The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	孟子の義内説
Author(s)	吉永, 慎二郎
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1987, 21, p. 19-36
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/11671
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

孟子の義内説

吉永慎二郎

本稿は、孟子の義内説の構造を考察し、孟子思想におけるその意味を探ろうとすることを目的としている。始めに、孟子と告子の義の内外をめぐる対論について考察を加え、孟子が義内を主張する論理の構造を明らかにしたい。その上で、義内説が孟子思想においていかなる位置づけを持つものであるのか、又義内説の確立によって孟子思想にいかなる論理展開が可能となったのか、といったことについて考察を加えてみたい。

一　告子の性説

告子上篇第四章の孟子と告子の義の内外をめぐる対話は、両者の三たびの応酬からなる論争である。今これを議論の応酬に順って三段に分けて論じてゆきたい。

その第一段はこうである。

①告子曰、食色性也、仁内也非外也、義外也非内也。孟子曰、何以謂仁内義外也。

まず告子は、人の性は食欲・性欲という生の本能的要素であると規定する。そしてその上で「仁は内なり、義は

外なり」と言う。文勢からすれば当然、仁はこの性の内に在るもの、義はこの性の外に在るものとの意味でなければならない。とすれば、告子の仁は、人の本能的欲求に根ざした血縁者への自己愛というものであって、これは性に内在するものとされ、義は人の本能的欲求とは別次元の社会的規範であって、性の外なるものとされる。

しかし、この論争を理解する上で問題を複雑にしているのは、この内・外には「心の内」、「心の外」という意味で用いられる側面があるという点である。従来の研究は概ねこの意味に基いてこの論争を理解せんとしてきた。

例えば、王礼卿「仁内義外説斠銓」（銭穆等著『論孟研究論集』黎明文化事業公司・一九八一・所収）は、この告子の内・外について次のように述べる。

是仁指人能愛之心、即因明學所謂「能」、邏輯所謂「主観」、義指所以爲宜之事物、即因明學所謂「所」、邏輯所謂「客観」、告子如此以能解仁、以所解義、能所混淆當然岐爲内外之所。(1)

これは主観・客観、あるいは因明学における能（能動的主体）・所（受動的客体）という概念を内・外に配して、内――主観――能、外――客観――所と解している。このような図式における概念として内・外を捉える傾向は戦国末の後期墨家等の思惟において顕著となってくる。(2) この論争においても両者の用いる内外の概念には、すでにそのような指向性を持つものとして用いられているものが見られる（特に孟子において）。が同時にここに用いられる内外の概念には「性の内」「性の外」というものとして用いられている（特に告子において）面が在る。

一体、告子においては性と心とは決して完全に重なり合うものではない。従って「心内」「心外」と「性内」「性外」は当然その内容が異なるのである。もしこの論争を前者のみの概念の内外として読むとき、決して義内の弁証のメカニズムは浮かび上がってこない。他方孟子においては心と性とはほぼ重なり合うのであるから、孟子の用い

る内外が「心内」「心外」の意を本質とすることは充分に想像されよう。しかし告子の用いる内外は「性内」「性外」の意である。

告子にとって性とは生の本能的要素であるから、性の内とは先天的に備える生の要素つまり血縁的原理につながるものである。これに対し、性の外とは後天的に身につけてゆく社会規範等の二次的要素であり、非血縁的・社会的原理であるということになる。

従って、告子が義を外とするのは、義が全く客体・対象の側における問題だというのではない。義が心を介在して為されるとしても、その決定要因が後天的・社会的要因に在るということを意味する。図式的に言えば、告子の「内」とは先天的・血縁的で主体に決定要因の在るもの、「外」とは後天的・非血縁的で客体に決定要因の在るものと理解することができる。

では孟子はどのように内外を規定するのか。この対論においてあらわれてくる孟子の立場は、後天的・社会的要因に拠るものであっても、そこに心の介在が在れば、即ち心から発するという様相があれば、それを「内」とする。そして「外」とは心の介在せざる客体・対象のありようである。その意味では孟子には、内――主観――能、外――客観――所という図式がほぼあてはまるのである。従ってこの図式に拠ってこの対論を捉える王礼卿は孟子の義内説を形式的に把握することには成功している。だが、それだけでは告子の論理とそれに対抗しての孟子の論理というメカニズムは見えてこない。

この対論を考察するに当り、まずこの二種の内外の概念を押えておく必要があろう。

次に問題となるのは、告子の命題「食色性也、仁内也非外也、義外也非内也」に対する孟子の問い返しである。

ここで孟子は「食色は性」とする点には一切触れずに「何以謂仁内義外也」と義外に論点を絞って問い返す。ということは、孟子は告子の「食色は性」との命題をいわば暗黙のうちに承認したのである。それにはいくつか理由が考えられよう。

一つは食色を性とすることについては孟子も事実認めていたことが挙げられる。

口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之安佚也、性也。有命焉、君子不謂性也。（盡心下）

五官の欲即ち「食色」を「性なり」と一応肯定した上で、所与の限界即ち「命有り」と言い、それを「性」即ち内なる本性としてどこまでも追求することはしない、と言う。これは食色の消極的承認である。

又「寡人疾あり、寡人色を好む」という斉の宣王に「王如し色を好むこと百姓と之を同じくせば、王において何か有らん」（梁恵王下）と答えるように、食色のありようによっては積極的に肯定する。要するに孟子は食色の性たることを決して否定しない。

二つ目には、しかし「食色」は性の全体とは孟子は考えない。だが、少くとも「食色は性」という点で両者の見解は一致している（告子は食色を性の全体とし、孟子は性の部分とする相違はあるとしても）。論争を行なうに当って両者の共通する認識を前提として確認しておかなければ論争は成り立たない。その意味で孟子は「食色は性」を両者の一致点としてまず承認したものと思われる。つまり両者の論争において「食色は性」は証明の必要のない公理である。あとはこの公理をいかに有効に用いて論敵を論破するかが双方の課題となるのである。その意味でこの対話は議論のすれ違いの多い両者の対話篇の中では例外的に議論のかみ合う可能性をその前提として設定し得たものと言える。孟子のこの命題の暗黙の承認には当然このような論争上の配慮が為されているものと見てよいであ

ろう。

そこで孟子は告子に問う。「何を以って仁内義外と謂うや」と。ここで注意しておかねばならぬのは孟子は「仁内」については告子と少くとも口号としては一致する。だがここで「何を以て義外と謂うや」と問うているのではない。ということは孟子は、「義外」は当然として「仁内」についても告子の見解には異義を差し挟んでいるのである。

二　告子の義外説への批判

第二段の対話は次のようである。

②（告子）曰、彼長而我長之、非有長於我也。猶彼白而我白之、從其白於外也。故謂之外也。（孟子）曰、異、於白馬之白也、無以異於白人之白也。不識長馬之長也、無以異於長人之長與。且謂長者義乎、長之者義乎。

この一段の応酬は義外をめぐるものである。

告子は外物・客体のありようがそのまま人間の認識として受容される、つまり客体のありようが認識を規定するという（当時の中国人にとっては共通の素朴実在論的な）認識のありようを例に挙げる。客体の白いというありようによって主体の白いという認識が生まれる。同じように人が年長であるというありようによってその人を敬するという行為が規定される。若し彼が年長でなければ私は敬しないのだから、義は外的な要因によって規定される。その際性はこの外的要因によって規制されてそれに順う、がその行為そのものは性の自然なる発展としてのものではなく、あくまで外から規制されたものである。従って義は（性の）外であると言う。

告子の義外説が、このような、性と義の関係を述べたものであることは、告子上篇の冒頭第一章の孟子との対論からも窺う事ができる。

告子曰、性猶杞柳也、義猶栝棬也、以人性爲仁義、猶以杞柳爲栝棬。
孟子曰、子能順杞柳之性而以爲栝棬乎、將戕賊杞柳而後以爲栝棬也、如將戕賊杞柳而以爲栝棬、則亦將戕賊人以爲仁義與、率天下之人而禍仁義者必子之言夫。

ここで、杞柳（こぶやなぎ）の木から栝棬（さかずきやまげもの）を作るという事実について、二つの解釈が成り立つことがわかる。それは「杞柳の性に順いて以て栝棬を爲る」とする立場と、逆に「杞柳を戕賊（しょうぞく）して以て栝棬を爲る」とする立場とである。孟子が、前者を自らの論理とし、後者を告子の仁義批判の論理であるとしていることは明らかである。従って孟子によれば、告子は義とは人の性の自然をそこなって為されるものだと考えていたことになろう。一応告子の立場はそのように捉えることができよう。だが大濱晧も指摘するように、[3] それが孟子から見た告子であることも事実であり、そこには当然孟子の告子に対する思いこみがあることは否めない。

そこでもう少し告子の性と義の捉え方について考察を進めてみよう。この文を平静に読むと、告子は杞柳（性）が栝棬（義）に為られることについて何の価値判断も示していないことに気がつく。そして告子自身は性については「性とは猶湍（たぎ）る水のごとし、これを東方に決すれば則ち東流し、これを西方に決すれば則ち西流す、人の性の善・不善を分つ無きこと猶水の東西を分つ無きがごとし」（告子上）と言い、又「性は善なく不善なし」（同）と言う。つまり性はあらかじめ善に向かうとか不善に向かうという所与の方向性を持つものではない。外なるものの規制に従って、あるときは善にあるときは不善に向かうが、それは水が東に流れ西に流れるように、性そのものの性質と

は関係がない。換言すれば善・不善という価値判断は性の外から加えられるものであって、性は自ら性である。水が東流しようと西流しようと水の性は不変であるごとく、人が善へ導こうと不善へ導こうと人の性は不変である、ということになろう。つまり告子は存在（即自的生＝性）と価値（社会的道徳的価値＝義）との断絶を説くものと言えよう。

従って杞柳から桮棬を為るというのは、告子によればそれは杞柳の性に順ったものでもその性を戕賊したものでもない。杞柳が桮棬になるならないというのは本来その性とは無縁である。杞柳の性が桮棬に適するとするのは人の価値判断に過ぎず、それによって桮棬に為られたとしても、それはそのような外的な力が加えられたからそうなったのである。杞柳の性はあくまで杞柳の性であってそれは桮棬になっても変ることはなくただ外からの恣意的な強制に従ったまでのことだ、ということになろう。

ということは、告子の「性猶杞柳也、義猶桮棬也、以人性爲仁義、猶以杞柳爲桮棬」という命題は次のように理解される。道徳（仁義）というものは本来人間が恣意的に一定の価値観として定立したものであって、それは本来の人間の性とは無縁なのだが、定立された価値観は人の性をそのような鋳型にはめ込もうとする。人の性は鋳型（道徳）にはめ込まれればそれなりに従うが、それは性の必然的な発展ではなく、外からの規制に従ったまでのことで、性は自ら性である、と。これはつまり道徳は何ら人性に根拠を持たないというラディカルな道徳批判の論理を裡に孕む命題ということになる。とするならば、先天的道徳論者である孟子にとって、かかる道徳に対する相対主義・ニヒリズムを説く告子こそが最大の論敵となることは明らかであろう。孟子が告子を最大の論敵とする所以はここに在るわけである。(4)

孟子は告子のこのような道徳に対する相対主義的立場が、彼の先天的道徳論を根底から揺るがすものとして、告子の立場を、「人を戕賊して以て仁義を爲る」のが孟子の仁義説だと批判するもの、と見なしたのである。従って告子の立場は性と義の断絶性、即ち義（道徳）の恣意性を主張するものであって、義が性を「戕賊する」との認識は持っていなかった。が、告子の道徳相対主義は人々に、仁義は人の性を「戕賊する」ものとの認識を与える結果となるわけであるから、孟子は告子を天下の人を率いて仁義を禍する者だと激しく批判した。というのが実情であったと見ることができよう。孟子は告子の学説の持つ脅威を正確に認識していたと言える。

さて、このような告子の性と義外についての認識をふまえて、再び第二段の対論に戻ろう。

告子の義外の論理（認識が外から規定されるように、義の行為も外から規定されるものである）に対して孟子はこう反論する。長（道徳の問題）と白（認識の問題）は別である。白馬の白さと白人の白さは人間の認識を外から白と規定するという点では何ら変りはない（認識の問題は告子を是認する）。だが長馬（長ぜし馬＝老馬）の長と、長人（長ぜし人＝老人）の長とはどちらも「長」だからと言って人に対して同じ規制力を持つだろうか。老人を見て敬しても、老馬を見て敬する人はいないはずである。なぜか、それは馬の性と人の性が異なるからである。人が老人を見て敬するのは、その「長」が人の性から自然に発する行為（敬）へ向わしめるからである。それに対し人が老馬を見て敬さないのは、その「長」が人の性から自然に発する行為（敬）へと人を何ら規定しないからである。従って同じ「長」でも「長馬」と「長人」では人に対する規定性は全く異なる。つまり「長人」に対する敬は馬ではない人の性の内から発する故に、この「長」は内である。だが「長馬」の「長」は人の性の外なるが故に人に敬を呼び起こさない。

(5)

従って告子の義外の論理に対する孟子の第一の反論は、認識が外から規定されることは是認するが、義の行為は「長馬」によって喚起されぬが「長人」によって喚起されるが故に〝人の性〟の内に在る、と言うものである。だが厳密に言うとこれは告子への正確な反論になっていない。告子の論は「彼長」という事実が「我長之」という行為を規定するという。孟子はこの「彼」を馬にまで拡大解釈して「長馬」には「我長之」はせぬから告子の論は破綻すると反論する。だが告子の「彼」は人について言っているのだから「長人」が「我長之」の行為を規定するという告子の論の本当の反論にはなっていない。

そこで孟子は批判の第二段、彼の秘策・「心内の義」の論を展開する。「長者　義か、之を長とする者　義か」と。人が老人であるという外的事実が義なのではなく、老人を敬するという行為が義である。この行為は心より発するものだから内である。つまり義は内であるという論理で告子に正面から反論する。

この反論にも告子はそう動揺しなかったろう。なぜなら彼は義の行為へと発出するような心を性とはしなかったから、義が心内であっても彼の「性」の外のものに過ぎない。だから、やはり義は外だと言うだろう。だが、この反論の意味は告子が納得するしないではなく、「心内の義」という立場が明確に孟子によって論理化された。即ち従来の「性の内」という内概念に「心の内」という内概念を対置させた所にある。

三　義内説の確立

告子は更に自己の仁内義外説を主張する。

③（告子）曰、吾弟則愛之、秦人之弟則不愛也、是以我爲悦者也、故謂之内。長楚人之長、亦長吾之長、是以長

爲悦者也、故謂之外也。

（孟子）曰、耆秦人之炙、無以異於耆吾炙、夫物則亦有然者也、然則耆炙亦有外與。

自分の弟は愛し、秦人の弟なら愛さないというのは、弟が自分の血縁者であるということを悦ぶ自己愛からである。この血縁者への自己愛というのは人の性に根ざしたもの（性の内）である。だから仁は内という。

楚人の年長者も尊敬し、自分の血縁の年長者をも尊敬するのは、ともに「長」であることを悦ぶからである。これは血縁・非血縁を問わず共に「長」によって敬するのであるから義は外である。もし義が性に根ざしたもの（内）であるなら、非血縁者を敬することはあり得ない。がそれができるということは義が性の外なるものだからである。これが告子の仁内義外の論理である。ここで告子は内外の概念の彼における本質的な性格を示している。つまり性の内――血縁、性の外――非血縁という性格であり、前者は先天的、後者は社会的である。

そして彼は本然的に血縁者へと向かうものを内とし、血縁者・非血縁者を問わず、つまり性の内外を問わず喚起されるものを外とする。単純に論理化して言えば、内のものに向かうのは内、内外共通のものに向かうのは外である。

これに対して孟子はこう反論する。人が秦人の料理した炙（あぶり肉）を嗜むのと自分自身が料理した炙を嗜むのとは、全く何の差もない。つまり内（自分）外（秦人）について共通である。この内外に共通しているものは「炙を嗜む」という人間の本然的な欲求＝食欲である。そして食欲の内在は疑い得ない事実なのだから、告子は内外に共通のものに向かうのを外とするが、それは全く誤っている。内外に共通のものに向かうものこそ、人間の性に根ざしたもの、内なるものに（例えば食欲のように）他ならないのだ。孟子はここで告子の論理を全く逆転させ

ているのである。

ものには相通じる道理がある。この食欲のように内外共通のものこそ真に内なるもの、人の性に個有のものだとすれば、年長者に対する尊敬という内外共通のものこそやはり真に内なるものでなければならない。即ち義は内なのである。

それでも若し内外に共通する義が外だと主張するのなら、ものには相通じる道理がある。内外に共通する炙を嗜むという食欲もやはり外だと見なすことになるが、そんなことがあるはずがなかろう、というのが孟子の反論であり、義内説確立の論理である。

この義内説の弁証の論理のポイントは、血縁の内外に共通する義は外だとする告子の論理を、血縁の内外に共通するからこそ義は内だとする百八十度の逆転の論理に在る。そしてこの逆転を可能ならしめるのは、血縁の内外に共通する食欲は内であるという論理の媒介にある。

ここにおいて孟子が対論の冒頭において、告子の「食色性也」の命題を認識の一致点として承認したことが大きな意味をもってくる。この公理に従う以上食欲の内在は絶対の真理であり、その真理を媒介とする論理の展開も又真理となる。かくて告子は孟子に対して論理的には反発不能に陥った。そして孟子は自己の義内説の弁証の論理を確立したのである。

ところで大濱晧「しかし孟子はここでも意識的にかあるいは無意識的に、告子の説を自己の立場にひきつけて解釈している。告子は肉体的な生本能を性といって愛（仁）と区別している。ところが孟子は、秦人の弟は愛しないという告子における愛（仁）の問題を、秦人がつくったあぶり肉を好んで食うという告子における性の問題と区別

することなしにとりあげている。つまり孟子は告子において区別されているものを区別しないで反論している」（大濱前掲書二二三頁）の意見であるが、これは如何なものであろうか。

果して大濱の言う如く告子は性と愛を区別していたであろうか。告子にとっては性は「食色」＝生の本能的要素である。その性の内なるものとして告子は愛を捉えている。とすればこの愛は本能的・先天的・血縁的な愛、即ち生の本能的要素の一つとしての愛欲である。つまり性と愛には本質的な区別はないのである。又もし告子が性と愛を区別していたとしたら、愛は性とは別のもの、つまり性の外なるものとなり、これは仁内説に矛盾する。従って大濱のこの批評はその根拠を失う。

むしろ孟子が、告子の性と愛の問題に本質的な区別のないという点を衝いたという処に、孟子の着眼点の鋭さと論理展開の巧みさとを認めるべきであろう。

さて、孟子のこの逆転の論理を貫徹している思惟の方法は、食欲が性に内在するという事実から、食欲と同じく血縁の内外に共通する義も性に内在するはずだ、という類推的・想起的な方法である。そして本能的欲求の内在という事実から、道徳的欲求の内在という命題へと、孟子は論敵告子の用いる内外の論理を逆手にとって、巧みに導くことに成功したと言えよう。これを図式化すると、

食欲――血縁の内外に共通――性の内

義　――血縁の内外に共通――性の内

という類推の論理である。このとき義を内包する性は、もはや告子の性と同一ではなく、当然心を含むものとしての性として捉えられているのである。従って孟子の義内の弁証は同時に新たな性概念をも確立した。そしてここか

らの論理的展開が性善説となることは容易に理解されよう。即ち孟子においては、論理的には、義内説の確立によって性善説が導かれるのであって、決してその逆ではないということである。

最後に今一つ確めておかねばならぬことは、義内の確立によって仁内も確立されたということである。確かに仁内は告子において既に言われていたことであった。が、それは孟子の仁内と異質であった。では孟子の仁内はいかなる質をもつものであるか。それは次の図式から明らかとなろう。

義――血縁の内外に共通――性の内
仁――血縁の内外に共通――性の内

ここで仁は、告子の本能的自己愛＝愛欲という血縁の内にのみ向かうものではなく、汎く他者に向かう普遍的契機を内包した愛として質的に転換を遂げる。仁を差別愛としての様相において捉えるのは墨家との対抗上であって、仁の本質が博愛・汎愛であることは「仁者無敵」（梁恵王上）「人皆有所不忍、達之於其所忍、仁也」（盡心下）などから明らかである。

かくして義内の確立は仁内の確立を導き、仁内義内つまり仁義の性に内在することを明らかにし、性善説を確立せしめるに至る、という論理の展開がある。

四　義内説の位置

後世の孟子思想の確立された地点から見れば、孟子思想の中心は或いは仁義にありとされ[6]、或いは性善にありとされる[7]。だが、これについて未だ定論はない。本稿では今これを思想史的歴史実証的に論ずる余裕はないので、こ

こでは孟子思想における論理体系の問題として若干考えてみたい。

孟子思想の中心が仁義にありとするにせよ、性善にありとするにせよ、その論理上の意味はそれらによって「道徳性の内在」が弁証され確立されたという処に求められる。つまり仁義説の確立によって「道徳性の内在」が弁証されたにせよ、性善説の確立によってそれがなされたにせよ、論理的には「道徳性の内在」の弁証こそが問題である。従って、仁義を或いは性善をただ口号として主張するだけで、「道徳性の内在」が確立されたというものではもとよりないはずである。

従って彼の思想の原点に位置する「道徳性の内在」という命題が、いつ、いかなる論理によって確立されたのであるか、という問題の解明は、孟子思想の論理体系を把握する拠点となろう。

ここで「いつ」という歴史実証的な問題は後の考察に委ねるとして、「いかなる論理によって」という問題は、本稿が論じてきた。

本稿のように、義内説の意味を論究する論考がいないわけではない。王礼卿（前引）も、既にこう述べている。

孟子述孔子性近習遠之緒、其學之中心爲性善。惟性善。故仁義非由外鑠。如義外之説立、則義隨物轉移、宜不由我、出於外習、非人性所固有。是性善之論搖、而儒家仁義道徳之精微、無所與立矣。所謂「禍仁義者、必子之言夫」！（ママ）故必辭而闢之。義内之説著、斯性善之義明、性善之義明、則人皆可以爲堯舜矣。(8)

王も論理的には義内説の確立が性善を導くとしている。王は性善を孟子学説の中心とするのだから、義内説はその性善を導く原理としての位置にあることが示唆されているのである。ただこの論は、性善の説が確立された後に告子の義外の批判があり、もしこれが認められると性善はその根拠を失う、故に孟子は義内の説を確立して性善の根

拠を明らかにしたのだとする。従って義内の確立を孟子思想の論理体系の原点に据えるという発想ではない。これは彼が義内説の論理の把握にまでは至っていないことから来るのであろう。

これに関連して、今後の歴史実証的な考察のポイントとなる問題として、孟子の思想形成における告子の影ということを考えてみる必要があるように思われる。即ち従来の論考は、孟子と告子の論争を孟子が自己の思想体系を完成させたのち論敵告子と論争を構えて自己の正当性を明らかにしたものと見なしてきた。だが、孟子と告子の論争をよく見ると、一つは「不動心」についてのもの（直接の対論はないが孟子が告子を仮想敵としていることは明らか）、二つは「性善」をめぐるもの、三つはこの「仁義」についてのもの、である。即ち「不動心――養気論」「性善」「仁義」という孟子思想の中核をなす命題は、全て告子との対論又は対抗を意図する弟子との対話等のうちに特に顕著にあらわれている。そして孟子が「四十にして心を動かさず」（公孫丑上）とする思想形成期に、告子は彼に先んじて不動心を確立していた。これらの事は我々に何を示唆するであろうか。

それは即ち、告子こそは孟子が自己の思想を確立するために克服せねばならぬ対抗思想家であった（何故なら告子こそは道徳性の内在を否定する論者であったから）ということ、そして告子の思想を論理的に克服することを通じて孟子は自己の思想体系を確立していったのではあるまいか、ということである。

もしこのような仮設が妥当なものとするならば、如上の孟子と告子の対論は、たとえそれが孟子思想の確立の後に行なわれたものであったとしても、そこに展開されている告子思想克服の論理は、ほかならぬ孟子が自己の思想体系を形成してゆく基幹となる論理の追認であったと言うことができよう。

五　義内説の開く展望

最後に、義内説の確立は彼の思想体系にいかなる体系性を可能ならしめたか、つまり我々の側から言えば義内の論理の把握は孟子思想の体系的把握にいかなる可能性を開いたか、ということを述べねばならない。がこれは本稿の紙数に余る問題であり、ここではその一例として、孟子の仁義概念の展開についてのみ述べることにする。

孟子曰、仁之實、事親是也、義之實、從兄是也。（離婁上）

ここにおける「親に事える」仁、「兄に従う」義は、血縁者に対する自然な愛としての仁、氏族的血縁的規範としての義と一応解し得る。だが義内の確立はそれらのうちに「道徳性の内在」という普遍的契機を確立した。従って仁は「事親」をもって満足するものではなく更に他者への愛へと拡がりゆく本質的傾向をもつ。義は「従兄」をもって満足するものではなく万般の道徳的実践へと拡がりゆく本質的な傾向をもつ。だから孟子はこうも言う。

親親仁也、敬長義也、無他達之天下（盡心上・傍点吉永）

「親親」「敬長」をもって止まるものならばそれは「孝」「悌」である。仁義はまさにその血縁原理を越える普遍性の契機を内包する。故に「天下に達す」ることを以てその完全なる実現とする。つまり義内の確立は孝悌を仁義へと質的飛躍を遂げしめる梃子となったと言える。

更に、この普遍性を内に孕む仁は「仁政」「仁者無敵」という王道論の論理の主軸となる。又普遍性を内に孕む義は、やがて君臣の義という社会倫理の捉え直しへと発展する。

孟子の君臣の義と、それ以前例えば孔子の君臣の義とは質的に異なる（もっとも孔子の君臣の義はほぼ当代の一

般的な意味において用いられ孔子特有の展開はない)。孟子は、

未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也。(梁恵王上)

と梁の恵王に説く一方で、又斉の宣王には、

賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘、殘賊之人謂之一夫、聞誅一夫紂矣、未聞弑君也。(梁恵王下)

とも言う。孟子の義は臣の君への一方的な責務ではなく、君臣の間を律する道徳的原則である。しかもその是か非かの判断の主体性は臣下にも認められる。従って臣下は義によって自己を律し君に仕えるが、他方義によって不義の君を弾劾し、誅殺することすら可とされる。孟子の義はまさに両刃の剣であり、それは前代の義と質的に異なる。

かかる義の原則の確立は、義内説の確立によって始めて可能となったのである。

(文中敬称略)

注

(1)『論孟研究論集』三五六頁

(2) 渡辺卓等によって戦国末の成立とされる墨子経説下には次のように仁内義外の説を釈している。「仁、仁愛也、義、利也。愛・利此也。所愛・所利彼也。愛・利、不相爲内外。所愛・利亦不相爲内外。其爲仁内、義外也、挙愛與所利。是狂挙、若左目出、右目入。」

(3) 大濱　晧『中国古代思想論』勁草書房、一九七七年、「孟子と告子の論争」二〇六頁。

(4) この点大濱　晧「告子は杞柳で器をつくるのは杞柳の性をそこなうものとは考えていないといえる。むしろ杞柳には器物につくられる素質がある、それを杞柳の性と考えている」、従って「人間の性に順って(少なくとも性をそこなうのではなく)道徳が成就する、と考えている」(共に大濱前掲書二〇七頁)は、基本的に告子の立場を読み違えていると

考える。この解釈は告子の「内・外」を「性の内外」と把握し得ていない所に由来するものと思われる。

(5) 例えば小林勝人は「長馬之長也、無以異於長人之長與」について「馬の長を長とするは、以て人の長を長とするに異なることなからんや」と読む（岩波文庫『孟子』二三四頁）。大濱　晧も同じ。だが、これではここの議論は「長者義乎、長之者義乎」の議論と同じことになってしまう。ここは「長ぜし馬の長たるや、以て長ぜし人の長に異なる無からんや」と読むべきである。原文のリズムからしてもそうであろう。

(6) 例えば、金谷　治「（孟子の思想は）孔子の仁をうけた仁義説、それにもとづく王道論、それからその基礎づけとしての性善説、やがて精神主義の強まりと天命の自覚というのが、その発展のあらすじである」（岩波新書『孟子』一八三頁）。加藤常賢「孟子の思想の中心は仁義である」（東大中国哲学研究室篇『中国思想史』二六頁）。

(7) 例えば、赤塚　忠「孟子の思想は、いわゆる性善説という一根本から展開しています」（研文社『中国古代思想史研究）。

(8) 『論孟研究論集』三六八頁

（大学院後期課程修了）