

『孟子』の福祉的性質について

横山 裕

The Welfare Nature in “Meng zi”

YOKOYAMA Yutaka

Abstract

In line with Yokoyama (2005), the goal of this paper is to identify concepts of welfare in terms of an Oriental thought which has been unexplored in contemporary social welfare studies. More specifically, I will deal with “Meng zi” and make an attempt to uncover the social welfare properties in the political philosophy, which are three-fold: (1) “Wang Dao,” which has been recognized as Mencius' own unique political idea, was quite considerate of the aged, (2) the actions taken to assist the poor was a safety net to assure the people in its day, and (3) special attention to the aged was a top-priority issue for those striving to get into power.

key words : Old Oriental Perspective, “Meng zi” “Wang Dao,”
キーワード：東洋思想、『孟子』、王道

はじめに

社会福祉思想研究において古代中国の思想が考察対象となることはほぼ皆無であり、この部分を日本の社会福祉思想史研究における欠落部分と捉え、この欠落部分を補うことによって社会福祉思想史研究に貢献したいというのが本研究の目的である。

これまでも、古代中国というひろい括りではなく、中国思想の一つである儒教という視点からであれば、同様の認識から優れた研究を行った社会福祉学研究者が極少数であるがいる。

例えば、社会福祉学の総本山である日本社会福祉事業大学学長の京極高宣氏は『儒教に学ぶ福祉の心—言志四録を読む—』の「はじめに」において、明治維新期の渋沢栄一を引いて、儒教の日本福祉思想への影響について言及し、同時に社会福祉思想研究における儒教の欠落を指摘している²。

「渋沢の晩年は、古希（70歳）の祝いを機に、実業界

から完全に身を引き、社会事業や教育事業などに専念し、中央慈善協会（現在の全国社会福祉協議会＝現会長・長尾立子）の初代会長に就任した。こうした渋沢の慈善博愛の思想は、明らかに儒教（特に孔子思想）によっているのである。こうした輝かしい事例があるにもかかわらず、我が国の社会福祉界では、儒教（ないし儒学）に関しては思想的な配慮がほとんどなされていなかったのである」

京極氏はこの認識を踏まえて幕末の陽明学者佐藤一斎の『言志四録』を福祉学の視点で読み直す試みをおこなっている³。それは、氏が「これまで儒学＝右翼思想という戦後民主主義の誤った偏見に釘をさし、現代人が儒学から学び取るべきところを前向きに摘出し、生涯学習の古典としても、また福祉思想としても素晴らしいところを再発見しようと努力⁴」するものであると同時に、「明治以降の近代化の過程、そして前後の民主化の過程で、ややもすると江戸時代の儒学者たちの主張した高潔な志士の心さえも、湯水と一緒に赤ん坊を流す式に封建

的、前近代的なものとして投げ捨ててしまい、経済的、物質的な豊かさに身も心も捕らわれてしまった」⁵事に対して鳴らす警鐘の意味でもあった。

京極氏と同じ認識を持って社会福祉学における思想史研究において、儒教を取り上げたのが、吉田久一氏である。研究の先後を言えば吉田氏の方が早い。京極氏も、「ただし、私ども日本社会事業大学の名誉教授で、日本社会福祉思想史の碩学、吉田久一先生によれば、我が国の社会福祉思想の源流は、中世の仏教と近世の儒教と近代のキリスト教の宗教的三大源泉があるといわれている。これは古代の神道を含めれば私の持論でもある」

とあることからそのことがわかる。

吉田氏の世界思想史研究はその著書『日本社会福祉思想史』にまとめられており、本稿で取り上げる『孟子』については、第3章近世儒学の福祉思想2 中国における儒教的仁愛、並びに慈恵政策思想（日本との関係で）においてなされている。ただし、量的には2頁ほどの考察であり、社会福祉学者からみた『孟子』の福祉思想の骨格部分のみが示されている感が否めない。

吉田氏は、「仁愛」を鍵語として、孔子の徳治主義を中心に四書五経の福祉的側面を概観した上で、『孟子』に言及する。

「五経にも仁愛を述べた箇所がある。……しかし、儒教の福祉思想の理念的基礎として、「人に忍びざる心」を確立し、そして「仁」に「義」を加え、福祉思想の原理としたのは孟子である」

この記述から吉田氏が『孟子』に福祉思想研究の資料として高い評価を与えていることがわかる。続けて考察として『孟子』公孫丑章句上篇の

「孟子曰く、人皆人に忍びざる心有り。先王人に忍びざるの心有り。斯に人に忍びざるの政有り。人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行わば、天下を治ること、之を掌上に運らすべし」公孫丑章句上（孟子が言った、人間にはみな人に忍びざるの心がある。昔の聖王にも人に忍びざるの心があったので、人に忍びざるの政治が行われた。このように人に忍びざるの心をもって人に忍びざるの政治を行えば、天下を治めることなど掌の上で物をころがすように簡単である）

の一段落を引き

「この文章の注目点は性善説に基づく「怵惕惻隱」という儒教的仁愛の原点、仁愛に理性的な義を加え、「仁義」によって楊・墨の個人主義・兼愛主義に相対した点、そして「四端」とその「拡充」を説いた点である⁶との見解を示している。さらに梁恵王章句上、下篇の文

章を引いて、『孟子』が

「王道論」として民衆に恒産を与え生活の安定を重視していた点と鰥寡孤独の救済を仁に基づく政治の基本とし一般化した点を指摘している。

しかしながらこれだけでは全十四章からなる『孟子』の福祉性を明らかにするにはやはり考察不足の感はいないだろう。そこで本稿では、吉田氏が『孟子』における福祉思想の原点とした「人に忍びざるの心」、「仁」「義」や「王道論」、弱者救済などを鍵語として『孟子』の福祉的性質についていさ少し詳しく検証してみたい。

『孟子』の王道論にみる福祉的性質

「王道」は中国思想史上は覇道と対比されて言われる言葉で、一般的には覇道が力によって政治的安定を求める考え方を意味するのに対して、王道は仁によって政治的安定を実現させようとする考え方である。先秦諸子において王道論を最初に唱えたのは孟子とされ、それは仁だけでなく義も同時に唱えた、仁義を核とした政治論である。

『孟子』⁷で「王道」としてその内容が記されているのは梁恵王章句上篇である。

「梁の恵王曰く、寡人の国に於けるや、心を尽くすのみ。河内凶なれば、則ちその民を河東に移し、その粟を河内に移す。河東凶なるも亦た然かり。隣国の政を察するに、寡人の心を用いるがごとき者無し。隣国の民少きを加えず、寡人の民の多きを加えざるは、何ぞや。孟子対えて曰く……是れ民をして生を養い死を喪してうら憾み無からしむるなり。生を養い死を喪してうら憾み無きは、王道の始めなり。五畝の宅、之に樹えるに桑を以てせば、五十の者以て帛を衣るべし。雞豚狗彘の畜、その時を失う無くんば、七十の者以て肉を食らうべし。百畝の田、その時を奪う勿くんば、数口の家、以て飢える無かるべし。庠序の教を謹み、之に申ねるに孝悌の義を以てせば頌白の者道路に負載せず。七十の者、帛を衣、肉を食らい、黎民飢えず寒えず。然り而こうして王たらざる者、未だ之れ有らざるなり」梁恵王章句上

（梁の恵王が言った、私が国を治めるにおいて心を尽くしている。河内が凶作であれば民衆を食料の有る河東に移すとともに、食料は河内に移動する。河東が凶作の場合も同様である。ところで、隣国の政治を見るに、私ほど心を尽くしていない。それなのに隣国の人口は減りもしないし、私の国の人口も増えないのはどうしてか。孟子が答えて言った、……つまり、民衆に

生活の心配をさせないようにさらに死後の葬式の心配もさせないようにして、為政者の政治に対して不満をなくさせるようにする。こうすることがまさに王道の始めなのです。一世帯平均の宅地に桑を植えて養蚕すれば五十歳以上の高齢者は絹の着物を着ることができ寒さをしのぐことができます。鶏、狗、豚をきちんと養えるようにすれば、七十歳以上の高齢者は肉を食べることができる。一世帯平均の農地にきちんと農作業をさせれば、一家はちゃんと食べていけるでしょう。そうして学校教育をきちんと行って、さらに繰り返す孝悌の道を民衆に教えていけば、若者は高齢者に重い荷物を背負って歩かせるようなことはなくなるでしょう。七十歳以上の高齢者が絹の着物を着ることができ、肉を食べることができ、一般民衆は飢えも寒さもしのげる。このようにして王にならないものはいまだかつておりません)

ここで「王道の始めなり」と言われるのは「生を養い死を喪してうら憾み無き」ことであり、一言でいえば民衆の生活を保障することである。ただ続けて述べられる具体的内容を詳しくみると、まず言われるのは高齢者の衣食における優遇であり、次いで高齢者以外の民衆の食料確保であり、それらをふまえて養老教育を行うことである。つまり、「王道」とは、ひろく一般民衆の生活保障を言いながらもとりわけ高齢者の生活優遇保障に重きをおくものであったことが伺える。

同じく梁恵王章句上篇で、孟子が齊の宣王に「王道」を語ったとされる部分では、

「(齊の宣王)曰く、徳何如なれば則ち以って王たるべきと。(孟子)曰く、民を保んじて王たらば、之を能く禦ぐ莫しと」梁恵王章句上

(齊の宣王が言った、どんな徳があれば王になれるだろうか。孟子が答えた、民を慈しみ安心させれば王となり、このことを誰も阻止できません)

とあって、「王道」は一般民衆の生活を保障する政治を行い民衆を安心させることを始めに示しながら、やはり最終的には具体的内容として先の梁の恵王へ語ったことと同じことを繰り返している。即ち、高齢者への特別な配慮をおこなうことを前提とした上で一般民衆の生活保障である。

高齢者に衣料として絹や食料として肉を保証するのは、尽心章句上篇に

「五十は帛に非ざれば暖かならず。七十は肉に非ざれば飽かず。暖かならず飽かざる、之をとうだい凍餒と謂う」尽心章句上篇

(五十歳になると絹の着物でないと体が温まらず、七

十歳になると肉を食べないと満腹にならない。温かくない、満腹にならない、これを凍えたり、飢えたりするというのである)

とあって、この人間の加齢に伴う生理的認識をふまれば、「王道」の高齢者への対応内容は、人間の加齢による生理的条件格差に応じるための措置であり、基本的には高齢者優遇ではなく人として凍えない、飢えないという衣食保証における質的平等を意味するものと解することも可能である。しかしながら、衣食という直接生命に関わる事柄の他に、あわせて教育における養老教育の推進をも同時に提唱していることを考えると、『孟子』の王道思想の基盤として高齢者に対する特別な配慮があったと考えたほうがよいように思う。というのも、『孟子』の教育に対する認識は、

「人の道有るや、飽食暖衣、逸居して教え無ければ、則ち禽獣に近し」滕文公章句上

(そもそも人間というものは、衣食が十分で安逸に生活してその上で教育しないと、動物と差が無い)

とあって、教育は人間の生活保障、安定が図られた後のこととして言われているからである。この認識のもとで教育が「王道」として言われるからには、孟子の考える民衆の生活保障・安定とは、ただ単に飢えない、凍えないといった直接的な衣食の保証だけを行えばそれによしいというものではないのは明白である。

『孟子』は学校という単語の出典でもあるが、

「庠序学校を設け為して以って之を教う。庠とは養なり」滕文公章句上

(庠、序、学、校の教育機関を設けて民衆を教育した。庠とはもともと高齢者を敬い養うことである)

とあって、初等教育で教うべきことをはっきりと「養老」と定義している。つまり、尽心章句上篇にあったような理屈で高齢者に絹の着物と肉の食事を保証しようとしたのは、ただ単に一般民衆と同様の凍えない飢えないという生活保障だけを目論んだものでなく、それ自体が教育目標にも掲げられた「養老」の具体的実践の一つであったと言える。つまり、孟子の王道論による生活保障はもちろん一般民衆の生活保障を目論むものであったが、それを前提とすることによって始めて可能となる孟子の考える教育目的の具体的実践として、特別に高齢者に対して優遇を保証する性質のものであったといえる。

もちろん孟子の時代に、

「天下に達尊三有り。爵一、齒一、徳一。朝廷は爵に如くは莫く、郷党は齒に如くは莫く、世を輔け民に長たるは徳に如くは莫し。悪くんぞその一を有して以ってその二を慢るを得んや」公孫丑章句下

(天下には三つの尊重すべき基準があります。爵位と年齢と道徳です。朝廷では爵位を基準とし、郷里では年齢を基準とし、世を指導し民衆の指導者たるには道徳が基準です。この三つのうち一つを尊重しているからといってあとの二つをないがしろにすることができませんか)

とあるように、年齢差を基準とした「養(敬)老」が一般社会での社会常識となっていたことは伺える。それでは、「王道」とは一言で言えば「生を養い死を喪してうら憾み無き」ことであり「民を保んじる」ことであり、つまりはひろく民衆の生活保障であると明言しておきながら、孟子はなぜ、さらにその上に、社会常識であった「養(敬)老」をあえて設定し、生活保障の範囲を超えた高齢者への絹や肉の保証をいい、それを初等教育の内容とする必要があると考えたのであろうか。単純に老若男女を問わずに民衆の生活を保障するという主張だけでは『孟子』の福祉意識として不足する何かが存在したのであろうか。民衆の生活保障の問題は間違いなく福祉的な問題であるが、その主張として孟子が民衆の生活保障を語るうえで高齢者を特別視した点を手がかりにして、孟子の福祉的性質を次に検証してみたい。

「天下の窮民」について

『孟子』の王道論における福祉的性質、即ち民衆の生活を保障すべきという考えは、吉田氏も指摘したように梁恵王章句上篇の「民のごときは則ち恒産無ければ困って恒心無し」という人間観に基づいて説明される。吉田氏は引かないが、同様の表現は滕文公章句上篇にも見え、要は社会の安定を刑罰に求めることは間違いであり、社会の安定の為に家族単位で農業生産の豊凶に関係なく生活を保障しなければならないという主張である。¹⁰そこで当時の民衆の大多数が恒産を得るために従事する産業が農業であるので、民衆の生活保障具体策としては当然農業のあり方に言及がなされる。井田法の提唱はその一環であろう。

「卿以下必ず圭田有り。圭田は五十畝。余夫は二十五畝。死徒、郷を出づる無く、郷田は井を同じくす。出入相友とし、守望相助け、疾病相扶持すれば則ち百姓親睦す」滕文公章句上

(卿以下の役人には圭田を五十畝与え、家族のうちで独身でまた余力のある者に二十五畝を与える。そうすれば誰かがなくなっても、転居しても郷里を離れる者はなくなり、郷里の者は八家族で一つの耕作地を共有するから、田畑へ一緒に行き来するようになるし、田

畑の見張りも共同で行うようになるし、病気のときもお互い助け合うようになって民衆は親睦するようになる)

井田法は、共同作業を行う複数の家族における相互扶助の効果まで考えられているが、それも家族を基本単位とした生活保障のあり方を確固たるものにする一つの仕組みといえる。また農業に従事する当事者だけでなく当然為政者にも恒産維持のため農業への配慮が求められる。

「春は耕すを省みて足らざるを補い、秋は斂むるを省みてた給らざるを助く。夏の諺に曰く、吾が王遊せずんば吾何を以て休せん。吾が王豫せずんば、吾何を以て助からんと。一遊一豫、諸侯の度となる。今や然らず。師行きて糧食す。飢うる者は食わず、勞する者は息わず。睟睟として胥譏り、民乃ち慝を為す」梁恵王章句下

(春は耕作の状態を見て不足すれば補い、秋は収穫の状態をみて不足すれば援助する。だから夏の諺に、王が遊行されないと休息ができない。王が行楽されないとわれわれに補助がない、と言われている。昔の為政者は春秋の行楽も諸侯の手本であった。しかしながら今は違っている。出かけるとなると民衆から食料を徴収するので、民衆は飢えたものに食料が行き渡らず、疲れたものでも休息ができない。だから民衆は生活に困窮し目をつり上げ謗りあい、悪事を働くようになる)「春は耕すを省みて足らざるを補い、秋は斂むるを省みてた給らざるを助く」告子章句下

(春は耕作の状態を見て不足すれば補い、秋は収穫の状態をみて不足すれば援助する)

梁恵王章句下篇の記述では、為政者自身が農地を巡回視察してその状況に応じて援助するのをよしとし、同時に「恒産なければ恒心無し」の認識同様に民衆の生活を困窮させれば社会が安定しないことを示している。このように孟子の考えた民衆の生活保障とは農業を基本とし、保障すべき生活の基本単位としては家族を想定したものであったことがわかる。

ところが、家族を基本単位とすれば、やはり当然この枠組みから外れる者も現実社会では存在する。家族を持たず、同時に農業に従事しない(或いはできない)者である。彼らの救済を言ったのが、吉田氏も指摘した梁恵王章句下篇の「天下の窮民」のくだりである。

「老いて妻無きを鰥と曰い、老いて夫無きを寡と曰い、老いて子無きを独と曰い、幼にして父無きを孤と曰う。此の四者は天下の窮民にして告ぐる無き者なり。文王の政を發し仁を施すに、必ず斯の四者を先にす。詩に云う、嗇いかな富める人、哀しいかな此の犛独」梁恵

王章句下

(年老いて妻の無い者を鰥といい、夫の無い者を寡といい、子供の無い独り身のものを独といい、幼くして父のいない者を孤という。この四つの立場の者は、世間の困窮した者であり、誰も頼るところがない者たちである。昔、文王が仁による政治を行うに当たっては、必ずこの四者を救うことを先にした。『詩経』にも、裕福な者はけっこうなことだが、哀れむべきは身寄りの無い者だとある)

この四者は孟子が指摘するまでも無く現実問題として生活に困窮する者であり他者の救済を得なければ生きていけない者である。この一段は齊の宣王が「王政」について尋ねられた孟子の答えの一部分であるが、孟子は文王がこの四者を救済した例とこの四者の救済を求める『詩経』を引いて宣王に答えていることから、当然この四者は救済すべきものと考えていたことは明らかである。しかしながら、この四者の救済より先にやはり文王の例を引いて孟子が「王政」として答えたのは、

「昔者、文王の岐を治るや、耕す者は九の一、仕うる者は禄を世々にし、関市はき讖して征せず、沢梁は禁なく、人を罪するに孥せず」梁恵王章句下篇

(昔、周の文王が領地の岐を治めたとき、農民の税は収穫量のわずか九分の一であり、仕官する者はその俸禄を世襲にして家の生活を安定させ、関所や市場では不審者を取り締まるだけで税を徴収せず、禁猟区などもうけず、罪人を罰するときは本人だけで妻子まで連座させないようにした)

とあって、恒産を有する者の生活の安定を図り、その生活を困窮に至らしめる要因を排除することである。つまり孟子の関心は四者の救済よりも恒産を有し家族を有するものの生活保障にあったと考えられる。人口の大多数を占める一般の家庭を対象として、まずは彼らの生活の安定を確実なものにするのが当時の政治の方法としては妥当であったろう。

それではなぜ一般的な民衆の生活保障に続けて孟子が四者の救済を持ち出したかということであるが、この点については、積極的に四者を救済しようという側面よりも、むしろ一般民衆の不安の解消のためではないか推測される。つまり、孟子の主眼は恒産をもち家族をもつ民衆の生活保障であって、そのために井田法や為政者による視察、あるいは各種の税の取り決めなどを言うわけであるが、その主張で論じられる福祉策は、民衆が恒産と家族とを有する場合にのみ有効ということになる。生活保障のための福祉策が恒産と家族とを前提にするものであれば、如何にその枠組みで生活保障が講じられようと

も民衆の立場からすれば、その恒産と家族とを失った場合という生活不安を拭い去ることは困難である。現に戦国時代はそのような状況によって困窮している四者の存在を一般民衆が身近に感じられる社会状況であったことは想像に難しくない。そこで孟子は一般民衆へ言わばセーフティネットを提示しようと四者の救済に言及したと考えられる。このように一般民衆へのセーフティネットとして示すために提唱された四者の救済は、この制度のみに着目すれば弱者の救済であることには間違いはないが、やはり純粋に四者を救済対象として考えられていない点において現代の福祉とは乖離したものであると言える。

孟子が純粋に四者の救済を考えていなかったであろうことは、『孟子』において四者の救済について梁恵王章句下篇の宣王との対話でしか言及がないことから窺える。仮にこの四者の救済が孟子の主張の主旨であったならば、この四者の救済も「仁」による政治として語られるわけであるから、「仁」ほどの頻度とは言わないまでも「仁」との関連でまだ言及が多く為されたはずである。それがそうでないのは、この四者の救済は、救済という広い意味では「仁」による政治の範疇に入ることには間違いはないが、それでも孟子の考える「仁」による王道政治によって生活を保障する主たる対象ではないことを意味し、あくまで主たる対象である恒産を保障すれば社会の安定に有効な家族の為のセーフティネットであったと言える。つまり孟子の「仁」による王道政治は、一般民衆の生活を保障するという意味では間違いなく福祉的であり、また四者の救済を講じているそのこと自体も同様に福祉的である。むしろただ文面だけ見れば後者の四者の救済のほうが今日的意味での福祉に近かろう。しかしながら、その意図する点に着目すれば、一般民衆の生活保障には孟子の福祉的精神をみることができ、四者の救済に他者のためのセーフティネットとしての役割を担わせている構造は決して今日に通じて福祉的ということとはできないものであろう。

以上のような理解に立つならば、孟子の福祉的性質をいう今ひとつの鍵語である「人に忍びざるの心」をめぐっても再考する必要があるだろう。というのも、吉田氏が、まず孟子の「人に忍びざるの心」を儒教の福祉思想の理念的基礎に位置づけて示し、それにづく形で四者の救済を説く箇所を引用して論を展開したので、孟子の福祉性の構図として、広く人間には他人の不幸を見過ごせない心情があるが故に天下の窮民である四者の救済をいうようになったかのような理解がなされている感がある。確かに「人に忍びざるの心」と四者の救済とは因果関

係の結びつきとしては無理なく自然と受け止められやすい。しかしながら、先に引いた「忍びざるの心」の出処である公孫丑章句上篇をみると、

「孟子曰く、人皆人に忍びざる心有り。先王人に忍びざるの心有り。斯に人に忍びざるの政有り。人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行わば、天下を治ること、之を掌上に運らすべし」公孫丑章句上

(孟子が言った、人間にはみな人に忍びざるの心がある。昔の聖王にも人に忍びざるの心があったので、人に忍びざるの政治が行われた。このように人に忍びざるの心をもって人に忍びざるの政治を行えば、天下を治めることなど掌の上で物をころがすように簡単である)

とあって、孟子が言わんとするのは「人に忍びざるの政」を行うことであり、これは為政者に向けて言葉である。すると当然、「人に忍びざるの政」の恩恵を受ける者として孟子が想定した主たる対象は、天下の窮民たる四者ではなく大体数を占める一般つまりは恒産により安定する家族をもつ民衆ということになる。この大多数の民衆が安定するからこそ治めるのが容易になるのである。離婁章句上篇にも

「既に心思を竭くし、之に繼ぐに人に忍びざるの政を以てす。而うして仁、天下を覆う」離婁章句上

(十分に是非利害の在るところを熟考し、さらに人に忍びざるの政治を行って、そうして仁は天下を覆うことができる)

とあるが、この「人に忍びざるの政」も同様である。公孫丑章句上篇では、「天下を治ること、之を掌上に運らすべし」とあり、離婁章句上篇では「仁、天下を覆う」とあるが、意味的には同じことであろう。すると、「仁」もやはり、決して天下の窮民たる四者に焦点を合わせて言われるものではないことがわかる。

「象徴としての養老」

孟子が為政者に民衆の生活保障を説く理由の一つは「民のごときは恒産無ければ恒心無し」という認識に基づいて社会の安定のためにそれが必要不可欠であると考えたからであるが、この認識をもとに為政者へ進言したのが、梁恵王章句上篇の次の発言であろう。

「(斉の宣王)曰く、徳何如なれば則ち以て王たるべきと。(孟子)曰く、民を保んじて王たらば、之を能く禦ぐ莫しと」梁恵王章句上

(斉の宣王が言った、どんな徳があれば王になれるだろうか。孟子が答えた、民を慈しみ安心させれば王となり、このことを誰も阻止できません)

為政者にとってみれば、民衆の生活を安定させるのは政権を獲得・維持するための手段なのである。戦国期の思想家に求められたことは、つまりは政権の獲得・維持を為政者もしくはそれを目指す者に説くことであり、その手段方法をめぐって各思想家たちは各自の理念理想を織り込んだ説を主張し、孟子もその一人として王道を説いたのである。そこで孟子は政権の獲得維持には民衆の支持が不可欠であるという立場を取る。したがって、民衆の支持を得れば政権が獲得維持でき、支持を失えば同時に政権も危うくなるという認識は『孟子』の随所にみえる。例えば、

「孟子曰く、桀紂の天下を失うや、その民を失えばなり。その民を失う者は、その心を失えばなり。天下を得るに道有り。その民を得れば斯に天下を得。その民を得るに道有り。その心を得れば斯に民を得。その心を得るに道有り。欲する所は之を与え之を聚め、悪む所は施す勿きのみ」離婁章句上

(孟子が言った、桀、紂が天下を失ったのは、民を失ったからであり、民を失ったのは民の心を失ったからである。だから、天下を得るには道があって、その民を得れば天下を得る。その民を得るには道があって、民の心を得れば民を得ることができる。その心を得るには道があり、民が望むことをかなえ、憎むことを避けることである)

「曰く、敢えて問う、之を天に薦めて、天之を受け、之を民に暴わして、民之を受くとは、如何と。曰く、之をして祭を主らしめて、百神之を享く。是れ天、之を受くるなり。之をして事を主らしめて事治まり、百姓之に安んず。是れ民、之を受くるなり。天之を与え、人之を与う」万章章句上

(万章が言った、あえて質問します、天に推薦したら天が受け、民衆の前に明らかにしたら民衆が了承したというのはどういうことですか。舜に祭祀をさせたところ天変地異も無く、したがって天が舜を承認したのだ。舜に政治をさせたところ平穩無事で、したがって民衆は舜を承認したのである。このように天下は天が承認し、民衆が承認して舜に与えたのである)

「孟子曰く、民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を軽しと為す。是の故に丘民に得て天子と為り、天子に得て諸侯と為り、諸侯に得て大夫と為る」尽心章句下

(孟子が言った、国家において民衆が最も貴重であり、次が社稷、君主が一番軽い。だから、民衆の支持があって天子となれ、天子に認められ諸侯になり、諸侯に認められ大夫となれるのである)

という具合である。特に最後に引いた尽心章句下篇は革

命の是認に繋がるものと解釈され、為政者に対する民衆の優位性を明らかにした箇所として有名である。これらで、民衆の望みを適え憎むことを避けるであるとか、民衆が平穩無事であったとか、表現は異なるが、つまりは政権の獲得維持のためには為政者が民衆の生活を保障し民衆が安心して暮らせる社会を民衆に提供できるか否かが重要となる。そこでまず孟子は恒産の確保を言い、井田法の提唱や為政者による農地の巡回視察など農業について言及することは先述したが、それ以外でも、例えば、「孟子曰く、ふる布縷の征、粟米の征、力役の征有り。君子はその一を用いて、その二を緩やかにす。その二を用うれば、民にひょう瘠有り。その三を用ふれば、父子離る」尽心章句下
(孟子が言った、布縷、粟米、力役の三つの税を同時に徴収することはせず、君子は適当な時期に一つ徴収し、あとの二つは求めない。もし、二つ同時に徴収したら、民に餓死者がでるし、三つ同時に民に求めたら一家離散の不幸がおこる)

のように、税の徴収について配慮を求めたり、また、「孟子曰く、善を以って人を服する者は、未だ能く人を服する者有らず。善を以って人を養いて、然る後に能く天下を服す。天下心服せずして王たる者は、未だ之れ有らず」離婁章句下
(孟子が言った、人を心服させようとねらって善を行った者で本当に人を心服させたものはいない。善を行って人を教養して行ってそうしてはじめて天下の人が心服するのである。天下の人が心服せずして王となったものは未だ嘗ていない)

のごとく、政権の獲得維持のために行うべきことでも、その目的があからさまに前面に出るはいけないという実践に際しての配慮を求める主張までみえる。

このように孟子にとって政権の獲得・維持には民衆の支持が絶対必要不可欠なものとして認識されており、民衆の支持の獲得のために民衆の生活保障を執拗に説くのであるが、その民衆の生活保障が行われていることを具体的に世に示し民衆の支持を得る手段の一つとして孟子が着目したのが、高齢者の生活保障を特別視して民衆に生活保障が確実であると信用させることだったのである。

高齢者の生活保障が民衆からの指示に結びつく論拠として孟子は伯夷の故事を引く。離婁章句上篇に、「孟子曰く、伯夷は紂を辟けて北海の濱に居る。文王の作興すと聞き、曰く、盍ぞ帰せざるや。吾聞く、西伯は善く老を養う者なりと。太公は紂を辟けて東海の濱に居る。文王の作興すと聞き、曰く、盍ぞ帰せざる

や。吾聞く、西伯は善く老を養う者なりと。二者者は天下の大老なり。而して之に帰す。是れ天下の父之に帰するなり。天下の父、之に帰せば、その子焉くにか往かん。諸侯に文王の政を行う者有らば七年の内、必ず政を天下に為さん」離婁章句上

(孟子が言った、伯夷は紂王を避けて北海のほとりに隠棲していたが、紂王に代わって文王が立ったと聞いて言った、どうして文王のところに帰せないだろうか。文王は高齢者に大切にしてくれる王であると。太公は紂王を避けて東海のほとりに隠棲していたが、紂王に代わって文王が立ったと聞いて言った、どうして文王のところに帰せないだろうか。文王は高齢者に大切にしてくれる王であると。伯夷と太公は天下の大老である。その人たちが文王を支持したのである。つまり天下の父が文王に帰服したのである。天下の父が文王に帰服した以上、その子供達は他の誰に帰服しようか。みな文王を支持するであろう。今の諸侯で文王と同じ政治をする者があれば、七年以内に必ず天下の王となるだろう)

とあり、また尽心章句上篇にもほぼ同様の記述があつてこの故事は『孟子』に二度みえる内容である。ここでは伯夷と太公が文王の「善く老を養う」ことを聞き文王の支持を決め、それによって民衆が文王を支持したという内容であるが、要するに民間秩序として年少者が年長者に従うという点、いわば高齢者の影響力が民衆の支持を得るのに有効であると孟子は考えていたと思われる。そのためには「養老」は標榜せねばならないし、またそれによって普通の家族構成員より高齢者が王道論の具体的内容で言われたような絹の着物や肉の食事などよい待遇を受けられる状態が保証されれば、高齢者にとっては極めてよい福祉状態であり、高齢者以外の家族にとっても、ただ単に生活保障を説く以上の説得力をもった証拠を見ることになる。もちろん家族にとって高齢者の姿は将来の自分であるから将来的な安心を得るという効果もあつたことは間違いない。為政者が広く民衆の生活保障を言う上で、いわば「養老」は、為政者が民衆の生活保障をおこなう上での余裕、余力があることを民衆に示し、民衆の生活保障が現在も将来も確実であることを証明する証拠として、またその象徴としての役割を担うものとして説かれたものであつたといえる。「養老」をこのように考えれば、孟子が「養老」を初等教育の内容に据えたのも、家族・地域内における「養老」の実践を促すことによって、政権の維持・獲得といった統治レベルで孟子が目論んだ「養老」の役割、即ち民衆の生活保障の象徴としての効果を補強する意図があつたと推測できよう。

いちおうのまとめ

『孟子』の王道論は民衆の生活保障を目指した点において福祉的であることは疑いが無い。しかしながら、戦国時代という状況下で、孟子が目指した王道による政権の獲得維持の枠組みでは、従来孟子の福祉性の象徴とされてきた「忍びざるの心」は個人に期待されたものではなく、同じく「天下の窮民の救済」も積極的に主張されたものでもない。むしろ一般民衆の生活保障のために、それが確実であることを民衆に信じ込ませるための一つの象徴として高齢者の優遇である「養老」を説いた点が、他の思想家と比較した場合、孟子の福祉的性質の特徴といえるかもしれない。本稿では、従来『孟子』の福祉性として取り上げられることが多い、「四者の救済」や「忍びざるの心」について、それらが提出された背景にある一般民衆へむけた福祉政策との関連から見てみると今日考えられているような福祉的性質とは異なった様相を呈することを、もう一つの福祉性の象徴である「養老」を考察することで示せたかと思う。ただ、『孟子』における主要な思想としての「仁義」については本稿では触れることができなかったため、『孟子』の福祉的性質についての正確な解明のためにはやはり孟子の「仁義」についての福祉的側面をその有無も含めて考察しなければならない。これについてはまた稿を改めて論じたい。

- 1 拙稿「日本の社会福祉思想研究の現状と課題」九州保健福祉大学研究紀要第4号 87~97頁 平成15年
- 2 京極高宣『儒教に学ぶ福祉の心—言志四録を読む—』「はじめに」2頁 明德出版社 平成13年
- 3 現在(平成18年11月)のところ中国古典を福祉の視点で社会福祉学研究者が読み直した書は、京極氏の書と、鈴木利定氏の『老子に学ぶ福祉の原点 衆妙の門』中央法規出版 1996年がある。
- 4 京極高宣 前掲載書 5頁
- 5 京極高宣 前掲載書 21頁
- 6 吉田久一『日本社会福祉思想史』192頁 川島書店 1989年
- 7 中国の古典を基礎資料として何らかの研究を行おうとする場合、まずその古典の成立や性質についての文献学的研究を行わなければならない、『孟子』においても所謂「上孟」「下孟」の議論があり、本来ならばそれらを踏まえて考察をすすめるべきであろうが、今回はこの点に紙幅を割かず『孟子』全章を通して区別せずに考察の対象とした。なお『孟子』の文献学的研究としては、金谷治氏に優れた研究(『金谷治中国思想論集』中巻儒家思想と道家思想第一部一~三 平河出版社 1997)があり、本研究でも参考にした。
- 8 本稿引用の書き下し文は、底本として漢文大系所収の『孟子定本』を使用した。
- 9 趙岐の注に「養とは耆老を養うなり」とある。
- 10 家計を同じくするという意味では、今日的には「世帯」に近いが、本稿ではひとまず「家族」としておく。