

荀子性論管見

米田登

道德の問題は人間性に極めて密接な関係があるので、古來人間の本性如何ということが大小屢々論議せられて来、そして其の人間性に就いては種々の論説があるが、中にも性善と性惡の論が相對立した二大論説で、東洋にあつては孟軻が性善を創唱し、荀況が性惡論をなしたということは、周知の通りである。

本稿では荀況の性論を解明し、其の説にいろ／＼不備な点のあることを指摘し、更に荀況は性惡論者でないのではなからうか、従つて荀子書中の性惡篇は荀況の作ではなくて、或は荀況門流の法家的思想家の加筆ではなからうかとの疑問を提起して、先輩學者の示教を仰ぐことにする。

一、荀子性惡説の概要

荀子が人の性は惡なりということを理論的に論述しているのは、荀子（書名）中の性惡篇で、其の他の篇にも人性に関する思想と見る可きものはあるが、明かに人性論と称せられるものは殆ど存しない。そこでまず性惡篇によつて所謂性惡論の要領を解明してみよう。

荀子は礼を以て其の教学の中心としてしているのであるが、性惡篇では、人の性は惡なるが故に礼が必要である、人の性は惡なるが故に礼を以て之を矯飾馴化しなければならぬ、人の性は惡なるが故に聖人が之を矯飾馴化すべく礼を制定したのであるなどと、主に性と礼との関連の上から立つて性惡を論じている。以下原文（都合上書き下し文にする）から要處を拾つて説明することにしよう。

人ノ性ハ惡ナリ。其ノ善ナル者ハ偽ナリ。

これは性惡一篇の主意である。性とは、生れながらのもちまえて、天然に就（成）るものである。荀子は之を次の如く述べている。

凡ソ性ナル者ハ天ノ就ナリ、学ブ可カラズ、事ス可カラズ。（略）
学ブ可カラズ、事ス可カラザルノ、天ニ在ル者之ヲ性ト謂フ。

右文中の「不可事」の事は、获生徂徠の読荀子に従つて、為スと讀んだ。また原文の「不可事而在人者」の而は之に通じ、人は清の顧千里に従い天の衍文として改めた。さて性の実体はこゝろ（情）であるので、此の篇では情性という語が頻りに用いられている。故に情性といつても二物ではない。偽とは通常謂う所のいづわりの意味ではなく、人為又は人為に成つたものを謂うのである。

る。善なる者は偽なりと言つてゐる偽は、性を矯飾する意味の人為である。天為天就に対して作為に成つたものという意味での偽については、荀子は次のように説いてゐる。

学ンデ能クス可ク、事シテ成ス可キノ人ニ在ル者之ヲ偽ト謂フ。学んで之を能くし、為して之を成すは、天然自然に能くする所謂天就、天に在るものに対し、人為、人にあるものであるから之を偽と謂つてゐるのである。礼義などは聖人の作為に成るものであり、学んで之を能くし為して之を成し得るものであるから、礼義なる者は偽なりとしている。さて人は生れながらにして利を好み、疾悪し、声色を好み、愉佚を好む情（こころ）があり、この情は目・耳・口・体・意などが外物に感じて自から然る所のもの、即ち天就で、所謂人の性である。人性は悪であつて、善なる者は性のまゝに生ずるのでなく、師法の化や礼義の教導に由つて、悪なる情性が矯飾馴化せられる所に成るので、其の善なる者は偽なりと言つてゐるのである。此の場合の人為、即ち偽の実際は性を矯飾し馴化することである。それではどうして人性を悪と断ずるのか。荀子は次のように論じてゐる。

今人ノ性ハ生レナガラニシテ利ヲ好ム有リ。是ニ順フ。故ニ争奪生ジテ、辞讓亡ブ。生レナガラニシテ疾悪有リ。是ニ順フ。故ニ残賊生ジテ、忠信亡ブ。生レナガラニシテ耳目ノ欲有リテ声色ヲ好ム。是ニ順フ。故ニ淫乱生ジテ、礼義文理亡ブ。然レバ人ノ性ニ従ヒ人ノ情ニ順ヘバ、必ズ争奪ニ出デ犯文乱理ニ合シテ暴ニ帰ス。（略）此ヲ用ツテ之ヲ觀ルニ、然ラバ人ノ性悪ナルコト明カナリ。

右に文理とあるのは、文章条理の約語で、文章とはあやの意。凡そ礼義は条理具わり、文章あるもの故、礼義文理と謂つたもので、文理は礼義の外の一物ではない。原文には犯文が犯分となつてゐるが、清の俞樾の諸子平議の説に従つて犯文に改めた。さて人は其の情性のまゝに放任すれば、必ず争奪・犯文乱理（文理即ち礼義を犯し乱すこと）や後に謂う所の偏險・悖乱の悪を成すので、人の性悪なること明かなりと言ふのである。また人性が悪なるの故に、之を矯飾馴化して善を成さしめるため、師法の化（君師の威徳と法度とを以て正し化すること）や礼義の導きが必要であると説くのである。即ち

故ニ必ズ將レ師法ノ化、礼義ノ道有リテ、然ル後辞讓ニ出デ、文理ニ合シテ、治ニ帰ス。

と言ひ、また

今人ノ性ハ悪ナリ。必ズ將レ師法ヲ待チテ然ル後正シク、礼義ヲ得テ然ル後治マル。今人師法無ケレバ偏險ニシテ正シカラズ。礼義無ケレバ悖乱ニシテ治マラズ。

と説いてゐるのがそれである。文理とは、前にも述べた通り礼義の謂である。荀子は善悪を行動の結果より観て居り、争奪や礼義を犯して社会の乱をもたらすが如き行動を悪とする。之を偏險悖乱とも言つてゐる。辞讓や礼義に合して社会の治に帰する行動を善とする。之を正理平治とも言つて居る。さて荀子は、師法・礼義が人性を矯正修飾するに必要なものであることは、枸木を直くする為に櫟括（曲木を直くする器）が必要な道具であるのと同様であるとしてゐるのである。

荀子は性悪を主張する者であるから、孟子の性善説を攻撃するのは当然である、否彼は当時の争乱頽廢の世相・人間行動の悪多き実態に観て、孟子の性善論に抗し、性悪論をうち立てたものと思われるのである。荀子は、善なる者は正理平治なり、悪なる者は偏險悖乱なりと言うのであるが、さて孟子を非難して、若し人性が善であつて生れながらにして正理平治のものであるならば、聖王や礼義の必要もないとして、

有^レ惡^ニ聖王ヲ用ヒン、惡^ニ禮義ヲ用ヒンヤ。聖王禮義有リト雖モ、將^レ曷^ニ正理平治ニ加ヘンヤ。

と言つてゐる。然らば情性を矯飾馴化する為に必要不可欠の礼義・法度（法律、掟）はどうして出来たかといへば、それは古聖王が之を制定したのであると論じて、次のように述べてゐる。

古者聖王人ノ性惡ナルヲ以テ、以テ偏險ニシテ正シカラズ、悖乱ニシテ治マラズト為シ、是ヲ以テ之ガ為ニ礼義ヲ起シ、法度ヲ制シテ、以テ人ノ情性ヲ矯飾シテ之ヲ正シ、以テ人ノ情性ヲ擾化シテ之ヲ導キ、皆治ニ出デ道ニ合セシムル者也。

右に擾化とあるは、馴化と同義で、次第に善に変化せしめるの謂である。

荀子によれば、人はも^ちま^えの情性のまゝに放任すれば善を為すものではなく、情性を矯飾するによつて善を成すのである。故にむしろ善行は人間本来の情性に反き悖る所のものである。それで彼は次のように説いてゐる。

今人ノ性、飢エテハ飽カンコトヲ欲シ、寒^クエテハ煖カナランコトヲ欲シ、勞シテハ休ハンコトヲ欲ス。此レ人ノ情性也。（略）

夫^レ子ノ父ニ讓リ、弟ノ兄ニ讓リ、子ノ父ニ代リ、弟ノ兄ニ代ル、此ノ二行ハ皆性ニ反シ情ニ悖レル也。然リ而シテ孝子ノ道、礼義ノ文理也。

孝悌の道を履むことも、礼義を行うことも、荀子に於ては人の性情に反き悖るものに他ならないのである。

然らば性悪なる人間がどうして其の所謂情性に反悖する所の孝悌や礼義などの善を為そうと欲するのであろうか。これに就いては、荀子は次のように論じてゐる。

凡^ソ人ノ善ヲ為サント欲スル者ハ、性惡ナルガ為也。夫レ薄キハ厚カラシムルヲ願ヒ、惡キハ美シカラシムルヲ願ヒ、狭キハ広カラシムルヲ願ヒ、貧シキハ富マンヲ願ヒ、賤シキハ貴カラシムルヲ願フ。苟モ中ニ無キ者ハ必ズ外ニ求ム。

これは所謂缺乏は必要を生むの理に似て、人性は悪であり、内に善が存在せぬ故に、外に善を欲求するというのである。原文無^レ之^ノは、徂徠に従い、於と読む。また次のようにも述べてゐる。

今人ノ性ハ、固ヨリ礼義無シ。故ニ彊^クシテ之ヲ有タンコトヲ求ムル也。性ハ礼義ヲ知ラズ。故ニ思慮シテ之ヲ知ランコトヲ求ムル也。

礼義を知り、礼義を身につけようとするのも、所謂中に無き者は必ず外に求むるの理によるのである。なお荀子によれば、性は礼義を知らず、礼義を有たないで、そのまゝであれば、悖乱の悪に至るといふことを言つてゐるから、礼義をば人性を矯飾するの要具と見てゐることが知られるのである。さて礼義を知り礼義を身につけようとする方法としては、右の文にある通り、思慮・彊学

に俟たねばならぬと見ている。また性悪なるが故に善を欲するも、その善を成すの方法としては、師法の化や礼義の導きによつて其の情性が矯飾されなければならぬ、それでなければ善は実現されないと見ているのである。思慮彊字も矯正修飾もみな作為人爲で、やはり所謂偽である。

荀子は、以上述べ来た如く、人性は悪であつて、性中に善が無いので外に善を欲求するのであると言ひ、善を爲すの方法としては、礼義を以て悪なる情性を矯飾すべきであることを説き、情性を矯飾するための礼義は聖人（聖王）の制であることを論じているのであるが、然らば聖人と衆人とは一体どこが違ふのであるか、聖人がどうして礼義を生み出したのであろうか。そもそも聖人も人間の列にある限り、亦その性の悪たる事は勿論であらう。されば荀子も「凡ソ人ノ性ナル者ハ堯舜ト桀跖ト其ノ性一也、君子ト小人ト其ノ性一也」と言つてゐる。それではもと性悪なる聖人が如何にして礼義を作り得たのであろうか。性悪説からすれば、善なる礼義は聖人の悪の性から自然に生ずる筈がない。これについて荀子は次のように論じてゐる。

凡ソ礼義ナル者ハ、聖人ノ偽ニ生ズ。故ヨリ人ノ性ニ生ズルニ非ザル也。（略）聖人ハ思慮ヲ積ミ偽故ヲ習ヒ、以テ礼義ヲ生ジテ法度ヲ起ス。然ラバ礼義法度ナル者ハ、聖人ノ偽ニ生ズ。故ヨリ人ノ性ニ生ズルニ非ザル也。

右の偽故を習うとは、後にいう所の積偽と同意で、作為（こゝでは性を化し善を爲すこと）を積習することである。さて此の文によれば、礼義・法度は聖人の思慮・作為に成つたもの、即ち性の

まゝに生じたものではなく、聖人の道徳的努力を積んだ成果であるといふのである。

ところが問う者があつて言うに、礼義の心は人の天性に固より備わつてゐるが故にこそ、聖人が礼義を作り得たのであろうと。之に対して荀子は陶人・工人の譬を引き、瓦が陶工の性のまゝにして成るものでなく、また器具が工匠の性のまゝにして成るものでないと同様に、礼義は聖人の性の中に有るものでないといふことを言ひ、更に次の如くに論じてゐる。

今将レ礼義積偽ヲ以テ人ノ性ト為サンカ、然ラバ有曷ゾ堯禹ヲ貴バン、曷ゾ君子ヲ貴バンヤ。凡ソ堯禹君子ヲ貴ブ所ノ者ハ、能ク性ヲ化シ、能ク偽ヲ起セバナリ。偽起リテ礼義ヲ生ズ。然ラバ聖人ノ礼義積偽ニ於ケルヤ、亦猶陶ノ埴シテ之ヲ生ズルガゴトキ也。此ヲ用テ之ヲ觀ルニ、然ラバ礼義積偽ナル者ハ、豈人ノ性ナランヤ。

もと性悪なる聖人がどうして礼義を生み出し得るかの根拠は、やはり其の性を化し偽を起す、つまりは偽という点に在るとするものである。聖人は自から其の性を善化し、行善の努力を起し、之を積んで礼義を生み出すというのであり、それが聖人の貴ばれる所以であるといふことを説いてゐるのである。また其の点が聖人の衆人と異なり、且つ衆人に優る所以であるといふので、次のように述べてゐる。

故ニ聖人ノ衆ニ同ジクシテ、衆ニ過ギザル所以ノ者ハ性也。異ニシテ衆ニ過グル所以ノ者ハ偽也。

原文では「故聖人之所以同於衆」の下は「其不異於衆者性也」

とあるが、俞樾の諸子平議の説に従い「其不異」を「而不過」と改訓することにした。右の文によつて衆人と聖人との異同の点が或る程度明かになつたが、然らば聖人のみが矯飾行善を積み得る者であろうか。常人は性を化し行善を積んで聖人の域に達することが出来ない者であろうか。聖人もとは性悪の人間であつた筈であるし、人は性悪なるが故に善を欲するといふのであるから、常人も性を矯飾して善を行い、その善を積みめば、聖人と為り得るであろう。然しながら性悪の人間が果してその性を矯飾して善を為すことが可能であろうか。荀子は塗の人（常人）も皆仁義（之を實踐する道は礼義故仁義と礼義とは不離のもの）法正（法度に同じ、正しい規範である故法正といふ）を知り且つ守り得る才質を有つてゐるから、之を資として偽を積み善を積んで息まないときは聖人に至り得るとし、次の如くに論じてゐる。

凡ソ禹ノ禹タル所以ノ者ハ、其ノ仁義法正ヲ為スヲ以テ也、（略）然リ而シテ塗ノ人ヤ、皆以テ仁義法正ヲ知ル可キノ質有リ、皆以テ仁義法正ヲ能クス可キノ具有リ。然ラバ其ノ以テ禹ト為ル可キコト明カナリ。（略）故ニ聖人ナル者ハ人ノ積ミテ致ス所也人は性悪であるが、而も仁義・法正を知り且つ守り得る質・具を有つてゐる。仁義・法正を能くし得る質・具は性を矯飾して善を行うことの出来る質・具に他ならない。然らば人はこの質・具をはたらかせて善を行い善を積んで行くときは、聖人の域に至ることが出来るのである。右の可知之質と可能之具とは互文の文法で、質は可能にもかゝり、具は可知にもかゝる。而して質は資質の意であり、具とは、資質をはたらきの上から見た謂で、孟子の

所謂才に相当するであろう。故に質・具は畢竟するに二物ではない。さて人皆かような善を行い善を積むの質・具を有つてゐるのに、皆が聖人となることが出来ないのは如何。之に就いては荀子は次のように論じてゐる。

以ス可クシテ而モ使シム可カラザレバ也。（略）故ニ塗ノ人以テ禹ト為ル可キコトハ然リ。塗ノ人能ク禹ト為ルコトハ未ダ必ズシモ然ラザル也。

塗の人皆善を知り善を行い得る資質があるのであるから、之を以て善を積んで行くときは禹の如き聖人と為り得るのであるが、皆が必ずしも善を積むことが出来ないのである。その善を積むことの出来ないのは、以（為）し得るも而も強いて為さしめることが出来ない、当人で言えば、善を積むことを肯じないからである。そこで何人も禹となり得る理が有り、また可能の資質が有りながら実際には人皆が必ずしも禹となり得ないのだといふのである。

このように荀子は、悪なる性の中にも善を知り善を為すこと出来る資質の存することを認めてゐるのであるが、更に他の例を挙げるならば、荀子が孟子の性善説を非難してゐる中に、朴資を離喪するという事を説いてゐる一節がある。荀子は、孟子が人性は善であつて、悪の生ずるのは物欲のために其の善性が喪失するからであるといふ説を反駁して、次のように論じてゐる。

孟子曰ク、今人ノ性ハ善ナリ。（然るに悪なる者は）將レ皆其ノ性ヲ失喪スル故也ト。曰ク、是ノ若クンバ過テリ。今人ノ性、生レナガラニセバ而チ其ノ朴ヲ離レ、其ノ資ヲ離レ、必ズ失ウテ之ヲ喪フ。此ヲ用テ之ヲ觀ルニ、然ラバ人ノ性悪ナルコト明

カナリ。

荀子によれば、孟子は人性を善と見る、然しその性善というのは、生れながらの情・欲が朴資を離れず、善美なものとするのであるから、物欲の妨げがあろうとも、悪というものの生ずる筈がないと見るのである。右に朴・資とあるのは、前例にあつた質・具と異語同義と見るべきものである。謂う所の資は善を為す可き資質であり、朴は素樸の意味である。生れながらの資質は人為修飾が加わらぬもの故に朴と言つたもの、従つて朴・資は畢竟するに二物の謂ではない。さて此の文によれば、人其の悪なる情性のまゝに放任して、矯飾馴化の偽を積まないときは、たゞたゞ悪に奔るのみで、遂には善を実現し得る possible 才質たる朴・資を全く離喪するに至るといふのである。右の朴・資を離喪するとはあるのを、王先謙の荀子集解に引く郝懿行の説のように、人の性は生れながらにして已に其の樸資を離ると解することは謬りであろう。特に「必失而喪之」とある句意は、何としても後天的の事として解釈せねばなるまい。

右の二例で十分と思うが、更に本篇の末尾には、次のように明瞭に性中に美質の存在することを説いている所がある。

夫レ人性質ノ美ニシテ、心弁知スル有リト雖モ、必ズ將レ賢師ヲ求メテ之ニ事ヘ、賢友ヲ扱ビテ之ヲ友トス。

人は善を為すべきの質、是非を弁知するの才があつても、賢師友の教導切磋を仮らねば善くなる事が出来ないということを説いたものである。(尤も此の一節は、性悪論者の筆であるか、多少の疑があるから、必ずしも例証として採らなくてもよい)

とにかく荀子は、人の性は悪であるが、而も善を為すことを可能ならしめる才質の固有を認めているのである。それ故に性悪なる人間でありながら、善を為すことが出来、そして善を積めば聖人にも達し得ると為すのである。然しこゝに一寸矛盾のように思われる点がある。それは、荀子は一方に於て、人は性悪の故に善を欲するのであると説き、他方に於ては、人皆善を積むことを肯じないと論じていることである。然しながら実は前者は、性悪の故に善を欲するものであるといふことを述べたに止まり、後者は積善の努力を背じないといふことを述べたものである。善を欲する者のすべてが、必ずしも積善の努力を惜しまぬ者であるとは限らないから、二者は矛盾しているといふものではないであろう。たゞ荀子は、塗の人が善を積むことの出来ないのは、積偽積善の努力を肯じないが為であると説いているが、何が故に肯じないのであろうか。唐の楊倞は、それは性悪の故であると註しているけれども、性悪の故に善を積むことを肯ぜぬといふならば、もと性悪なる聖人も善を積まない筈であり、聖人も成り立たぬわけであるから、楊倞の解釈は当を得ない。それはとにかくとして、荀子はこの点に關しては何等言及していないのである。

さて以上によつて観るに、聖人と常人との共通の点は、兩者共本来性悪なること、従つて皆善を欲求する者であること、情性を矯飾して善を為すべき才質を本具すること等であり、其の相違する所は、聖人は矯飾馴化積善の努力を厭わぬ者であり、常人はその努力を缺く者であるといふ点であろう。荀子の見を以てすれば、かの桀王・盜跖の如きは日々その情性を恣にして、矯飾積善

の努を致さず、遂には聖王君子と成り得べき本具の資質をば全然喪離してしまつた人物といふべきものであらう。

以上は荀子の性悪論の要領であるが、之を要するに、性悪篇に於ては、欲・情の悪を以て人間性とし、専らに性悪説を首唱しているのであるが、而も陰に朴・資又は質・具の語を以て表わしている善的資質の固有を認めているのである。このことは彼が非難している所の孟子が性情の美を見て専らに性善を説きながらも、暗に耳目口体意等の欲性を悪の素因として認めているのと好対照をなしている所のものである。

二、荀子性悪説の缺陷

荀子は第一項で解明した通り、性悪篇に於て人性を悪なりと論定し、その主旨は、人の生れながらの情（欲・情）は悪を作り出すもので、生れながらの情は人性の実体であるから、即ち人性は悪なりというのである。而してこれは、彼が社会の現実相や人間行動の実態等に徴し、人間の情性の悪なる面のみを捉えての断言である。然し言うまでもなく人間の情には善美なものもあるのであるから、もしその善美の面を取つて強調すれば、孟子のように人性は善なりと言えないこともなからう。それは兎も角として、人間情意について悪の面のみを抽出して人性悪なりと断定していることは、勿論事の眞実に背いた偏見といふべきである。

次に荀子の性悪説を仔細に考察してみると、其の説は純粹な性悪一元論とは見られない。尤も徹底的性悪觀に立てば、倫理上禁欲乃至滅欲を主張せねばならぬであらう。禁欲を以てしては悪を

止め得るが、積極的に善を為すことが出来まい。更に滅欲に至つては人生の否定となるから問題外である。荀子は人の欲・情を性の実体とし、この生具の欲・情は、師法の化や礼義の導きを受けて矯飾馴化されるのが為ければ、必ず偏險悖乱の悪を結果するので、性悪なりと断言しているのであるが、決して禁欲とか滅欲とかを主張してはいない。彼は、人性は悪であるが、而も其の性中に善を為す可き資質の存在していることを認めているのである。詳細は第一項に解明したので省略するが、生れたまゝに放任すれば朴・資を喪うという朴・資、仁義法正を能くするという質・具などは、即ち性中に備わる所の善を為す可き資質の謂であるかように荀子の謂う所の性は、純全な悪ではなく、善的因子を含んだ性であるから、其の性悪説は、矛盾を蔵する所の不純な不徹底な性悪論たることを免れぬものである。思うに人生を肯定し、人の情意や行為の善に眼を蔽わぬ限り、自己矛盾の不徹底な性悪説に満足せねばならぬのは、性悪説そのものゝ免れがたい弱点ではなからうか。

次に第一項で述べた通り、荀子は、人が善を為そうと欲するのは性悪のためである、性中に善が無い故必ず之を外に求めようとするのであると説いている。この考え方は、善を欲することを一種の反射的な作用と見ているものである。彼は人性の悪を説いてはいるものゝ、現実には善なる情意や善行を目にしてはいた筈である。然らば性悪のものが何故に善を為し得るかに就いては、何とか説かねばならなかつたのである。悪が善を求めるといふことは矛盾である。彼はこの矛盾することを合理的に説明するために、

中に無き者は必ず之を外に求むるの原理を以てしたのである。然しながら善を行うというが如き有意的な心の作用を、反射的な作用として説くことは、固より誤つてゐる。とにかく性悪論に立つては、何故人が善を為そうと欲するかを説明することが出来ないのである。荀子は、すでに述べた通り、性（悪）中に或は善に則り或は善を為すべき資質の具備することを認めてゐるが、この資質なるものは、欲求する善を實現すべき才であり具であるに過ぎないものである。抑も人が善を為そうと欲するのは、現実の欲・情の美悪如何にかゝらず、其の奥底には、善は之を為さざるを得ないとする絶対的な要求の存在する故である。而してかような高次の欲求が心底に存在することは、自覚自証せられる所のものである。これこそ人間の本性——所謂性善性悪説等の性とは趣を異にするもの——といふべきものであり、この本性の自覚から善を求める意欲と努力とが生れるのである。荀子の謂う所の塗の人が積善の努力を旨じないのも、実は斯の本性の自覚を缺くがためと見なければならぬ。要するに、人に善を為す可き資質があり、一方に師法の化礼義の導きがあつても、たゞ人性を悪なるものと見て、右に述べたような人間本性を認めない以上は、善の成立も、所謂聖人の出現も、之が説明は全く不可能なことであろう。荀子がかような意味での本性に思い到らなかつた所に其の性悪説の重大な缺陷が存するのである。何を以て根本の善とするかの問題もあるが、ここには触れないことにする。

三、荀子の性思想に於ける不統一

前項では、性悪篇による性悪説の缺点を指摘したのであるが、更にこの性悪説と他の諸篇に於ける人性思想とを照合するとき、そこに相一致しないものがあるのを見出し得るのである。尤も他篇に於ては、性の善悪論の如きものは無いのであるが、人性の実体たる情・欲に就いて述べてゐる所を以て、人性思想として解明する次第である。結論的に言えば、他の諸篇を通じて知られることは、人性は善悪定体無しということである。以下文に徴して解明してみよう。たゞ最初に、勸学篇にある次の文は、一般に性悪思想を根柢としてゐるものと解されているが、そうでないということ述べて置きたい。

君子曰ク、学ハ以テ已ム可カラズ。青ハ之ヲ藍ヨリ取りテ、藍ヨリ青ク、氷ハ水之ヲ為シテ水ヨリ寒シ。

木ノ直ナルハ繩ニ中レバナリ。輶メテ以テ輪ト為ストキ、其ノ曲ナルハ規ニ中レバナリ。（略）故ニ木繩ヲ受クレバ直ク、金礪ニ就ケバ利シ。君子博ク学ンデ日々己ヲ參省スレバ、智明カニシテ行過無シ。

前節の青は之を藍より取る、氷は水之を為すの語は、性（悪）化して善となるの譬喩としては全く不適切である。その事は冢田大峰の荀子断にも指摘されている。本節は、人の素質的な良知が不断の学修によつて発達して君子の智徳を就すに至ることを謂つたものである。後節は、君子と雖も過無きを得ないもの故、その過は再三反省して矯正すべく、さすれば真に君子としての品性を成すに至る意を説いたものである。木に於ける繩規の譬喩は、過を矯正すべきのり、（荀子の意では礼義をさす）の必要あることを言

つてに過ぎない。結びの博學と智明は前節を受け、參省と行無過は後節を受けているものである。されば右の文を以て性悪の思想を本としているものと断すべきいわけではない。之を性悪の思想を以て解釈することは、先入觀念に拘われているのである。他の諸例を見ることによつて明かとなるように、荀子は、人性は善でもなく悪でもなく、寧ろ善を爲し、將た惡を爲すことの可能な資質と考えていたように理解されるのである。

非十二子篇に次の如き一節がある。

情性ヲ縦ニシ、恣睢ニ安ンズルハ、禽獸ノ行ニシテ、以テ文ニ

合シ治ニ通ズルニ足ラズ。

この文は、非十二子中宓囂・魏牟を非難した一段である。性悪篇では、性の実体たる情・欲を直ちに惡と見ているが、こゝでは、情性を縦にし、恣睢に安んずることを以て禽獸の行、従つて人としては惡なる行と見ているのである。また儒效篇の中に「志ハ私ヲ忍ビテ、然ル後ニ能ク公ニ、行ハ情性ヲ忍ビテ、然ル後能ク脩シ」とあるが、その私を忍ぶとは、私情私欲を抑えることであり情性を忍ぶも、こゝでは情性の縦になるのを制する意である。このように情性そのものを惡としていないことは、次の富国篇の文に於て一層明かに示されている。

天下ノ害ハ欲ヲ縦ニスルヨリ生ズ。(略)欲多クシテ物寡ケレバ、必ズ争フ。

欲を即ち惡とするものであるならば「天下ノ害ハ欲ヨリ生ズ」と言うべきに、そうではなくて「欲ヲ縦ニスルヨリ生ズ」と言つて

係如何によつて生ずるとしては、欲から直ぐ争が生ずるとは言つていない。王霸篇の中では、民を安樂にし患難なかしめのためには、廣大富厚の大国と治平疆国の道によつて、民をして耳目口体の欲を基めしめるにありと論じている。若し情性を惡となすならば、欲をきわめしめるなどと言ひ得よう筈がない。また天論篇の中には「天官ヲ乱ル」「天情ニ背ク」などの語が見られる。天官とは、天賦の官能であり、天情とは、天賦の感情である。之を乱り、之に背くことはいけないことゝ考えているのであるから、生具の情・欲そのものを惡なるものと見ていないことは極めて明白である。

更に礼論篇にあつては、性悪篇同様に礼義は先王の制作たることを説いているが、然し其の礼を制する所以に就いては、全然性惡なる為とは言つていない。即ち次の文のように、人間の争は、有限の物に対して無限の欲を以て求める所に生ずる、そこで先王はその争を無くするために礼義を制作して、貴賤上下の別を明かにし、人々の欲望に限界あらしめ、応分に欲を養ひ、求めに給すようにしたのであると説いているのである。

礼ハ何ニ起ルヤ。曰ク、人生レテ欲有リ、欲シテ得ザレバ、求ムルコト無キ能ハズ。求メテ度量分界無ケレバ、争ハザル能ハズ。争ヘバ乱ル。乱ルレバ窮ス。先王其ノ乱ル、ヲ惡ム也。故ニ礼義ヲ制シテ以テ人ノ欲ヲ養ヒ、人ノ求ニ給シ、欲ヲシテ必ズ物ヲ窮メズ、物ヲシテ必ズ欲ニ屈キザラシム。兩者相持シテ長ズ。是レ礼ノ起ル所也。

右のように、争を無くするために人の欲を抑圧しようとは言つて

いない。限界を制し、分に応じてその欲求を充足させようというのであるから、欲、従つて情性というものを、決してそのまま悪と見ているのでないことは明かである。(これと殆ど近似の文が榮辱篇・王制篇にも見られるが拳例を省く)なお礼論篇に、次のようにも述べている。

性ナル者ハ本始材朴也。偽ナル者ハ文理隆盛也。性無ケレバ偽之レ加フル所無シ。偽無ケレバ性自カラ美ナルコト能ハズ。性偽合シテ然ル後聖人ノ名ヲ成ス。

こゝに於ても、亦性は本来人為の加わらない素朴な才質であるとしており、決して之を悪なるものとは見ていないのである。この偽とは、聖人の作為とする礼義を指している。素朴な才質は礼義という外の力によつて美となるというのであるから、性は善を為すことの可能な資質であるところでは考えられているのである。

また正名篇では、宋鉞の説を非として、次のように論じている。凡ソ治ヲ語リテ欲ヲ去ランコトヲ待ツ者ハ、以テ欲ヲ道クコト無クシテ、有欲ニ困メラル、者也。凡ソ治ヲ語リテ欲ヲ寡クセシコトヲ待ツ者ハ、以テ欲ヲ節スルコト無クシテ多欲ニ困メラル、者也。

去欲・寡欲は宋鉞の主張する所である。荀子は之を非とし、欲は之を導き或は節すべきものであるとしている。これ亦欲を直ちに悪と見ていない証である。更に此の文の後で、欲は性中に具わるもので、治乱と必然の關係が無いと断言し、また「心ノ可トスル所理ニ中レバ、欲多シト雖モ奚ゾ治ニ傷ケン。……心ノ可トスル所理ヲ失ヘバ、欲寡シト雖モ奚ゾ乱ヲ止メン」と論じている。従

つて情・欲を内容とする性を悪なるものと見ていないことが明かにわかる。

荀子は、性を善を為す可く將た悪を為すことの可能な資質と見るが故に、學問其の他の外的条件を極めて重視している。次の榮辱篇の一節は最もよく之を説明している。

以テ堯禹ト為ル可ク、以テ桀跖ト為ル可シ。(略)注錯習俗ノ積ム所ニ在ルノミ。

注錯とは、措置或は举措の意。措置・習慣・風俗等外部の状態の積み重ねの如何によつて、堯禹の如き聖人となり、又は桀王、盜跖の如き悪人となるというのであるから、人性の定体無き所以も之を以て表明されていると見てよい。また同篇に次の如き一節もある。

湯武存スレバ、天下従ツテ治マリ、桀紂存スレバ、天下従ツテ乱ル。是ノ如キ者ハ、豈二人ノ情固ヨリ与テ此ノ如クナル可ク与テ彼ノ如クナル可キニ非ザランヤ。

これは、人の情は湯武の如き賢君の示教によつて善良となり、桀紂の如き暴君の示教によつて姦悪となることを説いたものであるから、人の情はもと善悪何れでもないという思想がうかがわれる。同篇に「人之生固小人」とあるのを、生を性と見、小人を性悪を意味するものと解している向もあるが、そうではなく、人の生れたては徳の未発達の状態にあることを言い表わしたまでであろう。でなければ一篇中前後甚だしく齟齬する。

之を要するに性悪篇以外の諸篇に於ては、性悪の語は全然あらわれておらず、又処々に性と云い、欲と云い、情性と云つてい

ものも、之を悪なるものと見ているのでは無く、人性は外的条件の如何によつて善又は悪の徳性を成すべき資質と見ているのである。これは恰も孟子告子上篇に、或人曰くとして挙げている所の「性ハ以テ善ヲ為ス可ク、以テ不善ヲ為ス可シ」の説に一致する所のものである。かように荀子は、性悪篇にあつては明確に性悪を唱道しているが、他の諸篇に於ける情・欲観から推して知られる性思想は、むしろ性定体無しというにあつて、荀子の書全体としては正に統一を缺いており、果して何れが荀況の眞の性思想であるかの疑が起つて来るのである。

四、荀況は性悪論者なりや

筆者は、荀況は所謂性悪論者で無いのではないか、従つてかの性悪篇は荀況の述作で無いのではないかと疑う者である。今その疑う所以のもの、二三を次に挙げてみよう。

(1) 荀況は礼至上主義の学者であつて、その書荀子は、礼論篇を中心として殆ど隆礼(尊礼)の思想を以て貫かれてゐる。而して最もよく彼の眞精神を表しているものと思われる礼論篇を始め、其の他の諸篇(性悪篇以外)に見られる人性思想は、前項に解明した通り、性悪では無く、性定体無しというものである。そこで少くとも礼論篇がまさしく荀況の述作であるとすれば、荀況は性悪論者では無く、また性悪篇は荀況の述作で無いということが考へ得るではなからうか。

(2) 礼論篇は、礼に就いての思想が組織的にまとめて述べられているものである。従つて礼の發生由来が礼論篇に説かれるこ

とは、極めて当然であり、當を得ていることである。ところで、荀子がまさしく性悪論者であり、礼の發生由来に関して、性悪篇に説いているように、礼義が性悪なる故に聖人によつて作られたものと為す者であるならば、礼論篇に於ても、否礼論篇に於てこそそのように説く筈ではなかつたらうか。然るに既に解明した通り、礼論篇では礼發生の根本の要因とする欲を、悪なるものとは説いていないのである。

(3) 性悪篇には、法度・法正(共に法律、掟の意)及び刑罰を重視する法家的思想が比較的強く出ているが、他の諸篇には稀に法令を意味する法則(榮辱篇)法数(富国篇)法度(大略篇)の如き語が用いられているけれど、主として仁義礼法の思想が殆どすべてを覆うている。これは性悪篇と他篇とかなり相違する点であり、従つて性悪篇は、別人、推して言うならば、荀子門流の法家的思想家の筆に成つたもので無いかを想わしめるものがある。因みに礼は道徳であるが外部的規範であるから、同じく外部的規範たる法令に近接しているので、尊礼思想から尊法思想に発展することは有り得べきことである。事実、荀子の門から韓非・李斯等の法家を出した所以がこゝに存するのである。

(4) 性悪篇に於ける性の概念は、既に述べた通り、生れながらの、そして自からそうある所の欲・情を性としている。つまり性は生れながらのもちまゑであり、その実体が自からそうある所の欲・情である。然るに正名篇では性・情を定義して「性ノ好悪喜怒哀楽之ヲ情ト謂フ」とあつて、性というものが物に感じて好悪以下の六者の情となるといふ考え方であり、性悪篇に於ける情・

性の思想とは一致していないのである。

(5) 性悪篇では、孟子の性善説を痛烈に攻撃非難している。ところで、非十二子篇でも子思及び孟子を非難している一段があり、そこでは子思・孟子が五行説を唱えたと云つて攻撃しているだけである。若しも性悪篇が荀況の述作に相違ないものならば、非十二子篇中に非孟子の理由の一つとして孟子の性悪論が必ず取り上げられる筈ではなかつたらうか。尤も韓詩外伝の引文には、子・孟に関する非難の条が無く、宋の王応麟も困学紀聞の中で、非十子説を唱えているほどで、非十二子篇中の非子孟の一段は、或は後人の加筆であるかも知れぬの疑があるので、決定的なことはいえない。然しながら此の非子孟の文と性悪篇の文とを除く他諸篇では、寧ろ孟子の思想に賛同して、其の文を引用し撰取している所が少くない。例えば正論篇中の、湯・武が桀・紂を討伐したのは独夫を討伐したもので、臣として君を討つたものでないとの論などは、全く孟子の論をそのまま取つていゝものである。かように見ると、性悪篇もそしてまた非子孟の文も、或は荀況の述作する所でないのではないかと疑が起るのである。

(6) 文章の形式上にも、性悪篇と他篇との間にかなりな相違点が見られる。

(イ)性悪篇には、他篇に見ない次の如き語法がある。

孟子曰、云云。 曰、是不不然、云云。 用レ此觀レ之、云云。
問者曰、云云。 応レ之曰、云云。 用レ此觀レ之、云云。
問者曰、云云。 応レ之曰、是不不然、云云。 用レ之觀レ之、云云。

(ロ)性悪篇には他篇に見ない次の如き用語が多くある。

性悪 蒸矯 摺飾 (但し儒效篇に一例有り) 擾化 法正 法度
(但し大略篇に一例有り) 正理平治 偏險悖乱 礼義積偽
(イ)次の如き語法は、性悪篇には無くて他の諸篇に多く見られるものである。

詩曰(云)、云云、此之謂也。 詩曰、云云、謂云云也。

詩曰(云)、云云、此言云云也。 詩曰(云)、云云。

書曰、云云、此之謂也。 書曰、云云、言云云也。 書曰、

云云。 康誥曰、云云、此之謂也。 泰誓曰、云云、此之謂也。

易曰、云云、云云之謂也。 伝曰、云云、此之謂也。 伝

曰、云云。 (但し性悪篇末節に一例有り)

(ニ)次の如き語詞は、性悪篇以外の諸篇に屢々見られるが、性悪篇にはない。(文章上或は思想上性悪篇にもあつて然るべきものである)

安・案 (共にコ、ニと読む) 隆レ礼 突盜 汗漫 (但し性悪

篇末節に一例有り)

(註)性悪篇第十九節の「有聖人之知者」以下は、性悪思想とは無関係の文で、恐らく錯簡であろう。「繁弱鉅黍、古之良弓也」以下の末段も、一般には性悪論中の文と見られているけれども、必ずしも性悪思想を根柢としている文とは考えられない。故に性悪論の正文は首節より第十八節迄と見るべきである。

(ホ)荀子の諸篇は、おしなべて譬喩とか対偶とかの修辭法を多く用い、詩・書を引用し、適切な形容詞・副詞を使用するなど、

文飾に工夫を凝らしている点が著しいのであるが、性悪篇のみは、論理的な文で、修飾にも乏しく無味乾燥のものとなつており、全く他篇の文と調和していない。

以上によつて知られる通り、性悪篇は、其の思想に於て將た其の文章形式に於て、他の諸篇との間にかなり大きなずれがあるのである。荀況ほどの大儒がかような缺陷ある思想をもち、矛盾不調和な論説を為すとは甚だ奇怪に思われるのである。されば、これは荀況其の人の述作ではなく、彼の門流中の法家的思想家が後に師の説として加筆したものでなからうか、従つて荀況は所謂性悪論者でないのではなからうか、むしろ性悪篇以外の諸篇の思想を以て推せば、彼は性無定体論者と見做さるべきではなからうかなどの疑が懐かれるのである。かような疑問をもつことは原書の読みの未熟よりする謬りに基ずくものであるかも知れないので、先輩学者の啓導を俟つ所以である。

(備考) 東北大学教授金谷治氏は、昭和二十七年十月、日本中國学会で、結論的には筆者とほぼ同じ見解を発表されている。

読解上参考した書目

- 王先謙著荀子集解
- 俞樾著諸子平議
- 荻生徂徠著読荀子
- 冢田大峰著荀子断

久保筑水著荀子増註
猪飼敬所著荀子補遺

— 本学教授 —