

荀子における儒家思想の 展開 (1)

—荀子思想における合理的精神とその成果—

井 出 元

序

1章 荀子思想における合理的精神

—性偽の分と性偽の合—

2章 「礼治」政治思想の性格

(結 語)

序

儒家思想は、その尚古的・保守的な性格からして思想的にみた場合、所謂停滞の様相を呈していると考えられがちである。しかし、先秦時代の儒家思想に注目した場合極めて着実な展開の跡をみい出すことができ、それは儒家思想の基本的立場が歴史の動向に対応しつつ形成されていった過程を示している。そこで、この研究においては儒家思想の展開を荀子中心に考察し、孔子の思想が根底において尚古的・保守的な性格を根強く有するにもかかわらず、現実の社会に対して極めて敏感に反応しつつ展開していった様相を明

かにし、儒家的な社会観が形成されていく過程における荀子思想の意義を問うことを意図とする。又、荀子の思想に注目した理由の第一は、彼に到って孔孟の思想が極めて実効性に富んだものとなり、儒家的な社会政治思想の一つの極点を示していると考えためであり、第二に孟子の思想から荀子の思想への移行に注目した場合、社会政治思想として一種の宿命的な展開の跡をみい出すことができると考えるためである。

さて、一つの思想を歴史—思想史—の流れの中でとらえた場合、それは先行する諸思想を集大成するという役割を果たすと同時に、後来の思想への橋梁の役割を余儀なくされていると考えられる。

例えば、孔子は堯舜文武等の古聖王の思想(殊にその政治理念)を是とし、それらに対しては祖述顕彰という態度を堅持していることは周知の通りである。そして五経(あるいは六経)のうち、いくつかが孔子以前に存していたとすれば、それら経書と伝え聞かところの古聖王の事績とを集大成したところに、彼の所謂「仁」を中核とする人の道德性を尊重する思想が提出されたといえよう。やがて彼の後に孟子が出現し、孔子の事績を顕彰し更に『詩』・『書』等の經典の思想を集大成して(注1)、「仁」に「義」を附加して王道政治の理念を提出し、先天良知の説を以て儒家思想における人格概念の明確化を図り、「人」の主体的立場の確立に志向したのは(孔子の思想に比して)種々の点において展開の跡を見い出すのは容易である。そして彼の晩年に荀子^じが出現し、この先天良心説(性善説)を基礎とする(孔子思想の)孟子的展開への反省を経、その他諸子思想からの批判的な摂取を経て提出されたのが所謂「古代思想の集大成」としての礼治思想である。そして更に彼の門下より韓非^ひが出現し法実証主義的傾向を有する法治思想を提唱したことについて、それを直ちに荀子礼治思想の展開とみることはできないにしても、荀・韓の際に一派通ずるところがあるということは従来指すされている通りである。韓非は事実法家思想の大成者であるとはいえ、荀子における儒家思想の展開の途上にあつて彼(荀子)が残した政治思想・社会思想上の未解決の問

題に対する解答者としての位置に注目することも必要であろう(注2)。

要するにこの研究においては、基本的に次のような思想の展開を想定する——

孔子は未開の神秘的・宗教的世界から「人」を解放し、人倫のあるべき姿を道德にもとめ、孟子は、この「人」について、専ら理性(良能良知)の解放を提唱し、道德の主体的、内面的立場を明らかにした。そして、荀子に至ると新たに経験主義の観点より「欲望」の解放が提唱され(注3)、ここにおいて儒家思想(孔子の思想)は「徳」を中心とする傾向から「礼(法)」を中心とする傾向へと展開する。そして更に、この荀子的な経験主義をふまえて、やがて「参驗」を基礎とする実証的な法治思想(韓非子の思想)が出現する——

ところで諸子の林立した先秦の思想について、このように孔子から韓非子へという線をひくのは、多分に強弁の感があるが、この研究の主眼は、孟子から荀子への儒家思想の展開に注目し古代思想の集大成者としての荀子における儒家思想の展開の意義を問うことにある。

ところで、この孟子の思想から荀子の思想へという展開について、それを「発展」とみるのは周知のように富永仲基(1715—1746)によって、既に提唱されている。しかし、彼が孟子から荀子への思想の展開を如何なる観点より発展として把握したのかということについて、その主著『説蔽』が散佚していることから全く知り得ない。只その梗概を記したという『翁の文』が存しており、その中において

荀子が性悪を説きたるは、孟子が性善を説きたる、その上をいでたるものなり。

と述べているのみである(『翁の文』11節……日本儒林叢書6巻、及び日本哲学思想全書8、等)。このことからして彼は専ら孟子の性善説から荀子の性悪説への展開を以て発展とみているようである(必ずしも人間観の問題にとどまるものではないであろう)。しかし、彼の所謂「その上をいでたるもの」という意味が明確に把握されないかぎり、彼の主旨も充分に知ることは

できないのだがとにかく、孟子的な考え方から荀子的なそれへの展開を発展的にとらえたのは極めて示唆的である。

私は、この富永流の思想発展論を以て直ちに是とするものではない（とにかく彼の所説を十分に知り得ないのであるから）にしても、古典儒家思想において孟子から荀子に至るという過程を想定することは極めて有意義であると考えられる。

さて、荀子思想に接してまず気づくことは（古代思想としてみた場合）、極めて斬新な観点からの先行思想に対する批判の精神が存することである。例えば

天を大としてこれを思うは、物を蓄えてこれを裁〔制〕するに孰れぞ。
 天に従いてこれを頌するは、天命を制してこれを用うるに孰れぞ。
 時を望みてこれを待つは、時に応じてこれを使うに孰れぞ。
 物に因りてこれを多くせんとするは、能を聘せてこれを化するに孰れぞ。
 物を思いてこれを物とするは、物を理めてこれを失う勿からんとするに孰れぞ。
 物の生ずる所以を願うは、物の成る所以を有つに孰れぞ。
 故に人〔事〕を錯きて天を思わば則ち万物の情を失う。（天論篇第11節）

という主張は、彼の天人分離にもとづく合理的な自然観の特長を端的に示したものである。そして、それは「天志(天意)」の支配のもとに人倫をとらえていた墨子の思想、及び天(自然)への因順を主張していた老荘の自然主義の思想、更には「天命」観念を有し、「天」を有意のものとする孔孟等の儒家伝統の思想に対する批判であることは多言を要さずに明らかであろう。又、孟子の先天良知の説(性善説)に対して「性偽の分を知らざるもの」と批判したことにも彼の斬新な批判の精神をうかがうことができよう(1章参照)。そして、この荀子にみられる合理的な自然認識とそれにもとづく批判の精神は(儒家思想史上においてみた場合)、天命観念とそれに基づけられた先天良心論を中核とする儒家伝統の徳治主義に対し、その限界を突くものであり、新たに「徳」と「政(法)」とのおりなす礼的世界の現出を意図するもの

であると考えられる。

そこで、本稿においては、まず荀子思想の批判的精神と、その根底に流れる合理的な認識態度を考え(1章)、更にその成果としての「礼治」という政治理念を総観したい(2章)。

尚、この「荀子における儒家思想の展開」は、次のような構想のもとに執筆した。

まず1・2章(即ち本稿)においては、荀子思想の方向とその性格を問ひ、3章以下においては、荀子礼治思想の歴史的意義を問ひ(次回発表予定)、更に古典思想の大成としての荀子思想の(儒家思想史上における)特殊性と普遍性を問いたい。

ちなみに、手元にある草稿の仮題を示すと……

3章 荀子における社会政治思想の展開(1)

4章 “ ” “ ” (2)

5章 荀子思想の歴史的意義

6章 荀子における儒家思想の展開とその後

7章 荀子思想の特殊性と普遍性——儒家的社会観の確立——(結び)

1章 荀子思想における合理的精神

——性偽の分と性偽の合——

荀子思想の合理的な性格は、まず自然認識にみられる客観的な態度にあらわれているが、それは決して純粋な自然科学の発展を志向するものではなく、むしろ自然(天)を純自然とみることにより、天と(徒来その従属的存在であった)人倫の世界とを分断し、「人」の主体的能動的立場を確立したものである、と同時に「人」の動きを人間としての世界に限定したという面をもっている(注4)。そして、この「人」の主体的能動的立場の確立は道家の無為自然の主張に対する「偽(人為)」の強調となって展開されており(注5)、又人間としての世界(荀子の考えた人倫の世界)に限定したということは、

所謂「天地に参たる」ことをめざすものであり（儒效篇第11節）、儒家伝統の「人」としての道徳的活動を促すものであり、更にそれを徹底させることを主眼とするものである。

要するに、荀子の合理的な認識能度の主眼は一貫して儒家的な人間（人間性）尊重の立場を顕彰しそれを堅持することにあつたといえよう。

では彼の思想が合理的と評される所以は如何なる点にあるのだろうか。この点については多くの荀子独特の認識態度を挙げる事が可能であるが、経綸の問題として考えた場合、最も顕著にあらわれているのは、覇道的な政治（法治政治）が現実において功をおさめているのを見て「非幸也。数也（僥幸によるのではなくて必然的なことである）」（強国篇第6節等）と評したのに端的にあらわれているように偶然（僥幸）を廃し必然を尊ぶ観念である。このことばはもとより「儒」の不在を懸念する所に主眼がおかれたものであつたが、法家者流の「必然之道」（韓非子顯学篇のことば）に注目し、むしろその実効性を承認する態度であると言えよう。では彼にとって廃すべき偶然性とは何であつたのだろうか。それは「天（自然）」という不可知な存在を人間社会の根底に置くという考えであり、一つは道家流の自然因順の考え方、一つは儒墨流の天（天命・天志）尊重の観念であつたと考えられる。先ず、道家の自然主義の思想に対しては「天に蔽われて人を知らず」（解蔽篇第5篇）と言っており、この「不知人」とは畢竟「人の人たる所以は義により分界を設け群居（社会生活）を営み得る能力を固有するにある」という点への注目に欠けるというものであり（注6）、ここに「偽（主体的）」（注7）を強調する目的がある。そして、この道家思想の自然因順の考えに対して提出された合理的精神は上述した「天を大としてこれを思うは、云々」（天論篇第11節）という形で最も顕著にあらわれている。この場合、彼は天（自然）を一つの材となすべきだといっているが、決して自然界への探求をめざせというのではなく、あくまで人間の主体的立場を確立することを主眼としているということに注意しなければならない。又この自然観は、むしろ道家の自然観からの批判的摂取の結果であるとするのが通説である。このように偶然を

廃し必然を尊ぶ観念は先ず儒家的な有為の立場からする道家的無為の思想に対する批判となつてあらわれている。更に儒墨的な有意の天に対しても、天人の分の立場から偶然を期する思想として批判されていると考えられる（注8）。そして、この天人の分に附随する「性偽」の分割の主張が、

孟子は人の学ぶは其の性の善なければなりと曰えるも〔これに依じて〕是れ然らず。是れ人の性を知るに及ばずして人の性と偽（作為）との分を察せざる者なりと曰わん（性悪篇第1節）

というように孟子の性善説に対する批判として提出されていることからすると孟子流の性善説（及びそれにもとづく道徳思想）も又、必然性に欠けるものとして批判されていると考えられよう。即ち、荀子が「人（人間性）」を以て「桀水」の如く定体性に欠けるものとしたのを思ひ出すとき（注9）、荀子の立場からの性善説批判も偶然性を排するものであつたことが知れる。

さて、上述したように道家批判における「偽（主体的偽）」の強調は、孔孟流の儒家思想に一貫して流れる人の主体性尊重の立場を顕彰することをめざすものであつたが、ではこの孟子に対して説かれる性偽の分の「偽」は何をめざすものであろうか。

周知のように孟子の性善説に対しては種々の方向から批判を加えているが、その中に「もし孟子が言っているように人の生まれながらの性が道理にかなった平和を好むものであつたならば、どうして聖王や礼義が必要になるのだろうか」（性悪篇第4節）という主旨の批判がある。これは（孟子の思想殊にその性善説を正確に把握しているか否かはともかくとして）要するに「礼義之化」・「法正之治」・「刑罰之禁」（共に性悪篇第4節のことば）に依らなければ、人（人間性）は普遍性を保ちえないという観念からのものであり、（道家批判にみられた人の主体性の強調の観念からすると）、「個体としてみた場合、普遍性（客観性）のない人（人間性）が如何にして主体的に普遍性を求めうるのか」という問題に注目したものといえよう。それは畢竟、道（道理・真理）を人の内面的なもの、又、自然発生的に人に存するものとして説くことに対する批判であり、社会の上に人為の普遍性（必然の普遍性）

現出せんとするものであると考えられる。孟子批判に関しては以上のような意味において偶然を排し、必然を尊ぶ精神が適応されており、そこには、孔子思想の客観主義的な側面（礼の思想）の顕彰と、「三晋」や「秦」等において当時実際に効果をあらわした法律主義の立場からする主観主義的な道德思想（即ち、孟子の思想）への批判という二つの意義を含んでいると考えられる（注10）。いいかえれば孟子の性善説に対する「偽」の強調は、単に人間観の相異という問題にとどまるものではなく、それを基礎とする孟子流の道德思想全体にかかわるものであったといえよう。要するにそれは荀子の立場から「各人が真に内省すれば、そこには必ず人としての普遍的な境地に立つことができる」というような「内省」という個別的な行為を直ちに普遍的なもの（道・善）に結びつける思想への批判である。

以上要するに、偶然を排し必然を尊ぶ観念は性偽の分における「偽」の強調となってあらわれ、それは道家思想に対しては人の主体的立場の顕彰となり、儒家伝統の主観主義的な道德思想に対しては人間性への懐疑を経て、法・礼のもつ客観的な限定性を顕彰することになるといえよう。

そして、この過程において、荀子は儒家思想の次の点を克服せんとしている。即ち、孔孟の説く道德が主として個人の個人に対する、殊に何等かの定まった関係にある個人（例えば、父と子、君と臣など）に対するものとして考えられ、公衆的あるいは社会的な場面においての道德があまり考えられていないという点である。「汎く衆を愛す」（『論語』学而、6節）といえどその愛する相手は衆くの個人であって、「全体」の観念に欠如している。又、孟子の理想とする世界は、個別的に完結する個人が家父長を中心として個別完結的な「家」を構成し、その「家」が更に族長を中心として、個別的に完結する「族」を構成し、その「家」・「族」の分散的な集合を以て治平の状態としている……。（このことについては、追って発表する）。要するに荀子が克服せんとした儒家思想とは、このような「個」の道德であったと考えられ、彼（荀子）が、最も重視したのは、集団（社会・国家）を単位とする道德であり、その要となるのが荀子の所謂「礼は法の大分にして群類の綱紀なり」

（勸学篇第5節）という新しい意義づけをされた所の「礼」であった。

このことからして、荀子における「偽」の強調は畢竟、個の道德を尊重する儒家伝統の立場と、全体の観念を強く有する法律尊重の法家の立場との融和点をめざすものであったといえるのではないだろうか。

「偽(主体的偽)」が、以上のような目的のもとに提出されたとするならば、「客体的偽」(注11)を強調する意義は何であらうか。先ず、考えられることは、荀子にとって現実の人間生活について、制裁のともなわない道德を問題にすることは理想主義的構想にすぎないことであったという点である。これは孔孟とても同じであり、彼らは事実天・天命による制裁及び先天的に内在する良心の呵責を考えている。このように一種の制裁の下に道德を考えると、儒家の道德思想に一貫するものであろう。例えば、孔子の所謂「天」を考えてみても、それはままならぬ運命の源であると同時に人の道德的活動を支持し、更にそれを監視する主体である。しかし、荀子においては、天は純粋な自然即ち材（資材）であり、むしろそれへの探究に腐心することは君子の為さぬこととして否定されている。又、人間性についてもそれは「朴（質朴）」なものであるから、孔孟にみられるような天与の本性（善性）による制裁は存在しないといえよう。そこで彼は、客体化された偽（客体的偽）即ち、「注錯習俗」という人為の世界を想定することになる。この「注錯習俗」は「性を化する所以」（儒效篇第11節）であり、その中の聖人によって制定されたものが「礼」である。このことから、荀子が客体的偽を主張する所以は、孔孟の天に代る道德を制裁する源を正そうとした所にあるといえよう。そして、「凡そ人は其の可とする所に従いて其の不可とする所を去らざるは無し」（正名篇第7節）と述べていることからすると、この客体的偽の端が、人間性内において主体的偽として存すると考えることは許されよう。そこで思い出されるのが

性なければ則ち偽の加うる所なく、偽なければ則ち性は自らは美なること能わず、性と偽と合して然る後に聖人の名を成し、天下を一にするの功、是に於いて就るなり。故に曰わく、天と地と合して万物生じ、陰と陽と接わりて変化起り、

性と偽と合して天下治まると。(礼論篇第11節)

というように「性」と「偽」の合一という考え方である。いいかえれば、人間性(主体的偽)と人為の慣習・礼法(客体的偽)との合一を求める考え方であり、それは畢竟、儒家伝統の個人尊重の立場と客観的な規制を尊重する法家伝統の全体尊重の立場との合一を志向するものであろう(注12)。

以上、荀子の思想にみられる合理的な認識態度とそれにもとづく批判的精神の方向とその対象について述べた。ここで、この荀子的な思维方法の意義を考えてみよう。

さて、荀子の思想(殊に「礼」の思想)は思想史的にみた場合、明らかに孔子から孟子を経てきた儒家的な自然法観念及び個人の主体性を尊重する観念の影響下にある(注13)。しかし、彼の思想は一方には孔子流の学問と知識を重視する立場を顕彰し、更に世俗の慣習へ背をむけた老荘的自然主義の哲学の合理的側面(自然観)を新たにとり入れ、他方には新興の社会的・政治的事情に適合せんとする実践的要求に立脚している。かくて、荀子の思想は、宗教的な習慣(迷信)や社会的因襲の如き精神生活における超論理的あるいは非合理的権威に反対して飽くまでも学問的合理的知識の権威を確立することにつとめ、人間性殊にその理性(主体的偽)を重んじた。又、このように主体(人)の側では、個人の知的理性が重んじられたが、更に客観的な世界(社会現象、自然現象)も理性の力によって余すところなく理解され洞察されるような対象の世界が重んじられた。いいかえれば普遍的な法則の支配下に存在する事象の秩序が重んじられ、その秩序は人為的な調和の世界即ち、道徳・政治・法律・経済等の社会的倫理的現象について最も強く適応されている。ここでいう人為的とは荀子にとって「礼」的ということであり、その礼的とは上述したように常に人間性を基調とし、それを客観的な秩序を以て補完するという性格のものである(即ち「性偽の合一」)。

かくして、礼的思想は真に合理的な法則の体系を認識し、そしてこのことにより合理的なる社会生活の実現に貢献することを以てその目的とするもの

であり、そこにおいて万象はすべて普遍的なる人為の秩序の下に位置せられ、その中「人」に関しては、人間性(殊に「知」「慮」という「心」にかかわる能力)が、このような秩序を作り出し、且つそれに反応する主体として承認される。

以上のような観点から、荀子は既存思想の不合理な面を指摘し、先秦儒家思想の集大成者として、更には古代思想の総括者として新たな「礼治」理念を提出している。では、この「礼治」という政治形態は如何なるものであろうか。そこで段を交えて、この合理的精神の成果としての「礼治」政治思想を総観してみよう。

2章 礼治政治思想の性格

(1)

さて、荀子の礼治政治思想が一面では法家的な全体主義の考え方に接近しつつ他面において依然として儒家伝統の個人尊重の立場を堅持していることはよく指摘されており、そこに思想史上の立場があるとされるが、一体「礼治」という政治形態、あるいは政治理念において、本来この相反的なこの二つの立場(法家の全体主義と儒家の個人尊重主義)は如何なる形で結びつけられているのであろうか。果して「礼治」という政治論を統一された一体系として把握することが可能であろうか。これが、本章における問題である。

ところで、社会発達初期における政治思想にあっては、道徳的規範と法的規範とは、観念として分化されることなく互いに混淆していたと考えられる。一体、未開状態にあっては、道徳と法、あるいは個人と全体との関係のことさらに問題としてとりあげねばならないという契機が与えられておらず、社会経済の発達に伴う人間関係の複雑化、広域化あるいは世界の拡大化を俟ってはじめて政治上それらの分化が意識される。孔・孟に例をとるならば、彼らにあって「法」とは専ら刑法を指しており、その刑のもつ強制的性

格が道徳による教化を主軸とする彼らの立場から否定視されている——という意味においてのみ道徳と法との分化が意識されていたにすぎない。しかし、荀子に至ると原始的ながら、かなり広域にわたる交換経済の発達・それに伴う社会の複雑化及び世界の拡大化等を背景とするため「群居（社会生活）」をもって「人」の生活の本質とするように「人」の社会性（即ち、日常生活における他律的部分）への注目が顕著となり、更に現実の問題として三晋等に代表されるような国家権力に基づく整然とした官僚制が功をおさめつつある時代に至っては、道徳の領域と法の領域の分化に目がむけられるようになるのは、むしろ当然であろう。

例えば「人」の命（運命）は「天」にあるとし、その「人」が構成する「国」の命は人為的な「礼」にあるとしている（天論篇10節）。この考えから知れるように彼にあって、人と国家、即ち個と全体とは本質的に異なるものであると観念されており、個については周知のように

学は已むべからず。青はこれを藍より取れど藍よりも青く、氷は水これを為せども水よりも寒たし。木の直きこと繩に中るものも櫛めて以て輪と為せば其の曲ることは規にも中る。槁暴ありと雖も復た挺びざる者は櫛めたることこれをして然しらめしなり。故に木は繩を受くれば即ち直く、金は礪に就けば則ち利く、君子は博く学びて日に己れを参省すれば即ち智は明かにして行にも過ち無し。（勸学篇第1節）

と述べ、又

善を見るときは修然として必ず以て自ら察み、不善を見るときは愀然として必ず以て自ら省み、善の身に在るときは介然として必ず以て自ら好み、不義の身に在るときは菑然として必ず以て自ら惡む。（修身篇第1節）

と述べ、更には「修身（修学する）」・「化性（本性を教化善導する）」・「積偽（努力を積む）」・「解蔽（偏見を解く）」等のことばからも知れるように、「心」の発揚・善化を強調している。しかし、「個」を単位とする全体（庶人）については

礼義の統を推して是非の分を分かち、天下の要を総べて海内の衆を治むること一

人を使うが若し。（不苟篇第10節）

士より以上は則ち必ず礼を以てこれを制し、衆庶百姓は則ち必ず法数（術）を以てこれを制す。（富国篇第2節）

上は愛を其の下に致さざるは莫くして而してこれを制するに礼を以てするなり。上の下に於けるは赤子を保つが如し。政令制度の下の人百姓に接する所以は不理なる者毫末の如きものも有らば、則ち孤独鰥寡と雖も必ず焉れを加えず。故に下の上に親しみて飲ぶことは父母の如く、殺すべきも順がわざらしむるべからず。君臣上下貴賤長幼庶人に至るまで是れを以て隆正と為さざる莫く、然る後に皆な内に自ら省みて以て分に謹しむ。是れ百王の同じき所にして礼法の枢要なり。

（王制篇第12節）

刑政の平らかなれば而ち百姓これに帰し、礼義の備われれば、則ち君子これに帰す。（致士篇第2節）

士を凝むるには礼を以てし、民を凝むるには政を以てす。礼の備わりて士は服し、政の平らかにして民は安し。士は服し民は安し、夫れ是れを大凝と謂い、以て守れば則ち固く以て征すれば則ち強く、令は行われ禁は止みて王者の事畢る。

（議兵篇第10節）

等と述べているように、それ（全体）は、「礼」の内に含まれる技術的統制機能（法数・政令制度等）の領域のものであるとしている。

要するに、個には個の、全体には全体を対象とした規範・理念があり、それらを異質的に、むしろ相互独立的なものとするというのが荀子政治思想の特質といえよう。孔孟流の徳治政治における個と全体を同質のもののみならず見解と比べた場合、極めて合理的なものであることは多言を要さずに明らかであろう。そして、政治に関する荀子独自の合理的思惟の展開は、従来権威の主体あるいは価値の根源を正すものとして、更には人間性への信頼の源として観念されていた「有意の天」を否定することに基づき、上述した道徳的（個人的）修養と、全体の立場からの法的統制という両者を積極的に並存・肯定するという所に起因すると思われる。しかし、そこにはいつくかの不可解な問題を残しており、荀子思想全体を一種曖昧なもの、非現実的なものに

していると考えらる。

そこで、本章は荀子思想を政治論中心に考察し、過渡なるが故に撞着せざるを得なかった問題の所在を明らかにし、過渡的思想家としての荀子が提出した「礼治」なるものの性格を明らかにしようと試みたものである。

(2)

さて、荀子の意図するところは

君なる者は、国の隆なり。父なる者は家の隆なり。隆は一なれば而も治まり、二なれば而も乱る。古えより今に及ぶまで、未だ二隆の重を争いて而も能く長久なりし者は有らざるなり。(致士篇第7節)

天下に二道なく聖人に両心なし。今、諸侯は、政を異にし百家は説を異にす、則ち必ず或るものは是にして或るものに非、或るものは治にして或るものは乱なり。(解蔽篇第1節)

と述べていることから知れるように、眼前に拡がる諸国間あるいは諸人間の衝突を一王による中央集権的統一により鎮静することにあつたといえよう。そして、この意図のもとに伝統的な「天」の權威を否定することにより、人の主体性の確立を主張しているのである。即ち、人の人たる所以を自由意志(「知」)に依る自律的及び能動的行動にあるとしたのであり、それは従来の如く「天」の従属的存在から個人としての「人」の解放をめざすものとして画期的な見解である。そして、この見解は、人道の独立ひいては人為的な統制による国家の出現を期す政治思想へとつらなり、秦漢帝国における中央集権への思想的地盤を成す見解を提出したと考えられ、先秦政治思想史において彼の果したこの二つの役わりを考えると更に次のようなことが言える。

荀子は前述したように「天」に依り律せられていた人間界について「天人の分」の論を提出することにより、それ(人道)の自律を主張したのだが、それは個人の自律性に基づく礼的世界の想定を主眼とするものであった。即ち、

心なる者は形の君なり。而して神明の主なり。令を出だして令を受くる所なし。

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、口は効りて墨(黙)し云わしむべく、形は効りて詘(屈)み申はしむべきも、心は効りて意を易えしむべからず。自ら是とすれば即ち受け自ら非とすれば即ち辞(退)く。故に曰わく、心の容は其の扱ふ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)の至りは式せずと。詩には卷耳を采り采るも、傾筐に盈たず。嗟我れ人を懐う。彼の周行に置かんと云えり。傾筐は満たし易く、卷耳は得易し。然れども〔これを満たさんとすれば〕周行に〔心を〕式つべからず。故に曰わく、心枝るれば則ち知ること無く、傾けば則ち精ならず、式つれば則ち疑惑すと。(解蔽篇第8節)

と述べ、又

心に徴知あり。徴知は則ち耳に録りて声を知れば可、目に録りて形を知れば可なり。然らば則ち徴知なるものは必將ず天官の其の類を当籌するを待ちて然る後に可なり。王官はこれ(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。此れ録りて以て、同異する所〔以〕なり。(正名篇第2節)

と述べて、心に「徴知」即ち認識能力を認め

心は道の工率なり(正名篇第3節)

というように、それに絶対的な地位を与え、更に次のような見解を提出している。

凡そ治を語りて欲を去ることに待つ者は以て欲を道びくこと無くして欲あることに困む者なり。欲あると欲なきとは異類なり。性の具なり、治乱に非ざるなり。欲の多きと寡なきとも異類なり、情の数なり、治乱に非ざるなり。欲は得べきことを待たず、而して求むる者は可なる所に従う。欲の得べきことを待たざるは天より受くる所なればなり。求むる者の可なる所に従うは、心より受くる所なればなり。天より受くる所の一つの欲は心より受くる所の多き計に制せらる。固より天より受くる所なればなり。天より受くる所の一つの欲は心より受くる所の多き計に制せらる、固より天より受くる所に類し難きなり。人の欲する所は生甚だしく、人の悪む所死甚だし。然らば而(則)ち人の生よりして死を成す者あるも、

生を欲せずして死を欲するには非ず、生くべからずして死すべければなり。故に欲はこれに過ぐるも動の〔これに〕及ばざるは、心、これを止むればなり。〔然らば則ち〕心の可とする所、理に中れば、則ち、欲は多しと雖も奚んぞ治を傷わん。欲は及ばざるも動のこれに過ぐるは心これをせしむればなり。〔然らば則ち〕心の可とする所、理を失えば、則ち欲は寡なしと雖も奚んぞ、乱を止めん。故に治乱は心の可とする所にありて情の欲する所に求亡（無）し、これを其の在る所に求めずして、これを其の亡き所に求むれば、我れこれを得たりと曰うと雖も、これを失せり。（正名篇第6節）

以上のことから知れるように、彼は「心(徴知)」の自律性を認め、それを所謂欲望の多少とは全く別の領域のものとし、その「心」に依って統括される個体としての人を想定し、それになみなみならぬ期待をしている。そして、このような人間観に基づいて人倫を説いているのだが、そこにはいくつかの新見解がもりこまれている。

先ず、社会存続の根本条件は社会（全体）が、成員の生存幸福の基礎である物質生活に関して十分な供給あるいは合理的な分配を果す所にあるとしている点が、一つの特色を形造っている。そして、この根本条件が確立されない限り、社会生活における人の人たる所以即ち「知」・「義」の機能は発揮されず、個人的な（人格的な）完成、及び自我（欲・情）の充足の諸条件も存在し得ないと考えられている(注14)。

更に、「君子も生まれつき異なるには非ず、善く物に仮るなり。（勸学篇第2節）」と述べ（限界付きのものであるが）自然界への働きかけ（天論篇第11節）を主張する(注15)のは、人の世界を「物」中心に考え、物質生活の重要性を積極的に主張するものであり、それは経済活動の独立を説く見解と相関して「天人の分」の考えに基づき、人の道を人の道として独立させるという立場から必然的に導き出された見解であろう。

そして、この立場からは更に次のような傾向が附随してくると考えられる。即ち、人間社会が形成され存続してゆく根本条件を人間の側からみると、「物」により誘発する欲望（私欲）に目をむけざるを得ないという立場

を余儀なくされるということである。いいかえるならば、社会的結合（「群居」）あるいは社会的諸関係（「人倫」）において成員（庶人をも含む万人）の個人的知性（「知」）及び合理的判断能力（「徴知」）等は一面では人間社会成立の重要な契機であるとはいえず、全体的にみた場合（あるいは現実から帰納した場合）それらが果す役わりは決定的なものではないと観念されているのである。即ち、彼は

国として治法あらざるはなく、国として乱法あらざるはなし。国として賢士あらざるは無く国として罷士（無能な人士）あらざるは無し。国として愚（誠民）あらざるは無く、国として悍民（兇悪な民衆）あらざるはなし。国として美俗あらざるはなく、国として悪俗あらざるはなし。（王霸篇第11節）

というように現実を静観する（公平にみる）立場に立ち、それをふまえて、凡そ、人の患いは一曲に蔽われて大理に闇きことなり。（中略）故（胡）んぞや蔽を為すものは。欲は蔽を為し、〔嫌〕悪は蔽を為す。始は蔽を為し終は蔽を為す。遠は蔽を為し近は蔽を為す。博は蔽を為し浅は蔽を為す。古は蔽を為し今は蔽を為す。凡そ万物は異〔別〕すれば則ち相いに蔽を為さざること莫し。此れ心術の公患なり。（解蔽篇第2節）

と述べ、

君子は注錯（挙措）の当れるものにして小人は注錯の過ちたるものなり。故に小人の知能を熟察すれば其の君子の為す所を為すべきに余（力）あることを知るに足る。これを譬うるに、越人の越に安んじ、楚人の楚に安んじ君子の雅（中夏）に安んずるは是れ知能材性の然らしむるに非ず、是れ注錯習俗の節の異なればなり。（荣辱篇第8節）

注錯（挙措）習俗は性を化する所以なり。（儒效篇第11節）

と述べていることから知れるように、最も決定的なものとして大量的に認められるのは非知性的な感情・欲望、あるいは知性以前に存する過去の生活習慣ないし行動様式の伝統などであり、知性はこれらの要素に依って著しく左右されると考えている。例えば、

〔道を専（専）らにして〕以てこれを参稽すれば、万物も兼知すべし。身は其の故を尽さば則ち美なり。〔事〕類は両にすべからず。故に知者は一を択びて専ら

にす。農は田に精しきも而も田師と為るべからず。賈は市に精しきも而も市師と為るべからず。土は器に精しきも而も器師と為るべからず。物に精しき者なり。人あり、此の三技を能くせざるも而も三官を治めしむべし。道に精しき者と曰(為)す。物に精しき者は物を以て物とするのみ。道に精しき者は、物を物とするを兼ねるなり。故に君子に道に専(専)にして而して以て物を参稽す。道に専なれば則ち正しく、以て物を参稽すれば則ち察なり。正志を以て察論を行えば則ち万物も官せられる。昔者舜の天下を治むるや、事を以て話げざるも而も万物成れり。一に処りて危(懼)むれば其の榮は満側(溢)し、一を養いて微なれば榮にして未だ知らず。故に道経に「人心は之れ危、道心は之れ微」と曰えり。危微の幾は誰だ明君子にして而る後に能くこれを知る。故に人心は譬えば(盤)水の如し。正しく錯きて動かすこと勿ければ、則ち湛(沈)濁下に在りて清明上に在り。則ち鬚眉を見て膚理を察するに足らんも、微風これを過ぐれば湛濁下に動きて清明上に乱る。則ち大形の正をも正を得べからず。心も亦た是くの如し。故にこれを導びくに理を以てし、これを養うに清を以てして、物のこれを傾くることなければ則ち是非を定め嫌疑を決するに足らんも、小物これを引きて其の正は外に易わり其の心は内に傾けば、則ち(粗)理をも決するに足らず。(解蔽篇第7節——尚、これは前引した「心」の自律性を説く見解と連続して述べられているものである。)

を述べているのがその証といえよう。更に彼は、その中殊に本能的な欲望に注目して「人」を把握するのだが(性悪説の立場)、前引した文中にあらわれているように、欲望の多寡有無は政策上切り離して考えられ(注16)、只その発露の方向及びその程度のみが問題視される。

そして、これらの考えを基盤として人に対する客限的限定、ひいては上からの強制的統治の必要性が力説せられるのである。

以上のことから知れるように、荀子思想は一面で人の自律性に期待しているが、それと同時に他面では、その「人」中心の考えから、必然的に展開される「物」中心の考え方、そして非知性的、前知性的方向からの人間解釈及び社会解釈、そして、それに基づく統治の不可欠性を強調しており、自己の思想内にこの二面をあわせもっていると考えられよう。そして、

荀子思想の果した先秦思想史上(主に儒家思想史上)における役わりは、この二つに集約できると言っても過言ではない。しかし、このことは同時に国家あるいは天下を対象とした政治理念及び形態の内部に多分に相反せる二つの側面を生じせしめていると考えらる。そこで、荀子思想(礼治政治思想)を形造っている二つの側面を明確に把握するために、彼の提出した「礼治」なる政治論を分析する必要がある。

(3)

荀子思想における礼的世界現出の手段は伝統的部分、独自の部分(革新的部分)を問わず二つの要素から成り立っていると考えられる。先ず、人々の「群(社会生活)」中における「相互依存」の見解である。即ち、前に引用したように

(前略)人には氣あり、生あり、知あり、亦且つ義あり。故に最も天下の貴たるなり。力は牛に若かず、走ることは馬に若かず。而るに牛馬の〔人のために〕用を為すは何ぞや。曰わく。人は能く群す。彼は群すること能わざるなり。云云(王制篇第13節)

と、社会(社会生活)成立の根拠を人に固有する「知」と、それにより保たれるところの「義」に求め、更に人が他のものに比して貴・強なるのはこの社会生活を営むためであるとしており、そこで、

人は何に以りて能く群するや。曰わく分(界)なり。分は何に以りて能く行わるるや。曰わく、義なり。故に義以て分(界)すれば則ち和し、和すれば則ち一、一なれば則ち力強く、力多ければ則ち強く、強ければ則ち物に勝つ。故に宮室にも得て居るべきなり。故に四時を序し万物を裁(成)して天下を兼利するは(他の)故なし。これが分義を得ればなり。(王制篇第13節。尚、この種の見解は富国篇にも見られる。(注17))

更に、

天下を兼ね足らしむる道は分を明らかにするに在り。(富国篇第4節)

と明言している。

要するに彼の主張するところは……「群居」の状態を維持することは、自己の生活の保存のためであり、その(群的)社会生活には何よりも先ず秩序(分界)がなければならないというものであり、秩序ある生活とそれによってもたらされる生活の安泰こそ礼治の根本目的であり、彼の脳裏にえがかれた理想郷であったと考えられよう。

然るに、人の世界を「天」により統べられるものとは考えず、それだけで完結するものとする彼の立場(注18)からすると、群居せしめる主体あるいはそこにおける生活規範は天賦のものとはされず、

道とは何ぞや。曰わく。君の道なり。君とは何ぞや。曰わく。能く群するなり。
(君道篇第5節)

君とは善く群するなり。(王制篇第13節)

と明言されており、更に前掲王制篇第13節の所言よりからも知られるように、終始「人(人為)」のものとして、群的生活における秩序が維持されるためには特定の人(「君子」)及び統治機関たる国権(「宮室」)が支配権を掌握し、他の人々はその人為的権威に服従するという関係が余儀なくされる。

そして、この人為的権力のもとにおける「支配—服従」の関係を作り出すのも又、「礼」の効果であり、それは群居における「相互依存」の論とは別の礼的秩序形成の手段であると考えられる。要するに、礼的世界内の人々は、個人としての生活を確保するために「相互依存」しつつ、「支配—服従」の考えによって君主のもとあるいは国家権力のもとに被治者として存在することが余儀なくされているのであり、この二つの要素は、以下述べるような民衆を国権に優先させる考えと、国権を民衆に優先させる考えとに対応するものと考えられる。

以上のことからして、荀況が政治思想を提出する際、当面したのは社会(群)の成立と国家(国家権力)の成立との相互規定の問題であり、礼的秩序形成の手段は、人々の「相互依存」の考えと「支配—服従」の考えとから成り立っており、この二つの手段の相互補完する所に彼のめざした礼的世界が存在すると考えられる。

そこで、この荀子礼治思想における秩序形成の論を考えてみると内容的に二つの解釈が可能である。そして以下述べるような二つの解釈の統一調和の如何という問題こそ、礼治思想の性格を解するための要点であると考えられる。

前もって述べておかなければならないのは、荀子にあって「君主」・「人主」・「王」と称されているものは

国なるものは天下の利用(道具)なり。人主なるものは天下の利勢(権勢)なり。
(王霸篇第一節)

と述べ、又、君主の「三具(三つの条件)」として、「仁」・「義」と並んで「威(勢)」を挙げている(王制篇第16節)ことから知れるように、一貫して権力者・勢力者と考えられており、それも人為的・後天的に獲得せられたものとされていることである。このことをふまえた上で彼の政治思想を分析すると……

〔第一の解釈〕

上述したように、荀子においては、天を純自然現象とみなすことに依って人間世界を人間世界として(「天」の従属物とせず)に把握すべきことを主張し、更には、人の人たる所以を「知」により「義」を保つ所にあるとして、それによってこそ人はこの世で最も貴い存在であるとしている。そこで、

先王の道は仁の隆(盛)なり。中に比(従)いてこれを行ふ。葛をか中と謂う。
曰わく礼義こそ是れなり。道とは天の道に非ず地の道に非ず、人の道(行)う所以にして君子の道う所なり。(儒效篇第3節)

と述べているように、人の道は人の道として自律性を持ち更に、君子(人の理想態)は天と職を争そわず、止まる所を知り、専ら人間社会の治平に専心するものであるとされ(注19)、その君子は

天地なるものは生の始めなり。礼義なる者は治の始めなり。君子なるものは礼義の始めなり。これを為(治)め、これを貫(習)い、これを積み重ね、これを収めて好む者は君子の始めなり。故に天地は君子を生み君子は天地を理(治)む。

(王制篇第12節)

と述べていることから知れるように、従来とは逆に天(地)統ぶるものとされている。

そして、この考えからは君主の縦欲的な独裁への傾向が懸念され、それを戒しめる見解が提出される。即ち、古聖王も今の人(この場合、主に君主を指す)も、その望むところは「富」「貴」であることを再三述べ(注20)、材性知能は、君子・小人を問わず「一」である(注21)ということに基づいて、君主自身に就いて修身の必要性を強調しており、そして、この際説かれていた礼は、従来権威の根源であった天の観念に代るものであり、人の世界への執着を強める役わりを果しており、「国を為(治)めるを請い問う」という問いに対して、

身を修むることを聞くも未だ国を為むることを聞かざるなり、君なる者は儀(表)なり。民なる者は景(影)なり。儀の正しければ景も正し。君なる者は槃(盤)なり。民なる者は水なり。槃の円なれば水も円なり。君射れば臣は決す。云云。

(君道篇第4節)

と応じていることから知れるように、国権(君主)の縦走を戒しめることを主眼としている。

更に、「治国」に関する見解について考えてみると……

先ず、「古人」の治跡として、

民をして夏には宛暘(暑気あたり)せず、冬には陳寒せず、急にするときも力を傷わず、緩にするときも時に後れざらしむれば、事は成り功は立ち上下は俱に富みて百姓は皆、其の上を愛す。人のこれに歸すること流水の如くこれに親しみ敬ぶことは父母の如く、これが為めに死断亡して愉(息)らざるものは、它(他)の故なし。忠信調和均弁(平)の至りなければなり、故に國に君として民に長たる者、[民をして]時に趨き功を遂げしめんと欲すれば、則ち和調累解せば急疾するよりも速やかに、忠信均弁なれば賞慶するよりも説(悦)び、必ず先ず其の我れに在るものを修正して然る後に徐(おそ)ろに其の人に在るものを責むれば刑罰するよりも威る。[この]三徳のもの上に誠なれば則ち下のこれに應ずることは影響

(かげとひびき)の如し。明達すること無からんと欲すと雖も得んや。(富国篇

第6節)

と述べ、勢位(王位)については

聰明君子は善く人を服する者なり。人の服すれば而ち勢もこれに従い、人の服さざれば而ち勢もこれを去る。故に王者も人を服することに已むなり。(王制篇第9節)

と述べており、湯王・武王を評価して

湯・武は天下を取るに非ざるなり。其の道を修め其の義を行い、天下の同利を興し天下の同害を除きて而して天下これに歸したるなり。(正論篇第2節)

と述べ、更に桀王、紂王を評価して

桀・紂は天下を去るに非ざるなり。禹・湯の徳に反し礼儀の分を乱り、禽獣の行ありて其の凶を積み其の悪を全うして、而して天下これを去りたるなり。(同上)

と述べている。

以上の彼の見解から知れるように国家の中核的な権威、あるいは君主の統治権は、民衆の帰服を前提とするものであり、それは国家成立以前から天賦のものとして成立するものでもなければ、庶人を無視して一方的に成立するものでもない。そしてこの場合、その絶対権の核心は

説豫(悦楽)宛決(潤沢)なると憂戒萃惡なるとは是れ吉凶憂愉の情の顔色に発(見)れたる者なり。歌謡讖笑すると哭泣啼号するとは是れ吉凶憂愉の情の声音に発れたる者なり。(中略)[憂と愉との]両情なる者は人生(性)に固より端

[緒]あり。若し夫れこれを継ちこれを継ぎこれを博くしこれを浅くし、これを益しこれを損し、これを類しこれを尽し、これを盛んにしこれを美にし本末終始をして順比純備せざること莫からしめ、以て万世の則と為すに足らば、則ち是れ礼なり。(礼論篇第10節)

と述べているように、(礼に依り「分」を定められ、その「分」内において正統化されているところの絶対権の核心は)個人的な「情」であり、いいかえれば「天情」・「天官」・「天君」(注22)等の充足の権利であり、この人における天賦の権利たる性(心をも含む広義の「性」)の充足の成不成こそ、礼的

秩序形成の成不成であると考えられよう。

そして、この天賦の権利の遂行は

夫れ貴は天子と為り富は天下を育つことは、是れ人情の同じく欲する所なり。然れども人の欲を従（縦）にすれば、則ち勢は容ること能わず。物は磨ること能わず。故に先王は案ちこれがために礼義を制して以て之を分かち、貴賤の等、長幼の差、知愚能不能の分あらしめ、皆な人をして其の事に載（任）いて各々其の宜しきを得せしめ、然る後に穀禄の多少厚薄をして〔これに〕称わしむ。是れ夫の群居和一するの道なり。（米辱篇第12節）

と述べているように、「礼（礼義）」に依り「群居」し「和一」することに依って成されるものであり、更に

王者の法——賦を等〔差〕して事を政（正）すは、万物を財（成）して万民を養う所以なり。田野は什に一、関市は幾（檢）ぶるも征（税）せず、小林沢梁は時を以て禁発して税せず、地を相て政（税）を衰（差）え、道の遠近を理（分）ちて貢を致し、財物粟米を流通して滞留あること無く、相いに歸（送）り移さしむれば四海の内も一家の如し、故に、近き者は其の能を隠さず、遠き者も、其の勞を疾まず、幽閑隠僻の国も趨使して、これに安楽せざること莫し。夫れ是れを人の師（長）と謂う。是れ王者の法なり。（王制篇第10節）

と述べているように、それは国家権力に依って、即ち「支配—服従」の関係に依って保護されるものであると考えられる。そして、この場合とても、万民の帰服に依り成されるものであり、君を「舟」あるいは車中の人にとえ人民を「水」あるいは「輿」にたとえたのを思い起こすべきであろう(注23)。

又、

人の百事は耳目鼻口の官を相い借るべからざるが如し。故に職の分かるれば而ち民は慢（怠）らず、次の定まれば而ち序は乱れず、兼ね聴くこと斉明なれば而ち百事は留まらず。是くの如くなれば則ち臣下百吏より庶人に至るまで、己れを修めて而る後に敢えて正（政）に安んじ誠能にして而る後に敢えて聴を受けざるは莫く、百姓も俗を易え小人も心を変じ、姦怪の属〔輩〕も慝（誠）に反らざるは莫し。夫れ是れを政教の極と謂うなり。故に天子は視ずして見、聴かずして聴き、慮らずして知り、動かずして功あり、塊然として独坐しながら天下のこれに

従うことは一体の如く四支（肢）の心に従うが如し。夫是れを大形と謂うなり。

（君道篇第6節）

と述べているように、それらは民衆あるいは小人の側からの自発を期するものと言えよう。要するに、民衆は善政（徳政）に帰服するものであり、君主及び国家は、その自発的な帰服に依って権威を保障されるという理念に基づいた考えである。

そこで、君主が民衆の信託に背いて、その権力を濫用し、国権に依って擁護せられるべき人の権利を圧迫した場合は、もはや国王たる資格なきものであるから、

下の上に親しめば則ち上安く、下の上を畏るれば則ち上危うし。（正論篇第1節）と述べ、更に、湯王・武王は天下を取ったのではなく、天下が帰服したのであり、桀王・紂王は天下を去ったのではなく、天下が去ったのである（正論篇第2節、前引）という見解からも知れるように、国民はもはやその権威に服従すべき義務を負わないとされる。そこで、

〔凡そ〕強を用うる者、人の城は守られ人の士は戦えるに而も我れは力を以てこれに勝つなれば則ち人の民を傷つること必ず甚だし。人の民を傷つること甚だしければ、則ち人の民の我れを惡むことも必ず甚だし。人の民の我を惡むこと甚だしければ、則ち日々に我れと闘わんと欲せん。云々。（王制篇第6節）

と述べているように濫用された権力に対する庶民の側からの反抗権が是認されたかと思われる見解があり、更に

夫れ桀と紂とは、聖王の後の子孫にして天下を有つ世〔継〕なり。勢籍の存する所にして天下の宗室なり、土地の大なることは封内千里、人の衆きことも数うるに億万を以てせるも、俄かにして天下は倒（超）然として拳な桀・紂を去りて湯・武に趨り、反（翻）然として拳な桀・紂を惡みて湯・武を貴べり。夫の桀・紂は何ぞ失い。湯武は何ぞ得たるや。是れ他の故なし。桀・紂は善く人の惡む所を為せるも湯・武は善く人の好む所を為せばなり。云々（強国篇第4節）

と述べているように、苛政—虐政を行って民衆を蹂躪するような君主はすべからく放伐すべしという暴君放伐の論が提出されるに至る。

そして、これは

天の民を生ずるは君のために非らざるなり。天の君を立てるは以て民のためなり
(大略篇第46節)

の如き、彼の礼治思想における民を国家権力に優先させるという理念から必然的に導出された論であると考えられる。

以上要するに、礼治政治思想における「第一の解釈」とは、「支配—服従」の関係において君子（聖人）の出現（再来）及び民衆の帰服を期し、「相互依存（群居和一）」を実現させる場合には、主に民衆の側における自発的な「易俗」・「変心」・「化性」が期されており、畢竟

識らず知らず帝の則に順う。（修身篇第10節）

ということが理想とされているのである。

〔第二の解釈〕

先ず、彼は

国家に礼無ければ則ち寧らず。（修身篇第2節）

人道には弁有らざること莫し。弁は分より大なるは莫く、分は礼より大なるは莫く、礼は聖王より大なるは莫し。（非相篇第3節）

天下を兼ね足らしむるの道は分を明らかにするに在り。（富国篇第4節）

今、人の性は悪にして、必將ず師法を待ちて然る後に正しく、礼義を得て然る後に治まる。今、人に師法なければ、則ち偏險にして正しからず、礼義なければ則ち悖乱にして治まらず。古者、聖王は人の性の悪なるに以（由）りて〔これを放任せば〕偏險にして正しからず、悖乱にして治まらざらんと以為い、是の故にこれが為めに礼義を起し法度を定め、以て人の情性を矯飾してこれを正し、以て人の情性を優（馴）化してこれを導びけり。皆な治に出でて道に合せしむるものなり。（性悪篇第1節）。

等と述べているように、国家統治という立場から「礼（分）」を説いており、「四統」(注24)・「国具」(注25)・「序官」(注26)等に関する記載は、これを具体的に述べたものである。

更に「政治の理念」についての問答において、次のような見解を提出してい

るのは注目すべき点であろう。則ち

賢能は次を待たずして挙げ、罷（弱）不能は頃（刻）を待たずして廃止し、元悪は教えを待たずして誅し、中庸は政を待たずして化す。分の未だ定まらざる時も則ち昭と繆（穆）と有〔るが如く判然た〕り。王公士大夫の子孫と雖も礼義に勵むこと能わざれば則ちこれを庶人に帰し、庶人の子孫と雖も文学を積み身行を正して能く礼義に勵めば則ちこれを卿相士大夫に帰す。（王制篇第1節）

と述べていることから知れるように、従来の治者層における世襲性を否定し、実力主義に基づく統治機関を想定しており、その根本手段たる尚賢使能の考えを遂行する柄（手段）として「礼」を説いている。更に「富国（国を富裕にする）」(注27)「足国（国民を充足させる）」(注28)「強国（国を強大にする）」(注29)等の見解をあわせ考えると、「礼」による統治とは全体の立場から、その構成者（治者を含む万人）を差別相において規定することをたてまえとし、徹底した人選に基づく治者層に依る強制的統治という側面を有しており統治機関としての国権を中心とした国家全体の富強を求めることを主眼としているといえよう。

そして、この場合、国民は君主に就いて統治の権威を自己（民衆）の帰服により、依託附与するというよりは、前述した如く「衆庶百姓則必以法数制之」（富国篇第2節）とのべ、治国の要として「強」・「威」等の強制的要素をかかげていることから知れるように、むしろ、君主に対して無条件的に服従すべきであるという考えであり、そこにおける民衆は群居しつつ一君のもとにきぎづけにされ、無力無能の被治者という存在を余儀なくされるものと考えられる。そして、

夫れ民は一にするに道を以てし易きも、与に故を共にすべからず。故に明君はこれに臨むに勢を以てし、これを導びくに道を以てし、これを申ぶるに命を以てし、これを章（明）かにするに論（倫）を以てし、これを禁ずるに刑を以てす。

故に其の民の道に化するや神の如く。弁説悪ぞ用いんや。（正名篇第3節）

と述べているように、この場合、君権（統治権）は民衆とは別個の世界で成立するものとされていることは注意すべきであろう。

では、「天」と切り離されることにより「人」としての自律性を承認されたはずの庶人をも含む万人は、何故にその自律・自由の権利をすて、新たな人為的な権威に拘束されるところの国家中心的あるいは他律的存在を余儀なくされるのであろうか。

ここには

学なるものは固より学んでこれを一にするものなり、あるいは出で、あるいは入るは塗巷の人(ちまたをゆく凡人)なり。(勸学篇第9篇)

彼の衆人なる者は愚かにして説なく陋にして度ることなき者なり。(非相篇第3節)

志は曲私なることを免れざるに而も人の己れを以て公と為さんことを冀い、行は汗漫なることを免れざるに而も人の己れを以て修と為さんことを冀い、甚だ愚陋溝壑(無知)なるも而も人の己れを以て知と為さんことを冀うは是れ衆人なり。

(儒効篇第12節)

等と述べていることから知れるように、民衆に対する根本からの非観論が提出される。いいかえれば、民衆は自由であるかぎり、只私的な利益のみを追求して止まず、結局は相い争うものであるという社会観が提出されるのである。この見解については、榮辱篇第10節第11節及び礼論篇第1節等がその顕著な例である。そして、これらの民衆への政治的不信に対しては「礼」の執行が強調されるのであるが、その場合

礼とは治舟の極なり、強国の本なり。威行の道なり。功名の総なり。王公之に由るは、天下を得る所以なり。(議兵篇第7節)

と述べているように、礼の効果として「強」・「威」・「功」等の強制的要素が重視され

人の情を以て多きを欲して寡なきを欲せずと為す、故に覚するには富厚を以てし罰するには殺損を以てせり。是れ百王の同じき所なり。(正論篇第10節)

と述べているように、人情に基づく賞罰(信賞必罰)が期待されるのである。要するに、礼治における第二の解釈とは、民衆は権力を以て服従せしめることに依ってのみ統制し、又群居(社会生活)を営み得る……というものであ

り、そこには第一の解釈における如き民の帰服への期待、及び小人の側における自発的な易俗・変心・化性を期待するという考えの入り込む余地はなく、専ら「礼」に基づく整然とした統制による一方的な統治形態が期されているのである。

以上、荀子礼治政治思想にみられる二つの傾向について述べたが、このような二つの側面を一括して「礼治」というならば、この「礼治」なる思想体系は如何にして、一方では一種の庶人中心的あるいは個人の自由意志の発揚を期待する「道徳治」的な考えに、他方では一君の権威あるいは国家を中心とする全体主義的(法治的)な考え方に仕え得たのであろうか。これらの二つの考えが本来相反的なものであったことは法家者流の商鞅・韓非等の徳治主義批判及び、孔孟流儒家思想にみられる法治思想批判を合わせ考えれば、自明のことであろう。

そこで、次の課題として、この二つの相異・相反する政治思想の接点をなす見解に眼をむけなければならない。それに該当するものとしては、先ず「王覇并稱の論」があり、更には「先王後王分割の論」が考えられ、更にこの問題は「礼」そのものの考えへと発展させて考えなければならないであろう。

(4)

周知のように武力による「覇」的政治理念及び政治形態は、儒家思想にあっては、本来軽視あるいは否定されるものであった(注30)。しかし、荀子は「王道的な政治論」をかかげつつこの「覇」的なものをも積極的に肯定し、王覇を並稱するという立場に立っているが、この王覇の併稱といっても、観念としては王主覇従であり、あくまでも「王道」の絶対なることを信ずるものと考えられる。しかし反面、時代を反映したためか「覇道」のもつ「強」あるいは「信(武力を以て他国あるいは、民衆を信ぜしめること)」という要素への期待がうかがわれる。

ところで、上述した礼治思想における「第一の解釈」と「第二の解釈」と

は、それぞれ儒家者流の思想家の所謂「王道的」・「覇道的」として把握することができるであろう。換言するならば、天下の理想状態を「至平」(注31)・「至約」(注32)・「大形」(注33)等を述べているが、共に人治主義に基づくものであり、所謂「政無き状態」を期するものといえよう。

即ち、彼は前引の文章(至平・至約・大形についての注)において、「四海の民、令を待たずしてあつまる」といい、「衣裳を垂れて云云」あるいは「天下の之に従うこと、一体の如く、四肢の心に従うが如し」等と述べているように、治国における理想状態は依然として支配服従の関係が一切の強要なしに成立する所にあると考えられており、

王はこれが人〔心〕を奪り、覇はこれが与〔国〕を奪り、強はこれが地を奪る。これが人を奪るとは諸侯を臣とすることなり。これが与を奪るとは諸侯を友とすることなり。これが地を奪るとは諸侯を敵とすることなり。〔故に〕諸侯を臣とする者は王、諸侯を友とする者は覇、諸侯を敵とする者は危うし。(王制節第6節)

と述べているように、その状態は覇と並称されるところの「王(王道)」の求めるものである。そして「覇道」については、上述の王制篇第6節のことばかりも知れるように、王道とは異質なむしろ二次的なものと考えられている。「王道」の立場からすれば「覇道」的な政治形態は非人道的なものであり、覇道の立場からすれば、王道における徳治の要素は理想論であり受け入れられる余地はないであろう。ちなみに荀子の「覇道」観は、次の如くである。

法を重んじて民を愛すれば而ち覇たり。(強国篇第1節及び天論篇第10節)
覇者は土を富ます。(王制篇第5節)

とあり、孔孟以来、「覇道」の実行者と目されている管仲について、

管仲は政を為せし者なるも未だ礼を修むるに及ばず。(王制篇第5節)

と一面では、否定的な見解を出している反面

大忠なるものあり、次忠なるものあり、下忠なるものあり、国賦なるものあり。徳を以て君を復(覆)いてこれを化するは大忠なり。徳を以て君を調べてこれを補(輔)くるは次忠なり。是を以て非を諫めてこれを怒らすは下忠なり。君の榮

辱を虧みず国の(善)否を虧みず倫合苟容して以て禄を持し交を養うのみなるは国賦なり。周公の成王に於けるが若きは大忠と謂うべし。管仲の桓公に於けるが如きは次忠と謂うべし。子胥の夫差に於けるが若きは下忠と謂うべし。曹触竜の紂に於ける若きは国賦と謂うべし。(臣道篇第6節)

と述べているように「次忠」ということばを以て肯定している。このことからして、荀子の「覇道」観が知れるであろう。しかし、観念としては、王道を主として、覇道を一段劣るものとしてはいるが、実践論としては、次のような特色がみられる。即ち、彼は儒家思想に伝統的な反権力主義あるいは反武力主義という立場を前面におし出すことはせず、「王」―「覇」―「強」という段階的に実践論を提出しているということである(注34)。孔孟流の政治論に比して、彼の「礼治」政治論はこの点において、より実効性の高いものあるいはより合理性の高いものといえよう。

そして、更にこの「王道」と「覇道」については、

王者の法に道りて王者の人と与にこれを為せば則ち王たり。覇者の法道りて覇者の人と与にこれを為せば則ち覇たり。(王制篇第2節)

と言い、前注引用の王制篇第6節は、

この三具(王道・覇道・強道の本質)を知るものは王たらんと欲すれば王たり、覇たらんとすれば覇たり、強たらんとすれば強たり。

と結ばれている。以上のことからして、彼にあっては覇道を以て王道へ進展させるということはあまり問題とされておらず、むしろ覇道は覇道としての理念及び理想状態があるとしており、更に、それは王道とは異質的な、相対的なものであることを承認していることが知れよう。

要するに、王覇論といえども礼治政治思想における二つの解釈を統一調和させる論ではなく、只、並称・並存されるに止まっていると考えられる。

上述したように、礼治政治思想における二つの解釈の接点に関するもう一つの見解として、所謂「後王論」が考えられる。この後王論については、「後王」とは具体的に誰を指していたものかという点で議論多出であるが、この問題よりその主旨は何かという点に注目すべきであろう。さて、これは

礼治政治の模範、即ち法るべき過去の治国策に関する見解であるが、従来指摘されているように時代の新旧・及び事跡の明暗について、新・明を模範とせよという主旨に止まるものではなく、更に時代に添った治国策の内容的な脚色の必要性を説くことにあると考えられる。例えば

逢(大)衣淺帯・其の冠を解果にし、略先王に法とりて世を乱すに足り術は繆れ学は雑にして後王に法とりて制度を一にすることを知らず(中略)是れ俗儒なる者なり。(儒效篇第10節)

後王に法とりて制度を一にし、礼義を隆びて詩書を殺ぎ、(中略)是れ雅儒なる者なり。(儒效篇第10節)

後王に法とり礼義を統べ制度を一にし(中略)是れ大儒なる者なり。(儒效篇第10節)

と述べ、又「王者の制度」と題して次の如く述べている。即ち、

道は三代に過ぎず、法は後王に忒わす。道の三代に過ぐるはこれを蕩と謂い、法の後王に忒うはこれを不雅と謂う。云云(王制篇第8節)

更に「節族(節奏)」、「法数(法術)」等も後王に結びつけられている(注35)。

以上の諸見解から知れるように、「制度」・「法」等の政治における技術的側面あるいは全体主義的側面において専ら「後王」を範とすべきとしている。依って、後王の明確性の重視は多分に政治の技術化という傾向を肯定するものであり、「先王」のものとは異質であると考えられよう。しかし、このように「後王」を重視するとはいえども、決して「先王」を軽んずるのではなく、「先王」は依然として「後王」と等価値的に並存されている。

要するに「後王論」は、礼治における「第二の解釈」に通ずるものであり、「後王」と「先王」とを連続させることにより、「第一の解釈」との調和を謀ろうとしたものであるが、やはり「並存」させるに止まったというべきであろう。前述した「王道」「霸道」の並称は、礼治政治思想における二つの解釈を空間的に並存させるものであったと言うことが許されるならば、この「先王」・「後王」の分割の考えは、それらを時間的に並存させるものであったと考えられる。

次に「王道」・「霸道」とを問わず、あるいは「先王」と「後王」とを問わず、一貫して説かれている「礼」について考えてみよう。「礼」には道德規範的なものと法規規範的なものが含まれていることはよく指摘されており、殊に荀子の「礼」は、この傾向が顕著にあらわれていることも改めて述べる必要はないと思われる。そこで、ここにおいては、荀子思想中において「礼」は一貫性を以て説かれているか否かという点に注目して論を展開したい。

一体、荀子の所謂「礼」は「人道の極」・「政の輓」等と形容されているように(注36)「身を修める」ことから「政治の大綱」までを含む極めて広範な意味内容を有している。

更に、

君子・心を養うには誠より善きは莫し。誠を致むるには則ち它(他)事なし。唯仁のみを守となし唯義のみを行と為すべし。誠心もて仁を守れば則ち形われ、形れるれば則ち神、神なれば則ち能く化す。誠心もて義を行えば則ち理あり、理あれば則ち明、明なれば則ち能く変ず。変と化と代々興るを、これを天徳と謂うなり。(中略)天地は大なるも誠ならざれば則ち万物を化すること能わず。聖人は知たるも誠ならざれば則ち万民を化すること能わず。父子は親[愛]たるも誠ならざれば則ち疏く、君上は尊たるも誠ならざれば則ち卑し。夫れ誠は君子の守る[べき]所にして政事の本なり。(不苟篇第9節)

と述べ、「政を聴くことの大分(政治的建言を聴くことについての要)」として、

公平なるものは聴の衡にして、中和なるものは聴の繩なり。(王制篇第2節)

と述べていることから知れるように、「誠(誠心)」・「公平」・「中和」等を根本理念とするものである。そして、彼はこの「礼」という道德の原理あるいは治国治人の原理及びその理念をすべて古代聖人(先王)の作為に帰着させているが(注37)、積偽化性の可能性を万民に認める彼の立場(注38)からすると、聖人の存在は絶対的・超越的なものではなく、あくまで「人」の延長線上に存するものであり、ひいては「礼」という原理、及び「誠」という理念も(この聖人に帰着させる限り)絶対の客観性をもちえないであろう。

逆に、「礼」あるいは「誠」が絶対主義のもとにおけるようなものとするならば（即ち、絶対に正しい道徳の原理・治国治人の原理及び理念であるならば）、「人」を超絶した淵源を想定しなければならないであろう。荀子自身が、このように考えたか否かは不明であるが、「礼」に関する見解を平心考察するとこのように考えられる。いいかえるならば、従来、これらの原理及び理念の淵源を正していた所の「天」の観念を否定する荀子にあって、（この原理・理念の絶対性を主張するには）それ（天）に代る至善の世界、それも超「人」的世界を想定しなければならなかったと考えられる。この段に至って、彼は次のように述べている。即ち統治策に関する具体的な原理（「人を殺せし者は死し、人を傷つけし者は刑せらる」）について

是れ百王の同じき所にして未だ其の由来を知る者あらざるなり。（正論篇第3節）

と述べ、「礼」自体についても、

是れ百王の同じき所にして古今の一なる所なるも、未だ其の由来する所を知らざるなり。（礼論篇第12節）

と述べ、更に祭礼について

志意思慕の積みたるなり。忠信愛敬の至りなり。礼節文貌の盛になり。苟くも聖人に非ざればこれを能く知ること莫し。（礼論篇第16節）

と述べていることから知れるように、「礼」の淵源を正すというのではなく、逆に一層それを曖昧化することによって、その絶対性・客観性、ひいては有効性を主張している。この点において、上述の先王作礼・聖人制礼の論は破綻をきたしていると考えられる。

又、彼は「自然」を範とするところの考えを以て「礼」の客観性を述べている。それは、むしろ前述の聖人制礼説を一貫させるという所に意図が考えられるが、自然界の法則と人間界の法則とを分つ立場と齟齬していると考えられる。いいかえるならば、荀子の説く「先王」・「聖人」は、「人」の「積偽（人為的努力の積み重ね）」の結果至るものであり、万人についてその可能性を認めており、超人的・超現実的なものとしては観念されていない（注39）。乱を悪み、礼を制定したという先王（聖人）は終始修養を積んだ「人」とい

う性格が強調されている。このような先王（聖人）と人（万人）とを連続させて考えるのは（「天」から分離した）「人」の世界を自律的に成立させるといふ彼の基本的立場から必然的に導き出されたものであるが、それだけでは十分に「礼」の淵源が正されないとして、彼はこの聖人制礼の考えをふまえた上で「自然（天）への順応」という考えを提出しているのである。

例えば、

凡そ礼は脱（疎略）に始まりて文（修飾）に成り、悦快に終る。（中略）天地も以て合し日月も以て明らかに四時も以て序あり星曆も以て行り、江河も以て流れ万物も以て昌んに好悪も以て節あり、喜怒も以て当る。以て下〔位〕と為れば則ち順に、以て上〔位〕となれば則ち明らかに、万変して乱れず、これにたがえば、則ち亡ぶ。礼は豈に至らざらんや。（礼論篇第4節）

と述べ、

天下これに従う者は治まり従わざる者は乱れ、これに従う者は安く、従わざる者は危うく、これに従う者は存し、従わざる者は亡ぶ。小人は測ること能わざるなり。（礼論篇第4節）

と結んでいる。この所謂「小人」に非ざる者は、荀況只一人であり、礼の淵源を前述の考えとは別の方向から曖昧化しているといえよう。しかし、この礼論篇第4節の見解にみられるような「天地」・「日月」等の自然の法則と「礼」とを結びつけるのは彼の「礼」説の重要な側面であると考えられる。そして、この種の見解は「天」への肯定という見解を導出してくると考えられる。即ち、

君臣・父子・兄弟・夫婦〔の道〕生まれれば則ち終り、終れば則ち始まり天地と同じに理まり、万世と同一に久し。（王制篇第12節）

と述べ、「礼」は先祖を尊び、君師を隆ぶと同時に「天地」に事えるものであると述べ（注40）、更に、

夫れ天の蒸（衆）民を生ずるや、〔各々〕これを取る所以を有らしむ。志意の致（極）めて修まり徳行の致めて厚く智慮の致めて明かなるは、是れ天子の天下を取る所以なり。（榮辱篇第7節）

と述べ、天下を取る所以を天与のものであるとし、又、「天数」・「天政」等のことばもあり(注41)、ひいては

老〔者〕を老とすればたか而ち壯者も焉あに歸し、窮〔者〕を窮きつ(苦)しめざれば而ち通者も焉あに積つ(聚)まり、冥冥めいめいに行いて報いなきものにも施せば而ち賢も不肖も焉あにあつ(聚)まらん。人に此の三行あれば、大過ありと雖ども、天は其れ遂げしめざらんや。(修身篇第12節)

というように「天」の観念を肯定する見解もうかがわれる。

以上のことからして、一旦は聖人が制定したとされた「礼」はその絶対性・客観性を証するために、一面では「古今の一とするところ」・「万世同久」という考えが提出され、他面では客観的自然に法るという考え、及び天与のものとする考えが提出されたことが知れよう。そして、これがために思想全体のたてまえであるところの「天人の分」の考えと、それから導びき出された聖人を超人としてとらえずあくまでも「人」としてとらえ、万人に対して個人的な積偽化性を要請するという考えが破綻をきたしていると考えられる。

要するに、天はあくまで純自然として存在し、人間界の事象とは分割して考えるべきだという論は、礼の絶対性を強調するのあまりに提出された自然への順応の考え、及び礼を天与のものとする考えに依って破綻をきたし、又「天人の分」の考えから導びき出された聖人制礼の論及び聖人の「人」的解釈、ひいては、万人はすべて聖人となる可能性があるという論も、畢竟、礼を強調するのあまりに提出された超「人」的世界の想定によって破綻をきたしているのである。

(5)

上章においては、荀子礼治思想にみられる個人尊重の立場からの立論と全体主義的立場からの立論の接点をなす見解を考察し、それらが調和あるいは統一せられざるものであることを述べた。(王覇論にしても後王論にしても、荀子自身はもっと別な所に主旨をおいているのだが、礼治政治思想の二つの

側面にまたがるものであることは、その内容からして自明のことであろう。)そこで、ここでは王覇論・後王論及び礼の主張と(3)において述べた政治思想にみられる二つの解釈との関係を述べ、「礼治」なる政治思想を総観したい。

さて「霸道」の存在を肯定するのも、「先王」の他に「後王」を想定するのも、「天」と「人」を分離させるのも又「礼」は先王(聖人)が積偽・化性の結果制定したものだとするのも、共に荀子思想に独特のものであり、それらはすべて本来の儒家思想(孔孟の思想)に対して異質的・相反的なものであり、更に革新的・合理的な面を構成している。しかし彼は、一面において(上述したように)依然として「王道論」・「先王論」及び自然(天)への順応の考えを至上・至善のものとしてかかげている。そして、それはそのまま彼の礼治政治思想における二つの解釈と対応するものと考えられる。即ち「王道」は荀子にとって確固たる信念であり、それは民の帰服を俟ち、個人的な積偽化性(修養)を前提とする伝統的なものであり、「先王」として彼にあっては、むしろ先験的に存在する絶対者の謂いであり、それは徳治(人治)政治の主体・根源であるという点で伝統的な考えを踏襲しているといえよう。「克己復礼」を以て人のなすべきこと(即ち「仁」とした孔子の考え、及び孟軻の一種絶対主義における先王の承認、そしてその先王による「仁政」の施行を期した孟軻流の政治思想を思いおこしていただきたい。又、礼の「自然」起源論及びそれを天与のものとする考えとても荀子の「聖人制礼」の論以前における代表的な自然法の観念であろう。荀子のこのような、天の人格的把握は『左伝』・『易』・『尚書』をはじめ、更に天人の相関を説く孟軻の思想、更には、孔子の天への信仰等と通づるものであろう。

更に、上述の伝統的側面と相対する側面を考えてみると……彼は王主覇従(王道を主として霸道を従とする)という意識を一面にもっているが、戦国時代後期に生きた彼にあって実際に期待したのは覇道的政治理念であり、そのもつ「強」・「威」の要素であったと予想される。そして「後王」論の主旨が技術治(法治)の正統性をうらづけるものであったのも、やはり時代を反映したものと考えられ、共に「第二の解釈」に通づるもので

ある。又、「天と人との分離」の論は結果として、天にかかわりなく人の世界の秩序を保とうとする考えとなり、そこには「天(自然法)」によって絶対性が正されている人格者中心の考えはなく、「法(実定法)」により権威づけられている王による統治が求められていると考えられる。これも又、「第二の解釈」にかかわることであろう。

以上のことからして、政策上にみられた二つの解釈のうち「第一の解釈」は「王」的・「先王」的であり、「第二の解釈」は「覇」的・「後王」的であり、更に礼の自然起源論及び淵源不明論と天人の分離に基づく聖人制礼の論をも、それらにふりわけて考えることができよう。

要するに、荀子礼治政治思想は、伝統的な考えを至上のものとしてかかげつつ、本来それとは異質・相反的な考えを並存させるにとどまったと考えられ、それはそのまま彼の思想の性格及び思想史上における意義を示唆していると思われる(注42)。

— 結 語 —

以上要するに事象に対する客観的認識態度に端を発した人間解釈における科学的観察、即ち「性偽の分」により「人」の主体的立場を明確にし、更にはその中「偽」(主体的偽)の自立性を確立することによって人為法(実定法)としての社会規範の有効性を明確にし、所謂客観的な道徳の立場を明らかにしたといえ、それは畢竟、儒家伝統の道徳主義における人(個人)の主体性尊重の立場と法家の法律主義における全体(国家)尊重の立場との調和(即ち性偽の合一)をめざした思想として、彼の礼治思想の位置が決定されよう。この二つの立場の調和・合一の問題は結果として王道、霸道の并称となり、充分な統一性をもちえなかったといえど、儒家者流の思想家(孔子を祖述顕彰する者)として性偽の分割を説き、この主体的偽を強調したことは、先秦の儒家思想史上にあって画期的なものとして位置づけられねばならないであろう。そしてそれは更に「儒」の立場から「法」の観念を積極的にとり入れ

る素地即ち「性偽合一」の論への門戸を開いたと考えられよう。そして、この「性偽の合一」のめざしたのは一面において儒家及び法家の徳・法一辺倒の思想への批判という面をもっているが、それはあくまでも実際の場面において有効性をもち、且つそれが現実において功をおさめつつある覇道的(それは荀子にとってもっとも現代的な方法であった)な見解に精神的基礎を与えんとしたものであるということ忘れてはならない。それは、(霸道の肯定ということ前提とすることから)儒家に対する一種の反発となっていることは、桓公や秦國に対して「其覇也宜哉。非幸也。数也。」(仲尼篇第1節)といい「四世有勝。非幸也。数也」(議兵篇第2節、強国篇第6節)と評しているのに端的にあらわれている。即ち、当時この覇的なものについて「幸也(僥幸である)」と評するものがあつたとするならば、それを真正面から否定的にみていた孟軻流の儒家の考え方であろう。とすれば、この荀子の「非幸也。数也。」とはむしろ儒家伝統の霸道観に対する批判であり、更に「数也」と認めつつ

佚にして治まり、約にして詳、煩ならずして功あるは治の至りなりと曰えるは秦これに類せり。然りと雖も則(即ち)其の聽ること有り。是の数具の者を兼ねて尽くこれを有しながら、然れどもこれを臬(衡)ぶるに王者の功名を以てすれば則ち偶偶然として其の及ばざること遠し。是れ何ぞや。則ち、其の殆んど、儒なき[が為め]か。(強国篇第6節)

ということからすると、この秦等に代表される「勢」・「刑罰」・「慶賞」(共に議兵篇第2節)を中心とする実行型の政治に「儒」即ち精神的基礎(それは要するに人間性の尊重の観念)を与えんと志向したものであるといえよう。

上章においてふれたように、荀子の礼治思想には充分な統一性をみい出すことが困難であり、むしろ二面的な性格を有するものであったが、このことはただちに荀子の提出した思想体系の意義を否定するものではない。

即ち、荀子の思想において、孔子の思想は、着実に展開されており、この展開の途上において生じた諸々の問題は、孔一孟の儒家思想に内在していた

問題点の所在を示すものであろう。そこで、荀子思想の意義として、第一に、儒家思想における、問題点の明確化という点を挙げたい。それは、畢竟経綸の問題としての個人の幸福と社会（国家）の安泰との関係に関するものである。この点に関する荀子の思想は、極めて斬新であり、儒家伝統の思想方法に新たな方向を示したものとして、高く評すべきであらう。依って、次章においては、荀子の思想を孟子、韓非子と比較しつつ、その特徴を明確にし、その歴史的な意義を問いたい（未了）。

注

- (注1) 例えば性善説だけを考えてみても、その源流を『詩』・『書』に求めることは可能である。市川本太郎著『原始儒教の道德思想』（p. 126—p. 128）にこの指摘がある。
- (注2) 侯外廬等著『中国思想通史』第一卷・第15章5節（p. 571—p. 572）にこの指摘がある。
- (注3) 宋子に対して「蔽於欲而不知得」（解蔽篇第5節）と評したように彼は終始「情欲寡少」の論に反対しており、更に本性にかかわる「情」・「欲」の存在は君子と小人とを問わず同一であるといい（榮辱篇第8・10節に散見）、それは世の治乱とはかかわりのない問題であるとしている（正名篇6節）。そして、むしろこの「欲」は「礼」によって積極的に「養」うべきものだとしている（礼論篇1節）。
- (注4) 枝野長八著『中国古代における人間観の展開』6章（p. 182）にこの指摘があり、金谷治先生の『荀子の天人の分——その自然観の特質——』は、専らこのことについて言及している（集刊東洋学24号、所収）。
- (注5) 木全徳雄著『荀子』（中国古典新書）でこの点を強調している（p. 27—p. 29）
- (注6) 荀子のこの莊子批判の背景には人は「義」を有するが故に天下で最も尊貴な存在である（王制篇第11節）という観念が存している。そしてこの「義」あるが故に「群（社会）」生活を営み得るとしており、更に人は「群居」せずには生きられぬものだ（富国篇第3節）というように社会生活を以て人にとって必然

的な現象としている。このことからして「義」とは人に内在する社会性、又は他人との間における協調性の如きものであり、具体的には「弁」ずる能力であると考えられる。要するに「義」とは群居する能力が人に固有且つ個有なものであることを説いたものであり、それが理想的に発揮されれば礼的な治平の世が現出するのであるから、この考えは畢竟「治」即ち社会的善への発展の根源を人間性の内に置くという儒家伝統の人間（の主体性）尊重の立場を顕彰したものといえよう。

- (注7) 荀子の提出した偽には二つの意義があるとされる。例えば、姜尚賢氏は、「荀子所說的偽涵攝着兩種意義」と述べ、『心慮而能為之動、謂之偽』と『慮積焉、能習焉、而後成謂之偽』という二文を挙げ（共に正名篇の文）、「前者是指作用而言、是動作的偽、後者是指結果而言、是成功的偽」と述べている（『荀子思想体系』p. 69）。

本稿においては、姜氏のこの説をふまえて、一つは人の主体的立場を確立するために、専ら道家思想への批判として、提出されたものであり（所謂「動作の偽」）、一つは、「礼義」「師法」として、人に対して客体化されたものをいう（所謂「成功的偽」と考えた。そして、前者は人の内面的な主体性にかかわるものであることから「主体的偽」と仮称し、これに対して後者の偽を「客体的偽」と仮称した。

- (注8) 例えば、天論篇第5節に「治乱は天なるか。曰わく、日月星辰の環歴るは、是れ禹と桀との同じき所なり、禹は以て治まり、桀は以て乱る。治乱は天に非ざるなり。……」と言っている。これは世の治乱を天命、天意にむすびつけて考える傾向のある儒・墨流の考え方に対する批判といえよう。

- (注9) 荀子は「人間性」について

小人の知能を孰（熟）察すれば其の君子の為す所を為すべきに余〔力〕あることを知るに定る（榮辱篇第8節）

と言ひ、更に

塗（み）の人には皆な仁義法正を知るべきの質あり、皆な仁義法正を能くすべきの具あり（性悪篇第6節）

等と言っていることからすると、それは人の本質的な面（主に「心」にかかれ

るもので、「智」・「慮」と称している〔正名篇第1節〕に対して信頼の念が
 存し、又、「心」の自律性を認めている（天論篇第3節、解蔽篇第7節・正名
 篇第3節）とはいえ、人として総観した場合、尚書の「人心之危・道心之
 微」を引用して次のように言っている、即ち

人心は譬えば槃（盤）水の如し。正しく錯きて動かすこと勿ければ、則ち湛
 （沈）濁下に在りて、清明上に在り。則ち鬚眉を見て膚理を察するに足ら
 ぬも、微風これを過ぐれば湛濁下に動きて溝明上に乱る、則ち、大形の正をも
 得べからず。心も亦た是くの如し（解蔽篇第8節）

そして、このような人間性について「材性」と称し（榮辱篇第8節）、それは
 質朴なものとして評価している（礼論篇第11節）。

〔注10〕「弁慧は乱の賛なり。礼楽は注佚の徴なり。慈仁は過の母なり。任拳は姦の鼠
 なり」（商子、説民）ということばに代表されるような法家思想における道德
 ・人格への否定的な態度は、当時、三晋や秦等である程度の功をおさめていた
 考え方であろう。そして荀子の思想が、一面において、この法律主義の立場を
 是認していたこと、いいかえれば、荀子の思想の源流として、これらの法家的
 見解を想定するのは不可欠であろう。（姜尚賢著、『荀子思想体系』にこの指摘
 がある〔p. 18—p. 21〕）。

〔注11〕注8参照。

〔注12〕この点については、改めて詳述したい。

〔注13〕儒家的な自然法の観念は、あくまでも人間の個別的な行為の善悪に関するもの
 であり、いわば道德上の自然法観念に終始するものであったが、荀子はこれを
 ふまえて、充分にその意義を認めつつ人間の行動の社会的非社会的ということ
 にかかわる、いわば法律上の自然法観念を提出している。例えば、人が禽獸と
 異なる所以が「有義」にもとめられ、この「義」に基づく「分（分界）」によっ
 て人々が和し、且つ一体となり、「群」即ち社会が存続してゆくとされる。こ
 のような考え方からすると、荀子の抱いていた自然法の観念は、孔・孟のそれ
 を継承するものであったとはいえ、すでに、「道德」の範囲に限られず、法律
 上の問題として展開されているといえよう。そしてこの展開を直ちに法家者流
 の全体主義の観念に結びつけることはできないにしても、この荀子における自

然法観念の展開の因として法家の思想の影響を考えることができよう。

〔注14〕水火には気あるも生なく、草木には生あるも知なく、禽獸には知あるも義な
 し。〔而るに〕人には気あり生あり、知ありて亦た且も義あり。故に最も天下
 の貴たるなり。力は牛に若かず、走るとは馬に若かず、而るに牛馬の〔人の
 ために〕用を為すは何ぞや。曰わく。人は能く群し彼れは群すること能わざ
 ればなり。人は何に以りて能く群するや。曰わく。分〔界〕なり。分は何に以り
 て能く行わるや。曰わく。義なり。故に義以て分〔界〕すれば則ち和し、和
 すれば則ち一、一なれば則ち力多く、力多ければ則ち強く、強ければ則ち物に
 勝つ。故に宮室にも得て居るべきなり。故に四時を序し、万物を敷（成）して
 天下を兼利するは（他）の故なし。これが分義を得ればなり。故に人は生まれ
 れば群するなきこと能わず、群して分なければ則ち争ひ、争えば則ち乱れ、乱
 れれば則ち離れ離れば則ち弱く、弱ければ則ち物に勝つこと能わず。故に宮
 室にも得て居るべからざるなり。〔是れ〕少頃も礼義を舍つるべからざるの謂
 なり。能く〔礼義〕を以て上に事うるを順と謂ひ、能く〔礼義を〕以て下を使
 うを君〔道〕と謂う。君〔道〕とは善く群せしむることなり。群道の当れば則
 ち、万物も皆な其の宜しきを得、六畜も皆な、其の長〔養〕を得、群生も皆な
 其の命を得ん。（王制篇第13節）

と人の貴き所以を示し、更に、礼論篇冒頭において
 礼は何くより起るや。曰わく、人は生まれながらにして欲あり。欲して得ざ
 れば則ち求めなきこと能わず。求めて度量分界なければ則ち争わざること能
 わず。争えば則ち乱れ、乱れば則ち窮す。先王は其の乱を惡みしなり。故に礼
 義を制めて以てこれを分かち、以て人の欲を養ひ人の求めを給（足）し、欲を
 して必ず物に窮ぜず物をして必ず欲に屈（竭）さず、兩者相持して長（養）
 せしむ。是れ礼の起る所以なり。故に礼なる者は養なり。

〔中略〕夫の出死要蔽することの生を養う所以なることを熟知し、夫の費用を
 出だすことの財を養う所以なることを熟知し、夫の恭敬辞讓の安を養う所以な
 ることを熟知し、夫の礼義文理の情を養う所以なることを熟知すべきなり。故に
 人苟しくも生をのみ見ることを為せば若き者は必ず死し、苟くも利をのみ見る
 ことを為せば若き者は必ず害あり、苟くも怠惰偷儒のみを安しと為せば若き者
 は必ず危うく、と「養」の観念を「礼」の主要因としている。苟くも情説（悦）

をのみ楽しみと為せば若き者は必ず滅びん。故に人は礼義に一なれば則ち〔礼義も情性〕も両つながら得られ、情性に一なれば則ち両つながら喪う。(後略) (礼論篇第1節)と述べている。

(注15) 天を大としてこれを思うは物を畜えてこれを裁〔制〕するに孰れぞ(どちらが勝るであろうか)。天に従いてこれを頌するは、天命を制してこれを用うるに孰れぞ。時を望みてこれを待つは、時に応じてこれを使うに孰れぞ。物に因りてこれを多くせんとするは、能を聘せてこれを化するに孰れぞ。物を思いてこれを物とするは物を理めてこれを失う勿からんとするに孰れぞ。物の生ずる所以を願うは、物の成る所以を有つに孰れぞ。故に人〔事〕を錯きて天を思わば則ち万物の情を失う。(天論篇第11節)

(注16) 凡そ治を語りて欲を去ることを待つ者は、以て欲を導くこと無くして欲あることに困む者なり。(中略) 欲あると欲なきとは異類なり、性の具なり、治乱に非ざるなり。欲の多きと寡なきとは異類なり、情の数なり。治乱に非ざるなり。(正名篇第6節)

(注17) 人の生は群する無きこと能わず。群して分(界)なければ則ち争い、争えば則ち乱れ、乱れば則ち窮す。故に分なきは人の大害なり。分あるは天下の本利なり。(富国篇第3節)

(注18) 天行、常あり。堯の為に存せず、桀のために亡びず。これに応ずるに治(道)を以てすれば則ち吉、これに応ずるに乱(道)を以てすれば則ち凶なり。本を強めて用を節すれば則ち天も貪ならしむること能わず。養の備わりて動の時なれば則ち天も病ましむること能わず。道に循がいて差わざれば則ち天も禍いすること能わず。

故に水旱もこれをして飢えしむること能わず、寒暑もこれをして疾ましむること能わず、妖怪もこれをして凶ならしむること能わず。本の荒れて用の〔奢〕侈なれば、則ち天もこれをして富ましむること能わず、養の略にして動の率(稀)なれば則ち天もこれをして〔健〕全ならしむること能わず、道に倍きて妄行すれば則ち天もこれをして吉ならしむること能わず。故に水旱も未だ至らざるに飢え、寒暑も未だ薄らざるに疾み、妖怪も未だ生ぜざるに凶なり。時を受くることは治世と同じきに、而も殃禍は治世と異なれり。以て天を怨むべからず、其の道然るなり、故に天と人との分に明らかなれば至人(最高の人物)と謂う

べし。(天論篇第1節)

為さずして成り求めずして得、夫れを天職と謂う。是くの如き者は其の人深〔慮〕なりと雖も慮を加えず。大〔能〕なりと雖も能を加えず、精〔察〕なりと雖も察を加えず。夫れ是れを天と職を争わずと謂う。天に其の時あり地に其の財ありて人には其の治あり、夫れ是れを能く参なりと謂う。其の参なる所以を捨てて其の参なる所を願うは則ち惑えり。初星は随い旋り、日月は暉いに照(照)し四時は代わるがわる御(治)まり、陰陽は大いに化し、風雨は博く施す。万物は、各々其の和を得て以て生じ、各々其の養を得て以て成る。其の事を見さずして其の功を見ず。夫れ是れを神という。皆其の以て成る所を知るも其の無形を知る莫し、夫れ是れを天功と謂う。唯聖人のみ、天を知ることを求めずと為す。(天論篇第2節)

等の見解からして、彼の「人の世界(人為の世界)」への注目の度合が知れよう。

(注19) 夫の驥は一日にして千里なるも、駑馬も十駕すれば則ち亦これに及ぶ。將に以て無窮を窮め無極を逐わんとするか。其れ骨を折り筋を絶つとも身を終うるまで相い及ぶべからず。將に止まる所有らんとすれば則ち千里は遠しと雖も亦、或いは遅く、或いは速く、或いは先きんじ、或いは後れんも、胡為れぞ其れ相い及ぶべからざらんや。識らず道を歩む者は將に以て無窮を窮め、無極を逐わんとするか、意は、亦止まる所有らんか。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〕弁ぜざるは止まればなり。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。故に学には遅(待)を曰う。彼れ止まりて我れを待ち我れ行きてこれに就けば則ち亦た或いは遅く或いは先きんじ、或いは後れにも、胡すれぞ、其れ同じく至るべからざらんや、云云(修身篇第8節)

と述べ、更に、前引の天論篇第2節の見解等、参照。

(注20) 夫れ、貴は天子と為り、富は天下を有つことは是れ、人情の同じく欲する所なり(榮辱篇第12節)

(注21) 疾めて、誕を為しながら而も人の己れを信ぜんことを欲し、疾めて詐を為しながら而も人の己れに親しまんことを欲し、禽獸の行なるに而も人の己れを善とせんことを欲し、慮ることは知り難く行うことは安んじ難く持することは立

て難く、成（終）には則ち必ず其の好む所を得ずして、必ず其の惡む所に遇りなり。故に、君子は〔自ら〕信にして亦た人の己れを信ぜんことを欲し、忠にして、亦た人の己れに親しまんことを欲し、修正治弁にして、亦人の己れを善とせんことを欲し慮ることは知り易く行うことは安んじ易く持することは立て易く、成には則ち、必ず其の好む所を得て必ず其の惡む所に遇わず、是の故に窮するとも隠れず、通ずれば、大いに明かにして身は死するとも、名は弥々白（表）る。小人は首を延べ、踵を挙げて知能材性の固より以て、人に賢ること有らんと願ひ曰わざるは莫し。（榮辱篇第8節）

〔注22〕天職既に立ち、天功既に成り、形具わりて神（精神）生ずれば、好悪喜怒哀楽焉に蔽す、夫れ是れを天情という。耳目鼻口形態は各々接するところ有いて相い能くせず、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。（天論篇第3節）

〔注23〕馬の輿に駭くときは則ち君子は輿に安んぜず、庶人の政に駭くときは則ち君子に位に安んぜず。馬の輿に駭くときは則ちこれを静むるに若くは莫く、庶人の政に駭くときは則ちこれを患するに若くは莫し。賢良を選び篤敬を挙げ、孝悌を興し孤寡を収め貧窮を補う。是くの如くなれば則ち庶人は政に安んぜん。庶人の政に安んじて然る後に君子も位に安んず。伝に君なる者は舟なり、庶人なる者は水なり。水は則ち舟を載せ水は則ち舟を覆えすと曰えるは此れを謂うなり。（王制篇第4節）

〔注24〕道とは何ぞや。曰わく、君の道なり。君とは何ぞや。曰わく、能く群するなり。能く群するとは何ぞや。曰わく、善く人を生養することなり。善く人を班（弁）治むることなり。善く人を顕設（用）することなり。善く人を灌飾することなり。善く人を生養する者には人もこれに親しみ、善く人を班治する者には人もこれに安んじ、善く人を顕設する者には、人もこれを楽しみ、善く人を灌飾する者には人もこれを榮とす。四統のこと具わりて天下もこれに帰す。夫れ是れを能く群すと謂うなり。（君道篇第5節）

〔注25〕牆の外は目に見えざるなり。〔一〕里の前は耳に聞えざるなり。而るに人主の守り司るところは、遠き者は天下、近き者も境内にして、略知せざるべからざるなり。天下の變と境内の事と弛易隣差する者あるに而も人主のこれを知るに由なければ、則ち是れ拘脅蔽塞の端なり。耳目の明は是くの如く其れ狭し。人

主の守り司るところは是くの如く其れ広し。其の中に知らざるべからざることは是くの如く其れ危うし。然らば則ち人主は將た何を以てこれを知るや。曰わく、便嬖左右の者こそ人主の遠きを窺いて衆〔事〕を取むる所以の門戸牆網なり。早く具えざるべからず。故に人主は必將ず便嬖左右の信ずるに足る者ありて然る後に可なり。其の知慮は物を視らしむるに足り其端誠は物を定めしむるに足りて然る後に可なり。夫れ是れを国具と謂う。

人主も遊觀安燕の時、あらざること能わず。則（而）して、疾病物故の變、あらざることを得ず。是くの如くなるに国なる者は事物の至るや、泉原（源）の如く、一物にても応ぜざるは、乱の端なり。故に人主は独りすべからずと曰うなり。卿相輔佐は人主の几杖なり。早く、具えざるべからず。故に人主は必ず、卿相輔佐の任ずるに足る者ありて、然る後に可なり。其の德音は、百姓を鎮（鎮）撫するに足り、其の知慮は万變に應待するに足りて然る後に可なり。夫れ是れを国具と謂う。

四鄰諸侯の相互には、相い接せざるべからず。然れども、必ずしも相い親しまざるなり。故に人主は必將ず、遠方に喩志決疑せしむるに足る者ありて然る後に可なり。其の弁説は煩を解くに足り其の知慮は疑を決するに足り、其の判断は難を拒（退）くるに足り、私を還（營）まず、君に反せず、然り而して薄（迫）に応じ患を杵ぎ、社稷を持するに足りて然る後に可なり。夫れ是れを国具と謂う。（君道篇第8節）

〔注26〕「宰爵」・「司徒」・「司馬」・「大師」・「司空」・「治田」・「虞師」・「郷師」・「工師」・「巫祝」・「治市」・「冢宰（總理）」・「僻公（三公）」・「天王」……等。官名を記し、それぞれの職務を述べている。（王制篇第15節、長文のため省略す。）

〔注27〕田野の税を軽くし、関市の征を平らかにし、商賈の数を省き、力役を興すことを罕にして農時を奪うこと無し。是くの如くんば則ち国も富む。（富国篇第2節）

〔注28〕国を足らしむるの道は、用を節して民を裕にし而して善く其の余りを藏することなり。（富国篇第2節）

天下を兼ね足らしむるの道は分を明かにするに在り。（富国篇第4節）

〔注29〕礼なる者は治弁の極なり、強国の本なり、威行の道なり、功名の終なり。（議

兵篇第7節) 及び「強国篇」の見解参照。

- (注30) 力を以て仁を仮る者は覇たり。覇は必ず大国を有つ。徳を以て仁を行う者は王たり。王は大を待たず。湯王は七十里を以てし、文王は百里を以てす。力を以て人を服する者は心服に非ざるなり。力贍(足)らざればなり。徳を以て人を服する者は、中心悦んで誠に服するものなり。七十子の孔子に服するが如きなり。(「孟子」公孫丑上第3節) 今の君に事うる者は曰わく、我れ能く君のために、土地を辟き、府庫を充たすと。今の所謂、良臣は古の所謂民の賊なり云々(「孟子」告子下第9節)
- (注31) 賞の用いられずとも民は勸み、罰の用いられずとも民は服し、有司は勞せずして事は治まり、政令は煩ならずして俗は美わしく、百姓敢えて上の法に順がい、上の志に象(則)り、上の事に勸みてこれを安樂せざること莫し。故に籍斂(収税)には費を忘れ、事業には勞を忘れ、冠難には死を忘れ、城郭は飾(整)うことを待たずして固く、兵刃は陵(厲)ぐことを待たずして、敵国は〔征〕服することを待たずして誦(屈)し、四海の民は令することを待たずしてあつまる。夫れ是れを至平という。(君道篇第2節)
- (注32) 国を治むるに道あり、人主に職あり。夫の日を貫(累)ねて治の詳しく一日にしてこれを曲に別つが若きは是れ夫の百史官人をして為さしむ所(可)きなり。是れを以て〔人主〕の游玩安燕の楽しみを傷うには足らず。夫の一〔宰〕相を論びて以て兼ね率いしめ臣下百吏をして道に宿まり方に郷いて務めざること莫からしむるが若きは是れ夫の人主の職なり。是くの若くならば則ち天下を一にして名は堯・禹にも配せん。之の主は守りは至約なるに而も詳(審)に事は至約なるに而も功あり。衣裳を垂れて簞席の上を下らざるも而も海内の人は得て以て帝王と為らんことを願わざるは莫し。夫れ是れを至約と謂い楽しむ焉れより大なるはなし。(王制篇第7節)
- (注33) 天子は視ずして見、聴かずして聴き、慮らずして知り、動かずして功あり、塊然として独坐しながら天下のこれに従うことは一体の如く四支(肢)の心に従うが如し。夫れ是れを大形という。(君道篇第6節)
- (注34) 〔凡そ〕強を用うる者、人の城は守られ人の士は戦えるに而も我れは力を以てこれに勝つなれば、則ち人の民を傷つること必ず甚だし。人の民を傷つること甚だし。人の民を傷つること甚だしければ則ち人の民の我れを悪むこと

も必ず甚だし。人の民の我れを悪むこと甚だしければ、則ち日々に我れと闘わんと欲せん。〔而るにまた〕人の城は守られ人の士は戦えるに而も我れは力を以てこれに勝つなれば、則ち吾が民を傷つること必ず甚だし。吾民を傷つること甚だしければ則ち吾が民の我れを悪むこと必ず甚だし。吾が民の我れを悪むこと甚だしければ、則ち日々に我が為めに闘うことを欲せざらん。人の民は日々に我れと闘わんと欲し、吾が民は日々に我が為めに闘うことを欲せず、是れ強者の反って弱き所以なり。地は来たるとも民は去り、累は多くして功は少なく、守る者は益すと雖も守る所以の者は損す。是れ大者の反って削らるる所以なり。諸侯の交接するに怨を懐かざること莫くして其の敵たることを忘れず、強大の間を伺い強大の敵を承く。比れ強大の殆(危)うき時なり。強道を知る者は強を務めざるなり。慮ね王命を以(用)いて其の力を全くし其の待を凝(定)む。力全ければ則ち諸侯も弱むること能わず。徳の凝まれば則ち諸侯も削ること能わず。天下に王覇の主の無きときに則ち常に勝つ。是れ強道を知る者なり。彼の覇者は然らず。田野を辟き倉廩を實たし備用を便にし、案ち募選を謹しみて材枝の士を闘ひ、然に後に慶賞を漸(進)めて以てこれを先(導)き、刑罰を厳しくして以てこれを糾(正)す。〔かくして〕亡を存し絶を継ぎ、弱を衛り募を禁じ、而して兼井の心なければ、則ち諸侯はこれに親しむ。友敵の道を修め敬を以て諸侯に接(交)れば、則ち諸侯はこれを説(悦)ぶ。これに親しむ所以のものは并(合)わざるを以てなり。并わさんとすること見(現)わるれば則ち諸侯はこれを疏んぜん。これを説ぶ所以のものは友敵せらるるを以てなり、臣たらしめんとすること見わるれば則ち諸侯は難れん。故に其の并わざるの行を明かにし、其の友敵の道を信にす。天下に王の主の無きときは則ち常に勝つ。是れ弱道を知る者なり。〔齊〕閔王の五国に股られ、桓公の魯の莊〔公〕に劫かされしは、它〔他〕の故なし。其の道に非ずして而も慮るに王たらんことを以てすればなり。彼の王者は然らず。仁は天下に眇(高)く義も天下に眇く威も天下に眇し。仁の天下に眇きが故に天下も親しまざるは莫く、義の天下に眇きが故に天下も貫はざるは莫く、威の天下に眇きが故に天下も敢えて敵する莫し。敵せざるも威を以て人を服する〔仁義〕の道を輔く。故に戦わずして勝ち攻めずして得られ、甲兵勞せずして天下は服す。是れ王道を知る者なり。(王制篇第6節)

(注35) 弁は分より大なるは莫く、分は礼より大なるは莫く、礼は聖王より大なるは莫し。〔然れども〕聖王には百あり、吾れ孰れにか法とらん。曰わく、交も久しければ而ち減び、節族も久しければ絶え、法数を守るの有司も極（遠）なれば而ち補む。故に聖王の跡を觀んと欲すれば則ち其の聚然たる者に於いてせよ。後王是れなりと。彼の後王なる者は天下の君なり。後王を捨てて上古を道（言）うは、これを譬えれば是れ猶お己れの君を捨てて人の君に事うるがごときなり。（非相篇第3節）

(注36) 礼の理は誠に深く堅白同異の察も焉に入れば而（則）も溺る。其の理は誠に大なり。擅に典制を作る僻陋の説も焉に入れば而ち變ぶ。其の理は誠に高し、暴慢恣睢にして俗を軽んじて高〔傲〕を為すの風も焉に入れば而ち墜（墜）つ。故に繩墨誠に陳なれば則ち欺くに曲直を以てすべからず、衡の誠に果れば則ち欺くに輕重を以てすべからず、規矩の誠に設くれば則ち欺くに方圓を以てすべからず。君子は礼に審らかなれば則ち欺くに詐偽を以てすべからず。故に繩なるものは直の至り、衡なる者は平の至り、規矩なる者は方圓の至りにして、礼なる者は人道の極なり。（礼論篇第5節）

礼なる者は政の範なり。政を為すに礼を以てせざれば政は行われず。（大略篇第10節）

(注37) 礼は何くより越るや。曰わく、人は生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば則ち求めなきこと能わず。求めて度量分界なければ、則ち争わざること能わず。争えば則ち乱れ乱れば則ち窮す。先王は其の乱を惡みしなり。故に礼義を制して以てこれを分ち、以て人の欲を養い人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず物をして必ず欲に屈さず、兩者相持して長〔養〕せしむ。これ礼の起る所なり。（礼論篇第1節）

とあり、所謂「聖人制礼（作礼）説」をいう。この説は他にも散見する。

(注38) 堯・禹なる者も生まれながらにして具わる者に非ず。夫れ变故に起り修為に成り尽すを待ちて而る後に備わる者なり。（榮辱篇第10節）

と述べ、

塗（途）の人をして術（道）を伏め学を為め、心を専らにし志を一にし、思索孰察して日を加（累）ね久しきに累（懸）り、善を積みて息まざらしむれば、則ち神明に通じ、天地に參（交）るべし。故に聖人なる者も人の〔善〕を積み

て至る所なり。（性惡篇第6節）

と述べているように、万人と聖人を連続したものと考える。

(注39) 前注（注38）引用の榮辱篇及び性惡篇の見解参照。

(注40) 礼に三本あり。天地は生の本なり。先祖は類の本なり、君子は治の本なり。天地なければ惡んぞ生まれん。先祖なければ惡んぞ出でん、君師なければ惡んぞ治まらん。三者に偏にても亡ければ焉ち安き人なし。故に礼は上は天に事え、下は地に事え、先祖を尊びて君子を隆ぶ。是れ礼の三本（三つの根源）なり。（礼論篇第2節）

(注41) 分（階級）の均しければ則ち備（弁）まらず、勢の齊しければ則ち老ならず、衆の齊しければ則ち使われず、天あり地ありて上下に差あり。明王始めて立てば而ち國に処するにも制あり。夫れ兩費の相いに事うること能わず兩賤の相いに使うこと能わざるは天の數（理）なり。（王制篇第3節）
其の類に順かう者はこれを福と謂（為）し、其の類に逆らう者はこれを禍と謂す。夫れ是れを天政と謂う。（天論篇第3節）

(注42) 本稿2章にあたる部分は、集刊東洋学28号に、「荀況研究——礼治政治思想にみられる過渡的性格——」と題して発表したものにもとずいている。