

荀子の「身体」—性悪説と化性説の戦略—

橋本敬司

一 はじめに —実体から関係・コミュニケーションへ—

荀子の性説は、欲である性が世の中の混乱を来たす原因であることを根拠とする性悪説と、自己の努力と環境即ち他者とのコミュニケーションとによって性は変化する関係的事的概念であるとする化性説とによって二重に構造化されていた。このような荀子の性説を読み解くには、性を実体的に捉えるのではなく、他者を契機として存在の意味が変化すると考える関係的事的捉え方を導入しなければならない。¹⁾ これは、人を、絶え間無く変化する関係即ちコミュニケーションの網の目の中で、それに適合させるために自らの関係的身体の²⁾ 再構築を行う存在だと理解することであり、常に変化する人間存在をダイナミックに捉える視座である。

本稿は、関係論の視座から、性悪説が孟子の性善説を脱構築する戦略であり、化性説が性悪説を脱構築する思想であることを明らかにし、また、化性説を説くことで、巨大化する都市共同体を生き抜くために、荀子が如何なる身体を形成する人間を創造したのか、その内面に焦点を当てて考察するものである。

二 戦略としての性悪説 —孟子性善説の脱構築と自己否定—

1 孟子の性善説—道徳的身体の構築—

孟子は性を以下のように規定した。

口の味に於けるや、目の色に於けるや、耳の聲に於けるや、鼻の臭に於けるや、四肢の安佚に於けるや、性なり。命有り、君子は性と謂はざるなり。仁に父子に於けるや、義の君臣に於けるや、禮の賓主に於けるや、知の賢者に於けるや、聖人の天道に於けるや、命なり。性有り、君子は命と謂はざるなり。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。仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也。³⁾ (盡心下)

孟子は、口、目、耳、鼻、四肢というカラダが「味、色、聲、臭、安佚」を求める欲が本来の性であると認めながらも、これを捨て、本来は命である仁義礼智こそが人間の性であるとする。孟子は、性である原身体を仁義礼智を備えた道徳的カラダと意味付けたのである。この孟子独自の解釈は、論理的には無根拠な恣意的仮説に過ぎない。しかしだからこそ、孟子独自の性善説を構築する物語生成のエネルギーとなったのである。

では、この性善説とは如何なる物語なのだろうか。

乃ち其の情の若きは、則ち可以て善となすべし、乃ち所謂善なり……惻隱の心、人皆な之れ有り。羞惡の心、人皆な之れ有り。恭敬の心、人皆な之れ有り。是非の心、人皆な之れ有り。惻隱の心は仁なり。羞惡の心は義なり。恭敬の心は禮なり。是非の心は智なり。仁義禮智は、外由り我を鑠せるにあらざるなり。我固より之れを有するなり。乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也……惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心仁也。羞惡之心義也。恭敬之心禮也。是非之心智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。(告子上)

孟子は、人が固有する性である仁義礼智が善であることを明らかにした。

次ぎの言説を見てみよう。

孩提の童、其の親を愛するを知らざる者無く、其の長ずるに及びては、其の兄を敬ふを知らざる無きなり。親に親しむは仁なり。長を敬ふは義なり。他無し、之れを天下に達するなり。孩提之童、無不知愛其親者、及其長也、無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他、達之天下也。(盡心上)
吾が老を老として、以て人の老に及び、吾が幼を幼として、以て人の幼に及べば、天下掌に運らすべし。老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼、天下可運於掌。(梁惠王上)

孟子において、仁義とは、親への愛、兄への尊敬という家族に対する親愛の情であり、これが家族血縁間におけるコミュニケーションの倫理であり、これを他者の老・幼即ち天下にまで拡張していくのであった。

これは、四端拡充説に明らかである。

惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辞讓の心は、禮の端なり。是非の心は、智の端なり……凡そ四端を我に有する者は、皆な拡して之れを充すを知れり。火の始めて然え、泉の始めて達するがごとく、苟しくも能く之れを充せば、以て四海を保つに足れり。苟しくも之れを充さざれば、以て父母に事ふるにも足らず。(公孫丑上)

惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辞讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也……凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達、苟能充之、足以保四海。不苟充之、不足以事父母。

仁義礼智が、その端である惻隱、羞惡、辞讓、是非の四つの心によって道徳的カラダを拡充して父母に仕え、更には四海即ち天下の平和を保つことができると孟子は言う。

孟子の原身体とは仁義礼智として価値化された道徳的カラダであり、これが拡充され道徳的身体が形成される場である四海・天下とは、家族間の親愛の情を根拠とする倫理道徳である仁義礼智によってコミュニケーションが行なわれる道徳を存立の根拠とする家族的共同体⁴⁾のことであった。

従って、孟子の性善説とは、人は生まれながらに備えた道徳的本質を固有したカラダである原身体を媒介としたコミュニケーションにより、家族から天下にまで拡充して、道徳的コミュニケーション身体を形成し家族的共同体を構成すると考える物語だったのである。

ところが、性を人間が保有し続ける永遠不変の道徳的に善なる本質・実体と捉える孟子性善説においては、この身体は、他者との関係に左右されることなく生まれながらに完全であり、ただ「君子必自反也(離婁下)、君子欲其自得之也(離婁下)」と、自己の内面を省み、自得を求めるだけで十分な存在であった。つまり、孟子の道徳的身体は、原理的には、自己拡充のために一切の他者を必要としない即ち他者に学ぶことも変革されることもない、コミュニケーションを必要としない自己に閉ざされ自己完結した身体なのであった。

2 荀子の「性悪説」

荀子が「人之性惡、其善者偽也(性惡)」⁵⁾と、性悪を説く狙いが一体何であ

ったのか以下読み解いていきたい。

人の性は、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、勞るれば而ち休はんことを欲するは、此れ人の情性なり。人之性、飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休、此人之情性也。(性惡)

凡て人は一同なる所有り。飢うれば而ち食はんことを欲し、寒ければ而ち煖かならんことを欲し、勞るれば而ち息はんことを欲し、利を好みて害を惡むは、是れ人の生れながらにして有する所なり。是れ待つこと無くして然る者なり。是れ禹と桀との同じき所なり。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)

夫の目の色を好み、耳の聲を好み、口の味を好み、心の利を好み、骨體膚理の愉佚を好むが若きは、是れ皆人の情性より生ずる者なり。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(性惡)

荀子は、禹桀も含めた全ての人間が共通に備えた「欲食、欲煖、欲息、好利、惡害、好色、好聲、好味、好愉佚」を、自然のままの情性即ち性であると考えた。この性とは、自己の生存を維持するために必要不可欠の身体的生理的欲であった。つまり荀子は、孟子が切り捨てた「味、色、聲、臭、安佚」といった身体的生理的欲求と利害に対する志向性としての社会的欲望とを人間の性として、その原身体を意味化し規定したのである。

この性に関して荀子は「人之性、生而離其朴、離其資、必失而喪之。用此觀之、然則人之性惡明矣(性惡)」とも言っている。荀子は、性を、質・朴である本来の自己から自己ならざる者への変革を願う欲即ち自己変革へと向かう概念だと規定したのである。この自己変革は、次のように方向付けられる。

凡そ人の善を爲さんと欲するは、性惡なるがためなり。夫れ薄きは厚からんことを願ひ、惡きは美しからんことを願ひ、狭きは廣からんことを願ひ、貧しきは富まんことを願ひ、賤しきは貴からんことを願ふ。苟くもこれの中に無き者は、必ず外に求む。故に富めば而ち財を願はず、貴ければ而ち藏を願はざるなり。苟しくもこれの中に有する者は、必ず外に及ばざるなり。凡人之欲爲善者、爲性惡也。夫薄願厚、惡願美、狹願廣、貧願富、賤願貴。

苟無之中者、必求於外、故富而不願財、貴而不願藏。苟有之中者、必不及於外(性悪)

欲を本質とする性は、自己の内面に欠けたところがあれば、外に求めて自己実現しようとする志向性を備えたダイナミズムであった。荀子の性即ち原身体とは、自己実現のために外なる他者を志向し他者との関係の場であるコミュニケーションへと開かれた欲望的カラダのことだったのである。

荀子は、この他者へ開かれそれ自体善悪に固定化できない欲が悪だ、と説く。今人の性、生れながらにして利を好む有り。是に順ふ、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生れながらにして疾悪有り。是に順ふ、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て聲色を好む有り。是に順ふ、故に淫亂生じて禮義文理ぶ。然らば則ち人の性に従ひ人の情に順へば、必ず争奪に出で、犯文亂理に合ひて暴に帰す。今人之性、生而有好利焉。順是、故争奪生而辭讓亡焉。生而有疾悪焉。順是、故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好聲色焉。順是、故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性順人之情、必出於争奪、合於犯文⁶⁾亂理而帰於暴。(性悪)

欲望である性即ち原身体は、生まれながらのままでは「好利、疾悪、好聲色」といった欲望を媒介として「争奪、殘賊、淫亂」といったコミュニケーションを形成して欲望的身体を拡張し、これが、「所謂悪者、偏險悖亂也(性悪)」である悪なる暴力的身体として現象するのである。荀子はこのコミュニケーションの根源的媒体である欲望的カラダを悪だとして否定することで、その欲求欲望を媒介とした他者とのコミュニケーションと、その場において欲望的身体を形成することを完全に否定したのである。これは、「人之生固小人。無師無法則唯利之見耳(榮辱)」と言うように、人を生まれつき利欲に走る欲望的カラダを備えた小人として、自己否定の地平に立たせるために他ならなかったのである。

荀子が性悪を説く理由はもう一つある。

今誠に人の性固より正理平治と以せば、則ち有た悪くにか聖王を用ひ、悪くにか禮義を用ひんや。聖王禮義有りと雖も、將た曷をか正理平治に加へんや。今誠に人之性固正理平治邪、則有悪用聖王、悪用禮義矣哉。雖有聖王禮義、將曷加於正理平治也哉。(性悪)

孟子が説くように人の性が正理平治である善なら、聖王も礼義も必要がなく、

たとえ聖王と礼義が存在しても、正理平治である善に付け加える必要はない、と、善による自己の絶対肯定とコミュニケーションの欠落した自己閉塞性を、荀子は否定するのである。

要するに、荀子の性悪説とは、性善説によって構築された道徳的身体が、聖王も礼義も必要とせず、ただそれ自体で自己完結自己閉塞する構造を持つ実体的存在であることと、善なる価値である道徳的カラダを拡充して性のままに生きる生き方を徹底的に否定解体して、自己否定の地平に立たせ、人間存在を他者との関係・コミュニケーションに向かわせるものであった。また、人は生まれたままでは欲のままに悖乱へと突き進む不完全で危うき欲望的カラダを備えた暴力的存在であることを人々に認識させ、自己の本性には頼るべき何も無いという絶対的自己否定の地平に立たせ、外なる価値を求めてコミュニケーションを行う方向へ向かわせる性悪説は、それ自体立論の始めから自ら脱構築せざるを得ない構造を備えていたのである。これは、性悪説が、人が自らその悪なる性を脱構築しながら生きていくことを示唆するための戦略的ロジックであり、かつ脱構築の運動そのものだったことを如実に物語っている。

三 「化性」の構造と意味

1 性は化することができる

性を悪として自己否定の地平に立つ荀子は、孟子の拡充に替わる新たな論理を構築しなければならなかった。荀子は言う。「凡性者天之就也、不可學、不可事……不可學、不可事而在人者、謂之性(性悪)」。性とは、天が創るもので人が学んだり関与したりできないにも関わらず、人間に内在するものであった。荀子は、天に連なる概念である性を、人間を超えた内なる絶対的他者として措定したのである。

ところが一方で荀子は、「性也者、吾所不能爲也、然而可化也……注錯習俗、所以化性也(儒效)」と、性を創造はできないが、注錯習俗によって化することができる、と言う。また、「性者本始材朴也、偽者文理隆盛也。無性則偽之無所加、無偽則性不能自美(禮論)」とも言っていた。つまり、悪を帰結する可能性を内包した欲である性は、美なるものへと化す素材となり、また同時に、善な

る偽を実現する場ともなるのである。この素材としての性は、自己変革へとプログラムされた可変的な概念であり、決して実体的概念・存在などではない。

このように、本来人間の能力ではどうもできない存在である性を、変化させることができることを説くこと自体論理的な飛躍に他ならない。しかし、この飛躍こそが、荀子独自の思想である化性説構築のエネルギーの源泉であり、これにより、内なる他者である性は、人が偽を実践する場として生きられる性となるのである。孟子の拡充に対して荀子は変革の論理を構築するのである。

2 制御する心と制御されるカラダ

化す対象を性とした荀子は、化す主体として心を指定する。「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)」。荀子において、心は形即ちカラダの神明なる君であり、命令してもされることは無く、自ら全ての行動を律する唯一の自律的存在であった。

また「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)」と言う。荀子は、耳目鼻口形態という相互に制御不能な天官であるカラダを治め制御する天君である心を人の主体として指定した。

この心について、荀子は次のように説く。

心平愉なれば、則ち色備⁷⁾はるに及ばざるも以て目を養ふべく、聲備はるに及ばざるも以て其の耳を養ふべく、蔬食菜羹なるも以て口を養ふべく、麤布の衣麤紉の履なるも以て體を養ふべし、屋室、蘆灰、葭稿蓐、机筵を尚へて以て形を養ふべし。心平愉、則色不及備而可以養目、聲不及備而可以養其耳、蔬食菜羹而可以養口、麤布之衣麤紉之履而可以養體、屋室蘆灰葭稿蓐尚机筵而可以養形。(正名)

主体である心がカラダを制御するとは、その欲を満足させるには不十分な物であっても、心が目耳口体の欲即ち欲望的カラダを満足させ養うことであった。

だからこそ、欲について荀子は次のように言うのである。

守門たりと雖も、欲は去る可からず。性の具なればなり。天子たりと雖も、欲は盡くす可からず。欲は盡くす可からざると雖も、以て盡くすに近くす可きなり。欲は去る可からずと雖も、求めて節す可きなり。

雖爲守門、欲不可去。性之具也。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。(正名)

性として備わった欲は、無くすことも極め尽くすこともできないが、極めるのに近くしたり節制したりして制御することはできる、と。

更に荀子は、「心慮而能爲之動謂之僞。慮積焉能習焉而後成謂之僞(正名)」と、善である僞とは、心が主体となって、カラダを制御して行う行爲とその蓄積であると言う。この僞こそが、「聖人化性而起僞(性悪)」と言われる「化性」に他ならなかったのである。

つまり、荀子の化性とは、欲望的カラダが自己実現自己充足を求めて形成する欲望的身体を解体し、心が欲であるカラダを制御して善なる新たな身体を形成することを意味していた。この身体は、主体である心が性即ち欲望的カラダを制御統治し養うシステムであり、関係体としての心とカラダのことであった。

3 礼の機能 — 「養」と「別」 —

荀子はこの主体である心が無批判に絶対だとは考えていない。

心の可とする所理に中れば、則ち欲多しと雖も奚ぞ治を傷はんや。欲及ばずして動之れに過ぐるは、心之れをせしむればなり。心の可とする所理を失へば、則ち欲寡しと雖も、奚ぞ亂を止めんや。故に治亂は心の可とする所に在りて、情の欲する所に亡し。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。(正名)

荀子において、正理平治が善で偏險悖亂が悪だと明確に規定された治亂は、欲によって招来された現象ではなくて、主体である心の可とすることが理に適っているかどうかにかこ関わることであった。従って、心が理に適った判断をしカラダが理に適った行動を取るという心の主体性も、「禮也者、理之不可易者也(樂論)」と言われるように、理である礼によってこそ支えられるものであった。

この礼は、「聖人化性而起僞、僞起而生禮義、禮義生而制法度。然則禮義法度者、是聖人之所生也(性悪)」と、聖人が自己の化性の体験である僞を通して創作した礼義と制度化した法度であり、聖人の体験の言語化に他ならない。聖人は、世界を身体によって分節即ち身分け、礼義を創作し、この礼義法度を言語によって規則化秩序化することで世界を言分けたのである。

この礼に関して、荀子は次のように言う。

禮は何くより起こるか。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はず。求めて度量分界無ければ、則ち争はざること能はず。争へば則ち亂れ、亂るれば則ち窮す。先王は其の亂るるを惡む、故に禮義を制して以て之れを分ちて、以て人の欲を養ひ人の求めに給す。欲をして必ず物に窮せず、物をして必ず欲に屈せず、兩者をして相ひ持して長ぜしむ、是れ禮の起こる所なり。故に禮なる者は養ひなり。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。争則亂、亂則窮。先王惡其亂也、故制禮義以分之、以養人之欲給人之求。使欲必不窮於物、物必不屈於欲、兩者相持而長、是禮之所起也。故禮者養也。(禮論)

欲があることを根拠に創り出された礼とは、人間社会が乱れないように区分秩序を設けるための根拠、物と欲を調和させるための原理であった。従って礼は、欲を養う機能を備えていたのである。荀子は、言葉を続ける。

芻豢稻粱、五味調香は、以て口を養ふ所なり。椒蘭芬苾は、以て鼻を養ふ所なり。雕琢刻鏤、黼黻文章は、以て目を養ふ所なり。鍾鼓管磬、琴瑟笙簧は、以て耳を養ふ所なり。疏房綈貌、越席床第几筵は、以て體を養ふ所なり。故に禮なる者は養ひなり。

芻豢稻粱、五味調香、所以養口也。椒蘭芬苾、所以養鼻也。雕琢刻鏤、黼黻文章、所以養目也。鍾鼓管磬、琴瑟笙簧、所以養耳也。疏房綈貌、越席床第几筵、所以養體也。故禮者養也。(禮論)

礼が養うとは、食物・修飾品・音楽・住居などの礼に適った物によって口鼻目耳体というカラダ即ち欲望的カラダを充足させつつ拡張することであった。

また、「君子既得其養、又好其別。曷謂別。曰貴賤有等、長幼有差、貧富輕重皆有稱者也(禮論)」と言う。礼には、人間社会を維持するために貴賤、長幼、貧富輕重といった外的区別を設けて欲を制限する「別」と、人間の欲望的身体の拡張を促す「養」との二つの機能があったのである。従って、聖王が自己の体験を通して創造したこの礼は、孟子の仁義のように人が生まれながらに固有する親愛の情ではなく、自己の外に存在するものであった。だからこそ、「禮者、所以正身也(修身)」と、外から身を正す根拠方法なのであった。

また荀子は、「國無禮則不正。禮之所以正國也、譬之、……（王覇）」と、禮が国を正しくする根拠方法でもあることを明言する。つまり、聖人の体験から創造された礼とは、人間の存在と生存を貫くと共に、国を共通の原理によって支えられ維持される共同体たらしめ、それを拡張しつつ制限し二重に拘束することで維持し統治する根本原理でありシステムだったのである。⁸⁾

4 「化性」の意味 一聖人を生きる一

心が聖人の創作した礼により欲望的カラダを制御し、「聖人者、人之所積而致矣（性悪）」である聖人へと自己変革する「化性」を、荀子は君子の学だと言う。

君子の學は、耳より入りて心に著き、四體に布きて動靜に形わる。端きて言ふことも、蠕ぎて動くことも、一に以て法則と爲す可し。小人の學は、耳より入りて口に出づ。口耳の間は則ち四寸のみにして、曷ぞ以て七尺の規を美とするに足らんや……君子の學は以て其の身を美にし、小人の學は以て禽犢と爲すのみ。

君子之學也、入乎耳著乎心、布乎四體、形乎動靜。端而言、蠕而動、一可以爲法則。小人之學也、入乎耳出乎口。口耳之間則四寸耳、曷足以美七尺之規哉……君子之學也、以美其身、小人之學也、以爲禽犢。（勸學）

この君子の学とは、単なる知識の獲得ではなく、その七尺のカラダの実践・行動即ち身振りを通して身即ちコミュニケーション身体を美なるものへと変えることであった。つまり、カラダを礼を身に付けた美即ち価値ある礼の身体へと変革し拡張することを意味していたのである。次の言説を見てみよう。

我は賤しきよりして貴く、愚よりして知、貧よりして富なるを欲す。可ならんか。曰く、其れ唯學か。彼の學なる者は、之れを行えば曰ち士なり、焉れを敦慕むれば君子なり、之れを知れば聖人なり。上は聖人と爲り下は士君子と爲るに、孰か我を禁ぜんや。郷には混然たる饗の人なるも、俄にして堯禹にも並ぶ、豈に賤しきよりして貴きにあらざらんや。

我欲賤而貴、愚而智、貧而富、可乎。曰、其唯學乎。彼學者、行之曰士也、敦慕焉君子也、知之聖人也。上爲聖人、下爲士君子、孰禁我哉。郷也混然饗之人也、俄而並乎堯禹、豈不賤而貴矣哉。（儒效）

学問によってのみ、富貴、智、聖人といった価値を獲得することが可能となる、と荀子は考えていた。これは、「聖人縱其欲、兼其情、而制焉者理矣(解蔽)」と、欲と情を理である礼によって制御できる聖人存在へと自らを変革し価値化することに他ならなかったのである。

四 まとめ

荀子の変革の論理である化性とは、常に悪に傾く可能性のある危うき欲である性を、心が主体となって、養いと別の機能を有した礼によって拡張しつつ制限制御して二重に拘束し、その中で偽を実践して自己を聖人へと変革することであった。つまり、聖人が世界を身分けた体験を根拠に言分けられた礼に準拠し聖人の偽である身分けの体験を自ら追体験し、世界を自ら身分けることで自己変革し、聖人となることを求め続けることである。これは、聖人の身体を獲得するために、自らの欲望的カラダを拡張と制限の二重拘束に囲い込み、その隘路を自らの身振りにおいて聖人の身体を生き、自らを価値化する絶え間なき工夫なのであった。

このような荀子の「化性説」とは、性悪説を絶えず脱構築する思想であり、また、天に呪縛されることなく、常に自己変革し続けることで自らの身体を自らが再構築しその身体を主体的に生きる人間の立場の確立を志向するダイナミックな思想であり戦略だったのである。

注

- 1) 廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房1972年、丸山圭三郎『生命と過剰』河出書房新社1987年 参照
- 2) 市川浩氏は、身体が精神を對立項に持つ語感を避けて、これに替わる身という言葉を持ち出し、次のように概念規定している。「身は固定した一つの実体的統一ではなく、他なるもの—他なるもののなかには物もあれば他者もあるわけですが—そういう他なるものとのかわりにおいてある関係的な統一である。……そのかぎり身は関係的存在ですが、その関係化は同時に自己中心化でもある。自己中心化には、自己を相対的な意味で実体化するという側面があります。そのような相対的な実体化は、多

極分解を防ぎ、脱中心化を通して次のより高い段階へ自己形成していく前段階として自己防衛的側面をもっている。つまり関係的存在としての身は、〈関係化〉という側面と相対的な意味での〈実体化〉という側面をもち、〈関係化〉と〈実体化〉をたえずくり返しながら自己形成していくのではないか、」（「身の構造とその生成モデル」『身体論とパフォーマンス—別冊國文学』1985）。このような研究を踏まえて、本稿では、身体を以下のように定義した。「身体とは、コミュニケーションによって形成される身体であり、コミュニケーションの媒体となる生身のカラダである生理的身体即ち命の特権的場である原身体、身体と言語を媒体とした他者とのコミュニケーションを通して意味と価値を付与され実体化・物象化された身体、この二つのレベルの身体を媒体としつつ他者とコミュニケーションするコミュニケーションの場そのものと言える関係の身体の複合体のことである。」この原身体と実体的身体は、可視的であると同時に言語によって意味化された身体であるが、関係的身体は、コミュニケーションネットワークと言うべき不可視の身体であり、人とはこの実体的身体と関係的身体の往還の中で自らのコミュニケーション身体を拡張しつつ生きる存在である。

- 3) 『孟子』引用は、中華書局発行の新編諸子集成版『孟子正義』に拠る。
- 4) 板野長八氏は、「中國古代における人間観の展開」（岩波書店1972年）において、孟子を、「人道としての王道・封建制度・宗族制、及びこれ等を支える道徳を守ろうとした」（168頁）と論じている。
- 5) 『荀子』引用は、中華書局発行の新編諸子集成版『荀子集解』に拠った。
- 6) 兪越『荀子平義』に拠って、「分」を「文」に改めた。
- 7) 久保愛『荀子増注』に拠って、「備」を「備」に改めた。
- 8) 大室幹雄氏は、礼を、都市住民の「精神の自由、意識の思いあがり、身体を馴致することによって矯正するシステム」（『劇場都市 古代中国の世界像』239頁 三省堂1981年）だとする。

Xunzi (荀子)'s body

—the strategies of Xingeshuo(性惡說)and Huaxingshuo(化性說)—

Keiji HASHIMOTO

Xunzi(荀子) grasped the existence of human beings from two points of view, Xingeshuo(性惡說) and Huaxingshuo(化性說). In his thoughts, where Xing(性) is not immutable substantial existence, but mutable relative existence, Xingeshuo(性惡說) is a strategy to deconstruct Mengzi(孟子)'s Xingshanshuo(性善說), and to lead people to the revolutionary act of self-fashioning.

Huaxingshuo(化性說), on the other hand, is a strategy to deconstruct Xingeshuo(性惡說), and it insists that people should fashion themselves by changing their own Xing(性), which is inherently evil, by virtue of learning and environments.

In this act of Huaxing(化性), or self-fashioning, man's interior is structured according as the mind controls Xing(性) or his desiring body under the rules of Li(礼). Moreover, Huaxingshuo(化性說) reveals that man is the subjective existence who can fashion themselves both by his efforts and by the influence of his environments, and ultimately can possess such Lideshenti(礼的身体) as Shengren(聖人) has.