

孟子における聖王と聖人

——その墨家思想の受容——

吉 永 慎 一 郎

Holy King 聖王 and Sage 聖人 in Mong zi 孟子
——Its acception of Mojia 墨家 thought——

Shinjiro YOSHINAGA

In this paper I aim to make clear the problem how had the idea of Sage 聖人 of Mong zi 孟子 been built up.

The development of the idea of Sage was related to the idea of Holy King. The school who first used the word Holy King 聖王 is Mo jia 墨家. After they use this word, the word of Sage began to be built up its idea corresponding to that of Holy King.

In "Mo zi" 《墨子》 there are two kinds of Sage. The first type is the Sage as a Chief Retainer, the second is that as a Holy King. At first the idea of Sage answered to the former and at last answered to the later.

In "Mong Zi" 《孟子》 the word Holy King is only once used. But the idea of Sage of Mong zi 孟子 is nearly related to the idea of Holy King. We can find out three kinds of idea of Sage in "Mong zi" 《孟子》. The first type is the idea of the Sage as a Holy King. The second type is that of the Sage as a Chief Retainer. The third is that of the Sage as an Eternal Teacher. In these three types the first and the second is clearly derived from the idea of Mo jia 墨家. And the third idea is that originally developed by Mong zi 孟子.

Therefore we can say that the idea of Sage of Mong zi 孟子 had been built up at the influence of Mo jia 墨家.

はじめに

「聖人」なる概念は孔子においては未だその思想の枢要をなす概念たり得ていない^①。しかしその没後に興起した墨家や、その墨家思想の批判者である孟子の思想においては既に枢要な思想的概念として用い

られるに至っている。この聖人概念の歴史的展開の様相を解明することは墨家と孟子の思想展開の実態を明らかにすることになろうし、ひいては戦国思想史のよりアクチュアルな解明の手掛かりにもなるものと考えられる。が、この問題についての解明はほとんど進められてはいない。その理由は「聖人」の語が個々の文献において個別に把握さ

れてはいるが文献相互の概念上の連関の解明が充分になされてこなかったことによると考えられる。

そこでこの「聖人」概念の歴史的展開の様相を把握するうえで、一つの指標として「聖王」なる概念に注目したい。この語は明らかに「聖人」よりは後出の概念であるが、戦国思想史のある時期において特に墨家学派では「聖人」の語を凌ぐほどに用いられていた⁽²⁾。この二つの語の用法に注目して、孟子における「聖人」概念の思想的展開の位相を解明せんとするのが小稿の意図する所である。

一 孟子における聖王

『孟子』において「聖人」或いは「聖」について言及するものは十章に渡るが、「聖王」について言及するものは僅かに一章のみである。滕文公下篇の「外人稱すらく、夫子辯を好む、と。敢へて問ふ何ぞや。」との公都子の問いに対しての孟子の答えからなる一章がそれである。周知のようにこの章では孟子の一治一乱の史観が開陳されている。即ち、堯の世における洪水の害（一乱）は禹の治水の功によって治まり（一治）、堯舜の没して「聖人の道衰へ」たる後に紂に至りて大いに乱れ（二乱）、周公が武王に相となりてこれを討ち天下が治まった（一治）。その後、世衰えて邪説暴行がまた作り、弑君弑父の臣子が出ずるに及び（一乱）、孔子は「春秋を作し」⁽³⁾、天子の事を明らかにした（一治）、と述べ来たり⁽⁴⁾、その次下にくうのべている。

聖王不作、諸侯放恣、處士橫議、揚朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸揚、則歸墨。揚氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也。公明儀曰、「庖有肥肉、廐有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率禽獸而食人也。」揚墨之道不息、孔子之道不著、是邪説誣民、充塞仁義也。仁義充塞則率獸食人、人將相食。吾爲此懼、閑先聖之道、距揚墨、放淫辭、邪説者不得作。作於其心、害於其事、作

於其事、害於其政。聖人復起不易吾言矣。昔者、禹抑洪水而天下平、周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧、孔子成春秋而亂臣賊子懼。詩云「戎狄是膺、荆舒是懲、則莫我敢承。」無父無君是周公所膺也。我亦欲正人心息邪説、距詖行放淫辭、以承三聖者、豈好辯哉、予不得已也。

能言距揚墨者、聖人之徒也。（滕文公下、傍線は筆者以下同じ⁽⁵⁾）
ここにおいて『孟子』中ただ一回のみの用例である「聖王」の語が登場する。この「聖王」の概念は如何なるものとして解せられるべきものであろうか。この一文を仔細に読めば、「聖王」と「聖人」とは明らかに内容を異にしていることが看取し得る。即ち、「聖人」とは禹、周公、孔子の「三聖」に代表される概念である。それは一乱の世を一治せしめるに實質的に貢献したと見なされる人物、を意味していると解される。

これに対して「聖王」は、禹や周公や孔子を指すものではないことは明らかである。この章においては禹も夏王朝の開祖としてではなく堯の賢臣として叙述されている（注(4)の文）。その限りに於いて、禹、周公、孔子に共通するものは王位に在らざる賢者という点である。つまり、王位に在らずして天下の治を招来した人物を、この章においては第一義的に「聖人」と称している。したがってこれとの対比から、「聖王」とは王位に在りて天下の治を招来した人物という概念として把握されよう。

但し「堯・舜既に没し、聖人の道衰へ、暴君代わり作る」とこの章の表現からすれば、「堯・舜」も「聖人」とされているやに解される。してみれば孟子の「聖人」の概念は「王位に在る」ことを絶対的に排除するものではない。しかし、この章において孟子が第一義的に「聖人」とするのはやはり「三聖」として挙げられる禹・周公・孔子である。逆に「王位に在らざる」者を「聖王」と呼ぶことは絶対になかったはずである。

したがって孟子の直接的な言及はないものの、この章の叙述から「聖王」の概念に相当する人物を求めれば、堯、舜、文王、武王としてよいであろう。

そこでこの「聖王」と「聖人」の関係を一治一乱の史観の叙述との関連から図示すると、次のようになる。

一乱	聖王	聖人	乱の原因
(堯舜)			洪水
一治		禹	
一乱			邪説暴行
一治	(文王武王)	周公	
一乱			邪説暴行
一治		孔子	
一乱			揚墨之言
一治	なし	(孟子)	

ここに示されるように、堯・舜や文王・武王という「聖王」は禹や周公という「聖人」を挙用することによって一治を将来し得たとされる。問題は孔子の場合である。この時には孔子を挙用する「聖王」は

存在しない。故に孔子は「春秋を作し」「天子の事」を明らかにした。この事によって「乱臣賊子懼る」るが故に邪説暴行が退けられ一治が招来されたと孟子は(強弁だが)主張する。そしてこの功業によって孔子は「聖人」に列せられる資格を得ることになる。

つまり孔子は「聖王」なしで「聖人」としての功業を成したと孟子は主張していると考えられる。「文王を待ちて後に興る者は凡そ民なり、若し夫れ豪傑の士は文王無しと雖も猶ほ興らん」(尽心上)という孟子の論理からすれば、「聖王」に挙用されて「聖人」の事を為した禹や周公に比して、「聖王」を待たずに「聖人」の事を為した孔子はその偉大さにおいてより卓越したものとなる。言い換えれば「聖人」の出現には「聖王」の存在は必須のものではないということ孔子の功業が証明している、と孟子は考えていることになる。

そしてこのような論理は孟子の時代にも適用されることは言うまでもあるまい。孟子は自らの時代を「聖王作らず、諸侯放恣、處士横議し、揚朱・墨翟の言天下に盈つ」と述べているのである。この言葉を孟子自身が「聖王」の出現を待望しているものとして理解することは先の孟子の論理と整合するものではなく、無理がある。この言葉は孟子の時代状況の認識を示すものと解されるのであり、ここで出現が待望されているのは「聖王」ではなく「聖人」であると考えられる。

即ち、上に天下の治をもたらず「聖王」なく諸侯も處士も利に奔走して画策を巡らし、これを決定的に助長するものとして揚朱の君を無みし、墨翟の父を無みする邪説が流行している、というのが孟子の当代の「一乱」の状況への認識である。これに対して「先聖の道に閑ひ、揚墨を閑け、淫辭を放ち、邪説する者の作るを得ざらし」めんとして「已むを得ざる」の「辯」をなすのである、と孟子は公都子に答えている。この「先聖の道」とは「孔子の道」に外ならぬことは文脈からあきらかであり、また「聖人復た起これば、吾が言を易へざらん」と

も述べることなどから、孟子が自らの「辯」を「聖人」孔子の功業になぞらえんとしていることは明らかである。したがって当代の乱世に待望されているのは「聖人」であると孟子が考えていたであろうことは疑いを容れない。とすれば孟子が自らを以てこの「聖人」に任ぜんとしていたことも容易に看取しえよう。

したがってこの一章の趣旨は「聖王待望論」ではなく「聖王」無き時代の「聖人待望論」であり、しかもその「聖人」に自らを任ぜんとする孟子の自負の披瀝、として理解されるのである。

このことを裏付ける今一つの傍証は盡心下篇の棹尾にみられる彼の聖人系譜論である。

孟子曰、由堯舜至於湯、五百有餘歳、若禹・皐陶則見而知之、若湯則聞而知之。由湯至於文王、五百有餘歳、若伊尹・萊朱則見而知之、若文王則聞而知之。由文王至於孔子、五百有餘歳、若太公望・散宜生則見而知之、若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今、百有餘歳、去聖人之世、若此其未遠也、近聖人之居、若此其甚也、然而無有乎爾、則亦無有乎爾。(盡心下)

この一文を後漢の趙岐の注は「五百歳に聖人一たび出ずるは天道の常なり」と解釈し、五百歳の周期を法則化している。しかしそれでは傍線部の孟子の趣旨は理解不能となってしまうのである。

孟子がここで「無有乎爾」(出現しないと言えようか^⑥)と云うのは誰のことであるのか。それは孔子から百有餘年をへた当代では孔子を「見てこれを知る」者では有り得ないのであるから「聞きてこれを知る」者であるはずである。そしてこの「聞きてこれを知る」者とはこの章の論理からすれば「聖人」に外ならない。したがって、孟子が「有る無からんや」と言ったのは「聖人」のことであり、ほかならぬ自らを任じてかく述べたものと解されるのである。

これは、この一文の構成を図式化してみれば一目瞭然に理解される

ところである。

		1	2	3	4	今
聖人	堯・舜	湯	文王	孔子	(孟子)	
見而知之	禹・皐陶	伊尹・萊朱	太公望・散宜生			
聞而知之	湯	文王	孔子	(孟子)		

1の堯・舜を除けば、五百有餘歳後に聖人として出現する234の人物は、みな前代の「聖人」の没した世に在ってその道を「聞きてこれを知り」、自ら発奮して「聖人」となった者とされる。4の孔子は123の聖人と異なり王位に就いた者ではないが、「聞きてこれを知る」という範疇の適用により「聖人」の系譜に列せられる。したがって孟子も又孔子の世に生まれ合わせ「聞きてこれを知る」者である故に、今に「聖人」として立つ可能性を十分に備えていることになる。

これに対して123の世における「見てこれを知る」者である禹から散宜生に至る人物は、堯・舜・湯・文王という「聖人」(実は聖王)の挙用によって世に立ったのであるから価値序列的にはそれに次ぐ者(趙岐の大賢次聖)となる。さて、趙岐はこの「大賢次聖」とは別に「聖人の間必ず大賢名世なる者あり。百有餘年適に以て出ずべし」(同章注^⑦)。とし孟子を「大賢名世」と呼び、敢えて「聞而知之」に分類

するのを避けている。朱子の集注は「聞而知之」を孟子と解し得るやにほのめかしながらも、あくまで孔子の五百有餘歳の後には「聞而知之」者はまたいるであろうかと孟子が後世を憂うるの弁として解している⁸⁾。又焦循は孟子を「聞而知者」とするのだが、それは孔門の七十子をも「聞而知之」に分類するという趣旨においてであり、本来の「聞而知之」の意を韜晦させている⁹⁾。これらはいずれも『孟子』本文の正鵠を射た理解とは言い難い。本文によれば表の示すように孟子は自らを「聞而知之」に当て「聖人」を以て任ぜんとしていることが浮かびあがってくるのである。

さて、ここで一つ重要な問題が明らかとなってくる。それは『孟子』に二つの異なる聖人系譜が存在するということである。

一つは滕文公下のそれで

禹↓周公↓孔子↓(孟子)

という系譜であり、今一つは盡心下の本章の

堯・舜↓湯↓文王↓孔子↓(孟子)

という系譜である。

滕文公下の聖人系譜は、(王位に在らずして天下の治を招来せる者)という範疇に帰納しうる。他方、盡心下では滕文公下の「聖王」に相当すると見られる概念と孔子とが「聞きてこれを知る者」という新たな範疇によって統一され、先の系譜では聖人であった禹は「次聖」に下げられている。

このことはいかに解せられるべきであろうか。孔子を禹・周公という宰相型の「聖人」に列する滕文公下の系譜に対し、堯・舜・湯・文王という聖王型の「聖人」に列する盡心下の系譜は、孔子をいわば一ランク上昇させた形となっている。そして更に「聞きてこれを知る者」という後者の範疇は前者の系譜における聖王の世に生まれあわせぬ自立せる聖人という孔子のありかたを抽象化したものと見られる。

したがって系譜論の展開の先後から言えば後者は前者よりも後出のものと考えてよいであろう。即ち滕文公下の聖人系譜はやがて「聖王」概念を包摂する形で盡心下の聖人系譜へと展開したと考えられるのである。

では、孟子の聖人系譜の形成において、いわばその展開の媒介をなした「聖王」なる語はそもそも如何なる出自をもつものなのであるか。この語は先述のように『孟子』においては唯一度しか用いられていない。したがって孟子の学統である儒家学派において熟成した用語とは考え難いのである。

二 「聖王」なる語の出自

先秦の主要文献における「聖王」の語の使用回数を一覽にして示すと、次のようになる。

『詩』	なし	『書』	なし
『論語』	なし	『春秋』経	なし
『墨子』	121回	『国語』	8回
『左傳』	3回	『孟子』	1回
『管子』	45回	『商君書』	5回
『戦国策』	2回	『孫子』	なし
『老子』	なし	『荘子』	なし
『荀子』	37回	『礼記』	10回
『韓非子』	9回	『呂氏春秋』	20回

したがって、「聖王」なる語は概略的に言えば、戦国前中期に活躍したと見られる墨家系の文献に顕著であり、やがて各学派や史書に、そして戦国末期には儒家や法家や雑家の文献にも頻出するに至るといって推移であることが知られよう。

このうち使用頻度が高くまた孟子の活躍期に重なるか或いは先行す

ると見られる文献は、『墨子』と考えて大過ないであろう¹⁰⁾。

そこで我々は『墨子』の用例の検討を通して「聖王」の語の出自について考察を進めねばならないであろう。

『墨子』の現存する五十三篇中、「聖王」の語の使用頻度が高いのは尚賢中篇(10回)、節用中篇(11回)、節葬下篇(10回)、明鬼下篇(17回)などである。

このうち節用中を除く三篇には次のように共通した用例が見られる。

- ① 唯昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下正諸侯者、此亦其法已。
 ② 然則富貴爲賢以得其賞者誰也。曰、若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。所以得其賞何也。曰、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。是故天鬼賞之、立爲天子、以爲民父母、萬民從而譽之曰聖王、至今不已。(以上尚賢中篇、傍点は筆者、以下同じ¹¹⁾)

③ 今逮至昔者三代聖王既没、天下失義、後世之君子或以厚葬久喪以爲仁也義也、孝子之事也。

④ 今執厚葬久喪者之言曰、厚葬久喪、雖使不可以富貧衆寡定危治亂、然此聖王之道也。子墨子曰、不然、昔者堯北教乎八狄、道死。葬蛭山之陰、衣衾三領、穀木之棺、葛以緘之、……舜西教乎七戎、道死、葬南己之市、衣衾三領、穀木之棺、葛以緘之、……禹東教乎九夷、道死、葬會稽之山、衣衾三領、桐棺三寸、葛以緘之、……若以此若三聖王者觀之、則厚葬久喪、果非聖王之道。

⑤ 上稽之堯舜禹湯文武之道、而政逆之。下稽之桀紂幽厲之事、猶合節也。若以此觀、則厚葬久喪、其非聖王之道也。(以上節葬下篇)

⑥ 逮至昔三代聖王既没、天下失義、諸侯力正。

⑦ 不識若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者足以爲法乎。故於此乎、自中人以上、皆曰、若昔者三代聖王足以爲法矣。

⑧ 且惟昔者虞夏商周三代之聖王、其始建國營都日、必擇國之正壇置以爲宗廟、必擇木之脩茂者立以爲最位、必擇國之父兄慈孝貞良者以爲祝宗。……故古聖王治天下也、故必先鬼神而後人者、此也。(以上明鬼下篇)

ここに明らかなように、これら三篇に共通しているのは、「聖王」を具体的に「三代の聖王」と規定し¹²⁾、その人物を「堯・舜・禹・湯・文武」としていることである。したがってこれら三篇は墨家が「聖王」の語を盛んに用いた時期のテキストと考えられるのであり、その用語の近似性から見てほぼ同時代のテキストの可能性が高い。また、④の節葬下の文に見られるようにこの頃には対立学派においても「聖王」の語を用いているように見られる。つまりこの時代にはかなり一般的にこの語が用いられていたと考えられよう。これに対して節用中は「聖王」の語を頻用するもののその具体的人物像への言及はなく、むしろ「古者明王聖人所以王天下正諸侯者……」と「聖人」の役割を強調してこれら三篇と異質である。

これら三篇の外には、天志中・下、貴義の各篇も「聖王」の頻度は少ないが、やはり「三代聖王堯舜禹湯文武」という共通の整理された形の表現が見られる。

⑨ 夫愛人利人順天之意、得天之賞者誰也。曰、若昔三代聖王堯舜禹湯文武者是也。堯舜禹湯文武、焉所從事。曰從事兼、不從事別。(天志中篇)

⑩ 凡言凡動利於天鬼百姓者爲之、凡言凡動害於天鬼百姓者舍之。凡言凡動合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之、凡言凡動合於三代暴王桀紂幽厲者舍之。(貴義篇)

⑪ 故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也、從而利之、移其百姓之意焉、率以敬上帝山川鬼神。天以爲從其所愛而愛之、從其所利而利之、於是加其賞焉。使之處上位、立以爲天子以法也。名

之曰聖人。(天志下篇)

注目されるのは⑩の天志下において「三代之聖王堯舜禹湯文武」を「聖人」と称するに至っていることである。これは墨家において「聖王」概念が「聖人」概念に包摂されるに至るといふ新たな展開を示すものと言ってよいであろう。この点で天志下は前三篇よりはやや後時のテキストではないかと考えられる。

逆に天志中や貴義は前三篇と同様の「聖王」概念を示す点で、前三篇とはほぼ同じ集団のテキストである可能性が示唆されるのである。即ち尚賢中第九・節葬下第二十五・天志中第二十七・明鬼下第三十一、貴義第四十七の五篇はいずれも〈萬民系墨家集団〉のテキストと考えられる¹⁰⁾ものであるが、これらは「聖王」についても共通した記述を示しているのである。

このように「聖王」を「三代聖王堯舜禹湯文武」と整理された形で示す諸篇に対し、堯舜を加上せず禹以下の王にのみ言及するのは法儀・七患・三辯・兼愛中・兼愛下・非樂上・非命上・非命中・公孟の諸篇である。これらの篇の多くは先の諸篇よりも先行するものと考えられるが、このうち「聖王」概念の最も萌芽的な形を示すと見られるのは兼愛中篇である。

兼愛上・中・下の三篇は、墨家における「聖王」概念の形成を考えるうえで注目されるべき文献である。その理由は、兼愛上篇では専ら「聖人」の語が用いられていたのが、中・下篇においては、「聖王」の語が専ら用いられて「聖人」は一度も用いられてはいない。つまり兼愛三篇は墨家における「聖人」から「聖王」へとこの概念の展開の相を如実に示していると考えられるからである。

即ち、兼愛上においては、「聖人は天下を治むるを以て事と爲す者なり」との「聖人」の概念規定がなされ、その天下の治者としての聖人の治術として「天下兼ねて相愛すれば則ち治まり、相惡めば則ち亂る」

るが故に「人を愛するを勧めざるべからず」という道徳的実践が説かれる。

これが中篇になると、上篇で「天下の治者」のいわば理念型として説かれた「聖人」は、現実の治者を意味する「仁人」に置き換えられ、「仁人の事を爲す所以の者は必ず天下の利を興し、天下の害を除く、此を以て事と爲す者なり」とその任務が規定される。そして彼らの執るべき治術として「兼ねて相愛し交も相利するの法」が説かれ、これを「兼」と称してその実践を勧める。

しかしながら現実には「兼」の治術の実践は決して容易な事ではない。そこで次のような問答がくり広げられる。

然而今天下之士君子曰、「然乃若兼則善矣。雖然不可行之物也、譬若挈太山越河濟也」。子墨子言、「是非其譬也。夫挈太山而越河濟、可謂畢劫有力矣、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)

つまり、現実の国家の治者の「仁人」に「天下の利」の立場から「兼」をなすことを勧めるための歴史的先例として、古昔の「聖王」の概念が登場してくる。兼愛中篇では、この「聖王」の具体像として、禹・文王・武王の事跡が挙げられているのである。

したがって兼愛上篇の「天下を治むるを以て事と爲す者なり」という「聖人」の理念型は、中篇の現実の治者たる仁人が範型とすべき歴史上の具体像としての「聖王」という新たな理念型によって取って代わられているのである。そして兼愛下篇になると「聖王」は禹・湯・文王が挙げられ、各聖王の「兼」の治術の内容が更に詳細に説かれるに至る¹¹⁾。

してみれば「聖王」なる概念は墨家の政治思想の展開と共に熟成してきたものと見ることができよう。

「聖王」の語が墨家において熟成したものであることを示す今一つ

の文献は、非命上篇である。

子墨子曰、有本之者、有原之者、有用之者。於何本之、上本之於古者聖王之事。於何原之、下原察百姓耳目之實。於何用之、廢以爲刑政、觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。

まづ言説を立てるには「儀」（原則）がなければならぬとし、それはいかなる原則のもとに立てられるべきかといえ、「三表」（即ち三つの標準がなければならぬとする。そしてその第一に「いにしへの聖王の事に本づく」ことをあげているのである。

そして「命」の問題についても、

然而今天下之士君子或以命爲有益、盖嘗尚觀於聖王之事。古者桀之所亂、湯受而治之、紂之所亂、武王受而治之。此世未易、民未渝、於桀紂則天下亂、在於湯武則天下治、豈可謂有命哉。

と述べ、聖王の湯武の事蹟を挙げて有命論を批判している。

「三表」の第一として聖王の事蹟に則るべき事を挙げるのは、兼愛中において聖王の事蹟を歴史的根拠として「兼」を勧めるのと同じ論証の方法である。これらのことは「聖王」の概念が墨家において熟成してきた論理過程を示すものと言えよう。

このように政治理論の展開と共に「聖王」の語を熟成せしめるに至った墨家は、更に天志上・非命下の「三代聖王禹湯文武」、魯問の「三代之聖王禹湯文武」に見られるように、「聖王」に「三代」の語を冠して禹湯文武の各聖王を列するという表現をなすにいたる。

かくして「聖王」として禹がまず挙げられ、文王・武王そして湯がついで挙げられ、やがて「三代」の概念がこれに冠せられ、そして最も整理された形としてこれに堯舜が加上し「三代聖王堯舜禹湯文武」という萬民系墨家のテキストに多く見られる表現が登場するに至ったと想定されるのである。

以上のことからすれば「聖王」の概念を確立したのは墨家であって、

この語はその学派の思想の展開と不可分のものとして熟成してきたと言つてよいであろう。

三 墨家における聖王と聖人

ここに墨家には「天下の治者」を表示する語として「聖人」と「聖王」の二つの語が存在することとなる。兼愛三篇に見られるように、「聖王」概念の登場した当初においては、この二つの語は区別して用いられていた（「聖人」は歴史的具像を持たぬ抽象的な存在であり、「聖王」は歴史的に実在したとされる人物を示すという区別）と考えられる。しかしやがてこの両者は「天下の治者」という点において類似の用語として併用されるに至り、遂には天志下の文に見るように「聖王」を指して「聖人」と呼ぶに至っている。

この過程において両概念はいかに相関しつつ展開したのであるか。

『墨子』諸篇においてこの両者を併用しているのは、七患・辭過・尚賢中・尚同中・非攻下・節用上・節用中・天志下・明鬼下・貴義・公孟・魯問の各篇である。

このうち概念上の差異を比較的はつきりと看取し得るのは尚賢中篇の用例である。

① 何以知尚賢之爲政本也。曰、自貴且智者爲政乎愚且賤者則治、自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂、是以知尚賢之爲政本也。故古者聖王甚尊尚賢而任使能。……此謂進賢。然後聖人聽其言、迹其行、察其所能而慎子官。此謂事能。

ここでは聖王が尚賢使能の治術をなし、特に賢者の挙用をなすのに対し、聖人は能者を使うことを担当している。即ち聖人は聖王を輔佐するという位置づけである。この関係は更に「天」を介在させてつぎのように説明されている。

② 雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疏、賢者舉而尚之、不肖者抑而廢之。然則富貴爲賢以得其賞者誰也。若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。……。

然則天之所使能者誰也。曰、若昔者禹稷臯陶、是也。何以知其然也。先王之書呂刑道之、曰、皇帝清問下民、有辭有苗、曰、羣后之肆在下、明明不常、繆寡不蓋、德威維威、德明維明、乃命三后、恤功於民、伯夷降典、哲民維刑、禹平水土、主名山川、稷隆播種、農殖嘉穀、三后成功、維假於民、則此言三聖人者。(以上尚兼中)

即ち「聖王」は天が賢として天子とした者であり、「聖人」は天が「能」としてその任を与えた者であるとされる。そして「聖人」に禹・稷・臯陶という具体的人物像を列挙している。これら「三后」はいわば宰相型の聖人像である。

公孟第四十八に「箕子・微子は天下の聖人たり、……周公旦は天下の聖人たり」というのもこれと同じ考え方であろう。

したがってこれらのテキストを残した墨家集団においては「聖王」と「聖人」について次のような分類がなされていたと言える。

聖王……堯・舜・禹・湯・文・武

聖人……禹・稷・臯陶(伯夷)・箕子・微子・周公

ここに禹が聖王にも聖人にも登場しているのは墨家の特質を示すものとして興味深い。

また同じ公孟篇において、「聖人」は墨家の祖である子墨子を指して用いられている。

子墨子有疾、跖鼻進而問曰、……今先生聖人也、何故有疾。意者

先生之言有不善乎、鬼神不明知乎。(公孟第四十八)

また次のような表現もある。

子墨子曰、必去六辟、嘿則思、言則誨、動則事、使三者代御必爲

聖人。必去喜去怒去樂去悲去愛、而用仁義、手足口鼻耳從事於義、必爲聖人。(貴義第四十七)

ここに見られるのは、天下の治者としてよりも、墨家集団のリーダー(鋸子)としての、聖人像と見るのが妥当であろう。

このように、墨家における「聖人」概念は「聖王」なる概念の熟成と展開に伴いこれに対応してその内容を拡充・発展させてきたと考えられる。即ち、「聖王」の概念は禹・文・武に始まり最終的には堯・舜・禹・湯・文・武として定着するのに対して、「聖人」の概念は当初は「天下を治むるを以て事と爲す者」と規定されていたが、「聖王」の語の登場によって「聖王を輔佐して天下を治むるを以て事と爲す者」としてその概念が明確化され、禹・稷・臯陶・箕子・微子・周公という宰相型の具体的人物像が挙げられるに至る。更には彼らの学派の祖である子墨子も「聖人」と呼ばれ、また集団のリーダーの鋸子もそう呼ばれていたと想定せしめる表現も見られるに至っている。尚賢中ではこの聖人の徳を「天地を總ぶる者」と称している。そしてやがて天志下では「聖王」をも包摂するに至るのである。

このような両概念の関係の推移を、「聖人」の語のみが用いられていた時期を第Ⅰ期、「聖王」の語が登場して「聖人」と区別して併用されていた時期を第Ⅱ期、「聖人」の語が「聖王」の概念をも包摂して用いられる時期を第Ⅲ期、として整理することができよう。

そこで先にあげた『墨子』中の両語を併用する諸篇について、第Ⅱ期

第Ⅱ期……尚賢中・節用上・中・貴義・公孟^⑤

第Ⅲ期……天志下

判定し難いもの……七患・辭過・尚同中・非攻下・明鬼下・魯問となる。

注目すべきことは、孟子における二つの聖人系譜がこの第Ⅱ期の聖

人像と聖王像に対応しており、また孟子の聖人概念が、実質的には第三期の型を示すと見られることである。

四 孟子における聖王と聖人

先述のように『孟子』においては、「聖王」なる語は唯だ一度用いられているだけであつて、しかもその具体的な事例は直接的な指示としては何も示されていない。のみならず、孟子は墨家が聖王として引用した古昔の王を、聖人の系譜に組み込んでいたのである。つまり孟子における「聖王」と「聖人」の関係は墨家の第三期の型を示しているのであつた。しかし一において考察したように、孟子の「聖人」概念は一面において墨家の第二期の型をも示していたのである。

とすればII期型からIII期型への展開は、(1)墨家における変化が孟子に影響したのか、(2)逆に孟子における変化が墨家に影響したのか、(3)両者に個別に同じ変化が起こったのか、のいずれかであろう。『孟子』に見るように孟子の徒と墨家の徒とが頻繁に論争を繰り返すという当時の状況や対立思想の相互発展という一般的見地からすれば、(3)の考え方は取り難く、(1)か(2)と考えるのが妥当であろう。では(1)と(2)のいずれであるのか。

そこで我々は『孟子』における「聖人」概念を網羅的に検討することを通し、墨家と孟子の「聖人」概念の関連性を解明してゆかねばならないであろう。

孟子が「聖人」として挙げる具体的人物像は大きく次の三種に分けられる。

一つは、墨家の概念からすれば「聖王」に当たるものを「聖人」と称して挙げるものである(これをA類とする)。

① 聖人之憂民如此、而暇耕乎。堯以不得舜爲己憂、舜以不得禹皋陶爲己憂。(滕文公上)

② 堯舜既没、聖人之道衰、暴君代作。(滕文公下)

③ 孟子曰、舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有餘里、世之相後也、千有餘歲、得志行乎中國、若合符節、先聖後聖、其揆一也。(離婁下)

ここでは堯・舜・文王が聖人として挙げられているが、言うまでもなくこれらは墨家においては「聖王」とされた人物である。

二つには、墨家の概念からしても「聖人」(つまり宰相型の聖人)に当たるものである(これをB類とする)。

④ (陳賈) 見孟子問曰、周公何人也。(孟子) 曰、古聖人也。(公孫丑下)

⑤ 萬章問曰、人有言、伊尹以割烹要湯、有諸。孟子曰、否、不然。……吾未聞枉己而正人者也、況辱己以正天下者乎。聖人之行不同也。或遠或近、或去或不去。歸潔其身而已矣。……(萬章上)

この周公・伊尹は「聖王」を輔佐して天下の治を招来したとされる人物であるが、伊尹については『墨子』には「聖王」の「尚賢」の対象として周公等と並挙はされるが、直接にこれを「聖人」と称する文はない。伊尹を「聖人」として称揚するのは孟子に始まるとみてよいであろう。

第三には、この伊尹に並べて、『墨子』には全く登場せず「天下の治」にも実質的に関与しない伯夷・柳下恵を挙げ、そして孔子をこれに併称して「聖人」と称するものである。これは聖王型でも宰相型でもない孟子特有の「聖人」と言つてよいであろう(これをC類とする)。

⑥ 孟子曰、伯夷聖之清者也、伊尹聖之任者也、柳下恵聖之和者也、孔子聖之時者也。孔子之謂集大成……(萬章下)

⑦ 聖人百世之師也、伯夷・柳下恵、是也。故聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志、聞柳下恵之風者、薄夫敦、鄙夫寬、奮乎百世之

上、百世之下聞者、莫不興起也。非聖人而能若是乎、而況於親炙之者乎。(盡心下)

⑧ 非其君不事、非其民不使、治則進、亂則退、伯夷也。何事非君、何使非民、治亦進、亂亦進、伊尹也。可以仕則仕、可以止則止、可以久則久、可以速則速、孔子也。皆古聖人也。吾未能有行焉、乃所願則學孔子也。(公孫丑上)

⑨ 有若曰、豈惟民哉、麒麟之於走獸、鳳凰之於飛鳥、泰山之於丘垤、河海之於行潦、類也。聖人之於民、亦類也。出於其類、拔乎其萃、自生民以來、未有盛於孔子也。(公孫丑上)

⑩ 他日子夏・子張・子游、以有若似聖人、欲以所事孔子事之。(滕文公上)

ここに孟子が挙げる伯夷・伊尹・柳下恵に共通するものは「天下の治を招来する」という事ではもはやない。それに該当するのは伊尹だけであろう。伯夷は「紂の時に當たり北海の濱に居り以て天下の清を待つ」(萬章下)のであり、柳下恵は「汚君を羞じず小官を辭せず、進むに賢を隠さず必ず其の道を以てし、遺佚せられて怨みず阨窮して悶へず」(同左)という魯の人士であり、いずれも賢人とされるが天下の治に關与したのではない。

では何故に彼らは「聖人」とされるのか、その理由は⑦の傍線部に明らかである。即ちその道徳的感化力である。百世の後をして興起せしめる道徳的感化力が有るとされるが故に彼らは「聖人」となるのである。

また、⑥や⑧に見るように伊尹と伯夷は「事君」に關する出処進退について対照的である。この両者の在り方を「時」により最も適切に選択して用いたが故に孔子は「集大成」という聖人系譜の最も重要な位置付けを与えられるに至る。さらに孔子の道徳的感化力については⑨の有若の言葉によって極められていると言えよう。

かく見ればC類の「聖人」論はつまるところ孔子を「聖人」像の中心に位置せしめんとする理論的作業であったと言つてよいであろう。

その際の「聖人」の資格は「天下の治を招来する」ことに直接的に貢獻したか否かという言わば政治性のレベルではなく、その「出処進退の適宜性」や「後世への感化力」という道徳性のレベルにおいて判定されるに至っているのである。つまり「聖人」概念の孟子的展開とは道徳的なる方向への展開であった。

さて、このA・B・Cの各類の「聖人」概念を墨家のII期型(聖王)を輔佐する者Ⅱ宰相型・III期型(宰相型+聖王)のそれと対応させてみると次のようにならう。

A類Ⅲ期型、 B類Ⅱ期型、
そしてC類には該当するものがない。

このように、孟子の使用する「聖人」概念は、墨家のII期型・III期型がともに見られるが、使用例から言えばIII期型の方が多く、またII期型はIII期型に包摂されるという関係からすれば、孟子はIII期型の「聖人」概念を自明のこととして用いていると言える。また孟子においてII期型からIII期型への理論展開がなされたという論理的形跡は見られない。

したがって、孟子の聖人概念は墨家のIII期型の影響のもとにあったと言わざるをえないのである。つまり、(1)の推測のようにII期型からIII期型への展開は墨家においてなされたのであって、孟子においてなされたとは考えられない。

では、孟子においてなされた「聖人」概念の展開とは何か。それはC類に見る展開であった。即ちII期型の概念(つまりはIII期型に包摂されている古い概念)を道徳的な方向に読み替えることによつて孟子独自の「聖人」概念を展開せしめているのであった。

そこで我々は第一章において論じた二つの聖人系譜の意味を再考察

してみる必要がある。即ち滕文公下の聖人系譜は（禹↓周公↓孔子）というものであり、盡心下は（堯・舜↓湯↓文王↓孔子）というものであった。前者の聖人系譜は「聖王」の概念を包摂することによって後者の「聖人」系譜へと展開したと考えたのであった。しかし孟子における聖人概念の検討の結果は、孟子の聖人概念はII期型及びIII期型のものをもとにも使用していることを示すのであるから、この系譜の展開の意味するものは、孟子における（聖人）概念の展開ではなく（聖人孔子）の概念の展開という問題になる。

とはいえ滕文公下の聖人系譜は墨家のII期型の聖人概念に対応し、盡心下のそれはより新しいIII期型の聖人概念に対応しているから、やはり前者の系譜が展開して後者の形に成ったとの第一章の考えは妥当であろう。ではなぜ孟子はかかる聖人系譜を完成させたのであるか。

孔子を前者の系譜に位置付けた場合には、先述の如く明らかな歴史的使命が必要となる。またそれが証せられたとしても、かかる宰相型の「聖人」には聖王に挙用される者という限定性がつきまとう。孟子はかかる限定を超えた（聖人孔子）を志向せんとした。ここに（聖王型）の聖人への志向性が生まれてくると考えられる。しかし孔子が王位に在らざる者であることは自明であるから、政治性のレベルでは議論は成り立たない。したがってそれは道德性のレベルにおける追求ということになる。C類の「聖人」概念の展開の意味はまさにここに存しよう。「百世の師」の語が示すように、C類の聖人概念は道德的感化力の有無がその基準となっている。そして後者の系譜の「聞きてこれを知る者」という範疇は、まさにこの道德的次元での評価に基づいている。なぜなら「聞きてこれを知る者」というのは、単に聖王（聖人）の世に生まれ合わせなかったという所与の歴史性を意味するに止まるのではなく、聖王を「待ちて後に興る」のではなく「無しと雖も（猶ほ興）」（盡心上）る者という道德的自立性をこそ意味していると解せ

られるからである。孟子は「生民より以来未だ孔子より盛んなる有らざるなり」との有若の語を引き、又「集大成」と呼び、孔子を道德性のレベルの最高位に位置付ける。かくして孔子は道德的な自立性と卓越性において、聖王型の「聖人」に列せられることとなる。もとより孟子においては、堯・舜・湯・文王という聖王型の「聖人」も亦た王位に在るが故にはなくその徳の自立性と卓越性において、つまり「聞きてこれを知る」ことにおいて、この系譜に列せられると考えていたであろうことは明らかであろう¹⁰⁾。

ここに滕文公下の系譜から盡心下の系譜への展開のメカニズムがいかなるものであったかがほぼ解明され得たであろう。それは宰相型の「聖人」としての孔子から、聖王型の「聖人」としての孔子へという（聖人孔子）概念の新たな展開であった。そしてその展開は（聖人孔子）の概念を政治的な次元に徹底するのではなく、道德的な次元に徹底することによってなされたのであった。

むすびとして

このような（聖人孔子）概念の確立はいかなる思想的意味をもつのであろうか。

そもそも祭政一致型の墨家の「聖王」とは宗教的（したがって道德的）にも政治的にも（天に次ぐ）最高の主宰性をもつ存在であった¹¹⁾。しかも「聖王」においては宗教性と政治性とは一つのものとして在るのであって切り離せるものではない。したがってこのような墨家の聖王概念やそれを内包した「聖人」の概念の影響のもとに形成された（聖人孔子）の概念においても道德的・政治的・宗教的・主宰性に替るもの（だが）と政治的・主宰性とは一つのものとして觀念されることとなり、それ故に（聖人孔子）が道德的・主宰性を有するとすれば、政治的・主宰性は、いつ与えられても不思議ではないことになる。即ち

「聖王性」は確立されたことになる。が、現実には王となるか否かは「天」の命ずる所であって人為では如何ともし難い。

君子有三樂、而王天下不與存焉、父母俱存、兄弟無故、一樂也。仰不愧於天、俯不忤於人、二樂也。得天下英才而教育之、三樂也。

君子有三樂、而王天下不與存焉。(盡心上)

との孟子の言葉は、その思想における道徳性(「三樂」と政治性(「王天下」と)のかかる関係を表明してしよう。

したがって既に「聖王性」を確立した「聖人孔子」は天にのみ限定されるのであって、他のいかなるものにも限定されない存在ということになる。ここにおいて、聖王に肩を並べしかもその歴史的制約を脱した、いわば「教権」としての「聖人孔子」の理念が確立されることとなったと言えよう。

かかる道徳的主宰性を有しかつ天にのみ限定されるものとしての孟子独自の聖人理念は抽象的には次のように表明される。

① 規矩方圓之至也、聖人人倫之至也。(離婁上)

② 聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也。(盡心下)

即ち孔子に象徴される「聖人」の理念は、天道に基づいて道徳性(人倫)の極致を体現するもの(①)であり、しかも道徳的実践による到達可能性を有するもの(②)とされる。これは「教権」として自立した体系であって、そこに政治権力の介入する余地はない。それでいてこの「聖人」は「聖王性」を有しているのである(「聖人孔子」の王朝を超えた永続性の理由はここに在る)。

これを要するに、孟子の聖人概念の展開は墨家の聖人概念の決定的な影響のもとになされ、これを新たに道徳性の次元に展開することにより独自の聖人理念を形成し、古の聖王から孔子そして暗に孟子自身をもそこに配する所の聖人系譜を完成させたと見えよう。ここに儒家的「聖人」の理念が確立したのである。

注

(1) 孔子の言行を録する『論語』に「聖人」に言及するのは、次の三章のみ。

(A) 子曰、聖人吾不得而見之矣、得見君子者、斯可矣。(述而第七)。(B) 孔子曰、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。(季氏第十六)。(C) 子夏聞之曰、……有始有卒者、其

唯聖人乎。(子張第十九)。このうち(C)は門人子夏の言であり、(B)は後世の竄入を疑われる篇の一つに在るものであるから、孔子の思想の真に最も近い表現は(A)ということになる。孔子の思想においては「聖人」なる存在は「得て見ざる」ものであって、未だ概念的構成を経て理論化されてはいない。

なお『論語』中に「聖」について述べるのは、子曰何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸。(雍也第六)。子曰、若聖與仁則吾豈敢。(述而第七)。太宰問於子貢曰、夫子聖者與、何其多能也。子貢曰、固天縱之將聖、又多能也。(子罕第九)。の三章である。

(2) 河北省平山県出土の中山王釁の十四年(BC三二四年)の斉の伐燕から遅くとも三〇六年の越の滅亡までのいずれかの年と推定される)の方壺銘には「夫古之聖王務在得賢」とある(一九七九年『文物』第一期P7銅方壺銘釋文)。孟子は武内義雄氏の考証(『武内義雄全集』第二卷儒教篇一)に拠ればBC三二一年に梁の恵王に会见し三〇三年までその活動が確認されている。孟子の活躍期にはこの「聖王」の語が墨家を中心に汎く使われていたことが知られる。

(3) この「作」字は「作興」の意に解す。日原利國『春秋公羊伝の研究』(創文社) pp11-14を参照。

(4) 『孟子』滕文公下の原文は次の通り。

公都子曰、外人皆稱夫子好辯、敢問何也。孟子曰、予豈好辯哉、予不得已也。天下之生久矣。一治一亂。當堯之時、水逆行氾濫於中國、蛇龍居之、民無所定、下者爲巢、上者爲營窟。書曰、洚水警余。洚水者洪水也。使禹

治之、禹掘地而注之海、驅龍蛇而放之道、水由地中行、江淮河漢是也。險阻既遠、鳥獸之害人者消、然後人得平土而居之。堯舜既沒聖人之道衰、暴君代作、壞宮室以爲汙池、民無所安息、棄田以爲園囿、使民不得衣食、邪說暴行又作、園囿汙池沛澤多而禽獸至、及紂之身、天下又大亂。周公相武王誅紂伐奄、三年討其君、驅飛廉於海隅而戮之、滅國者五十、驅虎豹犀象而遠之、天下大悅。書曰、丕顯哉、文王謨、丕承哉、武王烈、佑啓我後人、咸以正無缺。世衰道微、邪說暴行有作、臣弑其君者有之、子弑其父者有之、孔子懼作春秋、春秋天子之事也。是故孔子曰、知我者其惟春秋乎、罪我者其惟春秋乎。

(5) 本稿所引の『孟子』は四部叢刊本に拠る。

(6) 焦循『孟子正義』は「乎爾者決絶之中尚有餘望也」と言う。

(7) 趙岐注「至今者至今之世、當孟子時也。聖人之間必有大賢名世者、百有餘年適可以出、未爲遠而無有也。鄒魯相近、傳曰魯擊柝聞於邾、近之甚也。言已足以識孔子之道能奉而行之、既不遭值聖人、若伊尹呂望之爲輔佐、猶可應備名世、如傳說之中出於殷高宗也。然而世謂之無有、此乃天不欲使我行道也、故重言之知天意之審也。言則亦者非實無有也、則亦當使爲無有也。乎爾者歎而不怨之辭也。」

(8) 孟子集注卷十四「林氏曰、孟子言孔子至今時未遠、鄒魯相去又近、然而已無有見而知之者矣、則五百餘歲之後、又豈復有聞而知之者乎。愚按此言、雖若不敢自謂已得其傳、而憂後世遂失其傳、然乃所以自見其有不得辭者、云々」

(9) 焦循『孟子正義』盡心章句下「堯舜湯文以此道措諸天下、而巍巍皞皞、一時輔佐之人共見之、是爲見而知之。湯文王之知、雖起於聞而實徵於見。禹伊尹周公雖見知而非不可聞知。惟孔子但聞知而不能措之天下使當時賢者得見而知。七十子學於孔子、亦皆聞而知之、非見而知之者也。孟子去孔子之生未遠、鄒魯又相近、言庶幾私淑其人、得聞而知之也。然而堯舜湯文不復見於世、則此聞而知者、無有措於天下。蓋自孔子時已無有見而知之者矣。

況生百年後、則亦無有見而知之者矣。云々。これによると、孔子も七十子も孟子も等しく「聞而知者」に配され、それは単に古の聖人の「道を天下に措く」理想の治を「聞きて知る者」の意に解されるに至っている。

(10) 今本『墨子』の特に所謂十論のテキストの多くが、孟子の活躍期に先行する墨家集団の思想を伝えると見られることについては、拙稿「墨翟兼愛を説かず」『墨子』兼愛篇の論理と構造一（一九九二年『集刊東洋学』第六十七号）参照。又『管子』については、その「聖王」の用例から見ると『墨子』よりやや後出と見られ、聖王概念の出自はやはり文献的には『墨子』にほられる。

(11) 本稿所引の『墨子』は四部叢刊本に拠り『墨子問詁』を参照す。

(12) この「三代聖王」「三代之聖王」という表現は『墨子』に特有のものであって他の先秦文献には見られない。なお「三代」の語は『論語』（1例）『墨子』（38例）『孟子』（3例）『左伝』（5例）『國語』（2例）『管子』（3例）『商君書』（3例）『莊子』（5例）『荀子』（4例）『呂氏春秋』（9例）『戰國策』（1例）『韓非子』（1例）『礼記』（7例）などに見られるが、『墨子』に頻出するのが目を引く。

(13) 「萬民系墨家集団」とは吉永の提起した仮説である。①有鬼論的天観に立つ祭政一致の理念、②「天鬼」正長「萬民」のヒエラルヒーに基く統治論、③古典の引用による論証意識、などを共有する墨家集団の存在を想定してかく呼んだもの。詳しくは拙稿「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・『秋田大学教育学部研究紀要』第四十六集）参照。この集団のテキストと目されるのは、「萬民」「天鬼」という特異な用語を用いるという点で、尚賢中・尚同中・兼愛下・非攻下・節葬下・天志中・明鬼下・非樂上・非命上・中・下・貴義・公孟・備城門などである。但しその広がりがかこれらに完全に限定されるわけではない。

(14) 前掲拙稿「墨翟 兼愛を説かず」参照。

(15) 尚賢中・貴義・公孟については本文に記す通り。節用上については、「聖人爲政一國、一國可倍也。大之爲政天下、天下可倍也。」と述べ、「聖人」は「王位」に在る者ではないが、「政を天下に爲す」にふさわしい者とされる。これは宰相型の「聖人」と考えられよう。又節用中については、「古者明王聖人所以王天下正諸侯者、彼其愛民謹忠、利民謹厚、忠信相連、又示之以利、是以終身不廢、歿世而不卷。古者明王聖人、其所以王天下正諸侯者此也。」とある。この「明王聖人」は「明王」を「聖人」と言い換える同格の句法とは見做し難い。それならば「聖王」と言えばよいはずの処だがらである。これは両者を並列する句法と解すべきであろう。さすれば、「明王」とそれに挙用される「聖人」を並列し、実質的には聖人を称揚する表現と解される。したがってこの「聖人」は宰相型と解されるのである。

(16) 逆に墨家では「聖王」の筆頭に挙げられていた禹が、「聞きてこれを知る」という範疇の適用によって聖王型の「聖人」の系列から転落せしめられている。孟子は孔子を聖王型の「聖人」に上昇させたその論理で墨家の聖人の禹を切り捨てたことになる。孟子の墨家批判の意図は明らかであろう。

(17) 例えば「古者聖王明天鬼之所欲而避天鬼之所憎、以求興天下之利除天下之害、是以率天下之萬民、齋戒沐浴、潔爲酒醴粢盛、以祭祀天鬼。」(尚同中篇)「古者聖王、唯而以尚同以爲正長。是上下情請爲通、上有隱事遺利、下得利之、下有蓄怨積害、上得而除之、是以數千萬里之外有爲善者、其室人未偏知、鄉里未偏聞、天子得而賞之。……天子得而罰之。是以舉天下之人皆恐懼振動惕慄、不敢爲淫暴。」(同右)。詳しくは前掲拙稿「墨家における『萬民系』集團の存在」参照。

(18) このように道徳性の極致に立つことが同時に(聖王性)をも保有することになるという思惟は、同じく戦国末の莊周の思想を記すとされる『莊子』にも見られる。「夫虚靜恬淡寂寞無爲者、天地之平而道德之至、故帝王聖人休焉。休則虚、虚則實、實者倫矣。虚則靜、靜則動、動則得矣。靜則無爲、無爲也則任事者責矣。無爲則兪兪、兪兪者憂患不能處、年壽長矣。夫虚靜

恬淡、寂寞無爲者、萬物之本也。明此以南郷、堯之爲君也、明此以北面、舜之爲臣也。以此處上、帝王天子之德也。以此處下、玄聖素王之道也。」(『莊子』外篇天道第十三)と。ここでは、帝王、帝王天子、聖人—玄聖素王、という対応が看取され、両者はいずれも「虚靜恬淡寂寞無爲」という「道德之至」を体する点で共通し、その王位に在らざる者が聖人とされ更に「玄聖素王」と呼ばれているのである。漢代春秋学の「素王」の觀念がこれに出ずることは容易に看取し得よう。この『孟子』と『莊子』の間に見る思惟の形の共通性(両者は道徳性の内実においては対極にあるが)の背後にいかなる思想的関連が存するかは今後の課題となろう。

以上