

荀子思想の分裂と統一

——「天人之分」の思想——

片 倉 望

序 言

戦國の中期から末期にかけて活躍した荀子(紀元前二四〇年—二四五年)は、戦國期の思想の集大成者として、その整然たる思想体系をもって知られている。ところで、近年の荀子研究においては、その体系内部に相対立する二つの要素が並存することが確認されている。そして、その解釈にあたって、多くの研究者はこれを荀子の思想に内在する本質的矛盾と捉え、それを時代の情況に影響された過渡的思想として結論づけるか、あるいはどちらか一方にウエイトを置いて全体を理解するという立場を取って来た。しかしながら、以上のような理解は、荀子思想に内在する論理を無視した態度とは言えないだろうか。たとえば、この両者の結合の論理を荀子思想に見出される「類の思想」に求める時、そこには彼の情熱に裏づけられた思想の統一性を看取することができるのではなからうか。

そこで本論では、この「類の思想」によつて、「天人合一」と「天人分離」の二つの要素を安定した形態で並存させている「天人之分」の論理構造を分析し、それが一種の予定調和説である

ことを明らかにしていくことにする。^{1,2)}

第一章 類の思想³⁾

荀子における「類」は、正名篇に見える同異の弁をその基礎理論として成立する。そこでしばらく荀子正名の主張に即しつつ、その論理に耳を傾けることにしたい。

荀子は言う、

「聖王がない今、名辞の約束はゆるやかで、奇怪な言葉は名と実との關係を亂し、善惡すらもはっきりしない。(中略)もし王者が現われたなら、必ず古えの名辞に循い、新たな名辞を作るだらう。」と。

現実の名辞の混亂を嘆き新たな王者の出現に期待を寄せる荀子は、以下、正名のポイントを三つに分けて説明する。

(一)、「所為有名」(名辞の必要性の根拠)

「異形には離心にて交々に喻り、異物の名実は玄紐し、貴賤明らかならず、同異別たれず。是くの如くなれば則ち志に必ず喻られざるの患有りて、事に必ず困靡の禍有り。故に知者は之れが為めに分別し、名を制して以て実を指し、上は以て貴賤を明らかにし、

下は以て同異を弁つ。貴賤明らかにして同異別たる。是くの如く
なれば則ち志に喻られざるの患無く、事に困廢の禍無し。此れ為
めに名有る所なり。」

なんのために はつきりした名辞が必要なのか。それに対する
荀子の答えは、まず「別同異」(同類のものと同類のものを区
別すること)であり、究極的には「明貴賤」であるとす。そ
してそれは、他人と意志を疏通し事業を成功させるための必要
条件でもあるという。このように、荀子は階級秩序を明確化する
という目的で、名辞の持つ「分別」の役割を重要視する。で
は何によってその分別を行なうのか。

(二)、「所縁而以同異」(名辞分別の根拠)

「然らば則ち何に縁りて以て同異するや。曰く、天官に縁るなり。
凡そ類を同じくし情を同じくする者は、其の天官の物を意するも同
じく、故に之れを疑似に比方して通ずるなり。是れ其の約名を共
にして以て相い期する所以なり。(中略)心に徴知有り。徴知は則
ち耳に縁りて声を知れば可なり、目に縁りて形を知れば可なり。
然らば而ち徴知は必將ず天官の其の類を当簿するを待ちて然る後
に可なり。(中略)此れ縁りて以て同異する所なり。」

荀子は分別の根拠に天官(五官)を据える。何故なら、天官
は同類同状のものに対して同じ反応を示すからである。まず自
分が天官によって今までに感じとった種々の物の概念を分類し、
それをストックしておいて新たな事物に接した場合、そのストッ
クしてある類概念と新たな事物とをあたかも帳簿と品物とを照
らし合わせるかのように対照して、それを分類していくのだと
する。このように荀子は、類によって人間の認識過程を説明す

るが、そこには天官の反応を前提とした、類による分別(分類)
と類の対応による統合(類推)という類の持つ二つの作用が組
み合わされた姿を看取することができる。

さらに荀子は、この分類と類推とを名辞の制定に関連して論
理的に説明していくが、この場合も天官の反応が前提とされて
いることに留意する必要がある。

(三)、「制名之枢要」(名辞制定上の法則)

「然る後に隨いて之れに命く。同じければ則ち之れを同じくし、
異なれば則ち之れを異にす。単にして以て喻るに足れば則ち単と
し、単にして以て喻るに足らざれば則ち兼とし、単と兼と相い避
くる所無ければ則ち共とす。共なりと雖も害を為さず、実を異に
する者の名を異にすることを知ればなり。故に実を異にする者を
して名を異にせざること莫からしむ。乱る可からざるや、猶お実
を同じくする者をして名を同じくせざること莫からしむるがこ
きななり。」

この関係を楊倞の注を参考にして図示すると次の(Ⅰ図)に
なる。



これによれば「共名」とは「それぞれの物の違いを認識した
上で、それら個々の物を包括する概念」ということになる。

この共名概念こそが荀子における類による統合の基本型に
他ならない。そして、これによって荀子は世界中のすべての物
を分類し統合していこうと企てる。

「故に万物は衆しと雖も、時有りて之れを偏舉せんと欲す。故に之れを物と謂う。物なる者は大共名なり。推して之れを共にし、共にして則ち有た共にし、共にすること無きに至りて然る後に止まる。時有りて之れを偏舉せんと欲す。故に之れを鳥獸と謂う。鳥獸なる者は大別名なり。推して之れを別ち、別ちて則ち有た別ち、別つこと無きに至りて然る後に止まる。(中略)此れ名を制するの枢要なり。」(以上、正名篇)

このように大共名と大別名とを設定することによって、万物はこの重層的類概念の中にすべて包含されることになる。正名の目的であった「明貴賤」も、かくしてその実現が保証されることになったのである。

こうして原理的には世界中のあらゆるものを分類し、秩序づけることが可能となった荀子は、儒者の理想像をこの「類の思想」の体得者として定義づける。そのことは、儒効篇の大儒の定義に示される通りである。

「苟くも仁義の類なれば、鳥獸の中に在りと雖も白黒を別つが若く、倚物怪変の未だ嘗て聞かざる所、未だ嘗て見ざる所、卒然として一方に起れば、則ち統類を挙げて之れに応じ、僣懲する所無く、法を張りて之れを度れば則ち嗛然として符節を合するが若し。是れ大儒なる者なり。」

このような「類の思想」は、単に帰納的方法によって導かれた類概念のみを前提とするものではない。すなわち、荀子には万物を分類するにあたって、その基本となる類概念を多くのサンプルの中から帰納的に抽出しようとする場合と、しない場合とがあるのである。特に人間の行為に係わる問題は多く後者に

属している。例えば、「荀仁義之類也、雖在鳥獸之中、若別白黒」という言葉からも想像されるように、ここで言う仁義のような類は、先験的に自己の内部に存在し、荀子はそれを使つて万物を切り分けて行くのである。事実、不苟篇の「故に君子の室堂を下らずして海内の情拳此に積まる者は、則ち操術の然らしむるなり。」という言葉からは、王念孫の指摘するように「老子」第四十七章とよく似た、内に向かって理を求めるといふ強い閉鎖的傾向を読み取ることができ。

荀子の持つ「類の思想」の特殊性は、ただこの点のみ止まるものではない。荀子は以上のような分類・類推の類を敷衍して「類を以て集まる」という同類相求の原理を、自然の中に存在する法則として導き出し、それを人間の行為と結果との間に適用しているのである。

「物類の起るや必ず始まる所有り。榮辱の来たるや必ず其の徳に象る。肉腐れば蟲を生じ、魚枯れば蠶を生じ、怠慢にして身を忘るれば禍災乃ち作る。強は自ら柱を取り、柔は自ら束を取る。邪穢の身に在るは怨の構ふ所なり。薪を施くこと一の若くなれば火は煠きたるに就き、地を平らかにすること一の若くなれば水は濕りたるに就く。草木は嚙生し、禽獸も群居す。物は各々其の類に従ふなり。」(園点筆者、勸学篇)

この文章の中で荀子が主張したい内容は「榮辱之来、必象其徳」「怠慢忘身、禍災乃作」「邪穢在身、怨之所構」にある。すなわち、彼は「徳(の有無)―榮辱」「怠慢―禍災」「邪穢―怨」という対応関係の存在を認識させ、その認識によって勸善懲惡の意図を実現しようとしているのである。荀子は「物各従其

類」をこの世界全体を貫く法則であると理解する。それ故、彼
は自分の主張したい人間の行為と結果との間にある対応関係と、
「腐った」肉—蟲、「枯れた」魚—蟲」以下に示される、物、
あるいは動植物のレベルでの対応関係を同一次元で考えようと
する。このような極めて特殊な対応関係は、さらにこれに続く
部分でも述べられている。

「是の故に質的の張らるれば而ち弓矢至り、林木の茂れば而ち斧
斤至り、樹の蔭を成せば而ち衆鳥息い、醜の酸なれば而ち蝻聚ま
る。故に言えば禍いを召くこと有り、行なえば辱を招くこと有り。
君子よ、其の立つ所を慎まんか。」 (勸学篇)

ここでも「質的(弓的的) — 弓矢」「林木 — 斧斤」「樹蔭 — 衆
鳥」「醜酸 — 蝻」のような対応関係が「言 — 禍」「行 — 辱」と同
次元のものとして考えられていることは明らかである。

しかし、このような世界を貫く因果応報の法則、とりわけ人
間界におけるそれは、唯一の例外も許さぬものとして厳然と存
在するものではなく、言わば、かなりの例外をも許容し得る、
ゆるやかな定めといった程のものであったようである。(それは
荀子自身の説く「質的 — 弓矢」に見られるような結合の弱さや、
物・動植物と人間の行為とを同一次元で考えようとする発想自
体にも表われている。)すなわち、荀子の目にも善い行ないをし
ていながら恵まれない境遇にいるもの、その逆に悪辣な行為を
しながらも栄華を極めているものの姿が映し出されていること
は明らかである。荀子はこのような「類の思想」と現実との間
隙を、「常」と「怪」とにまつて調停しようとする。

「仁義徳行は常安の術なり。然れども未だ必ずしも危うからずん

ばあらざるなり。汗僕突盜は常危の術なり。然れども未だ必ずし
も安からずんばあらざるなり。故に君子は其の常を道とするも、
小人は其の怪を道とするなり。」 (榮辱篇)

さらに荀子は、この現実との溝を世俗の「貴」「富」とは異
なつた、内面の「貴」「富」によって埋め、また名声が高まる
という論理によつて調停して行く。

「故に君子は爵無けれども貴く、禄無けれども富み、言わざるも
信あり、怒らざるも威あり、窮処するとも榮え、独居するとも樂
しむ。豈に至尊・至富・至重・至嚴の情、譽此に積まるがためな
らずや。故に曰く、貴名は比周を以て争う可からざるなり。夸誕
を以て有つ可からざるなり。勢重を以て脅やかす可からざるなり。
必將ず此れを誠にして然る後に就るなり、と。」 (儒効篇)

これ以外にも荀子には賦篇や大略篇に見える時世という考え
方があり、それもやはり現実との隔たりを調停する役割を果し
ている。特に賦篇のそれは、晩年の荀子の世界観を知る上で重
要な意味を持つが、天との係わりに触れる部分があるので本論
の最後で解説を加えることにしたい。

以上が荀子の「類の思想」の概略であるが、ここで明らかに
なつたことは、次の三項に要約することができる。

(1) それぞれの物の違いを認識した上で、それら個々の物を包
括するのが類による統合の基本型で、それは天官の反応を
前提としている。

(2) 同類のもの間には引力があり、それは人間の行為と結果
との間に「善 — 吉」「悪 — 凶」の対応を約束する。

(3) 同類相求の原理、とりわけ人間界におけるそれはゆるやか

な定めのようなものであり、従つてそれと現実との間には、ややもすると溝が存在し、荀子自身もその溝を埋める作業を余儀なくされている。

そこで、次にこの三項に示した結論を踏まえて「天人之分」の解釈を試みることにする。

第二章 天人(9)の分

従来「天人之分」の「天」の性格について数多くの論究がなされて来たが、その結論は概ね次の二つに分類することができ。すなわち、その一つは「天が自然あるいは自然現象である。」とする説であり、他の一つは「天は荀子においても主宰者であり神明であった。」とする説である。そして、この評価の違いは、畢竟、天の思想を天論篇と不苟篇のどちらに中心を置いて見るとかという立場の違いによつて生じたものであると言える。

そこで、まず天論篇から、その天の思想をやや詳細に検討してみることとする。

(一) 天論篇について

天論篇における荀子の天とは何かという問題を考えるにあつて、重要な手掛りを与えてくれるのが次の資料である。

「列星随旋し、日月運昭し、四時代御し、陰陽大化し、風雨博施す。万物各々其の和を得て以て生じ、各々其の養を得て以て成る。其の事を見ずして其の功を見る、夫れ是れを之れ神と謂う。皆な其の成る所以を知るも、其の無形を知る莫し、夫れ是れを之れ天と謂う。唯だ聖人のみ天を知るを求めずと為す。」

この資料からは「列星・日月・四時・陰陽・風雨」などの「功」として表われた現象が荀子における天であると同時に、それを成立せしめる所の「無形」なるものも天として考えられていることがわかる。しかし、ここで見落とすことができないのは、その「無形」なるものは知ることができないものであり、従つて、「唯聖人為不求知天」として荀子自身が天を「功」として表われた現象に限ろうとしている点である。そしてこのことは、次の資料によつても再確認することができる。

「其の行は曲に治まり、其の養は曲に適ひ、其の生は傷わず、夫れ是れを之れ天を知ると謂う。故に大巧は為さざる所に在り、大知は慮らざる所に在り。天に志る所の者は其の見象の以て期す可き者に已め、地に志る所の者は其の見象の以て慮る可き者に已め、四時に志る所の者は其の見象の以て事む可き者に已め、陰陽に志る所の者は其の見象の以て治む可き者に已む。官人天を守りて、自らは道を守るを為すなり。」

では何故、荀子は天を「功」として表われた現象に限定しなければならなかつたのであろうか。その理由の一つは、彼の「人間重視の立場」にあると言える。以下の資料は明白にその事実を物語っている。

「天に其の時有り、地に其の財有り、人に其の治有り、夫れ是れを之れ能く参なりと謂う。其の参なる所以を捨てて其の参なる所を願えば、則ち惑えり。」

「故に君子は其の己れに在る者を敬しみて、其の天に在る者を慕わず。小人は其の己れに在る者を讎きて、其の天に在る者を慕う。」

「天を大として之れを思うは、物の畜えられて之れを制すると孰

れぞ。天に従いて之れを頌するは、天命を制して之れを用うると孰れぞ。時を望みて之れを待つは、時に応じて之れを使うと孰れぞ。物に困りて之れを多くするは、能を聘せて之れを化すると孰れぞ。物を思いて之れを物とするは、物を理めて之れを失う勿からんとすると孰れぞ。物の生ずる所以を願うは、物の成る所以を有つと孰れぞ。故に人を錯きて天を思わば則ち万物の情を失う。

さらにもう一つの理由、それは第一にあげた「人間重視の立場」と関連する「天人関係の呪術的把握の打破」に他ならない。

「星隊^か木鳴る。國人皆な恐れて曰く、是れ何ぞや、と。曰く、何も無きなり。是れ天地の変、陰陽の化、物の罕に至る者なり。之れを怪しむは可なり、而るに之れを畏るるは非なり。夫れ日月の食有り、風雨の時ならず、怪星の覓^ま見^まるるは、是れ世として常に之れ有らざる無し。上明らかにして政平らかなれば、則ち是れ並びて世に起こると雖も傷む無きなり。上闇くして政険なれば、則ち是れ一も至る者無しと雖も益無きなり。」

「零^ちして雨ふるは何ぞや。曰く、佗無きなり。猶お零せずして雨ふるがごときなり。日月食して之れを救い、天早にして零し、卜筮して然る後に大事を決するは、以て求めを得ると為すには非ず、以て之れを文^{ぶん}るなり。故に君子は以て文と為すも、百姓は以て神と為す。以て文と為せば則ち吉、以て神と為せば則ち凶なり。」

(以上、天論篇)

これらの資料から推察されるように、当時、天変地異を人間に對する天の警告と考えその意味を探ろうとしたり、また、天に祈ることによって吉が与えられるとするような呪術的風潮があり、それが人間の責務の放棄を導き出していると荀子は考

えていたようである。

さて、以上の二点に天論篇製作の目的を設定したため、荀子が天をひとまず「功」として表われた現象に限ろうとしていたことは、恐らく確かなことであろうと思われる。しかし、ここで注意を要するのは、不可知であるとは言うものの荀子が「無形」なるものの存在をすっかり否定してしまったのではないこと、及び、その「無形」の「功」として表われた現象が現代の我々が考える自然現象と必ずしも同一のものではない、ということの二点である。そして、後者については第一章で得た結論の(2)番、すなわち、同類のもの間にある引力が、それを説いている勸学篇の資料からわかるように、自然の中に存在する法則として説明されていることから首肯されるものと思われる。このように、荀子にとつては「同類相求の原理」も「見象の以て期す可き者」の一つに他ならないのである。

では次に、以上の天論篇の分析を踏まえて、不苟篇に目を転じてみることにしたい。

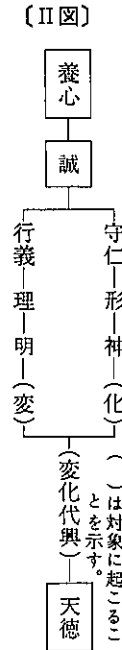
(二) 不苟篇について

従来言われて来た不苟篇の「天人合一思想」とは、「誠」について論じた章に示されているもので、孟子の影響や「中庸」との関係が問題にされて来た所である。そこで、この章を取り上げて、やや詳細に吟味を加えてみることにする。

④「君子の心を養うには、誠より善きは莫し。誠を致^{いた}するには則ち它事無し。唯だ仁のみ之れ守と爲し、唯だ義のみ之れ行と爲す。心を誠にして仁を守れば則ち形われ、形わるれば則ち神、神なれ

ば則ち能く化す。心を誠にして義を行なえば則ち理あり、理あれば則ち明、明なれば則ち能く変ず。変と化と代々興る、之れを天徳と謂う。

④に示された関係を図式化すると次の〔Ⅱ図〕になる。



この〔Ⅱ図〕からわかるように、ここでは君子（人間）の心が「誠」を媒介として天と同じ徳を持つようになる」と説明されている。では、その「天徳」とはどのような働きを持つものなのか。

⑤「天は言わざるも而も人高きを推し、地は言わざるも而も人厚きを推し、四時は言わざるも而も百姓は焉を期す。夫れ此の常有るは、其の誠を至めたる者を以てなり。」

⑥によれば、天・地・四時は言葉を超えたものによって人間と結びつけられており、従って、それが「誠」を極めたことによつて生じる「天徳」の働きということになる。この場合、何故、「誠」を極めれば天・地・四時が人間と結びつくことになるのか、すなわち、その結合の原理が何かという点についてはここに明示されていない。

⑦「君子至徳なれば嘿然たるに而も喩られ、未だ施さざるに而も親しまれ、怒らざるに而も威あり。夫れ此の命に順うは、其の独を慎にせる者を以てなり。」

次に⑧では君子（人間）の立場が示されているが、それは④

の「誠」を極めることによつて「天徳」を手に入れることができるという前提のもとに、⑤の天・地・四時の立場になぞらえて説明されている。また、⑥の「至其誠」に対応するのは「慎其独」という部分で、「独」とはその個人の独自の在り方を指す言葉であり、それを「慎」にすると言われている訳であるから、⑥の「誠」とここでの「慎」との関係が問題になって来る。王念孫等の説によれば、この両者は類似性を持つ言葉であり、それからすると、あるいは「誠」よりも一段下の類似概念として「慎」という言葉が使われていると言えるかも知れない。しかし、ここでも君子と他の人々との結合の原理は示されていない。

①「善を道と為す者も誠ならずれば則ち独ならず、独ならずれば則ち形われず、形われざれば則ち心に作り色に見われ言に出ずと雖も民猶若として未だ従わざるなり。従うと雖も必ず疑う。」

この①は④に対応する部分で、「誠」でなかった場合のことが説明されている。

②「天地は大為るも誠ならずれば則ち万物を化すること能わず。聖人は知為るも誠ならずれば則ち万民を化すること能わず。父子は親為るも誠ならずれば則ち疏し。君上は尊為るも誠ならずれば則ち卑し。」

ここでは「天地—万物」「聖人—万民」「父子—君上—(巨下)」の関係が、前者の「誠」によつて結合されている。しかし、結合の原理が示されない点は、⑥・⑦の場合と同様である。

③「夫れ誠は君子の守る所にして政事の本なり。唯だ居る所にのみ其の類を以て至る。之れを操れば則ち之れを得、之れを舍つれば則ち之れを失う。操りて之れを得れば則ち軽、軽なれば則ち独行

し、独行して含まざれば則ち濟り、濟りて材の尽くされ、長遷して其の初めに反らざれば則ち化す。」

最後の⑤では、この章の結論として「誠」の重要性が説かれ、それが政事の根本だとされている。ここで注目しなければならないのは、「唯所居以其類至」という部分である。この句は「誠のある所」だけ、同類の誠（あるいはその誠を持ったもの）が集まる。という意味で、つまりはこの「類を以て至る」という同類相求の原理が④・⑤・⑥の関係を成り立たせていることになる。しかし、④においては確かに天の「誠」と君子の「誠」とが対応することになるが、⑤⑥では万物・万民・子・臣下）等の「誠」が必ずしも要求されている訳ではなく、従って、この場合は同類相求の原理が適用されないことになってしまう。このように、「誠」による結合は本来結合する両者が独自の立場で「誠」を極めることが必要とされるにもかかわらず、あたかも一方の「誠」のみによってその結合が成立するかのよう主張している点に、荀子の「誠」の効用に対する期待を読み取るこゝとができる。ともあれ、この同類相求の原理が、④から⑥に至るこの「誠」について書かれた章全体を貫く重要な論理の支柱であることは、この章のすぐ前にある論の内容からも裏づけられる。

「君子は其の身を繋つなぎて焉こゝと同じき者も合し、其の言を善くして焉こゝに類する者も応ず。故に馬鳴きて馬之れに應ずるは、知に非ざるなり、其の勢然らしめしなり。故に新たに浴する者其の衣を振ふるい、新たに沐する者其の冠を弾はずくは、人の情なり。其れ誰か能く己れの漁漁あそぶるを以て人の憾あやむるを受くる者ならんや。」

（以上、不苟篇）

以上、やや繁雑ながら不苟篇の「誠」について論じた章を検討して来た訳であるが、ここで明らかになったことは次の二項に要約することができる。

(1) 天・地・四時と万物（人間を含む）とは同類相求の原理によって結びつけられ、それはまた、人間社会における人間同士の関係（聖人―万民、父―子、君上―臣下）と類似したものとして考えられている。

(2) (1)の関係をすべて言語を越えたもの（誠）を媒介として成立する。

さて、この(2)の「言語を越えたもの」によって天・地・四時と人間とが結びつけられているという点に注目した場合、これが天論篇における「天人関係の呪術的把握の打破」と同じ内容のものであることがわかる。すなわち、荀子はこの不苟篇でも言語による天と人との直接交渉を否定しているのである。また、その結合の役割を担う「誠」という類が、同類相求の原理というゆるやかな対応の法則を前提とするものである以上、そこには当然、ある程度人間独自の立場が許容されていることも首肯されるものと思われる。そして、このように解釈することによって、天論篇と不苟篇とは初めて統一的に理解することが可能となるのである。

ここで考えなければならぬのは、類による統合が持つ意味である。第一章の結論の(1)に示したように、「それぞれの物の違いを認識した上で、それら個々の物を包括するのが類による統合の基本型」であり、従って類はそれを用いた場合、分けるという作用と同時に結合するという作用を果すものであると言え

る。そして、ここから荀子は、分けることによってそれらのものがより密接に結合されるという理論を導き出すのである。

「故に先王は案^レち之れが爲めに礼義を制して以て之れを分かち、貴賤の等・長幼の差・知愚能不能の分あらしめ、皆な人をして其の事を載^レいて各々其の宜しきを得しめ、然る後に穀祿の多少厚薄をして之れ称^レわしむ。是れ夫の群居和一の道なり。故に仁人上に在れば、則ち農は力を以て田に尽くし、賈は察を以て財に尽くし、百工は巧を以て械器に尽くし、士大夫以上公侯に至るまで其の仁厚知能を以て官職に尽くさざるは災し。夫れ是れを之れ至平と謂う。(中略) 故に曰く、斬^レえども齊しく、枉^レれども順不同なれども一、と。」

「人の人爲る所以の者は何ぞや。曰く、其の弁有るを以てなり。(中略) 夫の禽獸は父子有りて父子の親無く、牝牡有りて男女の別無し。故に人道弁有らざる莫し。」(非相篇)

「分均^レしければ則ち偏^レまらず、執^レ齊しければ則ち恣ならず、衆齊しければ則ち使われず。天有り地有りて上下に差有り。(中略) 書に曰く、維れ齊しきことは齊しきに非ず、と。此れを之れ謂うなり。」(王制篇)

「人は何を以て能く群するや。曰く、分なり。分は何を以て能く行なわるるや。曰く、義なり。故に義以て分すれば則ち和し、和すれば則ち一、……」(王制篇)

階級に従つてそれぞれが分を尽くす、それこそが「群居和一之道」であると荀子は主張する。君臣關係を例にとつて考えてみると、まず、君・臣という二つの類があり、両者は異類であるから明確に区別される必要がある。しかし、その異類である両者がそれぞれの職分を尽くすことによつて、次には両者に共通の類、すなわち「誠」が生じてくることになる。そして、そ

の「誠」の同類相求によつて両者は結合されるのである。分けることによつてそれらのものがより密接に結合するという類による統合の思想は、これによつて政治的具体性を与えられることになる。この差等のあることが「至平」であるという説明において、「尚書」呂刑篇の「維齊非齊」という部分に對する荀子独自の解釈、及び「斬而齊、枉而順、不同而一」という言葉が使われているが、これは「老子」の逆説的思想の影響と見ることができよう。事実、「老子」第二十二章には「曲則全、枉則直、窪則盈」等の類似した言葉が見えている。

さらに荀子は、このような原理を天地と人との間にある理として考へて行く。

「君子無ければ則ち天地も理あらず、礼義も統無く、上に君師無く、下に父子無し。夫れ是れを之れ至乱と謂う。君臣・父子・兄弟・夫婦、始まれば則ち終り、終れば則ち始まり、天地と理を同じくし、万世と久しきを同じくす。夫れ是れを之れ大本と謂う。」(王制篇)

「性偽合し然る後に聖人の名を成し、天下を一にするの功、是に於いて就るなり。故に曰く、天地合して万物生じ、陰陽接して變化起り、性偽合して天下治まる、と。天は能く物を生ずるも物を弁ずる能わず、地は能く人を載するも人を治むる能わず。宇宙万物生人の属は、聖人を待ちて然る後に分かるるなり。」(礼論篇)

これこそが、荀子における「天人之分」に論理的基盤を与えるものであり、それは、「類の思想」と老子の逆説的思想を組み合わせた所に成立するものと言へる。そして、このような解釈を前提とすると、天論篇の以下の文章もスムーズに理解するこ

とができるようになる。

「為さずして成り求めずして得、夫れ是れを之れ天職と謂う。是くの如き者は、其の人深なりと雖も慮を加えず、大なりと雖も能を加えず、精なりと雖も察を加えず、夫れ是れを之れ天と職を争わずと謂う。」 (天論篇)

(三) 天論篇と不苟篇を通して

荀子の現実を見る目には極めて厳しいものがある。特に、天をひとまず「見象の以て期す可き者」に限って論を進めている点は、その最たるものと言える。恐らく、戦国末の荀子の生きた時代は、人間の自らの力に対する自覚が高まりつつあった時期であり、その反映が「人間重視の立場」を生み出して行ったものと思われる。また、「天人関係の呪術的把握の打破」は、自らの努力を放棄し、すべての責任を天に帰一する人間達こそがこの世界を混乱に導いている、という荀子の認識の表われと言えよう。天論篇の「人祲」を説く件には、彼の見た混乱した現実のありさまが次のように描写されている。

「物の已だ至る者にして人祲なれば、則ち畏る可きなり。耜耕して稼を傷い、糶耘して歳を失い、政は険にして民を失い、田は荒れて稼は悪く、糶は貴くして民は飢え、道路に死人有り、夫れ是れを之れ人祲と謂う。政令明らかならず、拳錯時ならず、本事理まらず、勉力時ならず、則ち牛馬も相い生じ六畜も祲を作す、夫れ是れを之れ人祲と謂う。礼義脩まらず、内外別無く、男女淫乱にして、父子も相い疑い、上下乖離し、寇難並び至る、夫れ是れを之れ人祲と謂う。祲は是れ乱より生じ、三者錯れば安き国無し。其の説は甚だ爾きも、其の言は甚だ惨なり。怪しむ可く而も亦た

畏る可きなり。」

このように現実を重視し、人間の責務を追求しようとする荀子が、では何故に天と人との結合を謀らねばならなかったのであらうか。それは、荀子自身の示す「類の思想」が自ら明らかにしている。すなわち、荀子は天に規範性を認め、さらに、天と人との間に類似した要素を認めて人間の行為を天の規範に合致させようとし、その規範に合致するという保証を、人間の行為と結果との間にある、ゆるやかな対応の法則に求めようとしていたのである。

先の不苟篇の天・地・四時について説明した⑩の文章に、「夫れ此の常有るは、其の誠を至めたる者を以てなり。」とあり、これから「誠」とは天・地・四時の恒常性を指していることが推定される。そして、このように理解すると、天論篇の冒頭にある「天行有常」という言葉も、また、「列星随旋、日月遁昭、四時代御、陰陽大化、風雨博施」という言葉も、すべてが天の恒常性を指すものとして統一的に理解することができるようになる。そして、天論篇において「所志於天者、已其見象之可以期者矣」として、天をひとまず「無形」とは切り離して考え得たのも、日月のような自然の中に存在する現象にこそ、最もよくその恒常性を看取することが可能であったからということがわかるのである。

この天・地・四時の恒常性に規範を求める立場は次の資料に示される通りである。

「天地は則ち己に易わり、四時は則ち己に徧り、其の宇中に在る者、更め始まらざるは莫し。故に先王案ち此れを以て之れに象る

なり。(中略)上は象を天に取り、下は象を地に取り、中は則を人に取る。人の群居和一する所以の理尽くせり。」(礼論篇)

また、天の恒常性に人間社会の秩序を一体化させることが荀子の目的であつたことは、楽論篇の「舞」についての解説をした部分に最もよく表われている。

「声楽の象。(中略)舞の意は天道に兼る。鼓は其れ楽の君なるか。故に鼓は天に似、鐘は地に似、磬は水に似、竽笙・莞箛は星辰日月に似、鞀鼓・拊磬・柷楬は万物に似たり。鬲を以て舞の意を知るや。曰く、目は自ら見ず、耳は自ら聞かざるなり。然れども俯仰・誦信・進退・遲速を治めて廉制ならざるは莫く、筋骨の力を尽くして以て鐘鼓附会の節を要め、而も悖逆する者有ること靡きは、衆積の意の蹻蹻乎たればなり。」(楽論篇)

自らを意識せずにしてすべての動きが天地に象られた鐘鼓に従つて節度を持つこと、それこそが「舞の意」であるとされ、さらにそれは長い習練の結果だとされる。このように荀子においては習練の積み重ねによって、人間が天道に従つて、言い換えれば、天の恒常性に従つて生きて行くことが理想とされているのである。故に、荀子は不苟篇で、「君子は小心なれば則ち天を敬いて道あり、」と主張している。

荀子は天の恒常性を理想とする。そして恐らく、人間の世界もあの天のように規則正しくあらねばならないと考えていたのであらう。しかし、荀子の目に映る現実の社会は天論篇に示されていたような「人祲」の憂る、混乱そのものの世界であつた。しかも、この混乱の世界、狂つた社会を生み出したのは天ではない。人間自らがこのような混乱を招いたのだ。そうだとすれ

ば、この社会を正し、この世の中を秩序づけるのは人間に他ならない。

「道とは天の道に非ず、地の道に非ず、人の道とする所以なり、君子の道とする所なり。」(儒効篇)

荀子は至る所で人間の道を強調している。このような現実を徹しく見つめる荀子の目と、天を理想とする荀子の立場とを結合するのに、「類の思想」及び「老子の逆説的思想」は正に恰好のものであつたと言える。そして同類相求の原理として、この世界全体を貫くゆるやかな定めのような「善—吉、悪—凶」の対応の法則と化した天は、さらにその恒常性の中に人間社会の到達すべき理想を呈示し、予定調和的に人間の独自の行為を支え、やがては人間が天に復帰することを約束することになつたのである。故に荀子は言う、「習俗は志を移し、安久は質を移し、并一にして不二なれば、則ち神明に通じ天地にも参(ま)わる。」(儒効篇)と。

第三章 「天人之分」の破綻

「天人之分」の思想構造、及びその意味する所については既に述べて来た通りである。しかし、今本「荀子」の中には、わずかではあるがこれと矛盾する資料も見えている。そこで、以下その資料に検討を加えつつ本論を終えることにしたい。

「老を老とすれば而ち壯者も焉に帰し、弱を弱しめざれば而ち通者も焉に穡(ち)まり、冥冥に行ないて報い無きものにも施せば、而ち賢も不肖も焉に一(ま)らん。人に此の三行有らば、大過有り而ち雖も天は其れ遂げしめざらんや。」(園点筆者、脩身篇)

「天人之分」及びそれを支える「類の思想」からすれば、天が直接人間世界に介入してくる必要はなく、またそれはあり得ないことでもあり、その意味でこの脩身篇の資料は荀子の思想体系と矛盾していると言える。しかし、翻って考えてみると、たとえそれがゆるやかな定めのようなものであるにしろ、「善—吉、惡—凶」の法則を「功」として表われた現象の中に見出し得る荀子の意識の根底では、恐らく、不可知である筈の「無形」の天も、正しき者の味方というその本来の姿を表わしていたのではなからうか。このように考えると、一見矛盾するように見えるこの脩身篇の文章も、思わず吐露した荀子の本心として無理なく理解することができるのである。

次に、賦篇に見える時世という考えが述べられた文章は、『戦国策』楚策に見える春申君への手紙の末尾の賦と共通する部分があり、晩年の荀子の心情を知る上でも極めて興味深いものがある。

「天下治まらず、諂う、僥詩を陳べん。天と地と位を易え四時は郷を易え、列星は阻墜し且暮も晦貫す。幽晦は登昭し日月は下蔵し、公正無私なるに反つて從横とせられ、(中略)螭竜を蠃蚌と為して鷓鴣を鳳皇と為し、比干は剗かれて孔子は匡に拘しむ。昭昭乎として知の明らかならんことを欲するも、私乎として時に遇うことの不祥なり。郁郁乎として礼義の太に行なわれんことを欲するも、閑乎として天下の晦盲なり。皓天復らず憂いは張り無し。千歳必ず反るは古の常なり。弟子学を勉むれば天は忘れず、聖人手を共くも時幾んど將にせん。与れ愚にして以て疑う。願わくは反辞を聞かん。

其の小歌。彼の遠方を念うに、何ぞ其の塞なる。仁人は詘約して

暴人は衍はなく、忠臣は危殆きがいにして讒人せんじん殺ころしむ。璇玉瑤珠は佩ぶるを知らず、布と錦とを雜まじえて異かつを知らず。閭嫗・子奢には之れに嫌する莫く、嬖母・刀父には是れを喜ぶ。盲を以て明と為し、聾を以て聰と為し、危を以て安と為し、吉を以て凶と為す。嗚呼、上天、曷ぞ維れ同せん。」(賦篇)

天下の混乱を嘆き、自らの境遇を古の比干・孔子に投影するこの文章の中で、荀子はすべての原因を「遇時之不祥」と時世に帰して諦観し、「千歳必反、古之常也」と来るべき世界へ希望を繫ごうとする。このような世界の解釈は、「類の思想」を高く掲げ、天と一体化することを確信し、また、「天人之分」によって人間の力の自覚のもとにその努力を促し、その責務を追求しようとした荀子にあってはあまりに似つかわしくないものと受け取れるかも知れない。しかしながら、それ故にこそ、晩年の荀子の絶望の深さがそこには読み取れるのであり、しかもその中であつてさえ、「弟子勉学、天不忘也」と天に対する期待と学問への不断の努力を説いて止まない点は、正しく荀子の純儒たる所以を示すものであると言えるのではなからうか。

結 語

本論では「類の思想」に従つて荀子の「天人之分」を解釈して来た訳であるが、その結果、「人間独自の立場を認めながらも、その独自の力で達成するものは、天によって予定された天と一体化した世界である。」という世界観を見出すことができた。そしてそれは、基本的には儒家の立場を守りつつも、その内容においては荀子独自の思想を含むものであつた。このような理

想と現実とを統合する独自の立場は、「夫天生蒸民、……」（榮辱篇）という言葉に示される通り、中国古来の思想を受けて天が万民を創造したとする荀子にあっては、そのまま人間の内部に持ち込まれ、その結果、「性偽之分」や「性悪説」に係わる問題を生み出すことになるが、これらの点についてはすべて後の考察に譲ることにしたい。

註

- (1) 錢穆「先秦諸子繫年」に見える説。
 (2) テキストは四部叢刊の南宋台州刊本を使用し、校定は主に王先謙「荀子集解」、久保愛「荀子増注」の説に従った。(紙幅の都合により、特に重要な校定を除いては註記せず、文字の左側に*を付すに止めた) また、解釈、並びに書き下し文の作成にあたっては、金谷治氏の岩波文庫本「荀子」に依った所が多い。
 (3) 本論脱稿の後、其崎清博氏の論文「荀子の『類』」(史学研究、134)に接する機会を得、其崎に知遇を得た感があった。しかし、問題関心の違いからか、其崎氏は正名篇を前提とする「類」の論理構造、及び同類相求の原理の勧善懲惡の意味を見落としているように見受けられる。
 (4) 心については、「心有微知」として極めて重要な役割を担わしている点などを考えると、当然その意味を探る必要があるが、それは荀子の性の解釈に係わる問題として別に取り扱う予定なので、本論では敢えて触れないでおくことにする。
 (5) 「単、物之單名也。兼、複名也。嘘、曉也。謂若止嘘其物、則謂之馬、嘘其毛色、則謂之白馬黃馬之比也。」とある。
 (6) 王念孫「詁書雜誌」に、「君子不下室堂而海内之情拳積此、猶老子言不出戸、知天下也。」とある。
 (7) 「老子」第四十七章には「不出戸、知天下、不窺牖、見天道。其出弥遠、其知弥少。是以聖人、不行而知、不見而名、不為而成」とある。
 (8) ここでは、あくまでも「類」の思想の基本型と本論に係わりのある部分だけを述べたのであり、これが荀子の持つ「類の思想」のすべてではない。
 (9) 本論は松田弘氏の「荀子における儒家的理念と天の思想的地位」(筑波大学、哲学・思想系論集、第1集)に多くの示唆を得ている。事実、本論は氏の「荀子の天思想は(中略)天人関係の基調を、呪術的風潮から抽出し、形而上的天のもとに理論的に整理することにその眼目があった」という主張を越えるものではない。しかし、氏は荀子の持つ「人間重視の立場」を軽視することによって荀子の天を強調するという結論を導いているようであるが、本論は逆に、「人間重視の立場」を重んじることによって、荀子の天を強調するという結論を導いているのである。
 (10) 重沢俊郎氏の「荀況研究」(「周漢思想研究」所収)に代表される説。
 (11) 池田末利氏「中国固有の宗教と陰陽五行思想」(宗教研究、第38巻)、板野長八氏「荀子の天人の分とその後」(広島大学文学部紀要、28—1)などの説。
 (12) この「無形」が天の一部であるという指摘は、既に松田氏(前掲論文)によってなされている。
 (13) この資料の「知天」は、先の「唯聖人為不求知天」の「知天」とは「知る」という言葉の意味において違いがある。すなわち、ここで言う「知天」とは、「功」として表われた現象以上のことを天に求めない立場を前提として現実に対処して行く姿を指しているものであり、それは一つの否定を経た上での肯定を意味している。このような思想が「老子」の逆説的思想を前提とするものであろうことは、「老子」第四十五章の「大巧若拙」を彷彿とさせる。「大巧在所不為」等の言葉の存在によっても容易に推測することができる。後にも述べるように、荀子の「天人之分」において、この「老子」の逆説的思想は極めて重要な役割を果たしているのである。
 (14) ここで天という言葉は「地・四時・陰陽」と並べられ、限定的に使用されているが、先の資料、及びこの資料の「知天」という用法から

明らかかなように、天は同時にそれらを総合（あるいは代表）する名称でもある。

(15) 金谷治氏の「荀子の「天人の分」について―その自然観の特質―」（集刊東洋学、24）は、この「人間重視の立場」に焦点をあてた論文である。

(16) この「天人関係の呪術的把握の打破」という用語は、松田氏（前掲論文）から借用したものである。後に述べるように、荀子には天人感応の考えがあり、その点では彼も呪術的立場にあると言える。従って、ここで言う「天人関係の呪術的把握の打破」とは、災異や言語による天との直接交渉の否定という意味である。

(17) 郝懿行・王念孫は「爾雅」釈詁篇によって、「慎」を誠の意に読んでゐる。

(18) 梁啓雄「荀子束釈」に見える高亨の説に従って、「治」の意に読んでゐる。

(19) 偽孔伝では「凡刑所以齊非齊、各有倫理、有要書」とあり、「斉しかつたり、斉しくなかつたり」の意に解している。また、孫星衍の「尚書今古文注疏」には「荀子」の解釈を断章取義であるとする説が見える。

(20) 「荀子束釈」には「啓雄按：此謂：社会上人与人の聯絡依存和宇宙間天地与人の聯絡依頼同理同久。大本、指這個天地人「同理同久」的偉大的基本。」とある。

(21) もちろん、天と「無形」とを切り離し得たもう一つの理由は、先に述べたように、因果応報の法則を自然の中に存在する現象として見出したという点にある。

(22) 第一章に述べた、類による統合の根拠として「天官」が設定されていることも、荀子の「天人之分」が予定調和説であることを示している。そして、この「天官」及び「徴知」の力を持つ心（天論篇では「天君」と言われる）が、それだけで自然に善に向かい得る程強力なものではないという点において、そこには人間独自の立場が認められているのである。

(23) 「功」として表われた現象の中に因果応報の法則を見出す荀子にとつ

て、不可知の「無形」の天は不要の存在であるが、この最終的な統一を考える彼の脳裏には、恐らく「無形」の天が意識されているのであろう。

(24) 「戦国策」楚策、考烈王のところに荀子が春申君の招請を拒否した手紙があり、その末尾に以下の賦が見える。

「因為賦曰、宝珍随珠、不知佩兮、裋衣与采、不知異兮、閭婞、子奢、莫知媒兮、嫫母求之、又甚喜之兮。以賢為明、以愚為聰、以是為非、以吉為凶。嗚呼、上天、曷惟其同。」

(25) 「与愚以疑」については諸説があるが、今、久保愛、猪飼敬所の説に従った。