

荀子天人論の論理構造について

佐藤 貢 悦

一、序

荀子の思想が、孔孟を中心とする儒家の伝統はいうまでもなく、墨・道・名・法といった、東周時代に活発なる思想活動を展開した諸子学からも多大なる影響を受けながら、みずから思想形成を遂げたことはすでに知られている。思想内容からいっても、彼が儒家思想の集大成者であるのみならず、同時に先秦諸子学の大成者でもあったという郭沫若氏などの見解は、これを糊塗できないばかりか、むしろ大いに首肯されてしかるべきであろう。またそこには数々の名言ばかりでなく、荀子思想の特色をとくに際立たせている、かの「性悪説」であるとか、あるいは思想史にその評価も高い「性偽之分」、「天人之分」といった種々の論説も散見できる。同時に、これらの論説が、荀子において意図的であったにもかかわらず、明らかに孟子との懸隔を表白していることも自明である。より具体的にいえば、およそ、「孟子言性善、

荀子言性悪、孟子重義輕利、荀子重義而不輕利、孟子尊法先王、荀子兼法後王、孟子尊尊王道、荀子兼尚霸道」といった内容に括られるであろう。かりにこれを細分して、「天」、「命」、「礼」、「法」、「心」の概念などに即してその差異を細説すれば、およそ際限なく孟子と荀子の相違点を縷述できよう。その場合、われわれが閑却してならない点は、孟荀のいずれを高く評価するにしても、両者が先秦儒家の儒者であったという単純な事実である。荀子も儒者であるからには、儒家が護持する「修己治人」の理念がかれの思想体系を貫いたはずであり、論理体系からいえば、倫理教説としての道徳論のうえに政治教説としての王道論が構築されていたはずである。われわれは、孟荀の間における個々の概念や語句の異同に目を奪われて、論理体系の全体構造を糊塗してはならない。

二、王道論

性惡説の考察に先だつて、まず儒家的王道論が荀子思想をも貫いていたことを確認し、あわせてそれが孔孟の伝統を大きく逸脱し改変したものでないことを、あらかじめ明らかにしておきたい。

当然、われわれが注目すべきは「王」、「覇」の関係である。すなわち、

故用国者、義立而王、信立而覇、權謀立而亡、三者明主之所謹択也、仁人之所務白也、

という主張は、荀子における「覇」の存在が、徳において王につぐものとして容認されていたことを示している。そうはいつても、荀子の説く「覇」は、領土的野心に燃え権謀術数の荒波に浮沈した現実の覇者の実態とは乖離している。すなわち、「信立而覇」の意味は、後文に付された荀子の説明によれば、

徳雖未至也、義雖未濟也、然而天下之理略奏矣、刑賞已諾信乎天下矣、臣下曉然皆知其可要也、政令已陳、雖親利敗、不欺其与、如是則兵勁草城固、敵国畏之、国一纂

明、与国信之、雖在僻陋之国、威動天下、五伯是也、

とあり、覇者とは、徳がなお不十分で義を行えるとはいいいがたいが天下の道理をほぼ掌握しており、その行使するところの刑罰と諾否とは天下に信用され、臣下には信頼あつく、政令を変更して民を欺くことをせず、協約を違えて同盟国を欺くことがない者とされている。確かに、斉桓、晋文、楚莊、呉闔閭、越句踐の名こそ列挙されているものの、現実の覇者がそのまま容認されているわけではない。むしろ荀子のいう「覇」は、現実の覇者が儒家的理念によつて粉飾された理想型であつた。孟子の如く王覇を峻別したのとは事情が異なり、かえつて「覇」を容認したということは、荀子においては、法家的専制君主国家すなわち秦国の台頭という現実に促され、儒家的理念は理念として保持されながら、同時に現実に即応しうる政治形態が模索されていたことを示唆する。そうであるならば、このことは荀子思想の現実主義の一端を証示するものであつても、王道思想そのものに対する改変を意味しない。しかも、荀子が王を覇の上位に据えたことは、視点を換えて見れば、権力に対する道德的自己抑制の原理を、伝統の王道論が示唆するよりも具体的かつ明瞭に説いたことになる。現実の覇者の実態とその延長線上にある秦国の台頭という政治状況のなかで、ともすれば巨大な暴力と化しうる

権力に対して、理念的であるとはいえ一応の抑制理論がここに提示されたわけである。ここから、「平政愛民」の説と相俟つて、民本的觀念を含む伝統の王道論は、荀子においても保持されていることが知られる。さらに、「君主」に関して、荀子は、

故械數者、治之流也、非治之原也、君子者、治之原也、官人守數、君子養原、原清則流清、原濁則流濁、故上好礼義、尚賢使能、無貪利之心、則下亦將慕辭讓、致忠信、而謹於臣子矣、…請問為國、曰、聞修身、未嘗聞為國也、君者儀也、民者景也、儀正而景正、君者槃也、民者水也、槃圓而水圓、

と述べる。まず、前半部においては、民衆と君主との関係が水流とその源泉とに喩えられ、源泉の清濁はそのまゝ水流に反映するとされる。後半部では、君主は範（あるいは盤）に、民はその影（あるいは水）にそれぞれ喩えられ、影・水は範・盤におのずから従うということがいわれる。すでに自明のとおり、これは為政の根本がまず治者の修為にあることを主張しているわけで、こうした荀子の君主論もまた、論理の構造の上からみると、覇の位置づけに対する違いこそあれ、畢竟するところ伝統の王道論に符合するものとみなされ

てよい。

そして、被治者についても、

故實不用而民勤、罰不用而民服、有司不勞而事治、政令不煩而俗美、

とうことがいわれる。ここに、儒家の構想する国家が道德規範（礼）を根幹とする「礼の王国」であり徳治国家であるから、治者と被治者とを問わず、およそ人は、強権によらずして自己を律しうる存在、すなわち道德的実践者たるべきことが期待されているのである。

以上にみたとおり、現実の事態に即応して「覇」が容認されているとはいえ、荀子の政治思想に、伝統的王道論の理念が一貫して保持されていることは、やはり異論の余地がない。

三、性悪説の名称とその構造

孟子の王道論が性善説によつて支えられているように、儒家的理論における政治学説としての王道論は、究極において倫理道德学説としての道德論によつて補完されねばならない。荀子において、倫理道德に関する学説は何かといえは、

これに相当するのはいわゆる性論（性悪説）を中心とする一連の論説である。それが王道論の基底をなすことは、孟子同様に論理体系上の基本的要件であり、大前提であることに変わりはない。したがって、「性悪説」はその名称のもつ言葉としての響きはどうであれ、最終的には、おしなべて人が王道の理念に参画しうるべきことを説くものでなくてはならぬ。荀子は実際に人が修為の結果として道徳実践者たるべきことを説く。こうした視点に立つことによつて、荀子の性論は、かれの思想体系に占める本来的意義が明らかにされるであらう。

そこで、荀子のいう「性悪」の意味を闡明しておこう。

凡性者、天之就也、不可学、不可事、……不可学、不可事而在人者、謂之性、

散名之在人者、生之所以然者、謂之性、性之和所生、精合感応、不事而自然、謂之性、性之好惡喜怒哀楽謂之情、

まず性悪篇における「凡性者、天之就也」とは、かれの物理的自然観に即して理解すれば、楊倞が正名篇注において「性者、成於天之自然」と解釈しているように、性が自然に天の一環として人に備わることの意味する。正名篇においては、内なる精氣と外なる自然とが感応して、何の作為もなし

に起こるはたらき（作用）、つまり好悪喜怒哀楽の「情」さえも性に内包されるという（「情」については再論する）。これによれば、性は天の所産であり、後天的な学習や修得、あるいは社会的教化が加わらない以前の生まれたままの生地である。性は人の内的自然であるといえる。他方で、荀子のいう「善悪」とは何かというところ、

孟子曰、人之性善、曰、是不然、凡古今天下之所謂善者、正理平治也、所謂惡者、偏險悖乱也、是善惡之分也已、

という明文が示しているとおり、究極的には「正理平治」という「偏險悖乱」とに括られる。かかる善悪は、明らかに社会的価値を意味するわけで、自然物としての性に社会的価値基準を当てはめて「人の性は悪である」と断じることが、自然科学の世界に価値体系を設定するに似て、論理的にはすでに自己矛盾に等しい。一般に用いられる「性悪説」なる名称も、荀子の性論に対する呼称としては、実は著しく妥当性を欠いたものではないかという疑問も提起されうる。ただし、「性悪」なる表現が言説上の自己矛盾に留まるならば、われわれはこれを、孟子の性善説を反駁するための修辭的誇張と理解することもできる。しかし、荀子の性論が抱える問題は、単にその言説上の矛盾に留まらず、むしろ論理体系そのものに

関わっているのである。

そこでまず、性概念を細分化してその実質的内実について考察したい。

性者、天之就也、情者、性之質也、欲者、情之応也、以所欲為可得而求之、情之所必不免也、

この一文によると、人の性は自然なる衝動としての喜怒哀楽の情を素質とし、その情が対象物に反応するところに欲が生じ、欲を追求するのは情の免れないところであるという。

こうして、欲望の成因は性に帰されるのであるが、情欲からさらに悪（社会悪）への移行は、あくまで可能態であることに留意する必要がある。

ここで、「性之質」とされる「情」から、「人之性悪」と断じた荀子のいう「性」概念の構造が明らかになる。

夫人之情、目欲慕色、耳欲慕声、口欲慕味、鼻欲慕臭、心欲慕佚、此五慕者、人情之所必不免也、

故人之情、口好味、而臭味莫美焉、耳好声、而声楽莫大焉、目好色、而文章致繁、婦女莫衆焉、形体好佚、而安重閑静莫偷焉、心好利、而殺録莫厚焉、

これによると、性の実質内容とされる情は、目・耳・口・鼻・心（形体）すなわち正名篇にいうところの「五官」の作用によって生起するとされる。この「五官」すなわち感性的本能こそ、荀子のいう「性」概念の構成要素であった。しかし、欲望の成因が五官にあるとしても、そこから直ちに「人之性悪」という命題が導かれるわけではない。というのも、五官のなかにある「心」について、それが「利」、「佚」を欲するのは異なる機能、すなわち五官を抑制するはたらきが設定されている以上、五官の存在がそのまま欲望の放恣へと直結するわけではないからである。

性之好悪喜怒哀楽謂之情、情然而心為之抆謂之慮、心慮而能為之動謂之偽、慮積焉、能習焉、而後成謂之偽、正利而為謂之事、正義而為謂之行、所以知之在人者謂之知、知有所合謂之智、所以能之在人者謂之能、能有所合謂之能、

荀子によれば、「心」には「慮」、「知」、「智」、「能」という思惟活動が包摂されており、これらの機能を發揮して、「心」それ自体を含めた「五官」（性）を統御する。こうしたはたらき（作用）とその結果とを、荀子は総じて「偽」（作為）と呼び、感性的本能に対する後天的作為の重要性を強調し

て、「性偽之分」(性悪篇等)を主張したのである。かくて、荀子のいう「心」はその屬性として思惟機能を含むものであるから、基本的に心の作用には、情にかかる功利的側面と知慮にかかる道徳的側面とが二層的に包摂されている。ただし、「知」、「慮」といった思惟の機能がアプリオリに内在するとはいえず、後述する「化性起偽」をまたずに、それらが道徳的意義を帯びることはありえないから、「性」の構成要素として「心」の機能といえども、本来的(自然的)には道徳的価値とは無関係にある。

では、以下の一節はどのように解釈されうるであろうか。

故治之要在於知道、人何以知道、曰、心、心何以知、曰、
虚壹而静、；故心未嘗不動也、然而有所謂静、不以夢劇
乱知、謂之静、未得道而求道者、謂之虚壹而静、

ここでいう「道」は、より具体的には「礼」である。²²⁾この一節は、心を虚心専一にして動作のなかに冷静さを失うことがなければ、礼を知ることができるという意味であり、後文に「故曰、心枝則無知、傾則不精、貳則疑惑」という内容と相表裏する。しかし、この「心」がすでに何らかの道徳的価値を含むとしたならば、性を天すなわち物理的自然の所産とした荀子の自然観、人性観とは矛盾をきたす。この論理は、

「凡有四端於我者、知皆擴而充之矣」²³⁾とする孟子の性論のように、良知・良能を内実とする「心」が、自己目的的に「四端」の拡充(道徳行為の実現)に向かうという主張とは大きく乖離する。荀子においては、心が道(礼)の修得へと向かうものはたらきは、実は無目的で無規定であり即自的である。換言すると、「心」が一方で功(好)・利にはたらき、他方では「五官」にはたらくという、そのはたらき自体は、あくまで価値とは無関係にあり、功(好)・利といい道徳といつても、その境界は「心」そのものにあるのではなく、結果としてそうなるにすぎない——確かに、人の思惟が常に理性的であつて倫理道徳を志向すると看做すことの方がむしろ非現実的であり、功(好)・利的計算もまた思惟の一部であるには違いない。かかる主張は処世の現実によつてもたらされた至極当然の結論であるといえよう——。

かくて、性悪篇に、

然而塗之人也、皆有可以知仁義法正之質、皆有可以能仁
義法正之具、

とあるように、「心」のはたらきのなかに「礼儀」、「節法」、「習俗」による教化を受容するための余地を残したことは、王道の理念を護持した儒者としての荀子にとつて、論理構成

の上からも避けられない必然であつた。

したがって、荀子の性論（性悪説）においては、人をして悪しき行為に導く情欲（五官）の存在よりも、むしろこれを統御する「心」の思惟的機能の方が高調される。

耳目鼻口形能、各有接而不相能也、夫是之謂天官、心居中虛、以治五官、夫是之謂天君、

ここでいう「天君」とは、「おのずからなる主宰」と解され、解蔽篇では、

心者形之君也、而神明之主也、出令、而無所受、令、自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也、（傍点筆者）

とあつて、「天君」の内容が「自禁」以下の六者とされていく。楊倞はこの箇所を、「此六者、皆由心使之然」という注釈を加えているが、より厳密にいえば、性概念を構成する一要素としての心は、「これをして然らしむること」それ自体を目的とはせずに、むしろ自然なる発露として限制、放棄、接受、行動、停止の機能を發揮し、結果的に身体すなわち五官それ自体に統御作用を及ぼすと解釈される。ここにおいては、身体の支配者、精神（作用）の主管者としての「心」が、

明らかに五官とは分離されて、五官に統制を加えながら、みずからは五官からの統制を受けないとされている。しかし、かかる所論は、荀子性論の基本構造とどのように整合性を図ろうとも、結局はそこに整合性を見出しえないであろう。というのも、人の本性を物理的自然と同一次元におき、これを感性的本能と看做すというのが性論の起点であつたからこそ、王制篇にみられるような一種の人間社会起源論ともいべき「群」論が展開されたはずであつた。

したがって、心に具わる思惟機能が、感性的本能（五官）に優位して作用するといった論理は、「化性起偽」の後ならば成立しようとしても、自然的性の本来的性格からは導出されえないはずである。この種の論理が存在する事自体、すでに荀子性論の基本構造そのものが破綻に瀕しているといわねばなるまい。

まして、荀子が、

夫人雖有性質之美、而心弁知、必将求賢師而事之、択良友而友之、

といい、人が生まれながらに具有する性の「美」と心の「弁知」能力とに言及したことは（とくに前者は、たとえば修身篇の「君子之学也以美其身」、性悪篇の「人之情乎、甚不美」

という言葉と明白なる齟齬をきたしている)、かれの性論の論理的非整合を露呈したものである。こうした点などは、性を内なる自然と規定したかれの論理における不徹底さを示す明証というべきものである。

以上の諸点を勘案すれば、心に内在する思惟機能の重視ということは、かれの性論の論理構成上の帰結であるとは到底考えられない。すくなくとも、かかる論理が荀子性論の自己展開からくる当然の帰結ではない以上、それは性論の外部からもたらされたものであろうことは容易に推測される。その性論の論理構成のプロセスはにわかには解明しがたいものの、荀子の思想構造全体から考察するところ、すでに指摘したような王道理念の要請という思想的命題からくる必然性が、かれの性論の構成過程において重要な要素としてはたらいていたとみて間違いない。

さらには、これと関連して、この時代の性論において支配的な考え方を規定していた論理体系、つまり性論に関するパラダイム(範例、paradigm)が、荀子思想に浸透していたという可能性である。より具体的にいえば、かかるパラダイムの原型は、意外にも、荀子がもつとも激しく反論を加えた孟子のそれであったと思われる。

四、論理構成からみた孟子性論との異同

以上のような視点(仮説)に立って荀子の性論を再考するに先立ち、孟子のその基本構造について鳥瞰しておく。

孟子性論の概念構造を明らかにしているのは、主につき引用する二節である。

公都子曰、鈞是人也、或為大人、或為小人、何也、孟子曰、從其大体為大人、從其小体為小人、曰、鈞是人也、或從其大体、或從其小体、何也、曰、耳目之官不思、而蔽於物、物交物、則引之而已矣、心之官則思、思則得之、不思則不得也、此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也、此為大人而已矣、

口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也、有命焉、君子不謂性也、仁之於父子也、義之於君臣也、礼之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也、有性焉、君子不謂命也、

これによると、孟子にいう性概念においては、思惟機能としての「心之官」と、感覺機能としての「耳目之官」とが、生まれながらにして含まれている。この点からいえば、かかる「性」は、告子が「生之謂性」、「食色性也」(告子上篇)

といっていることとも、性概念の構成要素において差異はないし、性を「天之就也」と規定した荀子の論理とも「性」の内包においてほぼ等しいとみてよい。告子において性概念がどのような構造をもつかは不明であるが、孟子のそれは後者の引用文からいっそう明らかとなる。すなわち、耳目等の欲望が現実の状況のなかで充足されるかどうかは「命」の要素があるからわからない、そこで君子は「耳目之官」として「性」を性とはいわない、という（命については後述する）。これは、思惟機能、四端およびその拡充に与る良知良能を「心之官」として一括し、なおかつ「耳目之官」とは截然と区別されるべきを主張したものである。ここから、

君子所性、仁義礼智根於心、

という論理が必然的に導かれる。この主張は、さらには、

体有貴賤、有小大、無以小害大、無以賤害貴、養其小者為小人、養其大者為大人、

とあるように、「小」・「賤」と、「大」・「貴」とを、それぞれ「耳目之官」・「心之官」とに対応させ、両者の位置関係を道徳価値によって明確に峻別しながら、道徳的本性が感覺的本

性によって生じる欲望によって揺動覆蓋されるべきでないとする論理に帰結する。換言すれば、「心之官」が人の本性として確立されるという意味は、如何なる事態にあつても、常に「心之官」が実践の全面に発現することにはほかならない。

かくて、人をして道徳的行為を可能ならしめる「心之官」は、直接的には「拡充」によって、間接的には「求放心」「存夜氣、平坦之氣」「寡欲」「養浩然之氣」「不動心」という一連の工夫からなる修養のプロセスを経て、「耳目之官」に超越して機能しうることになる（「求放心」以下は「拡充」が遂行されること、すなわち「存心」状態を維持するための前提となる自己鍛錬である）。ここに至って孟子の性論（性善説）は、その完成形態をみるのである。

ここから明らかなように、孟子の性概念が「心之官」（思惟機能）と「耳目之官」（感覺機能）という二大要素から構成されているという点においては、すでに指摘したとおり、「心」と「五官」とからなる荀子のそれとの間に大差はない。性概念の構成要素からみるかぎりにおいては孟荀の間に共通の構造が存在するようにみえるものの、さらにその概念構成を細見すれば、やはり両者の性論の相連性は歴然としたものとなる。

すなわち、孟子のいう「心」は、四端＝道徳的価値そのも

のを内包するものであったのに対して、荀子のいう「心」は「五官」の一部として道徳的にはまったく無記なるものと規定されていたのであった。繰り返すと、孟子においては、「心」に内在する「良知」、「良能」と「四端」との関係は明らかに無媒介的であり、自律性・自発性を備える「良知」、「良能」が、外物に誘発されることなく合目的に「四端」

の拡充に向かうところに、道徳的行為の契機があるという論理からみれば、「心」のはたらきは、本来的に自己完結的である。ここから、孟子は、天の所産としての「性」本来の性格において、すでに性善を主張しえたわけで、道徳行為の起点は、畢竟するところ、「心」のはたらき（良知・良能）の自律性に帰されることとなる。逆に、外物に誘発されて欲望を生起する感覚作用の他律性は、人をして悪しき行為へと導く契機ということになる。このように、道徳的諸価値を内在（四端）とみるか外在（礼）とみるかにおいて、両者の論理構造における相違点は顕著である。これと相表裏して、孟子における善悪の価値判断が、明らかに個人の内的契機（動機）に向けられたもので、荀子が唱えた行為の結果としての社会的善悪とは、決定的な対立関係にはないことも明らかである。

そして、この善悪を峻別する価値基準であると同時に、性に内在する道徳価値（四端＝四心）の存在を主張する孟子が、

かれの性論の根柢として措定したのが「天」であったことは、以下の一文に徴することができる。

誠身有道、不明乎善、不誠其身矣、是故誠者、天之道也、思誠者、人之道也、

すなわち、孟子のいう善悪は、冒頭の語句が示唆するように、人の内的契機における誠・不誠に相当するであろう。字義どおり解釈すれば、この場合の「天」は「誠」を内実とする法則性（道徳律）であるから、「思誠」は、「思天」すなわち人に内在する「性」（心）を内省的に思惟することである。このことは、究極的には、性に備わる心の機能を發揮して四徳を実現することが「人之道」だということになる。この論理を遡及すれば、「尽其心者、知其性也、知其性、則知天」という主張とも、おのずから符合する。このように、孟子の性論においては、天——心之官という道徳律の系列が、性善説の重要な骨格を形成している。この点において、天——性（五官）を物理的自然とそこに生み出される感性的本能とみなし、一切の価値的要素を天人関係から排除した荀子の性論と、決定的に乖離していることはいうまでもない。

では、荀子にみられるような、この天——五官という自然律の系列は、荀子その人の独創によるものとみるべきであろう

うか。その答えは否である。というのも、孟子の性論における天——耳目之官の連関こそ、自然律としての天とその産物としての感性的本能を意味するとみられるからである。換言すれば、たとえ「耳目之官」が修為の結果として「心之官」によって超克され、そのことによって最終的には「善性」から排除されるとしても、存在論的には、孟子においても自然律の系列が、「性」概念の一半を形成していることは否定できない。要するに、荀子が主張した自然律の系列は、孟子の性論（天人觀）においてすでに存在していたわけであり、このことは荀子の自然觀を考察するうえからも等閑視できないところである。

ここで試みに、孟子のいわゆる自然律と認められるべき「天」に言及しよう。

対曰、天下莫不与也、王知夫苗乎、七八月之間、旱、則苗槁矣、天油然作雲、沛然下雨、則苗浡然興之矣、

天之高也、星辰之遠也、苟求其故、千歲之日至、可坐而致也、

ここで語られている「天」は、一言もつていえばいざれも蒼空を意味している。後者（離婁下篇）の一節には、千年を隔てた日至（冬至もしくは夏至）ということばがみえ、自然

界の運行の規則性・恒常性が、孟子において明確に思議されていたと認められる。このことは、外的自然に対する対象化が、孟子においても荀子に先んじてある程度の深まりを有していたことを示唆しており、対象化された外的自然すなわち「天」は自然法則であり、つまりは自然律である。

孟子曰、天下有道、小德役大德、小賢役大賢、天下無道、小役大、弱役強、斯二者天也、順天者存、逆天者亡、

ここでいう「天」は、そのいざれの用例を取り上げても、人為を超えたところに位置する自然必然性、つまり自然律としての「天」の風貌の一端が顕著に表白されている。そして、

舜禹益相去久遠、其子之賢不肖、皆天也、非人之所能為也、莫之為而為者天也、莫之致至者命也、

という一節においては、自然律としての「天」が人為を超えて人とうえにはたらくるものと規定され、ここに至って、「天」は人為を超えて人為の上にはたらくという觀念のゆえに、人にとってはネガティブな被制約性すなわち「命」として自覚される。それは、人為によっては如何ともしがたい、いわゆる運命というべきものである。

このように、孟子においてもすでに人為と自然とは峻別されていたのである。しかし、他方において、前者は後者に優位しうるとするのが、以下の一節の趣意である。

狗彘食人食、而不知檢、塗有餓殍、而不知殍、人死則曰非我也、歲也、是何異於刺人而殺之、曰非我也、兵也、王無罪歲、斯天下之民至焉、

ここで注目すべきは、こうした経済理論が、「井田法」と並んで王道論に経済的基礎を与えると同時に、自然に対する人為の優位を唱道する根拠として、孟子によって繰り返し高調されていることである。自然界の生産と社会的消費のバランスは、ときに天変地異によつて均衡を失うことは当然予想される。にもかかわらず、孟子の論理に従えば、それも為政者たる王みずからの罪に帰せられるべきで、凶年の罪ではないことになる。ここには、人為は自然に従属すべきではないという主張が込められている。

これを要するに、自然観（世界観）における人為と自然との関係は、性論における「心之官」と「耳目之官」の関係に全くパラレルに対応しており、自然観と性論のいずれにおいても、一貫して孟子は自然と人為とを峻別しつつ自然に対する人為の優位を説いたのであった（公孫丑下篇にみえる「孟

子曰、天時不如地利、地利不如人和、三」も同様の主意である。こうした理解に立てば、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、かれによつ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。

五、結語

以上において論じたように、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德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つ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、自然律と道德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すぎない。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。聖人に至るプロセスにおいて、両者の所論は大きく隔たることになった所以はここにある。

ここで看過できない問題は、人の道德の起源を「天」に帰することができなかった荀子が、先にもふれたようにその性論において重大な自己矛盾を犯していることである。その自己矛盾とは、かの聖人作礼説の創始にある。すなわち、諸々の価値を規定する価値体系の基準を外在的礼に求めた荀子は、必然的に礼の完全性を主張しなくてはならない。ここから、

天地以合、日月以明、四時以序、星辰以行、江河以流、
万物以昌、好惡以節、喜怒以當、以為下則順、以為上則
明、万變不亂、貳之則喪也、礼豈不至矣哉、

という論述が展開され、天地自然の理法（自然律）と礼の相关性を説くが、自然律はあくまで無価値の秩序（order）であるから、そこに価値が付与されて道德律として再構成されねばならない。無価値の秩序を価値体系（礼）ならしめるもの、それは、聖人の作為（偽）であつた。したがつて、

故聖人化性而起偽、偽起而生礼儀、礼儀生而制法度、然則礼儀法度者、是聖人之所生也、故聖人之所以同於衆其不異於衆者、性也、所以異而過衆者、偽也、
礼儀者、聖人之所生也、人之所學而能、所事而成者也、

という主張に至つて、礼制の完全性は、直接的には「聖人」なる理念的人格に帰納されたのである。しかし、現実の礼制の普遍性が理念的人格によつて補完されるという理論は、それ自体すでに脆弱なものであるが、この点は問われないとしても、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はもはや覆い隠しようがない。

以上を要するに、こうした荀子の天人論の自己矛盾は、ごく簡潔に言えば、孟子性論の自然律系列をもとに構成されながら、同時に王道論の理念を放棄するに至らなかつたという、およそ相容れない要素を無理に連接した点に起因するといえる。翻して言えば、荀子の思想体系から王道論が捨象されたならば、その性論は、『韓非子』に集約される法家主義の政治論を基礎づけるための人間観として、むしろ相応しいものであつたと考えられる。

注

(一)「荀子是先秦諸子の最后一位大師、他不健集了儒家的大成、而且可以說是集了百家的大成的。；他是把百家的學說差不多都融匯貫通了。先秦諸子幾乎沒有一家沒有經過他的批判。；這些固然表示他對於百家都採取了超越的態度、而在他的學說思想裏面、我們很明顯地可以看得出百家的影響、或者是正面的接受與發展、或者是反

面の攻撃と対立、或者は総合的統一と衝突。」〔十批判書〕「荀子の批判」、重慶群益出版社、一九四五（初版）、『郭沫若全集』歴史篇2、人民出版社、一九八二、二二三頁

(2) 梁啓雄「荀子簡釈」自序。

(3) 〔孟子〕二子持義雖殊、而同為儒家宗師、初無判軒輊也（梁啓雄、同上）。

(4) 「荀子」、王霸篇。

(5) 同上。

(6) 「孟子」、告子下篇。

(7) 〔云〕「君者舟也、庶人者水也、水則載舟、水則覆舟、故君人者、欲安則莫若平政愛民矣、欲求則莫若隆禮敬士矣、欲立功名則莫若尚賢使能矣、是君人者之大節也」〔荀子〕王制篇。

(8) 〔太平御覽〕器物部に引く一文に從つて、「民者景也」を補う。下文の「民者水也」も同じ。ちなみに、鹽文昭も唐・太宗撰「帝範」に引く注に、「民者景也」、「民者水也」の二文が認められることを指摘する（王先謙「荀子集解」君道篇注、所引）。

(9) 「荀子」君道篇。

(10) 同上。

(11) 「梁之入可以為禹」同、性惡篇。

(12) 同上。

(13) 同、正名篇。

(14) 同、性惡篇。

(15) 同、正名篇。

(16) 楊倞は、「情者、性之質体、欲又情之所感、所以人必不免於有欲」と注している。とりわけ、性（生）と欲との関連については、正名篇に「欲不待可得、所受乎天也」〔待〕は衍字、兪樾「諸子評議」卷一四、あるいは「欲不可去、性之真也」とあり、また礼論篇に「人生而有欲」とある。

(17) 同、王霸篇。

(18) 同上。

(19) 同、正名篇。

(20) 同、性惡篇。

(21) 同、解蔽篇。

(22) 「礼者、人道之極也」同、礼論篇。

(23) 「孟子」、公孫丑上篇。

(24) 「注錯習俗、所以化性也」〔荀子〕儒效篇。

(25) 同、天論篇。

(26) 北京大学「荀子」注釈組「荀子新注」（中華書局、一九七九）三五四頁、参照。

(27) 「荀子」、性惡篇。

(28) 阮元の「十三經注疏校勘記」〔孟子〕告子上篇に、「岳本、孔本、韓本、此作比」とある。また、王引之「經伝釈詞」に「比皆也、説文曰、皆俱詞也、從比從白、徐鍇曰、比皆也、孟子告子篇曰、比天之所与我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也、家大人曰、比猶皆也、言耳目与心、皆天之所与我者、而心為大、……」とあることからみても、この「比」は「比」と看做すべきであり、その意味は「皆」である。

(29) 「孟子」、告子上篇。

(30) 同、尽心下篇。

(31) 「形色、天性也」〔同、尽心上篇〕という「形色」もまた、徐復觀氏が「所謂形色、即指耳目口鼻等官能、及官能所潛伏能力而言」（『中国人性論史先秦篇』台湾商務印書館、一九六九年、一八四頁）と解釈しているように、これが「耳目之官」に包摂されうるとみならず、また、この場合の「官」とは、朱子が「孟子集注」において、「官之為言、司也」と注したとおり「はたらき」と解される。

(32) 「人之所不学而能者、其良能也、所不慮而知者、其良知也」〔孟子〕尽心上篇。

(33) 同、尽心上篇。

(34) 同、告子上篇。

(35) 同、公孫丑上篇。

- (36) 同、告子上篇。
- (37) 同、尽心下篇。
- (38) 同、公孫丑上篇。
- (39) 同、離婁上篇。
- (40) 同、尽心上篇。
- (41) 同、梁惠王上篇。
- (42) 同、離婁下篇。
- (43) 「孟子所謂日至者、亦兼一至在內、非專指冬至也」(焦循『孟子正義』注)。
- (44) 『孟子』離婁上篇。
- (45) 同、萬章上篇。
- (46) 「然此皆非人力所為而自為、非人力所致而自至者」(朱子『孟子集注』)。
- (47) 武内義雄氏は、孟子の性善説が孔子の天命説を改造したものにならざるやないという。氏の見解は、阮元『性命古訓』(『學經室集』一集卷十)の大意を承けたものとみられ、孔子のいう命の概念を両節して、徳命に当たるものを性とし、禄命にあたるものを命と呼称したとする(『中国思想史』岩波書店、一九三六年、六〇―六一頁)。
- (48) 『孟子』梁惠王上篇。
- (49) 『荀子』天論篇。
- (50) 同、礼論篇。
- (51) 同、性惡篇。
- (52) 同上。
- (53) 「学為聖人」『荀子』礼論篇。

(さとう・こうえつ 筑波大学大学院 人文社会科学研究所)

哲学・思想専攻教授)