法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-02

荀子の言論説

竹内，昭

(出版者 / Publisher)
法政大学教養部
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
法政大学教養部紀要．人文科学編 / 法政大学教養部紀要．人文科学編
(巻 / Volume)
58
(開始ページ / Start Page)
1
(終了ページ / End Page)
24
(発行年 / Year)
1986-01
(URL)
https://doi.org/10.15002/00005390

Hosei University Repository

荀子の言論説

竹内昭

1

『荀子』全二〇巻三二篇で説くことは膨大かつ多岐にわたっているが、今はその全体像は措き、その根底におかれるべき言論の説を構成し概観してみる。何を説くにもまずその説くことそのこと、説き方が大事であり、そのことを荀子自身が意識していたと思われるからである。そのことは「正名」の語に示される。正名とは正しい言葉、あるいは言葉を正す、の意味であり、その源は『論語』子路篇にあるというのが定説である。すなわち

「子路が曰わく、衛の君、子を待ちて政を為さば、子将に奚をか先きにせん。子の曰わく、必らずや名を正さんか。子路が曰わく、是れ有るかな、子の迂なるや。奚ぞ其れ正さん。子の曰わく、野なるかな、由や。君子は其の知らざる所に於いては、蓋闕如たり。名正しからざれば則ち言順わず、言順わざれば則ち事成らず、事成らざれば則ち礼楽興こらず、礼楽興こらざれば則ち刑罰中らず、刑罰中らざれば則ち民手足を措く所なし。故に君子はこれに名づくれば必らず言うべきなり。これを言えば必らず行なうべきなり。君子、其の言に於いて、苟くも

Hosei University Repository

する所なきのみ。」（金谷治訳注『論語』による）

儒家の根本思想は修己治人で、その目指すところは政治の理想である。そこで孔子の高弟子路の、政治にとってまず必要なことは、という問いに師が「必也正名乎」と答えたのは、正名を儒教の根本方法としていることを示している。すなわち「名が正しくなければことばも順当でなく、ことばが順当でなければ仕事もできあがらず、仕事ができあがらなければ儀礼や音楽も盛んにならず、儀礼や音楽が盛んでなければ刑罰もぴったりゆかず、刑罰がぴったりゆかなければ人民は〔不安で〕手足のおきどころもなくなる。だから君子は名をつけたらきっとことばで言えるし、ことばで言ったらきっと実行できるようにする」（金谷訳）のである。ここに孔子の、ひいては儒家の言語（の用い方）の重視をみてとることができる。上の引用全体がそのことを表わし、治人（「名正しからざれば」以下）にも修己（「故に君子は」以下）にもその根底に正名がなければならない、と言うのである。*

* 正名とは直接には名実一致の思想で、「名（名辞）によって実（実体・実質）を規定する思想、とくに国家の統一秩序上から名称・用語などによって人民の職務・行為の分限を規律する思想」（赤塚忠。日原利国編『中国思想辞典』）であるが、ここではその原理として広く言語を正しく用いること、という意味にとって考察する。したがってこの稿の趣意は、政治の説として具体的に名分を正すという側面をみるのではなくて、そのもとにある言論の説として明らかにすることである。

『荀子』全篇で孔子を説きそれを称揚する個所は至るところにあり、とくに諸子を痛烈に批判したあとはそれと対応させて孔子を礼賛するのが常である。このように孔子の徒である荀子が、「正名」の語を使うのに孔子の説を受けていることは明白である。

ここで言論とは、広くは言論活動、あるいは言語表現、言語による伝達のことであり、狭くは弁論、論証、議論などを含む。したがって言論の説を限定して、言語の方法、言語の用い方とすれば、論理と言いかえることができるが、それを直接説くのはその名のとおり「正名篇」である。そこでは荀子に先立つ詭弁論理派を批判して正名の必要を説き、正しい言語のあり方、その方法、言いかえれば論理構造を明らかにする。したがって荀子が狭い意味

Hosei University Repository

で論理説を展開するのは「正名篇」であるが、その意義を定めるためには広く言論の説全体を明らかにし、その中での位置をみなければならない。このような見方で篇全体にわたってみると、広い意味での言語の説は各篇にちらばっていることが分る。ここではそれらを整理して荀子の言論説として再構成し、第一に言論の重視、第二に言論者（とくに詭弁家諸子）批判、第三に認識説、第四に論理説という順序でまとめてみる。

2

まず荀子が言論を重視するとみられる個所を読み、その趣意をまとめてみよう。

「然れども言を好まず言を楽わざれば、則ち必ず誠の士に非ざるなり。故に君子の言に於けるや、志はこれを好み行はこれに安んずればこれを言わんことを楽うなり。故に君子は必ず辯ず。凡そ人は其の善する所を言うことを好まざるは莫きも、而も君子を甚だしと為す。故に人に贈るに言を以てすれば黼黻文章よりも美しく、人に聽かしむるに言を以てすれば鐘鼓琴瑟よりも楽し。故に君子の言に於けるや厭（倦）くこと無し。鄙夫は是れに反し、其の実を好みて其の文を恤ず」（非相篇、四）*

* 『荀子』の引用文は、金谷治訳注、岩波文庫版（上・下）の書き下し文とし、篇名の下の数字は同書の分章を示す。以下同じ。末尾文献表参照。

ここでは言論を好まず、弁説を楽しまない者は、仁義を守り行う士にはなれない、だから君子の条件は何よりもまず、善いと信ずることを他人に伝えることだ、と言うのである。すなわち人は言論を重んじるべきことを説いている。同じことは同篇の続章で論じられる。すなわち

「君子は必ず辯ず。凡そ人は其の善する所を言うことを好まざるは莫きも、而も君子を甚だしと為す。是を以て

Hosei University Repository

小人辯ずれば険を言うも、君子辯ずれば仁を言う。言いて仁の中なれば則ち言を好む者は上にして言を好まざる者は下なり。故に仁言は大なり、上に起るものは下を導びく所以にして政令是れなり。下に起るものは上に忠なる所以にして諫救（止）是れなり。故に君子の仁を行うや厭くことなし。志はこれを好み行はこれに安んじてこれを言わんことを楽うなり。故に君子は必ず辯ず。」（同上、八）

ここでも前の引用と同じ文章を交えながら、言論を重んじ、かつその言論は善きこと（仁言）を伝えるものでなければならない、と説く。

以上比較的に長くかつ専一に言論の重視を説く章節を引用したが、このほか別趣意を説く中に言論の重視を言う語句はいくつかの篇に散見する。例えば「血気筋力は則ち衰うること有らんも、夫の知慮の取舎の若きは則ち衰うることなし」（正論篇、五）では思慮・判断力、すなわち言論能力の優位を説き、「主論議を好めば〔臣〕必ず善く謀り」（成相篇、五）では為政者たるものの条件を言論能力に託し、「言語の美は穆穆皇皇たり」（大略篇、二二）では言論の手段である言語そのものを称揚し、「少にして諷誦せず壮にして論議せざれば、可きものと雖も未だ成らざるなり」（同、五八）では、年少時に書物を暗誦せず、壮年になって議論しないようではかなりの人でも大成しない、と言って学問における議論の重要さを説く。

言論が重要だからと言って、何かを言えばそれが直ちに効を奏するわけではないし、誰でも何かを言えばそれがいつでも正しいわけではない。もし言論が簡単であるなら、それをことさらにとり上げるまでもない。言論、すなわち人に説くことはむつかしいからこそ説き方が必要なのである。そこで言論のむつかしさについては次のように説く。

「凡そ説の難きは、至高を以て至卑に遇い至治を以て至乱に接することにして、未だ直ちには至るべからず。遠

Hosei University Repository

く挙ぐれば則ち繆らんことに病あり、近く世（世）けば則ち〔凡〕傭ならんことに病あり。善〔く説く〕者の是の間に於けるや、亦た必ず遠く挙ぐるも繆らず近く世くも傭ならず、時と与に遷徙り世と与に偃仰ぎ、緩急嬰細（伸屈）、府（俯）然として梁医壅枯の己れに於（在）るが若きなり。曲に謂わんとする所を〔尽し〕得て然も〔身を〕折傷せず。」（非相篇、五）

一般に人に説くことのむつかしさは、最高の道理を小人に向かって説き、政治の理想を最も乱れた社会に向かって説くことにその典型がみられる。すなわち生のままその主張を伝えることはできないから事例を引かなければならないと言い、例えば上代を挙げて誤らず、近代を引いて凡庸にならないように、といった具合に、臨機応変に相手に応じて柔軟に説得する心得が必要である、とする。――このようにここでは弁説の困難さとそれを克服する方策が説かれる。

要するに、言論は重要である、しかしそれはむつかしい、したがって言論の方法、説き方が必要になる、ということである。そうみればここで検討したことは「正名」のいわば序の役割を果たすことになろう。

3

荀子は自ら旨とする言論の説を明らかにするのに先立って、あるいはそれを際立たせるために篇の先後に関係なく、言論者諸子を批判する。直接には「正名」に反するいわゆる詭弁論理派諸説を批判するという形をとるが、広くは論理家以外の言論者をも含めた諸子を批判して自らの説を補強するのである。

ここでは、荀子が何をめざしたかを浮び上がらせるために、諸子批判をまず直接詭弁家批判、次いで広く言論者批判、と順を追って検討する。まず批判の矛先は名家の公孫龍と惠施に向けられる。

「夫の堅白・同異・有厚無厚の察は、察ならざるには非ず、然れども君子の〔これを〕辯ぜざるは止まればな

Hosei University Repository

り。倚魁の行は難からざるには非ず、然れども君子の〔これを〕行わざるは止まればなり。」（脩身篇、八）

学問をする場合、かの公孫龍や惠施の堅白の論、同異の論、有厚無厚の説はなるほど鋭いにはちがいないが、君子がそういうことを議論しないのは止まる所を知っているからであるが、それは君子が奇怪な行動をしないと同じである、と言う。この章は学問の心得として空想的な目標ではなく、実現可能な目標を立てて努力すべきことを名家批判によって説いたのである。

＊　荀子は実念論者の立場から、公孫龍、惠施といった名家を唯名論者として批判し、詭弁家ときめつける。「堅白」の論は『荘子』秋水篇に公孫龍の言として「同異を合し、堅白を離ち、然らざるを然りとし、可ならざるを可とし、百家の知を困しめ、衆口の弁を窮せしむ」とある。これは一個の石でも堅さ（触覚）と白さ（視覚）は同じ次元でとらえることはできないから堅石と白石とは別もので、堅くて白い石は成立不可能、という論である。「同異」の論、「無厚」の説は同じく『荘子』天下篇に惠施の「歴物十事」として引かれている。歴物とは事物の道理を論理的に分析するという意味である。すなわち「（1）至大は外無し、之を大一と謂う、至小は内無し、之を小一と謂う。（2）無厚の積むべからざるや、其の大いさ千里。（3）天と地と卑く、山と沢と平かなり。（4）日は方に中し方に睨き、物は方に生じ方に死す。（5）大同にして小同と異なる、此れを之れ小同異と謂う、万物の畢く同じく畢く異なる、此れを之れ大同異と謂う。（6）南方は窮まり無くして窮まり有り。（7）今日越に適きて昔来る。（8）連環、解くべきなり。（9）我れ天下の中央を知る、燕の北、越の南、是れなり。（10）汎く万物を愛す、天地は一体なり。」（以上藤井専英『荀子』語釈、福永光司『荘子』訳による。）

次の批判の相手も同じく名家の惠施と鄧析である。

「山と淵とも平らかにして天と地とも比しく、斉と秦とも襲り、鈎に須あり卵に毛ありとは、是れ説の持し難き者にして惠施と鄧析とはこれを能くせり、然れども君子の貴ばざるは礼義の中に非ざればなり。」（不苟篇、一）

山と淵とは同じ高さで、天と地にも高低がなく、斉の国と秦の国とが同じ場所にあり、つり針に魚のひげがあ

Hosei University Repository

り、卵には鳥の毛が生えている、などという議論は惠施や鄧析*の詭弁であって、君子がそれを重んじないのは正しい人間の道に合わないからである、と言う。

* ここに出る議論と同じもの、あるいは似たものは『莊子』天下篇に引かれている。「山と淵とも……」は前注「歴物十事」の(3)「天と地と卑く、山と沢と平かなり」と同趣意であるし、「卵に毛あり」は、惠施を中心とした言論家たちの詭弁「弁者二十一事」の(1)に引かれている（福永光司『莊子』訳による）。なお惠施・鄧析と並称して批判する個所は非十二子篇(一)および儒效篇(三)にもある。

「若し夫れ充と虚との相い施易と堅白同異の分隔とは、是れ聰き耳も聴くこと能わざる所、明かなる目も見ること能わざる所、辯士も言うこと能わざる所なり。聖人の知（智）ありと雖も未だ傻（疾）かには指すこと能わず。〔これを〕知らずとも君子たるに害なくこれを知るとも小人たるに損ずるなし。」（儒效篇、四）

虚実を転倒して言いくるめたり、「堅く白い石」を「堅い石」と「白い石」とに分ける論などは詭弁であって、害にこそなれ何の益にもならないと説く。「堅白同異之分隔」の論はすでに述べたように公孫龍の説である。

次に論理家をも含めて広く言論家諸子を批判するところを検討してみる。これが直接まとめて説かれるのは「非十二子篇」であるが、それ以後の各篇にも随所に展開されている。

まず非十二子篇の冒頭で、「仮今の世に、邪説を飾り姦言を文りて以て天下を染(惑)乱し、嵩宇鬼瑣、天下をして混然として是非治乱の存する所を知らざらしむる者に人有り」と諸子批判の序を述べる。すなわち、今の社会に邪説姦言を飾りたてて天下を乱し、誇張した奇語・偽言・詭弁を弄んで、人々を混乱させ是非の分別や治乱の規準も分らないようにさせる者どもがいる、ということである。続いて具体的に六派一二人を次々に批判の俎上にのぼせる。以下それを要約する。

它囂・魏牟　性情のおもむくままに気ままなことを平気でして禽獣のようにふるまい、礼儀に欠け社会の道理に

Hosei University Repository

ももとるが、その所論にはそれだけの理屈があり、その弁説には一応の根拠があって、民衆を欺き惑わす人である。

陳仲・史鰌　生まれつきの感情をおし殺し、世間から超然としてふるまい、人々に異を立てるのをすぐれたことと考え、人々とともに社会生活を営んだりその規範を明らかにすることはできないが、その所論にはそれだけの理屈があり、その弁説には一応の根拠があって、民衆を欺き惑わす人である。

墨翟・宋鈃　天下を統一し国家を建てるための規準を知らず、功利実用を尊び倹約を重んじ、秩序のためのものごとの区別等級をないがしろにし、したがって君臣間の区別も立てることはできないが、その所論にはそれだけの理屈があり、その弁説には一応の根拠があって、民衆を欺き惑わす人である。*

* 墨翟は前四〇〇年頃、孔子と孟子の間に活躍した思想家で、墨家の祖。墨家集団の思想を伝えるものに『墨子』の書がある。宋鈃は宋の人で、前四世紀後半、孟子と同時代の思想家。なお墨子を単独で批判する個所は富国篇(五)と王霸篇(七)にあり、そこではその節倹・勤労自苦の説は富裕への道ではないと批判され、儒家の正しさが主張される。また宋鈃を単独で批判する個所は正論篇の(八)、(九)、(一〇)にあり、それぞれその非闘説が批判され、その学派に対して栄辱の道理が説かれ、その情欲寡浅論が批判される。

慎到・田駢　法を尊びながら先王の定めた真の法を無視し、教育修養を軽視しながら説をなすことを好み、しかしその説はよく調べてみると支離滅裂で統一がなく、したがって国家を治めて規範を定めることはできないが、その所論にはそれだけの理屈があり、その弁説には一応の根拠があって、民衆を欺き惑わす人である。*

* 慎到は趙の人で、前三〇〇年頃の法家の思想家。田駢は斉の人で、慎到と同時代の道家的な思想家。なお田駢の登場するのはこの個所だけで、慎到・墨翟と並称して批判する個所は儒效篇(三)にある。

恵施・鄧析　先王を模範とせず、礼義をもよしとせずに好んで不可解な言説を弄し、きわめて鋭くはあるが役立たず、知恵をめぐらすが無用であり、多くのことに手を出すが実効はなくて、とても政治の根本とすることはできないが、その所論にはそれだけの理屈があり、その弁説には一応の根拠があって、民衆を欺き惑わす人である。*

Hosei University Repository

＊　惠施・鄧析と並称して批判する個所は不苟篇(一)と儒效篇(三)にあり、これについてはすでに検討した。

子思・孟軻　ほぼ先王の道に則っているが、政治の根本を知らず、見たところはゆったりとしているが、気性ははげしく野望は大きく、知識は広いが雑然としており、古いことから自説を作り上げてそれを五行と名づけているが、それはきわめて邪悪で統一がなく明晰な解説がなされない。そのくせその言辞を飾りたててもったいをつけ、これこそ本当に先君子孔子の言だと主張する。子思がそれを言いだし、孟軻がそれを支持したため、世俗の愚かな儒者たちはそれが誤りであることを知らずに信じこんでしまった。＊

＊　子思は孔子の孫で、『中庸』はその作として伝わる。孟軻は孟子の名で、前三〇〇年頃の思想家。『孟子』七篇がある。「五行」は金谷注によれば木火土金水の五元素のことであるが、子思や孟子には五行説はないと言う。なお孟子批判の核心は性悪篇で、「孟子曰、人之学者其性善、曰、是不然」(一)「孟子曰、人之性善。曰、是不然」(四)と言ってその性善説を批判する。

以上六派一二子を批判したあと、孔子を称揚し、その説を正道として批判諸子と対照させ、それをもって荀子のとるべき方向を示す。その部分を次に要約して示す。

もしここに人がいて、種々の方策を統べ治め、人々の言行を一致させ、大小の規範を統一したうえで、天下のすぐれた人物を集めて、真実の道を告げ従順の徳を教えたなら、人々は正道によって惑わないわけだから、先の言論者六派一二子たちの出る幕はなくなる。それをなした人物は、聖人の中で権勢の地位につくことのなかった者では孔子（と子弓）＊、権勢の地位につくことのできた者では舜と禹＊である。

＊　子弓は非相篇(一)儒效篇(一〇)でも孔子（仲尼）と並称して称揚されているが、各文献とも、どういう人物かは諸説があって定まらず不明、としている。舜と禹はともに中国古代の伝説上の聖王の名。

最後に仁者の務め、言いかえれば荀子のとる方向を示して結論とする。すなわち「今夫れ仁人は将何をか務めんや。上は則ち舜・禹の制に法とり下は則ち仲尼・子弓の義に法とり、以て十二子の説を息めんことを務むべし。是くの如くんば則ち天下の害は除かれ仁人の事は畢り、聖王の跡も著われん」。

Hosei University Repository

続いて各篇に散見する諸子批判をまとめておく。

「慎子は後に見ること有りて先に見ること無く、老子は詘（屈）に見ること有りて信（伸）に見ること無く、墨子は斉に見ること有りて畸（異）に見ること無く、宋子は少に見ること有りて多に見ること無し。後ありて先なくば則ち群衆に門なく、詘（屈）ありて信（伸）なくば則ち貴賤分かれず、斉ありて畸なくば則ち政令施されず、少ありて多なくば則ち群衆化せず。」（天論篇、一四）

慎到・老聃・墨翟・宋鈃の批判を通じて、人間の視野の狭さからくる独断に陥りやすい弊害を述べ、諸子説の反対を行くことが偏見を捨て真の礼に則った人の道になると説く。

「昔、賓孟の蔽われし者は乱家是れなり。墨子は用に蔽われて文を知らず、宋子は欲に蔽われて得を知らず、慎子は法に蔽われて賢を知らず、申子は埶（勢）に蔽われて知を知らず、惠子は辞に蔽われて実を知らず、荘子は天に蔽われて人を知らず。……

孔子は仁知にして且つ蔽われず。故に乱（雑）術を学びて先王〔の道〕を為むるに足りし者なり。一家得られて周道挙り、これを用いて成積に蔽われず。故に徳は周公と斉しく名は三王と並ぶ。此れ蔽われざるの福なり。」*（解蔽篇、五）

* 申子は名は不害で、韓の昭侯の宰相。ほぼ前三五〇年の思想家で法家の祖と言われる。荘子は荘周で、前三〇〇年頃活躍し、老子と並び称される道家の思想家。その著『荘子』三三篇が伝わっている。

ここでは墨子・宋子（鈃）・慎子（到）・申子・惠子（施）・荘子の諸子六家を乱家、すなわちでたらめな学説を唱える者たちときめつけ、その反対の正しい説をなす知者は孔子に限られると説き、それを称揚する。墨子は実

Hosei University Repository

用主義にとらわれて礼の装飾性を知らず、宋子は寡欲主義にとらわれて積極的な生産性を知らず、慎子は法律主義にとらわれて賢者の治の効用を知らず、申子は権勢主義にとらわれて個人の知のはたらきを知らず、恵子は名辞主義（唯名論）にとらわれて実質を知らず、荘子は無為自然の天にとらわれて人為の効用を知らないと難じ、しかし孔子は以上のことにとらわれなかったから聖王の道を十分に修めることができ、それによって儒教という唯一普遍的な教説をなすことができた、と説くのである。*

* なお「慎〔到〕・墨〔翟〕・季〔子〕・恵〔施など〕、百家の説は誠に詳〔祥〕からず」（成相篇、二）と内容には触れずに諸子批判をするところもある。諸子中「季子」は不明。

4

言論の説の中心をなすのはその仕組を明らかにする部分、すなわち論理説であるが、そのためにはまずそのはたらき、あるいはその源泉をみなければならない。つまり知るということ、そして知る主体としての心をどうとらえるか、ということである。それを認識と名づけ、ここでは荀子の言論説の根拠となる認識説を検討してみよう。これをまとめてもっぱら説くのは解蔽篇であるが、その前に別の篇で心のはたらきを説くところをみておく。

「天職既に立ち、天功既に成り、形具わりて神生ずれば、好悪喜怒哀楽焉に臧（蔵）す、夫れ是れを天情と謂う。耳目鼻口形能（態）は各く接するところ有りて相い能くせず、夫れ是れを天官と謂う。心、中虚に居りて以て五官を治む、夫れ是れを天君と謂う。」（天論篇、三）

自然の生成作用によって人間の肉体と精神とができ上がると、そこに好悪や喜怒や哀楽などの感情がそなわり、それを自然な感情と言う。耳・目・鼻・口・皮膚（触覚）などの感覚器官は、それぞれに独自のはたらきをもっていて、外界の事物と接触して各自固有の作用をなす。これを自然の官能と言う。心は体内の中心にあって耳・目・

Hosei University Repository

鼻・口・皮膚の五官を支配している。これを自然の支配者と言う。――ここでは心のはたらきを五官に分け、それぞれの機能に応じて外界を認識すると説く。すなわちまず知の主体を心とし、そこに認識の根拠をおき、そのはたらきを概観したものとみられる。*

* 「心」は心臓のことであるが、もとは知るはたらき、すなわち精神の座は脳ではなくて心臓にあると考えられていたので、「心」はそのまま「こころ」を表わし、「神」もまた同じ（たましい、精神）である。

次に認識説の本論、すなわち認識の機構を説くところをみよう。

「人は何を以て道を知るや。曰わく、心なり。心は何を以て知るや。曰わく、虚壱にして静なり。心未だ嘗て臧（蔵）せずんばあらず、然れども所謂虚（空）あり。心未だ嘗て満たずんばあらず、然れども所謂一あり。心未だ嘗て動かずんばあらず、然れども所謂静あり。人は生まれれば而ち知あり、知れば而ち志あり。志なる者は臧（蔵）なり。然るに所謂虚ありとは、已に臧する所を以て将に受けんとする所を害わず、これを虚と謂うなり。心生ずれば而ち知あり、知れば而ち〔別〕異あり。異なる者は同時に兼ねてこれを知る。同時に兼ねてこれを知るは両なり。然るに所謂一ありとは、夫の一を以て此の一を害わず、これを壱と謂うなり。心は臥〔寝〕するときは則ち夢み、偸〔慢〕るときは則ち自行（放縦）し、これを使うときは則ち謀る。故に心は未だ嘗て動かずんばあらざるなり。然るに所謂静ありとは、夢剧（繁）を以て知を乱らず、これを静と謂うなり。」（解蔽篇、七）

ここでは直接には道の認識とその心得について説いているが、広くものの認識とみてさし支えない。まず認識の主体を心とし、その特性を述べる。すなわち心の特性を「虚・壱・静」とし、それを「心はいつでも何かを蔵しているが、他方では虚すなわち空という状態があり、心はいつでも多くのもので満ちているが、他方では壱すなわち統一という状態があり、心はいつでも動いているが、他方では静という状態がある」と敷衍して説く。心がはたらけば蔵で満で動の状態になるが、心のはたらきそのものがもつ特性は虚で壱で静だ、ということである。これは心

Hosei University Repository

のもともとの状態は白紙だなどというのではなくて、心のはたらきは本来同時にこの二面性をもつものだという意味である。その事情は続く文章によって示される。すなわち

（1）「人間は生まれると知覚能力がそなわり、ものごとを知覚すると記憶が生ずるが、この記憶は心の所蔵物である。それにもかかわらず虚の状態があるというのは、すでに所蔵している記憶によって新しく受け入れようとする知識を妨げないという意味である。」――ここでは認識の成立を事実（感覚）と記憶との結合ととらえている。詳しく言えば、結合は事実を記憶と比べた結果を表わしているから、心のはたらきを「比較」とみていると考えることができる。心は記憶をもつにもかかわらず虚であるというのは、その記憶が先入見・偏見となるのを避ける機能をもつ、という意味であろう。

（2）「心が生ずると認識能力がそなわり、ものごとを認識すると区分が起こるが、区分とは同時に多くのことを兼ね合わせて知ることで、同時に兼ね合わせて知るのは心を分けてはたらかせることである。それにもかかわらず壱の状態があるというのは、一方の認識で他方の認識を妨げない、ということである。」――ここでは多様な事物を認識するのは、心のもつ分類のはたらきによる、と説く。心にはもともと「分ける」はたらきがあり、それが外界の事物の多様なさまを整理して受け入れるのである。したがって心のもつ分類能力そのものは統一をもたなければならないのである。多様な現象を分けて入れるものをカテゴリーと言うなら、そのまた多様なカテゴリーを統一するはたらきがなければならないわけで、ここにも西洋の哲学説と相通ずるところがみられる。

（3）「心は眠っているときには夢を見、ぼんやりしていれば勝手気ままにはたらき、はたらかせるとどんなことでもやりとげる、というように心はいつも活動している。それにもかかわらず静の状態があるというのは夢や想念によって認識能力が乱されないためである。」――心の時間・空間にかかわらない姿意性、不休性を言い、しかしいったん何かに集中専心して認識しようとするときにはそのようにはたらく、ということである。すなわち心は無意識のときは一時も休むことなく雑多にはたらきあらゆるものを勝手に取り入れるが、とくにあるものを意識して認識しようとするときは一点に集中する、という意味であろう。前者は日常経験としての記憶の定着であり、後者

Hosei University Repository

は学問としての記憶（知識）の定着をはかることである。

最後に認識説のまとめとして、認識の根拠すなわち知の主体としての心の本性が論じられる。

「心なる者は形の君なり。而して神明の主なり。命を出だして命を受くる所なし。自ら禁じ自ら使い自ら奪い自ら取り自ら行き自ら止まる。故に口は劫りて墨（黙）し云わしむべく、形は劫りて詘（屈）み申ばしむべきも、心は劫りて意を易えしむべからず。〔自ら〕是とすれば則ち受け、〔自ら〕非とすれば則ち辞（退）く。故に曰わく、心の容は其の択ぶや禁ずるものなくして必ず自ら見、其の物とするや雑博なるも、其の情（精）の至りは貳せずと。」（解蔽篇、八）

ここでは心の本性は主体性と統一性にあることが明らかにされる。すなわち、心は身体の支配者で、精妙な知能の主体である。自分から命令を出すが他から命令を受けることはなく、何かを禁じ、使い、奪い、取り、どこかに行き、どこかで止まる、というのはすべて心の自発的なはたらきである。だから身体に関することなら自由にできるが、心については外からはたらきかけてその意志を勝手に変えさせることはできない。心が自らものごとの善し悪しを判定し、受け入れたり退けたりするのである。だから「心の状態は、ものごとを選択するときには他からそれを禁ずるものがなく必ず自分で見極めて自由に選択し、外界の事物と接触するときには種々雑多になるが、その精髄においては統一があって雑多になることはない」と言われるのである。――要するにここで説かれるのは、身体に対する心の優位と意志の自由とである。

以上の基本的な考え方を敷衍して、認識説のいわば結論として説かれるのが次の引用である。

「形体色理は目を以て〔別〕異し、声音清濁調節奇声は耳を以て〔別〕異し、甘苦鹹淡辛酸奇味は口を以て〔別〕異し、香臭芬鬱腥臊漏庾奇臭は鼻を以て〔別〕異し、疾（痛）痒（癢）冷（寒）熱滑鈹軽重は形体を以て〔別〕

Hosei University Repository

異し、説（話）故（事）喜怒哀楽愛悪欲は心を以て〔別〕異す。心に徴知あり。徴知は則ち耳に縁りて声を知れば可、目に縁りて形を知れば可なり。然らば而（則）ち徴知なるものは、必将ず天官の共の類を当簿するを待ちて然る後に可なり。五官はこれ（感得する所）を簿（記）すも〔其の何たるかを〕知らず、心はこれを徴（知）るも〔其の何たるかを〕説くことなければ、則ち人はこれを不知と謂わざること莫し。此れ縁りて以て同異する所〔以〕なり。」（正名篇、二）

形態や色彩や模様などは目で識別し、音声とその清音濁音や調子や変わった旋律などは耳で識別し、甘さ苦さ塩辛さ淡白さ辛さ酸っぱさ変わった味などは口で識別し、芳香や花の香や生臭さや悪臭や変わった香などは鼻で識別し、痛さかゆさ冷たさ軽さ重さなどは皮膚（触覚）で識別し、話や事件や喜・怒・哀・楽・愛・憎・欲望といった情などは心で識別する。そして心には「徴知」、すなわち認識能力がある。この認識能力は耳によって音声を感覚してからはたらき、目によって形態を感覚してからはたらく。したがって徴知という認識能力は、天官すなわち感覚器官が新たに感覚したものをいくつか集めて同類とし、それを以前に感得したものに引き合わせる操作を経ることによって、認識を成立させるのである。だから五官がなんらかの感覚表象を受け入れただけではそれが何であるか分らず、それを心の徴知が受けとめて認識してもまだ明確に知ったことにはならず、それを言葉で説明してはじめてほんとうの知識になるのである。

ここでは物事を識別する仕組、すなわち認識の問題を簡潔にまとめて説く。まず感性論ともいうべきものがあって、感覚に五官があり、それに応じて外界の表象がとらえられると言う。次に感覚を統一する能力が「徴知」で、それによって認識が成立する。そして認識能力である「徴知」のはたらきは、感覚と記憶とを比較することである。すると眼前する新たな事実は過去の記憶を引き合いに出して、それに妥当するか否かの過程を経て認識されるわけで、これが認識の機構である。ここに「主語（感覚）＋述語（記憶）」という判断の基本の形を見てとることができる（この場合、感覚は現在で記憶は過去である）。そして結局、引用の末尾の文章に明らかなように、感覚

Hosei University Repository

から認識を得て言葉に至る移り行きが示され、真の認識は言葉（名辞）を俟ってはじめて成立すると言い、「正名篇」の本旨につなげるのである。ここに荷子の言論観が窺われ、言論説における認識説と論理説との関係をはっきり読みとることができる。

5

最後に荷子の論理説をまとめてその言論説のしめくくりとしよう。言論の基本構造を明らかにするのは論理学であるから、これが結局言論説の中心をなすことになる。それを専一に論ずるのは「正名篇」であるが、論理学と言っても荷子の説くのはもっぱら概念についてであって、その篇名のとおり「正しい概念の論」である。したがってここで説かれるのは概念論だけで、厳密な意味では判断論も推理論もなく、論理学の初歩の段階にとどまる。* 判断の説もみられないこともないが、論理学と言うには熟していず、認識論、もしくは心理学の域を出ることはない。**

* 加地伸行『中国人の論理学』、桑木厳翼「荷子の論理説」参照。

** 本稿4章の最終文節参照。

したがってここでは「正名篇」を中心にもっぱら「概念論」としてまとめ、一つの論理説として構成してみよう。

まず名辞の成立について述べ、言葉についての反省を促す。

「散名（さんめい）の万物に加うる者は則ち諸夏の成俗に従いて遠方異俗の郷にも曲（つぶさ）に期（あ）（会）わせ、則ちこれに因りて通ぜ為（し）（使）む。散名の人に在る者は、生の然る所以のものはこれを性と謂い、生の和の生ずる所にして精合し感応じて事とせずして自ら然るものもこれを性と謂う。性の好悪喜怒哀楽はこれを情と謂う。情の然（か）くのごとくして心これが〔選〕択を為（な）すはこれを慮と謂う。心慮りて能（態）これが動を為すはこれを偽（ぎ）と謂い、慮の積み能（態）の習いて而る後に成るものもこれを偽と謂う。」（正名篇、一）

Hosei University Repository

事物につけられる普通の名辞は中国の習俗に従い、さらに別の習俗の土地にも適合するように定められ、それをもとに通用の範囲を広めていく。例えば人間に関係ある普通名辞について言えば、生まれつきそうであるものを性といい、それが内の精気と外の自然とを調和して、何の作為もなく起こるはたらきも性と名づける。この性のはたらきから生ずる喜怒哀楽を情と名づける。情は自然にはたらくもので、それが心によって取捨選択されるのを慮と名づける。心で思慮した上で態度で表現することを偽（作為）と名づけ、思慮を重ね態度も洗練されて完成したものも偽と名づける。

ここで二つの「性」のうち、前者はものの本性（本）で、後者はその本性のはたらき(用)を意味している。「偽」は為と同じで、人為・作為を意味し、二つあるうち前者は作為のはたらきそのもので、後者はその作為によって作られたものをさす。なお性は生得観念（ア・プリオリ）、偽は習得観念（ア・ポステリオリ）を意味しているとみられる。これについてなお詳しくは「凡そ性なる者は、天の就せるなり、学ぶべからず、事とすべからざる者なり。礼義なる者は聖人の生ずる所なり、人の学んで能くす所（可）く、事として成る所（可）き者なり。学ぶべからず、事とすべからずして人に在る者、これを性と謂う。学んで能くすべく、事として成るべくして人に在る者、これを偽（作為）と謂う。是れ、性と偽との分〔別〕なり」（性悪篇、一）とある。同じことは性悪篇(五)にも説かれている。*

* これは荀子の中心思想の一つ「性悪説」の考え方の土台になっているとみられる。その趣旨は、性（生得）と偽（習得）を区別した上で、人の性そのものには善悪はなく、その現われ（偽、すなわち作為）に対して善悪を判定しなければならないということであろう。性悪と言ったのは、性善を主張した孟子批判を強調する必要上と考えられる。人の性が悪であるというのは、それが善き偽の可能性をもつ(性悪篇、六)ということである。「悪」はむしろ善の欠けていることであって(同、三)、その点で人間は皆同じである。したがって人間の価値は性（平等）にあるのではなくて、偽(差異)にある（同、五）。すなわち人間は作為（行為）によって善をめざすのであって、そこに人間の価値のちがいが生ずるのである。（性悪説については今はこれ以上論じない。）

Hosei University Repository

次に正しい名辞と名辞制定（成立）の三原則が論じられる。まず支配者の為政にことよせて名辞を正すことがその根本であるとし、したがって言葉を細かく分析し勝手な説を立てて正しい名辞を乱し、人々に疑惑を起こすような詭弁家は処罰されなければならない、と言い、そして今や名辞が乱れている時代であることを説いたあと、名辞制定の要点を、（1）「名辞制定の必要性」、（2）「名辞区分の根拠」、（3）「名辞制定の基本原則」の三点にまとめて論ずる。

（1）「〔今、若し名の定まらざれば〕異なれる形には離（別）なれる心にて交々に喩り、異なれる物の名と実と玄紐（眩結）し、貴賤は明かならず、同異は別たれず。是くの如くなれば、則ち志に必ず喩られざるの患あり、事に必ず困廃の禍あらん。故に知者はこれが為めに分別し名を制めて以て実を指し、上は貴賤を明かにし、下は以て同異を辨〔別〕す。」（正名篇、二）

（2）「然らば則ち何に縁りて以て同異するや。曰わく、天官に縁るなり。凡そ類を同じくし、情（状）を同じくする者は、其の天官の物を意るも同じく、故にこれを疑似なるものに比方べて通ずるなり。是れ其の約名を共にして相い期する所以なり。」（同上）

（3）「〔既に同異して〕然る後に随いてこれに命く。同じければ則ちこれ（名）を同じくし、異なれば則ちこれを異にす。単〔一〕にして喩るに足れば則ち単〔名〕とし、単〔一〕にしては喩るに足らざれば則ち兼〔名〕とし、単〔名〕と兼〔名〕と相い避くる所なければ則ち共〔名〕とす。共なりと雖も害と為らざるは、実を異にする者には名をも異にすべきことを知ればなり。故に実を異にする者をして名を異にせざること莫からしむ。〔其の〕乱るべからざることは、猶お実を同じくする者をして名を同じくせざること莫からしむるがごときなり。故に万物は衆しと雖も、時ありてこれを徧挙（総称）せんと欲す、故にこれを〔名づけて〕物と謂う。物なる者は大共名なり。〔即ち一名を〕推してこれを共にし、共〔名〕となれば則ち有（又）た共にし、共にすること無きに至りて然る後に止まる。〔また〕時ありてこれを偏挙せんと欲す。故にこれを〔名づけて〕鳥獸と謂う。鳥獸

Hosei University Repository

なるものは大別名なり。〔即ち名を〕推してこれを別ち、別〔名〕となれば則ち有*（又）た別ち、別つこと無きに至りて然る後に止まる。」（同上）

（1）名辞制定の必要性　もし名辞が定まっていなかったならば、異なった形の物に対して、人々はそれぞれ別な心で各自勝手に理解することになり、その結果、事物の名辞とそれが指示する対象物とは紛わしく入り交じってしまい、同じものについて理解し合うということがなくなってしまう。

（2）名辞区分の根拠　名辞の同異を分別するはたらきをなすのは、天官すなわち感覚器官（五官）である。同類同状の物に対しては同じように感覚されるから、それを他のよく類似した物と比べ合わせて総合して名辞を制定する。こうして互いに約束した名辞を共有し区分し互いに理解し合うことができるのである。ここでは種概念と類概念とを比べ合わせて結合するという判断の形を読みとることができる。（この引用に続いて具体的に感覚器官とその識別作用、および心のはたらきがまとめて説かれているが、これについては前章4で認識説として検討した。）

（3）名辞制定の基本原則　以上の見方にもとづいて名辞の本質が論じられる。同類のものには同じ名辞、異類のものにはそれとは異なった名辞がつけられる。単一の言葉で理解できるものなら「単名」すなわち単純名辞が作られ、それで理解できないものであれば「兼名」すなわち複合名辞が作られ、さらにこの二つの概念が同類であれば「共名」すなわち類名辞（類概念）が作られる。例えば馬、石は単純名辞で、白馬、堅石は複合名辞であり、馬、鳥という種名辞に対して動物は類名辞である。類名辞でもまぎらわしくないのは、その名辞のうちでも実際の対象が異なるものは名称も異なるべきだということが分っているからである。すなわち、同じ類概念に属しても種差のちがいで種概念同士を区別できる、ということであろう。名辞は異なっても、その共通点をとってくくって同じ名とすることはできるわけで、これは下位概念と上位概念との別を示している。事物はさまざまに多くあるが、それらを総称しなければならない場合、それを「物*」と名づける。「物」とは「大共名」すなわち最高類概念（カテゴリー）である。要するに概念の普遍化という面からみると、「別名」すなわち種概念の類似性をとらえて「共名」

Hosei University Repository

すなわち類概念を作り、さらに下位の類概念を種概念としてそこから上位の類概念を作り、といったように同じことをくり返していくと最後にこれ以上合わせることのできない段階「無共」に至って終る。この「無共」が「大共名」すなわちカテゴリーである。今度は逆に概念の特殊化という面からみると、「共名」すなわち類概念、例えば動物を分けて「別名」すなわち種概念の鳥とか獣とか名づける。さらにそれを類概念とする種概念に分け、というように同じことをくり返していくと最後にこれ以上分けることのできない段階「無別」に至って終る。この「無別」が「大別名**」すなわち個物、例えばこの鳥、あの獣である。

* ここで言う「物」は、いわゆる「ポルフュリオスの樹」で最高類の位置におかれている「実体」(substantia) というのと同じである。これは新プラトン主義の哲学者ポルフュリオス（二三三頃―三〇四頃）の説をまとめたもので、概念の区分の実例として知られている。

** この本文では「鳥」「獣」を「大別名」としているが、所論の趣意からすれば、「共名」（下位と比べれば）あるいは「別名」（上位と比べれば）と言うべきである。「大別名」は個物、すなわち最も特殊な種概念あるいは個有名詞であるから、この場合の「鳥」「獣」は本来は「この鳥」「あの獣」のことを言っているとみるべきであろう。

以上で検討した「名辞制定の三原則」が荀子の論理説の本論であり、そのまた中心をなすのは(3)「名辞制定の基本原則」である。ここがいわゆる「概念論」の中枢で、名辞（概念）の最も基本的な特徴である特殊・普遍の相対関係を下敷きに、その本質が論じられている。（なお名辞の相対性については(3)の引用に続く個所で説かれている。）

続いてこの本論に即して誤謬論が取り上げられ、詭弁批判という形で、三つ（「三惑」）に分けて展開される。懸案の詭弁批判（本稿3章で検討した）の結論がここにまとめられる。

（1）「侮らるるも辱とせず、聖人は己れを愛せず、盗を殺すは人を殺すに非ずとは、此れ名を用うることに惑いて以て名を乱る者なり。これを為めに名ある所〔以〕に験して、其の孰れか行わるべきやを観れば、則ち能く

Hosei University Repository

これを禁ぜん。」（正名篇、三）

（2）「山と淵とは平らか、情は欲寡なし、芻豢は甘みを加えず大鐘は楽しみを加えずとは、此れ実を用うることに惑いて以て名を乱る者なり。これを縁りて以て同異する所〔以〕に験して、其の孰れか調えるやを観れば、則ち能くこれを禁ぜん。」（同上）

（3）「非而謁楹有牛、*白馬は馬に非ずとは、此れ名を用うることに惑いて以て実を乱る者なり。これを名の約〔要〕に験して其の受くる所を以（用）いて其の辞する所に悖れば、則ち能くこれを禁ぜん。」（同上）

* この一句は各テキストとも、諸説はあるが詳細不明とし、解釈を保留している。

（1）名辞による名辞の転化の誤謬　「侮辱されてもそれを恥辱であるとは思わない」（宋鈃）、「聖人は他人を愛して自分を愛さない」（墨子）、「盗人を殺すのは人を殺すのではない」（同）などという主張は、名辞の用い方を誤って正しい名辞を乱しているものである。これは先の名辞制定三原則の（1）「名辞制定の必要性」に相当するもので、（3）の「名辞制定の基本原則」によって考察すれば名辞の正しい用い方が分る。例えば「盗人」と「人」とは種概念と類概念の関係になっていることを知れば、「盗人」は「人」の中に包摂されることが分るのである。

（2）実在による名辞の転化の誤謬　「山と淵とは同じ高さである」（恵施）、「人の性情は本来欲望が少ない」（宋鈃）、「牛肉豚肉のご馳走もとくにうまいわけでなく、大きな鐘の音もとくに楽しいというわけではない」（墨子？）などという主張は、実在の見方を誤って正しい名辞を乱しているものである。これは名辞制定三原則の（2）「名辞区分の根拠」に即し、（3）の「基本原則」によって考察すれば、正しく判定される。例えば実在の次元ではある「淵」はある「山」より高い位置にあることもあるが、だからと言ってそれを抽象化した名辞の次元ですべての「淵」がすべての「山」より高いとは言えないし、だから高さの区別はつかないとも言えないのである。したがってこの誤謬は、名辞が実在の一般化であることを無視したところに生ずるのである。

（3）名辞による実在の転化の誤謬　「白馬は馬でない」（公孫龍）という主張は、名辞の用い方を誤ってその実在

Hosei University Repository

を乱しているものである。これは名辞制定三原則の(3)「基本原則」に即してその誤りが正される。すなわち「馬」は単純名辞であり、「白馬」は単純名辞「白」と「馬」とを合成した複合名辞であるとすれば、「白馬」は「馬」という類に属する種ということになって矛盾はなく、現実にも「白馬」は馬の種（概念）として存在するのである。

最後に名辞の役割とそれを用いる言論のはたらきを述べるところを引いて、概念論の結びとする。

「名なる者は、実を〔別〕異することを期する所以なり。辞なる者は、異実の名を兼ねて一意を喩らしむるなり。辨説なる者は、実名を異にせずして動静を喩らしむるの道なり。期命なる者は、辨説の用なり。辨説なる者は、心の道を象どるものなり。」（正名篇、三）

「彼の名辞なる者は志義の使いなり、以て〔義を〕相い通ずるに足れば、則ちこれを舎（措）く。苟くもするは姦なり。故に名は以て実を指すに足り、辞は以て極（中正）を見すに足れば、則ちこれを舎く。」（同上、五）

名辞は実在を識別し明確にすることにその目的がある。言葉というものはさまざまな名称を合わせて抽象化して意味を伝えるものである。弁論説明とはそういう言葉をそのまま用いてものごとの是非を理解させる方法である。すなわち弁論説明は心が道を発表する手段である。さらに名辞は実在を示し、その意義を伝える手段としての役割をもつものだから、その言葉だけを弄ぶのは詭弁である。――ここに名を重んじ、したがって必然的に言論をも重視する実念論者たる荀子の面目が躍如としている。*

* なお前者の引用文に先立つ文節に「名の聞えて実の喩らるるは名の用なり。累ねて文を成すは名の麗なり。用と麗と倶に得たれば、これを名を知ると謂う」とあって名辞の実用性（用）と装飾性（麗）の二面性を論じ、この二面が相俟って正しい言論が成立すると説いている。

**

Hosei University Repository

本稿で荀子の諸子批判、とくに論理家批判を検討したところは、その批判の趣意をそのままとめることに専念したもので、その批判が妥当かどうか、諸子の本意は荀子の批判とずれているのではないか、などといった問題も当然ありうるが、それには触れていない。それについては別に改めて考察しなければならない。

例えば名家の「白馬非馬」論や「堅白石」論、墨家の「殺盗非殺人」論などは、たしかに単なる詭弁と決めつけていいかどうか問題であって、別次元の意味も考えなければならないし、現代の論理学や言語理論や記号論などによる解釈も可能であろう。* それは別に譲るとして、しかし少なくとも荀子の論理説の根底には、たとい素朴な形としても、アリストテレス流の伝統論理学と相通ずるところがみられるし、それを拠として諸子批判を試みているかぎり荀子の批判は妥当なわけで、ここではひとまずその点を明らかにしたのである。批判を批判するためにもそれが先決だからである。

* 名家を詭弁論者ときめつけるのは伝統的形式論理学を絶対的規準とした誤解であるとし、その立場から論じた新しい解釈に、加地伸行『中国論理学史研究』および同『中国人の論理学』がある。とくに前者では『公孫龍子』の綿密な読み直し作業が展開されている。

（了）

文　献

テキスト

藤井専英著『荀子』（上・下、新釈漢文大系5・6、一九七七年第一四版・一九七六年第一〇版、明治書院）

金谷　治訳注『荀子』（上・下、岩波文庫、一九六二年第二刷・一九六三年第二刷、岩波書店）

金谷　治・佐川　修著『荀子』（上、全釈漢文大系7、一九七三年、集英社）

金谷　治・佐川　修・町田三郎著『荀子』（下、全釈漢文大系8、一九七四年、集英社）

Hosei University Repository

参考文献

桑木厳翼著「荀子の論理説」(『哲学史劄記』所収、一九四三年、小山書店)
加地伸行著『中国論理学史研究』(一九八三年、研文出版)
加地伸行著『中国人の論理学』(中公新書、一九七七年、中央公論社)
武内義雄著『中国思想史』(岩波全書、一九七八年第三五刷、岩波書店)
東京大学中国哲学研究室編『中国思想史』(一九八四年第三〇刷、東京大学出版会)
大濱　晧著『中国古代の論理』(一九七八年復刊第一刷、東京大学出版会)
金谷　治訳注『論語』(岩波文庫、一九六三年第二刷、岩波書店)
福永光司著『荘子』(外篇・外篇雑篇、新訂中国古典選8・9、一九六六年・一九六七年、朝日新聞社)
坂出祥伸著「明治哲学における中国古代論理学の理解」(船山信一著『明治論理学史研究』所収、哲学全書10、一九六六年、理想社)
日原利国編『中国思想辞典』(一九八四年、研文出版)
Dumitriu, Anton: *History of Logic*, Volume 1, English Edition, 1977, Abacus Press, Tunbridge Wells, Kent, England.