

Title	〈孟子の義〉 研究史
Author(s)	吉永, 慎二郎
Citation	中国研究集刊. 5 P.1-P.11
Issue Date	1988-01-10
Text Version	publisher
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/60893">https://doi.org/10.18910/60893</a>
DOI	10.18910/60893
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

## 〈孟子の義〉研究史

吉 永 慎 二 郎

本稿は、近代以降の孟子思想の研究において特に義の問題がいかに論ぜられてきたかについて、先学の諸研究の成果とその変遷について概観し、もって今後の研究の課題と方向についての展望を試みようとするものである。

(一)

周知のように、明治期の中国哲学史研究は、西洋哲学（主として独・英・米）の影響のもとに、伝統的な儒教教学の再解釈という方法による研究が主として東京を中心に明治三十年代に盛んとなり、他方、清朝考証学の学風を継ぐ実証的方法による研究が京都を中心として四十年代に盛んとなった。

前者の始めての成果として井上哲次郎門下の遠藤隆吉の『支那哲學史』（一九〇〇・明治三十三年、金港堂書籍）が出版される。ここでは孟子の義の問題は、孟子の学説の孔子に異なる所三条、即ち「(一)性善を主張すること、(二)仁義を併唱すること、(三)主観的なること」（遠藤・前掲書）の二つに挙げているに止まる。

だが、続いて出版された中内義一の『支那哲學史』（一九〇三・明治三十六年、東京博文館）では、仁義をとりあげてこう述べる。「仁は先天的に心靈の奥底に存する愛情の發動にして、義は人類相互の間を處理する第一原始的道德法則の認識のみ。兩者相待つてその用を全うすべきは言ふまでもなきことなれども、その本来の特質全く異なり。然れども是れ怪しむに足らず、宇宙間に、道德法則の自ら存在せるあり、天はその表示にして、人は之を直覺し得べきものと為せるは、古來北方思想の特徴にして孟子また之を傳承したるのみ。」（中内・前掲書）

また、早稲田で学を講じた綱島栄一郎の講義は『春秋倫理思想史』（一九〇七・明治四十年、早稲田大学出版部）にまとめられたが、その中でこう述べている。「仁を徳とすれば義は義務である。孔子は仁の一字を説き孟子は之れに加へて強く明らかに義の一字を説き出だした。是れ一つは社會風紀の變遷上やや峻厳なる客観的法則を設けて肆然たる當時の人心の傾向を防ぐ必要上の結果とも見るべきであらう。實に正義の權威の枉ぐ

可らざる尊嚴性について、述べた所は孔子の倫理思想に見ることの出来ぬ孟子特有の思想として光彩を放つてゐる。彼れは義を以て其れ自らにて自明なる直覺的のものとなし一切の理由條件（所依）を離れて絶対的に吾人に課せらるる命令と見たのである。」（綱島・前掲書）

中内や綱島に見られるのは、(1)孟子は仁とは全く原理を異にする義を提起した、(2)義を万人が自明のものとして自覚し得る道德的、客觀的法則と見ている、という共通する二点の指摘である。この指摘自体は今日でもなお検討されるべき課題としての新鮮さを失なわないのであるが、彼らの見解は実証的な論証の帰結としてのものでなく、西洋哲学のインスピレーションからの直観的な指摘であつた。

ついで、このような指摘のかわりに、実証的な論述が基調となりその分だけ伝統的經学の考証により多く依拠する所の、宇野哲人『支那哲學史講話』（一九一四・大正三年、大同館書店）があらわれる。宇野はこう述べる。「彼が仁義を重く説いた理由は如何、蓋孔子は仁を説く。孔子の仁は差別的の博愛であるが、また四海の中皆兄弟なりといふやうな點は博愛と誤解される虞がある。當時楊朱、墨翟の學が大いに流行して、天下の人は楊朱の學を奉ぜざれば墨翟の學を奉ずるといふ有様であつた。へ中略へ墨子の兼愛は仁に近くして義を缺き、楊子の為我は義に近くして仁を缺いて居る。そこで孟子は仁義を説いて二家の説を排斥したのである。」（宇野・前掲書）

宇野のこの論理が、北宋の程子の「楊子為我、亦是義。墨子兼愛、則是仁。惟差之毫厘、繆以千里、直至無父無君如此之甚」（二程全書・卷十六）に拠ることは言うまでもない。ここで宇野は程子に依拠して、対立諸學派との論争上の要請から孟子が仁義説を主張したとの見解を提示した。この見解は程子・朱子に依拠する伝統的なものであるだけにその後の學説に濃く影をおとしていく。

宇野の実証的方法が宋學流であるのに対して、宋學流を排して清朝考証學の方法に拠つたのが京都學派の狩野直喜である。その『論語孟子研究』（一九七七・みすず書房、但しその原稿は一九一五・大正四年）に云う。「儒家の所謂義も、仁と相對して考ふるときは、仁は博く物に及すを以ていふ。即ち仁を施す対象は人にあり。義は裁斷なり。物事起るに及び、己れが之れを如何になすべきか否かを裁斷す。即ち人に属せずして己れに属す。董仲舒云ふ。春秋之所治。人與我也。所以治人與我者。仁與義也。以人（仁）安人。以義正我。故仁之為言人也。義之為言我也。云々、といへり。即ち義を以て己れに属し、而して仁と同じく之れを貴ぶ。」（狩野・前掲書）

狩野が義を「裁斷」とするのは清朝考証學の大家・戴震の語に従うのであり、仁が他者への原理、義は自己を律する原理と云うのは全く清朝考証學が回帰せんとする漢代の儒者・董仲舒からの演繹である。ただ董仲舒の「義を以て我を正す」というのと、「己れが之れを如何になすべきか否かを裁斷す」と狩野

が言うのとは明らかに内容を異にするが、狩野はむしろ董仲舒の言を戴震にひきよせて、より主知的に解しているわけである。

その後、高田真治は『支那思想の展開』（一九四〇・昭和十九年、弘道館圖書）において、戦国社会のエートスである利に對して義が説かれたという視点を提起してこう述べる。「仁とは要するに慈愛の心であるが、戦国時代になると慈愛だけでは兎角弱い方に傾き易く、それでは戦国の社會に適應しないので、そこで義といふことを合せて説いて仁に強靱な正義の觀念を注ぎ込んだものと思はれる。へ中略へ自分を正しくするのが義である。取るべきものは取り、取るべからざるものは取らない、為すべき場合にそれを正しく行ふといふのが、義の觀念である。時代が進んで戦国時代となると権利思想といふものが社會に台頭して来たので、この権利思想を規定制約するために孟子は仁に合せて義と云ふものを説いたのであろう。」（高田・前掲書）

つまり高田は利↓義という思想的対立の図式が戦国時代の主要な状況だと言うのである。更に又高田は字野を踏襲して程子に依拠して言う。「孟子が当時の思想界に圧倒的の勢力を持ってゐた楊朱墨翟の思想を排撃したのは、墨子の無差別平等的の兼愛思想が仁に似て仁に非ず、楊子の極端な利己的個人主義である為我思想が義に似て義に非ず、似て非なるものが最も眞物を紊すことを恐れて、これを黜けたのである。」（同上）

高田によれば孟子は「似て非なるもの」に對して「眞物」を對置したのであるから、墨子の兼愛（仁に似而非）に對して仁

を、楊子の為我（義に似而非）に對して義を説いたことになる。つまり高田の図式はこうなる。

仁↓兼愛・墨子

義↓為我・楊子

とまれ文献実証的な方法に従う諸家の見解はいずれも前近代の董仲舒・程子・戴震等の説を襲うことから成立しているのである。

(二)

近代の中国哲学研究の主流である文献実証主義的な方法をふまえ、新たに興った甲骨金文の文字学的方法と、原始民族社會の研究を参照することによって、注目すべき成果が加藤常賢によつてもたらされた。『禮の起原と其發達』（一九四一・昭和十六年、其の後に『中国原始觀念の發達』と改題して一九五一・昭和二十六年、青龍社）において、加藤は「解釈を起原と見る」態度を退け、古代におけるタブーの神聖觀念↓礼思想↓道德思想という發展過程を提示し、礼の起原を古代社會におけるタブーの觀念に求めその發展をあとづけた。

ついで戦後にもなされた『中国思想史』（一九五二年、東京大学出版会）では、これをふまえて孟子の義を次のように説く。「普通孔子は「仁」を言ったに過ぎないのに、孟子は「仁義」を言った。その間に差違があると見られている。が實は孔子の仁の定義である「己に克つて禮を復むを仁と為す」語を見ると、先に説明した如く、「仁」とは忍の意で、この定義の「己に克

つ」とあるのはそれを指している。するとこの定義は「忍」と「禮」とに縮約できる。「忍」と「仁」とは同義であるから「忍と禮」は「仁と禮」なのである。孟子は「禮」は少儀小節の意と考えたから、その内容を探って「義」の語に代えたに過ぎない。かく見ると、孟子の「仁義」は、孔子の仁の定義を縮約したに過ぎないことが解る。」（『中国思想史』所収「正統的思想」）

加藤の言うのは、「孔子の思想の中心は禮の遵奉であって、禮の觀念を除外しては孔子の思想は解らない」（『禮の起原と其の發達』）のだが、その孔子の言う礼とは倫理的に解釈された礼であって單なる外的形式ではなく倫理的精神を内包するものであった。ところが、孟子になって「仁を愛のみによって説く」（同上）ようになり、仁から礼の觀念が除外されてしまった。そこで仁に内包されていた礼の内容を孟子は「義」とし、その外的形式を礼とするようになった、というのである。

また、加藤はこうも言う。「孟子の言う「義」とは「自忍」或は「不忍人」の實現の方途限界を示したものである。これは一方墨子の兼愛に對立し、他方楊朱の「為我」と對立する。」（前掲「正統的思想」）

ということ、加藤の思想的對立の図式は次のようになる。

義↓兼愛・墨子

義↓為我・楊朱

そして加藤の見解は、

1、孔子の仁が孟子の仁義へと展開した  
2、仁が義ののっとって實現されることを孟子は仁義と稱した

とまとめられよう。したがって先の図式において、兼愛や為我と對置される義は、あくまで仁と共に體現される義であって仁と切り離された義ではない。つまり加藤の見解では、義はあくまで仁に付随するものとされ、義自体の道德的法則としての自立性とその根拠は開示され得ないのである。加藤は仁から仁義への思想的展開のメカニズムは一応論証し得たが、孟子における義觀念の確立とその意味というふみ込んだ視点にはたち至っていないのである。

### (三)

戦後、これらの成果を文献実証的な研究の上にとり入れて、孟子研究のその後の定論を形成する役割を担ったのが金谷治である。金谷の孟子研究は、武内義雄の孟子の年代・事蹟及びその書に関する精密な考証の基礎の上に、先行諸説も取り入れて形成されていると見ることができ。

金谷は「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・創刊号）においてこう言う。

「仁は要するに己を包み調和的な全体世界に即して考えられているのである。その發動に際して、現實世界の差別相が無視されないのはもとよりであらう。孟子に於て、現実の差別相に注目して考えられた義の徳は、このようにして孔子の仁に既に内

藏されていたのである。」と。これは加藤の仁↓仁義の展開説と相応している。

又、更に「孟軻の義が前述のように差別相を重視する徳であることは、それが差別を非とする墨翟に對抗して生まれたものであることを暗示するものであろう。蓋し孟軻は愛の誠心の發現に方って、親疏などの現実の差別相が無視しえないことを知り、兼愛は人情に背くものであるとして、特に義を強調するに至ったのである。」（金谷・前掲論文）というのは、宇野・高田などが程子の言に拠って指摘した他学派との対立関係の図式に相応する。

のみならず、金谷はここで孟子が仁義説を形成するに至った（即ち義の觀念を確立するに至った）主要なモメントを、この対立学派との論争上の要請に在るとする見解をはっきりと提示するに至っている。その後この見解は更に明快に「恐らく、孟子は、一面で楊朱の爲我に對抗して、仁愛を協調してそのかたくなな心の窓を開こうとしながら、他面では墨翟に對抗して、愛の心に親疏の差別のあるのは否定しえない本質的なことだと主張するために、新たに義の徳を説くこととなったのであろう。」

（中国古典選『孟子』朝日新聞社・所収「仁義説の形成」一九七七）と述べている。

つまり、金谷の仁義説の形成に関する見解は二つの要素から成り立っている。一つは、仁↓仁義という内在的展開という加藤の説、二つは楊・墨との思想的対立から仁義説が形成され

たという、程子—宇野・高田の説を発展させたもの、である。

そしてこの二つめの要素については金谷は高田と異なる（正反対の）対立の図式を描いたわけである。つまり、

仁↓爲我・楊朱

義↓兼愛・墨翟

という思想的対立である。

このような金谷の見解は五十年代から七十年代にかけて定論的な位置を占めることとなった。

ところで、そもそも孟子の義とはいかなる概念なのかという概念規定については金谷の見解は必ずしも明確ではない。「要するに義というのは現実の差別的な事態に対処して適宜の態度をとる徳」（前出「仁義説の形成」）と、戴震・狩野に沿って裁断を以て義の内容としている反面、義とは「仁心の発露に際してその対象に應じて自然に起ると考えられた差異、すなわち親疏・貴賤の区別」（同上）と、加藤の見解に由ったりもしている。

このような義の内容の多義性を、孟子本文そのものの用法に即して帰納的に分析し、義の内容を規定しようとしたのが宇野精一であった。

宇野精一は高田の「義↓利」の図式をふんだ上で、利と対立する義は「廉介」を内容とし、これは孔子の義とも通じるものであるとする。そして二つめには孟子特有の義としては、「羞惡之心」（告子上）としての義があり、三つめには「義之

實、從兄是也」(離婁上)という氏族社会の道徳規範即ち「彝倫」としての義があるとする。

これら三種の義は「人が先天的に具有する徳であること、同時にそれは決して固定された具体的なものではなく、實踐に當つては主観的に判断されなければならない」(一九六三年『高田真治博士古稀紀念論集』所収「孟子の義について」)のであつて「その主観性を強調するのは孟子に始まる」(同上)としてゐる。

宇野のこの指摘は義の内在的性格＝義内を言い当てているものとして妥当であろう。が、その義内のメカニズム、そしてそのような義觀念が孟子によって確立される必然性、及び義の孟子思想における意味などの問題の解明こそが探求されなければならぬ。

因みにこの宇野論文の帰納的方法(用例の分類↓概念の規定)を形式的に踏襲するものとして、浅井茂紀「孟子の義の一考察」(千葉商大紀要第十四巻、一九七六年)があるが、用例の分類という域を出るものではない。

一体、このような帰納的方法による用例と概念の分類というのは、分類ということ自体を目的とする限りは積極的な意味をもたない。そのように分類された概念を統一する新たな概念像を設定し得てこそ、始めて意味を持つのである。

その意味で宇野精一が孟子の義を三種に分類し、それらから「主観性」という統一概念を導いたことは評価されてよいが、

それは義という概念像の全体を解明するには未だ余りにも茫漠としてゐる。

(四)

このような哲学史研究の流れとは別に、注目せねばならない今一つの流れがある。それは社会思想的及び歴史的観点からの古代哲学史へのアプローチという方法によるものである。

その嚆矢として挙げねばならぬのは小島祐馬の論考『社会思想史上における「孟子」』(カルピス文化叢書三・一九六七年)であろう。

小島は、まず孟子の仁義を家族相互における「愛敬の心」の発展したものとし、孟子が孔子と異なる点は、この仁義を個人の徳目として提起するのではなく、社会の構成原理として提起した点であるとする。

小島は云う。「先ず私の注意をひくのは、孟子が社會を、利益によって結ばれた社會と、仁義によって結ばれた社會との二つの類型に分ち、その長短得失を論じてをることでありませう。

これは實に孟子獨特の考であります。中國古代にその類例を見ないところでありませう。ハ中略Vこの孟子の社會觀は、きほめて素朴な形ではあります。それから二千數百年後獨乙のテソニースの唱へ出したゲマインシャフトとゲゼルシャフトの考え方と根本的に一致してゐるもののあるやうに思はれます。」

(小島・前掲書)

そして孟子の義の性格を小島は、「仁の愛に対して義の敬が、

両者の本質をもっともよく表はした文字」(同上)だとし、その仁とは「社會結合の紐帶」(同上)であり、義は「社會の秩序を維持する作用をなすもの」(同上)なのであって、この両者が本来人間に先天的に内在するものだとする所が、孟子の孔子と大いに異なる点だとする。

つまり、孔子にあっては「社會の秩序を維持する作用」は外在的他律的な礼が担うものだが、「孟子の禮は、廣い意味の義の中に含まれるもの」(同上)である。

このような孔子と孟子の思想の違いを、小島は、その歴史的社會的背景に依ると言う。孔子の時代は礼が現実機能した氏族共同體が健在であったが、孟子の時代はこの氏族共同體が家長制的な専制國家によって崩壊しつつあり、社會は実體的國家としては家族という單位と、その上の氏族をとり超えた國家という單位とに兩極化しつつあった。そしてこれら國家が共有する世界が天下という理念的の世界として構想されていたと言う。

したがって「家族社會の紐帶である孝と、氏族社會の紐帶である禮とが、二元的に結びついたものが孔子の社會道德となった」(同上)が、「孟子は社會の原形を家族社會において捉へるだけで、氏族共同體といふものを考慮に入れておりません。それは孟子の理想とする社會が、世界共同體であって、孟子はそれを直接家族共同體に結びつけて考へてゐる」(同上)から、孟子においては崩壊しつつある氏族社會の紐帶である禮が、内面化・觀念化されて義となり、これを家族共同體の仁とともに、

新たな世界共同體の社會的紐帶の原理にしようとした、というのである。

ここで押さえておかなければならないことは春秋から戰國時代への社會構造の変化についての認識である。

増淵龍夫によるならば(「春秋戰國時代の社會と國家」一九七〇年、岩波講座『世界歴史』所収)、春秋時代の聚落すなわち邑は、祀りと戎を共同にする氏族制的共同體であり、氏族の祖先を祀る宗廟と邑の守護神を祀る社稷とは、それを支える聖所であった。周王朝から封建された中心的邑は「國」と呼ばれ、一族の宗廟と共に社稷が設けられた。この「國」の上層の諸族は被征服民ではあってもその郭内におかれて國の構成員<sup>II</sup>國人となる。國の宗廟の祭りにはこの異姓の原住諸族は参加できないが、社稷のもとには周の同姓・異姓を問わずその國人が参加して共同體の一員としての一体性を保った。つまり國とは社稷の祀りを共有する人々の共同體であった。従って春秋時代においては國の君は複数の氏族からなる共同體の長として國人に臨んで政を行なった、という。

家族—氏族—國という重層する共同體を支える人倫が、家族モラルとしての孝(仁)と氏族の共同體規範としての禮を基礎とするという小島の指摘は、当然この歴史的背景をふまえている。

また、更に増淵によれば、このような複合的氏族共同體としての國は、一つは國城内において有力な卿が公をしのいで、國



人に「陰徳」を施し、国人と私的臣従関係を結び、国人を家臣化する事によって、二つには城郭の外の邑（鄙の諸邑）にあつて族的秩序をもつて国城内の貴族に隷属していた農民が、その支配者である貴族が減ほされる事によって新たな支配者（強國）に「県」としてくみこまれ敵しい軍役・軍賦が課され、新たな支配者の家父長制的支配に再編されてゆくことよつて、郡県制的・家父長的専制国家へと変質してゆくとされる。

このような歴史的現実が、小島の言う「孟子は社會の原形を家族社會において捉へるだけで、氏族共同体というものを考慮に入れ」なかつた背景として想定されよう。又この専制國家の出現という現実に対置されるのが、孟子の「世界共同體」即ち王道によつて治められるべき天下という理念であつたと理解されるであらう。

小島のように歴史的背景から社會思想的構造を読みとるといふ方法は、板野長八『中国古代における人間觀の展開』（昭和四十七年、岩波書店）においても見られる。

「孝悌の道は仁義の道であるが、それは周の封建制度の如き族的体制を支えるものであり、引いては諸侯・大夫等の族を背後に持つ封建勢力を律すると共に支持するものであつた。そして性善説はこの様な道徳の可能根拠と、君主の教化の必要性を明かにし、革命説は封建勢力に王、即ち君主を批判し制約する主体性・獨立性を認め、井田法はかかる封建勢力の經濟的基礎の安定を計るものであつた。」（板野・前掲書）したがつて孟

子の立場は「諸侯・大夫の封建勢力を代辨するもの」（同上）だとする。その上で板野は「孟子の是とする社會は、孔子の場合同様に、周の封建制度下のものであつて、この社會は族を基本的な構成單位とし、社會秩序も君臣關係も族の累層的關係の上に成立するものと考えられる。この様な社會に於ては、普遍的な仁義の徳を実現しようとしても孝悌の徳の実現とならざるを得なかつた。」（同上）という。

このように板野では、孟子の仁義は現實の族的血縁社會の孝悌を普遍化せんとしたもので、特に義を唱えるのは「封建制度から郡県制度への変革がなされつつあつたのに抵抗」（同上）するものであつたとする。

つまり、小島では氏族的共同体が解体することによつて礼が義へと觀念化したとするのに対し、板野は氏族的共同体の解体という現實を防ごうとして氏族共同体の孝悌を仁義へと普遍化したとする。兩者ともに、封建制→郡県制の移行による氏族共同体の解体という認識は共通だが、この歴史過程をより積極的にとらえて来るべき世界共同体の理念として仁義が唱えられたとする小島に対し、板野は逆に孟子思想の歴史的役割を歴史過程に逆行する保守的なものとしてとらえ、現實に崩壊しつつある氏族共同体⇨周代封建制を守らうとする立場から仁義が唱えられたとするのである。

ただしこの板野の立場では、孝悌→仁義へと普遍化する必然性は必ずしも明確ではない。

また板野では、仁義は結局は孝悌のことなのだから、仁も義も血縁原理として理解されている。これに対し小島は孔子の仁と礼↓孟子の仁と義とするのであるから、義は礼という客観的社会的規範（本来は血縁原理であったものが客観化、普遍化された社会規範として定立されたもの）が再び内面化されて義となった。したがって義は非血縁の原理として成立し、血縁の原理としての性格をもつ仁と対比されることになる。

この仁義と血縁原理との関係について論じたのが、森川重昭の「孟子へ仁義の歴史的な性格について」（一九七四年・椋山女学園大学研究論集）である。

森川は、孔子の仁を孝悌と忠如という「先天的な血縁を本質とし、人間にとって実体的なまた内在的な規範である」（森川前掲論文）とし、他方孔子の義は、利や得という「利益社会の価値に對置されるものとしている。それらは「氏族制社会における血縁性に基づく規範」（同上）で「へ孝Vとへ弟Vとに合致」（同上）し「いかなれば、孔子の、へ義Vの具体的な内容はへ仁V」（同上）だとする。これに対し、孟子の仁は特に孝を強調して「父子関係を規制する血縁性を本質とする」（同上）特徴をもつほかは孔子の仁を全く継承している。そして孟子の義は、遊説において孟子がしばしば強調するように「具体的には君臣関係を規制する規範を意味」（同上）し、「戦国時代の家父長制的君主の下における君臣関係は、すでに非血縁的な要素をもつものであったとすれば、へ仁Vが血縁性に基づく

規範であるのに対して、それと対蹠的に述べられているへ義Vは、非血縁性を本質とする規範である」（同上）と云うのである。

だが同時に義には「従兄」「敬長」「孝悌」と定義される血縁性に基づく規範としての側面を具有しているとも森川は指摘する。したがって孟子が仁義を併唱するときには、この両者は「歴史的に相矛盾・対抗する血縁性と非血縁性との二面を表わしている」（同上）が、義の本質は何かという時には、例えば告子との論争においては、その位置づけは代わってくる。告子が「歴史的にすでに普通の・現実的なものとなっていた、非血縁的な長幼関係におけるへ長長Vへ敬長Vという規範を外在的・実在的なものとして積極的に肯定・承認しようとする」（同上）義外の立場なのに対して、孟子は「かかる非血縁的・外在的な規範の究極の根源を内在的・主観的な人間の心のうちに求めることにより、その現実性を否定しようとする」（同上）義内の立場に立つ。

したがって孟子の仁義は、非血縁的規範が一般化する歴史の伸展に対して義によって対応しつつ、本質的には血縁性の原理の優越性と絶対性を主張し、非血縁的的原理を血縁の原理に「還元・収斂しようとしたところに生れた概念」（同上）が彼の仁義であり、それは「歴史の伸展とは逆の方向において、その矛盾・対抗を解消しようとしたところに、必然的に生れた」（同上）ものである、というのが森川の見解である。

義の性格を、小島は非血縁原理としての方向に、板野は血縁原理としての方向に解するのだが、森川は義にこの両側面を認め、その上で歴史の進展に対し特にその非血縁的原理としての義を用いて君臣関係を把握することによって対応していった孟子が再びその義を内在的血縁的原理としての本質を持つものと規定することによって歴史への自己の主體的立場を示したものである。

森川の論考は、義の歴史的性格の二重性を一定程度解明している点で評価される。ただし孟子が再び回帰せんとした内在的血縁的原理としての義というのは、本来の血縁原理とは当然変質しているはずであり、それがいかなる質を持つものであるのかという検証が当然なされなければならない。その検証なくして彼の仁義説が「歴史の進展とは逆の方向に」矛盾の解消を目指したものであったと論断するのは、やや問題を形式化しすぎているように思われる。

(4)

如上の社会思想的な視座からの成果がある程度あらわれて後、従来の哲学史的解釈における定説的な図式の書きかえを試みる論考が、澤田多喜男の「先秦思想史研究一班——孟子仁義説成立考——」（一九八一年、東洋文化研究所紀要第九十冊）である。

澤田は「孟子の仁義説がいかなる思想を媒介とし、それに対抗すべく主張されたものであるか」（澤田・前掲論文）という

問題のたて方をした上で、次のような論を展開している。

まず孟子冒頭の梁惠王との問答の一節から「 $\wedge$ 仁義 $\vee$ に対しては $\wedge$ 利 $\vee$ がいわれていることと、 $\wedge$ 仁 $\vee$ に対して $\wedge$ 親 $\vee$ が、 $\wedge$ 義 $\vee$ に対して $\wedge$ 君 $\vee$ がいわれていること」（同上）をまず押さえ、次に「楊氏為我、是无君也、墨子兼愛、是无父也、無父無君、是禽獸也」（滕文公下）などの文によって「墨家の主要な主張は $\wedge$ 兼愛 $\vee$ であり、楊朱の主要な主張は $\wedge$ 為我 $\vee$ であるということと、 $\wedge$ 兼愛 $\vee$ は $\wedge$ 無父 $\vee$ に、 $\wedge$ 為我 $\vee$ は $\wedge$ 無君 $\vee$ にゆきつく思想だ」と（同上）孟子が考えていたことを押さえ、その結果として「孟子の $\wedge$ 仁 $\vee$ の主張は墨家の $\wedge$ 無父 $\vee$ に連なる $\wedge$ 兼愛 $\vee$ 主義に対してなされたものであり、 $\wedge$ 義 $\vee$ の主張は楊朱派の $\wedge$ 無君 $\vee$ に連なる $\wedge$ 為我 $\vee$ 主義に対してなされたものである」（同上）と結論する。したがって澤田は、孟子の仁義の主張は「政治の根幹となるべき家族道徳と社会秩序維持に不可欠な君臣道徳の再確認にはかなならない」（同上）のであって、血縁的（家族的）紐帯を無視する墨子の兼愛に対して仁を、君臣関係を無視する楊朱の為我に対して義を説き、そしてこれを併唱したのだとする。

これは従来の金谷の図式と正反対のものとなり、それ以前の高田の図式と却って一致する。つまり、こうである。

仁 $\updownarrow$ 墨子の兼愛 $\parallel$ 無父

義 $\updownarrow$ 楊朱の為我 $\parallel$ 無君

澤田は『孟子』の本文の論理構成からこのような結論を導き

出すのみならず、果して敵対思想の内実が孟子の主張するようなものであったかどうかを『墨子』等に即して検証している。そして鉅子・腹皞の墨者の法が父子関係に勝るといふ史実（『呂氏春秋』孟春紀・去私）から「墨家に欠けているのは人義 $\vee$ ではなく人仁 $\vee$ 」（同上）であり、孟勝が鉅子の地位を移譲する態度から無父の側面を読みとっている。又楊朱については、『呂氏春秋』孟春紀・本生、重己及び仲春紀・情欲などの諸篇から楊朱の為我が人貴生 $\vee$ 人重生 $\vee$ という個中心主義的思想を持つのは無君の側面を表わすものとしている。その結果、澤田は「多少の誤解、曲解とみられる点はあるものの、ほぼ孟子の他学派批判の信憑性が確認された。」（同上）としている。

また、この楊朱と墨翟の思想に共通している点は、利を中心として組み立てられていることであり、共に利の主張者と見ることができるとし、仁義 $\uparrow$ 利という時代思潮の対立図式をも指摘している（この点も高田の見解にはほぼ近接しているが）。

澤田論文は主として金谷の定説的図式への批判としての意味をもち、『孟子』本文（決して全体ではないが）の論理構成を正確に追い、対立する立場及び第三者的立場の資料によって検討するという手続きをふまえて説得性のあるものとなっている。

しかし澤田の論考の前提は、仁義が対立思想を媒介としてそれに対抗して主張されたという金谷と同じ思考方法に拠っている。従って方法的に新たなものが提示されたわけではない。つまり、それは程子から宇野・高田そして金谷と展開継承した思考図式の論証による修正と精密化ということにならう。勿論小島らの社会思想史的成果をふまえて、その問題提起をも視野に収めての考察ではない。

今問われていることは、このような程子以来の思考図式だけではどうしても孟子思想の本質の解明に立ち至れないという方法と観点の限界性であろう。その意味で、中内や綱島の指摘する義のロゴスの性格という視点と、加藤によって提示された仁 $\downarrow$ 仁義の思想の内在的發展を追求する視座と、小島らによって提示された歴史的社会思想史的派絡において義の果した役割を構想するという視座とを視野に収めつつ、それらを眺望する新たな地平に立って伝統的な文献実証的な方法を駆使することによって、孟子の義（仁義）を斬新に捉え返す思考の枠組の設定とそれによる新たな仮説の提示ということこそが今日の課題であると言えよう。

（文中敬称略）