

張九成の『孟子傳』について

近藤 正則

一

張九成（一〇九二—一一五九、錢塘の人、字は子韶、號は横浦・無垢居士は、紹興二年の狀元、すなわち宋室南渡後によく再開した第一回目的科擧で、高宗皇帝の親策に應じて第一等に拔擢された人物である。楊時に從學し、二程再傳にあたることから、程頤に私淑する趙鼎の助力によって、一時期の經筵に先導的地位を得ている。『宋史』藝文志、『宋元學案』等によると、『尚書詳說』『孝經解』『大學說』（別稱、大學解）『中庸說』（別稱、中庸解）『論語解』など多くの著書を残しているが、大半は散佚して、『横浦集』全二十卷に收める諸篇の他は『孟子傳』殘二十九卷、『中庸說』殘三卷、『論語絕句』一卷などが僅かに傳わるに過ぎない。學・庸・論・孟を一括的に意義づけ、所謂「四書」中心の儒家思潮を先取りした一人であること、九成の狀元及第が宋室南渡後の程學流布の契機をなしたことなど、宋代思想史の展開上、看過し得ないものがある。九成は、陸王學の前驅としても知られるが、その門流は朱熹をして「後世の解經は三有り。一は儒者の經。一は文人の經、東坡・陳少南の輩是なり。一は禪者の經、張子韶の輩是なり。（後世之解經者有三。一儒者之經。一文人之經、東坡・陳

少南輩是也。一禪者之經、張子韶輩是也。）」（朱子語類——以下、語類と略す——卷11・無名氏錄）と言わしめた様に、斯界を三分するほどの勢力を有した様である。朱熹は『雜學辨』（朱子文集——以下、文集と略す——卷72）に九成の『中庸解』を批判し、その學風が「陽儒而陰釋」に他ならないことを指摘し、更に石竒に宛てた書簡（文集卷42・答石子重）に、知紹興府浙東安撫使の洪适が會稽で九成の經解の全部を板行したことに對して、此の禍の甚酷なること洪水夷狄猛獸の下に在らずと斷じている。著書の散佚や書目の錯綜が象徴する様に、九成の思想史上の影響力が南宋末頃から急速に凋落するのは、所謂「朱子學」の定立と普及とに負う所が少なくない。

張九成の著作については、書目や卷數の記録に異同が多く、後世の史料では正確に把握し難い。本稿に披う『孟子傳』も例外でなく、『四庫全書總目提要』（以下、提要と略す）には次の様に記されている。宋史藝文志、九成の孟子拾遺一卷を載せ、今横浦集中に附載す。文獻通考、九成の孟子解十四卷を載するも、朱熹尊の經義考の注に未見と云ふ。此の本、南宋の舊槧と爲すも、實は孟子傳に作りて孟子解には作らず。又、盡心篇已に佚し、告子篇以上、已に二十九卷なれば、則ち亦、十四卷には止まらず。蓋し、通考は傳寫の誤りなり。

宋史藝文志載九成孟子拾遺一卷、今附載橫浦集中。文獻通考載九成孟子解十四卷、朱彝尊經義考註云未見。此本爲南宋舊槧、實作孟子傳、不作孟子解。又盡心篇已佚、而告子篇以上已二十九卷、則亦不止十四卷。蓋通考傳寫誤也。(卷35・經部四書類一)

『文獻通考』の記事を、ここでは傳寫の誤りとして、陳振孫の『直齋書錄解題』にも「孟子解十四卷」とある。現在見ることの出来る『孟子傳』は、宋刊本景印本(四部叢刊三編)・文淵閣本(四庫珍本初集)などで、『提要』の指摘どおり告子篇までの二十九卷である。全體の構成を見ると各卷二十葉前後から成り、梁惠王下が三卷、離婁上・下が各四卷の他は、全て二卷構成の頗る均齊のよい體裁となつてゐる。これは、原本の姿を傳えるというよりも製本上の便宜を優先した結果とも考えられ、『齊東野語』に九成未流の隆盛を記した周密よりも一世代前にあたる陳振孫が、原本を實見し得る時間的可能性を考えれば、「孟子解十四卷」が正しく、「孟子傳二十九卷」は後世何らかの事情で再編再刊されたものの殘卷ということにならう。又、内容的に見ても「解」より「傳」が適當で、書名の更改もこの際同時に行われたと考えられる。現行本では、盡心篇の佚亡以外にも本文中の闕文が少なくなく、四庫全書に収めた時點で既に完本の姿を留めていないことが分かる。更に、『提要』は『孟子傳』の目的が従前の非孟論に對抗し孟子思想を顯彰せんとするものであるとして、左の様に述べる。

則ち當時を以てすれば、馮休刪孟を作り、李觀常語を作り、司馬光疑孟を作り、晁説之詆孟を作り、鄭厚叔藝圃折衷を作り、皆く孟子を排斥するを以て事と爲す。故に、特に義利經權の辨を發明し、孟子の尊王踐霸に大功有り、撥亂反正に大用有るを著はず。每一章に解一篇を爲し、宏旨を闡揚するを主とし、文句を箋詁するを主と

せず。是を以て曲折縱橫、全て論體の如し。又、治法を辨ずる者多く、心法を辨ずるもの少なし。故に其の言も亦事理に切近し、空寂を旁涉するに由る無し。九成の諸著作中に在りて、此れ最も醇と爲す。

則以當時、馮休作刪孟、李觀作常語、司馬光作疑孟、晁説之作詆孟、鄭厚叔作藝圃折衷、皆以排斥孟子爲事。故特發明於義利經權之辨、著孟子尊王踐霸有大功、撥亂反正有大用。每一章爲解一篇、主於闡揚宏旨、不主於箋詁文句。是以曲折縱橫、全如論體。又辨治法者多、辨心法者少。故其言亦切近事理、無由旁涉於空寂。在九成諸著作中、此爲最醇。

右の『提要』の指摘は、直ちに余允文の『尊孟辨』を連想させるが、『尊孟辨』が個々の孟子批判を列擧し逐條的に反論するのに對し、『提要』の言う如く、各章毎に經義の真相を述べ、後世の歴史的事例を旁證としながら、孟子の言説の普遍性を演義するもので、全て論文體の形式をとっている。その點で、具體的な孟子批判を前提にした論述というよりも、内容的には商鞅・孫臏・蘇秦・張儀といった戰國の諸子を排撃し、二帝三王の道の復興をはかる孟子の顯彰に基本的視點を据え、以て今日の用に供せんとするものと概括される。但し、後に檢討する様に、『提要』が「辨治法者多、辨心法者少」とするのは、やや妥當性に缺け、却て治國平天下に必須の心術を一書の主題とする傾向が強い。「經權之辨」についても、九成に積極的な權の是認や時措之宜・理勢之必然といった概念の追究が認められる譯でなく、孟子の臨機應變を稱するに止まっている。「其言亦切近事理、無由旁涉於空寂」とは、その敘述が禪などで使用する觀念を持ち出さず、頗る身近で具體的な説明に意を用いていることを言うものである。九成の思

想上の特徴について、『提要』は、

九成の學は楊時に出づ。又、喜んで僧宗杲と遊ぶ。故に釋氏に雜はるを免かれず。所作の心傳・日新二錄、大抵禪機を以て儒理を詰す。故に朱子雜學辨を作りて、頗る其の非を議す。

九成之學、出於楊時。又喜與僧宗杲遊。故不免雜於釋氏。所作心傳・日新二錄、大抵以禪機詰儒理。故朱子作雜學辨、頗議其非。

と述べ、禪僧大慧宗杲の影響下にあって、佛教的思辨に接近するものとして、『孟子傳』の場合には例外的な傾向が認められる譯で、「在九成諸著作中、此爲最醇」という評價も、この點に着眼したものであらう。

ちなみに、『文集』『語類』等に見える朱熹の張九成批判は、大略、前述の『中庸解』での「戒愼恐懼」の説と仁の定義及び『論語』解釋をめぐるものが多く、『孟子傳』及び『孟子』解釋に關する内容は皆無と言ってよい。現行本『孟子傳』は完本ではないが、散佚した九成の著作の中で、最も纏ったものとして傳えられたのは、朱熹或いは「朱子學」の直接的批判に曝されなかつたことと無縁ではあるまい。

二

北宋の中頃から活潑化する孟子批判は、九成と同時代の鄭厚の『藝圃折衷』を以て、書誌の上から影をひそめる。司馬光の『疑孟』以來、北宋の非孟論には王安石批判に假託する所があるとされ、例えば、北宋末の『詆孟』の著者晁説之に至つては、安石以來の孟子の配享と科を設けて『孟子』を六經に配することの非を述べ、皇太子が外傳について學ぶ際に、先づ『孝經』と『孟子』の講讀を受ける慣例を改めるべきだという旨を奏審するに及んでいる。この様に、非孟は、

張九成の『孟子傳』について

いわば舊法黨内の反王安石イデオロギーの象徴として教條化する一面を見せるのであるが、南宋政權が靖康之變を逃れた舊法黨系官僚を中心に成立するにも拘らず、宋室南渡後には表立った非孟論は急速に沈靜化するのである。この様な非孟論の終熄にかわる様に、九成の『孟子傳』が登場する譯で、これに前後して陸筠の『翼孟』が書かれている。兩者はともに紹興の進士であつて、官員としては宋室南渡後の世代に屬すが、ここに時代的背景としての南宋初代皇帝高宗の存在が浮び上がってくるのである。

高宗は、即位以前から『論・孟』を座右の書として好み、即位後もその名句を親書して宮殿に掲げ、日常の戒めとしたと傳えられる。殊に、『孟子』を尊信すること歴代中隨一で、『建炎以來繫年要錄』(以下、要錄と略す)卷19・建炎三年正月の記事には、前述の晁説之の告老に際し、その過激な非孟論と舊著『詆孟』を咎めて、致仕による一官昇進の慣行から除外したとある。又、同書卷149・紹興十三年五月の項に、鄭厚に對し舊著『藝圃折衷』での孟子への誹謗を理由に、詔して自今差充するを得ず(具體的役職を與えない)の處分を行い、更に詔してその板木を毀ち既に流布した刊本をことごとく焚かした記事が見える。紹興十三年に石經を大學に建立した際、『孟子』には高宗の御書を用いたとされる程で、高宗の親裁による九成の抜擢を勘案すると、當然のこととして『孟子傳』と高宗の關係が豫測されることになる。この點に關して、『要錄』卷121・紹興八年九月の項が参考になる。

丙寅、詔して侍讀會開に三朝實訓を讀ましめ、侍講吳表臣に孟子を講ぜしめ、張九成に春秋を講ぜしめ、呂本中に左氏傳を講ぜしめ、崇政殿説書尹焞に尙書を講ぜしむ。……九成、經筵に在りて一日日食を論ず。……進講畢はりて、上嘗て王道を論じて曰く、易牛のこ

とは微事なるのみ。孟子、遽かに是の心以て王たるに足ると謂ふ。朕、窃かに之を疑ふ、と。九成曰く、陛下疑ふを必とせず。疑へば則ち心と道と二なり。一牛を忍びざれば仁心著見す、此れ則ち王道の端倪なり。此の心を推して以て往かば、則ち華夏蠻貊、根核鱗介と天下萬物と、皆く陛下の仁政の中に在らん。豈、王道に非ずや、と。他日、上近臣に謂ひて曰く、朕の張九成に於ける、得る所甚だ多し、と。

丙寅、詔侍讀曾開讀三朝寶訓、侍講吳表臣講孟子、張九成講春秋、呂本中講左氏傳、崇政殿說書尹焞講尚書……九成在經筵一日論日食……進講畢、上嘗論王道曰、易牛微事耳。孟子遽謂是心足以王。朕窃疑之。九成曰、陛下不必疑。疑則心與道二。不忍一牛仁心著見、此則王道之端倪。推此心以往、則華夏蠻貊、根核鱗介與天下萬物、皆在陛下仁政中。豈非王道乎。他日上謂近臣曰、朕於張九成所得甚多。

紹興七年の陳公輔の讒言により、主管江州太平觀に左遷されていた九成は、八年六月に宗正少卿權尚書禮部侍郎に返り咲き、右記の前日に侍講に任命されている。侍講として經筵に立つた第一日目、九成は進講の後で高宗の求めに應じて『孟子』の王道を論じ、高宗の大いに喜ぶ所となった。同時に侍讀に任ぜられた曾開は游酢に従學した崇寧の進士、『孟子』を講じた吳表臣は大觀の進士で、ともに約二十數年前、徽宗皇帝の時代に登第した者である。同年十一月、經筵に西漢の災異を論じたことで秦檜に惡まれ、九成は經筵を追われることになるが、吳表臣の進講は紹興十六年三月まで繼續し終了している。吳表臣の講義と重複する様に九成に王道を論じさせたことは、いかに孟子晶員の高宗にしても、單なる偶然であつたとは思われない。次に掲げる

のは、高宗の親策の冒頭部分とそれに應じた九成の對策の一部であるが、このことの伏線を指摘出来る。

問ふ。朕、中否の運を承け、大統を獲奉ること六年。茲に願ふに、九廟未だ還らず、兩宮は猶遠し。夙興夕惕するも、敢て荒寧せず。國歩の久しく艱なるを憫み、已事の失策を悼む。心を虚しくして治を求め、改圖するを憚らず……

間。朕承中宮之運、獲奉大統六年。于茲願九廟未還、兩宮猶遠。夙興夕惕、靡敢荒寧。憫國歩之久艱、悼已事之失策。虚心求治、不憚改圖……

臣對ふ。臣聞く、禍亂の作るは將に以て聖人を開かんとすればなり、と。商道衰へずんば、何を以てか高宗を見ん。四夷叛かずんば、何を以てか宣王を見ん。漢に昌邑の變無くんば、則ち以て宣帝を啓く無し。唐に宮壺の變無くんば、則ち以て明皇を啓く無し。是を以て、天下に君たる者、遇禍逢亂すれば、當に剛大を以て心と爲し、遽かに驚憂を以て自ら沮灼すること無かるべきを知る。此の理を知りて、然る後に以て天意の所在を知る可し……

臣對。臣聞、禍亂之作將以開聖人也。商道不衰、何以見高宗。四夷不叛、何以見宣王。漢昌邑之變、則無以啓宣帝。唐無宮壺之變、則無以啓明皇。是以知君天下者、遇禍逢亂、當以剛大爲心、無遽以驚憂自沮灼。知此理、然後可以知天意之所在矣……(橫浦集卷12・狀元策一道)

高宗の親策には、常套的敘述の中にも、國家の難局に直面し宋室の中興を果せうとする使命感の重さが滲んでいる。それ故に、禍亂に遭遇するのは、天が陛下をして聖人たらしめんとするものだという九成の應答は、かなりストイックなだけに、高宗に強い印象を與えたことで

あろう。九成の論調は、言うまでもなく『孟子』告子下第十五章の「動心忍性」の説を下敷きにしたものである。次に『孟子傳』の該當箇所を掲げる。

乃ち天の將に大任を降さんとするに、是れ常人は天に附し、奈何と
もすべからざるに於いてす。而るに、聖賢はただ人事を以て天命と
爲すのみ。其れ深なるかな。然らば則ち、有志の君子、其の艱難に
遇ひ、患難に逢ひ、險阻に登るに、當に意を安んじ志を定めて以て
之に甘んずべし。此れ乃ち天の大任を降さんとすればなり。

乃天之將降大任、是常人附天、於不可奈何。而聖賢止以人事爲天命
而已。其深矣哉。然則有志君子、其遇艱難逢患難登險阻、當安意定
志以甘之。此乃天之降大任也。(孟子傳——以下、傳と略す——卷29)

高宗の「虚心求治」の語は、この種のものの決り文句的な敘述とも思
われるが、九成はこの一句に着眼して、「禍亂之作將以開聖人也」を
前提とする宋室中興の必然性を、高宗自身の内面的修養に求めたので
ある。後述の様に、「虚心求治」の語は、『孟子傳』全體の主題を構成
するキーワードとして意味を持つことになる。

『孟子傳』成立の背景という點で、いま一つ留意したいのが傳全體
の敘述上の特徴である。『孟子傳』の現行本は、各章毎の經傳並載形
式であるが、全般的に、傳の中で冒頭に掲げたばかりの經文を、かな
りの長さにわたりそのまま引用するということが、頻繁に繰り返されて
いる。傳の内容は、該當の經の範圍に止まらず他章にわたる場合も
多く、又、傳の文中に同一語句の繰り返しが多用されているのも特徴
的である。いわば、全體的に敘述の重複がひととき互目立つのであって、
懇切丁寧な説明である反面、一種のくどさや冗漫さを禁じ得ない。九
成の思想傾向を厳しく論難した朱熹さえ、その文章力には「張子韶の

文字、沛然として猶氣を有つがごとし。口を開けば心を見はし、性に
索せて説き出し、人をして皆く知らしむ。近來の文字は、開けば又
闔ぢ、闔づれば又開き、開闔七八番、結末の處に到りて又説かず。
只、恁地にして休む。(張子韶文字、沛然猶有氣。開口見心、索性
説出、使人皆知。近來文字、開了又闔、闔了又開、開闔七八番、到結
末處又不説。只恁地休了。)(語類卷139・論文上、楊至録)と述べてい
る。朱熹の評價に反して、敘述の重複に由來する『孟子傳』のくどさ
は、文章構成上の技術的稚拙さとして指摘されねばならない。

そこで、このくどさ冗漫さの所以を考えて見ると、假にもとは經傳
並載の形式をとらず、傳が獨立していたとすれば、經傳の間に生ずる
重複のくどさや、該當の一章に限定されず他章の内容にも出入する傳
の展開といったことの理由を説明出来る。いわば、傳文中の同一語句
の繰り返しによる重複感、文章を読むという行為から生ずるのであ
って、假に聞くことによる受容を前提とすれば、却て同一語句の繰り
返しが主題定着の上で一定の効果を發揮することになる。朱熹が評價
した様に、九成の文體が明快で勢いのあるものであったとすれば、相
反する『孟子傳』の敘述は、もともと不特定多數の讀者を前提にした
著述ではなく、聽覺を媒介とする特定の人物を對象とした、語録的な
ものであったことに由來するという可能性を否定出来ない。

『孟子傳』に一種の講義録的要素が認められるとすれば、前述の經
緯からして、時代の象徴としての高宗の存在が意識されていたとして
も不自然ではあるまい。但し、現存の『孟子傳』を直ちに高宗個人を
對象とした講義の記録と見ることは出来ない。例えば、經筵講義の記
録『邇英春秋進講』(横浦集卷13)での自稱には「臣」が用いられてい
るが、『孟子傳』では全て「余」であること、又、極めて稀ではある

が「故余發孟子未言之意、以告吾黨之士云」(傳卷27・告子上第13章)の様に、一章の文末に吾黨の士に告ぐという表記が認められることなどがある。『要錄』卷171・紹興二十六年正月の項に「九成謫居十四年、談經自樂、學者尊之」とあり、結果的には『孟子傳』も謫居中の所産と見るべきかもしれない。他に、「以告吾黨之士云」を伴わずに「余恐後世不明爲善之說、故又推孟子之意而大之」(傳卷5・梁惠王下第15章)とか「故余斷以正心之說發孟子之遺意」(傳卷27・告子上第20章)とかの様に、傳の文末に一章の解釋の意圖を附記する場合がある。しかし、「以告吾黨之士云」の有無に拘らず、解釋の内容自體は先儒の論及する所が多く、殊更に「孟子未言之意」を發明するのだと氣負う程のことでもない場合が少なくない。又、「以告吾黨之士云」が有る場合でも、議論紛紛たる章句に於いて、他學派の解釋と一線を劃すということでもなく、文末のその部分だけが浮き上がっている印象を受ける。かかる敘述の部分は、いわば、附録的なものであり、そうした印象が後に筆を入れたことに由來するという可能性も否定出來ない。『孟子傳』の原型となるものが、假に講義録的なものであったとすれば、目前の吾黨の士に向つて、敢て「以告吾黨之士云」と言うのも不自然である。強いて穿鑿すれば、書かれたものが吾黨の士以外の目に觸れた時、その意義を發揮するのではないか。既に見た九成と高宗との『孟子』を介した關係を考えると、飽くまで『孟子傳』は談經自樂、或いは家居講學の所産であつて、秦檜らの失脚を前提とした中央復歸のために準備されたものではない、とする建前が有用になるからである。

後に検討するが、『孟子傳』を貫通する主題の第一に人主の心術が浮き彫りされる以上、これは紹興八年八月の進講後の下問に脈絡するものと見るべきであろう。紹興十一年七月の落職の後、十一年五月に

衡州編管の流謫の身となるが、九成に對する秦檜の監視は年を追つて嚴しさを増した様である。例えば、『要錄』卷151・紹興十四年五月の項に、侍講の高闕が、蔡京に媚びて求進し、程頤の學說を輯録して趙鼎に徇い名を邀めたという罪で、外任官に左遷された記事が見える。そして、その真相として、これに先立つて經筵で九成の『左傳』と『春秋』の説について高宗の質問があり、高闕が九成の説を支持したことと、その翌日、高宗が秦檜に九成の安否を問ひ、「九成清貧、不可無祿」として暗にその赦免を仄めかしたこととの關わりで嫌疑をかけられた秦檜が、御史中丞兼侍讀の李文會に命じて彈劾させたのであると記している。宮廷で九成の名を口にすることさえ憚られる程に、九成と高宗が隔絶されていた事實は、それだけ秦檜にとつて九成が脅威的存在であつたことを意味している。『孟子傳』に展開する九成の解釋に、禪への接近という九成晩年の傾向が、あまり指摘出來ない點を勘案すると、『孟子傳』の成立は、假に謫居中のこととしても、中央復歸の余地が残されている時期にその可能性が集中する様に思われる。その意味で、「以告吾黨之士云」が實際的表記であり得るのは、臨安の外邑に家居講學の日を送つていた、紹興十年七月の落職から十三年五月の南安軍謫居以前の間に有力とならう。この場合、『孟子傳』の原型となるものが、門人對象の講義録に始まつたとしても、九成自身には、いづれ高宗の耳目にも觸れ得ることを先取りする意識が介在していたと見ることが出来る。

三

『孟子傳』の内容について、特に際立っているのは、齊宣王に關する論説と、それに脈絡する形で説き出される戰國諸子の邪說排撃の記

事の多いことである。

『孟子』には、所謂る「前聖未發」の語があり、その解釋と『論語』等での孔子の言行との相違が、從來、論争の種となつて來たいきさつがある。非孟を唱える者はここに着目して孔孟相反を主張し、魯孟の立場にある者はその相違の合理性を説くのが通例であつた。しかし、九成の『孟子傳』の場合には、孔孟相違の合理化よりも、唱王排霸と異端辨正の演義に意を注ぎ、その他の箇所は、大旨、經文に沿つた解釋に止まらしている様な印象を與える。その中で、九成は他に類を見ぬ程に齊宣王の資質を顯彰してやまないのである。次に掲げる一節は、九成の齊宣王に對する認識を端的に示している。

孟子の齊・梁に遊ぶは、正に顯王の時に當る。其の赧王の時を去ること、一二十年ならず。王室衰替し、救ふ可からず。當時、惟、秦・楚・齊のみ大國と爲る。而して韓・趙・燕・魏・宋・魯は皆小國なるのみ。土地廣からず、人材多からずして、其の君は、又皆尋常の流にて、英偉秀傑の氣の以て王道を且暮に興す可き無し。秦・楚は王を僭號し、皆強暴の類にて、使し其れ志を得るとも人道を復することなし。惟、齊は乃ち太公の舊壤、宣王は乃ち帝舜の遺裔、又恢廓質魯、適に威王の後に在りて綱紀英傑の風有り。故に、孟子の秦・楚に入らずして宣王に盤薄するは、蓋し以有るなり。

孟子之遊齊・梁、正當顯王之時。其去赧王時、不二十年。王室衰替不可救也。當時、惟秦・楚・齊爲大國。而韓・趙・燕・魏・宋・魯、皆小國爾。土地不廣、人材不多、而其君又皆尋常之流、無英偉秀傑之氣可以興王道於且暮者。秦・楚僭號王、皆強暴之類、使其得志無復人道矣。惟齊乃太公舊壤、而宣王乃帝舜遺裔、又恢廓質魯、適在威王之後有綱紀英傑之風。故孟子不入秦・楚而盤薄於宣王者、

蓋有以也。(傳卷2・梁惠王上第7章)

秦・楚、皆僭號して王を稱し、其の君を無みするの心も亦其の惡を世襲す。……惟、宣王のみは乃ち虞舜の裔にして、又胥次恢廓、仁厚博大。使し其れ孟子の言を行はば、帝王の道、或ひは且暮に興る可し。

秦・楚皆僭號稱王、其無君之心亦世襲其惡矣。……惟宣王乃虞舜之裔、而又胥次恢廓、仁厚博大。使其行孟子之言、帝王之道或可興於且暮。(傳卷4・梁惠王下第10章)

九成による齊宣王の評價は、ほぼ絶讚に近いと言える。孟子の時代の齊が太公ゆかりの國であり、宣王が舜の末裔であつたか否かは措くとしても、恢廓質魯で仁厚博大の資質を以てすれば、且暮にして帝王の道を再興可能であつたとするのは、九成固有の視點である。「質魯」の語は、『論語』先進篇の「參也魯」の語を連想させるが、次の一節によれば、それは虚心ということに他ならない。

天下の患は、自ら其の心を満たすより大なるは莫し。而して天下の善は、自ら其の心を虚しくするより大なるは莫し。自滿は則ち善言も入らず。自虚は則ち過惡留まらず。……何ぞ孟子の拳拳として宣王に事へ、梁惠に意をいたすを屑しとせざるや。此の問ふ所を觀るに、乃ち知る、孟子の留まらざる所以は惠王自滿にして人の道に感ずること無きを以てなり、と。何を以てか之を言はん。其の言に、寡人の國に於けるや心を盡すのみ、と曰ふを觀ればなり。

天下之患、莫大於自滿其心。而天下之善、莫大於自虚其心。自滿則善言不入。自虚則過惡不留。……何孟子拳拳事宣王、而不屑意於梁惠也。觀此所問、乃知孟子所以不留者、以惠王自滿無感入之道也。何以言之。觀其言曰寡人之於國也盡心焉耳。(傳卷1・梁惠王上第3章)

九成は、一毫の善端と虚己の心があつてはじめて聖賢はこれを導くといふ前提から、孟子の期待する所が、宣王の資質に加えてその虚心にあつたと説いている。そして、王道の且暮にして實現し得る可能性を、人主たる者の心術の如何にかかるものとするのである。それでは、孟子の目指した王道とは何か。九成は觀念的な議論を避けて、左の様に定義する。

王者の道は、君は君たり臣は臣たり、父は父たり子は子たり、兄は兄たり弟は弟たり、夫は夫たり婦は婦たるなり。桑を植多田に種まき、雞豚を育て狗彘を畜ひ、庠序を謹しみ孝悌を申ねしめば、老者をして帛を衣、肉を食ひ、道路に負載せず、黎民をして飢えず寒えず、溝壑に漂流せざらしむ。此れ王道なり。

王者之道、君君臣臣、父子子、兄弟弟、夫婦婦、植桑種田、育雞豚畜狗彘、謹庠序申孝悌、使老者衣帛食肉、不負載於道路、黎民不飢不寒、不漂流於溝壑。此王道也。(傳卷6・公孫丑上第2章)

これは、梁惠王上第三章、第七章中の孟子の語に、『論語』顔淵篇の孔子の語の主旨を冠したもので、社會的秩序と民生の安定を説くことは、九成に限ったものではない。ただ、そのことの可能性を偏に人主の心術に求める所に、九成の特徴が指摘されるのである。従つて、結果的に戰國壞亂の世が終熄しなかつた理由についても、この點に着眼して説かれることになる。

齊宣の易牛の心有るが如きは、堯・舜の道と謂ふ可く、仁心仁聞と謂ふ可し。然り而して、恩は以て禽獸に及ぶに足るも、功の百姓に至らざるは、則ち先王の道を行はざるを以てなり。使し、孟子を信ずれば則ち先王の法行はれ、齊宣の仁は天下を覆はん。商・陳・陳・蘇・秦・張儀・稷下諸子の如き、皆人君の心術を賊害す。人君に

堯・舜の道有り、仁心仁聞有りと雖も、數人の學を顧るに、皆天下に發揚するに足らず。適に以て人君の好殺の心、詭詐の計を啓くのみ。如齊宣有易牛之心、可謂堯・舜之道、可謂仁心仁聞矣。然而恩足以及禽獸而功不至於百姓者、則以不行先王之道也。使信孟子則先王之法行、而齊宣之仁覆天下矣。如商・陳・陳・蘇・秦・張儀・稷下諸子、皆賊害人君之心術。雖人君有堯・舜之道有仁心仁聞、顧數人之學、皆不足發揚於天下。適以啓人君好殺之心詭詐之計耳。(傳卷14・離婁上第1章)

所謂「稷下諸子」が宣王の心術を賊害した結果、宣王の仁心仁聞、易牛の心は遂に凋傷せざるを得なかつたというのは、告子上第九章の「王の不智を或しむ無かれ。天下に生じ易きの物有りと雖も、一日之を暴め十日之を寒せば、未だ能く生ずる物有らざるなり。(無或乎王之不智也。雖有天下易生之物也、一日暴之十日寒之、未有能生者也。)」に呼應したものである。九成は、商・陳以下の諸子を「縱橫捭闔權謀詭異の學を以て、人主の心術を變惑し、人君をして殺人を以て功業と爲し、土地を闢くを英雄と爲さしめ、人主の意に阿徇し、人主の惡に逢迎して、先王の法を壞す者(以縱橫捭闔權謀詭異之學、變惑人主之心術、使人君以殺人爲功業、闢土地爲英雄、阿徇人主之意、逢迎人主之惡、壞先王之法者)」(傳卷14・離婁上第1章)と規定し、「當世の君、商・陳・孫・蘇・秦・張儀・稷下諸學士の邪説を聽き、深く其の中に入り心術を變易し、例皆不仁の君と成る。……故に商・孫・蘇・張・稷下の説は、皆く危亡菑利の説なり。而るに時君世主、競ひ行ひて之を踏む。是れ其の危に安んじて其の菑を利とするなり。是れ其の亡ぶ所以を樂しむなり。(當世之君聽商・陳・孫・蘇・秦・張儀・稷下諸學士之邪説、深入其中變易心術、例皆成不仁

之君。……故商・孫・蘇・張・稷下之說、皆危亡蓄利之說也。而時君世主競行而踏之。是安其危而利其菑也。是樂其所以亡者也。」(傳卷15・離婁上第8章)と説いている。更にその下文では、戰國諸侯が秦に滅び、秦も項羽に、項羽もまた「覆車之轍」を踏んで滅んだことを例示し、その亡國の理の必然性を指摘している。九成は孟子を「其の禍患の未發の時に於いて、已に其の滅亡の久しからざるを知る(於其禍患未發時、已知其滅亡不久矣)」(同上)ものとして、その先見性を顯彰し、漢高祖の平天下が三代の遺風を繼承し一人も戮せざる仁政の力によるものだと續けている。こうした言説は、他に梁惠王上第六章の傳(傳卷2)にも見え、ここでは漢高祖の後に唐高祖及び「我藝祖皇帝」(宋太祖)を列擧し、三者の治道が「不殺一無辜」に要約されることを述べ、孟子の所説には歴史を超越した普遍性が認められるとしている。商軼以下の戰國諸學士の説を一括し、直ちに亡國の論として退けることは『孟子』の經文には見えないが、九成は、更にこれを孟子の楊・墨批判と結びつけ、戰國諸子を總括的に把えた上での拔本塞源と位置づけている。滕文公下第九章の傳(傳卷3)では、韓愈が『與孟尚書書』に孟子の異端辨正の功を禹の下に在らずとしたことに對する、宋儒の疑議に反論して、「洪水夷狄猛獸亂臣賊子の害は一時に見はるも、楊・墨の害は無形に起り、禍を千百世の後に貽して猶未だ已まざるなり。(洪水夷狄猛獸亂臣賊子の害見於一時、而楊・墨之害起於無形、而貽禍於千百世之後猶未已也。)」と述べる。九成は、楊・墨は孔門の過不及より派生したものという見地から、他者に危害を加えて自己の利益となし、人を殺奪して自らの富彊となす商軼・鄒忌・孫臧・陳軫・蘇秦・張儀らは、皆楊朱の爲我説に由來し、黃老の術や同異の辯、荒唐無稽の説を事とする鄒衍・慎到・田駢・接子・環淵・莊

張九成の『孟子傳』について

周らは墨氏の兼愛説を祖とするものであるとし、楊朱の術が商君に至って其の禍を大いに肆にしたこと、墨氏に發した兼愛は更に老莊思想となり、何晏・王衍らを経て中國に浸潤し、遂に五胡の亂や安史の亂を招來したことを論じている。就中、九成が殊更に論難するのは、秦の天下制覇に脈絡する商軼とその淵源としての楊朱で、その爲我説を溯れば霸道に至るとも述べている。霸者―楊朱―商軼の線上で、孟子の唱王排霸を意義づける九成は、王霸の別を次の様に定義している。

聖王之學有り、霸者の學有り。聖人の學、其の本は天下國家の爲にす。故に其の説は民を以て主と爲す。霸者の學、其の本は一己に便なるに在るのみ。故に其の説は利を以て主と爲す。利を以て主と爲せば、其の弊の極、豈復た民有るを知らんや。飢餓凍殍も一切郵まらず、惟、吾が便なるのみ。

有聖王之學、有霸者之學。聖人之學、其本爲天下國家。故其説以民爲主。霸者之學、其本在於使一己而已矣。故其説以利爲主。以利爲主、其弊之極、豈復知有民哉。飢餓凍殍一切不郵、惟吾便而已矣。

(傳卷2・梁惠王上第7章)

善く王霸の道を論ずるは、孟子より出づるもの無し。蓋し、霸者は智術を以て主と爲し、王者は至誠を以て主と爲す。至誠は乃ち心の固有する所の者、智術は乃ち罔念の成す所の者。至誠を以て仁政を行へば、是れ其の心は救民に出づるのみ。……智術を以て仁政を假れば、是れ特途とくどを假りて以て利を要むるのみ。豈、民を以て心と爲さんや。

善論王霸之道、無出於孟子矣。蓋霸者以智術爲主、王者以至誠爲主。至誠乃心所固有者、智術乃罔念所成者。以至誠行仁政、是其心出於救民耳。……以智術假仁政、是特途とくど以要利爾。豈以民爲心

哉。(傳卷3・公孫丑上第3章)

九成に從えば、王霸の別はその心術に於いて民を主とするか、一身の利害を主とするかにあり、人心固有の至誠に根ざすか、人を智術に驅る罔念に根ざすかの相違に他ならない。又、離婁下第十六章の傳(傳卷19)に「善は一なり。用の如何に在るのみ。用ひて以て人を服せんとするは小人なり。霸者の所爲なり。用ひて以て人を養ふは君子なり。王者の所爲なり。(善一也。在乎用之如何耳。用以服人小人也。)

覇者之所爲也。用以養人君子也。王者之所爲也。」とあり、行爲自體の是非よりも、その目的を重視するものであることが分かる。

張九成による齊宣王の「虚心求治」の顯彰は、「齊宣獨り易牛の心有り、而るに習熟する能はざる(齊宣獨有易牛之心、而不能習熟)」

(傳卷27・告子上第19章) 根本原因である所の、人主の心術を熒惑する稷下諸子とその淵源としての霸道の辨正に脈絡し、齊宣王に果せなかつた王道完遂の手だてを説くものと言える。そして、これはまた高宗の直面する宋室中興の手だてを意味するのである。聖王の學はただ人君の心術を正すのみ、大人の憂う可きは人君の心術のみと斷する九成は、例えば公孫丑下第七章(傳卷7)の「矢人豈不仁於函人哉」の説も、「其術則殺人而已矣」の觀點から商鞅・孫臏・蘇秦・張儀の輩の爲に論じたものとして捉え、「七篇の以て邪説を排撃し、正道を扶衛する所、其の功は禹の洪水を抑へ、周公の夷狄を兼ねて猛獸を驅り、孔子の春秋を成すと二等なり。(七篇所以排擊邪説、扶衛正道、其功與禹抑洪水、周公兼夷狄驅猛獸、孔子成春秋一等。)」と意義づけていゝる。更に、離婁上第十章(傳卷15)の「自暴自棄」の説でも、同様に商鞅以下の稷下諸子の不幸を指摘したものという前提から解釋しているが、これらは、いわば經文の記載を超えた論調とせざるを得ない。

以上の様に、唱王排霸と異端辨正とを、飽くまで人主の心術に絡め一元的に説こうとする所に、九成の個性が存するのである。そして、それが前節に検討した『孟子傳』成立の背景と深く關連しているであろうことは想像に難くない。その意味では、『孟子傳』は一般の經典解釋とは別な、一種の時務を負つたものと言える。

四

それでは、張九成が繰り返し説く心術とは、具體的に何を言うのか。『孟子傳』の記述による限り、それは「虚心求治」の一語に盡き

ている。前掲の梁惠王上第七章の傳に「聖人之學、其本爲天下國家。故其説以民爲主」と見えるが、「以民爲主」を人主に限らず、君臣共通の一道であるとして、一種の階級的普遍性を認めるのが、九成の基本的立場でもある。離婁上第二章の傳(傳卷14)に、

此の章の大意、君臣の道を盡す者は、皆當に愛民を以て主と爲すを言ふ。……人倫の大は、其れ惟、君臣ならんか。君道を盡す者は堯、臣道を盡す者は舜。君臣の法を千古に爲す者は堯・舜のみ。……是れ舜の臣道を盡す所以の者は、民を以て主と爲すなり。……是れ堯の君道を盡す所以の者は、民を以て主と爲すなり。

此章大意、言盡君臣之道者、皆當に愛民爲主。……人倫之大、其惟君臣乎。盡君道者堯、盡臣道者舜。爲君臣之法於千古者、堯・舜而已矣。……是舜所以盡臣道者、以民爲主也。……是堯所以盡君道者、以民爲主也。

と述べているのがそれである。更に、離婁下第十四章の傳(傳卷19)には、君臣の一道を練成する手だてとして、『大學』の格物窮理の工夫を道の體認に最も切實な實踐と意義づけており、前掲の公孫丑上第

三章の傳に『中庸』の誠と關連させている所から、いわば「四書」の粹組みの中で、「以民爲主」を主題とする九成の修養論が構成されていることが分かる。

この様に、九成が「以民爲主」を敢て君臣の一道であると強調するのは、齊宣王に王道を説き、湯・武を引き合いにして天子となる方途を述べる孟子の言説が、不尊周の風潮を擴げ、君臣の義を亂すものだという、従来の批判に應ずるためであったと思われる。九成は、公孫丑上第一章の傳（傳卷6）に周室猶存するも齊に王たるを説く孟子の眞意を、「以齊王、猶反手」「行仁政而王」「王者之不作」等の王とは、全て王道を實踐することであつて王位の意ではないとし、「今より後には、當に孟子の所謂る王とは皆王道なるを知るべし。霸道には非ざるなり。此に審かにして、然る後に以て孟子の書を読むべし。（今而後、當知孟子所謂王者皆王道也。非霸道也。審乎此、然後可以讀孟子之書）」と規定している。この際に、九成は飽くまで周王朝の存續を前提とし、『孟子』を『春秋』の魯周・正名を繼承するものとするが、前節に見た齊宣王の顯彰との間に、若干の軋みの生ずる感を拭えない。『春秋講義』發題（橫浦集卷14）の冒頭に『春秋』『孟子』同旨説を展開している所からすれば、基本的には九成もまた、例えば徐積の「春秋を治めんとせば、當に孟子を以て折衷を爲すべし。蓋し、春秋を知る者は獨り孟子のみ。（治春秋當以孟子爲折衷。蓋知春秋者獨孟子爾。）」（節孝集卷31・節孝語錄）といった、當時通行した春秋學での孔孟一致論に立っていることが分かる。又、湯・武による放伐革命の是認も、孟子不尊周の延長として非孟論の核心の一つとなるが、九成は梁惠王下第八章の傳（傳卷4）に、『史記』周本紀の記事と『論語』子張篇第二十章の「紂之不善、不如是之甚也」、『易』革卦象傳の「湯・

武革命順乎天而應乎人」、『中庸』の「武王・周公其達孝矣乎」などの孔子の語を並記した上で、孟子が直ちに一夫と稱して君臣の義に論及しないことを訝り、「孟子の更に君臣を以て論ぜざるは、其の意はただ、仁義を行ふ者は乃ち吾が君、仁義を殘賊する者は乃ち一夫なるを曰ふのみ。（孟子更不以君臣論、其意直曰行仁義者乃吾君、殘賊仁義者乃一夫耳。）」という限定的な理解の必要性を説いている。傳の中で、九成は湯王の放桀・武王の伐紂・周公の殺兄・石碣の殺子を全て聖賢の不幸であるとし、「紂之不善、不如是之甚也」の語から、孔子に「誅一夫之説」無しと見て、ここでは放伐革命の是非を決する結論を留保している。しかし、『中庸説』卷三で九成は、「武王之舉、危道也。聖人不幸也」（傍點筆者）と斷じ、君臣論の立場から否定的見解を示すのである。武王伐紂を君臣論の立場から非議するのは、既に歐陽脩が『秦誓論』『易童子問』等に論ずる所で、後に禮の重視と權道の否定を目的とした蘇軾の武王非聖人論に發展するが、九成の「聖人不幸也」といった一種の棚上げの結着の方法は、そうした孟子批判に正面から對抗するものとは言えない。經權論に關するこの様な九成の姿勢は、離婁上第二十六章（傳卷17）の舜の「不告而娶」の解釋にも指摘される。舜が普遍的な父母の本心に從つて不告の罪を犯さざるを得なかつたのは「聖人之不幸」であり、基本的には肯定出来ないといふのが、その概要である。九成が「聖人之不幸也」とした章句は、例えば王安石の同道異迹、程頤の時措之宜・理勢之必然などの概念による權道論の積極的展開によつて、尊孟の立場から、孟子の言説が正當化されてきた箇所であるが、『孟子傳』にはそうした論調が認められないのである。孟子自身が權を説く、離婁上第十七章（傳卷16）の「嫂溺援之以手者、權也」では、淳于堯を「唇吻小人、喋喋以惑亂當世」

と極めつけ、「男女授受不親禮與」の問いかけを、「此の無稽の談を爲し以て聖賢を侮玩するのみ（爲此無稽之談以侮玩聖賢耳）」と退けるが、權の概念には言及しない。九成の場合、寧ろ權をめぐる議論を回避しているかの印象を受けるが、全體的に司馬光や蘇軾といった舊法黨内部の非孟論に正面から對峙しようとせぬ傾向が認められ、この問題もそうしたことの一斑として見るべきであろう。九成が、非孟論の核芯の部分に積極的に踏み込んでいないのは、北宋末の黨争を顧みて、餘計な議論は削ぎ落し、『孟子』の主題を単純化させて、人主の心術を説く帝王學の書として意義づけた點に由来するのである。

五

既述の様に、『孟子傳』には、後に指摘される様な大慧宗杲の感化による九成固有の禪の思惟の展開を認め得ない。これは、『孟子傳』の原型とも言うべきものが構成された時期との關連から説明されよう。九成は、初期の著作である『少儀論』(續浦集卷5)や『四端論』(同上)に、歐陽脩の『本論』と同旨の排佛論を展開しており、儒者として最初から儒佛の調和を説くものではなかった。心の問題を重視するという傾向も、ひとり九成のみならず、寧ろ當時の道學全體の志向であったと言える。又、朱熹が批判する「仁即覺」や「心即理」の概念の呈示も、『孟子傳』では僅か一例ずつ認められるに過ぎず、しかも、言葉に掲げるに止まって、晩年の『心傳錄』に於ける様な、獨自の思辨の展開は見えない。「性善」の解釋でも、九成は「孟子之所論性善者、乃指性之本體而、言非與惡對立之善也」(傳卷26・告子上第6章)とし、「性善」の善が歎美の辭であり、性の本體は名狀し難い所であると説くが、これは『胡子知言疑義』(文集卷73)に朱熹が録した胡安

國の説に同じであって、「仁即覺」「心即理」の語句とともに、その淵源を二程氏の語録に求め得る範圍での立論に過ぎない。いわば、「以禪機詰儒理」と評された九成の思辨は、『孟子傳』の時點では全て未定の説ということになる。

更に、『程氏遺書』に「論心術無如孟子也」(卷2上・二程不明)とあり、楊・墨を孔門の過不及に由来し、その害は申韓・佛老に及ぶとする指摘(卷4・明道、卷16伊川、卷18・伊川など)が散見する所から、『孟子傳』全體の構想が基本的には程氏の語録に根ざしていることが分かる。但し、それは二程の説を總括する性格のものとは言えない。なお、九成の場合、伊川再傳を稱し乍ら、『孟子傳』では程頤の語に基づく箇所がより多いのも特徴的である。これは、元祐初年の程・蘇の角逐以來、伊川の學がしばしば名指しで禁遏されて來た經過があり、伊川初傳再傳の學者らが二程の別にこだわらず、却って直觀を重視する程頤的な學風に傾いてゆくのと同様の背景を、九成にも想定し得るからであろう。

以上、張九成の『孟子傳』が、南宋初期という特殊な社會情況を背景にして成立したこと、人主の心術という内面的主觀的な修養を七篇の主題として前面に押し出す反面、頗る政治的な歴史の實際に根ざしている點などを中心に述べた。張九成は、従前の非孟論の克服という點で未消化の部分を残している。しかし、その反面で所謂「四書」定立の前段階に於て、帝王學の一環としてではあるが、七篇を『論語』と並ぶ地位に決定づけたことは、經學史の上で、王安石の孟子配享以上に劃期的なことと言わねばならない。

終りに、『孟子傳』には人主の心術の偏重と非孟論克服の回避という過不足を認めざるを得ないが、却てそれが、朱熹や張軾といった、

いわば南宋第二世代の活潑な孟子説を引き起こす下地を形成することになった點を附言しておくたい。

注(1) 『要錄』卷84・紹興五年正月の項に「右奉議郎張九成爲太常博士、趙鼎薦之也」とある。又、同書卷88・同年五月の項に龍圖閣直學士致仕楊時の死にあたり、詔してこれを顯彰し文靖の諡を下賜したことに續けて、「時尚書左僕射趙鼎、素尊程頤之學。一時學者皆聚於朝。然鼎不見頤、故有僞稱伊川門人。以求進者亦蒙擢用」として、注に「張九成、錢塘人。急於進。自言篤好頤學、頗能誦說。由館職三遷爲禮部侍郎」とある。九成が禮部侍郎となつたのは紹興八年六月で、同年八月には更に侍講を兼ねている。紹興二年三月の登第以來、僅か六年餘の榮進は四十年で狀元となつた點を考慮しても、趙鼎抜きには考え難い。

(2) 『宋元學案』卷40・橫浦學案に「龜山門人、二程再傳、安定・濂溪三傳、陸學之先」とある。又、九成の後世への影響について、楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』第二編第一章第二節陸學の前驅の項に考察があり、荒木見悟氏『張九成について』(森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集所收)は、陽明門下による九成の再評價と顯彰について論及している。

(3) 南宋末の周密は『齊東野語』卷17・道學に、道學を稱する者に三流ありとし、張栻・呂祖謙・朱熹の學を伊洛之學の正統、張九成・陸九淵の學を禪に出入し往々異端に流れるもの、他に一種の淺陋之士あり、進取の地を求めて道學を僞稱し、しばしば道學禁遏の誘因をなす、と記している。

(4) 『雜學辨』張無垢中庸解の序に「張公始學於龜山之門、而逃儒以歸於釋。……凡張氏所論著、皆陽儒而陰釋。其離合出入之際、務在愚一世之耳目、而使之恬不覺悟以入乎釋氏之門。雖欲復出而不可得」と言う。朱熹は同書本文に「愚按、張氏戒慎恐懼之二句、橫貫中庸一篇之中。其牽

合附會連章累句、已不容一一辨正矣」として、「中庸解」の主題を「戒慎恐懼」の一句に設定し、九成の解釋を「凡此皆爛漫無根之言。乃釋氏之緒餘、非吾儒之本指也」と論難している。朱熹が『雜學辨』に扱うのは、他に蘇軾の『易解』、蘇轍の『老子解』、呂本中の『大學解』の三點で、いずれも程學の闡明を基本的モチーフとする隆興・乾道年間の著作活動に共通した視點を見出し得るものである。四者の中で張九成に對する批判が最も手厳しい印象を與えるが、九成の場合には、二程再傳を標榜し乍ら内實は禪機を以て儒理を説くといった哲學的思辨の問題に止まらず、南宋に於ける程學、殊に伊川之學の禁遏の端を發いたとも言うべき張本人である點も考慮すべきであろう。紹興六年十二月、左司諫陳公輔による第一次の程學禁遏の上奏がなされるが、明らかに九成とその同調者を失墜させるのが目的であつた。(要錄卷10) この時は、九成が主管江州太平觀に左遷されたものの、程學禁遏の件は胡安國の建言で中止されている。(同書卷10) しかし、趙鼎が秦檜との抗争に敗れて失脚すると、九成とその一派に止まらず程氏の門流に屬する全てを標的にした禁遏が強化されることになるのである。(同書卷151~166) なお、陳公輔の上奏や紹興二十三年の秦檜の上奏に見える程學の徒の罪狀が、驕慢不遜にして徒黨をなすというもので、北宋の元祐年間には蘇軾が孔文仲を介して程頤を讒訴した時と同旨であること(文集卷98・伊川先生年譜)は注目に價する。ちなみに、朱熹は「前書所謂儒名而釋學、潘・張特其小者耳。蘇氏兄弟乃以儼・秦・老・佛合爲一人。其爲學者心術之禍、最爲酷烈而世莫之知也」(文集卷46・答詹元善)とも述べており、日常的には「文人之經」を極めて警戒していたことが分かる。九成が宋室南渡後に程學禁遏を招來した張本人であるとすれば、二蘇を領袖とする蜀黨の徒が、元祐二年に讒構を以て程頤を經筵から追放して以來、南宋に至つても常に程學禁遏の仕手であり續けた事實を見据えたものであろう。

(5) 関洪造在會稽盡取子韶經解板行。此禍甚酷不在洪水夷狄猛獸之下、令

人寒心。

- (6) 鄭厚叔は、名の厚と字の叔友を混同したもので、鄭厚が正しい。
- (7) 余允文は傳未詳乍ら朱熹と同時代と思われる。自序によると『尊孟辨』は隆興元年、『尊孟續辨』は乾道八年の刊で、『孟子』解釋の視點に相當の共通點があることから、寧ろ九成の『孟子傳』の主旨を承けて各論展開したものと云うべきであらう。余允文の孟子說については、拙稿「余允文『尊孟辨』管見」(『東洋文化復刊56號所收』)に卑見を述べた。
- (8) 『文集』卷51の書簡「答董叔重」には、當時、九成の『論語』解釋を簡明とする風評があつたことに言及している。朱熹の批判は「仁即是覺、覺即是心。因心生覺、因覺有仁」(心傳錄)という九成の仁の解釋を中心に展開するが、所謂「以覺訓仁」は知覺の對象物として仁を位置づけるもので、本然之性の何たるかを見失つた結果である、九成は義もまた心外に存在するもの(外物一般)として知覺の對象と見るが、これは人に二心ありとするもので、禪家の說に他ならない、というものである。
- (9) 邵伯溫『邵氏聞見後錄』卷13、所收。
- (10) 『藝圃折衷』の鄭厚も、紹興五年の省試に詞賦を以て擧げられている。(要錄卷93) 官員としては九成や陸筠と同世代にあたるが、『藝圃折衷』は官途に就く以前の舊著に相當する。
- (11) 紹興八年十一月に、權尙書禮部侍郎兼侍講から秘閣修撰提舉太平觀に左遷。(要錄卷123) 紹興十年七月に、知邵州として差遣の命下るも、家艱(親の喪)を以て辭し服喪のため役職を退く。(同書卷137) なお、『要錄』はこれを落職(服解)と記す。この間、九成は臨安の外邑に居住し、徑山の大慧宗杲と往來し、以後兩者の親交が深まる。秦檜は對金講和に反對する者を外任官に左遷し、京師より遠ざげんことを畫策するが、その一環としての九成の差遣は、落職により果さず。十一年五月に、丁憂(親の喪中)の張九成に、在家持服(家居服喪)の上、服闋(忌明け)を待つて邵州差遣を受命せよとの命が下る。(同書卷140) これも、鮑くまで九成を京師から追放せんとする秦檜の畫策による。同時に宗杲に詔して還俗せしめ、衡州に送つて編管(入墨せず配流する刑)に處す。十三年五月に、趙鼎との交結及び朋黨の罪により九成を南安軍に謫居せしむ。(同書卷149) なお、服解の間に九成に對する嫌疑が強化され、服闋による邵州赴任に及ぶことなく、身分を官觀與りとして南安軍に居住せしめる詔が下っている。又、『要錄』149卷には「九成既免喪云々」と記し編管の語を用いていないので、服闋による下命の形式をとっていることが分かる。
- なお、秦檜と九成を含む趙鼎一派との角逐については、寺地遵氏『南宋初期政治史研究』に詳しい。又、大慧宗杲と當時の士大夫層との關係及び九成への影響等については、荒木見悟氏『大慧書』(筑摩書房刊・禪の語錄17)及び久須本文雄氏『宋代儒學の禪思想研究』等に適切な論究が行われているので、本稿ではなるべく重複せぬ様にした。
- (12) 『論語』顔淵篇第11章に、「齊景公問政於孔子。孔子對曰、君君臣臣、父父子子」とあり、又『荀子』王制篇に「君臣父子兄弟夫婦、始則終、終則始、與天地同理、與萬世同久。夫是之謂大本」とある。
- (13) 例えば、張愈の「論韓愈稱孟子功不在禹下」(邵氏聞見後錄卷13、所收)。
- (14) 夫時至孟子、聖道湮塞、邪說交興。而楊氏爲我乃出於子夏之不及、墨氏兼愛乃出於子張之過。其學皆源於聖人、其流乃亂於私智。伯夷之清、有近於楊氏。柳下惠之和、有近於墨氏。推楊氏之爲我、必至無父。推墨氏之兼愛、必至於無君。(傳卷7・公孫丑上第9章)
- (15) 聖王之學、其事君也不在辟土地充府庫、亦不在約與國戰必克如衰世之所尚也。止在於正人君心術而已。……夫人不足適則無賢士大夫、是可憂也。政不足則則紀綱法令一切顛倒、是可憂也。然大人不以爲憂。所可憂者人君心術耳。(傳卷16・離婁上第14章)

(16) 君子之學、非深造之其能得其本源乎。故口耳之傳不若見聞之親、見聞之親不若心術所體以切也。昔之君子、由治平天下而造之、而知其本於治國。由治國而造之、而知其本於齊家。由齊家而造之、知其本於一身。由修身而造之、知其本於一心。由一心而造之、乃知其本於誠意。由誠意而造之、乃知其本於致知。由致知而造之、乃知其本於格物。所謂格物者、窮理之謂也。

(17) 拙稿『讀余隱之尊孟辨』に見る朱子の不尊周への對應（日本中國學會報第33集、所收）及び「宋代の孟子批判について」（漢文教室第146、148號、所收）等に、その概略を述べた。

(18) 孟子曰、王者之迹熄而詩亡、詩亡然後春秋作。又曰、其事則齊桓・晉文、其文則史、孔子曰其義則窃取之矣。嗚呼、孟子數言何其盡春秋之旨也。

(19) 徐積の『節孝語錄』には「孔子言其略、孟子言其詳。故曰、孟子者孔子之解也」とも見える。春秋學の立場から『孟子』を重視する者には、徐積の他に『春秋尊王發微』の探復、『春秋考』の樂夢得などがあり、北宋後期の春秋學の展開に於いて、一つの思潮を形成していたものと思われる。

(20) 歐陽脩は基本的に尊孟の立場をとるが、性善説と革命是認の問題については獨自の見解を持つ。又、蘇軾には「論武王」或いは「武王非聖人」と題する論著があり、『東坡七集』後集卷11・志林十三首の劈頭に收められている。拙稿「蘇軾の〈武王非聖人〉論の性格——「禮」の重視と「權」の否定に見る經學思想の一斑——」（國學院大學漢文學會報第30輯、所收）に、程・蘇の確執を勘案した上での卑見を述べた。

(21) 九成の『書傳統論』（横浦集卷6、11）や『孟子拾遺』（同卷15）などには、蘇軾の經説への接近が認められる。九成に限らず、南宋初期の經學思想には洛・蜀兩黨の調和を意圖する傾向が指摘し得る様に思われるが、このことについては別の機会に検討したい。

張九成の『孟子傳』について

(22) 久保田量遠氏『中國儒道佛三教史論』第二十一章宋儒の佛教排斥論に指摘がある。

(23) 『心傳錄』は「心即是覺、覺即是心。因心生覺、因覺有仁。脱體是仁。無覺無心、有心生覺。已是區別。」と説くが、『孟子傳』（卷14・離婁上第3章）では「三代之得天下也以仁、其失天下也以不仁。」を釋して「心有所覺謂之仁。故草木之實謂之仁、以其得土則生也。四體不知痾癢謂之不仁。故利在一己、害及他人。而不恤者謂之不仁、其血脈不通也。」と述べるに止まる。これは「醫家以不認痛癢謂之不仁。人以不知覺不認義理爲不仁、譬最近。」（程氏遺書卷2上）の程頤の語に由來し、「心即理、理即心。内而一念、外而萬事、微而萬物、皆會歸在此。」（傳卷19・離婁下第14章）も、「心是理、理是心、聲爲律、身爲度也。」（程氏遺書卷14）の程頤の語に發想すると考えられる。又、「孟子之所論性善者、乃指性之本體而言、非與惡對立之善也。」も「蓋生之謂性。人生而靜以上不容説。才說性時、便已不是性也。凡人說性、只是說繼之者善也。孟子言性善是也。」（同卷1、二程不明、近思錄は程頤の語とする）に據る立論として見ることが出来る。