じく見ることが出来る。ここでは「理」字がその政治學的思考の中心に微妙に揺らぎながら現われて来る。

四

陸贄の「奏議」に現われる「理」字を見てみよう。テキストは、以下、先にも言及した「四部叢刊」所收の宋刊『唐陸宣公集』を用いる。

19 「論關中事宜狀」——右、臣頃おとぞ載籍を覽るに、理亂廢興の際に至る毎に、必ず反復參考してその端由を究む。「理

と道を同じくすれば興らざる罔く、亂と趣を同じくすれば廢れざる罔し」、此れ理の常也。其れ或は措置は異ならざるも、安危は則ち殊にす、此れ時の變也。……臣聞く、國家の立つるや、本大にして末は小、是を以て能く固し、と。又た聞く、天下を理する者は、身の臂を使い臂の指を使うが若くせば、則ち小大適稱して悖らず焉、と。身の能く臂を使う所以の者は身、臂より大なるが故也、臂の能く指を使う所以の者は臂、指より大なるが故也。王畿は四方

の本也、京邑は又た王畿の本也。……(卷十一)

「理之常」の「理」は名詞としての「理」そのものであるが、「理亂」「理天下」は古典的には「治亂」「治天下」であろう。カッコに入れた部分は先に周密が避諱の例として擧げていたものである(引用13)。これは、『尚書』太甲篇下に、「伊尹、申かきねて王に誥かきげて曰く。嗚呼。惟れ天は親しむ無し、克く敬なれば惟れ親しむ。民は常に懷なつく罔し、仁有るものに懷く。鬼神は常に享くる罔し、克く誠なるに享く。天位は難き哉。徳もてせば惟れ治まり、徳もてせずれば亂る。與治同道罔不興、與亂同事罔不亡。」とあるものを引いていることは間違いない。しかしとくに強く避諱であると陸贄がこここの「理」を書く時に考えていたかどうかは分からない。「事」が「趣」、「亡」が「廢」と換っていることから考えて、ここでは、厳格な「原典」の存在とそこからの嚴正な「引用」という我々の規律を持ち込まず、むしろ陸贄としては、そういう形で頭に入っていたのだ、あるいはそういう形でここでは出てきたのだと判斷しておいた方が良いように思われる。「理亂」もそうである。引用8の朱熹の文章にも「理亂」と現われ、むしろ通常語として彼らの語彙に定着してしまっていたと考えた方が良からう。

「理天下」については、以下に「身・臂・指」という國家の指令系統の比喻による「筋目立て」が現われることからすれば、「治」よりはすでに「理」の方がこの言葉としてよく適合するであろう。他動詞として「天下をあるべき秩序に秩序附ける」となる。

20 「奉天論擬與翰林學士改轉狀」——……夫れ君の臣有るは、以て理を濟なす也。理、道を失わざれば、亂、何に由りてか生ぜん。亂の浸やく興るは、理乖るに由る也。(卷十四。原文。夫君之有臣、以濟理也。理不レ失道、亂何由生。亂之浸興、由理乖也。)

参考になるものとして、「理」としての「名詞」性の高い例を擧げておく。

21 然り而して、勢いは時に因りて變わり、事は理と乖る(事與理乖)。當に易やすかるべきに反りて難く、當に進むべきに中

ばに止む。本末、趣を殊にし、前後、方を易う。理の常に順えば（順理之常）、必ず此の如からず。臣故に曰く、將、其の人に非ざるは、兵、衆しと雖も、恃むに足らず、操、其の柄を失うは、將、材と雖も、用を爲さず、と。（卷一一「論兩河及淮西利害狀」）

22 亦た陛下の其の理を詳察し、其の源を普澄し、清淨無欲の風を弘め、慈儉不貪の寶を守るを冀う。（卷一七「謝密旨因論所宣事狀」）

23 蓋し御財の大柄は國の利權爲り。之を守るは官に在りて、以て下に任せず。然らば則ち穀帛は人の爲す所也、錢貨は官の爲す所也。人の爲す所の者なれば故に租稅ここに取り、官の爲す所の者なれば故に賦斂ここに捨つ。此れ又た事理の著明なる者也。（卷二二「均節賦稅恤百姓六條」其の二）

引用20の「理」は複雑である。ことは「國家」に關わるのであるから、（イ）の「理」は古典的には「治」に直したいものである。しかし（ハ）となると、「治」には安易に置き換えられそうもない。これは「理不失道、亂何由生」を承ける應えでもあるから、「由」は「理乖」全體に係ると見るべきである。「乖」は（通常の親和的在り方から）そりはずれる・そりはなれる」意味の自動詞という普通の用法であらう。このように「治亂」と對する場合には「治」「亂」共に狀態の到來と持續を謂う自動詞であることが基本と思われるので、「亂の狀態が興つて來るのは、治の狀態が通常の治の狀態から乖離して行くからだ」となつて、「治」と「亂」の古典的對稱性が生きている限りは同語反覆に等しく、「なぜ」という上の疊み掛けに應える程の意味附加を持たないということになる。（ハ）の「理」は「治」であるとしても、「由」という理由を導く語を挾んで「亂」と對置される以上、古典的な「治」と「亂」の對稱性はここですでに崩れているのである。

「理乖」を、上の「理不失道」を承けて「理與道乖」と解することも考えられる。しかし、これでは結局上の「理不失道、亂何由生」を言い換えただけとなつて、益々空疎な措辭ということになる。

ではどう讀めば良いのだろう。我々はこの「治」を「理」に強制的に置き換え續けたために起こる語感の融合と緊張を見る事が出来るのではないだろうか。すなわち、「天下・國家」に關わる「狀態動詞」「治」に「理」が置き換えられたために、その「理」の元來持つ強い他動詞の語感がそこで働き、「天下・國家」をまさにその強い行爲を加えられる「對象體」の位置へ移行させ、逆に「理」については、元來「名詞」性が強まっていたものが、他動詞として働く場面が政治學的思考の中心語という形で新たに出現したために、古典的には名詞的實體化のもので達成されていた均衡を破って、この語における名詞と他動詞との重ね合わせが常に生じることとなった、という事態である。

この重ね合わせは、一語の中の緊張として「現にあるべき切れ目(名詞)に順って切り分ける」(動詞)という形と、「切り分ける(動詞)ために見つけ出され順われるべき切れ目」(名詞)という形との、場面場面における交代出現として、従前の「理」の語感に動態的・重層的な構造性を改めてもたらず。

この「理」の構造性の新たな轉回を基礎に、今の「由理乖也」の個所を讀むならば、「亂の狀態が起こつて來るのは、國家を正しく切り分ける(理1)ために當然順うべき切れ目(理2)と、現に行われている切り分ける行爲(理3)とが乖離する」というところからなのである」ということになる。

さらに、この段階でのこの語の擴がりの中には、對象そのものにすでに備わっている「理2・1」と、「正しく切り分ける」行爲「理1」がこれから當に順うべしとして規範化される「理2・2」との分裂も含まれるであろう。この分裂も「理」が行爲性の強い他動詞と名詞との重疊として強く壓縮される中で前面に出て來ると考えられる。行爲は、「動機」と「目的」、「見込み」と「經驗」とが刻々に重なり合い考量されて進行する。名詞として實體化していたものが、他動詞の動的構造の中へ戻され動態化されるわけである。高宗の諱「治」を「理」に避けるという強制がもたらした最も深い影響を我々はここに見定めておきたい。朱熹が後に、

24 天下の物に至れば、則ち必ず各々然る所以の故と其の當に然るべき所の則と有り、所謂理也。(『大學或問』)

と、「理」を「所以然之故」と「所當然之則」とに分けたのはその當然の歸結であった。

引用20にもどって、その思考の流れを辿るなら、以上述べた二つの位相の理が微妙にその語感の中で重なり合っていることが理解されるであろう。いずれの「理」もすでに、最早「治」には戻し得ないと思われる。

今我々の見る陸贄「上奏」のテキストは、蘇軾等の「校正」を経ているのだから、「理亂」の「理」などは一見「治」に戻してあっても構わないと思われる。しかし律儀に「理」のままに刊刻されている。安易には戻し得なかったのか、おかしいと目に附くこともなかったのか、元來古典的には「治」たるべき位置を「理」が篡奪しているという事實の忘却は、この時代すでにそれとして定着していたと考えられる。

五

中國の伝統的な政治學が、生身の皇帝に神聖不可侵の保護膜を掛けるために設けていたのが「天」の認知による「天子」の觀念であり、「天人相關」の觀念であった。⁽¹²⁾「天」の認知はプラスの形では「祥瑞」、マイナスの形では「災異」で示される。「災異」とは、叱責の形で示される、父たる「天」の、子たる「天子」への愛顧にはかならない。

陸贄はこの「災異」について次のように明言する。

25 臣聞く。仁君、上に在れば、則ち海内餒殍するの人無し、と。豈に必ず耕して之に餉し、爨して之に食らわすならん哉。蓋し慮りて其の宜しきを得、制して其の道を得るを以て、人を歎乏の外に致し、災沴の前に設備す。是を以て年大いに殺ぐと雖も、衆は恒懼せず。夫れ水旱の敗爲るや、堯・湯も之を被れり矣。陰陽相い寇す、聖も何ぞ禦らん哉。堯・湯の盛んなるに貴ぶ所の者は、患に遭いて能く濟うに在るのみ。(卷三「均節賦稅恤百姓」其の五)

「水旱」は「災異」の代表的なものである。これを「陰陽」という原理がもたらした自然現象で、皇帝とは關係ない、といっているのである。關係があるのなら、そもそも堯・湯という聖王の時にそれが起こるはずもないし、關係がない

以上原理が順調に噛み合わなくて起こる獨立した現象には聖王の力も及ばない。つまり天事と人事は無關係である。端的に、傳統的な「災異」思想の否定である。皇帝は人事の主宰者として人事に盡くすだけである。

同じ考えは、卷十二「論紆遷幸之由狀」、徳宗の、

26 古より國家の興衰には皆な天命有り、今此の厄運に遇うは、則ち是れ朕の失徳なりと雖も、亦た應に事、人に由らず。

という言葉に對する縷々たる諫言にも窺える。要は、

27 天の視聽する所は皆な人に因り、天の災祥を降すは皆な其の徳を考う。人事の外に別に天命有るに非ざる也。……此れ又た人事を捨てて天命を推す、必ず可ならざるの理也。

というにある。傳統的な「天」觀念に一見従うようではあるが、人事は人事に完結すると謂うのであって、「天命」が完全に「空位」化されていることには變わりがない。さらに同じ箇所には、

28 臣は志性介劣、學識庸淺、凡そ是れ占算の祕術は都て其の源流に涉らざるも、興衰の大端に至りては、則ち嘗て諸を典籍に聞く。

という言葉も現われる。「占算の祕術」などという超越的論理など淺學非才の私には分らないと「皮肉」に言っているのである。

六

陸贄の「夫水旱爲敗、堯湯被之矣。陰陽相寇、聖何禦哉」という言葉は、王安石の次の言葉に直ちに響き合う。⁽¹³⁾『長編』卷二五二、熙寧七年（一〇七四）夏四月己巳、

29 上（神宗）、久しく旱なるを以て、憂い、容色に見わる。輔臣進見する毎に、未だ嘗て歎息懇惻せざることなく、盡

く、保甲・方田などの事を罷めんと欲す。

王安石曰く。水旱は常數、堯・湯も免れず。陛下、卽位以來、累年豐稔、今ま早暵に逢うと雖も、但だ當に益々人事を修むべし。天災に應ずるを以て、聖慮に貽すに足らざるのみ。

上曰く。此れ豈に細故ならんや。朕の今ま恐懼すること此の如き所以の者は、正に人事未だ修めざる所有るが爲也。旱魃が續いたため、「災異」思想に本づく政策見直しの壓力が増し、神宗皇帝は動搖するに至った。

南宋・徐自明『宋宰輔編年錄』（以後『宰輔錄』と言う。王瑞來『校補』、中華書局、一九八六、に依る）、熙寧七年「四月丙戌、王安石罷相」の條に引く「丁未錄」には、

30 安石、熙寧三年十二月より相を拜し、是の年四月に罷む、相位に居ること凡そ五年。……是に至りて久しく旱す、

上、百姓の流離するを以て、憂い容色に見わる。輔臣進見する毎に、未だ嘗て嗟嘆懇惻せざることをあらず。始めて深く新法の不便なるを疾み、之を罷めんと欲す。安石曰く、水旱は常數、堯・湯も免るる能わざる也……上曰く、此れ豈に細事ならんか……安石は常數を以て言と爲し、上は終に常數を以て是と爲さず。安石乃ち位を去るを求む。上固く之を留む。請うこと益々堅し。故に江寧の命有り。

とある。神宗の王安石に對する信頼は固かったが、「水旱」が「天」の「天子」たる自らに對する警告「天譴」であることについては、「終に」譲らなかつたのである。ここにこそ「天子」の稱號を實質あるものとして意味化出来るか出来ないかの分かれ目、神宗にしてみれば自らの「天子」としてのアイデンティティーを持ち得るか否かの分かれ目が隠されていたと考えるべきであらう。王安石の方は、「天」や「天子」などの傳統的觀念を、有能な官僚に如何にも相應しい「プラグマティック」な割り切り方で、實質はないがなお有效な「擬制」としては認めていたであらう。しかしそれが政策の施行と國家の機能を阻害するものとなって來れば、皇帝の傳統的には認められてゐる權威意識を犯してまでもその「タブー」たる「虚構性」に觸れねばならなくなつて來る。王安石はここでひるむような人間ではなかつた。すでに傳統的な

「天」への畏怖などからは離脱してしまっているのである。ただしここではあくまで「天譴」のところで言表上は踏み止まっている。

七

王安石の次の文章は、「國家」を「行政國家」と位置づけ、「天子」をそのような「行政國家」の「一機關」へと解消してしまふ政治學的思考の轉回を告げるものであろう。

31 A……夫れ天下の衆を合わせる者は財、天下の財を理める者は法、天下の法を守る者は吏也。吏良からざれば、則ち法有るも守るもの莫く、法善からざれば、則ち財有るも理むること莫し。

B 財有るも理むること莫ければ、則ち阡陌閭巷の賤人も、皆な能く取予の勢いを私し、萬物の利を擅にし、以て人主と黔首を争いて其の無窮の欲を放つ。必ず貴・強・桀・大にして而る後に能く此の如かるに非ず。而るに天子猶お其の民を失わずと爲す者は蓋し特だに號なるのみ（而天子猶爲不失其民者、蓋特號而已耳）。

C 蔬を食らい敝を衣、其の身を憔悴し其の心を愁思し、以て天下の給足して吾が政に安んずることを幸うと雖も、吾は其の猶お得ざるを知る也。然らば則ち吾が法を善くし而して吏を擇びて以て之を守り、以て天下の財を理むるは、上古の堯・舜と雖も、猶お此れを以て先急と爲すこと母き能わず。而るに況や後世の紛紛たるに於てをや。……（『臨川先生文集』卷八二「度支副使廳壁題名記」）

仁宗・嘉祐五年（一〇六〇）、三司度支判官在任中、四〇歳の時の文章である。

Aでは、經濟行政が國家存立の基礎であることを言う。これは『周易』繫辭下傳の「天地之大德曰生、聖人之大寶曰位、何以守位曰仁、何以聚人曰財、理財正辭、禁民爲非曰義」（引用4-④）を踏まえた議論である。「法」はここでは國家の立定する「制度」を意味すると押さえない。我々の言葉では、官吏達がそれを實現する點からは「政策」となり、

その實現行爲全般が「行政」ということになる。「理」は「おさめる」と讀んだが、「正辭」「禁民」などと通せば分かるごとく、強い行爲性を持つ、「筋目立てる」「秩序立てる」という意味である。國家の立定した經濟制度、それを實現する政策行爲が實社會經濟への秩序附け效力を失うなら、人は集まらないのであるから、人間集團としての國家はそもそも成り立たないのである。

Bではその文脈を承け、經濟政策が適正な秩序立ての效力を發揮出來ない時には、自らの私的な經濟力をふくらませる人間がどこからでも出現し、その許におのずから人が集まり、國家に對抗する集團が出來ることが先ず指摘される。そして重要なのは、「貴・強・桀・大」といった、傳統的身分・權威や個人的カリスマ・威力などが必要でなく、我々の言葉で言うなら貨幣秤量を基本とする「市場經濟」の論理に従う極めて日常的な活動の中で私經濟の擴張は行われるのである。言うなれば、ここでは國家も、先ずはそのような傳統的身分・權威や個人的カリスマ・威力に頼らずに勝負せねばならない。頼り得るのは、「善き制度」と「良き官吏」による「經濟行政」によって「經濟的流通・分配」を適正な秩序あるものとすることである。そういう時代なのである。にもかかわらず、「天子」と呼ばれる國家の主宰者は、「天子」という傳統的な「稱號」の權威性に囚われて現實が見えず、なおも人々は自分の許にいるのだと思ひ込んで高を括っている。だがそれは、「蓋し」、つまり「割って言ってしまえば」、ただただ「天子」という稱號の見させる幻想に過ぎないのである。號は號、中身など何もない、と。

王安石のこの一文は、中國における古典的官僚制の發展が可能にした政治學的認識の一つの極點に位置している、と我々は評價したい。就中原文を示し、今解釋した部分は、誠に容易ならざる物言いである。前では「人主」と言うのをここでは「天子」と換え、そして「號なるのみ」と來るのであるから、その「號」とは「天子」という稱號であることは、疑いようがない。「天子」が「人主」から換えて特に稱號として指摘されるのであるから、ここではその文字通りの意味、すなわち「天の子」という意味が表出されていると考えて良からう。それを王安石は「號なるのみ」と言い切るのであ

る。つまり、この稱號が含む「天」なり「天が我が子と認知している」「天の子」といった傳統的な觀念を、實質的な内容を持たぬ「嘘」だと喝破していることになる。まさに「不敬」の言辭である。⁽¹⁴⁾

王安石においては、皇帝は超越的な權威附けによってではなく、國家行政の適正さによってのみ正當化される「國家機關」⁽¹⁵⁾たるに過ぎぬことになる。

皇帝とは、一つの「ポスト」であり、そのポストに坐っているある生身の人間である。「天子」という觀念は、その生身の人間を神聖化し、言わば「即身呪物」化して、このポストに坐っていることをその「生身」において正當化する傳統的な心理裝置である。この裝置がなくなれば、そのポストに居るのはただの人間であり、そのポストに相應しく生きることを運命附けられた、逆にその芯までが「當爲」附けられた存在となってしまう。當の生身の皇帝には誠に堪え難い立場である。神宗の抵抗はすでに見た（引用29・30）。

だが、依然として「世襲皇帝制」という枠組みは存在する。王安石が今の文章で示した國家理解・皇帝理解は、その絶對的限界點を踏み越えたが故に、愈々踏み迷わざるを得ない。我々が「古典的官僚制發展の一つの極點」という所以である。⁽¹⁶⁾

八

「行政國家」への轉回と「天子」の「一機關」への解消は、當時の多くの科擧官僚の言行の暗黙の前提であった。また皇帝側でもこのことにはすでに氣づいていた。

國家の命運を考え、政策・人事を立案・決定する政府部内において、宰相以下の科擧官僚たちは、選拔を受け、種々のポストとそのつどの考課を経て登ってきた「出来る男たち」である。ここで世襲制という誠に頼りない選拔からポストに就いた人物はたった獨り、皇帝のみである。神宗が即位したのは二〇歳、時に司馬光四九歳、王安石四七歳。これでは神宗ほどの才幹でも勝負にならない。⁽¹⁷⁾

治平四年一月八日（一〇六七、一、二五）、神宗が即位したその年の九月、張方平が神宗の格別の指示により參知政事に任ぜられたが、司馬光はこれに「方平は文章に取り柄がある以外は、姦邪貪狼」として反對した。

32 上、色を作して曰く、朝廷、除拜ある毎に、衆言輒ち紛々す、朝廷の好事にあらず、と。

光、曰く、此れ乃ち朝廷の好事なり、人を知るは、帝堯もこれを難しとす、いわんや陛下新たに位に即かる、萬が一同一姦邪を用いんか、もし臺諫循默して言わざれば、陛下何によりてか之を知らん、これ好事と爲すにあらざるなり、……（『資治通鑑長編紀事本末』卷五八。以後『紀事本末』と呼ぶ）

張方平の人事は神宗自らの發意による人事であつた。即位以來の經緯もあつたのだらう、神宗はかつて、なぜ皇帝たる朕の人事が一々阻まれるのか、と語氣を荒げているのである。司馬光は「天子」の超越的權威を認める純乎たる傳統主義的心情の擁護者であつたが、それにして、これである。生身の皇帝の個人的超越性も、割ってみれば、國家體制の一環として制御されるべきだということが、臣下としての偽りなき忠誠心と正義心をもつて主張されているのである。

熙寧二年二月、富弼が同平章事に任ぜられた。足疾のため入見が叶わなかつたその折りも折り、次のようなことがあつた。

33 上の前に、災異は皆な天數、人事の得失の致す所に非ず、と言う者あり、弼これを聞き、嘆じて曰く、人君の畏るる所は惟だ天のみ、若し天を畏れざれば、何事か爲す可からざる者ならん、亂亡を去ること幾も無し矣、此れ必ず姦臣、邪説を進めんと欲して、故に先ず上を導くに畏るる所無きを以てし、輔弼諫諍の臣をして復た其の力を施す所無からしめんとす、此れ治亂の機也、吾以て速やかに諫めざる可からず、と。（『東都事略』卷六八「富弼傳」）

先にも言う「天譴」に關わる話である。言われているのは王安石のことであるのかも知れない。しかしここで注意したいのは、富弼の方の發言である。彼は「天譴」説を擁護しているわけであるが、その言い回しには、その擁護が、本質論的なものではなく、その説の採用がどのような現實的效果をもつかという「プラグマティック」な觀點から爲されている。

ることが窺える。この觀點からは「天子」はやはり國家の關數たるに過ぎない。

蘇軾の、熙寧四年二月の日附けをもつ「上神宗皇帝書」（『蘇軾文集』卷二五）は「新法」を批判するものであるが、獨特の鋭さで當時の皇帝理解・意識の危機狀況を明らかにしている。

34 A 臣の言わんと欲する所の者は三。陛下の、人心に結び、風俗を厚くし、紀綱を存するを願うのみ。

B 人は恃む所有らざるもの莫し。人臣は陛下の命を恃めば故に能く小民を役使し、陛下の法に恃めば故に能く強暴を勝服す。

C 人主の恃む所の者に至りては誰なる與。書に曰く、予、兆民に臨む、凜乎として朽索の六馬を馭するが若し、と。天下に人主より危うきは莫きを言う也。聚まれば則ち君・民と爲り、散れば則ち仇・讐と爲る。聚・散の間、毫釐も容れず。故に天下歸往すれば之を王と謂い、人各々心有れば之を獨夫と謂う。此れに由りて之を觀れば、人主の恃む所の者は人心なるのみ。人心の人主に於けるや、木の根有るが如し、……人主、人心を失わば則ち亡ぶ。此れ、必然の理、迫る可からざるの災い也。……

D 是を以て君子は未だ行事の是非を論ぜず、先に衆心の向背を觀る。……

ここでも「天子」「卽身呪物」という傳統主義的な權威附けは拂拭されている。その存立は一に係って「人心」の向背にある。保護者たる「天」などどこにも出て來ない。Dの部分から見れば「人心」とは「人氣」に他ならない。常に浮動・流動する「人氣」一本に恃んで皇帝は皇帝たり得る。國家は存立し得る。皇帝は「人氣」の關數にほかならない。したがって常に絶えざる動搖のうちにある。これがその皇帝理解、國家理解である。

九

だが目の前に皇帝は存在し、この皇帝の存在を以てのみ國家は統一體として機能する。この制度を覆すことは出來な

い。となれば、引き返さざるを得ない。この皇帝をどう存立附けるのか。これが問題である。すでに明らかなごとく、王安石は適正な國家行政を行うことにその存立要件を設定し、蘇軾は人氣をそらさないことにその存立要件を設定した。彼らの言葉に煮詰めれば、王安石は「理義」さらには「理」、蘇軾は「人心」である。

王安石の「新法」政策が深刻な批判にさらされその存廢の危機にあつた時期としては、「新法」の皮切りとして現われた「青苗法」に批判が相繼いだ熙寧二年から三年にかけての時期と、先にも出た熙寧六年から熙寧七年、王安石が宰相を一時罷めるに至る時期とがある。いずれの時期も批判側の心情には「人心を失う」という危機意識があつた。

熙寧三年二月、韓琦が青苗法批判の奏議を提出、神宗は「眞の忠臣」なりとして、この奏議を執政に示した。同月甲申にはこの奏議は制置三司條例司に付され、検討の結果、七條に互る反駁文が作られた。この間多數の青苗法批判の章疏があり、神宗はこれを王安石に付していたが、「章疏、惟だ韓琦のみ辨ず可き有り、餘人は絶えて理に近からず、辨ず可からざる也」と王安石は述べ、神宗も然りとした。反駁文は王安石自身の作成に係るとされる。韓琦はさらに逐一のこの反駁文に對する駁文を三月に作成している。⁽¹⁸⁾「新法」をめぐる「政治鬭争」(以下のDを参照)もこの邊りがピークであつたと思われる。ここにおける王安石の「鬭争」據點は次の史料によく示されているだろう。

35 A 『紀事本末』卷六八、熙寧三年三月丙申)……上因りて臺諫官、人心を失う可からず、とやうに論及す。

B 安石曰く。所謂「人心を得」なる者は、理義有るを以てす。理義なる者は乃ち人心の悦ぶ所。獨り人心のみに非ず、天地鬼神に至るまで亦た然り。先王能く山川の鬼神をして亦た寧らかならざること莫から使むる者は行事に理義有るを以ての故也。苟くも理義有らば、即ち周公四國の皆な叛するを致すも、人心を失うと爲さず。苟も理義無ければ、即ち王莽數十萬人の闕に詣りて功德を頌むること有るも、人心を得ると爲さざる也。

C 它日……上又た安石に諭して稍や常平法を修改し以て衆論に合わせ使めんとす。

D 安石曰く。陛下正に道を以て流俗に勝たんとせば、戰と異なること無し。今少しくも自ら卻け^{しりぞ}ば、即ち坐して流俗の

勝つ所と爲る矣。⁽¹⁹⁾

Bの王安石の言は『孟子』告子篇上の「心之所同然者何也、謂理也、義也、……故理義之悅我心、猶芻豢之悅我口」(引用2-②)に本づく。その言う所は明瞭であらう。天地自然にまで廣げられた世界における普遍・客觀的な基準として「理義」を提出し、この基準のない「人心」「衆論」は「流俗」とされる。蘇軾の「人心」論はまさに「流俗」に合わせるものとなる。

王安石が政策・言説・人物の適正さを判断する際に「理」という言葉を使うことは『長編』などの史料を辿れば直ちに了得されるところである。今は次の二つを挙げておく。

36 『紀事本末』卷五八、熙寧二年八月丙午、范純仁の語……且つ執政・王安石は文學を以て自負し、議論を以て君を得、己のが能に専任して時事に曉かならず。而るに又た性は頻る率易、輕がろしく信じて回らし難く、意を擧げて言を發し、自ら謂えらく「理に中る」と。……

37 『長編』卷二三、熙寧三年七月壬辰)……上嘗て王安石に謂いて曰く、(馮)京は平穩なるに似る、と。安石曰く、京は理を燭らすこと明るからず、若し鼓かすに流俗を以てせば、即ち自ら守る能わず、と。

一〇

皇帝を「理」に位置づけるか「人心」に位置づけるかは、しかしいずれにしても、「天子」「即身呪物」という幻想を無残にも拂拭するものである。皇帝自身はここで當然ながら別の道を選ぶ。

例えば、遊行・亂費で知られる徽宗の振る舞いも、「天子」性を拂拭し、生身の國家機關としてその身の芯までを「理」や「人心」へと「當爲」附けんとする地點から「即身呪物」として畏怖される「天子」へと歸還することを目指していたと覺しい。

徽宗朝の政策で目立つのは、「禮」制度の整備と元祐の黨籍である。

元祐の黨籍における司馬光などに對する排斥の根據は、その「不敬」「不忠」「欺君負國」「有輕視人主之意」など（『紀事本末』卷一二二）であつた。

「禮」制度の整備は『政和五禮新儀』の編纂に結實する。⁽²⁰⁾これと關つて、「方士・魏漢津」の説が採用されて、「九鼎」が鑄造され、樂器が製作されたが、その基準尺度として、まさに「生身」の徽宗の左手の指の長さが使われたのであつた。

『紀事本末』卷一三五、徽宗皇帝「大晟樂」所引『長編』、崇寧三年正月甲辰「漢津今欲乞請、聖人三指爲法、先鑄九鼎、次鑄帝坐大鐘、次鑄四韻清聲、次鑄二十四氣鐘、然後均絃裁管、爲一代之樂。詔、可」下の原注に引く劉炳「大晟樂論」には、

38 漢津、之を師に得て曰く、人君は天に代わりて物を理むれば、其の稟賦する所、必ず衆と異なる。……

と言う。また大觀元年（一一〇七）十一月壬戌、「八寶」の成つた折の詔には、

39 八寶既に成れば、はる復かに前比無く、殆ど天の授くる所、人の能く爲すに非ず。顧みるに何の德あつてか以て之を承く哉。夫れ制して之を用うるは、其の人に存す。天人相因は、自然の理。以て志を烈考に繼ぎて之を萬世に傳うるに足る……（『紀事本末』卷一二八）

と言う。いずれも當時の「天」による「卽身呪物」化への意欲を示していて興味深い。

「不敬」「不忠」が大々的に宣告される裏には、有能な科擧官僚たちが「天子」たる皇帝を國家の一機關に引きずり降ろしたことに對する隠された復讐心が働いていたと覺しい。「卽身呪物」化を進める方策とまさに表裏一體であつたと考へることが出来る。

我々が見てきた「政治闘争」も、ここで、當の皇帝側の反抗をも引き出して、一巡りし終つた、という感がある。皇帝

制の許では、この問題が決着することはむろんない。

一

『河南程氏遺書』卷第二上に興味深い一條がある。元豐四年（一〇八二）の對西夏戰での敗北を承けての記録である。程明道・伊川どちらの語であるかは分らない。

40 春秋・戰國時代、小國は大國に挟まれ、火の車のような状態であつたが、しかし數百年に亘つて滅亡することなく自らを維持することが十分出來た。なぜかといえば、田の畦のごとく、區切りがあつてそこでタガを締めてあつたからなのだ。以後の世はこのタガがなくなり、一氣に土砂崩れになってしまうという危険を抱え込み、秩序が崩れれば、一氣に崩れてしまうということになった。陳涉が反亂を起こしただけで、天下はガタガタになってしまひ齒止めがない。今のこの堂々たる天下も、西の隅の戰に負けただけなのに、朝廷は芯の底まで震え上がつてしまふ。全く。結局のところ、天下も、田に畦あるごとく、各部分が區切られてそれぞれに閉められておれば、その勢いを破壊することはないのに、今の天下と來た日には、廣々と廣がる水田のごとく、人が波を起こそうとしても箸でかき回すようなもので何も出來ないが、一端起こるとなれば上を下への大混亂となつてもう手に負えぬ。祖宗の德澤仁厚のおかげで、百有餘年に亘りゆったりと暮らして來たために、いつも知れず人の心は骨抜きとなり終わり、豪傑がいようと活躍する愛想もない。今の天下は、靜かにそつとしておくだけ、搖り動かそうとしてはいけない（一時柔了人心、雖有豪傑、無箇端倪起得、便只要安靜、不宜使搖動）。夷狄とて、やはり相手が大き過ぎて手を引くしかあるまい。ここに居座るのが中國の幸福ということだ。（中華書局『二程集』、一九八一、四三頁）

皮肉とも、諦めとも取れるが、端的に、今の天下に格別の國家作用の必要はないと言っているのである。四〇歳の王安石はなお「行政」作用の必要は認めたが、ここでは「統治」「行政」の兩方が最早無力であり、むしろ不要として捨てら

れるに至っている。程氏が「雖有豪傑、無箇端倪起得、便只要安靜、不宜使搖動」という時、恐らく王安石の姿、彼の惹きおこした「政治鬭争」の様がその眼前に浮かんでいるであらう。皮肉にしかならないようなこの認識は、その厳しい「政治鬭争」の結果であるともいい得る。そして遠く「魯迅」の認識にまで繋がって行きそうな深刻さがここにはある。最後に『朱子語類』から示しておきたい。

41 今の世に二弊あり。法弊と時弊である。法弊の方は、全てを改めるだけであるから、思う程には難しくない。時弊の方はというと、一に係って人如何の問題だ。人は全て私心によって動くのだから、如何にしても變え得ない。嘉祐の時代、法はダメになっていたと謂うことが出来る。王荆公は程なくこれをすっかり變えたのだが、別の弊害を數え切れぬ程起こした。それも、人を變えることは難しいからであつたのだ。(卷一〇八、五二條)

「法弊」「時弊」の議論は、陸贄の「均節賦稅恤百姓六條・其一論兩稅之弊須有釐革」に「凡そ其の積弊を拯わんと欲せば、須らく弊を致すの由を窮むべし。時弊なれば則ち但だ其の時を理すのみ。法弊なれば則ち全て其の法を革う……」(『陸宣公集』卷二二)と云うものである。

42 要するに、祖宗の法に因りながら人を精擇して行けばそれで治めるに十分である。人を擇ぶことに盡きる。范淳夫の『唐鑑』も、このように論じ、現在の郡縣制に因って十分に治めることが出来るとしている。私は若い頃いつもこの范氏の議論を程度が卑いとはかにし、苟簡因循の論だと考えたものだ。しかし今になって考えるに、信に彼の云う通りだ。(卷一〇八、二〇條)

41は、陸贄の議論と王安石の経験とを要約し、この時代の政治學的思考が到達した認識を示す。「人はみな自分の利害で動く」。「人を變えることは難しい」。42には、この認識が、朱熹自身の経験を経て獲得されたことが示されている。

ここの朱熹に、かつて世の有りようの變革を目指した人間の挫折を見るのか、あるいは厳しい成熟を見るべきなのか。恐らくは両方であらう。42と同じく范氏の『唐鑑』に言及した同卷一六條の最後が傳える呼吸はこの点でおもしろい。

「……范太史の『唐鑑』の議論は主旨皆な人を得ることに歸着する。私ははじめ彼のこのような言い方を嫌っていたが、後に思い返して見れば、そうとし可言えん」。又た云われた、「革弊するには、頭っからやらなきゃあな（革弊須從原頭理會）」。

國家は人の迷惑を越える「制度」としてはいま如何なるものであり、またあるべきなのか。この問いを一氣に裸形にして推進しようとしたという點で、王安石を「革命家」と呼ぶ⁽²¹⁾ことが出来るとするなら、朱熹にもその氣味合いはある。ただまさに王安石をビークとする政治鬭争とその行方を自らの経験として問い返しながら、朱熹は使命として時代に課せられた「變革」のあるべき姿を捜し求めていたと言えるだろう。

結

唐代、百年以上に亘り、「治」が「理」に避けられたことがどれほどの影響を持ったかは、にわかには測り難い問題である。例えるなら、巨匠といわれる名門樂團の指揮者が急病に倒れ、急遽立てられた氣鋭の若手が、實はすでに變わりつつあった聽衆の嗜好にまさにあつて大成功を収めた、といったところだろうか。巨匠は復歸しても、すでに形を與えられてしまった聽衆の好みは元に戻らない。かわつてその氣鋭が巨匠への道を歩む。

聽衆の嗜好にはつきりとした形を與えるのは指揮者の具體的な演奏である。しかしその演奏も聽衆の嗜好の變化の一部として形成されている。指揮者も聽衆の一人なのだからである。思考と言葉との關係もそのような相互形成の關係にある。ことは單純な因果關係では割り切れない。しかし相互形成關係の深刻さを忘れるわけにも行かないだろう。

歴史に「もし」はないと言われるが、この事態の深刻さを想像するためには、次のように考えてみるのが有効かも知れない。すなわち「理學」が力を持っていたある段階で、「理」を諱とする皇帝が即位し、唐の故知に習つて、今度は逆に「治」に置き換へることになる。「理學」は「治學」になる。「性即理」は「性即治」になる。あるいは「心即理也」

（傳習錄上）は「心即治也」になる、などなど。とまれ、まことにわかには測り難いと以外言いようがない事態である。

註

（1）寺地遼「五代北宋政治史概説」（今堀誠二編『中國へのアプローチ——その歴史的展開——』勁草書房、一九八三、第四章）「一 はじめに」を参照。「唐宋變革論」が唐・宋間の「比較類型論」として機能することの方が多し、これを批判し、これに「政治史研究」の立場を對置し、その必要性を説いておられる。

（2）『宮崎市定全集8唐』、岩波書店、一九九三、所收『大唐帝國』（河出書房、一九六八）、二九五頁。また同全集『1中國史』、一九九三、所收『中國史』（岩波書店、一九七七、七八）、二二五頁。

（3）（1）に言う寺地氏による「政治史」の強調を参照。本來政治的な意味合いの強い「天」「理」などの觀念を、「思想史」や「觀念史」へと限定して理解する研究が現在多く見られるが、その觀點の制約から「比較類型論」「類型論的變遷論」のレベルに止まる研究が多い。我々はそれらの觀念が本來要請され、機能し、動搖していた「政治史」「政治闘争」「政治學的思考」の個別過程において理解すべきであらう。

（4）例えば、『淮南子』原道訓「夫能理三苗」の高誘注。

（5）例えば、岡田英弘『世界史の誕生』、ちくまライブラリー、一九九二、二二一頁。

（6）『說文解字』などには「A、B貌」や「A、B_訓也」という定型の言い方が現われる。また例えば、朱熹『大學章句』、「大學之道、在明明德」の注に「明、明之也」と。「他動詞である」との注釋である。

（7）個別の古典についての語彙をまとめる『詞典』が現在陸續と出版されているが、「品詞分析」を明確にしているものは案外少ない。中では、張雙棣・殷國光・陳濤著『呂氏春秋詞典』、山東教育出版社、一九九三、がこの點に力を入れたものとして參考になる。最近完成した『漢語大詞典』にも品詞分析はない。

（8）（7）に言う『呂氏春秋詞典』（一一頁）では、このような例は「形容詞」としている。ちなみにその分析によれば、『呂氏春秋』では「治」は一七五例、うち動詞一〇四例、形容詞七一例。我々の用語では全て「用言」である。

（9）木下鐵夫『清朝考證學』とその時代、創文社、一九九六、二五・一四三頁を参照。

（10）（7）（8）に言う『呂氏春秋詞典』（一四頁）では、「理」は七三例、うち動詞が五例、名詞が六八例、である。

（11）呂思勉『隋唐五代史』下、第二十一章「隋唐五代學術」第二節「文字」（上海古籍出版社、一九八四新版、一九五九

第一版、一二七八頁）を参照。「何説自得其眞」と何義門の説を支持し、「理之與治、代之興世、今人下筆、猶是相淆、不能盡復唐以前之舊、亦習熟爲之也」と言う。

- (12) 以下に扱う問題の全般的な見取りと参考文献について、小島毅「宋代天譴論の政治理念」（『東洋文化研究所紀要』第七七冊、一九八八）、「郊祀制度の變遷」（同上第八八冊、一九八九）、「天子と皇帝——中華帝國の祭祀體系」（松原正毅編『王權の位相』、弘文堂、一九九一、所収）に詳しい。
- (13) 以下、内山俊彦「王安石思想初探」（『日本中國學會報』一九九集、一九六七）、寺地遵「天人相關説よりみたる司馬光と王安石」（『史學雜誌』七六一〇、一九六七）、「歐陽脩における天人相關説への懷疑」（『廣島大學文學部紀要』二八一、一九六八）を参照。

- (14) 「度支副使廳壁題名記」は、(13)に言う寺地氏「天人相關説よりみたる司馬光と王安石」五一頁下段、土田健次郎「王安石における學の構造」（『宋代の知識人——思想・制度・地域社會』、汲古書院、一九九三、所収）二三頁、吾妻重二「王安石『周官新義』の考察」（小南一郎編『中國古代禮制研究』、京都大學人文科學研究所、一九九五）五四九頁、などが引いて論じるが、我々が注目した「……蓋特號而已耳」の部分は省略されている。王安石における君主絶對化という前提があるからだろうか。下註(16)参照。

- (15) 寺地遵氏は「南宋政權確立過程研究覺書」（『廣島大學文學部紀要』第四二卷特輯號、一九八二）二五頁で「皇帝は縉紳の公論に従うべしとする皇帝機關説の見解」という言い方

を示された。小林義廣氏はこれを承けて、「歐陽脩における歴史敘述と慶曆の改革」（『史林』六六—四、一九八三）五七頁で「いわばこの考えは、『皇帝機關説』ともいえるべきものである。なぜなら、皇帝は恣意を排して臣民の動向に従って判断を下す公正無私の存在でなければならぬから。」とされ、『漢議』小考」（『東海大學紀要 文學部』1990—No. 54、一九九一）八六（四二）頁では「このようにみてくると、輿論に従って判断を下し至公性を重視する君主を戴く國家像とは、いわば『皇帝機關説』というべきものではなからうか。八五（四二）頁では「官僚の輿論を基底として、その上に至公の倫理的天子を戴く『皇帝機關説』という言い方をしておられる。しかしこのような理解によるこの語の使用は、司馬光や王安石の皇帝理解如何にまで及んで、小林氏の分析を混亂させる元となつていと思われる。現代の日本において「皇帝機關説」と言えば、當然かの「天皇機關説」の言い換えと捉えるべきであろう。そこから言うなら、「輿論」の關數となることを以て「機關説」の定義とすることは出来ない。「天皇機關説」とは端的には「國家法人説」である（小林直樹『憲法講義』、東京大學出版會、一九七八改訂版、第一章・二章）。歴史分析に用いるのであるから嚴密に適應し過ぎて議論の餘地を奪うのもよくないと思うが、やはり「機關説」は「輿論に従う」というレベルとは區別される、國體・國法レベルでの用語としておくべきである。次註(16)にも關わる。

- (16) (1)に言う「五代北宋政治史概説」で、寺地氏は「王安石

の政治理論の特色は、まず君主の權威の絕對化にあった。皇帝を至上の存在と規定しており、その意味で皇權主義と名附けてよいものであった。」(一二二頁)と述べておられる。

この論調は大旨の論者に共通するが、我々の今の分析とは矛盾する。考慮すべき點を二つ擧げておく。(1)皇帝のポストの絕對化と生身の皇帝の絕對化とは區別される。人主に友達のような口のきき方をする司馬光は王安石を非難している(『與王介甫書』、『全宋文』二八冊、三七三頁)など。(2)革命的な變革を目指す王安石にとっては、政治鬭争を勝ち抜くためにも、神宗を看板とする強力な「臨時革命政府」を構築しなければならなかった。また次註(17)を参照。

(17) 王瑞來校補『宋宰輔編年錄校補』(中華書局、一九八六)卷首「宋宰輔編年錄研究」「四、兼論宋代相權」の「六、宰相對皇權的限制」は「宋代、皇帝の權力は至高無上ではなく多くの面で宰相の限制を受けていた」と述べ、六條を擧げて論ずる。重要な指摘である。

(18) 『資治通鑑長編紀事本末』卷六八「青苗法上」による。韓琦の奏議は、『全宋文』二〇冊、二三三頁、「乞罷青苗及諸路提舉官奏」。制置三司條例司の反駁文は、『宋會要輯稿』一二二冊、食貨四之二四。ただし前後、錯葉があり、四之二四より四之三に續き四之二五にもどる。韓琦の再駁は、『全宋文』二〇冊、二四五頁、「又論罷青苗疏」。

(19) 『紀事本末』は、文海出版社「宋史資料萃編 第二輯」所收、光緒十九年廣雅書局刊刻の影印による。Bに出てくる「理義」はそれでは「義理」に作る。「孟子」告子上を踏むのであるから、「理義」とするのが妥當であらう。「續資治通鑑長編拾補」卷七もここを引くに「理義」に作る。

(20) 小島毅「宋代の國家祭祀——政和五禮新儀」の特徴——(池田 溫編『中國禮法と日本律令制』、東方書店、一九九二、所收)を参照。

(21) 「革命家」という言い方は、彼の行動の外的要件を詰めることによって言われるよりは、その人間に看取される「相貌」によってなされると思われる。我々が王安石をそう呼びたいのは、次のような形で響く彼の「笑い聲」によってである。王安石を決定的に鬭争的にしてしまったと後に程伊川が述べた(『河南程氏遺書』卷二上)、中書省での王安石と張戢との争いを伝える『長編』卷二〇、熙寧三年四月壬午の條、「戢既に上疏す。又た中書に詣りて力争す。辭氣甚だ厲し。(曾)公亮、俯首して答えず。安石は扇を以て面を掩いて笑う。戢怒りて曰く、参政、戢を笑う、戢も亦た参政の爲す所を笑う、豈に但だに戢笑うのみならん、天下誰か笑わざる者ぞ、と。」安石にはいつも「御破算で願ひましては」で物を見つめる「假借なき子供」の目がある、と言ひ得ようか。

FEAST OF ANCESTORS IN YIN-ZHOU 殷周 PERIOD

HAYASHI Minao

From Yin to Han, not a few ruins of ancestral temple were excavated. However, there is none which show archaeological evidence to make one imagine the way of use of these buildings. Yanshi Erlitou 偃師 二里頭 building no.2 of Erlitou III stage is exceptional in this point. On a basement of pounded earth surrounded by earthen wall, a big tomb was dug. In front of it, a building was found. The ground of court, especially around the tomb and the building was trodden hard, showing long use. This is the palace of the man buried in the tomb. Food and clothing must be offered here as in Han time. And important event took place here for generations. This kind of building is also known at tomb of Fu Hao 婦好墓 of late Yin period at Anyang 安陽. In Western Zhou bronze inscription, we find many name of so-and-so's palace, where political event took place. These palaces were proved by Tang Lan 唐蘭 to be the *miao* (Ancestral temple). In Yin and Zhou bronze inscription we read "I made this so-and-so's vessel of daily use". These vessels made by son were used for filial duty. He offered to his own father food and drink, and vessels were placed in the building close to his father's tomb. After death, these bronze vessels were buried in his tomb. For what purpose? To let him continue his filial duty in his tomb.

FROM "ZHI 治" TO "LI 理": A CHANGE IN THE KEY TERM OF POLITICAL THINKING IN THE TANG-SONG 唐宋 PERIOD

KINOSHITA Tetsuya

It can be contended that one's political thinking is based on one's fundamental understanding of the function of the state in regard to its society and people. The function of the state can generally be divided

into two distinctive aspects: to reign and to rule. This distinction is exemplified in the adage “the British sovereign reigns, but does not rule”.

In Chinese classics, the term usually used to designate the function of the state is “zhi”, which can comprise both the meanings of “to reign” and “to rule”, with greater emphasis usually placed on the former.

For many reasons, the administrative function of the state developed highly and became more dominant during the Tang dynasty. It was around that time that Emperor Gao-zong 高宗 acceded to the throne. Simply because his first name was “zhi”, use of this character became prohibited for the following one-hundred and fifty years, and the character “li” was adopted in its place. The character “li” is used in Chinese classical literature as both a noun and a verb to denote the concept of “ruling”.

It was mostly by accident that the word “li” superseded the word “zhi” as the key term of political thinking in China. However, this shift in effect served better to describe the administrative function, which was at that time becoming more and more important to the state.

This paper aims to illuminate the terminological and practical changes that occurred in the political function of the state with reference to the writings of Lu Zhi 陸贄, Wang Anshi 王安石, and Zhu Xi 朱熹.

“INHERITANCE” AS SEEN IN THE HUIZHOU 徽州 DEEDS AND CONTRACTS

USUI Sachiko

In a previous article, “*Kishu ni okeru kasan bunkatsu* [The Division of Family Property in Huizhou]” (*Kindai Chugoku* No. 25, October 1995), I examined the special characteristics of the lineage (*zongzu* 宗族) and the family (*jiazu* 家族) in Huizhou by looking at the methods through which families actually divided their property. Using the Huizhou deeds and contracts as a source, this article examines the methods, purposes and processes for the selection of heirs in cases in which there existed no