

【論文】

『荀子』性悪説の理由——人の「性」と社会——

渋谷 由紀

はじめに

『荀子』富国篇では、人間たちの集団には、何らの上位権力も存在しないいわば自然状態に置かれた場合は、物資の不十分さ、人間の欲望の同質性、人々が自分の欲望を制御できないこと、の主として三つの理由により集住しても争奪が起こり、安定的な社会が成立しないことが述べられる。だが一方で、王制篇では人間には他の動物にはない「義」があり、それにより人間だけが「分」のある安定的な社会を営むことが可能だともされている。

人間たちが何らの上位権力も存在しない状態では安定した社会を営めないのは人間の「生」、則ち生まれつきによるとされるが、この様な人間の生まれつきとしての「性」を「悪」だとするのが荀子の性悪説である。しかし周知の通り、荀子の性悪説をそのまま理解しようとするとは矛盾が生じてしまう⁽¹⁾。性悪篇では「悪」とされる人間の「性」は、礼論篇では「性」を「朴」として定義する文が見られるし⁽²⁾、また人間の生まれつきの「心」に正しい「道」を知る能力があり、それによって人間は「君子」や「聖人」にもなれるのだと考えられている⁽³⁾。安定的な社会を営めないように生まれついている人間たちに、社会を営むための「義」が備わるとされる矛盾も、これと並行する問題であるだろう。

本論では、人間社会の安定と混乱という観点から『荀子』が性悪説を主張した理由を検討してみたい。

1、『荀子』における「悪」と社会

拙論「荀子における「善」の意味」⁽⁴⁾でも検討したとおり、『荀子』の「善」と「悪」は、個々の人間にとってだけではなく社会全体にとってのそれと切り離して考えることが出来ない。『荀子』性悪篇には、

凡古今天下之所謂善者、正理平治也。所謂惡者、偏險悖亂也。是善惡之分也矣。今誠以人之性固正理平治邪。則有惡用聖王、惡用禮義哉。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、起瀆正以治之、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、去瀆正之治、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、眾者暴寡而譁之、天下悖亂而相亡、不待頃矣。(凡そ古今天下の善と謂う所の者は、正理平治なり。悪と謂う所の者は、偏險悖乱なり。是れ善惡の分なり。今誠に以て人の性固より正理平治なりとするか。則ち悪ぞ聖王を用い、悪ぞ礼義を用る有らんや。聖王礼義有りとも、將に曷ぞ正理平治に加えんとするや。今然らず。人の性悪なればなり。故に古は聖人以て人の性悪にして、以て偏險にして正しからず、悖乱にして治まらずと爲し、故に之が爲に君上の勢を立てて以て之に臨み、礼義を明らかにして以て之を化し、法正を起こして以て之を修め、刑罰を重くして持って之を禁じ、天下をして皆治に出で、善に合せ使む。是れ聖王の治にして礼義の化なり。今、当に試みに君上の勢を去り、礼義の化を無くし、法正の治を去り、刑罰の禁を無くし、倚りて天下民人の相い互にするを觀るべきか。是の若くなれば則ち夫の強者は弱を害して之を奪い、衆きは寡きを暴きて之を譁し、天下悖乱して相い亡ぶは頃を待たず)

とあり、「善」とは「正理平治」であり、「悪」とは「偏險悖亂」である、と定義されている。この「善」は、最終的には「天下皆出於治、合於善也」と

されるもので、個々の人間が「善」であるかどうかだけではなく、社会全体に「禮義」・「濃正」・「刑罰」が加わることによってもたらされるものだ。またここで行われているのは「善」の抽象的な概念や「善」そのものについての議論などではなく、個人の行動が「正理平治」となっており、社会全体が「正理平治」となっているという具体的な状態を指して、それを「善」と言っている。つまり「善」であるか「善」でないかは、その社会全体が治まっているかどうかによって定まるもので、個人に対してはその人が「善」なる社会に資する構成員たり得ているかどうかを基準に定められるということが出来る。荀子は安定した社会が実現されているかどうかという文脈においてのみ、人間の「善」を論じているといえるのだ。

周知のとおり『荀子』性悪篇には、

人之性悪、其善者偽也。今人之性、生而有好利焉。順是、故争奪生而辞讓亡焉。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、故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於争奪、合於犯分亂理、而歸於暴。故必將有師濃之化、禮義之道、然後出於辞讓、合於文理、而歸於治。用此觀之、人之性惡明矣、其善者偽也。(人の性は悪なり、其の善なる者は偽なり。今人の性、生れて利を好む有り、是に順う、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生れて疾悪する有り、是に順う、故に殘賊生じて忠信亡ぶ。生れて耳目の欲有り、声色を好む有り、是に順う、故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従い、人の情に順わば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合し、暴に帰す。故に必ず將に師法の化、礼義の道あらんとす、然る後辞讓に出で、文理に合し、治に帰す。此を用いて之を觀れば、人の性悪なるは明らかなり、其の善なる者は偽なり)

とあり、荀子は人間の「性」を三つの要素に分けて説明している。その第一は「好利」、第二は「疾悪」、第三は「耳目之欲」・「好聲色」である。第一の「好利」は、自分自身の利益を追求しようとする利己的な欲望であり、第二は、拙論『荀子』の性説における「疾悪」と「殘賊」⁽⁵⁾、「報復感情と

しての「疾悪」と『荀子』の性悪説⁽⁶⁾でも指摘した通り、他者に対する暴力行為に発展する強い憎悪である。第三の「耳目之欲」「好聲色」は「淫亂」、即ち節度を外れた乱れを生じさせるとあるので、第一の要素と似てはいるが、こちらは感覚的な欲望の制御が効かなくなることが焦点になっているだろう。「性」の第一の要素である「好利」は社会に「争奪」をもたらし、第二の要素である「疾悪」は社会に「殘賊」、即ち暴力による他者に対する殺傷行為⁽⁷⁾をもたらし、第三の要素である「耳目之欲」「好聲色」は社会に「淫亂」をもたらす。こうして社会を混乱させ暴乱状態に陥らせることが、「性」は「悪」であると断じられる根拠になっている。

この様に、荀子は人間個人にとっての善と人間社会にとっての善とを不可分なものとするが、その理由は、富国篇に、

萬物同宇而異體、無互而有用為人、數也。人倫竝處、同求而異道、同欲而異知、生也。皆有可也、知愚同。所可異也、知愚分。執同而知異、行私而無禍、縱欲而不窮、則民心奮而不可說也。如是、則知者未得治也。知者未得治、則功名未成也。功名未成、則羣眾未縣也。羣眾未縣、則君臣未立也。無君以制臣、無上以制下、天下害生縱欲。欲惡同物、欲多而物寡、寡則必争矣。故百技所成、所以養一人也。而能不能兼技、人不能兼官。離居不相待則窮、羣居而無分則争。窮者患也、争者禍也。救患除禍、則莫若明分使羣矣。彊魯弱也、知懼愚也、民下違上、少陵長、不以德爲政。如是、則老弱有失養之憂、而壯者有分争之禍矣。事業所惡也、功利所好也、職業無分。如是、則人有樹事之患、而有争功之禍矣。男女之合、夫婦之分、婚姻媵内、送逆無禮。如是、則人有失合之憂、而有争色之禍矣。故知者爲之分也。(万物は宇を同じくして体を異にし、亘無くして人の為に用有るは、数なり。人の倫は並び処り、求めを同じくして道を異にし、欲を同じくして知を異にするは、生なり。皆可とする有るや、知愚同じ。可とする所異なるや、知愚分かたる。勢同じくして知異り、私を行いて禍無く、欲を縦にして窮せずんば、則ち民心奮いて説ばす可からざるなり。是の如くんば則ち知者も未だ治を得ざるなり。知者

も未だ治を得ざれば、則ち功名も未だ成らざるなり。功名未だ成らざれば則ち群衆未だ縣せられざるなり。群衆未だ縣せられざれば則ち君臣未だ立たざるなり。君の以て臣を制する無く、上の以て下を制する無し。天下の害は欲を縦にするより生ず。欲悪物を同じくし、欲多くして物寡く、寡ければ則ち必ず争う。故に百技の成る所は、一人を養う所以なり。而も能も技を兼ねる能わず、人は官を兼ねる能わず。離居して相い待せざれば則ち窮し、群居して分無ければ則ち争う。窮むるは患なり、争うは禍なり。患を救いて禍を除くは、則ち分を明らかにして群せ使むるに若くは莫し。強は弱を脅し、知は愚を懼し、民下上に違い、少長を陵ぎ、徳を以て政を為さず。是の如くんば、則ち老弱に失養の憂有り、而して壯者には分争の禍有り。事業は悪む所、功利は好む所なるも、職業に分無し。是の如くんば、則ち人に事を樹うるの患有りて、功を争うの禍有り。男女の合、夫婦の分、婚姻娉内送逆に礼無し。是の如くんば、則ち人に失合の憂い有りて、争色の禍有り。故に知者は之が為に分するなり)

とあることからわかるものだ。ここでは「人倫竝處、同求而異道、同欲而異知、生也」とあり、人間は他の人間たちと共に生きなければならず、互いに同じような欲望を抱くが、それぞれの知能には等差があるとされ、それが人間の生なのだ、と述べられている。中でも、本論が特に注目したいのは人間が他の人間たちと集住して生きる存在とされている点だ。人間たちが何故集住しなければならないかという点、「離居不相待則窮」とあるように、人間は社会的な分業を行わず互いに離散した状態で生きようとしても、それでは一人一人が困窮して生きていけなくなるからである。

王制篇にも、

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。故義以分則和、和則一、一則多力、多力則彊、彊則勝物。故宮室可

得而居也。故序四時、裁萬物、兼利天下、無它故焉。得之分義也。故人生不能無羣。羣而無分則爭。爭則亂、亂則離。離則弱、弱則不能勝物。故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也。(水火は氣有るも生無く、草木は生有るも知無く、禽獸は知有るも義無し。人は氣有り、生有り、知有り、亦た且つ義有り。故に最も天下の貴と為る。力は牛に若かず、走るは馬に若かず。而れども牛馬用を為すは、何ぞや。曰く、人は能く群し、彼は能く群せざればなり。人何を以て能く群す。曰く、分なり。分は何を以て能く行わる。曰く、義なり。故に義以て分すれば則ち和し、和すれば則ち一なり、一なれば則ち多力、多力なれば則ち強く、強ければ則ち物に勝つ。故に宮室も得て居る可きなり。故に四時を序し、万物を裁し、兼ねて天下を利するは、它の故無し。之を分義に得るなり。故に人、生まれて群する無きこと能わず。群して分無ければ則ち争い、争わば則ち乱れ、乱るれば則ち離れ、離るれば則ち弱く、弱ければ則ち物に勝つ能わず。故に宮室も得て居る可からざるなり。少頃くも礼義を捨つる可からざるの謂いなり)

とあり、やはり人は「故人生不能無羣」とされ、人間は集団にならないでは生きられない、と述べられる。またここでは「力不若牛、走不若馬。而牛馬爲用、何也。曰、人能羣、彼不能羣也」とも述べられ、一人一人の人間の能力は牛や馬にさえ及ばないものとされるが、人間は他の動物よりも巧みに集団を形成し社会を営むことができるので、自分たちよりも力の強い牛馬を使役することも出来る、とされる。その一方で「争則亂、離則弱、弱則不能勝物。故宮室不可得而居也」とあるように、人間たちが安定した社会を営めずに争い合っただけで離散してしまうのなら、他の動植物を凌駕することが出来ず、家屋や都市を建設して文明を築くことも出来なくなってしまう。

例えば『韓非子』五蠹篇にも

上古之世、人民少而禽獸眾、人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作、構木爲巢以避羣害。而民悅之、使王天下、號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤、腥臊惡臭而傷害腹胃、民多疾病。有聖人作、鑽燧取火以化腥臊。而民說之、使王

天下、號之曰燧人氏。中古之世、天下大水、而鯀、禹決瀆。近古之世、桀、紂暴亂、而湯、武征伐。(上古の世、人民少くして禽獸衆く、人民、禽獸虫蛇に勝たず。聖人作る有りて、木を構えて巢を為り以て群害を避く。而して民之を悦び、天下に王たら使む。号して有巢氏と曰う。民、果蓏蚌蛤を食らい、腥臊悪臭にして腹胃を傷害し、民に疾病多し。聖人作る有りて、燧を鑽りて火を取り、以て腥臊を化す。而して民之を説び、天下に王たら使む。号して燧人氏と曰う。中古の世、天下大水し、鯀、禹決を決す。近古の世、桀、紂暴亂し、而して湯、武征伐す)

とあり、原始時代の文明生活以前の状態の人間たちが、いかに他の動植物、自然の驚異に対して無力だったかが示されている。集住して社会を営むことは、人間がこの様な生物としての無力さを克服するために絶対必要とされる条件であった。

このように荀子が考える人間は、集住して社会を営まないでは生きていけない存在だが、性悪篇で挙げられる人間の「性」の性質は、第一に利益を好むこと、第二に他者を憎悪すること、第三に感覚的欲望が放埒になること、の三点である。留意すべきなのは、これらの「悪」とされる人間の「性」の要素とは、人間たちが集住して互いに生存に必要な物資を分かち合い、相互に協力・分業して社会を営むことを目的とした場合に、その達成を難しくさせるものだという点であろう。もしも人間が個別ばらばらに離散して一団体だけで生存することが可能な生き物であったなら、「性」の三つの性質は、その目的のためには寧ろ好ましいとされていたかも知れないものだ。自分一個を生存させるには利己的な欲望をひたすら追求すべきであり、他の人間と出会ったのなら相手を憎悪し戦闘し勝利して自身の生命や必要な物資を死守すべきであるし、また感覚的な欲望を充実させて自分一個の生命を謳歌すべき、としても何らの問題も生じないだろう。

しかし『荀子』では、人間はそうして自分一人だけで生きていける生き物とはされていない。そうであるにも関わらず、各人が生まれつき備えている「性」の三つの要素は、安定的な社会を営むという目的を阻害する。人間は

集住して生存に必要な物資を分け合い、分業協働して社会を営まなければ生きていけないという宿命を負っているからこそ、それを阻害する人の「性」は「悪」と見なされているのである。

2、性悪説と人間の「義」

しかし『荀子』は、人間の生まれつきの「性」が安定的な社会を営むことを阻害するとしながらも、人間たちに安定した社会を営み社会的分業を果たして生きて行くことは不可能だとは述べていない。富国篇・王制篇には「羣居而無分則争」とあり、人間たちに「分」が無ければ集住していても互いに争い合うだけで社会を営めないことが示されているが、これも裏を返せば「分」があれば人間たちは安定した社会を形成できるということになる。また性悪篇で「其善者偽」とされるのは、人間に「善」である部分も存在することを示しているものだ。

この「分」とは、王制篇に、

分均則不偏、執齊則不壹、眾齊則不使。有天有地、而上下有差。明王始立、而處國有制。夫兩貴之不能相事、兩賤之不能相使、是天數也。執位齊、而欲惡同、物不能澹則必争。争則必亂、亂則窮矣。先王惡其亂也。故制禮義以分之、使有貧富貴賤之等、足以相兼臨者、是養天下之本也。(分均しければ則ち偏らず、勢齊しければ則ち一ならず、衆齊しければ則ち使われず。天有り地有り、上下差有り。明王始めて立ち、国に処りて制有り。夫れ兩貴の相い事うること能わず、兩賤の相い使うこと能わず、是れ天数なり。勢位齊しくして、欲惡同じければ、物澹ること能わず。則ち必ず争う。争わば則ち必ず乱れ、乱るれば則ち窮す。先王其の乱を惡むなり。故に礼義を制して以て之を分かち、貧富貴賤の等有り、以て相い兼臨するに足ら使めるは、是れ天下を養うの本なり)

とあるように、集住する人間たちの間の上下や貴賤に等差を付けて区分し、平等な権力を持たないようにすることである。そしてその区分は「先王」が制定した「禮義」に基づいて行われるべきだとされる。このように人間たち

の集団に「禮義」に基づく「貧富貴賤之等」を行き渡らせれば、「天下」を養うことも可能となる。

第1章で引用した王制篇の文には「人何以能羣。曰、分。分何以能行。曰、義」とあり、人は「義」によって「分」が可能となり、それによって安定的な社会を営むことが出来る、とされていた。その王制篇では、水火にあるのは「氣」のみで、植物には「氣」と「生」、動物には「氣」と「生」と「知」があるが、人間だけは他の動物の「氣」「生」「知」に加えて「義」がある。それによって人間だけが「分」に基づいた「羣」を作り、他の動物には不可能な高度な社会を営むことが出来るとされている。

それでは、他の動物と人間とを分ける「義」とはどのようなものなのであろうか。礼論篇には、

凡生天地之間者、有血氣之屬必有知、有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其羣匹、越月踰時、則必反鉛、過故郷、則必徘徊焉、鳴號焉、躑躅焉、踟躕焉、然後能去之也。小者是燕爵、猶有啁焦之頃焉、然後能去之。故有血氣之屬莫知於人、故人之於其親也、至死無窮。(凡そ天と地の間に生ある者、血氣有るの属は必ず知有り。知有るの属は其の類を愛せざるもの莫し。今夫の大鳥獸、則ち其の群匹を失亡すれば、月を越え時を踰ゆれば、則ち必ず反鉛し、故郷を過ぐれば、則ち必ず徘徊し、鳴号し、躑躅し、踟躕し、然る後能く之を去るなり。小者は是れ燕爵、猶お啁焦の頃有りて、然る後能く之を去るがごとし。故に、血氣有るの属は人より知なるもの莫し。故に人の其の親に於けるや、死に至りて窮する無し)

とあり、人間と大型の動物、小型の動物を比べる記述がある。ここでは先ず、人間と動物には共に「血氣」があり、それによって自分の同類を愛することが出来ることが示される。その上で、群れの仲間⁽⁸⁾や番の相手が死んでしまった場合、大型の動物は月や季節が変わるまで、小型の動物でも一定の期間は死んだ同類のことが忘れられないで嘆き悲しむ様子を見せるが、人間はそれらの動物と比べて最も「知」力が高く、自分の親が死んだ哀しみを

一生忘れない、と述べられている。動物にも人間にも「知」があるので、群れの仲間や番の相手が死ねば一定期間は忘れずに悲しみ続けるが、最も「知」力の高い人間は他の動物と比べて遥かに長期間、その悲しみを忘れないのだ。ここで他の動物と人間とを分けるのは、「知」の有無ではなく「知」の程度の高低である。そしてその「知」の中身としては、親しい者が死んだ哀しみを長期間覚えているという記憶力の問題が取り上げられている。

筆者がかつて論じた通り、『荀子』解蔽篇には、人間が生まれつき備えている「心」の「知」の要素として「虚」と「壹」と「静」が挙げられ、それぞれ記憶力、二種類以上の対象を同時に認識して比較する能力、その時々々の諸々の「心」の動きによって知覚そのものは乱されない能力、のことでありと述べられる⁽⁹⁾。この「心」の機能によって人間は過去の経験と現在の経験を比較検討し続けることが可能になるのだが、そのことが、栄辱篇にあるように、人間の「仁義の統」「先王の道」の正しさを認識できる能力につながっている。これらを踏まえると、王制篇で人間のみが備えている「義」も、他の動物よりも高い知力、特に記憶力及び過去の経験に学び続ける能力⁽¹⁰⁾を指したものと考えられるであろう。

本章で引いた王制篇の文には「先王惡其亂也。故制禮義以分之」とあり、「分」のない人間集団の乱れを正そうと考えた「先王」によって「禮義」が制定され、それにより人間たちの集団に「分」がもたらされ、安定的な社会を営めるようになったことが記されていた。礼論篇では、上に引用した部分の続きに、

將由夫愚陋淫邪之人與、則彼朝死而夕忘之。然而縱之、則是曾鳥獸之不若也、彼安能相與羣居而無亂乎。將由夫脩飾之君子與、則三年之喪、二十五月而畢、若駟之過隙、然而遂之、則是無窮也。故先王聖人安爲之立中制節、一使足以成文理、則舍之矣。(將に夫の愚陋淫邪の人に由らんとせんか。則ち彼は朝に死して夕には忘る。然り而して之を縦ままにせしむれば、則ち是れ嘗ち鳥獸にも若かざるなり。彼安んぞ能く相い手に群居して乱ること無からんや。將に夫の脩飾の君子に由らんとせん

か。則ち三年の喪、二十五月にして畢るは、駟の隙を過ぎるが若し。然り而して之を遂げしむれば、則ち是れ窮り無し。故に先王聖人は安ち之が為に中を立て節を制し、一に以て文理を為すに足ら使むれば、則ち之を舍くなり)

とあり、「先王聖人」が親の死に対する「三年之喪」、即ち二十五か月間の服喪期間を定めるに際し、人間の中でも最下等の、朝に親が死んだら夜には「忘」れてしまうような動物以下の存在である「愚陋淫邪之人」や、親の死を忘れず無限に悲しみ続けられる最上等の「脩飾之君子」ではなく、中間的な人間にとっての節度として「三年之喪」の礼制を作ったのだと述べられている。そして当然のことだが、「先王聖人」が「三年之喪」の制度を作るまでは「三年之喪」の礼制は存在しなかったわけだから、「三年之喪」が存在する以前の間人々たちでも、中間的な人々については、他の動物と比べればより長期間にわたって親の死を忘れないでいられる能力を保有していたはずである⁽¹¹⁾。

また礼論篇には、

兩情者、人生固有端焉。若夫斷之繼之、博之淺之、益之損之、類之盡之、盛之美之、使本末終始、莫不順比、足以爲萬世則、則是禮也。(兩情なる者は、人生まれて固より端有り。若しくは夫れ之を断ち之を継ぎ、之を博くし之を浅くし、之を益し之を損し、之を類し之を尽くし、之を盛んにし之を美にし、本末終始をして順比せざる莫く、以て万世の則と為るに足らしむれば、則ち是れ礼なり)

とあり、人間社会に秩序をもたらす「分」の根拠である「禮」が、そもそも人間の「情」に基づいて制定されているとする記述もある。この「情」とは、正名篇に、

性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。(性の好惡喜怒哀樂之を情と謂う)とあるように、人間の「性」が変化した結果生じているとされている。

人間には他の動物と比べて高度な「知」に由来する生まれつきの「義」があり、それによって「分」がある安定的な社会を営むことが出来る。「分」

の根拠である「禮義」は、人間の他の動物と比べて高度な「知」力、記憶力に基づいて「先王聖人」が制定したものとされる。また「禮」は、人間の「性」が具体的に變化した姿である「情」に基づいて制定されたと述べられる。

これらの点からは、人間の利己心や憎悪、欲望としての「性」が人間社会を混乱に導くという点のみに注目して、荀子が性悪説を主張したと述べることは難しく、『荀子』の性悪説には、従来指摘されてきた通り、矛盾があると言わざるを得ない。

3、完成しない人間社会

しかしここで、この問題を別の観点から考察してみたい。確かに人間は安定的な社会を営むことはできる。だが、その安定を実現した社会は、果たして永遠に持続できるような完全に完成した社会だったのだろうか。

『荀子』正論篇には、

世俗之爲說者曰、堯舜不能教化。是何也。曰、朱象不化。是不然也。堯舜至天下之善教化者也。南面而聽天下、生民之屬莫不振動從服以化順之。然而朱象獨不化、是非堯舜之過、朱象之罪也。堯舜者、天下之英也。朱象者、天下之嵬、一時之瑣也。今世俗之爲說者、不怪朱象、而非堯舜、豈不過甚矣哉。夫是之謂嵬說。……（中略）……。堯舜者、天下之善教化者也、不能使嵬瑣化。何世而無嵬。何時而無瑣。自太皞燧人莫不有也。（世俗の爲說者曰く、堯舜は教化すること能わざるなり、と。是れ何ぞや。曰く、朱象化せざればなり、と。是れ然らざるなり。堯舜は天下の善く教化せる者の至なり。南面して天下を聴けば、生民の属は振動従服して以て之に化順せざるは莫し。然り而して朱象のみ独り化せざりしは、是れ堯舜の過に非ずして、朱象の罪なり。堯舜なる者は、天下の英なり。朱象なる者は、天下の嵬、一時の瑣なり。今世俗の爲說者、朱象を怪まずして、堯舜を非る、豈に過つこと甚だしからずや。夫れ是れを之れ嵬說と謂う。……（中略）……。堯舜なる者は、天下の善

く教化する者なるも、鬼瑣をして化せ使むる能わず。何れの世にしてか鬼無からん。何れの時にしてか瑣無からん。太皞燧人より有らざること莫きなり)

とあり、「堯舜」は天下で最も教化能力が高く、南面して君主となった際は「生民之屬」は全て感じ入って服従し従った、と述べられている。そうであっても堯の不肖の子である朱と舜の暴虐な異母弟である象のみは教化されなかったことも述べられるが、しかしそれは「朱象」が「天下之鬼、一時之瑣」であるからで、彼らは偶然によって生み出される例外的な品質不良の人間だとされている。この世界にそうした偶発的な錯誤が発生することは避けられず、それによって「堯舜」の教化力に限界があったと見なすのは間違っている、とするのがこの文の主旨である。

この文に基づけば、「朱象」の例外は存在したものの、当時の社会全体の安定に対して彼らが大きな影響を及ぼすことは無く、堯と舜の治世化において、全ての人間は教化され、安定した社会が実現した、とするのが荀子の主張であると言えるだろう。

しかし、この「堯舜」によって安定的な統治が実現した人間社会は、その後はどう推移したであろうか。

例えば正名篇には、

今聖王没、名守慢。奇辭起、名實亂、是非之形不明、則雖守灋之吏、誦數之儒、亦皆亂也。(今聖王没し、名守慢なり。奇辭起り、名実乱れ、是非の形明かならざれば、則ち守法の吏、誦数の儒と雖も、亦た皆な乱るるなり)

また

今聖王没、天下亂、姦言起、君子無執以臨之、無刑以禁之、故辨説也。(今聖王没し、天下乱れ、姦言起り、君子執以て之に臨むこと無く、刑以て之を禁じること無し。故に弁舌するなり)

とあり、「聖王」が統治していた時は名称や弁舌は安定していたが、しかし「今」はその「聖王」が死んでしまい、社会は乱れ「姦言」が蔓延り「是非」

の違いも明らかではなく、官吏や儒者であってもその乱れからは逃れられない、と述べられている。また正論篇には、

故象刑殆非生於治古。竝起於亂今也。治古不然。凡爵列、官職、賞慶、刑罰、皆報也。以類相從者也。一物失稱、亂之端也。夫德不稱位、能不稱官、賞不當功、罰不當罪、不祥莫大焉。昔者武王伐有商、誅紂、斷其首、縣之赤旆。夫征暴誅悍、治之盛也。殺人者死、傷人者刑。是百王之所同也、未有知其所由來者也。(故に象刑は殆ど治古に生ずるに非ず。並びて乱今に起こるなり。治古は然らず。凡そ爵列、官職、賞慶、刑罰、皆報いるなり、類を以て相い従う者なり。一物称を失うは、乱の端なり。夫の徳位に称わず、能官に称わず、賞功に当たらず、罰罪に当たらざるは、不祥焉より大なるは莫し。昔者、武王有商を伐ち、紂を誅し、其の首を断ち、之を赤旆に縣く。夫の暴を征し悍を誅すは、治の盛なり。殺人者は死し、傷人者は刑せらる。是れ百王の同じくする所なり、未だ其の由りて来る所を知る有らざるなり)

とあり、「治古」と「亂今」が対比的に示されている。

「聖王」が統治する「古」の時代には人間たちは安定的な社会を営むことが出来ていたが、その状態が永続することは無く、「今」となると社会は乱れ、安定的な集団生活を送ることが出来ない状態になっているとするのが荀子の歴史観なのである。

第2章で論じた礼論篇では、「聖人」が「愚陋淫邪之人」でもなく「脩飾之君子」でもなく中間的な程度の人間に則って二十五か月間の服喪期間を定めた、とあったが、これは原始的な状態にあった人間たちでも、他の動物よりは長期間親しい者の死を忘れないでいられる能力があることに基づいたものだ。時系列で考えると、未だ「禮」や「分」が無いままに集住している人間たちが存在しており、そこに「聖人」が現れて、その未開な状態の人間たちの中で中程度に当たるであろう期間を定めて「三年之喪」の礼制を作ったことになる。「聖人」による作礼は、古代の何らの「分」もない、いわば自然状態の人間たちの集団があった状態よりも、時間的には遅れた時点で行わ

れたと考えなければならない。

この考え方は、例えば『管子』君臣下篇に、

古者未有君臣上下之別、未有夫婦妃匹之合、獸處羣居、以力相征。於是智者詐愚、彊者凌弱、老幼孤獨、不得其所。故智者假眾力以禁強虐、而暴人止。爲民興利除害、正民之德。而民師之。是故道術德行、出於賢人。其從義理、兆形於民心、則民反道矣。名物處違是非之分、則賞罰行矣。上下設、民生體、而國都立矣。是故國之所以爲國者、民體以爲國、君之所以爲君者、賞罰以爲君。(古は未だ君臣上下の別有らず、未だ夫婦妃匹の合有らず、獸処群居し、力を以て相い征す。是に於いて智者は愚を詐き、強者は弱を凌ぎ、老幼孤独、其の所を得ず。故に智者は衆力を仮て以て強虐を禁じ、而して暴人止む。民の爲に利を興こし害を除き、民の徳を正す。而して民之を師とす。是の故に道術德行、賢人より出ず。其の義理に従い、民心に兆形せば、則ち民道に反る。名物し、違を処し、是非の分あれば、則ち賞罰行わる。上下設けられ、民体を生じ、而して国都立つ。是の故に国の国爲る所以は、民体して以て国と爲す。君の君爲る所以は、賞罰して以て君と爲る)

とあり、第1章で引いた『荀子』富国篇で述べられていたのと同じ、集住する人間たちの間に「君臣上下」の秩序が無く、いわば弱肉強食の戦争状態が示されている。そこに「賢人」が現れて多くの人間たちの力を束ねて、力が強く暴力的な犯罪者を禁圧し、社会に秩序をもたらし、それによって国家の設立と賞罰に基づく君主制が可能になった、と述べられている。法家に分類される『管子』では『荀子』が「禮義」と「分」を挙げるのとは異なり「君」による「賞罰」が直に秩序をもたらすとされている点に違いはある⁽¹²⁾が、近似する社会状況とその展開を叙述していると言ってよいだろう。そしてここでは、その集住する人間たちが戦争状態に置かれていた時点が、明確に「古者」であると示されている。

また第1章で引いた『韓非子』五蠹篇にあったような、人間たちが原始の未開の状態で他の動植物と共に生きていた時代、「有巢氏」や「燧人氏」の

ような文化英雄が現れて住居の作り方や火を用いた調理を人々に教え、それによって人々から「天下」を統治する「王」として推戴されたとする記述も、原始未開の状態では集住している人間たちに対して、ある時点で英雄的な指導者が現れて文明社会・文化生活に導いたとする考え方は共通している⁽¹³⁾。

これらを踏まえると、『荀子』の歴史観では、そもそも集住する人間たちが文明社会・文化生活を営めるようになった段階で一度は「聖王」の統治を経験しており、そこで一度は安定した状態の社会を実現したはずである。

性悪篇には

得賢師而事之、則所聞者堯舜禹湯之道也。(賢師を得て之に事うれば、則ち聞く所の者は堯舜禹湯の道なり)

とあり、議兵篇には

是以堯伐驩兜、舜伐有苗、禹伐共工、湯伐有夏、文王伐崇、武王伐紂。此四帝兩王、皆以仁義之兵行於天下也。(是を以て堯は驩兜を伐ち、舜有苗を伐ち、禹は共工を伐ち、湯は有夏を伐ち、文王は崇を伐ち、武王紂を伐つ。此の四帝兩王は、皆な仁義の兵を以て天下に行うなり)

とあるように、『荀子』で挙げられる古代の聖王は堯・舜・禹、湯王、文王・武王である。このような歴史観そのものは、例えば『孟子』尽心下篇に

孟子曰、由堯舜至於湯、五百有餘歲。若禹、皋陶、則見而知之。若湯、則聞而知之。由湯至於文王、五百有餘歲。若伊尹、萊朱則見而知之。若文王、則聞而知之。由文王至於孔子、五百有餘歲。若太公望、散宜生、則見而知之。若孔子、則聞而知之。(孟子曰く、堯舜由り湯に至るは五百有余歳。禹、皋陶の若きは則ち見て之を知る。湯の若きは則ち聞きて之を知る。湯由り文王に至るは五百有余歳。伊尹、萊朱の若きは則ち見て之を知る。文王の若きは則ち聞きて之を知る。文王由り孔子に至るは五百有余歳。太公望、散宜生の若きは則ち見て之を知る。孔子の若きは則ち聞きて之を知る)

とあるように『荀子』に特別なものではない。

だが、ここで注目したいのは、時代ごとに新たな聖王が挙げられているという事実が何を意味するかということだ。『荀子』正論篇には、桀・紂に君主の資格がないことを、

聖王没、有執籍者罷不足以縣天下、天下無君。（聖王没し、勢籍ある者罷にして以て天下を縣けるに足らざれば、天下君無きなり）

と述べており、古代の聖王によって完成していた統治は、その「聖王」の死後も継続されたわけではないことが示されている。つまり、集住する人間たちは他の動物には無い「義」の能力を備えることによって安定的な社会を営むことは可能だが、一度安定した社会が実現されたとしてもその状態が未来永劫保たれたわけではないのである。

古代の「聖王」たちが統治していた時代には、「禮」「分」によって完璧な治世が実現した。しかし、そうして一度は完成したはずの安定的な人間社会も、「聖王」の死後には墮落して崩壊した。その後も、湯王や文王、武王のような立派な君主が現れた時代には安定的な社会が実現するが、やはりその君主が死んでしまえば安定した状態を継続することが出来ない。一度安定を実現しても、人間の社会は英明な君主の死や暴虐な人物の出現によって容易に暴乱状態に陥ってしまう。「分」「義」による安定的な社会とは、実際には非常に脆弱な社会であったとも言えるのである。

荣辱篇には、

人之生固小人。又以遇乱世、得亂俗、是以小重小也、以亂得亂也。君子非得執以臨之、則無由得開內焉。今是人之口腹、安知禮義。安知辭讓。安知廉恥隅積。亦啍啍而嚙、鄉鄉而飽已矣。人無師無灋、則其心正其口腹也。（人の生は固より小人なり。又た以って乱世に遇い、乱俗を得る、是れ小をもって小を重ね、乱を以って乱を得るなり。君子勢を得て以て之に臨むに非らざれば、則ち開内を得るに由無きなり。今是れ人の口腹、安ぞ礼義を知らん、安ぞ辞讓を知らん、安ぞ廉恥隅積を知らん。亦た喘喘として嚙み、郷郷として飽くのみ。人師無く法無くんば、則ち其の心は正に其の口腹なり）

とあり、乱れた社会に生れた人間は、「君子」が一定の権勢を得て正しい「道」を経験させてくれない限り、その乱世の習慣に染まって「小人」となってしまう、とされる。

また修身篇には

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、以て其の賊を悪むを致す)

とあり、性悪篇には、

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弁知するもの有りとも雖も、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)

とあるように、一般庶民よりは上位の階層と思われる人物でも「師」「友」による導きが必要であることが示されている。『荀子』では、個人が「善」を実現させたい場合でもある程度社会的な条件が整っていることが必須とされており⁽¹⁴⁾、社会が混乱してしまうとそこで生きる個人も「善」を実現することは困難になる。「聖王」の死後は、それに続けて「聖王」に教化された人間も死んで行くので、時間の経過とともに社会には「聖王」の治世を経験していない人間が増えていくだろう。人間は、社会や他の人間たちの影響に寄らなければ「善」を実現できないが、「聖王」の死や治世を経験した人々の死は、その後に生まれる人間たちが適切な経験を得る機会を失わせるものである。

正論篇には

夫亂今然後反是。上以無濃使、下以無度行。知者不得慮、能者不得治、賢者不得使。若是、則上失天性、下失地利、中失人和。故百事廢、財物訕、而禍亂起。王公則病不足於上、庶人則凍餒羸瘠於下。於是焉桀紂羣居、而盜賊擊奪以危上矣。安禽獸行、虎狼貪、故脯巨人而炙嬰兒矣。(夫れ乱今にして然る後是に反す。上は無法を以て使い、下は無度を以

て行う。知者も慮るを得ず、能者も治むるを得ず、賢者も使うを得ず。是の若くんば、則ち上は天の性を失い、下は地の利を失い、中は人の和を失う。故に百事廢れて、財物誦く、禍乱起る。王公は則ち上に不足を病みて、庶人は則ち下に凍餒羸瘠す。是に於て桀紂群居し、盜賊擊奪し以て上を危くす。禽獸の行、虎狼の貪に安んず。故に巨人を脯にして嬰兒を炙にす)

とあり、「今」の時代の社会の混乱した状態が描写されている。先に本章で引用した正名篇では「聖王」の死後に名辭が混乱してそれが社会の乱れにつながることを示されていたが、この正論篇の描写は、その乱れが最終的にどのような惨事をもたらすかを端的に示していると言えよう。そこに「知者」「能者」「賢者」などの個人としての能力が高い人間が生まれたところで為す術はないとも述べられる。

どんなに優れた「聖王」であっても、人間である以上、いつか死んでしまうことは免れない。正論篇で述べられていたように、「堯舜」の統治下であれば「朱象」が出現したところで社会全体に大きな影響は及ばず、完成された統治が毀損されることはなかったが、仮にそのような教化不可能な存在の出現が「堯舜」の没後であったならどうなるであろうか。そしてこのような「天下之嵬、一時之瑣也」は「何世而無嵬。何時而無瑣。自太皞燧人莫不有也」とされ、いつの時代であってもその出現そのものは止められない。

天論篇には、

天行有常、不爲堯存、不爲桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶。彊本而節用、則天不能貧。養備而動時、則天不能病。脩道而不貳、則天不能禍。故水旱不能使之飢渴、寒暑不能使之疾、祇怪不能使之凶。本荒而用侈、則天不能使之富。養略而動罕、則天不能使之全。倍道而妄行、則天不能使之吉。故水旱未至而飢、寒暑未薄而疾、祇怪未至而凶。受時與治世同、而殃禍與治世異、不可以怨天、其道然也。(天行常有り、堯の為に存せず、桀の為に亡びず。之に応じるに治を以てすれば則ち吉、之に応じるに乱を以てすれば則ち凶。本を強くして用を節すれば、則ち天も

貧せしむること能わず。養備りて動時なれば、則ち天も病ましむること能わず。道を修めて貳ならざれば、則ち天も禍すること能わず。故に水旱も之をして飢渴せ使むること能わず、寒暑も之をして疾ま使むること能わず、妖怪も之をして凶なら使むること能わず。本荒みて用侈なれば、則ち天も之をして富ま使むること能わず。養略にして動罕なれば、則ち天も之をして全せ使むること能わず。道に倍きて妄りに行えば、則ち天も之をして吉なら使むること能わず。故に水旱未だ至らずして飢え、寒暑未だ薄からずして疾み、妖怪未だ至らずして凶なり。時を受くることは治世と同じくして、殃禍治世と異なるは、天を怨むべからず、其の道然るなり)

とあり、「天」の運行は理想的な帝王が統治する治世であっても、暴君に支配される乱世であっても一定不変であることが述べられている。「天行」に対して適切な手段で対応できる「堯」のような立派な君主が統治する時代であれば、仮に水害や日照り、気温の不順、異常現象が発生したとしても人々の生命や生活の安全は保たれるが、「桀」のような暴君が支配する時代はそれらが発生しない場合であっても、人々の生命は保てず生活も破綻し社会は不安定化する。「天行」は「堯」の時代も「桀」の時代も一定不変であるので、どちらの時代でも水害や日照り、気温の不順、異常現象は変わらずに発生したり、しなかったりする。従って、「桀」の時代では、それらが発生しなくても適切な対処が出来ず社会は混乱してしまう。

このように「聖王」の死後も、社会には混乱や崩壊に向かう要因は発生し続けるが、これらの諸条件に適切に対処できなければ、一度は「善」を実現した社会であっても必ず混乱し崩壊するだろう。そして現に荀子が認める現実の歴史でもそうなっているのである。

他の動物とは異なり人間にだけは「義」があり、それにより安定的な社会を営むことは可能である。だが、人間たちがその可能性を有していることと、人間たちが何時でも必ず安定的な社会が実現できることとは、同義ではない。そして仮に安定した社会が実現できたとしても、それがそのまま永遠

に維持できるわけでもない。「聖王」が統治する「古」に一時的に実現された安定的な社会も、決して完全で不可逆的な善なる社会ではなかった。同時代的には「朱象」のような異分子を抱え込まざるを得ず、また「聖王」の死後は墮落して崩壊してしまうような、一時的で脆弱な安定が実現されていたに過ぎないのである。

まとめ

人間の「性」は安定した社会を営むことを阻害するが、他方で人間は「分」「義」によって安定した社会を実現し、それを営んでいく能力を有している。そして太古の「聖王」の時代には、「善」が実現された安定した社会も歴史的に実在した。しかしそのような安定した社会は無条件に実現出来るわけではない。桀のような暴君が支配者となれば一定不変の「天行」にさえ対処できないし、誰にも教化し得ない朱・象のような「天下之嵬、一時之瑣」はどのような時代であれ発生してくる。また一度実現された安定的な社会も、「聖王」や「先王聖人」の没後はその安定を維持できず混乱してしまう。

性悪篇では、

凡性者、天之就。不可學、不可事。禮義者、聖人之所生也。人之所學而能、所事而成者也。不可學、不可事、而在人者、謂之性。可學而能、可事而成之在人者、謂之偽。是性偽之分也。(凡そ性なる者は、天の就なり。学ぶ可からず、事とす可からず。礼義なる者は、聖人の生む所なり。人の学びて能くする所、事として成る所の者なり。学ぶ可からず、事とす可からずして人に在る者、之を性と謂う。学びて能くす可き、事として成す可きの人に在る者、之を偽と謂う。是れ性偽の分なり)

とあり、人間の「性」は「事」として「成」すことはできないものとされ、他方で「偽」は、人間が生まれた後に経験を積み、努力を重ねて変化させ、それを維持し続けることが出来る⁽¹⁵⁾ものとされている。また儒効篇には、

性也者、吾所不能爲也、然而可化也。(性なる者は、吾の為す能わざる所なり、然り而して化す可きなり)

とあって、「性」は「化」すことはできても「爲」すことはできない、とされている。

また正名篇では

生之所以然者謂之性。性之和所生、精合感應、不事而自然謂之性。(生の然る所以の者之を性と謂う。性の和生ずる所、精合して感應じ、事とせずして自然なるも之を性と謂う)

とあり、「事」としないことが「自然」であると述べられていた。これらの『荀子』の「性」の定義からは、「性」そのものに対して人間は人為的に働きかけることはできず、「性」はそれ自体の「自然」のままに働くと見なされていることが分かる。

これを踏まえれば、「聖王」「先王聖人」が統治する安定した社会を営んでいたとしても、人間の「性」そのものは変わらないことになる。集住する人間同士の物資の分配と協働を阻害する性質を有しているという本質そのものは、「聖王」の統治下であろうと変わることは無いのだ。

「聖王」のような立派な君主が統治する安定した治世であれば、統治下の人間たちも自身の「性」を制御し、「聖王」が制定した「禮義」に則って互いに必要な物資を分配し合い、協働して社会を営むことが出来る。だが一たび「聖王」が死に、「聖王」によって教化された人々も徐々に死に絶えていくのならば、新しく生まれてくる人間たちは正しい「道」に則った安定した社会を経験することも出来なくなり、従って正しい「道」を選ぶことも出来なくなるだろう。それでも人間同士の物資の分配と協働を阻害する「性」の本質は変わることがないので、正しい「道」によって行動を制御する術を失った人々と人間社会は、墮落して混乱してしまうことになる。

荀子が性悪と言わざるを得なかったのは、社会の混乱は、無条件に、自然と発現してしまうのに対し、安定した社会は、「聖王」「先王聖人」が統治し、または「君子」が一定の権勢を得るなどの条件が満たされた上で、統治下の民衆が教化されなければ実現しないという、この非対称性にあるのではないだろうか。

「性」の領域は、人間が「偽」によって制御しうる領域の外側に広がっている。それは「聖王」の死や、暴虐な君主や「天下之崑、一時之瑣」の出現、異常気象や異常現象の発生など、人知人力の及ばない「天」の領域に重なるものである。人間たちは、「天」の領域、また自然と発揮される「性」の領域に対し、常に警戒と防備を怠ることができない。

この点を考察するには、『荀子』の天人観を再度検討し⁽¹⁶⁾、また社会だけではなく個々の人間における「善」の実現という論点から検討する必要があるが、紙数も尽きて来たのでそれは次回の課題としたい。

[註]

- (1) それ故に、先行研究では『荀子』の思想は性悪説とは言えないとする方向での論著が多い。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巻第十一号、2010年11月）の注（1）参照。『荀子』の先行研究の整理は橋本敬司「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巻特輯号、2009年12月）に詳しい。また、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）では、『荀子』性悪説は行為の善悪を基礎に構成されており、性、情性に順う無思慮無反省な行為を悪とする行為論であり、本性論や実体論ではない、とする新たな視点からの見解が示されている。
- (2) 礼論篇には、「性者、本始材朴也。偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加、無偽則性不能自美。（性なる者は、本始材朴なり。偽なる者は、文理隆盛なり。性無くんば則ち偽の加うる所無く、偽無くんば則ち性は自らは美なること能わず）」とある。児玉六郎「児玉六郎「荀子・性朴説の提起——性偽の分に関する考察から——」（『日本中国学会報』第26集、1974年10月）は「性」をこの「朴」と見なす立場で論じられている。
- (3) 注（1）所掲の拙論を参照されたい。
- (4) 『東京電機大学総合文化研究』第18号、2020年11月。
- (5) 『東京電機大学総合文化研究』第12号、2014年12月。
- (6) 『東京電機大学総合文化研究』第13号、2015年12月。
- (7) 注（5）所掲の拙論参照。
- (8) このような記述からは、人間以外の動物も群れを成し集団で生きることが想定されていると言える。『荀子』が考える人間の「性」も、ここで想定されてい

る動物と同じような近い関係の個体からなる小集団であれば、必ずしもその規模での集住を阻害する要因にはならないかも知れない。ただし、性悪篇には「故順情性則弟兄争矣、化禮義則讓乎國人矣（故に情性に順えば則ち弟兄争い、礼義に化すれば則ち国人に讓る）」とあり、「情性」に順うだけでは兄弟でさえ争う、とも述べられている。

- (9) 注(1)所掲の拙論。また沢田多喜男「荀子の抽象的人間観——荀子の人間学序説——」（『集刊東洋学』第4号、1960年10月）参照のこと。
- (10) 正しい「道」の認識は一時に完成するのではなく継続的な学習が必要であることは、拙論「荀子修養論における「道」の真なる認識」（『中央学院大学現代教養論叢』第1巻1号、2019年3月）で論じた。『荀子』儒効篇に「人積耨耕而爲農夫、積斲削而爲工匠、積反貨而爲商賈、積禮義而爲君子。工匠之子、莫不繼事、而都國之民安習其服。居楚而楚、居越而越、居夏而夏。是非天性也、積靡使然也（人耨耕を積みて農夫と爲り、斲削を積みて工匠と爲り、反貨を積みて商賈と爲り、礼義を積みて君子と爲る。工匠の子、事を継がざる莫く、而して都国の民は其の服に安習す。楚に居りて楚たり、越に居りて越たり、夏に居りて夏たり。是れ天性に非ざるなり、積靡然ら使むるなり）」とあるように、人間は過去から現在に至る継続的な習慣の蓄積によって一定の職能や居住地域の習俗を身につけている。
- (11) 渋谷由紀「『荀子』における「情」と「心」」（『中央学院大学現代教養論叢』第5巻2号、2023年10月）参照。
- (12) 『荀子』富国篇に「故無分者、人之大害也。有分者、天下之本利也。而人君者、所以管分之樞要也（故に分無きは、人の大害なり。分有るは、天下の本利なり。而して人君なる者は、分を管する所以の樞要なり）」とあり、荀子が想定する政体も君主制である。だが、君道篇に「請問爲人君。曰、以禮分施、均遍而不偏。（人君爲るを請問す。曰く、礼を以て分施し、均遍して偏らず）」とあるように、その統治における「分」は「禮」に基づくことが前提となっている。
- (13) 『韓非子』五蠹篇、『管子』君臣下篇は、『荀子』と同時代に成立した資料と考えられる。木村英一『法家思想の研究』（弘文堂書房、1944年3月）、金谷治『管子の研究』（岩波書店、1987年7月）参照。
- (14) 注(4)所掲の拙論参照。
- (15) 渋谷由紀「『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輯第一分冊、2001年2月）参照。
- (16) 筆者は「『荀子』の天人観について」（『東京電機大学総合文化研究』第14号、2016年12月）でこの問題を一度検討している。

Why did Xunzi State the Theory of Human Nature Being Evil ? : From the Perspective of the Relationship between Society and Humans

Yuki SHIBUYA

ABSTRACT

Xunzi (‘荀子’) believes that humans cannot survive without living in a society in which they live together and have a highly advanced division of labor. Despite this, humans in a state of nature, where there is no superior authority, cannot maintain a stable society. However, Xunzi also argues that humans are the only animals that possess a sense of righteousness (‘義 *Yi*’) that other animals do not possess, and that this allows them to live in a stable society with order (‘分 *Fen*’).

Xunzi believes that human nature (‘性 *Xing*’) is composed of three elements: selfish desires, hatred for others, and unrestrained sensual desires. The reason these three elements are evil is because they hinder the peaceful distribution of resources and cooperation among people who live in communities. Therefore Xunzi states that this innate nature of human is evil (‘惡 *Wu*’). However, as is well known, a contradiction arises when trying to understand Xunzi’s theory of human nature as it is, for Xunzi also believes that humans can realize goodness (‘善 *Shen*’) through the ‘偽 *Yi*’ which they possess. The contradiction that humans, who are born unable to live in a stable society, are endowed with the ‘義 *Yi*’ that allows them to live in a stable society is a parallel issue to this contradiction.

Xunzi claims that in the time of the ancient Holy Kings (‘聖王 *Sheng wang*’), goodness was widespread and a stable society was realized. However, it should be noted that such a stable society cannot be maintained permanently and is vulnerable to collapse due to changes in conditions. There is a strong possibility that a stable society will not be able to maintain its stability and will fall into chaos after the death of the Holy King. And in real history, human society has constantly fallen into chaos.

‘性 *Xing*’ can be controlled through experience and learning, but its essence cannot be changed; it acts according to its own innate nature. This

means that even if a stable society is run by a Holy King, the essence of ‘性 Xing’ among people will never change. In a stable reign under a good monarch, people under his rule can control their own ‘性 Xing’, distribute necessary resources to each other, and cooperate to run a society. However, once the Holy King dies and the people who were educated by him gradually die out, the newly born people will not be able to experience and learn what a stable society is, and it will be difficult to run such a society.

The reason why Xunzi was forced to call people's ‘性 Xing’ evil is probably because of this asymmetry: social chaos emerges unconditionally and naturally, whereas a stable society can only be achieved when conditions are met, such as a Holy King ruling or a Man of Virtue (‘君子 *Jun zi*’) gaining a certain amount of power, and the people under his rule are educated.