



Title	荀子における〈言語の目的〉
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	中国研究集刊. 1995, 16, p. 41-62
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60861
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

荀子における〈言語の目的〉

藤 居 岳 人

はじめに

荀子に対して、その礼の思想をはじめとして天や性の思想など諸分野について多くの研究が為されてきた。その一つが正名篇を中心とする言語思想の研究である。

荀子の言語思想については、論理学的視点から正名篇を取り上げることが多かった（注①）。すなわち、それらの研究には言語の論理学上の問題点を検討する研究、言語の機能に重点をおいた研究が多かった。

本稿はそのような観点からではなく、荀子が名と実とを一致させるべきことを説いた後に、その名実一致をさせた言語を用いてどのようなことをめざしていたのかという点に注目し、荀子の理想とする〈言語の目的〉の意味を検討したい。思想の体系性・統一性とい

う観点から言えば、荀子の言語観、特に〈言語の目的〉において『荀子』の書全体の特徴を反映するものが含まれていると考えるからである。

以下、『荀子』本文の引用は王先謙『荀子集解』（中華書局・諸子集成本・一九八六年）による。また、梁啓雄『荀子束釈』（台湾商務印書館・国字基本叢書本・一九六四年）、久保愛『荀子増注』、猪飼彦博『荀子補遺』（『荀子』増補版（富山房・漢文大系本・一九七五年）所収）、金谷治・佐川修・町田三郎『荀子』上・下（集英社・全釈漢文大系本・一九七四年）を参考にした。引用文の『荀子』の文意を理解しやすくするために付した現代語訳については上記の諸書に基づいたが、依拠した解釈について特に注記はしていない。

第一章 荀子における論理

正名篇を中心とする荀子の論理学的思想に關してすでに多くの研究の蓄積がある。それらの先行研究の成果に基づいて荀子の論理についてまず概観しておきたい。

荀子は正名篇を作った理由として彼の生きていた當時、誤った言語を使用して民衆を混乱させるものが多くなったからだと述べている。

凡そ邪說辟言の正道を離れて擅に作る者は、三惑に類せざる者なし。故に明君はその分を知りて与に辨ぜざるなり（正名篇）。

「邪說辟言」とは、具体的にはいかなる思想家によって使用される言語を指すのか。それは、同篇に「侮らるるも辱ならず」「聖人は己を愛さず」「山と淵とは平らか」等の意見（注②）を述べた宋鉞・墨子・恵施らにより使われるものである。荀子は彼らの誤った言語使用によつて名と実との乖離が進行し、乱世に拍車がかかったと批判する。その状態を是正するために

「王者」の「正名」が必要だと説く。

王者の名を制するや、名定まりて実辨じ、道行なわれて志通ずれば、則ち慎んで民を率いて一にす

（正名篇）。

すなわち、「王者」は名実の乖離によつて乱れた社会を、名を制定して実を区別することによつて名と実とを一致させて、民衆の統一を図ると言うのである。その結果、「迹長く功成るは治の極なり」（正名篇）と言われる理想的状态にすることを目的としている。

また、名実一致が実現すれば、その結果として社会秩序の確立が達成される。それが名実一致の一つの目的なのである。

上は以て貴賤を明らかにし、下は以て同意を辨ず。貴賤明らかにして同異別つ。是の如くんば則ち志にも喻られざるの患なく、事にも困廢の禍なし（正名篇）。

前述の「治の極」とは具体的には社会秩序の確立を指すものである。そして、それによつて民衆の統一を完成させようとするのである。これらのことから、荀子の「正名」は極めて政治的な理由から説かれている

と考える。

以上が荀子の名実論と呼ばれる思想の概略である。ただ、先行研究の間には若干の見解の相違は見受けられる。例えば、名と実とのどちらが先行するかという論点である。前引の「王者の名を制するや、名定まりて実辨ず」等の表現に基づいて名が実に先行するとする論考もあれば、「実を異にする者は、名をも異にす」(正名篇)などであることから実の方が先行すると述べる論考もある(注③)。

また、「約」についての見解の相違も見受けられる。名には固実なく、之れを約して以て命^多け、約定まりて俗成れば之れを実名と謂う(正名篇)。

正名篇にあつてめざされているものは名実の一致である。その一致を基礎づけるものが「約」である。「約」は、従来、「約束」などと解釈されているが、その約束をする主体が、あるいは複数の人であつたり、あるいは王者であつたりと見解が分かれている(注④)。

このように細かい点に関して相違点があり、なお精査すべき所が多い。ただ、やはり大筋においてほとんどの研究では荀子の言語思想の政治的性格を指摘する

点では共通している。しかし、『荀子』中の、名実一致を実現させることの意味についての検討の余地はまだ残されている。そこで、次章以下、名実一致を実現した言語を用いて荀子は何をめざしているのかという〈言語の目的〉の意味を検討してゆく。

第二章 『荀子』中における言語の意味

第一節 言語の重視

前章にも述べたように、正名篇を中心として荀子は誤った言語や弁論を使用する恵施や墨子等を批判している。ただし、荀子は言語や弁論自体をも批判したのではなかった。それは以下の文章からも推察することができる。

先王に法り礼義に順い学に党^{さむ}る者(俞樾の説に「党学者とはなお学に曉る者と言うがごとし」)も、然して言を好まず言を樂^{たの}まざれば、則ち必ず誠の士にあらず。故に君子の言におけるや、志は之れ

を好み行ないは之れに安んずれば、之れを言うを楽む。故に君子は必ず辯ず（非相篇）。

君子は必ず辯ず。凡そ人はその善しとする所を言うを好まざるはなし。而して君子を甚だしと為す。

……言いて仁の中なれば、則ち言を好む者は上なり。言を好まざる者は下なり。故に仁言は大なり（非相篇）。

荀子は先王や礼義に従うことを重要視している。ただし、それだけでは不十分なのである。言語を好むことができてはじめて、すなわち、積極的に言語を用いてはじめて本当の「士」となることができるという。そして、君子としての言語は、儒家の徳目において最高のものである「仁」に従うべきだと説くのである。

また、荀子の言語重視の考えは心の働きについても現れている。正名篇において、心は特別の働きを持つものとして捉えられている。人がものごとの「同異」を認識するためには「天官」の働きによらねばならぬといと荀子は説く。「天官」とは人が生まれつき持っている感覚のことで、具体的には目・耳・口・鼻・形体などのいわゆる五官を指す。その五官の中に心も属し

ているのだが、その心には「徴知」と呼ばれる働きが加わっているのである。この「徴知」の働きとはいかなるものか。

徴知は必ず將に天官のその類を当簿する（楊倞の注に「当は主なり。簿は簿書なり。当簿とは各々その簿書を主当するを謂う」）を待ちて然る後に可ならんとす（正名篇）。

心の「徴知」とは、五官によつて感覚されたものに対して、以前に感覚されたものと帳簿とを引き合わせるように、それが何であるかを類別する働きのことである。そこに目や耳などの他の感覚とは異なる働きがある。しかもただ類別するだけでは不十分なのである。前引文に続く部分にこうある。

五官は之れを簿する（郭嵩燾の説に「簿とはなお記録するがごとし」）も知らず、心は之れを徴するも説くことなければ、則ち人は之れを不知と謂わざることなし（正名篇）（注⑤）。

心が対象の事物を「徴知」によつて認識し、さらにそれを言語で表現することができなければ、本当に知っているとは言えないのである。ここにおいても言語

によつて實際に表現することの重要性が説かれている。また、正名篇には次のような箇所も見える。

辨説なる者は心の道に象るなり。心なる者は道の工宰なり。道なる者は治の経理なり。心道に合し、説心に合し、辞説に合し、名を正して期し、請に質つきて（王念孫の説に「質は本なり。請読み情と為す。情は実なり」）諭らしめ、異を辨じて過たず、類を推して悖らず。聴けば則ち文に合し、辨ずれば則ち故を尽くす（楊倞の注に「自ら辨説すれば則ちその事実を尽くす」）。正道を以て姦を辨ずるは、なお縄を引きて以て曲直を持するがごとし（正名篇）。

ここでは「辨説」は心が道を表現するための手段であつて、道の表現された正道たる「辨説」を用いれば愚者たちを弁別することができるのである。このように心の働きにおいても言語が重要な機能を持つことを荀子は述べている（注⑥）。

上述してきたように、荀子は誤つた言語や弁論を批判しはするが、言語や弁論の重要性を否定しているわけではない。彼がめざしていたのは言語の正しい使用

を実現することであつた。それでは、その「正しい使用」とは何であるかということが問題となる。

その場合、「正しく使用する人」とはだれであるかということにならう。そのような正しい言語使用が可能な人間は、当然のことながら一般の民衆ではなく、やはり上質の人格を備えた者であらう。それは一般的に言えば、聖人や君子である。そこで、『荀子』における聖人・君子と言語とはどのような関係となるのであるのか、その点について検討を進めたい。

第二節 『荀子』における「聖人」「君子」

一般的に言えば、上質の人格者とされるのは、聖人・君子である。『荀子』中においても理想的人格者として称揚されているのはもとより聖人と君子とである。この両者は、「法を好んで行なうは士なり。志を篤くして体するは君子なり。斉明（王引之の説に「斉とは智慮の敏きなり。故に斉・明を以て文を連ぬ」）にして竭きざるは聖人なり」（修身篇）、「学者は聖王を以て師と為す。……是に嚮いて務むるは士なり。是に

類して幾づくは君子なり。之れを知るは聖人なり」(解蔽篇)などと並称されることが多い。荀子の理想とする言語を用いるのは聖人や君子であるが、この両者の相違は明確にしておかなければならない。そこで、以下にその点について検討してゆく。

彼の君子は則ち然らず。佚すれども惰らず、勞すれども慢ならず、原を宗として変に応じ曲にその宜しきを得たり。是の如くして然る後に聖人たり(非十二子篇)。

彼の学なる者は、之れを行なうは士と曰うなり。焉を敦慕するは君子なり。之れを知るは聖人なり。上は聖人となり下は君子となる。孰か我を禁ぜん(儒効篇)。

君子は学問を修めたり、事情の変化に応じる能力を磨いたりすることによって聖人に至ることができる。そして、礼義や道などの、学問の目的を敬慕し、本当に知っていると見える域にまで達せられるように努力を続けるべきだと荀子は説いている。しかし、本当に礼義を体得した聖人となることが可能かどうかについては種々の問題が存する。ただ、聖人があくまでも究

極の目標として設定されているのは当然である。

礼の中にして能く思索す、之れを能慮と謂い、礼の中にして能く易わることなし、之れを能固と謂う。能慮能固、加えて之れを好む者は斯れ聖人なり。……聖人なる者は道の極なり。故に学者は固より聖人たるを学ぶ(礼論篇)(注⑦)。

また、「聖人なる者は人の積みて致る所なり」(性惡篇)という表現も見られ、聖人の性格が学問の目標として示されていることは言うまでもない(注⑧)。

聖人は究極の目標であって、その目標に対して努力を怠らないのが君子である。そして、実は荀子にとって最も関心のあつたのは聖人よりも君子であつたと考へる。なぜなら聖人とは、次のような存在だからである。

百王の法を修むること白黒を辨ずるが若く、當時の変に応ずること一二を数うるが若く、礼を行ない節を要えて(楊倞の注に「要は邀なり」)之れに安んずること四枝を生らすが若く(梁啓雄の注に「身の四肢を運転するがごときを謂う」)、時を要えて功を立つるの巧みなること四時を詔ぐる

が若く、正を平らかにして（久保愛の注に「正読み政と為す」）民を和するの善きこと億万の衆にして博^ちら（王念孫の説に「博と傳とみな博字の誤りなり。博は即ち專一の專」）一人の若し。是の如くんば則ち聖人と謂うべし（儒効篇）。

すなわち、聖人とは完全無欠の存在であつて、自由自在に行動しながらそれらがすべて理に適っている理想的人格者である。それに対して、君子は以下のである。

その言は多く当たるも未だ論^ぎらず、その行ないは多く当たるも未だ安からず、その知慮も多く当たるも未だ周密ならず（儒効篇）。

このようにほぼ理想に近い人格者でありながら、聖人に比べればまだ不十分な存在である。

荀子にとつては聖人が究極の目標でありながら、彼の生きていた時代は「今や聖王没し天下乱れ姦言起る」（正名篇）のような戦乱の世である。そのような時代にあつてはほとんど実現が不可能であるかに思われる聖人への道に固執するよりも、不十分な存在ではあるが、現実によく存在している君子らを善い方向へ教

導していくことを考える方が、荀子にとつては現実的な選択であつただろう。『荀子』の冒頭に勸学篇が置かれ、学問あるいは努力の重要性が強調されているのも、そのような君子を重視する荀子の考えの表れではなからうか。

さらに『荀子』中には「知者」と「愚者」とを並言している箇所が多く見られる。この知者とはどのような存在なのだろうか。

正名篇において、「君子の言」「愚者の言」「知者の言」について述べている箇所がある。ここでは「君子の言」は「涉然（博く通じる）」として精しく、倏然（人に従う）として類し、差差然（斉しくない）として斉し「いものとして評価されている。それに対して「愚者の言」は「苒然（根本がない）」として粗く、噴然（言い争う）として類せず、諸諸然（言葉が多い）」として沸く」ものと批判され、対照的な言語の例として並列されている。そして、その続く部分に「知者の言は、之れを慮るに知り易く、之れを行なうに安んじ易く、之れを持するに立ち易し。成れば則ち必ずその好む所を得てその惡む所に遇わず」と述べられ、そ

れに對して「愚者は是に反す」とされている。つまりここでは「愚者の言」と對立する形で「君子の言」と「知者の言」とが取り上げられている。すなわち、君子と知者とはほぼ同格の存在として捉えられている。この箇所だけを見るならば君子と知者とは同じ人格を指すものと考えても不思議ではない。

しかし、そうではないのである。

君子は小人の反なり。……君子は……知なれば則ち明通して類し、愚なれば則ち端慤にして法る（ただし、楊倞の注に「愚とは機智なきを謂う。法とは法度を守るを謂う」）。……小人は則ち然らず。……知なれば則ち攫盜して漸く（王引之の說に「漸は詐欺なり」）、愚なれば則ち毒賊にして乱る（不苟篇）。

この例を見れば明らかであろう。たとい君子であっても実際には知・愚の差が存するのである。また、修身篇にも「是を是として非を非とす 之れを知と謂い、是を非として非を是とす 之れを愚と謂う」とあり、性惡篇においても「聖人の知」「士君子の知」「小人の知」「役夫の知」と並列され、知の類別が為されて

いる例もある。以上の例から考察すると、知者とは、ただ知識や知恵を有するものとしてだけ捉えられており、人格的な要素は含まれていないようである。それに対して、君子は知の有無にかかわらず君子たる者は君子であつて、不苟篇の引用文にも「端慤（正直かつ誠実であること）」の語があつたように道德的な要素が君子の根底にあると考えていいようである。

以上述べてきたように君子と知者とは相違する。しかし、やはり取り上げるべきは「聖人」と「君子」とであろう。そこで次節では聖人と君子との言語について考察することとしたい。

第三節 「聖人」「君子」の用いる言語

まず、聖人の言語と君子の言語とが並んで論じられている箇所を取り上げる。

多言にして類するは聖人なり。少言にして法るは君子なり。多も少も法ることなく流湏するがごとく然らば、辯ずといえども小人なり（非十二子篇）（注⑨）。

多言なれば則ち文ありて類す、終日議して、その之れを言う所以は千挙万変するもその統類は一、是れ聖人の知なり。少言なれば則ち徑に省き、論じて法る、之れを佚するに繩を以てするがごとし、是れ士君子の知なり（性惡篇）。

聖人も君子も多少の相違はあれ、言語を使用する。その時、何か「のつとる」べきものがあるはずであるが、前述したようにそれは礼義や道といったものである。ただ、注意しなければならないのは、どちらの引用文においても「のつとる」意味を表す語として聖人の方は「類す」、君子の方は「法る」が用いられている。この「類」と「法」とはどのような違いを有するのだろうか。

それは次のように考えられる。性惡篇の引用文中に「終日議して、その之れを言う所以は千挙万変するもその統類は一」とある。聖人は実際に表面上に現れる言行は変幻自在でありながら、何か「のつとる」べきものがある。このように「のつとる」方法を「類す」と表現しているようである。それに対して、君子の「のつとる」方法は「之れを佚するに繩を以てするがごと

し」というものである。すなわち、ある明確に基準とすべきものがあり、その基準に「のつとる」ことを「法る」と表現していると考ええる。そのことは、前引の楊倞の注「法とは法度を守るを謂う」がすでに述べている。すなわち、「法」の方には明確に基準が存在し、その「法」を包む形で明確な基準のない「類」が存在していると考えていいようである。

「類」の語については、従来、『荀子』における「正名」との関連が指摘されてきた（注⑩）。先行論考に従うと、それらは正名篇の以下の部分に注目する。

同じなれば則ち之れを同じくし、異なれば則ち之れを異にす。単にして以て喩るに足れば則ち単とす。単にして以て喩るに足らざれば則ち兼す。単と兼と相い避くる所なければ則ち共す。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を知ればなり（正名篇）。

同部分の楊倞の注に「単は物の単名なり。兼は復名なり」とあることから、「単」は「一つ」の概念を表すことば、「兼」は「二つの概念を表すことば」とされる。そして、「共」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」とされる。先行論考は、この「共」が類に当たるとする。さらに『荀子』では「共」を万物を包括する概念にまで拡大していると言う。前引の部分に続いて『荀子』では以下のように言う。

万物 衆しと雖も、時ありて徧く之れを挙げんと欲す。故に之れを物と謂う。物なる者は大共名なり。推して之れを共す。共して則ち有た（王念孫の説に「有 読み又と為す」）共す。共するなきに至りて然る後に止む。時ありて徧く之れを挙げんと欲す。故に之れを鳥獸と謂う。鳥獸なる者は大別名なり。推して之れを別す。別して則ち有た別す。別するなきに至りて然る後に止む（正名篇）。

類としての「共」の最高の段階が「物」であり、「物」が全世界に存在するものを包括する最大の概念である。つまり、類は、全世界の万物に及ぶ概念だとされる。

この類と「のつとる」方法としての「類」とは同じ概念を表すものではない。ただ、双方とも全体を統括するという特徴を持つ点においては何らかの共通する点があると考ええる。

さて、「のつとる」方法としての「類」と「法」とでは、明らかに聖人の「類」の方が高い水準のものとされるが、その相違は言語としてどのような形となつて現れるのだろうか。それは次の例によつて推察できる。

先に慮らず早く謀らざるに、之れを発して当たり、文を成して類し、居錯遷徙し（王念孫の説に「居 読み挙と為す。あるいは挙げ、あるいは錯ぎ、あるいは遷徙するを言う」）変に應じて窮まらざるは、是れ聖人の辯なる者なり。先に之れを慮り、早く之れを謀り、斯須の言なれども聴くに足り、文ありて致実、博にして党正なるは、是れ士君子の辯なる者なり（非相篇）。

「聖人の辯」は深く思慮することがなく無意識のうちに発せられたとしても「のつとる」べきものがあるのに対して、「士君子の辯」は熟慮の上で言葉を用いてはじめて「のつとる」ことが可能となるのである。以上、聖人の言語と君子の言語とは「類」「法」の相違は見られるものの、或る「のつとる」べきものを有する言語であると言える。

次にそのような聖人や君子の言語の具体的な特徴とは何か、その特徴を三つの観点から考察してゆきたい。それは〈実践の伴った言語〉〈慎重な言語〉〈教化のための言語〉の三点である。

まず〈実践の伴った言語〉について。この言語の重要性は聖人・君子ともに述べられる。聖人については次の例がある。

学は之れを行なうに至りて止む。之れを行なえば明らかなり。明なるを之れ聖人と為す。聖人なる者は仁義に本づき、言行を齊しくして、豪釐をも失わず。它の道なし、之れを行なうに已とまればなり（楊倞の注に「已は止なり。聖人は、他なし、その学ぶ所を行なうに止まるに在るを言う」）（儒効篇）。

学問は実践してはじめて完成するのだと言い、実践を重視し、言行の一致をめざす考えが明確に表れている。

君子についても同様の例がある。

君子は言に壇宇あり（王念孫の説に「なお言に界域ありと曰うがごとし」）、行に防表あり（楊倞

の注に「標準あるを謂う」）、道に一隆あり（王先謙の注に「専重する所あるを謂う」）（儒効篇）。

君子は言語を用いる場合に一定の範囲があり、行動する場合に一定の標準があり、専ら「道」を尊ぶのだと言う。ここでは聖人と同様に言も行も「道」という一定の「のつとる」べき基準に基づいた上で双方を一致させるべきだと言っている。このような荀子の基本的な考えに基づいて次のようなことが述べられるのであろう。

□ 能く之れを言い、身 能く之れを行なうは、国の宝なり。□ 言う能わざるも、身 能く之れを行なうは、国の器なり（大略篇）。

実践が重要なことは確かであるが、それだけではまだ不十分なのである。実践に裏打ちされた言語を用いてはじめて「国の宝」と称されるに至るのである。

次に〈慎重な言語〉について。これは、特に君子に關して強調されている。

流言・流説・流事・流謀・流誉・流愬（猪飼彦博の注に「愬は訴なり」）官ならず（梁啓雄の注に「公正ならざるを謂う」）して衡よきまに至る（楊倞

の注に「衡 読み横と為す。横至は横逆して至るなり」者は、君子 之れを慎む（致士篇）。

無稽の言、不見の行、不聞の謀は、君子 之れを慎む。（正名篇）

先にも述べたが、聖人と同様に君子も礼義に「のつとる」言語を用いるのだが、聖人のごとく変幻自在にものごとに対処するだけの能力は未だ備えていない。そのような君子は「法」などの明確な基準に従って論じ、行動すべきなのである。それには自分の言行が基準に合致しているかどうか慎重に判断しなければならぬ。そのためには何ごとにも慎重に対処することが必要である。君子は慎重に言語を用いなければならぬが、それだけではなく、すべてのことに對して慎重な態度が求められている。

最後に「教化のための言語」であるが、国の統治者たる聖人の究極の目的は先にも述べたように民衆の統一にある。そのために聖人はいかなる方法を採用ののだろうか。

それ民は一にするに道を以てし易きも、与に故（楊）^{（楊）}の注に「故 事なり」を共にすべからず。故

に明君は之れに臨むに執を以てし、之れを道くに道を以てし、之れを申ふるに命を以てし、之れを章らかにするに論を以てし、之れを禁ずるに刑を以てす。故にその民の道に化するや神のごとし。

辨説悪くんぞ用いんや（正名篇）（注⑩）。

ここにおける明君は、続く部分に「今や聖王没し……」とあることからほぼ聖人と同様の存在だと考えてよいだろう。ここから、聖人はできる限り「辨説」を用いず、「執」「道」といった聖人の徳に基づいた人格的力量によつて民衆の統一をめざす考えが見える。しかし、荀子の生きていた当今の世はもはや聖人のいる理想的な世界ではなかった。

今や聖王没し、天下乱れ、姦言起り、君子は執以て之れに臨むことなく、刑以て之れを禁ずることなし。故に「荀子自身が」辨説するなり（正名篇）。

聖王はすでに亡く、君子とて無力となっているのである。しかし、それではどうしようもないので、荀子のみずから「辨説」することが必要となってくる。それは、当然、君子にそうあつてほしいという気持ちで

ある。ではこの「辨説」の特徴とは何であろうか。

君子が言語を民衆教化のために用いる場合、彼らをよく教導するためにはいかなることに注意しなければならないか。

君子は寛なるも優^{おた}らず。廉なるも劔^{さな}わず。辯ずるも争わず。察するも激せず。寡立するも勝たず。

堅彊なるも暴ならず。柔従にして流れず。恭敬謹慎にして容^{ゆた}か（王念孫の説に「容の言 裕なり」）なり。それは是れを至文と謂う（不苟篇）。

君子が言語を用いて民衆を教化する場合、相手を傷つけるようなことを言ったり、争ったりしてはならないのである。教化はあくまでも穏健な手段で行なうべきであつて、自分の立場を相手に強制的に押しつけて論争し、相手の立場を認めないという態度では民衆教化はおぼつかない。そのために言語だけではなく、人徳に基づいた寛容な態度もまた重要な要素となつてくるのである。

もし、そのような「争わない」ための言語を用いることができれば、それは小人とされても致し方ない。

快快（ほしいまま）なるも亡ぶは怒ればなり。察察（明察である）なるも残せらる（傷つけられる）は伎（害する）なればなり。博なるも窮するは訾（こぼつ）なればなり。之れを清くせんとするも兪々濁るは口（言い過ぎる）なればなり。之れを象^やわんとするも兪々瘠^{やつ}せるは交（驕る）なればなり。辯ずるも説^{せつ}ばれざるは争えばなり。直立するも知られざるは勝（勝つことを好む）なればなり。廉（きつちりしている）なるも賁^{へん}ばれざるは劔（傷つける）なればなり。勇なるも憚^{はた}られざるは貪ればなり。信なるも敬せられざるは剽^{せう}行（独断専行）を好めばなり。これ小人の務むる所にして君子の為さざる所なり（榮辱篇）。

特に、言語について言うならば、「辯」じること自体は悪いことではない。教化のための穏健な手段として言語を用いるのならば問題はない。ただ、小人は、争つて相手に打ち勝つために言語を用いるのである。そのことが荀子に批判されているのである。

そのような小人に対して君子はいかに対処するべきであるか。荀子は次のようにいう。

問いの楷^あしき者には告ぐるなかれ。告の楷^あしき者には問うなかれ。説の楷^あしき者には聴くことなかれ。争気ある者とは与に辯ずるなかれ。故に必ずその道に由りて至り、然る後に之れに接し、その道にあらざれば則ち之れを避く（勸学篇）。

はじめから争気が充満している者に対しては言語を用いるべきではないのである。言語はあくまでも相手がこちらの言語を聞く準備の整っている場合にのみ効果を發揮する。それ以外の場合は相手を敬遠することが君子としての取るべき態度なのである。

言語の本来の目的は、互いの意志を疎通させて理解しあうことにある。故に君子の言語は次のようなものとなる。

君子の言は、……彼れその名を正しくし、その辞を当にし、以て務めてその志義を白^{あき}らかにする者なり。彼の名辞なる者は志義の使いなり。以て相に通ずるに足れば則ち之れを舍く。之れを苟もするは姦なり。故に名は以て実を指すに足り、辞は以て極を見わすに足れば則ち之れを舍く。是より外るる者は之れを訛と謂う。是れ君子の弃つる所

にして、愚者は拾いて以て己の宝と為すなり（正名篇）。

言語の基本的な目的は意志の伝達にあるから、その目的を果たすことができればよい。それ以上、言語を費やすことは不必要であるばかりか、かえつて有害なものとなるのである。

以上のことから、荀子にとつての言語の特徴の中で最も重要と考えられるものは、やはり民衆教化のための言語という点であろう。それは、『荀子』中に「曲^{つゝ}に謂う所を得て、然れども折傷せず」（非相篇）ともあるように、まず、意志を伝達するという目的が達せられ、その上で相手と争わず傷つけないということが注意される。

注目すべきは、ここにおいて「争わない」という精神が言語の根底に流れているということであろう。この「争わない」という精神について検討してゆきたい。

第三章 荀子の思想の基本的特徴

前章までの検討から、荀子の言語思想における基本的特徴に「争わない」という精神があると考ええる。これがもし言語思想とは異なる荀子の他の思想にも共通する特徴であるならば、それが荀子の思想の基本的特徴である可能性が一層高まることになる。その点について、この章では荀子の社会思想・軍事思想の観点から検討してゆきたい。

さて、荀子の社会思想については、従来、礼の思想の観点から主に取り上げられてきた。すなわち、儒家である荀子は特に礼を重視し、その礼によって社会秩序を完成させることをめざしたのだと言う。そして、なぜそのような社会秩序を設定し、その重視を説いたのかということについて、従来の研究では、人々の欲望を制御する為であるといった説明が加えられてきた。しかし、社会秩序の設定の解釈としてそれだけではまだ不十分ではなからうか。例えば、礼についての議論の中心となる礼論篇の冒頭に次のように記されている。礼は何くより起こるや。曰く、人は生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば則ち求むるなきこと能わず。求めて度量分界なければ則ち争わざる

こと能わず。争えば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。先王はその乱るるを惡む。故に礼義を制して以て之れを分かち、以て人の欲を養い人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず物をして必ず欲に屈せず兩者をして相持して長ぜしむ。是れ礼の起こる所なり。故に礼なる者は養なり（礼論篇）。

この部分は礼の起源について述べた所であるが、従来の解釈では秩序の設定による欲望の制御のみに重点が置かれている。しかし、重視すべきはなぜ欲望を制御する必要があるのかという点であろう。そして、欲望制御の目的は人々が「争わない」状況をつくることだったのではなからうか。なぜならばこの引用部分の主体である先王の最も惡むものが「乱れる」ことであり、その「乱れる」ことの原因が「争う」ことだからである。このことから先王は争いを好まぬ故に欲望充足のための秩序を制定したのだと考える。

社会秩序の制定が「争う」ことを避けるためだという点については『荀子』の他の箇所からも推察できる。例えば、次の文章である。

百技の成す所は、一人を養う所以なり。而して能

も技を兼ねること能わず、人も官を兼ねること能わず。離居して相待たざれば則ち窮し、群して分なければ則ち争う。窮なる者は患なり、争なる者は禍なり。患を救い禍を除くには、則ち分を明らかにして群せしむるに若くはなし（富国篇）。

このように述べ、社会の秩序が確立していなければ、「老弱は養を失うの憂いありて、壮者は分を争うの禍あり」「人に事を樹つるの患ありて、功を争うの禍あり」「人に合うを失うの憂いありて、色を争うの禍あり」というような人々が争いあう事態となり、君臣間の秩序が乱れ、男女間の関係もうまくいかないといったことになる。そして、そのような事態を未然に防ぐために「知者」が秩序を設けたのだと荀子は言う。ここからも荀子自身、秩序の制定の重要な目的として「争わない」状況の実現を考えていたと言える。

荀子の生きていた時代は、群雄が割拠して興亡の激しい戦国の世であった。そのような時代の意識を荀子もやはり有していたであろうから、戦乱の世を收拾するための軍事思想にも関心があつたはずである。そこで、次にその点に関して荀子の思想の特徴を探ってみ

たい。

『荀子』中に軍事に関することを論じている議兵篇がある。荀子がこの議兵篇において説いているのは「仁人の兵」についてである。これは「仁義の兵」「王者の兵」とも称される。この「仁人の兵」の目的とする所は一体何であろうか。議兵篇は、趙の孝成王の前で、荀子が臨武君なる人物と用兵について議論する場面から始まっている。そこではまず、臨武君が戦争時においていかに敵より有利な立場に立つかといった観点から「用兵の要術」を説くのに対して、荀子は次のように言う。

臣聞く所の古の道や、凡そ用兵攻戦の本は、民を壹にするに在り。……土民の親附せざれば、則ち湯武も以て必ず勝つこと能わず。故に善く民を附する者は是れ乃ち善く兵を用いる者なり。故に兵の要は善く民を附するに在るのみ（議兵篇）。

用兵の基本は、兵士を鍛練して戦争に勝つことではなく、民衆を撫して統一することに在ると荀子は言っている。もちろん、当時の軍制は同時に徴税（戸数の割合で壮丁を兵として出す）でもあるから、民衆との

行政的關係は密である。その点から言つても、軍事の目的は民衆の統一に在るといふことである。それ故に、荀子は「凡そ軍に在りては、将率は末事なり」（議兵篇）とも言う。

また、荀子は、弟子の陳羈が仁義の人も兵を用いるのは争奪の爲ではないかと問うたのに対して次のように答える。

女の知る所に非ず。彼の仁者は人を愛す。人を愛するが故に人の之れを害なうを惡む。義者は理に循う、理に循うが故に人の之れを乱すを惡む。彼の兵なる者は暴を禁じて害を除く所以なり。争奪に非ず。故に仁人の兵は存する所の者は神たり、過ぎる所の者は化し、時雨の降るが若くして、説喜ばざることなし（議兵篇）。

この箇所において荀子は、「仁人の兵」は争奪の爲にあるのではないと明確に言う。「仁人の兵」はあくまでも民衆に害を及ぼす者に対して用いられるべきであつて、民衆自身を苦しめるために用いるものではないのである。

ただ、このように民衆を苦しめる者に対して軍隊を

使用することは王者は厭わない。その場合は「誅」と称する。

王者は誅あるも戦いなし。「自分の徳にまだ化せられておらず服従しない場合、その」城 守りたるは攻めず、兵の格うは撃たず、上下相い喜べば則ち之れを慶し、城を屠らず、軍を潜ませず、衆を留めず（議兵篇）。

例えば、桀王や紂王などの民衆に害をもたらす者に對して、王者は「誅」するのであつて、それは「争う」ための戦いではないのである。

このようにたとい軍隊を保有していても、まず徳化することが第一であり、軍隊を争奪のために用いるべきではないという考えは、『荀子』中の他の篇においても見る事ができる。例えば、以下の文でも同様の趣旨のことを述べている。

彼の王者は則ち然らず。賢を致して能く以て不肖を救い、彊を致して能く以て弱に寛くし、戦えば必ず能く之れを殆くすれども、之れと戦うを羞じ、委然として文を成して以て之れを天下に示し、而して暴国も安ち（久保愛の注に「安 語助なり」）

自ら化し、災繆なる者ありて然る後に之れを誅す
(仲尼篇)。

彼の王者は然らず。仁は天下に眇みかく、義も天下に眇く、威も天下に眇し。……故に戦わずして勝ち、攻めずして得、甲兵勞せずして天下服す。是れ王道を知る者なり(王制篇)。

議兵篇だけではなく他の諸篇にも同様の「争わない」という趣旨の考えが見えるということは、『荀子』全体の軍事思想について「争わない」という精神があると考えていいだろう。

以上のように、社会思想や軍事思想に関する荀子の思想の特徴の一つを検討してきたことから明らかによろに、社会思想・軍事思想のどちらの思想においても「争わない」という精神が存在する。つまり、言語思想において見られた「争わない」という精神は荀子の他の重要思想の中においても反映されている。そこには目的の共通性があると考ええる。

おわりに

荀子の言語思想を「聖人」「君子」の用いる言語を題材に検討してきた結果、荀子の思想の基本的特徴の一つは「争わない」という精神であると考えることができた。荀子が考える〈言語の目的〉はそこにある。この「争わない」という精神は彼の社会思想や軍事思想においても同様に見られ、そこに〈目的の共通性〉がある。つまり、『荀子』全体の基本姿勢は「争わない」状態をめざすものである可能性が高いと考えてよからう。

荀子は榮辱篇において次のように述べる。

人の闘いあるは何ぞや。我之れを狂惑疾病に属さんとするも則ち不可なり。聖王もまた之れを誅すればなり。我之れを鳥鼠禽獸に属さんとするも則ち不可なり。その形体もまた人にして好悪も多く同じなればなり。人の闘いあるは何ぞや。我甚だ之れを醜む(榮辱篇)。

闘争ばかり好む人々に対して、荀子は強い批判的立場に立っていた。しかし、同じ人間なのである。彼らを何とかいい方向に教導していかねばならない。その

ために荀子は、『荀子』の書を著した。この榮辱篇の文章に荀子のその中心的主張が凝縮されているように私は考える。

注

注① 加地伸行『中国論理学史研究』（研文出版・一九八三年）一一三頁に、「意味論・語用論・構文論それら三者を包括するところの記号論は、最も広い意味での論理学と言えるのではなからうか。その三領域の内、中国論理学・西洋論理学それぞれはそれぞれ別の領域に属している相違があるということなのではなからうか。そこで私は、中国における論理学（具体的には名実論）の歴史は、主として意味論の分野の中で展開してきたと考える。すなわち、名実論が原初形態の意味論であることが、その記号論的意味である」とあるのに従う。

注② 前記の加地伸行同著三〇一頁には、「荀子が公孫竜らの論理学を詭弁と評価するのは、……論弁

上の評価というよりも、むしろ政治的立場よりする評価であつたというのが、その真相により近いであろう」とある。

注③ 前者には、前記の加地伸行同著や中島隆博「『荀子』における『正しい言語の暴力とそのほころび』（中国哲学研究創刊号・一九九〇年）等が、後者の立場に立つ論考としては、浅野裕一「荀況に於ける約名の論理」（集刊東洋学四十一号・一九七九年）が挙げられる。

注④ 「約」に関する議論は、前引の中島論文の第一部に詳しく論じられている。同論文第一部においてはその他にも「名」「実」といった重要な用語の定義に関しても論じられている。その他、荀子の言語思想に関する論考は、注③に紹介した論考以外に以下のようなものがある。

大室幹雄「『荀子』における論理学的思考」（日本中国学会報十八集・一九六六年）

加地伸行「中国古代論理学史における荀子」（東方学四十一輯・一九七一年）

加地伸行『中国論理学史研究』（研文出版・一

九八三年)

内山俊彦「荀子の名実論」(『中国古代思想史における自然認識』所収・創文社・一九八七年)

児玉六郎「荀子の論理説」(『荀子の思想』所収・風間書房・一九九二年)

注⑤ 王念孫の説に従って、「莫不然謂之不知」の「然」を衍字と解した。

注⑥ 『荀子』において言語について考察する場合、「君子は必ず辯ず」(非相篇)「是れ聖人の辨説なり」(正名篇)などと「辯」「辨」字を用いることが多い。『荀子』の言語について論じるならば、「辯」「辨」字について触れないわけにはいかない。

元来、「弁」「辨」「辯」「辨」「辯」などが異なる字体で表記されてきたことは言うまでもない。

「弁」は『説文解字』(以下、『説文』と略記)では「冕なり」とあって本来は冠の意味であった。

「辯」は『説文』において「治なり、言 辯の間に在るに从う」とある。その段玉裁注(以下、

段注と略記)では、「治とは理なり」とあり、「おさめる」の意と解している。同じく段注に、「獄を治むるを謂う」とあり、『説文』の「辯」に、「罪人相与に訟うるなり」とあることから、「辯」の本来の意味は、罪人二人が獄訟沙汰を起こしたものを裁定するものと解される。特に、それには言語の働きが重要視される。

白川静『説文新義』巻十四(白鶴美術館・一九七三年)、『字統』(平凡社・一九八四年)によると、「辯」は、自己詛盟に用いるための入墨の器を表す辛が二つある形で、二人並んで誓約することを示す字で、紛争の当事者たる原告・被告双方を示すものとする。そして、「辯」については、言は神に立誓する意で、獄訟にあたつて当事者がそれぞれ自己詛盟を行なうことを言うとする。

次に、「辨」については、『説文』では「判なり」とあり、その段注に「古は辨・判・別の三字の義 同じ」とあることなどから「わかつ」と訓むべきであろう。つまり、「辯」と「辨」とは本来、意味を異にするものでありながら、『説文』

における「辯」の段注にも「俗に多く辨と別たず」というように、後には混同して用いられることが多くなったようである。

また、『五經文字』においても「辯・辨、並びに皮勉の反。上〔の辯〕は理なり、下〔の辨〕は別なり、經典、或いは通じて之れを用う」と見える。

『荀子』中においても大筋では「辯」と「辨」との区別は為されているようである。例えば、「辯」は「君子は必ず辯ず」（非相篇）など「おさめる」ための言語の意に用いられる場合が多い。また、「辨」は「名定まりて実辨ず」（正名篇）などのように「わかつ」意に解されるものが多いのである。

しかし、「辯」「辨」の双方の字体が見られる例もある。例えば、「辯説（辨説）」「治辯（治辨）」の語である。「辨説」については、「辨説なる者」（正名篇）の楊倞の注に「辨とは、両端を明らかにするなり」とあって、「辨説」はすつきりと「わかつ」ための論説と解すればいいよう

である。ただし、「治辨」については、「礼とは治辨の極なり」（議兵篇）の楊倞の注などに「辨とは別なり」とあるので「治辨」を「おさめて區別する」の意に解すればいいようであるが、「治辨の極なり」（儒効篇）の王先謙の注に「辯もまた治なり」とあって、解釈に混乱が見られる。

さらには「事起而辨」（不苟篇）に対して、王念孫は「辨は治なり」といい、「城郭不辨」（議兵篇）の楊倞の注に同じく「辨は治なり」とあることから、本来は「わかつ」と訓むべき辨が辯の本義であるはずの「おさむ」と訓まれている例もある。ただ、「必将曲辨」（王霸篇）の部分の楊倞の注に「辨は理なり」とあるが、郝懿行は「辨古の辯字なり」と述べて「おさむ」意に用いられる辨も本来は辯字であつたとしている。

このように『荀子』中に用いられている「辯」「辨」の使用法には若干の混同が見られる。ただ、この混用は『荀子』に限ったものではなく、どの經典にも少なからず見られるものである。また、『荀子』の版本によつて字体の相違することも考

えられ、明確に「辯」「辨」の使用法を区別することには困難な問題が存在している。ここでは一応、「辯」と「辨」との持つ意味は本来は異なるものであったという点のみを念のために指摘しておきたい。

注⑦ 王先謙の注に従って、「加好者焉」を「加好之者焉」に改めて解釈した。

注⑧ 中島氏前掲論文第二章第一章参照。また、高田哲太郎「荀子の学問観」（集刊東洋学四十九号・一九八三年）参照。

注⑨ 「而流涵然」について、楊倞は「涵 沈なり。流は復た返らず。沈は復た出でず」と述べる。王念孫は「而 如と同じ（而与如同）」とする。王先謙は「流涵はなお沈涵のごとし」と述べる。久保愛は「流字もて句を断つ。涵然、大略篇 詰然に作る」とする。同様の文が大略篇にあり、そち

らは「多言無法而流詰然、雖辯小人也」となっている。その部分の楊倞の注には「詰 当に涵と為すべし」とある。久保愛は「詰 哲と同じ（詰与哲同）。哲然 智恵の貌」とする。また、猪飼彦博は「詰・詰 通ず。争辯の貌」と注する。このように注解者の解釈は一定しないが、一応、ここでは楊倞の説に従って解釈しておく。

注⑩ 「類」の思想については、前記の加地伸行同著第三部第一章名実論争における公孫竜、片倉望「荀子思想の分裂と統一——〈天人の分〉の思想——」（集刊東洋学四十号・一九七八年）の説に基づき、本文中の「単」「兼」「共」の定義は同上両書に従った。

注⑪ 盧文弨の説に従って、「辨執」を「辨説」に改めた。