

東洋の思想と宗教 第四十號 令和五年（二〇二三） 三月 抜刷

張九成『孟子傳』考察——聖賢の用心と『大學』八條目——

松野敏之

張九成『孟子傳』考察——聖賢の用心と『大學』八條目——

松 野 敏 之

序

張九成（一〇九二—一一五九）は、南宋初期に活躍した道學者である。程門の高弟楊時（一一〇五—一一三五）のもとで學び、紹興二年（一一三二）南宋最初の科擧で狀元となった。主戰派として秦檜を批判したことから、中央朝廷でこそ活躍はしなかったが、當時の人々からは道學の領袖として支持を集めた。張九成の學の盛行ぶりについて、陳亮（一一四三—一一九五）は「各家は（張九成の）書を備え、人々はその法を習っている」と描寫^{〔1〕}してる。多くの經書に注解を施したことも知られる張九成は、南宋初期の道學を代表する人物であった。ところが次世代の道學者からは批判を受け、特に朱熹

（一二三〇—一二〇〇）は禪學に傾倒した者として張九成を激しく批判した。そのため南宋末以降には影響力が凋落し、張九成の著書も多くが散佚することとなる。

張九成の學問・思想に關する研究は、多くないながらも『中庸解』や「仁即覺」に注目した考察が重ねられてきた。^{〔2〕}張九成の「心」「仁」の概念がいかなるものであるか、それらが程顥に基づいていることや、謝上蔡の影響を受けていることなどが指摘されている。^{〔3〕}朱熹の批判も主に張九成の『中庸解』と『論語』の解釋、そして仁の定義について向けられたものであった。一方、張九成の『孟子傳』は一部が散佚したものの、大部分が現存している（二十九卷が現存、盡心章句上下が散佚）。數多くあつたはずの張九成の著書の中でも、『孟

『孟子傳』が特に注目された書であったということが関係しているかもしれない。張九成は朱熹以前に四書（大學・論語・孟子・中庸）を中心とする學說を展開しており、『孟子傳』は注目に値する書であろう。

『孟子傳』については、荒木見悟氏に言及があり、また近藤正則氏に優れた論考がある。³⁾近藤氏は、『孟子傳』の執筆時期を紹興十年（一一四〇）七月の落職から十三年（一一四三）五月の謫居以前の家居講學の時期と推定。『孟子傳』の特徴として、張九成は『孟子』を帝王學の書として、「人主の心術」や「王道」「異端辨正」を重視して解釋していることにあるという。⁵⁾人主は異端の言説に惑わされず、心を正しく保って政治に臨むこと、臣下は人主に正しい心を保たせるように努めること、これが孟子の主眼となる。また當時盛んに議論されていた孔孟一致論については積極的な踏み込まなかったとも指摘する。その上で近藤氏は全體的な印象として「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、經文に沿った解釋に止まっている様な印象を與える。」と述べる。

『孟子』解釋において「人主の心術」を重視したことは確

張九成『孟子傳』考察（松野）

かであるが、張九成にはただ經文に沿っただけというには止まらない解釋の仕方がうかがえる。心を重視することは當時の道學者に共通するものであるが、張九成は聖賢の學び方として聖賢の「用心」を見るべきであると強調している。

學者 聖賢を學ばんと欲せば、當にその用心の處を觀るべし。聖賢往くと雖も、吾以て之を千載の下に得べし。

學者欲學聖賢、當觀其用心處。聖賢雖往、吾可以得之於千載之下。

（『孟子傳』卷八）

張九成のいう「心」は、いわゆる「已發」に類するものとなってくるが、聖賢の用心（心の動き・思慮・洞察）の重視は『孟子』解釋にも反映されている。また用心への注目は『大學』とも関連させながら論じることとなる。本稿では張九成『孟子傳』について、聖賢の用心と『大學』との關わりという観点から検討を加えていきたい。それは朱熹『孟子章句集注』が世に現れる以前、道學者にどのような『孟子』解釋があったかをうかがうことでもある。

—

『孟子傳』において、張九成の齊宣王に對する評價が非常に高いことはすでに先行研究の指摘するところである。しか

し、張九成の解釋の特色は、『孟子』の中で齊宣が登場する章において齊宣を評價する⁽⁸⁾だけでなく、齊宣が登場しない章においても時として齊宣と結びつけて論じることである。たとえば、『孟子』告子章句上・十八章の記述である。『孟子』本文は次の通りである。

孟子曰く、「仁の不仁に勝つや、猶ほ水の火に勝つがごとし。今の仁を爲す者は、猶ほ一杯の水を以て一車薪の火を救はんとするがごときなり。熄まざれば、則ち之を水は火に勝たずと謂ふ。此れ又た不仁に與するの甚しき者なり、亦た終に必ず亡せんのみ。」と。

孟子曰、「仁之勝不仁也、猶水勝火。今之爲仁者、猶以一杯水救一車薪之火也。不熄、則謂之水不勝火。此又與於不仁之甚者也、亦終必亡而已矣。」

（『孟子』告子章句上・18章）

仁と不仁を、水と火の關係にたとえた話である。仁を少し實踐してみても効果がないと諦め、やはり仁では不仁に勝てないと考えてしまう。それを孟子は一杯の水で車いっぱいに積んだ薪の火を消そうとするようなものだと言え、仁は不仁に勝てないと誤解することを戒めたものである。孟子の言葉通り、仁と不仁について論じたものと解釋される一章である

が、張九成はこの章に對して次のような注釋を附す。

前一章（十八章）は齊宣王を指して言ふ、……細攷せざるべからざるなり。齊宣王の易牛の心は、猶ほ一杯の水のごときなり。其の土地を闢き、秦楚を朝せしめ、中國に莅み、四夷を撫せんとするの欲は、猶ほ一車薪の火のごときなり。……齊宣の爲に計り、既に易牛の心を言下に悟らしめ、此を以て致知・格物・誠意・正心・修身・治國・平天下し、凡そ飲食寢處、出入起居、顛沛造次にも、易牛の心を以て之を運用せざるは無く、心をして機と會し、機をして心と通ぜしめ、日復た一日、新たにして又た新たに、諸を四海に放りて準ひ、天地の間に塞がり、其の斂して之を藏するや其の盈を見ず、其の廓して之を充たすや其の闕を見ず、此くの如くなれば則ち仁の機用熟せり。

前一章指齊宣王而言、……不可不細攷也。齊宣王易牛之心、猶一杯之水也。其闢土地、朝秦楚、莅中國、撫四夷之欲、猶一車薪之火也。……爲齊宣計、既悟易牛之心於言下、以此致知格物誠意正心修身治國平天下、凡飲食寢處、出入起居、顛沛造次、無不以易牛之心運用之、使心與機會、機與心通、日復一日、新而又新、放諸四海而

準、塞乎天地之間、其斂而藏之也不見其盈、其廓而充之也不見其闕、如此則仁之機用熟矣。〔『孟子傳』卷二十七〕

一杯の水と車一輛分の薪の火の比喩は、孟子が齊宣のことを述べたものと解釋する。一杯の水に喩えられる「易牛の心」は、梁惠王章句上・七章に見える齊宣の話。齊宣が犠牲となるべく牽かれていく牛を目にし、可愛そうに思い、儀式の犠牲を羊に替えさせた。齊宣は目の前にいる牛に對しては憐れみの心を働かせたが、まだ見ぬ羊には思いが及んでいない。孟子はこの時の心を評價する。牛に對して抱いたあわれみの心を羊に、延いては國民に擴充させていくならば、王は天下の人々が慕う王者になれると言うのである。仁・不仁について論じていただけの章を、張九成は孟子が齊宣を論した話として解釋していく。なお、『孟子傳』では、『孟子』本文には齊宣王が登場しないが、張九成の解釋では齊宣王に言及する章は全體で二十一章に及ぶ。齊宣への言及は斷片的である場合もあるが、『孟子傳』全體において齊宣の易牛の話は隨所で採りあげられている。

また、右の張九成の解釋でいま一つ注目すべきことは、易牛の心の擴充を「致知・格物・誠意・正心・修身・治國・平天下」という『大學』八條目を用いて解説していることである。

張九成『孟子傳』考察（松野）

る。張九成は、孟子の「擴充」を具體的に示すものとして『大學』八條目を想定していることになる。『孟子傳』と『大學』八條目の關係については後節において改めて採りあげたい。

二

張九成が齊宣王を高く評價するのは、梁惠王章句上・七章に見える「易牛」の話を何よりも重視するからである。ここでは張九成が單に本文に沿って解釋しただけというには収まらない、心の動きに注目した考察が展開されている。長文となるため、一部を省略しながら引用していきたい。

今、齊王の忍びざるは聖王と同じ、然れども齊王の忍びざるは之を一牛に施すのみにして、聖王の忍びざるは之を百姓に施す、此れ孟子其の忍びざるの心を指して之を挽きて王道に進ましむる所以なり。……然れども齊王は當時、忍びざるの心を行へども其の幾を識らず、因りて孟子之を指して聖王の心と爲す、乃ち此の心の著見せる處を識らしむ、一指の力大と謂ふべし。何を以て其の忍びざるの心を識ると爲すを知るか。其の「夫れ我乃ち之を行ふも、反つて之を求めて、吾が心に得ず。夫

子之を言ひ、我が心に於いて戚戚焉たる有り」と曰へばなり。

夫れ孟子の忍びずと言ひて、齊王之を體し、乃ち忍びざるの戚戚たるを知る、其の深く聖王の心を得るや明かなり。乃ち能く此の心を指して以て孟子に問ふて曰く、「王たるに合する所以の者は何ぞや。」と。孟子其の幾已に發して、遏むべからざるを知る、故に急かに之を挽きて百姓に加へしめんとす。百姓に加ふれば、王道成れり。其の「王に復す者有り、曰く、吾が力は以て百鈞を擧ぐるに足れども、一羽を擧ぐるに足らず。明は以て秋毫の末を察するに足れども、輿薪を見ずと。則ち王之を許すか」と曰ふ、是れなり。

王既に然りとせず、以て否と爲す。乃ち急かに其の幾を轉じて、其の好利の心を去り、而して又た之をして王道に進ましむ。其の「今、恩は以て禽獸に及ぶに足りて、功は百姓に至らざる者は、獨り何ぞや。」「然らば則ち、一羽の擧がらざるは、力を用ひざるが爲なり。輿薪の見ざるは、明を用ひざるが爲なり。百姓の保んぜられざるは、恩を用ひざるが爲なり」と曰ふ、是れなり。

……今、齊王能く此の一牛を忍びざるの心を擧げて、以

て百姓に加ふるも、亦た精神を勞せず、思慮を關せず、跼歩^{きほ}を移さずして、王道行ふ。孟子齊王の未だ固ならざるを恐れ、又た之を提譬して曰く、「故に恩を推せば以て四海を保んずるに足り、恩を推さざれば以て妻子を保んずる無し。古の人大いに人に過ぎたる所以の者は、他無し、善く其の爲す所を推すのみ」と。

今齊王不忍與聖王同、然齊王不忍施之於一牛、而聖王不忍施之於百姓、此孟子所以指其不忍之心而挽之進於王道焉。……然齊王當時行不忍之心而不識其幾、因孟子指之爲聖賢之心、乃識此心之著見處、一指之力可謂大矣。何以知其爲識不忍之心也。其曰、「夫我乃行之、反而求之、不得吾心。夫子言之、於我心有戚戚焉。」夫孟子之言不忍、而齊王體之、乃知不忍之爲戚戚、其深得聖王之心也明矣。乃能指此心以問孟子曰、「所以合於王者何也。」孟子知其幾已發、不可遏也、故急挽之使加於百姓焉。加於百姓、王道成矣。其曰「有復於王者曰、吾力足以舉百鈞、而不足以舉一羽。明足以察秋毫之末、而不見輿薪。則王許之乎」、是也。王既不然、以爲否矣。乃急轉其幾、去其好利之心、而又使之進於王道焉。其曰「今恩足以及禽獸、而功不至於百姓者、獨何與。」「然則、一羽之不

舉、爲不用力焉。輿薪之不見、爲不用明焉。百姓之不見保、爲不用恩焉」、是也。……今齊王能舉此不忍一牛之心、以加於百姓、亦不勞精神、不關思慮、不移跲步、而王道行矣。孟子恐齊王之未固也、又提譬之曰、「故推恩足以保四海、不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者、無他焉、善推其所爲而已矣。」（『孟子傳』卷二）

孟子は「易牛」（牛をあわれんで替えさせた）の話を示して、齊宣の忍びざる心が古の聖王と同じであると述べ、齊宣に王者への道を歩ませようとした。張九成はここに心の動きを洞察しながら導いていく孟子の巧みな教諭がうかがえると考え

る。齊宣は犠牲となる牛を交替させた時、それが忍びざる心から行われたものであるのに、王自身はどのような思慮が働いていたのかを理解していなかった。そこで孟子はまず王が「忍びざる心」——牛をあわれむ心によるものから羊に替えさせたことを自覺させる。そしてその忍びざる心こそ古の聖王と同じものであり、王者となるのに十分であると指摘する。王は次に「此の心の王者に合する所以の者は何ぞや。」との問いを發する。張九成は、この問いに對する孟子の回答を「孟子 其の幾已に發して、遏むべからざるを知る、故に急か

に之を挽きて百姓に加へしめんとす。百姓に加ふれば、王道成れり。」と解釋する。王に善への志向が芽生えたことを把握した孟子は、その心を民衆（百姓）に向けさせようと導いていったのである。それに續く問答は「乃ち急かに其の幾を轉じて、其の好利の心を去り、而して又た之をして王道に進ましむ。」と指摘し、王の利益を好む心を取り除き、王道を歩ませようとしたものとなる。

孟子は次の段階として、牛に抱いた忍びざる心を民衆（百姓）にも向けていけばよい、それができれば王者となるのに十分であり、それができないのは、本當に出来ないからではなく、行おうとしないだけと言う。ここまで聞いた王は「しないのと、できないのは、どう異なるのか。」と尋ねた。

張九成はこの時、孟子は王が恩恵を民衆に及ぼそうとしてはいるが、まだ全身全靈で取り組もうとはしておらず、思慮も十分にめぐらせていないと考へたと見る。そのため、「孟子 齊王の未だ固ならざるを恐れ、又た之を提譬して曰く」と、王の意志はまだ強固ではなく、それゆえ孟子はその意志を固くするため語をついでいったという。

張九成によれば、「易牛」の話はただ孟子が齊宣に忍びざる心を指摘し、王道を説いただけではない。孟子は齊宣の心

の機微を洞察しながら、齊宣を導いていった教諭と見做すのである。孟子がいかにか人の心の動きを察するのに長けた聖賢だったかということ強調することでもある。

なお、張九成からすれば、齊宣は缺點も多くあるが、少なくとも孟子の教諭を正面から受けとめる器量のある人物であった。ただ、その資質は高く評價されるものではあるが、周りの臣下には孟子の訓えを妨害する者が多く、最終的に齊宣は孟子の言葉よりも、周囲の小人にまどわされてしまった。そのため齊宣の話はまた、人主としてはいかに自身の心を正しく保つか、またそれを支える臣下は人主が不善に傾きそうになった時、それをいかに是正できるか、それが人主・臣下に求められることを示したものともなる。

三

張九成『孟子傳』では、齊宣の「易牛」の話が隨處に挙げられる。王道として、忍びざる心を自覺することから天下萬民へ擴充していくことの典型例となるからであり、また張九成は孟子が齊宣に芽生えた心の機微をうまくとらえながら導いていった話と見るからである。いわゆる已發の把握に通じるものであるが、このような心の動きに注目した解釋は、『孟

子傳』にはいくつかがえる。

公孫丑章句上・八章では、孟子が子路・禹・舜の日常における心がけを述べる。子路は自分の過ちを指摘されるのを喜び、禹は善言を告げる者に敬意を拂ったという。この時の子路と禹の心に張九成は注目し、次のように論じた。

夫れ子路の心、念念として過ちを求む、惟だ失錯して自ら知らざるを恐るればなり。其の心正に此に在れば、忽として人有り、其の過ちを指して之を告げ、言其の幾に合す、此れ人の之に告ぐるに過ち有るを以てすれば則ち喜ぶ所以なり、夫の過ちを文りかざ非を飾る者と異なれり。禹の用心は則ち子路に異る有り。子路は念念として己の過ちを求む、大禹は念念として己の善を求む。惟れ精惟れ一、惟れ時惟れ幾、惟れ其の見れざるを恐るればなり。其の心正に此に在れば、善言一たび來りて、深く其の幾に觸る、此れ善言を聞けば則ち拜する所以なり。夫子路之心、念念求過、惟恐失錯而不自知也。其心正在於此、忽有人焉、指其過而告之、言合其幾、此所以人告之以有過則喜也、與夫文過飾非者異矣。禹之用心則有異於子路。子路念念求己之過、大禹念念求己之善。惟精惟一、惟時惟幾、惟恐其不見也。其心正在此、善言一來、

深觸其幾、此所以聞善言則拜也。

（『孟子傳』卷七）

子路が過ちを指摘されて喜んだのは、もともと子路には自分が過ちを犯していながら自覺していないのではないかという不安があったからだと考える。子路にそのような心構えがあったからこそ、ある時過失を指摘されると、その言葉が自身の時機に適ったものであったため喜んだ。これは過ちを誤魔化すような人々とは異なる心境にある。一方、禹の場合は日々善行に努めており、『尚書』に見える「惟れ精惟れ一」（大禹謨）、「惟れ時惟れ幾」（益稷謨）は禹の日々の戒めとするものであった。そのような心構えであればこそ、善言を述べる者があり、それが深く心の幾に届くものであったため、相手に敬意を拂って拜禮したというのである。日常の心構えとそれが幾に合したものであったと推測しながら解釋する¹⁰。

心の動きに注目した解釋は、テキストの読み方にも関わってくる。張九成は書（經書）を通して聖賢の心を把握することに努める。その時、その人物にはどのような思慮がきざしているかを把握しながら、聖賢のやりとりを解釋していく。そのため、時として『孟子』本文には書かれていない心の動きを大膽に推察しながら讀解することもある。萬章章句上・二章には、兄舜のことを憎む象が屋根にいる舜を藏ごと焼き

拂い、井戸を舜ごと埋めようとした話を収める。舜の殺害に成功したと確信した象は、舜の家に乗り込み、家財や舜の妻を我が物としようとした。ところが舜が生きて目の前に現れた。殺害に失敗したと知った象は、忸怩たる様子で舜に向かつて「鬱陶、君を思ふのみ」（あなたのことをずっと心配しておりました）と告げた。この象の言葉を舜が喜んだという話である。この時の舜の喜びは本物かどうかが孟子と萬章の間答の主眼であり、歴代の注釋家たちも悩んだ問題である。殺害を計畫した舜が生きていた時、象は本心から「鬱陶、君を思ふのみ」と言ったのか。もし本心からでなかったとしたら、舜の喜びは偽りなのか。孟子の回答も明確とは言いがたく、歴代の注釋も曖昧な解釋に止まることが多い。張九成は象の心の動きを推察しながら次のように解釋する。

嗚呼、聖人豈に偽り有らんや。一毫の偽り有れば、乃ち鬼蜮^{きよく}にして、天理に非ざるなり。夫れ弟の兄に於けるは、天理の相愛。其の迷罔して謀殺に至る所以の者は、乃ち凶傲の致す所なり。凶傲の起るに方^{あた}りては、則ち忿怒を見て天理を見ず。事成り謀濟るに及びて、凶傲既に息み、天理自ら生ず、安んぞ其の悔心無き知らんや。悔心は乃ち天理の當然なり。象以て舜死せりと爲し、既

に舜の宮に入れば、舜突然として前に在り、之を愛に友たり、計較するに暇あらず、忽然として四起す、此れ乃ち真情なり。……夫の凶傲の氣已に濟り、愛兄の心已に生ずるに及びては、則ち其の生ずる處に就きて、善言を以て之を導く。此れ又た聖人造化の術なり。

嗚呼、聖人豈有偽哉。有一毫之偽、乃鬼蜮耳、非天理也。夫弟之於兄、天理相愛。其所以迷罔至於謀殺者、乃凶傲所致也。方凶傲之起、則見忿怒而不見天理。及事成謀濟、凶傲既息、天理自生、安知其無悔心乎。悔心乃天理當然也。象以爲舜死矣、既入舜宮、舜突然在前、友于之愛、不暇計較、忽然四起、此乃真情也。……及夫凶傲之氣已濟、愛兄之心已生、則就其生處、以善言導之。此又聖人造化之術也。

〔孟子傳〕卷二十二

舜を殺しようとしていた時、象の心は「凶傲」にとりつかれていた。ところが、舜の殺害を完遂すると、象には「悔心」が生じたところである。結果的に殺害は失敗していたのであるが、象はこの凶行を後悔し始めており、そんな時に舜が生きて目の前に現れたため「鬱陶、君を思ふのみ」と述べたと推測する。悔心を抱いていた象の言葉は本心から發せられたものであり、舜もそれを喜んだ。ここに偽りはないと

張九成は解釋する。そして更にこの時、舜は象の心に兄を思う氣持ちが芽生えたことを察知し、この機會をつかまえて優しい言葉をかけた。こうして舜は象を善い方向へ導いていったと言うのである。張九成からすれば、萬章章句上・二章は舜が象の心の動きを洞察し、うまく教諭していった話となる。これは齊宣を教諭していった孟子と同様の手法となる。

四

『孟子』の議論において、張九成は王道論を重視する。では、張九成が心の動きに注目しながら解釋することは、王道論といかに關わってくるか。心の洞察を實際の政治の場にかに活用するかということであるが、張九成はここに『大學』の八條目をとりあげる。

先に引用した『孟子傳』卷二十七では、齊宣の「易牛の心」を擴充させる方法として『大學』の「致知・格物・誠意・正心・修身・治國・平天下」が採りあげられていた。

『孟子傳』を概観すると、解釋に『大學』を引用することが多く、「格物」などの八條目は『孟子傳』百七十六章のうち三十三章で引用・言及されている。張九成は孟子の論と『大

『學』を結びつけようとしていたことがうかがえる。離婁章句上・五章で孟子が述べる「人恆の言有り、皆な曰く、天下國家と。天下の本は國に在り、國の本は家に在り、家の本は身に在り」という言葉には、『大學』の修身・齊家・治國・平天下が連想される。宋代以降の注釋家たちは本章において「大學」に言及するようになるが、さらに張九成は本章を通して『孟子』と『大學』の同異について考察を深めていく。『孟子傳』では、本章の注釋として『大學』本文（古之欲明明德、此謂知之至也）を引用し、次のように論じる（『大學』本文は省略した）。

大學に曰く、……と。孟子の言と相ひ表裏を爲す。然れども余嘗て之を考ふ、大學の道は致知より始まり、孟子の論は修身に本づくは、何ぞや。蓋し致知は方に其の體を求む、而して修身は已に用に見はる。……深く其の本を原ぬれば、本は修身よりす、此れ孟子の説なり。修身の本を原ぬれば、本は格物よりす、此れ大學の道なり。余孟子の論に因りて、又た大學の説を發するは、修身の本は格物よりして始まるを知らしめて、然る後に孟子の學幾んど得て言ふべきなればなり。

大學曰、……。與孟子之言相爲表裏。然余嘗考之、大學

張九成『孟子傳』考察（松野）

之道始於致知、孟子之論本於修身、何也。蓋致知方求其體、而修身已見於用。……深原其本、本自修身、此孟子之說也。原修身之本、本自格物、此大學之道也。余因孟子之論、又發大學之說、使知修身之本自格物而始、然後孟子之學幾可得而言矣。

（『孟子傳』卷十四）

張九成は「大學の道」と「孟子の論」の主眼の違いに注目する。それは『孟子』と『大學』の論が通底していることを前提とした考察といえる。張九成は考察の結果、孟子の論は治世の本源を尋ねるが故に「修身」から始めることに力點を置き、大學の道は修身の本源を尋ねるが故に「格物」から始めることに力點を置いたと結論づける。『孟子』の論と『大學』の説は相互に關連しあうものであり、またそれ故に『孟子』と『大學』は表裏をなすものとなっているという。

修身の本となる「格物」について、張九成は「窮理」のことと解釋する。程頤の見解を繼承する張九成であれば當然の見解かもしれない。ただ、格物の對象に注目した場合、程頤のように「格物（窮理）＝讀書」という解説を張九成はしない。あるいは讀書を前提とした上でのことかもしれないが、格物（窮理）については「所謂格物なる者は、窮理の謂ひなり。一念の微、萬事の衆、萬物の多、皆な理なり」（『孟子傳』

卷十九、「格物の學は、則ち以て聖人の心を知るべし」（『横浦集』卷十四・「春秋講義」と述べる。「一念の微」「聖人の心」など、張九成の格物には心の把握が重要なこととして想定されている。

『孟子』公孫丑章句下・四章は、齊王に責任を自覺させようとした話である。孟子は、齊の各都市を治める長官たちに「部下が職務を怠っているのは監督者の責任である」と論じたところ、孔距心だけが部下の怠慢は自分の罪であると認めた。齊王に會つた孟子はこの話を傳え、「（長官の中で）自分の責任と罪を知る者は孔距心だけである」と言つた。すると王は「此れ則ち寡人の罪なり」と答えた。孟子は王にも統治者としての責任を自覺させたのである。張九成はこの話を次のように解釋する。

王又た軒然として自ら咎めて曰く、「此れ則ち寡人の罪なり。」と。夫れ罪の己に在ることを知れば、則ち必ず悔ゆ、悔ゆれば則ち必ず改む、其の功用又た大なる者有り、特だ齊王の幾、未だ發せざるのみ。是を以て學は當に格物すべきを知る。格物すれば則ち能く天下の理を窮む、天下の理を窮むれば則ち人情物態、喜怒逆順、形勢縦横、皆な探る所の理を逃れず。優にして之を柔し、自

ら之を得しむ。屢にして之を飫し、自ら之に趨かしむ。一旦釋然として理順ひ、怡然として冰解くるは、皆な格物の效なり。

王又軒然自咎曰、「此則寡人之罪也。」夫知罪在己、則必悔、悔則必改、其功用又有大者、特齊王幾未發耳。以是知學當格物。格物則能窮天下之理、窮天下之理則人情物態、喜怒逆順、形勢縦横、皆不逃於所探之理。優而柔之、使自得之。屢而飫之、使自趨之。一旦釋然理順、怡然冰解、皆格物之效也。

（『孟子傳』卷八）

部下の怠慢という問題について、自分に罪があると自覺すれば後悔するし、後悔すれば必ず改めようとする。監督者・爲政者の責任は非常に重要であり、齊王もこのことによく気が付いたが、ただまだその心は完全には動いていない。張九成はこれを探求していくのが格物であるとする。そして格物して天下の理を窮めたならば、世情のありようや、喜怒などの感情の發露、時勢の流れというものは、いずれも理解した道理から違ふことはないという。格物によって人の心を把握することが述べられる。

また張九成『孟子傳』の解釋は、人主は心を正して政治に臨み、臣下は人主に正しい心を保たせるように努めることを

核とする。離婁章句上・十四章は冉求が季孫氏の惡徳を改めず、卻つて租税を重くしたことから、孔子が「求は我が徒に非ず。小子鼓を鳴らして之を攻めて可なり」と批判したことを載せる章である。仕える人物を正しい方向に變えさせることは難しい。張九成は「聖王の學」とは、臣下としては「人君の心術を正すこと」であるとした上で、次のように論じる。

大人以て憂ひと爲さず、憂ふべき所の者は、人君の心術のみ。惟だ大人に格物の學有り、充たして天下國家を爲^ぎむるに至れば、其の幾甚だ明かに、其の候甚だ熟し、一たび人主に見ゆれば、其の非心何れの處に偏るかを知り、吾は則ち言を以て之を指し、行を以て之を感じしめ、其の歸する所を窮め、其の旁出を扼し、人君をして一言の下、一事の間に忽然として開寤し、平生の非心一息の頃に影滅し跡絶え、而して固有の心盡く皆な發見せしむ。

大人不以爲憂、所可憂者、人君心術耳。惟大人有格物之學、充而至爲天下國家、其幾甚明、其候甚熟、一見人主、知其非心偏於何處、吾則以言指之、以行感之、窮其所歸、扼其旁出、使人君一言之下、一事之間忽然開寤、

張九成『孟子傳』考察（松野）

平生非心一息之頃影滅跡絶、而固有之心盡皆發見。

（『孟子傳』卷十六）

政治課題はいろいろとあるが、臣下としては人君の心術こそ最大の課題である。そのため格物の學に努めることが求められる。格物に努め、天下國家にまで及ぶ道理を明らかにしたならば、謁見した人主に何らかの惡心が起こっているとしても、すぐにそれを把握し、自身の言葉や行動によって正していくことが可能となる。張九成は心の把握から人主の心術を正すことの具體的な方法として『大學』八條目を引用している。『大學』八條目としては、心の機微を察することから着手し、人主・臣下は心を正しく保って政治に臨むことを示したものである。なお、張九成には『大學說』一卷（あるいは二卷）の著があったが（『直齋書錄解題』卷二・禮類）、現在は失して傳わらない。

五

最後に張九成の『孟子傳』の位置づけをうかがうため、北宋から南宋初期にかけての『孟子』解釋について整理してみたい。

周知の通り、『孟子』は宋代に入ってから注目されるよう

になった書である。眞宗の時代から孟子表彰の兆しが現れ始め、孟子は王安石（一〇二一—一〇八六）によって大きく顯彰されることとなる。熙寧四年（一〇七二）、科擧の改制が議論され、五經を修めるとともに『論語』『孟子』を兼修することが求められるようになる。また元豐六年（一〇八三）、孟子は鄒國公に追封され、さらに翌年には孔子廟に配享された。これにより孟子は、孔子・顔子に繼ぐ位置づけとなる。

王安石はいかなる觀點から『孟子』を評價したか。王學の資料が傳わらないという制約はあるものの、いくつかの觀點が指摘されている。王安石の政治思想は『周禮』と『孟子』に依據しているが、特に政治制度改革の理念を確立することにおいては『孟子』を精神的な據り所とした。⁽¹⁵⁾それは政治改革を推進する爲政者としての立場から孟子に共鳴したということであり、君主に對する孟子の説諭の仕方を參考にしていると思われる⁽¹⁶⁾ところもうかがえる。ただし、性情一元を論じる王安石は、性善説の立場には立つておらず、⁽¹⁷⁾『孟子』の議論全てを肯定したわけではない。

王安石が牽引した孟子尊崇の風潮に對し、異を唱える論調も強く起こった。それは傳統的經書群の中に新參の『孟子』を入れることへの違和感あるいは忌避感であり、かつ王安石

の新法黨に對する反感でもあった。舊法黨を代表する司馬光（一〇一九—一〇八六）は反王安石の立場に立ち、積極的に孟子批判を展開した。孔子と孟子の所説は一致しないこと、特に性善説・君臣觀・王霸義利の辯などについて孟子の論への疑義を提示した（司馬光「疑孟」）。蘇軾（一〇三七—一一〇一）にも孟子批判の論があり、非孟には反王學のイデオロギーという要素も強い。これらの論争は、孟子の所説が孔子と一致するかどうかが重要な争點となっていた。

そのような中、程顥（一一〇三—一〇八五）・程頤（一一〇三—一一〇七）はまた異なる觀點から『孟子』を評價した。孔子と孟子の所説が一致するかどうかという視點ではなく、『孟子』には『孟子』固有の意義があることを認め、その上で程顥は『孟子』の修養論に多く着目し、程頤は理論的な方面に多く言及したという。⁽¹⁸⁾

靖康元年（一一二六）、欽宗が即位すると、王學の排斥が始まる。楊時（一〇五三—一一三五）は王安石『三經新義』の禁止を上奏し、道學の勢力が擴大する契機となっていく。⁽¹⁹⁾楊時は國子祭酒として學術を牽引することとなるが、楊時自身は『孟子』が「心を正す」ことを説いていることを重視し、『孟子』を自己陶冶の書ととらえた。

金の侵攻によっていわゆる北宋が滅亡すると、建炎元年（一一二七）、高宗が即位。南宋朝廷は反王學の立場に立ち、道學者が次々と登用されていった。この趨勢のもと、張九成は南宋最初の科舉試験（紹興二年・一一三二年）において状元となる。趙鼎（一〇八五―一一四七）が宰相にあった紹興四年（一一三四）から八年（一一三八）までは道學者が政治勢力として有力だった。この時期の張九成は、かつて王學派によって編纂された『神宗實錄』『哲宗實錄』を修訂するという事業に従事する。この修訂事業には二十一名が關與し、そのうち程頤の學統につらなるものが八人、さらにその中の五人は張九成ら楊時門下だったという。^{②①}王學派を擁護する秦檜（一一〇九―一二五五）が政治を専らにするようになると、道學派は抑壓される。金との和議をめぐって張九成は秦檜と對立し、罷免された。在野にあったこの時期に、『孟子傳』は編纂されたと推定されている。

張九成の『孟子傳』は、北宋で展開された孔子と孟子の所説が異なるか否かについては深入りせず、「心術」を重視するという點では程頤を繼承するものであり、また「心を正す」という點では楊時の影響を受けている。それと同時に用心に着目した読み方も程頤の影響を受けているのであろう。

張九成『孟子傳』考察（松野）

程頤は『論語』『孟子』の読み方について次のように述べている。

學ぶ者は當に論語孟子を以て本と爲すべし。論語孟子既に治むれば、則ち六經は治めずして明かなるべし。讀書とは當に聖人の經を作る所以の意と聖人の心を用ふる所以と聖人の聖人に至る所以とを觀るべし。

學者當以論語孟子爲本。論語孟子既治、則六經可不治而明矣。讀書者、當觀聖人所以作經之意與聖人所以用心與聖人所以至聖人。（『程氏遺書』卷二十五・伊川先生語十二）

程頤は『論語』『孟子』をまずは學ぶこと、その讀書の仕方は聖人が經書を作った意圖・聖人の心の用い方・聖人が聖人へと至る理由について考察すべきであるという。張九成は、程頤の言う聖人の心の用い方について深く考察し、『孟子傳』に結實させていったと言える。

また孔孟一致論の展開は、『孟子』と他の經書との關連を探索することとなった。特に『論語』との關連が重視され、『孟子』は『論語』を補う書として考えられるようになる。性説などの理念的な思索を深める者は『中庸』との關連に關心を向けた。ともに後の朱熹に繼承される觀點である。その他、『春秋』との關連も検討されてきた。これら他書との關

連を検討したとと比較するならば、心に注目する張九成は『大學』との關連を重視した。人主・臣下がいかに心を正して政治に臨むかという議論において、張九成が『大學』八條目を關連させながら論じていたことは前節に見たとおりであるが、より端的に「孟子の學は、格物・致知・正心・誠意より、以て天下・國家を爲^{をさ}むるに至るまで、其の之を語る」と甚だ詳たり、其の之を擇ぶこと甚だ精たり。」(『孟子傳』卷四)とも述べている。孟子の學問というものは、格物・致知から治國・平天下までを詳細かつ精密に論じたものだという概括である。南宋初期、張九成は『大學』と結びつけながら『孟子』を讀解していった。

結

本稿ではそれほど特徴的な解釋は認められないとされる『孟子傳』について、張九成が聖賢の用心と『大學』を重視したことを中心に検討した。『孟子傳』中、最も多く採りあげられるのは齊宣王であるが、それは齊宣の「易牛」の話が王道論のモデルとして重視されるものだからである。孟子は齊宣に對して、まず牛をあわれむ心のあることを自覺させ、それを他者にも及ぼすように促していった。孟子の説諭の仕

方は、齊宣の心の動きを見極めながら、王の自覺を促し、王の意志を強固にさせていくものであったと見る。張九成は『孟子』を通して、聖賢はいかに心を働かせ、またいかに他者の心を洞察していったかを考察していった。このような『孟子』の讀み方は、張九成の讀書論とも符合する。

讀書なる者は、當に其の文に徇ふべからず、當に其の時と夫の利害可否と、問對の當と未當とを觀、深く求めて力めて之を攷ふべし、乃ち以て古人の用心を見るべし。是くの如くならざれば、則ち其の學深からず、亦た以て天下の變を御するに足らず。

讀書者不當徇其文、當觀其時與夫利害可否、問對之當與未當、深求而力攷之、乃可以見古人之用心。不如是、則其學不深、亦不足以御天下之變。(『孟子傳』卷一)

『孟子傳』卷一(梁惠王章句上・第五章)で述べた「讀書」論である。讀書とはただ文字面を理解することではない。その時はいつたどういう時代であったか、利害や可否はどうであったか、登場人物たちの問答は適切なのか不適切なのかを觀察し、深く探求するのが讀書なのである。そうしてこそ古の聖賢の心の用い方を把握することができるのであり、そうでなければ學問は深まらず、天下の變事に對應することは

できないという。

孟子の齊宣に對する説諭の仕方は、臣下として人主の心を正す方法にも通底する。『孟子傳』で重視されるのは、人主自身が心術を正して政治に臨むこと、臣下の方は人主が不正に流れるようであれば人主の心を正すことである。人主・臣下ともにいかに心を正していくかという點について、張九成は『大學』八條目を具體的な方法として提示する。格物によつて心の機微を洞察することから始まり、心を正しく保つて政治に臨み、平天下へと至る。

北宋以來の『孟子』議論を概観するならば、『孟子傳』は孔孟の所説が一致するか否か、『論語』『春秋』『中庸』といかに關連するかということが議論されてきたが、これらと張九成の觀點は異なる。後の朱熹が『中庸』との關連から性説を深め、『論語』の參考として『孟子』を重視したのとも異なる。⁽²⁾張九成は聖賢の用心を把握することを重視し、また心を正すための方法として『大學』八條目との關連を検討しながら『孟子傳』を著している。

注

(1) 陳亮は張九成を批判するなかで、「近世張給事學佛有見、晚從楊龜山學、自謂能悟其非、駕其說以鼓天下之學者、靡然從之。家置其書、人習其法、幾纏縛膠固、雖世之所謂高明之士、往往溺於其中而不能以自出。其爲人心之害、何止於戰國之楊墨也。」（『陳亮集』卷十九・「與應仲實」）と述べる。

(2) 張九成思想については、下記の研究を参照。荒木見悟「張九成について」（『中國思想史の諸相』中國書店、一九八九年所收）、鄧克銘「張九成思想之研究」（『東初出版社、一九九〇年』）、黑坂滿輝「張九成の生涯と思想」（『國語國文學』三〇號（一九九一年））、黑坂滿輝「張九成の學問と治學方法——「心傳錄」を中心にして」（『福井大學教育學部紀要 第一部人文科學 國語學・國文學・中國學編』四一號（一九九二年））、黑坂滿輝「張九成の「論語」解釋——「論語絕句」の思想史的意義」（『福井大學教育學部紀要 第一部人文科學 國語學・國文學・中國學編』四二號（一九九四年））、田浩（Hoyt Cleveland Tiltman）「南宋第一代學人・張九成與胡宏」（『朱熹の思维世界（增訂本）』華東師範大學出版社、二〇〇九年所收）、劉玉敏「心學源流——張九成心學與浙東學派」（人民出版社、二〇一三年）。

(3) 田浩前掲書二二頁、黑坂滿輝「張九成の學問と治學方法」參照。

(4) 荒木見悟前掲論文および近藤正則「張九成の『孟子傳』に

ついで「日本中國學會報」四〇號（一九八八年）。

- (5) 近藤正則前掲論文では「以上の様に、唱王排覇と異端辨正とを、飽くまで人主の心術に絡め二元的に説こうとする所に、九成の個性が存するのである。……九成が非孟論の核心的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』の主題を單純化させて、人主の心術を説く帝王學の書として意義づけた點に由來するのである。」と指摘する。また類似的指摘は荒木見悟前掲論文にも「『孟子傳』の基本的ねらいはどこにあるか。それは、仁心仁聞をわきまえず、權謀術數をほしきままにし、功名にはせ、殺人を意に介せず、人主に迎合して、卑俗な野心を満たそうとする、商鞅・孫臏・蘇秦・張儀・鄒衍・淳于髡・田駢・慎到・環淵等、法家・兵家・縱橫家の邪説を排撃し、二帝三王の道の復興をはかった孟子の功績を顯彰するにある。」と見える。

(6) 近藤前掲論文、一一五頁。

(7) 『孟子傳』本文は、『張九成集』全四冊（浙江古籍出版社、二〇一三年）を用いた。

(8) 齊宣王について、張九成は『孟子』の記述通り缺點のあることも認める。「齊宣王好勇、好貨、好色、好今之樂、庸鄙如此。」（『横浦集』卷五・「四端論」という。その一方、『孟子傳』では「惟宣王乃處舜之裔、而又胸次恢廓、仁厚博大。使其行孟子之言、帝王之道、或可興於旦暮、而生民性命、或

可置於太平也。」（『孟子傳』卷四）と齊宣王を高く評價することが多い。

(9) 齊宣王の話は『孟子傳』にしばしば挙げられ、孟子が宣王の心の動きを察して導いていったとする解釋は他章でも語られる。『孟子傳』卷八に、「齊王有易牛之心、有罪己之善、有不自欺之心、有不自足之意、皆三王之資也。孟子嘗直指易牛之心以警之、而王亦超然自得、指此心戚戚之處以示孟子。孟子知此機已動、此路已入、第未能造化變轉、施之於四海九州也。」とある。

(10) 公孫丑章句上・八章については、『日新錄』子路大禹でも「子路人告之以有過則喜。禹聞善言則拜。蓋子路所以喜者、以子路日用間方自求其過、人適以其過告之。則中其悔過之幾、安得不喜。大禹所以拜者、以禹日用間方自求其善、人適以善言告之。則中其好善之幾、安得不拜。」と解釋している。全體的な解釋の方向性は同じであるが、こちらでは子路の心に過失への後悔の念が兆していたところに、的確な指摘を受けたため喜んだという。

(11) 本章に對する趙岐・朱熹・張九成の解釋については、拙稿「『孟子』にみえる聖人舜の悌心——萬章上篇第二章に關する朱熹・張九成の解釋」『新しい漢字漢文教育』六六號（二〇一八年）參照。

(12) 『孟子傳』は盡心章句上下が散佚するため、梁惠王章句上から告子章句下までの六篇百七十六章が現存する。

(13) 『程氏遺書』卷十八・二十七條に「凡一物上有一理、須是

窮致其理。窮理亦多端、或讀書、講明義理、或論古今人物、別其是非、或應事接物而處其當、皆窮理也。」とある。

(14) 『大學』八條目が人主の心を正すことに通じることは、他にも『孟子傳』卷十三に「吾知格物以知至、知至以誠意、誠意以正心、正心以修身、修身以齊家而已。至于治國平天下、第觀人主用心爲如何。其心虛則可見自實其中。」とある。

(15) 近藤正則「王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として」『日本中國學會報』三六集（一九八四年）参照。

(16) 市來津由彦「『孟子』の北宋を讀み解く」（田中正樹編『中國古典學の再構築』汲古書院、二〇〇二年所收）参照。

(17) 近藤正則「孟子性善說をめぐる北宋諸儒の議論について——李觀・司馬光・蘇軾及び王安石の場合を中心として」『學藝國語國文學』一八號（一九八三年）参照。

(18) 近藤正則『程伊川の『孟子』の受容と衍義』汲古書院、一九九六年、一五四頁。

(19) 土田健次郎『道學の形成』創文社、二〇〇二年、四二七頁。

(20) 『神宗實錄』『哲宗實錄』の修訂事業については、近藤一成『宋代中國科舉社會の研究』汲古書院、二〇〇九年、一三四頁。

(21) 張九成にも非孟論への反論はある。『孟子傳』卷九では、司馬光・李泰伯・鄭厚等の孟子批判に對し、強く反論してい

張九成『孟子傳』考察（松野）

る。

(22) 朱熹『孟子章句集注』については、福谷彬『南宋道學の展開』第一章 孔孟一致論の展開と朱熹の位置——性論を中心として（京都大學學術出版會、二〇一九年）、垣内景子「經學としての朱子學——『孟子』「浩然之氣」章をめぐる」『東洋の思想と宗教』三八號（二〇二二年）を参照。

〈キーワード〉張九成、『孟子傳』、孟子、道學