

# 性善論の研究

手島文倉

(此の一篇は予が舊稿なり。禪學研究の爲め印度に於ける禪の起源及び發達について述る筈なりしも、近來學窓徒らに勿々、新に起稿するの違あらず、此の支那學者の人性研究の一端を以てその責をふさぐこととせり。禪は心性の徹見なり。時の古今を分たす國の内外を問はず、天下豈に何處にか禪なからんや。之れ則ち漢土に於ける亞聖賢哲の心性論を以て禪の研究に充てたる所以なり。讀者幸に諒させられんことを望む。)

## 目次

### 序論

第一節 孟子以前の性

第二節 秦漢古書の性

第三節 性の概念

### 本論

第一節 孟子の性

第二節 孟子の性善説

第三節 孟子以前の性説

第四節 孟子以後の性説

第四節 孟子と他の學説との關係

結論

## 序論

一世の木鐸萬世の師表として欽仰せらるゝ孔子は、後世に在りては勿論、孔子當時の門弟子よりも、堯舜以上の聖人、生民有つて以來孔子の如き未だ曾て有らずと迄尊崇せられたる程なれば、其の直接高風に接したる門人も甚だ尠なからざる可く、

「史記齊家」には

「孔子以詩書禮樂教焉。弟子蓋三千焉。身通六藝者七十有二人。」

とある程なり。孔子の歿後、是等の徒子は各地に散在して各々其の説を持し、漸次の間、分派學説の争を生じたるが、就中其の主なる傳道系統に二種あり。其の一は曾子より子思、孟子に到り、宋、元、明の系統を引くものにして、此れを傳道派と稱すべく、其の二は子夏より馯臂子弓を経て荀子に到り、以て漢唐訓詁の學より清朝經學に及ぶものにして、此れを傳經派と謂ふべし。前者は聖人の

旨を傳へたる功あり。後者は夫子の六經を存備せし偉勳あり。されど當に此の二大系統の間に於てのみならず、孔子の死後、幾ばくならずして、諸弟子の學派間にも紛爭駁論の行はれし事は、「韓非子」「顯學篇」に

「世之顯學。儒墨也。儒之所至。孔丘也。墨之所至。墨翟也。自孔子之死也。有子張之儒。有子思之儒。有顏氏之儒。有孟子之儒。有漆雕開氏之儒。有仲梁氏之儒。有孫氏之儒。有樂正氏之儒。（中略）故孔墨之後。儒分爲八。墨離爲之。取舍相反不同。而皆自謂眞孔墨。」

とあるを見ても、亦「荀子」の「非十二子」篇に它囂、魏牟、陳仲、史鱗、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思、孟軻、を列擧して論駁せるを以て見ても、明かなりと云ふべし。然し此の間に在りて孟子と荀子とは堂々たる學者にして、系統中嶄然頭角を見はせる者たる事は、吾人の熟知する所なり。暫らく朱子の「孟子序說」中の韓子の詞を借りて如上の事を要言すれば、即ち、

「韓子曰。孔子之道大而能博。門弟子不能徧觀而盡識也。故學焉而皆得其性之所近。其後離散分處諸侯之國。又各以其所能授弟子。源遠而未益分。惟孟軻師子思。而子思之學。出於曾子。自孔子歿。獨孟軻氏之傳得其宗。故求觀聖人之道者。必自孟子始。」

とあり。此を以て孟子が「由孔子而來至於今。百有餘歲」の當時、楊、墨、荀等諸子の紛説亂麻を排闢して獨り善く聖人の道を顯示したる事、想像するに餘りありと云ふべし。

然り而して孟子の聖門に功有るは勝て言ふ可らずと雖も、彼が性善論を明確に稱道して仁義を説き、良知良能の根本を訓へしが如きは、其の最も偉功とすべき處にして、程子は、

「孟子有大功於世。以其言性善也。」又は、

「孟子性善養氣之論。皆前聖所未發。」

と評し、又楊氏は、

「孟子一書。只是要正人心。教人存心養性收其放心」又は

「心得其正。然後知性之善。故孟子遇人便道性善。」

と論せるが如きは、即ち此の謂に外ならず。故に性善論の研究は、實に孟子の倫理學說の根本問題にして、四端、良知良能、立命論等は何れも此れが基礎根柢の上に樹つ者なれば、此に此れが研究を試みんとする事は、孟子研究に於て、極めて重要な事と云はざるべからず。加之、性の問題は、古くは孔孟以前より有り。引いて漢、唐、宋代に到り、所謂「性理の學」の問題となりて以て今日に及ぶを見れば、性の善惡問題は、支那の倫理、哲學、思想の裡に横はる一大潮流にして、彼の王陽明の如きは、「夫れ君子の學は、以て其の氣質を變化するを求むるのみ。氣質の變じ難きものは、客氣の患をなして、人に屈下する能はざるを以てなり。遂に自らはとし、自ら欺き、非を飾り、教を長じ、卒に兇頑鄙俗に歸するに至る。故に凡そ世の子として孝なる能はず。弟として敬する能は

す。臣として忠なる能はざる者は、其の始め、皆屈下する能はざるに起り、而して客氣の患をなすのみ。」（全書六、從吾道人記）と力説せるを以て見ても、如何に性問題の研究が、支那の思想上將た倫理、教育の實踐上、重要な地位を占るかは多言するの要なかるべし。然れば以下孟子の性善論を研究するに當り、先づ孔孟以前より、秦漢の古書に就て、「性」その者の意義を研究し、以て性の概念定義を定め、次に本論に入つて専ら孟子性善の意義を要述し、旁ら楊墨又は程朱等の、他の學派との關係をも略考して、以て本論を終り、最後に結論として若干の批評を試みんとす。

## 第一節 孟子以前の性

性善論の研究に於て、先づ確定すべき問題は性の概念なり。抑々性とは何を意味する乎。其の定義如何。此れは實に困難なる問題にして、一言を以て此れを盡す事能はず。和漢の學者共、その時代に依り、その人に依り、各々に就ての意義解釋を異にするを以て、性の歴史的研究は、最も緊要なる事と云はざる可からず。由來支那學者の通弊として、儒教は孔孟の範圍を脱する事能はざれば、時代を隔て思想の發達せる時と雖も、孔孟の文字を枉げて自己に有利なる意義に解釋し、以て徒らに儒家の名を傷はん事を恐れて、其の内面に於て矛盾撞著あるに拘らず、外形は儒道を墨守するの已むなきに到る奇現象を呈出するに到れり。此れ全く、其の歴史的方面の研究を閑却したる結果

にして、例之、「性」の字に就ても詩書孔孟に表はれしものと、後世哲學思想の發展したる宋代程朱の性とを混同して、往々附會の説をなすもの少なからざるに至れり。程朱を奉ずる學者は、何れも理氣二元説を通じて、孔孟を解せんとするも、漢唐以前の性と、宋儒の性説とは、天地穹壤の徑庭あり。故に此より性の歴史的研究を試みて、眞の孔孟の性の意義を語らんとす。此れ孟子研究に於ける當然にして且つ必要缺くべからざる豫備的段階なりと云ふ可し。今左に孟子以前に於ける二三の古書中より、性の如何なる意味に用ひられしかを見んとす。一體孔孟以前の書には餘り性の字は用ひられざれども、又必ずしも皆無に非ず。

(イ)「尙書、西伯戡黎篇」には、殷臣祖伊が紂王に諫聞したる一節あり。曰く、

「故天棄我。不有康食。不虞天性。不迪率典。」

此に「我」とは殷を云ふ。天命殷をすて、顧ず。民爲めに其職に安んずる事能はず、塗炭の苦を受くるを云ふ。「不虞天性」以下は紂王の罪狀を叙したる者にして、彼王は自己生具の性欲に、何等の節制、攝度を加へず淫蕩到らざるなく、更に王の遵守すべき五典の教法に従はず、寔に世は擧げて湯王に靡かんとす、と諫言したるなり。鄭玄は註して曰く、

「王逆亂陰陽。不度天性。傲狠明德。不修教法。」

即ち彼は度を以て虞を解す。虞性は度性、節性の義なり。一體、性は人の始めて生れし時既に具有

する全體を指すものにして、高くば高尚なる道德的、精神的の欲望より、下、食色等の感覺的、形體的の欲求まで總じて此れを性と稱す。食色等は此れ、禽獸鳥魚と何等撰ぶ所なしと雖も、人間の性中には、特に仁義禮智等の高尚なる道德的善を成し遂ぐべき萌芽を有す。人は此の高尚なる精神的の者を以て、下等なる食色等の徒に過欲に馳趣せんとするを制して、己の天命を自覺せざる可らず。此れ人の禽獸に勝る所以なり。即ち食色等も人の性中本來固有する處の要素たりと雖も、而かも何等の制節を加へざる時は、此等の欲は自然に飽充を求め、身家を破り、人道を頽敗し、世は亂擾遂に救ふ可らざるに到る。今紂王は夫れなりとて此諫告をなせるなり。故に「不虞天性」の意義は明なりと云ふ可し。更に同じく、

(ロ)「尙書召誥」にも節制の事を云ひて曰く、

「王先服殷御事。比レ介于我有周御事。節レ性。惟日其邁。」

周初には殷臣尙ほ多く在りて、往々周の臣下と衝突することあり。此れ各々己性の欲を制節統御する事を知らず、彼此何等の同情なく猥りに自我の欲を持張して相容れざるに依る。人各々、生れ乍ら其の嗜好する所を異にす。宜しく他人の人格を認めて自ら制性以て相譲り和衷協同するに非ざれば、國勢振張の實擧ぐ可らず。故に先づ各自己性を節して衝突なからしむべしと、周公が成王に上聞したるなり。所謂節性は、前の虞性と同じく、過欲に走らざる様、自己本有の良心の嚴命を以て

制肘するの謂なり。次に、

(一六)「詩經、太雅卷阿」には同じく成王に聞したる周公の句に、

「泮奭爾游矣。優游爾休矣。豈弟君子。俾爾彌爾性。似先公會矣。」

とあり。即ち願はくば、爾が天下をして太平ならしめ、其間に優游して何等の心勞なく、爾が天壽を完うして世と與に盛大なる事、先考武王の晩年の如くならしめ度し、との意なり。

「毛傳」には「彌者終也」と訓し、鄭箋には「終女之性命。無困病之憂。」とあり。元來性は人の生れながら個有する本具のものなるを以て、此を天の命じて以て賦せられたるものなりとするも不可なかるべく中脩に所謂「天命之謂性」の如く、其の意味にて性と命とは全く相同じと云ふ可きなり。人間の壽命の如きも等しく天命の内にして性中であり、苟くも善を積み、行を直くし、身を正養し、刑罰に觸るゝ等の事なくば、此に天壽を完うして生涯困病苦憊の憂なきを得ん。即ち此に云ふ「爾が性を彌はらしめん」の性は生得の壽命を主として意味するなり。尙ほ性と命との關係に就ては次第に詳論する所あるべし。次は最後に孔子の性を瞥見せんとす。

(二二)「論語」卷六、「陽貨第十七」に曰く、

「子曰。性相近也。習相遠也。」

伊藤東涯は此の意味を訓解して曰ふ、當時の人思へらく、聖賢の性と衆凡人の性とは、非常に懸隔



せるものにして、人の智愚賢不肖の別は専ら性に依り、學の克く移す所にあらず。生來愚鈍なるもの如何に勉行するも、徳進む事能はずと。夫子は此の然らざる事を明にし、人には智愚の別あるも、その源遠からず、只習の善惡に緣りて、賢者の徳は日々高明正大に進み、衆凡人は終生卑陋賤劣の中に没して自ら上る事をしらず。遂に太だしき差別を生ずるに至る、の意なりと。孔安國は註して、只「君子慎所習也。」とせり。

一體孔子は専ら實際的の教學を重んじて、空理空論を排し、凡人と雖も努力勉勵の如何に依りては、聖賢の域に臻り得ざるに非ずとの所信の許に、自他を督勵したるが、彼の學風の特徴とも稱すべきものなり。故に論語の始めに學而篇を置きて、「學而時習之不亦說乎。」と云ひ、又、季路が鬼神に事へんことを問へるに對して、「子曰。未能事人。焉能事鬼。」と答へ、又死を問へるに答へて、「曰。未知生焉知死。」と曰へるが如き、又仁、禮、孝、等を問ふに、一般に其以て進むべき方法上の實踐的方面をのみ語りて、其の概念の決定を、空論視して排斥せし風趣あり。今性論に於ても只相近、相遠、と云ふのみにして、如何せん、性其者の内容は、空莫、寔に曖昧なり。故に子貢曾て歎じて曰く、

「夫子之文章可得而聞也。夫子之言性與天道不可得而聞也已矣。」（論語、卷二、公治長第五）  
と朱子は註して曰く、

「性者人所受之天理。天道者。天理自然之本體。其實一理也。」

とて、此性を天理なりと解せり。此の文のみならず宋儒は一般に、理と氣とを以て、性中、本然、氣質、の二者を認め、理は自然の天理、氣は人に依り善惡各々別なりとするが、例之、程子は「性相近也、習相遠也。」に就ても

「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本則性即天理。理無不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉。」

と駁論的の解釋を施し、又「朱子語類」の中にも、

「程子曰。論性不論氣不備。論氣不論性不明。此皆前所未發。如夫子言性相近。若無習相遠一句。便說不行。」又は

「此所謂性兼氣質而言者也。氣質之性固有美惡之不同矣。然以其初而言。則皆不甚相遠也。但習於善則善。習惡則惡。於是始相遠耳。」（論語註）

又は「以理言之則無不全。以氣言之不能無偏。」（朱子語類大全性說）

と云ひ、孔子の此の性を以て、本然、氣質の兩性を兼ね云へるものとす。同様の事は程朱の學派を汲める者の等しく唱ふる處にして、例之、吾が山崎敬義が「性論明備錄」の序に、

「合理與氣有性之名。故聖賢言性也。有以理言者。有以氣言者。（中略）夫子之言性與天道。則本然也。」

相近相遠之性。兼氣稟言之也。大學拂人之性。謂氣稟也。中庸天命之性。指本然也。孟子道性善則本然也。君子不謂性者。氣稟也。(下略)

等と云ひて、古來の一切の性に理氣又は本然氣質の二者を配當して説明せんとす。此れ元より宋學の思想より來る。解、元より便ありと雖も、孔子の眞意に非ざるや明なり。孔子は自ら此の如き性の内容分析をなさず。只莫然たる人間本來の生得せる性質一切を指すものにして、何等尙書詩經等の性と異なるなきものなり。漢の賈誼が「新書」の内に、孔子の語として引用せるものに曰く、

「小成若天性。習慣如自然。」と。

此の天性も同様に解して可なり。程朱の學者は孟子の性善と孔子の性相近と、性各々別なりとなすも、元より性の古義を知らざるより來る誤解なり。又孔子の作と稱せらるゝ、

(ホ)「易繫辭傳」には、「窮理盡性。」とあるも、又は「性命之理」と云ふも、同様に生得の性の謂なり。終りに、

(ハ)「尙書、大甲篇」に、「顧諟天之明命。」とある明命は即ち天より命じ賦せられたる人間本來の個性全體を云ふものにして、吾が性行を常に顧慮反省して、天分を亂らざるや否やを思ふの謂なり。朱子は註して曰く、

「天之明命。即天之所以與我而我之所以爲德者也。常自在之。則無時不明矣。」

と云へり。吾人は次に秦漢以前の古書に就て、性の古義を詳細に研究し、更に一層如上の説を確立する所あらんとす。

## 第二節 秦漢以前の古書の性

孔子は性に就て論ずる處極めて少なく、其性の概念は到底明知す可らず。孟子も性善を主張すれども、更に性の定義に就ては確言する所なし。故に性の歴史的研究を明かにして以て後世の諸説を匡校するの必要に接したる者なるが、前説には孔孟以前の古書に就て瞥見したれば、本節には孟子以後、秦漢に到る間の古書に出でし性に就て、其の内容研究を試んとす。

秦漢以前の古書中、性の定義をも見るべき思想の表はれたるもの二三にして止まらず。先づ漢の許慎の書ける、

(イ)「説文」に就て見んに、同書心部には性と情とを説明し、

「性者。人之陽氣。性善也。从心生聲。」又、

「性者。人之陰氣。有欲者。从心青聲。」

と云へり。此は一見するに、性と情とを相分ちて前者を高尙なる精神的のものとし、後者を肉體的感覺的の劣等なる者の如く、全然兩者を分別せるに似たるを以て、恰も程朱の理氣二元論に類似す

るが如しと雖も、然も詳細に考ふる時は又その然らざるを發見すべし。何故者、程朱は理氣二元を以て萬物を説明し、性は理、情は氣、性は本來萬物同一至善にして、氣は純濁の別あり以て萬物の差を生じ、人に在りては賢愚の別を生ずとなす。即天に在りては理と云ひ、人に入りては氣と附合するも、理氣は本同一物に非ず。性は理の人に在るものにして至善、情は氣の人に依りて起る處にして、或は善或は不善となる。故に道德修養の上より見る時は、性情は相敵對するものにして、性に依りて情を制御する事に依りて中和を得、禮に協ひ徳を成す事を得べし。論語の克己復禮を此の意義に解して、程朱の嚴肅主義を稱道するの根據となせり。

元來程朱の學は張橫渠と同じ傾向を有し、兩者は離すべからざる密接の關係あるも、ある意味に於ては二程朱の先驅として張子を見る事を得ん。張子は正蒙を著し、その中に曰く、

「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。」

此に天地の性とは即ち朱子の本然の性の事にして、此れが完全なる存養の爲めには、氣質の性を排斥すべき嚴肅主義の主張は實に此の一文に明かに表はされたりと云ふべし。然るに林羅山の如きは同じく性と情とを論じて曰く、

「情ト性ト相對ス。情ハ性ノ動ナリ。心ノ中ニアリテ發動セザルハ性ナリ。事々物々ニフレテ發動シ出ルハ情ナリ。寂然不動ハ性ナリ。感ジテ通ズルハ情ナリ。此動クモノハ性ノ中ニツイテ發シ來

ル。此レ別物ニアラズ。其大數ハ喜怒哀懼愛惡欲ノ七ツノモノトナル。中庸ニハ喜怒哀愛樂ノ四ヲ説ケリ。(中略)孟子又惻隱、羞惡、辭讓、是非ノ四端ヲ指シテ云フ。大抵皆是情ナリ。性ノ中ニ仁アリ。動キ出テ惻隱トナル。(中略)此四ヲ四端ト名ク。端ハ端緒ナリ。ハシトヨメリ。中ニモノアリテソノ端即チ外ヘアラハル。(中略)朱子曰猶有物在中。而緒見於外也。大抵心ハ是コノ物、是性ヲタタワフ。發シ出ルハ即チ情ナリ孟子公孫丑上ニ(中略)。四端ハ情ヲ以テ云フ。仁義禮智ハ性ヲ以テ云フ。必ズ心ヲ其中ニ云フコトハ性ト情トヲ摠テ其主タルユヘナリ。(性理字義諺解、卷二)此の見解は明かに前の張程朱派の性情説と相反する事明かにして、又此文を以て見るに、孟子の四端を以て情とし、此れ性中に仁義禮智を存するの端緒なりと解せる事明かにして、端を端本とせる仁齋の説と相反するも、性情を以て別物に非ずと論ずるは兩者其説を同じくする處なり。

伊藤仁齋は其著「語孟字義」に謂て曰く、

「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。」

とて兩者を同一物に就て云へり。

此れ性情本來の古義にして、孟子も明に性と情とを共用せり。羅山、仁齋の此の性情の見解は元、「禮記の樂記篇」に於ける

「人生而靜。天之性也。感於物而動。性之欲也。」

とあるより取れる者ならむ。卽性之欲とは情にして、情は本來性中に本具せらるゝ事を意味す。兩者の差は只靜と動とのみ。故に「禮記正義」には、此を水波金銀に比して曰く、

「性之與情。猶波之與水。靜時是水。動則是波。靜時是性。動則是情。性之與情。似金與銀印。銀印之用非金。亦因金有銀印。情之所用非性。亦因性而有情。則性者靜。情者動。」

此に依つて見れば、情性は波と水との如く、唯風の外より來る有るに依りて、平水も波と化するが如く、靜性も外物の接觸に應じて動搖する時、始めて動情と名付けらるゝものなり。本來同一なる事明かなり。

然らば前文に、性情を説て、「人之陰氣」とせるも明に一氣に就て云へるものにして、陰陽の差は認むと雖も、程朱の如き二元説に非ざるや明なり。性情は本來分離す可らず。古人は多く此の考なり。

例へば、「太戴禮」の「文王官篇」には、

「民有五性。喜怒欲懼憂也。(中略)五氣誠于中。發形于外。民情不隱也。」

とて喜怒欲懼憂は情なるも、然も此五者は吾人の性より出るを以て、直に此を五性と云へるが如き、又は前の「禮記樂記篇」の引用文の如きを見るも、情を性中に抱攝せしめ、決して排除せるに非ざる事明なり。故に「説文」の一陰一陽も同一物に就きて云ふ事、言を俟たざるなり。然し此には單に陽氣陰氣と云ひ、未だ性の解釋としては極めて不充分なるが、古來、性を解するに「生」を以てせるも

の亦少なからず。「説文」には單に「从心生聲」とて生を以て性の發音を示すにすぎざる如く見ゆれども、生を以て性を解くもの他に少なからず。是れ性を以て「生得」「生具」本來具有せる全體を指す所以なり。例へば、

(ロ) 王充の「論衡」「初稟篇」には、

「性生而然者也。」とあり。又、

(ハ) 荀子の「正名篇」には、

「生之所以然者。謂之性。同じく「性惡篇」には

「凡性者天之就也。不可學。不可事。」

「不可學。不可事。而在人者。謂之性。」とあり。

又董仲序の、

(ニ) 「春秋繁露、深察名號篇」には

「如其生之自然之資。謂之性」

とて生と資とを以て性を解釋せり。資とは朴資、素本の儘、何等人爲を加へざる生來のものを指すなり。故に性を解するに資と云ふは最も適當にして仁齋は、

「性生也。人其所生。而無加損也。董子曰。性者生之質也。周子以剛善、剛惡、柔善、柔惡、不剛、不柔、而中



焉者爲五性。是也。猶言梅子性酸。柿子性甜。某藥性溫。某藥性寒也。而孟子又謂之善者。蓋以人之生質。雖有萬不同。然其善々惡々。則無古今無聖愚也。非離於氣質而言之也。〔語孟字義、性の條〕

と云へるも是れ最も適切なる解釋と云ふべし。此れ董仲舒が、性の名は生に非ざるか。性は傾なり、性の名は質をはなること能はず。質を離るゝ者の如くなれば即ち性に非ざるのみ。〔春秋繁露、深察名號篇〕と云へる義と符合せる辭なり。又、

（ホ）「孝經」には、明に「性者生之質也。」と定義し、孟子が性論の對手たる告子も同様「生之謂性」とせり。人或は孟子の性を論ずるに當り、その反對者たる告子、荀子、等の定義を引く事を以て非なりとする者あるも、孟子の性論は元來、性の定義に就て爲されたるものに非ずして、告子が「生之謂性」と云ふも、孟子は此を默許し、更に性の善なるか、否かに就て論せしのみなれば、性の概念を定めんとするに際して反對論者の意見と雖も、孟子と矛盾せざる限り、可成的廣く多くの人の意見を通覽する事は當に正當の方法たらずんば非ず。蓋しかく性を解するに、生又は質を以てする事は、人が形體を具して此世に生るゝや、己に固有せる素質を總稱して性と云ふを以てなり。元より何等の人爲教養の刺戟を加へざる狀に名くるなり。故に人が漸次成長して修養、感化、境遇、習慣等に依りて性に變化を來すことあり。又教育の目的は、荀子の「人之性惡。其善僞也。」又は「聖人化性而起僞。」と云へる如く、或はカントの「人は教育に依りてのみ人たる事を得」と云へる如く、

實際性の變化改修にあるやも知れざれど、此は後天的、人爲的のものにして、性論には此等の人爲を除外して、生れし儘の天眞の狀を論せざる可らず。故に性を説きて、生、資、本質、素質等の文字を以てするなり。故に

(へ)「廣雅、釋詁」には「性、質也」とし

(ト)「莊子、庚桑楚」には、孝經と同様、「性者生之質也。」とし、又「春秋繁露」には「性。天質之樸也。」〔深察名號篇〕等と云へり。樸とは人爲なく朴素の狀を云ふ。又、性は吾人の生るゝ時、一定の個性を固有する如く運命付けられしものなり。恰も天命より賦せられし者の如し。故に古書には又性と命とを並用せるもの少なからず。

(チ)「中庸」には

「天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。」

とあり。鄭玄の註に、「天命謂天所命生人者也。是謂性命。」とあり。此の性と命との關係に就ては尹真人の著と稱せらるゝ「性命主旨」の「性命說篇」に詳述して曰く、

「夫學之大。莫大於性命。性命之說。不明於世也久矣。何謂之性。元始眞如。一靈炯々。是也。何謂之命。先天至精。一無氤氳。是也。然有性。便有命。有命。便有性。性命原不可分。但以其在天則謂之命。在人。則謂之性。性命實非有兩。況性無命不立。命無性不存。而性命之理。渾然合一者哉。故易曰。軌道變化。各正性命。中

庸曰。天命謂之性。此之謂也。」

即ち天に在りては命なるも、人に入りては、人の一切有する處此れ命なるもの、此を性と云ふの意にして、兩者渾然一たる事猶は性と情との關係より密接なり。故に林羅山も「性命不可全分」を論じ（性理字義詮解）伊藤仁齋も天命を論じて、「命者。似出於人力而實非人力之所能及也。天猶君主。命猶其命令」云ひ、又は、「孔子疏曰。命猶令也。令即使令教令之意。蓋吉凶禍福。貧富夭壽。皆天之所命。而非人力之所能及。故謂之命也。」と云ひ、天道と天命とを區別して、「聖人既曰天道。又曰天命。所指各殊。（中略）蓋一陰一陽往來不已之謂天道。吉凶禍福不招自在之謂命。理自分曉。」と云へり。故に人の壽命の如きも命の一にして、人に在るものなれば、又以て性として差支なき事は前説に述べし如し。必ずしも吉凶禍福に限らざる事明かなり。故に性は人間生得本來の素質壽命の一切が天より命賦され有りとの意なるが、然るに「朱子語類」を見るに、

「所謂天命之謂性者。是就人身中指出這箇是天命之性不雜氣質者而言爾。若才說性時。則便是夾氣稟而言。所以說時便已不是性也。」

とせるは、明に性の古義を誤解又は曲解せる事、明白なりと云ふべし。此は「韓非子顯學篇」の「夫智性也。壽命也。性命者非所學於人也。」と云へるに依るも、自ら明瞭なり。

要之、性と命との關係に就ては大凡そ二様の觀察を、古書の中より分説し得るが如し。即ち其一は

人間個體の生ずる時已に有する一切を擧て性とせるものにして、此中には四端の如き精神的の徳命あり。又色食等の感覺的の欲望あり。又吉凶、禍福、壽命等の祿命あり。然し此性は個人の肉體をはなれて想定す可らざる者なるを以て、個人的、形體的なりと稱する事を得。然るに其第二の觀察は、非個人的の天命又は天理、天道を以て最も範圍の大なるものとし、其の中には個人的、肉體的の食色等の欲望、吉凶壽等の祿命あり。又四端の如き精神的の高尙なる徳命あり。又所謂天道、天命と云ふ神祕的にして且つ直接的なる、不可思議なる萬物支配力をも含むものあり。「論語」卷五「憲問第十四」に、「子曰。道之將行也與命也。道之將廢也與命也。」と云ひ、又は「同、卷五、季氏第十六」に「孔子曰。君子有三畏。畏天命。畏大人。畏聖人之言。小人不知天命而不畏也。狎大人。侮聖人之言。」と云へるが如きは、此の第二中の狹義の天命を指すが如し。又「五十而知天命。」「不知命無以爲君子。」と云ふは、個人的、形態的の一身に賦せられし性的命なり。又「死生有命。」と云ふは勿論肉體の壽命を指せる事明にして、前者の天性又は後者の肉體的壽命に當る事、言を俟たざるなり。今性と命との廣狹二種の範圍よりせる表を示せば次の如き乎。



(二) 廣義(非個人的)天命

天命……(神祕的・直接的・司配力)

人性(人命)  
精神的(四端)  
肉體的(色・食・壽・吉・凶)

今一つ性に就ての解釋は、性は人の形態を具して生れし時より、肉體より附せられしものとする説にして、即ち肉體と共に性が存するが故に、體て性を以て肉體そのものを指すことあり。

(リ)「呂氏春秋・壅塞篇」に、「牛之性不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>羊。」とあるは即ち性は體を意味するなり。

要之、上來論述し來りたる處を以て見れば、性は極めて廣汎なる莫然たる意味を有し、雜薄にして一言に盡し難きが、詰り人間の生れし時有する一切の性質傾向を意味するものにして、其精神的能力の萌芽、可能性的潛勢力、より善と惡とに論なく、その肉體的慾望、本能等一切を包含せる者なり。然るに前述の如く、程朱は二元論を以て性情を分ち、情のみを以て、肉體に關するが如く説くも、古書には一般に肉體、形氣を離れし性の觀念なく、又古書の性は孔孟を始めとして、凡て個體と具する個性を有するものなり。性は各人に依りて特色あり。然るに程朱は佛教の禪的影響よりして本來の佛性と云ふが如き、普遍的の性を想定し、此を「本然之性」として、萬有は性を同じうし、その異なるは氣の差別に依るのみとせり。此説も程明道の如きは、稍曖昧なる處あるも、朱子に到りては明に禪的影響を言ひ表はせり。曰く、

「又問、草木與人物之性二乎。曰、須知其異而不害其爲同。知其同而不害其爲異。方得。」（朱子語類）  
「凡人說性。只是說繼之者善也者。言性不可形容。而善言性者。不過卽其發見之端而言之。而性之理固可默識矣。」と。

然し孟子の性を論ずるに方りては此の如く考ふべからず。孟子は最も常識的にして、彼は明に「犬之性、人之性」の當然分つ可きを極説せり。故に孟子の性善説を正當に解するには、宋明性理の學を以て用をなさざる事を熟知す可きなり。只解釋の便宜上一方便として、其思想を解剖し試るの效あるのみ。

以上論ずる處に依りて、孔孟前後に於ける古書の性の意義は略明瞭になれりと信ずれば、孟子の性は勿論、當時の慣用と何等異なるものに非ざれば、此が論證は本論に譲る事とし、此に序論を終ふるに及びて、簡單に性の概念を總論せんとす。

## 第二節 性の概念

孔孟時代を中心として其の前後に出でし古書に就て、其の性の意義を研究したる結果より、吾人は次の二項を要言することを得べしと信ず。

(一)性は修養、習慣、教育、境遇より得たる第二次的、後天的の人爲を一切除き、吾人の生れ乍

らに有する、道徳上、精神上の高尙なる働より、肉體的、感覺的の慾望に到る迄の一切を意味する莫然たる觀念なり。故に性は人の個體をはなれて云ふこと能はざるを以て、各人は各々個有の個性を有す。即ち性は個性にして普遍的の意義なし。

(二)凡そ詩、書、孔、孟、等の書に出でたる性は、人の性に限るものにして、人以外の生物、事物に就て論ずるの例絶えてなし。

以上の二項は吾人の性に就て最も注意す可き事なるが、此の第一に就ては、性は個性を有するも人の母胎に在るや、已に母胎の感化、影響を受くる事少なからざるを以て、人爲的影響とは、果して何時より稱して可なるか、其の起原に關しては種々の論ある可く、又第二の問題に關しては、暫く程朱の考を引き、その異同を辨せんに、程朱の理氣二元説は前に屢々略述せし如く、性を以て理とし、人と物とは共に氣に依りて形態を爲し、理此れに賦すと云へり。朱子の詞に曰く、

「性即理也。天以陰陽五行。化生萬物。氣以成形。而理亦賦焉。猶命令也。於是人物之生。因各得其所賦之理。以爲健順五常之德。所謂性也。」(中略)性道雖同。而氣稟或異。故不能無過不及之差。」(中庸章句)

即ち朱子の性は種々の點に於て、孟子の性と異なるも、彼に依れば萬物は氣に依りて形をなし、萬差百別ありと雖も、此に賦する處の理は、同一普遍的の性なり、聖凡賢愚の差も、更に人と物との差も、性に於て何等認むる事能はず。普遍共通の同一理なりとす。又中庸に於ける喜怒哀樂の未發

の者は、性にして、已發の者は情なり。性は天に命賦されし理なるを以て絶對に善なりと雖も、情は形體より發する者にして、惡の原因たり。朱子は即ち曰く

「喜怒哀樂情也。其未發則性也。(中略)大本者天命之性。天下之理皆因之出。道之體也。」(中庸章句註)  
又曰く、

「性者人所稟於天以生之理也。渾然至善。未嘗有惡。人與堯舜初無少異。但衆人汨於私慾而失之。堯舜則無私慾之蔽。而能充其性爾。」(孟子卷五、滕文公上註)

「學之爲言効也。人性皆善。而覺有先後。後覺者。必效先覺之所爲。乃可以明善而復其初也。」

(論語卷一、學而篇、註)

此に「復其初」とは、唐の李翱の所謂「復性」の考を云ふなり。此復性に關しては、伊藤東涯の「復性辨」の中篇に評して曰く、

「聖人言性。有充養之方。而無復初之說。以復說性。自宋而下矣。漢唐諸儒其說雖不明。悉遵依古義。而不甚有失也。唐之中葉。李翱寫習之。著復性書三篇。儒者之言復性。自此而始。及至宋程朱子。專說復性。其意以爲。人性即理。理本善。生來具足。不待教法。而無所虧缺。」

即ち此を以て見れば、復性の考は唐より宋儒に及びて専ら稱する處たる事明なり。其の意は朱子等の考に依れば、吾人の本心至善の理を晦すは、物慾私慾なり。然れども性は固有のものにして、私



慾の爲に奪ひ去らるゝ事なし。例へば明鏡の塵に蔽はるゝが如く、塵の所蔽を一拂すれば、鏡本來明なり。朱子は常に「私慾淨塵」を以て性の表明となす。吾人は物欲を排して此本來の性善に復すべし。此れ即ち復性の意なり。程朱の性は、煩惱を拂却して真如を證し、本來の面目、本地の風光に接すと云ふ、佛敎の見性成佛説の趣あり。然し古書の性には、決してかゝる意義なし。性は情を含み、兩者は同一物に就て論ずる事前述の水波の喩の如し。若し情を包含せざる性なりとせば、度性、虞性、節性とは無意義なりと云ふ可し。孟子も明に、「口之於味也。目之於色也。耳之於聲也。鼻之於臭也。四肢於安佚也。性也。」（孟子、卷十四、盡心、下）と云へり。又程朱一派の考に依れば、性は普遍的にして個性に非ず、聖凡賢愚は元より、人と物との間にも、此れ同一の理ありとすれども、此れ孟子の考へとは明に撞着する者にして、此事は仁齋や、清朝の戴震（孟子字義疏抄にて）等の論駁に依りても明白なり。例へば、孟子は告子が「生之謂性」に對し、其の意味は「猶白之謂白與」と反問して、告子が「然」と云ふや、再三詰問の末「然則犬之性。猶牛之性。牛之性。猶人之性與。」と論じて、牛犬の性と人の性とを同視するの無理なるを説破せり。此れを以ても、性は個性なること明なるが、然るに程朱は告子と同様に、牛犬も人と同一性とし明に孟子の説に反するを以て、自らも此を認めたり。程子は孟子の「犬之性」云々の詞に對して、然れども之を一となすに害あらず、と云ひ、又朱子は、「孟子言。人所以異禽獸者幾希。不知人何故與禽獸異。」

と云ひ、孟子が「犬之性」云々の語を擧げ後、

「不知人何故與牛犬異、此兩處似缺中間一轉語。須著說是形氣不同。故性亦少異。始得。恐孟子見得人性同處。自是分曉直截。却於這三子未甚察。」と云へり。程朱は哲學思想の發展に依りて、孟子の性の意義を更に周密に考察したりと雖も、支那儒家の通弊として、此斷りを明言することをなさず。

自ら孟子の觀察の不充分なることを解説し乍ら、然も他方孔孟の正當なる解釋家たるを以て自任す。此れ實に火を賭るより明なる矛盾と云ふ可きなり。故に其説明に於て、何處が孟子と程朱との差異點なるや、その境界不分明なるの嫌あり。遺憾なりと雖も彼等には亦已むを得ざりし事なり。

以上性の概念を論じ、其意義略明瞭となれるを以て、次に本論に入りて孟子の所謂「性」に就て、果して上述の性と同様なるや否やを見、次にその性善の意義を概念せんとす。

## 本論

予は已に序論に於て、孟子前後の古書に表はれたる性の意義に就て論じ、性は人間の生得本具の性向一切を包攝したるものにして、而も唯人に就てのみ論じ事物の性は未だ認めざる事を結論したれども、此に孟子の性善論を研究するに當り、先づ孟子の所謂「性」に於て如何なる意味が表はされたるか、古書の性と同一なるか否かを概論して、孟子の性の意義を確定し置く事は、次の所謂「性

者善也」との意味を論ずるの豫備段階として、當然にして且つ必要なる研究なりと信ず。已に孟子の善性の意義明となりては、彼の學説と其の前後に於ける類似の學説とを比較研究して、其の意義を一層深く吟味するの必要あれば、性善論を説きて後、孟子以前の性の善惡説及び、孟子以後程朱等に到る迄の性説を要言して、最後に孟子と同時代の荀、楊、墨等の學説と、性善論との關係を瞥見して以て本論を終り、而して此性善論に就ての批評と及び支那思想上の性説變遷の概觀とは、本論の後に、別に結論として略述し、以て性善論の研究を終へんとす。以下順を追ひ節を分ちて此が研究を試むべし。

## 第一節 孟子の性

孟子の書に於て、彼の所謂「性」なるもの、意義如何を研究する時は、勢ひ彼が本來の主張たる「性善論」に言及する事あるは、又已むを得ざる事なり。今「孟子」に就て所謂「性」の意義を論せるもの數箇所あり。

(イ) 「孟子、盡心下」に曰く、

「孟子曰。口之於味也。目之於色也。耳之於聲也。鼻之於臭也。四肢之於安佚也。性也。有命焉。君子不謂性也。仁之於父子也。義之於君臣也。禮之於賓主也。知之於賢者也。聖人之於天道也。命也。有性

焉。君子不謂命也。」

此文は古來孟子の性を論ずる者の好く引用する所なるが、孟子は口目耳鼻四肢の慾情を以て性と云ふ。已に性として本來吾人が具有せる慾たる以上、此れが満足を計る事は惡に非ず。然し人は何人も平等に是等の慾を、充分に満し得る者に非ずして、各々其の天の命たる貧富貴賤の分に依りて、欲の満足を得る度に制限あり。人は天命、祿命に依りて己の慾を果し得る範圍と程度とを異にす。故に君子は自個の天分の命を察知して、徒に性なり慾なりとて、分際を越え亂徳を爲す迄に、その慾を満さんとはせず。適當に度性、虞性をなすものなり。此れ尙書に所謂「顧諟天之明命。」（大甲篇）の意にして、論語に所謂「不知命。無以爲君子也。」（卷六、堯曰、第二十）の謂なり。即ち君子は、自己本具の性欲なりとて此を過度に求むる事をなさず、命を知りて此に適當なる制限を加へ、以て禽獸と異なる所以の高尙なる道德的行爲をなすものなりとの意なり。反之、仁を以て父子に對し、義を以て君臣に對し、禮を以て賓主の道を盡し、智を以て賢者を待ち、聖人の天道を知る等は平凡の庶人が、よく聖賢と並びて爲し得る處に非ず。此等の道德は天命に依りて此を果し得るものと、能はざるものとあり。然し何人も等しく此命を果さんとの慾望を有する事は、耳目口鼻の慾と一般なりと雖も、凡人は未だ自己の全力を盡すことなくして、已に吾命無きなりとて此の徳に向はんとするの努力を輟む。然るに君子は之に反して、飽く迄、此等の徳をなし得るの性能を本來具有するが故に、

未だ全力を盡さずんば、徒に命薄し等と稱して自暴自棄せざるなり。此れ眞の君子のなす處なりとの意なり。焦循の「孟子正義」には注して曰く、

「君子不藉口於性。以逞其欲。不藉口於命之限之。而不盡其材。」  
と云ひ、又程子は、

「五者之欲性也。然有分。不能皆如其願。則是命也。不可謂我性之所有。而求必得之也。」  
と云へり。何れもその要を言ひ得たりと云ふべし。故に此處に云ふ孟子の性の意義は、命を以て性を制攝す可き事を説き、且つ口耳目鼻の欲情を性と云へるを以て見れば、明に前述の古書の性の概念に同じくして、性、情、命を同視せる三者の關係も自ら明なりと云ふ可し。

(ロ)「孟子、盡心、上」に曰く、

「孟子曰。形色天性也。惟聖人然後可以踐形。」

此文意は即ち、人の形體、顔色等は天の命に依りて自然に生得したる所にして、聖人の體貌尊嚴なる所以は、實に天命に依れるなり。故に人の手足の動作、顔色と感情との關係の如きは、皆自然なるを以て、只聖人のみ善くその舉動が禮に合し、以て人の人たる所以を盡し得るものとす、この謂なり。安井衡注して曰く、

「人有五官。各盡其道。手執足行。又皆從禮。謂之踐形。心有喜怒。色見於面。有德者其色必溫。皆天性

也。不言踐色者。色不可踐。心治則色自定。故不言也。」

とあり。則ち此に云ふ天性とは、猶天命又は自然、又は天成の如き意にして、吾人の内外兩界の必然的關係を指して、天性と云へる事明なり。此れ又性を命の意に解せるの一例なりと云ふ可し。

(六)「孟子、卷十三、盡心、上」に又曰く、

「孟子曰。廣土衆民。君子欲之。所樂不存焉。中天下而立。定四海之民。君子樂之。所性不存焉。君子所性。雖大行不加焉。雖窮居不損焉。分定故也。」

此の文意は即ち、大國の候となりて廣土衆民を有することは、君子元より欲すれども、然し此を以て樂しむに足らず。又王者となりて天下の中央に臨み、四海の庶民を平治することは、君子元より樂まざるに非ざるも、未だ以て此を性とするに足らず。即ち自己の性分、天命は此程なりとて、努力を盡し了れりとの觀念をなすに足らず。君子は天命を自覺し、天分を察知し居るを以て、縱令、政を天下に布くの大行をなす時と雖も、又は悲運に遭遇して、時利あらず、退きて窮居するの時と雖も、何等自己の天分に加増増減を感ずる事なし。即ち此れ人々の天命、元生れ乍ら性中に一定せるに依る。との意なり。趙岐は注して曰く、

「大行。行。政於天下。窮居不失性也。分定。故不變。」又焦循は、

「分者蓋所受分於道之命也。既分得人之性。自有人所當爲之職分。自有人所不易分主。是爲分定。」

即ち孟子の此處に言ふ意義は君子の欲する所と、樂しむ所と、性とすする所と三者各々差ある事を示せる者にして、「此吾命也」と云ひて其天分に甘んじ得る處の容易ならざるを云ふなり。「性之」の性とは天命之分なりと自覺する事を意味するものにして、此には主として性は祿命を意味し、僅に徳命をも含むことを知る。又性命共用の例あり。

(二)「孟子卷十一、告子、上」に曰く、

「告子曰。生之謂性。孟子曰。生之謂性也。猶白之謂白與。曰然。白羽之白也。猶白雪之白。白雪之白。猶白玉之白與。曰然。然則犬之性。猶牛之性。牛之性。猶人之性與。」

此文に所謂「生之謂性」の句は、告子が性を論ずるの定句にして、人間が生れ乍ら有する總てのものは、此れを性と云ふとの意なり。管登之の曰く、

「生之謂性一句。此告子論性之宗旨也。杞柳之喻本於此。端水之喻本於此。食色仁内義外之論。本於此。未嘗少變其說。」

と、以て告子性論の根柢が此一句に在る事を知る可きなり。然し告子の眞意は、先づ普通の論義としては「人の性」に就て論ずるものなるも、其の徹底したる胸底を見れば、彼の意見は即ち、生物は生物として同一の性を有し、又事物は事物として自然的の同性を有す、との見解なり。

然るに孟子の此に反對し詰問する處は其の範圍の廣狹問題にして、孟子は同じく是れ有心的生物

と雖も人と馬と犬とは、各々類を異にし性を異にするものなり、人は他の動物とは別にして、特に他には有らざる高尚なる道德的要素を性中に有す。故に告子の云ふ如き性は、徒に人獸の別を無視し、道德仁義を輕んせんとする怖れあるを以て、如斯き性は惡平等に流れたる謬見なりとして退けたるなり。此れ其性善論が彼の思想の根據たるより起る自然の結果なり。故に趙岐が「生之謂性」に註して「凡物生同類者皆同性。」とせるに注意を加へて、焦循は曰く、

「犬與犬同類。牛與牛同類。人與物不同類。則人與物之性不同。趙氏蓋探孟子之旨而言之。非告子之意也。」（孟子正義）

然し此場合に於ても、朱子は理氣を以て生性を解きて曰く、

「愚按、性者人之所得於天之理也。生者人之所得於天之氣也。性形而上者也。氣形而下者也。人物之生。莫不有是性。亦莫不有此氣。」

「生指人物之所以知覺運動者而言。告子論性前後四章。語雖不同。而其大旨不外乎此。與近世佛氏所謂作用是性者略相似。」

以て朱子の「生之謂性」の一句を重視せし事、並に理氣を以て生性を解せる事とを知る可きなり。

一體告子の性は、湍水の如く、善もなく不善もなし、この宋儒の傳教的影響を受けし性説と、極めて相接近せる處あるを以て、程朱は、ある意味よりは、寧ろ孟子の性よりも告子の所謂性に讚意を



表したき傾向あり。故に又、性を人と生物と事物とに通用して註釋せるが、告子の性は元來、人間に就て論せしものにして、禽獸の生物又は無生物に就きて説ける事なし。故に中井履軒は朱子の註を評して曰く、

「生之謂性。告子只指人而言。未嘗論物。注人物之所以知覺運動。恐當削物字。」

孟子の告子と性論を試むに當りては、自己本來の主張に便せん爲、告子の詞を自己に都合よく曲解又は難詰し、以て詭辯を誇らんとせし所、往々之れ有りしが如し。此場合も其一にして、即ち告子は「生之謂性」の一句を常に用ふるよりして、その意味を彼に詰問して曰く、「生之謂性」とは、凡て白きものは皆此れ白にして性質上の差なしとするの意なるや、と。(趙岐注曰。「猶見白物皆謂之同白無異性也。」)此に對して告子は然りと云ふや、彼は更に、輕性を有せる羽の白と、消澀し易き性ある雪の白と、又堅固透明なる性を有せる玉の白と、三者同じく白性とするやと詰問するに、此れは何れも無生物にして、等しく色彩感覺の上よりは白なるを以て、告子は自己の性の觀念より推して、又「曰然」と云ふ。故に孟子は最後にその平等に偏せる辟見を打破せん爲、若しかゝる論法を以て進まば、等しく動物たる馬、犬、人の三性は又等しと云はざる可らず。此れ大に人間の價値を自認せざる破壞的愚論に非ずや。汝は人の以て萬物に靈たり、禽獸に長たる所以を知らざるなり。この意味を含みて道破せしなり。即ち朱子の註に依れば、告子の主張する所は、

「是謂凡有生者。同是一性矣。」とし、又孟子の眞意は、

「以氣言之。則知覺運動。人與物若不異也。以理言之。則仁義禮智之稟。豈物之所得而全哉。此人之性所以無不善。而爲萬物之靈也。(中略)蓋徒知知覺運動之蠢然者。人與物同。而不知仁義禮智之粹然者。人與物異也。孟子以是折之。其義精矣。」

此の理氣二元説は元より孟子の性に當らずと雖も、孟子對告子性論の色別は、朱子の註せる處の如くなる可し。蓋し孟子の眞意は人は人として共通なる性を有し、苟も禽獸と異なり勝れたる、仁義の道德的行爲をなすの性を通有するものなりとの意なり。人の共通なる性を有すとの思想は、極めて常識的の判斷にすぎずして、以前より既に言はれたる事なり。例へば、「大學」に

「好人之所惡。惡人之所好。是謂拂人之性。菑必逮夫身。」

と云へるが如き、又は孟子の

「凡同類者。舉相似也。何獨至於人而疑之。」(孟子卷十一、告子・上)

と云ふが如きその適例なり。尙ほ此事は孟子性善の意義に就て述る時に詳述する所あるべし。

之を要するに、告子の「生之謂性」の格言は、孟子も元より是認す。故に當時の一般思想として生、性の相同じきを稱せること明なり。只兩者の意見の衝突は、性を有せるもの、廣狹範圍の差に在り。即ち等しく人間に就て「生之謂性」は孟・告の意見一致す。然し人間以外の生物、無生物等に迄範圍

を擴大して論ずる時は、此に始めて意見の角を闢はずに到る。故に孟子の性善論は勿論、人性に就て論ずる者なれば、その性の意義は告子と共に、前述古書一般の性と何等異なる事なき事明なり。此れ性を解するに生を以てせる一例なり。

尙ほ此に一言す可きは、「生之謂性」に就て程朱の理氣二元説の解釋なり。前にも既に一例を擧げしが、「孟子」の外に、此は諸處に見え、

「性字不可一槩論。生之謂性。止訓所稟受也。天命之謂性。此言性之理也。今人言天性柔緩。天性剛急。言天成皆生來如此。此訓所稟受也。」（二程全書、卷二十七）

「性相近也。習相遠也。性一也。何以言相近。曰此只謂氣質之性也。如俗言性急性緩之類。性安有緩急。此言性者。生之謂性也。」（二程全書、卷九三十六丁）

又「朱子語類」には、理氣又は性情を、椀と水とに比して曰く、

「生之謂性。如椀盛水。後人便以椀爲水。水却本清。椀却有淨有不淨。」

然れども、何れも此れ孟子の性を論ずる時に、適用す可らざること明なり。此れ孟子の性は情をも兼ねしものたるを以てなり。

（ホ）「孟子卷十一、告子上」に曰く、

「告子曰。食色性也。仁内非外也。義外也。非内也。」

此に告子の所謂「食色性也」とは、告子が性を論ずるの格言たる「生之謂性」と同意義なる事なり。即ち同一内容を異りたる形式にて表出せしものなり。人は生れ乍らにして食色の欲あり。即ち食色は肉體的存在に即して在るものなり。吾人が生れ乍らに有する本能的の者故、「性」を解するに「生」を以てせる告子が、此言あるは蓋し當然なり。告子は一般的の有心物に就て廣く此を論せる事前述の如し。然るに孟子は一般有心物中特に人性を以て、他に卓越せるものを説示せんとするが彼の本旨なるを以て、此を限定的に取りて、人性の全體は食色なりとせば、元より反對せんも、只告子は、人性中食色の欲ありとの意なるを以て、別に「食色性也」との格言には、反駁を加へずして、暗々裡に之を默許し、只告子が人に就きて、仁義を分ちて仁は「由内出」とし、義は「在外也。不從己身出也。」とする、仁内義外の説に對しては徹頭徹尾反對して、飽く迄「明仁義由内」との見解を持して告子を服せしなり。故に「孟子の性」を論ずる本節に於ては只告子が「食色性也」との格言を、孟子も許容したれば、彼も此も相一致せる性の見解を有し、即ち生、性、の關係を示せる一例なる事に論及する丈けにて充分なるも、序に告子の仁内義外の説を駁して、孟子が自己の性善論を主張するの具に應用せし事を略説して、以て前述の孟子の詭辯的詰難の一例とせんに、孟子は反問して、

「何以謂仁内義外也。」

この挑戦的文句に始まり、告子は己の主張を説きて云く、他人が自己より長年者たる事實ある時、

此を認めて長として敬し、又は白きものが外にありて之を認めて白しとなす如く、此を白と認め、此を長として敬する原因は、客觀にその者の存在する故なり。此を義外と云ふと。孟子は即ち問ふ汝の説の如く果して客觀にのみ長とし白とする義の存すとせば、人の長も馬の長も以て敬するに差なきや、又は人の白も馬の白も同様に白とするや、其の間に何等の區別を認めざるや、若し認め得るとせば只客觀にのみ依るに非ずして、此を區別して認め得る主觀に義が存するに非ずや、且つ客觀の長が義か、否客觀の長を長として認め敬する主觀的の働が義ならずや。然らば義は内なりと云ふべしと。孟子の主觀的の立脚地は、已に此論に明盡せり。然るに告子は尙ほ辯じて曰く、「吾弟則愛之。秦人之弟則不愛也。」等しく弟たる以上、等しく愛す可きも、之に反し、一は愛し他は愛せざるは、所謂仁愛は、己れの主觀に存するが爲に生ずる差別なり。故に仁内と云ふ。又「長楚人之長。亦長吾之長。」此れ等しく客觀的の楚人の長者也、吾之長者が長なりとの事實を有するを以て、吾れ此を認めて、自ら此を敬す、此れ義外の所以なりと。趙岐は註して曰く、「告子曰。愛從己。則己心悅。故謂之内。所悦喜老者。在外。故曰外。」と。然るに孟子は更に之を駁論して曰く、「耆秦人之炙。無以異於耆吾炙。」と。即ち若し告子の云ふ如く、義が外物に在りとせば、「吾之炙」は甘く感ずるも、自己に何等關係なき、遠國他人の「秦人之炙」は甘く感ずる事なき筈なり。然るに實際上、吾人は等しく炙を甘しと爲すは何故ぞや。是れ己れの内心の性中に此を欲する欲情ある故に、此に適する者は遠

近親疎の別なく、甘く感ずるに非ずや。然らば義も元より内に在りと云ふ可し。即ち義の義たる所以は吾此を長とし、美味とする故なり。客觀に長、美味、あるに非ず。此れ仁義共に吾内心より出るものなりとの意なり。此れ孟子の性善論の補證たり。范氏之を評して曰く、

「使明仁義之在內。則知人之性善。而皆可以爲堯舜矣。」と。

此の仁内義外の論は更に他日の論を醸成し、孟季子は告子と同意見を懷抱し、公都子との間に反覆問答するや、公都子遂に窮して孟子に教をうけ、以て最後に季子に答へて曰く、

「冬日則飲湯。夏日則飲水。然則飲食亦在「外也。」と。

即ち吾人の飲食は、冬と夏とに於て變化するが故に、此内心の飲欲に應せん爲、或は湯を飲み或は水を飲む。湯水の外界に在りてそれが爲に吾人の飲欲が變化さるゝに非ざるなり。若し外界に依りて飲欲も變化さるゝと云はゞ、此れ告子、公都子等の持論たる「食色性也」の主張に矛盾するに非ずやとの意なり。趙岐曰く。

「湯水雖異名。其得寒溫者中心也。(中略)飲食從人所欲。豈可復謂之外也。」

以て孟子の主觀的、唯心論的の論張を知るべし。此れ性善論の豫備的間接的證左なり。

以上、孟子の性を概論せしが、之を要するに孟子の性も亦秦漢以前、孟子以前の古書に見えし性と同じく、人爲を施さざる人間生具の性向一切を意味するものにして、各個性を有し、又普通には人

間の性に就きて論せし事明なり。即ち序論の性の概念と何等矛盾する所を見ず。故に孟子の性の意義も既に明瞭となれるを以て、次に所謂「性善」の意義を「孟子」本文に依りて詳論し、旁ら性の概念に關する證明をも摘説せんとす。

### 正法山開山國師遺誠

宿昔吾大應老祖正元之間超風波大難地蚤入宋域遇着虛堂老禪于淨慈真參實證未後徑山盡其蘊奧是故得路頭再過之稱受兒孫日多之記單傳楊岐正脈於吾朝者老祖之功也次先師大燈老人參得老祖于西京侍者京輦巨峰其隨從之際脇不到席者多年頗有古尊宿風卒受老祖淵粹命長養者二十年果彰大應遠大之高德起佛祖已墜之綱宗殘真風不地之遺誠鞭策後昆者先師之功也老僧爰受花園仙帝勅請創開此山先師嚼飯養嬰兒後昆直饒有忘却老僧之日忘却應燈二祖深恩不老僧兒孫汝等請務其本白雲感百丈之大功虎丘歎白雲之遺訓先規如茲誤而莫摘葉尋枝好