

「荀子」にみえる「化」について

岡本光生

「荀子」にみえる「化」について

岡 本 光 生

はじめに

小稿は「荀子」にみられる「化」なる語の意味を分析するが、具体的な考察に入る前に「化」なる語が「荀子」において占める位置についておおよその見通しをつけておきたい。その見通しをつけることによつて、われわれがなにゆえに「化」なる語を分析の対象として選択し、またその分析を通して「荀子」思想のどのような側面を明らかにしようとするかを提示することになろうからである。

われわれが「荀子」にみられる「化」なる語を分析の対象とする理由は、三つ考えられよう。

その第一は、先秦の諸文献において、後に明らかにするように、「化」なる語が、「莊子」と「荀子」とに特異的に多くみられること。第二は、後に明らかにするように、「荀子」にみられる「化」なる語が、「荀子」の思想にとつてきわめて問題的概念である「性」にか

かわつて用いられている例が、とくに儒効篇および性悪篇に集中してみられること、なかでも性悪篇には「師法之化」「礼義之化」として集中的に用いられていること、またそれらの句の意味内容に関連して、きわめて興味深い比喩が語られていること。第三に、後に詳しく論じるように、「荀子」自身によつて「化」が「長遷而不反其初則化矣」（不苟篇）あるいは「状変而実無別而爲異者謂之化」（正名篇）と定義されていること。こうした三点からして「荀子」にみられる「化」の意味を分析することは「荀子」思想の「性」にかかわる側面を明らかにすることに繋がると推測されるのである。

諸文献にみえる「化」

「化」なる語が先秦の諸文献のうち「莊子」と「荀子」とに特異的に多くみられる、ときに述べたが、その点を諸文献の総字数(A)、用いられている文字の種類

	A	B	C	X	Y
尚 書	18690	1677	2	0.10	1.1
孟 子	35417	1913	5	0.14	2.6
荀 子	75815	2724	74	0.97	27.0
老 子	5258	804	3	0.57	3.7
莊 子	65000	3200	87	1.34	26.0
墨 子	75000	2600	5	0.07	1.9
韓 非 子	103892	2750	16	0.15	5.8
呂氏春秋	101411	3115	66	0.65	21.2
易 經	21055	1363	27	1.30	19.8
淮 南 子	133827	4208	168	1.26	39.9
春秋繁露	61753	2248	102	1.65	45.3

数(B)、「化」の用いられる回数(C)、および $C \div A \times 1000$ (X)、 $C \div B \times 1000$ (Y)を以下の表に示す。なお参考のために漢代にはいつてからの文献、「淮南子」および「春秋繁露」についてもあげておいた。

この表をみて明らかのように「荀子」および「莊子」において「化」の用いられている頻度は他の諸文献に比べてきわめて多い。

なおここで注意しておきたいことは、ときに「荀子」との関係が問題にされ、またときに道家思想との関係が問題にされる「韓非子」における「化」の用例の少なさである。このことの「韓非子」の思想において持つ意味は、「荀子」における、あるいは「莊子」における「化」の概念が明らかになったのち、あらためて問題となるであろう。

次に「荀子」および「莊子」において「化」なる語が、いわば各篇に平均的に用いられているのではなく、いくつかの特定の篇に集中して用いられていることについても述べておきたい。

以下に示す表は「荀子」および「莊子」の各篇において用いられている「化」の語の頻度を表にしたものであり、用語の重要性、いわば質が、用いられる頻度にただちに関連するものではないが、しかし、特定の諸篇、「荀子」においては性悪篇、「莊子」においては大宗師篇に集中して用いられていることが注意されるのである。

齊物論	逍遙遊	莊子	彊国	議兵	致士	臣道	君道	王霸	富国	王制	儒効	仲尼	非十二子	非相	榮辱	不苟	脩身	勸学	荀子
三	一		○	九	○	三	○	二	五	三	六	一	一	○	○	五	○	一	
達生	至樂		堯問	哀公	法行	子道	宥坐	大略	賦	成相	君子	性惡	正名	解蔽	樂論	礼論	正論	天論	
二	三		二	一	○	○	一	○	二	○	一	十一	三	一	一	一	九	五	

秋水	繕性	刻意	天運	天道	天地	在宥	胠篋	馬蹄	駢拇	宥帝王	大宗師	德充符	人間世	養生主
一	一	二	八	四	四	一	○	○	○	二	十八	一	三	○
		天下	列禦寇	漁父	說劍	讓王	寓言	外物	則陽	徐無鬼	庚桑楚	知北遊	田子方	山木
		三	○	三	○	一	○	二	一	七	○	二	十	三

(訳注)

(1) 「尚書」「孟子」「荀子」「呂氏春秋」「易経」「淮南子」「春秋繁露」については台湾商務印書館「先秦兩漢漢字索引叢刊」に依った。
 「莊子」「墨子」についてはハーバード・エンチン学

社の引得をもとに概数を出した。

「老子」は「老子道德経串珠」(葉廷幹)に依った。

「韓非子」は「韓非子引得」(中文研究資料中心研究

資料叢書)に依った。

(2) 前掲の「荀子索引」「莊子引得」に依った。

「化」の初義

ここで「化」なる語の初義および「かわる」という事態、すなわち「AがBにかわる」という事態における「かわらぬなものか」が存在しなければならぬことへの論理的要請についてすこしく言及しておきたい。

このことに言及することは後の考察において、とくに「荀子」の「化」の定義を考察するさいに重要な役割を果たすからである。

「化」なる漢字は、字形の観点から言えば、「人」と「匕」に従い、「匕」は死人の倒錯している形を示し、死去を示す、人の死は人における状態の変化であり、そこから「化」に「かわる」の意が生じた、という(白川静「字統」)。字音の観点から言えば、「化」は基本義として「姿をかえる」を持つ単語家族「H U A R R・H U A N」に属するという。したがってたとえば「教化」

の「化」は「人々の生活をかえる」ことであり、「化」を含む「貨」は色々な品物に姿をかえる貝の貨幣であるという(藤堂明保「漢字語源辞典」)。藤堂氏はまた「化」の字形にも言及し、「匕」は立っていた人間が尻をつけ、倒れて姿をかえたことを示す、という。

これらの説を踏まえるとき、「化」は「死」であり、人の死は、生きている人が、それとは別のなにかへ「かわること」であるから、「化」に「かわる、かえる」の基本義を持つ音によって読まれ、そうした意味を持つに到ったと推測されるのである。

中国と周辺異民族との国際関係において重要な概念である「徳化」について、栗原朋信氏は「古代中国でいう『帝王の徳の普及』すなわち『徳化』とは、個々の帝王の個性の普及であって、相手の個性の『喪失』を意味する」と述べておられる。すなわち帝王に「化」されるということは、こちらが完全に相手に吸収されてしまうこと、こちらの「死」を意味するのであり、「化」が「死」と関係する概念であることを考えれば、興味ある指摘といえよう。

「化」は、ある側面からみれば一つのものの「死」であるとともに、他の側面からみれば、別の一つのもの

の「新生」であるとも言える。

しかるにここで興味深い問題が生じる。第一は、この「かわり」が可逆的なのか、不可逆的なのか、という問題である。Aが「化」してBとなるという「かわり」の生じたとき、Bは再びAへ戻れるのか、という問題である。「化」が「死」にかかわる「かわり」であるとすれば、「化」は不可逆な「かわり」にかかわる概念ではないのか、Aが「化」してBとなってしまう以上、もはやAに戻れないのではないかと推測されるのである。さらに、この問題に関連して、Aが「化」してBとなった後、かつてAであったことが、Bのありかたに影響を与えるのか、ということも興味ある問題であるが、これも「化」が「死」とかわる概念である以上、BにとってかつてAであったことはなんの影響もないと考えられているのではなからうか。第二に、あるもの(A)が別のもの(B)に「かわった」という事態は、Aが消滅し、それと無関係にBが出現した、という事態とは同一ではない。「AがBにかわった」という以上、「かわる」前後を通して「かわらぬ」なものがあるかわらぬならぬ。「かわらぬ」なものがあるが、それが「かわる」の前後を通して同一性を保つ

ているからこそ、新たに出現したBが、ほかならぬAに関係づけられるのである。「かわらぬ」なもののかを「かわる」前後の両端が有するからこそ「AがBに『化』した」と言えるのである。もしそのように考えられるとすれば、「かわる」という事態は、より正確に「Xについて、状態がAからBにかわった」と表現すべきであろうし、その前後においてかわらぬ「X」がなにもないのであるのか、が問題となるであろう。

〔訳注〕

(1) 以下、白川氏の見解は「字統」(平凡社)に依った。

(2) 以下、藤堂氏の見解は「漢字語源辞典」(学生社)に依った。

(3) 栗原朋信「秦漢史の研究」(吉川弘文館)二七四頁。

「莊子」における「化」

ある個体が「死」ぬことは、その個体の個体としての消滅する事態であるが、観点をかえれば別の個体の出現の事態でもある。古きものの消滅は、それと同時

に別の新しきものの出現でもある。

たとえば「莊子」逍遙遊篇の冒頭に

北冥有魚、其名為鯤。鯤之大、不知其幾何千里也。化而為鳥。其名為鵬。

北冥に魚有り。その名を鯤と為す。鯤の大きさ、その幾千里なるかを知らず。化して鳥と為る。その名を鵬と為す。

とあるが、「化」の原義に即して現代日本語に翻訳すれば

北のはての海に魚がいた。その名を鯤という。鯤の大きさは、いったい何千里もあるか見当もつかない。鯤が『死』んで、「その『死体』が」鳥となった。その名を鵬という。

となろう。ところでこの事態を鵬の側から言えば端的に「鵬が出現した」ということになろう。「死」は一方の側から言えば「生」なのである。

「莊子」において「Xが化してYとなる」となる用例はまた至衆篇の人間の生死の循環に関連した記述のうちには以下のようにみえる。

種有幾。得水則為鱉、得水土之際則為鼃蟻之衣、生於陵屯則為陵鳥。陵鳥得鬱棲則為鳥足。鳥足之

根為蟻蟻、其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲、生於窻下。其狀若脫、其名為鵲掇。鵲掇千日為鳥、其名為乾余骨。乾余骨之沫為斯弥、斯弥為食醢。頤輅生乎食醢。黃輓生乎九猷。蒼丙生乎腐蠶。羊奚比乎不筭久竹、生青寧、青寧生程、程生馬、馬生人。人又反於機。万物皆出於機、皆入於機。

種に幾有り。水を得れば則ち鱉と為り、水土の際を得れば則ち鼃蟻の衣と為り、陵屯に生ずれば則ち陵鳥と為る。陵鳥、鬱棲を得れば則ち鳥足と為る。鳥足の根は蟻蟻と為る。その葉は胡蝶と為る。胡蝶しばらくにして化して虫と為り、窻下に生ず。その状、脱の若くにしてその名を鵲掇と為す。鵲掇は千日にして鳥と為り、その名を乾余骨と為す。乾余骨の沫は斯弥と為り、斯弥は食醢と為る。頤輅は食醢より生ず。黄輓は九猷より生ず。蒼丙は腐蠶より生ず。羊奚は不筭の久竹と比して青寧を生じ、青寧は程を生じ、程は馬を生じ、馬は人を生ず。人また反つて機に入る。万物はみな機より出でてみな機に入る。

種子には「幾」（「機」）が具わっている。そこで水中では「鼈」（水草の一種）となり、水辺の湿地では鼈蟻（ガマ）の着物といわれる青苔となり、丘陵のうえに生えたと陵鳥（オオバコ）となる。このオオバコが腐った土で育つと烏足（草の一種）となるが、烏足の根は鱗蠟（スクモムシ）となり、その葉は胡蝶となる。胡蝶はほんのしばらくで「化」して別の虫となって、竈の下で生まれる。そのありさまは皮を脱いだようであって、その名を鵲掇（こおろぎの一種）という。鵲掇は千日たつと鳥となって、その名を乾余骨という。乾余骨の唾が斯弥という虫になり、斯弥は食醯という羽虫になる。頤輅は食醯（と黄輓）からより生まれる。黄輓は九猷より生まれる。「九猷は晉芮から生まれる。」晉芮は腐蠶より生まれる。「みな小さい羽虫である。さらに腐蠶の虫は羊奚という草から生まれるが」羊奚は箭のできなくなった老竹といっしょになって青寧という虫を生みだし、青寧は程（豹をいう）を生みだし、程（豹）は馬を生みだし、馬は人を生み、人はまたもとに戻って「機」に入る。万物はみな「機」より出て、「機」に帰っ

ていくのだ。

とあるところにもみられる。胡蝶はたちまちにしまったく別の虫となった、胡蝶が「死」に「鵲掇」なる虫が出現したのである。

あるいはまた外物篇に

莫弘死于蜀。藏其血三年、而化為碧。

莫弘、蜀に死す。その血を藏すること三年にして化して碧と為る。

莫弘は蜀において死んだ。その血液を損すること三年にして『化』して碧玉となった。

とあるところによれば、「莫弘の血」は三年にして「化」して、すなわち「血」としての特質を失って、まったく別の「碧玉」となったのである。「血」が「死」んで「碧」が「生」じたのである。

このような観点からすれば、知北遊篇に

人生天地之間、若白駒之過郤、忽然而已。注然勃然、莫不出焉。油然淦然、莫不入焉。已化而生、又化而死。

人、天地の間に生くるは、白駒の卻を過ぐるが若し。忽然たるのみ。注然勃然として出ざるなく、油然滲然として入らざるなし。已に化して生まれ、また化して死す。

人間がこの天地の間で生をうけるのは、ちょうど白駒が戸のすきまを走りすぎるように、ほんのつかのまにすぎない。水の湧き出るように出現し、水の引くように消え去ってゆく。それ以前に「化」して生じ、やはりまた「化」して死んでいく。

とあるのも理解できよう。すなわち、あるものは、別のなにものが「化」したことによって、そのものとなるのであり、そのものは「化」することによって、そのものでなくなるのである。そのものがそのものであるのは、他のものの「化」、すなわち「死」の結果なのだといえよう。

大宗師篇に、母親が死んださいの孟孫才なる人物の態度について仲尼が論評した言説に以下のようにある。

若化爲物、以待其所不知之化已乎。且方将化、

悪知不化哉。且方将不化、悪知已化哉。

化にしたがいて物と爲り、以てその知らざる所の化を待つのみ。それ化するに方将^{あた}りては、いづくんぞ化せざるを知らん。化せざるに方将^{あた}りては已に化せるを知らん。

「化」にしたがいが「物」と爲り、そのようにして、自分のうえにさらにやってくるはかり知れない「化」を待っているだけだ。いったい、「化」してしまったときには、「化」する以前のことかどうして知られようか。まだ「化」していないでいるときには、「化」してからの後のことがどうして知られようか。

とあるのも理解されよう。「化」が先行し、「化」の結果として、あるものはその「物」となるのである。

朱駿声によれば、「物」は牛の毛色をいう⁽¹⁾という。とすれば、「物」は色から転化して、さらにすがた、かたち、かたちを取って、そのことによって他から区別され、一定の領域を占める、目に見える「もの」を意味しよう。「物」はそうした「もの」なのである。「かたち」をとった「物」が「化」の結果としての立ち現れだとするれば、この世界は「化」された結果なのだ、い

まここに見える世界は「化」された後の世界なのだということができよう。

さきに「化」をめぐって二つの問題、実質的には三つの問題を提出しておいた。ここで「化」にかかわる「莊子」の言説をみておくことにおいて、この問題に見通しをつけておきたい。

第一に、「化」は可逆的変化なのか、不可逆的変化なのか、という問題。

第二に、すでに述べたところであるが、一般的に言って「AがBにかわる」というとき、少なくともAとBとはまったく無関係な別のもの、とは考えられてはいないはずである。つまりAが端的に無に帰し、Aとまったく無関係なBが突然に出現した、とは考えられないはずである。「AがBにかわる」という以上、この「かわる」前後を通して、共通するなにかがあるはずではないか、という問題である。この問題が意識にのぼるのは、とくにある「物」がその「物」としては消滅し、別の「物」が「物」として出現する「化」としての「かわり」においてではなからうか。なぜなら、「易」の初義をふりかえれば、「かわる」前後において一貫してかわらぬなにか、はほとんど自明だからであ

るし、「変」の初義をふりかえれば、「かわった」後への関心はあらかじめ放棄されているのである。

李時珍が主張し、徐灝が引用する「易」がカメレオンの象形だとする説⁽²⁾によれば、「かわる」その体色に対し、「かわらない」のはカメレオンそれ自体である。また白川静氏は上述の説に疑問を呈し、「易」の初義を確かめうる資料はないが、ただし、その頭音を同じくする「易」は、台上に玉をおき、玉光が下方に反射する形だとする。とすれば「かわる」反射光と「かわらぬ」玉それ自体との組合せ、という図式が成立しよう。

「変」については、「繇」は盟書、それに「支」を加えて、「繇」を破棄する、乱すの意となる、と白川氏は言う。「変」が「乱」であれば、「変」なる概念は「かわった」後への関心は放棄されているのである。

第三の問題として、「化」する以前の「物」と「化した後の「物」との間の連続と断絶の問題である。「化」が「死」だとすれば、二つの「物」の間の連続は想定しにくい、第一の問いとの関連で言えば、「物」と異にした次元において、両者は連続しているかもしれないのである。

考察の便宜上から、まず第二の問題について考えて

いきたいと思う。この問題についての解明に示唆を与えるのは人の生死をめぐる知北遊篇の以下の記述である。

生也死之徒。死也生之始。孰知其紀。人之生、氣之聚也。聚則為生。散則為死。若死生為徒、吾又何患。故万物一也。是其所美者為神奇、其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇、神奇復化為臭腐。故曰、通天下、一氣耳。聖人故貴一。

生や死の徒。死や生の始。孰かその紀を知らん。人の生や、氣の聚なり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。若し死生を徒と為せば、吾れ又何をか患えん。故に万物は一なり。これその美とする所の者を神奇と為し、その惡とする所の者を臭腐と為すも、臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰く、天下を通じて一氣のみと。聖人は故に一を貴ぶなり。

生と死の伴侶である。死は生の始まりである。「生と死と」どちらがはじめるかだれにもわからない。人の生は、氣が聚まっているからであり、

氣が集合すると生となり、分散すると死となるのだ。もし死と生とが伴侶の関係だとわかれば、もはや生死についてなんの患いもなかるう。だから「万物の相違は氣の聚散の度合いの相違にすぎないのであり、じつは」万物は一つなのである。そこで、自分の善いと思うものは神奇なものだと考え、自分の悪いと思うものは臭腐な物だと考えがちだが、しかし臭腐な物も「化」して神奇な物となり、神奇な物もまた「化」して臭腐な物となるのだ。だから「天下を通して、すべてはただ一氣だ」といわれるのだ。聖人はかくて「一」を貴ぶのだ。

ここで「生きている人」と「死んでいる人」（「物」としては「死体」との相違は「氣」の聚散の度合いの相違にすぎないということになる。すなわち「人」と「死体」との、「物」としての質的な相違は、「氣」のレベルで見ればその密集度の相違という量的な相違に還元されるのである。このことからすれば、「莊子」にあって「かわる」過程を通してかわらぬなにか、一貫するなにか、とは「氣」にほかならない、知北遊篇自身の言によれば「通天下、一氣耳」ということにな

ろう。

なお至楽篇には妻の死にさいしての莊周の言なるものがみえる。

察其始、而本无生。非徒无生也。而本无形。非徒无形也。而本无气。雜乎芒芴之間、變而有氣。氣變而有形。形變而有生。今又變而之死。

その始めを察すれば、すなわち本と生なし。ただに生なきのみに非ず。すなわち本と形なし。ただに形なきのみに非ず。すなわち本と気なし。芒芴の間に雜り、變じて氣あり。氣變じて形あり。形變じて生あり。今また變じて死に之く。

その始まりをよく考えてみると、もともと生命はなかったのだ。生命がなかったばかりではない。もともと形もなかったのだ。形がなかったばかりではない。もともと気もなかったのだ。おぼろなとらえどこのない状態のなかでまじりあっていたものから、やがて變じて氣があらわれた。氣が變じて形があらわれた。形が變じて生があらわれた。そして今また變じて死へいくのだ。

とあるのがそれである。この主張を敷衍すれば、「生」から「死」への過程にあって一貫するものを「形」、「有形」から「無形」への過程にあって一貫するものを「氣」としてのこととなる。さらに「有氣」から「無氣」への過程にあって一貫するものを「芒芴の間」としてのことになる。「氣」を窮極的な一貫するものとしてはおらず、「氣」の背後に「芒芴の間」を想定することにおいて知北遊篇とは異なっているのであるが、しかし「かわる」背後に「かわらぬ」なものかを想定する点において共通する基盤を持つといえよう。

第一の問題、すなわち「化」の不可逆性の問題であるが、「化」の初義が「死」であるとすれば、不可逆的性格を強く持つ「かわり」ということができよう。ただし「かわる」過程に一貫する「氣」が想定されるとすれば、「氣」の聚散の長い過程のどこかにおいて偶然的に同一の場面が再現されることもあろう。さきに引用した知北遊篇に「臭腐復化為神奇、神奇復化為臭腐」とあるのはそれを示すであろう。しかし、あえて「氣」の聚散の循環的性格に言及せざる得ないところに「死」または「化」の語の持つ不可逆的性格があらわれていよう。

第三の問題、すなわち「かわる」前後において二つの「物」はたがいに関係を持つのか、あるいはまたたきの断絶なのか、がここにおいて問題となる。すでに述べたように「氣」のレベルにおいて、かわる前後は連続性を保持しているのであるが、「物」のレベルにおいては、むしろまったきの断絶があるのみであろう。

すでに引用したところであるが大宗師篇の

若化爲物、以待其所不知之化已乎。且方將化、
悪知不化哉。且方將不化、悪知已化哉。

化にしたがいて物と爲り、以てその知らざる所の化を待つのみ。それ化するに方將りては、いづくんぞ化せざるを知らん。化せざるに方將りては已に化せるを知らん。

「化」にしたがいて「物」と爲り、そのようにして、自分のうえにさらにやってくるはかり知れない「化」を待っているだけだ。いったい、「化」してしまったときには、「化」する以前のことがどうして知られようか。まだ「化」していないでいるときには、「化」してからの後のことがどうして知

られようか。

とあるところによれば「化」する以前と以後とではその連続性をまったく欠いている。さらにまた齊物論篇の「胡蝶の夢」として有名な説話

昔者、莊周、夢爲胡蝶。栩栩然胡蝶也。自喻適志與、不知周也。俄然覺、則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與、胡蝶之夢爲周與。周與胡蝶、則必有分矣。此之謂物化。

昔者、莊周、夢に胡蝶と爲る。栩栩然として胡蝶なり。喻しみて志に適うか、周なることを知らざるなり。俄然として覺むれば、則ち、蘧蘧然として周なり。知らず、周の夢に胡蝶と爲るか、胡蝶の夢に周と爲るか。周と胡蝶とは、必ず分あらん。此れこれを物化と謂う。

むかし、莊周は自分が胡蝶となった夢を見た。楽しく飛びまわって胡蝶であった。のびのびとこころにかなったのであろう、周であることを忘れていた。にわかにして目覚めれば、まぎれもなく莊周であった。いったい莊周が夢のなかで胡蝶と

なつたのか、胡蝶が夢のなかで莊周となつたのか、
 わからない。しかし、莊周と胡蝶には必ず区別が
 ある。こうした移行を「物化」というのだ。

においても、胡蝶と莊周との間にまつたきの断絶のあ
 るのみであつて、そこにこそこの説話の面白さがある
 うし、この移行が「物化」と言われるのである⁽³⁾。

以上、「莊子」において自動詞的に用いられている例
 をみてきた。以下では名詞をとまなう動詞として「化」
 の用いられている例をみていきたい。

大宗師篇に

與其譽堯而非桀也、不如兩忘而化其道

その堯を誉めて桀を非らんよりは、兩忘してそ
 の道に化するにしかず。

堯を聖天子として誉め、桀を暴君としてそしる
 よりは、どちらも忘れて「道」に「化」するほう
 がまさっている。

とある。ここでは「化」は他動詞ではなく、したがつ
 て「其道」も動詞の補語ではなく、「その道に化す」、
 もし意味に忠実に訓読するとすれば、受け身に読んで

「その道に『化』せらる」と読むべきであつて、「こち
 らがわの個性、独自性を失つて、その道の一部になつ
 てしまう」、「その道に一体化させられ、こちらの個性
 が喪失させられる」と訳されるよう。すなわち「道」
 が「人」を「化」す、という発想が、ここにおける「化」
 の用例の背後にあらう。だとすればここにみられる
 「化」の観念は、先述した中華帝国を中心とする国際秩
 序における「化」と観念と共通すると言えるかも知れ
 ない。

さて、補語をとまなう「化」の用例とてまず挙げら
 れるのは庚桑楚篇に庚桑子が弟子に語つた語として

奔蜂不能化蠶蠋。越雞不能伏鵠卵、魯雞固能矣。

雞之與雞、其德非不同也。有能與不能者、其才固
 有巨小也。今、吾小才、不足以化子。子胡不南見
 老子。

奔蜂は蠶蠋を化するあたわず。越雞は鵠卵を伏
 するあたわざるも、魯雞はもとよりよくす。雞の
 雞における、その徳、同じからざるに非ざるなり。
 有能と不能とは、その才、もとより巨小あるなり。
 今、われ小才、以て子を化するに足らず。子、な

んぞ南のかた老子を見えざる。

奔蜂(小さい土蜂)は藿蠋(豆の葉に住む青虫)を「化」することはできない。越地の小型のにとりはおおとりの卵を抱くことはできない。しかし魯地の大型のにとりはおもろんでできる。にわとりとにわとりと、越のにわとりも魯のにわとりも、その「徳」には違はないのだが、一方ができ、他方ができないのは、からだの大きさと「才」にもともと大小があるからだ。

今、私は小才、きみを「化」するに充分ではない。きみは是非とも南方へ行き、老子にお目にかかったらよからう。

昆虫の変態と関連して、「奔蜂は藿蠋を『化』することはできない」としていることから明らかのように、ここでの「化」は「藿蠋を『化』して蝶にする」「Aを『化』してBにする」の「蝶」、「B」が欠如しているものと考えられる。

ここで「藿蠋を『化』する」は、これまでみてきた「化」の用例に留意すれば、「藿蠋をまったく別のなものかにして、ふたたびもとの藿蠋に戻らないように

する」という意味、また「今、吾小才、不足以化子。子胡不南見老子」とあるのも「老子が子を『化』する」「きみを『化』して現在のきみとはまったく別のものかにする」という意味であろう。いずれも「Aは『化』してBとなる」という自動詞の用例の裏返しであろう。「化」が補語を取る動詞として用いられている例は他にもみられる。

山木篇に仲尼の言として

化其万物、而不知其禪之者。焉知其所終。焉知其所始。

その万物を化するも、そのこれに禪(代)わるものを知らず。いづくんぞその終わる所を知らん。いづくんぞその始まる所を知らん。

万物を「化」するけれども、そのかわりめは、知ることはできない。古い物がどこで終わったのか、新しい物がどこで始まったのか、わからない。とある。ここでは「万物」、すなわちそれぞれの「物」の「かわる」ことについての言及がみられるが、「かわり」を「かわらない」なものか、いわば基体の連続

との関連で問題にするのではなくして、「かわり」は瞬間であり、瞬間である以上「かわり」の過程はそもそも存在しない、存在しないから「かわる」過程はそもそも知ることはできない、とし、「かわる」以前の「物」と「かわった」後の「物」との断絶に注目するのである。換言すれば、「かわり」は古い「物」の消滅と新しい「物」の出現としてとらえられているのであり、自動詞的な「化」と共通の意味を持つであろう。「万物」を「化」すは、「万物をかえる」というより、「万物を、それぞれその『物』と『化』し、以前のものにもはや戻らないようにし、まったく断絶せしめる。しかもその『物』として定着せしめる」という意味であろう。

「化」を補語をとる例はまた漁父篇に子貢の言として以下のようにみられる。

孔氏者、性服忠信、身行仁義、飾礼楽、選人倫、上以忠於世主、下以化齐民、将以利天下。

孔氏なる者、性は忠信を服し、身は仁義を行い、礼楽を飾え、人倫を選え、上は以て世主に忠に、下は以て齐民を化し、まさに以て天下を利せんとす。

す。

孔氏という方は「性」、うまれつきは誠実そのもので、身には仁義を行い、礼楽をととのえ、人としての道を定め、上は世の君主にまごころを尽くし、下は万民を「化」し、天下の利を興こそうとしておられます。

ここで「齐民を『化』す」は、「もともとそれぞれの『民』を『化』し、秩序に則る『民』にした」ということになろう。

同様な用法は、同じく漁父篇に先の文を受けて漁父が孔子にたいし

今、子既上无君侯有司之勢、而下无大臣職事之官。而擅飾礼楽、選人倫、以化齐民。不泰多事乎。

今、子既に上、君侯有司の勢なく、下、大臣職事の官なし。しかるにほしのままに礼楽を飾え、人倫を選え、以て齐民を化さんとす。はなはだ多事ならずや。

と批判しているところにもみられる。

以上みてきた「化」の用法は、「物」全体を「化」す

るのであったが、以下にみるのは、「物」の一部が「化」して、その部分だけ別の「物」となる、という大宗師篇にみえる例である。

死に瀕している子輿なる人物が友人の子祀に以下のようについて。

亡。予何悪。浸假而化予左臂以為雞、予因以求
時夜、浸假而化予之右臂以為彈、予因以求鴉炙、
浸假而化予之尻以為輪、以神為馬、予因而乘之。

いな。われ何ぞ悪まん。ようやくにいたりてわれの左臂を化して以て雞となさば、われ因りて時夜を求めん。ようやくにいたりてわれの右臂を化して以て弾となさば、われ因りて鴉炙を求めん。ようやくにいたりてわれの尻を化して以て輪となし、神を以て馬となさば、われ因りてこれに乗らん。

いや。私は死を悪むことがあるか。だんだん進んで私の左臂を「化」して鶏にするというのなら、私はその鶏が時を告げるのを聞こうと思う。だんだん進んで私の右臂を「化」してはじき弓に

するといふのなら、私は射落とした鳥の焼き肉をほしいと思う。だんだん進んで私の尻を「化」して車輪にする、私の心を馬にするといふのなら、ついでに私はそれに乗るだろう。

ここで、前文に

夫造物者、又将以予為此拘拘也。

かの造物者、またまさにわれを以てこの拘拘となさんとするなり。

かの造物者は私をこんな曲がりくねったものにしてしようとしているのだ。

とあるところからすれば、われの左臂を「化」して鶏とするのは、造物者であるのだが、それよりここで注目したいのは、左臂を「化」されたわれと、かつてはわれの部分であった「鶏」との関係がまったきの断絶としてとらえられていることである。「鶏」は「われ」とは関係なく時を告げる、かつて「左臂」であったことは今の「鶏」であることにとって無関係であり、両者は断絶しているのである。だからこそ、この「鶏」は、まさに「鶏」として時を告げ、「われ」は「われ」

として「鷄」の鳴き声を聞く、けっして「鷄、実はわれの左臂」の鳴き声を聞くのではない。「物」のレベルで言えば、われの左臂は消滅し、「鷄」が出現したのである。

以上「莊子」における「化」についてみてきた。われわれの意図は「荀子」における「化」の用法を明らかにすることにあるが、その考察に入る前に「老子」の二つの章にみえる「化」の用法についてすこしく言及しておきたい。逆説を弄する「老子」にあつて「化」がいかなる意味で用いられるかをみることは、かえつて「化」の本来の意味を明らかにしてくれるであろうからである。

「老子」における「化」は三十七章および五十七章にみられる。

—三十七章には以下のようにある。

道常無為而無不為。侯王若能守之、万物將自化。化而欲作、吾將鎮之、以無名之樸。無名之樸、夫亦將無欲。不欲以靜、天下將自定。

道、常に為すなくして、為さざるはなし。侯王、もしよくこれを守らば、万物まさにおのずから化

せんとす。化して作らんと欲すれば、吾、まさにこれを鎮するに無名の樸を以てす。無名の樸、それまさに欲なからんとす。欲せずして以て静ならば、天下、まさにおのずから化せんとす。

「道」は常になにごともしない。だが、それによつてなされないもの・ことはない。もし、侯王がそれを保持したならば、あらゆる「物」はおのずから「化」すであろう。「化」してしまつて、しかもふたたび頭をもたげようとするならば、「名づけられない樸」の重みで抑制する。「名づけられない樸」は欲望のない状態をもたらす。欲することせずして静かならば、天下はおのずかち安定するのである。

五十七章には以下のようにある。

……聖人云、我無為而民自化、我好静而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。

……聖人云う、我、為すなくして民おのずから化す。我、静を好みて民おのずから正し。我、事なくして民おのずから富む。我、欲なくして民お

のすから樸。

聖人はいう、我は行動しない。それゆえ民は
のすから「化」す。我は静を好む。それゆえ民は
のすから正しい。我は手出しをしない。それゆ
え民はのすから富む。我は欲を持たない。それ
ゆえ民はのすから素樸である。

これら三箇所にみられる「化」は、いずれも自動詞
的な「化」であり、これまでみてきた「莊子」におけ
る「化」と同様な方向を持つものとして理解されるが、
ただ、三十七章の「化而欲作」は「老子」独特の逆説
的表現がかえって、一般的な意味における「化」の不
可逆性を意味するものとして興味深い。

三十七章は文中に「侯王」とあるように、政治にか
かわる言説と理解されようが、だとすれば、「侯王」に
たいする「万物」は、また「万民」と理解されよう。

このような観点から「化而欲作」をみると、この表
現は「化」の本来的意義からすれば、奇妙な表現であ
るが、こうした表現を用いることによって、それぞれ
の「物」、すなわちそれぞれの「民」と「吾」、すなわ
ち「君主」との不断の緊張関係がかえって明らかにな

るかも知れない。「化しながらふたたびおころう」とす
るそれぞれの「物」(民)にたいし「吾」(君)は「無
名の樸」をもって「鎮」めようとす、そこには「物」
と「吾」、民と君主との対立関係、「無名の樸」とい
う「力」を必要とするダイナミックな関係が浮かび上
ってくるのである。

こうした逆説的表現を通して、かえって「万物」の
「化」されたのちの世界の姿を、われわれは想定しうる
であろう。すなわち、ここでは、「それぞれの『物』」
は、「化」して、もはや秩序のうちにしつくりと調和す
る、ふたたびもとに戻り、調和を乱そうとすることは
ない。したがって、それぞれの「物」と「物」との対
立、葛藤、「物」と「物」とそれを支配するもの、政治
的文脈で言えば、「民」と「君」との対立、葛藤はも
やあり得ないし、これからも永遠に有り得ないこと
になる。「化」された後の世界は、永遠に静的・ステッ
クな世界であり、そこには政治的対立は存在せず、し
たがって「力」もまた存在しないのである。

〔訳注〕

(一) 朱駿声「説文通訓定声」に依る。

(2) 徐灝「説文段注箋」に依る。

(3) 「莊子」の「胡蝶の夢」については池田知久『「莊子」の『物化』について』(『思想の研究』一 一九六七年 津田左右吉研究会)を参照されたい。

「荀子」における「化」

以上、「莊子」における「化」の用例をみ、その概念を検討してきたのであるが、ここにおいて「荀子」における「化」の概念を検討していくことにしたい。

すでに述べたように「荀子」において「化」は、「状態而実無別而為異者、謂之化」(正名篇)、「長遷而不反其初、則化矣」(不苟篇)と定義されているが、われわれは、まず「荀子」における「化」のさまざまな用例を分析したのち、この定義に立ち帰ることとしよう。

「荀子」における「化」の用例を、まず名詞として用いられた例を中心にしてみていきたい。

星隊木鳴。国人皆恐曰、是何也。曰、無何也。

是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也。(天論篇)

星隊ち、木鳴る。国人みな恐れ曰く、これ何ぞ、

と。曰く、何もなきなり。これ天地の變、陰陽の化、物のまれに至るものなり、と。

星が落ち、木が鳴る。人々はみな恐れて、これはどうしたわけだ、と言う。これに答えて言う、何でもないことだ。これは、天地の「變」、陰陽の「化」、ときには起こる「物」である。

ここにおける「化」は、「天地の『變』」と対になって「陰陽が『化』したものの」、「陰陽が『物』、星が墜ち木が鳴る、という現象としてすがた・かたちをとったもの」というほどの意味であり、自動詞としての「化」、「莊子」の例で言えば「北冥に魚あり……化して鳥となる」とある「化」、の名詞化されたものということができる。

ところで「荀子」にみえる名詞としての「化」は自動詞の名詞化された「化」ばかりではない。われわれの問題関心からすれば、性悪篇に現れる「化」がより注目されるのである。以下、そうした用例をみていきたい。

人之性悪、其善者偽也。今人之性、生而有有利焉。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。生而有耳目之欲好声色焉。順是、故淫亂生、而礼義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於爭奪、合於犯文乱理、而歸於暴。故必将有師法之化礼義之道、然後出於辭讓、合於文理、而歸於治。

人の性、悪、その善なるもの、偽なり。今、人の性、生れながらに利を好むことあり。これに順う。ゆえに争奪生じて辞讓亡ぶ。生れながらに疾悪することあり。これに順う。ゆえに殘賊生じて忠信亡ぶ。生れながらに耳目の欲、声色を好むことあり。これに順う。ゆえに淫亂生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従い、人の性に従い、人の情に順わば、必ず争奪に出で、犯文乱理に合して、暴に歸す。ゆえに必将かならず師法の化・礼義の道ありて、然る後辞讓に出で、文理に合して、治に歸す。

人間の「性」(生まれたままの本性)は悪なのであって、そのよきは「偽」(後天的な矯正)によるのである。今、人の性には、生まれつき利を追求

する傾向がある。これに順うと、他者との争奪が生じて、譲り合うことがなくなる。生まれつき他者を嫉妬し憎悪する傾向がある。これに順うと、他者を傷害して誠意を尽くして信頼しあうことがなくなる。生まれつき目や耳は美しいものを見、聞く欲求がある。これに順うと、節度を越えて放縱になり、礼義や文理(規範と道理)がなくなる。とすれば、人の性に従い、人の情に順うと、かならず争奪から始まって文理を犯し乱すことをおとして、世界を混乱にひきこんでしまう。だからかならず師法の「化」のはたらきと礼義の導きがあつて、その後に譲り合うことから始まって規範と道理にかなうことをとおしてついに世界に治に歸着する。

あるいは

凡古今天下之所謂善者、固正理平治也。所謂惡者、偏險悖乱也。是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪。則有惡用聖王、惡用礼義矣哉。……。人之性惡。故古者、聖人以人之性惡、以為偏險而不正、悖乱而不治、故為之立君上之勢以臨之、明礼義以化之、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、而礼義之化也。今当試去君上之勢、無礼義之化、去法正之治、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、衆者暴寡而譁之、天下之悖乱而相亡、不待頃矣。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者偽也。……故彊括之生、為枸木也。繩墨之起、為不直也。立君上、明礼義、為性惡也。……直木不待彊括而直者、其性直也。枸木必将待彊括烝矯然後直者、以其性不直也。今人之性惡、必将待聖王之治、礼義之化、然後皆出於治合於善也。

凡そ古今天下のいわゆる善なるものとは、もとより正理平治なり。いわゆる悪なるものとは、偏險悖乱なり。これ善悪の分なり。今、誠に人の性、もとより正理平治なさんか。則ち有たいづくんぞ聖王を用いん、いづくんぞ礼義を用いん。……人の性、悪。ゆえに古者、聖人、人の性、悪なるに以りて、偏險にして正からず、悖乱にして治らずと以為い、ゆえにこれがために君上の勢を立てて以てこれに臨み、礼義を明らかにして以てこれを

化し、法正を起し以てこれを治め、刑罰を重くして以てこれを禁じ、天下をしてみな治に出で、善に合せしむるなり。これ聖王の治にして礼義の化なり。今、当試みに、君上の勢を去り、礼義の化を無みし、法正の治を去り、刑罰の禁を無みし、倚ちて天下民人の相與るを觀んか。かくのごとくんば則ちかの彊きもの、弱を害してこれを奪い、衆きもの、寡を暴してこれを譁き、天下の悖乱して相亡びんこと、頃も待たず。これを用てこれを觀れば、然らば則ち人の性、悪なること明らかなり。その善なるもの、偽なり。……ゆえに彊括の生ずるは、枸木の為なり。繩墨の起るは、不直の為なり。君上を立て、礼義を明らかにするは、性悪なるが為なり。……直木、彊括を待たずして直なるは、その性直なればなり。枸木、必将ず彊括烝矯を待ちて、然る後に直なるは、その性、直ならずるを以てなり。今、人の性悪なれば、必将ず聖王の治・礼義の化を待ちて、然る後みな治より出でて善に合するなり。

そもそも古今を問わず、天下に善といわれてい

るものは、「正理平治」である。悪といわれているものは、「偏險悖乱」である。これが善と悪との区分である。さて、かりに人の性が、もともと「正理平治」だとしようか、そうだとすれば、どうして聖王を必要としようか。どうして礼義を必要としようか。……人の性は、悪である。だから古え、聖人は、人の性が悪であるから、偏險にして正からず、悖乱にして治らずと考え、ゆえにこうした理由から君主の「勢」を立てて人に臨み、礼義を明らかにして人を「化」し、正しい法を起して人を治め、刑罰を重くして人を取締り、天下が治まり、善に合致せしめた。これが聖王による統治、礼義の「化」するはたらきというものである。今、かりに、君主の「勢」を去り、礼義の「化」のはたらきを無くし、正しい法による支配を去り、刑罰による禁止を無くし、そのうえで、天下の人々の互いに関係するさまを観察するとしよう。そうすると、強いものたちが弱いものたちを迫害・強奪し、多数者が少数者に暴力をふるって引き裂き、天下はあつという間に大混乱に陥って壊滅するであろう。こうしてみると、人の性の悪なることは

明らかである。善なるものは、「偽」、後天的矯正によるのである。……だからため木が生まれたのは、曲がった木があつたからだ。繩墨が起こつたのは、ものがまっすぐでないからであつた。君主を立て、礼義を明らかにしたのは、人の性が悪であつたからだ。……まっすぐな木がため木を必要とせず、まっすぐなのは、その性がまっすぐであつたからだ。曲がった木が、ため木にあてたり、蒸気にあてたりして、やっとなまっすぐになるのは、その性がまっすぐでなかつたからだ。今、人の性が悪だから、聖王による統治・礼義の「化」のはたらきを待つて、その後やっとなまっすぐに出発して善に合致するのである。

ここで名詞としての「化」は、「聖王之治而礼義之化」、「師法之化・礼義之道」、「無礼義之化、去法正之治」とあるのだが、「礼義の『化』するはたらき」、「師法の『化』するはたらき」と訳されよう。「礼義・師法がAを『化』してBにする」、すなわち他動詞としての「化」、「莊子」で言えば「斉民を『化』す」、「わが左臂を『化』して鶏にする」とある「化」、の名詞化として理解できるのである。

以上、簡単に「荀子」における名詞としての「化」をみてきたが、そこでは

(一) 自動詞の名詞化、「の『化』したもの、すがた・かたちをとったもの」

(二) 他動詞の名詞化、すなわち「の『化』するはたらき」

という区別が成立したのであった。

さてここで、「礼義之化」、「師法之化」、「の『化』するはたらき」という用例において、はたらきかける対象とは何なのか、「礼義」・「師法」は何を「化」するのか、が当然にも問題になろう。かくて、われわれは以下において動詞として用いられる「化」の例を分析する必要が生じてくるのである。

「化」を他動詞として用いられる例を性悪篇にみてみよう。(日本語訳は省略)

古者聖王以人之性惡、以為偏險而不正、悖乱而不治、是以為之起礼義制法度、以矯飾人之情性而正之、以擾化人之情性而導之也。

古者、聖王、人の性、悪なるにより、以て偏險にして正しからず、悖乱にして治まらずとなし、

ここを以てこれがために礼義を起こし法度を制し、以て人の情性を矯飾してこれを正し、以て人の情性を擾化してこれを導くなり。

故聖人化性而起偽。偽起而生礼義。礼義生而制法度。然則礼義法度者 是聖人之所生也。故聖人之所以同而不過於衆者性也。所以異而過於衆者偽也。夫好利而欲得者、此人之情性也。……且順情性好利而欲得、若是則兄弟相拂奪矣。且化礼義之文理、若是則讓乎国人矣。故順情性、則弟兄争矣、化礼義、則讓乎国人矣。

ゆえに聖人、性を化し、偽を起こす。偽、起こりて、礼義を生ず。礼義、生じて、法度を制す。然らば則ち礼義法度なるもの、これ聖人の生ずる所なり。ゆえに聖人の衆に同じくして過ぎざる所以のもの、性なり。衆異なりて過ぐる所以のもの、偽なり。それ、利を好みて得んことを欲するもの、これ、人の情性なり。……まさに情性に順いて利を好み得を欲せんとするか、かくのごとければ則ち兄弟相い拂奪せん。まさに礼義の文理に化さん

とするか、かくのごとければ則ち国人にも譲らん。ゆえに情性に順わば、弟兄も争い、礼義に化さば、国人にも譲らん。

故古者、聖人以人之性悪、以為偏險而不正、悖乱而不治、故為之立君上之勢以臨之、明礼義以化之、起法正以治之、重刑罰以禁之、使天下皆出於治、合於善也。

ゆえに古者、聖人、人の性、悪なるに以りて、偏險にして正からず、悖乱にして治らずと以為い、ゆえにこれがために君上の勢を立てて以てこれに臨み、礼義を明らかにして以てこれを化し、法正を起し以てこれを治め、刑罰を重くして以てこれを禁じ、天下をしてみな治に出で、善に合せしむるなり。

凡所貴堯禹君子者、能化性、能起偽、偽起而生礼義。

およそ堯禹君子を貴ぶ所のもの、よく性を化し、

偽を起こし、偽、起こりて礼義を生ずればなり。

これらの箇所では、「以擾化（擾は馴）人之情性而導之也」、「聖人化性而起偽」、「明礼義以化之」、「能化性」、とあるように「礼義」あるいは「師法」の「化」する対象は、正名篇に（日本語訳は省略した）

生之所以然者、謂之性。生之和所生、精合感応、不事而自然、謂之性。性之好悪喜怒哀楽、謂之情。

生の然る所以のもの、これを性と謂う。生の和の生ずる所、精合感応して、事とせずして自然、これを性と謂う。性の好悪喜怒哀楽、これを情と謂う。

とある、人の内なる「情性」、「性」ということになる。以上「性を『化』する」として「化」が他動詞として用いられる諸例を文献学的にやや問題もある性悪篇にみてきたが、同様の例は、「荀子」の中心的な篇の一つである儒効篇にもみられる（日本語訳は省略した）。

有師法者人之大宝也。無師法者人之大殃也。人無師法則隆積矣。而師法者所得乎積、非所受乎性。性不足以獨立而治、性也者吾所不能為也、然而可化也。積也者、非吾所有也、

然而可為也。注錯習俗所以化性也。并一而不一、所以成積也。

師法あるは、人の大宝なり。師法なきは、人の大殃なり。人に師法なければ、性を隆ぶ。師法あれば、積を隆ぶ。而うして師法なるもの、積に得る所にして、性を受くる所に非ず。性、以て独立して治むるに足らず。性なるもの、わがなすあたわざる所なるも、然り而うして化すべきなり。積なるもの、われに有る所に非ざるも、然り而うしてなすべきなり。注錯習俗は性を化する所以なり。并一にして不二なるは、積を成す所以なり。

ここでは、「注錯習俗」、すなわち「日常の挙動、行為とその集積としての風俗習慣」が「性」を「化」するとされていて、やはり「化」される対象は『自然』として私にはどうすることもできない、にもかかわらず私に内なる性なのである。なお、「性」との関係において「注錯習俗」が「礼義」と対応関係にあることは、「礼」の根拠付けの問題とも関連して注目されよう。

なお、「化」が自動詞として用いられている例、受動

態として訳されるべき例は、「荀子」にもまたみられるので参考のため、以下にそうした例を挙げておく。

自動詞として用いられている例を以下に挙げてよう。

其臣下・百吏、汙者皆化而脩、悍者皆化而慝、躁者皆化而慤、是明主之功已。(富国篇)

その臣下・百吏、汗なるもの、みな化して脩まり、悍なるもの、みな化して慝、これ明主の功のみ。

その臣下・百吏のうち、心の汚れたものも「化」して正しくなり、乱暴なものも「化」してすなおになり、ずるがしこいものも「化」して誠実になる、これこそが明主の功績である。

故民婦之如流水、所存者神、所爲者化。暴悍勇力之属爲之化而慝、旁辟曲私之属爲之化而公、矜紕收繚之属爲之化而調。夫是之謂大化至一。(議兵篇)

ゆえに民のこれに帰すること流水のごとく、存

する所もの、神、為むる所のもの、化。暴悍勇力の属、これがために化して慝、旁辟曲私の属、これがために化して公、矜紕収繚の属、これがために化して調。それこれを大化至一と謂う。

ゆえに民は水の流れるがごとく君主に帰服し、こうした君主のいる国はよくおさまり、その民は「化」す。荒々しく乱暴なものどもも「化」して誠実に、ねじけて利己的なものどもも「化」して公正に、せっかちで人に逆らうものどもも「化」して協調的になる。これをば「大化至一」というのだ。

受動態に訳される例を次に挙げよう（日本語訳は省略した）。

於是有能化善修身正行、積礼義尊道德、百姓莫不貴敬莫不親譽。（議兵篇）

ここにおいてよく善に化し、身を修め、行を正しくし、礼義を積み道德を尊ぶことあれば、百姓貴敬せざるなく、親譽せざるなし。

且順情性好利而欲得、若是則兄弟相拂奪矣。且化礼義之文理、若是則讓乎国人矣。故順情性、則弟兄争矣、化礼義、則讓乎国人矣。（性惡篇）

まさに情性に順いて利を好み得を欲せんとするか、かくのごとければ則ち兄弟相い拂奪せん。まさに礼義の文理に化さんとするか、かくのごとければ則ち国人にも讓らん。ゆえに情性に順わば、弟兄も争い、礼義に化さば、国人にも讓らん。

ここにおいて、以上みてきた「化」の用例から帰納されるその意味と不苟篇、正名篇にみられた「化」の定義との関連をみていくこととしたい。

正名篇は

状変而実無別而為異者、謂之化。

状変じて、実に別なくして、異をなすもの、これを化と謂う。

状、性の現象形態、ありさまは変わったが、実、实体は同じであり、しかし、名称には区別がある、

これを「化」という。

とする。「性」を「化」す、ということとは、実体としての「性」を「かえる」というのではない。「性」の状、ありさま、現象形態が「かわる」のである。具体的に言えば、社会において「偏險悖乱」を引き起こす状から、「正理平治」をもたらす状へ、「性」の「状」を「かえる」、それが「性」を「化」す、とう行為なのである。

次に、「化」によってその現象形態が「かわった」とき、その「かわり」が不可逆的な「かわり」なのか、が問題となろう。

不苟篇は

長遷而不反其初、則化矣。

長遷してその初めに反らざれば、則ち化する。

長期間遷つて最初の状態にもはや戻らないとすれば、「化」した、ということだ。

としている。この定義によれば「化」とは「もうもとに戻らないかわり」、不可逆的な「かわり」ということになる。この点にかんして興味深いのは、すでに

た性悪篇の「化」にかかわる比喩として、以下のよう
に語られていることであろう。

故枸木必将待矚括烝矯、然後直。鈍金必将待礪厲、然後利。

ゆえに枸木、必将ず矚括烝矯を待ち、然る後直し。鈍金必将ず礪厲を待ち、然る後利し。

ゆえに曲がった木は、かならずやため木や蒸し器にあてて、その後まっすぐになる。切れ味の鈍い刃物は、かならずや砥石にあてて、その後鋭くなる。

矚括之生、為枸木也。繩墨之起、為不直也。立君上、明礼義、為性惡也。……直木不待矚括而直者、其性直也。枸木必将待矚括烝矯然後直者、以其性不直也。

矚括の生ずるは、枸木の為なり。繩墨の起こるは、不直の為なり。君上を立て、礼義を明らかにするは、性悪なるが為なり。……直木、矚括を待

たずして直なるは、その性直なればなり。枸木、必將ず隤括絜矯を待ちて、然る後に直なるは、その性、直ならざるを以てなり。

ため木が生まれたのは、曲がった木があつたからだ。繩墨が起こつたのは、ものがまっすぐでなかつたからだ。君主を立て、礼義を明らかにしたのは、人の性が悪であつたからだ。……まっすぐな木がため木をなしに、まっすぐなのは、その性がまっすぐであつたからだ。曲がった木が、ため木にあてたり、蒸気にあてたりして、やつとまっすぐになるのは、その性がまっすぐでなかつたからだ。

ここで「性」を「化」することが、曲がった木をまっすぐにし、切れ味の悪い刃物を鋭利な刃物にすることに喩えられているが、さらに注目したいのは、性悪篇にみられるこうした比喩が「荀子」勸学篇冒頭にみられることである。

青取之於藍而青於藍、冰、水為之而寒於水。木直中繩、輶以為輪、其曲中規。雖有槁暴、不復挺者、輶使之然也。故木受繩則直、金就砺則利。

青は、これを藍より取りて藍より青く、冰、水これを為せども水より寒し。木直きこと繩に中るも、輶めて以て輪と為さば、その曲ること規に中る。槁暴ありといえども、また挺びざるは、輶むることこれをして然らしむるなり。ゆえに木、繩を受くれば、則ち直く、金、砺に就けば、則ち利し。

青は、藍から取つて藍より青く、冰は水からつくるが水より冷たい。木がまっすぐに墨繩にびつたりあたつていても、撓めて輪にすれば、びつたりぶんまわしにもあたるカーブになる。その木が乾燥しても、もうもとに戻らないのは、撓めたることがそうさせたのだ。だから、木は墨繩に当てられればまっすぐになり、刃物は、砺に就けば、鋭利になる。

ここでもまた「曲げられた木は再びもとに戻らない」として「かわった」あとの不可逆性が強調されているのである。

このような比喩との関連、また不苟篇にみられる定義からみると、ひとたび「礼義」「師法」によって

「化」された「性」、より正確に言えば「性の状」は、もはやふたたびもとに戻らない、ということにならう。「礼義」・「師法」によって「化」される以前の「性」が、他者の同質の「性」とかかわって形成する「偏險悖乱」の世界、「化」された以後の「性」が形成する「正理平治」の世界、この二つの世界はまったく関係を持たない、ということになる。「化」されたのちの「性」が、それ以前の「性」に立ち戻らない以上、「正理平治」の世界は、もはや「偏險悖乱」の世界へは戻らないのである。したがって、ひとたび「正理平治」の世界が実現されれば、それをもとに戻そうとする「力」はもはや存在しないのである。だから、もとに戻ろうとする「力」を抑圧する「力」もまた必要ないのである。「化」せられた後の世界は、「力」と「力」が対立し、拮抗する力動的な、ダイナミックな世界ではない。対立と葛藤のない、静的な、スタティックな世界、ということになるう。

〔訳注〕

(1) 「荀子」書中の性悪篇の位置の不安定さについては、金谷治「荀子の文献学的研究」(『日本学士院紀

要九の一 一九五一年)を参照されたい。

まとめ

これまでの考察の結果は次の二点にまとめられることができる。

(一)「化」なる「かわり」において、「莊子」では「かわる」以前の「物」と「かわる」以後の「物」との間にまったきの断絶がある。「荀子」では「かわる」以前の「物の状」と「かわる」以後の「物の状」との間にまったきの断絶がある。

(二)「化」という「かわり」において、「かわり」は不可逆である。ひとたび「かわった」らもはやもとに戻らない。

かくて、「化」の概念が、「性」に適応されたとき、「性」が「化」される以前の世界と「化」された以後の世界とのまったきの断絶と「化」された以後の世界の不可逆的永続が観念される。「性の状」が「化」された以上、そしてもはやもとの「状」に戻らないとされた以上、「化」された以後の「性の状」が関係を取り結ぶ世界は、対立と葛藤のない、静的な、権力の問題の生じない世界なのである。

さて、「化」をこのようにまとめることができること、
「韓非子」において「化」が語られていないことは
同然であろう。なぜなら「韓非子」において、現実の
世界は、すでにして対立と葛藤をはらみ、「平和」は不
断の権力の抑圧によってようやく保たれる、とされる
からである。

参考文献

本稿の訓読・現代日本語訳については以下の書を参照し
た。

「莊子」 金谷治 岩波文庫

「荀子」 金谷治 全釈漢文大系 集英社 「老子」 小

川環樹 「世界の名著」 中央公論社