

あらゆる研究に発展史的見地を持ち込んだのである。そして、この発展史的見地は、必然的にあらゆる形而上学を否定する相対主義を、その認識論的根拠としているのである。

今、我々が生を営んでいる20世紀後半は、種々の価値が併在し、対抗し、しかも恐ろしい速さで変化しつつある時代である。この複雑で困難な現在に生きる我々は、依然として19世紀の歴史主義の子孫でしかあり得ず、いかなる種類のものであれ、形而上学の上に安住することは不可能である。我々は、最早と同時に依然として、世界の内に、また歴史の内に絶対的な価値を承認することは許されておらず、無限の相対主義的意識しか持ち得なくなっている。

しかし、また、この我々の相対主義的意識こそが、過去の思想体系との対決を思想史研究において促す衝動であり、原動力であると同時に、その思想史研究を可能にする方法論的根拠でもある。

I 荀子思想研究の端緒——荀子の礼概念における矛盾・対抗の把握——

循環の体系としての形而上学は、価値がその体系の環の内部で論理的に充足している。従って、その論理整合的な体系の単なる思想内在的研究だけでは循環の環を断ち切ることはできない。形而上学の循環の環を断ち切るためには、その形而上学としての体系的な思想を、形而上学の歴史の系列の中に置いて眺めることが必要である。つまり、「禮」と言う規範としての価値が、その内部で論理的に充足させられている荀子思想の形而上学的体系の循環の環を断ち切ることは、中国思想史の流れの中において荀子思想を眺め、その思想史的位置を予想してこそ始めて可能である。勿論、思想史研究においては、或る思想家の思想の思想内在的研究・構造的把握と、思想の歴史の構築とは、方法論的に切り離すことはできない。従って、その先後を論ずることは無意味な、互に他を予想して始めて可能なものであることは言うまでもな

い。そして、思想の流れの中において眺めるとは、過去のあらゆる思想体系が、歴史的に相対的なものであるにすぎないとの認識の上に立って、それぞれの思想体系が歴史的に相対的なもの、一時的なものとしてその内部に孕む矛盾・対抗を剔抉することである。

荀子は、礼・礼義をときには「禮法」（王霸篇）、或は「禮義法度」（性惡篇）とも表現する。そこには、礼と法との概念把握の曖昧さが明らかに認められる。そして、この礼と法との概念の把握の曖昧さは、荀子の礼概念そのものにおいて一層明確に指摘することができるのである。荀子の礼は言うまでもなく「分」を意味する。また、礼義の義も「分」と言われる。（「仁者仁此也。義者分此也」——君子篇） しかれば、このように「分」と規定されている礼＝礼義の具体的内容は何か。荀子は「分」の具体的内容として、「貴賤之等」、「長幼之差（序）」、「知愚能不能之分」（以上榮辱篇）、「分親疏」（君子篇）を挙げ、また、「君臣上下」（王霸篇）、「貧富之輕重」（富國篇）を挙げている。今しばらく「貴賤之等」は除いて（注1）、「長幼之差（序）」、「親疏の分」は、先天的な、血縁性に基づく身分的差等であり、「知愚能不能之分」、「君臣上下」、「貧富之輕重」は、後天的にもたらされる、非血縁性に基づく身分的差等であると言える。荀子の礼概念には、これら、先天的な、血縁性に基づくものと、後天的な、非血縁性に基づくものとの二つの「分」＝身分的差等が、その内包において併存させられているのである。

しかれば、荀子は礼と法とを、規範としての価値において全くパラレルに考えていたのかと言えば、答は否である。先ず第一に、荀子は、「禮者法之大分」（勸學篇）と、礼を法の根源として捉え、礼と法との規範としての価値に差等を認め、礼の優越性を主張している。また、「非禮是無法也」（修身篇）と、礼は法にとって内在的原理として作用するものであると考えている。さらに、政治のやり方、あり方に関して、「其有法者、以法行、無法者、以類舉。聽之盡也」（王制篇）と言い、ここで「類」と言われているものは、直接的には類推を意味するのであるが、さらには、類推に際して基準となる

もの、つまり礼をも意味すること（注2）、また、「有亂君、無亂國、有治人、無治法。……法者治之端也、君子者治之原也」（君道篇）と、法よりもその法を運用する君主をこそ治のより根源的な原因としていることをも考え合わせるならば、荀子における礼の法に対する規範としての価値の根源性・優越性と、内在的合理性への傾斜はより明らかであろう。次に、荀子は「由士以上、則必以禮樂節之、衆庶百姓、則必以法數制之」（富國篇）と、礼樂と法数との規範としての適応の対象を区別して考えている。礼樂が規範として拘束する対象は士以上の階層、つまり氏族貴族であり、一般の衆庶百姓は法数によって規制されるとするのである。これはとりもなおさず、礼が、氏族貴族によって立つ社会的基盤、つまり氏族血縁共同体における先天的血縁倫理への意味的傾斜を持つものであると言えよう。これに対して、法は、「刑法」（榮辱・王霸篇）と言う表現に見られるように、具体的な刑罰との関連において把握されていること、また、「立法施令」（議兵篇）と言う表現に見られるように、君主権力を背景とする「令」と関連して把握されていることを考えるならば、それは、礼の合理性に対しては具体的な規範、実定法的なものを意味し、また、その適応すべき対象が衆庶百姓とされている点からは、礼の閉鎖的な血縁倫理性に対して、より広い非血縁的な社会における規範を意味すると考えることができるのである。

以上、荀子の礼概念の分析を通じて、その外延における礼と法との併存、及び内包における規範としての内在的合理性と外在的具体性、これと論理的にパラレルな関係にある血縁性と非血縁性の両極、この両極への傾斜を含んだままの併存を指摘し得たのである。しからば、このような規範の把握を促したところの、その基礎となっている荀子の歴史的現実に対する把握ほどのようなものであったか。彼によって把握されている歴史的現実には、「好利、多詐、權謀」（天論篇）の横行する「亂今」（正論篇）であり、それはまた、彼に、「人君者、隆禮尊賢而王、重法愛民而霸」（疆國篇）、「處勝人之執、行勝人之道、天下莫忿、湯武是也」（同上）、「用國者、義立而王、信立而霸」（王霸篇）と、

礼治・徳治と共に、法と執（勢）＝権力と信とによる覇道をも治の手段として認めさせた政治的現実である。そして、彼に覇道を認めさせるに至ったこの歴史的現実には、社会経済史的には、彼に、「賢能不待次而舉、罷不能待須而廢。……雖王公士大夫之子孫也、不能屬於禮義、則歸之庶人、雖庶人之子孫也、積文學正身行、能屬於禮義、則歸之卿相士大夫」（王制篇）と、氏族貴族の血縁的身分関係の固定化を否定し、「尙賢使能」（王制・王霸・君道・臣道・議兵・疆國篇）を迫る、氏族血縁共同体の崩壊、氏族貴族の没落の過程であり、逆に言えば、「農分田而耕、賈分貨而販、百工分事而勸、士大夫分職而聽、建國諸侯之君、分土而守、三公總方而議、則天子共己而已矣」（王霸篇）と、王公士大夫をも含めて農工商の職能的分業を彼に説かしめるところの自由手工業者階級抬頭の過程、さらにまた、「禮者貴賤有等、長幼有差、貧富輕重、皆有稱者也」（富國篇）と、貧富の差に対して積極的な肯定を迫るところの、氏族共同体の崩壊によってもたらされた土地の私有化による大土地所有者階級と言う新しい頭族の抬頭する過程であったと考えられる（注3）。そして、荀子はこの歴史的現実の矛盾・対抗をトータルに把握して、その把握したものを単に礼概念のうちにだけでなく、自己の思想の全構造のうちに組み込むと共に、主体的立場としては、「賢齊則其親者先貴」（同上）において見られるように、歴史の進展とは逆の方向において、「礼の形而上學」の構築を試みたのである。

Ⅱ 価値の相対化——「天人之分」及び「性偽之分」の意味——

氏族血縁共同体の崩壊に伴う社会構成員の多様化と、構成員間の矛盾・対抗は、荀子に、その礼概念の構成において、血縁性と非血縁性、内在的合理性と外在的具体性と言う二面的把握を促したのであった。そして、この歴史的現実の矛盾・対抗は、荀子に、より根源的に価値の相対性の認識を迫るのである。

荀子は性悪篇において四度孟子を直接名指して批判しているが、それは、孟子性善説の、善＝価値を性＝先天性に無媒介に連続させることによって直接的に絶対化する論理に対する反駁である。歴史的現実の矛盾・対抗のダイナミズムをトータルに把握する荀子にとっては、善＝価値は、最早孟子性善説の如き直接的・無媒介的なものではあり得ず、間接的なもの、何らかの媒介を経てしかもたらされ得ないものであった。ここにおいて荀子は、彼において「正理平治」として把握されている善（「凡古今天下之所謂善者、正理平治也」——性悪篇）をもたらず窮極の価値である礼を、聖人によって作られたもの、つまり、聖人の「偽」によって媒介されたものとし（「禮義者、是生於聖人之偽」——同上）、さらに、「天人之分」、「性偽之分」の主張に基づいて、礼義を人間にとって間接的なもの、後天的なもの、従って、学によって始めて獲得可能な価値であるとするのである。

しからば、このような価値を間接的なもの媒介的なものとする荀子の礼義に対する認識は、荀子思想体系の窮極の目的、つまり礼の形而上学の構築にとって如何なる論理的意味を持つであろうか。

礼義は聖人の「偽」によって媒介された価値、つまり聖人によって制定されたものである。しかし、礼義を制定した聖人、過去の理想的君主＝先王・聖人は、荀子において唯一者とは考えられていない。彼にとっての先王・聖人は堯・舜・禹・湯であり、また、文・武・周公と言う複数的存在である。そしてまた、過去には、これら礼義の直接の制定者たる先王・聖人のほかに、その継承者としての「後王」、さらには、乱君をも含めて多数の君主＝「百王」（儒效・王霸篇）が存在する。従って、これら百王の中の複数の聖人・先王の制定した、また複数の後王たちが継承する礼義も、一義的には唯一絶対の価値ではあり得なくなる。ここにおいて、荀子の礼義と言う価値は、時間の流れの中において相対化されてしまうのである。つまり、礼義と言う価値の媒介的把握は、価値の相対化の論理的必然性を孕むものであり、礼の形而上学の構築に当っては、礼義の規範としての価値の唯一絶対性が、あらためて——論理的意味における——問われなければならないのである。

荀子は天論篇において、「明於天人之分、則可謂至人矣」と、「天人之分」を知ることを主張する。しからば、この「天人之分」を知るとは如何なることであり、また、その主張において何が意図されているのであろうか。それは、天論篇首の一節、「天行有常、不為堯存、不為桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶」、また、同じ天論篇の一節、「治亂天邪。曰、日月星辰瑞曆、是禹桀之所同也。禹以治、桀以亂。治亂非天也。時邪。曰、繁啓蕃長於春夏、蓄積收藏於秋冬、是又禹桀之所同也。禹以治、桀以亂。治亂非時也。地邪。曰、得地則生、失地則死、是又禹桀之所同也。禹以治、桀以亂。治亂非地也」において明らかな如く、治乱と言う社会的事象と、天・地・四時と言う自然現象との因果関係の断絶を認識することを意味し、それはまた、前掲の天論篇首の一節において、一般的には人事と自然との相感・連続を表わす「吉凶」と言う呪術的概念を逆用することによって巧に述べられている如く、治乱という社会的事象を自然の因果性から切り離すことを意図するものである。そして、この「天人之分」の主張と、荀子思想体系において論理的にパラレルな関係に位置するのが、「性悪篇」における「性偽之分」の主張でもある。

性悪篇一篇の主旨は、篇首の一節、「人之性悪、其善者偽也」によって象徴される如く、孟子性善説の直接的な反対命題としての「性悪」命題の定立にあるのではなく、「性悪偽善」の主張にあり（注4）、そして、この「性悪偽善」命題は、性悪篇において以下八度繰り返して主張されているのである。これら八つの「性悪偽善」命題の論証文を性悪篇中の順に従って列挙すれば、次の如くである。

論証文 1.

今人之性、生而有好利焉。順是故争奪生、而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是故殘賊生、而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好聲色焉。順是故淫亂生、禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於争奪、合於犯文亂理、而歸於暴。故必將有師法之化禮義之道、然後出於辭讓、合於文理、而歸於治。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者偽也。

論証文 2.

今人之性惡、必將待師法然後正、得禮義然後治。今人無師法、則偏險而不正、無禮義、則悖亂而不治。古者聖王、以人之性惡、以爲偏險而不正、悖亂而不治。是以爲之起禮義制法度、以矯飾人情性而正之、以擾化人之情性而導之也。使皆出於治合於道者也。今之人化師法積文學道禮義者爲君子、縱情性安恣睢而違禮義者爲小人。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。

論証文 3.

今人之性、飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休、此人之情性也。今人飢見長而不敢先食者、將有所讓也。勞而不敢求息者、將有所代也。夫子之讓乎父、弟之讓乎兄、子之代乎父、弟之代乎兄、此二行者、皆反於性而悖於情也。然而孝子之道、禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣、辭讓則悖於情性矣。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。

論証文 4.

凡人之欲爲善者、爲性惡也。夫薄願厚、惡願美、狹願廣、貧願富、賤願貴、苟無之中者、必求於外。故富而不願財、貴而不願歛、苟有之中者、必不及於外。用此觀之、人之欲爲善者、爲性惡也。今人之性、固無禮義、故彊學而求有之也。性不知禮義、故思慮而求知之也。然則生而已、則人無禮義、不知禮義。人無禮義則亂、不知禮義則悖。然則生而已、則悖亂在已。用此觀之、人之性惡明矣。其善者僞也。

論証文 5.

孟子曰、人之性善。曰、是不然。凡古今天下之所謂善者、正理平治也。所謂惡者、偏險悖亂也。是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪、則有惡用聖王、惡用禮義矣哉。雖有聖王禮義、將曷加於正理平治也哉。今不然、人之性惡。故古者聖人以人之性惡、以爲偏險而不正、悖亂而不治。故爲之立君上之執以臨之、明禮義以化之、起法正以治之、重刑罰以禁之、使天下皆出於治合於善也。是聖王之治、而禮義之化也。今當試去君上之執、無禮義之化、去法正之治、無刑罰之禁、倚而觀天下民人之相與也。若是則夫彊者害弱而奪之、衆者暴寡而譁之、天下之悖亂而相亡、

不待頃矣。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。

論証文 6.

今孟子曰、人之性善。無辨合符驗、坐而言之、起而不可設、張而不可施行。豈不過甚矣哉。故性善則去聖王息禮義矣。性惡則與聖王貴禮義矣。故槩栝之生、爲枸木也。繩墨之起、爲不直也。立君上明禮義、爲性惡也。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。

論証文 7.

直木不待槩栝而直者、其性直也。枸木必將待槩栝烝矯、然後直者、以其性不直也。今人之性惡、必將待聖王之治禮義之化、然後皆出於治合於善也。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。

論証文 8.

問者曰、禮義積僞者、是人之性、故聖人能生之也。應之曰、是不然。夫陶人埴埴而生瓦、然則瓦埴豈陶人之性也哉。工人斲木而生器、然則器木豈工人之性也哉。夫聖人之於禮義也、辟亦陶埴而生之也。然則禮義積僞者、豈人之本性也哉。凡人之性者、堯舜之與桀跖、其性一也。君子之與小人、其性一也。今將以禮義積僞爲人之性邪、然則有曷貴堯禹矣、曷貴君子矣哉。凡所貴堯禹君子者、能化性能起僞。僞起而生禮義。然則聖人之於禮義積僞也、亦猶陶埴而生之也。用此觀之、然則禮義積僞者、豈人之性也哉。所賤於桀跖小人者、從其性、順其情、安恣睢、以出乎貪利爭奪。故人之性惡明矣。其善者僞也。

今、これらの「性惡僞善」命題の論証文を検討してみるに、うち、論証文 2・5・6・7 の四つは、結論であるはずの「性惡」を前提として始めて「性惡」が論証されると言う循環論理による虚偽の論証であり、そこで行なわれていることは、礼義の、正理平治＝善にとっての不可欠性の直接的な把握・表明である。そして、これら四つの論証において意図されていることは、「性者天之就也」（正名篇）と、天＝自然の因果性のうちに組み込まれて把握され、また、「有欲無欲異類也、生死也、非治亂也。欲之多寡異類也、情之數也、非治亂也」（同上）とも言われて、治乱＝善惡とは異類として断

絶した、従って、本来没価値なものとして把握されている性、この「性」には「悪」を、そして、「偽」には「善」をと、善と悪と言う形式的には矛盾対立する価値概念を配当することにより、聖人の「偽」になる礼義を性＝自然の因果性から断絶させることである。次に、残る四つの論証文のうち、1と3においても、人情、人欲それ自体は、性＝自然の一部として没価値ではあるが、その人情、人欲をそのままに放置すれば社会は乱れ、礼義に順って制御すれば治に至るとし、形式的には矛盾対立する治乱と言う価値概念を、「性」＝人情・人欲に対しては——礼義への順・不順と言う人間の主体性の問題は曖昧にしたままクッションとして間に置き——「亂」を、「偽」に対しては、やはり、「聖人之偽」自体に対する価値としての唯一絶対性の検証の問題は曖昧にしたまま「治」を配当し、先の四つの論証におけると同様に、聖人の「偽」になる礼義の、性＝自然の因果性からの断絶を意図するのである(注5)。

ところで、「天人之分」及び「性偽之分」の主張において意図されている治乱及び治をもたらす窮極のものとしての礼義の、自然の因果性からの断絶は、礼義の規範としての窮極性及び不可避性の根拠を、自然の因果性から切り離して歴史の相対性のうちに埋没させるものであり、窮極的には、価値の相対化をその論理的必然として、荀子思想体系にもたらすものである。従って、荀子思想体系が、あくまで礼の形而上学の構築を、その主体的立場として目指すものである限り、この礼義の規範としての窮極性及び不可避性の根拠は、あらためて——論理的意味における——問われなければならないし、問われているのである。

Ⅲ 礼の形而上学の再構築(1)——類推の論理による価値の直接的把握と唯一絶対性の根拠づけ——

荀子によって、礼義は聖人の偽によって媒介された価値であると把握され

るとき、その価値の唯一絶対性の根拠は歴史のうちに埋没し、相対的なものに墮落する論理的必然性を孕むものであった。また、その礼義は、「天人之分」＝「性偽之分」の主張によって、自然の因果性から断絶したものとして把握されるとき、規範としての窮極性及び不可避性の根拠を喪失すると言う論理的必然性を孕むものでもあった。しかし、荀子が、その礼義に対する把握が論理の必然としてもたらす価値の相対性、この相対性を貫徹することを自己の主体的立場として選び得ず、再び——論理的意味における——礼の形而上学の構築を目指すとき、礼義の価値としての唯一絶対性と、規範としての窮極性及び不可避性の根拠が、あらためて——論理的意味における——問われなければならなかった。

荀子は、聖人の弁、聖人の言について、「不先慮、不早謀、發之而當、成文而類、居錯遷徙應變不窮、是聖人之辯者也」(非相篇)、「多言而類、聖人也」(非十二子篇)と言う。王者の政治について、「王者之人……聽斷以類」(王制篇)と言い、主道は、「主能當一則百事正」(王霸篇)とも言う。また、君子は、「知則明通而類、愚則端慤而法」(不苟篇)と言い、その君子の典型と考えられている孔子と子弓について、「總方略、齊言行、壹統類、……仲尼子弓是也」(非十二子篇)であると言う。また、「舉統類」を大儒、「知不能類」を雅儒と言い、「類」・「統類」を基準にして、大儒(最高段階の儒)と雅儒(次段階の儒)——低次の段階の儒は俗儒と呼ばれている——とを分別し(儒效篇)、さらに、「類」・「不類」でもって、「君子之言」と「愚者之言」とを分別している(正名篇)。しからば、これらにおいて、聖人・君子の聖人・君子たる所以とされ、大儒と雅儒、君子の言と愚者の言を分別する基準とされている「類」或は「舉統類」とは、如何なることを意味するのであろうか。それは、「成文而類」であれば、「遷徙應變不窮」であると言われ、「當一則百事正」と主道について言われており、また、「明通而類」と「端慤而法」とが対蹠的に考えられていること、さらには、「其有法者以法行、無法者以類舉、聽之盡也」(王制篇)、「以類行雜、以一行萬、始則終、終則始、若環之無端也」(同上)とも言われていることを考え合わ

せるならば、「類」・「舉統類」とは、時間的、空間的に変化と差異のうちにある全存在に対して原理を適応すること、また、その原理の堅持と適応の貫徹を意味することは明らかであろう。そして、荀子にとって、この原理とは、過去の百王において、その本質として普遍的に存在するもの——「道貫」であり（「百王之無變、足以爲道貫」——天論篇）、「法先王、統禮義、一制度、以淺持博、以古持今、以一持萬、……倚物怪變、所未嘗聞也、所未嘗見也、卒然起一方、則舉統類而應之無疑恡」（儒效篇）、また、「其言有類、其行有禮。其舉事無悔、其持險應變曲當。與時遷徙、與世偃仰、千舉萬變、其道一也、是大儒之稽也」（同上）と言われ、これらにおいて、「類」・「統類」と、「禮」・「禮義」とが論理的に併置されていることを考えるならば、それは、礼・礼義を意味することも明らかであろう。

しかして、荀子は、この時空を超越する普遍的原理＝類・統類、つまり礼義を基準にして孟子を批判し、他の諸子の思想に批判判断罪を加え、また、上述した如く、儒を大儒と雅儒と俗儒とに分け、名弁を分類して「聖人之言」と「姦言」とにし、また、人間を分類して「君子」と「小人」とすると共に、とりまなおさず、人間と他の全存在との本質的な差異は、「群」することの能・不能にあり、人間が「群」することの可能性の根拠は「分」＝礼義にあるとして、人間と他の全存在とを窮極的に分別するのである（「水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義。人有氣有生有知、亦且有義。故最爲天下之貴也。力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用何也。曰、人能羣、彼不能羣也。人何以能羣。曰、分。分何以能行。曰、義」——王制篇）。この礼義を基準とした、孟子を始めとする諸子の直接的な批判判断罪、及び諸存在の直接的な分類の把握は、礼の形而上学の構築を目指す荀子思想体系のうちにおいて、礼義と言う価値の直接的・無媒介的な把握と、その把握された価値の、同じく直接的・無媒介的な定立・主張として機能する。そして、先に——論理的意味における——礼義が聖人の偽によってもたらされたもの、聖人の偽によっても媒介されたもの、とされた結果としての、価値としての唯一絶対性の根拠の喪失——価値の相対性への傾斜の論理的必然性——を転回させる

ものとして、礼の形而上学の構築のための論理の一環を形成しているのである。

しかれば、このような原理の直接的・無媒介的な把握の根拠、つまり、時空のうちに、時を異にし、所を異にし、或は異なる状態で——相対的に存在するそれぞれの存在に普遍的に貫徹している原理、とりわけ、人間存在の普遍的・窮極的原理としての礼義の認識の可能性は何に基づくのであろうか。ここにおいて、荀子における存在論及び認識論、とりわけ歴史観が検討されなければならない。

荀子は、制名＝概念構成の枢要について、「物有同狀而異所者、有異狀而同所者、可分也。狀同而爲異所者、雖可合、謂之二實。狀變而實無別、而爲異者、謂之化。有化而無別、謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也」（正名篇）と言う。「物」＝存在は認識主体にとって、「同狀而異所」、或は「異狀而同所」と言う二つの存在様式において存在している。従って、「物」＝存在は、その「狀」＝状態の相異において個として認識され、また、同一の「狀」＝状態を呈しているものも、その占める空間を異にするとき、やはり個として認識される。しかし、その状態と占める空間の差異において個として認識されるものも、「狀」＝状態の「變」＝変化は有するけれどせ、「實」＝本質の変化はない。従って、ある存在を規定する本質は不変である、と言うのである。ここにおいて、時間と空間において独立の個として相対的にある存在に対する本質・原理の認識の可能性は根拠づけられ、「以類行雜、以一行萬」（王制篇）「以古持今、以一持萬」（儒效篇）と言う、時空を超えて唯一の原理を無数の相対的な個のうちに把握する類推的認識が可能となるのである。そして、この類推的認識の論理——循環の論理——が、歴史に対する認識においては、「天地始者、今日是也」（不苟篇）、「古今一度也。類不悖、雖久同理」（非相篇）と、各存在のうちに歴史の相対性を超える原理の貫徹を認識する歴史観、すなわち循環史観となって表明されているのである。しかして、この循環史観に基づいて歴史が把握されることにより、礼義を聖人の偽によってもたらされたもの、聖人の偽に媒介されたものとするこ

とによる、価値としての唯一絶対性の根拠の喪失は回復され、価値の相対性への墮落の論理的必然性は停止し、転回されているのである。そして、礼義は、その制定者たる聖人・先王、またその後継者たる後王を含めて、「百王」と認識されている各時代の君主それぞれのうちに、その時間的相対性を越えて貫徹している原理として、その規範としての価値の唯一絶対性が、再び——論理的意味における——根拠づけられているのである。

Ⅳ 礼の形而上学の再構築(2)——比喩の論理と性概念に基づく礼義の規範としての窮極性

・不可避性の根拠づけ——

荀子には、勸学篇に集中的に見られるほか、各篇においても比喩の論理が顕著に認められる。そして、この比喩の論理による論証は、論証の停止・放棄を意味する。つまり、比喩の論理による論証においては、当の論証さるべき対象自体は、実は論議の外に、より信憑性のあるものの中へと放棄されるのである。

ところで、既に「天人之分」の主張の検討において指摘した如く、荀子において、「天」は、人間の恣意とは全く断絶した、それ自身の因果性をもって過つことなく運行する自然、と考えられている。そして、この過つことのない因果性の支配する自然は、人々に規範の窮極性と不可避性を確信させるに最適のものであろう。しかして、荀子は、「分齊則不偏、執齊則不壹、衆齊則不使。有天地、而上下有差。明王始立、而處國有制」(王制篇)と、人間社会における身分的差等を天地の上下の差に喩え、また、「人之百事、如耳目鼻口之不可以相借官也。故職分而民不慢、次定而序不乱」(君道篇)と、人間社会の職能的分業と、その上下の序列を、人間の生得の感覚器官における機能の分離・独立に喩えることにより、身分的差等及び職能的分業の、人間社会における規範としての窮極性・不可避性の根拠に対する論議・検証を停止・放棄させるのである。そして、この自然の因果性との比喩によ

る、礼義の規範としての窮極性・不可避性の直接的・無媒介的論証は、前に既に指摘した如き、規範の窮極性・不可避性の根拠を自然の因果性から断絶させる「天人之分」＝「性偽之分」の主張の論理を転回させるものである。そして、荀子は、この転回の論理によって、礼義の人間社会における規範としての窮極性・不可避性の根拠を、再び——論理的意味における——自然の因果性のうちに置くことにより、礼の形而上学の構築を行なっているのである(注6)。

荀子には、上述の如き、自然の因果性との比喩による、礼義の人間社会における規範としての窮極性・不可避性の直接的・無媒介的論証のほか、性概念に基づく論証が、より合理的＝論理整合的なものとしてある。

荀子は、「性」は「天」＝自然の所産であり、「情」はその性の「質」＝属性、「欲」はその情が物と関わることによって生ずる「應」＝作用であると言う(「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之應也」——正名篇)、また、「天職既立、天功既成、形具而神生、好惡喜怒哀樂藏焉。夫是之謂天情」(天論篇)と、性の属性たる「情」に、「天」と言うそれ自身の因果性に基づいて運行する自然を意味する言葉を、形容詞として冠していることなどを考えるならば、彼は、「性」、またはその属性としての好惡喜怒哀樂などのような感情、及び、その感情の外物に対する反応作用としての欲望などを、「天」を人間にとっていわば「人間の外なる自然」として扱っているのに対して、同じく人間に対して先天的に付与されているもの、いわば、「人間の内なる自然」として扱っていると言えるのである。従って、この性は、天＝「人間の外なる自然」が、人間社会における治乱＝善悪とは全く断絶した因果性に基づいて運行するのと同様、「凡人有所一同。飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲息、好利而惡害、是人之所生而有也、是無待而然者也、是禹桀之所同也」(榮辱篇)と、禹＝善、桀＝悪と言う価値とは断絶した、それ自身の因果性をもって動くものと考えられていると言える。しかして、荀子は、この性概念を論理的基礎として、礼義の人間社会における規範としての窮極性・不可避性を根拠づける理論を、合理的＝論理整合的に展開するのである。

先ず、荀子は、性悪篇における「性悪偽善」命題の論証文の中で、「分」としての礼義の社会規範としての窮極性・不可避性を「性」から根拠づけている（注7）。そこにおいては、「好利」、「疾惡」、「耳目之欲有好聲色」、また、「飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休」さらには、「薄願厚、惡願美、狹欲廣、貧願富、賤願貴」、つまり「無之中者、必求於外」が、すべて人性の自然必然として把握されており、この人性の自然必然への「順」・「不順」と言う人間の主体性の問題は不問に付されたまま、「分」を意味する礼義の社会的規範としての窮極性・不可避性が根拠づけられているのである。

ところで、荀子の礼概念の本質は「分」であり、その「分」は具体的な社会規範としては、身分的差等と職能的分業として機能するものであった。しかし、この礼はまた、個々の具体的儀礼においては、「文」＝文飾として機能すると考えられている（「凡禮、事生飾歡也、送死飾哀也。祭祀飾敬也、師旅飾威也。是百王之所同、古今之所一也」——禮論篇）。そして、この「文」としての礼もまた、人性の自然必然から合理的＝論理整合的に、その規範としての窮極性・不可避性が根拠づけられているのである。例えば、荀子は、喪礼と祭礼について次のように言っている。「喪禮之凡。變而飾、動而遠、久而平。故死之爲道也、不飾則惡、惡則不哀。尠則翫、翫則厭、厭則怠、怠則不敬。一朝而喪其嚴親、而所以送葬之者、不哀不敬、則嫌於禹獸矣。君子耻之。故變而飾、所以滅惡也、動而遠、所以遂敬也、久而平、所以優生也」（禮論篇）、「祭者志意思慕之情也。憚詭悖優而不能無時至焉。故人之歡欣和合之時、則夫忠臣孝子、亦憚詭悖而有所至矣。彼其所至者、甚大動也。案屈然已、則其於志意之情者、惘然不嘽、其於禮節者、闕然不具。故先王案爲之立文、尊尊親親之義至矣。故曰、祭者志意思慕之情也、忠信愛敬之至矣、禮節文貌之盛矣」（同上）。楊注によれば、「變而飾」とは、喪礼の形式を、殯とか斂とかに変化させて装飾を加えると言うこと、「動而遠」とは、喪礼のそれぞれの儀式をとり行なう場所を、廡下→戸内→阼→客位→墓と移し、死者を生者から漸次遠ざけること、また、「久而平」とは、死者埋葬の後、生者の生活を平常にもどすことであると言う。そして、荀子は、これらの諸儀式

の根拠として、「不飾則惡、惡則不哀。尠則翫、翫則厭、厭則怠、怠則不敬」と言うのである。文飾を加えられていない死者の醜惡さに接すれば、人は誰でも嫌惡の情を催しこそすれ、哀痛の気持は起らないであろう。死者にあまりにも近づきすぎてなれてしまえば、これまた倦厭の情を催すであろうし、そうなれば、死者を悼む気持にもゆみが生じ、死者を十分に敬うことが出来ないであろう。これらはすべて、人間感情の自然必然と言えるであろう。また、祭について考えてみても、生前の死者との関係が平常なものであったならば、死者に対して生者が思慕の情を懐くのは、人性の自然必然であろうし、特に自分たちが歓欣和合しているような時には、死者の不在を感じ、死者に対する思慕の情が一層つのるのも、全く人性の自然必然であると言えよう。かくの如く、喪礼、祭礼は、人性の自然必然に基づくものとされ、かくして、「文」としての礼も、これらの儀礼が人性の自然必然に基づくが故に、その規範としての窮極性・不可避性は、論議の余地のない確固たるものであるとして根拠づけられているのである。

以上、比喩の論理による礼の人間社会における規範としての窮極性・不可避性の根拠づけの理論、及び性概念に基づく根拠づけの理論を検討して来たのであるが、これら二つの理論に共通して認められる論理は、先に——論理的意味における——志向された人間社会における規範と自然の因果性とを断絶させる論理を、再び——論理的意味における——転回させ、人間社会における規範と自然の因果性とを連続させるものである。要するに、荀子は、その礼説が、一方において論理の必然性として内包する、価値の相対性への墮落をもたらすところの、人間社会における規範の自然の因果性からの断絶の論理を、窮極的には転回させ、礼義の規範としての窮極性・不可避性の根拠を再び——論理的意味における——自然の因果性——そこに働く論理は循環の論理である——のうちに置くことにより、思想のトータルな体系としての「礼の形而上学」——すぐれて自然主義的な形而上学——の構築を志向したと言えるのである。

おわりに

荀子の礼説は、彼が生きた戦国時代末期の歴史的現実の矛盾・対抗をトータルに把握したものである。それは、彼の礼の概念規定において、内包においては、血縁性及び内在的原理性と、非血縁性及び外在的具体性と併在として、また、その外延においては、人間にとって内在的な倫理規範への意味的傾斜をもつ「禮」と、実定法的なものへの意味的傾斜をもつ外在的具体な社会規範としての「法」との併在として、鋭く表われている。そして、この礼の概念規定において把握されている矛盾・対抗は、さらに、荀子思想の全体系のうちに組み込まれており、その論理構造そのものも規定しているのである。つまり、礼概念の内包と外延における非血縁性と外在的具体性とは、天論篇における「天人之分」及び性悪篇における「性偽之分」の主張と論理的に緊密な関係を保って、荀子思想体系の一方の構成要素をなし、その血縁性と内在的原理性とは、存在と歴史に対する類推的論理の適用による価値＝礼の直接的・無媒介的把握と唯一絶対性の根拠づけ、及び、自然の因果性との比喩的論理による、また、人性の自然必然に基づく礼の規範としての窮極性・不可避性の根拠づけの理論と、論理的に密接な関係を持して、荀子思想体系のもう一方の構成要素をなしているのである。そして、荀子は、その思想体系の全構造にまでトータルに組み込まれている歴史的現実の矛盾・対抗を、前者の構成要素が論理の必然性として孕んでいる価値の相対性への墮落を、後者の構成要素が持つ論理、つまり循環的論理——それは自然の因果性の論理であり、また、類推を支える論理である——によって窮極的には停止・転回させ、再び——論理的意味における——礼の形而上学を構築することによって解消しようとするのである。そこには、転回の論理が、礼の形而上学の再構築を窮極的に支える論理として、また、循環的論理は、その礼の形而上学を構成している個々の理論を支配する論理として、前者が後者を包む、いわば二重の同心円を描いて働いているのである。そして、この荀子思

想体系——礼の自然主義的形而上学——の論理構造こそ、荀子が、彼が生きた歴史的現実の矛盾・対抗を如何にトータルに把握し、如何にトータルにその思想体系に組み込んでおろうとも、荀子思想体系の、中国思想史上における位置と意味を規定するものと言えるであろう。

注

- (1) 荀子の礼説は、血縁的倫理＝礼と非血縁的規範＝法とをトータルに組み込んだものであり、従って、「貴賤之等」が、血縁性を本質とする身分的差等なのか、非血縁性を本質とする身分的差等なのかは、それ自身から直接に分別することはできない。そして、この曖昧さこそ、とりもなおさず、荀子礼説の問題点の所在を示唆するものと言えよう。
- (2) この「類」に関しては、後にあらためて詳述する。
- (3) 社会経済史の直接的・具体的資料に乏しい先秦時代における矛盾・対抗＝歴史的現実の把握は、相対的なものでしかあり得ない。つまり現在比較的豊富に残されている思想的文献から逆に社会経済史的矛盾・対抗を想定し、そのようにして扱えられた矛盾・対抗を再びそれぞれの思想体系のうちにおいて検証すると言う、間接的・相対的方法しか許されないのである。しかし、この方法を先秦諸子のあらゆる思想体系に適用し、それぞれの思想体系が如何なる矛盾・対抗をふまえたものであるかを逐一検証するならば、先秦時代は、今我々が持っているイメージの曖昧さは克服され、より鮮明な具体性・多様性において把握できると考える。
- (4) 従来の荀子思想研究において、性悪篇における「性悪」の命題を、孟子性善説に対する単なる反対命題の定立として扱えるのではなく、より思想内在的に扱えたものとして、重沢俊郎氏の研究（『周漢思想研究』）と、竹岡八雄氏の研究（『東洋の文化と社会』第3輯、「性悪篇の問題」）とを挙げる事ができる。重沢氏は、性悪篇における「性悪偽善」の善悪は、社会的情勢によって変化し得ると言う相対的意味において言われていると指摘され（前掲書P.122）、竹岡氏は、性悪篇の主張は、「性悪偽善」と言う二元的立場に立った上での、国家社会の治平と人間の解放を実現するための理論であったと指摘される。そして、この重沢氏が指摘される性悪篇における価値の相対性、及び、竹岡氏による性悪篇における荀子思想の二元

的立場の指摘、この両氏の指摘に見られる荀子思想研究における視角を、ただ単に性悪篇の解釈の問題のみにとどめるのではなく、荀子思想体系の総体に適用し、荀子思想体系の構造を——就中、その論理構造をトータルに把握しようとするのが、この小論の意図するものである。

(5) 論証文4と8は他の論証文とは異なって、循環論証ではなく、性概念に基づくそれである。これについては後に論及する。

(6) 荀子には、自然の因果性との比喩による、礼義の規範としての窮極性・不可避性の根拠づけの理論のほかに、規矩繩墨と言う度量衡との比喩によるものも顕著に見られる。そして、荀子の礼義が、一面すぐれて人間にとって外的な規範としての意味を持つものであることからすれば、この度量衡との比喩はきわめて有効なものと言えるのである。

一例をあげれば、「繩墨誠陳矣、則不可欺以曲直。衡誠縣矣、則不可欺以輕重。規矩誠設矣、則不可欺以方圓。君子審於禮、則不可欺以詐僞。故繩者直之至、衡者平之至、規矩者方圓之至、禮者人道之極也」(禮論篇)

(7) 前に列挙した「性悪偽善」命題の論証文1・3・4・8を参照。