

孟軻の不動心の思想史的意味

一 孟軻の修養時代

孟軻は孔子の徒たるを得ず、「業を子思の門人に受け」(史記・孟荀傳)て、孔子に私淑した。彼の孔子に對する崇敬は、「生民ありてより以來未だ孔子あらざるなり」(孟・公上)の語に象徴されている。學成りて遊説に歩くようになってからも「願う所は則ち孔子に學ばんとなり」(同上)と言ひ、自らを「仲尼の徒」(孟・梁上)と公言している。彼が生涯にわたつて孔子を師として求めたことが窺われるのである。

しかし、彼は直接孔子より教えを受けることが能わず、自ら刻苦奮闘して道を求めたようである。例へば次の一文を見よう。

待文王而後興者凡民、若夫豪傑之士、雖無文王猶興、(孟・盡上)
 德における能動——王と、受動——民との關係を述べたこの文は、彼が德において能動的な豪傑の士たらんとしたことを表白している。同時に、人に依つて立たしめられるのではなく、自らに據つて立たんとする彼の奮闘を思わしめよう。

或いは荀子が孔門の諸子の修養のさまを評する言の中に「孟子敗るるを惡みて妻を出だす、能く自ら彊うと謂う可し」(荀・解蔽)と述べ、その修養時代の禁欲的とも言える一端を垣間見せるものと言

えるだろう。後に彼が「心を養ふは寡欲より善きはなし」(孟・盡下)と言うのは、かかる實踐の存したことの裏付けとも見ることができよう。

更に、彼の修養時代を彷彿せしめるのは次の一文である。

舜發於畎畝之中、傅說學於版築之間、膠鬲學於魚鹽之中、管夷吾學於土、孫叔敖學於海、百里奚學於市、故天將降大任於是人也、必先苦其心志、勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身行、拂亂其所爲、所以動心忍性曾益其所不能、(孟・告下)

ここに登場する人物は、いずれも王者・覇者の輔弼の任に就く以前には、一介の布衣として試練・逆境に遭うている。その試練・逆境の極限においてこそ、「天の大任」を擔い得る新たな自己が生まれ、己の運命の新たな展開がなし得るといふのである。試練の極限が人間の實存を開くという人生の普遍的な眞理を孟軻は語つていたのであるが、彼も又かかる試練と逆境のうちに敢えて身を置いてその修養時代を過ごしたであろうことを、我々は充分に想像することができるのである。

かくて幾多の學問・修養を経て、彼は四十歳ごろに「天の大任」を擔い得る大丈夫としての自覺・確信を持つに至つたようである。それ

吉永慎二郎

を示すのが「我四十、不動心」(孟・公上)の語である。この新境地に立つて彼は己の學說を次第に形成し、やがて諸國の遊説に出たのである。彼の遊説が「叟」と呼ばれる老境の始めにあつたことから、彼は己の學說形成に充分な時間的餘裕を持ち得たと考えられる。

このように彼の精神史を簡単に一瞥するとき、「子思の門人」に學問の手ほどを受けてより、遊説に出るまでを、孟軻の修養時代Ⅱ思想形成期と見做すことが可能であろう。

この修養時代において、彼の精神史に畫然たる轉機をもたらし、その後の彼の思想形成の發出點となるものとして、「不動心」の體認が浮かびあがつてくるのである。では、一體彼において、不動心とはいかなる思想的内實を孕む境位であるのか。又それはいかなる思想的な意味を持つものであるのか。これが本稿の考察せんとする課題である。

二 不動心への問い

『孟子』公孫丑上篇の第二章は、この不動心をテーマにした、孟軻と弟子公孫丑との思想的對話の雄篇である。本稿では、この對話の流れを熟視しながら、不動心の内實へと考察を進めてゆきたい。まず冒頭の公孫丑の問いである。

公孫丑問曰、夫子加齊之卿相、得行道焉、雖由此、霸王不異矣、如此則動心否乎、(孟・公上)

異説の多い一文だが、ここは朱注よりは歴史的心理的状況を質料に追う趙注によつて解する。この問いの意は、「先生が齊の大臣となり、道と徳による政治を行なう立場に立つたとすれば、臣下の位に居るとしても(大國齊の實權を握るわけで)、古の覇者や王者と同じ立場に立つ

ことになりましたが、このようであればいかに先生でも、現實の責任の重大さと理想を實現する困難さに、とても自分の能くする所ではないと心に動搖が起こりませんか」ということになる。婉曲だが辛辣な問いである。これは實は、王道を高唱する孟軻その人の主體的力量を問うという不敵な底意を秘めた言なのである。

これには伏線がある。これに先立つて行なわれたであろう同篇第一章の對話において、孟軻は、「齊を以て王たることなお手を返すがごとし」と、王者の作らぬこと久しく、民が今ほど虐政に憔悴している時はないから、萬乘の國の齊が王道をなすことは文王の時よりもはるかに容易だと説いた。つまり歴史の客觀狀況が王道を待望しているのだから「事古の人(こと)に半ばにして、功必ず之に倍せん、惟だ此の時を然りと爲す」というのである。これを聞いた公孫丑は孟軻の展望と現實との懸隔に驚き、ではそれだけ客觀的狀況が整っているのなら、先生御自身が齊を王たらしめるべく齊の政を執ることができのですかと問うのである。これには「子は誠に齊人なり、管仲・晏子を知るのみ」とやりこめられた感情的なものも働いたかも知れない。

この丑の意氣ごんだ問いに、豫想に反して孟軻は、
否、我四十、不動心、(同上)

と明快に答える。これに驚いた丑は、「是不難、告子先我不動心」(同上)との孟軻の言に探求心を刺激され、「不動心、有道乎」と問う。ここから孟軻の不動心の論が展開されるのである。

三 告子の不動心

不動心の方途を問われた孟軻は、まず身近な例として北宮黝・孟施舍の養勇をあげる。北宮黝の誰にも侮られまいとし、どんな敵にも克

たんとする養勇の法は、子夏が衆道を修めようとしたのに似ている。又孟施舍は、どんな敵にも「畏れない」という氣持をどこまでも貫くだけのことによつて勇を養わんとする。これは曾子が己の内なる道義性を貫くことを中心とした修養法と似ている。前者と後者を比べると「守約」つまり要點を把握している點で、後者は前者に方法的に勝るとする。

しかし後者の中では、孟施舍の「守約」はあくまで「氣」を守ることにあるに對し、曾子の「守約」は「義」を守る所にあり、施舍は曾子の「自反而縮、雖千萬人吾往矣」(孟・公上)の大勇にははるかに及ばない、と孟軻は言うのである。この曾子への言及は後の浩然の氣への伏線と言える。

では、孟軻に先立つて不動心を確立したという告子の方法はどうなものなのか、「敢問、夫子之不動心與告子之不動心、可得聞與」(同上)と丑は問う。これに孟軻は告子の成句を引用して答える。

告子曰、不得於言勿求於心、不得於心勿求於氣、(同上)

不動心論において重要な鍵となるこの成句の解は必ずしも明確ではない。趙注は告子についての傳誦らしきものを述べるに過ぎない。

朱子はこれについて「告子謂、於言有所不達、則當舍置其言、而不必反求其理於心、於心有所不安、則當力制其心、而不必更求其助於氣、此所以固守其心而不動之速也」(四書集注・孟子三)と、告子が心を動かさぬために言を舍置し氣の影響を斷ち、あたかも禪家のような方法を行つたとしている。朱子以降、仁齋や清朝考證學者に至るまで概ねこれを踏襲している。

これは告子が『氣の思想家』であるという點の認識が脱落していたために、このような理解に陥つたといえよう。そこで告子が『氣の思

想家』であるということを確認しておかねばならない。それには次の理由があげられる。① 孟軻の「夫志氣之帥也」(公上)の説は告子の氣を主體とする説に對立するものであること。② 告子の『仁内義外説』は氣を主體とし、心を氣に比べて他律的なものとする所に由來すること。③ 告子が「生之謂性」(告上)、「食色性也」(同上)という性は氣を主體とするものであること。

これらのことから、告子が氣を主體に置く思想家であることが確認されるであらう。

そこで、この成句は氣を主體とする實踐命題として理解することができる。ただ氣を主體とする立場にも、心に一定の働きを認めるものと、あくまで排他的に氣の專一を守らんとするものがある。前者を積極的側面、後者を消極的側面とする時、この成句にも二つの側面からの理解が内在している。

まず、積極的側面においてこれを解すると、「(人の)言で領解し得るものには言で對應し、領解し得ぬものを心に求めるな。(人の)心で領解し得るものには心で對應し、領解し得ないものを氣に求めるな。」となる。趙注に見える告子の傳誦はこのような方向に解し得る。趙岐によれば、告子は勇を好むが思慮のない人物で、人が不善の言を己に爲せばその心に善意のあるのも思慮せずに直ちに怒り、人が悪心をもちていると知れば善い言葉や顔色で近づいても直ちに怒つた、といふ。

この傳誦に見える告子の態度は、言によつて心を、心によつて氣を亂さない限りは、言・心の積極的な行使を是認するものとみてよいであらう。

しかし、これが一たび氣の專一を亂すようなことになれば、斷乎と

してこれを拒絶する。そこからこの句のもう一つの消極的側面としての理解が成り立つ、それは、「言に得られぬもので心を亂すな。心に得られぬもので氣を亂すな。」となる。これを短絡的に實踐したものが孟施舍の勇ということになる。そして、告子の不動心も又終極的にはこの立場に立つものだと言える。つまり告子の「約」とする所も氣なのである。だから孟軻はこれを「難からず」と評したのである。

結局、孟軻から見れば、告子の不動心は、心の主體性・自立性を甚だ阻害して氣の專一を守るものと映る。そこで孟軻は言う。
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、
(孟・公上)

「不得於心、勿求於氣」を可とするのは、朱子も云う如く一應の是認である。氣の專一を守るために「勿求於氣」というのは根本的に孟軻と相容れない。しかし心を主體として、心の自立性を守らんとして「勿求於氣」とするのであれば、孟軻と一致する。この點でこの句は「可」とされる。一方、「不得於言、勿求於心」は全面的に否認される。行爲の中に心意を看取することは、「言を知らざれば以つて人を知る無し」(論語・堯曰)という儒家的思惟の傳統だからでもある。

ここで孟軻が強調したいことは、言と心との連關ということもさることながら、心と氣との連關、しかも心の氣に對する優越的な連關なのである。「夫れ志は氣の帥なり、氣は體の充なり夫れ志は至たり、氣は次たり」とはそれを明確に説いたものである。ここから孟軻は、告子の「不得於心、勿求於氣」という實踐命題に對して、心を主體とした「持其志、無暴其氣」という實踐命題を提示するのである。ここにおいて告子の命題は最終的に全面否定されるのである。

告子の不動心と孟軻の不動心との相違は結局は、氣に主體を置く告子の哲學と、心に主體を置く孟軻の哲學との相違に歸せられる。では、孟軻の如き思想的立場に立つた不動心は、告子に比していかなる點で優れるというのか。丑の問いが續く。

敢問、夫子惡乎長、曰、我知言、我善養吾浩然之氣、(同上)
「知言」が告子の「不得於言、勿求於心」の命題に對し、「浩然之氣」が「不得於心、勿求於氣」の命題に對して説かれたものであることは明らかであろう。そして、ここから浩然の氣の説が開陳されるのである。

四 管子四篇と浩然の氣

孟軻の説く浩然の氣が純粹に儒家的思惟から出自したものではなく、それが同時代の道家系の思潮の影響を受けたものであることはつとに指摘される所である。浩然の氣の考察に入るに先立ち、特に注目すべき論考にふれでおきたい。

まず郭沫若氏は「宋餅・尹文遺著考」(一九四四年『青銅時代』)において、管子四篇(心術上・心術下・白心・内業)を宋餅・尹文の遺著と斷定した。その中で心術下と内業の内容の類似を考察し、二つは師説を同じうするものの別の底本だとした。特に孟軻との關係では、「其爲氣也、配義與道」(公上)という浩然の氣との關係は、内業の靈氣と道との關係に當るとし、この靈氣を根本として孟軻が浩然の氣を説いたと主張したのである。又告子を宋餅の弟子と想定している。この郭氏の論考は先秦思想史に斬新な展望を提起したものであつた。だが、實證的な論證としては不充分さを殘した。

その後、赤塚忠氏は「道家思想の原初の形態」(一九六八年『東京大

學文學部研究報告・哲學論文集』において、この管子四篇の内容を検討して、古代信仰から發芽する道家的思辯の發生と展開との過程を讀みとつた。

赤塚氏は禮記の祭統・祭義の交神明の祭禮を手がかりとし、儀禮・詩經・卜辭などの知識を援用しつつ、心術上の經の中に原經を指定し、原經——經——解という發展をとらえ、この成立を紀元前四・五世紀の交とした。心術下は、上で説く「虚靜」という受動的な「道」の體認に對し、「氣」の概念を導入し、「精氣」という主體的統一により道を體認せんとするもので、この篇に最も近い思想家として告子を擧げ、この篇を前四世紀後半のころの成立とした。白心は心術上を下とは別方向に發展させたもので、道の超越的な自然必然律を説き、墨家の影響がみられることから、前四・三世紀の交の成立とする。そして内業は心術下を受けるものだが、前三篇を總合する意圖をもつ。そこに主心的傾向がみえることから荀況の解蔽の影響があるとし、前三世紀前期ごろの成立としたのである。

この赤塚氏の論考は、従来の本文批判のみによる方法に比べ、本文批判の前提として古代史の客觀的知識を援用することにより、道家思想の發生的な形態を指定しその思辯の展開過程を跡づけたもので、より實證的で整合性のある體系を提示し得たと言えよう。特に古代信仰の靈的體驗に道家的思辯の發生の構造を看取した點は、卓見というに恥ないであらう。

本稿の考察にとつて注目すべきは、赤塚氏が心術下を孟軻・告子の時代の思想だとし、特にその「精氣」説は告子の不動心論に當るものだとしている點である。そして告子の「不得於言、勿求於心、不得於心、勿求於氣」の不動心の實踐命題は、心術下の「無以物亂官、毋以

官亂心」の命題と同一のものだとしている點である。(この命題の類似は郭氏も指摘する所だが。)

心術下が管子四篇の中で始めて「氣」の概念を導入し、積極的に氣の思想を展開していること、不動心と精氣の共通性、類似の概念の存在など、狀況的にみてこの赤塚氏の指摘もまず妥當なものと思われる。

問題となるのは内業の扱いである。郭氏は心術下と内業を同時とみるから、内業から孟軻への影響を想定する。しかし、赤塚氏の説に立てば内業は孟軻より後で、更に荀況の後だとする。ところが、これから考察する浩然之氣の章の文と最も類似がみられるのが内業である。しかもこれらの類似の文は内業には見えないが心術下にはない文である。

これらのことを總合して考えれば、内業はやはり孟軻の後に出てむしろその影響を受けたと見るのが妥當であらう。ただそれが荀況の後まで下がるのは考えにくい。主心的傾向は孟軻の影響とも考えられるからであり、本文の類似は孟軻との近接を思わせる。従つて内業は、孟軻の影響を受けたものだが、その基調は心術下の思想を繼承し、しかも孟軻らとさほど離れない時代のものと考えるのが妥當ではあるまいか。

そこで、本稿の考察にあつては心術下を告子・孟軻の時代の思想、特に告子の思想を反映するもの、内業を思想の基調としては心術下を繼承し孟軻よりやや遅れるもの、として參考としてゆきたい。

五 浩然の氣

浩然之氣の章は次の四段に分けて理解することができよう。(1) 自

ら體認した浩然の氣の表出と、それを體認する實踐法の直截な表現。
(2) (1)を受け、浩然の氣を對象化・論理化して述べ、そこに内在する法則性を明らかにする。(3) 告子への批判。(4) 浩然の氣涵養のための否定的實踐命題とその譬喩。

まず第一段について。

(1)敢問、何謂浩然之氣、曰、難言也、其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞于天地之間

この章の句點は、朱子をもつて鐵案とすべきであろう。趙注によれば「至大至剛以直」で切るべきようである。しかし、孟軻の浩然の氣が、曾子によつて先鞭をつけられた義を以て養う大勇の發展上に在ることを考えれば、朱子の「惟其自反而縮、則得其所養」(集注)とするのを甚だ妥當とする。又「至大至剛以直」では意味に明快さを缺こう。又これを易を以て解釋するのも妥當ではない。

この浩然の氣の表現との類似が指摘されるのが先にみた管子内業の一文である。

精存自生、其外安榮、內藏以爲泉原、浩然和平以爲氣淵、淵之不涸、四體乃固、泉之不竭、九竅遂通、乃能窮天地被四海、(管子内業)
ここに「浩然和平」とは精氣が内に存するときの内の充實の形容であろう。それは外に現われれば「天地を窮め四海を被う」ものである。この點、浩然の氣が「天地の間に塞つる」との酷似している。つまり兩者とも「浩然」(盛大流行之貌——朱注)という點では一致している。しかし、内的な境界を表現しているであろう「和平」と「至剛」とは明らかに異質である。前者が満ち足りた靜明な境地を思わせるに對し、後者は「剛」とは、彊く斷つなり(説文)というように、能動的な意志とそれのもたらすエネルギー的なものの充溢を感じさせる。

孟軻の不動心の思想史の意味

この兩者の質的な相違は、「和平」が「靜因之道」(管子・心術上)に由り、「至剛」が「直を以て養う」道徳的實踐に由るといふ兩者の修養實踐の相違に由來するものであろう。そしてこの「養氣」と道徳的實踐との連關を發見し、道破した點にこそ、孟軻の「浩然之氣」の獨創性が存するのである。

ただ、この第一段の表白においては浩然の氣の相貌が全體的に語りられているが、それは主觀的であり直截的である。この「以直養」の實踐法も、未だ曾子の語の範圍を出でず、孟軻の論理的表白は未だ充分ではない。「言い難い」ものを即自的に言語化したものが第一段であるといえよう。

第二段ではこれが整理され論理化されて表現される。

(2)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、

ここで注目すべきは、氣が明確に義・道との連關においてとらえられていることである。

まず、氣と道との連關は管子・内業に「氣道乃生」と説き、これは道家系の主張であることが判る。このことから郭沫若氏は、氣を道と連關して説くことは、浩然の氣の「氣」概念が道家思想からの借り物であることの證據だとしている。蓋し妥當であらう。そのためこの「道」の語は、ついに再び浩然の氣章においては登場していない。重要なことは氣と義の連關が説かれ、そしてそれが浩然の氣説の基調となつている點である。つまり、氣と義の連關という構造によつて浩然の氣が養われるということ述べている點である。ここで孟軻はまず「其爲氣也、配義與道、無是餒也」と、氣と義の連關の法則性という命題を提示する。次の「是集義所生者、非義襲而取之也」とは、

二つのことを説かんとするのではなく、あくまでも氣と義が密接不可分な存在論的に連關したものであるという一つのことを表裏して明かそうと見ると見るべきだろう。つまり義の實踐のある所、即自的に浩然の氣が生じるのである。「無是餒也」や「行有不慊於心則餒」という表現は、この即自的な連關を譬喩したものだと言えよう。言い換えれば義の營爲に内在的に浩然の氣が發出して來るのである。それは「義襲いて之を取る」という如き、意圖的功利的な營爲において爲し得るものではないというのである。

要するにこの第二段は、氣と義との即自的内在的な連關の法則性が明確に提示されているのである。この法則性を定立することによつて、孟軻は始めて曾子の地平を越え、彼の「大勇」よりはるかに普遍性を持ちかつ深化された浩然の氣説を創出し得たと言えよう。

ところでこの孟軻の立場は、義を内在するものとするのであつて、これは義を「外」とする告子と鋭く對立する。そこで第三段は告子への論駁がなされる。

(3)我故曰、告子未曾知義、以其外之也、

氣を人間存在の主體的根據とする告子にとつて、心の働きに屬する義は他律的なものとなり、義外説は必然の歸結となる。つまり圖式化すれば、心——義内の孟軻 氣——義外の告子という思想的對立關係が描けよう。

ところでこの告子の義外説をもう少し具體的に探ることができないだろうか。そこで告子と最も密接な管子・心術下に注目してみたい。試論的に告子の義外説の輪郭を探ることが可能かも知れない。

例えは、「是故意氣定、然後反正、氣者身之充也、行者正之義也、充不美則心不得、行不正則民不服」(心術下)とはまさに義外説を表わ

してまいいか。この一文は「意氣定、然後反正」を原理的命題とし、そこから二つの展開を行つている。一は、氣——充——心得である。意氣が定まり、充實しておれば、心(思慮、判斷)の働きはその適正を得るといふことである。二つは、行——正之義——民服である。つまり外なる行爲が中正を得れば、民が服従するといふことである。この際、義とはあくまでも内なる存在の充實には無關係の、むしろ功利性を帯びた外的な規範性に外ならない。これはまさしく義外説に當るといえよう。

又、「凡民之生也、必以正平、所以失之者、必以喜樂哀怒、節怒莫若樂、節樂莫若禮、守禮莫若敬、外敬而内靜者、必反其性」(心術下)では、「外敬」といふ他律的規範(禮への從順と、「内靜」とが本來の「性」を保全するもの)だといふ。ここでは義は本來の「性」を外的に保全するものであつて、それと連關して充實せしめるというものではない。これは「何以謂義内、曰行吾敬、故謂之内」(孟・告上、傍點筆者)と對照的な立場に立つものであつて、やはり義外説にあたらう。

要するに心術下から想定される告子の義外説は、内なる存在(生)と義との連關を認めないか、或いは最も消極的にしか把握しない立場であると言えよう。

義と氣の連關こそが浩然の氣説の生命線だから、これと眞つ向から對立する告子への攻撃は熾烈とならざるを得ない。第四段も又告子への批判を含むのである。

(4)必有事焉、而勿正、心勿忘、勿助長也。無若宋人然、宋人有閔其苗之不長而揠之者、芒芒然歸、謂其子曰、今日病矣、予助苗長矣、其子趨而往視之、苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣、以爲無益、而舍之者不耘苗者也、助之長者揠苗者也、非徒無益而又害之。

最初の一行は、浩然の氣を養う上での否定的實踐命題と見ることが出来る。

「必有事焉」について趙岐は「事」を「福」と釋す。しかし『孟子』中に「福」の字は本文に一例、詩の引用に二例見えるのみで、本文の一例も「禍福無不自已求之者」（公上）と、思想的キーワードとして使っているのではない。ここは兪樾の見解に従う。兪樾によれば、趙岐の注した原本は「必有福焉」と經文がなつていたので、後人が趙注に「言人行仁義事」と云うにより經文を改めて「必有事焉」としたもので、「福」は「副」の古字であるから、もとの經文は「必有福焉、而勿正」とつくりその意味は正しく「必有副焉」である（この點趙岐も誤っている）、というものである。従つて「必ず副有り焉」とは「配義與道」の意であつて、義と氣の連關を説いたものに外ならない。

この中心テーマを提示した上で、三つの否定命法が列擧されている。「勿正」とは兪樾の言うように「副」に對するもので、氣を正（主體）としてはならないとなる。「心勿忘」とは義によつて氣を養うことを忘れるな之意となり、「勿助長」とは、これとは逆に氣をむりに養うなどの否定命法である。

第二行目からはこの三つの否定命法、なかでも助長説の、譬喩である。この譬喩の「以爲無益而舍之者不耘苗者也」は「心勿忘」と對應し、浩然の氣を養なおうとせぬ世の人々を指すであらう。又「助之長者掘苗者也、非徒無益而又害之」は「勿助長」と對應し、これは告子らの徒を指すのであらう。そして黜舎らは氣を主體とするという點で「勿正」に當ると考えられるのである。

何故告子らが助長の徒だといえるのか。一つには、この段の中心は「勿助長」の否定命法で、孟軻がここで論駁せんとするのは浩然の氣

説に對立する告子なのだからである。二つには、告子の義外説はすでに見たように、心↓氣の内在的な成長を待たず、外なる義によつて直接氣を保全せんとするものであつた。これは宋人が苗の成長を待たず、直接苗に手を加えるというアナロジーと重なるからである。要するに浩然の氣説は、義と氣の連關の法則性及びそれと對立する告子への批判を軸として展開されているのである。

六 和平と至剛

浩然の氣説を孟軻の説く所に従つて検討して來たが、更に浩然の氣の内的境位の問題について考察したい。

論者によつては孟軻の浩然の氣と道家の養氣とを全く同じ内實・内の境位に立つものと見做すむきもあるが、いかがであらうか。先に見たように、孟軻の浩然の氣の内的境位は「至剛」であり、告子の流れを汲むと思われる内業の「氣」の内的境位は「和平」であつた。「至剛」とは「強く斷つ」力を表わす「剛」に象徴されるように、外に發出しゆく能動的な境地である。一方の「和平」は「不以物亂官、不以官亂心」の實踐法に象徴される靜明な境地である。従つてこれはそこから外に發出することよりは、そこに安息することに重點があるといえる。つまり、「至剛」とは外に向う發出的な内的充實であるに對し、「和平」は内において安息する内向的な内的充實である。兩者のあり方は本質的に異ると言える。

ではこのような相違はいかなる影響を兩者の營みの上にもたらすであらうか。

義の實踐による至大至剛の浩然の氣の充實は更に義の實踐へと向わしめるエネルギーとなるから、「至剛」の境地は擴大再生産的に充實・

深化しゆくわけである。このような内的エネルギーの發出的・擴充的様相というものは、孟軻學說の「四端說」と相似形であると言つてよいだろう。「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」（孟・公上）というのと、浩然の氣の「以直養而無害、則塞天地之間」という擴充の様相はまさに相似している。ただ異なるのは、四端が徳についてのものであり、浩然の氣が氣についてのものである點である。しかし四端の文の直前には「人之有是四端也、猶其有四體也」と四端の内在が身體に譬喩されているが、ここに四端と身體的存在に氣との密接な連關が示唆されているとは言えまいか。

これらのことから浩然の氣說と四端說とを同質のものと思ふのはまだ早計かも知れない。しかしここにこの兩者の同質性を示唆する重要な材料がある。それは他ならぬ浩然の氣の内的境位を表す「至剛」という概念は、極めて「仁」の概念に近いということである。今、『論語』に見える仁を一瞥すると、

仁者先難而後獲、可謂仁矣、（雍也六）

曾子曰、士不可以不弘毅、任重而道遠、仁以爲己任、不亦重乎、死而後已、不亦遠乎、（泰伯八）

剛毅木訥、近仁、（子路十三）

仁者必有勇、勇者不必有仁、（憲問十四）など、「仁」は「至剛」というにふさわしい面を持つているのである。

浩然の氣の内的境位たる「至剛」が仁と重なる内容を持ち、浩然の氣の發出的・擴充の様相が四端說のそれと相似形だとすれば、四端說の原型こそ浩然の氣說であると考えることが可能であろう。

そして更にここには、孟軻學說の形成を促した重要な法則性が潜在

していよう。一體、浩然の氣を生ぜしめるのは義の實踐であつた。この義の實踐によつて擴充する浩然の氣の様相が至大至剛であり、その内的境位が至剛であつた。そしてこの至剛が仁と重なることすれば、ここには仁をもたらずものは義の實踐であるという重要な命題が潜在しているはずである。この「義→仁の法則性」の發見こそ、孟軻の浩然の氣說の最も重要な思想的意味であつたと言えるのではあるまいか。この法則性が彼の學說を、四端說さらに仁義說へと展開させゆく内的モメントとなりゆく、と考えられるからである。つまり彼の學說が、「義の思想」とも言うべき發展と基調を有するのはこの法則性に由來すると考えられるからである。

一たび完成した體系は、その體系を生み出した必然性を離れて獨自の展開をとげる。その爲に出來あがつた體系を眺めるだけでは、その形成過程の必然性を把握し得ないものである。それでも、今彼の仁義說のうちその形成過程を開示してくれるものには次のような語がある。

仁 人之安宅也、義 人之正路也、曠安宅而弗居、舍正路而不由、

哀哉、（孟・離上）。 仁 人心也、義 人路也、舍其路而弗由、放其心而不知求、哀哉、（孟・告上）

これらの路→家、路→心の譬喩が反映するものが、義→仁の法則性であることは容易に看取され得よう。

以上、要するに浩然の氣の「至剛」の境地が、四端說・仁義說へと顯現してゆくことを確認することができるのである。

それでは、内業の「氣」の内的境位である「和平」はどのような顯現をたどるであろうか。既にこの「和平」は内的充實を以てそこに安息せんとする境地であることを述べたが、内業にはこの境地の顯現を

次のように説く。

大心而敢、寛氣而廣、其形安而不移、能守一而棄萬苛、見利不誘、見害不懼、寛舒而仁、獨樂其身、是謂雲氣、意行似天、(管子・内業)

ここに見えるのは、氣を專一にして外物に動ぜず、自ら矜りて悠々たる境地に自適する孤高の士である。このような倫理的態度を端的な表現で扱えれば、「寛舒」「獨樂」であろう。他に對して寛舒、自らに對して獨樂というこの態度は、要するに個人主義的傾向を示すものであり、家族的紐帯に立脚した利他主義を説く四端・仁義説とは、對極に立つものであると言えよう。そして、このような倫理的態度をとつた人物を孟軻の周圍に見回すとき、我々は楊朱の存在に氣づくであろう。

楊子取爲我、拔一毛而利天下、不爲也、(孟・盡上)

という彼の倫理的態度は、郭沫若氏の言うように孟軻の學派的偏見を除けば、和平——寛舒——獨樂という方向と一致するのではあるまいか。このことから、告子と楊朱は極めて近い立場に居た(勿論楊朱が先輩だが)ことが窺えそうである。とすれば「楊朱・墨翟之言盈天下、天下之言、不歸楊則歸墨」と慨嘆した孟軻が、告子に對して熾烈な論争を展開するのもうなずかれるのである。

かくて、内業の「和平」の境地は、「至剛」の境地と全く對照的な顯現を爲すことが明確となるのである。

更に今一つこの兩者の内的境位の顯現の問題として、政治權力への對應の問題を考察しておきたい。

まず、至剛↓四端↓仁義という顯現をたどる孟軻の立場では、政治權力への對應は次のように説かれる。

景春曰、公孫衍張儀豈不誠大丈夫哉、一怒而諸侯懼、安居而天下

孟軻の不動心の思想史的意味

鳩、孟子曰、是焉得爲大丈夫乎、……以順爲正者、妾婦之道也、居天下之廣居、立天下之正位、行天下之大道、得志與民由之、不得志獨行其道、富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈、此之謂大丈夫、(孟・滕下)

權謀術數が最終的に據り處とするものは權力である。従つてその立場は權力への従順と利用という表裏する對應となつて顯われる。これに對し「大丈夫」は「道」を據り處とする故に、權力に對しそれを越えた價值觀によつて統御せんとする自立的な對應をなすものである。つまり、縦横家に見られる權力への従順と利用という立場に對し、權力への自立的統御の立場こそが、孟軻の立場であつた。

これに對し、内業の氣の「和平」の境地がもたらす對應は、先に引用した文に見える如く「獨樂」の立場である。これは前の兩者のいづれでもなく、權力から没交渉的に超絶する立場であると言えよう。この點、告子に影響を與えたであろうと考えられる楊朱も、孟軻から「爲我」「無君」と稱されたように個人主義的かつ没政治的な立場であり、やはり權力から超絶するものであつた。

ここでも「至剛」——權力への統御、「和平」——權力からの超絶と、實際立つた對照が見られると言えよう

なお付言するならば、管子四篇のうち、この權力からの超絶という傾向は氣を中心概念とする心術下——内業という系統において見られ、これに對して道を中心概念とする心術上——白心においては、むしろ道の自然必然律に擬された權力への、絶對服従の傾向が見られる。これは、道家思潮の展開の過程が管子四篇にそのまま縮約されているわけで、極めて興味深い。

七 知言

さて、再び孟軻と公孫丑との對話に戻りたい。浩然の氣説が一段落すると、丑は「何謂知言」と問を發し、孟軻が答える。

諛辭知其所蔽、淫辭知其所陷、邪辭知其所離、遁辭知其所窮、生於其心、害於其政、發於其政、害於其事、聖人復起、必從吾言矣、
(孟・公上)

趙岐はこの四辭を解するの左傳・國語の史實を引用しているが、それらは概ね權謀術數の言に屬し、その策謀を見抜くことを以て「知言」としている。しかし焦循の指摘するように、この種のこととは「孟子の賢」(焦循・正義)を待つて始めて知り得るほどのことではない。ここは言辭を通して心のあり方を道破するとする朱子・焦循に従う。

朱子は「彼告子者、不得於言不肯求之於心、至爲義外之説、則自不免於四者之病」(集注)とつまり四辭の病を告子に歸している。又焦循は、「諛辭」とは「一曲に蔽われて大理に聞い」(正義)ことで告子に當るとし、「淫辭」とは鶻冠子に「淫辭者因物者也」(能天篇)という如く理に因つて人心に浸淫するもので墨子の兼愛の言などがこれに當るとする。又「遁辭」を詭詐の辭とし張儀・蘇代の徒にあてている。このような朱子・焦循らの解は、言辭を通して單に心のあり方を知るといふのみならず、更にそれを規定する思想の「正邪」を知るといふ方向を示している。

そして、孟軻の云う「知言」はまさしくそのような意味であらう。何故なら孟軻は次のように「邪説」「淫辭」「諛行」なる語を用いているからである。

楊墨之道不息、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、(孟・滕下、傍點筆者)
我亦欲正人心、息邪説、距諛行、放淫辭、以承三聖者、豈好辯哉、予不得已也、(同上)

邪説・淫辭・諛行が孟軻と對立する楊・墨の徒の思想を指していることは明かである。してみれば、諛・淫・邪・遁の四辭が楊・墨の思想の言辭を念頭に置いているものであることは容易に推察できであろう。そして楊子に近い立場に立つ告子も又、この四辭の徒として想定されていたであろう。

したがつて孟軻の「知言」とは、廣義には言辭の背後にある心の動き、眞實像を把握する知であるが、勝義にはそれを通して思想の「正邪」を理念の次元から看破する眼力であつたといえよう。

そしてこのような「眼力」の發揮は『孟子』全篇の隨所に見られるのである。

例えば孟軻は云う、「盡信書、則不如無書、吾於武成、取二三策而已矣、仁人無敵於天下、以至仁伐至不仁、而何其血之流杵也」(盡心下)と。ここで彼は書の記載する「事實」を虚妄として退け、己の理念から發する歴史像を提示するのである。今日的に見れば、彼の提示した「事實」が客觀的史實としては甚だ妥當性を失ふことは明らかである。しかしここにこそ彼の「知」の構造の特質が顯れている。彼にとつて究極的に意味を持つものは歴史の事實ではなく、そこに顯現されるべきはずの道德的法則(理念)なのである。

このことは次の一例において更に鮮明となる。孔子が衛・齊において嬖人癡疽・侍人瘠環といった小人輩を主としたという通説を、彼は「否、不然也、好事者爲之也」(萬章上)と退け、更に「若孔子主癡疽

與侍人瘠環、何以爲孔子、(同上)と云う。これは歴史的事實として提示された孔子像を同じ次元で否定するのではなく、理念としての孔子像によつて否定しようとするのである。

このような彼の〈知〉は、「迂闊」(題辭)という盲點を持つ一面、又現實に對して極めて根源的な視點を保有している。それは彼の知の構造の表裏を爲すものと言へる。彼の獨創的とも言へる譬喩の鋭さは、このラディカリズムの顯現する所のものと言つてよいであらう。「五十歩百歩」(梁惠王上)、「緣木而求魚」(梁惠王上)、「無名之指」(告子上)、「牛山之木」(告子上)、「五霸者三王之罪人也」(告子下)など、彼の發する譬喩は、その光源となる理念の次元と現實の次元との落差に比例して、その鋭さを増している。そしてこれは彼の思想表現の典型的な構造となつているのである。言い換えれば彼のこのような譬喩の構造は、彼の論理の構造そのものなのである。その一例として、人口に膾炙した次の對話を擧げることができよう。

齊宣王問曰、湯放桀、武王伐紂、有諸、孟子對曰、於傳有之、曰、臣弑其君、可乎、曰、賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘、殘賊之人謂之一夫、聞誅一夫紂矣、未聞弑君也、(孟・梁下)

「臣弑其君」という現實像が「誅一夫紂」という理念像へと轉換されゆく過程を我々は如實に讀み取ることが出来る。それを媒介するものは道德的法則の概念である。

かくして、理念の次元から現實の次元を照射せんとする彼の知は、具體的認識から歸納する客觀的な知ではなく、己の内的境位からの照射によつて現實を把え價值判斷するという演繹的な直觀知を、その本質とするものであると言へる。従つて、彼が「我知言」と高言し、「聖人復起、必從吾言」と自負するとき、それは外ならぬ彼における

知の確立即ち内的境位の確立を意味しよう。しかもそれが「聖人」に比肩し得るものだと言つて彼は憚らないのである。

以上の考察から次のようにまとめることができるであらう。孟軻は「不動心」において告子に長ずるものとして、「我知言」と「我善養吾浩然之氣」の二點を上げた。このうち前者は道德的價值としての「知」に、後者は道德的價值としての「仁」に當る。従つて孟軻の不動心の境地とは、仁かつ知の境地であると言へる、と。

八 仁かつ知

さて、孟軻の不動心が仁かつ知の境地であると直覺したであらう公孫丑は、直接師からその確證を得んとして問う。

宰我子貢善爲說辭、冉牛閔子顏淵善言德行、孔子兼之、曰、我於辭命則不能也、然則夫子既聖矣乎、(孟・公上)

德行(義による養氣から仁に至る)と說辭を善くする(知言)という境地は、まさに聖ではないのか、と。これに對する孟軻の答は微妙だ。

曰、惡是何言也、昔者子貢問於孔子曰、夫子聖矣乎、孔子曰、聖則吾不能、我學不厭而教不倦也、子貢曰、學不厭智也、教不倦仁也、仁且智夫子既聖矣、夫聖、孔子不居、是何言也、(同上)

孟軻は子貢の言を擧げて、「仁且知」なる孔子を「聖」だと認めている。ということは、「仁且知」に當る彼自身も又「聖」に列し得るものだとの強烈な自負と確信が言外に表れていよう。だが孟軻の言は表面的には否定辭で結ばれている。そこで丑は孔子に比べるのを諦め、孔門の弟子のいく人かを擧げる。しかしそれには孟軻は答えない。そこで丑は古の賢人伯夷・伊尹を持ち出して問う。これに對して孟軻は、

皆古聖人也、吾未能有行焉、乃所願則學孔子也、(同上)と答へ、彼の本意が孔子に在ることを明らかにする。そして、「自生民以來、未有盛於孔子也」との有若の語を引用して、孔子への敬愛と贊嘆を述べて對話を結ぶのである。

孟軻の主體的力量を問わんとする公孫丑の試みた野心的な對話は、彼の豫想を越える孟軻の内の境位の高みから發する思想の表白によつて、稀にみる思想的對話の雄篇として結實したと言えよう。

九 仁義説の形成

彼において體認された不動心はやがて彼にどのような思想形成を促したであろうか。四端説については既に言及したが、ここでは彼の中心學説となる仁義説の形成について述べねばならないだろう。

まず従來提起されている仁義説形成についてのいくつかの見解を檢討したい。

①加藤常賢氏の見解。氏は言う「普通孔子は『仁』を言つたに過ぎないのに、孟子は『仁義』を言つた。その間に差違があると見られている。が實は孔子の定義である『己に克つて禮を復むを仁と爲す』語を見ると、先に説明した如く、『仁』とは忍の意で、この定義の『己に克つ』とあるのはそれを指している。するとこの定義は『忍』と『禮』とに縮約できる。『忍』と『仁』とは同義であるから『忍と禮』は『仁と禮』なのである。孟子は『禮』は少儀小節の意と考えたから、その内容を探つて『義』の語に代えたに過ぎない。かく見ると孟子の『仁義』は、孟子の仁の定義を縮約したに過ぎないことが解る。とすれば孟子の仁義とは孟子の仁と同意味であると言ふべきである。孔子の仁の定義に於いて、その内容を取つて仁義と言つたに過ぎない。か

く見ると孟子の言う『義』とは『自忍』或は『不忍人』の實現の方途限界を示したものである。これは一方墨子の兼愛に對立し、他方楊朱の『爲我』と對立することが解るであらう。」と。氏は義と禮とするので、義を仁の「方途限界」を示したものとし、仁と仁義は本質的には同義であるとする。そして義は爲我・兼愛という對立關係を提示した。

②金谷治氏の見解。氏は言う「恐らく、孟子は、一面で楊朱の爲我に對抗して、仁愛を強調してそのかたくなな心の窓を開こうとしながら、他面では墨翟に對抗して、愛の心に親疏の差別のあるのは否定し得ない本質的なことだと主張するために、新たに義の徳を説くこととなつたのであらう。」と。又義とは「現實の差別的な事態に對處して適宜の態度をとる徳」とし、「その中心は、仁心の發露に際してその對象に應じて自然に起ると考えられた差異、すなわち親疏・貴賤の區別であつた」とする。即ち金谷氏は義の定義において本質的には加藤説と同じ立場である。ただ、思想的對立關係として、仁は爲我、義は兼愛という想定をしたのである。

③澤田多喜男氏の見解。氏は言う「『孟子』冒頭の『仁義』の主張と、『仁』は『親』に、『義』は『君』に關連して説かれていることを想い起こすならば、孟子の『仁』の主張は墨家の『無父』に連なる『兼愛』主義に對してなされたものであり、『義』の主張は楊朱派の『無君』に連なる『爲我』主義に對してなされたものである。」と。又仁義の併唱はこれら二派に對して「政治の根幹となるべき家族道德と社會秩序維持に不可欠な君臣道德の再確認にはかならないと考えられる。」と言う。澤田氏は仁を家族道德、義を君臣道德と規定する。この仁義の立場に對立するものが利で、これは無父兼愛の墨、無君爲我の楊に共通の理念であるとする。その上で金谷氏とは逆の、仁は

兼愛・無父、義↓爲我・無君という對立關係を讀み取つてゐる。

①、②の見解については、義の把握に限界があろう。義は單に「適宜の態度」「方途限界」を判斷する主知的なものに止まるものではない。それは「心之所同然者何也、謂理也義也」と言う所の、又「浩然之氣」を生ずる所の、内發的道德的欲求である。従つて義を單に主知的に見ることはその實存的意味を等閑に附し、結局はその本質を把握し得ぬことになる。ただ加藤氏の説の如く、孔子の仁には仁義として發展すべき構造が内在していたこと、それが孔子の説く「仁と禮」の構造であつたことは事實であらう。だが、「禮」の本質を主體的道德的欲求と見るのが孟軻の立場であり、ここにこそ孟軻の義の立脚點がある。従つて加藤氏の引用を借りて言えば、「克己復禮爲仁」とは、主體的道德的欲求(義)↓克己によつて道德的實踐(禮)↓復禮をなすことが仁であるということである。これは先述の「義↓仁の法則性」を表現した語であるということになる。

そこで思想的對立の圖式についてであるが、義を主知的にとらえれば金谷氏の如き説も思辯的には考えられぬではない。が、これは澤田氏も指適する如く實證的な證據は全く乏しい。まして義は主體的內發的なもので本質的には仁に回歸するものであるから、義(仁)↓爲我・兼愛と考へるべきであらう。

③の見解については、仁を家族道德、義を君臣道德と規定する限りでは、仁↓兼愛・無父、義↓爲我・無君という圖式は全く妥當であらう。ただ、仁↓家族道德、義↓君臣道德という規定は孟軻の行つた仁義説の論理化・修辭化の一面面にすぎない。従つてこの論理自體は明快だが、それは必ずしも思想の實際・思想の全體像とは一致するものではない。思想對立の緊張關係について言えば、澤田氏も指摘する如

く、實際の對立圖式は、仁義↓利(兼愛・爲我)という構造なのである。だから、仁がいずれの思想に對するものとして説かれ、義がいずれの思想に對するものとして説かれたかというのは、あくまで修辭的・論争的な範圍を越えぬものであつたと考へるべきであらう。

以上の考察から次のようなことが言えよう。一つは、從來最も重視されていた仁義説形成の外在的要因としての他學派との論争は、決してその形成の本質に關わるものではなく、むしろ仁義説の形成の結果としてそれが他學派との論争に修辭的・論理論に展開されたと考えるのが妥當ではなからうか、ということである。二つには、従つて仁義説形成の主要なモメントは他の點、つまり内在的なモメントに求められるべきであらうということ。三つには、その内在的モメントとしては、單に孔子の仁が孟子の仁義になつたという自然發展的なものではなく、そこには孟軻の主體的實存的な思想的發明の過程が關與しているはずであるということである。

このように考へてくれば、すでに試みた考察において確認した如く、不動心の體認における「義↓仁の法則性」の發見こそが、彼をして仁義説を確立せしめた内在的な、かつ最も主要な要因であると言つてよいのではなからうか。

この不動心の體認を通して發見された法則性は、宗族制の崩壞・新興士大夫の勃興そして對立諸學派の盛行という時代狀況の中で、彼に四端説・仁義説という學說形成を促したのである。

のみならず、この法則性は、義——浩然之氣——仁という「道德的實踐と實存との連關」を解明したものであるという點で、後世の中國思想史に大きな光明を投じたと言へるであらう。

注(1) 趙注 丑問孟子、如使夫子得居齊卿相之位、行其道徳、雖用此臣位而

輔君行之、亦不異於古霸王之君矣、如是寧動心畏難、自恐不能行否邪、

丑以此爲大道不易、人當畏懼之、不敢欲行也、

(2) 趙注 告子爲人勇而無慮、不原其情、人有不善之言加於己、不復取其

心有善也、直怒之矣、孟子以爲不可也、告子知人之有惡心、雖以善辭氣

來加己、亦直怒之矣、孟子以爲是則可、

(3) 朱注 凡曰可者亦僅可有未盡之詞耳、

(4) 次のような例があげられる。

△内業▽ △孟子▽

浩然和平以爲氣淵——浩然之氣

乃能窮天地被四海——塞于天地之間

靈氣、雲氣

——浩然之氣

勿引勿推

——勿助長

(5) 翟灝・四書考異に云う、「程子遺書、伊川曰、至大至剛以直、此三者

闕一不可、如坤所謂直方大、方即剛也」と。

易・坤に云う「六二直方大、不習无不利」注「居中得正、極於地質、任

其自然而物自生」疏「不邪謂之直、地體安靜、是其方也、无物不載、是

其大也」と。

大・剛・直を大・方・直に當てるのだが、牽強付會であろう。要するに

「至大至剛以直」を句と爲す説は、趙注がそう讀んでいるということ以外

に積極的な論據はないと言えよう。

(6) 前出、郭沫若「宋鉅尹文遺著考」

(7) 俞樾・羣經平議三十二(春在堂全書所收)

(8) 趙岐・朱子はこの方向に解し、焦循・俞樾らは前者を告子、後者を

斷・舎とする。

(9) 例えば、乾一夫「孟子と夜氣説」(松學會大學論集一九七七年)

(10) 郭沫若『十批判書上』(岩波)一三六頁

(11) 『中國思想史』(東大出版會)一九五一年、加藤常賢「正統的思想」二六頁

(12) 金谷治『中國古典選孟子上』附録「仁義説の形成」一九七七年、二四

七・二四八頁、なおこの見解そのものは一九五八年に出されている。

(13) 同右二五一頁

(14) 東洋文化研究紀要第九十冊一九八一年、澤田多喜男「先秦思想史研究

一斑」九八頁

(15) 同右九九頁

(16) 同右澤田論文

(17) 宋・明儒學の『孟子』への回歸はその最も顯著なものであろう。

なお本稿所引の『論語』は十三經注疏本、『孟子』は四部叢刊本、『管子』

は載望の『管子校正』を参照しつつ四部叢刊本を、それぞれ用いた。