

性善説と性悪説

松 尾 善 弘

(一九九五年十月九日 受理)

On The Good Nature Theory and The Evil Nature Theory

Yoshihiro Matsuo

はじめに

一九九五年度前期の中文特講で「性善説と性悪説」をとりあげた。いわずと知れた孟子と荀子の学説である。念のため手を挙げさせると、性善説支持者が受講生の九割以上を占めた。講義を進めるうち、学生たちの目の色が変わってくるのを覚えたが、時あたかもオウム教事件が世を震撼させており、「宗教法人は、あくまでも『性善説』の立場を取っていて、認証を受けようとする宗教団体が、社会的に悪いことをすることを予期していなかった。」という東京都宗教学人担当職員の談話が紙誌上に掲載されるに及んで、俄然風向きが変わった。そして最終講義の段階では、「性悪説」支持者の方が九割以上を占めるに至ったのである。

11 試験答案の中で数名の学生が、「我々が日常生活の中でいかに甘

いものの考え方をしているか、且つしつかり(儒教思想に)マインド・コントロールされているかがよく分かった。」と告白しているのが強く印象に残った。

一 孟子と荀子の略伝

司馬遷の『史記』卷七十四「孟子荀卿列伝第十四」に拠り、孟子と荀子の生涯を瞥見する。同時に同列伝に記載されている「稷下の学者たち」についても要点を拾い上げ、またそのうちの数名の思想家には、『荀子』の「非十二子」から適宜引用して補説する。

引用文(訳文・書き下し文・原文)はそれぞれ「」で示す。(以下、他の書の場合も同じ)

〔孟子(名は軻)は鄒人(今の山東省鄒県)である。学業を子思

(孔子の孫)の門人に受け、(儒学の)道に通じたのち、遊歴して齊の宣王に仕えようとしたが、宣王は彼を任用することができなかつた。そこで梁(魏)に赴いたが、梁の恵王も孟子の主張するところを實行できず、むしろ孟の主張はまわりくどくて実情に合わないと思つた。当時、秦は商君(商鞅)、法家。著書に『商君書』がある)を用いて富国強兵を図り、楚や魏は呉起(兵家また法家。『呉子』)を用い、弱敵に戦い勝つことを専らとした。齊の威王宣王は孫子(孫臏『孫臏兵法』、また呉には孫武『孫子兵法』がいた)や田忌の徒(いづれも兵家)を用いて威勢がよく、ために諸侯は東面して齊に朝貢した。天下はまさに合縦連衡に務め(代表者は蘇秦と張儀)、攻伐こそ賢策とした。そうした中で孟軻は唐(堯)虞(舜)三代(夏殷周)の徳を述べたわけだが、当然、どこへ行つても受け入れられなかつたのである。そこで隠退して弟子の万章らと『詩経』『書経』を整理し、仲尼(孔子)の意を述べ、『孟子』七篇を作つた。孔子に次いで、後世「亜聖」と尊称される孟子の伝記にはかなり大雑把である。だが、この伝記から推察する限り、生前の孟子が当時の戦国の世に処して(紀元前四世紀末)、「大活躍した」などとはお世辞にもいえない状況にあつたことが判る。孟子の主張するところが当時の世情に合はず現実離れしていたという恵王の評言「迂遠而闕於事情」は、単に恵王のお気に召さなかつたということ以上に、まさしく当を得た評価であつたといわねばならない。そしてより重要なことは、これと全く同じ評言が儒家思想の総帥たる孔子の伝記にも随所に見られるということである。孟子も、孔子同様、少なくともその在世中は決してわが意を得た生涯を送つたわけではない。あちこちで壁に突き当たり不遇をかこちながら、ただしかし、

己れが信念のみは一徹に貫き通したことは疑いえない事実であつた。

荀子は「非十二子」の中で、子思と孟子を次のように非難攻撃する。次章の「性悪説」での論難に先んじてみてみよう。

「だいたい先王の道に則っているが、その統一した条理(神髓)を知らず、そのくせ性質は激しく、志は大きい。見聞は博いけれども内容は粗雑であり、上古の事を考究して新説を打ち出し、それを五行(君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の五達道)と称しているが、その内容は甚だひがみ片寄つていて系統性がない。いかにも深遠な論のようだが定説がなく、わかりにくい話をしていながら解説がない。そのくせ、自己の言葉を飾り立ててこれをつゝしもうやまい、これこそ本当の先君子孔子の言葉であると広言している。子思がこれを唱え、孟軻がこれに和している。世の愚昧な俗儒はかしましく論じ立てるが、自己の論説の不当性を認知していない。そのままこの邪説を受け伝えて、仲尼・子游は子思・孟軻のおかげで後世尊敬されることになつたのだと思ひ込んでゐる。これこそ子思・孟軻の罪であるといわねばならぬ。」

「礼」の、従つて孔子教の正統派継承者を自認する荀子ならではの孟子批判である。その言論内容が甚だお粗末であるとする具体例は後にもみるところであるが、孔子教がゆめられる端緒を作つたのが子思孟子であると口を極めて非難する文章からは、内ゲバ以上の(というのは孟子の側からの対荀子批判はみられないわけだから)、孔子が異端者を排撃した時のあの激しい罵りにも近い気配が感ぜられる。

藤井専英氏は「五行」の解説をする中で(『荀子』上 明治書院

一四九頁)、次のように「余説」する。

〔この点に関する限り、同じく孔子を祖師と仰ぐ思・孟と荀子の間に差異はない。問題は一方が主観派の名將に対し、他方が客観派の驍將であることである。主観派が孔子・曾子・子思・孟子と忠信即ち誠を重んじて内省に力を注いだのに対し、荀子は不苟篤君子養心章などで誠を述べはするが、根幹は人間行為の外部的準則たる礼を重視し、人間が君臣父子兄弟夫妻として人倫社会で持つべき心構えを論じ(君道)、それが皆同一人物の時処位を異にした接触面であり、従つて人はこのすべての面を同時に妥当にする必要を述べ、これを兼ね併せて能くする法として「礼」を審かにすべき事を説いている。「孝子之道、礼義之文理也(性悪)」、「孝子之事畢、聖人之道備矣(礼論)」というのはそのためである。このように人論を主として行動の上に見ている荀子にとつて、「誠者天之道也、誠之者人之道也(中庸)」、「誠者天之道也、思誠者人之道也(孟子滕文公上)」と言ひ、「誠者物之終始也、不誠無物(中庸)」という物の考え方が、まことに僻違・幽隱・閉約(注、荀子の論難語)に感ぜられるのは無理からぬことであり、こういう主観に基づく君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の人倫関係が、「あんなものが行為・行動と言へるものか」「人倫はもつと地についたものでなくてはならぬ」と、思孟を攻撃させる結果となつたのであろう。〕

筆者もここで、とりあえず藤井氏の顰(ひそみ)に倣つて、孟子には主観的観念論者、荀子には客観的観念論者の称号を献上しておこうと思ふ。

司馬遷はこの「孟荀列伝」において、稷下の学者たち(齊の威王宣王時代に、国都臨菑の城門にある稷門付近に集つた学者たち)を

多勢書き留めている。いま、それらを簡潔に抄出して当時の世情や学界を一瞥しておこう。

〔鄒忌 齊の三鄒子の一。琴の名手として聞こえ、威王に仕えた。成侯に封ぜられ、宰相の印綬を受けた。〕

〔鄒衍 陰陽五行説を提唱。論理は類推法をとる。五徳終始論(史論)、大九州説(地理論)を展開、その帰するところは仁義・節儉の強調であり、君臣・上下・六親(父母兄弟妻子)間の倫理道の推進普及である。〕

彼の説に接した王侯貴人は始めは驚き引きつけられたが、結局実行できずに終つた。彼は齊の人々に「悠遠なる天を談ずる気宇広大な術」と讃えられたと伝える司馬遷は、引きつづき次のような伝記を綴っている。

〔鄒衍は齊で重んぜられた。梁に赴くと恵王は国都の郊外まで出迎えて、主客対等の礼をとり賓客として待遇した。趙に赴くと平原君は鄭重な態度で接し、彼の傍らに沿つて歩行し、彼の座席を自分の衣服で払つてやつた。燕に赴くと昭王は箒を手に道を清め、弟子の座に列なつて学業を受けたいといひ、碣石宮を築いて自ら出向き彼に師事した。〕

鄒衍が諸侯の間に遊歴して礼遇されたのはこのようであつて、仲尼が陳・蔡で飢えて青白くなり、孟軻が齊・梁で苦しんだのとは同日の談ではない。むかし、周の武王は仁義の故に殷の紂王を討つて天下の王者となつたが、伯夷は武王を非とし餓死しても周の扶持米を受けようとしなかつた。衛の靈公が軍陣の法を問うたが孔子は答えなかつた。梁の恵王が趙を攻めたいと相談したが、孟軻は周の大(古公宣父)が民を思つて邠(陝西省)を去つた故事を称揚した。

この伯夷・孔子・孟軻の態度は、世俗に阿つたりただ相手に気に入られようとする心からは決して生まれぬ。四角な柄を円い孔に入れようとしても入るはずはないのだ。

ある人は言う。「伊尹ははじめ鼎を背負った料理人として殷の湯王に近づき、後に湯王を励まして王者たらしめた。百里奚は牛を車の下で飼って繆公に認められ、繆公は彼のおかげで覇者となった。この二人はまず相手に近づく手段を講じておいて、それから相手を大道に引き入れた。鄒衍の言説は常軌を逸していたが、あるいは百里奚・伊尹のような意図があつたのではなからうか。」

ここには、「仁義」という觀念を信奉し、その実現のためには主君に疏んぜられることはおろか自らの生命を抛つことさえ辞さないという現実遊離路線と、賢君を養成して治世を取り戻すという大いなる目的(実体)を実現するためには、時にわが身を貶めたり主君をペテンにかけることも辞さないという現実主義路線があり、その間に立って是非の判断に苦渋する司馬遷の姿が彷彿とする。孟子は前者の路線のグループに入っており、荀子は後者の路線のグループに入ることはこの前後の記述から明白となる。

司馬遷は、しかし、この両路線の人々に対し安易な判断を下さない。どちらに加担するといふでもなく柔軟に、だが透徹した目で考察し冷徹に記述した跡から、我々は歴史官としての彼の真骨頂を読みとる思いがするのである。

稷下の先生たちのうち、司馬遷が鄒衍について詳述するのが次の淳于髡である。

〔淳于髡は齊人である。博聞強記で、その学問は特にある学派に属するといふことはなかつた。君主を諫める説き方は晏嬰の人柄を

慕つて手本とした。相手の意に順応し、顔色を探ることに努めた。……中略……その後、淳于髡は恵王に謁見したが、ひとたび語りだすと三日三晩語りつづけて倦まなかつた。恵王は大臣宰相の位で彼を待遇しようとしたが辞退して去り、生涯仕官しなかつたといふ。〕

髡は小男で風采のあがらぬ外見をよそに、博識で機知に富み、しばしば齊王を諫めてその失政を救つた。齊が楚の大軍に攻められた時には趙に援軍の要請に出かけ成功するなど齊の発展に与つて大いに功績があつた。後世、滑稽多弁の士として軽んじられていたが、先賢管仲や晏嬰に私淑したことからわかるように、その現実路線により、王道政治を標榜する孟子ともしばしば論戦を交えた。当時「炙轂過(轂の油壺を炙れば油が流出してつきぬごとく知恵のつきない)の髡」と称えられた。

〔慎到は趙人。田駢、接子は齊人。環淵は楚人である。みな黄帝・老子の術、すなわち道家の学を学び、そこから自論を立てて宗旨を主張した。(傍点は筆者)〕

鄒奭は齊の三鄒子の一。鄒衍の学術を採り、よく文を綴つた。ここにおいて齊王はかかる学術の隆盛を嘉し、淳于髡以下を列大夫(官名)に命じ、彼らのために邸宅を中心街に設け、高門広大な屋敷に住まわせて厚遇した。……〕

いわゆる稷下の学者たちの実態を如実に伝える記述である。ここから我々は次の二つの特徴を抽出できる。一つは、この稷下の学者先生たちが総じて黄老の学すなわち道家の学術を——特に注意すべきはその特長である弁証法の論理構成術を学んだといふことである。他の一つは、齊国という土地柄と歴史の影響を受けて管仲を始めとする現実主義的側面、のちに法家思想の基盤ともなる実務的思考法

を受け継いでいることである。これを弁証法的唯物論と呼ぶとすれば、それが集中的、濃厚に現れているのがまさに荀子その人だったのである。

〔荀卿（名は況）は趙（山西省）の人である。五十歳になつてはじめて齊に遊学した。当時、鄒衍たちはみな健在であつた。……田駢ともがらの属も既になく、齊の襄王（在位、前二八四〜二六五）の時、荀卿が最年長であつた。齊国は列大夫の欠を補い、荀卿は三たび祭酒（列大夫の長）に任命された。齊人のなかに荀卿を悪く言う者がいて、荀卿は楚に移り、春申君によつて蘭陵の令（山東省東海郡の長官）にとりたてられた。春申君が亡くなると荀卿も廢されたが、蘭陵に居を構えた。李斯はかつてその弟子であり、秦の宰相となつた。荀卿は濁世の政治がはびこり、亡国の乱君が相いつぎ、聖人の大道を追求せず巫祝にまどい、鄙儒は小事に泥なすみ莊周らは放論して世俗を乱す状況を憎み、儒・墨・道德（道家の學術）の行事興廢をまとめ論述して卒した。蘭陵に葬られた。〕

近時の国子監祭酒（大学総長）に相当する祭酒に三度も任命されるほど、荀子は学徳兼備の大儒者であつた。大器晩成の名そのままに、五十過ぎてから花開いた彼は、いうまでもなく現実主義路線派の典型である。多くの稷下の学士たちをとりしきり、周辺の学者との交流も深かつた筈だから、それらインテリの中から十二名を選んで痛撃した「非十二子」は、それなりに重きを置いてみなければならぬ。おもしろいことに、その十二名の中に時の寵児鄒衍と淳于髡は含まれていない。果して荀子はこの二人を無視或いは敵視していたであろうか、それとも同志的連帯感を抱いてみていたであろうか。

ともあれ、荀子は多くの学者たちと交流する中でその短所を見究め長所を撰取していった。恐らく儒家からは礼論を、墨家からはその節儉主義に基く現実主義と科学的思考を、更に道家からは該博な知識と弁証法理論を。そして、むべなるかな、その門下からは法家の代表者韓非と李斯を輩出したのである。

荀子の「非十二子」中、思孟については先述した。いま、残り五組十名について概観してみよう。

〔性情をほしいままにして放縱にふるまい、禽獸のような行いでとうてい治道に通ずることはできない。しかしながら、その主張するところは根柢があり、その弁説は筋道だつていて、愚昧な民衆を欺き惑わすに十分である。これが它たごう蠶ぎほうと魏牟である。〕

〔性情をおし殺し、世に超然としてひとり己を潔しとし、なにごとによらず人と異なるのを高尚と考えていて、とうてい多くの民衆を会合し礼きまりの分を明らかにすることはできない。しかしながら、その主張するところは根柢があり、その弁説は筋道だつていて、愚昧な民衆を欺き惑わすのに十分である。これが陳仲しんちゆうと史籰しよくである。〕

〔天下を統一して国家を建てるための準則を知らず、功利を重んじ、儉約を尊んで区別をなおざりにし、とても社会的な差別を設け、君臣上下の秩序を立てることはできない。しかしながら、その主張するところは根柢があり、その弁説は筋道だつていて、愚昧な民衆を欺き惑わすに十分である。これが墨翟ぼくたくと宋鈞そうけんである。〕

〔法度を尊ぶべき事を述べるが、己れは法を無視し、学問修養を軽蔑しながら好んで書物を著わし、上は王侯に聴きいれられ、下は世俗に従われ、終日弁説して立派な議論をするが、その言うところを詳らかに観察してみると支離滅裂で帰着するところがない。これ

では、とうてい国を治め上下のきまりを定めてゆく事はできない。それでいて、その主張するところには根拠があり、その弁説は筋道だつていて、愚昧な民衆を欺き惑わすに十分である。これが慎到と田駢である。」

「先王の道に則らず礼義をよしとせず、好んで不可解な言説をなし、奇異の言辞を弄し、極めて詳察ではあるが本当の知恵だとは言えず、達弁ではあるが何の用にもたらず、多方面にわたっているが効果は甚だ少なく、到底政治の根本とする事はできない。だがその主張には根拠があり、弁説には条理が通つていて、愚昧な大衆を欺き惑わすに十分である。惠施と鄒析はこの種の人物である。」

一見、激越な非難文であるが、少なくとも荀子の主観ではまっとうな判断であつたに違いない。本論はこれら批判対象者を逐一比較検証してその妥当性を追究することを目的としていないので、単に司馬遷の記述と対照するに止めるが、「非十二子」前半を読んだ時点で気のついたことを一点のみとりあげておきたい。

それは、「誅少正卯」事件で孔子が少正卯処刑の理由として掲げた少正卯の罪状と、荀子の対十二子非難の「罪状」とが酷似しているということである。少正卯の五罪状はこうである。

一、心(思想)が古今のものごとに広く通達していて、しかし凶險である。

二、行動が偏向していて、しかし堅固である。

三、言葉に偽りがあつて、しかし弁が立つ。

四、怪異のことを知っていて、しかも博識である。

五、非道に従つておりながらこれをいろいろに解釈してみせる力量に秀れている。

このうち一項目でも身に備えておれば優に処刑の根拠になるが、なんと少正卯は五項目すべてを身につけた一方の聞人だつた。そして何よりも、少正卯が類まれな知識をフルに駆使し弁舌さわやかに「愚昧なる」大衆を煽つたことこそ、孔子のご勘気を蒙る最大の原因だつたのである。

実は『礼記』王制篇に、大司寇が王の認可を得て刑の判決を下す規準について述べた文がある。

「析言破律、乱名改作、執左道、以乱政、殺。作淫声異服、奇拔奇器、以疑衆、殺。行偽而堅、言偽而辯、学非而博、順非而澤、以疑衆、殺。假於鬼神、時日卜筮、以疑衆、殺。」(傍点筆者)

孔子の挙げた少正卯の五罪状と右の各条、特に傍点を施した部分はほぼびつたり合う。かくして孔子の下すべき判決はただ一つであつた。殺。

荀子の「非十二子」執筆の際に判断基準となつたのも、淵源をここに発すると見るのは穿ちすぎであろうか。幸い荀子は時の孔子のように大司寇(檢察長官)の職には就いていなかったわけだが。

「孟荀列伝」の最後の部分は次のようである。

「趙には、また、公孫竜がいて、堅白同異の弁をおこない、また劇子の言説があつた。魏には李悝のとなえた地力利用の生産向上論があつた。楚には尸子・長盧がおり、阿(山東省)には吁子がいた。孟子より吁子に至るまで、世にその著書が沢山あるので、ここではその伝を論じない。思うに、墨翟は宋の大夫であり、城を守り防衛する術にたけており、費用を節約する説を唱えた。あるいは孔子と同時代の人だといひ、あるいはその後代の人だといひ。」

一人一人の思想家について繁簡の差こそあれ、決して特定人物を依怙鼻肩せず公平無私の姿勢を貫き、淡々と記述してやまない司馬遷にみならつて、我々も能う限り客観的・科学的に諸子百家の一人一人をより精確に浮き彫りにしていかなばならない。

二 孟子と告子の「性」論争

いま、孟子・告子・荀子の性説を、わかり易く次のように図式化してみよう。

孟子Ⅱ性―「直木」に喩う―善なるもの

告子Ⅱ性―「杞柳」に喩う―善とも惡とも（折衷派）

荀子Ⅱ性―「枸木」に喩う―惡なるもの

孟子は人間の性を、純真素朴・完全無欠な、人間の手を加える必要のない「直木」に例える。告子はそれを、前後左右に柔軟に曲げられる「杞柳（かわやなぎ）」に例える。つまり折衷派である。荀子は性を、人間が手を加えて矯正しなければならぬ「枸木（曲った木）」に例えるのである。

まず、孟子と告子の「性」論争を、『孟子』「告子上篇」から抜き出し考察してみよう。

「告子が言う。「性はちやうど杞柳に例えることができる。義はまた栝椹（木を曲げて作る器）に例えられる。人間の性というものが（善なる）仁義の行為をなすのは、ちやうど杞柳でもってまげもを作するのに似ている。」孟子は駁論している。「あなたはよく杞柳の本性に順つて栝椹を作るのであろうか。それとも杞柳を傷害して栝椹を作るのではなからうか。もし、杞柳を傷害して栝椹を作ると

いうことであれば、それはまさに人間の本性を傷害して仁義をなすのと同じではないだろうか。そうとすれば、天下の人々を率いて仁義をスポイルするものは、あなたの言をおいて外にはないということになる。」

告子の考え方は楊朱学派や道家学派の考え方に近いものがあり、究極的には「全性保身」「完身養生」をめざしていたのではないかといわれる。ここで告子は、人間が本性にそのまま順えば善をなすことを、柔軟性を持つ杞柳をそのまま折り曲げてまげものを作ることと例えた。孟子はこれに対し、そこにはやはり人間の手（矯正）が加えられ、本性をそこね傷つける結果になっていると尤めだてているわけである。

「告子が言う。「人間の性はちやうどあの湍水（渦まき流れる水）のようなものである。これを東側へ決壊してやれば東の方へ流れるし、西側へ決壊してやれば西の方へ流れる。人間の性が善と不善に分かち難いのは、このように水がそのままでは東西に分かれることがないというのに似ている。」孟子は言う。「水は確かに東西に分かれることはないが、上下に分かれることはないだろうか。人間の性が善であるというのとは、ちやうど水が低きについて流れるようなものである。人間に不善がないのは、水の低きに流れないものがないのと同じである。そもそも水は、手で撃つてはね上げると額をどび過ぎ、激しく押しやると山の上へ押し上げることさえできる。しかし、これはどうして水の本性であろうか。その『勢（外的作用）』がそのようにあらしめるのである。人間に不善をなさしめることができるというのも、その本性がこれと同じものだからなのだ。」

告子の議論に截然とした論理性を汲みとれないのは、やはりその

折衷派的思考がなさしめる業であろうか。これに対し、孟子の議論はそれなりに一貫性があり説得力がある。前条で「戕賊(いためそこねる)」といい、ここで「勢」が然らしめるといふのも、人間の本性を自然に伸ばすことに対し「作為」を加え歪め矯める虚偽を敏感に嗅ぎとつての強い反撃なのである。

「弟子の公都子が言う。「告子は『性に善なく不善なし』と言う。また、ある人は『性は善を為すことができ、不善を為すこともできない。だから文王武王のような名君が興れば人民は善を好むようになり、幽王や厲王のような暗君が出れば民も暴虐を好むようになる』と言う。また別の人はこういう。『性の善なるものあり、性の不善なるものあり。この故に聖天子堯を君としながら不肖の臣象がいる。不徳の瞽瞍を父としながら孝子舜がいる。暴君紂を兄の子かつ君としながら忠臣の微子啓や王子比干がいる。』今、先生は性は善なりと仰言るが、そうするとこれらの見解は皆まちがいですか。」孟子は答えて言う。「本性が物にふれて外に現れ出たもの、それが情であるが、その真情のままに自然に行動すれば人は必ず善を為すはずである。これが私のいう性善説である。かりに人が不善を為したとしても、それは物欲にくらまされてそうなったまでで、決して人間本来の才(素質)の罪ではないのだ。」

人には皆惻隱の心がある。人には皆羞惡の心がある。人には皆恭敬(辞讓)の心がある。人には皆是非の心がある。惻隱の心は仁(の端)である。羞惡の心は義(の端)である。恭敬の心は礼(の端)である。是非の心は智(の端)である。仁義礼智は外からメッキ(鑲)して身につけるものではない。自分で本来的に身に備えているものである。人はふだんそのことをしつかり考えない。そこで、

『自ら進んで求めれば得ることができ、放置すればそれを失ってしまう』というのである。善悪が遙か遠くかけ離れてしまうのは、自己の素質を十分に發揮することができないせいなのだ。

『詩経』(大雅、烝民篇)にも、天もろもろの民を生みしときものなべて法(つら)あらしめき 民 この変わらざる法のもと この美わしき徳を好めり」と歌う。孔子は「この詩を作った人はよく道を知っている」と言った。このように物には必ず法則があり、民の常性ももともとこの美しい徳を好むものなのである。」

告子をはじめ或る人(朱注によれば、近世では蘇軾や胡文定)やまた或る人(同じく韓愈「性有三品之説」は一括して折衷派に入れてよいと思う。告子には上文の外、「生之謂性(生きる)ことが本性である)」「説や「食色、性也。仁内義外(仁は内面から発するものだが、義は外的条件によつて起る)」「説がある。いずれも孟子の猛反撃を呼んでいるが、どうも孟子の側に、同じ土俵内で相似た議論をする者を峻別し排斥しようとする激しい反発心が根底に動いているように見受けられてならない。

孟子は「性」を論ずる時、右に見えるように、「情」および「才」「心」を混用する。いま、これらの語をきちんと定義づけ、相互の関連性を明確にすることは筆者の能力を超えるが、朱注(情者、性之動也。才、猶材質、人之能也。)により、ひとまず「情」は「性(本体)」が外に発露したもの(用)、「才」は「性」の深奥に潜む本能・能力、「心」は統括者としてこれらを総称する時に使うとしておこう。要は、これらの語が孟子の観念論哲学を形造るキー・ワードともなっていることを押さえておけばよいことだ。孟子思想の特徴は、これら観念語から出発し、これら観念語で熟「思」し、これ

ら観念語を追い求めて止まない（「求則得之、舍則失之」ところにあると言つてよいであろう）。

やや冗長になるが、孟子の性論を端的に説明する話として「牛山の木」の条を引用しておこう。

「孟子は言う。「牛山の木は昔美しく生い繁つていた。しかし、齊の大都會の郊外にあつたため、斧やまさかりで伐り倒され、美しい山とは言えなくなつてしまつた。それでも日夜生長を促してやまぬ生命力と雨露の恵みによつてひこばえが芽生えぬでもなかつた。ところが人びとはそこに牛や羊を放牧したので、新芽は食い尽され、あのようにつるつるの禿山と化してしまつたのである。人はあつるつるの禿山を見ると、昔から樹木など生えていなかつたと思うだろう。だが、これはどうして山の本性であろうか。人間もそれと同じで、生れつき仁義の心を持たないものはない。だが、その良心をなくしてしまう原因は、斧と木の關係に似ている。毎日それを伐り倒してゆけば、どうして美しい状態を保ち得ようか。幸いに日夜生命力に促されて、明け方には清らかな心が芽生えてくるが、善を好み悪を憎む心が人とうんとかけ離れてしまふのは、昼間の行為がその良心の芽を消滅させてしまふからである。これをくり返すと、夜のおだやかな気も、良心の芽をよび覚まし保つことができなくなる。そうなるともはや禽獸と変りがない。人はその禽獸と変りない姿をみて、人間にはもともと善を行う素質（才）がないのだと思うかも知れないが、どうしてそれが人間本来の姿（情）だろうか。そういうわけで正しく養えばどんなものでも生長し、養い方を間違えらるとどんなものでも消滅する。孔子も『しつかり持つていれば有るけ

れども、放つと無くなつてしまふ。出入にも決つた時がなく、その居場所もわからない。』という言葉があるが、これは心のことを言つたものに違いない。』と言つていたのである。」

孟子はこの話の中でも、「性、情、才、心」を緊密に関連させて使用しており、その性善説がこれらの語の整合性によつて成り立っていることを示している。最後に『詩経』や孔子の言を引用してお墨付きにするのも、この種の話を手元に納得させる為の常套手段なのである。

三 荀子の性悪説

『荀子』「性悪篇第二十三」の前半を段落毎に追ひながら、語義の解釈を中心に、その神髓に肉迫してみたい。特に、『孟子』の引用文については、前章の内容と比較対照しつつ整合性を図つていく。

荀子の思惟方法は総じて弁証法的である。殊にその性悪論は、人間の本性（正）を悪と観じ（反）、師法の教化によつて止揚を図る（合）、見事な弁証法論理であるといえよう。

「人間の本性は悪であつて、その善なるものは作為されたものである。いま、人の性は、生れながらにして利益を好む傾向がある。それにそのまま順つて行動するために、争奪が生じて辞讓が亡ぶ。生れながらにして嫉み憎む傾向がある。これにそのまま順つて行動するために残賊が生じて忠信が亡びてしまふ。生れながらにして耳目の欲があり美声美色を好む傾向があり、これにそのまま順うために淫乱が生じて礼儀文理が亡びてしまふ。そうであるならば、人をその本性本情のままに振る舞わせると、必ず争奪の糸口を開き分限

を犯し条理を逸することになって、ついには混乱状態に陥つてしまふことになる。そこで必ず師法の教化や礼義の教導を受けるようにして、他人と譲り合い条理に叶い平和にまとまる世を作り出すようにしなければならぬ。このように考えてみると、人の性が悪なることは明白であり、その善なるものは作為されたものなのである。」

有名な冒頭の文である。「人之性悪、其善者偽也」の「偽」とは、楊倞注に、人と為の会意文字であるとし、後天的努力行為をいう。「性」と「情」については、正名篇に「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之応也（性は天から与えられた生れつきである。情は性の本質である。欲望は情の反応である）」と定義している。但し、荀子は「性」と「情」を、上文にも見られるように、必ずしも常に厳密に区別して用いているわけではない。

孟子は富国強兵策を至上とする乱世にあつて、梁の恵王と会見した際、仁義の重要性を説き王道政治を主張した。逆に「利（物質欲）」は乱の始めとして、それを好む弊害を強調し、完全に否定し去つていく。孟子が実情に疎い観念論者として世人に敬遠された所以である。しかし、この論理はその観念性ゆえに却つて人に理解され易く、後世に多くの賛同者を得る。司馬遷などは定めしその蒿矢と言つてよいだろう。「孟荀列伝」の冒頭、彼は『孟子』の上記のくだりを読むと、書を閉じて慨嘆おくあたわざるものがあつたと述懐しているのである。

一方、荀子の場合には、争奪を生ずるものになるのが「利」であることを認める点は同じであるが、孟子のように有無を言わず利欲心を禁止しようとするのではなく、それが人間の本性に由来する所以を説き、放縱に任せず師法の化、礼義の道によって防止策を講ずべ

きをくり返し説く点が真骨頂なのである。これを唯物論的思惟と称するとすれば、両者の間にはこれだけの遙庭が横たわっているのだ。

〔故に柸木（曲つた木）は必ず矯木（たみぎ）を使つたり火に当てて矯め直すことによつて始めて鋭利となり、鈍刀は必ず砥石で磨くことによつて始めて鋭利となる。いま、人の本性も悪であるから、必ず師法の化を待つて始めて正され、礼義の教導を得て始めて治まるのである。従つてもし人に師法の化がなかつたならば邪悪は正されず、暴乱は治まらない。昔、聖王は人の性が悪であるため、邪悪が正されず暴乱は治まらぬと考へた。そこで礼義を起し法度を制して、人の性を矯正修飾して正し、訓育教化して善導し、人々をして平治を求め道に合致せしめるようにしたのである。現代、人は、師法に教化され学問に習熟し礼義に従つて行動する者を君子と称し、性情の赴くまま勝手放題をし礼義に違ふ者を小人と称す。この事から考へると、人の性が悪であることは明らかであり、その善なるものは人為的努力の結果なのである。〕

人口に脛炙した「出藍の誉」が象徴するように、荀子の思想最大の特長は、教学による人間成長と人間行為の規範である礼法の遵守という二本柱を中核とした後天的修為の必要性を力説したところにある。人は外的秩序と調和しつつ内的向上心を持ち続けて生きるものだとする彼の人間観の根底に、我々は限りない人間肯定・人間に對する信頼感が横たわっているのを看取しなければならないであろう。

二章冒頭に示した如く、荀子は性悪論の展開に當つて「柸木」を例えにする。その矯正作用、つまり師法の教化や礼義の教導の必要性を強調するための論理的必然によるものであるが、片や孟子の方

は「直木」であるから矯正の手を加える必要がない。必要がないどころか性善論の立場から言えば作為（「戕賊」「勢」「鏢」）こそ最も忌むべきことであつた。本来の姿をひたすら把持し、外的作用「偽」を断乎排斥するのが孟子の考え方の基調である。

〔孟子曰く、人の学ぶは、其の性善なればなりと。（楊曰く、孟子の言うところは、人の学ぶことあるは適^{たま}其の天性の善の成す所以にして矯に非ざるなりと。告子と論ずるところのものはなり。）曰く、是れ然らず。是れ人の性を知るに及ばず、人の性・偽の分を察せざるものなり。凡そ性は、天の就^なせるなり。学ぶべからず、事（努力して身につける）とすべからず。礼義は、聖人の生ずる所なり。人の学びて能くするところ、事として成るところのものなり。学ぶべからず、事とすべからずして人に在るもの、之を性と謂ふ。（顧曰く、「而在人者」の「而」は、疑ふらくは当に「之」に作るべし。「人」は疑ふらくは当に「天」に作るべし。学びて能くすべく、事として成るべく、「之在人者」、之を偽と謂ふと対文たり。）学びて能くすべく、事として成るべく、之の人に在る者、之を偽と謂ふ。是れ性・偽の分なり。〕

荀子は、孟子の「人之学者、其性善。」という文をどこから引用してきたのか定かでない。また、楊注の「与告子所論者是也。」も現本『孟子』で見る限り、どの条文を指しているのか判然としない。ただ、荀子がこれを孟子の諸論説を総体化し概括して言ったとすれば、思い当る箇条がないでもない。

例えば「公孫丑上篇」の、「今、乍ち孺子の将に井に入らんとするを見れば、皆怵^{おそ}惕^{おそ}惻^{あは}隱^{あは}の心あり」は、「四端説」を導く有名なエピソードであるが、人間には本来的に他人の不幸を黙って見過せな

い慈愛の心「仁之端」が備わっていて、本能的に救助の行動に出るものだと主張する。「学者」の字にかこつけていえば、人間は本能的に「是非之心」すなわち是非善悪の判断をする知識を学ぶ気持「智之端」が備わっているということになるうか。

また、「尽心上篇」の「良知良能説」も、人間の本能と「学ぶ」ことについて説明しようとしたものである。「人の学ばずして能くする所のものは、其の良能なり。慮^{おも}らずして知る所のものは、其の良知なり。孩提^{がいて}の童も其の親を愛することを知らざるものなく、其の長ずるに及んでは、其の兄を敬することを知らざるものなし。親に親しむは仁なり。長を敬するは義なり。他なし、之を天下に達するのみ。」

これら「四端説」「良知良能説」は、孟子の主観的観念論を証明して余りあるものがあるが、同時に我々はもう一点、彼の思惟論理がすべからく演繹法であることを押さえておかねばならない。儒家思想のスローガン「修身齐家治国平天下」が典型的に示すように、孟子はかしこで「火の始めて燃え、泉の始めて達するが如く、拡充して四海を保んず」と言い、ここで「他なし、之を天下に達するのみ」という。

荀子が帰納法を駆使してその文章論理を構成していることと考え合せるとき、我々はここにも両者の際立った対照があることに気がかされるのである。

さて、孟子の説「人之学者、其性善」の内容が上述の如きものであるとすれば、荀子の批判も無理なく解釈することができる。一つは、孟子の人間の性についての理解は甚だ不十分であるということ。二つめは、孟子は人間の性と偽の区別について殆んど考察を加えて

いないということ。荀子の目から見ると、四端（仁義礼智）とか良知良能などの観念語をとってつけたような孟子の性概念およびそれからくり出される性論は到底納得し難いものであったろうし、「人間が学ぶのは、その本性が善だからだ」などという粗略・杜撰な説法は、先天的性と後天的偽を区別し分析的・帰納的に論を展開していく荀子の頭では到底肯定できるものではなかったのである。

（蛇足。荀子が孟子の言を非^そつて、「不^そ及^そ知^そ人之性」「不^そ察^そ乎人之性偽之分」といったことに注意すべきである。多くの先学者がこの箇所を「不及解」また「不察乎」だったかと疑いたくなる節がみられるので。ついでに、次の段落に出てくる「若是則過矣」も「あやまつ」と訓ずると誤ってしまうことを指摘しておく。）

「今、人の性、目は以て見るべく、耳は以て聴くべし。夫れ以て見るべきの明は目を離れず、以て聴くべきの聰は耳を離れず。目の明なるもの耳の聰なるもの、学ぶべからざること明らかなり。

孟子曰く、「今、人の性は善なるも、はた皆その性を失喪するが故に：なり」と。（楊曰く、孟子の言ふところは、本性を失喪す、故に悪なりとなり。啓雄按ずるに、楊注に拠れば、「故に悪なり」、正文は故の下に一の悪の字を奪するに似たり。）曰く、是の若くんば則ち過ぎたり。今、人の性、生れながらにして其の朴を離れ、其の資を離れ、必ず失ひて之を喪ふ。此を用て之を觀れば、然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。」

「性」は天与のものであり、「学ぶ」とか「事とする」対象にはならない。一方、「偽」は後天的努力の結果身に付くもの、即ち「学び」「事とする」ものである。前者の実体が「目明而耳聰」であり、後者の実体が「礼義」である。

孟子曰くの原文「今人之性善、將皆失喪其性故也」について、楊偉は「故」の下に「悪」の字を入れるべしといい、梁啓雄もそれを支持する。しかし、その見解はやや短絡の誹りを免れないであろう。なぜならば、第一に、ここで荀子は孟子のいう「善の喪失」と自分の考える「善の喪失」の違いを説明するためにこの一文を引用したこと。第二に、もしここに「悪」の字を挿入して「……故悪也」とすれば、一見単純明快なようだが、論理の帰着するところは、「其の善なる性を喪失した」揚句、「人の性は悪なり」となり、孟子の持論に真向対立してしまうことになる。孟子がそんな単純な論理の破綻を犯すはずはないし、荀子がそんな幼稚な我田引水策を弄するはずもない。ではこの故の下にどのような語を補えば孟子の主張を矛盾なく説明する文になるだろうか。実はそれを追究することが、とりも直さず荀子が孟子を引用した意図を解明することと大いに関わってくるのである。

二章でとりあげた『孟子』「牛山の木」の話はこうであった。かつて緑一色の美しい山であった牛山も、斧斤が入り牛羊が放牧されて、今ではみるかげもない秃山に化してしまった。人間もこれと同じで、本来身に備わっていた良心（仁義之心）が、日々の営為の間に捨て去られ（放）、消滅（枯）してゆく。その結果は禽獣の世界と変らぬ状態になってしまう。だが、これは決して本性（才や情）のなせる業ではないのだ。

では、どのようにすればそのような状態に陥ることが防止できるか。それはこの善なる性を正しく養うことである。つまり、それをしっかりと育て上げ、握って放さぬことである。

もう一例、「告子上篇」の文を引用しておこう。

「孟子曰く、仁は人の心なり。義は人の路なり。其の路を捨てて由らず、其の心を放ちて求むるを知らず。哀しいかな。人は鶏犬の放たるるあれば、則ち之を求むるを知るも、放心ありて求むるを知らず。学問の道は他なし。其の放心を求むるのみ。」

以上にみる通り、孟子は、とかく人間は良心（善なる性）を放ち（喪失）していながらそのことに気がつかないもので、故に、それをしっかり握って放さず且つそれを正しく養わねばならぬと説いているのである。従ってこの場合、「故」の下には省略符号を入れて、だから、その、ムニヤムニヤと口ごもってしまったとみなすのが、よりベターではないだろうか。

いかに著名な注釈家の注といえども、それを無批判に受けられると、時にとんでもない誤解に導かれる危険が潜んでいる。前条の「而在人者」の顧注もついでに検証しておく。もし顧注に従えば、この文は「之在天者、謂之性（之の天にある者、これを性といふ）」となる。??? ここはむしろ下文の「之在人者」の方を上文に合せて「而在人者」に直す方がよろしい。原文を熟察せず、徒らに形式面（この場合は「対文」）に捉われるからこのようなつまらぬミスを引き起すのである。

このような孟子の考え方を批判して荀子は言う。「若是則過矣（このようなのは言いすぎである——その意味で、「あやまち」である。）」先に「不及知」といい、ここで「過矣」という。明らかに孔子の「過不及」即ち「中庸」の思想を踏まえての言である。孟子の考え方は「不及（不十分）」であったり「過（やりすぎ）」であって、自説こそ「中庸」を得た正説だと豪語しているのである。

いま、人の性というものは、生れた途端に、その「朴・資（楊注

は質・材。即ち原質、原版。）」部分が遊離してそのまま失くなってしまふものなのだ。孟子のいうように、善なる性すべてを失うのではなく、その「天性部分」を切り離し喪失して「性」とは無関係となる。この「天性部分」に、善悪どちらかの形容を冠せよというならば、それは「善」としかいいようのないものである。

「いわゆる「性は善なり」というとき、その原質に密着したもののそのものを美わしとし、その原版にくつついたものそのものを利（すなわち善）とするのである。」

「資朴（天性部分）」そのものを美とみなし、「心意（ものごとを考へること）」そのものを善とみなすということは、ちょうど物を見る能力「明」が目により即自的であり、物音を聞く能力「聰」が耳により即自的であることと同じである。だから「目明而耳聰」と表現して、それらが善悪の判断以前の存在であることを述べ、耳目の欲などの「性情」と區別したのである。」

この原文「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。」が性悪説中最大のポイントであり、且つ最も難解な部分でもある。いま、上述のように解釈してみたが、もとより100%の確信はない。ただ、このように解釈すれば、孟子の説との違いも鮮明になり、何よりも荀子の論の辻褄が合うことは保証できる。

「今、人の性、飢うれば飽かんことを欲し、寒ゆれば煖かならんことを欲し、勞すれば休まんと欲す。此れ人の情性なり。今、人飢うるに、長を見て敢て先に食せざるものは、將に譲らんとする所あればなり。夫れ、子の父に譲り、弟の兄に譲る。子の父に代り、弟

の兄に代る——此の二つの行ひは、皆性に反し情に悖るものなり。然れども孝子の道、礼義の文理なり。故に情性に順へば則ち辞讓せず、辞讓すれば則ち情性に悖るなり。此を用て之を觀れば、然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。其の善なるものは偽なり。」

「用此觀之、人之性惡明矣、其善者偽也。」なる文を、荀子は性惡說前半のみでのべ九回、冒頭の一文を含めると何と十回もくり返し、ダメを押している。この執着心！この説得力！何よりもその揺るぎなき自信に脱帽するばかりである。

荀子はこのあと、礼義が聖人の偽に生ずること、それは恰も器が工人の手になるのと同じであることを述べる。また、人間の種々の欲望が自然発生的に人の情性より起るといい、「性」の放縱を「偽」によつてコントロールすべきことを主張してやまない。

荀子によれば、人間がさまざまな善を為そうとするのも、もとはといえば性が悪なるが為である。美人になりたい、金持になりたいと願うのは、もとが不美人であり貧乏人だからである。そこで野放図な性の發散を防ぐために、人間は礼義を身につけることから始めねばならないのだ。

以下、性善說の批判を通して自說の優位性・正当性を開陳する段落を抄出して、本章のしめくりとしよう。

「孟子曰く「人の性は善なり」と。曰く、是れ然らず。凡そ古今天下のいはゆる善なるものは正理（正しい道理）平治なり。いはゆる悪なるものは偏險悖乱なり。是れ善・悪の分なるのみ。今、誠に人の性もとより正理平治なるを以てせんか、則ちまたいづくんぞ聖王を用ひ、いづくんぞ礼義を用ひんや。聖王・礼義ありと雖も、はた曷ぞ正理平治に加へんや。今、然らず、人の性は悪なり。故にむ

かし聖人は人の性悪なるを以て、偏險にして正されず、悖乱なるも治まらずと為す。故に之が為に君上の勢を立てて以て之に臨み、礼義を明らかにして以て之を化し、法正を起して以て之を治め、刑罰を重くして以て之を禁じ、天下をして皆治に出で、善に合せしむ。是れ聖王の治にして礼義の化なり。今もし試みに君上の勢を去り、礼義の化無からしめ、法正の治を去り、刑罰の禁を無からしめ、倚ちて天下の民人の相与にするを觀んか。是の如くんば則ちかの強者は弱を害ひて之を奪ひ、衆者は寡を暴して之を誹（おしつぶ）す。天下の悖乱して相亡ぶこと頃くを待たず。用此觀之、然則人之性惡明矣、其善者偽也。」

孔子をはじめとする儒家思想の最大の特徴は「親親主義」である。換言すれば、その思考は個人主義的・家族中心主義的側面が濃厚で、視野が狭い。これに反して、荀子の、そしてその流れを汲むと目される法家の思想家たちは、視野が広く、常に社会性の観点を堅持することを特長とする。

右の文章など、その面目躍如たるものがある。個人の性は、そのまま社会全体の性でもある。もし、個人の性を善とみなすならば、社会全体の性も善なるものとみなさねばならない。然るに、実態はどうか。

これで明らかなように、荀子は人の性を悪と断ずるとき、すでにその眼は社会の性の悪なる状態に注がれている。そして大切なことは、ではどうすればその悪なる状態が正されるかと、常に変革の姿勢でものごとを考え手段を講じていこうとしていくことである。

他方、孟子の場合は、世の本性も善美なるものと解釈し、世の混乱を救うにはその善なるものを手離さぬようにすればよいと考える。

勢い、現実に対して観念的になり、ものごとくに処して保守的になる。孟子が当時の人々に敬遠された所以である。

「故に善く古を言ふ者は必ず今に節（験）あり、善く天を言ふ者は必ず人に徴あるべし。凡そ論なる者は、其の弁合あり、符験あるを貴ぶ。故に坐して之を言はば、起ちて設く（実践す）べく、張りて施行すべし。今、孟子曰く、「人の性は善なり」と。弁合・符験無く、坐して之を言ふも、起ちて設くべからず、張りて施行すべからず。豈に過つこと甚しからざらんや。故に、性善なれば則ち聖王を去り、礼義を息めん。性悪なれば則ち聖王に与し、礼義を貴ばん。故に槩括（矯め木）の生ずるは栲木の為なり。繩墨の起るは直ならざるがためなり。君上を立て、礼義を明らかにするは性悪なるがためなり。用此觀之、然則人之性悪明矣、其善者偽也。」

およそ「論」という以上は、論拠があり論理があり論証がなされなければならぬ。そして、より重要なことは、その論が実践に移されて実効力を持つことである。孟子の論には、それらすべてがない。

筆者がこれまで孟子について評論してきたことを、現代用語こそ使っていないが、荀子はここで集約して代弁してくれている。

むすびにかえて

人間の目が、物の形状を単に視覚的に捉えたり識別したりする能力を持つことと、見分けた上でより美しいものを見たいと欲求する性向を持つこととは、自ら別次元のことである。荀子が「性」を論ずる場合、前者は目の天与の性即ち原質部分の荷う本能として認め

つつも、初期の段階で喪失されたのみなし、除外して考える。それはすばらしい能力であることに間違いないから、もし善・悪の語で表現しようとするれば、いうまでもなく「善」である。後者の、目で見分けた上で意識化され選択されて欲望という形で外部に表出されたもの、それを「性」論の対象とし「悪」と判定するのである。耳が妙音を好むこと然り、口が美味を好むこと然り、肉体が安逸を好むこと然り。

孟子の「性」論を分析してみると、まず中核に静的「性」があり、その周囲を動的「情」がとりまいている。脇には「才（本能・能力）」が控えていて「情」が発動する際に推進役を果す。これらを統括するのが「心」であるが、すべて善なるものであるから良「心」と称する。

孟子の場合は、いくつかの用語を使いわけていても、「善」一元論であるから理解しやすいが、荀子の「性二層論」は極めて難解で（現時点でも一抹の不安を残すが）、全容を矛盾なく解明するまでにかなりの時間と労力を要した。疑問点が解きほぐされ、荀子の真意に近づくにつれて、その偉大さもますます偉大となって眼前に迫ってくる思いがした。

筆者は荀子の思想を、客観的観念論と唯物論が相半ばするものとする。後世、恰も孟子のよきライバル的存在として取り扱われる傾向があるが、孟子は到底比肩されるような相手ではなく、荀子が当時にあつても一等地を抜く存在であつたことは司馬遷も保証するところである。

注

- 1 齊の孟嘗君、魏の信陵君、後出の齊の春申君と共に四君子の一。
 2 老子に「聰明深察而近於死者、好譏人者也。博弁広大危其身者、発人之悪者也」と酷評された孔子であったが(『史記』「孔子世家」)、宋の司馬桓魋かんたいに殺されかけた事件(『論語』「述而篇」)、匡人きやうびんに取り囲まれた事件(『子罕篇』)、それにこの「陳蔡の厄」はつとに有名である。
 3 滕の文王が大国齊・楚に対処する方策を尋ねた。孟子は、昔、周の文王の祖父大王が狄人の侵害を避け、邠から岐山の麓に移り住み、人民に仁君と仰がれた故事を話し、暗に遷都をすすめた(『孟子』「梁恵王下」)。
 4 殷初の宰相。湯王を助けて夏の桀王を討ち、海内を平定した。
 5 春秋、虞の人。楚の鄙人の間にあつた奚を秦の穆公は五穀羊皮を以て購ひ、用いて相とし、七年にして覇者となつた。五穀大夫と称された。
 6 春秋時代、齊の靈公・莊公・景公に仕え、名宰相として、鄭の子産、晋の叔向、呉の季札、衛の遽伯玉などと並び称される。「晏子の御」「晏子の高節」「晏子の狐裘」など数々のエピソードがある。著書『晏子春秋』
 7 春秋時代、「管鮑の交わり」の後、齊の宰相となつて内外政策を推進、諸侯の信頼を得て桓公を中原の覇者となした。著書『管子』は法・道家の諸説が入り交っているが、首章の「衣食足りて榮辱を知る」はその唯物論的立場を伺わせる。
 8 本論では言及できないが、「性」「心」「天」「命」に関連する他の条文を掲げておく。
 ・孟子曰、尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。夭寿不貳、修身以俟之、所以立命也。(『尽心上』)
 ・孟子曰、形色、天性也。惟聖人然後可以踐形。(『尽心上』)
 ・孟子曰、広土衆民、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、仁義礼智、根於心。其生色也、睟然見於面、盎於背、施於四体、四体不言而喻。(『尽心上』)
 ・孟子曰、堯舜性之也。湯武身之也。五霸假之也。久假而不帰、悪知其

非有也。(『尽心上』)
 ・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、性也。有命焉。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、命也。有性焉。君子不謂命也。(『尽心下』)

参考文献

- 『史記』司馬遷 中華書局
 『論語集註』『孟子集註』簡野道明補註 明治書院
 『荀子簡釈』梁啓雄 中華書局
 『荀子簡注』章詩同注 上海人民出版社
 『中国哲学史研究』重沢俊郎著 法律文化社
 『中国歴史に生きる思想』重沢俊郎著 日中出版
 『荀況とその周辺』重沢俊郎著『唯物論』第2号所収 汐文社
 『論語』孟子・荀子・礼記』中国古典文学大系3 平凡社
 『孟子』金谷治著 中国古典選 朝日新聞社
 『孟子』渡辺卓著 中国古典新書 明德出版社
 『荀子』木全徳雄著 中国古典新書 明德出版社
 『荀子』藤井専英著 新釈漢文大系 明治書院
 『史記』野口定雄訳 中国古典文学大系11 平凡社
 『荀子新論』方爾加著 中国和平出版社
 『中国歴史思想史』姜国柱著 天津出版社
 『孟子全解』島田鈞一著 有精堂出版部