

孔孟一致論の展開と朱子の位置

——性論を中心として——

福谷 彬

はじめに

孔子と孟子を思想的に一致するものと見なす觀點（ここでは孔孟一致論と呼ぶこととする）は漢代から宋代にかけて徐々に形成され、程朱學において完成されるものであるが、その「一致」における内容的變化については、これまで研究の對象となつてこなかつた。

孔孟の一致を論ずる上で大きな問題となるのが、性論であつた。周知のように、『論語』において孔子は「性相近し、習相遠し」「上智と下愚とは移らず」のように階層的な性論を持つ一方、『孟子』は「性は善なり、不善無きなり」「人皆な堯舜と爲るべし」と言い、聖凡の差別の無い性論を説き、兩書には大きな相異があつた。

本稿は、性論や孟子顯彰に關する先行の研究の成果をまとめつつ、各時代の孔孟一致論者が、『論孟』の性論の相異をいかに調停しているかという點に注目して考察する。そして、漢代より宋代に至る孔孟一致論の展開とその變化^③について論じ、その上で孔孟一致論における一つの到達點としての、朱子の『論語』と『孟子』の解釋の特徴について明らかにすることとしたい。

孔孟一致論の展開と朱子の位置

第一章 宋代以前の孔孟一致論

第一節 孔孟一致論の出現

「孔孟の道」と言えば儒教の代名詞となつている程、今日では孟子を孔子の思想の正しい繼承者と見なすことは當然のこととされていゝ。こうした評價は單に後世の顯彰のみによるものではなく、孟子自身に既にそうした自負を持つていたことは、例えば『孟子』^④盡心下の以下の記述によつて知ることができる。

孔子由りして而來^{このかた}、今に至るまで、百有餘歲、聖人の世を去ること、此の若く其れ未だ遠からず。聖人の居に近きこと、此くの若く其れ甚だし。然れども有ること無ければ、則ち亦た有ること無けん、と。

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。

孟子は孔子の道の未だ得るに難くなく、しかしそれを繼承しなければ孔子の道が絶えてしまうことを深く憂慮している。

孟子を荀子等の他の有力な儒者と區別して、高く評價した早い例と

して、前漢末の揚雄『法言』君子篇の以下の記述が擧げられる。

或ひと曰く、子 諸子を小とす、孟子は諸子に非ざるか、と。曰く、諸子なる者は、其の孔子に異なるを知るを以てなり。孟子は異なるか。異ならず、と。

或曰、子小諸子、孟子非諸子乎。曰、諸子者、以其知異于孔子也。孟子異乎。不異。

このように揚雄は、孟子を諸子と區別した上で、「孔子と異ならぬ」とまで稱賛している。

孔孟に對して揚雄と同様の高い評價を下し、より詳細な記述を遺したものと、後漢初の王充を擧げることができる。王充は『論衡』命祿篇において、「孔子は聖人なり、孟子は賢者なり」と孔孟を併稱し、また知實篇で、

夫れ聖は猶お賢のごときなり。人の殊なる者之を聖と謂えば、則ち聖賢の差は小大の稱にして、絶えて殊なるの名に非ざるなり。

夫聖猶賢也。人之殊者謂之聖、則聖賢差小大之稱、非絶殊之名也。と言い、「聖」と「賢」は大小の差があるのみで、絶對的な違いは無いとしている。一方荀子に對しては別通篇で、鄒衍と併稱して「通覽之人」という評價を下すのみである。従つて王充の論は、諸子の中で孟子のみを孔子の繼承者として高く評價するものと言える。更に王充は『論衡』において、『論語』と『孟子』の思想的に一致する點をいくつか例示する。これは『論語』と『孟子』の記述内容の一致に着目した早い例と見ることが出来る。

また唐代では韓愈が『孟子』を尊崇し、自身も『孟子』を繼承することを自負し、宋代の尊孟思想の、より直接的な先驅けとなつていく。韓愈は『韓昌黎集』卷十一「讀荀」において、

孟氏は醇に醇なる者なり。荀と揚とは、大醇にして小疵なり。

孟氏醇乎醇者也。荀與揚、大醇而小疵。

と言ひ、荀子や揚雄と區別した上で、孟子のみを高く評價する。また同じく「讀荀」において、

始めて吾れ孟軻の書を讀みて、然る後に孔子の道の尊く、聖人の道の行い易きを知る。

始吾讀孟軻書、然後知孔子之道尊、聖人之道易行。と言ひ、これは韓愈が、『孟子』を通じて、孔子の道を理解することができたと考えていたことを示すものである。

以上は、揚雄・王充・韓愈という大儒が、孔孟一致觀を持っていたことを確認したものである。孔子以後の有力な儒者としての孟子の顯彰に始まり、次第に文獻としての『論語』と『孟子』の一致に關心が注がれるようになる點が注目される。

このように、揚雄・王充・韓愈の三人は、孔孟一致論者の先驅けという點で共通しているが、今一つの重要な共通點は、この三人は獨特の性論を持つ思想家である、という點である。

代表的な孔孟一致論者が、いずれも性論に關して一家言を持つのは、孔子と孟子の思想が一致すると考へる孔孟一致論者にとつて、『論語』と『孟子』の思想傾向の違いが顯著に現れる性論の問題をいかに調停するかは、大きな課題であつたためであると思われる。そこで次に、揚雄・王充・韓愈三人の性論について論ずる。

第二節 宋以前の孔孟一致論者の性論

揚雄は『法言』脩身篇において、以下のように言ひ、

人の性は、善惡混ず。其の善を脩むれば則ち善人と爲り、其の惡

を脩むれば則ち悪人と爲る。

人之性、善惡混。脩其善則爲善人、脩其惡則爲惡人。

人の性には、善と惡の部分がかつても備わっており、善の部分を経養すれば善人となり、惡の部分を経養すれば悪人となる、と説く。

『孟子』は本質次元、『荀子』は現象次元で性の善惡を言うものであるが、揚雄の性論は『孟子』と『荀子』の性論の説の結果の用語のところで折衷したものである。更に、揚雄の問神篇では、

人心は其れ神なるか。操れば則ち存し、舍つれば則ち亡ぶ。能く常に操りて存する者、其れ聖人なるか。

人心其神乎。操則存、舍則亡。能常操而存者、其聖人乎。

と言うが、これは、『孟子』告子上の

孔子曰く、操れば則ち存し、舍つれば則ち亡ぶ。出入時無く、其の郷を知る莫し、惟れ心の謂なるか、と。

孔子曰、操則存、舍則亡、出入無時、莫知其郷、惟心之謂與。

に基づくものである。また『法言』寡見篇には、

好く其の心を聖人の道に盡くす者は、君子なり。

好盡其心於聖人之道者、君子也。

と言う。これは、『孟子』盡心上の「盡心」の語を用いたものと思われる。このように揚雄は、『孟子』に現れる「心」の修養の語を、「聖人」や「君子」の語と關連付けて説いている。また「君子」と「聖人」の關係については、吾子篇で以下のように説く。

聖人は虎別にして、其の文は炳なり。君子は豹別にして、其の文は蔚なり。辯人は狸別にして、其の文は萃なり。狸變すれば則ち豹たりて、豹變すれば則ち虎たり。

聖人虎別、其文炳也。君子豹別、其文蔚也。辯人狸別、其文萃也。

狸變則豹、豹變則虎。

このように揚雄は、君子は「變」じて聖人となる、と言う。揚雄は、『孟子』の「心」の修養論を取り入れつつ、修養によって聖人や君子に到ることができる、と説くのである。ただ、學行篇では、

學なる者は、君子と爲るを求むる所以なり。求むれども得ざる者有らん、未だ求めずして之を得る者有らざるばあらざるなり。

學者、所以求爲君子也。求而不得者有矣夫、未有不求而得之者也。

とあり、揚雄は學問による向上を説きつつも、「求むれども得ざる者」のように、學んでも効果が無いものの存在を認めている。この點では、揚雄は、『論語』の「上智」「下愚」のような、不變の階層性を容認しているものと言える。

揚雄の性論は善惡混有説であったが、この性論は王充の性論にも取り込まれている。王充は『論衡』本性篇において、

余固に以うに孟軻の人の性善なりと言う者は、中人以上の者なり、

孫卿の人の性惡と言う者は、中人以下の者なり、揚雄の人の性の

善惡混ずと言う者は、中人なり。

余固に孟軻言人性善者、中人以上者也、孫卿言人性惡者、中人以

下者也。揚雄言人性善惡混者、中人也。

と説く。中人以上を性が善であるもの、中人以下を性が惡のもの、そして中人を善惡が混ざり合うもの、とする。これは有名な性三品説である。

また韓愈も性論において、性三品説の立場に立つ。『韓昌黎集』卷十一「原性」に以下のように言う。

曰く、性の品に上中下三有り。上なる者は、善なるのみ。中なる者は、導きて上下すべきなり。下なる者は、惡なるのみ。¹¹

王充と韓愈の性論では、『孟子』の「性善」とは『論語』における「中人以上」の者を語つたものと解釋されている。「中人以上」「中人以下」というのは、『論語』雍也篇の、

子曰く、中人以上は、以て上を語るべきなり。中人以下は、以て上を語るべからざるなり。

子曰、中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也。

ここで『論語』と『孟子』の性説について概要を確認しておきたい。雍也篇のこの條と竝んで、『論語』の性論においてしばしば注目されるのが、陽貨篇の、

子曰く、性相近きなり、習相遠きなり。

子曰、性相近也、習相遠也。

の一條と、その直後の一條の、

子曰く、唯だ上知と下愚とは移らざるなり。

子曰、唯上知與下愚不移。

である。雍也篇と陽貨篇の當該の條の内容は、いずれも人の能力に對して階層的に説こうとする點で一貫しているものと言える。

一方『孟子』は、告子上で「人の性は善なり、…人に不善有る無し」として、人の本性は善であると説き、また同じ告子上で「人皆な以て堯舜と爲るべし」、「聖人と我とは類を同じくするものなり」として衆人と聖人の一致を説こうとする傾向がある。また、同じく告子上では、「仁義禮智」は、萬人が持つものとして、萬人に向上の可能性があるものと説く。

このように、『論語』は階層的な性論を持ち、「下愚」や「中人以下」の人物を、向上不可能なものとするようであるのに對し、『孟

子』は、衆人と聖人の一致を説き、萬人が向上可能であると説く。

さて、ここで王充と韓愈の性説に話を戻すと、彼らの性三品説は、『孟子』の性善説を性説の一部に取り入れながらも、大きな枠組みは『論語』の階層的な性説に基づいているものと言える。

先述のように、『孟子』は、萬人が向上可能であることを説こうとするが、階層的な性論を説く『論語』の性論を根本に据える時、この『孟子』が説く、萬人の向上可能性はどのように理解されるのか。韓愈は「原性」で續けて言う。

曰く、然らば則ち性の上下は、其れ終に移るべからざるか、と。

曰く、上の性、學に就きて愈いよ明らかにして、下の性、威を畏れて罪を寡なくす。是の故に上なる者は教うべく、下なる者は制すべきなり。其の品は則ち孔子 移らずと謂うなり、と。

曰、然則性之上下者、其終不可移乎。曰、上之性、就學而易明、

下之性、畏威而寡罪。是故上者可教、而下者可制也。其品則孔子 謂不移也。

「上の性」を持つ者は學問によつて聰明となり、「下の性」を持つ者は、刑罰を畏れて罪を犯すことが減る、とする。つまり、孟子の説くように、確かに萬人は向上可能であるが、その向上の性質や程度は『論語』が説くように、性の上下によつて定まっている、と考えるのである。

以上を整理すると、次のようになる。揚雄は、『孟子』が説く心の修養法を取り入れ、君子や聖人への向上の可能性を認めるが、それは萬人に向けられたものではなく、向上の餘地の無いものの存在を認め、絶対的な階層性を容認する。王充は、『孟子』の性善を、『論語』の言うところの「中人以上」のもの、つまりそもそも資質が高いもの

を言うものと考え、『孟子』の性論を、『論語』の性論の一部分のみを説く者として理解する。また韓愈は、『孟子』の言うように萬人は向上可能である、と考えるが、その向上の程度や性質の内に、『論語』が説くような絶対的な段階性・階層性を見出そうしているのである。

三人は、『論語』の階層的な性論を自己の性論の基本形としつつ、『孟子』の思想を一部に取り入れることで、『論語』と『孟子』の記述の相違を調停しようとする点で一致している。特に韓愈は「中人以下」のものにおいても、「その性なりの」向上の可能性を認めており、その点で、揚雄や王充より『孟子』的な思想をより強く吸収しようする姿勢があることも指摘できるものと思われる。

以上は宋以前の孔孟關係の捉え方の一端を示すものであるが、このように、『論語』的な階層的な性觀が支配的であった。それでは、衆人と聖人の一致を説き、萬人の向上の可能性を説こうとする『孟子』は、漢代ではどのように理解されたのか。

第三節 漢代における階層的な『孟子』理解

『孟子』の性善論と言つても、漢代においては、宋代のように聖人と衆人とが等しい善性を有するものとは考えず、聖人と衆人には絶対的な違いがあると考えられていたことについて論じたい。

前漢における『孟子』の性善説に對する理解の一端を示すものとして以下の例がある。前漢の大儒董仲舒の思想を傳えているとされる『春秋繁露』深察名號篇に、

性に善端有り、童の父母を愛すること、禽獸より善なれば則ち之を善と謂う、此れ孟子の善なり。三綱五紀に循い、八端の理に通じ、忠信にして博く愛し、敦厚にして禮を好みて、乃ち善と謂う

孔孟一致論の展開と朱子の位置

べきは、此れ聖人の善なり。¹⁴⁾

と言う。『春秋繁露』では、『孟子』の「性善説」の「善」の内容を、人が禽獸よりも「善」なることを言うだけのものとして、「三綱五紀に循う」などの「聖人」の「善」よりも一段と低いものと見なされている。

このように、『春秋繁露』に見える『孟子』の性善説の理解は、人の「性」は皆「善」であるとする点では、宋代の理解と異ならないが、その「善」の内容において、衆人と聖人とで差別があるものと見なしている点で、宋代の理解とは異なっていると言える。これは、漢代における『孟子』の性善説理解を示す断片的な史料であるが、それでは、『孟子』の古注である趙岐注では、『孟子』の性善説に對してどのような理解がなされていたのか。『孟子』告子上には以下のように言う。

故に凡そ類を同じくする者、舉げて相い似たるなり。何ぞ獨り人に至りて之を疑わん。聖人と我とは類を同じくする者なり。

故凡同類者、舉相似也。何獨至於人而疑之。聖人與我同類者。

この條に對して趙岐注は、

聖人も亦た人なり。其の相覺る者は、心知を以てなるのみ。故に體類 人と同じ。故に舉げて相似たるなり。

聖人亦人也。其相覺者、以心知耳。故體類與人同。故舉相似也。と注する。また趙岐は孟子離婁下の、

孟子曰く、何を以てか人に異ならんや。堯舜も人と同じぎのみ。

孟子曰、何以異於人哉。堯舜與人同耳。に注して、

人生じて同じく法を天地の形に受く。我當に何を以て人に異なる

べけんや。且つ堯舜の貌は凡人と同じきのみ。其の異なる所以は、乃ち仁義の道の内在を以てなり。

人生同受法於天地之形。我當何以異於人哉。且堯舜之貌與凡人同耳。其所以異、乃以仁義之道在於内也。

とする。このように、趙岐は先の注での「體類」を、「容貌」のような外的、身體的形體の意味として用いていることがわかる。同じ告子上篇のこの章に對して朱子が、

聖人も亦た人なるのみ。其の性の善、同じからざる無きなり。

聖人亦人耳。其性之善、無不同也。

と言ひ、聖人と衆人とは、備わつてゐる「性」の善性が同じである、と解釋するのは對照的であると言へる。

また趙岐は、『孟子』の本文には直接的には現れないにも関わらず、「其の異なる所以は、乃ち仁義の道の内在を以てなり」とわざわざ聖凡の區別について斷わつてゐる。このことから、趙岐は意識して、聖人と衆人との間に差別を設けて解釋しようとしてゐることがわかる。同様の箇所は告子下にもある。

曹交問いて曰く、人は皆以て堯舜と爲るべしと、諸れ有るか、と。孟子曰く、然り、と。

曹交問曰、人皆可以爲堯舜有諸。孟子曰、然。

この『孟子』の本文に對して、趙岐は注して、
答えて然りと曰うは、人は皆な仁義の心有りて、堯舜は仁義を行うを以て言ふのみ。

答曰然者、言人皆有仁義之心、堯舜行仁義而已。

と言ふ。趙岐は「堯舜と爲る」を、「堯舜のような仁義の心を持つこと」と解釋し、文字通り「堯舜のような聖人と爲る」という意味とし

ては解釋しないようである。また「人は皆仁義の心有り」の後に、「堯舜は仁義を行う」と續けるように、「仁義の心を有する」だけの衆人と、「仁義を行う」堯舜との間に、一定の區別を設けて解釋するようである。

このように、『孟子』の本文が、聖人と衆人との一致を説こうとする箇所において、趙岐は一貫して、聖人と衆人との間に、一定の差別を見出そうとする。こうした趙岐の『孟子』解釋の特徴は、『論語』の階層的な人性觀の枠組みの中で、『孟子』の性善説を理解しようとした、王充や韓愈の性論と共通する傾向があるものと言へる。このような孟子理解は、『論語』と『孟子』の關係をどのように捉へること成り立つのか。そのことを考える手がかりとして「孟子題辭」の以下の記述が擧げられる。

論語は五經の鎔鑄かたどにして六藝の喉衿こうきんなり。孟子の書は則りて之に象かたどる。

論語者五經之鎔鑄、六藝之喉衿也。孟子之書則而象之。

この記述は、『孟子』は『論語』に準據して書かれたものと、趙岐が理解していたことを示すものである。このような『論語』と『孟子』に對する見方は、例えば、『孟子』の全ての題下の注において、『孟子』の篇名一つ一つに、『論語』の篇名との一貫性を見出そうとすることにおいても確認できるものと思われ。

『孟子』の本文が、衆人と聖人の一致を説こうとする箇所において、趙岐が頑なに衆人と聖人の別を強調しようとするこの一因は、『孟子』が『論語』に準據して書かれたとする、趙岐のこうした『孟子』觀に由るものと考えられる。

以上は主に漢代の孔孟一致論に關わる議論であるが、漢代の孔孟

一致論者は、『論語』の記述に基づいて、それに整合的なように『孟子』を理解しようとする傾向がある、ということが指摘できよう。

第二章 宋代における孔孟一致論

第一節 北宋における孔孟一致論の新たな傾向

宋代の尊孟思想の勃興については、『四庫提要』經部孟子類の序に、以下のような要領を得た記載を見ることができよう。

案ずるに宋禮部韻略附する所の條式、元祐中より即ち論語、孟子を以て士を試す。是れ當時已に尊びて經と爲す。而るに晁氏讀書志、孟子仍お儒家に列す。陳氏書錄解題に至りて、始めて論語と同じく經部に入る。蓋し宋の孟子を尊ぶは、王安石に始む。

案宋禮部韻略所附條式、自元祐中即以論語、孟子試士、是當時已尊爲經。而晁氏讀書志、孟子仍列儒家。至陳氏書錄解題、始與論語同人經部。蓋宋尊孟子、始王安石。

神宗の元祐年間には、科擧で『論語』と『孟子』が試みられ、その『孟子』は『直齋書錄解題』では、『論語』と同じく經部に入れられ、また宋代において孟子が顯彰されたのは王安石に始まる、としている。

ここで、尊孟論者の提唱者としての王安石の『孟子』理解について考察したい。王安石は、『臨川先生文集』¹⁸⁾卷七十二(以下卷數は全て『臨川先生文集』に據る。)、『答龔深父書』において、

孟軻は聖人なり。賢人は則ち其の行い皆は聖人に合せず、特だ其の智以て聖人を知るに足るのみ。

孟軻聖人也。賢人則其行不皆合於聖人、特其智足以知聖人而已。と言い、孟子のことを「聖人」とした上で、孔子を知るだけでなく、

行いまでもが合致しているものと評價する。王安石は孔孟一致論者の立場に立っていることが確認できる。しかし王安石の場合、このことは、『孟子』の言説を無條件に受け入れるということの意味しない。王安石は卷六十八「原性」において以下のように言う。

性は情を生じ、情有りて然る後に善惡形わる。而るに性は善惡を以て言うべからざるなり。此れ吾れの二子(孟子と荀子)：執筆者注に異なる所以なり。：且つ諸子の言ふ所、皆吾れの所謂情なり、習なり、性に非ざるなり。：孔子曰く、性は相近きなり、習は相遠きなり、と。吾の言は此くの如し。²⁰⁾

王安石は、『孟子』が「性善」と言っているのは、實は「情」や「習」のことである、として『孟子』の「性善説」に對して修正を加えようとする。また卷六十七「性情」では、

喜怒哀樂好惡欲、未だ外に發せずして心に存するは、性なり。喜怒哀樂好惡欲、外に發して行いに見わるるは、情なり。性なる者は情の本にして、情なる者は性の用なり。故に吾れ曰く、性と情とは一なり、と。彼の、性は善なり、它無しと曰ふは、是れ嘗て孟子の書を読むも、未だ嘗て孟子の意を求めざるのみ。：曰く、然らば則ち性に惡有るか。曰く、孟子曰く、其の大體を養えば人と爲り、其の小體を養えば小人と爲る、と。揚子曰く、人の性、善惡混ず、と。是れ性の以て惡と爲すべきを知るなり。²¹⁾

と言い、「性」を七情が外面に現れずに心の内側にある状態、「情」を外面に現れた状態とし、兩者を同一のもの異なった状態と見て、「性」を「情」に引きつけて理解しようとする。更に、『孟子』告子上の「其の大體に従へば大人爲りて、其の小體に従へば小人爲り。」に基づいて、孟子は、「性」には「惡」の部分もまた備わっていると説

いており、「性」に不善は無いとする、いわゆる性善説の理解は正しくないと言ふと王安石は主張する。この解釋の當否は一まず措くとして、こゝでも王安石は、「性善説」に對して修正を試みてゐる。更に同卷の「性説」においては以下のように言ふ。

孔子曰く、性は相近きなり、習は相遠きなり、と。吾れ是を以て孔子に與するなり。：曰く、善を習ふのみは、所謂上智の者にして、惡を習ふのみは、所謂下愚の者なり。一たび善を習ひ、一たび惡を習ふは、所謂中人の者なり。：此に人有りて、未だ始めて不善を爲さざるや、之を上智と謂うは可なり。：惟だ其れ移らずして、然る後に之を上智と謂ひ、惟だ其れ移らずして、然る後に之を下愚と謂うは、皆其の卒するにおいて之を命となづく。夫れ生まれながらにして移るべからざるに非ざるなり。²³

このように王安石は、「上智」のことを、善を習得するのみで、惡を爲さない者、「下愚」のことを、惡を習得するのみで、善を爲さない者とする。つまり、『論語』の「上智」「下愚」を、先天的な能力に對してではなく、後天的な學習や實踐の如何に對して言うものと理解する。こうして、王安石においては、「下愚」は「下愚」であるから「移ることができない」のではなく、努力して移ろうとしないから「下愚」であるのだと理解される。逆から言えば、「下愚」とされた人間であつても、眞に努力して向上しようとするならば、それはもはや「下愚」ではないことになり、韓愈が主張したような「下愚」なりの向上ではなく、「下愚」とされた人間が「中人」になるような階層を超えての向上の可能性が認められるに至つたのである。

王安石の論は、表面的には、いずれも『論語』の言葉を根據としつつ、『孟子』の學說に修正を試みるようである。しかし「上智」「下

愚」に對する解釋に端的に現れるように、その思想の目指す全體的な方向性は、第一章で確認したような、人は皆修養によつて向上できるとする『孟子』的な人間觀であつたと言える。

同時に、尊孟論の指導的位置にいた王安石ですら、『孟子』の性善説をそのままの形で受け入れることができなかつた、という點もまた注目される。尊孟論者でありながら、『孟子』の性善説を修正、もしくは特殊な解釋を試みた者としては、蘇轍²⁴や胡宏²⁵の例もあり、性善説は宋代にあつても抵抗が強かつたことがわかる。王安石が『孟子』の性善説を修正する際、必ず『論語』の言を論據とすることからもわかるように、北宋の尊孟論者においても、宋代以前と同様の、『論語』に基づいて『孟子』を理解しようとする意識が働いていたものと考えられる。この點で王安石の思想は、『論語』中心の宋以前と、後述の『孟子』中心の程朱學の過渡期として位置付けることができるものと思われる。

また、王安石とは違つた意味で、この時代の孔孟一致論の新しい傾向を示すものとして、徐積²⁶の性論について簡単に觸れておきたい。徐積は『節孝集』卷二十八「嗣孟」において、

性相近きなり、と。性は固より善なり。善は固より相近きなり。性相近也。性固善也。善固相近也。

と言ふ。これは『孟子』の性善論によつて『論語』の性説を理解しようとしたものである。また『節孝語錄』には、

公曰く、孔子は其の略を言ひ、孟子は其の詳を言ふ。故に孟子は孔子の解なり。

公曰、孔子言其略、孟子言其詳。故孟子者孔子之解。

と言ひ、『孟子』を『論語』の義疏として見ることを主張した。これ

は、『孟子』を通じて『論語』を理解するということ提唱したものである。ということができる。

徐積が『論語』の「性相近し」を性善説を説く者と解したのは、『孟子』を『論語』の義疏と見なし、『孟子』を通じて『論語』を理解したものである、ということが出来る。このように『孟子』に基づいて『論語』を理解しようとする動きが見られるようになったことは、この時代の孔孟一致論の大きな変化であった。

それでは、宋代の孔孟一致論における一つの到達点と言うべき朱子とは、『論語』と『孟子』の關係性をどのように捉えるのか。

第二節 朱子における『論語』と『孟子』の調停

『論語』と『孟子』の性説に關わる議論は、張載の「本然の性」と「氣質の性」の二つの概念の提唱により、最終的な決着を見るものとされる。この概念の成立の事情については既に多くの研究が存在するので、本稿ではこの兩概念を媒介としていかに『論語』と『孟子』が關係付けられたかということについて論じることとする。

まずこの「本然の性」と「氣質の性」という概念について簡単に觸れておきたい。「本然の性」とは、全ての人間が天から平等に付與された「善」なる「性」のことを指す。「本然の性」は天から人に付與される段階で、各人の「氣質」の清濁の影響を受け、これによつて本来平等であった「性」に個體差が生じる、とされる。こうして個體差が生じた「性」を宋學では、「氣質の性」と呼ぶ。朱子は先述の『論語』の「上知下愚」章に對して、

此れ上章を承けて言う。人の氣質相近きの中、又た美惡の一定して、習の能く移す所に非ざる者有り。

孔孟一致論の展開と朱子の位置

此承上章而言。人之氣質相近之中、又有美惡一定、而非習之所能移者。

と注し、「子曰く、性相近し、習相遠し」と關連させた上で、これを「氣質の性」について説くものと解釋する。つまり、人の氣質は大差は無いものであるが、「美惡」が一定して學習によつて變わることが無いものが「上智」「下愚」であるというように解釋する。またこの章に對して、朱子は以下の程子説を引く。

程子曰く、人の性は本善なり。移すべからざる者有るは、何ぞや。其の性を語れば、則ち皆善なり。其の才を語れば、則ち下愚の移らざること有り。謂う所の下愚に二つ有り。自暴自棄なり。人苟も善を以て自ら治むるときは、則ち移るべからざること無し。昏愚の至りと雖も、皆漸磨して進むべし。惟だ自暴の者は、之を拒みて以て信ぜず。自棄の者は、之を絶ちて以て爲さず。聖人與に居ると雖も、化して入ること能わざるなり。仲尼の所謂る下愚なり。

程子は、そもそも性は善であるが、才については下愚で移ることが無いものと説き、そして「下愚」のことを「自暴自棄」の者と解釋する。「自暴自棄」とは『孟子』離婁上の、

孟子曰く、自ら暴う者は、與に言うこと有るべからず。自ら棄つる者は、與に爲すこと有るべからず。言禮義を非る、之を自ら暴うと謂う。吾が身仁に居り義に由ること能わず、之を自ら棄つと謂う、と。

孟子曰、自暴者、不可與有言也。自棄者、不可與有爲也。言非禮義、謂之自暴也。吾身不能居仁由義、謂之自棄也。

に基づく。このように孟子は、發言が「禮義」に悖るものを「自暴」、

行いが「仁義」に由らないものを「自棄」とする。『孟子』においては、仁義禮智は、己の内に既に備わるものとされているから、愚人が向上できないのは、資質の如何によるものでなく、「自暴自棄」な本人の意志の問題ということになる。

話を朱子の『論語』解釋に戻そう。朱子の『論語』解釋に従うと、『論語』の「下愚」とは、先天的に資質が低いものを指すのではなく、自分が有する道徳性を發揮しようとしないうもの、ということになる。従って『論語』において、「下愚」が「移らない」とされるのは、自らの善性を發揮しようとしないうからであり、脩養次第では愚人であつても徐々に向上することができると理解されることになる。古注の何晏『論語集解』が引く孔安國注が、同じ『論語』のこの條を解して「下愚は強いて賢たらしむべからず」として、そもそも向上することができないと解釋するのは對照的である。

このように、朱子は、『論語』の「下愚」を、『孟子』が説く「自暴自棄」のもの、つまり自ら向上の可能性を放棄する者として理解して、『論語』の内容を『孟子』の理論の中で理解することで、兩書の内容の相違を調停しようとしているのである。また朱子は、『孟子』が説くような萬人の向上の可能性をまず認めた上で、その向上の意欲のうち、『論語』が説くような階層性を見出しているとも言える。孔孟一致論の観点から見れば、『孟子』の枠組みで『論語』を理解したのと同じことができる。

さらに朱子は、本来『孟子』の獨創である、性善説を、『論語』の内に見出そうとする。次の節ではこのことについて考察したい。

第三節 朱子によって『論語』に見出される「性善」

『朱子語類』⁽²⁸⁾ 卷十九の「語孟綱領」は、朱子が『論語』と『孟子』の關係性をいかに見なしていたか、ということを示す問答を多く収録している。以下の『語類』の引用は特に斷らない限り、卷十九「語孟綱領」からの引用である。

孔子は人に教える際、ただ「居處は恭しく、事を執りて敬し、人と與わりて忠たり」と言つて、(道理をその發言の中に)含蓄させており、人に自分からこれを求めさせるのだ。それなのに、『孟子』に至つて性善を(言葉にして)説いたのは、もはや聖人とは異なつてしまつてゐる。曾祖道錄。

孔子教人只言居處恭、執事敬、與人忠、含蓄得意思在其中、使人自求之。到孟子便指出了性善、早不似聖人了。祖道。

「孔子は人に教える際、非常に簡明直截で、孟子はやや力を費やして説明する。孟子は必ず『擴充』させようとし、孔子は人に教える際、すぐに工夫の着手點があるようにしている。」質問。「孔子はどうして人に擴充させようとしないのでですか。」先生「居處は恭しく、事を執りて敬しむ」というのは、擴充でなくて何なのだ。」甘節錄。

孔子教人極直截、孟子較費力。孟子必要充廣、孔子教人、合下便有下手處。問、孔子何故不令人充廣。曰、居處恭、執事敬、非充廣而何。節。

これらの發言によると、朱子は『論語』子路篇の「居處は恭しく、事を執りて敬し、人と與わりて忠なり」の章には、『孟子』の「性善」の義や擴充説の内容が含まれている、と捉えているようである。

る。しばらくこの言葉の意味について考察する。まず「居處は恭しく」は、『論語』子路篇の、

樊遲仁を問う。子曰く、居處は恭しく、事を執りて敬し、人と與わりて忠たり。夷狄に之くと雖も、棄つべからざるなり。

樊遲問仁。子曰、居處恭、執事敬、與人忠。雖之夷狄、不可棄也。

に基づく。朱子は、『論語』のこの條を「居處恭」を外面の現れ、「執事敬」を内面の脩養、「雖之夷狄、不可棄也」を何時でも固守して失わないことの意味として解釋する。また、『孟子』の擴充説は、『孟子』公孫丑上の、

凡そ我に四端有る者、皆擴めて之を充たすを知らば、火の始めて然え、泉の始めて達するが若し。苟し能く之を充たせば、以て四海を保んずるに足る。苟し之を充たさざれば、以て父母に事うるに足らず。

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。

に基づく。このように「擴充」とは、人間が本来有している道德性の端緒である四端を擴充させ、仁義禮智に到達しようとする工夫である。『論語』では、孔子が樊遲に「仁」を問われて、「居處は恭しく」以下の返答をする。朱子はこの「居處は恭しく」以下を『孟子』の「擴充」の工夫と見て、それらの工夫によって「仁」に至ることを孔子が説いたものとして『論語』のこの章を解釋するわけである。そもそも「擴充」によって「仁」に至ることができるとされるのは、萬人には四端という善性の端緒が備わっていると『孟子』が考えるからである。よって朱子の解釋に従って、『論語』子路篇の孔子のこの發言が擴充を説いたものであるとすれば、それは性善説の考え方を前提に

しているものと言うことになるのである。

性善説や擴充説はいずれも『孟子』思想の根幹に關わる概念であり、また一般的に孟子の獨創とされる思想であるが、これらの概念は朱子の注釋を通すことで、『論語』の内に既に備わっているものとして理解されるに到ったのである。これは、『孟子』の思想を『論語』の内に「遡及」させようとしたものと言うことができる。

ここで、この『孟子』の思想の『論語』への「遡及」という點に着目したい。宋學における孔孟一致論は、一般的に「道統論」という語で説明されることが多いものと思われる。道統論とは堯舜の道が禹、湯、文王、武王、周公と繼承され、孔子において集大成され、それが曾子、子思を経て、孟子まで繼承され、それが宋代に復興される、と考える思想である。この前提に従えば、先行する文獻の思想が後世へと受け継がれていくように理解するのが自然であると思われる。宋代以前の孔孟一致論者が、『論語』を基準として、それに整合的に『孟子』を理解しようとしたのは、その意味で自然なように思われる。一方、朱子は、同じ孔孟一致論であっても、孟子は孔子の思想を正しく繼承しているのだから、孟子の思想は全て孔子にその由来を求めることができると、という方向で遡及的に理解し、むしろ『孟子』を基準に『論語』を理解しようとするのである。

ここまでは、『孟子』や『論語』に對しての、朱子の個々の解釋をめぐって考察してきた。それでは次に、より包括的な觀點から、朱子が『論語』と『孟子』の思想の關係性を、どのように見ていたのか考察したい。『語類』には以下のようにある。

夫子の説くことは孟子を包み込んでいるが、孟子の言うことも聖人の教えの領域を逸脱し得ないのだ。楊道夫録。

夫子所説包得孟子、孟子所言却出不得聖人疆域。道夫。

この條は、孔孟の思想の一貫性を説くと同時に、『孟子』の内容が一見『論語』の内容を逸脱したものであつても、究極的には『論語』の内にその淵源が求められることを言うものと理解できる。また『語類』卷百二十には以下のような發言も見える。

もし、『論語』において理解できないところがあつたら、しばらくすると『孟子』において理解できる。『孟子』にあることは、つまり『論語』にもあるのだ。『孟子』は『論語』に勝ると言うことはできない。黃義剛錄。

如論語上看不出、少間就孟子上看得出。孟子上底、只是論語上底。不可道孟子勝論語。：義剛。

この記録によつて、朱子は『論語』において理解しにくい箇所を、『孟子』を通じて理解していたことがわかる。更に、『孟子』を通じて『論語』を理解しようとしながら、わざわざ『孟子』は『論語』に勝ると言うことはできない。」と斷わるのは、ややもすると『孟子』を『論語』より重んじてしまうことに對する朱子の自戒の念を読み取ることもできよう。實際に『論語』の内容が『孟子』によつて解釋されるなら、『孟子』のみ讀めばよいのでは、という疑問も生じ得よう。このような疑問に對しては、以下の『語類』の問答が参考になる。

孟子は人に教える際、義理の大意を言うが、孔子は身にせまつて實踐するということに即して人に教える。程端蒙錄。

孟子教人多言理義大體、孔子則就切實做工夫處教人。端蒙。

孟子が「存心」とか「養性」と言うのは、實體の無いものを説いている。孔子が人に「居處は恭しく、事を執りて敬み、人と與わ

りて忠たり」などの語を教えるのは、則ち實踐のところに沿つて工夫するのだ。このようにすれば、「存心」や「養性」は自然と『論語』の説く實踐の中に」あるのだ。程端蒙錄。

孟子言存心、養性、便說得虛。至孔子教人、居處恭、執事敬、與人忠、等語、則就實行處做工夫。如此、則存心、養性自在。端蒙。

『論語』と『孟子』には、『論語』の記述が具體的な實踐を説くのみで簡明直裁なのに對し、『孟子』の記述はより説明的で、性善説のような人間本性に關わる理論や、擴充説のような體系的な工夫論を説き、多分に思辨的である、という違いがある。朱子の孔孟一致論は、『論語』と『孟子』にこうした相異が存在することを一度容認した上で、兩者を分析して體系化しようとする點に特色があると言える。つまり、朱子は『論語』に實踐を見出し、『孟子』に理論を見出し、孔子が説く實踐には『孟子』が説いたのと同じ理論が背景にある、と考へる。このような朱子の論孟觀に従えば、『論語』の内容には、『事』としての「事」と理論として「理」の兩面が備わっているのに對し、『論語』に比べると理論に偏る『孟子』は、それだけでは「事」の部分が不足し、『論語』を讀んで初めてその實踐の何たるかを知り得るということになる。前引の『語類』の問答は、いずれも『論語』の説き方は『孟子』に勝ると言うが、これは決して孔子の權威におもねつての發言ではなく、朱子の論孟觀から來る當然の歸結として理解することができると言える。また朱子は、

孔門では「心」のことを全く説かないといつても、「仁」についての弟子の質問に答えるところは、心について取り組むということとでなくて、何なのだ。「仁」とはつまり「心」のことだ。ただ當時は「心」という一字を言わなかつただけだ。榘錄。

曰、孔門雖不曾説心、然答弟子問仁處、非理會心而何。仁卽心也。但當時不説箇心字耳。…枘。

とも言う。『論語』では「心」のことはほとんど説かれていないが、朱子は『論語』の最重要概念とも言うべき「仁」を「心」のことに読み換えて理解しようとするようである。「心」は『孟子』全篇を通じての重要概念であるが、これもまた朱子が『論語』の内に、『孟子』の思想を読み込もうとしていることを示す例と言える。

ここで本稿第一章の内容を振り返ろう。宋代以前の孔孟一致論者の性論は、いずれも『論語』の階層的な思想を雛形としつつ、一部に『孟子』の思想を取り込むことで論孟の體系を築こうとしたものであった。また、聖人と衆人との一致を『孟子』本文が説く箇所、一貫して兩者の別を説こうとする趙岐の『孟子』解釋は、『孟子』は論語に依據して書かれた」とする『孟子』理解に支えられたものであった。

これに對し『孟子』に基づいて、遡及的に『論語』を理解する朱子の孔孟一致論の態度は、宋以前において一般的だった論孟に對する態度を根底から覆したものと見える。

しかしそのことは、朱子にとつて、『論語』より『孟子』を重んずるということを意味しない。朱子の四書解釋は、實質的には、『孟子』に基づいて『論語』の内容を解釋するものでありながら、經書としての『論語』の地位は依然として、否、『孟子』の理論を吸収した分だけ以前にも増して高まるといふ構造になっているのである。朱子の『論語』と『孟子』解釋の特徴の一端を確認して、終わることとしたい。

むすびにかえて

本稿の冒頭でも述べたが、孔孟一致論は漢代から宋代にかけて徐々に形成されてきたものであるが、その内容の變化については、これまで注目されることはなかった。これは一つには、孟子が注目されるのは、宋代に餘りに顯著な現象であるために、宋代以前の孔孟一致論者は單に宋代の先驅者としてしか注目されず、獨自の特徴が注目されることは無かつたためであると考えられる。

これに對し、本稿では宋代以前の尊孟論者に獨特の性論を持つ思想家が少なくなく、また性論は『論語』と『孟子』の思想的違いを示す顯著な例であることに注目し、性論における『論語』と『孟子』の扱いを基準として、程朱學の孔孟一致論とそれ以前の孔孟一致論を比較し、それを通して朱子の『論語』と『孟子』の解釋の特徴を歴史的に位置づけることとした。その結果、極めて明確な特徴付けを得ることができた。

すなわち、宋以前の孔孟一致論は、『論語』の内容を主としつつ、『孟子』の思想をそれに整合的に理解しようとするものであったのに對し、程朱學の孔孟一致論は、『孟子』の思想を通じて遡及的に『論語』の内容を理解しようとするものであった、という結論を得た。特に朱子は、『論語』は實踐を説き、『孟子』はその理論を説くものと位置づけ、兩書の内容的違いを語り口の違ひとして處理し、巧みに兩書の違いを解消した。ここに、單に孔孟の一致に目を向けるのみならず、孔孟の違いをも包括した形でその思想の體系を構築しようとする、孔孟一致論の一つの到達点を見ることができると思われる。もつとも、本稿で論じたのは性論に關わるごく一部の著述のみである。

り、宋代の人物としても代表的な孔孟一致論者として朱子の他に數名を取り上げたに過ぎず、未だ宋代全體を論ずるには足りない。このことについては、稿を改めて論ずることとしたい。

注

(1) 漢代の性論に關しては森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』(創文社、一九七一年)を参照。

(2) 宋代における孟子思想の展開については、近藤正則『王安石の孟子尊崇について—元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として—』(『日本中國學會報』第三十六集)や、『宋代の孟子批判について—余允文『尊孟辨』探録の非孟論を中心として—』(上・中・下)(『漢文教室』四十六號・四十七號、一九八三年。四十八號、一九八四年)が多く例を挙げ、詳細に考察している。特に、『宋代の『孟子批判』について(中)』には、『孟子の性善説の提唱が特出され、…いわば性善説の提唱こそ孟子の大功であるという積極的な評價が定着するには、程伊川・楊龜山の孟子説を繼承した、朱子の『孟子序説』を俟たねばならない。それ以前においては、むしろ孔子思想を逸脱するもの一つとして扱われていた傾向にある。』とする指摘があり、本稿の宋代における孟子の性善論の受容過程に對する理解も、この指摘に據るところが大きい。また、大陸の研究では、周淑萍『兩宋孟學研究』(人民出版社、二〇〇七年)がこのテーマに關わるもので特に有力と思われる。本稿は、これらの先行研究の指摘を踏まえつつも、視点を宋以前の孔孟一致論と、その到達點としての朱子に廣げ、通史的に孔孟一致論の展開を考察する點に主眼がある。

(3) 本稿は、敢えて性論において『論語』と『孟子』のみを扱う。それは、本稿は哲學的な意味での性論の展開を論ずることを目的とするものではなく、あくまで『論語』と『孟子』の二書の關係をいかに捉える

か、を知るための一つの指標として性論を扱うためである。宋代の性論を問題にしながらも、佛教思想の影響について考察しないのも同じ理由による。また、前掲森書は考察對象を上古より漢代までとするが、本稿は漢代から宋代に到るまでの性論の變化を問題とする。

(4) 『論語』、『孟子』の經文は、古注の關わる箇所以外は中華書局、新編諸子集成本『四書章句集注』(一九九五年發行)を用いた。

(5) 四部叢刊景印、宋 治平監本『揚子法言』を用いる。

(6) 揚雄と同時代の劉歆の『別錄』の内容を繼承する、班固の『漢書』藝文志は、『論語』を六藝略の末に附する一方、『孟子』を諸子略に分類する。揚雄が、『孟子』を『諸子』と區別して評價しようとするのは、こうした狀況に對するものと思われる。

(7) 中華書局本、『論衡校釋』に據る。

(8) 『論衡』別通篇「周世通覽之人、鄒衍之徒、孫卿之輩、受時王之寵、尊顯於世。」王充の人物評價については佐藤匡玄『論衡の研究』「王充における理想的人間像」を参照。

(9) 例えば、『論衡』累害篇には、「偶俗全身、則鄉原也。鄉原之人、行全無闕、非之無舉、刺之無刺也。此又孔子之所罪、孟軻之所愆也。」とある。これは、『論語』陽貨篇に「子曰く、鄉原は徳の賊なり」とあり、『孟子』盡心下に「闇然として世に媚ぶる者は、是れ鄉原なり」と同様の主旨の記述があることに基づくものである。

(10) 問明篇に「吾不見震風之能動聾聵也。」とあるのも、下愚の向上不可能性を説いたものと言える。以上の揚雄の人間觀については、池田秀三『法言の思想』(『日本中國學會報』第二十九集)を参照。

(11) 曰、性之品有上中下三。上焉者、善焉而已矣。中焉者、可導而上下也。下焉者、惡焉而已矣。…故曰、三子之言性也、舉其中而遺其上下者也、得其一而失其二者也。曰、然則性之上下者、其終不可移乎。曰、上

之性、就學而愈明、下之性、畏威而寡罪。是故上者可教、而下者可制也、其品則孔子謂不移也。

(12) 『孟子』公孫丑上「惻隱之心、人皆有之。：惻隱之心、仁也。：仁義禮智、非由外鑠我也、我固有之也、弗思耳矣。」

(13) 中華書局本、蘇輿『春秋繁露義證』(一九九二年出版)を用いる。

(14) 『春秋繁露』深察名號篇「性有善端、動(↓童)之愛父母、善於禽獸則謂之善、此孟子之善。循三綱五紀、通八端之理、忠信而博愛、敦厚而好禮、乃可謂善、此聖人之善也。」(蘇輿『春秋繁露義證』は「動」の字を「童」に改める。)

(15) 『孟子』の本文と趙岐注は、藝文印書館景印、嘉慶二十年刊、阮元校刻『孟子注疏』に據った。所引の趙岐注には、一部阮元の校勘記に従って改めた箇所がある。

(16) 同じ『孟子』のこの條に對して朱子は『朱子語類』卷百四、包揚錄において「某十數歲時讀孟子言聖人與我同類者、喜不可言、以爲聖人亦易做。今方覺得難。揚。」と言ひ、修養によつて聖人に至ることができ、という朱子の聖人觀の成立に大きな刺激を與えたものであることがわかる。古注・新注の違いをよく表す一段と言へる。

(17) 趙岐『孟子』注の題下の注は、『孟子』梁惠王篇は『論語』衛靈公篇に、公孫丑篇は子路篇に、滕文公篇は衛靈公篇に、離婁篇は述而篇、萬章篇は顔淵篇、告子篇は子罕篇に、盡心篇は爲政篇に因むものとして説明する。

(18) 王安石の性論については、内山俊彦『王安石思想初探』(『日本中國學會報』第十九集)、近藤氏注(『日本中國學會報』論文を参照)。

(19) 四部叢刊景印、明 嘉靖版『臨川先生文集』。
(20) 性生乎情、有情然後善惡形焉。而性不可以善惡言也。此吾所以異于二子。：且諸子之所言、皆吾所謂情也、習也、非性也。：孔子曰、性相近

也、習相遠也。吾之言如此。

(21) 喜怒哀樂好惡欲、未發于外而存于心、性也。喜怒哀樂好惡欲、發于外而見于行、情也。性者情之本、情者性之用。故吾曰、性、情一也。彼曰性善、無它、是嘗讀孟子之書、而未嘗求孟子之意耳。：曰、然則性有惡乎。曰、孟子曰、養其大體爲大人、養其小體爲小人。揚子曰、人之性、善惡混。是知性可以爲惡也。

(22) 『孟子』告子上「孟子曰、從其大體爲大人、從其小體爲小人。」

(23) 孔子曰、性相近也、習相遠也。吾是以與孔子也。：曰、習于善而已矣、所謂上智者、習于惡而已矣、所謂下愚者。一習于善、一習于惡、所謂中人者。：有人于此、未始爲不善也、謂之上智可也。：惟其不移、然後謂之上智、惟其不移、然後謂之下愚、皆于其卒也命之。夫非生而不可移也。

(24) 蘇轍は『孟子』の性論について、『孟子』は性が善であるとは説いていない、と考へる。蘇轍『欒城集後集』(『四部叢刊』所收嘉靖版)卷六「孟子解」に、「孔子曰、性相近也、習相遠也。夫雖堯舜而均有是謂近、及其與物相遇、而堯以爲善、桀以爲惡、是謂相遠。習者、性所有事也。自是而後相遠、則善惡果非性也」とある。

(25) 『宋元學案』(中華書局本)卷四十二、五峯學案に、「胡宏、字仁仲、崇安人、文定(胡安國…執筆者注)之季子。自幼志于大道、嘗見龜山于京師、又從侯師聖于荆門、而卒傳其父之學。」とあるように、胡宏は胡安國を祖とする湖南學派に屬する。胡宏の性説としては、『知言』(『胡宏集』所收、中華書局、一九八七年出版)に「先君子曰、孟子道性善云者、嘆美之辭也、不與惡對」とあるように、『孟子』の「性善」の「善」とは、嘆美の辭であつて、善惡相對の「善」ではないとする立場をとる。この性説は先君子(胡安國)の説として引かれており、湖南學派で影響力を持っていたものと考えられる。

- (26) 徐積は『宋史』卷四五九に「徐積、字仲車、楚州山陽人。…從胡翼之(胡瑗)學。」とあり、程頤の師でもある胡瑗に學ぶ。徐積の性論については、近藤正則『程伊川の『孟子』の受容と衍義』汲古書院(一九九六年)の附録二、「徐積の孔子性善説について」に詳しい論及がある。氏は徐積の孔子性善論の教條主義的な側面を強調し、「思想史の流れと逆方向を指向」するものと見なすが、『孟子』を『論語』の義疏と見なす觀點自体は、後代の程朱の論孟解釋に見られる遡及的な解釋方法のラジカルなケースと見ることもできると思う。
- (27) 程子曰、人性本善、有不可移者何也。語其性則皆善也、語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉。自暴自棄也。人苟以善自治、則無不可移、雖昏愚之至、皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信、自棄者絕之以不爲、雖聖人與居、不能化而入也、仲尼之所謂下愚也。
- (28) 中華書局本(一九八六年出版)を用いる。
- (29) 恭主容、敬主事。恭見於外、敬主乎中。之夷狄不可棄、勉其固守而勿失也。
- (30) 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。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。(『孟子』公孫丑上)
- (31) 「語類姓氏」は、「栞、徽續類」と記し、姓を不詳とする。