

性善説再考

—『孟子』尽心下第二十四章をてがかりに—

末永 高康

次に挙げる『孟子』尽心下第二十四章は、孟子の性説を理解する上で鍵となる章である。この章を再解釈しながら孟子の性説について考えてみたい。

孟子曰、口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性①^{*}也。有命②焉、君子不謂性也。

仁之於父子也、義之於君臣也、礼之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命①也。有性②焉、君子不謂命也。

(* 二つの性、命の後の数字は以下の議論の便宜のために付けたもの)
一見して明らかのように、非常にシンメトリックな形式に整えられた文章である。それゆえ、この章はこの形式をてがかりにして読み解くことができる。というよりそのようにして読み解かれなければならない。

そこでまず、性①と性②、命①と命②がそれぞれ同じ意味であったとする。すると、耳目等について「性也、有命焉」、仁義等について「命也、有性焉」とするこの文章は、耳目、仁義の両者がともに性でもあり命でもあることを言うものとなろう。しかし、この場合、同じく性と命との交わりに属するにもかかわらず、なぜ、「君

子は性と謂わず」「君子は命と謂わず」と、最終的に耳目が性と言われず、仁義が命と言われぬのがよく理解できないことになる。にもかかわらず、古注は基本的に二つの性、二つの命を同じ意味として解釈する。いまその概略を示せば

耳目が声楽美色を好むのは、性の欲である。しかし、それが現実に行なわれるか否かは与えられた命禄による。君子は欲望のままにそれを求めることはしないから、それを性とは言わないのだ。一方、仁者が父子に恩愛を施したり、義者が君臣に義理を施したりすることが現実に行なわれ得るか否かは、与えられた命禄による。しかし、仁義は性として人に与えられている。君子は運命と諦めて仁義の事をおろそかにしたりはしないから、それを命とは言わないのだ。

耳目の欲をあからさまに性と言う部分は『孟子』の他の部分に見られないから、性の欲（原文では「此皆人性之所欲」と言っているが、ともに人に与えられた本性という意味において性①と性②は同じ方向でとらえられているし、命①と命②に至っては原文でも同じ「命禄」の語にパラフレーズされている。趙岐の注それ自体は意味の通った文章なのであるが、これを読んだから『孟子』の原文に戻った時、どうして「君子不謂性」「君子不謂命」なのか依然判明ではない。二つの性、二つの命が同一の方向でとらえられてしまっているからである。この、二つの性、二つの命の意味の間にはなんらかの差が見出さなければならぬ。

ここに広義、狭義の差を見出すのが内山俊彦氏の解釈である。⁽²⁾性①が「耳目之官」（生理的機能）と「心之官」（精神作用）の両者を含む「生得的所与の総体」としての広義の性、性②が「道德的要素（心之官）」としての狭義の性、命①が「天の人に対する限定（運命＋使命）」としての広義の命、命②が「運命」としての狭義の

命と考える。ここで言う使命とは当為としての仁義のことである。こう分けてしまえば明快である。耳目（の官）は狭義の性を含まないから「君子不謂性」なのであり、仁義は狭義の命とは違うから「君子不謂命」なのである。この解釈は、この章のシンメトリックな構造をよくとらえている。これが孟子の原意を言い当てているか否かは別として、この章の解釈は、このように二つの性、二つの命の間に差異を見出すものでなければならぬ。しかし、ここに差異を見出すならば、必ずしも広狭の包含関係においてのみその差異を見出す必要はないであろう。思うに、そもそも性と命がはじめから明確に区別し得るようなものであるならば、この章のような言葉は語られたりしない。性と命の区分についてはさまざまとらえ方があり得る。だから、ある視点からは耳目が性とも考えられ、仁義が命とも考えられるのである。しかるに、別の視点からすれば、耳目は命に、仁義は性に属するものであり、耳目を性に、仁義を命にふり分けることはできない、と、このようなことを述べたものとしてこの章をとらえることはできないであろうか。すなわち、ある視点から性と命と区別したものが性①と命①、別の視点からの区別が性②と命②であるとしてこの章を考えることはできないであろうか。

本稿の目的は、この方向でのこの章の解釈を示すことにある。そして、そのことを通じて孟子性説について再考してみたい。

○

まず、耳目が性と呼ばれ、仁義が命と呼ばれ得るような、性①と命①の区分を与えておこう。そのためには、

古注の持つ次の問題点から考えていくのがよい。本文の

口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、

について、趙岐はこれを

口之甘美味、目之好美色、耳之樂音声、鼻之喜芬香、臭、香也。易曰「其臭如蘭」。四体謂之四肢、四肢解倦、則思安佚不勞苦。

と解釈する。しかし、本文の「口之於味也」は単に、「口は味について」あるいは「口の味に対する関係は」を意味するだけの文であるから、これをただちに「口は美味なるものを旨いとおもう（旨いとおもって好む）」と読むことは、実はできない。趙岐としては、「口の味に対する関係」について最も常識的なものとして、「口は美味を好む」というものを考えて、この方向でこの文を解釈し、さらに「四肢が安佚を欲する」のにあわせて、「味」「色」「声」「臭」の四字を「安佚」と同様、好ましいものの欲するものとして読んでいるのである。焦循の説明によれば

孟子於口目耳鼻渾言味色声臭、而於四体言安佚以互見之。則味必嗜甘、色必好美、声必喜音、臭非謂臭、專屬諸香也。（『孟子正義』卷二十八）

しかし、「口の味に対する関係」について、孟子もまた趙岐と同じように常識的に考えていたと断定してよいのであろうか。たとえば「口之於味（也）」の語は告子上第七章では次のように用いられている。

口之於味有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也、其性与人殊、若犬馬之与我不同類也、則天下何耆皆從易牙之於味也。至於味、天下期於易牙、是天下之口相似也。

天下の人は同じもの（『易牙の料理』を旨いと考える。それは人々の（口における）性は同じだからだ。という考え方が示されているわけだが、同章は下文において

故曰、口之於味也、有同耆焉、耳之於声也、有同聽焉、目之於色也、有同美焉。至於心、独無所同然乎。心之所同然者何也。謂理也義也。

と、この考え方から、人々の心が同じく正しいと判断するものとして、義理が存在する、と導いている。「君子の性とする所、仁義礼智、心に根ざす」（『尽心上第二十一章』）と言われるように、「心の同じく然りとする所の者」としての義理が、孟子によって人の性の中心に据えられるわけであるが、ひろく人の性に含まれるものとしては、人の類に共通のもので、他の類、例えば馬の類とか犬の類などとは異なる、人の類を特徴付けるものであれば何でも人の性と呼ばれ得る。馬の類はまぐさを好み、人の類は芻豢を好むならば、まぐさを好むことは馬の性なのであり、芻豢を好むことは人の性なのである。このように考えるならば

口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。

と言われ得る理由は明らかであろう。「性也」の前に「有所同焉」を補って考えればわかりやすい。⁽³⁾人の耳目は同じものを好む。馬の耳目ならば別のものを好むであろう。だから、「口の味における関係」等によっても人の類を特徴付ける人の性を考えることができるのである。

同様にして

仁之於父子也、義之於君臣也、礼之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。

を考えるならば、この章のシンメトリックな書き方からして、「命也」の前には「有所同焉」とは逆の意味の句、

「有不同焉」を補つて考えればよい。父子の間における仁なる行為の具体的なあらわれは時と場合により異なる。義についても礼についても同様である。また、賢者は多いが彼等が賢者と呼ばれる所以は異なる。すなわち、智の賢者におけるあらわれ方は賢者により異なる。天道に対する対応の仕方は堯舜と孔子とは異なるが、にもかかわらずみな聖人である。仁義礼智聖人の現実におけるあらわれ方は同じではない。だから命（運命等に左右されるもの）と呼ばれ得るのである。

とすれば、性①と命①を区別する視点は次のようになろう。

性①…すべての人において同一のあらわれ方をするもの

命①…人において同一のあらわれ方をするとは限らないもの

現実の人におけるあらわれ方において判断するならば、耳目の好むものの方が心の好むものに比べて一様であると言える。だから人の類を特徴付けるものとしての人の性に、より相応しいとも見えるのである。

では、耳目について「有命焉」と断じ、仁義について「有性焉」と断ずる視点は何か。今度は新注を見てみたい。この章の前半部に対して、新注は次の程子の語を引いて注解している。

程子曰、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。

ここで、程子が、耳目の欲について、「自分の性の内にあるものであって、求めれば必ず得られる（もの）」とは言えない、と断ずるのは、次の

仁義礼智、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。（告子上第六章）

孟子曰、求則得之、舍則失之、是求有益於得也、求在我者也。（尽心上第三章）

をふまえて、「求むれば則ち之を得、舍つれば則ち之を失ふ」ものとして「性」を考えているからである。⁽⁴⁾この二つの章に「性」の字は見えないのであるが、その内容から考えて、「性」をこのようなものとしてとらえることは認められてよい。ならば、求めれば必ず得られるもの、求めなければ得られないもの、要するに自分の力によつてどうにかなるものが、性と言われ得るものと言える。その逆を取れば、求めても得られるとは限らないもの、求めなくても得られているもの、要するに自分の力ではどうにもならないものが、命と言われ得るものと言えるであろう。これが性②と命②の区別である。耳目について「有命焉」と言われるのは、例えば人が芻豢を旨いと思うことは、「求め」なくてもそのようになっていくからである。新注は「(耳目の欲が)どれだけ得られるかには分があつて、思い通りにはならない」と、古注と同じ方向で「命」を解釈するから、「求めても得られるとは限らない」の方に注目するが、注目すべきはむしろ「求めなくても得られている」の方である。耳目が何を好むかは、すでに定められてしまつていて、「求め」ようが「求め」まいが、もはやこの現実を変更することができないのである。一方、仁義について「有性焉」と言われるのは、勿論、これが「求むれば則ち之を得、舍つれば則ち之を失ふ」ようなものであるからである。

いったい人の類において共通なものを人の性と考えるならば、心の性以外は、そのあらわれにおいてすでに実現されていると言える。芻豢を好むのに何の努力も要らないのを見ればわかるように、何らの努力無しに、耳目等は性のままなる状態にあるのである。そして、この現実に変更を加えることはできない。だから、このようなものは、そのように定められたもの、命なるものとして捨て置いてよい(「有命焉、君子不謂性也」)。ところが、心だけは違う。そのあらわれにおいては性のままにあるとは限らないのである。「理義の我心を悦ばすこと、

猶ほ芻豢の我口を悦ぶがごとし」(告子上第七章) 芻豢を好むのが口の性であるが如く、義理を好むのが心の性であるハズなのに、現実には不義を好んでしまう人が絶えないのである。心についてだけは、「求める」こと無しには、その性が現われてこない。だから、人の類において共通なもので人の性を考えるならば、心の性だけが問題を持つ、というより、心の性だけが、問題として取り上げるのに値するのである。それ故であろう、この尽心下第二十四章において、心の性に関するものだけが君子によつて性として取り上げられているのである。

ところで、この耳目と心との差異は、告子上第十五章では「耳目之官不思」「心之官則思」という形で語られている。心だけが「思う」のである。耳目は「思う」余地無く、目の前の物に対して、それを好むか否かを断ずる。たとえば、口ならば「思う」ことなく、口に含んだ芻豢を旨いとし、まぐさを不味いとする。しかるに、心だけは「思う」ことなくしては、本来好むハズのものからないのである。現実における心は仁義を好む性のままなる状態には無い。だから、ある道徳的判断が求められた場合、あれが善いのか、これが善いのかと思ひ悩むのである。もし人が、仁義を好むこと(「目の」好色を好むが如く)(『礼記』大学)、不義を惡むこと(「鼻の」惡臭を惡むが如く)(同上)に生まれついているのであれば、このように思ひ悩んだりしないであろう。そう生まれついてはいないから「思う」のである。孟子自身は「思」の定義を与えてはいないが、ここで彼の言う「思う」とは、現実における心と性のままなる心とのギャップにおいて生ずる運動と考えられるのであり、これは一面では、心の性における判断を採し求め、そこに立ち返ろうとする努力であると言えるであらう。⁽⁵⁾この意味において、「思う」とは心の性を「求める」ことの一端であると言える。同章では、心の官について「思則得之、

「不思則不得」と語るが、これは「求則得之、舍則失之」と言うのと実質的にかわらない。心の官は「思い」「求める」ことによって始めてその性に至るのである。

一方、耳目は現実においてすでに性のままにあるのであるから、「思う」こともできないし、「思う」ことを放棄して「思わない」でいることもできない。孟子は耳目の官を「不思」と言っているが、思えるのに「思わない」のではなくて、思えないから「思わない」のである。耳目は、好ましいものが与えられれば、ただちにそれを好むし、嫌うべきものが与えられれば、ただちにそれを嫌う。耳目は「思う」ことによってこの好悪に変化を与えることができない。だから、耳目の方が主体的に事物の好悪を定めていると見るよりも、事物の方が耳目の好悪や欲を引き出していると見る方が相応しいとも言える。それ故であろう、同章において、耳目の官は「而蔽於物、物交物則引之而已矣。」と言われるのである。⁽⁶⁾

孟子は耳目の欲にのみ従うようなあり方を認めないから、この耳目に対する表現も否定的な響きを持つのであるが、注意をうながしておきたいのは、心に関して、「思い」「求め」、現実の心と性のままなる心とのギャップを埋めてその性に至ってしまえば、心もまたこの耳目のような状態になるということである。この心に対して孟子は「蔽於物」というような表現を与えないであろうが、もはや「思う」こと無くして、ただちにその好悪⁽⁷⁾（善悪）を定められる心の状態とは、与えられたものの好悪をただちに定める耳目の状態とかわらない。⁽⁸⁾違うのは、心と耳目とではその好むものが違うということだけのことである。

誤解を避けるために断っておけば、上に言う、その性に至った心の「思わない」状態とは、勿論、「思い」「求める」ことを放棄して「思わない」でいることとは異なるし、思念を減らしていったどり着く「無念無想」の

境地とも異なる。「思い」「求め」た結果、もはや「思う」こと無くして、正しい判断ができるようになった状態である。たとえば孔子が晩年に達した境地「心の欲する所に従へども矩を踰えず」（『論語』述而）というのがそれに相当するであろう。控え目な言い方をされているが、これはもはや「思う」ことなくして仁義を好む性のまにある状態であると言える。このような状態のことである。そして、生まれながらにしてこの状態のままであった人物は、孟子の見たところ堯舜だけであつた。⁽⁹⁾他の人は「求める」こと「思う」こと、あるいは「心を尽くす」（尽心上第一章）ことなくしては性のままにあることはない。しかし、同じく人の類に属する以上、誰もが同じ性を持っているハズなのである。⁽¹⁰⁾

或いは反論があるかも知れない。告子上第十五章において、心の官が思うとは、耳目の欲を制御することではないか、だから後文で「先ず其の大なる者（心）を立つれば、則ち其の小なる者（耳目）奪ふ能は弗るなり。」と言われるのではないかと。しかし、これでは荀子的な心と耳目の関係を常識的なものとしてここに読み込んでしまっていることにはなるまいか。⁽¹¹⁾確かに『孟子』には「心を養ふには寡欲より善きは莫し。」（尽心下第三十五章）と寡欲を良しとする言はある。しかし、『孟子』には耳目に作用する心という図式が語られている場所はない。また確かに、仁義を好む性のままにある心は耳目の欲に溺れるような行為を選びはしないであろう。しかし、これは心が耳目の欲を制した結果そうになっているのではない。心は自ら好む所の仁義を実践しているだけである。耳目が美しいものを好むのも、心が仁義を好むのも同じく性である。しかし、耳目が好むものを追求すること、心が好むものを追求することはイコールでは結ばれない。だから、いずれに立脚して行動するかが問われるのである。⁽¹²⁾先に心が仁義を好みそれを追求するならば、耳目の欲にのみ従うような行為は自然と消滅す

る。たとえば、寢食を忘れて学問に没頭している者を考えてみればよい。彼は別に耳目の欲を抑えて仁義を追求しているわけではない。仁義を欲する心の欲が耳目の欲に勝つてしまっているだけのことである。ここに荀子的な図式を持ち込む必要は無いのである。

さて、「思い」「求め」ることによって、性のままなる心に至れば、心はもはや「思う」ことなくして、何が正しいかを常に判断するわけであるが、この心の性は誰もがもとも持っているものである以上、現実においても人は時にこの心の性において判断を下していることがあり得る。すなわち、時に「思う」ことなくして何が正しいかを知ることが誰にでもあり得るのである。孟子はこれを「慮^わはずして知る所の者」として「良知」と呼ぶが（尽心上第十五章）、その現われの具体的な例を一つ挙げておこう。たとえば子供が井戸に落ちようとするのを見るならば、誰もがはつと驚いて助けようとするであろう。この時、心は為すべきことについて幾つかの選択肢を立て、いずれが善いかを考えたりはしていない。助ければその子の親に取り入ることができるとか、助けなければ人々から非難を浴びるとか考えてはいない（公孫丑上第六章）。選択肢を立てるまでもなく、どうしなければならぬかを心はこの時すでに知っているのである。この時、まぐさを含んでしまった口が「思う」こと無く即座に「まずい」と吐き出すように、心は「思う」こと無く即座に井戸の子供に手を差し伸べようとするのである。そして、すべての判断・行為においてこのように振る舞えるようになる時、心はもはや「思わなく」なる。性のままなる心がここに現われるのである。

そして、言うまでも無いが、この性のままなる心の判断、あるいは心の性について、敢えてその善悪を問うのであれば、これは「善」と断ずる以外無いものである。孟子が言うように「心之所同然者」が存在するとするな

らば、これに適うものが（人にとつて）「善」なるものと言われる以外無い。これはちようど、口にとつてよい料理——体（健康）等によい、ではなく、端的に口にとつてよい料理を考えるならば、「口之所（同）耆者」に適うものをよい料理と認めざる得ないのと同じことである。そして、性のままなる心がこの「善」なるものを好み行なうのであれば、人の（心の）性は「善」であると言わざる得ない。だから「性善」なのである。別に、孟子は、先に何か「善」なるものを想定し、その「善」を行なう潜在力としての「善性」を人の本性の内に認めて「性善」と断じているわけではないのである。⁽¹³⁾

○

孟子の言う「性」を心の「善性」の如くに理解するならば、ともかくも耳目を「性也」と断じている尽心下第二十四章は解釈困難に陥ることになる。そこで趙岐は耳目について言われる「性」を性の欲として、いわば「情」に振り分けることによって、この困難を切り抜けている。告子上第十五章で「大者」を「善性」に、「小者」を「情慾」に対置させて注解していることから明らかなように、趙岐は全体として、性—情の対を頭の中に置いて『孟子』に注を付けている。『白虎通』⁽¹⁴⁾や『説文』⁽¹⁵⁾を見れば知られるように、後漢においては、性と情（欲）を陰陽の対にして考えるのは常識的であつたと思われるから、趙岐もまたこの考え方に従っているのであろう。しかし、孟子には、性と情（欲）を対にする思考は存在しない。周知の事であろうが、『孟子』に「情」字は四ヶ所しかあらわれず、しかもこれを性と対立において用いている部分はないのである。⁽¹⁶⁾ 尽心下第二十四

章を見れば明らかなように、『孟子』において性と対にさせられるのは、まずは命である。⁽¹⁾ この性―命を対にする図式を、性―情を対にする図式によって理解していく所に趙注の無理がある。『孟子』を読む上で古注は尊重されるべきではあるが、この無理にまで付き合う必要は無かろう。平静に『孟子』を眺める限り、尽心下第二十四章は告子上第七章と結びつけて理解されるべきものと思う。そして、この両者を結びつける限り、孟子性説は上述のように理解されなければならないと考えるのである。

孟子の「性」を道徳的本性等、何らかの「善性」として理解する通説よりすれば、或いは、上述の論は容易には認められないものかも知れない。しかし、「性善」「性悪」と断ずることと、「善性」「悪性」を人の内に見出すことを等置する思考自体が、まず疑われてよいのである。この思考法が文献の上ではつきり示されるのは、ようやく後漢の王充（『論衡』本性）になつてからである。それ以前、少なくとも先秦文献においては、「善性」「悪性」という言葉はおろか、『中庸』の「徳性」を別にすれば、「徳目」＋性」という形の熟語もまず見られない。人の内に「善性」「悪性」等を見出していくという思考自体、先秦には存在しなかった可能性があるのである。このことは稿を改めて論ずることにしよう。

ともあれ、孟子性説の如きについても、論すべき点はまだ残されているのである。

注

(1) 分章は趙岐に従う。以下同じ。

(2) 『中国古代における自然認識』（創文社 1987. 1）P29～33、特にその注（6）参照。

(3) ちなみに趙岐は「好之焉」もしくは「求之焉」を補って考えていると見てよいであろう。

(4) なお、ここでの「求」とは、我が内にもともと持っているものを「求める」のである以上、これは、所有していなかったものを所有するの義ではあり得ない。もともと持っていたものを、いわば手もとに引き寄せていつでも使えるようにする努力のことである。よく知られた「求其放心而已矣」（告子上第十一章）の「求」も同義であって、要するに、その心の性において常に判断・行為できるように努力することがここでの「求」の義である。

(5) 告子上篇において、「思」字は第六章、九章、十三章、十五章、十七章に見えるが、第九章の例をのぞいて、この意味で用いられていると考えられる。勿論、この意味で「思」字が用いられるのは、心の性（が何を然りとするのか）を内省する場合に限られる。他人のことを「思う」、例えば「禹思天下有溺者、由己溺之也。」（離婁下第二十九章）などは、この意味と異なる。

(6) なお、耳目と物の関係については、ある特殊な状況においては、本来好むものではないものを好んでしまうことがあり得ることを言う部分が『孟子』にはある。

孟子曰、飢者甘食、渴者甘飲、是未得飲食之正也、飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害、人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害、則不及人不為憂矣。（尽心上第二十七章）

ここでは、飢渴が口の好むべきものを誤らせることを挙げて、心が本来好むべきものでないものを好んでしまうのは、そこに飢渴の如きものが介在しているからであるという考えが示されている。心における「飢渴之害」とは、具体的には名譽欲の如きものを言うのであろう。そのような欲に取りつかれる時、人に及ばないことが憂いと感じられ、一方、その性において人が同一であることを知るものは、それを憂いとは考えないのである。

(7) 性のままなる心が事物に与える「好悪」の判断は、そのまま「善悪」の判断となる。この段の最後の段落参照。

(8) それゆえ、その性に至ってしまった心は、耳目と同様、事物の好悪（善悪）を定める主体性を持たない。孟子の考えるように「心之所同然者」がもともとあるのならば、人にできるのはそれを回復することだけであり、その内容（何を然

りとするか)を定めるような自由は、人には最初から与えられていないのである。

(9) 堯舜、性之也。(尽心上第三十章)／堯舜、性者也。(尽心下第三十三章)

(10) 聖人もまた一般人と同類であることについては、「聖人之於民、亦類也。」(公孫丑上第二章)／「聖人与我同類者。」(告子上第七章)。

(11) 荀子における心と耳目の關係については、内山前掲書(Pg.83～84)、もしくは拙稿『『荀子』楽論篇について』(小南一郎編『中国古代礼制研究』京都大学人文科学研究所1995.3所収)参照。

(12) 「先立乎其大者」の「立(乎)」はむしろ自動詞であろう。

(13) 「性」を上述のように考えるならば、たとえば次の告子上第三章の論理も容易に理解し得る。

① 告子曰「生之謂性。」

② 孟子曰「生之謂性也、猶白之謂白与。」曰「然。」

③ 「白羽之白也、猶白雪之白、白雪之白、猶白玉之白与。」曰「然。」

③' 「生犬之生也、猶生牛之生、生牛之生、猶生人之生与。」曰「然。」

④ 「然則犬之性猶牛之性、牛之性猶人之性与。」

ここで孟子は、一つの語が形容詞にも名詞にも用いられるという中国語の性質を利用して告子を論駁しているのであるが、原文のままでは、その論理を追うのが難しいので、③の後ろにこれと同型の③'を補った右の形で解釈しておく。

② 孟子は問う。「生」を「性」と呼ぶのは、「白」(形容詞)を「白」(名詞)と呼ぶのと同じか？ 告子は答える。その通りである。

③ 孟子は問う。「白」は「羽の白」と、「白雪の白」と、「白玉の白」は「白」ということに関しても同じか？ 告子は答える。その通りである。

③' 孟子は問う。「生きている」犬の「生」と、「生きている」牛の「生」と、「生きている」人の「生」は「生きて

いる」ということに關して、同じか？ 告子は答える。その通りである。

- ④ 孟子は問う。ならば、犬の「性」と、牛の「性」と、人の「性」は同じことになるのか？（というのも、「生」
Ⅱ「性」であつたから。）

孟子は形容詞として用いられる「生」の同一性から、名詞として用いられる「生」すなわち「性」の同一性を導いて告子を論駁するのである。③の一文があればこの論理は明快であろう。孟子が③の問いを發していないのは、たとえば次のような告子の反論を封ずるためと思われる。

いや、犬の生のあり方と、牛の生のあり方は違う。たとえば、犬は肉を食べて生きているし、牛は草を食べて生きているではないか。同様に、人の生のあり方というものも、他の動物とは別個にあり、そのことによって人の性（人を人として特徴付けるもの）が考えられるのではないか。云々

しかし、孟子は現実における人の生をそのまま人の性とは見なさない。というのも、現実の人々の生においては、いまだ心の性がそのままに実現されてはいないからである。なお、告子がどのような意味で①の語を發したかについては、これだけの文章では確定し難い。

- (14) 性者陽之施、情者陰之化也。（情性）

- (15) 情、人之陰氣。有欲者。性、人之陽氣。性、善者也。

- (16) 問題となるのは、告子上第六章の「情」字であるが、戴震（『孟子字義疏證』「才」の第二条）の言うように、これは「素」「実」の義であらう。

- (17) 『荀子』『呂氏春秋』等の先秦文献においても性―情は対にされない。両者はむしろ並列される語である。性―情の対が常識的となるのは、董仲舒がこれを陰陽に振り分けて以後の事であると思われる。