

孟子の革命説——十八世紀における日本・ヨーロッパでの展開^①

松野 敏之

はじめに

本稿は、孟子の革命説^②が後世に与えた影響について、主に十八世紀頃の日本・ヨーロッパでの解釈について紹介するものである。同じものを見ている、見る側の立場や状況が変われば、その見方が大きく変わることはある。ある者にとっては当たり前のことが、別の人にとっては珍奇なものと映る。孟子の議論にはそのような傾向が多くあり、孟子の特徴の一端として整理してみたい。

一 孟子

まず孟子についてである。中国戦国時代の儒家で、名は軻^か。仁義による王道政治を提唱し、自ら孔子の継承者をもって任じ、性善説・革命説を唱えたことで知られる。現在では孟子と言えば性善説がすぐに連想されるが、当初からそうだったわけではない。むしろ宋代になるまで性善説の議論は注目されなかった。^③唐の韓愈（七六八〜八二四）は孟子を高く評価したが、孟子の議論で採りあげるのとは異端弁正であり、儒学の正しい学と異端の学との違いを強調した。性説について、韓愈は性三品説を支持しており、特に性善説については言及しない。北宋では、王安石（一〇二一〜一〇八六）が孟子を高く評価し、『孟子』を科挙の必修科目とした。しかし、性善説については特に注目しなかった。

初めて性善説を肯定的に採りあげるのは、北宋の道学者程頤（一〇三二―一〇八五）・程頤（一〇三三―一一〇七）である。孟子の心性論・修養論に注目し、孟子の言説を自身の思想体系に組み入れていった。さらに南宋の朱熹（一一一三〇―一二〇〇）が『孟子』を四書に採りあげ、『四書章句集注』を編纂すると、孟子の「亜聖」としての地位が確立される。孟子没後、約二三〇〇年が経過しているとすれば、一四〇〇年は孟子の性善説が注目されることはなかったということになる。

また孟子の生卒年は、現在、前三七二年頃から前二八九年頃とされるが、この生卒年に根拠は無い。孟子が最初の遊説国である梁（魏）の恵王（在位前三六九―前三一九）⁽⁴⁾を訪問したのが前三二〇年頃であり、その時に恵王から孟子は「叟」（老先生の意）と呼ばれた。そのため、前三二〇年頃に五十歳くらいであったと考えられ、前三七二年頃の生まれと推測されるようになった。⁽⁵⁾ただ重要なのは、孟子の遊説が前三二〇年頃から行われたことである。ここには孟子が「王道」を主張した時代背景が絡んでくる。

周王朝の時代（春秋・戦国時代）、諸侯は周王を奉戴しながら各地域を統治していた。諸侯には爵位があり、公・侯・伯・子・男に分かれている。たとえば、前王朝商（殷）の末裔とされる宋国の君は公爵であり、武王の弟・周公旦が封ぜられた魯国の君は侯爵である。⁽⁶⁾中原諸国において王はただ一人、周王だけであった。⁽⁷⁾しかし、孟子が三十代から四十代頃、諸侯は王号を称するようになった。前三三四年に魏が王号を称したのを始めとして、前三二六年に韓王、前三二五年に秦王が誕生し、わずか十年余りの間に次々と王が誕生した。⁽⁸⁾しかも、魏・秦などの大国だけでなく、中山や宋などの小国までも王を名乗った。これにより国の方針も変化してくる。かつては春秋時代に斉の桓公や晋の文公が行ったような、周王を奉戴しながら周辺諸国に威を唱え、周王から「覇」の名譽を与えられることが目的とされた。しかし、周王の奉戴は放棄され、自国の影響力を拡大させることが重視されるようになる。孟子が遊説を始めた当初、各国はこのような情勢にあった。

そのため、孟子は覇者と王者を区別した。「覇者」とは「力」による統治を行う者。「王者」とは「徳」による統治を行う者。名称としての「王」ではなく、本物の「王」とはいかなるものであるかを孟子は説いた。徳による統治は、人々を

心から慕わせるが、力による統治は、強制的に人々を従わせるだけに過ぎない。力は、一時的にはうまくいつているかのように見えるかもしれないが、いずれ影響力が減退するとすばやく人々は離れ、衰退する。名ばかりの王が乱立する中、孟子は本物の王者の政治「王道」を論じていった。

二 革命説（湯武放伐論）

孟子の議論のなかで最も重要なのは「王道」であるが、革命についても王道を説くなかで言及される。『孟子』梁恵王下・8章には次のように見える。

齊の宣王「湯王が桀王を放逐し、武王が紂王を討伐したというのは、本当にあつたことか。」

孟子「伝承によれば、ありました。」

宣王「臣下にして主君を弑虐するのは、よいものか。」

孟子「仁を損なう人のことを「賊」と言い、義を損なう人のことを「残」と言います。「残賊」の人は、一人の男（一夫）に過ぎません。ある男（一夫）、紂を誅殺したとは聞いておりますが、主君を弑虐したとは聞いたことがありません。」

本物の王者がいかなるものであるかを論じる孟子は、儒者が理想とする湯王や武王は君主を放伐（放逐・討伐）した者ではないかと問われた。君臣秩序を崩壊させることの是非をつきつけられたのであるが、孟子は仁義を損ない、王道を見失った主君は「一夫」に過ぎないと言う。これは湯王・武王の立場になって、悪逆な主君を放伐するように勧めるものではない。宣王に対し、王道政治に努めるよう促すものであり、むしろ革命（湯武の放伐）は善政を行わない主君に対する戒めとなる。歴代の中国の学者はそのように解釈した。孟子評価を決定的なものにした朱熹は次のように解釈している。

(孟子の話は) 齊王を深く戒め、後世(の君主)に教訓を残したものである。○王勉は言う。「(孟子の)この言葉は、下にいる者に湯武のような仁があり、上にいる者に桀紂のような暴政があつてこそ可能だということである。そうでなければ、篡奪・弑虐の罪を免れることはない。」

(朱熹『孟子集注』梁惠王下・8章)

朱熹もまた齊王を戒めるための言説だと解釈する。ただ、朱熹は王勉の言を引用しながら、革命にはいま一つの側面があることを指摘する。主君が酷い人物であり、悪政が行われる場合、誰でもよいから主君を放伐すればよいわけではない。放伐をする者の資質も問題となってくるのである。湯王・武王のような仁が備わった有徳者でなければ人はついてこないし、また革命がたとえ成功したとしてもそれは単なる篡奪・弑虐に過ぎない。革命を起こす者がどういふ人物であるかということにも考えを及ぼすべきことを指摘する。

孟子の評価が確定するのは宋代以降であり、性善や革命など孟子のさまざまな議論も諸外国に紹介されるようになっていく。孟子の革命説は、十八世紀のヨーロッパと日本ではどのように受けとめられたか。十八世紀に注目するのは、ヨーロッパに中国思想(儒学)が紹介され、孟子が初めて全文ラテン語に翻訳された時期であるということ、日本でも本格的に『孟子』など儒学・朱子学を学ぶ者が増えていった時期だからである。

三 ヨーロッパにおける『孟子』¹⁰⁾

一五八二年、イエズス会宣教師マテオ・リッチ(一五五二—一六一〇 Matteo Ricci)が広東省肇慶(ちやうけい)を拠点として本格的な宣教活動を展開した。当時の宣教はポルトガル王国の海外植民政策の一環であり、ポルトガル軍が武力制圧した地域へ宣教師を派遣していた。しかし、中国への宣教については、「適応政策」が採用された。適応政策とは、まず宣教師が入国し、現地の思想・文化に適した形で宣教活動を展開する方法である。そのため、イエズス会士たちは中国思想(儒学)の理解に努めたのであるが、これが成果を挙げた。リッチの死後もイエズス会の基本方針として継承され、清初には

天主教の確固たる地位が確立された。

ところがイエズス会の躍進を快く思わない勢力がいた。フランシスコ会、ドミニコ会、パリ外国宣教会などは、イエズス会の適応政策を猛烈に批判した。これが発端となって「典礼論争」へと発展する。この典礼論争に巻き込まれ、結果的に『孟子』全文を初めてラテン語に翻訳したのがフランソワ・ノエル（一六五一―一七二九 François Noël）である。

フランソワ・ノエルは、ベルギーのイエズス会宣教師である。東アジア宣教を志して、一六八五年、マカオに到着。当初は日本への布教を企図していたが、徳川幕府が統治する日本に入国できないため、清へと向かった。中国南方で宣教活動を展開していたところ、典礼論争が発生した。イエズス会はノエルを代表の一人に選び、一七〇二年、ノエルはヨーロッパに赴き、ローマの典礼論争に参加した。典礼論争とは、中国人キリスト教徒が朝廷の官僚として天への祭祀に参加することを認めるかどうかという議論である。天を祀ることは偶像崇拜か無神論かということが論じられ、天への祭祀を黙認してきたイエズス会が批判された。

ローマの典礼論争でノエルはイエズス会を弁護したが、教皇クレメンス十一世（在位一七〇〇―一七二一）は中国人キリスト教徒が天の祭祀などの伝統儀礼を行うことを禁止する教皇令を下した。ノエルは一度マカオに戻り、今度は康熙帝の使節の付き添いとしてブラジル経由でヨーロッパに移動し、再び典礼論争に参加させられる。しかしローマの決断は覆ることはなかった。この教皇令により、清朝下の宣教師たちは適応政策に基づく宣教活動ができなくなった。清朝の方でも康熙帝（在位一六六一―一七二二）が天主教に異端宣告を下し、雍正帝（在位一七二二―一七三五）は天主教禁教令を下すこととなる。

ノエルは清に戻ることを認められず、プラハで『中華帝国の六古典』（一七一一年）などを出版した。清朝で宣教を行っていた頃に蓄積した教養に基づき、中国思想（儒学）の書をラテン語に翻訳したのである。『中華帝国の六古典』とは、『大学』『中庸』『論語』『孟子』『孝経』『小学』であり、『孟子』にとつては初のラテン語訳となる¹⁾。

ノエル以前、『孟子』の全文が翻訳紹介されなかった背景には、ヨーロッパ宣教師たちの事情がある。マテオ・リッチをはじめとする中国研究は、ヨーロッパの読者を意識するため、儒教の根本概念がキリスト教義と矛盾しないことを示す

必要があった。そのため、道学（朱子学）の「理気二元論」や「天」の観念は黙殺するか解釈を変更する必要があった。また『孟子』には「性善説」や「革命説」があった。¹³⁾特に「性善説」はキリスト教の教義に抵触することが懸念された。人間の生得的本性は罪深く、救済には神の恩寵が必要という教義（敬虔主義）において、人は生まれながら善なる性を備えているという見解は対立するものであった。一方、人の理性を重視する立場（理性主義）からすれば、はるか東方の国（China）に性善説があるということは刺激的なことであった。

ノエルは『孟子』の全文を翻訳したが、それはかつてのような曖昧な翻訳ではない。性善説や革命説を率直に翻訳した。典礼論争を経て、適応政策を放棄せざるを得なくなったことから、ヨーロッパ人読者にあわせて翻訳する必要がなくなっていたのかもしれない。

革命（湯武放伐）についてもそのまま翻訳しており、無慈悲で公正さを欠く君主は、一私人に過ぎず、「一私人である紂は武王の処刑〔誅〕に運命づけられていた」と記す。¹⁴⁾朱熹たちが王に対する戒めと解釈したのは少し力点が異なり、仁と義を欠く者は君主たる資格がなく、無道な政治を行う王は処刑される運命にあったと述べる。

ノエルのラテン語訳は、すぐに反響があったわけではない。むしろノエル以前に翻訳されたフィリップ・クプレ（一二三〇―一六九三 Philippe Couplet）の『中国の哲学者孔子』の方が影響は大きかった。中国では神に依拠しない人間理性の探求という思索が存在することを評価する者もいれば、人間を中心とする無神論であることを批判する者もいた。

しかし、ノエルの翻訳に注目する者も現れる。ドイツのハレ大学教授クリスチャン・ヴォルフ（一六七九―一七五四 Christian Wolff）である。ヴォルフは、ドイツ初期啓蒙主義の指導者であり、多くの弟子が彼の学説を広め、イマヌエル・カントへと至るドイツ哲学の主流を形成することになる。そのヴォルフはノエル書を高く評価した。

さらにフランスではコレージュ・ド・フランスの教授プリュケ（一七一六―一七九〇 François-André-Adrien Pluquet）¹⁵⁾がノエルの『中華帝国の六古典』をフランス語に抄訳した。『中華帝国経典』である。フランス革命（一七八九年）の起こる三〇五年前、一七八四年から八六年の刊行となる。プリュケはフランス百科全書派とも交流があった。革命説（湯武

放伐)も省略することなく、非人間的で帝国の災禍となるような王(紂王)は死刑になったと紹介する¹⁵⁾。ただ一つ異なるのは、ノエルが『孟子』の記述通りに紂王を討伐したのは「武王」と訳したところを、プリユケは「文王」と翻訳したところである。文王は武王の父であり、当時の中華全土の三分の二を領有しながら紂王に仕え続けた。その死後、息子の武王が牧野の戦いで紂王の軍隊を破り、殷を滅ぼし、周王朝を建国した。『孟子』の記述や史書の記載に基づけば、紂王を討伐したのは武王となるのであるが、プリユケは意図的に「文王」と訳したようである。この点を検討した佐藤麻衣氏によれば、プリユケの翻訳書中、「武王」を「文王」に改めているのは他に三例が見られるという¹⁶⁾。これは革命がいつから始まっているのかという問題に通じる。プリユケは『中華帝国経典』儒教大観では、革命について「(国民は)国王が残虐無道な暴君の精神に支配されていることを認識するの己むなきに至」った時、「この時こそ革命を経験する」と述べる¹⁷⁾。実際に紂王の討伐を行った武王ではなく、すでに文王の時から国民の心は紂王から離れていた。革命は国民の心が当時の王(紂王)から離れた時から始まっているのであり、表面的な軍事行動だけではないことになる。水面下において、国民の心としては文王の時代から革命は起こっていたと言えよう。

四 江戸時代中期における『孟子』

徳川幕府は儒学(朱子学)を奨励し、教学の中心である『四書』が流行した。江戸時代以前にも『四書』や儒学・朱子学の教えは日本に伝わってきていたが、それは僧侶が教養として学ぶという位置づけであった¹⁸⁾。しかし、江戸時代になると、武士・町人のなかには積極的に儒学・朱子学を学び、自身の行動指針の核に据える者が多く現れるようになった。『四書』の刊行は盛んとなり、さらに慶安年間(一六四八〜五二)以降には『孟子』が『四書』から切り離され、単体で刊行されるようになっていく。

京都堀川に古義堂を開き、多くの門人を育成した伊藤仁斎(一六二七〜一七〇五)は、何よりも『論語』『孟子』を重視した。仁斎は『論語』へ立ち戻れることを説いたが、その『論語』の内容を理解するためには『孟子』を熟読しなければ

ならないと述べる。

仁齋の『孟子』解釈をまとめた『孟子古義』は、三十六歳の時に草稿を著したが、晩年に及ぶまで繰り返し校訂が行なわれた。実際に出版されたのは、仁齋の没後十五年となる享保五年（一七二〇）のことであった。徳川幕府が政権の安定のためにさまざまな施策を行っていた時期、仁齋は革命説について次のように解釈した。

孟子が「征伐」を論じる際には、常に湯王・武王を引用して証しとした。「君主を弑虐したのではないか」という疑いについては、「一夫紂を誅するを聞くも、未だ君を弑するを聞かざるなり」と論じた。これは湯武の行動が、この上ない仁義であって、弑虐ではなかったということを明らかにしたものである。……伝によれば、桀王は南巢に放逐された際、湯王をかつて夏台で殺さなかったことを後悔し、また紂王も牧野で敗れた時、文王を羑里で殺さなかったことを後悔したという。しかし、天下にはただ一人の湯王・武王がいたわけではない。もし桀王・紂王が自分で悪行を改めていたならば、湯王・武王は征誅の行動を起こすことはなかったに違いない。逆にもし悪行を改めなかったならば、天下の人々は誰もが湯武となったであろう。たとえ桀王・紂王が南巢の放逐・牧野の戦いの前に湯王・武王を殺していたとしても、悪行を改めなければ、天下には湯王・武王のような人が現れ、誅殺されたことであろう。（湯王・武王のような者を）十人・百人殺したとしても、結局は意味が無い。故に湯武の放伐というものは、天下の人々が放伐したのであって、湯王・武王だけが放伐したのではない。天下の人々が共に抱く公論であり、人々の心が同じくそうすべきだと思っただけであることが、ここに分かるであろう。（伊藤仁齋『孟子古義』梁惠王下・8章）

仁齋は、湯武の放伐を「この上ない仁義」であったと述べる。湯武の放伐は、臣下が君主を放伐するという君臣秩序の破壊ではない。天下の人々の公論を受けた仁義の実践であった。一方、桀紂のような主君にとっては悪行を繰り返すことへの戒めとなる。桀王・紂王からすれば、湯王・武王を事前に殺害していれば、このような事態にならなかったと考えるかもしれないが、実際はそうではないと断言する。主君が悪行を改めない限り、湯王・武王のような人物は十人・百人と

続いて出てくるのである。主君に対する戒めという観点は、中国の注釈家と同じであるが、悪政を改めない限り革命は必ず起こるとの指摘は、為政者にとって天下の人々の心を知ることがいかに重要であるかの強調となる。

仁斎は『孟子』を肯定的にとらえ、解釈も孟子の議論にそって展開した。しかし、江戸時代は孟子が尊崇される一方で、批判も増大した¹⁹。上田秋成（一七三四～一八〇九）の『兩月物語』には、次のような話が見られる。

又、周の創め、武王一たび怒りて天下の民を安くす。臣として君を弑すといふべからず。仁を賊み義を賊む、一夫の紂を誅するなりといふ事、孟子といふ書にありと人の伝へに聞き侍る。されば漢土の書は經典・史策・詩文にいたるまで渡さざるはなきに、かの孟子の書ばかり未だ日本に来らず。此書を積みて来る船は、必しもあらし風にあひて沈むよしをいへり。

（『兩月物語』巻一・白峰）

中国から日本に『孟子』を積んだ船が渡ろうとすると、必ず嵐にみまわれて沈没するというのである²⁰。日本人が古来より『孟子』を拒絶してきたというイメージを示すものであるが、『孟子』の何が問題といえは、湯武放伐の革命論にある。君臣の秩序を重視する徳川幕府治下の日本では、革命を肯定する孟子の議論が合わないと考えられた。

さらに『孟子』離婁下・3章には、「君が臣を大切に扱うなら臣も君のことを大切に思うが、君が臣をぞんざいに扱うなら臣も君のことを仇のように見るようになる」という論がある²¹。江戸時代、湯武放伐とともにこの見解も問題視された。やはり君臣秩序を崩壊させるものという考えである。国学者の本居宣長（一七三〇～一八〇一）は、離婁下・3章をふまえ次のように孟子を評価する。

この一章（離婁下・3章）によって、孟軻の大悪が理解できる。これは主君に教えた言葉であると言いながら、あまにも口にした悪言である。『孟子』という書は、臣下が見るべき書ではない。臣たる者に不忠不義を教えるもの

であるからだ。その国を去って主君のことを顧みず、主君を仇や敵だとするのはどういったことか。何とも言いようがない悪言である。おそるべし、おそるべし。
 （本居宣長『玉勝間』九八二段）

王道論を説く孟子は主君の人格や能力に注目したが、身分秩序を重視する徳川幕府の日本では主君はいかなる人物であろうと主君である。それを主君の態度によっては、臣下が仇のように主君を見るなどという見解は容認されたいところがあった。『孟子』の議論を受け入れることは、君臣秩序や社会秩序を崩壊させるものと見る者も少なくなかったのである。

おわりに

孟子の革命説について概観してきた。『孟子』は様々に注目すべき議論があり、その評価も時代や地域とともに変化した。湯武放伐を容認する孟子の革命説も異なる受け止められ方をしてきた。

孟子自身は、諸侯が勝手に王号を称する中、王者と覇者を区別し、王道政治に努めるべきことを説いた。そのなかで革命のことが話題となったのであるが、孟子は目の前にいる王に革命を推奨しようとしたのではない。王道を論じる上で、非道な政治に対する戒めとして説いており、中国の注釈家たちもそのように解釈する者が多かった。

ヨーロッパに中国思想（儒学）が影響を与えたのは一時期のことではあるが、十七世紀から十八世紀にかけて理性主義の学者のなかに中国思想に注目した者がいた。『孟子』全篇を初めてラテン語に翻訳したのはノエルであるが、ノエルの書はドイツの学者ヴォルフが評価し、フランスの学者ブリュケが抄訳書を著した。非道な政治を行う王は処刑される運命にあるとされた。さらにブリュケは革命の起点についても思慮をめぐらせたようである。革命は実際の行動だけが全てではなく、水面下で民心が離れた時から始まっているとも想定した。

本格的に儒学（朱子学）が学ばれるようになった江戸時代の日本では、『孟子』を尊崇する者は多かった。伊藤仁斎は、湯武からすれば革命は仁義の実践であり、桀紂からすれば革命は悪行を改めなかつたことの末路であることを強調する。

『孟子』を解釈する者は、仁齋のように革命説についても孟子の議論の方向で理解した。しかし、身分秩序を重んじる社会において、孟子の議論は受け入れ難いところもあった。孟子は君臣秩序をわきまえない者として批判され、革命説についても嫌悪感を示す者がまた少なくなかったのである。

ヨーロッパと日本・中国では『孟子』の重みや注目する人々の比率が異なるため単純に概観することはできないが、孟子の革命説は比較的ヨーロッパでは肯定的に見られ、日本では賛否両論分かれるものであった。見る者の立場や時代状況によって、孟子の革命説は受けとめ方が大きく変わるものの一つであった。

〔注〕

(1) 本稿は二〇二三年一〇月二日に早稲田大学戸山キャンパスで開催された多元文化論系学会 秋期大会での同名の講演内容に若干の修正を加えたものである。

(2) 「革命」という語は『易経』に由来し、孟子の議論からすれば「湯武放伐」と言うべきものである。ただ、君臣秩序を含めて革命が論じられることもあり、本稿では理解の便を優先して「革命」という表現を用いている。

(3) 性善説が注目されない背景には、孟子の議論の不徹底さもある。確かに孟子は「性善」と明言しているが、別のところでは性に不善を容認するかのようなどころもあり、漢代の趙岐などは解釈に苦心している。長谷川隆一「趙岐『孟子章句』に見える人間観」『論叢アジアの文化と思想』三〇号（二〇二二年）参照。

(4) 梁の恵王の在位期間は『竹書紀年』に依拠。

(5) 孟子の生卒年については、元の程復心（二二五七―一三四

〇）が著した『孟子年譜』に依拠してきたといえる。ただし、『孟子年譜』は明代の偽作という見解もある。

(6) そのほか、戦国時代では斉・韓・魏・趙は侯爵、秦・燕は伯爵、越・楚は子爵。

(7) 当時、中原の外の蛮夷とみられた楚は、春秋時代から独自に王号を称している。

(8) 前三二四年に趙王、前三二三年に燕王・中山王、前三二二一年に斉王・宋王が誕生する。

(9) 引用文中、「」で示したのは原文の表記である。

(10) 『孟子』のヨーロッパにおける展開については、顧衛民『中国天主教編年史』（上海書店出版社、二〇〇三年）、井川義次『宋学の西遷——近代啓蒙への道』（人文書院、二〇〇九年）、桐藤薫『天主教の原像』（かんよう出版、二〇一四年）などを参照。特に井川氏の一連の論考は優れた知見が多く、本稿の主たる理解も井川氏の研究成果に基づく。

(11) ノエル以前、フィリップ・クブレ（一六二三―一六九三）

が『大学』『中庸』『論語』をラテン語に翻訳している（『中国の哲学者孔子』一六八七年刊）。

- (12) その他、孟子が「子孫の断絶」を最大の不幸としたこと（離婁上・26章）についても問題視され、マテオ・リッチは批判している（『天主実義』）。子孫を残すことのない宣教師にとつて、孟子の発言は許容しがたいものがあった。

- (13) François NOËL, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Prague, (1711), P. 239.

- (14) プリュケについては、後藤末雄『儒教大観』（第一書房、一九三五年）、佐藤麻衣「プリュケによる『孟子』受容とその特徴について」『中国文化——研究と教育』七三卷（二〇一五年）参照。

- (15) François-André-Adrien Pluquet, *Les Livres classiques de l'Empire de la Chine*, Paris, (1784-86).

- (16) プリュケ『中華帝国経典』『孟子』では、梁惠王下、離婁上、尽心下の三箇所「武王」が「文王」に改められているという。佐藤前掲論文参照。

- (17) プリュケ『中華帝国経典』儒教大観に「国民は此の悪政を論拠として、国王が国父の慈愛を棄てて国民の敵たる感情を持つに至ったと判断し、更にこの国王が残酷無道な暴君の精神に支配されていることを認識するの已むなきに至るのである。そして徳治主義を基礎として建設された国家はこの時こそ革命を経験するのである。」とある。後藤前掲書一五四頁参照。

- (18) 中世以前の『孟子』受容については、井上順理『本邦中世

における孟子受容史の研究』（風間書房、一九七二年）の大作がある。

- (19) 江戸時代の孟子批判については、野口武彦『王道と革命の間——日本思想と孟子問題』（筑摩書房、一九八六年）参照。

- (20) 『孟子』を積んだ船が沈没するという話は、明・謝肇淛『五雜俎』に由来するものと考えられており、また同様の話は桂川中良『桂林漫録』にも見える。

- (21) 『孟子』離婁下・3章に「孟子が齊の宣王に告げて言った。君が臣をみること自分の手足のように大切にすれば、臣は君を重んじること犬や馬のようであるなら、臣が君をみること自分が臣をみること犬や馬のようになりましょう。君が臣をみること土や芥同然であるなら、臣が君をみること仇や敵のようになるでしょう。」とある。

Mencius's Theory of Revolution: Developments in Japan and Europe in the 18th Century

MATSUNO Toshiyuki

This article will mainly introduce the interpretation of Mencius's theory of revolution on later generations in Japan and Europe around the 18th century. When Mencius was young, the lords of various countries began to call themselves kings. Mencius argued that there is a difference between a king and a conqueror. A king in name only relies on strength. A real king rules by virtue, so there will be no revolution. Mencius's theories were introduced to Europe by the Jesuits around the 16th century. In the 18th century, François Noël translated all the texts of Mencius into Latin. Noël agreed with Mencius's revolutionary theory and said that a king who practiced unethical politics was destined to be executed. François-André-Adrien Pluquet translated Mencius into French. Pluquet also agreed with Mencius's theory of revolution and also questioned when a revolution would begin. A revolution begins not when action is taken, but when the people's hearts turn away from the king. In Europe, Mencius's revolutionary theory was actively introduced. At the same time, Mencius was popular in Japan. However, the Japanese emphasized social order. Some Japanese agreed with Mencius's revolutionary theory, while others opposed it. Ito Jinsai interpreted Mencius's theory of revolution positively. However, Motoori Norinaga considered Mencius to be a great villain. This is because Mencius affirmed revolution. Some people thought that Mencius's ideas of affirming revolution were not appropriate in Japan. In Japan in the 18th century, many people disliked Mencius's revolutionary theory. The understanding of Mencius changes depending on the perspective of the viewer and the circumstances of the time.