

孟子、共同善、洞見知

山
田
秀

目次

初めに——自然法論の問題意識——

第一章 孟子の生きた時代背景

第一節 政治・社会状況

第二節 思想状況

第二章 孟子思想への接近方法

第一節 体系的論述と思想発展史的論述

第二節 『孟子』本文の構成

第三節 発展史的論述の実例

第三章 孟子に於ける共同善思想

第一節 仁義の高唱とその本旨——仁義に本づく対楊墨宣言——

第二節 王道の具体的内容——政治に於ける共同善——

第三節 王道可能性と性善説及び四端説——家族に於ける共同善——

第四章 孟子思想の根柢に在るもの

第一節 民本思想とその派生原理

第二節 孟子に於ける人間理解(一)——「浩然之氣」を巡って——

第三節 孟子に於ける人間理解(二)——良心論、修養論を中心に——

結論——要約と新しい解釈の提示——

初めに——自然法論の問題意識——

一 人は誰しも、人間は何か尊厳なものであると内心で確かに知っている。今日では「人間の尊厳」*hominis dignitas, human dignity, Menschenwürde*と云う標語で一括表現され、一般的承認を得ているところの、この人間の確知は、洋の東西・古今の別を問わず、我々人間の各自のうちに所懐されている。なるほど、「人間の尊厳」という概念を説明し、他者を説得しようという段に到ると、その所説は区々様々に分岐し、場合によっては対抗的

に現れもする。しかし、「人間の尊厳」は、柔らかく言いなすと、「人は何か尊いものであって、人間らしく人として対応されなければならない」とか「人は物のようにあしらわれてはならない」とかは、およそ誰もがそれに同意することへと本性的に傾けられているという動かし難い現実がある。

右に述べたことは、「ペルソナ」即ち「人格」として人間を把握し理解する自然法論の立場からのものである。^③ 人格としての人間は、要するに我々は、一人一人が人格として「尊い」、「かけがえない」生命を賦与されている。この人生は、誰もが経験する通り、孤立した存在としてではなく他者と「交流し」相互協力しつつ人間としての自己完成を希求し志向し努力することのうちに歩まれる。^④ この事實は、太古の人類の成員であろうと現代人であろうと将来世代の誰であろうと変わりはない。このように個人的でもあり同時に同等に深く社会的でもある人間は、社会的結合により社会・共同体を樹立し、そこで社会・共同体の独自の存在形態を創り出し、即ち、自然法論の用語を借りると「共同善」を生み出して、それに参与しつつ生きて来たし、この後もそうすることであろう。社会・共同体が人間本性に定礎されて形成されること、それは取りも直さず各人の自己完成に資すべきことを我々が洞見していることを示唆していると私は考える。

二 こうした問題意識を背景にして、本稿において私は、孟子の豊穰な思想のうち、もしかしたら我国に於て或る意味でこれまで余りにも看過されて来たのではないかと思われる「或る側面」に考察の眼を、しかも「或る独特の視座から」考察の眼を向けてみようとする。^⑤ 「或る側面」とは共同善に関わる側面である。^⑥ 尤も、共同善という言葉や概念が古代中国の思想界にあったとか、況や流布していたなどと言うのでは勿論ない。しかし、明確な形での共同善思想が見られない、より正確を期して言えば、西洋法思想・国家思想における共同善思想に比肩し得るものが秩序だった仕方では我々にとって捉えにくいということは、そのまま所謂孟子思想には共同善思想がなかったの

だ、ということの意味しないのではないか。「或る独特の視座から」と私がたった今述べたのはこの問題に連関する。とは言うものの、『孟子』の本文中から任意に都合のいい箇所だけを抜き取って「孟子に於ける共同善」思想を語るとすれば、それは学問的には不毛であると言わねばなるまい。そこで、私は、こうした問題に能う限り配慮した上で以下に若干の考察を、孟子の主として共同善思想に就いて施すことにしよう。先ず『孟子』から孟子の思想の概要を本稿に必要な限りで正確に描くことにしたい。しかし思想概要の叙述に先んじて、孟子の生きた時代背景並びに接近方法に就いての注意事項が、よし詳論とまではいかなくとも、最小限語られなくてはならない（第一章及び第二章）。そして、その方法論で示唆された成果を『孟子』に即して論証してみたい（第三章及び第四章）。勿論、最終的にはこれまで蓄積されて来た先学の諸業績を再整理するという域を出ないかも知れない。否、それどころか、未消化を自己表白する結果に終るかも知れない。しかし、私としては、少なくとも志向として、方法論的自覚を一方では保持しつつ、孟子の思想に新しい光を当ててそれを味読すると共に、できれば新しい見方を提示したいと考えているのである。

第一章 孟子の生きた時代背景

第一節 政治・社会状況

三 孟子は、戦国時代に生を享け活躍した儒家の代表的な思想家で、後世「亞聖」と呼ばれている。^①

先ず、一般的に戦国時代の特徴を記そう。周王朝の幽王が異民族に殺され、平王が洛邑に東遷してから秦の始皇帝による天下統一までの時期を、即ち紀元前七七〇年から紀元前二二一年までの凡そ五五〇年間の時期を春秋戦国時代、又、東周時代とも人は呼ぶ。戦国時代はその後半である。これに關しては、異説もあるが、一般には晉王朝が上記三国に取って代られた年（韓、魏、趙の三氏が諸侯に列せられた年）即ち紀元前四〇三年から前二二一年までを指す。社会變動の激しい時代で、既往の氏族制的な都市国家乃至邑制国家に基礎を置く周の封建制秩序が、農民や手工業者に対する世襲的な領主支配が崩れ始め、やがて中央集権的官僚国家が成長し樹立されて行く時代である。戦国時代を確定するに当っては、その年代の確定作業もさることながら、その「実質的な時代の変貌」こそが重要である。「それは丁度「現代」を規定するのに単に第二次世界大戦以後とか二十世紀後半などとするのではなく、現代が「現代」以前と何によって区別されるのか、その指標を尋ねることこそ重要であるのと同じである」⁽⁹⁾。そしてその特徴は「奴隸制社会から封建制社会に移行する過渡期」と規定される。又、加賀榮治博士によると、春秋戦国時代は「西周王朝の建国に見られるいわゆる封建制から、秦漢帝国の成立に見られるいわゆる郡県制への過渡期」であった。金谷博士も加賀博士も共に、孟子が生きていた時代の特徴を激動の「過渡期」と見る点では一致している。即ち、前に述べたように、晉は韓、魏、趙の三氏が晉の大氏族知伯を滅ぼした年（従来は紀元前四五三年とされてきた）に事実上は既に三晉に分かたれていたが、この三氏は、「諸侯」として周王に認められた。紀元前四〇三年のことであった。晉に限らず、由緒ある山東の大国齊に於いても、家老の田氏が主家を篡奪して齊の君主となった。紀元前三八九年のことであった。紀元前三一六年には、北方の燕の国王子噲が宰相子之に脅かされて国を譲り、燕に内乱が発生するという事件があった。何れにせよ、孟子は、こうした下剋上の戦国時代の中頃、紀元前四世紀に生きた。その時期は、奇しくもアリストテレスからはやや遅れるのではあるが、大凡重なると言ってよいである

う。¹²しかし、これに連関する問題は本稿の詳論するところではない。

四 次ぎに、『孟子』の中に当時の人々の生活状況を知るための貴重な記録が遺されているので、これを手掛かりに当時の状況を確認することにならう。

第一の例として先ず、当時の状況を今に伝える叙述の内、比較的最初の方に登場する文章は次の通りである。¹³

「狗彘(こうてい 犬と豚)人の食を食へども、檢するを知らず。塗に餓殍(がへう 飢えて斃れた者)有れども、發する

「米蔵を開く」を知らず。人死すれば、則ち我に非ざるなり、歳なりと曰ふ。是れ何ぞ人を刺して之を殺し、我に非ざるなり、兵「武器」なりと曰ふに異ならんや。」(梁惠王上篇第三章)

「狗彘食人食、而不知檢。塗有餓殍、而不知發。人死、則曰非我也、歳也。是何異於刺人而殺之、曰非我也、兵也。」

この章は、冒頭部に於いて惠王は孟子に対して、「寡人の國に於けるや、心を盡すのみ「私は国事のために心を尽くして働いている」。

河内凶なれば、則ち其の民を河東に移し、其の粟を河内に移す「河内が凶作のときは、その民を河東に移住させ、(移住できない者のためには、)食料を河内に輸送調達してやっている」。

河東凶なるも、亦然り。鄰國の政を察するに、寡人の心を用ふるが如き者無し。鄰國の民少きを加へず、寡人の民多きを加へざるは、何ぞや「隣國の民の人口が少なくなつて行かず、自國の民の人口が増加しないのは、一体どういう訳であろうか」。

と問うている。即ち、惠王としては、孟子の助言を實行してはみたものの、成果が上がらないのは何故なのか、と言わば詰問しているところなのである。¹⁴

対話本文から推すに、王としてはこのように、善政を行っていると主張したいのであろう。しかし、実情は上引したように惨憺たる状況であった。又、王の主張に連関して、渡邊卓博士は「君主や官僚はこういう惨状に無為無策、たまにやれば姑息な強制移民か食糧放出。しかも、あの方には翌年

にすごい高利がつく。」と註されている。¹⁶⁾

五 第二の例は、梁惠王上篇第四章¹⁷⁾に見える。比較的短い章であり、又、孟子の弁論の巧みさも織込まれている故、全文を読み下しておきたい。

「梁の惠王曰く、寡人願はくは安んじて教を承けん、と。孟子對へて曰く、人を殺すに梃を以てすると刃（を以てする）と、以て異なる有るか、と。曰く、以て異なる無きなり、と。刃を以てすると政（を以てする）と、以て異なる有るか、と。曰く、以て異なる無きなり、と。曰く、厨に肥肉有り。厩に飢色有り、野に餓莩有り。此れ獸を率ゐて人を食ましむるなり。獸相食むすら、且つ人之を惡む。民の父母と爲りて、政を行ひ、獸を率ゐて人を食ましむるを免れず。惡んぞ其の民の父母たるに在らんや。仲尼曰く、始めて俑を作る者は、其れ後無からんか、と。其の人に象りて之を用ふるが爲なり。之を如何ぞ、其れ斯の民をして飢ゑて死なしめんや、と。」（梁惠王上篇第四章）

「梁惠王曰、寡人願安承教。孟子對曰、殺人以梃與刃、有以異乎。曰、無以異也。以刃與政、有以異乎。曰、無以異也。曰、厨有肥肉。厩有肥馬。民有飢色、野有餓莩。此率獸而食人也。獸相食、且人惡之。爲民父母行政、不免於率獸而食人。惡在其爲民父母也。仲尼曰、始作俑者、其無後乎。爲其象人而用之也。如之何、其使斯民飢而死也。」

この章の中で当時の描写が挟まれて活写されている。即ち、「厨くりやに肥肉有り。厩うまやに肥馬有り」〔台所には脂の乗った肉があり、馬屋に飼つてある馬は肥え太っている〕。民に飢色有り、野に餓莩がへう有り〔それなのに、民衆は飢えて顔色が悪く、野には行き倒れの人がある〕。此れ獸を率ゐて人を食ましむるなり〔これは正に獸を使って人食いをさせているようなものだ。〕¹⁸⁾と。凶作の年や、或いは苛斂誅求の故に、当時の民衆は

塗炭の苦しみを嘗めていた。前段では孟子が惠王から人を殺すのに手段の相違は本質的ではないとの、同意乃至言質を予め取っておき、豊み掛けるように、君主の資格は無いと、王の虐政の実態を論難するのであった。

第一例の章が五十歩百歩の典故である旨、先註(13)に記しておいたが、その巧みな比喩を語り出すときに孟子は、「王戰を好む。請ふ戰を以て喩へん。」と言っている。戦国時代の諸侯の目標は、富国強兵であり、その実態は、国内的には、土地開墾、生産増強、徴税強化、軍備拡張、兵役賦課、国際的には、侵略戦争による領土拡大と、合従連衡による安全保障、連合侵略等であった。⁽²⁰⁾ 惠王も勿論その一人であった。

六 第三の例は、梁惠王上篇第五章に見られ、これも梁の惠王との問答の章である。王は、晉国、即ち昔日栄えた梁が度重なる敗戦で、今や隣国に辱めを受けている。自分の目が黒い内に何とか雪辱を果したい、と孟子にその方法を問う場面で始まる。仁政を敷きなさい。孟子の返事ははっきりしている。仁政を施したならば、「棍棒だけでも、楚秦の堅固な甲冑や鋭利な武器をも打ちひしぐことが出来る」「挺を制して以て秦・楚の堅甲・利兵を撻たしむ可し」と答えた。⁽²¹⁾

第四の例は、梁惠王上篇第七章最後に近い箇所であり、宣王との問答を記した『孟子』中最も長い章で、牽牛章としても著名である。

「今や民の産を制して「生業を計らってやるのに」、仰いでは以て父母に事うかふるに足らず、俯しては以て妻子を畜(やしな)ふに足らず、樂歲には終身苦しみ、凶年には死亡を免れず。此れ惟死を救うて而も贖(た)らざるを恐る。奚(なん)ぞ禮義を治むるに暇あらんや。」(梁惠王上篇第七章)

「今也制民之産、仰不足以事父母、俯不足以畜妻子、樂歲終身苦、凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贖。奚暇治禮義哉。」

この記述によると、豊年にも長く苦しまねばならず、凶年には餓死を免れないほどであるから、生存確保がやつのこと故、とても人間の道である禮義を学んでいる暇などはない、というのである。

七 かように、我々は当時の社会状況を記した幾つかの箇所を概観した。『孟子』に描かれた状況は相当凄惨な社会状況であった。これに関して、渡邊博士は、「このような戦国民衆の窮状を活写した同時代の散文は、『墨子』に同じ程度に、『韓非子』に僅か見えるくらいで、孟子の目がいかに鋭く深く民衆に向っていたかを知ることができ⁽²³⁾る。」と言い、加賀博士は、「『墨子』など、たしかに現実認識は鋭い。しかし、現実描写の迫真性に至っては、『孟子』にまさるものがないといってよい。」⁽²⁴⁾と言われる。孟子は、彼の見据えたこうした状況の中であって、彼の理想とする社会を将来すべく実際に動き出したのであった。このことは記憶に留めておくべきであろう。

戦国諸侯は、とにかく富国強兵を目指していた。⁽²⁵⁾社会変動の激しい下剋上の時代、彼らは有能な人材を求めていた。次の節では、そうした時代に起こった思想を眺めてみよう。

第二節 思想状況

八 戦国時代になると、新興支配層は自己の勢力拡大を目論み、そのために広く人材を求めた。「諸侯たちの関心は、大国では、どうして世界を統一するかであり、小国では局地的な安全をはかりながら、いかにして漁夫の利をえるかということであった。」⁽²⁶⁾他方では、下剋上の時勢下にあつて、更に上記諸侯らの関心の在り処といった事情を背景にして、定職を持たずして知識を売り物にする者、即ち所謂諸子百家が輩出した。⁽²⁷⁾この故に、戦国時代は諸子時代とも呼ばれる訳である。これは、丁度同じ時期に遙かかなたの古代ギリシャにおいて所謂ソピステース（ソフィスト）が輩出したのに比べられよう。⁽²⁸⁾ソピステースとは知恵（ソポス）を有する者の意である。古代中国に於

でも「知恵」を売り物にする者が横行したのであった。⁽²⁹⁾

これに相当する内容を『孟子』本文中に求めることが出来るが、その前に、我々は次の孟子の言葉を見ておきたい。「孔子より而來、今に至るまで百有餘歲。聖人の世を去ること、此の若く其れ未だ遠からざるなり。聖人の居に近きこと、此の若く其れ甚だしきなり。然り而して有ること無しとせば、則ち亦有ること無からん。」⁽³⁰⁾最後の一文は、訓読に幾通りかがあつて、そしてそれは解釈の相違と連動している訳であるが、何れにせよ、孔子の道を、その思想を自分が伝えるのでなければ、どうして後世にその道が伝えられようか、という孟子の使命感、抱負、が込められていることに異論はないであろう。この章は、実は先行文があり、聖人の五百年周期説や後世の「道統」乃至は「道学」の成立と関連するのではあるが、今は立ち入らない。孔子亡き後、百有餘年して孟子が生れ或いは志を立てたということ、孟子が奮起しなくてはならないような思想情況が訪れていたということ、この二点を確認することは一先ず満足しよう。

九 では、孟子が奮起しなくてはならないような思想情況とは一体どのような情況であつたのだろうか。それは言うまでもなく、諸子百家の跋扈横行であつた。と同時に、儒学も振るわなくなつていた、ということもあつた。即ち、孔子の学は、その門人によつて各地に移植されていったが、そこでは門人各々の個性に応じて色合いも異なつた。曾氏派と子夏・子游派との対立もあつたであろう。そして孟子の時代にあつては、孔子の真意から離れ離反する者さえ現れていた。⁽³¹⁾ 趙岐に依れば、「放蕩の言以て時を干(犯)し衆を惑わす者、一にあらず。」という風であつた。ならば、その諸子百家にはどんな思想家や学派が見られたのか。張儀、蘇秦の如き合従連衡を説く縦横家、恵施、下つては公孫龍を始めとする論理学に通じた名家等が見られはしたが、孟子の眼には特に墨子学派と楊子学派の擡頭が対決すべき論敵と映つた。それは何故であつたか。その思想的特徴はどうであつたのか。こうした問題を

次に検討することとしたい。

一〇 我々が先ず注目すべき箇所は滕文公下篇第九章である。この章は、門人の公都子が孟子に対して、世間では先生のことを弁論好きだと言っているが、とその理由を尋ねるところから始まり、孟子がそれは「己むをえず」行っているのだ、と応ずる。聖人堯舜の一治、その後暴君紂を頂点とする一乱、武王周公による一治、その後の世の衰退、即ち、「世衰へ道微にして、邪説暴行有（また）作（おこ）る」という一乱。かかる情況下で、孔子が本来は天子のみの為すべき仕事である『春秋』を作成した、と語られる。更に孟子の弁論は楊墨両派の擡頭の指摘とそれらへの批判へと展開していく。

「聖王作（おこ）らず、諸侯放恣なり。處士横議「勝手な議論」し、楊朱・墨翟の言、天下に盈（み）つ。天下の言楊に歸せざれば則ち墨に歸す。楊氏は我が爲にす、是れ君を無みするなり。墨氏は兼愛す、是れ父を無みするなり。父を無みし君を無みするは、是れ禽獸なり。……楊墨の道息（や）まずんば、孔子の道著（あらは）れず。是れ邪説民を誣ひ「騙し」、仁義を充塞「塞いで邪魔をすること」すればなり。仁義充塞すれば、則ち獸を率ゐて人を食ましむ。人將に相食まん」とす。吾此が爲に懼れて、先聖の道を閑（まも）り、楊墨を距（ふ）せ、淫辭を放ち「追放し」、邪説の者作ることを得ざらしむ。「其の心に作れば、其の事に害あり。其の事に作れば、其の政に害あり。聖人復起るも、吾が言を易へじ。」」（滕文公下篇第九章）

「聖王不作、諸侯放恣。處士横議、楊朱墨翟之言、盈天下。天下之言、不歸楊則歸墨。楊氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也。……楊墨道不息、孔子之道不著。是邪説誣民、充塞仁義也。仁義充塞、則率獸食人。人將相食。吾爲此懼、閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪説者不得作。」「作於其心、害於其

事。作於其事、害於其政。聖人復起、不易吾言矣。」（滕文公下篇第九章）

当時の思想界の大勢は、上掲文によれば、「天下の言楊に歸せざれば則ち墨に歸す」という有様であった。その内の墨子学派の思想は、兼愛主義に立ち、我が父と他人の父とを隔てず、我国と他国とを隔てず、自他の区別を除いていこうとする。これは、孟子によって「父を無みす」と評される。楊朱は為我主義に立ち、「国家社会のこともりも個人の問題を重視して自他の分界を厳密に立てよう」とし、孟子によって「君を無みす」と評される。

一一 さて、楊朱と墨翟は、実は他にも言及した箇所があり、そこには次ぎのようにある。

「孟子曰く、楊子は我が爲にす（るを取る）。一毛を抜いて天下を利するも、爲さざるなり。墨子は兼愛す。

頂を摩して踵に放（いたるも、天下を利するは之を爲す。子莫は中を執る。中を執るは之（真理）に近しと爲すも、中を執りて權すること無ければ、猶一を執るがごときなり。一を執るに惡む所の者は、其の、道を賊ふが爲なり。一を擧げて百を廢すればなり、と。」（盡心上篇第二十六章）

「孟子曰、楊子取爲我。拔一毛而利天下、不爲也。墨子兼愛。摩頂放踵、利天下爲之。子莫執中。執中爲近之、執中無權、猶執一也。所惡執一者、爲其賊道也。舉一而廢百。」

ここでも楊朱の爲我主義と墨子の兼愛主義とは両極端に位置することが言明されている。中を執るとしても、子莫のように執中、詰り、權衡すること無き固執としての執中は、真実の道を害する、その意味に於いて真の中庸には程遠い。孟子は、かくして、極端な自己中心の「爲我」を説く楊朱に対しては仁を強調し、無差別平等「兼愛」を説く墨翟に対しては義を強調する必要がある。そこから仁義の併称が始まるのである。孟子に言わせれば、人の真心、仁は否定すべくもなく、かと言って、愛の心に親疎の別乃至親疎の程度に差があるのも否定できない現実であった。換言すれば、家族愛を重視しないで本当の兼愛、博愛が実現可能とは考えられなかった。⁽³⁴⁾

ところで、墨家集団に就いて、それが下級武士集団をその思想母体とするのか、或いは工人集団をそれとするのか、これは今問わないとして、重要と思われることは、「その兼愛の思想が、そもそも封鎖的な宗族を中心とする旧来の秩序を破り、新しい社会の現実の具体的な紐帯に根ざして生まれたと考えられたことである。」⁽³⁵⁾ 墨子の兼愛思想は、交利と連結されており、功利主義的色彩が濃厚であることは、その『墨子』「兼愛篇」、とりわけてその「兼愛篇」中に明らかに見て取れる。⁽³⁶⁾ 楊朱の為我主義も、旧来の宗族的な血縁関係との対比で見るとき、それをやがて破壊する傾向を有するものと捉えられたことであろう。「兼愛も為我も、いずれもが宗法的秩序の崩壊した現実を認め、新しい社会に安全に対処していこうとする現実的な要求に発したもので、前者がパーソナルな結合関係を中心とする集団に依存するのに対して、後者はわが一身一家の力だけに頼ろうとするものにはかならない。」⁽³⁷⁾と金谷博士は要約される。確かに、孟子が楊墨の立場を「父を無みし君を無みする」立場であって、それは「禽獸」と撰ぶところがない、と決め付けたにはそれ相応の理由があった。何となれば、楊墨の思想は、血縁的な紐帯から離反し、身分的な成層社会を否定するのであるから。詰り、両方とも、伝統的な社会を否定するものであったのだから。⁽³⁸⁾

一二 『孟子』には、楊墨の外に、墨家の夷之、やはり墨家系と思われる平和論者宋輕（そうこう）（第二二番、第二八番）、農家系の許行、縦横家の公孫衍及び張儀、弁舌士の淳于髡（じゅんこうこん）、そして告子等が登場する。この中には重要な論者も見られるが、今は先を急いで、孟子の思想へ如何なる接近方法を採用ことが妥当であり、亦、有効であるか、という方法論の問題を検討する段階に進もう。尚、附言しておかねばならないが、楊墨の思想的特徴に就いては、その重要性に鑑みて第三章（第二六一―第二九番）において改めて詳細に論述することになろう。

第二章 孟子思想への接近方法

第一節 体系的論述と思想発展史的論述

一三 孟子の思想に限らず、一般に、或る思想家の思想を考察し論述する場合には、その出来上がった体系に即してそれを行う手法とその思想が形成されて行く過程に即して見ていく手法とが考えられる。⁽³⁹⁾ 孟子の思想に即して言うならば、従来は出来上がった孟子の思想体系を論ずる域を超え出ることが困難であった。⁽⁴⁰⁾ 即ち、仁義説と性善説との組み合わせという仕方では体系的に論ずるか、さもなければ、他の古典文献、『論語』は言うまでもなく、『大学』や『中庸』との関連で解説するのを常とした。しかもその際、宋の大儒朱子の影響下に於いて、前者を曾子の述作、後者を子思の著述したものであると、長きに亘って信じられてきた。しかし、それらは実際には『孟子』よりも後世に著わされたものであることが、より厳密には『中庸』については子思原作になる部分と後世の補筆の部分とを認定しなくてはならないのであるが、文献批判の作業を通じて明らかにされたのである。⁽⁴¹⁾ こうであってみれば、我々は、例えば、孟子が誠を説く場合、最早これを『中庸』に基づかせることは出来ない。何となれば、誠を説く『中庸』後半部分は、恐らく秦の時代に成立したと考えられるからである。⁽⁴²⁾ 固より、私はここで、『孟子』という古典に就いて、そしてその主役である孟子自身の思想に就いて、他の著作や思想家との相互関係乃至は緊張関係の中で然るべき思想定位を行うことを、そしてその有する意義を否定する意図はさらさら無い。それは当然為されるべき

である。しかし、文献批判という折角の基礎作業が蓄積され提供されるという、恵まれた学術環境が提供されている今日、これは十分尊重し、かつ踏まえた上で活用するのが当然であろう。

一四　ところで、思想発展史的論述と対比される他の論述方法、即ち、出来上がった体系に即して或る思想家の思想を論じる場合においても、より厳密を期して言うなら、これとてもあるがまま、ありしがままの体系と並んで、あるべき、あるべかりしならん体系、換言すれば、事実^⑬に於ける体系と志向に於ける体系とが区別されるであろう。これに関しては、『法の観念——ジャン・ダバンとその周辺——』に記された水波朗博士の次の発言が参考になる。

「よく知られたことであるが、一九一二年、若かりしジャック・マリタンは、『二つのベルグソニスム』という論文を書いて、『事実のベルグソニスム』と『志向のベルグソニム』とを区別した。前者はベルグソンによって明白に意識され体系化されたかぎりでのベルグソンの思想であり、後者はベルグソン哲学誕生の微妙な個人的・伝記的事情を通じて見抜かれるベルグソンの志向あるいは希求に即しての、そうあるべかりしベルグソニスムである。前者は聖トマスの哲学に遠く、後者はそれに近いもので、マリタンがこの二つのベルグソニスムを分けたのは、後者によって前者を批判するためであった。

わたしの本書も、これにいくぶん似た区別を樹てて書かれている。つまり一方ではすでに体系化されてき上っている『事実としてのダバン学説』であり、他方では、ジャン・ダバンがそれからインスピレーションをえたアリストテレス⇨聖トマス学説に顧みて、他の違った仕方^⑭で体系化しようと思えばできた筈の、ありえたダバン学説、その意味での『志向のダバン学説』である。」

この区別を自覚することは非常に示唆的であるように私は思う。その区別を實際活用できればこれに越したことは無いであろう。この点について説明を試みよう。どんなに偉大な思想家であっても時代や社会の制約下に置かれて

いると言わねばならない。具体的時代情況、思想情況の中で思索し、自己を賭ける。それ故、苟も或る思想家の思想を十全に理解しようと志すならば、その思想家の思想を「一緒に辿ってみること」は不可欠であるように思われる。その意味で、当然ながら、解明された限りでの原典批判の成果を十分顧みる必要があるだろう。このことよって始めてある思想家の思想をその發展相において捉えることが可能となるのだから。しかし、「動態的な」と形容すれば聞こえが良く、「靜態的な」思想理解に対して如何にも優越的な方法であるかのような印象を我々は受け勝ちであり、少なくともそのような思われるが、そうした言わば「外的な」表示ではなくて、真にその思想家の思想がそこから発出して来る「源泉」或いは「根源」「根基」に理解の眼が透徹するならば、その時には「動態的」も「靜態的」も未分化の境位に立つのではなからうか。そこからこそ、我々は思想を、そして思想家を、延いては他者を理解すべきなのではなからうか。かように考えてくると、思想發展史的論述として前述した方法は、正しく解された体系的論述、換言すれば、「志向に即した体系的論述」へと統合昇華されるのではないか。寧ろ、そのように為されるべきではないか。そればかりか、逆に、發展史的方法は、時間的に後から現れるものをより価値あるとする、本来異質の判断を知らず知らずの内に混入させる恐れすらあるのではなからうか。更に、發展史的方法で私に警戒するのは、たった今述べたことと略重なることになると思うが、思想の意味や価値を因果的に、心理的に説明することで満足してしまうことである。

一五 以上述べたことを、より簡明に説明しておきたい。孟子であれ、他のどの思想家であれ、言うまでもないことだが、有限の身である人間として、思想を完成の極限にまで齎した者はいない。しかし、その思想は、その人格と一体化しつつ確かに輝いている。その輝きは、後世の我々が我々の勝手な「解釈」によって与えたものではなく、その思想家がそれへ向って歩み続けた志向性を伴った、それと一体となった生き様に由来するものであろう。この

事実¹⁴に想到するとき、遺憾乍ら時折見られるようであるが、現代の価値基準をもって単純に思想断罪を行う愚を犯さぬよう警戒し、それによってそうした愚行を我々は避けることが出来るであろう。又、孟子と共に、現代の諸問題に立ち向かう根本的な人間の決意、態度を持ち得るのではなからうか。しかし、それは一体如何にして可能となるのであろうか。恐らく、人間の本性に立ち返ることを措いて外に無いであろう。それを、私は孟子を手掛りに少しばかり試みてみたいと考えた訳である。本稿の冒頭でも記した通り（第二番）、私自身断章取義の誤謬を避けるべく最大限の努力を払いたいと思う者であるが、次節では『孟子』に関する原典批評の若干の「文字どおり若干にとどまるが、その」成果を紹介することを通じて、本論への最小限の準備作業を果たすこととしたい。

第二節 『孟子』本文の構成

一六 現在我々が手にする『孟子』は、梁惠王篇、公孫丑篇、滕文公篇、離婁篇、萬章篇、告子篇、盡心篇の七篇より成る。そしてこれら七篇の排列もこの順序である。しかし、後漢の班固（西暦三二―九二年）の『漢書』藝文志には「孟子十一篇」とある。¹⁵又、趙岐（一〇六？―二〇二年）によると外書として四編があったとい¹⁶う。しかし、これらは現存していない。そもそも趙岐自身が『孟子』に註釈を施すに当って、外書四篇は内篇と似ておらず、「孟子の本真にあら¹⁷ず。後世依放して之に託する者に似たり。」として「詰り、偽作として」これを取上げなかつた。この問題に対する趙岐の態度は、司馬遷（紀元前一四五？―八六年？）の『史記』を参照しても肯ずることが出来るであろう。と言うのは、『史記』の「孟子筭卿列傳第十四」中に「退きて萬章の徒と、詩・書を序し、仲尼の意を述べ、孟子七篇を作る。」とあるからである。即ち、歴史的事実としては、小林博士の言われる如く、「藝文志の十一篇本にはあつた筈の外書四篇なるものは、司馬遷以後のものであつて、班固の藝文志よりも早¹⁸い、というこ

とである。詰り、これら外書は、史記以降の時代に後学の手になるものと考えられるのである。

かくして、現存の『孟子』は七篇より成っていること、それには十分な理由があることが一先ず確認された。そして各篇は夫々上下巻に分かたれている。従って、形式上は都合十四巻と言うことになる。このことは、かなり形式的な問題であると言えるかも知れない。

尚、司馬遷の『史記』の「孟子荀卿列傳第十四」冒頭文には「太史公曰く、余、孟子の書を読み、梁の恵王の何を以て吾が國を利せんとすると問ふに至りて、未だ嘗て書を廢して歎ぜずはあらず。」と見える。この一文を手掛りに、とりわけて「至梁恵王問何以吾國」の「至」の字義解明を手掛りとして、小林勝人博士は、周到な考察を行った後で次のように推測される。即ち、「趙岐は題辞には書いてないが、孟子校定の際、史記のころには第一章ではなくて、もつと後ろの方にあつたらしい梁恵王の利国問答をば移して、開卷劈頭の第一章として現在のような形にしたのではなからうかと推察される。またそれと同時に若干の移動や整理を行なつたのではあるまいかと推測されるのである。」⁽⁴⁹⁾と。

一七 さて、趙岐、若しくは他の者が、『孟子』の編纂再整理に當つて若干の移動をも行つたであろうということであるならば、そこでは如何なる意図なり方針なりが採用されたのであろうか、という疑問が当然わいて来よう。今この問題を考える上で金谷治博士の所論と小林博士の論考とが手掛かりを与えてくれる。⁽⁵⁰⁾特に小林博士の考察は詳細で嚴密を極めるが、本稿では本文中で大まかな立論を紹介し、註において可なり嚴密忠実な考察の紹介を行うこととする。

金谷博士によると、七篇の成立事情を考える場合、隠退してから孟子が門人と共に『孟子』の編纂に當つたという伝統的通説が概ね妥当であるとしても、「文章の記述のしかたから見ると、七篇のそれぞれのあいだにはかなり

の相違があつて、とても同じ人の著作とは思えない。⁽⁵¹⁾との由である。実際『孟子』を通読してみると直ぐに気づくことであるが、梁惠王篇や公孫丑篇とかに見られる、比較的長文の問答体の章からなるものがあるかと思うと、他方では、盡心篇の如く、宛ら『論語』を思わせるような、断片よりなる比較的簡単な章をも含んだ諸章から成る篇もある。これをどう理解すべきであるのか。この相違は何に由来するのか。尤もな疑問である。この点に就き、既に伊藤仁齋（一六二七—一七〇五年）は、『孟子古義』総論において、『孟子』七篇を、梁惠王篇、公孫丑篇、滕文公篇の上孟三篇と、離婁篇、萬章篇、告子篇、盡心篇の下孟四篇とに区別した。「梁惠王篇から滕文公篇に至るはじめの三篇は、孟子のことばとともに、そのことばが語られるについての事情をもしるして、孟子の事蹟が知れるように配慮されているが、離婁篇以下の四篇では、ただ孟子の説を伝えることだけが主意である。」との理由からであつた。⁽⁵²⁾金谷博士は、これに連関して、「出処事行を記した上孟のなかでも、特にはじめの梁惠王篇には遊歴各国の名が備わり、整然とした趣があつて、何か意味ありげな特色を備えている。」⁽⁵³⁾と示唆される。

一八 ここで我々は、金谷博士の示唆された問題に対する一応の解答を得る前に、それを補強するであろう小林博士の立論を大筋において述べておきたい。但し、我々のここでの目的は文体論の厳密な論証を再現することではないので、必要と思われる程度に思い切つて圧縮してその成果を学ぶこととしたい（詳細は註に譲る）。⁽⁵⁴⁾小林博士は、『孟子』中に見られる、遊歴先の諸侯と孟子との問答の形式を具に比較検討し、それをA、B、Cの三類型に分ける。⁽⁵⁵⁾

第一の型は、「王問曰、「または公問曰」……。孟子對曰……」という形式で書かれている梁惠王篇に見られる都合十二の章のA型。第二の型は、「王曰、……。孟子對曰、……」という形式で書かれている梁惠王篇の五つの章

のB型。第三の型は、五章あり（梁惠王下篇第一章、同第六章、同第七章、離婁下篇第三章、萬章下篇第九章）、「王曰、……。曰、……」の形式を採るC型である。更に、以上のA、B、C、何れの類型にも属しない諸侯との問答が二章見られる。その一つ、公孫丑下篇第四章は、孔距心との問答が主で「余りにも簡単にすぎる不完全な王との問答」という理由から、又、他の章（梁惠王下篇第九章）も「一種の文章体」であるとの理由から、問答形式の考察から除外される。

かくして、『孟子』の原文に三類型が認められるのは何を意味し示唆するのだろうか。三人の筆録者の存在を予想することが出来るであろう。では、それは誰であったか。段落を改めて、この問いに対する小林勝人博士の見解を纏めてみよう。

A型の筆録候補者は公孫丑である。最も合理的に想定され得る（即ち、歴史的事実の展開過程に即して書かれていたであろう）「齊人伐燕」に関連する記事の原典（*Urbst*）が、現行本では、公孫丑下篇第八章、梁惠王下篇第十章、梁惠王下篇第十一章、公孫丑下篇第九章の順に配置されており、これは奇異なことであり、何故に途中の二章だけが梁惠王下篇にあるのか、同じことであるが、何故に最初と最後の二章が公孫丑下篇にあるのかと考えてみるに、その理由は、元々公孫丑篇にあった一連の記事の中から、途中の二章の記事が梁惠王篇に「選り抜かれて」、最初と最後の二章は公孫丑篇に「取り残された」からである。³⁶これと幾分類似の章が滕文公に關しても見られ、これも同様に解し得る。かくして、小林博士は、A型を「公孫丑型」と呼ばれる。

B型の筆録者と目される人物は、「孟子とともに梁の国に居た人であり、有名な開卷劈頭の第一章を物したと思われる人」であるものの不明である。そこで、このB型様式は、篇名に因んで「梁惠王型」と名付けられる。

C型の筆録候補者は、門人の中でも特に大先輩格に見られている人のようであり（盡心下篇第三十七章に「萬子」、

つまり「万先生」と登場)、萬章篇の多くで「本名」で呼んでいることなどから、筆録者は萬章自身であると推定されることに基づき、このC型は「萬章型」と呼ばれる⁽⁵⁷⁾。

一九 かくして小林勝人博士の所説の結論は、「孟子と諸侯との(延いては孟子七篇)はあくまでも一人一時の記述によるものではなくて、少なくとも三種類の筆録が先ず存在していて、それらに本づいて編纂されたものであると推定されるのである。」⁽⁵⁸⁾ということであった。

ところで、先に我々は、梁惠王篇は「何か意味ありげな特色を備えている。」との金谷博士の言を指摘しておいた(第一七番末尾)。これに対する解答は、元々他の篇にあったものを、何らかの理由から、抜き取って新しく梁惠王篇という一篇を起したということである。又、小林博士は、「それら滕閔係の筆録に本づいて、梁惠王篇の編纂者は滕の文公に関する初期の記録である三章はそのまま現在の滕文公篇に残しておいて、後期の記録である三章だけを選び出して梁惠王篇に移し、さらに同じようにそれぞれ心を籠めて選び抜いた齊の宣王閔係のものを十二章、梁の恵王・襄王の父子閔係のもの六章とを合わせ、それに鄒の穆公・魯の平公閔係のもの各々一章ずつを附け加えて、合計二十三章をもって一篇として編成したものが梁惠王篇なのだろう。」⁽⁵⁹⁾と推考される。そればかりか、梁惠王篇は、「孟子の遊歴順にそれぞれ配列されている『諸国遊歴記』であり、『君主との問答集』であって、孟子七卷の歴巻でもある。」⁽⁶⁰⁾

二〇 金谷治博士によっても、小林博士の場合と大凡同様のことが主張されている⁽⁶¹⁾。即ち、孟子は、先ず梁で遊説を開始し、その後、齊に赴き数年をそこで過ごし、「伐燕」を期に齊を離れ、その後、鄒・滕・魯へ遊歴の旅に出た。かくして、梁惠王篇は、孟子の公的な活動の記録書という性格を有する。これに公孫丑下篇第三十五章を参照

することによって、より詳細な孟子の足取りが判明する。⁽⁶²⁾ 金谷博士は、「孟子の思想を、静かに横たわったままとま
りとしてとらえるよりは、発展的な動きのすがたで、つまりそれを時間的な系列のうえにのせてとらえ」ることを
目指された。「七篇の内容を精察すると、その各篇にはそれぞれに著るしい特色がみられるが、いまその思想的特
質を梁惠王篇によって知られる土地の先後に配して考えると、そこに自ずからなる思想発展の系譜が描き出される⁽⁶³⁾
」との方針で、その『孟子』（岩波新書）を上梓された。では、その思想的発展の概要はどうであったのか。これも
金谷博士自身に語ってもらおう。「孟軻は故郷の鄒でその根本思想である仁義王道説を確立し、恵王の招きに応じ
て梁に出遊したが、一、二年で襄王の世となり、その人となりを嫌って梁を去って齊に遊んだ、そして宣王のもと
にいること六、七年の長きに及び、この間稷下の学士をはじめ種々の思想家と接触して自説を深化拡充したが、こ
こに性善説を明確に唱えるに至ったもので、やがて諸国をめぐるにつれてその根本思想は一面一層徹底し一面若干
の変更をも、みるようになった。」⁽⁶⁴⁾

以上で、私は『孟子』本文の構成と成立に就いての紹介を一先ず終えたい。一先ずと言うのは、前節で述べたよ
うに、私自身としては、発展相において思想を捉えることの意義を十分評価しながらも、それを基礎に据えて更な
る考察が必要であるのではないかと考えるからである。

第三節 発展史的論述の実例

二一 我々は前節で『孟子』の各篇の構成及び特徴を一通り眺めて来た。ここでは、やや趣向を変えて、孟子の思
想の発展相について、その具体例の幾つかを、先人の他の業績に抛りながら紹介しておきたい。

加賀栄治博士は、その『孟子』第一部「孟子その人、その時代」中の「自己学説の形成期」に於いて、不明の時

期を憶測で書く危険を冒すよりは、「この時期の孟子について一切触れないのが賢明かもしれない。」と一応は慎重を期すものの、直ちにそれに續けて決意を表明される。「しかし、わたくしは、でき上がった孟子の思想の紹介だけをすることに躊躇を覚える。わたくしは、なんのために、この小論の筆を執ったのであろうか。一箇の人格が偉大な学者・思想家となつてゆく、その自己形成過程の中にこそ、わたくしは、自己の学を形成する糧を学びとるべきではないか。こうした欲求は、わたくし一人だけのものではあろうか。わたくしは、読者とともに、この過程の解明のために、微力ながらも努めてみたい。そのためには、『孟子』をよく読み、孟子の思想そのものに突き入つて、内側からその思想の形成過程、その時、その人、その要素を考察するしか方法がないであらう。」と。誠実な思想家は、他の思想家との格闘を通して、自己の学説の形成、深化を推し進めて行く。孟子も勿論その例に漏れる者ではなかった。

二二 孟子の思想乃至主張の特徴として、「仁義」の併称、王道の提唱を挙げることに異論はないであらう。実際『論語』には仁への言及が夥しく見られるものの、仁義の併称は見られない。勿論、仁義の併称は、楊氏墨氏との対決を通して生れたものであつただろう。王道の提唱も孟子に特徴的なものである。又、性善説も『論語』には明説されておらず、これも孟子に始まる。こうした孟子に始まる諸説は、時代情況の中での他者との交流、接触、格闘無しには産み出され得なかつたであらう。では、その接触があつた時期は何時であつたか、そしてそれは何処に於いてであつたか。この問の内、場所が当時多くの学者が集つた齊の首都臨淄（りんし）であつたであらうことに就いては、恐らく異論がないであらう。この国都は、当時随一の繁栄を築いた大都市であつた。とりわけて齊の威王、宣王と続く時代の五十年間ほどは、多数の思想家、学者が齊都に招聘されて百花繚乱の状態を呈していた。彼らは都城の西門、別名稷門（しよくもん）の外に設けられた所謂文化地区に邸宅を授与されたので、「稷下学士」或いは

「稷下先生」と呼ばれた。⁽⁶⁷⁾ 無名の学士として稷下に遊学していた孟子がこれら稷下先生等と接触をしたらしいことが『孟子』を通して窺われるとは、加賀博士の見解である。⁽⁶⁸⁾ この想定を補強し得る典拠が三つ程提示される。一つは、告子下篇第四章に登場する宋慳を孟子が「先生」と呼んでいることである。宋慳（そうこう、又は、そうけい）は、戦国時代の代表的思想家の一人で、墨子学派の非戦論者で、平和主義者として有名であった。⁽⁶⁹⁾ 加賀博士は、一つにはこの箇所での記述が『孟子』中で孟子が「先生」と呼んでいる唯一の例であること、第二には『孟子』の中で「先生」と呼びかけている三例中二例までが孟子の弟子たる樂正子が孟子に向って言っているものと、曾子の弟子が曾子に向って言っているものであることから、「宋慳は、孟子とかなり接触交渉があり、孟子の敬愛する相手ではなかつたらうか。」⁽⁷⁰⁾と推測される。直ぐそれに続けて「石丘での問答の時期は定かでないが、通説の通り、孟子が齊の宣王のもとを去った後、宋慳の最晩年のころと考えられるから、孟子はそれ以前、それもかなり前、孟子の壮・中年期、しかも齊の稷下で、宋慳との接触交渉をもったと考えられる。」と。孟子の性善説の基底に心術の学、乃至心学があることを思うとき、この推測は益々補強されるように思われる。⁽⁷¹⁾

第二の典拠は、孟子が人性問答を行った論敵告子⁽⁷²⁾に関連する。この告子は、告子上篇中四章に登場すると共に、公孫丑上篇のかの有名な所謂不動心章「浩然章とも呼ばれる。」（後述第四章第二節参看。）にも見える。

「公孫丑問うて曰く、夫子齊の卿相を加え「地位を身に加え、地位に就き」、道を行ふことを得ば、此によりて霸王たらしむと雖も、異しまず。此の若くんば則ち心を動かすや否や、と。孟子曰く、否。我四十にして心を動かさざりき、と。曰く、是の如くんば則ち夫子孟賁に過ぐることを遠し、と。曰く、是れ難からず。告子は我先だちて心を動かさざりき、と。」（公孫丑上篇第二章）

「公孫丑問曰、夫子加齊卿相、得行道焉、雖由此霸王、不異矣。如此則動心否乎。孟子曰、否。我四十不動心。

曰、若是則夫子過孟賁遠矣。曰、是不難。告子先我不動心。」

この時期は何時であったのか。この問題に就いて、加賀博士は、公孫丑と問答している孟子の語気から考えて、後年のことであろうとし、⁽⁷³⁾「とするならば、孟子と告子とが接触交渉をもった時期は、ここで見るかぎり、孟子四〇歳前後のころに指定できる」と言う。博士は、孟子が告子と人性に就いての問答を交しているのもこれと近接した時期であった、と推定される。何故か。その理由は、告子との論争を注意深く読むと、その四章中孟子の論理が首尾一貫しているのは告子上篇第二章のみで、第一章は論理が噛合わず、第四章は孟子完敗、⁽⁷⁴⁾と言う。第三章を見ては、孟子の性格の欠点が出たようなもので、本文を読んでもそうであるし、どの註釈に当たっても誠に評判が宜しくない。⁽⁷⁶⁾ところが、孟子の弁論の巧みさは衆目の一致して認めるところである。加賀博士は、梁惠王下篇第六章を引いて、孟子の論の運びを以って、「これは、巧妙な説得であって、詭弁ではない。」⁽⁷⁵⁾と言われる。直ぐ言葉で、⁽⁷⁵⁾「また、前の告子との問答のような未熟さを含む客気は見られない。ここには、それとの時間の隔たりを感じさせるものがある。」⁽⁷⁷⁾と。では、その巧みな比喩、弁論を、次に少しでも味わっておこう。

「孟子、齊の宣王に謂ひて曰く、王の臣、其の妻子を其の友に託して、而して楚に之きて遊ぶ者あらんに、其の反るに比（及）んでや、則ち其の妻子を凍餒せば「預かっていた妻子を凍え飢えさせていたとしたならば」、則ち之を如何せん、と。王曰く、之を棄てん、と。曰く、士師「獄官、裁判官」、士を治むること能はずんば、則ち之を如何せん、と。王曰く、之を已めん、と。曰く、四境の内「齊の国内」治らずんば、則ち之を如何せん、と。王左右を顧みて他を言ふ。」（梁惠王下篇第六章）

「孟子謂齊宣王曰、王之臣、有託其妻子於其友、而之楚遊者、比其反也、則凍餒其妻子、則如何之。王曰、棄之。曰、士師不能治士、則如何之。王曰、已之。曰、四境之内不治、則如何之。王顧左右而言他。」

この章に就いて、内野博士は、「七十四字という短い文章中に、二人の姿態が活殺されて躍動する妙文である。」と評され、宇野博士は、「ここは蟲の居どころでも悪かつたのか、巧みにつり込んで辛辣にきめつけてゐる。このたとへ話は、單なるたとへ話にとどまらず、自から意味がある。即ち、君主は天から人民を保全する附託を受けてをり、役人を取締る責任があるからである。」と補説され、又、金谷博士は、「他人の責任を追及することは急でも、自分の責任は率直にとれないのが人情である。」と言われる。因みに、ここに「顧みて他を言う」という成語の出典がある。

以上見たように、孟子は、その壮年期、未だ無名であつた頃、稷下学士との接触交流があり、その中で自己の学説を他者批判という作業を通じて鍛えて行つたと考えられる。そのとき、天才的な雄弁家として知られた淳于髡からも多くを学び取つたであろう、と加賀博士は推測されるが、今は指摘するにとどめておく。

二三 本節で私が示そうとしたことは、一つには勿論その題目が示すとおり、孟子思想の発展をやや具体的に追求することであつた。そして、多くを加賀博士の著書に依拠して述べた。もう一つは、第二節で述べたことを、若干修正する必要があるのではないか、という問題の指摘であつた。即ち、小林、金谷両博士の著作に拠りながら、孟子の足跡を辿つてみた訳であるが、ここでは文献批判の手法を駆使して、かなりの成果が上がつたと私は思う。しかし、他方で、例えば、金谷博士が、孟子思想をその發展相で把握して論述する、と言われ、それを果たされた時、齊の宣王に招かれてそこで稷下学士と始めて論争に至り学説の深化を果たしたように説かれるが、これは加賀説と両立しない。私はここで、何れが妥当であるのか、判定する能力は無い。唯、この問題に就いては、結論の部に於いて、再度論及することとならう。

これまでの叙述で私が当初目論んでいた「孟子の『共同善』思想」を論及するための前提が略出揃つた。即ち、

人間孟子がそこに生れ生活し人生を捧げた時代背景が、政治・社会情況とその情況を然く在らしめている思想情況との両側面から語られ、次に、そうした情況の中で築かれ展開されて行った孟子の思想への接近方法が自覚的に取上げられ論じられた。第三章以下、孟子の「共同善」思想を論じよう。その行論に於て、方法論的な問題が再度具体的に取上げられ、解明されて行くであろう。

第三章 孟子に於ける共同善思想

第一節 仁義の高唱とその本旨——仁義に本づく対楊墨宣言——

二四 「孟子見梁惠王。王曰、叟、不遠千里而來。亦將有以利吾國乎。孟子對曰、王何必曰利。亦有仁義而已乎。」上引の『孟子』の開卷劈頭、即ち、梁惠王上篇第一章開講一番の孟子の言葉は余りにも有名であり、且つ彼の王道講説者としての姿勢をこの上なく明確に雄弁に語っている。梁の惠王に初めて謁見した孟子に対して、戦国の七雄の一人である老王（当時かなりの高齢で九十歳位と推定される。）は、当然のこととして、遠方よりはるばるお出で下さったからにはきつと「我国に利益を齎してくれる妙案をお持ちなのでしょうか（な）」と語り掛ける。それは外でもない、梁、即ち魏は、惠王の時代になってから、西は秦の東進の勢いに圧され大梁への遷都を余儀なくされ、東は齊に敗退する憂き目に遭い、南は楚に辱めを受け、国威の挽回に躍起になっていた処であった。富国強兵に腐心している最中に遊説家を迎えたのであったから。しかし、それに対する孟子の返答は惠王の予想に反してい

た。「王何必曰利。亦有仁義而已乎。」この文は、通常「王何ぞ必ずしも利と曰はん。亦（また）仁義あるのみ。」と読まれて来ている。⁽⁸³⁾これに対して、小林勝人博士は、「亦」を、上文を承けない独立の助辞と看做し、「惟」「ただ」の如く限定を意味すると解される。⁽⁸⁴⁾即ち、「王何ぞ必ずしも利を曰はん。亦（ただ）仁義あるのみ。」と訓ずる。⁽⁸⁵⁾何れにせよ、孟子の基本姿勢が『孟子』冒頭に置かれていることに就いては諸家に異存がなく、当時の思想界にあって「利を排して仁義を高唱する」ことに格別の意義が見出されるであろう。

二五 勿論孟子とて完全な夢想家ではなかった。利益を完全排除したのではない。直ぐ後（本章第二節）で見ると、たといそれに対する批判の余地は有り得るとしても、とにかく彼は具体策を有していた。しかし、仁義を後回しにした当世風の政治統治では凡そ人間に相應しい生き方は困難となり、遂には不可能とならざるを得ない。引用文の続きを読み下して見よう。

「王は何を以て吾が國を利せんと曰ひ、大夫は何を以て吾が家を利せんと曰ひ、士庶人は何を以て吾が身を利せんと曰ひ、上下交々利を征れば、國危し。萬乗の國、其の君を弑する者は、必ず千乗の家なり。千乗の國、其の君を弑する者は、必ず百乗の家なり。萬に千を取り、千に百を取る（は）、多からずと爲さず。苟も義を後にして利を先にするを爲さば、奪はずんば鑿（あ）かず。未だ仁にして其の親を遺つる者は有らざるなり。未だ義にして其の君を後にする者は有らざるなり。王亦（ただ）仁義を曰はんのみ。何ぞ必ずしも利を曰はん。」（梁惠王上篇第一章）

「王曰何以利吾國、大夫曰何以利吾家、士庶人曰何以利吾身、上下交征利、而國危矣。萬乗之國、弑其君者、必千乗之家。千乗之國、弑其君者、必百乗之家。萬取千焉、千取百焉、不爲不多矣。苟爲後義而先利、不奪不鑿。未有仁而遺其親者也。未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣。何必曰利。」

一国の支配者から始め、上級官僚、下級役人、一般庶民に至るまで、総ての人々が利益に走る国家は、何れ衰亡滅亡を免れない。内野博士は、冒頭の章を形容して、「彼畢生の熱い念願が、一流の雄弁となつて、仁義の人間主義者の面目躍如たるもの」と説かれる。諸家の註釈も亦略同様に、『孟子』開卷劈頭を飾るに実に相応しいとの積極的評価を与える。渡邊博士によると、功利を排し仁義を取るべきことを「どぎつい表現と曇みかけるような速度でいい放った」孟子の宣言は、重大な意義を含む。第一、ここに政治的倫理を至上とする儒家の立場が強力に表明されている。詰り、いわば倫理的個人主義の枠を超えて、仁義に本づく王道政治論を提唱した。第二に、しかし、それは単に利益、私利を排斥したのではなく、寧ろ、「仁義と利を計量したうえ、前者を選ぶほうが遙に功利的だと考えたのに違いない。」第三に、以上の宣言は、墨家に向けられたものであった。しかし、「このような私利排撃の態度はそれ自体のなかに多くの問題点をはらむことになる。」と、渡邊博士は指摘される。通常は、この第三点に就いて、梁惠王上篇第一章の宣言は、既に第一章第二節で観た通り、対楊墨宣言と理解されている。と同時に、第二点に就いても、成程そうした傾向が皆無で有るとは言えないまでも、しかし、私はそこまで断言することには躊躇を覚える⁽⁸⁶⁾。それ故、次ぎに我々は、孟子に於ける対楊墨の立論を吟味しなくてはならないであろう。

二六 さて、既に引いた滕文公下篇第九章から、重要関連箇所を確認すべく再度引用しておこう。「楊氏は我が爲にす、是れ君を無みするなり。墨氏は兼愛す、是れ父を無みするなり。父を無みし君を無みするは、是れ禽獸なり。」爲我主義と兼愛主義との両者は、共に孟子の目から見れば、「禽獸の道」を説くものであった。そして、無父無君の乱世に対して、孔子と同じく治世へ献身する者の立場に自己を位置付ける。かくして、「孟子の『対楊墨鬭争宣言』の文全体は、彼のいだく一治一乱の歴史観と、孔子の宣揚者たらんとする使命感と、楊・墨の排撃・追放とい

う当面の闘争目標とを、織り合わせたものなのである。」と加賀博士は解される。孟子の真意は、しかし、ただ単に楊墨に纏綿すると見られる無父無君を批判することにあつたのではない。又、為我主義と兼愛主義の両者を足して二で割ることで事足りたのではない。これに就いては、既に第一章にて、子莫の折衷主義は「執中」である点で本来的な中庸から程遠いことを、我々は確認済みである。類似の設例がアリストテレスの『ニコマコス倫理学』にあり、一〇で多くて二で不足する場合に、算術的比例における「中項」としては「六」であるが、「われわれへの関係における中」を考えると事はそう簡単ではないと語られる。詰り、一〇ムナ食物は多すぎて二ムナでは少なすぎるとする場合、体育指導者は、大食漢で有名な競技者ミロンに六ムナ与えることはしないし、又、体育を始めればかりの初心者には多すぎるのである。「かくして、すべて識者は超過と不足を避け、『中』を求めてそれである。」⁽⁹¹⁾孟子も、言わばここに所謂識者として、正確に「中」を執ることが出来なくてはならない。では、その「中」は如何にして獲得されるべきであるのか。対極者楊子と墨子とが、そしてその単純な折衷主義者子莫が共に「道を賊ふ」ものであるならば、その共通の根柢は何処にあるのだろうか。これに関し、加賀博士は、墨子と楊朱の思想に就いて、最近の研究成果を借用しつつ、大体以下に述べるようなことを提示された。⁽⁹²⁾

二七 墨子ないし墨家の主張が端的に示されるのは、「尚賢」、「尚同」、「兼愛」、「非攻」、「節用」、「節葬」、「天志」、「明鬼」、「非楽」、「非命」であり、就中「兼愛」、「非攻」、「節用」である。その主張は、勿論儒家からすれば、一氣に兼愛を説いたり、薄葬論に走るところなど若干の異論はあるうとも、大観した場合、さほど大きな欠点を指摘できそうにない。それに対して、楊朱に就いては、為我主義者にして利己主義者の中心主張は、「全生（＝全性）」、詰り、「生を全うすること」にあつた。楊朱の全生の主張は、節欲主義に立脚する。彼の解する聖人が節欲主義を

守る理由は、感覚器官の欲望を満たすためであった。そこには人間を感性的存在として把握する見方があった。そして、その点では、墨子墨家も同様であり、両者には「感覚論的唯物主義」が共有されている、と加賀博士は見られる。確かに、一旦そうした視点が得られてみると、『墨子』中には、それを窺わせる箇所が、然も重要な箇所が見出せる。例えば、「貴義篇」で義が最も貴い、とする立論の前提には「一身が外物よりも、天下よりも貴い」との理解がある。

『墨子』の中で説かれる『義』は、あらゆる存在の、また価値の根拠というべき重要なものではあったが、その中核にあるものが感覚論的唯物主義に立つ利益であるかぎり、墨家の主張のあらゆる面に、この『利』がつきまとうことになる。そもそも墨家の大きなスローガンである『兼愛』は、『交利（こもこも利すること）』と不離一体で説かれるし（「兼愛」中・下）、賢者を貴べと主張するその実質も、賢者を富まし貴くすること、つまり物質的に優遇することとなっている（「尚賢」上・中・下）。また、有名な非戦論も、その説く根拠が『利』『不利』の相対論となっているし（宋慳と孟子の問答。「告子下」四・164）、儒家の説く仁義孝悌の道德さえも、すべて『利』で一括され、包みこまれている（「非儒」下³⁵）。

このように理解することが許されるとするならば、例の「楊朱・墨翟の言天下に盈つ。天下の言楊に歸せざれば則ち墨に歸す。」という文章の意味するところが今や明らかになる。即ち、天下は目下「利益」優先の風潮が充滿しているのである。さすがに『孟子』の編集者は慧眼の持ち主で、開卷劈頭に「孟子見梁惠王。王曰、叟、不遠千里而來。亦將有以利吾國乎。孟子對曰、王何必曰利。亦有仁義而已乎。」と置いたのであった。

二八 或る時、孟子は、墨子学派で非戦平和論者として有名な、そして恐らくは孟子が既に知己を得ていたと思われる宋慳（そうこう、又は、そうけい）に石丘（宋国内の地名）で出遭った。宋慳は、一触即発の緊迫下の楚秦問題を解決

すべく、先ず楚に赴いて、戦争を何とか食い止めようとのことである。その詳細は別として、その指「要旨」を訊ねた孟子に「我將に其の不利を言はんとす。」と答える。しかし、これに対する孟子の反応は次ぎのようであった。⁹⁴

「先生の志は則ち大なり。先生の號は則ち不可なり。先生利を以て秦・楚の王に説かんに、秦・楚の王利を悦び、以て三軍の師「一軍は一万二千五百人、ここは大軍の意」を罷めば、是れ三軍の士、罷むることを樂しみて利を悦ばん「三軍の將士は戦争をやめることを樂しんで、利を悦ぶようになる」。人の臣たる者、利を懷きて以てその君に事へ、人の子たる者、利を懷きて以てその父に事へ、人の弟たる者、利を懷きて以てその兄に仕え、子が常に利を所懷して父に仕え、弟が常に利を所懷して兄に仕えるということになれば、君臣父子兄弟の間は、ついには仁義を捨て去り、利ばかりを考えて、互いに接するようになる」。然り而して亡びざる者は、未だ之有らざるなり「そうなつてしまつて、滅びない国は古来ない」。先生仁義を以て秦・楚の王に説かんに、秦・楚の王仁義を悦び、而して三軍の師を罷めば、是れ三軍の士、罷むることを樂しみて仁義を悦ばん。人の臣たる者、仁義を懷きて以てその君に事へ、人の子たる者、仁義を懷きて以てその父に事へ、人の弟たる者、仁義を懷きて以てその兄に事へば、是れ君臣父子兄弟、終に利を去り、仁義を懷きて、以て相接するなり。然り而して王たらざる者は、未だ之有らざるなり。何ぞ必ずしも利と曰はん。」（告子下篇第四章）

「曰、先生之志則大矣。先生之號則不可。先生以利説秦楚之王、秦楚之王悦於利、以罷三軍之師、是三軍之士、樂罷而悦於利也。爲人臣者、懷利以事其君、爲人子者、懷利以事其父、爲人弟者、懷利以事其兄、是君臣父子兄弟、終去仁義、懷利、以相接。然而不亡者、未之有也。先生以仁義説秦楚之王、秦楚之王悦於仁義、而罷三

軍之師、是三軍之士、樂罷而悅於仁義也。爲人臣者、懷仁義以事其君、爲人子者、懷仁義以事其父、爲人弟者、懷仁義以事其兄、是君臣父子兄弟、終去利、懷仁義、以相接。然而不王者、未之有也。何必曰利。」

仮に宋愷の説得が奏効して戦争を回避できたならそれで果して本当によいと言えるのであろうか。孟子は考える。否。それは功利主義の勝利であって、仁義主義という一種の義務主義の敗北ではないだろうか。とすれば、目前の利益に目を奪われて、真に人間的に重要な道徳を後回しにし軽んずるならば、やがてそれは大いなる害毒を齎すであろう。即ち、社会の退廃と国家の滅亡を。

二九　かくして、確かに仁義を為政者が優先した方が結局のところ利を手に入れることが出来るのだというのが如き立論が、一見当たっているようではあるが、『孟子』をよく読んでみると、やはり成立し難いことが解明されたことと私は思う。我々は、ここで仁義に本づく国家経営、即ち、王道政治の究明と、利の充満ではなく仁義によって保たれた社会国家の根底にある人間論の究明とを目指さなくてはならないだろう。前者に就いては、直ぐ引き続き論じ、後者に就いては、その後論じることとしよう。

第二節　王道の具体的内容——政治に於ける共同善——

三〇　齊の宣王との問答録の第一は、牽牛章とも呼ばれる梁惠王上篇第七章である。天下統一の野心を有する宣王が遊説家孟子に「齊桓晉文の事、聞くことを得可きか。」⁽⁹⁵⁾と切り出した。孟子は、実は熟知していたのであるが、孔子学派内では齊桓晉文のことを語る者がなく、従って、伝承もなく、私は聞いたことはない、と言い、「以む（已む）無くんば則ち王か。」と続けた。ここに「王」とは王道の謂である。戦国諸侯が天下統一の為に躍起となっている姿は、正に覇道を履踐する覇者のそれであった。言及に値する王道覇道の区別、王覇の別をここで取上げ一

瞥しよう。一体孟子はこれをどのように捉えていたであろうか。

「孟子曰く、力を以て仁を假る者は霸たり。霸は必ず大國を有(たも)つ。徳を以て仁を行ふ者は王たり。王は大を待たず。湯は七十里を以てし、文王は百里を以てす。力を以て人を服する者は、心服に非ざるなり。力贍(96)「足」らざればなり。徳を以て人を服する者は、中心悦んで誠に服するなり。」(公孫丑上篇第三章)

「孟子曰、以力假仁者霸。霸必有大國。以德行仁者王。王不待大。湯以七十里、文王以百里。以力服人者、非心服也。力不贍也。以德服人者、中心悦而誠服也。」

武力を用いる霸道と徳を用いる王道との相違がここに明確に表明されている。齊人伐燕に関連する箇所(梁惠王下篇第十一章)で、宣王を揶揄して「千里を以て人を畏るる者」という表現が見られるが、覇者は一時も心から安心することは出来ない。家臣は常に王位篡奪の機会を窺っているのであるから「實際、春秋戦国の時代にそれが見られたではないか」。

さて、宣王の問いに対して「以む無くんば則ち王か。」と話題を王道に誘導した孟子は、「民を保んじて王たらんには、之を能く禦(とど)むる「禦(ふせ)ぐ」莫きなり。」と断言する。更に、王が犠牲に捧げられる牛を助命してやつたとの伝聞を事実であるとの確認を王自身から得た上で、「是の心以て王たるに足れり。」即ち、血塗りの儀式に曳かれていく牛を見るに忍びないという宣王の心が天下の王者となるに十分な条件である、と励ます。我々は、宣王との最初の対話の比較的最初に位置する部分に「保民」という語が孟子の口から語られていることを注目すべきである。即ち、遊説の最初の地梁に於ける恵王との対話では、「仁義」の重要性が真つ先に説かれたのであった。ここでは「保民」、即ち、「人民の生活を安定させること」、「民を安らかに暮らさせること」の重要性が説かれているのである。統治者は、従つて、保民という使命を有する、より厳密には負託されている訳である。では、保

民ということ、人民生活の安定、言い換えれば、経済生活の問題及びその解決が理解され、実際その実施を見たならば、それで十分なのであろうか。確かに、牽牛章に登場する「恆産無くんば恆心無し。」という表現は、経済生活の重要性を明示している。しかし、だからと言つて、それで王道政治が終わるのではない。例えば、同じ牽牛章末尾でも「庠序(しょうじょ)郷土の学校」の教へを謹み、之に申(かき)ぬるに孝悌の義を以てせば「その上、孝悌の正しい道を行わせるようにするならば」云々とあり、又、滕文公上篇第四章に「飽食煖衣(あうじくゑんい)「飽きるほど食べ、十分暖かく衣服を身につけること」、逸居して教へらるる無ければ、則ち禽獸に近し。」と見える。学校乃至教育の意義が常に言及されているのは注目し値すると思う。かように、孟子によって経済問題に続いて教育問題が取上げられることになる。言い換えれば、孟子の王道政治論では物質的諸価値の問題と精神的諸価値の問題が取り上げられているのである。これら諸価値の問題探求は、孟子に於ける政治的次元で論じられる共同善課題である。然も、これら諸価値には次元の相違がはつきりと認識されてもいた。尤も、こうした問題に即座に取り組むことの出来る位置にあった者は、当時は断るまでもなく諸侯であった。従つて、孟子は諸国を訪れ、王道を説いて已まなかったのである。それは孔子におけると同様であったと一応は言える。しかし相違もそこには既に現れていたと言わねばならない。その点は次の第四章で述べられるであろう。ここでは先ず共同善課題の具体的内容を、改めて、孟子自身に原文に即して訊いてみよう。

三一 さて、先の牽牛章の続きであるが、孟子は巧みな譬え話を挿んで言う。王に申す者がいて、「自分の力は百鈞もの重い物を挙げる事が出来るが、一羽を挙げることは出来ない。自分の視力は秋の獣の毛先までも見分けられるが、しかし車に積んだ薪を見ることが出来ない。」と言つたら、王はこれを許されようか、と。王は勿論「不可なり。」と言う。しかし、実は、王自身がたつた今「不可なり。」といったその者なのであった。

「今恩は以て禽獸に及ぶに足れども、功は百姓（ひやくせい）^一に至らざる者は、獨り何ぞや。然らば則ち一羽の擧らざるは、力を用ひざるが爲なり。輿薪（よしん）^二の見えざるは、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。故に王の王たらざるは、爲さざるなり。能はざるに非ざるなり。」（梁惠王上篇第七章）

「今恩足以及禽獸、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、爲不用明焉。百姓之不見保、爲不用恩焉。故王之不王、不爲也。非不能也。」

馬鹿げたことを言うのは王自身であった、という話の持つて行き方も巧みであるが、「不爲也。非不能也。」これも名言ではなからうか。そして、この引用文中には重要な語が顔を出している。「恩」の語がそれである。宣王は、不爲者と非不能者との相違を孟子に説明させる。この説明も面白い。「王の王たらざるは、太山を挟みて以て北海を越ゆるの類に非ざるなり。王の王たらざるは、是れ枝を折るの類なり。」と。さて、その次の段落。

「吾が老を老として以て人の老に及ぼし、吾が幼を幼として以て人の幼に及ぼさば、天下は掌（たなごころ）^三に運（めぐ）らす可し。詩に云ふ、寡妻に刑し、兄弟に至り、以て家邦を御（おさむ）む、と。斯の心を擧げて諸を彼に加ふるを言ふのみ。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。今恩は禽獸に及ぶに足り、而も功は百姓に至らざる者は、獨り何ぞや。權して然る後に輕重を知り、度して然る後に長短を知る。物皆然り。心を甚だしと爲す。王請ふ之を度れ。」（梁惠王上篇第七章）

「老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼、天下可運於掌。詩云、刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦。言擧斯心加諸彼而已。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。」

今恩足以及禽獸、而功不至於百姓者、獨何與。權然後知輕重、度然後知長短。物皆然。心爲甚。王請度之。」孟子は、『詩經』大雅思齊篇から引用して、自説の有力な補強とするが、「斯の心を挙げて諸を彼に加ふる」とは、金谷博士によれば、「自分の内的な良心を、近きより遠きにおし及ぼしてゆくこと」「つまり推恩」であって、この主張こそ儒教の重要な伝統であった。⁽⁹⁾ 渡邊博士によれば、牽牛章の眼目は、実にこの「推恩」にこそある。⁽¹⁰⁾ そしてこの推恩と深く連関して「權然後知輕重、度然後知長短。物皆然。心爲甚。王請度之。」が語られるのである。通常の理解では、「秤で計って、その後に物の輕重を知り、物差で計って、その後にその物の長短をしろ。天下の総ての物は、こうして輕重長短を知るのである。そして、心というものは、傾きやすいものだから、いつも計ってみるべき必要の度合は、他のものに比して一層はなほだしいものである。であるから、王よ、どうか常に王の心を測り、王自身の心が物の本末輕重を誤っていないかどうかを、よく考えて下さい。」とされる。⁽¹¹⁾ 別の註釈は「はかりや物さしの基準によつてこそ輕重長短がわかるが、人の心こそそうした基準を最も必要とする。王よ、どうか基準に照らしてよく考えてください。」とする。⁽¹²⁾ これに対して、渡邊博士は、「心爲甚。」の「心爲が主語であり、甚が述語である」と、全く別の解釈を提示された。即ち、「このように計量してこそ物の実体は知ることができる。なかでも心の計量作用は最も精妙で、自他を含むあらゆる物の実体を計量できるのだ。」と。そして更に註釈を施し、「この一段においても孟子は、『恩』の実践すなわち『推恩』こそが家はもとより天下をも治める唯一の方法だ、と強調した。しかも最も注目すべき点は、この『推恩』が『心』の作用に支えられて成功する、と力説したことである。もともと彼は心を天与の性と考え、その精妙な自律作用に万幅の信賴を置いた。この立場は『心爲甚』（心のわざこそ甚し）の三字によく現れている。彼は、心が固有する『度』（計量する）の性能を最も精妙だと考えたからこそ、宣王に対し、『心』の作用にのっとり、『推恩』の効果が庶民にまで及ぶ方法を『度れ』と要請したのであ

る。」^(四)と。実に卓見である。

続いて、戦争によつて天下を制覇するのは、「木に縁りて魚を求むるがごとく」ただ単に不可能であるばかりでなく、却つて後難を招くようなものであつて、危険でさえある、と王を説く。この箇所で、孟子の文体の巧妙さ（翻弄、見くびり、意地わる、無関心、脅迫などの戦術）が見られる、と渡邊博士は見られる。いよいよ、本文は佳境に迫つてきた。

三二 武力による政治、霸道を去り、仁義に本づく王道に拠らねばならぬことを会得させた孟子は、更に励行を促す。王が今仁政を施したならば、天下の役人、農民、商人は皆、王の国に遣つて来るであろう。旅人は王国の領内を通行したがるようになるであろう。自国の王を快く思わぬ者、具体的には、虐政に喘いでいる民衆は皆、王の下へ訴え相談したがるようになるであろう。「其れ是の若くんば、孰（たれ）か能く之を禦（とど）めん。」そうした趨勢が現実化したならば、誰もこれを止めることは出来ない。これと深く連関する箇所として、公孫丑上篇首章を紹介しておきたい。齊人の諺を引き、時勢の重大さを語り、今こそ王道を實行する機が熟している。「今の時は然し易きなり。」^(四)その理由を見よう。

「仁政を行つて王たらば、之を能く禦（とど）むる〔禦（ふせ）ぐ〕莫きなり。且つ王者の作（おこ）らざるは、未だ此の時より疏（なが／ひさし）き者有らざるなり。民の虐政に憔悴せるは、未だ此の時より甚だしき者有らざるなり。飢うる者は食を爲し易く、渴する者は飲を爲し易し〔飢えてゐる者は、どんな物でも喜んでかぶりついて食べようとし、渴している者は、どんな飲み物でもがぶがぶと飲もうとしやすい。それと同じく、仁政に飢えている民は、仁政を行なう者に対しては、たやすく帰服するものである。〕。孔子曰く、徳の流行するは、置郵〔早馬、早飛脚〕して命を傳ふるより速やかなり、と。今の時に當り、萬乗の國、仁政を行はば、民の之を

悦ぶこと、猶倒懸「逆さ吊りの刑罰」を解くがごとくならん。故に事は古の人に半ばにして、功は必ず之に倍せん。惟此の時を然りと爲す。」（公孫丑上篇第一章）

「行仁政而王、莫之能禦也。且王者之不作、未有疏於此時者也。民之憔悴於虐政、未有甚於此時者也。飢者易爲食、渴者易爲飲。孔子曰、徳之流行、速於置郵而傳命。當今之時、萬乘之國、行仁政、民之悦之、猶解倒懸也。故事半古之人、功必倍之。惟此時爲然。」

仁政を施せば齊の天下到来も夢ではない。機はそれほど熟していた。詰り、人民は虐政に苦しみ王者の出現を待望していた。宣王は神妙に「我不敏なりと雖も、請ふ之を試嘗せん。」と、孟子の教えを請う。これに対する孟子の返答は人口に膾炙された表現を含んでいる。

「曰く、恆産無くして恆心有る者は、惟士のみ能くすることを爲す。民の若きは、則ち恆産無ければ、由つて恆心無し。苟くも恆心無ければ、放辟邪侈、爲さざる無きのみ。罪に陥るに及んで、然る後、従つて之を刑す。是れ民を罔するなり。焉んぞ仁人位に在る有りて、民を罔して爲す可けんや、と。」（梁惠王上篇第七章）

「曰、無恆産而有恆心者、惟士爲能。若民、則無恆産、由無恆心。苟無恆心、放辟邪侈、無不爲已。及陥於罪、然後、從而刑之。是罔民也。焉有仁人在位、罔民而可爲也。」

恆産、即ち一定の生業、収入がなくとも恒心を、常に善を志向する心を保持することの出来るのは極く一部の者だけであつて、凡庸の一般人は恆産無ければ恒心を持たないのが通例である。ここには士人層に志操堅固を期待する孟子に特有の意識が見て取れる。尚、滕文公上篇第三章に類似の表現が見られる。そこには、「民の道たるや」[そもそも人民の通性として]、恆産有る者は恆心有り。恆産無き者は恆心無し。」とある。何れにせよ、民衆経済の安定が先ず求められる所以である。我々は、再び梁惠王上篇第七章に話を戻そう。

三三 ではその経済生活の安定確保するための施策基準はどうであろうか。古の名君は、「上は父母に充分仕えることが出来、下は妻子を十分養うことが出来、豊年には長く飽き足りるようにし、凶年でも死亡は免れるようにした。」⁽¹⁾「是故名君制民之産、必使仰足以事父母、俯足以畜妻子、樂歲終身飽、凶年免於死亡。然後驅而之善。故民之從之也輕。」今の世はそうではない（第六番をも参照）。金谷博士は、「社会構成の基礎単位である家族の生活、それをとどこおりなく行なわせるのが、経済政策の目標であった。」⁽²⁾と云う。「王之行はんと欲せば、則ち蓋ぞ其の本に反らざる。」かくして、孟子はいよいよ「其の本」を実現するための具体策を進言する。

「五畝の宅、之を樹うるに桑を以てせば、五十の者以て帛を衣るべし。鶏豚狗彘の畜、其の時を失ふ無くんば、七十の者以て肉を食ふ可し。百畝の田、其の時を奪ふ勿くんば、八口の家、以て餓うる無かる可し。庠序の教へを謹み、之に申ぬるに孝悌の義を以てせば、頌白（ほんぱく）の者道路に負載せず⁽³⁾「胡麻塩頭の老人が道路で荷物を背負ったりなどという光景がなくなる。」。老者帛を衣、肉を食ひ、黎民「通常一般民を指すが、ここでは老者に対して若者を意味する。」⁽⁴⁾飢えず寒えず、然り而して王たらざる者は、未だ之有らざるなり、と。」⁽⁵⁾

（梁惠王上篇第七章）

「五畝之宅、樹之以桑、五十者可以衣帛矣。鶏豚狗彘之畜、無失其時、七十者可以食肉矣。百畝之田、勿奪其時、八口之家、可以無餓矣。謹庠序之教、申之以孝悌之義、頌白者不負載於道路矣。老者衣帛食肉、黎民不飢不寒、然而不王者、未之有也。」

井田法により、一世帯毎に百畝の田地と五畝の宅地を分与して養蚕、畜産を奨励する。農繁期には軍事や夫役に駆り出したりせず、家畜の繁殖生育期に殺さないようにさせると、八人位の家族ならば十分暮らしていける。ここに孟子によって描かれているのは、民衆の念願であると解されましょう。⁽⁶⁾民衆の念願する「和平」であり、これと戦

国諸侯の天下統一の野心とを何とか架橋しようとしたところに孟子の涙ぐましい努力を見る思いがしてならない。「庠序の教へ」とは郷土学校での教えのこと（周では庠、殷では序と言ったらしい。）で、「之に申ぬるに孝悌の義を以てす」とは、丁寧に戻し親への孝と目上への悌の道徳を教えてやること。ここでの悌は、「広義では地域社会の年長者に対する尊敬を意味する。」こうした敬老精神、老人愛護の主張は、「過去の経験や技術を極度に尊重した農耕社会の要求に適應し、孟子の生命を半永久的にさせた強い一因となっている。」と渡邊博士は指摘される。⁽⁸⁶⁾

三四 許行章とも呼ばれる滕文公上篇第四章に「飽食煖衣、逸居して教へらるる無ければ、則ち禽獸に近し。」と見えることは先に指摘した（第三〇番参照）。この章は、神農氏の説いた道を奉じている許行に共鳴した陳相との問答録である。又、牽牛章に次いで第二の長文でもある。社会分業論が既に主張せられていること、鉄器が当時既に農具として普及していたと推測されることなど、興味深い記述があるが、我々は共同善論としての王道論に話を限定しなくてはならない。該当箇所を次ぎに引用する。

「后稷「農事を司る官名」は民に稼穡「農事の謂い」を教へ、五穀を樹藝す。五穀熟して民人育す。人の道有るや「そもそも人民の通性としては」、飽食煖衣、逸居して教へらるる無ければ、則ち禽獸に近し。聖人之を憂ふる有り。契をして司徒たらしめ、教ふるに人倫を以てす。父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有り。放勳「堯帝の号」曰く、之を勞（ねぎら）ひ之を來らし、之を匡し之を直くし、之を輔け之を翼け、之を自得せしめ、又従つて之を振徳せよ、と。」（滕文公上篇第四章）

「后稷教民稼穡、樹藝五穀。五穀熟而民人育。人之有道也、飽食煖衣、逸居而無教、則近於禽獸。聖人有憂之。使契爲司徒、教以人倫。父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。放勳曰、勞之來之、匡之直之、輔之翼之、使自得之、又従振徳之。聖人之憂民如此。而暇耕乎。」

民衆の、農民の生活の安定を遊説の第一に掲げて王道を唱道した孟子は、経済問題の次には必ず教育問題を説くことを止めなかった。実際、人間は物質生活の満足だけでは「太った豚」に過ぎないのではないか。孟子の常套語句を用いるならば、それは禽獣であろう。道徳、倫理においてこそ、人間は人間としての価値を、資格を発揮できるのではないか。それが、「人の道有るや、飽食煖衣、逸居して教へらるる無ければ、則ち禽獣に近し。」の一文に込められていると私は思う。これは下手な説明や「巧妙な」反証を許さない人間の本性的な洞察ではないだろうか。

衣食が足りることはそれ自体非常に結構なことであるが、榮辱を知らず、礼節を弁えないようでは問題である。経済的安定が確保せられたならば、精神的安定が当然求められなくてはならない。そのための教えであり、教育である。然も、ここに言う教育は、知育と言うよりは寧ろ徳育であつて、引用文中に「教ふるに人倫を以てす。」とある通りである。その内容は、直下の「父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信あり。」に窺える。所謂五倫説⁽⁸⁾である。『中庸』に五達道が説かれている。それは、「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の交はり」である。『孟子』とは「君臣、父子」の順序が入れ替わっている。執筆成立の時期の問題もあろうが、それ以上に、私は孟子の基本姿勢の然らしめるところではなかったか、と考える。

三五 孟子思想の理解に資すると考えられるので、ここでごく簡単にでも伝統的自然法論が共同善をどのように捉えているかについて、割り込む形ではあるが、紹介しておきたい。出発点は、本論文の冒頭に述べたように、人間を人格と捉えるところに置かれている。即ち、人間は個人的であると同時に社会的でもある。時代によって地域によって、要するに人間が置かれた様々な具体的文化状況下で、両者の捉えられ方及び実生活での生きられ方は区々様々であろう。しかし、両極の何れか一方のみを肯定し他方を否定することなど出来る相談ではない。人間は、他

の動物と違って、最初から文化的存在である。そうであるからこそ、個人的存在でもあれば社会的存在でもあり得る。⁽¹⁰⁾「社会的なもの」das sozialeを「人間の結合統一体を形成するもの」としての「人間諸個人の多統一体」とヴァルター・ケルバーは定義して、社会的なものの基礎を尋ねる。そして、有名な「欠如存在」Mängelwesenとして人間を捉える説を不十分として、批判する。自然本性的な必要性と欠乏として「社会性」を解釈するのは浅薄かつ表面的である。言語という現象に見られる如く、社会性は人間存在の核心にまで届いている。ケルバーは、「人間の社会性は、他者をして自己の認識と価値経験を共有せしめる能力として、それ故に豊かさとして現れる」という。「社会性は精神的内容のコミュニケーションにおける結合を意味しており、外的依存性ではなく、人間自身の有限な人格性に―それも真理と価値を社会的及び歴史的にのみ把握し実現できる限りにおいて―根差している」と言わねばならない。⁽¹¹⁾同じことを、メスナーは、「交流と協同」という概念を用いて説明した。かくして、人間は個人として孤立して存在するのではなく、他者と交わり協力して、人間的な集団を結成し―家族に始まり、部族、地域共同体、ポリスの如き国家、労働組合、趣味のクラブ、株式会社、最終的には世界共同体など―、そこにおいて個人では生み出し得ないもの、即ち共同善を生み出すことに寄与し、共同善の応分の分け前に与ることによって、その生を全うする。人間的生の充足に役立つためにこそ社会・共同体があり、その共同善が存在するのだから、そこで重要な内容は、客観的な性格のものでなければならない。メスナーはこの共同善機能を、「全人間的実存に」とつての前提条件となる共同生活秩序を、人間本性のより低い傾動素質によって脅かす妨害から防衛すること」と「社会成員の完全な人間的実存を達成することに関わる」援助提供とに区別して説いている。前者の消極機能は平和秩序樹立、後者の積極機能は福祉秩序樹立とも呼ばれる。⁽¹²⁾

その共同善には、二層が認められ、社会全体の価値善益それ自体とそれ自体共同善の一部を成すものではあるが

「下位の価値領域に属するため「共同善に仕える手段」と呼ばれ得るものが区別される。手段的なものは、様々な制度や機関であり、法律制度、公的教育制度、福祉施設、軍隊、警察交通網、電気供給、上下水道の整備などが含まれる。要するに、行政法が論じる公共事業に代表されるものである。これらが仕えるべき価値善益として、「社会の平和と秩序、社会成員の自由の保障、自己責任と自助努力による本質的生存使命達成を万人に可能とすること、社会全体の良好な衛生状態、将来及び子々孫々のためにする経済的生活基盤の保障」がメスナーによって挙げられている。¹⁴⁾ここに叙述された共同善は究極的には個々人の自己完成に資すべきものである。

三六 本節を締め括るに当り、伝統的自然法論との極く簡単な連関に言及しておきたい。王道の具体的内容という項目の下で縷説して来たことは、自然法論の共同善思想と通底するものと私の眼には見えるのである。苟くも人間が国家へと、或いは政治的集団へと結集して存在することを目指すからには——そしてここに「目指す」とは意識的反省的な次元を超えた人間本性に由来する客観的実在的な規定性を指して言うことを注意しておかねばならないが——、そこには存在論的な原因がなくてはならないだろう。その最も重要な原因は、目的因としての共同善であり、公共善である。アリストテレス風に言えば、それはポリスにおける「善き生活」の実現である。国家は、なるほど、経済問題、軍事問題、その他諸々の問題に取組むであろう。しかし、国家はそれに汲み尽くされない。自然法論で、トミスムで「完全社会」*societas perfecta*或いは「総体社会」*Gesamtgesellschaft*として国家を規定する所以である。それ故に、国家は、総体社会として、共同善を、より厳密には「公衆の善」*le bien public*を全面的に実現すべき課題を負うのである。¹⁵⁾孟子流に表現すれば、第一に、民に恒産あらしめる。そのためには、無用の戦争を慎み、節度ある税制を採用し、井田法を実施する。こうした経済政策によって、先ずは民百姓に経済的な安定を齎して、その上で、第二に、文化政策、即ち、精神的社会的な安定を将来すべき教育を行う。然も、それ

は人倫教育、人間教育であった。王道とは、かようにして、仁政の実施に外ならず、「人に忍びざるの心」を近きから遠きに徐々に推し及ぼしていくことであった。孟子の王道は、確かに保民を目指し、推恩の実施を促進しようとする姿勢に、即ち、「民衆の生活への温いおもいやり」に貫かれていた。⁽¹⁴⁾

第三節 王道可能性と性善説及び四端説——家族に於ける共同善——

三七 齊の宣王との問答に有名な一節がある。たった今かなり詳細に検討して来た牽牛章と呼ばれる梁惠王上篇第七章である(第三〇番—第三三番)。何故この章が重要であると考えられるのか。勿論その一つの理由として、王道論の具体的な内容が語られているということがあった。しかし、その内容が提唱されるだけでは現実性を未だ獲得しない訳であるから「人間本性と現況社会の現実を踏まえずに理想論を一方的に語ることは昔も今も十分あり得る訳であるから」、王道の担い手が当然射程に入ってこなくてはならない。その最も有望な者が齊の宣王であった、と一先ず⁽¹⁵⁾言えるであろう。そこで、孟子としては、王に真の王者となる資質が確かに備わっていることを説く必要があり、実際それを行った。更に孺子入井を手掛りに四端説を説く公孫丑上篇第六章「人皆有不忍人之心章」も参照されなくてはならない。この両章は、君主がそもそも王道政治を実施することが可能であることを説得するためにも書かれていると見ることが出来る。⁽¹⁶⁾牽牛章冒頭では「寡人の如き者も、以て民を保んず可きか。」と問う宣王に、「可なり。」と孟子は請合った。牛に対して「不忍之心」を示したからには人民にそれを示せない筈は無い。善政を実施できないのは、「できない」のではなく「しない」のである(「非不能也、不爲也。」)。「ここでは、万人の本性が善だという主張はまだみられない。しかし、それを育成すれば大きな働きをとげるはずの善根が、宣王自身にも気づかれない心の奥底に厳然と存在していることを指摘するのは、そのまま性善説につながることであった。」

と金谷博士は指摘される。⁽¹⁸⁾ 四端説章では、王道実現のための、即ち共同善実現のための、より規模の大きい孟子一流の生命論が、勿論性善説との連関で開陳されている。この章を詳細に玩味する前に、我々は性善説登場の背景を一瞥しておきたい。

三八 人間本性の善悪を問題にすることは、孟子が活躍した時代の風潮であつたらしい。⁽¹⁹⁾ そうした状況下で孟子は、孔子の教のうち特に忠恕を力説して以て仁の完成を期さんとする曾子学派の衣鉢を継ぎ、更に一步を進めて、忠恕説を基礎づけるべく性善説を唱えるに至つた。⁽²⁰⁾ これに付き、宇野精一博士は次ぎの如く語られる。⁽²¹⁾

「性の問題は、上述の如く、孔子の門人たちの間で次第に考察されるようになっていつたが、それはまだ極めて常識的な善悪混在説の程度であつた。孟子の頃になると、告子は性には善も不善も無い、生れたままのものは白紙の状態であると主張し、他の別の説として、性は善に導くことも不善に導くこともできる、いはば善不善が混在してゐるといふ説と、人は生れついて善なるものと不善なるものがあるといふ説とがあつたといふ〔孟子〕告子上篇)。このやうな學界の状態であつたから、孟子は性は善なりと喝破して、強く自己の學説を主張したのである。思ふに性説の發生は、外部的には春秋時代以來の社會的變動により既成の道徳が次第にくづれ、人間のたよるべき信條は、自らこれを己に求めなければならなくなつたといふ點があらう。又内部的には、私見によれば、孔子の仁の主張は人間性に根據をおくのであるから、當然、人間性の追及が問題となるのである。しかも亂世にあつて、必ずしも無條件に信賴することができない人間性に對しては、懷疑が生じてくるのも必然の勢であらう。さればこそ性説についていくつかの主張がなされて、人間性に對する疑惑が表明されたのであるが、そのやうな中にあつて、孟子は人間の先天的良心を確信して、敢然起つて性善を主張し、人間性に對する信賴を明白にした。これは混亂の世に迷ふ人間に自信を與へ勇氣づける上に、確かに効果のあつ

たことと思はれる。」

性善説の勇気付け効果とでも言うべきことが、宇野博士によって指摘されているのが注目される。先の引用文の少し後に「吉田松陰が、後世、宋の程伊川や張横渠などの性論が理論としてははるかに勝つてゐることを認めつつも、孟子は理論の問題でなく実践的の教なのであるから、孟子の書はそのつもりで讀むべきだ（講孟餘話）」と評しているのは一見識である。」ともある。⁽²⁾

三九 さて、我々はいよいよこれも有名な四端説章「公孫丑上篇第六章」を訓んで行こう。章全文はさほど長文ではない。要点は、先ず仁政とは、人間誰しもが固有する「人に忍びざるの心」に本づくものであって、これを実施するならば天下を平定することは極めて容易であることを述べ、次に、人間にはやがては四徳に成長する四端の心が賦与されていることを論証し、更に、この四端を拡充することが人の道であることを提唱するにある。それは、宇野博士が説かれる如く単に理論的と言うよりは実践的な教であるに相違無いとしても、それでもやはり虐政とは全く異なる仁政、霸道とは区別される王道の理論的な根拠を提供するという側面をも有することは否めない。以下段落を適宜設けて、丁寧⁽³⁾に訓んで行く。

「孟子曰く、人皆人に忍びざるの心有り。先王人に忍びざるの心有り、斯に人に忍びざるの政有り。人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行はば、天下を治むること、之を掌上に運らす可し。」（四端説章）

「孟子曰、人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下、可運之掌上。」

孟子は、「人皆人に忍びざるの心有り。」と主張する。人間には人の不幸を平気で見てはられない同情心があるも

のだ。過去に於いて、實際この心に本づく仁政は行われたことがある。戦国のこの世でも、もし本気で真心に本づく政治を行えば、仁政を敷けば、天下国家を治むることは「之を掌上に運（めぐ）らす」ことのように容易である。ここには王道論と四端説乃至良心論を、別言すれば、政治と倫理とを一体的に理解する姿勢が見える。では仁心に立脚した政治が実現されるための前提条件として誰もが「人に忍びざるの心」を本当に先天的に有すると言えるであろうか。これに答えるのが、以下である。

「人皆人に忍びざるの心有りと謂ふ所以の者は、今人乍（たちまち）「不意に」孺子（じゅし）の將に井に入らんとするを見れば、皆仇惕惻隱の心有り。交を孺子の父母に内（い）るる所以に非ざるなり。譽を郷黨朋友に要（もと）むる所以に非ざるなり。其の聲を惡（にく）んで然るに非ざるなり。是によりて之を觀れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。羞惡の心無きは、人に非ざるなり。辭讓の心無きは、人に非ざるなり。是非の心無きは、人に非ざるなり。惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辭讓の心は禮の端なり。是非の心は、智の端なり。」（四端説章）

「所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有仇惕惻隱之心。非所以内交於孺子之父母也。非所以要譽於郷黨朋友也。非惡其聲而然也。由是觀之、無惻隱之心、非人也。無羞惡之心、非人也。無辭讓之心、非人也。無是非之心、非人也。惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。」

孺子の、詰り、乳飲み子、或いはよちよち歩きくらしい幼児が今にも井戸に落ちそうになった時を考えてみるがい。誰でも皆ハッと驚き、助けようとするであろう。人は、誰でも、仁義禮智の四徳の端、即ち、四端を持ち合わせている、と孟子は言う。性善説支持の心理的な理由を仁徳の端に就いてのみ挙げただけで、四端の存在を主張す

る孟子に対しては、金谷博士のように、義禮智の端に就いての論証が見られないことの不備を指摘することは固より可能ではある。しかし、私としては、「この章は、孟子の論に飛躍があり、論理的でないといふ例に引かれる通り、確かに仁の端については論證したとしても、他の義・禮・智については全く説明なしに論を進めてあるわけで、論としては不備である。併し、最も重要なのは仁であるから、根本だけはつかんであるといへる。もし義・禮・智についても人が説明を求めたら、これに應ずる用意はあつたと思はれる。」という宇野精一博士の見解¹²⁾に共感を覚えるものであり、これを支持したい。

四〇 ここに四端の「端」を如何なる意味に解するかという問題がある。これに就いては、周知の如く、趙岐による古註と朱子による新註とがある。即ち、古註は、或いは趙岐のように端を「首(はじめ)」と解し、或いは伊藤仁齋のように「本(もと)」と解す。新註は端を「緒(いとぐち)」と解す。古註に属する端本説、乃至萌芽説は、仁義禮智の四徳が備わっているのではなく、やがて四徳となるべき種子、即ち、端本が存在すると見る。内野台嶺、内野熊一郎、金谷治、小林勝人、渡邊卓の諸博士がこの説を採る。これに対して、新註に属する端緒説、乃至糸口説は、人間の本性には仁義禮智の完全な徳が先天的に備わっており、その片端が外に表れたものが端である、と把握する。宇野哲人、藤堂明保の諸博士がこの説を採る。宇野精一博士は、両説ともにそれなりの理由が認められるが、「私見では、孟子の性善説の理論としては、仁以下の徳を具有してあるべきだが、現實には物欲に覆われて善が隠れあるいは滅びようとしてゐる。ゆゑに、端緒として現れたものを端本として擴充する。つまり、理論としては端緒でもよいが、修養論としては端本と考へることはいかがであらうか。」と、一種の折衷説を提示される¹³⁾。内野台嶺博士によると、端緒説が通説であるらしい。但し、博士の著書は昭和四年刊行であるから、それから約八十年後の現在では或いは逆転しているかも知れない。この問題を明らかにべく、最後の段落を検討しよう。

「人のこの四端有るや、猶其の四體有るがごときなり。是の四端有りて、而して自ら能はずと謂ふ者は、自ら賊ふ者なり。其の君能はずと謂ふ者は、其の君を賊ふ者なり。凡そ我に四端有る者は、皆擴めて之を充すことを知らん。火の始めて燃え「燃え」、泉の始めて達するが若し。苟も能く之を充さば、以て四海を保んずるに足るも、苟も之を充さざれば、以て父母に事ふるに足らず。」(四端說章)

「人之有是四端也、猶其有四體也。有是四端、而自謂不能者、自賊者也。謂其君不能者、賊其君者也。凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達。苟能充之、足以保四海、苟不充之、不足以事父母。」

人間には誰にでもこの四端が生得的に賦与されている。そうであるのに、自分はとてもそんな仁義禮智など実行できないという者は、「自ら賊ふ者」、自分で自分を傷つける者である。主君に仁政などとても出来ないとして勧めようとする者は、「其の君を賊ふ者」である。^(註)

四一 さて、「凡そ我に四端有る者は、皆擴めて之を充すことを知らん。」の一文の解釈であるが、これは素直に読めば、一体自分に四つの徳目の端が生来備わっているからには、人間はこの四端を推し拡め、充足すべき使命を負っていることを知っているものであろう。その次の比喩に関しては、十三世紀の聖トマス『神学大全』に類似の比喩があるのが興味深い。四端を擴充していけば、四端は、火が燃え始めて、泉が噴き出して、始めの内はたとえ極く小さくとも、やがては大火となり、或いは大河となるように、勢いは盛んとなり、その及ぶ範囲は無限となる。かく説明されるときに、「擴充」の意を端緒説と端本説のどちらがより良く捉えているかと考えるに、端本説の方ではなからうか。嘗て、内野台嶺博士は次ぎのように説かれた。端本説、即ち、萌芽説で「擴充」の語を理解するのは極めて自然であるが、「端緒説によると、現はれた端をつかまへて推擴し、其の本然の量に充滿させるのだと説くのであるが、既に有せる者に對して、推擴するとか充滿させるとか説くのは、一體言葉の用法とし

てどうであらうか。尤も端緒をつかまへ推擴し充満させるので、其の結果は本然の量に復するのだと論ずれば論じられるが、少しく無理な感じもするので、暫く前説に従つた次第である。」と。私は先人のこうした様々な研究成果を参考にして、更に、トミスム自然法論の観点をも考慮しつつ、別稿で端本説を支持する旨を公表したことがあった。²⁰⁾その後、極めて説得的な学説に接したので、それを次ぎに紹介しておきたい。

それは渡邊卓博士によるもので、四端に限定されず、他の箇所も理解と連動しているのであるから、その点には十分配慮しなくてはならない。詳細は、博士の著書を直に見て頂くとして、要点を述べると、「端」の字は、「真直ぐ」という意符を有する偏(立)と、「根のある植物の萌芽が地表を突き破り、將に伸び成長しようとする状態」をあらわす旁(崑)から成り立っている。「彼は、心のなかに惻隱・羞惡・辭讓・是非など四つの作用を先天的に営む性質のあることを認め、それがやがて仁・義・礼・智という美德に成長し結実することを確信した。」孟子は、彼が人間の事象を考へるときには、決して植物の発芽、直立、成長、結実といった過程への具体的な形象を想起した。「端」は、それ故、「けつして抽象的な概念でなく、形象的な譬喩《芽生え》であった、としなくてはならない。」と博士は説かれる。渡邊説は、第四章でも浩然の氣に連関して再度取り上げるであろう(第五〇番以下、特に第五四番を参照)。四端に就いての説明を續いて引用することにした。

「いったい四端のように美しく逞しい生命力が自分自身に生まれながら備わっている厳然たる事実をつきとめたからには、人はそれを『拡げてこれを充(やしな)ふ』べきことを知らなくてはならない。ここに『拡』とは、四端という小さな芽生えじたいの内部に充満する生命力を《押しひろげ》それを風雨に耐える大きな強い幹に生長させる配慮である。また『充』とは、その幹をさらに《育て養い、長く高くさせる》配慮なのである。かく自然な生命力のうえに、慎重な拡充方法をつみかさねるならば、四端はやがて四つの美德として完成する

であろう。……孟子の感覚において人間内部の倫理的な生命力は、自然の火炎や泉水とそれこそ交響しつつ、高鳴る生命感の調べを奏するものであった。だから彼は最後につけ加える。もしこの生命力を育て養い、逞しいものにするならば、それは王道実現に参加し、四海の人々を保んずることもできるであろう。だが、これに反してこの生命力の育成に失敗するならば、人は身近かにいる父母にさえ奉仕することはできないであろう。」⁽¹⁴⁾ 実に孟子の思想の根源に触れる理解がここにあるように私は思う。これで四端説に就いての検討を終えるが、紙幅の関係から、性善説にとって必ず論及されるであろう他の箇所多くは本稿では割愛しなくてはならない。ただ、少なくとも孟子の性善説は、理論的説明に終始することなく、実践的な促しを伴っており、随って又、不断の修養による四端の拡充や養生が必要であるとすることは確認しておかなくてはならないであろう。

四二 以上我々は孔子入井を含む有名な四端説の章を検討して来たが、それを通じて孟子に於ける王道論と性善説及び四端説は、渾然一体となったものであり、従って政治と倫理も一体的であることが改めて判明した。更に、倫理の基本が家族倫理に置かれることを考慮に入れると、一步を踏み込んで、我々は、孟子に於ては、政治に於ける共同善と家族に於ける共同善も実は一体的なるものであったと言えるのではないだろうか。実際、離婁上篇第二十七章及び告子下篇第二章をその補強として挙げるのが許されるであろう。前者は、『論語』の学而篇の「有子曰、……孝弟也者、其爲仁之本與」(有子曰く、……孝弟なるものは、其れ仁の本爲るか、と。)と符合し、孝弟が百行の根本であることを説いている⁽¹⁵⁾。

「孟子曰く、仁の實(真髓)は、親に事ふること是なり。義の實は、兄に従ふこと是なり。智の實は、斯の二者を知つて去らざること是なり。禮の實は、斯の二者を節分すること是なり。樂の實は、斯の二者を樂しむ。

樂しめば則ち「孝悌の心自ずから」生ず。生ずれば則ち悪んぞ已む可けんや。悪んぞ已む可けんやとならば、則ち足の之を踏み、手の之を舞ふことを知らず、と。」（離婁上篇第二十七章）

「孟子曰、仁之實、事親是也。義之實、從兄是也。智之實、知斯二者弗去是也。禮之實、節分斯二者是也。樂之實、樂斯二者。樂則生矣。生則惡可已也。惡可已、則不知足之蹈之、手之舞之。」

ここでは、仁義禮智に加えて、樂が挙げられている。然も、「音樂にも倫理的な使命があつて、民心を教化する目的が與へられていた。」⁽⁸⁾何れにせよ、親に事える孝、兄に事える悌、この二者が仁義の徳の真髓である。そしてこれは、金谷博士によつて、「家族倫理に立脚する孟子の道德の面目である。」と註される。⁽⁹⁾告子下篇第二章には「堯舜之道、孝弟而已矣。」とある。

このように検討してみると、孟子の主要思想とこれまで一般に諒解されて来たことは、実は共同善思想であつたと我々は考えることが出来るのではあるまいか。以上において、何としても窮状に置かれている民衆の救済を圖らねばならない、との仁義に本づく王道論の提唱と、それを支えそれと一体化した性善説及び四端説に見られる人間本性觀と躍動する古代的な生命觀とが確認されたと言つてよいだろう。これらをやや別の角度から眺め直してみようというのが我々の次ぎの目標である。

第四章 孟子思想の根柢に在るもの

第一節 民本思想とその派生原理

四三 以上主として牽牛章と四端説章とを手掛りとして、かなり忠実にと筆者は信するが、孟子の思想の概要を、しかも共同善という視角から論じて来た。しかし、我々は、尙論じ残した重要な孟子の思想に取組まなければならぬ。それは、彼が明説した所謂民本思想である。そして、これが更には周知の如く、革命理論と連結するのである。尤も、ここでいう革命とは、周知のように、既存体制の根本的変革、転覆を意味する西欧に於けるrevolutionとは異なり、天命思想に基づく革命論、即ち、易姓革命であることは断るまでもない。これらの点を若干説明しておこう。

民本思想に該当する記述は『孟子』中に少なくとも数箇所は指摘し得るが、先ず梁惠王上篇第二章、梁惠王下篇第一章、及び第四章に君主たるべき為政者は、「民と偕に樂しむ」のでなくてはならない、と梁の恵王と齊の宣王に向って語られているのが注目されよう。鄒の穆公の人民誅罰論に反駁するときの論拠が、これまた保民政治を実施してこなかった所為である、と穆公の自業自得である所以を述べている（梁惠王下篇第十二章）。湯武放伐論も指摘できよう（梁惠王下篇第八章）。或いは更に、双務的君臣関係論とも呼ぶべき主張も指摘できよう（離婁下篇第三章）。しかし、これらと一体的でありながら、より明確にその根本思想が表明されている有名な箇所が他に

ある。即ち、盡心下篇第十四章に曰く、「民を貴しと爲し、社稷之に次ぎ、君を輕しと爲す。」と。以下幾つかの点に就いて考えてみる。

四四 先ず「民と偕に楽しむ」を手掛りとしてそこに現れた民本思想を見てみよう。梁惠王上篇第二章と梁惠王下篇第四章とは、類似の内容が夫々梁の惠王と齊の宣王に向つて語られており、「あるいは一時の事が誤まつて二つに書き分けられたかもしれない。」と金谷博士は言われる。一つの章では、惠王が孟子を自慢の庭園に招いて、「賢者も亦此を楽しむか。」と尋ねる。「此」は、庭園沼池にいる鴻鴈麋鹿「大小の雁、大小の鹿」を指す。恐らくは、得意げにうっかり口を滑らしたその機会を逃さず、孟子は詩経や書経を引き、文王が民と偕に楽しんで本当の楽しみが得られたことを説き、それとは反対に、桀王は民と偕に楽しむことなく却つて虐政を敷いて、遂には亡びてしまった、と説いた。

「詩に云ふ、「文王」靈臺を經始し、之を經し之を營す「これを測量し従事した」。庶民之を攻（おさめ）、日ならずして之を成す「幾日も経たないうちにこれを造り上げてしまった」」。經始亟すみやかにすること勿れ、と。庶民子のごとく來る。……古の人は民と偕に楽しむ。故に能く楽しむなり。湯誓に曰く、「民桀王を日、太陽に比して」曰く、時（こ）の日害（い）か喪びん。予女（汝）と偕に亡びん、と。民之と偕に亡びんと欲せば、

臺池鳥獸有りと雖も、豈能く獨り樂しまんや、と。」（梁惠王上篇第二章）

「詩云、經始靈臺、經之營之。庶民攻之、不日成之。經始勿亟。庶民子來。……古之人與民偕樂。故能樂也。

湯誓曰、時日害喪。予及女偕亡。民欲與之偕亡、雖有臺池鳥獸、豈能獨樂。」

ここには賢者の代表としての文王と、不賢者のそれとしての桀王とに対する民衆の実に対照的な態度が描かれている。実に、「賢者にして後此を楽しむ。不賢者は此有りと雖も、樂しまざる。」他の章、齊宣王見孟子於雪宮章を見

でも、同様の趣旨が窺える。冒頭に近い箇所から一部引用しておこう。

「民の樂を樂しむ者は、民も亦其の樂を樂しむ。民の憂を憂ふる者は、民も亦其の憂を憂ふ。樂しむに天下を以てし、憂ふるに天下を以てす。然り而して王たらざる者は、未だ之有らざるなり。」(梁惠王下篇第四章)

「樂民之樂者、民亦樂其樂。憂民之憂者、民亦憂其憂。樂以天下、憂以天下。然而不王者、未之有也。」

梁惠王下篇第一章では、音楽を樂しむ場合でも、一人よりは数人、数人よりは大勢と樂しむ方がよい、と宣王に言わせておいてから、「民と偕に樂しむ」べきことを説くと言うわけである。⁽⁸⁾

封建時代に「民を貴しと爲し、社稷之に次ぎ、君を輕しと爲す。」と言うことは殆ど考えられないことではなかっただろうか。案の定、後世、この民爲貴章「盡心篇下第十四章」は物議をかました章でもある。

「孟子曰く、民を貴しと爲し、社稷之に次ぎ、君を輕しと爲す。是の故に丘民「衆民」に得られて天子と爲り、天子に得られて諸侯と爲り、諸侯に得られて大夫と爲る。諸侯社稷を危くすれば、則ち變置す。犠牲既に成り、黍盛(しせい)既に潔く「器に盛つた穀類も十分清潔にしてあつて」、祭祀時を以てす。然るに早乾水溢あれば、則ち社稷を變置す、と。」(盡心篇下第十四章)

「孟子曰、民爲貴、社稷次之、君爲輕。是故得乎丘民而爲天子、得乎天子爲諸侯、得乎諸侯爲大夫。諸侯危社稷、則變置。犠牲既成、黍盛既潔、祭祀以時。然而早乾水溢、則變置社稷。」

土地の神である社、穀物の神である稷、これらは建国に際し必ず祀る。その兩者から成る社稷は、国と運命を共にするから、国家のシンボルとも言ふべきものであつて、後に国家を「社稷」と言うようになった。⁽⁹⁾社稷よりも軽い君であつてみれば、国を治めることが出来ないのであれば、即ち、虐政を行うのであれば、變置(變置)されて当然の理である。變置とは、「改めて(變めて)」「立つ(置つ)」ことで、小林訳註は、この變置は、天子から命ず

することもあれば、一族大臣の合議によることもあろう、と⁽¹⁴⁾言う。

四五 これも、我国で孟子の危険思想として排撃された暴君放伐論、革命論を説いた梁惠王下篇第八章の湯放桀章を一瞥しよう。

「齊の宣王問うて曰く、湯桀を放ち、武王紂を伐つと。諸有りや、と。孟子對へて曰く、傳に於て之あり、と。曰く、臣にして其の君を弑す、可ならんや、と。曰く、仁を賊ふ者之を賊と謂い、義を賊ふ者之を殘と謂ふ。

殘賊の人、之を一夫と謂ふ。一夫紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり、と。」(梁惠王下篇第八章)

「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。」

ここに「一夫」とは、天命が去つてしまい、人民から見放された、単なる孤独な匹夫の謂いであるから、武王は、君たるの資格を失つた一介の紂を伐つただけである。殷王朝最後の天子であつた紂は暴君で有名であつた。この天子を誅伐して次ぎに周王朝が始まるが、この王朝交代を殷周革命、或いは商周革命という。何れにせよ、桀を放つた湯は、桀の諸侯であり、紂を伐つた武王も紂の諸侯であつた。「宣王」曰、臣弑其君、可乎。「これに対して、道徳のない出鱈目な人間は、殿様天子の位にあつても本當の殿様でも天子でもない。そんな者はさつさと首のすげ替えをすればいい、そして新しい天子を迎えれば好いのだ、と孟子は言つてのけた訳である。それを、面と向かつて、天子ではないが、当時の殿様に向かつて言つた。尚、渡邊博士によれば、孟子は必ずしも積極的の革命論者ではない。「彼は父子間の人倫、とくに子の父に対する孝の心情をなにもまして絶対視したが、君臣関係はどこまでも相対視した。……問われているのは、祖先ではなく、當の本人が人間として立派であるか否か、天子として大多

数の人間に平和な安定した人倫生活を営ませたか否か、ただだと言っても過言ではない。」先に「王道の具体的内容」を述べた第三章第二節において、「今の時は然し易きなり。」に言及した(第三二番)。実は、この公孫丑篇の首章は、暴君でもそう簡単には転覆するものでないことを述べており、この点を捉えて、宇野博士は、「孟子の革命論は、相當に歴史的・社会的な見方」である、と言われる^(註)。

『孟子』には一種の双務的君臣關係論を説いた章がある。離婁下篇第三章、君之視臣章である。君臣關係が、君主の態度如何によってどのようにでもなることを、齊の宣王に対して孟子が説いており、これも後世において危険思想とされた。

「君の臣を視ること手足の如くなれば、則ち臣の君を視ること腹心の如し。君の臣を視ること犬馬の如くなれば、則ち臣の君を視ること國人の如し。君の臣を視ること土芥の如くなれば、則ち臣の君を視ること寇讎の如し。」(離婁下篇第三章)

この章に関しては、内野博士のかなり長い註釈がある。そこから重要箇所を摘録すると、

「まず第一段については、君臣關係を全く相互的功利的非情的に見なし、人間の純粹な善意とか信愛とか眞実とかを無視する如くである。……即ち孟子は、人間性の現実と、人間社会の現実とを、むき出しに検出し、それに適応する考えを導き出して、人間特に指導者層の反省を促したようである。……孟子のこの第二段と次の第三段の論旨は、檀弓篇の子思の説く所を詳述したものであることが判る。……第三段については、孟子が当時の君臣の实情を述べ、あたかも寇讎の如きやり方である、というのである。が、これは宣王に対する参考として進言しているので、別にこれを孟子が是認しているわけではない。」^(註)

四六 次の話（齊宣王問卿章）は、卿に同姓と異姓の二種があつて、その責務の相違を語るもので、萬章下篇最終章を成す。宣王が卿、大臣の責務を孟子に尋ねると、卿に同姓と異姓の二種（「貴戚之卿」と「異姓之卿」）がある、との返答。王が「貴戚の卿を請ひ問ふ。」と言うと、それに対する孟子の説明は、次の如くであつた。

「君大過有れば、則ち諫む。之を反覆して聽かれざれば、則ち位を易ふ。」（萬章下篇第九章）

これには王もさすがに怒りの余り顔色を変えた。「王勃然として色を變ず。」大變緊迫した場面である。これに対して、孟子は、「王異（あや）しむこと勿れ。王臣に問う。臣敢て正を以て對へずんばあらず。」即ち、自分は思い切つて、正理正道を答えないわけにはいかなかったのです、と答えた。王も顔色を取り戻して、平常心に戻つて、異姓の卿、即ち、外様の大臣の職責を尋ねた。

「君過有れば、則ち諫め、之を反覆して聽かれざれば、則ち去る。」（同章）

「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。」

この章に関連して、金谷博士は、次ぎのように述べておられる。「家来と思つている大臣に首のすげ替えをされるんだと面と向かつて言われたら、それはびつくりするでしょう。『孟子』の中には、殿様の顔色が変わつたと書いてあります。それだけショッキングなことを孟子という人は殿様に向かつて言っているわけです。儒教の中にはそういう思想があるんです。権力に迎合するのではなくて、一つの信条のもとに権力にも抵抗するという思想です。」この齊宣王問卿章は、民爲尊章、湯放桀章等と共に、不穩当な論議としてとりわけて我国では強く批判されて来た。四七 もう一章見ておこう。鄒與魯鬪章（梁惠王下第十二章）である。孟子の民本思想は、ここに至つて民衆の抵

抗権の肯定までも含んでいる。魯と鬪って、大敗を喫した鄒の穆公が、有司、即ち隊長に死者が三十三人も出たというのに、兵士たる民衆で隊長を守ろうとして戦死した者はなかった。誅罰しようにも、その数が多すぎて如何ともし難い。かと言つて、何もせず終いでは示しがつかない、と孟子に助言を求める。

「孟子對へて曰く、凶年饑歲には、君の民、老弱は溝壑（こうがく溝や谷間）に轉じ、壯者は散じて四方に之く者、幾千人ぞ。而るに君の倉廩は實ち、府庫は充つ。有司「役人」以て「王に」告ぐる莫し。是れ上慢「怠慢」にして下を殘ふなり。曾子曰く、之を戒めよ、之を戒めよ、爾に出づる者は、爾に反る者なり、と。夫れ民今にして後、之を反すことを得たるなり。君尤（とが）むること無かれ。君仁政を行はば、斯に民其の上に親しみ、其の長に死なん、と。」（梁惠王下第十二章）

「孟子對曰、凶年饑歲、君之民、老弱轉乎溝壑、壯者散而之四方者、幾千人矣。而君之倉廩實、府庫充。有司莫以告。是上慢而殘下也。曾子曰、戒之、戒之、出乎爾者、反乎爾者也。夫民今而後、得反之也。君無尤焉。

君行仁政、斯民親其上、死其長矣。」

「爾に出づる者は、爾に反る者なり。」この曾子の言葉は、或は「千古の名言」と言われ、或は亦「政治の立場だけに止まらない、儒教一般の内省的な立場を、よく示している。」とも言われる。⁽¹⁶⁾金谷博士は、この章と、先に見た諸章とりわけて齊宣王問卿章とを関連付けて「これを読むと、孟子が君臣関係に民衆をも含めて、それを双務的な関係と見ていたことがはっきりわかります。……ですから、孟子は一面で確かに封建的なことを言っているんですが、いわゆる封建倫理に固まっているというわけでは全然ないのです。」と記される。⁽¹⁷⁾

四八 民本思想は、本節に述べた処に尽きるものではない。これは余り指摘されないのではないかと思うが、重要

であると私は考える。民本思想とか民本主義というのと、すぐさま人は民主主義に到達し得ていない政治思想乃至は政治体制と受け止めてしまうのではなからうか。孟子に民本主義が見られることは、夙に知られている。しかし、それは孟子の思想全体の中で十分正当にその意味を理解されてのことではないように思われる。実際王道を唱導して已まなかった孟子を突き動かしていたものは、民生を第一とすべしとする、この共同善原理への内的直覚であったと私は大胆にも解釈するのである。但し、急いで註記しなくてはならないが、ここに共同善原理という場合の原理とは、何も意識的に国家や社会はかくかくしかじかの原則に則って作用を果たさなくてはならないという、抽象的概念的理解を指して言うのではない。民生を第一とすべしとする共同善原理への内的直覚（本性適合的認識或いは洞見知）が一方では、王道政治の主張となつて現われ、他方では、天命思想乃至革命思想の主張となつて現われていると見ることが出来るのではなからうか。例えば、告子下篇第九章をその補強箇所として引合いに出すことも可能であろう。宇野精一博士は、本章に就いて、「當時一般に考へられた富國強兵の主張に對する反對論である。」と註される。内野熊一郎博士は、「現在の有能な良臣は、民の賊である。国を治めるには、王道仁義によらないで、眞の繁榮興隆は求められないことを説いたもの。唱王排霸の孟子思想の一端を示している。」とされる。そして、そのように解する余地があるとすれば、これは正に積極的共同善思想と消極的共同善思想と言い換えることが出来ようし、或いは少なくとも積極的及び消極的共同善思想に対応すると言ふことが出来ると思ふのである。それは、社会生理学としての共同善論と社会病理学としての社会問題論に比較され得るものであり、その意味で正しく社会倫理学を成すと考へ得るのである。要するに、王道政治は、政治的共同体が果たすべき課題を、なるほど戦国時代という古代中国の歴史的な限定並びに制約を当然蒙りながらも、政治共同体の存在理由が共同善の実現にあること、そして、その内容は今日のある種不可知論的で科学的であると思ひ誤る傾向とは異なつて、空疎である

どころか却って現実の中から人間本性に合致する客観的な要請であることを雄弁に語っている。又、その政治的天命思想や易姓革命論は、共同善使命を最早果たし得なくなった政権の地位に関するものであり、抵抗権をも射程に入れたもので、共同善実現を裏側から保障するものである。その意味では、本来一体的なものである。上に見た諸章からも窺える如く、とりわけて鄒魯魯鬪章がそれを示唆すると思われるが、孟子の場合は孔子に比して遙に民本主義の色彩傾向が濃厚になっているように思われる。孔子は、君主は有徳なるべしという「君主有徳」説を説いたが、それに対して孟子は、有徳者が君となるべしとの「有徳為君」説を説いた^④。彼の革命論も、仮令それが所謂易姓革命の範疇に入っているとしても、相当根源的な革命論であつたことが知られるであろう。それは、孟子が飽くまでも民衆を第一に考える、民衆のためにこそ政治は行われなくてはならない、その意味での民本主義を説き続けたことと密接に関連する。そしてこのことこそが今日でも我々の心に深い共感を呼び起こし、賛同を求めて已まない真の秘密ではないだろうか。

四九 ここで民本主義に関してしばしば投ぜられる批判を手短かに論じておきたい。孟子の思想は、せいぜい民本主義思想であつて、決して民主主義思想ではないとの批判である。例えば、加賀博士は次ぎの如く論じられる^⑤。

「孟子の革命論も、結局、その社会観・人間観と一体化するに至つたのであるが、ただ、天意は民意を媒介とするその民意が、今日われわれの民主主義でいう民意でないことは、もはや多言するまでもないであろう。孟子のいう『民』は、たとえその中に『士』を含むものではあつても、それは明らかに大多数の民衆、庶民であつた。しかし、その民意とは、天命によって賦与された徳性をもつ人間として、あくまでも『天』に連なるものであり、『民』が『民』と連なつて人類の意識に至るものではなかつたことを、銘記すべきである。」

然し、私は次ぎのように考える。天乃至人間を超えたもの、若しくは、人間の主観的な恣意を超えたもの、その意

味で絶対的なるもの、それとの関わり、それへの定位においてのみ所謂民主主義も十全な民主主義たり得ると考えるべきではないだろうか。ただ横の連帯を言うのみでは、ややもすると、孟子が批判の対象とした功利による社会紐帯、その意味での愚民政治が行われることになるのではなからうか。現代社会にもしばしばこうした事象は見られるのであつてみれば、やはり、孟子の方向性は正しいものを有していると思はる。私は思う。

最後に我々は、孟子に於ける人間理解の問題に取組もう。「浩然之氣」を孟子が説いている章、氣の思想を踏まえて語られる幾つかの章、例えば、「一暴十寒」、存夜氣、「牛山之木」、大體小體、等を孟子が説いている諸々の章が参照されるであろう。そして、その多くは孟子の修養論に該当するであろう。

第二節 孟子に於ける人間理解（一）——「浩然之氣」を巡って——

五〇 孟子において儒家学説に様々な革新が齎された。性善説の導入然り、氣の思想を組み入れた心学の導入然り、王覇の区別論、革命論、更には、渡邊博士が指摘されるように、孟子に「著作意識」があつたことも承認することが出来るかもしれない⁽⁸⁾。本節では、氣の思想を含んでいる「浩然之氣」章を扱うことにする。

先ず『孟子』中第三番目の長文である公孫丑上篇第二章を見よう。内野熊一郎博士によれば、「本章は、孟子の不動心章あるいは浩然章といわれるもので、前出の牽牛章と共に、孟子書中でも一ばん長い文章である。そして内容からいっても、重要な議論である。即ち牽牛章は主として孟子の政治論を表明したもので、この不動心章ないし浩然の章は彼の養気修養説に関する所懐を吐露したものであり、孟子学説の主要点は略これら二章中にこめられているともいえよう。」とあるので、益々通り過ぎる訳にはいかない。但し、紙幅の関係から、全文を訓読する余裕はないので、ここでも重要箇所を照準を当てて読みたい。尚、その際に理解に必要と考える範囲での要約を途中に挟

んで行くという手法を採ることにする。

浩然章とか浩然之氣章、不動心章とも呼ばれる公孫丑上篇第二章は、「公孫丑問曰」に続く文が「夫子加齊之卿相」である故、夫子加齊之卿相章と呼んでもよい。そしてこの章は、曾子の大勇、不動心、浩然の氣、更に現在でも我々が使っている語句「助長」の典故ともなった宋人の挿話を含んでいる（第五五番参照）。又、解釈の難解で知られる「知言」をも含んでいる。実のところ、直ぐ後に観る通り（第五三番以下参照）、「浩然之氣」も難解な問題を抱えている。

五一 さて、入門問も無い公孫丑が「夫子加齊之卿相、得行道焉、雖由此霸王、不異矣。」、即ち、「先生が齊の国の大臣になって、齊王を助け、かねて説いておられる道を実行することが出来れば、これによつて齊王を、覇者なり王者なりにさせたとしても、一向に不思議ではありません。」と言ひ、それに續いて、「如此則動心否乎。」即ち、「その暁には、やはり先生でも心を動揺させることがありはしないでしょうか。」と尋ねた。それに対して、孟子は、四十歳で自分はどんな場合でも心を動かさなくなつた、詰り、不動心を確立したが、告子は、もつと早くからそれを身に着けている、と返事をした。丑から不動心を得る方法を尋ねられた孟子は、勇気を鍛錬する三つのタイプに就いて語りながら、その優劣を論ずる。第一類型は、北宮黜（ほくきゅうゆう）の勇で、肉体又は行動によつて表現される「血氣の勇」と呼ぶべきもの。第二類型は、孟施舍（もうししゃ）の勇で、勝敗を度外視して臨戦する勇氣。孔子の弟子に子夏と曾子とがあつたが、北宮黜は子夏に似ており、孟施舍は曾子に似ている、と前置きをしてから、しかし、曾子の勇（正確には孔子から教示されて曾子が目指した勇）こそ、真の勇、大勇であることを述べる。その箇所を引用しよう。

「孟施舍は曾子に似たり。北宮黜は子夏に似たり。夫（か）の二子の勇は、未だ其の孰れか賢（まさ）れるを知ら

ず。然り而して孟施舎は守約なり。昔者曾子、子襄に謂ひて曰く、子、勇を好むか。吾嘗て大勇を夫子に聞けり。自ら反して縮(なほ)からずんば、褐寛博(下賤の男)と雖も、吾慚(おそ)れざらんや。自ら反して縮くんば、千萬人と雖も、吾往かん、と。孟施舎の氣を守るは、又曾子の守の約なるに如かざるなり。」(公孫丑上篇第二章)

「孟施舎似曾子。北宮黝似子夏。夫二子之勇、未知其孰賢。然而孟施舎守約也。昔者曾子謂子襄曰、子好勇乎。吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮、雖褐寛博、吾不慚焉。自反而縮、雖千萬、吾往矣。孟施舎之守氣、又不如曾子之守約也。」

上掲引用文中の「然而孟施舎守約也。」は、通常「守り約なり。」と訓ぜられ、「自分を守るものとしては、要を得ている。」と解釈されてきた。⁽¹⁵⁾これに対して、小林、金谷両博士は、上掲引用文中最後の「孟施舎守氣、又不如曾子之守約也。」と対応させて、「然而孟施舎守氣也。」と字を改めて、「然り而して孟施舎は氣を守る。」と訓ずる。⁽¹⁶⁾この場合「氣を守る」とは「氣力を守る」とか「自分の内的な氣概を収める」⁽¹⁷⁾の意に解される。因みに、両博士は、「自反而不縮、雖褐寛博、吾不慚焉。」を「自ら反みて縮からずんば、褐寛博と雖も、吾慚(ゆ)かざらん。」の如く、訓じておられる。⁽¹⁸⁾これに対して、渡邊博士は別の訓じ方を提示された。即ち、これまでの通説的な訓み方、新しい訓じ方は何れも、「縮」を「直」と疑うことなく訓んで来たのであるが、渡邊博士は、「ひきしめる」という更に新しい訓じ方を提示されたのである。「混乱を整理する。具体的には、自己反省したのち、弛緩した自己を除き、肅然たる自己にきたえあげることという。前後の『守約』と対応する語。」と註される。⁽¹⁹⁾随って、「自ら反みて縮(ひきし)めずんば、褐寛博と雖も、吾慚(おそ)れざらんや。自ら反みて縮(ひきし)むれば、千萬人と雖も、吾往かん。」となる。後文の意は、「実践と反省とが徹底し、自己の縮約が十分ならば、心中どこにもやましい点は

一つもない。……もともと肉体から湧出する勇氣に自己反省による凝縮が加わって、それが精神的勇氣に転化しているのである。」^(註)となる。

五二 さて、次ぎの段落は、訓じ方はさほど問題とならないとしても、その内容把握に関しては、これも又、註釈を要する。弟子の丑が、告子と孟子の不動心の相違を質問する。

「曰く、敢て問ふ、夫子の心を動かさざると告子の心を動かさざると、聞くことを得べきか、と。告子は曰く、言に得ざれば、心に求むること勿れ。心に得ざれば、氣に求むること勿れ、と。心に得ざれば、氣に求むること勿れとは、可なり。言に得ざれば、心に求むること勿れとは、不可なり。夫れ志は、氣の帥なり。氣は體の充なり。夫れ志至り、氣次ぐ。故に曰く、其の志を持し、其の氣を暴すること無かれ、と。既に志至り、氣次ぐと曰ひ、又、其の志を持し、其の氣を暴すること無かれと曰ふ者は、何ぞや、と。曰く、志壹（もっぱら）なれば則ち氣を動かし、氣壹なれば則ち志を動かせばなり。今夫れ蹶（つまづ）く者の趨るは、是れ氣なり。而して反つて其の心を動かす、と。」（同章）

「曰、敢問、夫子之不動心、與告子之不動心、可得聞與。告子曰、不得於言、勿求於心。不得於心、勿求於氣。不得於心、勿求於氣、可。不得於言、勿求於心、不可。夫志、氣之帥也。氣、體之充也。夫志至焉、氣次焉。

故曰、持其志、無暴其氣。既曰志至焉、氣次焉、又曰持其志、無暴其氣者、何也。曰、志壹則動氣、氣壹則動志也。今夫蹶者趨者、是氣也。而反動其。」

告子の言葉の意味確定に関して、加賀榮治博士は、今日では略朱子の注によっていることを指摘した上で、告子の本来的な趣旨を探らうとされた。そもそも告子の真意が孟子によって歪曲されている。即ち、『管子』四篇、とりわけて内業篇、心術下篇を手掛りに告子の本来的思想を復元して理解すると、「言に得ざれば、心に求むること勿

れ」とは告子による心理学的知覚表象の認識過程の分析である。⁽⁸⁾ 孟子のこの箇所に見られる発言と『管子』との比較検討も興味深いものではあるが、ここではそうした一切を省いて、加賀博士の結論をみよう。「孟子が、告子の『言二得ザレバ、心二求ムルコトナカレ』を不可としたのは、『心術の学』における心理学的分析方法がことさらに穿鑿立てする面を、拒否したためであった。だが、一方また、告子の『心二得ザレバ、氣二求ムルコトナカレ』を可とした。これは、いうまでもなく、孟子が『心術の学』における『氣』の学説を、たとえ全面的ではないとしても、肯定・摂取したことを意味する。」我々は、孟子自身の言いたかったことを理解すべく努めたい。

五三 孟子は、告子の主張内容を「言に得ざれば、心に求むること勿れ」と「心に得ざれば、氣に求むること勿れ」とに二分し、前者は不可、後者は可との評価を下した。そして、前者の説明は後回しにして、先ず、後者の説明から始めた。然も、理由陳述ではなく、自己の思惟展開という形をとる。⁽⁹⁾ 「それ志は氣の帥なり。氣は体の充なり。それ志の至（み）つれば、氣は次（なら）ぶ。故に曰く、その志を持（にぎ）りて、その氣を暴（そこな）ふなかれ、と。」ここには、志が主で、氣は従という、両者の正則的關係が語られていると考えることが出来る。公孫丑には、孟子の言うことが矛盾しているのではないかと、更なる質問を出してみた。一方では、「それ志の至つれば、氣は次ぶ。」と言い、他方では、「その志を持ちて、その氣を暴ふなかれ。」と言うのは自家撞着していまいか。孟子に言わせれば、志が氣を統率するのは、正則的な相関作用であって、場合によっては、反対の変則的な相関作用もあり得る。例えば、物に躓いた者が、その拍子に走ってしまうことがあるのは、走ろうとして走らなかつたのではなく、無意識に走らせたのである。これを、「今夫れ蹶く者の趨るは、是れ氣なり。而して反つて其の心を動かす。」と孟子は言ったのである。心、志、氣、体の正則、変則關係は、告子上篇第十五章（鈞是人也章）

を参照することによって更に補強されると、渡邊博士は見る⁽¹⁵⁾。告子篇で孟子は、大體（人の本性、良心）も小體（情欲）も、言い換えれば、心の官も耳目の官も、共に「天の我に與ふる所の者」ではあるけれども、心と肉體（耳目）は夫々機能が異なり、前者が後者に優位しなくてはならないのであった。

次に、「浩然之氣」を孟子が説く段落を訓んで行こう。

「敢て問ふ、夫子悪にか長ぜる、と。曰く、我言を知る。我善く吾が浩然の氣を養ふ、と。敢て問ふ、何をか浩然の氣と謂ふ、と。曰く、言ひ難きなり。」（同章）

これに続く文は次ぎの如くある。

「其爲氣也、至大至剛以直養而無害、則塞于天地之間。其爲氣也、配義與道。無是餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒矣。我故曰告子未嘗知義、以其外之也。」（同章）

先ず、通常の訓みを見よう。内野博士に依れば、「其の氣たるや、至大至剛、直を以て養うて害すること無ければ、則ち天地の間に塞がる。其の氣たるや、義と道とに配す。は無ければ餒う。是れ集義の生ずる所の者にして、義襲うて之を取るに非ざるなり。行心に慊（こころよ）からざること有れば、則ち餒う。我故に告子は未だ嘗て義を知らず、と。其の之を外にするを以てなり。」この訓じ方と略同様でありながら、「至大至剛以直養而無害」の部分で、「至大至剛以直」で区切り、「至大至剛以て直」と訓むのが宇野博士、小林、金谷兩博士も実質同様である⁽¹⁶⁾。尤も、「是集義所生者」の訓じ方に就いては、宇野博士は内野博士と同じであって「内に義を集積したした結果」と解されるが、小林博士は「是れ義に集（会）いて生ずる所の者にして」と訓じ、金谷博士は「これ義に集いて生（やしな）わるるものにして」と訓じられ、「わが心内の道義に合つて生育していくもので」と解される。かように、若干の点での相違が見られるのは確かに否めないが、しかし、全体の理解は略一致している。「浩然の氣というのは、至

大至剛、即ち、この上なく大きくこの上なく強く、真直ぐな正道を以て養い、これを害すること無ければ、(他の解釈では、浩然の氣は至って大、至って剛、然も正しいものである。これを立派に育てて行けば、となる。) 則ち天地の間に塞がる、詰り、充滿する。」それに続いて、「その氣、即ち、浩然の氣は、正義と人道とに連れ添ってこそ(配合、配偶の「配」、養われるものであり、この二者がなければ飢え萎んでしまう。この氣は沢山の道義的行為が重なって後、自然に生じてくるものであって、外から義が襲ってきて(遣って来て) 浩然の氣が出来るといったことではない。自分の心に何か疚しいところがあると、浩然の氣は飢え衰えてしまう。以前私が『告子は義を知らない。』と言ったのは、彼がこの(内に在る) 義を外に在るものとしているからである。」これで上掲箇所を通釈を一応終えた。「一応」と言うのは、実は、こうした従来理解で果して孟子の真意を捉え得ているか懸念が払拭できないからである。

五四 一体、「至大至剛、即ち、この上なく大きくこの上なく強い」とされる浩然の氣が、どうして「飢え萎んでしまう」ことなどあるのか、あり得るのか。「養うて害すること無ければ」という条件など付けなくとも、最初から「天地の間に塞がる」ものこそが浩然の氣ではないのか。従来解釈にはどこか誤まりが潜んでいるのではないか。ごく自然な疑問であろう。渡邊博士は、この箇所を孟子の真意に沿って理解するために、二つの側面から考察を試みられた。一つは、古代中国人が一般に持っていた原始宗教的思惟の一類型としての「氣」を巡る自然生命把握である。もう一つは、趙岐の解釈、朱子の解釈双方ともが、間違いを犯していたのではないか、ということである。⁽⁸⁾ 第一点に就いて少し述べておくと、古代中国人にとっての「氣」とは、宇宙に充滿し、万物夫々の内部に入るとそれに活力を与え、出ると衰弱や死滅を齎すものと考えられた。「人間はこの世に生をうけると同時に氣を与え

られて肉体活動をはじめ。具体的にいえば、気は肉体のあらゆる部分、とくに血・五官・五臓などにゆきわたり、それぞれに活力を与える。ただ古代人において、このうち心臓は心理作用をつかさどる所と考えられたから、そこに宿る気もまた本来の肉体活動だけでなく、心気・意気・志気などの語例から明らかかなように、心理作用にも関与するとされたらしい。」と一般的説明をされた後で、渡邊博士は、更に孟子の浩然の氣に就いて、孟子が氣を「一個のなまましい生命体」と把握していることに注意を促し、「食餌を与えて養わないと、それは飢え衰えて死滅するであろう、とするような信仰的思惟が目だつ。この限りにおいて孟子の《氣》は具象的かつ信仰的なまなましい存在概念であり、けつして宋学方面で主張するような抽象的かつ合理的な理念ではない。」と強調される⁽¹⁴⁾。

第二点に就いて見てみよう。「其爲氣也、至大至剛以直養而無害、則塞于天地之間。」は如何に訓ずべきであろうか。趙岐は、「其爲氣也、至大至剛以直。」で一旦切る。然も、「以」を「而」と見なして、これを訓ずれば、「其の氣たるや、至大至剛にして直し。」となる。これ古註派の解釈である。朱子は、「其爲氣也、至大至剛。」で一旦切り、以下を「直を以て養ひて害すること無ければ」と訓む。古註、新註は、なるほど区切り方では相違を見せるが、他方「其爲氣也、至大至剛」に就いての解釈では一致している。然も、この新註の解釈では、「直」と「義」とが同一視されてしまう。しかし、我々は既に容易に処理できそうにない疑問を呈しておいた。至大至剛の浩然の氣が、どうして改めて「養ひて害ふこと無ければ」と条件附けられねばならないのか。

「其爲氣也、至大至剛以直。」これの別様の解釈はないのであろうか。渡邊博士は、「其の氣たるや、大に至り剛に至るに直を以てす。」と訓読すべしと言う、前人未発の新解釈を提示された。「至大至剛」中の「至」を「極めて」の意での「至って」ではなく、自動詞の「到達する」の意での「至る」と解すべし、とされた。とすると、「至大至剛」中の「大」も「剛」も名詞ということになる。前者に就いては、盡心下篇第二十五章中に「充實して光輝有

る、之を大と謂ひ、……」とあるのを採用できるであろう。後者に関しては、『孟子』中での使用例がこの一例のみではあるが、「剛なるもの」を意味するであろう、と推測されて、問題の文意を「その性質は、大いなるものをめざし強きものをめざし一直線に進むものだ」と解釈された。「生命体としての浩然の気の性質と運動方向」、これが上掲引用文の描写するところに外ならない。⁽¹⁰⁾

「養而无害、則塞于天地之間。」「養うて害すること無ければ、則ち天地の間に塞がる。」この文章は、「浩然の気の養い方とそれが成功した場合における状態を述べたもの」と解することが出来、かく解すると、全体の趣旨も明快で少しの矛盾も見られない。実に、如上の渡邊新説は卓見であると云わねばならない。生命体としての浩然の氣に想到し、尚且つ、字義の新たな解釈を通じて、これまで必ずしもスッキリ理解することが出来なかつた、しかもこの衆目が一致して孟子の重要箇所と認める、人口に膾炙した原文に新しい接近が今や可能となつた。更に、生命体としての浩然の氣に関する孟子の説明文に新しい光が投ぜられる。

「其爲氣也、配義與道。無是餒也。」一般にこの箇所は、「其の氣たるや、義と道とに配す。是なければ餓うるなり。」と訓まれている。この通説的な訓みでは、「この氣たるものは、正義と人道とに配合されてあるものであって、決してそれとはなればなれになることは出来ない。もし義と道から離れば、氣は飢えて、活動が出来なくなってしまう。」と解される。⁽¹¹⁾しかし、渡邊新説は、「其の氣たるや、義に配せば、道に與（くみ）す。是なければ餓うるなり。」と訓む。これは全く新しい解釈と一体化している。博士は、次ぎの如く語られる。

「「こでも浩然の氣は第一になまなましい生命体として把握されている。したがって第二にそれは『義』と配合せなければ、生命体としては飢えしほみ枯れてしまう、と警告しているのである。」⁽¹²⁾

浩然の氣が生命体であつて、これに滋養分としての「義」を与えなければ、浩然の氣はやがて飢え衰え死んでしま

う、との警告を孟子は、更に二回与えている。「是集義所生者」は、通説の如く、「是集義の生ずる所の者にして」ではなく、渡邊説の如く、「是義を集めて生くるところのものにして」と訓まれるべきであろう。又、「行有不慊於心、則餒矣。」即ち、「行心に慊（こころよ）からざること有れば、則ち餓う。」も日々の実践が「不義」であるならば、浩然の気は飢えて死んでしまう、と述べている。では、何故に孟子は、浩然の気の養い方にこれほど拘ったのか。渡邊博士によると、「気」は元々それ自体としては「倫理的志向」を缺いている。従って、そうした「気」に絶え間無く「義」を与え養い、その活発な生命力を発揮できるようにすると、やがて「浩然の気」にまで昇華し、道、即ち、王道に参加するであろう、と孟子は強調した。「ここに問題にしている文章は、一般的な『気』から『浩然の気』への昇華方法を述べたのち、それが失敗する場合を想定しているのである。」⁽¹⁴⁾

五五 以上、私は、渡邊博士によって齋された新しい孟子の読み方を、忠実に辿ってきた。看過できない重要論点を含んでいると確信したからである。所謂浩然章には、この直後に苗の芯を引き抜いた宋人の笑い話が登場する。苗は「か弱い植物」に過ぎない。しかし、それは内部に「大に至り剛に至るに直を以てする」生命力を秘蔵している。適切な時期に適切な方法で育てられて、即ち、自然の恵みと農夫の然るべき手入れを受けて、すくすくと生長し、やがては立派な食用穀物に生育する。それと丁度同じように、浩然の気も、「養ひて害ふことなき」方法によって生長し、やがては天地の間に充滿する。我々は、前に四端説を論じたが（第三章第三節参照）、そこでもこの人皆に具有される四端が拡充されれば、四海を保んずるに足る、という主張を看た。趣旨は同一であろう。かくして、浩然の気の具体的な養い方として、次ぎの三点が提示されたことになる。即ち、第一に、浩然の気を従属的な地位に置き、指導的な地位に立たせてはならないこと（渡邊博士は、「必ず事（ふく）とするありて、正とすることなかれ。」と訓ず。内野、宇野両博士は、「必ず事（こと）とする有れ。而も正（あらかじ）めすること勿れ。」と朱

子に従い、小林、金谷両博士は、「凡そ氣を養うには」必ず「義と道とに」事（副）うことありて、「氣を」正とすること勿れ。」と訓じられる。第二に、浩然の氣の生長を心に忘れてはならないこと（「心に忘れること勿れ。」）。第三に、浩然の氣の生長を無理やり助長してはならないこと（「助けて長ぜしむること勿れ。」）、である。そして、助長の出典でもある「宋人の笑い話」に関して、渡邊博士は、ここには「自然の生命力への讃歌」があることを見失ってはならない、と注意される。

五六 更に、問答は、先に留保しておいた「知言」に及ぶ。その外、孔子を「聖の時」（萬章下篇第一章）と形容したように、ここでも進退去就の適切な聖者であって、自分の模範である、と孟子は説いている。否、寧ろ、孟子の理想像に孔子を引き寄せて解釈したと言うべきかも知れない。或いは又、孟子の自画像をそこで表現している、と考えられないこともない。

尚、浩然章とか不動心章は、実は、便宜的な名称に過ぎず、主題そのものを明示してはいない。正しくは「王道講説者の生活信念」こそその主題である、と渡邊博士が主張されていることを記しておきたい。

第三節 孟子に於ける人間理解（二）——良心論、修養論を中心に——

五七 『孟子』には現在でも我々が何気なく使っている用語が見出される。又、巧みな比喩で語られていることも多々見られる。ここでは、そうした観点から、特に良心論と修養論に即して、孟子の人間理解に関わるものを幾つか取り上げながら、彼の思想に迫っていくこととしたい。

先ず、告子上篇第十二章に「無名之指」を手掛りに、物事の軽重本末を弁えない人間の弱点を突き、戒めたものがある。

「孟子曰く、今無名の指、屈して信（＝伸）びざる有り。疾痛して事に害ある「仕事をするのに差し障りがあ
る」に非ざるなり。如し能く之を信ばす者有らば、則ち秦楚の路も遠しとせず。指の人に若かざるが爲なり。
指の人に若かざるは、則ち之を惡む「羞じる、氣にする」ことを知る。心の人に若かざるは、則ち惡むことを
知らず。此れを之類を知らずと謂ふなり、と。」（告子上篇第十二章）

「孟子曰、今有無名之指、屈而不信。非疾痛害事也。如有能信之者、則不遠秦楚之路。爲指之不若人也。指不
若、則知惡之。心不若人、則不知惡。此之謂不知類也。」

これと略同旨を述べたものに直後の章、「拱把桐梓」章がある。人は、桐や梓を生長させる方法は心得ていても、
我が身のこと、徳の養い方についてはこれを知らない。思い違いも甚だしい、という趣旨である。

五八 大人、小人を語る章がある。告子上篇第十四章（人之於身也章）と同第十五章（鈞是人也章）がそれである。
第十四章によると、植木屋が桐や梓の如き良木を見捨てておいて雑木ばかりを育てていたならば、人は「賤場師
「無能で駄目な庭師」と言うであろう。それと同様に、飲食は確かに必要なことではあっても、それ以上に大事な
ことを捨てて顧みないのは小人のすることである。「體に貴賤有り、小大有り。小を以て大を害すること無く、賤
を以て貴を害すること無かれ。其の小を養う者は小人爲り。其の大を養う者は大人爲り。」ここでは賤小口腹の養
いは貴大心志の養いのためにこそある、という孟子の見解が窺われる。丁度、恒産恒心の關係に比肩されるであ
う。第十五章は全文を次ぎに書き下すことにする。

「公都子問うて曰く、鈞しく是れ人なり。或は大人と爲り、或は小人と爲る、何ぞや、と。其の大體に従へば
大人と爲り、其の小體に従へば小人と爲る、と。曰く、鈞しく是れ人なり。或は其の大體に従ひ、或は其の小
體に従ふは、何ぞや、と。曰く、耳目の官は、思はずして物に蔽はる。物物に交はれば、則ち之を引くのみ。

心の官は則ち思ふ。思へば則ち之を得るも、思はざれば則ち得ざるなり。此れ天の我に與ふる所の者、先づ其の大なる者を立つれば、則ち其の小なる者奪ふこと能はざるなり。此れ大人たるのみ、と。」（告子上篇第十五章）

「公都子問曰、鈞是人也。或爲大人、或爲小人、何也。從其大體爲大人、從其小體爲小人。曰、鈞是人也。或從其大體、或從其小體、何也。曰、耳目之官、不思而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思。思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」

孟子によれば、人間の本性は善であった。万人に「不忍人之心」が天によって賦与されているのであった。四端が具有されているのであった。これを拡充していけば、仁が完成される。それにも拘らず、総ての人が仁者になれないのは何故なのだろうか。弟子の公都子が先生にその辺りを訊く場面である。ここには、注目すべき二点が確認される。第一は、孟子が人間の平等を原則的に認めていたことである。第二には、しかし、現実の人間界を見渡すと、大人と小人との大きな相違が確かに生じている。それを、孟子は「心之官」と「耳目之官」とに連関せしめた。しかも、両者共に「此天之所與我者」である、と明言している。官能欲に引きずられてしまいがちな、性悪に繋がり得る人間の実存的危機を認識した上で、孟子は心の官に従い、耳目の官に左右されない主体性の確立の必要を説いたのである。

五九 さて、孟子は、官能的なものも天与のものであることを認めながら、しかし「性」とは呼んでいない。そこで、我々としては、こうした点を考慮に入れつつ、以下に性善説に連関する幾つかの章を見ておこう。

先ず、弟子の公都子が師に恐らくは当時の儒者の間で主張されていた性説の中で、孟子だけが性善説を採ってい

るが、その説が正しいならば、他は総て間違っているのかどうかを訊ねる章を取り上げよう。

「……孟子曰く、乃若其情、則ち以て善を爲す可し。乃ち所謂善なり。夫の不善を爲すが若きは、才の罪に非ざるなり。」(告子上篇第六章)

「乃若其情」は、一般に「乃ち其の情の若きは」と訓まれて来たが、ここは、公都子の質問に直接答えず、話題を転じて、自説を開陳し始めているのであるから、「乃若」を転語と見て、「されど」と訓ずる方が適切ではないかと思ふ。⁽⁸⁾ 続きを見よう。

「惻隱の心は、人皆之有り。羞惡の心は、人皆之有り。恭敬の心は、人皆之有り。是非の心は、人皆之有り。

惻隱の心は、仁なり。羞惡の心は、義なり。恭敬の心は、禮なり。是非の心は、智なり。仁義禮智は、外由り我を鑠(しゃく)するに非ざるなり。我之を固有するなり。「自ら」思はざるのみ。故に曰く、求むれば則ち之を得、舍つれば即ち之を失ふ。或は相倍蓰(あいばいし)「二倍五倍と益々開く」して、算無き者「隔たりが大きくなつて計算が出来ない」は、其の才を盡すこと能はざる者なり、と。詩に曰く、天の蒸民を生ずる(や)、物有れば則有り。民の秉夷(へい)は、是の懿徳(いとく)美徳を好む、と。孔子曰く、此の詩を爲る者は、其れ道を知れるか、と。故に物有れば必ず則有り。民の秉夷、故に是の懿徳を好む、と。」(告子上篇第六章)

「惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。故曰、求則得之、舍即失之。或相倍蓰、而無算者、不能盡其才者也。詩曰く、天生蒸民、有物有則。民之秉夷、好是懿徳。孔子曰、爲此詩者、其知道乎。故有物必有則。民之秉夷也、故是好懿徳。」

別の箇所、即ち、四端説章では、「恭敬の心」は「辞讓の心」となっている。又、「惻隱の心は、仁なり。羞惡の心

は、義なり。……」の表現は、四端説章では、「惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。……」の如くなっている。「仁義禮智は、外由り我を鑠するに非ざるなり。我之を固有するなり。思はざるのみ。」即ち、仁義禮智の徳は、外部から持つてきて鍍金(めっき)のように自分の心を飾り立てるもの(所謂付け焼刃)ではなく、元来自分で持つていたものである。ただ、世人はそれをほんやりして自覚しないだけのことである。玩味したいものである。又、この段落には注目すべき点がある。それに関して、渡邊博士は、次ぎの如く解説を施しておられる。

「まず孟子が先人たちから受けついで信念はつぎのようなものである。《人間は、天の創造によってこの世に誕生し、そのおかげにより生活しつづけることのできる存在なのである。そして生活上のあらゆるものごとは天の示してくだされた法則にもとづいて営まれてゆく。だからもともと人間は天の不変の摂理をしつかりと握り、この永遠の美德を好むように生まれついているのだ。》このような孟子の信念は、彼の引用から知られるように、直接には詩篇の示唆をうけ、また、それをたたえた孔子の推賞なるものによっても強められたらしい。そしてさらにさかのほれば、こういう信念は古来の上帝信仰から尾をひく民族的な宗教感情にはかならない。孟子はこの生活感情を思想化したのである。」

孟子に於ける宗教観念を反映していると思われる「一暴十寒」⁽⁸⁾の出典となっている告子上篇第九章を参照してみよう。

「孟子曰く、『齊』王の不智を或「慝、怪」むこと無かれ。天下生じ易きの物有りと雖も、一日之を暴「曝、温」め、十日之を寒(ひや)さば、未だ能く生ずる者有らざるなり。吾「王に」見ゆること亦罕(まれ)なり。吾退きて之を寒す者至る。吾萌すこと有るを如何せんや。今夫れ突(えき、囲碁のこと)の數たる、小數なれども、不專心致志、則ち得ざるなり。奕秋「えき」囲碁をよくする秋という名の人物」は、通國の突を善くす

る者なり。奕秋をして二人に奕を誨へしむるに、其の一人は、専心致志、惟奕秋に之れ聽くことを爲す。一人は之を聽くと雖も、一心には「一心の一方では」以爲へらく、鴻鵠有りて將に至らんとす、と。弓繳(きゅうしやく)を援(ひ)きて之を射んことを思はば、之と俱に學ぶと雖も、之に若かず。是れ其の智の若かざるが爲か。曰く、然るに非ざるなり、と。」(告子上篇第九章)

「孟子曰、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。吾見亦罕矣。吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉。今夫奕之爲數、小數也、不專心致志、則不得也。奕秋、通國之善奕者也。使奕秋誨二人奕、其一人、專心致志、惟奕秋之爲聽。一人雖聽之、一心以爲、有鴻鵠將至。思援弓繳而射之、雖與之俱學、弗若之矣。爲是其智弗若與。曰、非然也。」

天下にどんなに生育し易いものがあつたとしても、これを一日だけ温めて十日間冷やすようなことをすれば、よく生育する筈がない。それと同様に、自分が王に会う機会が少ない上に、取巻きが王に萌しかけた仁心乃至は良心を害してしまふ。尤も、孟子は王にも責任があることを、囲碁の名人奕秋について囲碁を学ぶ二人の弟子の譬えを引いて、解き明かす。本章に就いては、例えば、宇野精一博士は、「學習の要件として、繼續的にたびたび繰返すこと、及び學習者の精神集中といふことを説いたのは、極めて當然であるとともに、例によつてその比喩の巧妙に感ずる次第である。」と述べられる。⁽⁸⁾

六〇　ところで、私は読下し文の一部を原文のままにしておいた。「不專心致志」及び、「專心致志」である。この箇所は、通常「今夫れ奕の數たる、小數なれども、心を専らにし志を致さざれば、則ち得ざるなり。」「其の一人は、心を専らにし志を致し、惟奕秋に之れ聽くことを爲す。」と訓じられている。⁽⁹⁾ところが、ここでも渡邊卓博士は、別様の訓み方を提示された。「ここでも人間の内部に天与のものとして確實に存在する善への志向は、植物に譬喩

されている。それは、植物のように、まずなまましい生命体で、そのうえ自分を生長させる生命力をもつ。それゆえ人は善への志向に対し、ただ植物を栽培するような配慮をほらねばよい。ひたすら太陽の光で暖める、日かげに置くな。いま『一暴十寒』という成語は、たんに一日勤めて十日怠るといふ抽象的な教訓になりさがったが、その原義にはみぎのように自然と人間とを同体一視した、いかにも古代人らしい生命感が流露していたのである。⁽⁸⁾ こうした基本観に裏づけられて、「専心致志」は、「心を専（おさ）へ志を致（みた）す」と訓じられることになる。「専心致志」という表現は、孟子の良心説の本態を端的に語っている。「専心」とは、「《手で心を抑えつけ肉体外への失踪を予防する》意味で、わが古語の『魂結び』とほぼ同義語なのである。そして、かく心を自身のうちになぎとめてこそ、その心のなかには善をめざす志が自動的に充滿するのである。それが《致志》の本来の意味なのである。」⁽⁹⁾ かかる解釈は、既に検討した「浩然の氣」の箇所とよく符合していることが知られよう。

六一 孟子は、嘗て齊の都の南方に在る牛山を話題にして、良心に就いて、従つて又、性善説を語った。

「孟子曰く、牛山の木嘗て美なりき。其の大國に郊たるを以て、斧斤之を伐る。以て美と爲す可けんや。是れ其の日夜の息する所、雨露の潤す所、萌蘖（ぼうげつ）芽生えとひこばえの生無きに非ず。牛羊又従つて之を牧す。是を以て彼の若く濯濯たる「光潔の貌」なり。人其の濯濯たるを見て、以て未だ嘗て材有らずと爲す。此れ豈山の性ならんや「どうして山の本性であろうか」。人に存する者と雖も、豈仁義の心無からんや。其れ其の良心を放する所以の者、亦猶斧斤の木に於けるがごときなり。」（告子上篇第八章）

「孟子曰、牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也、斧斤伐之。可以爲美乎。是其日夜之所息、雨露之所潤、非無萌蘖之生焉。牛羊又從而牧之。是以若彼濯濯也。人見其濯濯也、以爲未嘗有材焉。此豈山之性也哉。雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也。」

美しく繁っていた牛山も、人が入り材木として木々を伐採し、折角生じてきた芽生えやひこばえ「Ⅱ萌芽」も放牧された牛羊によって食い尽くされてしまった。人の心に就いても同様であって、人がその固有の仁義の心、良心を失ってしまうのは、斧や斤で伐採するようなものである。これに続いて、養気の説が登場する。即ち、「平旦の氣」や「夜氣」である。共に「人間が明け方にもつ純良な氣」である。

「……夜氣以て存するに足らざれば、則ち其の禽獸を違（さ）ること遠からず。人其の禽獸のごときを見て、以て未だ嘗て才有らずと爲す者は、是れ豈人の「實」情ならんや。故に苟くも其の養を得れば、物として長ぜざることも無く、苟くも其の養を失へば、物として消ぜざること無し。孔子曰く、操れば則ち存し、捨つれば則ち亡す。出入時無く、其の郷を知る莫しとは、惟心の謂か、と。」（同章）

「……夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也、以爲未嘗有才焉者、是豈人之情也哉。故苟得其養、無物不長、苟失其養、無物不消。孔子曰、操則存、舍則亡。出入無時、莫知其郷、惟心之謂與。」

この段に関し、渡邊博士は、「彼の語った良心はここでも天与のままなまましい生命体である」こと、「出入時無く、其の郷を知る莫し」の背景に原始的な宗教思想が横たわっていること、を指摘される⁽⁸⁾こと、古代中国では、靈魂はしばしば人間の身外に脱け出し、外界を遊行した後再度身内に帰ってくると信じられていた、という。遊離魂信仰の觀念を踏まえているからこそ、「良心を放つこと」に対する警告をしたのであった。「しっかりと握りしめていると存在するが、緩め放すと逃亡する。」と。金谷博士は、「万人に善性のあることを強調した孟子は、ことばをあらためて、さればこそその善性を養わない育てることが大切なのだ、と結びのことばを重々しく述べる。……人としての高貴な善性、仁義に至る心を養わない育て、良心を放って乱暴な生活に身をまかせるような、濫伐に似た行ないは慎まねばならない。」と記される⁽⁹⁾。

六二 次ぎに孟子に於ける学問論を観ておこう。それは告子上篇第十一章に見える。内野博士は、「人間本性の全的操守存養が孟子の学問である。そしてこれはまた、中国古来の学問の本質であり、特色である。」と言われる⁽⁸⁷⁾。本文を見てみよう。

「孟子曰く、仁は人の心なり。義は人の路なり。其の路を捨てて由らず。其の心を放して求むることを知らず。哀しいかな。(哀れなるかな。)人鶏犬放すること)有れば、則ち之を求むることを知る。心を放つこと有るも、求むることを知らず。学問の道は他無し。其の放心を求むるのみ。」(告子上篇第十一章)

「孟子曰、仁、人之心也。義、人之路也。舍其路而弗由。放其心而不知求。哀哉。人有鶏犬放、則知求之。有放心、而不知求。學問之道無他。求其放心而已矣。」

「仁は人の心なり。義は人の路なり。」この文は、仁が路でなく、義が心でない、ということをおうとするのではない。しかし、重点を注目すれば、「仁は心に重点が置かれ、義は行動の基準であつて、路に喩えられる。」この章に就いても、渡邊博士の解説は参照に値する。「この学問論は、例の靈魂觀を基礎にすえ、失踪した良心をよびもどし、その力強い生命力を復権させ、それに依存しつつ、仁義すなわち人間の政治的・倫理的な責務をめぐめさせようと試みている。……このように学問の目的をただ政治的・倫理的な人間の完成だけに限る傾向は、孟子ひとりの特徴ではない。それは、……とくに宋学に至ると、修己治人をめざす体系として完成する。……この種の学問は、……ややもすれば体制確立のために権力階層にだけ奉仕して閉鎖的な世界を作り、本来の目的たる人間一般への服務に違背するという短所をも露呈する。」⁽⁸⁸⁾

六三 本節の締め括りは、修養論である。人間の本性は善であるとしても、耳目の官が外物を受感して、物欲が生

じ、悪が惹起されるのであった。当然それへの対処が問題とされるであろう。ここから、孟子の人間修養論が導かれることになる。積極的には良知良能を発揮せしめ、消極的には耳目の官を心の命に従わしめることである⁽⁸⁾。更に詳述すれば、積極的修養法は、「存心」であり、「扩充」と「養気」がこれに含まれる。消極的修養方法は「求放心」であり、これには「寡欲」と「存夜気」とが含まれる。論じ残していた寡欲論を見ておこう。盡心下篇第三十五章である。

「孟子曰く、心を養ふは寡欲より善きは莫し。其の人と爲りや、寡欲なれば、「心を」存せざる者（こと）有り」と雖も、寡し。其の人と爲りや、多欲なれば、「心を」存する者有りと雖も、寡し、と。」（盡心下篇第三十五章）

「孟子曰、養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲、雖有不存焉者、寡矣。其爲人也多欲、雖有存焉者、寡矣。」
 「寡し」は度数が少ないことを表す。「存」は「存心」、即ち、「心が失踪しないように手指で保存する、押える」と解する。そしてこの「失踪する心」を念頭において養心章の理解を試みると、詰り、渡邊流に解釈すると、以下の如くなる。「天与の心を養い育てて生長させるには、官能の欲求を節制して少なくするのが、いちばんよい。寡欲につとめる人がならなば、かりに心をと守れず、それが失踪する場合があるにしても、その度数は少ない。これに反し、多欲をほしのままにする人がならなば、かりに心をと守る場合があるにしても、その度数は少ない⁽⁹⁾。」
 金谷博士も同解釈を採っておられる。他の解釈は、やや無理があるように思われる。

良能良知の論は、後世とくに王陽明によって「到良知」説として一大開花した。

「孟子曰く、人の學はずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所の者は、其の良知なり。孩提（がいてい）の童（小さい子供）も、其の親（おや）を愛することを知らざる無し。其の長ずるに及びてや、其の兄

を敬することを知らざる無し。親（しん）を親しむは仁なり。長を敬するは義なり。他無し、之を天下に達するなり、と。」（盡心上篇第十五章）

「孟子曰、人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親也。及其長、無不知敬其兄。親親仁也。敬長義也。無他、達之天下。」

内野熊一郎博士によれば、「本章もまた、孟子思想上重要な章句である。良知良能説の定義と王道＝堯舜の道との連関に言及したものの。性善論の発展として必然的に考到されねばならないところ。後世宋明の良心論や到良知説などは、ここに淵源している。」^(四) ここには簡潔な文章中に、倫理（学）と政治（学）との緊密性が説かれていることが判る。

結論——要約と新しい解釈の提示——

六四 結論部に於いて、私はこれまで述べて来た内容を今一度整理して、読者の理解に供したい。否、寧ろ私自身の自己理解の確認のためにこそ、内容の整理を必要最小限でも行っておきたい。第一章では、孟子の生きた時代の背景が、政治社会状況と思想状況という二つの側面から明らかにされた。それは所謂戦国中期に該当し、下剋上の見られた社会・状況下に於いて、諸侯は覇を競い、民衆への配慮等期待すべくもない状態であった。他方、思想状況はどうであったかと言うと、これは時代を、そして時代のうねりを反映して、思想的な活況を呈してはいたものの「百花繚乱、百家争鳴」、楊墨二派が天下を席捲するかの勢いであった。それらは、孟子の目には、社会をそし

て国家を、遂には人間を「禽獸」にしてしまいかねない根本的に誤った思想であると映った。こうした情況下で、孟子はかの有名な仁義説を史上初めて打出したのであった。第二章は思想の方法論を扱った。先ず、一般的に思想家の思想への接近方法として、二つの類型が、即ち、体系的論述と思想發展史的論述が紹介される。前者に就いては、更に「事実としての体系的論述」と「志向に即した体系的論述」とが区別され、「志向に即した体系的論述」の優位が主張された。尤も、通常は体系的論述の下では静態的な体系的論述が解されており、それに対して、思想發展史的論述が優位を占めるかの如く主張される。そして、近年所謂文献批判という手法による大きな学問的成果として、我々は『孟子』を通じて、孟子自身の思想をその發展相に於いて理解することが可能となった。いよいよ思想發展史的論述の有効性が説かれる情況が生れた訳である。そうした動向を反映する形で本稿に於いても文體の比較に基いて具体的な紹介があった（第一八番参照。詳細は註（54）に回した）。しかし、それとても、万能ではないであろう。この点を明らかにすべく、不充分であったかも知れないが、異説を対校して確定することの困難を示そうとの試みが続いてなされた。文献批判という大変労苦の多い成果は存分に活用すべきであるのは改めて言うまでも無いことであるとして、その上で、志向に即した体系的解釈へと純化統合されるべきではなからうか、更にそれは本性適合的認識ないし洞見知という、人間の存在構造に直に融合した主体的認識に即してのみ可能になるのではなからうか、と私は考えるのである。そして、続く第三章、及び、第四章は、孟子の「共同善」思想及び人性論を『孟子』という著作に厳密に即しつつ、即ち、主に所謂牽牛章と不動心章、告子篇中の諸章とを能う限り忠実正確に訓じつつ、然も、首尾の如何は読者諸兄のご判断に任せなければならないが、上述の私見を具体的に提示する目的を以て起草されたのであった。

六五 以上、私は本稿で縷々述べ来たことの趣旨を改めて簡単に要約してみた。しかし、私はここで立ち止まることなく、王道論に連関する異説を紹介し、それをも踏まえて更に若干の考察を加えてみたい。その異説とは、これも既に本稿で何度か引証した加賀博士の見解である。博士は、孟子と言えば王道、王道と言えば孟子、というこの組合せは実に自然なことである、とした上で、問うに及ばずと思われる問を更に問われる。孟子は、果して本當に梁の恵王や齊の宣王に王道実現を期待して講説したのであるうか、と。この意表を突く問題提起の手掛りを、博士は盡心下篇第一章と公孫丑下篇第十四章に求められる。「不仁哉梁惠王也。」で始まる盡心下篇は、成程その主意は侵略的軍国主義批判にありと理解することは勿論出来る。しかし、そこまで一般化してしまうのではなく、ここはやはり梁の恵王自身に対する孟子の度し難い思いを表白した章句と理解すべしとの見解も十分成り立ち得る。念の為に、全文を引いておこう。

「孟子曰く、不仁なるかな梁の恵王や。仁者は其の愛する所を以て、其の愛せざる所に及ぼし、不仁者は其の愛せざる所を以て、其の愛する所に及ぼす、と。公孫丑曰く、何の謂ぞや、と。梁の恵王は土地の故を以て其の民を糜爛（びらん）して之を戦はしめ、大いに敗れたり。將に之を復せんとして、勝つこと能はざるを恐る。

故に其の愛する所の子弟を驅りて、以て之に殉ぜしむ。是を之れ其の愛せざる所を以て、其の愛する所に及ぼすと謂ふなり、と。」（盡心下篇第一章）

「孟子曰、不仁哉梁惠王也。仁者以其所愛、及其所不愛、不仁者以其所不愛、及其所愛。公孫丑曰、何謂也。

梁惠王以土地之故、糜爛其民而戰之、大敗。將復之、恐不能勝。故驅其所愛子弟、以殉之。是之謂以其所不愛、及其所愛也。」

恵王は、「土地の故」、即ち、己が野心を實現せんがために、民衆に血みどろの戦いを強い、それでもまだ野心を實

現できぬとなれば、今度は「其の愛する所の子弟」までも戦場に駆り出して殉死させてしまった。それは、正に孟子唱える王道の逆を行うものであって、「不仁なるかな梁の恵王や。」との発言は、孟子の率直な考えを表している。と見てよさそうである。では、孟子が王道実現の期待を託したかに見える齊の宣王に就いてはどうかであつたらうか。孟子が齊の国を去つて休「地名。齊の領地内か魯の領地内かは不詳。」に居たときに公孫丑の間に答えて語る一節に次のように記される。

「孟子齊を去りて休に居る。公孫丑問うて曰く、仕へて祿を受けざるは、古の道か、と。曰く、非なり。崇に於て吾王に見ゆることを得、退いて去る志有り。變ずるを欲せず、故に受けざるなり。繼いで師命有り、以て請う可からず。齊に久しきは、我が志に非ざるなり。」

「孟子去齊居休。公孫丑問曰、仕而不受祿、古之道乎。曰、非也。於崇吾得見王、退而有去志。不欲變、故不受也。繼而有師命、不可以請。久於齊、非我志也。」

崇で齊の国王、恐らくは宣王に会つてみた孟子には、王は話し相手にはならない、王道の実現は期待しえない、との感触を得て、齊の国を去る気持ちになつていた。しかし、間もなく戦争が始まり「繼いで師命有り」、暇乞いが出来なくなつてしまった。随つて、齊に長逗留したのは已むを得ない事情からであつて、決して本意からではなかつた、と孟子は答えている。我々は、孟子が宣王に相当の期待を抱いていたのではないか、との解釈を既に紹介しておいた。今ここに、それとは容易に一致し得ない箇所を見出している。これを如何に受け止めるべきであろうか。そもそも上に引いた問答が行われた時期は一体宣王の時のことであるのか、それとも湣（びん）王の時のことであるか、という問題もある^(註)。しかし、ここは通説に従つて、宣王の時代と理解しておく、一方では宣王に相当の期待を掛けつつ、この期に及んで、いや実は最初から見込みがないと思つていたのだ、と言うようなものでは

ないか。こうした疑問は当然湧いて来よう。しかし、私はここで加賀博士の次ぎの説明を受け容れたい。曰く、「これは、孟子が王道講説者として破産した時のことばであるから、多少割り引いて受けとめるべきかもしれない。しかし、これが孟子の真意でないなどと、どうしていえよう。人は、挫折にあったときこそ、実は真の自己を語るものではないだろうか。」と。

このように観て来ると、当然次ぎの間が生ずる。そもそも実現を最初から期待しないのであるならば、何故に孟子はあれほど熱心に王道を説かねばならなかったのであろうか。王道政治を説いて止まなかった孟子の真意は一体何処にあったのであろうか。既に取上げた「王道の始め」の章句（梁惠王上篇第三章）を想起してみよう。そこには、人民、民衆の生活安定こそが、即ち、「生を養ひ死を喪して憾無き」ことこそが王道の第一歩であるとの孟子の宣言があった。梁惠王上篇第七章末尾に齊の宣王に対して発せられた孟子の言に「王之行はんと欲せば、則ち蓋ぞ其の本に反らざる。」とあるが、ここに見える「其の本」とは、王道の根本、即ち、民生の安定確保である。農民救済にこそ孟子の王道講説の狙いがあった。加賀博士自ら次ぎの如く約言される。

「要するに、孟子における王道政治提唱の真の標的は、講説対象者たる特定具体の梁・齊二国の王ではなく、実に、戦国の現実の社会、孟子が接し得た大国・小国の王・公を通して、その支配下にある大多数の人民、農民の救済であったのである。だからこそ王道政治の具体的内容は、小国滕の文公に向かって、より詳しく、より明確に説かれていたのであり、また、おそらくそれは、宋国の要路にも説かれたであろう。」⁽¹⁴⁾

六六 このように、孟子の王道講説に連関する加賀博士による問題提起を取上げて検討して来たが、ここでは一般に信ぜられて来たこととは意味重点の置き所が少しく異なっていた。しかも、それはそれで十分理解することが出

来るものであった。否、寧ろ、その方が孟子の生涯を貫く信念により近いのではなかっただろうか、とさえ私は今考え始めている。孟子は、周知の如く、孺子入井の比喩を用いながら四端説を説くのであるが（第三七番―第四〇番）、誰よりも先ず彼自身に於いて、その「仇愆惻隱之心」が始動せずにはおれなかった。様々な時代の、思想伝統的な背景を帯びながら、人間孟子は、彼が囿らずも、「惻隱の心無きは」、「醜惡の心無きは」、「辭讓の心無きは」、「是非の心無きは」、何れも「人に非ざるなり」と揚言しているように、人としての己むに己まれぬ四端、四徳の発露として王道政治を説いて已まなかったのではなからうか。一旦この様に考え始めると、例えば、民を何よりも貴いとする、一般に理解される儒教の「權威的」乃至「体制擁護的」体質から見れば余りにも過激な発言が孟子の口について出てきたことも我々は容易に理解することが出来る。又、中国古代に通有であったとされる天への崇拜との連関で、更に西周時代に登場したとされる天命が革まるという意味での政治的革命思想が説かれている、と見ることが出来ないだろうか。そしてこの可能性を渡邊説が相当程度高めているように私は思う。孟子に於ける易姓革命論は単に体制擁護的な反動思想では決してなかった。それは、彼の民本思想に於けると同様である。又、ある点での理論的整合性の不備であるとか、或いは今日の価値規準を時代錯誤的に不用意に古代に持込んで民主主義思想への不徹底性であるとかが声高に指摘されることもあるが、⁽⁹⁾そうした難癖を言う以前に、私は、『孟子』という書物を手掛りに傾注される理解への努力を通して少しづつ姿を現して来る人間孟子に対して深い共感と尊敬の念を抱く。⁽¹⁰⁾それは、孟子が時代を超えて我々に訴えかける確かなものを捉えており、それが真に「貴いもの」であって、我々一人一人がそれに気付かされることによるのではなからうか。本稿で私が試みたい、と願ったのは外でもない、孟子の全生涯を規定するものが一体何であり、仮令それが一定不変の単純命題のようなものに簡単には還元されるものではなかったとしても、それが「何処へ」志向していたのか、を私なりに追求してみることであった。そして、

繰返すまでもないと思うが、私は、それを孟子の「惻隱の心」の然らしめる主体的実践的な人間洞察に見た訳である。禽獸とは異なる惻隱の心を具有する「と与にある」存在⁽⁹⁹⁾、天爵ほかからも窺い知ることができるように、より価値高いものへの眼差し、超越志向性を内在せしめている人間存在への直覚（自己理解）という意味での本性適合的認識・洞見知が『孟子』という作品には認められる。それは現代風に言えば、実行を伴った人格性とその同じ人格性の主体としての同胞に対する連帯性への眼差しと表現できるかも知れない。或いは、後世の儒学に於ける様に、王陽明による「萬物一體論」乃至「萬物一體の仁」として言い当てられるのかも知れない⁽¹⁰⁰⁾。我々にとって重要なことは、少なくとも私はそう確信する者であるが、人間に於ける尊貴なるもの、本質、それへの主体的直接的洞察であつて、理屈付ける以前の、概念化以前の主客未分化の本性的適合的認識とそれに確かに定礎された反省的理論的認識との相互連関を十分顧慮して、思想家の思想に接近することではないだろうか。こうした点に着眼した場合に始めて、孟子のいう王道政治の出発点とそこから展開されるより詳細な具体的提言とがそして同時に彼の間人性への生々しい生命観とが「協同と交流を通じて国的組織を形成しつつその組織体の共同善を実現し、それを享受して生活する人間」という伝統的自然法論的理解する共同善の現実在とそれの構造法則と極めてよく呼応するものである、と見えて来るのである⁽¹⁰¹⁾。それを私は孟子に於ける「共同善」と一応呼んでみたのであつたが、それは彼の民本思想と一体を成すものであつた。然も、革命論をも含めての民本思想である。今ここで、孟子の場合には、その「共同善」思想をも含めて、即ち、革命論、所謂民本主義、王道論を総て一括して最広義に於ける「民本思想」と呼んでも良いのではないかとも思う。しかし、それは勿論、基本線としての「志向に即して観られた体系的な解釈」が受容されての話ではあるが。

六七 本稿を締め括るに当って、孟子思想の根幹にあると考えられるものを極手短に、幾つかのテーゼの形で提示し、残された課題にも触れておこう。

一、孟子の共同善思想とも呼ばれるべきものは、従来王道政治論及び民本主義として知られている所にほぼ該当する。但し、これらを一括して民本思想と呼ぶことも可能であるように思われる。即ち、人間が根本において平等であることを踏まえ（告子上篇第十五章「鈞是人也。」及び、離婁下篇第二十八章「舜人也、我亦人也。」参考）、尚且つ民衆こそが第一であって、その生活を人間的に確保すること、所謂保民が一方で重視され、これが王道と呼ばれたことであった。又、他方では、同じ民本思想が、虐政にあった場合の民衆の抵抗を許容する革命思想として現れた。この両者は、共に天への信仰に貫かれている⁽²⁰⁾。

二、孟子の性善説と呼ばれるもの並びに養氣論及び修養論は、儒家思想家のなかで始めて採り入れられた氣の思想、心学と深く関わっている。そこには、古代の宗教思想が色濃く反映しているように思われる。その修養論は、別稿で論じたように、トミズムの徳論と重要な点で一致している⁽²¹⁾。

三、孟子は、王道を説く場合も、単なる抽象論に止まらず、具体的な政策を準備すると同時に、その議論の根底には人間本性の客観的な要請に合致する価値秩序への洞察が見られる。

四、孟子の生涯及びその思想には、孔子を私淑して、乱世に「仁義」を紐帯とする人間社会の実現を目指そうとする真摯な努力の跡が認められる。実に自らが四端を拡充せんとする生涯であった、と考えられる。

五、上述した諸点は、私見によれば、結局、孟子の思想がその時代的文化的な制約下にありそこから逃れることができなかったとしても（一例は、孟子の保民思想は現代の民主主義とは全く性格の異なったもので、特に主権在民といわれるばあいの民主主義とは相容れないとする解釈）、人間の個人的社会的、並びに、霊肉一

体的な存在性格への「彼自身におけるそれと融合したままでの」洞察、即ち、人間「本性適合的な」洞察乃至洞見知⁽²⁰⁾に根基しつつ概念化され、又、実行されたものであった。言い換えれば、孟子に於ける政治思想と倫理思想とは不可分割的である。更に、政治思想にしても倫理思想にしても、具体的内容を伴うものであり、少なくともそのいわば立体的に構造化された中心思想乃至提言は、存在論的に眺められた人間本性と共同体・社会の本性に合致すると言うことが許されるであろう。それ故にこそ、我々は、なるほど孟子の主張の中に時代に拘束された思想や未成熟な思想を見出すことは有るとしても、それでもやはり孟子思想の中心部分が人間存在の根幹に触れている限り、深い共感を有し得るのである。

六八 テーゼ五に関連して若干の説明を補って本稿の考察を終えたい。本稿の冒頭部に於いて(第三番参照)、アリストテレスに言及した。彼の実践哲学を今日に伝えるのは、主要には『ニコマコス倫理学』と『政治学』である。それらは、今日我が国で見られるような「倫理学」は文学部哲学科(又は倫理学科)で、「政治学」は法学部で研究され講義が提供されるといった風に別個独立のものではなかった⁽²¹⁾。即ち、彼の倫理学はポリス民(ポリテース)の倫理学であり、彼の政治学は都市国家(ポリス)の政治学であった。そのポリスは、「善き生活」を目的とする、民族や村落の完全で自足的な生活に於ける共同であった。山本光雄教授によるとそれは「ポリス民の善き生活を目的とする教育団体」である⁽²²⁾。我々は本論(特に第三九、第四二、第六三番)で、孟子思想においても政治と倫理とが、或いは政治的共同善と家族的共同善が一体的に把握されていることを見た。詰り、古代に東西において孟子とアリストテレスという思想家の思想に政治と倫理との有機的全体性における理解を確認しえた訳である。アリストテレス・トマス主義といわれる系譜に立つヨハネス・メスナーに於いても、基本的には同じ姿勢が確認される。奇妙なことに、孟子やアリストテレス、或いはメスナー等とは対極に位置すると考えられるトマス・ホップズに於い

でも、或る全く別の意味に於いてであるが、倫理と政治乃至人間論と国家論が緊密に理解されている。⁽²⁷⁾では、政治と倫理が結局はそこからしかその十全な意義を獲得し得ないであろう根源に我々は如何にして接近することが可能なのであろうか。最後に、この問題に対するメスナーの見解を一瞥したい。

六九 自然法研究の方法論としてメスナーは、時代思潮及び人間の現実を深く考慮した結果、最終的に「帰納的存在論的方法」を採用して、この立場から旺盛な研究活動を展開した。それは一方では演繹的傾向の濃厚な方法と、他方では帰納的方法だけを認める方法と区別されるべきものであった。⁽²⁸⁾自然法を論ずるに当たり、メスナーは帰納的存在論的な方法により、「人間本性から、即ち、家族的存在としての本性から」、自然法を「人間的実存秩序」として解明した。⁽²⁹⁾人間は、生物学的にみた場合動物と違って、遙かに長期間、特にその天賦の理性と身体的能力が十分発達するまでは、家族生活を送る。それを通じて、人間は誰しも家族成員間の相互好意や相互尊重や、各人の自由領域をお互いに顧慮する必要性であるとか共同体全体の福祉とその第一要請としての平和樹立の配慮の必要性とか、そうしたこともを具体的に学びながら成長していく。その間、人間が学ぶのはそれに限られない。全員にとつて拘束力ある行為規範が、それを遵守する場合に、そしてその場合にのみ各人の自己実現が可能になるということ、そしてそれと一体的な仕方、それら規範が家族共同体に於いて効力を有するということをも学ぶのである。

「各人が自己実現に必要とするものが何であるかは、身体的・精神的必要がこれを告知する。・・・それに適合した行為様態は、自己実現のために各人が払う努力において人間の存在素質の作用様態からもたらされる。その基準となる諸価値は、従って、先入観的な人間本性概念にも哲学的反省にも基づくものでなく、家族共同体において与えられた人間本性の作用様態に基づくのであって、各人の直接的経験の対象となる。経験と人間の存在素質に基礎付けられるのであるから、この根拠付けは帰納的・存在論的なものである。⁽³⁰⁾」

自然人類学や霊長類学の研究者から人類の出現と生存における家族の格別の意義の指摘があることは他日論じてみたいことであるが、メスナーは、法の本質の総ての要素が家族共同体の実存秩序のうち⁽²¹⁾に於いて証明せられることを言い、人間が如何に徹底的に家族的存在であるかを、経験科学的人類学、生物学、心理学、文化人類学、社会学、法史学、人類古代史などを引き合いに出しながら、説いている。その結論部分を訳出してみよう。

「人間についての経験諸科学、それも最新の発展の成果によると、上述したように、我々の帰納的・存在論的・自然法の根拠づけの基礎が確かであることについて疑う余地はない。即ち、人間は何よりも先ず家族的存在であること、人間は家族共同体の中で、愛だとか尊敬だとか互いへの配慮といった本性固有の傾動、自己の幸福及びこの制約条件ともなる全体の幸福への本性固有の傾動に促されて共同体秩序に押し遣られる。この共同体秩序において人間は、自然法を実存秩序として経験し、自身の規定となる法諸原理を内容に満たされたものとして学び取りその直接的に自明である妥当要求を伴うものとして認識する。」⁽²²⁾

七〇 共同善を考える上で特に重要であると考えられることは、本文に於いて孟子の著作に即して検討してみた。そこで私は、家族と共同善の問題が実は人間一人一人の自己完成（哲学的に表現するなら「存在充足」）に資すべきものであり、人は自らの本性に主体的に融合してこれを生きている。それを応援することこそが政治の、国の舵取りを担う者の責務としての共同善遂行そのものであることを論じて来た。家族の共同善であれ、政治共同体の共同善であれ、共同善は客観的な存在であって、我々はそれを恣意的に解釈してはならないだろう。共同善にはいわば存在次元、存在層も認められる。孟子においてそれは経済問題、教育問題として一応区別することが出来た（第三〇番その他を参照）。その位階秩序への洞見も確認できたと思う。メスナーの場合は、共同善それ自体（Wertgüter）とそれに資すべき手段としての制度的なもの（das Institutionelle）とが区別されている（第三五番⁽²³⁾）。そして、

メスナー自然法思想のごく一端を紹介する中で、家族の特別の意義が指摘された。これに就いては、今は指摘するにとどめる。⁽²⁵⁾

尚、孟子に於ける「惻隱の心」乃至王陽明に於ける「萬物一體の仁」、及び、倫理的にも宗教的にも極めて重要であると考えられる「孝」⁽²⁶⁾に就いては本稿では充分論ずることが出来なかった。他日を期さなくてはならない。

註

- (1) 世界人權宣言。ドイツ憲法。日本国憲法など。
- (2) 水波朗『自然法と洞見知』全篇、特に第九章を参照されたい。
- (3) 山田晶『アウグステイヌス講話』新地書房、一九八六年、「第三話 ヘルソナとヘルソナ性」。ジャン・マルク・トリジョー（水波朗訳）「人格的存在者（ベルソナ）」（水波朗・阿南成一・稲垣良典編『自然法と文化』創文社、二〇〇四年）。その他、稲垣良典『人格へベルソナ』の哲学』創文社、二〇〇九年。
- (4) Johannes Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftslehre, Staatslehre und Wirtschaftslehre*, 1. u. 2. Aufl., Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1950; 3. u. 4. Aufl., 1958; 5. u. 6. Aufl., 1966; 7. unveränderte Aufl., Berlin 1984. Walter Kerber, *Sozialphilosophie*, in: A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits (Hrsg.), *Katholisches Soziallexikon*, 2. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1980, Sp.2746-2760.
- (5) これまでに私は、孟子関連の論文を二篇公刊して来た。拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論——自然法と実践知に就いての一比較試論——」（阿南・水波・稲垣編）『自然法と実践知』、創文社、一九九四年（二三九—三〇一頁）、拙稿

「孟子における『共同善』思想——共同善、民本主義、人間本性に即して——」（水波・阿南・稲垣編『自然法と宗教Ⅱ』創文社、二〇〇一年（二三一—五七頁）。前者は東西比較思想のための試論として著された。後者は自然法論の観点から、その後の『孟子』との取り組みを反映させて新しく構想された論文の一部であったが、寄稿先「自然法の研究」の事情変更のため、続篇を公刊しないまま今日に及んでいた。この度、既刊二論文を土台にして、特に第二論文を加筆修正したものを、孟子の思想に関する伝統的自然法論の立場からの考察として纏め直してみた。『熊本法学』への寄稿に当たって、それなくしては纏め直し作業も覚束なかつた筆者を叱咤激励された大澤博明編集委員長にお礼を申し上げる。

(6) 共同善に関する優れた文献として、以下を挙げておく。Arthur-Fridolin Utz, *Sozialethik. I. Teil. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958. Jean Dabin, *Théorie générale du droit, nouvelle édition*, Dalloz Paris 1969. Johannes Messner, *Das Gemeinwohl - Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*, 1. Aufl., Osnabrück 1962; 2. wesentlich erweiterte Aufl., Osnabrück 1968. Johannes Messner, *Das Naturrecht.邦語文献では、稲垣良典『トマス・アクィナスの共通善思想』(有斐閣、一九六一年)、同『法的正義の理論』(成文堂、一九七二年)が卓抜な研究書である。その外、自然法論の観点からではないが、菊池理夫『共通善の政治学』勁草書房、二〇一一年。*

(7) 趙岐の「孟子題辭」中に既に「亞聖」の語は見える。「直にして倨(傲)らず、曲にして屈せず、命世(名世) 亞聖の大才と謂うべき者なり。」(小林勝人訳註『孟子』上巻二〇頁)。亞聖の称号が朝廷から正式に授与されるのは、元の文宗(在位一三二八—一三二九年)の御世であった。

【孟子の母の伝説】『列女傳』卷一の「鄒の孟軻の母」にみえる。前漢末の儒者劉向(りゅうきょう、前七七一—前六年)は、当時の天子成帝(在位前三三一—前七)の宮廷の皇后、側室たちの風紀紊乱に頭を痛め、成帝の覚醒を促そうとして、婦道の確立を目指して『列女傳』を編述した。

孟母三遷の教え…初め墓地の近くに住んでいたが、孟子が葬式の真似をするので、孟母は考えた。これは吾が子を住まわせるに相応しい場所ではない。市中に引つ越したら、今度は商売ごっこをするので、孟母はこども子育てに適切な場所ではないと考えて、三度目に学校のそばに引つ越した。今度は、孟子は、俎豆（そとう）を設け、「揖讓（ゆうじょう）進退」するという遊びをするようになった。詰り、禮物を供え、禮儀作法の真似事を遊びとするようになったのである。孟母は判断した。「真に吾が子を居らしむべし。」と。終に、そこを永住の場所に決めた。孟子が長ずるに及んで、「六藝」を学び、終に「大儒」の評判を得るに到ったのは、孟母のこの努力があったからである、と『列女傳』は言う。

孟母断機の教え…勉学の途中で孟子が家に帰った時、孟母は「勉強は進んだかい」と尋ねた。孟子は、「相変わらずだよ。元のままさ。」と答えると、孟母は、突如刀を手にして、織りかけの機の縦糸を断ってしまった。「そなたが勉強を途中で止めるのは、今私がこの布を断ち切ったのと同じこと。女性が女の生きる道であるハ機織Vを止めるのと、男性が男として立派に生きるためのハ徳を修めるVことを止めるのとは同じことだ。泥棒になるか、人に使われるしかないか。」と戒めた。孟子は縮み上がり、それから後は明け暮れ学問の道に励み、終には、子思に師事して天下の「名儒」になったのだ。

(8) 韓、魏、趙の三氏が晉の大氏族知伯を滅ぼして、事実上三晉に分裂した年、即ち紀元前四五三年を以て戦国時代の始まりとする説もある。加賀栄治『孟子』一二―一四、六五頁。鈴木修次『孟子』五八―五九頁。従来前四五三年とされていたが、最近前四五一年に訂正されたようである。

【魏Ⅱ梁の歩み】この時代、最初に頭角を現したのは魏であった。魏の領域は「天下の胸腹」と呼ばれる地域で、しかも余喘（よぜん）を辛うじて保っていた周をその影響下においていた。文侯（前四四五―三九六在位）は人材を登用して国力を高めた。その中には孔子の門弟も含まれており、例えば、もともと子夏の高弟であったと言われる李悝（或は李克）

は初めて魏の成文法典を定め、米価の安定策や増産の施策を図るなど、多くの治績をあげた。又、法治主義による政治を行った。その子武侯の時（前・三・九・五・一・三・七・〇・在位）、東は淮河・泗河流域の小国を影響下に置き、西は河西地域に領土を拡大した。しかし、次の恵王（前・三・六・九・一・三・二・九・在位）時代になると、他の諸国も国力の強化を実現したため、魏は四方を強国に囲まれるという困難な立場になった。孟子が最初に出向いたのは、この魏王、恵王であった。そして孟子が梁に滞在したのは、前・三・二・一・一・三・一・九・年（或は、渡邊説に因れば、前・三・一・九・一・三・一・七・年）の足掛け三年である。

西方秦の献公（前・三・八・四・一・三・六・二・在位）は河西の領土奪回に努めていたが、次の孝公（前・三・六・一・一・三・三・八・年）になると、魏は秦によって河西の要衝少梁（陝西省韓城県）を攻略された。前・三・六・一・年には、魏は一方では秦の圧力を避けるため、他方では力を東に注ぐため、安邑（山西省解県）から大梁（河南省開封市）に遷都した。ここから魏を梁とも呼ぶ。『孟子』開卷劈頭（かいかんへきとう）では、「孟子見梁恵王、王曰、叟不遠千里而來、亦將有以利吾國乎」とある。前・三・五・四・年には、趙の攻撃を受けた衛を救うべく趙の都邯鄲（かんたん、河北省邯鄲市）を包囲したが、翌年齊の軍師孫臏（そんひん）によって桂陵（河南省長垣（ちようえん）県西）で破られた。魏は前・三・四・三・年に南の韓を攻めたが、この時も来援した齊の孫臏によって馬陵（河北省大名県）で大敗せしめられ、往時の勢力を失った。

【齊の歩み】戦国時代の齊は、最早春秋期に活躍した太公望呂尚（たいこうぼうりよしょう）の子孫の齊ではなく、春秋後期に実権を握っていた陳からの亡命大夫田氏の齊であった。前・三・八・七・年には田和が康公を幽閉し、翌三・八・六・年国を奪って諸侯となった。これが齊の太公（前・三・八・六・一・三・八・四・在位）。齊は後、威王（前・三・五・六・一・三・二・〇・在位）、宣王（前・三・一・九・一・三・〇・一・在位）の時代が最も繁栄した時代で、都の臨淄（りんし）は繁栄し、都城の稷門（しよくもん）の近くに学舎が造られ、諸国から学者を高祿で招いて自由に研究討論をさせた。孟子も宣王の時代に（加賀博士によれば、既に威王の時代にも）臨淄を訪れている。

齊は、前三一四年内乱のあった燕に侵攻し、河北一帯を占領したが、楚と趙が燕を救うため齊に侵入したので、兵を帰し、完全に領有を果たすには至らなかった。『孟子』中にはこの時の記録があり、しかも、それが『孟子』編纂の事情の一端。「梁惠王篇の編纂の意図」を物語っている（本文第一八番を参照されたい）。

【燕と趙】戦国時代には河北を押さえ、東北地方の南部を手に入れ、朝鮮にも力を伸ばすなどしていた燕は、齊の侵入を受けて以後、昭王（前三一一―二七九在位）は、前二八四年に諸国に呼びかけ、燕の將軍樂毅が総指揮を執って、韓・魏・趙・楚・秦の連合軍が齊を攻め、臨淄をも占領し、齊は数城を残すに過ぎないほどまでに追い込まれた。この情況は数年続いたが、昭王が死んで恵王（前二七八―二七二在位）が即位すると恵王は樂毅が齊で独立するのではないかと疑い、彼を燕に呼び戻した。その為、連合軍も解散し、齊はその領土を回復することが出来た。

趙は、前三八六年、都を晋陽（山西省太原市）から邯鄲（かんたん、河北省邯鄲市）に遷都し、中原への進出を図っていたが、魏などに抑えられて、果たせなかった。武靈王（前三三二―二九九在位）は、北辺遊牧民から騎馬戦術を取り入れ、スポンを着用する胡服を採用し、馬上での弓射を訓練し、行動力の大きな兵制に切り替え、魏の傘下にあった中山国（河北省靈寿县）を制圧し、次いで西北に転じ、陝西省北部から内蒙古南部まで領域を拡大した。

しかし、燕・趙の活動は、何れも北方へ向ったため中原への影響は薄かった。

【秦】孝公（前三六一―三三八在位）は、亡命していた衛の公子軫（こうしん）を任用して、前三五六年と前三五〇年に二回に亘る改革を断行した。その結果、秦は富国強兵に成功し、先ず魏を攻めて、河西奪回を決定的なものとした。その功により、軾は商（陝西省商県）に領地を与えられた。よつて、商軾（しょうしつ）と呼ばれるようになる。しかし、孝公が死んで恵文王（前三三七―三七一在位）が即位すると、改革反対派によつて攻め殺された。しかし、この法家登用は後の秦の成長の基礎となった。

惠文王を支えたのは、張儀と司馬錯の二人。秦は、黄河を東に渡って、皮氏（山西省河津県）、汾陰（同省臨猗県）などを取り、魏の旧都安邑（あんゆう）に迫り、他方黄河の南では、孝公の時に手に入れた函谷関から東に出て、焦と曲沃（共に河南省陝県近傍）を奪った。

【縦横家・蘇秦と張儀】秦の東進を畏れた諸国には、北の燕・趙から南の楚迄の東方の諸国が同盟を結んで秦に対抗しようとする考え、秦と同盟して他国を攻め、それによって自国に対する秦の攻撃を避けようとする考え、等が現われた。前者を合縦策、後者を連衡（連横）策と呼ぶ。蘇秦は合縦策を唱え、前三三三年に趙の肅侯（前三四九―三二六在位）を中心に、趙・燕・魏・齊・韓・楚の六国が同盟して秦に当たることになった。秦は直ちに公孫衍なる人物を魏・齊に送り、この二国に趙を攻撃させた。趙の肅侯は二国の背信を怒り、蘇秦を責めたので、蘇秦は恐れて、燕に齊を討たせて報復させると説いて、趙を去った。この時この同盟は瓦解した。尤も、この合縦策は時に諸国に採用され、前三一八年には六国の連合軍が秦を攻め、函谷関まで進んだが、これといった戦果もなく終わった。

さて、張儀は各国に連衡策を説いて秦と同盟させるが「部分的には秦の勢力拡張に貢献したのだが」、惠文王の次の武王（前三二一―三〇七在位）は張儀を信頼しなかつたので、諸国は秦との同盟を破棄して合縦策を採り、数国が連合して秦に対抗しようとした。しかし、徐々に秦の勢力は東に及んで行き、終に前三二二年に中原を統一する。

(9) 金谷治『孟子』一四頁。

(10) 今道友信『エコエティカ——生圏倫理学入門——』一二九頁以下、同『愛について』講談社現代新書、参照。

(11) 加賀『孟子』六六頁。

(12) 「奇しくも」というのは、ソクラテスのピロソピア（愛知）がプラトンを経てアリストテレスに継承されていったのと同様、孔子の教えが曾子及びその門下を経て孟子に継承されて行ったからである。詰り、東西において略同時期に同様の事態の

進展が見られた。しかも、アリストテレスと孟子との間には、私の眼には或る本質的共通性があると見える。例えば、倫理と政治との緊密一体的な相互関係、それと密接不可分と考うべき徳の完成を人間形成の（今日流に言えば、自己実現の）目標に置く点などを指摘し得ると思う。更に、時代情況の中で先師の思想に体系化を施しつつ「新しいもの」をそれに付加して後世への伝統形成に大きく寄与したことなども直ちに挙げる事が出来るであろう。例えば、金谷治博士は、中庸を説く際にアリストテレス『ニコマコス倫理学』と『孟子』とを対比しておられる。金谷『中国思想を考える』一三六頁参看。尤も、文体の側面から見ると、『孟子』のスタイルは、アリストテレスと言うよりは寧ろプラトンの対話篇に類似していることが判る。馮友蘭氏は、孟子をプラトンに、荀子をアリストテレスに比肩する。馮友蘭『中国哲学史』四一七頁。

(13) 内野熊一郎『孟子』一九頁、小林『孟子』上巻四〇頁、宇野精一『宇野精一著作集 第三巻』三〇頁。この章には人口に膾炙している成句「五十歩百歩」が登場する。

(14) 尚、本稿で出典箇所表示は、「梁惠王上篇第三章」の如く行う。勿論、「梁惠王章句上第三章」でも、「梁惠王章句上三」でもよからう。

(15) この指摘は、渡邊卓『孟子』（七九一八〇頁）に拠る。

(16) 渡邊『孟子』二七頁（『古代中国思想の研究』四一六頁）。そういう中で、孔子門人の子夏の高弟であったといわれる李悝（りかい）又は李克という人物は、戦国の始め、魏の文侯に仕え、「魏の国の成文法典を定め、米価の安定策や増産の施策をはかるなど、多くの治績をあげた。」（金谷『孟子』一六、二五頁）。

(17) 内野『孟子』二〇―二二頁、小林『孟子』上巻四三―四五頁、宇野『著作集 第三巻』三二―三三頁。

(18) 尚、これと同一の文章が、滕文公下篇第九章に、魯の賢人公明儀の言葉として引用されている。

- (19) 他の箇所（梁惠王上篇第六章）には、「今夫れ天下の人牧（人君）、未だ人を殺すを嗜まざる者有らざるなり。」と見え、人君が皆戦争を好むことを伝えている。尚、人民の窮状がここでは枯死寸前の苗に喩えられている。
- (20) 加賀『孟子』七六頁。
- (21) その理由を述べるところに楚秦の実態が描かれている。「彼『楚秦』は其の民の時を奪ひ、耕耨（こうどう）田を耕し草を切る（こと）して以て其の父母を養うことを得ざらしむ。父母凍餓し、兄弟妻子離散す。彼は其の民を陥溺す。」ここに「民の時」とは、民が農業に専念しなくてはならない時期のこと。随って、楚秦に関する限り、この大切な時期に若者を夫役兵役に駆りだし、そのために家族は大変な目に遭っている。落し穴に落され、水の中に溺れさすような虐政をしている、と描写している。しかし、これは恐らく梁についても同様だったのではなからうか。
- (22) 内野『孟子』四一頁。宇野『著作集 第三卷』五一頁。小林『孟子』上巻六四頁。
- (23) 渡邊『孟子』二八頁。
- (24) 加賀『孟子』七五頁。
- (25) 「孟子の時代は、所謂戦国時代であつて、各國が勢力の擴大を圖る一方、思想界も空前絶後の活況を呈した。當時、周王朝の權威はやうやく衰へて、すでに回復の望みは絶へ、一方、秦・楚・齊・燕・韓・魏（梁）・趙の七雄が覇を競ひ、魯・衛・鄭・宋・薛・滕などの小國がその間にあつて、辛うじて存立を保つ有様であつた。『孟子』中にも、どうすれば自國を強大にすることができるか、どうすれば他國から侵略されずに済むか、といふことが、諸侯の最も重大關心事であつたとともに、この戦亂の世を救済して一つの世界に統一するにはどうすればよいか、といふことが、學派のいかに問はず、思想家の根本問題であつたことが記されている。」（宇野『著作集第三卷』六一七頁）。
- (26) 金谷『孟子』上巻一七頁。

(27) 金谷『孟子』一八一―一九頁。

(28) 三島淑臣『法思想史「新版」』三六一―五五頁。教育哲学者村井実博士は、「教育」という語が『孟子』に登場していること、即ち、単に「教える」でもなく、単に「育てる」でもない或る必要性が両者を一括した「教育」という語で表わされたのではないかと推測し、但し、古代中国の文献にそれらを詳細に跡付けることが困難であるとみて、折しも遠く古代ギリシャの地で、新しい社会思想の必要から生まれたと考えられる「*paideia* (パイディア)」を手掛かりに、教育の発生的原義を解き明かそうと試みられた。中国では春秋戦国時代という政治的動乱期を迎えており、有能な人材を広く求めていた。ギリシャにおいても多数のポリスが王制、貴族制、民主制などの形態をとって地中海沿岸に覇を競い合う激動期に遭遇していた。中国では諸子百家、ギリシャではソフィストが活躍時代を迎えていた。こうした大転換期の社会に際会して、人々の間に、切実な関心が、特に若い世代、子供たちに向けられずにはいかなかった。村井実『教育学入門』上巻（講談社学術文庫）一九頁以下。

(29) 次の引用は、趙岐の「孟子題辭」からの一節。「周が衰えてからのちは、いわゆる戦国時代となり、合縦・連衡の策にあはれ、軍隊を使つては強大な国にならうとして、互いに侵したり奪つたりばかりしていた。当時人物を登用するには、何をおいても権謀術策の士を第一として、しかも口には賢者をば尊重するのだといつていた。かくて古の聖王の垂れたもうた偉大な道義は衰えすたれてしまい、聖賢の教と異なる思想や正しからぬ学説がつぎからつぎへと起つてきた。すなわち楊朱や墨翟のようなでたらめな根拠のない言説で、時代をあざむき衆人をまどわすものが、決して一人や二人にとどまらなかつた。」（小林『孟子』上巻一八一―一九頁）。

(30) 盡心下篇第三十八章、内野『孟子』五二三頁、小林『孟子』下巻四四〇、四四二頁。

(31) 金谷『孟子』二七頁。

- (32) 鈎括弧内は、小林訳註（『孟子』上巻二五七頁）では衍文として省略する。
- (33) 金谷『孟子』上巻二四七頁。
- (34) 金谷『孟子』三九頁。
- (35) 金谷『孟子』上巻二四八頁。
- (36) 藪内清訳註『墨子』平凡社（東洋文庫）、八四―八九頁。
- (37) 金谷『孟子』上巻二四九―二五〇頁。尤も、楊朱思想に就いては、その積極的評価を金谷博士は与えている。即ち、『韓非子』と『荀子』に収められている二つの説話は、「実はともに、軽々しい行動によって自己を失うことのないように、という戒めをふくんでいる。そして、それから想像すると、楊朱の自己主義というのは、個人の主体性を守ろうとするところから出たもので、外界の事物すなわち国家社会の問題に気を奪われて自分を失うことの多い、当時の思想家たちの在りかたに反逆したものだ、と考えられる。」（金谷『孟子』四〇―四一頁）。
- (38) 尤も、楊朱及び墨翟の思想がただ反伝統主義的であるという理由・意味からだけで批判の対象とされるのであるならば、孟子の伝統主義も同じ土俵の上で相対立するに過ぎない。もっと深い理由・根拠があつて、そこから批判が開かれねばならない。この問題は、第二六番以下で考える。
- (39) 所謂「原典批判」（テキストクリティク）と呼ばれる地道な作業の実績と洗練化とによって、聖書の成立史とか、古典、例えばプラトン、アリストテレスの諸作品に就いてもその年代の前後関係の確定とか真偽とかが明らかにされて来た。この原典批判の手法が中国古典に就いても応用された結果、本稿で取扱っている孟子の思想も、「発展的に」跡付けることが可能となった訳である。アリストテレス研究に革命的な転回をもたらしたイエーガーの主張内容とその後の研究動向の概観は、得喪を含めてバランス良く、例えば、G・E・R・ロイド（川田殖訳）『アリストテレス』一七頁以下に与えられている。

る。

- (40) 渡邊博士の次ぎの一文は実に辛辣である。「一般には彼の思想を天・人性・倫理・修養・政治・教育などの諸項目にわけ、この順序で、いわゆる『基本的』なるものから『派生的』なるものへの展開をつかもうとする試みが、よくおこなわれる。なるほど、この説明は便利なうえに西洋風な哲学史的叙述になじんだ現代の読者には説得的でもある。しかし、このような方法論はまさに逆立ちしており、それによると孟子における最も基本的な問題が見失なわれ、その独自の論理と生活の風氣とを把握することができない。」(渡邊『孟子』四四頁)
- (41) 詳細は、赤塚忠『大学・中庸』明治書院(新釈漢文体系)「大学解説」及び「中庸解説」を参照。その他、鈴木『孟子』六七〇頁。
- (42) 馮友蘭『中国哲学史』五三四頁。
- (43) 水波朗『法の観念——ジャン・ダバンとその周辺——』成文堂(基礎法学叢書)「序」一頁。
- (44) 拙著『ヨハネス・メスナーの自然法思想』は、こうした問題意識に基づいて執筆されている。
- (45) 小林『孟子』下巻四六一頁。この節の記述は、全面的に、小林勝人、金谷治、鈴木修次、加賀栄治諸博士の著書に拠る。
- (46) 趙岐『孟子題辭』(小林『孟子』上巻)三三頁、二五頁。
- (47) 水沢利忠『史記 九(列伝二)』三頁。
- (48) 小林『孟子』下巻四六三頁。
- (49) 小林『孟子』下巻四六九頁。
- (50) 金谷「余論『孟子』七篇について」(『孟子』所収)、同「附録 梁惠王篇考」(『孟子』上巻所収)、並びに、小林「問答の形式から見た孟子」(四七一―四八四頁)及び「孟子小考」(四八五―五二二頁)(共に『孟子』下巻所収)。

- (51) 金谷『孟子』一七三頁。
- (52) 金谷『孟子』上卷二七頁。金谷『孟子』一七六頁をも参考。
- (53) 金谷『孟子』上卷二四一頁。傍点、引用者。
- (54) A型は梁惠王篇に見られる都合十二の章（梁惠王上篇第七章、同下篇第二、第三、第四、第五、第八、第十、第十一、第十二、第十三、第十四、第十五章）で、「王問曰、「または公問曰」……。孟子對曰……。』という形式で書かれている。尤も、内二つの章（梁惠王下篇第四章、同第十一章）は、「王曰、……。孟子對曰、……。」、「宣王曰、……。孟子對曰、……。』という様に、「問」の一字が欠けているが、これらは共に前文があり、「問」の字が無くとも意味はよく通じるので、A型の一種であり、A型の変形であるとされる。B型は、「王曰、……。孟子對曰、……。』という形式で書かれており、五つの章（梁惠王上篇第一、第二、第三、第四、第五章）がこれに属する。尚、一つの章（梁惠王上篇第六章）は、「卒然王曰」及び「孟子對曰」となるべきところ、「卒然問曰」及び「吾對曰」となっているが、これは前五章と一連の記事であり、B型の変形と見られる。C型は、五章あり（梁惠王下篇第一章、同第六章、同第七章、離婁下篇第三章、萬章下篇第九章）、「王曰、……。曰、……。』の形式を採る。更に、以上の三類型に属しない諸侯との問答が二章見られる。その一つ、「距心の罪」をいう公孫丑下篇第四章は、孔距心との問答が主で「余りにも簡単にすぎる不完全な王との問答」という理由から、又、他の章（梁惠王下篇第九章）も「一種の文章体」であるとの理由から、問答形式の考察から除外されている。これを基礎的前提において、博士はいよいよ筆録者の問題に邁進される。先ず、同じ孟子の文章でありながら三つの形式が見られるということは、三人の筆録者の存在を予想させずにはおかない。段落を改めて、この問いに対する小林勝人博士の見解を纏めてみよう。

三人の筆録者は一体誰であったのか。A型に就いて先ず見てみよう。第一の候補者は公孫丑である。「齊人伐燕」に関連す

る記事を記したと考えられる四章を、「齊人が燕を伐つてこれを占領したが、孟子の助言を採用しなかった齊の宣王は燕人に独立されてしまい、孟子に慙じた」という、その内容の展開に即して順番に並べてみると、公孫丑下篇第八章、梁惠王下篇第十章、梁惠王下篇第十一章、公孫丑下篇第九章となる。これらは、「一連の記事」と考えられる。それなのに、何故に途中の二章だけが梁惠王下篇にあるのか。別言すれば、何故に最初と最後の二章が公孫丑下篇にあるのか。その理由は、元々公孫丑篇にあった一連の記事の中から、途中の二章の記事が梁惠王篇に「選り抜かれて」、最初と最後の二章は公孫丑篇に「取り残された」からである（小林『孟子』下巻四九二頁。金谷『孟子』一七七一―一七八頁。V。これと幾分類似の章が滕文公に關しても見られる。即ち、文公初期の記事、詰り、文公が未だ世子であった時代の記事は滕文公篇に収められているのに対して、文公後期の記事は梁惠王篇（下篇第十三、十四、十五章）に収録されている。そして、梁惠王下篇に収録された三章の記事は、「滕の存立に關する重要問題で、極めて深刻な質問」であるが故に、文公の側近の同席なしに唯僅か孟子の極側近、秘書的な門人しか立ち会えず、その者の筆録になるとすれば、これも又、公孫丑その人であったのではないか（小林『孟子』下巻四七九―四八〇頁。V。梁惠王下篇第十二章も鄒の穆公の不名誉に關わる問答を収録しているので、その筆録者は滕文公の場合と同一人物と見做し得るのである。かようにして、A型に属する諸章は、公孫丑の手になると考えられる渡邊博士は、否定説を採る。渡邊『孟子』五九頁、『古代中國思想の研究』四四―四一頁。V。小林博士は、この様式を「公孫丑型」と呼ぶ。

B型様式の章は、梁惠王上篇に六章見られる。その筆録者は、「孟子とともに梁の国に居た人であり、有名な開卷劈頭の第一章を物したと思われる人」であって、「孟子が梁を去ると間もなくならかの理由があつて、おそらく孟子の側近でなくなつたのではあるまいか。」と小林博士は言われる（小林『孟子』下巻四八二頁。V。筆録者不明であるが故に、このB型様式は「梁惠王型」と名付けられる。

残ったC型であるが、これは都合五章。その内、三章が梁惠王下篇に載っている。二章は、離婁下篇と萬章下篇に見られる。この萬章は、司馬遷が孟子門人の中でも特に重視している者である。孟子との問答も数多く、その大半が萬章篇に収められている上に、「万章を本名で呼んでいることから察すると、この万章篇は万章自身の筆録に本づいたものと察せられる。」彼は門人中でも相当年輩で、孟子と年齢が接近していたのではないかと考えられる。又、前に記した如く、その書き振りが「王曰、∴。曰∴。」という極めて簡潔であるが、逆に言えば、「ややぞんざい」な表現となっている。「これは年若くかなり後輩らしい公孫丑などとは違って、割合師匠に遠慮せず物言える立場の人の書き振りではなからうか。孟子の門人の中でそれに該当する人物としては、門人の中でも重きをなしていたらしい万章あたりがさしあたりこれにふさわしいのではあるまいか。」と言う小林博士によって、このC型様式は「万章型」と呼ばれる。小林『孟子』下卷四八三—四八四頁。V。

(55) 小林『孟子』下卷四七一頁以下。

(56) 小林『孟子』下卷四九二頁。

(57) 小林『孟子』下卷四八三—四八四頁。

(58) 小林『孟子』下卷四八四頁。尚、渡邊『孟子』五七頁(同『古代中國思想の研究』四四〇頁)によれば、「『孟子七篇』は、まず孟子の執筆・推敲した部分を中核として前三世紀前半に最初の形(Chen)が成立し、それから以後も前漢初期すなわち前二世紀中葉までにかけ再三にわたり再編されつづけて、ほぼ今本の形を整えた、と思われる。」

(59) 小林『孟子』下卷四九〇頁。

(60) 小林『孟子』下卷五〇八頁。

(61) 金谷『孟子』上卷二四三頁。金谷『孟子』一七九頁。

- (62) 加賀『孟子』五九頁。尚、各篇の性質に就いては、例えば、渡邊『古代中國思想の研究』第二部第一章(三四七―三七六頁)特に三七四―三七五頁を参照されたい。
- (63) 金谷『孟子』上巻二四四頁。金谷『孟子』一八三頁。
- (64) 金谷『孟子』上巻二四六頁。
- (65) 加賀『孟子』三六頁。
- (66) 「仁」の字が出ていること百五回の多きに及んでいる。これによって孔子が如何に人を重要視しておられたかがわかるが、然しこれ等の章に於て説かれているのは皆仁に達する方法だけで仁道そのものの本質については語っていない。」(武内義雄『中國思想史』一四頁)。尚、宇野哲人『中國思想』五八―六六頁、木村英一訳註『論語』「解説三 論語に見える徳目の系譜」特に五四九―五五一頁をも参照されたい。上掲三書や金谷治『孔子』等先学の業績に基づき、拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論」において、孔子の仁思想とその展開をデッサンしたことがある。
- (67) 司馬遷『史記』「田敬仲完世家」及び「孟子筭卿列傳」。
- (68) 加賀『孟子』三五―四九頁。
- (69) 小林『孟子』下巻二八二頁、訳注一、及び、宇野『著作集第三巻』四二五頁、語註。尚、『莊子』逍遙遊篇第一においては、『宋榮子』の名で、又、天下篇では「宋餅」の名で見える。金谷治訳注『莊子 第一冊(内篇)』(岩波文庫)二七頁、語註一、及び、金谷治『老莊を読む』一九〇―一九三頁を参照。
- (70) 加賀『孟子』四一頁。
- (71) 心術の学、乃至心学に就いては、加賀『孟子』四二頁、一一三―一二八頁、及び、鈴木修次『孟子』二三―二九頁を参照されたい。但し、加賀説に対して、鈴木『孟子』(二四〇―二四一頁)は、一定の留保を与えている。

- (72) 旧註、新註、共にこの告子を盡心下篇大二十五章に見える浩生不害と混同していた。小林博士によれば、「この告子は名も 閔歴も判然とはしない。」(『孟子』下卷二一九頁)。尚、加賀『孟子』(四二頁)は、「墨家の出で、齊の人、孟子のやや先輩に当たる、とするのが正しい。」と言う。
- (73) この点、宇野博士(『著作集第三卷』一〇一頁、語註)も同見解。
- (74) 加賀『孟子』四三頁。
- (75) 加賀『孟子』四五頁。
- (76) 内野博士は、「ただ相手を弁論上で、へこましさえすればよい、と考えているかに見える所に、孟子の人物上の欠陥があり、こういう点は諸所に出て来るのであるが、いやな感じをもたせるものに外ならない。」(『孟子』三八一頁、余説)と記す。又、宇野博士は、「この章は孟子が告子を畏にかけたやうなものである。」(『著作集第三卷』三八四頁、補説)と言う。
- (77) 加賀『孟子』四六頁。
- (78) 宇野『著作集第三卷』七三頁、補説。
- (79) 内野『孟子』六四頁、余説。金谷『孟子』上卷八四頁。尤も、特異な説として長尾龍一教授のものがあり、「儒者たちはこの箇所を、悪政を批判されて、ごまかしたというふうに解してきたが、実際には『また例の論法か』とうんざりしたのであろう。」(長尾龍一『古代中国思想ノート』五〇頁)と酷評する。しかし、賛成出来ない。
- (80) 加賀『孟子』四七頁。尚、この淳于髡に就き、内野博士は、「孟子の門下」と註される。内野『孟子』二六五頁、四二二頁。
- (81) 金谷『孟子』上卷二四六頁。同『孟子』一八三頁。
- (82) 「梁は魏の別名。魏は戦国時代の七つの強国の一つで、安邑(今の山西省の夏県)に都していたが、恵王のとき秦の圧迫を避けて、徒つて大梁(今の河南省開封府)に都したので、魏のことを梁ともいう。」(小林『孟子』上卷三四頁、語釈註一)。

- (83) 内野『孟子』七頁。宇野『孟子』二二頁。大意は、「王様は（国を治めるのに）何も利益、利益と言う必要はありません。昔の聖王のように王もまた「亦」仁義を行うという道があるだけです。」となる。
- (84) 小林『孟子』上巻三四頁、語釈註四。
- (85) 金谷『孟子』上巻三六頁、渡邊『孟子』七一頁も同様に訓ず。
- (86) 内野『孟子』一〇頁、余説。
- (87) 渡邊『孟子』七三―七四頁。
- (88) 渡邊『孟子』七四頁以下。
- (89) 金谷『孟子』三六頁は、「ここでかれが利をしりぞけたのは、末梢的な利益にはしる当時の一般的な風潮に対する批判としてであった。仁義の徳こそがより重要なものとして、もちろん結果的に大きな利益をもたらすものとして、その根本に横たわっていること、それを孟子は強調したかったのである。」と穏健な解釈を示している。
- (90) 加賀『孟子』一〇〇―一〇一頁。
- (91) アリストテレス（高田三郎訳）『ニコマコス倫理学』第二巻第六章（岩波文庫、上巻）八八頁。
- (92) 加賀『孟子』一〇四―一〇五頁。
- (93) 加賀『孟子』一〇九―一一〇頁。
- (94) 告子下篇第四章。読下しは、大体、内野『孟子』四一七―四一八頁に拠る。
- (95) 宇野『著作集第三巻』五二―五三頁補説は、宣王はなかなか素直な人柄であり、「しかし、それだけに強い性格ではなかつたらしい。齊桓・晋文のことを問うたのも、王者となるのは望みが高すぎるといふわけで、むしろ遠慮してのことかもしれない。」と記す。

- (96) 宇野『著作集第三卷』一一七頁補説は、「この孟子の如き實力無用論（ではないにしてもそれに近い）では、當時の諸侯から相手にされないのは當然である。さすがにこれは諸侯に對して言つた言葉ではないらしい。」と記す。
- (97) 小林『孟子』上巻五五頁は、「獨何與」を「將に」と同じく「獨（まさ）に」と訓ず。
- (98) 内野『孟子』三三―三四頁。これが従來の一般的な訓みである。宇野『著作集第三卷』四三―四四頁も略同様の訓みである。特に「物皆然り。心を甚だしと爲す。」の部分。
- (99) 金谷『孟子』上巻五八頁。
- (100) 渡邊『孟子』一〇一頁語註。
- (101) 内野『孟子』三四頁に本づく。宇野『著作集第三卷』四四頁も略同旨。
- (102) 金谷『孟子』上巻五八頁。
- (103) 渡邊『孟子』一〇三―一〇四頁。
- (104) 小林『孟子』上巻一一頁は、「今時則易然也」を「今の時は則ち「王たらんには」易然（やす）し。」と訓ず。意味は同じ。
- (105) 金谷『孟子』上巻六四頁。
- (106) 引用箇所は、梁惠王上篇第七章であるが、殆ど同文で（「老者衣帛食肉」が「七十者衣帛食肉」となっている。）梁惠王上篇第三章（寡人之於國也章）において惠王に對する孟子の進言が見られる。
- (107) 渡邊『孟子』二八頁（『古代中國思想の研究』四一七頁）。
- (108) 渡邊『孟子』八二―八三頁。
- (109) 「五倫」という言葉ができたのは明（ミン）以後のことである。金谷『孟子』四四頁。

- (10) この辺りは、ヨハネス・メスナーの見解を自由に要約している。
- (11) Walter Kerber, *Sozialphilosophie*, in: A. Klose, W. Manlt, V. Zsitkovits (Hrsg.), *Katholisches Soziallexikon*, 2. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1980, Sp.2746-2760, hier Sp.2749f.
- (112) J. Messner, *Das Naturrecht*, S.190f.
- (113) J. Messner, *Das Naturrecht*, S.194.
- (114) ジャン・ダバン(水波朗訳)『国家とは何か』八一―八九頁。トミストではないが、実質的にはほとんど同じ国家観を説く矢部貞治教授の次の発言は至当である。「国家は、多かれ少かれ、人間の団体性と分化性、権威と自由、連帯性と闘争性、保守性と進歩性などの二元的性情の综合体であり、……。国家はその本質において、単に外的機械的な必要悪的な存在とも、単に功利的な道具とも、また階級支配の具とも見られるべきものではなく、無数の物質的欲求や職能的分化を包括しつつ、しかもそれらを超えた存在であり、公民としての人間の共同生活体と見られるべきものであるが、しかしそれは決して神秘的超越的な絶対存在ではなく、国家の一般意思の具体的内容を決定し、国家生活を現実に向うところのものは、それを構成するすべての経験的な人間であり、国家の意思も目的も、このような個々人の意思と人格を通じて、初めて成立するものであることを忘れてはならない。」(矢部貞治『政治学新版』一三〇―一三二頁)
- (115) 金谷『孟子』七六頁。
- (116) 「「先ず」と暫定の意の副詞を用いるのは、後に(「結論」において)宣王への提言の性格を改めて考えてみるからである。
- (117) これは、金谷『孟子』一一〇頁以下の記述、特に一一二頁による。
- (118) 金谷『孟子』一一二頁。
- (119) 金谷『孟子』一一三頁。

(120) この点に就いては、拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論」二五〇―二五二頁を参看されたい。

(121) 宇野『著作集第一卷』四一五―四一六頁。

(122) 宇野『著作集第一卷』四一七頁。更に、同書一四一頁をも参看。加賀博士は、「歴史の陰にかくれて見えない壮・中年期の孟子の生きた姿を、なんとかとらえようとして突っこんでゆくと、かならずぶつかるのが楊・墨に対する闘争であり、また彼によって樹立された儒家の新学説も、ほとんどすべてといつてよいほど、対楊・墨闘争の中から形成されたものであった。：とすれば、生きた孟子の生涯のすがたは、やはり厚い血潮が体内をめぐり、切れば鮮血がほとばしるような、戦う思想家孟子のそれではなかったろうか。」(加賀『孟子』二二五―二二六頁)と記し、「まえがき」で吉田松陰の『講孟余話』こそが第一等の「孟子論」である旨宣言されていた趣旨に再度言及して、「松陰こそ、まさしく誠実な戦う思想家その人であったといえよう。松陰が『孟子』を愛読し、孟子その人とともに共鳴しているわけもまた、そこにあつたと思う。」(「あとがき」二二六頁)と語られる。博士は、「文は人なり」の意は、文字どおりの意味を超えて、「人間の誠実さに支えられて、始めて文章がその人の文章たりうるのだ、という意味である。」と指摘する。「孟子は、疑いもなく誠実に生きた。『孟子』の文章にひきつけられる、そのうまさと迫力とは、みな孟子の誠実さに支えられたものである。」(加賀『孟子』二一四頁)。

(123) 金谷『孟子』一一五―一一六頁。「この論証をみると、仁の端とされる同情心、すなわち『忍びざる心』の内在については、いかにも経験的に得られたもののように思える。しかし、羞恥心からあとについては、格別の証明らしいものはない。『忍びざる心』から類推しただけで、それらが備わっていないのは人間ではないといわれても、いかにもそらざらしい強弁じみたひびきがある。孟子の論理には、こういうものが少なくない。つまり、四端説は、性善説を論証するためのことさらな発言であつて、性善説が得られた経験をのべたものではないといつてよからう。」

(124) 宇野『著作集第三卷』一二五頁補説。同旨、渡邊『孟子』一五八頁。尚、拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論」二五五頁参照。

(125) 宇野『著作集第三卷』一二四頁「端」の語註。但し、宇野博士は、その『著作集第四卷』四四〇頁では明確に仁齋説を採っておられる。

(126) これに連関して「自暴自棄」の出典ともなっている離婁上篇第十章には、「孟子曰く、自ら暴ふ者は、與に言ふ有る可からず。自ら棄つる者は、與に爲す有る可からず。言、禮義を非る、之を自暴と謂ふ。我が身、仁に居り義に由ること能はず。之を自棄と謂ふ。仁は人の安宅なり。義は人の正路なり。安宅を曠（むな）しうして居らず。正路を捨てて由らず。哀しいかな、と。」とある。

(127) トマス・アクイナス『神学大全』第二部第一、第五一問題、第三項。「火は即座に可燃物を制し、それに打ちかつことができないところから、即座にそのものを燃え上がらせることはなく、むしろそれに全面的に打ちかつて、そのものに自らの類似性を印刻するために、段々と paulatim（燃焼に）反対の状態を除去してゆくのである。」（稲垣良典訳）

(128) 内野『孟子新釈』上巻二一〇―二一一頁。

(129) 拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論」二五三―二五八、二九四―二九五頁。

(130) 渡邊『孟子』一六〇頁。

(131) 渡邊『孟子』一六一―一六二頁。

(132) 内野『孟子』二七六頁余説。

(133) 宇野『著作集第三卷』二六九頁語釋【仁之實】は、「實」とは名に對するもので、具體的内容とでもいふ意味である（趙岐・焦循）。他にも説があるが妥當でない。」と註す。

- (134) 宇野『著作集第三卷』二六九頁補説。
- (135) 金谷『孟子』下巻三九頁。
- (136) 金谷『孟子』八七頁。
- (137) 岡田武雄『儒教精神と現代』(二五、三九頁)は、『論語』微子篇の「我非斯人之徒與誰與」に孔子の根本思想が集約されていると指摘する。
- (138) 「國家」の典故も『孟子』である。即ち、梁惠王上篇第一章では、後に「國家」の語源となった、「萬乘之國」と「千乘之家」が見られる。この両語から國家という熟語が出来たのである。尤も、「國家」という熟語そのものが、『孟子』の他の箇所にも見えており、例えば、梁惠王下篇第九章で、掘り出した玉の彫琢は玉職人に任ずると同様に國家の運営は、その専門家である王道論者孟子に任ずるように、と宣王を説く中に登場する。公孫丑上篇第四章にも見える。離婁上篇第五章には「天下國家」という形で登場する。尚、國家と同義の「家邦」が牽牛章(梁惠王上篇第七章)に見られる。
- (139) 小林『孟子』下巻三九八頁、語註四。本節後述の萬章下篇最終章の「貴戚之卿」についての問答をも参照されたい。
- (140) 金谷『中国思想を考える』一二頁。
- (141) 渡邊『孟子』一一五―一一七頁。
- (142) 宇野『著作集第三卷』一〇〇頁補説。尚、孟子は、文献批判という仕事も手がけており、『書』の整理編纂にも関わっているようである。この点に就き、加賀『孟子』一三二頁以下参照。但し、その孟子ですら、武成「書」の篇名¹⁴⁾の校閲批判では(盡心下篇第三章)「先人親にとらわれた解釈をしているわけであって、牧野の一戦は旧勢力たる殷の軍と、革新勢力たる周の軍との間のかかなり激しい戦闘であった、と察せられるのである。」と竹内照夫『四書五経』一七頁は記す。
- (143) 内野『孟子』二八四頁余説。

- (144) 金谷『中国思想を考える』一三頁。
- (145) 内野『孟子』七六頁余説。
- (146) 金谷『孟子』上卷九四頁。
- (147) 金谷『中国思想を考える』一五頁。
- (148) 宇野『著作集第三卷』四四三頁補説。
- (149) 内野『孟子』四三三頁余説。
- (150) この点に就き、拙稿「カトリック社会理論における自然法の意義―カトリック社会理論入門―」（南山大学社会倫理研究所『社会倫理研究』第四号、所収）を参看されたい。
- (151) 宇野『著作集第三卷』一一頁。
- (152) 加賀『孟子』二〇九頁。尚、渡邊『孟子』三五頁には次ぎのようにある。「彼の王道論は、ひたすら君主中心の統治をめざすもので、……もとより、それは、民衆の自律的な政治力を高く評価する民主主義と質的に違っており、主権在民の要素などはひとかけらも持ちあわせない政治説である。現に王道政治のもとでは、大多数の民衆は被治者として労働の成果を君主や官僚など治者階層にささげるだけに過ぎない。」
- (153) 渡邊『孟子』五五―五六、八六―八八頁。
- (154) 内野『孟子』一〇四頁余説。
- (155) 内野『孟子』九三頁、宇野『著作集第三卷』一〇二頁。
- (156) 小林『孟子』上卷一一八頁語註一〇、金谷『孟子』上卷一二二頁。
- (157) 小林『孟子』上卷一一九頁。

- (158) 金谷『孟子』上巻一一二頁。
- (159) 小林『孟子』上巻一一六頁、金谷『孟子』上巻一一三頁。
- (160) 渡邊『孟子』一一一頁語註。
- (161) 渡邊『孟子』一二三頁。
- (162) 加賀『孟子』一一一―一二四頁を参看されたい。
- (163) 加賀『孟子』一二五頁。『孟子』離婁下篇第二十六章が補強箇所として援用されている。
- (164) 渡邊『孟子』一二四―一二七頁。
- (165) 渡邊『孟子』一二六頁。
- (166) 内野『孟子』九五頁。
- (167) 宇野『著作集第三巻』一〇六頁。小林『孟子』上巻一二二頁。金谷『孟子』上巻一一六頁。
- (168) 渡邊『孟子』一三〇―一三三頁。
- (169) 渡邊『孟子』一三〇―一三一頁。
- (170) 渡邊『孟子』一三三―一三四頁。
- (171) 内野『孟子』九六頁。小林『孟子』上巻一二三、一二四頁。金谷『孟子』上巻一一六―一一七頁。尚、宇野『著作集第三巻』一〇七頁語註には、「『配』とは配合・配偶。『義』と『道』とは本来別物ではないが、區別して言へば、事に處して宜しきを得るのが義、物自體に存するのが道である。」とある。
- (172) 渡邊『孟子』一三五頁。
- (173) 渡邊『孟子』一三六頁。

(174) 四書五経、とりわけて四書は、以前であれば教養ある日本人の誰もが親しんでいた古典文献である。現在でも漢文教育の一環として教材に含まれていると思う。しかし、昨今の我が国においては、学習負担の軽減であるとかの理由と併せて目の先の実用性に走り、本来の意味での教養教育軽視の姿勢・動向が見られる。国際条約の公式訳を見ても、又、国内法の重要法律の条文にも「助長」をプラスの肯定的な意味で用いている(例をあげれば、生活保護法第一条「この法律は、日本国憲法第二十五条に規定する理念に基き、国が生活に困窮するすべての国民に対し、その困窮の程度に応じ、必要な保護を行い、その最低限度の生活を保障するとともに、その自立を助長することを目的とする。」とある)。驚くべきことではなからうか。他により適切な候補語句が複数あるであろうにも拘らずである。これに限らぬ誤用は、条文や教科書、註釈書を通じて拡散していくのである。尤も、本来の語法に従った用例も見られる。カトリック社会倫理学の研究で貴重な著書(W・E・ケテラー著(桜井健吾訳・解説)『労働者問題とキリスト教』、晃洋書房、二〇〇四年、W・E・ケテラー著(桜井健吾訳・解説)『自由主義、社会主義、キリスト教』、晃洋書房、二〇〇六年)を上梓している桜井健吾教授の訳出されたベッケンフェルデ著「世俗化過程としての国家の成立」(『法の理論』22、成文堂、二〇〇三年、四九―七四頁)六八頁に次の如くある。「そのような価値は客観的妥当性を要求することによって、自由の確立に貢献するよりも、むしろ自由の破壊を助長する。」

(175) 渡邊『孟子』一三九頁。

(176) 渡邊『孟子』一五二頁に以下の如く見られる。「この一章は、……、孟子が公孫丑の質問に答え、不動心の方法を語るるところから始まる。すなわち彼は、かりに天下統治の重責を双肩になうような場合に臨んでも微動だにしない余裕をもつための平素の準備について集約的に次の二点を強調する。第一は『善く浩然の気を養ふ』ことによって活発な行動を展開し王道実践に参加する。第二は『言を知る』ことによって正しい論陣を張り王道講説を効果あらしめる。このような不動心

の方法は、いわば王道講説者の行動と言論とを内側からささえ、その主体性の確立をめざすものであった。彼はこの信念にもとづき、過去における優れた知識人たちの君主や民衆に対処した姿勢を批判したのち、理想的な典型を孔子のうちに発見し、最大級の讃辞を使って、その進退去就や業績をほめたたえる。以上がこの一章の大筋であるが、右のように見ることがきり、その主題は、……、まさに《王道講説者の生活信念》にほかならない。

(177) 内野『孟子』三八六頁、及び、宇野『著作集第三卷』三九二頁語註。共に、「乃若」を発語の辞と解す。

(178) 小林『孟子』下卷二三三頁、語註七。同じ訓みをするのは、金谷『孟子』下卷一五八頁、及び、渡邊『孟子』一六七頁。

(179) 渡邊『孟子』一六八―一六九頁。

(180) 渡邊『孟子』一七八―一八一頁。

(181) 宇野『著作集第三卷』四〇二頁補説。他の注釈書も略同旨である。その意味で、渡邊説は特異であり、それ故に又、卓見であると思う。それは随所の読解に現れている。スコラ学では、Harrisの意義を説き続けて来た。稲垣良典『習慣の哲学』参照。

(182) 内野『孟子』三九五頁、宇野『著作集第三卷』四〇〇頁。小林『孟子』下卷二四六頁、及び、金谷『孟子』下卷一六八頁は、「心を専らにし志を致（つく）す」と訓ずる。

(183) 渡邊『孟子』一八〇頁。

(184) 渡邊『孟子』一八一頁。

(185) 渡邊『孟子』一七五、一七六頁。

(186) 金谷『孟子』下卷一六六―一六七頁。

(187) 内野『孟子』四〇〇頁余説。『論語』憲問第十四、二四に「子曰く、古の學者は己の爲にし、今の學者は人の爲にす。」と

見える。人間形成、修養の学が、真の学という意味での「實學」であった。林竹二『学ぶということ』国土社（現代教育一〇一選、一二）一九九〇年、一五頁。これに就いては、拙稿「生命への畏敬と教育の根源―林竹二博士の人と教育哲学―」『社会と倫理』第六号、一九九九年、四六頁をも参照されたい。『孟子』中には、天爵と人爵を論ずる章がある。告子上篇第十六章、及び同第十七章。

(188) 渡邊『孟子』一八七―一八八頁。

(189) 武内『中国思想史』六三頁。拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論」二九五―二九九頁をも参照されたい。

(190) 渡邊『孟子』二〇八頁。

(191) 内野『孟子』四五四頁余説。

(192) 加賀『孟子』一八六―一九八頁。

(193) 内野『孟子』四八四頁、余説。

(194) 内野『孟子』一五七頁、余説。宇野『著作集第三卷』一六四頁、補説。内野博士は、二つの可能な解釈の何れも矛盾ないし疑問が拭えず、「かたがた、本章の実際史実は、明瞭には判らないのである。今はただ暫く一通りの解釈を試みておくに止める。」と謙抑的に判断停止をされる。宇野博士は、公孫丑下篇第十一、十二、十三、十四章の「各章によると、孟子の遊説は、齊が最後であつて、これ以後、政治への希望を諦めたやうに思はれる。」と註される。

(195) 加賀『孟子』一八九頁。金谷『孟子』上卷（一六九―一七〇頁）は、「この記述は、上にみてきた宣王に対する期待と、何かうらはらな感じがする。けれども、去ろうとは思いつながら、また心ひかれて残り惜しく、何とかしたいという情熱にもかられて去就に悩んだとすれば、そこにまた、孟子の人間らしさも、みる事ができるであろう。『齊に久しきは、わが志にあらざりしなり』ということのことは、完全に期待が敗れた今、すぎこし方をふりかえつてのしみじみした詠歎のひ

びきを感じられる。そして、このことばで孟子が在齊時の記事である公孫丑篇が終わっているのも、また決して偶然なことではないであろう。」と記す。

(196) 加賀『孟子』一九二頁。

(197) 加賀『孟子』二〇九頁。渡邊『孟子』三五頁。

(198) 同旨、鈴木『孟子』一八〇―一八四頁。金谷『孟子』一〇四―一〇五頁をも参看。金谷博士は、「民衆のための政治ではあつても、民衆の権利を正当と認める近代的なデモクラシーの思想では、ついになかった。」(二〇四頁)と容認された上で、更に公平な観点から、「しかし、こういう点を十分考慮に入れてその限界を認めたところで、孟子の政治哲学が持つヒューマニズムや民主的な傾向は、やはり歴史的なものとして高く尊重されねばならない。」(二〇五頁)と言う。

(199) 岡田武彦『儒教精神と現代』七一―六頁、同『中国思想における理想と現実』二六一―三〇頁、同『現代の陽明学』九―二一頁。

(200) 岡田『儒教精神と現代』八四―一四頁。万物一体論の重要性に就き、私は岡田博士の諸著書から学ぶべき多くを見出した。しかし、本稿ではそれらを論ずる余裕は無かった。他日を期したい。

(201) 水波朗『基本的人権と公共の福祉』、及び、拙稿「共同善、社会、国家——トミスムの観点から——」『法政研究』第五十九卷第三・四合併号(平成五年)。

(202) 儒教の宗教的性格に就いて、山下龍二『朱子学と反朱子学——日本における朱子学批判——』、同『儒教と日本』を参照されたい。

(203) 拙稿「孟子の倫理思想とメスナーの良心論」二九三―三〇〇頁を参照されたい。儒教に於ける「性」論の特別の意義に就いて宇野博士曰く、「孔子が生きてゐるうちは、弟子たちにとつて孔子といふ理想像があつたわけですが、いざ亡くなつて

みると、人間性に對する疑問が起るのも無理はないでせう。そこで人間の本性といふことが儒者の間に問題になつたのだといふ風に私は考へるのであります。かういふ性についての論を學問思想の自然の發展の結果出て來たのだなんてすましてはゐられないのであります。もし學問の自然の發展で人間の本性といふものについての關心が高まるものであるならば、儒教以外の學派においても、性についての關心が高まるはずであるにもかかはらず、儒教以外の學派においては、この問題については、全く論ぜられることがないといつてよろしいのです。人間の性といふ問題について論じてゐるのは儒教だけであります。ですからその性といふ問題が、中心に論議されたといふこと自體、儒教の、一つの本質を示してゐると、私は考へるのであります。」(『著作集第一卷』四五九頁)尚、『著作集第四卷』一四三頁をも参照。

- (204) 本性適合的認識(洞見知)に就いては、水波朗博士の一連の著書・論文を参照されたい。前註に引用した文献の外に多数ある中で、特に「自然法における存在と当為——ヨハネス・メスナーの倫理学体系に即して——」(水波朗・阿南成一・稲垣良典編『自然法における存在と当為』創文社一九九六年)「水波朗『自然法と洞見知』創文社、二〇〇五年に所収」を推賞しておきたい。稲垣良典『トマス・アクィナス哲学の研究』第五章 親和性 (connaturalitas) による認識」(一一九—一四一頁)。

- (205) „Die Vollendung und das Ganze der Sittlichkeit haben wir im Staat vor uns. Aristoteles weiß nichts von der modernen Antinomie zwischen Politik und Moral, sondern sieht in der Politik die Großorganisation der Sittlichkeit.“ (Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Band I*, S.235.)

- (206) 山本光雄『アリストテレス』二二八頁。

- (207) „Was Hobbes über den Menschen denkt, kommt erst voll heraus in seiner Lehre vom Staat. Wir meinen seine berühmte Theorie vom Naturzustand und Staatsvertrag, durch die, mag man diese Begriffe historisch oder als

Fiktion verstehen, die Interpretation dessen gegeben werden soll, was wir Staat heißen.“ (Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Band II*, S.195.)

(208) 拙著『モハネス・メスナーの自然法思想』「モハネス」31:311 特第二章第二節を参照せられたる。

(209) „Der letztgenannte, von uns beschriftete Weg erweist das Naturrecht als menschliche Existenzordnung *induktiv-ontologisch* aus der Natur des Menschen, nämlich als der eines Familienwesens.“ (J. Messner, *Das Naturrecht*, S.345.)

(210) Johannes Messner, *Johannes Messner Ausgewählte Werke, Band 6: Menschenwürde und Menschenrecht*, S.253.

(211) J. Messner, *Das Naturrecht*, S.347.

(212) J. Messner, *Das Naturrecht*, S.347-351.

(213) J. Messner, *Das Naturrecht*, S.351. „Die Erfahrungswissenschaften vom Menschen in ihrer neuesten Entwicklung lassen nach dem im vorangehenden Dargelegten keinen Zweifel über die Gesicherheit unseres Fundaments der induktiv-ontologischen Naturrechtsbegründung: *daß der Mensch zuvörderst und zuallererst Familienwesen ist*, daß die Menschen in der Familiengemeinschaft durch ihre natureigenen Triebe der Liebe, der Achtung, der Sorge für einander sowie der [die?] natureigenen Triebe zum Streben nach dem eigenen Wohl und dem dieses bedingende Wohl des Ganzen zu einer Gemeinschaftsordnung gedrängt sind, in der sie das Naturrecht als Existenzordnung erleben, die sie bestimmenden Rechtsgrundsätze in inhaltlicher Erfülltheit erlernen und in ihrem unmittelbar einschichtigen Geltungsanspruch erkennen.“

(214) J. Messner, *Das Naturrecht*, S.190ff. 本文第三五番で述べたように、メスナーは共同善に関して、「二つの側面からの説明

を行つた。平和秩序樹立と福祉秩序樹立という機能の面からみられた共同善と、「価値善益としての共同善」と「制度としての共同善」といういわば位階秩序からみられた共同善である。そして、価値善益のうちで人間にとって最も重要であるのは、「人格としての完全な人間存在にとつて基礎的な自由」であり、その意味で共同善秩序は何よりも真つ先に「自由の秩序」*„Freiheitsordnung“*であると註しているのが興味深々（J. Messner, *Das Naturrecht*, S.196）。タバンの場合にも、公共善 *„Bien public“* を形相的観点から論じて、（一）正義の秩序の樹立による平和と安全の保障「秩序」、（二）私的活動の合理的調整「調整」、（三）私的善益の現実化への援助「援助」、（四）必要な善益を私人に肩代わりして提供すること「肩代り」という形式で国家課題を論じている。又、こうした公共善の形相的要素間には「価値の位階秩序」が存してはいるものの、「緊急性の位階秩序」がしばしば事の「重要性の秩序」に優先することをも言う（タバノ『国家とは何か』八九一—一〇〇頁）。

(215) 十数年来の親交のあるアンネマリー・ブーフホルツ博士 Dr. Annemarie Buchholz-Kaiser の計報に接した。彼女は、元々は A・アードラーの心理学を出発点においた理論研究者であったが、その後スイス・チューリヒを拠点に長年、共同善創出という課題に取り組んでこられた実践家でもあった。*Zeit-Fragen* 特別号に掲載された多くの記事の中から、彼女自身が書き遺した短い節を、家族と学校教育に関連せしめて、ここに引用しておきたい。„Der Schutz der Familie und ihre Aufgaben für die Erziehung und Entwicklung der nächsten Generation wird zu einer Hauptaufgabe unserer Zeit. Denn hier ist der Ort, in dem der Grundstein für die Wahrnehmung und Achtung der Menschenwürde gelegt wird.“ „Die Schule in der Demokratie kann sich ihrer menschlichen und demokratischen Aufgaben nicht entziehen. Sie ist mehr als nur die Vermittlerin von Kulturtechniken und von Wissen. Sie hat an die Familie anknüpfend die geistigen und menschlichen Fähigkeiten der Kinder und Jugendlichen zu Entfaltung

zu bringen und jene auf das Leben weiter vorzubereiten.“ (Zitate aus *Zeit-Fragen*, 11. Juni 2014, 23. Jahrgang Nr. 12, S.2)

(216) 我国では、中江藤樹が「孝の形而上学」をその思想の精髓とすることで知られる。水波朗「東洋の自然法論と本性適合的認識」(『トマス主義の法哲学』所収論文)、特に四八一頁参照。孝の宗教的意義を説くものとして、加地伸行『儒教とは何か』、同『沈黙の宗教』がある。次は、「忠孝思想と民主主義」に就いての宇野精一博士の見解を引用紹介しておく。「我國においては、戦争中の反動もあつて、戦後は特に、忠孝は民主主義の仇敵と稱せられるようになった。しかしそれは全く誤りであり、忠孝と民主主義が兩立できることは上述した通りである。：第一、忠孝思想は倫理想であり、民主主義は本来民衆政治の意であつて政治思想である。(中略)しかし人間にとつては、それ以外に動物と違う点がある。それを人間の道徳性にあると言つたのが孔子の見解である。(中略)忠孝といふと、直ちに封建思想・封建道徳として排斥する人もあるが、大體、人間社會乃至國家において、この兩者を否定してゐる國家・民族は世界に一つも存在しないのである。：第二に、忠孝思想は人間主體を根柢とし、民主主義は個としての自己の確立と主張を根柢とする。(中略)結局、忠孝思想であらうと、民主主義であらうと、自己の主體性、個我の確立があると同時に、一定の制約の下に、個我を抑壓し、滅却しなければならぬのである。これが人間社會の冷厳な事實である。第三、倫理想と政治思想とは、終局的に對立してはならないものである。儒家思想は勿論、ギリシア思想でも、倫理と政治とは一本であることを主張する。近代西洋學では、倫理學と政治學は、全然體系を異にする學問となつて居り、日本でも現代において、古代思想と同じやうに倫理によつて政治が行はれるとは考へられない。しかし倫理と政治とは、全然無縁なものではないことも事實である。今日でも、政治家に特に清廉・誠實などの美德が要求されるのは、洋の東西を問はないことである。従つて、忠孝思想と民主主義は、互ひに矛盾相剋するものではなく、それぞれの立場に従つて、協調しなければならぬものであり、また、協調するこ

とができるものと信ずる。」(『著作集第四卷』一八〇—一八四頁)

論

参考文献(掲載方法は、単著のみ、著者名の五十音順による。又、同一著者の著作に就いては、出版年代順とした。尚、最終的には本稿に直接引用されなかった文献も若干含む。)

一 『孟子』原典訳注付き

内野熊一郎『孟子』明治書院(新釈漢文体系)、昭和三七年

内野台嶺『孟子新釈』上・下、弘道館、昭和四年

宇野精一『宇野精一著作集』第三卷(孟子)明治書院、(最初昭和三十四年に学燈社より『新釈孟子全講』として出版、その後、

昭和四十六年に集英社より全釈漢文体系の一巻として刊行された『孟子』に本づく著者決定版。)

金谷 治『孟子』上・下、朝日新聞社(朝日文庫)、昭和五三年

小林勝人『孟子』上・下、岩波書店(岩波文庫)、一九六八年、一九七二年

二 『孟子』の解説書ないし研究書

加賀榮治『孟子』清水書院(人と思想)、一九八〇年

金谷 治『孟子』岩波書店(岩波新書)、一九六六年

鈴木修次『孟子―民を貴しと為す―』集英社(中国の人と思想)、昭和五九年

渡邊 卓『孟子』明德出版社(中国古典新書)、昭和四六年

三 その他

赤塚 忠『大学・中庸』明治書院(新釈漢文体系)、昭和四二年

- アリストテレス（高田三郎訳）『ニコマコス倫理学』上下巻、岩波書店（岩波文庫）
- アリストテレス（山本光雄訳）『政治学』岩波書店（岩波文庫）
- 稲垣良典『トマス・アキナスの共通善思想』有斐閣、一九六一年
- 稲垣良典『トマス・アキナス哲学の研究』創文社、昭和四五年
- 稲垣良典『法的正義の理論』成文堂（基礎法学叢書）、一九七二年
- 稲垣良典『習慣の哲学』創文社、昭和五六年
- 稲垣良典『人格へベルソナ』の哲学』創文社、二〇〇九年
- 今道友信『愛について』講談社（講談社現代新書）、一九七二年
- 今道友信『エコエティカ——生圏倫理学入門——』講談社（講談社学術文庫）、一九九〇年
- 宇野精一『宇野精一著作集』全六卷（明治書院、昭和六十一年—平成二年）中、特に上に挙げた第三卷の外、第一卷、第二卷、及び第四卷。尚、本著作集は全卷正假名遣、正漢字で統一されている。
- 宇野哲人『中国思想』講談社（講談社学術文庫）、一九八〇年
- 岡田武彦『中国思想における理想と現実』木耳社、昭和五八年
- 岡田武彦『現代の陽明学』明德出版社、平成四年
- 岡田武彦『儒教精神と現代』明德出版社、平成六年
- 岡田武彦『東洋のアイデンティティ——中国古代の思想家に学ぶ——』批評社、一九九四年
- 岡田武彦『王陽明小伝』明德出版社、平成七年
- 加地伸行『儒教とは何か』中央公論社（中公新書）、一九九〇年

- 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房（ちくま学芸文庫）二〇一一年
- 金谷 治『死と運命——中国古代の思索——』法蔵館（法蔵選書）、昭和六一年
- 金谷 治『老莊を読む』大阪書籍（朝日カルチャーブックス）、一九八八年
- 金谷 治『中国思想を考える——未来を開く伝統——』中央公論社（中公新書）、一九九三年
- 菊池理夫『共通善の政治学』勁草書房、二〇一一年
- 木村英一訳註『論語』講談社（講談社文庫）、一九七五年
- 竹内照夫『四書五経——中国思想の形成と展開——』平凡社（東洋文庫）、第二版、一九八一年
- 武内義雄『中国思想史』岩波書店（岩波全書）、改版一九五七年
- ジャン・ダバン（水波朗訳）『国家とは何か——「政治的なもの」の探求——』創文社、昭和五〇年
- 長尾龍一『古代中国思想ノート』信山社（信山社叢書）、一九九九年
- 林竹 二『学ふということ』国土社（現代教育一〇一選、一二二）一九九〇年
- 馮友 蘭（柿村峻、吾妻重二共訳）『中国哲学史 成立篇』富山房、一九九五年
- 三島淑臣『法思想史』新版』青林書店、一九九三年（初版一九八〇年）
- 水波 朗『法の観念——ジャン・ダバンとその周辺——』成文堂（基礎法学叢書）、昭和四六年
- 水波 朗『トマス主義の法哲学——法哲学論文選——』九州大学出版会、一九八七年
- 水波 朗『基本的人権と公共の福祉』九州大学出版会、一九九〇年
- 水波 朗『自然法と洞見知——トマス主義法哲学・国法学遺稿集——』創文社、二〇〇五年
- 村井 実『教育学入門』上・下巻、講談社（講談社学術文庫）一九七六年

- ヨハネス・メスナー（水波朗、栗城壽夫、野尻武敏共訳）『自然法——社会・国家・経済の倫理——』創文社、一九九五年
- 藪内清訳注『墨子』平凡社（東洋文庫）、一九九六年
- 矢部貞治『政治学新版』勁草書房、一九八一年
- 山下龍二『朱子学と反朱子学——日本における朱子学批判——』研文社、平成三年
- 山下龍二『儒教と日本』研文社、平成一三年
- 山田 晶『アウグステイヌス講話』新地書房、一九八六年
- 山田 秀『ヨハネス・メスナーの自然法思想』成文堂、二〇一四年
- 山本光雄『アリストテレス——自然学・政治学——』岩波書店（岩波新書）、一九七七年
- G・E・R・ロイド（川田殖訳）『アリストテレス』みずず書房、一九七三年
- 渡邊 卓『古代中國思想の研究』創文社、昭和四八年
- Jean Dabin, *Théorie générale du droit*, nouvelle édition, Dalloz Paris 1969.
- Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Band I: Altertum und Mittelalter*, Wien Sonderausgabe der 14. Auflage, 1991.
- Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart*, Wien Sonderausgabe der 13. Auflage, 1991.
- Johannes Messner, *Das Gemeinwohl, Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*, 1. Aufl., Osnabrück 1962; 2. wesentlich erweiterte Aufl., Osnabrück 1968.
- Johannes Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, 1. u. 2. Aufl.,

説 Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1950; 3. u. 4. Aufl., 1958; 5. u. 6. Aufl., 1966; 7. unveränderte Aufl., Berlin 1984.

論 Johannes Messner, *Johannes Messner Ausgewählte Werke, Band 6: Menschenwürde und Menschenrecht: Ausgewählte Artikel*, eingeleitet von Anton Rauscher und Rudolf Weiler, Wien-München 2004.

Arthur-Fridolin Utz, *Sozialethik. 1. Teil, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958.

追記

本稿を

京都ノートルダム女子大学副学長、蒔苗暢夫先生（二〇一三年七月十二日帰天）

アンネマリー・ブーフホルツ＝カイザー博士（二〇一四年五月二十一日帰天）に捧ぐ。

Gewidmet sei diese Abhandlung

Frau Dr. Annemarie Buchholz-Kaiser(12.10.1939 – 21.5.2014)

und

Herrn Vize-Rektor Nobuo Makinae.(10.4.1941 – 12.7.2013)

in tiefer Verbundenheit

und

zum Gedenken.