

荀子の「性」について

張, 才興
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18112>

出版情報：中国哲学論集. 15, pp.1-16, 1989-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

荀子の「性」について

張 才 興

漢代の王充の『論衡』本性論の記載によれば、周代の世碩という人物が最初に「性」というものを研究した人であるということである。世碩は人の本性には善もあり、悪もあり、善或は悪になるのは生長してきた環境と密接な関係があると考えていた。孔子には「性は相近し、習ひは相遠し」(『論語』陽貨篇)及び「唯だ上知と下愚とは移らず」(同上)という説がある。孟子に至ると、性善の説をはっきりと主張した。孟子の他に、『孟子』告子篇の中には、公都子の三つの性の主張があるが、詳細で深い論説ではなかった。そして、荀子の性悪説に対して深く影響したと思われるものに告子がある。告子は次のように言う。

性は猶ほ湍水のごときなり。諸を東方に決すれば、則ち東流し、諸を西方に決すれば、則ち西流す。人性の善不善を分つこと無きは、猶ほ水の東西を分つこと無きがごとときなり。

と。告子は「人性の善不善を分つこと無し」を説くけれども、実際上は性善説に反対するものであった。例えば、告子の説いた、「生を之れ性と謂う」「食色は性なり」(告子上篇)ということほど、荀子の説いた「生の然る所以の者は之を性と謂う」(正名篇)「生れながらにして耳目の欲の声色を好むこと有り」(性悪篇)とは、人の本性に対する見方が似かよっている。告子はまた次のように言う。

性は猶ほ杞柳のごときなり。義は猶ほ柎椀のごときなり。人の性を以て仁義を為すは、猶ほ杞柳を以て柎椀を為るがごとし。(告子上篇)

と。告子は仁義は人の本性ではないと考えていた。荀子は「凡そ礼義なる者は、是れ聖人の偽より生じ。故人の性

より生ずるに非ざるなり」(性悪篇)と言う。この点から見ると、荀子の性悪思想は告子の影響を受けていることがはっきりわかる。

もし荀子の性悪説を理解しようとするならば、彼の人の本性の主張を先に理解しなければならない。荀子が人の本性と言う時の「性」はその一般的な意味を指すのであり、性悪と言う時の「性」とはすなわち性の特殊な点を指すのであった。このことは荀子の言う人の本性を探究するときには必ず注意しなければならない。

生を以て性を説くのは荀子の性を論ずる方式であり、告子の「生を之れ性と謂う」という意味と同一の考え方があった。人の本性の状態に関して、荀子は

生の然る所以の者は之を性と謂ひ、生の和の生ずる所にして、精合し感應じ事とせずして自ら然るもの、之を性と謂う。(正名篇)

凡そ性なる者は、天の就せるなり。学ぶ可からず、事とす可からざる者なり。(中略)学ぶ可からず、事とす可からずして人に在る者、之を性と謂う。(性悪篇)

と。「精合し感應じ」というのは、人間の心が外来の刺激にあるときに発生する一種の自然の反応にびったりと対応するものである。この現象と「事とせずして自ら然る」、「学ぶ可からず、事とす可からざる」とは皆同様のものがある。そもそも本性というものは、天から与えられた自然な生まれつきのものであって、後天的な学習や努力によつて得られたものではない。

荀子は既に生を以て性を論ずるゆえに、「生」と「性」二者の相互関係を極めて重視している。先ず荀子は人間の質朴というのは生まれながらにして決まっていると考えていた。王先謙の『荀子集解』に引用された郝懿行のことばに言う。

朴、当為樸、樸者素也。言性本質素、礼乃加之文飾。

と。ここに言う「朴」というのは実に荀子の説いた「生の和の生ずる所にして、精合し感應じ事とせずして自ら然る」(正名篇)或は「目は以て見る可く、耳は以て聴く可し」(性悪篇)及び「飢うれば飽かんことを欲し、寒ければ暖かならんことを欲し、労るれば休はんことを欲するは、此人の情性なり」(同上)である。以上のことばすべて

人間の官能の原始の作用及び能力にびつたりと対応するのであり、「材朴」というのは人間の生まれながらの能力であつた。この理論は荀子の本性の説の構成上極めて重要なものである。

次に、物の原始生成の点からみてみよう。荀子は万物の本性はすべて天によって生成されたとした。この本性は、孔子の「性と天道」(公冶長篇)又孟子の「其の心を尽す者は、其の性を知らず」(尽心上篇)という性と同様のものである。これによれば、万物の本性(人の本性を含む)は既に天から生まれたものである。人の本性は天道と通じることができる。ゆえに荀子は「凡そ性なる者は、天の就せるなり」(性悪篇)と言つてゐる。「物生於天」という考えはもとも儒家の伝統的思想である。例えば、

天徳を予れに生ぜり。(述而篇)

天の蒸民を生ずる。(告子篇)

天の命之を性と謂ひ。(中庸第一章)

と。荀子も天は万物を生成するけれども宇宙を主宰する能力はなかつたと考えていた。

次に、人の本性の本質を論ずる。人の本性の本質といふのはすなわち人の性・情・欲である。荀子は「性なる者は天の就せるなり。情なる者は性の質なり。欲なる者は情の応なり」(正名篇)と言ふように、性・情・欲の三者を人間の生まれつきの自然の物であるとした。例えば、「飢うれば飽かんことを欲し、寒ければ煖かならんことを欲し、勞るれば休はんことを欲するは、(中略)目の色を好み、耳の声を好み、口の味を好み、心の利を好み、骨体膚理の愉佚を好む」などと同様なものであつた。この自然の現象の生成は心の作用(偽)に通じることはない。ゆえに荀子は心と性とを分離することを主張した¹⁵⁾。人の本性の中には心を含まないで、先天的な本能はすべて性(自然の性)である。

荀子の「性の義」といふのは、實際上告子の説と極めて類似している。その違ふところはすなわち告子が「生を之れ性と謂う」の説を唱えるときには「食色は性なり」といふ説を提出するだけであり、「目は明にして耳は聴なり」(性悪篇)という意味を含んでゐるがどうかは知る事ができない。しかしながら、荀子は「食色は性なり」及び「目は明にして耳は聴なり」といふ部分の意味に詳細な説明を与えており、人の本性という意義に対して告子より更に

精密であつたようだ。しかし荀子の提出した本性の状態に関しては、性が善である或は性は悪であるのかという結論は説明されていなかった。食欲、色欲は善だとは言えない。また悪だとも言えない。目が視力を持ち耳が聴力を持つこともまた、善悪に分かつことはできない。これから言えば、荀子もまた性は無善無悪であることを主張したのである。しかしそうすれば、荀子の性悪論は構成できなくなってしまう。性というのは一種の自然のものであり、善悪の価値がないとすれば、荀子は如何にして性悪の説を証明するのか。この問題を探究することは本論の最も重要な課題である。

二

従来、孟・荀の性説を論ずる学者たちは皆、孟・荀の本性論を二つの極端に対峙する主張と見なすことから免れなかつた。だから、一般には荀子の性悪説は孟子の性善説に対峙して展開されると認められていた。しかし、そうになると、性悪篇に限らず、『荀子』全書の中には、孟子の性善説に対して連続する強烈な攻撃でみちみちていることになる。しかし、実際上はそうではない。荀子が性悪篇の中で、孟子の性善説に反対するときの、彼のことはは温和なもので、激しい論争はほとんどない。

先ず、荀子は人間の官能の欲望の、もたらす弊害から性悪を証明する。荀子は次のように言う。

今、人の性は生れながらにして利を好むこと有り。是に順ぶ、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生れながらにして疾み悪むこと有り。是に順ふ、故に残賊生じて忠信亡ぶ。生れながらにして耳目の欲の声色を好むこと有り。是に順ふ、故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従ひ人の情に順へば、必ず争奪に出で、犯文乱理に合ひて暴に帰す。(中略)此を用て之を観る。然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。(性悪篇)

と。以上の文は荀子が自然の本性から性悪説を展開している重要な論証である。「利を好む」、「疾み悪む」、「耳目」などの欲は全く人間の自然の本性なのであつた。しかしながら、それをそのままにしておけば、人間の本性は悪いものになってしまう。だから、荀子は人間の悪なる性を取り除くためには必ず客観的な礼義(偽)によらなければ

ならないと考えていた。これが礼義の始まった起源である。荀子は人間の悪なる性は善に化することができると考えたがこれは同時に人間の本性は善となる本能を持つていたということである。人間の本性というのは、すなわち荀子の説いた「目が視力を持ち耳が聴力を持つ」などの本能のことであり、善となることは人間の視・聴を礼義に含ませるといふことなのである。礼義は視・聴の範囲に含まれていないし、善となることも同様に人間の本性の範囲に含まれていなかった。荀子が性悪篇で説いた「朴と質」と礼論篇で説いた「材朴」というのはどちらでも生まれつきものである。荀子は人間の本性はもとと純朴な素質であると考えた。そして、もしそれをそのままにしておけば、やがてその素朴さや持ち前の資質から懸け離れたものとなり、ついには必ずそれを喪失してしまうのであるとした。人間の生まれつきそのままの本性が悪いものとなるのはこの「離」にある。

今、人の性、飢うれば飽かんことを欲し、(中略)然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。(性悪篇)

と言っている。右の文によれば、荀子は儒家の伝統的な孝弟思想から大いに違背している。『論語』の論じた「事有れば、弟子其の勞に服し、酒食有れば、先生に饌す」(為政篇)というの、もし荀子の標準で見れば、これも「偽」というものであり、すべて人間の本性に違背し、人間の情理に悖逆すると考えていた。荀子の主張はこうした倫常の關係に違背するため、後世のおおぜいの儒者はこれに賛同せず、甚だしきに至っては、文章を作って荀子をあてこすったりして、荀子の性悪説を重視しなかった。しかしながら、もし荀子の性悪説の立場から見れば、是非このように説かなければならなかったのである。荀子の説いた人間の本性はすなわち人間の生まれながらの情欲であり、もしそれをそのまましておけば、その情欲は悪となるのが必然の結果なのであった。荀子の性悪説は人間の現実的な生活体会の中から得られたものである。荀子はこうした性論には弁合があり符驗があると考えていた。荀子は、

凡そ論なる者は、其の弁合有り符驗有るものを貴ぶ。故に坐して之を言え、起ちて設く可く張りて施行す可し。今、孟子の人の性は善なりと曰ふは、弁合も符驗も無く、坐して之を言ふとも、起ち設く可からず張りて施行す可からず。豈過つことの甚しからずや。故に性善なれば則ち聖王を去りて礼義を息めん、性悪なれば則ち聖王に与して礼義を貴ばん。(性悪篇)

と言っている。いわゆる「弁合」「符驗」というものは、事実とびつたり合うこと、事実の裏づけがあることである。この事実が肯定されて「性を化して偽を起こす」というものを探究することができる。ゆえに「坐して之を言え、起ちて設く可く張りて施行す可し」というのはすなわち礼義の功能である。もし人間の生まれつきの本性が悪くはないとすれば、それでは礼義は不必要なものとなってしまふ。これによつて、荀子は、孟子は「人間の本性はよいものだ」と言うが、それは事実を検証された議論ではないとする。だから、荀子は本性がよいものだとするれば、聖王は不要になり礼義も無用となるが、本性が悪いものだから、聖王も必要だし礼義も尊重されなければならないと考へていた。ゆえに、凡そ荀子の性悪思想に違反するものに対しては、荀子は必ず非難しなければならなくなる。だから、礼義を貴び本性を賤しめるといふのはすなわち荀子の性悪説の主要な思想の根柢である。

この外、荀子はまた学問をすることから人間の生まれつきの本性が悪いものであることを証明する。荀子は学ばないでいることを人間の本性を示すものとし、学ぶことを偽を示すものとした。だから、学ばなければ、礼義を生成することができず、学べば礼義を生成することができる。ゆえに、もし人間の本性をそのままにしておけば、「偽」或は「善」を生成することができないことになる。ゆえに、人間の生まれつきたままの本性は必ず悪いものであることになる。

孟子曰く、人の学ぶは其の性善なればなりと。曰く、是れ然らず、是れ人の性を知るに及ばず、而して人の性と偽との分を察せざる者なりと。(性悪篇)

と言っている。孟子は人間が学問をするのは本性がよいためだと思つていた。しかし、荀子は学問をすることは、人間の生まれつきたままの本性から出て来るのではなく、偽から出て来るのであるとした。つまり、偽というのは、礼義を生み出すことができる。ゆえに、善は偽なのである。人間の生まれつきたままの本性の中には偽を具備していないので、本性は悪なのである。これも荀子の性悪説の主な根柢である。更に荀子は「性なる者は、天の就せるなり、学ぶ可からず、事とす可からざる者なり。礼義なる者は、聖人の生ずる所なり、人の学びて能くする所、事として成る所の者なり。学ぶ可からず、事とす可からずして人に在る者、之を性と謂う。学びて能くす可く、事として成る可くして人に在る者、之を偽と謂ふ。是性と偽との分なり」(同上)。と、ここで言うのは、そもそも本性

というものは、天から与えられた自然な生まれつきのことであつて、後天的な学習や努力によつて得られたものではないということである。そうすれば、人間の生まれつきたままの本性が自然的なものであることは明白である。偽というのはこれに対し、後天的な矯正によるものであり、天から与えられた自然な生まれつきのことではない、これが荀子の説いた「積習」というものである。正名篇に「慮の積み能の習ひて而る後に成るもの之を偽と謂ふ」と。「慮積」、「能習」というのは、実際上は人間の学習の経験というものにびつたり合うものであり、これもすべて偽であつた。正名篇に「情の然くにして心之が扱を為すは之を慮と謂ふ。心慮りて能之が動を為すは之を偽と謂ふ」と。「慮」というのはすなわち心によつて取捨選択するということであり、そして、「心慮」というのはすなわち心の取捨選択する能力を示すものであつた。更に心によつて取捨選択された行為を動と名づけた。動というものはすなわち偽である。偽というのは、人のなすことなのだけれども、漠然となしてゐるのではなく、清明な知慮の引導により展開される行為なのであつた。荀子の言によれば、この行為は一種の経験的積習というものである。

要するに、荀子が礼義を唱える主な目的は、それが「性を化して偽を起さす」ところにあつた。彼は礼義とは聖人がその至高至上の才能を根拠とし、更に積習の工夫を加えて創り出したものであつたとした。ところで、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。

三

「性」、「偽」というのは抽象的な概念に近いものであり、『荀子』の中では、性と偽は治められるものと治めるものの関係にあつた。そして、「化性」と「起偽」とは因果関係にあり、この関係によつて、礼義を行う効果が確定された。この点に関して、荀子は、「故に必将ず師法の化と礼義の道有り、然る後に辞讓に出で文理に合ひて治に帰す。此を用て之を觀るに、然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。其の善なる者は偽なり」(性悪篇)と。荀子の「性

を化して偽を起こす」という考えは、以上の文にほとんど言い尽されている。これは「性を化して偽を起こす」の効果が具体的な人間の現実的な生活の中に及ぼされることを述べ表わしているのである。ここから荀子が礼治思想を実現させるために、性悪説を唱えなければならなかったことが伺えよう。

さて、次は「化」という意味を考察したい。儒家の伝統的な思想の中にあつて荀子もまた「化」の工夫を重視した。「化」というのは「内化」と「外化」の二つの意味がある。「内化」の対象は心性を主なものとする。つまり、「人間の生まれつきの本性のよいもの」に順応し、教化し導くことにより、人間の私欲の発展を止めることである。「外化」の対象は客観的な礼義を主なものとする。これは礼義で人間の行為を直接に支配し、悪いことを阻止させるということである。孔・孟と宋・明の儒者は「内化」を重視し、荀子は「外化」を重視した。だから、荀子は堯と舜とを「天下で最もよく教化した者」(正論篇)として賞賛した。この外、荀子は周公・孔子の重視した教育の効果も推崇した。荀子は、政治家は、人民が「尽心知性」という内聖の工夫をすることを必ずしも教えず、法令を実施し、礼義を宣伝指導することさえすれば人間の行為を規定することができると考えていた。実際上周代のときには執政者は教化の機能を重視していた。⁸⁾しかし、「外化」の最終の目的は人びとが聖賢となることではなく、社会的秩序を改めて確立することだけであつた。こうすれば、人びとが平等的・合理的な生活を受けることができるのである。この外、荀子の説いた「化」には、「学習」という意味も含まれていた。環境は学習の過程にとつてなかなか重要なものであり、学習の成果に影響を与えることができるものであつた。荀子は「蓬も麻中に生えれば扶けずして真く、白き沙も涅に在れば之と俱に黒し」(勸学篇)と。いわゆる「近朱則赤、近墨則黒」という意味と全く同じものである。ゆえに、荀子は学習の環境を極めて重視した。

性なる者は吾が為す能はざる所、然り而うして化す可きなり。積なる者は、吾が有する所に非ず、然り而うして為す可きなり。注錯習俗は性を化する所以なり。并一にして不二なるは、積を成す所以なり。(中略)都国の民は其の服に安習す。楚に居れば而ち楚たり、越に居れば而ち越たり、夏に居れば而ち夏たり。是れ天性には非ず。

積靡の然らしむるなり。故に人は注錯を謹み習俗を慎むを知りて、積靡を大とすれば、則ち君子為り。情性を縦にして問学に足らざれば、則ち小人為り。(儒效篇)

この文によれば、学習をすることにより、性を化することができるのである。いわゆる「積」というのは、後天的に作っていくことであり、経験的に学んでいくことであつた。荀子の「積学」という意味は「積善」なのである。「君子は博く学びて日に己を参省すれば、則ち智は明らかにして行ひにも過ち無し」（勸学篇）と言う。このような点から、学問をするのは聖人の境界に達するのに必要な道である。環境と学習の二つの条件を具備したときに、人間の生まれつきの本性は礼義を自然に受け入れることができるようになる。荀子は「故に聖人は性を化して偽を起し、偽の起りて礼義を生じ、礼義の生じて法度を制す。然らば則ち、礼義法度なる者は是れ聖人の生ずる所なり」（性悪篇）と。荀子は礼義や法規というものは聖人の創作なのであると考へた。それならば、聖人は如何にして礼義や法規を創作したのか。この点に關する、荀子の解釈は次の通りである。

陶人は埴を埴ちて瓦を生ず。然らば則ち埴を瓦とするは豈陶人の性ならんや。工人は木を断りて器を生ず。然らば則ち木を器とするは豈人の性ならんや。夫の聖人の礼義に於けるは、辟へば亦陶の埴ちて之を生ずるなり。然らば則ち礼義積偽なる者は豈人の本性ならんや。（性悪篇）

と。聖人が礼義や法規を創造するのは、例えば、陶工が粘土をこねて瓦を作り、工人が木を削つて器物を作ることなどと同じものである。陶工が粘土をこねて瓦を作ることと工人が木を削つて器物を作ることとは、もともと陶工と工人の生まれつきの性質によつてできるのではない。すべて後天的学習と経験的累積によることである。礼義や法規というものが聖人の創作なのは、陶工や工人の場合と全く同じものである。

以上論じたことをまとめて言うと、つまり、性というのは一種の生まれつきの生理的性質であり、人間と動物とは皆この性質を持つていた。そして、その両者の区別は、人間は「知道之心」を持つて礼義の教化を自分から能動的に導くことができる。しかし、動物は「知道之心」を持つていず、ただその生まれつきの性質によつて行動するのであり、礼義の教化を自分から能動的に導くことはできない。換言すれば、もし人間が礼義の教化を受けることができなければ、すなわち動物と同様なものとなるのである。「知道之心」というのは弁別をする能力があるということなので、人間の生まれつきの本性は教化を受けることができる。しかし、この「知道之心」は天から受けるものではなく、学問を累積することにより具備するものである。

「性」が生まれつきの自然素朴なものであるのに対して、「偽」は後天的な矯飾、作為のことである。荀子は「偽」を人偽（人間のすること）であると考へた。荀子は次のように言う。

凡そ性なる者は、天の就せるなり、（中略）礼義なる者は、聖人の生ずる所なり、人の学びて能くする所、事として成る所の者なり。（中略）学びて能くす可く、事として成る可くして人に在る者、之を偽と謂ふ。（性悪篇）

と。この点から見ると、「偽」というのは、人びとが学習して実行し、努力して完成させることのできるものである。「夫の感ずるのみにては然ること能はず、必ず且に事とするを待ちて而る後に然る者、之を偽と謂ふ」（性悪篇）「偽なる者は文理隆盛なり」（礼論篇）と言う。ここから「偽」は、本能的にそうなるというのではなく、必ず努力を加えてはじめてそうなるというものであることがわかる。そうすれば、「偽」と「性」とは明らかに区別をすることができる。だから、荀子は「偽」は「善」を生成することができると考へていた。この「善」というのはすなわち礼義や法規なのであり、荀子が社会的な秩序を改めて確立する為の根拠となるものであった。

四

荀子は性悪説の理論を強固にするために繰り返し孟子の性善説を攻撃した。ここに彼の積極的な論説の態度と氣持とを伺うことができるが、ここでは彼が如何に孟子の性善説に反対したかはしばらく置くことにする。さて、荀子は戦国の乱世に生まれあわせ、自ら離乱の苦しみを受けた。そして理想を發揮する為に、その「経国定分」（非十二子篇）の政治理想を達成しようとして、礼義を治世の根拠とした。荀子が「礼義を隆びて詩書を殺ぎ」（儒效篇）と説いた礼義に治世の実際的な功能があることを強調しようと考えたからである。しかし、荀子の説いた法規（礼義）は實際は礼義（法規）にぴったり対応するものであった。つまり、礼義というのは客観的な標準であり、同時に歴代の聖王が積み重ねてきた礼楽典章制度であった。当然、この礼楽典章制度はそれが作られた始めのときには比較的簡単であったが、後世になると次第に繁雑になる。

荀子が礼義を重視するのは、それが性の悪を転じて性の善となすからである。荀子は「人の性は悪にして其の善

なる者は偽なり」(性悪篇)と言うが、「偽」というのは人のすることと云うことであり、つまり、聖人の創作した礼義なのであった。荀子の性悪説の主な根拠の一つは、

今、人の性は生れながらにして利を好むに有り。(中略)生まれながらにして疾み悪むこと有り。(中略)生れながらにして耳目の欲の声色を好むこと有り。(性悪篇)

という点である。ここで言う「性」というのは、すべて「利を好む」「疾み悪む」「耳目の欲」「声色を好む」の心についてだけ言ったものである。ゆえに、荀子の説いた「性」とは、心理上の本性に属するのであり、また人間の生まれつきの本性なのであった。この外に、荀子はまた言う。「飢うれば而ち食を欲し、寒ければ而ち煖を欲し、勞れば而ち息を欲し、利を好んで害を惡む」、「目は白黒美惡を弁じ、耳は音声清濁を弁じ、口は酸鹹甘苦を弁じ、鼻は芬芳腥臊を弁じ、骨体膚理は寒暑疾養を弁じる」(榮辱篇)と。ここで言う「性」とは、すべて生理上の本性に属するものであり、これもまた人間の生まれつきの本性であった。この点から見ると、荀子の説いた「性」とはすなわち人間の生理上、心理上の二つの異なる観点から言ったものである。こうなると、人間の生まれつきの本性と動物の生まれつきの本性とは必然的に同様なものとなる。人間以外のほかの動物も人間と同様、生理上及び心理上の欲求を具有していた。だから、荀子の体会した人間の生まれつきの本性を「人間の動物性」と称することもできる。そして、もし「人間の動物性」を人間の生まれつきの本性とすれば、人間の本性が悪いものであることは明白となる。「動物性」というのはまた礼義の教化を受けていないからである。だから、荀子の説いた人間の生まれつきの本性と孟子のいうそれとは、人間の本性を体会するという観点からして全く違っているのである。

孟子の言う場合の人間の本性とは惻隱の心、善惡の心、辭讓の心、是非の心についてだけ言ったものである。人間が惻隱の心、善惡の心、辭讓の心、是非の心を持っているので、仁・義・礼・智といった本性は具体的に現出することができる。孟子の体会した心とはすなわち人間の道德心であり、「性」とは人間の道德性であった。当然、この人間の道德は必ずよいものでなければならぬ。孟子は生理上或は心理上のレベルから人間の本性を言わず、人間の道德のレベルから本性を言ったのである。ゆえに、彼は人間の生まれつきの本性は絶対によいものであると考えていた。もし人間の心中にただ道德性さえあれば、その人びとは聖人と同様なものである。そうすれば、世界中

の紛争離乱は必ず消えてしまうのである。しかしながら、世界中には凡人が多く、聖人が少ない。人間には道徳性があるが、また生理上、心理上の本性―すなわち前文で言った「動物性」もあるのである。

「動物性」というものはもともと中性に属するものであり、中性であれば道徳性の中に統攝されることもできる。そして、「動物性」が道徳性に統攝されることになれば、その「動物性」はかすかではつきりしないものとなり、最後には道徳性―善性が現出してくるのである。これがすなわち孟子の「人間の生まれつきの本性がよい」ということなのである。これに対して荀子において、人間の生まれつきの本性が悪いものになった理由は、「人間の動物性」が道徳性を含んでいなかったからである。だから、必ず仁義道徳を行うことによって、道徳性を改めて現出させることができ、「人間の動物性」を支配することができる。これに対し荀子は性悪説を提出するときには孟子の主張を理解しなかつたようである。彼は専ら生理方面及び心理方面の観点から本性を探究し、人間の生命の中には、更に一層高い道徳性を認めなかつた。これは如何ともしがたいことであろう。孟・荀の人間の生まれつきの本性に対する主張が違っていたのは、二人の体会した本性の観点が違っていたからである。だから、孟・荀の本性に対する意見の異なりは、説いているものの対立によるのではなく、観点の違いによるのである。

荀子は生理上、心理上の観点から人間の本性を言ったが、その本性とは「動物性」というものであった。荀子はこの本性を「天情」と呼んだ。「動物性」とはもともと無善無悪であり、一種の「自然の本性」であった。この「自然の本性」というのは生理上、心理上から起つたものであった。例えば「飢うれば而ち食を欲し、寒ければ而ち煖を欲す」などは皆生理上の自然の本性であり、「利を好んで害を惡む」ことなどは心理上の自然の本性であった。こうした自然の本性はもともと無善無悪であったのだが、荀子はあくまでこれを悪いものであると考えていた。荀子によれば人間の本性が悪いものとなった理由は、人間の生まれつきの本性が悪いものだったからではなく、「それをそのままにしておく」ことが問題なのであった。荀子は次のように言う。

今、人の性は生れながらにして利を好むこと有り。是に順ふ、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。(中略)情性を縦にし恣睢に安んじて礼義に違ふ者を小人と為す。(性悪篇)

と。いわゆる「それをそのままにしておく」というのはすなわち人間の本性が、生まれつき利益をつづけて追求す

るという意味である。人びとには利益を追求する傾向があるが、もし人びとがそれをそのままにしておけば、必ず他人と争ったり奪い合ったりして譲り合うことがなくなる。こうした観点から、荀子は「人間の生まれつきの本性は悪いものだ」と言った。実際は、荀子の説いた性悪とは、人間の生まれつきの本性を悪いものとするのではなく、「それをそのままにしておく」ことが悪につながるというものである。これが荀子の性悪説の基本的な主張である。以上述べてきたことを概言すれば、荀子が人間の生まれつきの本性を情欲の本性と見なしたのは、性悪説を立論するためのようである。そのうえ、彼は、『荀子』の全書の中で、始めから終りまで、その理論の基礎を定めるために、極力自分の説をうまくこじつけようとしている。もしこの推測が正しいなら、彼の努力は実に苦心慘憺たるものがあつた。その「立意」は悪くはないのだけれども、ただ彼の思想言論がややかたよつて過激なだけなのである。荀子は人間の生まれつきの本性を情と欲と見なし、人間の道徳性をあまり重視しなかつた。人間が一般の動物と異なるところは、人間には情欲があることのほかに、また理性或は心を持つてゐることであつた。眞実の人間の本性は理性と情欲性とを合わせたものである。本性の機能については、荀子はそもそも本性といふのは、天から与えられた自然な生まれつきのことだとし、後天的な学習や努力によつて得られたものではないと考へてゐた。そして、学習して実行し、努力して完成させて、身に備つたもの、それを偽つたり仕事と考へてゐた。最後に荀子は「不可学」及び「可学」を以て本性と偽との區別とした。荀子が人間の本性と言つたときには人間の理性は含まれてゐなかつた。

この外、荀子はまた人間の生まれつきの本性はよいものを欲するという動機の中から、本性は悪いものであることを証明した。実際は荀子のこの主張はあまりにも無理なやうである。嚴格に言えば、もし人間の生まれつきの本性が悪いものであれば、善を欲することなどなからう。人間の本性がよいことを欲するのはすなわち本性の性質がよいものであることを証明することとなる、この点に関して、荀子は次のように言う。

夫れ薄きものは厚からんことを願ひ、悪きものは美ならんことを願ひ、狭きものは広からんことを願ひ、貧しきものは富まんことを願ひ、賤しきものは貴からんことを願ひ、苟も中に無き者は、必ず外に求む。(性悪篇)

右の文から見ると、「薄きものは厚からん」「賤しきものは貴からん」というのは、心の意向と機能なのであり、人間

の本性がこのようなことをしたいわけではない。そのうえ、荀子は心の機能を偽に帰着させ、同時に本性というものは、天から与えられた自然な生まれつきのことであつて、後天的な学習や努力によつて得られたものではないと考へていた。心というものがすでに本性の中に含まれないので、本性にはよいことをしたいと思ふ能力が存在しないのである。だから、荀子の本性と偽との区別の理論はおそらく成立することができないだろう。荀子の性悪説の主張に関して、徐復観教授は次のように言う。

荀子对性恶所举出的論証、沒有一個是能完全站得住脚的。若以善可与性相離、故謂其非性、則荀子之所謂性惡、並不同於若干基督教徒之所謂原罪、惡也一樣可以与性相離。否則荀子既根本否定了形上的力量、則他所主張的「化性而起偽」、便沒有可能。他以求善來證明人性之本來是惡、但何嘗不可以求善證明人性之本來是善？善惡的本身都是沒有止境的、人不因其性惡而便不繼續為惡、則豈有因性已經善、便不再求為善之理？因此、我們可以看出荀子性惡的主張、並非出於嚴密地論証、而是來自他重禮、重師、重法、重君上之治的要求。（中國人性論史）

と。徐復観教授は荀子の性悪説の主張は嚴密な論証ではなく、理論の基礎はあまり強固でないと考へられていた。これらは荀子の欠点であるけれども、荀子自らの思想についてだけ言うと、彼が性悪説を主張する目的は人間が善となることであつた。荀子は「今の人、師法に化し文学を積み礼義に道る者を君子と爲し、情性を縦にし恣睢に安んじて礼義に違ふ者を小人と爲す」（性悪篇）と。荀子は性悪説を倡導する真實の目的は、まさにこの点にあつたのである。

以上述べてきたことをまとめると、孟・荀の性説というのは、嚴格に言えば、対立したのではなく、両者の人間の本性を理解する方法が異なるだけなのである。そして別の角度からみれば、孟・荀の性説の主張は対峙しないのみならず、互いに共通性を強めあい助けあつて生成發展することもできるのである。この点に関して、陳大齊教授は次のように言う。

兩家（孟・荀）人性學說之所以貌似相反而實不相反、關鍵所在、在於兩家所用的性字之名同而異義。名同而異義則其所指是兩件不同的事情、不復是一件事情。衡量同一件事情、此方謂之善、彼方謂之惡、自當謂彼此相反。（中略）孟子与荀子同以仁義礼智為善、又同以感官方面的嗜慾為惡。設若孟子不概括地用一個性字、而分別地用仁義

礼智四字、不言性善、而言仁善、義善、礼善、智善、則荀子只能贊同、不復有反对的余地。又若荀子不用性字、而運用欲字、不言性惡、而言欲惡、則荀子亦張發自己所主張的、亦正是孟子所主張、無所用其反对。(孟子性善說)と。陳大齊教授の評論は徐復觀教授より勝るとも劣らないものであり、深いものであると考える。

私は最後に、荀子の性惡說に対する一つの評論をしたと思う。荀子は人間の生まれつきの情欲を以て本性とし、心(理性)は本性の中に含まれないと考えていた。これは疑いもなく偏激の論說である。もともと人間の生まれつきの本性は心(理性)と情欲というものによって構成されていたのであった。そして、人間の本性の中には道德(心と理性)のほかに、非道德性(生理と心理の性)も含まれていた。人間の本性がまだ発動しない(靜虚な)ときにはもともと無善無惡のものであり、『中庸』ではこの状態を「中」と言う¹⁹⁾。しかしながら、人間の本性が発動するとき、もしその行為が礼義道德の標準に合えばすなわち「善」というものである。『中庸』ではこの状態を「和」と言うのである¹⁰⁾。この点から見ると、人間の生まれつきの本性がよいものであるか或は悪いものであるかは、全く人間の理性によって決定されるのである。

〈注〉

- (1) 「周人世碩、以為らく、人の性に善有り惡有り、人の善性を挙げ、養ひて之を致せば則ち善長じ、性惡をば養ひて之を致せば則ち惡長す。」『論衡』本性篇を参照。
- (2) 世碩、春秋、陳の人、一説に、周の人という。人の性に善と惡とありと主張する。
- (3) 公都子曰く、「告子曰く、『性は善も無く、不善も無きなり』(中略)或ひと曰く、『性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し……』(中略)或ひと曰く、『性善なる有り。性不善なる有り……』『孟子』告子上篇を参照。
- (4) 子貢曰く、「夫子の文章は、得て聞く可きなり。夫子の性と天道とを言ふは、得て聞く可からざるなり。」『論語』公冶長篇を参照。

性は、人の生まれつき。孔子が性について語って『論語』の記録は「性相近也、習相遠也」(陽貨篇)の一箇所だけである。天道は、宇宙の道理法則。陽貨篇の「天何言哉」の天である。

- (5) 「這一點也可以說來自莊子。莊子以天為自然、以心為人的行動之主宰而代表人、莊子主張勿以人勝天、即是不要以人心的知識

去改変自然傾向。』羅光『中国哲学思想史』ページ六三三を参照。

(6) 徐復観『中国人性論史』（先秦篇）ページ二三八を参照。

朱子『孟子集註説』所引の程子の説に「荀子極偏駁、只一句性悪、大本已失」と言うが如きその一例である。

(7) 「堯、舜なる者は、至て天下の善く教化する者なり。』正論篇を参照。

(8) 帝曰く、「契よ、百姓親しまず、五品遜はず。汝司徒と作り、敬みて五教を敷け。五教寛を在よ。』尚書堯典篇を参照。

(9) 「喜怒哀楽のいまだ発せざる、之を中と謂ひ。』中庸第一章を参照。

(10) 「発して皆節に中る、之を和と謂ふ。』中庸第一章を参照。