

『孟子』中の「人」概念：「天」・「性」・「心」 をめぐって

檜崎, 洋一郎
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18153>

出版情報：中国哲学論集. 21, pp.19-35, 1995-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

『孟子』中の「人」概念

——「天」・「性」・「心」をめぐって——

榎 崎 洋 一 郎

一、「天」について

「人」とはどのような存在であるのか。この問いに対する答えを『孟子』の中に見出そうとすること、これが本稿の課題である。それは同時に、孟子思想の右のような問題意識からの、再構成を目指したものである。したがって以下の考察は、孟子の本来の思想構造に沿いつつも、なるべく体系的な仕方で行きたいと思う。

まず、「人」はいかにして「生」じたかという、起源の問題から考えていきたい。「人」はどのようにしてこの世界に「生」まれて来たのだろうか。一体何者がそうさせたのだろうか。この疑問に対する解答は、比較的容易に『孟子』の中に見出すことができる。

天の此の民を生ずるや、先知をして後知を覚さしめ、先覚をして後覚を覚さしむるなり。(万章上)
詩に曰く、天、蒸民を生ず、物有れば則有り。民の夷を乗るや、是の懿徳を好む、と。(告子上)

万章上篇からの引用は伊尹の言葉であるときれ、同下篇にもほぼ同様の語が見えている。また告子上篇からの引用は、『詩経』大雅・蒸民篇の句である。両者はいずれも孟子自身の言葉ではなく、先人の遺したときれる語を孟子が借用したものはある。しかしそこに示された思想そのものは、孟子自身のものでもあったと見て何ら差し支えない。なぜなら、孟子自身が別のところでは、

且つ天の物を生ずるや、之をして本を一ならしむ。(滕文公上)

と言っているからである。「天」があらゆる「物（事物）」を「生」じたと言う以上、その「物」の中から「民」が除外されるはずもない。そしてここで言う「蒸民」もしくは「民」とは、単に被支配階級だけではなく、広く人間一般を指しているものと解釈できる。

つまり孟子によれば、「天」が「人」を、この地上に「生」ぜしめたのである。もちろんこれは孟子独自の思想などでは全くない。古代中国人の一般的通念を孟子もそのまま受け入れたものに過ぎないであろう。

だが、それでは「天」とは一体何か。

「天」が「人」を「生」じたというのは、単に「天」と「人」との（制作者——制作物という形での）外在的な関係のみを意味するものではない。それは、「人」の存在構造の内奥にまで深く「天」が喰い込んでいる、ということであらなければならないまい。そうであれば、「天」の何たるかをまず明らかにしない限り、「人」とは何かという問題も解明されないことになる。

そこで、これから「天」についての考察を行うことにしたい。まずは、「天」と「命」について孟子が、定義とまでは行かずとも解説めたことをしている箇所が存在するので、やや長くなるが、その部分を次に引くことにする。

丹朱は不肖にして、舜の子も亦た不肖なり。舜の堯に相たり、禹の舜に相たるや、年を経ること多く、沢を民に施すこと久し。啓、賢にして、能く敬しんで禹の道を受け継ぐ。益の禹に相たるや、年を経ること少なく、沢を

民に施すこと未だ久しからず、舜・禹・益の相たる久しきと速きと、其の子の賢と不肖とは、皆天なり、人の能く為す所に非ざるなり。之を為すなくして為る者は、天なり。之を致すなくして至る者は、命なり。（万章上）

この部分をどう解釈すべきであろうか。まず「莫之為而為者、天也」「莫之致而至者、命也」であるが、これはすぐ前の「非人之所能為也」から考えて、「（人）莫之為……」「（人）莫之致……」の意であろう。また、中井履軒はこの箇所について、次のように述べている。「『而為者』の『為』は、『成る』と訓むべきである。上の方は、『為す』と『致す』とが対になっており、下の方は、『為る』と『至る』とが対になっている。（だから二つの『為』の意味には）必ず区別があるはずだ。」⁽³⁾文の構造からも意味の上からも、履軒の説は当を得ていると思われる。したがってこの部分は、

人がそうしないのにそうなってしまうもの、それが「天」である。

人がそれを招いてもいないのにやって来るもの、それが「命」である。

という意味に解釈できる。

そうするとここで孟子は、「人」がこの世界の中で遭遇する現象を、大きく三つに分けていることになる。その三つとは、「天」・「命」・「人之所能為」である。このような区別の方法がつねに妥当するものであるかどうかは、しばらく問わないことにする。とりあえず問題としたいのは、ここでの「天」と「命」との相連である。⁴

まず、「天」とは何であらうか。今見たところから考えるに、「天」とは、何かをまさにそうであるようにあらしめ、まさにそうなるようにならしめるものである。先の例で言えば、丹朱や舜の子が「不肖」であること、それがまさに「天」なのである。だから、「人」がほかならぬ「人」であり、それ以外の何者でもないということ、これもまた「天」だということになる。

それでは、「人」が「人」であるためには、具体的にどのようなことが必要とされるであらうか。そのためにはまず、「人」が何らかの形でこの世界に存在しなければならぬ。つまり何らかの形で「生」まれて来なければならぬのである。しかし、「天」が「人」を「生」じたことと孟子が考えていたことは既に見た通りであるから、「人」があるということは、「天」によって既に保証されているのである。問題なのは、「人」が「人」であるということも、はたして「天」によって保証されているのか、ということである。

孟子曰く、富貴には子弟頼多く、凶歳には子弟暴多し。天の才を降すこと爾く殊なるには非ざるなり。(告子上)

「天」が「人」に「才を降」すというのは、「才」とは材質の意であるから、「人」に「人」としての材質を与えるということである。つまり「人」に「人」としての性格づけをすることである。これはたとえ、そのまま「人」を「人」であらしめることにはならないにせよ、少なくともその可能性を与えるものではある。「人」が「人」であるということ、少なくともその可能性は、「天」の「才を降」すというはたらきに由来するのである。

これは何も「人」に限ったことではない。「物」においてもやはり同じことが言える。「天」が「物」を「生」じたとされることは既に確認した通りだが、その「生」じる仕方は、決して無秩序なものではなかった。「天の物を生ず

るや、之をして本を「一ならずむ」「物有らば則有り」と言うように、そこにはある種の規制のはたらきがあると思われる。してみると、「物」をしてまさにそれがそうであるようにあらしめ・なきしめているものも、やはり「天」だと言つてよからう。そしてそれは、「人」や「物」といった狭い意味での事物だけではなく、広い範囲の状況にまで及んでいるのである。

つまりここで言う「天」とは、事物や状況をまさにそれらがそうであるような仕方で生成し、存在させるものなのである。それは言い換えれば、Aを「生」み、AをAとならしめ、AをAであらしめるものなのである。

一方、「命」とは何であろうか。まず、『孟子』の中で「命」について触れている箇所を、いくつか見てみることにしよう。

殀寿^{まじ}^わわらず、身を修めて以て之を俟つは、命を立つる所以なり。(尽心上)

孟子曰く、命に非ざるはなきなり。其の正しきを順い受く。是の故に、命を知る者は、巖牆の下に立たず。其道を尽くして死するは、正命なり。桎梏に死するは、正命に非ざるなり。(尽心上)

君子は法を行いて以て命を俟つのみ。(尽心下)

これらからわかることは何であろうか。まず目を引くのは、「命」の典型的な例として、孟子が死を取り挙げていることである。実際、死こそは「人」にとつて招いてもいないのにやって来るもの、しかもその中でも最大のものはあるまいか。それは「天」によつて与えられた自己の存在を、根こそぎ叩き壊すものである。だからそれは自己にとつて外在的で異質なものであり、どこからか「やって来た(至)」としか表現しえないものである。しかしその「命」がどこから来たかと考えていくと、やはりそれは「天」から発せられたものだと思ふべきである。

かつては自己を「生」じさせ、それ以後ずっと自己を自己として存在せしめてきた「天」、それがあるとき突然「命」を下し、自己の存在そのものを打ち砕いてしまう。これは何とも不条理なことと思われるが、「人」がある以上逃れるすべもないことである。だから「人」は「命を知」り、「身を修め」、「法を行」うことによつて「命を俟」ち、「正」しい「命」を「順い受」けるしかないと思ふのである。

無論、「命」とは、死だけを意味するものではない。しかし、右に述べたようなことは、死以外の「命」一般にも、

ある程度まであてはまるのではなからうか。たとえば、ここで「命」を「順い受」けると言われているのは、「致すなくして至る者」を「順い受」けるといふことであり、「命」の外來性、および「人」の「命」に対する受動性を示すものである。また、「天」が「AはAである」という自己同一性を保証するものであったのに対し、「命」の方は、自己の本質とは異質な他者の到来を意味しており、どちらかといえは自己同一性を攪乱し、ときには破壊するものである。

しかし右に見たような区別があるとはいえず、結局のところ、「命」とは「天命」である。「天の命」なのである。「天」の中に、今まで考えてきた「天」と「命」の両者を包含させることもあれば、逆に「命」として両者を総括することもある。先に引用した中の、「命に非ざるはなきなり」という語などはそれである。

したがって、「天」と「命」との間には、実は本質的な差異はないと考えられる。ただ、「天」のあるはたらきが「人」にとって外在的なもの・自己と異質なものと受け取られたとき、それを「命」というだけである。外在的なもの・自己と異質なものであればこそ、それは「招いてもいないのにや、つて来るもの」と感じられるのである。

だがそうすると少しおかしなことになる。先に見た、孟子が「天」と「命」について簡単な説明を行なっている箇所では、この両者の他に今一つ、「人之所能為」という表現があったはずである。それなのにここでは「莫非命也」として、この世界の全ての現象を「命」一色に塗りつぶしてしまっている。「天」についてはそれでよいとしても、「人の能く為す所」とは、一体何を指しているのだろうか。

しかしその前に、少し考えてみなければならぬことがある。そもそもこの「人之所能為」とは、「天」や「命」とは本質的に全く異質の、独立したものであるうか。「人」とは元來、「天」の「生」じたものではなかったらうか。また、「人」が「能く」何かを「為す」というとき、それはいかにして可能になるのだろうか。それはその「人の「才」を尽くすことによつてではないだろうか。そしてその「才」とは、やはり「天」の「降」したものではなからうか。

こう考えると、「人之所能為」は、「天」もしくは「命」とされるものの中の特異な一部分、あるいはその別な側面に過ぎない、ということがわかる。両者は相互に異質でもなければ独立してもしないものである。ただこの領域だけに

は他の領域にない一種の自立性が認められるので、前者を「人之所能為」、後者を「天」もしくは「命」と呼んで、とりあえず区別しているに過ぎない。つまりここでの三種別の区別は、誰かある個人にとつての区別に過ぎないのである。そのある個人の視点から離れて、無関心にこの世界の諸現象を眺めるならば、全ては「天」あるいは「命」なのである。そしてこの「命」の大海の中で、「人」はわずかに「身を修め」「法を行」って、「其の正しきを順い受」けることができるに過ぎない。それが別の言い方をすれば、「人の能く為す所」なのである。「人」が真に自由でありうるのは、わずかにここにおいてのみである。

二、「性」について

前節で「天」と「命」との性格について考えてきたのは、それが「人」の存在構造に深い関わりを持つという理由からであった。しかし、「人」という存在においては、この「天」と「命」はいささか形を変えて現れることになる。と言うのは、現実の「人」においては、「天」——「命」は、「性」——「命」として現われるからである。

森三樹三郎氏は次のように述べておられる。

かような「天」の非人格化の傾向に伴って、天そのものが二つの方向に分化していく現象が見られる。その一つは、天が人間に内在して、いわゆる『天性』となり、人間の本質、道徳性の原理を形成する。他の一つは、天が人間に内在化する傾向を示しつつも、なお本来の超越性を失わない面があり、いわゆる『天命』ないし運命と呼ばれるものがこれである。性が人間に内在する原理であるのにならして、命は人間の外にあって、これを支配し制約するという働きをする。いかえれば人間を内外の両面から構成し制約するものが『性命』にほかならない。したがって性命の本質を追究することは、実は人間存在の本質を究明することにはほかならないことになる。

(傍点引用者)

森氏はここで性命観一般について述べているのであり、決して孟子の性命観だけが論じられているのではない。しかしここで触れられている「性」と「命」の性格は、先に考察した孟子の「天」と「命」の性格と、驚くほど重なり

合うものである。そしてそれはある意味では当然のことである。なぜなら、先に見たところでは、「天」とは、あるものをまさにそのものであらしめるものであった。だが現実の中で、あるものをしてそれであらしめるもの、それはまさに、そのものの「性」ではなからうか。「天」の生成・存在というはたらきが、それぞれの「物」の独自性・（他者との）差異性という形をとって現われたもの、それが「性」なのではなからうか。この「天」と「性」とのつながりについては、

孟子曰く、其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり。（尽心上）

孟子曰く、形色は、天性なり。惟だ聖人にして然る後に形を踐むべし。（尽心上）
というように、『孟子』の中でも何度か表示されてはいる。だがそのつながりの根拠については、はっきりとは述べられていない。右に述べたのはそれについての論者なりの推測である。

そこでここからは、孟子の「性」と「命」に対する考え方を見て行きたいと思う。それにはまず、次に引く箇所を考察しなければならない。

孟子曰く、口の味におけるや、目の色におけるや、耳の声におけるや、鼻の臭いにおけるや、四肢の安佚におけるや、性なり、命有り、君子は性と謂わざるなり。仁の父子におけるや、義の君臣におけるや、礼の賓主におけるや、知の賢者におけるや、聖人の天道におけるや、命なり、性有り、君子は命と謂わざるなり。（尽心下）

まずここで奇異に思われるのは、「口の味におけるや」「仁の父子におけるや」というように、何らかの関係の形態で、「性」や「命」を規定していることである。しかし前節で見たように、「命」とは元来、自己とは異質な他者の自己のもとへの到来を指すものでもあった。してみると、「口」や「目」あるいは「仁」や「義」のような自己に属するものと、「味」や「色」あるいは「父子」や「君臣」（現実の父子・君臣関係）のような外在的なものとの関係が、「命」であるというのも、頷けない話ではない。

それでは「性」についてはどうか。「性」をこのように関係の形で規定しているところが、実はもう一箇所ある。

口の味におけるや、同じき者^{たしなみ}有り。易牙は先ず吾が口の著む所を得たる者なり。如し口の味におけるや、其の性

人と殊なること、犬馬の我と類を同じくせざるが若くならしめば、則ち天下何の者か、皆易牙の味に従わんや。味に至りては、天下皆易牙に期す。是れ天下の口相似たればなり。……故に曰く、口の味におけるや、おなじき者有り。耳の声におけるや、同じく聴く有り。目の色におけるや、同じく美とする有り。心に至りては、独り同じく然りとする所なからんや。心の同じく然りとする所の者とは何ぞや。謂わく、理なり、義なり。聖人は先ず我が心の同じく然りとする所を得たるのみ。故に理義の我が心を悦ばすは、猶お芻豢の我が口を悦ばすがごときなり。(告子上)

ここでは、「口」の「味」に対する関係が「性」であるということが、「口」がその「味」を「嗜」み「悦」ぶこととして捉えられている。それはまた、「口」が「味」を、「悦」んで受け入れるということでもあろう。

それでは「命」の方はどうであったか。「命」とは何よりも「致すなくして至る者」、招いてもいないのにやって来るものであった。それはまた、「人の能く為す所に非」ざるものでもあった。つまり「性」とは、自己と、自己によって「悦」んで受け入れられるものとの関係であり、逆に「命」とは、自己と、自己が「致」しても「悦」んでもいないのに、受け入れざるをえないものとの関係なのである。

ここでは、「性」と「命」との相違は、ある関係を引き受ける側がそれを「悦」ぶか否かという、主観的な要因にあるとされているようだ。だからこそ、「君子」であるかどうかによって、ある関係を「性」(もしくは「命」と「謂」ったりそうしなかったりする)のである。

しかし、「口」が「味」を「悦」んだりするのはよいとしても、はたして、「仁」が「父子」を「悦」んだりするであらうか。これらの「命也、有性焉」云々とされる諸関係は、実質的にはどのようなものであるのか。それを探るためにも、「仁義礼智」についてある側面から、ここで少し考えてみたい。

君子の性とする所は、仁義礼智にして、心に根ざす。(尽心上)

ここで言われていることは極めて重要である。まず注意すべきなのは、「性」の内容は「仁義礼智」だと、はっきりと規定していることである。だがそれは、「君子」がそれらを「性とする」ことによって、はじめて実現するものなのである。また「性」という語を動詞的に使用しているのも大変珍しい。これはおそらく、「人」の「性」は最初

から出来上がってしまった形でそこにあるものではなく、「君子」の主體的な行動によってこそ実現されるものだということを暗示しているのであろう。先に見た中で、「君子」がある関係を「性と謂わ」なかつたり「命と謂わ」なかつたりするというのが、おそらくそれと関係があろう。金谷治氏は、孟子の「性」とは、実は「選択された性」だと述べておられる。金谷氏はさらに、「このような（善である——引用者注）性が、単に君子によって、もろもろの性向の中から選ばれ指摘されるだけでなく……」⁽⁶⁾とも言われる。つまり、少なくともここで言われている「性」とは、「君子」によって「選択された性」なのである。

そしてその「性」とは「心」に「根」ぎすものであることも、ここでは明らかにされている。ところで、「仁義礼智」が「心」に「根」ぎすということ、孟子が別の言い方で説いているところがある。それが有名ないわゆる四端説である。

惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辭讓の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり。

(公孫丑上)

一方では、孟子は次のような言い方もしている。

惻隱の心は、仁なり。羞惡の心は、義なり。恭敬の心は、礼なり。是非の心は、智なり。仁義礼智は、外より我を鑲るには非ざるなり。我固より之を有するなり。思わざるのみ。(告子上)

「辞讓」と「恭敬」とが双方で一致していないことは、別に問題とするにはあたるまい。しかし、一方では「仁の端」と言われているものが、他方では「仁」だと言い切られているのは、一体どういうことなのだろうか。

おそらく、「仁の端」もまた、「仁」の一部ではあるのであろう。しかも極めて重要な一部なのであろう。しかし「仁」を全体として見た時には、「惻隱の心」を「仁」そのものであると言いついてしまうことはできない。「仁」は、もっと広く深い内容を持っているからである。だからそれを「仁の端」と言っているのであろう。それは「義」や「礼」や「智」についても同様である。

それでは、「仁儀礼智」の中の「端」でない部分とは、一体どういうものなのであろうか。

孟子曰く、仁の実は、親に事うる是れなり。義の実は、兄に事うる是れなり。智の実は、斯の二者を知りて去ら

ざる是れなり。礼の実は、斯の二者を節文する是れなり。樂の実は、斯の二者を樂しむなり。樂しめば則ち生ず。生ずれば則ち悪んぞ已むべけんや。悪んぞ已むべけんやとなれば、則ち足の之を踏み手の之を舞うを知らざるなり。(離婁上)

阮元によれば、ここでの「実」の字は、「端」の字に対応するものであるという。⁽⁸⁾それならば、「仁の端」は「惻隱の心」であり、「仁の実」は「親に事うる」ことであると見えよう。同様に、「義の端」は「羞惡の心」であり、「義の実」は「兄に従う」ことである。「礼の端」は「辞讓(恭敬)の心」であり、「礼の実」は「斯の二者(「事親」と「從兄」)を節文することである。「智の端」は「是非の心」であり、「智の実」は、「斯の二者(「事親」と「從兄」)を知りて去らざる」ことである。

そうであれば次のようなことが言えるのではなからうか。まず、「仁」と「義」との「実」、それはいずれも「親に事」え「兄に従う」という実践行為であった。そして「礼の実」とは、その二つの実践行為を節制し文飾することであった。「智の実」とは、やはりその二つの実践行為を、しっかりと認識し継続させることであった。『孟子』の中には「仁義礼智」とよく言われはするが、特に重要とされるのはやはり「仁」と「義」であって、「礼」と「智」とはその補助役とされていることがよくわかる。

このように「仁」と「義」の「実」とは、二つの実践行為である。それも、「親に事」え「兄に従う」という、現実の人間関係(「人倫」)の中で遂行される実践なのである。そして見逃されてはならないのは、ここで、「樂の実は、斯の二者を樂しむなり」と言われていることである。するとつまりこの部分の意味は、現実の人間関係の中の実践を「樂」しむ、ということになる。そこで思い出されるのは、先に見た「性」と「悦」ぶということとの関係である。「口」が「味」を「悦」ぶということこそは、両者の関係(「口之於味也」)が「性」であるための条件ではなかつたらうか。してみるとある人物が、「親に事」え「兄に従う」という、現実の人間関係の中の実践を「樂」しむということ、それはその人物がそれらを「性とする」ことを意味するのではなからうか。

さらにここでは、「樂しめば則ち生ず。生ずれば則ち悪んぞ已むべけんや。悪んぞ已むべけんやとなれば、則ち足の之を踏み手の之を舞うを知らざるなり」と言われている。「生ずる」というのは、一体何が「生ずる」のであろうか。

おそらく、「性」とされたところの「仁義礼智」が「生ずる」のであろう。「仁の端」も、また「仁の実」も、それなりに「仁」の一部、「仁」の一契機ではあろう。しかし、それが「性」とされた「仁」となるためには、その「実」を「樂」しむということが、どうしても必要なのだと思われる。「義」「礼」「智」についても、もちろん同様である。ここで今まで述べてきたことを少し整理してみたい。

「命に非ざるはなし」と言われるように、「人」がこの世界で遭遇する事物・状況などは全て、ある意味では「命」である。「人」は皆、不条理で偶然性に満ちた「命」の大海を漂う、不安定な存在なのである。しかしそうした事物や状況と取り結ぶ諸関係の中には、「天」から与えられた自己の本質とたまたま一致するものがある。「口」の「味」に対する関係などがそれである。「口」は元来、美味を好むものとして、「天」から性格づけをされている。だから「口」と「味」との遭遇・関係は、「口」の本質と矛盾せず、「口」の自己同一性を攪乱しない。そのような関係が「性」と言われるのである。

だがもちろん、ある意味から言えば、全ての関係は「命」である。「口」の「味」に対する関係は、「性」ではあるが、そこには「命」の要素も含まれている。それが「性也、有命焉」ということである。「口」の「味」に対する関係の、どういうところが「命」なのだろうか。美食を口にしようか否かは、もちろんある程度は自分の努力によっても決まるとしても、結局はいわゆる「めぐり合わせ」である。いかにその関係の対象が自己の本質に一致しているとしても、したがっていかにその対象が自己を「悦」ばせるとしても、結局のところそれは他者である。それに遭遇しうるか否かは「めぐり合わせ」で決まるのであり、本質的には「人の能く為す所」ではない。このような点で、それは「命」なのである。

「仁」と「父子」についてはどうであろうか。現実の父子関係というものが、それは子供にとって、好んで引きよせたものではない。それは招いたりしないのに、気がついたらここにあったものである。また、父子という人間関係（「人倫」）の中で「親に事」えること、それは身体を動かし苦しめる実践行動を当然伴う。「安佚」を「性」として「四肢」にとつて、これはあまり悦ばしいことではあるまい。このような点で、それはまさしく「命」である。しかし「人」の「心」の中には、その「親に事」えることを「樂」しむ要素も含まれている。それは必ずしも現実に

全ての「人」において働いているわけではない。しかしいったんそれが発動すれば、「仁」は「人」にとつて「性」となるのである。だから潜在的には「性」の要素も存在しているのである。それが「命也、有性焉」ということなのである。

そうして、このような「性」でもあれば「命」でもあり、「命」でもあれば「性」でもあるような諸関係の中から、「君子」は「仁義礼智」を「性」として「選択」する。それが「君子所性、仁義礼智、根於心」ということである。またそれは同時に、「味」や「色」などについては「君子は性と謂わ」ず、「仁」や「義」などについては「君子は命と謂わ」ない、ということでもある。

以上、(1)「莫非命也」(2)「性也、有命焉」「命也、有性焉」(3)「君子所性、仁義礼智、根於心」「君子不謂性也」「君子不謂命也」という三つの段階を通じての、「性」と「命」との関係を見てきた。ここで注意を引くのは、(3)の段階での「君子」という存在である。この「君子」なるものは、一体どのような存在として、孟子に認識されていたのであろうか。

孟子は「人」と「君子」の関係について、次のように言っている。

孟子曰く、人の禽獸に異なる所以の者は幾ど希まれなり。⁽¹⁰⁾庶民は之を去り、君子は之を存す。(離婁下)

ここで、「人之所以異於禽獸者」と言われているものが、おそらくは「人」の、「性」にあたるのである。告子が「生、之を性と謂う」と言ったのに対して、「然らば則ち、犬の性は猶お牛の性のごとく、牛の性は猶お人の性のごときか」と孟子は反論している(告子上)。孟子にとつては、「人之性」||「人之所以異於禽獸者」であったのだらう。そしてその「人之性」を「存」する、保持することによって実現する者、つまり真の意味での「人」こそ、「君子」なのである。

だが、孟子によれば、「形色」もまた「天性」であり、「口」と「味」、「目」と「色」などの諸関係も、やはり「性」であったはずである。それらの中から、なぜ「仁義礼智」のみが、「人之性」として「選択」されねばならないのだろうか。その根拠は一体何なのか。

その根拠は今まで見た中に既に示されている。「君子の性とする所は、仁義礼智にして、心に根ねぎす」と言うよう

に、「君子」による「選択」の根拠は、それが「心に根」ざしているかないかであったのである。そこで次の節では、「心」について考えてみたい。

三、「心」について

「心」と「性」とのつながりは、前に見た「其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。……其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり」という孟子の言葉にも示されていた。それではなぜ孟子は、そのように「心」を重視したのだろうか。

公都子聞いて曰く、「鈞ひとしく是れ人なり。或は大人と為り、或は小人と為るは、何ぞや」と。孟子曰く、「其の大体に従えば大人と為り、其の小体に従えば小人と為る」と。曰く、「鈞しく是れ人なり。或は其の大体に従い、或は其の小体に従うは、何ぞや」と。曰く、「耳目の官は、思わずして物に蔽わる。物、物に交われば、則ち之を引くのみ。心の官は則ち思う。思えば則ち之を得るも、思わざれば則ち得ざるなり。比天みなの我に与うる所の者なるも、先ず其の大なる者を立つれば、則ち其の小なる者は奪う能わざるなり、此れを大人と為すのみ」と。

(告子上)

ここには「心」というものの重要性の根拠が、極めて端的に述べられている。まず、「耳目の官」も「心の官」も、「比天みなの我に与うる所の者」であることが確認される。だから「形色」も「天性」であり、「目」と「色」の関係もまた「性」だと言えるのである。しかし、いくら「目」にとつて「色」が「悦」ばしく、したがって「性」であったとしても、それは「目の官」だけにとつての話である。「人」の全体から見るときにはそれは、「目の官(「物」)」と「色(「物」)」とが「交わ」って、「引」かれ「蔽わ」れたということに過ぎない。つまり「耳目の官」にとつての自己実現は、「人」の全体から見れば、「人」の自己同一性の攪乱でしかないのである。それは、「耳目の官」が結局は単なる「物」に過ぎず、したがって他の「物」によって「引」かれてしまうからである。それらは「人」の器官として「天」から「与」えられたものであるにも関わらず、それ自身では「人」の自己実現に寄与することができず、か

えってそれを妨害することさえある。それらは自己実現のための材料を自己自身の内に持つておらず、他の「物」にそれを依存しているからである。

しかし「心の官」だけはそうではない。それは自己実現の材料を自分自身の内に有している。「思えば則ち之を得」と言うように、それは自分の求めるものを「得」るために、何ら他者に依存する必要がない。「思」うという仕方では自己を働かせれば、自分自身の内にそれを「得」られるのである。これ以上に自主独立の器官は、「人」の中には他に何もあるまい。だから、「人の性」として「選択」されるものが「心」に「根」ざしているというのは、当然のことなのである。

それでは、「心」は「思」うことによつて、一体何を「得」るのだろうか。前に引いた中に、「仁義礼智は、外より我を鑠るに非ざるなり。我固より之を有するなり。思わざるのみ」という言葉があつた。そしてその後は、

故に曰く、求むれば則ち之を得、舍つれば則ち之を失う、と。(告子上)

と続いている。とすると、「心」が「思」うことによつて「得」られるのは、「我」の「固有」している「仁義礼智」なのであろう。そして、「仁義礼智」が「我」の「固有」であるというのは、それが「心」に「根」ざしている（あるいは「心」がそれらの「端」である）ということであらうから、「心」は「思」うことによつて、自分自身の中にある「仁義礼智」を「得」ることになる。

ところで、「心」が何かを「得」るとするのは、どういうことなのか。それは結局のところ、何かを「知」ということではないのか。してみると、「心」が「思」うことによつて、「性」である「仁義礼智」を「得」とするのは、それらを「知」るといふことになるのではないか。そうすると、それは、「其の心を尽くす者は、其の性を知るなり」といふのと、ほぼ同じことになるのである。「尽其心」といふのが「思」に対応し、「知其性」といふのが「得」に対応するからである。

このように、「心」が重要な「官」であるのは、まず第一に、それが「人の性」たる「仁義礼智」の「端」を宿しているからである。それは別のところでは、「人に存する者と雖も、豈に仁義の心無からんや」(告子上)という言い方で表現されている。そして第二には、「心」が「思」う（「其の心を尽くす」）ことによつて、自己自身の内なる

「仁義礼智」を「得」る（「其の性を知る」）ことができるからである。それは「人」の、真の自己認識でもある。もし「仁義礼智」を植物に例えるならば、「心」はその種子と養育者とを兼ねたような存在だとも言えよう。

しかしその「心」には、厄介な性格が一つある。

孔子曰く、操れば則ち存し、舍つれば則ち失う。出入時無く、其の郷を知るなし、と。惟れ心の謂いか。

（告子上）

「心」とは一面では極めて不安定な存在でもある。「思えば則ちこれを得」、「操れば則ち存」するのは確かであるが、「思わざれば則ち之を得」ず、「舍つれば則ち失」われるのもまた「心」である。「其の良心を放」って、「放心」を「求」めることをしなければ、結局「其の禽獸を違るや遠からず」という状態に陥ってしまう（告子上）。そうなれば、「人の性」は「心」に「根」ざしているのだから、「性」もまた失われてしまう。それは同時に、自分にこのような「性」を与えた「天」に対する反逆でもある。だから、「天に事」えるためには、「其の心を存し、其の性を養」わねばならないのである。「心」と「性」と「天」とは、ここでは一直線につながっている。

最後にこれまで述べてきたことをまとめてみたい。

まず、「天」が人を「生」じる。そしてその際「天」は、「人」が「人」たりうる可能性を保証するだけの「才」を、その人に「降」す。しかし「天」は、個人を孤立した状態でこの世へと送り込むわけではない。「人」は誰でもまず「人の子」として、この世に存在するのである。つまりそれは、「父子」という「人倫」の中で、初めて「人」が存在するようになるということである。もちろん「人倫」は「父子」だけではなく、「君臣」「長幼」などさまざまなものがある。また「天」は数多くの「物」を「生」じてもいるので、他人だけではなくそれらの「物」との関係もまた、「人」は取り結ぶことになる。「人」は、自己として存在すると同時に、さまざまな他者との関係を取り結んでもいる。ここに、「人」に即して見られた「天」と「命」との二重性がある。また同時に、「天」と「性」とが直結する根拠も、ここにある。

全ての関係は、ある意味では「命」である。だから「人」は誕生と同時に、この「命」の大海を漂わされることになる。しかしその「命」である諸関係の中には、「人」にとつて「悦」ばしかったり、「楽」しかったりするものもある。

る。そのような諸関係は、「性」に合致するものとされる。しかし「人」にとって重要な諸関係は、おおむね「命」と「性」との両方の要素を含んでいる。

そこで、「君子」はそれらの諸関係を、それが「心」に「根」ざすものであるか否かで区別する。なぜなら、「人」に具わるさまざまな器官の中で、「心」だけが、自立性を有しているからである。「君子」は「心」に「根」ざした諸関係を「(人の)性」として選択し、そうでないものを「命」として切り捨てる。それが具体的には、「仁義礼智」を「性とす」ことである。そのための具体的な方法として説かれているのが、「浩然の気を養う」(公孫丑上)ことや、「其の放心を求」める(告子上)ことなのである。このような「君子」こそは、「人の性」を実現した、真正の意味での「人」なのである。

本稿の課題は、『孟子』の中で、「人」がどのような存在として扱えられているかを、探求することであった。もとよりここではそれに対する最終的な答えを出すことはできなかった。ただ「人」の存在構造について、ごくわずかの考察を行いたに過ぎない。今回分析の及ばなかった点や、他の同時代の思想との比較については、別の機会に改めて考えてみたいと思う。

〔注〕

- (1) 従来の研究としては、本稿中引くもの他に、内山俊彦「孟子における天と人——自然観と政治思想との関連に就いて——」(『日本中国学会報』第二十九集、一九七七)、穴澤辰雄「中国古代思想論考」(汲古書院、一九八二) II 儒家の人性論 一、孟子性善説の本義、などがある。
- (2) 原文「相去久遠」に作る。張文虎の説に従い、「相之久速」に改めた。
- (3) 中井履軒『孟子逢源』(『日本名家四書註釈全書 孟子部式』二百八十七頁)。
- (4) 「天」と「命」の問題については、金谷治「孔孟の『命』について——人間性とその限界——」や『天』について——孔子の宗教的立場——(『死と運命』法蔵館、一九八六)を参照。
- (5) 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』(平楽寺書店、一九七二)、序説 三〇四頁。
- (6) 金谷治「孟子の研究——その思想の生い立ち——」(『東北大学文学部研究年報』第一号、一九五〇)。

(7) この「端」を、趙岐は「端者、首也」と解し、朱子は「端、緒也」と訓じている。ここでは趙岐の訓に従い、発端という意味にとることにする。

(8) 「孟子論仁論」(『聖經室一集』巻九)。

(9) 趙岐によれば、ここで「生」ずるのは、「楽」である。しかしこれは通じ難い。朱子は「親に事を兄に従うの意」が「油然而して自ら生」じると解している。こちらの方が近いと思われる。

(10) この「幾希」を、趙岐は「幾も無きなり」と解し、朱子は「少なり」と訓じている。ここでは朱子の説をとる。

(11) 「比」は原文「此」に作る。阮元と王念孫の説に従い、「比」に改め「皆」の意に読む。

(12) 朱子はこの箇所、「四者(仁義礼智)の心は、人の固有する所、但だ人自ら思いて之を求めざるのみ」と注している。「求めること」によって「得」られるのが、「仁義礼智」であるとしていることは、明らかである。趙岐の説も基本的には同じ。

○ なお『孟子』のテキストは、四部叢刊影印南宋刊本を使用した。