

# 孟子の政治思想に関する一考察

## —政治思想と天の思想との関係について—

侯 雨萌

(和文要旨)

この研究は、孟子の政治思想について論じるものである。主に孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について考察している。

研究の主な結果として、以下のことを指摘することができる。内山（1977）は、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について、「天—心—官—性善—仁義—王道」という論理の連環を用い、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」と主張したが、内山の、孟子のいう「性」と「命」についての解釈と、「天」「性」「命」の関係に関する見解とは間違っていると考えられ、「天—心—官—性善—仁義—王道」という論理の連環も成り立たないと思われる。孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について、筆者は、「天の意志という概念は、孟子が、下剋上となる王道に正当性を与え、霸道よりも優位に立たせ、民生重視の主張に説得性を与えるために付加した借りものであり、孟子の政治思想の中心というようなものではない」と考えるものである。

(SUMMARY)

This study analyzes the political philosophy of Mencius, a Chinese Confucian philosopher who lived during the Warring States period (475 – 221 BC). The relationship between Mencius's political philosophy and his faith in the deity Tian is clarified.

Uchiyama (1977) linked a string of thought, Tian—the function of the mind—human beings are inherently good—humaneness and fairness—righteous government, to try to prove that Mencius's righteous government is a kind of embodiment of Tian, a law of nature. I suggest, however that Uchiyama's constructions regarding Mencius's ideas of human nature and destiny are incorrect. Also,

I suggest that Uchiyama mistook the relationship between Tian, human nature and destiny.

In contrast, this study reveals that the concept of the “volition of Tian” is not the central point of Mencius’s political thought. The concept of the “volition of Tian” was used by Mencius to give morality to righteous government and to give persuasiveness to the assertion that public welfare is pre-eminent.

## 1. はじめに

今日の中国において、中国伝統文化の研究・継承・発揚が極めて重視されている。2014年の10月に国家主席の習近平が「今日の中国をうまく治めるためには、我が国の歴史と伝統文化への深い理解が求められ、また、我が国の古代における治国理政の探索と、それを通じて得られる智慧を積極的にまとめることも必要である<sup>1</sup>」という発言をした。

古代中国において治国理政の方法を探求し、その成果を広めた学派といえば、儒家、道家、法家、墨家などが挙げられ、その中で特に儒家の政治思想は、多くの為政者に重視され、後世の中国に甚だ大きな影響を与えてきた。孔子、孟子、荀子を代表とする儒学者たちは、それぞれが生きる時代で活躍し、それぞれの思想を熱心に語っていた。

孟子は、孔子の政治思想を受け継ぎ、それをさらに展開させ、孟子的特色のある政治思想へと発展させた。その政治思想を研究することは、孟子の思想の全体像を把握するためのものであり、また、孟子の政治思想を他の儒学者たちの政治思想と比較して分析することを通じて、儒家の政治思想の変遷を整理することができる。それが今日の中国社会の文化復興に貢献する役割を果たすと思われる。

本論文では、孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係に焦点を当て、先行研究を踏まえた上でこれについて考察して分析し、孟子の政治思想への理解を深めることを目指す。

## 2. 孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係

孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について論述した先行研究の中で、最も代表的なものとして、内山俊彦（1977）が挙げられる。

---

<sup>1</sup> 习近平《习近平在中共中央政治局第十八次集体学习时的讲话》（2014. 10. 13）「要治理好今天的中国，需要对我国历史和传统文化有深入了解，也需要对我国古代治国理政的探索和智慧进行积极总结」。日本語訳は筆者による。

内山は、緻密な文献研究を通して、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について考察し、孟子の思想世界の論理的構造を解明した。内山の論文の結論を簡潔にまとめると、次のようになる。

『論語』は、「天」の観念を宇宙の理法という方向に解釈し、人間の内的自然（人間の内部の生理的・物理的＝自然的現象）に道德性を具有せしめ、人間（君子に限られた）の道德性をこの理法に属せしめられて自然的なものとし、理法としての「天」の、人における存在の相として把握している。

孟子にあっても、「天」は、多くの場合、さまざまな現象の背後にある理法、と解するのが最も妥当である。孟子によれば、人が「天」より受けて生得的に具有するものとして、「耳目之官」（生理的機能）と「心之官」（精神的作用）があるとされ、前者が「小者」、後者が「大者」と規定される。かく、「心」は、道德を形成し人を善ならしめる役割を持つとされる。孟子は、「形色、天性也」（尽心上）と、肉体・容貌をも「性」と呼んでいるように、人が「天」のはたらきにより具有するものの総体——つまり「耳目之官」プラス「心之官」——を「性」と見なすのであり、しかもこの「性」の内容中の「大者」たる「心之官」が、人を善ならしめるもの、道德的要素であるとして、ここに「性善」を説くのである。この道德的要素は、「天」という理法に由来して、人の生まれながらの性質、すなわち内的自然にそなわるものだから、その限りでは外的自然と等置されていること、『論語』の場合と同じ、とあってよい。また、孟子のいう「口之于味也」等々の欲望と「耳目之官」とは、同じことを指しており、それを「性」と呼ぶ。それらの欲望が満足されるか否かは、「天」の「命」によって客観的に決定されるので、人の主体性によって左右できない。よって、「性」のこの部分は、「君子」にとっての性からは除外される。残るものは「心之官」、道德的要素であり、これを狭義の「性」とすれば、「耳目之官」を合わせた人の生得的所与総体は、広義の「性」と言える。

「孟子」の中に出てくる「命」とは、多くの場合において運命のことを指しており、「命」が運命として考えられる限りでは、それは、いわゆる「我に在るもの」を含まないから、「心之官」とは結びつかない。だが、孟子はまた、「性」の場合と同じように、「命」の広義と狭義とを区別し、仁・義等の道德、言い換えれば君子の「使命」を、広義での「命」に属せしめている。かような意味を持つ「命」こそが、「天」の人に対するはたらきであり、「心之官」をまって実現されるべきものと考えられている。とすれば、

「命」との関連における「天」は、人の運命や使命の背後にあってそれを決定するものとしての理法、と見るべきものである。

仁義礼智などの道徳を実現するのが、「思」といい「拡而充」という、主体の営みであるが、「思」とは「心」の作用であり、「四端」を拡充する能力もまた「心」自体のほかにはありようがなく、そして「心」とは「天」の所与であるから、「思」も「拡而充」も究極的には、人の内部における、「天」という理法の自ずからのはたらきなのである。孟子において発想されていた主体性は、きわめて観念的であり、それは、理法としての「天」という普遍的なるものに属するのであって、個として自立してはいない。されば、これを、厳密な意味で主体性と呼ぶことはできない。

人の内部における理法の自己展開の所産としての善、その具体化された形態は「仁義（礼智）」であり、権力者の政治行為にこれが結びつけられることによって成立する概念が、「王道」である。「天」——「心之官」——「性善」——「仁義（礼智）」——「王道」、という論理の連環により、「王道」は「天」に帰属する。孟子のいう「王道」とは、理法としての「天」の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果なのであった。したがって、彼にあっては、道徳の実現が本来的に自然に帰されるのと同じ意味で、「王道」の治の実現も、自然に属するものであったといえる。また、孟子にとって、「民」の動向とは、ひたすら支配の対象であるところの、非主体的なるものたちの動向にすぎない。<sup>2</sup>

このように、内山は、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について考察し、「天——心之官——性善——仁義——王道」という論理の連環を用いて、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」と主張した。孟子における、天と王道との関連について、筆者は、内山と違うように考えており、以下では、これについて述べる。

まずは、内山の考察と主張について見てみる。

『論語』においても『孟子』においても、天の観念は宇宙の理法という方向に解釈されている、という内山の主張には同意する。だが、孔子は人の道徳性が天によって与えられたものであり、理法としての天の、人における存在の相であると把握している、という内

---

<sup>2</sup> 内山俊彦「孟子における天と人—自然観と政治思想との関連に触れて—」（『日本中国学会報』第二十九集、日本中国学会、1977年）15-31頁を参照。

山の考えには同意しがたい。内山は自分の考えを支えるため、『論語』から次の二つの教えを取り上げた。

「天生德于予，桓魋其如予何」（「『論語』述而」）。

「天之未喪斯文，匡人其如予何」（「『論語』子罕」）。

内山は、論文の注4において、「天」という言葉が用いられる教えには、誓言の場合の常套句、あるいは悲嘆の情をあらわす成句の投影があると思われ、「論語」で「天」が神格化されている証とはしがたい」と説明しているにもかかわらず、この二つの教えについて、前者を「ここでは、天という理法に結合して、人の徳が考えられている」と解釈し、後者を「文（文王以来の周の文化）を継承して復活させる能力が、天という理法のもとに孔子自身に与えられてある」と解釈し、孔子は、人間の道徳性（またはそれに根ざす、周の文化を復活させる能力）を天と結合させ、人間の道徳性を理法としての天の所与とした、と主張している。

内山は「天生德于予」という教えを、人間の道徳性が天の所与であるという主張の証拠として提示したが、この教えは、『論語』によく見られる、孔子が用いていた自身を高く評価する発言の一つの例に過ぎず、いわゆる内山の言った「誓言の場合の常套句、あるいは悲嘆の情をあらわす成句の投影」の部類に入る教えの一つである、と考えられる。

また、「天之未喪斯文，匡人其如予何」という教えの全容は次のようになる。

「子畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎？天之将喪斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何」（「『論語』子罕」）。

この教えは、「（周の）文王はすでに亡くなっており、礼楽制度などの文化や伝統は私（孔子）が引き継いでいる。もし天がこの文化を滅ぼそうとしているのであれば、私がこの文化を掌握することはなかった。もし天がこの文化を滅ぼそうとしないのであれば、匡の人々が私を殺すことはなかろう」という意味である。これは孔子が匡の地を通過するときの話であった。魯国の陽貨は匡の地で虐政を施したことがあり、孔子の容貌は陽貨の容貌と似ており、匡の人々は孔子のことを陽貨だと誤認し、孔子一行を攻撃してきた。このような状況の中で、孔子は弟子たちの前に上の発言をした<sup>3</sup>。この教えの前半には、文化は孔子が引き継いでいることが記されており、後半は、天にはどうやら文化を滅ぼす力があるように思わせるものである。ただ「文化を継承して復活させる能力が、天と

---

<sup>3</sup> 杨杰编《四书五经》第一册，北方文艺出版社，90頁を参照。

いう理法のもとに孔子自身に与えられてある」ということはどこにも見られない。天がこの文化を滅ぼそうとしているにしても、滅ぼそうとしていないにしても、それは天が何らかの能力を孔子に与えたわけではない。内山の解読は、原文の意味を間違えた上のものであると思われる。

上を見れば、内山のこの二つの教えへの解釈が正しくないことがわかる。だとすれば、「孔子は人の道徳性が天によって与えられたものであり、理法としての天の、人における存在の相であると把握している」という内山の主張を支える根拠は崩れることになり、この主張は成り立たなくなる。『論語』は、孔子の言行を記録した書物であり、そこには、孔子の天に対する詳しい見解が記されていない。他の根拠がない限り、内山の主張は、一種の過度解釈にすぎないと考えられる。

次は内山の、孟子の思想に関する論述を見てみる。孟子は人が天のはたらきにより具有するものの総体を性と見なす、と内山は主張し、その根拠として次の教えを提示する。

「形色，天性也」（「『孟子』尽心上」）。

この教えの意味を、内山は「肉体と容貌は、天のはたらきによって具有する性である」と考えているようだ。宇野精一（1959）はこの教えを「形色は、天性なり」と訳しており<sup>4</sup>、金谷治（1966）もこの教えを「形つきと色つきとは天性なり」と訳している<sup>5</sup>。

「天性」とは「天から受けた性質」であり、通常「生まれつきにそなわっている性質」のことであると考えられる。また、中国の学界においても、この教えは「人の身体と容貌は生まれつきのものである」と解釈されている<sup>6</sup>。しかし、ここで内山が「天のはたらきによって具有する性」と解釈する場合、それは単なる「生まれつき」という意味ではなく、独立に個別の意味を持つ「天」と「性」とが熟語化して、「天」という理法によって与えられる「性」という特殊な意味に捉えられている、と考えられる。

中国では「天性」という言葉は、「天生」と解すべきであると考えられている。孟子が生きていた戦国時代において、「性」と「生」との二つの漢字が通用していた。『荀子』には「性」と「生」との通用の例が多く見られるが、『孟子』においてこのような通用はこの教えにしか見られず、極めて例外的なものである<sup>7</sup>。だとすれば、ここで孟子が言ったのは、

4 宇野精一『新釈孟子全講』学燈社、1959年、466頁を参照。

5 金谷治『孟子（下）』朝日新聞社、1966年、283頁を参照。

6 杨杰編《四书五经》第二册，北方文艺出版社，329頁を参照。

7 牟宗三《研究中国哲学之文献途径》（《鹅湖月刊》第十一卷第一期，鹅湖月刊社，1985年）を参照。

「肉体と容貌は、天のはたらきによって具有する性である」ということではなく、単に「人の身体と容貌は生まれつきのものである」ということになる。

また、内山は「人が天のはたらきにより具有するものの総体——つまり耳目之官プラス心之官——を性と見なすと孟子は説いた」と主張し、その根拠として、次の教えを提示する。

「口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也」（「『孟子』尽心下」）。

この教えについて、内山は次のように解釈している。「口之于味也」等々の欲望は、公都子への言葉にいわゆる「耳目之官」であり、それを性と呼ぶ。それらの欲望が満足されるか否かは、「天」の「命」によって客観的に決定されるので、人の主体性によって左右できない。よって、「性」のこの部分は、「君子」にとっての性からは除外される」。

内山は孟子のいう「耳目之官」を「生理的機能」と解し、「心之官」を「精神的作用」と解している。大きくずれてはいないが、「耳目之官」は、「生理的機能」であるよりも、「耳と目などの感覚器官」と解するほうがより妥当であり、「心之官」は、「精神的作用」であるよりも、「心という思慮のできる器官」と解するほうがより妥当である。内山は、孟子のいう「口之于味也」と「耳目之官」とは、同じことを指していると主張しているが、それはおそらく、「耳目之官」を「生理的機能」と解したから、「耳目之官」と「口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望」を意味する「口之于味也」と同じことを指していると考えたからであろう。しかし実際には、孟子のいう「口之于味也」と「耳目之官」とは違う意味をもっていると思われる。孟子は口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望を性だと言っているが、耳と目などの感覚器官を性だとは言っていない。それらの欲望は、「心之官」に属するものだと思われる。

また、内山は「君子不谓性也」を「性のこの部分は、君子にとっての性からは除外される」と解釈しているが、中国の学界では「君子はこれら（口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望が満足されるか否か）を天性によって必然的に決められるものとしな（命運によって決められるものである）」という解釈が主流となっており<sup>8</sup>、こちらの解釈がより適切であると思われる。

---

<sup>8</sup> 杨杰编《四书五经》第二册，北方文艺出版社，2007年，341頁を参照。

上に述べたことと、内山の主張とを並べてみると、次のようなことが言える。内山は「孟子は、人が天のはたらきにより具有するものの総体——つまり耳目之官プラス心之官——を性で見なすが、耳目之官は君子にとっての性から除外される。残るものは心之官、道徳的要素であり、これを狭義の性とすれば、耳目之官を合わせた人の生得的所与総体は、広義の性と言える」と主張している。しかし実際には、孟子は「形色」を性であると述べていない；また、孟子は「口・目・耳・鼻などの器官から生ずる欲望」が性であると言ったが、「耳目之官」とは口・目・耳・鼻などの器官のことであり、それらの器官から生ずる欲望と等置することはできず、諸欲望は「心之官」に属するものと思われる；さらに、「耳目之官は君子にとっての性から除外される」という解釈も適切ではない。孟子の性には、心之官の作用、つまり道徳的要素のみが入っており、狭義と広義に分かれたことはないと思われる。

孟子のいう「命」について、内山は、『孟子』の中に出てくる命には狭義と広義との区別があり、仁・義等の道徳、言い換えれば君子の「使命」は、広義での命に属していると主張しており、その根拠として、次の教えを挙げている。

「仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也」（「『孟子』尽心下」）。

この教えについて、内山は「父子における仁・君臣における義・賓主における礼・賢者における智は、当為として、「命」によって必然的に決定されているけれど、しかし「性」に内在する道徳的要素（いわゆる「心之官」）によって実現されるものだから、「君子」はこれを「命」と呼ばぬ」と解釈している。また、この解釈が正しければ、孟子は、ここでは「命」の広義と狭義とを区別し、仁・義等の道徳、言い換えれば「君子」の使命を広義の「命」に属せしめていることになる、内山は主張している。運命という狭義の「命」は「心之官」（＝道徳的要素）と直結しないが、広義において含まれる、仁・義等の当為としての「命」は、まさしく「心之官」をまっぴらして実現されるべきものと考えられているのであると、内山は主張している。

内山は「君子不谓命也」を「君子はこれを命と呼ばぬ」と解釈したが、中国の学界では一般に、この一句は「君子はこれらを命運のみによって必然的に決められるものとしな

---

9 楊杰編《四書五經》第二冊，北方文艺出版社，2007年，341頁を参照。

であると思われる。また、仁・義等の道徳を「君子の使命」と見なしうるかどうかについても疑う余地があり、根拠となる教えが提示されていない以上、現時点では、そのように見なすことはできないと判断される。その点から見れば、内山の、「命」には狭義と広義との区別があるという主張は成り立たなくなり、よって、広義の命には「心之官」と直結する部分があるという言い方もできないことになる。孟子のいう「命」という言葉は、単に「運命」のことを指しており、狭義と広義との区別はなく、道徳的要素とは直結しないものと思われる。

心とは天の所与であるから、「思」や「拡而充」などの心の作用は天の、人の内部における自然な自己展開の所産であり、理法の具現化であると言える、という内山の主張についても同意することができない。「AがBによって与えられたものであるから、Aの本質はBの自己展開である」という論理は間違っていると思われ、孟子はこのようなことを説いているのではないと思われる。

内山は、孟子が発想していた主体性は理法としての「天」という普遍的なるものに属するのであり、個として自立してはおらず、厳密な意味で主体性と呼ぶことはできない、と主張しているが、道徳は天の自己展開ではないということが判明した以上、この主張も崩れることになる。さらに、内山は、民の動向とは非主体的なるものたちの動向にすぎず、民の動向を貫徹しているものは民の主体性ではなく、天であると主張しているが、この主張についても同意することができない。これに関する筆者の見解については、下に詳しく述べることにする。

以上をまとめると、次のようなことが言える。『論語』や『孟子』の教えについての内山の解釈に従えば、確かに、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」という結論を導き出すことができるが、上に提示した、内山の意見と異なる解釈に従えば、孟子の「性」や「命」に対する内山の主張は、成り立たなくなる。となれば、「天——心之官——性善——仁義——王道」という論理の連環は崩れ、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」という最終結論も成り立たなくなる。以下では、天と王道との関係についての、筆者の見解を述べる。

すでに多くの先行研究で述べられているように、孟子の政治思想の最も大きな特徴は「民本主義」である。民こそが国家の根本であり、為政者が最も重視すべき存在であると孟子は主張した。『孟子』には、次の教えが見られる。

「民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫」（「『孟子』尽心下」）。

ここでいう社稷とは、土地の神と穀物の神のことであり、ともに国家の象徴とされた。社稷は、君主よりも尊い存在であり、さらに民衆は、社稷よりも尊い存在である。天子の信頼を得れば諸侯となり、諸侯の信頼を得れば大夫となるのと同じように、民の信頼を得る者は天子となるのであると孟子は主張した。孔子は、民生の安定を重視し、それを為政者の基本的な心がまえとした。孟子はこの思想を継承し、民そのものが国家の根本であると主張した。

『孟子』には、国家に対して民が根本である理由を示す、次の教えが見られる。

「万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”

孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”

“然则舜有天下也，孰与之？”

曰：“天与之。”

“天与之者，谆谆然命之乎？”

曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”

曰：“以行与事示之者如之何？”

曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：天不言，以行与事示之而已矣”」（「『孟子』万章上」）。

たとえ天子であっても、天下を他人に与えることはできない。天下を人に与えることができるのは、天のみである。舜が堯から天下を受け継いだのは、堯が天下を舜に与えたのではなく、天が天下を舜に与えたのである。しかし天は直接にものを言わず、民を通じてその意志を表すことになる。つまり、民の意志は天の意志を代表することになる。

このように、民の信頼を得る者は、すなわち天に治者として選ばれる者になる。そのため、民の信頼を得る者は自然に天子となり、天下を治める。そして、天下を与えることができるのは天のみなので、天の意志を伝える民が国家の根本となるのである。天の意志を代表する民は、当然天に選ばれた天子よりも尊い存在であると孟子は主張した。以上のことは、民に信じられる者が天子となる理由、そして国家に対して民が根本である理由を示すものであった。

民生の安定を重視した孔子の思想を受け継いだ孟子も、民生の安定の重要性を提唱した。『孟子』には、民生の安定の重要性を示す次の教えが見られる。

「民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为己」  
（「『孟子』滕文公上」）。

民とは、一定の生業があれば本分を守ることができるが、その一定の生業がなければ本分を守ることができない。もし本分を守ることができなければ、生きているためには悪事を働くようになり、国家の根本が揺るがされることになってしまう。そのような事態を防ぐためには、まず民に一定の生業を与え、安定した生活を送らせなければならぬと孟子は主張した。

適切な政策を実行することによって民の生活を保障し、その上に孝悌などの徳を教える者は天下の王になる。『孟子』には、王道に関する教えが数多く見られる。

「王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣」（「『孟子』梁惠王上」）。

「尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦而愿出于其路矣。耕者助而不税，则天下之农皆悦而愿耕于其野矣。廛，无夫、里之布，则天下之民皆悦而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也」（「『孟子』公孫丑上」）。

徳を身につけて実行し、仁政を民に施す為政者は天下の王になる。賢人を尊敬し、能のある人を活かせ、それに相応する位を与える；市場・関所・農田・住宅の税金を軽減し、または取らないようにする。民生の安定を保障し、民の暮らしやすい環境を作り上げた上に、民に孝悌忠信などの徳を教える。そうすれば、自国の民はもちろん、他国の民でさえその為政者を父母のように慕い、その為政者の下で暮らしたくなる。他国が攻めてくる場合、それは子どもを率いてその父母を攻めるのと同じことである、よって自国は必ず勝つ。最終的には、天下はやがて心服してその為政者のもとに統一される。これが孟子の説いた王道である。

以上とは孟子の王道論の具体的な内容であるが、「民の意志は天の意志を代表する」という孟子の主張と王道の内容とを結びつけると、次のように王道を解釈することもできる。

天は民を通じてその意志を伝え、天下を治めるにふさわしい為政者を選ぶ。その選ばれた為政者が天に与えられた使命を誠実に果たせば、自国の民の心はもちろん、ほかの国の民の心も得るようになる。そしてほかの国の民の心も、自国の民の心と同じように天の意志を代表する。天下が心服してその為政者のもとに統一されるのも、実は天が天下をその為政者に与えるのである。このように、孟子は天という概念を借り、王道に絶対的な正統性を与えた。

王道に対立するのは「霸道」である。『孟子』には、次の教えが見られる。

「以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大——汤以七十里，文王以百里，以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也」（「『孟子』公孫丑上」）。

大国の国力をもって他国を制圧するなら、相手は心の底から服従するのではなく、実力が及ばないから仕方なく服従するのである。心の底からの服従でなければ、それは天の意志を代表するものとは言えない。すなわち霸道を歩む者は天に治者として選ばれる者ではなく、天は天下をその者に与えたわけではない。その者が天下を統一しようとするのは、与えられていない天下を力づくで奪うことになってしまう。このような霸道は、正しい道としての王道と対立し、王道を提唱した孟子によって厳しく批判された。

ところで孟子は、「民の信頼を得る者は天に治者として選ばれる者になる」と主張したが、現実には、民心を正確に把握する方法というものはない。「民の意志は天の意志を代表し、天は民の動きを通じてその意志を表す」と孟子は言っているが、実際のところ、民の動きは必ずしも民の意志を映すものとは限らない。

たとえば、仮にある為政者が霸道を歩み、強い軍事力をもって自国や他国の民を服従させたとする。もし民衆がその為政者のもつ強大な力を恐れ、反抗の言動をとることができず、黙って従うことを選んだのであれば、この場合、その為政者やその為政者に従う民衆のことをよく知らない他人から見ると、それらの民衆がその為政者の支配権を認めたようにも見える。このように、民衆が直接に為政者への不満を表さない限り、彼らの真の考え方を把握することはできない。よって、民の動きとして示されているものが果たして民の本当の意志——つまり天の意志——であるかどうかを判断することはできず、その服従が心の底からの服従であるかどうかを断言することはできない。権力の正当性は天の意志にあるので、天の意志を表す民心を正確に把握する方法がなければ、為政者の政権に正当性があるかどうかを判断することはできない。

また、仮に民衆は自らの意志を隠さず、常にそれを言動で明確に表現するとしても、すべての民衆の意志は必ずしも同じであるとは限らない。桀や紂のような暴君に支配される民は、みな虐政に対して不満を抱えたが、仁君の国、または平凡な為政者の国の場合、すべての民衆の意志は同じではない。「完璧な人間はいない」というように、現実において、為政者は国や民のために全力を尽くしても、どこかで必ず成し遂げていないこと、あるいは気づかなかったことが残っている。ゆえに、どの為政者の国においても、その為政者のやり方に不満を感じる民は必ず存在し、たとえそれが王道を歩む為政者が治めている国であっても同じである。したがって、一つの国においては、その国を治める為政者を認める民と、その為政者を認めない民が同時に存在する。この場合、どちらの民が天の意志を代表するのかということが問題になる。両方とも民であるため、安易に一方を肯定し、もう一方を否定することはできないのであるが、それを判断する基準について、孟子は説いていない。

さらに、このような問題は国の中でのみ起こるのではなく、国と国の間にも起こりうる。仮に王道を歩む為政者が二人おり、それぞれの治める国の国境が接しているとする。そしてそれぞれの国の民は、すべて自国を治める為政者を信頼し、支持しているとする。この場合、どちらの国の民の意志も、天の意志を代表するものであるもので、どちらも否定することができない。しかしそうすれば、それは天の意志が二つある、ということになってしまう。王道を歩み、民の信頼を得た為政者が複数存在する場合、どの為政者が天に選ばれた人であるのか、それを判断する方法がわからない。

よく見てみれば、上に述べた3つの問題点はすべて「天の意志」や「権力の正当性」に関するものである。孔子が説いたことのない「天の意志」を、孟子がわざわざ儒学思想に加えた理由について、以下のことが考えられる。

孟子が生きていた時代は、戦国時代の最中であり、いわば乱世である。諸国の統治者は争い合い、民は租税や徴兵に苦しめられていた。孟子は、民を苦しい生活から救うことができる王者の出現を望んでいた。周王朝は封建制の国であり、周の天子が中国全土の王であり、天子の下に多くの諸侯が各自の領内の政治の全権を握っていた。しかし当時、周の天子の力はすでに弱まってきており、諸大国の諸侯たちは天子の意を無視して競っていた。この状況で、周の天子に期待しても、もはや彼には何もできない。他の国の領土をすべて収め、天下を統一し、苦しんでいる民を救うことができるのは、有力な諸侯のみである。

しかしながら、もし諸侯の中の一人が天下統一を成し遂げたとすれば、それはつまり、従来の天子がもっていた権力を、その諸侯が代わりに持つことになる。そしてもしその天下を統一した諸侯が歩む道が霸道であれば、それはつまり力づくで天子から権力や領土を奪うことになり、いわゆる「下剋上」ということになる。しかし、もしその天下を統一した諸侯が歩む道が王道であれば、それは奪取にならず、天下の民がその諸侯を慕って集まってくるから、それはつまり天がその諸侯を天下の新たな王として選んだことになる。そしてこの場合、もともとの周の天子がもっていた権力には、もう何の正当性もない。

苦しんでいる民を救うためには、諸侯に期待するしかない。孟子はこの現実のありさまをはっきり認識した上で、王道論を説いたと考えられる。そして、諸侯が天下を統一することに正当性を与えるために、「天の意志」の概念を用いたと考えられるのである。

また、孟子は王道に正当性を与えたが、霸道には与えなかった。その理由として考えられるのは、霸道を行く者は戦争で民を苦しめるゆえ認めてはならないこと以外、もう一つある。戦国時代の中では、王道を歩むよりも、おそらく霸道を歩むほうが国力を充実させやすい。乱世で生き残るためには、だれもが実現性の高い方法を選ぶので、もし王道に正当性がなければ、道として完全に霸道に後れをとることになりかねない。そうなれば、為政者たちは間違いなく霸道を選び、結局民は苦しみ続ける。このことを避けるために、孟子は「天の意志による正当性」という概念を「王道」の名で説いたと考えられる。

さらに、上にも述べたように、民生を重視する孟子は「民こそ国家において最も尊い存在である」と主張した。この主張を国を治める為政者たちに認めさせるためには、それに相応する説得力がなければならない。そこで孟子は「天は民を通じてその意志を表す」という説を立て、民の国家に対する重要性を説いた。

以上の仮定が正しいとすれば、次のようなことが考えられる。民を救うことができるのは、有力な諸侯のみである。その諸侯には、王道を歩んでもらい、最後には天下の新たな王になってもらう。これは孟子が考えた、民を救う方法である。この方法に正当性を与え、為政者たちに認めさせ、採用してもらうために、孟子は「天の意志」という、孔子の説いたことがない抽象的な概念を借りて自分の学説に加えた。

この「天の意志」という概念は、孟子にとってはどうしても必要であったが、そこから上に述べた問題点が生じる。これらの問題点について、孟子自身が気づいたかどうかはわからない。気づかなかった場合、それは孟子の政治思想には理想主義的色彩が濃い、ということになるが、もし孟子自身がはっきりわかっていたのであれば、次のようなことが考

えられる。各国を治める為政者たちに、最も理想的な政治思想である王道を勧める時、もしこれらの問題点に触れ、議論になったら、王道論を支える強い根拠がなくなってしまう。そうなれば、王道を選ぶ人はいなくなる。これは、王者の出現を求めていた孟子が最も見たくないことである。戦国乱世を打ち砕き、民を救おうとした孟子は、仕方なくこれらの問題点を避けたと考えられる。

「民衆の動きからでは権力の正当性を判断できない」ということが孟子に気づかれていたら、複数の為政者を相手にして説かれていた王道論は、単なる為政者への道徳教育であると見てもよいのである。正当性のことが関係ないのであれば、天の意志はただ一種の大義名分にすぎない。実に孟子は、王の位にいる者に、「人々に信頼されるように徳を修めなさい」といましめ、「仁徳の高い人、民に頼られる王になりなさい」と忠告しているだけであり、それ以上の深意はないものと考えられる。

この「天の意志という概念は、孟子が、下剋上となる王道に正当性を与え、霸道よりも優位に立たせ、民生重視の主張に説得性を与えるために付加した借りものであり、孟子の政治思想の中心というようなものではない」という主張を支える根拠として、次のようなことが考えられる。

『孟子』（特に「梁恵王篇」）には為政に関する教えが多く見られ、そのほとんどが為政者の角度から利害を分析し、民生の重視を提唱する教えである。国に仁政を施せば民の生活は改善され、豊かな生活を送ることができれば民はその為政者のために尽くし、国力が保障される。これが孟子の為政に関する教えの中心思想である。天下の人々は仁義のもとに集う、というのが王道の形であるが、孟子によれば、民は常により良い生活を追求するものであり、仁政を行う為政者に従うのは仁義を好むためではなく、豊かな生活を送りたいためである。こう見れば、孟子の思想の中の民は利己的な存在であることがわかる。孟子が為政について語る時、いつも民と国との利害関係について語っており、いかにすれば民を満足させることができるかということに重きを置いている。「民の意志は天の意志を代表する」とは言っているが、天の意志と国との利害関係や、天を満足させる方法などについて直接に説いているわけではない。ただ民を満足させて国を強くするための手段として、王道が最も理想であると孟子は主張し、その王道には天の意志による正当性が与えられている。

孟子の政治における究極的な目的は、強国による天下統一である。それが実現できればこの世から戦争はなくなり、はじめて民が戦乱から解放される。王道や霸道などは、この

目的を実現するための手段であり、そしてどの手段においても、天下を統一する見込みはある。もし為政者が霸道を歩むのであれば、民はその為政者のために戦わなければならない。仮に天下統一が実現できたとしても、結局、民は天下統一の過程で戦争に苦しめられた、ということになり、本当の意味で救われるわけではない。これに対して、王道は仁義による統一であるため、その過程で民が戦乱に苦しめられることはなく、常に平和な生活が保障される。したがって民の立場に立てば、為政者には王道を歩んでもらわなければならない。ただ現実的に言えば、王道と比べると、霸道の方が実現しやすい。よって、霸道を避けて王道を採用してもらうためには、王道に何か特別な意味を与えなければならない。そこで孟子が考えたのは「天の意志」という概念である。「天は民を通じてその意志を表す」という説で民の重要性を為政者に認めさせ、その上に「民の信頼を得る者は天に治者として選ばれる者である」という説で王道に正当性を与えれば、王道を霸道の上に立たせることができる。そのために、孟子は、孔子が説いたことのない「天の意志」という概念を自らの政治思想に取り入れた、と考えられる。「為政者が仁政を行えば、民の生活が改善され、それで民心を得ることができ、天下が心服してその為政者のもとに統一される」という、王道の本来の姿が、「天は民を通じてその意志を伝え、天下を治めるにふさわしい為政者を選ぶ。一国の為政者が仁政を行えば、自国の民の心はもちろん、ほかの国の民の心も得るようになる。そしてほかの国の民の心も、自国の民の心と同じように天の意志を代表する。天下が心服してその為政者のもとに統一されるのは、実は天が天下をその為政者に与えるのである」という形になって語られた、と思われる。

### 3. おわりに

以上のように、本論文では、孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について考察し、分析した。

内山は、孟子の思想における自然観と政治思想との関連について、「天——心之官——性善——仁義——王道」という論理の連環を用い、「孟子の王道とは、理法としての天の、天下における、政治の場における具体化・自己展開の結果である」と主張したが、内山の、孟子のいう「性」と「命」についての解釈と、「天」「性」「命」の関係に関する見解とは間違っていると考えられ、「天——心之官——性善——仁義——王道」という論理の連環も成り立たないと思われる。孟子の政治思想と孟子の天の思想との関係について、筆者は、「孟子のいう性と命との概念には狭義と広義の区別がなく、また、天の意志という概

念は、孟子が、下剋上となる王道に正当性を与え、霸道よりも優位に立たせ、民生重視の主張に説得性を与えるために付加した借りものであり、孟子の政治思想の中心というようなものではない」と考えるものである。

## 参考文献

文中にて引用した文献については注内で直接書誌情報を提示する。その他の文献については以下に記す。

津田左右吉（1965）『津田左右吉全集 第十八巻』岩波書店

金谷治（1965）『孟子（上）』朝日新聞社

金谷治（1982）『論語』岩波書店

鈴木修次（1984）『孟子 民を貴しと為す』集英社

キーワード：孟子、天、性、命、王道、

Keywords: Mencius, Tian, Human Nature, Destiny, Righteous Government