

孟子における「賢」のイメージ

岡 本 光 生

一 はじめに

二 孟子における「賢」のイメージ—その二つの方
向—

三 孟子と墨子の尚賢論

—その差違をめぐって—

四 孟子における「賢」のイメージ—その再検討—

五 おわりに

一 はじめに

韓非子によって「世之顕学」(顕学篇)と評された儒家と墨家とはともに声高に尚賢論を語っていた。⁽¹⁾その事実はたとえば老子の「不尚賢、使民不爭」(三章)という発言からも窺われる。しかし儒家と墨家との尚賢論が、またそれぞれの「賢」の観念が同質のものであるかどうか、いささか当然とも言える疑問がここにお

いて生じてくる。小稿はこうした疑問を具体的に解明すべく、まず孟子においてイメージされた「賢」の具体的内容を分析していきたい。

さて「賢」の原義であるが、説文は「賢、多財也。

従貝、馭声」としている。しかし侯外廬は、説文の解釈を本来の字義とは無関係だとして退け、⁽²⁾詩経や石鼓文中の用法をもととし、「賢」とは射手を賛美する言葉であるとした。⁽³⁾

侯氏のこの見解と関連して興味深いのは、「賢」が「射御を能くすること」と類比的に語られている墨子尚賢上下両篇、荀子君道篇の記述である。

然らば則ち賢を衆くするの術、まさにいかにせん。子墨子言いて曰く、たとえその国の射御を善くするの士を衆くせんと欲するがごとし。必ずまさにこれを富まし、これを貴くし、これを敬い、これを誉む。然るのちに国の射御を善くするの士、まさに得

て飛くすべきなり(尚賢上)。

およそわが国の射御を能くするの士、われまさにこれを賞し貴くせんとし、射御を能くせざるの士、われまさにこれを罪し賤しくせんと曰いて、この國の士に問わば、たれか喜び、たれか懼れん。われおもうに、必ず射御を能くするの士喜び、射御を能くせざるの士懼れん。……およそわが国の忠信の士、われまさにこれを賞し貴くせんとし、忠信ならざるの士、われまさにこれを罪し賤しくせんと曰いて、この國の士に問わば、たれか喜び、たれか懼れん。われおもうに、必ず忠信の士喜び、忠信ならざるの士懼れん(尚賢下)。

人主は善射の遠きを射て微に中る者を得んと欲すれば、貴爵重賞を懸けて以てこれを招致し、内は以て子弟に阿るべからず、外は以て遠人を隠すべからず。能くこれに中る者、これを取る。……聖人と雖も易うること能わず。善馭の速きに及び、遠くを致す者を得んと欲すれば、貴爵重賞を懸けて以てこれを招致し、内は以て子弟に阿るべからず、外は以て遠人を隠すべからず。能くこれを致す者、これを取る。……聖人と雖も易うること能わず。……然るに

卿相輔佐を求むるときは則ち独り是くの若き公ならず、すなわちただ便嬖のおのれに親比する者をのみこれ用う。それ過つことの甚しからずや(君道篇)。
これらの記述において「賢」なることは、「射御を能くする」ことと類比的に語られているわけであるが、ここで注目したいのは、「射御を能くする」ことが技術的実践の一種だということである。

「賢」なることを技術的実践と類比させて語るのは、これらの箇所以外にも、たとえば墨子尚賢中・下篇の次のような箇所にもみられる。

いま、王公大人、一衣裳有るも、制する能わざれば必ず良工を藉らん。一牛羊有るも殺す能わざれば必ず良宰を藉らん。……その國家の乱、社稷の危に至るに速んでは、則ちいまだ賢を尚び能を使うを以て政をなすを知らざるなり(尚賢中)。

いま、王公大人、一牛羊の財有るも、殺す能わざれば、必ず良工を索む。……一罷馬有るも、治むる能わざれば、必ず良医を索む。一危弓有るも、張る能わざれば、必ず良工を索む。……すなわち王公大人のここにおけるや、賢を尚び能を使うを失なわず。その國家に至るに速んでは、則ち然らず。王公

大人、骨肉の親、故無き富貴、面目美好なる者、すなわちこれを孝ぐ(尚賢下)。

実践の具体的内容が「射御を能くすることではなく、「衣裳を制すること」、「牛羊を料理すること」、「動物を治療すること」、「弓の弦を張ること」にかかわっているが、それが、いずれも技術的実践であることにはかわりない。

以上、われわれは侯外廬に従って「賢」の原義を分析し、さらにそれとの関連において、墨子尚賢篇、荀子君道篇における「賢」の用法をみてきた。そこでは人間の技術的実践にかかわる活動との類比において「賢」なる概念は語られていた。すなわち賢とは天下を統治する政治的実践能力にかかわる概念として語られていたのであった。こうした事実からすれば、われわれは以下のごとき推測をなし得るのではないだろうか。

ある特定の個人が「賢」と評価されるのは、彼が何ものであるかによってではなく、何事をなすのか、何ができるのか、いかなる技術的実践を行い得るのかによってである、すなわち彼の本質においてではなく、彼の果たす機能において、彼は「賢」と評価される、

「賢」は、彼の本質にかかわる概念ではなく、彼の果たす機能にかかわる概念なのである。

こうした推測を念頭に置きつつ、次に孟子における「賢」のイメージを具体的に分析していきたい。

注一 だとすれば儒家と墨家との、彼らそれぞれが当代において意識していた相違点はいかなるところに求めらるべきか、この問題については、拙稿「戦国末期から漢代初期にかけての墨家の様相―他学派からみた―」(「フィロソフィア」69号 一九八一年)参照。

・二 侯外廬 「中国古代社会史論」(生活・読書・新知三聯書店 一九七九年)二九四頁参照。

・三 侯氏前掲書 二八九頁及び二九四頁参照。

二 孟子における「賢」のイメージ

―その二つの方向―

孟子における「賢」のイメージの具体的な様相を見ていくまえに、まず勝文公下篇の次の記述に注目してみよう。

士の仕うるや、なお農夫の耕すがごときなり。農夫あに疆を出ずるがために耒耜を捨てんや。

こう述べたあと、しかし彼は次のように続ける。

古の人、いまだかつて仕うることを欲せずんばあらざるも、またその道に由らざるを惡む。その道に由らずして往く者、穴隙を鑽つゝの類のごときなり。

この一連の発言には二つの相反する志向―「士」に就いては君主に「仕える」ことが本質的、なあり方であり、従って「仕え」て統治にかかわる何らかの役割りを果たす、という志向、そしてこれとは方向を異にする志向、「道に由らずして仕える」ことを拒絶する、「仕える」ことよりも「道に由ること」を上位に置く志向―が認められる。以上の点を念頭に置きつつ、以下において孟子における「賢」のイメージを分析していきたい。

告子上篇に次のような「賢」の用法がある。

この故に欲する所、生よりも甚しきもの有り。惡む所、死よりも甚しきもの有り。ひとり賢者のみこの心有るに非ざるなり。人みなこれ有り。賢者能く喪うことなきのみ。

すなわち「義を欲し、不義を惡む心」を喪わない点に

において「賢者」は、「人」と區別され、賢者たりうるとされる。「賢」は道徳的価値にかかわる評価であり、「賢者」は、何事かをなすがゆえに「賢者」であるのではなくして、道徳的存在であるがゆえに「賢者」だとされるのである。

「賢者」をこうした方向で把握する傾向は、また次の箇所にもみられる。

古の賢王は、善を好み勢を忘る。古の賢士、なんぞひとり然らざらん。その道を樂しみて人の勢を忘る(尽心上)。

「賢」であるか否かは、「道を樂しむ」か否かによって決定されるのであって、ここでも当人が何事をなすのかとの関連においてではなくして、彼がいかにあるかとの関連において、「賢」であるか否かが問題とされるのである。

まさにこの点が「賢」であるを否かの本質的な分岐点であるとすれば、「仕える」か「仕えない」かの問題は、賢であることにとって本質的な意味を持たない、偶然的なこととなる。

いわんや賢ならざる人の招を以て賢人を招くにおいておや。賢人に見えんと欲してその道を以てせざ

るはなおその入るを欲して、これが門を閉すがごと
きなり(万章下)。

とあるように、君主の招き方に問題があれば、「仕え
る」ことが「賢」なることの本質に無関係である以
上、「賢者」は君主のもとに赴かなくともよい、とさ
れる。かくて

王公敬を致し礼を尽さざれば、すなわちしばしば
これ(＝賢者)に見ゆることを得ず。見ゆることす
らなおしばしばするを得ず。いわんや得てこれ(＝
賢者)を臣とするにおいておや(尽心上)。

という結論に達するのである。

同様のことは、「天、賢に与うれば則ち賢に与え、
天、子に与うれば則ち子に与う」(万章上)とあるよ
うに天子の位に関しても言えるのである。換言すれば
「天子」であることと「賢」であることとの関係は偶
然的なのである。

以上、見てきたところによれば、孟子における「賢
者」は「仕える」か否か、「天子」となるか否か、す
なわちある特定の位置において何をなすのか、といっ
た機能の面において評価されるのではない。そうでは
なく、彼自身が、それ自体いかにあるのか、といった

観点、「道」に従っているか否か、といった観点から
評価されるのである。すなわち「賢」は、その人間の
果たす機能に対する評価ではなく、その人間が本来い
かにあるのか、その本質に対する評価だということに
なる。

従って「賢者」は君主に仕えていても、一般の官僚
とは仕え方を異にする。一般の官僚はその果たす機能
によって評価されるのに対し、「賢者」は、そうした
評価基準から解放されている。彼は君主に対し責任を
持たないのである。

孟子、蚺虺(斉の大夫)に謂いて曰く、子の靈丘
を辞して士師を請いしは似たり。その以て言うべき
あるがためなるに。今すでに数か月なるも、未だ以
て言うべからざるか、と。蚺虺、王の諫めても用い
られず。臣たるを致して去れり。斉人曰く、蚺虺の
ためにする所以は、則ち善きも、自らためにする所
以は知らざるなり、と。公都子以て告ぐ。曰く、わ
れこれを聞けり。官守有るもの、その職を得ざれ
ば、則ち去る。言責ある者、その言を得ざれば、則
ち去る。われに官守なく、われに言責なし。則ちわ
が進退、あに綽綽然として余裕あらざらんや、と

(公孫丑下)。

第三者たる齊人の眼からすれば、同質に見えていた軼輩と孟子との「仕え方」も、孟子自身の意識においては明確に異なっていた。「官守」ある一般の臣下に対する評価の基準は、その「職」を得るのか否か、すなわち何を為し、何を為さないかであるのに対し、「官守」なき孟子に対する評価の基準はそうではなかった。なぜなら彼が齊王の臣下となったのは、何事かを為すと期待されてではなく、彼が「賢者」だったからである。

「官守」なき「賢者」は「官守」を持つ一般の臣下とは異なる存在だという認識を孟子が持っていたことは「賢者在位、能者在職」(公孫丑上)とあることによっても明確になる。「能者」は「職」、すなわち何を為すのかにかかわる存在であるのに対し、「賢者」は「位」、何であるかにかかわる存在とされているからである。以上、孟子における「賢」のイメージを見てきたわけであるが、孟子におけるそれは以上の方向でつぎるわけではない。むしろ以上に示された方向とは相反するイメージもまた孟子における「賢」のイメージのうち一つの側面である。

たとえば次の記述を見てみよう。

彭更問いて曰く、後車数十乘、従者数百人、以て諸侯に伝食す。はなはだ泰らずや。孟子曰く、その道に非ざれば、則ち一簞の食も人より受くべからず。もしその道ならば、則ち舜葬の天下を受くるも以て泰るとなさず。子は以て泰るとなすか。(彭更)曰く、いな。士、事なくして食むは不可なり。(孟子)曰く、子、功を通し事を易え、羨れるを以て足らざるを補わざれば、則ち農に余粟あり、女に余布あらん。子もしこれを通ずれば、則ち梓匠・輪輿みな食を子に得ん。ここに人あり。入りては則ち孝、出でては則ち悌、先王の道を守り以て後の学者を待てるものにして食を子に得ずとすれば、子何ぞ梓匠・輪輿を尊びて、仁義を為す者を軽んずるや。(彭更)曰く、梓匠輪輿はその志まさに以て食を求めんとするなり。君子の道を為すや、その志またまさに以て食を求めんとするか。(孟子)曰く、子何ぞその志を以て為さんや。それ子に功ありて、食ましむべくんば、すなわちこれに食ましめんのみ。かつ子は志に食ましむるか、功に食ましむるか。(彭更)曰く、志に食ましむ。(孟子)曰く、ここに人あり。瓦

を毀ち輓を傷けるも、その志まさに以て食を求めんとすれば、則ち子はこれを食ましめんか。(彭更)曰く、いな。(孟子)曰く、然らば則ち子は志に食ましむるに非ざるなり。功に食ましむるなり(滕文公下)。

ここでは弟子の彭更が「君子の道を為すや、その志、またまさに以て食を求めんとするか」と疑問を提起し、むしろすでに見てきた「賢者」のイメージに基づいて師たる孟子に問うたのに対し、孟子は梓匠(屋根の修理工)・輪輿(車作りの職人)における「志」と「功」との関係と類比させながら、「士」における「志」と「功」との関係を語り、「功に食ましむるなり」、何事かを為した成果とのかかわりにおいて「士は食む」と述べている。すなわちこの問答において「士は食む」の果たす機能とのかかわりで、しかも梓匠輪輿という手工業者と類比されつつ、採り上げられている。ただここでは「士」について「入りては則ち孝、出でては則ち悌、先王の道を守り、以て後の学者を待てるもの」とあって、もっぱら道徳的存在として把握されている。従ってここにおける「士」の果たす「功」、すなわち役割りとその効果の具体的内容については必ずし

も明らかではない。

しかし「士」をその果たす役割り、「功」の側面から把握していこうとする志向は、自給自足の無政府主義的ユートピアを理想とする神農の教えを奉ずる許行の徒、陳相との問答のなかにもみられる。やや長いが次に引用しよう。

陳相孟子に見え、許行の言を道いて曰く、「陳君は則ち誠に賢君なり。然りと雖も未だ道を聞かざるなり。賢者と民と並耕して食し、麩殮して治む。

今、滕には倉廩府庫有り。則ちこれ民に厲(頼)りて以て自ら養うなり。いづくんぞ賢なるを得ん」

孟子曰く、「許子必ず粟を種えて、然る後、食するか」

(陳相曰く)「然り」

(孟子曰く)「許子必ず布を織りて、然る後、衣るか」

(陳相)曰く「いな、許子は褐を布る」

(孟子曰く)「許子冠するや」

(陳相)曰く、「冠す」

(孟子)曰く、「なにをか冠す」

(陳相)曰く、「素を冠す」

(孟子) 曰く、「自らこれを織るか」

(陳相) 曰く、「いな、粟を以てこれに易う」

(孟子) 曰く、「許子なんぞ自ら織らざる」

(陳相) 曰く、「耕に害あり」

(孟子) 曰く、「許子釜甑を以て爨し、鉄を以て

耕するか」

(陳相) 曰く、「然り」

(孟子) 曰く、「自らこれをなすか」

(陳相) 曰く、「いな、粟を以てこれに易う」

(孟子) 曰く、「粟を以て械器に易うること、陶

治に厲るとなざれば、陶冶またその械器を以て粟

に易うること、あに農夫に厲るとなさんや。かつ許

子はなんすれぞ陶冶をなさざるや、みなこれをその

宮中に取用せずして、なんすれぞ紛紛然として百工

と交易するや。何ぞや許子の煩を憚らざるは」

(陳相) 曰く、「百工の事、固より耕しかつ為す

べからざればなり」

(孟子) 曰く、「然らば則ち天下を治むることのみ、

ひとり耕し且つなすべけんや。……かつ一人の身に

して百工の為す所備わる。もし必ず自ら為りて、後

これを用いしめんとすれば、これ天下を率いて路

(疲)れしむるなり。故に或るものは心を勞し、或るものは力を勞す、と曰う。心を勞する者、人を治め、力を勞する者、人に治めらる。人に治めらるる者、人をやしない、人を治むる者、人にやしなわる。天下の通義なり」(滕文公上)

ここでの議論は支配—被支配の関係を分業体制における機能分担とのかかわりにおいて根拠づけるといふものであるが、そこでの支配者は「心を勞して、天下を治むること」、すなわち分業体制の管理という機能を果たすとされている。分業体制のなかで、支配者が支配者であり得るのは、まさにかれがこの特定の機能を果たすことによつてであつた。分業体制の管理者は百工や農夫が分業体制のなかで或る特定の機能を果たすのと同様、或る特定の機能を果たすのであり、この点において両者は同一の次元で把握されるのである。

ここにおいて「士」の「士」たる所以は、「士」であるから「士」である、というところに求められるのではなく、分業体制の社会構成のなかで、かれに期待された「士」としての機能をよりよく果たし得るのか、かれが何を為すのかに求められた、と言えよう。

「士」あるいは「賢者」をその果たす機能とのかか

わりにおいて、しかも手工業的技術との類比において把握する考え方は、また孟子の他の箇所にもみられる。たとえば梁惠王下篇に

孟子齊の宣王に謂いて曰く、巨室を為らんとすれば、則ち必ず工師をして大木を求めしむべし。工師大木を得れば、則ち王喜びて以て能くその任に勝えたりとなさん。匠人斬りてこれを小さくすれば、則ち王怒りて以てその任に勝えずとなさん。それ人幼にしてこれを学び、壮にしてこれを行なわんと欲するとき、王、しばらくなんじの学べる所を舍きて、我に従えと曰わば、則ち何如。今、ここに璞玉あらんに、万鎰なりと雖も、必ず玉人をしてこれを彫琢せしめん。国家を治むるに至りては、則ちしばらくなんじの学べる所を舍きて我に従えと曰わば、則ち何を以てか玉人に玉を彫琢することを教うるに異なるんや。

とあるのを見てみよう。ここで王にとって「士」は手工業的技術の所有者、工師玉人と同一の次元の存在として把握されている。すなわち固有の技術を持ち、その技術を駆使して或る特定の機能を果たすという形式を通じて王にかかわる存在として把握されているとい

えよう。「士」はついに他ならぬ孟子自身によって「工師」・「玉人」と同一の次元にまで引きつり降されてしまったのであった。

以上見てきたところからすれば、孟子における「賢者」は、以下のように性格づけられるであろう。

孟子における「賢者」は、社会を構成する一部分として或る特定の機能——統治にかかわる機能・分業体制の管理——を果たすか否か、という観点から評価され、まさにこの点において百工や農夫と同一の次元で把握されているのである。すなわち「賢者」は何事かを為すことよって「賢者」であり得るのであって、何事も為さないとすれば「賢者」ではないのである。

「賢」なることは、当の人間がいかなる存在であるかにかかわる概念ではなく、いかなることを為すかにかかわる概念なのである。

われわれは、これまで孟子における「賢」のイメージについて分析を進めてきた。そこで明らかになったのは、孟子における「賢」を道徳にかかわる本質概念として把握する方向であり、他の一方は「賢」を統治にかかわる機能概念として把握する方向であった。

以上のわれわれの分析が正しいとすれば、直ちに次

のような諸問題が生じてこよう。すなわち、二方向に分裂した「賢」のイメージ相互の関係如何、換言すれば、この二つの分裂したイメージは果たして統一的に把握し得るのか否か、もし可能であるとすれば、そこにおける「賢」の概念はいかなる内容のものなのか、もし否とすれば、そうした相矛盾する二方向のイメージが孟子のなかに併存している理由はいかなるところに求められるのか、こうした問題が生じてこよう。

三 孟子と墨子の尚賢論

—その差違をめぐって—

前節で分析した孟子の「賢」のイメージのうち、後者の方向、すなわち「賢」を統治にかかわる機能概念として把握する方向における「賢」のイメージが、墨子のそれとかなり類似していることはすぐ気づかれる。われわれとしては、前節の最後において提起した問題とも関連して、孟子のこうした方向での「賢」のイメージを墨子のそれと比較しつつ分析し、その類似点とともに相違する部分をも明確にしていかなければならないであろう。

一国中における「賢者」の数を増加させ、かれらを然る可き地位につけなければならぬ、という発想、「衆賢」「尚賢」という発想は、墨子・孟子ともに見られるところである。われわれは問題解決の手掛りとして「衆賢」「尚賢」をめぐる両者の議論を比較し、分析していつてみたい。

墨子は「賢者」を衆くする方法を述べて次のように言う。

賢者、挙げてこれを上し、富ましてこれを貴くし、以て官長となす。不肖者、抑えてこれを廢し、貧しくしてこれを賤しくし、以て徒役となす。ここを以て民はその賞に勸み、その罰を畏れ、相い率いて賢となる。ここを以て賢者衆くして不肖者寡く(尚賢中)。

ここでは、それまで「賢」でなかった民が、賞と罰という外部からの強制があったにせよ「賢者」となるのだ、そのことよって賢者が衆くなるのだ、という発想がみられる。すなわちここにおける「賢者」は、あらかじめ「賢者」であった存在ではなく、「賢者」でない状態から「賢者」となった存在なのであった。しかも「賢者」となった動機が「勸其賞、畏其罰」と

いう外部的強制であることを考慮すれば、むしろ「賢者」として形成せられた存在というべきであろう。換言すれば、墨子における「賢者」は「賢者」として形成せられた「賢者」だと言えるし、また賞と罰とを掌握する「古之聖王」は「賢者」でない民を「賢」なる存在へとつくりかえる主体ということになろう。すなわち賞と罰とは、一国の外部から、すでにして「賢者」である存在を招く手段として考えられているのでもないし、すでにして「賢」なる、しかし一国の内部において潜在している存在を顕在化させる手段として考えられているのでもない。そうではなく、「賢者」ではなかった存在を「賢」なる存在へとつくりかえる手段として考えられているということになる。⁽¹⁾

なお墨子における「賢」が統治にかかわる概念であることは、先に引用した部分に「賢者を官長となす」とあることによっても明らかであるし、また尚賢上篇に

三者（高爵・重禄・権限）を挙げて、これを賢者に授くるは、賢なるがために賜うに非ざるなり。その事の成らんことを欲してなり。⁽²⁾

とあることによつて、墨子における「賢」が統治にか

かわる機能概念として把握されていたことは明らかである。

墨子の「賢者」が、一国の内部において「賢者」でなかった状態から「賢者」となった存在であるすれば、孟子における「賢者」は外部から招かれる、外から内へ流入する存在だといえよう。

たとえば梁恵王上篇には

今、王政を發し仁を施さば、天下の仕うる者をしてみな王の朝に立たんと欲せしめ、耕す者をしてみな王の野に耕さんと欲せしめ、商賈をしてみな王の市に藏さめんと欲せしめ、行旅をしてみな王の塗に出んと欲せしめ、天下のその君を疾む者をしてみな王に赴げ懇えんと欲せしめん。

とあって、「天下の仕うる者」は「天下の耕す者」あるいは「商賈」と同様「王の朝」へ外部から流入して存在とされている。

「士」を外部から流入させるといふ発想は、

賢を尊び能を使い、俊傑位に在れば、則ち天下の士、みな悦びてその朝に立たんことを願わん。市は塵して征せずんば、則ち天下の商、みな悦びてその路に出でんことを願わん。耕す者をして助せしめて

税せずんば、則ち天下の農、みな悦びてその野に耕さんことを願わん。廬に夫・里の布なければ、則ち天下の民、みな悦びてその民とならんことを願わん（公孫丑上）。

とあるところにもみられる。ここで「天下の士」、すなわち外部の「士」は「天下の商」「天下の農」「天下の民」とともに、「その朝に立たんことを願ひ」てその國に流入してくる存在、その移動性において「商」と同等に把握される存在とされているのである。

「賢者」が外部から流入してくる以上、また外部へ去ることもあり得る。たとえば万章下篇に次のようにあることによつてそれは明らかである。

齊の宣王、卿を問う。孟子曰く、王、何の卿をかこれ問うや。王曰く、卿、同じならざるや。（孟子）曰く、同じならず。貴威の卿有り、異姓の卿有り。王曰く、貴威の卿を請問す。（孟子）曰く、君に大過あれば則ち諫め、これを反覆して聴かざれば則ち位を易う。王勃然として色を変ず。（孟子）曰く、王異しむこと勿れ。王、臣に問う。臣敢て正を以て対えずんばあらざるなり。王、色定まり、然る後に異姓の卿を請問す。（孟子）曰く、君に過ちあれば則ち諫

め、これを反覆して聴かざれば則ち去る。

本来的にその國の内部の存在である同姓の貴威の卿とは異なり、そもそも外部の存在でありながら、「徳があつて卿となつた」（趙岐）異姓の卿は、諫めても聴かれなければ国外に去る、とされるのである。

このように見てくると、孟子において一國の「賢者」の増加するのは、すでにして「賢」なる存在が、外部から内部に流入してくることによつてである、ということになる。

しかしまた、外部からの流入を俟つまでもなく、「賢者」は國の内部にあらかじめ存在している、とも孟子は考える。たとえば伯夷について

伯夷は……その君にあらざれば事えず。……治まれば則ち進み、乱るれば則ち退く。……紂の時に當りて北海の浜に居り、以て天下の清むを待てり（万章下）。

とも述べるし、また伊尹について

伊尹は有莘の野に耕して、堯舜の道を楽しみ、その義に非ず、その道に非ざれば禄するに天下を以てするも願みざるなり。……湯、人をして幣を以てこれを聘せしむ。豊囂然として曰く、我何ぞ湯の聘幣

を以いん。我あに吠猷の中に処り、是に由りて以て堯舜の道を楽しむに若かんや(万章上)。

と述べる。伯夷にあっては「その君にあらざれば事えず」とあるように、出処進退の自律性は伯夷自身が保持していると考えられる。すなわち「事える」と否にかかわらず、伯夷は伯夷なのだ、というのである。伊尹もまた「吠猷の中」にあって「堯舜の道を楽しむ」とされており、「義」と「道」とがかれの出処進退の基準となつている。換言すれば、伯夷・伊尹の両者は、君主の存在とは無関係に、それ自体において道德的存在であつたといえよう。かれらはあらかじめ「賢」なのであつて、外部の強制によつて——たとえば湯の聘幣によつて——「賢」となつたのではなかつた。こうした考察が正しいとすれば、ここにみられる発想は、すでに「賢」ではあるが、しかし支配階層の表面にはあらわれてこない、換言すれば潜在している「賢者」が顕在化してくることによつて、一国の「賢者」——権力にかかわる「賢者」——が増加する、というものである。すなわち、すでに「賢」なる存在が「賢者」として顕在化してきたという発想なのであつて、「賢」ならざる存在が「賢」となつたという発想では

ないのである。

以上の考察を整理すれば、孟子において「賢」なる存在の増加は、あらかじめ「賢」なる存在が外部から内部へ流入してくるか、あるいは「賢」ではあつたが、支配階層とかかわりを持たなかつた存在が、そことかかわりを持つようになったのか、そのいずれかによつて実現されるということになる。このことは、孟子において「賢者」をつくる、「賢」ならざる民を何らかの手段によつて「賢」に形成する——民の側から言えば、賞を求め罰を畏れたにせよ、ともかくも「賢」ならざる自己を「賢」なる存在へと変成させたことになるが——という発想のなかつたことを意味する。

墨子において、あらゆる人間は、賞を求め罰を畏れてにせよ、「賢」ならざる存在から「賢」なる存在へと転化する可能性を持つとされた。すなわち「賢」となりうる可能性はすべての人間に開かれていたといえる。一方これまで見て来たところによれば、孟子において「賢者」であるのは、外部から流入してきた「賢者」か、一国の内部に潜在していた「賢者」であつた。⁽⁴⁾換言すれば、すでに「賢者」であつた存在を尚ぶ

というのが孟子における尚賢論なのであって、「賢」でない状態へと人間が移行していく可能性を前提として構想された尚賢論ではないのであった。

注一 一国内において「賢者」をつくり出す、という発想は、節用上篇にみられる富の増加策さらに人口増加策の発想と根本において共通するであろう。

節用上篇は次のように述べる。

聖人政を一國に為さば、一國倍すべきなり。これを大にして政を天下に為さば、天下倍すべきなり。

そのこれを倍するや、外より地を取るに非ざるなり。その國家に困りて無用の費を去れば、以てこれを倍するに足る。

すなわち「外より地を取る」のではなく、「その國家に困る」発想を根本としているのである。

二 この部分の原文は「挙三者、授之賢者、非為賢賜也。欲其事之成」である。これと類似した文が尚賢中篇に「夫豈為其臣賜哉。其事之成」として見える。思うに「其臣」は「賢」の誤りではないか。「賢」が「臣」と「貝」とに分離し、さらに転倒したうえで「貝」が「其」となってしまったのだろう。

三 「商」の移動性について管子移隣篇は「郷を挾ば

すして処り、君を挾はずして使われ、出づれば則ち利に従い、入れば則ち守らず」という。

四 ちなみに「革命説」を主張する孟子にあって、「天子」となりうるのは「諸侯」あるいは「巨室」といった、いわば「天子」となりうる資格の潜在的所有者であって、決してすべての民に「天子」となりうる可能性が開かれているわけではない（板野長八「中国古代における人間観の展開」七一〜七四頁参照）。

四 孟子における「賢」のイメージ

—その再検討—

われわれはこれまで孟子における「賢」のイメージについて、まず「賢者」が何か或るものである存在として把握されているのか、それとも何事かを為す存在として把握されているのかについて分析し、それとの関連で孟子の尚賢・衆賢論において前提とされている「賢者」のイメージがそのいずれであるかを考察してきた。その結果、孟子は一方において「賢」を道徳にかかわる概念、しかも特定の個人と分ち難く結びつ

き、その個人の存在に固有な特性として把握し、一方において賢を統治にかかわる機能概念として技術的実践との類比において把握していることが明らかにされた。次に孟子の尚賢論・衆賢論について分析したわけであるが、そこで前提とされていた「賢」の具体的内容は、統治にかかわる内容であり、しかしそこでの「賢者」は尚賢・衆賢政策を君主が採る以前に、それに先行して、すでにして「賢」なる存在とされていた。換言すればかれらはあらかじめ「賢者」であった存在なのであった。その意味で「賢者」にとって「賢」であることは自己自身の存在と分ち難く結びついた、自己に固有な特性だということになろう。

果たして然らば、われわれはここにおいていささか困難な問題に逢着したと言わねばなるまい。ごく常識的に考えれば、尚賢・衆賢といった議論において前提としているはずの「賢」のイメージは、墨子の尚賢論がそうであったように、かれが何であるかではなく、かれが何をなすかに関係した、その個人に固有な特性とは切斷された、機能概念としての「賢」であるのが自然であろう。しかるに孟子において前提とされていたのは、むしろそうではなく、当該の存在とは分ち難

く結びついた固有の特性としての「賢」なる概念であった。このことはいささか奇妙なことと言わねばなるまい。孟子にあって、尚賢・衆賢の議論が、本来当然結びつくはずの方向（しかもそうした方向もまた孟子の「賢」のイメージの他の一面でもあった）とではなく、かえってそれと相反する方向の「賢」のイメージと結びついた、ということになるからである。

われわれはここにおいて、手工業的・技術的実践と類比されながら、統治にかかわる機能概念として語られた「賢」のイメージについて、いささか再検討しなければならぬであろう。

われわれはとりあえず以下の点について再検討してみよう。すなわち、孟子の発言、賢が機能概念として語られたという結論を引き出すについて重要な資料となったかれ自身の発言が、いかなる状況のもとでなされた発言であったのか、を明らかにしつつ、発言のなされた状況と関連させながら発言の持つ意味を再検討していきたい。次に——これは第一のそれに比しより重要な問題なのであるが——孟子において「技術」がいかなるイメージで把握されていたのかをみていかなければなるまい。ただ小稿では、この点についての考

察は最少限に止めることとし、より立入った考察については後日を俟つこととしたい。

行論の都合上、われわれはまず孟子において手工業的技術がいかなるイメージで把握されていたかについて、一つの例を挙げつつ、試験的に触れてみたい。

離婁・公輸子・師曠における技術的実践と道具との関係について離婁上篇は次のようにいう。

離婁の明、公輸子の巧も規矩を以いざれば方員を成すこと能わず。師曠の聡も六律を以いざれば、五音を正すこと能わず。

この一文は、以下のように解釈し得る。

離婁ほどの目のよさ、公輸子ほどの手先の巧みさ、師曠ほどの耳のよさを以てしても、規矩という道具、六律という音階の基準を媒介にしなければ「方員を成す」「五音を正す」という技術的な完成は得られない。すなわち技術は、離婁・公輸子あるいは師曠といった個別の人格から道具を媒介にして独立しているのだ。

しかしここで離婁・公輸子・師曠という、いわば卓越した技術を持つ、伝説的・衆徴的人物が代表例として挙がっていることに注意するとき、以下の如き解釈もまた可能となろう。

離婁の目のよさ、公輸子の手先の巧みさ、師曠の耳のよさと道具とが相俟って、はじめて「方員を成し」「五音を正し」得る、換言すれば、道具を扱う主体者側の個別的・特殊の才能を前提とし、そのみでは技術的完成は実現せず、道具の存在・利用を俟ってはじめて技術的完成が実現するのだ。

すでにみた解釈とここでみた解釈との二様の解釈のうち、いずれがより妥当なものであろうか、その点についてにわかここで決定するわけにはいかないが、ただ以下に述べる点についてはいささか注意を払う必要があるう。

道具とそれを取り扱う主体との関係について、孟子が伝説的・象徴的「名匠」を例証として引用しつつ語るのに対し、韓非子用人篇は「拙匠」と道具との関係を中心に次のように語る。

技術を釈てて心治せば、堯も一国を正す能わず。規矩を去りて妄りに意度せば、奚仲も一輪を成すこと能わず、尺寸を廢して短長を差ぶるときは、王爾も半中する能わず。中主をして法術を守らしめ、拙匠をして規矩尺寸を守らしめば、則ち万失なわず。人に君たるものは、能く賢巧の能わざる所を去り、

中拙の万失なわざる所を守らば、則ち人力尽きて巧名立たむ。

韓非子のこうした見解をみると、「拙匠」ではなく「名匠」を例として挙げた孟子にここまで徹底した主張が存したか否か、いささか疑問となろう。むしろ孟子の言わんとしたところは、離婁・公輸子・師曠のよいう天才的名匠にあっても、道具を用いなければ技術的完成は得られなかった。ましてや「拙匠」にあつては、道具を用いるにせよ、用いないにせよ、いずれにせよ技術的完成など得られるはずはないとし、技術の神秘性を強調する、ということではなからうか。もしこうした方向での解釈が正しいとするならば、孟子は技術すらも或る特定の人物と分ち離く結ばれた、固有の特性と考えていたということになる。換言すれば、孟子にあって「賢」と「技術」とが類比されたとき、「賢」が「技術」に引きつけられて解釈されたのではなく、特定の人間に固有な特性として概念化された「賢」に「技術」が引きつけられてしまったのだ、ということができよう。

次にわれわれは第一の問題、すなわち孟子の発言がいかなる状況のもとでなされたもののかを分析して

いくことにしたい。考察の対象はすでに引用した資料である。

滕文公下篇における彭更と孟子との問答を見てみよう(六頁参照)。ここで孟子の門人彭更は

梓匠・輪輿はその志、まさに以て食を求めんとするなり。君子の道を為うや、その志、またまさに以て食を求めんとするか。

と問い、師たる孟子もそのなかに含まれる「君子」が君主に仕え、禄を食むことについて否定的な見解を示す。「君子」の君子たる所以は、禄を食み、君主に仕え、何事かをなすことにあるのではなく、「道を為う」ことにある。彭更によれば、「君子」の存在価値は、「功」によってそれが測定される梓匠や輪輿とは異なるところにあるのである。

質問の内容から推測するかぎり、彭更の立場は以上のようなものであった。これに対し孟子は次のように答える。「君子」といえども功が問題となるのであり、まさにこの点において君子は梓匠・輪輿と同一の次元に立つ、従って仕えて禄を食み、何事かを為すなど当然である、と。

われわれはこの問答の質問者彭更の思想傾向につい

て少しく注意を払わなければならない。なぜならかれは、「君子」の存在を「仕える」こととの関係から、そして「功」は機能の概念から切断する志向を示したのであり、孟子が「君子」を梓匠・輪輿と同一の次元において把握したのは、そうした志向に対する反撥としての意味を持つからである。

次に問題とするのは、滕文公上篇にみられる陳相と孟子との問答である。この問答において「士」が、全体のなかで果たす役割りという点からすれば、農夫・百工と同一の次元に置かれるということはすでにみてきた。ここで問答の一方の当事者である陳相が、君民共耕、自給自足、支配―被支配関係の存在しない世界、「文化」を否定した、ある種のユートピアを夢想する「無政府主義者」ともいべき存在であったことは注意を要する。なぜならその世界においては「仕える」問題どころか、君臣関係の存在そのもの、「賢者」あるいは「士」という存在そのものまでが否定され、消滅してしまっているだろうから。夷狄と「中国」との相違を「文化」の存在の有無に求める孟子は、ここにおいて「無政府主義」者陳相への反論を分業体制とのかかわりにおいて展開していった。すなわち支配―

被支配関係を社会における機能の分担という論理によって正当化していったのであるが、そうした反論の過程において、分業体制における機能の分担の問題とからんで、「士」は機能・その果たす役割りという観点から百工と同一の次元において把握されたのであった。しかしわれわれはここでもこうした反論、すなわち「士」を百工と同一の次元に置く見解が、「士」の存在そのものを否定しかねない陳相の「無政府主義」的傾向に反撥しつつ提示されてきたことに充分注意を払わなければならないであろう。

われわれが第三に分析した資料は梁惠王下篇にみえる孟子の発言であった。この発言の内容は、手工業的技術についてはそれぞれの専門家、工師・玉人にまかせられるにもかかわらず、国家を治めることとなると幼いころからその技術を学んできた専門家にまかせないのはおかしいのではないか、というものであった。国家を治めることを学んだ存在を工師・玉人にたとえたこの発言は、「士」を機能、果たす役割りという観点から把握し、工師・玉人と同一の次元において取り扱っている。その意味ですでにみた二つの発言と方向を同じくするものであった。ここで問題となるのはこの発

言のなされた状況である。前引の二つの発言とは異なり、この発言は思想を異にする他者との討論において発せられたものではない。それだけに状況を明らかにするのはなかなか困難ではある。ただこの発言が、「士」の登用に積極的・肯定的な君主に向けてなされたものと考えるのはむずかしいだろう。むしろ登用に消極的・否定的な君主に向けて発せられたと考える方が自然である。

もし以上の推測が正当だとすれば、われわれが分析した三つの資料中の孟子の発言は、いずれも「士」―「賢者」が君主に仕えることについて否定的な考えの所有者に対し発せられたものであったと結論されよう。

これまでみてきたところによれば、「士」の存在それ自体を否定する、あるいは「士」は仕えて禄を得ることを「志」としてはいないのだから仕えるべきではない、といった議論に反撥して、孟子は「士」という存在の有用性を強調していた。しかしこのことは、いかなる状況においても孟子が機能という観点から「士」を把握した、ということを意味するのではない。むしろ別の状況においては、そうした観点から「士」を把

握することに對し激しく反對する。たとえば公孫丑下篇にみえる「官守」ある臣と「官守」なき臣との差違についての孟子の発言は、「官守ある者、その職を得ざれば則ち去り、言責ある者、その言を得ざれば則ち去る。われには官守もなく、われには言責もない」ので、われの進退は全く自由だというのであった。すなわち孟子にあって、孟子自身はあくまで一般の臣、ある特定の機能を果たすことによって価値を認められる存在とは区別されなければならない存在であった。³⁾

注

孟子はまた「梓・匠・輪・輿は能く人に規矩を与うるも、人をして巧ならしむること能わず」(尽心下)と述べており、石母田正氏は「(この)言葉は色々に解釈できようが、少なくとも工匠が規矩を与えすことによつて労働の方法に技術を他人に伝達し得る性質をもつことを語っている。それだけでは「巧」ならしめることができないと孟子がいうのは、技術の伝達が、それを受け入れる側の個人的で主体的な意志の力を媒介、すなわち習練を必要とすると考えたのか、あるいは工匠の技術のなかに形而上的なものをみとめていたのかいずれかであろう」(「古代社会と手工業の成立」とくに

觀念形態との関連において―」 古代史講座九、一九六三年、六頁参照。なお傍点は原文と述べている。本文に引用した孟子離婁上篇と韓非子用人篇とを比較しつつ、尽心下篇のこの文章をみると、孟子はあるいは工匠の技術のうちに形而上的なものをみとめていたのではないかと考えられる。

二 尽心下篇の白圭との問答において孟子は言う。

それ絡は五穀生せず。ただ黍のみ生ず。城郭宮室、宗廟祭祀の礼なく、諸侯の幣帛饗殮なく、百官・有司なし。……今や中国に居り、人倫を去り、君子なくんば、いかにぞそれ可ならんや。

三 このようにみてくると、仕えるまで、職を得るまでは自己の有用性を宣伝し、仕え職を得た後は、有用性の基準を以て私の価値を測定するなど失礼だ、などと居直るのが孟子の「賢者」だと結論づけたり皮肉に過ぎようか。

五 おわりに

以上われわれは孟子が「賢」のイメージを手工業的技術との類比で把握したと考えられる資料を分析し、それらがいずれもある特定の状況においてなされた発

言であることをみてきた。だとすれば孟子のそれらの発言はそうした状況との関連を考慮したうえで解釈されなければならないはずである。換言すれば、孟子の二方向に分岐する「賢」のイメージのうちの一方、「賢」を統治にかかわる機能概念として把握し、「賢者」を機能的・有用性の観点からとらえる方向はある特定の状況との関連で提起された特殊な見解ということができよう。