

孟子における天と人

——自然観と政治思想との関連に觸れて——

内 山 俊 彦

「孟子」のなかの「天」・「性」・「命」といった概念そのものについては、すでにあまりにもしばしば論ぜられていて、事新しくそれらをとら上げる必要はないかに見える。しかし、そうした概念を通して、孟子の思想世界の論理的構造、さらに、その構造のもつ歴史的性格を解明する、という段階になると、今なお、考察されねばならぬ事がらは極めて多いのではなからうか。私は従来、戦國末から漢初にかけての思想史のなかでの自然観について、いくばくか考えを進めてきたが、ここでは少しくさかのぼり、「孟子」における右のような諸概念を通じて孟子の自然観を検討し、すでに考えてきたところをより掘り下げるとともに、孟子の思想構造とその歴史的性格を明らかにする手がかりにしたい。なお、自然観もしくは自然認識を思想的に論ずる場合、外的自然（人間の外部の諸自然現象・自然環境）と内的自然（人間の内部の生理的・物理的の自然的現象）との兩者に對する思想家の認識が問題にされるべく、かつまた、自然観と社會・政治思想との相關が重視されるべきである、という私見については、すでに記したことがあるので、ここではくり返さない。

一 「論語」の場合

本題に入るに先立ち、「論語」のなかでの「天」・「性」の概念について考えておくのが好都合であろう。

「夫子之言性與天道、不可得而聞也已矣」（「論語」畏公、以下「論語」のテキストは武内義雄譯註岩波文庫本による）とはいわれているものの、「論語」には、「天」（「天道」はさておいて）や「性」のことが語られていないのではない。そして、かつて和辻哲郎氏が、武内義雄氏の「論語」原典批判をふまえた著書「孔子」（いま「和辻哲郎全集」第六卷に收める）でいったように、「論語」における「天」は、宇宙の主宰神としての人格神であるよりも、「宇宙人生を支配する理法」（傍點原著者）であるのに近い。武内氏の分析的な原典批判の結果は、和辻氏の著書より後に出了た「論語の研究」に明らかであるが、ただし右のこと自体は、「論語」一書を總體的に通観してもいえることである。

天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉。（禮）
のごときは、「天」が意志を持つ人格神でなく、自然現象の背後にはたらく理法的なものであることを明らかに主張するものであるし、

不怨天、不尤人、下學而上達、知我者其天乎。(問) という言葉にしても、「天」は、絶對的な主宰神として崇敬の對象とされているのではない。「學」ぶことよって人がそれに通ずることのできるもの、理性的認識の對象とされているのであって、「集解」引く偽孔氏注の「下學人事、上知天命」という解釋が正しいであろう。「天」が「我を知る」というのにしても、神としての「天」の意志的なはたらきではなく、理法としての「天」と、語り手である孔子との間の緊密な繋がりが意味されているのである。その繋がりは、「天命を知る」(政)「命を知る」(陽)という、人の側からの「天命」への認識の自覺にはかならず、それが憲問篇のこの章では、「知我者其天乎」とエモーションナルに表現されたまでであろう(類似した表現の例に、「春秋公羊傳」末尾の「堯舜之知君子」がある)。「巍巍乎、唯天爲大、唯堯則之」(堯)といわれるときも、堯は、理法としての「天」を知りそれにのっとる、とされているのである。こう見るならば、「論語」における「天」は、「詩」「書」の西周初期に作られたとおぼしい諸篇(周書の五誥その他や大雅の一部)での「天」、——「上帝」とも呼ばれるそのような、人格神的主宰神では決してなかった。すでに孔子のころまでに、「天」への(ないし祭祀・占卜・呪術などの宗教行事への)合理的な見方が成長していたことは、「春秋左氏傳」にも、かの鄭の子産が語ったとされる「天道遠、人道邇」(昭公十一年)という言葉をはじめ、しばしばその事例を見ることができ、そのことの根底に、「天」への信仰を支えていた周代氏族制——「封建」制の解體過程があったことは、いうまでもあるまい。これをうけつぐ時代において、「怪力亂神」を語らず(述)、「敬鬼神而遠之」(雍)「未能事人、焉能事鬼」(進)ともいった、とされるのが孔子である。彼とその學團

の思想をつたえる「論語」において、「天」が人格神の色彩を希薄にし、非人格的で、世界・人事の背後にあってそれを決定する宇宙の理法、そして人の理性によって「知」ることのできるもの、という方向に解釋されたのは、西周の「天」の宗教が變質していったことの結果の一つであったといえる。

そして「論語」では、人間の道德性が、この意味での「天」にもとづくもの、とされている。

天生德於予、桓韙其如予何。(而述)

というのがそれで、ここでは、「天」という理法に結合して、人の「德」が考えられている。右の章に類似した

天之未喪斯文、匡人其如予何。(聖子)

の語も、「文」(文王以來の周の文化)を繼承し復活させる能力が、「天」という理法のもとに孔子自身に與えられてある、とするものである。これらの章は、讀む者をして、何らか非常に緊迫した狀況がこれらの言葉の周圍にある、と感じさせる力を持っている。司馬遷は「史記」孔子世家を書いたとき、後者の言葉を、孔子が魯を去り、衛からさらに陳にゆこうとする途中の事件に繋ぎ、また前者の言葉を、その直後の、衛・曹・宋・鄭を失意のうちに遍歴している間の事件に繋ぎ、ともに孔子が生命の危険に逢着した際の言葉とした。これは、前漢までに形づくられていた孔子說話を利用したもので、必ずしも歴史的事實を反映するとはおもわれぬが、それにしても、これらの言葉に感ぜられる、極限的な状況での精神の高調といったものが、司馬遷をして、逆境におけるフェイタルな危難という場面に、これらの言葉を配置せしめたのちがいない。かように「論語」の中でも顯著な印象を與えるこれらの章において、孔子は、人間の道德性(また、それに根ざ

す、「文」を復活させる能力」を、「天」と結合させた、とされているのである。

「論語」における右のような考え方のもとでは、人間の道徳性は、理法としての「天」によって、生得的・ア priori に與えられていることとなる。それ故、

性相近也、習相遠也。(質陽)

のように、天與の「性」は(徳を生得的に内在させていることにおいて)あい近い、とされたのであろう。そして、「天」が人に對して持つかようなはたらきが、いわゆる「天命」であらう。「天命」とはかくて、「天」＝理法の、人における作用であるから、人の生まれながらに有する徳であり、同時に、個々人において主觀化されたものとしては、その徳をもって人がなすべく決定された使命であり、また同時に、客觀的に見ては、理法によって決定されている人の運命である。

古來、「論語」の「天命」の語の解釋は、使命・運命の兩説に分かれるが、「論語」における「天」の意味からするなら、それはむしろ、この兩義を未分化のまま併せ具えている、といわねばなるまい。「知天命」とは、人間が「天」(その作用としての「命」)を、理性により認識することであるが、道徳論の意味では、人間における「天命」としての徳の内在を、認識・自覺することである。生得的道徳性を放置するのでなく後天的教養が重要だとされたことは、「習相遠」の一句に明らかであるが、しかし、「習」によって變化する基體としての「性」には、道徳性の内在が前提されていた。⁽⁷⁾

こうして「論語」は、道徳性を、人爲の所産でなく自然に存在するもの、と見なす立場をとる。「論語」の「天」は、宇宙の理法という性格を強く帯び、それ自體は自然の觀念を意味しないが、道徳性をこ

孟子における天と人

の「天」の「命」にもとづくものとすることは、理法のもとに自然に存在する人間の内部に、徳がおのずから生得的に存在する、という考え方を意味する。この考え方は、人間の内的・自然的に道徳性を具有せしめ(したがって内的自然は、純粹に生理的・物理的な、すなわちフィジカルなものとしては捉えられない)、道徳性を、理法としての「天」の、人における存在の相として把握するものである。他方、「四時行焉、百物生焉」のごとき外的・自然的自然もまた、理法としての「天」のはたらきである。かように見るならば、「論語」は、「天」の觀念を宇宙の理法という方向に解釋し、人間の道徳性を、この理法にもとづいて内的自然に内在させ、その限りでは外的自然と等置した、といつてよい。

孔子が、周の氏族制―「封建」制的社會・文化に理想的價値を置き、その恢復を念願したことは疑いない。「論語」に見られる「天」や「性」についてのコメントには、孔子その人の言葉も、その學團の人々により考え出されたものもあらうけれど、その間にうかがわれる思想の總じての立場は、この、傳統への指向に契合する。周代的社會・文化の恢復の主體は、諸侯や卿大夫、いわゆる「君子」たちでなければならぬ。孔子は、「君子」たちに道徳性が生得的に内在するとし、「學」あるいは「習」によって徳を完成しうる、とする。そして、「君子」たちによる徳治(爲政以德)「導之以徳、齊之以禮」⁽⁸⁾等々を通じて、周代的社會・文化の恢復の可能性を望見しようとする。「天」や「性」についての「論語」の立場は、かく、孔子の思想の傳統主義的性格に連なりあらうもので、道徳性の内在といつても、それは、政治主體たる「君子」のみに限定されていた。⁽⁹⁾これを、人間における道徳の自覺というように一般化して評價することはできぬ。

一七

二一「天」・「性」・「命」(その一)

「天」を理法的なものとする考え方は、自然(外的・內的)が一定の理法のもとにある、とするものであり、その意味で一つの自然觀の型をなすものである。この理法は、「(天)命を知る」の語の示すごとく、人間の理性により認識することの可能なもの、とされている。そして「論語」においては、人間(「君子」に限られた)の道德性がこの理法(そしてその作用である「命」)に屬せしめられて自然的(生得的)なものとなされ、政治主體としての「君子」の使命と、したがってまたその特權とを基礎づけていた。自然觀と政治思想との關連がここに見出される。さて、「論語」における孔子やその學團のかような立場を繼承しつつ、それをより精緻にしたのが孟子であつた。(以下、孟子の思想を考えるために資料とする「孟子」諸章は、いづれも周知のものであるが、行論の便宜のため煩をいとわず引用することを許容されたい。なお「孟子」のテキストは四部叢刊影印南宋刊本による。)孟子にあつても、「天」は、多くの場合、理法としての性格のもとに捉えられていた。

君子創業垂統、爲可繼也。若夫成功、則天也。(梁惠)

吾之不遇魯侯、天也。臧氏之子焉能使予不遇哉。(同)

夫天未欲平治天下也。如欲平治天下、當今之世、舍我其誰也。(公孫)

天下有道、小德役大德、小賢役大賢、天下無道、小役大、弱役強。

斯二者天也。順天者存、逆天者亡。(離婁)

丹朱之不肖、舜之子亦不肖、……啓賢、能敬承繼禹之道、……其

子之賢不肖、皆天也、非人之所能爲也。莫之爲而爲者、天也、莫

之致而至者、命也。(萬章)

富歲子弟多頹、凶歲子弟多暴、非天之降才爾殊也。其所以陷溺其心者然也。(告子)

——天下の治亂・有道無道や、功の成否や、個々人の運命・才能・性質を決定するものが、「天」である、とされている。これらの言葉でいわれている「天」は、さまざまな現象の背後にあってそれらをしかあらしめる理法、と解するのが最も妥當である。かりに孟子の「天」が、周代的な人格神―主宰神として考えられていたとすれば、それがたとえば天下の「平治」を欲せず、天下の「無道」の原因にもなる、と説かれているのは、まことに不條理ではないか。「詩」「書」に見られる主宰神としての「天」が、主體的な意志をもって天下の亂れを憎み殷を罰し周に命を降すもの、という力強い心象において語られていたのに比べ、孟子の「天」は大いに異なるといわねばならぬ。西周の、強力な主宰神、人間社會への秩序の附與者としての「天」の心象は、春秋、特に戰國における、「封建」制的秩序(主宰神的「天」を支えていた)そのものの解體過程のもと、衰弱し、色あせていった。孟子の時代における「天」は、西周のそれのような、天下の亂れを憎み秩序を與える、主體的意志を具えたものではなくなつた。現に、孟子が直面した社會狀況は、彼の目には、「無道」・「亂」・無秩序と映っている。しかもその中で、「仁義」・「王道」といった價值基準を固守しようとする孟子にとって、「天」は、現實の背後にあってこれを規定し、個々人の運命の起伏や天下の治亂・有道無道をもたらしつつ、究極において「仁義」や「王道」の理論的根據となるもの(後文参照)としてこそ、考えられたのであつた。(したがって、「天之生物也、……」(公孫)、「天之生此民也、……」(萬章上、伊尹の)というのにして、理法としての「天」のはたらきにより萬物・萬民が存在すること

が意味されているのである。

右のことをより詳らかにするために、孟子の「性」および「命」の概念と「天」との繋がりを検討しよう。

孟子が「性善」を主張したことはいうまでもないが、それは彼が、人の「性」を、理法としての「天」の人間における現われと見なし、その上で、この「性」の内部に「善」的¹¹道徳的要素（もしくは契機）が存在する、と考えたことを意味する。孟子は、公都子の「鈞是人也、或爲大人、或爲小人、何也」という問いに答えて、

從其大體爲大人、從其小體爲小人。

といい、公都子がさらに「鈞是人也、或從其大體、或從其小體、何也」と問うのに、

耳目之官、不思而蔽於物、物交物、則引之而已矣。（中井履軒云、二物並一物、而物又皆理、則其感。蓋理、有然爲其所引而去矣。）心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者。（朱熹云、此善本多作此、既完後物。四）先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。

と答えている（上）。彼によれば、人が「天」より受けて生得的に具有するものとして、「耳目之官」（生理的機能）と「心之官」（精神作用）とがあるとされ、前者が「小者」（小體）、後者が「大者」（大體）と規定される。「小者」に従えば「小人」、「大者」に従えば「大人」¹²君子となる、という。かく、「心」は、道徳を形成し人を善ならしめる役割を持つとされ、故に、「心之所同然者何也、謂理也、義也」^{（上）}ともいわれた。——孟子は、「形色、天性也」^{（上）}と、肉體・容貌をも「性」と呼んでいるように、人が「天」のはたらしきにより具有するもの（いわゆる「天之所與我者」）の總體を「性」

孟子における天と人

と見なすのであり、公都子への答えでの用語をもってすれば、「耳目之官」と「心之官」との兩者を合したものが「性」にほかならないが、しかも、この「性」の内容中の「大者」たる「心之官」が、人を善ならしめるもの、道徳的要素であるとして、ここに「性善」を説くのである。この道徳的要素は、「天」という理法に由来して、人の生まれながらの性質、すなわち内的自然にそなわるものだから、その限りでは外的自然と等置されていること、「論語」の場合と同じ、といつてよい。

かくて、孟子にあって「性」とは、人における生得的な所與（「耳目之官」プラス「心之官」）を實體としつつ、その内部に道徳的要素（「心之官」）を包含する、という構造をなすものになった。

口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。有命焉。君子不謂性也。（上）

とは、この構造を、いわば「性」の廣義と狹義という形で語ったものである。「口之於味也」等々の欲望は、公都子への言葉にいわゆる「耳目之官」であり、それを「性」と呼ぶのは、中井履軒（孟子逢原）のいうとおり、「形色」と同様、「天」による所與に屬するものだからである。それらの欲望が満足されるかいないかは、「天」の「命」（ここでは運命、後文参照）によって客觀的に決定されるので、人の主體性（と一應いっておくが、嚴密な意味でそう呼べるかどうかは、後で検討する）によって左右できない。よって「性」のこの部分は、「君子」にわたっての「性」からは除外される。残るものは「心之官」、道徳的要素であり、これを狹義の「性」とすれば、「耳目之官」を合わせた人の生得的所與總體は、廣義の「性」といえよう。廣義の「性」は、伊藤仁齋が「形色、天性也」について「性、猶生也」と注してい

る〔孟子上義〕のように、孟子の論敵、告子の「生之謂性」(上)といふ「性」の概念と同一といつてよい。それは、私が先に使った用語でいえば、内的自然と呼ぶことのできるものである。孟子の獨自性は、廣義の「性」の内部に、道德的要素を、狹義のそれとして位置づける所にある。(「君子所性、仁義禮智、根於心」^上と云ふのも、この狹義の「性」に近い。)孟子は、「性」の概念をかような構造のもとに把握しつつ、それを「天之所與我者」として一括したのであった。ここでの「天」は、「論語」の場合とはほぼ同じく、人の道德性がそれにもとづくところの理法と考へるべきものである。

二二 「天」・「性」・「命」(その二)

以上のような「性」の構造のなかで、口耳等々の欲望に關する「耳目之官」と、狹義の、「君子」にとつての「性」である「心之官」との差異は、前者が「命」に支配されるのに對し後者は人の主體性に左右される、という點にあると考へられていた。そこで「命」とは何か。

其子之賢不肖、皆天也、非人之所能爲也。莫之爲而爲者、天也、莫之致而至者、命也。^(前引上)

孔子進以禮、退以義、得之不得^(與也)、曰、「有命」^(上)。

疾壽不貳^(趙岐云、雖見前人或疾或壽、終無二心改易其道)、修身以俟之、所以立命也。^(上)

求則得之、舍則失之、是求有益於得也、求在我者也。求之有道、得之有命、是求無益於得也、求在外者也。^(上)

君子行法以俟命而已矣。^(下)

これらの言葉では、「命」とは、賢不肖や壽命や地位にかかわる運命であり、それに決定されるものは「求むるも得るに益なし」とされ

る。前述の「性也、有命焉」という「命」も、これらと同様の意味であらう。かく、「命」が運命として考へられる限りでは、それは、いわゆる「我在るもの」^{(朱熹は、「在我者」を含まないから、「心之官」とは結びつかない。しかるに、前引の「口之於味也、……」に續く言葉では孟子は、}

仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉。君子不謂命也。^(下)

と語っている。趙岐はこの條について、仁者・義者等々が父子・君臣等々という關係に立ちうるかどうかは「命敵」によるが、それらの關係に立ちえなくても君子の「才性」には仁・義等々の能力は具有されている、という意味の注を加え、この「命」をも運命と見るが、「仁」・「義」等を「仁者」・「義者」等と解するのは無理であらう。むしろ朱熹「集注」の引く程頤の説(もと「二程遺書」伊川先生語五に見える)に、仁・義・禮・智・天道は「命」により賦せられるのだが、人によって厚薄清濁があり、しかし「性」は善なので學んでそれらを完成することができる、と解している方が是に近いのではないか。父子における仁・君臣における義・賓主における禮・賢者における智は、當爲として、「命」によって必然的に決定されているけれど、しかし「性」に内在する道德的要素(いわゆる「心之官」)によって實現されるものだから、「君子」はこれを「命」と呼ばぬ、というのが、この條の趣旨であらう。この解釋が正しければ、孟子は、ここでは「命」の廣義と狹義とを區別し、仁・義等の道德、いいかえれば「君子」の使命を、廣義での「命」に屬せしめてゐることになる。こう考へてこそ、運命と使命との兩義を未分化のまま併せ含んだ「論語」の「天命」の概念(前文参照)を、孟子のそれが繼承しつつ精密化して

いること——孔子から孟子への繋がり、捕捉できるのではあるまいか。かくて「命」は、運命であるのみならず當爲・使命をも含む幅を持つから、個々人において、一定しているのではなくマルチプルである。そこで、

莫非命也、順受其正。是故知命者不立乎巖牆之下、盡其道而死
者、正命也、桎梏死者、非正命也。(上^孟)

のように、人生のすべてを「命」に歸しながら、同時に、「其の道を盡す」ことが「正命」にしたがうことだ、ともいわれた。

さて、かような意味を持つ「命」こそが、「天」の人に對するはたらきであった。とすれば、「命」との關連における「天」は、人の運命や使命の背後にあってそれを決定するものとしての理法、と見るべきものであろう。「命」は、運命という狹義では、「性」に内在する「心之官」＝道德的要素と直結しないが、廣義において含まれる、仁・義等の當爲としての「命」は、まさしく、「心之官」をまっぴら現されるべきものと考えられているのである。「心之官」は狹義の「性」で、それは、廣義の「性」に含まれる「耳目之官」と並んで、前述のごとく人における生得的な所與であり、それはまた、理法としての「天」の、人における存在の相である。

——「性」・「命」の、「天」に對するかような關係を見ることにより、理法としての「天」の性格はより明らかとなる。孟子のかような考え方を、もっと後に公式化するのが、「中庸」首章の冒頭の句である。

右のように、孟子によれば、「耳目之官」が、運命すなわち狹義の「命」に支配されるのに對し、狹義の「性」としての「心之官」は、

孟子における天と人

人の主體性を形づくるものであった、と一應はいうことができる。孟子が「心之官則思」といい、「惻隱之心」等の「四端」の擴充(上^孟)をいうのは、この主體性の機能を指摘したものである。ならば、この、今まで主體性と呼んできたものの實質はどのようなものであったか。

「心之官」にしても、「天之所與我者」に屬することはいうまでもないから、主體性といっても、「天」という理法の外にあるのではない。現に、「仁之於父子也」等々といわれる當爲(主體性の目的)としての道德は、廣義の「命」により決定されてあるもの、と考えられているのである。この當爲を實現するのが、「思」といい「擴而充」(上^孟)という、主體の營みであるが、「思」とは「心」の作用であり、「四端」を擴充する能力もまた「心」自體のほかにはありようがなく、そして「心」とは「天」の所與であるから、「思」も「擴而充」も究極的には、人の内部における、「天」という理法の自ずからのはたらきなのである。「四端」の内在と、それを擴充することとが、「凡有四端於我者、知皆擴而充之」のように、人為の關係でなく自然——必然的關係として捉えられ、「火之始然、泉之始達」なる自然現象にたとえられているのも、そのためである。とすれば、「心之官」が形づくる主體性は、結局、理法としての「天」そのものに歸せられる。道德についていえば、「命」(廣義)として決定されている當爲が「心之官」によって實現される過程は、終始、「天」という理法のはたらきに含まれるから、道德とは、「天」の、人の内部における自然な自己展開の所産であり、理法の具體化であることとなる。

孟子の「性」の概念のなかでの、主體性にかかわる要素としての「心之官」を吟味すると、かように、宇宙の理法としての「天」がそ

ここで自己を展開し具體化する世界が発見される。孟子にとって、道德的自覺があるとすれば、それは、人がおのれの内面にかような觀念的世界を意識すること、すなわち、おのれにおける「天」の内在の認識、にほかならない。そのことを示すのは、

盡其心者、知其性也、知其性、則知天也。存其心、養其性、所以事天也。(上)(靈心)

という言葉である。人が道德的要素である「心」を探究しつくし、それによって、おのれの「性」が善であることを自己意識すること、それが、おのれの内にある「天」を知ることであり、また、「心」を省察し善なる「性」を守ることが、「天」という理法にしたがうことだ、というのを、この條の趣旨ではなからうか。そう見てよいならば、孟子は、人が「天」を自己の内面に意識することを、ここで説いているのである。「天」を、理性によって「知」りうるもの、とすることが、「論語」の「天」命を知る」をうけついでいるのは、いうまでもない。彼が「誠」の徳を強調して、

……是故誠者天之道也、思誠者人之道也。(上)(離婁)

というのも、「天」のはたらきには「誠」なる特徴があつて、それが人の内部にも存在すること、この内面の「誠」を自覺することが人の道としての「誠」であること、を説いている點、やはり、「天」の内在の認識をいうものである。

孟子における狭義の「性」すなわち「心之官」、——「耳目之官」が「命」に支配されるのに對し、主體的に道德を形成するもの、とされているそれは、「天」という理法の、人における存在の相であり、そのなかでの道德の形成もまた、根源的には右のように、理法としての「天」の自己展開であつた。孟子における道德的主體性とは、かく

て實質的には、もとをただせば「天」の屬性の一つである。ここに、彼において發想されていた主體性が、きわめて觀念的であつたこと、それが、理法としての「天」という普遍的なるものに屬するのであつて、個として自立してはいないことは、明らかであらう。されば、これを、嚴密な意味で主體性と呼ぶことはできない。だが、彼の「性善」説における、道德的要素の普遍性(後述のように支配階級に限定されているが)は、この「天」という普遍的理法を考へることの上、存立してしたのである。いわゆる「人之所不學而能者」「所不慮而知者」(上)(靈心)としての道德的要素の設定は、彼にとり、その根源となる理法を前提せずには、不可能であるから。

——自然觀の問題に立ちかえらう。孟子にとって、「性」が善であることは、かく、「天」という理法の結果である。孟子は、人間の内的自然たる「性」のなかに、宇宙の理法のはたらきのもと、すでに生得的に徳が具有されている、とするのであり、彼があつて道德は、本來的に自然に歸される。いいかえればそこでは、内的自然は、純粹に生理的・物理的な(フィジカルな)ものとして把握されていない。この考え方は、「論語」の場合(前文参照)よりもさらに明確となつていゝる。——中國古代思想のなかで、萬物を構成する物質的要素とされるものが多く、したがつて人間の内的自然の要素ともされる「氣」にしても、孟子にあつては、「氣、體之充也」(上)(公孫)、「居移氣、養移體」(上)(靈心)のように説かれるのとどまらず、「浩然之氣」が「配義與道」とされ(上)(公孫)、「夜氣」が「仁義之心」と結合されている(上)(曾子)ように、人の生得的道德性との繋がりのもとに考へられており、このこともまた、内的自然が純粹にフィジカルには捉えられていなかったことを示すものである。

三一 「天」と「王道」(その一)

さて、人の内部における理法の自己展開の所産としての善、その具體化された形態は、孟子にあっては、いうまでもなく「仁義(禮智)」であり、権力者の政治行爲にこれが結びつけられることによって成立する概念が、「王道」である。

以不忍人之心、行不忍人之政、治天下、可運之掌上。(公孫丑)

行仁政而王、莫之能禦也。(同)

のように、「仁義」にもとづく「王道」の治をなすならば、権力者は全天下を支配することができるといふ孟子の主張、そこに、津田左右吉氏のいうごとく非現實性を發見することは容易だし、かの淳于髡に舌鋒するどく皮肉られた(淳)のなども、その邊に理由があつたろう。しかし孟子にとつて、「王道」の治やそれによる天下統一が、客觀的にはどうあれ、主觀的には實現可能と考えられたこと(渡邊卓氏がいうように、「王道」論とは、「君主と民衆との無限の距離に架橋するもの」としての君主の民衆への恩澤、という「架空の橋梁」の上に着ちたてられた樓閣でありながら、しかもこの橋梁は「あくまでも信すべき可能性」あるものとされてきた)、それは、この「王道」の實現が、本來的には、理法としての「天」のはたらきとされてきたからであらう。「天」——「心之官」——「性善」——「仁義(禮智)」——「王道」といふ論理の連環により、「王道」は「天」に歸屬する。それ故にこそ、「仁政」を行なう君主は「天吏」(使從實歸、魚尾云、使從實歸、故吏之義通於使)の執行者と呼ばれ(公孫丑上)、かかる君主をもってすれば、「王道」の治はおのずから實現する、と考えられえたのである。

こうして孟子のいう「王道」とは、理法としての「天」の、天下に

孟子における天と人

おける、政治の場における具體化・自己展開の結果なのであった。したがって、彼にあっては、道德の實現が本來的に自然に歸されるのと同じ意味で、「王道」の治の實現も、自然に屬するものであったといえる。

孟子は、萬章の「堯以天下與舜、有諸」といふ問いに答えてこれを否定し、「天」が舜に天下を與えたのだといひ、それを説明して

舜相堯、二十有八載、非人之所能爲也、天也。堯崩、三年之喪畢、舜避堯之子於南河之南、天下諸侯朝覲者、不之堯之子、而之舜、訟獄者、不之堯之子、而之舜、謳歌者、不謳歌堯之子、而謳歌舜。故曰天也。夫然後之中國、踐天子位焉。

と語り、さらに、禹の場合についての問いに答えて、「天與賢、則與神としての「天」が王朝に命を降すという觀念は、ここでは、理法としての「天」のはたらきに置きかえられている。——

孟子は萬章との對話の中で、「太誓」の「天視自我民視、天聽自我民聽」を引いており、また、「使之主祭、而百神享之、是天受之」、神々が舜のつかさどる祭祀を嘉納したことが、「天」が舜に天下を與えたことの證であるともいっているが、もしこれらによって、西周的な主宰神としての「天」がそのまま孟子に繼承されていると斷ずるとすれば、思想史の發展に無頓着な見解といわねばなるまい。孟子が萬章に語る言葉の力點は、「使之主事、而事治、百姓安之」といひ、前引の條にも「朝覲」「訟獄」「謳歌」といふ、「諸侯」から「百姓」にいたるまでの臣民の行動、ほかならぬそれに、「天」のはたらきを讀み取ろうとする所にある。これを、「得乎丘民」(王念孫、下云、丘民之義也)而爲天

子」(下_{盡心})、「桀紂之失天下也、失其民也」(上_{離婁})などという言葉と組み合わせて、民本主義的と評するのはよいとしても、ここでのいわゆる「民」が、政治主體では決してなく、あくまでも權力による支配の對象としてのみ捉えられていることは、自明の事實ではあるが、忘れられてはならぬ。そのことは、孟子の民本主義と呼ばれるものの限界、といった観点からして重要であるだけではない。孟子にとって、「民」の動向とは、ひたすら支配の對象であるところの、非主體的なるものたちの動向にすぎず、それ故に、「民之歸仁也、猶水之就下、獸之走曠也、……」(上_{離婁})、「如有不嗜殺人者、……誠如是也、民歸之、由水之就下沛然」(上_{梁惠})と、自然現象に比喩されるのである。こうした「民」の動向を貫徹しているもの、それはもちろん、「民」自身の主體性ではない。それは、すべての現象の背後にあってそれらを規定する理法としての「天」でなくて、何であらう。「天」は、「民」を媒體としてそのはたらきを示し、この「天」のはたらきにより、「仁政」を行なう權力者は天下を有しうる。「天」が王者に天下を與えるとは、孟子にとって、かような意味である。西周的な主宰神としての「天」から、理法としての「天」への置きかえがなされているのであって、「百神享之」(上_{祭統})の成功という宗教上の現象にしても、この置きかえの回路の中で、理法に規定される諸々の現象の一環として捉えられていた、と見なすべきであらう。堯・舜に象徴される「王道」が、理法としての「天」の自己展開の結果であることを、ここにも確認することができる。

三一二 「天」と「王道」(その二)

孟子は、以上に考えてきたとおり、「天」を宇宙の理法とする「論

語」の立場を受けつつ、この理法の所與としての「性」(「耳目之官」プラス「心之官」)を想定し、その内部の狭義の「性」すなわち「心之官」を善的の道德的要素(契機)と見なし、そこで「性善」を説いた。「天」の人に對するはたらきが、廣義の「命」である。そして、「天」の所與たる道德的要素は、個々の人においては「仁義(禮智)」として、天下全體においては「王道」として完成するもの、とされた。自然觀と政治思想とのこうした繋がり、これも「論語」のそれを受けついだものである。さて、「王道」の政治を實行する君主は、「天」という理法のはたらきによって天下を與えられるのであるから、「天」——「心之官」——「性善」——「仁義(禮智)」——「王道」と連環してきた孟子の思想は、ここに再び「天」に回歸してゆく。孟子の思想のかかる構造に一貫するものは、「天」の理法性であった。こうして、個別的人間の倫理についても、天下の政治についても、その理想的状態(「仁義禮智」「王道」)は、「天」という理法にもとづくもの、この理法によって自然に實現するもの、とされることになる。個別的人間の場合、主體的機能として「四端」の擴充がいわれたが、それが究極的には、人の内部における理法の自己展開にはかならぬこと、前述のごとくであるし、同様に、天下の場合について君主に要請されている「仁政」にしても、君主の内面における「仁義」の實現に出發するとされている以上、これまた根源的には、理法の自己展開の所産なのである。「苟能充之、足以保四海、苟不充之、不足以事父母」(上_{公孫})、理法の展開としての「四端」の擴充は、個別的人間の倫理から天下の政治に至るまでを貫くものとされる。かく「仁義禮智」も「王道」も、右の連環構造を通して、「天」に歸屬する。

孟子のこうした思想は、人間を含めた宇宙を一定の理法のもとにあ

るものと見なす、「論語」の自然觀の型を繼承し、特に人間觀(「性」・「命」の概念)や政治論(「王道」論)の點で精緻を加えたものである。それは、宇宙および人間に觀念的理法が内在し、かつ、人間にア prioriな生得的要素として道德性が内在する、と考へることにおいて、メタフィジカルな思想といえる。同時にそれは、倫理や政治の理想的狀態を、理法的なものにもとづいて、究極的には外的自然現象と同様に、自然に成立する、と見なすものであるから、この意味でオプティミズムの性格を持つ。また、「天」という理法が展開し具體化される場合は、まずもつて個々人の「性」——その中の「心」——であるから、主觀的ないわゆる修養論の面では、個々の人の心事、心の持ち方が重視され、前述のような意味での觀念的主體性が考へられたし、この「心」の重視が國家レヴェルに擴大されると、

惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁、君義莫不義、君正莫不正、

一正君而國定矣。(釋義上、君仁下、不義又在釋義上)

などという、政治秩序の成立を君主の「心」に基づかしめる徳治論的發想となる。かように、心事のあり方を通して倫理・政治の理想が達成されるとする所にも、オプティミズムがある。

孟子のかかるオプティミズムは、彼の自然觀の構造からいえば、彼が、「天」を宇宙の理法とし、かつ、この理法が人の「性」——内的自然のなかで展開する、と考へたことに起因するが、社會・政治思想との關連の上で見ると、君主ないし支配階級の道德的自覺(前述の意味での主體性の自覺、「性」が善であることの自己意識)によって、國家の安定・天下の統一・民衆の福利、が實現される、という考へ方に起因するのであらう。——孟子は、彼がまのあたりに見た、戦亂・收奪・災害等々による民衆の悲惨な狀況から出發し、それらを救済する

ための政治のあり方を考察した。それが、「民をして生を養ひ死を喪して憾み無からしめ」(梁惠)「仰いで以て父母に事ふるに足り、俯しては以て妻子を畜ふに足ら」(同)しめる、いわゆる「王道」の治にほかならないが、そうした理想的政治の主體は、もちろん「民」ではなく、君主を中核とする支配階級にある。それ故、支配者たち個々のなかに、理想的政治を實現しうる要素(契機)が存在する、とされねばならぬ。それによって、理想的政治の現實的可能性が始めて保證される。のみならずまた一方では、それによって、支配階級、いわゆる「心を勞する者」(梁文)の、「民」に對する優越性と特權とが——「君子」「野人」の別(同)が、正当化されるのである。支配階級の個々人についていえば、彼らは、おのれの「心を盡す」ことによつて「其の性を知り」、それによつて「天を知る」こと(道德的自覺)、そしてそれにもとづいて「王道」の治を實現すべきことが、使命であるということになる。ここに、「仁義」や「王道」が、「天」という理法の展開の所産として、かつ、君主など支配者たちの心事の問題として把握される、というオプティミズムは生ずるのである。

四 理念と現實の間

「天」を理法的性格において解し、それにもとづいて、徳の内在性・理想的政治の可能性を説くこと、孟子のこうした思想が、孔子やその學園を繼承していることはすでに見た。しかし、春秋末期にあって、周の氏族制——「封建」制的社會・文化の恢復の可能性を望見していた孔子にくらべ、戦國中期、「封建」制の没落、いわゆる邑國家から領域國家への轉換がいよいよ激烈・鮮明に進みつつあった時期に生きていた孟子にとつて、狀況はさらに複雑であった。——領域國

家として確立しつつあった國家權力は、「封建」的諸侯・貴族の權力よりも直接的に、民衆の生活に入りこんでいた。しかも他方には「封建」的遺制、たとえば、「封建」制下の舊い氏族制的支配勢力、いわば舊貴族勢力が残存し、君主權力にとつては、それを顧慮しながら、領域國家への轉換という新しい現實に對應してゆくことが必要であつた。孟子は、齊の宣王に人材擧用のあり方を説きつつ、「國君進賢、如不得已。將使卑賤尊、疏險戚、可不慎與」(梁上)といふ。人材の擧用、「尊賢使能」(梁上)ともいわれているそれは、「封建」制の衰頽のなかで舊貴族に代わつて進出してくる「士」たちをもつて、君主の周圍に官僚機構を創り出し、領域國家の形成という新しい現實に對應することである。孟子は、「尊」・「威」たる舊貴族勢力の存在を認識しつつ、それとともに「進賢」||新勢力の吸収の必要を察知し、兩者の調和をはかつたのであらう。

さて、「封建」的遺制と摩擦しそれを打破しつつ出現してくるものは、いうまでもなく、專制的・官僚制的君主權力であり、この新しい歴史の潮流の極まりをなすが、全天下を統一する中央集權國家の登場であることも、またいうまでもない。そして孟子に於ては、現實のなかでのかかる專制君主出現への豫覺が、彼の政治理想としての「王者」(「王道」的君主)への期待とオーヴァラップしている。梁の襄王の「天下惡乎定」といふ問いに「定于一」と答え、さらに、「孰能一之」といふ問いに「不嗜殺人者能一之」と答えた孟子(梁上)、彼に於ては、人を殺すことを嗜まぬ「王道」の君主によつて、現實の諸々の矛盾は解決される、と考えられた。人民の生活の安定が實現されることはいうまでもない。またたとえば、萬章が「友」を問うたのに答えて堯・舜の關係に觸れた中の、「用下敬上、謂之貴貴、用上

敬下、謂之尊賢、貴貴尊賢、其義一也」(萬章)の語に暗示されるように、「尊賢」(||「進賢」)という人材擧用——領域國家形成という現實に應ずるための新勢力の吸収——と、「貴貴」という國家秩序の原理との調和も、「王道」の治のもとに達成される、と考えられていたのである。

孟子のこうした思想にとつては、現實に存在する君主が、「王道」の治を實行しうる理想的な君主の段階に引き上げられうる、という可能性が、何よりも重要な前提とならう。梁の惠王に對する「王如施仁政於民、……」(梁上)、齊の宣王に對する「今王發政施仁、……」(同上)という假定法の語り口は、この可能性(すなわち假定の實現性)をふまえたものである。そして、現實が理想に一致しうる可能性は、前節に見たごとく、君主を中核とする支配者たちに「仁義」・「王道」を實現する要素が存在する、と考えることによつて保證される。ここに、支配階級の人々について、「性善」、すなわち内的自然における道德的要素(契機)の内在が、孟子により、あくまでも強調されねばならなかつた。

孟子が直面した社會狀況は、彼の目に、「無道」・「亂」・無秩序と映る。彼は、それを克服するものとして「王道」の治を提起し、「王道」の實現を支配階級の「性善」に基づけたが、ただしそれだけでは、人には道德的要素が内在するから「王道」を行ないうる、善政が行なわれうるのは「性善」だからだ、という、同じ命題の反復にとどまるであらう。「王道」・「仁義」・「性善」のさらに究極的な根據として、「天」といふ理法が掲げられた思想的理由の少くとも一つは、ここにあるといわねばならぬ。現實の背後に於てこれを規定し、個々人の運命の起伏や天下の治亂・有道無道をもたらし、究極において「仁

義」・「王道」の根據となり、これら儒家的價值基準を成立せしめるものとしての「天」、それを考えることにより、孟子の人間觀、倫理・政治思想は理論的完結を見るのである。——孟子が直面した社會狀況の現實と、「王道」の理念との間の隔たりは、まことに大きい。その隔たりが大きいほど、「仁政」によって現實を理念に近づけようことの保證としての「性善」論、そしてその根據としての「天」の觀念は、彼にとつて、より重要性を増す。

五 孟子の觀念性

周「封建」制——邑國家の解體が、「封建」制の枠内での傳統的な生活形態をうちこわし、それとともに、人の生き方に繋がるものとしての價值觀、したがって規範意識を變質させたことはいうまでもない。

この状態のなかで、道徳規範を重要な問題としてとりあげ、それと人間の内的自然とのかかわりあいを追究したのが、儒家のいわゆる「性説」であった。そして「性説」は、政治思想と密着したものである。——儒家の思想家たちは政治と道徳とを切り離さず、「徳治」の立場に執着するから、彼らの政治思想は道徳思想から離脱しえない。彼らは、理想とする政治のあり方を構想するとき、その根底に道徳規範を据えようとする。道徳規範を擔うものとしての人の「性」が、そこで、政治思想・政治構想と密着して思索されることになるのである。かく、「性」が、道徳規範を擔うものとして考察された以上、儒家の「性説」の論題が「性」は善か悪かに終始したのも、当然のことであった。

孟子にあって、この、「性」と政治構想との相即は、「性善」から「王道」へ、という形をとった。彼が「性善」をいうときの「善」の内實は、要するに、「王道」、そしてその要件としての「仁義禮智」、

孟子における天と人

という價值基準の集約にほかならぬ。「善」という概念自體については、「可欲之謂善」(下盡心)という、説明にならぬ説明しかのこしていないのは、「善」とは何か、自明のこととされてきたからである。「善」の一般的概念を抽象することなどは、したがって、彼の關心に屬さない。「性善」説の力點は、「性」が本來的に、「仁義禮智」・「王道」を價值基準とする道徳規範を擔いうる、ということ、したがって「王道」の治の實現が可能である、ということにある。孟子はそのことを論ずるために、人における道徳性の内在、道徳規範の存立、「王道」の治の實現を、あげて、「天」という理法の自己展開の結果とした。

ここに、「天」——「心之官」——「性善」——「仁義(禮智)」——「王道」という連環をたどり、そして再び「天」に回歸する構造が成立すること、前述のとおりであるが、この連環を貫いている「天」が、宇宙の理法という觀念的なものである以上、右の構造の總體がいちじるしい觀念的傾向を持つことは避けようべくもなかった。道徳的要素(契機)たる「心之官」は、この「天」という理法の、人における存在の相であり、「天之所與我者」というアプリオリな所與として、非實證的に前提されている。そして、「性善」——「仁義(禮智)」——「王道」の連環は、「天」——「心之官」という觀念的なものの展開の、「性」と政治構想との相即という局面での表現にすぎぬ。「天」に出發しやがてそれに回歸することで、右の連環構造は、觀念性のもとに、自らを完結せしめている。「性善」説も「王道」論も、この構造から離れて、眞に實證的な、あるいは實踐的な思想として存在するのではない。

「心之官」が、「思」「擴而充」という主體性らしきものを有するとしても、それは實質的には「天」の屬性であることは先に述べた。か

かる疑似主體性は、やはりいちじるしく觀念的なものであって、理法としての「天」という普遍的なものから自立してはず、ただ、普遍的なものの個別的な（個々人における）現われであるにとどまる。

萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。（上）

という晦澁な言葉は、孟子における道德的主體性のそうした本質を考慮することによって解しうる。「萬物」は「天」という理法に規定されるが、「天」は個々人の内面に「性」という形で存在する故に、「萬物」（理法を介して）我に備はる。内面を省察してそのことが眞實に感得できる境地こそ最大の楽しみだ、というのが、この條のいおうとするところではあるまいか。

そして、かような觀念的主體性が、「君子」——支配階級に限定され、したがって道德的要素の普遍性も同じ限定のもとにあった一方で、「民」は、もっぱら支配の對象として、主體性を持たぬものとして考えられ、その動向は自然現象に比喩された。これらは、盾の二面である。すなわち、「天」という觀念的理法に貫かれた思想構造のなかでは、「君子」の主體性といつても實は人の内部における理法のはたらきであつて、嚴密には主體性と呼びがたく、また「民」は、理法がそこにはたらく媒体にすぎず、かくて、「君子」も「民」も本質的には主體性を脱落しているのである。このあたりのことを見おとすと、孟子における人間性の發見などという「評價」がなされることになる。（四）孟子の民本主義といわれるものも、實は、主體性を缺いた「君子」と「民」との關係として、究極には「天」のはたらきの一つとして、考えられたものでしかない。

そして、孟子その人もまた、「君子」の構成分子であることはいうまでもないから、右のことを、彼という一思想家の上につうしていえ

ば、彼にあつて、思想を營むものとしての主體性は、やはり、「天」という普遍的理法に従屬する觀念的なものとどまつていて、究極的に確立したそれではなかつた、ということになる。このことは、孟子が「諸子」（「封建」制の解體過程のもとで出現した「客」のなかの知識人）のひとりであり、彼の野心もしくは理想の實現が「客」・「諸子」にあつて原則的にそうであつたごとく、諸國遊歷の間での權力者への接近を通じて企圖される性質のものだつたことに、照應する。彼の政治構想の具體化は、權力者たちの自覺によつて可能となるとされ、結局、「君子」（孟子自身をも含む）たちの「性善」、そしてその根源としての「天」という普遍的なものに委託されるから、孟子という個人の主體性の問題としては徹底されないのである。

私は、孟子の思想を自然觀という側面から検討することを企て、彼にあつて、人間を含めた宇宙が「天」という一つの理法のもとにあるという、メタフィジカルな考えがなされている、とし、かつ、倫理・政治の理想的状態が、理法の自己展開の所産として成立すると、オプティミスティックに考えられている、とした。孟子のこの考え方は、彼が直面した現實が、「仁義」・「王道」という理念の段階に引き上げられることの根據をなす。しかも、孟子の思想構造的なや終始觀念的であり、彼の抱懷した、現實から理念への向上は、その根底に、觀念性、いいかえれば虚構性を包含していたといわねばならぬ。彼のオプティミズムは、つきつめれば、この觀念性Ⅱ虚構性の表現にすぎない。孟子のこうした特徴は、ほぼ同時代の莊子、戰國末の荀子によつて、それぞれの形で對峙あるいは批判されるが、しかし荀子においてもなお、孟子が「心之官」の概念に負わせた觀念的傾向は、持ち越さ

れることとなる。南宋の事功派の思想家とされる葉適の「習學記言」には、

……古之聖賢無獨指心者。至孟子、始有盡心・知性・心官・賤耳目之說。然則辯士素隱之流固多論心、而孟荀爲甚焉。(卷四)

先秦の儒家は、孔子を繼承した孟子において、觀念性を濃厚にした。秦漢以後、さらには宋明の儒家までも視野に入れて考えるとき、そのことの影響は、まことに多大であろう。

- 注(1) 「荀子の思想における自然認識と政治意識」(「山口大學文學會誌」二〇一・二〇二)・「中庸新經の一解釋」(「東方學」四一)・「呂氏春秋小論」(「漢魏文化」八)・「漢初儒家における自然認識と政治意識」(「山口大學文學會誌」二三・二四)・「漢初韓非學派と道家思想」(同二五)。
- (2) 荀子に關する前掲拙稿(注1)、および「荀子—古代思想家の肖像—」(評論社刊)。
- (3) たとえば關鋒・林聿時「春秋時代的朴素唯物主義思想斷片」(「春秋哲學史論集」所收)に事例が蒐集されている。
- (4) 「論語」の中でも、「予所否者、天厭之、天厭之」(禮)、「噫、天喪予」(進)のたぐいは、「天」に神的性格が残存している例とされるかもしれぬが、しかしこれらの語には、誓言の場合の常套句(劉淇「助字辨略」および楊樹達「詞詮」、所字の項を参照)、あるいは悲嘆の情をあらわす成句の投影があるとおもわれ、「論語」で「天」が人格化されている證とはしがたい。
- (5) 渡邊草「孔子説話の思想史的研究」(「古代中國思想の研究」所收、p. 92~107)・木村英一「孔子の天下遊説について」(「日本中國學會報」一八および「孔子と論語」所收)参照。
- (6) 阮元(「性命古訓」、「學經室一集」十)・劉寶楠(「論語正義」卷四)は、「論語」にいう「命」は、「德命」(道德性)と「祿命」(運命)とを兼

孟子における天と人

ねていとす。「命」の語義についてはなお、戴震「答彭進士允初書」(「戴東原集」八)に説がある。

(7) 「論語」にいう「性」が、道德的に無色のものとはされていなかったことは、「唯上知與下愚不移」(陽)、「中人以上、可以語上也、中人以下、不可以語上也」(禮)のように、「性」の實質が區分されていることよって知られる。とともにこれらの言葉は、「下愚、いわゆる「小人」は道德性の内在から除外されていたことを示している。

(8) 注7参照、また「君子而不仁者有矣夫、未有小人而仁者也」(禮)。よって、「君子之徳、風也、小人之徳、草也、草上之風必偃」(禮)のように、「小人」は人民は、「君子」の行なう政治による教化・恩恵の對象としてのみ捉えられる。

(9) 「論語」が、孟子の時代に現在のような形で成立していなかったことは明らかであるが、そのことは、思想的脈絡をたどる上では障害にならない。

(10) 朱熹は「得其理」と解するが、「思」の對象を認識・感得する意であらう。

(11) 朱熹・阮元によれば、趙注も、「比方天所與人情性」に作るものと「此乃……」に作るものとあり、朱熹は、「比方」は「於義爲短」といい、阮元は「比(方)」が是とする。なお、王引之(「經傳釋詞」比字)は、念孫の説を引きつつ「比、皆也」と解する。恐らく阮説が是。

(12) 以上のことからして、栗田直躬氏の、孟子のいわゆる「性」とは、道德的價値を與えられている「心」という一側面を指す、という見解(「性説の一考察」、「中國上代思想の研究」所收)よりも、板野長八氏の、孟子の「性」は「心」と五官の欲とを含み、兩者は大小の關係にあつて、質的に相違するものではない、という見解(「性善説と性惡説」、「東洋學報」二七―二八、および「中國古代における人間觀の展開」p. 85~86)が正當とおもわれる。

- (13) 「有命」は、孔子が子路にいった言葉を引きいたもの。
- (14) 「聖人之於天道也」の一句は、前の四句と構文を異にし、意味が通じにくい。「集注」の引く或るひとの説には「人」を衍とするが、それにして、仁義禮智という徳目と、聖という特別な人格とを並列すること、「孟子」の他の箇所とそぐわない。この一句は衍文ではあるまいか。

(15) 念のため、盡心下の前引の章を圖式化すれば左のようになる。

口之於味也、……**性**A也(A \parallel 耳目之官)。有**命**B焉(B \parallel 運命)。君子不謂**性**C也。

仁之於父子也、……**命**D也(D \parallel 當爲・使命)。有**性**E焉(E \parallel 心之官)。君子不謂**命**F也。

B \parallel F \parallel 狹義の命 B+D \parallel 廣義の命
E \parallel C \parallel 狹義の性 E+A \parallel 廣義の性

AはBに支配されるのでCに含まれず、DはEにより完成されるのでFに含まれない。B \parallel FとE \parallel Cとは結合しない。

(16) 「中庸」についての私見は、注1に挙げた拙稿で述べた。

(17) 「説文」に「端」字を「物初生之題」と釋するように、「端」は初生の意。したがって、伊藤仁齋が偽孫疏を引いて、「四端」を仁義禮智の「端本」「本始」の意とする(「語孟字義」)のが妥當であろう。なお阮元「孟子論仁論」(「學經室一集」)を參照。

(18) 大室幹雄氏は、孟子の「四端」が自律的に活動するものとされていることを指摘しつつ、「擴而充之矣」「苟能充之」「苟不充之」を自動詞的に解する(「孟子における世界と人間」)、「山梨大學教育學部研究報告」一九)。「四端」の自律性を指摘するのは結構だが、氏の讀解には語法的に難がある。「四端の心」を「擴めて充たす」という一見主體的な機能がいわれながら、その機能が「心」そのものに、ひいては「天」に歸屬せしめられている、という思想構造の意味に着目すべきである。孟子

において究極的に自律的なものは、「四端」でも「心」でもなく、「天」であった。

(19) 「存其心」の存は、離婁下の「存心」のそれとともに、焦循(「孟子正義」・安井息軒(「孟子定本」)のいうごとく察の意と見るべく、そしてかように「心」が省察の對象としていわれているとすれば、「盡其心」の盡は探究しつくすことで、以下の「知」とともに認識を意味する、と解すべきである。

(20) 「王道政治思想」(「津田左右吉全集」一八、「儒教の研究」三所收)。

(21) 「戦國的儒家の遍歴生活」(「古代中國思想の研究」所收)。
したがってそれは、「……王者之民、皞皞如也、殺之而不怨、利之而不庸、民日遷善、而不知爲之者」(「盡心」)と、さながら道家をおもわせる言葉でも表現された。

(22) 「不動心」(「公孫」)、「存心」(「離婁」)、「專心」(「告子」)、「求其放心」(「問」)、「盡其心」(「上」)、「存其心」(「問」)、「養心」(「下」)等。また「牛山之木」章(「上」)參照。

(23) したがって、「人之所以異於禽獸者幾希、庶民去之、君子存之」(「離婁」)。「君子所以異於人者、以其存心也、君子以仁存心、以禮存心」(「問」)。「不仁・不智・無禮・無義、人役也」(「公孫」)。「子何尊梓匠輪輿、而輕爲仁義者哉」(「下」)のように、「仁義」などの徳は、民衆には認められず「君子」に限定された。古の人は「天爵」(「仁義忠信」)を修めて「人爵」(「公卿大夫」)がこれにもなった、というのも(「告子」)徳と支配階級としての地位とが、あい附随すべきものと考えられていたことを示す。孟子の考えていた、人における道德的要素の普遍的内在が、原則として支配階級に限定されていたことは、彼の人間觀と政治思想との關連という面でも重要である。

(24) 「孟子」自體のなかにその具體例を探すと、たとえば、梁の惠王が孟子に向かつてその政策を語り、「河内凶、則移其民於河東、移其粟於河

内。河東凶亦然」(梁惠^上、閻若璩「四書釋地又續」に、河東は安邑(山西)等の縣、河内は河内・濟源(河南)等の縣、とするのによる)というの

は、こうした農民や穀物の政策的移動が、權力にとって可能となつていたことを示しているし、孟子が齊の宣王に説いたときの、「臣始至於境、問國之大禁、然後敢入。臣聞、郊關之內有園、方四十里、殺其麋鹿者、如殺人之罪」(梁惠^下)という言葉は、當時の國境での檢問や國都周邊の園

園での禁令(閻若璩「四書釋地續」や孫詒讓「周禮正義」^{地官甸人}は「郊關」を國都の遠郊の關門と解する)が嚴格だったことを暗示している。

さらに、孟子が要請する「關市譏而不征、澤梁無禁、罪人不孥」(梁惠^下)、「市廛而不征、法而不廛、……耕者助而不稅」(公孫^{丑上})等々の政策が逆に

證明する、當時の行政の苛察ぶりも、領域國家の權力が民衆の生活のなかに深刻に食いこんでいたことを意味するものといえる。

(26) 孟子が別の折に言及している「巨室」(離婁^上)も同様のものを意味するであろう。

(27) 人に「惻隱之心」があることの、「孺子入井」の例による説明(公孫^{丑上})や、「性」をめぐる告子との論争(告子^上)は、日常的な經驗から出發しているが、それらは、十分な實證性を與えられぬまま、人における道徳性の

生得的内在という論理に收めこまれていること、「孟子」本文に明らかであろう。なお、重澤俊郎「中國哲學史研究」p.56-58参照。

(28) 「一種の萬人平等論」「孟子の人間觀が、明るく、人間性に對する信頼に満ち」などという贊辭をつらねた「論文」(廣常人世「孟子の天人觀」、「東京支那學報」一二)が一九六〇年代に入っても公にされている

ことには、一驚を禁じえない。

(29) 孟子が遊歴の間に、自分の「面子」を保つべく、極力一時に大人げないまでに努めていること(たとえば「孟子將朝王」章^{公孫^{丑下}}・「孟子居

鄒」章^{告子^下}参照)は、こうした行動様式をとる思想家なればこそその自己顯示あるいは自己防衛であつた。

孟子における天と人

(30) 荀子における「心」の概念については、前掲拙稿(注1)・拙著(注2)に私見を述べた。