

荀子の修養論における知識と経験

渋谷 由紀*

Knowledge and Experience in Xunzi's Theory of Praxis

SHIBUYA Yuki*

Abstract

According to Xunzi's theory, all humans have the possibility to become sages. Each people has the ability to know and practice the right “道(way)”. Nevertheless, there are very few, if not any, who attain sageness in actual. Since just knowing was not sufficient to become a sage, they had to do continuous practices. The point is that it is achievement of our will, not our talents, to sustain the continuity of the whole process of our moral improvement. Thus, we should conclude that constant praxis was far more important for us than the innate epistemological ability.

キーワード：荀子、性、心、知、実践

Keywords : Xunzi, Human nature, Heart-mind, Knowledge, Practice

1. はじめに

荀子は、人間の生まれつきの「性」は「悪」である
と見なす性悪説を主張した思想家であるが、他方
で人間は「心」の働きによって、人間社会を安定さ
せる秩序の規範である、正しい「道」(「先王之道、
仁義之統」(榮辱篇)、「道也者、何也。禮義、辭讓、
忠信是也」(強国篇))を知ることが出来るとも述べて
いる。

『荀子』性悪篇には、

塗之人可以爲禹、曷謂也。曰、凡禹之所以爲禹
者、以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可
能之理。然則塗之人也、皆有可以知仁義法正之
質、皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹
明矣。今以仁義法正爲固無可知可能之理邪。然
則唯禹不知仁義法正、不能仁義法正也。將使塗
之人固無可以知仁義法正之質、而固無可以能仁

義法正之具邪。然則塗之人也、且内不可以知父
子之義、外不可以知君臣之正。不然。今塗之人
者、皆内可以知父子之義、外可以知君臣之正。
然則其可以知之質、可以能之具、其在塗之人明
矣。今使塗之人者、以其可以知之質、可以能之
具、本夫仁義法正之可知可能之理、然則其可
以爲禹明矣。今使塗之人伏術爲學、專心一志、
思索孰察、加日縣久、積善而不息、則通於神明、
參於天地矣。故聖人者、人之所積而致矣。(塗
の人以て禹と爲る可きとは、曷の謂いぞや。曰
く、凡そ禹の禹爲る所以の者は、其の仁義法正
を爲すを以てなり。然らば則ち仁義法正に知る
可く能くす可きの理有り。然り而して塗の人や、
皆な以て仁義法正を知る可きの質有り、皆な以
て仁義法正を能くす可きの具有り。然らば則ち
其の以て禹と爲る可きは明らかなり。今、仁義
法正を以て元より知る可く能くす可きの理無
しとするか。然らば即ち禹と唯も仁義法正を知

*工学部人間科学系列非常勤講師 Part-time Lecturer, Department of Humanities, Social and Health Sciences, School of Engineering

らず、仁義法正を能くせざるなり。將に塗の人をして固より以て仁義法正を知る可きの質無く、固より以て仁義法正を能くす可きの具無からしめんとするか。然らば則ち塗の人や、且に内には以て父子の義を知る可からず、外には以て君臣の正を知る可からざらんとす。然らず。今、塗の人なる者、皆な内には以て父子の義を知る可く、外には以て君臣の正を知る可し。然らば則ち其の以て知る可きの質、以て能くす可き具、其れ塗の人に在ること明らかなり。今塗の人なる者をして、其の以て知る可きの質、以て能くす可きの具を以て、夫の仁義法正の知る可く能くす可きの理に本かしむれば、然らば則ち其の以て禹と為る可きは明らかなり。今、塗の人をして術に伏し学を為し、心を専らにして志を一にし、思索し孰察し、日を加え久しきに累げ、善を積みて息まざれば、則ち神明に通じ、天地に参じるなり。故に聖人なる者は、人の積みて致る所なり)

とあり、人間には誰しも「仁義法正」を知ることが出来る性質（「可以知仁義法正之質」）と、それを実行することが出来る機能（「可以能仁義法正之具」）が備わっており、「仁義法正」の側にも、人間が知り、実行することが出来る筋道が備わっている、とされる。禹が禹のような聖人になれたのは、「仁義法正」を実行したからであり、ごく一般的な人間（「塗之人」）でも同じように「仁義法正」を知り、行い続けることは可能なので、禹のような「聖人」になることも可能だとされているのだ。

しかしこのように、人間が自身の生得的な能力によって理想的な「聖人」となれるのであれば、人間の生まれながらの「性」を「惡」とした性惡説との整合性に疑問が生じるのは当然であろう。この問題について、筆者はかつて、荀子のいう「性」とは、感覚的な欲望と報復感情に基づく憎惡をその内実とするとし、両者の増惡作用により必然的に人間の行動と社会全体を暴乱に導くが、それを自律的に改善・修正する機能はないことから、「性」は「惡」と見なし得ることを指摘したⁱ⁾。

とはいえ、人にはその「性」を矯正し得る「心」もまた生得的に備わっている。荀子の「性」については、感情と感覚的な欲望に限定される解釈がある一

方で、更に広く「心」も含めた人間の生得的な働き全般を指す場合もあるとするの解釈もあるⁱⁱ⁾。「心」が「性」に含まれる可能性を踏まえるのなら、「心」が最終的には「性」を矯正して「人」が「善」を達成できるとする荀子の思想を「性惡説」と見なすことは、やはり困難となるだろう。

だが荀子は、本当に人が生得的な能力を十全に發揮することで「善」を達成することが可能であると考えていたのであろうか。

2. 正しい「道」を知るには

解蔽篇には、

聖人知心術之患、見蔽塞之禍。故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今、兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡。曰、道。故心不可以不知道。心不知道、則不可道、而可非道。人孰欲得恣、而守其所不可、以禁其所可。（聖人は心術の患を知り、蔽塞の禍を見る。故に無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今にして、万物を兼ね陳べて縣衡に中る。是の故に衆異も相い蔽いて以て其の倫を乱すを得ざるなり。何をか衡と謂うや。曰く、道なり。故に心は以て道を知らざる可からず。心道を知らざれば、則ち道を可とせず、而して非道を可とす。人孰ぞ恣を得んと欲するも、其の不可とする所を守りて、以て其の可とする所を禁ぜんや）

とあり、荀子は「心」が「道」を知ることを非常に重視している。「心」が正しい「道」を知らなければ、何を「可」とし、何を「不可」とするかを正しく定めることが出来ない。その上で、人間は自分の「心」が「可」とした内容に従って行動するので、正しい「道」を知ることが出来れば、正しい判断を下すことが出来、それによっても正しい行いを実践するできる、とされている。

更に解蔽篇には、

人何以知道。曰、心。心何以知。曰、虚壹而静。……（中略）……。未得道而求道者、謂之虚壹而静。作之、則將須道者之虚則人、將事道者之壹則盡、盡將思道者静則察。知道察、知道行、

體道者也。虚壹而静、謂之大清明。萬物莫形而不見、莫見而不論、莫論而失位。坐於室而見四海、處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情、參稽治亂而通其度、經緯天地而材官萬物、制割大理而宇宙裏矣。恢恢廣廣、孰知其極。畢畢廣廣、孰知其德。涓涓紛紛、孰知其形。明參日月、大滿八極、夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉。(人何を以て道を知るや。曰く、心なり。心は何を以て知るや。曰く、虚壹にして静なればなり。……(中略)……。未だ道を得ずして道を求むる者は、之に虚壹にして静なれと謂う。之を作すや、則ち將に道を須たんとする者の虚なれば則ち入り、將に道を事とせんとする者の壹なれば則ち尽くし、將に道を思わんとする者の静なれば則ち察す。道を知りて察し、道を知りて行は、道を体する者なり。虚壹にして静なる、之を大清明と謂う。……(中略)……。明なると日月に参じ、大なること八極に満つ、夫れ是れを之れ大人と謂う。夫れ惡ぞ蔽わるること有んや)

とあり、「道」を知るための「心」の働きである「虚壹而静」は「大清明」と言われている。この「大清明」の境地に至ることが出来れば、その人は世界の全てを見通して判断することも可能となり、何物にも蔽われない日月の光のような明知を持つ「大人」となる、とされる。「虚壹而静」によって「道」を知ることによって人間が到達するのは、「聖人」の境地にも等しいものと考えられているのである。

他方でこの「虚壹而静」は、経験を記憶し続けていく「虚」、異なる対象を区別して認識する「壹」、「心」が多様な活動をしていても乱されないでいる「静」という、基本的には人間の生得的な「心」の機能であるともされるⁱⁱⁱ。

かつて拙論では、榮辱篇に、人間が正しい「道」を知る過程は、今まで粗食しか食べた経験が無かった人が、ある時美食を食べる経験をすると、その過去と現在の経験を比較して美食の方を選ぶようになることと同じであると論じた文があり、過去と現在の経験を比較し一方を選択するには解蔽篇の「虚壹而静」の機能が前提とされることを指摘し、その上で、人が正しい「道」を選ぶのはそちらの方がより安楽で快適であるからという、「性」の感覚的欲

望に基づく判断であることを述べた^{iv}。また、『荀子』において、ヒトと動物との区別は「知」のレベルの高低にあるとされ、一部の最下等の人間の知力は動物にも劣る、とも見なされていることも指摘した^v。荀子は一般的な人間一人一人の生得的な知力の差が、理想的な「君子」になる過程で問題となるとは考えていない^{vi}。正しい「道」を知るための「心」の「知」は選ばれた者だけが保持している特殊な能力などではなく、一部の最下等の人間以外、誰にでも備わる機能なのである。

但し、解蔽篇では「未得道而求道者、謂之虚壹而静」とあり、人が「虚壹而静」を十全に働かせ「道」を知るためには、その前段階に何らかの修養過程が存在することが窺われる。その具体的な内容は詳述されないが、同じく解蔽篇では

凡観物有疑、中心不定、則外物不清。吾慮不清、未可定然否也。(凡そ物を観て疑い有り、中心定まらざれば、則ち外物清ならず。吾が慮清ならざれば、未だ然否を定むる可からざるなり)と示された後、「冥冥(暗さ)」が視力を、「酒」が「神(精神)」の認識作用を、耳目を覆ったり塞いだりすることが視覚や聴覚を乱すことが述べられる。更に山上からふもと、ふもとから山上を遠望すると対象の大きさが実際とは違って見えること、水面が揺れているときは水鏡に正しい像は映らないこと、目が見えない人の星が見えるという言葉は誰も信用しないこと、が列挙される。これらは感覚器官が働く環境・条件が適切でないと「心」は外界を正しく認識できないことを述べているが、或いは「虚壹而静」を得るためには、こういった外的な環境を整えることが必要だったのかもしれない。

一方榮辱篇では、誰もが正しい「道」を知ることのできる能力を持っているにも関わらず、全ての人が「君子」「聖人」になることが出来ないのは、彼らが「陋(頑陋)」だからだとされている。その上で、その「陋」なる状態から解放されるには、「君子」・「仁者」による啓蒙と指導が不可欠であるとも主張されている^{vii}。これによれば、人間一般にとっては、既に「君子」となった者によって教え導かれるという受動的な出来事として、正しい「道」を知る体験を得ることになるだろう。

正しい「道」を知ることは人間が「聖人」「君子」

となる最初の一步であるが、これは人間の「心」の機能が十全に発揮されることで可能となる。そのためには、その人の周囲の環境が整えられ、「君子」に正しい「道」を教えられる経験が必要だ。とは言え、この二つの外的要因が得られれば、人は生まれつき備わる「心」の働きによって、正しい「道」を知ることができるのである。

3. 知ることと実践すること

性悪篇では人が「聖人」となるためには「可以知仁義法正之質」のみではなく、「可以能仁義法正之具」も必要で、更に正しい「道」の実践を繰り返して長期的に積み重ねるべき（「加日縣久、積善而不息」）とされていた。第二章で引用した解蔽篇でも、「大清明」を述べる直前の句に「知道察、知道行、體道者也」とあり、「道」を知るだけではなく、それを行い、体得することも求められていた。

儒效篇には、

故積土而爲山、積水而爲海。……（中略）……。
塗之人百姓、積善而全盡、謂之聖人。彼求之而後得、爲之而後成、積之而後高、盡之而後聖。故聖人也者、人之所積也。人積耨耨而爲農夫、積斲削而爲工匠、積反貨而爲商賈、積禮義而爲君子。（故に積土は山を爲し、積水は海を爲す。）……（中略）……。塗の人百姓、善を積みて全く尽くさば、之を聖人と謂う。彼は之を求めて後ち得、之を爲して後ち成り、之を積みて後ち高く、之を尽くして後ち聖たり。故に聖人なる者は、人の積む所なり。人は耨耨を積みて農夫と爲り、斲削を積みて工匠と爲り、反貨を積みて商賈と爲り、礼義を積みて君子と爲る）

とあり、人は「善」や「禮義」を繰り返し積み重ねれば理想的な「聖人」「君子」になれるとし、それを農民・職人・商人がそれぞれの職能を身に着けていく過程に準えて示している。

同様の文は勸学篇にも、

積土成山、風雨興焉。積水成淵、蛟龍生焉。積善成德、而神明自得、聖心備焉。（積土山を成し、風雨焉に興る。積水淵を成し、蛟龍焉に生ず。善を積みて徳を成し、神明自ずから得られ、聖心焉に備わる）

とあるが、これらの例では「善」を積み上げることは「土」や「水」を積み上げることと相似する行為として記されている。「善」なる行いも、少なくとも表現の上では、いわば繰り返し実践することで継続的に貯蓄していけるものと見なされている、といえるだろう。「善」の実践は一回限りでは到底不十分で、それが一定の分量に到達するまで不断に繰り返さなければならず、実践された「善」が十分に積み上がらないと、一般の人間は「君子」や「聖人」になることは出来ないのである。

更に儒効篇には、

性也者、吾所不能爲也、然而可化也。積也者、非吾所有也、然而可爲也。注錯習俗、所以化性也。並一而不二、所以成積也。習俗移志、安久移質。並一而不二、則通於神明、參於天地矣。（性なる者は、吾の爲す能わざる所なり、然り而して化す可きなり。積なる者は、吾の有する所に非ざるなり、然り而して爲す可きなり。注錯習俗は、性を化す所以なり。並一不二なるは、積を成す所以なり。習俗は志を移し、安久すれば質を移す。並一不二なれば、則ち神明に通じ、天地に参じるなり）

とあり、自分ではどうにもならない生まれつきであるが実際の表出の仕方は変化させられる「性」と、本来は自分に備わるものではないが、自分の力で行うことが出来る「積」が対比されている。ここでの「積」とは「注錯習俗」のことであり、専一にその「習俗」を継続することでその人の「志」や「質」、即ち「性」を変化させていく、とされている。

このように、人が「聖人」や「君子」になるには、継続的な実践によって「性」を変化させていくことが必要だ。正しい「道」を知るだけでは、人間は「善」を達成したことにはならず、人は正しい「道」を継続して実践し続けて初めて、「聖人」や「君子」になることが出来るのである。

4. 継続することの困難

では、以上のような正しい「道」の実践を継続していく能力とは、果たして人に生得的に備わるものなのだろうか。

勸学篇では、

學惡乎始、惡乎終。曰、其數則始乎誦經、終乎讀禮。其義則始乎爲士、終乎爲聖人。眞積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終、若其義則不可須臾舍也。(学は惡に始まり惡に終わるや。曰く、其の数は則ち誦經に始まり、読礼に終わる。其の義は則ち士と爲るに始まり、聖人と爲るに終る。眞に力を積むこと久しければ則ち入る。学は没に至りて後ち止むなり。故に学の数には終わり有るも、其の義の若きは則ち須臾も舍く可からざるなり)

とあり、人が「聖人」になるために繰り返し実践しなければならないのは「學」である、とされている。

この『荀子』勸学篇について、福井文雅「『荀子』勸学篇の意図と構造」⁴⁴⁾は、「學不可以已。(学は以已む可からず)」という勸学篇冒頭の文に注目して、この篇は「學」の重要さではなく、「學」の継続の重要さを主題として提示していると指摘した。

この福井氏の指摘は重要である。何故なら、「學不可以已」の一句は、既に「學」の必要性は自覺して修養を開始した者に対して、その継続を要請する言葉となるからである。要するに、荀子が唱える「學」が正しい「道」であることは一応了解して入門した者に対して、それを途中で止めてはならないと敢えて励ますことから、正しい「道」を知ってはいても、それを継続的に実践し得ない学習者が少なからず存在していたことが窺えるのだ。

修身篇には、

治氣養心之術……(中略)……庸眾驚散、則刳之以師友。怠慢褻黷、則炤之以禍災。愚款端慤、則合之以禮樂、通之以思索。凡治氣養心之術、莫徑由禮、莫要得師、莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。(治氣養心の術……(中略)……庸衆驚散なれば、則ち之を刳むるに師友を以てし、怠慢褻黷なれば、則ち之を炤すに禍災を以てす。愚款端慤なれば、則ち之を合するに礼樂を以てし、之を通ずるに思索を以てす。凡そ治氣養心の術、礼に由るより径かなるは莫く、師を得るより要なるは莫く、好を一にするより神なるは莫し。夫れ是れを之れ治氣養心の術と言うなり)

とあり、適切な「師」に従い、「禮」に法って行われる修養として、「治氣養心之術」が述べられている。

る。全体として修身篇は、適切な「師」と適切な「友」を得て、「禮」に即した修養をすることの重要性を主張する篇であるが、これは当然、荀子学団の内部で行われていた教育の実際を反映したものであろう。この文には、その修養過程で様々な問題を抱える者が例示されているのだが、「怠慢褻黷」つまり怠慢で軽佻浮薄であるような者、というのもその類型の一つである。そしてこの「怠慢褻黷」な者には、そのままでは災厄に陥るであろうと、やや脅迫的な説得を行うことが主張されている。

このような主張は勸学篇に

怠慢忘身、禍災乃作。(怠慢にして身を忘るれば、禍災乃ち作る)

とあり、怠慢で自分の身を忘れるような人間には災いが起こる、とされ、また礼論篇にも

苟怠惰偷儒之爲安、若者必危。(苟くも怠惰偷儒のみ之れ安と爲す、若くのごとき者は必ず危し)

とあり、「怠惰偷儒」のみを安楽だとしていると、そういう人間は必ず危険に陥る、とあるのを踏まえているといえる。

だが一方で、修身篇には

偷儒憚事、無廉恥而嗜乎飲食、則可謂惡少者矣。加惕悍而不順、險賊而不弟焉、則可謂不詳者矣。雖陷刑戮可也。(偷儒にして事を憚り、廉恥無くして飲食に嗜むは、則ち惡の少なる者と謂う可し。加うるに惕悍にして順わず、險賊にして弟ならざれば、則ち不詳の者と謂う可し。刑戮に陥ると雖も可なり)

ともあり、「偷儒憚事」である人間は反抗的で暴力的な人間に比べればまだその罪惡は少ないとされている。これらからは、荀子の教えを受けて「治氣養心之術」を習おうとしている者の中にさえ、「怠慢褻黷」や「偷儒憚事」である者が存在しており、またそれだけを理由に排除されていたわけではないことが分かるだろう。

このように人間が怠慢・偷儒で持続的な修養が困難であるのは、富国篇に

事業所惡也、功利所好也、職業無分。如是、則人有樹事之患、而有爭功之禍矣。(事業は惡む所なり、功利は好む所なるも、職業に分無し。是の如くんば則ち人に事を樹つの患有りて、

功を争うの禍い有り)

とあることから、人間がそもそも利得は欲しいがそのために仕事をするのは嫌う存在であること、即ち人の「性」^{ix}の欲望から生じていると考えられる。

それに対して、修身篇には、

故跬歩而不休、跛鼈千里。累土而不輟、丘山崇成。厭其源、開其瀆、江河可竭。一進一退、一左一右、六驥不致。彼人之才性之相縣也、豈若跛鼈之與六驥足哉。然而跛鼈致之、六驥不致、是無它故焉。或爲之、或不爲爾。道雖邇、不行不至。事雖小、不爲不成。其爲人也多暇日者、其出入不遠矣。(故に跬歩して休まざれば、跛鼈も千里す。累土して輟まざれば、丘山高く成る。其の源を厭ぎ、其の瀆を開けば、江河も竭す可し。一進一退、一左一右なれば、六驥も致らず。彼の人の才性の相い県たるや、豈に跛鼈の六驥の足に与するが若からんや。然り而して跛鼈之を致し六驥致らざるは、是れ他の故無し。或いは之を爲し、或いは爲さざるのみ。道邇しと雖も、行かざれば至らず。事小なりと雖も、爲さざれば成らず。其の人と為りや暇日多き者は、其の出入遠からざるなり)

とあり、人間の生まれつきの能力には大きな違いは無いが、その人が正しい「道」の継続的な実践を行うか、行わないかが問題であるとし、暇を持て余しているような怠け者では終点に到達することは無理だ、と述べられる。怠惰に陥るか否かは「或爲之、或不爲」とされ、その人が選択する行動によってのみ定まり、生得的な素質とは無関係とされている。

『荀子』正名篇では「性」「情」「心」「慮」「偽」「行」「事」「知」「能」、天論篇では「天情」「天官」「天君」といった、人間の心身に生得的に備わる諸機能とその働きが定義されているが、これらの中には怠惰を克服し、一度行われた「心」の決断貫徹するための能力、いわば意志の強さを決定づけるような機能は見られない。

但し、上に述べた人に生得的に備わる機能のうち、「偽」だけは経験によってその働きを向上させていくことが出来るものだ^x。「偽」は、正名篇に

心慮而能爲之動謂之偽。慮積焉、能習焉、而後成謂之偽。(心慮して能之が動を爲す、之を偽

と謂う。慮積み、能習いて、而る後爲る、之も偽と謂う)

と定義されている。第一に、「偽」は「慮^{xi}」に従って実際にその人の能力が稼働することであり、第二にその動きが積み重なると習熟し向上する機能でもある。第二章で引用した儒効篇では、人間が「君子」になるには「禮義」を積むことが求められており、その過程は「農夫」や「工匠」や「商賈」がそれぞれの職能を身に着けるためにその職能に必要な作業を「積む」ことに準えて示されていたが、性悪篇には「禮義積偽」の語が散見する。また、同じく性悪篇には「陶^{xii}人之偽」「工人之偽」という表現もあり、人間一般の「性」ではなく、各々の職人の「偽」が器物を生み出すと述べられている。これらから、「偽」は「積」によって身についていく職能・能力であって、「禮義」を積んで「君子」になるとは、「君子」となるに相応の「偽」の能力を獲得したということの意味するだろう。

しかしこれを踏まえるなら、人が経験によってその機能を向上させ得る「偽」であっても、正しい「道」の継続的な実践に際し、その実践者の怠慢を克服する機能は本来的に認められないことが分かる。既に一定の水準まで向上した「偽」にはその能力が獲得されている可能性はあるとしても、そもそも正しい「道」を継続的に実践しないと「君子」になるために必要な「偽」は向上しない。その継続が不可能だからこそ、その人は怠惰に陥っているのだ。

以上を踏まえると、人が正しい「道」を知った後、それを継続的に実践するのは決して容易ではなかったことが分かるだろう。荀子の「學」を習得しようとする者の間にさえ、怠惰に流れる学習者が存在していた。そしてこの怠惰を克服し「學」を継続する能力について、荀子はそれを人に生得的な能力に根拠づけることはしなかったのである。

5. 知ることと可とすること

榮辱篇には、

人無師無法、則其心正其口腹也。(人は師無く法無くんば、則ち其の心は口腹を正しとせん)とあり、人間の「心」は「師」と「法」による教化を経ていなければ、感覚的な欲望に付き従ってしま

うものである。また性悪篇にも、

若夫目好色、耳好聽、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚、是皆生於人之情性者也。感而自然、不待事而後生之者也。(夫の目は色を好み、耳は聴を好み、口は味を好み、心は利を好み、骨体膚理は愉佚を好むが若きは、是れ皆な人の情性に生じる者なり。感じて自然、事を待たずして後ち之を生ずる者なり)

とあり、「心」は「情性」に従えば自己の利益を追求してしまうものでもある。このように、人間の「心」は生まれたままの自然な状態では「性」に従って活動する存在であった^{xiii}。

しかし、正名篇には

人之所欲生甚矣、人之惡死甚矣。然而人有從生成死者、非不欲生而欲死也。不可以生而可以死也。故欲過之而動不及、心止之也。心之所可中理、則欲雖多、奚傷於治。欲不及而動過之、心使之也。心之所可失理、則欲雖寡、奚止於亂。(人の欲する所は生甚し。人の惡む所は死甚し。然り而して人に生従りして死を成す者あるは、生を欲せずして死を欲するに非ざるなり。以て生くる可からずして以て死す可ければなり。故に欲は之に過ぐるも動の及ばざるは、心之を止むればなり。心の可とする所理に中れば、則ち欲多しと雖も、奚ぞ治を傷わん。欲は及ばざるも動之に過ぐるは、心之を使しむればなり。心の可とする所理を失わば、則ち欲寡しと雖も奚ぞ乱を止めん)

とあり、「心」は、自らが「可」とするのならば、それに従って自身の欲望を制御する能力も保持しており、「心」が「可」とする内実が「理」を失わないのなら、どんなに欲望が多くても押しとどめられる、としていた。第二章所引の解蔽篇でも、「心」が「道」を知らなければ、「道」を「可」とすることが出来ずに「非道」を「可」としてしまふ、とされ、人間がどんなに放埒であっても、自分が「不可」とする内容を守って「可」とする内容を禁止することは出来ない、と述べられていた。

これらの記述は、一見すると「心」が正しい「道」を知りさえすれば、正しい「道」を「可」とし、それを実践できる、と主張しているようにも見える。

しかし、正名篇で人が自身の「死」を「可」とし

たならば、「生」への欲望すら制御できるとされる記述は、必ずしも正しい目的のための「死」に限定されているわけではない。この記述が示しているのは、あくまで「心」は「可」とする内容に従うということのみである。解蔽篇でも、「心」が正しい「道」を知らなければ正しい「道」を「可」とすることは出来ない、と述べられるが、これは正しい「道」を知った「心」が正しい「道」を「可」とすることが出来るとはしていても、正しい「道」を知った「心」にも正しい「道」を「可」と出来ない場合のあることを排除する表現ではない。「心」が正しい「道」を知ったから必ずその「心」は正しい「道」を「可」とするなどとは、実は述べられていないのだ^{xiv}。

「心」が正しい「道」を知っていれば、正しい「道」を「可」とすることは出来る。しかし、正しい「道」を知っていたとしても、その「心」が、必ずしも常に正しい「道」を「可」とであると決断して行動するとは限らない。そう考えるのであれば、修身篇に怠慢な学習者の事例が見え、勸学篇で「學」の重要性は踏まえた上で、「學」を途中で止めてはならないことが強調されることが説明できなくなってしまふ。

荀子が怠慢な学習者を矯正するために用いた指導は、先に引用したように災禍による脅迫であった。これは怠慢な学習者に対し、自分にとっては一時的な感覚的欲望の充足をもたらす「怠慢」と、中・長期的に被る損害である「禍災」や「危」を比較・検討させ、自らにとって真の利益となる継続的な努力を選び取るように仕向ける言葉である。美食と粗食の比較に準えて正しい「道」の選択を説いた榮辱篇同様に、「性」の利己的な判断を踏まえた説得が行われている。

怠慢な学習者であっても、かつて一度は正しい「道」を知る機会があったからこそ、荀子の下でそれを学ぶと決めたはずである。それにも関わらず、彼らの「心」は、別の時にはまた心変わりをして、自分の怠惰への欲求に従うことを「可」なることだと見なし、その「心」の命じるままに「學」を中断してしまう。彼らの「心」が「學」に立ち戻るには、怠惰は災禍をもたらすのみで、正しい「道」を実践することが自身にとっての真の利益であると再び説得されなければならなかった。正しい「道」を知

ることとその実践は一直線に進展するわけではなく、人によっては、修身篇が批判する「一進一退、一左一右」を繰り返す過程として考えられていたことになるであろう。

性悪篇には、

夫人雖有性質美而心辯知、必將求賢師而事之、擇良友而友之。(夫れ人に性質の美にして心に辯知するもの有りと雖も、必ず將に賢師を求めて之に事え、良友を択びて之を友にせんとす)とあり、その人に「性質」の美点や「心」の「辯知」があったとしても、適切な「師」「友」の導きが必要だと述べられている。修養篇でも「師」「友」の重要性が指摘されているが、それは「一進一退、一左一右」という状態を克服するためには、例えば災禍による説得など、適切な外部からの働きかけが必要不可欠とされていたからに他ならない。

性悪篇では「今塗之人者、皆内可以知父子之義、外可以知君臣之正」とされていたが、正しい「道」を知ることが出来る「塗之人」が、そのまま「君子」や「聖人」とは言えないことは明らかだ。その人が正しい「道」を知ることが出来る、ということは、その人が動物以下の最下等の人間ではないことしか意味しない。正しい「道」をただ知っただけでは、その人の「心」は、依然として、欲望と憎悪を内実とする、「性」の影響を免れられない。

正しい「道」を常に「可」とすることが出来るようになるには、それを継続的に実践し、自分自身の「偽」を向上させることが必要不可欠であった。だが、人に生得的な「偽」はそもそも「心」の判断に従って稼働するので、「心」が正しい「道」を「可」として動き続けないのならば「偽」が「善」になることはない。そして「偽」が未熟なままでは、仮に荀子の「學」を学んでもその人は怠慢な学習者に止まってしまう。その怠惰を克服し「偽」を成熟させなければ、人は決して、「君子」や「聖人」にはなれないのである。

6. まとめ

適切な経験と適切な指導によって「心」が正しい「道」を知ったとしても、その人自身が自らの意志でその「道」を継続的に実践しない限り、人間は「善」

を成就することは出来ない。一度正しい「道」を知っただけでは、その人の「心」は「性」に従って私利私欲を追及することを止めはしないのである。それを制御出来るのは、正しい「道」の継続的な実践によって向上していくその人の「偽」だけであるが、人が「偽」を向上させる努力を行う根拠は、その人の生得的な機能のうちには存在しない。その人が「行うか、行わないか」を決断し実行していく根拠が自然物としてのヒトの機能に置かれることは無かった。

荀子は人に「性質美」「心辯知」があると述べ(性悪篇)、人間に生得的な美点があることを認めている。そうでありながら荀子が性悪を主張するのは、これらの美点が備わるだけでは、その人は絶対に「善」を成就し得ないからである。

荀子にとっては、人が生得的な機能を十全に発揮して正しい「道」を知ることよりも、その人が生得的な機能には根拠づけられない自らの決断によって、その正しい「道」を継続的に実践し、自らの「偽」を設計し形成していくことの方が重要だった。そのようにして正しい「道」を内実として形成された「偽」のみが、人間の「善」の名に値するのである。

i 渋谷由紀『『荀子』の性説における「疾悪」と「殘賊」』（『東京電機大学総合文化研究』第12号、2014年12月）、同「報復感情としての「疾悪」と『荀子』の性悪説」（『東京電機大学総合文化研究』第13号、2015年12月）

ii 沢田多喜男『荀子の抽象的人間観——荀子の人間学序説——』（『集刊東洋学』第四号、一九六〇年一〇月）、内山俊彦『荀子』（講談社、一九九九年九月。〔底本は『荀子——古代思想家の肖像』（評論社、一九七六年）など。それに対して栗田直躬「性説の一考察」（『中国上代思想の研究』（岩波書店、一九四九年所収））は「心」には「性」からは独立した地位があると認める。拙論『『荀子』に見られる「偽」の觀念について』（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第46輯第1分冊、2001年2月）は同様の立場に立っていたが、筆者は拙論『『荀子』の「心」の再検討——「心」は如何にして「道」を知るか——』（『國學院雑誌』第111巻第11号、2010年11月）以降は「心」も生得的な機能としては「性」に含まれると考えている。

iii 「虚」「壹」「静」の解釈は沢田多喜男注ii所掲の論文を参照。また注ii所掲の拙論『『荀子』の「心」の再検討——「心」は如何にして「道」を知るか——』ではこの問題を詳述した。

iv 注iii所掲の拙論を参照されたい。

v 渋谷由紀「「性」を超えて：荀子の莊子批判」（『東京電機大学総合文化研究』第11号、2013年12月）

vi 渋谷由紀『『荀子』に見られる人間の倫理的等級について』（『後漢経学研究会論集』2011年6月）

vii 榮辱篇に、「人之生固小人。又以遇亂世、得亂俗、是以小重小也、以亂得亂也。君子非得執以臨之、則無由得開內焉（人の生は固より小人なり。又以て乱世に遇い乱俗を得、是れ小を以て小に重ぬるなり、乱を以て乱を得るなり。君子執を得て以て之に臨むに非ざれば、則ち開内を得るに由無し）」、「陋也者、天下之公患也、人之大殃大害也。故曰、仁者好告示人。告之、示之、靡之、僂之、鉉之、重之、則夫塞者俄且通也、陋者俄且憊也、愚者俄且知也（陋なる者は、天下の公患なり、人の大殃大害なり。故に曰く、仁者は人に告げ示すを好む、と。之を告げ、之を示し、之を靡し、之を僂し、之に鉉し、之を重めれば、則ち夫の塞者も俄にして且に通ぜんとし、陋者も俄にして且に憊ならんとし、愚者も俄にして且に知らんとするなり）」とある。

viii 初出は鈴木由次郎博士古稀記念『東洋学論叢』、1972年10月。福井文雅『漢字文化圏の思想と宗教－儒教、仏教、道教－』（五曜書房、1998年10月）、p45～p77、「努力が続けられれば、人間は変わる？－「出藍の誉れ」の真意－」に再録。

ix 榮辱篇「材性知能、君子小人一也。好榮惡辱、好利惡害、是君子小人之所同也（材性知能、君子と小人と一なり。榮を好み辱を惡み、利を好み害を惡む、是れ君子と小人の同じくする所なり）」、性惡篇「夫好利而欲得者、此人之情性也（夫れ利を好みて得を欲する者は、此れ人の情性なり）」など。

x 「偽」についての詳細は注 ii 所掲の拙論『『荀子』に見られる「偽」の觀念について』を参照されたい。

x 「慮」は、正名篇に「情然而心爲之擇謂之慮（情然りとして

心之が択を爲す、之を慮と謂う）」とあり、「性」の感情や欲望を選択する「心」の機能である。

xii 原文は「工人」であるが、楊倞注によって改めた。

xiii 『荀子』の「心」には複数の觀念があり、欲望に流される「心」も見られることは既に指摘されている。注 ii 所掲の栗田直躬、沢田多喜男の論など。

xiv 但し正名篇には「凡人莫不從其所可、而去其所不可。知道之莫之若也、而不從道者、無之有也。假之有人而欲南無多、而惡北無寡、豈為夫南之不可盡也、離南行而北走也哉（凡そ人、其の可とする所に従い、其の可とせざる所を去らざる莫し。道の之に若くもの莫きを知り、而して道に従わざる者は、之れ有る無きなり。之を仮うるに、人有りて南せんと欲して多とすること無く、北するを惡みて寡とすること無くんば、豈に南の尽くす可からざるが為に南行を離れて北走せんや）」とあり、その「道」が他に比類のない存在であることを知れば、人は必ずその「道」に従う、とされている。しかしここでの「道」の認識には「知道之莫之若」という限定があり、誰もが知ることが出来るような、初歩的な段階の「道」の理解度ではないと考えられる。更にここでは、「道」が比類ないと知っていればその「道」に従う（南に行く）ことに困難があってもそれに反する（北に行く）ことはしない、とも述べられるが、怠惰であるということはただ立ち止まって動けないでいることを指し、逆走しているわけではない。或いはここに、怠慢な学習者がそれだけで排除はされていないことの理由があるのかも知れない。