

孟子と荀子とに於ける性説に就いて

保 田 清

孟子に曰く、

昔者禹抑洪水而天下平周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧孔子成春秋而亂臣賊子懼……我亦欲正人心息邪說距詖行放淫辭

以承三聖者……（滕文公・下）

と。又曰く、

……乃所願則學孔子也（公孫丑・上）

と。是を用つて之を觀れば、孟子の志す所が孔子を祖述するに在つた事は、今更言ふまでもなく極めて明かであらう。

荀子に在つては仲尼と子弓とを竝稱し、殊に

……法仲尼子弓之義……（非十二子）

などと述べてゐる。此子弓が何人であるかに就いては、古來種々の説があつて明かではない。即ち或は朱張の字といひ、或は野臂の字となし、或は仲弓の事なりといひ、又檀弓の事ならむともいはれ、更には子游の游の字が誤れるものとの説もあり、又子張の事なりとの説もあるさうである（註）。此等諸説の中でその一のみを探るに足るだけの積極的な根據を有するものは、目下の所、見出し難いが、荀子が孔子を尊崇し之を祖述せむとするものである事だけは、

次の言葉とも考へ合はせて、確實なりといはねばなるまい。即ち曰く、

孔子仁知且不蔽故學亂術足以爲先王者也一家得周道舉而用之不蔽於成積也故德與周公齊名與三王竝……………（解蔽）

と。

かくの如く、孟荀二子共に孔子を崇敬し之を祖述せむと志す點に於ては、全く同一なりといふべきである。されば史記の儒林列傳にも

自孔子卒後七十子之徒散游諸侯大者爲師傅卿相小者友教士大夫或隱而不見……………是時獨魏文侯好學後陵遲以至于始
皇天下竝爭於戰國儒術既緇焉然齊魯之門學者獨不廢也於威宣之際孟子荀卿之列咸遵夫子之業而潤色之以學顯於當世
……………（史記・卷一百二十一）

と云へるが如く、孟荀二子こそは先秦儒家中の雙璧なりといふも差支ないであらう。

然し乍ら、二子は同じく孔子を祖述するとは雖も、其の思想は決して全く同じとは言へない。されば後世の儒家に
在つては、或は孟子を宗として荀子を排し、或は荀子を崇びて孟子を喜ばざる等の對立が生じた。而して荀子に於て
も既に孟子を非る所が見出される。即ち荀子に曰く、

略法先王而不知其統猶然而材劇志大聞見雜博案往舊造說謂之五行甚僻違而無類幽隱而無說閉約而無解案飾其辭而祇
敬之曰此眞先君子之言也子思唱之孟軻和之世俗之溝猶習儒嚙嚙然不知其所非也遂受而傳之以爲仲尼子游爲茲厚於後
世是則子思孟軻之罪也……………（非十二子）

と。かくの如き孟荀二子に於ける意見の相違は、就中、彼等の性説に於て著しいといふ事は、周知の通りである。そ

ここで吾人はその點について、殊に其の性といふ概念に就いて、聊か思索を試みむと欲する次第である。而して彼等の所説の長短得失を論ずる事は、こゝでは吾人の明する所ではない。

註一

朱張説を唱へたのは王弼であるが、朱張に就いては論語・微子篇に見ゆる逸民であるといふ以外、傳はる所殆どなく、而も朱張は孔子より時代が前である點、荀子が仲尼・弓子といつて、仲尼を先にして子弓を後にするのと相應しない様に思はれる。馯臂説を述べる者としては應劭、顔師古、韓愈、張守節、更に胡元儀などの名が擧げられてゐる様であるが、馯臂に就いては易を傳へたといふ事の外、詳しい事は分らず、而も易が儒家の經典とされたのは更に後の時代といはれてゐるから、そのまゝ信用は出来ない。次に仲弓説をとる者には楊傑、陳師道、吳棗、兪樾、汪中、章炳麟等があるといはれる。仲弓は孔子も許した賢人であり、又仲弓を子弓といふ事もあり得る事ではあるが、他の諸説を總べて斥けて之を採る程の積極的根據は見當らない様に思ふ。次に檀弓説は邵懿辰の唱ふる所といはれるが、之とても彼自身の言の如く、單なる臆測に止つてゐる。更に子游説は武内博士の説かれる所であつて、子游が子弓に誤られる事はあり得る事でもあらうが、荀子中に於て仲尼・子游の並稱せられてゐる非十二子篇の文は、あの限りに於ては決して荀子が仲尼・子游を賞讃してゐるのではなく、子思・孟軻の爲に過たれて俗儒が仲尼・子游を賞讃する事の非なるを述べたものに他ならない。又荀子には「子游氏之賤儒」(非十二子)といふこともあり、之は子游自身を貶すものではなからうが、敢て子游説をとるには躊躇を感じしめる。従つて又前の檀弓説は、禮記・檀弓篇の思想が荀子のと似てゐるといふ事は別問題として、若しも檀弓が子游の門流であるとすれば、子游説よりも尙更根據は薄弱となると言はねばならぬ。子張説は何人の唱ふる所か淺學寡聞なる吾人の謙らぬ所であるが、章炳麟の言(國學概論・六十一頁)に據つて誌して置く。諸賢の御教示を請ふ次第である。たゞ此説も、章炳麟が既にいふ如く大して根據のあるものでもなさざうである。かくて此等諸説は、その一を採つて他を否定し去るだけの積極的根據は見出し得ないのである。

扱て荀子の性説を考察せむに、その結論は更めて述べる迄もなく、性惡篇に屢々繰返し説くが如く、
人之性惡其善者僞也（性惡）

と言ふにある。即ち荀子に在つては人に性と僞との二契機を認め、その性を惡の原理、その僞を善の原理と爲したものと考ふべきであらう。此點に就いて吾人は先づその性の概念が如何なるものであるかを見てみななければならぬ。所が荀子によれば

凡性者天之就也不可學不可事（性惡）

とある。されば吾人は差當つて荀子に於ける天の概念を考察すべきであらう。さうする事によつて吾人は此の句の意味を理會し得るに至るであらう。

天に就いて荀子の説く所を考ふるに、その天とは自然なるもの、それ自身に自己の存立を有するもの、従つて人が直ちに之を如何とも爲すを得ざる獨立自存せるものと解すべき様に思はれる。即ち荀子に曰く、

天行有常不爲堯存不爲桀亡（天論）

と。かくの如く天は人に對して獨立自存性を有するとすれば、茲に於て人はかゝる自己の直ちに如何とも爲し難き方面に思を致す事なく、自己の力の下に在る方面に於て努力すべきであると考へられるであらう。されば荀子の君子乃至聖人或は至人と爲すは、かゝる天の人に對する獨立自存性を覺り従つて徒らに天を知るを求めざる者なのであり、之に反して小人とは、「其在己者」を——自己の努力に依り左右し得る人の事を——さし措いて「其在天者」を——自己の力を以てしては直ちに左右する能はざる天の事を——慕ひ、空しく力を費す者を指すのである。荀子に次の如く述べて

あるのは、かゝる謂として理會する事が出来る。即ち曰く、

……故君子敬其在己者而不慕其在天者小人錯其在己者而慕其在天者君子敬其在己者而不慕其在天者是以日進也小人錯其在己者而慕其在天者是以日退也……（天論）

と。又曰く、

……故明於天人之分則可謂至人矣不爲而成不求而得夫是之謂天職如是者雖深其人不加慮焉雖大不加能焉雖精不加察焉夫是之謂不與天爭職天有其時地有其財人有其治夫是之謂能參舍其所以參而顧其所參則惑矣……唯聖人爲不求知天……（天論）

と。

かくの如く考察し來れば、荀子の次の言も自ら理會し得る所であらう。

雩而雨何也曰無何也猶不雩而雨也日月食而救之天旱而雩卜筮然後決大事非以爲得求也……（天論）

星隊木鳴國人皆恐曰是何也曰無何也是天地之變陰陽之化物之罕至者也怪之可也而畏之非也夫日月之有蝕風雨之不時怪星之黨見是無世而不常有之上明而致平則是雖竝世起無傷也上闇而政險則是雖無一至者無益也夫星之隊木之鳴是天地之變陰陽之化物之罕至者也怪之可也而畏之非也物之已至者人祇則可畏也……（天論）

即ち吾人の問題とすべきは天の事に非ずして人の事でなければならぬ。天は人に關係なく運行發展をなす獨立自存せるものであり、天の事は吾人の力を以てしては直ちに之を如何とも爲す能はざる所である。之に反して人の事は吾人に依存し、吾人の努力の如何によつて如何様にもする事が出来るのである。かるが故に天災地變は之を怪むは可

なれども之を畏るゝは非であり、畏るべきは實に人祲(註三)に他ならぬ事となる。かゝる考は上に述べた天の思想より當然導出される所であり、従つて容易に理會し得る所であるが、此處に注意すべきは、かくの如く天の人に對する獨立自存性を説くとは雖も、兩者を全然無關係なるものとして切り離し孤立化するものではない點である。寧ろ荀子の主張する所は、天は人の直ちに左右するを得ぬものなるが故に、人は自らの力に依り左右し得る方面に於て努力作爲し、以て天に應じてゆくべしとするに在る。人は自然なる天の事を肯定是認し、それを基底となして更にその上に立つてゆくべきなのである。自然なる天の事はそれ自身に於て自己の存立を有するものにして、吾人の力を以てしては直ちに之を左右すること能はざるが故に、それを肯定是認しその上に立つ他はない。茲に於て、吾人は自己の努力如何に依存する人の事を按配する事に依つて、天に對處しなければならぬといふのである。されば人を錯きて天を思ふは惑へるの甚しきものと考へられるであらう。荀子が天災地變よりも人祲を重視し、後者を戒むる所以も亦其處に存すると解せられる。而してかゝる考は次の言葉に明かに看取出來るであらう。即ち曰く、

……應之以治則吉應之以亂則凶彊本而節用則天不能貧養備而動時則天不能病脩道而不貳則天不能禍……(天論)

と。又曰く、

大天而思之孰與物畜而制之從天而頌之孰與制天命而用之望時而待之孰與應時而使之……故錯人而思天則失萬物之情(天論)

と。

かくの如き天・人の思想よりして先に掲げた荀子の性に就いて述べし所を顧みれば、その意味する所は自ら明かであ

る。即ち性は「天之就」、換言すれば人に於ける天の原理ともいふべきものなるが故に、それは自然なるもの、自己の存立を自己自身の中に有するものと考へられなければならない。かく解する事により、「不可學不可事」とされる所以も理會されるであらう。蓋し人の天的契機なる性は、獨立自存性を有するものなるが故に、吾人の人爲的努力により如何ともすべからざるが爲である。

かく性とは人に於ける天の原理、人の天的契機なれば、それは人の生れし時より既に自己發展を始める獨立自存なるもの、自然なるものにして、決して人爲的努力を待つものに非ざる事は今更言ふを須ひぬであらう。荀子の次の言はかゝる意味と解せらるべきではなからうか。

散名之在人者生之所以然者謂之性性之和所生精合感應不事而自然謂之性……（正名）

所で荀子によれば、人は生れながらにして利を好み或は疾惡し、又耳目等の欲望を有する。それ等は生れながらに有し、人爲的努力をまつて然るのではない。かくあるからには、其等は人の性なる契機に屬するものと考へられる事は、至極當然と言はなければなるまい。而して其等に從ふ時には人は惡に陥るに至るが故に、人の性は惡なりと斷ぜられるのである。即ち荀子に曰く、

……人生而有欲……（禮論）

今人之性生而有好利焉順是故爭奪生而辭讓亡焉生而有疾惡焉順是故殘賊生而忠信亡焉生而有耳目之欲有好聲色焉順是故淫亂生而禮義文理亡焉然則從人之性順人之情必出於爭奪合於犯分亂理而歸於暴……用此觀之然則人之性惡明矣……（性惡）

孟子と荀子とに於ける性説に就いて

480
と。又曰く、

若夫目好色耳好聲口好味心好利骨體膚理好愉佚是皆生於人之情性者也感而自然不待事而後生之者也（性惡）と。

かくの如く考察し來れば荀子の性惡説は、その奇怪なる外見と、従つて又その爲に生ぜる後世の非難貶謗にも拘らず、以上に於ては極めて當然の主張と見られるであらう。然し乍ら荀子の性に關する思想に於ける問題は、以上の如き「性惡」といふ點に止るべきものではない。性と共に人の契機とせられたる偽の概念を次にとり上げなければならぬのである。

善の原理としての偽とは如何なる謂かといふに、荀子によれば

……心慮而能爲之動謂之僞慮積焉能習焉而後成謂之僞……（正名）

とある。されば僞とは人の意識的になせる意志的行爲及びその習練による——従つてそれは下意識的であらうが——行爲を意味するものと解してよいであらう。即ち僞とは人爲の謂である。故に僞は、先の性が自然なるとは異り、吾人の意志的努力に依存するものと考へられる。即ち荀子に曰く、

不可學不可事而在人者謂之性可學而能可事而成之在人者謂之僞是性僞之分也（性惡）

と。又曰く、

夫感而不能然必且待事而後然者謂之生於僞（性惡）

と。かくの如く荀子は、善は人の意志的努力に依るものにして、若しも人をたゞ放置すれば善の實現は斷じて期す可か

らざるものと考へたのである。そこで荀子に在つて學問の對象たる禮義は聖人の僞に生ずるものとされた。蓋し善の原理が僞である以上、禮義の僞の契機に屬すべきは言ふ迄もないであらう。而して僞とは人爲の謂にして人の意志的努力に依存するものなれば、學問修養の至れる聖人に非ざれば禮義を立つるを得ぬであらう。又禮義が人の努力如何に依存するものなればこそ、それが學問の對象となる事が可能なのであつて、人爲的努力により左右し得ぬものは、之を學ぶ事は不可能といはなければなるまい。かく考ふれば荀子の次の言も容易に肯はれるであらう。即ち

禮義者聖人之所生也人之所學而能所事而成者也（性惡）

……凡禮義者是生於聖人之僞非故生於人之性也（性惡）

荀子の性に關する思想は、上述の如き二つの契機——善の原理としての僞と惡の原理としての性と——を人に認めるものと解せられる。而して惡の原理たる性といふ契機は、人の生れし時より死に至る迄自己發展をなすもの、人の意志的努力をまたずして獨立自存せるもの、自然なるものであるが故に、聖人君子と雖も小人と同様に之を有するのである。蓋し性は人の天的契機にして吾人の力を以てしては直ちに之を左右すること能はざるものなれば、學問修養の至れる聖人に在つても依然として之の無きを得ぬのは至極當然の事と考へられる。されば荀子に曰く、

凡人之性者莠舜之與桀跖其性一也君子之與小人其性一也（性惡）

……故聖人之所以同於眾其不異於眾者性也所以異而過眾者僞也……（性惡）

と。かくの如く荀子は、小人・惡人は言を駭たず、聖人に於てさへも性即ち惡の原理を認めること一般眾人と何等異なるなしと雖も、それと同時に他面、善の原理たる僞をも人に認めるものなる事を看過してはならない。人の性が惡な

りと主張する荀子は、動もすれば誤解される如く人が悪なりと説くのではなく、悪の原理としての性なる契機と共に、善の原理としての偽なる契機を人に於て主張するものなのである。人は悪の可能性を有するに止らず善の可能性をも有する事は荀子の明言する所である。即ち單に聖人のみに限らず一切の人にかゝる善の原理としての偽なる契機の存する事を認め、従つて「塗之人」と雖も禹の如き聖人となる可能性ありと説くものなる事は、次に引用するが如くである。即ち

塗之人可以爲禹焉謂也曰凡禹之所以爲禹者以其爲仁義法正也然則仁義法正有可知可能之理然而塗之人也皆有可以知仁義法正之質皆有可以能仁義法正之具然則其可以爲禹明矣……（性惡）

但、偽とは上に述べたる如く全く人の意志的努力に依存するものなるが故に、聖人・君子の小人・悪人と異りて聖人・君子たる所以も一に是に存するのであるが、その聖人・君子と雖もこの意志的努力を止むる時は直ちに小人・悪人に轉落するに對し、小人・悪人は君子・聖人となる可能性ありといふも、それは激しき努力習練にまつものである。小人は意志的努力の積習により聖人となるが故に、聖人は積靡によるといはれるが、聖人となるか否かは全く小人自身の意志に依存し、本人の意志に拘らず之をして聖人たらしむる事は出来ない。蓋し善の原理たる偽を人の意志的努力の如何によるものとなす以上、かゝる考は當然の歸結である。されば現實に於ては聖人たり得ざる小人の存する事も、小人に聖人たる可能性を認める事と矛盾しないと述べて、如何なる人も聖人となる可能性のある事、換言すれば總べての人に善の原理としての偽なる契機を認むべき事を荀子は力説するのである。即ち曰く、

塗之人百姓積善而全盡謂之聖人彼求之而後得爲之而後成積之而後高盡之而後聖故聖人也者人之所積也……（人）積

禮義而爲君子……是非天性也積靡使然也……（備教）

今使塗之人伏術爲學專心一志思索孰察加日縣久積善而不息則通於神明參於天地矣故聖人者人之所積而致矣曰聖可積而致然而皆不可積何也曰可以而不可使也故小人可以爲君子而不肯爲君子君子可以爲小人而不肯爲小人小人君子者未嘗不可以相爲也然而不相爲者可以而不可使也故塗之人可以爲禹則塗之人能爲禹未必然也雖不能爲禹無害可以爲禹……用此觀之然則可以爲未必能也雖不能無害可以爲然則能不能之與可不可其不同遠矣……（性惡）と。

かく述べ來れば、荀子の性に關する思想は、性を惡の原理となすのみならず、それと共に善の原理としての僞なる契機を人に認めるものなる事が知られるであらう。されば吾人は、荀子の所謂性惡説とは人に性と僞との二契機を認め、兩者を夫々惡と善との原理となしたものと解すべきであらう。而して其際、荀子に於てはたゞ單に兩者の區別相違を説き従つて兩者を分離孤立化するものではない事に注目せられるであらう。即ち

……故曰性者本始材朴也僞者文理隆盛也無性則僞之無所加無僞則性不能自美性僞合然後聖人之名一天下之功於是就也……（禮論）

と述べてゐる所より觀て、人は自己の意志的努力により左右し得る僞によつて、自己の力を以てしては直ちに左右するを得ざる性に對處してゆくべき事を説いたものと考へられる。此處に於て吾人は先に述べた荀子の天と人とに關する思想を想起せざるを得ない。其處では人は自然なる天の事に對處するに、人自身の力の下にある人の事を以てすべき事が説かれた。今や人は人に於ける天の契機、従つて自然なる性に對處するに、自己の意志的努力に依存する僞を

以てすべき事が説かれてゐるのである。そこで吾人は性が人に於ける天の契機なるに對し僞を人に於ける人の契機といふを得るであらう。僞とは上述せし如く人爲の謂であり、人に於ける特に人的なる契機なのである。人の天的契機の上に立つて、人の人的契機なる僞を以て之に處してゆく事を説く考方と、天に應ずるに人の事を以てすべきを主張する考方とは、全く竝行してゐると言はねばなるまい。即ち吾人は天と人とに就いての荀子の考方と、人に於ける性と僞とに就いての其の考方とが、全く同一なる事を見出すのである。

然し乍らこゝに吾人にとり次の如き事柄が問題と考へられてくる。即ち上述の如く荀子に於ては天・人の説と性・僞の思想とが同一の考方に基き竝行關係にあると解せられるにも拘らず、性を惡の原理とするに竝行して天をも惡の原理とはせざる點である。人に於ける天的契機が惡の原理であるならば、天も惡の原理と考へらるべきではなからうか。然し此問題に就いては吾人は荀子の言に明答を見出す事は困難であると言はねばならないが、思ふに上述の如く人に對して獨立自存性を有する天が、惡即ち道德的反價値の原理であるとなす事は無意味と考へられる。我々の力を以てしては直ちに之を左右するを得ざる自然なるものは、道德的價値判斷の對象ではあり得ないであらう。道德的價値或は反價値を荷ひ得るのは、吾人の責任に於けるもの、従つてその限りに於て吾人の力の下にあるもの、即ち天の事に非ずして人の事でなければならぬ。而して性は「不可學不可事」なりとは雖も、而も「在人者」なるが故にこそ、それは惡の原理と考へられるのである。されば人に於ける天的契機を惡の原理となすも天を惡の原理とはなさざる事は至當の事と言ふべきであらう。

かくの如くして結局吾人は荀子の所謂性惡説は人に善と惡との兩方の可能性を認めたものと解する事が出来るであ

らう。即ち善の原理としての偽と、惡の原理としての性との二契機が人に存する事を、荀子は説くものであるといふ事が、上に述べし所よりして知られるであらう(註四)。尤もその際、性の契機は人の努力をまたずして自ら存立發展するものであるに對して、偽の契機は本來、人の意志的努力に全然依存するものとされてゐる。従つて人に善の原理としての偽なる契機が存するといふのも、それはその人自身の努力に於て存するといふ事に他ならないのは、斷るまでもないであらう。而して人は性なる契機に、言ひ換へれば人に於ける天の契機に應じ之に對處するに、人に於ける人の契機を、即ち偽なる契機を以てしなればならぬと主張されてゐる事は既述の如くなのである。

註二 人祇が如何なるものを意味するかは次の荀子の文によつて分るであらう。即ち

耜耨傷稼耘耨失穡政險失民田蕪稼惡糶貴民飢道路有死人夫是之謂人祇政令不明舉錯不時本事不理夫是之謂人祇禮義不脩内
外無別男女淫亂則父子相疑上下乖離寇難竝至夫是之謂人祇……(天論)

註三 「應之以治」の「之」は「天」を指す。

註四 但、次の一條だけは恰も性の契機より偽の契機を導出するものの如き觀がある。即ち曰く、

凡人之欲爲善者爲性惡也夫薄願厚惡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執苟有之中者必不
及於外用此觀之人之欲爲善者爲性惡也(性惡)

と。然し乍ら吾人は、此文にすぐ引續いて次の如く述べてゐる所よりみて、荀子が性より偽を導出するものと解すべきではないと思ふ。即ち

今人之性固無禮義……性不知禮義……然則生而已則人無禮義不知禮義……(性惡)

而して盧文昭によれば、元刻本には「生而已」が「性而已」となつてゐるといふことである。されば荀子の主張せむとする所は、人には性の契機以外に偽なる契機が善の原理として認めらるべきだといふに在ると解せらるるからである。人は惡の原理たる

性のみに盡きずして、性はたゞ人の一契機に過ぎざるものと解してこそ、始めて「人之欲爲善者爲性惡也」といふ事が理會せられるであらう。

以上に陳べ來つた如き立場よりして荀子は孟子の性説に對して批評を爲して居るが、その非難する所は特に次の如き二點がその主要なるものと考へられる。即ち曰く、

孟子曰今人之性善將皆失喪其性故也曰若是則過矣今人之性生而離其朴離其資必失而喪之用此觀之然則人之性惡明矣
……………(性惡)

孟子曰人之學者其性善曰是不然是不及知人之性而不察乎人之性僞之分者也(性惡)

と。即ち前者は、人は皆生れながらにして孟子の言ふが如き善なる性から離れてゐるといふ事實よりして孟子の性善説を非とせるものであり、後者は學の原理を性に置く事を誤として孟子は性と僞との違を辨へざるものなりと言ふのである。かゝる批評は前述せるが如き荀子の所説よりすれば尤もな事と考へられる。即ち荀子によれば、性は人に於ける天的契機にして、自ら存立發展するものであつた。されば人が生れながらにして性を離れるといふ事はあり得ざる所であると考へられる。性なる契機は人の意志的努力をまたずして發展活動するものなるが故に、人の生れながらにして意志的努力によらざる状態は此性の契機に基くものといはなければならぬ。而して人をそのまゝに放置すれば惡に陥るが、之も自己の存立發展を自己自身に於てなす性の契機によると考へられる。僞なる契機は全く人の意志的努力に依存するものなれば、生れながらの状態、元來意志的努力をなさずして放置せる時の状態を之に基くものと

する事は出来ないからである。茲に於て性なる契機は惡の原理なりと斷ぜざるを得ないであらう。かくして性は惡にして孟子性善の説は誤れるものとされるのである。次に學は言ふ迄もなく人爲的なもの、人の意志的努力によるものである。かゝる以上、學の原理を、人の意志的努力をまたずして自ら存立發展をなす性に存するものとす事は、大いなる過であるといはねばならない。人に於ける偽の契機こそは學の原理であるべきであり、従つて先に述べたる如く荀子に於ては、聖人の偽に生ずとされる禮義が學の對象とせられるのである。されば孟子は人の二契機たる性・偽の差別を知らざるものと荀子の評する所以も理會されるであらう。

かくの如く荀子の立場に立つ限りその孟子に對する批評は一應當れるものと考へられるが、然し果して孟子に於てはかゝる難點の明かに認められる説を主張してゐるのであらうか。所謂孟子の性善説は如何に解せらるべきであらうか。此處に於て吾人は孟子の説く所を考察してみなければならぬ。かくて孟子の性に關する思想を理會する事に依り、孟荀二子性説の同異に就いて多少とも得る所があるかも知れない。一見した所、全く相反する性説を唱へる二子が、然も共に孔子を祖述する事、前に陳べたるが如くであるを見れば、かゝる點を問題とするのも意義なしとせぬであらう。

ち
扱て孟子が「性善」を主張した事は今更言ふ迄もなく周知の通りである。孟子の中にも次の如く記されてゐる。即

孟子道性善………(藤文公・上)

孟子と荀子とに於ける性説に就いて

然し乍ら吾人はその性に就いて述べてゐる所を観ると、理會に甚だ困難を感じざるを得ない。孟子の説く所は多岐に互り首尾一貫せざるもの、如き觀がある。それは或は後世の附加によるものでもあらう。だが兎にも角にも吾人はこの古來有名でありながら而も甚だしく難解なる性説の理會を敢て企てる事としよう。従つて以下に述べる所は——他の場合に於ても固より同様であるが、この場合に於ては特に——一つの試みに他ならない。

先づ孟子の所謂性とは如何なるものであらうか。吾人は此點に就いて考察せむが爲に、孟子の言葉を引く事としよう。即ち

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……（盡心・下）

右の文のみでは其の解釋は極めて不明瞭たらざるを得ない。然し次の文を見ればそこに理會の曙光を認め得られはしないであらうか。即ち孟子に曰く、

……故凡同類者舉相似也何獨至於人而疑之聖人與我同類者故龍子曰不知足而爲屨我知其不爲屨也屨之相似天下之足同也口之於味有同者也易牙先得我口之所著者也如使口之於味也其性與人殊若犬馬之與我不同類也則天下何者皆從易牙之於味也至於味天下期於易牙是天下之口相似也惟耳亦然至於聲天下期於師曠是天下之耳相似也惟目亦然至於都天下莫不知其姦也不知子都之姦者無目者也故曰口之於味也有同者焉耳之於聲也有同聽焉目之於色也有同美焉至於心獨無所同然乎……（告子・上）

と。かゝる所説より見て吾人は孟子の性といふ概念を多少規定する事が出来るであらう。即ち孟子によれば、類を同じうするものは、他の類のものとは異つて、必ず一定の特質を有すると主張するものの様に思はれる。詳言すれば、

本来、口は如何なる口と雖も耳目等と異り味を辨別してよき味を嗜み、耳は元來、口目等と異り音聲を辨別してよき音聲を聴く事を欲し、目は口耳等と異り色や形を辨別してよき色や形を美なりとして之を見る事を好む。かゝる一定の類の有する一定の特質を指して孟子は性と名付けたものと解せられる。性とは孟子に在つては或類が他の類に比して固有する特異なる性質を意味するものと考へらるべきではなからうか。性の意味する所が或一類のものに共通にして固有なる特質であるならば、類を異にするに従つて性は異らなければならぬ。そこで性とは或類をして他の類に對してその類たらしむるもの、換言すれば他の類に對してその類たる所以のものと考へられるであらう。かゝる類に固有なる特質を、或類をしてその類たらしめてゐる所以のものを、孟子は性と云ふ以外にまた情或は才とも呼ぶ場合がある様である。勿論、性・情・才は全く同一といふ譯ではなく、そこにニュアンスの違があり、従つて嚴密には區別さるべきでもあらうが、大體に於て同様の謂と考へて差支ないであらう(註五)。

孟子に於ける性といふ概念が以上の如きものと考へられるが故に、それは荀子の場合に於けるが如く人へのみ限らるべきものではない。荀子に在つては性は人に於ける天的契機であり、従つて性といふ概念は「散名之在人者」として論ぜられてゐる事は前に引用せる所の如くである。之に對して孟子に於ては、「犬之性」、「牛之性」、「人之性」といふが如き言葉の見出される事は左記の如くである。即ち

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與曰然然則犬之性猶牛之性牛之性猶人之性與(告子・上)

此處に於ては孟子は、犬・牛・人には夫々異なる特質の存する事を主張するものと解せられる。其等は互に類を異に

せるものであり、従つて類の特質たる性は決して同一ではあり得ないのである。性は其等の類をして夫々互に異れる其等の類たらしむるものを意味すべきものだからである。而して孟子の主なる關心は人といふ類の特質にあり、従つてその「性善」といふは人の性を善なりと説くものである事は斷るまでもないであらう。

然らば次に、人の性は善なりと言ふその善とは如何なる意味と解せらるべきであらうか。吾人は此點へ考察の歩を進めてみなければならぬ。左に引く孟子の文によると、それは善を爲す可能性を意味するものとして一應理會出来る。即ち

孟子曰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（告子・上）

然し乍ら此際吾人の注意しなければならぬ事は、人の性が善を爲す可能性に存する、換言すれば善の原理を有する點に於て、人といふ類に固有にして従つて何人にも共通なりと考へられる特質が認められるといふ事は、決して人には善を爲す可能性のみが認められるといふのではない事である。孟子が人に惡を爲す可能性をも認めてゐる事は、上記の引用文に於て既に火を睹るよりも明かなりと言はねばならぬであらう。たゞ孟子は惡の原理が性にあらざる事を説くものに他ならない。されば孟子の所謂性善説とは、人といふ類が犬馬その他の類に對して有する特質は善を爲す可能性に存する、善の原理こそは人に特有なるものであると主張するのであるが、然し彼はそれと同時に他面、人に惡を爲す可能性をも認めてゐると解せらるべきであらう。假令、惡は其の原因が外物の誘惑等、環境其他に歸せられるにしても、人に惡を爲す可能性が認めらるゝが故にこそ小人或は惡人といふものがあり得るのである。されば孟子は人に就いて「性善」を力説するとは雖も、それは決して人に惡の可能性を認めざるものと解すべからざる事は、次の如

き言葉よりしても明かに看取せられる。即ち孟子に曰く、

……體有貴賤有小大無以小害大無以賤害貴養其小者爲小人養其大者爲大人……（告子・上）

公都子問曰鈞足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……（告子・上）

と。又曰く

孟子曰富歲子弟多賴凶歲子弟多暴非天之降才爾殊也其所以陷溺其心者然也……（告子・上）

……人性之善也猶水之就下也（註六）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（告子・上）

と。

かく既に陳べたる如く、孟子の性善説とは人に固有なる特質が善を爲す可能性を有する點に存する事を主張するものと解せられる。人といふ類が犬・牛・馬等の他の類、即ち一言に約せば禽獸に對して有する特質は、善の原理を有する事なのである。然し乍ら孟子が人に惡の可能性を認めぬものでは決してない事は上述の如くであるとすれば、かかる善惡兩方の可能性を有する人の特質を善の原理を有する點に認めるといふ事は如何に解すべきであらうか。それは一見矛盾とさへ思はれるかもしれない。然し翻つて考へてみるに、善が眞に善たるの意味を十分に有する事を得るのは、それが惡に裏付けられてゐる時に於てのみではなからうか。善惡雙方への可能性を有する場合にのみ善は始めて善であり得る。従つて孟子の所謂「性善」も、人が善惡兩方の可能性ある所に於て善を選んで惡を捨つる事に人の特質ありと認めたものと解すべきであらう。

所で此處に注意せらるべき點は、かゝる善惡雙方の可能性ある所に於て善を爲す事を人の固有なる特質とするならば、その固有といふ意味は存在的・時間的に解せらるべきではなく、價值的・論理的にのみ理會され得るであらうといふ事である。人は上述の如く善惡何れへの可能性を有するが故に惡を爲す場合もある譯である。然しそれは人をして禽獸等に對して人たらしめてゐるものに、言ひ換へれば人の性に背く事になるから、その時はもはやその人は禽獸に異らざるものと云ふべきであつて、眞に人であるとは言へないのである。されば善の原理を有するといふ事が人といふ類に固有なる特質であり、人の人たる所以であり、従つてその意味に於て人は何人と雖も皆有する所であるのだが、而もそれにも拘らずかゝる固有の特質、即ち性は失はれ得るものであり、求めてのみ得られるものといはなければならぬ。されば孟子に曰く、

惻隱之心人皆有之羞惡之心人皆有之恭敬之心人皆有之是非之心人皆有之
 非之心智也仁義禮智非由外鑠我也我固有之也非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（告子・上）

孟子曰牛山之木嘗美矣以其郊於大國也斧斤伐之可以爲美乎是其日夜之所息雨露之所潤非無萌蘖之生焉牛羊又從而牧之是以若彼濯濯也人見其濯濯也以爲未嘗有材焉此豈山之性也哉雖存乎人者豈無仁義之心哉其所以放其良心者亦猶斧斤之於木也且而伐之可以爲美乎其日夜之所息平旦之氣其好惡與人相近也者幾希則其且盡之所爲有怙亡之矣怙之反覆則其夜氣不足以存夜氣不足以存則其違禽獸不遠矣人見其禽獸也而以爲未嘗有才焉者是豈人之情也哉……（告子・上）

と。而してかゝる考方は、孟子のかの有名なる四端の説に於て其の擴充を説くのとも照應してゐると考へられる。即ち曰く、

……今人乍見孺子將入於井皆有怵惕惻隱之心非所以內交於孺子之父母也非所以要譽於鄉黨朋友也非惡其聲而然也由是觀之無惻隱之心非人也無羞惡之心非人也無辭讓之心非人也無是非之心非人也惻隱之心仁之端也羞惡之心義之端也辭讓之心禮之端也是非之心智之端也人之有是四端也猶其有四體也有是四端而自謂不能者自賊者也謂其君不能者賊其君者也凡有四端於我者知皆擴而充之矣若火之始然泉之始達苟能充之足以保四海苟不充之不足以事父母(公孫丑・上)と。

かくして性とは既述せるが如く或類が他の類に比して有する特質を意味するのであり、従つて人の性とは人といふ類が犬・馬・牛等の他の類、即ち禽獸に比して特有せるものの謂と考へられる。されば人が人たる限りに於ては、孩提の童と雖も人の性は之を固有してゐるのである。然るにその性は上記の如く慙亡喪失され得るもの、求めてのみ得られなければ失ふものなのである。而して性とは他の類に對してその類をしてその類たらしめてゐるものであるから、人の性を有せざるものは人ではないといふ事になる。人が人たり得るのは、人が四端を擴充し善なる性を失はざる限りに於てのみなのである。人が善なる性を失へば禽獸と異なるなきもの、人に非ざるものと言はれなければならない。かくの如く考へ來れば人の性を善なりといふも、その性は決して完成的・固定的なるものではなく、吾人自身により之を發展せしめる事も又喪失する事も出来るもの、即ち生起的・行爲的なるものと言はなければならない。されば孟子に曰く、

孟子曰人之所以異於禽獸者幾希庶民去之君子存之……（離婁・下）

と。「人之所以異於禽獸者」とは禽獸に對して人をして人たらしむるもの、禽獸に比して人に特有なるものであり、人の性に他ならないと考へられる。従つて善なる性が人といふ類に固有であるといふも、その固有といふ意味は存在的・時間的に解する事は出来ない。それは價值的・論理的なる意味に於てのみ理會する事を得るであらう。而して孟子が自暴自棄を嚴に戒めた所以も亦其處に存すると考へられる。即ち曰く、

孟子曰自暴者不可與有言也自棄者不可與有爲也……（離婁・上）

と。此處に於て吾人は孟子に於ける性の概念は對象的・靜的・完成的に解せらるべきではなく、主體的・動的・生起的にのみ理會せらるべきものと言はなければならぬであらう。尤も之は難解なる考でもあらうが、然しかゝる考方をしなければ孟子の所説は理會する能はざる事となる。かくして吾人にとつては、上に述べ來つた如き意味に於てのみ孟子性善の説は理會され得るものとなるであらう。

註五 例へば胡適の如きは次の如く述べてゐる、即ち

上文引孟子一段中の『才』便是材料的材。孟子叫做『性的』，只是人本來的質料，所以孟子書中『性字』『才字』情字可以互相通用。（中國哲學史大綱・卷上・二百九十頁）

註六 「人無有不善」といふ表現は嚴密には精確とは言へない。その意味する所が、人の性に不善なしといふのでなければならぬ事は、此引用句の終に於て「人之可使爲不善其性亦猶是也」とある所より明白なりと言つてよからう。

孟子の所謂性善説が上に陳べ來つた如きものと解せられるならば、先に誌したる如き荀子が孟子に對してなせる批評は、茲に更めて考へ直されねばならない。荀子の主要なる非難の一つは、既述の如く、人は生れながらにして所謂善なる性を失つてゐるといふ事實に本づくものであつた。人は生れながらのまゝに何等意志的努力を加へずして放置する時には惡に陥るものである。この事よりして荀子は性を惡なりと主張するのであつた。荀子に於ては性とは人の意志的努力をまたずして自ら存立發展するものであつたが故に、かゝる批評は當然の事と考へられる。然し乍ら孟子に於ては性とは或類が他の類に對して有する特異なるものを意味し、従つて人の性とは他の禽獸等に對して人を人たらしむる特質であると考へられる。而もその概念は既に注意したる如く、完成的・靜的・固定的なるものではなく、生起的・動的・行爲的なるものであつた。されば人を生れながらのまゝに放置し、何等意志的努力を加へざる場合に、人が惡に陥るとも、それは孟子の性善を主張する事に對する反證とはならない。而も孟子が人に惡の可能性をも認める事は上述の通りであるとすれば、尙更の事と言はねばならないであらう。次に荀子が孟子の性説に對する他の一つの主なる批評は、學の原理を性に置くといふ點に就いて、あつた。荀子に在つては性は自己自身に於て存立發展するものにして、人の意志的努力にまつ所がなかつた。故に學の如き意志的努力による人の行爲を、性の原理に基かきしめる事は誤といはねばならなかつた。然し乍ら孟子に於ける人性の概念は、人自身により發展させられたり或は喪失させられたりし得るものなのであるが故に、この荀子の非難も當らぬといはなければならぬ。

かくの如く考察し來れば先に荀子の立場に立つ限り當然の事とせられた孟子に對する荀子の批評も、孟子の立場よりする以上は中らぬものといはざるを得ない。然し此事は決して怪むには足らない。それは今更茲に述べる迄もない

程既に明かなる如く、孟荀二子に於て性の概念が相違する事によるものである。そこで吾人は更めて、孟子と荀子とに於ては性といふ概念が如何に異なるかといふ點に就いて、少しく述べなければならぬであらう。前述せし如く荀子に於ては性とは人に於ける天的契機であり、自己の存立發展を自己自身に有するものであつた。然るに孟子にあつては性とは或類の他の類に比して特有なる性質であり、従つて他の類に對して其類を以て其類たらしむるものの謂であつた。そこで人の性を善といふ際にも、人が禽獸に比して眞に入たる所以のものを意味するのである。而してその善といふのは、善惡雙方への可能性ある所に於て善を爲して惡を去る事を意味するものと解せらるべきであつた。故に人の性は人に固有なるものではあるが、而もそれにも拘らず之を失ふ事が出来るものであり、求めてのみ之を得るものと考へられるのである。而して又、それなきは人に非ずと述べられてゐる四端についても、その擴充を説くといふ事になるのである。されば吾人は、既に述べたる如く、孟子に於ける性といふ概念は、之を動的・主體的・行爲的・生起的なるものとしてのみ理會し得るといはねばならない。而して此處に孟荀二子に於ける性の概念の相違が認められると思ふ。尤も荀子に於ては性の概念は人に就いてのみ言はれるに對し、孟子に於てはその主なる關心は人にあり且つ「性善」といふ時は勿論人の性を指すものであるが、然し孟子に於ける性といふ概念は必ずしも人にのみ限られてゐる譯ではないといふ違はある。だがそれにもまして吾人の注目すべき所は、性の概念が孟子に在つては靜的・對象的・固定的に考へらるべきではなく、動的・主體的・生起的に解せらるべき點であらう。尤も荀子に於てもその性は發展し活動するものであるから、その限りに於てそれは動的といへるであらう。然し乍らその動的といふ意味は斷じて孟子の場合に於けるが如き主體的・行爲的・生起的なるものではなく、孟子の性の概念は荀子に在つては寧ろ僞にあつた

るものとも言ふべきであらう。偽とは人に於ける人的契機、即ち人自身の意志的努力に全く依存するものであつたら、それは主體的・行爲的・生起的なるものと解せられるからである。

所で孟子と荀子とに於てかくの如き性といふ概念の轉移が認められるとすれば、かゝる轉移が可能なる爲には兩者に於ける性の概念の間に同一なる面が存しなければならぬ。何故ならば、如何なる意味に於ても同じからざるものへ轉移するといふ事は不可能と考へられるからである。思ふにこの性概念轉移の論理的根據としての同一なる面とは、性が——嚴密に言ふならば孟子に於ては人の性が——人に固有なるものを意味するといふ事であると言つてよいであらう。即ち荀子に於ては性は人の意志的努力の如何に依らず自ら存立發展をなす人の契機であつた。人が生れて以來死に至るまで活動を續けるものであつた。かゝる意味に於て性は人に固有せられると言ふ事が出来る。孟子に於ても人の性は、それを犠牲喪失し得るもの、求めて之を得るものではあるが、それにも拘らず矢張り人に固有なるものとせられてゐる。然し既にかく考察する事に於て明かなる如く、孟子と荀子とに於てはその固有といふ意味が異なる事に氣付かれる。荀子に於ても孟子に於ても、性又は人の性といはれるものは、人に固有なるものの謂なのである。然しその固有といふ意味が兩者に於て異なるのである。即ち荀子に於ては、人が生れて以來死に至る迄、人の意志的努力に拘らず、自ら發展活動をなすもの、従つて人は自らの力を以てしては之を無からしむること能はざるものであつた。之に對して孟子に在つては、人の性とは人をして他の禽獸等に對して人たらしむる特質、人が人たる所以のものといふ意味に於て固有なるものであつた。されば吾人は孟子に於ては固有といふ意味が價值的・論理的であるに對して、荀子に在つては存在的・時間的なる觀點より言はれてゐると解する事が出来るであらう。かくの如くして吾人は

孟荀二子に於ける性といふ概念の同異を一應理會し得たといへるであらう。

以上に述べ來つたが如き考察よりして、吾人は孟子と荀子とに於ける人性に關する主張は、その外見の如く全く相容れぬものではなく、寧ろその説く所は大體に於て同様であるときへみる事も出来るであらう。その性善・性惡といふ對蹠的相違は、人に固有する所を價值的・論理的觀點よりするか、將又存在的・時間的に見るかに基くものと考へられる。孟子と荀子とに於ける性説の違が由つて來る所は、究極に於ては、人に固有なるものを如何なる觀點よりして把握するかに在ると言ふ事が出来るであらう。尤も以上の所論は孟子及び荀子に於ける性に關する所説を類型的にみての事であつて、孟子は言ふに及ばず、孟子に比して遙かに論理的に秩序だてられてゐる現存荀子に於ても、その主張は嚴密には首尾一貫してゐるとは言ふを得ぬのである。然しこれは後世の附加等の免れ難い古典としては恠にやむを得ざる所にして、従つて上來陳べし所の理會の試も、先づかゝる事情の下にある事を承認した上で許される事であらう。尙、孟荀二子に於ける性説についての問題は、固より是を以て盡きるものではなからうが、吾人は茲に一應筆を擱く事とする。