

「情は吾の有する所に非ず」——『荀子』性情論の再考

鄭 宰相

はじめに

中國哲學の中心問題の一つとして人性論がある。孟子の性善説、荀子の性惡説で知られているように、それは人間の「性」に關する議論であり、先秦時代から今日に至るまでたえず論じられてきた。ところが、孟子と荀子などの戰國期の性説をみると「人間の性は何か」を問うより「人間の性は善か不善（惡）か」を問う形で展開している。この意味で中國哲學の人性論は人間の「性」そのものについての探求ではなく「性」の善不善についての探求であるといえる。

歐米の宣教師や學者が中國の哲學・思想に初めて接したとき、中國には形而上學と代表されるような「哲學」は存在せず、「倫理學」だけがあると見なされた。二十世紀初、歐米の近代的學術に接した中國や日本の學者の中でも「近代」學術の觀點から中國哲學・思想の性格を「倫理學」と捉えることがある。明治末から昭和初期にかけて東京大學支那哲學講座の主任教授であつた服部宇之吉は、『東洋倫理綱要』（一九一六）との題名で中國哲學の主要概念と根本

思想を論じた。また北京大學の學長を歴任し新文化運動にも深く關與した蔡元培は、「倫理學」と「修身書」の別を論じたうえで『中國倫理學史』（一九一〇）との題名で中國思想史を敘述したが、そこで最も主要な問題として論じられるのが人性論である。

中國哲學・思想の性格を「倫理學」と規定するのが正しいか否かの問題はさておき、そうした捉え方や哲學史の記述は、中國哲學史における人性論の比重の大きさを示し、人間の「性」についての探求が常に善不善の問題に結びつけられ議論されてきたことを物語る。中國哲學史において人間の「性」についての議論はなぜ善不善の議論に歸結するのか。その議論を生み出す思考基盤は何か。本稿はこのような問いに對する一つの試論である。

人性論で議論する「性」は、通常「本性」という語で翻譯される。問題は、「本性」という譯語を通して人性論を理解する場合、「性」を人間が先天的にもつている何かの屬性と實體化して捉え思考していくことになりかねない點である。たとえば、荀子の「性惡」を「人間の本性は惡である」と譯すれば、中國哲學の知識がない一般の人々は、荀子という思想家は人間は先天的に「惡なる本性」を持つ存在であると説いたと理解するであろう。しかし周知のように荀子の「性惡」はそのような意味ではない。

今日「本性」の語は一般的に「本來持つている性質」「生まれながらの性質」「そのものに缺くことのできない性質」の意味で用いられている。この概念で戰國期の人性論に登場する「性」を「本性」と譯して理解するのは適切なことであろうか。たとえば『孟子』（告子上）では當時に流行していた様々な性説が出るが、その中に告子の「性無善無不善」説と「性可以爲善、可以爲不善」説がある。もし「本性」の語を用いて翻譯すれば、前者は「本性は善でもなく不善でもない（本性の善不善は後天的な環境によって決まる）」、後者は「本性は善にもなり得るし、不善にもなり

得る」と譯される。この譯の内容から我々は、人間が本来持っている何かの「先天的」な「本質的屬性」を議論することができただろうか。後天的に善か不善となった状態を「性」（本性）の語で指し示すことは可能なのか。

「性」の議論がこのように先天・後天の問題になると、宋學の知識を有する方々は「本然の性」と「氣質の性」の考え方で「性」を理解し説明するかもしれない。しかし「本然の性」は宋代の「體用」の認識論から成り立つ特殊な觀念であり、「性即理」という有名な命題が示すように「性」を「先天的にあらゆる存在に備えられた形而上學的な法則・原理」と捉える考え方から登場した概念である。これは、既存の「性」概念から一切の現象的な作用性や運動性を消去した極めて抽象化した實體概念である。したがって宋學の「性」概念のレンズを通してそれ以前の性論を眺めると、「性」をめぐる多様な議論は「不完全」であるか「現象的」な次元に止まったものに見えるしかない⁽¹⁾。そのため、先秦の人性論がもつ思考の意味脈絡や問題意識をまっとうに見ることができなくなる。

そもそも先秦における「性」は實體化した概念として使われることがほとんどない。末永高康の研究が明らかにしたように、先秦の文獻上で「性」は「性善」「性惡」という形で語られるだけで「善性」「惡性」といった形で語られることがない⁽²⁾。もし「性善」を「人間の本性は善である」と譯し、「性惡」を「人間の本性は惡である」と譯するのであれば、人間は「善なる本性」あるいは「惡なる本性」をもつ存在であると言わざるを得ない。しかし先秦の文獻で「善性」「惡性」のように實體化した「性」の言い方は見あたらない。このため、朝鮮時代後期の丁若鏞（一七六二～一八三六）も朱子學的な「性」の理解から脱し、「性嗜好」説を唱えている（『與猶堂全書』「心性總義」）。

以上のことは先秦の性論を理解し議論する際に重要な示唆を與えてくれる。本稿では「性」の譯語として「本性」の代わりに「自然なる傾向性」「自然性」の語を使うこととする。「情」は先秦文獻において感情、情感、情緒、情念の

意とともに實情、真心の意を有する語だが、便宜上「感情」と譯しておく。

本稿では以上の問題意識に基づき、荀子の「情は吾の有する所に非ず」の言明を手がかりに、荀子の性情論が置かれている認識論的な地平を探り、その思想的な意味を考察する。この考察を通じて中國の人性論はなぜ善不善の議論に流れたのかも合わせて検討する。

一、情は吾の有するものか

『荀子』儒效篇はこういう。

情なる者は吾の有する所に非らざるなり。

情也者、非吾所有也。

ここの「情」は好悪や喜怒哀樂のような感情をいう。もし誰から「あなたの感情はあなたのものではない」と言われたら、我々はどう思うだろうか。怪訝な顔をしたり當惑を感じながら、これは詭辯のような話だと思いかもされない。自分が感じる喜怒哀樂の感情が自分のものではないなんて。だとすれば、それはいったい誰のものか、と聞き返すかも知れない。はたして「情は吾の有する所に非ず」とはどういう話なのか。その意味を理解するために、先ず

その話がどのような文脈から發話されているかを前後の文を合わせて考えてみる。⁽³⁾

① 性は己が作り出せるものではないが、變化させることはできる。

性也者、吾所不能爲也、然而可化也。

② 情は己が持っているものではないが、（然るべき形になるよう）作って（現して）いくことはできる。

情也者、非吾所有也、然而可爲也。

「情は吾の有する所に非ず」は「性」と「情」を論じる中で發話される。「性」、人間の自然なる傾向性を論じる際に「情」の問題が論及されているのである。ところが、前文と合わせて讀んでみても「情は吾の有する所に非ず」の意味は判然としない。唐代に書かれた楊倞の「荀子注」を参考してみよう。

〔①の楊注〕

人間の自然性は己が作りだせるものではない。それは變化させながら形作っていかなければならない。天性非吾自能爲也、必在化而爲之也。

〔②の楊注〕

感情は己が生まれつき持つものではない。けれども外物の（刺激による）誘導によって作って（現して）いくことはできる。

情非吾天性所有、然可以外物誘而爲之。

②の説明から「情は吾の有する所に非ず」を理解する手がかりが得られる。「外物の誘導」というところから古代中國の認識論や古代中國人の考え方が浮かび上がる。かの有名な『中庸』の一文を思い出すこともできる。

喜怒哀樂の感情がまだ起こっていない状態を「中」といい、感情が起こってそれらがみな然るべき節度にびつたりとかなっている状態を「和」という。

喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和。

『中庸』には感情が生じる前の状態（未發）と感情が生じた後の状態（已發）を想定する。このような思考では感情の生起は外物の刺激によると考えられている。人は喜ばれそうな物事に接すると喜びを感じ、怒りを起こそうな物事に接すると怒りを發するように、感情とは外部の物事に觸れて生じるものである。もし外部からの刺激が一切ないと、いかなる感情も起こらないであろう。

我々は通常、喜怒哀樂の情は他者でなく自分の中で起こるものだから、感情を自分のものとみなす。ところが『中庸』のように感情の未發と已發の状態を分けて考える見方を取るのであれば、荀子の「情は吾の有する所に非ず」の

話は理解できるようになる。喜怒哀樂はそれぞれを生起させる物事の刺激が與えられてから生じるので、發生論的にいえば、感情はもとも己が所有しているものではない。感情は、外部から様々な刺激が與えられ次第、即座に起こり、それからまた風のように消えていくものである。

荀子が感情の發生を氣の感應によつて思考していたことは、次の『荀子』正名篇の話から確認できる。

生命體が（種として）そうである（そう生きる）ようになせるのを性という。性の調和によつて生じることで、（内外の）精氣が會つて感應し、特に努力しなくても自然にそうなることを性という。性が好惡喜怒哀樂の形で現れたのを情という。

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。性之好惡喜怒哀樂謂之情。

内外の氣が感應して人間が自然にそうなること、これを性という。好惡や喜怒哀樂の感情が起こるのもそうした自然なる傾向性に屬することである。これを見ると、楊倞注や『中庸』と同様に、荀子も「情」は外物との感應によつて生じると考えている。

「氣の感應」の思考に立つて感情の發生を考えるならば、「情は吾の有する所に非ず」は理解しがたいものでもなく詭辯めいた話でもない。古代中國人は、感情の發生を、まるで物の動きを感知して點灯したり消灯したりするセンサー灯のようなイメージで考えていたのだと思えば、充分に納得できる話なのである。

戰國時代の中國人が「氣の感應」の考え方に基づいて人間の「性」「情」を思考したことは、⁽⁴⁾近年の出土文獻を通

しても確認できる。たとえば戦國中期の成書とされる『性自命出』では人間を氣の感應體として捉える。

人はだれでも「性」を持っているが、「心」は一定の指向性をもつものではない。（心の指向は）外物との接觸があつてはじめて起こり、悦びを感じてはじめて行動に移し、學習（實踐行爲の蓄積）することによつてはじめて一定の指向性が得られる。喜怒哀悲の氣が起こるのは「性」である。それらが外に現れるようになるのは、外物が（刺激によつて）これらを引き出すからである。（簡一〇二）⁽⁵⁾

凡人雖有性、心亡奠志。待物而後作、待悅而後行、待習而後奠。喜怒哀悲之氣、性也。及其見於外、則物取之也。

「心」の指向性（志）は一定に決まっているのではなく、外物によつて起こる。心に生じる喜怒哀悲の「情」も人がもともと所有しているものにあらず、外物によつて生起する「氣」である。外物との接屬によつてかかる「氣」が起こるのが人の「性」である。このような氣の感應論に基づく「性」の認識は、他にも見られる。

性は主體をなすものであるが、外物がそれを取り出すのである。金や石（で作った樂器）は音を出すことができ（る〔が、それは叩かないと鳴らない〕）。⁽⁶⁾（簡五〇六）
凡性爲主、物取之也。金石之有聲〔也、弗扣不鳴〕。

ここでも「性」は人がもとより持っているものではなく、外物の刺激によつて發現される傾向性として語られる。

樂器は音を出すものだが、自ずと鳴るのではない。外部から何かの刺激が與えられてから鳴る。銅鐘を撞木で打つと「ゴーン」と鳴り、金屬製の棒で打つと「カラーン」と鳴り、布を卷いた棒で叩くと鈍い音がするはずである。これと同様に人も喜ばしい物事に接すると喜びの情が生じ、悲しさと呼び起こす物事に接すると悲しみの情が生じるはずであり、これが人の性である。「性」は外物によつて活性化されるから、『性自命出』は「性」を導く多様な外的作用について語る。

性は何かでそれを動かし、何かでそれを迎え、何かでそれを調節し、何かでそれを屬^{みが}き、何かでそれを引き出し、何かでそれを養い、何かでそれを成長させる。性を動かすのは外物である。性を迎えるのは悦びである。性を調節するのは有爲である。性を屬くのは義である。性を引き出すのは勢いである。性を養うのは學習である。性を成長させるのは道である。(簡九一二)

或動之、或逆之、或交〔節〕之、或屬之、或出之、或養之、或長之。凡動性者、物也。逆性者、悅也。交〔節〕性者、故也。屬性者、義也。出性者、勢也。養性者、習也。長性者、道也。⁽⁷⁾

以上のように新しく出土した『性自命出』の記事からも戰國時代の人々が、氣の感應の考え方に基づいて「性」「情」を思考した様子が確認される。⁽⁸⁾

ここでもう一度冒頭の問題提起に戻つてみよう。「情は吾の有する所に非ず」の話を最初聞いた時、それは奇異で不思議に聞こえる。ならば、「氣の感應」の考え方をもっていた古代中國人はこの話を聞いた時、今日の我々と違つ

て何の違和感も感じていなかっただろうか。おそらくそうではあるまい。荀子を除いてこのような話をする人は、それ以前にも以後にもいない。荀子の言は、古代中國人が共有していた「氣の感應」の思考から成り立つものではあるが、それはやはり一般的には聞かれない獨特な言い方だったと思われる。當時に荀子の唱えた「性惡」も相當型破りな言説だったようであるが、「情は吾の有する所に非ず」も奇妙に聞こえたに違いない。荀子はこの言明をもちだして何を言おうとしたのか。これは荀子思想の中でいかなる意味をもつか。この問題について検討を進めてみよう。

二、『荀子』テキスト「情」字の解釋問題

その検討に入る前に、ここでは先ずテキストの問題に觸れておきたい。前述したように『荀子』を除き、傳世文獻の中で「情は吾の有する所に非ず」のような話をした例は見あたらず、管見の限り、現代の荀子研究や中國哲學・思想の研究においても荀子のこの言明について議論した研究はない。この言明は、今日に至るまでなぜ注目されなかったのか。それには二つの理由があると思われる。

先ず一つは、この言明はやはり「常識的」にすぐ理解できるような話ではない。『荀子』の注釋書をみると、傳統時代の學者もこの文の理解にかなり困惑したようである。そしてその困惑を解消するために『荀子』テキストの「情」の字を「積」の意で讀んで理解した。そうした文字の讀み替えによるテキスト理解が、この言明への注意や注目をそらした二つ目の理由である。

テキスト原文の「情」を「積」に改める讀法は唐代に提起された。前の引用文でみたように楊倞はテキストの文字通りこの文を解釋したが、楊注では「或説」として「情」を「積」の意でよむ解釋を紹介している。⁽⁹⁾（表一）下段の③。

そして清の王念孫が楊注のこの或説を「是」とする見解を示すこともあって、現代の『荀子』注釋書や翻譯書のほとんどは王念孫説に従ってこの文を解釋している。その中には何の注記もせずに「情」を「積」に書き替えてテキストの原文として載せるものさえある。もしこのような書物だけを手にしたら、『荀子』のどこに「情は吾の有する所に非ず」とあるのか、と反問するかもしれない。つまり、テキストの文面上では「情」があるが、テキスト解釋において「情」が消えている状況である。

もちろん、原文の「情」を「積」に讀み替える楊注の或説や王念孫の解釋にもそれなりの根據や理由がある。先ずこの文の前後に「積」の字が使われているので、ここの「情」を「積」の誤記と考えることができる。また「積」と讀むことによって「情」で讀んだ場合に生じる「非常識的」な解釋を避け、さらに「自然」に對し「人爲」を強調する荀子思想の面貌をより鮮明に浮き彫りにできる。しかし問題は、原文が「積」とある『荀子』テキストは存在しないことである。現存の『荀子』テキストは台州本と纂圖互註本の二系統に分かれるが、⁽¹¹⁾系統や年代を問わず、原文を「積」と書するものは見あたらず、すべてのテキストが例外なく「情」と書く。この状況は唐代でも同様であった。楊注に引く或説も原文が「情」とあるテキストを見たので「情」を「積」に讀み替える讀法を提示したわけである。⁽¹²⁾儒效篇の前後の文をあげながら二つの解釋を比較してみよう。

〔表一〕

原文どおり「情」と讀む	「情」を「積」と讀む
①人間は師法⁽¹⁾がなければ、性を尊び、師法があれば、學習を積み重ねることを尊ぶ。 ②師法（禮）は情から得られる（情に基づく）ものではないが、あるがままの性から自ずと與えられるものではない。だから性（人間の自然性）だけに頼って治めることはできない。 ③性は己が作り出せるものではないが、變化させることはできる。情は己が持っているものではないが、（然るべき形になるよう）作って（現して）いくことができる。 ④立ち振る舞いと習俗は、性を變化させる方法である。心を一つに集中して專念することは、學習を積み重ね完成させる方法である。 ①人無師法則隆性矣、有師法則隆積矣。 ②而師法者、所得乎情、非所受乎性、不足以獨立而治。	①人間は師法がなければ、性を尊び、師法があれば、學習を積み重ねることを尊ぶ。 ②師法（禮）は學習の積み重ねから得られるものであり、あるがままの性から自ずと與えられるものではない。だから性（人間の自然性）だけに頼って治めることはできない。 ③性は己が作りだせるものではないが、變化させることはできる。學習を積み重ねることは己が（生まれつき）持っているものではないが、（後天的に）行うことはできる。 ④立ち振る舞いと習俗は、性を變化させる方法である。心を一つに集中して專念することは、學習を積み重ね完成させる方法である。 ①人無師法則隆性矣、有師法則隆積矣。 ②而師法者、所得乎情〔積〕、非所受乎性、不足以獨立而

③性也者、吾所不能爲也、然而可化也。情也者、非吾所有也。然而可爲也。

④注錯習俗、所以化性也。并一而不一、所以成積也。

治。

③性也者、吾所不能爲也、然而可化也。情〔積〕也者、非吾所有也。然而可爲也。

④注錯習俗、所以化性也。并一而不一、所以成積也。

楊注の或説と王念孫説は②と③において「情」を「積」に読み替えて解釋する。それに従うと、儒效篇のこの段落は「性」（人間の自然性）と「積」（後天的な學習）、この二つのことだけを對比的に述べるものになる。

一方、原文どおりに「情」で讀むと、「性」と「積」に加えて「情」の問題が付け加わるので「性」と「積」の對比の鮮明さは多少低下するが、全體的に「性」「積」の對比の構圖が崩れるわけではない。筆者は②③を原文どおりに讀む時に荀子思想における「情」と「禮」との緊張的な關係や、荀子の「情」概念のもつ多面的な意味がよく示されると思う。そしてこの場合こそ荀子の「性偽の分」の思想がより立體的に現れるようになる。

もし②③の「情」を「積」と讀むのであれば、この段落は「禮」（師法）は「積」（後天的努力や學習）によって得られる點だけを述べるに止まり、「禮」の根據については何の言及もないものになる。要するに、規範としての「禮」と人間の「性」は、互いに何の關係も持たず、永遠に平行線をたどっていくことになる。それと同時に、荀子思想において「性」の發現でありながら「禮」のよりどころとして語られる「情」の意味や居場所が消されてしまうのである。⁽¹⁴⁾

二、「性」の問題

感情の發生を氣の感應によつて捉える思考については先に述べた。その議論をふまえ、荀子の「情は吾の有する所に非ず」の言明が提起する哲學的な問題、思想的な意味を「性」の問題と「心」の問題の二側面に分けて考えてみたい。

まず感情の發生を氣の感應からとらえる考え方に立ち、そこからどのような問題が派生するかを考えてみたい。氣の感應の思考において感情の發現は自然なことで語られる。それは當然な話に聞こえるかもしれないが、これが重要な意味をもつのは、性善説や性惡説などの性論において認識論的前提となるからである。感情が氣の感應によつて自然に起こるのであれば、自然なる感情そのものを對象として善か不善かを問うような議論は成り立たないであろう。實際に戰國期の儒家のいう善・不善（惡）の價值判斷は、いわば道德感情（「仁義」や「禮義」の語で表現される禮的價值や徳性）の具現の可否についての判斷である。ここで問題は、その道德感情（然るべき情）というのまた氣の感應によつて生じる自然なる感情に基づくものである、という點である。この點において儒家は、道德感情の發現は自然なる傾向性であるか否かを問い、その問いを哲學的に探求し議論していくことになる。

氣の感應の思考は、現實の政治の場においては「教化」を説く政治哲學として現れる。あたかも親が子どもを育て御者が馬を訓練することのように、統治者は氣の感應體である人々にある種の一定の刺激や環境（「禮」「樂」「教」）を提供しながら「自然なる情」が「然るべき形の情（禮）」として發現できるように導いていかなければならない、

というのが常に政治の役目とれるのである。以上のような氣の感應の思考とそこから生じる問題意識が孟子と荀子、『性自命出』など、戰國期の儒家たちが共有する認識論的地平であつたといえよう。

さて、もう一度「情は吾の有する所に非ず」の話にもどってみよう。荀子以外にこのようなことをいう思想家はいない。荀子はなぜこのような話をしたのであろうか。重複になるが、検討のためにもう一度儒教篇の文を示す。

①性は己が作り出せるものではないが、變化させることはできる。

②情は己が持っているものではないが、(然るべき形になるよう) 作つて(現して) いくことはできる。

二つの文章において、兩者ともに前句は事實についての命題にあたり、後句は「すべきである」ことをいうための當爲的な命題にあたるといえる。すなわち、①では「性は人間が作り出せない」が「性は變化させていくべきものである」といい、「自然」に對する「人爲」の介入の可能性と當爲性を説こうとする。

②の「情」の場合、「自然」と「人爲」の問題はどうなるか。「未發」と「已發」の感情發生のプロセスで考えてみよう。感情がまだ起こっていない「未發」の状態においては「情は吾の有する所に非ず」といえる。しかし、感情が起こっている「已發」の状態においては「情は吾の有する所に非ず」とはいえない。すると、荀子は「已發」の状態にはわざと目をつぶって「未發」の状態だけで物事を言つたのか。この問題はどう考えるべきか。

荀子は「情は吾の有する所に非ず」と述べたが、感情が起こる「場」が「吾(個體としての自己)」であることは否定しない。たとえば禮論篇で「死者を送る喪禮は哀しみの情を飾り現す」(送死、飾哀也)という。もし「Aという

人」が家族と死別し深い悲しみを感じているのであれば、その悲しみはいうまでもなく「Aという人」のものであり、お葬式での様々な儀式は死者を弔うとともに「Aという人の悲しみ」を修飾するために行われる。「悲しみの情」が「Aという人のもの」であつてこそ、喪禮が成り立つのである。このように感情の起こる「場」が「吾」であることを否定しないのにもかかわらず、荀子はなぜ「情は吾の有する所に非ず」をいうのか。おそらく荀子はこの言明を通じて「自然」に對する「人偽」の居場所を設けようとしたと思われる。

我々は感情を通じて自己を現し、他人とつながり、人間関係を結ぶ。もし氣の感應の次元だけで捉えようと、感情は自然に生じるものだから、それは人間の介入のできない「自然」の領域に屬することとなり、我々は自然に起こる感情があるがままに受け入れ、肯定していくしかない。しかし、現實の社會生活の中においては、自然に起こる様々な感情が、あるがままに肯定されているわけでもないし、そうなり得ることでもない。人々は感情を通じて自己を現し、人間関係を結びながら生きるが、場合によっては自分の好惡や利己心、妬み心などで他人を傷つけたり、苦しめたりする。しいては命を奪いあうこともある。このような状態が、荀子が「性惡」を言い出す理由、自然なる情のみで展開される世界像なのである。⁽¹⁵⁾

すると、荀子は自然なる情を否定的なもの、惡なるものとみなすのか。そうでもない。荀子においては「性」と同様に「情」そのものは「惡」ではない。情の過不及がもたらす不調和と不協和、それにともなう社會的葛藤や無秩序が「惡」とされる。だとすると、自然の情にどう對處すれば良いのか。

氣の感應の思考に立ち「情は吾の有する所に非ず」と思うならば、感情を「自己」と切り離し、自己と他者との關係を結んでくれる「媒介」とみなす視線や視野が生じる。すると、自己と他者の關係の善し惡しは、この媒介の有無、

その發現のあり方によつて左右されることになる。感情を「媒介」と捉え、それを眺める視線を持ったとき、人間はもはや自然の感情の命令のままに行動する機械的な存在ではない。自然なる感情を命令者ではなく媒介者として捉えることができる時、人間はこれを調節しうる存在となるのである。儒教篇の①②引用文で「性」と「情」を並列させて述べたのも、このように「自然の情」（自然）に對して「人爲」の場を設けようとした試みであつたと考えられる。

四、「心」の居場所

「情は吾の有する所に非ず」は、感情が起こっていない「未發」の状態と感情が起こつた「已發」の状態を想定している。この二つの状態が想定されると、外物の刺激によつて湧き起こり、またどこかに消えていく感情を對象化して眺める視線や居場所が設けられる。換言すれば、感情を對象化して眺める視線や居場所が要請される。そうした視線や居場所として語られるのが「心」である。

氣の感應によつて生ずる自然感情が道德感情となるためには、それを導き、養い、調節する統治者が行う「教化」が必要とされる。統治者の教化が感情に働きかける外的な意志や環境として設けられているのであれば、「心」は内的意志、行爲主體の居場所として設けられている。前章で述べた感情を「媒介」と眺める視線ないし視野も、「心」という居場所を確保してはじめて開かれる。

未發と已發という言葉は『中庸』に由來するが、感情の生起を未發の状態と已發の状態に分けて捉える考え方は『中

庸』から始まるのではなく、それ以前に存在していた氣の感應の思考や認識論の中にすでに胚胎しているものである。未發と已發のプロセスから感情を眺め、自然の情を然るべき情として表現し、調節していくこと、これがいわゆる儒家の工夫論、修養論である。こうした工夫論ないし修養論には、必ず「心」が感情を眺める視線として予備され、感情の發現を主宰する存在として登場している。これも戰國期の儒家が共有するところである。『性自命出』、孟子、荀子を問わず、みな視線や主宰者としての「心」の場を設けているのである。

『性自命出』では、前にあげた引用文のように、心に一定の指向性を持っていない状態と持っている状態を區分して述べているが、こうした構圖も、自然なる喜怒哀悲の氣（情）を「心」によって調節、制御すべきことをいうためである。他の箇所では、同じ「性」をもつ人間がそれぞれ異なる生き方をする理由について、「心の用い方（用心）」の差に起因することと説明している。⁽¹⁶⁾

孟子の場合、「性善」を主張するために「惻隱之心」「羞惡之心」などの自然に生じる心情を「心」の語でいう例が多く、また「性」「情」と對比させて「心」を取りあげる例がないので、「心」の視線が鮮明に示されてはいない。しかしながら、「不動心」というところでは「氣」に對する「心」の優位を説く。この意味では「心」が自然なる「氣」（喜怒哀樂の情）のあり方を主宰するものとして思考されているといえよう。

このように荀子以前にも「性」「情」「氣」に對し「心」の固有の居場所を設けようとする思考が発見されるが、とりわけ荀子はそうした觀點を明確に示した。荀子は「心」の働きを「認識（知）」と「思慮（慮）」の二つの側面で捉える。認識と關わる心は、五官がそれぞれ固有の知覺作用をするのと同じく、心が感情を知覺する働きをすることという。また「心が働かなければ、白黒が目の前にあっても目には見えず、雷や太鼓が耳の側で鳴っても耳に聞こえない

い」(解蔽)というように、心は五官による感覚を認知する働きも行う。心は、五官で捉えた感覚と心に生じた感情をメタ的に認識する働きをするのである。このような「心」のメタ認識能力を荀子は「徴知」と稱し⁽¹⁸⁾、自然の感覚と感情を統べる「心」の主宰性を喩えて「天君」と表現する⁽¹⁹⁾。このようなメタ的な認識やそれに基づく取捨選擇の能力が「心」の思慮の働きである。

性が好惡喜怒哀樂の形で現れたのを情という。情が自然なままの状態であつて心がそれを選擇することを思慮(慮)という。心が思慮したうえで行動する能力を人偽(偽)という。思慮を積み重ね、(思慮に基づいた)行動を繰り返し、その結果成し遂げることを(また)人偽という。『荀子』正名

性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇謂之慮。心慮而能爲之動謂之偽。慮積焉、能習焉、而後成謂之偽。

外物の刺激に應じて喜怒哀樂の情を感じる心の「認識」の働きは、他の五官と同じく自然性(性)に屬することである。しかし、感情を對象化して眺め、選擇し、行動に移させる心の「思慮」の働きになると、これはもやは自然性でなく人偽性に屬することとなる。このように荀子思想において「心」は自然性と人偽性の二重性をもつものと語られる⁽²⁰⁾。「心」が「人間が」「自然」(性)から「人偽」(偽)に轉移する可能性や、そのような變化を可能にさせる場は、「心」が「情」を對象として眺める視線や居場所から切り開かれるのである。

おわりに

以上、『荀子』儒效篇にみえる「情は吾の有する所に非ず」を手がかりに、荀子の性情論がおかれている認識論的地平を確認し、その思想的意義を探ってみた。そしてこの考察を通じて古代中国においては人間の「性」についての探求がなぜ「性」の善不善の議論に流れたのかの問題も合わせて考えてみた。

荀子のこの言明はこれまで荀子研究および中国哲学・思想の研究においてほとんど注目されることがなかった。その主な原因の一つは、テキスト上の「情」の字を「積」と改めて讀む解釋が行われてきたためであるが、その讀法の妥当性や問題点については二章で述べた通りである。本稿では原文の「情」のままテキストを解釋する立場から荀子の性情論の意味を再考した。

一見詭辯に聞こえる「情は吾の有する所に非ず」は、古代中國人が共有していた「氣の感應」の思考に基づいて發話された。「氣の感應」の思考に立つて感情の發生を考えるならば、それは充分理解できる話である。

感情は氣の感應によつて自然に起こる、感情の生起は人間の自然なる傾向性（性）である、という認識から、戰國期の儒家思想は、禮にかなう然るべき情（道德感情）の發現は、人間の自然なる傾向性か否かを問い、それを議論する道に進んだ。これが「情は吾の有する所に非ず」が發話された思想的なコンテキストである。荀子のいうように、もし「情は吾の有する所に非ず」と考えれば、感情を自己と切り離して捉えることができ、感情を自己と他者の關係を結ぶ媒介として眺める視線が確保される。そこから荀子は自然なる感情の發現を調節し得る「人偽」の介入を可能

にしているのである。

また氣の感應の考え方に基づいて感情の生起を「感情が起こっていない状態」と「感情が起こった状態」のプロセスで捉えることは、感情を對象化して眺める視線や居場所を要請する。その視線や居場所として語られるのが「心」である。荀子思想において「心」は認識と思慮との二つの働きをするもので自然性と人偽性の二重性をもつが、荀子は感情の生起を觀照し主宰する「心」の概念を明確にすることで、「自然性(性情)」に對する「人偽(偽)」の場を確保している。

「性惡」を主張した荀子が、先秦の思想家の誰よりも豊かで深い「心論」を展開させていることは興味深く、注目に値する。中國哲學の概論書や論著において、往々にして孟子と荀子の思想を對比させ、前者は内在的徳性を重んじ、後者は外在的規範を重んじたと説明する。このような見方は一概に間違いとは言えないが、極めて單純で圖式的な理解であるといわざるをえない。荀子思想において人間の自然なる「情」が「禮」の據り所として肯定されていることや、また「心」に對して非常に深い洞察が行われていることを看過してはならない。

〔補注〕 本稿は、韓國の『儒學研究』三九（忠南大學校儒學研究所、二〇一七）に掲載した「감정은 내가 소유한 것인가―순자 성정론의 인식론적 지평과 의의（感情は己が所有するものか―荀子の性情論の認識論的地平と意義）」を修正したものである。

注

- (1) 程顥の「論性不論氣不備、論氣不論性不明」がその典型であろう。朱子學ではこの言が重要なテーゼとなり、「本然の性」と「氣質の性」の考え方から唐代以前の多様な人性論の「不備さ」「不明さ」を論斷する。
- (2) 末永氏は、先秦から漢代に成立した四四種の主要文獻の「性」字の用例を分析し「先秦においては、「善性」「惡性」等、「性」の前にその「性」の内容を示す語を置かせるような思考法がそもそも存在していなかったか、きわめて希薄だった」と指摘する。末永高康、「天人論再考」(『中國哲學研究』一一、一九九八)。
- (3) 『荀子』テキストは王先謙『荀子集解』(中華書局、一九八八)による。
- (4) 傳世文獻において「情」を「氣」の語という例は、『左傳』昭公二十五年「民有好惡喜怒哀樂、生于六氣、是故審則宜類、以制六志」、『逸周書』官人「民有五氣、喜怒哀懼憂」がある。『大戴禮記』文王官人にも『逸周書』と同文がみえるが、ここでは「民有五氣」が「民有五性」となっている。これらは直接的に氣の感應をいうものではないが、「情」「性」を「氣」でいい、「氣」として思考したことを示す。
- (5) 『性自命出』テキストは荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八)による。
- (6) 「」の缺文は、李零『郭店楚簡校讀記』(北京大學出版社、二〇〇二)、『上海博物館藏戰國楚竹書(一)』(上海古籍出版社、二〇〇一)の『性情論』により補う。
- (7) 裘錫圭に従い釋文の「交」を「節」と讀み、「故」を「有爲」の意で解釋した。裘錫圭「由郭店簡《性自命出》的“室性者故也”說到《孟子》的“天下之言性也”章」(『裘錫圭學術文集(第二卷)』(復旦大學出版社、二〇一

二) 三七八～三八八頁。

- (8) 『性自命出』とともに郭店一號楚墓から出土した『五行』では「仁」「義」「禮」の發現について「戀↓悅↓戚↓親↓愛↓仁」、「直↓肆↓果↓簡↓行↓義」、「遠↓敬↓嚴↓尊↓恭↓禮」のようなプロセスを語る(簡二一～二二、『郭店楚墓竹簡』所收)。また馬王堆漢墓帛書『五行』の「説」では「仁」「義」「禮」の端緒にあたる「變」「直」「遠」を「仁氣」「義氣」「禮氣」と述べている。馬王堆漢墓帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書(壹)』(文物出版社、一九八〇)一九～二〇頁。先秦時代の「性即氣の思考」については、末永高康『性善説の誕生…先秦儒家思想史の一斷面』(創文社、二〇一五)を参照。

- (9) 楊倞注「或曰、情亦當爲積。積習與天然有殊、故曰非吾所有。雖非所有、然而可爲之也。」

- (10) 『讀書雜誌』卷八之七「情不足以獨立而治」條、「念孫案、楊所稱或説改情爲積者、皆是也。下文皆言積、不言情、是其證、前説皆非。又案、不足以獨立而治上、當更有一性字、言性不足以獨立而治、必待積習以化之也。故下文曰、性也者、吾所不能爲也、然而可化也。」

- (11) 『荀子』テキストの系統と種類に關しては、高正『《荀子》版本源流考』(社會科學出版社、一九九二)を参照。

- (12) もとの『荀子』テキストでは「積」とあるのが流傳中に字形の類似により「情」と誤記され、そのテキストが唐代の楊倞に傳承した可能性も排除されない。ただこれもあくまで可能性に過ぎず、原文を「積」と記す唐代以前の『荀子』テキストが現れない限り、現存のテキストどおり「情」と讀むのが一應妥當であろう。

- (13) 「師」は禮に通じそれを教える教師、「法」は禮法を指すので、「師法」は規範としての「禮」を意味する。『荀子』修身篇では「禮者、所以正身也。師者、所以正禮也」とある。

(14) 荀子思想における「情」と「禮」の間の連続性と乖離性の問題については、拙稿「자연적情과 당위적情(自然の情と當爲の情) — 荀子の性情論에 대한 小考」(『東洋哲學』三五、韓國東洋哲學會、二〇一一)を参照。

(15) 『荀子』性惡、「人之性惡、其善者僞也。今人之性、生而有好利焉。順是、故爭奪生而辭讓亡焉。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、必出於爭奪、合於犯分亂理、而歸於暴。」

(16) 『性自命出』簡七〇九、「牛生而長、雁生而伸、其性〔使然。人〕而學或使之也。……四海之内、其性一也。其用心各異、教使然也」。缺文は李零の前掲書による。

(17) 孟子は「自然の情に従えば、だれでも善をなすことができる。これが私がいう性善だ(乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也)」(『孟子』告子上)と語っている。また性善の根據として取りあげる「惻隱之心」というのも自然に起こる心情であるから、「心」を「情」に言いかえて「惻隱之情」といっても差し支えあるまい。

(18) 『荀子』正名、「喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有徵知。徵知、則緣耳而知聲可也、緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類、然後可也。五官簿之而不知、心徵知而無說、則人莫不然謂之不知。」

(19) 『荀子』天論「天職既立、天功既成、形具而神生、好惡喜怒哀樂臧焉、夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也、夫是之謂天官。心居中虛、以治五官、夫是之謂天君。」

(20) 荀子思想における心の二重性の問題については、内山俊彦『荀子』(講談社、一九九九)一二六―一三一頁を参照。