

張居正『孟子』解釋とヨーロッパにおける受容について

佐藤 麻衣

はじめに

中國明王朝の後半の政治家であり、萬曆元年（一五七三）に内閣の首輔（首席大學士）となった張居正（一五二五～一五八二）の著に、『四書直解』がある¹⁾。萬曆帝（一五六三～一六二〇）に進講する際の教科書とされた『四書直解』の内容は、主に朱子『四書章句集注』の解説ではあるが、朱子の説に依據しつつも自身の思想が多く反映されている²⁾。点が見受けられる。しかし先行研究では、彼の政治的業績とそこにある政策理念の考察が主であり、彼自身の思想についての探究というものは少ない。たとえば、張居正の政治に関するもので、講學の彈壓、書院の廢止、奪情問題、土地丈量など、政治的業績とそこにある政策理念の考察が見受けられる³⁾。鈴木正が指摘するには、張居正の抱懐する思想に畫期的なものは認められず、実践的な政治的情熱のみである⁴⁾、中純夫も張居正の思想家としての側面を描き出すことは不可能であることを示している⁵⁾。また、張居正の思想を窺う主な資料として鈴木正は文集『張大嶽集』を挙げており、堀豊もそれをもとに張居正の思想を検討している⁶⁾。しかし、井川義次は張居正の經書に對する注釋

を検討することによって、その思想を窺うことは可能であることを述べており、實際に、經書の『直解』を分析した上で張居正の主張と朱子の説との異同が考察されている⁷⁾。張居正は朱子の説に依據しつつも自身の考えを挿入しており、また宋明理學からの影響が反映されている。よって、『四書直解』を主な資料とする研究は、張居正自身の思想を新たに實證できるものと考ええる。

さらに、ヨーロッパにおける『孟子』受容の意義を見据えた上で、本論では、張居正による『孟子』解釋を政治思想の方面から考察することを目的とする。

孟子の政治思想は主に王道論・革命論・異端論であるが、井川義次『宋學の西遷―近代啓蒙への道』で特に取り上げられているように、仁義の徳を失った君主を「放伐」してもよいという「革命」の正當化は、絶對王政・王權神授が常識とされていた當時のヨーロッパに對し、中國文化をヨーロッパに傳えていた十六世紀におけるイエズス會士にとつては忌避される思想であった。ところが『孟子』は、ベルギー人イエズス會士のフランソワ・ノエル（一六五一～一七二九）によつてラテン語に翻譯され、『孟子』を含む『四書』の完譯が初めてヨー

ロッパに紹介されることとなった。また、注目されるべき點は、ノエルを含めそれに先立つ宣教師たちも「四書」を解釋する際、張居正の注釋に依據する部分が非常に大きかつたことである。

そこで、ノエルによる『孟子』解釋がヨーロッパに受容されたことの意義を考察していくことを今後の課題とし、本稿では孟子の政治思想における「革命論」を中心に考察し、張居正自身の思想や、張居正注を通したノエルによる『孟子』受容の一端を検討する。その考察結果から明らかとなつたことは、張居正が「革命」やその當事者とされる「武王」を肯定的に捉えていること、また、ノエルに關しては暴虐な君主の支配權の剝奪を張居正や朱子以上に積極的に肯定していることである。

よつて本論では、張居正やノエルが朱子以上に「武王」を肯定的に捉えようとした背景には何があつたのか、また、ノエルは朱子や張居正の『孟子』解釋を通してどのように『孟子』を受容したのかについて考察する。

以下、考察方法としては、『四書直解』中の『孟子直解』において張居正自身の思想や理念を抽出するため、朱熹『孟子集注』や『四書大全』と照合することによつて、朱子や朱子の注に關する宋・元代の儒者の説と對比しつつ、張居正自身の思想への影響を究明していく。ところで、ノエルに關しては、張居正や朱子以外の注釋者の名前の明示がないため、ノエルが『四書大全』を目ざし、引用していたのかどうかが不明確である。従つて、本論では、張居正や朱子と比較考察する目的で『四書大全』を参照しているのであり、ノエルが『大全』を踏まえていることを前提とはしていない點を注意されたい。そして、ノエル著『中華帝國の六古典』に關する部分においては、對應するノエ

ルの『孟子』解釋についても検討することにより、張居正注釋を経た上での『孟子』受容の一端を明らかにしてみたい。

第一章 『孟子』における「革命」と「權」の思想

(一) 『孟子』梁惠王章句下における革命論

『孟子』梁惠王下には、齊の宣王が「湯武革命」についてその事實を孟子に確認した際、しばしば問題とされる「革命」を認めるような主張がある。そこで、この章に對應する『孟子直解』には、次のように述べられる。

蓋紂自絶於天、故天命武王誅之、爲天下除殘賊。吾聞誅一夫紂矣、未聞其爲弑君也。觀於武王、則湯之伐桀、亦猶是耳。「易」

曰「湯武革命、應乎天而順乎人」。(『孟子直解』梁惠王下八)

張居正は、この章の意が『周易』離下兌上・革の「湯武革命、順乎天而應乎人」に同じであると解しており、その點『集注』や『大全』とは解釋が異なっている。『集注』では「王勉曰、斯言也、惟在下者有湯武之仁、而在上者有桀紂之暴則可。不然、是未免於篡弑之罪也」(『孟子集注』梁惠王下)とするが、張居正は『周易』の「天地革而四時

成。湯武革命、順乎天而應乎人。革之時、大矣哉」(『周易』離下兌上・革)の言に依據し、天地の動きによる四季の循環と同様、命が革まるのは、天のもたらす自然な現象とも照應し、湯王や武王はそうした自然なる改變の動きに順應したにすぎないのだということを強調したと言える。ここで『大全』では、『孟子』本文は君主の警めであり、王勉の言は臣下への警めであるとして注意を促しているが、張居正はむしろ天理に裏付けされた自然・必然の現象と認めるよう促しているようでもある。ただ、「天」に重點を置いていた以上は、むしろ強く

「革命」を肯定することになったといえる。

ここで、ノエルはどのような解釋をしているのか。既に井川の研究で指摘されているように、『集注』を参照してはいるものの、それを凌駕して「革命」の正當性を強調している點がノエルの特徴となっており、それは『孟子』原文に沿う形で、「紂」のような徳のない君主が「武王」に處罰されることの必然性へとつながっている。では、なぜノエルがこのように「革命」や「武王」に對して肯定的な解釋をしたのか、その背景にある張居正の思想を見ていく。

(一) 『孟子』離婁章句上における「權」の思想

次に『孟子』離婁上では、孟子における「權」の思想がうかがえる¹⁸。その概要は、「禮」の定めとしては、男女が手で物のやり取りをしてはならないが、嫂が溺れているような緊急時に手で助ける行爲は臨機應變の對應である「權」と言うことができ、一方、危機にある天下を救うためには、嫂の例のように正道を枉げて救うことは決してできない、というものである。

ここで問題とされる「權」であるが、『春秋公羊傳』桓公十一年に「權者、反于經、然後有善者也」とあるように、常道に反したとしても、結果的に善に合していることが「權」であり、孟子における解釋もこれと通ずるものである。孟子の「權」の問題は後に湯武革命を是認する根據の一つとされ、「經」に反することの合理化を招いているとして、蘇軾から批判されてもいる。

朱子は、「權、稱錘也。稱物輕重、而往來以取中者也。權而得中、是乃禮也」(『孟子集注』離婁上)とあるように、「權」とは秤の錘であり、物の輕重をはかり、往來して適正な中を取るものであるとする。また、「權」にして中を得るものがすなわち「禮」なのだ¹⁹。

これに對して、張居正はどのように解釋しているのか、ここでは對應する『孟子直解』を三つにわけて分析していく。

一、孟子答說「……蓋天下之事有常有變、君子處事有經有權、男女授受不親是禮之常經、固不可越。至如嫂溺援之以手、此乃事勢危迫之際、顧得情義、更顧不得嫌疑、故揆度於輕重緩急之間、以求合乎天理人心之正、所謂權也。若但知有禮而不知有權、則所全者小、所失者大矣、豈識時通變者哉。要之經權二字兩不相離、禮有常經、如稱之有星、錘兩各別。權無定主、如轉徙以較物、輕重適平、二者交相爲用也」。(『孟子直解』離婁上)

張居正によれば、「天下の事にはそれぞれ『常』と『變』があり、君子がそのような事を處理するには『經』と『權』がある」のだという。先に挙げた嫂の例は「情勢が危迫の際であるから、ただ情義を顧みるばかりで、その上に更に(非禮を犯したとの)嫌疑を顧みる餘裕などはない」のである。「故に事の輕重・緩急の中を推しはかり、それによつて天理・人心の適正さに合致することが、いわゆる『權』なのだ」と、臨機の處置であることを指摘する。従つて、ここでは「權」による「反經」が直接「道」に適うというわけではなく、あくまでも「天理人心の正しき」に合致することを求めている。しかし、天下の事に「常」と「變」がある以上、君子はその時の状況を識別し、「變」に通じる必要がある。張居正は、「もし『禮』のあることを知るだけで『權』のあることを知らなければ、全うできるものは小さく、失うものは大きい」という。張居正によれば、要するに『經權』の二字は兩方共に互いに離れないもの²⁰なのである。「禮」に「常經」すなわち常なる規範があるのは、「秤に目盛りが有り、その少しばかりの目方がそれぞれ別であるようなもの」だから、常に明確に見分け

られる。一方「權」に「定主」がないのは、「一つの物の重さを比較しよう」とすると、その輕重がちよどびたりと水平になる」よう實際に量るまでは明確に見分けられない。この「禮の常經有る」と「權の定主無し」の二者は、交互に連關するもの、つまりこの相即の關係こそ、張居正が考える、「經權」の二字が互いに離れないと説く理由である。

二・援嫂之溺與援天下之溺事勢原自不同、蓋天下至廣、陷溺天下至大。(『孟子直解』離婁上)

嫂を手で助けることと天下を救うこととは違ふと『孟子』本文でも述べられており、朱子も、天下が溺れているものを救うときはただ道によるべきであるとする。では、嫂が溺れるのと天下が溺れるのとでは何が違うのか。ここで張居正は、その「事勢」に着目し、「天下」は極めて廣く、またその「陷溺の患」は「至大」だからだとする。

三・此可見聖賢出處一本于道、固不欲潔身以爲高、亦不容枉道以求合、經權之際、自當有辯也。後世以反經合道爲權、遂至有違道以濟其私者、不亦悖於孟子之訓耶。(『孟子直解』離婁上)

張居正において、天下を救うには正道によるべきであることは『集注』や『大全』とほぼ同じ説明であるが、「聖賢の出處は本来一に道に基づいていることが理解できる」とすることは、『大全』に引く朱公遷「如湯武之放伐、伊尹之放廢、周公之誅管叔、大舜之不告而娶、是皆權之大家、異乎經而不離乎經也。不可常者也。淳于髡欲論出處、乃以嫂溺援手而爲喻。豈切當之論乎」を承けたものであろう。張居正によれば、天下を救うべき君子である聖賢は、「言うまでもなくその身を潔くすることで高尚であろうとはせず、また道を枉げてまで迎合しようともしない。彼は『經權』の境を見極めて自然と區別すること

ができるはずだ」という。そして、「經」に反して道に合致することを『權』とすることが、結果的に私欲を満たすために『道』に違ふ者が現れるにまで至っており、孟子の本來の教えに背反している」として、後世の墮落を指摘する。前述した蘇軾の批判は孟子にまで向けられるものであったが、張居正はあくまで後世の孟子に對する曲解に問題があるとする。また、「經」に反して道に合致することの是認を避けるため、張居正は、「經權」と併記することで「權」は「經」に反するものでなく、常に相即隨伴すべきことを示しており、その判断の指標は「事勢」の違い、適用範圍が廣大であるか否かであった。これを自然と區別できる者こそ「聖賢」なのであり、そもそも輕々に理解したり、行動できるようなことではない。

以上、張居正の解釋は「權」による「反經」がただちに道に適うものとは認めず、「經」と「權」は相即・連動するものであつて、それは天下の事象に「常」と「變」があるがためであることを具體的に示すことで、蘇軾のような孟子批判に對する辯護となつている。

では、孟子の「經」や「權」について、ノエルはどのように解釋しているのか。また、朱子や張居正の思想をどのように受容していたのか。對應するノエル『中華帝國の六古典』を分析する。以下、試譯を示す。

(男女が自分たちの手で相互に物を授受できないことについて、淳于髡が)「實際にこの禮儀〔禮〕honestasと謙讓〔辭讓〕urbanitasの儀禮は存在するのか」と問う。「存在する」と孟子は述べた。「しかし、見よ」と、淳于髡は反論する。(淳于髡が言う)「水に溺れた嫂が、今にも溺死しそうである。(義理の)弟が偶然そこにいたならば、直ちに彼女に手を伸ばし、水から救い出すのではない

のか」と。これに對して孟子は(次のように述べる)「もし、(義理の)弟が水に沈み行く嫂に手を伸ばさないようなら、(その者を)狼であると(あなたは)呼ぶだろう。それ故、男女が自分たちの手で相互に授けることもなく、何かを相互に受け取ることもないというのは、通常における謙讓(辭讓)と禮儀(禮)の筋道ではある。しかし、今にも溺死しそうな嫂に對して弟が手を伸ばしたり助けたりということは例外 *exceptio* であり、また禮儀(禮)と理性(理法・道理) *ratio* の秤 *trutina* であり、より大なる善 *maius bonum* の方に、より小なる *minor* (善の)方よりも、必然的に傾くものでもある」と。(『中華帝國の六古典』 p.339)

ノエルは、男と既婚婦人が自分たちの手で相互に授受してはならないことを禮儀(禮)と謙讓(辭讓)の作法であるとする。「辭讓」とは孟子における四端において、「禮」の端である。ここでノエルが「禮」と「辭讓」を並記する理由は、恐らくそうした孟子の理解を踏まえて付け加えたことによるものであろう。「仁」の端である惻隱においては赤子が井戸に落ちんとする時の事例が擧げられていたように、男女の授受の禁止は「禮」の端における事例が謙讓(辭讓)であると見たためと思われる。

そして、男女が自分たちの手で相互に授けることもなく、受け取ることもないことは「辭讓」と「禮」の作法という筋道・けじめではあるが、嫂が今にも溺死しそうであれば、弟が手を伸ばし助けるのは例外的に適切な行爲なのだという。

また、ノエルはここで「禮」と「理性」(理法・道理) *ratio* の秤 *trutina* という、天秤の兩皿間の平衡の表象を援用している。朱子や『大全』では「權」が秤の錘であり、「禮」の「經」に反したとしても

道に適うことができる根據となつてゐる。一方、張居正によれば、「經」と「權」によつて天下の「常」と「變」に對處し、變動に應ずる秤量が想定されてゐる。

『孟子』本文における「禮—權」が、張居正の「禮之常經—權」と對應し、ノエルでは「通常における謙讓(辭讓)と禮儀(禮)の筋道—例外であり、また禮儀(禮)と理性(理法・道理)の秤」に對應してゐるのである。すなわち張居正の説における「權」に關して、例外的な、「禮」と「理性」の秤の意に解釋したと言える。そうであるならば、常道から外れた臨機應變(現實への即應として)の對處「權」を「理性」的であると解釋している點で、ノエルはより積極的に「權」を評價していたと言える。

ただ、より小さな善よりもより大きな善の方へ必然的に秤が傾くということに關しては、常道に反しても結果的に善に合していればよいという朱子や『大全』と同様である。

このように、ノエルは張居正や朱子を参照しながら、自身の見解を巧みに主張しているのである。

(三) 『孟子』萬章章句下における「君主の廢位」について

さらに、孟子における「權」の思想が確認できる例として、『孟子』萬章下(23)を確認しておきたい。その概要は、齊の宣王が諸侯の政治にあずかる大臣である「卿」の意義について尋ねた際に、孟子が、王と同姓の卿と異姓の卿の場合に區別して説明したものである。君主に大過や過失があつた時、君主を諫めても聞き入れられない場合、同姓の卿はその君を廢して同族の別人を立て、異姓の卿は國を去るものだという。

朱子によれば、「此章言、大臣之義、親疏不同。守經行權、各有其

分」(『孟子集注』萬章下)とあるように、大臣の義は親疎によつて同じではないことがこの章の主旨であり、「經」を守るか、「權」を行うかには、同姓と異姓、各々別があるという。また、『大全』には陳樸の説で「親者可以行權、疎者惟當守經」(『四書大全』「孟子」萬章下)とあり、朱子の「大臣之義、親疏不同。守經行權、各有其分」(『孟子集注』萬章下)の部分解説している。ただ、これでは同姓の卿は「權」を行うことができ、異姓の卿はただ「經」を守るべきだとして「權」と「經」を分斷し、前述した張居正における「經權」の考えとは大いに異なる。他に輔廣の説では「集注守經行權充足以補孟子之說。蓋行權者、非至於甚不得已、則不可爲。守經者、則日用常行而須臾不可離者也」(『四書大全』「孟子」萬章下)とあり、「權」を行うことは、萬やむを得ない場合だけの行動であり、他方「經」を守ることは、日々實行して、ほんの短い間でも離れることのできないものなのだという。

では、張居正はここでどのように解釋しているのか。彼は『孟子』本文の「反覆之」を受け、同姓の卿と異姓の卿兩者による反覆規諫の懇切さとその不可缺さとを説く。兩者はそもそも君を廢する、あるいは國を去ることを本來望んでなどおらず、君主に盡くすことを欲しているという。また、張居正はこれら卿たちの諫による君主の「悔悟」「開導」を強く求めている。

しかし再三忠告しても聞き入れられない場合は、君を廢し、國を去るということが起こる。ただ、朱子や『大全』のように、これらは君主の大過や過失のためにやむを得ないからであるとはせず、「夫貴戚異姓之卿雖有不同、然則一以宗社爲重、一則以正君爲急、其反覆規諫、同一忠愛之心。至於不幸而易位、而去國、皆非其情之得已也」(『孟子直解』萬章下)と述べ、逆に國家を重視し君主に對するゆるぎな

い忠誠があればこそだと強調する。すなわち張注が『集注』や『大全』と明確に異なる點は、貴戚・異姓の卿の別を「權」と「經」の區別によつて解説しようとするのではなく、「同一忠愛の心」を媒介として統一的に把握しようとしていることである。さらに、「人君誠能體親賢之意、以思自立於無過、則可以貽宗社永固之休、成君臣始終之美矣」(『孟子直解』萬章下)と述べているように、張居正は朱子や『大全』が觸れた「三仁」や「霍光」の例について全く觸れず、「君臣始終の美」を最後まで目指すべきことを萬曆帝に示唆していたと言えるだろう。

では、同姓の卿が君を廢することをノエルはどのように捉えているのか、朱子や張居正を介した上でのノエルの孟子理解の獨自性を見た

(齊の宣王が卿について質問したのに對し) 孟子は(次のように述べた)「もし王が困難な過失に陥り、その惡德 *vitiū* や虐政 *tyrannis* によつて善き統治を覆すならば、罪ある者(罪を犯しつつある者) *peccans* に明らかな言葉で警告する。もし最初の警告が成功しなかったならば、第二、第三の警告を適用すべきである。ついに、もし再三の忠告に頑固に耳を貸さないならば、王國が最後に滅亡し壞滅して崩れないために、その時、誰かその王家の英知 *sapientia* と美德 *virtus* に卓越した親族を、罪ある者の代わりに立て、王權を移讓するのである」と。(『中華帝國の六古典』p.397)

ノエルによれば、「もし王が困難な過失に陥るならば、惡德または虐政によつて善き統治は覆る」という。そこでノエルはこのような場合の「君主」を「罪ある者」として、これに明確な言葉で警告する

が、「もし最初の警告が成功しなければ、第二、第三と警告する」のだと説いている。そしてついに、「もし繰り返す警告に對して頑固に耳を貸さなければ、王國が最後に滅亡し壞滅して崩れないために、その時誰か英知と美德に卓越した親族を、罪人の代わりに立て、その王權を移譲する」すなわち王位を移し替えるのだという。この「最初の警告」「第二、第三の警告」「再三の警告」といった表現は、『孟子』本文の「反覆之」を受けた張居正の「反覆規諫」を根據として、君主に對する執拗な警告と受け取り譯出したのであろう。

ここでノエルは、同姓の卿がその君を廢して同族の他者を立てる時、過失のある君主を「罪人」peccansであると明確に斷罪している。これは朱子や張居正にも見受けられない明確な、支配者に對する強烈な批判であり、暴虐な君主の支配權の剝奪を積極的に肯定するものであったと言えるだろう。

以上のように、張居正は非常の「權」を肯定的に捉える傾向があったが、こうした思想は現實の政治運営にも反映していた可能性があるほど、張居正にとって重要な思想要素であった。また湯武革命を是認する根據の一つとされる「權」を評價することは、延いては歴史的先例の「武王」を肯定的に捉えることにもつながっていた。そして張居正によるこうした傾向は、ノエル譯文に直裁に反映されることとなったのである。

以下では更にこのような實例と、その特徴を考察する。

第二章 張居正に依據したノエルの「武王」觀

「武王」をどのように捉えているかは、『孟子』離婁下で見ることが出来る。この章の概要は、禹王・湯王・文王・武王の行動をそれぞれ

取り上げ、周公はそれら四者の事例に依據しつつ、それでも合わないことがあると、夜も寝ないでその答えを得ようと熟考した、ということである。

この章の解釋として、張居正は聖人たちの行いが異なっても、その心は同じく恐れ危ぶみ身を修め、憂え勤める「憂勤惕厲」の心にあるのだとする。こうした解釋は朱子にも見られるが、朱子と異なる張居正の特徴は、後聖がいかに先聖の「統」を得て、その「道統」を傳えてきたか言及することにある。彼は聖人間における「心」の不斷の繼承を強調している。武王について見てみると、次のようにある。

繼文王而聖者、則有武王。武王之心、也只是箇憂勤惕厲而已。

……此武王所以克承不顯之謨、而成永清之治也。（『孟子直解』「離婁章句」下）

武王はやはり文王を「繼承した」者であり、極めて聰明な「聖なる者」として、「憂勤惕厲」の心を受け継いだと解したことを示している。さらに、『書經』君牙にいう「不顯哉文王謨、丕承哉武王烈、啓佑我後人、咸以正罔缺」の文に基づき、張居正は武王を、文王の大きい明らかな計畫を受け継ぎ、永く安らかに治めた「永清の治」を成した者として高く評價しているのである。

ここでノエルの解釋を見ると、次のようにある。

（孟子が言う。）次に君主の武王は父親の文王を模倣し（倣って）imitatus、特に以下のことを心に保持していた…。（『中華帝國の六

古典』p.350）

このように、ノエルは張居正の言う武王の後繼のことを「模倣」imitariとしかたかたちで解釋している。そして、武王が心に保有した「以下のこと」については、次のように述べる。

(孟子が言う。) 近くにつかえる國內の者—廷臣 *aulicus* や召使 *familia* など—が、どのような者であれ、見下す *despicio* ことがないように(心に保持した)。そして、自分から遠く離れた國 *regnum* や土地 *locus* の人のことを忘れないように(心に保持した)。(同上)

ちなみに、朱子はこの「邇者、人所易狎而不泄。遠者、人所易忘而不忘。德之盛、仁之至也」(『孟子集注』離婁下)と述べるのみであるが、その近き者と遠き者との具體的内容を説く點で、ノエルが張居正を直接参照していることが明確に裏付けられる。⁽³⁵⁾

最後に、『孟子』本文「周公思兼三王、以施四事」(『孟子』離婁下)に對する張居正の解釋には、次のようにある。

禹・湯・文・武之後、以聖人而相天下者、則有周公。周公之心、亦是憂勤惕厲而已。……其於禹・湯・文・武之心、豈非先後一揆者乎。(『孟子直解』離婁下)

「禹・湯・文・武」といつた歴代の聖人の名を同格的に並び稱している點からも、張居正にとつて禹から武に至るまで、特定の時勢・狀況下において、その聖人であることに優劣の差がないことが意識的に示されている。ところで「先後一揆」についてであるが、恐らく張居正は、「武王」を肯定する場合にしばしば引用される『孟子』離婁下の「先聖・後聖、其の揆一なり」を意訳しており、生まれた時代や土地が異なつたとしても、聖人の度り⁽³⁶⁾とは同一だということから、「武王」が他の聖人より劣るものではないことを特に示そうとしている。⁽³⁶⁾

ここで、ノエルの解釋を見ると、次のようにある。

(孟子が言う。) 最後に、指導者周公は、これら三人の國の創建

者たる禹、成湯、文王を後繼者(繼承者) *successor* の武王とともに、彼らの效驗(效果・結果) *effectus* を模倣する(倣う)者 *imitator* が、すでに私(孟子)が述べた四つの事を正しく實踐できよう絶えず *assidue* 心の中で堅持 *foveo* したのである。(『中華帝國の六古典』p.350)

ここでもノエルは、張居正の解釋による「後繼者」としての「武王」をそのまま提示している。また、周公に對してもノエルは良き規範に「倣う者」*imitator* として、武王の後繼と同様に考え、張居正や朱子が示そうとした「憂勤惕厲」の「心」の繼承は、彼らの行爲を信賴し理解し、努め従うべきものとされている。

よつて、ノエルにとつての「武王」像は、天與の本性を與えられたという點で、萬人と同列ながらも、偉業を成したという點で、禹王、湯王、文王と肩を並べ、周公の標榜した人物と見るものであった。その點に關し、『四書大全』における程明道の言では、「堯與舜更無優劣、及至湯武便別」(『四書大全』「孟子」盡心下)となつており、朱子は、「湯武反之、其反之雖同、然細看來、武王終是疎略、成湯却孜孜向進。如其伐桀、所以稱桀之罪、只平說過、又放桀之後、惟有慙德。武王數紂至於極其過惡。於此可見矣」(『四書大全』「孟子」盡心下)と述べ、湯王と武王の評價に差があると考えていたことに鑑みる時、張居正が意圖して「武王」を歴代の聖人と同列にあると評價したことが、特定の時代狀況に應じて非常事態を打破・善導する者としての「武王」というノエルの捉え方に影響を與えた可能性がある。

第三章 『孟子』における「天吏」について

孟子には、特に「天吏」という語を使う箇所が「公孫丑」に二か所

あり、『孟子集注』では天命を奉行する者と解される。以下ではそれぞれについて考察する。

(一) 『孟子』公孫丑章句上における「天吏」

まず、一つ目の概要は、賢者の起用・市場の減税・關所の減税・農民に對する減税・住居の付加税の減税という五つの事柄について、孟子における王道論の内容を簡潔に示し、それを實行できる者は天下無敵の「天吏」であり、これを實行して王者とならぬ者はいない、というものである^③。

朱子はこれに關して「呂氏(大臨)曰、奉行天命、謂之天吏。廢興存亡、惟天所命、不敢不從。若湯武、是也。此章言能行王政、則寇戎爲父子、不行王政、則赤子爲仇讐」(『孟子集注』公孫丑上)とまとめている。天の命ずる所である國家の廢興存亡に直接關與する者を「天吏」とし、その具體例として「湯武」を挙げ、王政の重要性として民心の向背は王政に密接に關わるものだと述べる。

では、張居正の考える「天吏」とは何か。張居正は、ここでは「天吏、是奉行天討之君」(『孟子直解』公孫丑上)と述べ、後の公孫丑下でも「天吏、是奉行天討之君」(『孟子直解』公孫丑下)と述べて、朱子が明示はしていなかった「湯武」の行いを、より直接的に示している^④。ただ、張居正は最後まで「湯武」自體に觸れることはなく、『孟子』本文の内容に沿う形で、聖人の中における「湯武」の位置を特別視していないことが讀み取れる。

ところで、『孟子』本文「信能行此五者、則鄰國之民、仰之若父母矣。率其子弟、攻其父母、自生民以來、未有能濟者也。如此、則無敵於天下。無敵於天下者、天吏也。然而不王者、未之有也」(『孟子』公孫丑上)に對應する朱子のまとは先に見た。ここで、對應する張居

正の解釋を以下に載せ、それがノエルにどのように受容されているのかを確認する。

誠能以實心行實政、將這五件一一見諸施行、則政事修明、德澤周遍、不但本國之民、歡忻鼓舞、戴以爲君、即隣國之民、亦皆心悅誠服、仰之若父母矣。夫既仰之若父母、就是我之子弟一般。那隣國之君、欲率其民以攻我、是率其子弟、以攻其父母、誰肯替他出力用命。自生民以來、未有如此而能濟事者也。這等樣人心歸服、則人不能制我、而我常可以制人、天下誰能敵之。無敵於天下者、是乃奉天命而爲天吏者也。謂之天吏、則凡逆天害民之國、皆得而誅伐之。可以撫安萬民、宰制六合、而王于天下矣。借曰不王天下、豈有是理哉。(『孟子直解』公孫丑上)

張居正の解釋は『孟子』本文を、より詳細かつ具體的に説明するものとなっており、そこに「天吏」の役割を強調する特徴がある。五つの事柄を實行し、人心を得て自國の民や隣國の民によつて心底から悅服されるようになれば、他國の王以外の人民は誰一人としてこれを攻めようとは思わなくなるとして、このような天下に敵無き者がすなわち「天吏」なのであるとする。そこで張居正は、「天吏」の役割を「誅伐」のうちに見、「天下に王たる」者の重要條件であることを更に明確に示している。

次に、これに對應するノエルの解釋を確認する。

(孟子が言う) 次に、これら五つの良き支配を眞に成就する者は、この君主を、隣りの王國の人民は父母のように見て、崇拜し *colere*、愛し *diligere*、それに對して自分があたかも子供であるかのように振る舞うだろう。もし隣國の王たちが武器を彼に向けるなら、いったい誰が人民を彼に敵對させられるだろうか。確

かにあらゆる時代に、その子供を父母に武器を取って對抗させた指導者 *dux* などつけていなかっただからである。従つてこのような君主に、自ら敵對するような者など帝國內にはあり得なかつたのである。ただ、帝國の内自分からその者に敵對する者は誰もおらず、その者に對して萬民が仕えることを望む者、この人こそが天の使い「天吏」*Caeli Legatus* と呼ばれ、暴君 *tyrannus* を罰し *ulisci*、人民を援助し *sublevare*、帝國を保護する *tueri*、ために派遣された *missus* のである。さて、天から派遣された使いでありながら、全帝國を支配下に *subjectus* 置けないような者など、どこに見い出せるであろうか。(『中華帝國の六古典』*pages*)

このように、張居正の解釋とほぼ對應する内容となつてゐる。たとえば、張居正における隣國の民の「皆心悅誠服し」をノエルは「崇拜し *colere*、愛し *diligere*」と解釋しており、『孟子』本文や『集注』には見られない具體的な説明となつてゐる。そして、張居正における「能く事を濟す者」が、ノエルでは「指導者」*dux* となり、後に従いい做すべき先行者として捉えてゐる。さらに、「暴君を罰し、人民を援助し、帝國を保護するために派遣された」者が「天の使い」だとし、張注が強調してきた天吏の役割をほぼそのまま明確に受容し、その解釋に反映させてゐることがわかる。

(二)『孟子』公孫丑章句下における「天吏」

次に、同じく「天吏」が扱われている『孟子』公孫丑下の該當箇所を考察する。その概要は、人を殺した者を殺することができるのは「士師」つまり訟獄を司る官であり、天子の命によらず恣意的に王位を禪讓した王を伐つことができるのは「天吏」すなわち天命を奉ずる者、ということである。よつて、天子の命によらずに王位を讓つた

燕國は、その結果國が亂れ、天吏でないのに燕を伐つた齊は、その結果、燕人に背かれることとなつたと説かれてゐる。

ここで『集注』は、「天吏」については解説済みとして、特に觸れていない。では、張居正はここで「天吏」をどのように捉えているのか。彼は、「除非是奉行天命、誅討有罪的**天吏**、纔可伐之」(『孟子直解』公孫丑下)として、「天吏」の役割、あるいは責任を明確に示してゐる。⁴²⁾

また、朱子が『集注』で、「齊無道、與燕無異。如以燕伐燕也」(『孟子集注』公孫丑下)と指摘するように、『大全』においても、齊が「天吏」のようになることはまず有り得ず、また湯武のような特例にも成り得ないと考えられてゐる。しかし張居正は、このような齊であつても、「天吏」に匹敵する状態に近い者には成り得たのだとして、「夫兵以義動、師貴有名。向使齊王能以燕國之亂、告之天子、聲罪致討、無一毫自利之心、庶幾稱天吏矣」(『孟子直解』公孫丑下)とする點が特徴となつてゐる。⁴³⁾そして、もし齊王が前以て燕國の亂れを天子に告げ、罪狀を述べて公に討伐し、そこに少しも自分の利益を考へる心が無ければ、「天吏」に匹敵すると説く。張居正は、孟子が齊に燕を伐つ資格がないと考へる根據として、「惟其欲乘人之亂、取以自利、全是戰國陰謀、此孟子所以甚言其不可也」(『孟子直解』公孫丑下)と述べる。以上から考へても、張居正は「天吏」を具體的に湯武につなげようとはせず、これは朱子や『大全』には見られない張居正のひとつの特徴と言へる。

これに、對應するノエルの解釋を確認する。
(孟子が言う)天の *Caeli* 使いとして罪惡 *scelus* の處罰 *vindicta* を實行する者は、そのような國(燕國)に對して戰爭 *bellum*

を加えることが可能である posse。たとえばさて、殺人者 homicida が捕まった場合、恐らく誰かが私に「その男は殺すことは可能か」と尋ねるだろう。私はもちろん彼に「可能だ」と答えるだろう。もし再び（その人が）私に次のように尋ねたとしよう、「誰が彼を殺すことができるのか」と。その時、私は彼に「どう答えるだろう」、「王の名 Regnum nomen で法の裁き iustitia tribunal を司る者だ」と。確かに私は燕國の王と大臣が支配者 Imperator としての権能もなく、わけもなく國法を廢棄して、大變な過ちを犯していると認める。しかし権能もなく、いかなる天の命令もなしに、みだりにこの王國（燕國）を敵意ある武器でもって攻撃しようとしていることで、齊國も同じ罪 crimen に陥っている。したがって、どんな理由で私が燕が犯したのと同じ罪で燕國が襲われるよう煽動できたのだろうか。（『中華帝國の六古典』 p.279）

ノエルは、やはり張居正による「天吏」の役割を承け、「天の使い」として罪惡の處罰を實行する者」と明示している。さらに、「そのよくな國（燕國）に對して戰爭を加えることが可能である」として、張居正の「有罪を誅討する」よりもより現實的な表現で「天吏」の役割を示したと言える。また、張居正の解説に、「然齊非天吏、亦不請於天子而興兵討伐、其專擅之罪、也與燕國一般」（『孟子直解』公孫丑下）とあるが、これを承けてノエルは「権能もなく、いかなる天の命令もなしに、みだりにこの王國（燕國）を敵意ある武器でもって攻撃しようとしていることで、齊國も同じ罪に陥っている」として、齊の不適格性や、特に「興兵討伐」に關しては張居正の解釋を直接反映させていると言える。

ただ、先に觸れた張居正の特徴である齊王の「天吏に稱かふに庶幾ちかし」に對應する部分は見受けられない。ノエルにとっては、君主に何らかの可能性を見ることがよりも、無道な君主の罪深さと、暴虐な君主を罰する者としての「天吏」の存在意義を承認することに、より意味があつたのであろう。

まとめ

以上、張居正やノエルが朱子以上に「武王」を肯定的に捉えようとした背景には何があつたのか、また、ノエルは朱子や張居正の『孟子』解釋を通してどのように『孟子』を受容したのかについて考察してきた。

まず第一章の考察では、張居正の「權」に對する肯定的な態度が、「革命」や「武王」に對するノエルの肯定的な解釋を誘發したと推測した。

次に第二章の考察では、張居正が非常事態に對應した武王を高く評價したことが、中國における「聖人」間の優劣論争を離れたかたちで、善を行ない得る本性の點で萬人は平等であるとするノエルには受容しやすかつたと考えられた。

最後に第三章を考察することで、張居正の解釋をノエルがほぼそのまま明確に反映している部分と、ノエルによつてより現實的に「天吏」の役割が明確化された部分とが確認できた。「革命」の一つの根據となる「權」に對する肯定的態度の背景には、「湯武」の差別化を除き、「武王」を歴代の聖人たちと同列化する張居正の解釋があつたと考えられる。また、張居正のそのような姿勢はノエルによつて好意的に受容され、天命を奉ずる「天吏」による征討が明確に肯定される

結果となつていたのである。

ところで、ノエル當時、彼が研究していた人民主權の思想は彼の『孟子』解釋に影響を與え、「革命」の妥當性をより明確化させる方向へ向かつたと考えられる。さらに、そのようなノエルによる『孟子』譯文とその解釋は、後にフランス語に翻譯され、百科全書派と接觸することにより、遂にはフランス革命にまで流れ込んでいった可能性が考慮せられるのである。その點を踏まえた上で、このようなノエルによる『孟子』解釋がヨーロッパに受容されることの意義と、ノエルがこのように解釋する背景にある思想との關連については今後の課題としたい。⁽¹⁵⁾

注

- (1) 佐野公治『四書學史の研究』(創文社、一九八八)三六六頁に「張居正『四書直解』など、經筵講章に基づく四書解も現存している」とある。
- (2) 堀池信夫『中國哲學とヨーロッパの哲學者 下』(明治書院、二〇〇二)二二五頁には、「張居正の解釋態度は、例えば『四書直解』の正式名稱が『四書集註直解』であるという事實が、端的に示している。……張居正の『四書集註直解』は朱子の解釋をさらにパラフレーズすることを目的としていたといえる。そこには宋學の正統を繼承するという強い意識があつたことが見て取れよう」とある。
- またノエルに關しては、ノエル『中華帝國の六古典』において朱熹 Chu Hi の名が明記されており、「四書」の全てと『小學』の冒頭には、朱子の序文がラテン語譯されて載せられている。詳しくは井川義次『宋學の西遷―近代啓蒙への道』(人文書院、二〇一〇)二一九―二二〇頁を参照。
- (3) 張居正における政治的業績に關しては劉志琴『張居正評傳』(南京大學出版社、二〇〇六)を参照。
- (4) 鈴木正「張居正の研究」(早稻田大學史學會刊、『史觀』第四九冊、一九五七)
- (5) 中純夫「張居正と講學」(『富山大學教養部紀要』第二五卷第一號、一九九二)
- (6) 堀豐「思想家としての張居正」(『日本文化研究所報告』第二五號、一九九三)
- (7) 井川義次『宋學の西遷―近代啓蒙への道』(人文書院、二〇一〇)
- (8) 黃正謙「論耶穌會士衛方濟的拉丁文《孟子》翻譯」(『中國文化研究所學報』第五三卷、二〇一三、一三三―一七二頁)では、『中華帝國の六古典』と同年に出版されたノエル『中國哲學三論』(François Noël, *Philosophia Sinica Tribus Tractatibus*, Prague, 1711) に「注釋者張闕老」Interpres Chan ko lao' 「注釋者張居正」Interpres Chan kiu chin' 『四書直解』(su au che kiu) といった明記がなされていることを指摘しており、『四書直解』からの引用も多いという。
- また、『中華帝國の六古典』p.42では「張居正」Chan kiu chin と明記されており、各所に『直解』のパラフレーズを引くことから、ノエルが『四書直解』を目録していたことがうかがえる。
- (9) 武王は、聖人と稱されながらも注釋者によつて褒貶兩極の評価があり、その議論は孔子が『論語』において武王をどのように評價したのか、という點に特に集中する。ただ、その議論を一度集成させたと思われる朱熹の解釋について、ケイト・W・ナカイ『未だ善を盡くさず』―文王・武王・聖人・至徳をめぐつて『論語』注釋が語る思想史―(『季刊日本思想史』ペリカン社、二〇一二)では「孔子が武王の股に對する態度に完全には拭い去れない鬚(かみ)りが潜んでいると考えた」と見なし

た」「朱熹は文王・武王の評價になおバランスを保つように苦慮しながら、『至徳』の解釋をめぐり、これを君に對する忠誠と結びつけることによつて文王をより高く稱えるべき存在として掲げたという結論になるであろう」と述べられている。

- (10) ノエルに先立つイエズス會士のフィリップ・クブレ(一六二四—一六九二)が一六八三年康熙刊本の『四書直解』を將來し、パリ國家圖書館藏となつている。また、ノエルも清朝に身を置いていたことに基づき、本論では『四書直解』(『四書集註闡微直解』清八旗經正書院刻本『四庫未收書輯刊』第二輯第十二冊、北京出版社、二〇〇〇)を底本としたが、文字の異同を確認するため必要に応じて『孟子經筵直解』(『江戸幕府刊行物集成』「四書經筵直解」元祿元刊)や、『張居正講評(孟子)』(上海辭書出版社、二〇〇七)を参照した。

- (11) 「四書」に對する明王朝による公的注解。東閣大學士でもあつた張居正はこれを踏まえながら『直解』を著したと考えられる。

- (12) 井川義次「鬼神とアウラーノエル『中國哲學三論』における中國の靈魂觀・祭祀觀」(『中國文化』第六九號、二〇一一)を参照。

- (13) Noël, Francisco., *Sinensis Imperii Libri Classici Ser.*, Prague, 1711. (東洋文庫藏)

ノエルは從來のイエズス會士による朱子忌避の姿勢から反對に朱子を取り入れた解釋・翻譯を行つてゐる。ノエル當時、ローマ教皇の認可を受け、四書の翻譯が公に出版されるようになり、より自由で客觀的な翻譯が容認されたことも影響してゐるだろう。詳しくは Paul Rule, *François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy* (W.F. Vande Walle & Noël Golvers, *The History Of The Relations Between The Low Countries And China In The Qing Era (1644-1911)*, Leuven University Press, 2003) を参照。

張居正『孟子』解釋とヨーロッパにおける受容について

- (14) 齊宣王問曰、湯放桀、武王伐紂、有諸。孟子對曰、於傳有之。曰、臣弑其君可乎。曰、賊仁者謂之賊。賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣。未聞弑君也。(『孟子』梁惠王下)

- (15) すなわち、「天命」を表に出すことで「人」意を全く排除し、臣下が君主を弑するという「篡弑の罪」ではないことの裏付けとし、同章における「君臣大分、豈可踰越、但湯武乃奉天伐暴、與稱兵犯順之事不同。蓋天生民而立之君者、爲其能盡仁義之道、以爲斯民共主也」(『孟子直解』梁惠王下)という彼自身の考えと整合化させるのである。

- (16) 輔廣「此事自君言之、則理所當然、自臣言之、則不得已之大變。故集注下文學王勉之語、所以以著萬世爲臣者之大戒」(『四書大全』「孟子」梁惠王下所引)や胡炳文「無孟子之說、無以警後世之爲人君者。無王氏之說、無以警後世之爲人臣者」(同上)とある。

- (17) 詳しくは井川義次『宋學の西遷—近代啓蒙への道』三三〇—三三二頁を参照。

- (18) 淳于髡曰、男女授受不親、禮與。孟子曰、禮也。曰、嫂溺則援之以手乎。曰、嫂溺不援、是豺狼也。男女授受不親、禮也。嫂溺援之以手者、權也。曰、今天下溺矣。夫子之不援、何也。曰、天下溺、援之以道、嫂溺、援之以手。子欲手援天下乎。(『孟子』離婁上)

- (19) 近藤正則『程伊川「孟子」の受容と衍義』(汲古書院、一九九六)一七四—一七六頁を参照。

- (20) 『四書大全』「孟子」離婁上には陳淳「中者、理所當然而無過不及者也。權者、所以度事理而取其當然使無過不及者也」とある。

- (21) 「事」は、『孟子經筵直解』は「于」に作り、『張居正講評(孟子)』は「事」に作る。ここでは張居正の思想理解を主とし、明代の版本である『孟子經筵直解』によつた。

- (22) 「如轉徙以較物」は、『孟子經筵直解』は「如畫一之較物」に作り、『張

居正講評〈孟子〉は「秤錘之較物」に作る。ここでは『孟子經筵直解』によった。

(23) 「天下」は、『孟子經筵直解』と『張居正講評〈孟子〉』は「之患」に作る。ここでは「之患」によった。

(24) 朱公遷撰『四書通旨』卷三に對應する。

(25) 齊宣王問卿。孟子曰、王何卿之問也。王曰、卿不同乎。曰、不同。有貴戚之卿、有異姓之卿。王曰、請問貴戚之卿。曰、君有大過則諫。反覆之而不聽、則易位。王勃然變乎色。曰、王勿異也。王問臣。臣不敢不以正對。王色定、然後請問異姓之卿。曰、君有過則諫。反覆之而不聽、則去。〔孟子〕萬章下)

(26) ただし、朱子は「然三仁貴戚、不能行之於紂、而霍光異姓、乃能行之於昌邑。此又委任權力之不同。不可以執一論也」(『孟子集注』萬章下)と述べる。

(27) 『大全』に眞徳秀の「孟子反覆二字最宜深體」との言葉を引く。孟子の「反覆」に關しての説明が不足している點が既に指摘されてはいたといえる。

(28) 朱子によれば、「大過」とはその國を亡ぼすに足るものであり、同姓の卿が君主の廢位のような行動をする理由は「蓋與君有親親之恩、無可去之義。以宗廟爲重、不忍坐視其亡。故不得已而至於此也」(『孟子集注』萬章下)とある。

(29) これらの例に對する朱子の言及に關しては注(26)を参照。

(30) 既に張居正は、天下の事には「常」と「變」があり、聖賢である君子は「經」と「權」によつて對處すべきであることを述べてきたが、「人臣事君、有經有權」として、臣下が君に仕える上でも必要であることを明示している。伊尹が太甲を追放したのは「蓋上爲宗祀、下爲生民」(以上『孟子直解』盡心上)のためであり、先の萬章下における「此親臣義同休戚」(『孟子直解』萬章下)と同様、伊尹は太甲と幸不幸を共にして

いるのである。よつて、そこに聖賢なる君子と同じく、「公天下以爲心、而無一毫自私自利之念」(『孟子直解』盡心上)であれば、君主を追放してもよい、ということになる。

そして、伊尹の志さえあれば、「上信於君、而不疑其爲逼、下信於民、而不疑其爲專」となり、君主を放つような切迫したことを一人で行つたとしても、その君主や萬民は疑うことなく、信じているのだという。よつて、張居正によれば、「使爲臣者而有伊尹之志、則以大公無我之心」であるから、「行通變濟時之事」すなわち「權」を行う際、君主に仕える者の常法ではないものの、やはり「匡救の微權」(以上『孟子直解』盡心上)であることを失わないのである。

ところで、張居正は一五七七年の九月、父の死に際して服喪せず出仕したため、所謂「奪情問題」が起きている。中純夫「耿定向と張居正」(『東洋史研究』、一九九四)によれば、この時、耿定向(一五二四〜一五九六)が張居正を伊尹になぞらえて、その奪情を肯定は認したと指摘されている。『耿天臺先生文集』卷六に「夫時有常變、道有經權。……茲閣下所遭、與伊尹異時而同任者」とあるように、耿定向は張居正における「權」の思想を承け、張居正を伊尹になぞらえ聖賢と同等に捉えることで、張居正の「權」思想そのものを全面的に肯定すると同時に、現實の張居正の宰相・臣下としての政治的態度をも肯定していたことがわかるのである。明代における「權」の問題を考察するに際しても、張居正の「權」解釋は検討に値しよう。

(31) 孟子曰、禹惡旨酒、而好善言。湯執中。立賢無方。文王視民如傷、望道而未之見。武王不泄邇、不忘遠。周公思兼三王、以施四事。其有不合者、仰而思之、夜以繼日。幸而得之、坐以待旦。(『孟子』離婁下)

(32) 禹王、湯王、文王に關しては、それぞれ「古昔聖帝明王、莫不以憂勤惕勵爲心。自舜開心學之源、而大禹繼之、爲能審理欲之幾、得好惡之

正、……禹所以得統於舜、而俟後聖於無窮也」、「繼禹而王者有商湯、湯之心、只有一箇憂勤惕勵而已。……推此念也、與大禹之慎好惡、其心一矣。此湯之所以得統於禹、而接道統之傳也」、「繼湯而興者有周文王。文王之心、也只是一個憂勤惕勵而已。……此文王所以得統於湯、而接道統之傳也」(以上『孟子直解』離婁下)とある。

(33) 張居正は『書經直解』君牙で「武王一着戎衣、大定天下、其鴻功駿業恢拓乎先緒者、大矣哉、何其善承而無歎也」(『四庫全書存目叢書』經部第五〇冊、臺南莊嚴文化事業有限公司、一九九七)と述べ、『書經』武成の「一戎衣、天下大定」も踏まえ、武王が天下を安定させ、祖先の遺業を大いに廣げたとして稱賛し、更にその大いなる事業を受け継いだ者であることを強調している。

(34) ちなみにトマス・ア・ケンピス、大澤章・吳茂一『キリストに倣いて』(岩波文庫、一九六〇)によれば、キリストを理解するために厳しく自省し、その生活全てをキリストに従い倣おうとすることから「模倣」imitariの語が使われており、ノエルにおいてもその謙遜と敬いの意が含まれているのであろう。Imitatio Christiは中世末からヨーロッパ各地で聖書に次いで廣く讀まれた。

(35) 「蓋近者易乎褻狎、此常情也。武王心思縝密、凡近者在、耳目之所常接者、不敢一毫輕忽。如侍御僕從必擇正士、几杖戶牖皆有箴銘、雖尋常日用之間、都有箇檢束防閑之意、是其敬慎之心、無時或怠也、何泄之有。遠者易於遺忘、亦常情也。武王志慮周詳、就是遠的所在、耳目之所不及者、不敢一些疎略、如封建諸侯、懷遠爲近、啓佑後人咸正無缺」(『孟子直解』離婁下)

(36) 張居正は「其の揆一」について「然以理度之、所存莫非純王之心、所行莫非純王之道。其致一而已」(『孟子直解』離婁下)とあり、『二程文集』の程明道における「純王之心」と同じと思われる。「老吾老以及人

張居正『孟子』解釋とヨーロッパにおける受容について

之老、幼吾幼以及人之幼、此純王之心也」(『二程文集』卷五)とあり、これを政事にまで及ぼしたのが「純王之政」(同上)すなわち張居正における「純王之道」であり、延いては「王道」である。程明道が「虞夏商周之盛、王由是道也」(同上)と説くように、舜から文・武に至るまで、正學としての聖人の道が引き継がれてきたことが重要であり、張居正もこれに依るのであろう。武王が文王の道を受け継ぎ、「永清の治」を成すために起きた「伐殷」であるから、そこに武王が否定されるべき理由は存在し得ないためである。

(37) 『近思錄』卷十四には「明道先生曰、堯與舜更無優劣、及至湯武便別」とある。

(38) 孟子曰、尊賢使能、俊傑在位、則天下之士皆悅、而願立於其朝矣。市廛而不征、法而不廛、則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征、則天下之旅皆悅、而願出於其路矣。耕者助而不稅、則天下之農皆悅、而願耕於其野矣。廩無夫里之布、則天下之民皆悅、而願爲之氓矣。信能行此五者、則鄰國之民、仰之若父母矣。率其子弟、攻其父母、自生民以來、未有能濟者也。如此、則無敵於天下。無敵於天下者、天吏也。然而不王者、未之有也。(『孟子』公孫丑上)

(39) 『書經』胤征に「今予以爾有衆、奉將天罰。爾衆士、同力王室、尙弼予、欽承天子威命。火炎崑岡、玉石俱焚。天吏逸德、烈于猛火。殲厥渠魁、脅從罔治」とある。ここで張居正は「天吏、是奉天伐暴之官、指將師說」(『書經直解』胤征)と述べ、天吏が湯武に限らない「將師」であることと、その役割が示されている。

(40) 『四書大全』(公孫丑上)には「雙峰饒氏曰。吏、君所命。天吏、天所命。君所命者、可以刑人殺人、凡有罪者、得而刑殺之。天所命者、可以征人伐人、凡暴亂之國、皆得而征伐之」とあり、張居正は饒魯の説を踏まえていると思われる。

(41) 沈同以其私問曰、燕可伐與。孟子曰、可。子嚙不得與人燕、子之不得受燕於子嚙。有仕於此、而子悅之、不告於王、而私與之吾子之祿爵、夫士也、亦無王命而私受之於子、則可乎。何以異於是。齊人伐燕。或問曰、勸齊伐燕、有諸。曰、未也。沈同問、燕可伐與。吾應之曰、可。彼然而伐之也。彼如曰孰可以伐之、則將應之曰、爲天吏則可以伐之。今有殺人者。或問之曰、人可殺與。則將應之曰、可。彼如曰孰可以殺之、則將應之曰、爲士師則可以殺之。今以燕伐燕。何爲勸之哉。『孟子』(公孫丑下)

(42) 『四書大全』(公孫丑下)には「雙峰饒氏曰。……惟天吏可以伐無道之國、諸侯如何可以擅相征伐。天吏、天所命者。……天吏以其有道、故天命之征伐、如湯武是也」とあり、天吏の役割は張居正とほぼ同じであるが、やはり天吏の具體例として「湯武」が挙げられている點が異なる。

(43) 『孟子』盡心下における張居正の解説に依つて考えるならば、「征伐の擧」としての戰爭は、「天子が命を出して罪人を討ち、諸侯は命を承けて戰を行う」という義戰であればこそ動くのであり、「天子を尊ぶ」という名目があることを責ぶものだという。

(44) 後藤末雄『中國思想のフランス西漸2』(平凡社、一九六九)五頁では、ノエル『中華帝國の六古典』は、コレージュ・ド・フランスの教授であったフランス人神父のプリュケ(一七一六―一七九〇)によつてフランス語に翻譯されたことが示されている。後藤末雄によれば、プリュケは百科全書派と交際しており、ノエルの『孟子』解釋が百科全書派に流入している可能性が考えられる。よつて、後藤末雄譯『儒教大觀』(第一書房、一九三五)四八頁では、「徳川初期から志那思想が耶穌會士の手を経て、直接、フランスに西漸し、その徳治主義、民本思想、平等思想が革新思想と接觸して、遂に一七八九年に於ける人類解放の運動を援助したのであります。儒教思想が或は日本に於いて、或はフランスに於いて、怖るべき威力を發揮して壓制政治の打倒に参加したことは、儒教

の價值判斷上から見ても、最も特記すべき現象だと申さねばなりません」と述べられている。従つて、ノエルによる『孟子』譯文とその解釋がフランス革命に影響を与えていた可能性もここで考えられるのである。さらに、ノエル『中華帝國の六古典』は同じくコレージュ・ド・フランスの中國學講座初代教授のアベル・レミューザによつて考察され、その弟子スタニスラス・ジュリアンによつて、近代的意味で學術翻譯を行うための基礎資料とされた。彼らの業績を通じて、ノエル譯がシノロジーに流入していたことが確認できる。これらの事柄を踏まえれば、張居正『孟子』解釋からノエル『孟子』解釋とその受容を理解することは、世界哲學史理解としても重要だと言えらるだろう。

(45) 井川義次『宋學の西遷―近代啓蒙への道』(三三二―三三三二頁において、ノエルが研究していた「十六世紀の神學者・自然思想家スアレス」の「人民主權說」が、ノエルの解釋に影響している點を指摘されている。なお、ホセ・ヨンプルト、桑原武夫『人民主權思想の原點とその展開』スアレスの契約論を中心として(成文堂、一九八五)七九頁には、『Dell'Uello』(戰爭について、1584年)というテーマを取り上げて、スアレスは、人民が支配者にその統治權を與えたのであるから、君主がその支配權を暴君的に行使する場合は、人民はそれを廢することができると主張した。そして、國家間の争いを解決する第三者的な裁判所がない場合は、主權者たる國家には問題解決の手段としての戰爭が許されるとした」とある。このような思想的背景が、ノエルが『孟子』を譯す動機の一要因となつたと思われる。

〔附記〕本稿は、日本中國學會第六十五回大會における口頭發表をまとめたものである。