

# 墨家思想と孟子の放伐論

—— 伐燕問題における孟子の理論的形成をめぐって ——

吉 永 慎一郎

## The thought of Mojia 墨家 and the theory of Houbatu 放伐 of Mongzi 孟子 — On the Mongzi's formation of theory at the conquest to Yan 燕 —

Shinjiro YOSHINAGA

This paper has made clear the process of Mongzi's formation of the theory of Houbatu to the advance of the problem of the conquest to Yan by Qi. From the first Mongzi's theory of Houbatu is not one of the revolution in the world of Tenka 天下, but is one of the moral of sovereign and subject within countries.

But at the time of the conquest to Yan by Qi, Mongzi clearly standing beside Qi made it into the theory of the revolution in the world of Tenka. At the process of its development Mongzi had abstracted the idea of Tianli 天吏 from the thought of Mojia.

He furthermore had made the idea of Tianli into that of Min 民, and constructed his pritical theory on account of those ideas. His theory of Houbatu was thus constructed as that of revolution in the world of Tenka.

孟子の王権交代論には、所謂放伐と禪讓、そして王道論に関するものがある。「放伐」は齊における弟子公孫丑や齊の宣王との問答に見られ、「禪讓」は晩年の弟子萬章との問答において論ぜら、またその政治思想の主題とも言える王道論は遊説期の對話に広く見られる。これらの思想の展開において戦國期に孟子に先行して隆盛した墨家思想はいかに関わるのか、又墨家思想を媒介として孟子がいかなる理論を形成したまた展開してゆくのか。このような儒墨の思想的交渉の視点からの問題設定は久しく閑却されてきた。筆者は一連の墨家思想研究の論考を通してこのような問題設定の妥当かつ必要なることを明らかにして来た<sup>①</sup>。本稿においてもこのような問題設定の下に、戦国思想史のアクチュアリティーの一端の解明を試みてゆくこととしたい。特に本稿では孟子の放伐論と墨家思想を組上に置いて検討せんとするものである。なお本章の考察における基本資料は『孟子』である。このテキストの性格について

は夙に武内義雄氏の文献批判<sup>②</sup>があり、それは今日でもほぼ通説としての意味を失っていない。本書の『孟子』の資料的扱いはこの武内氏の所説を踏まえ、かつ近年の戦国史研究の成果をも踏まえて進めて行きたい。

そこで本稿の考察をすすめるに当たって、まず孟子が梁の恵王に初めて会見した時期について確認しておきたい。史記魏世家恵王三十五年の条に「鄒衍・淳于髡・孟軻皆至梁」と記し、同六年表も魏の恵王三十五年に「孟子來、王問利國、對曰、君不可言利。」と記す。近年の平勢隆郎氏の年表<sup>③</sup>ではこれにより恵王三十五年（前三三六年）の項に六国年表と同じ文を載せるが、「繫年根拠不明」とする。この孟子來梁の年代については、武内義雄氏が竹書紀年に基づいて、恵王の三十五年は恵王の後元十五年（この年は平勢氏の年表では前三二〇年）の誤りとする（角川『武内義雄全集』第二卷、儒教篇一）。金谷治氏も「恵王歿年の前年という意味で眞實性をみうる」と

してこれに従う（『孟子の研究―その思想の生い立ち―』一九五一年東北大学文学部研究年報一）。しかし、近年吉本道雅氏は「年次を特定できないこの種の記事は卒年の一年前に置かれていることが往々にある」（『吉本道雅『史記』を探る』一九九六年・東方書店・一七六頁）との見解を示す。したがって孟子來梁は前三二〇年に間然なく特定し得るのではない。しかし梁惠王の孟子に語る「南辱於楚」に当る楚に襄陵に敗れた前三二二年よりは後になるから、やはり三二一年から卒年の前三一九年までの間に会見していることになる。したがって孟子初見梁惠王の時期は前後約一年の幅を含んでおよそ前三二〇年頃と見なしてよいことになろう。本稿の考察はこの年代を踏まえて進めることとする。

## 一 孟子の放伐論

『孟子』において「放伐」の語は熟して用いられている訳ではない。これを対句的に併記するのは次の一例である。

A、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。」（梁惠王下）

孟子が梁の恵王に遊説したのは前三二〇年頃であり、まもなく恵王（恵成王）が没し、子の襄王（平勢年表は襄哀王）が即位するに及んで、孟子はこれを期するに足らずとして齊に往き<sup>④</sup>宣王（平勢年表は潛宣王、以下年代・王名は平勢年表を参照）に遊説した。Aはその時の宣王との問答であり、次に記すBも齊人の弟子公孫丑との對話であることからおそらくはその在齊時におけるものとみられる。

この時、前三三八年に諸侯の中で最初に稱王した威王（威宣王）は前三二〇年に没し、これを継いだ潛宣王が即位した<sup>⑤</sup>当初であった。孟子が会見したのはこの潛宣王である。この潛宣王は前二八四年に淖齒に殺されている<sup>⑥</sup>。

したがってAにおける宣王の問いが専ら君臣関係において放伐を論じようとするのは、既に称王した先代を継いで即位した潛宣王の「王位」を保守せんとする立場をよく示しているよう。宣王が湯武の放伐の事を問うと、孟子は「傳においてこれ有り」と答える。この孟子の口吻からは、放伐の話柄が既に人口に膾炙して久しいことが窺える。そして宣王が「臣にしてその君を弑して可なるか」ともっとも気掛かりな点を問うと、湯武の放伐は弑君ではなく「誅」であった、という論理を展開する。其の際、何故「誅」と言えるかについて仁を賊（そこな）い、義を賊う者は「君」ではなく

「一夫」であるということとを挙げる。そしてかかる道德的根拠に立つ限り「放伐」は「誅」として是認されるとはつきりと言いつけるのである。

ここに見られる孟子の論理は、『墨子』の非攻下篇に見る「誅」の論理と構造的に極めて類似する。第一に湯武の放伐は「誅」であるとして正当化する点。第二には「誅」する根拠として「非命」の立場が取られていることである。即ち非攻下篇では伝統的な秩序規範（命）に立つのではなく、鬼神を介して伝えられる天の意志を根拠として、孟子では「仁義」という道德を根拠として、その罪を伐つという立場がとられているのである。其の際、非攻下は「武王乃ち狂夫を攻む」と表現し、孟子は「一夫紂を誅す」と言う。その観点の共通性は明らかであり、表現としては孟子の方が整理されたものになっていると見られる。

しかし両者の際立った相違は非攻下篇が、齊・晉・楚・越の四大國に対して秦に非攻の理想を体現することを期待する王権交代論としての具体的緊迫感をもって語られているのに対し、孟子には其のような緊迫感は全くなく、君臣倫理という枠を踏まえた議論の域を出ていないという点である。

これらのことは孟子の放伐論が先行する墨家の理論的枠組みを踏襲しそこに自家の仁義説を適用させたものに過ぎないことを示すものと言えよう。（なお仁義の併唱そのものが墨家に出ずるもので、孟子は仁義を始めて併唱したのではなく、これを自家流の概念として展開したに過ぎないことについては別に論ずる。）

これは先の非攻下篇の成立年代の推定から見て墨家の「誅伐」理論の成立が孟子の「放伐」論に先行していることによっても裏付けられよう。

遊説期の孟子の言説の論理構成が墨家の影響を受けていたことの、これはその一端を示すものと言えよう。

次に「放」について論ずるのは、つぎの二例である。

B、公孫丑曰、「伊尹曰、『予不狎于不順。』放太甲于桐、民大悦。太甲賢、又反之、民大悦。賢者之爲人臣也、其君不賢則固可放與。」孟子曰、「有伊尹之志則可、無伊尹之志則篡也。」（盡心上）

Bに関しては明らかに君臣倫理の枠内の問題である。伊尹が太甲を桐に放ち改心させた故事について、「伊尹の志有れば則ち可なり」と伊尹を王佐の模範として称揚して臣下の「放」の権限を容認し、他方で(1)「民大いに悦ぶ」ことが必要であり、(2)「伊尹の志無ければ則ち篡するなり」と臣下の「放」に道德的歯止めを掛ける。これは要するに王権交代の「放伐」論ではもはやない。君主と実力ある補佐の臣下である

宰相との権力関係という内政的問題としての「放」の議論である。

この「放」の議論においても、「伊尹の志」という道徳的観点から「放」を是認するという明快な論理は構造的にAと通底する。

C、萬章問曰、「象日以殺舜爲事。立爲天子則放之何也。」孟子曰、「封之也。或曰放焉。」萬章曰、「舜流共工于幽州、放驩兜于崇山、殺三苗于三危、殛鯀于羽山。四罪而天下咸服、誅不仁也。象至不仁、封之有庠、有庠之人奚罪焉、仁人固如是乎。在他人則誅之、在弟則封之。」曰、「仁人之於弟也、不藏怒焉、不宿怨焉、親愛之而已矣。親之欲其貴也、愛之欲其富也、封之有庠、富貴之也、身爲天子、弟爲匹夫、可謂親愛之乎。」敢問或曰放者何謂也。」曰、「象不得有爲於其國、天子使吏治其國而納其貢稅焉。故謂之放。豈得暴彼民哉。」云々。(萬章上)

これは孟子晩年の弟子萬章との対話で、A、Bの遊説期の言説に比べると十数年の後のものと見られる<sup>⑧</sup>。やはり「放」についての議論であるが、萬章の論理的に明快な質問に対して、孟子の答えはいかにも歯切れが悪い。

舜が天下を得たとき、「天下みな服」したのは「不仁を誅」したからであったが、舜の弟の「至不仁」なる象は有庠に封ぜられたとの説を提示し、これに萬章が「仁人もとより是くの如きか、他人に在りては則ちこれを誅し、弟に在りてはこれを封ず。」とその矛盾を突いたのに対して、「仁人の弟におけるや、…これを親愛するのみ」とむしろ真っ向からこれに親親の道を説く。やむなく萬章がでは一説に舜は象を「放」ったというのはどういうことか、と問うと象は有庠に封ぜられても政をなすことは許されず、吏に治めさせてその貢税を象に納めたので、民に迷惑をかけなかった。これを「放」と言ったのだという。

ここにはもはや遊説期の「放」の論理的明快さはない。むしろ舜の説話に「親愛」の道徳的価値を確認しようとする孟子の意図は明らかである。これは王権交代でも君臣倫理でもない、親親の道における「放」ということになる。

このような「放」概念の変質は孟子の「仁義」が血縁共同体倫理として規定されたことの論理的帰結といえよう。「仁の實、親に事うる是なり。義の實、兄に従う是なり。」(離婁上)という概念規定からすれば、「仁を賊い、義を賊う」という「殘賊の人」は「他人」では有りえても「親(シン、みうち、血縁者)」には適用不能の定義ということになる。孟子の仁義概念によれば「親」には「親愛」をもって待する以外のあり方は出て来ないからである。

孟子は最初の遊説相手である梁の恵王に「いまだ仁にしてその親を遺るる者有らざ

るなり、いまだ義にして其の君を後にする者有らざるなり」と説いている。「仁」の血縁共同体倫理としての規定は遊説初期の頃からのものである(そして最終的には「義」も同様に規定されて行くことになる)。これを見ても孟子の「放伐」論には当初から論理的に限界があったことは明らかである。

したがってAにおいても一応「放伐」を論ずるものの、リアルな王権交代論として説かれているものではない。肝心の宣王の関心は其のような所には無い。孟子の議論も王に「放伐」を為して天下を取ることを勧めるといふものでは当然無く、逆に王が臣下に「放伐」されぬようにせよという道徳的警告の域を出ないのである。これをもって孟子が宣王に「革命」を説いたなどは到底言えないであろう。またその臣下の「放」にしても孟子は、Bの公孫丑との対話では「伊尹の志」という道徳的歯止めを掛けているのである。

しかし、「仁義」概念に由来する限界はあるにせよ、遊説期の孟子が確かに「仁義」の立場から「放伐」を是認したということは事実であり、当時の孟子には其のような論理的明快さがあったのである。

なお今一つ指摘せねばならないのは、B、Cに共通する「民」という観点である。「放」が正当化される為には、「民大いに悦ぶ」「豈に彼の民を暴にするを得んや」というように民の利が考慮されなければならないとする。これもまた先行する墨家の思想に共通する観点である。孟子がこの観点を墨家思想から接受していることは疑い得ない。ただし孟子は「百姓」「萬民」という墨家系の用語をもちいず専ら「民」の語を用いる。このことは逆に孟子が墨家思想を意識的に受容したであろうことを示唆しよう。

このように孟子の「放伐」論は必ずしもリアルな王権交代論として説かれたものでは無かった。しかるにこの「放伐」の問題がきわめてリアルな齊の対外政策に関する主題となったのは、齊の伐燕という歴史的事件に際してである。

## 二 齊の伐燕

齊の伐燕は燕王噲の相子之への讓國による燕の混乱に乗じて齊が燕を伐ち大勝した事件である。ほかならぬ孟子の言動がこの齊の伐燕に深く関わっている。

まずこの事件の燕側の原因を作った燕王噲の讓國に係る年代を平勢氏の「新六国年表」<sup>⑨</sup>を参照して表示すると次のようになる。

周王赧四年(前三一九年) 燕王二年、齊湣宣王二年

同五年（前三十八年） 韓趙魏燕齊帥匈奴共攻秦（秦本紀惠文王七年）  
同六年（前三十七年） 燕王噲三年・子之一年、君讓其臣子之國顧爲臣（燕策）  
同八年（前三十五年） 燕王噲五年・子之三年、燕國大亂、將軍市被太子平謀、將  
攻子之、攻子之不克、將軍市被死（燕策）  
同九年（前三十四年） 燕王噲六年・子之四年、齊大勝燕（燕策）、君噲及太子、  
子之皆死（年表）  
同十年（前三十二年） 燕王職一年／昭王立、燕人立公子平、是爲燕昭王（燕策）  
この燕王噲の子への讓國という事件に墨家の尚賢思想による禪讓論が思想的根拠  
を与えていることは疑い得ない。

韓非子説疑第四十四はつぎのように述べる。

爲人主者誠明於臣之所言、則雖單弋馳騁撞鐘舞女、國猶且存也。不明臣之所言  
雖節儉勤勞布衣惡食、國猶自亡也。

趙之先君敬侯不修德行而好縱慾適身體之所安、耳目之所樂、冬日單弋夏浮淫爲  
長夜不廢御觴、居處飲食如此其不節也、制刑殺戮如此其無度也。然敬侯享國數  
十年、兵不頓於敵國、地不虧於四隣、內無君臣百官之亂、外無諸侯隣國之患、明  
於所以任臣也。

燕君子噲、不安子女之樂、不聽鍾石之聲、內不堙汙池臺榭、外單弋田獵、又  
親操耒耨以修畎畝、子噲之苦身以憂民、如此其甚也。雖古之聖王明君者、其勤身  
憂世、不甚於此矣。然而子噲身死國亡、奪於子之而天下笑之、此其何故也、不明  
乎所以任臣也。

これについて野村茂夫氏は「燕王子噲が自ら勞務に服し、音楽を遠ざけ、節儉にこ  
れ努めるのは、これまた墨子の主張である節用、非樂と一致する。」<sup>⑨</sup>と云う。

韓非子が燕の子噲と趙の敬侯を対照的に述べるのは「臣を任ずる所以に明らか」な  
ることが君主の治術の肝要の所でここを外しさえしなければ、道德規範に拘泥するこ  
とはない、という主張を述べるためである。つまりは政治と道德の原則的立場の違い  
（政治と道德の分離）を説くに在る。韓非子は「世の顯學は儒・墨なり」（顯學第五十）  
と二家の学の流行を認めながら、さればこそ「堯・舜の道を三千歳の前に審にせんと  
欲する」かれらに共通の道德主義が政治の現実をいかに見えなくするものであるかを  
痛烈に批判せんとする。ここでも道德的には非難されるべき趙の敬侯が名君とされ、  
道德的に「聖王明君」を凌ぐかと思われる子噲が無能の君主とされるのである。した  
がってここでは子噲の道德主義がいささか強調され過ぎる嫌いはあるにしても、韓非

子の批判の対象とする儒・墨の行動規範の典型を示す形で記すことがその意図である  
ことは明らかであろう。

しからは韓非子はこれを儒として描こうとしたのか、墨として描こうとしたのか、  
野村氏の指摘するようにそれが墨家の行動規範と一致する事からすれば、墨家思想の  
実践者として描こうとするものであることは明らかであろう。当然ここに描かれたも  
のと現実の子噲の像が完全に一致するものではないであろう。だが、子噲にはこのよ  
うに描かれるに足る実像があったということは動かし難い。即ち子噲が当代流行の墨  
家の行動規範を忠実に実践するほどに墨家の思想的影響を受けていたことは確かなよ  
うである。

さてこのような子噲の人物を知悉してこれを利用せんとする蘇代と子之による策謀  
が巡らされ、墨家思想に傾倒する子噲がそれに手も無く乗せられて〈禪讓〉が実現し、  
これに対する太子平らの内乱、そしてこの時を好機とする孟子の発言と齊の伐燕とい  
う事態の展開を戦国策<sup>⑩</sup>はつぎのように記す。

a 燕王噲既立。蘇秦死於齊。蘇秦之在燕也、與其相子之爲婚、而蘇代與子之交、  
及蘇秦死而齊閔宣王復用蘇代。燕噲三年、與楚三晉攻秦、不勝而還。子之相燕、  
貴重主斷。蘇代爲齊使於燕、燕王問之曰、「齊宣王何如。」對曰、「必不霸。」燕王  
曰、「何也。」對曰、「不信其臣。」蘇代欲以激燕王以厚任子之也。於是燕王大信子  
之。子之因遺蘇代百金、聽其所使。

b 鹿毛壽、謂燕王曰、「不如以國讓子之、人謂堯賢者、以其讓天下於許由、由必  
不受、有讓天下之名、實不失天下。今王以國讓相子之、子之必不敢受。是王與堯  
同行也。」燕王因舉國屬子之、子之大重。

c 或曰、「禹授益而以啓人爲吏、乃老而以啓爲不足任天下、傳之益也。啓與友黨  
攻益、而奪之天下。是禹名傳天下於益、其實令啓自取之。今王言屬國子之、而吏  
無非太子人者。是名屬子之而太子用事。」王因收印自三百里石吏而効之子之、子  
之南面行王事、而噲老不聽政、顧爲臣、國事皆決子之。

d 子之三年燕國大亂、百姓恫怨、將軍市被太子平謀將攻子之。儲子謂齊閔宣王、  
「因而仆之、破燕必矣。」王因令人謂太子平曰、「寡人聞太子之義、將廢私而立公  
飾君臣之義、正父子之位。寡人之國小不足先後、雖然則唯太子所以令之。」太子  
因數黨聚衆、將軍市被圍公宮、攻子之、不克。將軍市被及百姓乃反攻太子、平、  
將軍市被死以殉。國構難數月、死者數萬衆、燕人恫恐、百姓離意。

e 孟軻謂齊宣王曰、「今伐燕、此文武之時、不可失也。」王因令章子將五都之兵以

因北地之衆以伐。燕士卒不戰、城門不閉、燕王噲死、齊大勝燕、子之亡。二年而燕人立公子平、是爲燕昭王。<sup>⑩</sup>（戰國策校注・卷九・燕、一連の文章だが便宜上改行して記号を付した）

まず a において燕王噲が蘇代の言に容易に「激」せられるについては「我れ齊に深怨積怒有り、これに報いんと欲して二年なり、齊は我が讎國なり」（戦国策校注卷九燕）という齊への敵愾心が、齊王のできぬことを自らが為すことよって齊に克たんとする選択を取らせた背景にあることを戦国策は記す。そして子之や蘇代の意を体して、鹿毛壽らが禅讓を王に吹き込むのである。

ここに用いられる禅讓の説話は、堯・舜、禹・益の継承関係であり、『墨子』尚賢上篇の説話の型を示している。ただし鹿毛壽は許有に伴う名実論を展開し、或る人は啓による放伐と見られる説話を展開している。これらは先にあった尚賢上の禅讓論成立後の展開と付加を示すものと言えよう。

注目したいのはこの鹿毛壽の名実論である。彼は堯が「天下を讓るの名」と「天下を失わず」という「実」とを得たことをもって子噲を説得する。この論理は「天下を讓るの名」を得ることを至上の価値として措置して説得しよとするものではない。かりに「名」を絶対とするのであれば、許有が受ける受けないは二次的な問題で、まして受けないことを前提として「讓る」という判断は「名」を優先する立場からは出て来ないはずである。これを、讓國して首陽山に隠れた伯夷叔齊を「怨みたるか」と問う子貢に対して「仁を求めて仁を得たり又何をか怨まん」と答えた孔子の「仁」という普遍的価値（即ち名）に実存を賭ける立場と比べるならば、その「実」優先の功利性は明らかであろう。

加地伸行氏は、名を実よりも優先するとする「実念論（概念実在論）」と、実を名よりも優先するとする「唯名論（名目論）」とが、「それぞれの立場を主張しあった論争を私は〈名實論争〉と規定する」とし、つぎのように述べている。

中國古代論理學史は、この名實論争を基礎としている。歴史的に言えば、楊（朱）墨（翟）兩學派は實優先派であり、（孔子）孟子らは名優先派であり、諸子百家の時代においては、全體として實優先派の唯名論的立場が優勢であった。と言うのは、前述のように、孟子が、天下は、楊でなければ墨に歸し、墨でなければ楊、という状況であると述べており、これは一般に、その當時の哲学史の主流が、唯名論的傾向であったことを示していると言えるからである<sup>⑪</sup>。

実優先の唯名論の立場に立つものとなる。そして戦国期における実優先の唯名論者の最大勢力が、楊にあらざれば墨ということをおぼえ、鹿毛壽もやはり墨家思想の立場に立つ人物であったと想定されよう（かりに鹿毛壽が許由の立場を是とするならば楊朱派である可能性があるが、堯を是とするのであるから楊朱派であることは考えられない）。

さらに c の「或る人」の論理も名実論から言えば実優先の唯名論の立場である。この「或る人」が鹿毛壽と同様に墨家の思想的立場に立つ人物であった可能性は十分に考えられよう。しかし b と c では同じ実優先の唯名論の立場であってもその「実」を求める利害の観点は全く逆である。つまり鹿毛壽も「或る人」も禅讓の「名」においては共通するが、前者は子噲の実利を踏まえるに對し、後者は子之の実利を踏まえる主張を為すからである。もとより謀略者の観点からすればこれはいづれも子之の実利を図る行為である。これを一貫して子之の謀略と見る韓非子の観点からすればそう考えるのが当然で、韓非子・説疑篇はこの二つの話を潘壽なる一人の人物が燕王に説いた事になっている。だが、戦国策・史記は「或る人」として別人の言とする。韓非子の描写によれば謀略に騙される子噲の滑稽さは一層強調されよう。「天下の笑い」となる人物として子噲を描こうとする韓非子の観点からすればそのほうが都合がよいものと思われる。

しかし戦国策がここで「或る人」として別人の言として記すのが、やはり事態の進行に近い記述であろうと考える。つまりこれは明らかに役割分担なのである。最初に子噲の実利を踏まえたうでの「名」を求める禅讓論が説かれ、子噲がそれに乗って「名」だけのつもりで禅讓を行おうと、子之の実利を踏まえた禅讓論を説く人物が現れて「名」と「実」の一致を王に迫るといふ筋書きである。

このような実優先の「名実一致論」は墨家の論理学の真骨頂であり、墨家思想に傾倒する子噲にとつては反論のしようの無い展開であったと考えられるのである。

さらに「賢」とされて禅讓される子之についてであるが、『韓非子』は次のように記している。

- i、燕子噲好賢、故子之明不受國、；子之託於賢以奪其君者也。（二柄第七）
- ii、倒言反事以嘗所疑、則姦情得、；子之以白馬、子産離訟者、嗣公過關市。（内儲説上第三十）

iii、子之相燕、坐而佯言、曰「走出門者何、白馬也、左右皆言不見、有一人走追之、報曰、「有。」子之以此知左右之不誠信。（同右）

iv、燕子噲賢子之而非孫卿、故身死爲僂。(難三第三十八)  
v、燕子噲賢子之而墮焉。(難四第二十九)

i ivはいずれも子噲が子之を賢とした為に身を誤ったことを言うが、ivは時代の錯誤があるが孫卿は儒家の荀子を言うもので、その対比からすると、子之を墨家系と見ていたことになろう。さらに興味深いのはii iiiが「白馬」を話題としていることである。ここに見える「白馬」は公孫龍子の「白馬非馬論」とは論理的にはつながらないとしても、「白馬」を話柄とするところに子之の或る種の思想的傾向がうかがえよう。

公孫龍子は、呂氏春秋によるならば、趙の恵王(平勢氏年表、前二九八年〜前二六六年在位)に「天下を兼愛し」て「兵を偃(ふ)す」べきことを説き(審應覽第六・審應)、子之の禪讓(篡奪)による内乱の後に即位した燕の昭王(同上、前三一二年〜前二八十年)が着々と齊への攻勢を準備するのに対して同じく「偃兵」を説いて(同應言)いる。公孫龍子は趙の恵王の相の平原君の所に入入りする辨士であった(同淫辭)と見られるが、同時に兼愛や非攻の墨家思想の系譜に立つ人物であることは疑い得ない。加地氏が論理学史の観点から「公孫龍が、楊墨(特に別墨) 兩學派と同一思想基盤に立」つ、とするのはこのことと暗合するものであろう。

子之が白馬をもって臣下の誠信をためすという説話が伝えられるのは、彼の思想的立場が後に活躍する公孫龍子らと全く無縁のところ立っていたのではないことを示すものと言えよう。伝えられる子之に関する伝承は彼が墨家と何らかのかかわりをもつことを示すものではあってもそれを否定するものではない。

当時の燕王噲の周囲には墨家的言説が主導する思想的雰囲気があったといつてよいであろう。

このような中で子噲の子之への禪讓はほとんど完璧な形で進められ実行されたことを戦国策は示している。

しかし思想的論理的にはほぼ完璧に行われた禪讓は実際政治の場では大きな混乱を引き起こした。古代社会の権力の移行が思想と論理だけで行われるものではあり得ない事は当然である。内乱は必然的に発生する。しかし、dによればこの内乱の直接のきっかけとなったのは齊王の太子平に与えた言質である。

はたして内乱が発生し燕の疲弊が極に達したときに、eの孟子の言葉が発せられたことを戦国策は記すのである。これによれば孟子ははっきりと「今燕を伐つは文武の時なり」と、「伐燕」を進言しているのである。

この伐燕を主張する孟子の論理はいかなるものであろうか。これを『孟子』に即して検証して見ることにしたい。

### 三 孟子の「伐燕」の論理

孟子の伐燕についての見解は梁惠王下篇における齊の宣王の下問に答えるもの二章、公孫丑下における二章である。

これらの章はしかし、仔細にみると少しずつ局面の違う発言からなるもので『孟子』の編者ではできるだけこれを孟子の晩年の思想に沿うよう配列したものと考えられる。その局面とは、第一に「伐」の局面、即ち燕を齊が伐つべきか否かの判断が問われる段階である。第二に「取」の局面である。これは齊が軍事的に勝利して燕をどう処理するか、それを取って齊のものとするのか否かが問われる段階である。第三に諸侯の「救燕」の事態に至った局面、即ち齊の軍事行動に対して諸侯が連合して燕を救わんとするのどう対応するかという段階である。第四に諸侯の圧力によって撤退するという結果に終わった段階である。

このそれぞれの局面に対応する孟子の発言を挙げてそこにおける孟子の論理を検証して行こう。

#### (第二局面)

A、沈同以其私、問曰、「燕可伐與。」孟子曰、「可。子噲不得與人燕。子之不得受燕於子噲。有仕於此、而子悅之。不告於王、而私與之吾子祿爵。夫士也亦無王命、而私受之於子。則可乎。何以異於是。」

B、或問曰、「勸齊伐燕有諸。」曰、「未也。沈同問、「燕可伐與」、吾應之曰、「可」。彼然而伐之也。彼如曰、「孰可以伐之。」則將應之曰、「爲天吏則可以伐之。」今有殺人者、或問之曰、「人可殺與。」則將應之曰、「可」。彼如曰、「孰可以殺之。」則將應之曰、「爲士師則可以殺之。」今以燕伐燕、何爲勸之哉。」(公孫丑下)

趙岐は沈同を齊の大臣であるとす。正式の王の下命ではなく、私的に孟子に伐燕の是非を諮問した。孟子は「伐つべきである」と答え、その理由を告げる。

それは、「子噲は人に燕を与えることはできず、子之は燕を子噲から受ける事はできないからである」という。しかし何故この命題が正しいと言えるのか。子噲は燕王であり、「王」である以上その意志に制肘を加えるものは地上にはないはずである。地上に若し有るとすればそれはいまや有名無実な周王の權威を認めるということしかないが、いまや稱王した(善三三三年稱王) 易王を継いで即位した王噲には周王の権

威に服する理由はない。したがって孟子がかかると命題を提起して伐燕を「可なり」とするのは必ずしも当然の理ではないのである。

そこで孟子は言う、「此にあなた(沈同)に仕えるものがいて、そしてあなたはこの人物が気に入りに、王に告げずに自分の意志であなたの禄爵を与え、かの人物もまた王命無くしてかってにこれをあなたから受けたとすれば、これは許されますか(到底許されずまい)。これと同じことではありませんか。」と。趙岐は「王命」を注して「天子の命」とし、「周王の命」の意に解するがこれは漢人の感覚でこの文を解する誤りである。孟子が沈同に「王」と言うのは齊王しか有り得ないことはこの文から明らかである。

したがって孟子のこの論理は全くおかしい。「王」に仕える者にはこの論理は通用するが、「王」には通用しないからである。

この問題を今少し分析を進めると、こういうことが言えよう。一つの解釈は、孟子がこの「王」が齊王であるという現実を知りながら、一方でこの「王」に周王の觀念を重ね合わせて周王の命による伝統的規範を想起させ、「王」を僭称しながら実は諸侯に過ぎない君主がその位を私的に譲ることは許されぬとする、という理解である。これは趙岐の解釈の立場と結局は一致するものである。さらに言えば、〈春秋〉や〈左氏春秋〉の「先王の命」の立場に通ずるものである。

二つには、孟子の言う「王」は齊王をはじめとする称王した「王」たちである。しかし彼ら王は、それを越える「天」には服さねばならず、この天の命あるいは意志に反して恣意的に位を譲ることはできぬとするのだが、ここではその「天」に言及していないだけだという理解である。これは周王朝的秩序を越えた天下的規範を構想する墨家の立場と同じものである。

しかし孟子はここではそのいずれの立場にたつての燕の禪讓への批判であるのか、その立脚点がはっきりしない。そのため孟子の論理は不徹底となり、突き詰めると破綻を見せる。

この孟子の論理的破綻に比べると先の戦国策のdの文で宣王が燕の太子平に言わしめた言葉はまだ観点が明快である。その文とは「寡人聞くならく、太子の義 將に私を廢して公を立て、君臣の義を飾り、父子の位を正さんとす、と。寡人の國小にして先後するに足らず、然りと雖も則ち唯だ太子のみ之を令する所以なり。」と、あくまでも事は燕の国内問題であるとしたうえで、齊はしかし太子の「義」に対して支援は惜しまないというものである。ここに「私を廢して公を立て」というのもあくまでも

太子の立場から見た「公」である。太子が君位を繼承するのは国家の公の規範であって、君主といえどもこれをまげるには相当の理由がなければならない。これは春秋期からの国家の伝統規範の枢要をなすもので『左傳』がしばしば取り上げる問題であった。しかしこの「公」は国家内的なる公であって、国家を越えた規範(天下的規範)ではない。したがって宣王の言葉にはあくまでもこれを燕の内政問題とする観点が貫かれているのである。つまり称王している宣王の観点は意外にも春秋的な周王朝の秩序規範からするものなのである。もとよりそこには別の打算があるとしても。

しかるに孟子の言葉にはどこかスタンスの曖昧さがある。言いかえれば、孟子には燕における墨家思想主導の禪讓劇が当然否定されるべき対象としてあるのだが、その否定の論拠が定まらない。封建制の伝統規範からの批判(齊王の言葉はこの立場に立つ)に徹している訳でもない。新たな天下的規範からの批判でもない。諸侯の称王という現実を孟子のこの論理は未だ組み込み切れていないのである。つまり当代の眼前の燕の禪讓という事実を論評するのに周王朝的な秩序規範における「王命」の立場からするのか、それを越えた称王という現実を踏まえた天下的規範の立場からするのか焦点が定まっていないのである<sup>4)</sup>。Aの批判が論理的明快さに欠けるのはそのためである。

これに対してBの見解は「天吏」なる概念を新たに用いて天下的規範としての論理的整合性を獲得している。逆に言うとAとBとのあいだには伐燕をめぐる孟子の論理には大きな進展が見られる。それはより天下的規範の視点到鮮明に立つということであり、つまりは墨家とおなじ観点を受け入れるということにはかならない。ここで孟子は周王朝的秩序規範に立脚するか、それを越えて称王という現実を踏まえたあらたな天下的世界の秩序規範に立つのか、という問題に決着をつけて、ここで明確に後者の立場を選んだと言えよう。

この点で野村氏はこの公孫丑下篇のこの章のA、Bの文を趙岐の章句が一つの章と見ていることについて、「章を分けないのが普通であるが、ここでは事の進行に應じて考える便宜上、二章に分離し<sup>5)</sup>て扱おうとしている。妥当な見解と思われるが、実はこれはむしろ「便宜上」趙岐は一章にしているが、本来の事実関係から言えば、二章に分けるべきものである。AとBは到底同時日の言ではあり得ないからである。のみならず同一人物の言とも思えないほどである。それほどBはAに比して思考の観点が明確になっている。Bの孟子はAにおける己の発言の矛盾と不徹底性を十分に自覚している。そのうえで、Aの己がその時既にしてBのいまの理論的に整合した

観点に立脚していたかのごとく、自己正当化を行っているのである。Aの発言を見る限り孟子が伐燕に賛成したことは紛れもない事実である。この点で戦国策の孟子の発言とAは趣旨が一致する。戦国策の記事はそれなりの事実を背景に持つものと言えよう。

孟子はAに見るように当初においては伐燕に賛成した。その論拠は伝統的規範によるのか新たな天下的規範によるのか曖昧で定かではないが、結論ははっきりと燕を伐つべきことを進言したのである。

しかるに今孟子は明らかな且つ巧妙な軌道修正を行っているのである。

Bにおける論理を確認してゆこう。齊人が燕を伐つた後、ある人が「齊に燕を伐つように勧めた、というのは事実ですか」と問うと孟子は、「勧めてはいない。沈同が『燕は伐つべきか』と聞いたので『伐つべきである』と答えた。彼はそこで燕を伐つたのだ。彼がもし『だれが燕を伐つべきですか』と聞けば、自分は『天吏であるものが燕を伐つべきである』と応えるはずであった。それは丁度いま、人を殺す者がいて『この「人を殺した」人を殺すべきか』とある人が問えば、『殺すべきである』と答えるはずである。この問う人がもし『だれがこの「人を殺した」人を殺すべきか』と問えば、『士師たるものがこれを殺すべきである』と答えるはずである。いま「天吏ではなく」燕「と同じ罪を犯している」齊に燕を伐つことを勧めようか。どうして私が「燕と同じ罪を犯している」齊に燕を伐つことを勧めようか。」というのである。つまり、燕は伐つべきであるが、これを伐つ資格は天吏のような國しかなく、その資格のない齊に、どうして燕を伐つと勧めたりしようか、というのである。

この論理の鍵は天吏なる言葉にある。孟子はここ以外にもう一か所で「天吏」の語を用いている。

C、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。市廛而不征、法而不廛、則天下之商皆悦而願藏於其市矣。關譏而不征、則天下之旅皆悦而願出於其路矣。耕者助而不稅、則天下之農皆悦而願耕於其野矣。廛無夫里之布、則天下之民皆悦而願爲之氓矣。信能行此五者、則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟攻其父母、自生民以來未有能濟者也。如此則無敵於天下、無敵於天下者天吏也、然而不王者未之有也。」(公孫丑上)

これは孟子が天下に王たるべき道すなわち「王道」を説いた文である。公孫丑篇にあることからすれば、孟子在齊時の言説と見られる。ここには明らかに天下の世界における「王」となる為の「道(方途)」が構想されている。それは尚賢と仁政(商・

旅・農・民に対する減税を柱とする施策)からなる五つの政策で、これを行うならば「隣國の民これを仰ぐこと父母の若くくなるが故に、天下の民は皆その子弟のようになるために、「天下に敵無し」という状態になる。この天下に敵の無い者を「天吏」とし、かくして天下に真正の「王」たり得る、と言う。

要するに「天吏」とは孟子の理想とする天下的世界における新たな君主のあり方である。さらにいまい少しこの「天吏」の概念を分析すると尚賢を為し仁政を行うというのは、天下の士や民の観点から政治を行う君主を意味しよう。かかる君主は従来の國家の枠を越えて天下の士や民がこれに帰属せんとする。したがって天下的視野から天下の士や民の利をはかるものを「天吏」と言うものと解せられよう。

したがって孟子がここで述べる「天吏」とは「天下の吏」の意味として理解することが一応は可能であろう。しかし、「天下の吏」を「王」という概念に等値しうるかというといささか疑問であろう。

実は「天吏」なる語は「天の吏」と解釈されるのがむしろ自然なはずである。「天の吏」(天の意志を体する君主)であれば「王」と等値し得る概念である。したがって孟子の右の王道論を踏まえるならば、「天吏」とは「天下的世界における天の吏」と解釈するのがまず妥当であろう(この点で趙岐が「天吏とは天の使う所にして王者の天意を得る者を謂うなり」とするのは妥当な解釈である)。

したがっていま孟子が「天吏であれば燕を伐つてよい」とする「天吏」はこのような概念として理解できよう。「天吏」が「天の吏」つまり「天の意志を体する君主」であるからこそ、國家の個別利害の「私」を越えて、天下的世界の「公」の立場に立つことができるのである(先の戦国策の齊の宣王のいう「公」「私」はこのような概念とは異質で、周王朝的な伝統規範の立場が「公」であり、これに背馳するのが「私」である。これは天下的世界の視点とは無縁で、四方的世界のそれである。)

しかし孟子はここで「天吏」が「天の吏」であるという本質をあえて揚言せぬかのようである。その理由は何故か。これを揚言すればそれは即ち墨家思想の受容を露骨に表明することになる。これを孟子は徹底して隠蔽しようとする努力と見られる。

このような天下的世界に立つ公的な正長としての王・三公・諸侯・郷長・里長という思想は萬民系の墨家の理論的成果であった<sup>⑩</sup>。この思想の影響下に遊説期(とくに在梁、在齊期)の孟子は在ったことを、示しているものと言えよう。墨家は「天吏」という言葉を使用したわけではないが、「天の意志を体する正長」という思想は墨家の形成したものであった。孟子はこのような思想をヒントにして「天吏」なる語を用



いたが、その「天下の世界における天の吏」と解せられるこの概念はまさに墨家の公的正長観の焼き直しと言えよう。

孟子が独自に「天吏」なる語を自己の思想として形成し語ったとする見方はまず不可能である。Aの発言時（前三一七年の子贖禪讓の頃の会話と考えられる）における孟子にはこのような理論武装はまだされていない事は明らかである。Bは伐燕後の発言であるから、早ければ三年後（前三一四年に伐燕）にBのような発言をしているのである。この約三年の間に孟子の思想と論理は大きな変容を遂げていることになる。かかる短期間の変容は孟子の思想の内在的必然的な成熟によるものとは考えられない。したがって「天吏」の語は孟子の造語であるにしても、そこに在る思想はあきらかに他處から取ってきたものと考えられる。つまり孟子はこの三年ばかりの間に他学派（とくに墨家）の理論的成果をたくみに取り入れ、現下の情勢に対応する破綻のない政治理論を構想したものと見る事ができよう。ここに我々は機會主義的な孟子の変わり身の速さ、あるいは流行思想を自家の中に巧みに取り入れたたかかさを見る事が可能であろう。

かくしてBにおける、「燕 伐つべし」とのべた前言を極めて論理的に軌道修正し自己正当化してゆくことが、墨家理論の受容と借用によってなされたとみられる。しかも孟子はこの「天吏」の思想を用いて王道論の理論化をも試みている。しかし一方で孟子は自己の言説が墨家思想の受容と剽窃であることを周到に隠蔽すべく彼に影響を与えた墨家が盛んに用いた用語は巧みに使用を避けている。「天吏」の用語にはそのような孟子の意図も隠されていよう。先のCの文が「尚賢使能」（四字に熟した形では尚賢中にのみ八例用いられる）に当たる意味を「尊賢使能」と言うのもその端的な例である。孟子が墨家の語をかく言い換えているわけで、その逆の想定はまず不可能である。孟子が萬民系の墨家の影響を受けたことを示す明証の一つと言えよう。さらにまた孟子が「萬民」の語を一切用いずに専ら「民」の語を用いるのも、墨家思想の受容を隠蔽する意図よりするものと考ええる。

そもそもCの文にみるような天下の世界観は思想的には墨家に出づるものであって、孟子に出づるものではない。孟子の血縁共同体倫理としての仁義観や伝統的規範に立つ君臣観は突き詰めるとこの天下的世界観とは齟齬をきたすものである。これは孟子の王道論そのものが論理構成の基本を孟子の思想的基盤とは異質な墨家の思想的成果に負っていることを示すものである。

例えば、先のCの文における「尊賢使能：天下の士みな悦びてその朝に立つを願わ

ん」と新たな賢者の積極的登用を言うのは、同じ在齊期に宣王に語った「所謂故國とは世臣有るの謂なり。…かくのごとくして然る後以て民の父母となるべし。」と世襲の重臣を尊重すべきことを説く言葉と真っ向から矛盾する。同じ「民の父母となる」ことを目ざす論理がかくも矛盾するのは双方のうちいずれかは機會主義的に剽窃して利用された論理であることを示そう。「尊賢使能」の論がそれであることは言うまでもあるまい。

さらにまた「民の父母と為る」という表現は孟子の好んで用いるものであるが。それは梁惠王にたいして「庖有肥肉、廄有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率獸而食人也。獸相食且人惡之、爲民父母、行政不免於率獸而食人、惡在其爲民父母也。」（梁惠王上）と言ひ、齊の宣王に対して右のごとく言ひ、滕の文公に対して「爲民父母、使民盼然、將終歲勤動不得以養其父母、又稱貸而益之、使老稚轉乎溝壑、惡在其爲民父母也。」（滕文公上）と言ひがごとく、いずれも國家の君主たることを「民の父母」と言っているものであって、「天下の民の父母」の意ではない。

これにたいして墨家の萬民系のテキストである尚賢中篇には、

「昔者三代聖王堯舜禹湯文武者、其爲政乎天下也、兼而愛之、從而利之、又率天下之萬民、以尚尊天事鬼愛利萬民、是故天鬼稱之、立爲天子、以爲民父母、萬民從而譽之曰聖王云々。

と云う。「天下の民の父母」（即ち聖王）という概念は墨家に出づること明らかである。墨家の観点は天下の世界の観点で一貫している（特に萬民系）のに対し、孟子は、平生の言では「民の父母」は國家レベルの君主をさすものであるが、それがCの王道論の文では天下レベルの「民の父母」となるべく理論化を試み、「尊賢使能」の概念をそれに動員している。このように見ればCの王道論は、孟子が墨家の「天下の民の父母」としての「聖王」を説く天下の世界の統治観に対抗するために、墨家の概念を剽窃して構想したものであるという構図が浮かび上がってくるのである。この逆を考えることは不可能であろう。

以上のような考察をふまれば、孟子は齊の伐燕の前と後とにおいて自らの遊説家としての立場と論理を見事に変身させて行った。それはかれの思想の必然的な発展ではなく、状況への機會主義的対応と自説の無謬性への詭弁的な弁証のために対立学派の墨家の理論的成果を巧みに剽窃することによって為された、と見られる。そして孟子の王道論もこのような機會主義的な理論的剽窃の中からその論理の骨格が生まれて来たと思られる一面が確認されたのである。

#### 四 孟子の「取燕」の論理

さて、齊は、韓と秦が戦い、楚・趙が韓を救うべく兵を起こして、燕の與國が動けない隙に「兵をおこして燕を攻め、三十日にして擧ぐ」（戦國策校注卷四・齊）と燕に大勝した（孟子は五旬にしてこれを擧ぐという）。この時に起こった問題は、大勝した戦後処理の問題である。ここに燕を取る（燕を齊の領地にする）べきか否かという第二局面の議論が展開される。

##### （第一局面）

D 齊人伐燕勝之。宣王問曰、「或謂寡人勿取、或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國、五旬而擧之、人力不至、於此不取、必有天殃。取之何如。」孟子對曰、「取之而燕民悅、則取之。古之人有行之者、武王是也。取之而燕民不悅、則勿取。古之人有行之者、文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國、箠食壺漿以迎王師、豈有他哉、避水火也。如水益深、如火益熱、亦運而已矣。」（梁惠王下）

齊の宣王は、五十日で燕に大勝しえたのは、人力の為すところではなく、「天の力によるものであろう」ここで燕を取らなければ「その天の意志に反し」天殃を受けるであろう、と言う。齊の宣王が「天」に言及するのは、孟子は「民」の観点から、取るか取らぬかは、燕の民が悦ぶか否かによる、とする。

注目されるのは孟子はここで「取る」こと自体を否定していないことである。「民」が悦ぶという条件が満たされれば、武王が殷を伐ってこれを取ったように、取ってよいとするのである。これは先のBの「天吏」であれば伐ってよいという論理と通底する。実は「天吏」を具体的に言えば、文王であり、武王であると孟子が考えていたことが知られよう。されば「天吏」とは墨家の「聖王」という概念に対応するものと言ってよい。孟子が「聖王」の語を敢えて用いず「天吏」という造語を以て対したその意図はもはや明らかであろう。墨家思想の受容の跡の隠蔽に外ならない。

文王や武王が民を基準として判断したように、いま宣王も民を基準として判断すべきで、民が齊王を箠食壺漿して歓迎するのは燕王の「水火」のごとき政の災」を避けるためであり、非難した齊王のもとで「水火」がさらにひどくなれば、民は他へまた避難するだけである。民の帰趨を得る自信があるならば取るのもよいが、自信がなければ取るべきではない、という。

この孟子の論旨は極めて明快でもはやAに見られたような曖昧さと不徹底、Bに見られたいささか詭弁じみた自己正当化の無理といったものは、ここではまったく影を

潜めている。この明快な論理構成の鍵は「民」なる概念の政治理論的な登場にある。

「民」の概念を政治力学の焦点に据えることによって孟子の政治理論は極めて明晰な論理性を確保した。墨家が「天」「鬼神」「聖王」という概念を用いて政治理論を展開したのに対して、孟子は「天吏」の語を造ってこれに対抗しようとしたが、「天吏」の語は明らかに墨家的な用語でその剽窃の跡は明らかであり、なによりもこれを用いると墨家的な政治理論そのものとなってしまふ。これに対して「民」は孟子本来の伝統的共同体の視点とも無理なく整合し、墨家の「萬民」より一般的な概念として使用し得る、といった事情が想定されよう。しかしこの「民」の語の政治理論的使用は孟子の政治思想をより理念的、観念的なものにしてゆく事は否めない。

したがってこの明快な論旨とは裏腹に、現実には自國の「民の父母」となることのできぬ齊の宣王が隣國の民から「父母のごとく」仰がれるということは想定し難いことははっきりしており、孟子のこの言葉は政治的メッセージとしては撤退の進言の意味を持つものであったと考えられる。

孟子はその意味では、「取る」という選択をせんとする宣王に対して、宣王が実践するはずのない「取る」ための条件を提示することによって、道徳的には優位に立ち得たのであり、今後の展開にたいしての発言権を留保し得たことになる。

さて宣王が「天」の名において「取る」ことを正当化せんとしたのに対して、孟子は「民」の名を用いて「取る」条件を提示した。このことは象徴的な意味を持つ。

墨家が、天（天鬼）―正長―萬民、という天地的世界のヒエラルヒーを構想して「聖王」による天地的世界の秩序を形成するという政治理論を打ち出したのに対して、このような墨家思想の影響を受容し巧みに取り入れたと見られる孟子は、その墨家の用語をもちいることを周到に避けて、「民」の語を以て天地的世界に対応する政治理論を構想していった（その体系化はいうまでもなく王道論である）ものとみられる。その意味でここにもみる「民」を政治力学の焦点に据えるという立場は孟子の政治理論の体系化の出発点を示すものと言えよう。

この「民」の観点は孟子の遊説当初からも存在はしているが、この伐燕問題をめぐる三年程の期間にこれが政治理論の中心概念としてはっきりと自覚されるに至ったものと見られる。「民 貴しと為す、社稷これに次ぐ、君 輕しと為す」（盡心下）が晩年の整理された思想の表明であるとしても、かかる「民」の政治理論における位置付けは、この伐燕問題をめぐる理論形成期にその視点が明確化したものと見られる。

仮に孟子が遊説の当初からこのような明確な視점에立っていたならば、Aの伐燕の

諮問の際にこの「民」からする論理展開が当然為されてよいはずであった。しかるにそこでは一言も「民」は語られていないのである。政治理論としての「民」の視点の確立されたのはこの伐燕期の三年間においてであったといえよう。

これに対して齊の宣王が「天殃」なる語を用いるのは、

韓・齊為與國。張儀以秦・魏伐韓。齊王曰、「韓、吾與國也。秦伐之、吾將救之。」田臣思曰、「王之謀過矣。不如聽之。子噲與子之國、百姓不戴、諸侯弗與。秦伐韓、楚・趙必救之。是天<sup>㊦</sup>以燕賜我也」王曰、「善。」乃許韓使者而遣之。

(戦国策校注・巻四・齊)

という實際政治の状況判断からすると「天」の与えた絶好機を失うまいとの認識があったであろう。また天が福福を下すというのは当代流行の墨家において顕著な思想であるから、「天殃」の語は墨家思想との関連を思わしめる。

ここには實際政治(リアルポリティクス)の立場にたつ王や田臣が「天」を語るのに対して、理念的政治(イデオロポリティクス)を語る孟子が「民」を取り上げるという興味深い構図が浮かび上がって来よう。

## 五 諸侯の「救燕」と孟子の論理

孟子に燕を取るべきか否かを諮問した宣王であったが最終的には燕を取る道を選んだ。ここで諸侯が連合して燕を救わんとし、これにいかにか処すべきかが問われる事態となる。

(第三局面)

E 齊人伐燕取之、諸侯將謀救燕。宣王曰、「諸侯多謀伐寡人者、何以待之。」孟子對曰、「臣聞七十里為政於天下者、湯是也。未聞以千里畏人者也。書曰、『湯一征自葛始、天下信之。東面而征、西夷怨、南面而征、北狄怨。曰《奚為後我民》望之若大旱之望雲霓也。歸市者不止、耕者不變、誅其君而弔其民、若時雨降、民大悅。』書曰『徯我后、后來其蘇。』今燕虐其民、王往而征之。民以為將拯己於水火之中也、箚食壺漿以迎王師。若殺其父兄、係累其子弟、毀其宗廟、遷其重器、如之何其可也。天下固畏齊之彊也、今又倍地而不行仁政、是動天下之兵也。王速出令、反其旄倪、止其重器、謀於燕衆置君、而後去之、則猶可及止也。」

諸侯連合軍の救燕に対する方策を問う宣王に孟子は、湯の征討の例を以て答える。ここに引用されるのはいづれも「尚書の逸篇」(趙岐)であるが、特に前者が孟子の託古のための作為による可能性が大であると見られる。孟子はここで「民」の視点を

はつきりと打ち出し、さらに「君を誅して民を弔(あわれ)む」という、君・民を立て分けて、「民」のための「誅」を正当化し、「君」を「誅」された「民」は「おおいに悦」んだとする。これはDの民が「大いに悦ぶ」ならば「取る」ことは許されるとするのと表裏する論理である。

今、燕は民を虐げたので齊王は燕王を征した(ここまでは湯と同じである)。しかるに箚食壺漿して歓迎する民の父兄を殺し、子弟をつなぎ縛り捕虜にし、宗廟を破壊し重器を奪うのは、湯の征討とは全く逆である。そのうえ燕を兼併したのであるから諸侯が軍を動かす原因を作ったのは全て齊にある。したがってこの原因を取り除いてゆけば諸侯の救燕の軍を止めさせることが出来よう、というのが孟子の趣旨である。ここには「伐燕」を「可なり」とした自己の見解の巧妙な弁護が見られる。齊が燕を伐つこと自体は民のためによいとするのである(もとよりこのような見解はAでは表明されていない)。しかし民が悦ばない以上、齊の「取」はもはや正当化されず、あとは速やかな撤退しかない。

ここでは孟子の論理は「民」の概念により展開し非常に明快でくもりがない。このような撤退策が問われる段階では孟子の理念的論理(「民」の論理)は却って説得力を発揮したものとみられる。

しかしここで問題となるのは孟子が提案した撤兵策の最後に「燕の衆に計りて君を立て」という提案である。

燕の後継問題については戦国策は「子之亡びて二年にして燕人 公子平を立つ、是れ 燕の昭王爲り」とし、史記世家もこれを襲う。が、燕世家索隱には「趙系家に云へらく、武靈王 燕の亂を聞き、公子職を韓に召し、立てて以て燕王となす」とあり、平勢年表は前記のごとく、王職の一年の後を昭王の一年とする。要するに、子之の死後の燕の王位については趙の武靈王と燕人に擁立の動きがあり、最終的には燕人の立てた昭王が即位した。この間齊は軍事的に大勝して燕を制圧しながら強引な併呑策しかなかく後継王位については殆ど顧慮しなかつたかのごとくである。

孟子のこのような提案は、仮に孟子が實際的政治家(社稷の利益と存続のために働く政治家)であるならば、宣王が「取」の是非を問う第二局面(Dの文)の段階で可能なオプションの一つとして提示され、齊の国益に沿った判断を王に迫るといふ場面があつてもよいわけである。實際的政治家として有能な大夫や士は皆このような献案をなすことによつて社稷に貢献し、そこに存在意義を見いだすのである。

しかし孟子はこのようなタイプとは異質の理念的政治家とも呼ぶべきスタンスを取

り、社稷の利害（国家利益）の為に働くのではなく、己の理念に現実の政治をいかに近づけるかということに努める。したがって王位継承の問題でも、それを提案する一番ふさわしい時点では、つまり「取」の問題が問われたときには、「これを取りて民悦ばば、これを取れ」という理想論を述べるに止まり、何ら具体的提案をしない。そして己の提案に依えられない王に対して道徳的優位に立ちつつ事態を静観し、諸侯の救燕に対応する段階でようやく「燕の衆に計りて君を置」くことを提案する。しかし時既に遅く、この段階では燕人が諸侯連合軍に浮足立つ齊王をまともに相手にするわけがなく、齊は後継問題に何の影響力をも行使する事なく燕を去ったようである。かくして燕人の手で昭王が立ち、この昭王によって齊は未曾有の報復を被ることになる。

しかし孟子は齊の社稷の利害にはきわめて冷淡であり、齊王の政治行動がいかに己の理念に近づくか、或いはそれを実現するかということに第一義的な関心があり、次には（ときにはこれは前者を上回るものであったかも知れないが）己が王に対していかに道徳的優位に立ちその敬意を得るかという点にこそ関心が在ったのである。

したがって伐燕問題をめぐる一連の宣王の孟子への諮問と孟子のそれへの回答とその結果は、齊の社稷には殆ど利益をもたらさなかったが、当の孟子には大きな利益をもたらした、それは王に対する道徳的優位の獲得でありその政治的立場の強化であった。

#### （第四局面）

F 燕人畔。王曰、「吾甚慙於孟子。」陳賈曰、「王無患焉。王自以爲與周公孰仁且智。」王曰、「惡是何言也。」曰、「周公使管叔監殷、管叔以殷畔。知而使之是不仁也、不知而使之是不智也。仁智周公未之盡也、而況於王乎。賈請見而解之。」見孟子、問曰、「周公何人也。」曰、「古聖人也。」曰、「使管叔監殷、管叔以殷畔也、有諸。」曰、「然。」曰、「周公知其將畔而使之與。」曰、「不知也。」「然則聖人且有過與。」曰、「周公弟也、管叔兄也。周公之過不亦宜乎。且古之君子過則改之、今之君子過則順之。古之君子其過也、如日月之食、民皆見之。及其更也、民皆仰之。今之君子豈徒順之、又從爲之辭。」

焦循は「燕人畔（そむ）く」とは燕人が自ら昭王を立てたことを言うとする<sup>9</sup>。その理解するのが妥当であろう。したがって「吾甚だ孟子に慙（は）ぶ」とは、孟子の「燕の衆にはかりて君を置」くべしという提案を宣王が実行しなかったことを指すで

ある。恐らく宣王はこの提案を聞いて実行しあぐねているうちに燕人が昭王を立てて齊の影響力は完全に失われた。孟子の王に対する道徳的優位はいまや不動のものとなった。そこで見かねた陳賈が王のためにとりなしをせんとするのを、今の君子は過つと聞き直るばかりかその言い訳をする、とびしやりとやりこめた。

ここには孟子の勝ち誇つたような余裕さえ看取し得よう。

孟子が理念的政治家というスタンスを取る以上、かれの発言は常に実現するにはあまりに理想的な提言となる。したがってそれを言葉どおり行おうとする君主は滕文公を例外とすれば他は皆無に等しく、孟子がその言葉に対する結果責任を問われることはまずなく、逆にかれの言葉を実際政治に実行出来ない君主はつねに彼に対して道徳的劣位にたたされることになる。しかしこれが高じると、つまりかれの理念的政治家としての観念性があまりに露骨になると「迂遠にして事情に闕し」（史記孟子荀卿列伝）とされ逆にその政治的立場は弱くなることになる。

伐燕後の齊における孟子の政治的立場は直後においては、Fのように極めて強くなつたようである。しかしやがて事態がおさまると、孟子の王にたいして常に道徳的優位に立つて理想を説こうとする立場は敬遠され、かれはやがて齊を去ることになる。

孟子が齊を去るに際して、尹士の語った「王の以て湯武たるべからざるを知らざるは、則ちこれ（孟子の）不明なり。その不可なるを知りて、然も且つ「齊の國に」至るは、則ち澤を干（もと）むるなり<sup>10</sup>。」（公孫仲下）というのは、孟子の理念的政治家としての自己矛盾と本質を見事に言い当てたものと言えよう。

以上の伐燕をめぐる四つの局面における孟子の言説の検討を通して我々はいまやこのように言うことができよう。

第一に、孟子は燕における禪讓を全面的に批判し、その禪讓理論を否定した。これはその背後に在る墨家思想への批判の意味があると見られる。この禪讓論批判の論拠としては周王朝の秩序規範に立脚するのが天下の秩序規範に立脚するのと同様であり、孟子の禪讓論批判は論理的には徹底していない。

第二に、孟子は放伐については是認する。その論拠は「天吏」なる概念を用いて為されるが、これは墨家の論理の剽窃とみられるもので、最終的には「民」なる概念を用いて、民の悦ぶ放伐は是認されるとし、その範型を湯・武にもとめている。この「天吏」から「民」への放伐の論拠の展開はこの期間の孟子の理論的成果であるが、いずれも墨家の思想的影響が看取される。

第三に、孟子の放伐の理論はしかし、王権交代論として説かれたものではなく、齊の伐燕をどう見るかという政治理論として説かれたもので、孟子にとっては理論的成果であるが、当代社会には理想論としての扱いしか受けなかった。

第四に、孟子の王権交代論である王道論はこの湯・武を典型とする理想的放伐論としてこの時期に論理的骨格を整備し展開して行くものと見られる。

このような総括をふまえるならば、さらに次のような思想的構図を我々はえがくことが可能であろう。

墨家の尚賢型王権交代論（禅讓）や非命型王権交代論・天志型王権交代論（誅伐）は戦國中期の諸侯の称王やその後の（各国の）王権交代に大きな思想的影響を与えた。これらの思想的影響のもとで思想形成をした孟子は、一方で墨家の言説を批判しつつ、他方では周王朝の秩序規範を越えたこれら墨家の天下的秩序規範の論理を自家の政治理論の内に巧妙に取り込みながら、自家の政治理論とその体系化である王道論を形成していった、と。

## 注

- ① 拙稿「墨翟 兼愛を説かず―『墨子』兼愛篇の論理と構造―」（平成四年・一九九二年『集刊東洋学』第六十七号）、同「墨家における萬民系集団の存在―『墨子』尚賢・尚同・天志の各中篇の特異性をめぐって―」（平成六年・一九九四年『秋田大学教育学部研究紀要』人文科学・社会科学第四十六集）、同「孟子における聖王と聖人―その墨家思想の受容―」（平成七年・一九九五年『秋田大学教育学部研究紀要』人文科学・社会科学第四十八集）、同「魏の『稱夏王』をめぐる左傳と墨家」（平成八年・一九九七年『秋田論叢』第十三号）など。
- ② かつて武内氏は司馬遷・趙岐・朱子・閻若璩らの孟子自身の手によって作られたとする所謂孟子手定説、これを批判する清儒崔述の説などを検討したうえで次のように述べている（『武内義雄全集』第二巻「孟子」昭和五十三年・角川、460頁）。
- たとえば最初の梁惠王上・下篇は、梁惠王との問答に始まり齊宣との問答に移り、伐燕の評論に転じ鄒・滕の君に対する問答をのべて、魯の平公に遇い得なかったことに終わって居るが、すべて君主との問答で、孟子遊歴の前後によって次第せられ、これだけで完全な著作の形をなして居る。次に公孫丑篇は孟子が齊に止まった間の私議問答を録して、これもこれだけで独立し得る性質のもので、その首末が公孫丑との問答で終始して居る点と公孫丑の字号を用いず本名で呼んで居る点とに注意すると、あるいは公孫丑が齊に居て記

した手録に本づくものかも知れぬ。また萬章篇も萬章との問答が大部分を占めて居て萬章を本名で呼んでおるより察すると、これも萬章の手記が本になって居るらしい。また滕文公篇は滕における言論が大部分でこれも亦特別の手録者があつたらう。その他の三篇は比較的短い訓言を集めたものでいろいろな手記から綴集されたのでなかるうか。これらは私の臆測で確実とはいわれぬが、この想像に大過がないとすれば、七篇の書は孟子の門弟子あるいは再傳の弟子ぐらいの手記をあつめて編纂されたもので、その編纂に用いた資料は信用に値するものばかりである。

- ③ 平勢隆郎『新編史記東周年表』（一九九五年・東京大学出版会）
- ④ 武内義雄「孟子遊歴年表」（武内前掲書455頁）参照。この年表の細部の年代は修正の可能性があるが、孟子遊説の次序に関しては妥当な見解であろう。
- ⑤ この齊の威宣王と潛宣王の二人の宣王の年代についての考察は、平勢前掲書17・18頁。
- ⑥ 平勢前掲書190頁繁年根拠欄。
- ⑦ 竹内「孟子遊歴表」の考証によれば孟子が梁の惠王に初見してから、魯の平公が、孟子に見えんとして嬖人臧倉に阻まれるまでの年数はおよそ十九年となる。平公が見えんとした時の孟子が晩年の隠棲の生活であったことは想像に難くない。
- ⑧ 平勢前掲書所収表II
- ⑨ 野村茂夫「燕國王讓位問題と孟子―中山王墓出土銅器銘文を一つの手がかりとして―」（1984年『愛知教育大学研究紀要』33号194頁）204頁。なお野村氏はこの韓非子説疑篇の文及び莊子天下篇の墨子後學の姿が子噲にも当てはまること、伐燕に加わったことが銅器銘文から知られる中山の司馬喜が墨者と非攻をめぐる問答をしたことが呂氏春秋應言篇に記されていること、などを挙げて「以上の幾つかの点どれ一つを取りあげても墨家と直接に燕王子噲を結ぶものではない。しかしいづれもが墨家との関係をうかがわせるものではない。すくなくとも、燕王子噲の行動は、墨家的な行為であると判断されても止むを得ない一面を持っていたには相違あるまい。」と述べている。
- ⑩ 野村氏は、子噲の禅讓と齊の伐燕を扱った戦国策、韓非子、史記の三つの資料について、「同じ問題を取り扱う史記燕世家・戦国策燕策とを比較した限りでは、韓非子は生の資料を羅列し、それを史記あるいは戦国策が前後に矛盾撞著しないよう整理していると考えてよさそうである。」（野村前掲論文42頁）としさらに「すくなくともこの部分は、史記にもとづいて戦国策が作られたと言えよう。」（同49頁）とする。しかし筆者は資料としてのプライオリティーは戦国策に在ると考える。例えば戦国策の「或曰、禹授益、而以啓人為吏」を韓非子・外儲說右第三十五は「潘壽對曰、禹愛益而任天下於益、已而以啓人為吏、

史記燕世家は「或曰、禹薦益、已而以啓人爲吏」とする。墨子・尚賢上が「禹舉益於陸方之中、授之政」と記すことからすれば用語の示す時代差はおのずと知られよう。また韓非子には自家の論理からする説話の再構成の意図が顕著であることも注意されねばなるまい。なお、韓非子・外儲説右第三十五の原文は次のとおり。

子之相燕、貴而主斷。蘇代爲齊使燕、王問之曰、「齊王亦何如主也。」對曰、「必不霸矣。」燕王曰、「何也。」對曰、「昔桓公之霸也、内事屬鮑叔、外事屬仲、桓公被髮而御婦人、日遊於市。今齊王不信其大臣。」於是燕王因益大信子之。子之聞之使人遺蘇代金百鎰、而聽其所使之。一日蘇代爲秦使燕、見無益子之則必不得事而還、貢賜又不出。於是見燕王乃譽齊王、燕王曰、「齊王何若、是之賢也、則將必王乎。」蘇代曰、「救亡不暇、安得王哉。」燕王曰、「何也。」曰、「其所愛不均。」燕王曰、「其亡、何也。」曰、「昔者齊桓公愛管仲、置以爲仲父、内事理焉、外事斷焉、舉國而歸之、故一匡天下、九合諸侯。今齊任所愛不均、是以知其亡也。」燕王曰、「今吾任子之、天下未之聞也。」於是、明日張朝而聽子之。潘壽謂燕王曰、「王不如以國讓子之、人所以謂堯賢者、以其讓天下於許由、許由必不受也、則是堯有讓許由之名、而實不失天下也。今王以國讓子之、子之必不受也、則是王有讓子之名、而與堯同行也。」於燕王因舉國而屬之、子之大重。一日潘壽聞者燕使人聘之、潘壽見燕王曰、「臣恐子之之如益也。」王曰、「何益哉。」對曰、「古者禹死、將傳天下於益、啓之人因相與攻益、而立啓。今王信愛子之、將傳國子之、太子之人盡懷印、爲子之之人無一人在朝廷者。王不幸弃羣臣、則子之亦益也。」王因收吏璽自三百石以上、皆效之子之、子之大重。夫人主之所以鏡照者諸侯之士徒也、今諸侯之士徒皆私門之黨也。人主之所以自淺媚者巖穴之士徒也、今巖穴之士徒皆私門之舍人也。是何也、奪號之資在子之也。故與章曰「人主不佯憎愛人、佯愛人不得復愛也、佯憎人不得復愛也。」一日燕王欲傳國於子之也、問之潘壽、對曰「禹愛益而任天下於益已、而以啓人爲吏、及老而以所爲不足任天下、故傳天下於益、而勢重盡在啓也、已而啓與友黨攻益而奪之天下。是禹名傳天下於益、而實令啓自取之也。此禹之不及堯舜明矣。今王欲傳之子之、而吏無非太子之人者也。是名傳之而實令太子自取之也。」燕王乃收璽自三百石以上皆效之、子之遂重。

ことを指摘する。

⑫ 加地伸行『中國論理學史研究—經學の基礎的探求』1983年研文出版。第三部第一章四

「名實論争」294・295頁。

⑬ 加地前掲書301頁。

⑭ 野村前掲論文44頁は「さきに齊が燕の禪讓に對して非難する根拠として、公私の觀點から行っているのではないか、と述べた。…この事件に齊にあって関心を寄せていた孟子の禪讓についての見解も、やはり同じく公私を問題としている。」と述べる。しかし太子平が「私を廢し公を立てん」とするのは国家内規範としての「公」であって、天下的規範としての「公」ではない。これに對し孟子の批判は志向性としては天下的規範としての「公」からの批判を試みるものと理解されるが、それが中途半端なのである。両者の觀點を同一と見るわけにはいかない。

なお「公」の語は戦国中期においては国家内規範としての用例が一般的である。「墨子」『孟子』においても「公」は国家内規範としての用例がほとんどで、尚賢上の「公義を挙げて私怨を辟く」が天下的規範への志向性を示す。天下的公共性の概念を墨家は「義」として表出した。しかし孟子はこのような概念を政治的には獲得し得ず、墨家のそれを踏襲しないしは変質させてゆく。

⑮ 野村前掲論文45頁。

⑯ 前掲拙稿「墨家における萬民系集団の存在」

⑰ 安倍健夫『中國人の天下觀念—政治思想史的試論—』(昭和三十一年、ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会)の第二章参照。

⑱ 校注本「天下」に作るも、「補曰、下字衍、一本無、大事記從之」

⑲ 焦循『孟子正義』「正義曰、宣王欲取燕、孟子告以置君、及燕人立公平、則燕人自立君、不肯歸附於齊矣。此所謂燕人畔也。」

⑳ 趙岐注「尹士、齊人也。干、求也。澤、祿也。」

※小論は平成七・八・九年度文部省科学研究所研究費補助金基盤研究Cによる研究成果の一部である。