

【論 文】

荀子修養論における「道」の真なる認識

渋谷 由紀

はじめに

性悪説を唱え、人間の生まれつきの「性」を悪と見なす荀子は、一方で人間一般に「聖人」となる可能性もある、と主張する。『荀子』性悪篇には、
 塗之人可以爲禹、曷謂也。曰、凡禹之所以爲禹者、以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也、皆有可以知仁義法正之質、皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹明矣。今以仁義法正爲固無可知可能之理邪。然則唯禹不知仁義法正、不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質、而固無可以能仁義法正之具邪。然則塗之人也、且内不可以知父子之義、外不可以知君臣之正。不然。今塗之人者、皆内可以知父子之義、外可以知君臣之正。然則其可以知之質、可以能之具、其在塗之人明矣。今使塗之人者、以其可以知之質、可以能之具、本夫仁義法正之可知可能之理、然則其可以爲禹明矣。今使塗之人伏術爲學、專心一志、思索孰察、加日縣久、積善而不息、則通於神明、參於天地矣。故聖人者、人之所積而致矣。(塗の人以て禹と爲る可きとは、曷の謂いぞや。曰く、凡そ禹の禹爲る所以の者は、其の仁義法正を爲すを以てなり。然らば則ち仁義法正に知る可く能くす可きの理有り。然り而して塗の人や、皆な以て仁義法正を知る可きの質有り、皆な以て仁義法正を能くす可きの具有り。然らば則ち其の以て禹と爲る可きは明らかなり。今、仁義法正を以て元より知る可き能くす可きの理無しとするか。然らば即ち禹と唯も仁義法正を知らず、仁義法正を能くせざるなり。將

に塗の人をして固より以て仁義法正を知る可きの質無く、固より以て仁義法正を能くす可きの具無からしめんとするか。然らば則ち塗の人や、且に内には以て父子の義を知る可からず、外には以て君臣の正を知る可からざらんとす。然らず。今、塗の人なる者、皆な内には以て父子の義を知る可く、外には以て君臣の正を知る可し。然らば則ち其の以て知る可きの質、以て能くす可き具、其れ塗の人に在ること明らかなり。今塗の人なる者をして、其の以て知る可きの質、以て能くす可きの具を以て、夫の仁義法正の知る可く能くす可きの理に本かしむれば、然らば則ち其の以て禹と為る可きは明らかなり。今、塗の人をして術に伏し学を為し、心を専らにして志を一にし、思索し孰察し、日を加え久しきに累げ、善を積みて息まざれば、則ち神明に通じ、天地に参じるなり。故に聖人なる者は、人の積みて致る所なり)

とあり、何処にでもいるような普通の人間（「塗之人」）であっても、「學」を行い専らに「善」を積むことで、人格が完成した禹王のような「聖人」になれる、と説く。何故なら人間には「仁義法正」を認識する知力（「可以知之質」と、その「仁義法正」を実際に行う能力（「可以能之具」）が備わっているからである。このように性悪説を説くにもかかわらず人間一般に善に向かう可能性を見出す点は荀子の性説の矛盾とされてきたが⁽¹⁾、筆者は荀子思想のその両面を整合的に解釈する方法を検討してきた⁽²⁾。

その一環として、拙論「荀子の修養論における知識と経験」では、「心」が「仁義法正」のような正しい「道」を知り得たにもかかわらず、その「道」の実践を継続できない、いわば怠惰な学習者ともいえる存在が想定されていることを指摘した⁽³⁾。それを踏まえて前稿では、正しい「道」を認識し、その上で実践を継続するという二つの段階で人間一般が「聖人」となる修養の過程を想定し、人が正しい「道」を認識できるのは生得的な「知」に因るものの、実践を継続する意志・意欲は生得的な能力に根拠づけられるものではなく、人間の修養は生得的な能力のみでは完成し得ないとした。怠慢な学習者とは、生得的な「知」によって正しい「道」を知り得たが、持続的な実

踐に結び付けることが出来ない存在であると考えた。

ただし正名篇には

凡人莫不從其所可、而去其所不可。知道之莫之若也、而不從道者、無之有也。假之有人而欲南無多、而惡北無寡、豈為夫南之不可盡也、離南行而北走也哉。(凡そ人、其の可とする所に従い、其の可とせざる所を去らざる莫し。道之之に若くもの莫きを知り、而して道に従わざる者は、之れ有る無きなり。之を仮うるに、人有りて南せんと欲して多とすること無く、北するを悪みて寡とすること無くんば、豈に南の尽くす可からざるが為に南行を離れて北走せんや)

とあり、その「道」が他に比類のない存在であることを知れば、人は必ずその「道」に従う、とされており、正しい「道」に対する認識は必ず正しい実践に結び付くとされてもいる。それに対し前稿では、ここの正名篇での「道」の認識には「知道之莫之若」という限定があり、それは誰もが知ることが出来るような初歩的な段階の「道」の理解度ではなく、従ってそのような高度な水準の「道」の認識に到達した場合は、知ることが「可」とすること直結し、「可」とすることが「道に従う」実践に直結するとされているのではないかと解釈した⁽⁴⁾。

しかしそうであるならば、人間の正しい「道」に対する認識には、達成度や水準の差異が存在すると考えられることになる。とは言え榮辱篇に、「材性知能、君子小人一也（材性知能、君子と小人とは一なり）」とあるように、荀子は人の生得的な能力、特に「君子」となるための「知」力には本質的な差異は無いとする⁽⁵⁾ので、この差異は経験によるものと考えられる。本稿ではこの問題について検討したい。

1、「道」を認識するための「心」の条件

『荀子』中の人間の「心」は、解蔽篇に

心者形之君也、而神明之主也。出令而無所受令、自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也。故口可劫而使墨云、形可劫而使誦申、心

不可劫而使易意、是之則受、非之則辭。故曰、心容其擇也無禁、必自見。其物也雜博、其情之至也不貳。(心なる者は形の君なり、而して神明の主なり。令を出だして令を受くる所無く、自ら禁じ、自ら使い、自ら奪い、自ら取り、自ら行い、自ら止まるなり。故に口は劫りて墨云せしむ可く、形は劫りて謫申せしむ可きも、心は劫りて意を易えしむ可からず、之を是とすれば則ち受け、之を非とすれば則ち辞す。故に曰く、心の容は其の択ぶや禁無く、必ず自ら見る。其の物たるや雜博なるも、其の情の至るや忒ならず、と)

とあるように、他の身体の諸器官に対して君主の地位にあるものと考えられている。言語活動の主体となる「口」と身体活動の主体となる「形」を含め、身体の全ての諸器官を使役することが出来るのが「心」であり、「心」が他の諸器官の命令を受けることはない。この例からは、人間の実際の行為はその人の「心」の自律的な決定と密接に結合し、従属させられていたことが窺える。

荀子は、人間の「心」は社会を安定的に統治し、自身の修養を完成して「君子」「聖人」となるための正しい「道」を知ることが出来るとし、正しい「道」を知るための能力は、ごく一部の最下等の人間を除いて全ての人に生得的に備わる、とする⁽⁶⁾。そして人間が正しい「道」を知る過程は、榮辱篇で、

今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也、惟菽藿糟糠之爲睹、則以至足爲在此也。俄而粲然有秉芻豢稻粱而至者、則矐然視之曰、此何怪也。彼臭之而無嫌於鼻、嘗之而甘於口、食之而安於體、則莫不棄此而取彼矣。今以夫先王之道、仁義之統、以相群居、以相持養、以相藩飾、以相安固邪。以夫桀跖之道、是其爲相縣也、幾直夫芻豢稻粱之縣糟糠爾哉。然而人力爲此、而寡爲彼何也。曰、陋也。(今人をして生まれて未だ嘗て芻豢稻粱を睹ず、惟だ菽藿糟糠を之れ睹るを爲さしむれば、則ち至足を以て此に在りと爲さん。俄にして粲然として芻豢稻粱を乗りて至る者有れば、則ち矐然として之を視て曰く、此れ何の怪ぞや、と。彼之を臭いで鼻に嫌たる

こと無く、之を嘗めて口に甘く、之を食して体に安ければ、則ち此を棄てて彼を取らざること莫し。今夫の先王の道、仁義の統を以て、以て相い群居し、以て相い持養し、以て相い藩飾し、以て相い安固せんか。夫の桀跖の道を以て、是れ其れ相い梟するを爲すこと、幾に直に夫の芻豢稻粱の糟糠に梟するのみならんや。然り而して人力めて此れを爲し、彼を爲すもの寡きは何ぞや。曰く、陋なればなり)

とあるように、生まれてこのかた粗食しか食べたことが無かった人が、ある時突然美食を食べる新しい経験をしたとして、それ以降は必ず美食の方が粗食よりも好ましいと判断して美食を選択するようになることと同じ過程として述べられる。これは万人に普遍的な外的な刺激に対する知覚・認識機能と欲望・感情的な判断とに基づくものとされているからで⁽⁷⁾、人は誰しも、美味しい食事の方が貧しい食事よりも好ましいと判断できるのと同じように、正しい「道」に則った社会の方が弱肉強食と暴虐が支配する社会よりも好ましいと判断できるとされている⁽⁸⁾のだ。

そして解蔽篇には

人何以知道。曰、心。心何以知。曰、虚壹而静。心未嘗不臧也、然而有所谓虚。心未嘗不兩也、然而有所谓壹。心未嘗不動也、然而有所谓静。人生而有知、知而有志。志也者、臧也。然而有所谓虚、不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知、知而有異。異也者、同时兼知之。同时兼知之、兩也。然而有所谓一、不以夫一害此一谓之壹。心臥則夢、偷則自行、使之則謀。故心未嘗不動也。然而有所谓静、不以夢劇亂知谓之静。(人何を以てか道を知る。曰く、心なり。心は何を以てか知る。曰く、虚壹にして静なればなり。心未だ嘗て蔵せずんばならず、然り而して所謂虚有り。心未だ嘗て満たずんばならず、然り而して所謂壹有り。心未だ嘗て動かずんばならず、然り而して所謂静有り。人生れて知有り、知りて志あり。志なる者は、蔵なり。然り而して所謂虚有りとは、已に蔵せる所を以て将に受けんとする所を害わず、之を虚と謂う。心生れて知有り、知りて異す有り。異なる者は、同時に兼ねて之を知る。同時に兼

ねて之を知るは、両なり。然り而して所謂一有りとは、夫の一を以て此の一を害なわず、之を壹と謂う。心臥すれば則ち夢み、偷なれば則ち自行し、之を使えば則ち謀る。故に心未だ嘗て動かずんばあらず。然り而して所謂静有りとは、夢劇を以て知を乱さず、之を静と謂う)

とあり、人間の「心」には、経験の記憶を蓄積し続けていく「虚」、複数の事物を同時に想起して比較する「壹」、一時的な激情によっても認識作用そのものは乱されない「静」、の三つの能力が備わるとされる。榮辱篇にあるような過去と現在の経験を比較し、より好ましい方を選択する判断は、この「心」の三つの機能に基づいてなされるものだ。

このように、人間が正しい「道」を知る過程では特殊な能力は必要とされていない。正しい「道」は、人間としてごく一般的な水準の知覚と判断能力があれば認識することが出来る。しかし一方で解蔽篇には、

未得道而求道者、謂之虚壹而静。作之、則將須道者之虚則人、將事道者之壹則盡、盡將思道者静則察。知道察、知道行、體道者也。虚壹而静、謂之大清明。(未だ道を得ずして道を求むる者は、之に虚壹にして静なるを謂う。之を作せば則ち將に道を須たんとする者は、之れ虚なれば則ち入り、將に道を事とせんとする者は、之れ壹なれば則ち尽くし、尽くして將に道を思わんとする者は静なれば則ち察す。道を知りて察し、道を知りて行は、道を体する者なり。虚壹にして静なるは、これを大清明と謂う)

とあり、生まれながらに備わるはずの「虚壹而静」を人が発揮するためには何らかの努力が必要ともされている。「虚壹而静」は全ての人に備わる能力ではあるものの、全ての人が常に、それを十全に発揮できているわけではないのである⁽⁹⁾。

この点について解蔽篇には、

詩云、采采卷耳、不盈傾筐。嗟我懷人、寘彼周行。傾筐易滿也、卷耳易得也、然而不可以貳周行。故曰、心枝則無知、傾則不精、貳則疑惑。以贊稽之、萬物可兼知也。身盡其故則美。類不可兩也、故知者擇一而壹

焉。(詩に云う、卷耳を采り采る、傾筐に盈たず、嗟我人を懐う、彼の周行に眞かん、と。傾筐は満たし易きなり、卷耳は得易きなり。然り而して以て周行に忒す可からず。故に曰く、心枝すれば則ち知無く、傾けば則ち精無く、忒なれば則ち疑惑す、と。以って之を賛稽すれば万物兼ね知る可きなり。身其の故を尽くせば則ち美なり。類は兩なる可からず、故に知者は一を択びて壹にす)

とあり、「心」が他のことに気を取られているようでは「卷耳(みみなぐさ)」を摘み取って「傾筐(竹籠)」一杯にするような単純な作業であっても成し遂げられない、とも述べられている。「心」は、その対象に十分に集中できていない場合にはその知力を発揮できない。

また同じく解蔽篇に、

凡観物有疑、中心不定、則外物不清。吾慮不清、未可定然否也。冥冥而行者、見寢石以爲伏虎也、見植林以爲後人也、冥冥蔽其明也。醉者越百歩之溝、以爲頓歩之澮也。俯而出城門、以爲小之闔也、酒亂其神也。厭目而視者、視一爲兩。掩耳而聽者、聽漠漠而以爲啍啍、執亂其官也。故從山上望牛者若羊、而求羊者不下牽也、遠蔽其大也。從山下望木者、十仞之木若箸、而求箸者不上折也、高蔽其長也。水動而景搖、人不以定美惡、水執玄也。瞽者仰視而不見星、人不以定有無、用精惑也。有人焉以此時定物、則世之愚者也。彼愚者之定物、以疑決疑、決必不當。夫苟不當、安能無過乎。(凡そ物を観るに疑い有りて中心定まらざれば、則ち外物清ならず。吾が慮清ならざれば、未だ然否を定べからざるなり。冥冥にして行く者は、寢石を見ては以て伏虎と為し、植林を見ては以て後人と為すは、冥冥其の明を蔽えばなり。酔者は百歩の溝を越えて以て頓歩の澮と為し、俯して城門を出て、以て小の闔と為すは、酒其の神を乱せばなり。目を厭いて視る者は、一を視て兩と為す。耳を掩いて聴く者は、漠漠を聴きて以て啍啍と為すは、勢其の官を乱るればなり。故に山上従り牛を望むは羊の若し、しかも羊を求むる者は下りて牽かざるは、遠い其の大を蔽えばなり。山下従り木を望むは、十仞の木も箸の若し、

箸を求むる者は上り折らざるは、高其の長を蔽えばなり。水動き景揺るれば、人以て美悪を定めざるは、水勢玄すればなり。瞽者仰ぎ視て星を見ずとも、人以て有無を定めざるは、用精惑えばなり。焉に人有りて此の時を以て物を定るは、則ち世の愚者なり。彼の愚者の者を定るや、疑いを以て疑いを決す。決して必ず当たらず。夫れ苟も当たらざれば、安ぞ能く過つこと無からんや)

とあり、「冥冥（暗闇）」「酒」「厭目（目を覆うこと）」「掩耳（耳を覆うこと）」、遠近の差や高低差が人間の知覚を狂わせて人の判断を誤らせることを述べ、さざ波だった水鏡では容貌の美醜を判断できず、目の見えない人が空に星がないと言っても誰も信じないことなどが具体的に示されている。

これらの例は人間の「中心」が一定せず、「慮」が精密に働き得ない場面を取り上げたものだが、「心」の「慮」が適切に機能するには先ずは知覚を妨げる要因を取り除かなければならないことが示されている。

知覚を妨げる要因としては、解蔽篇は他にも、

故爲蔽、欲爲蔽、惡爲蔽、始爲蔽、終爲蔽、遠爲蔽、近爲蔽、博爲蔽、淺爲蔽、古爲蔽、今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽、此心術之公患也。
 (故に蔽を為すは、欲蔽を為し、惡蔽を為し、始蔽を為し、終蔽を為し、遠蔽を為し、近蔽を為し、博蔽を為し、淺蔽を為し、古蔽を為し、今蔽を為す。凡そ万物異なれば則ち相い蔽を為さざる莫し、此れ心術の公患なり)

を挙げている。ここで「心術」を妨害する要因として示されている「欲」と「惡」、「遠」と「近」は、自分と対象との関係性によって生じてくる感情の動きが判断を誤らせる場合であり、「始」と「終」、「博」と「淺」、「古」と「近」は、知覚・認識の順番、その人の知識の深淺やその中身によって判断が狂わされる場合であると言えよう。先に示した例では人の知覚を妨害し得る要因として指摘されていたのは外部的と見なせる条件であるが、ここではその人の感情の動きや既に身に着けている知識という、いわば内部的な要因によって「心術」が妨害されることが示されている。

このように、「心」がその能力を正しく発揮するためには一定の条件・要因を満たすことが必要とされており、解蔽篇に、

故人心譬如槃水、正錯而勿動、則湛濁在下、而清明在上、則足以見鬢眉而察理矣。微風過之、湛濁動乎下、清明亂於上、則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理、養之以清、物莫之傾、則足以定是非決嫌疑矣。小物引之、則其正外易、其心內傾、則不足以決羸理矣。(故に人心は譬えば槃水の如し、正錯して動かすこと勿ければ則ち湛濁し下に在り清明上に在り、則ち以て鬢眉を見、理を察するに足る。微風之を過ぐれば、湛濁下に動き、清明上に乱れ、則ち以て大形の正を得可からざるなり。心も亦た是の如し。故に之を導くに理を以てし、之を養うに清を以てし、物の之を傾けること莫くんば、則ち以て是非を定め嫌疑を決するに足る。小物之を引かば、則ち其の正外に易わり、其の心内に傾く、則ち以て羸理を決するに足らざるなり)

とあるように、乱れた状態の「心」は生得的な能力として備えている「虚壹而静」の働きを発揮できず、正しい「道」を知ることは出来ないのだ。このように人間の「心」は多様な外部的・内部的な条件・要因によってその認識を妨害されている。生得的な機能として「虚壹而静」が備わってはいいても、人間一般が自らの「心」を乱す要素を排して正しい「道」を知覚するのは実際には容易でなかったことも了解されるだろう。

2、判断基準としての「道」

第一章では、人間の「心」が正しい「道」を知る働きは必ずしも安定的とは言えないことを指摘した。次に本章では、人間の「心」が正しい「道」を判断する過程に具体的にどのような問題が見出されているのかを考察してみたい。

荣辱篇では人間が正しい「道」を知る過程は、美食と粗食を弁別選択するのと類似した単純な図式で示されることを指摘したが、一方で正名篇には、

凡人之取也、所欲未嘗粹而來也。其去也、所惡未嘗粹而往也。故人無動

而不可以不與權俱。衡不正、則重懸於仰、而人以爲輕。輕懸於俛、而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正、則禍託於欲、而人以爲福。福託於惡、而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。道者、古今之正權也。離道而內自擇、則不知禍福之所託。易者、以一易一、人曰、無得亦無喪也、以一易兩、人曰、無喪而有得也。以兩易一、人曰、無得而有喪也。計者取所多、謀者從所可。以兩易一、人莫之爲、明其數也。從道而出、猶以一易兩也、奚喪。離道而內自擇、是猶以兩易一也、奚得。其累百年之欲、易一時之嫌、然且爲之、不明其數也。(凡そ人の取るや、欲する所未だ嘗て粹にしては來たらず。其の去るや、惡む所未だ嘗て粹にしては往かざるなり。故に人は動と無く、以って權と俱にせざる可からず。衡正ならざれば則ち重仰に懸かりて、而も人以って軽しと爲す。輕俛に懸かりて、而も人以って重と爲す。此れ人の輕重に惑う所以なり。權正しからざれば則ち禍欲するところに託して、而も人以って福と爲し、福惡に託して、而も人以って禍と爲す。此れ亦た人の禍福に惑う所以なり。道なる者は古今の正權なり。道を離れて内自ら択べば、則ち禍福の託する所を知らず。易ふる者、一を以って一に易うれば、人曰く、得るとなく亦た喪うと無きなり、と。一を以て兩に易うれば、人曰く、喪う無くして得る有るなり、と。兩を以って一に易うれば、人曰く、得る無くして喪う有るなり、と。計うる者は多とする所を取り、謀る者は可とする所に従う。兩を以て一に易うは、人之れを爲すこと莫きは、其の数を明らかにすればなり。道に従いて出すは、猶お一を以って兩に易うるなり、奚をか喪わんや。道を離れて内自ら択ぶは、是れ猶お兩を以って一に易うるなり、奚をか得んや。其れ百年の欲を累ねて、一時の嫌に易う、然も且つ之を爲すは、其の数を明らかにせざればなり)

とあり、人間が判断を下す過程の複雑さが示される。「凡人之取也、所欲未嘗粹而來也。其去也、所惡未嘗粹而往也」とあるように、人間が実際に経験する出来事は、純粹に好ましく欲する要素のみで、または憎み厭う要素のみで構成されているわけではない。複数の好ましいものの中から一つまたはい

くつかしか選べない場合、忌み嫌うものの中からまだしも受忍できそうなものを選ばざるを得ない場合、好ましい要素と忌み嫌う要素が混在する中で何かを決断しなければならない場合など、様々な葛藤の中で判断を迫られるのが現実だ。その「禍福」が複雑に入り混じった現実に対して、荀子は人が軽重を量る際に「權」（はかり）を用いるように、正しい「道」と照らし合わせて判断し対処せよと主張する。この「道」を「權」とすることは、解蔽篇に

聖人知心術之患、見蔽塞之禍、故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今、兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。（聖人は心術の患を知り、蔽塞の禍を見る、故に欲と無く、悪と無く、始と無く、終と無く、近と無く、遠と無く、博と無く、浅と無く、古と無く、今と無く、万物を兼陳して中に衡を縣く。是の故に衆異も相い蔽いて以て其の倫を乱すを得ざるなり）

とある「聖人」が「衡（秤）」を用いるのと同様の意味であろう。

その一方、上引の正名篇に「離道而内自擇、則不知禍福之所託」とあるように、自分の「内」から生じてくる基準によって判断することは「惑」の元として退けられている。関連して解蔽篇でも

凡人之有鬼也、必以其感忽之間、疑玄之時正之。此人之所以無有而有無之時也。而已以正定事。（凡そ人の鬼有りとするや、必ず其の感忽の間、疑玄の時を以て之を正す。此れ人の有を無として無を有とする所以の時なり。而るに己に以て事を正す）

と述べられ、人が「鬼（死者）」の居るのを見たと言うのは心が惑っている時に判断するからだが、このように有る物を無いとし、無い物を有るとするような不安定な状態であっても「己」は判断を下してしまう、とされる。このように人間の「心」は不安定で惑いやすく、自らを基準にした判断は当てにならないものと考えられているのである。

上引の正名篇では、「道」を基準にしての判断は物々交換の交易の場面に準えられる具体的な計算の積み重ねとして提示されてもいたが、更に具体的な記述として榮辱篇には、

人之情、食欲有芻豢、衣欲有文繡、行欲有輿馬、又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世不知不足、是人之情也。今人之生也、方知畜鷄狗豬彘、又蓄牛羊、然而食不敢有酒肉。餘刀布、有困窮、然而衣不敢有絲帛。約者有筐篋之藏、然而行不敢有輿馬。是何也。非不欲也、幾不長慮顧後、而恐無以繼之故也。於是又節用御欲、收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後、幾不甚善矣哉。今夫偷生淺知之屬、曾此而不知也、糧食大侈、不顧其後、俄則屈安窮矣。是其所以不免於凍餓、操瓢囊爲溝壑中瘠者也。況夫先王之道、仁義之統、詩書禮樂之分乎。(人之情、食には芻豢有るを欲し、衣には文繡有るを欲し、行には輿馬有るを欲し、又た夫の余財蓄積の富有るを欲するなり。然り而して年を窮め世を累ね、足らざるを知らざるは、是れ人之情なり。今人の生や、方に知畜鷄狗豬彘を養い、又た牛羊を養うを知る、然り而して食うに敢て酒肉有らず。刀布を余し、困窮を有す、然り而て衣るに敢て絲帛有らず。約なる者は筐篋の藏有りて、然り而して行くに敢て輿馬有らず。是れ何ぞや。欲っせざるに非ざるなり、幾に慮を長くして後を顧みて、以て之を継ぐこと無きを恐るるの故ならずや。是に於て又た用を節し欲を御し、收斂蓄藏して以て之を継ぐなり。是れ己に於いて長く慮り後を顧みる、幾に甚だ善からずや。今夫の偷生淺知の属、曾て此れを知らざるなり。糧食は大いに侈り、其の後を顧みず、俄にして則ち屈くれば安ち窮す。是れ其の凍餓より免れず、瓢袋を操りて溝壑中の瘠と為る所以の者なり。況や夫の先王の道、仁義の統、詩書禮樂の分をや)

とある。ここでは、美食と贅沢な衣服、安楽な乗り物、豊かな財産を欲し、未来永劫、子子孫孫に至るまでそれが継続しても飽き足らないと考えるのが人間の本来の「情」であるが、実際の人々の生活では、家畜を養っていても敢えてその肉を食用にせず、余財があっても敢えて上等な絹の衣服を纏わず、藏に財産を貯めていても敢えて輿や馬車は用いない、と述べられる。それはその人が長期的な視点に立って考え、欲望のままに家財を浪費してそれが枯渇して困窮に陥ることを恐れるからだ、と説明される。それに反して、

「淺知」の人々は考えなしに物資を浪費し、後になって飢えや凍えに苦しむことになるが、そのような者にはましてや「先王之道、仁義之統、詩書禮樂之分」は理解できない、と主張されている。

ここで述べられているのは将来の貧窮を避けるために浪費を慎むという、世俗的でごく一般的な判断の過程だが、それが正しい「道」を知る倫理的な判断の過程と異質であるとは見なされていない点に留意すべきだ。「道」を基準にして一つ一つの倫理的な判断を積み重ねていく過程そのものは、一つ一つの世俗の事象に合理的・打算的な判断を積み重ねていく過程と変わらないとされている。このことは修身篇に、

見善、惓然必以自存也。見不善、愀然必以自省也。善在身、介然必以自好也。不善在身、菑然必以自惡也。(善を見れば惓然として必ず以って自ら存し、不善を見れば愀然として必ず以って自ら省するなり。善身に在れば介然として必ず以って自ら好み、不善身に在れば菑然として必ず以って自ら悪むなり)

とあり、「善」「不善」を弁別する倫理的な判断についても、一つ一つの「善」や「不善」の行為を目撃したなら、その度ごとに自分自身に引き寄せて取り入れ、または吾が身を省み、自分自身の「善」や「不善」についても一つ一つを取捨選択すべき、とされていることにつながるものだろう。

既にみたように、「聖人」は正しい「道」を「衡」とするので一切の外部的・内部的な条件・要因に惑わされない(解蔽篇)が、人間一般もまた現実に経験する複雑な事象に対処するには正しい「道」を「權」としなければならぬ(正名篇)、とされる。この正しい「道」とは、具体的には「先王之道、仁義之統、詩書禮樂之分」(榮辱篇)のことであろうが、勸学篇には

學惡乎始。惡乎終。曰、其數則始乎誦經、終乎讀禮。(学は悪にか始まり、悪にか終る。曰く、其の数は則ち誦經に始まり、読礼に終る)

とあり、「經」や「禮」は「誦」したり「讀」んだりすることが出来るテキストとしての經典でもある。人が正しい「道」を知るとは、これらの經典の内容が正しい「道」であると学んで理解することを意味するであろう。関

連して榮辱篇には

彼固為天下之大慮也、將為天下生民之屬、長慮顧後而保萬世也。其深長矣、其溫厚矣、其功盛姚遠矣、非順孰修為之君子、莫之能知也。故曰、短綆不可以汲深井之泉、知不幾者不可與及聖人之言。夫詩書禮樂之分、固非庸人之所知也。故曰、一之而可再也、有之而可久也、廣之而可通也、慮之而可安也、反鈇察之而俞可好也。以治情則利、以為名則榮、以群則和、以獨則足、樂意者其是邪。(彼は固より天下の大慮なり、將に天下生民の属の為に慮を長くし後ろを顧みて、万世を保たんとするなり。其の流は長く、其の温は厚く、其の功盛姚遠なり。孰たる修為の君子に非ざれば、之を能く知ること莫きなり。故に曰く、短綆は以て深井の泉を汲む可からず、知幾からざる者は與って聖人の言に及ぶ可からず、と。夫の詩書礼樂の分は、固より庸人の知る所に非ざるなり。故に曰く、之を一たびして再びす可きなり、之を有して久しくす可きなり、之を広くして通ずる可きなり、之を慮りて安んず可きなり、反鈇して之を察して俞好む可きなり、と。以て情を治むれば則ち利あり、以て名を為せば則ち榮え、以て群すれば則ち和し、以て独なれば則ち足り、意を楽します者は其れ是れなるか)

とあり、凡庸な人間が「詩書禮樂之分」を「知」ることは難しく、繰り返し何度もそこに立ち返って学習することが必要であるともされている。

上引の勸学篇に続く文には、

其義則始乎為士、終乎為聖人。真積力久則入。學至乎没而後止也。故學數有終、若其義則不可須臾舍也。(其の義は則ち士為るに始まり、聖人為るに終る。真に積力して久しければ則ち入る。学は没に至りて後ち止むるなり。故に学の数には終わり有るも、其の義の若きは則ち須臾も舍つ可からざるなり)

とあり、「學」の「數」である読誦すべき「禮」や「經」には一定の範囲があり終着点があるが、「學」の「義」である「聖人」となる目標については、一瞬たりとも放擲されてはならず、「學」は死ぬまで止めることはできない、

と述べられる。

これらを踏まえると、榮辱篇で「可再也」とある部分については「詩書禮樂」の読誦を繰り返すことを指し、それに続く「有之而可久也、廣之而可通也、慮之而可安也、反鉛察之而俞可好也」の部分は、人間はその読誦してきた經典（正しい「道」）の内容を常に忘れないように保持し、自身が経験する複雑な事象と照らし合わせて一つ一つの事象に対処し、その状態に安定すべきであることを述べていると考えられる。それによって、本心から經典に記された正しい「道」を好むようになることも可能となる。

以上の文からは、荀子が学習者に求めている「知」の完成とは、一時に豁然として善悪を判別できるようになる特別な体験などではなく、日常的な経験の中で一つ一つの判断を積み重ねていくこと、並行して經典の内容を学習し、判断を下す際には經典に記された正しい「道」に常に立ち戻ることの不断の持続によるものだと言えるのではないか。正しい「道」に対する「知」を完成させることは、生得的な「知」を備えているというだけでは達成されないのである。『荀子』中には「知慮」という表現が散見するが⁽¹⁰⁾、正名篇の「慮」の定義には

情然而心爲之擇謂之慮。心慮而能爲之動謂之僞。慮積焉、能習焉、而後成謂之僞。（情然りとして心之が択を爲す之を慮と謂う。心慮して能之が動を爲す之を僞と謂う。慮積み、能習い、而る後に成る之も僞と謂う）

とあり、人間の能力が経験的に習熟していくのと同様に、人間の「慮」も積み重ねて形成していくことが出来るものと述べられる。これも人間の「知」る力は経験によって漸次的に向上させられるとする観念を踏まえたものと言えるだろう。

なお、儒効篇には、

曰、其唯學乎。彼學者、行之、曰士也。敦慕焉、君子也。知之、聖人也。上爲聖人、下爲士、君子、孰禁我哉。（曰く、其れ唯だ学なるか。彼の学なる者は、之を行は士と曰う。焉を敦く慕は、君子なり。之

を知るは、聖人なり。上は聖人と為り、下は士、君子と為る、孰か我を禁ぜんや)

ともあり、「學」の最上の目的は「聖人」となることであるとされる。その「聖人」とは、ただ「學」を「行」うことが出来るだけでなく、それを「知」る者である、とも述べられている。

「學」の習熟度によって分けられる「士」「君子」「聖人」の三つの異なる人間の在り方は、儒效篇の別の箇所でも、

以從俗爲善、以貨財爲寶、以養生爲己至道、是民德也。行法至堅、不以私欲亂所聞、如是、則可謂勁士矣。行法至堅、好脩正其所聞、以橋飾其情性。其言多當矣、而未論也。其行多當矣、而未安也。其知慮多當矣、而未周密也。上則能大其所隆、下則能開道不己若者、如是、則可謂篤厚君子矣。脩百王之法、若辨白黑。應當世之變、若數一二。行禮要節而安之、若生四枝。要時立功之巧、若詔四時。平正和民之善、億萬之眾而博若一人、如是、則可謂聖人矣。(從俗を以て善と為し、貨財を以て宝と為し、養生を以て己が至道と為すは、是れ民徳なり。行法至堅にして、私欲を以て聞く所を乱さず。是の如くなれば則ち勁士と謂う可し。行法至堅にして、好んで其の聞く所を脩正し、以って其の情性を橋飾し、其の言は多く当るも未だ論らず、其の行は多く当たるも未だ安んぜず、其の知慮は多く当たるも未だ周密ならざるなり。上は則ち能く其の隆ぶ所を大にし、下は則ち能く己に若かざる者を開道す。是の如くんば則ち篤厚の君子と謂う可し。百王の法を修めること白黒を弁じるが若く、当世の變に應じること一二を数えるが若し。礼を行いて節を要えて之を安んずること、四枝を生らすが若く、時を要えて功を立つるの巧は、四時を詔するが若し。平正和民の善は億萬の衆にして博ら一人の若し。是の如くんば則ち聖人と謂う可し)

とあり、「勁士」「篤厚君子」「聖人」に「民」を加えて、人間を四つの倫理的な段階に区分している。ここで注目すべきは「君子」と「聖人」の違いである。「篤厚君子」の「知慮」は正当である場合が多いものの周密さは不十

分である（「其知慮多當矣、而未周密也」）と述べられるのに対し、「聖人」は古の百王の方法をまるで白黒を弁別するかのようには明確に理解し、一と二を数えるかのようには現実の世の変化に対応する（「脩百王之法、若辨白黒。應當世之變、若數一二」）存在とされている。「君子」の段階の「知慮」では、まだ正しい「道」に基づく判断が完全に習得され尽くしているとは言えず、それに対して「聖人」はその判断に遅滞や過誤がなく自在であるとされているようだ。

また解蔽篇には、

孔子仁知且不蔽、故學亂術足以爲先王者也。一家得周道、舉而用之、不蔽於成積也。故德與周公齊、名與三王竝。此不蔽之福也。（孔子は仁知にして且つ蔽われず、故に乱術を学びて以て先王を治むるに足る者なり。一家のみ周道を得て、挙げて之を用いて成積に蔽われざるなり）とあり、何ものにも判断を蔽われることのない、完成した「知」の持ち主とされるのは儒家の開祖・孔子であるとされ、

空石之中有人焉、其名曰聶。其爲人也、善射以好思。耳目之欲接、則敗其思。蚊蚋之聲聞、則挫其精。是以闢耳目之欲、而遠蚊蚋之聲、閑居靜思則通。思仁若是、可謂微乎。孟子惡敗而出妻、可謂能自彊矣、未及思也⁽¹¹⁾。有子惡臥而焮掌、可謂能自忍矣、未及好也。闢耳目之欲⁽¹²⁾、而遠蚊蚋之聲⁽¹³⁾、可謂危矣、未可謂微也。夫微者、至人也。至人也、何忍、何彊、何危。故濁明外景、清明內景、聖人縱其欲、兼其情、而制焉者理矣。夫何彊、何忍、何危。故仁者之行道也、無爲也。聖人之行道也、無彊也。仁者之思也恭、聖者之思也樂。此治心之道也。（空石の中に人有り、其の名を聶と曰う。其の人と為りや、善く射して以て好思す。耳目の欲接すれば則ち其の思を敗り、蚊虻の聲聞こゆれば則ち其の精を挫く。是を以て耳目の欲を闢け、蚊虻の声を遠ざけ、閑居静思すれば則ち通ず。仁を思うこと是の若くんば微と謂う可きか。孟子敗を悪みて妻を出だす、能く自ら強むと謂う可きも未だ思うに及ばざるなり。有子臥を悪みて掌を焮く、能く自ら忍ぶと謂う可きも未だ好むに及ばざる

なり。耳目の欲を闢け蚊虻の声を遠ざくるは危と謂う可くして未だ微と謂う可からざるなり。夫れ微なる者は至人なり。至人なれば、何をか忍び、何をか強め、何をか危ならんや。故に濁明は外に景し清明は内に景す。聖人は其の欲を縦にして其の情を兼ね、而も焉を制する者は理なり。夫れ何をか彊め、何をか忍び、何をか危ならんや。故に仁者の道を行うや無為なり。聖人の道を行うや無強なり。仁者の思や恭しく、聖者の思や樂し。此れ治心の道なり)。

ともあるように、石窟に住んで超常的な力を持つとされた「般」、自身の倫理観に従って妻と離縁した「孟子」、睡魔を憎んで手を焼くほどの忍耐力を持つ「有子」でさえ、「聖人」が「道」を行うことの完成度の高さには及ばないことが示されている。

このような例からは、正しい「道」に対する完成した「知」を持つ者とは、実際には孔子のような超人的な人物のみに限定されることが窺えるのである。

第一章で検討したように、解蔽篇では、人間一般は「暗闇」や「酒」によって知覚が乱され判断を誤ってしまうものとされるが、その一方で「聖人」については「心」の判断を曇らせる全ての「蔽」から自由であると述べられる。人間一般と「聖人」の「心」の働きの間には、大きな隔たりが存在する。勸学篇で、「聖人」になるという「學」の意義は死ぬまで追及されるべきと述べられていたのと併せ考えると、一般的な人間が「聖人」のように「知」を完成させるのは現実には非常に困難であったと考えられるのではないか。

3、「道」に立ち返らせるための働きかけ

前稿で筆者は、荀子の学団の中にさえ、何らかの形で正しい「道」を知ったことがあるはずであるのに持続的な実践が行えない、いわば怠慢な学習者が存在することに注目した。これらの怠慢な学習者に対しては修身篇に

治氣養心之術……(中略)……庸眾駑散、則刳之以師友。怠慢僇、則

炤之以禍災。愚款端慤、則合之以禮樂、通之以思索。凡治氣養心之術、莫徑由禮、莫要得師、莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。(治氣養心の術……(中略)……庸衆驚散なれば、則ち之を刳むるに師友を以てし、怠慢僣斂なれば、則ち之を炤すに禍災を以てす。愚款端慤なれば、則ち之を合するに禮樂を以てし、之を通ずるに思索を以てす。凡そ治氣養心の術、礼に由るより徑かなるは莫く、師を得るより要なるは莫く、好を一にするより神なるは莫し。夫れ是れを之れ治氣養心の術と言うなり)

とあるように、そのままでは災厄に陥るであろうと指摘する半ば脅迫的な説得を行うことによってその怠慢を押しとどめ、「知氣養心之術」に立ち戻らせなければならぬと述べられる。説得の根拠となっているのは、勸学篇に
怠慢忘身、禍災乃作。(怠慢にして身を忘るれば、禍災乃ち作る)

とあり、怠慢で自分の身を忘れるような人間には災いが起こる、とされ、また礼論篇にも

苟怠惰偷懦之爲安、若者必危。(苟くも怠惰偷懦のみ之れ安と爲す、若くのごとき者は必ず危し)

とあり、「怠惰偷懦」のみを安楽だとしていると、そういう人間は必ず危険に陥る、とする観念である⁽¹⁴⁾。その説得を行うことになるのは「師」または「師友」であると考えられるが、「師」「友」については修身篇に

故非我而當者、吾師也。是我而當者、吾友也。諂諛我者、吾賊也。故君子隆師而親友、以致惡其賊。(故に我を非として当たる者は、吾が師なり。我を是として当たる者は、吾が友なり。我に諂諛する者は、吾が賊なり。故に君子は師を隆びて友に親しみ、以て其の賊を惡むを致す)

とあるように、その人の誤っている部分を指摘するのが「師」、その人の正しい部分を認めてくれるのが「友」であるとされている。また「師」「友」は、性惡篇には

夫人雖有性質美而心辯知、必將求賢師而事之、擇良友而友之。(夫れ人に性質の美にして心に辯知するもの有りと雖も、必ず將に賢師を求めて

之に事え、良友を択びて之を友にせん」とす)
とあり、榮辱篇には

人無師無法、則其心正其口腹也。(人は師無く法無くんば、則ち其の心は口腹を正しとせん)

とあることから、人間が修養を完成させるのに不可欠な役割も担っており、自ら適切な「師」「友」を選択することの重要性も強調されている。

「師」「友」からの説得によって怠慢な学習者が正しい「道」の実践に立ち戻っていく過程は、前章で検討した正しい「道」に対する「知」は漸次的に深められることを踏まえて考えることができよう。怠慢な学習者が再び「権」であり「衡」である正しい「道」に立ち返り、自身が経験している複雑な事象に対して適切な判断を下せるようになることに、「師」「友」からの働きかけが有効性を発揮するのだ。「師」「友」による正しい「道」の持続的な実践を促すための言説は、主として対象者の「道」に対する認識を改めさせるために行われていると考えられよう。「禍災」に陥るかもしれないという言葉による説得は、その人の行為のあり方というより、その人の判断力に働きかけているものと言えるからである。「師」「友」がその人の「非」と「是」を指摘する存在とされている点からも、彼らの役割はただ対象者の行為を励ますものではなく、認識を改めさせるものであることが窺われる。

前稿では、人が正しい「道」の実践を継続するには、「怠惰を克服し、一度行われた「心」の決断を貫徹するための能力、いわば意志の強さを決定づけるような機能⁽¹⁵⁾」が求められるとし、それは人間の生得的な機能には根拠づけられないと考えた。しかし、正しい「道」に対する認識が「師」「友」の説得によっても経験的に深まっていくと考えられるなら、そのような経験によって深まった「道」に対する認識こそが、外部からの働きかけによる実践継続の動機付けとなると考えられる。尤も、修身篇では怠慢な者を含め修養過程で問題の生じている学習者に対する働きかけとして言葉による説得と並んで礼楽を講習させるべきことも示されており、言葉による「心」の「知」への説得だけが正しい「道」の実践を継続する動機付けになっていた

とは言いきれない。しかし、正名篇に「知道之莫之若也、而不従道者、無之有也」とあるのを踏まえるのなら、やはり行為の動機づけとしての「知」の役割を軽視することは出来ない。人間が正しい「道」を持続的に実践できず怠慢な学習者になってしまうのは正しい「道」への認識に揺らぎがあるからで、「師友」の説得のような経験を経てその認識が改まれば、再び「道」の実践を継続できるのである。

まとめ

荀子は、人間が「聖人」になるためには、正しい「道」を認識することと、その正しい「道」を実践し、その経験を積み重ねることの両方が必要だと考える。

本稿での考察の結果、筆者が前稿で正しい「道」への「知」は生得的な能力によると漠然と考えていた点には修正が必要となった。正しい「道」への認識は正しい「道」の実践に直結するが、その正しい「道」への認識は経験によって深まるものであり、人毎に達成度に違いがある。人は正しい「道」を知っていてもそれを行為に結び付けられないのではなく⁽¹⁶⁾、正しい「道」に対する認識が未だ不十分だからこそ、それを正しく実践できないのである。

人間が正しい「道」を知る能力そのものは、粗食と美食を比較検討する能力に準えられるように、特別に高度な能力ではなく、人間一般に生得的に備わるものだ。だが、生きている人間が現実を経験することになる事象は常に複雑であり、その一つ一つの事象に際して、常に正しい「道」に立ち返り、正しい選択をし続けることは容易ではない。人は、正しい「道」として認識した「先王之道、仁義之統」(榮辱篇)が記されている經典を学び、その正しい「道」を準則とした選択と判断を繰り返し、その継続の中で自らの「知」を高めていかなければならない。適切な「師」「友」を選択し、怠惰や錯誤に陥った時には彼らの助言を得て「道」に立ち返ってゆかなければならない。正しい「道」に対する認識は、一時一度の体験で完成するようなもの

ではなく、不断の立ち返りと積み重ねの中で漸次的に習得されていき、究極的には完全な形で身に付くものとみなすべきであろう。

だがここで一つ問題となるのは、前稿では人の生得的な能力には根拠づけられないとした人が正しい「道」の実践を継続するために必要とされる機能が、その人の「道」に対する認識の深化であるということになると、人間が正しい実践を持続できるのも、最終的にはその人に生得的な「心」の「知」の力を向上させたことによる、と考えなければならなくなる点だ。自身の正しい「道」への認識を完成させるには経験の積み重ねが不可欠であったとしても、正しい「道」を認識する機能そのものはその人が潜在的に保有する生得的な能力に根拠づけられ、それを十全に発揮することで得られると考えることが可能となる。

果たして荀子のこの人間観を「性悪説」と呼ぶべきなのであろうか。この点の更なる検討は今後の課題としたい。

〔注〕

- (1) この矛盾から、従来の研究には実際には『荀子』の「性」は「悪」というより無記・中性的なものとして理解すべきであるとするものが多い。詳細は拙論「『荀子』の「心」の再検討——「心」は如何にして「道」を知るか——」（『國學院雑誌』第111巻11号、2010年11月）の文末脚注（1）参照。それらに対し、近年では橋本敬司「『荀子』思想研究——天人論と性説」（『広島大学大学院文学研究科論集』第70巻特輯号、2010年10月）が、荀子の「性悪」は従来の論者が考えた実体論ではなく、行為論として理解すべきであるとしている。橋本氏の、荀子における人間の善悪は行為論として理解すべきとする見解は、拙論「荀子の修養論における知識と経験」（『東京電機大学総合文化研究』第15号、2017年12月）及び本論でも参考にしているが、荀子の「性」の概念全体はやはり実体論として理解できるとするのが、筆者の現時点の立場である。しかしこの問題については別の機会に詳細に検討することとしたい。なお、『荀子』の先行研究については橋本敬司「明治以降の『荀子』研究史——性説・天人論——」（『広島大学大学院文学研究科論集』第69巻、2009年12月）が詳しい。
- (2) 注（1）所掲の拙論の他には、「『荀子』に見られる「偽」の観念について」

(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第46輯、2001年2月)、「『荀子』に見られる人間の倫理的等級について」(『後漢経学研究会論集』第3号、2011年6月)、「『性』を越えて：荀子の莊子批判」(『東京大学総合文化研究』第11号、2013年12月)、「『荀子』の性説における「疾悪」と「殘賊」」(『東京電機大学総合文化研究』第12号、2014年12月)、「報復感情としての「疾悪」と『荀子』の性悪説」(『東京電機大学総合文化研究』第13号、2015年12月)、がある。

- (3) 注(1)所掲の拙論「荀子の修養論における知識と経験」参照のこと。
- (4) 上掲「荀子の修養論における知識と経験」の文末脚注(14)を参照。
- (5) この問題については注(2)所掲の拙論「『荀子』に見られる人間の倫理的等級について」で検討した。
- (6) 注(2)所掲の拙論「『荀子』の「心」の再検討——「心」は如何にして「道」を知るか——」、「『荀子』に見られる人間の倫理的等級について」、「『性』を越えて：荀子の莊子批判」を参照されたい。
- (7) 荣辱篇「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。目辨白黑美惡、耳辨聲音清濁、口辨酸鹹甘苦、鼻辨芬芳腥臊、骨體膚理辨寒暑疾養、是又人之所常生而有也、是無待而然者也、是禹桀之所同也。(凡そ人には一同なる所有り。飢えては食を欲し、寒えては煖を欲し、勞しては息を欲し、利を好み害を惡む、是れ人の生れながらにして有する所なり、是れ待つを無くして然る者なり、是れ禹桀の同じき所なり。目は白黒美惡を弁じ、耳は聲音清濁を弁じ、口は酸鹹甘苦を弁じ、鼻は芬芳腥臊を弁じ、骨體膚理は寒暑疾養を弁ず、是れ又た人の常に生まれながらにして有する所なり、是れ待つを無くして然る者なり、是れ禹桀の同じき所なり)」
- (8) 前掲拙論「『荀子』の「心」の再検討——「心」は如何にして「道」を知るか——」参照。
- (9) このような『荀子』の「心」の觀念が含む不安定さについては、夙に栗田直躬『中国上代思想の研究』(岩波書店、1949年、p.34～p.42)、沢田多喜男「荀子の抽象的人間觀——荀子の人間学序説——」(『集刊東洋学』第4号、1960年)が指摘している。
- (10) 修身篇、儒効篇、富国篇、君道篇、天論篇、正論篇に見られる。
- (11) 金谷治『荀子(下)』(岩波書店、1962年)、藤井專英『荀子下』(明治書院、1969年)が猪飼敬所の説によって下文の「未及思也」を移すのに従った。
- (12) 注(10)と同じく、「可謂自彊矣、未及思也」の十文字を削り、「未及思也」は上文に移した。

- (13) 注(10)に同じく、「聞則挫其精」の五文字を削った。
- (14) 注(1)所掲の拙論 p.131 参照。
- (15) 注(1)所掲の拙論 p.132
- (16) 『荀子』中には、儒効篇に「不聞不若聞之、聞之不若見之、見之不若知之、知之不若行之。學至於行之而止矣。行之、明也。明之爲聖人。聖人者也、本仁義、當是非、齊言行、不失豪釐、無他道焉、已乎行之矣。故聞之而不見、雖博必謬。見之而不知、雖識必妄。知之而不行、雖敦必困。(聞かざるは之を聞くに若かず、之を聞くは之を見るに若かず、之を見るは之を知るに若かず、之を知るは之を行うに若かず。学は之を行うに至りて止む。之を行えば明なり。之を明にすれば聖人爲り。聖人なる者は、仁義に本づき、是非に当たり、言行を齊しくし、豪釐を失わず、他の道無し、之を行うに已まればなり。故に之を聞きて見ざれば、博しと雖も必ず謬り、之を見て知らざれば、識と雖も必ず妄なり、之を知りて行わざれば、敦しと雖も必ず困す)」とあるように、「知」ることは「行」うことの前段階であるとされ、知っていても行えない場合もあり得るとは考えられていたようだ。ただしこの文が「聖人」の在り方を述べている点には留意すべきである。そもそも「聖人」であるからには、正しい「道」の真なる認識と実践の両方が完成している。この文では「聖人」となるには正しい「道」を実践する行為が必須であることが主張されていると見なすべきで、人間一般について、知ってはいても行い得ない場合のあることが強調されていると考えるべきではないだろう。

True Knowledge of *Dao* (Way) in Xunzi's Theory of Praxis

Yuki SHIBUYA

Xunzi is well known for his theory that Human nature is evil. But, in fact, he admits the possibility of becoming a sage to all ordinary people. The apparent contradiction between these two theories has ever been one of the main sources of conundrum for Xunzi researches. In other place, I exhibited the examples of some indolence practitioners, who were the members of Xunzi's school. The existence of such people is the evidence that even a person who once had acquired knowledge of the right Way to become a sage could be lazy in the course of praxis. The ability to know the right Way is innate, but the ability to continuously practice the Way is not. Knowledge and praxis are both essential for attainment to the stage of a sage. Thus, innate human nature is not sufficient to reach to that stage.

Nevertheless, there remains a problem. The following phrase can be found in *Xunzi*: There is no one who knows the supremacy of the Way and who will not conduct it (Chapter22 *Zhengming*), which seems against our previous conclusion. To avoid this contradiction, I claim that there should be different degrees or stages of knowledge to the right Way. Such kind of knowledge cannot be immediately completed. It requires learning process of the scriptures and training of making judgements guided by the Way. This process also requires encouragement from his mentor and fellows. Perfect moral action requires perfect knowledge to the right Way, but such kind of action is, of course, possible only for sages. Thus, our conclusion is that even our knowledge must be external or a *posteriori* to a certain degree.