

広島大学大学院文学研究科論集
第六九卷特輯号

(二〇〇九年十二月)

明治以降の『荀子』研究史―性説・天人論―

橋本敬司

明治以降の『荀子』研究史―性説・天人論―

橋本敬司

目次

はじめに	一
一 『荀子』性悪説および性説に関する研究	一
1 明治期の研究―西洋哲学との比較の意識の中で	二
2 大正以降の研究―文献批判、本文批判を経て―	七
二 『荀子』天人論に関する研究	一〇
1 板野論文以前	一
① 日本の研究	一
② 中国の研究	四
2 板野氏論文以降の研究	四
① 天に主宰性、宗教性を読み取る研究	七
② 天を自然と視る研究	九
3 天人の分の再解釈	二
4 『荀子』と董仲舒の天人論	八
5 郭店楚墓竹簡「窮達以時」などとの比較研究	二
おわりに	六
論文要旨	七

明治以降の『荀子』研究史―性説・天人論―

キーワード 性悪説、天人の分、天人合一、主宰性、自然

はじめに

最近の中国思想史研究は、一九七三年の馬王堆帛書、一九九三年の郭店楚墓竹簡などの出土文物の発見によって、活況を呈している。しかし、もしこれらの発見がなかったなら、いったい今中国思想史研究はどのような状況になっていたであろうか。出土文物の発見が思想史の再構築においても重要であることは言うまでもないが、それによって左右されない哲学思想研究の可能性を、我々はそろそろ考えなければならぬのではないだろうか。

さて、『荀子』研究においても、郭店から所謂「窮達以時」が発見されたことは一つの事件であり、天人の分の思想史における定位に関心は集中した。『荀子』の天人論を巡っての研究だけではなく、『孟子』の天人論も考えてみようとする研究も、大陸には見られる。また、後述のように、天人相関から『荀子』天人の分へと至る天人論の系譜を跡づけようとする研究も現れてきた。ただ、『荀子』の天人観それ自体の哲学思想的研究はあまり見られない。このことは『荀子』研究にまだまだ多くの可能性があることを指し示している。こ

橋本敬司

の可能性の地平に向けて一步を踏み出すために、これまでに如何なる研究の蓄積があったのかを知っておくことは不可欠であろう。『荀子』研究において、最も重要なテーマは、性悪論を中心とする性説と天人の分を核とする天人観である。本稿は、明治期以降の日本における『荀子』の性悪説および性説に関する研究と天人観に関する研究を網羅的に取り上げ、それぞれの要旨あるいは主張を紹介し、論評を試みる『荀子』研究史である。¹

一 『荀子』性悪説および性説に関する研究

¹ 佐藤将之氏に「明治時期知識分子的『荀子』性悪論論」(『伝統中国論 理鏡の当代省思』国際学術研究会 会議論文『台湾大学哲学系』二〇〇八)、漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之『荀子』研究(『漢學研究集刊』第三期 國立雲林科技大學漢學資料整理研究所出版 二〇〇六)、二十世紀日本荀子研究之回顧(『國立政治大學哲學學報』第十一期 二〇〇三)があり、既にレビューは試みられており、裨益するところが大きかった。とりわけ明治期の性説に関する部分は氏から多くのものを得ることができた。本稿は、氏の論評と重なるところもあるが、総合的な氏の回顧に対して、研究主題ごとに研究史を回顧論評するものである。文献収集においては、原誠士氏「荀子研究文献目録」(『東洋古典学研究』第4集 一九九七)、及び佐藤氏前掲論文を参照した。

1 明治期の研究—西洋哲学との比較の意識の中で—

明治期、『荀子』に関する専論は、その多くが性説に関わるものであった。西洋哲学、西洋学術の受容により、所謂漢字の中から論じるに値する主題として、道徳、倫理あるいは論理が取り上げられ、その中で『荀子』性悪説が論じられたのである。

最も早い時期に発表されたのは、西村茂樹氏の「性善説」(『東京学芸院雑誌』第二編第六冊 一八八〇)である。まず、『論語』の性を性善であるとするのは牽強附会で、孟子が初めて性善説を説いたと指摘し、荀子の性悪説は孟子の性善説に対する反対の意見であると云う。氏は、孟子の性善説、荀子の性悪説、楊雄の性善悪混、韓愈の性三品説を取り上げ、その性の定義を明確にしなければならぬとして、まずいずれも性を「自然ニシテ人造ノ物ニ非ザル」とは共通するとし、次に、「西国心学」の考えを用いて性の内実を智情意と良心によつて規定し、良心が智情意を観察する関係にあると云う。智情意は本来無善無悪であるが、飲食男女、財貨権勢の欲はややもすれば不善に陥りやすいほどに強力である。氏はそこで、孟子の性は良心を、荀子の性は飲食男女、財貨権勢の二欲を、楊雄の性は両者を兼ね、韓愈の上品は良心が二欲を抑えることができるもの、下品はそれができないもの、中品はその中間とするものであると、論じる。程子の言葉を用いながらも肝要な所は「西国心学」の考え方を用いている所に、性説を西洋思想と関係づけて捉えようと

する姿勢が見られる。

細川潤次郎氏は「洋人性ヲ論スル荀子ニ似タルコトヲ論ス」(『東京学芸院雑誌』第四編第〇冊 一八八二)を発表する。孟子性善説、これに対する告子の異論、荀子の性悪説、楊雄の善悪混在説に疑義を懐いていた氏は、仏人アルホンス・ボワステルの説に啓発されてこの論考を記したのである。ボワステルは、理を以て人を論じるなら、人の精神中の下位にあるものがナチュールで、精神中の至高至貴の力がベルソンであるとす。氏は、人心を応物直発の活動と用意熟考からなる活動に分け、前者を性でありナチュールであるとし、後者をベルソンで人が人である所以だとす。また、性は情でもあり、用意熟考から出たものではなく、「精神の無意にして活動するもの」と言い、この性即ち情に抵抗して勝つものが人の人たる所以でありベルソンであるという。そして、これらは殆ど荀子の性悪説であると言ひ、荀子の性は天稟の自然から出たもので洋人のナチュールと、偽は事の人にあるもので洋人のベルソンと同じで、共に人の精神中であつて、あるいは人心道心、あるいは性情、あるいは義理の性氣質の性に分けられるものであると論じる。そして、この両者のどちらかを指して云うときに善あるいは悪と言ひ、合わせて言つと善悪混すと云うのであると指摘する。西洋哲学の方法を導入して性、性悪説を論じた最初の専論であると思われる。明解ではあるが、偽がベルソンであるとの指摘及び性と偽が共に精神中のものであるとの解釈は受け容れがたい。氏には、「性ヲ論ス」(『東京学

士学院雑誌』第六編第三冊 一八八四」という論考もあるが、これは自らの性に関する思索を記したものである。

この細川氏の論考に対して、滝川龜太郎氏は「荀子ヲ論ス」(『東洋学会雑誌』第三編第六号 一八八九)を発表する。初めに、事跡書籍に言及し、学統は仲弓に出るものであると指摘する。そして、立説として、まず従来の荀子に対する批判と評価を挙げ、次に「荀子全書ノ要点ハ性悪篇ニアリ」として、荀子書は終始性悪論を説いたものであり、好んで孟子に反対したのではないと指摘する。そして、氏は、細川潤次郎氏がボワステルの性をナチュラル、人をペルソンとする考えを引用し、荀子においてはナチュラルが性で、ペルソンが偽であり、共に精神中にある、とする説に対して、性はナチュラルと同じであるが、偽は師法教育によって外から矯正するものであって、精神の中に存するものではないと否定する。また、朱子などが告子の性無善無不善論と荀子の性悪論を同じとするのに対しても、同じではないと否定する。続けて「荀子ヲ論ス」(承前)、『東洋学会雑誌』第三編第七号 一八八九)では、荀子の性論を論評する。人の性が皆同じであるとするのは間違いであると否定し、分を中心構成された社会論に関しては、スペンセルの社会論も此処に帰すほどの卓見であると言い、また、後王思想に社会進化の思考の現れを見て取り、やはり卓見であると言つ。「天行有常」以下の言説から、天命に頼らない人の立場を説いたことを評価しながらも、墨子の非命説と同じ事になってしまう点を批判する。そして、卜筮、

鬼神、妖怪、祥瑞を信じる時代において、荀子一人が卓然とその妄なることを説いたこと、また正名篇に見られる論理学を評価する。最後に荀子と孟子の異同をまとめて論じ、まずその性質について挙げ、次に学説の相似点を九点、相異点を三点指摘し、次に両者それぞれにある所と無い所を挙げ、一長一短があることを指摘している。スペンセル、スペンサー、ロックなどにも言及しており、西洋との比較の発想は氏にも見られ、時代を十分に反映していると言えよう。

『荀子』性説の専論ではないが、井上哲次郎氏は「性善悪論」(『哲学会雑誌』47、48 一八九二)を表し、性が善であるという旨は『易経』、『詩経』、『書経』に散見し、『左伝』、『論語』もそうであり、中庸に性善の考えが読みとれ孟子が初めて性善の説を唱えたのであると言い、セネカ、ルソーにもこのような考えがあることを指摘する。性悪説は荀子が唱えたのであるが、天然の悪性を矯正するもので、孟子の善性を失わないようにする工夫とは相背馳するもので、告子の説が似ているとする。また、荀子の説はホップスに近く、シヨウベンハウエルにも似た考えがあるとする。そして、董仲舒、楊雄、韓愈そして程張二氏、朱子に至る儒者たちの性に対する理解を取り上げて記し、朱子はカントと説を同じくし、またその二元論はシセロ、ゲーテ、ダーウインにも相似していると説き、中国の性説と西洋の思想の相似するものを指摘している。「倫理は東西洋の倫理を打って一丸とし、実行するのだから」(『明治哲字界の

回想」という思いがこのような論説を書かせたのであろう。最後に氏自身は、楊雄の善悪混在説が最も止しく、司馬光の言つことが更に細密で確適だとしている。三島毅氏は東京学士会院で「性の説」という講演を行い、これが『東京学士会院雑誌』第十六編第二冊（一八九四）に掲載されている。古来より性は氣質の性で活物であり、宋儒の性を死物の理とするのは誤つた理解であるとするのが氏の性に対する基本的な理解である。堯舜以来性に善の種があることは推究できるが、明言したのは孟子であるという。荀子に関しては、礼論篇の三年の喪の「情に称ひて文を立つ」といったように、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する。荀子も覺えず知らず性に善があることを吐露したのであるとも言つ。次に善悪混在説、そして善悪に關係のないものへと言及している。氏自らは万物を生活することを職分とする天地が不可思議の一大活物でありその一部である人も亦善であると考えて性善説に与するものであると言つ。がしかし、孟子の性を善を表として性を拡充し、荀子の性悪を裏として性を抑圧する必要を説き、両者は立論は異なるが、孔子から出た学問であり一善に帰着し、人間道にはもとらないと言つ。

帝国大学文科大学和漢学科に学んだ藤田豊八氏は、『哲学会雑誌』の「論説」ではなく「史伝」において「荀子」（『哲学会雑誌』9-93、94 一八九四、同10-95、96 一八九五）を四回にわたつて連載する。第一「学統」では、荀子が子夏の学から出たも

のであること、第二「時勢の影響」では、荀子の学が世態の頹廢といつた時勢の影響を受けたことを、第三「小伝」は荀子の事跡を述べる。第四が「學術」で、其一を「道躰」其二を「道用」として体用關係で構造化し、それぞれにおいて論じる項目は、(一)性と偽と、(二)心、(三)天、(四)天道とは何ぞ(本当は道)、(五)礼、(六)礼と樂と、と(二)政治(二)道德、に分類されている。この項目をみれば、荀子における重要概念がほぼ取り上げられていることが分かるし、事実荀子思想を大づかみであるがその全体を解説しようとするものである。

氏は、まず性に関して、生まれながら有する肉体自然の意欲と能(本能)であり、性そのものを悪としたのではないと指摘する。²この性と心とを變ずるものと變ぜざるものと捉え宋儒の本然氣質の別にやや似ていると指摘する。³荀子の天は自然であり、靈あるものではなく、在來の迷信を脱していることを指摘する。そして、「彼は天を自然と解す、性の出づる所なり、性は乃ち自然に人に具するものなり、而して彼は人に重を置く、偽の出づる所なり、道は乃ち人為に出づ、彼は自然にして如何ともすべからざる天によらずして(性によらずして)人為を以て為すべき道によらむとするなり」と天と性、天と人と道の關係を明確に分析している。道とは人道であり、

² 氏には、哲学館第12年度高等教育学科講義の講義録である『支那倫理史』(哲学館 一九〇〇)という著作があるが、そこには「性が直ちに悪である」と、解釈が変更されている。

³ これも『支那倫理史』では孟子の性との対比として修正されている。

荀子が内面的仁義より外面的礼法を重んじる傾向があり、分である礼と和、合である楽でもつて理情を一致させて善に導こうとしていることも指摘している。政治に関しては、群に言及し君がよく群する存在であることを、道徳では身を修める方法について言及し、誠によって思慮行為の主体である心を養うという考えが、子思の考えと異ならず、また慎独、勸学篇の徳操にも通じるものであると指摘している。⁴

哲学館の研究科支那哲学に学んだ西脇玉峰氏は、一八九六年から九七年にかけて『荀墨の異同』、『東洋哲学』第三編第七号、第四編第七号・八号・九号を發表する。異同とは言うものの、「人欲を認めたること」「法を尊重したること」「功利を説きたること」「非命を論じたること」「禹を称揚したること」「兵を談論したること」「弁辞を為したること」の七項目が相似点であるとして、これらそれぞれを論じ、性を悪と断じたのは荀子の創見であるが、その説の淵源論拠は墨子にあるとするものである。氏は、対象を批判し罵倒することが、却つて対象の感化影響を蒙り、結局はそれを受容することになると考えて、この論を立てている。荀子が徹底的に他者批判を展開したことは明らかであるが、批判が批判として成立するには対象に対する十分な理解が前提となる。従つて、その理解の過程にお

4 誠を巡つて氏は「其獨を慎む能はれば至誠外に形れず、至誠外に形はれざれば道行はれず、此意大字と異ならず」と記しているが、これは『支那論理史』では「其獨を慎む能はれば至誠内に形れず、至誠外に形はれざれば道行はれず、此意中庸と異ならず」と改訂されている。

いて、批判対象の思考過程を辿る必要があり、それを自ら内在化血肉化する可能性は十分にあることである。ただ、思想の影響関係、継承関係はそれほど単純ではない。また、荀子思想の全体の中で性悪説が如何なる位置を占めるかということも併せて考える必要がある。

『孔子研究』で有名な雲江義丸氏は、東京帝国大学哲学科を卒業した一八九七年、『太陽』に、「荀子の学を論ず。」、『太陽』3-8-1-1897、「荀子の学を論ず。」(承前)、『太陽』3-9-1897、「荀子の学を論ず。」(承前)、『太陽』3-10-1897を連載する。氏は、ギリシア哲学、印度哲学と支那の教学について論じ、儒教が教学の好模型であり、哲学及び宗教とその職分を同じくするのであるが、その考究が萎縮して振るわないのはなせだ、として荀子を論じる。まず荀子の事蹟について記し、次に荀子を大きく捉えて、「荀子の実践躬行を重せしこと孔孟に同じ」「荀子は尚古の風を排撃せり」「荀子は当時の支那人に普通なりし迷信を打破せり」「荀子は批判的精神に富めり」の四つを指摘し、最後に「荀子は論理的精神に富めり」として、アリストテレスと対照させている。次に「荀子の心理学」において、性悪説ではなく、心理構造の捉え方に焦点を当て、荀子は心理学の範囲内において欲と知の二元論を主張し、欲を肉体的で自然法に従うもの、知を精神的で道德法に従うものとしていると指摘する。ここで注目したいのは、荀子の善の概念規定が国家の地平を以てする点に、荀子の思想の唯物的、実験的傾向を見て

いる点である。これが、荀子思想を唯物的とする最も早い指摘であろうと思われる。次の「荀子の倫理学」では、「治心」について論じ、外面的と内面的の両面が見られることを、「荀子の政治学」では、礼と刑について論じ、「礼の三本」より礼が天と地と先祖・君師に基づくことと特に葬礼を重視したことを指摘し、楽と刑法に論及し、政治学の精神は「降礼」にあることを指摘する。「荀子の文章」では、勸学篇の文章は書経の骨髓を得ていると言つほどに論理的精神に基づく文章に秀でており、また詩賦の才能もあり、一代の文豪であると評価する。「結論」では、孟子と荀子を対照し、思想の根本的相違を、孟子は理想的で、詩人的で、思想は高尚であるが、荀子は現実的で、俗人的で、思想は着実であるとする。他にも様々な相異点を列挙した上で、氏は荀子の治心論を宋儒の主敬説に似ていると言つ。そして最後に、孔子から孟子の流れを受けた荀子がソクラテス、プラトンの流れを受けたアリストテレスに類すると指摘する。

賀江義丸氏には、「荀子学説の心理的基礎に就きて」(『東洋哲学』

10-8 一九〇三)という論考もある。荀子の学説中最も注意すべきものは性悪、降礼であるとの認識の下、久保愛『荀子増注』、王先賢『荀子集解』、荻生徂徠『讀荀子』などの解釈に基づき、性、偽、情、欲、心などの意味を明らかにする。また、その善悪については、荀子は行為の結果によつて区別するものであり、孟子は動機に重きを置いたものであるとする。荀子の知の考え方に言及し、前掲論文同様に、荀子は心理上、知と欲の二元論であることを指摘し、荀子

が知を性、天賦のものとしないと考えてこれについて、次のように言う。

欲も知も人類固有の能力なり。然るに欲は必然の法則に支配せらるゝものにして吾人は之を導き之を節する外如何ともすること能はず。知は之に反して自由の法則に支配せらるゝものにして、吾人の脩養の本源なり。思ふに是れ荀子の思想の必然的帰結ならん。惜むらくは彼れ未だ明晰に之を道破するに及ばざりき。但し唯其欲を以て人性とし知を以て然りとせるは不任意の区別に本づくが如し。

氏は、荀子の心とは知と意志とを連結したもので、降礼の標準を人性の維持と快楽に置くものであると捉え、最後に「荀子の倫理説は全く普遍的快樂主義即ち功利主義なりといふべし」と記す。知が天賦ではないとか、類を動物の種類と解するなど問題点はあるが、テクストとその注釈に基づいて『荀子』思想を考証的に解釈しようとするものである。

虎石恵実氏の「孟荀二子の性論」(『東亜学会雑誌』第一編第十一号 一八九七)は、『詩経』、『論語』、大学、中庸に性善の考えが読みとれ、性善論を論証したのは孟子であり、告子は性悪を認めたようであるが、性悪論は荀子によつて形を成したと言ふ。そして、性悪論は議論に秩序があつて整然たる学説を組織したものであり、また荀子が孔子の所説以外に新たに性悪論をとなえたことに識見と勇気を見出している。先ず孟子の性善論に関しては「人性は元來善良

なるものなり仁義を好む心は其性に具有すただ人は生来不良なる習慣若くは誘惑の爲めに其本性を陥溺し以て不正を爲し不善を行ふに至る然れども本来の善心は物欲妄念の間より其光を発す是故に人の当に務むべきところは我が本来の善性を覚知し之を存養し且之を拡充するにあり道德の能事全く此に存す」とし、荀子の性悪論に関しては「人の本性は元来悪なり故に本性自然の発動に委するときは犯分乱理に至るべし然るに禮義の力を以て人性自然の方向を転ずるときは能く道德の極致に達するを得即倫理の基本は禮義にありとす」と分析する。荀子について「人性自然の方向に逆て之を矯正せんが爲めに苦心力行」することに君子の存在価値を指摘しているところは重要である。次に両説の比較に言及し、二子の思想は着眼点が違い表面上異なっているが、根本的な反対ではなく、共に聖人となり道德の理想界の実現という目的を持っており、また、孟子は悪の、荀子は禮義の起源を不明にしたままの論であると言う。荀子に関して、聖人は何に基つて礼義を考え出したのか、悪なる性がどのように礼義を考え出したのか、もし絶對的に性悪であるなら聖人は何によつて生じるのかといったことを指摘し、やはり人性に聖人たり得る資質が備わっており、この資質は善性であると言い、性を絶對的な悪とは考えていないと論じる。本性悪とする性悪説に立つ場合の、聖人や礼義の存在の可能性の根源をどう考えるか、やはり性には善なる資質があるのではないかといった後世の研究者がしばしば言及することであるが、氏によつてすでに指摘されていたのである。

そして二子の間には善性拡充と悪性矯正という倫理的修養の異なりがあることを、そして最後に、孟子の説はソクラテスに似、荀子はホッブスに似ていること、二子が支那倫理史上最重要な地位を占めることを指摘する。

加藤弘之氏は、「性善惡に就きて」(『東洋哲学』5-6 一八九八)を發表し、孟子と荀子の性善惡論を共に万世万国にわたつて人性を説く哲理とは言えないが、善を利他、悪を利己と捉え返すことで論説が明瞭になると言う。そして、荀子の悪である利己を性、善である利他を偽とする論の方が、孟子の利他を性とし、利己を性の變じたものとするものより優ると指摘し、また、荀子とホッブスの類似性について言及し、共に天性には道德の種子となるもの、利他心の起因となるべきものが絶無だとする考えであるとして、このことを氏の立場から批判し、シヨールペンハウエル、カントの説に言及する。『荀子』の人間理解を性のみで解釈しようとするれば、このようになるのかも知れないが、『荀子』においては、人としての主体、存在根拠が心にあることを忘れてはなるまい。

2 大正以降の研究—文献批判、本文批判を経て—

性悪説を中心とする『荀子』の性説研究は、明治期の研究に明らかのように『荀子』研究の王道であったと言えよう。ところが、一九〇三年、蟹江義丸氏が「荀子学説の心理的基礎に就きて」を發表

して以降、一九二九年に角田貫次氏が「荀子の性悪説に就いて」(大東文化 十月号)を発表するまでの二十六年間、『荀子』の性説、性悪説に関しては、宇野哲人、津田左右吉氏などが哲学思想史を記した著作の中で言及はするものの、専論は全く発表されていない。このことは、『荀子』に関する専論そのものが、この期間決して多くはないことも関連する。

明治期、『荀子』は勿論中国哲学自体が西洋哲学を意識しながらそれとの比較の中で捉えられてきた。しかし、大正期以降は、文献批判、本文批判に基づいた文献考証学的研究に徐々に重点が移っていく。その先駆者の一人狩野直喜氏は『荀子』性悪説を一体どのように捉えていたのであろうか。『中国哲学史』(岩波書店)は一九五三年に出版されたものであるが、実際は明治三九年〜大正一三年までの京都帝国大学での講義ノートである。⁵氏は、『荀子』について次のように言う。

荀子は礼義を偽なりと云ひ、礼義が人為に就るとするは固より論なきことであるが、唯荀子の弱点として非難されるのは、若し人の性が悪ならば、何故に此の如き礼義を作つたか。聖人が礼義を作つたのは、人といふものは礼義を行ふを得るものと信ずるからである。而して礼義を行ひ得るのは、則ち性善の証拠ではないか。荀子は性悪を主張するけれども、一篇中矛盾が甚

⁵ 本稿の基本は、性説を主題とする論文を対象とするのであるが、哲学史などの中で論じられるものうち、言及すべきもの、特色があると思われるものはできるだけ取り上げた。

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。

『荀子』の中に性善の可能性を見、性悪説の論理的脆弱性を指摘するものである。

宇野哲人氏は一九一一年國學院大學夏期講習の講習録に訂正を加えて『東洋哲学大綱』を出版するが、それが秦漢以降のことには言及していないことから、それ以降の著明な人物を取り上げて列伝的哲学史として出版したのが一九一四年の『支那哲学史講話』(後『増訂支那哲学史講話』一九三〇、現在『中国思想』講談社学術文庫 一九八〇)である。前者は「ですます」調、話し言葉であることから、ここでは、内容的に同じである本書を取り上げた。第二節性悪論において、「荀子の学説の立脚点は性悪説である」と言い、「性は天賦であるけれども、矯正される性質を備え、これを化する事ができるといつている。この化性の可能性ということが、すなわち荀子の倫理説の基礎である」と指摘する。これまで化性説をこのように捉えたものは殆どいない。第三節は積偽論は、性が悪なら、どうして師法礼義ができ、それが善であり学ぶべきであることを知ることと疑義を挟み、荀子は悪を説きながら善を認めざるを得なかつた指摘する。第四節は礼論であるが、ここでは次のように言う。

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って、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った。この点において彼の説は矛盾している。⁶

狩野氏とはほぼ同様の考えであると言えよう。彼らの視点はやはり論理的整合性にあつたと言えようか。

このように先学によつて長い間矛盾たとされてきた『荀子』の性説に対する一つの解答が、津田左右吉氏『道家の思想とその開展』(東洋文庫論叢第八 一九二七 後)『道家の思想とその開展』に示されている。氏は、孟子性善説は、人が自然のままであるべきことを主張するもので、これは『老子』によつて継承されたが、『老子』は人の内なる自然(性)を主とせず、外なる自然(天、天地、宇宙)を本とし、人をこの意義での天に従属させた、と捉え、「性悪説は道家を經由したために生じた性善説の一転化である」と言い、「荀子の思想が道家に一由来を有する」ことを明言する。しかし、「荀子が最初から性悪説を唱えていたか、又た徹底的にそれが主張せられていくか」といふと、そこには幾らかの疑問が存在する」と述べ、『荀子』の言説を引用しながら、「根本的の性悪説」でも、性が「純然たる悪」でもないことを論証し、次のように言う。

荀子は性悪説を主張し、文字どほりにさう考へてゐる場合があ

ると共に、又た幾らか曖昧ながら性は善悪の両分子を有し、もしくは善でも悪でも無い無記であるやうにいつてゐるところもあり、そこに思想の混乱があつたらしい。

また、「自然」をもととし、それに貫通されていた戦国思想界にあつて、「人を重んじ、人の力を重んじ、人によつて自然を改造し修補することを重んずる荀子の思想」が異彩を放っている、としながらも、そこには、「重大なる欠陥が含まれている」と断する。氏は、仁義礼楽は「善人たる習慣を養成するため」のものであり、これを「性情を矯飾し変化させるもの」とすることと性悪説との間には混乱があるとし、また荀子がこの仁義礼楽を人の性ではなく、天に基づけるようであると捉え、天と人とを離そうとする傾向(天論篇)もあることから、礼と天の関係についての考えが曖昧で動揺もしており、性と天の関係も明かでないことを指摘し、「仁義礼楽の本源に関する問題は、荀子に於いては何等の解決も与へられず、従つて最初の聖人が如何にして生じたかの問題も亦た解釈せられないと共に、仁義礼楽は確実な基礎が無くして恣に聖人の作つたものといふことになり、荀子の学説の大本が甚だ浮いたものになる」と言う。このように氏も、先行研究が指摘した荀子思想の種々の点における曖昧さと混乱を指摘してはいるが、氏自身はまた次のように言っている。

「荀子」は、其の篇章や文字にいくらかの混乱のあることなどを別問題としても、学者の間に既に其の説のある如く終の方に載せてある数篇が荀子自身の手になつたもので無いやうに見

6 引用は講談社学術文庫版によつた。

えるのみならず、儒效篇に孫卿と秦の昭王との、議兵篇に臨武君や李斯との、對話が載せてあつて、それが何れも孫卿を三人称で記してあることから類推して、其の他の諸篇もどれだけが荀子の自著であるか明かでないやうに思はれるから、そこに含まれてゐる考や考へ方に於いて互いに齟齬するところがあり又は其の主として説くところに一致しない点があるのは、或は荀子の思想の変化により、或は筆録者の異なるによる場合があるかもしれないが、それを一々明かに指摘するだけの材料は無いやうである。たゞ、道家的色彩の著しく濃厚である天論篇や解蔽篇の類は、或は比較的後期の思想が現はれてゐるものであるかも知れず（看坐、哀公、堯問など、後人の著作らしい諸篇に道家の術語の用ゐられてゐること参照）、性悪篇やそれと関係のある礼論篇の説は勸学篇や儒效編などの主なる考とは、其の形成せられた時期が隔つてゐるかとも思はれる。もし大胆なる憶測を試ることが許されるならば、荀子は初には儒家の定説に従つて仁義をいひ、礼楽をいひ、又た教化説を継承し、性についても善善悪は積習によるとしたのみで、必しも性悪説を唱へたのではなかつたが、後になつて、或は道家の説を取入れ或は法家の思想に影響せられ、そうして又た世の混乱の益々甚しくなつて来た眼前の事実にも刺激せられ、仁義よりも寧ろ礼楽、特に礼に重きを置き、又たそれを法度と結合し、一方でそれらを聖人の作為とすると共に、他方で性悪説を主張するやうにな

つたのではあるまいか。性悪篇で孟子の性善説を極力攻撃してゐるのに拘はらず、非十二子篇に於ける孟子に対する非難に於いては全く此の点に触れてゐないことも、或は此の辺に理由があるのかも知れぬ。が、それはともかくもとして、「荀子」に見える言説に、よし矛盾し齟齬するところがあるにせよ、その間に思想の脈絡はあり、或は其の発展の徑路が辿り得られるので、概観すれば其の全体を荀子の学説として見るに支障は無い。津田氏は、『荀子』というテクストが荀子の自著か弟子が筆録者であるのか違いによつて思想の齟齬、矛盾や動揺があるのではないかと、文献批判的な立場から考察し、最終的には、大胆な憶測としながらも、荀子は初期には善善は積習によるとして必ずしも性悪を説かず、後期、道家の影響を受けて荀子が性悪説を説いたのではないかと、時間軸を導入した解釈の可能性を示唆する。この時この場では矛盾に見える「荀子」の思想の整合性を時間の推移という辿り得る徑路があると考え、性悪説をも含めて荀子の学説であると論定するに至るのである。後にはいくつも見られるが、『荀子』研究に時間軸を導入した最初の論考ではないだろうか。

時代が昭和になつて以降、性悪説に関する最も早い専論は、角田實次氏の「荀子の性悪説に就いて」（『大東文化』十月号 一九一九）である。

先秦の人性論の問題として、『中庸』、孟子性善説に見られる「性」について考察してきた氏が、最後に発表したのがこの論考である。

荀子の性悪説を、「人性は元來惡にしてその道德に循ひ禮義を守るは人為的加工の結果に過ぎず」と捉える氏は、性悪篇の全文を六段に分けて分析する。

まず性悪篇冒頭から始まる第一段に対して、「利己的ならざる動機感覺的のみには非る欲望の人間に固有なることを全然否定せるものである」「利己的なる動機のみを有する人間が如何にして利己的ならざる動機に従ふに至るかといふ事は當然問題となつて來なければならぬ」と指摘するが、これは、氏が性悪説を動機論として読むことによつて自ら招いた矛盾であり、荀子のそれではない。「問者曰、人之性惡、則禮義惡生」で始まる第二段に対しては、何故聖人が性を化して偽を起すかの説明が与えられていないとする。「凡人之欲為善者」で始まる第三段に対しては、性の惡なる者が如何にして善を欲するのか、もしそうなら、善を為さんとする動機を内に含むものでなければならぬ、と指摘し、人が性惡であるから善を為そうとするという命題の解答になつていないとするが、これもやはり動機論から見出された矛盾である。「孟子曰、人之性善。曰是不然、凡古今天下之所謂善者」で始まる第四段に対しては、現実重視以外は第一段の繰り返しに過ぎず、ただ「実証論者荀子の風貌と彼の人性論の基礎經驗とを窺知するに難くない」と言う。「問者曰、禮義積偽者是人之性」で始まる第五段に対しても新しい思想は皆無であると評する。「塗土之人可以」で始まる第六段に対しては、第二段への解答がようやく与えられ、「人はその性の惡なるにも拘らず、又惡なる

と同時に、善をなし得る可能性を有して居るのである。聖人が性を化して偽を起し得るは此の可能性あるによつてに外ならない」と言う。そして、「善をなし得る可能性、人皆すべて聖人となり得る可能性が、人性に固有なるところとして説かれる」とし、これは荀子の性悪思想と矛盾すると指摘する。

ここで明らかにしておきたいことは、性悪篇の言説から性悪説の論理的矛盾を指摘することは、そう困難なことではないが、この視点からは、善惡混在説のみが論理的整合性を備えていることになり、性善説も性悪説も共に論理的整合性はないと論じる以外にすべはない。「荀子」は論理的整合性を求めた学術書ではなく、戦国において他者を動かせようとした言語戦略の言説集であることを忘れてはならない。

さて、以上のように分析した氏は、性悪説の本質を次のように論じる。

利己的動機感覺的欲望のみを以て人性に固有なりとし、より高き動機と欲望とを全く人性から拒否し去るところの主張である。従つてそは当然、善をなさんとする動機とをなし得る可能性との人性に内在することを否定する。そはすべて外部から偽によつて化せられてしかるのである。しかして性悪説をかくの如くに解するかぎり、第六段に於けるが如き説明は全然成立するを得ず、従つて如何にして人は聖人の偽に化せられるを得るかと言ふ疑問は遂に未解決のまゝ残らなければならぬ

である。そして此の疑問の解決せられざる限り、荀子の性悪説は一の学説としてその内部に矛盾を含むが故に遂に成立する能はざるにいたるのである。

このように性悪説は、学説として成り立たないと言う氏は、性を感じ性偽を理性と捉えた場合、性悪説が説として成立するかどうかを確認するが、やはり尚同語反復となつて何等の学説とならない、と言う。そして、以下のように結論づける。

人性に固有なるは悪のみである、礼義辞讓は聖人が偽によつて性を化すところに生ずるのである、凡そ人はすべて善をなして聖人となり得る可能性を自らのうちに所有する、一荀子の性悪説は此の三つの思想から成立するが如くに思われる、そしてそれはその限りに於て明白なる難点を含んで居る。

氏の性悪篇分析は以上であるが、更に考察を進め、学説の矛盾もその主張者の風貌を偲ぶこの上なき資料であるとして、荀子その人に視線を向ける。そして、性悪説は、現実世界に於いて利己的動機感覺的欲望が如何に強いかという体験とこのような人間の動機欲望をも含めた自然に対する人為の優越性の確信を礎石に築き上げられたのであり、利己的感覺的なもののみを性とする限り食い違いが生じた、とし、最後に孟子と比較し、孟子の方がむしろ論理的であると結ぶ。

このように性悪篇の言説を丁寧分析する氏の方法は、その言わんとするところを明確に把握するために非常に有効である。しかし、

問題が三つある。一つは、性悪篇の言説が、冒頭の原因を除いては、孟子性善説の個別の根拠に対する否定と性悪説の根拠の提示、及び想定される性悪説への疑問への答えの集合であるということを見のがしていること。二つ目は、一つ目の視点を欠いていることから性悪篇の各言説間に論理的整合性があつて然るべきであるとの立場から、すぐさま一般論化してしまふこと。三つ目は、論者自身の論理がたちまち顔を覗かせるということ。

つまり、性悪篇は、冒頭から、論理的整合性を逸脱しないように書き記されたテキストではないということである。従つて、論点毎に反論反証し、その限りで論理的に整合していればそれで十分なのであり、他の箇所と矛盾するとか、その議論を離れて一般論化し、その矛盾を論つても余り意味はない。また、氏は「性情に順ふことが必ず争奪に導き暴虐に終ると断言することは出来ないであらう」と言い、礼義が聖人の偽によつて生み出された点に関しては、「聖人と雖もかくの如き礼義を何もなきところから作り出して来ることは出来ないであらう」と言う。これは氏の考えであつて、性悪篇の議論とは無関係である。ついでに言えば、何もないところから何かを生み出してきたのが人間の歴史であつて、この氏の指摘はまさしく何の論理的根拠もない。

さて、氏の指摘は、氏以前にも存在し、また氏以降も無反省的に繰り返されることなので、ここで整理しておきたい。人にもともと善が備わっていないければ偽という善をなすことはできない、人は善

を為し得る可能性も持っているのであるから荀子は根底に於いては性善説であった、最初の聖人はどのように礼を作ったのかなどの指摘がある。これらは単純に実体論に基づいた論理の整合性に固執する思考である。『荀子』において、善は内面化可能であっても予め内在してはいないし、性を本性の可能とも捉えてはいない。また最初の聖人という問い自体が無意味であるが、それは人々を性を化して聖人へと向かわせるための一つの言葉された像であつて、『荀子』において聖人は実体的には不在である、否非在であるといった方が良いかも知れない。『荀子』の性悪説を実体論、本性論で捉える限り以上の矛盾を解くことはできないだろう。

文字を書くことに、言い換えれば書かれた文章を見渡して矛盾がないようにと習慣づけられた我々の基準で『荀子』のような先秦テクストを読むことは、容易に誤読に陥らせるであろう。今は『荀子』という文字テクストになつてはいるけれども、それが生み出されたのはパロール即ち口頭言語によつてである。あるいは、口頭言語のよつて記された文字によつてである。そこには依然として口頭による議論の文法が存在しているはずである。我々は、その文法に則して読まねばなるまい。

角田氏の論考が非常に分析的であるが故に、ここにおいて以上のような指摘をした。しかし、残念ながら、以下に紹介する論考においてもやはり、角田氏が指摘したことは実は飽くことなく繰り返し指摘されるのである。

栗田直躬氏の「性説の二考察」(一九三五 『中国上代思想の研究』岩波書店 一九四九 所収)は、孟子の性善説と荀子の性悪説が果たして相反するものに過ぎないのか、反対であればそれはどのような点であるかを説明するために、孟子荀子それぞれを分析検討し、「心」の捉え方に関しては相類似する点があること、性説が異なつたのは、人間の二側面のいずれか一方をとつて性としたからであり、共通の対象に対する異なる解釈ではない、といったことを指摘するものである。この論致に於ける氏の『荀子』性悪説理解は次の言葉に集約されている。

荀子は一般に「性悪」とは論ずるけれども、その説くところの思想には、かく種々なる陰影を生じ、また問題も含まれてゐる。荀子が性の悪を強調することと、外的規範としての仁義禮法を重視することとは、相関的のものではあるが、性悪なる人間にも道德的生活のあることを認め、それを奨励するならば、「性悪」といふ主張にも、一義的にのみは解し得ない場合を生じ、また種々な問題が惹き起こされるであらう。

「性」そのものが悪といふよりも、悪の素因となるといふ意味もある」とか、性悪篇の「質、朴」への言及から性悪説の危うさを読む取る氏においては、当然の結論であるが、やはり性説を本性論、実体論として捉えることによる誤解である。素因、素質は、荀子にしてみれば善悪で捉えられる存在ではないのである。何故なら、所謂『荀子』の善悪を判断する何もまだ生じてないからである。

武内義雄氏は、『支那思想史』(岩波書店 一九三六)において、子游派に左袒する荀子の学を礼至上主義とし、人の性が悪であるから先王はこれを制するために礼を制定したとする性悪説もやはり子游後学の主張をうけつぎ一歩進めたものであり、かつ曾子派の説を継承した孟子の性悪説に反対したものであるとする。ただし、互いに性や善悪の概念規定が異なっていることから水掛け論に過ぎないと言ふ。

石黒俊逸氏は、『荀子性悪説の構造』(漢学大雜誌第六卷第一号 一九三八)において、まず孟子の性説を告子との論争を中心に分析解明し、次に荀子の性、偽、心などの概念を明らかにした上で性悪説を説いた理由について考察し、最後に孟子の性説をどのように批判したのか、荀子の自己認識と関わらせて論じたものである。

石黒氏は、性を「情欲・感官の性能・心の三種を含むもの」、偽を「性の一部である心が同じく性の一部である情を制禦することによって」生じるもの、と捉える。そして、心は「五官を治め知覚を司るもの、知る力、辨別する力を有するもの、判断し選択するもの、意志するもの」であると分析し、次のように心と性と偽の構造を読み解く。

荀子の心は、それが生れながらにして存するものであるという點に於ては性であるが、それが選擇作用を行つて意志するかぎり、その経過及び結果は性といふことが出来ぬといふその理由によつて、性と對立する偽を生じ得る。故に荀子の心の、それ

が生得のもの、性であるかぎりに於ては、單に可能として存在するに過ぎず、それが選擇・意志の作用として現實に現れる時には、性の立場を超えるものであるといふ二重且獨自の構造に、性である心から偽を生じ得る秘密が存するのである。

氏は最後に、荀子の性の構造と特色を、以下のようにまとめている。生まれながらにして有し事とせずして自然なるものとの限定のもと、性に情欲・感官の性能・心の三者を含ませ、その心に性でありながら性を超越する二重的性格を附與して、性と對立するものとしての偽を生ぜしめ、性の悪といはれる根源である情欲が心によつて規定されることから、性を化し得るものとなしたといふその點である。これは告子の説と孟子の説とを綜合し止揚したものと言ふことが出来、その中に善をなし惡をなす根源を共に含んでゐることが特徴である。

荀子が極めて論理的であること、現実的であることを特徴、長所に数え、一方「論理的になるあまり性と偽の相違を必要以上に峻別した」と、「現実的に注目するあまり情を惡の根源としてのみ見、孟子の所謂四端の心の如き情の存在することを認めなかつた」ことを短所として指摘する。これは、角田、栗田両氏の、荀子性説は多くの矛盾を抱え非論理的であるとの指摘に對して、むしろ論理的であるところに特色有りとするもので、その論理構成の要はやはり、心を性でありながら性を越えて偽を生じるといふ二重的性格が賦与されたものであると捉えるところにあつた。心と性と偽を弁証法的関

係に於いて捉える最初の分析であると言えようか。

石黒氏の説に反論するのは、大塚伴鹿氏である。「荀子の性説に就いて」『大東文化』19 一九三八)において、氏は、性悪篇以外の篇から、荀子は性そのものと情欲とを区別していたと捉え、石黒の性を「情欲・感官の性能・心の三種を含むもの」とする解釈が妥当ではないとする。つまり、氏は情と欲が性の中に併存するのではなく、情が外物に応接した結果発したのが欲であると捉えたのである。次に、礼論篇の本始材朴説、正名篇の性と偽の定義から、荀子においては性が偽に比してより先行的、根源的なものであり、倫理的価値を伴わないが、行為としてあらわれた偽は善悪という倫理的価値を伴うのであり、これは性を悪とする性悪篇の考えとは相容れないと言ふ。また、性悪篇の主張は、悪である性が善へ向かう可能性を許容する矛盾を抱えていると指摘し、性の一部である心が同じく一部である情を制御することによって偽が生じると石黒は解釈するが、性が悪であるのだからその一部である心が情を制御して善へ向かわせることはできようか、とこの解釈を疑問視する。氏自身は、性悪篇の言葉は他篇の思想とは明らかに相容れないばかりではなく、荀子の本意を適確に表現したものではなかったらうと憶測し、荀子の自著ではなく門弟子の手になったものと考えられぬこともあるまいと考える。そこで、荀子の性説に対する真意は性悪篇以外の篇によつて把握できると考える。本始材朴の考えは告子の考えとほぼ同じであり、それ以外の性説も広く参照しており、氏自身は胡適の「荀

子性悪を説くと雖も、其の實は是れ性善たるべき悪たるべきを説けり」(中国哲学史大綱上)を、荀子性説の真相を解したものと想像する。次に、孟子も告子も性そのものと、行為となつて表れたものの内容を区別していないが、荀子はそれを区別しており、これが先秦時代の性説に一エポックを画した重要な意義をもつものであるといふ。

次に氏は、老荘すなわち道家の影響に言及する。道家の無為自然の思想は孟子の性善論以降に生じたもので、道家の性への関心を『莊子』の庚桑楚篇、天地篇に読みとり、これらの篇の成立をほぼ荀子と同時代と捉え、当時道家は、性を以て自然のもの善悪に先行するものと考えていたとし、この性の考えが、善悪に先立つ本始材朴説に或程度の刺激乃至は影響を与えたのではないかと想像する。また、庚桑楚篇で性と偽が対立的に取り扱われていることが正名篇の定義に影響を与え、知北遊篇の「礼相偽也」もやはり荀子が偽を主張したことに関係がないとはいえないと指摘する。ただし、この偽の意味を氏がどう捉えているのかは不明である。「偽り」であるか「人為、作為」であるかによつて荀子との関係は複雑化していくからである。最後に、楊朱の肉体的欲望が人間本来の性であると考えたことが、荀子の性の主要な一部を欲とみていたことと類似していると指摘する。しかし氏は既に荀子は性そのものと情欲とは区別していたと解釈しており、ここで、欲を性の主要な一部という言い方は論理的に許されるのであろうか。性悪説は荀子の自説ではないのではないか

と言いながらも、荀子の性説を性悪説として捉えていることが、このようなブレを生んだのだと考えられる。しかしながら、性悪説を荀子の自説ではないのではないか、あるいは性説に道家特に荘子と楊朱の影響があるといった指摘をしたのは、恐らく氏が初めてであろう。

また、安井小太郎氏は性悪説に老子の影響を見る。「荀卿学案」『漢学会雑誌』第七卷第二号 一九三九 があり、性悪の言は老子にはないが、知や情をもつて善の根柢とし教えとする考えはなく、特に情に対して甚だ冷淡である、として、以下のように断ずる。

荀卿は情を見ること老子と同じく、知を見ること老子に異なれり。是れ性悪説の由て起る所なり。

荀卿の学は孔老に出入りすると言ふ。

石黒氏の論考に賛意を表しつつ林健一氏は「孟荀二子性説の意義と限界」『漢学会雑誌』第八卷第二号 一九四〇において、儒教性説の代表である孟荀二子の性説を追求することで、人性についていかに考えるべきであるのか、二子の性説が無価値なものであるのか、論理的整合性に欠けるとしても何等かの意義があるのかを改めて考察する。先ず孟子について論じ、「悪が心性に無関係であるとはいへない」として性善説が論理的に窮することを指摘する。次に、

『荀子』性悪説の善の起源を問題にし、

荀子の礼義の起源についての説明は、一応歴史的には聖人の作為、製作にまつものと考へられるが、かく歴史に於て聖人が礼

義を作為出来るには、塗之人に仁義法正を知り得る素質（可以知仁義法正之質）と仁義法正を行ひ得る能力を（可以能仁義法正之具）が認められねばならない。それには、我々人間の心性に何等か善、若しくは礼義を生む地盤が存しなければならぬ。と、すでに言われていることを矛盾点として指摘し、「人間の心性に何等か善、若しくは禮義を生む地盤が存しなければならぬ」という。このように本性論的実体論的思考に立つ氏にしてみれば、「悪の根源を性に置き、善の根源たる偽を心に置く荀子の考え方」もやはり、論理的に整合性を有していないことになるのである。

氏は、理路整然とし、性、偽の概念を定め善悪の起源を明らかにしたことにおいて、孟子の性説に対して荀子の性説の卓越性を見出す石黒氏の所説には賛意を表しつつも、荀子は心性の問題に充分の解明を与えていないとする。しかしながら、氏は、論理的矛盾を超えて性説の意義を考察し、孟子の性善説の背後に「道德性に呼びかける脈々たる精神」を見出し、荀子性悪説に関しては、礼義を重んずる思想にその地盤を持つとして、次のように言う。

礼の実現を期する立場からは、絶えず人間は自己の不完全なることを認めて、努力、修養するといふ心情を持つことが極めて重要なことは論をまたない所である。こゝに荀子性悪説の実践的意義が存するのである。

性悪説の基盤に礼があり、実践へと促すものであるとの指摘は重要である。論理の整合性、実体論的思考、本性論的性説を超え、実践

を視野に入れて性悪説を考へることの可能性を示唆したものである。従来荀子は時代の混乱を直視し人間が欲に囚われているのを見て性悪説を説いた、と無反省的に言われてきたが、思想に対する時代の影響を歴史学社会学の立場から批判考察したのは、板野長八氏の「性善説と性悪説」(東洋学報二十七・二 一九四〇)である。

これは仏性問題を思想上の問題として考察する氏が、伝統の性説を知ることの必要性から論じたものである。先ず、第一の「性の概念」では、性が生得的で五官の作用と心の作用を内包し、情、欲なども含む点は孟子も荀子も同様であるが、孟子は心の方面を性とし、荀子は情欲の方面を性と見たのであり、両者性の概念を異にするという議論は成立しないと言つ。ただ、荀子においては心が情欲を選択、制御し、性を教化し、善に向かわせるという点をも指摘しているが、これは孟子と異なる点と考へていたのであろう。第二の「性と道との関係」では、孟子においては、性は天道の人における顕現であるが、それは同時に天命によつて制約され、人は天によつて内外両面から働きかけられていると言ふ。荀子に関しては、先ず、道は聖人君主の礼として具体化された道であるが、その礼は「聖人が天地の理法、人の情性を熟知し、以て人々をして社会生活を全うせしめんがために制定した」ものであると指摘し、道は、心を知ることができ、人はこの道に準拠して行為し道徳を積むことで聖人たり得るということを指摘する。そして孟子の性は道に発展すべく、道に成るべき不可分のものであるが、荀子は性乃至心は道を知るべ

き本来分離しているものであるという。また、「性と道との分離は荀子の根本主張たる天人の分の思想と一致し、且つそれによつて基礎づけられてゐる」と、つまり氏は「性と道との分離は天人の分に基き、性偽の分に結束する」と捉え、礼論篇の「性偽合」より、性偽が相互依存の関係であること、また性偽の分こそが性悪説の根拠であると共に孟子性善説の批判の論拠であつたと指摘して、以下のように論じる。

荀子の性悪説は性と価値標準たる礼即ち道とが分離し、従つて性は其自体としては価値の外にあるが故に、性は善でないと言ふのであつた。然るに、性は自然、即ち天であり、礼乃至道は人為であるから、性と道との分離は天人の分と云ふ荀子の根本概念の一例証に他ならない。

第三の「道の実体の相違」においては、孟子の道の実現は家族道徳中心であり、これは家族的血縁的結合を基礎とする社会の弛緩を阻止するものであり、荀子の、聖人によつて作為された道とは、君臣関係を中軸とした道徳律であり、これは荀子が君主絶対主義を奉じていたことと不可分であることを論じる。この章の最後に、性悪と道が外にあることを説く荀子において、聖人君主の出現並びに礼の成立が問題にされるが、確かに理論として矛盾が存在するのは当然であるが、これを氏は荀子教学の大前提であると理解する。そして、この大前提が由るところを、第四「両説の成立条件」として歴史的條件に求めるのである。氏は孟子を封建制度の擁護者であり、孝悌

中心の道の理論つけの一つである性善説は、封建制度擁護の理論でもあったとする。君臣道德を中心とする礼を人の道とする荀子は、国家第一主義、君權絶対主義の下に社会があることを前提としていると指摘し、「性悪説は性偽の分、天人の分の思想と共に君主中心主義の道に依存すると共に、又此の道を理由つける一個の理論でもある」と論じる。氏は従来の孟子の頃よりも世相が悪化したから現実の人々を凝視して荀子が性悪説を説いたとする考えを否定する。氏からすれば社会情勢は荀子の望む方向に行っているのである。結語において論点を要約すると共に、性善説も性悪説も共に孔子の思想の発展形態に他ならず、孟子が正統であれば、荀子も又正統であると指摘する。この時点では氏はまた、荀子を性悪説と見ている。

社会的政治的條件を切り離して抽象的な思想研究になつてはならないと考える重沢俊郎氏は、一九四三年『周漢思想研究』（弘文堂書房）を発表する。そこに収められた「荀況研究」において、荀子の性悪説とは、全ての社会悪の根源を人の欲望に帰して、結果が悪となるような欲望の持ち主の性を悪であるとするものだとする。氏は性悪篇に依拠しつつ、荀子の考える性とは、「耳目の作用即ち生活本能」に他ならないと言う。この生活本能は、人間に共通で永遠不変で後天的條件で左右されない人間の本質であり、孟子が心の官と耳目の官の差異を能動性と受動性に見出し、前者を本としてその作用が本来的に善であるから性善と捉えたのとは、性の実質からして異なると言う。そして、氏は、生活本能の自由な活動が社会の現状に

おいては闘争を将来することからそれを悪としたと考える。

さて、氏の考えでは、現実には、経済生活が窮迫すれば、人性の悪の程度は相当程度に増大するのにも拘わらず、荀子の自然は人間に利用されるべきもので生産は究極において人欲を満たして余りあるとする理想が実現されたとき、ここでは性悪も偽善も実は有名無実化されてしまう。そして、この経済上の特殊な主張が荀子の性を悪とする根本原因に対する基本工作であつたとし、性悪偽善の善悪は絶対的なものではなく、社会情勢によつて全く反対にまで変化しうる相対的意味で言われていると言う。また、「荀無之中者、必求於外」に関して、従来様々批判されているが、氏は「善行はそれ自体を目的として其れ自体の価値のために為さるるに非ず、己に無きものを求めむとする本能的欲求に協力する行為が結果的に所謂善に合致するまでである」と言うが、「協力する」がどれだけの意味幅を有しているのかは分からないが、「本能的欲求を利用し導く」行為が「結果的に」ではなく、「必然的に」善に合致するのが「偽」であるから、氏の考えはやはり不十分といわざるを得ない。また、氏は「性悪者は善を為し得ずとして荀子を難するのは荀子の性悪説に於ける善悪の意義を絶対的なものと解釈する誤りに由来するものである」と言っているが、これは全面的に正しい。

文献学的研究から性悪説を荀子の自説ではないと指摘したのは金谷治氏である。『荀子』の文献学的研究（『日本学十院紀要』第九巻第一号 一九五二）の中で、次のように言う。

性悪思想は人に信をおく儒家の立場からは抱きえないものであり、それは法家の法絶対主義に結びつくものであった。荀卿には、「性」をそれ自体として「本始材朴」とする考えが別にあったのである。性悪篇は法家的な傾向の後学によって仮託されたものであろうかと考えた。

氏は、かつて津田氏が剔抉した『荀子』の学的思想的矛盾を、性悪説を荀子本人の説ではないとすることによって一挙に解決し、荀子の思想の変化を、三期に分け、そこに趙、斉、楚という地理的移動すなわち空間軸を重ねることで思想展開の整合性という物語を読み込むのである。

また氏は、幸福論の立場から荀子の欲、欲望について論じた「欲望のあり方」(『文化』第十五巻第二号 一九五二)において、次のように言う。

荀子の立場は、性悪思想とは本質的に相い容れないものである。……荀子の本来の性説は、善悪以前の無記説というべきものであろう。性悪説の存在は、後天的な学習修養の重要性を言うための権宜の説とみるべきものであろう。礼は人の作為「偽」として、素朴な性を飾りつけ、善へと導くものであった。

そして、本始材朴論を荀子の性説と考える氏は、「欲望は人の本性に具わるもので、本始材朴ともいうべき自然なものであり、それを否定することは人間性そのものを否定することである」やはり、性悪説が荀子の無記説とも言うべき本始材朴論にたつ性説と矛盾するこ

とを明言している。

この衝撃的な仮説に対しては、やはり批判の矛先が向けられることになる。最も早くに金谷説を否定したのが、友枝龍太郎氏の「荀子作為説の形成」(『東方学』4 一九五二)である。氏は、従来の荀子研究の方法には「各篇中における各断片がすべて同時に語られたものであるとする重大な錯誤が潜んで」おり、「荀子性悪説に現はれた作為の思想も一朝一夕に形成されたものではない」として、作為説を最もよく表す「偽」は性悪、正名、礼論三篇にしか見られないが、勸学、荣辱、儒效にみられる「積」「注銷怠俗」「積靡」などの概念が、天論篇の天人の分を踏まえて性偽の分へと展開した」とと合わさつて、性悪篇において「偽」として集約され作為説として形成されたことを論証し、これを「荀子自身の内部における自己発展であつて、荀子後継学派による外部的な発展とは考えられない。性悪篇と前記諸篇の表現とは驚くべきほど密接な繋がりを持」つと断する。津田氏の前記後期説、金谷氏の三期説を批判的に継承し、荀子思想を矛盾ではなく発展形成されていくものと捉えた最初の研究である。この捉え方は、後の三上氏、児玉氏の先駆けとなるものである。

柳本実氏は、「荀子における性と心」(『人文科学研究』3 新潟大学人文学部 一九五二)において、自然現象と人事現象を関係のないものであると主張した荀子を、中国史上最も合理的科学的な頭脳の持ち主の一人であった、と言う。まず、性に関して考察し、性は先

天的に人間に附与された本能であり、倫理的・道徳的に無記であり、道徳的行為の主体とはなり得ないこと、また性悪とは、性が根本悪であるとか原罪を担っているのではなく、性のままの行動が社会的混乱を引き起こすことをいっている、と指摘する。そして、「性は動物層の本質」であり、「動物の動物たる所以の本質であつて、人間存在の條件として人間存在を制約するものであると同時に、その存在を存立せしめるものである」と言う。

次に、心について考察し、心が徴知を具え、自律性を有することから道徳的行為の主体たりえ、また礼義を作製し制定し実践しうる力を持つことが本質的機能であると指摘する。この心が性情欲とは異なる高い次元にあり、本質的に善であると考え、荀子は心善説を唱へたと指摘するのであるが、自制できずに利を求め、心の性的面に関しては全く視野に入っていない。荀子の心学は、心が性に含まれると同時に人間存在の主体であるというその両義性にあるからこそ、荀子から修養論が始まるのである。

金谷氏が、性悪説は荀況の思想ではなく、性悪篇は荀子後学の手になると指摘したことが文献学的研究という方法論の墨守と性悪説の解釈の不備にあるのではないか、との考えから、竹岡八雄氏は「性悪篇の解釈について」、『三重大学去学部教育研究所研究紀要』8(一九五二)を発表する。

氏は性悪篇の言説から、まず、荀子は性と偽が人に備わるとする二元論的立場によって性二元論を超えようとしたのではないかと指

摘する。次に性を利己的本能と実体的に解釈して性悪を説いたとする解釈に対して、性そのものが悪なのではなく、性に従うことが悪であり、偽に従うことが善であると荀子は言っているのであり、これは人間の善悪の根本問題を人為を超えた先天的なる性に従うのか、否かということに見るものであると指摘し次のように言う。

人間道徳の根源や權威を天にもとづけていた荀況以前の諸子の天中心主義を否定し、人間の中にそれらを求めんとする所謂人間中心主義ともいうべき画期的な彼の立場が明らかにされる。

また、「苟無之中者、必求於外」を性悪説の根柢とする荀子の言説は従来から矛盾が指摘されてきたが、これに対しても氏は、「性は利己的目的達成の行為ではなくて、人間には性に従うことも、従わないことも出来るが、人が善を求めるのは性に従う行為が悪だからであると解することによりこの章のみならず前後一貫した解となる」と解する。この言葉から悪を「性に従う」ことだとする氏の解釈に、性を行為として捉えようとする方向性が読みとれるように思われるが、氏自身は性は人に内在するものであつて、従うことが行為であつたとしても、性自体を行為と捉える考えはない。

性の具体的な内容に関しては、性悪篇からは性が生活本能的なもので、礼論篇の「本始材朴」や正論篇の言説からは生まれつきの素朴な飾りけのないと解されると指摘し、従来の性を生活本能に限って悪であるとする考えは妥当でなく、性そのものの善悪を言っていない

いことだけは明瞭だと言う。しかし、氏自身荀子の「性悪」の説明が曖昧であると捉えていることから、性悪説と本始材朴説に関しては合理的に捉えられてはいない。

次に、論理学を用いて「性悪」が全称肯定であるのに反して、「其善者偽也」は「善は偽の中にある」といった意味で偽が全て善ではない特称肯定であると指摘する。従って、

善なる礼義は凡そ人であれば誰でも持つている様な偽から生ずるのではなくて特に聖人の偽より生ずるものであるといわれるのである。

と聖人の偽を特権化する。そして、再び礼論篇の「本始材朴」「性偽合」の言説を取り上げ、これは善なる仁義法正を根拠に性偽を止揚することであると解釈する。

次に、最初の聖人は如何にして聖人になり礼義を生じたかという問いを立て、

最初の聖人はよるべき礼義なくして仁義法正に向つて、偽を積むことによつてのみなされた。……かくしてなつた聖人によつて後人のために仁義法正を求める方法が最も無駄なく、最も有効な具体的形として礼義がつくられ、後人はかかる礼義によつてのみ仁義法正に達しうるようになった。最初の聖人が偽を積むことによつて仁義法正に近づいたその行為の粹が、彼が自ら作つた礼義と一致するものである。

と答える。しかし、仁義法正とは何か、いつからそれが生じ、善で

あると承認されたのかについては、全く論じられてはいない。また、仁義法正を知りよくすることができる質具を、人の性が悪ではなく善であることを認めているのではないか、との問いを立て、性そのものに善悪はないことと荀子は性偽二元論であることによつて答えるのであるが、性を生まれつき具えたものとして本性論で捉える限りは限界があり、十分であるとはいえない。また、性偽二元論も果たして妥当な解釈であるかどうか疑問である。

最後に、性悪篇における孟子批判が単に性善説批判にとどまるものではなく孟子の思想全体に対する批判を含んだものであり、また、性悪説が天論篇に見られる天人の分を根拠とするものであることを指摘し、かつ当時の儒家、道家、陰陽家などの天中心主義に対して、人間中心主義を唱えたものであると論じる。この最後の氏の指摘は明瞭であり射たものであると言えよう。

竹岡氏は続けて「性悪篇の問題」(『東洋の文化と社会』第三輯 京
都大学支那哲学史研究室 一九五三年)という論考を発表する。

性悪篇の記述に基づいて、『荀子』の性説が性悪説ではなく、性悪偽善説であることを明らかにし、善悪は相対的なものであり、性そのものが悪なものではなく、性に従うことが、偽に従うという善に対して悪といわれているのであるとし、性二元論から「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、それは荀子に性悪を一方的に解することによる矛盾である」と性二元論の解釈を批判する。氏は性偽を二元論として捉えたならば、矛盾が

論理的に解釈できるという。荀子の性悪論に於ける善悪はかくの如く、性偽の区別の上での善悪であつて、孟子の善悪とは、その善悪の概念すら異にしている」また、「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、性偽が相互依存的存在であることを指摘する。

また、この善だとされる偽は、すべてが善なものではなく、あるものが善であり、「その善なる偽は少なくとも性情を全く否定し去らないもの、かへつて性情を含むものでなければならぬ」と言う。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る」とし、「性偽を止揚すること」が偽であり善であると論じる。氏は、性と偽を弁証法によつて捉え、性偽を止揚した偽が聖人の偽、聖人になる偽であるとして解釈し、性偽を止揚することが善であり止揚それ自身が偽であるとして考へる。石黒氏は心を頂点とする構図による弁証法を考へていたのであるが、氏は偽を頂点とする構図による弁証法を考へていたのであるが、氏は偽を頂点とする構図による弁証法を考へていたのである。これも弁証法そのものを動的に理解したことによるのであろう。

「質・具」に関して、人の性が悪ではなくて善なる事を自ら認めていゝるのではないかと、と立てた問いに対して、「仁義法止の質具と性悪の矛盾も荀子の性偽が先天的に与えられたものである」と理解すれば解けるとするのであるが、このように偽の内在説及びその働きと弁証法を組み合わせて、指定される矛盾を論理的に解き得たとしても、それが『荀子』の思ひを十分に捉えていゝるとは言い難い。弁

証法を解釈の手法として導入するのは十分意義があるだろう。ただ、偽を善なる偽と善ではない偽があるとしたら、偽を性に対するものと性を含むものとの分離するなど、必ずしも荀子の言説に沿つたものとは言えず、氏の論理に合わせたものと言つてほかない。これが氏の論理へと導く要であることからすれば、やはり荀子の言説をより厳密に読み説かねばならない。

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懐疑と、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へることができなかつた非を認識していたことを見出す、思想史を考へるとき、後半部の指摘は重要である。また、氏が実体的二元論ではなく関係論的二元論、弁証法によつて『荀子』を捉えたことは、当時においてのみならず現代においても十分傾聴するに値しよう。ただし、性も偽も先天的に与えられたものであるとする考へは、性が先天的で偽が後天的であるとする解釈と共に、『荀子』の意図を汲み取つてはいない。何故なら、性も偽もそれらが善悪という価値判断がなされるのは、後天的な行為においてだからである。

従来の荀子性悪論研究が、思想史の視点を欠いていたのではないかと考へるの基に記されたのが宮崎真氏の「荀子の性悪論についての問題」(『支那学研究所』特輯第十一号 一九五四年)である。氏は、性悪説が何を明らかにしようとし、如何なる条件下で生まれ、何の

ために奉仕し、如何なる理調根拠を持つているかを考察する。「偽は性を人為により化成したもの」「善の起源が偽にあり、偽は性にうちかつところに生まれる」と、孟子より、性偽の分析では前進したが、天人関係の優位を克服して善悪の起源の問題を論じなかつたとする。また、「性悪偽善論は、その本質は善悪の起源の考究にあつたが、当時の歴史的條件の下では礼の基礎づけという任務をもつていた」と、君主権の確立という時代の要求に奉仕するものであるとする。

また、従来より指摘される「1最初の聖人の偽はいかにして生まれたか。2すべての人が性悪であり、同時に仁義法正を知りうる質があるということは矛盾していないか。3現実に聖人と小人の差別が生まれるのはなぜか。4人は性悪であるからこそ善を欲するのである」という論は矛盾していないか。という四つの反駁に対して、『荀子』の言葉を引きながらその論理の可能性と限界を論じ、総じて、君主権確立の要求の理論的反映であるとする。『荀子』の性論が、天人思想の限界の中では最も強く現実を反映し、最高の完成に達したが、実践の立場を貫徹できず、礼・善・偽などの根拠を天とか聖人とかの絶対者に帰す観念論的な形而上学な思想にとどまつたと言つ。穴沢辰雄氏は「荀子性悪説の本旨」(『秋田大学文学部研究紀要』第六集 人文社会・教育編 一九五六)において、(一)の「性の意義」では、性を人間の先天性であると同時に本性を意味し、実質的には血気ないしこれから生じる知能および情欲作用の自然の傾向を指すとし、荀子においては血気、知能、情欲の三者が人間性の基礎

的内容であると言つ。(二)の「材性と知能」では、材性を「血気(生氣)ないし情欲作用とその非道義的な傾向性」、知能を「感官の当薄作用に基づいて徴知し、志意し、思慮(知慮)し、能動する先天的素質」であると分析し、「知慮と能動とは偽(後天的作為)の契機となるもので、その作用は半ば不自然なものと考えられている」とする。(三)の「性悪説の本旨」では、荀子の性悪は「結果論」であり、悪の原因は材性そのものではなく、そこに含まれる傾向性であり、この故に、「人間の先天性(材性、知能)は一般的に悪なるものと見なされている」と言つ。性偽を先天性後天性で捉え悪を性の傾向性に見ること及び荀子の性悪説を動物学的人間観に由来すると指摘するところが氏の論の特徴である。

性悪篇が荀子の自著でないとする金谷説に対して、文献研究の点から豊島睦「荀子文献研究の一方」(『哲学』第五輯 広島哲学学会 一九五五)は同意を示しているが、思想研究で同じ考えを表明したのは、米田登氏が初めてである。「荀子性悪論見」(『文芸と思想』1 一九五八)は、まず、性悪説の論理の脆弱性を指摘する。

荀子の謂う所の性は、純全な悪ではなく、善的因子を含んだ性であるから、其の性悪説は、矛盾を蔵する所の不純な不徹底な性悪論たることを免れぬものである。思うに人生を肯定し、人の情意や行為の善に眼を蔽わぬ限り、自己矛盾の不徹底な性悪説に満足せねばならぬのは、性悪説そのものゝ免れがたい弱点ではなからうか。

荀子が善を為そうとするのは性悪だからだと主張するのに対して、氏は、「性悪論に立つては、何故人が善を為そうと欲するかを説明することが出来ない」とし、欲・情の美悪にかかわらず、その心底には、善を為さざるを得ないという高次の欲求が存在し、これこそが所謂性善性悪説等の性とは趣を異にする本性であり、この本性の自覚から善を求める意欲と努力とが生まれるのであり、荀子がこの本性に思い至らなかつたことが性悪説の重大な欠陥であるという。また、次ぎのような指摘もある。

性悪篇以外の諸篇に於ては、性悪の語は全然あらわれておらず、又処々に性と云い、欲と云い、情性と云っているものも、之を悪なるものと見ているのでは無く、人性は外的条件の如何によつて善又は悪の徳性を成すべき資質と見ているのである。

性悪篇は性悪を説くが、他の諸篇は性定体無しという考えであり、荀子の書全体として統一を欠いている、とも言つう。そして、次のように、性悪篇が荀況の述作ではないのではないかという点を指摘する。

1 荀況は礼至上主義の学者であり、性悪篇以外の礼論篇及び他の篇は性定体無しというものであること、2 礼論篇には、礼義が性悪なるが故に聖人によつて作られたとする記述も礼発生の根源である欲を悪たすることも説かれていないこと、3 性悪篇には、法度・法正（共に法律、掟の意）及び刑罰を重視する法家的思想が比較的強いが、他の諸篇は法則、法数、法度な

どが使われているが仁義礼法の思想が殆どで、性悪篇とかなり違うこと、4 性悪篇の性の概念が生まれながらの持ちまえて、その実体が自からそうある所の欲・情であるに對し、正名篇での定義と異なる、5 性悪篇では孟子の性善説を痛烈に批判しているが、非十二子篇ではそのことに言及がない、また他の篇では孟子の思想に賛同している、6 文章の形式上性悪篇が他の諸篇とかなり相違している。

そして、以下のように結論する。

荀況ほどの大儒がかような缺陷ある思想をもち、矛盾不調和な論説を為すとは甚だ奇怪に思われるのである。されば、これは荀況其の人の述作ではなく、彼の門流中の法家的思想家が後に師の説として加筆したものではなからうか。従つて荀況は所謂性悪論者ではないのではなからうか。むしろ性悪篇以外の諸篇の思想を以て推せば、彼は性無定体論者と見做さるべきではなからうかなどの疑が懐かれるのである。

「荀況ほどの大儒」という予見的判断は、先の金谷氏の「人に信をおく儒家の立場」という思いこみと同様に全く論理性を欠いた言説である。『荀子』は大儒として、儒家として予め捉えられる存在では決してないのである。

赤塚光男氏は、『荀子性悪説管見』（『中国の歴史と文化』1 一九五九）において、「荀子」の文章は一見秩然として文理透徹しているようであるが、其の思想内容に相当難駁なものがあると言わなけ

ればならない」としながらも、性悪説を荀子の学説の根拠であると
考え、それと他の学説との矛盾を指摘し、性説に関しては、「孟荀
二家の性説」も一脈相通するものがあり、其の趣旨に於ては大差が
ないと言い得る」とし、孟子を尊崇する宋学も、氣質の性なる概念
を立てたことは、結果的に「性悪説」の復活であると見る。しかし
これは、錢大鈞が宋学の氣質変化と化性説を結びつけた洞察力には
及ばない。

澤田多喜男氏は、「荀子の抽象的人間観―荀子の人間学序説―」
『集刊東洋学』4号 一九六〇）を表し、正名篇の言説などから、

荀子には性に対して広狭二義の理解があることを指摘し、広義の性
を、狭義の性、知、能、心も含まれる、全ての所与とし、人間を變
革する後天的獲得と密接に連関するもの、一方、狭義の性は、「不事
而自然」なる本能的傾向、生まれつきのままであり、万人に存続す
るもの、と捉える。この狭義の性は、心、礼義と対立し、乱、争と
結びつき得るものである。荀子の人間理解は、心と性の二元的把握
に基づきつつ、人間の価値世界から天を排除した結果、その失われ
た權威の新たな根源として天に変わる地位を心に与えようとしたも
のであるとする。しかし、氏も指摘するように、心は絶対ではなく
「理に中るか、理に失するか」が最後の決め手であった。従つて、
「礼は一応価値の究極的根拠とはされ得ないと考えられる」、「従来
の伝統的な古の帝王・聖人というものに權威の根源を無条件に認め
るのではなく、更に進んで人間一般に於いて權威の根源を考えよう

としたところに人間構造の分析、なかなしく心の分析の追求が深め
られた理由があつたと考えられる」とする氏は、結局窮極的權威は
どこにも存在しないと云う。そして、荀子の論理が曖昧であるとか、
循環論であるといった評価を下さざるを得なくなる。これは、氏が
考察の出発点において「具体的完成体としての君子・小人の類型は、
融和し難いまた可塑性に乏しいもの」と言っていたように、君子小
人を不可逆的実体と見ていることに明らかなように、実体論的思考
に基づく考察では、相互関係を重視する荀子は常に循環論にしか写
らないであろう。

氏は、性悪説と本始材朴説に整合性がないと考え、また後天性と
いう言葉を繰り返すが、やはり本性論、実体論の隘路に入りこんで
いるのではないだろうか。

佐伯恵達氏の「荀子における人間性の悪について」(『九州中国学
会報』7 一九六二)は、性悪説が如何なる説であるかを考察する
ものではなく、その意図を説明しようとする論考である。結論だけ
を示しておく。

荀子の性悪説は、その根源は礼記に基き、その思想を忠実に受
け取り、礼そのものを重視し、これを絶対善にまで高めるが故
に、この絶対的善に志向する(偽)人間性の自覚と無限の自己
否定の上に立脚して性悪説をなしたものである。

『礼記』に基づくかどうかは問題があるとしても、充分に首肯でき
る結論ではある。

藤井專英氏は『荀子思想論考』(書籍文物流通会 一九六一)を出

版する。氏は、荀子は性を意識一般の動き即ち行動の上に見ているとして、この先天的行動の身体的方面が本能、精神的方面が情緒と言へるように、性は、欲求と情緒そして善の感応性の原動力である心を含むものであると捉える。また、氏は実体的善悪を考へてはおらず、

人間の個体内に原初的な善と悪とが併存してゐるのではなく、総ては一切が可能性といふ生命体であるといふ事が出来よう。と言う。つまり、善をも悪をも出来る可能性とし荀子の人間を捉え、以下のように結論する。

荀子は人間生活の現実を直視し、社会に争奪、残賊、淫乱のある事から必然的に偏險、悖乱の世相を現出するのであり、その由因を尋ねて其処に天性固有のものとしての情欲等を認め、それ等が悪の素因となる事を述べたのである。孟子の動機論に対して結果論を説いたものである。而もそれに終る事なく、性中に心を認める事により道徳の普遍的實在性を是認し、ひいて善の由来を尋ねる事が出来、又これにより、道、誠の解釈、乃至は礼を外部的規範としての其の方面を重視しながら、尚、其の主観的分子である恭敬辞讓忠信といふ面を看過し得ない事から起る理論的矛盾をも救う事が出来る。

このように氏の結論は錯綜する。荀子が性悪を説くのは情欲が悪の素因であるからだとしながら、動機論ではなく結果論であるという。

結果論という結論は、性を可能性として捉えていたこととは矛盾しないのだろうか。そして、心を説くことが道徳の普遍的實在を是認したとして、善の人間内在を認めていることは、これらと論理的に整合するのであるうか。

國家栄照氏は「孟・荀二子の性論について」(『金沢大学教育学部紀要』13 一九六五)において、孟子の性善説と荀子の性悪説の比較対照を行つてゐる。孟子の性善説は、意志を持つ天から与えられた本質、人間の生涯を通じて不変の本性を善とする説であり、この「仁義礼智」を含む性は人間の十分条件であると指摘する。荀子に関しては、天は自然であつて人と分離され、人の自主性を求めるのであるが、この性は自然のままの素材的なものであり、人間の必要条件であると言う。ただ、氏は、荀子が性質の美に言及するなど、性自体を悪としてゐるのではなく、その「屬性」を悪としたのであり、性は粗悪なる素材、加工以前のもの、原材料の段階にあるもの、無色無性格のものであること、また、荀子が、欲、情も否定してゐないとして、荀子の人間に対する信頼を読み取つてゐる。更に、聖人に為れるかどうかに関して、荀子が努力主義、実力主義を主張したことを指摘し、荀子の性悪説がつかるところ、人が生まれたその時を捉えて「性」とし、これをゼロと考へここからスタートさせるものであろう、と考察する。屬性を持ち出すこと自体性を実体として氏が捉えていることを示しているが、荀子の人間への信頼の指摘は的確であり、また孟子と荀子の性の捉え方の違いを人間の生の時

間において考える点は氏の特色である。

三上 誠治郎氏は「荀子の性悪説について」（一九六六）において、性悪思想は荀況のものではないという金谷に対する反証を試みながら、次のように言つ。

荀子全篇を流れる思想は、礼楽を以ての教化説であるとし得ようが、始めはそれと共に性説として本始材朴説が説かれてゐたものが、礼楽教化説の徹底と共に、性説は性悪説に発展し、教化説と性説とはより一層合理的に統一されるに至つた。

性本始材朴説は、曖昧なものであり、つきつめて云つた場合、荀子の場合には、性悪説へと移つて行くやうな素因を持つたものであつたのではないか。

そして、荀子は、その初期に於ては、性本始材朴説に立つて居り、また、その点必ずしも孟子に対立してゐなかつたので、非十二子篇に於ては、孟子の性善の主張に鋭く対立する要もなく、また孟子の性善説なるものも、対立を求めるほどに強くも広くも世に云ひはやされてゐず、従つて、それをとり上げなかつた。しかるに、後來次第に礼楽の教化説が徹底されて来ると共に、孟子への対立も明確な形をとつて来、ここに、性悪説を述べるに至つた。

と、明確に本始材朴説から性悪説へと思想が発展形成されたとする。氏は、修身篇・荣辱篇等の性の觀念を荀子の初期のもの、解蔽篇・

正名篇等のそれをその後のものと考え、それらが本来性悪思想に至るべき因子を有していたことを『荀子』テキストに内在する整合的論理であると論じているのである。これは、ほぼ津田説、友枝説を継承したものであることができようか。そして、性悪説を「人を信じる立場の儒家中の一個の特殊なものとみるのが、妥当な位置づけではあるまいか」と付言する。

また、三上氏は「荀子性悪説について―その性悪思想以前の性の觀念―」（『和洋国文研究』第六号 一九六七）において、『荀子』諸篇を検討することで、そこに示された思想が、性悪の觀念に結びつくことを明らかにする。氏は、次のように言う。

荀子の天の觀念も一樣ではないが、其主要な思想傾向は自然としての天にあり、従つて人間の人間として主宰神的な天から切り離して一つの自然の存在として考へる方向に傾き、一方礼楽の教化を主要な思想とした荀子が、礼楽説を説く度合に応じて性の觀念を色々に云ひつつ性悪説に傾いて行つた事は、当然の事であつたと考へられる。即ち荀子の性の觀念は、孟子の性其物に就ての思索なしに只善と云つてゐるの、と異つて、色々な思索の過程の裡に構成せられて行つた物である、と考へられる。天に対する理解の変化と性の觀念の変化が連動するものとして捉えられている。

更に三上氏は「荀子性悪説について―性悪の觀念―」（『和洋国文研究』第十三号 一九六八）を発表し、これまでの性悪説形成に至

る過程の考察ではなく、性悪それ自体に焦点を当て、荀子の思想の根底に師法の教化という主張があり、この教化説の徹底に合わせて性悪が述べられたとする。

性そのものより、性を化するもの、即ち礼義法正の強化を説くことと、性が化されるものであるといふ性質を説くことと、の方が重要であったことが現れてゐる。即ち礼義法正による行為の規制という教化説の主張が問題だったのである。

という言葉が氏の考察の要点だと考えられるが、化性説が根底に有つての性悪説の主張であるという荀子の狙いを確実に言い当てた解釈である。

中村俊也氏の「荀子の性論について」(『漢文学会会報』第二十九号 一九七〇)の発想の根底には、『人間の生来の性質は悪である』という指摘には、戦國の深刻な時代状況を生き抜いた人間荀子の、同時代人、戦國時代末の人間に對する洞察がくみとれる」との理解がある。このような時代の中にあつたからこそ、荀子の思想は先行研究批判となり、孟子、莊子を批判する過程で性悪偽善論が形成されたとする。また、荀子性論に對する評価は、「荀子の性論は、人間の生来の感情を悪と考え、これを、人間が生来潜在的にあわせ持っている思慮能力を発揮することによって、後天的に人間の上に善を實現しようとするのがその本旨である」に尽きている。

板野長八氏が先秦を中心とした人間観研究の集大成とも言える著書『中国古代における人間観の展開』(岩波書店 一九七二)に、当

然荀子も取り上げられている。荀子を「荀子」「礼の世界」「人間観」「知識論」に分けて論じ、性悪説は「天人の分」と共に「人間観」を形成する一つの節として立てられている。

性偽の分は天人の分の一面であり、性悪説は天人の分の思想に基づくと考える氏の性悪説理解の特色は、以下に明らかである。

性より偽への転化は、単なる存在から価値ある存在への転化であり、価値の創造である。……性は天に属して単なる存在に過ぎずして価値の外にある。故に性は善でも悪でもなく、未だ善ならずるものであつた。

これは、性は悪であるという『荀子』の言説と性に関する思想構造を完全に否定するものである。性には善も悪もないにも拘わらず性を説いた理由を、

性は価値のないもの、善でもなく悪でもないもの、未だ善ならずるものであつた。そして、人・偽の世界、価値の世界では聖人・君主、並びにその教・礼は第一義であり決定的であつた。故に、これによつて教化さるべき人の性は価値なきもの、荀子の表現によれば悪以外のものではあり得ない。かくして、荀子は性は悪なりと断定したのである。それは、聖人・君主の支配、及び礼による教化の意義・役割を決定的と見ることの裏返しであつたのである。

と、当然荀子の性説内部では解決できずに、聖人・君主と教・礼という政治論、強化論を召還して整合化するのである。しかし、性を

価値的に悪と断定したことに關しては、やはり十分に論理的に説明し切れていない。これは、『荀子』が性は悪であると「言っていることを「妥当ではない」「問題である」と捉える氏の理解の限界を示している。また、

荀子は礼を堅持し、周の封建制度に立脚しながら、而も封建制度の社会の根本である宗族の中に君権を浸透せしめ、そして世と族とに伴う宗族の特権を打破して進展しつつあった戦国末期の君権の強化拡大、及び郡県制度による官僚制に接近したのである。

と、思想を常に政治体制、社会形態との関わりの中で捉えてきた氏の特徴と「言うべきかも知れない。いずれにせよ、氏の性悪説に關する結論は以下のようである。

荀子の性悪説は、宗族の中に権力・権威を浸透せしめ、宗族を背負う封建勢力によって牽制されることなく、権力を集中した所の君主の教化の意義を明かにし、以てこの君主の教権を理由づけた教学である。

先に見た氏の論考と比べて、当時の政治社会体制に關する記述は詳細であり性悪説との関係づけは密接になってはいるが、内容理解が大きく発展展開しているわけではない。

濱口富士雄氏の「荀子性悪篇考」(『東洋文化』復刊34 一九七

四)は、金谷氏が『荀子』の文献学的研究で指摘した、劉向校訂以前の本が断片的な篇章の寄せ集めで、劉向校訂本の篇次が不合理

であり、『韓詩外伝』が性悪篇を引用しないことから性悪篇は荀子の考ではないとする三点の不成立を論じたものである。そして、浜口氏は「荀子性悪説小論」(『大東文化大学漢学大会誌』第十三号 一九七四)を発表する。

性悪説を性と偽に対する二重の認識の点から捉えようとしたのが、この論攷である。「性・偽は没價值的概念であるにもかかわらず、性は悪であり、その善なるものは偽であると主張する」として、それは「性及び偽に対する事實判断と價値判断との二つの異なる認識體系が並用されていると考えられる」と言い、「性に禮義がない點を價値判断的に悪と規定したことは容易に知られる」として、性と偽は實際は善でも悪でもないが禮義に照らして初めて善悪の價値判断に曝されるというのである。そして、「荀卿は行為の結果論的立場から性を悪とせざるを得なくなつたのではなく、性自體が生まれたままの状態で禮義を有していないことを悪と價値判断したのであり、それは當然現實社會においても悪なる現象を呈すると論証しているのである。つまり、性悪説の中心觀念を示す「人之性悪、其善豈有偽也」なる命題は、性・偽の概念から理論的に演繹されるものではなく、性・偽に對する事實認識とは判断の次元を異にした禮義を價値標準とする價値判断によりドグマ的に定立された命題であり、性悪説はこの二重の認識構造の下に構想されていたのである」と言う。氏は事實判断と價値判断に分けて捉えるが、事實判断という恰も客觀的であるかのような認識は、実は荀子においても勿論存在しない。作

為としての偽は性と共にしか語られない荀子独自の概念であり、そこに事実性を導入することは不可能であり、それは常に価値判断と共にしか存在しないのである。

池田知久氏は、まず『荀子』の性悪説―その本質と機能―(上)』

『高知大國文』第二号 高知大学国語国文学会 一九七二)を發表し、「性」、「情」に言及する言説を分析し、「情」が感情と欲求の混一体である点においては「性」と完全に一致すると指摘し、また「性」が(したがって、「情」が)「悪」だと述語されるとき、「性」(・「情」)は、『荀子』の用語では、「欲」とよばれるものが格別その中心をなしている」と、欲がその内実であると捉える。この欲に関して、官能的快樂の欲求に止まらず、金錢・名譽をめぐる欲求や政治的権力的な欲求も含まれ、これが凡ての人間に共通するものとされたと言ふ。そして、以下のように総括する。

「性」とは、すべての人間に生得的に具備し、やがて感情・欲求となつて發露する、非作爲的自然的本質である。より具體的には、客觀的對象にふれ、それをめぐる感覚器官に生起する快・不快の感情と、それにもとづきその快を事物にむかつてとめようとし、逆に不快をさけようとする欲求と、の二側面を含蓄する「情」であり、正確にいうならば諸「情」の総和である。しかしながら、特に「性」が「悪」だと述語されるとき、「性」は、「情」の二側面のうちでも、後者すなわち「欲」とよばれるものを主としている。そして、この「欲」のもつとも

本質的な徴表は、もう一度くりかえしてのべるならば、それが感覺器官に生起する感情の快・不快にもとづき、その快を事物にむかつてとめようとし、逆に不快をさけようとする欲求だといふ点にある。

氏によれば、性は非作爲的自然の本質であり、快不快の感情とそれに基づき快を求め不快をさける欲求との二側面を含蓄する情であり、その悪とは欲求の方を主としているといふ。しかし、これは二側面ではなく、氏においては既に構造化されており、性は性として自ずから發露するのではなく、まず感情として快不快を感じ、次ぎにその快不快によつて欲求が始動するのである。これが、氏の捉えた荀子の性であるが、悪と述語されない情の一面面である快・不快の感情はいったい何処へ往くのか。これに関しては触れられないままである。本性論から本質論へ転じてはいるものの、偽を一体どのように位置づけるのか明らかにはされていない。『荀子』においては偽こそが人間の本性ではなく本質なのであつて、これとの關係が論じられない限り『荀子』の性説・性悪説を論じたことにはなるまい。

池田氏が続けて發表した『荀子』の性悪説―その本質と機能―(下)』(『高知大國文』第二号 高知大学国語国文学会 一九七二)

は、性説の内部で完結しない性が悪であるとの価値判断が、政治論との関わりで捉えられるものである。『荀子』の悪の定義は、社会的政治的な実践を目的とするものであり、「性」が「悪」だといふのは、「すべての人間に共通して生得的に具備する、人間の非作爲的自然

的な本質(主として「欲」)は、人間がその一員である社会に対して、その秩序の混乱をもたらす方向で作用するという主張だ」と捉える。そして、次のように言つ。

「物」をめぐる人間と人間との矛盾が、自然に止揚されると考えられているとは、みとめられない。けれども、「先王」によつてつくられた「礼義」をうけいれて、「群居和一」という状態のなかでそれを解決することのできる可能性が、「悪」なる「性」それ自体に内在する。

これが氏の言う性悪説の本質である。次に、その機能に論及する。

性悪説は、それゆえに、すべてのひとびとに対して、そのなかでのみ各自の欲求が充足されうる、あらたな社会的秩序が必要であることをしめし、すべてのひとびとをそれへと誘引しているのだ。

くための、一つの根拠として機能しているのだ。そして、「性悪説とは、被支配者から効果的に搾取して支配者の欲を満足させてやるための新たな支配体制を作るための、一つの人間学的基礎理論だった」と言う。「各自の欲求が充足されうるあらたな社会秩序」という発想はある意味荀子の意図を的確に汲み取つたものだと言えるだろう。欲を利用しながら制御するシステムを荀子が考えていたことは間違いない。ただ、これは被支配者から搾取するだけではなく、氏も言うすべての人々に対して開かれ且つ覆い尽くすシステムである。従つて、「婦之庶人」「婦之卿相士大夫」が、現実におこりえたとは、到底おもえないと氏は断じているが、少な

くとも氏族制ではない新たな社会的秩序が求められたのだとするなら、それが「婦之庶人」「婦之卿相士大夫」を一つの動機づけとした可能性は十分にあり得ることである。庶人が政治の場へ流れ込んでいく時代のうねりの中で、被支配者からの搾取による支配者の欲の満足だけではなく、民をも含めた欲望吸収システムが荀子においては構想されていたはずであり、その中で行為は全て偽なのであった。

見玉六郎氏は、まず「荀子の偽に対する一考察」(『支那学研究所』

第三十四号 一九六九)では、偽を作為とする解釈を否定し、楊倞注の「偽を為・矯にみる立場から作為によつて「其の本性を矯めた」とする考察のみが荀子の真に近いのではないか」との立場から、「学びて能し事として成るべきの人に在る者之を偽と謂う」「散名の人に在る者」の「在」を具備と解釈し、偽を人間の修為の結果、人間に具備するようになったもの、と理解を示す。そして氏は、「荀子における性悪の概念は、性情の恣睢に是れ順つて行為の結果を目して所謂後天性に関する概念」であり、「本性を直ちに悪にみたのではない」とし、荀子の性に対する理解を以下のように要約する。

彼は性を生まれつきであり、これには天情・天官・天君の三があり、これらは天就で、本始材朴で、而も万人に平等に賦与されていから、後天的な積靡の如何では善・悪のいずれにでも化性可能なものであると考察していたのである。

とし、単なる性悪論者でないことを指摘する。

次に偽に関して分析検討して、「荀卿は習性、後天性を旨して偽と称したと考へられる」と「偽習性説」を説き、「偽なる後天性・習性は、本来、素朴なる先天性・本性から生じた」ものであつて、「偽と是要するに人間の作為で後天的に矯められた性を指す」のである。従つて「偽は性より生じたのであり、偽は単なる作為ではなくて、職業的に錬磨された特性及び善なる習性の意である」との結論を得る。

次に、児玉氏は「荀子・性朴説の提起」(『日本中国学会報』第二十六集 一九七四)を発表する。基本的には、前掲論文に基づき、荀子性説を本性悪ではないことを主張し、また構造的に捉えようとする論考である。氏の理解は、次の一文に明瞭である。

荀況の性論は先天性朴から枸木・鈍金に比喻される後天性悪と、直木・鈍金に比喻される後天性善の二に分岐する構造に捉えるのが適當である。

先天性である本性は悪ではなく、結果においてつまり後天的にしか善悪は評価できないとの立場は明瞭である。また、「好悪喜怒哀楽はいわゆる天情であり、この天情自体は「性」そのものであつて、その性は決して善でも悪でもない」と性朴説を展開するのであるが、この言説は、善悪を論じない天論篇のものであり、それを安易に取り込んで一般化することは論理的分析とは言えない。更に氏は、「今之人化師法、積文學、道禮義者為君子、縦性情、安恣睢而違禮義者為小人」(性悪)を、「師法、文學、禮義の積習の結果は君子に、性

情の恣睢に任ずれば小人に化す」と解しているが、これは全くの誤読であるばかりではなく、『荀子』性説の構造理解を誤らせるものである。『荀子』は「凡人之性者、堯、舜之與桀、跖、其性一也。君子之與小人。其性一也」(性悪)、「人之生固小人、無師無法則唯利之見耳」(榮辱)と言つており、人は生まれながらにして小人であつて、小人に化すことはあり得ない。つまり、生まれながらの性のままであることが小人なのであつて、ここには氏の所謂後天性悪なる解釈を許す構造はもともと無い。また、従来矛盾とされた『荀子』の本始材朴説と性悪説を、単に時系列ではなく、構造化して整合性を持たせ、荀子は性朴説であつたと提起するのであるが、これでは性悪説提唱の意図が完全に欠落してしまふことになる。

著者の心理的な rehabilitation の立場からの荀子性説を論じたのが、森田伝一郎氏の「荀子の性説に対する一考察——現代科学からその合理性を考える」(『二松学舎大学人文論叢』12 一九七七)である。所謂『荀子』研究ではなく、荀子性説が現実に生きる人々にとってどのように応用活用できるかを論じたものである。所謂専門の研究者が忘れていた思想としての『荀子』を考える契機を与えてくれる論考である。

島一氏は、「荀子の本性論」(集刊東洋学40 一九七八)において、「人の性は悪なり」とは、結果論としてであつて、性それ自体は生得的な所として単に自然なもので、価値的に無記だと言つ。にもかかわらず「性悪」を説くのは「正理平治」をもたらず「聖王」

の「礼義」の存在価値を強調するためであるとする。そして、「仁義法正を知るべきの質、仁義法正を能くすべきの具」を「社会規範を認識し実践し得る能力」として、情性とははっきり区別される認識実践の能力である才性が性を構成する要素でもあると捉え、荀子の本性は二重構造であると指摘する。

荀子は、人間の本性に二つの側面を認めている。そのひとつは、「情性」と呼ぶもので生得的所与として「事めずして自然」で、それを放任することで、社会に混乱がもたらされるものである。そして、いまひとつは、「知慮才性」「知能才性」「以て知るべきの質、以て能くすべきの具」などと呼ぶもので、それは、一定の目的にむけて、人間が主体的に認識実践しうる能力である。すなわち、荀子の本性論は、本質的に二重構造を取っているのである。そして、その後の「性」については、人間が、社会規範を認識体得したり、学問したりする場合の前提的條件とされている。

このように、性が、情性と才性によって二重構造化されていることを指摘し、才性を認識実践能力であるとして人間自らに主体的に善を求める能力が備わっていると、孟子の本性論も二重構造であることは共通していながらも、荀子は孟子に比して主知的である点を特色としているという。そして、主知の発想が、知と賢を否定する稷下の法家である慎到の学を批判克服するために生み出された論じ、外面重視の荀子において、主知という内面的な主体的積極的営

みを主張するところに、儒家的本質に連なる点を指摘する。荀子の性を二重の構造として捉えることで、それを慎到らの批判を目的とするものとして思想史に定位させようとするものである。

問題は、能力論へと容易に転じている点である。質、具に能力という意味が果たしてあるのか。才性にしても、材性にしてもやはり素材としての性ではないのだろうか。また、荀子の性説を、情性が結果としての悪を来すことから結果論的性悪説と、才性という能力具有論的性善説という正反対の評価によって構造化されていることになるが、そこには矛盾はないのだろうか。情性と才性という評価の対象が異なるから矛盾ではないと言うが、これでは善悪混在説に他ならない。このような性の二重構造論形成の要因を、氏は思想史に求めるのみで、荀子思想内部における情性と才性との関係については一切言及していない。言い換えれば本性論を本性論だけで論じることなく、政治論、思想史を導入することで解釈をしたものである。

沢田氏が性を広狭二義で捉えたのに基づき片倉望氏は、「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』第三十二集 一九七八を發表する。氏はまず性の広狭二義に対する自らの理解を図示する。図自体はより複雑化してはいるが、基本構造は実は兎玉氏の説くものと大きくは変わらない。その描かれた図には、二つのラインが読みとれ、一つは、性は無価値にして機能である広義の性と悪であり発動である狭義の性となり、そのまま放置す

ると、犯分乱理、争奪という行動へ至るものである。もう一つは、広義の性に「師法之化」「礼義之道」が加えられ、慮を経て善なる偽として発動、行動し、それが蓄積され礼義としての偽が生じるといふものである。従来働き即ち機能として捉えていた性の、たとえ狭義の点でも発動として捉えたところに氏の解釈の特色があると見えよう。さて、氏は、狭義の性が悪であるに留まるなら、荀子の性説は整合性を保ち続けるが、荀子の主張は、広義の性を悪とするものであり、これは、「人間が善導・教化に応じる可能性をも否定する危険性を孕んでいる」と指摘する。そして、荀子がこのような性悪説を問いた理由は「君上之勢」「法正」「刑罰」の必要を説くことになり、政治思想の宿命とも言うべき現実の側からの要請があった、と政治思想を本性論解釈に導入する。つまり、性悪を説くことの意味を君主権力を背景とした信賞必罰主義の導入に見いだすのである。そして、この信賞必罰が、人間の行為と結果の間にある対応関係を意味する「類の思想の」導入に最も有効なのであると説く。最後に性論の破綻と彌縫として、広義の性を隠蔽し、心の持つ微知の機能を無視したことを指摘し、最初の聖人の存在証明ができていないこととその超越的性格を剔抉する。しかし、これは性悪篇に見られる言説の主張の論理矛盾を指摘したに過ぎず、広義の性、微知を持ち出すまでもなく、従来から指摘されていたことである。いずれにせよ、性を広狭二義あるとして天から偽までを图示して論述を展開する氏の研究もやはり、性説を構造的に捉えようとするものであった

と言えよう。島氏の構造的把握が横の関係であったとすれば、片倉氏のは縦の関係で捉えたものといえよう。しかし、氏が描いた整合性を持つという図も、性と偽の相互関係を記述し切れておらず、また偽は広義の性とのみ関係し、本始材朴説における偽だけは記述されるが、性悪と関わり善とされる偽の相互関係に関しては全く描けてはいない。これは、氏が結局は実体的思考の中で『荀子』を考察していることを如実に示している。

吉田照子氏は、『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号 一九七九」において、性悪説を先秦の思想史の展開の中で捉えようとする。まず、孟子の性善説を、仁義礼智になる可能性としての四端を備えていることで性は善であるが、それが実現されるかどうかは後天的努力にかかっており、生まれた時の人は善になる可能性、萌芽を持っているのみで、完全に善の状態ではないと解釈する。そうして、荀子が解釈する孟子の性善説は、後天的努力や教化を必要とせず、生まれたときすでに完全なる善だとするもので、これは誤解であると断じる。そして、荀子が孟子を批判するような性善説とはむしろ荘子・楊朱に見られる性説であるとし、次のように言う。

荀子が孟子の性善説を誤って解釈したのは、孟子への対抗意識から、概念規定を変えて、きわめて意図的に性善説を変化させたということも考えられる。だが、もう一つ、荀子が荘子・楊朱の全性保真説の影響を受けるとともに、他方では、人為の肯

定に見られるがとき、それへの批判という意味もあつたのであるまいか。性を自然な存在とする点は道家の影響を受けているが、その自然性のままにいたるのではなく、それに人為をプラスすることを主張した。荀子が道家の影響を孟子より強く受け、そしてそれへの批判の立場もより強いものであつたと考えられる。

孟子の性善説では楊朱・莊子を批判できないので、性悪説および性偽の分を主張することで孟子の性善説を批判しつつ、莊子・楊朱の全性保真説批判を測つたのである、ときわめて思想的な解釈を展開する。

氏は、『莊子』の中から、偽に関する言説を引用して次のように言う。

道家の説に反対し、人為としての偽にこそ価値があるとした。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。

これは偽を作爲とする伝統的解釈によるものであるが、『莊子』の偽に関しては十分に検討する必要がある。また次のように言う。

荀子は道家の影響をも受けている。性を自然なものとし、天を自然の働きとしている点がそうである。荀子は欲望が人間の動物としての自己保存本能である限り、基本的でかつ強いものであり、否定することはできず、また限りなく大きくなるものであることを認めた。そして、その欲望という性を離れてこそは

じめて、人は動物から離れて人間になれるのである。性と偽との対立は、道家と儒家との対立であり、動物の人間との対立である。性を離れること、全性保真説を否定することは、偽の優位性、学問・礼儀の重要性をより強調し、儒家としての独自性を強く打ち出すことである。

孟子と荀子の目的が同じであり、性を捉える構造も基本的に同じで、孟子が主観的、感性的であるに對し、荀子は客観的、理性的ではあるが、これは、儒者の理論の立て直しと、莊子・楊朱批判を意図するものであつた、というのが吉田氏の論点である。荀子の性説の批判対象として莊子・楊朱があつたとして思想史に定位させようとするのであるが、これは先に見た大塚氏が荀子と楊朱、莊子との間に影響関係をみるのと裏表の関係にある。

遠藤隆芳氏は、『荀子の性悪説について』(『密教文化』144) 一九八三で、「荀子の言う『悪』というものは、実は内面的・心的な悪ではなく、社会的にみた場合の悪を指す」と理解した上で、悪の根底に何があるのかを考察し、「心」を通じて「偽」の世界に入る前、つまり「心」をぬいた「性」の世界で「情欲」を譴するならば、「情欲」は明かに悪であり悪へ傾くものに他ならない」と指摘し、「情欲」が悪の因であるとする。そして、荀子の性悪論は、生まれつきそのものである「性」の根本悪を言うものではなく、それを放任すると悪への傾向性を持つことをいっただけのものである、とする。

村瀬裕也氏は、『荀子の世界』(日中出版 一九八六)において、

荀子の性説は性悪説というよりは、「生^二性」説つまり「性は生であつて、善でも不善でもない」という告子の考えに近いという。そして、性悪の意味を、「人間の生まれつきの本性は単なる生^二生命維持のための欲望にすぎないから、これに何等の陶冶も矯正も加えず放置しておけば、無制限の欲望追求にはしり、結果として悪になる」という結果の観点に立つものであると言つ。

張才興氏は、「荀子の「性」について」、『中国哲学論集』15 九州大学中国哲学研究会 一九八九 荀子には、告子の影響があり、性無善無悪を主張したとし、

荀子は人間の本性は悪いものだと考えていた。そうすれば、聖人は如何にして生まれたのか、聖人は如何にして礼義を創り出したのか。これは一つの重要な問題である。これによれば、われわれは、人間の生まれつきたままの本性の中に礼義が含まれることを認めなければならなくなる。

と従来から問題とされていること繰り返すのであるが、やはり張氏もまた実体的思考の中に在るのである。

一九九三年に郭店楚簡が発見されて以降、楚簡を利用して『荀子』の性説を論じた唯一の論考が渋谷由紀氏の『荀子』に見られる「偽」の観念について（早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊 二〇〇〇）である。先秦文献及び郭店楚簡などを博搜して、「偽」を「偽り」「欺き」以外の意味で用いる例は、『荀子』以外にないことを明らかにし、正名篇の定義に基づきつつ次のように言う。

「偽」が、人間に備わる心理的な機能・能力としての側面を持つことが窺われるであろう。但し、「偽」の前半の定義を「慮」の行動化と捉えると、「偽」は行為のこととなり、心理的は働きとは見なし難くなってしまう。……このように考えると、「偽」の前半の定義も、必ずしも外面的な行動のみに限定する必要はなく、「慮」に基づいて人間の機能・能力が活動すること全般であり、それは外面にも内面にも作用するものであったと考えられよう。

偽を行為とのみ解釈する従来の説に対して、偽を人間に備わる心理的機能・能力であると言つ。これが、

『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圍と及ぶ範圍と捉えることで、『荀子』の思想全体は矛盾無く理解できるのである。

という結論へ至るために必要な過程であることは分かるが、

荀子としては、人間自身の中に「性」とは別の、「善」を施行し、可能にする能力を見出さねばならなかつたのである。それが則ち、『荀子』が「性」に相對する概念として、外部からの「積」だけではなく、人間自身の機能としての「偽」を創造した理由なのではないか。……あくまで「礼義」の起源を人間の中に見出す『荀子』にとつて、「礼義」の創造と習得の可能性も、天与の「性」とは別に、人間に備わる機能・能力の中に見

出されねばならなかったのである。

と、人間内部に悪なる性と善なる偽が併存する人間を『荀子』が見出したことになるのであるが、同様の説は細川潤次郎氏以来複数の研究者が提出している仮説であるが、やはりもしそうであるなら『荀子』が性悪説を提唱する必然性はどこにあったのかと言わざるを得ない。荀子の善悪の評価は人間の内面に備わった資質本質の道徳性ではないのだから、氏が善悪を道徳的なものであると理解すること自体においても、『荀子』とは既に懸隔があることになるだろう。

佐藤寅次郎氏は「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)において、まず、荀子の政治思想に孔孟と受け継がれた伝統的王道論の理念が一貫して保持されていることを指摘する。次に、孟子の王道論が性善説に支えられるように、王道論は道徳論に補充されなければならないが、荀子の王道論は性悪説を中心とする一連の論説によって支えられなければならないとする。そうしておいて、性は人的自然であり、その善悪は明らかに社会的価値を意味していて、自然物である性に当てはめて悪と断じるのは、論理的には自己矛盾であるという。そして、荀子の性論の論理体系の問題として、目、耳、口、鼻、心(形体)の五官である感性的本能が荀子のいう「性」概念の構成要素であるにもかかわらず、心が身体の支配者、精神(作用)の主管者として、「五官と分離され、五官に統制を加えながら、みずからは五官の統制を受けない」とされていることを指摘する。この論理的非整合を露呈する性論を説いた原

因を、荀子が批判しながらも、孟子の「天—心の官」という道徳律と「天—耳目の官」という自然律の内、自然律を「天—性(五官)」として継承し、かつ王道論の理念をも取り入れたからであるとする。

荀子の性論は、その論理構造からみる限り、孟子の性論における道徳律の系列を捨象して自然律系列のみを取り出し、そこに「心」を位置づけることによって構成されたものとみることが可能である。この視点からいえば、孟荀の性論の論理構成上の差異は、自然律と道徳律のいずれの系列のなかに人の本性を措定したかという点に存するに過ぎない。強いていえば、孟子が先験的性善論者であったのに対して、荀子は後天的性善論者であった。

氏は、内的自然である性を社会的善悪によって断じることができないと、その性悪説を自己矛盾とするが、これは既に多くの論者が指摘していることでもあるが、荀子の意図を全く理解しないものである。何故なら、かりに論理矛盾であったとして、荀子がそれを織り込み済みで敢えて性と悪を結びつけたとするなら、我々はそのことをこそあきらかにすべきであり、論理矛盾と断じて何の理解も得られない。荀子はむしろ社会的善悪で断じることができるとは所謂本性ではない。「性」を説いたと考える方が合理的であろう。ここから考察をすべきである。次に心に関する論理体系に不整合があると指摘するが、心は所謂五官との関係において両義的であること、すなわち心が利を欲する性でもあれば人間存在の主体でもあるということ

を見落としている。また荀子の心は「理」を失うこともあり、また養われる当のものでもあり、一方的に五官を統制するものではない。これは荀子の性説が実体的に構成されているのではなく、それが機能働きとして動的に相互に規定されていることからくるものである。氏は孟子においては截然と区別されている心の官と耳目の官によって荀子のそれを捉えようとしているが、これ自体既に非論理的である。従って、荀子が孟子の自然律系列を取り入れたと単純に言うこともできなければ、後天的性善論と言うこともできない。

近藤則之氏の「荀子の「性偽の分」——その「天人の分」との連続性をめぐって」(『佐賀大國文』35—2006)は、「性偽の分」の意義と「天人の分」との関係論を論じるものであるが、まず性と天に関して次のように総括する。

荀子の「性」は、情欲をその内実とし、「性」それ自体、すなわち「群」を捨象した「性」は人の生存に不可欠であり、「材朴」なるもの、価値以前のものであるが、「群」の中にある実態としての「性」は悪であるといういわば二重構造のものであったと結論づけることができると考えられる。従って、ここにおいては「性」||「天」||「悪」という図式が成立しているとは言えない。悪は「群」における「性」について言うものであって、天それ自体は人に「性」||情欲という生存に不可欠なものを与えているにすぎないのである。

次に偽に論及し、氏は性悪篇の「仁義法正を能くすべき具」「仁義

法正を知るべきの質」に関して、この「質」「具」は天与の善の能力で「偽」に内包されるものであるとし、

「偽」もまた天を淵源とする能力であり、人はこれによって礼義を生み、これを通じて「性」を制御していくが、その礼義は天の価値を根拠とするものであった。そこで、「偽」による「性」の不備の補完もやはり天に従うものであった。このように見れば、「天人の分」も「性偽の分」も全く同一の思想であったことが明らかとなろう。

と言う。そして、このような天の価値体系の中で性という天の不備を唱えながらその不備を偽という人為によって補完する論理が、価値体系の頂点に位置する絶対的の天の不備を指摘するのは、論理的矛盾あるいは不備であると指摘するが、それは天が人の主宰であるとして天の価値体系の頂点におき、そこから荀子の論理構造を読み解く氏自身の解釈の矛盾不備ではないのだろうか。天を絶対としながら性を天の不備と読み解くこと自体すでに論理的に成り立たない。荀子は天には人や物を生む役割があるが、人が具体的に生きていく聞き方まで規定制御し得ないのである。それを人の偽に託したのである。勿論、この偽の根拠は天になく、また人に内在する能力でもない。人の能力としては心とその徴知、弁別思慮する能力だけである。偽はその行為と結果であり、人にとっては外的な現象である。

以上『荀子』の性説に関する研究がどのようであったのか見てき

た。先学の優れた研究を論者の恣意的な視点から要約し論じたに過ぎないので、重要な点を見落としたり、論旨とずれていたり、あるいは読み誤っている可能性は充分にある。これは全て論者の責任であるが、それ故に、これから『荀子』性説を研究するものは、これから先学の論考を直接読み、それを踏まえた上に自説を構成しなければならぬ。性説に関して、論者にも公にした論考はあるが、自らそれを紹介することは憚られるので、除外した。

明治期『荀子』研究は西洋哲学との比較を意識しながら行われていた。しかしそれは宇野氏の『支那哲学史講話』において、既に影をひそめてしまっている。この後、本文批判、文献研究に基づく中国哲学がそれ自体として論じられるようになったことを示しているが、一方では中国哲学研究が自らの象牙の塔に引きこもることをも意味している。『荀子』性説研究もまた、中国哲学の範囲を逸脱することなく続けられてきたのである。ここに紹介した研究は、それぞれに解釈の視点と特色を備えていると同時に、互いに解釈が交差していることから、容易にカテゴライズすることはできないが、大きく分類するなら、少数ではあるが性悪説を非常に論理的な発想であるとするもの、反対に多数の性悪説は論理矛盾であると指摘するもの、性悪説は他の諸篇の性説と矛盾し荀子の発想ではないとするもの、百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、荀子は性悪説ではなく性無記説であるとするもの、性善説を兼ねるとするもの、性は情欲・感情を実質とする内的自然とするもの、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、性悪説と本始材朴説を先天性後天性に図式で捉えるもの、性悪説を思想史のなかに定位させようとするものなどであろうか。

以上見てきたようにさまざまな解釈があるが、ほぼ共通共有する点が存在する。それは殆どの研究が実体的論に本性論的に性を捉えているということである。実体論、本性論に立つて『荀子』の性説を捉えるなら、その矛盾を指摘することは容易であり、事実以上見えてきた論考にも「矛盾」という言葉が頻出していた。結果性説を『荀子』の考える性説の範囲内で捉えることが不可能となり、そのような矛盾を冒してまであるいは矛盾を含んだ不完全な論理を形成した理由を性説以外に求める外に術はなく、礼の絶対性、聖人の存在理由がその根拠に求められるのである。しかし、果たして本当に性説は論理的に矛盾しているのであろうか。

孟子の四端が実体として内在するとする性善説は間違いなく本性論であり、仁義礼治を内実とする善の規定も従って道德的価値に他ならない。これが家、国、天下を貫くのである。しかしながら、孟子の性善とは、行為を超越した所で捉えられたものであり、これは一種の信仰思いこみに近い。従って、牛山の例えにしても結果悪が出来しても生が善であることの阻害要因にはならないと考える。しかし、にもかかわらず、性が善であることの証明である「人に忍びざるの心」の存在は行為によってしか窺い知ることは出来ない。この行為が対目的、社会的に対象化され反省された行為ではないこ

ところが孟子の性善の証拠であった。つまり、性のままなる無反省で即自的な行為こそが孟子においては善なる性の自己発現なのである。また、その人間と天との関係から見ても、人の心、性がそのまま天へと繋がるものとして人間存在を捉えた孟子の性善説は、実は論理的証明などを必要としない、また社会的善悪などによって分節されることのない、天に繋がる本来の性そのままに善であると捉えられる本性論なのであった。

これに対し、荀子はまさにその性そのままなる無反省無批判で即自的かつ社会的に分節されていない行為こそが争奪を生じ壊乱した社会を招くと考え、性を悪だと断じるのである。この荀子が捉えた性を単に欲であると解釈してしまふと荀子の狙いに沿うことは不可能であろう。荀子は表面的に孟子を否定したのではない。正に孟子が性善の根拠とするその行為をこそ悪を出来する根源と捉え、この行為の構造を性とし悪と断定したのである。『荀子』性悪説は、多くの人たちの言い方によれば、それは結果論として、あるいは可能性としての悪であり、性それ自体に善悪はないものである。これが何を意味しているのかは明かである。つまり、性に従う行為の結果においてのみ『荀子』は善悪を問題視しているというのである。従って『荀子』の性悪説とは、本性それ自体に悪を来す可能性が備わっていることを説いたわけでも、所謂後天的悪を説いたのでもない。欲や感情として自己実現する性そのままに従って行動することで悪が生み出されるといふ、一連の即自的行為構造を指して性悪であると

捉えたのである。荀子の性悪説は本性論などではなく、優れて行為論、実践論なのである。本性論として捉える限りは、常にその論理的矛盾なり、誤解であるといった点に突き当たる外はあるまい。そこで、もし、『荀子』全体を等質的に読もうという方法は既に破綻しているはずではなかったかといったあきらめに帰着するなら、またここに見てきた研究の多くによって指摘される矛盾をそのままに放置してしまうなら、今後は出土文物発見という外的な衝撃が加えられる以外には、『荀子』を新たな読みの可能性へ導き出すことができないばかりか、『荀子』研究そのものもただ風化の道を辿るしかあるまい。これは端的に、研究者自らの思考停止、怠慢によって『荀子』を葬り去ることを意味している。

二 『荀子』天人観に関する研究

天人の分を特色とする『荀子』の天人観は、天を自然と捉えて人と分離する思想であるとか、天には変わらず宗教性、主宰性があるとか、あるいは理法そのもので礼として天人を貫くものであるとするなど様々な解釈がなされてきたが、思想上『荀子』が初めて説いた説であるとの理解が揺り動かされ覆されることはなかった。ところが、一九九三年中国湖北省荆門市郭店楚墓から「天人之分」と明記された竹簡が発見された。この事件は、その「窮達以時」と名づけられた一篇と『荀子』の先後関係、それぞれの「天人之分」の

意味内容に関心が集まり、『荀子』天人観の再解釈と思想史における新たな定位が求められている。中国哲学、特に先秦、秦漢思想研究は、馬王堆帛書、郭店楚簡そして上海博物館藏戰國楚竹書などの発見によって活況を呈しており、それらを無視して研究を進めることが困難であるかのようなのである。確かに、哲学思想史研究における出土文物の影響は計り知れないものがある。しかし、このような偶然に依拠した思想史研究は、ある重要な問題を置き去りにしてはいないだろうか。それは哲学思想自体を考察することである。テキストの言説が時代の影響を受けており、その言説の意味解釈のためには、時代や著者といったコンテキストを明らかにする必要があることは改めて指摘するまでもない。これを支える文献批判、文献考証学は不可欠である。しかし余りに文献考証、実証主義に傾いた研究は、テキストの指し示す思想に正面から取り組む上で一つの阻害要因となっているのではないだろうか。哲学思想自体を研究することは決して容易ではない。テキストを読み、意味を確定し、思想構造を再構成し、その意図を読み取らなければならない。しかし、我々はそのような研究を進めて行かねばならない。天人観を巡る研究においてこれが促進されるためにも、やはり従来の研究の蓄積が如何なるものであるのかを確認しておく必要があるだろう。

さて、明治以降、『荀子』の天人観は文学史、思想史の中で、また『荀子』思想の全体を論じる著作の中で章を立てて論じられ、長い間天人観に関する専門の論文が発表されることはなかった。その最

初の論文が一九四六年に発表された板野長八氏の「荀子の思想―特に天人の分について」（『史学雑誌』第五六編第八号 一九四六）である。氏以前、重沢俊郎氏が『周漢思想研究』（弘文堂、現在アジア学叢書に集録）の中で「荀況研究」を発表し、そこに示された『荀子』の天人観解釈も一つのエポックではあるが、現代に至るまでの天人観研究に対する影響力を考えたとき、やはり板野氏の研究を大きな画期とするのが適当であろう。そこで本章は、板野氏の論考発表以前と以後に節を分け、板野氏以降は、天に主宰性を読み取るものと、天に主宰性はなく自然であるとするものに分け、次に、『荀子』研究が活況を呈した一九七〇年代を象徴する松田弘氏の論考を画期とし、次に『荀子』の天人観と董仲舒の関連を論じる研究を配し、最後に郭店楚簡「窮達以時」など出土文物と関連する論考が発表されるようになる二〇〇〇年を画期として構成した。

1 板野論文以前

① 日本の研究

『荀子』性説を巡る研究史」に記したように、明治以降の『荀子』思想研究の中心主題は性悪説であり、天人観に関しては、殆どが迷信を打破したものであると荀子の思考の合理性を評価するに過ぎず、天の意味、天人の分が何を指すのかといった考察にまでは及んでい

ない。このような中で、僅かながら、天人観について論じたものがある。

まず、藤田豊八氏の「荀子」(『哲学会雑誌』9-93、94-1894、『哲学会雑誌』10-95、96-1895)である。「學術」という項目の中で、(三)を「天」とし、荀子の天は自然であり、靈あるものではなく、在来の迷信を脱していることを指摘する。そして、「彼は天を自然と解す、性の出づる所なり、性は乃ち自然に人に具するものなり、而して彼は人に重を置く、偽の出づる所なり、道は乃ち人爲に出づ、彼は自然にして如何ともすべからざる天によらずして(性によらずして)人爲を以て爲すべき道によらむとするなり」と天と性、天と人と道の關係を明確に分析している。

次は、木村廉太郎氏の『東洋倫理学史 上巻』(松栄堂 一九〇〇)である。「学説」では、まず(一)「人の道と天地」とあり、『荀子』と言えは常に性悪説が真つ先に取り上げられる中で、所謂「天人の分」を主要学説として取り上げかつ一番に掲げた最初のものではないだろうか。倫理を論じることを目的とする本著において、人の立場を先ず明確にする必要があったことは勿論であろうが、このことが『荀子』の天人の分と一致した点と言うまでもあるまい。さて氏は次のように言う。

天地の変異は天地の変異なり、人事の治乱は人事界の事となし、此間毫も關係あるに非ずとなし、従来の宗教的形而上學的分子を倫理界より放逐し去れり。これ實に荀子が前代諸聖哲等より

進みたる一段なりとす。

そしてまた、次のように言う。

荀子は天に「有心」を認めず、天を以て只「自然」なりとなすのみ。故に荀子は無神論者とも云ふべき人なり。天意志なし、人を幸福にし或は不幸にするものに非ず。天は天なり、人は人なり。

道とは天の道でも地の道でもなく人道であるとする点をソクラテスと同様であると指摘するが、しかし「荀子が迷信を排したるは善し、然りと雖天地自然の研究を軽んじたるは誤謬なりとす」と批判もしている。

少し遅れて、宇野哲人氏は『支那哲学史講話』(一九一四、『中國思想』講談社學術文庫 一九八〇)を発表し、「一般の儒者は、天を皇天上帝というような人格的の神として、これを宗教的に解釈しているが、荀子は天を自然として、科学的に解釈している」と簡単に指摘している。

津田左右吉氏は『道家の思想とその展開』(一九二七)において、以下のように言う。

天と人を離さうとする傾向は支那思想に於いて特異のものであるが、これには道家、特に原本「莊子」の影響があるので、それは天論篇に道家の思想が多く採用せられてゐ、又た天を無為としてゐるらしいことから、推測せられる。ただ「莊子」は現実の狀態に於いて両者の背反を認め、天を是とし人を非と

し(ながら、究極、人は天に没入すべきものとし)たのを、荀子は人を是とし人の自然を非とするところから、さすがに天(外界の自然)を非とはしないながら、根本的に天を人から放ち去らうとするやうに傾いたらしい。

安井小太郎氏は「荀卿学案」(『漢学会雜誌』第七卷第二号 一九三九)で、老子と關係があるとして、天、鬼神にたいする考えは老子と同じであると言つ。

少し時代が降つた一九四三年、重沢俊郎氏は『周漢思想研究』(弘文堂、現在アジア学叢書に集録)を発表し、そこに「荀況研究」が収められている。「荀況の思想の科学的性格」において次のように論じている。

天を抽象化して原理と考へる哲學的立場は中庸以前には存在しない。天に對する宗教的立場は天の人間社會に對する支配權を認めるのであるから、其処には天の意志表示の機關が飽くまで追求されるのであるが、之に答へるものは自然現象以外には勿論無い。是に於て自然現象と人事との間に一定の關係を肯定する所謂天人相關思想は不可避免的に出現する。かくて自然現象の有する意味の判断を専門に掌る者、乃至は自然現象を逆用して天の意志を掣肘する技術を有する特定の階級、例へば星占術師巫覡祝宗等が社會的政治的に抜くべからざる勢力を有するに至るのである。其の實情は左伝國語等に遺憾無く現れてゐる。尤も此の弊風が春秋時代から一部の知識人に依つて漸次打破

すべきものとされつつあつたことは現存の記録に徴して明かに知り得るが、然し體系的な思想として此の立場を有力に顯示したのは荀子を以て始めとする。天論篇に

大天而思之、孰與物畜而制之、從天而頌之、孰與制天命而用之、

と言ふのは天の尊嚴を認める代りに人力に依る之が利用を提唱せるものである。天を物として畜ひ人力を以て天の作用を左右すべしと言ふのは、當時として實に空前にして大膽極まる態度と言はざるを得ない。……自然は總て人力の利用範圍に置かるべしと為すのである。

また、

天人相關的な總ての思想に於ては、例へば中庸新經の如き哲學的進歩を為せるものでさへも、人間の價値は自然が万物を長養する作用に参与し得る程度を以て計算される。最も優秀な人間は天地と其の功を等しうする。此が即ち聖人である。然し天人の平等を主張せる荀子に至つては明かに成立の餘地が無い。聖人の資格は自然と人類との限界を明確に認知する所に在るとせらるるに至つた。

そして、

物の生ずるを願ふより物を成就する理法を我が物とせよと言ふ荀子の言葉は此の點を強調したのであるが、此の言葉は荀子が科學の存在を確認し其の必要を力説したものとて注目し値

する。自然現象が神の意志表示と解された時には、其の間に存する一般的關係を法則に定立せむとする科學的欲求の起り得る筈が無い。其れは天人分離を説く荀子の如き思想の出現を待つて初めて可能な事に屬する。(64頁)

『荀子』の天人の分の考えは、当時における空前にして大胆なる態度であり、科學性を具えたものであると評価する。

以上にて来た論考は、天を自然と見て、天人の分を天と人とを分離する思想であると解釈するものであった。

さて、同年、石黒俊逸氏は『荀子』(東洋思想叢書 日本評論社 一九四三)の中で、次のように、天人合一の面と天人の分の両面があることを指摘している。

荀卿は天地が萬物を生成する根源であり、従つて人が天地によつて作られたものであることを認めて、天が蒸民を生じたので人の運命は天にあるのであるが、人が一度人として建立されると、そこに天道とは異つた人道が天道によつて成立すると考へて、ここから天道と人道を又天道地道人道の三者を區別したのである。

そして、また、「天を宇宙の主宰者としなないで蒼天或は蒼天の中に存在する形而上の理法とすることに於て孔丘孟軻と異なるものを存してゐる」と、天を形而上の理法と捉え、主宰者とした孔孟と異なるとする。天人の分一辺倒の解釈が為されてきた中で、天を主宰者とはしないまでも、天人關係に合一と分離の二面があるとの指摘は、非

常に重要である。このような視点は、次の板野氏の理解あるいはそれ以降の研究にも影響を与えたのではないだろうか。

② 中国の研究

天人論に関しては、板野氏の理解と全く正反対と言ってもいい中国の研究者の理解を見ておく必要があると思われるので、以下に紹介したい。板野論文の特色がより明確になるだろう。

中国最初の哲学史とも言われるである胡適氏の『中国哲学史大綱』(一九一七)には以下のようにある。

荀子在儒家中最为特出、正因为他能用老子一般人的「无意志的天」、来改正儒家墨家的「赏善罚恶」有意志的天；同时却又能免去老子・庄子天道观念的安命守旧种种恶果。荀子的「天论」、不但要人人与天争职、不但要人能于天地参、还要人征服天行为为人用。

荀子が儒家の中でもっとも特出しているのは、老子達の無意志の天を用いて、儒家墨家の賞善罰悪の有意志の天を改正し、同時に老子・荘子の天道觀念の安命守旧などの悪い影響をなくすることができたからである。荀子の「天論」は、ただ人が天と職を争わないようにさせ、また、人が天地と参する事ができるようにするだけでなく、さらに人が天行を征服して人の用とすることを求めるものである。

これを胡適は、「倍根（ペーコン）」の「截天主教（天を平定する主義 Conquest of Nature）」であるというが、近世科学者の「截天主教」とは大いに異なると言つてもいい。

梁啓超氏は、『先秦政治思想史』（商務印書館 一九三三）の「前論 天道的思想」の附録二「天道觀念之歴史の変遷」において、古代は天に対する畏敬恭敬の念は非常に強かつたけれども、幽王厲王の交代期には宗周は將に滅びようとしており、詩人の天に対するや、既に懷疑の念を表しており（節南山、十月之交など）、『左伝』では天意の尊嚴を称える者は無く、不可解な事理に關しては、鬼神術数に原因を求めるのである、と言つ。そして、『荀子』「天論篇」の「大天而思之、孰與物畜而制之！從天而頌之、孰與制天命而用之」を「此実可謂人類对于天之独立宣言、非惟荀子、当时一般思想家之观念、殆皆如是矣。」と、人類の天に対する独立宣言であると評価し、『易』文言伝の「先天而天弗違」も同様であるとす。また、墨子の天志論を採用して董仲舒が「天人相与」を説いたのは、天道説の第二次復古運動であるとする。第七章儒家思想（其五）（荀子）は専ら礼の主張を論じるものである。法家者の成文法に対する主張であり、儒である根拠だと論じ、天人観には言及していない。

馮友蘭氏は、一九二六年からの燕京大学での講義を一九三二年『中國哲學史』として発表し、以下のように言つ。

孔子所説之天為主宰之天；孟子所言之天、有時為主宰之天、有時為運命之天、有時為義理之天；荀子所言之天、則自然之天、

此蓋亦由於老莊之影響也。莊子天運篇謂天地日月之運
行……荀子之宇宙觀、亦為自然主義的……「列星隨旋、
日月遞炤」皆自然之運行；其所以然之故、聖人不知知之
也……孟子言義理之天、以性為天之部分、此孟子言性善之
形上學的根據也。荀子所言之天、是自然之天、其中並無道德的
原理、與孟子異。

孔子の説く天は主宰の天であり、孟子の説く天は主宰、運命、義理の天の三種があり、荀子の言う天は自然の天で、老莊の影響を受けており、道德的原理は無いと言つ。氏は、『中國哲學史新編』第二冊修訂本を一九八三年に出版するが、参考までに、以下の文章を引用しておく。

荀況把天人之分提到哲學的高度。他把「天」和「人」的界限嚴格地划分开来；这就把自然和社会·物质和精神·客观和主观的界限、嚴格地划分开来。这样划分的一个主要的涵义、就是承认自然·物质和客观世界是独立于人的主观意识而存在的、也就是说、自然·物质和客观世界是第一位的、社会·精神和主观世界是第二位的。

人类是自然界的产物、不能违反自然的规律。这是荀况的唯物主义自然观的一个重要的思想。

荀况的《天论篇》、一方面指出、人依赖于自然、自然是第一性的、由此批判了唯心主义和神秘主义；另一方面、又指出、人可以控制自然、改造自然、又批判了因循自然的宿命论。

郭沫若氏は「荀子の批判」(『十批判書 一九四五』)において、荀子は迷信に反対し、周易は崇拜したが、その占筮は捨て去ったという。このような荀子の考えを「这和近代的科学精神颇能合拍、可惜在中国却没有得到它的正常的发育。」と近代の科学精神と頗る合致するものであるが、残念なことに、中国ではその正常な発展が得られなかった、と指摘している。

侯外廐、杜守素氏などの編著である『中国思想通史』(一九四九)は板野氏の論考より遅れるものではあるが、当時の中国での荀子理解を最も如実に表していると思われるので、挙げておきたい。本書は、荀子を唯物主義思想家であり、その天観を唯物主義的自然天道観として、それがどのような経緯で形成されたのか、以下のように言う。

儒家的天道观、到了荀子手里就变了质、即由有意志的天变为自
然的天、物质的天。这中间显然受着道家自然天道观的影响。……
然而、道家的自然的天道观中含有唯物主义的因素、和孔、墨的
天道观比起来是进步的。荀子扬弃了道家的神秘的道、撷取了其
中的自然观点、因此、他所谓的天、不是孔、墨的有意志的天、
而是自然的天、不是道家的观念的天、而是物质的天。

儒家の天道観は荀子に至つて変質した。つまり有意思の天が自然の天と物質の天に変化したのである。この間に明らかに道家の自然天道観の影響を受けている。……しかし、道家の自然天道観の中には唯物主義的要素が含まれており、孔子、墨子の天

道観に比べて進歩的である。荀子は道家の神秘的な「道」を棄て、その中の自然の観点を撷取した。これによって、彼の言う「天」は、孔子・墨子の有意思の天ではなく、自然の天であり、道家の観念的な天ではなく、物質の天であった。

孟子は天を有意志の天、荀子は天を自然の天、物質の天とするのであるが、これは荀子が一方では人格神的天道観の迷信的葛藤を断ち切り、もう一方では観念論的天道観の神秘要素を捨て去ったことによるのであり、また人為を極めて高い地位へ擡げ、理物より制天命に至る一に引き上げた、と指摘する。そして、次のように言う。

荀子就这样地批判了初期道家一宋、尹学派的学说、吸收其形式而注入唯物主义的天然天道观的内容。

荀子はこのように初期道家一宋・尹学派の学説を批判しつつ、その形式を吸収し唯物主義の自然天道観の内容を注ぎ込んだのである。

『荀子』の天観に老荘ではなく、初期道家である宋・尹学派の自然天道観の影響を指摘し、それが唯物主義的であるとすることを特色とし、荀子は唯物主義思想家という評価を定着させた書である。しかし、『荀子』が唯物論的であることを、中国人研究者思想家で最も早く指摘したのは恐らく梁啓超ではないだろうか。梁啓超は前掲著書「荀子」において、「荀子从人性不能无欲说起、由欲有求、由求有争、因此不能不有度量分界以济其穷。剖析极为精审、而颇与唯物史观派之论调相近、盖彼生战国末受法家者流影响不少」と言い、羅根

沢氏は、『諸子考索』「孟荀論性新釈」(人民出版社一九五八 初出「哲学評論」第三卷第四期 一九三〇)で、「由孟荀的论性、进而考查孟荀的全部学说、可以看出孟子是先天论者、唯心论者、荀子是后天论者、比较有唯物论的倾向」と、また馮友蘭氏は前掲書で、「孟子乃軟心的哲学家、其哲学有唯心論的傾向。荀子為硬心的哲学家、其哲学有唯物論的傾向」と指摘している。

2 板野氏論文以降の研究

① 天に主宰性、宗教性を読み取る研究

板野長八氏は「荀子の思想―特に天人の分について」(『史学雑誌』第五六編第八号 一九四六)において、『荀子』の天は自然ではなく主宰者であると明言する。

人間は天の中に、天の下にあるのであって、天人の分は人の天からの独立ではなかった。故に天人の分を明らかにして、人として発展することは天徳の実現となり、天の発展となる。人が発展すればする程ひとは天に接近する。天は常に人の上において、人は常に天の中にあつた。天は人間・万物を生み出したばかりではなく、人間が則るべき理法の所在であり、人間の徳、即ち誠と同じ徳の保有者であつた。即ち、荀子に於ても天は自然ではなくして主宰者であり神明であつたのである。

天人の分は、天・天命の支配からの人の解放、人の独自性・自主性の獲得であるが、その人とは人間一般ではなく聖人君主であり、その絶対化、聖人の教ないし教権の確立と専政権力の確立であり、一般の人は天と並ぶ聖人君主の完全なる支配の下に置かれた。また、時は天の時であり、時令の時として天命が具体化され、礼は天の理法に相応せしめたものであると、天と礼が通底することを説き、道徳性が天に基礎づけられる。このような思想は、荀子が、孟子または莊子の見解を、老子的な見解によって批判し修正したもので、聖人二元の人間界、聖人中心、しかも人間の価値中心の立場を樹立したものであるが、これは、封建制度から郡県制度へ転換することによって馴致された思想界の一大帰結であつた、と言つた。

この考えは、「荀子の天人の分とその後」(『広島大学文学部紀要』二八一―一九六八)では、「荀子の天人の分は、天の内部的分化であつて、人の天よりの独立ではなかった。」とし「荀子の天人の分、性悪説は族的体制に伴う不合理から家父長制に伴う不合理への過渡期に現われた一條の合理主義とでも言えよう」と変化することはなく、また『中国古代における人間観の展開』(岩波書店 一九七二)では次のように説かれる。

荀子は、一方では鬼神の道として神秘的・呪術的な天道に接近する権力者と対立し、一方では根源としての天、道理としての天道に復帰し、冥合すべしとする思想家と対立しながら、礼を

通して実現さるべき儒家の道、即ち人道を主張したために、天の下に於てではあるが、人間の責任と責任遂行の能力とを確認して、ここに天人の分の思想を固めた。

天人合一において人道、すなわち人間の責任と責任遂行能力が分けられると言っているのであるが、しかし、人が遵守すべき礼は天に則るという。

天地自然を觀察して、そこに人間の準拠すべき秩序性・法則性を求めているのである。これは礼の依拠する所を天に求めるものである。礼は天のこの様な秩序性・法則性に則つて制定されるのである。

そして、やはり、次のように言う。

人間は天の中に、天の下にあるのであつて、天人の分は人の天からの独立ではなかつた。故に天人の分を明らかにして、人として発展することは天徳の実現となり、天の発展となる。人が発展すればする程人は天に接近する。天は常に人の上にとあり、人は常に天の中にあつた。天は人間・万物を生み出したばかりではなく、人間が則るべき理法の所在であり、人間の徳、即ち誠と同じ徳の保有者であつた。即ち、荀子に於ても天は自然ではなくして主宰者であり神明であつたのである。

荀子の天人観が、基本的には天を自然ではなく主宰とする天人合一下にあることを明言する。ではなぜ、天人の分であつたかは、それを社会的要因に帰するのである。

宗族の中へ権力を浸透せしめ、宗族を背後にもつ勢力を殺ぎ、宗族制に牽制されない君主を求め、意識を集中して、この君主の立脚すべき家父長制を問題にする余裕がなかつたらであらう。

しかし専制君主が依拠すべき家父長制も天人合一を背景とするものであつて、ここに天人の分の不安定さ曖昧さがあると氏は考へてい

る。
池田末利氏は「中国固有の宗教と陰陽思想―神観念の変遷―」(『宗教研究』第三十八巻・第三輯 一九六五)において、以下のように言う。

荀子は原始儒教の天からその宗教性を奪つて、純自然現象と見なし、天と人間界とを遮断したものと、一般には見られている。天論篇に表れた天観は正にその通りである。この意味から、その天を唯物主義的自然天道観と規定し、荀子を先秦最大の唯物主義哲学者とするのが、中共思想史家共通の見解のようであるが、荀子の天・人の絶縁宣言は、彼が宗教否定者乃至無神論者であつた事を意味するものではない。……天を自然現象と見る天論篇の思想はその半面に過ぎないのであつて、荀子の宗教観全体を代表するものでない。然らば何故に、かかる矛盾的な考え方が共存するかというに、荀子は人事を描いて徒らに天を論ずるのを斥けたのであつて、決して天そのものの信仰までも否定したのではない。この点は前にのべたように孔子も同

様で、結局は先ず現実の責務を強調する儒家の伝統を継ぐものである。とすれば、その自然的天の側面のみをとりあげて唯物主義者視するのは公平な態度ではない。ただ見てきたように、荀子の天や神の中には理法者も存する点で、莊子外・雜篇等との相互関連が考えられる。荀子の思想に道家的要素の存する事は一般に認められるが、その影響関係は微妙で軽々には論ぜられず、他日を期する。

天論篇の天觀を宗教性の奪われた純自然現象と認めながらも、『荀子』全体においてはやはり宗教的天觀が見られ天への信仰があるとして、馮友蘭、侯外廬氏の指摘する唯物主義的自然天道觀を否定するのである。

児玉六郎氏は、「荀子の天に対する一考察」、『支那学研究』33 広島支那学会 一九六八）を発表し、次のように言う。

荀子の天には主宰の天と現象の天との二重性格を見出すことが可能である。主宰の天のあることは儒家としての伝統的な天論を継承したものであり、現象の天は、彼の自然科学的見識より生まれたものであると思惟される。

荀子の天は、自然科学的・現象的天の外に、主宰的天を指摘せざるを得ないのである。

以上三氏は、天人の分を荀子は主張しながらも、依然天は主宰者であり信仰の対象であるという天人合一の世界に在ることを指摘するものである。

② 天を自然と視る研究

金谷治氏は、「欲望のあり方」、『文化』第十五卷第二号 一九五二）において、次のように言う。

荀子が「天と人との分」を説いて「天」を純粋な自然とみたことは、一般に言われているように、道家の影響によるものであった。いうまでもなく、道家の「天」は儒家のそれとは全く異なつて自然そのものであった。しかし道家のばあいにも、その自然のなかに理念的なものを認めてそこに価値をおき、その立場から人間的な欲望を否定するという点では、その性格は儒家の場合と同様であった。「無為」「無欲」を説くことは無目的にそうなのではなく、純粋な自然としての「天」―それはまた本性ともみられたが―それへの復帰を目指すものである。

道家の影響を受けて天を自然と捉えたと言う。そして、荀子は「天」を自然とみながら、儒家としての立場から自然の営み（天職）と別個な人間の作為を強調することによつて道家の立場と訣別することとなった。……天は単なる自然であり、自然であるがゆえに人間の世界から追放されねばならない。人間はここに「天」の拘束を離れ、それとらび立つ自由な独立の世界を得たのである。

と天人の分が、天からの独立であると述べている。

澤田多喜男氏は、『荀子の抽象的人間観』（『集刊東洋学』4 一九六〇）を著し、次のように説く。

彼（荀子）は同じく儒家系列に属しながら伝統的な人格的權威的天を認めない。然しこのことは直線的に荀子によってなされたのではなく、道家的な主として荘子的な理法的天の影響の下になされたと考えられる。即ち荘子的な人為の加わらない理法としての天の概念を導入することにより、伝統的な儒家の人格的天を否定すると同時に、荘子的天の人に対する優位性を否定し、価値世界から天を排除したのが荀子のなしたことと考えられる。そしてかゝることの行われた原因は憶測しか出来ないのであるが、天論篇にみられる迷信打破の思想と関連し、それには非十二子篇の恵施・鄧析批判にもみられるように、当時の詭弁派の存在の影響が考えられるのである。

藤井専英氏は『荀子思想論考』（書籍文物流通会 一九六一）の中で、「荀子は天を人から分離し、天は自然であり人は努力に在ると言ひ、道は人道であり、人間の自由意志に依る進修努力にこそ道德の眞の本質があると考えた。」と明言し、人と天は道德的にも分離されていると捉える。

重沢俊郎氏は、『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）の第二部「唯物主義世界観の諸問題」の「東周時代の唯物主義世界観」において「荀子」を論じ、唯物主義世界観の最初の構成者であつて、「主要な諸点において唯物論的立

場から世界を解釈している」と言う。天人論に関しては、天は意志も感覚もない単なる自然であり人間と完全に分離され、人間は自己の判断で幸福と繁栄を確保しまた不幸を将来するのであり、天地人が無関係の独立した秩序を持つという。このような天人観を氏は、当時の宗教的自然観、哲学的自然観に対して科学的立場の上に成立した科学的自然観とし、またその根本的決定要因は荀子の生きた社会的諸条件、とくに生産関係における新たな変化に伴つて発生した新しい階級の意識であることから、荀子を唯物論者であると評するのである。氏は人間論においても荀子が唯物論的であるというのだが、それは、後天的如何なる條件も個人の思惟も干渉不能である生存本能を性とすることが人間を抽象的に捉える哲学的観点に立つものではないことを示しており、性は悪ではあるが、「常に善へ転換する可能性を内在する相対的關係に在る」として、「絶対真理という超越的な概念を打破し、固定した価値観から脱却して善悪の相対的轉換の可能性を肯定する弁証法的観点を確立し、しかもそれを社会的生産力に結びつけて説明する点に集約的に表現されている思考は、唯物主義世界観の歴史において、到底看過できない重要性を主張するに十分である」と言う。日本において、荀子を唯物論とする見方を最も明確に説いたのは氏であるが、唯物論的との指摘は既に明治期に蟹江氏などによってなされていた。

内山俊彦氏は『荀子の思想における自然認識と政治意識（一）』（『山吹大学文学會志』第二十卷第一号 一九六九）において、「天の運動

〔天行〕を、貧富・禍福・治乱等々の人間的・社会的現象から切断し、それらと無関係に独自の恒常性のもとにあるものとして把握する、ということである。ここでの「天」は、純粹に、自然現象、自然存在（外的自然）として考えられている。」と、天が自然、自然現象であることを明言している。そして、以下のように言う。

「天人の分」の語に象徴される、「天」と貧富・禍福・治乱等との切断は、この法則的なる自然と、人間的Ⅱ社会・政治的現象との因果関係の否定であり、その意味において自然と人間との分離であると、ここで一応いうことができる。

氏は『荀子—古代思想家の肖像』（評註社 一九七六、後『荀子』講談社学術文庫 一九九九）を発表し、ほぼ同様のことを言う。

荀子のいう「天」とは、自然、nature 以外の何ものでもない。「天職」とは、この自然に特有な性能の領域であり、「天功」とは自然の作用である。「天功」のあらわれが、日や月や星、四季・陰陽・風雨、等々の現象であり、万物の生成である。……「天人の分」という言葉に表現される、「天」と、貧富・禍福・治乱等々との切断は、この恒常性あるものとしての自然と、人間的・社会的現象との因果関係の否定、自然と人間とがたがいに持つ独自性の確認であり、その意味において、自然と人間との分離であると、ここでいちおういうことができる。

しかしながら、次のようにも言っている。

人間は自然の一環として存在し、「命は天に在り」といわれる

ように自然に制約されるものでありながら、しかも同時に、自然に対して働きかける—内的自然Ⅱ「性」に対して、また、外的自然Ⅱ「天」に対して。……荀子のこの考えかたには、自然を客体化し、それに対して人間を主体化する思想の芽生えがある、といえよう。

単純に天と人が分けられたのではなく、人を主体化する思想が天の客体化を必要とする点において天と人が関わることを見出している。金谷治氏は自然観の研究の一環として『荀子の『天人の分』について—その自然観の特質—』（『集刊東洋学』24 一九七〇）を表し、以下のように論じている。

「星隊ち木鳴る……」それは、未知の自然界に対する非合理的な解釈を退けて、神秘的な迷信を生み出す母胎の抹消をはかったものである。「人妖こそが畏るべきものだ」……自然界とは別個の人間世界の独自の問題を重視した合理主義の精神を明白に示している。

人間を人間以上の神秘的な権威から解放し、外界の自然を客体化してそれとは違った独自の人間的立場を確立した点において、それは極めて積極的な意義を持っている。

科学的合理主義としては失格であったが、それはむしろ人間的現実的ともいうべき合理主義に徹底したためであった。そして、そういう合理主義こそが儒家の正しい伝統だったのである。

重沢が指摘する科学的合理主義ではなく、人間的現実的合理主義で

あつたことを指摘する。ただし、重沢氏が「科学的」と言うのは、「宗教的」「哲学的」に対応するものであり、所謂「科学的」とは異なっていることは言うまでもない。

原田種成氏は、「荀子の天論篇に對する一考察」（『鈴木博士古稀記念東洋学論叢』一九七二）において、天は単なる自然現象であり、伝統的な儒家思想と反する極めて劃期的な考えであると言つ。陳大齊『荀子学説』、韋政通『荀子與古代哲学』、徐復觀『中國人性論史』を例に科學的精神が繼承されなかつたのは残念だとし、何故繼承されなかつたかを、板野氏は後學が天人の分性惡説を固持し得なかつたことに、金谷氏は思想自体の不徹底性に原因を求めていると捉えた上で、氏自らは政治的理由つまり、天人相闕の天を利用して皇帝の暴走を止めるもので、重沢の指摘は正しい、とする。

以上のように、板野氏が『荀子』は基本には天を自然ではなく主宰者とするものであり、その礼は天に則るものである旨の論放を發表し、池田氏が荀子の天は自然であると共に信仰の対象であると論じ、『荀子』を天人の分一辺倒ではなくむしろ、天の主宰のもの天人合一が基本であることを指摘する一方で、金谷、澤田、内山氏らは、天人の分を時代を画する『荀子』思想の特色として重視し、天に主宰性を認めない考えであると理解する。従つて、天は自然だと解釈され、天人の分は合理的思想であると評価され、人の天からの独立といった指摘がなされてきたのである。

3 天人の分の再解釈

このような状況の中、松田弘氏が「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）を發表する。

荀子の天思想は、天に對する價值的把握の否定でもなければ、天からの實踐論の分離でもない。そうではなくて、天人關係の基調を、呪術的風潮から摘出し、形而上的天のもとに理論的に整理することにその眼目があつたのである。

氏は、呪術的天の排除であつて、生成化育の主体である天は既に善なる存在であり、人の礼に基づく實踐は、それが天によつて絶対化されていると考え、『荀子』の天人の分は、形而上的天の下に人を位置づけるものであるとする。

従来矛盾ではないかとされた天論篇の記述と不苟篇の「養心」章の記述を比較対照して次のように言う。

天論篇において、天功（「万物を生成化育する天の働き」）が不苟篇では「變化代興」する天徳として把握され、また「天行有常」として天の働きが一定不変であることが不苟篇では「誠」とされており、これらは天論篇に展開された万物の生成活動の主体、従つて絶対的善として把握された天の働きが不苟篇において誠として表現され、存在論としての天思想と實踐論との関

連が一層明確に理論化されていることを示している。

天論篇から生成化育の主体としての天を絶対的善であると解釈し、それは不苟篇の誠であり、この誠は、天の存在人の存在を支えると共に人の実践をも支えるものであると考える。そこで、次のように言う。

ところで礼の実践とされた心は荀子においてすぐれて知的、意志的機能としての心であり、それは天の所与とされていた。とすればこれは通説とは逆に荀子における教化、化育という儒家的理念を支えているもの、それが実は天の思想であることを示唆していると言えよう。事実、荀子の儒家的理念即ち礼治思想を基礎づけているものこそ天の思想なのである。従来荀子における天とは純粹に自然現象の意味であつて、人間の実践の根柢価値の根源としての天ではないとされてきた。が、しかしこのような把握には致命的な誤解がある。というのも荀子における天の用法は、天地として連称され日月星辰に象徴される天空としての意味で用いられる場合もあるが、より注目すべきことはそれと同時に万物を生成化育する主体としての意味で用いられており、荀子は天をこのようにとらえることによつて、人間の為の絶対化の根柢として天を位置づけているのである。

氏は、人が為すべき当為の絶対的根柢として天があると論じ、

「天人の分」の趣旨も、現実社会における人間の実践の意義と役割とを曖昧にし、その責務を回避せしめんとする呪術的天人

観を打破し、人間の實踐と天思想との思想的關係を正すところにあつたのである。

と、『荀子』の天人の分は、呪術的天を排除し、天の理法と礼を媒介とした天人關係の再形成であつたとするのである。

不苟篇の天と誠に対する考えを根柢とし、天の働きが絶対的善であることからそこから生み出された人の実践の根柢も誠にあるいは誠である天にあるとするのであるが、不苟篇では、天地人を並列しそれぞれに誠があることを言つたものであり、人が天あるいは天の誠を根柢とするという言説ではない。天論篇と併せて考えても、天が人を生成はしても、実践即ち礼の根柢であるとする思想を『荀子』に見いだすことはできない。「禮義者聖人之所生也」とする性悪篇の主張と氏の理解は整合的であるのだろうか。また氏が天を絶対善とする善は、『荀子』が性悪篇で定義する「正理平治」言う善と意味内容が異なつてはいないだろうか。これらを総合的に論じなければ一面的で恣意的な解釈になつてしまつたらう。

さて、松田氏のこの論考以降、天人論研究は、天人合一を基本としながら如何なる分であつたのが論点となつていく。片倉聖氏は、「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）を著し、荀子には天人感応の考えがあり、その点では彼も呪術的立場にあるが、災異や言語による天との直接交渉の否定としての「天人關係の呪術的把握の打破」を説いたとする。氏は、類による分別（分類）と類の対応による統合（類推）という類の持

つ二つの作用が組み合わされているとして、「天・地・四時と万物（人間を含む）とは同類相求の原理によって結びつけられ、それはまた、人間社会における人間同士の関係（聖人―万民、父子、君―臣下）と類似したものとして考えられている」のであり、これ等の関係はすべて言語を越えた誠を媒介として成立する、と指摘する。

荀子は天に規範性を認め、さらに、天と人との間に類似した要素を認めて人間の行為を天の規範に合致させようとし、その規範に合致するという保証を、人間の行為と結果との間にある、ゆるやかな対応の法則に求めようとした。

……天は、さらにその恒常性の中に人間社会の到達すべき理想を呈示し、予定調和的に人間の独自の行為を支え、やがては人間が天に復帰することを約束することになったのである。

「類の思想」によつて、「天人合一」と「天人分離」の二つの要素を安定した形態で並存させている「天人之分」の論理構造を分析し、それが一種の予定調和説であることを説いたものである。

島一氏は「天人論における孔孟と荀の異同」（『文化』43）（1）
②東北大学文学会 一九七九）において、端的に次のように言う。

人間が人間として自己の立場を確立しそれをゆるぎないものにすればする程、人間が所有する天（天情・天官・天君・天政・天養）を全うしてゆくことになるのである。人が充実すればする程、その分だけ人の有する天は全うされてゆく。こうして、人間に関する限りでは、荀子は天人合一の立場にあるとみるこ

とができる。ただ、このばあいの天は、人の有する天、すなわち人間の内なる自然を意味し、先の天人の分の天が人間を取りまく外なる自然であつたのとは異なる。

そして、
外なる自然に対して人間の主体性を確立してゆこうとするこ
とでよく知られる荀子は、その人間の主体性の根柢を窮極的に
は人間の内なる誠・天に置いている。

氏の結論は以下のようである。

荀子は、（一）、天の有意性を剥奪し、それを自然現象とし、また自然や人間に内在する理法的なものとした。その結果、（二）、自然は人格神の意志の介在しない恒常性のあるものとなった。そして、（三）、人間は頼るべき絶対者を自己の外に持ちそれによることが出来なくなった。そこで、人間は自己の有する理法に即して自己の責任で自力の行為を営むべきことが義務付けられたのである。

氏の指摘で注意しておきたいのは、鄒衍一派、墨者たちの、「（一）、天は有意的な存在である。（二）、天はその意志を主として自然現象の中に発現する。（三）、人間はそれを読み取ることで自己のあり方を律しなければならぬ」という人間と自然が天を中心として相互に密接な相関関係に立たされる天人論を荀子が否定したというその思想的立場づけである。

三浦吉明氏は、「荀子における対天の思想」（『中国学大会報』第三十

二集 一九八〇) を発表し、天人の分の「分」を「層位思想とそれに伴う分業説が荀子の思想の根底にある」と分業の「分」と捉え次のように言う。

「天人の分」とは、人間界における土(この中にも数多くの階層がある)農工商の階層の分別とそれによる職責の分担の思考を天と人との間にまで拡大したものである。

そして、以下のようにも言う。

荀子の「天人の分」論は、天と人とがそれぞれの職分をまつとすれば、天は万物を充分に生育し、その結果として国家が安定し、逆に天と人との職分が乱れることによって、天による自然物の生産が乱れ、国家が混乱すると説くもので、……荀子において「天」に対する信仰・信頼が非常に強いといえる。

池田氏が指摘したように、天に対する信仰があり、それも非常に強いと言う。それは、天の自然なる生産力という経済性に対するものであった。

荀子は根本的に「天の有つ自然の生産力」に対して全面的な信頼を持っているのである。まさに天の働きに対する絶対的な信仰とも言うべきものである。

そして、人は、その立場が積極的に認められてはいるが、「天を頂点とする階層秩序の下の一つの範囲(職域)の中に於いて」という制限がある」と言う。

近藤則之氏は、「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』第三十五集 一九八三)において、松田説を甚だ妥当な見解であると評価受容することで、荀子と『左伝』を結びつけている。

人間も調和せる自然現象、即ち天の理法によって生成化育されていることになる。そうするところには『左伝』の「(民)則天之明、因地之性」と表現されていた人間観と同様のものが存するといえる。要するに荀子も『左伝』同様、人間が天の理法に則つて存在するものと認識しているわけである。

そして、

荀子が礼の根拠とした天の理法とは、列星の随旋、日月の遞炤、四時の代御、陰陽の大化、風雨の博施という天の作用によって起こる万物の生成現象であった。……ただ荀子において、礼が天の理法と意義づけられたのは、礼の実践的有効性を保証せんとしたものであり、従つてその礼は当為の意義に止まる。これに対して『左伝』は、礼を人間がその存在の要件として自然必然的に則らざるを得ない規範としていた。

松田氏への問いと同様、氏は、礼は聖人の偽によつて生じたとする記述をどう捉えるのか。また、礼論篇の「上取象於天、下取象於地」を根拠に、礼が天の理法を根拠とするというが、これは聖人が礼を定めるために天地に法象したのであり、それが礼の根拠としてあるのではない。

村瀬裕也氏の『荀子の世界』(日中出版 一九八六)は専門論文で

はないが、紹介したい。氏の考えは以下の文章に集約されている。

彼は、子産や孔子と違って、神秘的な「天」をただ敬遠しただけでなく、このような観念そのものを完全に駆逐し、これを単なる自然概念に還元した。「天」は、荀子にあつては、もはや「天帝」でも至上神でもなく、従つてまた何等の意志的存在でもなく、それ自身の法則にもとづいて運動を続ける物質的存在に過ぎない。ところで、このような客観的實在の定立とともに、きわめて当然のことながら、天と人、自然と人間との神秘的な感応關係、不分明な融即關係もまた否認される。かくて人間は自然への従属物の位置から解放され、世界における主体者として、その独立性と自律性を承認されるのである。この新たな前提から、人間と自然との新たな關係が開始されることになるであろう。―それは中国における哲学的唯物論の最初のマニフェストであつた。

室谷邦行氏は「荀子の「天人の分」論と莊子の問題」(『中国哲学』第十六号 一九八七)において、『荀子』天人の分が道家から影響を受けているということをもとに、莊子との構造比較を行い、何処を受け入れ何処を受け入れなかつたのかを考察する。

氏は、天人觀に関して、孟子から荀子へは不連続であると指摘し、荀子の天は、おのずからに移り動く過程で、それ自体に意味を持たず、現象に対する根源的な實在や超越的な原理という性格が弱く、明瞭に人に対置されていて、人との相互排他的な傾向が強い、とい

う特徴をもっており、『莊子』の天と重なるという。しかし、『莊子』には「齊物論篇を中心とする、天を無意味の中心とする無神論的傾向を帯びた見方」と大宗師、徳充符篇に見られる宗教的性格の濃いイメージとしての天があり、荀子は前者を受容し後者を受容しなかつたという。そして、次のように言う。

「天人の分」とは、一面において、自然の法によつて存在しているありのままの天を、人を中心にして廻る世界へと再構成することである、と言える。

これは、松田説と異なる解釈の提示であり、天と人が分離されていることを重視する案合氏にすれば当然であると言えよう。

竹田健二氏は「荀子における天」(『待兼山論叢』哲学篇第23号 一九八九)の中で、次のように言う。

荀子という天は、人間の生存を内外両面にわたつて保証し、なおかつ人間のあるべき理念型を規定し、更にその規定からの逸脱を禁止し、逸脱した者に対して懲罰を下す主体なのである。従つて、もはやこの天を単なる自然現象と解釈することは出来ない。……その天の働きの中に、人間に対する規定・禁止、更には懲罰を下す内容までもが含まれる以上、荀子のいうところの天の究極の実相は、周初以来、人間界を支配すると考えられてきた、上天・上帝なのであり、人間界を含む全世界の主宰者なのであると解釈せざるをえない。

そして、

天論篇においては、天を主宰者ではなく自然現象であるかのよう
に説いた目的は、神秘思想の否定にあったと推定される。

と言ひ、天人の分を説いた理由を思想史に求めて以下のように言う。

荀子がここまで神秘思想・神秘的天人相関を否定し、努めて天
を無意志の存在であるかのように表現しようとする動機は、一
体何だったのだろうか。荀子が非十二子篇、あるいは解蔽篇に
おいて、他の思想家に対して激しい批判を試みていることを思
い起せば、それは、当時の思想界の主流をなしていた神秘思
想・神秘的天人相関思想に対して反論を加える点にあったと推
測される。戦国末期においては、例えば鄒衍に代表される陰陽
家、黄老道、あるいは子思・孟子系の儒者が、しきりに神秘思
想・神秘的天人相関思想を説いていたのである。

また、

荀子の天を理法的存在と捉えるべきでもない。確かに、世界の
あり方を規定する上天・上帝の意志は、人間にとって理法のご
とき規範として作用する。しかしそれは、天の実相そのものが
理法であることを意味しない。

と、天に理法を読み取る考えを否定するのである。さて、氏は天を
懲罰を下す上天・上帝である世界の主宰者とする一方、天人の分は
神秘思想の否定であると言うのだが、天が懲罰を下すことと神秘思
想の違いは果たしてどれだけ明瞭なものだろうか。

濱砂美弥子氏は、『荀子』の礼における天と人間の構造―「礼者

養也」を中心として―『中国哲学論集』25 一九九九を發表し、
以下のように言う。

人間の行為の基準は当然天地の運行に求められることとなり、
人為の規範たる礼が天地に形象して作られる必然性があるわ
けである。王制篇(天有り地有り)では「分」の妥当性が天地
の形象に求められ、礼論篇では服喪の期間が天地四時の変遷に
根拠付けられるが、孰れも天地自然と人事の一致による人間社
会の安定を説いたものとして理解でき、自然現象としての天地
は人間の行為の規範であり、道德的絶対者たり得るのである。

「天地自然の運行と人間界の所業が一致すべきこと」「人間の天の
秩序に従い生きる」という氏の解釈は成り立たない。何故なら『荀
子』は人が天地自然の変化をうまく利用することを説いたのであり、
「人間の行為の基準」を「天地の運行に求め」たのではないからで
ある。言うまでもないことであるが、『荀子』においても人は天地
自然の中で生きている。したがって、「上取象於天、下取象於地」
と象を天地から取りだしてくることは当然である。しかし、続けて
「中取則於人」と言われるように、則即ち規則基準は人から取り出
されたものなのである。これらが一体化したものこそが礼である。
自然現象としての天地が人間の行為の規範であったり、道德的絶対
者だったりののではない。

また氏は次のように言う。

森羅万象は「誠」や「礼」による秩序を示す存在に過ぎず、天

と雖も決して例外ではないということになる。つまり『荀子』においては「誠」や「礼」こそが万物の支配者であるというのである。したがって天は、「誠」や「礼」によって運行する自然現象といひ得る存在である。しかし、自然現象であると同時に「誠」や「礼」を体现している点で、人が則り従うべき道德的規範でもあるといえよう。

天の性質は、自然にして主宰者であり、「誠」や「礼」こそが天地の現象の根源者でありとするのであるが、天人合一を説明するのみで、天人の分の意味に関しては全く論じられていない。

佐藤寅次郎氏は、「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)において、孟子の天人観は「天一心の官」の道德律と「天一耳目の官」の自然律から構成されており、『荀子』の天人観はその自然律であるとして、次のように言う。

荀子の「天人之分」の主張は、孟子の天人観における自然に対する人為の優位を、より徹底したものにすぎないといわねばなるまい。極言すれば、荀子が説いたところの天人観の基本的骨格も、かれによって批判の対象とされた、ほかならぬ孟子の思想のなかにすでに看取される。こうしてみると、かれの性論もまた、孟子の自然観とこれに相表裏するところの天人観から敷衍的に導出されうることになる。

孟子から荀子へと天人観が受け継がれていることを指摘するものである。そして、最後に「人間の道德の起源を「天」に帰することの

できなかった荀子」が、「修為(積靡)の結果としての「聖人」が、その積靡の起点となる礼の創成者であるという自己矛盾」を抱えており、これは孟子の自然律をもとに構成された荀子の思想が王道論の理念を放棄できなかったからであると指摘する。さて、道德の起源は言うまでもなく天にのみ求められるものではあるまい。また、氏が矛盾とする聖人と礼の関係にしても、どちらが先行し根拠となるのかという視点から論理的矛盾であると言えようが、それ論についても仕方あるまい。荀子は現に存在する礼の絶対性と根拠を聖人に求めたものであって、この聖人が現実存在するのではなく、永遠に不在の像であるからこそ礼の絶対性は揺るがないものとして保証されるのである。

4 『荀子』と董仲舒の天人論

古代中国思想における難問の一つとして、『荀子』から董仲舒への学の大いなる影響関係を認めながらも、その天人論の対立を説明できなかつたということがある。この難問に対する一つの解答を、馬王堆帛書「五行篇」を用いて示そうとしたのが浅野裕一氏の「帛書『五行篇』の思想的地位—儒家による天への接近—」(『島根大学教育学部紀要』一九〇〇)である。氏は、『荀子』から董仲舒への継承ラインではなく、孟子から「五行篇」、董仲舒という思想のラインを見出し、次のように言う。

従前の中国思想史では、戦国末から漢初にかけての儒家思想の展開は、主に荀子から董仲舒への移行として捉えられてきた。

しかしながら両者の間には、片や「天人之分」、片や天人相関・

災異思想といった、埋めがたい断絶が横たわっている。……今

回、この思想史上の断絶を繋ぐべき失われた環、すなわち帛書

「五行篇」の発見によって、われわれはこの時期の儒学の流れを、はじめて無理のない形で接合できるようになったのである。

これに対し、反論を展開したのが、片倉聖氏の『荀子』と帛書「五行篇」の天人論について―先案における「天」と「道」との相克―

(『三重大学人文論叢』第7号 一九九〇)である。氏は、非十二子

で子思、孟子を批判し「五行」に言及があるが、天論篇では孟子を批判してはいないことから、子思、孟子批判が「天人之分」の立場

からのものとは考えにくく、むしろ天人理解の点では、『荀子』は帛書「五行篇」と共通の立場かもしれない。関係にあつたのではないかと推測する。次に、帛書「五行篇」が不苟篇と類似した思想であり、その天との交感が『荀子』のそれと極めて類似した構造

であると言ふ。一方、両者の間にある差異について、帛書「五行篇」の天との交渉は祿祥をも導入できた、智すなわち言語を媒介とする

ものであるが、『荀子』においてはそれが智を排除した誠であり、祿祥は拒絶するものであると言ふ。そして、荀子が墨子批判をしてい

ないことから、董仲舒の同時代人であつたとしてもその天譴説を批判はしなかつたろうと言ふが、憶測の域を出ない。天論篇に子思、

孟子や墨子の批判がないからといって、『荀子』がそれらを批判してないと断定することはできない。また、董仲舒との関係を考察する上でも、氏の天人理解の一つの柱である不苟篇の言説が、天人相関を説くものであるかどうかに関しても、再考されなければならない課題である。

出土資料を用いることなく、『荀子』と董仲舒の関わりを考察する論考もある。蔣案群氏の『荀子』天論篇の再検討―その意図と意義―

(『中国哲学研究』第10号 一九九六)である。

氏の研究は、従来の『荀子』天人の分の研究が天の意味、人の意味、分とは何かといったレベルで追求してきたことに対し、メタの

レベルで捉えることで、『荀子』天人の分の思想史的意義、特に『荀子』以降の漢代の董仲舒の天人論との共通性を見出し、従来言われ

る『荀子』と董仲舒の天人論における断絶を取り結ぼうとするものである。氏は天論篇から三種類の天が読みとれ、それらがすべて『荀子』に先行し共時的に存在していた数種の天であることを指摘しな

がらも、『荀子』の天はそのどれによつても限定されない一段高いレベルにあり、それらは「天一」の二極構造を形成する要素に他なら

ないと言ふ。氏の言う「天一」「二極構造とは具体的な世界の構造を言い表したのではなく、あらゆる事象を天と人との関係に還元して総合的に思考するための思考の枠組みであつて、これを『荀子』が初めて提唱し、以後董仲舒もやはりこの思考の枠組みの中で

思考していたこと自体が、董仲舒が『荀子』から受けた影響であり、

此処には天人論に関わる断絶はないとするのである。また、このような思考の枠組みは先ず分を前提として形成され、形成されると合へ向かう方向性を備えており、これを時間軸に還元することで『荀子』から董仲舒への思想史を整合的に語るのである。

たしかに、中国において天人論はより普遍的な課題であり、人は常に天との関わりの中で存在し意味づけられてきた。このことは氏が言うように「天人」二極構造化しなければ思考できないことであり、言表できないことである。言い換えれば、如何に天が宗教的主宰的、呪術的で人を圧倒する存在であるとしても、それを語るものの思考のレベルでは人と両極を形成するよう分離しなければ、人と関係つけて表現することはできないと言うことである。従来の『荀子』天人論を巡る研究が、その実体的存在と意味にばかり目を奪われ思考のレベルに目を向けていなかったことからすれば、氏の指摘は間違いなく非常に優れたものである。しかし、それは『荀子』が意図せずに構築した枠組みではなく、それ以前から、天と人を語るものにおいて常に存在した思考の枠組みである。従って、この枠組みによつて董仲舒との共通性を指摘しても実は何も問題は解決されない。この思考の枠組みの中で天人関係が如何に語られているかを論じなければ、『荀子』から董仲舒へという難問に答えることはできないであろう。

次に、末永高康氏の「天人論再考」、『中国哲学研究』第十一号一九九八は、孟子の性善説、荀子の性悪説、「性偽の分」を再検討し、

これと関係する「天人の分」を見直し、天の問題について深く考察し、荀子の「天人の分」から董仲舒の天人相関への移行について論じるものである。この中で氏は、『荀子』の天人の分は、「自然現象に對して、それをその現象のレベルに「あらわれているもの」において対処することを求め、その現象の背後に踏み込んでその現象を解釈することを禁ずる」もので、「性偽の分」同様に「あらわれているもの」という現象のレベルにおいて思考しようとし、どうしてそのような現象が起こったのかという「どうして」という問いを封じてしまっている、と言う。しかし、だからといって、荀子は自然現象を解釈する新たな理論を示してはおらず、ただ「天」象と「人」事が因果性を有し始めるその最初の一步の部分において、これを禁ずることによつて、「天人の分」を語っているに過ぎない」と言う。そして、董仲舒との関連を次のように言う。

荀子は自然現象に向い合う態度において「天人の分」を語っているに過ぎず、董仲舒の「継天の立場」とはまったくこの部分における「天人の分」の読み替えに過ぎない。両者が背景にしている、自然観というものは、自然現象を解釈する方法の部分においては、ほとんど変わらないものだったと思われる。

氏の研究は、荀子が漢代思想に大きな影響を与えたにも拘わらず、その天人論に関しては全く逆の思想になっているという疑問に切り込み、その繋がりを指摘するものである。

董仲舒に「天人之分」を発見して論じたのが、近藤則之氏の「第

三の天人の分」(『山田敏三先生百稀記念論集』二〇〇七)である。氏は、『春秋繁露』天道施篇の「天人の分」を『荀子』、『窮達以時』に次ぐ第三の「天人の分」として考察する。

『荀子』の天人の分に関しては、天論篇冒頭の「天行有常、不為堯存、不為桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶」に対して、「吉凶」という呪術的表現を用いるからには、そこに何らかの神秘的な力の存在を認めていると考えるべきであろう」と言い、「倍道而妄行、則天不能使之吉」に対しては、「天が吉凶授与能力を持つことを全面的に否定するものではない。今この表現を逆から考えてみれば、これは、「道」に従って行動すれば、天が人に「吉」を与えようということになろう」と言い、天は明らかに主宰者であり、天人は連続していると考えている。そして、『荀子』の天人の分は、「天職」と人職の区分であり、「天職」とは万物の生成とその生命を遂げるための素材の賦与、人職とは与えられた素材を十全に活用して、人類全体としてその生命を遂げることである」と言う。また、

荀子の「天人の分」と天道施のそれは、前者が人の生存を目的として、後者が善の実現を目的としてそれぞれ述べられているものの、人は天の価値体系の中の存在であり、天よりその目的のための機能や素材を与えられている。しかし、それには不備があり、これを天に従う人間の行為によって補完する、という大枠で両者を括ることができる。

と云い、両者に明らかに連続性があると指摘する。

また「荀子と董仲舒学派における天人観の継承について」(『九州中国学会報』45 二〇〇七)を発表し、「荀子の天は自然ではなく、万物を生成し、人に吉凶禍福貧富貴等を与える主宰者であり人格的存在であると考えられる」と言い、荀子の天人観の基本的性格を「自然現象の法則性を知ることを通じて、それを実現する不可知の天に従う」ことだとする。従って、「天は直接認識できないが、自然の内にまた人の社会の中に、人の理解の及ぶ法則を実現しているのであり、人はこの法則に従う当為を把握し、これを実践して主宰者たる天に従うという天人観」を荀子が有していたと言う。

さて、氏の二つの論考が提示する『荀子』に対するこのような解釈は、果たして可能であろうか。天論篇冒頭の「天行有常、不為堯存、不為桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶」を、氏は「人が道に順えば、天は必ず吉福を与えると述べている」と解釈すべきである」と言う。しかし、この言説の吉と凶の主語は人であり、天ではない。人が天行に治で応じるときは吉であり、人が天行に乱で応じるときは凶である、という意味であり、天が人に吉凶を与えるなどという意味ではない。また、これに続く天論篇の言説を読めば、このことは明らかである。直接意志を聞くことができない主宰者である天の意志が陰陽の働き、自然界の法則的現象によって示され、人はそれを通じて「天意」を知り、当為を見極めようとする董仲舒学派と結びつけるために、氏はこのような解釈を選択したと思われるが、果たして成立するだろうか。

5 郭店楚簡竹簡「窮達以時」などの比較研究

一九九三年湖北省荊門市郭店で発見された楚簡、特に「天人之分」の言葉が見られる「窮達以時」を資料として荀子天人觀が如何に論じられているかを見ていきたい。

最も早くに発表されたのが、末永高康氏の「もう一つの『天人の分』——郭店楚簡初探」(『鹿兒島大学教育学部研究紀要』人文・社会科学編 第50巻 一九九九)である。「窮達以時」の「天人の分」は荀子を遡るものではあるが、荀子の「天人の分」とは同質ではないことを論じたものである。氏は、荀子の「天人の分」を「自然」対「作為」により、「作為」にプラスの価値を与えるもの、「楚簡の「天人の分」を「自然」対「努力」の対を前提」にするものと捉え、「天人の分」という言い方は同じであっても、その内実が異なることを指摘する。

池田知久氏は『郭店楚簡老子研究』(東京大学文学部中国思想文化学研究室 一九九九)において、郭店楚簡の成立年代を次のように推測する。

秦将軍白起拔郢 二七八年に最も近いところ(あるいはさらに後)まで降る年代がよいのではないかと考へる。なぜなら、『郭店楚簡』には上記のとおり『窮達以時』という文獻が収められているが、この文獻の中に『荀子』のいわゆる「天人之分」に

由来する文章が発見されるからである。……『荀子』天論篇と性悪篇は、荀子その人のオリジナルな文章であって、他の思想家が書いたとは考え難いから、それと密接に關係する『窮達以時』は、荀子その人かまたは荀子の周邊(すなわち荀子學派)が書いた文章ではなからうか。……『窮達以時』は、宥坐篇にいくらか先んじて成書された文獻であるにしても、戦國中期という早い時代に成つたと見なすことはできず、戦國後期も紀元前二七八年に最も近いところ(あるいはさらに後)まで降る年代に置くべきではないかと考えられる。

また氏は『郭店楚簡「窮達以時」の研究』(『郭店楚簡の思想史的研究』第三巻 二〇〇〇)において、馮友蘭、内山説を批判しつつ、天人の分について、次のように言う。

『荀子』の「天人之分」思想における「天」と「人」の概念は、「自然と社会、物質と精神、客觀と主觀」や「自然と人間・社会」という意味ではなく、それらの諸領域を包括する全体的な世界において、人間の「其の為さざる所」、つまり人為・人工の為しえないまたは為すべきでないその範圍の外にある性質の事象と、人間の「其の為す所」、つまり人為・人工の為しうるまたは為すべき範圍の内にある性質の事象、という意味である。

そして、天人の分の成立に關しては、『荀子』天論篇の「天人之分」思想は、戦國後期、齊の稷下に

遊學していた荀子が、莊子學派と接觸してその「天人」關係から強い影響を蒙りながらも、彼らの「人」の不定を覆して「人の肯定に轉ずる思想の革新を起こす中で、齊の土地において形成していったものと考えられる。『窮達以時』は、『荀子』天論篇が世に出た少し後、その影響の下に「天人之分」思想を大體忠實に襲って、荀子の後學が筆を振るって成書した文獻ではなからうか。成書した土地は、荀子をして莊子學派の「天人」關係論の影響からほぼ完全に自由になることを可能ならしめた楚の蘭陵よりも、むしろそれ以前の齊の稷下の方がふさわしい。

大體のところ忠實に襲いはしたものの、しかし『窮達以時』が『荀子』天論篇の「天人之分」を修正した點もあつて、この點で『窮達以時』が『荀子』天論篇よりも、後代の『呂氏春秋』慎人篇・『荀子』宥坐篇などに接近していることは、すでに述べたとおり。それゆえ『窮達以時』の成書年代は、『荀子』天論篇の成書年代から『呂氏春秋』編纂年代（紀元前三三九乃至二三五年）に至る中間にあると認めることができる。と推論し、以下のように推定する。

『荀子』天論篇の成書年代は荀子が齊の稷下に滞在していた前二六五前後〜二五五年の間にある。『窮達以時』はそれより少しばかり後に、荀子の後學によつて成書されたのであろうが、これも荀子が楚の蘭陵に移る前二五五年より以前のことである。

「天人之分」が『荀子』の創出したものであるとする立場に立つ氏においては当然の見解である。

淺野裕一氏は『郭店楚簡『窮達以時』の「天人之分」について』（『集刊東洋学』83（二〇〇〇）で、考古学的見地、歴史学の知見に基づいて郭店楚墓が二七八年以前の造宮であると推定する研究を承認し、『窮達以時』が『荀子』より古い資料であると捉え、『窮達以時』の「天人之分」と荀子の「天人之分」を比較検討して、その類似点を、天に有意志の人格神としての性格が表にあらわれず、人はその當為と努力を人の領域で自己完結させるべき存在であるとする点に、相違点を、『窮達以時』では天はもっぱら時世の意味であり、人は才能を秘めながらも不遇に自得する君子・賢者であるが、『荀子』では天は恒常的な運法則を備え、万物を生成する自然であり、人は特殊な君子・賢者に限定されず、広く人間一般をも包摂する概念であると分析する。そして、『荀子』の「天人之分」には、兵家の「天人之分」が影響を与えた可能性も残ると指摘しつつ、次のように言う。

人為の善悪に天の禍福が対応するとの因果律を否定した上で、「遇と不遇とは天なり」「窮達は時を以てす」とする思考からは、人為的努力を放棄して天命に委ねる方向と、人為的努力に専念して天を慕わない方向とが分岐してくる。『窮達以時』は、孔子の失敗の人生を弁護する目的に沿って、後者の方向を選択し、その路線は形を変えて荀子の「天人之分」に繼承されたと考えられる。

「窮達以時」の天人の分思想は、『荀子』宥坐篇、『韓詩外伝』などにみられる天人相関への反論であり、不遇に終わった孔子の人生の弁護のためであるとする。

氏の、『荀子』の天人の分に対する理解は、『呂氏春秋』と天人相関思想(上)／編集意図研究の一環として、『呂氏春秋研究』4 (一九九〇)において端的に示されているので、以下に引用しておく。

「天人の分」の主張に対しては、荀子の天を神性を持たぬ自然現象と解釈した上で、天に人倫の根柢を求める唯心的天人観を否定して、自然に対する人為の優越を説いた唯物論的思想であると評価する見方から、不可知な天への探求を自制する人間的・現実的合理主義の所産であり、やはり人の価値の究極に天を措く思考を否定したものであるとする見解、さらには荀子は単に天人関係から呪術的思考を排除して、形而上的天の下に天人関係を清整したに過ぎず、天は依然として人の価値の根源に据えられているとする見方まで、理解にはかなりの幅がある。荀子に於ても、天は人間社会の存立を予定し保障する究極の保護者・主宰者であり、天論篇の主張も、人が「其の己に在る者を敬み」さえすれば、「其の天に在る者を慕わず」とも、人間社会は順調に運営されるとの、天に対する樂觀主義を大前提に展開されている。したがって前記三者の中、第三の見方が「天人の分」に対する最も妥当な理解であろう。

「窮達以時」と比較することで『荀子』天人論を論じた論考に対す

る論者の考えは、拙論「遇不遇」考―天から時へ―(『中国研究集刊』四十八号 二〇〇九)において披瀝した。

最後に、菅本大二氏の「荀子「天人の分」論の批判対象―上博楚簡が語るもの―」(『上博楚簡研究』湯淺邦弘編著 汲古書院 二〇〇七 所収)を紹介したい。これは上海博物館蔵戦国楚竹書「魯邦大早」(柬大王泊旱)などに見られる天人相関思想こそが「荀子」天論篇の批判対象ではあるが、それは全く単純に否定し去ったのではなく、却って『荀子』はそれらのテクストに見られる為政者を重視する思考を発展させて天人の分にたどり着いたのではないかと批判的継承関係にあることを指摘する。そして、『春秋左氏伝』昭公十八年の鄭の子産の「天道は遠く、人道は邇し……」という天人論、及び「窮達以時」を読み解いた上で、『荀子』の天人の分は子産から「窮達以時」を経て形成された思想、すなわち突如説き出された説ではなく、「天人相関思想の中で育まれた人為の重視という天人の分の萌芽を、荀子が開花させた」と見るべきであると指摘する。天人の分が天人相関と正反対の相容れない考えではなく、むしろ天人相関の中で醸成されたものであるという思想形成発展のダイナミズムを描き出したものである。

以上、『荀子』の天人関係について論じた多くの研究を見てきた。ただ、性説と異なるのは、天を自然と見るか、依然として主宰性、宗教性を備えていると見るか、つまり、完全に天人の分と見るか、

天人合一的側面あるいは天人相關的側面を基盤に持つと見るかによつて、思想史の捉え方自体も大きく異なつてくると言つことである。これに関しては、『荀子』だけの問題としてではなく、天觀念創造の時に遡つて考へてみる必要があるだろう。

さて、天と人を巡つてはさまざまな解釈があるが、それが天人合一、天人相關であらうと、天人の分であらうと、宗教ではなく、政治思想である限り、認識の対象である天と人とを分節することからはしめる以外に方法はない。何故なら、天人合一、天人相關も、まずは天と人を分節し、そこから如何に合一であり、如何に相關するかを言う以外に道はないからである。

この分節が天と人の説明だけのためでないことは、宗教的信仰の対象でもない天を持ち出した上、天人合一、天人相關が自明のことであるとして周王朝を安定させようとする政治的意図を持っていたことに明らかである。つまり、すでに金文や『尚書』において見られるように、主張される即ち言語的に形成される天人合一、天人相關は、天と人が分裂、分離した状況を弥縫するか天子の存在の正当化の言挙げに他ならないのである。この仕組みは、殷王朝最末期の頃の亀卜にみられる甲骨文に明らかである。帝は王に命令を下す超越的存在から、王の望みを形式的に反映し送り返すシステムへと機能を転換している。つまり、王は帝に一方的に支配されるだけの情況から脱し、逆に自らの権力の実現と実行のために政治的に帝を利用していたのである。

この帝と王の關係を、天と天子の間に利用したのが周である。ここでは、反省と抑制、制御の意味をこめて、新たに賞罰論が導入された天人相關が形成された。しかし、これはあくまでも天と人を分節する認識に基づいた天人相關である。つまり、天と人は内在的実存的に一体なのではない。この場合の周の王である天子は、しばしば王朝を混乱させ暴君化する危険性を持つている。このような天子によつて引き起こされた混乱を治め、王朝転覆の危機を回避する仕掛けとして天と天人相關はその内容を豊にしていくのである。そして、時と共に天人は本来合一で、相關する存在となり、天は主宰者であり信仰の対象として物象化されるのである。しかし、当然また再び、合一であり相關する天と人との間にはきしみが生じてくることになる。それが天と人とを区別する存在論を誘発するのである。

いずれにせよ、中国古代における天人觀は、天人合一、天人相關と天人の分がどのような關係で捉えられているかが問題であつて、どれか一つに偏つてしまうことはあり得ないだろう。

おわりに

本稿は、今後の『荀子』研究の進展を期して、従来の研究を、論者の視点に立つてまとめ、簡単に論評を加えたものである。論述をそのまま引用する場合もあれば、全く引用せず論者が要旨、主張を

要約した場合もあるなど、記述は必ずしも統一的ではないが、これは、基本は重要な記述は引用してできるだけ原著者の言葉を響かせようとした結果である。全ては論者の視点からまとも評したものであり、客観性を期したものではありません。従って、論旨をくみ取れていなかったり、誤解したりしている場合もあるかも知れないが、全ては論者の責任であり、各論者の価値を減するものではない。

性説、天人論以外にも、礼を巡る研究、正名、後王、政治、経済に関する研究、そして文献批判研究などもある。これらに関しては、改めて取り上げたい。

为了提高将来的荀子研究水平,我们应该了解以前的荀子研究。因此,我要介绍、评论从明治时期到现在所发表的关于荀子的所有的论文。本稿首先所提到的是关于性恶说、性说的研究与天人论研究的论文。

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）

河西英通（委員長）、井内太郎、市來津由彦、今林 修、後藤秀昭、矢野久美

広島大学大学院文学研究科論集 第69巻 特輯号

平成21年12月25日 印刷
平成21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 鯉城印刷(株)
〒730-0805
広島市中区十日市町2丁目8-2