The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	孟子の天
Author(s)	吉永, 慎二郎
Citation	中国研究集刊. 1990, 9, p. 8-19
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61061
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

孟子の天

吉永慎二郎

小稿は孟子の天の観念について考察を加えんとするものである。孟子の天はもとより彼の発明した観念ではない。天は周知のように周王朝の創業に当って周公旦らの手によって天命思想として歴史的な意味を担って登場してきた観念であった。事実、孟子はしばしば天を語る際に、文王、周公にまつわる詩・書を引用して自説の根拠としている。しかし他方で孟子は道徳性と天とを結びつけて説いたことでも知られるように明らかに天の観念について一つの発明乃至は展開をなしていると言えよう。してみれば孟子の天の考察に当っても、その仁を考察したのと同様に、[1]大きく二つの方面から考えてみる必要があろう。即ち詩・書や孔子の語からの演繹としての天の観念であり、今一つは孟子の思想的発明に基く天の観念である。

そこで以下においてはまず周初の天の観念を考察し、次いで孔子における天を検討し、孟子の天の問題へと論を進めてゆきたい。

(一) 周初の天

かつて林泰輔博士は『周公と其時代』を著し、詩・書に依據しての考證的方法によって、周公の思想の歴史的、思想史的意義を考察した。そこにおいて周公によって確立・展開された天の思想の構造を次のように描き出している。

朱子が「經傳中天字、要人自看得分曉也、有説蒼蒼者也、有説主宰者也、有單訓理時」（語類巻一）というように、天には三つの概念即ち、(1)形体的天、(2)主宰的天、(3)理法的天、が存する。(3)は(1)(2)に対して周初においては未発達で、その中心を占めるのは(2)の天である。その主宰的の天の概念はいかなる内容から構成されるかといえば次の三点である。

①「天は天子を立てて萬民を教養せしむ」その証として次の諸文が挙げられる。（孟子所引太誓上）天降下民、作之君、作之師、惟曰其助上帝、寵之四方。（詩・思文）立我烝民、莫非爾極、貽我來牟、帝命率育、無此疆爾界、陳常于時夏。（大誥）洪惟、我幼沖人、嗣無疆大歴服、弗造哲迪民康、

矧曰其有能格知天命。（多方）惟我周王、靈承于旅、克堪用徳、惟典神天。天惟式教我用休、簡畀殷命、尹爾多方。など。

②「天は善を賞し悪を罰す」その証として次の諸文が挙げられる。（詩・文王）假哉天命、有商孫子、商之孫子、其麗不億、上帝既命、候于周服。（多士）弔旻天、大降喪于殷、我有周佐命、將天明威　致王罰、勅殷命、終于予帝。など。つまり天は天命を喪った王を新たな受命の王によって賞罰させるとの趣旨である。その際、天命は「民心の向背によりてこれを決する」その証として次の諸文が挙げられる。（大誥）天棐忱辭、其考我民。（多士）惟帝不畀、惟我下民秉為、惟天明畏。（多方）乃惟成湯、克以爾多方簡、代夏作民主。（孟子所引泰誓）天視自我民視、天聽自我民聽。又「天子は既に天に代りてその職を行ふものなれば、諸侯以下の賞罰は、皆天子の為す所なり」とし、その証として次の諸文が挙げられる。

（多士）猷告爾多士、予惟時其遷居西爾、非我一人奉徳不康寧、時惟天命無違。（多士）予敢求爾于天邑商、予惟率肆矜爾、非予罪、時惟天命。（多士）我乃明致天罰、移爾遐逖。（多方）爾乃惟逸惟頗、大遠王命、則惟爾多方探天之威、我則致天之罰、離逖爾士。（多士）爾克敬、天惟畀矜爾。爾不克敬、爾不啻不有爾士、予亦致天之罰于爾躬。など。

③「天は運命を司どる」とは「善を為すものにして或は災害を受け、悪を為すものにして或は福祉を得ることあり。これ實に奈何ともすること能はざるものなり。是に於て之を天に歸せざるを得ず、これ即ち運命なり。」というものである。その証として次の諸文が挙げられる。

（大誥）弗弔天、降割于我家、不少延。（大誥）今天降戾于周邦、惟大艱人、誕鄰胥伐于厥室。（般庚）古我前后、罔不惟民之承、保后胥慼、鮮以不浮天時。殷降大虐、先王不懐、厥攸作、視民利用遷。

以上が林博士の説く所の主宰的天の概念である。[2] 今日的に見てこれらの性格規定がかなりの程度に孟子の王道論や春秋学などの後世の儒家理念による読み込みが反映していることは否定し難い。とはいえ書や詩から窺える主宰的天の性格の骨格はほぼ把握されているということも確かであろう。

まず①については、「萬民を教養せしむ」には王道理念の浸潤が見られる。ここに引用される孟子以外の文献から帰納されるのは、一つは天が万民を生ずる、二つは天は有徳で民の信頼を得たものに天命を下して天子とする、ということである。博士はここに天の民に対する道徳的感化という王道理念を読み込もうとしているのであるが、その点を除けば博士の指摘はほぼ妥当といえよう。

②については、「天は善を賞し悪を罰す」のは一般的理法的のそれではなく、所引の文の示すように、受命の周王が天命を

失った殷の天子や征服された殷の民に対して天命に基いて賞罰するの意である。したがって「天子は既に天に代りてその職を行ふものなれば、諸侯以下の賞罰は、皆天子の為す所なり」というのは、天子の受命ということの系（コロラリー）として当然導き得る論理ではあるが、やはり後世の春秋学的理念（例えば『論語』季氏に「天下道あれば、則ち礼楽征伐、天子より出ず」という）の浸潤というべきであろう。これに対して、天命が「民心の向背によりてこれを決する」とするのは、所引の文献から無理なく帰結し得る命題といえよう。

③の「天は運命を司どる」ものであるとの命題は所引の文献からの帰結として問題あるまい。但しここでは「運命」は国家・氏族のそれが中心だが詩・国風の諸篇に多く見られる個人の運命の不条理を天に帰する（例えば、邶風・北門、王風・黍離、秦風・黄鳥などの所謂変風に歌われる天の捉え方）という傾向が、時代の経過と共に顕著になり春秋の始めごろには重心が個人の側面に移ってきているということも確認しておきたい。

また所引の殷庚の文から「これ天は縦命災害を降すことあるも、人事を修めて之に勝つこと」を意味すると博士が述べている点は、周初の天命思想の重心がどこに在るかを探るのに重要な指摘であろう。

以上のことから、博士の所説をふまえ且つその王道論・春秋学的理念の浸潤を取り去って、周初における主宰的天の骨格をなす性格を挙げると次の五点に要約されよう。

㈠天は万民を生ずる。
㈡天は有徳者に天命を下して天子として万民を治めさせる。
㈢天子は天命に基き被征服民に対して賞罰を下す。
㈣天命は民心の向背によって決する。
㈤天は運命を司どるが、人事の努力によってこれを克服することも可能である。

ここに見られる主宰的天は周族に加担し殷族を懲罰するという祖先神的人格神的性格をできるだけ抑制し、㈠㈡のようにその普遍的性格を強調されている。しかし歴史的なリアリティーから言えば、㈢㈣のように殷周革命を勝利に導く「女神」としての役割を担わされて（その天命思想は周族の支配の正統性（レジティマシー）の確立に適合するように解釈されて）いることが浮き彫りにされてこよう。しかし、周公はその天を可能な限り氏族的集団を越えた普遍的性格において捉え、逆にそのような普遍的性格としての天の命に適うものとしての周の天下支配の確立の正統性を明確にしようとしていると言えよう。

ここにおいて周王は、天を祭り天命を受ける者（天子）として、かつそれに基いて天下を治める者（王）として、即ち宗教的政治的の支配構造（ハイエラルヒー）の頂点に位置する存在として捉えられることとなる。そしてかかる〈政教一致構造〉を支える主宰として「天」が存在することとなるのであった。ここに周初の主宰的天の本質が在ったと言えよう。

しかもこの主宰としての天は、天子に天命を下し、民意にお

いて示されるというように、その主宰者としての力を直接的に行使する（運命を司どる）という側面はむしろ後退し（五）のように運命さえも時に人為的に克服し得るとされる）、人間（天子・民）を媒介として顕現する。即ちそれは人格神的であると同時に理法的であると言ってよいであろう。

かかる理法的性格の強い天を主宰として打ち立てた事によって、「郁郁乎として文なる哉」（八佾）という周の文化の人文的性格・人間中心的性格が決定づけられたと言えるであろう。

次に林博士の指摘する理法的の天について見てみたい。これについて挙げられているのは次の諸文である。

（西伯戡黎）不虞天性。（康誥）于弟弗念天顯、乃弗克恭厥兄。（康誥）于惟與我民彝、大泯亂。（君奭・大誥）天命不易。（大雅文王）駿命不易。

これについて博士は「民の常性は天の付與せしものなることをいへるなり」又「天に不易の法則のあることをいへるなり」と述べている。[3]

まず「天に不易の法則のある」という点は先に検討したように、主宰的天の持つ理法的側面の指摘といってよいであろう。留意すべきはこのような理法性は、あくまでも人間にとって超越的な理法性であって、それは人間に内在するものではない。そこで問題となるのが博士のいう「民の常性は天の付與せしもの」という認識である。これは文字通り読めば天の理法性の人間に内在することを指していよう。果してそうであろうか。西伯戡黎の「天性」とは「天の性命」（孔伝）つまり天命の意であり、康誥の「天顯」や「彝」などの語も本来は天の示す命法であってそれに人々が則ることを指すものである。つまりこれはあたかも人格神が民に戒律を与えるかの如く外在的に、即ち超越的に人間に与えられた理法であることを示すに外ならない。したがって天の理法が「民の常性」として内在すると解することはやはり孟子的理念の浸潤と言うべきであろう。

したがって周初における理法的の天とは、主宰的超越的なる天が、人格神的恣意性としてではなく、不易の理法性として捉えられ始めたことを示しているのであって、未だ内在的理法として捉えられているのではないと言えよう。

以上の如く周初の天の観念を確認した上で次は孔子における天について考えてみたい。

(二) 孔子における天

「夢に周公を見」（述而）て敬慕したとされる孔子と周公とを結びつける思想史的脈絡は何であろうか。周公は一方では林博士も指摘するように「天神人鬼に無限の靈力あることを認め」[4]てこれを祭祀し敬虔を尽くす司祭者（シャーマン）であり、他方においてその天命思想に示されるように、天の人格神的側面をできるだけ抑制し、人事における自由と可能性により多く重心を移行せしめた思想家でもあった。孔子の讃嘆して止まぬ周の「文」とはこの後者の開明的思惟の方向づけの上に開花したものであっ

たと言える。したがって、孔子が周公を敬慕したのは王朝創業の功臣にして魯の開祖という歴史的規定もさることながら、思惟の開明性と合理性を方向づけるという周公の思想史的役割に由る所が大であるとせねばなるまい。

『論語』に見る孔子の言葉は、明らかに彼がこのような思想史的脈絡を継承する者として自己を規定していたことを示していよう。「之を知るを之を知ると為し、知らざるを知らざると為す、是れ知るなり。」（爲政）として可知と不可知を分別することを知の第一歩とし、「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく、知と謂ふべし。」（雍也）として、不可知の世界・死後の世界・鬼神の世界に思惟をめぐらすことを峻拒し、「未だ人に事ふること能はず、焉くんぞ鬼に事へん」（先進）「未だ生を知らず、焉くんぞ死を知らん」（先進）と、知の対象を人事と現世とに自己限定し、そこにおける人の道即ち倫理を明らかにすることこそが、孔子が自らの責務とした所であった。

このように孔子が、周公の思想の人間中心主義・人文主義的な方向を己の思想的立場として継承し発展せしめんとしたことは明らかであろう。したがって孔子は「天」に依據して思想を展開するという方法は取らず、彼は周公の遺制と信ずる所の「礼」に依據して、これを「知」という方法において倫理的にその意義を解釈することによって自己の思想を展開せんとした。この孔子の人間中心主義・人文主義的立場が端的に凝縮して表現されたものが「仁」の徳目であることは容易に看取し得よう。

祖先・鬼神なる超越者に対する畏怖と敬虔を核とする「孝」に対して、「仁」はかかる超越者への視座を捨象して専ら視界を人事に置くことによって生ずる所の、同じく人である他者への共感と同情とにその源泉を移行しているのである。「汎く衆を愛して仁に親しむ」（学而）、「惟仁者のみ人を好む」（里仁）、「仁者は難きを先にして獲るを後にす」（雍也）、「我仁を欲すれば斯ち仁至る」（述而）、「己の欲せざる所を人に施す勿かれ」（顔淵）、「人を愛す」（顔淵）、「剛毅木訥、仁に近し。」（子路）などの仁の規定に共通するものは、この同じ人である他者への共感と同情という視座であろう（孟子が「人に忍びざるの心」として仁を解するのはその正鵠を射たものと言えよう）。

人と人が超越者を媒介として交わるありようから、人と人が超越者によらぬ、人間的自覚による交わりのありようへの転換こそが仁によって明確に標榜されたのである。その際に人と人との交わりを媒介とするものこそ「礼」とされた。「己を克めて礼に復るを仁と為す」（顔淵）である。したがって仁は礼というありようを通して表現されることになる。このように仁と知と礼によって構成される孔子の倫理学説において、超越者としての天は当然のこととしてその体系からは捨象されているのである。「天子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり。」（公冶長）ということになろう。

ではその学説の体系から捨象された天とは孔子にとっていか

なる意味を持つものであったのか。

そこで『論語』において孔子が天に言及した所の文を全て列挙して検討してみよう。

① 五十而知天命。（爲政）

② 王孫賈問曰、與其媚於奧、寧媚於竈。何謂也。子曰、不然。獲罪於天、無所禱也。（八佾）

③ 子見南子。子路不説。夫子矢之曰、予所否者、天厭之、天厭之。（雍也）

④ 子曰、天生德於予、桓魋其如予何。（述而）

⑤ 子曰、大哉堯之爲君也、巍巍乎唯天爲大。唯堯則之。（泰伯）

⑥ 子畏於匡。曰、文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得與於斯文也、天之未喪斯文也、匡人其如予何。（子罕）

⑦ 子疾病、子路使門人爲臣。病間、曰、久矣哉、由之行詐也。無臣而爲有臣。吾誰欺。欺天乎。（子罕）

⑧ 顔淵死。子曰、噫、天喪予。天喪予。（先進）

⑨ 子曰、不怨天。不尤人。下學而上達。知我者其天乎。（憲問）

⑩ 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。侮人之言。（季氏）

⑪ 子曰、予欲無言。子貢曰、子如不言、則小子何述焉。子曰、天何言哉、四時行焉、百物生焉。天何言哉。（陽貨）

これらのうち、⑤と⑩と⑪とはやや傾向を異にし検討を要しようが、それ以外のものについてはある傾向を看取し得よう。即ちそれらは「運命を司どる」という主宰的天としての共通の性格を持っているという点である。そしてそこにおいて語られる運命の主宰者としての天は、決して知の対象として論理化せられて語られているのではない。それは先に見たように知の対象としては遠ざけられ峻拒されているところの不可知の根源者である。かかる天を語る孔子のありようは、まさに「自己自身に対して態度を取り、そしてその際超在に対して態度を取るところの自己存在であり、それはこの超在によって自己を贈与されたことを知り、この越在の上に自己を置いている」[5]と言うところの〈実存〉として在ると言えよう。即ち孔子は己の実存において覚知する所の天を語っているに他なるまい。

したがって、①に「天命を知る」と言うのは、天によって与えられたものを己において覚知せることを言うのであって、その与えられしものとは④に「德を予に生ず」とし⑥に「文斯に在」りと言う如く道德性に外なるまい。天に与えられた道德的使命の発揮を運命的に覚知したことが「天命を知る」の表白だと考えられよう。使命を運命的に覚知するということは実存においては何ら矛盾する事態ではないのである。[6]

このように実存とは超越者（天）を内在（己）において覚知せる存在の謂であるから、実存的に天を覚知する孔子にとって、②や⑦の功利的策謀や、③の世俗的曲解などは一々に弁ずるに

足りぬものであり、⑨の如く、天こそ「我を知る」ものに他ならぬのであった。

そして、己の意志にとっては不条理なものとして顕われる天の命（運命）もまた己の存在においては受け容れねばならぬものとして覚知されるが故に、それは時に⑧の如く絶望を伴なう試練となり、又⑥の如く試練を経ての確信となるのである。

このように①～④、⑥～⑨に見られるのは、主宰的の天を実存的に覚知する孔子が、それを時々の状況において表白した所の「天」である。それは超越的なる主宰的天を超越的なるままに語るのではなく、己の実存において内在の契機を経たものとして語られる。そしてこの点において孔子の天は同じく主宰的性格をもつ周初の天と性格を異にする。周初の天はかかる内在の契機を持たぬ所の主宰者である。周初の天が未だ人格神的性格を脱し切れていないのはその為であった。しかるに孔子においては、天は主宰的でありながらもはや人格神的性格は全く稀薄となり、実存において内在の契機を経たものとして非人格的性格を濃くする。もとより、孔子はこのような天を知の対象として論理化（ロゴス）したのでは決してない。しかし孔子の実存を媒介として天観は一つの転回を遂げたのである。

では孔子は、かかる実存的なる天の覚知が万人に可能なるものと考えたのであるかといえば、答は否であろう。⑥に「天の未だ斯文を喪ざるや、匡人其れ予を如何せん」と言うように「天命」の覚知はやはり限られたる〝聖人〟においてこそ為し得るものであり、万人に可能なるものは、仁と知をもっての礼の履行という倫理なのであった。孔子がこのような天を語ることに寡黙であったのは当然であろう。

ところで⑤⑩⑪において語られる天はいかなる様相を持つのであろうか。

⑤については、堯の偉大さを「天に則る」ところに在るとする。孔子自身は「聖人は吾得てこれを見ず」（述而）、「堯舜も猶お諸（これ）を病めり」（雍也）と「聖」の至難さを述べるが、堯については「天に則る」ことを述べて「聖」たることを認めていると見てよいであろう。これは先に見た孔子の実存における天の覚知（天に則る）という自覚とは対照的に、「天に則る」ことのできるのは堯のような聖人に限られるとする孔子の考え方を表白したものと言えよう。

更に⑪の文については、しばしばこれは孔子が理法的の天を語った言葉として引用せられる。が果して如何であろうか。孔子が「言うこと無からんと欲す」るのは、実存において覚知せられる天命のような知の水面下に在る次元の問題は、言表し得るものではなく孔子の振る舞いや行事のうちから弟子が感得すべきものだと言いたいのである。それはあたかも、主宰としての天は、「四時行なはれ百物生ず」という、天の営みのうちに自ずとその道を顕しているのと同様であるということである。この文について魏王弼が「子欲無言、蓋欲明本、與本統末而示物於極者也、・・・修本廢言、則天而行化、以淳而觀、則天地

之心見於不言、寒暑代序、則不言之令行乎四時、」（『論語義疏』第九）というのは蓋し正解であろう。したがってこの文は天の理法性を解くことに本意が在るのではなく、天の主宰性の実存的本質、即ち天の主宰としての働きは、四時や百物の営みにおいて不断に我々の前に現前しているということ、したがってそれらを通して天の主宰性を覚知すべしということに本意が在るとすべきであろう。

最後に⑩の文であるが「天命を畏る」と運命論的視点が強いこと天命を大人や聖人の言と並列するなどの点は他の文と比べて趣きを異にし、季氏篇にあることなどからしても孔子の後学の思想的立場を反映していることはまず疑いのない所である。

以上のことから、孔子の天については、主宰的の天を実存的に語るということにその思想史的な特質があるといってよいであろう。即ち孔子において始めて天は内在の契機をもって語られることになった。但しそれは内なる理法という論理化せられたものではなく、実存として語られる所のものであったのである。

㈢　孟子における天

孟子に至って天は、実存の次元から知の対象として論理の体系のうちに組みこまれ、彼の学説の前面に登場することとなる。これは孔子との大きな相違と言わねばならない。

天の扱いについて、冒頭において述べたように、詩・書や孔子の言から演繹され論理化せられる方面と、孟子の独自の発明として論理化せられる方面とがある。そして前者の天は仁との関連において、後者は性との関連において論理化せられている。勿論、孟子においても孔子と同じく「吾の魯侯に遇わざるは天なり」（梁恵王下）等、運命を主宰する天が実存的に語られるという様相は見られる。だが思想史的考察において重要なことは先行思想との異化の特質を探ることであるからこれらの天についてはここで贅言を費さない。

そこでまず前者の方面について考察してみよう。

① 齊宣王問曰、交鄰国有道乎。孟子對曰、有。惟仁者為能以大事小、故湯事葛、文王事混夷。惟智者為能以小事大、故大王事獯鬻、句踐事呉。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、于時保之」。（梁恵王下）

この文にある論理を図式化すると、

仁者―以大事小―樂天―保天下（王）
智者―以小事大―畏天―保其國（霸）

となろう。このような仁と知の対比の論理は『論語』の「仁者安仁、知者利仁」（里仁）や「知者樂、仁者壽」（雍也）などと関連していよう。対照的なのは、孔子の言葉が全く天に言及せず倫理の次元において語られているのに対し、孟子のそれは天と連関せしめられ政治の次元において語られていることである。孔子の仁が孟子に至って政

治理念化している事は筆者も考察を加えた所であるが、[7] この仁の政治理念化に天の概念が関与していることがここに明らかとなるのである。そして右の図式に明らかな如く、この仁と天との連関は孟子の王道論の論理の基軸となるものであることが知られよう。

② 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、自有生民以来未有能濟者也。如此則無敵於天下、無敵於天下者天師吏也、然而不王者未之有也。（公孫丑上）

仁が政治理念化することによって仁政なる概念が形成される。孟子は梁の恵王に「王如し仁政を民に施さば・・・夫れ誰か王に敵せん」と述べ、仁政こそが王道を為す方法であるとする。ここでは仁政の内容として、五つの施策（尊賢使能、市廛而不征、関譏而不征、耕者助而不税、廛無夫里之布）[8] を挙げた上で、この五者を為せば、隣国の民に父母のように渇仰されて天下に無敵の者となろうとする。そしてこの天下に無敵の者こそ天吏（趙岐は「天吏とは天使なり」と言う）即ち天の命を受けて政を為す者であるが故に王となるとする。

ここで孟子は天下に王者たるものは天の受命がなければならぬとする書に見られる周初の天の観念を仁政→王者の論理の中に組み込もうとする。その際に、天命は民意の向背に顕われるとする今一つの周初の天の観念を利用するのである。即ち→仁政—民仰之若父母—天吏（受命）—王という論理構造になる。ここに天下に王たるための必要にして十分なる条件（民意と天命）が満たされたことになる。それを可能にするものこそ仁政なのだという論理である。

ここに孟子が、周初の書における天命観と孔子の仁とを巧みに結合して王道論という一の政治理念を構成していることが理解できるのである。

ところで、この論理の隘路はやはり天命が民意において示されるとする命題の検証にあろう。孟子はこの事を充分に承知していたのであろう、この命題について詳細な吟味を加えている。

③ 萬章曰、「堯以天下與舜、有諸。」孟子曰、「否、天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也、孰與之。」曰、「天與之。」「天與之者諄諄然命之乎。」曰、「否、天不言、以行與事示之而已矣。」曰、「以行與事示之者、如之何。」曰、「天子能薦人於天、不能使天與之天下。・・・昔者堯薦舜於天、而天受之。暴之於民、而民受之。故曰、天不言、以行與事示之而已矣。」曰、「敢問、薦之於天而天受之、暴之於民而民受之、如何。」曰、「使之主祭而百神享之、是天受之。使之主事而事治百姓安之、是民受之也。天與之、人與、故曰、天子不能以天下與人。・・・大誓曰、『天視自我民視、天聽自我民聽。』此之謂也。」（萬章上）

孟子は堯といえども天下を舜に与えることはできず、天下を与えることができるのは天だけだとする。天が舜に天

下を与えるとの命は言語によってではなく行事によって明示される。これは先の孔子の「天何をか言わんや」の語とも通ずる態度である。（これは浮巫祝らの呪術による天命の言語化という立場の否定でもあろう）そして堯が舜を天子として天に薦めた時に天が之を受け、又民が之を受けたことによって舜の受命が確認されたとする。

では、天が認め、民が認めるとは如何なる様相であるのか。これについて孟子は天（A）と人（B）の二つの観点からこう論ずる。天が認めるというのは、天命を受くるべき者に祭を主らせて「百神之を享く」という状態である。これについて趙岐は「百神之を享くとは祭祀して福を得るなり」と言う。つまり百神が安んじ天変地異が起らぬことを意味しよう。人が認めるというのはBのように政治を為さしめてよく治まり、民生が保証されて民が安んずることを言う。ではこの天と人の観点のいずれに重心を置かんとするのか。これについて孟子は書の大誓の「天の視るは我が民の視るに自る」を自らの立場を根拠づけるものとして引用し、人の観点が決定的に重要なものであることを結論づけるのである。

孟子はその私淑した孔子の「鬼神を敬して之を遠ざく」という立場を継承し徹底させるのであるから、ここにおいて「百神享之」という天の立場にも論理の上からの考慮は払われているが、実際的には「事治百姓安之」という民の観点が、大誓の文を論拠として天命の決定因であるとされるのである（なおAの観点の方向への展開が春秋学の災異説になることは容易に看取し得るが、これは春秋学と孟子後学との関係をも示唆するものとして興味深い）。

かくて天命は民生と民意の如何に據るとする命題が検証せられ、王道論はその論理構造を確立するに至るのである。

ところが、この王道論には実は重大な問題が胚胎してこよう。

仁政―民仰若父母―受命―王

という構造において、王たるの受命は民意に拠り、民意は民生を安定せしめる仁政に拠るのであるから、王たるの天命を受くるか否かは仁政を為すか否か、即ち仁か不仁かに在ることになる。仁はもとより「恕を強めて行なう、仁を求むるはこれより近きは莫し」（盡心上）と人の意志により達せられるものであるから、つきつめれば、天命は人（王）の意志によって決せられるということになろう。一体、天の意志たる天命がそれを受ける人（王）の意志によって決定せらるるということは根本的な矛盾と言わねばならない。このアポリアを解決する道はただ一つ、天命と人意との根源的な一致という立場に立つことしかないであろう。ここにおいて孟子の天と仁の連関構造は、今一つの天と性との連関の構造と不可避的に結びついてくるのである。

㈣　天と性について

天と仁との関係に見られるように、孔子にとっては実存の次元の問題であった天（したがってそれは倫理や論理と直接に結びつくことのないもの）を、孟子は知の対象として論理の世界と結びつけた。このことは実存の世界の理法化を意味しよう。孔子にとって自己の実存においてこそ現前するものであった天を、孟子は〝万人〟にとって現前するものであるかの如く理法化する。ここに天は性と必然的に結びつけられるのである。

① 孟子曰、盡其心者知其性也、知其性則知天也。存其心養其性、所以事天也。殀壽不貳、脩身以俟之、所以立命也。（盡心上）

② 孟子曰、萬物皆備於我矣、反身而誠、樂莫大焉、強恕而行、求仁莫近焉。（盡心上）

③ 孟子曰、居下位而不獲於上、民不可得而治也。獲於上有道、不信於友、弗獲於上矣。信於友有道、事親弗悅、弗信於友矣。悅親有道、反身不誠、不悅於親矣。誠身有道、不明乎善、不誠其身矣。是故誠者天之道也、思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也。不誠、未有能動者也。（離婁上）

性とは「生をこれ性と謂う」（告子上）とされるように、生得的なる人性である。その性の内容を食色などの五官の性に置くか道徳性に置くかで、孟子は告子との間に仁内義外の論争を展開している。孟子は勝義の性を道徳性とし、その道徳性の発現する場を「心」として四端説を展開したのであった。[9]

①において「其の心を盡くす者は其の性を知る」とは、心に発現する道徳性を極めることによって道徳性そのものを体得することを言い、「其の性を知れば則ち天を知る」において、かかる道徳性の本質が内在せる天であることを述べるのである。故に人の道徳実践の目的とする所は「其の心を存し其の性を養う」と心に発現する道徳性を絶やしめることなくこれを拡充せしめて道徳性を涵養することにあり、それこそが「天に事ふる所以」だとするのである。即ち孟子はここで、孔子において実存的に覚知された所の超越的内在としての天を、理法（万人に普遍的に見られる法則性）として論理化し倫理学説の根拠として位置づけるのである。このとき天の今一つの性格である運命を司どる主宰者としての天は、理法の外に疎外されたものとしてあくまでも超越的なるものとして存在することになりこれは「命」として自覚化されるのである。ここに孔子において実存の次元において一なるものとして把握された天は、内在化せる天＝性と、外化されたる天＝命、とに分裂して論理化されることになる。したがってかかる超越者たる命の齎す（もたら）「殀壽」の不条理に対しては、「身を脩めて之を俟つ」という態度が当然の取るべき態度とされるのである。

しかし孟子が強調したい所は命であるよりも性に在るのであって、性を知り内なる天に則ることによって②のように「萬物皆我に備われり、身を反りみて誠ならば楽しみ焉より大なるは莫

し」という境地に立つことこそ孟子の理想とする所であった。そしてかかる境地を得るか否かは「恕を強めて行なう」という人間の意志の如何に在るとするのである。ここに孟子の倫理学説の到達点が在ると言えよう。

他方孟子は、内なる天を単に倫理学説の根拠とするのみならず政治論にも展開する。③における展開は、主君に事える道が「其の身を誠にする」という「天の道」に在ることを明らかにしている。これは「其の身を脩めて天下平らかなり」（盡心下）という論理として命題化されていくのである。

ここに孟子は内なる天＝性という論理化を行なうことによって

天（性）―誠身―天下太平―王―天命

という、内在せる天（性）から超越せる天（命）への循環の論理を完成せしめることになる。

これを要するに、孟子の天は、詩・書に見られる周初の超越的主宰的天と孔子における内在的天とを連関せしめて論理化し、内在的理法としての天の観念を完成せしめたと言えよう。

しかしながら、同時にここにおいて性と命の乖離という孟子の思想の根底の問題が暴わに提起されることにもなるのであるが、この事については稿を改めて論ずることとしたい。

注

(1)拙稿「孟子の仁―その理念的性格について―」（『日本中國學會報』第四十集）

(2)林泰輔著『周公と其時代』（名著普及會）第二編第二章周公の宗教思想一四〇頁～一六〇頁からの引用である。「」内及び所引の文献は原文のまま。

(3)同右第二編第二章。「」内及び所引の文献は原文のまま。

(4)同右一六六頁。

(5)K・ヤスパース『実存哲学』理想社・鈴木三郎訳・三九頁。なおこの言葉は実存の定義として語られているものである。

(6)この「知天命」について皇侃から劉宝楠に至るいずれの解も充全を尽くしているとは言い難いのは、いずれも命を理法化して捉えんとする論理的思惟に禍されて論理を越えた実存の相を把握しきれていない所にある。その点では徂徠が「天の孔子に命じて先王の道を後に伝へしむることを知るなり。」（『弁名』下）とするのを甚だ妥当とする。孔子はこのことを実存的に覚知したのである。

(7)前掲拙稿

(8)即ち、1賢人の登用、2商人への非課税、3通関の非課税、4農民は公田を耕すことを課するが課税しない、5人頭税は設けない、ということである。

(9)拙稿「孟子の義内説」（『待兼山論叢』二十一号）