

孟子における仁と義の理法的性格について

李 基 東

はじめに

「朝聞道、夕死可矣」(『論語』里仁)とある孔子の言葉からあらわされているように、中国思想におけるあらゆる哲学的、倫理的探求は道の体得に集約された。ところが、この道の概念は、「天命之謂性、率性之謂道」(『中庸章句』首章)とあるように、天命として把えられる性に率うものとされる。しかし、性は萬物各々の本体であるから、道は人を含めた萬物の道であって、人にも適用されるものではない。そこで孔子は人の道を強調し、人の道を意味する仁の思想を創出したのである。更に社会性が求められる戦国時代に至っては、人間社会における具体的状況の中で、生の営為者である人が如何に生きるべきかという実践的課題のもとに、孟子の義の思想が打ち出される。孟子は、孔子の仁の思想に義の意味を加えて仁義と並称し、それによって人間社会における様々な問題に対する解決の道を

説いたのである。したがって、孟子の仁義思想における仁と義の関係性及び個別性に対する考察は、彼の思想を理解する核心になろう。

仁と義の関係性をみると、義は仁の把握によって演繹される論理的構造をもつ。仁は天人関係、あるいは父子関係のような一次的関係における理法として、更に義は一次的関係を媒介にして成り立つ二次的関係における理法として把えられるからである。

一、仁——一次的関係における理法——

孟子における仁は、まず「仁、人之安宅也」(『孟子』離婁上)とあるように、人の安らかな宅、いいかえれば人の安住すべき精神的故郷を意味する。このような精神的故郷、つまり仁は、「夫仁、天之尊爵也」(『孟子』公孫丑上)とあるように、天から

与えられた尊いもの(爵位)であり、また、「親親、仁也」(『孟子』盡心上)とあるように、親に親しむことである。いずれも天人関係あるいは父子関係のような、人間のもつ最も原初的關係における理法として把えられているのである。

(1) 天人関係

孟子における天は、人を創造する創造者であると同時に、それを主宰する主宰者とされる。いいかえれば、人間は天によって創造され、天によって管理されるという天人関係をもつことになる。

創造者としての天は、孟子の「天生蒸民」(『孟子』告子上)「天降下民」(『孟子』梁惠王下)とある言葉などから、直接人を創造するものと理解されるが、主宰者としての天はどのように把握されているのであろうか。

孟子によれば

行或使之、止或尼之、行止非人所能也、吾之不遇魯侯、天也、臧氏之子焉能使予不遇哉(『孟子』梁惠王下)

とあるように、天は個人的諸行為の根本的動機として理解されている。また、孟子の

萬章曰、堯以天下与舜有諸、孟子曰否、天子不能以天下与人、然則舜有天下也孰与之、曰天与之(『孟子』萬章上)

とあるところからは、天は人類社会を全体的に統括する主宰者として理解されている。更に孟子は

苟為善、後世子孫、必有王者矣、君子創業垂統、為可繼也、

若夫成功則天也、君如彼何哉、疆為善而已矣(『孟子』梁惠王下)

という。すなわち、齊が城を築くのをみて恐れている藤の文公に、善を為せば後世の子孫の中で王者がでてくるという前提のもとに、君子は子孫が受け継ぐことのできるような業を創り統を垂らすべきである。後世の子孫が功を成すか否かは天によるものであるから、それには関与せず、ひたすら善を為すべきであると説明したのである。ここから天は人間のあらゆる行為に對する結果を決定する最後の審判官として理解される。

以上のような論述をまとめてみると、天は人民の創造者であると同時に、被造者である人民の行為の動機であり、行為の結果に對する審判官であり、また人類社会全体を主宰するものとされるが、このような天人関係において、天は、孟子が

書曰天降下民、作之君作之師、惟曰其助上帝、寵之四方、

有罪無罪、惟我在、天下曷敢有越厥志(『孟子』梁惠王下)

とある『書經』秦誓篇の武王の言葉を引用して、天が下民を降して、君を作り師を作ったのは只だ上帝を助け、四方を寵愛させるためであると述べているところからも明らかであるように、根本的に被造者である人民を寵愛するものとされる。したがって、人間の自己存続のためには、孟子が「順天者存、逆天者亡」(『孟子』離婁上)とあるところからも明らかであるように、人間が天意に順わなければならないが、天意に順うということは、また天に寵愛されることになるから、自己の存続のみでなく、生における窮極的な幸福も保障されることを意味する。ところ

が、天は孟子が

天与之者、諄諄然命之乎、曰否、天不言、以行与事示之而已矣（『孟子』萬章上）

というように、人に言葉をもって直接的に命令するものではない。ただ行や事をもって示すのみである。とすれば、人の天意に順う道は如何なるものであろうか。

孟子によれば

太誓曰天視自我民視、天聽自我民聽（『孟子』萬章上）

とあって、天は民の視るによりて視、民の聴くによりて聴くものとされる。換言すれば、天意は民意によるものとなる。したがって、孟子は

使之主祭、而百神享之、是大受之、使之主事而事治、百姓安之、是民受之也（『孟子』萬章上）

と述べ、天が舜に天子の位を与えたという事実を、舜が上に天意に順い、下に民意に順ったものと説明している。

このようにして、天人関係は遂に人間関係として代ってくる。以上の論述からわれわれは次のように整理することができる。

すなわち、我と天が原初的な関係をもっているように、他人も天と原初的な関係をもっている。したがって、我と他人は天を媒介にするとき始めて関係が成立する。我と天との関係は原初的なものであるから一次関係であると言うならば、我と人の関係は我と天との関係によって派生されるものであるから、二次関係となる。ここで、一次関係をよく維持するためには二次関係もよく維持しなければならないという当為の論理が

でてくる。この当為の論理がすべて義として整理される。

(2) 父子関係

我と天との関係のように原初的に結ばれている関係は、人間社会においては父母との関係であろう。孟子は

人悦之、好色、富貴、無足以解憂者、惟順於父母可以解憂、人少則慕父母、知好色則慕少艾、有妻子則慕妻子、仕則慕君、不得於君則熱中、大孝終身慕父母、五十而慕者、

予於大舜見之矣（『孟子』萬章上）

といって、人が自分に悦んでくれること、好色、富貴などは憂いを解くに足りない。惟だ父母に順うのみが憂いを解き得るのである。人は小さい時には父母を慕うが、好色を知れば、少艾（美少女）を慕い、妻子を有すれば妻子を慕い、仕官すれば君を慕い、君に認められなければ中を熱くする。大孝は終身父母を慕う。五十才になっても父母を慕うものは舜であると述べている。このことからわれわれは次のように理解することができる。すなわち、父母との関係は、天人関係のように一次関係である。したがって、父母は子を無条件に愛する。子はこのような父母から与えられる絶対愛の中で根本的に幸福な生が保障される。そのためには父母との原初的な関係を持続的に維持しなければならない。人が悦んでくれること、好色、富貴などと我との関係は本来のものではないから、根本的に幸福な生は保障されない。幸福な生は天意に順うのと同様に、父母に順うことによって保障されるのである。

このように、原初的關係と派生的關係が定立されるとき、生に対する価値体系は確立されるのである。つまり、父母との關係をスムーズに維持するための努力こそ生の根本原理となる。換言すれば、父母との關係は生の如何なる形によっても損傷されてはいけぬものとなる。この理由から、不教子、父子不責善などと言われるが、孟子はこのことを次のように説明している。

公孫丑曰君子之不教子何也、孟子曰勢不行也、教者必以正、以正不行、繼之以怒、繼之以怒、則反夷矣、夫子教我以正、夫子未出於正也、則是父子相夷也、父子相夷則惡矣、古者易子而教之、父子之間、不責善、責善則離、離則不祥

莫大焉（『孟子』離婁上）

すなわち、父が子を教えない理由は、父の側からすると、教えるということとは正しいことをもってするものであるが、もし子が正しくしなければ怒るようになる。怒るということは父と子の關係の損傷される可能性がでてくることを意味する。したがって、父はそれより寧ろ子を教えないようにするのである。また子の側からすると、教える者は正しいことをもって教えないければならない。ところが、教える者が正しくない場合には、それが父子關係でなければ去って行けば済むことであるが、父であるならば去って行くわけにはいかないから、結局父子の關係を損傷する結果となる。したがって、父子の關係をよく維持するためには、父が子を教えてはいけぬのである。また父子の關係においては、互いに善を責めてはいけぬ。やはり父子の

關係を損傷する可能性がでてくるからである。

以上、父子の關係を述べてきたが、次に考えられるのは、父母を媒介にして成立する兄弟關係である。我と父が原初的關係を結んでいるように、兄弟も父と同様の關係を結んでいるからである。父子の關係は原初的な關係であるから一次的關係であり、兄弟關係は父母を媒介にして成立する派生的關係であるから二次的關係であると言えよう。ここで、我が父母との一次的關係をスムーズに維持するためには、兄や弟に対する關係もよく維持しなければならぬ当為性をもつが、この当為性がすべて義の問題に帰結するのである。

二、義——二次的關係における理法——

われわれは前章において、人間のもつ關係の中の原初的なものとしての天人關係と父子關係をとりあげ、この両關係における理法が孟子における仁として説明されていることを述べた。そして、天人關係は天を媒介にして人間關係へ、父子關係は父母を媒介にして兄弟關係へと發展するが、この人間關係、あるいは兄弟關係のような二次的關係における理法が孟子の義の思想によって説明されることも指摘した。一方、孟子はまた人間關係を、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五つのパターンに分け、その關係における理法を、親、義、別、序、信という、所謂五倫を打ち出し、義は君臣關係に属する理法としたが、他方において、彼は

仁之実、事親是也、義之实、従兄是也、智之实、知斯二者

弗去是也、礼之実、節文斯二者是也、楽之実、楽斯二者
（『孟子』離婁上）

といて、父子関係において、親に事えることを仁の実（内容）とし、兄弟関係において、兄に従うことを義の実とし、礼、智、楽などはこの仁と義から演繹している。このように仁と義を基本にして考えれば、五倫に対しても次のようなことが言えるであろう。つまり、父子関係は天人関係のように原初的關係であるから、父子関係における理法、すなわち親は仁の内容となるが、君臣、夫婦、長幼、朋友は原初的關係によって派生された関係であるから、義、別、序、信は統括的に義の内容として理解することができよう。前者を狭義の義であるとすれば、後者は広義の義であろう。なぜならば、君臣関係は天人関係のパターンをそのままうつしたものとされるが、夫婦、長幼、朋友の關係も大きく言えば、天人關係、あるいは父子關係によって演繹されるからである。したがって、君臣、夫婦、長幼、朋友の關係において、天人關係、あるいは父子關係をよく維持するという前提条件のもとに、義、別、序、信は正しく実践されなければならぬという当為性をもつ。そこで、孟子は

義、人路也（『孟子』告子上）

義、人之正路也（『孟子』離婁上）

と述べ、義を人の路、しかも正しい路に譬えている。さて、人間社会において現われる義の具体的様相は如何なるものであろうか。

(1) 個人倫理

① 同類思想

既に述べたように、人は本来天や父によって生まれ、それによって存続するものであった。したがって、従属的關係は天や父による一次的關係に限って成り立つものであって、他人との關係のように一次的關係を媒介にして成り立つ二次的關係においては、皆平等な横の關係をもつのである。孟子は

聖人と我同類者（『孟子』告子上）

舜何人や、予何人也、有為者亦若是（『孟子』滕文公上）

という。すなわち、聖人も我も天による被造物であるという観点からすれば、類を同じくするものである。したがって、聖人である舜も根本的に我と同類であるから、努力次第によって我も舜のような聖人になれるという論理である。このように天人關係（家族社会においては父子關係であるが）を背景とした孟子の同類思想は、天以外のものには如何なるものであっても干渉されたり、従属されたりせず、自分からの意志で天意に順って行為しなければならぬという自由と義務の倫理を導きだすのである。ここで、一つの例を挙げ、自由と義務の倫理を考えてみることにしよう。ある者が人の家来になり、主人から愛と善処を受け、心から感謝している場合を仮定してみよう。この家来は生まれるときから主人の家来として従属されたまま生まれたものではないから、主人と家来の關係は本来平等な横の關係でなければならぬ。ただ主人と家来という現在の關係は互いの合意によって結ばれた二次的關係である。したがって、そ

の家来は主人から愛されることも悪まれることも、それが合意内容を越えることであるならば、自由を干渉されることになる。そして、主人の愛するという行為は天に対する越権行為となり、下来が感謝するということは天に対する冒瀆行為となる。人を愛することは天の役割であるからである。したがって、天命を自性とする人間同志における愛は縦のものではなく横のものとして、性の秩序に根拠する自然的ものでなければならぬが、これは孟子が「愛而不敬、獸畜之也（『孟子』盡心上）」と述べているように、恭敬の心が伴われることによって意味をもつようになる。

このような孟子の思想における人間関係においては、宗教的結束力をもたない。ただ人間はそれぞれみずからの努力によって天意を自覚することを根本にしなから、先覚者が後覚者を覚らせるという学問的形態が創出されるのである。孟子は、孔子が自身の内的心性状態を「学不厭而教不倦也（『孟子』公孫丑上）」と述べた言葉を引用し、人間の最高境地である聖の状態において、学が最も強調されることを説明し、みずからの使命を天之生此民也、使先覚後知、使先覚後覺、予天民之先覚者也、予將以斯道覺斯民也、非予覺之而誰也（『孟子』萬章上）とあるように、後知、後覺を覚らすところに置くのも学問的形態において理解される。しかし、このような学問的形態においてもあくまで個人の自由を侵害しないことを前提とする。次のような孟子の説明によってその態度がよく現われている。

夫子之説科也、往者不追、來者不拒、苟以是心至、斯受之而已矣（『孟子』盡心下）
すなわち、孔子は弟子が学問を止めて去るとしても引き止めない。また学問をしにくる者に対しても拒まない。本心をもってくるならば受け入れるだけであると説明したのである。

◎自尊思想

既に孟子の同類思想と自為主義に関して上述したが、これはすべて天人関係を背景にしたものであった。一方、天命を我が性とする天命思想は我を尊いものとする自尊思想を生む。まず、私の性は天命であるから、天によって創造された萬物の性も我が性と同質的なものとなり、「萬物皆備於我矣（『孟子』盡心上）」とある孟子の言葉のように、我は萬物の中心的存在となる。孟子は

彼以晉楚之富、我以吾仁、彼以晉楚之爵、我以吾義（『孟子』公孫丑下）

と述べ、自身の尊さを樹立した。この尊さは誰によっても剝奪されてはならないし、また人に譲ることもできない。孟子は公務をもっていない平民としては、権力などによって自分の尊さを奪われてはならないことを次のような行為によって示している。

孟子將朝王、王使人來曰寡人如就見者也、有寒疾不可以風、朝將視朝、不識、可使寡人得見乎、對曰不幸而有疾、不能造朝（『孟子』公孫丑下）

すなわち、これは孟子が王に面会に行こうとしたとき、むしろ王の方から先に人を派遣し、朝廷に来てくれるように言われ、疾病を口実にして拒否したことであるが、このことをわれわれは次のように理解することができます。

人の尊さを守る権利は、それを奪おうとする力に対する抵抗精神として現われるが、それに抵抗する力がない場合には、それを避けることによって尊さを守るべきである。上述の孟子の行為は、このような最小限の権利行使として理解される。

ところが、我が我が尊さを主張することは、それ自体人の尊さを尊重することを前提とする。孟子は伯夷、伊尹、孔子の共通性として、

行一不義、殺一不辜而得天下、皆不為也（『孟子』公孫丑上）

と述べ、人の尊さを間接的に示唆している。また、萬章から人との交際に関して問われたときにも次のように答え、彼の人の尊さに対する尊重思想を顕わしている。

萬章問曰敢問交際何心也、孟子曰恭也、曰却之却之為不恭何哉、曰尊者賜之、曰其所取之者義乎不義乎而後受之、以是為不恭、故弗却也、曰無以辭却之、以心却之、曰其取諸民之不義也而以他辭無受不可乎、曰其交也以道、其接也以礼、斯孔子受之矣、（『孟子』萬章下）

すなわち、人と交際するに当り、彼と私の関係は交際を始めたときに始めて成立したものであるから、交際の礼と道に外れていなければ、彼に対して恭敬の心をもって接しなければならぬ

い。交際する以前に彼が正しかったか否かを止してはいけない。なぜならばそれは私の関与する範囲内にあるものではないからである。したがって、現在に賤薄な生を営んでいる人であっても、彼は本来天との関係において貴い生を営む資格と権利をもっているものとしての最少限の人権は保障されなければならない。孟子の次のような言葉から、われわれは彼の徹底した人権尊重思想を把握することができる。

孟子曰西子蒙不潔、則人皆掩鼻而過之、雖有惡人、齊戒沐浴則可以祀上帝（『孟子』離婁下）

たとえ悪人であっても、彼は上帝を祭祀することのできる貴い人権をもっている存在であるから、その生の全体が無視されてはならない。

④ 抵抗精神

人権は天人関係によって生じた権利であるから、人によって奪われてはいけないものとされた。したがって、これを力によって剥奪しようとするならば、人間は誰であっても反撥をする。これがすなわち抵抗精神である。孟子は、このような抵抗精神を人なら皆本来持っているものであるが、賢明な者のみが失わずに長く保存することができるという。

孟子曰：是故所欲有甚於生者、所惡有甚於死者、非獨賢者有是心也、人皆有之、賢子能勿喪耳、一箪食一豆羹、得之則生、不得則死、噍爾而与之、行道之人弗受、蹴爾而与之、乞人不屑也（『孟子』告子上）

つまり、人權は真実の生を営むための貴ぶものであるから、これを守るためには生命までも軽んじる義理精神に發展する。

(2) 国家倫理

① 民本思想

上述したように、我は天との一次的関係をもっているが、他人もまた天との関係をもっている。したがって、我が天との関係をよく維持するためには、他人との関係をもよく維持しなければならぬ。そこで、人間社会における秩序及び調和が要求されるのである。このような秩序及び調和をもった一つの基本的單位が国家であろう。孟子は

民為貴、社稷次之、君為輕、是故得乎丘民而為天子（『孟子』盡心下）

と述べ、民が最も貴ぶものであり、国家が次であつて、君は最も軽いものであると説いている。つまり、人民の秩序をよりよくするために国家が必要となり、国家の秩序の象徴として君が存在する。したがって、国家や君は民の意志に順つて存立された場合にのみその意味をもつのである。孟子の次のような説明からも、この論理は明らかにされる。

孟子対曰取之而燕民悅則取之、古之人有行之者、武王是也、取之而燕民不悅則勿取、古之人有行之者、文王是也（『孟子』梁惠王下）

すなわち、孟子は燕という国家の存立は燕の民の意志によるべきことを述べたものである。

このような意味からすると、君が全体的秩序の維持に關係されないものをもって、民を使役させたり、命令したりすることはできないし、民もまたそのような君の命令には従わざるべき權利をもつが、孟子はこのことを次のように義をもつて説明している。すなわち、

萬章曰庶人召之役則往役、君欲見之、召之則不往見之、何也、曰往役、義也、往見、不義也、且君之欲見之也、何為也哉、曰為其多聞也、為其賢也、曰為其多聞也則天子不召師而況諸侯乎、為其賢也則吾未聞欲見賢而召之也（『孟子』萬章下）

という。このような孟子の民本思想は、西洋近世の民主主義思想とは異なる。民主主義は民が国家の主人になる思想であり、民の多数の議決によってすべてが決定されるものであるが、孟子の民本主義思想においては、民が政治原理の中心になることは確かであるが、しかし、民も君もその背後にある根源的秩序として把握される天意に従うという共通の目標が前提とされる。したがって、民本主義思想の根本は天命思想に帰着する。ところが、上述のように、天命は性として把握される一方、天意は民意として現われた。それゆえ、天意に順うということは、個人的には自性に従うことを意味し、国家的には民意に順うことを意味する。孟子は

舜相堯二十有八載、非人之所能為也、天也、堯崩、三年之喪畢、舜避堯之子於河之南、天下諸侯朝勤者、不之堯之子而之舜、訟獄者、不之堯之子而之舜、謳歌者、不謳歌堯之

子而謳歌舜、故曰天也、夫然後之中国、踐天子位焉而居堯之宮、逼堯之子是篡也、非天与也（『孟子』萬章上）

と述べ、堯が舜に讓位した歴史的事実に対し、天が舜に天子の位を与えたと説いた根拠として、舜が民意に順ったことを挙げている。このように民意の代行者としての統治者を天子と言っている。このように民意の代行者としての統治者を天子と言っているが、これは天意の代行者という意味として、儒学的政治思想の特徴を代弁する言葉となる。

このような孟子の民本思想は、その後常に中国の政治理念とされてきたが、実際に制度化されてはいなかった。これは孟子の政治思想が完全に理解された後に、現代という歴史的状况に合わせて制度化しなければならぬ重要な課題として今後に残されるものである。

◎革命思想

民本主義の政治理念を基盤にしない政治現象において、治者という意味は被治者に対する相對概念としての階級的意味のみをもつようになる。孟子は人間社会の中で作られた階級的なものを人爵とし、それに対し、人間が元来もっているものを天爵と述べているが、民本主義の政治理念からすれば、先に天爵を保存し、後に人爵を兼ねているものが治者の徳に適合したものであるとして理解される。しかし、孟子の時代にはもはや天爵は度外視され、人爵のみによって治められていた混乱した社会であった。ところが、天爵を忘れて人爵のみを固執する者は、民本主義的政治原理からすれば、治者の資格を喪失する。だから、桀

や紂は歴史的には王であったにもかかわらず、このような理論的側面に立脚したとき、王とは呼ばれなくなる。この意味からして、治者はその地位に坐っている事実よりも、治者としての資格が先に議論されなければならない。孟子は

孟子謂齊宣王曰王之臣、有託其妻子於其友而之楚遊者、比其反也、凍餒其妻子、則如之何、王曰棄之、士師不能治士、如之何、王曰已之、曰四境之内不治、則如之何、王顧左右而言他（『孟子』梁惠下）

といて、齊の宣王に、王の資格に対して厳しく追窮している。もし資格のない者が、政治原理を忘却し、権力をもって民を逼迫するならば、民はその治者を避けることによって、逼迫から逃れるか、あるいはその治者を革命によって替えるかのどちらかを選ぶべきである。このような思想が孟子の革命思想として整理されるが、一方においては「君臣有義」によって集約される。すなわち、君と臣の關係はよく生きるために人為的に結ばれた二次的關係であるから、義を有することによって維持される。したがって、義は有徳之君に対しては、彼を中心に合力して秩序を維持して行かなければならないが、無徳之君に対しては、革命をすることによって新しい秩序を求めるという両面性をもつ。

しかし、新しい秩序が要求される時代においても、革命を起こすに当っては、革命主体勢力の資格問題が先に論議されなければならぬ。資格のない者が革命を起こそうとするならば、それは秩序を導くのではなく、もう一つの混乱を繰返す結果に

なるからである。孟子はこれを次のように警告している。

公孫丑曰伊尹曰予不狎于不順、放太甲于桐、民大悦、太甲賢、又反之、民大悦、賢者之為臣也、其君不賢、則固可放与、孟子曰有伊尹之志、則可、無伊尹之志、則篡也（『孟子』盡心上）

おわりに

以上において、われわれは、孟子における仁と義の思想を中心に述べてきた。仁は天人関係、父子関係のような一次的関係における理法であり、義は天人関係から人間関係へ、父子関係から兄弟関係へと派生される二次的関係における理法であった。そして、仁、つまり一次的関係における人間の本来の姿を考察し、更に義の内容として人間社会における様々な問題に対して考えてみた。

しかし、今後の課題として、このような孟子の思想は、現代において如何なる意味をもつのか、そして、現代に寄与するところは如何なる点にあり、そのありかたはどのようなようにして可能なのであろうかといった問題が依然として残されている。

註

- (1) 孟子は 孟子曰天下大悦而將婦己、視天下悦而婦己猶草芥也、惟舜為然、不得乎親、不可以為人、不順乎親、不可以為子（『孟子』離婁上）

とあるように、天下を治めることより、父母に認められること、父母に順うことを人の生のより根本的なものと説明している。

(2) 義之實、從兄是也（『孟子』離婁上）とあって、兄に順従することが義の内容とされるが、このときの從兄というのは、父母との一次的関係を維持しようとする理論的構造をもっているから、もし兄が父母を害しようとするならば、兄を処断するのが義の内容となる。

(3) 孟子は 聖人有憂之、使契為司徒、教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信（『孟子』滕文公上）
といて、人間関係を父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五つのパターンに分類し、各々の関係における理法として、親、義、別、序、信を打ち出している。

(4) 孟子は「親親、仁也、敬長、義也」（『孟子』盡心上）とい
って、序の意味を義の内容として解しているが、他の別、
信に対しては、具体的にそれが義の内容であると明言して
いるところは見当らない。

(5) 古之人、修其天爵而人爵從之、今之人修其天爵以要人爵、
既得人爵而棄其天爵（『孟子』告子上）

(6) 孟子曰：・・・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（『孟子』梁惠王下）

(7) 君有大過則諫、反覆之而不聽則易位、君有過則諫、反覆之
而不聽則去（『孟子』萬章下）