

Title	二十一世紀における『荀子』思想研究の意義と展望
Author(s)	佐藤, 将之
Citation	中国研究集刊. 2015, 61, p. 34-57
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58731
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

二十一世紀における『荀子』 思想研究の意義と展望

佐藤将之

一、はじめに——我々は今『荀子』から何を学べるのか？

二十一世紀に生きる我々にとつて、荀子という思想家、あるいは『荀子』という書物は、どのような意味を持つのであろうか？二十世紀後半の『荀子』研究をリードした内山俊彦氏は、一九七六年に出版されたその書『荀子——古代思想家の肖像』^{（注）}の「あとがき」の中で、荀子という思想家にある種の「懐かしさ」を覚えてつづも、「古典の思想を早急に現代に生かそうとするような風潮」に対する疑念を隠さない。内山氏の疑念には、戦前、儒学がいわゆる「天皇制イデオロギー」や軍国主義などを支持する言説となつてしまつたことに對する批判

や反省の意味もこめられていると推測できる。

しかし、もし、荀子という思想家を中国という限られた土地の戦国時代という古代の限られた時代を生きた人物として理解することを求めるだけなら、歴史や思想史の研究者——それが一九七〇年代当時日本の中国思想研究の主流的スタンスであつたが——はともかくとして、現在に生きる一般の人々が『荀子』を読んで荀子の思想を理解することにどんな意味があるのかと反問されてしまふであらう。内山氏も当時は当時として、一般の人にも荀子の思想を理解して欲しいがために、該書を執筆したのではなかつたか？

しかし考えてみると、内山氏が荀子の專著を出版した一九七〇年代当時のいわゆる知識人の間では、「今、なぜ荀子を理解しなければならないのか？」、あるいは「荀

子は理解する価値のある思想家なのか？」といった問題意識自体は現在に比べるとかなり希薄だったように思われる。なぜなら、当時四十代から三十代であった主要な読者層が初中等教育を受けた一九三〇年代から四〇年代は、戦争中の混乱期とは言え、明治以来の碩学達が書いた何十種類ものいわゆる「支那哲学史」関連書籍がまだ書肆に並んでおり、漢文による中国古典の知識がまだ教養の重要な部分を占めていた時代である。そのような時代に教育を受け、漢学とまでは行かないにしても、通りの漢文的教養を教え込まれて育ったそのような読者に対して、荀子が重要な思想家なのだとわざわざ説明する必要はあまりなかったであろう。当時内山氏が全力で荀子の歴史的「肖像」を探求できた一つの理由である。

それと同時に当時の若い読者は、荀子が重要だと相応に認識していた一方で、「修身」臭さが抜けない戦前時代の漢学者が書いた荀子論の「古びた」観点にもある種の反発を覚えていたにちがいない。だからこそ、彼らはその時点において最新の歴史研究の成果を取り入れた上で描かれた荀子思想の意義を知りたかったと想像される。現代的な社会政治的観点から切り込んだ荀子論は、逆に戦前の学者による訓詁的注釈中心の荀子論を克服すべきものとして、新鮮で魅力的なものとして歓迎された

のであろう。内山氏は、そうした漢文的教養がまだ残っていた時代風潮を背景に、しかも「荀子思想を現代に生かす」という漢学者的処世論にも思いつきり批判的なスタンスをとることによって、一九七〇年代の中国思想分野における読者の知的欲求に見事に答えたと言える。それが、筆者が回顧的に見た内山著『荀子——古代思想家の肖像』の意義である。

それから四十年が経つ。マルクス主義など歴史決定論的枠組の中で中国古代の思想家の特徴をとらえようとする研究方法はすっかり時代遅れとなり、漢文教育そのものも凋落した。筆者も含め、一九六〇年代の高度経済成長下に生まれ、現在だいたい五十代より下の世代は、初中等教育においては、漢文はかじった程度であり、戦前的な意味での漢学的な素養などはもとよりない。日本の国内総生産を超えた中国の台頭を認識しつつも、それよりもさらに大きい地球環境やグローバル経済など、日本と世界の多方面との関係も同時に意識せざるを得ない状況の中で生活している。

ここで『荀子』に関する出版をめぐる過去半世紀の状況を簡単に回顧してみるのも無駄ではあるまい。内山氏の著作が出版された頃から一九八〇年代前後の七、八年間は、おそらく内山氏の著作の影響もあつてか、今から

考えれば、当時気鋭の若手学者による『荀子』関連論考が一時急増した、中国思想研究領域にとつて実は「良き時代」であった^{注2}。しかし、それ以降になると『荀子』に関する論考は、いわゆる全国誌に分類される主要學術誌にだんだん顔を出さなくなり、専門家による研究書に至つては、児玉六郎氏が一九九二年に出版した、一般人には大変読みづらい『荀子の思想——自然・主宰の両天道観と性朴説』（風間書房）の一冊を最後に、現在まで全く出ていない状況である。

内山氏以降の研究に限ったことではないが、総じて戦後日本の『荀子』論の作者達の脳裏には「なぜ荀子という思想家は重要なのか？」という問いに答えようとする意識が希薄であるように思われ、こうした状況は戦国楚簡が出土した以後もほとんど変わらない。その代償として、その間、哲学研究、あるいは思想研究として多少新しい観点の荀子論が出現しても^{注3}、それが新たな研究の流れにまではならず、そのまま散発的に消えてしまう状況を繰り返し、日本人の記憶から荀子という思想家の存在までもが忘却の彼方に押しやられてしまったのである。

ここまで論じて、言わんとする状況は明らかだろう。二十一世紀の日本人の視点では、荀子は二千年以上前の中国古代に生きた思想家の一人にすぎない。そのような

状況で、人々の毎日が多忙で、基本的には読書の時間ほとんど取れない現在の日本で、もし『荀子』（という古代中国の古典）を読め^{注4}などと言われたら、誰でも荀子が今日明日の自分、あるいは近未来の日本にどんな意義もたらしてくれる思想家なのか聞きたくなるに違いない。

現代において、中国思想に対して基本的にはほとんど関心のない人々を潜在的な読者層として掘り起こし、荀子思想への関心をひきつけるためには、荀子の思想がなぜ重要なのかということの説明が必要不可欠である。そうした手続きをまず経た上で、実際の本文解釈に向かうべきである。それが二十一世紀の荀子思想研究の一角を担うものの責務であろう。

その際、注意しなければならぬことは、日本の過去の荀子理解を乗り越えるためには、テクストの解釈にある種の厳密性を求めるにしても、荀子思想の意義を語る際には、その時空を紀元前三世紀の中国というふうに狭く限定してしまわないことである。過去、内山氏をはじめとする日本の研究者達のこの点への固執こそが、一般の読者が中国思想に背を向けてしまった大きな原因でもあるのだから。以下本稿では、荀子思想の重要性、あるいは現代的意義というものを、人間や社会を過去も未来も

含めてより広く、またより深く理解するためのいわば知的遺産としての価値を発見できるような努力をしたい。

ようやく本論に入るための下準備ができた。それでは、まず荀子の思想を学ぶ意義から語ってみることにしよう。

二、荀子の人間理解

筆者は主に政治思想を研究しているので、仮に荀子の政治思想、あるいは政治哲学を探求しようと言えば、そこから連想されるサブテーマは、荀子が目指した理想の国家、理想の統治者、理想の政治プロセス、理想の人民などが考察のテーマとなる。これらのテーマについて個別の分析や、筆者の理解については、筆者が過去に出版した論著の中に詳述されているので、それらに譲りたいが^{注1}、ここでは、そうしたものを読むための手引きという意味で、我々が荀子の思想から何を学べるのかという最初に來るべき問いに対する筆者の考えを述べてみたい。

まず、荀子の思想を語る上で最初に取り上げたいのは、荀子の人間理解に関するビジョンである。そこまで聞くと、やっぱりというか、中国思想の知識を持ってお

られる読者からの「期待はずれ」だというため息が聞こえそうである。なぜなら荀子の学説は「性悪説」として広く知られているからである。しかし、ここでは「荀子」＝「性悪説」という理解を乗り越えるために筆者が意識的に荀子の人間理解といったテーマを真っ先に取り上げたと理解してほしい。荀子の「性論」の存在そのものは、二千年以上も前に荀子が人間というものに対して深い思索をしたという証拠にはなろう。ただ、ここでは荀子の思想理解にまつわるスローガンの術語（ここでは「性」あるいは「性悪」といった語）は念頭におかずに、筆者の説明に対し、まずその言葉通り耳を傾けてもらいたい。

最初に構造的な側面から荀子が提示した人間像を立体的に示すと、以下の諸語に集約される。

人間の本質は、個体が変化するプロセスを場とする時間軸と人間という存在者が政治体系を介することによって無限に拡大する集団を構成するという空間軸が交差するところに起るダイナミズムにある。

ということである。最初に注意していただきたいのは以下の二点である。第一に、荀子は現代の我々の言葉で言

う「人間の本質」というテーマを、「性」というタームによって説明しようとしたのではないということ、そして第二に、そうした理解を前提に、荀子が人間そのものの本質を「善」だとか「悪」だとかの価値判断を含む形容詞でくくったと理解しないでほしいという二点である。荀子にとって、人間の「性」という術語は、「本然の状態」ととつても、あるいは「あるべき姿」ととつても、生命の本質と解釈することは出来ても、人間自体、あるいは我々がいわゆる「人間性」とよぶ人間の本質を意味するタームではない。荀子にとって人間の存在を規定する条件は、個でありながらも同時に集団を形成するという社会的な要素である。

では、そのような特徴から志向される人間存在の意味はどのようなものか？筆者はそれを以下のようなダイナミズムにあると理解している。すなわち、

ほとんど無限大の数に膨れ上がっていく人間社会において、人間一人ひとりが、自己をよりよく変えることによつて存在の可能性を広げつつ、社会も同時によりよいものに変えていく。

要するに、人間も社会も変化するということだ。荀子の

哲学というのは、基本的には変化の方向性をコントロールしようという戦国時代後期から漢代における思想家たちに共通した強い知的欲求を基礎としている。その思想的コンテクストの中で、引用文の中で「自己をよりよいものに変える」ことによつて「社会も同時によりよいものに変えていく」とあるように、社会の変化を個人の変化と連動する関係にとらえたところが、当時他の思想家たちの「変化論」と比較した際における荀子哲学に特徴的な主張だと筆者は思うのである。しかもそれは、人間と人間社会がよくなるための処方と目標を提示している。その意味において、「荀子の思想」は、正しく政治哲学であると言える。「ダイナミズム」というタームを「本質」とした理由もそこにある。実はこうしたアイデアが『莊子』の物化論と深いつながりがあるという点は、古代中国思想史の文脈で『莊子』と荀子の思想の時代意義を考える上で大変重要な点なのではあるが、詳細は別稿に譲り^(注5)、議論を先に進ませさせていただく。

三、荀子思想がもつ三つの意義

荀子の哲学が以上のような特徴を顕現しているとして、だがそれはそうとしても、そのような哲学から我々

は何を学べるのだろうか？上の言い方では簡単すぎるので、もう少し具体的に述べてみる。その際、荀子思想のもつ意義の範囲も若干広げて考えてみよう。歴史的、哲学的、そして実践的な側面に分けて順次説明する。

まず歴史的観点において我々が荀子の思想から学ぶ意義を考えてみる。荀子の思想を知るといことは、我々自身が生きる東アジア、そして東アジア人としての我々のものを理解することであると主張したい。もし荀子の思想がなかったら、漢代から現在におよぶ東アジアの二千年の歴史は今我々が知っているようには展開しなかったかもしれない。そして、現在我々が生きている社会や我々の道徳、倫理意識も今あるものとはかなり違ったものになっていただろう。筆者が「東アジア社会への影響」と言う場合、それは大きな意味で漠然と儒教の影響があるからそうだとするのではなく、荀子の影響でそうなったかもしれないのである。百歩引いて儒教の影響と仮定した場合ですら、その基本となる「六経」の体系そのものが、荀子の理論的努力によって整備されたことは、漢代の経学の系譜がごとく荀子を経由している事実からも推察できる。アリストテレスの「人間は政治的あるいはポリスの動物（ゾオン・ポリティコン）」という言い方をもじれば、東アジア人とは「礼的な人間

である」と言ってもよいだろう。そして東アジア人が「礼的な人間」となるための総合的な青写真を描いたのが荀子なのだと言者は考えたいのである。

こうした点を認めつつ、今度は我々の東アジア文明が西洋など他の文明と、特に遡源的にどんなところが違うのかと問いかけたときに、荀子の思想を語ることは、こうした問題を考えるための数多くのヒントも提供してくれるであろう。その意味で、荀子の思想を理解することは、我々を知ることでもあるのである。以下述べるように、荀子の思想と他の文明の古典の思想を比較吟味する意義もそこから生まれてくる。

では第二点、荀子を理解することに哲学的な意義を見出そうというのはどういう意味であろうか？中国戦国諸子の思想が、ギリシヤの意味における「哲学」つまり「philosophy」＝フィロソフォス（愛智）と言われるかどうかについては、ここ数十年中国と西洋の専門家がよく取りあげる議題である。ベルギーのルーバン大学において戦国諸子思想を講ずるカリーン・デフォールト氏が適切に論じているように、二十世紀後半の議論を回顧すれば、中国思想が厳密な意味での「フィロソフィー」の一支であるかどうかについては、西洋では暗示的に、そして中国では明示的に否定的な見解が繰り返し出されてき

たように思われる^(注6)。これらの問題に対する筆者の見解をここで詳述する余裕はないが、しかし、それら批判的見解の論点をすべて受け入れたとしても、少なくとも荀子の思想が、現在「哲学」というディシプリンにおいて学ぶ様々な知的テーマに刺激的な材料を提供するという点に関しては疑問の余地がない。荀子の思想の中には、儒学としてオハコである「倫理学」的な内容に富む。周知のように、ソクラテス以来のギリシャ哲学の伝統では、「よく生きる(エウゼーン=living well)」つまり「倫理的に生きる」ことこそが「哲学」の大きな目的であった。そのほか「哲学」関連の主題をみても、荀子の思想の中には、中国思想には一般的に弱いといわれる「正しい知識を獲得する方法」「言語の成り立ちと機能」「世界を合理的に考える態度」など、西洋哲学における認識論、言語哲学、科学哲学に連なる問題を論じている部分が豊富に含まれている。ちなみに哲学館(現在の東洋大学)を設立し、哲学の普及と迷信の排除に畢生を捧げた井上円了(一八五八―一九一九)の東京大学の卒業論文は『荀子』の哲学についてであり^(注7)、彼の思想を現在有名にしている「妖怪学」の発想と、そうした発想を可能にした合理的思考態度は、西洋哲学の他に、『荀子』の思想、特に天論篇から学んだところが大きいので

はないかと推察される。実は「妖怪」というターム自体も、現存の文献における最古の用例は『荀子』の天論篇であり、円了によるその語の使い方もいわゆる「お化け」を直接意味するのではなく、天論篇での用法と同じく、広い意味での「不可解なる現象」を指す。

総じて近代以来、洋の東西を問わず比較哲学の分野において、『荀子』の思想内容は、アリストテレスに始まり、使徒パウロ、アウグスティヌス、ホッブス、カント、果てはダーウインなどとも、その思想の多様なアプローチによる比較が試みられている^(注8)。つまり、荀子の思想は、伝統的な東アジア的思惟が、西洋哲学の問題意識に踏み込むときの仲介役を果たしてくれるのである。だから、同じく明治の時期、井上円了が東京大学の学生だった当時にその「綜理」(つまり実質的には総長)であった加藤弘之(一八三六―一九一六)が、その晩年、六十歳を越えながらも、『荀子』を読み返し、ホッブスの人間観との比較を通じて荀子の慧眼に改めて感服して論文を発表した、ということが実際に起きたのである^(注9)。

さらに、日本ではここ十年あまり、異なる立場や宗教の人間どうし、あるいは人間と異なる生物や環境がお互いに如何に共存していくかという地球的課題を探求する

共生哲学と、個人と社会が、国家という媒介を通じ、よりよい社会共同体（あるいは共「働」体）を作り上げていこうという公共哲学の二つのテーマの知的探求が、学術と社会における各方面で試みられているが、荀子の思想がその両方の議論に豊富なビジョンを提供してくれることも疑いないところだろう^(註10)。なぜなら、荀子が考察する対象は常に二人以上から理論的には地球上に生活する全ての間であるからだ。古代から伝えられてきた思想文献というのは、総じて人類の知恵が凝縮されているものであるが、『荀子』という文献も、「哲学」というディスプレイを通じて、常に我々の探究心を刺激してくれる言わば「知のフロンティア」なのである。

そして第三に、荀子の思想を学ぶことが実践的な意義を持つということはどのようなことか？言うまでもなく一般に荀子の思想は中国思想史の分類では「儒家」というグループに分類され、また「儒学」とも総称される。伝統的に「儒学」は、戦前はどこの小学校にもあった二宮金次郎の銅像が詩を背負いながら「読んでいる」あの『大学』に記されているような「格物から始まり、修身をとおして齐家、治国へと進み、そして究極的には平天下にいたる実践倫理の教え」と理解され、東アジアの伝統社会において、そして少なくとも日本では戦前まで、

それがそのまま小学校や中学校の修身プログラムの基礎理念になっていた。荀子がそうした儒学の伝統的価値そのものの形成に多大な影響を与えたことは言うまでもないが、我々はそこから一歩進んで、荀子が如何に人間を理解したのかという点から、我々が人間として実践すべきヒントを得られるのではないかと筆者は考える。

荀子の人間論において、古代の哲学的探求の中でも荀子に特有な画期的な視点ではないかと思われるのは、先にも述べたが、以下項目にして若干詳しく述べると、さらに四点に分けられるようである。すなわち、

(1) 個々の人間が基本的にお互いみな同じであり、無限の可能性をもつ「素材」とみたこと。

(2) 人間世界（この世界では神は「敬して遠ざけられる」が、祖霊は祭祀の対象として共同体の一部を構成する）そのものの中における人間の在り方を考え抜いたこと。

(3) 人間を変化する主体ととらえ、人間が善くなるよう変化することを目標としたこと。

(4) 理論的には無限に拡大する規模の人間社会を統合するための規範および制度的装置としての「礼治理論」を案出したこと、と同時にそのためのリ

ダシツブ術（司馬遷の語を借りれば「帝王之術」）を提示したこと。

である。まず第一点をみると、荀子は多くの現代人が望む、人間は皆同じ可能性を持っている存在だという理解を提示した。同じ時代を生きたアリストテレスが奴隷制を不可避なものと考えたことを勘案すると、荀子が古代の思想家として「人間は生まれた時には皆同じだ」と喝破したことの意味が理解できる。

第二点は、一人の人間が「神」不在の現代社会で他の人間とどう生きるかの指針を与えてくれるビジョンを提示するものである。また、第三点は、人間が善く生きるための目標と理論的根拠を与えてくれよう。そして第四点には、地球的規模につながった人間社会の秩序をどのように保つていくのかという問題を考える智慧に満ちている。以上四点の荀子の人間理解において、筆者はそのどれもが、現代のこれからの人間個人の方、また人間社会のあり方に対しても、実践的な意義を持つものになるのではないかと考えている。

それともう一つ触れておかなければならないのが荀子と東アジアにおける教育思想との関係である。現本『荀子』の首篇とそれに続く第二篇のタイトルがそれぞれ、

「勸学」と「修身」になっている事実（ただし荀子自身が命名したとは限らないが）に如実にあらわれているように、東アジアの思想伝統の中で、教育の問題を最初にもっとも明快に且つ体系的に論じた文献は（少なくとも現存の文献では）『荀子』である^{〔注1〕}。人間を皆同じだと考える以上、個々人に差が出てくるのは第一に教育によってだと荀子は確信していた。日本人なら誰でも知っている「青藍の誉れ」、つまり「青は藍より出でて藍よりも青し」という格言は、現本『荀子』勸学篇の冒頭句、つまり『荀子』全篇の冒頭句である。また、東京にある名門校の一つとして知られる麻布高校の校歌の一節である「蓬（よもぎ）にすぎぶ 人の心を矯（た）めむ 麻の葉」の典故も、同じく『荀子』勸学篇の「蓬生麻中、不扶而直」、つまり、「不安定で倒れやすい蓬の茎もたくさん麻の間に生えれば支え棒がなくともまっすぐ立つ」に由来している。

もうすこし思想的な例を挙げると、「教化」（道徳的な教育、あるいはその影響で人間を良くする）という術語があるが、この語は、漢代以前の文献では『荀子』以外にほとんど出て来ない^{〔注2〕}。それが『荀子』の中では反復的に現れ（八回）、同時にその語を含む主張が荀子思想の重要な部分を占めている。

ここまでの議論をまとめれば、荀子はつまり、正しく東アジアにおける教育学の祖なのであり、戦前の日本の知識人たちも、「教育」と言われれば、真つ先に荀子を思い出していたのである。荀子の教育に関する言説の体系的や総合性に比べれば、孔子や孟子の教育に関する言説は、総じて教訓的な知恵を巧みなレトリック（特に孟子）で表現したに過ぎない。

人間の学としての荀子教育学説の核心は、学ぶという行為が人間のクオリティを高める（荀子の言葉では「化性させる」）ことでなければならぬということ、荀子はそのための具体的なカリキュラム、すなわち「礼」の意義も同時に詳述した。教育がなければ、人間は集住して社会を構築したとしても人間らしく存続できないであろうし、そのためには「社会に生きるべき人間」という原理に即した具体的でかつ実践的な教育プログラムが必要だと見通していた。荀子にとって「礼学」とはまさに人間が社会や生活実践において人間性を高めるためのプログラムの総称なのであった。

以上、我々が荀子思想から学ぶことが出来るものの可能性のあらましについて述べてみた。総じて、荀子は人間が人間として生きることの意義や方法について、原理

的には我々が考え付くほとんどの問題を深く掘り下げ、そのための指針を我々に提供してくれている。読者は本稿をここまで読まれて、荀子の思想に何がしかの興味を持つていただけたであろうか？

四、「礼」と東アジア国家における政治、 社会と倫理

本節では、荀子思想の思想がなぜ重要なのかという考察における第二点、その東アジア歴史、社会への影響について、一歩踏み込んで考えてみることにする。もしも、荀子思想の影響が「東アジア世界の国家制度、政治、社会、倫理の基礎」全部に及んでいるなどといわれると、何だかスケールが大きすぎて、荒唐無稽に聞こえるかもしれない。しかしながら、荀子という思想家の影響を理解するためには、特定の歴史事実や限られた範囲の時代に存在した主義主張などを挙げただけでは、その影響の大きさのイメージをうまく表現することが出来ない。つまり、「礼」というタームをキーコンセプトとして、東アジア世界の国家制度、政治、社会、そして倫理の特徴を理解しようとするれば、必然的にその「礼」思想の基礎を理論付けた荀子に行き着くのである。

二十世紀前半に活躍したアメリカの中国古典学者、ホーマー・ダブス（一八九二～一九六九）が、荀子の哲学的役割をアリストテレスのそれに喩えている。西洋のほとんどあらゆる学問分野の発展においてアリストテレスの哲学がその基礎を成したということはよく知られているが、ダブスは荀子を「moulder（塑造者）」と呼ぶことで、アリストテレスと同じくらの貢献があると喝破したのである（注13）。戦国諸子思想の総合者としての荀子の役割は、中国や日本の荀子研究者からも時々アリストテレスのそれに喩えられている（注14）。

ただし、ここでは古代思想の総合者としての役割についてよりも、荀子が「東アジアの国家制度、政治、社会、倫理の基礎」となるだけの内容を備える価値観を理論化したという点を強調したい。儒教の価値観と言えば、「仁」「義」「礼」「智」「忠」「信」「孝」「悌」があり、その他の代表的なものとしては、幕末新撰組の旗章にもなった「誠」がある。そうした価値観（あるいは倫理概念と言っても良いが）の中で、日本人なら誰でも、それが欠如していると言われればショックを受けたり、忸怩たる気持ちになる価値観がある。そう、「礼儀」・「礼節」の「礼」である。そしてその「礼」の概念を最高度なレベルにまで理論化した思想家は荀子であ

る。前述したように、東アジア人は「礼的人間」なのである。ちなみに、「礼」の次に日本人の心にしっくり来るのは、おそらく「誠」ではないかと筆者は考えているのだが、「誠」の理論化も実は荀子によって進められた可能性が高いのである。だが、荀子と「誠」概念の関係については別文で詳しく論じたのでそちらに譲る（注15）。

興味深いことは、儒学倫理概念の主なものを見ると、日本では孔子や孟子など、一般に儒学史上最も重要だとされる人物によって提唱されたとされる他の主要な儒教概念が「礼」ほどには重視されていない。例えば「忠」などは、日本ではむしろ明治以降にイデオロギー化された概念なので論外としても（注16）、宋儒が提唱した「理」と「気」などは、形而上学的意味を持つ術語として、韓国では現在でも極めて重要だが（注17）、日本なら一生聞かない人の方が多いのではないだろうか？また孔子が主張したとされる、儒学の最高道德価値、「仁」に関しても、歴代天皇の名前の中（例えば「嘉仁」、「裕仁」、「明仁」、「徳仁」…、つまり最高の徳だから天皇の名前の一部に付く）にはまだ残っているものの、一般の人で、それが果たしてどんな徳なのか説明出来る人はほとんどいない。孟子が提唱した「仁義」にいたっては、現代日本語では、なぜかやくざの義理関係を示す術語に変質してし

まった^{注18}。そもそも孟子や荀子などが提唱した「仁」と「仁義」は、本来帝王が「愛」や「同情の心」に根ざして人民を思いやる徳として尊ばれたものだ（日本では仁徳天皇の「かまどの煙を見て人民の生活を思いやる」故事を想起せよ）。いずれにせよ日本に広まった儒教概念の中では、荀子が体系化した「礼」という倫理概念が孔子や孟子、果ては朱熹が力説した「仁」や「仁義」や「理」などの他の概念より日本人の心に定着したのである。

さらにさかのばれば、「礼」は、日本の天皇制の存続を可能にした統治原則でもあった。雅楽や十二単などの美しさを形容する「みやび（雅）」と言う概念が、「礼」のもつ燦然たる文明性を象徴した言葉である。『荀子』には「雅儒」というタームも使われている。興味深いことは、「みやび」と縁遠く見える武家社会の現場でも、江戸思想を研究する渡辺浩氏によれば、江戸幕府の体制は、徳川將軍を頂点とする大名や旗本の身分や役割を、席次や進退、それに服装から調度品に至るまで、それらの全てを細かい儀礼によって厳密に規定することで維持されたのだと言う^{注19}。江戸中期になると、直接、『荀子』の思想に触れてその「礼楽」思想の重要性を認める荻生徂徠（一六六六～一七二八）のような儒者も現れ

た。徂徠がまさに「礼楽」によって、世の中の建て直しを主張したことはよく知られている。ちなみに徂徠は「楽」についても高い見識を持っていたが、東アジアで最初に音楽を処方とする統治理論を打ち立てたのも荀子であり、その議論は楽論篇にあり、ここでは統治における「楽」と「礼」の役割がそれぞれしっかり分担されていて、極めて組織的な論述となっている。

もちろん、「礼」を重視したのは、日本人ばかりではなかった。東アジア全体の歴史から見れば、長らく武士社会を構成して、倭寇や朝鮮出兵などの武力侵略のイメージに結び付けられた日本は、周辺国から見ればむしろ「無礼」の国であった。それに対して、朝鮮歴代王朝や琉球王国は自国が「礼義之邦」であることを内外に標榜し、内政と外交の指針とした。内政における「礼」の重要性に関して一つ例を挙げると、二〇〇七年にユネスコ世界記録遺産に登録され、その後宮内庁が所蔵していた一部分が日本から韓国に返還されたことで話題になった『儀軌』という叢書がある。これは李氏朝鮮歴代の国家儀礼プロセス全体の大変詳細な記録である。李氏朝鮮は莫大なエネルギーを注いで、国家儀礼を文章で描写するだけでなく、その形や色までも詳しく記録した上で編纂し、そのままに「みやびな」全貌を後世に残そうと努

力し続けたのであった。荀子の政治哲学の中には、燦然たる（つまりみやびを具現する）「国家儀礼」が国家の平和と安定をもたらす点についての理論的説明が見られるのはいうまでもない。

それでは、東アジア周辺国から今度はその文明の起点である中国の歴史をさかのぼってみることにしよう。歴史上、「礼」という規範に対する国家レベルにおける意識的な重視は、戦国時代を終息させながらも、わずか十五年で崩壊した秦の後を受けて中原の再統一に成功し、前後合わせて四百年余にわたる命脈を保った漢代から始まる。「礼」そのものももちろん漢代以前から存在していたが、戦国国家の一つであった秦朝において、重要な国家儀礼はいくらでも存在していたはずだが、逆にそれが習慣的に空気のように数百年も存在していたからであろうか、秦の歴代君主や宰相達、その国家イデオロギーを担った思想家達（例えば『商君書』の著者や編者、あるいは韓非など）は、「礼」という角度から見た秦の政治制度や、「礼」の意義といったトピックについてはほとんど関心がなかったようである。そうした状況をかかわせるもう一つの例が、荀子の晩年とほぼ同時代の秦国で、将来の秦による天下統一を見越して編集された『呂氏春秋』の内容である。その分量は膨大であり、ま

た『荀子』とほぼ同じ時期の思想を代表する叢書あるいは百科全書といってもよいのにもかかわらず、そこには「礼」に対する理論的考察が全くない。

それに対し、秦による統一と崩壊の後、中原世界を再統一したものの、国家制度をゼロから作り出さなければならなかった漢にとっては、「礼」によって定められた諸制度の規範的体系こそはその国家運営の大綱として意識的に据えるべきものであった。漢朝が、叔孫通（生没年不詳）の助言をつうじていかに「礼制」を受け入れるに至ったかの経緯については、『史記』の「叔孫通列伝」に劇的に描写されている。この描写によると、天下統一後、功臣達による朝廷での傍若無人な狼藉ぶりにほとほと苦慮していた劉邦（漢の高祖、紀元前二四五頃～紀元前一九六）であったが、状況を見かねた儒者の叔孫通が、新宮殿の落成式典という礼のイベントを大々的に挙行し、その雰囲気を最高度に厳かにすることによって、劉邦に最高統治者としての威厳を遺憾なく体験させることに成功したのである。礼儀による規範確立のパワーに圧倒された劉邦は、感動のあまり「今日初めて皇帝の位の尊さを知ったぞ！」^{（注20）}と言ったと記録されている。一般的に、この有名な言葉は、劉邦が皇帝になった高貴さを始めて実感した感激を吐露した言葉として理解され

ているが、ポイントは、劉邦が、皇帝はただ尊いのではなく、国家儀礼が莊嚴に行われてこそ尊いのだという点を、このイベントを通じ徹頭徹尾理解したという点である。漢朝はまさにこの瞬間より「礼制国家」になるべき運命に導かれたといつてよい。

ここで、その「叔孫通列伝」を含む『史記』の作者である司馬遷の「礼」に対する考え方にも触れておこう。司馬遷は、歴史の叙述とともに漢の政治社会を支える一種の政治制度論として「八書」を記して『史記』に加えたが、「礼」の効用を説いた「礼書」をその最初に据えている。つまり、司馬遷が、漢という国家の根幹は「礼制」にあると考えていた事実を如実に示す例である。「礼書」の中の「礼」に対する理論的な説明はほとんど『荀子』からの写しである。もう一つ興味深いのは、それから千年が過ぎ、荀子を批判したあの朱熹でさえも、全人類を倫理化するため普及させようとした道徳規範は、実は「理」や「氣」などではなく「礼」なのであった。

以上の例は、東アジアの諸国家が、歴史的に「礼」をその社会制度、政治運営、そして外交交渉におけるなくてはならないキーコンセプトであるという共通認識を分有してきた事実を示したものである。東アジア文明は、「礼」という原則によって成り立ってきた社会の総称である。

五、荀子不在の礼学研究

東アジアの歴史や文化において「礼」が重要だというのは、何も筆者に限った主張ではない。それどころか、現在東アジアの歴史、文化研究においては、経学の一環としてのいわゆる礼学研究、中国や朝鮮伝統王朝における国家制度に関するいわゆる礼制研究が活発に進められている。さらには、アジア各国の葬礼や台湾道教などに関する儀礼研究 (ritual studies) も大変盛んであり、近年では、朱熹の思想や江戸の日本思想研究においてまでも「礼」的要素が注目されている。つまり「礼」の研究には世界的規模で多くの研究者が従事しているのである。しかしながら、こうした研究者達の脳裏では、「礼」が東アジアの国家や社会の存続に最も重要なキーコンセプトであることは疑問視されないのに、その事実と、荀子こそがまさにそうした「礼」に関する各種の思想を理論化したのだという事実^{注2)}がお互い結びつかない。それはどうしてなのであるのか？この疑問を突き詰めて行くと、いわゆる礼学研究に従事する研究者達の「礼制史」あるいは「礼学史」に対する、ある一種の共通した態度に直面する。それは一言で言うと、「礼制」を中国

太古から近代まで連続して綿々と続いてきたものにとらえる態度である。

漢代以降の歴史上において、荀子に匹敵するような「礼」に関する理論を体系化した思想家は出ていないから、漢代以降における、王朝間の「礼」の継承は、制度的にも思想的にも、前の王朝から引き継がれてきた連続的なものに映る。そうすると、中近世以降の歴史を扱う礼学の研究者達の目には、その研究対象の「礼」の重要性も前の王朝から受け継がれた「自明」なものとして、「礼」がなぜ重要とされるようになったのか、そして特にそうした理論的努力が誰によってなされたのかという思想的問いをする問題意識が弱くなってしまおうのである。もちろん、礼学の研究者が荀子の礼論そのものを知らないということは想像しがたいが、それでも、「礼」の制度と思想が各王朝間で連続してきたという理解の枠の中で、荀子の役割も「礼の重要性を提唱した人物の一人」程度に限定され、戦国時代から漢代への「礼制」の移行という歴史を考える時、漢朝がほとんどゼロから礼制を整備させてきたという歴史事実と、それに理論的根拠を与えたのは荀子なのだという思想的事実が見事に抜け落ちてしまい、漢代に礼制が成立したという歴史的事実は、あたかも「周礼」（ここでは実際に戦国時代が終

わるまで存在していた周朝の礼制）をそのまま継承したものと見なされ、長い礼制の変遷という連続的思考のなかに埋没してしまうか、あるいは漢の歴史の流れの中で漢の時代に自生的に形成されたものとして、漢代史に特徴的な歴史的事象と同一化されて解釈されてしまうかのどちらかなのである。

そうした理解の中で、それでも強いて、漢代に成立した礼制の思想的な淵源は何かと礼学研究者に問うても、彼らの頭には、やはり荀子の存在が具体的に思い浮かぶことはあまりなく、『儀礼』、『礼記』、『周礼』といった、いわゆる「三礼」と呼ばれる礼学文献の中の「礼」の意義を強調するような思想的言説を持ち出して、そうした言説に「礼」思想の淵源を「発見」し、そこから発展してきたというふう理解するのである。このようなステップの思想史理解によって、荀子が「礼」思想の体系化に果たした思想的役割は、「三礼」文献の内容にもあるという認識によって完全に取って代わられてしまふのである。つまり、「礼制」の思想的淵源として重要なのは「三礼」であって荀子ではないのだと。だから現在、台湾で盛んな「經学」に関する各種のシンポジウムや論考においても、荀子はほとんど顔を出さず、古代の「礼学」と言えば、その主役は三礼注釈の大家である

鄭玄（一二七～二〇〇）に取って代わられてしまうのである。これが、現在「礼学」の研究をしている日本だけでなく中国や台湾を含めた多くの学者が、思想として「礼」を見たときの暗黙の態度である。

総じて『儀礼』、『周礼』、『礼記』に現れた「礼」の重要性に関する説明の内容をざっと分析すればすぐ分かることなのであるが、そのほとんどは、「礼」そのものの描写か、それに対する直接的な解説（つまり「記」）であって、思想文献としての「礼論」として、ある程度理論的にまとまったものは、『礼記』の中の礼運篇や礼器篇、それに祭統篇などわずかに過ぎない^{注22}。

しかし、そうした文献の思想内容に依拠して、戦国時代から漢代にかけての「礼」に関する思想の発展を考える時、その理論性は『荀子』の礼論と比べると雑然としており理論性も低い。したがって、漢代以降の礼学、あるいは礼思想が、礼運篇や祭統篇などわずかな文献のみを理論の根拠として発展したとも考えにくいのである。しかも、漢代に著述された「礼論」の中で比較的理論性が高いものは、前文にも触れたように司馬遷『史記』の「礼書」であって、繰り返すように、その中で「礼」の意義に関する理論的な説明はほとんどが荀子からの抜粋なのである。

ちよつと時代を遡らせよう。『老子』や『莊子』外篇などを読めば一目瞭然だが、戦国時代には「礼」に対する批判的な言説が大いに流行していた。『礼記』の中でも礼運篇や祭統篇は漢代になって書かれた可能性も否定できないが、一読してみれば、戦国末や秦漢の思想家達は礼運篇や祭統篇程度の記述で『老子』や『莊子』などからの批判力の高い「反礼論」に対抗できたのか首をかしげたくなる。また漢代初期には、儒家よりもいわゆる「無為」による国家統治術を中心にするたいわゆる「黄老」思想が流行していた。つまり、おそらく戦国末期から漢代初期にかけて、儒学は黄老思想に対しては劣勢だったわけだ。「礼書」を書いた司馬遷でさえ、（父の司馬談の意見かもしれないが）『老子』の思想は深遠だと感嘆しているのである^{注23}。そうした思想的状況にあった漢代前半期の儒者達が、それに理論的な反駁も考えず、礼運篇や祭統篇の論述を参考にした程度で礼制をその国家の大綱（現在風に言えば、それは政策というより憲法に近いもの）にしたというのはどうも考えにくい。もちろん、公孫弘（紀元前二〇〇～紀元前一二二）や董仲舒（紀元前一七六頃～紀元前一〇四頃）らが漢を礼制国家に持つていくのに費やした個人的力量も考慮しなければならぬだろう。しかし、いわゆる「儒学の国教

化」への歩みにおいて仮に公孫弘や董仲舒の働きが大きいにしても、そもそも、公孫弘や董仲舒の思想の中に儒学がなぜ黄老思想よりも国家の大綱となりうるのかという信念がなければ、そして国家の側にも、ある程度はその礼制の持つ力を認め、実行していけるだけ素地ができていなければ、いわゆる「儒学の国教化」などという大業を遂行していくのは困難であったに違いない。

そうした状況から考えると、『礼記』の礼論が『荀子』ほど「理論的なキレ」がない原因は、それらが戦国後期くらいの儒家によつて書かれ、荀子がそれらの内容を理論的に一層深化させたからだという可能性も捨てがたい。もちろん、漢儒がもともと戦国時代から伝わる礼文献に付带的な解説をつけたという可能性もあるだろう。しかし、いずれにせよ『礼記』の礼運篇や祭統篇などの「礼論」が、それだけで黄老思想や『莊子』の「反礼論」に対抗できるだけの思想的内容を備えた文献とはとても見なせず、これらの文献の成立年代をどのように考えるにしても、戦国時代から漢代における儒学の優勢化のプロセスにおいて、荀子の礼治思想の役割を差し置いてしまうと、なぜ「漢」が礼制を受け入れたのかという、その思想的脈絡をとらえる作業、つまり漢代の知識人や為政者達は、すでに黄老思想という当時の時勢に合致した

思想体系がありながら、なぜその上さらに礼制を整備し、儒教を「国教化」させなければならぬと考えたのかうまく説明できなくなるのである。

こうした今までの中国古代の「礼」思想史構想上における荀子礼論の「不在」問題について、こうした状況の原因は、いわゆる礼学や経学の研究者だけでなく、実は皮肉にも、荀子思想研究者側にもその責任の一端があるという点も指摘しなければならぬ。荀子思想の意義に関する議論において、荀子思想の研究者達が「礼論」よりも「性論」や「天論」を思想的意義が重大なものとして優先して取り上げてきたために、「礼論」は、荀子の主張としては重要であっても、思想的、あるいは哲学史全体における役割としては「性論」や「天論」におよぶものではないと判断されてきたのである。その一番典型的な例は、胡適の名声を高らしめたあの『中国哲学史大綱(上巻)』一書における荀子の哲学に関する論述であろう。ここで胡適は、天論篇、解蔽篇、正名篇および性悪篇の四篇のみを荀子の思想を理解する上で必要な部分と考え、そこに礼論篇を含めてはいないのである。^{注24}

つまり、荀子の「礼論」は、礼学研究者と荀子思想研究者の双方から相対的に低い評価を受けたために、中国古代の「礼」思想史における役割も低く見られ、結果と

してその後世に対する理論としてのインパクトもあまり注目されてこなかったのである。

六、荀子の政治哲学的問いと漢朝における

「礼制」の整備

荀子本人にせよ、漢代の思想家にせよ、また、後代に礼制の重要性を提唱した漢代以降の王朝の創立者達にせよ、彼らが皆「礼」の重要性を提唱した背景には、「礼」がなぜ国家の存続に重要なのかという、政治哲学的な問いが存在していたはずであり、その問いに答えうるような理論的な探求も存在していたはずである。

そもそも「礼」と呼ばれた政治制度は、西周以来、当時中華文明の中心に位置していた周や魯を中心とする国家群において、戦国時代まで脈々と続いていた。また、戦国時代に入る頃、つまり孔子の時代には「夏礼」、「殷礼」のように、過去に存在した王朝の政治制度も「礼」というタームで表現された^(注25)。その一方で、「礼」の重要性に関する言説についても、春秋時代の政治の是非を論じたいわゆる『春秋三伝』（左氏伝、公羊伝および穀梁伝）において、周知のように「礼」の重要性はいたるところで主張されている。もちろん、これらの叙述や

評語がどれだけ春秋時代の思想を反映しているかは、思想史考察の対象であるが、日本の大部分の学者は、その言説を代表する時代を戦国中期くらいと見ている。ここでは、荀子以前にも「礼」の重要性そのものは当時の儒家によって強く唱えられていたという状況があったという点を確認すれば良い^(注26)。やはり戦国初期には、『論語』思想の基調となっているように、そのころ周王朝を中心とした天下の支配体制の維持するために「礼」の重要性が主張されていたと考えるのも問題ないだろう。つまり、国家の運営に「礼」が重要だという主張自体は、戦国前中期の貴族や思想家達に広く受け入れられていたであろうということである。

しかし、『春秋三伝』に見られるような、ある政治行為や政治体制が「礼」に合うかどうかを是非する言説そのものは、「理論的な礼論」としてはまだ初歩的な主張の段階にすぎず、われわれが問題にしたいのは、「礼」が国家の運営や天下人民の統治のためになぜ不可欠なのかという理論的根拠を明確に提示する政治哲学としての「礼論」が、何時、どのように成立したのかという点である。この点で少なくとも荀子の「礼論」は、そうした理論の完成型と位置付けられる。もちろん『春秋左氏伝』における「礼」の言説の中に、理論的な「礼論」の

成分が全く含まれていないとは言えないし、以前拙著で詳論した如く、『管子』などの礼論は、荀子の議論のレベルにかなり近い理論性の高いものであった^(注20)。しかし、荀子の礼論は、春秋から戦国時代にかけて議論されたさまざまな政治哲学的議論、特に道家による「礼」の価値への反論をも踏まえた上で提示されたという意味も含めて理論性が高いと筆者は主張しているのであり、また「礼」という基本概念によって理想的な政治体制の青写真を提供しつつ、しかもその中にいる人間一人一人が「学」と「修身」を通じて、その人間性を高めていこうという人間論とも組み合わせ提示するという総合的意図も明快である。筆者が荀子の「礼論」を「礼治論」と呼ぶのは、「礼」によって人間（の思考、感情、言説、そして身体的全て）を内面的に治め、そのようにして徳を高めた人間により、国家と社会も同じく「礼」によって治め、その結果、人類社会全体に、天地と同じレベルの「秩序」を確立していこうという、三つの次元の「治」という目的が総合的に提示されているからである。そしてその「礼」による「治」はただの静態的な秩序ではなく、人間を良くしていこうという変化論におけるダイナミズムに支えられているのである。

現存する文献資料を見る限り、「礼論」として漢代の

知識人が大きく影響を受けたのは、荀子によって理論化された「礼治論」という、それまでの「礼論」や「礼制論」より理論的にもはるかに深化し、そのスケールも天下全体を見据えより一層体系化された理想国家の青写真であった。言い換えれば、戦国時代の一国一國を治めるための礼論は荀子によって天下（つまり世界）の人類全体を治める礼治論へと強力にグレードアップされた。そして、秦の瓦解後に中華文明を再統一した「世界国家」漢朝に必要だったのは、まさに一國を超えた「天下社会」と漢朝という世界国家に放出された人間全部を治められるだけのスケールとダイナミズムをもった荀子のこのような政治哲学だったのである。

以上の議論を踏まえて再び漢代の主要な「礼論」を見てみると、漢代の前期に書かれた「礼」に関する議論には荀子の影響は明白である。前述した『史記』『礼書』の他にも、漢の文帝（紀元前二〇三〜紀元前一五七）の博士などを歴任した当時第一級の学者である韓嬰（紀元前二〇〇頃〜紀元前一三〇頃）の『韓詩外伝』でも、『荀子』からの切り貼りが見なされる言説はなんと五十個以上に及ぶ。韓嬰よりさらに前の陸賈や賈誼などの礼論が、直接荀子から来たものなのかどうかは、更なる考察が必要であるが、少なくとも韓嬰や司馬遷、つまり

どちらも漢代の思想を代表するような人物の礼論が荀子の礼治思想を基礎として成立したのは明らかである。

最後に荀子の「礼治論」の歴史的意義についてまとめてみたい。荀子は、戦国時代に議論されていた国家の治乱に関する様々な思想を批判、吸収し、将来における儒学理念（秦國の軍事的優勢の結果によるものではない！）

による天下統一を構想しつつ「礼」をその政治哲学の核心的価値に据え、「礼」が国家と社会の成立と存続になぜ重要なかという理由付けも含めてその理論化を当時の思想家としては最も緻密に行った。そればかりでなく荀子は、「礼」によって如何に人間や社会を改善していくかという具体的なマニュアルも同時に提供した。それは、個人の身体、心理、感情から始まり、社会行為と言説、国家資源の分配から人事の基準（他にもまだまだある）と極めて多岐に渉りながら、当時の思想家たちにとって重要であったほとんどの問題をカバーしていた。

そのあと成立した漢朝という国家ないし社会は、荀子が「準備した」その「礼治国家」の青写真にしたがって「礼制国家」を作り上げた。特に前漢の思想家達は、荀子の理論に沿って、不断に「礼」の重要性を再確認し、自王朝の「礼制」を整備しつつ、西周時代にかつて存在していたものとして「三礼」文献の保存、整理にも精力

的に従事した。そして漢代の礼制がある程度の完成度を備えた時点で、「礼」を理論化したという荀子の思想的役割も終息し、その方面の貢献は六朝時代以降徐々に忘却され、特に宋代以降では「性悪論」の提唱者としてのイメージに取って代わられてしまったのである。

七、二十一世紀荀子思想研究への展望

荀子の思想とは何か？本稿はまず、荀子の人間理解は二十一世紀に生きる我々にも十分学ぶべき内容に富むと主張した。同時に荀子の思想が「礼論」をとおして、漢代以降の東アジア政治、社会、倫理に巨大な影響を及ぼしたという事実を紹介し、併せて我々東アジア社会の特質を知るためにも荀子思想の理解は不可欠であると指摘した。しかし、皮肉にもそうした必要性とは逆に、荀子の思想の重要性、特にその礼治思想の理論家としての役割は、六朝時代以降徐々に忘却され、その忘却と正に反比例して、「性説」という限られた側面のみが「性悪説」（つまり人間の本性は悪である）という曲解された形で広まり、宋儒以来の一千年におよぶ批判と排斥にさらされることとなった。

総じて、新たな荀子理解を目指すためには、「性悪論」

の提唱者としてのイメージに覆われた荀子像をまず解体しなければならぬ。そしてその地平から、「総合性」、「礼」、「変化論」（「誠」も含めて）をキーワードにした新たな荀子理解を組み上げていく必要がある。そのような作業によって明らかになるべき思想内容に基づいてその思想的意義を語ることに、それが筆者の構想する二十一世紀における荀子思想研究への展望である。

注

- (1) 内山俊彦『荀子——古代思想家の肖像』（東京、評論社、一九七六）。なお本書は講談社学術文庫として一九九九年に再版されている。現在でも評論家等の書いた「入門書」を超えて、人文系の大学院生や、中国思想文化の研究に興味のある大学生などが、荀子の思想の概要を知ろうとすると、現在でもこの本しかない。なお「一九九九年再版」というのは、新しい内容が盛り込まれているのかとの印象を与えるトリッキーな言い方であるが、本文の内容そのものは一九七六年初版本のままである。
- (2) 松田弘氏、三浦吉明氏による「天論」、片倉望氏、島一氏による「性論」、加地伸行氏、浅野裕一氏による「正名論」や論理思想、渡辺信一郎氏などによる「政治論」など。なお原誠

士「荀子研究文献目録」（『東洋古典学研究』、第四集、一九九七、一～二五頁）には一九九六年までに出版された『荀子』に関する一千二十二項目のテキスト版本、注解、現代語訳、研究著作などの資料が網羅されていて参考になる。そのうち二百二十二篇が日本語で出版された論考類である。右に列挙した論考も全てリストアップされている。

(3) この点に関しては、佐藤貢悦氏による国家論、館野正美氏による時間論、菅本大二氏による礼法論、そして橋本敬司氏による身体論についての論考を挙げておこう。

(4) 荀子の思想を主題として出版された筆者の単著としては以下の二冊を参照いただきたい。Masayuki Sato: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003) 及び拙著『荀子禮治思想的源流與戰國諸子之研究』（台北、国立台湾大学出版中心、二〇一三）。論文類に関しては、必要な範囲で以下注記していく。

(5) 『莊子』の「物化論」と「荀子」の「化性論」との思想的関係については、拙稿「中国古代的「変化」觀念之演變」其思想意義」（『国立政法大学中文學報』、第三期、二〇〇五、五一～八六頁）を参照されたい。

(6) Carine Defoort: "Is There such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate", *Philosophy*

East & West, vol. 51:3 (July 2001)。デフォルト氏自身は、東西の哲学がお互い違うからこそ比較の意味があるのだと主張している。

(7) 『読荀子』(荻生徂徠の有名な『荀子』の注釈と同名)と名付けられたこの卒業論文は、明治十八(一八八五)年の当時、形成途上であった日本のアカデミズムを代表していた学術誌、『学芸志林』(第八五巻、一八二二―二〇四頁)に掲載された。

この経緯等については拙文「井上円了思想における中国哲学の位置」(『井上円了センター年報』、第二号、一七六―一四九頁)を参照されたい。なお円了の『読荀子』は現在「井上円了選集」第二五巻(東京、東洋大学、二〇〇四、七二七―七四四頁)に収録されている。

(8) 西洋における主要な哲学者の思想との比較について、単行本で主なものだけ挙げれば以下の様な著作がある。Zhao Yanxia (趙燕霞) : *Father & Son in Confucianism & Christianity: A Comparative Study of Xunzi & Paul* (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2007) ; Aaron Stahaker: *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2006) ; 信夫淳平『荀子の新研究——殊に性悪説とタルウイニズムの関連性について』(東京、研文社、一九五九)。趙氏とスタルネイカー氏の著書は、それぞれ使徒パウロとアウグスチヌス

スの思想との比較である。

(9) 加藤弘之「性善惡について」、『東洋哲學』(第五編第六號、一八九八)所収。

(10) 日本で広く議論されている「共生思想」における荀子思想の可能な役割については、拙文「作為共生理念之基礎價值的荀子「礼」概念」(『共生の哲学のために』、東京、東京大学グローバル、UTCPブックレットシリーズ第十三号、二〇〇九、二三―四一頁)を参照されたい。「公共哲学」と東アジア思想との有機的関連について、筆者は、金泰昌氏を中心としたグループにより推進された「京都フォーラム」から出された諸業績を意識している。

(11) 「明快に」という意味でなら、『呂氏春秋』も多く教育の必要性を語っている。そのほかに中国古代の思想文献に知識のある読者なら、『礼記』の大学篇や学記篇を想像される方もいるかもしれないが、学記篇については漢代に編述された可能性が高いと考えられている。

(12) 『荀子』以外の先秦時代の用例だと、『礼記』と『商君書』にそれぞれ一例ずつしかなく、しかも『礼記』の用例は『荀子』の影響すら考えられる。

(13) Homer H. Dubs: *Hsuntze: The Moulder of Ancient Confucianism* (London: Probsthan & Co, 1927)。なおダブスは英語圏で最も早く比較的完全に完全な英訳(ただし全訳ではない)

を出版した「*Confucius and his times*」。Homer H. Dubs: *The Works of Hsun-tze: Translation from the Chinese, with Note* (London: Probsthain & Co, 1928)。

(14) 例えは、東京帝国大学の心理学を卒業し、現在につながる台湾の荀子研究の草分けの学者の一人である陳大齊（一八八六～一九八三）など。陳大齊『荀子学説』（台北、中華文化出版事業委員会、一九五四、三頁）参照。

(15) 拙稿「『変化』を掌握する道徳——『荀子』における『誠』概念の形成と構造」、佐藤鍊太郎、鄭吉雄共編『中国古典の解 釈と分析』（札幌、北海道大学出版会、二〇一二、二五五～二七九頁）。

(16) 中国古代における「忠」概念の展開については拙著『中国古代的「忠」論研究』（台北、台湾大学出版中心、二〇一〇）を参照されたい。

(17) この点については、小倉紀蔵氏の議論が参考になる。小倉紀蔵『韓国とは一個の哲学である——理と気の社会システム』（東京、講談社、一九九八）。

(18) 辞書による説明だと、やくざの規範としての「仁義」は、江戸時代になって、もともと「礼」をするという意味の「辞宜（じんぎ）」あるいは「辞儀（じぎ）」という言葉と混用されるようになったらしい（『大辞林』、『世界大百科事典』など）。

(19) 渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京、東京大学出版会、

一九九七）『二八～四〇頁。』

(20) 原文は「吾乃今日知為皇帝之貴也。」

(21) この点に関して、二十世紀前半、文化人類学の泰斗であり、機能主義の提唱者でも著名なラドクリフ・ブラウン（一八八一～一九五五）が、荀子の礼論に注目したという事実は、ここで付言してもよいだろう。ラドクリフ・ブラウンが荀子思想の重要性に触れた講演は、以下を参照されたい。Alfred R Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society* (London: Cohen and West, 1952, pp. 178-187)。

(22) もともと『礼記』の一篇であったいわゆる「四書」の大学篇や中庸篇は、確かに『礼記』の他篇より議論は整っており、また「誠」などの概念も高度に理念化されているが、その二篇に「礼論」はほとんど出てこない。

(23) 老子韓非列伝には「老子深遠矣。」とある。

(24) 胡適『中国哲学史大綱（上巻）』（上海：商務印書館、一九一九、三〇六頁）を参照。

(25) 例えば『論語』八佾篇の「夏禮、吾能言之、杞不足徵也。殷禮、吾能言之、宋不足徵也。」など。

(26) 『左伝』における「礼説」はむしろ荀子の影響を受けて書かれたものだという近藤則之氏の見解もある。近藤則之「左伝の成立に関する新視点——礼理論の再評価を通じて」、『日本中国学会報』（第三五集、一九八三、九九～一二三頁）。近藤

氏の議論が正しければ、荀子「礼論」の「春秋学」に対する影響は、さらに強いものだったとも見なせる。

(27) 拙著『荀子禮治思想的源淵與戰國諸子之研究』の第三章と第四章(一一一〜一七五頁)を参照されたい。

〔付記〕 本稿は本稿の中国語版(ただし若干の簡略版)である「二十一世紀『荀子』思想研究的意義與前景」(『杭州師範大學學報』、第六期、二〇一五年、二五〜三一頁)一文と同時出版である。