

『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

濱砂，美弥子
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18176>

出版情報：中国哲学論集．25，pp.1-18，1999-10-30．九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



『荀子』の礼における天と人間の構造

—「礼者養也」を中心として—

濱 砂 美 弥 子

はじめに

『荀子』は先秦思想の集成者と称されるに相応しく、じつに膨大な数に上る研究が発表されてきた。就中、「性」や「天」の思想に関しては、さまざまな観点から詳細な研究が行われている。これは『荀子』の思想体系の広大さに由来するのであるが、しかし原因はそれだけではない。

『荀子』思想を考える際、常に研究者達を悩ましたものの、それは、散見する一見矛盾した表現の存在であった。「人の性は悪 其の善なるものは偽なり。」（性悪篇）と「性なる者は本始材朴なり。」（礼論篇）に見られるような、「性」の評価の相異と、それに伴う人偽の解釈の問題。あるいは、天論篇を中心とした自然天道観と不苟篇に代表的な主宰天道観といった、天の二つの性格の存在などが、その代表的例である。⁽¹⁾そしてこれらの一見矛盾する表現は、じつは『荀子』に内在する本質的矛盾ではなく、『荀子』の論理に対する理解が不十分なこと⁽²⁾に起因するものとして、矛盾を解消し得る論理の解明という観点から研究が進められているのが現状である。⁽³⁾

本論も『荀子』思想を統一された思想体系として理解することを目指すものである。⁽³⁾そして、これらの矛盾的表現

を統一的に理解する鍵は、天と人間、あるいは性と偽との関係をどう理解するかに存すると考える。しかし従来の研究では、天と人間との関係が最もよく表れ、かつ『荀子』思想の根幹とも言つべき「礼」の思想に即した考察は、その重要性にも関わらずあまり重視されなかった観点と言へる。そこで本論では、これらの問題意識のもと、「礼」思想の構造に即して考察を加えることにより、『荀子』に一貫する論理を明らかにしていくこととしたい。

一

(一)

礼論篇冒頭部分には、『荀子』の礼と性との関係が端的に表現されている。

礼は何より起るや。曰く、人生まれながらにして欲有り。欲して得ざれば則ち求むること無き能はず。求めて度量分界無ければ則ち争はざること能はず。争へば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。先王は其の乱を惡む。故に礼義を制して以て之を分かち、以て人の欲を養ひ、人の求を給し、欲をして必ず物に窮せず、物をして必ず欲に屈せず、両者相ひ持して長せしむるなり。是れ礼の起る所以なり。故に礼なる者は養なり。」(礼論篇)(傍点は筆者、以下同じ)

これによれば礼は、人は生得的に欲求を有するという人間観のもと、欲求の放任が引き起こす社会の争乱を防止するために作られたという。そもそも「性なる者は天の就^なせるなり。情なる者は性の質なり。欲なる者は情の応なり。」(正名篇)といわれるように、欲求は天与の性である以上、その存在自体をなくすることは不可能であると考えられている。これが『荀子』においては墨子の儉約説や宋鉞の寡欲説が批判され、欲求の問題を單純に封じ込めるとい^④う方法では解決しない所以である。したがって礼は欲求自体ではなく、欲求の発現に作用するのであるが、従来こ^⑤の点に関して、礼は欲求の追求に分限を設けるものである、という理解が一般的に行われてきた。すなわち、礼はそ

の「分」機能——「分業」による生産の増進と「身分差等」に基づく消費の制限——により欲求の追求に分限を設けることで、欲求とその対象物との均衡を保ちつつ、両者を調和的に発展させるものであるという。このような解釈は、礼を単なる欲求の抑制原理として理解する見解に比べ、『荀子』の寡欲に対する否定的態度に鑑みてはるかに妥当性があると言えよう。しかし、抑制の上に成り立つ欲求の充足という理解に止まるのであれば、礼の充欲作用を認めたとしてそれは結果論であって、やはり礼は欲求の抑制原理であるに変わりはない。しかし礼は果たしてそのようなものであるうか。筆者は「礼は養なり」といった『荀子』の意図に迫りたいと考える。礼論篇の下文には次のようにある。芻豢稻粱五味調香は、口を養ふ所以なり。椒蘭芬芳は、鼻を養ふ所以なり。彫琢刻鏤黼黻文章は、目を養ふ所以なり。鍾鼓管磬琴瑟竿笙は、耳を養ふ所以なり。疏房樨須越席牀第筵は、体を養ふ所以なり、故に礼なる者は養なり。（礼論篇）

ここでは「養」が「養口」のように、身体の器官に直接冠せられる点に注意されたい。『荀子』の諸器官は「夫れ人の情、目は色を慕めんと欲し、耳は聲を慕めんと欲し（以下省略）」（王霸篇）とあり、単なる知覚器官ではなく、それ自体が欲求を担うものでもある。そうであれば、「養口」などの表現は、礼の文物や儀礼行為それ自体が身体と其の欲求を養うということの意味すると考えられはしないだろうか。

ここに礼が「分」の論理を介さずして、いささか短絡的とさえ思われるほどの明快さで、五官およびその欲求を養うものとして表現されていることが確認できるのである。このような礼の表現は他にも「大路に乗り越席して以て安を養ひ、側に罍正を置きて以て鼻を養ひ（省略）」（正論篇）のように見え、抑制に基づいた結果的な欲求充足という定義では理解し難い礼の論理——直接的な欲求充足論——の存在が理解されよう。

一体「礼は養なり」とはいかなることを意味するのであるうか。以下、礼が欲求に作用するその過程を追うことにより、明らかにしていくことにしたい。

荀子は墨子の非楽・節用説を批判して、次のようにいう。

墨子は大にして天下を有ち小にして一国を有たば、将た蹙然として麤を衣て惡を食ひ、憂戚して樂を非とせん。是くの若くなれば則ち瘠せ、瘠すれば則ち欲を足さず。欲を足さざれば則ち賞行はれず。墨子は大にして天下を有ち小にして一国を有たば、将た人徒を少なくし官職を省き功を^{とく}上んで勞苦し、百姓と事業を均しくし功勞を齊しくせん。是くの若くなれば則ち威あらず、威あざれば則ち賞罰行はれず。(中略) 是くの若くなれば則ち万物は宜を失い事變は応を失ひ、上は天時を失ひ下は地利を失ひ中は人和を失ひ、天下は敖然として焼くが若く焦すが若くならん。(富国篇)

ここでは墨子の非楽・節用説は、欲求を充足できず威嚴を加え得ないことから、賞罰の有効性を根こそぎにし社会を混乱へ導くものと考えられている。すなわち、服飾や音楽等といった礼の具体的内容が欲求の充足如何という観点から論じられるのである。非楽・節用説批判の焦点が、欲求充足が不可能であるという点にあるならば、『荀子』の説く礼は当然欲求を充足させるものでなければならぬ。果たして、

故に先王・聖人之を為すは然らず。夫の人の主上たる者は、不美不飾の以て民を一にするに足らず、不富不厚の以て下を管するに足らず、不威不強の以て暴を禁じ悍に勝つに足らざるを知る。

と言ひ、以下に、礼が実際に機能する有様が述べられる。

故に必ず将た大鐘を撞き、鳴鼓を撃ち、(中略) 以て其の耳を塞^ふたし、必ず将た銅瑒(中略) にして以て其の目を塞たし、必ず将た芻豢(中略) にして以て其の口を塞たし、然る後人徒を衆くし、官職を備へ、慶賞に漸し、刑罰を嚴にして以て其の心を戒む。天下生民の属をして、皆己の願欲する所の^す是に在ることを知らしむ。故に其の賞行はる。皆己の畏恐する所の^す是に在ることを知らしむ。故に其の罰威あり。(富国篇)

前半部分では「大鐘を撞」くなどの儀礼行為や「銅瑒」などの礼の文飾を、人々の耳目に充たすことが説かれてい

る。先述した通り、儀礼行為および礼の文飾は人々の欲求を養い得る存在であることから、それを耳目に充たすとは取りも直さず人々の礼に対する欲求の喚起を狙った行為である。そしてそれを受けて「然る後」に具体的政策を施すというのであるが、この「然る後」という点にこそ、『荀子』の思惑が見て取れよう。すなわち、「天下生民の属をして、皆己の願欲する所の挙是に在ることを知らしむ」というように、天下の万民に、礼が己の願欲するところのものであることを五官に訴えて認識させることにより、人々に礼を欲求させ礼の政策を履行させようというのである。つまり礼は、欲求の志向性を利用して人々を礼の支配下へと組み込み、万民が欲求を充足できる社会を実現させるためのものなのである。礼は欲求に適い欲求を引導し得る内容を備えているからこそ、欲求を持つ人間に対して有効に機能し得るのであった。

礼は、積極的に欲求の論理を組み込んだ構造を有し、欲求を導き充たすものである。しかし、「礼なる者は貴賤に等有り、長幼に差有り、貧富輕重に皆な称有る者なり。」（富国篇）と言うように、礼が本質的に「分」の論理に立脚している以上そして物資の供給に限度がある以上当然、欲求の充足も結果的には各階層の分限内に限定されることになる。そして従来、礼のこの結果的側面が強調されてきたのである。しかし「夫の出生要節の生を養ふ所以なるを孰知し、（中略）夫の礼義文理の情を養ふ所以なるを孰知す。」（礼論篇）と言い、身分の差等もすべて「養」の観点から説かれるように、『荀子』において身分の差等も決して欲求の抑制とは考えられていないのである。筆者が明らかにしたいのは『荀子』の内在的論理であり、礼を徹底的に欲求の充足という観点から捉えようとした論理こそ、注目したいのである。

さて礼は「礼は養なり」と表現され、五体とその欲求を養う存在であった。では何故に、欲求の充足が「充」などの語ではなく「人の欲を養ひ」（礼論篇）のように「養」という語で表現されるのであろうか。

人間の欲求の最たるもの、それは生命に対する欲求である。『荀子』でも「人の欲する所は生甚だし、人の惡む所は死甚だし。」（正名篇）といい、生命への欲求を達成し得る方法が思考されている。

人、生より貴きは莫く、安より樂しきは莫く、養生安樂なる所以の者は、礼義より大なるは莫し。人、生を貴び

安を楽しむを知るも礼義を棄つるは、之を辟ふるに是れ猶ほ寿を欲して頸を刎るがごとし。(強国篇)

扁善の度。以て氣を治め生を養へば、則ち彭祖に後る。(中略) 通に時^おるに宜しく、窮に処るに利^{まこと}きは、礼信に是れなり。(修身篇)

生命への欲求つまり長寿を達成する方法、それは礼に則ることによって実現できるというのである。ここに来て、欲求の充足が「養」で表現される理由が知られよう。すなわち、欲求を養うという表現の背景には、生命を養育するという思想が想定されていたのである。

欲求は生物である以上必然的に人間に備わる、生きるための原動力である。しかし往々にして生命を担うはずの欲求が、自らの生命を危機に陥れるという自己矛盾を起こすことを、『荀子』は見抜いていたのであろう。礼とは、欲求の本末顛倒的な発現を防ぎ、生物としてあるべき方向へ欲求を導き、生命を保持せしめるための規範なのであった。そうであれば、『荀子』の礼の思想においては、身分差等といった次元を越えた、より根源的なところで人間が把握されていると言えよう。

以上から、礼と欲求すなわち性との内在的論理が明らかにになった。すなわち、礼は欲求を満たしつつ、生命を養うためのものであった。そしてここに、礼と性との相補的關係が指摘できるのである。従来礼の「分」という形態が強調された結果、礼は儒家のロゴリズムの代表として理解され、性との対立的關係が注目されてきた。⁽⁸⁾そのため、「礼は人心に順ふを以て本と為す。」(大略篇)や「礼は身を正す所以なり。礼然^{かゝること}くして然くするは則ち是れ情の礼に安んずるなり。」(修身篇)といった文章に見られる、礼と性との密接な關係が矛盾の表現として看過される傾向にあった。しかし上述のような礼の性格に着目すれば、矛盾とされた表現もじつに有効性を持って、活きた思想として響くのである。

礼はその存在意義のみならず、その構造に至るまで、全面的に欲望的人間観を踏まえたものである。ところで欲望を人間性と捉え、その認識に立脚した統治論を展開したのは、周知の通り『韓非子』の法思想であるが、このような思想が、『荀子』の礼と非常に近似していることはすでに指摘されてきたことである。ここでは礼の法的性格につ

いて、「礼は養なり」の観点から考えてみたい。

『史記』太史公自序に、礼と法との違いが端的に述べられている。

礼は未だ然らざるの前に禁じ、法は已に然るの後に施す。法の為に用いる所の者は見易く、礼の為に禁ずる所の者は知り難し。

これによると、法は実定化された規範であり、行為とその結果に対して適用される、因果関係が客観的で、分かり易いものである。さらに『説文解字』には法の字を刑であるといい、「法は犯罪者を江海に投ずる古代的な刑罰の法を原義とする⁽⁹⁾」ということから、法は原来刑罰の要素が強いものである。それに対して礼は道德的規範と言つべきもので、行為を未然に防ぐ教化の働きをするという。『荀子』の礼も「礼義を明らかにして以て之を化す」(性惡篇)「礼は法の大分、類の網紀なり」(勸学篇)とあるように、教化を担ひ法的措置を取る際の根柢として考えられている。ところが『荀子』中、教化という定義では説明できないような礼の記述が散見するのである。

善を以て至る者は、之を待するに礼を以てし、不善を以て至る者は、之を待するに刑を以てす。(王制篇)

ここでは礼が善行の結果に、刑が悪行の結果に与えられるものとされ、礼が刑の対概念・賞与と考えられているのである。「治の経は、礼と刑なり」(成相篇)とあることからそれは窺えるのであるが、このような賞与としての礼は、もはや道德的規範・教化の枠には納まらないものである。また富国篇に見える墨子批判も、墨子の攻撃対象が礼であるにも関わらず、『荀子』の反駁は賞罰論の立場から行われていた。さらに、

王公士大夫の子孫と雖も、礼義に属すこと能はざれば、則ち之を庶人に帰し、庶人の子孫と雖も、文学を積み身行を正し、能く礼義に属すれば、則ち之を卿相士大夫に帰す。(王制篇)

と説いて、礼の遂行如何が身分の昇降に直接影響すると言ひ、ここに、より一層行為と結果の因果関係がきわめて客観的な礼の姿が窺われるのである。これらの礼は、教化ではなく行為の結果に対する評価を下す点で、法と非常に近似していると言えよう。しかし法的とはいへ、礼は賞与の原理であり、法の中心的概念である刑罰は完全に礼から除外される点、『荀子』の礼と法は峻別されるべきであろう。このように欲求の充足を内容とする賞与と礼が結合し、

欲求の減殺を内容とする刑罰が礼から完全に除外される点からも、礼の本質が欲求の減殺ではなく充足にあるということが再認識されるのである。

二

『荀子』の礼は欲求を引導し得る構造を有し、礼の履行も欲求の志向に裏付けられるものであった。しかし殊に「心」に関しては、興味深い議論が行われてきた。

「心」は「心なる者は道の工宰なり。道なる者は治の經理なり。」（正名篇）、「人は何を以て道を知るや。曰く、心なり。」（解蔽篇）と言われるように、道を認識するものである。さらに「心なる者は形の君にして、神明の主なり。令を出して令を受くる所無く、自ら禁じ、自ら使ひ、自ら奪ひ、自ら取り、自ら行き、自ら止る。」（解蔽篇）、「性の好悪喜怒哀楽之を情と謂ひ、情然くして而も心之が扱を為す之を慮と謂ふ。」（正名篇）ともいい、心は身体の統轄者として自律性を持って思慮選択し、耳目等五官の情欲を統御する立場にある。ところが一方で「夫れ人の情、目は色を慕めんと欲し（中略）心は佚を慕めんと欲す。」（王霸篇）「夫の目は色を好み（中略）心は利を好み、骨体膚理は愉佚を好むが若きは、是れ皆人の情性に生ずる者なり。」（性惡篇）と説かれるように、「心」は耳目等の感官と同様、欲求を担い情性に属するものともされる。

このような「心」の二つの性格は、通常「情欲を制する知的な心」と「情欲レベルの心」として、各々独立した別個のものとして理解されている^①。そして『荀子』はこの両義を使い分け、時に「心」の知的機能^②を無視して情性の側面を強調し、「性は悪」と極言したのは、礼や刑罰の存在意義をその性説に根拠を付けるためであるとも説明されている。したがって礼を實踐し得る根拠は、情欲とは別個の知的な「心」に求められるというのである。

しかしこの考えに従えば、礼の実践の根拠たる知的な「心」は情性の「心」と別個のものであることから、前章で論じたような情欲に基づいた礼の論理と矛盾することになる。確かに『荀子』の「心」は道を認識し得る唯一の存在

として、他の器官の優位に立つものであるが、ここで問題となるのは、「心」が道を認識するとはいかなることなのか、である。「心」の知的機能は情欲と区別されるべき性質のものなのであるか。はたまた、礼の有効性実証にとって情欲的「心」は不都合な思想なのであるか。以下この点について認識の過程に即して検討していきたい。

形体色理は目を以て異し、声音清濁（中略）は耳を以て異し、（中略）説故喜怒哀樂愛惡欲は心を以て異す。心に徴知有り。徴知は則ち耳に縁りて声を知りて可にして、目に縁りて形を知りて可なり。然らば而ち徴知は必ず將た天官の其の類を当簿するを待ちて、然る後に可なり。五官これを簿して知らず、心これを徴して説くことなれば則ち人はこれを知らずと謂はざる莫し。（正名篇）

これによれば認識とは、器官が感受した刺激・感情などを以前感受し分類（命名）したものと照らし合わせ、それを基に分類し位置付けることであるという。したがって認識は、耳目や心が実際に経験し感受した知覚によって初めてその端緒を得るのである。このように外界からの刺激の感受を手掛かりとして、それを過去の事例と照合し、総合的立場から心が分類を行う、これが『荀子』の認識の過程である。

認識がこのような形態であれば、道という抽象概念も耳目等の五官および心の孰れかにより、なんらかの形で感受されなければ認識できないことになる。では人はいかにして道を知り得るのであるか。『荀子』は道を知るためには、師の教導が不可欠であると言つ。

今是の人の口腹は、安んぞ礼義を知らん、安んぞ辞讓を知らん、安んぞ廉知隅積を知らん。亦呻呻として嘯み、郷郷として飽くのみ。人に師無く法無くんば則ち其の心も正に其の口腹のままならん。（榮辱篇）

人は師の説く言葉によって、礼義辞讓といった道を知る端緒を得るのである。それでは師によって説かれる道とは、一体どのようなものであろうか。

道なる者は古今の正権なり。道を離れて内自ら択べば、則ち禍福の託する所を知らざるなり。易ふる者（中略）一を以て両に易ふれば、人は喪無くして得有りと曰ひ、両を以て一に易ふれば、人は得無くして喪有りと曰ふ。計ふる者は多とする所を取り、謀る者は可とする所に従ふ。両を以て一に易ふるは、人之を為すこと莫きは、其

の数を明かにすればなり。道に従ひて出すは、猶ほ一を以て両に易ふるがごときなり、奚をか喪はんや。(正名篇)
道は、自己の利益を確実に達成せしめるものとして説かれ、道に従ひ行動することが一物を二物と交換することに喩えられるのである。ここから、人間は師の言説を通して道を己の利益に適ったものとして認識し、道が己の利益を遂げしめるものという認識のもと、道に従うということがわかる。勸学篇には学問の専一になすべきことを説いて、「其のこれ(学問)を致めて好むに及^{いた}至りては、目はこれを五色よりも好み、耳はこれを五声よりも好み、(中略)心はこれを天下を有つよりも利とす。」とあるが、やはりここでも「心」の利益を追求する性格が学問すなわち道の修得に不可欠な要素として数えられるのである。

道を認識するのは確かに「心」であり、「心」のその能力に、情欲とは異なる性質の存在が指摘されてきたのだが、しかし道を認識しそれに従うことも、畢竟利益を欲する「心」の働きに基づくものではあるまいか。耳目が事物を欲求するように、「心」も師の説く道に接し、それを欲惡のレベルで捉えるのである。しかし利益という抽象的概念は、形体や色、臭などと異なり捉え難いものである。

凡そ人の取るや、欲する所未だ嘗て粹にして来たらず。其の去るや、惡む所未だ嘗て粹にして往かざるなり。故に人動くとして權と俱にせざることを無し。(正名篇)

したがって目先の耳目の欲求のままに行動することは「百年の欲を累ねて、一時の嫌に易ふ。」(正名篇)という事態を招きかねない。「人何を以て道を知るや。曰く、心なり。心何を以て知るや、曰く、虚壹にして静なり。」(解蔽篇)と言い、道を知る際の心構えとして徹底的に雜念を除き、認識能力を十全に發揮させるべきことが強調されるのも、道の認識の困難さに由来するのである。⁽¹³⁾したがって道とは、五官のみでは達成できない眞の利益を得るための規準なのである。このように見てくると、「性の好惡喜怒哀樂之を情と謂ひ、情然くして而も心之が捉を為す之を慮と謂ふ」(正名篇)という表現からも窺われるように、「心」の情に対する作用の仕方は決して「心」が耳目の欲求を抑制するというようなものではなく、その欲求を追求すべきか否かを「心」が総合的立場から判断し、耳目等だけからでは判断できない総合的な利益の見地から選択を加えるというものである。したがって「心」の思慮は、情性の

「心」と別個に行われるものでは決してなく、「心」の知的優越性も情性のレベルの「心」と別次元のものとして理解されるものではない。「心」の二つの性質は、情性と情性に基づいた理性とも言うべきもので、相対的な関係にあると言えよう。以上から、情欲レベルの心は礼の有効性立証にとって不要どころか、不可欠な要素でさえあることが理解されよう。そしてこのような情欲に対する「心」の在り方は、すでに見た礼と性の構造と一致するものである。以上の考察から明らかになったことは、次の三点に要約できる。

(一) 礼は欲求の放恣が引き起こす争乱の防止を担うが、それは欲求の抑制ではなく充足の論理によって達成される。
(二) 礼は欲求の発現を正しく導き、生命を全うするためのものであるから、性に対立するどころか、相補的存在である。

(三) 欲求の充足を担う礼の性格が賞与と論理的に一致し、これが礼が法的な性格を持つようになった一因であると考えられる。

礼を欲求・性と相補的關係にあるものとして捉えることで、従来指摘されてきたような『荀子』の矛盾的表現や二重構造が、統一的に理解されたかと思う。

礼と人間に内在する自然・性との関係がこのようであれば、次に礼と人間の外在的自然・天との関係が問題となろう。以下この点について検討していくことにしたい。

三

分均しなければ則ち偏まらず、勢斉しなければ則ち壹ならず、衆斉しなければ則ち使はれず。天有り地有り上下差有り。明王始めて立ちて国に処するに制有り。夫れ両貴の相事ふること能はず、両賤の相使ふこと能はざるは、是れ天数なり。(王制篇)

三年の喪は何ぞや。(中略) 何を以て之を分たん。曰く、至親も期を以て断てばなりと。是れ何ぞや。曰く、天

地は則ち已に易はり、四時は則ち已に易はり、其の宇宙に在る者更始せざるは莫し。故に先王案ち此を以て之に象ると。(礼論篇)

礼が天地に法象して作られたという事実は、これ等の例から明らかである。しかし、人偽である礼が自然である天に法象するその論理については、さまざまな議論がある。礼が天に法象するのは矛盾か、それとも必然的結果なのか、はたまた当為の意味であるのか。この点こそが問われなければならないであろう。この、天と礼との関係について考えるに当たり、筆者は「時」の語に注目したい。

「時」は「举措時あり」。(宋辱篇)のように、行動が時宜に合うという意味で、頻煩に用いられている。楊倞の注に、「举措時ありとは、力役を興すに農時を奪はざるを謂ふ。」とあることから、時宜に適應した行動とは具体的には農業に関するものであることが分かる。しかし『荀子』においてそれは農業だけに限られない、非常に重要な概念なのである。

政を為すことを請ひ問ふ。曰く(中略)才行時に反する者は、死して赦すこと無し。夫れ是を之れ天徳と謂ふ。

是れ王者の政なり。(王制篇)

その性格や行動が時宜に反する者は死刑に処す、これが、天が万物を覆い育てるような徳であり、王者の政治であるという。ここに、時宜に合うことが政治において重大事であることが説かれるが、なぜ時宜に合うことはそれほどまでに重要視されるのであろうか。

養長時なれば則ち六畜育し、殺生時なれば則ち草木殖し、政令時なれば則ち百姓一に賢良服す。聖王の制なり。

(中略)春耕夏耘秋收冬藏、四者時を失せず、故に五穀絶えずして百姓余食あり。(中略)上は天に察し下は地に錯し、天地の間に塞ち備わりて万物の上に加施す。(王制篇)

時宜に合うこと、それは自然界の生態や四季の運行に合致した行動を取ることであり、そうすることで万物が生育し物資が豊富になるのである。そして人々が天地の運行に適った行動を取れるよう、天地自然を観察し人々に示すのが聖王の役目であるという。つまり、時宜に合うことは生きるための大前提であり、政治の根幹なのであった。

ここに『荀子』において、天地自然の運行と人間界の所業が一致すべきことが客観的必然性をもって重視され、自然界の客観的觀察が人間に天の秩序に従い生きるべきことを要請していることが確認できよう。したがって人間の行為の規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、道徳的絶対者たり得るのである。

ところで四時の変遷や万物の生成といった自然現象は、王制篇の「春耕夏耘秋收冬藏」、礼論篇の「天地は則ち已に易はり四時は則ち已に易はり」に示されるように、それは秩序正しい運行として捉えられている。¹⁶⁾ また天論篇には「天行常有り」との表現が見え、天の現象が恒常的であると認識されていることが分かるが、この「常」という語は、『荀子』の中でじつに重要な概念なのである。

栄辱の二分。安危利害の常体。(中略) 栄者は常に通じ、辱者は常に窮す。(中略) 是れ栄辱の二分なり。朴慤なる者は常に安利あり、蕩悍なる者は常に危害あり。(中略) 是れ安危利害の常体なり。(米辱篇)

栄譽や安存などが「常」を冠して説かれ、かりそめではなく永続的であつてこそ価値があることが強調されている。このような「常」の尊重は、戦国末期の不安定な社会の反映であらう、「堯禹と為らば則ち常に安樂、桀跖と為らば則ち常に危辱」(米辱篇)や「君子と為らば則ち常に安樂、小人と為らば則ち常に危辱」(儒効篇)のように枚挙に暇がない。そしてこのように繰返し強調される「常」の語が、単に状態を表す副詞的意味に止まらないことは、次の文章から確認できるのである。

仁義德行は常安の術なり。(中略) 故に君子は其の常に道り、而して小人は其の怪に道る。(米辱篇)

隆礼至法なれば則ち国に常有り。(君道篇)

すなわち「常」は、仁義德行や礼・法によって実現されるべき理想的境地であり、人間がより順うべき道徳的規範にまで高められているのである。ここで『荀子』の認識論を思い出されたい。『荀子』は、既知の事象との照合・分

類により、事物を認識するのであった。そうであれば、同じ「常」の語で表現された天地自然の現象が、「常」を介して道徳的価値ある「常」と結び付き、自然現象が即物的に道徳的規範としての地位を獲得するのも必至であると言えよう。そしてこのような、天地現象の「常」と道徳的規範としての「常」との価値的な結合は、次の一節によく表れている。

天は人の寒きを惡むが為に冬を輟めず、地は人の遼遠なるを惡むが為に行ひを輟めず。天に常道有り、地に常数有り、君子に常体有り。君子は其の常に道り、而して小人は其の功を計る。

ここに、天地の恒常的有様が君子の常なる姿と並列され、君子のよるべき道徳的規範、価値有るものとして認識されていることが一層明瞭に知られるのである。

以上から『荀子』において天は、人間の道徳的規範であると言えよう。しかしここで注目すべきは、天の「恒常性」という性質が抽出されそれが規範視されているのであって、漠然とした「天」という概念に盲目的に従うというのでは決していない、ということである。つまり厳密に言えば、「常」こそが道徳的規範の内容・本体であり、天は「常」を体しているからこそ規範たり得るのである。不苟篇には、次のようにある。

君子心を養ふには、誠より善きは莫し。(中略) 誠心もて仁を守れば則ち形れ、形れば則ち神、神なれば則ち能く化す。誠心もて義を行へば則ち理あり、理あれば則ち明、明なれば則ち能く変ず。変と化と代興す、之れを天徳と謂ふなり。天は言はざるも而も人厚きを推し、四時言はざるも而も百姓は焉を期す。夫れ此れ常有るは、其の誠を至むる者たるを以てなり。(中略) 天地大たるも誠ならざれば則ち万物を化すること能はず、聖人知たるも誠ならざれば万民を化すること能はず。(不苟篇)

ここでは、天地の恒常的運行―自然現象―を然らしめているものとして「誠」が提示され、人も「誠」によるべきことが説かれている。ここに自然現象以前の存在が思考されていることから、天は現象を越えた、いわゆる形而上的性質を有する存在であるという指摘も従来行われている。⁽¹⁶⁾しかしここで筆者は、自然現象と現象以前の存在が、前者は天、後者は「誠」というように峻別されている点に注目したい。今一度、不苟篇の文脈に即して、検討することと

しよう。

まず、君子が人々を感化するその変化代興する有様が「誠」のたまものである、とされている。その後で、天地四時の運行も恒常的であると説かれ、君子が万民を教化し得る根拠―常―と、天地が万物を化育し得る根拠―常―が同類の現象と考えられた結果、天地の現象の背後にも君子と同様の「誠」が設定されているのである。つまりこの一節は、既知の事象との照合分類による、現象以前の存在に対する認識の過程を示したものであると考えられる。そしてここで興味深いのは、人間のみならず天地現象の存在の原理も「誠」に求められている点である。すなわち「天地大たるも誠ならざれば則ち万物を化すること能はず」と言い、天も人間と同様「誠」によって動かされる存在であるというのである。更に、礼論篇では礼を説いて次のように言う。

天地以て合し、日月以て明に、四時以て序し、星辰以て行り、江河以て流れ、万物以て昌んに、好悪以て節し、喜怒以て当たる。以て下と為りては則ち順に、以て上と為りては則ち明に、万物変じて乱れず。之に貳へば則ち喪ぶ。礼豈に至ならざらんや。(礼論篇)

ここでは礼が、人間のみならず天地万物の正常な在り様をしからしめる原理であるとされている点に注意されたい。つまり、天地四時の自然現象が礼によるからこそ正常に運行する、と言うのである。以上の例から考えると、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」を体現している点で、人が則り従うべき道德的規範でもあるといえよう。

『荀子』において従来、自然的天観と主宰的天観の二つが認められてきたことは、すでに触れた。そしてこの二つの天観は、相矛盾するものとして捉えられる傾向にあったが、ここに、自然にして主宰者であるという天の性格が、明確にみてとれよう。天に現象以上の性格を見ずとも人間の規範としての価値を与え得るこの態度は、中国古来の主宰的天観を引き継ぎながらも、「天に志る所の者は、其の現象の以て期すべき者に已る」(天論篇)という『荀子』

の立場をよく表していると言えよう。そして、「誠」や「礼」こそが天地の現象の根源者であり、天すらも儒家理念の支配下にあるという世界観は、『莊子は天に蔽われて人を知らず』（解蔽篇）と評される『莊子』の天人思想を、儒教の立場から見事に克服したものと言えよう。

おわりに

本論では礼の思想を中心に、『荀子』の論理の解明を試みたわけであるが、礼すなわち人偽を性あるいは天と相補的關係にあるものとして捉えることにより、礼は自然なる働きではないものの、自然を自然のままに実現させる行為であること、そして天が自然現象であることと天が人間を主宰する存在であるということが、矛盾ではなく統一的に理解されたと思う。

『荀子』の大部分が成立したと見られる戦国末期は、統一国家の出現を目前に控え、思想も百家争鳴の時代から諸家兼修の学へと集約される時代であった。そして秦初に成立した『呂氏春秋』が、時令を中心とし全生思想を以て諸家の兼修を図ったように、⁽¹⁷⁾『荀子』でも礼による自然秩序と人間行為との一致が説かれ、礼による本性の発現が思考された点は注目されるべきであろう。礼のこのような性格には、当時の時代思潮をはっきりと見出すことができる。

また、戦国末期において欲求の問題が大きく取り上げられたとは、諸氏の指摘するところでもあり、欲求や利益の追求を、礼という範囲の中ではあれ肯定した『荀子』の礼は、そのような時代の要請に対する、儒家からの一つの解答であったように思われる。

養生や欲求の問題は、儒家よりもむしろ道家系の思想家によって論じられることが多く、両者の影響関係について考察する必要があると思われるが、これらの問題については、稿を改めて論じることとしたい。

註

(1) 自然天道觀（天を自然現象にみる立場）と原始儒教の伝統的な主宰天道觀（天を主宰者にみる立場）の表現は、兒玉六郎氏『荀子の思想』第三章（風間書房、一九九二）によった。それによると、『荀子』は当時の呪術的風潮を打破するために、天を自然現象として記述したのであって、『荀子』の天もやはり主宰天道觀である、という。

(2) 性論については、本始材朴なる性を『荀子』の本性論とし、天論については天と人間とを一貫するものと見る理解を中心に据え、『荀子』全体の理解が行われている。前者については金谷治氏『荀子』の文献学的研究（日本学士院紀要九一、一九五二）兒玉六郎氏上掲書を、後者については板野長八氏『中国古代における人間觀の展開』第六章（岩波書店、一九七二）松田弘氏『荀子における儒家的理念と天の思想的位置』（筑波大学哲学思想系論集一、一九七六）などを参照。

(3) 現行の『荀子』テキストの問題については金谷氏前掲論文に詳細な論考がある。それによると宥坐篇以降の十篇を除く諸篇はほぼ荀子一人の思想としての統一性においても理解できるとされており、本論もそれに従った。

(4) 子宋子曰、人之情欲寡、而皆以己之情、為欲多、是過也。（正論篇）に始まる寡欲說批判、並びに本論一の（二）に引く所の富国篇の非樂・節用說批判など。

(5) 欲過之而動不及、心止之也。心之所可中理、則欲雖多、奚傷於治。（正名篇）とある。

(6) 「分」の解釈は、内山俊彦氏『荀子』古代思想家の肖像Ⅱ（評論社、一九七六）によった。

(7) 金谷治氏『欲望の在り方―荀子の所説をめぐって―』（文化十五―二、一九五二）『死と運命』Ⅲ（法蔵出版、一九八六）、板野長八氏『荀子の礼說―儒教成立の前提として―』（歴史学研究二二八、一九四七）などに詳しい。

(8) 「分」に重点を置いた『荀子』解釈としては、内山俊彦氏『中国古代思想史における自然認識』第四章（創文社、一九八七）が詳しい。

(9) 『説文解字』に「澤、刑也。平之如水、从水、廌所自觸、不直者去之、从廌去。」とあり、字義は白川静氏『字統』（平凡社、一九八四）によった。

(10) 栗田直躬氏『中国上代思想の研究』「心」と「神」(岩波書店、一九四九)、内山氏前掲書など。また楽論篇との関係から論じたものとして、近年末永高康氏の「荀子」楽論篇について」(『中国古代礼制研究』一九九五、京都大学人文科学研究所収)がある。

(11) この点を最も強調したものに片倉望氏「性偽之分」と性悪説—荀子思想の分裂と統一—(日本中国学会報三十二、一九八〇)がある。

(12) 道也者何也、曰、礼義辞讓忠信是也。(強國篇)とある。

(13) 板野氏は前掲書でこの解蔽篇を解釈して、主体と客体の誠が同類相引し一体化することで客体を知ることができるという。

しかし筆者は認識の形態に即して道の体得を考えるため、ここでは「応赤塚忠氏「先秦儒家の目的論の展開」(『東方学論集』一、一九五四)に指摘されるような、道を体得する際の実践心理の説明という理解に止めたい。

(14) 楊倞の注に「天徳、天覆之徳」とある。

(15) 相原俊二氏「呂氏春秋」の時令説(一)」「(史学雑誌第七六編第二二号、一九六七)に、自然現象と人事との対応関係が固定化し、定着したのは『荀子』王制篇成立頃との考証がある。

(16) 不苟篇のこの一節について松田弘氏は前掲論文にて、生成活動の主体、したがって絶対的善者である天に、人間の当為の絶対化が試みられており、これは『莊子』外篇の、形而上的な万物を生成化育する働きとしての天の思想に連なるもの、と説明する。筆者も天の生成化育の運行に人間の実践の根拠が求められると考える点は同じであるが、天の性格については多少見解を異にするものである。

(17) 町田三郎氏『秦漢思想史の研究』第一章(創文社、一九八五)参照

(18) 津田左右吉氏『津田左右吉全集』第十三巻、道家の思想とその展開(岩波書店、一九六四)など。

○テキストは四部叢刊所収、南宋台州本を使用した。