

広島大学大学院文学研究科論集
第七〇巻特輯号
(二〇一〇年十月)

『荀子』 思想研究 — 天人論と性説



橋本敬司

『荀子』思想研究―天人論と性説

橋本敬司

目次

はじめに……………1

I 『荀子』の天人論―新たなる天人合一を求めて―……………1

序……………1

一 天人一体の思想……………2

1 生成と性……………2

2 生存の場所と物……………3

二 天の再解釈……………5

1 天命と命について……………5

2 天徳、徳について―政治・社会システム……………7

三 天人の分の戦略―新たな天人観に向けて―……………10

1 天論篇解釈……………10

① 「天行」と『易』、『易伝』……………10

② 天と天行―恒常不変の運行と天の意思……………12

③ 史官と天人相関……………16

2 道と礼……………20

① 天道、地道の否定……………20

② 人道と礼、礼義……………22

四 参へ―天、地、人の鼎立―……………27

結……………30

II 『荀子』の性説―行為論としての性悪偽善―……………31

序……………31

一 二つの性と二つの偽の意味……………33

1 二つの性……………33

2 二つの偽……………36

二 性悪偽善説の構造と狙い……………38

1	性悪説の狙い―善なる行為へ―	3
2	偽と偽善―「性情に反し悖る」行為―	8
3	「化性起偽」と「性偽合」	4
4	礼義としての偽の必要性	5
三	「性悪偽善」の思想史的意義	5
1	『荀子』を巡るテクストにみられる「偽」	1
2	「性自命出」と「偽」	5
3	一元論的思考を超えて	3
①	天、性、自然のままを否定するために	5
②	一元論の世界―善不善―	5
③	悪の対立語	5
i	悪と美	7
ii	悪と好	7
iii	悪と善	8
④	「性悪偽善」の思想史的意義	8
結		6
おわりに		6
注		6
論文要旨		7

『荀子』思想研究—天人論と性説—

橋本敬司

キーワード 天人の分 天人合一 行為 性悪偽善 分—兼

はじめに

本稿は、『荀子』思想研究の一環として、まず、その天人論と性説について考察するものである。

I 『荀子』の天人論—新たなる天人合一—を求めて—

序

『荀子』の天人論は、従来常にその天人の分を中心に研究されてきた。これらの研究は、思想史的位置づけから大きく二つに分けることができる。一つは、天人の分を、老荘など道家の影響を受け、儒家の伝統的天人合一とは異なる画期的思想だとするものである。¹ 天の意味を自然、自然現象と見なすもの、『荀子』思想に唯物的、科学的要素を見出すものはこの類型に属する。もう一つは、天人の分を、たとえ道家の影響を受けたとしても、儒家伝統の天人観の流れの中にある思想だと理解するものである。² 天人の分を単純に天と人とを分離するものとは捉えず、その具体的意味と機能について

分析考察するもの、天は相変わらず主宰性、意思性、宗教性を備えていると見なすものなどがこの類型に属する。また、天人の分と天人合一の考えが共存するものも、こちらに含まれると言えよう。³ いずれにせよ、天人合一、天人相関の天人観は儒家であり、天人の分に傾く天人観は道家であるというあまりに単純な枠組みの中で、『荀子』の天人論は捉えられ思想史に位置づけられてきた。

ところで、これらの研究は全て、一九九三年湖北省荊門市郭店楚墓から楚簡が発見される以前に属する。この楚墓は、中国の考古学研究によれば「戦国中期偏晩」⁴ すなわち紀元前四世紀中期から三世紀始めに造営されたものとされており、楚簡はそれ以前の思想を書き残したものと考えられる。中でも「窮達以時」と名づけられた楚簡には「天人之分」と明記されていた。このことにより、郭店楚簡出土以降の『荀子』天人論の研究は、「窮達以時」との比較に関心が集中し、「窮達以時」が『荀子』に先行して天人の分を説いたとするもの⁵、『荀子』に遅れるとするもの⁶、あるいは、『荀子』とは異なる天人の分であるとする⁷などの論考が発表されている。

儒家との関係も指摘される楚簡に「天人の分」の記述があったということは、『荀子』の頃には既に儒家の中で天人の分の発想があっ

たということを示している。このことは、「天人の分」自体が『荀子』のオリジナルではないということ、そして、それが老荘の影響だと安易に捉えてはならないこと、儒家の中に天人合一と天人の分の考えが混在¹⁰していたということを示唆している。そこで、前稿⁹では、

『郭店楚墓竹簡』¹⁰が指摘する『荀子』宥坐、『孔子家語』在厄、『韓詩外伝』卷七、『説苑』雜言に収載された孔子の説話が、「窮達

以時」から『荀子』天論に至る間に成立しており、『荀子』以前の儒家において既に天人の分が語られていたことを明らかにした。儒家

は、天人合一、天人相関一辺倒でもなければ、また、当時の思想界に天人合一の系統と天人の分の系統が排他的に存在したのでもない。実際は、それぞれの思想集団、各思想家が天人合一と天人の分両方の考えを併せ持ち、それらをどのような関係において捉え、天と人をどのように理解しているかの違いだったのである。「窮達以時」の出現は、このことを明確に示唆するものである。従って、我々に課せられていることは、『荀子』の天人の分を単純に『莊子』などに見られる天人の分の影響を受けたものだ¹¹と捉えるのではなく、「窮達以時」などを含めた『荀子』に近い時代及び先行する儒家において議論されてきた如何なる天人観を背景として考え出されたものであるのかを考察することである。¹²

そこで、本章は、『荀子』の天と人に関わる言説が、当時の儒家のどのような天と人に関わる言説を意識したものであるのかを分析検討することを通して、『荀子』の天人論が伝統儒家の考えとその当時

の儒家の思想¹³を背景（コンテクスト）に形成されると共に、『荀子』独自の新たな天人合一思想を提出していることを明らかにするものである。

一 天人一体の思想

1 生成と性

『荀子』は「夫れ天蒸民を生ず、之を取る所以有り」（榮辱）¹⁴と
言う。これは『詩経』大雅「烝民」の「天烝民を生じ、物有れば則
有り」¹⁵に基づいて記されたものである。『左伝』には「天民を生
じて之が君を樹て、以て之を利するなり」（文公十三）、「天民を生
じて之が君を立て、之を司牧せしめ、性を失わしむる勿し」（襄公
十四）とあり、『孟子』には伊尹の言葉として「天斯の民を生ずる
や、先知をして後知を覺らしめ、先覺をして後覺を覺らしむ」（万章
下）が挙げられ、『呂氏春秋』にも「天人を生じて食有り欲有らし
め、欲に情有り、情に節有り」（仲春）、「始め人を生ずる者は天な
り」（仲夏）¹⁶とあるように、生成において、天は明らかに人間存
在の根拠であった。また『荀子』に「天能く物を生ず」（礼論）とあ
るが、これは『礼記』中庸の「故に天の物を生ずるは、必ず其の材
に因りて焉を篤くす」、『孟子』の「且つ天の物を生ずるや、之をし
て本を一にせしむ、而して夷子は本を二にするが故なり」（滕文公上）

と同様に、天を物を生む存在と捉えるものである。

さらに「天地は、生の始めなり」（王制）、「天地合して万物生ず」（礼論）と言うように、天地が生の始まり、つまり天地が万物を生むものだとも考えられている。これは、『易』繫辭伝下の「天地の大徳を生と曰う」、咸卦象伝の「天地感じて万物化生す」の考え、『左伝』成公十三年の「吾之を聞けり、民は天地の中を受けて以て生ず、謂う所の命なり」、『礼記』中庸の「天地の道は、壹言にして尽くすべきなり。其の物たるや貳ならざれば、則ち其の物を生ずるや測られず」、『呂氏春秋』の「天地に始め有り。天は微にして以て成り、地は塞ちて以て形す。天地合和するは、生の大経なり」（有始覽）とあるのと、表現は異なるが、同じ考えに基づいている。このように生成において、天、天地が人間存在の根拠であり、ここに天人一体が考えられているのだが、この点に関しては、『荀子』とその他の儒家テキストは同様の考え方を有していることが分かる。

天論篇は、より具体的に次のように言っている。

天職既に立ち、天功既に成り、形具わりて神生じ、好悪喜怒哀楽は焉に臧し、夫れ是を之天情と謂う。耳目鼻口形能各おの接するも相い能くせざる有るや、夫れ是を之天官と謂う。心は中虚に居り、以て五官を治め、夫れ是を之天君と謂う。其の類に非ざるを財として以て其の類を養う、夫れ是を之天養と謂う。其の類に順う者之を福と謂う、其の類に逆らう者之を禍と謂う、夫れ是を之天政と謂う。

人の好悪喜怒哀楽の感情を天情、耳目鼻口形能を天官、心を天君と、人は天によって生み出されると言うのである。人は、天が自己の職務を執行して得られた功績、結果であり、言い換えれば、人は天それ自体が人として現象した存在形態のことである。

天と人が一つであることを、『荀子』は「性は、天の就すなり」（性悪、正名）と言うのであるが、これも、『孟子』尽心上に「其の心を尽くせば、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり。殀寿貳わず、身を修めて以て之を俟つは、命を立つ所以なり」とあり、性と天の一貫性が説かれていること、また郭店楚簡「性自命出」の「性は命より出で、命は天より出づ」、「礼記」中庸の「天の命ずるを之性と謂う」と同じ考えである。

以上のように『荀子』においても、天は間違いなく生命の根源であり、天と人とは一つなのであった。この点において、儒家伝統の天人観と異なるところはない。

2 生存の場所と物

『荀子』の天人一体は、次のようにも語られる。
今是の土の五穀を生ずるや、人善く之を治むれば、則ち畝ごとに数益あり、一歳にして再び之を獲、然る後瓜桃李一本にして数うるに盆鼓を以てし、然る後菹菜百蔬は沢を以て量り、然

る後六畜禽獸は一にして車を軋らし、鼈鼉魚鱉鰻鱺は時を以て別れ、一にして群を成し、然る後飛鳥鳧雁は煙海の若く、然る後昆蟲万物其の間に生じ、以て相い食養すべき者は、勝つて数うべからざるなり。夫れ天地の万物を生ずるや固よる余り有りて、以て人を食うに足れり。麻葛繭絲鳥獸の羽毛齒革固より余り有りて、以て人に衣せるに足れり。

天地が万物を生むのは人にとって余りあるほどであり、食べるものは豊かで人を養うのに充分であり、麻葛、繭絲、鳥獸の羽毛齒革もまた豊富で、人が着るのに充分である。このように、この世界はもともと不足などない。これは、天地が、人が生きるために余りある稔りと財を生み出しているからである。「其の類に非ざるを財として以て其の類を養う、夫れ是を之天養と謂う」（天論）と言つように、天地は人が生存するために財を準備する。このように生存において、人は天地に稔りと財と場所を与えられ天地と分離できない世界に生きているのである。

『孟子』には次のような言説がある。

農時を違わざらしめば、穀は勝つて食らうべからざるなり。数罟をして洿池に入れざらしめば、魚鱉は勝つて食らうべからざるなり。斧斤をして時を以て山林に入らしめば、材木は勝つて用うべからざるなり。穀と魚鱉と勝つて食らうべからず、材木勝つて用うべからず、是れ民をして生を養い死を喪して憾み無からしむるなり。生を養い死を喪して憾み無からしむるは、王

道の始めなり。五畝の宅、之に樹うるに桑を以てすれば、五十なる者は以て帛を衣るべし。雞豚狗彘の畜、其の時を失うこと無くば、七十なる者以て肉を食うべし。百畝の田、其の時を奪うこと勿くば、数口の家以て飢うること無かるべし。（梁惠王上）

『孟子』においても、人が生きるのに必要な物は、人がそれに相応しい対応をすれば十分な程に、天が生みだした世界に予め準備されているのである。『荀子』は明確に時の思想に基づいて次のように言う。

草木榮華し滋碩するの時は、則ち斧斤山林に入れざるは、其の生を天せず、其の長ずるを絶たざるなり。鼈鼉魚鱉鰻鱺の孕み別るの時、罟罝毒藥を沢に入れざるは、其の生を天せず、其の長ずるを絶たざるなり。春耕し、夏耘り、秋收め、冬蔵し、四者時を失わず、故に五穀は絶えずして、百姓に余食あるなり。汗池淵沼川沢、其の時禁を謹む、故に魚鱉は優多にして、百姓に余用あるなり。斬伐養長其の時を失わず、故に山林童ならずして、百姓に余材あるなり。（王制）

ただ、『荀子』には次のような考えがある。

天下を兼ね足らしむるの道は分を明らかにするに在り。地を掩めて畝を表し、山を刺やして穀を殖やし、糞を多くして田を肥やすは、是れ農夫衆庶の事なり。時を守りて民を力めしめ、事を進めて功を長じ、百姓を和斉し、人をして偷まざらしむるは、是れ将率の事なり。高き者も早せず、下き者も水あらず、寒暑

和節して、五穀時を以て孰するは、是れ天の事なり。夫の兼ねて之を覆い、兼ねて之を愛し、兼ねて之を制し、歳に凶敗水旱ありと雖も、百姓をして凍餒の患なからしむるが若きは、則ち是れ聖君賢相の事なり。(富国)

天下の人々全てを満ち足らせるには分業をはっきりさせることだと
言う。この分業の担い手として『荀子』が考えるのは、農夫衆庶、
将率即ち地方官¹⁾、天、聖君賢相である。『荀子』において、天が
人々の生活生存に必要な物を準備し、その環境を維持することは、
人に対して超越的な営みではなく、分業の一端を担うことであ
り、これらを兼ねる即ち統括する業務は聖君賢相に委ねられること
であった。この分業を通して天と人が一になるという考えは、『荀子』
に見られる新たな天人合一の思想である。これは、天の庇護の下の
合一ではなく、聖君賢相という人の側から主体的に行われる天人合
一である。ここに明らかのように、天は、人と分けられ分業の一端
を担うことで、聖賢によって兼ねられるという『荀子』独自の「分
兼」¹⁾の思惟構造の中にきつちりと組み込まれるのである。

二 天の再解釈

1 天命と命について

ここでは天と関わる命である「天命、命」に関して、『荀子』以前

の儒家テキストにおいてどのように示されていたのかまず見ておき
たい。『尚書』には以下のような言説がみられる。

我有夏に監みざるべからず。亦た有殷に監みざるべからず。我
敢て、有夏の天命を服けて、惟れ歴年有りと曰うを知らず。我
れ敢て、其の延からず、惟れ厥の徳を敬まずして、乃ち早く厥
の命を墜すと曰うを知らず。……(召誥)

惟れ時れ、上帝に冒聞して、帝休ぶ。天乃ち大いに文王に命じ
て、戎殷を殪し、誕に厥の命を受けしむ。(康誥)

『詩経』には次のように記されている。

穆穆たる文王は、於緝熙にして敬止す。假なるかな天命、有商
の孫子を有つ。

商の孫子、其の麗億ならず。上帝既に命じて、侯れ周に服す。

侯れ周に服するは、天命常靡ければなり。(大雅・文王)

各おの爾の儀を敬め、天命は又せず。(小雅・小宛)

また、「文王命を受く」(大雅・文王有声)「天より命有り、此の文
王に命す」(大雅・大明)ともある。

『論語』には「子曰く、道の將に行われんとするや、命なり。道
の將に廢されんとするや、命なり。公伯寮其れ命を如何せん」(憲問)
とあり、『左伝』には「周徳衰うと雖も、天命未だ改まらず」(宣公
三)、「天命猶ざるること久し」(昭公二十七)とある。これらは全
て、天の意志の表れを天命と捉え、特に文王などの王朝の王に、王
朝経営、王朝統治を命じるという意味での「天命、命」である。

次の天命は、より抽象化されたものになっている。

子曰く、吾十有五にして学に志し、三十にして立ち、四十にして惑わず、五十にして天命を知る、六十にして耳順い、七十にして心の欲する所に従いて、矩を踰えず。『論語』為政

必ずしも国家統治に限定される天の命令ではなく、天が孔子に命じた、その生涯の意味、使命といった命だと読み取ることができよう。

次に挙げる天命は、いかなる意味に解釈できるだろうか。

司馬牛憂えて曰く、人皆な兄弟有るも、我独り亡し、と。子夏

曰く、商之を聞けり、死生は命有り、富貴は天に在り。君子敬

みて失無く、人と恭しくして礼有れば、四海の内、皆な兄弟な

り。君子何ぞ兄弟無きを患わんや。『論語』顔淵

伯牛疾有り、子之を問い、牖より其の手を執りて、曰く、之亡

し、命なるか。斯の人にして斯の疾有るや。斯の人にして斯の

疾有るや。『論語』雍也

これらは、人間の理性や予測によって処理できず、かつ不可避的事態に遭遇した人々が発した天命、命であり、所謂運命として解釈可能ではあろう。しかし、人間存在を越えた絶対的存在を意識したうえで、天命、命であることに相違なく、やはり天の支配の中を生きていると考えられる。

『孟子』には「之を為す莫くして為す者は、天なり、之を致す莫くして至る者は、命なり」(万章上)とあり、人が招くことがなくともやってくるのが命であると、人間から関わることのできない命が

示されている。ところが、尽心上には、「夭寿貳わず、身を修めて以て之を俟つは、命を立つ所以なり」とあり、また『左伝』には「死を哀しみ生に事え、以て天命を待つ」(昭公二十七)とある。これらは、人に対して超越的であった天命に対して、直接ではないにしても、人が身(行動、行爲)を治め正し、礼義を遵守して待つという、人から天命に関わる回路が開かれたことを意味している。『左伝』には、「善の不善に代わるは、天命なり」(襄公二十九)ともある。善不善は人が理解し捉えることができる評価基準であることから、天命がただ天子だけに関わることで、人の認識を超越した予測不能なものでもなく、善が不善に取って代わるという、人からも理解可能な道理、あるいは規則性という新たな意味を帯びている。天命はさらに一步人の側に近づいてきたと言える。そして、『礼記』中庸の「天の命するを之性と謂い」は、文王、武王などの王朝の王に降っていた天の命が、全ての人に降ると共に性として内在し、その人間存在を支えるものだとする人間把握の大転換を示す一句である。このように天と人との関わり方の違いによって、天命、命の意味内容に変化は見られるが、一貫していることは、人が天中心の天人合一の生を生きているということである。

さて、『荀子』にも「死生は、命なり」(宥坐)とあり、死生は天命であるとの認識が見られる。また、「故に人の命は天に在り、国の命は礼に在り」(彊国、天論)と、国家の存亡(命運)が礼にあるように、人の命運である死生は天に掌握されているのである。従って、「命を

知る者は天を怨まず」(榮辱)と、命と天とを関連づける言葉もあり、『荀子』が天命を容認していたと理解することは十分に可能である。また、「節に遇う之を命と謂う」(正名)と、時即ち時世に遇うことを命だとする面も見られ、人間の能力を超えた命の存在を認めていたことに相違はない。これは表面的には、以上に見てきた伝統的天命観・命観と異なることはないかのである。しかし、『荀子』が捉える天には意思や主宰性は一切無い。『荀子』は、「天を大として之を思うは、物を畜えて之を制するに孰与ぞ。天に従いて之を頌するは、天命を制して之を用うるに孰与ぞ」(天論)と、天を大なるものとしてこれを思慕するのと、物を養い蓄積してこれを適切に処理するのとは、どちらがよいだろうか、天に従ってこれをほめたたえるのと、天命を制御してこれを用いるのとは、どちらがよいだろうか、と言っている。『荀子』において、天命はすでに待つものでさえなく、人が積極的主体的に制御し利用できるものであった。この天命は、『新注』によれば「自然的変化次序」、『集釈』は「天之所命、謂天生之万物」と解釈されるように、人間存在の場である世界に存在する事物とその変化の法則のことであり、天人合一の世界で、人間存在を主宰した天の命令といった意味ではない。とすれば、「死生は、命なり」(宥坐)、「故に人の命は天に在り、国の命は礼に在り」(疆国、天論)とは、死生という命の始まりと終わりに限定された命だと考えなければなるまい。人の命は天から与えられたものであり、何時生まれ何時死ぬかを人は制御できないが、生から死までの

生きる時間即ち生涯は、決して天命に支配されてはおらず、人が自らの能力によって生きていくことができる生命の時間である。天人の分を説く『荀子』において、天はその誕生と死には超越的に関与するとしても、その生涯を支配はしない。『荀子』の天命は、その生と死の時には超越的に関わるが、人の生涯の時間においては人が利用すべきものであった。これが『荀子』の天命に対する新たな解釈であり、新たな天人の合一であった。

2 天徳、徳について―政治・社会システム

天徳に関しても『荀子』は独自の主張をしている。天徳という言葉は不苟篇と王制篇に一度ずつ使われているが、ここでは、王制篇の天徳に焦点をあて、『荀子』において「徳」が如何なる意味転換をしているのか考えてみたい。

政を為すを請い問う。曰く賢能は次を待たずして挙げ、罷不能は須を待たずして廢し、元悪は教うるを待たずして誅し、中庸は政を待たずして化す。分未だ定まらざるや、則ち昭繆あり。王公士大夫の子孫なりと雖も、礼義に属う。能わざれば、則ち之を庶人に帰す。庶人の子孫なりと雖も、文学を積み、身の行いを正し、能く礼義に属わざれば、則ち之を卿相士大夫に帰す。故に姦言、姦説、姦事、姦能、遁逃反側の民、職として之に教え、須にして之を待ち、之を勉ますに慶賞を以てし、之を懲す

に刑罰を以てす。職に安んずれば則ち畜い、職に安んぜざれば則ち棄つ。五疾は、上収めて之を養い、材にして之を事とし、官施して之に衣食せしめ、兼ね覆いて遺す無し。才行の時に反する者は死して赦す無し。夫れ是を之天徳と謂う、王者の政なり、と。(王制)

賢能は順番を待たずに登用し、王公士大夫の子孫であつても、その行動が礼義に合致していなければ庶人に帰し、庶人の子孫であつても、文学を学ぶことを通して自己の行動を修正し、且つ礼義に合致しているなら、かれらを卿相士大夫の地位に引き上げる。そして、姦言、姦説、姦事、姦能、遁逃反側の民即ちその言行が礼義に順わないもの達は、職に就けて教育し、しばらくはこれが教化されるのを待ち、これを慶賞で勉励し、これを刑罰で懲らしめるのである。その職に落ち着けばそのまま養い、落ち着かなければ棄てる。五疾のある者は、為政者が収容して養い、能力に基づいて使用し、官が支給して衣食させ、すべての人々の面倒をみて遺漏がない。才能と行動が時の政治に反するものは殺して赦さない。そもそもこれを天徳と言ひ、これが王者の政治なのである。

ここで王公士大夫の子孫、庶人の子孫と「子孫」という言い方がされるのは、いったい何故だろうか。楊倞を始め知る限りの注釈はこのことに一切注目していない。また、この天徳に関しても、楊倞は「天覆之徳」、「新注」は「最高の道德」、「校釈」は「上天広覆万物之徳」、岩波文庫は「自然な天徳」、新釈漢文大系は「自然に則つ

た恩恵」と訳しているが、姦言、姦説以下の後半には妥当する解釈とは言えても、この文章全体に適った理解であるとは言えない。

この言説で最も注目されるのは、王公士大夫の子孫であつても庶人の地位身分に降ろされ、庶人の子孫であつても卿相士大夫に地位身分を上げられるという点である。『集釈』が「反対世禄的官制度」と指摘するのは確かに正しい。²¹しかし、この一節の意味するところはそれほど単純なものではない。古代中国において徳が如何なる意味を持っていたのかを考えなければ、この言説の持つ真の意味は理解できないであろう。

小南一郎氏は、師胤鼎の銘文などから「徳が家系の中で引き継がれるものだと考えられた」²²とし、西周の徳の中心的な意味は所謂道徳、倫理ではなかつたと言ふ。氏は、『国語』晋語四の、重耳と秦伯の五人の娘との結婚を巡つて、司空季子が説く以下の言説を挙げ、「徳という觀念の中心が一つの血縁関係の中で継承されるものにあつたことが確かめられる」²³と言ふ。

姓を異にすれば則ち徳を異にし、徳を異にすれば則ち類を異にす。類を異にすれば近しと雖も、男女は相及び、以て民を生ずるなり。姓を同じくすれば則ち徳を同じくし、徳を同じくすれば則ち心を同じくし、心を同じくすれば則ち志を同じくす。志を同じくすれば遠しと雖も、男女は相い及ばず。黷さんことを畏るるが故なり。²⁴

この、異姓は徳を異にし同姓は徳を同じくすという「徳」は、所謂

道徳、倫理ではなく、姓を同じくする一族が具えた徳であり、この考えが、同姓不婚の考えを支えているのである。このように徳が姓即ち一族を支える価値であることは、『尚書』に「惟れ文王の徳を丕に承く」(君爽)とあるように、武王以下周王が継承する文王の徳に明らかである。『左伝』に「天にして既に周徳を厭う」(隠公十一)、「周徳衰えたりと雖も、天命未だ改まらず」(宣公三)とある周徳は、周王室、その王によって継承されてきた文王の徳に他ならない。周王室を通じて、王室の開祖である文王の徳が継承され続けていたのである。勿論これは周王室に限られたことではない。青銅器銘文が、しばしば先祖の徳の顕彰と継承を記すのも、同姓の一族の中で先祖の徳が継承され続けることを宣言することに他ならない。²⁵

このような徳の歴史を受けとめて『荀子』は当時の状況を次のように描くのである。

古は刑は罪に過ぎず、爵は徳を踰えず。故に其の父を殺して其の子を臣とし、其の兄を殺して其の弟を臣とす。刑罰は罪を怒ぎず、爵賞は徳を踰えず、分然として各おの其の誠を以て通ず。是を以て善を為す者は勧められ、不善を為す者は沮まれ、刑罰は暴めて省かれて、威の行わるること流るるが如く、政令は致めて明らかにして、化易すること神の如し。伝に曰く、一人慶有りて、兆民之を頼む、と、此れを之謂うなり。乱世は則ち然らず。刑罰は罪を怒ぎ、爵賞は徳を踰え、族を以て罪を論じ、世を以て賢を擧ぐ。故に一人罪有れば而ち三族皆な夷され、徳

は舜の如しと雖も、刑を免れざること均しく、是れ族を以て罪を論ずるなり。先祖賢に当たれば、子孫必ず頭、行い桀、紂の如しと雖も、列従は必ず尊きは、此れ世を以て賢を擧ぐるなり。族を以て罪を論じ、世を以て賢を擧ぐれば、乱るる無からんことを欲すと雖も得んや。

乱世以下に見られる現実認識の中に、刑罰はその罪を超えて厳しく、爵賞は徳を超えて手厚く、罪が一族に連座し、世代を通じて賢者として推挙されることが記されている。そして、先祖が賢者であれば、子孫は必ず貴頭として推挙され、子孫が桀、紂のようであつても等級地位は必ず尊いのが、代々賢者として推挙されることである、という。これが爵賞は徳を踰えるということである。ここで言われる徳は「徳は舜の如し」に明らかのように、個人の徳²⁶である。この徳は、『荀子』においては、「天下の心を兼ね服すには、高上尊貴なるも、以て人に驕らず、聡明聖知も、以て人を窮めず、斉給速通なるも、争いて人に先んぜず、剛毅勇敢も、以て人を傷わず、知らざれば則ち問い、能わざれば則ち学び、能と雖も必ず譲り、然る後徳と為す」(非十二子)と言われるように、驕らず謙り、能力があつても人に譲る礼義に適つた行為ができることであつた。『荀子』は、貴頭の子孫にこのような徳がなく賢に値しないにも関わらず推挙されることを批判するのであるが、この徳がその背景にある先祖より子孫に継承されてきた徳を意識して説かれていることは明らかである。『荀子』は礼を遵守する行為という新たに意味つけた徳によって、

先祖より子孫に継承されて行く徳を根源的に否定するのである。

このことを最も明瞭にしたのが先の「天徳」をめぐる言説である。

『荀子』の時代に至るまで、世襲によって維持されてきた宗族制という支配体制を支えるものが家系の中で子孫へと継承されてきた徳であった。この宗族制のシステムを徹底的に解体するには、この徳の意味を転換するしか方法はない。そこで『荀子』は、礼義に合致した行為を徳とし、これによってこそ推挙されたり、地位身分が落とされたりすることを主張し、「明主は徳を語りて位を序す」(儒效)と、この徳によってこそ地位が決定されなければならないと言う。このように徳の意味を変更することによって、子孫へと継承されてきた徳を断ち切ったのである。『荀子』が「子孫」と言ったのはこのような狙いがあったからである。家系の中で継承されてきた徳に依存してきた王公士大夫にとつてみれば、この『荀子』の発言は極めて衝撃的であつたに違いない。

そして、天命によって支えられ世襲されてきた徳の意味を、個人の努力と能力によって得られる徳へと確実に転換させるために、『荀子』は戦略的に「天徳」という耳慣れない言葉を用いたのである。『荀子』が天を冠して「天」徳としたのは、人の社会的地位、身分は、天が人に与え世襲するものではなく、人が自己の努力、修養によつて獲得できるものに変え、個人の能力を重視する官僚制こそが天徳、王者の政であると宣言すると同時に、従来の天を權威として天人合一を説くもの達に対して、その天を借りることで彼等の天に

対する思想を否定し、むしろこれこそが「天」徳だとして、『荀子』的な天と人の新たな関係を結ぶことを構想していたからである。

三 天人の分の戦略―新たな天人観に向けて―

1 天論篇解釈

ここでは、『荀子』が、天論篇において用いる言葉と表現、唱えられる主張が如何なるテクストと関係があるのかを比較検討しながら、「天人の分」提唱が目指す世界が何であつたのかを考察する。

① 「天行」と『易』、『易伝』

天論篇冒頭の一節である。

天行常有り、堯のために存せず、桀のために亡びず。之に應ずるに治を以てすれば則ち吉、之に應ずるに乱を以てすれば則ち凶なり。

この天行は、天の運行、循環を意味し、それには自ら恒常性があり、堯、桀の存在や政治とは何も関係がない。この天行を天道だと見なすものもいるが²⁸、しかし、『荀子』は「道は、天の道に非ず、地の道に非ず、人の以て道とする所なり、君子の道く所なり」(儒效)と言っていることから、天行を天道から明確に区別していたことは

明かである。天行は『莊子』にも見られるが、『荀子』の説く天行は、『易伝』が説く以下の天行と同じ言語構造である。

天行は健、君子は以て自強して息まず。(乾卦象伝)

其の道を反復し、七日にして来復するは、天行なり。(復卦象伝)

君子消息盈虚を尚ぶは、天行なればなり。(剝卦象伝)

『易伝』は言うまでもなく、天人相関、天人合一を記したテクストである。従つて、健なる天行と自強して息まざる君子の間には密接な相関関係がある。にもかかわらず、『荀子』は何故「天行」の語を用いて天人の分を説いたのだろうか。

まず『荀子』が『易』をどう理解していたのか考えてみたい。大略篇には「善く易を為むる者は占わず」とあり、易の占いに關しては否定的な見解を有することが分かる。³⁰また「易の感は、夫婦を見わす。夫婦の道は、正さざるべからざるなり、君臣父子の本なればなり。感は感なり。高きを以て下きに下り、男を以て女に下る、柔上にして剛下なればなり」(大略)と説き、『荀子』は「感」卦に對する解釈を夫婦、君臣父子と人事に限定し、その「下る」即ち讓ること重心を置く。しかし、咸卦象伝は「曰く咸は感なり。柔上にして剛下、二氣感応して以て相互するなり。止まりて説び、男女に下る。是こを以て亨り、貞しきに利しく、女を取るは吉なり。天地感して万物化生し、聖人人心を感ぜしめて天下和平なり。其の感ずる所を觀て、天地万物の情見るべし」と、咸を感応と捉え、これを人事だけではなく天地と万物の感応、聖人と人心の感と捉え、天

人合一を明確にする解釈をとる。

『荀子』は『易』の言葉を二度引用している。一つは、「君子は必ず弁ず」(非相)を説くにあたり、坤卦六四の爻辭を引用した「故に易に曰く、括囊、咎無く譽も無し」と、腐儒の謂なり」(非相)である。『荀子』は、「括囊」を、議論しない腐儒だと解釈する。この解釈は、象伝が「括囊咎無し、慎めば害せざるなり」、文言伝が「易に曰く、括囊は、咎無く譽も無し」と、蓋し謹むを言うなり」というような、言行を慎むという解釈とは正反對のものである。もう一つは、小畜の初九の爻辭を引用して「易に曰く、復るに道に自る。何ぞ其れ咎あらん」と、春秋穆公を賢とするは、以て能く變ずと為せばなり」(大略)³¹というものである。荀子は、「復」に注目してよく変化できることだと解釈するが、象伝は「復るに道に自るは、其の義吉なり」と、道に基づくことの正当性を評価している。

このように、『荀子』は『易』の言葉自体は否定していないが、『易』の解釈とは厳しく異なる。勸字篇に次のような言説がある。

故に『書』は、政事の紀なり、『詩』は、中声の止なる所なり、

『礼』は、法の大分、類の綱紀なり。故に学は礼に至りて止む、夫れ是を之道徳の極と謂う。『礼』の敬文や、『楽』の中和や、

『詩』、『書』の博きや、『春秋』の微なるや、天地の間に在る者畢せり。³²

ここで『荀子』が『易』に言及していないことから、『荀子』の時代にはまだ現在のような『易』は成立していなかったと考える者もあ

る。³³しかし郭店楚簡の「語叢二」に「易は天道と人道とを会わす所以なり」とあることから、『荀子』以前に『易』が存在したことは疑いを入れない。³⁴にもかかわらず、『荀子』が、『易』に言及しないのは、『易』を儒家のテクストとしない意識が働いていたことと、占いである『易』がまさに天道と人道を会わせる天人相関、天人合一思想そのものだったからであろう。³⁵このように『易』を否定する『荀子』が、なぜ時に『易』の言葉を用いて自説を主張したのだろうか。それも天論篇冒頭では、「天行」という「易伝」の言葉をきえ用いて。ここには、『荀子』の時代、『易』を解釈する易学者が、「易伝」に記されているようなことを主張する時代背景があったからだと考えられる。天人の分に立つ『荀子』にしてみれば、最も厳しく思想対立するのは、天人相関、天人合一の世界そのものである『易』であり、「易の書たるや、広大にして悉く備わる。天道有り、人道有り、地道有り。三才を兼ねて之を両にす、故に六」(繫辭下伝)と、天道、人道に地道を加えた三才によって『易』を解釈する「易伝」³⁶であった。これらを明確に否定しない限りは、『荀子』天人の分成立の余地はない。『荀子』は、意図的にあえて「天行」の語を用いて天人の分を説いたものと考えられる。天論篇において、治と乱による対応の結果を吉と凶によって示したのも、『易』、『易伝』を意識した意図的表現である。³⁷

② 天と天行―恒常不変の運行と天の意思

では、この天行の天の語が指す具体的内容とは何だろうか。天論篇には以下の言説がある。

列星は随い旋り、日月は遞いに炤し、四時は代わるがわる御し、陰陽は大いに化し、風雨は博く施し、万物各おの其の和を得て以て生れ、各おの其の養を得て以て成り、其の事を見さずして、其の功を見ず、夫れ是を之神と謂う。皆な其の以て成る所を知るも、其の無形なるものを知る莫し、夫れ是を之天功と謂う。唯聖人のみ天を知るを求めずと為す。

治乱は天か。曰く、日月、星辰、瑞曆、是れ禹、桀の同じき所なり。禹は以て治まり、桀は以て乱る、治乱は天に非ざるなり。「列星、日月、星辰、四時、陰陽、風雨」が天、その「隨旋、遞炤、代御、大化、博施、瑞曆」といった運行が天行で、これらの調和によって万物を生み、養い成長させることが天功である。

「天行に常有り」とは、天である「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」の運行活動である「天行」に「有常」即ち恒常性があるということである。この恒常性を意味する「有常」によって『荀子』は、天がそれ自体で運行していることを示そうとしている。そして、「堯のために存せず、桀のために亡びず」として、天や天行が堯や桀の影響を受けないこと、即ち人から関わることでできないことを明示する。恒常性が有るとは、このように天が堯、桀など他の存在の支配や影響を受けず、自分自身で運行活動することなのである。不荀

篇に「天は言わざるも而も人は高きを推し、地は言わざるも而も人は厚きを推し、四時言わざるも而も百姓は期す。夫れ此の常有るは、其の誠なる者を至むるを以てなり」とあり、ここでは「有常」とは、天、地、四時がそれぞれの誠を發揮するからであると言明している。つまり、天、地、四時の恒常性がそれぞれの誠そのものであって、天、地、四時の背後に主宰者が存在して、それが天、地、四時に恒常性を保つよう運行させているのもなければ、他からの影響を受けて変化することもないのである。天も地も四時もそれ自身の誠として恒常性を維持しているのである。

『荀子』の天と天行とは以上のようなものであった。ところで、儒家の他のテクストにおいて天と日月、星辰などはどのように語られていたのであろうか。

今夫れ天は、斯の昭昭の多きなり。其の無窮に及びては、日月星辰焉に繋り、万物覆わる。(中庸)

天地は順を以て動く、故に日月は過たずして四時は忒わず。聖人順を以て動けば、則ち刑罰清くして民服す。(豫卦彖伝)

日月は天を得て能く久しく照らし、四時変化して能く久しく成り、聖人は其の道に久しくして天下化成す。(恆卦彖伝)

これらの言説は、天と日月、星辰、四時の関わりを示すものではないが、全く同じであると言つものではない。

ところが、四時に関しては特別な言説がある。

天に四時有り、春秋冬夏、風雨霜露、教えに非ざる無きなり。

地は神気を載せ、神気風霆となり、風霆は形を流き、庶物露生し、教えに非ざる無きなり。清明躬に在り、氣志神の如し。嗜欲將に至らんとすれば、開くこと有りて必ず先んず。天時雨を降さんとすれば、山川雲を出す。(『礼記』「孔子閒居」)³

これは、天の属性として春夏秋冬の四時や風雨霜露があるというもので、四時、風雨霜露が天であるとの解釈を許すものと考えられる。「時」において、天観の大きな進展が読み取れる。

少しこのことを考えてみよう。『論語』は「子曰く、天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや」(陽貨)と、天が春夏秋冬の四時を主宰するのではなく、四時は四時として巡り行く³と考える。『孟子』公孫丑下には「天の時地地利に如かず、地の利は人の和に如かず」とあり、天、地、人にそれぞれ時、利、和が結びつけられているが、天は時として捉えられている。これは『礼記』中庸の「仲尼蕤、舜を祖述し、文、武を憲章す。上は天時に律り、下は水土に襲る」との言い方を三才へと一歩進めたものと言うことができよう。これは、古より世界そのものであった天が、時として自己展開したことを意味している。『荀子』は、これをさらに進めて「上天時を失い、下地利を失い、中人和を失う」、「上天時を得、下地利を得、中人和を得」(富国)、「上天時を失わず、下地利を失わざれば、中人和を得」(王霸)と言う。天時、地利、人和が上、下、中³に配当される三才の考え方である。『荀子』に至っては、天それ自体が時として捉えられ、時は天の時ではあるが、天に主宰される

ことなく、時として誠を發揮し四時を繰り返すのである。だからこそ『荀子』は、「時を望みて之を待つは、時に応じて之を使うに孰与ぞ」(天論)と、時を傍観しながら待つのではなく、時に応じながらそれを利用することを主張するのである。

ところが、『左伝』宣公十五年には、「天時に反すれば災を為し、地物に反すれば妖を為し、民徳に反すれば乱を為し、乱れば則ち妖災生ず」とある。天は君主が四時の巡りに反すれば災を為し、地は君主が万物の常性に反すれば妖を為し、民は君主が徳に反すれば乱を為し、乱れば妖災が生じる、というものであるが、ここでは天が時を支配し、この時に反すれば天が災いを下すという天人合一が示されている。

次に、『列星』日月、星辰』について見てみたい。昭公元年には「山川の神は、則ち水旱癘疫の災には、是に於いて之を祭し、日月星辰の神は、則ち雪霜風雨の時ならざれば、是に於いて之を祭す」とある。日月星辰は神であり、その意思是雪霜風雨が時節に合わないことによつて示され、人々は之を祀るのである。

『春秋』というテキストには、日食、星、雷、大水などの記述が多数見られ、それ自体天人合一、天人相関のテキストに他ならないが、このことを経文と『左伝』の解釈からも確認しておきたい。日食の最も早い記述は、隱公三年の経文「春、王二月己巳、日之を食する有り」であるが、これに関して『左伝』に記事はない。そこで『左伝』昭公七年の日食に関する記述を見てみたい。

晋侯士文伯に問いて曰く、誰か將に日食に当たらんとす、と。

對えて曰く、魯、衛之に悪しからん。衛は大にして、魯は小ならん、と。公曰く、何の故ぞや、と。對えて曰く、衛の地を去りて魯地に如き、是に於いて災有り、魯美に之を受けん。其の大なる咎は其れ衛君か。魯は將に上卿ならんとす、と。公曰く、詩の所謂る、彼の日にして食す、何に于いて臧からざる、とは、何ぞや、と。對えて曰く、政を善くせざるの謂いなり。國に政無く、善を用いざれば、則ち自ら謫を日月の災に取る。故に政は慎まざるべからざるなり。三を務むるのみ、一に曰く人を扱ひ、二に曰く民に因り、三に曰く時に従う、と、と。

日食は魯と衛に悪いことが起きる徴であり、衛の君、魯の上卿に咎めがあるだろうと言ひ、詩を引用し、よい政治が行われないことが原因で、自ら日食月食の災いを招くと言ふ。

ここに引かれた詩は、以下の『詩経』「十月之交」の一句である。

十月之交、朔月辛卯、日之を食する有り、亦孔だ之れ醜し。

彼の月にして微け、此の日にして微く。今此の下民、亦孔だ之れ哀し。

日月凶を告ぐるに、其の行を用いず。四國政無く、其の良を用いず。

彼の月にして食するは、則ち維れ其の常、此の日にして食する、何に于いてか臧からざる。

『詩経』においては、つとによい政治が無いことが日食の原因であ

るとされていたのである。そして、以下のように続けられる。

焯燁たる震電、寧からず令からず。百川沸騰し、山冢萃く崩る。

高岸谷と為り、深谷陵と為る。哀し今の人、胡ぞ憎て懲ること

莫きや。

地震、雷電などの天変地異が、悪政によって生じたことを記す。

雷に関して、隠公九年経文に「三月癸酉、大雨、震電あり。庚辰、

大いに雪雨る」とあり、『左伝』は、「書するは時の失なればなり。

凡そ雨は三日より以往は霖と為す、平地尺を大雪と為す」と、「大

雨、震電、大雨雪」を記載したのは季節に合っていないからだとする

る。星に関しては、文公十四年の経文に「秋、七月、星有り、季して

北斗に入る」とあり、『左伝』は「周の内史叔服曰く、七年を出で

ずして、宋、齊、晋の君皆將に乱に死せんとす」と史官の星読み

の結果、七年以内に宋、齊、晋の君は皆乱に遇つて死ぬとの予言が記

される。大水に関しては、莊公十一年の経文に「秋、宋大水あり」

とあり、『左伝』は「孤実に不敬にして、天之が災を降す」と、大

水という天災が起きたのは自分が不敬だからであるという宋公の言

葉が記される。このように、『春秋』と『左伝』は、天文気象現象

の背後に主宰者である天が存在し、その意思が働いて天文気象を動

かせるのだから、そこに天の意思が読み取れるとするものである。

『公羊伝』はどうだろうか。『春秋』莊公七年の「恆星見れず、

夜中星實雨の如し」に対して、恆星は列星であり、異常現象を記し

たのであると言う。46 隠公三年の「日有食之」にも「記異也」と注

し、先の隠公九年の「大雨、震電、庚辰、大雨雪」、桓公八年「冬、

十月、雨雪」には、「記異也」に併せて「不時也」と注す。また、

文公十四年の「有星孛入于北斗」に、「季とは何ぞや。彗星なり……

何を以て書するか。異を記すなり」と注するように、『公羊伝』も

日食、時ならざる大雨、雨雪、彗星などの異常現象を、主宰者であ

る天が人に与える警告だと考えるテキストである。

『礼記』月令の「乃ち大史に命じて典を守り法を奉り、天の日月

星辰の行を司らしむ」とあるのも、天の日月星辰の運行に天の意志

が表れるから大史に司らせるのである。これらは、日月星辰が自ら

の誠として運行しているのではなく、主宰者である天によって運行

させられていると考えるものである。

『荀子』の次の言説は、以上のような思想をコンテキストしたと

き、その意味と意図がより明瞭となる。

本を彊めて用を節すれば、則ち天貧ならしむること能わず、養

備わりて動くこと時なれば、則ち天病ましむること能わず、道

を脩めて貳わざれば、則ち天禍いすること能わず。故に水旱も

之をして飢渴せしむること能わず、寒暑も之をして疾ましむる

こと能わず、妖怪も之をして凶ならしむること能わず。本荒れ

て用侈なれば、則ち天も之をして富ましむること能わず、養い

略にして動くこと罕なれば、則ち天も之をして全からしむるこ

と能わず。道に倍きて行いを妄りにすれば、則ち天も之をして

吉ならしむること能わず。故に水旱未だ至らずして飢え、寒暑

未だ薄らずして疾み、妖怪未だ至らずして凶なり。時を受くるは治世と同じきに、殃禍は治世と異なれり。以て天を怨むべからず、其の道然るなり。故に天人の分に明らかなれば、則ち至人と謂うべし。

天行常有りであるから、人を貧しくさせたり、病気にさせたり、禍を引き起こしたりはしない。時に水旱、寒暑、妖怪を生じることがあるけれども、しかしそれらの現象も人を飢渴させたり、病気に罹らせたり、凶にさせたりはできない。また、豊にさせたり、健康にさせたりもできない。貧と富、健康と病氣、禍と福、吉と凶はすべて人自身が招いたことであつて、天が人に与えるものではない。『荀子』にすれば、水旱、寒暑、妖怪は恒常不変の天行の異常現象にすぎないのである。

『荀子』は、水旱、寒暑、妖怪と貧富、健康、病氣、禍福、吉凶との間には全く何の關係もないことを主張することによつて、以上引用したテクストが、天が水旱などを通じて意思を人々に及ぼす天人合一思想を主張することを批判したのである。

『荀子』の当時、多くの儒者は、「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」の運行に主宰者である天の意志を見出し、これを政治、思想体系へ導入した。これに対して、『荀子』は、「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」を天とし、天それ自体はただ恒常不変の運行をする存在に過ぎず、主宰者でもなければ、その背後には如何なる主宰者もない、従つてまれに起こる異常現象は誰の意志も表しておらず、人の生活

や政治と何の關係もないことを説いたのである。4 『荀子』は他のテクストが主張する、「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」が主宰者である天の意思の表れだと捉えて、その意思に人が従属して一体化する天人合一を否定するために、「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」をそのまま天とし、その運行はそれ自体において行われ、人間の生活を支配する何ものもないとして、天人の分を唱えたのである。

③ 史官と天人相関

天人の分を主張する『荀子』が最も批判否定すべき対象としたのは史官であるが、それは以下のような存在であつた。

『左伝』文公十四年の「星有り幸して北斗に入る」に関して、周内史叔服が「七年を出でずして、宋、齊、晋の君皆將に乱に死せんとす」と言つていたように、史官こそが、天変地異と政治を結びつける天人合一、天人相関の鍵存在であつた。『左伝』昭公八年に次のようにある。

晋侯史趙に問いて曰く、陳其れ遂に亡びんか、と。對えて曰く、未だし、と。公曰く、何の故ぞや、と。對えて曰く、陳は顛頊の族なり。歲鶉火に在るとき、是こを以て卒に滅ぶ。陳將に之の如くならんとす。今析木の津に在り、猶お將に復た由えんとす。……

大史である史趙は歲星の位置が析木の津にあることから、陳は滅び

ないと言う。次の僖公十六年の記述は、天の現象である陰陽と人が起こす吉凶を分けて考えよとする史官の發言である。

春、隕石宋に五あり、隕星なり。六鷁退飛し、宋都を過ぐるは、風ふけばなり。周の内史叔興宋に聘せられ、宋の襄公焉に問いて、曰く、是れ何の祥なるか。吉凶焉に在るか、と。對えて曰く、今茲魯に大喪多く、明年齊に乱有らん。君將に諸侯を得て終らざらんとす、と。退きて人に告げて曰く、君問いを失えり。是れ陰陽の事にして、吉凶の生ずる所に非ざるなり。吉凶は人に由る。敢えて君に逆らわざるが故なり。

宋の襄公は隕石と吉凶を關係あるものとして、その意味することを周の内史叔興に問う。周の内史叔興は關係ないと説くものの、先の叔服と同じように天文を見て政治との關係を解き論じる者であることは明らかである。『礼記』月令の大史も天の日月星辰の運行を觀察して政治と關連づける地位にある者であった。

『呂氏春秋』にも以下の言説が収載されている。

晋太史屠黍晋の乱を見、晋公の驕りて徳義無きを見るや、其の凶法を以て周に帰る。周の威公見て焉に問いて、曰く、天下の国孰れか先ず亡びん、と。對えて曰く、晋先ず亡びん、と。威公其の故を問う。對えて曰く、臣比る晋に在るや、敢えて直言せず。晋公に示すに天妖、日月星辰の行以て当たらざること多きを以てす…(先識覽)

周の内史叔服、叔興、太史、晋太史屠黍などの史官こそが、天妖で

ある天変地異や日月星辰の運行の異常を政治へ導入する当事者であり、当時の政治、社会もまた彼らの存在と機能を求めたのである。⁴このような史官を軸とした天人觀をコンテクストとし、『荀子』は次のように言うのである。

治乱は天か、と。曰く、日月、星辰、瑞曆、是れ禹、桀の同じき所なり。禹は以て治まり、桀は以て乱れ、治乱は天に非ざるなり、と。時か、と。曰く、春夏に繁啟蕃長し、秋冬に畜積収臧するは、是れ又た禹、桀の同じき所なり、禹は以て治まり、桀は以て乱れ、治乱は時に非ざるなり、と。地か、と。曰く、地を得れば則ち生き、地を失えば則ち死し、是れ又た禹、桀の同じき所なり、禹は以て治まり、桀は以て乱れ、治乱は地に非ざるなり、と。(天論)

天の「日月、星辰、瑞曆、繁啟」、時の「繁啟蕃長於春夏、畜積収臧於秋冬」、地の「得地則生、失地則死」というのは、禹と桀で違いはなく、治乱は天にも、時にも、地にも關係がないと明言する。また、以下のようにも言う。

星隊ち、木鳴り、国人皆な恐る。曰く、是れ何ぞや、と。曰く、何も無きなり。是れ天地の変、陰陽の化、物の罕に至る者なり。之を怪むは、可なり。而して之を畏るは、非なり。夫の日月の蝕有り、風雨の時ならざる、怪星の党に見るる、是れ世として常に之を有せざる無きなり、と。

星隊、木鳴は天地陰陽の変化に過ぎず、まれに起きる異常現象であ

る。だから、どうしてそのような異常現象が起こったのか怪しむことはあつてもいいが、異常現象を天の意志として畏れることは許さない。天文、氣象現象の背後に天の意思があるとしてそれを政治に導入することを徹底的に否定するのである。これは天の意思を読み解く史官の存在の否定に他ならない。

世界の背後に主宰者を想定しない『荀子』は、従つて天、地、四時、陰陽に対する認識は実際の現象に限ることを説く。

故に大巧は為さざる所に在り、大智は慮らざる所に在り。天に志る所の者は、其の見象の以て期すべき者に已まり、地に志る所の者は、其の見象の以て息すべき者に已まり、四時に志る所の者は、其の見象の以て事とすべき者に已まり、陰陽に志る所の者は、其の見象の以て治むべき者に已まる。官人をして天を守らしめ、而して自ら道を守ると為すなり。

この官人とはいったい如何なる存在をいうのだろうか。鍾泰が「陰陽太史之官」⁴³、『新注』が「掌管天文曆法的人」、「集釈」が「指日官、星官、太史等天文專家」とするように、天文を観察する史官であつたと考えられる。この句の後半に関しては、鍾泰は「自為者、聖人也」とし、『新注』は「指聖人自己做的事」、「集釈」は「指国君—聖人言」とするように、聖人が主語であり、道は『集釈』の「人道、治道（礼義）」を意味している。つまり、聖人は天文を観察する史官に天を観測させ、自らは人道、治道を守る、ということになる。ところで、この天文を観察する史官が天を守るとは、天、地、四時

陰陽を現象として観察することであり、それを政治に導入することでは決してない。世の中の治乱は、天のせいでも、時のせいでも、地のせいでもない、それらの影響を政治から排除することを目的とする『荀子』において、史官は天、時、地の現象を観測はするが、政治的に読み解くことをしない官人に止まるものとされたのである。以上、天文氣象に天の意思を読み取ることについて見てきたが、人の意志や思いは天に届けることができたのであろうか。つまり、天を祭る対象として、天人相関の関係が形成されていたのかどうかということである。

平岡武夫氏によれば「帝都の南郊において天が郊祀されるやうに確定したのは、前漢も末期になつてからのことであることを知らねばならない」⁴⁴のことであるが、『呂氏春秋』季夏紀に見られる「月令」即ち時令思想では間違いなく天を祀り、民の幸福を祈つていたのである。

是の月や、四監大夫に令して百県の秩芻を合して、以て犠牲を養わしむ。民に令して成な其の力を出さざる無からしめ、以て皇天上帝、名山大川、四方の神に供し、以て宗廟社稷の靈を祀り、民のために福を祈る。

『礼記』月令にも以下のようにほぼ同様の言説がある。

是の月や、四監に命じて大いに百県の秩芻を合わせて、以て犠牲を養わしむ。民に令して成な其の力を出さざる無からしめ、

以て皇天上帝名山大川四方の神に共し、以て宗廟社稷の靈を祠

り、以て民のために福を折る。

このように、時令思想が人の思いが天に届くとする明確な天人相関の思想であることは明かである。この時令思想を核に構成された『呂氏春秋』の十二紀は、荀卿の晩年に編纂されたものであり、『荀子』の天人論形成における重要な思想的コンテキストである言説を収載したテキストであることは間違いない。

ところで、『春秋』や『公羊伝』、『左伝』には、「天を祭祀する」という明確な記述はない。しかし、『春秋』経文には二十二回「雩」と記されている。『公羊伝』は、桓公五年の「大雩」に、「大雩とは何ぞや。旱祭なり。然らば則ち何を以て旱と言わざるか。雩と言えば則ち早見ざるも、旱と言えは則ち雩は見されず。何を以て書するか。災を記すなり」と記し、旱祭を行ったのであるが、旱と言わなかったのは「雩」と記せば「旱」であったことは分かるが、「旱」だけでは「雩」が表せないからであり、また災害となったから記したのであると言つ。『左伝』は「秋、大いに雩す。書するは時ならざればなり。凡そ祀は、啟蟄にして郊し、龍見れて雩し、始めて殺して嘗し、閉蟄にして悉す。過てば則ち書す」⁴と記し、夏曆の四月に行つべき「雩」祭を、秋に行つて時を過っているから記録した、と言つ。『左伝』は、季節を間違つた場合と、襄公五年「秋、大雩、早也」のように、旱害による被害が出た場合に、『春秋』は「雩」と記すと考へる。⁴『公羊伝』も『左伝』も、時ならずとも旱害に遭つと雩して雨乞いをするのであるが、いったい何に向かつて雨を

求め、何を祭るのでろうか。これは雨を司る主宰者である天を祭り天に雨乞いをするのであり、天人相関を如実に示した祭祀であった。日食に関しては、『春秋』は莊公二十五年に「六月辛未朔、日之を食する有り。鼓して、牲を社に用う」とあり、日食に際して社で太鼓を打ち犠牲を供えて祭つたことが記されている。⁴『左伝』はこの記述に「常に非ざるなり。唯正月の朔には、慝未だ作こらず、日之を食する有れば、是に於いてか幣を社に用い、鼓を朝に伐つ」と、これが常の礼ではないことを批判し、幣帛を社に供えて、朝廷で太鼓を打つのが正しい礼だとしており、日食にはやはり祭祀を行つていたことは明らかであり、これは天を祭つていたものと考へられる。

次の『荀子』の言説は、このような状況をコンテキストに説かれたものである。

雩して雨ふるは、何ぞや。曰く、何も無きなり、猶お雩せずして雨ふるがごときなり。日月食して之を救う、天旱して雩し、卜筮して然る後大事を決するは、以て求めを得ると為すに非ざるなり、以て之を文にするなり。故に君子は以て文と為して、而して百姓は以て神と為す。以て文と為せば則ち吉、以て神と為せば則ち凶なり。(天論)

雩して雨が降るのと、雩せずして雨が降るのとは同じであり、雨が降るといふ現象にはいかなる神秘性もない。日食月食を救おうと太鼓を打つたり、雨乞いをしたり、卜筮などの活動、儀式を行つて大事を決めることは、絶対的神秘的力を信じてそれが実現することを

求めるのではなく、礼としての文を行うことを目的とするものであった。『荀子』がここで旱害に際して嘗し、日食を救つたりト筮したりすることを取り上げたのは、これらが全て天に対する働きかけだと考えたからである。天と人との相関関係を断ち切る『荀子』の天人の分は、天人相関思想を徹底的に否定するものであった。

この一方で、『荀子』宥坐篇『孔子家語』在厄、『韓詩外伝』卷七、『説苑』雜言に収載された天の主宰性を否定する孔子の説話⁴が、『荀子』の天論篇以前に儒家内部で唱えられていたことや、郭店楚簡「窮達以時」「天有り人有り、天人に分有り」、『孟子』の「誠は天の道なり、誠を思うは人の道なり」などに明らかかな天人の分の考えが存したことをも考慮すると、天論篇は、『荀子』以前の儒家テキストに読み取ることができる天人観をコンテキストとして記されたテキストであると言うことができよう。すなわち、『荀子』天人の分とは、儒家がすでに主張していた天人の分の発想を用いて、天の主宰性と天人相関を完全に否定することで、以下のように新たな天人相関を形成することを旨とした思想だったのである。

天を大として之を思うは、物畜えて之を制するに執与ぞ。天に従いて之を頌するは、天命を制して之を用うるに執与ぞ。時を望みて之を待つは、時に応じて之を使うに執与ぞ。物に困りて之を多とするは、能を聘して之を化するに執与ぞ。物を思いて之を物とするは、物を理めて之を失う勿きに執与ぞ。物の以て生ずる所を願うは、物の以て成る所を有するに執与ぞ。故に人

を錯きて天を思えば、則ち万物の情を失う。⁴

『荀子』はこのように、天、時、物を人が主体的自主的に利用することを提唱する。君道篇にも、「其の天地万物におけるや、其の然る所以を説くことを務めずして、其の材を善用するを致す」とあり、やはり「天地万物」を善用することを促すのである。天人相関を徹底的に否定する『荀子』の天人の分は、決して、天と人が完全に分離されて無関係であることを説いたのではなく、天を含めた分業論に明らかかなように、天と人を新たに関係づけるために戦略的に主張されたものである。『荀子』が目指したのは、人である聖賢が主体となり天を利用することで天人を兼ねるという新たな天人合一の世界であった。そして、この天人論は、『易伝』、『春秋』、『左伝』、『公羊伝』、『礼記』、『呂氏春秋』、『孟子』、『窮達以時』などの儒家のテキストを批判、受容することを通して形成されたのである。

2 道と礼

① 天道、地道の否定

『荀子』は次のように言う。

先王の道は、仁の隆んなるなり、中に比いて之を行う。曷をか中と謂う。曰く、礼義是れなり。道は、天の道に非ず、地の道に非ず、人の以て道とする所なり、君子の道く所なり。(儒效)

先王の道は礼義であり、道は天の道でも地の道でもなく、人が道とし君子が導く所、即ち人道である。『荀子』は天道を否定するが、彼より早期の儒家は天道を説いている。『論語』において、子貢は弟子に「夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道を言うは、得て聞くべからざるなり」（公冶長）と言う。この言葉から、儒家において、天道が主題化される時代が子貢の弟子の世代、およそ孔子の孫、子思の時代であると考えられる。郭店楚簡「語叢一」には「易は天道と人道とを会わす所以なり」とあり、「五行篇」にも「徳の行五、和する之を徳と謂う。四行和する、之を善と謂う。善は人道なり。徳は天道なり」⁵¹と、天道と人道が対比されている。『左伝』昭公年に、子産は「天道は遠く、人道は邇くして、及ぶ所に非ざるなり。何を以て之を知らんや」と言い、『孟子』は「誠は、天の道なり。誠を思ふは、人の道なり」（離婁上）と言う。これらの言説から考えるに、子思から孟子までの時代、儒家は天道と人道を対応する一対の概念として捉えていたと言えよう。勿論、これらは天人合一の世界を説くものであるが、このように言うこと自体、実は既に天道と人道を区別し、その上で基本的には『孟子』に明らかかなように、人が努力して天の道に一体化するというような天に從属する天人合一が考えられていたことを示している。⁵²『荀子』が道は天の道ではないと天道を否定したのは、まさにこのように人道が天道に從属することで合一する天人合一を批判するためだったと考えられる。

さて、古代中国において、天に対応する概念、存在はまず是人で

あった。郭沫若氏が指摘しているが、金文には「地」という文字は見られない。⁵³平岡氏も「周の銅器銘には「地」の字が見出されなない。これも注意すべき事であつて、軽々に偶然な事と看過すべきではないと思ふ。「某土」、「疆土」といふ領地の觀念はある。しかし天に対する大地の觀念は未だなかつたのである」⁵⁴と論じていた。このことは、「天地」という語が、『詩経』と『論語』には見られず、『尚書』にも「度言及があるに過ぎないことからも首肯できよう。つまり「天地」という言葉と概念が、『詩経』、『論語』、『尚書』においてはいまだ十分に定着していないこと示している。『墨子』には天地の語が八例見られ、『孟子』には二例有るに過ぎない。ところが、『易伝』、『礼記』、『左伝』、『老子』、『莊子』、『荀子』を読むと、天地の語とその対比を至る所に見ることができる。これは、『孟子』の後、「天地」がそれらのテクストにおいて、ようやく定着したことを示している。

従つて、『荀子』が地の道を否定したことは、『孟子』から『荀子』の間に地が天と対応する概念となり、地道を説く思想的営みがあったことを示唆しているのである。従つて、地の道と地道に関しては、『易』伝に七例、『礼記』二例、『管子』三例、孫子一例、『呂氏春秋』六例と非常に少ないが、確実に概念化されている。『呂氏春秋』季春紀には「天道は圓、地道は方、聖王之に法るは、上下を立つ所以なり」、恃君覽には「天の道を得る者は帝と為り、地の道を得る者は三公と為る。今我地の道を得るも、而も我を以て三公と為さず」とあ

り、地道を天道、天の道に対応させている。『礼記』中庸では「人道は政を敏め、地道は樹するを敏む」と、地道と人道を対応させる。

『易』の説卦伝には「昔、聖人の易を作るや、將に以て性命の理に順わんとす。是を以て天の道を立てて、曰く陰と陽と。地の道を立てて、曰く柔と剛と。人の道を立てて、曰く仁と義と。三才を兼ねて之を両にす」、繫辭下伝に「易の書たるや、広大にして悉く備わる。天道有り、人道有り、地道有り。三才を兼ねて之を両にす、故に六」とあり、謙卦彖伝にも「謙は亨る。天道下濟して光明なり。地道卑くして上行す。天道盈を虧きて謙に益し、地道は盈を變じて謙に流き、鬼神は盈を害して謙に福いし、人道は盈を惡みて謙を好む」とあり、天道、地道、人道が並列される。『荀子』は、天の道の道を否定するのだが、裏を返せば、これは『荀子』が天道、地道、人道三才を説く思想を強く意識していたことを意味している。

つまり、郭店楚簡の時代の『易』に対する理解は、天道と人道を関連づけたものであって、いまだ地道の概念は確立していなかったが、『易伝』では、天地人三才の思想を説き地道の概念を成立させていたのである。『荀子』は当時『易』を研究する「易伝」学者とその思想をコンテクストとし、天道、地道、人道を相関させる天人相関、天人合一思想を批判、否定するために、道は天の道、地の道ではなく、人の道であると主張したのである。では道を人の道であるとする意図はいったい何処にあったのであろうか。

②人道と礼、礼義

『荀子』は「礼は人道の極なり」（礼論）と、礼が人道の極まったものであるとし、また、次のようにも言う。

礼は、治弁の極なり、強固の本なり、威行の道なり、功名の総なり。（議兵）

この礼、礼義は聖人の制作したものであった。

故に聖人は性を化して偽を起し、偽起りて礼義を生じ、礼義生じて法度を制す。然らば則ち礼義法度は、是れ聖人の生ずる所なり。（性惡）

『荀子』において、礼は、聖人が性を化し偽を起して創った人道の極、治弁の極であり、「礼は人心に順うを以て本と為し、故に礼經に亡くして人心に順う者は、皆礼なり」（大略）と、人心に適合するものであった。

また、礼論篇は次のように言う。

礼は何くより起るか。曰く、人は生れながらにして欲有り。欲して得ざれば、則ち求むる無きこと能わず。求めて度量分界無ければ、則ち争わざること能わず。争えば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。先王は其の乱るるを惡む、故に礼義を制して以て之れを分ち、以て人の欲を養い人の求めに給す。欲をして必ず物に窮せず、物をして必ず欲に屈せず、兩者をして相持して長せしむ、是れ礼の起る所なり。

礼の起源を欲と物との調節にあるとするのであるが、これは聖人が性を化し偽を起こして礼義を作ったこととその過程を具体的に示したものである。

しかし礼論篇では、次のように説いている。

礼に三本有り。天地は、生の本なり。先祖は、類の本なり。君師は、治の本なり。天地無ければ、悪くんぞ生れん。先祖無ければ、悪くんぞ出でん。君師無ければ、悪くんぞ治まらん。三者偏つとして亡くば、焉ち人を安んずること無し。故に礼は、上は天に事え、下は地に事え、先祖を尊びて、而して君師を隆ぶなり。是れ礼の三本なり。

「上は天に事え、下は地に事う」とは、人を主宰する絶対者として天、地を祭祀するかのようである。ところが、実はそうではない。前章でも見たように、生の本である天、天地は人間存在、生命の根源であり、それを大切にすることが礼であり、決して天を主宰者、神秘的あるいは宗教的絶対者として祭るものではない。⁵⁵

祖先に関しても、それを類である一族の祖として尊ぶのであって、死後の鬼神の存在を信じてそれを祭るのではない。このことは次の「祭」に関する言説から明らかである。

祭は、志意思慕の情なり。忠信愛敬の至り、礼節文貌の盛んなるなり。苟も聖人に非ざれば、之を能く知る莫きなり。聖人明らかに之を知り、士君子安んじて之を行い、官人は以て守りを為し、百姓は以て俗を成す。其の君子に在りては以て人道と為

すなり、其の百姓に在りては以て鬼事と為すなり。(礼論)

君子は祭を人道即ち礼の実践であると認識しているが、百姓は鬼事即ち鬼神である靈魂を祭るものだと考えていると『荀子』は言う。

当時において、祭祀とは一般に鬼神的、呪術的、神秘的行為だったのである。『荀子』は、そこから鬼神的、呪術的、神秘的要素を抜き取り、祭祀を実施する側の人道である礼として捉え直したのである。

「事天、事地、尊先祖」が、礼を正す師である君師を隆ぶ「隆君師」に並べられて礼の三本であることからしても、そこに呪術性や神秘性が存在しないことは明かであろう。「事天、事地、尊先祖」とは、天地や先祖を神秘化し絶対化して祭ることではなく、祭祀する側が人道である礼を実践することに他ならないのである。

次の葬礼に関する言説を見てみよう。

然らば則ち何を以て之を分つ。曰く、至親は期を以て断ず、とは、是れ何ぞや。曰く、天地は則ち己に易り、四時は則ち己に遍り、其の宇中に在る者更始せざる莫し。故に先王は案ち此を以て之を象るなり。然らば則ち三年とは何ぞや。曰く、隆を加え、案ち之を倍せしむ、故に再期なり、と。九月より以下は何ぞや。曰く、案ち及ばざらしむるなり。故に三年は以て隆と為し、緦麻、小功は以て殺と為し、期、九月は以て間と為す。上は象を天に取り、下は象を地に取り、中は則を人に取る、人群居和一する所以の理尽くさる。故に三年の喪は、人道の至文なる者なり、夫れ是を之至隆と謂う。是れ百王の同じき所、古今一なる

所なり。(礼論)

この「上は象を天に取り、下は象を地に取り」から、礼は、天地に基づき、天地から生みだされたものだと思える者。もいる。しかし、天地の変化に照らして葬礼の期間を定めたということは、葬礼の具体的な規則が天地の変化をもとに決められたことを言うのであつて、礼そのものの存在根拠が天地にあることを意味するのではない。「天を大として之を思ふは、物を畜えて之を制するに執与ぞ。天に従いて之を頌するは、天命を制して之を用うるに執与ぞ……」(天論と言つていたように、天、時を利用、活用して葬礼の期間を定めたことを意味しているのである。57)

『左伝』には、子産が言つたとされる「夫れ礼は、天の経なり、地の義なり、民の行なり」(昭公二五年)という言葉があり、また「礼して以て天に順うは、天の道なり」(文公十五年)という記載もある。『礼記』にも、礼は天に本づくものであると明言されている。

孔子曰く、夫の礼は、先王以て天の道を承け、以て人の情を治む。故に之を失う者は死し、之を得る者は生く。……是の故に夫の礼は、必ず天に本づき、地に殺い、鬼神に列し、喪祭、射御、冠昏、朝聘に達す。(礼運)

これらから言えることは、『左伝』や『礼記』の世界では、礼が天地、人を貫き、人が礼を行うことは天に順い天に合一することであり、これは人道ではなく天の道なのであつた。このような世界においては天、天地が礼の根源であることは疑いを入れない。従つて、

「礼に三本有り」の本を根源と解釈することも可能である。つまり、祭祀される側である祭祀対象を礼の根源とする考えである。しかし、それを『荀子』は「鬼事」として否定した。『荀子』が礼を人道と位置づけるのは、あくまでも祭祀する側である祭祀主体を問題にしたからであり、この祭祀の主体が礼を実践する場合の最も重要な根本は何かといえは天地、先祖、君師を祭ることだということである。

また、礼論篇には以下のような言説もある。

大饗、玄尊を尚にし、生魚を俎にし、大羹を先にするは、食飲の本を貴ぶなり。饗、玄尊を尚にし酒醴を用い、黍稷を先にして稻粱を飯せしめ、祭は、大羹を齊せて庶羞に飽かしむるは、本を貴びて用に親づくなり。本を貴ぶを之文と謂い、用に親づくを之理と謂い、兩者合して文を成し、以て大いなる一に帰す、夫れ是を之大隆と謂う。

「帰大一」の「大一」は、楊倞は「大説為太。太一、謂太古時也」とし、『新注』は「太古時代」、『集釈』は「太古之時」と楊倞に倣うが、鍾泰は「案、兩者合而成文以帰大一、十字為一句、大一之一、対両而言、大当説如字、与大隆之大同。注謂、太一太古時、非也」⁵⁸と注し、「兩者合」の「両」に対して合して「一」であることを言つたものであるとする。鍾氏の言うように、ここでは文と理が合して文を成して「一」であることを「大いなる一」と言つたのである。

また、『荀子』は次のようにも言っている。

凡そ礼は、祝に始まり、文に成り、悦校に終わる。故に至備は、

情文俱に尽き、其の次は、情文代わるがわる勝ち、其の下は情に復るも、以て大いなる一に帰するなり。天地は以て合し、日月は以て明かに、四時は以て序あり、星辰は以て行り、江河は以て流れ、万物は以て昌に、好悪は以て節あり、喜怒は以て当たり、以て下と為れば則ち順い、以て上と為れば則ち明かに、万変して乱れず、之に負えば則ち喪ぶ。礼豈に至らざらんや。

この「其下復情以帰大一也」を、楊倞は「復情以帰質素 是亦礼也」と注し、大一を「質素」とし、これも礼であると解釈している。『新注』は先の大一同様太古の時代と解しているが、『集釈』は楊倞を受け入れより明確に「其下、是沒有文飾、但反本於情而帰於質素」と解釈する。この解釈のように「復情」が、ただ情だけで文がないとするなら、それはもはや『荀子』の礼ではあるまい。つまり、情と文が共に尽くされているのが至備であり、その次は情と文がそれぞれ勝っている状態、その下は情に帰るのではあるが、そうであったとしてもこの情はすでに文と一つ、文に適った情であつて、これが「大いなる一」に帰している礼だ、という意味であろう。これに続けて、天地、日月、四時から、好悪、喜怒、そして上下など全てがその然るべき在り方を示すのは、この礼に根拠づけられているからだ。『荀子』は言う。これは、王制篇に、「天地は、生の始めなり。礼義は、治の始めなり。君子は、礼義の始めなり。之を為め、之を貫き、之を積み重ね、之を致め好むは、君子の始めなり。故に天地は君子を生み、君子は天地を理む」と、君子が礼義によつて天地を

治めることが記され、また「故に四時を序し、万物を裁して、天下を兼利するは、其の故無し。之を分義に得るなり」(王制)と、義によつて春夏秋冬四時に何を為すべきかが整序されると言われるように、聖人が創り出した礼、礼義によつて、天地、日月、四時などを捉え直して、新たにその存在を定着させることを意味している。これはまさに、人が礼によつて天地、日月、四時を治めることによる、人の側からの主体的な天人合一を説いたものである。

この二つの「大一」を、それぞれの文脈において読むなら、以上のように「大いなる一」と読む以外にない。ただ例外としては、「大一」がこの文脈を離れて超越的な意味を持ったターム・術語である場合が考えられるが、それは「太古の時」と注した楊倞にも見られるものであつた。それはまた、以下に見るような「太一」と同様の特別な概念だと指摘される場合である。しかし、果たして、このような考えは『荀子』の礼論に適合するのであるか。

「太一」とは、『呂氏春秋』に見られる言葉であつた。

太一は両儀を出し、両儀は陰陽を出す。陰陽は変化し、一上一下、合して章を成す。渾渾沌沌として、離るれば則ち復た合い、合えば則ち復た離るるを、是れ天常と謂ふ。天地は車輪のごとく、終われば則ち復た始まり、極まれば則ち復た反り、咸な当たらざる莫し。日月星辰は、或いは疾く或いは徐ろに、日月は同じからずして、以て其の行を尽くす。四時は代わるがわる興りて、或いは暑く或いは寒く、或いは短く或いは長く、或いは

柔く或いは剛し。万物の出づる所は、太一に造まり、陰陽に化す。萌芽して始めて震き、凝寒して以て形す。形体処有れば、声有らざる莫し。声は和より出で、和は適より出づ。和適は先王の樂を定む、此に由りて生ず。

万物が生じてくる太一が、天地万物存在の根拠根源であることは明らからである。⁶¹

また『礼記』礼運には次のようにある。

是の故に夫の礼は、必ず大一に本づき、分れて天地と為り、転じて陰陽と為り、變じて四時と為り、列して鬼神と為る。其の降すを命と曰い、其れ天に官するなり。夫れ礼は必ず天に本づき、動きて地に之き、列して事に之き、變じて時に従い、分芸に協う。

礼が、「大一」に本づき、また天に本づくものであることが明瞭に語られている。この「大一」は天地の根源を意味しており、礼が「大一」と「天」を成立の根拠とすることは疑いを入れない。

『呂氏春秋』、『礼記』は、その時令説に顯著である天人合一、天人相関を基本的世界観とするテキストであり、天、天地を根拠に作られた礼を善悪など価値判断の基準とする礼的世界を説くテキストである。従つて、これらのテキストと全く異なる天人論である天人の分を主張する『荀子』が、その天人観を徹底的に否定するところのテキストと同様に、天地世界の根源に「太一」「大一」なる概念を必要とし、かつそこに礼の根源を求めることがあり得るだろうか。

『荀子』の礼は、天と天人相関を根拠に作られたものではなく、聖人がその善なる行為である偽の蓄積の中から創り出したものであり、かつその聖人性を保證するものであった。『荀子』が、この礼思想によつて、聖人と人とを人として天地から独立させようと構想したことは、繰り返し礼が人道であると言われることに明かである。この人道である礼が、聖人ではなく、天地万物存在の根源である「太一」「大一」のような絶対的存在をその存在根拠とする必然性はどこにもない。にもかかわらず、『荀子』が礼の根源に世界の根源である「太一」「大一」を求めたのだとすれば、『荀子』の主張は全くの自己矛盾であり、このように分裂した世界観はもはや思想とは呼べないのではないだろうか。人を、天に従属させる天人合一、天人相関から解放し、人として生きさせるために人の道である礼を提唱した『荀子』において、礼論篇の「大一」はその文脈を超越した特別な概念ではなく、やはりその文脈の中で意味づけられなければならない言葉である。

ここに、先の二つの「大一」を並べて見てみよう。

貴本之謂文、親用之謂理、兩者合而成文、以歸大一、夫是之謂大隆。

凡礼、始乎悅、成乎文、終乎悅校。故至備、情文俱尽、其次、情文代勝、其下復情以歸大一也。

前者の大一が、本を貴ぶ文と用に親づく理が合して文を成しているのを「大いなる一」と言ったものであることは、比較的容易に理解

できると思われる。問題は後者であるが、「凡礼」で始まるこの言説の主語は礼であり、「故至備」以下においても同様である。従って、以て大一に帰すのは礼であつて、「復情」があるいは「復情」だけが「大一」に帰すのではない。「情文俱尽」、「情文代勝」、「復情」は全て礼に適つてゐるのであるから、これらの全てが大いなる一に歸しているのである。⑥では大いなる一とは何であろうか。「成乎文」が、前者の「成文、以歸大一」に関連する表現であることから、やはり文と理が一つとなつて文を成すことが「大いなる一」であり、この既に「大いなる一」にして文なる礼は、至備、其次、其下とレベルに違いはあつても、情と文によつて左右されることなく「大いなる一」なる礼なのである。

先に見たように、『荀子』が道を天の道、地の道にあらずとしたのは、人が道を実践することと天の道や地の道に一体化して天人合一化するという天に従属した生を生きさせないためであつた。また、『荀子』が、道を聖人が制作した礼である人道だと明言したのは二つの理由がある。一つは、礼が『左伝』や『礼記』のように天を根源とするなら、礼の実践、遵守が結局は天の道に一致し天と合一することとなり、『荀子』自らが否定したその道を辿ることになるからである。もう一つは、聖人の礼を遵守し実践することは、その究極に聖人が存在するのであるから、人が人として生きることを意味し、天に従属することによる天との合一を求めることも不要となり、天、天地から自立することが可能となるからである。

では一体、『荀子』の求める天、天地からの自立とは如何なることを言うのであろうか。

四 参へ—天、地、人の鼎立—

『荀子』は言う。

為さずして成り、求めずして得る、夫れ是を之天職と謂う。是の如き者は、深しと雖も、其の人慮を加えず、大なりと雖も、能を加えず、精なりと雖も、察を加えず、夫れ是を之天と職を争わずと謂う。(天論)

このように、『荀子』の天人の分は、人が天と職務を争わないことを意味している。続けて言う。

天に其の時有り、地に其の財有り、人に其の治有り、夫れ是を之能参と謂う。其の参なる所以を捨てて、其の参なる所を願うは、則ち惑いなり。

天、地、人はそれぞれ、職分があり、職務を遂行することを「能参」と言うのである。このように天、地、人がそれぞれの能力に応じて分担することは、礼論篇の「天能く物を生ずるも、物を弁ずること能わざるなり。地能く人を載するも、人を治むること能わざるなり。宇中万物生人の属は、聖人を待ちて然る後分たるるなり」とあるのにも明らかである。天は物を生み出すが弁別できず、地は人を載せているが治めることはできない。この両者にできない物を弁別し人

を治めることが、聖人の分担なのである。従つて、人が天地と鼎立して「能参（三）」となる方法は物を弁別し治めることであるが、この為すべきことを捨てて、ただ「参（三）」であることを願うのは惑いであると言つう。

注目したいのは、この「其の参なる所を願うは、則ち惑いなり」という言い方である。思想的コンテキストとして「参であることを願う」ものが存在しなかつたなら、『荀子』がそれを「惑」だと批判する必要は全くない。とすれば、この言説は、『荀子』当時既に「参」を主張し「願所参」を説く存在がいたことを示唆するものだと考えるのが自然であろう。⁶³

『礼記』礼運に、「参」の発想を見ることが出来る。

故に政は君の身を蔵する所以なり。是の故に夫の政は必ず天に本づき、殺いて以て命を降す。命社に降るを之殺と謂うなり、祖廟に降るを之れ仁義と謂い、山川に降るを之興作と謂い、五祀に降るを之制度と謂う。此れ聖人の身を蔵する所以の固きなり。故に聖人は天地に参じ、鬼神に並びて、以て政を治む。

政治とは君主が身をおさめる方法であるから、政治は天に基づいて行い、天に倣つて命を下すのである。この命は天人合一の世界における政教一致を意味している。従つて、聖人は天地に基づいて政治を行い命を下すことで天地に参ずることが出来るのである。この「参」は、『礼記』正義によれば「参擬」即ち参りなぞらえることである。従つて、聖人は、天地になぞらえられ、鬼神と並んで政教を

治める存在ではあるが、聖人として天地と異なる職分があるわけではなく、この参も天、地、人三者が鼎立する三ではない。

『礼記』には他にも参に関する言説がある。

天子は、天地と参なり。故に徳は天地に配し、万物を兼利し、日月と並び明るく、四海を明照して微小を遺さず。（程解）

この「参」は三を意味しているとも読めそうだが、徳が天地に配す以下の言説が、天地同様の徳の力を示したものであることから、「参」は仲間入りするとかまじわるという意味であることが分かる。天子には天子として天地と異なる職分があるのではない。

次も『礼記』の言説である。

子夏曰く、三王の徳は、天地に参ず。敢えて問う、何如なれば斯ち天地に参ずと謂うべきか、と。孔子曰く、三無私を奉じて以て天下を勞す、と。子夏曰く、敢えて問う、何をか三無私と謂う、と。孔子曰く、天に私覆無く、地に私載無く、日月に私照無し。斯の三者を奉じて以て天下を勞する、此れを之三無私と謂う、と。（孔子問居）

鄭玄によれば、禹、湯、文王の三王の徳は天地と三であるという意味になり、⁶⁴「参」は三であることになる。しかし、孔子の言葉から、三王は天に私覆が無く、地に私載が無く、日月に私照が無いことをおしいただいて、天下をいたわり治めたのであるから、やはり天地になぞらえるという意味の「参」だとするのが正しい解釈ではないだろうか。⁶⁵

中庸は以下のように説いている。

唯だ天下の至誠のみ、能く其の性を尽くすを為す。能く其の性を尽くせば、則ち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育を賛くべし。以て天地の化育を賛くれば、則ち以て天地と参なるべし。

天下の至誠は聖人のことだと考えられるが、至誠である聖人だけが、天地による万物の化育を助けることができ、これによって天地と参となることが出来る。しかし、「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」と言う中庸が、人が誠にする人道を生きることと誠である天の道に合一する天人合一のテキストであることは明かである。従つて、中庸では、天地が主体であり、至誠なる聖人さえもこの天地の化育を助けることで自己の存在が証明できる存在にすぎず、人として自立できているわけではない。このような聖人は、天地になぞらえられまじることができても、自立して天地と三となり鼎立することはできない。

このように『礼記』には、天子、至誠なる聖人が天地と参であることを説いてはいるが、それは基本的には天地になぞらえまじることであり、『荀子』の参とは意味が異なっていた。また参であることは説くが、どのようにして参となるのかという方法に関して、中庸には性を尽くすとあるが、抽象的で具体性に欠け、ほとんど説かれていないと言えよう。

しかし、『荀子』には以下のような言説がある。

注錯習俗は、性を化す所以なり。井一にして不二なるは、積を成す所以なり。習俗は志を移し、安久は質を移す。並一にして不二なれば、則ち神明に通じ、天地に参ず。(儒效)

天地は、生の始めなり。礼義は、治の始めなり。君子は、礼義の始めなり。之を為め、之を貫き、之を積み重ね、之を致め好むは、君子の始めなり。故に天地は君子を生み、君子は天地を理む。君子は、天地の参なり、万物の摠なり、民の父母なり。(王制)

今塗の人をして術に伏し学を為し、心を専にし志を一にし、思索孰察し、日を加え久しきを県け、善を積みて息まさらしめば、則ち神明に通じて、天地に参ず。故に聖人は、人の積みて致す所なり。(性悪)

『荀子』は、このように、天地と参となる方法に言及している。ここに示された「能参」の方法は、学んだり、礼義を治めたり、善を積むなど、人が人として為すべきことを自ら為し、天地を治めるというものである。天地は君子を生むが、君子がその天地を治めるのであるから、この参が『礼記』に見られた天地に従属するものではなく、君子が主体となつて天地を治めることで鼎立する参(三)であることが分かる。

『荀子』において、天と地と人はみな絶対的存在ではなく、それぞれが職分を分担し、職務を執行することで、ようやく参の世界が

形成できるのである。とりわけ人の努力、修養が重要であった。何故なら、不苟篇に「天は言わざるも而も人は高きを推し、地は言わざるも而も人は厚きを推し、四時言わざるも而も百姓は期す。夫れ此の常有るは、其の誠なる者を至むるを以てなり」とあるように、天、地、四時は既に常に誠なのであり、未だ誠ならざる存在は「君子心を養うは誠より善きは莫し。誠を致せば則ち它事無し」と言われる君子即ち人だけなのである。『荀子』においては、君子が誠を得てようやく参の世界が形成されるのである。

『礼記』と『荀子』は共に参に言及しており、この二つの参は同じ概念だとする研究もあるが、既に明らかのように、『礼記』が天人合一に基づいて唱える参、たとえば「賛天地之化育」である参と、荀子が唱える「理天地」の参は同じではない。⁷また、『荀子』の参は、「易伝」の説く天地人が合一相関する三才とも異なる、天地人三者が鼎立する参の世界なのである。⁸

ここで見てきた『荀子』の参は、天が天地に分節され、天、地、人を上、下、中として世界が空間的に捉えられる思潮の中で、天、地、人の分担を明確にしながら鼎立することを意味し、また君子が天地を治めることで天地を兼ねる天人合一を目指すものだと考えられる。『荀子』の天人の分は、天に従属する天人合一、天人相関から人を解放し、人として自立して天地と参なる存在とするための戦略だったのである。つまり、人々に自己が人としての職分があることに気づかせ、無意識のうちに生活している天人合一の世界を抜け出

して自立させ、人として自覚的に天地と参なる世界を形成する方向に向かわせようとしたのである。そして、この先には、君子が天地を治めるといふ新たな天人合一の世界が構想されていたのである。

結

以上、『荀子』の天人論について分析検討し、人や万物の生成、生存に関しては、『荀子』は、儒家の伝統的天人一体観を受容していたことを確認した。次に命に関しては、人がどうすることもできない命には死と誕生をあて、人が利用可能な天命を人生、生涯と捉え直し、徳に関しては、血縁の中で受けつがれてきた徳によって地位身分が決定されることを踏まえた上で、これを解体するために、個人が礼に順って行なうことができることをこそ徳とし、庶人の子孫であっても卿相士大夫になれる官僚制こそが「天徳」であるとすると、新たな天人関係を形成しようとしていたことを読み解いた。

天論篇に関しては、「天行」という言葉が「易伝」というテクストを意識したものであることを指摘し、そこに見られる天行、天人の分の主張は、他の儒家のテクストが説く、「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」が主宰者である天の意思の表れであり、これに人が従属して一体化するという天人合一を否定するために、「日月、星辰、陰陽、瑞曆、四時」を天とし、その運行はそれ自体において行われ、人間を支配する何ものもなければ、また天は何もの影響も受けないと

いうことを明らかにするために説かれたものであると指摘した。次に史官と天人相関では、『易伝』、『左伝』、『礼記』に登場する、天変地異などを政治に導入する鍵存在である史官を官僚化し、天人相関を徹底的に否定し排除することを明らかにした。しかし、『荀子』が天を含めた分業論を説いて『荀子』独自の天人合一を提唱していることから、天人の分は、天の下の天人合一、天人相関を否定するものではあっても、天と人を完全に分離することを目的とするものではなく、人が天を利用することによって両者が合一する新たな天人合一に向けての戦略であると読み解いた。そして、このような天人論が、『易伝』、『春秋』、『左伝』、『公羊伝』、『礼記』、『呂氏春秋』、『孟子』、『窮達以時』などの儒家のテキストを批判、受容することを通して形成されたものであると指摘した。

道と礼では、『荀子』が天道と地道を否定したのは、『左伝』や『礼記』のように礼や人の道が天を根源とするなら、礼の実践、遵守が結局は天の道に一致し天と合一することになるからであること、そして、聖人が作った礼である人道を道としたのは、人が聖人の礼を遵守し実践することが人として生きることを意味し、決して天に従属するのではなく、天、天地から自立する道であると考えたからであることを指摘した。最後に、天、天地からの自立とは天地と『参』となつて鼎立することであるが、これが実は人の側から天地を捉え返して新たに天、地、人が人の下に合一される天人合一に繋がることを論じた。

『荀子』に見られる「分―兼」の思惟構造から明らかのように、「兼」を実現するには「分」を明確にしなければならぬ。これは、分を明確にすることなく天人合一だけを主張してきた従来の天人観に対する痛烈な批判であり、分に対する明確な認識がなければ兼合一は不可能であることを示唆するものであった。『荀子』の天人の分は、従来一つの画期的な主張として捉えられてきた。しかし、繰り返すが、『荀子』は天人の分を目的としたのではない。これはあくまでも、従来の天、天地を絶対として人がそれに従属することと合一する天人合一、天人相関を否定し、人が自立して天地と参になることで、新たな『荀子』的な天人合一の世界へ人々を導く戦略だったのである。『荀子』が求めた天人合一とは、決して形而上的天の下でのものでも、天を頂点とする階層秩序の下でのものでもなく、天と分業した聖賢によつて兼ね統合されることで形成される人間が主体となつた新たな天人合一の世界だったのである。

II 『荀子』の性説―行為論としての性悪偽善―

序

『荀子』の性説に関しては、従来性悪説を中心に論じられてきたと言つて大過はないだろう。⁷²かつて、三島毅氏が、礼が情性に基づくものであるなら、その父母を思う情は善であつて、性悪説と矛

盾すると指摘し⁷³、狩野直喜氏が「礼義を行ひ得るのは、則ち性善の證據ではないか。荀子は性悪を主張するけれども、一篇中矛盾が甚だ多い。……荀子の言葉をおしつめれば、性悪と共に性善を許すやうな結果になるのであつて、此は荀子性論の弱点といえる」⁷⁴と論じ、宇野哲人氏が「この礼論は非難すべきものである。もし聖人凡人の別なく、荀子のいうがごとく、同じく性悪であるとしたら、どうして昔の聖人は、聖人となることができたのか。……礼は決して人性を矯め直すばかりではない。やはり人性の自然に備わつて、人性に根拠がある。……この礼は人性に基づくということは、荀子も承認せざるを得なかつた。この点において彼の説は矛盾している」⁷⁵と断じたように、『荀子』の性悪説が矛盾しているということはつとに指摘されていた。以来『荀子』の性説に論理的矛盾があるとの指摘は現在に至るまで絶えることはない。⁷⁶この一方で、性悪説は非常に論理的な発想であるとするもの⁷⁷、矛盾ではなく時系列的発展形であると整合的に解釈するもの⁷⁸、性それ自体を二重或いは二側面があるものとして構造化して捉えるもの⁷⁹、性悪説と本始材朴説を構造的に捉えるもの⁸⁰、また、性悪説を思想史のなかに定位させようとするもの⁸¹、さらには、性悪説は荀子自身の思想ではないとする解釈するもの⁸²まで、さまざまの研究が蓄積されてきた。⁸³しかし、これらはある意味、『荀子』性説に論理矛盾があると指摘されたことを巡つてそれをどれだけ整合的に捉え直すことができるかという試みであつたと言つことができよう。そして、そこには

ある共通性が見られる。それは、性を本性、実体として捉える点である。板野長八氏が、「性は人が生まれながらに有する天与の能力であつて、具体的には五官や心の働き、すなわち感情や欲求及び慮や徴知の働き」⁸⁴、偽は「人間の自覚的な行爲ないしその所産」と明言したのに明らかなように、性と偽の意味を非対称で捉える認識がそこには存在する。『荀子』が「所謂る善とは、正理平治なり。所謂る悪とは、偏險悖乱なり」(性悪)と、性と偽に対応する善と悪を対称的に規定しているにもかかわらず、性と偽を、能力、働きと行爲という非対称の関係で捉えることは果たして妥当なのだろうか。

竹岡八雄氏は、早くに「性悪篇の問題」⁸⁵において以下のように論じていた。

荀子の性悪論は単なる性の善悪を問題としていたのではなく、人間には自分では如何とも出来ないはたらきを性とし、如何様にも学んだり事めたりして成しうるはたらきを偽とし、この二つの相反する観点よりして人間を解釈すれば性に従うことが悪であり、偽に従うことが善であるというのである。……性偽の二元論の上で、性に従えば悪、偽に従えば善というにある。

氏は、性と偽を共に「はたらき」として明確に対称の関係で捉えている。そして、「古来荀子の性悪思想の矛盾について論議され来た多くは全く無意味であり、それは荀子の性悪を一方的に解することによる矛盾である」と評し、荀子の性論は、性悪と偽善とが合わさつた性悪偽善論であり、性そのものが悪のではなく、性に従うこ

とが、偽に従うという善に対して悪といわれる三元論であるとし、

「性悪は偽善に対して性悪である以外に性と悪が結びつかねばならない必然性は何処にもない」とも指摘する。また偽は、「性偽の対比上の偽であると同時に、善なる偽は性をも含むものである」という複雑な二重構造をもつものであり、「性偽を止揚することであり善だとの指摘は、『荀子』の思考の構造とも深く関わる重要な指摘である。さらに、氏は、荀子が性悪偽善を提唱したことに、人間を性一元によつて善とか悪とか断定することへの否定と、性偽二元論の必要と正当性を説く狙いがあり、また、当時の諸家が一樣に天中心、自然中心主義で天を離れて人間社会を考えることができなかった非を認識していたことを鋭敏に読み解いている。これらの指摘が全て正しいとは言えないが、しかし現在においてもなお啓発的であり、氏の指摘を考慮しつつ『荀子』を再解釈していく必要はあるだろう。

また、渋谷由紀氏は『荀子』の「性」と「偽」を、単純に「自然」と「人為」ではなく、人間内部の能力の領域の中、意識的な作用の及ばない範囲と及ぶ範囲と捉えることで、『荀子』の思想全体は矛盾無く理解できるのである。と指摘している。性と偽を共に「能力機能、はたらき」として対称的に捉えてはいるが、その規定自体は従来の性に対する解釈の枠組みを超え出るものではなく、本性論実体論の中で『荀子』の性説を理解するものである。しかし、「無為」と「有為」、「自然」と「人為」が単純に結びつけられて、性を自然偽を人為とする従来の枠組みを解体して、性と偽の新たな読みの可

能性を求める点は極めて重要である。

『荀子』性説に対して、これまで論理的矛盾があると指摘され続けてきたが、それは、『荀子』の性説それ自体にあったのだろうか、それとも読み解く側の論理的構え、思惟枠組みにあったのだろうか。本章は、『荀子』の言説に依拠しつつ、性と偽が如何なる意味内容を備えて構造化された概念であるのかを明らかにし、『荀子』の性説である性悪偽善説の構造と意図が如何なるものであったのかを読み解き、『荀子』が性悪偽善を提唱したことの思想史的意義について考察するものである。

一 二つの性と二つの偽の意味

1 二つの性

正名篇には、以下のように、性、偽に関する定義が記されている。生の然る所以の者之を性と謂う。性の和生ずる所、精合して感応し、事とせずして自ずから然す。之を性と謂う。性の好悪喜怒哀楽之を情と謂う。情然して心之が扱を無し之を慮と謂う。心慮りて能之が動を為す之を偽と謂う。慮積み、能。習い、而る後成る之を偽と謂う。正利にして為す之を事と謂い、正義にして為す之を行と謂う。(生之所以然者謂之性、性之和所生、精合感応、不事而自然謂之性。性之好悪喜怒哀楽謂之情。情然而

心為之扱謂之慮、心慮而能為之動謂之偽、慮積焉、能習焉、而後成謂之偽、正利而為謂之事、正義而為謂之行。

「生の然る所以の者之を性と謂う」について、楊倞は「天に受くる所の性なり」と注する。この性は、正名篇で「性とは、天の就すなり」、性悪篇では「凡そ性とは、天の就すなり。学ぶべからず、事とすべからず。……学ぶべからず、事とすべからずして人に在る者は、之を性と謂い」と、学ぶことも、事とすることもできず、人に存在するものと、説明されている。より具体的には、性悪篇に「今人の性、目は以て見るべく、耳は以て聴くべし」とあるように、目が見耳が聞くという、人が生存、生活する為に天から与えられた機能能力であり、これ自体は決して悪と断ぜられるものではない。

次の「性の和生する所 精合して感応し、事とせずして自ずから然す之を性と謂う」に、楊倞は「人の性、和氣の生ずる所 精合し感応じ、使しめられずして自ずから然すを言う。其の天性此の如きを言うなり。精合とは、耳目の精霊見聞の物と合うが若きを謂うなり。感応とは、外物心に感じて来り応ずるを謂うなり」と注する。つまり、人の性の和氣が生まれ、精が一つに合して感応するのだが、これは誰かにさせられるのではなく自らそうなる、そうするのであり、「精合」とは、天の性である耳目の精霊が見聞の対象である物と出会うこと、「感応」とは、外物が心を感じさせ応じることだ、と言ふ。『新注』は、「性之和所生」に関して、「由本性的陰陽二氣相和而生」と、「和」を陰陽二氣の和、「感応」を「人和外界事物接触

後的反応」と、人と外界の事物とが接触した後の反応であるとし、

「事」は「做、這裡有後天努力或社会教化的意思」とし、「不事而自然」を「不是經過這裡有後天努力或社会教化而自然就這樣的」とし、

この「性」を「大致指人的感官的一些本能反応」と、人の感覺器官の本能的反応と捉え、以下の性悪篇の言説を例として挙げている。

夫の目色を好み、耳声を好み、口味を好み、心利を好み、骨体膚理愉快を好むが若きは、是れ皆な人の情性に生ずる者なり。

感じて而して自ずから然し、事とするを待ちて而る後之を生ずる者にあらざるなり。(感而自然、不待事而後生之者也)

このように、性を説明するのに「自然」という言葉が使われているが、『荀子』は何故この言葉を用いたのであるうか。日本の解釈書を見ると、殆どが「自然」を「おのずからしかり」と訓じ、「自動的にそうなる」(新釈漢文大系)、「自然にそうなる」(岩波文庫、全釈学研)と訳し、「自」を「自動的、自然に」、「然」を「なる」と解釈している。しかし、これらには二つの問題がある。一つは「自」の読み方に関してである。漢文訓読の限界ではあるが、『荀子』のこの「自」は「おのずから」だけではなく「みずから」も含んでいる。何故なら、『荀子』の性は、天の就したもので天と繋がる存在であるから勿論「おのずから」性をもっているが、かつこの正名篇の定義で情の次に示される人間存在の主体である心に對置される存在であることに照らせば人としての「みずから」でもあるからである。もう一つは、「然」に対する訓読と解釈のズレである。この「然」は、

前文の目、耳、口、心、骨体膚理の「好む」を総括しているのであるから、ここでは動詞に読まなければならないが、訓読には反映されていらない。森三樹三郎氏は、自然を「他者の力を借りないで、それ自身に内在する働きによつて、そうなること、もしくははそうであること」と、解釈している。これは、「然」を「成」(『広雅』)と

「若」の二つの意味で理解した解釈である。この「成」の「なる、なす」を採れば、この「自然」は「おのずからなる」と読め、解釈と一致することになる。ただし、「みずから」性は反映されず、「自」に「みずから」性が認められる場合は「みずからなす」と読まなければならない。漢文訓読法では、「自」の「おのずから」と「みずから」、「然」の「なる」と「なす」を共に満たすことは不可能である。

そこで、本稿では、『荀子』の性に関しては、両者を交差させ「おのずからなす」と読み、「おのずからにしてみずからそうする」という意味で解釈した。『荀子』が性の説明に用いた「自然」とはこのような構造と意味を備えていると考えられる。

また、正名篇に「不事而自然」とあったように、「事」にも重要な意味があると考えられる。正名篇は「正利而為謂之事」と定義し、物雙松が『読荀子』において「正利、正義、正皆期待意」としていることから、「事」が「利を期待して為すこと」と解釈できる。従つて、「不事而自然」は、「利を期待して行為することなく自ずからにして自らそうする」という意味である。性悪篇の言説にも「感而自然、不待事而後生之」とほぼ同様の言説があった。ここでは、「事

とするを待つ」と「待」が加えられているが、この「待」についても考える必要がある。

榮辱篇には次の言説がある。

凡そ人には一同なる所有り。飢うれば而ち食を欲し、寒ければ而ち煖を欲し、勞るれば而ち息を欲し、利を好みて害を惡むは、是れ人の生まれながらにして有する所なり。是れ待つこと無くして然す者なり。是れ禹、桀の同じき所なり。目白黒美惡を弁じ、耳音声清濁を弁じ、口酸鹹甘苦を弁じ、鼻芬芳腥臊を弁じ、骨体膚理寒暑疾養を弁ずるは、是れ又た人の生まれながらに有する所なり、是れ待つこと無くして然す者なり、是れ禹、桀の同じき所なり。

飢えれば食ふことを、寒ければ煖かであることを、勞れると息むことを欲し、利を好んで害を憎むこと、目が白黒美惡を弁別し、耳が音声清濁を弁別し、口が酸鹹甘苦を弁別し、鼻が芬芳腥臊を弁別し、骨体膚理が寒暑疾養を弁別することは、禹、桀の区別無く人が生まれながらに有するものであり、待つことなくしてそうするものだ、と言う。

正名篇では次のように言っている。

欲は得るを可とするを待たずして、而して求は可とする所に従う。欲は得るを可とするを待たずとは、天に受くる所なればなり。求は可とする所に従うとは、心に受くる所なればなり。「欲」は獲得することを可とする判断即ち許可を待つことなく発動

し、「求」は獲得してもよいとの判断、許可に従って発動する。「欲」がそのように発動するのは、天から受けたことだからであり、「求」がそのように発動するのは、心から受けたことだからである。「欲」と「求」の違いは、心が「可」とする判断、許可を待つか待たないかの違いであり、「待」とは心の判断、許可を待つことであつた。正名篇の「性の好悪喜怒哀楽之を情と謂う。情然して心之が扱を為す之を慮と謂う」と併せて考えるなら、心が可であるかどうか判断し選択する「慮」を待つことが求であり、それを待たないのが欲である。榮辱篇の、飢えれば食を、寒ければ煖を、勞れたならば息むことを欲し、色、声、味、愉佚を好むことは、選択も判断も思慮も無い、即ち待つことのない欲の発動そのものだったのである。

とすれば、性悪篇の言説は、目が色を、耳が声を、口が味を、心が利を、骨体膚理が愉佚を好むことは人の情性から生まれ出たものであり、それらは色、声、味、利、愉佚に感じたままに自ずからにして自らそうするのであり、心が期待し判断思慮して行爲することを待つて後生み出されたものではない、という意味になる。性とは、利を期待することも心による判断選択も思慮も無い欲のままにそうすることだったのである。

さて、「欲」について、荀子は「欲有ると欲無きは、異類なり、生死なり、治乱に非ざるなり。欲の多寡も、異類なり、情の数なり、治乱に非ざるなり」（正名）と、欲の有無、多寡が治乱即ち「正理平治、偏險悖乱」という善悪を決定しないと云っている。つまり性で

ある欲自体を悪とは考えていないのである。従つて、事とすることとを待つことなく自然である性、欲、情を、従来の解釈のように、人間の内面に備わつたはたらき、機能、能力として実体的に捉えるなら、目が見、耳が聞くレベルの性同様に、目、耳、口、心、骨体膚理がそれぞれ色、声、味、利、愉佚を「好む」このレベルの性もまた善悪による判断を免れており、決して悪とはならず、無記即ち無善無悪のままにとどまっていると云えよう。²²

否、むしろ実体論として『荀子』の性説を捉えるなら、性悪篇に「然り而して塗の人は、皆な以て仁義法正を知るべきの質有り、皆な以て仁義法正を能すべきの具有り、然らば則ち其の以て禹と為るべきこと明けし」と、仁義法正を知り実践できる質と具が人々には備わつており、かつ禹に成ることができるとあることから、人間の備えた可能性を性とする性善であることも可能である。²³性を実体として捉えるなら、このように容易に『荀子』の性悪説に矛盾や論理的不整合を指摘することができる。がしかし、果たして実体的に性悪説を捉えることに問題はないのであろうか。このことを考える前に偽について見ておかなければならない。

2 二つの偽

『荀子』は偽の定義つけの前に、「性の好悪喜怒哀楽之を情と謂う」と、二つ目に定義つけられた性が好悪喜怒哀楽として発動したもの

が情であるとし、続けて「情然して心之が扱を為す之を慮と謂い」と、情が発動して、心が情がどのようなものであるべきかを選択すること
が慮であると言う。⁴慮に関しては「礼の中にして、能く思索する
之を能く慮ると謂う」(大略)と、礼の枠内で、礼に照らして十分思
索することであった。従って、心はただ主観的に情を選択するの
ではなく、礼に準拠した思索である慮を通して選択するのである。

心が礼に準拠する選択判断の主体で、性の発現形態である情がそ
の選択と思慮下におかれるということは、『荀子』が、心が情、性を
制御するという構造において人間存在を捉えていたこと、即ち心を
中心に人間性を創りあげようとしていたことを意味している。

さて、偽について、『荀子』はまず「心慮りて能之が動を為す之を
偽と謂う」とし、楊倞は、「偽は矯なり。心に選択ありて、能く動き
て之を行えば、則ち其の本性を矯払するを為すなり」と注し、偽と
は本性を矯め直すことだとする。性悪篇冒頭の「人の性は悪、其の
善なる者は偽なり」に関しては、楊倞は「偽は為なり、矯なり。其
の本性を矯むるなり。凡そ天性に非ずして人之を作為する者は、皆
な之を偽と謂う。故に字為る人傍に為あり、亦た全意の字なり」と、
偽が本性を矯める「為」であり、このように天性ではない人の作為
をすべて「偽」とすると詳しく解釈している。

これに対し、清の郝懿行は性善篇の言説に対して、「性は自然なり。
偽は作為なり。偽は為と、古字通ず。楊氏了せずして、訓じて矯と
為す、全書皆な然り、是れ其の蔽なり」と注し、性が自然で偽が

作為だと明確に分節し、古は偽と為は通用したとして、楊倞が『荀
子』書の中で偽を矯たとするのは理解できていない、と痛烈に批判
した。王先謙も「郝說是」との立場に立ち、『新注』は「偽、通為
人為、『集釈』は「偽、人為」⁵、『校釈』は「偽者、人之作為也」
とし、完全に郝説を承認し、「矯」の字による偽の解釈は一切見られ
なくなる。しかし、楊倞の注が、『荀子』の「矯飾人之情性」(性悪
に基づいていることは明らかである)⁶。そして、この「矯飾」の「矯」
に対して、楊倞は「彊抑也」と注しているが、これに関して、『集注』
『校釈』は楊倞の注を載せるだけで言及はなく、『新注』は楊倞の注
さえ引かない。『集釈』のみ、「矯、彊抑也。『矯飾』、矯正文飾」
と注しているが、偽を「作為」と捉えた場合、作為に必要なのは作
為する主体であって対象ではない。従って、多くの注釈は対象すな
わち目的語を必要とする「矯」が解釈できず、楊注を挙げるだけで、
論評できなかったのである。

ところが、『荀子』は「人の情性を矯飾して之を正し、人の情性を
擾化して之を導く」(性悪)と「矯飾」「擾化」の目的語が「人の情
性」であることを明言している。これは矯飾、擾化を具体的内容と
する偽が、人の情性を対象に行われる限定的行為であることを示し
ている。この言説を楊倞の注に基づいて解釈すれば、「人の情性の発
動を強く押さえて飾りつけて正しくし、人の情性の発動を飼い馴ら
して導く」ということになるが、『荀子』はこれこそ偽であり善だと
考えたのである。「情性を矯飾馴化」する行為である偽が、単純に「作

為人」と一般化され得ないことは明らかである。

この偽は、性との対比で次のように規定されている。

学ぶべからず、事とすべからずして人に在る者は、之を性と謂い、学びて能くすべく、事として成るべきの人に在る者は、之を偽と謂う。是れ性、偽の分なり。(性悪)

偽とは、性が学ぶことも利を期待して行為することも出来ないのは反対に、学んで出来るようになり利を期待して行為し成し遂げることであった。ほぼ同様のことが以下のように言われている。

夫れ感ずるままにして然すこと能わず、必且ず事をするを待ちて而る後然す者、之を偽より生ずと謂う。(性悪)。

感じたままに行為するのではなく、必ず心が判断思慮して初めてそうする行為を、偽から生じると言うのである。と、上述のように、『荀子』は情性を矯飾馴化の対象とする偽に基づいて生まれた行為のみを善なる偽だと考えたのであり、人の作為を全て無限定に善偽だとは考えていない。従って、善なる偽とは、心が思慮判断して性を矯飾馴化しようとする、極めて主体的意識的自覚的行為のことであった。

次の「虚積み、能習い、而る後成る之を偽と謂う」に対して、楊倞は「心能く動く雖も、亦た積むこと久しく習い学ぶに在りて、然る後能く其の本性を矯むるなり」と注する。つまり、心の「虚」が積み重ねられ、また身体の行動が蓄積習慣化されてその本性を矯めた結果もまた偽であった。この偽は『新注』が引く「聖人は思慮

を積み、偽故に習れ、以て礼義を生じて法度を起こし、然らば則ち礼義法度は、是れ聖人の偽より生じ、故より人の性より生ずるに非ざるなり」(性悪)に明らかのように、聖人が思慮を積み重ね、行為に習熟した結果生み出された礼義法度である。

以上、正名篇の性と偽のそれぞれ二つの定義を中心に、性悪篇の言説、楊倞などの解釈を併せて、その意味することを考察した。結果、性は、目が見、耳が聴くという生存に不可欠の機能であり、また感じるままに何の思慮も判断もなくなってしまう欲の発動であること、そして、これは善悪の評価から免れていること、一方、偽に關しては、郝懿行以来定説化している所謂作為、人為ではなく、心が思慮判断して対象である情性を矯飾馴化することに限定される行為であり、この行為が蓄積された礼義法度であることを確認した。

二 性悪偽善説の構造と狙い

1 性悪説の狙い—善なる行為へ—

以上見たように、はたらき、機能、能力といった実体としての性情、欲がそれ自体悪でないとするなら、『荀子』は、いったい何を性悪と考え、また性悪を説いた狙いは何処にあったのであろうか。性悪篇冒頭の一節は以下のようなものである。

人の性は悪、其の善なる者は偽なり。今人の性は、生れながら

にして利を好む有り。是に順う、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生れながらにして疾悪する有り。是に順う、故に殘賊生じて忠信亡ぶ。生れながらにして耳目の欲有り、声色を好む有り。是に順う、故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従い、人の情に順えば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合して、暴に帰す。故に必將す師法の化、礼義の道有りて、然る後辞讓に出で、文理に合して、而して治に帰さん。此を用て之を觀れば、然らば則ち人の性悪なること明けし、其の善なる者は偽なり。

このように、結果的に悪である争奪、殘賊、淫乱を生じるとするところから、従来『荀子』の性悪説を結果論だとする解釈¹⁰⁰や、結果を出来る欲、性がすでに悪であるとする動機論的解釈¹⁰¹、本性論的解釈¹⁰²が提出されている。しかし、このような解釈が果たして『荀子』の意を捉えていると言えるのだろうか。

この言説を正確に理解するためには、性悪篇において何が論じられているのかを明確に読み解かなければなるまい。

『荀子』は孟子性善説批判を通して議論を展開する。

孟子曰く、人の学ぶは、其の性善なればなり、と。曰く、是れ然らず。是れ人の性を知るに及ばずして、人の性偽の分を察せざる者なり。凡そ性は、天の就すなり、学ぶべからず、事とすべからず。礼義は、聖人の生ずる所なり、人の学びて能くする所、事として成る所の者なり。学ぶべからず、事とすべからずして人に在る者、之を性と謂う。学びて能くすべく、事として

成るべきの人に在る者、之を偽と謂う。是れ性、偽の分なり。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目を離れず、以て聴くべきの聡耳を離れず。目明にして耳聡なる、学ぶべからざることを明らけし。

学ぶから性善だという孟子の主張の根拠が『孟子』の何処にあるのかは不明だが、『荀子』は、これを孟子性善説の論拠とした上で、これは人の性が何かを知らず、性と偽の分を理解していないと否定する。そして、天が就したもので、人は学ぶことも事とすることも出来ないのが性で、学ぶこと、事とすることが出来るものは偽であると性と偽を分け、孟子の性の論拠は偽に妥当すると言う。また、目が見ることができ、耳が聞くことができるのが性であり、物を見る目が目を離れず、音を聞く聡が耳を離れないという目の明、耳の聡が学んで得たものではないことは明らかであると言う。つまり、『荀子』が考える性は、目が見、耳が聞くことであり、性善とは、目が明、耳が聡で、学も事も介入できないことであった。このように『荀子』は、学ぶことは性善の論拠ではなく、むしろ偽の論拠であるとの孟子批判を通して「性と偽の分」を明確にする。

次は、資朴の乖離喪失を巡る議論である。

孟子曰く、今人の性善なるは、將に皆な其の性を失喪せんとするが故なり、と。曰く、是の若きは則ち過れり。今人の性、生れながらにして其の朴を離れ、其の資を離れ、必ず失いて之を喪う、此を用て之を觀れば、然らば則ち人の性悪なること明ら

けし。所謂る性善とは、其の朴を離れずして之を美とし、其の資を離れずして之を利とするなり。夫の資朴の美に於けると、心意の善に於けるとをして、夫の以て見るべきの明目を離れず、以て聴くべきの聡耳を離れざるが若からしむ。故に曰く、目は明にして耳は聡なり、と。

『孟子』告子上篇に見られる牛山の喩えから、『荀子』はこのように議論を設定したのだろうか。試みに以下のように訳してみた。

孟子は、人の性が善であるのは、まさに人はみなその性を喪失するからだと言う。このような考えは間違ひである。人の性が、生まれながらにしてその資朴から乖離し、必ずそれを喪失するものであるなら、人の性が悪であることは明らかである。所謂性善とは、その朴を離れずしてそのまま美であり、その資を離れずしてそのまま利とするものである。この資朴と美の関係、心意と善の関係を、見ることが出来る明が目を離れず、聞くことが出来る聡が耳を離れないようにさせるものである。だから、目は明で耳は聡たというのが、性善の根拠なのである。

孟子の性を喪失するから性善だとする論法は、むしろ性悪を説明するものであるとし、所謂性善¹⁾とは、資朴と美、心意と善の関係を、ちようにと目が明らかに物を見、耳が聴く音を聞くという関係のよう捉えることだと『荀子』は言う。つまり目と明、耳と聡が乖離も喪失もせず美であり利であることを性善の根拠とすべきであるにもかかわらず、孟子が資朴乖離喪失を性善の論拠としたとして否

定し、それは性悪をこそ言うものであるとする。しかし、『荀子』は、孟子の論拠の不成立を論証することも、資朴乖離喪失が何故性悪をいうのかその証明もせず、ただ自ら所謂性善を規定する。これは『荀子』による議論の誘導と論理のすり替えであるが、『荀子』にしてみれば、ここでは、孟子の論拠が、孟子性善説を証明せず、むしろ性悪を説明するとし、所謂性善を、目が明であり、耳が聡であるように、生まれながらの資朴を離れずそのまま美であり利であると提示することが狙いだったのである。

こうしておいて、すぐさま『荀子』は、自らが規定した所謂性善を不成立に追い込むのである。

今人の性、飢うれば而ち飽かんことを欲し、寒ければ而ち煖かならんことを欲し、勞るれば而ち休まんことを欲す、此れ人の情性なり。今人飢うるに、長を見るも而して敢えて先に食わざるは、將に譲る所有らんとすればなり。勞るるも而して敢えて息むを求めざるは、將に代わる所有らんとすればなり。夫の子の父に譲り、弟の兄に譲り、子の父に代わり、弟の兄に代わる、此の二つの行いは皆な性に反して情に悖るなり。然り而して孝子の道、礼義の文理なり。故に情性に順えば則ち辞讓せず、辞讓すれば則ち情性に悖る。此を用て之を觀れば、然らば則ち人の性悪なること明らかし、其の善なる者は偽なり。

腹が減ると腹が一杯になることを、寒いと感じると温かくなることを、疲れると休むことを欲するのが、人の性、情性であると『荀子』

は言う。従つて、子や弟が、資朴を離れず喪失せず、情性に順うなら、腹が減れば父や兄に譲ることなく先んじて食べ、疲れば先んじて休み、決して譲る行為は生じない。つまり、『荀子』が規定した所謂性善も成立しないのである、ところが、人は、たとえ腹が減つていても、年長者を見れば、決して先に食はず譲ろうとするし、疲れていても決して休まず代わろうとする。子や弟が父や兄に譲り仕事を代わるのは、まさに資朴を乖離喪失し情性に悖る行為であるが、これこそが孝子の道、礼義の文理であつた。

資朴を乖離も喪失もせずそのまま美であり利であるのが所謂性善であるが、しかし、資朴を乖離喪失することなく情性に順つてそのまま行動したなら、それは美でも利でもなく父、兄に譲らない悪なる行為を生む。『荀子』は、譲らない行為までを含めて所謂性善を捉え、この行為が美でも利でもない悪であることから、所謂性善が成立しないことを明らかにする。そして、それが成立しないだけではなく、譲らない代わらない悪なる行為が、性、情性に順うことで生じたのだから、その性は悪だと言つのである。この一方で、父や兄に譲る善なる行為は、情性に反し悖るといふまさしく資朴を乖離喪失する性悪によつてこそ生みだされると説く。このように資朴乖離喪失論を立てることで、性、情性に順つても、あるいは性、情性に反し悖つても、どちらにしても性が悪であることが証明されるように議論が組み立てられていたのである。そして、ここで、所謂性善説の不成立の構造がそのままに性悪を意味し、資朴を乖離喪失す

る性悪こそが、善の行為の根拠となるよう、所謂性善説を巧みに利用した『荀子』の性悪説が完成する。これが、資朴を乖離喪失せず情性に順うことで悪なる行為を出来る性悪を根拠に、資朴を乖離喪失し情性に反し悖ることで善なる行為が可能であるという性悪偽善説である。

性悪こそが偽善の根拠であることを明らかにした『荀子』は、次に、如何にすれば善なる行為である辞讓即ち礼義という行為が可能であるのかを論じる。

問う者曰く、人の性悪なれば、則ち礼義は悪より生ぜん、と。之に応じて曰く、凡そ礼義なる者は、是れ聖人の偽より生じ、故より人の性より生ずるに非ず。故より陶人埴を埴ちて器を為り、然らば則ち器は陶人の偽より生じ、故人の性より生ずるに非ざるなり。故より工人木を斲りて器を成し、然らば則ち器は工人の偽より生じ、故より人の性より生ずるに非ざるなり。聖人は思慮を積み、偽故を習い、以て礼義を生じて法度を起し、然らば則ち礼義法度なる者は、是れ聖人の偽より生じ、故より人の性より生ずるに非ざるなり。夫の目色を好み、耳声を好み、口味を好み、心利を好み、骨体膚理愉佚を好むが若きは、是れ皆な人の情性より生ずる者なり。感じて自ずから然し、事とするを待ちて而る後之を生ずる者ならざるなり。夫の感ずるままにして然す能わず、必ず且つ事とするを待ちて而る後然す者、之を偽より生ずると謂う。是れ性、偽の生ずる所にして、其の同

じからざるの徴なり。

人の性が悪ならば、善なる礼義はどこから生まれたのかという問いは、性が悪なら行為も現象も結果も悪であるとする実体的思考からの問いに他ならず、『荀子』研究においては常に議論されてきた問題である。これに対し、『荀子』は、礼義は、聖人の偽から生まれたものであつて、人の性から生まれたものではないことを主張する。陶人、工人がその本性に基づいて器を作るのではなく、身につけた技である偽によつて器を製作することを、聖人が思慮を積み、偽故を習うことで身につけた偽より礼義が生み出されることに例え、そして、「目好色、耳好声、口好味、心好利、骨体膚理好愉佚」が、物に感じたままに自然で何も手を加えることができず情性より生まれるのであるのに対して、礼義は感じたままにそうすることはできず、必ず期待し思慮し判断した後でそうする偽から生じたものである、と言う。性からは好むなどの行為は生まれるが礼義は生まれず、礼義は偽から生み出されたのである。ここでは、『荀子』は性悪から議論を偽善へと転じ、聖人が思慮を積んで行われた偽こそが善なる行為であり、ここから礼義法度が生みだされたのだと主張する。

『荀子』は、さらに以下のように続ける。

故に聖人は性を化して偽を起こし、偽起こりて礼義を生じ、礼義生じて法度を制す、然らば則ち礼義法度は、是れ聖人の生ずる所なり。故に聖人の衆に同じくして、其の衆に異ならざる所以の者は、性なり、異なりて衆に過ぐる所以の者は、偽なり。

夫の利を好みて得ることを欲する者は、此れ人の情性なり。之を人の弟兄財を資りて分つこと有る者に假するに、且に情性に順い、利を好みて得ることを欲せんとす、是くの若くんば、則ち兄弟相い私奪す。且に礼義の文理に化せんとし、是くの若くんば、則ち国人にも譲らん。故に情性に順えば則ち弟兄すら争い、礼義に化せば則ち国人にも譲らん。

聖人が礼義法度を生じた過程が化性起偽にあることが示される。そして、ここでは、利を好みそれを得ようと欲することが人の情性であると明示され、兄弟の財産分割を例に、情性に順つて利を好み手に入れようとするなら、兄弟は互いに争い合うが、礼義の文理に教化されるなら他人である国人にも譲るだろうと言う。ここでは、情性に順えば、兄弟が争うという悪なる行為を出来させる性悪なる人間に対して、礼義の文理が機能して、それを化せば、兄弟は言うに及ばず、国人にさえも譲る善なる行為が可能になることを説く。さて、性悪篇冒頭の言説を読む準備はもう十分であろう。

人の性は悪、其の善なる者は偽なり。今人の性は、生れながらにして利を好む有り。是に順う、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生れながらにして疾悪する有り。是に順う、故に残賊生じて忠信亡ぶ。生れながらにして耳目の欲有り、声色を好む有り。是に順う、故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従い、人の情に順えば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合して、暴に帰す。故に必ず師法の化、礼義の道有りて、然る後辞讓に出で、

文理に合して、而して治に帰さん。此を用て之を觀れば、然らば則ち人の性悪なること明らけし、其の善なる者は偽なり。

この言説は、正しく以上論じてきたことを総括したものである。『荀子』は、所謂性善を否定することで立証した性悪を、より具体的に、生まれながらに「利を好み、疾悪し、耳目の欲が声色を好む」という性に順うので、争奪、残賊、淫乱なる行為を生じ、辞讓、忠信、礼義文理が滅ぶという悪なる事態を出来ることであると説く。このように性悪であるから、辞讓し、文理に合し、治を実現するために師法の化、礼義の道が必要であることを主張するのである。性悪篇とは、孟子性善説の論拠を性悪にこそ相応しいとし、また『荀子』が再構成した資料を乖離喪失せず情性に順うままに美、利であるという所謂性善説も、行為の点から見た場合決して成立しないことを論じて、結局は性悪であるとしか言えないように議論を導き、かつ性悪に立たなければ善なる行為である偽が可能にならないと誘導する言説戦略によつて構成されたテクストだったのである。

ところで、『荀子』は「利を好み、疾悪し、耳目の欲が声色を好む」という欲を性と規定しているが、だからといって、その性の属性本質を明らかにして性悪だと言うのでもなければ、辞讓、忠信、礼義文理が滅ぶという結果から帰納類推して、それを悪だとするような性悪説を構成していたのでもない。自らが提示した質朴を乖離喪失せず性に順うままに美であり利であるという所謂性善の構造に基づき、性、情性とこれに順うかそれとも反し悖るか、行為として讓る

か讓らないか代わるか代わらないかという「性順／反悖」行為の全体の構造を性と捉えることで論理を構築した『荀子』においては、性悪説は、行為が悪であることから、これを逆に辿れば性を悪だと言う以外にないという一種のロジックであつて、決して本性である性を実体的に規定して悪であると断ずる本性論、実体論を展開したのではない。本来は本性論であり実体論であつた性説を、『荀子』は、そこに性と性の方向性、志向性とその結果である行為を組み込んだ構造として捉えているのである。

では、この構造のいったいどこに眞の悪が存在するのであろうか。『荀子』は、「是に順う」と二度繰り返して、最後に「人の性に従い、人の情に順う」と総括するように、「利を好み、疾悪する、耳目の欲が声色を好む」ことは、そのまま「性、情、欲」に順い、「事とせずして自ずから然す」行為を含んでいたのである。榮辱篇に「今是人の口腹、安んぞ礼義を知らんや。安んぞ辞讓を知らんや。安んぞ廉恥隅積を知らんや。亦た呻呻として嘍み、郷郷として飽くのみ」と、生まれながらには礼義も辞讓することも廉恥隅積も知らない口腹は、やはりががつと嘍み、飽くまでどんどん詰め込む、と言う。この口腹は、単に食べるという機能ではなく、その食べたいという欲に基づき、礼義も辞讓も廉恥隅積もないままに食べる行為を含んでいる。

性悪篇には以下のような言説もある。

今人の性、固より礼義無く、故に彊字して之を有せんことを求

むるなり。性は礼義を知らず、故に思慮して之を知らんことを求む。然らば則ち生れながらのみなれば、則ち人に礼義無く、礼義を知らず。人に礼義無ければ則ち乱れ、礼義を知らざれば則ち悖る。然らば則ち生まれながらのみなれば、則ち悖乱は己に在り。

人の性には礼義が具わっていないから、努め学んで礼義を自分のものにしてしようとするのである。性は礼義を知らないので、心が思慮してこれを知ろうとするのである。人は生まれながらのままであったなら、礼義が無く礼義を知りもしない。人に礼義が無ければその行為は乱れ、礼義を知らなければその行為は礼義に悖ったものとなる。要するに、生まれながらのままであったなら、悖乱という悪なる行為は、自分自身にあるのである。この「生まれながらのみ」であることが、『荀子』がしばしば言っているように「情性に縦う（順う）」ことであつた。

情性に縦い、恣睢に安んじ、禽獣の行い……是れ它豈 魏牟なり。（非十二子）

性情に縦い、恣睢に安んじて礼義に違ふ者は小人たり。（性悪）故に情性に順えば則ち辞讓せず。（性悪）

桀、跖、小人に賤しむ所の者は、其の性に従い、其の情に順い、恣睢に安んじ、以て貪利争奪に出づるなり。（性悪）

このように情性、性情に縦うとは、具体的には、恣睢に安んじることであり、禽獣の行いや礼義に違ふ行い、辞讓しない行為、貪利争

奪の行いまでを含んでいた。つまり、『荀子』が考える悪とは、「情性・性情に順う」ことだったのである。

礼義が無く、礼義を知ることもなく「性、情、欲」に「順う」とが悪として否定される理由は、彊学し思慮して礼義を知ることなく行われることにある。これは、正名篇が「情然して心之が扱を為す之を慮と謂い」と言うように、心の選択も思慮もなく、性のままに行われる、無思慮無反省な行為に他ならない。¹⁰³争奪、残賊、浮乱なる行為自体が悪であるというよりは、むしろこれが性のままに無思慮に生み出される仕組みこそが悪だったのである。『荀子』の性悪とは、「性、情、性情」に順う、無思慮無反省なままなる行為だったと言ふことができよう。¹⁰⁴

目が見、耳が聞くという「生之所以然者」である性は、天が与えた人の生命の根幹に関わるもので、人が学ぶことも思慮判断することもできず、人間社会に出来る価値評価である善悪の判断を容れる以前の存在である。しかし、『荀子』は、目が色を好み、耳が声を好むという、天の生じた性が自ずから和を生じ、精が合して物に感応し、利を期待することも思慮判断することもなく自ずからにして自らそうする即自的行為とこの行為が性のはたらき機能そのものから生み出される仕組みを性と捉え、これを悪たとして性悪を説いたのである。『荀子』の性悪説は、このような行為を解体し、次に見る偽なる行為へと人々を誘ふことであつた。すなわち、『荀子』の性悪説は、本性が悪であることを言うための説ではなく、性悪こそが、

辞讓する善なる行為を可能にすることを主張するものであり、目的はまさに偽と偽善の実現にあったのである。

2 偽と偽善―「性情に反し悖る」行為―

以上論じてきたことから、性のままに無思慮で無意識的に行われる行為が性であり、心が思慮判断して意識的に行う行為が偽であることは明らかである。しかし、『荀子』は何の根拠もなく唐突に偽をこのように概念化したのではないだろう。ここでは、偽が性を根拠にどのように概念化され、また何故偽という言葉が用いられたのかを考察し、偽と性、偽善と性悪の関係をより一層明確にしたい。

前節で引用した、性悪篇の次の言説をもう一度見てみよう。

今人の性、生れながらにして其の朴を離れ、其の資を離れ、必ず失いて之を喪う、此を用て之を覩れば、然らば則ち人の性悪なること明らけし。

これは、資朴乖離喪失によって性悪を説くものであるが、資朴を乖離し喪失したところに偽善が想定されていることは明らかであり、偽が「資朴乖離喪失」を根にしていることが分かる。

また、次のような言説もあつた。

今人の性、飢うれば而ち飽かんことを欲し、寒ければ而ち煖かならんことを欲し、勞るれば而ち休まんことを欲す、此れ人の情性なり。今人飢うるに、長を見るも而して敢えて先に食わざ

るは、將に讓る所有らんとすればなり。勞るるも而して敢えて息むを求めざるは、將に代わる所有らんとすればなり。夫の子の父に譲り、弟の兄に譲り、子の父に代わり、弟の兄に代わる、此の二つの行いは皆な性に反して情に悖るも、然り而して孝子の道、礼義の文理なり。故に性情に順えば則ち辞讓せず、辞讓すれば則ち性情に悖る。

ここでは、子、弟が、性のままに湧き起こる食べたい休みたいという情性に反し悖ることで、父、兄に譲り代わるといふ行為が可能となり、これが孝子の道、礼義の文理である善なる行為即ち偽として捉えられている。『荀子』において、性、情性に「反し悖る」とが偽だったのである。このように、偽は、資朴を乖離喪失し、性情に反し悖るということ根拠に概念化されたものであり、これらに内に含んだ概念であることは言うまでもあるまい。

偽という言葉に関して、『荀子』においては、「詐偽は塞を生ず」（不苟）、「君子は礼に審らかなれば、則ち欺くに詐偽を以てすべからず」（礼論）、「言偽りて弁ず」（宥坐）とあるように、「詐欺、偽り」の意味に用いられていた。

以上の『荀子』の偽の概念化過程とその言語使用とを併せて考えるなら、「詐欺、偽り」の意味を持つ偽が突然善なる行為である偽として概念化されたのではなく、資朴を乖離喪失し、性、情に反し悖るといふ過程を通して、これが実は性を偽ることだと認識され、ようやく「偽」として概念化されたものと考えられる。偽は偽るとい

う意味を基本に作りあげられた概念だったのである。

楊倞は、性悪篇の「偽起而生礼義」に「老子曰、智慧出、有大偽。莊子亦云、仁相偽也、義相虧也。皆言非其本性也」¹⁰⁵と注している。『老子』と『莊子』の言葉の「偽」を「偽り」と解した上で、『荀子』の「偽」と同様に、みな本性でないものを言ったものであると解釈したのである。楊倞は、『荀子』の「偽」を「偽り」とも解釈していたのである。

性悪篇冒頭の一節に対し、楊倞は「偽、為也、矯也。矯其本性也。凡非天性而人作為之者、皆謂之偽」と注しているが、その『荀子』注における「矯」の使い方を見ると、儒效篇の「志忍私然後能公、行忍性然後能脩」に「忍、謂矯其性」、「小儒」に「皆矯其不及」と注し、臣道篇の「夫是之謂通忠之順、信陵君似之矣」には「信陵君諫魏王請救趙不從、遂矯君命破秦、而魏國以安」と注しており、「矯」を「いつわる」という意味でしばしば用いていることが分かる。また、一方で、性悪篇の「矯飾」の「矯」に対して、楊倞は「彊抑也」と注しており、これは強く抑えるということであり、「矯」を「たむ」とも理解していることが分かる。従って、正論篇の「不能以偽飾性」の「偽、謂矯其本性也」、性悪篇の「偽」に関する「自是聖人矯其性而之為、如陶人、如工人然也」との注の「矯」は、「たむ」の意味に解することは可能である。しかし、楊倞の「偽」を「矯なり」とする「矯」はやはり「いつわる」を含んだ「たむ」の意味だと考えなければならぬだろう。楊倞が「偽は為なり、矯なり」と

注したのは、単純に「偽」を作為「矯」を「たむ」の意に解したからではなく、「偽」と「矯」両方に、「いつわる」という意味を響かせたかったからではないだろうか。郝懿行が「楊氏了せずして、訓じて矯と為す。全書皆な然り、是れ其の蔽なり」と、楊倞を痛烈に批判したのは、まさにこの「いつわり」だとの解釈を見抜いたからだったと思われる。¹⁰⁶郝懿行は「性は自然なり。偽は作為なり」と、性と偽を自然と作為の二項に分節しているが、これは『荀子』の意、そして楊倞の理解を汲み取ったものとは言えない。偽は確かに作為であるが、『荀子』の考えは楊倞に明らかなように、性、情に反し悖る即ち性情を偽るという意味での「偽」として限定された作為であり、作為全てを「偽」となすものではないのである。

余嘉錫氏に以下のような言説がある。

盖为字本有广狭二义。其广义：凡人之所作皆谓之伪、无自然与不自然之分、经传习用之为字皆是也。其狭义：则背乎自然、而纯以人力为之、谓之伪。荀子之所言是也。故其字从人从为。为是本字、伪乃后起之字、故可通用。伪亦有二义：背乎自然而为善、谓之伪、背乎自然而为恶、亦谓之伪。美恶不嫌同辞、故《广雅》既曰「伪、为也」又曰「伪、欺也」。《说文》亦曰「伪、诈也」。盖背乎自然、则非出于中心之诚、而失其天性之真、故伪与真诚相对。人之天性本恶、习于礼义、乃矫而为善、谓之伪、伪、为也、此荀子之义也。¹⁰⁷

余氏は、「為」には広狭二義あり、その広義は、人が為すことは皆

「為」であり、自然であるか不自然であるかの区別はなく、「怪伝」が習慣的に用いてきた「為」は皆これであるが、狭義の「為」は、自然に背いて専ら人力で為すことであり、荀子が言っているのはこれである、と言う。そして、この偽にも、自然に背いて善を為すことと、自然に背いて悪をなすことの二義があり、美悪どちらにも偽を使うので、『広雅』には偽は為、また、偽は欺とあり、『説文』にも偽は詐とある、と言う。余氏の偽に対する理解の基軸は自然に背くという一点にある。従って、「自然」を肯定的に捉える氏に就いてみれば、偽とは、自然に背いたならば、それは中心の誠から出たものではなく、天性の真を失うもので、真と誠に相對する概念となり、評価できないものとなる。そこで氏は、荀子の偽は、人の天性は本来悪であるが、礼義に習って、そこで矯めて善を為す偽即ち為であるとする。氏も偽を為と解釈してはいるが、偽を「自然に背いて為す」行為とする解釈は、『荀子』の「情性に反し悖る」に基づくものであることに相違あるまい。

『荀子』が提唱した「偽」という術語は、性に順い自然に従って性そのまま自然のままであることに「反し悖り背く」ことが、性のまま自然のままを「偽る」ことだという認識から構成されたものだと見える。性のままにして無思慮無自覚に発動する欲とそのままに行われようとする行為を心の思慮判断によって制御し、その性情を偽って行為することが「偽」だったのである。『荀子』が善だとする偽はこのように限定的な行為であり、全ての行為を抱えこむわけでは

ない。加えて、性もまた行為であったことから、『荀子』は、「其善者為也」とはせず、意図的に確信をもって「偽り」の意味を響かせる偽を用いて「其善有偽也」と表明したのである。このように、「偽」は『荀子』の思考過程と思想構造を一語で表す絶妙なる術語であったと言えよう。楊倞の「偽、為也、矯也」の注は「偽は作為であるが、性を偽る作為である」という意味に解すべきであり、まさに『荀子』の意図を精確に汲み取った上での巧みにして的確な注だったと言えるだろう。

偽と偽善は、性に順えば悪なる行為を生じる性悪を根拠に、この性、性情に反し悖り性を偽ることで善なる行為が生み出されるという仕組みに基づいて構成された性情を「偽る」ことを含む概念だったのである。

このように偽が、性を基礎にし、その否定形あるいは偽ることとして概念化されていたことから、存在論的あるいは立論上は、性と偽は完全に対称ではなく、性に重心の傾いた非対称の関係にあると言えよう。ただ、『荀子』の論理構造、思想戦略の点から言えば、偽善という考えが存在しなければ性悪を主張することは不可能であった。つまり、『荀子』の性説は、性悪と偽善が互いに依拠する関係によって構成されていたのである。108

『荀子』の性説が性悪と偽善で構成されていることから明らかのように、『荀子』が、性偽の分、性悪偽善を説いたのは、性と偽を分離してしまうことを目的としたからではなく、『荀子』が最も重視す

る善なる行為である偽によって、概念的に分けられた性と偽を再統合することをこそ目的としていたからである。

3 「化性起偽」と「性偽合」

「性偽の分」を説く『荀子』において、偽が、性の無思慮な行為を完全に否定して、思慮判断の主体である心が自ら判断して性を抑制制御しておこなわれる行為であることは、前節で見た以下の言説に明らかである。

今人の性、固より礼義無く、故に彊学して之を有せんことを求むるなり。性は礼義を知らず、故に思慮して之を知らんことを求む。然らば則ち生れながらのみなれば、則ち人に礼義無く、礼義を知らず。人に礼義無ければ則ち乱れ、礼義を知らざれば則ち悖る。然らば則ち生まれながらのみなれば、則ち悖乱は己に在り。此を用て之を觀れば、人の性悪なるは明らけし、其の善なる者は偽なり。

このように性と偽を明確に分けて捉えた『荀子』であるが、性悪篇には次のような言説がある。

今誠に人の性を以て固より正理平治とせんか。則ち有た悪にか聖王を用い、悪にか礼義を用いん。聖王礼義有りと雖も、將た曷ぞ正理平治に加えんや。今然らず、人の性は悪なり。故に古は聖人人の性悪なるを以て、以て偏險にして正しからず、悖乱

にして治まらずと為し、故に之が為に君上の執を立てて以て之に臨み、礼義を明かにして以て之を化し、法正を起こして以て之を治め、刑罰を重くして以て之を禁じ、天下をして皆な治に出で、善に合せしむるなり。是れ聖王の治にして礼義の化なり。

性のままに順つて偏險にして悖乱なる行為を生じる性を、礼義、法正刑罰によって、化し禁じ治め、善に合致させるのが聖王の治にして礼義の化だと言うのである。10。このことを、『荀子』は「化性起偽」と言う。

凡そ彘、禹、君子を貴ぶ所の者は、能く性を化し、能く偽を起こし、偽起こりて礼義を生ず。(性悪)

故に聖人は性を化して偽を起こし、偽起こりて礼義を生じ、礼義生じて法度を制し、然らば則ち礼義法度は、是れ聖人の生ずる所なり。(性悪)

偽が性を基礎にして存在するということは、「化性起偽」が、「化性」と「起偽」という異なる二つの行為ではなく、悪なる性を礼義などの偽に準拠して善なる偽へと転化させる一つの行為であることを意味している。

化性と起偽が一つの行為であることを、礼論篇では「性偽合」と言う。

故に曰く、性とは、本始材朴なり、偽とは、文理隆盛なり。性無ければ則ち偽の加うる所無く、偽無ければ則ち性は自ら美なること能わず。性偽合して、然る後聖人の名あり、天下を二に

するの功是に於いて就るなり、と。故に曰く、天地合して万物生じ、陰陽接して変化起き、性偽合して天下治まる、と。

これは本始材朴説と言われるものであるが、ここで『荀子』は、悪だとして否定したはずの性と偽のどちらが欠けても不可であり、性偽が合することが聖人の存在証明でもあると言う。従来指摘があるように、これは性悪説と矛盾し整合しないのだろうか。10.前節で論じたように、偽と偽善は存在論的には性と性悪を存在根拠とするものであるから、偽と偽善が性と性悪を必要要件とすることは明らかである。偽の文理隆盛なる行為のためには本始材朴である性は不可欠である。また、性悪篇に「直木は櫟栝を待たずして直なるは、其の性直なればなり。朽木は、必ず櫟栝を待ちて、然る後に直ならんとする者、其の性不直なるを以てなり」とあるように、不直を性とする朽木もまた、否朽木こそは櫟栝を待たずして「直」になる素材に他ならなかったのである。『荀子』においては、悪である性こそがまさに偽と合する性即ち本始材朴そのものだったのである。

11 「凡そ性は、天の就すなり、学ぶべからず、事とすべからず」と、目が見、耳が聞くという性のはたらき、機能に対して、人が関わることは不可能である。しかし、目が色を好み、耳が声を好むという行為に対しては、人が関わることは可能である。性のはたらきそのままに「好む」悪なる行為を、心が主体となって思慮し礼義に適った「好む」行為へと変化させることは可能である。このように化するべき性とは、生存の根幹である見たり聞いたりする機能を備えた

実体としての性ではなく、やはり性のはたらきそのまま無思慮に行われる行為のことだと考えられる。これは、その機能のままに無思慮であるが故に悪なる行為であるとされる性それ自体が、善なる行為である偽を起すことで化される素材即ち本始材朴だったことを意味している。正名篇に「情然して心之が扱を為す之を慮と謂い」とあったように、性が、単に人に内在する実体としてののはたらき、機能に止まらず、「情然して」という「性に従い情に順う」と行為へと至らなければ、心が思慮を起動させることも、「師法の化、礼義の道」を活用することもできず、「化性起偽」は起動しない。『荀子』において性悪とは起偽の絶対不可欠の条件、スイッチであり、それらは共に化性起偽の仕組みを構成していたのである。12 一方、性自体は、偽がそこに加わらなければ自らの力で善、美を実現することはできず、善の実現には偽が不可欠であった。従って、「化性起偽」とは、心が主体となって思慮し性そのままの悪なる行為を制御して礼義に適った善なる行為である偽へと変化、合致させること即ち「性偽合す」なのである。これは、『荀子』の性説が、本始材朴説から作為説、性悪説へと時系列的に形成されたものではなく、性悪と偽善が互いを存在根拠とする関係の中で、性悪が偽善への素材である本始材朴として共存することを示している。つまり、『荀子』において、性をめぐる説、性悪説、性悪偽善説、化性説、本始材朴説は、互いに異なり、相矛盾することを説いたのではなく、共に性と偽によって構成された構造を言い表したものであったのである。

『荀子』は、性を、天が就したものであり人が学ぶことも関わることもできないものと、性の機能に順う無思慮で無自覚な行為という二つの存在論的な差異を抱えた概念と捉えていた。その化するべき対象とした性、悪だと断定した性は後者であり、この性のレベルにおいて、人は性に関わることが可能となり、かつ人を天から分離して人間の主体的存在を見いだすことができると考えたのである。「聞かざるは之を聞くに若かず、之を聞くは之を見るに若かず、之を見るは之を知るに若かず、之を知るは之を行ふに若かず。学は之を行ふに至りて止む」(儒效)と、行為にこそ学問の到達点を見出した『荀子』は、人間の存在をその行為において捉えようとしていた。

それ故、自然のままなる無思慮で即目的行為である性を、心が思慮し結果を予測し意識化対自化された行為である偽へと転じることで性偽を合致できる人にこそ聖人の名が与えられ、そこに天の支配から脱した天下の統治が可能であると考えたのである。

心が、偽を実現するには、はたらきであり行為である性が不可欠だったのであり、その性のはたらき、行為が美なるものとして実現されるには偽が必要だったのである。このような性と偽の「合」を『荀子』は見据えていたからこそ、性偽の分を説き性悪偽善説を主張したのである。『荀子』の性悪偽善説が、「分兼」の思惟構造の上に形成された思想だったことは明らかであろう。

4 礼義としての偽の必要性

さて、「其の善なるものは偽なり」と、善が、性のレベルではなく、偽のレベルで成立する概念であると考える『荀子』にすれば、思慮し行為する偽の主体である心を善とする「心善説」を主張することも可能だったと考えられる。解蔽篇に「心は、形の君なり、而して神明の主なり、令を出だして令を受くる所無し。自ら禁じ、自ら使い、自ら奪い、自ら取り、自ら行き、自ら止まるなり」とあるように、心こそは、行為する身体の君であり、その身体に命令を出して禁じ、使い、奪い、取り、行き、止まる行為をさせる自主性を与えられた神明なる主であり、性と偽を一体化する主体だと『荀子』は考えていたのである。しかし『荀子』は「心善」を説かない。

心の可とする所理に中たれば、則ち欲多しと雖も、奚ぞ治に傷うことあらんや。欲は及ばざるも動き之を過ぐるは、心之をせしむればなり。心の可とする所理を失えば、則ち欲寡しと雖も、奚ぞ乱を止めんや。故に治乱は心の可とする所に在りて、情の欲する所に亡ぶ。(正名)

治乱即ち善悪は性ではなく偽の主体である心に懸かるものとされ、心の可とする所が理に中るか理を失うかが善悪の分岐点である。従って、心は常に理に中るのではなく、時に理を失う可能性があったのであり、主体である心とその偽には善悪ありと言わなければならぬ。しかし、『荀子』は、たとえ悪をも出来させる可能性があったとしても、まず人々を思慮ある行為へと向かわせるために心と偽を

提唱したのである。そして、そこで悪を出来しても、その悪を転じて善へと歩を進めさせるために、道標である理を準備した。それが、聖人が性を化し偽を起こして作った礼義法度だったのである。正名篇において、偽に二つの定義があったのは、正にこのような仕組みを反映していた。心が選択思慮する意識的行為とその準則である礼義法度は、前章で論じたように決して天を根拠とするものではない。それは、聖人否未だ聖人ならざるもの達が実践の中で選択思慮し意識的に行為することで見いだされてきた、極めて人間的な営みの結果なのである。ここには、前章で見たように、天人合一の縛りから人びとを解放して人としての自立へ向かわせようとする思いがある。

三 「性悪偽善」の思想的意義

1 『荀子』を巡るテキストにみられる「偽」

洪谷氏は、前掲論文で、先秦文献、郭店楚簡を博搜し、「偽」を「偽り、欺き」以外の意味で用いる例はなく、「為」と意味づけるのは『荀

子』の独創であると指摘している。また、既に見たように、『荀子』においても、性悪篇以外では、「偽」は「詐欺、偽り」の意味で用いられていた。これは「偽」が、突然「為」や「作為」の意味をもつ概念として定立されたのではなく、「詐欺、偽り」の意味を基本に創り出された概念であり、楊倞が「偽」を「矯」と注したことに、「いつわる」という意味を響かせようとする思いを読み取った。

ところが、従来の研究では、『荀子』の「偽」が作為を意味することをメルクマールにして、『莊子』、『老子』、『墨子』のテキストの年代考証などが行われてきた。『莊子』知北遊篇に「仁可為也、義可虧也、礼相偽也」とある「礼相偽也」に関して、板野氏は、『荀子』が礼を偽（作為）とすることを逆用して批判すると解釈し¹¹³、樂論を荀子後学のテキストとした。吉田照子氏は、『老子』の「智慧出、有大偽」と併せて「偽をいつわりとのみ解する道家への強い対抗意識があることは容易に察せられる」¹¹⁴と、論じる。板野氏とは、『荀子』と『老子』、『莊子』の成立の先後に関して全く逆の理解であるが、『荀子』の「偽」を作為であるとすることに変わりはない。『莊子』の解釈書を見ると、福永光司氏は、偽を人為的におこなうこと¹¹⁵、赤塚忠氏、金谷治氏は共に「礼は相偽るなり」¹¹⁶と読み、偽を偽ることだと解釈する。福永氏は知北遊篇を『荀子』の影響を受けた後の成立、赤塚、金谷両氏は『荀子』以前の成立と捉えた事によって偽の解釈が異なったのである。郭店楚簡の出土以降、谷中信一氏は「礼相偽也」を「礼が極めて作為性の強いものであることを

もって『荀子』を批判するものとして、やはり『荀子』より後出であると捉えている。117しかし、この知北遊篇の「偽」の意味は、仁が既に「為」であることから、同じように「為」、作為と解することとはできず、「偽り」と解する以外にない。とすれば、これが『荀子』の「偽」の影響を受けて作為であるとする解釈は成立しないことになる。

また、『莊子』庚桑楚篇の「性者生之質也。性之動謂之為。為之偽謂之失」に関して、赤塚、金谷両氏は、偽を後天的作為と解釈し、『荀子』正名篇の定義を利用あるいは意識した用語であるとする。

118『荀子』が偽を作為とした影響を受けたものと理解し、庚桑楚篇を『荀子』以降の成立とする。この言説に関しては、郭象の「性を以て自ずから動く、故に為と称するのみ。此れ乃ち真の為にして、有為に非ざるなり。夫の目の能く視るは、視るを知りて視るに非ざるなり。視るを知らずして視、知るを知らずして知るのみ、自然たる所以なり。知りて後為すが若きは、則ち偽なり」119という注がある。性のままに行動する「為」は視ることを知らずに視るように自然な行為であり、知った後で行動するのは「偽」であるとして、どちらも行為、行動であるとしながら、性のままの真為か知が働く有為かの違いがあることを言う。この注は、本稿で論じてきた『荀子』の性が無自覚無意識の性のままの行為であり、偽が自覚的意識の性のままの動きを抑制する行為であることとびたり一致する。郭象は、性のままの動きを「為」として無為から有為へと歩を進める庚

桑楚の言説において、偽は性のままの行為である「為」の失われた為であることから、作為と解釈したものと思われる。しかし、庚桑楚篇は、性のままの行動を「為」と言うのであるから、「為」に作為は無いはずであり、それに「為の偽」と表現していることは、「為の偽れるもの」という意味になると考えられる。つまり、性の上であることを偽った「為」のことであり、だから「失」と言うのである。庚桑楚篇の「偽」もやはり「偽り」の意味に解するのが妥当であり、『荀子』の偽を根拠に先後を決定することはできない。

『墨子』非儒下篇120に「久喪偽哀以て親を謾く」、「羸飽なれば則ち偽行して以て自ら飾る。汗邪詐偽、孰れか此より大ならん」とある。三年の久喪を偽りの哀しみ「偽哀」、礼に則った行為を「偽行」であり汚れ邪な「詐欺」行為としていことから、この偽も「偽り、欺く」の意であることは明らかである。渡辺卓氏は、「墨家は……いまや非儒篇においてはそれが「偽」「偽哀」ないし「詐偽」なるがゆえに否定すべきだと述べている」121と云い、「墨家眼前の強敵はまさしく荀子一派なのであって、墨家は、性悪篇などにおいて「善者偽也」と喝破した敵の論調にまきこまれ」たとする。しかし、先の吉田氏のような解釈も可能であるとするなら、この『墨子』の言説と、『荀子』の偽提唱の先後を決定することも不可能である。

これ以外に、『荀子』とほぼ同時代の『韓非子』、『呂氏春秋』に見られる「偽」も「詐偽」「偽詐」などとして「偽り」を意味し、「為」とする用法は一切見られない。また漢代のテキスト、『莊子』

や『荀子』の影響も認められる『淮南子』においても、「偽」は「真偽」「虚偽」などの意味であり、基本的には礼と並べられ「偽り」の意味を持つ言葉として用いられている。

仁義を立て、礼樂を脩むれば、則ち徳は遷りて偽と為る。偽の生ずるに及びてや、智を飾りて以て愚を驚かせ、詐を設けて以て上を巧み……（本経訓）

水積めば則ち相食むの魚を生じ、土積めば則ち自淫の獸を生じ、礼義飾れば則ち偽匿の本を生ず。（斉俗訓）

故に礼は、実の華にして偽りの文なり（汜論訓）

『淮南子』が、『荀子』を揶揄する意味で礼を「偽り」としているのは明らかである。これから遡って、『莊子』知北遊の言説が『荀子』の「偽」を「偽り」と逆手にとつて礼を批判し、儒家を揶揄していることと解釈することも可能ではある。しかし、いずれにせよ、偽を作ると読むかどうかで『荀子』との先後を決定することはほぼ不可能である。つまり、先秦から前漢まで、偽は終始一貫「偽り、欺く」という意味であり、『荀子』以降の諸子の偽の意味を見ても、『荀子』の意図を汲み取つて「偽」を容易に作為と解し得たとは考えられないからである。¹²²たとえ理解していたとしても、今に伝わるテクストからは、「偽り」と解釈していたことしか読みとれない。思想史的に見ても、『荀子』の「偽」は短絡的に「為」として作為、人為と解釈すべきではなく、そこに「偽り」の意味がこめられていたことを考慮すべきである。

2 「性自命出」と「偽」

では、間違いなく『荀子』に先行すると考えられる郭店楚簡「性自命出」と比較対照してみよう。

「性自命出」には、「其の心を求むるに為す有るや、之を得ず。

人の以て為す能はざるや、知るべきなり。（求其心有為也、弗得之矣。人之不能以為也、可知也。）」¹²³とあり、裘錫圭氏は、「此句「有為」及下句「不能以為」之「為」疑皆庶讀為「偽」」¹²⁴と

「為」を「偽」と解釈し、郭沂氏は「如果在求其心的过程中弄虚作假、那么就得不到它。人不能弄虚作假、是容易理解的」¹²⁵と「弄

虚作假」すなわち「偽り」と解釈している。「性自命出」において、「偽」は「偽り」そのものであり、否定されるべき対象であった。

また、以下のような言説もある。

凡そ人の偽るは悪むべしと為すなり。偽れば斯ち吝み、吝めば斯ち慮り、慮れば斯ち之と結ぶ莫し。（凡人偽為可惡也。偽斯吝矣、吝斯慮矣、慮斯莫与之結矣。）

郭氏は、「大凡人虚假是可惡的。人一旦虚假、就会内心羞耻、内心羞耻就会行为混乱、行为混乱就没有人和他结交了。」と「偽」を「虚假」と解釈し、丁原植氏は、「作偽」「作偽矯情」と解釈している。

¹²⁶金谷治氏は、この「偽」は「偽り」という本来の意味どおりに使つていて、特殊な概念である『荀子』の「偽」とは用い方が違う

と指摘する。¹²⁷また、ここに「慮」という語が見られるが、郭氏が「行為混乱」と解釈するように、これは否定される概念である。

『孟子』にも「慮らずして知る所の者、其の良知なり」（尽心上）とあり、良知に「慮」は不要だったのである。しかし、荀子においては、「慮」は「礼の中にして、能く思索する之を能く慮ると謂う」と、心が礼に鑑みて思索する重要なはたらきであり、性と偽を分ける要であつて、単なる用い方や意味が異なるとして済まされる概念ではない。つまり、『荀子』は、性善に立つ「性自命出」と同じ性偽、慮などの語を用いながら、意図的にその意味内容を変更することで批判的に継承し、それとは正反対の性悪偽善を説いたと考えることができるのではないだろうか。¹²⁸

いずれにしても、『荀子』の時代において、偽は「偽り」を意味し、それは常に否定されるべきものであつた。だからこそ『荀子』は敢えて「偽」を、性を「偽る」という意味を響かせた行為即ち「偽」として概念化したのである。『荀子』の思想体系においても、思想史の展開の中においても、「偽」は「偽り」という意味を響かせつつ、人の主体的行為を意味する「偽」なる概念へと創りあげられていったのである。

3 一元論的思考を超えて

では思想史的に見て、『荀子』は何故、偽、性悪偽善を提唱したの

であろうか。

① 天性、自然のままを否定するために

『荀子』と同時代あるいはそれ以前の先秦思想は、儒家、道家、墨家の区別なく、基本的に天のまま性のまま自然のままであることを主張するものであつた。

『孟子』には、「性を尽くせば、心を知り、心を知れば天を知る」（尽心上）、といった言葉があり、天が世界存在の根源にあることは明かである。そして、その天に至るために、性を尽くすことが必要とされたのである。従つて、「堯、舜は性のままなる者なり。湯、武は之に反るものなり」（尽心下）と、堯、舜といった聖人は性そのままなる存在だとも言われる。『礼記』中庸の「天の命ずるを之性と謂う」にも、「天—人—性」という関連が示され、性は根源である天に至る回路であつた。『墨子』天志上には、「我は天の欲する所を為し、天も亦た我の欲する所を為す」と天人の相互依存的関係が説かれているが、尚同上篇には「天下の百姓皆な天子に上同するも、天に上同せざれば、則ち天籟猶お未だ去らざるなり」とあり、絶対存在である天に対して百姓が同一化するものが求められている。『莊子』も「天の為す所を知り、人の為す所を知る者は、至れり。天の為す所を知る者は、天にして生くるなり。人の為す所を知る者は、其の知の知る所を以て以て其の知の知らざる所を養い、其の天年を終えて中道

に天せざれば、是れ知の盛んなるなり。然りと雖も、患い有り」(大宗師)と、天の為すことを知り天のままに生きることが最高とされるのである。天に対する理解、対応の方法は異なっているが、天が人間存在の根源にあり、人が天に準ずるあるいは一体化することが求められる天に従属する天人合一の世界であることに違いはない。全ての存在は一元である天によつて覆い尽くされていたのである。

これとは異なり自然を絶対とするものもある。『老子』には「人ほ地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」(二十五章)とあり、最高概念だとされる道は実は自然に則つたものであった。¹²⁹また、「天の道は、余有るを損して不足を補う。人の道は、則ち然らず、不足を損して以て余り有るに奉ず」(七十七)ともあるように、自然の実現である天の道を人の道より優れたものだとする。『莊子』にも、「汝心を淡に遊ばせ、氣を漠に合わせ、物の自然に順いて私を容るる無くして、天下治まる」(同帝天王)と自然であることをよしとする思想が見られる。

このように、天、性、自然のままであることが提唱される思潮のただ中で、『荀子』は天、性、自然のまま無思慮に行爲することが実は悪であり、人として生きるために思慮し礼義に適つた行爲をするところこそが善であるとして、性悪偽善説を唱えたのである。

竹岡氏は前掲論文において、性悪偽善説提唱の意図を次のように看破していた。

儒家の天命思想、墨家の天志、明鬼思想、道家の無為自然を尊

び人為を非とする道徳思想、更には陰陽家の陰陽五行説や災異説、天人相関説等々の所謂「巫祝を営み、禋祥を信する」ものに至るまで、凡そ当時の諸家の重要所説たるものは一様に天中心、自然中心主義で天を離れて人間社会を考えることが出来なかつた点に百家の非を認めただけである。

性悪偽善説は、竹岡氏が指摘するように、『孟子』性善説だけに對するアンチテーゼではなく、『墨子』、『老子』、『莊子』のように天、性、自然のままを理想とする『荀子』の時代の思想潮流に對する完全否定であると言えよう。¹³⁰しかし、それは単なる否定に止まらない。何故なら、「偽善」の提唱は、人がその心を自らの主体として性と自然とを偽る行為へ向かうよう誘う極めて積極的なものだったからである。¹³¹性悪偽善説は、人が心を主体とし、礼に順つて行爲行動することによつて、天に従属する天人合一の世界から自立し、天である性を利用しながら自らの力で生きていく新たな天人合一を志向する思想だったのである。

② 一元論の世界―善不善―

ところで、従来、『荀子』が性を「悪」と断じたことの意味と意図が論じられたことはない。そのために、『荀子』の性悪説は、容易に善悪無記説であるとか、性には善も悪もあるとか、告子の性無善無不善に近いなどと解釈されてきた。¹³²これらは『荀子』の性悪説

提唱の意図を全く見失ったものと言わざるを得ない。『荀子』においては、性は悪でなければならなかったのである。

『孟子』には、性善説を巡って以下のような言説がある。

公都子曰く、告子曰く、性に善無く不善無きなり、と。或ひと曰く、性は以て善を為すべく、以て不善を為すべし、是の故に文武興れば則ち民善を好み、幽厲興れば則ち民暴を好む、と。或ひと曰く、性善なる有り、性不善なる有り、と。

公都子によれば、孟子の性善説以外に、告子の性無善無不善説性は善も為すし不善も為す説、そして、性有善有不善説があつたことが示される。ここで、注意しなければならないことは、善に対置されるのが不善であり、悪ではないということである。¹³³

「性自命出」と「性情論」¹³⁴には「善不善は、性なり。善とする所不善とする所は、勢なり」と記されており、『孟子』の言説同様に、性は善不善で評価されるものであつた。

『論語』には以下のような言説が見られる。

子曰く、三人行けば、必ず我が師有り。其の善なる者を扞びて之に従い、其の不善なる者は之を改む、と。(述而)

郷人の善者は之を好み、其の不善者は之を惡むに如かず。(子路)

孔子曰く、善を見ては及ばざるが如くし、不善を見ては湯を探るが如くす、と。(季氏)

やはり善には不善が対置され、悪が対置される言説はない。

『尚書』にも、「我聞けり、吉人は善を為すに、日足らずと惟い、凶

人不善を為すに、亦た日足らずと惟い」(秦誓中)と、善と不善が対応する言説がある。

『老子』においても、「皆な善の善たるを知る、斯れ不善なるのみ」

(二)、「故に善人は不善人の師にして、不善人は善人の資なり」(二十七)、と、善に不善が対置される。¹³⁵

『墨子』にも「凡そ善を聞見すれば、必ず以て其の上に告げ、不善を聞見すれば、亦た必ず以て其の上に告ぐ」(尚同)、「先生は鬼神を以て明と為し、能く禍福を為す。善を為す者は之を賞し、不善を為す者は之を罰す」(公孟)と善不善の対応はあるが、善悪の対応はない。因みに、「賞善罰暴」(天志下、非命下)と、善には「暴」が対置されている。

『荀子』とほぼ同時代のテクストである『呂氏春秋』も、「不善を賞して善を罰す」(孟秋紀)、「先王の法に曰く、善を為す者は賞し、不善を為す者は罰す、と。古の道なり。易うべからず」(孟秋紀)、「言を聴きて察せざるべからず。察せざれば則ち善不善分かたれず、善不善分かたれざれば、乱焉より大なるは莫し」(宥始覽)と、善と不善が対置され、善と悪の明確な対応は見られない。『礼記』には「小人閑居して不善を為し、所として至らざる無く、君子を見て而る后厭然として、其の不善を撿て、其の善を著す」(大学)、「禍福將に至らんとし、善は、必ず先ず之を知り、不善も、必ず先ず之を知る」(中庸)とあり、『左伝』にも「善の不善に代わるは、天命なり」(襄公二十九)と、善不善の対応が見られる。

『荀子』にも勿論善と不善の対置は見られる。

善を見れば、修然として必ず以て自ら存するなり。不善を見れば、愀然として必ず以て自ら省みるなり。(修身)

善を以て人に先んずる之を教えと謂い、善を以て人に和する之を順と謂い、不善を以て人に先んずる之を諂いと謂い、不善を以て人に和する之を諛と謂う。(修身)

このように、善に不善が対応するのが先秦の基本的な思潮であったと考えられるが、これはいったい何を表しているのだろうか。

『孟子』に次のような言説がある。

不仁なるかな、梁恵王や。仁者は、其の愛する所を以て其の愛せざる所に及ぼし、不仁者は、其の愛せざる所を以て其の愛する所に及ぼす。(尽心下)

仁に対して異なる別の概念が対立するのではなく、仁の否定である不仁が対置されている。『孟子』は、また「道は一仁と不仁とのみ」を孔子の言葉として引用し、道は仁とその喪失形、否定形である不仁の二つであるとする。これは仁が基本であり全てであって、これに対立する別の異なる概念が存在しないことを意味している。

このように、『荀子』と同時代やそれ以前のテクストを見てみると、基本的な思潮は、善や仁を基本とし、その喪失形、逸脱形を不善不仁とする善一元、仁一元論であり、善に対立する異なる概念は未だ明確には思考されていなかったと言うことができる。何故なら、天や道を存在の根源とする世界は、それ自体が天や道の自己展開

自己顕現であって、この絶対的に肯定される世界においては、本来善しか存在しないからである。

③ 悪の対立語

次に、「悪」がどのように使われる言葉だったのか見ていきたい。

i 悪と美

『論語』に「君子人の美を成し、人の悪を成さず」(顔淵)とあるように、悪は美に対置される概念であった。『礼記』緇衣篇には「民は其の美を大として其を悪を小とするを得ず」¹³⁶とあり、『老子』には「天下皆な美の美たるを知る、斯れ悪のみ」(二)、『莊子』には「逆旅人に妾一人有り、其の一人は美しく、其の一人は悪し、悪しき者は貴くして美しき者は賤し」(山木)とある。一々用例は挙げないが、美悪という熟語は、『左伝』、『公羊伝』、『礼記』の礼運、学記に見られ、また『莊子』、『管子』、『韓非子』、『呂氏春秋』にも見られる。『荀子』にも「長短小大、美悪形相、豈に論せんや」(非相)、「美悪を相る」(儒效)とあるが、この美に対置される悪は、美醜の醜の意味であり、所謂悪を意味するものではない。

ii 悪と好

悪は好と共に用いられる言葉でもあった。『論語』には以下の言説

がある。

子曰く、唯だ仁者のみ能く人を好み、能く人を悪む。(里仁)

子曰く、我れ未だ仁を好む者、不仁を悪む者を見ず。仁を好む

者は、以て之に尚うる無し。不仁を悪む者は、其れ仁を為さん

とし、不仁なる者をして其の身に加えしめざるなり。(里仁)

郷人の善者は之を好み、其の不善者は之を悪むに如かず。(子路)

『孟子』に「禹は旨酒を悪みて善言を好む」(離婁下)、『左伝』襄公

二十六年に、「小人の君子に事うるや、之に悪まるるも敢えて遠さか

らず、之に好まるるも敢えて近つかず、敬して以て命を待ち、敢て

貳心有らんや」とあるように、この悪は「好む」に対応する「悪む」

という意味である。『荀子』にも、「善身に在れば、介然として必ず

以て自ら好むなり。不善身に在れば、菑然として必ず以て自ら悪む

なり」(修身)とある。

『礼記』大学に「悪臭を悪むが如く、好色を好むが如く」とある

「悪臭、好色」は悪しき臭い、好き容貌を意味し、ここでは「好き」

に対応する「悪しき」である。

好悪という熟語についても用例は挙げないが、『左伝』、『礼記』楽

記、緇衣、王制などに見られ、『荀子』、『莊子』、『晏子春秋』、『管子』

『商君書』、『韓非子』、『尹文子』、『呂氏春秋』と広く見られる。

iii 悪と善

さて、では悪に善が対置される例はどうであらうか。『礼記』には

「悪を隠して善を揚げ」(中庸)、「愛して其の悪を知り、憎みて其の

善を知る」(曲礼上)といった善悪の対応が見られ、『左伝』にも「善

は失うべからず、悪は長ずべからず」(隱公六)、「悪を懲らして善を

勧め」(成公十四)とある。『公羊伝』には「君子悪を悪とするや疾

く始め、善を善とするや樂しみ終わる」(僖公十七)とあり、また『易』

に「君子は以て悪を遏げ善を揚ぐ」(大有象伝)、『莊子』に「善を為

すも名に近づく無く、悪を為すも刑に近づく無し」(養生主)とある。

『荀子』には、「善を善とし悪を悪とするの応なり」(彊国)、「口は

善を言い、身は悪を行ふ」(大略)と、善に対立する悪が示され、美

に対立していた悪は、善に対応するものとしても捉えられている。

ただし、善悪という熟語は、『荀子』、『晏子春秋』、『韓非子』、『尹

文子』、『呂氏春秋』には見られるが、経書には一切見られない。

以上のように言語使用の点から、悪はもともと美や好に対置さ

れる言葉であったが、善にも対置して用いられるようになり、『荀子』

はこの善悪の対応を、人間論である性と偽に組み合わせたのである。

従来善と不善で捉えられていた事柄を、善悪で捉え直すと言つこと

は、単なる言葉の入れ替えでは済まされない重大な思想の転換、即ち善不善の二元的思考からの脱出を意味している。

④ 「性悪偽善」の思想史的意義

『荀子』が、性偽の分、性悪偽善を説いたことから、従来の多く

の研究は、性と偽を自然と人為、先天性と後天性などと三元的に解
釈してきた。しかし、上述のように、『荀子』の性と偽は「事とせず
して自ずから然す」かその反対かということで構成され意味づけら
れた概念であつて、独立した三元の概念ではなかつた。端的に、偽
は性の定義を否定した形で定義される概念にとどまつていたのであ
る。従つて、偽は、性「ではない」、自然「ではない」という「不性」
によつて限定される概念に止まり、郝懿行が「性は自然、偽は作為」
と言つように、自然である性に対して作為という全く異なる実体的
概念として二元論的に対立していたのではない。善悪に関しても、

『荀子』は「凡そ古今天下の所謂る善とは、正理平治なり、所謂る
悪とは、偏險悖乱なり。是れ善悪の分なり」と定義してはいるが、
端的に言えば、これは行為が礼に順つているかどうか譲るか譲らな
いかの違いであり、善と悪が互いに相容れず厳しく対立する概念と
して規定されるものではない。従つて、結局は善と不善という従来
の一元に回収されかねないものであつた。¹³⁷

ところが、実は、『荀子』の性偽、善悪は、一元論、二元論の枠組
みで捉えられる概念ではなかつたのである。『荀子』が否定した性善
の善の根拠には、性を就した天があり、人々は善なる性を通して天
に一体化することが求められる構造があつた。しかし、『荀子』の説
く善は、天に根拠を持つことのない、聖人が作った礼である。『荀子』
がたとえ善不善と言つたとしても、この善は既にこのように存立す
る善であり、従来の善とは存立形態を異にし、天の一元に回収され

ることはない。『荀子』において、善はすでに存立形態が変更されて
おり、従来の善不善と同レベルで論じることができない概念になつ
ていたのである。そして『荀子』にはさらに性悪を説く必然性があ
つたのである。これには二つの狙いがあつた。一つには、既に明ら
かであるが、従来の「天―性―善」という天の下の人間存在規定を
解体し、新たな天人関係あるいは、人間の自立を獲得するために、
天に繋がる性を悪として否定しなければならなかつた。そして、悪
と否定することで性は、偽善の材料となるのである。もう一つは、
『荀子』の「分―兼」の思惟構造に関わることである。天と人を「天
人の分」、性と偽を「性偽の分」と言つていたように、善悪に関して
も、「善悪の分」と言つ『荀子』において、「分」は分けることが目
的ではなく「兼」をこそ目的とする方法としての分であつた。
『荀子』の性偽の分は、その分が目的ではなく、偽によつて性偽を
合することが目的であつた。従つて、善と悪に関しても、悪は善に
よつて再び統合されることが見据えられていた。それが偽善によつ
て性悪を兼ね統合することであるが、このためには善と悪を明確に
分け、性を悪と言わなければならなかつたのである。

このように、『荀子』の性悪偽善の提唱は、自然と作為の二項対立
や二元論を志向するものではなく、従来の天に支えられた性と善を
一致させる性善説と、これを支える天一元、善一元の世界を解体し、
人の善なる行為である偽によつて性悪を兼ね合する新たな一元的世
界を再構成することを目指すものであつた。¹³⁸言つまでもないが、

これは、従来のような天の名の下の性善一元の世界ではなく、人の行為である偽の下に実現される偽善一元の世界である。

このような『荀子』の性悪偽善の提唱は、思想的に見れば、天性、自然を無前提で善きものと承認する「天—性」一元論的思潮に対する否定であり、人間学的に見れば、人間存在の主体を心に移行させ思慮し自覚的で善なる行為である偽によって、人間存在を「天—性」の枠組みから解放し自立させると共に、本始材朴である性を利用して偽に合致させて、新たな偽善に生きる道を開くものである。『荀子』は、天人相関による政治支配や血縁、村落共同体といった生まれた時から存在する天一元論的世界の拘束、束縛から人々を解放し、人々が自らの能力に依拠し自立し生きていくことができるよう、人間存在の主体である心が規範である礼を身につけ、善なる行為を行うことよって性と偽、善と悪を統合する偽善一元の社会を実現しようと考えたのである。¹³⁹これは人が主体となつて捉え直した新たな天人合一の世界である。

結

以上論じてきたことを簡単にまとめると、以下のようなものである。

まず正名篇を読み、性は、目が見、耳が聴くという生存に不可欠の機能であり、また何も思慮判断せず発動する欲であるが、この性が実体であるとするなら、それは善悪の評価から免れていること、

一方偽に関しては、作為、人為一般ではなく、心が思慮判断して対象である情性を矯飾馴化することに限定された作為、行為であり、この行為が蓄積された礼義法度であることを確認した。

次に、性悪篇で展開される性悪の議論が、善なる行為が所謂性善からは生まれぬことを示して性善説の不成立を証明すると共に、それがむしろ性悪を証明し、性悪の立場こそが善なる行為即ち偽を可能にする偽善の根拠であることを示すように仕組まれた戦略的議論であると読み解き、また、『荀子』性悪説が行為の善悪を基礎に構成され、性、情性に順う無思慮無反省な行為を悪とする行為論であり、本性論や実体論ではないことを明らかにした。また、『荀子』の偽は作為と解釈されているが、この偽概念は、性に反し悖るという性を偽ることを根底に有し、『荀子』の偽の用法、楊倞の注などから、偽りの意味を響かせることで、性をこそ根拠に形成されて来た概念であることを明らかにした。つまり、偽は単純なる作為ではなく、性に対する偽りとしての作為という限定された作為だということである。このように形成された『荀子』の性説は、性悪と偽善で構成されており、存在論的には偽善は性悪を根拠としているが、その論理構造と行為論からみれば、むしろ性悪を本始材朴として善なる行為である偽が取り込むことで化性起偽が実践され、性偽が一つに合するという思想構造であることを解明した。

『荀子』が性悪偽善を主張した思想史的意義については、それが、当時の天のまま性のまま自然のままを絶対的に肯定する思潮に対す

る真つ向からのアンチテーゼであり、また、「悪」の提唱は、人が天に從属する天人合一である「天一性」一元論的思潮に対する否定であったことを論じた。また、善に悪を対応させて性悪偽善を説いた性説が、天人論同様『荀子』独自の「分兼」の思惟構造に支えられていることも指摘した。すなわち『荀子』が、性偽の分、善と悪の分を主張したのは、その分を目的とするのではなく、再び善なる行為である偽によつて性と偽を兼ね、悪が善に転じるといふ、偽善によつて統合される新たな一元論の構築を目ざしたものだということである。これは天の下の性善一元の世界を解体し、心を主体とし人が譲る行為を中心とした偽善一元の世界を求める思想であつた。さて、『荀子』思想においては、性説のみが行為論として考えられているわけではない。「君子の学や、耳より入り、心に著き、四体に布き、動靜に形わる」（勸学）と、君子論、学問論、修養論もまた行為論の地平にあり、人を、偽を實踐する行為者即ち君子、聖人へと誘うものである。また、「礼は、身を正す所以なり」（修身）、「夫の行いや、礼を行うの謂いなり」（大略）とも言われる礼、礼義が聖人の偽によつて創り出されたことに鑑みれば、その倫理道德論もまた行為論の地平にあることは明らかである。そして、「礼義は、治の始めなり」（王制）と、礼の實踐が政治の始めであることは、政治論もまた行為論の地平に構築されていると考えられる。我々は、さらに『荀子』の全体を行為の点から読み解いていく必要がある。

おわりに

以上、『荀子』の天人論と性説について論じた。ここで『荀子』には「分兼」という重要な思惟構造があり、その上に天人論、性説が構成されていることが分かった。また、性説からは行為の重要性を見出すことができた。今後は、この「分兼」の思惟構造と行為の点から、礼論、君子論、知識論、国家論などについても論じていく予定である。

注

- 1 胡適『中国哲学史大綱』（北京：東方出版社 一九九六）、馮友蘭『中國哲學史』（香港：太平洋圖書公司 一九六二）、重沢俊郎『周漢思想研究』（弘文堂書房 一九四二）、侯外廬、杜守素等『中國思想通史』（北京：人民出版社 一九五七）、牟宗三『名家與荀子』（台北：台灣學生書局 一九八〇）、初出『荀学大略』中央文物供應社 台北 一九五三）、陳大齊『荀子学説』（台北：中華文化出版事業委員會 一九五四）、蔡仁厚『孔子與荀子』（台北：台灣學生書局 一九八四）、楊慧傑『天人關係論』（台北：水牛出版社 一九八九）、譚宇權『荀子学説評論』（台北：文津出版社 一九九四）、吳復生『荀子思想新探』（台北：文史哲出版社 一九九八）、宇野哲人『中國思想』（講談社学術文庫 一九八〇）（初版『支那哲学史講話』一九一四、後『増訂支那哲学史講話』一九三〇）、澤

田多喜男「荀子の抽象的人間観」『集刊東洋学』4 一九六〇、藤井専英「荀子思想論考」(書籍文物流通会 一九六二)、重沢俊郎「荀況研究 荀況の思想の科学的性格」『周漢思想研究』(弘文堂書房 一九四三)、同「中国哲学史研究—唯心主義と唯物主義の抗争史—」(法律文化社 一九六四)、内山俊彦「荀子の思想における自然認識と政治意識(二)」『山口大学文学會志』第20—1 一九六九、金谷治「荀子の『天人之分』について—その自然観の特質—」『集刊東洋学』24 一九七〇。

- 2 板野長八「中国古代における人間観の展開」(岩波書店 一九七二)、池田末利「中国固有の宗教と陰陽思想—神觀念の変遷—」『宗教研究』38—3 一九六五、松田弘「荀子における儒家的理念と天の思想史的位置」『筑波大学哲学 思想系論集』一九七五、片倉望「荀子思想の分裂と統一—天人の分—の思想—」『集刊東洋学』40 一九七八、島一「天人論における孔孟と荀の異同」『文化』43(1—2) 一九七九、三浦吉明「荀子における対天の思想」『中国学会報』32 一九八〇、近藤則之「左伝の成立に関する新視点—礼理論の再評価を通じて—」『日本中国学会報』35 一九八三、張松輝「从荀子的天人感应观看他的天人合一思想」(『湖南师大社会科学学报』一九八七年第4期)。
- 3 葛晨虹氏は「儒家对天地自然的德化」(『学术月刊』一九九六年第7期)、「在强调明于天人相分时已包含了天人相合的思想。在批判人道效法天道观念中,也从一定角度流露出法天与顺命的观念。

4 「荊門郭店一号楚墓」『文物』湖北省荊門市博物館 1997年 第7期。

5 浅野裕一「郭店楚簡『窮達以時』の「天人之分」」『集刊東洋学』

83 二〇〇〇、梁濤「竹簡『穷达以时』与早期儒家天人观」(『哲学研究』二〇〇三年第四期) 彼は、「与竹簡天人之分思想更为密切的是孟子而不是荀子」と言う。

6 池田知久「郭店楚簡『窮達以時』の研究」(『郭店楚簡の思想史的研究』3 二〇〇〇)。

7 末永高康「もう一つの「天人之分」—郭店楚簡初探」『鹿児島大学教育学部研究紀要』人文 社会科学編50 一九九九。

8 共存ではなく混在としたのは、天人合一と天人之分が決して明確な線引きのできる考えではなく、また、天人合一は天人合一の中で、天人之分は天人之分の中で単線的に影響し継承される、のではないという考えによる。

9 拙論「二遇不遇」考—天から時へ—」(『中国研究集刊』48 二〇〇九)。

10 荊門市博物館 文物出版社 一九九八。

11 菅本大二「荀子「天人之分」論の批判対象—上博楚簡が語るもの—」『上博楚簡研究』(汲古書店 二〇〇七)。

12 本研究は、伝統的儒家のテキストとして『左伝』、『公羊伝』、『礼記』、『易伝』などを挙げているが、これは、それらが先秦においてすでに成立、成書されていたとするものではない。未だテキストとは成っていないかたかも知れないが、そこに収載された多くの言説は、その成立、成書年代に縛りつけられるものでは決してない。その言説が、殷周の頃から『荀子』の時代までの思想展開のある時点で組み込まれる可能性があるとするれば、それは遙かに成書年代を遡りうるものであろうし、また思想史を再構成する上で活用されるべき資料である。このような考えの下に、本研究は、上記のテキストを『荀子』と同時期あるいはそれ以前の思想を含

むという意味で、伝統的儒家のテクストとした。

- 13 新編諸子集成『荀子集解』(中華書局 一九八八)を底本とし、富山房漢文大系『荀子集解』、北大哲學系系注釈『荀子新注』(里仁書局 一九八三 以下『新注』)、李滌生『荀子集解』(學生書局 一九七九 以下『集解』)、王天海『荀子校釈』(上海古籍出版社 二〇〇五 以下『校釈』)などを参照した。原文が必要な場合は、適宜原文も併せて掲げた。日本の解釈書としては、金谷治『荀子』上下(岩波文庫 一九六一、六二)、金谷治、佐川修、町田三郎『荀子』上下(集英社 全釈漢文大系 一九七三、七四)、藤井重英『荀子』上下(明治書院 一九六六、六九)、戸川芳郎、大島晃、加納喜光、関口順、森秀樹『荀子』上下(学習研究社 一九八六)を参照した。

14 經書の引用は全て、藝文印書館『十三經注疏』によった。

15 陳奇猷『呂氏春秋校釋』(上海 学林出版社 一九八四)によった。

16 天地は、天が空間的に分節されたことを意味する言葉であるが、地概念の形成に関しては、本稿第三節2の①参照。

17 俞樾が「蓋千古之為將率者、其平時即州長、黨正之官」(『諸子平議』)と言ったのによった。

18 「故序四時、裁萬物、兼利天下、無它故焉、得之分義也」(王制)とも言われるように、『荀子』思想の基礎には「分」兼「の思惟構造がある。これは、「分」がそれ自体目的ではなく、目的である兼のために必要不可欠な方法だという考え方である。これに関してには別に詳論する予定である。

19 楊倞は「節、時也」と注している。宥坐篇の「夫遇不遇者、時也」、賦篇、堯問篇にみられる「遇時」に基づく解釈であり、『荀

子』の意に適っている。『校釈』は、楊倞を受け「指時機而言」と言うが、俞樾の「節、猶適也」、『新注』、『集解』の「偶然」は『荀子』の意に適っていない。

20 『新注』、『集解』により、「あう」と訓じた。

21 劉岸挺氏は「隆礼尊賢而王」荀子礼治論(『孔子研究』2008年第2期)で、世卿世禄制に反対し、伝統世襲制に対する巨大な激突であり、封建君主權威に対する公開的挑戦である、としている。

22 「天命と徳」(『東方学報』64 一九九二)。

23 『古代中国 天命と青銅器』(京都大学学術出版会 二〇〇六)。

24 徐元誥撰『国語集解』(中華書局 二〇〇二)による。

25 徳には、勿論道德、倫理、生命力、道の宿る所などといった様々な意味があるが、ここでは『荀子』の天徳に関わる徳にだけ言及した。

26 このような徳に対する考えは『荀子』の時代には一般化していたと考えられる。『左伝』に「忠、徳之正也。信、徳之固也。卑讓、徳之基也」(文公二)とあるように、徳は、忠、信、卑讓といった倫理的行為を意味する概念となっていたのである。

27 天徳という言葉は、『周易』乾卦象傳と文言傳、『尚書』呂刑、中庸に各一例、諸子では『莊子』に四例、『墨子』に一例ある程度であり、古い語彙だとは考えられない。

28 俞樾『荀子平議』、王天海『校釈』。

29 池田知久「郭店楚簡『窮達以時』の研究」(『郭店楚簡の思想史的研究』3 二〇〇〇)参照。『莊子』に「其生也天行、其死也物化」(天道)、「聖人之生也天行、其死也物化」(刻意)とあるが、死を意味する物化と対応し「天のままに行き」生きることであり、

『荀子』とは、意味も言語構造も異なり、関連はない。

³⁰ トに関して、賢を以て不肖に易うれば、トを待ちて後吉を知るにあらず(大略)と、占トより賢の重要性即ち人の能力の重要性が説かれるのである。

³¹ 『公羊伝』文公十二年に「賢繆公也。何賢乎繆公。以為能變也」と言つものによる。

³² 儒效篇には「詩言是其志也、書言是其事也、禮言是其行也、樂言是其和也、春秋言是其微也」とある。

³³ 平岡武夫『経書の成立—天下的世界観』「第一序説篇 第二章 経書の始め」(創文社一九八三 初版『経書の成立・支那精神史序説』全国書房 東京文化研究所研究報告 第18冊 一九四六)。

³⁴ 『上海博物館藏戰国楚竹書』(三)(馬承源主編 上海古籍出版社 二〇〇三)に「周易」が存在することもその証明であろう。

³⁵ 浅野裕一「儒家による『易』の經典化」(竹簡が語る古代中国思想(三)—上博楚簡研究)汲古書院 二〇一〇)参照。

³⁶ 馬王堆帛書『周易』の「易伝」繆和にも「子曰く、天道毀盈而益謙、地道銷盈而流謙、鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙」とある。これは、通行本『周易』謙卦彖伝とほぼ同文である。

³⁷ 先秦において、『易』が儒のテキストかどうかは評価が分かれると思われるが、先の「語叢一」や「六徳」の「観諸『詩』、『書』則亦在矣、観諸『禮』、『樂』則亦在矣、観諸『易』、『春秋』則亦在矣」などから、儒のテキストと見なすことができよう。注34 浅野前掲論文参照。

³⁸ 「礼運」、「孔子閒居」など『礼記』の成立に関しては不明な点はあるが、そこに収載された言説が、先秦の思想を示している可能性、『荀子』が示唆する可能性があることから、そのコンテクス

トとして取り上げた。

³⁹ 『墨子』にも同様の考えが見られるが、これとの関係はまた別に論じたい。

⁴⁰ 恆星者何。列星也。列星不見。何以知夜之中星反也。如雨者何。如雨者非雨也。非雨則曷為謂之如雨。不修春秋曰、雨星不及地尺而復。君子修之曰、星實如雨。何以書。記異也。

⁴¹ 『荀子』は二度自然という言葉を用いている。「性之和所生、精合感應、不事而自然謂之性」、「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、感而自然、不待事而後生之者也」。この自然は「自然而然」という意味であり、natureの意味はない。このことから、『荀子』の説く天を、現代において了解されているnatureの意味を持つ「自然」と解釈すると、容易に誤解を生じ、また『荀子』における「自然」が何か、理解することを困難にさせてしまっただろう。本稿第二章参照。

⁴² 『呂氏春秋』に以下の記述がある。「宋景公之時、熒惑在心、公懼、召子韋而問焉、曰、熒惑在心、何也。子韋曰、熒惑者、天罰也。心者、宋之分野也。禍當於君。雖然、可移於宰相。公曰、宰相所與治國家也、而移死焉、不祥。子韋曰、可移於民。公曰、民死、寡人將誰為君乎。寧獨死。子韋曰、可移於歲。公曰、歲害則民饑、民饑必死。為人君而殺其民以自活也、其誰以我為君乎。是寡人之命固盡已、子無復言矣。子韋還走、北面載拜曰、臣敢賀君。天之處高而聽卑。君有至德之言三、天必三賞君。今夕熒惑其徙三舍。君延年二十一歲。公曰、子何以知之。對曰、有三善言、必有三賞。熒惑必三徙舍、舍行七星、星三徙當一年、三七二十一、臣故曰君延年二十一歲矣。臣請伏於陛下以伺候之。熒惑不徙、臣請死。公曰、可。是夕熒惑果徙三舍」(季夏紀)

3 『荀註訂補』(上海商務印書館 一九三六)。

4 注33平岡前掲書 二〇〇頁。

5 杜預は「龍見建巳之月」(『春秋經傳集解』)と注する。

6 楊伯峻『春秋左傳注』によれば、「常粦は書せず」と、毎年四月に行う粦祭は記述しない。

7 『春秋』経文には、日食にあたって太鼓を打つことが、莊公二十年、文公十五年記されている。

8 『荀子』宥坐を以下に引用する。「孔子南適楚 於陳蔡之間 七日不火食、藜羹不糝、弟子皆有飢色。子路進問之曰、由聞之、為善者天報之以福、為不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美、行之日久矣、奚居之隱也。孔子曰、由不識、吾語女。女以知者為必用邪。王子比干不見剖心乎。女以忠者為必用邪。關龍逢不見刑乎。女以諫者為必用邪。吳子胥不磔姑蘇東門外乎。夫遇不遇者、時也、賢不肖者、材也。君子博學深謀、不遇時者多矣。由是觀之、不遇世者眾矣、何獨丘也哉。且夫正蘭生於深林、非以無人而不芳。君子之學、非為通也、為窮而不困、憂而意不衰也、知禍福終始而心不惑也。夫賢不肖者、材也、為不為者、人也、遇不遇者、時也、死生者、命也。今有其人、不遇其時、雖賢、其能行乎。苟遇其時、何難之有。故君子博學深謀、脩身端行、以俟其時」。

9 「易伝」に「以類萬物之情」(繫辭下)、「天地萬物之情可見矣」(咸、恆、萃卦彖伝)とある。荀子はやはり『易伝』を意識しながら天論を書いたのである。

10 宋志明氏は「荀子不是「天人相分」論者、而是堅持了弁証的天人合一觀」(『荀子的礼学、人学与天学』『東岳論叢』30—1 二〇〇九)と論じている。

11 注10『郭店楚墓竹簡』収載。

52 梁濤前掲論文、橋本前掲論文。

53 郭沫若『金文叢考』(郭沫若全集考古編5 科学出版社 二〇〇二、初版 人民出版社 一九五四)。

54 平岡前掲書 二〇一頁。

55 陳大齊は、「事天、事地」は「尊敬先祖」と同意義であり、「生之本」を忘れないことを表すことにあるとする。また、民情に順つて民心を慰撫する手段であるとも言っている。前掲書参照。

56 板野長八「中国古代における人間観の展開」(岩波書店 一九七二)。近藤則之「左伝の成立に関する新視点、礼理論の再評価を通じて」(『日本中国学会報』35 一九八三)。

57 陳大齊は言う、「其言「上取象於天、下取象於地」、似乎亦頗沾染著法天主義的氣息。但觀其上文所說、不過取四時以為禮、稱情立文」「立中制節」的時間尺度、不一定是取法於天」(前掲書)。

58 注43前掲書。

59 王制篇の序官を見よ。

60 津田左右吉「太一について」(『白鳥博士還曆記念東洋史論叢』岩波書店 一九二五)、菅本大二「荀子における法家思想の受容——『禮』の構造に即して」(『日本中国学会報』43 一九九二)、『荀子』「礼論篇」における太一と楊倞(『筑波中国文化論叢』12、一九九二)参照。

61 郭店楚簡に「太一生水」と名づけられた道家系のテキストがあり、そこには「太一水を生じ、水反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天は反りて太一を輔け、是を以て地を成す」とある。この太一は確かに天地宇宙の根源であると解釈できる。

62 鄭宰相氏の「以歸太一」を文意上「至備、情文俱盡」、「其次、情文代勝」、「其下復情」の三句すべてにかかるとみたらどう

だろうか」(『荀子』大一考)『中国古代史論叢』6、二〇〇九との指摘は正しい。

63 池田知久氏は、「儒家の三才と『老子』の四大」(『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』汲古書院 一九九六)において、参は『荀子』の創見だと主張する。

64 鄭玄は「三王謂禹湯文王也參天地者其德與天地為三也」と注している。

65 『楚辭』九章の「橘頌」に「秉德無私、參天地兮」とある。

66 藤井専英前掲書 金谷治『大学 中庸』(岩波書店 一九九八)。

67 牟宗三は『名家與荀子』の中で、「荀子之參只是治、此與參贊不同」と言っている。周群振『荀子思想研究』(文津出版社 一九八七) 参照。

68 馬積高『荀学源流』(上海古籍出版社 二〇〇〇) 参照。

69 『荀子』の、「分」を前提とする「兼」が、『墨子』の「兼」を強烈に意識しつつ、それを乗り越えようとしたものであることは明らかであるが、別稿で詳しく論じる予定である。

70 注2松田前掲論文。

71 注2三浦前掲論文。

72 拙論「明治以降の『荀子』研究史―性説 天人論―」(『広島大学大学院文学研究科論集』第六九卷特輯号 二〇〇九) 参照。

73 東京学士会院で「性の説」という講演を行い、『東京学士会院雑誌』(第十六編第一冊 一八九四)に掲載されている。

74 『中国哲学史』岩波書店 一九五二

75 『支那哲学史講話』一九一四(後「増訂支那哲学史講話」一九二〇)、さらに『中国思想』講談社学術文庫 一九八〇)。

76 角田貫次「荀子の性悪説に就いて」(『大東文化』十月号 一九

二九)、栗田直躬「性説の一考察」(『中国上代思想の研究』所収 岩波書店 一九四九)。大塚伴鹿「荀子の性説に就いて」(『大東文化』19 一九三八)、佐藤貞悦「荀子天人論の論理構造について」(『哲学思想論叢』24 二〇〇六)。

77 石黒俊逸「荀子性悪説の構造」(『漢学云雑誌』6-1 一九三八)。

78 津田左右吉「道家の思想とその展開」岩波書店 一九三九年、友枝龍太郎「荀子の作為説の形成」(『東方学』4 一九五二)、三上誠治郎「荀子の性悪説について」(『斯文』44 一九六六)。

79 池田知久「荀子」の性悪説―その本質と機能―(上)、『高知大國文』2 一九七二、池田知久「荀子」の性悪説―その本質と機能―(下)、『高知大國文』3 一九七二、島一「荀子の本性論」(『集刊東洋学』40 一九七八)、片倉望「性偽之分」と性悪説―荀子思想の分裂と統一―(『日本中国学会報』32 一九七八)。

80 児玉六郎「荀子 性朴説の提起」(『日本中国学会報』26 一九七四)。

81 吉田照子「荀子」性悪 篇所見の性善説の解釈をめぐって(福岡女子短期大学紀要17 一九七九)、佐藤貞悦「荀子天人論の論理構造について」(『哲学思想論叢』24 二〇〇六)。

82 金谷治「荀子」の文献学的研究(『日本学士会院紀要』9-1 一九五二)、米田登「荀子性論管見」(『文芸と思想』15 一九五八) 参照。

83 ここに掲げた研究はそれぞれ複合的な要素を具えているが、その最も特徴的な点のみを捉えて各項に分類した。

84 『中庸篇』の成り立ち(『広島大学文学部紀要』22-2 一

九六三。藤井專英氏は、性を「何等作為を用いずして自然に行われる働き」(『荀子』下 明治書院 一九六九)と訳出している。

85 『東洋の文化と社会』第二輯京都大学支那哲学史研究室 一九五二。

86 『荀子』に見られる「偽」の觀念について(早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊46 二〇〇〇)。

87 「然」は「なす」と訓じた。以下の論証参照。

88 「能」の解釈は、陶鴻慶の「此與下文兩能字皆當讀為態。態者形態也」に拠った。

89 正名篇の定義においては、未だ心に言及しないにもかかわらず、楊倞が感応を心において捉えていることは、楊倞自身が性と心の関係に対して十分に理解できていないことを示している。

90 『無の思想』(講談社現代新書 一九六九)。

91 新釈漢文大系、全釈漢文大系、学研、『新注』は、「可」を全て可能と解釈している。しかし、『集釈』は、「可」是心的理知判断と「判断」とし、『校釈』は「所可、心所許也」と「許可」の意に解している。「可得」の「可」も同じ判断、許可の意味に取らなければ、天に受ける「欲」と心に受ける「求」の比較対照の言説にはならない。

92 児玉前掲論文、島前掲論文、参照。板野長八氏は「性は価値のないもの、善でもなく悪でもないもの、未だ善ならざるものであった」とする。『中国古代理における人間観の展開』(岩波書店 一九七二)。

93 郭沫若は「荀子雖説性惡、其實是説性可善可惡」(『中国哲学史大綱』上)と言つ。

94 胡適は、「情欲与动作之间、全靠这个「心」作一把大天秤。」

『中国哲学史大綱上』と、情欲と動作の間は、全くこの心を天秤ばかりとすることに依つて、と言つ。

95 『荀子補注』による。

96 正名篇では、「偽、行為」と注している。

97 久保愛『荀子増注』もまた「偽は、礼義師法を以て、本性を矯むるを謂ふなり」と言つて、偽が行為であることから「然」は「なす」という動詞に読むべきであろう。

98 藤井專英前掲書、島一『荀子の本性論』(『集刊東洋学』40 一九七八)、石川英明『中国古代礼法思想の研究』(創文社、二〇〇三)参照。

99 角田貫次「荀子の性悪説に就いて」(『大東文化』十月号一九二九)参照。

100 重沢俊郎「荀況研究」(『周漢思想研究』所収弘文堂書房 一九四三)、片倉望「性偽之分と性悪説—荀子思想の分裂と統一」(『日本中国学会報』32 一九七八)参照。

101 『荀子』が理解する性善であり、孟子のそれとは異なる。

102 孟子の性善の認識も実は行為から構成されたものであった。

103 孟子は、孺子が井戸に落ちそうなのを見て間髪を入れずに助ける行為を、孺子の父母との交際をあてにするものでも、郷党朋友に誉められることを求めるものでも、助けなかつた時の悪評を嫌うものでもなく、一切の思慮思惑が介在する隙もない行為だと捉える。

孟子はこのような感じるままに自然に生まれる無思慮な行為から、その根本に仁義礼智なる性があると考え実体論としての性善説を創りあげたのである。孟子も荀子も性説を形成する契機はその思慮思考の介在しない性のままなる行為にあったが、孟子の

場合は行為の根拠である性を仁義礼智とすること、性善説を荀子の場合は行為の根拠である性を情、欲とし、その無思慮な行為の仕組み自体を否定して性悪説を説いたのである。竹岡氏は前掲論文において、「悪なる原因は性にあるのではなくて、性に従うことにある」と指摘している。

104 これが悪として否定されなければならない思想史の意味に関しては、本節3の④で詳論する。

105 『老子』は現行本第十八章にあるが、現在の『莊子』には「仁可為也、義可虧也、禮相偽也」とあり、文字の異同が見られる。

106 蘇東坡は「荀卿論」『東坡全集』卷四十三の中で「荀卿独り曰く、人に性悪にして、桀紂は性なり。堯舜は偽なり」と荀卿を批判するのであるが、これは「偽」を「いつわり」と理解してのものである。

107 「荀子性悪篇偽字解」『全嘉錫文史論集』収「説已見晝齋隨筆」(統二十三篇) 岳麓書社 一九九五。

108 梁滂氏は「性与伪虽然不同、但二者又是相互依赖的」(「竹簡〈性自命出〉与孟子天下之言性章」『中国哲学史』二〇〇四年第4期)と言っている。

109 この言説の、人の性が善なる正理平治であれば、聖王や礼義は一体どこに用いればいいのか、という言い方は循環論に思えるが、しかし、性悪偽善を相互依存的に捉える『荀子』においては、礼義という善なる偽とその創作者である聖人は、悪なる性をこそ存在の根拠にしているのであるから、これは至極当然の発言である。聖王や礼義、法正刑罰と性悪説は相互に依存し合って存在するのであって、聖王や礼義、法正刑罰の存在証明として性悪が説かれたのではない。

110 大塚伴鹿「荀子の性説に就いて」『大東文化』19 一九三八)、金谷治「欲望のあり方」『文化』第十五卷第二号 一九五二)、澤田多喜男「荀子の抽象的人間観―荀子の人間学序説―」『集刊東洋学』4 一九六〇)。

111 『荀子』性説を本性論と捉える従来の研究は、性悪説と本始材料説を、時間的差異があるもの(三上前掲論文、構造的整合性をそなえたもの(児玉前掲論文)として、整合的に捉えてきた。

児玉氏は、本始材料を先天性朴とし、これに従えば後天性悪であり、従わなければ後天性善であるとす。現在多くの論考が、『荀子』の性説を捉えるために先天後天性の概念を用いているが、自然のままに行なう悪なる行為をこそ本始材料とする『荀子』に先天性後天性という発想はない。拙論「荀子の『身体』―性悪説と性説の戦略―」『哲学』52 二〇〇〇) 参照。

112 中島隆博氏はこのことを「エコノミー」と呼んでいる。「荀子」における「正しい言語の暴力とそのほころび」『中国哲学研究』創刊号 一九九〇) 参照。

113 「荀子の楽論篇」『広島大学文学部紀要』18 一九六〇)。

114 吉田前掲論文。

115 『莊子』外篇 下、朝日新聞社一九七八)。

116 『莊子』下(全釈漢文大系17集英社一九七七)、『莊子』第三冊(岩波文庫 一九八二)。

117 「郭店楚簡『老子』及び『太一生水』から見た今本『老子』の成立」『楚地出土資料と中国古代文化』汲古書院 二〇〇二年。

118 『莊子』下(全釈漢文大系17集英社一九七七)、『莊子』第三冊(岩波文庫 一九八二)。

119 中華書局 新編諸子集成『莊子集釈』による。

120 中華書局 新編諸子集成『墨子閒詁』による。

121 『墨子』諸篇の著作年代(下)『東洋学報』45-4 一九六三年。

122 『集釈』が、「偽」が人為であることの例として、王充『論衡』本性の「孫卿有反孟子、作性惡之篇、以為人性惡、其善者、偽也。性惡者、以為人生皆得惡性也。偽者、長大之後、勉使為善也」を挙げているように、『荀子』の偽を、人が成長した後、勉めて善を行わせることといった人為に解釈したのは王充が最初ではないだろうか。

123 『郭店楚墓竹簡』荆門市博物館 文物出版社 一九九八年。

上海博物館藏戰國楚竹簡の「性情論」もほぼ同様の内容が記されたものである。

124 同上『郭店楚墓竹簡』。

125 『郭店竹簡与先秦學術思想』(上海教育出版社 二〇〇一)。

126 『郭店楚簡儒家佚籍四種積析』(台灣古籍出版 二〇〇〇)。

127 『楚簡「性自命出」篇の考察』(『日本学芸院紀要』59-1 二〇〇四)。また、井ノ口哲也氏は「為」も「偽」も「しわざ」と訳している。(『郭店楚墓竹簡「性自命出」譯注【1】』)

(『郭店楚簡の思想史的研究』2 一九九九)。

128 「性自命出」に関しては、梁涛氏前掲論文、末永高康氏「仁内義外考—郭店楚簡と孟子の仁義説—」(『鹿児島大学教育学部研究紀要』54 二〇〇三)のように『孟子』との比較や、『中庸』など孟子学派との比較研究は進められている。

129 拙論『老子』の道と身体—言分けから身分けへ—(『広島大学大学院文学研究科論集』61 二〇〇一)参照。

130 胡適氏は「老子、孔子、墨子、庄子、孟子……大家都以为凡

是「天然的」、都比「人为的」好。……独有荀子极力反对这种崇拜天然的学说」(『中国哲学史大綱』)と指摘する。

131 竹岡氏は前掲論文で「人間中心主義」と言っている。

132 これらの解釈に関しては、注71拙論参照。

133 『孟子』告子上に「所以考其善不善者、豈有他哉」とある。

134 『戦国楚竹書 上海博物館藏』(馬承源主編 上海古籍出版社 二〇〇一)

135 現行本王弼注では、二十章に「善之與惡、相去若何」とあるが、馬王堆出土の帛書老子甲本、乙本ともに「美與惡、其相去何若」とあり、郭店『老子』では「美與惡、相去何若」と釈読されており、先秦の『老子』においては、善惡の対応はないものと考えられる。

136 郭店楚簡「緇衣」、上博藏楚竹書「緇衣」にもある。

137 「見善、修然必以自存也。見不善、愀然必以自省也」(修身)と善に不善が対置される。

138 竹岡氏は、性偽の二元論と捉え「性二元論的立場を全面的に否定することにより、國家社會の地平と人間の解放とを實現するための理論としての性惡説であると考えられる」(前掲論文)としている。

139 拙論『荀子の戦略としての礼治システム』(『哲学』53 二〇〇一)参照。

本文对于《荀子》的天人论与性论加以考察。

第一章,通过把《荀子》所说的关于「天」和「人」的言说与在当时其他儒家文本里可以看到的与其有关的言说比较对照,而阐明了《荀子》的天人论是以儒家传统的看法与当时儒家的天人思想为背景而形成的新的天人论。

虽然以前的研究把「天人之分」看做《荀子》独特的天人论,但是这不表示《荀子》的理想世界。《荀子》由于「天人之分」否定以天为中心的「天人合一」,而提出由于农夫众庶、地方官、天、圣君贤相构成的分业世界。这意味着,以圣君贤相等人们为主体的新的「天人合一」的世界。

第二章,首先阐明了正名篇里所定义的「性、伪」的内涵。然后,通过分析〈性恶篇〉的立论方法,阐明了《荀子》虽然主张「性伪之分」,但是他的目的不是把「性」与「伪」分开,而是由于作为善行的「伪」统一「性」与「伪」、「善」与「恶」而形成新的「伪善」的世界。

《荀子》由于「性恶伪善说」,否定了天生具有的性来做无思虑、无意的行为、行动,而肯定了靠心的思虑、判断来做自觉的有意的行为、行动。《荀子》所主张的「性恶说」是以人们的行为方式为课题的行为论,而不是本性论、实体论。

从先秦思想史来看,为了解体「天一性」的一元论,而再构筑以人们为主体的「伪善」一元的世界,《荀子》提出了「性恶说」。

最后,指出了《荀子》的天人论、性说都靠「分兼」思维方式支撑。

我认为《荀子》思想被「分兼」思维方式贯穿。

執筆者紹介

橋本敬司（文学研究科 応用哲学・古典学講座 准教授）

編集委員（広報・社会連携委員会）

井内太郎（委員長）、衛藤吉則、瀬崎圭二

稲葉治朗、竹広文明、矢野久美

広島大学大学院文学研究科論集 第70巻 特輯号

平成 22 年 12 月 20 日 印刷
平成 22 年 12 月 25 日 発行 （非売品）

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科
〒739-8522
東広島市鏡山1丁目2-3

印刷者 株式会社ニシキプリント
〒733-0833
広島市西区商工センター7丁目5-33