

孟子性善説の可能性と限界

橋本敬司

(一) はじめに

「六經皆我註脚」〔陸九淵集〕卷34と看破し、經書の絶對性を否定し、「心即理」・「千古不磨の心」に説き至り、独自の心学を展開した宋代の儒者陸象山は、「先生之學亦有所受乎」(同上卷35)の問いに、「因讀孟子而自得之」と答え、自らの学問の淵源を孟子に在りと率直に吐露していた。

また、明代の王陽明は、朱子・朱子学の呪縛から自己を解放するために「心即理」「知行合一」を説き、終に「我此良知二字、實千古聖聖相傳一點滴骨血也」〔王陽明全集〕年譜として、良知による朱子を越えた新たな世界観を展開するに

至る。ところが、この新たな世界観を支えていたものは、やはり孟子の「良知・良能」及び性善説の考えだったのである。

一方陸象山の論敵であった朱子もまた、陸象山の死に臨み「可惜死了告子」〔朱子語類〕卷124と言って、自らを孟子に準え、その学を継ぐ者としての確信が読み取れるように、孟子に学び、それを基盤にしつつ発展させて新たに論理を構築し、独自の世界観を展開させたのであった。^①

象山、陽明、朱子それぞれが独自の世界観を構築していく過程で、その核心となり、思想的的営みに影響を与え続けていたのは、他ならぬ孟子思想であった。では何故、孟子思想は後世儒者に影響を与え続け、また古今を貫く思想としてのの

孟子性善説の可能性と限界 (橋本)

生命力を保ち続けることができたのか、その思想の真の意味即ち思想的価値は一体何であつたのか。これを説明することなく、陸象山、朱子、王陽明を論じることができない。

小論は、孟子思想の核心であり、後世儒者に影響を与え続けた性善説の真の意味を説明して、孟子が孔子の思想をどのように継承し発展させたのか、また心学者として後世にどのような思想的可能性の地平を拓いたのか、思想史の中で果たした孟子性善説の可能性と限界について論じるものである。

(二) 孟子の眼差し

一 君子・小人の分離から人へ―孔子の相対化―

孟子は、「吾未能有行焉、乃所願、則學孔子也」(公孫丑上)と、孔子をこそ学びたいとしながらも、「予未得爲孔子徒也、予私淑諸人也」(離婁下)として、孔子に私淑する外ない我が身の不幸を嘆くしかなかったところに、孟子が孔子を絶

対化せざるをえない心理的背景があつた。この心理は、孔子を聖人に祭り上げた弟子達の思いに通じ、「自有生民以來、未有孔子也」(公孫丑上)、あるいは「孔子聖之時者也、孔子之謂集大成」(萬章下)と、有史以来未だ會て存在しなかつた人物即ち聖人の中の聖人として孔子を聖化し絶対化している。しかしながら、孟子の思想家としての逞しさは、心理的には絶対化した孔子を、自らの新たな思想を構築することで相対化し、それを乗り越えたことに表れている。では孟子はどのように孔子を批判し克服していったのであろうか。

それは、「由孔子而來至於今、百有餘歲、去聖人之世、若此其未遠也。近聖人之居、若此其甚也。然而無有乎爾、則亦無有乎爾」(盡心下)と、我こそが孔子の遺風を継ぐ者だとの確信から始まり、「楊墨之道不息、孔子之道不著。是邪說誣民、充塞仁義也。……能言距楊墨者、聖人之徒也」(滕文公下)と述べ、聖人の学徒として、楊墨の学を排斥し孔子の道を世界に向けて明らかにしてゆかねばならないとする使命感であつ

た。この確信に裏付けられた使命感を精神的支柱としていたからこそ、孟子は孔子の思想を独自の方法で継承し発展させることができたのである。

さて、孔子が人を君子と小人の二つの範疇に類型化して捉えていたことは、前稿で詳しく論じた。孟子もこの考えをうけて「君子犯義、小人犯刑」(離婁上)と、君子・小人という孔子に拠って既に価値判断され、概念規定された言葉を用いている。また「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之、君子存之」(離婁下)とあるように、人を庶民と君子に分けて捉えてもいる。しかし、「君子之澤、五世而斬、小人之澤、五世而斬」(同上)と、君子も小人と同様に五世代も隔てたならその影響力は絶えてしまう、と言われるに至っては、孟子の中では、君子は既に絶対的存在ではなく小人と同様に時間が経てば忘れ去られる存在として、同じ地平に引き下ろされている。つまり、孟子において、君子と小人といった厳密な分類は現実的な意味を既に失っていたのである。

孟子性善説の可能性と限界 (橋本)

また、「古之君子、過則改之、今之君子、過則順之」(公孫丑上)と、孟子においては、古と今という歴史の変遷によって、君子そのものの意味合いが大きく転換されてしまっており、君子は「君子」という一つの概念では一括できなくなっていた。これもまた、君子の相対化に外ならない。

「孟子」において、小人の用例は僅かに十例程度しか見られないように、孟子は既に倫理的に負の価値を付与された語ではなく前出の「庶民」あるいは「庶人」などの語を用いて君子に対応させている。また、「庶民」以外には「君子所以異於人者、以其存心也」(離婁下)と、君子と「人」とを対比させた言葉もある。更には「百姓」などの語が用いられ、いづれも人を道徳的に意味付けられ価値化される以前のゼロレベルにおいて捉えようとする孟子の眼差しが表れている。

いづれにせよ、孔子によって意味付けられ価値付けられた君子・小人の対比及び分類が、孟子の思索においては、必ずしも絶対的なものではなくなっている。君子と小人の間には

ゆるやかな即ち相対的差異があるに過ぎないのである。^④

孔子によって明確にされた君子と小人の厳然たる區別を相対化したことは、孟子が、孔子の学を学びながらもそれを絶対化せず、一定の距離を置いて捉え相対化したことを意味している。では孟子の眼差しは一体何に向けられたのであろうか。「人不足與適也」・「人之易其言也、無責耳矣」・「人之患在好爲人師」(以上離婁上)「人之所以異於禽獸者幾希」(離婁下)などの語に明らかのように、人を主語に立てた多くの言説から、孟子がその眼差しを常に人そのものに向け、人を人として一括し哲学的思索の対象として相対化し、客観的に捉えようとしたことが読み取れる。

また、「言非禮義、謂之自暴也。吾身不能居仁由義、謂之自棄也」(離婁上)、「君子深造之以道、欲其自得之也」、あるいは、離婁下の「自暴・自棄・自得」、更に「自賊」(公孫丑上)など、「自」即ち「みずから」の立場を重視した語が見いだされる。この繰り返される「自」に読み取れることは、孟子が

他ならぬ自己の存在に対して厳しく哲学的眼差しを向けていたということである。このように、人を主題化してこれに対する思索を深め、自己を厳しく見つめて人の存在に迫ったところに、孔子の思想を發展的に継承した孟子の哲学者としての獨創性がある。では孟子が捉えた人とは自己とはどのような存在でありどのように意味付けられていたのか、つまり孟子は人及び自己をどのような位相において捉えていたのであろうか。それは、人を性の位相において捉えるものであった。では次に、孟子性善説に焦点をあてよう。

二 性善説—万人平等の地平—

『論語』には僅かに「性相近也」(陽貨)とだけ記され、また「夫子之言性與天道、不可得而聞也」(公治長)と子貢に嘆かせた孔子の人を見凝める眼差しは、現実の生活者である人を君子と小人とに類型化することに止まっていた。ところが、孟子の人を見凝める眼差しは、「孟子道性善」(滕文公上)と評されるように、現実の人間存在を支えるその根拠である性

にこそ向けられていたのである。

この孟子性善説の内実は、告子上篇に記載された告子との議論の中で明らかにされた、孟子が、「以人性爲仁義」（告子上）として告子に異を唱え、性は単なる生理的生まれつきではなく、その本質は倫理的価値を備えた仁義に外ならない、と説いたところにある。「君子所性、仁義禮智根於心」（盡心上）と説いていた孟子にとつて、所謂君子が考える性とは、心に根拠をもつ仁義禮智に外ならなかつた。「乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也。……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。」（告子上）と言われるように、ここでは孟子は「惻隱・羞惡・恭敬・是非」の心を、そのまま仁義禮智として定義している。この仁義禮智は、人が外面から即ち後天的に学習によつて身につけたものではなく、生まれながら先天的に固有しているもの

孟子性善説の可能性と限界（橋本）

ある、と説くところに、仁義禮智という倫理性において、人の本性を見極めようとする孟子の人間観を窺うことができる。孟子において、人は先天的に倫理的価値を備えているからこそ善なる存在であつたのである。

このように倫理的道德的価値を付与された人は、従つて、本来善である自らの性のままに生きさえすればそれでよかつたのである^⑤。だからこそ、「堯舜、性者也、湯武、反之也」（盡心下）と、聖人堯舜は、性のままに生き、湯武は、性に回歸し本来の性を取り戻すことができたと言っているように、性のままに生きることが堯舜のような聖人であるとされた。

「孟子道性善、言必稱堯舜」（滕文公上）と評される所以である。従つて孟子は、「聖人、人倫之至也」（離婁上）と聖人を規定し、聖人は、人間社会における倫理道德の究極の体現者であり、自己に備わつた善なる性のままに現実世界を生き抜いた理想的人間の典型だったのである。

孟子はまた、聖人に関して次の言葉を残していた。「舜人

也、我亦人也」、「堯舜與人同耳」(離婁下)、「聖人與我同類者」

(告子上)、「曹交問曰、人皆可以爲堯舜、有諸。孟子曰、然」

(告子下)。これらの言葉は、堯舜といった聖人が決して人を

超越した存在ではなく、人と同じ地平に立つ存在であること

を強調したものである。無論これはある意味では聖人の祭り

さげではあるが、孟子の哲学的眼差しは、現実社会における

個々人の差異を相対化あるいは無化し、人間存在を道徳的価

値を備えた性の位相において捉えることで、聖人を絶対化す

ることなく、聖人をも含めた全ての人々を平等の地平に立た

せるものであった。言い換えれば、孟子は、人は生まれた瞬

間には皆等しく聖人であると考えていたのである。^⑥つまり、

孔子のように現存する人を社会的位相で厳しく見詰め類型化

するのではなく、人の本質をその存在の根拠である性の位相

で捉える眼差しは、性が善であるか悪であるかあるいは無善

無不善であるか更には善悪混在であるといった主義主張の相

違に拘わらず、人間存在を平等の地平において捉えようとす

るものであった。^⑦孔子及びその弟子達によって閉ざされた聖

人と人との回路を再び開こうとする思いが、性に関する議論

を引き起こさせたのである。性善説、性悪説あるいは性無善

無不善説といった説の相違は、従って人と聖人の間に開かれ

た回路の相違に外ならない。ただ孟子は、倫理性を本性とし

それを善と規定する回路を人と聖人の間に開いたのである。^⑧

これはまた、天を人から分離しその回路を閉ざす方向に向か

っていた孔子の天人分離の思想を、再び天人合一の思想に引

き戻し天と人との回路を再開するものであった。

三 心について―聖人として生きる

さて、このように仁義という倫理的価値を本質とするがゆ

えに善と規定される性のレベルにおいて、君子と小人の差異

が還元された新たな存在である人を、孟子は現実的にはそ

の性の実現形態である心の位相において捉えていた。以下、

孟子の説く心についてみてゆきたい。

自らに備わった性のままに生きることを説いた孟子は、

「大人者、不失其赤子之心者也」（離婁下）と、赤子の心を失うことなくそのままに生きることが立派な人物であることを説く。この「赤子之心」は、また、「人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有惻隱之心。……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」（公孫丑上）とあるように、「人に忍びざるの心」とも言われる。ここで注意しなければならない表現は、先の告子篇でも述べられていた「人皆有」の「皆」の一字である。孟子は、「人に忍びざるの心」が「全て」の人に備わっていると言う。井戸に落ちそうになっている子供を見て、間髪を入れず沸き上がってくる「惻隱の心」である「人に忍びざるの心」が、この世に存在する全ての人々に普遍的に備わっている。また孟子は、この惻隱の心に加えて「羞惡・辭讓・是非の心」が備わっているのが

孟子性善説の可能性と限界（橋本）

人であり、それらの心はそれぞれ仁義礼智の表れであると説く。つまり、孟子においては、この仁義礼智という道徳性に裏打ちされた「人に忍びざるの心」が、全ての人の「人」としての存在をその根本において支えていたのであった。「聖人與我同類者。……聖人先得我心之所同然耳」（告子上）と、聖人と我即ち人とを同類の者として結び付ける回路は、正しくこの仁義禮智を核とする「人に忍びざるの心」に外ならなかった。天から与えられた生まれつきである性の位相のみならず、性を拡充して生きて行く「人に忍びざるの心」の位相においても、万人の共通性と平等性、そして聖人と人の回路の回復とを、孟子は視野に入れていたのである。

先の「四端説」において、「仁・義・礼・智」の端である「惻隱・羞惡・辭讓・是非」の心がひとつでも欠けていれば人ではない、と明言していたように、孟子は、人としての存在理由を、「惻隱・羞惡・辭讓・是非の心」の四様態に見いだしたが、これは即ち「人に忍びざるの心」に外ならない。

「仁義の心」「良心」(告子上)、あるいは「恒心」(滕文上)、「本心」(告子上)とも説かれるこの「人に忍びざるの心」は、勿論性と同様に天に根拠を持ち天と一体のものであった。孟子は「盡其心者、知其性也。知其性則知天矣」(盡心下)として、心と性と天とが一体のものであることを明確に説いた。つまり、心も性も天から全ての人に平等に与えられたものであり、それが人間の本質を形成するとともに、人間存在のアイデンティティでもあった。ここに、天と人が性と心の回路を通じて一体であるとする、孟子の天人合一の思想が明確に表されている。孔子が人を天から分離して人の倫理的立場を強調したことからは、明らかに逆行するものと言っても過言ではあるまい。これに関しては、むしろ天人分離を説いた荀子の方が孔子の方向性をそのままに受け継いだと言えよう。しかし、逆行するかに見える孟子も、やはり天の内在化である性を説き、その展開形態である心を説くことで、むしろ人の立場を主張したのである。性と心の各位相において、人は

本来聖人であるとする人間観は、人間をその存在の根源において救済し、更にその性を拡充して生きてゆく心の自己実現の可能性に向けて勇氣づけるものである。これこそ、愛情を持って人間に注がれる眼差しから生まれた真の意味で人間を救い善に導く新たな人間学であった。

四 学問について―「思い」の哲学

盡心上篇には「形色、天性也。惟聖人然後可以踐形」とあり、聖人と人との相違は、天から与えられた性のままに実践できるかどうかの一点にあると説く。これは、四端を拡充することであるから、次に、性のままに実践し四端を拡充して生きてゆく主体である人の能力が問題になる。そこで孟子は、「良知良能」を説く。「人之所不學而能者、其良能也、所不慮而知者、其良能也。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」(盡心上)と。「良知良能」とは、子供が親を愛し、成長すると兄を敬うように、誰に教えられることも、学ぶことも

思慮を要することもなく、親に親しむ仁、年長者を敬う義を天下に拡充する能力であった。この「良知良能」に自らを委ね自立することで、自らの内なる仁義を世界に拡充し、人はその自己の内なる仁義即ち性のままに現実世界を生き抜くことができる、と孟子は考えたのである。

ところが、人間の現実には、そう単純ではなかった。利益を求め禽獣と変わらぬ程にまで墮落していた人々を、本来の姿である性善に導き回帰させるには、学問が不可欠であった。

孟子は、「學問之道、無他、求其放心而已矣」（告子上）として、放心即ち現実の中で見失われた心を取り戻すこと以外に学問などは無い、と言いつつ切った。これについて、陸象山は「孟子言學問之道求放心、是發明當時人」（『陸九淵集』卷35語録下）と述べて、この孟子の言葉が当時の人々を啓発したとしていたが、果たして本当にそうであろうか。孟子はこのように抽象的に述べるだけで、放心を求める求め方の具体的方法に関しては何も述べてはいない。次の言葉もまた同様で

孟子性善説の可能性と限界（橋本）

ある。「此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此爲大人而已已」（告子上）。天が人に与えた「大なる者」を、自己において確立することが大人としての存在証明なのであると説く。大人とは勿論、天が与えた人間存在の根拠である赤子の心即ち仁義の心を失わず、それを自己において実現している者の謂であつた。仁義禮知という倫理的価値を備えた性のままに生き、赤子の純粹な心をそのままの「人に忍びざるの心」に回帰し、心を養て、大人から聖人へと自己を確立してゆくことがこの言葉に含意されていることは言うまでもない。ところがやはり、具体的にどのような方法でその「大なる者」を確立してゆくかといったことは、一切述べられてはいない。「求則得之、舍則失之、是求有益於得也。求在我者也」（盡心上）と我に内在するものを求めると孟子は言う。しかし、内在する性・心を求める具体的方法については、やはり明示されないままである。

また、孟子は「養心莫善於寡欲」（盡心下）と、心のままに

生きるために欲を少なくする「寡欲」を説いた。孟子にとつて、性本来の在り様から乖離させ、放心の状態を齎す最大の原因は、欲であった。だからこそ、人を性善の地平に立ち返らせ、純粹な心を取り戻させるには、その元凶である欲を少なくしてゆくことが最善の方法であると考えたのである。しかしながら、ここでも孟子は、どのように欲を少なくするか、その具体的方法に関しては何の説明もしていない。

更に、孟子は「我善養吾浩然之氣」(公孫丑上)と説いているが、「何謂浩然之氣」の問いに、「難言也」と答えてよく養っている「浩然の氣」の概念規定さえ明確ではない。従つて、「浩然の氣」をどのように養つてゆくのか、その具体的方法もやはり説かれることはないのである。

孟子の考えた学問の方法として、「求放心」「寡欲」「養氣」の三つが説かれてはいるが、実際どのように実践すればいいのか、その具体的方法論に関しては一切述べられてはいない。このように外面的工夫である学問的方法論の欠如した孟子に

おいて、当然の帰結として重要視されたのは、「心之官則思。思則得之、不思則不得也」(告子上)と述べられていたように、「良知良能」を備えた内面的工夫の主体的実践者である心であった。孟子は「是故誠者、天之道也。思誠者、人之道也」(離婁上)として、心による「思い」の哲学を主張した。

この「思い」は、「自反而縮、雖千萬人、吾往矣」(公孫丑上)と、自らの「縮(誠)」即ち天の道である誠、つまり人間を超越することなく人間に内在しつつ、その存在を支えている根源である誠を思いながら、同時に自己の内なる誠の自己実現に向けて、たとえ自分一人であろうと強く生きてゆくことであつた。この主体性を重視した「思い」の哲学には、人自らがそれぞれの内なる誠を思い続ける以外に、具体的方法は無かつたのである。これは、荀子が学問の重要性を説きその規矩としての礼の重要性を事細かに説くのととは好対照をなしている。いずれにせよ、孟子において、学問の具体的方法論が欠けていたことは、その思想自体が内包する弱点であり、孟

子思想の構造的限界であった。

五 まとめ

以上要するに、孔子が人を君子と小人とに類別し、更に厳しい眼差しによって上智と下愚の移行不可能性を説いたのに反して、孟子は性善説を提唱して、聖人を含めた全ての人を性善の地平において平等な存在として理解しようとしたことが明らかにになった。従って、孟子性善説の意味するところは、仁義禮智という倫理的価値を本質とする性が善であることによって、本来聖人と匹夫匹婦たる百姓の区別はなく、人は皆平等であることが根拠づけられているということ、また全ての人が誠である天の道を心に思い続け人の道を実践することを通して、聖人と同様に自らに備わった性に自らを同一化させ自己を確立することができる、その可能性においても平等である、ということであった。これは、その弟子達によって祭り上げられ人と断絶していた孔子を、相対的に祭り下げその回路を回復したことを意味していたのである。

孟子性善説の可能性と限界 (橋本)

言い換えれば、孟子は性善説を人間把握の根底に据え、この視点から、本性である仁義禮智を自己のアイデンティティとして存在する本来善なる存在である新たなタイプの人間を創造したのである。

このように、人間存在の多様な可能性の中から、人の性を倫理性に限定し、そのあるべき姿の指標として倫理性を選択したことにより、人を平等の地平に解放したのは確かであった。しかし、それは同時に、人を倫理的存在として限定してしまい、倫理性以外の豊かな人間としての可能性を一切排除してしまうことでもあったのである。

性善説を根拠にして、万人の平等性と、聖人と一体化できる可能性を説き、宋代以降の儒者の思索のより所となった孟子ではあったが、聖人との一体化を実現する方法論即ち工夫に関しては、欲を少なくし「放心」を回復するよう説くのみで、どのように実践すればよいのか、その学問の方法論は全く具体的体系を備えていなかったのである。つまり、孟子は、

天の下の人間の平等性に希望を見いだし、性のままに生きる
こと即ち性 \parallel 天を根拠にして自己を確立してゆくことを説いたが、このことが却って、天の權威によつて人間を拘束限定し、人間が人間として自らの力で生き、他ならぬ自らを根拠にして自己を確立してゆく人間の立場を脆弱にする結果を招いてしまった。従つて、人がどのように自己を確立してゆくかといった、「生きる」ことの具体的な方法論が全く欠如してしまつていたのである。孟子の限界、それは、生まれてきた人間を天の地平で捉えただけで、生きてゆく人間を人間の地平で捉えられなかったことである。後に荀子を始め宋代以降の儒者が、孟子の枠組みを継承しつつも、常に工夫を問題にし続けた理由の一端はここにあつたと言えるだろう。

(二) 終わりに

以上論じてきたように、孟子は我こそが孔子を継ぐ者であ

るとの自覚を精神的支柱としていたにも拘らず、その学説は孔子の示した方向とは逆に向かつて展開されたのであつた。

孟子は「人皆」と説いた。この表現に、全ての人を「人」として一括し対象化して捉え、無差別平等の地平で捉える眼差しを見いだすことができる。その性善説は、人を性の地平において全く平等に扱うものであり、性のままに生き抜き放心を取り戻すことで聖人にもなることができるとするものであつた。これは、人々に救いと希望を与える思想であつたと言えよう。そこには勿論、孟子による新たな人間の発見があつたからに外ならない。いずれにせよ、この眼差しが孟子の人間理解の根幹をなしたのであり、孔子の人間理解を一步進めた孟子独自の哲学的思索だったのである。この孟子の眼差しによつて、天に根拠を持ち仁義禮智として道徳的に価値付けられた性を内在する心を備えた新たな人間が創造されたのである。だからこそ、孟子性善説が開いた人間の可能性とその人間観は、宋代明代にまで影響し続けるほどに、儒

教思想において最も重要な核心足り得たのである。

陸象山が「心即理」を説き、その心を「千古不磨の心」とし、この心において聖人と全ての人は一体であると説き、王陽明も「心即理」を説き「滿街の人皆是れ聖人」と説き得たのは、孟子の性善説を根拠にしていたからであった。一方、程伊川・朱子が「聖人学んで至るべし」と説く根拠もまた、孟子によって既に用意されていたのである。^⑩

ところがそれは同時に、孟子が直面した限界でもあった。つまり、多様な人間の可能性の中から、倫理的要素のみを抽出して人を倫理的存在としてのみ限定してしまい、その多様な可能性の芽を摘み取ってしまったのである。儒教において、人がこの倫理的拘束から解放されるのは、明代に至って王陽明が登場し、性は「無善無悪」であると説くまで待たなければならない。儒教の人間観は、孟子の性善説に支えられると同時に拘束され続ける歴史を刻んでいたのである。

また、人の存在の根源である天をも倫理的価値の源泉とし

孟子性善説の可能性と限界 (橋本)

てのみ限定し、人と無関係な自律的存在として捉える客観的視線を塞ぐという結果を招来したのも、紛れも無い事実であった。孟子の功績にのみ目を奪われることなく、このことも我々は直視しなければならない。

人の心を見通す鋭い眼光を放ちながら、この孟子の限界をじつと見据えたのは、孟子の後に現れた荀子であった。孔子と孟子の人間観・聖人観を、独自の立場から発展的に継承し、性悪説を説き出すことで、儒教史上最も斬新な人間観を展開して、荀子は孟子の限界を克服し、新たな地平を開こうとしたのである。次稿はその荀子をテーマに論じたい。

注

① 朱子は、孟子だけに立脚してはいない。本性論に関して、その枠組みを形成していた二つの柱は、孟子の性善説であると共に荀子の性悪説であった。陸象山が孟子の思想にのみ依拠して自説を構築していったのに対し、朱子は孟子と荀子という相矛盾し相反すると考えられる両者の思想を新たに統合する形で自説を展開したのである。

- ② 「孔子の人間観と聖化―王陽明の人間理解に向けて―」(広島大学漢文教育研究会『漢文教育』17号所収)
- ③ しかし、だからといって君子の価値が全く失われたというのではない。「君子所以異於人者、以其存心也」(離婁下)と言われるように、君子はやはり君子として所謂一般の人とは違った価値を備えた存在だったのである。ただここで理解しなければならぬことは、君子が相対的に人より優れた存在に過ぎなくなつたことである。
- ④ 「或勞心、或勞力、勞心者治人、勞力者治於人。治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也」(滕文公上)とも言つて、勞心者と勞力者との違いを孟子は説くのであるが、これは社会秩序を維持するための、社会的分業の立場からの上下関係を説いたものであつて、人間的価値即ち倫理的価値の優劣関係を示したのではない。
- ⑤ 「孟子の心と氣―儒家における身体論序説―」(広島哲学会編『哲学』42集)
- ⑥ 金谷治氏が、聖人に関して「儒家、とりわけて孟子のころからあとでは、それ(聖人)を純粹に人間らしい人間としてとらえることになつた。……孟子において重要なことは、聖人をあがめながら、それを身近いものにひきよせたことであつた。」「孟子」岩波新書」と論じておられる。卓見である。しかし、「身近いものにひきよせた」に止まるものではない。聖人も人も性善の地平においては全く同じ価値を備えた存在だとするとともに、孟子の性善説及び聖人観の獨創性があるのである。
- ⑦ 金谷治氏が「性善説にはなほどうか一種の平等思想とみられるものがある。……道徳的立場における基本的な平等を認めたものである。」(金谷前掲書)と論じておられるのは、確かに正鵠を射たものと言えよう。しかし、性善説にのみ平等思想を読むところに氏の限界がある。何故なら、性に眼差しを向けること自体が、人間存在を平等の地平で捉えることに外ならないからである。荀子の性悪説もまた、性悪と説くことで、一旦全ての人を平等の地平に立たせたのである。ここに人間を平等に捉える荀子の眼差しが確かにある。
- ⑧ 荀子の場合、作偽によって自己変革し聖人に自らを高めてゆく回路を人と聖人の間に開いたのである。
- ⑨ 孟子の浩然の氣による天人合一、即ち心身一元論の思考に關しては、注⑤所引の拙稿参照。
- ⑩ 朱子の場合、荀子の「性也者、吾所不能為也、然而可化也」(儒效簡)の考えにも立脚しており、孟子にのみ基づくものではない。

(広島大学留学生センター)

A possibility and limitation on Mengzi (孟子)'s Seizensetu (性善説 = the ethical doctrine that human nature is essentially good)

Keiji Hashimoto

Mengzi (孟子) thought that there is no essential difference between Junzi (君子) and Xiaoren (小人). And he advanced human nature is essentially good as a ethical existence. By this view all humans have a possibility to become a Shengren (聖人). As a result, human nature became all equal before Seizensetu (性善説). But, it also means Mengzi limits the human nature's other possibilities.

And Mengzi advanced three methods of learning, Qiu Fangxin (求放心), Gua Yu (寡欲), Yang Qi (養氣). But Mengzi never explained these methods concretely. It means that Mengzi's Thought lacks a thought of concrete method. This is a structural limitation on Mengzi's Thought.