



## 儒家の人間観：民衆観を中心にして(その一)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学 公開日: 2012-11-07 キーワード: 作成者: 西岡, 孝治 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.32150/00004366">https://doi.org/10.32150/00004366</a>

## 「儒家の人間観——民衆観を中心にして」(その一)

西岡孝治

「子曰、性相近也、習相遠也。」(「論語」陽貨)

「凡同類者、<sup>※</sup>拳相似也、<sup>※</sup>聖人與我同類者。」(「孟子」告子章句上)

「塗之人可以為禹、<sup>※</sup>聖人者、人之所積而致也。」(「荀子」性惡篇)

(※原文の字体のいくつかは、印刷を考慮して、支障がないと思われる場合には新字体を代用した。)

### 目次

#### 序論

第一章 孔子

第二章 孟子

第三章 荀子

〈結論〉

### 序論

ここにいう「儒家」とはひとまず、孔子、孟子、荀子の三人の初期の代表的人物とする。なお、荀子については、「かれは自身を、孔子を受けつぐものだと考えているし、思想史の上でも、だいたい代表的な儒家のひとりとみなされてきた。

だがかれは、多くの点で孔子を修正し、孟子に反対している。儒家の範疇にはおさまらない。」<sup>(1)</sup> (杉本達夫氏)とも、「古代思想の偉大な総合家」ともいわれている。<sup>(2)</sup> つまり、荀子には儒家(特に孔子)的要素と共に、非儒家的要素も十分にあつて、それらが彼なりに総合されていると考えられる。ここでも、本稿のテーマに従って三人のいささかの変遷あるいは発展をたどつてみようとするものである。各々について、

第一は、民衆の政治(倫理)的能力に対する評価を考察してみたい。ある人が何故これこれの評価をするのかという問題は、歴史的、社会的背景と、当人の出身階級や性格、経験等の要因が絡み合っている複雑な問題であつて、恐らくその答は推測の域を出ないであろう。それはさておき、春秋・戦国といわれるこの時代において、今日まで伝えられている思想家にして、およそ現実に流されあるいは追隨している者はなく、手段方法こそ異なれ、必ずや社会改革をめざしていたであろう。特に儒家は、現実改革に燃えた理想家肌である。<sup>(3)</sup> とすれば、理想的政治の実現をめざすに当って、民衆の政治的能力に期待できないなら民衆以外の為政者達に期待する外はない。リンカンの例の言葉によれば<sup>(4)</sup> 「人民による」(by the people)に代つて、「為政者による」(by the rulers)ということになる。ではその為政者に対して期待する事を

第二として、そのうちで、

(一) 為政者自身に対する「積徳」をみよう。「徳ヲ積ム」というこの言葉は『小学』外篇にあるが、「蓄徳」、「修得」、「積善」などと言ひ換えることもできる。荀子においては、「積偽」といわれる。これは「君主有徳」（為政者が有徳となる）場合と、「有徳為君」（有徳者を為政者にする）場合が考えられる。プラトンの言う「哲学者たちが国々において王となつて統治するか、あるいは現在王と呼ばれ権力者と呼ばれている人々が、真実かつ十分に哲学する」<sup>65</sup> ようになるという条件と同様である。

(二) 為政者の民衆に対する心遣いとしての「愛民」をみよう。この言葉自体は、『老子』や『莊子』、『荀子』に出ているが、勿論、『論語』や『孟子』においても主張されている考えである。リンカンの言う「人民のための」(for the people) に相当するであろう。残念ながら前項(1)が現実においては容易に実現されえないという状況のもとでは、「愛民」など無視されるか、高々民衆支配のための単なる建前として利用されることになる。

(三) 為政者の民衆統治政策としての「治民」を最後に考察しよう。この言葉自体は、『孟子』、『老子』、『荀子』、その他に朱子『宗名臣言行録』の欧陽修篇等の後世の文献にみえる。『論語』では「使民」（民ヲ使フ）、『管子』では「牧民」（民ヲ牧ス）などが用いられている。リンカンの言う「人民の」(the people) に相当するであろう。

## 第一章 孔子

歴史上の人物の評価は容易でない。そもそも歴史学自体が、単なる恣意的意見にとどまらず科学的（実証的かつ合理的）であろうとするのであるが、

自然科学とは違って歴史には非人格的物的な面他に人間的な面があるので、単純で平面的な論理で歴史を解釈して一方では史実を無理に割り切ったり、他方でこの論理の適用困難な領域や事実を無視するという非合理に陥る危険がある。ここには、「すべての歴史は現代史である」（クローチエ）とか、「歴史はつねに未来をはらむ過去の、現在における判断という基本的な性格をもつ」といわれるように、歴史学自体の相対的性格があるが、更に、「宗教や芸術」（ある意味では思想も）「一言でいえば人間の精神的価値の領域では、古代も現代もない」といわれるような客体化し難い個性的な知恵に関わる側面がある。これらについては、かつて生の哲学者デイルタイが、「歴史的意識」(das geschichtliche Bewusstsein) という言葉で表現している<sup>66</sup>。人間の思想に関しては、歴史に残り伝えられている思想はどれも個性的であろう。しかも、それらを研究し評価する人間も個性を持っているのである。

孔子の全体的評価に関しては、例えば、金谷治氏のように、時代的制約に由来するいくつかの問題的発言を認めながらも、西欧的合理主義に儒家的合理主義を対置して、「未来を開く伝統」としようとする野心的解釈がある一方で、藤堂明保氏のように、孔子を前漢以後権力支配のイデオロギーとなつた儒教の元祖、従つて「建前をいれいしく飾りたてるのに最大の便宜を供与してきた」復古反動の徒とする解釈もある<sup>67</sup>。そもそも出身国の中国においても藤堂氏の指摘するように長年の間伝統的思想として権威づけられてきたが、近代以後は「宗教的伝統的孔子崇拜」は否定されているといわれる。本稿では孔子の全体像について評価を下す意図も余裕もない。私見では、『論語』にはソクラテスの「無知の知」に似た合理主義のモットー、「知<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>知、不知<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>不知、是知也。」（為政）を始めとして実践的かつ合理的な発言が諸々に存在する<sup>68</sup>。あるいは、「朝聞<sub>レ</sub>道、夕死可<sub>レ</sub>矣」（里仁）、「謀<sub>レ</sub>道不<sub>レ</sub>謀<sub>レ</sub>食」（衛霊公）、「当<sub>レ</sub>仁不<sub>レ</sub>讓<sub>レ</sub>於師」（衛霊公）など厳しい真摯な求道精神を示した言葉、「死而後已」（泰伯）のように精進を示した言葉、「吾<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>好<sub>レ</sub>徳如<sub>レ</sub>好<sub>レ</sub>色者<sub>レ</sub>也」（子罕）（衛霊公）のような一種のエロス論、「知<sub>レ</sub>之者、不<sub>レ</sub>

如「好」之者。好「之」者、不「如」樂「之」者」（雍也）の如く実践的でおおらかな態度を示す言葉など、現代人の我々の関心を引く多くの言葉が含まれている。欠点を強調して先人の個人的な知恵を葬り去ることは、孔子という先人にとってというよりは、様々の深刻な問題を抱えている我々にとって大きな損失である。しかし、孔子も人間に他ならない筈である。たとえ四聖の一人と称されようとも、廟に祭り上げて無瑕疵の聖人とすることは、恐らく孔子自身も望まないであろうし、哲学の道でもない。尊敬するのと崇拜するのは同じではない。神格化は一種の虚構化である。その結果は、教祖や神の下に拝跪する人々のように、一切の批判詮索は禁止されたり、そうでなくとも自ら思考停止の情眼に陥って精神の成長を中止させるということも予想される。

「論語」はおりにふれてのことばの記録である。しかもその記録は必ずしも念入りになされたものとは限らない。それを記録した人の個性やその時の考えといったものも、考慮にいれる必要がある。「論語」のなかの一言一句を、聖人が練りに練った文章であるかのように考えて、それを金科玉条として信奉し、どんなばあいにも適用できると考えるのは誤りだ。それでもなお問題は残る。「語録体」と呼ばれる文体からなる「論語」の言葉には対機説法的な要素もありうるのか、比較的短かくて含蓄のある表現が多いがそれだけに立ち入って理解しようとする曖昧とならざるをえない場合がある。そこに古来さまざまな解釈が登場して来た一因がある。さまざまな解釈のあることには、それぞれの解釈者本人の思想傾向が現われずにはいない。

### 一、民衆の政治倫理的能力に対する孔子の評価（態度）

先に「民衆の政治的能力に期待できないなら民衆以外の為政者達に期待する外はない」と書いたが、これは民主主義になじんでいる現代人の立場からみた論理的判断の一つに過ぎない。「奴隸制は古代文明国にはかなり普及している。また奴隸を主とした殉葬も、スメールのウル王墓などでも見られるけれども、中国の殷王朝ほど大規模な殉葬はたえて見られない。（…）殷後

期の王墓に多数の殉葬が行われた根拠は、王の埋葬にさいし、王に地下において生前と同じ生活をつづけさせることを目的としたものであろう。それは殷王朝の専制主義に結びついて、極度に肥大化した原始宗教的慣習と解されるであろう。王が国家と等置され、王の死後の生活を確保することが、国家の生命を確保することだと考えられていたのかも知れない。」「莫大な生産力や兵力を自ら失うことになる（近代人の立場から見ると愚かしいこの慣習を、滅亡までそのまま維持していた殷王朝人とはいかなる人びとであろうか、不思議に思われる。）」と貝塚氏は書いておられる。この殷を滅ぼし周王朝を立てたのが周の武王であり、その弟周公旦であった。孔子を始めとする儒家が学の基本文典とする『書経』には、堯、舜といった伝説上の上古の聖天子、夏の祖禹を始めとして、殷の初代の帝王湯王と彼らの名宰相ら、周祖文王、武王、周公、成王、康王ら西周の先王らと彼らの名宰相らの言葉が多く出ている。「天下有道、丘不「与」易「也」（微子）」と言い、「述而不作。信而好「古」（述而）」と断言する孔子にとって、祖国魯にみられるような周王朝の衰退と墮落、覇者と言われる新興諸侯たちの謀略と抗争といった現下の乱脈な政治的現実を改めることこそ、ライフワークであったと思われる。その際に、王や諸侯といった政治の主体そのものが問題なのではなく、彼らの則るべき政治理念や為政者としての態度が問題なのである。孔子は「周初のような天下の世界観を復興しようとする」と言われる。

「子張問、十世可「知」也。子曰、殷因「於」夏礼、所「損」益「可」知也。周因「於」殷礼、所「損」益「可」知也。其或繼「周」者、雖「百」世「可」知也」（為政）計（八佾9）

「子曰、周監「於」二代、郁乎文哉。吾從「周」（八佾）  
従って、

（衛靈公11）「行「夏」之時、乘「殷」之輅、服「周」之冕」とは夏と殷のそれぞれの短所を捨て長所を取り込んだ総合体としての周を、いや更に周をも取り込み三国の総合体を示しているのだと平岡氏は言う。しかし、その孔子の

「十世」「百世」の展望の中には、権力と礼と仁とを兼備した聖王が万人の鑑として待望されるのであって、およそ民衆はそのような聖人に対してはひたすら従順するにしかずということになる。「学而不思則罔」（為政）とは言うけれども、士以上の人間に語りかけられているのであって民は除外されているのではない。再び歴史家の言う社会制度を振り返ってみよう。未確認の夏王朝はさておき、「殷代社会の基本単位は邑と呼ばれる氏族ごとの集落で、数千の邑が数百の有力氏族や王族に隷属していた。殷王はこれら支配氏族の連合体の長である。殷を継いだ周王朝も、基本的にはこの支配形態（邑制国家）を踏襲した。周は同族や功臣を諸侯として各地に封じ、諸侯は一族および土着支配氏族で卿・大夫（氏族長）、士（氏族員）と呼ばれる支配階級を構成し、城壁をめぐらした国都に住んで、公田耕作という名の奴隷労働に従事する周辺小邑群を支配した」といわれる。このようにいわゆる封建社会においては、古代中国に限らず民衆の主体性とか何らかの政治参加などという観念は、支配者のうちにも被支配者である民衆のうちにも全く思いも及ばぬものであったろう。そのような観念が出現して来るのは封建体制が動揺しある程度以上弱体化した、例えば孔子没後十余年後生まれた墨子の活躍した戦国時代である。孔子の時代までは恐らく言明する必要もなかった。

「子曰、民可使由之、不可使知之」（泰伯）という言葉ほど孔子の民衆の政治的能力に対する評価を明確に示しているものはあるまい。この言葉の解釈にあたっては、「べし」を命令や禁止の意味にとつて、「人民というのは、命令によつて従わせればよいので、原理・方針を説明する必要はない」と統治政策を示すものとする説もあるようだが、稀である。孔子に民を手段とみなし支配者本位の思想ありと断ずるならともかく、そうでなければこのような政策を述べる理由を考えると、「べし」を可能の意味にとる多数説に帰着するだろう。「人民」というものは、指導して従わせることはできるが、その道理を説いて理解させることはむずかしい。「つまり人民の能力についてその現状をそのまま述べたことば」であり、「人民を政治の対象として無智な

ものとする観念」に立っていると考えられる。「道理を知らせることもできない文盲が民である。」と言うのも同じ解釈である。現代の孔子研究者の今一人は、「民は政治に頼るもの、政治を知るものではない」と通釈して、「これは、為政者に政治の全責任を求め、民に責任を求めてはならぬことをいう、為政者を戒めたきびしい言葉である。政治には、政治をする者と、政治を受ける者とがいる。後者が民である。民は本来、政治を分担しないものである。しかし、政治は民を治めるものであるが故に（…）民の信頼のないところに政治は成立しない。また、天下に道有れば、民は議しない（…）礼樂征伐が天子の手にあること、政治の最高責任の所在がはっきりしている（という条件付きで）これは孔子の思想、天下的世界観からいえば、当然に出てくる言葉である。」と補記しておられる。ここには民の政治的無能力説をなるべく目立たさないで、その説からの帰結を強調することによつて釈明しようとする印象を受ける。（問題は、そのような孔子の思想が現代に如何なる意味を持つかである。）

その他に身分差別を公言するような言葉としては、

「君君、臣臣、父父、子子」（顔淵）

「中人以下、不可以語上也」（雍也）

「不在其位、不謀其政也」（泰伯）

「唯上知與下愚不移」（陽貨）

「女子與小人、為難養」（陽貨）などがある。

『論語』には更に「君子」と「小人」との対比がしばしば現われている。「君子」とは「殿さま」という意味をあらわす君の字に美称としての子がついたことばであり、「孔子の考えた君子像に、伝統的な教養を身につけた治者階級としての貴族の像が重なっていたことは、確実である」では孔子の考えている「君子」とはいかなる人間であろうか。

「君子而不仁者有矣夫、未有小人而仁者也」（憲問）

「子路問君子、子曰、修己以敬（…）、修己以安人（…）修己以安百姓、修己以安百姓、堯舜其猶病諸。」<sup>80</sup>「子欲善而民善矣、君子之德風也、小人之德草也、草上之風必偃」（顏淵）

「君子喻於義、小人喻於利」（里仁）

「子謂子產、有君子之道四焉、其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義」（公治長）

「君子疾没世而名不称焉」（衛靈公）

「君子憂道、不憂貧」（衛靈公）

「不知命、無以為君子也」（堯曰）

「君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言、小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言」（季氏）

以上の諸例からも孔子のいう「君子」とは一つの理想概念であって、「修己治人」、即ち、「徳治」の資格をもつ理想的人間であると推定できる。孔子は「聖人」をわずかしか語らないが、それより下位の「君子」ですら容易ならぬ目標である。一般的には「君子」とは有徳者であって、しかも天子を除いた諸侯、卿、大夫、士なる者、あるいはその候補者といえよう。為政者は必ずしも君子ならず。しかし君子は常に為政者であることに関心を寄せている。従って、「君子」の対概念である「小人」は「つまらない人」即ち、「身分の低い者」（民、被治者）かあるいは、「徳の無い者」（無徳の為政者）と考えられる。民はすべて「小人」と考えられるから、ここにも民衆の政治倫理的な能力に対する低い評価が現われている。しかし孔子の意図はむしろ、すぐれた為政者、又は有徳な為政者候補を育成することであり、「君子」と「小人」を対比することによって新しい理想的人間像を浮き彫りにしたのであろう。以上の考察に従えば、

「自行束修以上、吾未嘗無誨焉」（述而）

「有教無類」（衛靈公）

「性相近也、習相遠也」（陽貨）  
などの言葉も、民を除いた士以上の人々に訴えかけているものと解釈せざるをえない。

## 二、為政者に対する孔子の期待

(一) 為政者自身の積徳

現下の乱脈な政治状況とその結果としての社会的混乱を改革しなければならぬという大前提に、民衆の政治的無能力という小前提が加われば、為政者に政治の全責任を求めざるをえないという結論になる。理想的政治の手本を孔子は過去の聖王や先王等に求めた。

※「万方有罪、罪在朕躬」（堯曰）（湯王）

※「百姓有過、在与一人」（武王）

「為政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之」（為政）

「不能正其身、如正人何」（子路）

「君子食無求飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉」（学而）

※「子曰、詩三百、一言以蔽之、曰思無邪」（為政）

「道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以礼、有恥且格」（為政）

「富與貴、是人之所欲也、不以其道得之、不処也。貧與賤、是人之所惡也、不以其道得之、不去也。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁」（里仁）

「古者、言之不出、恥躬之不逮也」（里仁）

「予所否者、天厭之、天厭之」（雍也）

「禹吾無間然矣、菲飲食、而致孝乎鬼神、惡衣服、而致美乎黻冕、卑宮室、而尽力乎溝洫」（泰伯）

「子曰、君子不憂不懼、（…）内省不疚、夫何憂何懼」（顏淵）

「政者正也、子師而正、孰敢不正」（顏淵）

「上好礼、則民莫敢不敬、上好義、則民莫敢不服、上好信、則民莫敢不用

情」(子路)

「其身正、不令而行、其身不正、雖令不從」(子路)

なお『論語』に時折引用される『詩経』、『書経』にも次のような言葉がある。

「明明上天、照臨下土」(小雅 小明)

「嗟爾君子、無恒安息」(〳 〳)

「殷鑒不遠、在夏后之世」(大雅 蕩)

「宜鑒于殷、駿命不易」(大雅 文王)

「天難忱斯、不易維王」(大雅 大明)

「天之方蹶、無然泄泄」(大雅 板) 以上『詩経』

「舜曰、(…)不虐無告、(…)舍己從人」(大禹謨)

「德惟善政」(大禹謨)

「天工人其代之」(皋陶謨)

「天吏逸德、烈于猛火」(胤征)

「作善降之百祥、作不善降之百殃」(伊訓)

「常厥德、保厥位、厥德靡常、九有以亡」(咸有一德)

「皇天無親、惟德是輔」(蔡仲之命・周公)

「周公曰、(…)天命不易、天難艱」

「一夫不獲、則曰、時予之章」(說命下)

「相小人、厥父母勤勞稼穡。厥子乃不知稼穡乃艱難」(小人を相るに、厥の父母稼穡に勤勞す。厥の子乃ち稼穡の艱難を知らず。)人民のようすを見ると、親たちが過去に農事にどれだけ苦勞を重ねたかなど、安樂の中に生まれた子どもにはわからないのだ、と『書経』に周公の言葉が伝えられている。周公はしかし、この言葉を為政者達に向けて語っているのである。父母の苦勞を子知らずとは、ひとり人民だけの事ではない。人民よりはるかに重い責任を担う天子を始めとする為政者達よ、古人の徳を考えよ(「稽古人之徳」、古

訓によらなければ何によって教えるのか(「不由古訓、干何其訓」、先人の哲を迪む(「迪哲」)べし、轍は踏むなかれ。

重責に相応して、正を守り、仁や礼の徳を自ら率先して実行し万民の師表とならなければならない。与えられた強大な権力を自らのために安易に行使してはならない。我がままを捨て(「舍己從人」)よ。安樂な生活に慣れてはいけない。例えば王の地位と権力とは、天の許す限りで維持されるが、人間は強大な権力を持つとつい、それを己のために用いるという誘惑に負けてしまふのであろうか、王命を維持することは難しく王であることは容易なことではない。民の生活の安定をはかることを政治の目標にすべきである。周公を理想の為政者と考えていた孔子は、以上のように為政者達に期待していたのではあるまいか<sup>204</sup>

(二)為政者の民衆に対する心遣い

「子貢問政、子曰、足食足兵、民信之矣。子貢曰必不得已而去、於斯三者、何先。曰去兵。曰必不得已而去、於斯二者、何先。曰去食、自古皆有死、民無信不立。」(顔淵)

国家にとって軍事はもとより経済よりも重要なものは民心であるというこの言葉ほど、孔子の民衆に対する気遣いが強く現われている言葉は他にあまりない。もともと、先の孔子の民衆観を合わせ考えると、「民をしてこれを信ぜしむ」(人民に信を持たせる。人民に信じられる。)とはどのように成立して、どの程度のものか問題が残る。

「樊遲問仁、子曰愛人」(顔淵)

「子曰、道千乘之國、敬事而信、節用而愛人」(学而)

「汎愛衆而親仁」(学而)

「子貢曰、如能博施於民、而能濟衆者、何如、可謂仁乎。子曰、何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸」(雍也)

「季氏富於周公、而求為之聚斂而附益之。子曰、非吾徒也、小子鳴鼓而攻之、可也」(先進)

「子適衛、冉有僕、子曰、庶矣哉。冉有曰、既庶矣、又何加焉。曰富之。曰既富矣。又何加焉。曰教之」(子路)

「(有若) 对曰、百姓足、君孰與不足、百姓不足、君孰與足」(顔淵)

『論語』の主たる目的が理想的な為政者「君子」の実現にあるためであろうか、「愛民」に関しては「民心」を強調した最初の言葉の他にはあまり印象深い言葉はなく、言及も少ない。むしろ、『詩経』、『書経』に「民」を重しとする印象を受ける。孔子の弟子十哲の一人とされる冉有に到っては、人民を豊かにすることを言いながら「求也為之、比及三年、可使足民也」(先進)、実際に季氏の家宰となるや、主君のために民から重税をとりたてたので、孔子から「はや仲間ではないと叱責されている仕末である」(先進)

『詩経』は比喻を用いて言う、「餅之餅矣、維豐之恥」(罄の尽くるは、これ豊の恥なり) 民の生活が苦しくなるのは、その民を治めている者の恥辱である、と。

『書経』に言う、「舜曰、(…) 不虐無告」(力弱い境遇の人々を虐げてはいけない)

「禹曰、(…) 政在養民」(大禹謨)

「臯陶曰、(…) 殺不辜、寧失不經」(大禹謨)

「臯陶曰、(…) 天聰明、自我民聰明」(臯陶謨)

「民惟邦本、本固邦寧」(五子之歌)

「伊尹曰、(…) 民罔常懷、懷于有仁」(太甲下)

「武王曰、(…) 民之所欲、天必從之」(泰誓上)

「人無於水監、當於民監」(酒誥) (周公)

(三) 為政者の民衆統治政策

「使民以時」(学而)

「曾子曰、慎終追遠、民德歸厚矣」(学而)

「哀公問曰、何為則民服。孔子对曰、举直錯諸枉、則民服、举枉錯諸直、則民不服」(為政)

「季康子問、使民敬忠以勸、如之何。子曰、臨之以莊則敬、孝慈則忠、舉善而教不能則勸」(為政)

「其使民也義」(公冶長)

「君子篤於親、則民興於仁、故旧不遺、則民不偷」(泰伯)

「使民如承大祭」(顔淵)

「上好礼、則民莫敢不敬、上好義、則民莫敢不服、上好信、則民莫敢不用情、夫如是、則四方之民、襁負其子而至矣」(子路)

「及其使人也、器之」(子路)

「善人教民七年、亦可以即戒矣」(憲問)

「以不教民戰、是謂棄之」(憲問)

「道之以政、齊之以刑、民免而無恥」(為政)

「上好礼、則民易使也」(憲問)

「衆惡之必察焉、衆好之必察焉」(衛靈公)

「有国有家者、不患寡而患不均、不患貧而患不安」(季氏)

「君子学道則爱人、小人学道則易使也」(陽貨)

「恭則不侮、寬則得衆、信則人任焉、敏則有功、惠則足以使人」(陽貨)

「子夏曰、君子信而後勞其民、未信則以為厲己也」(子張)

孔子は時折『詩』、『書』を引用しているが、それらの古書と『論語』との間には若干の思想的相違があるように思う。蓋し、『詩』の「作者は王侯より庶民まで各層にわたっている」と言われ、『書』は聖王、名君、賢臣が残した語録、宣言集と言われているに對して、時代的かつ社会的状況の相違もあるが、『論語』の孔子自身の立場は聖人であるかもしれないが、決して大成

した王侯でもないしまた庶民でもない。庶民は庶民の立場から直截に暴君の虐政や悪政を嘆く。「蕩蕩上帝、下民之辟」(周の靈王という)悪君がいまわれわれ下民の君主となっている、「我生不辰」(わたしの生まれた時期が悪かった)。

他方で、大成した名君達はある自信をもっている、偉業を共にしてくられた臣や民に対して感謝こそすれ、特に民に対しても無能視はしない。民の功績も無視できないからである。「可畏非民」(君はその人民を畏れつつしまなければならぬ)、「民惟邦本、本固邦寧」(人民こそは国の根本であり、その根本を固くしていけば、国は安らかに治まる。民をうとんじてはならない)。「天聰明、自我民聰明」(天はあらゆることを耳ざとく聞き、人民の望みをわが望みとしている)。「民之所欲、天必從之」(天は必ず人民の望みに従うものである)。

このような天と民との密接な関連こそ『論語』にない特徴であろう。勿論、名君達は孔子に指摘されるまでもなく、民が常に正しい声を伝えるわけではないことも承知している。「罔偉道以千百姓之誉」(正しい道はずれたことまでして、人民の好評を得ようと考へてはいけぬ)それでも、「罔咄百姓以従己之欲」(人民の希望にそむいて、おのれの欲に従ってことを行なつてはいけぬ)のである。(『書経』)

民の政治的能力を否定するなら、民の声を天の声とみなすことも、民の声によってわが身を反省することもむづかしい。孔子の立場がこれだとすると、孟子はどうであろうか。

## 第二章 孟子

孟子は情熱的な理想主義者、レトリックを多用する雄弁家、対照効果のある二分法の多用者である。孟子の比較的客観的でやや好意的な全体的評価は、

金谷治氏の『孟子』(岩波新書)に尽きていると思う。

### 一、民衆の政治(倫理)的能力に対する孟子の評価

孟子は孔子没後、ほぼ百年をへて孔子の故郷の魯に近い鄒すうという小国に生まれたという。彼が孔子を敬する心は並々ならぬものであった。「生民有りて以来、未だ孔子(の如き者)有らず」(人間あつて以来、孔子ほどの人はいかたつてない)と弟子の公孫丑に答えているし、最終篇の最終章で、「孔子から今日までわずか百余年。聖人の時代を去ることさほど遠くはない。また聖人の居られた魯の国とこゝ鄒の地とは、かくも甚だ近い。時も所もかくまで近いのに、もし今にしてこの聖人孔子の道を見て知って伝えるものがないとするならば、今後はついに伝え聞いて知るものがなくなってしまうであろう。」「この聖人の道を永く後世に伝えるものは、自分を措おいて外ほかにいったい誰があるか」としめくくつている。

この事を考えると、孟子が孔子の考えを引き継いでいると一般に考えられる。勿論同じ儒家であつても、個性も時代も違ふので、共通点だけではなく相違点もある。

小国滕とうの文公の下に滞在している時、許行という反分業主義者(江戸時代中期の安藤昌益の言葉を借りれば、直耕主義者)が同じく文公の下に来て民となつて暮らしていた。この許行に共鳴した元儒者陳相との問答の中で孟子は得意の二文法を用いて言う、(分業を廃して神農氏の言うように為政者も民と共に耕作し、自分で朝夕の炊事をしながら政治をするなんてことは非現実的である)

「大人たじんの事あり、小人の事あり」(すべての仕事にはそれぞれ分担があつて、人の上に立つて政治をする人君や役人の仕事もあれば、人の下にあつていろいろな物をつくる農工商の仕事もある) (滕文公上)

「心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治めらる。人に治めらる

る者は人をやしなひ、人を治むる者は人にやしなはるるは、天下の通義なり」

「はた君子たり、はた野人たり、君子なくんば野人を治むるなく、野人なくんば君子を養ふなし」

「孔子曰く」君子の徳は風なり、小人の徳は草なり。草これに風をくはふれば必ずふす」

「順を以て正となす者は、妾婦の道なり」〈滕文公下〉

「位卑しくして言高きは罪なり。人の本朝に立ちて道行はれざるは恥なり」

（卑官の者は言いつけられた仕事をただでよい、尊位にある者は道を行ふ権利と責任とがある）〈万章下〉

「君子のなす所は、衆人もとより知らざるなり」

「仁者はその愛する所を以て、その愛せざる所に及ぼし、不仁者はその愛せざる所を以て、その愛する所に及ぼす」（仁者は愛する者に対する心をもつて、まだ愛さぬ者に及ぼし、不仁者は愛さぬ者に対する心をもつて、愛する者に及ぼす）〈尽心下〉

これらの言葉から受ける印象は、君（為政者）と民（民衆）、即ち、治者と被治者とを孔子以上に峻別している、従つて民の政治（倫理）的能力も孔子以上に低く評価されているのではあるまいかということになる。ところが、孟子は、孔子が言及していない『書』の天命思想を引用し、あるいは主張している。

「天の視るは我が民の視るにより、天の聴くは我が民の聴くによる」〈万章上〉

「むかし、堯、舜を天に薦めて、天これを受く。これを民にあらはして、民これを受く。故に曰く、『天ものいはず。行ひと事とを以て、これを示すのみ』と」

「天に順ふ者は存し、天に逆らふ者は亡ぶ」〈離婁上〉

あるいは民心と政治について、

「桀紂の天下を失ふや、その民を失へばなり。その民を失ふ者は、その心を失へばなり。天下を得るに道あり。その民を得ればここに天下を得。その民を得るに道あり。その心を得ればここに民を得。その心を得るに道あり。欲する所はこれを手へこれを集め、悪む所は施すなきのみ」

「民の仁（政）に帰するや、なほ水のひくきに就き、獸の壙に走るがごとし」と言っている。〈離婁上〉

二分法による峻別は、対照効果があつて明解であるが、単純化に過ぎるといふ短所もありうる。もし民の政治（倫理）的能力が決定的に劣るとしたら、民の聲が天の聲（天命）を代行することも不可能であり、民心を得ることが天下を得ることの第一条件にもなりえないであろう。従つて、孟子の民衆の政治的能力に対する評価が孔子より低いとするには及ばないであろう。藤堂明保氏は、孟子の民に対する具体的で生々しい心遣いを示す言葉を紹介しつつ、「孟子は）孔子が心底ではなお認めていなかった『民』というものの立場を、いささか前に押し出した。」「ようやくここで『民』は、半人なみの扱いを受けはじめた。」「しかしながら、『精神労働をする』『大人』は人を治め、肉体労働をする『小民』は、人に治められる——これが天下の常識だ」というのは「文明の本質にかかわる大問題であろう。たしかに分業によつて人間の文明は進歩した。その分業のいちばん基本的なものは、精神労働と肉体労働の二つであろう。だが、前者が高尚な『大人』の仕事であり、後者が下等な『小民』のやるべきことだ——と断言することができようか。（…）分業は差別につながるものなのだ。だからこの問題は、我われの永遠の宿題として残るだろう。」と結んでおられる。我々は少なくとも、民衆が極低い政治（倫理）的能力しか認められていない状況下でのこの種の分業は身分や階級といった決定的な人間差別につながり易いことを確認しておきたい。

孟子の人間観としては性善説が有名である。

「人にはみな人に忍びざるの心あり。先王は人に忍びざるの心ありて、すなわち人に忍びざる政ありしなり。」「人にはみな人に忍びざるの心ありというゆえんは、今人にわかに孺子の井に入らんとするを見れば、みな怵惕惻隱の心あればなり。交りを孺子の父母に内ばんとするためにもあらず、譽を郷党朋友にもとめんとするためにもあらず、その声を悪みて然するにあらざる。これによりてこれを観れば、惻隱の心なきものは人にあらず」(公孫丑上)

金谷氏によれば、孔子には「おおむねの人間にいわゆる良心とでもいうような善性が備わっていることを認め信ずる」「人間性に対する信頼感」、「楽天的な心情」と、形式的な儀礼を尊重する立場とが統一されていたが、後に門人たちのあいだでは、どちらに重点をおくかに対立が生じ、曾子派と子游子夏派に分裂した。「孟子はこの曾子派に学んだ」という。従って、孟子の性善説は「孔子の忠信説をうけて直証的に導かれたものであり」、「必ずしも経験的に把握された現実認識から得られたものではなかった」といい、「人間の本性は善でもなければ悪でもない」(本性は生まれつきの素朴なきじ〔本始材朴〕)であり、道徳はそれに対する後天的なしわざ」と主張する。「告子の科学的な論理と比べるとき、それは一層あいまいなものになって」おり、「人間性を善だといいきることには、客観的にみて、やはりむりがある」。「人間性が善であるなら、この現実世界にはびこる悪はどうして出てくるのか」「悪はわれわれの外にあり、われわれの感覚器官がそれにひかれることによって、内なる善性がくまされていくという」のなら、「そうした悪にひかれるという事実、やはりそれに対応する善への傾向性が内部にも存在していることを証明するものであろう」「さらにまた孟子は修養や教育の必要を力説するが、人間性が善であるなら、どうしてその必要が起ってくるのか」問題である。かくて「人間性が善だということを、そのまま額面どおりに受けとれないことは、もはや明白であろう」と結論する。では孟子が「人

間の内心にある貴重な道徳的欲求を重視して、それだけを性とよぶ」という無理をしたのは何故か。金谷氏は更に荀子の性悪説とも比較しながら、性善説は「人間かくあるべしとする道徳的な要請にもとづ」くのであって、三つの意義を持つという。第一に「人々の道徳への意欲を上げまし、微弱な道徳的欲求の覚醒を強くうながす」第二に「道徳の教えという面からみると、上からのおしつけを強化するよりは、人々の内面的な自覚を主とする立場に連なる」。荀子の性悪説が、外からの規制を強調し、韓非の主張する法律的統制にも連なるのは全く逆であった。純粹な道徳論としては、人間性に信頼をおくこの性善説の楽天的な思想がまさるの、いうまでもない。性悪説をおさえて、性善説が儒教の正統思想としての世に強く継承されたのは、決して偶然のことではないであろう」という。第三に「性善説にはなにほどこか一種の平等思想とみられるものがある。(…)およそ人間である限りは、だれでもひとしく善性を持っているという主張は、人間の生まれつきの血統や身分にかかわりなく、道徳的立場における基本的な平等性を認めたものである。人はみな堯・舜にもなれる、だれでも修養努力によって聖人にもなれる」という思想は貴い」という。

しかしながら、忘れてはならない。我々は「純粹な道徳論」を扱っているわけではないのである。『孟子』は「為政者のために説かれた書物であり」政徳一致の「道徳政治」を孟子は説いていた筈である。第一において「人々」とあるけれども、重点は諸侯を主とした為政者にあるのであって、民は二次的であると考へざるをえない。従って、第二の「内面的な自覚を主とする立場」は為政者の責任を内面的な自覚に任せることを奨励することに連なり、民によるチェックは軽視されかねない。政治がからむ分野において、道徳の内面性が法律の外表面性より優位にあると割り切れることは問題である。先に「先王は人に忍びざるの心ありて、すなわち人に忍びざるの政ありしなり」とあったが、正に為政者が念頭に置かれていることを示している。先の孔子の言

葉「君子道を学べば即ち人を愛し、小人道を学べば即ち使い易し」も思い出される。第三に關しても確かに孟子は言う、「およそ類を同じうする者は、みな相似たり」「聖人も我と類を同じうする者なり」「顔淵は曰く、「舜何人ぞや。子何人ぞや。為す有る者亦是の若し」と」「人皆似て堯舜為る可し」と。かつて孔子がふと一度だけ主体を明記せずに語った言葉「性、相い近し。習えば、相遠し」と比べると、主体がはつきりしてきている。「人皆」とあろうとも、「民」を除いた「士」以上が念頭にあると考えざるをえない。これは「平等思想」とは言えまい。<sup>97</sup>

## 二、為政者に対する孟子の期待

### (一) 為政者自身の積徳

孟子においても、「民」は当然の被治者であるから「君」に期待せざるをえないという定式は孔子と同様である。いくらか相違があるとすれば、「春秋」から「戦国」へという時代的变化があり、そこには度重なる戦いのために収奪されてあえぎ苦しむ「民」がおり、「中国の最大の異端思想」といわれる墨家が宿敵として現われる。情熱的な人孟子ならずとも、為政者に対する激励や更に責任追求すらも昂じて来るのは当然であろう。金谷氏は、伊藤仁斎の文献批判を手掛りにして『孟子』七篇を分析する。上孟三篇は遊説時代のものであり、例によって得意の二分法を用いて「仁義」あるいは「義」と、「利」とを対照させる第一篇第一章から始まり、「王何ぞ必ずしも利といはん。亦仁義有るのみ」といった覇気に富んだ若々しいことがある。ところが、最後の尽心篇になると「政治への積極的な関心はほとんど見られない。主とするところは士たるものの個人的な修養である。そして、世俗の世界に背を向けた説き方の強いことがとりわけて印象的である（…）この篇の中心は実は孟子の退隱後のことばの記録であった（ろう）（…）（その極まるころは）精神主義の強まりと天命の自覚」というのである。<sup>98</sup>

遊説時代の孟子に戻ろう。孟子独特の「為政者に対する期待」は、「王道論と革命論」であるという。「王道論」とは、例によって「王道」と「霸道」とを対照させる。「力を以て仁を仮る者は覇たり。覇は必ず大国を有つ。徳を以て仁を行なう者は王たり。王は大を待たず。（…）力を以て人を服する者は、心服せしむるに非ざるなり、力足らざればなり。徳を以て人を服せしむる者は、中心より悦びて誠に服せしむるなり」（公孫丑上）

「善を以て人を服せしめんとする者は、未だ能く人を服せしむる者あらざるなり。善を以て人を養いて、然る後に能く天下を服せしむ。天下心服せずして王たる者は、未だこれあらざるなり」と孟子はいふ。（離婁下）

ここには「力の政治」と「徳の政治」との対照がある。「ところで、道德による仁愛の政治を行なうためには、君主個人の徳が立派でなければならなかった。『仁者に敵なし』というその仁者とは、もちろん君主のことをさしているのである。まことに、君主たるものは『民の父母』としての心を持つ必要があった。でたらめな背徳者では、君主としての資格はないのである。』いやそれどころか、凡庸な君主も資格はない。孔子もかつて「為政以德」と説いていた。孟子も断固として言う、「惟仁者のみ宜しく高位に在るべし。不仁にして高位に在るは、是れ其の悪を衆に播くなり」「孔子曰く、『道は二つ、仁と不仁とのみ』と」「其の民を暴うこと甚しければ、則ち身弑せられ国亡ぶ。甚しからざるも、則ち身危く国削らる。之を名づけて幽・厲と曰う」

「仁を賊う者之を賊といひ、義を賊う者之を殘といふ。殘賊の人は、之を一夫といふ。一夫紂を誅せるを聞けるも、未だ君を弑せるを聞かざるなり」（梁惠王下）

ここに孟子の「革命の是認という側面」が出て来る。金谷氏によれば、『書経』の内容の中心部は、殷をたおした周王朝がその革命の正当性を強調した記録である。そこでは、殷王朝の徳が衰えたために新たに周が天命を

受けることになったと説く。天の權威によって殷の服従を要求するとともに、周王朝の内部への戒めともしたのである。そして、このばあい、徳の内容として考えられたものは何よりも民衆の安寧幸福であったが、また天意が知られるのも民衆の意思によつてであるとされた。周王朝の成立、それはおおよそ西紀前十二世紀のころと考えられているが、そんな古いころに、政治は民衆のためにあるべきもので、それをなおざりにすると革命の危険があるという思想が、すでに確立していた。「そして、『書経』の中にみられる周初の政治思想を継承して、それを一層はつきりした形で強調したのが、孟子であつた」。「王朝革命の是認も、やはり王道を可能にする真の仁君の出現を切望する結果のことで、また孟子のほげしい意気こみ、改革に燃える熱情を示すものであつたとしてよからう」という。

更に、孔子が君臣關係について「君使臣以礼、臣事君以忠」（八佾）、「君君、臣臣」（顔淵）、と語っているのに対して、孟子は「（臣として君の）寇讐には何の服かこれあらん」、「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国人の如し。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讐の如し」という。金谷氏の言葉を借りれば、「孟子はまた君と臣との關係を完全に相務的なものとみた。君主の待遇いかによつて、臣下の態度にも差異があるのは当然だ、というのである」。

以上、為政者の積徳を中心にした政徳一致の道德政治を、「王道論」、「革命論」、「君臣相務説」と辿つてきた。これらのうち「王道論」はさておき、後二者については、中国でも日本でも古来「危険思想」として嫌われ、様々に批判を集め、無視されたり削除されたりしたという。「わが国では、また『孟子』の書を積んでくる船は沈没するという風説さえあつたらしく、『孟子はいみじき書なれども、日本の神の御意に合はず』などもいわれた。」

君臣相務説についても、後世に「君君たらずと雖も、臣は以て臣たらずる

可からず」（『古文孝経』の序）という片務説が出て来るが、「しかも特に強調されたのはわが国でのことであつた（…）わが国では、本居宜長もまたこの『孟子の双務説の』一章を攻撃した（『玉かつま』巻十四）」が、「孟子に對するこうした非難から、われわれは逆に当時の専制体制のきびしさと、それに対する孟子の進歩的な姿勢とをうかがつてよいであらう」

しかし、「王道の実現をねがう孟子の悲願は、（…）幾たびかのいたましい挫折にあつた。そしてついには遊説を断念するに至る（…）そしてついに郷里に隱退する。それは、やはりまぎれもなく現実世界での敗北であつた。（…）政治社会での敗北は、道德主義者としての孟子に国家や政治とは違つた別の深い世界への注視をうながしたのである」（以上金谷氏を引用しつつまとめた。）

（二）為政者の民衆に対する心遣い

「民を責しとなし、社稷之に次ぎ、君を軽しとなす。是の故に丘民（衆民）に得られて天子となり、天子に得られて諸侯となり、諸侯に得られて大夫となる。諸侯社稷を危くすれば、則ち「其の君を」変置す。犠牲既に成り、黍盛既に潔く、祭祀時を以てす。然り而して旱乾水溢あれば、則ち社稷を變置す」

先の金谷氏の説によれば、最終篇の尽心は「退隱後のことばの記録」であつた。その尽心篇下の中の一章が右である。孟子は遊説した大小の諸侯達にもはや愛想も尽きたとでもいうのであろうか。章頭に他には解釈しようもない明解な宣言がされて印象的である。金谷氏はこの一句を「爆弾的な宣言である」といい、孟子にそれを敢然と言ひ放たせたのは「下からの力の盛りあがりが増した現実を、正しくふまえてい」ることだと説かれる。

宇野精一氏は「あまりに過激な論であるから、我が国はもちろん、かの国でも問題になつており、（…）人君たる者、まさに民を愛し社稷を保つべく、みずからその尊におごつてはならぬことを述べたものとみるのがよい」とい

われる。前者は孟子の民衆への気遣いを強調する立場から、後者は伝統的保守的な為政者の立場からというニュアンスの違いはあるが、「恐らく当の君主に向かつて説かれたものではな」いにしても、諸侯跋扈の時代であれ後の専制体制時代であれ、御上に対する不孫侮辱きわまる大胆な言葉としてとらえられている。これに対して先の藤堂氏は、「凶年飢歳には、君の民、老弱は溝谷に転び、壮なる者は散じて四方に行くものいく千人。されど君の倉廩は実ち、府倉は充つ」（梁恵王篇下）

「地を争うに戦いをもつてし、人を殺して野に満つ。城を争うに戦いをもつてし、人を殺して城にみつ。これ、土地のためにとて、人の肉を食らうもの、その罪は死を客れず」（離婁篇上）を引用して、国の財と兵の源である筈の民が収奪され苦しみあえぐ様を指摘していわれる、「その悲劇をまざまざと見せつけられていては、孟子ならずとも、（「民為貴、（…）君為軽」と）「民」のために一言弁ぜざるえを得ないだろう」と。

王道論は元来、君が仁政をもつて民を治めることを大前提にする。その君と民とを比較して軽と重を明言するこの言葉は、孟子の当時の諸侯に対する深い失望が込められていると思われる。孔子も先に不徳の君のために民から重税を取り立てた門人の再求を責めたが、孟子はその例をそっくり引用してとかく民を軽し君を重する不仁の臣下達を厳しく非難している。同様の主旨は告子篇下にもみられる、「今の君に事うる者は曰く、我能く君の為に土地を辟き、府庫を充すと。今の所謂良臣は、古の所謂民の賊なり。君道に郷わず、仁に志さざるに、これを富まさんことを求む。是桀を富ましむるなり。我能く君の為に与国を約し、戦えば必ず克つと。今の所謂良臣は、古の民の賊なり。君道に郷わず、仁に志さざるに、これが為に強戦せんことを求む。是桀を輔くるなり。今の道に由り、今の俗を變ずること無くば、之に天下を与うと雖も、一朝も居る能わざるなり」という。従つて、孟子としては、「政在養民」、「民惟邦本、本固邦寧」、「庶民子來」、「豈弟君子、民之父母」といった『書』、『詩』の本来の精神を強調したのであろう。なお、最後の例

の、君と民を父母と赤子に譬えるのは孟子も少なくとも二度用いている。愛民の他の表現としては、「民と偕に樂しむ、故に能く樂しむなり」、「興民同樂」、「民の樂を樂しむ者は、民も亦その樂を樂しむ。民の憂を憂う者は、民も亦その憂を憂う」などの「民の心を我が心とする」という主旨のもの、更に、『左伝』にもある「視民如傷」がある。

### （三）為政者の民衆統治政策

これも結局、王道論が中心となる。かつて孔子が言った、「富之（…）、教之」（子路）

諸侯が富国強兵策によって国の武力や経済力や権力を拡大し互いに覇権を争っている時に孟子は孔子同様に民衆に生活の安定（経済）と教育を与えることが、王道であるという。「民の（生を養い死を喪して憾無きは、王道の始めなり）」王もし仁政を民に施し、刑罰を省き、税斂を薄くし、深く耕し易く耨らしめ、壮者は暇日を以て其の孝悌忠信を修め、入りては以て其の父兄に事へ、出でては以て其の長上の事へば、梃を制して以て秦楚の堅甲利兵を撻たしむべし」「民を安んじて王たらば、之を能く禦ぐなきなり」「庠序（学校）の教を謹しみ、之に申ぬるに孝悌の義を以てせば、頌白の者、道路に負載せず。老者帛を衣、肉を食い、黎民飢えず寒えず。然くにして王たらざる者は、未だこれ有らざるなり」

孟子は第一篇第一章では梁の恵王に言った「王何必曰利、亦有仁義而已矣」つまり、王者たらんとする諸侯には民に重税や兵役を課して戦力を増し、贅沢に耽けるよりも、仁義、即ち民を安定させる事を第一とするようにと勧められているのである。その理由は、「恒産無くして恒心有る者は、惟士のみ能くすることゝ為す。民の若きは則ち恒産無ければ、因つて恒心無し。苟も恒心無ければ、放肆邪侈、為さざる無し。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つて、民を罔して為むべ

けんや。ここにも孔子の言葉が思い出される、「君子喻於義、小人喻於利」、「君子憂道不憂貧」、「節用而愛人」、「可便足民」(《有若》)「百姓足、君孰與不足」(《有若》)

『論語』には「民を使う(使民)」という言葉が四回以上出てくるが、『孟子』では「治民」、「用民」も使われている。しかし何といっても印象的なのは、「虐民」、「暴民」、「賊民」、「殃民」、「厲民」などの民を苦しめる様々の用例が登場してくることである。勿論これは、王道の目的が「養民」、「安民」、「足民」であるのに、現実には全く逆の状態になっていることを憂えているのに他ならない。「遊説家の一人として、孟子もまた支配者の利益を考える。しかし、それが民衆の利益を通してこそ得られる」と彼は主張するのであった。

(一)の終りは、孟子が政治社会で敗北してモラリストとして「国家や政治とは違った別の深い世界への注視をうなが」されたという金谷氏の言葉で結んだ。孔子の道もほぼ同じであったといえよう。このことは、政治的権力と万人の師表たる徳を兼備した「仁君」を待望する「政徳一致」思想の破綻を示していることになろう。結果としては、「政徳の相対的分離」である。相対的」というのは、外的な「現実政治」と内的な「純粹道徳」を峻別しないで、一致はしないが何らかの相互関係を認めるのである。これによって、我々は儒家思想の問題点を明かにしつつ、現代の民主主義思想とその現実に賦活効果を期待できるかもしれない。しかしこの課題の詳細は、次の第三の儒者「荀子」を調べた後に取りあげることしよう。

(注)

- (1) 松枝茂夫他「中国の古典名著 総解説」(自由国民社) 82頁  
なお荀子の「その後の思想の歴史からすると、荀子については儒教の伝統の中では、むしろ異端的な思想家となった。漢代になって儒教の復興が行なわれたとき、荀子の思想が及ぼした影響は決して小さいものではなかった。」が、「天と人との分離に代表されるような荀子の科学的な思想は、ついに儒教の正統思想としては受け入れられなかった」という解説もある。
- (2) 金谷治他「荀子」上 (集英社 S 48) 14頁
- (3) 金谷治他「荀子」上 (集英社 S 48) 14頁
- (4) 撥乱反正 (乱世をひらき治め、正しい世に反す)  
Government of the people, by the people, for the people shall not perish from the earth. (1863)
- (5) プラトン「国家」(473d)
- (6) 堀米庸三「歴史と人間」(NHK P. 14)
- (7) W. Diltthey : Das Wesen der Philosophie Reclam Jun. Stuttgart, (1984) S. 60
- (8) 金谷治「中国思想を考える」(中公新書) (1993)
- (9) 藤堂明保「中国名言集」上(朝日新聞社) (1983) P. 182
- (10) 金谷治「論語の世界」(NHK) (1974) P. 67
- (11) 「不語怪、力、乱、神」(述而)
- (12) 「未知生、焉知死」(先進)
- (13) 金谷治「論語の世界」P. 40
- (14) 貝塚茂樹「中国古代再発見」(岩波) (1979) P. 128
- (15) 平岡武夫「論語」(集英社) (1980) P. 14ff.
- (16) 松枝茂夫他、前掲書 P. 30
- (17) 国語大辞典(小学館) 昭和57
- (18) 金谷治「論語の世界」P. 176
- (19) 藤堂明保、前掲書 P. 183
- (20) 平岡武夫、前掲書 P. 221
- (21) これらの出典は『書経』 ※『詩経』又は『書経』
- (22) 「人之言曰、為君難、為臣不易。如知為君難也、不幾乎一言而興邦乎」(子路)
- (23) 小林勝人訳注「孟子」下(岩波) 1981 P. 442
- (24)
- (25)

- 26 「知武子曰、君子勞心、小人勞力」（『左伝』）
- 27 「君子之所為、衆人固不識也」（告子上）
- 28 「民之所好好之、民之所惡惡之。此之謂民之父母。」  
「得衆則得國、失衆則失國」（『大学』）
- 29 前掲書 P. 189-1195
- 30 「互に他なくしてはあり得ないものは、一対となるのが必然である。（…）また生来の支配者と被支配者とが両者の保全の為に一対になるが如きである。何故なれば心の動きによって予見することの出来る者は生来の支配者、生来の主人であるが、肉体の勞力によって他の人が予見したことを為すことの出来る者は被支配者であり、生来の奴隸であるからである」  
（アリストテレス「政治学」（岩波文庫）1252a）
- 31 金谷治「孟子」（岩波新書）P. 114-128
- 32 「子曰、十室之邑、必有忠信如丘者焉。不如丘之好学也」（『論語』公治長）
- 33 前掲書 P. 3, 33
- 34 告子上
- 35 滕文公上
- 36 告子下
- 37 「孟子曰、人不足與適、政不足聞也。惟大人為能格君之心之非。君仁莫不仁、君義莫不義」（離婁上）  
（高位にある人間がつまらぬ人間だとて、その人間を攻撃することには及ばない。政治が悪いとて、その政策を非難することにも及ばない。ただ大徳の人にしてはじめて君主の心の非を正すことができるのである。君が仁であれば、一國みな仁に化さぬはなく、君が義であれば、一國みな義に帰さぬはなく…）
- 38 「墨子の教説はこのように中国のほとんど全土にひろがって、戦国時代の指導的思想となった。われわれは中国思想史を語るとき、通常儒教と道教とは主流と見なすが、戦国時代に關していえば、墨家思想と儒家思想とが対立する一大陣営であった。（…）戦国初期の墨子学派の思想界におけるヘゲモニーに挑戦して、中期以後において儒墨一家の大戦にまでもちこんだのは孟軻すなわち孟子の功績であった。」
- 戦国時代の思想界に君臨していた墨子の学説は、漢代以後急に凋落して、ほとんど忘却され、絶学と化し、清朝中期以後の諸子学の勃興によって忘却の淵からやとすくいあげられた。秦漢以後墨学の逢着した運命は根本的には墨学と中国の精神状況との間に見られる不整合が主要な原因をなしている。（…）言語の性質上、表現の簡潔を尊び、論理的な手続きを排して飛躍的になる中国的の思考の主流からすると、墨子の論理的な考え方は、はなはだ異端的である。貴族と有識者の支持する礼楽のごとき爛熟した文化の精華にたいして、つねに批判的であり、庶民とともに実用を主とした粗朴な生活に満足する（…）墨子の「反文化的」ラジカリズムこそ中国思想の伝統にたいし最も鋭い不整合点を摘出したといえるであらう。」

- 39 （貝塚茂樹「諸子百家」 岩波新書 P. 62-63）  
「孟子曰、仁、人心也。義、人路也」（告子上）
- 40 前掲書 P. 189-183
- 41 宇野精一「孟子」（集英社）（1973）P. 9
- 42 「王道」という言葉は、まず『書』に出ている。  
「無偏無党、王道蕩蕩」
- 43 「民之父母」に譬える例は、『詩』と『大学』にある。  
「豈弟君子、民之父母」なお、28参照。
- 44 孟子は、梁惠王上、同下、滕文公上などにおいて、仁君又は賢君を「民父母」に譬えている。
- 45 金谷治 前掲書
- 46 離婁上
- 47 ここでの革命とは、勿論「民衆による革命」ではなく「易姓革命」であり、「湯放桀、武王伐紂」（梁惠王下）から、「道徳心のない悪虐な君主を、高德な者が武力で追放または討伐すること」（『学研漢和大辞典』「放伐」といわれる）。
- 48 前掲書 P. 162
- 49 前掲書 P. 189-190
- 50 離婁上
- 51 梁惠王上
- 52 梁惠王上
- 53 梁惠王下
- 54 離婁下
- 55 梁惠王上
- 56 金谷治 前掲書 P. 75