

# 荀子の「欲」について

橋本敬司

(一) はじめに

荀子人間観の核心が、その性悪説にあることは贅言を待たない。従って、荀子の性に関する論稿<sup>①</sup>も多く、それぞれ分析の視点は異なるものの、そこには性を実体として捉える実体的論的思考が共通して見られる。この視座からは、性の二重構造や性悪説の論理的矛盾は容易に抽出されるが、この視座を転換しなければ、荀子の論理的矛盾が何故何処から生じて来たのか、その思想的根拠に迫ることはできない。

また『荀子』には、性だけでなく、欲に関する言説が多く見いだされるが、これは、戦国の世に生きる人の現実を凝視

した結果、荀子が特に「欲」に関して徹底的に思索を深め、この視座から人間を理解しようとしたことの表れである。つまり、性悪説を核とする荀子の人間観は、現実の人間の欲に対する思索を深める視座からこそ説き出されたのである。

小論は、欲に関して哲学的思索を深めた最初の儒者荀子の欲が如何なる概念であったのか、孔子・孟子と対照することでその独自性を明確にし、またその欲に関する言説を読み解くことで、荀子が人間を如何なる存在として捉えようとしたのかを考察するものである。荀子がなぜ性悪説を説かねばならなかったのか、また何を目指したのかを明確にするための、これは必要にして不可欠の思想的試み、否営みである。

荀子の「欲」について (橋本)

(二) 孔子・孟子の「欲」について

一 孔子の欲

その現実主義的人間観に基づき、人を君子と小人に截断し、人の可能性の芽を摘んだ孔子の欲に関する言葉を「論語」から拾い上げてみよう。「克、伐、怨、欲、不行焉、可以爲仁矣」(憲問)を除けば、「己欲立而立人、己欲達而達人」

(雍也)「己所不欲、勿施於人」(顔淵)「愛之欲其生、惡之欲其死、既欲其生、又欲其死、是惑也」(顔淵)「子張曰、阿謂五美。子曰、君子惠而不費、勞而不怨、欲而不貧、……欲仁而得仁、又焉貧」(堯曰)のように、全て「欲す」という動詞として用いられており、孔子においては「欲」を哲学的概念として捉える思考は無かったと言えよう。「夫子之言性與天道、不可得而聞也」(公冶長)と愚痴をこぼされた孔子であつてみれば、人の欲についてもまたそれを哲学的概念

として措定し言及することは無かつたのである。

二 孟子の欲

養心の方法として「寡欲」を説いた孟子の、「欲」に対する考えを探つてゆこう。耳目の欲を説いた件である。

世俗所謂不孝者五。惰其四支、不顧父母之養、一不孝也。博奕好飲酒、不顧父母之養、二不孝也。好貨財、私妻子、不顧父母之養、三不孝也。從耳目之欲以爲父母戮、四不孝也。好勇鬪很以危父母、五不孝也(離婁下)

ここでは、「耳目の欲」だけが名詞の「欲」として明言されているが、不幸を招来する原因である、四肢即ち体が怠惰であること、博奕や飲酒を好むこと、貨財を好み妻子のみを大切にすること、勇気を好み鬪争することも、人の欲に外ならない。この身体に根柢をもつ欲を、孟子は、心の徳である孝を妨げるものと捉え、徳に對置させていたのである。

そこで、この身体的欲求は、具体的には「口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。

有命焉、君子不謂性也」(盡心下)と、口が味を求め、目が色を求め、耳が声を求め、鼻が香を求め、四肢が安逸を求め、五官の欲であるが、これらも人の生まれつき即ち本性には違いないが、しかし必ずしも全ての欲求を満たしてそれらが自己を実現することはできないので、君子はそれを性と云わない、と説いていた。「生之謂性」として生理的身体的生まれつきを性とする告子を否定する孟子にしてみれば、これは当然のことであろう。つまり、仁義礼智を核とする性善説を説く孟子においては、「口目耳鼻四肢」が生まれつき自然に「味色声臭安佚」を求めるその無制御な欲をそのまま性とすることは許されなかった。それらは完全に充足して自己実現することのできない生理的身体的欲求に過ぎないと考えられていたのである。従つて、「耳目之官、不思而蔽於物、物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者弗能奪也」(告子上)と説かれるように、孟子においては、思慮せず欲求する

荀子の「欲」について (橋本)

だけの耳目などの感覚器官も思慮する心も共に、天与の物ではあるが、しかし耳目の官即ち「口目耳鼻四肢」に根拠をもつ欲は大なる価値ある心とは異なつて、小なる無価値なものに過ぎなかつたのである。孟子において、身体を根拠にした欲の存在は認識されているものの、ただそれは常に徳に対する否定的概念として理解されていたのである。

このことは以下の言説が明瞭に物語つてくれる。「天下之士悦之、人之所欲也。而不足以解憂。好色、人之所欲。妻帝之二女、而不足以解憂。富、人之所欲。富有天下、而不足以解憂。貴、人之所欲。貴爲天子、而不足以解憂。人悦之、好色、富、貴無足以解憂者。惟順於父母可以解憂」(萬章上)。孟子は、欲及び欲の対象として「人悦之、好色、富、貴」を挙げ、身体的生理的欲求に加えて、「富、貴」を求める社会的欲望の存在を明らかにした。しかし、父母に愛されないといい心の憂いは、これらによつては解消されず、ただ父母に従う孝によつてのみ解消されるのであり、従つて孟子におい

て「欲」はその対象物によつてではなく、孝などの徳の実践によつてのみ真に満たされるものであった。

更に孟子は、人間の欲の最たるものである生存欲を越えて、人の道である義を実践しようとする道德的欲望を説く。

生亦我所欲也、義亦我所欲也。二者不可得兼、舎生而取義者也。生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也、

死亦我所惡、所惡有甚於死者、故患有所不辟也。如使人

之所欲莫甚於生、則凡可以得生者何不用也。……是故所欲有甚於生者、所惡有甚於死者、非獨賢者有是心也、人皆

皆有之、賢者能勿喪耳（告子上）

生存欲求を捨てても、己の義に生き義に死のうとする道德的欲望の方を価値あるものとし、人が最も嫌悪する死より、不義の行いをこそ嫌悪すべきだ、とする孟子の義至上主義が、この言説には明確に示されている。つまり孟子は、生理的欲

求をその人間性理解の視角から排除し、ただ、内なる仁のま

まに内なる義に生きようとする倫理的道德的欲望をこそ重視

したのである。この欲望は情として次のように説かれる。

乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也。若夫爲不善、非才之罪也。惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也、羞惡之心、義也、恭敬之心、禮也、是非之心、智也。仁義

禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣（告子上）

孟子は、情のままであることによつて、善を実践することができ、またそれが善である、と言う。惻隱・羞惡・辭讓・是非の心である仁義礼智は勿論善であるが、これらの善なる性を

を拡充実践して自己実現してゆこうとする欲望である情もまた孟子においては間違はなく善であった。

要するに、孟子は、人の性には「口目耳鼻四肢」などの身体的生理的欲求と仁義礼智などの倫理性道德性との側面があ

るとしながらも、その倫理性道德性の方に焦点を当てて性として、人間理解の根拠起点とした。また、その性を拡充実践

しようとする倫理的道德的欲望である情をも善として肯定し

たのである。従って、孟子は、本来多義的兩義的である欲を、身体的生理的なもの欲求として否定し、倫理的道德的なのは欲望として肯定しており、ここに孟子の欲理解が二重構造<sup>③</sup>であったことが窺える。

ところが、「富、人之所欲。貴、人之所欲」と、人が皆備えた富と貴などの社会的価値を求める欲望に関しては、その是非善悪の判断を下してはいない。つまり、孟子は、欲を身体・社会・道徳それぞれのレベルにおいて多義的に、かつ善悪兩義的に捉えていたにも拘らず、その道德的欲求即ち義のみを価値あるもの善なるものと断じ、人間存在の本質として性善説を展開したのである。従って、この孟子の性善説のパラダイムでは、性の自己実現の妨げになる身体的生理的欲求、及び判断を保留した社会的欲望を掬い取ることはできなかつたのである。ただ、外在的な価値を求める欲求欲望によって、その内在的価値である性を拡充しようとする倫理的欲望である義の実践即ち自己実現が妨げられる恐れがあることから、

荀子の「欲」について (橋本)

心を養う方法としての「寡欲」が説かれるのみであった。「養心莫善於寡欲、其爲人也寡欲、雖有不存焉者寡矣、其爲人也多欲、雖有存焉者寡矣」(盡心下)と、欲は善なる心を曇らせるものであり、心を養うためには欲を少なくすることが一番だと曖昧な言葉を残すのみで、欲を重要な概念として措定し、更に哲学的思索を深めることはなかったのである。

### (三) 荀子の「欲」について―性悪説の根拠―

#### 一 荀子の視座

孟子は、性善説に基づく人間観を構築し、性の地平において人間の平等性を説き、人が聖人に成れる可能性を提唱した<sup>⑤</sup>。荀子もまた「凡人之性者、堯禹之與桀跖、其性一也、君子之與小人、其性一也」(性惡)あるいは「材性知能、君子小人一也」(榮辱)と明言し、堯禹などの聖人から桀跖などの暴君まで、あるいは君子と小人との差異は完璧に解消され、

人はその本性である性の地平において全く平等な存在であるとした。しかしそれは「人之生固小人」（榮辱）と、小人の地平において平等であるに過ぎなかつた。これは孟子の性の地平が、「堯舜、性者也」（盡心下）と、聖人のそれであつたことと、全く正反対の人間理解の視座である。

いずれにせよ、荀子の人間理解の出発点もまた、その批判の矛先であつた孟子と同様に性の地平に立ち返ることであつた。そうして初めて、最も根源的で鋭角的な孟子思想批判を展開し、人間存在をその根源から新たに捉え直して、新たなタイプの人間を創造することが可能となるのであつた。

孟子同様に性の地平に立つた荀子は、孟子の「寡欲」の考えに対しても、「凡語治而待寡欲者、無以節欲、而困於欲多者也」（正名）と、孟子を多欲に苦しむ者であると断じ、その欲に関する考えの浅薄さを徹底的に非難否定した。このような孟子の余りにも樂觀的で方法論の欠如した思考を、無批判無反省的に受け入れることは、荀子にはできなかつたので

ある。荀子が、孟子の思想を根底から覆し、同じ儒者でありながら真つ向から対立する性悪説に基づく人間観を展開したのは、孟子の性善説のパラダイムでは掬い取れなかつた、戦国の世にあつて生きることの苦しむ人々の現実即ち欲が、荀子の目には余りに鮮やかに映つていたからであつた。

## 二 性と情と欲と

荀子は、哲学的概念の明確な規定を行つた正名篇において、性と情と欲について以下のように簡潔明瞭に説いていた。

「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之應也」性は天の営みに因るもの、情はその性の本質、欲はその性の本質である情の動き即ち可變的志向性である。

それでは、性が何を意味していたのか考察してゆこう。荀子は、性と偽の分界点について以下のように説いていた。「凡性者天之就也、不可學、不可事者也。禮義者聖人之所生也、人之所學而能、所事而成者也。不可學、不可事、而在人者、謂之性。可學而能、可事而成之在人者、謂之偽。是性偽

之分也」(性惡)。性とは、人為を越えた天の営みによって人に与えられ、人の学問的営みなどの人為によつては獲得できないものであると<sup>⑥</sup>。しかし、これだけでは性の善悪は論じられない。では荀子は何故性を悪と断じたのであろうか。

今人之性、生而有好利焉。順是、故爭奪生、而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是、故殘賊生、而忠信亡焉。生而有耳目之欲好聲色焉。順是、故淫辭生、而禮義文理亡焉。然則從人之性順人之情、必出於爭奪、合於犯文亂理、而歸於暴(性惡)

ここで荀子は、その性を「生まれながら利を好み、疾を惡み、耳目の欲の声色を好む」ことであると説く。荀子が性としたのは、仁義礼智をこそ性の核とするために孟子が切り捨てたところの身体的生理的欲求であり、また善惡どちらか明言を避けた社会的利益に対する志向性としての欲望であった。ここで特に重要なことは、「順是」と表現されたように、性は性のままに自己を實現しようとする動き即ち方向性がプロ

荀子の「欲」について (橋本)

グラムされていたことである。「人之性、生而離其朴、難其資、必失而喪之。用此觀之、然則人之性惡明矣」(性惡)と、性とは、本来の朴・資を乖離してそれらを喪失させる方向性を備えた動きであり、一定不変の道德的価値である仁義礼智等の実体的概念では無かった。「人之性、飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休、此人之情性也」(性惡)であり、「欲飽、欲煖、欲休」という身体的生理的欲求に外ならず、この性のダイナミズム自体は、本来は倫理的道德的判断である善惡によって規定され得る概念ではなかった。しかし、後述のようにこの性のダイナミズムの方向性を「所謂惡者、偏險悖亂也」(性惡)と規定された悪である社会の偏險悖亂に関連させることで、欲を悪と断じる必要性が、荀子にはあったのである。

荀子は、「情性」という語を用いて、その性の方向性を情動である性と規定したが、これは「夫好利而欲得者、此人之情性也」、「若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨体膚理好愉佚、是皆生於人之情性者也」(性惡)と説かれ、利益の

追求と獲得欲、また目耳口心骨体膚理の生理的身体的欲求を意味する概念であつた。<sup>⑨</sup>このように性を情性として限定して、それを欲の動き即ち欲動であると考えることが、荀子の人間理解の根底にあることが窺えるが、荀子は性それ自体が実体的絶対的な悪であるとは言明していない。

次に、性と欲を結ぶ情について考えてみよう。荀子は性において万人が平等であるのと同様に、「故千人萬人之情、一人之情是也」(不苟)として、情においても全ての人は平等であると説く。その情は「性之好惡喜怒哀樂、謂之情」(正名)などの自然の感情のことであり、また、「人之情、食欲有芻豢、衣欲有文繡、行欲有輿馬、又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世、不知足、是人之情也」(榮辱)と説かれるように「芻豢、文繡、輿馬、餘財蓄積の富」に対して方向づけられた不断の動きであつた。更に、「夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲則勢不能容、物不能贍也」(榮辱)と、高貴と富裕を求める人の情は万人に等しいもの

であるが、この情動は即ち欲であり、この欲に従つたならば、その欲望を抑えることも、物はその欲を満たすこともできない、と言う。情もまたダイナミズムに外ならなかつた。

では、欲はどうであろうか。性の地平においても情の地平においても平等であつた人は、「好榮惡辱好利惡害、是君子小人之所同也」(榮辱)と、「好榮惡辱好利惡害」の欲の地平においても、君子小人の別なく皆平等である、と荀子は説く。しかもそれは、前述のように「人之生固小人」と、小人の地平における平等であつた。荀子は、人の生まれつきを、聖人として道徳的に価値化される以前の、性の本質である情、その動きである欲において捉えていたのである。

次の言葉を見てみよう。「凡人有所一同。飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲息、好利而惡害、是人之所生而有也。是無待而然者也。是禹桀之所同也」(榮辱)。禹桀など聖人暴君の別なく全ての人は、生まれながらにして、「飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲息、好利而惡害」というような生理的身体的欲求と社



会的欲望を備えていた。人が皆生まれながらに備えたこの欲は、「禮起於何也。曰、人生而有欲。欲而不得、則不能無求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂、亂則窮」(礼論)と言われるように、無限に自己実現を追求するようプログラムされており、範囲や制限が無ければ、争いが生じ、世の中は乱れ、行き詰まる、と荀子は説く。つまり、欲の自然の動き即ち欲動は、「天下害生縱欲。欲惡同物欲多而物寡、寡則必爭矣」(富國)と、欲の自己実現のために無限に利欲を追求する方向性を備えた動きであり、世界にはその欲を満たす物が不足しており、その為争いが生じることは必定であった。<sup>⑩</sup>これは性、情のままにすれば、社会の乱れである「偏險悖亂」即ち悪を招来すると説いたのと同じ論法であり、このことから欲の動き即ち欲動の自然の方向性を悪と断じたのである。しかしながら、この欲に関しても、それ自体が実体的固定的悪であるとは、荀子は言っていない。

以上論じたように、荀子は性、情、欲を動き即ちダイナミクス  
荀子の「欲」について (橋本)

ズム即ち方向性を備えた欲動として捉えた。従って、この性、情、欲は、それ自体が構造的に実体的悪を本質として具有していたのでは決してなかった。ただ、それらが永遠に満たされることのない無限の自己実現を求めることが、生まれながらの方向性としてプログラムされ、これが悪である偏險悖亂即ち社会の乱れを齎すことから、このダイナミズムである欲動の方向性をこそ悪であると断じたのである。更に、欲動として捉えた性を悪であると断じ、生まれながらの人間存在を徹底的に否定するところに、荀子性悪説の戦略的意味と獨創性がある。つまり、悪を招来する方向性を備えた欲が生まれながらに備わっていると認識することで、自己の内なる悪を抽出して絶対的に自己否定しなければ、人として生き真の自己を実現することは不可能だ、と荀子は考えたのである。<sup>⑪</sup>人の欲を凝視し哲学的思索を深めたからこそ、このような独自の人間観を獲得することができたのである。

三 欲の両義性と心による制御

以上論じたように、本来善でも悪でも無いダイミズムである欲動の生まれながらの方向性を悪として性悪説を展開した荀子であるが、一方では以下のような言説もある。

目辨白黒美惡、耳辨音聲清濁、口辨酸鹹甘苦、鼻辨芬芳腥臊、骨體膚理辨寒暑疾養、是又人之所生而有也。是無待而然者也。是禹桀之所同也(榮辱)

生理的身体的欲求の根源であった目耳口鼻骨體膚理は「白黒美惡、音聲清濁、酸鹹甘苦、芬芳腥臊、寒暑疾養」を「辨」即ち弁別する方向性をも生まれながらに備えていた。この弁別能力は、「人之所以爲人者、何已也。曰、以其有辨也。：然則人之所以爲人者、非特以二足而無毛也、以其有辨也」(非相)と言われ、人が人として存在するアイデンティティであった。荀子においては、社会の混乱という悪を招来する欲のダイナミズム及びその根柢である目耳口鼻骨體膚理が、同時に善悪を弁別する方向性即ち弁別能力をも備えていたのである。つまり、ダイナミズムである欲自体は、善と

しても悪としても現象する方向性と可能性を備えた両義的概念であり、この欲及び欲動を根柢に概念規定された情も性もまた両義的概念であり、従って荀子の捉えた人自体が両義的存在であることが解る。荀子は、善にも悪にも現象する可能性を備えた両義的存在としての人間を創造したのである。

さて、荀子が、恣意的に性を悪として性悪説を説いたのは、悪の原因である欲の方向性即ちダイミズムである欲動をこそ逆に利用し制御することで、真の社会的人間の化育・形成を目指したからに外ならなかった。

知夫爲人主上者、不美不飾之不足以一民也、不富不厚之不足以管下也、不威不強之不足以禁暴勝悍也。故必將撞大鐘擊鳴鼓、吹竽笙彈琴瑟、以塞其耳、必將錙琢刻鏤黼黻文章、以塞其目、必將芻豢稻粱五味芬芳、以塞其口、然後衆人徒備官職、漸慶賞嚴刑罰、以戒其心。使天下生民之屬皆知己之所願欲之舉在于是也、故其實行(富國)

荀子において善である礼の実踐者君主は、人々の耳と目と口

の欲を満たして、人々の願いと欲を満たすものが全て備わっていると感じさせるよう導くのである。ここには、悪である欲を制御して自己実現に導いてゆく構造が見てとれる。

これは、個人の内面においては、「耳目鼻口形能、各有接而不相能也、夫是之謂天官。心居中虚、以治五官、夫是之謂天君」（天論）と言われる。荀子は身体的生理的欲求の根拠である耳目鼻口形態の天官を治め制御する天君である心が、悪である欲動を制御し、自己を実現してゆく主体であると説く。また、「人生而有知。知而有志。……心生而有知、知而有異」（解蔽）と、人は生まれながらにして知があり、それは心に生まれながらに備わった「異」即ち識別能力のことであると説く。この「異」は、

形體色理以目異、聲音清濁調節奇聲以耳異、甘苦鹹淡辛酸奇味以口異、香臭芬鬱腥臊漏腐奇臭以鼻異、疾養滄熱滑鈹輕重以形體異、説故喜怒哀樂愛惡欲、以心異。心有

微知。微知則縁耳而知聲可也、縁目而知形可也。然而微

荀子の「欲」について（橋本）

知、必將待天官之當簿其類、然後可也（正名）

とも言われ、目耳口鼻形體の五官はそれぞれ異即ち識別能力を備えているが、一方悪を招来する欲動の根源でもあるという両義的概念であることから、それらは「説故喜怒哀樂愛惡欲」を識別する心の「微知」によってこそ制御されるべきものであった。このように両義的概念である「性、情、欲」の動きである欲動のグイナミズムを逆利用し、それを制御して善へ導く微知を備え主体化された心こそが、荀子においては、人間存在の真のアイデンティティに外ならなかった。従って「心者形之君也。而神明之主也。出令而無所受令。自禁也自使也、自奪也自取也、自行也自止也」（解蔽）とも言われ、形即ち体の主宰者である心だけが自律性を備えて自立した概念だったのである。荀子が、性、情、欲をグイナミズムとして捉えたのは、心が欲動を如何に制御してゆくか、その主体性こそが重要であると考えたからである。

従って、欲自体を余りに重視し過ぎて無欲や寡欲を説く者

は、欲の眞の意味が理解できておらず、それらの説は所詮効果の無い対症療法に過ぎない、と批判の的となる。

凡語治而待去欲者、無以道欲、而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者、無以節欲、而困於多欲者也。有欲無欲、異類也。性之具也、非治亂也。欲之多寡、異類也。情之數也、非治亂也。欲不待可得、而求者從所可。欲不待可得、所受乎天也。求者從所可、所受乎心也。所受乎天之一欲、制於所受乎心之多計、固難類所受乎天也。人之所欲、生甚矣、人之所惡、死甚矣。然而人有從生成死者、非不欲生而欲死也、不可以生而可以死也。故欲過之而動不及、心止之也。心之所可、中理、則欲雖多奚傷於治。欲不及而動過之、心使之也。心之所可、失理、則欲雖寡奚止於亂。故治亂在於心之所可、亡於情之所欲。……性者天之就也。情者性之質也。欲者情之応也。以所欲以爲可得而求之、情之所必不免也。以爲可而道之、知之所必出也。故雖爲守門、欲不可去。雖爲天子、欲不可盡。欲雖不可

盡、可以近盡也。欲雖不可去、求可節也。所欲雖不可盡、求者猶近盡、欲雖不可去、所求不得。慮者欲節求也。道者進則近盡、退則節求。天下莫之若也」(正名)

このように、社会の治乱と欲は無関係であり心の判断こそが問題であり、欲は無くすることも少なくすることもできないが、心の思慮及び心が道を認識・判断する力によって欲を抑制制御すること、その欲を満足させる方法があると説く荀子において、人が人として眞に生きてゆくとは、性の生まれながらの方向性即ち欲動のままに生きてゆくのではなく、唯一自律的概念である心を明確に主体化し、その心の強い主体性によって人が自己実現の道を歩むということであった。本来善にも悪にも可変の両義的概念である欲を根拠に、性が悪であると恣意的に断じたのは、絶対的自己否定の立場に立つことなく、自律性を備えた心の主体性によって、ダイナミズムである欲動を制御し、その悪を志向する性を変化させ、その根源的自己変革の道を自己実現に向けて歩むことは不可能だっ

たからである。

(四) 終わりに

荀子において、性、情、欲は自然のままに動こうとする欲動即ちダイナミズムであり、絶対的実体的悪ではなく、善にも悪にも可変である両義的概念であったが、荀子はこれを恣意的に悪と断じた。このことが、実体論的にしか性悪説を捉えられない論者をして、論理的矛盾があると言わしめるのである。ところが、ここにこそ荀子独自の人間観があつたのである。荀子は性悪説を展開することで、生まれながらの自己を悪とする絶対的自己否定に立脚し、心の主体化を図り、その心によって自己を変革し続けながら戦国の世を生き抜いて自己を実現してゆく新たな人間を創造したのである。荀子が、本来両義的概念であつた欲・欲動において性を規定し、また悪と断じたのは、人間存在における心の主体性と自律性・自

荀子の「欲」について (橋本)

立性を確立するためには必要不可欠の論理的戦略に外ならなかつたのである。しかし、これが全てではない。

では一体、この荀子の戦略の真の目的は何だつたのだろうか。性悪説を関係論の視座から再考し、「化性」<sup>②</sup>即ち荀子の自己変革の思想を明らかにすることが、次の課題である。これはとりもなおさず、宋儒の「気質変化」の思想に開花する儒家における自己変革の思想の系譜を辿るための、必要不可欠の哲学的営みであるのだから。

注

- ① 沢田多喜男「荀子の抽象的人間観」(集刊東洋學4所収)、島一氏「荀子の本性論―その二重構造について―」(集刊東洋學40所収)など。
- ② 拙稿「孔子の人間観とその聖化―王陽明の人間理解に向けて―」(『漢文教育16号』広島大学漢文教育研究会編)参照。孟子の欲は二重構造ではなく、自己実現の欲である義によって性を拡充して自己実現もできれば、また自己を崩壊させもする二つの可能性を備えた両義的概念であつた。しかし、孟

荀子の「欲」について（橋本）

子はこのことを排除して、二重構造的に義を性としそれを善に固定し、性善説を展開したのである。

④ 孟子においては、「無爲其所不爲、無欲其所不欲、如此而已矣」（盡心上）が、寡欲の唯一の方法論であった。

⑤ 拙稿「孟子性善説の可能性と限界」（『哲学』46集 広島哲学会編）、栗田直躬「性説に関する一考察」参照。

⑥ 性を天与の無作爲的概念であるとするとする点は、「仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也」（告子上）と説く孟子も同様であるが、その意味内容は全く異なる。

⑦ 性の本始材朴説がここに見えかくれすが、これが「礼論篇」で説かれた意味については次稿で論じたい。

⑧ 荀子において最も重要な概念である心が、「心好利」と、利益追求を好むことは、心もまた実体的一義的概念ではなく、動き即ちダイナミズムとして捉えられる両義的概念であることを明瞭に示している。

⑨ 孟子と荀子の性の概念規定は全く異なっていたが、これらの欲求欲望が原因となつて、辞讓、忠信、礼義文理などの倫理的道德的価値の妨げあるいは破壊に至ると考える点においては、両者は同様の考えであった。

⑩ 見其可欲也則不慮其可惡也者、見其可利也、則不顧其可害也者、是以動則必陷、爲則必辱。是偏傷之患（不苟）。

⑪ このことから、人は生まれながらにして善惡に引き裂かれた

存在であり、荀子が心身二元論の立場にあつたことは明白である。拙稿「孟子の心と氣―儒家における身体論序説―」

『哲学』42集 広島哲学会編 参照。

⑫ 「性也者、吾所不能爲也、然而可化也。……注錯習俗、所以化性也」（儒効）、「故聖人化性而起僞、僞起而生禮義、禮義生而制法度」（性惡）などの言葉に「化性」の思想が説かれている。

（広島大学留学生センター）

## Xunzi (荀子)'s viewpoint on “Yu (欲)”

Keiji Hashimoto

The “xing e shuo (性惡說)” is Xunzi (荀子)'s most important work regarding humanity. But many researchers assert that “xing e shuo (性惡說)” is wrought with paradox without thinking about the basis and the aim of “xing e shuo (性惡說)”.

Xunzi (荀子) held that “xing (性)” isn't a substantial concept of its own. Xing, he thought, is a movement of desire, and this desire has a tendency to cause disorders. But, on the other side, this desire is able to tell right from wrong. It means that “xing (性)” is not only right but also wrong. In this respect, it has two meanings. From this perspective, Xunzi (荀子) asserted the “xing e shuo (性惡說)”.

He asserted that humanity must repress and control their desire by themselves,

and have to reform their “xing (性)” in order to become a shengren (聖人=a confucian sage)