

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、あつても低級な捉え方に終つていくという意味なら、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が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ろうか。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こ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、決して超自然的な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、好惡喜怒哀樂藏焉、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、好惡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る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。

1. 不聞先王之遺言、不知學問之大也。(勸學篇)
(先王之遺言を聞かざれば、學問の大なることを知らざるなり。)
2. 今以夫先王之道、仁義之統、以相群居、以相持養、以相藩飾、以相安固邪。(榮辱篇)
(今、夫の先王の道、仁義の統を以て、以て相群居し、以て相持養し、以て相藩飾し、以て相安固せんか。)
3. 況夫先王之道、仁義之統、詩書礼樂之分乎。(同)
(況んや夫の先王の道、仁義の統、詩書礼樂の分をや。)
- 3' 彼固天下之大慮也。(同)
(彼、先王の道固に天下の大慮なり。)
4. 故先王案為之制礼義以分之、使貴賤之等、長幼之差、知賢愚能不能之分。(同)
(故に先王案ち之が為に礼義を制して以て之を分かち、貴賤の等、長幼の差あらしめ、賢愚・能不能の分を知らしむ。)
5. 凡言不合先王、不順礼義、謂之姦言、雖弃君子不聽。法先王、順礼義、党學者、然而不好言、不樂言、則必非誠士也。(非相篇)
(凡そ言の先王に合せず、礼義に順はざる、之を姦言と謂ひ、弁なりと雖も君子は聴かざるなり。先王に法り、礼義に順ひ、學者に党しみ、然り而して言を好まず、言を樂しまざるは、則ち必ず誠の士に非ざるなり。)
6. 不法先王、不是礼義、而好治怪說、玩奇辭、甚察而不惠、弁而無用、多事而寡功、不可以為治綱紀。(非十二子篇)
(先王に法らず、礼義を是とせず、好んで怪說を治め、奇辭を遊び、甚だ察なれども惠ならず、弁なるも用無く、事多くして功寡く、以て治の綱紀と為す可からず。)
7. 略法先王而不知其統、然而猶材劇志大、聞見雜博、案往旧造說、謂之五行。(同)
(略先王に法れども其の「仁義の」統を知らず、然り而して猶ほ材劇にして志は大、聞見雜博、往旧を案じて說を造し、之を五行と謂ふ。)
8. 孫卿子曰、儒者法先王、隆礼義、謹乎臣子、而致貴其上者也。(儒效篇)
(孫卿子曰く、儒者は先王に法り、礼義を隆んにし、臣子を謹ましめ、其の上を貴ぶことを致す者なり。)
9. 先王之道、仁之隆也、比中而行之。曷謂中。曰、礼義是也。道者非天之道、非地之道、人之所以道也、君子之所道也。(同)
(先王の道は、仁の隆なるものなり、中に比して之を行ふ。曷をか中と謂ふ。曰く、礼義是なり。道なるものは天の道に非ず、地の道に非ず、人の道たる所以にして、君子の道とする所なり。)
10. 逢衣淺帶、解果其冠、略法先王而足乱世術、繆學雜舉、不知法、後王而一制度、不知隆礼義而殺詩書。(同)
(俗儒は)逢衣淺帶、其の冠を解裸にし、略先王に法れども世術を乱すに足り、繆學雜舉し、後王に法りて制度を一にするを知らず、礼義を隆んにして詩書を殺することを知らず。)
- 10' 呼先王以欺愚者、而求衣食焉。(同)
(先王を呼び以て愚者を欺きて、衣食を求む。)
11. 法先王統礼義、一制度、以淺持博、以古持今、以一持万。(同)
(大儒は)先王に則つて礼義を統一し、制度を一定し、淺博身近なことをもつて博大深遠なことを推知し、簡明な古代の法

をもって現在の複雑な社会を推知し、一つの根本の道をもって一切の事物を推知する。

12. 百家之説、不及先王、則不聽也。(同)

(どんな思想家の説も、先王の事に言及しなければ、君子は全く耳を傾けない。)

13. 先王、惡其乱也、故制礼義、以分之、使有貧富貴賤之等、足以相兼臨者、是養天下之本也。(王制篇)

(先王はその混乱を悪むが故に、礼義を制して種々の階級に分け、貧富貴賤の差等を作って、上位者が下位者に互いに臨むことが出来るようにした。これが天下の人民を生養するための根本である。)

14. 故先王聖人為之不然。(富国篇)

(故に先王や聖人が治めるやり方はそうではない。)

15. 故先王明礼義、以壹之、致忠信以愛之、尚賢使能以次之、爵服慶賞以申重之、時其事、經其任、以調齊之、潢然兼覆之、養長之、如保赤子。(同)

16. 然則先王以人之所不欲者賞、而以人之所欲者罰邪、乱莫大焉。

(正論篇)

17. 先王、惡其乱也、故利礼義、以分之。(礼論篇)

18. 故先王聖人、安為之立中制節、一使足以成文理、即舍之矣。

(同)

18'. 故先王案以此象之也。(同)

19. 先王、恐其不文也。(同)

20. 故先王案為之立文、尊尊親親之議、至矣。(同)

21. 先王、惡其乱也、故制雅頌之声、以道之。(楽論篇)

21'. 是先王立樂之方也。(同)

21''. 是先王立樂之術也。(二出)(同)

22. 且樂者先生之所以飾喜也、軍旅鉄鉞者先王之所以飾怒也。(同)

22'. 先王喜怒皆得其齊焉。(同)

23. 先王謹為之文。(同)

24. 先王、惡其乱也、故修其行、正其樂、而天下順焉。(同)

25. 故先王、貴礼樂、而賤邪音。(同)

25'. 故先王、導之以礼樂、而民和睦。(同)

26. 天下有中、敢直其身、先王有道、敢行其意。(性惡篇)

27. 故尚賢、使能、等貴賤、分親疏、序長幼、此先王之道也。

(君子篇)

28. 曰、先王之道、則堯舜已、六貳之博、則天府已。(大略篇)

一瞥して分かる事実の一つは、荀子は「先王」を言うとき同時に必ず「礼義」(或いはそれに類する文、楽など)を、しかもそれを「制」と言っていることである。従って一般的に言われる「法先王」とは、具体的には「先王」の「制定」した「礼義」に法ることと言換えてよいであろう。二つには、「先王」と「聖王」が並挙してあることから、これら二呼称はほぼ等号で結んで考えてよく、総称している「百王」ないし「王者」とは常に区別して判断しなければならぬことである。

いうまでもなく、「先王」は以下に挙げる「後王」と対称されるもので、この三者はいわゆる『二分為二』の発想で記述されていると捉えねばならない。即ち、統稱(一)としての「百王」と分稱(二)としての「先王・後王」の関係としてである⁽¹⁾。

1. 故千人万人之情、一人之情是也。天地始者、今日是也。百王之道、後王是也。(不苟篇)
- 1' 君子審後王之道、而論於百王之前、若端拜而議。(同)
2. 法後王、一制度、隆礼義而殺詩書、(二出)(儒効篇)
3. 言道德之求、不二後王。(同)
- 3' 道過三代、謂之蕩、法二後王、謂之不雅。(同)
4. 王者之制。道不過三代、法不貳後王。(王制篇)
- 4' 道過三代、謂之蕩。法貳後王、謂之不雅。(同)
5. 後王之成名、刑名從商、爵名從周、文名從礼。(正名篇)
- 5' 是後王之成名也。(同)
- 5'' 後王之成名、不可不察也。(同)
6. 凡成相、辨法方。至治之極復後王。(成相篇)
- cf. 公察善思、論不乱。以治天下、後世法之成律貫。(同)
7. 故曰、欲觀聖王之跡、則於其粲然者矣、後王是也。(非相篇)
- 7' 彼後王者天下之君也。含後王而道上古、譬之是猶含己之君而事人之君也。(同)
- cf. 故曰、欲觀千歲、則數今日、欲知億萬、則審二一、欲知上世、則審周道、欲知周道、則審其所貴君子。故曰、以近知遠、以一知万、以微知明、此之謂也。

荀子は目に見えないもの、実体のないもの、総じて観念的なものを信用しない。反対に、目で「視」、耳で「聴」き、手にとつてわかる実体のあるものをまず確認し、それから類推して知識を広げ認識を深めていこうとする。7'に見るように、身近なはつきりしたもののから一歩一歩未知の世界へ踏み込んで行く姿勢が、「先王、後王」

を始めとする二分法あるいは『合二而一』の弁証法論理を生み出していったのではなからうか。「議兵論」における「戦略」と「戦術」の発想、「性悪篇」における「性」と「偽」の発想等々、すべてここにその起点があると言えらるだろう。

先王の道とは仁義礼楽の謂であった¹²⁾。これに対し「法後王」という時の法るべき実体は右の挙例で分かる通り、法律制度のことである。即ち、荀子は仮にそれが悪法であったとしても、先王の礼法ではなく、現代の世相に最も合致している筈の後王の王の礼法に従つて諸事万端を処置すべきだと考えていたのである¹³⁾。後王は先王の制定した道即ち礼、その一部分である法を正しく受け継ぎ、当今の世に最も相応しいあり方に成就させていくべき義務を負っている。荀子の弁証法的・史的唯物論の思考が「法先王・法後王」という語に結実しているといえないだろうか。

三 「性悪説」をめぐる

『荀子』の正名篇第二十二と性悪篇第二十三は性説に関して相補関係をなす。そこで、正名篇の第一節を逐条的に解釈する中で術語を闡明し、性悪篇のいくつかの文や用語に適用しつつ説明してみようと思う。

①後王之成名。刑名從商、爵名從周、文明從礼。②散名之加於万物者、則從諸夏之成俗、曲期遠方異俗之郷、則因之而為通。③散名之在人者、生之所以然者、謂之性。④性之和所生、精合感応、不事而自然、謂之性。⑤性之好惡善怒哀樂謂之情。⑥情然而心為之抃、

謂之慮。⑦心慮而能為之動、謂之偽。⑧慮積焉能習焉、而後成、謂之偽。⑨正利而為、謂之事。正義而為、謂之行。⑩所以知之在人者、謂之知。知有所合、謂之能。⑪所以能之在人者、謂之能。能有所合、謂之能。⑫性傷、謂之病。節遇、謂之命。⑬是散名之在人者也。是後王之成名也。

正名篇は荀子の思想の出発点であり終結点である。例えば「正名」というタイトル自体が荀子の唯物論思想を凝縮したものであり、

「後王が名を成す」「王者が名を制す」という表現がそのまま荀子の史的唯物論思考の反映であることは第一、二章で論述した。

①後王之成名。後王がもろもろの事物につけられた名称を成就する。

第二節冒頭の「故王者之制名(王者が名を制定する)」と対をなしており、先王が事物を弁別するために名を定め、後王がそれらを引き継いで完成させていくというのである。ここでの「後王」なり「王者」なりが、一見「神がことばを作り給うた」という「神」に似た表現であるが、実質は似て非なるものであることは前述した。

さて、この文に対する楊倬注は、「後之王者有素定成就之名。謂旧名可法效者也。」である。「旧い名も手本にすることができるところを謂う」と言う下文から察すると、上文は、後の王者にはできあがった名を素定することがあるという意味のようである。「素定」などという生硬な言い方をしなければならなかったところに、楊注の限界性を感じるといえば言いすぎになるだろうか。

刑名従商、爵名従周、文名従礼。もろもろの名称のうち刑罰の名称は殷代のものに、官爵の名称は周代のそれに、礼節威儀の名称は

周代の儀礼の用語を参考にし従う。

「王者の制、道は三代を過ぎず、法は後王に貳^{たが}わず(儒効篇)」の言い方とは若干齟齬をきたすが、荀子の、より現代にみあった、より現実性のあるものを信用する理念に従うかぎり、この程度のズレは許容範囲に入れてよいだろう。楊注も、むしろ殷の刑罰には妥当性のあったことを述べている¹⁴⁾。相対的に言えば、商も夏の後王になるわけだから。

②散名之加於万物者、則從諸夏之成俗、曲期遠方異俗之郷、則因之而為通。万物につけられた個々の名称は、中国の習俗の中で出来上ったものに従い、遠方の習俗を異にする地方ともこと細かに照合して一致させ、それによって円滑な意志疎通を図るようにする。

普通名詞の類は、諸夏つまり中国の風俗で使われているものを基本とするが、田舎の方言などと実体のズレを引き起さないようにして、即ち名と実のあくなき一致を追求して、正確な意思伝達に障害をもたらさないようにしようという主張である。「成俗」「曲期」がこのキーワードであり、「約定俗成」の基本概念になっているわけだ。

荀子は名称の成立を時間的・空間的観点から追求し「約定俗成」の語に集約し代表させた。そして何よりもその根底には「名符其实」の精神が横たわっていることを忘れてはならないであろう。

③散名之在人者、個々の名称で人間について付けられたもの。生之所以然者、謂之性。(人間の身体内に)自然発生しそのままであるもの、それを性という。

楊注は「人生善悪、故有必然之理、是所受於天之性也。(人に善悪が生ずるのは、もとより必然の理がある。これは天に受ける所の性である)」と観念論形而上学そのものの解釈をしている。いきなり人に善悪が生ず、又は、人が善悪を生み出すといい、それが必然の理によるものだと「理」なる観念を持ち出し、極めつきは性は「天」より授かったものと、観念論者楊倬の頭で考えた楊倬風「性」論を堂々と開陳しているのである。

荀子は前条で、個々の名称が万物につけ加えられたもの「散名之加於万物者」といい、ここでは、個々の名称で人間の身体内に存在するもの「散名之在人者」といって、これから「性」概念を説明していく上でのリード文としているのである。

「生之所以然者」とは、従って、人間の身体内にあつて自然発生的に発生し人為はおろか何らの外的作用も加えられないでそのままの状態にあるもの、と解さねばならない。「生之」とは存現文構造としての発言なのである。つけ加えると、荀子の文章はその行論はもとより、文構造自体もこのように客観描写性の強い書き方をしていくものが多いのである。

④性之和所生、精合感応、不事而自然、謂之性。その性の内部に(氣)の混合物質が生じ⁽¹⁵⁾、精感(スピリッツ)と合体し反応し合い、しかし意識を介在させないで依然として自然のままの状態にあるもの、それを性というのである。

楊注。和、陰陽沖和氣也(和とは、陰陽の合体した氣である)。事、認使也(事とすとは、勝手にする意)。言人之性、和氣所生、精合感応、不使而自然(人の性は、混合した氣が生じ、精感と合応し、

恣意性を介在させず自然のままであるものを言う)。言其天性如此也(其の天性此くの如きを言うなり)。精合、謂若耳目之精靈与見聞之物合也(精合とは、耳目の精靈と見聞した物とが合体するようなことをいう)。感応、謂外物感心而来也(感応とは、外物が心に感ぜられて来応することをいう)。

ここでも楊倬は楊式形而上学で荀子の「朴素」弁証法を裁断するという乱暴なことをやっている。「和所生、精合感応」とは右に訳したように、あくまで架空の「性」という場で、下文に出ている好悪喜怒哀楽等の「氣」がまじり合い恰も陽電子となつて、「精感」たる陰電子と互いに反応し合っている状態、つまり「事物内部の矛盾(変化・発展・運動形態)」として捉えなければならないのだ。

他方、形而上学は、「事物を、不変な、互いに個々別々に引き離されて存在し、それ自体では運動せず、運動・変化の原因をその内部に持たないもの」と捉えるから、楊倬のように耳目の精靈とか見聞した物という「外物」を引き合いに出して説明しなければならなくなるのである。

⑤性之好・悪・喜・怒・哀・楽、謂之情。自然発生したまま混然一体となつている物質(氣)、仮にそれに命名すれば、好・悪・喜・怒・哀・楽などとなるが、それが性の本質で、統括して称すれば「情」である。

ここの楊注も、「人性感物之後(人性が外物と感応した後)、分為此六者、謂之情。」と「情」が「性」内部の矛盾運動の結果⁽¹⁶⁾としてではなく、外物との感応作用によって生じてくるという見地即ち形而上学の立場を露わにしている。

荀子は性悪篇の中で、「性」と「情」をほぼ同一概念語として用いているが、両者のニュアンスの差はここに求められる。「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之応也。(正名篇)」但し、その際に留意すべきことは、(1)荀子は性の本質としての情の外に、性の原質として目で物を見る能力「明」と耳で物音を聞く能力「聰」を考えていることである。「性」に即自的なこの「明」と「聰」は、善悪どちらかの語で表現するとすれば、いうまでもなく「善」なるものである。もつとも、性論を展開していくにあたっては、これらは「喪失」したものとみなして取りたてて論じないのであるが。(2)「情」が「欲」との関連で行論される傾向があるのに対し、「性」は「偽」と対置して行論される。人間の性をいわば先天的性の「性」と後天的性の「偽」に『一分為二』して考察を進めるのであるが、そこには更に弁証法の『否定の否定の法則』が働いており、「性」を悪と判断する、つまり否定的に捉え、もう一度それを否定した「偽」を提起し止揚「善なるものへ」を図る)、荀子の面目躍如たるものがある。「今、人之性悪、必将待聖王之治、礼義之化、然後皆出于治、合于善也。(性悪篇)」——かくして人間はたゆまぬ研鑽を積み、終には「君子」にもなるのである。「故人知謹注錯、慎習俗、大積靡、則為君子矣。(儒效篇)」

⑥情然而心為之択、謂之慮。「情」がそのような状態であるところへ「心」が働いて、どれかを択びとる行動をとる。これを「慮」という。

揚注には、「情雖無極、心択可否而行、謂之慮也(情は極まることのないものであるが、心が可否を選択して行動する。それを思慮

という)」とある。「無極」などという抽象語を使って人を眩惑するのも観念論者の手の一つである。

⑦心慮而能為之動、謂之偽。心が思慮選択すると「能」が動作をする。これを「人為」という。

先天的性「性」の自然状態「情」、その中味は気の混合体であった。そこへ「心」と「能」の「慮」「動」が働きかけると、意識された行動「偽」(後天的性)が発動する。「性」と「偽」の違いは、従って「自然」と「作為」の違いであり、そのきっかけ又は媒介役となるのが「思慮と能動」である。

⑧慮積焉、能習焉、而後成、謂之偽。思慮が積み重ねられ、能動がくり返されると、始めて行為が成就する。これを意識された行動「人為」と呼ぶのである。

荀子の特筆すべき弁証法理論の一つが、『この量から質への変化』を説いていることである。

この法則は『荀子』の中の到る処で運用され、論の展開に花を添えている。例えば強国篇の「積微」。小事を積み重ねる(積微)ことに堪能な者ほど速やかに大事を完成させることができる。或いは儒效篇にいう「積靡」。人間は長期にわたって学習を積み重ねる(積靡)と君子にもなれる。また王制篇の「積財物」。農業生産をうまくやり、大量の財物を積みあげれば、国家も富強となる。更に勸学篇の多くの文章にみられるように、この論理が最大限に活用されて、極めて説得力のある文章になっているのである。「真積力久則入、学至乎没而後止也(着実に長期にわたって学習を積み重ねて行けば、

造詣も深くなる)。「き歩(半歩)を積まざれば、以て千里に至ること無し。小流を積まざれば、以て江海と成ること無し。騏驎も一躍にては十歩なること能はざれども、駑馬も十駕するは、功舎かざるに在り。」など。

性悪説の文章論理は、これら唯物弁証法の基本法則、即ち『否定の否定の法則』、『対立物の闘争と統一の法則』、『量から質への変化の法則』、それに中国独特の弁証法といわれる、『一分為二』と『合二而一』の法則等が入り交って構成されている。しかも荀子の思考の基底には、可変化の認識、矛盾を實踐で解決する革新の認識が濃厚に流れており、現代唯物論哲学者も顔色なしといえるほど傑出した唯物論哲学者であったことを伺わせるものがあるのである。

例えば次の文を分析してみよう。

聖人積思慮、習偽故、以生礼義而起法度。然則礼義法度者、是生於聖人之偽、非故生於人之性也。(性悪篇)

聖人が、と言いつつ始めた途端、それは普通人と対称したい方であり、且つそれは凡人でも辿りつける境地の人間で、聖王とか君子に言い換えてもよい人称名詞であることをまず識別する必要がある。

(心の発する)思慮を積み重ね、偽故(能動的作為)をくり返し(習)、(質的变化を遂げて)礼義を生み出し法度を起(た)てる。してみると(人間界普遍の法則)礼義法度は、聖人の後天的営為(偽)によって生み出されるもので、一般人の先天的性によって生み出されるものなどではないのだ。——というわけで、一語一語を定義に基いて解釈し、一文一文を弁証法論理に照らして分析しなければ、荀子の真意に到達できないことが分かる。

⑧正利而為、謂之事。正義而為、謂之行。正当な利益を得ることを前提として営為すること、それを「事(為事)」という。正道のもとに行動すること、それを「行(為)」という。

性悪篇冒頭にいう。今、人の性、生れながらにして利を好むことあり、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することあり、是に順ふ、故に残賊生じて忠信亡ぶ、と。つまり、人間は生れたまま放任すると、感情の赴くまま衝動的行動に走る。感情的段階(本性に順った)の行動である。それを理性的段階にまで高め、是非善悪の判断のもとに(師法の化、礼儀の導きのもとに)、行動するように人為(偽)を加えねばならない。その理性認識のもとに営為・行動することを「(為)事」とか「行(為)」と呼ぶのである。

⑨所以知之在人者、謂之知。知有所合、謂之智。事物を認知する能力で人間に具わっているもの、それを「知(覚)」という。知覚は増加合成される、それを「智(識)」という。

⑩所以能之在人者、謂之能。能有所合、謂之能。ものごとを為し行う能力で人間に具わっているもの、それを「(才)能」という。才能は融合増大する、それを「能(力)」という。

性者本始材朴也、偽者文理隆盛也。(礼論篇) 人間の(先天的)性は、根本が原始的で材質は素朴なものである。(後天的努力)偽は文飾条理が隆盛なものである。——先天的本性が(そのように)なければ後天的努力の施しようもなく、後天的努力がなければ人間の本性は美しくなりようがない。性と偽が合体して始めて聖人たる名

が完成し、天下一統の功業もここに成就するのである。と続くこの文が端的に示すように、荀子の思考方式はすべからず『一分為二』『合二而一』『否定の否定の法則』『量から質への変化』の論理で貫かれている。

人間の本性本能、それはいわば原始的知であり原始的能である。かりにそれらを肯定的に「善」と認定すれば、当然何らの規制も加えずに自然のままに放任すればよいということになる。ところがその結果は「必ず争奪に出で、犯分乱理に合して暴に帰す(性悪篇)」ものである。だから、逆にそれらを否定的に「悪」と認定し、どのような手段を講ずれば矯正(再否定)できるかを考えねばならない。そのような場が積み重なり(積)、くり返される(習)と、「知」は「智」になり「能」は「能」⁽¹⁷⁾に発展成長して、終には聖人の境地にまで止揚されていくのである。形式論理的にいえば、性と偽(二)が合して聖人(一)となり、天下が統(一)されるといわけである。荀子は「天地合而万物生、陰陽接而变化起、性偽合而天下治。(礼論篇)」とも言っている。

② 性傷、謂之病。節遇、謂之命。本性が障害を受けた状態。それが「病(氣)」である。一人の人間が身につけた「節」(智識、能力、仕事ぶり、行動力などの総合化されたもの)が、己れに見合った「時」に出会うこと、それを「(運)命」という。

「病」はまだしも、「命」がなぜここで人間(の身体)に具わった名称になりうるのか考えてみると、荀子は人間の運命も(その最たるものは明君に重用されることであるが)、個人的願望や偶然によるものでなく、あくまでその個人の能力や身体状況に相応しい形

でチャンスにめぐり合ったものと定義しようとしていることが分かる。逆説的に言えば、あるチャンスに遭遇した時、厳しく要求されるのはリアルに自己の力量を見据える目(そういう意味で「節」^{けしめ}の語を使っているのではないか)なのである。自己の能力不足を棚に上げて徒らに高望みしたり不遇をかこつ当時の観念論士を痛烈に指弾したのもであろう。唯物論者荀子の運命論と孔子の唱えた天命論との間には、これほどの径庭が横たわっているのである。

また、楊倞が、「節とは時なり。時に当りて遇ふ所、之を命と謂ふ。」と注しているのは当らずと雖も遠からざる解釈であるが、続けて「命なる者は天の命ずる所の如く然り。」と注するに至っては、依然として孔子流天命論観を脱却できない自己の陋固ぶりを端なくも露呈していると云わざるを得ない。

③ 是散名之在人者也。是後王之成名也。これが人間につけられているいくつかの名称である。これは後王がその名称として完成させていくものである。

楊注は、経文より注の方が解りにくいという中国伝統の注疏本がありようの典型的な例といえようか。第一節冒頭と全く同じ文で、最後のしめくりとしてあるこの「後王之成名」の楊注はこうである。「後王可因襲成、就素定之名也。」——「後王は前人のやり方を踏襲しつつ平素より定まってきた名称を完成させていかねばならない」とでも訳せばよいだろうか。④の「素定成就」とどのように「同異」して解すればよいか、今、筆者の能力を超える。

おわりに

第一章は、「正名」の読みと意味の違いを利用して、孔子と荀子の思考方法、ひいては両者の思想の違いを究明した。すなわち、孔子の場合は「名を正す」と読み、「名以正実（名を以て実を正す）」方向であるのに対し、荀子の場合は「正当な名称」という意味で、「名以符実（名を実に合致させる）」方向の唯物論思考である。孔子の「正名」が観念論的思考の所産であるのに対し、荀子のそれは仮に「名を正す」と読んだとしても、名が「約定俗成」して出来上るといふ彼の唯物論的思考基底に照らして解さねばならない。同じ「正名」という語の読みと意味の違いが、端なくも両者の両極端の思想を象徴するのである。

第二章は、「先王」と「後王」の語を抽出することによって、荀子の史的唯物論思考を究明した。荀子の学統を受け継いでいると思われる韓非の歴史観を基に、逆照射する形で荀子の発展史観や「先王」「後王」の発想を跡付けた。

荀子は歴代の王を通称して「百王」と呼び、各時代毎に生起する王を相対的に「先王」「後王」と呼んでいる。従ってそれらがある時代の王に特定してしまうのは必ずしも賢明なやり方ではなく、場合によっては例えば周王が先王にもなり後王にもなるのである。

自然界であれ人間社会であれ、万物は時空にわたって発展変化し止まることを知らない。だがその変化の中に不変の法則が貫いていることも認めねばならない。自然界のそれは「常」であり「数」である。人間界のそれは「道」であり、「礼」である。この弁証法

的統一の思考こそ、荀子哲学の最大の特徴であり、同時にそれは諸子百家思想の集大成者としての最大の功績となつていえると言えらるう。

第三章は、秀れた弁証法的・史的唯物論の所産である『荀子』は、勝れて弁証法的分析手段によってしかその真意に辿りつけないといふことを究明したものである。

従来、恰も新鮮な大魚を使い古された鈍刀で料理するが如く、革新的な荀子の思想を伝統的保守思想で解釈し事足りりとした憾みがなかつたであらうか。『荀子』思想の核心とも言える正名篇、その第一節を弁証法の観点から解釈し直すなかで、観念論的形而上学の観点から「誤」解している楊倞注を一例として闡明した。

晩学の筆者にとって、『荀子』論第二弾の本論はまだほんのその入口に立ったにすぎない。行論の途中、常に戒めたつもりではあるが、もとより浅学非才の身、知識不足や考え違いが散在していることと思われる。多くの先達のご指教を乞うと共に、筆者自身、『荀子』を追究するなかで螺旋状に発展するよう念じてやまないことを付け加えてしめくりとしたい。

注

1. 『荀子論稿』郭志坤著 上海三联書店刊二二一ページ
2. 『新約聖書』ヨハネ伝第一章
3. 我も亦人心を正し、邪説を息め、誠行(曲つた行為)を距ぎ、淫辞を放ち、三聖者(禹・周公・孔子)に承がんと欲す。
孟子曰、我先改其邪心。(大略篇)
4. まわりくどくて現実離れしている、つまりは観念論であるということになろうか。
5. 「約定俗成」は現代の文字改革運動の基本理念にもなっている。
6. 故好書者衆矣、而倉頡獨傳者壹也。
7. 二節前半に「乱正名」が三出する。また一節後半に「正利而為、謂之事(正当な利益のもとに動く、これを行なうという)」「正義而為、謂之行(正義のもとで動く、これを行なうという)」とあり、「正〇」という熟語の「正」が愈注にもある通り「正、正当也」と解して正しいことが分かる。
8. 有物混成、先天地生、寂兮寥兮、独立而不改、周行而不殆、可以為天下母、吾不知其名、字之曰道。(『老子』第二十五章)
夫道、有情有信、無為無形、可傳而不可受、可行而不可見。自本自根、未有天地、自古以固存、神鬼神帝、生天生地。(『莊子』大宗師)
9. 夫物芸芸、各復歸其根、歸根曰靜。是謂復命。(『老子』十六章)
10. 至道大形。隆礼至法、則国有常。(至極の道の大まかな姿。礼を尊重し法を行きわたらせば、国は一定不変の姿を保つことができる)(『君道篇』)
「常」は「天行有常」の「常」の如く、常行の道の意。(『荀子』上、藤井専英著 明治書院三五六ページ)
11. 他に「聖人・君子」は個人としての観点からの謂であるが、大きくは「先王・聖王」と括って考えてよいであろう。
12. 故曰、仁義礼楽、其致一也。……(仁・義・礼)三者皆通、然後道也。(大略篇)
13. 故人道莫不有辨、辨莫大於分、分莫大於礼、礼莫大於聖王。聖王有百、吾孰法焉。故曰、文久而息、節族久而絶。守法教之有司、極礼而禡。(非相篇)

14. 商之刑法未聞。康誥曰、「殷罰有倫」、是亦言殷刑之允当也。爵名從周、謂五等諸侯及三百六十官也。文名、謂節文、威儀。礼、即周之儀礼也。
15. 「和」は、「万物各得其和以生(天論篇)」という表現が示すように、「複数のものが混然一体となる」こと。一方、「合」は、「天地合而万物生(礼論篇)」の言い方に表わされるように、基本的には「二つのものが合体する」ことである。
16. 天職既立、天功既成、形具而神生、好悪喜怒哀楽蔵焉、夫是之謂天情(天論篇)。……自然変化の結果として人の形体が形成され、形体が具わると人の精神活動が生じ、好悪喜怒哀楽の「情」は焉に蔵されている。それを「天情」という。
17. 知↓智と同じような字があればよいのだが、とりあえず能↓能としてみた。

参考文献

- 『荀子新探』 廖名春著 文津出版社
『孔孟荀之比較』 中国孔子基金会編 社会科学文献出版社
『荀子新論』 方爾加著 中国和平出版社
『荀子の世界』 村瀬裕也著 日中出版
『中国儒法闘争史話』 広西師範学院編 広西人民出版社
『唯物弁証法の問題』 北京大学哲学系編 人民出版社
『荀子』 上・下 藤井専英著 明治書院
『荀子・韓非子』 片倉望 西川靖二 角川書店
『荀子』 杉本達夫訳 徳間書店
『荀子集解』 上・下 王先謙撰 中華書局
『論語・孟子・荀子・礼記』 中国古典文学大系 平凡社