

# 孟子の仁

—その理念的 성격について—

吉永慎二郎

## (一) 義のリアリティー

仁が孔子の思想の第一原理であるに對し、仁義があるいは性善が孟子の思想の第一原理と見なされるのは從來の定論となつていた。

だがこの點について筆者は、仁義といひ性善というも論理的には道徳性の内在が辨證されることによつて始めて確立されるのであり、それを可能にしたものこそ孟子が告子との論争を克服せんとする過程において明らかにした義内説の論理であることを考察し、したがつて孟子における義内説の確立こそが、その仁義・性善の論へと展開する論理的な橋頭堡となるものであつたことを論證した。

義内説が道徳性の内在という存在論的な原理であるに對し、孟子は今一つ重要な義の性格を明らかにした。それは實踐論としての義の性格である。人が義をなすことによつて身的エネルギーとしての氣が充實し、その集積がやがて至大至剛の浩然の氣をもたらすといふ「義氣」の連關の構造を明らかにしたことである。そしてこの浩然の氣の内的境地が仁かつ知とされるから、義の實踐による養氣は内的境地としての仁をもたらすものとなる。したがつてここに、義—氣—仁といふ連關の構造が明らかとなり、これは「義—仁」の連關といふ孟子思

想の新たな思想的展開を促す命題として定立されるに至るのである。

この二つの義の概念を確立することによつて、孟子は從來の義の概念—即ち道徳的に妥當な行爲・事物（徳）、及び行爲・事物の道徳的妥當性（宜）といふ概念—に全く新たな展開をもたらしたいえる。

したがつて孟子思想のキーワードは義であり、義概念の新たな展開こそが孟子思想の展開の鍵を握るものだと考えられるのである。つまり孟子思想における思想としてのリアリティーは義に在るといふことである。

このことは孟子本文の敘述からも容易に看取し得る。例えば、開卷冒頭の梁の惠王との對話においてもそれは表われている。

惠王が利を問うのに對して

孟子對曰、王何必曰利、亦有仁義而已矣。（傍點筆者以下同じ）

と言つて、王が利を言うのに對して孟子は仁義を對置させている。だが實際の議論の展開では、

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。萬乘之國、弑其君者必千乘之家、千乘之國、弑其君者必百乘之家、萬取千焉、千取百焉、不爲不多矣、苟爲後義而先利、不奪不鬻。

と、利↓義という對立關係で論が進められ、そして結論部に至って、又、

未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也、

として、仁↓親、義↓君のモラルを強調する。だが、前の中心となる議論において見られるように、論理の展開としては、義↓「其の君を後にせず」に對して、利↓「國危うし」が對應しているのである。したがって最後に、

王亦仁義而已矣、何必曰利、

と再び、仁義↓利、の對應を言うのであるがやはり實質的には義↓利の對應なのである。全體の論旨を通して見る限り、仁は論理の展開に不可欠の位置を占めているとは言い難いのである。

あるいは又、告子との「仁内義外」の論争においても、當然論點は義の内外にある。

告子曰、性猶杞柳也、義猶柎櫨也、以人性爲仁義、猶以杞柳爲

柎櫨、(告上)

告子の問いは、性⇨杞柳、義⇨柎櫨という前提に立っている。だから後半の問いで「人の性を以て仁義と爲す」の重點が義にあることは容易に看取し得よう。したがって告子に對して孟子が、

率天下之人而禍仁義者、必子之言夫

と言ふとき、やはり「義を禍する」が強調されていると考えられよう。

あるいは又、孟子が、

生亦我所欲也、義亦我所欲也、二者不可得兼、舍生而取義者也、(告上)

と言ふとき、義は生をも超えて選擇されるべき道徳的價值として措定

されているのであり、孟子思想における義の中樞的な位置づけが明らかに看取されるのである。

これを『論語』の次の言葉と比べてみよう。

子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁、(衛靈公)

孔子においては、生をも超えて選擇されるべき道徳的價值としては仁が措定されているのである。このことは、孔子にとっての仁がそうであるように孟子にとつては義がその思想のキイワードであることを示しているものに外ならないと言えよう。

このように、孟子思想において、他學派との論争を克服して新たな意味を付與された義は、その思想を支えるキイワードとしてのリアリティーを備えるものと言える。他方これに對して、義と併唱されるべきの仁は、きわめてリアリティーが稀薄と言わざるを得ないようである。

## (二) 仁の理念性

では孟子思想において仁は補完的、消極的な意味しか持っていないのであろうか。だが必ずしもそうは言いきれないようである。

そもそも孟子によれば、

仁人心也、義人路也、舍其路而弗由、放其心而不知求、哀哉。

(告上)

王子塾問曰、士何事。孟子曰、尙志。曰、何謂尙志。曰、仁義而已矣。殺一無罪非仁也。非其有而取之非義也。居惡在、仁是。

路惡在、義是也。居仁由義、大人之事備矣。(盡上)

というのが、仁と義の關係である。仁も義も「志」として内在するものであるが、仁は心であり居であり、義は路である。つまり、仁とは

そこに安住すべき道德的境地であり、その心情的發露が「一の無罪をも殺さぬ」という惻隱の心である。義とは仁の居に至り、又そこより出でて刻々の歩みをなすべき道德的判斷であり、その心情的發露が「己のものでないものは取らぬ」という羞惡の心である。ところで、この道德的判斷、羞惡の心としての内なる道德性(義)は、所詮は「路」つまり方法なのであって、それは「居」に安住の處、目的としての道德的境地たる仁に代替できるものではない。

孟子が義の概念を新たに構成し、それを挺子として自己の思想を展開せんとしたとき、なおかつ義だけでは自己の思想を語れなかったのは、つまり仁義を併唱せざるを得なかったのは、義の方法性が仁の目的性に代替し得なかつたという處に根本的理由があるといえよう。したがって孟子思想においては仁義の併唱は、孟子が義概念に新たな意味付與をなした必然の結果としてもたらされたものであると言えるであらう。

このことは孟子思想における仁概念にどのような性格をもたらずであらうか。義が「路」としての方法性の概念であることは、それが道德實踐の具體的契機と密接に結びついているもの、リアルな性格をもつものであること(例えば義と氣の密接な連關)を示している。これに對して仁の「居」としての目的性の概念は、道德實踐の具體的契機からは距離を置いたもの、即ち一種の理念的な性格をもつものとしてその概念を形成してゆくに至ることが理解されよう。

孟子が、「學問の道は他なし、その放心を求むるのみ」(告上)と言ひ、失なわれた心仁心こそが究極の内面的價值として追求されなければならぬとするのは、この仁の理念的な性格を端的に示している。したがって孟子においては仁とは具體的契機からは離れた究極の道德

的價值という理念として掲げられているものであり、かかる理念性のうちにこそ仁の存在意味が確認されるのである。

仁義と併唱される際の、義のリアリティーに對して仁のイデアリティーということは如上の理解がなされるとして、では孟子における仁の語の一般の性格はどうなのであらうか。孟子には、仁義と併唱されるもの他に、仁者、仁政、仁道、不仁、などの單獨に用いられる用例が多く見られる。これらの仁の性格はいかなるものであるのか。これは少しく考察を要する問題であらう。

このことを考察するについて我々はごく基本的な一つの豫見を立てることが可能であらう。なによりも、そもそも仁は孟子が私淑してやまぬ(聖人孔子)によって既に確立された道德理念であつたということである。しかも孟子はこの孔子の中心理念を直接孔子の警教に接しては學び得なかつた。では彼はそれをいかにして學んだのか。言うまでもなくそれは書物を通してであらう。『孟子』によれば、彼が若き時代にいかなる書物を通して學問したかが明らかに讀み取れる。そこに引用しているのは、詩であり書であり、そして孔子の言葉である。彼の引用はこの三種の言説から成つていふと云つて大禍ない。ということは、孟子の仁は彼にとつては所與のものとして存在した先行理念であり、しかも彼はそれを書物、言説の中から受容するしかなかつたというものである。このようにして再構成された孟子の仁が、當然具體的契機との結びつきに乏しい、即ちリアリティーに乏しい性格のものとなるであらうことは充分に豫測されることであらう。

果してこのような豫見が妥當なものかどうか、『孟子』所引の詩・書及び孔子の言葉を検討することによって更に考察を進めてみよう。

(三) 孔子からの仁概念の演繹

そこで、孔子の言葉からいかに孟子が「仁」概念を演繹しているかを考察し、ついで詩・書の語について見ていくということにしたい。

孟子が「孔子曰」又は「仲尼曰」として引用するものは二十二條であるが、その中で仁に關するものは次の三條である。これらを通して孟子の仁の性格を探ってみよう。

(1) 孔子曰、「里仁爲美、擇不處仁、焉得智。」夫仁天之尊爵也、人之安宅也、莫之禦。而不仁、是不智也。(公上)

この孔子の引用は『論語』里仁篇と同じである。それに續く孟子の文については若干の検討が必要である。

まず「天の尊爵」についてである。趙岐はこれを「仁をなすと天下の人々が慕い従い、天下の長となる立場にたつのでそのようにして得る位のことを天が人に與えた尊爵というのだ」と言う。つまり仁をなして得た爵位・地位は人によって與えられたものだが、その實は仁を爲すことに對する天の報いとしてのものだから「天爵」というのだ、というのが趙岐の解釋である。だが、これは安井息軒『孟子集疏』も「注云可以長天下、乃是人爵、非天爵」と指摘するように、實は人爵であるものを天爵と言いかえただけのことになってしまふ。だがこの趙注の言わんとするところは、天爵を爲せば必ずそれに人爵が伴なうという孟子の天爵論の樂觀主義的な性格をそれなりに傳えていると言えよう。それはこの文の後半に「不仁不智無禮無義」なる者は人夫として役使されるしかない。もし人夫でありながら役使されることを恥じるならば、仁をおさめて人の上に立つ者となるしかない」と述べているからである。つまり孟子は仁を爲すことの社會的酬いを「天爵」と

してとらえており、それを趙注は反映しているのである。

更に孟子が「天爵」を論ずるのがもう一章、告子篇に見える。

孟子曰、有天爵者、有人爵者。仁義忠信、樂善不倦、此天爵也。公卿大夫此人爵也。古之人脩其天爵而人爵從之。今之人脩其天爵以要人爵。既得人爵而棄其天爵、則惑之甚者也。終亦必亡而已矣。(告上)

この論旨は明快である。ここでは趙岐は明快な孟子の趣旨を反映して「天爵以德、人爵以祿」と述べている。孟子はここで古えは天爵を治めたものはそれにふさわしい人爵が付随したとまず兩者の相關關係を肯定している。と同時に他方では天爵・人爵の分離という現實を慨嘆している。そして天爵なき人爵は「必ず亡ぶのみ」として、兩者の相即こそが現實の全きありようであるとするとする理念を一貫して堅持しているのである。したがって孟子にとつては本來は、天爵は人爵と分離されるものではなく、天爵をなすところに自ずと人爵も備わつてくるという天人一致のありようが理想とされている。つまり天爵とは狹義には徳だが勝義には徳祿の一致せるありようということになる。

したがって孟子が「天爵」と言うときに、それは「仁義忠信」と全く同義ではない。例えば後世の朱子が「仁義禮智皆天所與之良貴」(『四書集注』)と言うように天の人に與えた徳性として内省的にのみそれを捉える、というのではない。更に進んで「仁義忠信」をなすことによって自ずと得られる社會的な位置・位相を言うものと見なければならぬ。この點、安井息軒が「仁者雖無爵、人必尊之、故謂之天爵」というのはその本質を衝いていると言わねばならない。又そのような觀點から見直せば、息軒の批判を受けてはいるが趙岐の解もあながち的はずれとは言えないのである。つまり、孟子の「天爵」の語に

はこのような社會的位相を視野に置いた功利性とも言える側面が本來存在していたことができるのではあるまいか。  
そしてこのような理解の上に立つて今一度先の公孫丑篇の文を読み返してみると、

仁 天之尊爵也 莫之禦  
人之安宅也

という構造であることが判る。つまり「天之尊爵」とは仁の功利性としての社會的位相についての表現であり、「人之安宅」とはその内面的位相についての表現であると言えよう。そして「之を禦むるもの莫し」とは「之」即ち仁のこのような、人の内なる道德的境地と、それに居ることによって得られる社會的境地（影響力）とは、誰人もおしとどめることはできないものだ、との意味に解せられるのである。

因みにこの「莫之禦」を下の句につけて「之を禦むる莫くして不仁なるは」と讀むのが朱子以後の通説の如くなっているが、誤りと言わべきであらう。何故ならこの「禦」の用法は明らかに、「民歸之、由水之就下、沛然誰能禦之」（梁上）、「保民而王、莫之能禦也」（同）、「行仁政而王、莫之能禦也」（公上）、「若決江河、沛然莫之能禦也」（盡上）と皆同じ用法で、趙岐はすべて「禦、止」と注し「防止」とどめる、ふさぐの意に解しているのである。朱子の如く「止住」（とどまる）の意ではないのである。つまり「莫之禦」は、その必然的な勢いを「とどめるものはない」の意味である。

そしてここから今一度先の文を仔細に検討すると實は先の文の主意は

仁—天之尊爵也（人之安宅也）—莫之禦となり、仁の必然的な社會的影響力を「とどめるものはない」というところに重點が置かれてい

ることが理解できるのである。

さて、このように考察してきて氣付くのは、ここで孟子が引用している孔子の里仁篇の言葉の讀み方である。今主なものを列挙すれば、

A、里は仁を美しと爲す。擇んで仁に處らざるは、焉んぞ智なるを得ん。（鄭玄及び朱子）

B、里るには仁を美しと爲す。以下同文（趙岐）  
C、仁に里るを美しと爲す。以下同文（徂徠）

まずAについてであるが、鄭注は仁者のいる村ざとに住むのがよい、居を定めるのにそのような仁者のいる村ざとに住むのでなければとても智者とはいえない、の意である。次に朱子はほぼ同じだが、仁厚の俗のある村ざとに住むのをよしとする、の意である。

これに對しCの徂徠の説は「人が行動の立場を選擇する場合、その立場を仁に處かないものは、智者とは言えない。そうした抽象的な意味であって、從來の説のように、仁者の里へ引越せよ、ということではない。」ということになる。この説は「抽象的」理解を好む日本では汎く人口に膾炙して今日ではほぼ定説化されている。

最後にBの趙岐はこの章の孔子曰の引用文のあとに注して「里、居也、仁最其美者也、夫簡擇不處爲不智」としている。おそらく趙岐には「居安くにか在る、仁是なり」「仁に居り義に由る」（共に盡上）などの孟子の言葉が想定されていたと思われる。そのような孟子の抽象的・内面的な「居」の概念を趙岐がこの「里」の解として當てたと言ふことは、この趙注の示す解釋はどちらかといえば徂徠の抽象的・内面的な解釋と同じ方向（或いは徂徠は趙注にヒントを得たのかも知れないが）といえるであらう。

問題は孟子がこの孔子の言葉をどう讀んでいたかである。もし趙注

の如く讀んでいたとすれば、孟子がこの言葉から仁は「人之安宅也」という演繹は可能であつても、「天之尊爵也」という演繹は必然性に乏しく、孟子の附會ということにならう。とすれば、鄭玄の如くAの讀み方をしていたと考える方が自然ではあるまいか。

このような想定に立つてみると、孟子が仁<sub>1</sub>天爵の論を展開するのに、この孔子の言葉を引用した理由が極めて自然に理解されるのである。つまり、Aの解釋によると、仁者の里には自ずと人が集まるといふことになる。そして仁者の里に自ずと人が集まるといふこの必然の勢いは「之を禦むるもの莫し」なのである。このような仁の社會的影響力への理解が「仁者は敵なし」という王道論の發想へと結びつくのは容易に想像されることであらう。

以上要するに(1)の文においては、孟子は孔子の言葉をかくのごとく解して、仁の概念をその社會的影響力あるいはその功利性といった側面に重點を置いて孔子の言葉から演繹しているといえよう。

さて次の文においては、孟子はこのような仁の社會的影響力を更に明確に述べた孔子の言葉を引用しているのである。

(2) 孔子曰「仁不可爲衆也、夫國君好仁、天下無敵。」<sup>①</sup>今也欲無敵於天下、而不以仁、是猶執熱而不以濯也。(離上)

この孔子の言葉は今の『論語』にはない。あえて類似的語を擧げるとすれば、「子曰、克己復禮爲仁、一日克己復禮、天下歸仁焉。」(顏淵)が擧げられよう。北宋の邢昺はこの語を「人君若能一日行克己復禮、則天下皆歸此仁德之君也」(『論語注疏』)と釋している。一方、孟子の所引の孔子の言葉については趙岐、朱子とも同趣旨の解<sup>②</sup>であり、それによれば「仁は衆を爲す可からず、夫れ國君仁を好めば、天下敵するもの無し」となる。したがって孟子所引の孔子の語も顏淵篇の文

も、兩者ともに仁の社會的影響力、有効性を明確に説いているものといえる。だがやはり兩者には微妙なニュアンスの違いがあり、顏淵篇の原文は邢昺の釋ほどには政治的な色彩はなくむしろ個人の道德實踐を強調することに重點がある。これに對し孟子所引の語は「國君」の語に見られるように政治的な功利性を強調することに重點が移行しているのである。換言すれば孟子所引の語は孟子の王道論の論理と全く自然に結びつくほどに政治的なものである。

更に今一つの孟子所引の孔子の言葉を検討してみよう。

(3) 孟子曰、規矩方員之至也、聖人人倫之至也。欲爲君盡君道、欲爲臣盡臣道、二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君、不敬其君者也。不以堯之所以治民治民、賊其民者也。孔子曰、「道一仁與不仁而已矣。暴其民甚則身弑國危、不甚則身危國削。名之曰幽厲、雖孝子慈孫、百世不能改也。」詩云、「殷鑒不遠、在夏后之世。」此之謂也。(離上)

この孔子の言葉も今の『論語』にはない。ここに引用される孔子の言葉は、先の二例が仁の社會的有効性について明らかにしたものであるに對し、ここではその負の効用つまり不仁のもたらす影響、因果關係について明らかにしているのである。不仁の甚だしき桀、紂は國亡び身は殺され、それに次ぐ不仁の幽、厲は國運を衰退させその諡號に汚名をとどめて百世消えることはない。これらは不仁の致す所だといふのである。これに對し、堯は君道の至れるものの、舜は臣道の至れるものの典型とされる。

又、詩の大雅の引用は文王が殷の紂が夏の桀を鑑として戒めざるを嘆いたものだが、この詩の前には「顛沛の搗<sup>③</sup>たる、枝葉未だ害有らず、本實に先ず撥つ」とあり、王の不仁は大木の根が絶えているよう

なもので枝葉(國)はまだ俱わっているがやがて倒れてしまうことを述べている。これも不仁のもたらす結果を説いたものである。他方

この嘆きを發する文王はこれに對して仁の典型とされる。

したがってこの章は孔子の言と詩の文とから、仁―堯・舜・文王、不仁―桀・紂・幽・厲という典型化を行ない、不仁の歴史的社會的害悪という命題を演繹したものと見えよう。

そして今一つ、ここに孔子が言う「道」とは、前後の文脈からして「君道」の意であることも注目しておかなければならない點である。

以上、孟子所引の孔子の言葉のうち仁に言及するもの三條を全て検討してみた結果、孟子は孔子の仁から彼自身の仁概念を演繹しており、しかもそこにきわだった傾向が看取された、ということが言えよう。そしてその傾向とは次の三點に要約されよう。

1 仁の社會的歴史的な効用性という性格を特に強く演繹していること。つまり仁の内面的な方向ではなく、政治的な方向を強く注目しているということ。

2 したがってその仁は、政治の場における權力者・君主のとるべき道として説かれるということ。

3 かかる君道としての仁の社會的効用性は「仁者無敵」「仁則榮」などの語に象徴される。がそれは歴史實證性に依據して語られるものではなく、天爵論に見られるように、天人一致・福善禍惡などの孟子自身の思想性から發する理念として語られているということ。

つまり約言するならば孔子から演繹される孟子の仁は政治的かつ理念的な性格を色濃く持つということである。

#### (四) 詩・書からの仁概念の演繹

すでに見たように孟子は古えの聖王のうち特に堯・舜・文王を重視するが、中でも特に仁―王道論の展開において重視されるのは文王である。それは例えば、孟子が引用する詩は三十二ヶ所にわたるが、そのうち十九ヶ所は文王を頌えた大雅が引用されているということからも知られるのである。そしてこのことは文王の事跡から孟子は王者の徳としての仁概念を演繹しているという様相を示唆しているのである。

今その代表的なものの五條について検討を加えてみよう。

(1) 孟子見梁惠王、王立於沼上、顧鴻鴈麋鹿、曰、「賢者亦樂此乎。」孟子對曰、「賢者而後樂此、不賢者雖有此、不樂也。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、王在靈囿、應鹿攸伏、應鹿濯濯、白鳥鶴鶴、王在靈沼、於物魚躍。』文王以民力爲臺爲沼、而民歡樂之、謂其臺曰靈臺、謂其沼曰靈沼、樂其有應鹿魚鼈、古之人與民偕樂、故能樂也。云々」

(梁上)

毛詩の序はこの詩の意を「靈臺は民始めて附す也、文王命を受けて民其の靈徳有り、以て鳥獸昆蟲に及ぶを樂しむなり」と述べ、鄭玄はこれに注して「民なる者は冥也、其の仁道を見ること遲し、故に是において及ち附する也。」(傍點筆者)と言う。したがってこの詩は文王の仁道―仁政を謳ったものであり、孟子はこの詩を引用することによって、梁の惠王が問いかけた機會をとらえて逆に惠王に仁道を説こうとしているのである。

ここで孟子が説こうとした仁道とはいかなるものか。孟子は惠王に

「古聖王は民と偕ともに樂しんだからこそ、本當にこれらを樂しむことができたのです」と答えている。つまり仁というものは抽象的なものではなく、自分が樂しいと思うことを「民と偕に樂しもう」とすることなのだと言うのが、孟子がこの詩から演繹した王者の仁のすがたなのである。

ここで注目しておかねばならぬことは、毛傳が「靈德」と言い鄭注が「仁道」という王者の仁について、毛傳も鄭注も民が王の徳を慕うという方向において解しているのに對し、孟子は王が「民と偕に樂しもう」とするという方向において解していることである。毛・鄭と孟子は視點が全く逆である。したがってこの靈臺の詩から「民と偕に樂しむ」という王の仁概念を演繹することは多分に孟子の獨創に據ると見なければならぬであらう。

さて、この「民と偕に樂しむ」という仁の理念は形を換えて齊の宣王に對しても次のように語られる。

(2) (孟子曰)「老而無妻曰鰥、老而無子曰寡、老而無子曰獨、幼而無父曰孤。此四者天下之窮民而無告者、文王發政施仁必先斯四者。詩云、「芻矣富人、哀此貧獨。」王曰、「善哉言乎。」曰、「王如善之、則何爲不行。」王曰、「寡人有疾、寡人好貨。」對曰、「昔公劉好貨、詩云、「乃積乃倉、乃稷糗糧、于橐于囊、思戢用光、弓矢斯張、干戈戚揚、爰方啓行。」故居者有積倉、行者有囊囊也、然後可以爰方啓行、王如好貨與百姓同之、於王何有。」王曰、「寡人有疾、寡人好色。」對曰、「昔者大王好色愛厥妃、詩云、「古公亶甫、來朝走馬、率西水滸、至于岐下、爰及姜女、聿來胥宇。」當是時也、內無怨女、外無曠夫、王如好色與百姓同之、於王何有。」(梁下)

文王の仁政とは鰥・寡・獨・孤の弱者に無告の民を第一に配慮することにあった。孟子は「富める人はいいとして、此の身よりのない人たちのことを憐むのだ」という小雅・正月の詩の言葉を文王の仁政を表現した語と解して、かかる仁政を王に勧める。すると宣王は「自分には財貨を好むという病があり仁政をなし得ない」と言うので、ここで又孟子は公劉の故事をうたう詩を引いて云う。公劉は都にいたとき農業を盛んにし收穫した穀物は倉庫に蓄え、又非常時のための乾食を囊ふくろに入れ、民を安んぜんために兵を率いて弓矢を張り、干・戈・戚まきり揚まきりなどの武器をもつて四方に道を拓いた。やがて狄人の侵入にあつて豳の地へと移ろうとすると、多くの民がこれに従つた。この公劉のように財貨を好むことも「百姓と之を共にす」ればよいのだと孟子は王を説得する。

更に宣王が「自分には色を好むという病があるので仁政をなし得ない」というと、文王の父・古公亶甫の詩を引いて云う。大王(亶甫)が狄人の侵入にあつて豳より岐山に移らんとすると、周人は大王の仁徳を慕つて皆ともに岐山に移つた。その際大王はその妃大姜と共に移るのみならず、人々も皆そのつれあいと共に移らせるようにしたので、やもめ、やもおの悲哀は生まれなかつた。従つて宣王も色を好むことを「百姓と之を共にす」ればよいのだ、と。

この章に引用された三つの詩は孟子の中では全て文王に結びつく。初めの小雅・正月の詩は文王の仁政を語るものとされ、次の大雅・公劉の詩は周の始祖后稷の曾孫である公劉の仁政、三番目の大雅・麟の詩は文王の父大王のものである。これら文王及びその祖たちの事跡を頌える詩の中から、先の文王の靈臺の故事と同じく、「民と偕に」「百姓と同一」という仁道の理念を演繹しているのである。



このことはつまり、孟子は文王に代表される聖王の事跡からその仁政の基本姿勢として「民と偕に」「百姓と共に」というありようを演繹していることを示している。そしてこの民本的な姿勢は彼の「忍びざるの心」という仁政のモチーフと強く結びついていることは容易に看取されよう。これは逆に言えば、孟子が文王などの仁政から読み取った「民と與に」「百姓と共に」などの理念が、古代中國社會の現實を直接反映して生まれたというよりも、詩・書という構成された歴史の中から、そしてそれを孟子がさらに自己の觀點からの演繹を試みることによって抽象してきたものであるということである。

つまり、ここでも孟子は歴史の實證性の上から「百姓と共に」という命題を導いたのではなく、孟子自身の「忍びざるの心の擴大→仁政」というテーゼを詩という構成された歴史（ある種の虚構）に投影しつつ己の思想性に見合った仁の理念をとり出しているのである。

したがって彼の「民と偕に」「百姓と共に」という仁政の理念は歴史的社會的なりアリテイーは極めて乏しい。だから宣王が「寡人貨を好む」「寡人色を好む」と言う率直なりアリテイーと、「貨を好むこと百姓と之を同じくせば王において何かあらん」「色を好むこと百姓と之を同じくせば王において何かあらん」と孟子が言うイデアールな立場とは對話を終えた後も依然として千里の徑庭を存してかみ合うことはないのである。もし孟子のこの理念にアリテイーがあるとすれば、それは彼の胸中に息づく「忍びざるの心」と直結するという點においてだけなのである。

その意味では次の例もやはり、主觀的再構成という孟子の歴史認識をよく示している。

(3) 孟子曰、以力假仁者覇、覇必有大國。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。

以德服人者中心悅而誠服也、如七十子之服孔子也。詩云、「自西自東、自南自北、無思不服。」此之謂也。（公上）

詩は大雅・文王有聲。武王が鎬京に都して辟靡の禮を行なうと、四方から來觀する者はみなその徳に感化して心服しないものはいなかった。文王・武王は「徳を以て仁を行なう者」なるが故に「王」であり、人々はその仁徳に「心服」するのである。心服させるが故に王者は小國に居りながら天下に立つのである。これは孔子から演繹された「仁者無敵」と同趣旨の理念と言えよう。

又次の例は詩と書と孔子からの仁概念の演繹である。

(4) 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、莫如貴徳而尊士。賢者在位、能者在職、國家閒暇、及是時明其政刑、雖大國必畏之矣。詩云、「迨天之未陰雨、徹彼桑土、綢繆牖戶、今此下民、或敢侮寡。」孔子曰、「爲此詩者其知道乎、能治其國家誰敢侮之。」今國家閒暇、及是時般樂怠敖、是自求禍也。禍福無不自己求之者。詩云、「永言配命、自求多福。」大甲曰、「天作孽猶可違、自作孽不可活。」此之謂也。（公上）

「仁者無敵」が仁の社會的・空間的な影響力を表すのに對し、「仁なれば則ち榮う」は仁の歴史的・時間的な因果關係を表したものと見える。これを演繹する根據となるのは、後半に引用される大雅・文王の詩と商書・太甲の文である。この二つの言葉は所謂「福善禍惡」の原理を説いたものだが、この章ではそれを直接「仁則榮」に結びつけてのではなく、「徳を貴びて士を尊ぶ」という尙賢という具體的努力を施すことが「仁」になるといってそれが媒介されている。

る。それを示すのが最初に引用される豳風・鴉鳴の詩とそれについての孔子の言葉である。つまり鴉鳴の詩にあるように天命に一方的に委ねる前に人力によって未然に災を防いでいく「能く其の國を治む」という努力が仁政であるという趣旨である。したがって「仁則樂」というテーゼは、單に福善禍惡の法則に委ねるといふのではなく、「尊賢使能」(公上) という積極的な側面があるといふことである。このことは孟子の仁が單なる内面道德だけに終始しない政治的・社會的な廣がり帯びたものであるということを示しているのである。

この方向を更に明確にしたものが次の文である。

(5) 孟子曰、離婁之明、公輸子之巧、不以規矩、不能成方員。師曠之聰、不以六律、不能正五音。堯舜之道不以仁政、不能平治天下。今有仁心仁聞、而民不被其澤、不可法於後世者、不行先王之

道也。故曰、「徒善不足以爲政、徒法不能以自行。」詩云、「不愆不忘、率由舊章。」邊先王之法而過者未之有也。(離上)

離婁の視力・公輸子の技能をもってしても規矩がなければ方圓を描けぬし、師曠の聴力も六律がなければ五音を正し得ない。同じように堯舜でさえも仁政という具體的客觀的方策を持たなければ天下を治められなかったのである。今主君が仁愛の心をもち仁者だと世評があるのに、民がその恩恵に與からず世が後世の範となるほど治まっていないのは仁政という客觀的具體的な方策先王の道を行なわなければならないである、と言う。更に「徒善は以て政を爲すに足らず」とは、この「仁政」としての仁概念を説明するのによく引用される言葉だが、單に善心を持っている(内面に道德を保つ)というだけでそれを客觀的に行使する方策を持たなければ仁政は爲し得ないとの意である。

また引用するのは大雅・假樂の詩で、武王の子成王が周公の禮法を

よく誤らず失わずそれをもって天下を治めた事跡を頌えたもので、孟子はこれによって先王の道を循用すべきことを説いている。この詩の鄭箋に「舊章」のことを「周公の禮法を謂ふ」としているように、この先王の道とは先王の禮に外ならない。

ここに至って仁政というものの社會的政治的ひろがりの實體が明確になってくるのである。即ちそれは禮なのである。それは古えの聖王がそれによって仁政を實現した所の客觀的具體的規範なのである。

では、そのような禮は現實の姿としてどのようなものであったのか、ということになると、孟子の仁政論は急にリアリティーを失っていくかの如くである。そのような禮というものの全き姿が顯現したありよう(例えば井田法や税制や爵制など)というのは結局は再び書物の中に戻らねばならない。詩・書の世界に戻らねばならない(否、實はそこにおいてさえ充全には語られてはいない)のである。ここにおいて孟子の禮論はその歴史的社會的リアリティーを喪失し、歴史を主觀的に再構成した「先王之道」という理念の世界に立ち戻らざるを得なくなるのである。この禮の觀念化というアポリアを突破するのは荀子の後王思想の成熟まで待たねばならないのだが――

さて、以上五條にわたって、詩・書の文から演繹される孟子の「仁」の性格を検討してきたのであるが、今一度各條の大意を要約すると次のようになる。

- (1) 孟子の王者の仁仁政の基本をなすのは「民とともに」という姿勢である。
- (2) 仁を行なう王には天下は心服する(仁者は敵なし)。
- (3) 仁を爲す者は必ず樂える。
- (4) 仁政とは尙賢使能をなすことである。

(5) 仁政とは古えの聖王の禮に法ることによって始めて實現される。

このうち、(1)は仁政の基本姿勢、(2)・(3)は仁政の社會的、歴史的な有効性、(4)・(5)は仁政をなす客觀的具體的規範及び方策、についてのものであると言えよう。

これらのことから、まず總じて言えることは、孟子が詩・書から演繹する仁概念もやはり孔子の場合と同様にあるいはそれ以上に明確に「王の仁」即ち仁政としてのものであるということである。次に、(1)の仁政の基本姿勢としての「民とともに」という命題は、歴史實證的なりテリティーは乏しく、「人に忍びざるの心」という心情的なりテリティーに基づいて構成された理念としての性格をもつものであることと。(2)・(3)は當然、福善禍惡などと同様に理念的な命題であつて歴史的社會的なりアリティーは乏しい。そして(4)・(5)のうち(5)は前述の如く理念的性格のものであり、ただ(4)については孟子の同時代(宗族性に基づく貴族政治の解體→中央集權的官僚國家)におけるアリティーを持ち得ている。事實、孟子のこの尙賢使能という主張は時代の士大夫臺頭の氣運とも相まつて彼が行く先々で主張する唯一の具體論とも言えるものであり、彼自身その一人として自らの出處進退には最もデリケートであつた問題である。だが他の四つの點については極めて理念的な性格が強いのである。

したがつて孟子が詩書から演繹及び再構成した仁政概念は、「民とともに」という民本理念から「先王の道」という禮理念へそして「仁者敵なし」という王道理念へと展開されてゆくもので一局面の現實性はあるものの總體としては極めて理念的なものであると言えよう。

### (五) 親親の仁の性格

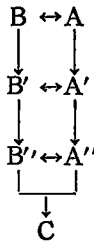
孟子が仁を「親を親とする」こととして定義していることはよく知られている。この「親親」は本來血縁共同體のモラルである。孔子が仁を孝悌と結びつけて語るように、仁は本來的には血縁共同體のモラルから出自したものである。だが仁は孔子が「人を愛す」「己に克ちて禮に復る」という如く血縁共同體モラルを超えた普遍性を俱えている。このような仁概念は孟子においていかに繼承され把握されているのであろうか。

そこで次の一文を検討してみよう。

孟子曰、A人之所不學而能者其良能也、B所不慮而知者其良知也。A孩提之童、無不知愛其親者、B及其長也、無不知敬其兄也。

A'親親仁也、B'敬長義也、C無他達之天下也。(盡上、傍線・記號は筆者)

この文は語法的には所謂双關法である。だからその構成は



となつてゐる。したがつて我々は「親親仁也」というA'の部分だけを見て孟子の仁概念を考えるべきではなく、A↓A'↓A'↓Cの文脈に即して考えねばならない。今この文脈の部分を書き出してみるとこうなる。

A人の學はずして能くする所のものは其の良能なり。

A'孩提の童も其の親を愛するを知らざる者無し。

A' 親を親とするは仁なり。

C 他無し之を天下に達するなり。

その意味はつまり、人には先天的に學習せずになし得る能力Ⅱ良能があり、一、二、三歳の幼児でも親を愛さないものがないのはこの良能の働きである。(幼児が親を自然に愛するように) 親を親として愛することが仁であり、他でもないこれを天下に擴げること(が仁)なのだ、というのである。

ここには孟子思想に好んで見られる發出的様相というものが看取される。良能↓其の親を愛す↓親を親とす↓天下に達す、というプロセスである。即ち仁とは人に先天的に内在する良能に基づいて自然に發する親を愛し親を親とする心情であり、これを血縁共同體の内においてのみならず更に天下の人々に及ぼしてゆくことだとされるのである。

したがってこれは「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せば天下 掌に運らすべし」(梁上)の王道論における仁と全く同質のものであると言える。ということとは「親親の仁」とは實は「親親にしてかつ親親を越えゆく仁」の謂なのである。「親親」は仁の必要條件であるがそれだけでは十分條件ではない。それが「親親を越えゆく」契機を持ち「人を愛す」ものへと擴大されることよって十分條件を備える。孟子が「仁者はその愛する所を以てその愛せざる所に及ぼす」(盡下)と言ひ、又「仁者は愛せざる無し」(盡上)と言ふのは、そのような仁の性格を示しているものと言えよう。

このように孟子は、血縁共同體のモラルとしての仁という狹義の仁概念ではなく、仁の根據を個人の先天的良能に基づけ、その機能が親

親を越えた所にまで及ぶことを以て勝義の仁概念としたのである。この結果、仁は歴史的社會的な血縁共同體モラルとしてのリアリティーを喪失し、かわって個の内面に根據を持つ主觀的モラルとしての心情的なりアリティーを持つものへと重心をはっきりと移動させることになったと言つてよいであらう。

以上のことを圖式化して述べるならば、孟子においては血縁共同體モラルとしての仁は、外に向かつては仁愛という具體的客觀的な規範へと展開し、内に向かつては仁愛という主觀的モラルへと展開し、結果として血縁共同體モラルとしての社會的歴史的リアリティーを喪失していった。そして外在化した仁政は先王の道という理念的性格を強め、他方内在化した仁愛はかえって普遍的な心理的事實としての心情的なりアリティーを獲得することとなった、とまとめられよう。

そしてこの心情的なりアリティーを持つ仁は孟子における四端説と密接に連關しているのである。

#### (一六) 四端の仁

最後に我々は孟子の仁概念において最もリアルな性格を持つと思われる四端の仁について検討してみなければならぬ。

やや長文だが孟子の四端説について述べた一章を便宜上分節して引用してみる。

(1) 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。

(2) 所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也。非所以要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。

(3) 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。

(4) 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。(公上)

まず(1)は、孟子の仁を極めて明快にままとめている文として興味深い。人には誰人も「人に忍びざるの心」という仁心が在るといふのは心情的リアリティーをもった内なる仁である。この内なる仁のリアリティーに基づいて外に展開されるのが「人に忍びざるの政」即ち仁政である。この仁政によって天下を容易に治め得るとするのは、王道理念の表現であると言えよう。つまり仁心という心情的リアリティーに基づいて仁政という王道理念が展開されるという構圖である。ここには孟子の仁の主観的かつ理念的 성격が端的に表明されていると言えよう。

(2)は「人に忍びざるの心」の誰人にも内在することの辨證である。小兒が井戸に陥るのを見て思わずかわいそうだと思ふのは、功利性や名譽心や義務感という社會的な共同體的な配慮からなされるのではなく、人の本然的な心の働基に基づいている。このことは「人に忍びざるの心」が血縁共同體的意識よりもっと基底的な人間一般の普遍的な内面性に基づくことを示している。このことから「忍びざるの心」の普遍的な内在は明らかだとするのである。そしてこのことはやはり前節において考察した如く、孟子の仁に人に忍びざるの心が、血縁共同體的モラルとしてのリアリティーを喪失するかわりに、普遍的な内面的モラルとしてのリアリティーを獲得せんとしている事實を示すも

のと言えよう。

(3)は(2)の辨證を受けての四端のテーゼの定立である。忍びざるの心⇨惻隱の心が人に普遍的に内在するということが辨證された以上、この心情を持たぬものは人としての條件を缺くことになる。その系として、惻隱と同じレヴエルの心情である羞惡・辭讓・是非もまた人としての不可缺の條件ということになる。もっとも羞惡はともかくとして辭讓・是非が惻隱と同じレヴエルの心情であるとするのはやや無理な點があることは否めないが、今はその事は論じない。そしてこれらの心情が仁・義・禮・智の端であるとするのが四端説である。

(4)はこの四端の心情は四體(四肢)のように日常的に用いられるものであり、誰人もこれを擴充してゆく可能性があり、もし擴充すれば天下を治むるに足り、擴充しなければ父母に仕えるという人倫すら果し得ない、と結んでいる。ここに「擴」とはこの四端を外に擴げてゆくことであり、「充」とは「充實これを美と謂う」(盡下)と言うように内に深化させてゆくことであり、やがてこれが「充實して光輝有るこれを大と謂う」(盡下)と言うように外に擴大してゆくことにもなる。つまり「擴充」とは内外とも擴大深化を意味する。

この四端の内在ということとは萬人の日常的心理のうちに看取されるリアリティーを持つものである。そこから擴充を爲せば「四海を保つ」という王道理念を實現することも可能だが、擴充しなければ人倫のモラルすら達し得ないという。この四端の擴充説は仁概念のリアリティーとイデアリテートの兩義的性格をはからずも開示してくれるものと言えよう。したがって(1)と(4)はこの點で論理の展開の軌を一にするものと言えよう。

この四端の仁の章の検討を通して、我々は明確に孟子の仁概念における兩義的性格（リアリティーとイデアリテートの併存）の輪郭を把握し得たと見えよう。それを圖式化して述べるならば、孟子の仁は、「忍びざるの心」「惻隱の心」という心情的なりアリティーに立脚し、これを外に擴大して仁政による王道を實現し、内に充實して仁徳を體現するということが理念として定立されているということである。

(七) むすび

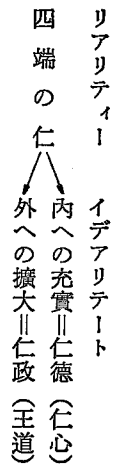
如上の考察を通して孟子の仁の全體的な輪郭とその性格がほぼ浮かびあがってきたように思われる。

孟子の仁概念には、その出自から大きく分けると、孔子や詩・書の語から演繹された仁概念と、孟子自身の思想的格闘と發明に基づく仁概念とがあると言える。前者の仁概念は主として政治理念として展開されるものであり、「先王の道」に象徴されるごとく理念的性格を色濃く持っている。

後者については、更に理念的なもの（イデオロギイ）と現實的なもの（リアリティー）に分けられる。つまり、「安宅」「放心」「良能」などとして表現される内面の先天的道徳性としての仁はすぐれてイデアールなものであるに對し、「人に忍びざるの心」「惻隱の心」「親親の心」としての仁は萬人の日常的心理的事實であるという點でリアルなものである。

そして前者の政治理念としての仁概念もその基本的モチーフが「民とともに」という心情に在ることから分るように、やはり「人に忍びざるの心」などの心情的なりアリティーに立脚しているものだと言える。

したがってこれらの關係は次のように圖式化されるのである。



四端の仁が人々の日常の心理的事實に立脚したリアリティーをもつに對し、それを内外に擴充した仁徳も仁政（王道）もともに歴史の社會的な具體的契機を喪失したイデアールな性格を持つのである。

そして孟子における勝義の仁がこの仁徳と仁政にあるとすれば、孟子の仁はすぐれて理念的性格のものだと結論されるのである。

なかでも孟子における仁政は先王の道としての禮の實現を志向するものであったが、詩・書や傳聞から演繹される彼の禮理論は歴史實證的なリアリティーを獲得し得ず、理念としての域に止まり、時代の現實との間に千里の徑庭を残した。このことが當時の諸侯から「迂闊」と評される所以であったと言える。

又、他方、四端の仁の内における充實は具體的には道徳的實踐即ち義の實踐によってなされるのだから、それは義の實踐による氣の充實、そしてその結果としての仁の徳性の現前という義↓仁の連關の構造を示しているものと言えよう。したがってこれは孟子における仁義說形成の内なるモメントのありようを示しているものと考えられるのである。

注(1) 拙稿「孟子の義内説」(一九八八・大阪大學文學部待兼山論叢)二十一號所收

(2) 拙稿「孟軻の不動心の思想史的意味」(一九八五・日本中國學會報第三十七集所收)において詳論した。

(3) 趙注「爲仁則可以長天下、故曰天所以假人尊爵也、居之則安、無止之者、而人不能知入是仁道者、何得爲智乎。」

- (4) 引用文(1)の次下に「不仁不智、無禮無義、人役也、人役而恥爲役、由弓人而恥爲弓、矢人而恥爲矢也、如恥之、莫如爲仁。」(公上)とある。
- (5) 例えば、朱子『四書集注』、小林勝人譯岩波文庫『孟子』など。小林勝人氏はこれを「そこに住もうと思えば住めるのに、これをきらってわざわざ不仁に居ついておる」と譯している。つまり禦を「止住」の意とする。
- (6) したがってこれを書き下すと「夫れ仁は天の尊壽なり、人の安宅なり、之を禦むるもの莫し、而るに仁ならざるは是智ならざるなり」となる。
- (7) 鄭注「里者仁之所居、居於仁者之里是爲美、求居而不處仁者之里、不得爲有知。」(十三經注疏本)
- (8) 朱子集注「里有仁厚之俗爲美、擇里而不居於是焉、則失其是非之本心、而不得爲知矣。」
- (9) 吉川幸次郎・中國古典選『論語上』八八頁。
- (10) 異説もあるが、ここまでを孔子の語とする趙岐・朱子に順うのが妥當であらう。
- (11) 趙注「孔子云、行仁者、天下之衆不能當也、諸侯有好仁者、天下無敢與之爲敵。」朱注「孔子因讀此詩而言、有仁者則雖有十萬之衆、不能當之、故國君好仁、則必無敵於天下也。」
- (12) 詩・大雅・靈臺。毛傳によつて讀むと、「靈臺を經り始め、之を經り之を營む。庶民之を攻め、日ならずして之を成す。經り始めて亟ぐ勿きも、庶民のごとく來る。王靈罔に在れば、應鹿伏する位。應鹿濯濯たり、白鳥鶴鶴たり。王靈罔に在れば、ああ切ちて魚躍る。」(以下詩は毛傳・鄭箋によるが趙注と違ふ時は趙注を優先させる)。
- (13) 詩・小雅・正月「智なるかな富める人、此の弊漏を哀れむ」毛傳は幽王之政を批判した詩と解するが、趙岐は文王が毀獨(寡寡孤獨のもの)を哀れんで仁政を施すの意に解する。今趙岐に従う。
- (14) 詩・大雅・公劉「乃ち積み乃ち倉にいれ、乃ち糶糧を裏み、糶にし糶にす、輯らぎて用て光はるるを思ふ、弓矢斯に張り、干戈威揚もて、爰

- に方に行を啓く。」公劉は后稷の曾孫、夏の國が始め衰えたとき豳の地に移るに民は公劉の愛厚に感じて共に従う(鄭注)。
- (15) 詩・大雅・縣「古公亶甫、來りて朝に馬を走らせ、西水の澗に率ひて岐の下に至り、爰に姜女と、率に來りて胥宇る。」(毛傳)
- (16) 四部叢刊本は「當是詩也」に作るが十三經注疏本に従い「時」に改めた。なお本稿の他の孟子の引用は全て四部叢刊本による。
- (17) 譯は趙注に據る。
- (18) このような孟子の歴史に對する態度(主觀的立場からの歴史の再構成)は、例えば、孟子曰、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。(盡下)や、吾聞觀近臣以其所爲主、觀遠臣以其所主、若孔子主癩疽與侍人瘠環何以爲孔子。(萬上)などにおける彼の歴史評價の態度と相通するものである。
- (19) 詩・大雅文王有聲「鎬京に辟難すれば、西自りし東自りし、南自りし北自りし、思ひ服せざる無し。」(毛傳・鄭箋)
- (20) 詩・豳風・鸛鳴「天の未だ陰雨せざるに迨び、彼の桑土を徹し、牖戸を網繆す、今此の下民、敢て豫を侮る或らんや。」詩の解釋は毛傳は「周公の志」を述べたものとし、趙注は幽君を刺る詩とする。又「今此下民」は今本詩經では「今女下民」につくる。
- (21) 詩・大雅・文王「爾の祖念ふ無からんや、厥の徳を事べ倍む、永く言命に配し、自ら多福を求む。」(毛傳)
- (22) 商書・太甲・中「天孽を作せば猶違る可し、自ら孽を作せば活く可からず。」今本尙書「活」を「追」につくる。
- (23) 詩・大雅・假樂「愆らず忘れず、舊章に率い由る」鄭箋云、「成王之令徳不過誤、不遺失、循用舊典之文章、謂周公之禮法。」
- (24) この文について趙注は「仁者用恩於所愛之臣民、王政不偏、普施徳教、所不親愛者并蒙其恩澤也」と云う。
- (25) 趙注「端者首也、人皆有仁義禮智之首、可引用之」に従う。