

説 林

性善説と性悪説

板 野 長 八

序 言

第一 性の概念

- 一 孟子に於ける性
 - 二 荀子に於ける性
- #### 第二 性と道との關係
- 一 孟子に於ける性と道
 - 二 荀子に於ける性と道
- #### 第三 道の實體の相違
- 一 孟子に於ける道の實體

性善説と性悪説

- 二 荀子に於ける道の實體
 - 第四 兩説の成立條件
- 結 語

序 言

孟子の性善説と荀子の性悪説とは支那に於ける性説の代表的なものであることは申迄もない。従つて、此等に關する研究は古來枚舉に遑がない程である。我國現在の學界に於ても、或は孟子と荀子とは性の概念を異にすると考へるもの、或は性悪説の矛盾を指摘して性善説を是とするもの、或は孟子は性の積極的な方面を説いたのに對し、荀子は孟子の説き及ばなかつた所を補つたとするもの、或は兩説の

根柢に夫々反對説を容認するが如き矛盾のあることを指摘するもの等、數多くの學説がある。私は日頃此等先人の業績に指導され啓發されてゐる者であるが、支那に於ける佛性問題を支那思想史上の問題として考察するに當り、此れと支那傳統の性説との關係を明瞭ならしめる必要に迫られた。かくして、孟子及び荀子の性説は私にとつて特殊の意義を有するものとなつた。仍て茲に此等に關する卓見を取り纏め、敢て蛇足を加へる次第である。

第一 性の概念

一 孟子に於ける性

孟子に於ては性は生得のもので、且つ萬人に内在するものであつた。即ち、公都子が告子以下の性説を擧げて質問したのに對して孟子は

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。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。惻隱之心仁也。羞惡之心義也。恭敬之心禮也。是非之心智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。告子章。句上。

と答へてゐる。此れは惻隱の心、羞惡の心、恭敬の心、是非の心を以て性の發現と考へ、仁義禮智の徳を以てそれが擴充されたものとする所謂孟子の四端の説である。而も此等は人が皆固有する所と考へた。

尙ほ

形色天性也。惟聖人然後可以踐形。盡心章。句上。

とあり、

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。盡心章。句下。

と云ひ、性はその内容として四端乃至心の働きの外

に形色又は五官の欲をも包含することを示してゐる。但し、君子は之を性と謂はずと云ひ、又大人小人の別は大體に従ふか小體に従ふかによつて生ずる旨を述べ、更に

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、則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。告子章、句上

と云へるが如く、五官の働きは心の働きに比して小なるものとされた。従つて、孟子に於ける性の本質的なるものは、五官の作用と區別された心の分野に屬する。而して、

盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心養其性、所以事天也。夭壽不貳、修身以俟之、所以立命也。盡心章、句上

とあるのは、此の間の消息を簡明に物語るものである。尙ほ、「堯舜性者也、云々」盡心章、句上とある様に、生れ

ながらにして性の完全なるものもない譯ではないが、一般には性乃至心は其自體としては完成したものではなく、仁義禮智の徳に發展すべき萌芽、即ち「四端」公孫丑、句上であつて、「得其養」告子章、句上、「擴充」公孫丑、句上の修養法が必要である。此れは云はゞ積極的な修養法であるが、性又は心は所謂小なるもの、即ち五官の欲によつて蔽はれる懼れがあるから、「求放心」告子章、句上、「存心」離婁章、句下等の云はゞ消極的な工夫をも要するのである。

要之、性の本質的なるものは生得の徳性であつて心の分野に屬したが、それと同時に五官の欲も性の一部分として認められた。而して、兩者の關係は大小の關係にあつて、必しも質的に相違するものではないなかつた。それは性に於ける積極的な側面と消極的な側面とを夫々分擔するものと観ることが出来る。

唯、孟子が性善を主張するに専ら心の方面を問題にしたのは、ことの性質上自然の勢であつて、必しも深

く追求すべきではなからう。従つて、孟子が性善を主張しながら性に情欲を認めることによつて自己矛盾乃至善惡二元論に陥入つたとなす論も、孟子に於ける性は徳性乃至心を意味し、情欲の方面に關しないとする説も、共に行き過ぎであると思ふ。

二 荀子に於ける性

荀子に於ける性の概念は正名篇及び性惡篇に最もよく示されてゐる。

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。性之好惡喜怒哀樂、謂之情。情然而心爲之擇、謂之慮。心慮而能爲之動、謂之僞。慮積焉、能習焉、而後成、謂之僞。正名篇

性者天之就也。情者性之質也。欲者情之應也。同上

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。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。今人之性、目可以見、耳可以聽。夫可以見之明不離目、可以聽之聰不離耳、目明而耳聰。不可學明矣。性惡篇

即ち、性は生得のものであつて、後天的な人爲の加はらないものである。而して、その内容から云へば右の如く喜怒哀樂の情又は欲であり、更にその根柢にある所の五官の働きである。尙ほ性と情とは不可分の關係にあつて性情なる言葉さへも見られる。

然らば、性は情欲又は五官の働きのみをその内容とするかと云へば、さうではない。上掲の正名篇の文に「性之好惡喜怒哀樂、謂之情。情然而心爲之擇、謂之慮。心慮而能爲之動、謂之僞。慮積焉、能習焉、而後成、謂之僞。」とある所の心は果して性の内容をなすものか、僞の範疇に屬するものか、必しも明瞭ではない。然し、

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。所謂性善者、不

離其朴而美之、不離其資而利之也。使夫資朴之於美、心意之於善、若夫可以見之明不離目、可以聽

之聰不離耳、故曰目明而耳聰也。今人之性、飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休。此人之情性也。今人飢

見長而不敢先食者、將有所讓也。勞而不敢求息

者、將有所代也。夫子之讓乎父、弟之讓乎兄、子之

代乎父、弟之代乎兄。此二行者、皆反於性、而悖於

情也。然而孝子之道、禮義之文理也。故順情性、則

不辭讓矣。辭讓則悖情性矣。用此觀之。然則人之

性惡明矣。其善者偽也。性惡
篇

とあつて、性が善なる爲めには心意の善なること、資

朴の美なることが目の明、耳の聰なるが如く生得的でなければならぬが、實際は然うでないから、人の

性は悪であると云つてゐる。故に心意は所謂資朴と

同様な内容をなすものであつて、其自體としては悪である。尙ほ、次の如きは此の間の事情を更に簡

明に物語るものである。

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。同上

要之、荀子に於ても性は生得のものであつて五官の作用と共に心の作用も内包し、情や欲と共に意や

慮をも含むものであつた。此の點に於いては孟子の

性と全く一致してゐるのである。従つて、孟子は心

の方面を性と見、荀子は情欲の方面を性と見、兩者は

性の概念を異にすと云ふ議論は成立しないと思ふ。

尙ほ荀子に於ては心は情欲を選択し、制禦する能力

を有してゐた。即ち、上掲の正名篇の一節にも「情然

而心爲之擇、云云」とあり、又別に

人之所欲生甚矣。人之所惡死甚矣。然而人有從
生成死者。非不欲生而欲死也。不可以生而可以

死也。故欲過之而動不及、心止之也。心之所可中

理、則欲雖多、奚傷於治、欲不及而動過之、心使之也。心之所可失理、則欲雖寡、奚止於亂。故治亂在

於心之所可、亡於情之所欲。不求之其所在、而求之其所亡。雖曰我得之、失之矣。

とあるのである。抑々情欲を制禦する心の此の能力にこそ、性を教化し、之を善に向はしめる可能性が存する。而して、此の可能性がなければ荀子の教學は成立しないであらう。尙ほ、此の可能性は具體的に次の如く説かれてゐる。

塗之人可以爲禹。曷謂也。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。今以仁義法正、爲固無可知可能之理邪。然則唯禹不知仁義法正、不能仁義法正也。將使塗之人、固無可以知仁義法正之質、而固無可以能仁義法正之具邪。然則塗之人也、且內不可以知父子之義、外不可以知君臣之正。不然。今塗之人者、皆內可以知父子之義、外可以知君臣之正。然則其可以知之

質、可以能之具、其在塗之人明矣。今使塗之人者、以其可以知之質、可以能之具、本夫仁義之可知之理、可能之具。然則其可以爲禹明矣。

性悪篇

性也者吾所不能爲也。然而可化也。情也者非吾所有也。然而可爲乎。注錯習俗、所以化性也。并一而不貳、所以成積也。習俗移志、安久移質。并一而不貳、則通於神明、參於天地矣。故積土而爲山、積水而爲海。且暮積謂之歲、至高謂之天、至下謂之地、宇中六指謂之極。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。

儒教篇

右によつても知られるが如く塗の人も禹たり得るのであつて、性を教化することの可能性は遍在した。而して、此の可能性は父子の義、君臣の正を知る可能性であり、仁義法正を知るの質であり、仁義法正を能くするの具であるから、性の内、特に心の分野に屬し、且つ「注錯習俗」「并一而不貳」の方法によるので

あるから、情欲を選擇制禦する心意の働きを伴ふものであつた。

第二 性と道との關係

一 孟子に於ける性と道

孟子に於ける性の本質的なものは仁義禮智の徳に發展すべき所謂四端、即ち徳の萌芽であつた。而して、其等は惻隱の心等であるが、其の發現の機會の最も代表的なものは親に事へ兄に従ふ場合であつた。

仁之實事親是也。義之實從兄是也。智之實知斯二者弗去是也。禮之實節文斯二者是也。樂之實樂斯二者。樂則生矣。生則惡可已也。惡可已、則不知足

之蹈之、手之舞之。離婁章。句上。

とあるが如く、事親從兄が凡ての徳行の根本であつた。それは又當然人の人たる所以の道であり、聖人の道であつた。即ち、

堯舜之道孝弟而已矣。告子章。句下。

性善説と性惡説

とあり、又

道在邇。而求諸遠。事在易。而求之難。人人親其親、長其長、而天下平。離婁章。句上。

とあるのによつても明かである。従つて、性乃至四端を具體化することが人の道となるであらう。然るに、

居下位而不獲於上、民不可得而治也。獲於上有道。不信於友、弗獲於上矣。信於友有道。事親弗悅、弗信於友矣。悅親有道。反身不誠、不悅於親矣。誠身有道。不明乎善、不誠其身矣。是故誠者天之道也。思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也。不誠、未有能動者也。同上。

とあるが如く、人の道は究極の所、誠を思ふこと乃至誠に適ふことであつた。而して、その誠は天の道であるから、性は天の道に適ふものとなるであらう。

否な寧ろ、上掲の如く「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心養其性、所以事天也」盡心章。句上。とあつ

て、性は天又は天の道の人に於ける顯現として理解することが出来る。従つて、此の道は天人を一貫する所のものとなつて来る。かゝる思想は中庸の

天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。道也者、不可須臾離也。可離非道也。

と殆ど全く同様である。

此の様に性は天の道の人に於ける顯現であるとするれば、性は其の儘にして道に合致して居る譯である。

故に、かゝる性が善であるのは當然であつて、孟子の性善説は此處にその論據があつた。尙ほ、孟子は既に述べた如く、公都子の質問に答へて性善の理を説き、それを證明するに惻隱の心、羞惡の心、恭敬の心、是非の心を以てし、且つ其等が我に固有することを説いたが、更に引き續いて

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。詩曰、天生蒸民。有物有則。民之秉夷、好是懿德。孔子曰、爲此詩者、其知道乎。故有

物必有則。民之秉夷也、故好是懿德。告子章句上

と云つた。此れによれば孟子も有物有則の觀念をその根柢に有してゐたことは明かであつて、彼の性善説は此の觀念の人への適用と觀ることが出来る。何れにしても、孟子に於ける性は道、従つて根本的價值標準と合致し得るものであつて、告子等が單なる自然的な所與、即ち生れつきと解したのと根本的に相違する。

次に、性と天との關係に關聯して注目すべきは性と天命との關係である。即ち、

莫非命也。順受其正。是故知命者、不立乎巖牆之下。盡其道而死者、正命也。桎梏死者、非正命也。盡心章句上

とあつて、人は凡て命に従ふべきものとされた。此れは五官の欲について「性也。有命焉。君子不謂性也」と云ふのと同じ精神であらう。然し、上述の如く「存其心養其性、所以事天也。殫壽不貳、修身以俟

之、所以立命也」^上とあつて、性を全うすることが命を立てる所以とされた。此れは仁義禮智天道等に關して「命也。有性焉。君子不謂命也」^上とあるのと同様であらう。此等を綜合して考へるならば、天命によつて定められた範圍に於て性を全うすることが、命に従ひ、命を立てる所以である。即ち、天道の人に於ける顯現としての性は天命によつて制約されてゐるのである。もつとも

堯舜性者也。湯武反之也。動容周旋中禮者、盛德之至也。哭死而哀、非爲生者也。經德不回、非以干祿也。言語必信、非以正行也。君子行法、以俟命而已矣。盡心章。句下。

とある様に、性は命の制約を受けない場合もあり得る。然し、それは一般的のことではない。従つて、孟子に於ては性に大小の両面があつたと同様、天は人に對して、内外両面から働きかけるものであつた。かくして、孟子に於ては性の本質は善であるにも拘

らず、惡に引かれる可能性のあること、及び性が天道の顯現でありながら、必しもその十全なる實現の得られない場合のあることが説明される譯である。

二 荀子に於ける性と道

荀子に於ける道は君主聖人の道であつて、具體的には禮に示された所の人倫である。而して、禮は荀子教學の骨格をなすものであつて、凡ゆるもの、規範であり、價值標準である。此處に特に注目すべきことは禮が人の個人的、社會的行爲の規範であるのみならず、知的判斷の標準でもあると云ふことである。即ち、

昭王曰、善。先王之道、仁人隆也。比中而行之。易謂中。曰、禮義是也。道者非天之道、非地之道、人之所以道也。君子之所道也。君子之所謂賢者、非能徧能人之所能之謂也。君子之所謂知者、非能徧知人之所知之謂也。君子之所謂辯者、非能徧辯人之所辯之謂也。君子之所謂察者、非能徧察人之所

察之謂也。有所正矣。相高下、視境肥、序五種、君

子不如農人。通財貨、相美惡、辨貴賤、君子不如賈

人。設規矩、陳繩墨、便備用、君子不如工人。不恤

是非然不然之情、以相薦擯、以相恥忤、君子不若

惠施・鄧析也。若夫謫德而定次、量能而授官、使賢

不肖皆得其位、不能皆得其官、萬物得其宜、事

變得其應、慎・墨不得進其談、惠施・鄧析不敢竄其

察。言必當理、事必當務。是然後君子之所長也。凡

事行有益於理者立之、無益於理者廢之。夫是之謂

中事。凡知說有益於理者爲之、無益於理者舍之。

夫是之謂中說。事行失中、謂之姦事。知說失中、謂

之姦道。姦事姦道、治世之所棄、而亂世之所從服

也。篇教。

とあつて、君子の事行知説の理に順じ、禮に照して中

正を得たるものなることを示してゐる。而して、

故學也者、固學止之也。惡乎止之。曰、止諸至足。

苟謂至足。曰、聖也。聖也者盡倫者也。王者盡制

者也。兩盡者足以爲天下極矣。故學者以聖王爲

師、案以聖王之制爲法、法其法以求其統類、以務

象效其人。嚮是而務士也。類是而幾君子也。知之

聖人也。解蔽篇。

とあつて、學は聖王之制即ち禮に法り、且つ之を知る

ことによつて聖人たるに止まるべきを教えてゐる。

尙ほ、

學惡乎始、惡乎終。曰、其數則始乎誦經、終乎讀

禮。其義則始乎爲士、終乎爲聖人。眞積力久則入。

學至乎沒而後止也。故學數有終。若其義則不可須

臾舍也。爲之人也。舍之禽獸也。故書者政事之紀

也。詩者中聲之所止也。禮者法之大分、羣類之綱

紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。勸學篇。

とあるのは禮が凡ゆるもの、價值標準であり、學問

知識の終局的目標であることを簡明に指示するもの

である。

かくの如く荀子に於ける道は聖人君主の道であ

り、それは禮に具體化されるのであつた。然るに、此の禮は聖人が天地の理法、人の性情を熟知し、以て人々をして社會生活を全うせしめんが爲めに制定した所のものである。即ち、

分均則不偏。勢齊則不一。衆齊則不使。有天地、而上下有差。明王始立、而處國有制。夫兩貴之不能相事、兩賤之不能相使、是天數也。勢位齊而欲惡同。物不能濟、則必爭。爭則亂。亂則窮矣。先王足以相兼臨者、是養天下之本也。王制篇

とあるのは天地の理法に基いて禮を制することを示し、

天地者生之始也。禮義者治之始也。君子者禮義之始也。爲之、貫之、積重之、致好之者、君子之始也。故天地生君子、君子理天地。君子者天地之參也。萬物之摠也。民之父母也。無君子則天地不理、禮義無統、上無君師、下無父子。夫是之謂至亂。君臣

父子、兄弟夫婦、始則終、終則始。與天地同理、與萬世同久。夫是之謂大本。同上

とあるのは、君子聖人が天地を理め、且つ天地と理を同じくし、萬世と共に久しき大本たる禮を總べることを示すものである。而して、

禮起於何也。曰、人生而有欲。欲而不得、則不能無求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂。亂則窮。先王惡其亂也。故制禮義以分之、以養人之欲、給人之求。使欲必不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長。是禮之所起也。故禮者養也。禮論篇

とあるのは君子聖人が人の性情を察知し、人々の生活を維持し、社會の平和秩序を確保する爲めに禮を制したことを示すものである。尙ほ、かゝる見解は荀子の繰り返す所であつて、決して珍しいことではない。従つて、此の様な禮を制定する君子聖人は絶對である筈であつて、上掲の王制篇の文に「故天地生君子、君子理天地。君子者天地之參也。萬物之摠也。民

也者同時兼知之。同時兼知之兩也。然而有所謂一。不以夫一害此一。謂之一。心臥則夢、儉則自行、使之則謀。故心未嘗不動也。然而有所謂靜。不以夢劇亂知、謂之靜。未得道而求道者、謂之虛一而靜、作之則將須道者之虛則人。將事道者之一則盡。將思道者靜則察。知道察、知道行、體道者也。虛一而靜、謂之大清明。萬物莫形而不見、莫見

而不論、莫論而失位。坐於室而見四海、處於今而論久遠、踈觀萬物而知其情、參稽治亂而通其度、經緯天地而材官萬物、制割大理而宇宙裏矣。恢恢廣廣、孰知其極。舉舉廣廣、孰知其德。涓涓紛紛、孰知其形。明參日月、大滿八極。夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉。

即ち、心が道に對して虚一而靜、即ち大清明の状態にあれば道を知ることが出來、道に適つた行ひをすることが出來る。而して、その知識能力の明るさこと日月の如く、廣きこと八極に滿つることが出來るの

であつて、云はゞ全知全能である。而して、孔子は正にかゝる意味での完成者であつた。即ち、同じく解蔽篇には墨子・宋子・慎子・申子・惠子・莊子等を批判した後、次の如く論じてゐる。

故由用謂之道盡利也。由俗謂之道盡謙也。由法謂之道盡數也。由勢謂之道盡便矣。由辭謂之道盡論矣。由天謂之道盡因矣。此而數具者、皆道之一隅也。夫道者體常而盡變。一隅不足以舉之。曲知之人、觀於道之一隅、猶未之能識也。故以爲足而飾之。內以自亂、外以惑人、上以蔽下、下以蔽上。此蔽塞之禍也。孔子仁智且不蔽。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、名與三王並。此不蔽之福也。

此れは勸學篇に於ける「故學至乎禮而止矣。夫是之謂道徳之極」の精神を具體化したものに他ならぬ。

要之、性特に心は道を知り得るものであり、人は此

の道に準據して行爲することによつて道德を積み、その究極に於て聖人たり得るのである。即ち、荀子に於ては道は性、従つて自然的所與としての人間にとつて認識の對象であつた。従つて、孟子に於けるが如く人間が天與のものとして自己の内訖萌芽の形に於て享有してゐる所の道とは根本的に相違する。

換言すれば、孟子に於ては性は之を擴充することによつて道を具現する所のもので、云はゞ性は道に發展すべく、道に成るべきものであるのに反し、荀子に於ては性乃至心は道を知るべきものであつた。従つて、孟子に於ては性は道と不可分の關係にあつたが、荀子に於ては性と道とは本來分離してゐるのである。故に、孟子に於ては性は其儘にして善であり得るが、荀子に於ては其儘では善であり得ない。荀子が性は惡なりと斷じたのは、實は性の善でないことを表明したものと解することが出来る。但し、荀子は或は

人之性惡。其善者僞也。今人之性、生而有利焉。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。故必將有師法之化、禮義之道、然後出於辭讓、合於文理、而歸於治。用此觀之。然則人之性惡明矣。其善者僞也。性惡篇

とか、或は

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。是善惡之分也已。今誠以人之性、固正理平治邪。則有惡用聖王、惡用禮義矣哉。雖有聖王禮義、將曷加於正理平治也哉。今不然。人之性惡。故古者聖人以其人之性惡、以爲偏險而不正、悖亂而不治。故爲之立君上之勢以臨之、明禮義以化之、起法正以治之、重刑罰以禁之、使天下皆出於治、合於善也。是聖

王之治、而禮義之化也。上同。

と云つて、性を以て直ちに惡と斷じてゐる。善でないものと惡なるものとは必しも同一ではないから、此處に問題がある様であるが、性は師法、禮義によつて或は化し、或は道き、或は之に合せしめることによつて善となると云ふのであるから、其れは善でないものと云ふ意味に違ひない。而も、それを惡と斷じたのは荀子が價值判斷を善惡の二つに限つた爲めか、或は孟子の性善說に對する對立意識の然らしめた所であらう。何れにしても、性と道との分離は荀子性說の根本をなすものである。

而して、性と道との分離は荀子の根本主張たる天人の分の思想と一致し、且つそれによつて基礎づけられてゐる。即ち、

天行有常。不爲堯存。不爲桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶。疆本而節用、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。故水旱

性善說と性惡說

不能使之飢渴。寒暑不能使之疾。祿恠不能使之

凶。本荒而用侈、則天不能使之富。養略而動罕、則天不能使之全。倍道而妄行、則天不能使之吉。故

水旱未至而飢渴。寒暑未薄而疾。祿恠未至而凶。受時與治世同、而殃禍與治世異。不可以怨天。其道然也。故明於天人之分、則可謂至人矣。天論篇

とあつて、天人の分を明かにしてゐる。而して、此の文章によつても天人の分は天と道、即ち天と人道との分であることが知られる。勿論、荀子にも不徹底を免れないこともあるが、大體の論旨は動かないと思ふ。然らば、天は具體的に如何なるものであらうか。

故大巧在所不爲。大智在所不慮。所志於天者、已其見象之可以期者矣。所志於地者、已其見宜之可以息者矣。所志於四時者、已其見數之可以事者矣。所志於陰陽者、已其見知之可以治者矣。上同。

とあつて、天は觀察の對象たる可視的な天であり、自

然現象である。而して、又

列星隨旋、日月遞炤、四時代、御陰陽大化、風雨博

施、萬物各得其和以生、各得其養以成。不見其事

而見其功。夫是之謂神。皆知其所以成、莫知其無

形。夫是之謂天。唯聖人爲不求知天。天職既立、天

功既成、形具而神生、好惡喜怒哀樂藏焉。夫是之

謂天情。耳目鼻口形能、各有接而不相能也。夫是

之謂天官。心居中虛、以治五官。夫是之謂天君。財

非其類、以養其類。夫是之謂天養。順其類者謂之

福、逆其類者謂之禍。夫是之謂天政。暗其天君、亂

其天官、棄其天養、逆其天政、背其天情、以喪天

功。夫是之謂大凶。聖人精其天君、正其天官、備其

天養、順其天政、養其天情、以全其天功。如是則知

其所爲、知其所不爲矣。則天地官而萬物役矣。其

行曲治、其養曲適、其生不傷。夫是之謂知天^上。

とあつて、天は天然自然の運行であると共に、人の生
れながらにして備へてゐる所の天與の諸機官、及び

其等の機能で、もあることが知られる。従つて、天
は全く自然と云ふ意味である。即ち、

道者非天之道、非地之道、人之所以道也。君子之

所道也 儒教。篇

とあり、

道者何也。曰、君道也 君道。篇

とあるが如く、荀子に於ては道は原則として人道で

あり、聖人の道であつて、自然である所の天乃至天道

とは全く別のものであつた。而して、上述の如き人

が生れながらにして備へてゐる所の天與の諸機官及

び其の機能は取りも直さず荀子の性に他ならぬ。然

るに、此等の機官が天であり自然であるとすれば、性

も亦天であつて、性と道との分離は天と道、即ち天と

人道との分離に他ならない。即ち、荀子の性は孟子

の性と同じく天與のものである。然るに、荀子に於

ては天與のものなるが故に自然であり、道と分離し
てゐるのに反し、孟子に於ては天與のものなるが故

に其自體道の萌芽であつたのである。従つて、孟子に於ては性は其儘善であるのに反し、荀子に於ては性は未だ善ならざるもの、荀子の表現を用ふれば悪である。而して、荀子に於ては性は自然のものであるが、道は人の道であり人爲に屬する。故に荀子に於いて善なるものは人爲に屬し、彼の表現を用ふれば偽である。かくの如く、荀子に於ける性と道との分離は天人の分に基き、性僞の分に結果することが知られる。仍て、次に性僞の分の検討に移ることとする。

禮論篇には

兩情者人生固有端焉。若夫斷之繼之、博之淺之、益之損之、類之盡之、盛之美之、使本末終始、莫不順比、足以爲萬世則、是禮也。非順敦脩爲之君子、莫之能知也。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、然後成聖人之名。一天下之功、於是就也。故

曰、天地合而萬物生、陰陽接而變化起、性僞合而天下治。天能生物、不能辨物也。地能載人、不能治人也。宇中萬物生人之屬、待聖人然後分也。詩曰、懷柔百神、及河喬嶽。此之謂也。

とあつて、性は素材であり、僞は修飾したものであつて兩者は異なる。然し、僞によつて性は美となることが出来、兩者は相互依存の關係にあることを指示してゐる。而して、性惡篇には「人之性惡、其善者僞也」との見解が繰り返し説明され、力説されてゐるが、かかる性僞の分こそ性惡説の根據であると共に、又孟子の性善説批判の論據であつた。即ち、

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。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。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。性惡篇

とあるのが其れである。

要之、荀子の性惡説は性と價值標準たる禮即ち道とが分離し、従つて性は其自體としては價值の外にあるが故に、性は善でないと言ふのであつた。然るに、性は自然、即ち天であり、禮乃至道は人爲であるから、性と道との分離は天人の分と云ふ荀子の根本觀念の一例證に他ならない。此れに反して、孟子は性を以て道の萌芽と觀たが故に、性は其儘價值あるもの、従つて善なりとすることが出來た。而して、孟子に於ても荀子に於ても、性は天與の素質であり、情欲の方面と共に心の作用も包含するものであつて、此の點に於いては兩者は殆ど全く一致してゐた。即ち、何を性と觀るかと言ふ點では兩者は一致してゐたが、性を如何に觀るか、特に性と道との關係を如何に觀るかによつて相反するに至つたものと解すべきである。抑々孟子荀子を通じて性が同一でありながら、性と道との關係が異るとすれば、それは孟子に

於ける道と荀子に於ける道とが名は同じく聖人の道であつても、その實が異なるからに相違ない。果して然らば孟子及び荀子に於ける道は具體的に如何なるものであつたらうか。

第三 道の實體の相違

一 孟子に於ける道の實體

孟子に於ける性の本質的なものは心の作用にあつた。それは徳性であつて、孟子の表現によれば四端である。而して、之を擴充し具體化したものが仁義禮智の徳であつた。此等徳性の發現に當つては身を誠にし、身を正しくしなければならぬことは勿論であるが、外部に向つては近きより遠きに及ぼすのであつて、事親從兄に始まるとされた。而して事親從兄が仁義の實であり、而も仁義は凡ゆる徳の根本である。此等のことは上述の如く離婁章句上、盡心章句上に詳かである。勿論、仁義は事親從兄にのみ

其現されるのではなく、凡ゆる場合に發現するのであるが、事親從兄の場合に最も明瞭に現れ、且つ他の場合は事親從兄の精神を推し及すものとされた。かくして、孟子に於ける徳性の發現、従つて道の實現は家族道徳中心であることが理解される。従つて、それは「堯舜之道孝弟而已矣。」告下章及び「天下之本在國。國之本在家。家之本在身。」離婁章と云ふ大學の修身齊家治國平天下と同様な言葉に要約することが出来る。

但し、孟子の道は孝悌にあつたとしても、彼は王道を唱道し、王者たる爲めに仁義を實行す、べきを力説した。而して、

孟子曰、規矩方員之至也。聖人人倫之至也。欲爲君盡君道、欲爲臣盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。

不以舜之所以事堯事君、不敬其君者也。不以堯之所以治民治民、賊其民者也。離婁章

とある様に君道と臣道とが確立され、

性善説と性惡説

孟子曰、仁則榮、不仁則辱。今惡辱而居不仁、是猶惡濕而居下也。如惡之、莫如貴徳而尊士。賢者在位、能者在職、國家間暇。及是時、明其政刑、雖大國必畏之矣。公孫丑章句上

又 孟子曰、尊賢使能、俊傑在位、則天下之士皆悅、而願立於其朝矣。同上

とあるが如く、家族道徳中心の思想と必しも相容れないものも見える。然し、

孝子之至、莫大乎尊親。尊親之至、莫大乎以天下養。爲天子父、尊之至也。以天下養、養之至也。萬章上章句

とあつて、天子となつて、天下を以て親を養ふことが孝養の至極なることを示し、

天下大悅而將歸己、視天下悅而歸己、猶草芥也。惟舜爲然。不得乎親、不可以爲人。不順乎親、不可以爲子。舜盡事親之道、而瞽瞍底豫。瞽瞍底豫、而

天下化。瞽瞍底豫、而天下之爲父子者定。此之謂

大孝。離婁章。句上。

とあつて、天下の民心を收攬するよりも親に事へることの方がより大切であることを示し、以て孝悌一本の道を主張してゐる。但し、此の様に天下に王たること、大孝とが一致するのは王者に於てのみ可能である。勿論、孟子は王たるべき道を説くのであるからそれでよいかも知れないが、而も家族的集團が二個以上存在する社會に於ては、家族道德中心主義乃至大孝と王者たることとの間には矛盾を免れない。此の矛盾は次の如く現れてゐる。

孟子自齊葬於魯。反於齊、止於嬴。充虞請曰、前日不知虞之不肖、使虞敦匠、事嚴。虞不敢請。今願竊有請也。木若以美然。曰、古者棺槨無度。中古棺七寸、槨稱之。自天子達於庶人。非直爲觀美也。然後盡於人心。不得、不可以爲悅。無財、不可以爲悅。得之爲有財、古之人皆用之。吾何爲獨不然。且比

化者、無使士親膚、於人心獨無悛乎。吾聞之也。君子不以天下儉其親。公孫丑。章句下。

此れによれば親の前には天下、従つて王者も鼎の輕重を問はれることになつてゐる。禮に極めて忠實であつた孔子の態度との相違は云はずして明かである。又、

桃應問曰、舜爲天子、皐陶爲士。瞽瞍殺人、則如之何。孟子曰、執之而已矣。然則舜不禁與。曰、夫舜惡得而禁之。夫有所受之也。然則舜如之何。曰、舜視棄天下、猶棄敝屣也。竊負而逃、遵海濱而處、終身訢然、樂而忘天下。盡心章。句上。

とあるのも右の如き矛盾とその解決方法の一つである。此處では天下と家とが兩立し得る様であるが、それは王と父とを平等に觀たことを示すものであつて、孟子が家族關係を中心に考へてゐることは明かである。何れにしても、王者たること、大孝たることとは特殊の場合を除いては一致し難い。それにも

拘らず孟子が家族道德中心の立場から孝悌一本を押し通したのは、恐らく論語學而篇に

有子曰、其爲人也孝悌、而好犯上者鮮矣。不好犯上、而好作亂者、未之有也。君子務本。本立而道生。孝悌也者其爲仁之本與。

とあるが如き思想が孟子を強く支配してゐたからであらう。否、寧ろ孟子がかゝる觀念が正當として通用し得る社會に生活し、若しくはかゝる觀念によつて秩序づけられた社會を彼が正當と思惟したからであらう。

尙ほ、孟子に於ける道と現實との矛盾の解決方法として次の如きものが擧げられる。第一は禪讓の思想である。抑々人が凡て徳性を有し、之を擴充することによつて道を實現し、且つ聖人となり王者となり得るならば、聖人王者は必しも一人に限られない。即ち、王者に匹敵し、之に對立する存在を許さなければならぬ。而も、王者が同時に二人以上あること

は許されないから、王者は有徳の士を選んで位を讓ると云ふ禪讓の方式は、かゝる矛盾解決の方法となるであらう。孟子が堯舜の禪讓を強調したことは申迄もない。第二は外よりも内、客觀的なるものよりも主觀的なるものに價値を置き、以て自己満足を得ると云ふ方法である。例へば

有天爵者、有人爵者。仁義忠信、樂善不倦、此天爵也。公卿大夫、此人爵也。古之人、脩其天爵、而人爵從之。今之人、脩其天爵、以要人爵。既得人爵、而棄其天爵、則惑之甚者也。終亦必亡而已矣。告子章句

とあり、

古之人得志澤加於民、不得志修身見於世。窮則獨善其身、達則兼善天下。盡心章句上

とあるのがその一例である。何となれば、孟子によれば舜も人なり、我も人なり、又萬物我に備はるのであつて、道德を完成し、特に大孝の人となれば王者た

り得るのであるから、人爵や志の得られない筈はない。然るに、現實に於てはそれが得られないで、自己の徳を樂しみ、獨りその身を善くすと云ふのであるから、此れは内なるものに優越を感ずることによつて、此の矛盾を解決することになるからである。尙ほ、此の解決方法は上述の命乃至分の、思想と關聯してゐる。即ち、

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。君子所性、仁義禮智根於心、其生色也、晬然見於面、盎於背、施於四體、四體不言而喻。盡心章句上。

とあつて、主觀的優越に分を自覺してゐることが觀られる。蓋し、分とは命によつて定められたのであらうから、其の内容から云へば性である。故に性を十全に發揮することが分を果たし、命に順ひ、命を立てることである。而も、それが主觀的優越感に基く

ものであるとすれば、此の場合の命乃至分は外部から性を制約しながら、性の完全なる發現と云ふ主觀的満足と與へる役割を演ずる譯である。かくして、命乃至分は現實に於ける徳性の十全なる實現不可能の事實と性との矛盾を解消するものである。

右の如く、孟子は矛盾の解決に多大の努力を拂つた。而して、かくしてまでも家族道德中心、孝悌一本の主義を押し通し、それによつて天下國家の秩序を維持しやうとしたのであるから、我々は此處に孟子の根強き意圖の存することを知り、彼の思想の根本基調を觀ることが出来る。元來、孟子は孝悌の道、仁義の道を維持宣揚することを以てその使命としたものである。それは儒家として當然でもあるが、又後述するが如く、家族的結合、乃至血族團體を基礎とする社會秩序が弛緩しつゝあつた戰國時代に於て、かかる状態を阻止せんとしたからである。而して、君を無視し、父を否定すると考へられた楊墨の徒に對

抗して聖人の道を明かにする關係上滕文公章句下等、此の觀念は愈々強められたものと思ふ。かくして、孟子の教學は孝悌仁義を中軸として展開し、凡ゆる角度より之を強調し、且つ之を理由づけたのである。而して彼の性善説も亦此の理由づけの一つに他ならぬ。

何となれば、孝悌と稱すべき行爲は家族生活に伴ふ自然の事實である。而して、家族内部及び家族群相互の關係を律することが根本的規範であるが如き社會、乃至かゝる社會生活を正當と思惟する人々にとつては、孝悌と稱すべき行爲が、人の行爲の最高價値の現れと解せられるのは自然である。のみならず、かゝる現象は家族を單位とする社會に於いては、人間にとつて直接的なもの、乃至生得的なものと考えられるのも亦自然である。従つて、

孟子曰、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、無不知愛其親者。及其長也、無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無

他、達之天下也盡心章句上。

とあるのは、此の間の事情を簡明に物語るものと云へよう。因みに、此の良知・良能は孟子に於ける性の内容をなすものである。此の様にして、人の道の根本としての孝悌即ち仁義は天與のものと考へられ、その根源をなすものとしての天は主宰者・絶對者として現れ、天道は最も基本的な價値標準となるであらう。従つて、天與の素質即ち性は其自體道の人に於ける現れであり、徳性であり得る。性の善なる所以は此處に存する。かくして、孝悌仁義の道は天によつて基礎づけられ、性の善なることによつて實證された。

以上の如くにして、孟子の性善説は兎も角首尾一貫せるものであつた。勿論、孟子教學全般に亘つて、又性善説に於て論理的に脆弱な點のあることは否定出来ない。然し、それは學説ではなくして孝悌仁義の道を理由づける一個のドグマであつたとすれば寧

る當然とも云ひ得る。

二 荀子に於ける道の實體

荀子の性惡説は性と價值標準たる禮、即ち道との分離、及び天人の分離の上に成り立つものであつた。然るに、禮即ち人の道は所謂偽なるものであつて、聖人によつて作爲されたものである。而して、政教一致の立場から聖人は同時に君主であつた。即ち、荀子は君主がその下に人民の生活と社會の平和と秩序とを保つ爲めに作爲した禮、従つて君臣關係を中軸とした道德律を以て凡ゆるもの、價值標準としたのである。此のことについては既に述べた所であるが、それは彼が君主絶對主義を奉じてゐたこと、不可分の關係にあつた。即ち、

世俗之爲説者曰、堯舜擅讓。是不然。天子者勢位至尊、無敵於天下。夫有誰與讓矣。道德純備、智慧甚明、南面而聽天下、生民之屬、莫不振動從服、以化順之、天下無隱士、無遺善、同焉者是也、異焉者

非也。夫有惡擅天下矣。正論篇

とあるのは禪讓を否定し、且つ君主の下に凡ゆる者が順ふべきであることを主張するものであつて、君主の至尊絶對なるを示すものである。此れは孟子が天下有達尊三、爵一、齒一、德一。朝廷莫如爵、鄉黨莫如齒、輔世長民莫如德。惡得有其一以慢其二哉。故將大有爲之君、必有所不召之臣。欲有謀焉、則就之。其尊德樂道不如是、不足與有爲也。公孫丑章句下。爲政不難。不得罪於巨室。巨室之所慕、一國慕之、一國之所慕、天下慕之。故沛然德教溢乎四海。離婁章句上。と云へるが如く、不召の臣を許容し、巨室に罪を得ざることを説き、又は獨善の士を許し、禪讓放伐を説くのと相容れないものである。又

無國而不有治法、無國而不有亂法。無國而不有賢士、無國而不有罷士。無國而不有愿民、無國而不有悍民。無國而不有美俗、無國而不有惡俗。兩者

並行而國在。上偏而國安、在下偏而國危。上一而王、下一而亡。故其法治、其佐賢、其民愿、其俗美而四者齊。夫是謂上一。如是則不戰而勝、不攻而得、用兵不勞、而天下服。故湯以亳、武王以鄘、皆百里之地也。天下爲一、諸侯爲臣、通達之屬、莫不服從。無他故焉、四者齊也。王制篇。

とあり、

分均則不偏、勢齊則不一、衆齊則不使。有天有地、而上下有差。明王始立、而處國有制。夫兩貴之不能相事、兩賤之不能相使、是天數也。勢位齊而欲惡同。物不能澹、則必爭。爭則亂。亂則窮矣。先王惡其亂也。故制禮義以分之、使有貧富貴賤之等、足以相兼臨者、是養天下之本也。王制篇。

とあるのは上乃至貴者、即ち君主の地位の唯一たるべきを主張するものである。而して、之が實現の爲めには

至道大形。隆禮至法、則國有常、尙賢使能、則民知

方、纂論公察、則民不疑、賞克罰儉、則民不忘、兼聽齊明、則天下歸之。然後明分職、序事業、材技官能、莫不治理、則公道達而私門塞矣、公義明而私事息矣。如是則德厚者進、而佞說者止、貪利者退、而廉節者起。君道篇。

又

とある様に、私を抑へ公を達成せしめる必要があり、天子三公。諸侯一相。大夫擅官、士保職、莫不法度、而公、是所以班治之也。論德而定次、量能而授官、皆使其人載其事、而各得其所宜、上賢使之爲三公、次賢使之爲諸侯、下賢使之爲士大夫、是所以顯設之也。同上。

とあり、王制篇には右の如く、君主の地位の唯一たるべきを説いた後に

選賢良、舉篤敬、興孝悌、收孤寡、補貧窮。如是則庶人安政矣。庶人安政、然後君子安位。○中略。故君人者、欲安則莫若平政愛民矣。欲榮則莫若隆禮敬士

矣。欲立功名、則莫若尙賢使能矣。是君人者之大節也。

とあり、又別に

王者之論。無德不貴、無能不官、無功不賞、無罪不罰。朝無幸位、民無幸生。尙賢使能、而等位不遺。

とあるが如く、有徳者を尊重すると共に賢者を尙び能者を使ふ必要がある。而して、かゝる政策は國家の體統を充實させ、國家の大本を強化するに役立つが、その反面に於いて家柄乃至父權と逆行する方向を辿るものである。即ち、

請問爲政。曰、賢能不待次而舉、能不能不待須而廢、元惡不待教而誅、中庸民不待政而化。分未定也、則有昭繆也。雖下公士大夫之子孫也、不能屬於禮義、則歸之庶人。雖庶人之子孫也、積文學、正身行、能屬於禮義、則歸之卿相士大夫^上。

とあるのは君權の家柄に對する干渉であり、

君者國之隆也。父者家之隆也。隆一而治、二而亂。

自古及今、未有二隆爭重而能長久者^{致仕篇}

とあるのは父權の君權への從屬を當然視するものである。即ち、前者は君權による士大夫階級と庶人階級との間に於ける矛盾解決の一つの方法であり、後者は父權に對する君權の優位性を確立せんとするのである。従つて、荀子に於ては家族乃至士大夫階級は君權乃至國家至上主義の下に、それより次元の低いものとして包攝されてゐるのである。而して、例へば

事人而不順者、不疾者也。疾而不順者、不敬者也。敬而不順者、不忠者也。忠而不順者、無功者也。有功而不順者、無德者也。故無德之爲道也、傷疾墮功滅苦。故君子不爲也。有大忠者、有次忠者、有下忠者、有國賊者。以德復君而化之、大忠也。以德調君而補之、次忠也。以是諫非而怒之、下忠也。不恤君之榮辱、不恤國之臧否、偷合苟容、以之持祿養交而已耳、國賊也^{匡道篇}。

とあるが如く、臣道乃至君に對する忠の説かれるのも君主至上主義の然らしめる所であらう。荀子のかかる見解は禪讓を説き、不召の臣、獨善の士を許容し、地方的勢力を尊重する孟子の態度と殆ど全く正反對であるのみならず、孟子の孝悌一本、家族道徳中心の觀念とも相容れないものである。

尙ほ、孟子との對立に於て特筆すべきは荀子の天命に對する態度である。荀子は

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。天論篇

人何以能羣。曰、分。分何以能行。曰、以義。故義以分則和。和則一。一則多力。多力則彊。彊則勝物。

故宮室可得而居也。故序四時、裁萬物、兼利天下、

無他故焉。得之分義也。王制篇

と云つて、天命は人の制禦し得るものとしてゐる。

即ち、荀子に於ける天命は自然法則の意味である。

それは、彼に於ける天が先に述べた如く自然の意味

であつたとすれば寧ろ當然である。荀子にも

天不言、而人推高焉。地不言、而人推厚焉。四時不言、而百姓期焉。夫此有常、以至其誠者也。君子至德、嘿然而喻、未施而親、不怒而威。夫此順命、以慎其獨者也。不苟篇

とあつて、天命に順ふ觀念もあつた様であるが、必しも根本的なものではなからう。かくして、孟子に於て價値の本源であつた天乃至天命は大體に於て自然現象乃至自然法則に過ぎなくなつたのである。而して、孟子に於て性を外部から規定し制約する所の天命の役割は、荀子に於ては君主聖人の定めた禮によつて代行されてゐる。それは禮に於ける分等・差・義等の觀念となつて現はれる。即ち、

夫貴爲天子、富有天下。是人情之所同欲也。然則從人之欲、則勢不能容、物不能贖也。故先王案爲之制禮義以分之、使有貴賤之等、長幼之差、知賢愚不能之分、皆使人載其事、而各得其宜。然後

使懸祿多少厚薄之稱。是夫羣居和一之道也。故仁

とあり、

人在上、則農以力盡田、賈以察盡財、百工以巧盡
 械器、士大夫以上、至於公侯、莫不以仁厚知能盡
 官職。夫是之謂至平。故或祿天下、而不自以為多。

水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無
 義、人有氣有生有知、亦且有義。故最爲天下貴也。
 力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用、何也。曰、人能

或監門御旅、抱關擊柝、而不自以為寡。故曰、斬而
 齊、枉而順、不同而一。夫是之謂人倫

榮辱篇。

羣、彼不能羣也。人何以能羣。曰、分。分何以能行。
 曰、以義。故義以分則和。和則一。一則多力。多力

とあり、

上莫不致愛其下、而制之以禮。上之於下、如保赤
 子。政令制度、所以接下之人百姓。有不理者如豪
 末、則雖孤獨鰥寡、必不加焉。故下之親上、歡如父
 母、可殺而不可使不順。君臣上下、貴賤長幼、至于
 庶人、莫不以是爲隆正。然後皆內自省、以謹於分。

則彊。彊則勝物。故宮室可得而居也。故序四時、裁
 萬物、兼利天下、無他故焉。得之分義也。故人生不
 能無羣。羣而無分則爭。爭則亂。亂則離。離則弱。
 弱則不能勝物。故宮室不可得而居也。不可少頃舍
 禮義之謂也。王制篇。

是百王之所以同也。而禮法之樞要也。然後農分田
 而耕、賈分貨而販、百工分事而勸、士大夫分職而
 聽、建國諸侯之君分土而守、三公據方而議。則天
 子共已而止矣。若出若入、天下莫不平均、莫不治
 辯。是百王之所同、而禮法之大分也。王制篇。

とあるもの等がそれである。かくの如く、人間社會
 に於ける凡ゆる分・差・等・義等は禮によつて定めら
 れること、恰も孟子に於て天命によつて人が制約を
 受けるのと同様である。而も、此の禮は君主聖人の
 作爲する所であるから、孟子に於ける主宰者として
 の天は君主聖人によつて置き換へられた譯である。

右の如く、荀子に於ける君主絶對主義は遂に君主に主宰者の地位を得せしめ、かゝる君主及び君主の制定にかゝる禮乃至道の前には天も天命も單なる自然に過ぎなくなつた。荀子に於ける天人の分はかゝる天乃至天命と君主乃至人道との分であり、性偽の分は人に於ける天乃至自然、即ち人に於ける天與の素質と人道禮義との分である。而して性惡説は此の天與の素質たる性が其自體としては偽即ち禮義人道の範疇の外、従つて價値の外にあるとする説に他ならぬ。此の様に荀子教學に於ける最も代表的な主張は何れも君主たる聖人の制定にかゝる君臣關係を中心とする規範即ち禮を道とし、價値標準とする荀子の根本觀念に基くものであつた。而して、此の觀念は君主絶對主義であり、君臣道德中心の思想である。

但し、人の性は惡にして道の外にありとすれば、右の如き聖人君主の出現並びに禮の成立は如何にして説明されるか、問題であつて、荀子を論ずる人の多

く指摘する難點である。然し、私見によれば此等は荀子教學の大前提である。従つて、此の前提を荀子の理論より説明せんとすれば、荀子は抜くべからざる矛盾に陥入るのは當然であるが、それは荀子の本意ではあるまい。抑々、如何なる學説と雖も前提のないものはない。況や儒家の教學の如く一定の道乃至教を理由づけるドグマに於ては尙ほ更らである。而して、荀子がかゝる聖人君主乃至禮を前提したことは、少くとも孟子が孝悌の道を最高價値標準として設定したことと同じ程度の合理性を主張し得る。何となれば、孝悌の道は人の道として普遍的なもの様に考へられ易いが、それが人の道として權威を有するのは家族制度の社會に於いてである。而も、歴史は家族制度の發生以前の社會や個人を單位とする社會等の存在を許容するのであつて、孝悌の道必しも普遍的絶對的なものではないからである。従つて、問題は荀子等に於ける矛盾を指摘するにあるの

ではなく、彼等の設定した大前提の由つて來る所を究明するにあると思ふ。

第四 兩説の成立條件

以上の如く孟子及び荀子の性説を比較検討するならば、兩者は共に人に於ける天與の素質を以て性としました。此の點に關しては告子等と雖も大差はない。

然るに、孟子は性は之を擴充することによつて道を實現し得るものと觀たが、荀子は道を知り、之に準據すべきものとした。その結果、一つは性善説を唱へ、一つは性悪説を唱道したのである。而して、此の相違は兩者に於ける道の意義の相違の然らしめる所であつた。即ち、孟子は家族道德を中心とする人倫を道としたのに反し、荀子は君臣道德を中心とする人倫を道とした。勿論、孟子に於ても君臣の關係が無視されたのではなく、又荀子に於ても父子の關係が否定されたのではない。唯、孟子に於ては父子

の關係が根元的なものとされ、君臣の關係はその延長擴大と考へられ、従つて其處には次元の相違がなかつたのに反し、荀子に於ては父子の關係は君臣關係に従屬せしめられ、君臣關係の道德に比して次元の低いものであつた。かくして、孟子に於ては孝悌の道が價値の最高標準であつたが、荀子に於ては君主聖人の定めた君臣關係を中心とする禮が價値の標準となつたのである。従つて、性説の相違の由つて來る所を觀るに當つても孟子及び荀子に於ける根本的價値標準、即ち道が如何なる歴史的條件によつて規定されてゐるかを検討する必要がある。かくすることによつて初めて性説の真相を明かにし得ると共に、その歴史性をも理解することが出来る。

抑々孟子に於ける道が孝悌中心の道であつたことは、孟子が社會秩序の根據を家族道德に求めたことを意味する。而して、それは國家社會が家族を中心として轉回し、政治が家族的集團の相互關係の調整

にあることを前提とする。詳論すれば、政治力の單位が家族的集團にあり、かゝる家族的集團を或る特定の家族的集團、即ち王室の下に統禦し、位置づけることが國家の統一であり、而も王室と他の家族的集團との間には質的相違がなく、單に量的な差別によつて秩序が維持される國家社會を孟子は理想とし、正當と思惟したのである。孟子が王者は不召の臣、獨善の士を許容すと云ひ、或は民本主義的な口吻を漏し、又は王室に罪を得ざることによつて王者たることを得ると云ふ様に家柄を尊重するが如きは、王室と一般の家族的集團乃至諸侯士大夫との間に於ける右の如き緩漫な、而も比較的平等なる關係に於て初めて可能である。かゝる政治構成及び社會構成を具體化し組織化すれば支那古代に見られる所の封建制度となるのではあるまいか。今、孟子について此等の點を再吟味して見る。

萬章章句下に

性善説と性惡説

北宮錡問曰、周室班爵祿也、如之何。孟子曰、其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也、而皆去其籍。然而軻也管聞其略也。天子一位、公一位、侯一位、伯一位、子男同一位、凡五等也。君一位、卿一位、大夫一位、上士一位、中士一位、下士一位、凡六等。天子之制、地方千里、公侯皆方百里、伯七十里、子男五十里、凡四等。不能五十里、不達於天子、附於諸侯、曰附庸。

とある。此の國家組織は周の盛時のものとされてゐるが、恐らく孟子が肯定し、正當とする所のものであらう。これによれば天子も君も諸侯、卿大夫士と同じく爵に列するのであつて、爵に上下の差こそあれ、天子の爵も諸侯の爵も爵たることに於ては等しい。即ち其處には量的な差別はあるが、質的差別はなくして平等である。又

齊宣王問卿。孟子曰、王何卿之問也。王曰、卿不同乎。曰、不同。有貴戚之卿、有異姓之卿。王曰、請問

貴戚之卿。曰、君有大過則諫、反覆之而不聽、則易位。王勃然變乎色。曰、王勿異也。王問臣。臣不敢不以正對。王色定、然後請問異姓之卿。曰、君有過則諫、反覆之而不聽則去。同上。

とあるが、此れによれば貴戚即ち諸侯の一族の卿は場合によつては君を廢して他の人を立てることも出来る。即ち、諸侯の位は諸侯の個人的所有物ではなくして、一家一族の共產制的家産の性質を有するところが知られる。又、貴戚の卿に對して異姓の卿が對立せしめられ且つ異姓の卿は場合によつては諸侯の支配の外に出ることが出来るのである。従つて、かかる社會組織は血族團體、乃至家族的集團の相對的な關係の上に成立すべきであり、且つ、此等の家族集團の内部に於ける關係も比較的平等にして自由な關係にあつたのである。而して、かかる家族集團が前述の場合に於けるが如く、王者と質的には差別がなく、唯量的に差別のある爵位によつて國家社會の秩

序が成立するのである。此の様に、孟子の理想とする國家には質的に王室と平等にして、且つその直接の支配を脱し、それと相對的な關係にあり得る家族集團の存在が許された。尙ほ、

萬章曰、堯以天下與舜。有諸。孟子曰、否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也、孰與之。曰、天與之。天與之者、諄諄然命之乎。曰、否。天不言、以行與事、示之而已矣。曰、以行與事示之者、如之何。曰、天子能薦人於天、不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子、不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯、不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天、而天受之、暴之於民、而民受之。故曰、天不言、以行與事、示之而已矣。曰、敢問、薦之於天、而天受之、暴之於民、而民受之、如何。曰、使之主祭、而百神享之。是天受之。使之主事、而事治、百姓安之。是民受之也。天與之、人與之。故曰、天子不能以天下

與人萬章章句上

とあるが、此れは所謂孟子の民本主義である。但し、此の民又は百姓は上述の如く王者は巨室に罪を得ないとか、不召の臣あり等とある所より推せば、恐らく大姓右族とでも云ふべき王者と相對的關係にあつた家族集團のことであらう。而して、王者たる爲めには彼等の信任を得なければならぬといふれば、王者に對する百姓の相對性乃至獨自性は一層明かとなるであらう。

而して、梁惠王章句下に

齊宣王問曰、人皆謂我毀明堂。毀諸、已乎。孟子對曰、夫明堂者、王者之堂也。王欲行王政則勿毀之矣。王曰、王政可得聞與。對曰、昔者文王之治岐也、耕者九一、仕者世祿、關市譏而不征、澤梁無禁、罪人不挈。云々

又

孟子見齊宣王曰、所謂故國者、非謂有喬木之謂也。有世臣之謂也。王無親臣矣。昔者所進、今日不

知其亡也。王曰、吾何以識其不才而舍之。曰、國君進賢如不得已。將使卑踰尊疏踰戚、可不慎與。左右皆曰、賢。未可也。諸大夫皆曰、賢。未可也。國人皆曰、賢。然後察之、見賢焉、然後用之。左右皆曰、不可。勿聽。諸大夫皆曰、不可。勿聽。國人皆曰、不可。然後察之、見不可焉、然後去之。云云

とある様に、諸侯等は夫々世臣乃至世祿の士を臣とすべきことが説かれてゐる。勿論、孟子も上述の如く尊賢使能を説いてはゐるが、右の文章にも見えるが如く、賢を進むるには己を得ざるが如くし、卑をして尊を踰へ疏をして戚を踰へしめることは慎しまねばならないことを懇切に説いてゐるのである。従つて、孟子に於ては尊賢使能は云はゞ例外的であつて、それが爲めに世祿の臣が犠牲となり、家柄の尊卑が亂されるが如きことは極力避けねばならなかつた。即ち、孟子は世祿の臣並びに家柄を特に重んじたものと云はなければならぬ。

孟子が念頭に置いてゐたと思はれる國家組織・社會組織は右の事例より略推定することが出来る。これは家族的集團を單位とし、此等の家族的集團は相互に獨自性を保ち、王室に對しても相對的な立場にあり、従つて質的には平等であつて、量的差違によつて秩序立てられた。此の様な家族的集團を單位として國家社會が組織されてゐる關係上、其處では封爵・俸祿等が世襲であり、且つ家柄が重んぜられた。孟子がかゝる社會を頭に描いてゐたとすれば、それは支那古代の封建制度の社會に大體一致するであらう。而して、孟子の孝悌一本の道は家族的集團乃至家族の構成員の生活を律するものであるから、右の如き國家社會の秩序を維持し、社會生活を全うせしめる爲めの教義として最も相應しい。故に、孟子の道即ち孝悌中心の道は封建制度を律し、且つ存立せしめる根本原理と云ふべきである。従つて、かゝる道の維持宣揚を以て己が任とした孟子は封建制度の

擁護者であり、此の道の理論づけの一つである。性善説は封建制度擁護の理論でもあつた譯である。然し、かゝる封建制度は孟子の時代既に崩壊しつゝあつたことは孟子自身の認める所である。孟子が正當と思惟した封建制度が理想化され、彼の奉ずる道が先王の道として設定されたのも之が爲めであらう。我々は此の一事によつても孟子が封建制度の崩壊に際して狂瀾を既倒に廻さんとする熱情を汲みとることが出来る。

然るに、荀子は君臣道德を中心とする禮を人の道として設定した。それは荀子が社會秩序の根據を君臣關係の確立に求めたことを意味するのであつて、國家第一主義、君權絶對主義の下に國家社會が轉回することを前提とする。此等の事情については既に論じた所であるが、孟子の描いた社會には、質的に見れば王室に對しても平等なる關係にある所の多くの家族群が存在し、其等は唯量的關係に於て上下の秩

序が保たれてゐた。従つて、諸侯、士大夫は王室、諸侯に對して獨自性を有し、異姓の臣は場合によつては其の君を去ることが出來た。従つて、此等の家族群と王室との關係は平等にして並列的な關係にあり、且つ大小の關係に置かれてゐた譯である。此の様にして平等なる關係にあることが、徳を修め大孝の道を全うすることによつて聖人となり、即ち、小なるものが大となり、従つてかゝる有徳者に王位が讓られると云ふ禪讓の思想を可能ならしめるものであつたと思ふ。又、かゝる質的に平等にして並列的な關係の存在すること、不召の臣、獨善の士を許容する思想とは不可分の關係にあるであらう。然るに、荀子がかゝる考に全面的に反對であつて、君主は絶對であつた。即ち、孟子に於ては王室と他の家族群との關係は質的に平等にして同じ次元に屬したのに反し、荀子に於ては全體と部分のと關係に置かれ、従つて部分たる諸家族群は全體に對して獨自性を失

ひ、一段低い次元に立たされた譯である。

右の如き荀子の意圖する國家組織は次の如き彼の思想と不可分の關係にあつたものと思ふ。即ち、上述の如く荀子は士大夫の子孫と雖も禮義に屬まざれば庶人に歸し、庶人の子孫と雖も禮義に屬むものは士大夫に歸すと云つた玉制。此れは士大夫階級と庶人階級の間に於ける矛盾の緩和であり、家と個人との矛盾の調和であるが、一方から觀れば庶人階級及び個人の擡頭を容認することによつて、士大夫階級及び家柄を抑制し、以て君權の擴大強化に資するものである。君子篇に

故刑當罪則威、不當罪則侮。爵當實則貴、不當實則賤。古者刑不過罪、爵不踰德。故殺其父、而臣其子、殺其兄、而臣其弟。刑罰不怒罪、爵賞不踰德、分然各以其誠通。是以爲善者勸、爲不善者沮、刑罰綦省、而威行如流、政令致明、而化易如神。傳曰、一人有慶、兆民賴之。此之謂也。

とあるのは右と同様の精神を古に託したものであらう。而して、更に

亂世則不然。刑罰怒罪、爵賞踰德、以族論罪、以世學賢。故一人有罪、而三族皆夷。德雖如舜、不免刑均。是以族論罪也。先祖當賢、後子孫必顯、行雖如桀紂、列從必尊。此以世舉賢也。以族論罪、以世舉賢、雖欲無亂、得乎哉。詩曰、百川沸騰、山冢崩崩、高岸爲谷、深谷爲陵。哀今之人、胡慚莫懲。此之謂也。

とあつて、孟子に於けるが如き封爵の世襲等は亂世の法として斥けられてゐる。従つて、荀子に於ける君權の確立は士大夫階級乃至家柄を基礎とする封建制度の崩壊乃至變質の過程に即したものである。封建制度を擁護せんとした孟子が尊賢使能に當つては特に慎重を期し、それが爲めに卑をして尊を踰へ、疏をして戚を踰へしめることを極力避け様としたこととよき對照をなすものである。即ち、孟子も賢賢の

意義を無視するものではないが、尊尊、親親に重點を置くのに反し、荀子は賢賢を重視するものである。

荀子に於ける君主絶對主義は右の如き社會組織、國家組織の上に成立するものである。従つて、彼の教學は封建制度の變質乃至崩壊の過程に即して擡頭した絶對君主制を容認し、之を擁護することによつて、社會の秩序と平和とを維持するにあつたものと思ふ。而して、かゝる君主中心の道は家族生活の上に直接には具現されない所から、家族生活が最も直接的にして、且つ生活の最も主要なる部分を占める人々にとつては、其れが天與のものではなくして人爲のものと考へられるのは自然である。然るに、かかる君主中心の道乃至禮が凡ゆるものゝ價值標準であるから、善なるものは人爲従つて偽であり、天與の性は價値の外にあるが故に、未だ善ならざるもの、荀子の表現を用ふれば悪となるのである。即ち、性悪説は性偽の分、天人の分の思想と共に君主中心の道

に依存すると共に、又此の道を理由づける一個の理論でもある譯である。故に、普通考へられてゐる様に荀子は戰國末期に於ける世相の惡化と云ふ事實に基いて性惡説を唱へたと云ふことには賛成し難い。何となれば、戰國末期の世相は封建制度の立場からすれば人心の惡化と考へられるが、絶對的君主制の立場からすれば、寧ろそれが完成の方向にあつたからである。

荀子は右の如く士大夫階級に對して庶人の擡頭を認め、家乃至家柄に對して個人の位置を容認した。然し、彼と雖も封建制度を全面的に否定するものではない。従つて、諸侯、士大夫の存在を容認するものである。但し、此等の諸侯、士大夫は孟子に於ては王者、王室に對して質的には平等であつて、之と並列し得るものであるが、荀子に於けるは王者、王室を全體とするもの、部分となり、従つて王者王室に對する獨自性は認められない。更に又、孟子に於ては諸侯の

封爵は所謂貴戚の卿の易へ得る所であり萬章、從つてそれは他の家族員に讓られ得るものであらうから、云はゞ家族共產制的家産の性質を帯びるであらう。然るに、荀子に於ては賞爵は世及び族を以てしないのであつて篇君子、封爵は家族内の特定の個人の所有物たるの性質を有するのである。而して、秦並びに前漢の制度に於ては封爵は個人産的色彩が強烈であつたと云はれるから、牧野巖氏、西漢の封建相續法、東方學報東京第三荀子の見解は此れと平行し得るものである。即ち、孟子の封建制度は郡縣制度と對立する所のものであるが、荀子の封建制度は郡縣制度と並存し得るものである。此處に、孟子と荀子とに於ける封建制度の意味の相違と、封建制度の崩壞乃至變質の過程とを觀ることが出来る。又、荀子が君權の下に士大夫階級と庶人階級の夫々の構成分子を互に融通交替せしめることは、君權を確立し、且つかゝる階級制度を君權の下に定式化し固定化せしめるものであつて、階級制度を

否定するものではない。彼が聖王の下に三公・諸侯・士大夫・農・賈・百工が、各其の分を守ることが禮法の大分であり王制篇其の宜を得ることが人倫であるとした榮辱篇のも此の故である。而してかゝる階級組織は後世の政治組織、社會組織の一つの模型となつてゐるのではあるまいか。

以上の如く觀て來るならば、孟子も荀子も戰國の世、封建制度崩壞の時代にあつて、君主を認め、家を認め、諸侯士大夫を認める點では同様である。而して、孟子は封建制度の崩壞を阻止して飽迄之を擁護する立場から、家族道徳を以て社會秩序、人倫の根本と考へた。然るに、荀子は孟子に後ること數十年にして世に出て、従つて封建制度の崩壞が促進されて居り、又思想界にも變遷があつた爲めであらうか、封建制度崩壞の過程に於ける現實を容認し、此の過程に即して擡頭しつゝあつた個人、並びに絶對的君主を認めた。而して、此の君權の下に社會秩序を

維持し、道義を樹立しやうとした。かくして、兩者は道に對する根本觀念に相違を來した。而も、此の道が夫々兩者の教學の根本をなし、彼等の思想も理論も凡て之が合理化であり、基礎付けに他ならなかつた。問題の性善説も性惡説もその例外ではあり得ないとするれば、此等性説の唱道された理由、並びにその歴史的意義も自から明瞭となるであらう。勿論、孟子及び荀子に於ける道の觀念を正確に把握する爲めには、先秦諸家に於ける道及び天道の觀念との關係を理解することが必要である。然し、此處には問題の複雑化を避けて孟子荀子に於ける道の根本的依據を明かにするに止める。

結 語

以上を要約すれば、孟子も荀子も何を性と觀るかと云ふ點では殆ど異なる所はなかつたが、孟子は性と善なりとして道の實現の可能性を實證し、荀子は性

の悪なることを説いて禮乃至道の意義を明かにした。彼等の性説は彼等の道の基礎付けであつて、必しも性其物の理論ではない。兩者は共に聖人の道を明かにすることを任務としたのであるが、彼等の立脚する歴史の諸條件の相違によつて彼等の奉持する道の具體的内容に差違を生じた。即ち、一つは封建制度擁護の立場から孝悌一本の道を、一つは絶對君主制確立の見地から君臣關係中心の道を、夫々第一義とした。然るに、家族生活が最も直接にして、最も大部分を占めるが如き社會生活を營む人々にとつては、孝悌の道は生得的なものと考へ得るのに反し、君臣道徳は生得的のものとは考へられない。従つて、此等の道を夫々最高價值標準とする結果、天與の素質としての性を、一つは道の顯現と考へて善と規定し、一つは道の外にありとして善ならざるもの、即ち惡と斷定し、遂に相反するに至つたのである。

聖人の道を宣揚し、孔子を理想人格と仰ぐ兩者は

共に聖人の徒であり、此の道の基礎理論たる性善説も性惡説も共に孔子の思想の發展型態に他ならぬ。唯、孔子の道を祖述し、實現すべき立場を異にしたのみであるから、性善説に獨自性を與へるならば、それと同じ程度の獨自性を性惡説にも與ふべく、孟子を正統とするならば荀子も正統と云ふべきである。勿論、天に對する信仰が儒教の根本義であるとするならば、之を自然と觀た荀子は儒家の系列の外に立たねばならない。假令さうだとしても荀子の思想が儒教思想の一發展型態であることに變りはない。尙ほ荀子は人間の社會性を重んじたことに特色があるとする人もあるが、社會性を重んずることに於ては孟子も荀子と略同様である。唯、社會の大本、即ち社會秩序の根本を何處に置くか、相違するのみである。