

性善論の研究(二)

手 島 文 倉

第二節 孟子の性善説

已に孟子の性を論じたれば、此には、次に性善の意義を「孟子」の書に依つて概論せんとす。「性善」の性は已に明なるも、善とは如何なる義ぞやと云ふに、此は普通常識的の惡に對する善にして、更に「孟子」の本文中に付て此を求むれば、「盡心下」に

「浩生不害問。何謂善。曰。可欲之謂善。」

とあり。朱子は註して「天下之理。其善者必可欲。其惡者必可惡。」と謂へり。故に性善の字義も明となれるが、孟子の性善論は主として「告子上篇」に出れ共、又盡心章上下を始めとし、其他の各處にも、苟も彼の唯心的の立脚地より、其仁義の擴充、存養を説く時には、彼の思想の根底には、何れも性善の確信を有する事を見る可し。然し本文中「性善」の字が始めて見えしは、「滕文公・上」にして、

「滕文公爲世子。將之楚。過宋。而見孟子。孟子道性善。言必稱堯舜。」

とあり。朱子は曰く、

「愚按。孟子之言性善。始見於此。而詳具於告子之篇。然默識而旁通之。則七篇之中。無非此理。其所以擴前聖之未發。而有功聖人之門。程子之言信矣。」

然し此には單に性善と云ふのみにて其意義も別に説明されず。又其立論の根據も例證も不明なるが、抑々此の孟子の性善論は如何なる根底に立つ者なりやと云ふに、林羅山の如きは評して曰く、
「孟子性は善なりと言ふ事はなにの證據によりて説き來たるや。擊辭に一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。とあるに本づけり。(中略)是の性の字と善の字と相對す。則善は此の理の既に定れる者なり(中略)孔子の云ふ處の善は人物の未生の前、造化源頭の處に付て説く。(中略)孟子の性善は是をなす者は性なりと云ふ所に付て説く。是は人生れてよりのちの事なり。」

(性理字義諺解、性)

然し、一般には論語の「性相近也。習相遠也。」と云ふ一句が性論の據所諸説の源泉と稱せらるが孟子の善は「相近也」に付て論じ、荀子の惡は「相遠也」に依て説を立つものとせられたり。故に伊藤仁齋も孟子の性善を説ける準則とて、

「孔子曰。性相近也。習相遠也。此萬古論性之根本準則也。而孟子宗孔子。而願學之。其旨豈有二

也乎哉。」（語孟字義）

と説けり。然るに程朱の如きは、孟子の善は本然の性を論ずとして自然の本性は至善なる同一理、故に性善を云ふとなすも、此れ孟子の性善の意義に非ず。故に仁齋も亦評して、

「宋儒所謂性善云者。畢竟落于無善無不善之說。伊川曰。性卽理也。而以孟子所謂性善當之。」
（語孟字義）と云へり。

今孟子の性善論の本意を要言すれば、告子の所謂「生之謂性」、又は「食色性也」と云ふ性は、勿論孟子も此を認むる處なれども、此は他の禽獸鳥魚と人間とに別なく、生物の等しく有する處なり。人の以て人たる所以は此等の生物共通の性以上に他物には存せざる仁義禮智を行ひ得る四端の心を本來具有す。此の四端の心は實に人間特有にして此れ有る故に、以て萬物の靈たる所以存するなり。然も此の四端の心の本來吾人の性中に存し、その満足を求めんとする欲求の存する事は他の口耳鼻目食色等の性が吾人に本具にして且つその満足を欲すると何等異なる處なし。故に齊の宣王が牛の死地に就くを目撃して此を惑み、又は孺子の井に入らんとするを見れば直に此を救はんと欲して走るが如きは、此れ吾人の性中仁愛の本心あるに基くなり。苟も人たる以上、此の惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端なき者なく何人も善を善とし、惡を惡とし、善を愛し惡を憎むの情は等しく此を有し、又此を行ふべき能力を有す。故に此の邊に命名して性善と云へるなり。若し人の不善をなすが如

きは一時物欲のために食色口耳等の下等なる性欲に走れる爲めにして、全然善の可能性を滅却せるに非ず。食色も四端も等しく性なれば、食色等は生物等しく有し、過度の欲求に走り易くして惡を爲し易きが故に、人にも此の惡の可能性有れども、此は人の特有に非ず。只何人も善をなすの可能力を本有する處より名付けて性善となせるなり。即ち孔子の所謂「性相近也」の意を徹底的に推論せし結果なり。此の事は仁齋の「語孟字義」、陳豐の「東塾讀書記」孟子の章等に論せし處にして、仁齋は、曰く、

「孟子固言。物之不齊。物之情也。可知其所謂性善也者。即述孔子之言者也。然后儒以孔子之言爲論氣質之性。孟子之言。爲論本然之性。信如其言。則是非孔子不知有本然之性。孟子不知有氣質之性者乎。(中略)夫天下之性。參差不齊。剛柔相錯。所謂性相近是也。而孟子以爲。人之氣稟。雖剛柔不同。然其趨于善則一也。猶水雖有清濁甘苦之殊。然其就下則一也。蓋就相近之中。而舉其善而示之也。非離乎氣質而言。故曰。人性之善也。猶水之就下也。蓋孟子之學。本無未發已發之說。今若從宋儒之說。分已發未發而言之。」(語孟字義、性)

故に孟子の性善は何人も絶對に同一なる善性を有するの意に非ずして、人に依り種々の差等は有るも、苟も人たる以上、善を爲すの可能性を缺く者なしとの意を表はせる者なり。故に程朱の所謂「性即理」にして聖凡人物同一至善なりとの性善説とは甚だしき徑庭ある事を知る可きなり。以下少

しく「孟子」の本文に就て、此の性善の意義を證明せん。

(一)、「告子・上」に曰く

「告子曰。性。猶杞柳也。義。猶柶棬也。以人性爲仁義。猶以杞柳爲柶棬。」

告子は趙岐の説に依ると「兼治樞墨之道」とある學者なるが、彼が性論の立場は常に「性無善無不善也。」と云ふ主義なるが、即ち彼の此文に依つて表はせる眞意は、食色の如きは人が天に稟けし性にして人が食を求め色を愛するには元より善も不善も無し。只其の本性に隨ふのみなればなり。己に善、不善なければ人をして仁義を行はしむる事は、杞柳の本性を矯揉して柶棬の器を作り得るが如し。人性には元仁義なし。必らず人性を推し曲げて此に其目的を達し得べしとの意なり。焦循は注して曰く、

「杞柳本非柶棬。其爲柶棬也。有入力以之。以喻人性本非仁義。其爲仁義也。有入力以之也。」

非入力。則杞柳不可以爲柶棬。非入力。則人性不可以爲仁義。」

此に注意すべきは朱子の注に

「告子言。人性本無仁義。必待矯揉而後成。如荀子性惡之說也。」

とある句にて、告子を荀子に比せる事は明に朱子の謬見にして此事は鄭申甫が云つて曰く。

「注謂。告子此說如荀子性惡之說。未是。朱子只是善惡俱無。」

孟子は此告子の説に對して反駁して曰く。

「子能順杞柳之性而以爲棖柎乎。將戕賊杞柳而後以爲棖柎也。如將戕賊杞柳而以爲柎柎。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。」

此文に依つて見れば、孟子は告子の意を更に明にせんため反論し、更にその自己の主張をその間に自から彷彿せしめんとせる事明なり。杞柳には本來柔曲の性あり。故に環曲の器を爲す事を得。若し告子の意此の如しとせば、孟子の本意に調和せるものにして、人には本來粹善の性あり、故に善美の行を爲し得るが如し、と結論せんとするなり。然るに告子の意は實は然らず。杞柳は元より柎柎の性なく、必ず杞柳の木材を矯揉戕賊して此に器を得とする者故、孟子は極力之に反し天下の仁義を禍する者は必ず告子の仁義なしの説なりと道破せしなり。此文に依つても已に明に孟子の性善の意義を窺知する事を得、即ち本來仁義をなすの性があれば、此に仁義を爲し得る者にて本來なき單なる木材を戕賊して器を作るが如くんば、何人も仁義を難しとし、此に赴く者なかるべし、と言ふに在り。

趙岐は注して曰く、「以告子轉性以爲仁義。若轉木以成器。必殘之賊之故。言率人以禍仁義者。必子之言。」此れ文意明なり。

(二)、「同」に曰く、

「告子曰。性猶湍水也。決諸東方則東流。決諸西方則西流。人性之無分於善不善。猶水之無分於東西也。」

告子は「性無善無不善也」を例へて湍水の如しと云ふ、湍水は「回旋無分東西」を以て、人の性も「善惡隨物化。無本善不善之性也。」と云ふ。然るに此にも朱子は告子の主張を以て「近於楊子善惡混之說。」と注せるが、此れ明に謬見にして顧麟初は云ふ、「告子正謂無善無不善耳。與楊子善惡混之說差異。」と。此告子の湍水の喩に對し孟子は自己の性善を説いて曰く、

「孟子曰。水信無分於東西。無分於上下乎。人性之善也。猶水之就下也。人無有不善。水無有不下。今夫水。搏而躍之。可使過額。激而行之。可使在山。是豈水之性哉。其勢則然也。人之可使爲不善。其性亦猶是也。」

即ち湍水は東西を論せず、決せる處に流れ下ると雖も、然し上る事をせずして常に下らんとするは水の本性ならずや。此れ人性の善の喩なり。人性は常に善を爲さんとする潜在的可能力を有す。その不善を爲さしむるは、水の下性を強いて搏して飛ばし、激して山に登らするが如く、不自然なる強行によつて悪行を爲すものなり。と云ふが此文意なるも、孟子の議論は往々にして誇大に失するの怖あり。此の文の終の如きも、人の惡を爲すを水を山に登らしむる如く強行すべき難事となすも、此れ聊か過言の失なき事能はず、人性中も又惡を爲さんとする情欲あり。此は寧ろ自然的なり。

されど之は人の人たる所以の長所に非ず。仁義を以て高尚なる道徳的、精神的の道を行ふは、孟子性善を説く根本理想にして即ち性善を過言せんため、不善をなさんとする傾を輕視して水を山に登らすの如き不條理なりと我田引水的の論斷を試みしなり。孟子の性善論の主張は此の一文に最も盡せりと謂ふ可し。

然るに太宰春臺が「性學問答」には孟子を難じて「水の下るは水の動く所にて見るも、人の性の善不善は、動かぬ前に於て論ず。動く所を取りて動かぬ所の喩とするは非なり」と云へるは非なりと云ふべく、共に性に付ての議論としてその引喩最も宜を得たりと云ふべし。

(三)、「同」に曰く、

「公都子曰。告子曰。性無善無不善也。或曰。性可以爲善。可以爲不善。是故文武與則民好善。幽厲與則民好暴。或曰。有性善。有性不善。是故以堯爲君而有象。以瞽瞍爲父而有舜。以紂爲兄之子。且以爲君。而有微子啓。王子比干。今日性善。然則彼皆非與。」

此文を以て見るに、已に當時性論盛に行はれ、孟子は獨り性善論を主張して他の論者に拮抗せし状態思ふ可し。孟子は上述の告子の二説に反對せるが、彼が反對せし性論は告子にのみ止らず。當時の性論には凡そ三説ありしが如し。第一は告子の「性無善無不善」の主説にして隨て善をも成し得、亦不善をもなし得、唯性には固定せる善惡等の特質なく、周圍環境の習慣、影響に依て變化するを

以て文武の時は民此に習ひて善を好み、幽厲の時は民此を學んで暴を好むに至る。此れ固定性なき證左なりとの主張なり。第二は性善惡固定説にして、人々に依つて善なる人あり、不善なる人ありとの主張なり。故に何等外界の影響とは沒交渉にして、生れ乍ら善者あり。又不善者あり。例へば堯の如き聖人の下に舜の弟の象の惡人あり。紂を兄の子として且つ君とする人に微子、比子の忠臣あり。堯も象を化する事能はず。瞽瞍、紂の惡を以てしても、舜、微、比、の善を惡に遷す事能はず。此れ人に依り善惡は先天的に固定せるに依ると。孟子は以上の二説に極力反對して自己の性善論を説く、即ち公都子の此間に答へて曰く。

「乃若其情。則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善。非才之罪也。」

安井衡は此に注して曰く、「情者性之發也。才者性之用也。才隨情而動。故皆可以爲善矣。」と。孟子は公都子の間に對し他の學説を否定する事を爲さずして先づ自己の主張を力説し、人は本來性中四端の心あり、これが發して情となる。故に情に隨つて爲す事は必ず善なり。孺子の井に入るを見て惻隱の心を發するが如し。人の不善を爲すは一時物欲の陷溺するに依る者にて、性の作用たる才の罪に非ずと。更に四端の心の人皆此を有する事を説て後。

「仁義禮智。非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。故曰。求則得之。舍則失之。或相倍蓰而無算者。不能盡其才者也。」

とて、更に詩經大雅蒸民篇の詩を引きて性善を力説せり。即ち四端の心は人の固有するものにて外より來るに非ず。人は此尊い者を培養し、修養して天下の人に擴充し、以て人性を完ふし心を盡すべし。思ひて之を求むれば得、棄て顧ざれば之を失ふ、遂には兩者太だしき懸隔を生じて「習相遠也」の詞を實現するも、此は才の働を完全に盡さざる故なり。人性本善。此の用たる才や必らず此を完全に働かしむれば又善なるのみ、との意なり。孟子正義には註して曰く、

「人雖有智有愚。大致相近。而智愚之甚遠者。蓋鮮。智愚者。遠近差等殊科。而非相反。善惡則相反之名。非遠近之名。知人之成性其不齊在智愚。亦可知。任其愚而不學不思。乃流爲惡。愚非惡也。人無有不善明矣。」

此れ即人の智愚に依て聖凡の相遠るや、性の善惡に依るに非ずして不思不學にして愚に任ずるに依て天地の懸隔を生ずるの謂なり。此に依ても孟子の性善の主張は明なりと云ふべし。

此に注意すべきは、情、性、才、心、等の文字なり。仁齋は情を以て「性之欲也」とし、更に朱子が四端を以て情とせるを反駁して、此れ情に非ずして心なりとし、更に心、性、情、等を論じて曰く、

「情者。性之欲也。以有所動而言。故以性情並稱。樂記曰。感物而動者。性之欲也。是也。」

「晦庵以四端爲情。最無謂。孟子明曰四端之心。而未嘗曰四端之情。可見四端是心。非情。」(同)
「凡心性情才志意等字。有必用功夫字。有不必用功夫字。於心則曰存曰盡。於性則曰養曰忍。志則曰持曰尚。皆是用功夫之字。若情字才字。皆不必用功夫。何者。以養其性。則情自正。存其心則才自長也。先儒有約情之語。蓋不理會此意耳。學者審焉。」(同)

「心者。人之所思慮運用。本非貴。亦非賤。凡有情之類皆有之。故聖人貴德。而不貴心。論語中。說心者。纔有其心三月不違於仁。及從心所欲不踰矩。及簡在帝心三言而已。然皆不以心爲緊要。至於孟子多說心。然亦皆指仁義之良心而言。不特說心。曰本心。曰存心。是也。」(同)
然るに此才に付ては程子は理氣に付て曰く、

「性出於天。才出於氣。氣清則才清。氣濁則才濁。譬猶木焉。曲直者性也。可爲棟梁。可爲榱桷者才也。才則有善與不善。性則無不善。」(性理大全、三十一)

此れ性情を理氣に分てる程子が才を論ずる當然の結果なりと雖も、孟子にも此等の念なく、只仁齋の説く如きものならむか。

「才者。性之能也。猶手之持足之行。可以爲善。亦可以爲不善。(中略)然其書字殺人。皆在於手。而所以書之殺之者。則在於心。故孟子曰。若夫爲不善非才之罪。又曰非天之降才而爾殊也。其所以陷溺其心者然也。明其爲不善者。雖在於才。然其所以爲之者。在於心也。」(語孟字義)

故に心とは性と情とを兼ねたる名詞たる事明なり。

(四)「同告子、上」に曰く、

「孟子曰。富歲子弟多頼。凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也。其所以陷溺其心者然也。」

富歲豊年には人々生活上何等の不足を感じる事なく、衣食饒足して禮を守り道行はるれど、一度凶年となるや人々衣食の欲に驅られて社會の安寧を亂すに至る。此れ天の與なる處の才が豊凶の歳の如何によりて異なるに非ずして、唯外物よりの影響により物欲に陷溺されると否とに依て如斯善惡の差ある行をなすなり。其心本善苟も人として聖人も凡人も其本性より論ずれば根本的に異なるものに非ず。一は此を把持し存養し擴充すると、他は之を不思不學に附し放任して治めざるのみの差なり。故に孟子は此を引證して曰く、今此に農夫あつて稗麥を蒔き、此を培養して麥を得んとするに、一定の同じ畑、同じ時、を以て此を樹ふるも其成熟の時に至つては各個の麥粒を検するに何れも多少の差違あり。然し此の差違は同じ畑と雖も部分に依て豊沃、磽确の差あり。又天の雨露の惠のよく及ぶ處と然らざる處と、又人爲施肥等の差もある故にして、等しく麥たるの性には何等の差別なし。此れ植物に例を求めたるも今人に於けるも此と同然なれば、即ち孟子は次に曰く、

「故凡同類者舉相似也。何獨至於人而疑之。聖人與我同類者。」

此れ聖凡を通じて其性の善なるを云へる事明なり。性論に於て孟子に極力反對せる荀子すら、聖

凡共通の性は此を認めたり。只彼は此を以て教育の力の萬能を主張し、性惡を論ずるの方便となしたるのみ。即ち「性惡篇」には曰く、

「聖人之所以同於衆其不異於衆者性也。所以異而過衆者僞也。」又「勸學篇」にも曰く、「君子生非異也。善假於物也。」

故に凡そ類を同ふする人間にして聖凡の間何等根本的性の相違ある可らざるや明なり。孟子は此を以て性善の證左とし、故に唯外物の惡化を却けて、其心を盡し性を養ひ以て四端を完ふすべしと説くなり。此の共通なる善性を有する事を、孟子は更に古賢者龍子の詞を假りて説く、曰く、人の履を作るや、多少大小の差はありと雖も此を糞にする如き事なきは、天下の人の足殆んど同様なるを以てなり。又人々の味覺に於ても同様、彼の齊の桓公に仕へて、淄澠二水の味を判別し得たりと傳ふる易牙を以て味に於ける傑出者となし、彼の料理を欲する所以は、人々同じ味を感ずるを以て、彼は自ら自己の味に適する物を作ると雖も天下の人、皆此に従ふに到る。耳も又同様にして、彼の周代の音樂家師曠を稱して、何人も彼の琴をきかんと欲するは、耳欲の相似たるものなればなり。又目も同様、古の美人たる子都の如きは何人も見ん事を欲す。此等を總合して推論するに何ぞ獨り心に於て人々異なるもの有り得可んや、故に孟子曰く、

「心之所同然者何也。謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心。猶芻豢之悅我

口。

即ち理義を欲するは聖凡共通の心なり。故に吾人は一事を行ひて理義に當る時は吾心氣必ず暢然自得するものあり。若し理義に悖る時は、心氣必ず沮喪して自失す。此を以て見れば心の理義に協はん事を欲するは猶耳目口鼻の欲の如し。天下の人皆此れ性善なる所以なり。此れ孟子の共通性善を示せる論なり。

(五)「孟子、盡心、上」に曰く、

「君子所性。仁義禮智。根於心。其生色也。皤然見於面。盎於背。施於四體。四體不言而喻。」

孟子の性善の意義は前に要約せし如く、善をなすの可能性あるより名けし事勿論なるも、此文に依ると君子の性とする處は只仁義禮智の四徳のみにて食色乃至耳目の欲の如きは全く性の概念より除外せるが如く見ゆるも、現に朱子等は如斯解するも、「根於心」とは心の中に其根本を有する事にて、仁義禮智のみが性なりと限りたる文意には非ず。吾人の中に惻隱、羞惡、等の四端が存し、それを根底として、此より外に出る者が仁義等の四徳となるなり。仁義を行ふは決して此を外より來すに非ず、無理に強ふるに非ず、本來心に根を存する者を培養し擴充する丈の事なり。即ち仁義等を除いては別に性とするものなしの意には解されず。此も亦、明に彼の性善を證明するものなり。

以上論ずる處に依て孟子の性善の意義は略々明となれり。次に來る可き問題は、此の聖凡共通の

性善を修養して、徳を進め仁を行ひ、以て聖賢に近づかんとするには如何にして修養すべきか、其の方法如何の問題なり。蓋し吾人の理想は如何に遠大高尚にして且つその動機は如何に善なりと雖も、此を達する方法にして正當を缺く時は、理想は空想的畫餅となり動機は徒らなる煩悶的の努力となる。故に性善を論じて此が擴充存養の必要を説くと共に、此が修養に關する注意、方法等を論せざれば、未だ全しと云ふ可らず。故に以下少しく「孟子」の本文に依つて修養の必要、方法、例喻、等を摘出して、以て孟子の性善説を了らんとす。

前述の如く孟子の性善の意義は、各人絶對的に同一平等なる善性を有するの意に非ずして、人の性中には自ら高尚なる道徳的、精神的の者と食色等の形態的、感覺的下等なる者とあり。食色の満足は其の適當なる方法、程度に於ては善とも惡とも稱す可らず、然れども人の人たる所以の高尚なる仁義等は此を修養して以て聖人となり、此を放任して以て凡人と化す。故に何人も此を爲さざる可らず、との意に外ならず。故に彼が修養を説く時には常に此の性中の二部分を對照せしが如し。公都子、曾て孟子と問答す。即ち、

(イ)、「同、告子、上」に曰く、

「鈞是人也。或爲大人。或爲小人。何也。孟子曰。從其大體爲大人。從其小體爲小人。」

公都子は鈞しく人にして大人、小人、と相違を生ずるの理如何と問ふに、孟子は其の別の依つて

生ずる處を示して曰く、大體に従へば大人、小體に従へば小人となる。と。大體は心、小體は耳目等の下等の感覺的欲情を指すなり。更に論じて曰く。

「鈞是人也。或從其大體、或從其小體、何他。曰。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。則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」

此文意は、孟子の云ふ處は、要之、耳目等の小體は各々見聞等の職分あるも唯受動的に外界の刺激に應ずるのみなるに反し、心は思ふ事を職分とする故に、自ら思へば必らず仁義を存養する事を得る者にして、外界の耳目等の官欲より奪はるゝ事なし。耳目も心も等しく天の吾に與ふる處なれども、その大小高下を考へて、大なる精神的大體を立てざる可らず。斯て仁に居り義を踐まば、以て大人となり。小體は此を如何ともす可らざるに到る。との意なり。詰り何人も大體、小體を有するが、吾人は大體を修養して小體を命令するの權威を十分養成せざる可らずとの意なり。此の大體は少なくとも何人にも有り、養て以て聖賢たり得るの胚胎たるを以て、此を性善と稱せしなり。趙岐は注して曰く、

「比方天所與人情性。先立乎其大者。謂生而有善性也。小者情慾也。善勝惡。則惡不能奪。」

孟子は又齊の牛山の草木なく濯々たるを以て、人の惡に傾ける者に比して曰く、彼の牛山は元、

草木繁茂し美觀ありしも、人里に近き爲め、斧斤之を伐り、牛羊此に牧畜して、日夜雨露の恵に依て生せんとする萌芽さへ損害さるゝを以て斯く濯々たる禿山と化せり。人以て元來草木無き山の如く思惟す。此れ其の元を知らざるなり。如何なる惡人と雖も、一見生來の酷惡の如く見ゆるも此れ良心を放伐する物欲の斧斤が存するに依るものにして吾人は夜氣の修養をなして早旦、心未だ外物の爲め攪亂せられざる以前に本心の修養をなし、物慾と本心との理を省察して善に進むの道と思ふべし、人若し此の夜氣の修養なく何等の反省顧慮をなす事を用ひずして、物慾に接する事のみに一を送る時は人は恰も禽獸の如くなり。才の用は惡に赴いて人情に乖反するに到る。故に孟子、修養の必要を述べて曰く

(ロ)、「告子、上」

「苟得_レ其養_ニ無_レ物不_レ長。苟失_レ其養_ニ無_レ物不_レ消。孔子曰。操則存。舍則亡。出入無時。莫知_レ其郷_ニ。惟心之謂與。」

朱子は此の孟子の夜氣修養の説を重視して曰く、

「人理義之心。未嘗無_レ。惟持_レ守之即在爾。若於旦晝之間。不至_レ梏亡。則夜氣清。夜氣清。則平旦未_レ與_レ物接之時。湛然虛明。氣象自可見矣。孟子發_レ此夜氣之說。於學者極有力。宜熟玩而深_レ省之也。」

此の養と不養とに似たる修養に關する詞は諸處に顯れたり。即ち

(六)、「同告子、上」に曰く、

「體有貴賤。有二小大。無二以小害大。無二以賤害貴。養其小者。爲小人。養其大者。爲大人。」

此は前の公都子の大人、小人の間の如きも、前は各々異なる人に付て論じ此は同一人に付て説く。例へば、人々の一指を養ふ爲に大なる肩背を失ふ事あらば、其人は亂暴狼藉の人にして眞の治の意味を解せざる者なり。又以て大人たる事能はず。又植木屋が桐梧の良木を捨て、槲棘の惡木を養培せば此れ以て大場師と稱す可らず。又飲食の欲にのみ驅られて一身の健康、心の修養をも思ふ能はざる者は賤夫と稱すべき者にて、小のために大を失する人なり。若し全身の健康と精神の修養の爲にする適當の飲食なりせば、何を以てか飲食の人を侮る可き、故に朱子曰く、

「賤而小者。口腹也。貴而大者。心志也。(中略)但、養小之人。無不失其大者。」

又孟子は性善修養の大切なる事を説いて曰く、

(三)、「同告子、上」に「不若人則知惡之。心不若人則不知惡。此之謂不知類也。」

此文意は今、人過つて無名指を一本傷け、又は病のためか、天性生れ乍らの遺傳的か、何れにせよ、殆んど不用の無名指が一本人並に屈伸自由ならずとせんに、其の人別に用もなく、痛苦も覺えざる無名指なりとて、若し此を完全に治癒し得る者ありと聞かば秦楚の遠路と雖も、遙々到つて

治を乞はん、此れ指の人に若かざるを愧づる故なり。然るに何より大切なる吾本心の人に若かざるが如きは何等愧づる處なく、此を惡む事を知らず、人に後れず、聖賢を學ばんとて修養する者少し。此れ大小貴賤の類比を知らざる愚者なりとの意なり。同様の注意は、又、鶏犬に關して曰く、(ホ)、「同」「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。」

又、木材に關しても、同様の養を評し、修養の大切なるを説て曰く、

(ハ)、「同」「孟子曰。拱把之桐梓。人苟欲生之。皆知所以養之者。至於身而不知所以養之者。豈愛身不若桐梓哉。弗思甚也。」

其他、人の一見惡なるを見て、本性惡とする性惡説流の考を排して

(ト)「同」「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。」

とて、僅かの修養をなし、多くの物慾に勝つ事能はざるや、直に本性惡なりと速斷するは不仁に與するの甚しい者にして斯る人は間もなく身心の亡滅を招く者なりと戒めたり。又は仁を養ひ、義を長せしめ、性善を培養する方法は注意周到に、徐々に、時の到つて正に熟するを待つにある者にして、只一度二度の失敗に懲りず、反覆叮嚀に專修すべき事を論して或は五穀に比し、或は苗を成長せしむる日光に比し、又は奕秋に二人の門人を聽かしめ、その勉強の如何に依て結果に大差を生ずる等を論じて曰く、

(チ)「告子、上」「孟子曰。五穀者。種之美者也。苟爲不熟。不如夷稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」
(リ)「同」「雖有天下易生之物也。一日暴之。十日寒之。未有能生者也。」

(ヌ)「同」「使奕秋誨二人奕。其一人專心致志。惟奕秋之爲聽。一人雖聽之。一心以有。有鴻鵠將至。思援弓繳而射之。雖與之俱學。弗若之矣。爲是其智弗若與。曰。非然也。」

以上孟子の性善論を概説して、其意義、修養等を要述したるが要之、孟子の性善論は、聖凡共通の性をして之を培養し擴充し以て大體に従はん事を努めて大人となるべしとの教にして、其性善は程朱の如く絶對に至善と云ふに非ずして、何人も大體に従つて小體に奪はれざる如く、善を修むるの能力を等しく有するの義なり。而して專心一意、反復叮嚀に注意を怠らず、修養を盡す時は以て聖賢之域に近づかしむべし、との意に外ならず。故に孟子の所謂性善は、極めて簡單なる根據に倚る説にして、人性中には又惡に赴き易き食色等もあるを以て、又彼と反對に性惡論も立て得べし。此れ孟子以後性論の起れる所以にして又人性の分析としては極めて不充分なる孟子の論を繼承する後學者に取りては必然の結果なりと云ふべし。愈樾等も此に關して孟子に反せり。尙此等の事は結論に於て論ずる處あるべし。

第三節 孟子以前の性説

性善を明確に言へるは孟子なるが、此より以前は或は孔子の如く「吾道一以貫之」、と言ひ、又は「中庸」の「喜怒哀樂之未發謂之中。」と云ふが如く一、中、等と云ひて性善を確言せず。「孟子大全」には新安陳櫟の説とて引いて曰く、

「蘇東坡論性謂。自堯舜以來至孔子。不得已而曰中曰一。未嘗分善惡言也。自孟子道性善。而一與中支矣。」

又、程子も「孟子性善養氣之論。皆前聖所未發。」と言ふが、徂徠の如きは孟子を攻撃して前聖未發は大に意味ある事なるも孟子に到り孔子道は狹隘となり他の諸學と對抗拮論する者となれり。是其の未發を發したる咎なり。と論せしも、其の孟子の性善に贊するや否やは時代の必要上よりも見ざる可らざる議論なるを以て、此等は暫く置き、性善を明言せしは孟子なりと雖も、然らば孟子は突然自己の創意より此を唱道せしものか、孟子以前已に性善又は性惡等の諸論ありしや如何の問題は、性善論を歴史的に研究する上より當然なすべき事なれば此より少しく孟子以前の性論を瞥見せんとす。

抑々儒典に表はれたる處を以て見れば、支那人が一般に性を如何様に解せしか、仁義を行ふ道德心は自然に人性に賦せられたりとするか、又は荀子の如く、聖人の人爲的作なりとするか、此等の思想を見ん爲には先づ二三の經典の本文に依て此を證せざる可らず。

人間は萬物の靈にして他の禽獸と異なり天賦の道德心に依りて高尚なる人道を行ふ可き性を稟有せりとの考は古書にも往々見ゆ。即ち、

(イ)「尙書、皋陶謨」に曰く

「天叙有典。勅我五典。五惇哉。」

五典は左傳に見ゆ。父義、母慈、兄友、弟恭、子孝の五道なり。「天叙有典」とは、此道は何等人爲の者に非ずして、天が如斯き次序整律を作りしものなりとの意。天は此の五典を以て人に賦與し、人の性中元來、此を稟受せしめしを以て、人は道を行ふ能力有りと雖も、徒らに放置して存養を計らざれば、頑迷に陥り易く、徳を爲す事能はず。人君は宜しく教育を以て此を民に教へ五典を整調すべし。此れ人君の責任なり。教育は人君に出る處なるを以て此に「我五典」と云ふ。即ち此文の意は、天は五典を人に賦與せしを以て、人君は教育により、此をして民心に發育せしめ以て天の命に叶ふべきなりとの人君の責任を明せしものなり。即ち道德を以て天成とし、人の性中に賦せしとの意明なり。又「孟子」に依ると孔子が好んで諷し、「爲此詩者。其知道乎。」と稱讚せられたりと言ふ。

(ロ)、「詩經、大雅蒸民篇」の詩には、

「天生蒸民。有物有則。民之秉夷。好是懿德。」

とあり。即ち天が蒸民を生ずるや、人々に依て各々爲すべき倫理上の事に付て、君臣、父子、夫婦、等皆一定の爲すべき則踏むべき道あり。人は自然に此倫理を行ふ如く天に依て命せられ、その性中此則を賦有せり。故に人の徳を有し善を行ふ者あれば、人は自然に此を敬愛する如くなれり。此れ人の本性然るなり。との意なり。人の道徳を行ふ善性は本來天賦にて道徳は蒸民を生ずると共に天の作りし者たる事明なり。此れ性善と確言せずと雖も明に性善を意味せる事、言を俟たざるなり。次に論ずるは孔子の詞なり。

(ハ)、「論語、卷六、陽貨篇」に曰く、

「子曰。性相近也。習相遠也。唯上知與下愚不移。」

此には「性相近也」とて性善とは云はず。又上知と下愚とは不移とて人性に固定的の知愚の差を認めしが如くにも思はる。或は思へらく、孔子は一體人性を三等に分ち上知、中知、と下愚として此の中、中知の者は以て上知に遷り得、又下愚にも下り得るも、上知と下愚とは全く移すべからずと。此れ唐の韓愈が「性有三品」の思想の依て起る所以なるが、若し此の解にして孔子の真意なりとせば、孟子の性善論とは反對なり。何故者。孟子は人性皆善とし、曾て公都子が「有性善。有性不善」と問へるに對して此を論駁し非難したればなり。一體孟子は孔子の後繼者として其學術の祖述發揮を畢生の主眼とせし事は、仁齋等の言ふ如く、明なる事實なるに、若し性論に於て然く孔孟

相反せりとせば、此れ有り得可らざる事なり。縱令孟子がその時代に應じ孔子の説を變じて性善を説けりとするも孔子自身の他の詞を取て此と比較する時は、孔子自説中に矛盾ある事となるべし。

孔子も元來性善論者にして、唯此を明言せざりしのみ。故に孔子は他の處には其意義を顯して曰く、(三)、「論語、卷五、季氏第十六」に

「孔子曰。生而知之者上也。學而知之者次也。困而學之又其次也。困而不學民斯爲下矣。」

此は朱子の言ふ如く「言人之氣不同。大約有此四等。」とて。孔子が人性を四等に分ちたる如く見ゆるも「知之」と言ふは其出發點は異なり。又その此に到らんとする修養法は各々差ありと雖も達すれば畢竟一にして聖凡の別ある可らず。究竟する處此れ一たる所以の者は只人、性善にして之を養ふと否とに存するを明にす。故に楊氏は註して曰く、

「生知學知以至困學。雖其質不同。然及其知之一也。故君子惟學之爲貴。困而不學。然後爲下。」
此に生知と言ふは前の上知に相當し、學知、困知は前の中知にして「困而不學」は下愚なり。又同様の考は中庸にもありて、或は此を孔子の語となすものもあるが此には人性を三等に分ちて曰く、(ホ)、「中庸」(第二十說朱子章句)に、

「或生而知之。或學而知之。或困而知之。及其知之一也。或安而行之。或利而行之。或勉強而行之。及其成功一也。」

「博學之。審問之。慎思之。明辯之。」（中庸）人一能之已百之。人十能之已千之。果能此道矣。雖愚必明。雖柔必強。」

此には生知安行、學知利行、困知勉行、の三品に分ちたるが此も前の上知下愚の三品に分ちて相臨むれば生知安行は上知にて、次の二は中知なり。故に此には下愚に相應するものなし。故に此の中庸の三品説に論語に見えし如く「困而不學」を加ふれば又論語と等しく四等に分てるが如し、故に又、上知も下愚も此處に論せしものと言ふべし。此の中庸の文に依て見れば、何人も勉強努力の如何に依て如何に下愚と雖も、人一度せば己れ十度し、人十度せば己れ百度して勉行するが如くれば、最後には必ず明に必ず強になり得、故に「及其知之_レ一也。」と云ひ、又「及其成功_レ一也。」と言ふ。是れ明らかに性善を意味する者にして、「下愚不移」と云ふ如く、或る種の人を除外せるが如き事絶對に無之き事を見る可し。

若し「下愚不移」の意が果して絶對に上知善行に移す事能はずの意とせば、孔子自身の詞中、論語・中庸等に矛盾ある事となるべし。斯る事は孔子の語としてある可らず。故に韓愈の三品説と孔子の上知下愚云々の説とは大に趣を異にせるものなり。此事は清朝の學者阮元も「肇經室集」の初集にも述べたる事なり。故に孔子の性を分つや或は三とし又は四とす。「論語、卷二雍也第六」には「子曰中人以上可以語上也。中人以下。不可以語上也。」と此にも三分するが、要之、孔子の性をとく

や、其本意は性善なるも此を明言せずして唯時に應じて三又は四等に分ち論せしは全く時宜に應ずる便宜の爲に外ならず。

孔子の詞に注意すべきは、上知・下愚と云ひて未だ善惡と云はず。縱令、下愚は絶對に移す事能はずとするも、知愚と善惡との觀念は儒家に於ては大に異なるものなるを以て、此れ何等孔子の性善の意義を否定するの論據とはす可らず。智愚は程度の差にして、善惡は相反對する性質なり。上智は善なりと雖も下愚必ずしも惡に限る可らず。下愚にして尙且つ善をなすことあり。故に「上知與下愚不移」とて直に、夫れ故に性に善あり惡ありとの韓愈等の考とはならず。且つ此に注意す可きは、「不移」と「不可移」との相違なり。孔子は下愚者は物欲に陷溺し易く、自ら自暴自棄して善行と學問とを絶ち、勉勵せざる故に此を下愚と名け、如斯き者は先づ普通の事實として賢人の方に移らざる者なりとの意なり。移し易からざる者なりとの一般的事實を説けるものにて、如何にするも絶對に移す事能はず、天性固定の惡性なり、との意には斷じて非ず。此點に就ては戴震も斯る説をなし、又程子も註して曰く、

「人性本善有不可移者何也。語其性則皆善也。語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉。自暴自棄也。人苟以善自治。則無不可移。雖昏愚之至。皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信。自棄者絕之以不爲。雖聖人與居。不能化而入也。仲尼之所謂下愚也。然其質非必昏且愚也。往

々強戾而才力有過人者。商辛是也。聖人以其自絶於善謂之下愚。然考其販則誠愚也。」

然るに朱子は「不可移」に解して「人之氣質相近之中。又有美惡一定而非習之所能移者」とせるは明なる誤なり。詰り孔子の考にては、性は人に依り多少の差はあるも賢愚の別は習の如何に依るものなれば學問修養を怠る可らずとの意にて、人に依つては絶對に善に移す可らざる性ありとの意は少しもなし。此點より見れば孔子も明に性善論者なり。孔孟等しく同一主義なり。

又人間が本來生れ乍ら善を善とし惡を惡として自ら内に省て疚しからざるを欲するは正直の徳を具せるに依るが、此も性善の證左にして、孔子も此事を言つて、

(へ)、「論語卷二・雍也第六」に曰く、

「子曰。人之生也直。罔之生也。南而免。」

人の此世に生るゝや本來正直なる可きものにして、若し不正ならんか忽ち身を亡し、一日も活可らざるものなるが、世に不直にして尙且つ生るは此れ僥倖のみ、本來の性に相反逆せるなり。

以上の論ずる所より察するも孔子は性善論者にして、孟子も此旨を述べし事明なるが、然るに同じ孔子の門より出で、孟子よりも寧ろ正當なる孔子の祖述者として見做さるゝ荀子が孟子に反對して性惡説を説き、又道徳を以て聖人の作爲とする等の思想は抑々何處に胚胎せる者なりやと云ふに、荀子は即ち曰く、

ト、「荀子」、「性惡篇」に

「人之性惡。其善者僞也。」

「凡性者。天之就也。不可學。不可事。禮義者。聖人之所生也。人之所學而能。所事而成者也。」

「聖人化性起僞。」

「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。故富而不願財。貴而不願勢。苟有之中者。必不及於外。用此觀之。人之欲爲善者。爲性惡也。」

是等の主張は、一は荀子の性格上より來りて孟子に反對する必要より來り、又一は時勢に鑑みて「習相遠也」の孔子の詞より出發せる議論なり。然し如何せん孔子自らは性善惡を明言せず。孔子の時代迄は倫理上の問題は空論に非ずして専ら實踐的方法論のみ。故に仁を問ふ、孝を問ふ、政を問ふ等の事は、仁、孝、政、の思想上の理論に非ずして此に到り、此を行ふの方法を問へるのみ。故に孔子も此に答ふるに方法を以てし、鬼神、死等の實踐に關せざる者は此を退て答へざるなり。孔子の歿後戰國時代に到りて、諸子百家の論出で、性を以て惡とし、或は善惡ありとし、又は人が仁をなすは性に反するものにして、仁義禮智は人爲のものなりとの老莊風の説あり、或は又、仁義は人性の固有に非ざれば、人に之を要求して國勢振興の助となす可らず。人は只法に依つて治められ、

國は只法に依つて目的を達すべし、この法家者流の考あり。當時の儒教中既に性論紛糾し、各々自個の立場を辯護せしを以て、子思も「天命之謂性」の斷定を下したるなるべし。此れ孔子が性に就て明言せざりしに依る。此等の事は「漢書、藝文志」に依つて見るに、則ち、「儒子」の處に世子二十一篇を擧げ注に「世子名碩、七十子之弟子也。」とあり。此「世子二十一篇」は今日傳はらざるも、王充の「論衡」中の「本性篇」を見るに、曰く、

「周人世碩以爲。性有善有惡。舉人之善性。養而致之善長。惡性養而致之。則惡長。如此卽性各有陰陽。善惡在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤。漆雕開。公孫尼之徒。亦論性情。與世子相出入。皆言性有善有惡。」

此れに依て見れば、孟子より以前已に性の善惡論有りし事明にして、又「孟子」の中に見るも、告子の如きは當時孟子に就て性論を研究せる人なりと傳へられ、又公都子等の質問に依つても、孟子の當時、又は以前より、諸種の異説ありし事を窺知すべし。

以上は孟子以前の性説の概要なるが、次には孟子以後の性説の變遷を瞥見して程朱の性説を見、終りに孟子の性善説と關係せる荀、楊、墨、の學説を要言して、以て本論を終るべし。(未完)