The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	荻生徂徠と荀子
Author(s)	田尻, 尚文
Citation	中国研究集刊. 2013, 57, p. 82-99
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58718
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

中国研究集刊　巨号（総五十七号）平成二十五年十二月　八二―九九頁

荻生徂徠と荀子

田尻尚文

序

江戸の儒学者荻生徂徠（一六六六～一七二八）には、同時代の儒者には見られない特徴がある。それは『讀荀子』『讀韓非子』『讀呂氏春秋』といった、諸子についての注解である。もちろん諸子の書を読むという意味では、当時の学者であれば必須の要件として誰もが読んでいる。しかし、注解となると甚だ珍しいどころか、我が国での嚆矢とすら言える。本稿ではこれらの諸子の注解の中から『讀荀子』を取り上げ、また荀子にまつわる言説を包括的に扱って、徂徠学と荀子の思想との関連性を検討していく(注1)。

『讀荀子』は、徂徠の死後に刊行した宇佐美灊水の附した「讀荀子を刻するの序」では『訳文筌蹄』（一七一一年）以前に書かれたとされ、また灊水の言によれば「是の時先生既に古文辭を倡ふと雖ども、然れども經義未だ盡くは宋學を脱せず」（四七一頁）と、朱子学から古文辞学への転回がまさになされつつある時期であったとされる。また同様に「且つ晩年荀子を取ること多し（中略）其の著す所の辨道辨名論語徵等の書、間荀子を引く。就いて引證し以て義意を見はす有り」（四七二頁）とも言われており、後年の徂徠学への荀子の影響の高さが直接の門人から明言されているのである。それが如何なる点にあるのかを本稿で考察していくことで、それによってまた新たな課題も浮かび上がってくると思われる。

一、徂徠の荀子観

荀子は本名を況と言うが、時の人は尊んで卿と号し、荀卿と称された。また、漢代では宣帝の諱を避けて孫卿と称され、以来その書もまた『孫卿新書』と呼ばれた。『史記』の列伝第十四に「孟子荀卿列伝」があるように、孟子と併称されることが多い。しかし、後代からの評価は孟子と同等であったわけではない。

> 倞末宦の暇を以て、頗る篇籍を窺ひ、竊に炎黄の風未だ聖代に洽からざるを感ず。謂へらくは荀孟時政に功有りと。尤も耽慕する所なり。而るに孟子趙氏の章句有りて、漢代亦嘗て博士を立て、傳習して絶へず。故に今の君子其の書を好むこと多し。獨り荀子未だ注解有らず。亦復編簡爛脱し、傳寫謬誤す。好事者時に亦之を覽ると雖も、文義の通ぜざるに至つて、屢巻を掩ふ。夫れ理曉かなれば則ち愜心し、文舛けば則ち忤意す。未だ知らざる者異端と謂ひて覽ず、覽る者脱誤を以て終えず、荀子の書千載にして未だ光らざる所以なり。(『荀子』序、五十一頁)

これは、『荀子』にはじめて注解を附けた唐の楊倞による序文であるが、楊倞はここで孟子・荀子を併称し、どちらも時の政治に効果があると言っている。しかし、孟子は早くも前漢の文帝期には学官を立てて博士が置かれ(注2)、さらに後漢時代の趙岐によって注解が附けられている。そのため、後の時代までずっと尊崇され、好んで読まれているという。翻って荀子は注解も無く、簡牘は脱落し経文の伝写も誤りがあり、読んでも文の意味を解せないため読み通されない。また読んでもいない者からは「異端」と言われるという。

では、このように併称されながらも、後世の扱いには大きな懸隔のあったこの二者を、徂徠はどのように見ているのか。徂徠もまた孟子との比較という点では同じであるが、孟子の「惻隠羞悪」の説に即して以下のように述べる。「惻隠羞悪は、皆仁義の性に本づくことを明らかにするのみ。其の実惻隠は以て仁を尽くすに足らず、而して羞悪は未だ必ずしも義ならざる者有るなり。言を立つること一たび偏すれば、毫釐も千里なり、後世の心学は、此に胚胎す。荀子の之を非とする者は是なり。故に思孟なる者は、聖門の禦侮なり。荀子なる者は、思孟の忠臣なり」(『弁道』、二百頁)。このように「惻隠羞悪」が「仁義」であるとした誤った解釈が、後世の心学、すなわち朱子学や陽明学の台頭の礎となったとし、これを否定した荀子を賞賛する。

この『弁道』からも見られるように、徂徠は後に韓愈の道統概念の規定によって正統化される子思・孟子の流れを容認しない(注3)。それ故、孔子以降の儒者たちを、正統であるかどうかというよりも、その一長一短を考究するという合理的立場をとっている(注4)。

そもそも『荀子』には「非十二子篇」という荀子に先立つ隠者・道家・墨家・名家・儒家の十二人を排撃する一篇があり、その最後に当たる儒家の二人が子思・孟子なのである。ここでの荀子の二人への非難は、一見すると先王の道に則っているように見えるが、実際は法の綱紀を知らず、多才で博学であるが、自説を勝手に作って五行としている、という点にある。荀子は先王から続く「礼」や「法」による社会的な秩序を優先し、また陰陽五行のような形而上的思考を排するため、この先哲と対立するのである。では、この点への徂徠の解釈はというと、『讀荀子』での「非十二子篇」の注解は、字義の解釈についてのものが多く判然としないが、おおよそ荀子の見解に賛同していると思われる。

「往舊を案じて」より「茲が爲めに後世に厚せらる」に至るまで、皆五行を謂ふなり。「往舊を案じて説を造す」は、往世舊家の言に案據して、其の説を創造するを言ふ。儒效篇の所謂後王に法るを知らずして制度を壹にすると意相發明す。「之を五行と謂ふ」は倞註に五行は五常と。亦非なり。蓋し五行は即ち陰陽五行。其の説、易範に原づく。故に往舊を按ずと曰ふ。子思孟子の徒、蓋し盛んに之を稱す。(『讀荀子』非十二子篇、四八二頁)

このように、子思・孟子が「往世舊家の言」に依拠して、自説を創造したと考えている。ただ、ここでの「往世舊家の言」は、後に「後王に法るを知らずして制度を壹にする」とあることから、荀子の「後王思想」の対となる「先王」にかかっていると思われる。荀子は孟子などの依拠する「往世舊家の言」、すなわち天や五行のような人間の上位者となる存在や、そこから導き出される人間の道義的な規定を含む「先王」の存在を認めない。反対に礼儀や法制といった人間社会の客観的規範を重視する。その意味で「先王」は、荀子の推す礼楽などの客観的規範でもあり、孟子などの推す形而上的・道義的規範でもある。そしてその名称と意味の不一致を避けるために設けられたのが、荀子の言う「後王」である。つまり「後王」とは、「先王」から礼楽などの客観的規範のみを抽出したものである。故にここで徂徠が「其の説、易範に原づく」として、五行説の根拠となる『周易』と『尚書』洪範篇を挙げているのは、そうした孟子などの

推すところの形而上的「先王」と見なければならない。しかし、徂徠は周知の通り「先王の道」を「古文辞」によって解き明かすことを学の主体としている。では、ここでの形而上的「先王」がどのように解されるのかというと、荀子の解釈に近しいものを持っていると考えられる。

「曷をか中と謂ふ。曰く、禮義是れなり」荀子の見處。「道なる者は、天の道に非ず。地の道に非ず。人の道ふ所以なり。君子の道ふ所以なり」是れも亦荀子の大見處。其の禮を尊び、其の五行を非とす。皆此に在り。(『讀荀子』儒效篇、四八四頁)

秦の昭王が荀子に「中」について尋ねると、「礼義」であると答えたのを「荀子の見處」だと賞賛する。「中」は、たとえば『中庸』であれば「喜怒哀楽の未だ發せざる、之を中と謂ふ」というように、心の虚静なる状態を指した。後に朱子学ではこの点を敷衍して、「未発」の状態が「性の正」、すなわち「本然の性」だとして、「気質の性」から帰る「復初」の説を唱えるが、この『讀荀子』の段階で、徂徠が既にそうした形而上的「先王」に由来する朱子学的思惟から離れつつあることがわかる。同様に「道」を「天」でも「地」でもなく「人」の道であるとする荀子の自然と人為の区別に対して、「荀子の大見處」だと評価し、「礼」を尊んで「五行」を否定する荀子の考えが、あくまで「人」という現実的な面から発せられているとする。また、「孟子は礼楽を脱略するも、荀子には礼論・楽論あり」(『護園十筆』二筆、三四〇頁)というような、礼楽の重視においても孟子より荀子を評価しており、荀子の方がおおむね評価が高いと言える(注5)。

二、荀子異端説の否定

さて、先述した楊倞の序文では荀子を「異端」と言う者がいたとされる。荀子が異端と言われることについては、二つの点から理由が考えられる。一つは性善性悪論争において荀子は性悪説を唱えたわけだが、後に性善説が尊ばれたことから、性悪説をとった荀子の思想そのものが排されたことである。また二つめに、荀子の門からは韓非子や秦の始皇帝に仕えた李斯のような法家が輩出されたことから、儒家とみなされないことである(注6)。そこでこのことを考えていく上で、まず荀子の人性論を概観し、それから徂徠の解釈を見ていくことにする。

荀子の人間観は(注7)、それまでの儒家が道義的・形而上的根拠としていた天を否定し、天を単なる自然だとし

て、天と人との繋がりを峻別した。そこで天から分離した人間は、「性なる者は天の就せるなり。情なる者は性の質なり。欲なる者は情の應なり」（正名篇、四二八頁）というように、ただ天という自然的なものから、生まれつきの性を得て生じるのに過ぎない。さらに荀子はその生まれつきに対して「人の性は悪にして、其の善なる者は偽なり」（性悪篇、四三四頁）としている。ここでの「偽」とは、単に「にせ」「いつわり」というのではない。楊倞の注によれば「偽は爲なり、矯なり、其の本性を矯むるなり。凡そ天性に非ずして人の之を作為する者、皆之を偽と謂ふ」（同）というように、先天的な天性に対する後天的な人為・作為である。では、なぜそのような作為を善であるとする説に至るかといえば、これは荀子の「今人の性、生れて利を好むこと有り、是に順ふ。故に争奪生じて辭讓亾ぶ。生れて疾悪有り、是に順ふ。故に殘賊生じて忠信亾ぶ。生れて耳目の欲有り、聲色を好むこと有り、是に順ふ。故に淫亂生じて禮義文理亾ぶ。然れば則ち人の性に従ひ、人の情に従へば、必ず争奪に出で犯文亂理に合ひて暴に歸す」（性悪篇、四三四頁）というような人間理解からくる。すなわち、自然のままで生まれた人間は、おのずから利欲を持っているため、その性や情に従って放任すれば、終には秩序の破壊に至るのである。そのため、「偽」による性の矯正が必要となってくる。

また、荀子の性悪説は、言葉通りの「悪」というよりも、自然のままの性に対する素朴観の方が強い。「性なる者は本始材朴なり。偽なる者は文理隆盛なり。性無ければ則ち偽の加ふる所無し。偽無ければ則ち性自ら美なること能はず。」（礼論篇、三六六頁）というように、先天的に素朴な性に対して、後天的な偽を加えるのである。偽は外部的な装飾の大いなるものであり、性と偽は相互に補完される関係にある。つまり性は、後に加工し変化されるべきものであり、いつまでも「悪」のまま存在するわけではない。この変化を前提として、最終的には聖人が目指されるべき対象とされる。したがって荀子の性悪説は、「悪」という言葉の響きが独り歩きすることが多いが、それは人間社会の秩序への人的な努力を「善」とする兼ね合いから要請される相対的なものであって、放任主義への反対の表明というのにすぎないのである。

では、その上で先に挙げた荀子を「異端」とする二つの点を、徂徠がどのように評価しているのか。まず一つめから考えていこう。

（荀子の偽は）老子の禮の偽に生ずると全く同じき

なり。但老子は偽を棄てて性を貴ぶは、即ち荀子の所謂天に蔽はれて人を知らざるなり。荀子は則ち偽を以て好底の物事となす。是れ名教内外の分れなり。（『讀荀子』性悪篇、二八七頁）

まず、「荀子の偽」と「老子の偽」の発生が同じであることを説く。ここでの「老子の偽」とは『老子』の「大道廃れて、仁義有り。智慧出でて、大偽有り」（注8）に出てくる「大偽」に当たるだろう。老子は、人間は知恵を身につけることでさかしらになり、礼のような作為をするようになることを批判する。そこで本性のまま無為自然に生きることが貴ばれることとなる。この点について、徂徠は荀子を擁護して、「荀子の所謂天に蔽はれて人を知らざるなり」としている。これは引用元の解蔽篇では、「荘子は天に蔽はれて人を知らず」（三九三頁）として荘子が対象となっているが、ここでは、老荘のどちらでも同じだと考えられる。荀子では天という自然と人とが分離されるが、老荘では無為自然を重視するあまりに覆い隠されてしまって、人間の働きを考慮しない。そこで同じ「偽」という作為であっても、老荘においては単なる否定的意味にとどまるものが、荀子においては人間主体の観点から社会秩序に肯定的意味を与えるものとなるのである。そしてそのことをもって、「名教」すなわち儒教の範疇に入るかどうかを意味すると言う。「先王の道は、天下を安んずる道なり」（『弁道』、二百頁）という社会秩序を第一とする徂徠の政治的傾向から言えば、それは当然の帰結である。

また古代の歴史的事実を重視する徂徠にとっては、その書が著された動機にも目が向けられる。

荀卿カ書、勸學篇ヨリシテ次第ニ詳論シ、性悪篇ヲ著ス。コレ孟子ノ性善ノ説ヲ矯ントスルナリ。コレ又老子ノ徒ニ抗スルモノニテ、老子ヨリ、人ノ仁義ヲナスハ皆偽ナリト云ニ應ヘテ、ナルホト仁義ハ偽ナリ、人ノ性ハ本悪ナリ、悪ナル證據ニハ、人ゴトニ善ヲナスニハ嬾ク、不善ニハ進ミ易シ。君子ニハナリ難ク、小人ニハナリヤスシ。然レトモ性悪ノママニテ舍置ケハ、天下治マラス。故ニ聖人禮義ノ教ヲ立テテ、天下ノ人ヲ導キ玉ヒ、自然ト風俗ノ薫陶ニテ、悪ヲ變ジテ善人トナル（中略）老・荘ノ教ノ如ク、生レタルママニテ一向ニ手ヲツケズシテハ、天下治マラヌナリ。（中略）先學フト習フト教ルトノ三ツニテ、善人ニナラルルト、首ニ勸學篇ヲ著ス。コレヲ言ツノリテ、終ニ性悪篇ニ及ヘリ。荀子モ英傑ニテ、性ニハ拘ハラス、教學ヲ主意トスルナレハ、非ナル意旨ニアラス。子思カ率性之謂道ト云

ヒ、孟子カ性善也ト云説ヲ矯ルトテ、タメスギテ又背ヘ枉リタルナリ。善ト惡トノ説ハ違ヘトモ、聖人ノ旨ニ背ケルトコロハ、孟子モ荀子モ同等ノ罪ナリ。（『經子史要覽』荀子、五二二頁）

このように荀子が性悪の議論に踏み込んだのは、孟子の性善・老子の偽という点を論駁するためであったとし、荀子の本旨は、性の善悪についてというよりも「学・習・教」によって善人を目指す教学にあるとする(注9)。ただ、その論駁によって踏み込んだ性悪については、聖人の教えではないという点で、性善説と共に否定されるのである。

徂徠の「性」についての見解は、性を「生の質」とし、朱子学的な本然・気質の区別を避け、すべて生まれ持った気質だとする。またその上で「気質は変ずべからず、聖人は至るべからず」（『弁名』性、二四〇頁）という「気質不変化」を説く。徂徠のそうした性そのものに対する解釈は、荀子の性悪からの変化と相容れるものではない。しかし、一方で性悪説に対する同情的共感が見受けられるのは、荀子の後天的作為が礼楽による「教学」を主体としているからであろう。徂徠もまた『論語』陽貨篇の「性は相近きなり。習ひ相遠きなり」に対して、「蓋し君子と民とは、その未だ学ばざるに方りては、甚だしくは相遠からず、先王の道に習ひて以て君子の徳を成すに及んで、而る後その民に於ける霄壤の異有るを見ることを言ふのみ」（同）というように、後天的な学習によって官僚機構に加わる「君子の徳」の醸成を述べている。性そのものの不変化を説く徂徠にとっては、生まれつきの性を「徳」によって鍛えていくことが重視されるのである。徂徠にとっての「徳」とは「得」であり、「人各道に得る所有るを謂ふなり。或いは諸を性に得、或いは諸を学に得。皆性を以て殊なり。性は人人殊なり。故に徳も亦人人殊なり」（『弁名』徳、二一二頁）というように、人によってそれぞれ異なる性（個性）を変化させるのではなく、その異なる生まれつきを伸ばして己の長所（徳）とすることにある。したがって、荀子の人性論については、性悪の点では否定されるが、偽という後天的作為については、徂徠の「徳」の醸成という人材観から評価され得るのである。

次に2つめの法家との関係という点を見てみよう。

帰有光の彙函は迺ち謂ふ、第性を以て悪と爲し、堯舜を以て偽となし、子思孟子を以て亂と爲し、天下は其の徒李斯に至つてまた坑儒焚書の禍を倡ふ。故に卿終に名教の外に立つなりと。冤なるかな、荀子豈に名教の外の人ならんや。其の思孟天下を乱す者

と謂ふは其の流弊必ず學を廢するを慮つてなり。荀子は蓋し當時に在つて既に其の弊を見たる故にしか云ふなり。（『讀荀子』性悪篇、二八七頁）

又李斯の悪を論じて源を荀卿に推すは東坡より始まる。東坡は未だ嘗て荀子を読まずして善く強詞を以て正理を軋り、世は遂に其の言を祖述して荀子を辨髪す。豈に冤に非ずや。（同、二八八頁）

楊倞の唐代からは時代がずれるが、明代の儒者帰有光や北宋の蘇東坡が、荀子の門弟であった李斯が始皇帝の焚書坑儒を招いた点を捉えて非難するのを、どちらも冤罪だとして荀子を擁護する。先にも述べたように、徂徠の荀子に対する姿勢は、戦国末期の百家争鳴の時代感覚を強く意識したものであり、その議論は対抗者との論争の中で方便的に述べられた面がある。その認識を経ずに荀子を読めば、言葉尻を捕らえて論難することは可能かもしれないが、それでは荀子を理解しているとは言えない。蘇東坡を未読のものとして強く非難するのも、そのような表れと思われる。

以上、性善性悪論争と法家との関係という、荀子への異端のまなざしとなり得る二点を考えてきたが、そうした儒学史上の異端説は徂徠によって否定されていると言える。

三、正名説と「俗」の形成

次に荀子の正名説に対する徂徠の解釈を考えていく。「古文辞学」を提唱した徂徠にとって、「名」の問題は学問の中核となるものだからである。李攀龍・王貞世の書を読み「古文辞」の存在を知った徂徠は、「是に於いて稍稍六経を取りて之を読む。年を歴るの久しき、稍稍物と名との合するを得たり。物と名と合して、而る後訓詁始めて明らかに、六経得て言ふべし。六経は其の物なり。礼記・論語は其の義なり」（『弁道』、二〇〇頁）というように、以後の「六経」中心主義の視点を形成した。ここでの「物」とは単に一物というだけではなく、「物なる者は、教の条件なり」（『弁名』物、二五三頁）として、先王の詩書礼楽という、徂徠の規定する「道＝先王の道」を明らかにするものである。それを、古代の歴史的事実の客観的理解を通した、字義と「名」とのすりあわせによる正確な解釈のもとで「物」の実態を調べていこうとする。残念ながらその集大成となるべき「六経」に対する注釈は書かれなかったが、その「義」である「礼記・論語」に依拠した把捉は、『論語徴』などに著されている。

この点について附言すれば、徂徠にとって『荀子』は、「六経」の原義を辿る一つの手段だったと考えられる。すなわち「「愚陋淫邪の人」禮記に淫邪の人を患ふに作る。蓋し愚を訛して陋を脱すなり。「然り而して之を縦にす」禮記に然り而して之に従ふに作るは、荀子の禮記に勝るを見るべし。而して世人荀子を知らず。何を以て能く六經を讀まんや」（『讀荀子』禮論篇、五〇五頁）のように、『荀子』の論述が『礼記』の原文(注10)より優れており、「六経」を理解するためには必ず『荀子』を読まなければならないとされているからだ。「荀子の禮記に勝るを見るべし」という表現は、他にも「禮論篇」（五〇五頁）、「樂論篇」（五〇七頁）にもあり、その評価の高さが窺い知れる(注11)。

さて、話を「正名」に戻せば、中国哲学史上においては、孔子が「名正しからざれば則ち言順ならず」(注12)という「正名」問題に触れてから、代々「名」と「実」の一致のための努力がなされてきた。荀子においても「正名篇」を中心にその問題が扱われている。戦国末期の歴史的状況を見れば、当時は恵施や公孫龍という、後に「名家」と名づけられる論理学派があり、「白馬非馬」や「堅白同異」といった抽象的思考による思弁がなされていた。そして荀子はそうした他学派と対立するわけである。

また荀子の正名説は、先述した先王後王問題に関わってくる。先王は礼楽や法制といった社会秩序のための客観的規範への根拠として、後王と一部の性格を兼ねるものであるが、人間社会を超えた、天地などの超越的存在への依存の根拠となる面もあり、自然を離れた人間中心主義の荀子から排されるものであった。そこで荀子においては、「後王の成名」として、「名」の定義の中心が「後王」とされるのである。「後王」は、楊倞が「近時の王なり」（非相篇、八十頁）と言っているが、戦国期の覇権をめぐって争っている実際的な為政者と考えられる(注13)。そして、この為政者に名辞の裁制権を与えることは、専制君主の権力が強化されることを意味する。荀子の「正名」には、そうした現実的視点での政治性が含まれている。

では、そうした点を徂徠がどのように解釈しているかを考えていこう。

「後王の成名」此の一句を堤げて、以て異教を闢く。蓋し名と言ふ者は、聖人の建つる所、得て變更すべからざるなり。下の刑名・爵名・文名・散名、皆後王の成名なり。刑名商を用ふは、是れ周王の建つる所に非ずと雖ども亦周王の循ふ所なり。故に下文に

曰く、舊名に循ふこと有りて、新名を作ること有るなり。（『讀荀子』正名篇、五〇九頁）

「後王」について徂徠は、「倞註に近時の王なりとは非なり」（同、非相篇、四八一頁）、「後王は即ち周の文武なり」（同、成相篇、五一六頁）として、周の文王・武王のことだとする。徂徠は「先王」については「堯、舜、禹、湯、文、武、周公」（注14）だとしているので、『讀荀子』の時点での徂徠の先王後王問題は、同じ「先王」という枠組みの中での新旧の関係でしかない。ただし、この点に関しては後に考えを変更した可能性もある。「古の時、夏の礼は諸を殷に行ふを得ず。殷の礼は諸を周に行ふことを得ず。周以降も皆然り。異代の礼、時王の制に悖るは、臣子の爲すを得ざる所なり。（中略）凡そ戴記諸書の載する所は、時王の制を欽む所以なり。是れ古の礼を行ふ者爾りと爲す」（『徂徠集』「復安澹泊」、五四〇頁）とあって、「時王の制」というように、名称に関してではないが、その時々の君主による制度の裁量権を認めているふしもあるからだ（注15）。

『讀荀子』を著述した時点ではまだそうした考えに至ってはいないが、ただそうした違いはなくとも、人々の従うべき外的規範としての先王（＝後王）であることは同じだと思われる。そしてその先王による「刑名」「爵名」「文名（節文威儀）」「散名（一般的事物の名）」などの成名が、他学派の蒙昧を啓蒙するものだと賞賛する。また殷の刑名を周が引き継ぎ、古い名称に従って新しい名称が作られたのだと言う。ここでの「新名を作る」とは、あくまで先王の範疇でのことで、周公までのことであり、徂徠にとっては古い歴史的名称に格段の価値が置かれている。ではなぜそのように不易であるべきかと言えば、名称の制定が、王と民という社会の総体を含んだ全体性を持つからである。

「名定まりて實辨じ道行はれて志通じ則ち愼んで民を率ゐて一にす。」名定まりて然る後に其の實得て辨ずべし。實辨ずべくして後に道行ふべく、志通ずべし。故に王者は愼んで其の名を一にし、以て其の民を率ゐるを言ふなり。（同、五一〇頁）

名称が定まると事実が確定し、正しい方法が実践されて人々の意思が通じる。徂徠が「後に」とはさむように、そこには名実の一致から、実践や社会的和合に至る階梯がある。そのために王者は慎重に名称を統一して、民を統御したのである。古代を統治のゆきとどいた理想的世界と見るのは儒者の通例であるが、徂徠もまた「先王の道は天下を安んずる道なり」という安定した国家運営の理想が、三代における先王の時代に、こうした名実

の一致を中心として行われていたと見るのである。また、この社会的和合の観点は「俗」の成立にも関係する。

「之を約して以て命ず。」之を約すとは此を以て記號と爲すなり。以て命ずとは之に命じて名づくるなり。名に固宜なしと雖ども、先王名を制するの始、天を以て天に名づけ、地を以て地に名づく、此れ其の意。萬民と相約し、此を以て記號と爲して、之に命じて名づくるを言ふなり。「約定まり俗成る」とは、記號一に定まり、習ひ以て俗を成し、循つて用ふること年深く、名實是を以て忒ならず、唯だ名實の此に因りて忒ならず、此れ即ち宜なり。（同、五一一頁）

名称にはもとから固定された「宜（意味）」があるのではない。先王が名称を制定し、人々と契約して共通の記号とする。それによって「天」や「地」と言えば、誰もが天地のことだと理解できるようになる。また、名称が共通記号として統一されると、その習慣によって「俗」を形成し、歳月を経ても名実がくいちがうことがない。そして確定した意味となる。このように、君主と人民による契約関係とその保持による「俗」の形成が、「正名」を維持する根幹となっている。

この「俗」の形成は、晩年の徂徠が八代将軍吉宗の享保改革に当たって登用され、実際的な政治的現場に立たされた時の中心的課題となった「風俗」の醸成への視点に共通する。「制度ヲ立カヘルト云ハ、風俗ヲナヲサン為ナリ。（中略）故ニ聖人ノ道ハ習ハシヲ第一トシ、聖人ノ治メハ風俗ヲ第一トス。サレバ只今マデノ風俗ヲ移スコトハ、世界ノ人ヲ新ニウミ直スガ如クナルユエ、是ニ過タル大儀ハナキナリ」（『太平策』、四七三頁）というように、確かな制度が無く、人心が華美や奢侈に流れる元禄～享保期にあって、制度の立替とそれによる習慣や風俗の確立が、世界の再構築という重大な案件に見られるのである。これは徂徠の世界認識が「世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る」（『学則』、二五六頁）や「千歳逝く。俗移り物滅ぶ」（同）という「名」と「物」の関係、つまり「正名」の変化を前提にしたものであり、歴史認識に一定の下降史観を持っているからである(注16)。したがって、世の中が悪くなり、「正名」が乱れていくのは始めから想定されていることなのであり、代々その対処法がとられてきたとする。つまり「開国ノ祖、皆聖人ナル故、カクナリユカント云コトヲ鑑ミシリテ、先ダチテ是ヲ防グ礼法制度ヲ立置玉フ故、時々ニ賢者出テ、其礼法制度ノ破レタルヲ取興セバ、ソレニ

ツレテ風俗ハ回ルナリ」（同、四六〇頁）と、「賢者」の出現によって「風俗」の建て直しが求められるのである。当然そのためには、「俗」の形成のしかる所以を知っていることが条件となっているのであり、その認識を得るためには、「六経」を、或いは先述したように「六経」を正しく読むための『荀子』を読むことが必要となるのである。

以上、「正名」についての徂徠の解釈を見てきたが、一つは「物」と「名」の対応関係を古代事実に即して理解するという古文辞的解釈において、荀子の「後王の成名」を王と民の社会的和合のための、徂徠の所謂「先王」による「天下を安んずる」ための方策と確認している点で、徂徠の「物」＝「先王の道」を担保するものであったことが指摘できる。また二つめに、その『政談』『太平策』に見られる具体的実践の場面での「俗」の重視が、荀子の影響を受けている可能性について指摘できる。

四、情欲の肯定

次に荀子と徂徠の共通点と相違点を「欲」の問題から考えていきたい。荀子はこれまで見てきたように、人間は自然から切り離されたものであり、生まれつきの道徳性を持たない分、社会秩序のための客観的規範を重視しなければならないとしている。そしてその最上のものを「禮なる者は法の大分、群類の綱紀なり」（勸學篇、十二頁）というように「礼」だとする。この点は徂徠も同様で、この勸学篇への注には「學は禮に至りて止む。夫れ是を之れ道徳の極と謂ふ。是れ荀子大見の處」（『讀荀子』勸學篇、四七四頁）と太鼓判を押している。

また、荀子で興味深い点は、「礼」の起源が説明されていることである。すなわち「禮は何に起るや、曰く、人生れて欲有り、欲して得ざれば則ち求むる無きこと能はず。（中略）故に禮義を制して、以て之を分ち、人の欲を養ひ、人の求を給す。（中略）故に禮なる者は養なり」（禮論篇、三四六頁）として、「礼」とは、生まれつき人に備わる「欲」を適度な状態に保つために発生し、また人欲を正しく養うための「養」だとされる。つまり、礼義といえば多くは欲望を抑制し、節制倹約のために存在するように思われるが、逆に欲望を充足させるためにあると言う。

この点に関して、『讀荀子』での徂徠の注解はないが、「人欲なる者は、即ち性の欲なり」（『弁名』人欲、二四六頁）として、欲が生まれつき人に備わるものであると

認めている。そして「人自ら其の気質の偏を咎むるは、天を怨む者なり。古の時其の気質を變化するの説無し。其の気質の近き所に随ひ、養ひて以て器を成す。先王の道なり。（中略）之を養ふに禮樂を以てせば、皆以て器を成すべし」（『蓑園十筆』「七筆」、四八一頁）というように、生まれつきの「気質」を変化させるのではなく、荀子と同様に「禮樂」によって「養う」ことが説かれるのである(注17)。ここでは直截的に「欲」についてを述べているわけではないが、生まれつきの「気質」には当然「欲」も含まれると考えられ、荀子の考えと軌を同じくするものと取れる。

では、このような類似点を見た上で、『讀荀子』での注解を見ていこう。

「欲有りと欲無きとは異類なり、生死なり、治亂に非ざるなり」「異類」とは生質の殊なるを言ふなり。人力の能く之を去り、能く之を寡くする所に非ざるを謂ふなり。「生死なり」とは一息尚ほ存すれば則ち欲有るを免れず。而して死して然る後欲無きを言ふなり。「情の所なり」(注18)とは、情欲の淺深に在るなり。「所」とは物辭を指す。蓋し情の厚薄を指して之を言ふ。情字、下文に曰く、「性の質なり」と。是れ生の質を帯びて之を言ふ。人の天に禀くる所を謂ふなり。本と自ら多欲・寡欲の品有るなり。（『讀荀子』正名篇、五一四頁）

欲望があるかないかというのは、全く異なった性質のことであり、人の力でどうにかできることではない。生きているうちはどうしても欲望があり、死んで後、はじめて欲望がない状態となる。また、政治の治まりや乱れが関係しているわけでもない。情欲は浅いときも深いときもあり、事物や言葉に表れるものである。情は生まれつきの資質であり、先天的なものである。また、「多欲・寡欲」の種類は本来的に存在する。

このように、欲も情も先天的に人に内在しているものであり、人の力によって消滅・減少させることができるものではないとする。それによって、既にこの時には「天理の公・人欲の私」の区分による、欲望の滅却を志向する朱子学とは乖離していたことがわかる。またここでは「多欲」の存在すらひとつの生まれつきの素質として認められている。たとえ「多欲」であっても「能く之を導き能く之を節すれば、則ち多欲を欲する有りと雖ども、亦治道に害なきを言ふなり」（同）とされるのである。

ただし、欲望にまつわる全てが許容されるわけではない。

荀子迺ち謂ふ。欲なる者は天に本づき、求なる者は心に本づく。本と自ら同じからずと。故に生まれながらにして寡欲を禀くるの人も亦或は營み求むる所多し。是を以て寡欲を以て其の多く求むるの心を制せんと欲すと雖ども、而も其の多く求むるの心、得て之を制すべからず。何となれば則ち心の動きは性の一定と、本と自ら相似ざるなり。(同)

ここでは「欲」と「求」が区別され、「求」は「心」に基づいているとされる。またこの「求むるの心」によって、生まれつき寡欲な人であっても、実際の行いでは多くのことを求めてしまう。「心」の働きは定まった生まれつきの「性」とは根本的に異なるので、生まれつきの寡欲によって「求むるの心」の働きを制御することはできない。この「心」の働きは荀子にとっては耳・目・鼻・口・形体の五官の働きを統御する欲求や感情をつかさどるものである。そのため「礼」という外面的作為によって、「性悪」の素朴な状態から抜け出すという、「偽」の正しい働きを機能させるためにも重要なものである。そこで荀子においては、この「心」を統御しようとするのではなく、蔽われている曇りを払って、清明な状態を保持することが求められる。

この「心」についての徂徠の注解はない。徂徠においては「心」は、「書に曰く、礼を以て心を制すと。是れ先王の妙術にして、心は操ることを待たずして自ら存し、心は治むることを待たずして自ら正し」(『弁名』心、二四二頁)として、荀子が「心」を「礼」を正しく機能させるための上位概念としているのに対して、『尚書』を引用して、「礼」による制御を述べるにすぎない。また「我が心を以て我が心を治むるは、譬えば狂者自ら其の狂を治むるがごとし」(『弁道』、二〇五頁)とも言われ、外的な規範によらない徒手空拳での「心」への立ち入りには、根本的な疑義を抱いているのである。

そういう意味においては、『讀荀子』における荀子の「欲」についての解釈は、皮相な面にとどまったにすぎないと言える。徂徠が荀子から抽出しているのは、「欲」が先天的なものであって、「礼」という「養」によって正しく充足されれば、全く否定されるものではないという、外面性に関わる部分だけである。

結

最後に本稿で述べてきたことをまとめていきたい。徂徠において荀子は、儒学史上の解釈のとおり孟子と対比されるものであるが、思弁的な子思・孟子に対して、礼

楽という外的な規範を重視する荀子に共感的に心を寄せている。戦国期に道家を主とする論敵と争った点では、これらの三者は同一であるが、性悪説を認めないにしても教学を主とする点から荀子を擁護している。それ故、楊倞の言う異端に対しても、荀子の著述された背景を汲み取って意に介していない。また、「偽」による後天的作為は、「先王の道」を聖人の製作したものだとする徂徠にとっては承認されるものである。「正名」説も後王による名の制定と、王と民との契約による秩序的「俗」の形成とが、徂徠の言うところの「物」と「名」の一致を通してあらわれる「先王の道は、天下を安んずる道」との解釈と共通しており、「俗」の形成は治世の具体的方策である『政談』『太平策』の主項目となっている。「情欲」についても先天的に人の性に備わるものとして肯定され、それを「礼」という「養」によって正しく充足していけば、たとえ「多欲」であっても問題はないとされる。このように徂徠学の骨格は、言わば荀子の思想的骨格を換骨奪胎しながら組み立てられていったものであることが確認できたと思われる。

一方で、瀧水が「經義未だ盡くは宋學を脱せず」と評したように、後年の「二弁」に代表される徂徠学を予感させながらも、いまだ朱子学の説を踏襲している部分もある。たとえば、荀子では思慮を加えるべきではない天道に対して、「天道を慮るべきを言ふなり」（『讀荀子』天論篇、四九八頁）と言っている点が挙げられる。また荀子の「心」の問題はほとんど省みられてないように、相容れない面や、先王後王の問題であったように、注解を附けていたときの解釈と、晩年の解釈が異なる点がある。

これらのことから考えれば、『讀荀子』とは、中期の朱子学から脱却の一歩を踏み出し、晩年の徂徠学の成立に至るまでの過程であり、徂徠の頭の中でいまだ混然となっている現場が著述されていると言える。また逆に言えば、この同時期に『讀韓非子』『讀呂氏春秋』も著しているように、徂徠学の成立自体が、『荀子』をはじめとする諸子の書から多大なる影響を受けていると言えよう。その意味では、『讀韓非子』『讀呂氏春秋』からの影響も考えていく必要があるだろうし、また最初で瀧水が述べていたように、徂徠の最大の労作である『論語徵』と荀子の関係をさらに掘り下げていくことも必要であろうが、それは改めて別稿で論じていくことにしたい。

注

※本文中に引用する基本テキストは以下のものを使用し、頁数もそれに従った。原文の書き下しは筆者の手による。その場合、通行の書き下しを参考にした。

・徂徠自身の著作：『讀荀子』「荻生徂徠全集、第三巻」（河出書房新社、一九七五年）。ただし「性悪篇」に関しては厳霊峰編「無求備斎、荀子集成、四十」（成文出版社、一九七七年）所収の手稿本を用いている。『弁道』『弁名』『学則』『太平策』『徂徠集』「日本思想大系三十六　荻生徂徠」（岩波書店、一九七三年）。『蘐園十筆』「荻生徂徠全集　第十七巻」（みすず書房、一九七六年）。

・『荀子』の本文と楊倞の注：王先謙撰『荀子集解』（中華書局、一九八八年）。

（1）本稿が参考にした先行研究を挙げる。井上哲次郎『日本古学派之哲学』（富山房、一九〇二年）。岩橋遵成『徂徠研究』（名著刊行会、一九八二年）。狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、一九五三年）。今中寛司『徂徠学の基礎的研究』（吉川弘文館、一九七六年）。小川環『論語徵、解題』「荻生徂徠全集、第四巻」（みすず書房、一九七八年）。高橋博巳「徂徠『読荀子』正名篇注釈をめぐって」（『日本思想史学、第十三号』、一九八一年）。

（2）趙岐の「孟子題辭」に「孝文皇帝欲廣遊學之路、論語、孝經、孟子、爾雅皆置博士。後罷傳記博士、獨立五經而已。」とある。焦循『孟子正義』（中華書局、一九八八年、十七頁）。また、『漢書』「古今人表」では孟子と荀子はともに「上中」の仁人に位置しており、当初は両者の間に尊卑の別はなかったと考えられる。『漢書、第三册』（中華書局、一九六二年、九四三頁、九五〇頁）。

（3）韓愈は堯から続く「道」の伝授を孟子までとし、荀子と揚雄をこれに加えない。韓愈『原道』「漢文大系、第三巻」（富山房、一九一〇年、七頁）。

（4）「子思・孟子・荀況・董仲舒・韓愈・歐陽脩・程頤・朱熹、この八君子の者は、邪説を闢けて以て聖人の道を衛る。その徳の淺深純駁、未だ概するに先王の道を以てするに足らずといへども、然れども摧陷廓清の功あり。また聖門の禦侮なり。」（『蘐園十筆』六筆、四四九頁）。

（5）徂徠は荀子の必要性を「礼楽」の視点から捉えていく考えが強い。たとえば「老子禮を言ひて、先王禮樂の迹、卑きに幾し。故に思孟、性善を言ひて以て之に敵す。然れども性善の説出でて、禮樂は廃するに幾し。故に荀子に禮樂論あり。」（同、三筆、三七九頁）では、性善説に対抗するために述べられたのが「禮樂論」であるとし、「性悪論」とはしていない。畢竟これも「性悪」という考え自体が、「礼楽」やそれを根底

にした「勧学」を念頭に置いて述べられたものであると徂徠が受け取り、その点を評価していたからであろう。

(6)「荀は則ち性悪を以て擯けらる。又李斯を援けて之を累するに及ぶ。今の學者遂に其の書に唾して顧みず。」『徂徠集』「刻荀子跋」「近世儒家文集集成、第三巻」(ぺりかん社、一九八五年、一八九頁)。

(7) 荀子の人間観については、内山俊彦『荀子』(講談社学術文庫、一九九九年)を参考にした。

(8)『老子』「巻之二」「漢文大系、第九巻」(富山房、一九一一年、二頁)。

(9) 児玉六郎氏は徂徠の「性悪篇」の理解は「勧学篇」という首編からの外延であるとし、勧学が主意であることを指摘する。『荀子の思想―自然・主宰の両天道観と性朴説―』(風間書房、一九九二年、一四八頁)。

(10)『礼記』の原文は「三年問篇」の「將由夫患邪淫之人與、則彼朝死而夕忘之、然而從之、則是曾鳥獸之不若也」「漢文大系、第十七巻」(富山房、一九一三年、二頁)。『荀子』「禮論篇」では「患邪淫」を「愚陋淫邪」に、「從」を「縦」にしており、それ以外は同じ。(三七三頁)。

(11) 徂徠が『荀子』と『礼記』の関係を強く意識していたことの例として、菅本大二氏による「大一」(『荀子』「禮論篇」)と「太一」(『礼記』「礼運篇」)との解釈の例が挙げられる。「荻生徂徠の『読荀子』と「礼」」(『筑波哲学、第四号』筑波大学哲学・思想研究会、一九九三年)。

(12)『論語』「子路」「漢文大系、第一巻」(富山房、一九〇九年、五十頁)。

(13)「後王」の字義については中国でもその後の解釈が分かれている。すなわち楊倞の「近時之王也」という解釈に対して、劉台拱・汪中・王念孫はいずれも文王・武王のことだとして、楊注を非としている。また兪樾は、「後王」とは漢人にとっては漢高祖であり唐人にとっては唐太祖・太宗のようなもので周末の荀子にとっては文王・武王でよいとする。ただし荀子は「彼後王者、天下之君也。舍後王而道上古、譬之是猶舍己之君而事人之君也。」とも述べており、荀子の時代にとって上古と言える文王・武王時代の制度に従うのであれば、それは自分の君主ではなく他人の君主に仕えるようなものだとし、荀子が「後王」を疑いなく文王・武王だと考えていたのかどうかについては疑義を抱いている。(『荀子集解』非相篇、八十頁)。この点に関して、狩野直喜氏は「後王とは要するに己の生活する一代の制度を創めたる帝王のこと」とし、それは「荀子は禮を尚ぶ、而して禮には之を行はしめる所のオーソリテーがなければならぬ。此の力がはたらいてこそ禮は行はれる」という禮の権威づけの目的を挙げている。そして権威の力が働く礼は、三代の古色蒼然とした礼のように、周末の時期に

は強制力がなくなっているものではなく、「近王の禮は之に反し、強制する力を有つて居る。それでその禮は行はれ得るのである。」というように、現在の民に対する権威と強制力が働くとされ、この観点から「後王」が考えられている。要するに、「近時の王」や「文王・武王」という限定ではなく、現実の政治に影響力を働かせる存在として考えられているのである。（狩野前掲書、一七三頁）。

（14）「作者七人矣。作者之を聖と謂ひ、述者之を明と謂ふ。七人とは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公なり。」（『蘐園十筆』五筆、四四二頁）。

（15）この「復安澹泊」の第六書は、喪祭の礼についてのやりとりであり、礼一般の問題として扱うことへの懸念もある。田原嗣郎『徂徠学の世界』（東京大学出版会、一九九一年、十～十二頁）。

（16）徂徠の歴史認識は「上下ノ間隔リテ一存ナラヌ故、天地ノ不和合ルガ如クニテ、国家ノ衰ルコト、秋冬ニ万物ノ枯失スルガ如シ」（『政談』巻之三、三六七頁）というように国家の盛衰が天の巡りに比されて考えられている。そして最終的には「世ノ末ニ成テ乱世ニ成、下タル者ニ才智ノ人出デ、代ヲ覆ヘスベシ」（同、三三六頁）として革命に至るとされる。この開国→風俗の乱れ→乱世→革命の流れは歴史的必然と考えられており、したがって、その間の風俗の建て直しが政治的課題として最重要視されるのである。

（17）さらにこの「禮樂」＝「養」の説は、程朱学へのアンチテーゼでもある。というのも「先王の養ひは禮樂を以てす。猶ほ糞溉のごとく然り。孟子は則ち雨露の養ひと梏亡する所無きとを以てするなり。其の養ひは小なるかな」（同、六筆、四六〇頁）というように、荀子の「養」の説と孟子における「養」の説とが対比的に説かれ、またその孟子の説が「程朱の心學此に本づく。詩書禮學以て之を養ふことを言はずして、操存して以て之を養はんと欲す。無術と謂ふべきのみ」（同）というように「程朱の心學」の根拠になっていると解釈しているからである。

（18）「所」の字は『荀子』の原文で「數」となっている。（四二七頁）久保愛『荀子増注』には「數舊所に作る」とある。「正名篇」「漢文大系、第十五巻」（富山房、一九一三年、二〇頁）。