

## 「無」の有用性 —王安石「老子」における「穀輻」解釈の再検討—

梶田 祥嗣

### 1. はじめに

王安石の『老子』重視は、『老子』第一章「無名天地之始，有名万物之母。常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」の四句を「無」と「有」の下で断句し、従来に無い読みを提示したことや、「介甫平生最喜『老子』，故解釈最所致意」（以上、『郡齋讀書志』一一）と評されることから知られる。また息子の王雱や陸佃、呂惠卿といった王安石の周辺にあった士大夫もほぼ漏れなく老莊注を遺している。北宋は比較的士大夫が老莊に関心を寄せた時代であると言われるが、王安石らによる注釈の量や注目の度合いは同時代の他の儒者をはるかに凌駕している。

王安石の老子解釈に関する先行研究では、無為と有為の構造分析に着目するものが多い。とりわけ、『老子』第十一章の「三十輻共一轂，当其無，有車之用」に新たな解釈を提示した「老子」（六八<sup>1</sup>）は、王安石の老子および思想関連の論文では必ずと言ってよいほど取り上げられる資料である。それら先行研究の大半は、道家による無為の偏重から儒家としての有為の有用性重視へとシフトさせた点に評価の軸を置いている。

もっとも、以下で詳述するように、王安石は有為の側面を重視しつつも、無為を軽視したり批判の対象としたわけではなかった。むしろ無為には有為以上の役割が期待されていたと考えられる。そこで本稿では、王安石「老子」に言及した諸家の論を検証しながら、この『老子』第十一章の解釈に込められた問題について、特に「無」の有用性という観点から再考を試みたい。

---

1 本稿で主に使用するテキストについては、王安石『臨川先生文集』は『王安石全集』第五～七冊（復旦大学出版社，二〇一七年）を、王安石『老子注』については同じく『王安石全集』第四冊所収の「老子注」を底本とする（ただし、『老子注』の一部は、蒙文通『道書輯校十種』（巴蜀書社，二〇〇一年）所収の「王介甫『老子註』佚文」を用いた）。当該文集からの引用については、前者は篇名と巻数のみを、後者は書名と該当する章のみを記載する。

## 2. 王安石の轂輻論をめぐる諸家の見解

王安石の轂輻論をめぐる諸家の見解を検討する前に、やや長いが「老子」全文の現代語訳を付し、その論旨について確認しておく。

道には本と末がある。本とは、万物が発生する根本である。末とは、万物が完成する根本である。本は、おのずから然るところに出る。それゆえ人の力を借りずして、万物は発生するのである。末は、物質にかかわる。それゆえ人力を恃んで、その後万物は完成する。そもそもそのように人の力を借りることなく万物が発生するのであれば、聖人は言わずとも為さずともよい。人力を恃んで万物が完成するに至れば、聖人は言わず為さずとはいかない。そのため昔の聖人が上位にあって、万物（の生成）を自らの任務としたのは、必ず四術を制したのである。四術とは、礼・楽・刑・政のことであり、万物を完成する根本である。それゆえ聖人はただその万物の完成に務めて修める者であり、その万物を生むことについては言わないのである。やはり生とはおのずから然るものを主とするもので、人力の与るところではない。『老子』はただそれだけではなく、物質に関するものは、すべて言うに足らず、為すに足らずとしたのではないだろうか。それゆえ大抵、礼・楽・刑・政を捨て、道だけを称えるのは、理を見ず超俗に過ぎるのである。そもそも道のおのずから然る状態とは、また何によって担保されるのだろうか。それは物質にかかわるから、人の言語や、人の為すところを恃む必要がある。それについて『老子』では「三十輻，一轂を共にす。其の無なるに当たり，車の用有り」と言う。そもそも軸受けとスポークの使用は、本来車にとっては無用にあたる。しかし職人が木を削るとき、無に至らないのは、やはり無はおのずから然るところに出て、人の力は関与できないのである。今の車を作る者は、その軸受けやスポークが必要であることは知っているが、無に及ぶことはない。しかしながら車が完成するには、やはり軸受けとスポークが揃うことで、はじめて用をなすのである。もしそのように無が有用となることを知りながら、軸受けとスポークを作らなければ、車を製造する技術はもともと甚だしく粗略であろう。今無が車にとって必要であり、無が天下に必要であることは分かるが、有用の根本については分からない。それゆえ無が車にとって有用であるのは、軸受けとスポークがあることからそのように言える。無が天下に必要であるのは、礼・楽・刑・

政があることからそのように言える。その軸受けとスポークを車から捨て去るように、礼・楽・刑・政を天下から捨て去って、座ったまま無の有用性を求めるのは、ほぼ愚者であろう。

（道有本有末。本者，万物之所以生也。末者，万物之所以成也。本者，出之自然。故不假乎人力，而万物之所以生也。末者，涉乎形器。故待人力，而後万物以成也。夫其不假人力而万物以生，則是聖人可以無言也，無為也。至乎有待乎人力而万物以成，則是聖人之所以不能無言也，無為也。故昔之聖人之在上，而以万物為己任者，必制四術焉。四術者，礼・楽・刑・政是也，所以成万物者也。故聖人惟務修其成万物者，不言其生万物者。蓋生者尸之於自然，非人力之所得与矣。『老子』者独不然，以為涉乎形器者，皆不足言也，不足為也。故大抵去礼・楽・刑・政，而惟道之称焉，是不察於理而務高之過也。夫道之自然者，又何預乎。惟其涉乎形器，是以必待於人之言也，人之為也。其言曰，「三十輻共一轂，当其無，有車之用」。夫轂輻之用，故在於車之無用。然工之斲削，未嘗及於無者，蓋無出於自然，人之力可以無与也。今之治車者，知治其轂輻，而未嘗及於無也。然而車以成者，蓋轂輻具，則亦必為用矣。如其知無之為用，而不治轂輻，則為車之術固已疎矣。今知無之為車用，無之為天下用，然不知所以為用也。故無之所以為車用者，以其有轂輻也。無之所以為天下用者，以其有礼・楽・刑・政也。如其廢轂輻于車，廢礼・楽・刑・政於天下，而坐求其無之為用也，則亦近於愚矣。）

『老子』本文では、「一轂」、すなわち車輪のシャフトを入れる軸受けと、「三十輻」、すなわち車軸の軸受けと車輪を連結するスポークをそれぞれ無と有に擬える。言うまでもなく、車輪の中心である轂は空洞であり、それ自体は動かず無用であるが、その轂がなければ車輪は回転せず、また逆にスポークがなければ車輪は成り立たない。すなわち一般には、有を支えるのは無であるという無の効用を車輪のたとえで説明するものと理解されている。

この王安石の轂輻論を検討する前に、諸家の解釈と問題点を瞥見しておく。庄司莊一氏は（「王安石思想に関する二三の考察」、『甲南大学 文学会論集』四、一九五六年）王安石の「老子」は、「法度の世界を極限状況に於て捉えてまで国家運営に於ける法制確立の要を主張した文」（三五頁）として、人為の不要な「自然社会」と人為を必要とする「人文社会」に分け、王安石は後者が「万物以て成る」状態に到達するまで有言有為を要する

という点」を特に強調しているという（以上、三六頁）。庄司氏の言わんとすることは、要するに無為よりも有為、すなわち人為を強調するものと推測されるが、その一方で氏は、「無の天下の用たる所以は礼楽刑政あるを以てなりと明らかにのべている如く、政治上の諸制度の完備せる暁には、その社会に於て天子は国家社会の行政運営上実質的には無用の存在となるとしている」（三六頁）とも言う。無論、王安石は窮極の理想的統治として無為の治を構想することは確かであるが、天子の存在を無用とするような論は王安石関連の一次資料には管見の限り見出すことはできない。

山下龍二氏（『王安石と司馬光』、『東京支那学報』第十三号、一九六七年）は、王安石は古典の字義を解釈するとき、「概念の拡張、形而上学的な深化を拒否する」（一四二頁）として、この傾向は『老子』解釈にも見られ、「老子の本意は、あるいは、礼楽刑政の廃棄をいうのではないかもしれないが、王安石からいえば、「無」はあくまで「ない」ことであって、現実の有の世界に適用することは不可能であつた」（一四二～一四三頁）とする。山下氏の言う通り王安石の思想は概念の形而上的な分析を追究する方向にはないことは確かであるが、轂と輻との関係からも明らかのように、「無」は道の根源あるいは基点として措定されているのであり、「無」を「無い」とする見解には同意しがたい。

内山俊彦氏（『王安石思想初探』、『日本中国学会報』第十九集、一九六七年）は直接轂輻論に言及していないが、「老子」の本末論を引用して、王安石における天人の思想の根本は「天」と「人」、「本」と「末」という「自然と人為の区分」にあるとする。この「王安石の思想の根底にある基本的発想」（一六九頁）としての天人の分は、性情論や政治への認識、歴史意識、新法改革の全てに通底する主調音とみる。また、王安石の天人を分離した思考様式は、それ以前の伝統的思想に比べ客観的・合理的であるがゆえに、「伝統的思考とのきわだった対立を表示する」（一六一頁）進歩的性格が認められると評する。たしかに王安石が天人を区別したことは事実であるが、「自然に対する人間のはたらきかけ」（一六八頁）あるいは「自然に対する人為の主体的能動性の認識」（一七二頁）というような、人為の側のみを重視したわけではない。王安石が有為を重視する理由のひとつには、「世之学者常以無為精，以有為粗，不知二者皆出於道」（『老子注』第一章）と、道の無為性を強調する老莊解釈者を批判するためであって、必ずしも無為を全否定して有為のみを重視したわけではない。

また、内山氏の言う「伝統的思想」である天人の結合が非合理的であり、天人分離が合理的であるという図式は極めて画一的であり、伝統的政治思想に立脚していないことが論説の進歩性や「自然に対する人為の主体的能動性」（一六八頁）を証明するのには甚だ疑問である。いみじくも内山氏が「伝統的思想」について、「……政治権力は、君主の一身にあるとされた。何故なら、君主のみが、「天」から「命」を受けたその代理者＝「天子」として、右の「天」と「人」との結合を媒介し、「人」に対する「天」の支配を実現させるもの、と考えられたからである。ここに君主の超人間的神聖性、その権力の絶対性が観念されることとなる。かようにして「天」と「人」との結合は、専制的君主権力のイデオロギーとして機能する」（一七〇頁）と述べていることは、実は王安石の君主観にも認められる傾向であり、伝統的か進歩的かといった指標は、王安石（に限らないが）の思想の正確な把握をむしろ遠ざけるものと言わざるを得ない。

井澤耕一氏（『王安石『老子』注初探』、『関西大学 中国文学会紀要』第十五号、一九九四年）は「……安石にとって「本」のみにこだわっている老子の説はとうてい許容できない偏頗な説ということになる。それゆえ注釈というわくを超えて厳しい批判を加えているのである」（七七頁）と、王安石は『老子』の無為を批判するものと解釈している。たしかに王安石「老子」には高遠な道を称するに過ぎ、道の用である礼楽刑政に説き及んでいないとの記述<sup>2</sup>はあるが、王安石の批判の鋒は老子の無（「本」）自体の批判よりも、『老子』を説く後代の論者あるいは王安石と同時代の『老子』解釈者に向けられている。それは「今之治車者、知治其轂輻、而未嘗及於無也。然而車以成者、蓋轂輻具、則無必為用矣」において「今」の語が付されていることから理解できよう。そもそも王安石は『老子』について「老子所言、形而上者也」（『老子注』第三章）、あるいは「『孟子』立本者也、『老子』反本者也。故言之所以異」（『老子注』第十章）と、『老子』を批判するために注釈や論考を記したのではないのであって、「老子」および『老子注』に対して「とうてい許容できない偏頗な説」、「注釈というわくを超えて厳しい批判を加えている」といった評価は適切ではあるまい。

また井澤氏は、「古の聖人は「本」は操作できないものとして言及せず、「末」つまり、四術、安石の述べるところでは、礼・楽・刑・政を修める

2 「老子者独不然。以為涉乎形器者皆不足言也、不足為也。故抵去礼・楽・刑・政、而唯道之稱焉。是不察於理而務高之過矣」。

ことにのみ務めていた。ところが老子は「本」のみを重んじて、「末」である四術を排除したのである」（七六頁）と述べる。ただ王安石「老子」を丁寧読めば、「本」とは「人」、すなわち一般人の力を借りることなく万物が生成する無言・無為の地点であり、道の本源は聖人であっても「操作」できるわけではない。より厳密に言えば、道の根本を操作することは不可能だが、「生成」という熟語をあえて無為（本）と有為（末）の場で分け、言語では形容不可能な道の発「生」（＝「不言其生万物」）から万物が生「成」する（＝「其成万物」）道の作用が顕現する場に聖人が置かれていることからわかるように、道の作用が天下に礼楽刑政の四術として現れたものを聖人のみが制御できるとする。つまり、聖人は無為の両界にあって、生から成という万物の生成過程に唯一関与できる存在であり、「穀輻」の比喩も聖人による無為と有為との相互連関を明示するために説かれていると考えられる。王安石は人が「操作できない」無言・無為の境地に対して、聖人のみが「本」に与ることのできる存在であるとみたのであり、井澤氏の言うような聖人は無為に言及せず有為の礼楽刑政のみに務めていたという理解は誤りであろう。

このように王安石の老子思想に関する先行研究は、無為に対する有為の重視や、本末論等の構造的観点に注目し、それらを主張の骨子と認めるものが少なくない<sup>3</sup>。その一方で寺地遵氏（『天人相関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））は、王安石の「老子」は無為と有為の両界に聖人が位置することで、無為の作用を有為に顕現させることを述べた論考であるとみる。しかもそのような聖人を媒介とした無為と有為の構造には、「王安石思想の基本的立場が明示されている」（四七頁）という。氏は王安石「老子」の冒頭から「蓋生者尸之於自然、非人力之所得与矣」までを引用して、次のように言及する。

価値以前の世界と完成した世界との中間に聖人の指導する人力の世界が設けられており、いわば王安石は価値的に天と人との世界を明瞭に区別していたと言える。要するに王安石では聖人および聖人の制定す

3 井澤氏は王安石『老子注』の特徴として、「(一) 儒学思想と老子思想の関係についての考察、(二) 有無論と本末論を根底にすえた政治論、(三) それに基づく老子批判」（前掲論文七七頁）の三点を挙げる。井澤氏の見解は儒道の別を前提とした、無為と有為の構造論を説くことで、老子の無為に対して儒家の有為を強調したという、多くの先行研究でみられる典型的な解釈を提示するに留まる。



る礼楽刑政の果す役割は天地自然の生んだ素材に作為を加えて物を物としての完成に至らしめることであった。(四七頁)

……王安石では後天的に情を規制する礼の制定者として聖人が想定されており、聖人は万物の「生」から「成」に至る過程の指導者であった。それ故、人間は先天的宿命的規定からは一応は解放されていたが、同時に聖人の極めて強い指導＝支配の下におかれていたのであって、ここに王安石の人間観の最大の特徴があったと言えるのであろう。(四八頁)

そしてそこ（＝王安石「老子」）では天与の素材としての「生」に人力或は聖人の指導力が加えられて「成」となる過程が設定されていた。王安石での天と人との価値的相違がここに明瞭に示されており、彼が天変地異に際して君主に「但当益修人事，以応天変」（『続資治通鑑』長編』二五二）或は「所信者人事而已」（『長編』二六九）と述べたことの基盤はここにあった。そこでは天と人とはそれぞれがもつ価値を異にしており、いわば天人の分があるのであって天変地異にかかわらず人は人としての努めを果たすべきだとされていた。(五七頁)

天と人とは厳然と区別されながら、「生」から「成」への過程においては聖人のみが天人の中間に位置し、天の作用を礼楽刑政として天下にもたらしとする。聖人が無為と有為との間にあるとの説は、王雱も、「有為無為均至妙道。至此而渾合而不解散，聖人終始於其間也」（『南華真經新伝』三）と主張する。王安石「老子」をめぐっては形而上的な構造論に終始する解釈や生成の主体を明示しない解釈が多いなか、聖人を主体とする「生成」に注目する寺地氏の見解は傾聴に価すると言えよう。

寺地氏は「洪範伝」（六五）の天行についても、「それは決して天地宇宙を原理的に構造的に把握しようとするものではなく、規則の背後にある原理を問題とし、天地の運行を客観として見るものでもなかった。天の活動と人間の活動とは価値的に次元を異にしていたが、窮極的には人間活動も天与の資質の完成と天との一体化にあるのであって、天と人とは完全に断絶した関係ではなかった」（五八～五九頁）という指摘は、そのまま王安石の学の包括的な特徴として引伸できるものであろう。

もっとも、寺地氏はこのような王安石の天人思想および聖人観において次のような限界を認める。

また、彼においては天地の働きは「生」にあったが、この「生」につ

いては人は無思無為であり更に「成」の世界に達すればこれまた無為無言であった。結局、人間の知的活動は「生」から「成」までの中間に限られており、王安石の考えに立てばそれは天人の分によって万物の指導育成を己が任とする聖人の世界に限られるものであった。そしてまた、それは聖人の制定する礼楽刑政の実施される世界であり、聖人君主の指導機関である官僚組織の活動する世界であった。そして、人間の知的活動をこのように限定したことは彼の社会的立場が君主の機関の一員としての官僚であったからであり、官僚の支配に必要な上の人間の知的活動は無視していたことの現れであったと思われる。

(五九頁)

天人の別は生成の役割が別であることに比擬され、聖人はその生成の間にあって無為自然の道を礼楽刑政へと変質させて制定・実施する役割を担う。寺地氏の理解によれば、このような王安石の構想する聖人主導の世界は「官僚組織の活動する世界」であって、「人間の知的活動」を無視した限定的な所産であると解釈する。氏は「人間の知的活動」について明確には言及されていないが、「官僚組織の活動する世界」の対に措定しているところからすると、「人間の知的活動」は官僚以外の士人や一般民衆による活動を指すと推測される。そこには後の道学が天子から民衆まで同一の道徳を要請し、幅広い支持を得たことも念頭に置かれているのかもしれない。もっとも「人間の知的活動」という視点の欠落が、直ちに王安石の天人思想の限界を意味するかは即断できる問題ではない。さらに氏の言う「人間」という語からは現代的な尺度によって王安石の思想的価値を測っているのではという疑問が残る。総じて寺地氏の論は、無為と有為の結節点に聖人を置く解釈を提示する点で、単なる有為の強調や構造論に終始する解釈より一頭地を抜いているが、「人間観」あるいは「人間の知的活動」という現代的な基準から王安石の思想を価値判断するところに瑕疵があるといえよう。

### 3. 王安石の「轂輻論」における「無」の有用性

王安石の轂輻論は寺地氏が指摘するように、聖人を無為と有為の媒介者として設定し、無為の道を有為の世界である天下に礼楽刑政として具現化させる役割を述べるものと理解できよう。ただ、諸家の解釈は聖人による有為の重視に注目するあまり、王安石が『老子』第十一章の「無之以為用」



に込めたであろう「無」に対する解釈を見落としていると考えられる。そこで以下では、穀輻論から見える「無」の役割について解明していきたい。

改めて該当する部分を書き下しておく。

夫れ其の人の力を仮らずして万物以て生ずるは、則ち是れ聖人以て言ふ無き、為す無かるべきなり。有に至り人力を待ちて万物以て成れば、則ち是れ聖人の言ふ無き、為す無きこと能はざる所以なり。故に昔聖人の上に在りて、万物を以て己が任と為すは、必ず四術を制す。四術とは、礼・楽・刑・政是なり、万物を為す所以の者なり。

万物が生じる根源に人は関与できないが、万物は人力を介することではじめて世に現れることができる。その万物生成の仲介役が聖人の任務とされていることは、「天道之体、雖綿綿若存。故聖人用其道、未嘗勤於力也、而皆出於自然。蓋聖人以無為用天下之有為、以有余用天下之不足故也」(『老子注』第六章)にも示されている。

ここで注目すべきは、「昔聖人の上に在り」という部分である。『老子』の原文には「聖人」も「上」という語も無いが、王安石は聖人が上位者の地位にあることによって礼楽刑政の四術が制定されるという解説を付している。

上位者としての聖人に対して、有為の世界では「人」あるいは「人力」の語を介して説明する点も原文にはない発想である。聖人は無言・無為の境地から「有に至る」、すなわち有為の世界へと降れば、聖人の作用は「人力」に取って代わる。「惟其涉乎形器、是以必待於人之言也、人之為也」とあるように、聖人ではなく「人」が物質に関わるとあるのも、聖人のみが無為の世界に通ずることと対を成す関係にある。

このように王安石の穀輻論は聖人が無為と有為の双方に関与することを主張するものと理解できる。もちろん無為と有為という世界の構造把握や礼楽刑政に代表される有為の重要性を説くことは確かであるが、それはあくまで聖人論の前提に過ぎない。穀輻論の要点は『老子』の原文にはない聖人の主体性を明確に打ち出すことにあると言える。

そしてより注意すべきは、無を有の根源として必要不可欠なものとしながら、その無に有為と同等、あるいはそれ以上の意味を見出そうと試みていることである。そのことは王安石が上位者としての聖人の境地を示すとき、「無言・無為」のほかに、しばしば「神」の語で説明することに現れている。

そもそも美は悪の対であり、善とは不善の反対であって、これは物の理の法則である。ただ聖人は万物の相対的關係から超越し、聖人の行為はすべて相対するものがない。……ただこの（相対的關係にある）六者をすべて忘れるならば、神の境地に入ることができる。神の境地に入るとは、天地の相対から超越しているということである。聖人は（無為の境地から）有為の世界の相対を觀て、これにより無為の事を処理し、不言の教えを行う。

（夫美者悪之対，善者不善之反，此物理之常。惟聖人乃無対於万物，自非聖人之所為皆有対矣。……唯能兼忘此六者，則可以入神。入神，則無対於天地之間矣。……聖人觀有之有対，於是処無為之事，行不言之教。）（『老子注』第二章）

「六者」とは『老子』第二章の「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音声相和，前後相隨」を指す。物理が支配する形而下の世界では全てが対，すなわち相対的關係で成り立っているが，他方で聖人はそれを超越した究極的な境地，すなわち「神」にあり，有為の世界を觀ながら無為の治や不言の教えを説くとする。『新説』（『丞相新説』）においても，「唯聖人超然遠覽，知美之有惡，善之有不善，未嘗有所溺也」（蒙文通『道書輯校十種』（巴蜀書社，二〇〇一年）六七八頁）と，聖人は超越の境地から遠く相対の世界を高覽するとある。概して聖人は無為自然の道を礼楽刑政として具現化させる役割をもちつつも，「無為之事」「不言之教」というように，成文化できない境地を体現する存在であると理解できよう。

つまり，聖人を「神」という語で説明するのは，聖人は天下を直接支配することはないが，神秘的な境地から天下に無為の治を体現する総攬者として位置付け，天下に間接的に関与する者であることを示すためと考えられる。「神」はその融通無碍な神秘性ゆえに，天下に関わりながら直接管理することはないという，微妙な立ち位置を示す恰好の概念であり，有為の世界とは隔てられた極致にある最高権威者としての面と，礼楽刑政の有為の体現者という面を矛盾させることなく説明することができる。

「無」を「神」という聖人の極致的段階と表現することで，聖人のみが関与できる崇高な境地と捉え，それによって聖人には天下と隔絶した神聖性が担保される。そして「無」の用は天下への有用性だけでなく，聖人を主宰者とすることで，道家の説くような無の虚無的要素を排除し，聖人の崇高さをより高める，神秘的かつ不可知な権威的存在であることを示すこ

ともつながるのである。

#### 4. おわりに

王安石は「無」を認識不可能な状態と解釈することで、「無」そのものを否定することなく、むしろ「無」は不可知であるがゆえに「神」のような至高の状態であるとする<sup>4</sup>。もちろんここでいう「無」は「無用の用」というような老子流の逆説を言うものではない。王安石が穀輻論において、「蓋穀輻具，則無必為用矣」と主張した意図には、単に「無」の有用性を抽象的なレベルで主張するのみならず、その「無」の用の中には君主の權威を強固にするという現実的な要請が加味されていることを読み取る必要があろう。これは本論で検討したように、『老子』の原文には無い聖人や上位概念を用いて注釈するところにはっきりと示されている。

王安石はこの穀輻論において、「無」に聖人という政治主体を介在させることで、「神」の不可知性を君權の不可侵性に還元し、それを君主の統治に対する根本原理として措定したと考えられる。「無」は静的という意味に限定されず、有為の基軸となる動的作用の基盤として必須であり、「無」自体が批判の対象となっているわけではないことは明白であろう。有為の世界ではその働きを顕現させない「無」は、「有」と連結することではじめてその役割を発揮するのであり、しかもその主体を聖人（ひいては有為の頂点にある君主、あるいは皇帝）が担うと解釈したところに王安石による穀輻論の眼目はあると言える。

---

4 「谷者，能虚也，能容也，能盈也，能応也。有此四德，不知所以然。故謂之神」（『老子注』第六章）。

