

## 孟子の「民本説」について

高 橋 均

天子の地位は、「天」およびその具體的行爲者である「民」の支持をまつてはじめて成立する、と孟子が説いたことは、民本説の主張として従来から多くの人々によつて指摘されてきた。<sup>注一</sup>その盡心下には、「孟子曰、民爲貴、社稷次之、君爲輕」というふうには、はつきりと天下において民が尊ばれるべきことがのべられている。天子であるためには「衆民」の支持を必要とするが、天子ばかりでなく、諸侯、大夫においてもまた間接的ながらその支持を必要とする。<sup>注二</sup>そこで、次のような發言もごく自然に出てくるのである。「諸侯危社稷、則變置。犧牲既成、粢盛既絜、祭祀以時。然而旱乾水溢、則變置社稷。」（盡心下）ここでは天子を變えることには直接ふれていないが、梁惠王下にのべられる湯、武の桀、紂放伐などからすれば、その地位を變えることができるとしていたにちがいない。<sup>注三</sup>

支配階級のイデオログであつた孟子の、そのいわゆる「民本説」とはどういう主張なのか、思想的にみてどういふ評價を與えるべきなのか、ということを考えてみたい。

〔注一〕 萬章上、五、六。

〔注二〕 孟子の民本思想は、こと孟子を論ずる人は必ず論及しているといえるくらいである。が従前はややもすると民主的思想である、ということばのもとにすませる傾向があつた。この問題を詳細に追求したものとして、重澤俊郎「孟子・獨裁的民本主義革命論」（原始儒家思想と經學 第一部 原始儒家思想）がある。氏は、孟子が貴族支配階級の存續是認のもとに、人民の利益の保護、人民の意志の尊重を強調したとして「君主が總ての權力の集中機關たる獨裁政治下にあつては、君主を通しての参政は事實上政治の全領域に及び得るが故に、現在の所謂間接民主主義に對して直接民主主義的形態に近似こそすれ、強大民權を肯定する根本思想に於いては全く選ぶ所は無い。」（同書二二六頁）とのべる。

中國の評價には大別して二つの立場があるようである。例えば梁啓雄は當時における進歩的主張であつたとして「孟子の主張は、社會の人民の情況、あるいは客觀的事實によつて説かれてゐる。この主張は民本思想に富み、あるていど唯物論的色彩をもつてゐる。孟子は當時の託古の影響をうけたため、先王に法つとることを主張したり、復古的色彩もつよいが、實質的には救世的作用をもつていたのである。……民主思想こそ孟子の進歩的思想で

ある。」とのべる。一方、湯一介は反動的主張であつたとして「孟子は、農奴制度の核心を保存しようとしたため、さかんに「民爲貴」「與民同樂」などと主張した、がいずれも現實社會の根本問題を解決することはできなかった。全般的にみて、孟子の政治思想は保守的であつた。」とのべる（關於孟子思想的討論「光明日報」・六一・九・一九、學術動態）

侯外廬編著、中國思想通史は、一九四九年版では、孟子の輝しい命題で「古代的民主」（同書三〇六頁）と高い評價を與えているが、五七年版では評價を變えて「……從後一點看來、孟子的思想在一定的條件之下有着重視人民的因素」（同書卷一、三九二頁）とのべるに止まる。

〔注三〕 是故得乎丘民而爲天子、得乎天子爲諸侯、得乎諸侯爲大夫（盡心下）

〔注四〕 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）

(一)

この問題を考える場合、まず検討を必要とするのは「民」ということばが示している實質的意義についてである。それについては、梁惠王上、公孫丑上などの敘述から「商賈」「行旅」「耕者」が含まれると考えてよからう。これらの人々は、また「庶民」とか「小人」とか「野人」などと呼ばれて、被支配階級を形づくつていた。<sup>注一</sup>これに對して、「君子」すなわち「君・諸侯・卿大夫・士」がいて當時の

支配階級を構成していた。<sup>注二</sup>孟子は、天下を構成する君・諸侯・卿大夫・士・民の間にどのような關係を認めていたのであろうか。

たとえば、君・卿との關係について、萬章下に次のような敘述がみえる。「齊宣王問卿。孟子曰、王何卿之間也。

王曰、卿不同乎。曰、不同。有貴戚之卿、有異戚之卿。この貴戚之卿・異戚之卿とは、趙岐の注するところによれば、<sup>注三</sup>内外の親族の卿と有徳で卿となつた者との違いである。孟子は貴戚の卿、すなわち君と血縁關係にある卿について、

「君有大過則諫、反覆之、而不聽、則易位」といい、また異戚の卿、すなわち血縁關係をもたない卿については、「君有過則諫、反覆之、而不聽、則去」という。貴戚の卿は、君に「大過」がある場合には諫めるが、それが聞き入れられない時には、君を交送しなければならぬ。これにたいし、異戚の卿は、諫めて聞き入れられない時には、貴戚の卿とちがつて、自から、君臣關係を絶つてそこから去ることが出来る。この相違は、血縁關係の有無によるのであろうが、この兩者に共通していることがある。それは、貴戚・異戚の卿とも、君との間に君臣關係が立するためには、つねに一つの條件を必要としていることである。その條件とは、君が、まず君としての正しい行爲を示さなければならぬことで、この條件が充たされてはじめて君臣關係は成立する。これはたんに、君と卿との間ばかりではない。

たとえ、離婁下に「孟子曰、無罪而殺士、則大夫可以去、無罪而戮民、則士可以徙。」とあるように、大夫と士との場合も同様である。大夫と士との場合もまた大夫は大夫としての行動が要求され、その條件の下に大夫と士との關係が成り立つている。以上から、君・卿大夫・士の間に君臣關係が成立するためには一つの條件を必要とするが、もしその條件が満たされない場合には、君臣關係を破棄する自由が許されていたのではないかと考えられる。この破棄する自由があることは注目していいかと思う。

君・諸侯・卿大夫・士の間に成立する君臣關係には、必ずしも絶對的・一方的な服従は必要としないのではない。離婁下によれば、君に對する臣の態度は、臣に對する君の態度によつて決められるという。君と臣とは、つねに、腹心と手足の間がらとは限らない。土芥のように扱われると、寇讎のように對するのである。このことから、臣は君に對して自主性をもつており、それが臣という立場に制約されるものではないことがわかる。

次に、民について考えてみよう、民についても、君・卿・士の間に存在したような關係を認めることができるだろうか。

孟子は、天下に君たるもの、民に仁政を施すべきことを再三にわたつて説いている。君であるためには、まず民を保護し民の信望を得なければならない。具體的にいうと、そ

れは、經界を正すことであり、民に對して刑罰を少くし、税金を軽くし、農事に務めさせることによつて日々の生活を安定させることである。そういうことを行いうる君には、水が低地につくように民は歸服する。これが仁政なのである。そこで、君が一たび仁者であることが認められると、その君との間には極度の依頼關係が成立するようである。たとえば、「孟子曰、霸者之民、驩虞如也。王者之民、皞皞如也。殺之而不怨、利之而不庸。」（盡心上）とある。覇者の民が、その恩惠を表面に出して喜ぶのに對し、王者の民は、絶對的な心服を下すという。さらに、次のようにもいわれる。「孟子曰、以佚道使民、雖勞不怨、以生道殺民、雖死不怨殺者」（盡心上）いくら「勞」せられても、また殺されるような場合でも、然るべき理由さえあれば「怨」の生ずる餘地はない。

以上に指摘した君・臣と君・民を結ぶ關係の差異は、何が原因となつて生まれてくるのであろうか。

盡心上に、「孟子曰、待文王而後興者、凡民也。若夫豪傑之士、雖無文王猶興。」とある。庶民とすぐれた士とを區別するのは、文王のような仁者の「大化」を必要とするかどうかである。<sup>注六</sup>庶民がつねに仁者の「大化」を必要とし、そうしてはじめて善道に向うことができるのにたいし、一方の士は、自力で身を立てることができると、「無恒産而有恒心者、惟士爲能、若民則無恒産、因無恒心。」（梁惠上）こ

の文によると、民は士と違つて、恒産が無ければ恒心を保ちえないものだから、そのためには、保護を加えて恒産を保證し恒産を保てるようにしむける必要がある。では民はなぜ恒産がないと恒心を保ちえないのか。

その離婁下に、「孟子曰、人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之、君子存之。」とある。この「庶民はこれを去り、君子はこれを存する」ものが何んであるのか問題となるが、後文に「舜明於庶物、察於人倫、由仁義行、非行仁義也」とあるところから明らかのように、仁義を指していると考えられる。とすれば、庶民が去り、君子が存しているものが仁義であることがわかる。また同じ離婁下には「孟子曰、君子所以異於人者、以其存心也。君子以仁存心、以禮存心」と記されている。君子は、つねに「仁・禮」を心にかけている。この「仁・禮」を心にかけているか否かが「君子」と「人」とを異ならせる要因となつているのである。

われわれはここに記されている君子と庶民とを差別しているものに注目する必要があるだろう。

というのは、君・諸侯・卿大夫・士の間に、前述したような関係が存在するというのも、外ならぬそれらの人々が本然的に仁義を備えているからではないだろうか。仁義を備えている人々だからこそ、相互に仁義を紐帶として君臣關係が成立し、<sup>註七</sup>「破棄する自由をもつた君臣關係」が成立したのではないか。だから、この「破棄する自由をもつた

君臣關係」が成立するためには、大きな制約があることを忘れてはなるまい。また、この差が庶民が君子とちがつて被保護者とみなされる理由になるのではないか。すなわち、本然的に仁義を缺いているはずの民に對する認識が、<sup>註八</sup>恒産がなければ恒心を保ちえないという差を生ずるのであり、文王の感化をまつてはじめて善道に向うことができるのべさせるのであろう。そのため、君・民間には、君・臣間にみられたような關係が成つ立つはずがない。それに代つて、君は仁を缺いている民を保護するという關係が成立し、民は仁者である君には絶対的な服従を示すことになる。

天下を構成している、君・諸侯・卿大夫・士・民の關係が以上にのべたようであるとすると、民は天下においては、その主體性を喪失した存在とされていたのではないだろうか。

孟子曰、爲政不難。不得罪於巨室。巨室之所慕、一國慕之、一國之所慕、天下慕之。故沛然德教溢乎四海。

(離婁下)

<sup>註九</sup>ここには、君の治政に對する判斷が、巨室、すなわち賢卿大夫によつていことが説かれている。ということは、君の治政は、直接には巨室にまで及ぶためである。當然のことながら、ここからは民が排除されている。そして、巨室を下限として、巨室の支持するところに一國の支持があり、一國の支持に天下の支持が集中するのである。同じく離婁

上の

孟子曰、人有恒言、皆曰天下國家。天下之本在國、國之本在家、家之本在身

という一文は、これをより明らかに示していると思う。この「家」とは、やはり趙岐のいうように、<sup>注一〇</sup>卿大夫を指すと考へるべきであろう。するとこの文も、前文と同じように天下が卿大夫の家を本にしていることを示していると考えられる。

以上から、天下において、主體性をもつ構成者は、君・諸侯・卿大夫・士までで、民は排除されてその保護下にあり、とするのが、孟子の理解ではないかと思う。

〔注一〕 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……（梁惠王上）

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、則天下之民皆悅、而願爲之氓矣。（公孫丑上）

ただここで注意しなければならないのは、右の例文によれば、士（仕者）も商賈や耕者と一緒に記載されていることである。しかし、士には「王之朝」ということ、また隨處に「卿大夫士」などというふうに、士と卿大夫とを併記していることから考へて、當時すでに士と民とに明瞭な差別ができたかかっていたと見てよいのではなからうか。

この點について、呂振羽氏が孟子の「民」を仕者・耕者・商賈・行旅として、新興封建地主階級であるとし、「小人」を農奴としてゐるが、はたしてそうだろうか。孟子の「民」と「小人」とは同一者をさし、「士」を除外して、被支配者階級の人々であると考えられるべきだろうと思う。（參照、中國政治思想史、第五篇第四章 沒落期封建領主的政治學說 一九五頁）

また楊榮國氏のように「民」とは奴隸から解放された自由民をさし、當時の奴隸は「氓」とよばれていた（參照、中國古代思想史、第六章 二 孟子的思想 關於民與氓）という説もあるが、「民」と「氓」とに區別があるようには思えない。

呂・楊兩氏のように、「民」を當時の新興地主階級とか自由民にあてようとするのは、それによつて孟子の民本説をこれら新興階級の立場にたつ思想として理解しようとするのである。

〔注二〕 參照 增淵龍夫 筑摩書房版 世界の歴史Ⅲ 所收「左傳の世界・公と大夫と士」

〔注三〕 趙注曰、孟子曰、卿不同。貴戚之卿、謂内外親族也。異姓之卿、謂有爵命爲三卿也。

〔注四〕 孟子告齊宣王曰、君之視君如手足、則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬、則臣視君如國人。君之視臣如土芥、則臣視君如寇讎。

〔注五〕 夫仁政必自經界始（滕文公上）

孟子對曰、地方百里而可以王。王如施仁政於民、省刑罰、薄稅斂、深耕易耨、壯者以暇日、修其孝弟忠信、入以事其父兄：

（梁惠王上）

民之歸仁也、猶水之就下、獸之走壙也。（離婁上）

〔注六〕 凡民無自知者也。故須文王之夫大化、乃能自興起以趨警道。若夫蒙傑才知千萬於凡人者。(趙岐注)

王念孫廣雅疏證云、……高誘注云、凡草庶草也。以此準之、則凡民猶云庶民。(熊循・孟子正義)

〔注七〕 孟子曰、居下位不以賢事不肖者、伯夷也、五就湯、五就桀者、伊尹也、不惡汙君、不辭小官者、柳下惠也。三者者、不同道其趨一也。一者何也。曰仁也、君子亦仁而已矣。(告子下)

これに關連して、中國思想通史が、「仁は君子が尊爵を受けることのできる定義であり、不仁は被統治者階級が奴役を受ける理由である。」(卷一、三二七―三八頁)とのべていることも参考になる。

〔注八〕 このように考えると、民においては性善説が成立しないことになるかもしれない。これは孟子の思想における單なる矛盾なのだろうか、それとも性善説にも限界を認めるべきなのだろうか、さらに分析を必要とする。

〔注九〕 巨室、大家也。謂賢卿大夫之家。(趙岐注)

〔注一〇〕 天下謂天子之所主、國謂諸侯之國、家謂卿大夫也。

(趙岐注)

(三)

以上にのべたような、主體性を喪失し、つねに君によつて保護される必要があるという民と、前述した、天の具體的行爲者として天子の地位を承認する民とは、同じく民についてのべるものでありながら、まるで異なつた評價のしかたである。民についての、この二つの理解は彼の思想

の中でどう關わつているのだろうか。

結論から先にいうと わたくしは、一見、民權の伸長をはかるもののようにみえる「民本説」の提出が、民は本然的に仁義を缺き、つねに保護されなければならないという理解とそれほど差のあることではない、というよりむしろ表裏の關係をなしているのではなからうか、と考える。

というのは、前述したように、君をまたなければ生を全とうしえない民に對して、その生を保證しうる能力をもつていることが、君であるための、もつとも基本的な條件である。この民生を保證することは、仁の具體的行爲であつたから、君とはまさに天下における最高の仁者であり、その仁者は全ての民を保護しうる能力を備えていることが必要であつた。離婁上に、夏殷周三代について、天下を得たのも失つたのも、仁を得ていたか否かであつた、とのべたあと、

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。

と記している。士庶人の仁がわずか身を保ちうるだけなのにたいし、卿大夫のそれは宗廟を、諸侯のそれは社稷をと、次第に仁の及びうる範圍を擴大して、ついに天子に至つては四海を保ちうるものでなければならぬとしている。また盡心下には、

不仁而得國者有之矣。不仁而得天下、未之有也。

ともある。國の公には不仁者でもなれるかも知れないが、天子は、絶対不仁者であつてはならないのである。そこで、天子の有資格者を探すため、あらゆる可能な方法がとられなければならない。その方法が、禪讓であり、父子繼承であり、放伐であつて、このことが、孟子が革命を是認する理由でもあつた。だから彼の考えによれば、天子は、天子であるまゝに、天子にふさわしい仁者でなければならぬ。そして、この仁者であることの證しとして提出されたのが、當の被保護者である民の支持ということではなかつたか。

ところで、「民本説」が成立するためには、さらに當時の民に與えられていた役割りを考へてみる必要があろう。

「賢者與民並耕而食、饗殫而治」といつて、階級分化を否定する神農者許行の徒に對する孟子の反論は、次のようである。すなわち、天下百工の事は、とても一人の身では治めきれない。しかも、その事の中には、大人にまかされる事、小人にまかされる事があるとして、

故曰、或勞心、或勞力。勞心者治人。勞力者治於人。治於人者食人、治人者食於人。天下之通義也。(滕文公上)とのべる。ここでのべられる、勞心者<sub>II</sub>治人<sub>II</sub>食於人、勞力者<sub>II</sub>治於人<sub>II</sub>食人という機能による分化は、孟子においてはまさに天下の「通義」なのである。そして、ここで民に與えられている役割りこそ、支配者階級の經濟的基盤を形作るものである。

孟子曰、有布縷之征、粟米之征、力役之征。君子用其一、緩其二、用其二、而民有殍、用其三、而父子離。(盡心下)

無君子莫治野人、無野人莫養君子。(滕文公上)

このような民の位置づけは、支配者階級のイデオログとしての孟子からすれば、ごく當り前のことである。そして、この立場からみて、とくに土地に固定し、確實に「布縷之征・粟米之征・力役之征」を獲得できる農民は、もつとも重視されるべき人であつた。

戰國策秦策に、

頓子曰、有其實而無其名者、商人是也。無把鋤推耨之勞、而有積粟之實、此有其實而無名者也。無其實而有其名者、農夫是也。解凍而耕、暴背而耨、無積粟之實、此無其實而有其名者也。

とあるが、當時の農民の實情をよく物語っていると思う。「其實」「其名」ということが必ずしも明瞭ではないが、民には實情からはほど遠い名目的な優遇がふんだんに與えられていたのであろう。孟子が、「民は貴く、君は輕い」という發言にしても、裏に戰國策にのべられたような實情を踏まえての發言ではなかつたらうか。

以上から孟子の「民本説」とは、當時の君と民との支配・被支配の關係を肯定し、それを支配者の立場にたつて、合理化しようとした、主張であつたように思う。だから、

「民本」という考え方の中に、仁者による民生の安定、民の保護という側面は強調されながらも、民の側からする民自身の権利を伸長させようとする配慮が、まつたく缺けていたのは、ごく當り前のことといわなければなるまい。

さいごに、「民本説」が當時の社會にどのように受け止められたかということに觸れてみよう。

その主張が、當時の諸侯に對して、仁政を施すことによつて、經濟的手段を奪われかけていた民を救濟させようとする意圖をもつていることは否定できない。しかし、このことは、諸侯の要求と必ずしも一致するものではなかつた。

というのは、孟子の主張する仁が元來、宗法制の中から生れた血縁關係に本づく倫理であつて、その仁を擴大して天下の關係までも律しようとしたところに、問題がある。そして、仁を紐帶とするかぎり、そこには利という觀念の入りこむ餘地は限られていたはずである。というより、仁と利とは、本來的に矛盾する觀念でさえある。ところが、當時の諸侯はいえ、宗法制度を打破して、仁に代る利によつて新しい秩序を作ろうとしていた。<sup>注四</sup>これが、孟子の説く仁政が、諸侯に受け入れられなかつた理由である。

では、彼の主張は、當時の諸侯にとつて何らの魅力も與えなかつたのだからか。

梁惠王下に、鄒穆公と孟子との次のような對話が、記されてゐる。

鄒與魯國。穆公問曰、吾有司死者三十三人、而民莫之死也。誅之則不可勝誅、不誅、則疾視其長上之死而不救、如之何則可也。孟子對曰、凶年饑歲、君之民、老弱轉乎溝壑、壯者散而四方者、幾千人矣。而君之倉廩實、府庫充、有司莫以告。是上慢而殘下也。……君行仁政、斯民親其上、死其長矣。

ここで孟子は、民が穆公の命に背いた原因を明らかにし、その治政を批判しながらも、もし穆公が民に仁政を施すならば、上に親しみ、長のためには命をも捨てるようになることを説いている。これは穆公に、民を自分の秩序下に組み入れるための有力な手懸りを示唆したことと思われる。しかもこの場合、仁政を行いうる人が君一人であることは、君のみが民生を計りうるのであつて、保護・被保護の關係が、仁者である君一人と民との間に成立することを意味している。そこに、仁政なるものが、宗法社會から生れたものでありながら、後に中央集權國家理論となりえた可能性がひそんでいたように思う。(一九六四・二・二〇)

〔注一〕だから「民」の支持、承認なるものも結局は孟子の觀念的所産であつたといえよう。そのことは、民の行爲がもともと天の意思という多分に觀念的なものの具體的表れであるという論理から容易に見とることができるところであろう。たとえば、實際に燕で子噲と子之の間に禪讓が行なわれると、國を亂す行爲として討伐さ

(十四頁下段へ)



それらの示す意義は極めて大と見做される。そしてかかる意義をより闡明ならしめた契機、すなわち各章における紀年の意義は、今や極めて明白でありかつ大である。とまれ、これらは單に上掲諸章にのみ止まらず、また全戰國策諸篇に及ぶ重要點と言へるであらう。

〔注〕 1、贊曰、春秋之後、七國並爭、秦兼諸侯、有戰國策。漢與伏秦定天下、有楚漢春秋。故司馬遷據左氏、國語、采世本・戰國策、述楚漢春秋、接其後事、訖于天漢。(漢書卷六十二)

2、世本については、孔穎達が「世本轉寫多誤、其本未必然也。」(春秋左氏傳、宣公二年疏)、「今之世本與選言不同、世本多誤不足依據。故杜以史記爲正也。」(同上昭公三十七年疏)と批判した如く、その傳來に疑義が存したものであり、しかも今日では、漢魏遺書鈔(清王漢編)、幾輔叢書(清王顯編)、槐廬叢書(清孫馮翼編)等所收の内容片々たる輯逸

(二十三頁下段より続く)

れなければならぬとのべているが(公孫丑下)、その討伐しうる人として「爲吏、吏則可以伐之」というだけでは、權力者にとつていくらでも都合よく解釋できるのである。

〔注二〕 夫仁政必自經界始、經界不正、井地不鈎、殺祿不平、是故暴君汚吏必慢其經界、經界既正、分田制祿、可坐而定也(滕文公上)

〔注三〕 孟子曰、仁之實、事親是也。(離婁上)

本を見るにすぎない。

3、蒯通者、善爲長短說、論戰國之權變、爲八十一首。(史記卷九十四)

4、通論戰國時說士權變、亦自序其說。凡八十一首。(漢書卷四十五)

5、羅根澤「戰國策作於蒯通考」・同「同上補證」等、金德建「戰國策作者之推測」(古史辨卷四)參照。(六所收)

6、四庫全書總目に、「今考其書、實宋姚宏校本也。」(史部)とある

如く、高誘注本の舊を留むる書は、宋の姚宏の校本である。そして、この系統の代表書は、清の黃丕烈が姚宏の不備を正し、札記と共に刊行したところの刻川姚氏本戰國策(黃氏選)と目される。

7、「E」は西周策に見えるものであるが、史記秦本紀に、「韓徵甲與粟於東周、君恐云々」とあることから、やはり東周における事態を傳えると考えられる。

8、拙稿「戰國時代人の生命意識について」(東京教育大學文藝部紀要第四輯) (本學助手)

親親、仁也。敬長、義也。(盡心上)

仁之於父子也、義之於君臣也……(盡心下)

仁とは、一般に人間對人間の關係であると説明されるが、それが決して普遍的一般的人間關係を指すものでないことは、右の例文がよく示している。

〔注四〕 增淵龍夫、「中國古代の社會と國家」、第一篇、官僚制の成立とその社會的性格、第一章・戰國官僚の一性格 參照

(大學院博士課程)