

## 性善論の研究(三)

手島文倉

## 第四節 孟子以後の性説

孔子没してより孟子に至る迄の間に於ても、已に性論の紛糾ありし事は前述せるが、此には主として孟子以後、彼の性善論が後學者に依りて如何に解されしかを概論し、其の變遷の主要を述べて宋儒の性説に及ばんとす。一體性に就ては孟子、荀子等の論争ありしより漢代までは、其の性の概念に就て、何等變化なく、孔孟と同様なる見解の本に樹てるを以て、此頃迄の學者の説は、孟荀と同一の性に就て論せるもの故、此を性善論の直系的變遷とも名くるを得べきが、後漢の荀悅が一度、性と情とを分ちてより、唐の李翱の復性説に至りて漸く宋儒の特長を表はし來り、周茂叔の無欲主義に至りて、此に純然たる程朱の理氣説の先驅となり、全く孔孟の性とは異なる概念の許に性論をなすに至れり。此れ變遷の主要なるが、今少しく詳細に其の變遷の由來を歴史的に研究せんに、孟子の時代、諸子百家の性に關する議論も紛亂せる中に、獨り彼の性善論と、荀子の性惡論とは截然頭角を見はし、儒家中の二大曉星として時代一般の注目焦點となれるが、此れより以後、性論

に於て初めて見る可き者は前漢の董仲舒なりとす。

(一)董仲舒は其著「春秋繁露」に於て、彼の哲學思想を説いて曰く、人は萬物の靈にして、實に小宇宙なり。故に人と天と、大宇宙と小宇宙と感應して、人の善惡は直ちに天の報ゆる處となる。又性に就ては、性は生の質なり。情は人の欲也。質樸之を性と云ふ。性は教化に非ざればならず。人欲之を情と云ふ。情は度制に非ざれば節せずと。即ち彼の性は孔孟の性と同じく、人爲なき生れ乍らの者を指すが、然らば性は善か惡かと云ふに、性を以て禾に比して曰く。禾はよく米を出すも、禾米に非ず、性は善を出すも性善也とは云ふ可らずと。即ち一見性善を否定せるが如きも、吾人の性中には善をなす素質あれば、是を教養して發育せしむ可く、放任せば不可なりとの意にて、要之、性善説なり。三浦梅園は彼の學説を評して曰く、

「董仲舒。以性情配陰陽。以陰陽配善惡。故其意謂。性者陽而美。孟子之所説也。情者陰而惡。荀子之所説也。」(養語、第五、善惡軼上)

此を以て見れば、彼は明に性情を分ち論せしが如きも、倫理上性と情とを相對置して性を主とし情を排せよと明説せるは唐の李翱を以て初めとすべし。

(二)楊雄は、人の性は善惡混すとす。彼の性説は其著「方言、修身篇」に出でたり。曰く。

「人之性也善惡混、脩其善則爲善人。脩其惡則爲惡人。氣也者。所適善惡之馬也歟。」

此善惡混淆説は、孟子の性善論と荀子の性惡論とを折衷し調和せんと試みたる最初の企圖にして、人の性を以て善又は惡の一方に限らず。性中自ら善なる要素と惡なる要素とあり。故に其善惡何れかの要素を存養するの如何に依つて善人とも惡人ともなるなりとの謂なり。此善惡混淆説は後學者に大なる影響を及ぼし、唐に至りては韓退之の三品説となれる淵源なり。司馬溫公は獨り此の楊雄の説を讀せり。

(三)東漢の王充は、極端なる唯物論的思想にて有名なる者なるが孔孟を攻撃し、天道を否定し、人の善惡行爲に依て天の相應報酬あるべしとの天人相應説を否定して萬物宿命にて固定せる事を説き、死は睡眠の極にして、死後に鬼あるべからずとの奇抜なる唯物論的宿命説を取れるが、隨て人性も本來宿命に依て各々善あり、又は惡あり、との善惡固定説なり。三浦普安貞は此を簡單に評して曰く、

「王充則謂。性定有善有惡。善漸於惡。惡漸於善。成爲性行。(中略)故性之善可變爲惡。性之惡。可變爲善。蓋分性行之善惡而言。」(贅語同上)

如斯きは孟子の極力反對せる所たるは、公都子との問答に依て明なり。

(四)荀悦は「申鑒」を著し、中に性論を擧げたり。曰く、仁義は性、好惡は情、仁義は常に善なるも、情は或は惡の因となり、又善の因ともなる。然らば性は純粹に善なるかと云ふに、彼は極め

て曖昧にして何等明言する處なし。然し宋儒等の性と情とを相對せしめし考は已に荀悅の思想中に胚胎せし事を知るべきなり。

(五)唐の韓愈は「性有三品」の説をなして有名なる學者なるが、彼の性論の主張は、其著「原性」に明なり。曰く、

「性也者。與生俱生也。性之品有上中下三。上焉者善焉而已矣。中焉者可導而上下也。下焉者惡焉而已矣。」

又三浦梅園の「贅語」にも、

「韓子又兼三者曰。性也者。與生俱生也。情也者。接於物而生也。性有上中下。其所以爲性者。有仁義禮智信。情有上中下。其所以爲情者。有喜怒哀懼愛惡慾。」

此に韓子が三者を兼ねるとは、孟子の性善と、荀子の性惡と、楊雄の善惡混淆との三を指す。韓愈の此の性情三品説は元孔子の「性相近也。習相遠也。唯上智與下愚不移。」と云ふより、孔子の本意を採つて此三品説を説けりと雖も、明に楊子が先に孟荀を調和せると同じ筆法を以て、孟荀楊の三者を調和せる事明なり。即ち孟子の性善は上品を云ひ、荀子の性惡は下品を云ひ、楊子はその中間の中品を指すものとせり。上品の性は仁義禮智信を十分に有し、又七情も適當に具す。中品の性は仁の分量稍々少しと雖も五者あり。又七情は分量異にして或は一二を缺ぐ。下品の性は仁義等なく、

又情も足らざる者を補ひ、餘れるを除かんとする事なく全く發作的にて何等の制御なしと。此に所謂性は宋儒の性とは勿論異なる處にして、孔孟の性と同義のものなるが、只此を三品に分類せしは、果して學術的なりや否や問題なり。故に朱子の如きも此れを難じて曰く、

「如三品之說。便分將來。何止三品。雖千百可也。若荀楊則是論氣而不論性。故不明。既不論性便却將此理來昏了。」(朱子語類)

「如韓退之原性中說三品。說得是也。但不曾分明說是氣質之性耳。性那裡有三品來。孟子說性善。但說得本原處。下面却不曾說得氣質之性。所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。」

(六)李翱は韓愈の門人なるが、其の性論は周密深到なる點に於て遙に藍より出で、藍より青きものあり。其の主張の梗要は其著「復性書」に審なり。宋の學者は此書を以て中庸疏と誹謗するも、其性論は前人の未だ言はざる處の創見を有し、宋儒の先驅とも見る可き思想あり。曰く、聖凡の差は性情との關係より生ず。兩者性相同じと雖も凡人は情に蔽はれて以て賢明を得ず。情一度起る時は性即ち隱る。故に吾人は倫理上に於て情を排して性に復らざる可らず。中庸に盡性と云ふ此意なり。此に到るの道他なし。「不慮不思」靜を守りて物に執着する處なく、道は經典の文字の表に非ずして、其裡にあれば、努めて聖賢之道を觀破すべし、以て復性を得べしと。復性は老莊の復初の說に相似たり。此思想の宋に影響せしものが即ち周子、張載、程朱の學說なり。蓋し、彼は當時の禪師藥山

大徳に參禪して悟道の妙を得たる位の人なれば、自ら其の思想の主張中に表はれし事明なり。  
(七)周茂叔の性論は、彼の著「通書」に表はれたり。即ち同書第七に性を五等に分ち論じて曰く、

「性者剛柔善惡中而已矣。剛善爲義。爲直。爲斷。爲嚴毅。爲幹固。惡爲猛。爲隘。爲彊梁。柔善爲慈。爲順。爲異。惡爲懦弱。爲無斷。爲邪佞。」

即ち彼は人性を分ちて剛善、剛惡、柔善、柔惡、及び中の五等に分ちたるが、彼の云ふ處の性は、聖凡共通、等しく善なる者なりとす。彼の學說に依れば宇宙萬物は太極より生せし者にて、太極より陰陽、五行、萬物、人類等發生するも、人類萬物中には各々太極を具す。此太極は純粹自然なるものにて吾人の個體に潜在す。聖凡等しく此の太極至善を有するが、吾人は肉體の爲め本心を碍げられて、或は凡愚と化するのみ。太極とは誠なり。聖人は誠徳を具有す、誠とは曰く無爲なり。意志あれば物に捉はる。念なく思なく寂然不動の時、此れ太極の本性にして純粹至善のみ。人は無爲に居て、善惡念の萌さんとする幾を知り、善念を培養し惡念を去らば、以て萬物に感じ通ずる微妙不可思議の神の徳を得。聖人は只此の誠、幾、神の三に依て到るのみ。凡人も常に欲を排斥し此三者を存養して李翱の所謂復性の如くせば、以て聖人たる可きなり。

此れ明に性善論にして又復性の考に彷彿たり。孔孟は性中情を離さるるに李翱已に此れを分離して對置し、孔孟は唯制性度性と寡欲とを教ふるに周子已に無欲を説く。儒學思想の變遷、以て漸く

程朱に近づけるを知るべきなり。

(八)張載の性論は二程子と大差なきが、其著「西銘」に曰く、

「天地之塞吾其體。天地之帥吾其性。」

彼の考に依ると、人は氣を天に受け、形を地に受けたる天地の子なり。故に萬物皆我にして萬象悉く我性なり。天下は一家にして萬人は同胞なり。人或は他人と自己を分ち、物と人とを分つ。此れ未だ達せざる者にして、聖凡本性相同じ、只要とする所は氣質の變化に在り。聖凡は氣の厚薄に依て起るのみ。故に吾人は學問思辨に依て、自己の弱點を脱して大勇猛心を以て氣質に打勝つ事を爲さざれば天地至善の氣存す可らず。故に曰く、

「形而後有氣質之性。善反之則天地之性存焉。故氣質之性。君子有弗性者焉。」(正蒙、誠明篇)

張載は始めて、氣質之性、天地之性、の二を論じ、天地の性を以て至善とし、氣質の變化に依て聖賢の域に到る可き事を説けるが、此效は後學に没す可らざるものありとて朱子は稱して曰く、

「亞夫問。氣質之說。起於何人」。曰。此說起於張程。某以爲。極有功於聖門。有補於後學。

讀之使人深有感於張程。前此未曾有人說到此。(朱子語類)

又氣質之變化も專心努力せば遂に成らざるなき旨を張載に代つて説て曰く、

「或問。若氣質不善。可以變否。曰。須是變化而反之。如人一已十。八十已千。則雖愚必

明。雖柔必強。」

(九)程明道は嚴格なる意味に於ける宋學の元祖にして、人格自ら伊川と異なる處あり。徳性寛宏にして規模廣濶、接する人をして光風霽月の思あらしむ。亦蓋し周子の影響と禪學の感化との以て然らしむる者ある乎。彼は曰く、萬物皆我に備はり。我心即天地の心、我理即天地の理なり。學問修養は外物の研究觀察に非ずして、吾心の自轉神悟に在り。人性本至善にして惡ある事なし、善惡の別を生ずるは氣質之性のみ。天に在つて理と云ひ、理の人に在るは性なり。聖凡もとより性に於て選ぶなし。彼即ち曰く。

「人生氣稟。理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善。有自幼而惡。是氣稟自然也。善固性也。然惡亦不可不謂之性也。」

彼は又、性を以て本來不可説の絶對のものとなし、此を善と云ひ惡と云ふは既に第二次的の氣質の名目に過ぎずとして曰く、

「蓋生之謂性。人生而靜。以上不容説。才説性時。便已不是性也。凡人説性只是説繼之者善也。孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也者。猶水流而就下也。」

即ち彼は孟子の性善を以て天理の吾體裡にある至善純一の者に繼で起り來る性を名けて云ふと解せり。是れ本來孟子の考とは大なる徑庭あるを見るべし。蓋し禪的の考察を儒學に入れたる結果たら



すんば非ず。又彼は聖凡の性異なるに似、且つ人の工夫の足らざる事を山の水に比して、その流れるの間、清濁の差を生ずる事を論じ、聖賢の修養を説いて曰く、

「皆水也、有流而至海終無所汗。此何煩人力之爲也。有流而來遠固已漸濁。有出而甚遠方有所濁。有濁之多者。有濁之小者。清濁雖不同。然不可以濁者不爲水也。如此則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清。用力緩怠則遲清。及其清也。則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁。不是取出濁來置在一隅也。水之清則性善之謂也。故不是善與惡在性中爲兩物相對各自出來。」

彼の内觀的學風は後に陽明、象山の一元論的哲學を胚胎せり。

(十)程伊川は人格明道に及ばず。氣質剛方、文理密察、よく人をして峭壁孤峰を望むの觀あらしむ。明道が誠敬を説けるに反し彼は居敬窮理といふ。即ち内的外的の兩觀察の必要を説くなり。又人性論に於ては理と氣とを説き、理は道にして形而上のもの、氣は形而下の個體に依て成る。故に性、命、道、天と云ふ。等しく純粹至善あり。孟子の性善は此を云ふ。孔子の性相近也は氣を併せて説くものなり。即ち曰く、

「天地儲精。得五行之秀者。爲人。其本也真而靜。其未發也五性具焉。曰仁義禮智信。形既生矣。外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉。曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩。其性鑿

矣。〔全書卷六十二、一下〕

蓋し性と情とを對し、性は未發、善にして、情は已發善惡あり。故に倫理の上には情を制し已發を適當にせざる可らず。その思想は李翱、周子の復性思想の影響大にして又二程子の學説は當時佛敎に絶待性を説く佛性と和合性との關係の如きものあり。又佛敎の影響あるは明なるが此事は朱子に到り尤も甚だしく朱子は後人より陽儒陰佛と稱せらるゝに到れり。伊川の學風は朱子に及び、以て清朝經學の祖をなせり。

(十一) 朱子は周子、二程子の影響の許に自己の倫理説を建設したるが、其性論の如き此等の人と大同小異にて、性を本然之性、氣質之性に分ち前者は純粹に善とし、後者に依て或は善惡の差ありとす。彼即ち曰く、

「有天地之性。有氣質之性。天地之性則太極本然之妙。萬殊之一本也。氣質之性則二氣交運而生。一本而萬殊者也。」

「論天地之性則專指理而言。論氣質之性。則以理與氣。雜而言之。」〔朱子語類大全性説〕

又彼が大學明德の註を見る時は、性情の關係、本然之性、等の見解なるべし。曰く、

「人之所得乎天。而虛靈不昧。以具衆理。而應萬事者也。但爲氣稟所拘人欲所蔽。則有時而昏。然其本體之明。則有未嘗息者。故學者當因其所發。而遂明之。以後其初一也。」

所謂虚靈不昧、本體之明等は全く儒教本來の考に非ずして禪的の處見るべきなり。彼は明德を以て理とし、何人も等しく存する處にして、氣は形而下の惡、欲の原因なりとす。故に情を排し、欲を壓えんとする嚴肅主義となれるが何故に性を形而上の先天とし、肉體を後天とするか。吾人は生れ乍ら性も情も有す。孟子の性善の義とは大いに異なるを見るべし。

以上の宋儒は主として理氣二元論者なるが、別に「孟子」の中より出發して一元的倫理説を取り、極めて色彩の異常なるものあり。そは、王陽明と陸象山となり。

(十二) 陸象山は孟子の「萬物皆備於我矣。反身而誠。樂莫大焉。」「孟子」盡心、より出發して、朱子の外的學窮の風に反對し、格物窮理を排して吾本心を内觀する事に依て聖人の道は明なりとし。吾本心を明めて此に従つて孝悌忠信を行へば自ら天理に合し、何等外的の小禮細節を學ぶの用なしとの一心一元論を稱へたり。朱子が天理人欲を分てるに反して、彼は唯一なりとし、朱子が守靜を性とせるに對して、靜動同じく此れ性とす。朱子が人心、道心を反せるに對して、彼は唯己れの本心を離れず、萬物我に在り、先づ本心を明けて外的の研究をせよと言ひ、朱子の博覽より總合して我心に收めんとする總合的の方を拒絶したり。

(十二) 王陽明は陸九淵と同じく一元論の主張者なるが、彼は孟子の「良知良能」論より出發して知行合一論を稱し、人性本善、吾本心は天理自の徳を具せりとす。孟子は曰く。

「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也。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)」

吾人は本來天與の良知を有し、此に依て萬事を知り得、又本來天賦の良能あり、此に依て萬事に理の如く行ふ能力あり。只人は物欲に依て蔽はれ、その知る事を瞞さる。知るは則ち行ふなり。知つて行ふ能はざるは未だ知らざるなりと。知行合一の一元論は全く孟子の性善、良知、良能論の發達なるも、此れ又孔孟の本旨に反し、儒教は専ら中を説くは時宜に應じて變ずる中なるを以て、此に進むには本より文行忠信の聖人の教を學ぶ事最も大切なり。故に孔子も論語に初めて「學而」を置く。蓋し教育の必要を述ぶるの意なり。王陸の門人に到りて往々之を誤るものあるは亦已むを得ざる處なり。此れ王陸學問の缺點なり。以上孟子以後宋に至る迄性論變遷の概要を略述したるが、宋より明清に至り復古學稱せられて古學復興し孔孟の眞義も漸く其の歴史的研究を待つて明となり來れるが、要之、孟子以降漢唐に到る迄は主として孔孟と同一の性に付て論せしが、宋に到りて哲學思想の發達より性の解釋を異にし、理氣二元等の分析を試みて巧に上代の學を解説し、以て孔孟の眞義此れなりとなせるが、元より之は佛教等の外的影響に依る事大にして、漢唐訓詁學以前の儒教とは其の本旨を異にせるものなるが、以降以て今日に到る迄學者の間に性論の口にせらるゝもの、又孔孟以後の各説に就て論評する者なり。已に孟子の性善論を述べ、又孟子以前と以後との性説に就て

略述したれば、次に孟子の當時彼の最も反對したる楊墨の學に付いて一見せん。

### 第五節 孟子と他の學說との關係

孟子と時代を同じうせる學者中、孟子の性善論と最も相反せる者は荀子の性惡論なり。次は楊朱の爲我説と墨翟の兼愛説となり。荀子の説は孟子の直接排斥は見えざれど其の彷彿たるものはあり。楊墨に到つては「孟子」の中にも極口して排斥したり。蓋し荀子は「孟子」七篇の成りしより凡そ八、九年の後生れたるを以て性惡説の萌芽は孟子の當時已にありしを以て暗に此を攻撃せりと雖も、直接荀子を攻撃せしことなき所以なり。反之荀子の中には「性惡篇」、「非十二子篇」等各處に孟子を排斥したり。性惡説の萌芽と見るべき者は、「孟子」の中に公都子の問へる處にもあり。又孟子自らも言へり。曰く

「仁之勝不仁也。猶水勝火。今之爲仁者。猶以一杯水。救一車薪之火也。不熄則謂之水不勝火。此又與於不仁之甚者也。亦終必亡而已矣。」(孟子、卷十一、告子上)

即ち當時一般に人の仁を爲し難きを以て、人に本來此性なしとの評ありしを排けたる孟子の破邪たる事明なり。然るに荀子の中を見るにその性惡の主張は極めて激烈を盡し、「性惡篇」の如きも、數度孟子曰。人之性善。曰。是不然。」を反覆して、性善を排斥し旁ら自己の主張を辯明せり。然し

其大要は、一言以て蔽へば、「人之性惡、其善者僞也。」と云ふにあり。然るに後世或は誤つて此の僞を以て眞僞の僞とし性善とは僞つて稱するのみの意に解するあるも此は元より明なる誤謬にして、僞は人爲を意味し、聖人の作れる禮を謂ふなり。故に唐の楊倞も註して曰く、

「僞爲也。凡非天性而人作爲之者。皆謂之僞。故僞字人苟加爲。」

荀子は惡の證を論じて曰く、今人の性は惡なるを以て、生れ乍ら利を好み、或は疾惡有り、或は耳目の欲有り。故に此等を放任して修養を計らざれば、爭奪、殘賊、淫亂の不道行はれ天下亂る。此を以て聖人は禮を作り、外界より此を拘束して人道を行はしめんとす。故に人は聖人に近づき、又聖人の作りたり禮に倚らざる可らず。此れ荀子の隆禮を稱して克己復禮を説く所以なり。又論じて曰く、

「凡人之欲爲善者。爲性惡也。夫薄願厚。惡願美。狹願廣。貧願富。賤願貴。苟無之中者。必求於外。」孟子曰。人之性善。曰。是不然。凡古今天下之所謂善者。正理平治也。所謂惡者。偏險悖亂也。(中略)今誠以人之性。固正理平治邪。(中略)雖有聖王禮義。將曷加於正理平治也。」

「性善則去聖王。息禮義矣。性惡。則興聖王。貴禮義。(中略)今人之性惡。必將待聖王之治。禮義之化。然後皆出於治。合於善也。」(性惡篇)

荀子性惡の主張は、此等の文に最も明なり。蓋し一は彼の性格上より孟子に反對せる處もあらむ乎。

故に程子の如きも、同じ經學の後繼に在り乍ら、彼を評して曰く、「韓子論孟子、甚善。其論荀揚則非也。荀子極偏駁且一句性惡。大本已失。揚子雖少過。然亦不識性。更說甚道。」又、「四庫全書提要」には、

「卿之學源出孔門。在諸子之中最爲近正。是其所長。主持太甚。詞義或至於過當。是其所短。韓愈大醇小疵之說。要爲定論。余皆好惡之詞也。」

孟子は楊墨に對して極力反對し、聖道、仁義も此有らば顯はる可らずとせるが、當時已に一般學者の間にも、或は孟子に走り、或は轉じて楊墨に到る者等ありし事は「孟子」の中に明なるが、此等は直接に孟子の性善論に影響なきも間接には當時の道德説の流行一般を知る上に、大いに利する處あるを以て、今その一句を摘出すれば、即ち曰く、

「聖王不作。諸侯放恣。處士橫義。楊朱墨翟之言盈天下。天下之言。不歸楊則歸墨。楊氏爲我。是無君也。墨子兼愛。是無父也。無父無君。是禽獸也。(中略)楊墨之道不息。孔子之道不著。是邪說誣民。充塞仁義也。仁義充塞。則率獸食人。人將相食。吾爲此懼。閔先聖之道。距楊墨。放淫辭。邪說者。不得作。(中略)豈好辯哉。予不得已也。」(滕文公、下)

此の楊墨の學說中、前者の爲我説は老莊の守靜主義に似たる處あり、又後者の兼愛は儒教の仁に似たる處ありと雖も、各々一方に偏して中を知る事能はず、權を守る所なきなり。又楊墨の學を折衷

して、子莫はその中を執れりと雖も又中の一に固執して事機に應ずる事を知らず。故に孟子は何れも此を排して曰く、

「楊子取爲我。拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛。摩頂放踵。利天下爲之。子莫執中。執中爲近之。執中無權。猶執一也。」

蓋し、楊墨と孟子との學說主義の差は、その理想とせる社會の異なる者にして、孟子は周初の文明を理想とし、楊墨は何れも太古禹稷の時代を理想とす。故に斯く見解の甚だしき別を生せしのみ。然し何れも當代に一勢力を有せし事は「孟子」の文に依ても想像し得る。孟子曰く、

「逃墨必歸於楊。逃楊必歸於儒。歸斯受之而已矣。今之與楊墨辯者。如追放豚。既入其莛。又從而招之。」

此を以て見ても、當時性論その他に就て、當時一般の學徒が往復交通して其學說に耳を傾けし狀を思ふべし。その他當時孟季子、告子、公都子の輩も此等の學徒に非ざる乎。

## 結 論

以上の論ずる處に依て、孟子前後の性の意義、並に孟子の性善の意義を明かにし、更に此を中心として孟子の前後に及び、時代的に性説の變遷を概論せるが、今此に此が結論として性説の一般を通



覽して、其性質に依て分てば、左の五種とならんが如し。

(一)性善説。孟子の専ら説く處にして、孔子の眞意を顯はせりとする説。

(二)性惡説。荀子の専ら説く處にして、聖人の禮を作るは此が爲めなりとす。

(三)折衷説。楊雄、韓愈等の善惡あり、又は善惡混合説、及び程朱の本然の性、氣質の性の説此なり。

(四)可能性説。告子の「性如湍水」の説、即ち「性無善無不善」の意にして、習の如何に依り自由に

變じ得る可能状態なりとする説。

(五)絶对的性説。胡文定公の「性不可善言。讒説善時。便與惡對。非本然之性矣。」といふ性説、

又は五峯の「凡人之生。粹然天地之心。道義全具。無適無莫。不可以善惡辯。不可以是非分。」

といふ性説、又は程明道の「人生而靜以上不容説。才説性時。便已不是性也。」といふ如き性説、

又は淮南子の「清淨恬愉人性也。」といふ性説、及び李翱、周子等の性説も見方に依つては此に容

る。以上の如き本來の眞性は不可説の絶対性を存する者ありとの説。最も佛教に近き者なり。

以上の五種は支那の思想史上に見えし性説の主なるものゝ分類なるが、此に注意すべきは、孟子と

荀子との説なり。「四庫全書提要」にも評するが如く、荀子は孔門系統中傳經派に屬する、最も有力

なる學者にして眞に孔子の學に近きを得たる者なりとすれど、彼は孟子の性善論に反對して、苟も

聖人を推尊し此を尊崇せしめん事を計りしより、禮樂を以て聖人の治民の方便としての作爲とし、

人性本惡なるを以て此に徒に放置せず、必らず禮に依て修養學問し、以て聖人の旨に協ひ、善に遷る可く努むべしとなす。此れ彼の眞意なり。若し人性善を謂はゞ、動もすれば修養を等閑に附して、物欲の陷溺を警戒する事に努めざるの怖れあり。故に彼は孔子の「習相遠也」の方面を力説して性惡論を説く。孟子は元より孔子より去る百餘年の後、諸説紛々たる道德衰微の世に出でたれば、孔子の本旨を説く事を以て自ら任じ「性相近也」を繼承して性善論を稱ふ。人性本善なるを以て物欲を去つて本善の性を養ひ、此を天下の人に擴充して以て人間本來の面目に協ふべしと教ふ。此れ他の禽獸と異なる所以にして、此性の修養と發輝とに依て、萬物の靈たる所以を見出す事を得。聖人も凡人も元之れ同じ、唯努むると否とに依て天地の差を生ず。此れ孟子の主張せんとする要點にして、又時勢に鑑みたる教義なりと云ふべし。共に等しく孔門より出で、彼は性善と云つて修養を説き、此は性惡と云つて隆禮を重んず。又皆時勢・救濟・儒教宣傳の一方便のみ。要は孔子の學問修養を重んじたる實踐的方面にあり。抑々性の善惡を論するが如きは、時の澆季を示せるなり。等しく此れ時勢に應ずる者とせば、孟子の性善説は孔子の意に近く、荀子の性惡説は比較的孔子の旨を遠ざかれりといふべし。然も兩者相提携すべく一に偏すれば孔子の旨を得ず。此れ後世性論の變遷發達したる所以なり。(了)