

孟子の「礼」と性善説

片 倉 望

序 言

周知のように孟子は、從來、内を重視する思想家と言われて来たが、それは、孟子の書に内を重視した発言が極めて多く見出されることに起因している。そのうち、最も特徴的なものが所謂孟子の性善説を構成する部分で、例えば、公孫丑 上篇、告子 上篇の四端説には次のように記されている。

「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、礼之端也、是非之心、智之端也、人之有是四端也、猶其有四体也。」

(公孫丑 上篇)

「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、礼也、是非之心、智也、仁義礼智、非由外鑠我也、我固有之也、弗思耳矣、」

(告子 上篇)

従って、このような孟子の発言をもとに、礼の儀礼的面に重大な意義を認めていた孔子に比して、「孟子は、その礼説に於てかゝる儀礼を問題とせぬばかりでなく、進んで、道徳的とはいへ尚その形式性にこそ意味のあつた礼節をも超えて、礼を「恭敬の心」(告子篇上)とするまでに内面化して行つた」との見解が生じたとしても、それは極めて当然の結果であつたと言えよう。

しかしながら、「孟子」書を一読すれば明らかなように、孟子自身も一方で、「礼」を儀礼や礼書の規定として理解していたという事実がある以上、直截に、孟子の思想においては、「形式性にこそ意味のあつた礼節をも超えて」礼の内面化がはかられた、と結論するにはかなりの躊躇を感じ

ざるを得ない。

そこで、本論は、この孟子の「礼」と性善説との係わりを改めて検討し直し、孟子における礼の内面化の実態を明らかにすることを目的とした。

第一章 孟子における礼の意義

(一) 外の評価

従来、内を重視する思想家と言われて来た孟子ではあるが、「孟子」一書を通読すると、その中には外に高い価値を与えている資料も相当数存在していることに気づく。

「孟子曰、西子蒙不潔、則人皆掩鼻而過之、雖有惡人、齊戒沐浴、則可以祀上帝、」

(離婁 下篇)

後天的修養を強調したと思われるこの資料などは、全く外に価値を置いた発言と言え、それはまた、もともと所有しない価値も、後天的努力で獲得できるとする次の資料にも受け継がれている。

「孟子曰、堯・舜性之也、湯・武身之也、五霸反之也、久假而不歸、惡知其非有也、」

(尽心 上篇)

また、経済的状況の如何によつて、人間の善悪が決定されるという立場も、孟子においては有力である。

「孟子曰、富歲子弟多頼、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 上篇)

そして、この立場は、次の環境が人間を変えようという発想とも共通性を持つものである。

「孟子自范之齊、望見齊王之宮、喟然歎曰、居移氣、養移體、大哉居乎、夫非尽人之子与、王子宮室車馬衣服多与人同、而王子若彼者、其居使之然也、況居天下之広居者乎、」

(尽心 上篇)

以上のように、孟子には外の物に価値を認める立場のあったことが確認されるが、このことから当然推測されるように、孟子は礼に対して多くの理解を示し、また、それを用いるの思想に位置づけようとしている。

(二) 礼の意義

序言にも述べたように、孟子には彼が礼の規定をある程度は理解していたという事実を示す発言がある。

縦横家の公孫衍・張儀を「誠の大丈夫」として称讃する景春という人物に対し、孟子は反論を加える。

「孟子曰、是焉得為大丈夫乎、子未学礼乎、丈夫之冠也、父命之、女子之嫁也、母命之、往送之門、戒之曰、往之女家、必敬必戒、無違夫子、以順為正者、妾婦之道也、」

(滕文公 下篇)

3 孟子の「礼」と性善説（片倉）

ここで孟子は、縦横家の人間達が示す君主への阿りを、「妾婦の道」として批判することを意図する。そして、その際に孟子の述べる婚礼の規定、及び、景春に対して投げかけた「子、未だ礼を学ばざるか」という口吻は、孟子が一通りは礼を学んだ人物であることを明らかにしている。

また、同じ滕文公 下篇に、周霄との問答の中で孟子が礼の規定を引用し、自説の補強に用いた資料も見える。

「（孟子）曰、士之失位也、猶諸侯之失国家也、礼曰、諸侯耕助、以供粢盛、夫人蠶織、以為衣服、」

（滕文公 下篇）

もちろん、既に渡辺卓氏が指摘するように、孟子は同じ儒家の中でも煩瑣なる儀礼を研究する一派に対しては批判的な立場を取っていたのであり、従って、彼の礼は、あくまで王道の大局から説かれ、その知識は、礼が世の中を治めて行くための極めて重要な要素であるという明確な認識に貫かれたものであった。

「故曰、城郭不完、兵甲不多、非国之災也、田野不辟、貨財不聚、非国之害也、上無礼、下無学、賊民興、喪無日矣、詩曰、天之方蹶、無然泄泄、泄泄猶沓沓也、事君無義、進退無礼、言則非先王之道者、沓沓也、」

（離婁 上篇）

それ故、礼は人間の生命維持に欠かせない「食」よりも、また、「色」よりも重要なものと看做される。

「任人有問屋廬子曰、礼与食孰重、曰、礼重、色与礼孰重、曰、礼重、」

（告子 下篇）

この文のあとでは、礼の軽きものと食の重きものという言い方で、礼が否定されることもあるのを認めてはいるが、それは、あくまで両極端を較べるといふ特殊な場合として想定されているのであり、総体から見れば、孟子が礼を「食」よりも上位のものとして看做していたことは確かである。

では、孟子がこれ程までに礼を重要視したのは何故か。何故礼は世の中を治めて行くために不可欠の要素とされるのであろうか。

この問題は、孟子の説く礼の内容を吟味することによって、自らその解答が与えられることになる。

（三）喪礼を通して見た孟子の「礼」

一般に、戦国期の儒家と葬儀とは極めて密接な関係にあったことが知られているが、孟子もその例外ではなく、「孟子」書の中で頻繁に触れられる礼のうち、まず第一に挙げられるのが喪礼に係わる話題である。

ところで、孟子のこの喪礼に対する傾斜は、時に極端な

発言となつて表われることがある。

「孟子曰、養生者、不足以当大事、惟送死、可以当大事、」

(離婁 下篇)

では、孟子におけるこのような喪礼の強調は、何を意味しているのであろうか。

孟子が肉身に対する愛情を社会秩序の根幹となしたことは周知の事実であり、それは「孟子曰、事孰为大、事親为大」(離婁 上篇)、「事親、事之本也」(同上)という言葉から明白である。そして、それは礼という形式でもあった。孟子は曾子の言葉を引用して次のように言う。

「曾子曰、生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼、可谓孝矣、」

(滕文公 上篇)

ここでは一応、孝という行為を表わす場として生前と死後とが同等に扱われてはいるが、礼という形式と結びつけられた以上、より顕著な形態で表現可能な喪礼、及び祭礼にウエイトがかけられて行くのは至極当然の帰結であると言えよう。

果して、孟子がことさらに「三年の喪」を強調するのも、

それによって、「親子」という骨肉の關係が生み出す社会の根本的秩序を、最も明らかな形で宣揚することが可能であったからに他ならない。また、この場合、孟子が三年という期間に固執するのは、古を是とする孟子自身の信念に基づくものであった。

孟子は言う、

「三年之喪、齋疏之服、飡粥之食、自天子達於庶人、三代共之、」

(滕文公 上篇)

ともあれ、孟子が三年という期間に対して示す執着には、内を重視する思想家孟子という定評を覆して余りあるものがある。

「齊宣王欲短喪、公孫丑曰、期之喪、猶愈於已乎、孟子曰、是猶或珍其兄之臂、子謂之姑徐徐云爾、亦教之孝悌而已矣、」

(尽心 上篇)

孟子にしてみれば、一年の喪などは正しく已むるに如かざる行為だったのであろう。

しかしながら、親の喪礼について、かく三年という期間にこだわる孟子が、奇妙なことに、時にはいとあつさり期間の短縮を承認してしまうことがある。

「王子有其母死者、其傅為之請數月之喪、公孫丑曰、若

「此者何如也、曰、是欲終之而不可得也、雖加一日、愈於已、謂夫莫之禁而弗為者也、」

(尽心 上篇)

の臧倉は平公を留めて次のように言った。

「(臧倉曰) 礼義由賢者出、而孟子之後喪踰前喪、君無見焉、」

(梁惠王 下篇)

ここでの「王子」は、趙岐の注にもあるように「庶夫人」の子、すなわち妾腹の庶子を指す。父母の死には「三年の喪」を行なうという規定からすれば、数ヶ月の喪はあまりに短かすぎる筈である。しかし、孟子は王子が「これを終えんと欲するも、得べからざる」状況にあると認め、先の

この臧倉の言葉に従い、会見を中止した平公に対し、当時魯に臣下として仕えていた孟子の弟子樂正子は突然の心変わりの理由を問ひ質し、さらに、師孟子のために弁護を試みる。

宣王の「これを禁ずる莫くして為さざる者」とは異なる主張している。では、孟子の言う「不可得」の状況とは何か。この点については、従来、父である君主との関係によるとする説、及び、正夫人との関係によるとする説の二説が行なわれていたが、いずれにしろ、妾腹の庶子という身分から生じた制約であることは確かである。従って、ここから、孟子は、「親―子」の関係を基本とした喪礼の規定を重視する一方で、この地位に応じた期間・文飾の改変を認める立場を取ることが理解される。

「樂正子入見曰、君奚為不見孟軻也、曰、或告寡人曰、孟子之後喪踰前喪、是以不往見也、曰、何哉、君所謂踰者、前以士、後以大夫、前以三鼎、而後以五鼎与、曰、否、謂棺槨衣衾之美也、曰、非所謂踰也、貧富不同也、」

(梁惠王 下篇)

例えば、孟子には「後喪」(母の葬儀)を「前喪」(父の葬儀)よりもはるかに立派に挙行したという事実がある。そして、それは、孟子の敵対者たちに孟子を貶める恰好の口実を与えることになった。魯の平公が自ら孟子に会いに出かけようとした時、「嬖人」(君主のお気に入り)の家来)

一方、孟子自身は、この問題について次のように弁明している。
「古者棺槨無度、中古棺七寸、槨称之、自天子達於庶人、非直為觀美也、然後尽於人心、不得、不可以為悅、無財、不可以為悅、得之而有財、古之人皆用之、吾何為獨不然、且比化者、無使土親膚、於人心獨無慼乎、吾聞之、君子不以天下儉其親、」

(公孫丑 下篇)

孟子の「礼」と性善説(片倉)

孟子の言う最後の言葉、「君子は天下の以に其の親に儉

にせず」は、この場合「後喪」を華美に行なつた理由とはなり得ない。「前喪」はつましく行なわれているからである。「前喪」に比較して「後喪」を派手やかにした理由、それは「得之而有財」にある。すなわち、士から大夫へと地位が上昇したことによって喪礼の規定のランクが上がり、より盛大な葬儀を舉行することが制度上可能となったこと（「得之」）、及び、地位の上昇に伴う俸祿の増加によって、その大夫の地位に相應しい葬儀を行なう財力が整つたこと（「有財」）、上記の二点がその要因であつた。

このように、孟子の喪礼は、決して「親—子」の原理のみで構成されているものではない。そこには、「親—子」とともに彼の礼制を支える「君—臣」の原理が関与しているのである。この点は、齊の宣王の「礼には旧君の爲にも服有り、何如なれば斯ち爲に服す可きか」（離婁 下篇）という質問と、その礼を解説する孟子の言葉等からも充分首肯される筈である。

この二つの原理の關係はひとまず措くとして、結局、孟子の説く礼は、「親—子」「君—臣」等、数種（三）の階級秩序を構成する原理の集合体と云うことができる。

孟子は言う、

「仁之実、事親是也、義之实、從兄是也、智之实、知斯二者弗去是也、礼之实、節文斯二者是也、」

（離婁 上篇）

ところで、孟子には広く知られている分業論があり、彼はそこで、階級的分業制のもとに經濟の流通を促進することによって、社会が円滑に運営されるとの説明を行なう。

「（孟子曰）夫滕壤地褊小、將爲君子焉、將爲野人焉、無君子莫治野人、無野人莫養君子、」

（滕文公 上篇）

「（孟子曰）然則治天下、独可耕且爲与、有大人之事、有小人之事、且一人之身、而百工之所爲備、如必自爲而後用之、是率天下而路也、故曰、或勞心、或勞力、勞心者治人、勞力者治於人、治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也、」

（滕文公 上篇）

「（孟子）曰、子不通功易事以羨補不足、則農有餘粟、女有餘布、子如通之、則梓匠・輪輿、皆得食於子、」

（滕文公 下篇）

そして、この社会の運営に不可欠な階級秩序を与えてくれるものが、正しく礼に他ならないのである。

故に孟子は言う、「礼義無ければ、則ち上下乱る」（尽心 下篇）と。

孟子の思想が礼と不可分の關係にあることは、首肯されてよいであろう。

さて、これまでの所では、孟子の思想が外の価値をも認める立場を取り、その上、礼と密接な関係にあるということを述べて来たが、では、その礼と性善説とはどのような係わりを持っているのであろうか。

そこで次に章を改め、この問題について検討を加えて行くことにする。

第二章 性善説の意義と構造

(一) 性善説の意義

周知のように、孟子の性善説は、人間が善に向かい得る根拠を等し並に人間内部に設定し、素質の上から見た聖凡一体の立場から、すべての人間に努力を促す、という点にその第一の意義があるとされている。

しかし、このような聖凡一体の立場から説かれる性善の主張は、論理の必然として、次の二つの疑問に解答を与えねばならない宿命を、自ら背負うことの宣言をも意味する。

問一、「悪はどこから発生するのか。」

問二、「人間に賢愚の違いが生じるのは何故か。」

後者については、立論の都合上、本論の最後に触れることとし、ここでは前者の問いに限って孟子の与える解答を吟味しつつ、さらに性善説の考察を進めて行こう。

まず、悪の発生に関する孟子の説明として、第一に思い起こされるのが有名な「牛山の木」の譬えを用いた善性喪失論である。すなわち孟子は、人間がもともと持っていた善性も、養い育てることを怠れば尽き果ててしまい、結果としては、「其の禽獸を違ること遠からず」(告子 上篇)という状態に陥ってしまうのである。しかし、この説明からは、孟子の考えていた善性が、失われるという性質を持ち、また、その維持並びに育成には主体的努力が必要であった、ということとはわかるものの、失われる理由を理解することはできない。従って、この善性喪失の原理についての説明は、孟子の欲望論から推察する以外にはない。

これもまた、今では既に周知の事実であるが、孟子の説く性は、五官の欲望をもその内に含むものであった。それ故、欲望それ自体を悪とはしていないものの、その過度の追求が悪を生み出すとの理解がなされていたようである。孟子が常に「利」の追求に否定的であったことや、「寡欲」を「養心」の第一歩として位置づけている事実は、その点を裏づけるものであると言える。とは言え、孟子の場合、悪の発生に関する議論はかなり曖昧なものであり、従って、問題はむしろ、それが何故曖昧にならねばならなかったのか、という点にかけられて来るであろう。それは恐らく第

一に、孟子にとって悪なるものは、混乱した現実の社会として、また楊墨の徒に代表される諸家の邪説として、眼前に立ちほだかる強固な現実的存在であつたため、その発生源に係わる議論を精密にするよりは、その悪をいかに打倒するかが緊急の課題として意識されたことによるものと思われる。

「聖王不作、諸侯放恣、処士横議、楊朱・墨翟之言盈天下、(中略)公明儀曰、庖有肥肉、廄有肥馬、民有飢色、野有餓殍、此率獸而食人也、楊・墨之道不息、孔子之道不著、是邪説誣民、充塞仁義也、則率獸食人、人將相食、」

(滕文公 下篇)

孟子の不動心論は、この悪の渦巻く現実の中にあつて、自己の主体性を確立し、実践へと突き進む道程を明らかにしたものであるが、ここに前述の孟子の意識を読み取ることは容易であろう。

ところで、この孟子の不動心論は、告子の不動心論(「不得於言、勿求於心、不得於心、勿求於氣」(《公孫丑 上篇》)という主張。納得しかねる他者の言説を遮断することによって不動心が確立するとされる。)とは異なり、氣の思想を用い、他者の言説にも耳を傾けるための若干の配慮を示すものではあるが、他者の言説を判別する「知言」の基準は初めから用意されており、また、その基準はすべて否定すべ

き邪説を見抜く方法として記述されているのであつて、その意味では告子の不動心論との間に大いなる差異は認め難い。この点は、次の尽心 上篇の資料からも確認される。

「君子所性、雖大行不加焉、雖窮居不損焉、分定故也、君子所性、仁義禮智、根於心、」

(尽心 上篇)

このように、孟子の性善説を構成する種々の議論には、外なる悪に対して内なる善を養い育てていかなければならないとする立場からの主張が強く認められ、従つて、孟子を内を重視する思想家と評価する従来の解釈も、以上のような角度から性善説を考察する限りにおいて、確かに首肯されるべき根拠を持つものであると言える。

しかしながら、このような孟子の性善説も、社会階級との関連からその構造に光を当てた場合、従来閣却視されていた新たな意義と、礼の内面化の実態を示す指標とを含むものであつたことが明らかとなる。

(二) 性善説と階級秩序

既に見たように、孟子の性善説において、万人が所有するとされる「四端」の筆頭に挙げられているのは「惻隱之心」であり、それは「仁之端」とも言われるものであつた。確かに、『孟子』の中に散見する、「仁者愛人」(離婁 下

篇)、「仁也者人也」(尽心 下篇)、「仁者以其所愛、及其所不愛」(同上)等の資料からすると、「仁」とは単に人を愛する心のようにも思われるが、「親親、仁也」(尽心 上篇)と言われるように、それは明らかに儒家伝統の差等愛を意味するものである。従って、その実質は家内秩序を維持するのに不可欠の徳(「仁之実、事親是也」(離婁 上篇))であり、また、親念的には社会秩序を成り立たせる根本の徳(「事親、事之本也」(同上))でもあった。

その端本が「羞惡之心」として定義される「義」も、この「仁」の場合とほぼ同様であり、『孟子』の中では「利」の対比の上から説かれることも多いが、また、「義之実、從兄是也」(離婁 上篇)という用例もあり、それによれば、やはり家内秩序を維持する徳として考えられていたことがわかる。とりわけ、性善説との係わりの中では、「仁」「義」ともに、この家内秩序を維持する徳としての面が強調され、四端説の末、及び、良知説の中では次のように言われている。

「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、」

(公孫丑 上篇)

「孟子曰、人之所不学而能者、其良能也、所不慮而知者、其良知也、孩提之童、無不知愛其親者、及其長也、無不知

敬其兄也、親親、仁也、敬長、義也、無他、達之天下也、」

(尽心 上篇)

以上の点からすれば、性善説における孟子の「仁」は「孝」を、また「義」は「悌」を意味していたと、ひとまずは結論することができそうにも思える。

しかし、事実はさらに複雑である。何故なら、孟子の「義」は、「君臣有義」(滕文公 上篇)、「事君無義」(離婁 上篇)、「義之於君臣也」(尽心 下篇)等のように、「君—臣」の関係においても使用されるチームだからである。⁽²⁾

しかも、斉の大夫景丑の言葉、「内則父子、外則君臣」(公孫丑 上篇)からわかるように、「君—臣」は当時、一般には、家内秩序とは別の、社会秩序を構成する原理として理解されていたものである。そして、この「父—子」に基づく家内秩序と、「君—臣」に基づく社会秩序とは、家の内と外という場の違いを前提としてはじめて両立し得るものであり、もし両者が場を同じくすれば、それは相対立するということ関係にあった。⁽³⁾ 孟子が門人桃応から、「舜天子為り、皐陶士為り、瞽瞍人を殺さば、則ち之を如何せん、」(尽心 上篇)という質問を受け、結局、天子の位を捨てるといふ行為、すなわち、一方の原理(君—臣)を排除することによってしか解答を与え得なかつたという事実からも、このことは明らかである。従って、問題は、孟子が何

故一方でこの「君―臣」という社会秩序を構成する原理に冠した「義」という言葉を、他方では「兄―弟」という原理に基づく家内秩序を維持する徳として用いたのかという点に絞られてくるであろう。

ところで、家内秩序と社会秩序との決定的な違いは果して何処にあるのか。それは、前者が、「父―子」及び「兄―弟」という骨肉の原理に基づく自然必然的根拠を持った秩序であるのに対し、後者は成立根拠の希薄な秩序であるという点にある。もちろん、孟子の時代には、「貴戚之卿」（万章 下篇）という言葉に示される如く君主と臣下のある者の間には親戚関係があり、また、君位の継承に象徴されるように官位の多くは世襲制によるものであった。しかし、当然のことながら、世襲制は単に家系によって官位を伝える制度にすぎず、従って、確かに既成の社会秩序を維持する役割は果すものの、そこから君主と臣下という、いわば縦の關係の成立根拠を導き出すことはできない。また、君主とすべての臣下の間には親戚關係がない以上、社会秩序が骨肉の原理に基づいて序列され得る筈もなく、結局、部分的には骨肉の原理に基づく要素を含みつつも、一つの國を総体として見た場合、「君―臣」の原理によって構成される社会秩序は、成立根拠の薄弱な秩序であったと言ふことができる。と、すれば、孟子が「君―臣」に用いた

「義」を、一方で「兄―弟」という原理に基づく家内秩序を維持する徳として用いた理由も、そのあたりにあったとは考えられないであろうか。すなわち、孟子は、社会秩序の持つ根拠の薄弱さを隠蔽するという目的で「君―臣」に用いた「義」を「兄―弟」にも用い、人間の内部に位置づけようとしたのである。²³

事実、「孟子」には、「大学」の八条目の「修身」以下の部分と類似した天下國家論があり、そこでは、社会秩序を個人に基盤を置くものとして構想している。

「孟子曰、人有恒言、皆曰、天下國家、天下之本在國、國之本在家、家之本在身、」

（離婁 上篇）

しかしながら、これらとは異なり、社会秩序は「尊賢」という原理に基づいて構成すべきものであるという主張も、孟子においては有力である。そこで、次に目を転じて、孟子における尊賢思想を性善説との係わりから見に行くことにしよう。

〔三〕尊賢思想と性善説

孟子における尊賢の思想は、その当面の目的に応じた二通りの現われ方を示している。その第一は、他國出身の人間を採用する場合に適用されるもので、恐らくそれは、孟子自身がそうであるように、自らの政治技術と才能とを頼

りに諸国を遊説する諸子が百出した、戦国期という特殊な時代状況を受け、その有能な人材を自国の秩序の中に取り込む原理として導入されたものであらうと思われる。

「悦賢不能举、又不能養也、可謂悦賢乎、」

（万章 下篇）

「孟子曰、尊賢使能、俊傑在位、則天下之士、皆悦而願立於其朝矣、」

（公孫丑 上篇）

しかし、この公孫丑 上篇の資料からも推測されるように、他国の賢者を自国の社会秩序に取り込むためには、自国の社会秩序が尊賢の原理によって構成されている必要があり、また、それは、孟子にとって強固な国家を実現するために欠くことのできない要素でもあった。

「孟子曰、仁則榮、不仁則辱、今惡辱而居不仁、是猶惡濕而居下也、如惡之、莫如貴德而尊士、賢者在位、能者在職、国家間暇、及是時明其政刑、雖大国必畏之矣、」

（公孫丑 上篇）

「是以惟仁者宜在高位、不仁而在高位、是播其惡於衆也、」

（離婁 上篇）

そして、ここに孟子が主張する尊賢思想の第二の目的があった。

孟子はまた次のようにも言う。

「孟子曰、天下有道、小徳役大徳、小賢役大賢、天下無道、小役大、弱役強、」

（離婁 上篇）

この下文に、「今也小国師大国」とあることからわかるように、ここで問題とされているのは国家同士の関係であり、従って、孟子の尊賢による序列は単に一国内に留まるものではなく、国家間の「小徳役大徳、小賢役大賢」という関係の実現を通して、世界全体の秩序に拡大されるべきものであった。果して、仁政を行なった君主によって天下が統一されることを説く有名な孟子の王道思想も、この尊賢による序列から構想されたものだったのである。

ところで国家内の尊賢による序列に話をもどすと、孟子はそれを何如なる手段によって実現すべきものと考えていたのであろうか。ここで問題になるのは、眼前にある旧来の社会秩序との関係である。先にも述べたように、それは、總体的に見れば、成立根拠が極めて薄弱な秩序であった。従って、孟子がもし、無前提にこの尊賢による序列を社会に実現しようとしたとするならば、それは当然ながら、旧来の社会秩序の破壊を意味することになったに違いない。そして、そのような立場からの主張は、しばしば「徳」と同義に使われる「賢」という言葉の持つ曖昧さ故に、孟子

が最も忌むべきものとした下剋上の風潮に、恰好の口実を与えることにもなったであろう。孟子の性善説は、正しく、この尊賢思想の独り歩きに歯止めをかけるためのものであつた。

孟子は「君—臣」に用いた「義」を、「兄—弟」という原理に基づく家内秩序を維持する徳に定義し直し、その端本を「羞惡之心」として人間の内部に位置づける。さらに、「礼の実、斯の二者（仁と義）を節文する是れなり」（離婁 上篇）という言葉に示される如く、家内秩序と社会秩序とをバランスよく調節することによって旧来の階級秩序の規範となつていた「礼」を、これまた、それを守る人間の心に置き換え、その端本を「辞讓之心」「恭敬之心」として人間の内部に位置づける。そして、孟子はこの二つの操作を人間の性に施すことによつて、自己の善性を修養した暁に誕生する賢者は、少なくとも自己の意志では生まれつゝいた階級を越えることのない人物であると想定したのであつた。

さて、孟子の性善説が果してこのようなものであつたとするならば、そこには、隠されたある一つの意味が籠められていたことに気づく。すなわち、孟子の性善説とは、それぞれの社会階級に属する人間に、努力次第でその自らの階級に相応しい徳を持った賢者になれるという保証を与え

るものであり、他方、その保証を与えることによつて、孟子の思想は、眼前の社会秩序を破壊することなく、尊賢による序列を実現し得る根拠を獲得したのである。

孟子の性善説を以上のように解釈することによつて、四端を前提とし、君主の能力の開発を約束した次の資料の持つ意味も、より以上に鮮明なものとならう。

「人之有是四端也、猶其有四体也、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、」

（公孫丑 上篇）

「責難於君、謂之恭、陳善閉邪、謂之敬、吾君不能、謂之賊、」

（離婁 上篇）

そして、孟子の思想が実践に移される時、そこには教化という手段以外、何等の方策も見出されないことは明らかである。それ故、その唯一の手段である教化は「孟子」の全篇で強調され、君子の職務は君主、及び子弟の教化にあるとされる。

「君子之事君也、務引其君以当道志於仁而已、」

（告子 下篇）

「孟子曰、君子居是国也、其君用之、則安富尊榮、其子弟從之、則孝悌忠信、」

（尽心 上篇）

とりわけ君主が教化の対象に選ばれるのは、その政治権力が一国に及ぼす影響に期待してのことであろうか。孟子は言う。

「孟子曰、人不足与適也、政不足間也、惟大人為能格君心之非、君仁莫不仁、君義莫不義、君正莫不正、一正君而國定矣、」

（離婁 上篇）

また、時には賢者と君主との関係が、「友」、もしくは「師」という言葉で説明（万章 下篇）され、さらに「不召之臣」（公孫丑 下篇）が説かれるなど、賢者が社会秩序から超然たる存在として位置づけられることもあるが、それらもすべて、教化を唯一の手段として社会秩序に尊賢による序列を実現しようとする立場から生み出された発想である。何故なら、現実の社会秩序の外にいる人間であつて初めてあらゆる階層の人間を教化することが可能の筈なのだから。²⁶⁾

もつとも、孟子も、現実の社会階級を超えた賢者登用の必要性を説くことがある。

「国君進賢、如不得已、将使卑踰尊、疏踰戚、可不慎与、」

（梁惠王 下篇）

しかし、それはやむにやまれぬ必然性があつてのこと

あり、極めて慎重に行なわなければならない種類のものであつた。故に孟子は言う、

「左右皆曰賢、未可也、諸大夫皆曰賢、未可也、国人皆曰賢、然後察之、見賢焉、然後用之、」

（同上）

社会階級を超えた人材の登用は、万人が認める賢者であつて初めて可能とされ、しかも、最終的判断はあくまで君主に委ねられているのであり、自らの意志で上位者を凌ぐ人間など、初めから考慮の外である。そして、一見これらの立場と矛盾するようにも思える孟子の革命説でさえ、革命を行なえる者が「貴戚之卿」に限られていたことを思い起こせば、孟子の思想の全貌も、略明らかなものとなる。

結局、孟子の思想とは、現実の階級秩序の枠組みのみならず、その構成員をも保全したまま、²⁸⁾ 彼らの能力を開発することによつて尊賢による序列を実現し、社会を機能的に改変することを目的としたものだったのである。

さて、以上で当面の課題の検討を終えたこととし、最後に残された、「人間に賢愚の違いが生じるのは何故か」という問いに対する孟子の解答を吟味しつつ、本論を締め括ることとしたい。

第三章 大人と小人

賢者と愚者の違い、もしそれが実際それ以上のことを意味しないならば、その差違はさ程重要なことではなかったに違いない。しかし、孟子の思想が尊賢による序列を現実の社会秩序の中に実現しようとするものであっただけに、それは無視できない問題を孕んでいる。すなわち、『孟子』の中で、賢者と愚者の違いは、しばしば支配者と被支配者の違いに重ね合わせて説かれ、結局それは、人間が人間を支配する行為を正当化する理論として用いられているのである。例えば、孟子の定義する民衆、それは自主性を持たず、外からの影響によってのみ行動する人々であり、その点で、士・君子とはその性格を大いに異にした存在である。

「無恒産而有恒心者、惟士為能、若民、則無恒産、因無恒心。」

(梁惠王 上篇)

「上有好者、下必有甚焉者矣、君子之徳、風也、小人之徳、草也、草尚之風必偃。」

(滕文公 上篇)

「孟子曰、行之而不著焉、習矣而不察焉、終身由之、而不知其道者、衆也。」

(尽心 上篇)

「孟子曰、待文王而後興者、凡民也、若夫豪傑之士、雖無文王猶興。」

(同上)

もっとも、孟子が斯く主張した意図は、民衆はこのように自主性を持たない存在であるからこそ、彼らに罪を犯させ、社会を混乱に陥れた原因はすべて君子にあるとして、その責任を追及し、自覚を求めようとすることにこそある。

「苟無恒心、放辟邪侈、無不為己、及陷於罪、然後從而刑之、是罔民也、焉有仁人在位、罔民而可為也。」

(梁惠王 上篇)

とは言え、やはり問題になるのは、性を同じくする筈の人間から、そのような違いが何故生じてくるのかという点であろう。

孟子の弟子、公都子の疑問も正しくその地点から発せられたものであった。

「公都子問いて曰く、鈞しく是れ人なるに、或いは大人と為り、或いは小人と為るは、何ぞや。」

これに答えて孟子は言う、

「孟子曰く、其の大体に従えば大人と為り、其の小体に従えば小人と為る。」

「大体」「小体」とは、前章の「体有貴賤、有小大」から

すると、それぞれ身体のうちの重要な部分と、さもない部分とを指していることがわかる。しかし、「大体」「小体」が具体的には何処を言っているのかは明らかでなく、また、「大体」に従う人間と、「小体」に従う人間という違いが出て来る理由も不明である。そこで公都子は、さらに執拗な質問を続ける。

「曰く、鈞しく是れ人なるに、或いは其の大体に従い、或いは其の小体に従うは、何ぞや。」

この問いに対する孟子の答えは極めて曖昧である。

「曰く、耳目の官は、思わずして物に蔽わる。物、物に交われば則ち之を引くのみ。心の官は則ち思う。思えば則ち之を得るも、思わざれば則ち得ざるなり。比天の我れに与うる所の者なるも、先ず其の大なる者を立つれば、則ち其の小なる者奪う能わざるなり。此れを大人と為すのみ。」

(以上、告子上篇)

この孟子の答えからわかるのは、①「大体」が「心之官」を、また、「小体」が「耳目之官」を指しているらしいこと。②前者と後者との違いが思慮という機能を持つか否かという点にあること。③前者の思慮が作動した場合、もはや後者の妨害を受けないこと。以上の三点である。

既に第二章で考察したことではあるが、孟子は、五官に生じる欲望の過度の追求から悪が生み出されると考えてい

た形跡がある。とすれば、ここで言う「其の小体(耳目之官)に従う」とは、五官の欲望のままに行動し、結果的に悪行に走ることを意味するであろう。従って、それを阻止するためには、「大体(心之官)」の持つ思慮の機能を作動させる必要があり、結局、この思慮を作動させ得るか否かによって、大人と小人の違いが生じてくると、孟子は考えていたことがわかる。

ここまで見てくると、孟子の答えが公都子の質問に確かな解答を与えていないことは明らかである。もし、公都子が孟子の弟子でなかったならば、彼は次のように質問を続けた筈である。

「すべての人は、皆な素質の面では等しい筈なのに、あるものは思慮を働かせ、また、あるものは思慮を働かせないという違いが生じるのは何故ですか。」と。

たとえ、素質の面に留まるものであったにしろ、孟子がすべての人間の本性を等し並に善とする立場を取り続ける限り、このような質問は孟子の解答に対して無限に発せられることになるのである。

従って、孟子が、このすべての人間の性を同一のものとする立場を保全し続けたとするならば、当然のことながら、大人と小人の違いを決定する因子は人間の内側ではなく、外側から、後天的要素として与えられるものでなければ

ばならない筈である。既に第一章で検討した如く、孟子は外の価値を認め、また、環境が人間を変えろという主張をも行なっているのであり、それからすれば、内によつては説明しきれないこの問題の解決を、外の価値に求めることも比較的容易であつたように推測される。しかし、『孟子』の中に、この点を明らかにする資料はなく、今はただ、その思想構造の面から憶測し得るにすぎない。

蓋し、思想の生命は万人に伝播することによつて確保されるとする思想家にとつて、持つて生まれた能力の同一性は、決して放棄することのできない一線である。そして、孟子の思想の生命は、皮肉にも彼のトレードマークである性善説の構造に漂う曖昧性によつて、かろうじて保持されていたのであつた。

結 語

孟子の思想において内と外とは共に重要な役割を果している。内は人間が主体性を持ち、善に向かう根拠として、外は為政に不可欠な階級的秩序の規範を与えてくれるものとして、それらはどちらも欠くことのできない要素であつた。しかし、孟子の思想は、一つの憂慮すべき問題を抱えていた。それは、儒家にとつて伝統的なものであり、また、孟子の王道思想を基礎づける理論ともなる尊賢思想が、すべ

ての人間に平等な善性を認める性善説と結合した場合、眼前の階級秩序を破壊する可能性を持つことである。そこで孟子は、社会秩序を構成する原理に冠せられる義と、階級秩序の規範であつた礼とを、それらを守る人間の心に置き換え、端本として内なる性に位置づけ、独特な性善説を打ち建てることによつて、尊賢による序列を、眼前の階級秩序の枠組みと構成員とを保存したまま実現しようとしたのである。かくして、この性善説の構造が、孟子は形式性を超えて礼を内面化したとの評価を生み出す根拠を提供したのであつた。しかし、既に見た如く、孟子の「礼」は、一方で依然形式性を持った階級秩序の規範としての役割を果しているものであり、それは、礼を守る心は礼があつて初めて意味をなすものであるという、極めて常識的な原理からも当然予測されることであつた。

確かに、孟子の性善説には曖昧な点が多い。とは言え、自ら「大人なる者、言は必ずしも信ならず」（離婁 下篇）と説く大人孟子の言葉をそのまま信じることは、かえつて孟子の思想の真実の姿を見失うことになるのではなからうか。

註

(1) 内と外という言葉の意味する領域は広く多岐にわたるが、本論では以下、人間の内部に有るものと外部にあるものの意味で用いる。

(2) 西晋一郎氏、小糸夏次郎氏共著『礼の意義と構造』(八一頁)の説。

(3) テクストには四部叢刊の宋刊大字本を使用し、校定は主に焦循の『孟子正義』の説に従ったが、できる限り本文を改めずに解釈する立場を取った。(紙幅の都合により、校定した文字の右側に*を付して示す)また、解釈にあたっては、小林勝人氏の岩波文庫本『孟子』、金谷治氏の朝日文庫本『孟子』に依った所が多く、参考とした研究書、及び研究論文は以下の通りである。狩野直喜氏、『論語孟子研究』(みすず書房)、西晋一郎氏、小糸夏次郎氏共著、『礼の意義と構造』(歐傍書房)、栗田直躬氏『中国上代思想の研究』(岩波書店)、板野長八氏『中国古代における人間観の展開』(岩波書店)、大濱皓氏『中国古代思想論』(勁草書房)、金谷治氏『仁義説の形成』(前掲書所収)、森川重昭氏『孟子(仁義)の歴史的性格について』(福山女学園大学研究論集5)、伊藤計氏『孟子の「大人」について』(『森博士記念論集』所収)

(4) 孟子の礼を中心的に扱った研究としては、西氏・小糸氏前掲書、第一篇第三章『孟子の礼説』、宇野精一氏『孟子の礼説—礼の意義の変遷から見た—』(『東方学』5)がある。前者は孟子の礼についての詳細な検討を含み、本論も多くの示唆をこの書から得ている。しかし、この書は本論とは全く逆の立場から孟子の礼を見て行こうとするものである。後者は副題に示されるように、孟子の思想内部の礼の位置を考察したものではない。

(5) 『礼記』祭統に「諸侯耕於東郊、亦以共齊盛、夫人蠶於北郊、以共冕服、」とある。

(6) 渡辺卓氏『古代中国思想の研究』(創文社)、三五四頁に見える指摘。

(7) 屋廬子は孟子の弟子。ここでの「礼重」は彼の発言ではあるが、下文の孟子が彼に智恵を授けて任人の「食」「色」が礼より重いとす説を打破させた資料から、孟子も彼と同じ立場にあることがわかる。

(8) 後に述べるように家内秩序と社会秩序の違いを考えると、それは極めて親念的なものであったことが理解される。

(9) 銭大昕・焦循等の説。

(10) 趙岐・朱子等の説。

(11) 孟子は母より先に父を亡くしているので、父の葬儀が「前喪」、母のが「後喪」となる。

(12) この孟子の発言は、弟子充虞の質問を受けてなされたもの。時期は「後喪」の直後であり、臧倉の批判より以前である。

(13) 告子 上篇の郷飲酒の席次についての論争からすれば、郷党の秩序に係わる「長—幼」の原理なども孟子の礼に含まれていた可能性はあるが、確証はない。

(14) ここでの「兄」が、実は「君」を意味する点については、後に述べる通りである。

(15) 後に述べるように「尊賢」の原理も、この社会の運営に不可欠な階級秩序を構成するものとされる。

(16) 狩野氏・大濱氏前掲書参照。

(17) 『孟子』曰、養心莫善於寡欲、其為人也寡欲、雖有不存焉者寡矣、其為人也多欲、雖有存焉寡矣、(『尽心』下篇)

(18) 悪の発生を精密に説かなかつた他の一つの理由は、本論第三章に述べる通りである。

(19) この孟子の「氣の思想」については機を改めて詳細に論ずることとした。

(20) 『何謂知言、曰、詖辭知其所蔽、淫辭知其所陷、邪辭知其所

難、(公孫丑 上篇)

(21) ここでは外を悪とはしていないが、内と外とを切り離すこと
によって主體性が確立できるとする立場はよく表われている。

(22) 梁惠王 上篇の「未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也、」という文は、「義」を「君―臣」に結びつけた形で「仁」との違いを示すものとして興味深い。尚、森川氏(前掲論文)は、「孟子の《義》は、具体的には君臣關係を規制する規範を意味する」と結論しているが、「兄―弟」と結びつけられた「義」を「論理の不做底」として捨象した点に問題がある。

(23) 梁惠王 上篇の「入以事其父兄、出以事其長上」という言葉も、両者が場を異にすることを示している。尚、この両者の關係を先察から六朝に至る種々の資料によって考察した研究として、尾形勇氏の「中国古代の『家』と『国家』(岩波書店)があり、本論はこの書から多くの教示を得ている。

(24) この点は、また次のように解釈することもできる。すなわち、孟子は「君―臣」に用いた「義」を「兄―弟」にも用いることにより、社会秩序の中からそれを維持する役割を果して来た世襲制を取り出し、結局、社会秩序の成立根拠を不問に付したまま、その維持を企図したのであると。

(25) 古くは齊の田常が民衆に私恩を施すことによって君位を篡奪し、近くは燕の子之が子喻の賢者を好む性格を利用して禪讓を行なわせるなど、尊賢を悪用して君主の地位を狙う臣下は多かった。正しく「韓非子」二柄篇に、「任賢則臣將乗於賢以劫其君」と喝破する如くである。孟子はこの点を、「古之人修其天爵、而人爵從之、今之人修其天爵、以要人爵、既得人爵、而棄其天爵、則惑之甚者也、終亦必亡而已矣」(告子上篇)と指摘する。そして、侵略戦争には否定的な孟子が、唯一、燕への進

軍を肯定したのは、子之の仕組んだ禪讓劇を是認し得なかったためであったことを思い起せば、彼の尊賢思想に対する警戒心も充分首肯されるであろう。

(26) この点は孟子自身が多く諸侯に対して取った態度からも明らかである。

(27) 万章 下篇に見える革命説。夏殷革命についての説明(梁惠王 下篇)では、「聞誅一夫紂矣、未聞弑君也」と言い、あくまで臣下が君主を弑する行為を非とする。

(28) 既に指摘したように、万人が認める賢者や愚者に対しては、極めて慎重にはあるが地位の上げ下げを認めている。また、孟子は世襲制を重要視するが、ただ一例だけ、覇者桓公の蓄文の「士無世官」(告子 下篇)を肯定的に評価していると思われる資料がある。明言はないので速断はし兼ねるが、あるいは「士」の階級については尊賢によるかなりの地位の上下を許容しているのかもしれない。

(29) ここで「心之官」が「耳目之官」を支配するとしていないのは、この支配關係が前提されると、「心之官」の持つ力があまりに強力なものとなり、孟子は悪の発生を説明できなくなるからであろうと思われる。