

荀子の弁証法的・史的唯物論

松尾善弘

Dialectical and Historical Materialism of Xúnzi

Yoshihiro MATSUO

(一九九六年十月三日 受理)

はじめに

中国の思想、とりわけ先秦時代のいわゆる諸子百家の思想を、現代哲学术語で解説することは、必ずしも妥当なことではないかも知れない。しかし、中国独特の思想を同じ範疇の用語で説明するといふ伝統的な手法は、その門に入らなければ概念が判然としないといふ反面の憾みを持つ。

荀子のような特異な大儒を、いたずらに儒家だ法家だと身びいき的に帰結づけることにのみ急で、揚句のはてにその真価を見失う事態にでもなれば、ことは重大である。

これまで少なからぬ先達が指摘するように、荀子の唯物論哲学者としての本質は、伝統的な枠内に止まっている限り十分な解明は期待できない。言い換えると、荀子の思想は現代哲学术語、なかんず

く唯物弁証法の諸術語を使ってこそ遺憾なく説明できる。また、そのようにして顕彰することが、中国思想研究者に課せられた任務でもあるといえるだろう。

ところで、最近、多くの中国思想研究者が、荀子は「朴素」唯物論者であるとか「朴素」弁証法哲学者であると評論しているが、筆者はその表現法にいささか疑問を感じている。いうところの「素朴」などという判断が、諸科学の未発達な時代に生きた荀子が、そういう時代的制約を受ける中で、生産力や生産関係、人間の身体構造あるいは機械器具等に関する言及がない、あっても低級な捉え方に終っているという意味なら、むしろそれは言わずもがなのことであろう。それより、「素朴」などという評価を与えた研究者自身に実は唯物論哲学が如何なるものであるかの理解が不足していたのでなければよいいと危惧するのである。

奴隸制から封建制へ移行する大動乱の時期に、なぜ荀子のような

古今無双の唯物論哲学者が突然変異の如く出現したのであるか。いうまでもなく、それは一つには、戦国末期という特殊な時代状況が演出し現出せしめた現象である。だが何にもましてその最大の理由は、荀子自身がその激動の時代思潮を批判的に捉え、弁証法的に撰取し止揚した結果の賜物といわねばなるまい。「非十二子」が象徴的に示すように、荀子は当時の総じて観念論哲学の所産である諸思想を否定の法則で捉え、自らの「こやし」としながらコペルニクスの転回を遂げ、唯物論哲学の世界を構築していったのである。

古来、荀子ほど評価の定まらぬ、というより毀誉褒貶の激しい思想家もあるまい。だが考えてみると、それこそ荀子が大物である所以、観念論的形而上学などではとても料理しきれない大物であったこととの反証ともなっていると言えるのではなからうか。

一 「正名」をめぐる

「正名」と言えばすぐ念頭に浮かぶのが、孔子の正名論である。

子路曰「衛君待子而為政、子將奚先。」

子曰、「必也正名乎。」子路曰、「有是哉、子之迂也。奚其正。」

子曰、「野哉由也。君子於其所不知、蓋闕如也。名不正、則言不順。言不順、則事不成。事不成、則礼樂不興。礼樂不興、則刑罰不中。刑罰不中、則民無所措手足。故君子名之、必可言也。言之、必可行也。君子於其言、無所苟而已矣。」(『論語』子路第十三)

(傍点筆者、以下同じ)

このころ、衛の国では王位継承をめぐる内紛が続いていた。君臣・父子の間の名分・秩序が混乱の極に達していたのである。かりに孔子がそういう状態の衛国に招かれて政治を任されることになれば、どういふことから改革に着手なさいますかと問う子路に対して、孔子は「正名」から始めると答えた。

人間の思想・概念を象徴し、ことがらを表現する「言(ことば)」。そのもととなる事物の名称「名」。孔子はその「言」と「行」を一致させ、「名を正す」ことを政治改革の第一の急務とするという。この思惟方法は、郭志坤氏もいう通り⁽¹⁾、「以名正実(名すなわち観念を以て現実を正す)」という名実の転倒した考え方、すなわち観念論である。

「はじめに言葉あり。言葉は神とともにあり。言葉は神なりき⁽²⁾。というほど明確な形ではないが、これが観念論の先駆となっている所以を、実は直弟子の子路がその場で言いあてているのである。

「先生のお考えは何と現実離れしていること(子之迂也)」と。

孔子が基本的に天命論者であることと、「敬鬼神而遠之。(雍也第六)」や「子不語怪力乱神。(述而第七)」などと勘案して、ひとまず孔子を「客観的観念論者」と呼ぶことを提案しておこう。

この、名と実の本末転倒した思惟方法は、亜聖孟子に忠実に引き継がれ、ついに「我亦欲正人心、息邪説、距詖行、放淫辭、以承三聖者(滕文公下)」⁽³⁾という次元にまで到達する。更にそれは宋明儒の「正君志」というスローガンにまで辿りつき、わが国でもある時期その名の下に「天誅ノ」という語と行動が横行したことを以て銘とすべきであろう。そういうわけで、孟子に対してはここで「主観的観念論者」という呼び方を進呈しておこうと思う。この呼び方

が不当でない所以は、前述の子路の発言と同じく、当時の多くの人によって孟子のものの考え方が「迂遠而闕於事情（史記その他）」⁽⁴⁾と評論されている事実からも傍証できることである。

これに対し、荀子が正名篇第二十二でいうところの「正名」は「正しい名」すなわち「正当な（使い方を期すべき）名称」の謂である。正名篇は、当時の公孫龍・惠施・墨翟・宋鉞の徒が名辞を混乱させ、邪説・僻言・奇辞・怪説を振り回して民衆を眩惑していた事態を鑑み、正当な名辞と弁説によって世の静穏を取り戻そうと図ってなされた主張なのである。

荀子の正名論の基調は、「約定俗成（約定まりて俗に成る）」⁽⁵⁾の語に集約できる。荀子は、「名（名称・ことば）」というものは、基本的に人民大衆が約束ごととして使っているうちに、次第に風俗習慣として出来あがるものと考えていた。従って、「名」は誰かが、ましてや一人の人間が、頭の中からひねり出したものではなく、人間が現実や物体を前にして、それら事物のちがいを区別し認識するために「名」を命名し、ことばを創り出したと考えているのである。

荀子は正名篇で、「名」は王者（後述するように「先王」に言い換えてよいであろう）が制定し、後王が成就するものと言っている。これは恐らく、行論の便宜上、人民大衆の代表者として王者後王を担ぎ出したものであろう。何となれば、どれほど有能な人間であるとして、一、二の王者なり後王が「名」を制定したり完成せしめたりすることができるであろうか。第一、それは先の「約定俗成」の基本理念に反する。第二に、それが行論の便宜上の設定であるという理由は、荀子は解蔽篇で倉頡が文字を創ったという伝説を引き合

いに出しているが⁽⁶⁾、その時同時に、それは倉頡が専心努力した結果多くの人民の代表者として伝説上の人物になったのだとその出自を暗示していることから説明できる。

荀子が正名篇で説く「名」と「実」の関係は、「名符其實（名をその実態に副わせる）」ことである。現実・実体が先にあつて、人間はそれを区別して認識するために命名するのである。決して「名」が先にあり、「名を正す」ことによって現実を改変しようなどという孔子流の観念論の立場に立っているのではない。

……実、不喻然後命、命、不喻然後期、期、不喻然後説、説、不喻然後弁、故期命弁説也者、用之大文也、而王業之始也。（正名篇）

人間は現実の事物が人間の頭脳ではつきり認識できない時、それら事物に命名して区別しようとする。事物に命名してもなおはつきりしないところがあるので、次に実体と名称あるいは名称同士を比較照合して整合性を求め、一致することを期す。名称やことばを一致させてもまだはつきりしない場合は説話によって意思疎通を図る。それでもまだ不分明な点が残れば弁論を揮ってわかり合おうとするのである。故にこの命・期・説・弁こそは名のはたらきの最大の文飾ということができ、王者の大業の第一歩ともなるものである。

名聞而実喻、名之用也。累而成文、名之麗也。用麗俱得、謂之知名。名也者、所以期累実也。辞也者、兼実之名、以論一意也。弁説也者、不異実名、以喻動静之道也。（同）

人間が名を聞けば実体がわかるというのは、名の効用である。名を重ねて文辞を作り上げるというのは、名の麗飾である。この効用と麗飾とを共に会得した者を真に名を知ったものという。「名」は多数の実体を比較照合して合致させる基準となるものである。言辭とは、いくつかの異なる実体の名を兼ね合わせて一つの意味を論ずるものである。弁論・説話なるものは、実と名を違わせず、相手にものごとの是非善悪をわからせる手段となるものである。

このように、荀子は名・辞・説・弁と命・期の関係を理路整然と弁証法的に詳論している。そしてその基底に流れているものは、あくまで「名符其实」の唯物論の思考なのである。

補足すれば、荀子は正名篇第一節冒頭で、「後王之成名（後王が名を成就する）」といい、同一節冒頭では、「王者之制名（王者が名を制定する）」と言っている。いずれにしても、説明の便の為に「後王」「王者」を持ち出したこと先述した通りである。「名」は古代に自然発生的に人類の間に出来あがり（王者之制名）、時を経て人民大衆の間でもまれて次第に名実合致した正当な名に完成されていった（後王之成名）。荀子はそれを「約定俗成」という語で説明する。その意味で、ここの「王者」は「先王」に言い換え可能であるが、なお荀子の思惑を忖度すれば「名」はいつの時代にも新しく発生し且つ消えていくものもあるわけだから、「先王」とのみ限定するに及び難かったであろう。——荀子がどれほど論の細部にまで神経をゆき届かせていたか、この一例を以て証となすことができる。

荀子は、当時の邪説僻言をなす士が恣意的に「名」を弄び、勝手な論をふり回しているさまを「乱正名（正名を乱している）」と表現し、かかる混乱を除去する一方策として、「正しい名」に対す

る認識を深めるべく論を展開しているのである。その論は詳細かつ多岐に渡り、荀子の博学ぶりを示して余りあるものがあるが、その観点は一貫して唯物論の立場であることは疑いえないところである。荀子の思想を読み解く側に、荀子の思惟方法に即して徹底した史的唯物論・弁証法的唯物論の分析手法をとることが要求されているといえないだろうか。

二 「先王・後王」をめぐる

荀子の哲学は、万物を変化の相で捉えることから出発する。

天地合而万物生、陰陽接而变化起。（礼論篇）

万物が変化する原因は、天地が合し陰陽が接した結果である。

ここで大切なことは、荀子は万物の変化の原因を事物の内部矛盾の運動として捉え、超自然の精神力が主宰するものではないと考えていることだ。

列星隨旋、日月遞炤、四時代御、陰陽大化、風雨博施、万物各得其和以生、各得其養以成。不見其事而見其功、夫是之謂神、皆知其所以成、莫知其無形、夫是之謂天功。（天論篇）

多くの星は相随つてめぐり、日月は代る代る照り、春夏秋冬は代る代る去来し、陰陽二気は大いなる変化を起し、風雨は遍くゆきわたる。宇宙の万物は各々その自然の調を得て発生し、各々その養育

を得て成長する。このように、その働きは目に見えないが、その効果だけは見てとることができる。これを神（精妙）というのである。人間はその現象として生成した結果の形を知ることではできるが、その現象以前の無形の力を知ることではできない。これを天功すなわち自然のはたらきと言う。

ここで言う「神」とは、決して超自然的精神を指しているのではなく、人間の目には結果としてしか見てとることのできない自然のはたらきを指しているのである。つまり、物質自然界内部の変化の作用・動機を言っていることは明白である。

以類行雜、以一行万。始則終、終則始、若環之無端也。（王制篇）
天職既立、天功既成、形具而神生、好悪喜怒哀樂蔵焉、夫是之謂天情。（天論篇）

統類によつて雑多な諸問題に対処し、根本たる道によつて万般の事象を処理する。始まれば終り、終れば始まつて、恰も円い環の端がないように、無限に物事は進んで行くのである。

荀子の發展観は、形而上学的循環論のそれではない。やはり唯物論弁証法に言う螺旋状の發展として考えていたとみななければならぬ。例えば「学至乎没而后止也（学は没するに至りて後止む）（勸学篇）」は、学問修養に終局はない、たとえ聖人になつたからとどこまでも向上の努力を怠つてはならないと言っていると解するのが妥当であろう。

天の職分が確立し天の功業が達成されると、万物悉く発生するのであるが、人間も万物の一としてその形体が具わると精妙な働きが

生じ、好悪喜怒哀樂の情が内蔵されることになる。これを天情すなわち自然の感情という。

荀子のこの「形具而神生」という表現には、人間の形体と精神の主従関係、人間の精神が形体を離れて独自には存在しえずかつ形体に先んじて存在するものではないという唯物論の基本命題が明白に示されている。老子や莊子のいう「道は天地に先んじて生ず⁽⁸⁾」の客観的觀念論につきつけたアンチ・テーゼとしての荀子の自然觀の役割がどれほど革新的なものであつたか、今更述べるまでもあるまい。

天行有常、不為堯存、不為桀亡。応之以理、則吉。応之以乱、則凶。（天論篇）

天の行動には一定の法則性と必然性がある。それは聖王堯のため存在したり、暴君桀のために亡失するというようなものではない。「天には常道があり、地には常数（一定不変の筋道）があるのだ。（天論篇）」これに対応して人間が平和の理をもつて進めば幸福になり、争乱の道をもつて進めば災が降りかかつてこよう。

変化の中に常道があるというこの弁証法論理こそ、荀子が多くの先哲を乗り越えて到達した革新的境地であつた。例えば変化には終点があるという老子の単なる「復帰」論⁽⁹⁾。「変化」の面のみを重視して「常」の一面を見落している莊子——「方生方死、方死方生。」或いは「常」のみを強調する孔子——「克己復礼。」また、孟子の言う「五百年必有王者興（公孫丑下）。」も平面的變化觀を脱しきれない単なる循環運動論であつた。

万物は変化してやまないもの、しかもそれは螺旋状に発展してゆくものであるが、そこには自ずと一定の法則性もある。荀子のこの弁証法論理を人間社会にあてはめて考えてみると、時に後退することもあるが、変化発展してやまない人間社会の中にあつて変らないもの、一貫して流れる法則性とは何だったのだろうか。とりも直さず、それこそは、人行の常道「道」であり、具体的には「礼」ないし「法」だったのではなからうか⁽¹⁰⁾。

韓非は、当然のことながら師荀子の革新的学統を受け継いでいる。そこで、韓非子の歴史観から逆に荀子のそれを照射してみることにしよう。有名な「守株待兔」の典故箇所から探ることにする。

上古之世、人民少而禽獸衆、人民不勝禽獸虫蛇。有聖人作、構木為巢以避群害、而民悅之、使王天下、号曰有巢氏。民食果蓏蠃蛤、腥臊惡臭而傷害腹胃、民多疾病。有聖人作、鑽燧取火、以化腥臊、而民說之、使王天下、号之曰燧人氏。中古之世、天下大水、而鯀、禹決瀆。近古之世、桀・紂暴乱、而湯、武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者、必為鯀・禹笑矣。有決瀆於殷・周之世者、必為湯・武笑矣。然則今美堯・舜・湯・武、禹之道於当今之世者、必為新聖笑矣。是以聖人不期修古、不法常可、論世之事、因為之備。〔守株待兔〕今欲以先王之政、治當時之民、皆守株之類也。

(『韓非子』五蠹篇)

人間の歴史は、上古之世から中古之世、更に近古之世から当今之世へと発展的に流れている。当然、生活様式や生産手段も進化する。

人民はその時代ごとに有能な人物を自分達のリーダーとして推し戴く。リーダーの中には、時として暗愚暴虐な者が輩出することもあるが、それなりに「王」とみなされる。但し、この歴史の発展法則を忘れて現実を直視せず、徒らに先王の「古」や「常可」に法ろうとする王は、必ずや新聖つまり後王の笑い者になるだろう。

かくして韓非は、先王賛美に憂き身をやつす儒家思想家を痛烈に批判して「守株待兔」の寓話を引き合いに出し、「今、先王の政で以て、変化してそぐわなくなった現世の民を治めようとするやり方は、皆株を守る農夫の類である」としめくくったのである。

「修古(古代の道)」、「常可(常に可とすべきもの)」。儒家にとつてのそれは、いわゆる堯・舜・禹など古聖王(先王)の道であり、三綱五常(君臣父子夫婦、仁義礼智信)に統括される人倫道德(礼)であろう。これら秀れた歴史的産物や人類普遍の倫理道德性を常に念頭に置き参考にしながらか政治を進めることは、百王にとつての責務でさえある。しかし、その時、「変化」の観点を忘れ去ってしまったと、「修古を期す」が旧套墨守に、「常可に法る」が融通性のない金科玉条に変身してしまう。韓非は「案株待兔」の寓話で、儒家のこの頑迷な保守性と教条主義を揶揄し笑いとばしたのである。

以下、荀子が「先王」「後王」に言及した条文をとり出して考察してみよう。『荀子』の中で、「先王」の語は三十数回、「後王」の語はその半分以下の十四回ほど出現する。いま、それらを列挙して概観すると、いくつかの重要な事実が浮き彫りにされてくる。

