

墨家思想と孟子の王道論

— 孟子王道論の形成と構造 —

吉 永 慎二郎

The thought of Mojia 墨家 and the theory of Mongzi 孟子's Wangdao 王道

— On the formation and structure of Mongzi's Wangdao —

Feiming 非命, the thought of Mojia, had a great influence on the fact that the feudal lords of Zhangguo 戦国 period assumed the title of Wang 王. Because the thought of Feiming denied the existence of Ming 命 on which the norm of Zhou 周 dynasty had depended. Mongzi's Wangdao theory could not advocated until the feudal lords had assumed the title of Wang.

Therefore Mongzi's Wangdao theory was made up under the great influence of Mojia's Feiming theory.

In this paper the structure of Wangdao theory is made clear by studying three hystorical steps of its development. As the result of that we can say his Wangdao theory was composed of the political theory and the moral theory. The later was the original theory of Mongzi's Wangdao, but the former was abstracted from Mojia's Feiming theory. And he tried to temporize that contradiction by using the idea of heart (Xin) 心. But this made his policy far from realistic.

一 諸侯称王と王道

「王道」の語は『孟子』において実は唯一度「民をして」生を養い死を喪して憾み無からしむるは、王道の始めなり(梁惠王上)と用いられているだけである。梁の恵王が自分ほど政に心を用いる者はいないのに自国の民が多くならないのはどうか、との問いに孟子が答えるもので、梁の恵王の行う政は民生を顧慮しない点で隣国と五十歩百歩であるとし、「王道」について説かんとするのである。この「王道」とは「王の道」即ち「王たるに相応しい政治」の謂であることは明らかである。

孟子が遊説を始めた前三三〇年頃には有力な諸侯の殆どが称王している。齊(前三三八年)、魏(前三三四年)、韓(前三二六年)、秦・趙(前三二四年)、燕・中山(前三三三年)、宋(前三二二年)の称王がそれである。孟子が遊説当初からこの諸侯の

称王そのものを批判したという形跡はどこにもない^①。むしろ右の梁惠王との対話からすれば、孟子は諸侯の称王という状況を前提として受け入れて彼らに「王」に相応しい政治を実現させるかという意図のもとに遊説を始めたと理解してよいであろう。

このことからすれば孟子が周王朝的秩序の復活を当初において想定していたということはあり得ない。諸侯の称王によって周の「命」のヒエラルヒーが完全に否定された時代状況を彼は自然のごとく受け入れており、これに対する根本的批判は遊説時の彼には全くない。この新たな天下の世界においていかに「王の道」を称王した諸侯に実現せしめるか、ということが孟子が遊説の出発点において包懐した自負であったと考えられるのである。

さてこの「王道」は時により具体的に「王政」あるいは「仁政」と呼ばれ、或い

はこれを体現する諸侯に即して「王」と呼ばれる。「以て王たるべし」^④や「王たらざるなり」^⑤と言われる、「王」がそれである。

しかし諸侯の称王の乱立は王の何たるかを問うとともに、却って真の天下の王を待望せしめる。孟子はこのような天下の真の王、あるべき王を「王者」と呼んで現実の「王」と區別し、「王者の作（おこ）らざること未だ此の時より疏なること有らざるなり」（公孫丑上）と述べて「王者」の出現を待望する。そして自ら王の師として天下の「一治」を実現せんとする自負を強く抱く^⑥。

孟子の王道論はかくして称王した諸侯に「王の道」を説くという現実的側面とともに、そのことを通して天下の「王者」を出現させ、天下を「一に治めん」とする理想的側面の二つの次元からなるものと言えよう。

梁の恵王に説く王道は当初は前者の面が中心であるがやがて後者の次元へと理論化が進む、齊の宣王に対しては当初から後者を踏まえた王道論が強く打ち出されてくる。そして齊を去ったあとの王道論はもっぱら後者の王道論が理念的性格を強くして説かれるのである。

そこで、このような孟子の王道論の登場を思想的に位置付けるならば、墨家思想による周王朝の「命」の秩序規範の否定、そしてこの「非命」にもとづく王権交代論との相互的影響関係のもとに諸侯の称王という歴史的現実が登場し、この現実をうけて始めて孟子の王道論が成立したということができる。

したがって孟子の王道論が墨家思想の抜き難い影響下に形成されたであろう事は容易に想像される。さればこそ孟子における墨家思想の剽窃とその痕跡の隠蔽は周到になされねばならなかったが、その論理構成そのものが墨家の切り開いた新たな思想的世界即ち天下の世界的論理に負うていることは隠蔽しきれない。

本稿では、孟子の王道論の展開を梁の恵王に説いた段階（第一段階の王道論）、齊の宣王に説いた段階（第二段階の王道論）、去齊以後の段階（第三段階の王道論）に立て分けて、検討して行くこととしたい。

二 梁の恵王に説いた王道論

武内義雄氏の文献批判に述べられるように、梁恵王上・下篇は「孟子遊歴の前後によって次第せられ」^⑦ていると見てよいであろう。したがって孟子が説いた王道論の理論展開の推移もこの章次に対応するものと考えてよいであろう。梁恵王に説かれた王道論は二章だがそこには理論の展開の跡が顕著に現れている。

(1) 梁恵王曰、「寡人之於國也、盡心焉耳矣。河内凶、則移其民於河東、移其粟於河内、河東凶亦然。察鄰國之政、無如寡人之用心者、鄰國之民不加少、寡人之民不加多、何也。」孟子對曰、「王好戰、請以戰喻。填然鼓之、兵刃既接、棄甲曳兵而走、或百步而後止、或五十步而後止、以五十步笑百步、則何如。」曰、「不可、直不百步耳。是亦走也。」曰、「王如知此、則無望民之多於鄰國也。」

a 不違農時、穀不可勝食也。數罟不入洿池、魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林、材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食、材木不可勝用、是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾、王道之始也。

b 五畝之宅樹之以桑、五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜無失其時、七十者可以食肉矣。百畝之田勿奪其時、數口之家可以無饑矣。

c 謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉、黎民不饑不寒、然而王者未之有也。

d 狗彘食人食而不知檢、塗有餓莩而不知發、人死則曰、「非我也、歲也。」是何異於刺人而殺之、曰、「非我也、兵也。」王無罪歲、斯天下之民至焉。」（梁恵王上）

恵王の取る「衆民」の策が他國と五十歩百歩であるとする孟子の批判には、会見当初に「以て吾が國を利すること有らんとするか」と利を問う恵王に対して「仁義」を説いてあくまで「利」（利國）を問題とする王に対して道徳の立場を対置させた、その視点と共通するものと言えよう。このことに象徴されるように、恵王に対して説かれる王道論は道徳主義的基調に貫かれて見られる。

まず a において「農時を違えず」「數罟洿池に入らず」「斧斤時を以て山林に入る」というのは共同体運営の基本的規範であり、これを上に立つものが守るべき事を説く。これは「民が生を養い死を喪」するに足る施策で「王道の始め」であると位置付ける。此のことから見ると、ここに構想される王道は国内政治に視点を据えた「王の道」であると言えよう。b においては、そのうえで民の自生的な生活にたいして「其の時功を奪う」（趙岐）ことをしなければ、老人が帛（きぬ）を着て肉を食らい数人家族が飢える事なく暮らせるとする。そして c においては、そのうえで道徳的教化をなすならば社会秩序が保たれるとする。このようにして「王」とならなかった者はない、と結論する。

この王道論が極めて牧歌的な、古き良き共同体を範型（モデル）としたものであることは否めない。d の「王 歳を罪する無くんば斯ち天下の民至らん」というところが辛うじて時代とかみ合う批評といえよう。

これがすでに墨家思想の洗礼を受けて、高度な経済政策（孟子の五十歩百歩の批判にも拘わらず惠王の飢饉対策は相当に高度な政策能力がないと遂行できない）を展開している惠王の耳になんと聞こえたかは想像に難くあるまい。

果たして次の王道論においては孟子は果敢に減税策を織り込んだ王道論を王に披瀝している。

(2) 梁惠王曰、「晉國天下莫強焉、叟之所知也。及寡人之身、東敗於齊長子死焉、

西喪地於秦七百里、南辱於楚、寡人恥之。願比死者壹洒之、如之何則可。」對曰、

「e地方百里、而可以王。f王如施仁政於民、省刑罰、薄稅斂、深耕易耨、壯者

以暇日修其孝悌忠信、入以事其父兄、出以事其長上、g可使制挺以撻秦楚之堅甲

利兵矣。h彼奪其民時、使不得耕耨以養其父母、父母凍餓兄弟妻子離散、彼陷溺

其民。i王往而征之、夫誰與王敵、故曰、『仁者無敵』。王請勿疑。」(同右)

ここに説かれる王道論は、(1)に比べると格段の理論的整備の進展が見られる。そして興味深いのはその急激な理論的整備の背景である。

かつて天下の強国でありながら、齊・秦・楚の軍事的優勢に屈辱を強いられ、これが雪辱を期する惠王に対して、孟子は最新の理論的整備を以て説得せんとする。

その論理は、eに見る「地方百里にして以て王たるべし」という命題をかかげ、天下に王となるか否かは領土の多寡ではないとし、fの「仁政」なる概念を提示してこれを行うならば、gのように民の士気は高まり、逆に「仁政」を行わない敵国はhのごとく戦どころではなくなるから、iのように「王往きて征すれば誰か王に敵せん」となる、というのである。そしてこれを「仁者は敵無し」との一句に要約する。この一句は以後の王道論の口号（スローガン）となる

そして(1)において述べられた王道論の施策は内容的にはfの「仁政」に包摂される。しかし仁政の本身は、(1)の民の共同体の自生的な秩序の保守については「深耕易耨」の表現に集約され、これに加えて「刑罰を省き、税斂を薄くし」との寛刑と減税の政策が織り込まれる。そして道徳的教化についても、父兄・長上に事えるという政治的效果を強調し、これらの政治・経済・道徳の成果を集約してgの民の士気の高まりが強調される。(1)の王道論に比べると(2)のそれは同一人物の提言とは思えぬほどに、その理論的整備が進んでいる。

さらに単に理論の整備のみならず、二つの王道論の基調には大きな相違が看取しうるのである。(1)の王道論が道徳主義的基調に立つのに対して、(2)の王道論は政治主義的と表現すべき基調に変化しているのである。それは「方百里にして以て王たるべし」

「仁者は敵無し」(この仁者はまさに「仁政を為す者」の謂であって、孔子の所謂仁者ではもはや無い)というスローガンに端的に表明される、「無敵」の国家を作るという政治目的によって其の論理構成が一貫されたことに因るものと言えよう。

孟子の在梁がせいぜい三年程度と見られることからすれば、この孟子の王道論の思想的変質は注目ししよう。これが孟子の思想の必然的発展であると見るには無理がある。孟子が初めて惠王に会見した時の彼の道徳主義的立場を想起すればなおさらである。ここには他学派からの理論的影響ないしは剽窃が有ったとみるのが自然であろう。

まず顕著な墨家理論の借用・剽窃の例は「地方百里、而可以王」という命題である。これについては、墨家が既に非命上篇に次のような理論を述べているのである。

子墨子曰、「古者湯封於亳、絶長継短、方地百里。與其百姓兼相愛、交相利、移則分。率其百姓、以上尊天事鬼。是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士歸之、未没其世而王天下、政諸侯。昔者文王封於岐周、絶長継短、方地百里。與其百姓兼相愛、交相利。則是以近者安其政、遠者歸其德、聞文王皆歸而趨之。……是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士歸之、未没其世、而王天下、政諸侯。……」

この墨家の説は、湯は方百里の君主に過ぎなかったが、「兼ねて相愛し交も相利す」という「兼」の施策や「天を尊び鬼に事う」という祭の誠実な執行によって天下に王となったという。文王も方百里の君主に過ぎなかったが、「兼」を行い、その結果天下の王となった、というものである。

湯・文王の両者に共通する論理構成を図式化すると次のようになる。

湯・文王⇨方百里の君⇨「兼」の実践⇨王天下

これに対して孟子の(2)の王道論の構図は次のようになる。

地方百里⇨「仁政」を施す⇨王往而政、夫誰與王敵

此の両者が論理構成において実は同じ構造であることが分かる。孟子の王道論は明らかに墨家の非命上篇をヒントにしていると言えよう。これをヒントにして「兼」にたいして「仁政」なる概念を作り出したのである。これは墨家の思想に触発されている儒家の仁説の新たな展開といえよう。しかし「方百里」にして以て「王」となるというこの論理構成は剽窃以外の何物でもあるまい。孟子の言う「仁者無敵」なるスローガンはこの剽窃を隠蔽するのみならず、あたかも此の論理構成そのものが自家の説であるかのごとく印象づけるのに役立つであろう。

しかし決定的に隠せないのは、非命上の論理構成を踏襲したために、孟子本来の道

徳主義的基調が政治主義的に変質することを防ぎようが無かったことである。

したがって孟子は墨家の政治主義的思想の洗礼を受けることによって、王道論を天
下の世界の政治理論として展開し得たと言えよう。孟子の「仁政」や「仁者無敵」の
論はその成果であったのである。

かくして②において墨家の非命型主権交代論の論理構成を借用して「仁政」を経て
「王」となるという政治理論として論理構成を完成させた王道論が成立した。その後
の孟子の王道論の全体的な論理構成はこの②の型に多く拠るのである。

以上の考察から、梁の恵王に説いた孟子の王道論には、伝統的な共同体に立脚する
道徳主義的基調に立つ王道論と、墨家の天下の世界に立つ主権交代論の論理構成を剽
窃し借用した政治主義的な王道論との二種の理論が存在することが明らかとなり、ま
た前者から後者への展開が確認されたのである。

三 齊の宣王に説いた王道論

梁恵王上篇の掉尾の齊宣王との対話は、孟子が齊の宣王に対して初めて語った王道
論を示す長大な雄篇である。ここには梁において形成された王道論の成果が遺憾なく
發揮され幾つかの新たな論点も見られるが、特に注目されるのは、梁の恵王との対話
において見られた二つの王道論即ち道徳主義的なそれと政治主義的なそれとを折衷し
体系化しようとしている点である。

(3) a 齊宣王問曰、「齊桓晉文之事可得聞乎。」孟子對曰、「仲尼之徒無道桓文之事者、
是以後世無傳焉、臣未之聞也。無以則王乎。」

b 曰、「徳何如則可以王矣。」曰、「保民而王、莫之能禦也。」曰、「若寡人者可以
保民乎哉。」曰、「可。」

c 曰、「何由知吾可也。」曰、「臣聞之胡斡曰、『王坐於堂上、有牽牛而過堂下者、
王見之曰、『牛何之。』對曰、『將以饗鐘。』王曰、『舍之。吾不忍其殺、棘若無罪而
就死地。』對曰、『然則廢鐘與。』曰、『何可廢也。』以羊易之。』不識有諸。』曰、
「有之。」曰、「是心足以王矣、百姓皆以王爲愛也。臣固知王之不忍也。」

d (中略)「孟子曰」「今恩足以及禽獸、而功不至於百姓者獨何與。然則一羽之不
舉、爲不用力焉。輿薪之不見、爲不用明焉。百姓之不見保、爲不用恩焉。故王之
不王、不爲也、非不能也。」曰、「不爲者與不能者形、何以異。」曰、「挾大山以超
北海、語人曰、『我不能。』是誠不能也。爲長者折枝、語人曰、『我不能。』是不爲
也、非不能也。故王之不王、非挾大山以超北海之類也。王之不王、是折枝之類也。

e 老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼、天下可運於掌。詩云、『刑于寡妻、至
于兄弟、以御于家封。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海、不推恩無以保
妻子。古之人所以大過人者無他焉、善推其所爲而已矣。今恩足以及禽獸、而功不
至於百姓者、獨何與。權然後知輕重、度然後知長短、物皆然、心爲甚。王請度
之。

f 抑王興兵、危士臣、構怨於諸侯、然後快於心與。」王曰、「否、吾何快於是、將
以求吾所大欲也。」(中略)「孟子」曰、「然則王之所大欲可知已、欲辟土地、朝秦
楚、莅中國而撫四夷也。以若所爲求若所欲、猶緣木而求魚也。」王曰、「若是其甚
與。」曰、「殆有甚焉、緣木求魚、雖不得魚、無後災。以若所爲、求若所欲、盡心
力而爲之、後必有災。」

g 曰、「可得聞與。」曰、「鄒人與楚人戰、則王以爲孰勝。」曰、「楚人勝。」曰、
「然則小固不可以敵大、寡固不可以敵衆、弱固不可以敵強。海內之地方千里者九、
齊集有其一、以一服八、何以異於鄒敵楚哉。蓋亦反其本矣。今王發政施仁、使天
下仕者皆欲立於王之朝、耕者皆欲耕於王之野、商賈皆欲藏於王之市、行旅皆欲出
於王之塗、天下之欲疾其君者、皆欲赴愬於王、其若是孰能禦之。」

h 王曰、「吾惛不能進於是矣。願夫子輔吾志、明以教我。我雖不敏、請嘗試之。」
曰、「無恒産而有恒心者、惟士爲能。若民則無恒産、因無恒心。苟無恒心、放辟
邪侈、無不爲已。及陷於罪、然後從而刑之、是罔民也。焉有仁人在位罔民而可爲
也。是故明君制民之産、必使仰足以事父母、俯足以畜妻子、樂歲終身飽、凶年免
於死亡。然後驅而之善、故民之從之也輕。今也制民之産、仰不足以事父母、俯不
足以畜妻子、樂歲終身苦、凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍、奚暇治禮義哉。」

i 王欲行之、則盍反其本矣。五畝之宅、樹之以桑、五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘
之畜、無失其時、七十者可以食肉矣。百畝之田、勿奪其時、八口之家可以無飢矣。
謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉、黎民不飢
不寒、然而不王者、未之有也。」(梁恵王上)

ここにおける王道論の体系化の基調は道徳主義に在る。道徳主義の立場を徹底させ
るために孟子は「心」の問題を新たな論点として取り入れ、この視点は対話の全体を
貫くものとなっているのである。

王の心意がfに「土地を辟(ひら)き、秦楚を朝せしめ中國に莅(のぞ)みて四夷
を撫せんと欲す」というように、霸王の業をなすにあることを熟知する孟子は、aの
王の問をたくみにかわして「王」へとその関心を向けさせる。そしてbの王の問いを

導き、「民を保(やす)んじて王」となるとの方向を示し、宣王が自らの資質を問うと、王の牲牛への「忍(しの)びざる」の心を引き、それが王たるに足る「心」であると王を持ち上げる。その上で、王の牛に及ぼす恩が百姓に及ばないのは、恩を百姓に対して用いないからであり、要は「王」たるを「為さざる」ことに拠るのだとする。

そして前半部の結論としてeにおいて具体的には「吾が老を老として『尊敬し、その心を』人の老に及ぼし、吾が幼を幼として『愛し、その心を』人の幼に及ぼさば、『その心は民にまで及び』天下は掌に運らすように容易に治まる」とし、「斯の心を挙げて諸(これ)を彼におよぼすのみ」、という。この「心」を何にどこまで及ぼすかが問題で、物の軽重は権(はかり)で知り、長短は尺度で知るように、実は「心」こそその軽重・長短をしつかりと度らねばならぬものである。「王請うこれを度(はか)れ」と、王の心が何にどこまで及んでいくかをよく度ってもらいたい^⑧、と迫るのである。

実はこのeにおいて「心」を吾から彼へと及ぼすという発想は、墨家の「兼」の思想の影響をうけてそれに対抗すべく構想されたものと考えられる。

I 若使天下兼相愛人若愛其身、惡施不孝、猶有不慈者乎。(兼愛上篇)

II 兼相愛交相利之法將奈何哉、子墨子言、視人之國若視其國、視人之家若視其家、視人之身若視其身。(兼愛中篇)

III 藉爲人之國若爲其國、夫誰獨舉其國以攻人之國者哉、爲彼者由爲己也。爲人之都若爲其都、夫誰獨舉其都以伐人之都者哉、爲彼猶爲己也。爲人之家若爲其家、夫誰獨舉其家以亂人之家者哉、爲彼猶爲己也。(兼愛下篇)

墨家の「兼」の思想は、兼愛上篇の思想を受けて中篇において「兼」と口号化され、下篇の「彼の爲にすること猶己の爲にするがごとし」という言葉に端的に表明される。「彼」を優先することが「己」の爲になる、という構図である。そして非難されるべきは「擧A以攻B」「擧A以伐B」「擧A以亂B」というように、A(己)からB(彼)に害を加えることである。つまり墨家の思考法は「己↓彼」ではなく、「彼↓己」というあり方である。

これに対して孟子は、ここで「擧斯心加諸彼而已」と治者が「斯の心」を「彼」に及ぼすことを説く。これは「己↓彼」あるいは「吾↓他」という思考法である。これは墨家のそれを逆転させたものとなっている。このうち「己↓彼」は治者から民へという関係であり、「吾↓他」は吾が宗族の内から宗族の外へという関係である。

これは、墨家が天下的世界という観点に立ち天下の治者の眼差しから見て、天下の人がみな他を己のように愛することを説いたのに対し、孟子はここで伝統的共同体(國・家・宗族)に立脚して、伝統的倫理規範に法つた天下の治を説いたものと言えるであろう。

このような孟子の理論的整備は、かれの政治理論の必然的な発展として見るにはその熟成が急激であり、墨家思想からの影響を前提として想定しなければ到底理解できないことであろう。

さてここにおいて孟子の政治理論と道徳説には明らかに乖離が起こることとなる。すなわち政治理論は天下的世界の論理で理論化されるが、道徳説は伝統的世界に立脚する。この矛盾は孟子の王道論において典型的に表現されることになる。先の(1)の王道論は伝統的世界に立脚する道徳主義の説であり、(2)は天下的世界における「王」たるための政治主義的な説である。このような矛盾を抱え込まざるを得ないのは、孟子が天下というものを伝統的共同体と不可分のものとして捉らえたことによる。孟子にとって天下とは複数の国、それを構成する多くの家、宗族からなるもの以外の何物でもなかった(孟子曰、「人有恒言、皆曰天下国家、天下之本在國、國之本在家、家之本在身。」離婁上)。これに対して墨家における天下は、天―聖王―百姓(萬民)というヒエラルヒーに見られるように、伝統的共同体の枠組みを超越して、天からの視点を重視する概念である。墨家が天からの視点に立つ天下であるのに対し、孟子は伝統的共同体の視点からする天下である。

孟子が天下を伝統的共同体と不可分のものとする以上、それによって共同体が自生的に治められる倫理(ジッテ)が王道論の基本となるのは必然であった。かくして(1)の王道論が形成される。しかし諸侯が王を称する論理を整備したのは墨家であり、墨家思想の撰取無くしては王道論は説得力を持たない。そこで墨家の論理構成にならって理論的整備をしたのが(2)の王道論であった。しかしこのままでは両者の道徳主義と政治主義とは矛盾したまま放置される。あるいは(2)の理論を呼び水にして墨家理論に飲み込まれかねない。

孟子が何らかの方法で両者の矛盾を道徳主義的観点から一貫させようとするのは、自家の説を打ち立てるためには避けては通れない(政治主義的に一貫させれば墨家と差はなくなる)課題である。

しかしながら「心」の概念の導入というこのころみは果たして成功したのかといえば、むしろ、これによって孟子の王道論に内包する政治主義と道徳主義との乖離は

ますます大きくなり、その矛盾は修復不能に近くなったようである。

そのことは、前半部のここまで「心」を中心テーマとする対話は極めて一貫した流れで進んでくるのだが、fからの対話は急に精彩を欠いて行くことに現れている。

fにおいて孟子は「甲兵を興し、士臣を危うくし怨みを諸侯に構えて」「心に快」いかを問う。宣王はこれに対して、これは「我が心の大きいに欲する所を求め^⑥るためにやむを得ないとする。これに対して孟子はこれは「木に縁りて魚を求むる」より甚だしい錯誤で「心力」を尽くして行っても必ず災が起ころうとする。これも「心」をいかなる方向に用いるべきかを王に説こうとするものである。王は攻伐して霸王たらんと「心力」を尽くすことが災を招くと言われて詳細を聞かんとする。

gにおいて国力において海内の九分の一である齊が、九倍の海内を服せしめようとするのは、鄒が楚に敵対するように不可能であるから、軍事力による霸王の道を原点到返って改めるべきであると、**「仁政」**を提唱する。つまり孟子は宣王の「心」を、攻伐により霸王たらん^⑦とする方向から、仁政による王者へと転換せしめようと思図したのと言えよう。

そこで説き出だされる仁政論は、公孫丑上の「天吏」となって天下の王となるべきを説く王道論^⑧の方策の内容と同じであり、それを要約的に掲げている（やや出入する点もある）。その内容は、第一に天下の仕うる者（卿・大夫・士）がみな王の朝廷に仕えたいと思わしめること。これは尚賢策を意味しよう。しかも徹底した尚賢策を取らなければこのようなことは起こり得ないであろうが。第二には、耕す者（農民）が王の野に耕したいと思わしめること。これは減税政策を意味しよう。第三には、商賈に対する減税策、第四には関税の撤廃を意味しよう。第五には、他の諸侯の側近や近親者でその君を疾む者が王に訴えたいと思わしめること（これは君位継承などの紛争を公平に調停することをさすものかと思われる）。そしてこのようであればいったいだれが、彼らが王に帰服せんとするのを止められましようか、と言う。

問題はここに説かれる「仁政」の内容が、もはや「心」の問題ではなくなっていることである。孟子はあたかも「心」を「仁政」にむければ直ちにこのような方策が可能であるかのごとく王に説くのである。しかし尚賢という方策を徹底して導入することは国家の支配秩序の大変革を意味し、減税や免税は経済政策の根本的な変更を意味する（実は「世臣」を説く孟子の君臣観はむしろ右のような尚賢策とは本質的には矛盾するが）。このようなことを、あたかも「心」のあり方次第に表現できる問題であるかのごとく孟子は説くのである。

これにはさすがに宣王も辟易せざるを得ない。「吾れ悟（くら）くして是に進む能はず」という王の言葉は、孟子側にたって記録されている『孟子』の記述であることを勘案すれば、王の相当に強い否定の意志を看取し得よう。宣王が「願はくは、夫子吾が志を輔け、明らかに以て我に教えよ、我れ不敏と雖も請ふ之をこころみん」というのは、外交辞令の翻訳の必要な言葉で、「私の意に沿うような現実的な話をしてくれないか、そうすればわたしも少しは試してみましよう」というような意味に解されよう^⑨。

そこで孟子は、民における「恒心」の維持のためには「恒産」が必要であるとの新たな論点を提示して、これを実現するために、(1)と同じ王道論、つまり古きよき時代の共同体の自生的秩序を回復する道德主義的な王道論を説くのである。これが霸王をめざす宣王の耳にいかにか響いたか、『孟子』はなにも記していないが、想像するに難くあるまい。

孟子の当初の意図にも拘わらず、「心」の視点からする二つの王道論の統一は、逆にその政策として有する立場の本質的な違いを露呈することになったと言えよう。一方は天下の視点に立ち尚賢策と減税策による天下の士や民の帰服を期する政治主義的王道論であり、他方は伝統的共同体の視点に立ち、農本経済的な自生的秩序の回復を期する道德主義的王道論である。もはやこの二つの王道論を統合することは理論的にも不可能であることが露呈されたのである。

孟子が遊説家として天下の政治と相渉らんとする以上、前者への傾斜は避けられない。しかし道德主義を手放すことのできぬ孟子としてはこれを説くときに「心」の問題とリンクさせるということによって自らの思想的立場を維持せんとして行くことになると理解されるのである。

さて前者の王道論(2)の王道論が墨家の思想的影響に出づることは先述したが、さらに経済政策という点については、齊の稷下の管仲学派の影響が考慮される所である^⑩。(1)の王道論の農本主義的な「時」を守る施策や、(2)に見られた省刑薄税の施策、さらに右の(3)のgに述べられた減税ないしは免税の政策はいずれも『管子』中に関連する施策の見られるものである(1)(2)については牧民第一、八觀第十三、(3)gについては大匡第十八、中匡第十九、霸形第二十二)。

このことは孟子の王道論はその立論の当初より具体的施策については他学派の成果を借用していたことを思わしめる。そして今(3)に見られるように、王道論の展開の機軸として「心」に関する道德主義を提示した段階では、孟子の保守すべき道德主義は

この「心」において担保されることになり、具体的施策は彼の眼からみれば、道徳主義を展開する方法論に過ぎないものとなる。かれにとつて方法(1)と方法(2)との間にある實際政治的観点から見れば乗り越えがたい矛盾が、彼の「心」の道徳主義の観点から見ればどの方法を取るかの選択に過ぎず、場合によってはそれは並行して実施することの可能なものであるかのごとく位置付けられる。

このような理解は、かれが王道論(1)を等閑に付して、(2)があるいは(3)のgが世に受け入れられるとなれば滔滔とこれを専ら主張するという事情をよく説明しよう。したがって具体的施策としては政治主義的方向が強くなり、これに比例して「心」の道徳主義も一層強化されて行くことになる。

果たして次に示す宣王との対話に、この政治主義の方向と「心」への傾斜という二つの傾向を看取し得るのである。政治主義の立場は放伐の理論へ、「心」への傾斜は「民」や「天」のテーマへと進展すると見られる。

なおdの「挾大山以超北海」が次の墨家の言説の借用であることは明らかであろう。

IV 今天下之士君子曰、「然乃若兼則善矣、雖然不可行之物也、譬若挈泰山越河濟也。」子墨子言、「是非其譬也。夫挈泰山而越河濟、可以畢劫有力矣。自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛交相利則與此異、古者聖王行之。」(兼愛中)

V 天下之士非兼者之言也、獨未止也。曰、「兼即仁矣義矣、雖然豈可爲哉。吾嘗兼之不可爲也、猶挈泰山以超江河也。故兼者直願之也、夫豈可爲之物哉。」子墨子曰、「夫挈泰山以超江河、自古及今生民而來、未嘗有也。今若夫兼相愛交相利、此自先聖六王者親行之。」(兼愛下)

孟子が「不爲」と「不能」を、「心」という次元の意志の問題として論ずるのに対して、墨家は聖王の歴史的先例を以て「兼」が「泰山(泰山)を挈(と)り河濟(江河)を越(超)える」の類の不可能事ではないことを弁証する。表現(レトリック)においても論の立て方(ロジック)からいっても孟子の借用なること明らかであろう。

(4) 齊宣王問曰、「交隣國有道乎。」孟子對曰、「有。惟仁者爲能以大事小、是故湯事葛、文王事混夷。惟智者爲能以小事大、故大王事獯鬻、句踐事吳。以大事小者樂天者也、以小事大者畏天者也、樂天者保天下、畏天者保其國。」詩云、「畏天之威、于事保之。」王曰、「大哉言矣、寡人有疾、寡人好勇。」對曰、「王請無好小勇。夫撫劍疾視曰、『彼惡敢當我哉。』此匹夫之勇、敵一人者也。王請大之。詩云、『王赫斯怒、爰整其旅、以葛徂莒、以篤周祜、以對于天下。』此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。」書曰、「天降下民、作之君、作之師、惟曰其助上帝寵之。四

方有罪無罪、惟我在天下、葛敢有越厥志。」一人衡行於天下、武王恥之、此武王之勇也。而武王亦一怒、而安天下之民、今王亦一怒而安天下之民、民惟恐王之好勇也。」(梁惠王下)

孟子の王道論がその機軸となる道徳主義を「心」によって担保し具体的な政策はその下位に位置付けるといふ道徳主義的政治理論としての論理構成を完成させたとき、「天」と「民」はかかる道徳主義的政治理論における重要な概念として登場してくる。孟子の天が墨家のように政治的かつ宗教的な概念としてはあまり用いられず、専ら道徳的な意味付与のもとに語られるのは、この「心」の道徳主義の立場から「天」に道徳的な意味が投影されるためであると理解される。

ここにみられる「樂天」「畏天」という「天」は手厚く祭祀の対象となる概念であるよりは道徳の意味付与のなされた「天」である。特に「天を樂しむ」の語にそれは顕著に現れていよう。この「樂天者」が「天下を保(やす)んずる者」となり「仁者」とされるのは、保天下(王)―樂天者―仁者、という相互的論理を構成する。

次にかかる仁者―樂天者は、「天が生ぜしめた民を、上帝が寵愛するのを助けるべく、君をつくり師をつくる」という天の意志を尊重する。したがって「天下の民を安んずる」者である、とされる。この結果「天下の民を保んずる」ための「放伐」がここには認されるのである。これは当然伐燕の議論と関わってこよう。

なおここに「書」として引用される「天 下民を生じ、これが君を作り、これが師を作る云々」の説は、次の墨家の「上帝鬼神が正長を立てるのは万民の爲である」という説の影響と見られる。

VI 是以先王之書、相年之道曰、「夫建國設都、乃作后王君公、否用泰也、輕大夫師長、否用佚也、維辯使治天均。」則此語士者上帝鬼神之建設國都立正長也、非高其爵、厚其祿、富貴佚而錯之也、將以爲萬民興利除害、富貴貧寡、安危治亂也。(尚同中篇)

また左傳が「天生民而立之君、使司牧之、勿使失性、有君而爲之貳、使師保之、勿使過度。」(襄公十四年)というのは、その「性」の用例から見ても、墨・孟よりは後時に左傳編者の段階のものと考えられる。

かくして「天」と「民」は道徳主義的政治理論の対をなす概念となる。「樂天」「保民」するものこそ「王」となる。この理念に沿うかぎり当然放伐は是認される。かかる道徳主義的政治理論の形成がいかに伐燕問題と関わったかはさきに考察した通り(本紀要収載の拙稿「墨家思想と孟子の放伐論」)である。

(5) 齊宣王見孟子於雪宮。王曰、「賢者亦有此樂乎。」孟子對曰、「有人不得則非其上矣。不得而非其上者非也。爲民上而不與民同樂者亦非也。樂民之樂者民亦樂其樂、憂民之憂者、民亦憂其憂、樂以天下、憂以天下、然而不王者未之有也。云々。」
 (梁惠王下)

「民と樂を同じくす」というのも、孟子にとつては實際政治的スローガンではなく本質的に道徳的なものである。「天を樂しむ」と「民と樂しむ」とは一對に観念されよう。しかしその具体的方策は仁政であるが、その実現性が疑問である以上、結局はこれは「心」の次元に還元されてゆくものとなる。なおこのようなスローガンを掲げることが、孟子が理想的政治家として王に対する道徳的優位に立つための有効な理論となったことは既説の通りである。

また、「樂しむに天下を以てし、憂うるに天下を以てす」が、「泰誓曰『文王若日若月乍照光于四方于西土』即此言文王之兼愛天下之博大也。」(兼愛下)という当代隆盛の墨家の言説を意識したものであることは疑い得ない。

(6) 孟子對曰、「夫明堂者王者之堂也、王欲行王政則勿毀之矣。」王曰、「王政可得聞與。」對曰、「昔者文王之治岐也、耕者九一、仕者世祿、關市譏而不征、澤梁無禁、罪人不孥。老而無妻曰鰥、老而無夫曰寡、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。」(梁惠王下)

「王政」は「王者の政」であるが、ここでは王者は文王として語られる。他に王者に湯と文王を挙げる宋の王政の例がある。いずれも〈託古〉の手法である。内容はほぼ仁政と同じで、免税、薄税、寛刑、省刑そして窮民への配慮などであるが、「仕ふる者世祿す」は文王の政としては当然だが、これは「仁政」の尚賢策と真っ向から対立する政策である。孟子の王道論は道徳主義的政治理論としての理念的完成に達するにつれて、この「王政」に見るようにやがては「先王の道」などの周の伝統的規範への回帰を示すようになる。これはその兆しである。裏返せば彼の仁政や尚賢論がいかに機会主義的なものであるかを示すものといえよう。

在齊時の宣王との対話における王道論は以上である。

これらの検討を通して把握し得た宣王との対話における王道論の性格については、次のように要約することが出来る。即ち、第一に、宣王に語られた王道論は道徳主義的王道論と政治主義的王道論とを道徳主義の基調において統一し道徳主義的政治理論として説いたものである。第二に、道徳主義的政治理論においては道徳主義が主で實際的政治理論(政策)は従となり、「心」の問題の下位に位置付けられる。第三に、

「心」を機軸とする道徳主義の論理が完成すると、實際的政治理論は状況に都合の良いものが機会主義的に用いられるようになる。したがって個々の政治理論の間には決定的な矛盾が存在することもあり、それは尚賢論を巡って顕著である。孟子にはこのような矛盾を解決しようとした形跡はみられない。第四に、第三の段階(道徳主義的政治理論の完成)を経た後は「天」や「民」の語が多用されるが、王道論の理念的あるいは観念的性格は顕著になる。第五に、政治理論としての王道論の論理構成は墨家からの、そして「仁政」の具体策は管仲学派からの、借用・剽窃が確認されること、などである。

したがって、孟子の王道論が梁の恵王や齊の宣王を説得できなかったのは、道徳主義的基調のもとに繰り出される政治理論(仁政の中身)が結局は借り物で状況に対応する具体論としての一貫性と説得性に欠けたためであると言えよう。そしてこのことと表裏して彼の道徳主義はこのような具体論への関心を等閑に付して「心」や理念(天や民)に関心を向けさせようとしたのであるが、それはもはや諸侯たちの實際政治(リアルポリティックス)の感覚からますます乖離することとなったのである。

四 公孫丑に語る王道論

次に在齊時の弟子公孫丑との対話において語られる王道論についてである。

ここでの王道論は恵王や宣王に説くものと決定的に異なるのは、弟子である公孫丑には、諸侯に対するのと異なり、「仁政」の具体的内容を説く必要がないということである。具体論は「仁政」という括弧に括っておけばよい。したがって孟子の弁舌は滑らかで堂々たるもので、論理的にも破綻はない。

(7) 孟子曰、「a以齊王由反手也。」曰、「若是則弟子之惑滋甚。且以文王之徳百年而後崩、猶未洽於天下、武王周公繼之、然後大行。今言王若易然、則文王不足法與。」曰、「b文王何可當也。c由湯至於武丁賢聖之君六七作、天下歸殷久矣。久則難變也。d武丁朝諸侯、有天下猶運之掌也。紂之去武丁未久也、其故家遺俗流風善政猶有存者。e又有微子微仲王子比干箕子膠鬲皆賢人也。相與輔相之、故久而後失之也。f尺地莫非其有也、一民莫非其臣也。然而文王猶方百里起、是以難也。g齊人有言、曰、『雖有智慧、不如乘勢、雖有鎡基、不如待時。』今時則易然也。h夏后殷周之盛地、未有過千里者也。而齊有其地矣。i鷄鳴狗吠相聞而達乎四境、而齊有其民矣。j地不改辟矣、民不改聚矣、行仁政而王、莫之能禦也。k且王者之作、未有疏於此時者也。民之憔悴於虐政、未有甚於此時者也。l飢者

易爲食、渴者易爲飲。孔子曰、『徳之流行、速於置郵而傳命。』當今之時、萬乘之國行仁政、民之悅之、猶解倒懸也。故事半古之人、功必倍之、惟此時爲然。』(公孫丑上)

議論はaの「齊を以て王たるはなお手を反すがごとし」というテーマである。これを聞いた公孫丑は驚いて、文王は身を没しても未だ天下はすべては周に帰せず、武王・周公がこれを継いでやっと天下は周に帰した。それほど天下に王たることは困難であるのに、今齊が手を反すように容易に天下に王たりうるというのでは、文王は王者の範型たり得ないのか、と問う。これにたいして孟子が答える。bに「文王何ぞ〔王に〕當たるべけんや」というのは文王は「王」たりえなかつたの意である⁸⁾。それに対して、c、d、e、fの理由が述べられ、殷が久しく安泰であつた所以が語られる。

かくも文王が「王」たるのが困難であつたのに対し、「今の時は易然たるなり」と「時」のちがいを論じ、その「易然たる」理由を、h、i、kにおいて述べる。

この今の時の齊の持つh、iの条件は、かつての殷末の文王のfの状況と対比される。またkの歴史的状況はc、d、eの殷の安泰であつた歴史状況と対比される。

したがって齊の土地の広大、民の衆多、王者が作(おこ)らず民が虐政に苦しむという歴史状況、などの条件は、「仁政」を行つて王として臨むならば他の諸侯はこれを禦(ふせ)ぎようがなく、民は倒懸(さかさぶり)から解放されたように悦ぶ故に、手を反すように容易に「王」たりうるといふのである。

ここには齊によって「王」を実現せんとする孟子の強い期待と自負が読み取れよう。前節に見た王道論はこのような歴史認識のもとで語られたのである。

ここには周王朝の「命」のヒエラルヒーや秩序規範への言及は全くなく、周に替わる者は「仁政」をおこなつて「民」が帰服すればそれで「王」たり得るとするのである。彼が「非命」の天下の世界の王権交代の論理を自家の「仁政」の概念のもとに巧みに展開していることが知られよう。ここからは墨家に対する孟子の思想的立場が明らかに看取し得るであろう。

この「非命」の天下的世界において、「王者」の不在が続く今、「仁政」によって民の帰服を得たものが新たな王者たり得るといふ王道論は論理構成としては全く破綻を露呈していない。むしろ堂々たるものである。それは具体的政策はすべて「仁政」といふ言葉に包摂し、しかも「仁政」を行えば諸侯は禦ぎようがなく民は悦ぶ、という命題は何の疑いもなく成立しているのであるから、この議論が破綻する理由は最初から存在しないのである。

孟子の王道論はこのようにして語られると大変な説得力を持つかのごとくである。しかし、ひとたびこれが具体的治者にたいして語られるときは、何よりも問題は仁政論の具体的な中身であり、それを実施して本当に民が悦び誰もこれを禦ぎようのないという効果をあげうるのかという問題である。この具体的治者との対話がどのような結末に終わったかは前節で見たとおりである。

このことは孟子の王道論が本質的に政治理論ではなく、歴史的政治的場に投影された道徳論であることを物語っていると見えよう。もとより政治と道徳の分離という問題は韓非子において理論的に整理され明確化されるのである。この時代においては政治理論が実は道徳理論に繋がるというのは自然のことなのであつた。

縦横家の景春との次の問答は、図らずもかれの政治論が実は道徳論であるという本質をよく示しているよう。

I 景春曰「公孫衍、張儀、豈不誠大丈夫哉、一怒而諸侯懼、安居而天下熄。」孟子曰、「是焉得爲大丈夫乎。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。」(滕文公下)

「ひとたび怒りて諸侯懼れ、安居して天下熄(や)む」というのは、(4)の孟子の語る王道論にある「文王ひとたび怒りて天下の民を安んず」といふ言葉を意識したものとと思われる。実際政治の場では彼らの影響力は孟子に比してはるかに大きく却つて孟子の言葉を実践しているのは彼らではないかという含意が窺える。孟子のこれに対する答えは、結局は道徳論のレベルでの反論にしかなくなっているのである。

公孫丑に語られる王道実現の歴史的可能性を説く破綻のない論理は結局はこの道徳論に由来する整合性であつたと言えよう。

したがって「仁政」の中身に踏み込まない王道論の議論は実はその本質を最もよく示すものと言えよう。つぎの孟子の在齊時におけると見られる言葉は、王道論の道徳論の本質をよく示している。

(8) 孟子曰、「a人皆有不忍人之心、先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。b以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者、c今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。云々。」(公上)

じつはここには重要な論理が仕組まれている。それは傍線部aの命題である。この命題の意味が道徳思想上に持つ意味は既に汗牛充棟の議論がなされている。しかしこの命題がじつは王道論の論理として重要な意味をもつことにここでは注目したいので

ある。王道論は先述のように、治者が「仁政」をなせば天下の民の帰服を得て「王」となるというものであり、この論理が成立するためには、仁政をなせば民は悦び帰服する、という命題が真でなければならぬ。仁政をなして民が裏切る、ということは決して起こらないということが前提されていなければならない。仮にこの命題が真であるとすれば、王道論は論理的には成立する。その仁政の中身の問題は別に問われるとしても。

孟子はここで「人皆人に忍びざるの心あり」という命題aを提起することによって、この王道論成立の隘路となる命題を成立せしめようとしたのである。人が皆「忍びざるの心」即ち「仁の端」を持つならば、「人に忍びざるの政」即ち「仁政」を悦び、これに帰服するのは必然的になる。かくして王道論の論理は誤つ事なく成立することになる。「人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行えば、天下を治むることこれを掌上に連らすべし」という命題bは真となるのである。

しかしこの命題bの真は命題aに負うているのであるから、言わばこれは問題の先送りである。そこで命題aの真偽の弁証がなされねばならない。ここで有名な孺子入井の例を引くcの弁証がなされ、四端の論が登場するのである。

孟子の道德説が実は王道論の論理的要請に答えるものであったことが明らかに確認されるのである。

逆に言えば王道論の理論的完成が道德説と結び付くことによってなされたことは、王道論の道德論の本質を遺憾なく物語るものと言えよう。

このような理論的達成は在齊時において為されたものと見られるのである。

五 去齊以後

実はここにあげるのは梁惠王上・下篇、公孫丑上・下篇以外の篇に見られる王道論に關係するものを取りあげたのであるが、それらが確実に去齊以後の孟子の思想であると断定はできない。しかし滕文公篇は去齊以後の滕での言説をまとめたものが中心の篇であるからこれはほぼ確実であり、離婁篇がやや不確定で梁惠王篇・公孫丑篇と時代の重なる記録が存在する可能性は否定できないが大勢としては遊説以降のものと思われる。盡心篇は七篇のなかでは晩出とみられるものである。したがってこれらの諸篇の言説の多くは去齊以後の見解と見て大過は無いであろう。

(9) 萬章問曰、「宋小國也、今將行王政、齊楚惡而伐之、則如之何。」孟子曰、「a 湯居亳、與葛爲鄰、葛伯放而不祀、湯使人問之曰、『何爲不祀。』曰、『無以供犧

牲也。』湯使遺之牛羊、葛伯食之、又不祀。湯又使人問之曰、『何爲不祀。』曰、『無以供粢盛也。』湯使亳衆往爲之耕、老弱饋食。葛伯率其民、要其有酒食黍稻者、奪之、不授者殺之。有童子以黍肉餽、殺而奪之。書曰、『葛伯仇餽、此之謂也。爲其殺是童子而征之。四海之內皆曰、『非富天下也、爲匹夫匹婦復讎也。』湯始征、自葛載、十一征而無敵於天下。東面而征、西夷怨、南面而征、北夷怨。曰、『奚爲後我。』民之望之、若大旱之望雨也。歸市者弗止、芸者不變、誅其君弔其民、如時雨降、民大悅。

b 書曰、『徯我后、后来其無罰。』『有攸不惟臣、東征綏厥士女、匪厥玄黃、紹我周王見休、惟臣附于大邑周。其君子實玄黃于匪、以迎其君子、其小人單食盡漿、以迎其小人、救民於水火之中、取其殘而已矣。』大誓曰、『我武惟揚、侵于之疆、則取于殘、殺伐用張、于湯有光。』

c 不行王政云爾。苟行王政、四海之内、皆舉首而望之、欲以爲君、齊楚雖大、何畏焉。」(滕文公下)

称王した諸侯の中では比較的弱小な宋が「王政」を行おうとするのに、隣接する大國の齊・楚がこれを攻伐せんとするのを、いかにすべきかを萬章が問う。宋は称王(前三二一年)した康王が前二八六年まで在位し、前二八八年に齊の攻伐を受けて敗れている⁵⁾。史記・宋世家は康王について次のように記す。

君偃十一年、自立爲王、東敗齊、取五城。南敗楚、取地三百里。西敗魏軍、乃與齊・魏爲敵國。盛血以韋囊、懸而射之、命曰「射天」。淫於酒婦人。羣臣諫者輒射之。於是諸侯皆曰、「桀末」。「宋其復爲紂所爲、不可不誅。」告齊伐宋。王偃立四十七年、齊潛王與魏・楚伐宋、殺王偃、遂滅宋而三分其地。

史記によれば、康王(偃)は称王してから攻伐によって領地を拡大する力のある君主であったようであるが、専横がすぎて自滅したようである。

弟子萬章が宋に肩入れするようであるのは興味深いところであり、孟子の宋への遊説も当初の康王に期待があったためであろう。

aでは宋の遠祖である殷の湯が十一たび征して天下に無敵であったのは、天下に利を求めたためではなく、無辜の童子を殺した葛伯に讎を復するためであったとし、「その君を誅してその民を弔(あわれ)む」をなして民が大いに悦んだからであるとす。bの武王の征伐は民を紂の水火の中から救った点で湯に勝るとする。

ここに言う「王政」は、湯・武のように虐政を行う君主がいれば民のためにこれを

誅し、あるいは進んで民を救うために天下を取るような「放伐」を言うものと解せられる。しかしcのように、宋は「王政を行わざるのみ」で未だ王政にはなっていないとするが、「苟も王政を行わば、四海の内みな首を挙げてこれを望み、以て君となさんと欲す」とし、齊・楚を恐れる事なく「王政」をおこなうべし、というのである。

孟子がここで言う「王政」は「民のための征伐」を言うのである。しかし一体だれがその征伐が民の為であると判定するのか、事は微妙である。つまり征伐が成功すればその時点では「王政」を冠することが可能であり、失敗すればそれは民が悦んでいないからで「王政」ではなかったということになろう。

康王は史記によると「天を射る」不遜の君主であったが、これは多分に示唆的であり、もし康王が「天を射」て、天下を取るならば、これを「王政」を以て称する余地がこの論理には残されていないよう。つまり勝てば官軍の論理である。

この論理ではあらかじめ誰が「王政」を行っているという指名は行われない。〈王政を行えば四海の内みな以て君となさん（王政をなせば王たらん）〉、という命題の定立が行われるだけなのである。そして宋が「王政」を行わんとして放伐に成功すればそれでよし、失敗すればそれは「王政」ではなかったからだと理由付けがなされる。この命題そのものが疑われることはない。「王政」は成功者だけに冠せられるから、この命題は100%真であることになる。

したがって孟子がcにおいて示す言い回しは大変に意味深長である。孟子は宋が「王政」を行っているとは決して認めず、しかし王政の命題は確認するという形でこの対話を終えるのである。いかなる国も「王政」を認められることはないが、天下を治めることに成功すれば、いかなる国にも冠せられる。それがこの「王政」のロジックである。なぜなら天下を治めることに成功すればそのこと自体が「民のため」と言い得るからである。

結局ここに説かれる「王政」は、「民」の概念を担保にする放伐論である。この点は具体的政策論として「王政」を論じた齊の宣王に説いたものとは異質である。この「王政」は、王政をなさば王たらん、という同一律的命題で、放伐の成功者に冠せられる理念であることを本質とする。したがってこの理論の実際政治的意味は宋の放伐への鼓舞と期待であり、それが失敗した時にはこれを非難する道徳的根拠となるということにある。これは齊の伐燕において見せた孟子の身の処し方そのものであると言えよう。その論理化がこの「王政」論である。

(10) 孟子曰、「a 離婁之明、公輸子之巧、不以規矩、不能成方員。b 師曠之聰、不

以六律、不能正五音。c 堯舜之道、不以仁政、不能平治天下。d 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。』遵先王之法而過者、未之有也。e 聖人既竭目力焉、繼之以規矩準繩、以爲方員平直、不可勝用也。f 既竭耳力焉、繼之以六律正、五音不可勝用也。g 既竭心思焉、繼之以不忍人之政、而仁覆天下矣。h 故曰、『爲高必因丘陵、爲下必因川澤。』爲政不因先王之道、可謂智乎。i 是以惟仁者宜在高位、不仁而在高位是播其惡於衆也。上無道揆也、下無法守也。朝不信道、工不信度、君子犯義、小人犯刑、國之所存者幸也。…j 事君無義、進退無礼、言則非先王之道者、猶沓沓也。故曰、『責難於君謂之恭、陳善閉邪謂之敬、吾君不能謂之賊。』(離婁上)

ここに見られるアナロジーを整理すると次のようになる。

- | | | | |
|---|------------|----------|---------|
| a | 離婁の明・公輸子の巧 | 規矩 | 方員 |
| b | 師曠の聰 | 六律 | 五音 |
| c | 堯舜の道 | 仁政 | 平治天下 |
| d | 仁心・仁聞 | 先王の道 | 民その澤を被る |
| e | 聖人目の力を竭くす | 規矩準繩 | 方員平直 |
| f | 聖人耳の力を竭くす | 六律 | 五音 |
| g | 聖人心思を竭つくす | 人に忍びざるの政 | 仁天下を覆う |

この上項は実践主体の能力と努力、中項は適正なる方法論、下項はその目的と成果と言えよう。孟子の意図は、c、d、gの論の展開にある。さらにレトリックとしては、a—b—cの層累法によってdが導かれ、これを再確認するためにe—f—gの層累法が置かれるという構成である。したがってその主眼はdの「先王の道」を導き出すことにあるのは明らかである。

この「先王の道」は所引の詩(大雅・嘉樂)の「舊章に率(したが)い由る」によれば「周の先王の道」の意を基本的にもつものである。

いかなる主体の能力と努力も適正な方法論を欠けば目的を達成することはできないとする本章の趣旨には、王道論における道徳主義偏重への自省的批判が読み取れなくもない。「仁心」と「仁聞」(仁聲遠く聞こゆるなり、趙岐)だけでは民はその恩恵を受けられないというのは、「心」を強く主張した(3)の王道論に比べると明らかに重心は変化して来ているからである。その適正なる方法論として孟子は「先王の道」を提起するのである。本来であればここは「仁政」が位置付けられるはずであるが、「仁

政」はすでにcに登場している。

このcは堯・舜が仁政をなして天下を平治したという典型的な王道モデルで、これに対して、「今」のことを言うのがdの王道モデルである。では「先王の道」とは何か、ここでは詩が引かれてそれが「周の先王の道」であることが示唆されるが、それまでである。それ以上の具体論はない。ただ孟子の意を付度するならば、iに提示される事柄が孟子の想定する「先王の道」を行う具体論と言えよう。即ち、仁者が高位にあるべきであり、不仁者が高位にあることが諸悪の根源であるとする。趙岐が「仁者能く先王の道に由る」というのは孟子の意を得たものである。これは文字どおり行えば徳に拠るヒエラルヒーを構想するもので、したがってもはや周の（命のヒエラルヒー）とは異質である。しかし、「仁の實は親に事ふる是なり」（離婁上）というのが孟子の「仁」の内実であれば、これがやがて伝統的規範への回帰となることは十分予想されよう。

したがってここに孟子が王道論の方法として「周の先王の道」を措定したことは思想的に重要である。これは周王朝の秩序規範への回帰を意味するからである。

iにおける不仁者の政を裏返すと仁者の政がうかびあがってくるが、それは上に道揆あり、下に法守あり、朝廷においては道が信ぜられ、百工は度を信じ、君子は義を守り、小人は刑を懼れる、というものである。これは伝統的秩序の整然たる作動を想定するものと言ってよいであろう。

孟子の王道論はその具体的方法論（政策）としては他学派の成果を借用して「仁政」と称して来た（主として遊説時）のであるが、この段階においては伝統的秩序への回帰が実は民に恩澤を被らしめる確実な方法であるとの認識が生まれてきたものと理解されよう。

だがそもそも王権交代の論理としての王道と「周の先王の道」は論理的に矛盾しやう。「周の先王の道」に拠るのであれば王権交代は必要ないからである。周の秩序規範を遵守すれば民がその恩恵を得られるというのは所詮一国内における統治論に外ならない（なお墨家は「先王」をどちらかと言えば周以外の先王に重点を置きそこから聖王思想や王権交代論を構想したのであるが、ここに孟子の言う「先王」は所引の詩が示すように周の先王に重心を移行している）。果たして、cとdをよく比べると、cはあくまで「平治天下」と天下を視野にするのに対して、dには「天下」の語がないのは簡潔を求めるレトリックの必要からとは言いい切れないであろう。つまりこの「先王の道」による統治論は天下の王をめざす統治論であるよりは、一国の統治の理

論たるを主眼とするのではないか、ということである。

このような想定を裏付けるのは、「先王の道」が滕で語られたと見られる点である。この「先王の道」の語については、『孟子』において言及するのは、本章と次の滕文公上・下の各一章の、計三章のみである。

I 今也南蠻馱舌之人、非先王之道。子倍子之師而學之、亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷、遷于喬木者、未聞下喬木而入於幽谷者。：巨履小履同賈、人豈爲之哉、從許子之道、相率而爲偽者也、惡能治國家。

II 彭更問曰、「後車數十乘、從者數百人、以傳食於諸侯、不以泰乎。」孟子曰、「非其道、則一簞食不可受於人。如其道、則舜受堯之天下不以爲泰、子以爲泰乎。」曰、「否、士無事而食、不可也。」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。於此有人焉、入則孝、出則悌、守先王之道、以待後之學者、而不得食於子、子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義者哉。」

Iは確実に滕においての言説である。「先王の道」を非難する許子の徒の陳相などの考えでどうして「國家」が治められようとの趣旨である。間接的に「先王の道」が國家を治めるに有効な伝統的規範であることを言うものといえよう。

IIの文も滕文公篇に収められるところからすれば、滕に傳食する時の言葉とみて良いであろう。滕文公は孟子に「國を爲（おさ）むる」を問い、孟子は「什一」の税制、「庠序學校」の制を教える。これらは夏殷周の制を例にして説かれるが「三代これを共にす」と基本的には共通の制度として説かれる。また仁政の始めとして「井田」の制を説くが、これは周制として語られていると見られる。このように孟子は周制を基本とする「先王の道」を滕において説いているのである。

また本章の結論部のjが「先王の道」を以て君に事えるを説くことも、これが一国統治の論理であることを示しているよう。

したがって、本章の王道論の論理を用いた「先王の道」による統治論は、天下に王たるを説く王道論が、逆に一国統治論として伝統的規範に回帰して行く姿を示すものと言えよう。

なお本章の論理構成上のアナロジーのキーワードとなる「規矩」の語はすでに墨家で使用しており、孟子はこれらを借用したと見られる^⑥。

またさらに重要なことは「規矩」に譬えられるこの「先王の道」も墨家で熟成してきた言葉と見られるということである。「先王」については『墨子』において44例みられるのに対し、『孟子』は10例に過ぎない。『墨子』の用例は萬民系墨家のテキ

ストに多く見られ「先王之書」の用例が19例と多い。これらの先王は周よりも夏・商の先王を、あるいは三者を対等に説くことに重点がある。いま「先王の道」の用語へと発展して行く過程を『墨子』の本文から確認しておきたい。

Ⅲ 巫馬子謂子墨子曰、「舍今之人而譽先王、是譽槁骨也、譬若匠人然、智槁木也而不智生木。」子墨子曰、「天下之所以生者以先王道教也。今譽先王是譽天下之所以生也、可譽而不譽、非仁也。」(耕注第四十六)

とあり、楊朱の徒と見られる巫馬子に天下の秩序をうみだしたものが「先王の道教」であることを説いている。そして

Ⅳ 子墨子曰、「古之聖王、欲傳其道於後世、是故書之竹帛、鏤之金石、傳遺後世子孫。欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不爲、是廢先王之傳也。」(貴義第四十七、なお問話「王云、遺字義不可通、遺當爲道、此涉上文傳遺而誤也。」)

Ⅴ 子墨子曰、「世俗之君子視義士不若負粟者。今有人於此、負粟息於路側、欲起而不能、君子見之、無長少貴賤必起之。何故。曰、義也。今爲義之君子、奉承先王之道以語之、縦不悅而行、又從而非毀之、則世俗之君子之視義士也不若視負粟者也。」(同上)

Ⅵ 子墨子曰、「翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣、盛、然後當一農之耕。分諸天下、不能人得一升粟。籍而以爲得一升粟、其不能飽天下之飢者、既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣、盛、然後當一婦人之織、分諸天下、不能人得尺布、籍而以爲得尺布、其不能煖天下之寒者、既可睹矣。…翟以爲不若誦先王之道而求其說、通聖人之言而察其辭、上說王公大人、次匹夫徒步之士。王公大人用吾言國必治、匹夫徒步之士用吾言行必脩。」(魯問第四十九)

などにおいて「先王の道」が語られている。これらの「先王」に関する用語の展開の様相から見て「先王の道」の語が墨家において熟成して来たことが窺えよう。

このなかで、Ⅴは孟子が弟子彭更の非難に答えた論理、Ⅵは孟子が許行の徒の陳相に答えた論理を内包している。孟子がこれらを剽窃したものであることは明らかであろう。墨家と孟子は社会の秩序規範を構想する点では同じ立場に立つ。楊朱学派やそれと同じ立場に立つ許行らの批判にたいして孟子が墨家の論理を援用するのはこのためである。ただし同じ「先王の道」であっても、墨家が周を越えた三代の先王と、天次の視点を明確にするのに対し、孟子は周の先王の秩序規範への回帰と一國統治の視点に立つ点は際立った違いで、思想的観点からもその先後関係は明らかである。これも又孟子の剽窃の一例である。

(11) 孟子曰、「三代之得天下也以仁、其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者、亦然。天子不仁、不保四海。諸侯不仁、不保社稷。卿大夫不仁、不保宗廟。士庶人不仁、不保四體。今惡死亡而樂不仁、是由惡醉而強酒。」(離婁上)

これはさきの(10)のcおよびgの論理と同様の王道論の論理の確認と、そのコロラリイの展開であるといえよう。ここに言う「仁」は仁心と仁政を一体的に包括するものとして理解されよう。「仁」は道徳的かつ政治的なる理念として定立されている。王道論が道徳理念化した姿をわれわれはここに確認し得よう。

(12) 孟子曰、「天下有道、小德役大德、小賢役大賢。天下無道、小役大、弱役強。斯二者天也。順天者存、逆天者亡。齊景公曰、『既不能令、又不受命、是絕物也、涕出而女於吳。』今也小國師大國而恥受命焉、是猶弟子而恥受命於先師也。如恥之莫若師文王。師文王大國五年、小國七年、必爲政於天下矣。詩云、『商之孫子其麗不億、上帝既命、侯于周服、侯服于周、天命靡常、殷士膚敏、裸將于京。』孔子曰、『仁不可爲衆也、夫國君好仁、天下無敵。』今也欲無敵於天下、而不以仁、是猶執熱而不以灌也、詩云、『誰能執熱、逝不以灌。』」(離婁上)

本章は、「天下」と「道」と「文王」の受命、そして「仁」との関係が論理的に整理されて述べられている点で注目される。

まず「天下有道」と「天下無道」とは「この二者は天なり」とし、人力の及ぶところではなく人にとっては所与の歴史条件であるとする。人はこの「天」の所与を前提として生きなければならない。「天下に道有り」との所与の下では、「小徳 大徳に役(えき)せられ、小賢 大賢に役せらる」という秩序規範が作動する。「天下に道無し」という所与の下では「小 大に役せられ、弱 強に役せらる」という力の原理しななく秩序規範は作動しない。したがって人はこの二ついずれかの所与の前提条件(つまり天)のもとに生きねばならぬから、これに順う者は存し、逆うものは亡ぶことになる。孟子はこのように天下と道の関係を規定する。

このような理論的整理が、周王朝の秩序規範の作動した時代(天下有道)、と秩序規範が崩壊し作動しない時代(天下無道)とに対応するものであることは、明らかであろう。後者の状況では「既に令する能わず、又命を受けず」と齊の景公が嘆くように、「命」の秩序規範が作動しないのである。したがってこの天下無道のもとでは小国は大国の力を懼れてこれを師として事えるが、その「命」には従わない(命の秩序規範が崩壊しているからである)。

この天下無道の時に、大国の命を受けるのを恥ずるのであれば、文王を師として自

らが政を天下になす(命を発する)ようにすればよい。文王を師とすれば大国は五年、小国は七年で「政を天下に為す」(王となる)ようになろう、という。

そして詩(大雅・文王)の「殷の衆は一億を越えたが、上帝が命を文王に下した後には、みな周に服し、いまや殷の美士は京師に周祭を助けるといふありさま。天命は常なきものである。」¹³⁾との一節を引いて、無道の世に文王に倣って「命」を受け、自ら道を行うべきことを示唆する。

ではいかにしてそれが可能かといえば、「仁」がその方法であるという。そして孔子の「仁」を為すものに「は、衆を為して」敵対して「も当たり得ない。國君たるものが仁を好めば天下に敵しうるものはない。」¹⁴⁾との語をひき、さらに、いまの君主が天下無敵たろうとして「仁」に拠らないのは、詩(大雅・桑柔)に言う、熱いものを執ろうとして、水で手を濯がないのと同じである、と結んでいる¹⁵⁾。

したがって無道の天下であっても「仁」によって「政を天下に為し」て「天命」を受ける者はあらたな「命」の秩序を形成しうる、という理論である。これは極めて整理された王権交代論であるといえよう。

ではこの理論は範型としては禪讓型か、放伐型かという点、文王をモデルとする点や、その「天下無敵」の論理からすればやはり後者であるといえよう。

ここで注目されるのは、孟子が「命」の問題をこの理論の中に組み込んでいる点である。右の理論を「命」という観点から整理すると次のように表せよう。

甲、天下無道 → 「命」の秩序規範は作動せず

乙、國君好仁天下無敵 → 爲政於天下

丙、天命 ↓ 「命」の秩序形成

丁、天下有道 → 「命」の秩序規範の作動

丁の天下有道はやがて無道に転ずるので、この過程は循環的に繰り返されることとなろう。

墨家は「命」の存在を否定する「非命」の観点に立つことによって、王権交代論を構想したのであるが、この思想的影響のもとに王道論を構想した孟子は、「非命」の立場を一方で受け入れ(「仁」によって政を天下に為す)のは非命の立場、他方で「命」の観点を導入する(天命とそれによる「命」の秩序)ことによって、理論的にはより整合した王権交代論を提示することになったといえよう。

また孟子はこの甲から丁への循環そのものは「天」によるものとして、人力の外においた。哲学的表現を与えれば、「命」と「非命」の役割を「天」によって統合する

という論理をここに見いだすことが可能であろう。

ここに我々は〈仁の放伐論〉とも言うべき、孟子の王道論の完成形態を確認し得るのである。

最後に次に示す三例によって孟子の王道論に関する言説は尽くされるが、いずれもこの〈仁の放伐論〉の論理による孟子の言説として解することができよう。

(13) 孟子曰、「桀紂之失天下也、失其民也。失其民者、失其心也。得天下有道、得其民斯得天下矣。得其民有道、得其心斯得民矣。得其心有道、所欲與之、聚之所惡勿施爾也。民之歸仁也、猶水之就下、獸之走曠也。故爲淵魚者類也、爲叢鷄爵者鵠也、爲湯武黜民者桀與紂也、今天下之君有好仁者、則諸侯皆爲之黜矣、雖欲無王、不可得已。云々。」(離婁上)

(14) 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。」(盡心下)

(15) 孟子曰、「有人曰、『我善爲陣、我善爲戰。』大罪也。國君好仁、天下無敵焉。南面而征、北夷怨。東面而征、西夷怨。曰、『奚爲吾伐。』武王之伐殷也、革車三百兩、虎賁三千人。王曰、『無良、寧爾也、非敵百姓也。』若崩厥角稽首。征之爲言正也、各欲正己也、焉用戰。」(盡心下)

(13)においては民が「仁」に帰するのは人性からする自然かつ必然的なものであるゆえに、「仁を好む」君主の処には他の不仁なる諸侯が民を駆り立ててくれるようなものであるから、自ずと「王」となるという。(14)ではかかる「仁人」には「天下に敵無し」であるから、その討伐においても甚だしき流血とはならぬとする。(15)では、武王の例を挙げて諸國の民・百姓が「仁を好む」の「國君」の征伐を待望する故に戦上手を用いる必要もなく天下は服するを言う。ここには諸侯にして「仁を好む」者でありさえすれば「王」たり得るといふ〈仁の放伐論〉が開示されているのである。

これを要するに孟子の去齊後の王道論は、一つは「先王の道」による「一國統治論」、二つは〈仁の放伐論〉とも言うべき理念的な王権交代論へと展開して行ったと言える。

上乗の考察から、孟子の王道論の展開について次のようなことを我々は確認し得たと見えよう。即ち孟子の王道論は梁において孟子本来の共同体倫理に立脚した道德主義的王道論に加えて墨家の天下的世界の王権交代の論理を撰取した政治主義的王道論が形成された。これが齊の宣王に対しての段階では、この二種の王道論が「心」を媒介として道德主義の基調のもとに統一されて天下的世界における道德主義的政治理論としての王道論が登場する。この段階では「仁政」により「天下の王」となるという

王道の論理が「仁政」の中味を問うことなく力説されるに至る。つまり王道論の政策的側面は閑却され、天下的世界にまで道徳主義が貫徹された理論としての王道論が語られる。そして去齊後は、〈仁の放伐論〉として王道論は理念的に完成されるが、他方においてこの「仁」の具体的内容は「先王の道」という伝統的規範に則るものとして説かれるに至るのである、と。

ここに見られる、「仁」に拠る〈放伐〉という革命性と、その「仁」が「先王の道」に則るといふ保守性（伝統性）とは、孟子の王道論のディレンマ的な構造を端的に示すものと言えよう。そして前者の〈革命〉の論理には墨家思想からの顕著な剽窃と借用が確認されたのであった。

注

① 告子下の「五霸は三王の罪人なり、今の諸侯は五霸の罪人なり」というのは、五霸が天子に非ずして諸侯を率いて諸侯を伐ったこと、今の諸侯はみな齊の桓公の葵丘の會での五禁を犯す者であることをいう。この論法でいうならば当然「今の諸侯」は「三王の罪人」である。このような歴史認識が一方において孟子に存在したことは事実である。しかしこれを以て孟子が諸侯の称王を批判したという形跡はどこにもない。また此の発言は遊説期の後のものである可能性が強い。

② 梁惠王下における齊の宣王との対話、滕文公下の萬章との対話。

③ 梁惠王との対話の「地方百里可以王」（梁惠王上篇）、齊宣王との対話の「徳何如则可以王矣」（同上）など。

④ 「然而不王者、未之有也。」（梁惠王上篇、同下篇、公孫丑上篇、告子下篇）、
「王之不王……」（梁惠王上篇に三例）など。

⑤ 孟子去齊充虞路問曰、「夫子若有不豫色然、前日虞聞諸夫子曰、「君子不怨天、不尤人。」曰、「彼一時、此一時也、五百年必有王者興、其間必有名世者、由周而來七百有餘歲矣、以其數則過矣、以其時考之則過矣。夫天未欲平治天下也、如欲平治天下、當今之世、舎我其誰也、吾何爲不豫哉。」（公孫丑下）。また「王者」の他の用例については、滕文公との対話「人倫明於上、小民親於下、有王者起、必來取法、是以王者師也。」、萬章との対話「子以爲有王者作、將比今之諸侯而誅之乎。其教之不改而後誅之乎。」（萬章下）、魯の慎子との対話「子以爲有王者作、則魯在所損乎、在所益乎。」（告子下）に見られる。なお孟子が当時

の諸侯にたいして「師」を以て己を持したことは萬章がどうして敢えて諸侯に見えないのかと問うのに対して「以其多聞也、則天子不召師、而況諸侯乎。」（萬章下）と答えた言葉に窺えよう。

⑥ 武内義雄全集第二卷（昭和五十三年・角川書店）「孟子」460頁。なお「孟子」の初出は昭和三年「岩波講座世界思潮」第五冊。

⑦ 趙岐注「老猶敬也。幼猶愛也。敬我之老亦敬人之老、愛我之幼亦愛人之幼。推此心以敬民、天下可轉之掌上、言易也。」

⑧ 趙岐注「權、銓衡也、可以稱敬重也。度、丈尺也、可以量長短也。凡物皆當稱度乃可知、心當行之乃爲仁、心比於物尤、當爲之甚者也、欲使王度心如度物也。」とするが、その解釈は明瞭ではなく、特に傍線部はあまり当を得ない。朱子は「今王恩及禽獸、而功不至於百姓、是其愛物之心重且長、而仁民之心輕且短、失其当然之序而不自知也。故上文既發其端、而於此請王度之也。」と言い、焦循は「按物輕重長短、以權度之、心之輕重長短、即以心度之。物之輕重長短、不度猶可。心之輕重長短不度、則不知推恩以保四海、故以甚也。心愛禽獸、心之輕短者也。心愛百姓、心之重長者也。不以心度心、則不知愛禽獸之心輕於愛百姓之心也。」と言う。表現を異にしてほぼ同趣旨を述べるが、焦循の解を妥当とすべきであろう。

⑨ 趙岐注「王言不然、我不快是也、將欲以求我心所大欲者耳。」

⑩ 「霸王」の語は「公孫丑曰、夫子加齊之卿相、得行道焉、雖由此、霸王不異矣」（公孫丑上）と言う。

⑪ 孟子曰、「尊賢使能、俊傑在位、則天下之士皆悅、而願立於其朝矣。市廛而不征、法而不廛、則天下之商皆悅、而願藏於其市矣。關譏而不征、則天下之旅皆悅、而願出於其路矣。耕者助而不稅、則天下之農皆悅、而願耕於其野矣。廛無夫里之布、則天下之民皆悅、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）

⑫ 趙岐が「王言、我情思悞亂、不能進行此仁政、不知所當施行也。」というのは宣王の戸惑いをよく捉らえている。その上で「欲使孟子明言其道、以教訓之、我雖不敏、願嘗使少行之也。」と注している。

⑬ 稷家の管仲学派が遺した『管子』の経済政策は、金谷治氏『管子』中の経済思想は、戦国初期から末期以後にも及ぶ長い期間の推移をあわせ包含したもので

である。おおよそ「経言」の内容がその古い部分に当たり、「軽重」諸篇の内容が最も新しい部分である。そして全体をつらぬく基調としては、重農を中心としながら商業をもあわせ尊重するというものであるが、農業生産と蓄積を主とする素朴な段階にある「経言」の思想は、貨幣を中心とする価格操作によって国家の収益をあげるという「軽重」の強い商業主義へと変化をとげている。」とする。(金谷治『管子の研究』一九八七年・岩波149頁)。

⑭ 趙岐注「孟子言文王時難爲功。」

⑮ 平勢隆郎『新編史記東周年表』(東京大学出版会・一九九五年) 187頁。

⑯ 趙岐注「詩大雅嘉樂之篇、愆過也、所行不可差矣、不可忘者以其循用舊故文章、遵用先王之法度、未聞有過也。」鄭箋「愆、過也。率、循也。成王之令德不過誤、不遺失、循用舊典之文章、謂周公之禮法。」

⑰ 法儀第四、天志上第二十六・同中第二十七・同下第二十八、經說上第四十二に見られ、天志上は「輪匠執其規矩以度天下之方圓」と「規矩」を熟して用いる。

⑱ 趙岐注「詩大雅文王之篇、麗億數也、言殷帝之子孫、其數雖不但億萬人、天鬼命之、惟服於周、殷之美士執裸暢之禮、將事於京師、若微子者、膚大敏達也、此天命之無上也。」鄭箋「殷之臣壯美而敏、來助周祭。」

⑲ 趙岐注「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。」

⑳ 『墨子』尚賢中篇は同じ大雅・桑柔詩を引いて、「詩曰、『告女憂卹、誨女子釁、孰能執熱、鮮不用灌』。則此語古者國君諸侯之不可以不執善承嗣輔佐也、譬之猶執熱之有灌也、將休其手焉。」と、尚賢の政に必要なを説いている。字句に出入はあるが孟子も同じ詩を引用して「仁」の政に必要なを説いているわけで、これも孟子が墨家のレトリックを剽窃した一例と言えよう。なお左傳襄公三十一年には、衛の北宮文子が、鄭の禮あるを誉めて、「鄭有禮其數世之福也、其無大國之討乎。詩云、『誰能執熱、逝不以灌』。禮之於政、如熱之有灌也、灌以救熱、何患之有。」と言い、禮の政に必要なを説いている。墨・孟との関連が注目されるところである。

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