HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『論語』性近習遠章について
Author(s)	松川, 健二
Citation	北海道大学人文科学論集, 24, 1-20
Issue Date	1986-03-17
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34386
Type	departmental bulletin paper
File Information	24_PR1-20.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

『論語』性近習遠章について

松川　健二

はじめに

『論語』の性近習遠章は、後世多様に展開される性説、就中、孟子性善説との関連で、中国思想史上、常に多くの人士の語るところとなってきたし、続く智愚不移章は、諸種の人間観、就中「人皆可以為堯舜」という孟子の理想主義との対比において、これまた多くの学徒の注目を集め続けてきた。本稿はこの両章の後世における扱われかたを概観し、儒家思想展開の一端を述べようとするものである。

一

古注は、性近習遠章―「君子慎所習也」、智愚不移章―「上智不可使強為悪、下愚不可使強賢也」。ともに孔安国の言葉を採る。それは班彪（三～五四）のことば、

孔子称、性相近、習相遠也。賈誼以為、習与善人居、不能無為善、猶生長於斉、不能無斉言也。習与悪人居、不能無（為）悪、猶生長於楚、不能無楚言也。是以聖人審所与居、而戒慎所習。（後漢書、班彪伝）

また、その子、班固（三二～九二）のことば、

孔子曰、若聖与仁、則吾豈敢。又曰、何事於仁、必也聖乎。未知、焉得仁。生而知之者、上也、学而知之者、次也、困而学之、又其次也、困而不学、民斯為下矣。又曰、中人以上、可以語上也。唯上智与下愚不移。伝曰、譬如堯舜禹稷卨与之為善則行、鯀讙兜欲与為悪則誅。可与為善、不可与為悪、是謂上智。桀紂龍逢比干欲与之為善則誅、于莘崇侯与之為悪則行。可与為悪、不可与為善、是謂下愚。斉桓公、管仲相之則覇、豎貂輔之則乱。可与為善、可与為悪、是謂中人。（漢書、古今人表）

に見られる、いわば常識的理解に通ずるものであり、古注の穏当性の典型と言えよう。

なおこれらに先立って、董仲舒（前一七〇ごろ～一二〇ごろ）にも、差等肯定の性説が残っている。

聖人之言中、本無性善名、而有善人吾不得見之矣。使万民之性皆已能善、善人者何為不見也。観孔子言此之意、以為善難当甚、而孟子以為万民性皆能当之、過矣。聖人之性不可以名性、斗筲之性又不可以名性、名性者中民之性。（春秋繁露、実性）

後漢に在って、従来行われてきた種々の性説を総合的に批評した人物の一人に、王充（二七～一〇四）がいる。王充は、周人の世碩・密子賤・漆雕開・公孫尼子が「性有善有悪」を唱えたことを述べ、孟軻については「孟子之言情性、未為実也」と判じたあと、告不害性無善悪の説についても、次のように批評する。

夫告子之言、謂人之性与水同也。使性若水、可以水喩性、猶金之為金、木之為木也。人善因善、悪亦因悪。初稟天然之姿、受純一之質、故生而兆見、善悪可察。無分於善悪、可推移者、謂中人也。不善不悪、須教成者也。故孔子曰、中人以上、可以語上也、中人以下、不可以語上也。告子之以決水喩者、徒謂中人、不指極善極悪也。孔子曰、性相近也、習相遠也。夫中人之性、在所習焉。習善而為善、習悪而為悪也。至於極善極悪、非復在習、故孔子曰、惟上智与下愚不移。性有善不善、聖化賢教、不能復移易也。孔子道徳之祖、諸子之中最卓者也、而曰、上智下愚不移。故知告子之言未得実也。

王充は次いで、荀況（前三二〇ごろ～前二三〇ごろ）・陸賈・董仲舒・劉向（前七七～前六）の性説に論及したあと、

自孟子以下、至劉子政、鴻儒博生、聞見多矣。然而論情性竟無定是、唯世碩儒公孫尼子之徒、頗得其正。

と言い、

余固以孟軻言人性善者、中人以上者也。孫卿言人性悪者、中人以下者也。揚雄言人性善悪混者、中人也。（以上、論衡、本性）

と判定しているが、結局、王充の姿勢も『論語』の言葉に準拠しつつ、判定を下しているわけである。

後漢末には、さらに荀悦（一四八－二〇九）の所説がある。

或問天命人事。曰、有三品焉。上下不移、其中則人事存焉爾。命相近也事相遠也、則吉凶殊也。故曰窮理尽性以至於命。孟子称性善。荀卿称性悪。公孫子曰、性無善悪。揚雄曰、人之性善悪渾。劉向曰、性情相応。性不独善、情不独悪。曰、問其理。曰、性善則無四凶、性悪則無三仁人。無善悪、文王之教一也、則無周公管蔡。性善情悪、是桀紂無性而堯舜無情也。性善悪皆渾、是上智懐恵而下愚挾善也。理也、未究也。惟向言為然。（申鑒、雑言下第五）

荀悦は結局「性情相応」の劉向に左袒する。発想の原点は、いうまでもなく孔丘のことばに在るのである。

この両章について、解釈の名に価する最も古いものは、皇侃（四八八～五四五）の『義疏』である。

性者人所稟以生也。習者謂生而後有百儀、常所行習之事也。人俱稟天地之気以生、雖復厚薄有殊、而同是稟気、故曰相近也。及至識、若値善友則相效為善、若逢悪友則相効為悪、悪善既殊、故云相遠也。故范寧云、人生而静天之性也、感於物而動性之欲也。斯相近也。習洙泗之教為君子、習申商之術為小人。斯相遠矣也。

范寧（三三九～四〇一）引くところの「人生而静、天之性也。感於物而動、性之欲也」（『礼記』楽記）という表現は、後世の相近習遠章解釈に多く採られるものである。

さて、ここで皇侃は「然性情之義、説者不同」と言い、「且依一家旧説」と述べて、以下の如き老荘風の所説を引用する。煩をいとわず、この〝旧説〟を検討してみよう。

性者生也、情者成也。性是生而有之、故曰生也。情是起欲動彰事、故曰成也。

かの『荘子』庚桑楚篇の「性者生之質也、性之動謂之為」を想起させる書き出しである。

然性無善悪而有濃薄、情是有欲之心而有邪正。性既是全生而有未渉乎用、非唯不可名為悪、亦不可目為善、故性無善悪也。

「性」のままであれは「生を全うする」（『荘子』養生主篇）だけのことなのであり、「善悪」の埒外なのである。

所以知然者、夫善悪之名、恒就事而顕、故老子曰、天下以知美之為美、斯悪已、以知善之為善、斯不善已。此皆拠事而談。善悪邪正を以て評すべきは「情」である。

情有邪正者。情既是事、若逐欲流遷、其事則邪、若欲当於理、其事則正。故情不得不有邪有正也。

当然「情の邪なるもの」は正されねばならぬ。

故易曰、利貞者性情也。王弼曰、不性其情、焉能久行其正。此是情之正也。若心好流蕩失真、此是情之邪也。若以情近性、故云性其情。情近性者、何妨是有欲。

王弼（二二六～二四九）の「情を性にす」という訓み方を取り入れて、この〝旧説〟は、文字通り道家的復性説であると評すべきである。引き続く陳述は割愛して、結論部分のみを掲げれば、次の通りである。

孔子曰、性相近也。若全同也、相近之辞不生。若全異也、相近之辞亦不得立。今云近者、有同有異。取其共是無善無悪、則同也。有濃有薄、則異也。雖異而未相遠、故曰近也。

右の〝旧説〟の「性有濃薄」と、皇侃の「雖復厚薄有殊、而同是稟気」は呼応する。

皇疏は智愚不移章に移って、次のように書き出される。

前既云性近習遠、而又有異、此則明之也。

即ち、智愚不移章をば、性近習遠章の言及していないところを但し書きで補足したもの、と捉えるのである。次いで、言うところの後半のみを掲げよう。

夫人不生則已、若有生之始、便稟天地陰陽氛氳之気。気有清濁、若稟得淳清者則為聖人、若得淳濁者則為愚人。愚人淳濁、雖澄亦不清、聖人淳清、攪之不濁。故上聖遇昏乱之世、不能撓其真、

下愚値重堯疊舜、不能変其悪。故云唯上智与下愚不移也。而上智以下下愚以上二者中間、顔閔以下一善以上、其中亦多清少濁、或多濁少清、或半清半濁、澄之則清、攪之則濁。如此之徒以随世変改、若遇善則清升、逢悪則濁淪。所以別云性相近習相遠也。

以上、皇疏を纏めれば、次の如くなろうか。通常、人は厚薄の差はあっても天地の気を稟けているに相違はないから「性は相ひ近し」。ただし、とりわけはあるのであって、淳清の気を稟ければ「上智」（聖人）、淳濁のケースは「下愚」（愚人）。下愚は堯舜の世に生れあわせても陶冶性はない、と。

二

『皇疏』は性近習遠章の補完として智愚不移章を位置づけたのであったが、唐代に入って、両章矛盾の関係を言いたてたケースがある。韓愈（七六八～八二四）『論語筆解』である。

韓曰、上文云、性相近、是人以可習而上下也。此文云、上下不移、是人不可習而遷也。二義相反、先儒莫究其義。吾謂上篇云生而知之上也、学而知之次也、困而学之又其次也、困而不学民斯為下矣。与此篇二義兼明焉。

その「原性」において「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、下焉者悪焉而已矣」と韓愈が性三品説を採るのを想起されたい。

韓愈の指摘に対し李翺（七七四～八三六）は言う。

李曰、窮理尽性以至於命、此性命之説極矣。学者罕明其帰、今二義相戻、当以易理明之。乾道変化各正性命。又利貞者情性也。又一陰一陽之謂道、継之者善也、成之者性也。謂人性本相近於静、及其動感外物、有正有邪、動而正則為上智、動而邪則為下愚、寂然不動則情性両忘矣。雖聖人有所難知。故仲尼称顔回不言如愚、退省其私、亦足以発、回也不愚。蓋坐忘遺照、不習如愚、在卦為復、天地之心邃矣。亜聖而下、性習近遠、智愚万殊。仲尼所以云困而不学下愚不移者、皆激勧学者之辞也。若窮理尽性、則非易莫能窮焉。

「窮理尽性以至於命」以下『易』の諸語にあらわれる〝易理〟に、前述范寧も引ける「人生而静天之性也、感於物而動性之欲也」（楽記）の「静」・「動」が加味され、「性あひ近し」は、「人の性はもと静にあひ近し」と解される。さらには「動」そのものも「動きて正なれば則ち上智」の段階から、「寂然不動」（繋辞上）を条件に「情と性と両つながら忘れらるる」段階が提示されるのである。ひいては為政篇の吾与回言章は、顔回の「坐忘遺照」の境地を示すものと解され、「習はざること愚のごとし」と、「習」からの脱却が説かれるに至るのである。〝易理〟をよそおいつつ、人智に関する判断基準を異にしたこの李翺の所説は、智愚超克説と評すべく、まこと荘周の流と言うほかはない。かくては「困而不学」「下愚不移」を「学者を激勧するの辞」と言うときも、儒家的「学」「習」とは無縁ということになる。

韓愈は如上の李翺の語を承けて言う。

韓曰、如子之説、文雖相反、義不相戻。誠知乾道変化各正性命、坤道順乎承天。不習無不利、至哉。果天地之心其邃矣乎。

韓愈の最初に提示した〝矛盾〟の解消に急なばかりにか、李翺の論ずるところは荘周を交えて激越を極めた。韓愈は「習はざれは利らざるなし」と、李翺の説くところを容認した形になっている。

おもうに、『論語筆解』の韓愈の〝容認〟は、深慮の結果とはできぬであろう。中間未定の議論とでもすべきか。周知の如く、前出「原性」の結びは、次のようになっているからである。

曰、然則性之上下者、其終不可移乎。曰、上之性就学而愈明、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。曰、今之言性者異於此何也。曰、今之言者雑仏老而言也。雑仏老而言也者、奚言而不異。

一方、李翺にしても、最終的には「性善情悪説」の完成者と言う外はなく、その代表作『復性書』は、これも周知のごとく、

人之所以為聖人者性也、人之所以惑其性者情也。

と書き出される。『筆解』所見の「情性両忘」とは異なるのである。この「情性両忘」も亦、過渡的なものとしなくてはならぬ。ただ李翺の所論には、重要な意義が含まれていることを忘れてはならない。それは「上智」と「下愚」との間に「移る可き」途を拓いたことである。それが韓愈の所謂「今の言う者は仏老を雑へて言うなり」との指摘に該当するや否やは別として——。

北宋に入って邢昺（九三二～一〇一〇）の疏は、「孔注」の枠内で、平易に解しおわっており、所謂古注のしめくくりとして相応しい。

此章言君子当慎其所習也。性謂人所稟受以生而静者也。夫為外物所感、則人皆相似、是近也。既為外物所感、則君以性成。若習於善則為君子、若習於悪則為小人、是相遠也。故君子慎所習。

然此乃是中人耳、其性可上可下、故遇善則升、逢悪則墜也。孔子又嘗曰唯上知聖人不可移之使為悪、下愚之人不可移之使強賢。此則非如中人性習相近遠也。

皇疏も直接的には「楽記」の「人生而静天之性也……」（范寧所引）にのみ拠っていたことを想起しておこう。

北宋もなかばに至っては、多くの解釈が残っている。まず王安石（一〇二一～一〇八六）の所説をみよう。

喜怒哀楽好悪欲未発于外而存于心、性也。喜怒哀楽好悪欲発于外而見于行、情也。性者情之本、情者性之用、故吾曰性情一也。

（王文公文集、巻二七、性情）

曰、吾所安者、孔子之言而已。夫太極者、五行之所由生、而五行非太極也。性者、五常之太極也、而五常不可以謂之性。此吾所以異于韓子。節孟子言人之性善、荀子言人之性悪。夫太極生五行、然后利害生焉、而太極不可以利害言也。性生乎情、有情然后善悪形焉、而性不可以善悪言也。此吾所以異于二子。

（同右、原性）

孔子曰、性相近也、習相遠也。吾是以与孔子也。韓子之言性也、吾不有取焉。然則孔子所謂中人以上可以語上、中人以下不可以語上、惟上智与下愚不移、何説也。曰、習于善而已矣、所謂上智者。習于悪而已矣、所謂下愚者。一習于善、一習于悪、所謂

中人者。上智也、下愚也、中人也、其卒也命之而已矣。有人于此、未始為不善也、謂之上智可也。其卒也去而為不善、然后謂之中人可也。有人于此、未始為善也、謂之下愚可也。其卒也去而為善、然后謂之中人可也。惟其不移、然后謂之下愚、皆于其卒也命之、夫非生而不可移也。

（同右、性説）

性は善悪以前の概念なのである。性近習遠章は孟軻以下を論破するときの比較のために提示される。智愚不移章は、結果について述べられたものであって、生れながらにして移る可からず、との意ではないと解せられた。

時を同じくした蘇軾（一〇三六～一一〇一）も、孟子性善への批判に当って性近習遠章を用い、性は善悪をもって名づけられないというけれど、王安石とは思索の方途を異にし、釈氏と『易』に拠って〝性〟を説くのである。

昔者孟子以善為性以為至矣、読易而後知其非也。孟子之於性、蓋見其継者而已。夫善性之效也。孟子不及見性而見性之效、因以所見者為性。

（蘇氏易伝　巻七）

「見性」は、釈氏の所謂「明心見性」を踏まえるもののごとくであるが、さらに次の資料を御覧願いたい。

性可乱也、而不可滅。可滅非性也。人之叛其性、至于桀紂盗蹠極矣。然其悪必自其所喜怒、其所不喜怒未嘗為悪也。故木之性上、水之性下。木抑之可使輪囷、抑者窮、未嘗不上也。水激之可使濺湧上達、激者衰、未嘗不下也。此孟子之所見也。孟子有見于性而離于善。易曰一陰一陽之謂道、継之者善也、成之者性也。成道者性、而善継之耳、非性也。性如陰陽、善如万物。万物無非陰陽者、而以万物為陰陽則不可。故陰陽者視之不見、聴之不聞、而非無也。今以其非無即有而命之、則凡有者皆物矣、非陰陽也。故天一為水、而水非天一也。地二為火、而火非地二也。為善而善非性也。使性而可以謂之善、則孔子言之矣。苟可以謂之善、亦可以謂之悪。故荀卿之所謂性悪者、蓋生於孟子、而揚雄之所謂善悪混者、蓋生於二子也。性其不可以善悪命之。故孔子之言曰性相近也習相遠也而已。夫苟相近則上智与下愚曷為不可移也。曰、有可移之理、無可移之資也。若夫吾弟子由之論也。曰、雨於天者水也、流于江河蓄于坎井亦水也、積而為泥塗者亦水也。指泥塗而告人曰、是有水之性可也、曰吾将使其清而飲之則不可也。是之謂上智与下愚不移。

（邵博、河南邵氏聞見後録　巻一二）

性をこのように「滅すべからざる」、「陰陽のごとき」ものとしておさえる思考方法は、この章の解釈として初出のものであるので、いささか検討を加えておこう。

ひるがえって儒家にとって性説はおおむね善悪の問題であった。一方道家にあって天性とは、人為を損して復すべき真なるものであり、道家的復性説は、『皇疏』所引のものを、既に掲げた。では釈氏において〝性〟とは何か。

性者、真極無変之義也。即真而無変、豈有滅耶。

（道生、涅槃経集解）

縁起事相、必収性而方成、法界玄宗、辨依縁而現空。

性含万法是大、万法尽是自性。　（慧能、壇経）

前掲の蘇軾の〝性〟の捉え方は、まさに釈氏の〝性〟と重なるものである。

智愚不移章に関する蘇軾の解も一考すべきものを含んでいる。唐代に李翺が「下愚不移」を「激勧学者之辞」と規定して〝移る可き〟途を拓いたことは先に述べた通り。王安石は、李翺と立場を異にしながらも、下愚について「非生而不可移也」と断じていた。蘇軾の「有可移之理」は、その釈氏的性説からみて当然の帰結ではあるが、この時代の大きな思潮の一環と言うべきなのである。というのも王安石なり蘇軾なりが孟軻を批判したのは、その性善説に対してであって、孟軻の「人皆可以為堯舜」の理想については、結果として、それと軌を一にする方向に動いたからである。そうしてこの時代思潮は、性善の側面をも含めて孟軻を尊重する所謂新儒学の構築へと進むのである。

三

かの朱熹（一一三〇～一二〇〇）が、門弟の亜夫に「気質の説は何人に起るや」と問われて、「此れ張程に起る。某おもへらく、極めて聖門に功有り、後学に補ひ有り。人をして深く感あらしむ」と答えたのは、旧来の性説の総決算として位置づけた（語類巻四）からであるが、これを両章解釈史の立場から換言するならば、「性近」と「性善」の間隙を埋める手段が提供された、ということなのである。

張載（一〇二〇～一〇七七）が天地、気質の二性を説くようになったに就いては、例えば『首楞厳経』の本然性・和合性の影響などが従来説かれているが、張載自身による次の指摘も見のがせない。

釈氏之説、所以陥者、以其待天下万物之性為一、猶告子生之謂性。　（張子全書、巻一二）

このように、批判するなかから二性に想到する場面もあったのである。かくて気質の変化を説いた張載は、智愚不移章について、

上智下愚、習与性相遠既甚、而不可変者也。（正蒙、誠明篇）

とはいうが、

上智下愚不移、充其徳性則為上智、安於見聞則為下愚。不移者、安於所執而不移。　（張子全書、巻一二）

とも言うのであって、〝不移〟を絶対としたわけではなかった。

ついで朱熹によって気質の説の創始者とされた「張程」のうち、程子兄弟の説を考察してみよう。

まず程顥（一〇三二～一〇八五）の、この両章に関する発言で、『論語精義』に載っているものは、僅かに一則、

性相近也、生質之性。

一見、生質之性の外に所謂天地之性を考えているかのようではあるが、程顥にとっての生とは、「生」と「気」とに即して融合的のものであること、よく知られる次の一則に明瞭である。

生之謂性、性即気気即性、生之謂也。人生気稟理有善悪、然不是性中元有此両物相対而生也。有自幼而善、有自幼而悪、是気

稟有然也。善固性也、然悪亦不可不謂之性也。蓋生之謂性、人生而静以上不容説。才説性時便已不是性也。凡人説性、只是説継之者善也、孟子言人性善是也。（二程遺書、一）

兄程顥に比し、分析的であった程頤（一〇三三～一一〇七）は、性之本＝理と、所稟之性＝才とを区別して、性善↓性近、性近↓不移の間の整理に当ることになる。

性相近也、此言所稟之性、不是言性之本。若言其本、豈可謂相近。孟子所言便正言性之本。言性之本則無不善、言所稟之性則有善有不善。性即是理、理無不善。所稟之性才也、才稟於気。稟其清者為賢、稟其濁者為愚。

或曰、人性本善、有不可革者何也。曰、語其性則皆善也、語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉。自暴也自棄也。人苟以善自治則無不可移者。雖昏愚之至皆可漸摩而進也。惟自暴者拒之以不信、自棄者絶之以下為、雖聖人与居、不能化而入也。仲尼之所謂下愚也。然天下自暴自棄者非必皆昏愚也。往往強戻而才力有過人者、商辛是也。聖人以其自絶於善謂之下愚、然考其帰則誠愚也。（以上、論語精義）

程頤の、この両章にかかわる発言として『論語精義』に載るもの併せて十則、そのうち右の二則を択んで掲げたのは、一に『集註』の採るところに従ってみたのである。但し、採るに際し朱熹は前半の一則を次のように集約している。

程子曰、此言気質之性、非言性之本也、若言其本、則性即是理、理無不善、孟子之言性善是也。何相近之有哉。

いずれにせよ、「若し其の本を言へば、豈に相近しと謂ふ可けん」「人苟くも善を以て自ら治むれば、則ち移る可からざる者は無し」という、この主張は明確である。『孟子』尊重の枠内で『論語』を生かした典型が、ここにある。

朱熹は後半の一則、就中、移ることの可能か不可能かにかかわって、『或問』のなかで次のように答える。

以聖人之言観之、則曰不移而已、不曰不可移也。以程子之言考之、則曰以其不肯移而後不可移耳。蓋聖人之言本皆以気質之稟而言、其品第未及乎正有不可之辨也。程子之言則以人責其不可移也。而徐究其本焉則以其稟賦甚異而不肯移、非以其稟賦之異而不可移也。

注目すべきは、程頤の言葉「無不可移者」を、「以人責其不可移也」と解していることである。かくては、『集注』に採用してはいるが、条件づきであったということになる。この点は『集注』を扱うときに想起することとする。

次いで范祖禹（一〇四一～一〇九八）、謝良佐（一〇五〇～一一〇三）、尹焞（一〇七一～一一四二）のもの。『論語精義』による。

范曰、人生而静天之性也。孟子曰人之性善、皆可以為堯舜。言相近也。服堯之服、誦堯之言、行堯之行、是堯而已。服桀之服、誦桀之言、行桀之行、是桀而已。相遠也。人君可不慎所習哉。

范曰、人之性本同、及其為上知、則不可復為下愚矣。為下愚亦不可復為上知矣。故堯不可以為桀、桀不可以為堯。孟子曰、学問之道無他、求其放心而已。下愚非性也。放心而不知求、故其

習愈下。学其可不勉哉。

謝曰、人之性不同如麰麦。地有肥磽、雨露之所養、人事之不斉。然其初皆善、故曰相近。克念作聖罔念為狂、其流雖一而相遠矣。上知下愚二者、非得於有生之初。自其不移而名之也。上知可移非上知、下愚可移非下愚。然性無不可移之理、人自不移也。

尹曰、性一也、何以言相近。蓋由習則遠而為言。

尹曰、上知与下愚不移、其才分也。下愚之不移自暴自棄故也、非得于有生之初然也。

朱熹は、この三氏の相近－性善の扱いに不満であった。「夫れ既に善至れりといふ、而るに又た何ぞ相近を以て言ふや」（或問）。また智愚の定まりかたについても、言うところがあった。

若諸家之説、張子、范・謝氏、皆以為習既相遠而後不移、蓋皆失之。至尹氏、以才分暴棄而言、則固同於程子之説、然又曰非得於有生之初、則又雑取謝氏之言而同乎張范之意耳。二説不容相入、不知其何以合之也。（或問）

朱熹が、智愚の才は有生の初に得たもの、と判じていることを記憶にとどめておきたい。

次いで游酢（一〇五三～一一二三）、楊時（一〇五三～一一三五）の説、同じく『論語精義』に載るものである。

游曰、孔子之言性、有以其本言之者、若継之者善、成之者性、是也。有以人所見言之者、若性相近習相遠、是也。孟子亦然。其道性善、深探其本也。其曰孺子将入井皆有怵惕惻隠之心、乃若其情則可以為善矣、姑拠人所見而語之也。是以当時学者不能無疑。夫道未始有名、感於物而出則善之名立矣、託於物而生則性之名立矣。善者性之徳、故荘子曰物得以生謂之徳、性者善之資也。故荘子曰形体保神謂之性。蓋道之在天地則播五行於四時、百物主焉。無非善者也、無悪也。故曰継之者善也。道之在人則出作而入息、渇飲而飢食、無非性者、無妄也。苟得其性之本然、反身而誠則天地万物之理得而道自我成矣。故曰成之者性也。惟其同出於一気、而気之所値有全有偏有邪有正有粋有駁有厚有薄、然後有上知下愚中人之不同也。猶之大塊噫気其名為風、風之所出無異気也、而叱者吸者叫者号者其声若是不同、以其所託者物物殊形耳、其声之不同而謂有異風可乎。孟子謂性善正類此也。荀卿言性悪、楊雄言人之性善悪混、韓愈言性有三品、蓋皆蔽於末流而不知其本也。観五方之民剛柔軽重遅速異斉、則気之所稟可以類推之也。以堯為君而有丹朱、以瞽瞍為父而有舜、又何足疑乎。孔子言性相近者、以習而相遠則天下之性或相倍蓰者固多矣。由是観之、則謂性有三品未為不可。惟其止以是為性則三子者之失也。成性存存道義之門、蓋非尽心知性者、不足以与此。宜乎夫子之言性門人莫得而聞也。子貢知道者也。得其所以言矣、故其賛聖人者及此。

朱熹は、如上の游酢の説、就中、〝道〟〝善〟〝性〟の扱いが老仏的であるとして批判、その論評の言は『或問』に詳細を極める。それは当然として、いま游酢の説の特徴は、と言えば、相近と性善の間を、「人の見る所」と「其の本」との相違におきかえた点を挙げ得よう。楊時の所説は、まともに張載を承けて、次の如きもの。

楊曰、性者万物之一源也。有相近、有上知、有下愚、資禀異也。徳足以勝気、則反之亦一而已矣。

朱熹は、「移らざる所以の意を発明せず、専ら移る可きを以て言を為すは、亦た疎なり」と評する。思うに朱熹のこの両章にかかわる関心の、最大のものは、この智愚不移のことであった。即ち先にみた〝智愚の才は有生の初に得たもの〟とする点である。この点に関し『論語精義』所載諸氏の言説のなかで、唯一、明確に先天的決定論を唱えているのは、次の呂希哲（一〇三九～一一一六）のものである。

呂曰、人性均善、其以同然理義而已。然不能無浅深厚薄、此所謂相近、習而成性則善悪殊途。

呂曰、所謂雖柔必強、雖愚必明者、指中人而言。習而善則可以上、習而悪則可以下。若上智雖不学不流為下愚、下愚雖学亦不能進於上知、此謂不移。

朱熹は、前半の議論に関しては、相応の評価を下しているが、後半の〝不移〟に関する見解には、『或問』に於ては、どうしたことか触れられていない。批判の要を認めなかった、と解すべきか。

以上、『論語精義』に載せられた北宋諸氏の所説を検討する手段として、『或問』を引合いにしてきたが、このあたりで、朱熹の言説の集約たるべき『集注』のいうところを見よう。

此所謂性、兼気質而言者也。気質之性、固有美悪之不同矣。然以其初而言、則皆不甚相遠也。但習於善則善、習於悪則悪、於是始相遠耳。此承上章而言。人之気質相近之中、又有美悪一定、而非習之所能移者。

『集注』は、前述の通り、程頤の二則を、性近習遠章、智愚不移章、それぞれに引いて体裁を備えたあと、

或曰、此与上章当合為一、子曰二字、蓋衍文耳。

と述べて終っている。問題点は既に明らかな通り、智愚不移章に於ける朱熹・程頤二者に相違の存在するところにある。朱熹にとっては相違を意識したればこそ、前述のごとく『或問』において「程子之言（無不可移者）則以人責其不可移也」と限定的に捉えることもしているのである。『語類』には、もとより左のごとき程説是認の言もみえる。

蓋習与性成而至於相遠、則固有不移之理。然人性本善、雖至悪之人、一日而能従善、則為一日之善人。夫豈有終不可移之理、当従伊川之説。所謂雖強戻如商辛之人、亦有可移之理、是也。

しかし、この周謨所録のものに続いて、次の二則も見えるのである。

先生問、木之前日所説気質之性、理会得未。対曰、雖知其説、終是胸中未見得通透、兼集注上智下愚章、先生与程子説、未理会得合処。曰、便是莫要只管求其合、且看聖人所説之意。聖人所言各有地頭。孔子説相近至不移、便定是不移了。人之気質實是有如此者、如何必説道変得。所以謂之下愚、而其所以至此下愚者是怎生。這便是気質之性。孔子説得都渾成、伊川那一段却只説到七分、不説到底、孟子却只説得性善、其所言地頭、各自不同。正如今喫茶相似、有喫得尽底、有喫得多底少底、必要去

牽合便成穿鑿去。

問集注謂気質相近之中又有一定而不可易者、復挙程子無不可移之説、似不合。曰、且看孔子説底、如今却自有不移底人、如堯舜之不可為桀紂、桀紂之不可使為堯舜。夫子説底只如此、伊川却又推其説。須知其異而不害其為同。因説気化有不可暁之事、但終未理会得透、不能無疑。

銭木之が採せる以上の二則は、要するに朱熹心中の葛藤の表明にほかならぬ。程頤の示せる「移るべからざる無き」志向は、これを否定すべくもない。さればとて朱熹にとっては、〝義理の解〟にも限界があろうというもの。例えばかの張九成（一〇九二～一一五九）の『論語絶句』に載る次の一首をみられよ。朱熹の到底黙認しうるところではない。

性習自然分遠近　性習自然に遠近を分かつ
智愚安得便無移　智愚安んぞ便ち移る無きを得ん
困而不学民斯下　困みて学ばざる民斯(ここ)に下なり
愚者要当且力為　愚者当に且く力め為すべきを要す

はたまた朱熹の講友張栻（一一三三～一一八〇）の『癸巳論語解』の次の一条をみられよ。

上知則不淪於下、下愚則不達於上。苟非上知下愚、則念不念之分、固可得而移也。上知下愚一存於気稟乎。曰、不然。上知固生知之流、然亦学而可至也。均是人也、雖気稟之濁亦豈有不可変者乎。惟其自暴自棄而不知学、則為安於下愚、而不可移矣。

かかる理解が行われるなかで、朱熹は敢然として「有美悪一定而非習之所能移者」と断じたのである。程説をも併せ掲げたのは、朱熹にとってむしろ譲歩であった、と評すべきであろう。

明初、胡広の『集註大全』完成期までの諸氏の所説のなかから一つ、程朱両註の相違を問題にしたものを挙げておこう。これは、相近章にかかわるものである。

此章程子専以為気質之性、朱子以為兼気質而言。兼字尤精。蓋謂之相近、則是未免有些不同処、不可指為本然之性。然其所以相近者、正以本然之性寓在気質之中、雖随気質而各為一性、而其本然者常為之主、故気質雖殊、而性終不甚相遠也。此是以本然之性兼気質而言之、非専主気質而言也。

（饒魯――集註大全所引）

この、程頤を批判し、朱熹に左袒した饒魯の説に対し、陳淳（一一五三～一二一七）は言う。

人有此形則有此心、有此心則稟受此理、性者心中所稟受之理也。纔説性字則已寓於気質中矣、非気質則性安所寓乎。性善以天地之性言、非天地之性懸空不着乎気質而自為一物也。就気質中指出天地本然賦予之理、不雑乎気質而言之耳。然天地之性雖不雑乎気質亦不離乎気質。孟子之言性善、指其不雑乎気質者言之也。乃是純言天地之性也。孔子之言性相近、以其不離乎気質者言之也。乃是兼言気質之性也。兼云者、言本然之性夾帯言気質之性也。朱子有云、孔子雑乎気質言之、雑即兼也。輔氏饒氏推集註兼気質而言之説、終欠透徹。不得已而発此云。

（集註大全所引）

「気質を離れずして之を言う」場合の立脚点は、気質の側にあり、これは明らかに「本然の性を言いつつ夾帯んで気質の性を言う」場合とは異なる、という。この陳淳の指摘は「兼」の一字にかかわって精緻と評すべきであるが、より重要なことは、性を説くに気質を重視する方向性を明確に打出したことである。陳淳のかかる主張は、『北溪字義』に明確に示されている。

> 気稟之説従何而起。夫子曰、性相近也習相遠也、唯上智与下愚不移、此正是説気質之性。子思子所謂三知三行、及所謂雖愚必明雖柔必強、亦是説気質之性。但未分明指出気質字為言耳。到二程子始分明指認説出甚詳備。横渠因之、又立為定論曰、形而後有気質之性善、反之則天地之性存焉、故気質之性君子有弗性者焉。気質之性是以気稟言之、天地之性是以大本言之。其実天地之性亦不離気質之中。只是就那気質之中、分別出天地之性、不与相雑為言耳。此意学者又当知之。

（薛文清公読書録　巻五）

われわれは、程顥的性説復活のきざしを、ここに見るのである。

四

明代の前半、朱子学徒の面面は、「理」に立脚して「性」を考えたから、孔丘の言は、孟軻の言に亜いで意識される状態であった。薛瑄（一三九二～一四六四）は言う。

> 孟子言性善、拡前聖之未発。程子性即理也、与張子皆論気質之性、又拡孟子之未発。至朱子会萃張程之論性、至矣。

次いで胡居仁（一四三四～一四八四）。

> 理無不善。所以発而為陰陽五行、以生人物者、気也。其交感錯綜、益参差不斉、而清濁偏正、於是焉分、而賢愚善悪出矣。雖有賢愚善悪之分、然本然之善、未嘗不存乎其中。但賢者因其気之清、而能明其理、有其善、愚者因其気之濁、以蔽其理、而失其善、流於悪矣。故孟子言性善、是就所生所稟之理而言、孔子言性相近、指気稟而言。

（居業録　巻一）

胡居仁から後れること三十年、羅欽順（一四六五～一五四七）は、その理気渾一の立場から次のように言う。

> 六経之中、言心自帝舜始、言性自成湯始。舜之四言未嘗及性、性固在其中矣。至湯始明言之、曰惟皇上帝、降衷于下民、若有恒性、克綏厥猷惟后。孔子言之加詳曰、一陰一陽之謂道、継之者善也、成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知、百姓日用而不知、故君子之道鮮矣。又曰、性相近。子思述之則曰、天命之謂性、率性之謂道。孟子祖之則曰、性善。凡古聖賢之言性不過如此。自告子而下、初無灼然之見、類皆想像以為言。其言益多、其合於聖賢者殊寡、卒未有能定於一者。及宋程張朱子出、始別白而言之、孰為天命之性、孰為気質之性、参之孔孟、験之人情、其説於是乎大備矣。然一性而両名、雖曰二之則不是、而一之又未能也。学者之惑、終莫之解、則紛紛之論至今不絶、於天下亦奚怪哉。愚嘗矻矻以求之、沈潜以体之、積以歳年、一旦恍然似有以洞見其本末者。窃以性命之妙、無出理一分殊四字、

簡而尽、約而無所不通、初不仮於牽合安排、自確乎其不可易也。蓋人物之生、受気之初、其理惟一、成形之後、其分則殊。其分之殊、莫非自然之理、其理之一、常在分殊之中。此所以為性命之妙也。語其一、故人皆可以為堯舜、語其殊、故上智与下愚不移。聖人復起、其必有取於吾言矣。（困知記　巻上一四）

「一性にして両名、之を二とすれば則ち是ならずと曰ふと雖も、之を一にすれば又未だ能くせず」、そこで理一分殊の理論で、孔孟の問の調整を計ろう、というわけである。

羅欽順と時を同じくした王廷相（一四七四～一五四四）の性の概念には、理とか本然之性とかといった本源的要素は一切含まれない。

余以為人物之性無非気質所為者。離気言性、則性無処所、与虚同帰、離性言気、則気非生動、与死同途。是性与気相資、而有不得相離者也。但主於気質、則性必有悪、而孟子性善之説不通矣、故又強出本然之性之論、超乎形気之外而不雑、以傅会於性善之旨、使孔子之論反為下乗、可乎哉。不思性之善者、莫有過於聖人、而其性亦惟具於気質之中、但其気之所稟清明淳粋、与衆人異、故其性之所成、純善而無悪耳、又何有超出也哉。聖人之性既不離乎気質、衆人可知矣。気有清濁粋駁、則性安得無善悪之雑。故曰惟上智与下愚不移。是性也者、乃気之生理、一本之道也。信如諸儒之論、則気自為気、性自為性、形性二本、不相待而立矣。韓子所謂今之言性者雑仏老而言者是也。

（王氏家蔵集　答薛君采論性書）

王廷相は徹底した気一元論者で、「無生則性滅」（王氏家蔵集、性辯）と言うほどであるから、程頤・朱熹、ひいては孟軻性善に反対したのだった。反面、かの程顥の「悪亦不可不謂之性」を称揚した。（雅述上篇）この種の、性に善悪ありという形で「相近」を理解したケースを、所謂気の哲学者のなかから一例挙げておこう。呂坤（一五三六～一六一八）。

虞廷不専言性善、曰、人心惟危、道心惟微。或曰、人心非性。曰、非性可矣、亦是陰陽五行化生否。六経不専言性善、曰、惟皇上帝、降衷下民、厥有恒性、又曰、天生蒸民、有欲無主乃乱。孔子不専言性善、曰、継之者善也、成之者性也、又曰、性相近也、惟上智与下愚不移。繋説相近、便不是一箇、相遠従相近起脚。子思不専言性善、曰、修道之謂教。性皆善矣、道胡可修。孟子不専言性善、曰、声色 臭味 安佚、性也。或曰、這性是好性。曰、好性如何君子不謂。又曰、動心忍性、善性豈可忍乎。犬之性、牛之性、豈非性乎。犬牛之性、亦仁義礼智信之性乎。細推之、犬之性猶犬之性。牛之性猶牛之性乎。周茂叔不専言性善、曰、五性相感而善悪分、万事出矣。又曰、幾善悪。程伯淳不専言性善、曰、悪亦不可不謂之性。大抵言性善者、主義理而不言気質、蓋自孟子之折諸家始。後来諸儒遂主此説、而不敢異同、是未観於天地万物之情也。義理固是天賦、気質亦豈人為。無論衆人、即堯舜禹湯文武周孔、豈是一様気質哉。愚僭為之説曰、義理之性、有善無悪、気質之性、有善有悪。気質亦天命於人而与生俱生者、不謂之性可乎。程子云、論性不論気不備、論気不論性不明。将性気分作両項、便不透徹。張子以善為天地之

性、清濁純駁為気質之性、似覚支離。其実天地只是一箇気、理在気之中、賦於万物方以性言、故性字従生従心、言有生之心也。設使没有気質、只是一箇徳性、人人都是生知聖人、千古聖賢千言万語教化刑名都是多了底、何所苦而如此乎。這都是降伏気質、扶持徳性。立案於此、俟千百世之後駁之。（呻吟語）

同じ気の哲学者の中でも、性の善悪という表現に従わず、偏全という表現で「相近」の解説を試みるケースも見うけられる。呉廷翰（一五二一年進士）、唐鶴徴（一五三八～一六一九）の二例を挙げておく。

継之者善也、成之者性也。又曰、性相近也、習相遠也。孔子言性如此、後世莫加焉。夫謂成之者性、承上文一陰一陽謂之道而言、則成之之性、為陰陽之気之所成、亦明矣。其曰相近相遠者、蓋天之生人、以有此性也。性成而形、雖形亦性、然不過一気而已。其気之凝而有体質者、則為人之性。形之為気、若手足耳目之運動者是已。性之為気、則仁義礼智之霊覚精純者是已。然而形有長短有肥瘠、有大小、雖万有不斉、莫不各有手足耳目焉。故自聖人至乎衆人、苟生之為人、未有形之若禽獣也。其性之有偏全、有厚薄、有多寡、雖万有不斉、莫不各有仁義礼智焉。故自聖人至於凡人、苟生之為人、未有性之若禽獣者也。故曰相近。及乎人生之後、知誘物化、則性之得其全、而厚且多者、習乎善而益善、於是有為聖人者矣。性之得其偏、而薄且少者、習於不善而益不善、於是有為愚人者矣。其間等第、遂至懸絶。故曰相遠。其義如此。論性者不得其故、又恐二於孟子性善之説、以此為兼気質而言。夫惟本是気、而曰兼之、則性実何物乎。（吉斎漫録上）

知天地之間只有一気、則知乾元之生生皆是此気。知乾元之生生皆此気、而後可言性矣。乾元之条理雖無不清、人之受気於乾元、猶其取水於海也。海水有鹹有淡、或取其一勺、未必鹹淡之兼取、未必鹹淡之適中也。間有取其鹹淡之交而適中、則尽得乾元之条理、而為聖為賢無疑也。固謂之性。或取其鹹、或取其淡、則剛柔強弱昏明、万有不同矣、皆不可不謂之性也。凡可以学而矯之者、其気皆未甚偏。至於下愚不移、斯偏之極矣。全以其困而終不能学也。孔子謂之相近、亦自中人言之耳。上智下愚不与也。然要之下愚而下、則為禽獣、為草木、乾元生生之機、則無不在也。他不能同、好生悪死之心同也。蓋以乾元之気無非生也。（明儒学案、南中学案所引）

この二例が後述の劉宗周・孫慎行の所説とよく類似する点は、留意されてよい。

さかのぼって羅欽順・王廷相と同時の王守仁（一四七二～一五二八）は、〝相近〟と〝性善〟を同一のものと見做すという、いわゆる心学的解釈を行った。

夫子説性相近、即孟子説性善。不可専在気質上説。若説気質、如剛与柔対、如何相近得。惟性善則同耳。人生初時、善原是同的。但剛的習於善則為剛善、習於悪則為剛悪。柔的習於善則為柔善、習於悪則為柔悪。便日相遠了。（伝習録 巻三）

右の「専ら気質上に在りて説く可からず」の語を理解する為には、王守仁の基本的主張――「若し自性を見得して明白なるの時は、気即

是れ性、性即是れ気、原性気の分つ可き無きなり」（伝習録、巻二、答周道通書）、「性の本体は原これ無善無悪のもの」（伝習録　巻三）などを、おさえておく必要がある。即ち一言性といえば、気質と対をなす宋学的本然の性も取込まれ、善悪はただこれ一物、甚だ禅味の濃いものとなった。智愚不移章については、当然にも「不可移」は否定された。

問上智下愚、如何不可移。先生曰、不是不可移、只是不肯移。
（伝習録　巻一）

かかる王守仁の融合的解釈は、もとよりその後学に継承される。再伝の焦竑（一五四〇～一六二〇）は言う。

孟子性無善無不善、性相近也。性可以為善、可以為不善、習相遠也。有性善、有性不善、上智下愚不移也。要之皆出於孔子之言。蓋性無不入、此性之所以為妙。知性之無不入、此聖言之所以為全。
（焦氏筆乗　巻一）

三教融合論者袁黄（一五三五～一六〇八ごろ）には次の議論がある。

儒者学孟而憚於異孔。故以此性兼気質而言。性只一箇、何曽有両箇。天命之外、別無性矣。惟其出于天命、故其初皆相近。二者皆継之者善、不大懸絶也。習相遠、只就悪一辺説。善者雖造到堯舜、于水性無纖毫加益。惟悪者日趨而日遠耳。
（四書刪正）

ことのついでに、仏者の側のものを一例。藕益智旭（一五九九～？）。

性近習遠、方是不変随縁之義。孟子道性善、只説人道之性、以救時耳。
（論語点睛補注）

五

如上の「相近」と「性善」との究極的一致の主張は、多少のニュアンスの違いをみせつつ、心学衰退のあとも行われ、明末から清代にかけて、相近不移両章解釈の主流となった。これら諸家は「性」を「気」と「生」と「善」の側から説くところに共通点があり、劉宗周（一五七八～一六四五）、孫慎行（一五六五～一六三六）を嚆矢とする。

気質之性、即義理之性、義理之性、即天命之性、善則倶善。子思曰、喜怒哀楽之未発、謂之中。非気質之粋然者乎。其有不善者、不過只是楽而淫、哀而傷。其間差之毫釐、与差之尋丈、同是一個過不及、則皆自善而流者也。惟是既有過不及之分数、則積此以往、容有十百千万、倍蓰而無算者。此則習之為善、而非其性之罪也。故曰性相近、習相遠。故性無不善、而心則可以為善、所以為不善、即心亦本無不善、而習則有善有不善。種種対待之相、総従後天而起。諸子不察、而概坐之以性、不已冤乎。
（明儒学案、蕺山学案所引）

或疑既性善、気質又同是善、下愚何以独不移。曰、此自賊自暴自棄之過、非気質之過也。然則生知学知困知又何不同。曰、此孔子所謂性相近者也。相近便同是善中、亦不可一律而斉。然則性之反之、可謂同乎。曰、孟子蓋以湯武合堯舜、非以堯舜劣湯武也。正所謂同是善中、不可一律斉者也。終不害為知之一。辟

如水有万派、流性終同、山形万状、止性終同。故人人可為堯舜、同故也。或相倍蓰而無算、不能尽其才、此則異耳。聖賢見其異而知其同。諸説迷其同而執其異。後儒既信其同、又疑其異、故其言性也多不合。（明儒学案、東林学案所引）

かの黄宗羲（一六一〇～一六九五）が、孫慎行の学問について「先儒未発の所を発せるもの凡そ数端」（『明儒学案』東林学案）と算え上げるその第二は、この「性は善、気質また同じく是れ善」なのである。

陸世儀（一六一一～一六七二）は『書経』湯誥の「有恒性」に拠って「相近」――「性善」の関係を説明した。

孔子曰、性相近也、相近即書厥有恒性之恒字、其中即有善字意在。不然、便是無本領漢籠統話頭也。（思辨録輯要巻二六）

この陸世儀は「性離不得気質、猶道離不得陰陽。気質之外無性、陰陽之外無道」（同前）という主張をもち、時代の先頭に立つ一人に算え得よう。

顧炎武（一六一三～一六八二）にも陸世儀と同様の議論が見られる。

性之一字、始見於商書。曰、惟皇上帝、降衷于下民、若有恒性。恒即相近之義、相近、近於善也。相遠、遠於善也。故夫子曰、人之生也直、罔之生也幸而免。原注、人之生也直、即孟子所謂性善。（日知録、巻七）

王夫之（一六一九～一六九二）は、「人物有性、天地非有性」（『周易外伝』巻五）、「夫性者生理也、日生則日成也」（『尚書引義』巻三）と、「性」を徹底して「生」に引きつけて説く思想家である。

夫子曰、知天人之際者、可以知性。察善悪之幾者、在辨其習。性之於人至矣哉、而習之於人亦切矣哉。均是生也。均是気也。均是人之生也。均是気之理也。二気之良能、五行之精秀、理行乎気而為形、気載夫理而為心、夫不相近乎哉。（四書訓義巻二一）

「性の人におけるや至れる」のであるが、その保証は、「習」にある、という。王夫之は、以下「習」の重要性を、「不移」章にも及んで説くが、つぎには別の資料を掲げてみよう。

孟子言性、孔子言習。性者天道、習者人道。魯論二十篇皆言習、故曰、性与天道不可得而聞也。已失之習而欲求之性、雖見性且不能救其習、況不能見乎。（俟解）

王夫之にとって、この相近章は、性の生成の過程にかかわって、孟子性善と補い合う言葉と観ぜられていたのである。

清初の朱子学者李光地（一六四二～一七一八）も「相近即性善」を主張した。

案夫子此言惟孟子能暢其説、其曰性善即相近之説也。其曰或相倍蓰而無算、其所以陥溺其心者然也、則習相遠之説也。先儒謂、孔子所言者気質之性、非言性之本、孟子所言乃極本窮源之性。愚謂惟其相近、是以謂之善、惟其善、是以相近似、未可言孔孟之指殊也。蓋孔孟所言者皆人性耳。若以天地之理言、則乾道変化各正性命、禽獣草木無非是者。然禽獣之性則不可言与人相近、相近者必其善者也。故孝経曰、天地之性人為貴、是孔子之説無

異於孟子也。禽獣之性不可以言善。所謂善者以其同類而相近也。故曰人皆可以為堯舜、是孟子之説又無異於孔子也。

（読論語劄記）

李塨（一六五九～一七三三）は『論語伝注』のなかに、その師、顔元（一六三五～一七〇四）の説として次の一条を掲げる。

宋人分義理之性気質之性為二、以孟子所言者、義理之性、故皆善、孔子所言者、兼気質之性、則有善有悪、但相近耳、非也。夫天生人、即生人之気質也。易所謂乾道成男、坤道成女、大生広生也。而聚精於心、謂之性、故性従心生、心之生生之道也。元亨利貞、天之気也、而即天之道也。仁義礼智、人之気所為也、而即人之道也。道即義理也、烏可分為二、而且有善不善之分哉。孟子曰、形色天性也、才情為善也、人皆可以為堯舜。言人之形才、清濁厚薄偏全純駁、万有不斉、而皆可為善、是相近也、是性善也。孔孟之言一也。至於善不善相去天淵、乃後起之習為之、而非性也。人可不慎所習乎。

「性」を「気」と「生」に即して説くことから「相近」「性善」の一致を説いて甚だ明快と評すべきである。

次の程廷祚（一六九一～一七六七）の説くところも、如上の流れに属する。

性無所謂義理気質之分也。有之自宋儒之論性始。夫堯舜不世出、而孟子以為人皆可以為堯舜者、言凡人之生皆与堯舜相近也。然則性相近之説、即性善之説也。若謂孟子専主義理、論語兼言気質、則形色天性也、豈非孟子之言乎。至於善悪相去或相倍蓰而無算者、孟子以為陥溺、即孔子之所謂習也。一聖一賢豈異指哉、而何以謂孔子以気質言性也。乃若天下之人秀頑清濁厚薄偏全万有不斉、若此者与生俱生、不可以為後起之習、而又以為非気質、則未足以服宋儒、故夫子又曰、唯上智与下愚不移。唯上智与下愚不移、則中人之智可移於愚、中人之愚与愚亦可互移於上下、此則気質之説而習之所以遠也。夫人性皆同、故曰相近。気質之不同如此、而曰相近、猶得為聖人之言耶。惟習之相遠根於気質、則可由上智下愚之説而推之。上智不世出、下愚亦不世出、而充塞天地之間、皆智愚之可移者、是故聖人惟欲天下之人慎其所習、以無汨其性之同然、而教学之大用興焉矣。

（論語説）

所謂「気の哲学」は、戴震（一七二三～一七七七）においてその体裁が整うとされる。戴震の性説は『孟子字義疏証』に詳しいが、それは「孟子は口に矢せて言ふも、血気心知の性に非るなし。孟子の性を言ふ、曷んぞ嘗て自ら岐ちて二と為さんや。之を二とせるは宋儒なり」（二一条）と、「血気心知」の外に性は存在しないという立場で統一されている。相近――性善のことや智愚不移に関する説明も、劉宗周以降の諸家に比して、より明快である。

問、孟子之時、因告子諸人紛紛各立異説、故直以性善断之。孔子但言相近、意在於警人慎習。非因論性而発、故不必直断曰善歟。曰、然。古賢聖之言至易知也。如古今之常語、凡指斥下愚者、矢口言之、毎曰此無人性、稍挙其善端、則曰此猶有人性、以人性為善称。是不言性者、其言皆協於孟子、而言性者転失之。

無人性即所謂人見其禽獣也。有人性即相近也、善也。論語言相近、正見人無有不善。若不善与善相反、其遠已県絶、何近之有。分別性与習、然後有不善、而不可以不善帰性。凡得養失養、及陥溺梏亡、咸属於習。至下愚之不移則生而蔽錮。其明善也難、而流為悪也易。究之性能開通、非不可移。視禽獣之不能開通亦異也。（孟子字義疏証、二三）

「人性を以て善の称と為す」――「性は能く開通す。移る可からざるに非ず」という主張は、気の哲学系統の諸説の総決算たるにふさわしい。

戴震の説で、いま一つ取り上ぐべきは「愚は悪に非ず」と解する点である。かかる整理方法は、性善と智愚不移の間の乖離を埋めるに与って有効であった。

問、孟子言性、挙仁義礼智四端、与孔子之挙智愚、有異乎。曰、人之相去遠近明昧其大較也。学則就其昧焉者牖之明而已矣。人雖有智有愚、大致相近、而智愚之甚遠者蓋鮮。智愚者遠近等差殊科、而非相反。善悪則相反之名、非遠近之名。知人之成性、其不斉在智愚、亦可知任其愚而不学不思、乃流為悪。愚非悪也、人無有不善明矣。挙智而不及仁不及礼義者、智於天地人物事為咸足以知其不易之則。仁有不至、礼義有不尽、可謂不易之則哉。発明孔子之道者孟子也、無異也。（孟子字義疏証、二四）

愚と悪の関係について、戴震と時を同じくした程瑶田（一七二五～一八一四）は次のように言う。

人之気有清濁、故有智愚。然人之智固不同於犬牛之智、人之愚亦不同於犬牛之愚。犬牛之愚無仁義礼智之端、人之愚未嘗無仁義礼智之端。是故智者知正其衣冠矣、愚者亦未嘗不欲正其衣冠也。其有不然者則野人之習於郷俗者也。然野人亦自有智愚、其智者亦知当正其衣冠而習而安焉、此習於悪則悪之事也。其愚者見君子之正其衣冠也亦有所不安於心、及欲往見君子、必将正其衣冠焉、此習於善則善之事也。（論学小記―論語正義所引）

程瑶田のこの主張は後に劉宝楠（一七九一～一八五五）が「是れ愚も亦た善と為す可く、則ち愚は悪に非ざるなり」と評した（二〇頁に再掲）ごとく、戴震と軌を一にするものであるが、この「愚は悪に非ざる」ことを一層明確に述べたのは阮元（一七六四～一八四九）である。

性中雖有秉彝、而才性必有智愚之別。然愚者非悪也。智者善、愚者亦善也。古人毎言才性、即孟子所謂非才之罪也。韓文公原性因此孔子之言、為三品之説、雖不似李習之之悖於諸経、然以下愚為悪、誤矣。或者更欲以性為至静至明、幾疑孔子下愚之言為有礙、則更誤矣。尚書召誥曰、今天其命哲、哲与愚相対、哲即智也。有吉必有凶、有智必有愚。召公曰既命哲者、言所命非愚。然則愚亦命之所有、下愚亦命之所有。但今若生子在厥初生、自貽哲命耳。孔子之言与召公之言、無少差謬。又案、韓文公原性篇謂、孔子性善之説得上而遺下。蓋文公以子魚楊食我等為性悪也。然此正是孔子所謂不移之下愚也、非悪也。

（論性篇――論語正義所引）

韓愈の性三品説に対しても、その立論の根拠を奪うなどこの阮元の

説は、完成度の高いものである。

阮元と時を同じくした焦循（一七六三～一八二〇）も、現実即応の性説を展開しつつ、性善と可移の保証を説いた。

性無他、食色而已。飲食男女、人与物同之。当其先民知有母不知有父、則男女無別也。茹毛飲血、不知火化、則飲食無節也。有聖人出示之以嫁娶之礼、而民知有人倫矣。示之以耕耨之法、而民知自食其力矣。以此示禽獣、禽獣不知也。禽獣不知、則禽獣之性不能善。人知之則人之性善矣。以飲食男女言性、而人性善不待煩言自解也。禽獣之性不能善、亦不能悪。人之性可引為善、亦可引為悪。惟其可引、故性善也。牛之性可以敵虎、而不可使之咥人。所知所能、不可移也。惟人能移、則可以為善矣。是故惟習相遠、乃知其性相近。若禽獣則習不能相遠也。

（性善解――論語正義所引）

おわりに

性近習遠章・智愚不移章の解釈のひろがりは、そのまま中国における性説の展開史とほぼ重なるのであって、それだけに、先学諸説とのかかわりなど筆の用い方に周到さが求められようが、以上で主な主張の検討を終えることとし、ここで流れの全体を概観しておこう。

概観の為の素材として劉宝楠『論語正義』の言うところを追ってみる。相近習遠章について劉氏は、載震（孟子字義疏証二〇条、らびに既掲の二三条）、李光地（既掲）、焦循（既掲）の説を引用したあと、「案ずるに諸説みな精審、以て孔孟言性の旨を発明するに足る」と評し、ついで『後漢書』班彪伝におけるこの章の用例（既掲）を引照して古注の補強とする。

おもうに、道家的性概念、仏教的性概念が傍らに存在し、儒家思想内部にあっては孟子性善が重さを加えるなか、天地（本然）の性が想到されたのは、蓋し必然であった。この相近習遠章解釈に影響が及んだのもまた当然といえよう。一方、「生」重視を基本とする流れの側から、反論が出るのも歴史的必然であったのであり、その一つとして清儒を承けての劉宝楠の所説は、勿論単なる古注の布衍に止まるものではなく、自ら質を異にするものなのである。新注を「反」とすれば、劉氏正義は「合」の位置を占めるものである。

次いで、智愚不移章についての劉氏の纏め方はどうか。まず既掲の阮元の所論を引いて「今案ずるに阮説是なり」と肯定する。愚は悪ではないと考えるのである。この阮説に対置する形で、劉氏は次に漢人の説を引合いに出す。一つは既掲『漢書』古今人表のなかの「譬如堯舜」以下の部分、一つはこれも既掲の『論衡』論性篇のなかの「孔子曰、性相近習相遠」以下の部分。前者については「上智を以て善となし、下愚を悪と為す」と批判し、後者についても同様の批判を交えつつ、次のように論ずる。

是以上智下愚為善悪之分、又以上章及此章為三品。漢人早有此説而文公因之。然有性善、有性不善、性可以為善、可以為不善、孟子已辞而闢之、而断為性善、則知三品之言非矣。夫子言、生

而知之為上、即此上智、困而学之為又次。困即是愚而為又次、無不可移也。至困而不学、乃云民斯為下。下即此所云下愚。

ここまでのところで考えてみると、劉宝楠は、智愚不移章にあっては、先行清儒の所説――可移説に対し、批判的であったことがわかる。劉氏正義の解釈書としての性格のしからしむるところと言えよう。この劉氏の慎重さは、引続き劉氏が、戴震『孟子字義疏証』二二条、及び既掲の程瑶田の所説を引用し、次の如き案語をもって注意深く結んでいる点にも、よく表われている。

案如程説、是愚亦可為善則愚非悪矣、如戴説、即下愚亦可移。蓋均本孟子性善之旨、以発明夫子言外之意。

「夫子言外之意」という表現で、劉氏はぎりぎりの妥協を計ったわけである。

おもうに、士大夫の為のものであった儒家思想が、人間一般に担われるようになってゆく過程のなかで、孟子の「人皆可以為堯舜」の理想が重さを加えるのは、見易い道理であった。しかし拡大解釈にも自ら限界がある。解釈史上、軌道修正は二度行われた。宋学に在っては朱熹が当り、清学に在っては、装いを更めて劉宝楠が当ったのである。

一九八六年一月二〇日稿。なお本稿は、北海道中国哲学会第一五回大会（一九八五年八月一〇日、札幌市）における研究発表の内容を整理したものである。