

荀子における「欲」と「物」

岡
本
光
生

荀子における「欲」と「物」

岡本光生

問題の提起

「墨子」は、「衣食の財」との関係において人間と禽獸とのあり方を比較し

今、人固與禽獸・麋鹿・蜚鳥・貞蟲異者也。今之禽獸・麋鹿・蜚鳥・貞蟲、因其羽毛以爲衣裳、因其蹄蚤以爲綺屨、因其水草以爲飲食。故唯使雄不耕稼樹藝、雌亦不紡績織紝、衣食之財固已具矣。今、人與此異者也。頼其力者生、不頼其力者不生。君子不强聽治、即刑政亂、賤人不强從事、即財用不足。
(非樂上)

と述べ、「衣食の財」を生来的に欠如させ、「力」によってそれを生産しなければならぬ存在として人間を把握し、生来的にそれを具備した禽獸と区別している。

しかるに「荀子」は富国篇において、そうした「墨子」の認識を「墨子之言昭昭然爲天下憂不足、夫不足非天下之公患也。特墨子之私憂過計也」と批判し、

「衣食の財」は決して不足することはない、不足すると考えるのは「墨子」の思い過ごしにすぎないとする。なぜなら、自然の生産力は以下に述べるように豊かだからである。

今是土之生五穀也、人善治之、則畝數益、一歲而再獲之、然後瓜桃棗李、一本數以盆鼓、然後菹菜百蔬、以澤量、然後六畜禽獸、一而馴車、鼃鼃・魚鼈・鱸鱣以時別、一而成群、然後飛鳥・鳧雁若煙海、然後昆蟲萬物生其間、可以相食養者、不可勝數也。夫天地之生萬物也、固有餘足以食人矣。麻葛繭糸、鳥獸之羽毛齒革也、固有餘足以衣人矣。夫不足非天下之公患也。特墨子之私憂過計也。(富國)

「荀子」はこのように述べ、自然の産出する「衣食の財」は、「固有餘足以食人矣」、「固有餘足以衣人矣」、人間の消費する必要量をはるかに越え、その余剰は、若是則萬物得其宜、事變得其應、上得天時、下得地利、中得人和、財貨渾渾如泉源、汭汭如河海、暴

暴如丘山、不時焚燒無所藏之。(富國)
 という状況だとする。

このように、自然の生産力がほとんど無限であるとするれば、「荀子」にあつて欲求の対象とされる「物」は無限に供給されることになり、従つて欲求の充足が、対象の稀少性によつて制約されるという事態は生じない。たとえ人間が他者とかかわることが必然であったとしても、対象が無限に存在することによつて、人間のおもむくままの欲求の追求は、他者の同質の欲求を損なうことなく完全に充足され、他者との対立を引き起こさない、ということになる。

しかし、「荀子」は、また欲求とその対象をめぐつての他者との対立について次のようにも述べる。

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲、則勢不能容、物不能贍也。(榮辱)

あるいは

勢位齊而欲惡同、物不能濟、則必爭。爭則必亂、

亂則窮矣。(王制)

また

天下害生縱欲。欲惡同物、欲多而物寡、寡則必爭

矣。(富國)

とも述べる。

これらの記述では、まず人間の欲望の同質性が語られ、次に「物」の稀少性によつて欲望の充足が制約され、従つて欲望のあくなき追求は、他者との対立・紛争を引き起す、とされるのである。換言すれば、「物」の稀少性を原因として、その意味では経済的な問題を原因として人と人との対立が生ずる、というのである。

こうした認識は、すでに述べた自然の生産力をほとんど無限に近い水準で捉え、従つて物の稀少性の問題は解消したとする認識と、すくなくとも表面上は矛盾するといわねばならない。

小稿は、「欲」と「物」との関係についての「荀子」の議論をより立ち入つて分析しつつ、上述の「矛盾」をいかに整合的に理解していけばよいのか、考えていきたい。

「欲」とその対象としての「物」

「荀子」において、「欲」の観点から把握される人間は

飢而欲食、寒而欲暖、勞而欲息、好利而惡害、是

人之所生而有也。是待而然者也。是禹桀之所同也。

(非相)

あるいは

凡人有所一同、飢而欲食、寒而欲暖、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、耳辨音聲清濁、口辨酸鹹甘苦、鼻辨芬芬腥臊、骨體膚理辨寒暑疾養、是又人之所生而有也。是無待而然者也。是禹桀之所同也。(榮辱)

また

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。(榮辱)

と、同質な存在として把握されているが、「欲」の側面において同質な存在として把握された人間はまた「性」の側面においても同質な存在として把握されている。「荀子」は人間の「性」を「性者本始材朴也」(禮論)あるいは「散名之在人者、生之所以然者、謂之性。生之和所生、⁽¹⁾精合感應、不事而自然、謂之性。性之好惡喜怒哀樂、謂之情」(正名)と規定し、「欲」を「性」に対して「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之應也」(正名)と関係づけている。

「性」「情」「欲」三者の内容とそれらの関係が、以上のように把握されるとき、「欲」は「情」に媒介された「本始材朴」、「天之就」たる「性」の発現、換言すれば人間の「自然」の発現となる。従って「欲」の実質的内容、換言すれば欲求の対象がすべての人間に共通するのも当然であろう。

ところで、もし人間が他者とかかわりなく、孤立して生活することが可能であるとすれば、ほしのままの欲求の追求も自然と対立する可能性はあるが、当然にも他の人間とは対立しない。しかるに「荀子」によれば、人間にとって他者とかかわることは不可避である。たとえば「荀子」は王制篇で以下のようにいう。

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、人能群、彼不能群也。人何以能群。曰、分。分何以能行。曰、義。故義以則和、和則一、一則多力、多力則彊。彊則勝物。故宮室可得而居也。

ここでは、「力不若牛、走不若馬」る人間に、たとえば「宮室に住まいする」といった生存形態が可能となるのは、「群」するからだ、とされる。また、富国篇

では次のようにいう。

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。

すなわち、一人の人間の消費生活は「百技」の成果に支えられて成立している、換言すれば、一人の人間の消費生活は分業体制のただなかに置かれているのが現実であり、人間が「能不能兼技、人不能兼官」である以上、その現実を否定することはできない、「離居不相待則窮」、孤立して生活を営むことは不可能とされる。

「荀子」において、同質の欲求を有する人間は、相互に関係しながら生活していかざるをえないのであるが、そうした人間が、おのおのそれぞれに欲求の充足を計ろうとはするとき、財の稀少性を原因として人間相互が争い、「群」、すなわち関係自体が解体する恐れがあるとして、「荀子」は、次のように述べる。すでにみたところであるが以下に引用する。

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲、則勢不能容、物不能贍也。（榮辱）

あるいは

勢位齊而欲惡同、物不能澹、則必爭。爭則必亂、

亂則窮矣。（王制）

また

天下害生縱欲。欲惡同物、欲多而物寡、寡則必爭矣。（富國）

さらに

人生而有欲。欲而不得、則不能無求。求而無度量分界、不能不爭。爭則亂、亂則窮（禮論）

榮辱篇において、欲求は「勢」を対象とする政治にかかわる欲求と、「物」を対象とする経済にかかわる欲求との二方向に分けられて議論が展開するのであるが、このうち、政治にかかわる欲求については、「荀子」が

分均則不偏、勢齊則不壹、衆齊則不使。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。（王制）

と述べるように、欲求の対象たる「勢」を増加させる、たとえば「天子」の位を複数にする、といった解決は不可能である。しかし、「物」を対象とする経済にかかわる欲求は、対象たる「物」の生産を増大させることによって、すべての人間に充足可能だ、ともいえる。すなわち「物」の生産の増加を計り、稀少性

の制約を突破する、という方策である。もちろん経済にかかわる欲求が、「物」の稀少性の制約によって充足されず、そこから同質の欲求を有する人間どうしの争いが生ずる、こうした事態を防ぐ方策はこの方策に限られはしない。「欲」の水準を切下げ、できれば極小化し、それによって事実上「物」の稀少性の制約を解消する、という方策もある。

「荀子」は、「性」の発現たる「欲」と「物」、換言すれば人間の内なる自然と「物」との関係に根ざした「争」、人間相互の関係の解体を

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲、則勢不能容、不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之、使貴賤之等・長幼之差・知愚能不能之分、皆使人載其事而各得其宜、然後使穀祿多少厚薄之稱。是夫群居和一之道也。(榮辱)。

あるいは

分均則不偏、勢齊則不壹、衆齊則不使。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。勢位齊而欲惡同、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。(王制)

また

先王惡其亂也。故制禮義以分之、以養人之欲、給人之求、使欲不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長。是禮之所起也。(禮論)

とあるように「禮義」の「分」する機能によって解決しようとする。かくて「禮義」の根拠は、集団を形成せざるを得ない人間の生存のあり方——それが必然であるという意味で人間にとっての自然といえる——と人間の内なる自然としての「性」の発現たる「欲」が稀少な「物」を欲するという事実との関係のうちにあると言えるのだが、この「禮義」は、すくなくとも経済にかかわる欲求の充足に関し、人間の「欲」ないし「性」に対していかなる働きかけをするのか、人間の集団を生産の増大へむけ組織化する方向で働くのか、あるいは欲求の極小化する方向で働くのか、こうした問題が次に生ずる。

ここで、これまでみてきたところにおいて、「禮」が「群」を形成していく原理として把握されるよりも、むしろすでに形成されている、その意味で人間にとってすでに前提としてある「群」の解体を防ぐ原理

として把握されていることに注意したい。このことに注意すれば、上述の問題、すなわち「禮」が人間の集団を生産の増大へむけ組織化する方向で働くのか、あるいは欲求の極小化する方向で働くのか、という問題の回答はおのずと明白であろう。「荀子」における「禮」は、欲求の極小化する方向で働くのである。次にそのことを少しく詳細にみていきたい。

「禮」と「欲」

「禮」の機能についてはすでにみたところであるが、礼論篇の以下の箇所の議論を再びみてみよう。

禮起於何也。曰、人生而有欲。欲而不得則不能無求。求而無度量分界、不能不爭。爭則亂。亂則窮。先王惡其亂也。故制禮義以分之、以養人之欲、給人之求、使欲必不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長。是禮之所起也。

ここで「禮」は「欲」に「度量分界」を与えらるゝとされているが、「禮」が「欲」に限界を与えるという考へは、富国篇に

足國之道、節用裕民、而善臧其餘。節用以禮、裕民以政。彼裕民故多餘。裕民則民富、民富則田肥以

易、田肥以易則出實百倍。上以法取焉、而下以禮節用之、餘若丘山、不時焚燒無所臧之。

とあるところにもみられる。「節用以禮」とあるように、「禮」に「節用」の機能が期待されているのである。

言うまでもないが、「禮」が「欲」に「度量分界」を与えらるゝとはいっても、すべての人間の同質な「欲」をひとしなみに同量に抑える、というのではない。生来的には差異のない人間の「欲」を「禮」は差異をつけながら抑えるのである。そのことは、たとえば先にみた礼論篇に「制禮義以分之」とあることから、また

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲、則勢不能容、不能瞻也。故先王案爲之制禮義以分之、使貴賤之等・長幼之差・知愚能不能之分、皆使人載其事而各得其宜、然後使穀祿多少厚薄之稱。是夫群居和一之道也。(榮辱)

あるいは

分均則不偏、勢齊則不壹、衆齊則不使。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。勢位齊而欲惡同、

物不能濟、則必爭。爭則必亂、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。(王制)

そしてまた

禮者貴賤有等、長幼有序、貧富輕重皆有稱者也。

(富國)

とあるところからも明らかである。

「禮」は人々の「欲」を差異化していくのであるが、ここにおいて、冒頭に述べた「矛盾」は以下のように理解されるのではないだろうか。すなわち、「禮」によって差異化される以前の「性」に基づく「欲」との相対的な関係において、たしかに「物」は不足しており、そこに欲求の充足をめぐる諸個人間の争いは起りうる。しかし、「禮」によって差異化されてしまった後の「欲」の総量、それ以前の「欲」の総量をはるかに下回る総量に比したとき、「物」は相対的にきわめて豊富になる。「物」の稀少性の問題は、「欲」の極小化によって解決されてしまったのである。富国篇にみられる

夫天地之生萬物也、固有餘足以食人矣。麻葛繭糸、鳥獸之羽毛齒革也、固有餘足以衣人矣。

また

若是則萬物得其宜、事變得其應、上得天時、下得地利、中得人和、財貨渾渾如泉源、沔沔如河海、暴暴如丘山、不時焚燒無所臧之。

あるいは

足國之道、節用裕民、而善臧其餘。節用以禮、裕民以政。彼裕民故多餘。裕民則民富、民富則田肥易、田肥以易則出實百倍。上以法取焉、而下以禮節用之、餘若丘山、不時焚燒無所臧之。

とある、ほとんど空想的ともいえる自然の生産力にたいする楽天的な見解は、「禮」によって差異化され、総量において極小化された状態における「欲」と「物」との関係に基づいて生じたのであろう。

ところで「禮」の「欲」ないしその根拠である「性」、すなわち人間の内なる自然、への働きかけを、「荀子」は性悪篇において「化」なる語で表現する。次にその用例を示そう。

今人之性、生而有有利焉。(中略)然則從人之性、順人之情、必出於爭奪、合於犯文亂理、而歸於暴。

故必將有師法之化禮義之道、然後出於辭讓、合於文理、而歸於治。

あるいは

古者聖王以人之性惡、以爲偏險而不正、亂悖而不治、是以爲之起禮義制法度、以矯飾人之情性而正之、以擾化人之情性而導之也。使皆出於治、合於道者也。今之人、化師法、積文學、道禮義者、爲君子、縱情性、安恣睢、而違禮義者、爲小人。

また

故聖人化性而起僞、僞起而生禮義、禮義生而制法度。然則禮義法度者、是聖人之所生也。(中略)且化禮義之文理、若是則讓乎國人矣。故順情性、則弟兄爭矣、化禮義、則讓乎國人矣。

また

故爲之立君上之執以臨之、明禮義以化之、起法正以治之、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。

また

今人之性惡、必將待聖王之治禮義之化、然後皆出於治、合於善也。

これらの用例において、共通してみられる考え方は、「悪」なる「性」を「禮」が「化」す、というものであるが、ここで注意しておきたいことは、このことが

故枸木必將待隱括烝矯、然後直。鈍金必將待礪厲、然後利。今人之性惡必將待師法、然後正、得禮義、然後治。(性惡)

あるいは

故隱括之生、爲枸木也。繩墨之起、爲不直也。立君上、明禮義、爲性惡也。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。直木不待隱括而直者、其性直也。枸木必將待隱括烝矯、然後直者、以其性不直也。今人之性惡、必將待聖王之治禮義之化、然後皆出於治、合於善也。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者僞也。(性惡)

として曲がった木を真っ直ぐにしたり、鈍い刃物を鋭くしたりする喩えとともに語られていることである。「荀子」冒頭の勸学篇に「木直中繩、輒以爲輪、其曲中規。雖有槁暴、不復挺者、輒使之然也。故木受繩則直、金就礪則利」とあって、ひとたび曲がった木はもうもとに戻らない、とされているところからすれば、性悪篇のこの喩えは、「禮義」によって「化」された「性」がもはやふたたび「悪」に戻らないことを示唆するであろう。⁽²⁾

「性」を「化」するという用例は、性悪篇ばかりで

なく儒効篇にもみられる。

故有師法者人之大寶也。無師法者人之大殃也。人無師法則隆性矣、有師法則隆積矣。而師法者所得乎積、非所受乎性。性不足以獨立而治、性也者吾所不能爲也、然而可化也。積也者、非吾所有也、然而可爲也。注錯習俗所以化性也。

とあるのがそれである。ここで「性」は「不足以獨立而治」「吾所不能爲也」とされてはいるが、また一方「可化」とされ、「注錯習俗」が「性」を「化」す、とされている。「注錯習俗」の「欲」に対する、換言すれば人間の内なる自然に対する働きかけを「荀子」は「化」と表現するのである。

ところで、「化」なる語は、そもそも「人」と「七」とに従い、死人の倒錯している形であり、「七」が初文、死去、化去、もとに戻り得る変化ではなくして、もはやもとに戻らない不可逆的な変化を意味する。

「荀子」自身の定義によれば、「化」は「状態而實無別而爲者、謂之化」(正名)とあって、あるものについての状態の変化であり、しかもその変化は、「長遠而不反其初則化矣」(不苟)とあるようにひとたび「化」されて、もはやもとには戻らない変化なのであ

る。「化」がこのような意味であるとすれば、「禮」ないし「注錯習俗」によって「化」された「性」がもはやその本来のあり方、すなわち「自然性」にたちかえることは不可能となる。ひとたび「化」された「性」は、それ以後「禮」や「注錯習俗」と対立することはない。換言すれば、ひとたび「化」した後、「禮」や「注錯習俗」は「性」の発動を不断に抑圧しつづける必要はない、勸学篇および性惡篇の喩えを用いれば、ひとたび木を矯正してしまったからには、もう力を加え続ける必要はない。「輒むることこれをして然らしめしなり」ということになろう。

おわりに

これまでの考察から、「荀子」の世界において、「性」の発現たる「欲」は、「性」そのものが「禮」によって「化」されるがゆえに極小化され、従って「物」の稀少性の問題も、問題それ自体が解消されてしまうことが明らかにになった。「欲」の極小化は、また自然の生産力の相対的極大化をもたらす。かくて「性」が「禮」によって「化」された世界において、「物」の生産の問題も人間の営みを煩わすことなく、自然それ

自体で解決してしまうのである。そしてまた、欲求の水準が極小化している以上、欲求の対象たる「物」をめぐる人間が他者と対立するという事態は、有り得なくなる。換言すれば、こうした世界において、人間は他者とかかわりなく存立することの可能な自足した存在であり、同時に他者を犯すことのない、その意味では他者は共存しうる、協力的に共存するのではなくして、他を犯さない、相互にかかわらないという意味での共存ではあるが、存在なのである。

(1) 原文に「性之和所生」とあるのを王先謙に従って「生之和所生」と改めた。

(2) 福井文雅氏の論文「出藍の誉れ——『荀子』勸学篇の意図と構造」(鈴木由次郎博士古稀記念論文集)所収 一九七二年。のち同氏著「中国思想研究と現代」隆文館所収。一九九一年)は勸学篇の引用箇所を性悪篇の引用箇所と関連づけて解釈している。同論文の注十参照。

なお、小稿では、性悪篇を「荀子」思想の一つの方向への発展と考へ、必ずしも異質なものへの転化とは考へていない。その理由は本文にあるとおりにある。

(3) 白川静氏「字統」による。