

孟子の道徳的人間の創造—他者と共に義に生きる—

橋本敬司

1 人に忍びざるの心

人皆有不忍人之心……所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將人於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉黨朋友也、非惡其聲而然也
(公孫丑上)

全ての人が共通に備えた「人に忍びざるの心」、それは井戸に落ちそうになっている子供を見て、間髪を入れず沸き上がってくる「怵惕惻隱の心」であった。これは、ただ純粹に子どもが可哀想だと感じ助けようとする憐れみ思いやる心であり、その子どもの両親に親交を求めようとか、村落の友人に誉められようとか、悪い評判が立つのが嫌だからとかいった社会的視線を意識し内面化し利益を求めようとして沸き起こってくる心ではない。孟子の理解する「人に忍びざるの心」とは、自己の所属する共同体との関係から社会的・外的に分節化・秩序化され誘発されるものではなく、自己の内面から主体的に沸き上がってくる自然なる心であった。つまり、この「人に忍びざるの心」とは本来社会的・道徳的に意味化された概念ではなかったのである。ところが、孟子は言う。「由是觀之、無惻隱之心、非人也。無羞惡之心、非人也。無辭讓之心、非人也。無是非之心、非人也」(公孫丑上)と。人間存在のアイデンティティとして「人に忍びざるの心」を演繹的に「惻隱、羞惡、辭讓、是非」という四つの心に分節してゆく。これによって、「人の忍びざるの心」は、感性的・理性的・社会的・文化的に分節され意味付けされるのである。この「人に忍びざるの心」から「惻隱」の心は抽出できても、「羞惡、辭讓、是非」という三つの意味を与えて分節することは、論理的には何の根拠も整合性もない。むしろ、社会化されていない純粹な心に人間のアイデンティティを見いだしていたにもかかわらず、社会的意味付けをしてゆくところは完全な論理の矛盾であると言えよう。このように孟子の思想が論理を超えていることは、その人間觀の核心である性善説においても同様であった。しかしだからといって、孟子の思想を否定しすることはできない。

「人に忍びざるの心」に「惻隱、羞惡、辭讓、是非」を、更に「仁義禮智」を読み込むことで社会性と道徳性を人間に内在化させて道徳的人間を創造した孟子が、一体何故論理の飛躍を犯してまで、性善説を説き道徳的人間を創造しなければならなかったのだろうか。我々が読みとらなければならないことは、たとえ論理＝ロゴスを超えていたとしても、それを説かねばならなかった孟子の「思い」が何であったか、ということではないだろうか。小論は、孟子のこの「思い」に迫るために、その道徳の人間内在化と他者との人間関係、及び義に関して、それを巡る言説を通して明らかにしてゆこうとするものである。そして、

道徳を内面化した人間が如何に生きてゆくべきだと考えたのかを明らかにするものである。

2 性善説＝道徳的人間の創造

「人に忍びざるの心」を、「惻隱、羞惡、辭讓、是非」という四つの心に意味分節した孟子は、「惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四體也」（公孫丑上）と説き、いわゆる四端説を展開する。この「惻隱、羞惡、辭讓、是非」という他者の存在を前提として生起する心が、それぞれ「仁、義、禮、智」という徳に相当すると孟子は説く。この徳は、人間が本来備えた徳性であると同時に、他者との関係を根拠にしその関係を支える倫理道徳でもあることから、仁義禮智を内実とする「人に忍びざるの心」は、道徳を内面化し道徳性を本質とした概念として明確に指定されたのである。

これは、また次のようにも説かれていた。

乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也。……惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。

恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也（告子上）

「人に忍びざるの心」の本質である仁義禮智は、人が外面から即ち後天的營爲である学習によって獲得したものではなく、生まれながらに固有のものであり、先天的に道徳的価値を備えているからこそ情即ち性は善である、と。性の本質である仁義禮智は、「惻隱・羞惡・恭敬・是非」の心として自己の内面において、あるいは他者との関係の中で自然に自立的に発現するものであった。だからこそ他者との関係即ち人間関係をも規定する倫理道徳として善なる概念だったのである。孟子人間論の核心である性善説は、人に「人に忍びざるの心」を見出し、それが先天的に仁義禮智という道徳性を内面化しているということを根拠に構築されたのである。

では、孟子が性を仁義禮智と意味化した根拠は何であったのだろうか。告子との性説論争で、告子が「生之謂性」「色食性也」として、性を食欲性欲といった単なる生理的生まれつきだとする考えを否定した孟子は次のように言っていた。

口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。有命焉、君子不謂性也。仁之於父子也、義之於君巨也、禮之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也（盡心下）

「味、色、声、臭、安佚」といった生理的身体的欲求が性であることを認めた上で、孟子は、君子即ち儒家的理想の人物はこれを性とはせず、本来命である仁義禮智をこそ性とすると言う。告子の生を性とする言説を否定しなければならず、また自ら「以人性爲仁義」（告子上）、「君子所性、仁義禮智根於心」（盡心上）と言っていたように、孟子においては心の根拠である仁義禮智こそが性でなければならなかったのである。何故なら、生理的欲

求即ち欲を排除した上で性を道徳性において措定しなければ、仁義禮智を本質とする性善説を構築することはできない、と孟子は考えたからである。

この言説から明らかなことは、「人に忍びざるの心」を根拠に人の性を仁義禮智という道徳性によって概念規定をすることは、論理の飛躍によって恣意的に結合されたものであって、論理の必然として結合されたものではないということである。孟子の性善説は、論理を超えて構築されたものであり、孟子の経験から帰納的に構築されたものではなかった。孟子においては、生理的欲求である性を命とし、仁義禮智という道徳である命を性としなければならないとする「思い」が全てに先んじてあったのである。結論が大前提としてあったからこそ、孟子においては超論理的思惟である「思う」ことが、最も重要な心的・実在的営みとして重視されたのである¹⁾。

では、この仁義禮智を内実とする性によって性善説を説くことが、更にどのような意味と意図を備えているのか考えてみよう。

孟子は言う。「盡其心者、知其性也。知其性則知天矣」（盡心下）と。心と性と天は孟子の中では一貫一致していたのである。「非人之所能爲也、莫之爲而爲者、天也。莫之致而至者、命也」（万章上）という言説も、性が人間の営みを超えた天の創造付与であり、性における天人合一を明らかにしている。

また、「堯舜性之也」（盡心上）、「堯舜性者也」（盡心下）とも言われるように、儒家的理想の人物である聖人堯舜はその性のままなる存在であり性を自らにおいて体現しているとされる。これらは、聖・人合一を示した言葉である。

孟子が仁義禮智という善なる道徳性を内実とする性の地平において人間を捉えたのは、天人合一、聖・人合一を説き、存在論的には天を、人間論的には聖人をその存在の根拠に据えようとしたからである。

このように、善なる性、天、聖人に一なる性という実体的存在の根拠を見出した孟子であるが、実際には人間は他者との人間関係の中にこそ存在していた。そこで孟子は、人間のもうひとつの異なった存在の仕方である関係的存在のアイデンティティを、他者との関係の中で成立する人倫道徳に求めたのである。だからこそ、孟子の説く性は仁義禮智によって道徳的に分節化され意味化されなければならなかったのである。要するに、「人に忍びざるの心」を根拠に、孟子が創造した道徳的人間とは、天、聖人と一体であり、且つ社会を形成する他者との人間関係の中で必要とされる倫理道徳を内面化した存在のことであった。

3 他者から友へ、そして自己へ

人間関係の場に必要とされる倫理道徳を内面化することで創造された道徳的人間は、一体どのような社会を生きていたのであろうか。孟子がその社会及び人間関係をどのように捉えていたか見てみよう。

孟子の物に対する認識について見てみよう。「夫物之不齊、物之情也。或相倍蓰、或相什百、或相千萬」（滕文公上）と、物が同じでないことが物の情＝在り方であると孟子は言う。つまり世界は同じではない不平等な物から構成されていた差異の体系である。

では、人間はそこにどのように存在していたのであろうか。「君子之徳風也、小人之徳草也」（滕文公上）。この言説には、徳を基準にした君子と小人の上下の関係が明確に示されている。また、「有大人之事、有小民之事、且一人之身而百工之所爲備、如必自爲而後用之、是率天下而路也。故曰、或勞心、或勞力。勞心者治人、勞力者治於人。治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也」（滕文公上）と説き、大人の爲すべき事と小民の爲すべき事が区別され、百工の爲すことが全て自己に備わるのではなく百工が分業する、と説かれ、更に治める者と治められる者の上下の関係が、社会を形成する重要なファクターであり、世界に普遍的真理であることを明言した。しかし、彼の見た現実の社会は人間が形成する上下不平等の関係によって形成されていたのである。

具体的にはどのような人間関係によって社会は構成されていたのであろうか。孟子は、人間関係の最も基本的な在り方として、次の五倫を説いた。

人之有道、飽食煖衣、逸居而無教、則近於禽獸。聖人有憂之、使契爲司徒、教以人倫。

父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信（滕文公上）

人は人の道があるが、衣食住を満たしてもこれに人の道を教えなければ、鳥や獣と異ならない。そこで、聖人は契を司徒として人に人倫を教えさせた。この人倫とは「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友」という人間が逃れることのできない最も基本的な人間関係の場で必要とされる「親、義、別、序、信」五つの倫理道德である。孟子においては、人間は他者との倫理的関係の中にこそ存在するのであって、利害によって結ばれた関係は在るべき人間関係から排除されていたのである。従って、この倫理的関係の場に求められる社会的価値としての倫理道德である五倫を実践することが、人間存在のアイデンティティであった。

この五倫という道德倫理が共同体社会に存在することで維持される共同体社会とそこで人間関係を、仁義禮智という倫理道德を内面化した人間がどのように生きてゆくべきか、孟子は次のように説く。

善與人同、舍己從人、樂取於人以爲善。自耕稼陶漁以至爲帝、無非取於人者。取諸人以爲善、是與人爲善者也。故君子莫大乎與人爲善（公孫丑上）

古之人與民偕樂、故能樂也（梁惠王上）

樂民之樂者、民亦樂其樂。憂民之憂者、民亦憂其憂。樂以天下、憂以天下。然而不王者、未之有也（梁惠王上）

與百姓同之（梁惠王上）

孟子はこのように、善を爲すことも、楽しむことも憂えることも民あるいは百姓と共にすべきであると言う。民とは「無恒産而、有恒心者、惟士爲能。若民、則無恒産、因無恒心。苟無恒心、放辟邪侈、無不爲已」（梁惠王上）と説かれ、放辟邪侈であり、己の欲の充足の

ためにしないことはない、私欲に導かれて主体性を喪失した者のことであつた。孟子において民とは、孟子の言語である仁義禮智という道徳的価値が理解できず、善なる性を根柢にした心がその主体性を失い、外なる物によって誘発される欲望の言語しか聞くことができない、言語ゲームを異にする他者のことであつた。つまり、己の欲に生きる他者である民は、孟子の言語である仁義に生きるということを理解することができずコミュニケーションの成立が不可能な真の意味での他者であつた。しかし、共同体社会においては、民、百姓は他者として人間関係というネットワークの結節点として存在し、かつその関係のネットワークを構成する重要な存在であつた。そこで、「君子之徳風也、小人之徳草也」とする孟子は、「教以人倫」と、五倫という道徳言語を通して、聖人と小人である民が教える者と学ぶ者という非対称の関係を結ぶことで、聖人は民に自己の言語を獲得させるために、また民は聖人の言語を獲得するために、互いに努力して共に生き共に楽しむことができる、と考えたのである。孟子はその道徳的、儒教的言語ゲームに他者を引き込もうとしたのであつた。

また、友に関して孟子は次のように言っていた。「不挾長、不挾貴、不挾兄弟而友。友也者友其徳也、不可以有挾也」(万章下)。ここで孟子は、年長者、金持ち、兄弟といった社会的表徴を差し挟むことで成立する関係を友とはしない。孟子の考える友とは、その他者の内面に徳を見出したときにこそ成立する関係であり、それ以外の外物が差し挟まれる余地はなかつた。孟子においは、社会的存在としての他者を友とするのではなく、個を超えて個に普遍的に備わった徳を友とするのである。それで、古の書物の中に友を見出すことが「尚友」(万章下)として重視されたのである。徳は社会的人間存在を超越した概念であつた。

他者である民と共に在ることを繰り返し説き、また徳によって人と人が友としての関係を共有できるという孟子において、実のところ他者などは存在しないのである。「聖人與我同類者。……聖人先得我心之所同然耳」(告子上)、「曹交問曰、人皆可以爲堯舜、有諸。孟子曰、然」(告子下)と。聖人と我は同類であり聖人は我と同じ心を得た人であり、また人は皆聖人になれる、と孟子は言う。つまり、性という本来固有の徳の地平において、聖人も我も他者も全て同類で同じ心を備えていたのである。善なる性の地平に立つ人は皆全く同じ存在であることを説く孟子において、他者とは、実はもう一人の私に他ならなかつたのである。社会的要素を排除し徳によって成立する友もまた、もう一人の私、あるいは道徳性を体現した聖人と同じ存在であつた。このように孟子においては、もう一人の私が存在するのみで、社会的存在としての他者は存在するが、道徳的存在としての他者は存在しないのである。言い換えれば、相互に理解を獲得するためのコミュニケーションは成立せず、否必要なく、ただ徳を共有することにおいて人は先験的に人を理解することができるという絶対的独我論がその根幹にあつたのである。

道徳的に他者が存在しない孟子において、その眼差しは他者にではなく、当然唯一の存

在である自己に向けられてゆく。そこで、徹底的に自己の在り方を孟子は問題にし続けるのである。

孟子は言う。「君子所以異於人者以其存心也」（離婁下）と、君子が人と異なるのは、仁義禮智を内実とする本来完全な心を自己の中にしっかりと存在させているかどうかであると。性善説に支えられた孟子の人間観とは、人間は本来全てが備わった完全な存在であるとするものである。従って、「求則得之、舍而失之。是求有益於得也、求在我者也」（盡心上）と、自己に内在するものを求めるのである。また、「君子深造之以道。欲其自得之也。自得之、則居之安。……君子欲其自得之也」（離婁下）と、君子もまた、自己においてそれを自得することを説き自己の問題とすることを主張する。

また、以下のような言説もある。

自反而縮、雖千萬人、吾往矣（公孫丑上）

其自反而仁矣、自反而有禮矣。其橫逆由是也。君子必自反也（離婁下）

自己に縮＝誠、仁、礼を求めることは、他者とではなく本来完全な自己と対話をせよということである。次の言説がこのことを明確に言い表している。

孟子曰、愛人不親、反其仁。治人不治、反其智。禮人不答、反其敬。行有不得者、皆反求諸己。其身正而天下歸之（離婁下）

「愛人、治人、禮人」という人間関係の中で「不親、不治、不答」などの不和が生じた場合、孟子は決してその原因を他者に求めず、自己に向かってその「仁、智、敬」に回帰しようとし、また行動に適當でないことがあれば、やはり自己に向かってその原因と責任を求める。孟子は全てのことに関して、自分自身が主体的に関わってゆくことを第一に考えたのである。これは勿論、自己の責任において自己の生を生きるということである。

そして、「萬物皆備於我矣、反身而誠、樂莫大焉」（盡心上）と、全ての社会的人間関係がその倫理道徳のままに形成され、私自身が誠であれば、これ以上の楽しみはないという。だから、「自暴者、不可與有言也。自棄者、不可與有爲也。言非禮義、謂之自暴也。吾身不能居仁由義、謂之自棄也」（離婁上）として、本来完全であるはずの自己を拡充できないものは言うまでもなく、言葉が禮義に適っていないもの、行動が仁義に適っていないものを、自暴自棄として批判したのである。

このように、常に求心的に自己に向けられた眼差しは、更にどこに向かってゆくのであろうか。孟子は言う。「老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼、天下可運於掌。……古之人所以大過人者無他焉、善推其所爲而已矣」（梁惠王上）と。要するに孟子において、求心的に自己を求めることは、自己を実現しかつ他者と共存することが目的だったのである。従って、その自己に求心的に向けられた眼差しは、他者へと轉換し遠心的に拡充してゆく。自己に向かう視線はその自己に備わったもう一人の私に向かうのである。

孟子曰、舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有餘里、世之相後也、千有餘歲、得志行乎中國、若合符

節、先聖後聖其揆一也（離婁下）

孟子は、舜、文王といった聖人は、場所と時間を遙か遠くにした存在であるが、しかし、このように道徳的価値を実現した聖人は、空間も時間も超越した全く同じ存在であると説く。孟子においては、道徳的価値は人間存在を超越し、全ての人に普遍共通に内在している理念であった。だからこそ、道徳性は全ての人間の共通感覚ともなり、人はそれを他者にはではなく、自己に求めることで、他者との関係は自ずからその道徳に適ったものになるのである。孟子は、このように自己を追求し、四端即ち自己を拡充することによって他者との共生を目指したのである。

道徳を内在した私しか存在しないという理想主義的独我論に立っていたからこそ、孟子は、社会的表徴を超えた万人共有の徳の地平において、全ての人互いに理解可能となると考え、徹底的に自己に向かって求心的に進んでゆくことができたのである。「學問之道無他、求其放心而已矣」（告子上）とは、まさに放心即ち本来の自己を失った人間がその放心を求めて自己と共に在ることを、自己に向かって求心的に求めることであった。孟子においては、この自己の内面に向かって求心的に自己を実現することが自己と共にあることであり、翻って遠心的に他者と共に生きることに他ならなかったのである。

4 内なる義に生きる

a 義の多義性

自己を求めてゆくことが他者との共存であると考えた孟子の道徳的人間には、当然その内面化された仁義禮智という道徳を実践して生きてゆくことが求められる。この仁義禮智の中で、孟子において最も特徴的でありかつ重要な概念は義であった。この義を巡り、告子が義は外である説くのに対し、孟子が義は内だと説いて義の内外論争が展開された。そこで、孟子において、義がどのような概念として捉えられ、また義が内でなければならないその理由とは一体何か、更に道徳的人間はどのように生きてゆくことを自覚し覚悟しなければならないと考えたのか明らかにしたい。

まず、「論語」に見える孔子の義から始めよう。

子曰、非其鬼而祭之、諂也。見義不為、無勇也（爲政）

子曰、徳之不脩、學之不講、聞義不能徙、不善不能改、是吾憂也（述而）

子曰、主忠信、徙義、崇徳也（顔淵）

孔子曰、隠居以求其志、行義以達其道、吾聞其語矣、未見其人也（季氏）

「見義不為」、「聞義不能徙」、「徙義」、「行義以達其道」の言葉から言えることは、義が人間の行動の規範であったということである。

また、次の言説では義が君子の四つの道の一つに数えられている。

有君子之道四焉。其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義（公冶長）
更に、以下のような言説もある。

子曰、君子義以爲質、禮以行之、孫以出之、信以成之、君子哉（衛靈公）
この言説は、孔子が義を人間の行動の本質あるいは指針と考えていたことを示している。しかし、ここから、義が人間の徳として内面化されていたかどうかを判断することはできないが、いずれにせよ、孔子には明確に義を内面化するといった思索はなかったということとは言えそうである。

さて、この孔子を継ぐ者としての自覚に溢れていた孟子は、孔子が重視した仁に義を加えて仁義と併称するが、この義が仁と共にどのように捉えられていたのか見てゆこう。

まず、義は路であると明言される。

仁、人心也。義、人路也。舍其路而弗由。放其心而不知求。哀哉。人有鶏犬放、則知求之。有放心而不知求。學問之道無他、求其放心而已矣（告子上）

仁人之安宅也。義人之正路也。曠安宅而弗居、舍正路而不由、哀哉（離婁上）

孟子は、仁は人が落ちつくべき心、義は人の正しい路であると明確に規定し、そこから乖離した人間の現実の姿を哀しい眼差しで見つめていたのであった。

次の言説は義と禮について説いたものである。「夫義路也、禮門也。惟君子能有是路、出入是門也」（万章下）。やはり、義は路であり、禮はその路をゆくための行動規範であった。

また、「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」（滕文公上）と言われていたように、人間関係を示す倫理道德である五倫の一つとして、社会的価値だと考えられていた。これらの言説からは、人の路としての義は、路であって道ではないことから、あくまでも人間が為すべき正しい行いの規範に過ぎず、道德として内面化されてはいない。

ところが、先の四端説で論じたように、「羞惡之心、義之端也」と、孟子において義は羞惡の心即ち自己に対してあるいは自己の行いに対して、また他者に対して、更には社会に対して恥じる心と理解され、仁義禮智という道德の一つとして人間に内面化されるのである。人の外部であって、社会における人間関係を維持してゆく行動の指針規範即ち社会道德であった義が、ここに人間存在自体に固有の徳として内面化されたのである。

この義の具体的な在り方として、孟子は「仁之實、事親是也。義之實、從兄是也」（離婁上）として、仁の内実は親に仕えることであり、義の内実は兄に従うことであると説く。この仁義は、孟子自身が「堯舜之道、孝悌而已矣」（告子下）と喝破していたように、堯舜という聖人の道である孝悌そのものであり、仁は孝、義は他ならぬ悌であった。このように仁義の意味は、まず家族の論理によって規定されたのである。

ところが、良知良能を説いたところでの義の意味は家族の論理を超出する。

人之所不學而能者、其良能也、所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親者、及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也（盡心上）
「良知良能」とは、子供が親を愛し、成長すると兄を敬うように、誰に教えられることも、

学ぶことも思慮を要することもなく、親に親しむ仁、年長者を敬う義を天下に拡充する能力であった。親が対象である仁に関しては何ら変わるところはないが、義に関しては、血縁としての兄に限定されない年長者を敬うことと規定され、この義を通して孟子の眼差しが血縁から共同体社会にまで向けられていることが読み取れる。このように義が血縁の論理から共同体社会の論理へと拡充されたのは、「人人親其親長其長而天下平」（離婁上）と、天下の平定即ち幸福な社会の実現を目指したからであった。

要するに、孟子の義は、人間に内在してその道徳的本質を形成すると同時に、理想的人間関係を形成するための社会的価値である倫理道徳として、個と社会、自己と他者、内と外をつなぎ、共同体社会の平和の根拠ともなる概念だったのである。

b 内なる義

社会道徳として人間の外部に存在すると同時に人間の内部において人間存在の本質である道徳性を構成する重要な徳性であったこの両義的義を、孟子が人間に絶対的に内在する概念であると主張するのは何故か、また何故義は内在しなげなければならないのだろうか。

孟子の論敵告子は「食色性也。仁内也、非外也。義外也、非内也」（告子上）と、義外説を主張した。告子は次のように説く。「彼長而我長之、非有長於我也。猶彼白而我白之、従其白於外也、故謂之外也」（告子上）。年長であるという外的事実がまず客観的に存在して、その人を年長者であると認識するのであるから、年長者を敬う義は外であると。また、「長楚人之長、亦長吾之長、是以長爲悦者也。故謂之外也」（告子上）と、年長者という事実が敬うという気持ちの根拠となって義を誘発するのであるから義は外であると、論理的に説を展開した。

これに対し孟子は告子を説得し翻意させるほどに論理的な反論を展開し得ていない。孟子の反論には、論理はなくあるのはただ義は内であればならないという「思^い」であった。では何故そうでなければならないのだろうか。この答えを告子との間の論争のための論争から帰納することはできない。孟子が義を内在させなければならない真意は、義に対立する概念である利と欲に対照させることでしか明確にはならない。

孔子は「子曰、君子噏於義、小人噏於利」（里仁）と、明確に義の対立概念として利を挙げていたが、孟子もまたこの枠組みを継承して、梁の恵王と以下のような会話を交わしていた。

王曰、叟不遠千里而來、亦將有以利吾國乎。孟子對曰、王何必曰利、亦有仁義而已矣……苟爲後義而先利、不奪不厭。未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣、何必曰利（梁惠王上）

梁の恵王が利を求めるのに対して、孟子は仁義をこそ求めるべきであるに対応している。ところが「仁、人心也」と定義された仁は、「欲貴者、人之同心也」（告子上）と言われる

ように、それ自体食欲性欲などの生理的欲求と富貴といった社会的欲望をも内包した両義的概念であることから、仁は、利と欲に対する絶対的否定原理とはなり得なかった。そこで、「苟爲後義而先利、不奪不厭」と、義を後回しにして利を先ず第一に求めるなら、飽くことなく奪い続けるとして、孟子は義こそが利の反対概念であることを明確にした。この利は自らの欲の充足の先に存在するものであり、「養心莫善於寡欲」（盡心下）と考える孟子にとって、止まることのない欲の充足のために利を追求することは、絶対に否定されなければならないことであった。孟子においては、ただ義だけが利と欲に対する否定原理たり得たのである。

では何故この義が内在していなければならなかったのだろうか。再び次の言説を参考に考えてみよう。

口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。有命焉、君子不謂性也。仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也（盡心下）

これには、孟子が何を性と考え、何を命と考えようとしたかが明確に示されている。「味、色、聲、臭、安佚」といった外物の誘惑による欲の充足を性であると認めながらも、孟子は性とはせず天命として、その欲の充足と追求に限界をもうけた。一方「仁、義、禮、知（智）、聖人（聖）」は、常に充足できるとは限らない天命であると認めながらも天命とせず、自己の内面の問題として自己において実現する性であると孟子は言う。このように、欲と道德を性と命によって規定したのは、欲が外物によって誘発される自己の主体性の欠けたものであり、仁義禮智は性でありその道德性を根拠に主体である人間はその主体性を失うことなく性を拡充し自己実現できるという考えが孟子にはあったからである。孟子は「求則得之、舍而失之。是求有益於得也、求在我者也。求之有道、得之有命、是求無益於得也、求在外者也」（盡心上）と、本当に有益なものとは自己の内面に存在するものを求めることであり、無益なものとは外にあるものを求めることであると説いている。従って、欲は外物即ち他者に存在するものであって、この外物によって自己の欠如感を満たそうとする無益なものである。告子の説くように義が外であれば、義も外即ち他者によって誘発される心的感応・反応に過ぎなくなり、自己が主体性を失い外即ち他者によって制御されるだけでなく、自己の存在根拠さえ失うことになる危険性をはらんでいる。これでは告子の義外説は欲の存立構造と全く同じになってしまう。つまり、告子の説く義は欲と変わることなく、却って義に対立する概念である利を求める根拠となってしまう、孟子には決して認めることのできないことであった。

また孟子が、「是故誠者、天之道也。思誠者、人之道也」（離婁上）と、誠を思うことが人の道であると説くとき、人の路であった義が、人の道である誠を思うことの根拠としての義となったということが出来る。天与の性の内在によって性善説を展開した孟子において、人間存在は天によって支えられていることで、逆にその自立性を失ってしまっていた。

つまり、天はその存在の根拠であると同時に人間を呪縛する存在でもあったのである。この天に依存した人間存在の自立を賭けて孟子が主張したのが、現実存在としての人間の在り方を意味する義であった。人間が天を存在の根拠としながらも、自己の主体性を確立し自律的に生きてゆくためには、内と外、自己と他者を結ぶ社会的価値である倫理道德としての義を人間が内在していなければならなかったのである。

孟子においては、自律的に自己を拡充し求めてゆくことが他者と共に生きることであり、直接他者に向かい他律的に生きてゆくことは、他者に左右され自己の主体性を失うことであつて、真に他者と共に生きることではなかった。孟子は自己が主体性を失うことなく他者＝世界と関わってゆけるその根拠を、自己に内在する義に求めたのである。告子が如何に論理的に反論しようとも、義は人間に内在し、その行動の原動力とならねばならなかったのである。利欲の充足を求める自己を否定する原理としての義が自己に内在することは、孟子において絶対不変の真理だったのである。

C 義に生きる

最後に義を内面化した道徳的人間がどのように生きてゆかねばならなかったか考えてみよう。孟子の生きた時代、孟子が見た人々は以下のように生きていた。

世衰道微、邪説暴行有作。臣弑其君者有之、子弑其父者有之……聖王不作、諸侯放恣、處士橫議、揚朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸揚、則歸墨。揚氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也……揚墨之道不息、孔子之道不著。是邪説誣民、充塞仁義也。充塞仁義、則率獸食人、人將相食。吾爲之懼、閑先聖之道、距揚墨、放淫辭、邪説者不得作……我亦欲正人心、息邪説、距誑行、放淫辭、以承三聖者。豈好辯哉、予不得已也。能言距揚墨者、聖人之徒也（滕文公下）

孟子は言う。孔子の道即ち聖人の道が世に行われず、揚朱墨翟の道が世の中を席卷し、仁義は塞がれ隠蔽されてしまい、人々が鳥や獣と変わることなく、私の利欲の充足を求めて奔走すると。孟子の生きた時代、それは人々が現実的・社会的利益を、己の欲のままに追求して奔走する社会に他ならなかった。「孟子」冒頭の梁の恵王の言葉が「叟不遠千里而來、亦將有以利吾國乎」（梁恵王上）と、どのようにして私の国に利益を得させてくれるのですか、であったことから、世の人々が利を求めて生きていたことは明らかである。現実の社会を生き抜かなければならない人間存在が、その生きる根拠としていたことは、道徳的自己実現ではなく欲望充足による自己実現に他ならなかった。人々は欲望のままに目先の利益と富を追求して奔走する生活を営んでいたのである。このような認識に立っていたからこそ孟子は、利欲に向けられた人々の視線を相対化し更に否定し、改めてその視線を天と聖人に繋がる回路であり孔子＝聖人の道である仁義が備わっている性即ち道徳的自己に向けさせ、これをこそ人間存在の根拠に措定しようとしたのである。そこで、天と聖

人を根拠とすることで人間存在の意味を孟子は根底から据え直し、利欲を追求する欲望的人間を脱し、天、聖と一体化し仁義禮智を性として固有し孔子=聖人の道に生きる道徳的人間を創造したのである。

たとえ利欲の渦巻く時代であっても、義を内面化した道徳的人間がいかに生きてゆくべきか、次の言葉が孟子の覚悟と思いを感動的に表している。

生亦我所欲也、義亦我所欲也。二者不可得兼、舍生而取義者也。生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也。死亦我所惡、所惡有甚於死者、故患有所不辟也（告子上）
生きながらえることも義も共に願うところであるが、どちらかを選択しなければならないとすれば、生きながらえることを捨て義に死んでもいい、義にこそ生きると孟子は言う。生死は人間の欲が最も如実に現れるが、これを超えた理念がなければ、人は欲のままに生きてしまう。そこで、孟子は義を説き、義によって欲を制止し、義に生き、義に死ぬことを説いたのである。この義に生きるとは、浩然の気について「是集義所生者、非義襲而取之也」（公孫丑上）と言い、義を集めること即ち内なる気を実現拡充しながら人として正しい道を生きること他になかった。「孟子曰、大人者言不必信、行不必果、惟義所在」（離婁下）と、徳を備えた大人は、たとえ言葉や行いが十分に信用できなかつたり実践できなかつたりしても、義だけは守ってゆく、と孟子は言う。このように孟子が創造した道徳的人間とは、生死を超越した人の道である内なる義を貫いて生きてゆく人のことであつた。

5 終わりに

以上論じたように、孟子は全ての人に共有された「人に忍びざるの心」に道徳性を読み込むことで、道徳を内面化した道徳的人間を創造したのであるが、この道徳的人間の本領は、「義」の思想に尽きるといえよう。人間の本質であると共に、人間関係を円滑に行ってゆくための社会の秩序・道徳でもある義だからこそ、自己と他者を一体化し、血縁と共同体社会を結ぶ理念となつたのである。

孟子の生きた時代、それは己の欲の充足のために眼前の利益追求に汲々とする欲望的人間で溢れていた。本来他者のものである欲望の充足を自己のものとして利益を追求することに奔走し、人間存在と人間関係に対するしなやかな視線を失つた時代・社会であつた。孟子は、この外なる欲望と利益に変えて内なる道徳をこそ人間存在の根幹に据え、その内なる義を根拠に、自己の内なる仁義禮智を拡充=実現しながら徳を友とすることで他者と共に義にこそ生きよ、と説いたのである。孟子の道徳的人間の創造とは、人間の生きる価値を欲望から道徳へと根本的に変更するよう願って説き出されたものに他になかったのである。この義に生きよと説く孟子の教えは、利欲渦巻く時代とその中に生きる人々に対する、痛烈なる批判の箴言であつたと同時に、慈しみと救いに満ちた愛の福音であつたといえよう。

さて、孟子が私淑する孔子は次のように説いていた。「子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁」(衛靈公)。志士仁人は、生き延びるために仁を損なわず、自らの欲と命を投げ出して仁を行うのである、と孔子は仁に生きることを自らの生き方として内面化していたのである。これを受けて孟子が創造した自己の内なる道徳性である義に生きることで他者と共に生きる存在であった道徳的人間は、明代の王陽明が性善説を相対化するまで儒家の正統主流として継承されたのであった。ところがこの孟子の道徳的人間に対して最も根源的な批判を展開したのは、荀子であった。孟子の時代より更に激しい闘いが繰り広げられる戦国の時代にあつて、自己の生命を守ることと利益の追求に汲々としていた人間を目の当たりにした荀子は、人間に内在する欲を直視しその存在を認めざるを得なかった。そこで荀子は、人間に道徳が内在することを否定し、欲に対する思索を根拠に欲望的人間を創造し、それを根拠に性悪説を展開したのである。このように人間を厳しい眼差しで捉えた荀子が、孟子を如何に批判克服し、当時の社会を、人間を、そして人間と社会の関係をどのように捉え、人間が何に生きてゆくべきであると考えていたのか、更には、荀子が儒家思想の枠の中にとどまり法家思想と言われないのは何故か。このことの意味について考え、明らかにすることが次の課題である。

注

1 孟子の「思い」については、稿を改めて論じる予定であるが、その「思い」に関する言説には以下のようなものがある。

○耳目之官、不思而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣(告子上)

○惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心仁也、羞惡之心義也、恭敬之心禮也、是非之心智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣(告子上)

○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)
なお、拙論「『思う』ことと『学ぶ』ことー孔子の知のダイナミズムー」(『哲学』48集広島哲学会編)参照