

荀子における儒家思想の 展開 (2)

—道徳観及び社会政治観の展開とその意義—

井 出 元

3章 荀子における社会政治思想の展開

の契機

序

(3) 荀子における社会政治思想の展

(1) 孟子における儒家思想の展開

開—「知道」と「参稽」—

(2) 孟子思想の限界と荀子思想出現

(4) 結 語

3章 荀子における社会政治思想の展開

序

儒家の伝統的な考え方からすると、父子・兄弟等の間における個人道徳は、その対象を拡大することにより、ただちに社会における道徳として通用しうるものであった。つまり、家族集団内における個人道徳と本来それとは対抗関係にある筈の社会道徳とを連続的に考えると、その道徳観の特色がみられるのである。その場合、個人道徳があくまで優先し、社会道徳は

むしろそれに解消されてしまい、個人の修養による道徳的向上が、ただちに社会の道徳化を招来し、国家の平安を結果するとされるのである。そしてその手段として提出されたのが社会政治思想の問題としての家族中心主義と処世観の問題としての「明哲保身」の観念である。前者は「孝(悌)」の思想として孟子等の力説するところであり、後者は所謂出処進退の問題として『史記』の孔子世家等に孔子自身の行動として明かに論じられている。これらはともに世界主義を標榜する儒家思想の中核をなすものであり、極めて深遠な理想にもとづくものであることはいうまでもない。しかし、そこには目標が高遠だけに現実の問題に充分処し得ない部分が存し、かえってその適応範囲が限定されてしまい、結局現実と遊離した理想主義におちいる危険性を含んでいる。

いったい、個人道徳として「孝」を全うし、道義を中心に生き、精神的な安定を求めようとする人にとって、この儒家的発想は、今日においてもなお一つの人生観として存在しているといえよう。しかし「孝」はあくまで家族内において義務化されるものであり、社会には社会の義務があることはいうまでもない。つまり「孝」の道徳には当然のこととしてその領域が限定されているのであるから、家族中心すなわち「孝(悌)」のみを中核とする思想には自ら限界があるのである。また、明哲保身の観念も道義を全うせんがための賢明な方法である場合もあろうが、やはり、この方法のみでは十分な社会生活は営み得ないであろう。このように述べてくれば、儒家思想の特質たる。この二つの傾向の限界は自明である。儒家思想が、今日において(その本命であるところの)社会政治思想として全く等閑にふされ、ただ個人的な座右の銘としてのみ生きつづけているのも当然であろう。

このような儒家思想の非現実的性格は、孟子の時代において、すでに諸家の批判的となっており、萌芽期の儒家においてすでにその是正が試みられているのである。そこで本章においては専ら家族中心の社会政治思想と明哲保身の人生観の成立の過程をふまえ、それらの限界を考え、それに対して儒家の立場から思想的展開を試みた思想家として荀子を取りあげた。要するに

荀子において儒家思想(その家族主義と明哲保身の観念)が展開される場合、何がその問題点となり、その展開の途上における見解は儒家思想史上どのような意義を有するのであろうか……これが本章の問題である。

まず論をすすめる前に「社会政治思想」という観点から儒家思想を考えるということの意義について触れたい。このことは筆者の関心の方向を示すものであることはもちろんだが、同時に儒家思想は本質的に社会と政治とに関する思想であるということに根ざしている。いったい儒家思想の特長として人間中心的、または現実的、実践的等があげられるが、それらは彼らの思索の対象と方向がことごとく社会(実社会)および政治に集中していたことをうらずけるものである。たとえば、儒家思想にあって道徳の内面性を強調した孟子においてさえ、土地・人民・政治等の物質的・客観的要素が平和をもたらし条件としてかかげられ(尽心上)、さらに

昔者、禹洪水を^平抑めて天下平かなり。周公夷狄を兼ね猛獸を驅りて百姓寧し。

孔子春秋を成して乱臣賊子懼る(滕文公下)

と述べているように国土の建設(禹の治水)～政治的統一(周公の治績)～倫理的思想的な指導(孔子)という3段階にわけて巨視的な観点から歴史を把握しており、ここにも儒家思想の社会政治思想としての立場が端的にあらわれている。また「詩」は芸術であると同時に政治・社会に対する批判の精神に貫かれており、「春秋(史)」は歴史的な事件相互の因果関係を示し、一種の政治批判であり、「礼」は個人の作法であると同時に治国の柄とされ、「楽(音楽)」は、人心を平静にするための手段としてのみその意義が正されている。さらに、論理学という分野にしても、論理法則や概念の問題を考察することに終始するものではなく、社会の統一の手段としての意義に力点がおかれている(注48)。司馬遷が述べた「務めて治を為す」(『史記』太史公自序)とは政治に腐心するということの意味すると同時に、かれらの思想がことごとく人間社会全体に関する見解であったことを道破したものであろう。以上のことからして、社会政治思想という観点から儒家思想を把握することは彼ら

の思想を総括的に考えることであるといえよう。むしろ現代において細分化された学問の諸分野から考察も可能であり、それはまた多くの意義を含んでいるが、古代の思想は総じて、その分化しないところに特色がある。これを分化以前のものというべきか、あるいは一つの総合的な学とみるかは問題があるが(注44)、彼らの関心の方向が学問の分化におかれていなかったことは確かである。要するに今日それぞれ独立した分野をもっている諸文化も彼らにあってはすべて社会政治思想の担い手になるものとしてのみその存在意義が正されていたといえよう。これは儒家思想に限られたことではなく諸家に通ずる性格であり、中国思想の一つの特色であるとされている(注45)。殊に、道徳と経済・政治等を分化せずむしろその一致を求める儒家一般の方法に注目した場合、彼らの思想の本質を把握するためには、このような総括的な視点が必要であろう。

以上のことからして、ここでいう「社会政治思想」とは「治(平和)な状態を求める手段に関する思想、すなわち社会力・政治力の運用及び社会(人倫)構成の理念に関する思想」という概念を以て了としたい。

次に「社会政治思想の展開」という視点についてであるが……思うに思想の展開を論ずるには大きくわけて二つの立場がある。一つは論理的な斉合性や論証の綿密性に関するものであり、より斉合性に富んだものまた、より綿密な論証(実証)をふまえたものは思想体系として充実したものであり、その意味での展開はむしろ発展というべきものがある。例えば、「正名」思想に関する孔子と荀子の如きものである(注46)。これに対し、思想全体の関心の方向に関する展開がある。すなわち孔子の出現以後、徳目が整理され、「礼」・「義」・「信」・「忠」・「孝」・「悌」等が「仁」のもとに一つの分野を与えられて位置づけられたが、それらの諸徳目の中で、どれに重点を置くかということは時代により、思想家により変化している。例えば「仁」あるいは「孝」に重点をおくものと「礼」に重点をおくものでは、その思想の性格が大いに異ってくることはいうまでもなく、思想史(先秦)をみた場合、儒家思想は「仁」から「礼」へと移っていったとされる(注47)。このような

意味での展開はさきに述べたものとは異質のものであろう。いわば前者は「方法としての展開」であり、後者は「思想としての展開」である。本稿に於ては専らこの後者の意味で展開を考えた。

(1) 孟子における儒家思想の展開

荀子の思想を考察する前に、荀子における儒家思想展開の素材ともいうべき孔子から孟子への思想の変遷にふれておこう。

さて、東周においてはすべての道徳の基礎を人間の自然的感情に求めようとする倫理観があり、その一つが孔子の「仁」の説であるとされる(注48)。そして、この人間の自然的な感情を善と規定して、道徳の内面性を強調したのが孟子であるが、この本性論(性善説)が提出されることによって孔子の思想はどのように展開したのであろうか。一般に性善説は孔子の忠恕説を論理的に基礎づけたものであり(注49)、それによって、孔子の「仁」が一層、明らかに説明されるようになり、そこに孟子の功績を見出すことができる(注50)。このような側面に注目すると、孟子の性善説の意義は専ら方法としての展開(進化)であるということになる。しかし孔子において「忠」・「恕」という心の働きが「仁」の源として考えられていたのをふまえて、これを性(人間性)にまで及ぼして説を成したことの意義は単に方法的なものにとどまらず、さらに思想としても大きく展開する要素を含んでいると考えられる。すなわち、「良能」・「良智」または「心」という概念に、理性に似た働きを与えたという点であり、それにもとづいて道徳をすべて人間の本質的な欲求と考えたことである。孔子において漠然と把握されていた人間性が明確に「良能」・「良智」として前面におし出される段になると、それは単に「仁」や「忠恕」の説明や論証の範囲にとどまらず、思想としての展開が余義なくされる。例えば人間の行為においてはその動機を重んずるようになり、人間の活動の一切を主観的に限定しようものと考えようになり(注51)、礼という本来客観的な限定物さえも恭敬の心として内面化されてくる(告子上)要するに孔子の思想は、孟子が性善説を説き、道

徳の主体の確立に志向することにより、主観的、内面的な修養を中心とする道徳説へと展開していったといえよう。

それは、徳目でいえば、「仁（忠・恕）」を中心とする思想から「義（道義）」を中心とする思想への展開として把握することができる（後述する）。では、この人間観にみられた孔孟の間の思想としての展開は社会政治思想としてみた場合どのような展開となってあらわれてくるであろうか。

まず、孔子の社会・政治に関する考え方は、現実の社会組織を改めようとするものでもなく、また現にあるものとは異った新しい政治形態や機構を考えたものでもなく、さらには政治ということに新たな意義を与えたものでもない。孔子の考え方からすれば現実の社会の組織や政治の機構は自己の思想を発揮する場としてそのまま肯定され、そこに人間尊重の精神を入れることにのみ力が注がれることになる。したがって、その道徳および政治は結果的にみて、現在の制度を維持するか、また、その機能をそのままの形でより強化するものであった（注52）。そして、当時の国家は社会的にも、政治的にも「家」を単位として存在し、また、そのように考えられていたから当然の帰結として、家の秩序が重視され、家父長の尊厳を肯定し、それを絶対化する思想、すなわち「孝」の観念が重要視されるに至るのである。孟子はこのような思想の方向及び性格をふまえて、性善説を提唱し、人倫道徳の本源を人間性に内在する性（本性）に求めたのであるから、結局「孝」の観念、家族中心主義の思想の基礎固めとして、性善説を説いたといわねばならない。いいかえれば、すべての道徳の基礎は人間の自然感情にあり、それは、具体的に「孝」の観念として実践されると考えられることにより、社会・政治の場面における秩序維持（即ち家族秩序の維持）が確保されると考えたのである。このことは孟子の「孝」に対する考え方をみた場合、自ら明らかになる。

例えば、「君子たる者が耕作もせず君主から手当てをもらって生活しているのはどうということか……」という公孫丑の問いに対して、孟子は、

君子の是の国に居るや、其の君之を用うれば、則ち安富尊榮に、其の子弟之に従えば則ち孝悌忠信なり。素餐せざること熟れか是より大ならん…（尽心上）

と応じているし、また「士たる者が仕事もせずに食祿をもらうのはよくないと思う……」という彭更の意見に対して、孟子は

子功を通じ事を易え、^誤されるを以て足らざるを補わずんば、則ち農に餘粟あり、女に餘布有らん。子如し之を通せば則ち梓・匠・輪・輿、皆食を子に得ん。此に人有り。入りては則ち孝、出でては則ち弟、先王の道を守り、以て後の学者を待つ。而子に食を子に得ずとせば、子、何ぞ梓・匠・輪・輿を尊んで、仁義を為す者を軽んずるか。（滕文公下）

と応えている。

この二つの見解から知れるように、孝（悌）を尽すということは食祿を得るに足る行動なのであり、家族道徳の実践はそのまま政治への参加なのである。それは、孝悌（友）にはげむものは政治家と同等の資格を有するものであるとした孔子の見解（為政篇21節）をふまえるものであろう。そしてこの「孝」の実践者としてその最高のものは「舜」であるとしている。

例えば、

帝（堯）は其の子九男二女をして百官・牛羊・倉廩を備え、以て舜に賦畀の中に事えしむ。天下の士、之に就く者多し。帝將に天下を符いて、之を遷らんとす。父母に順われざるが為に、窮人の帰する所無きが如し。天下の士之を悦ぶは、人の欲する所なるも而も以て憂いを解くに足らず。好色は人の欲する所なるも帝の二女を妻とすれども、而も以て憂いを解くに足らず。富は人の欲する所なるに、富みて天下を有つも而も以て憂いを解くに足らず、貴きは人の欲する所なるに、貴きこと天子と為れども、而も以て、憂いを解くに足らず。人之を悦び、好色、富貴あるも、以て憂いを解くに足る者なし。惟、父母に順ばることのみ、以て憂いを解くべし。人少ければ、則ち父母を慕い、好色を知れば、則ち少女を慕い、妻子有れば則ち妻子を慕い、仕うれば則ち君を慕い、君に得ざれば熱中するも大孝は終身、父母を慕う。五十にして慕う者は予、大舜に於て之を知る。（万章上）

と述べており、また有名な管輅の説話にもあらわれているように「孝」を説くこと極めて強力である（注50）。このように「孝」を以て唯一最高の道徳とする考えは『論語』等にもみえるが孟子のこれらの考え方のように徹底して

いるものは少ない。そして、舜の「孝行」は、

堯舜は之を性にするなり…（生まれつきの自然な行い方で「仁」を行なった人である）（尽心上）

堯舜は性のままなるものなり。（本性のままに行動しておのずから道にかなった人である…）（尽心下）

といているように、天性に従ったもの、すなわち天より賦与された本性の自然に則ったものとされている。さらに、周公（公孫丑下）・章子（離婁下）・陳仲子（尽心上）等も「孝（悌）」の実践者として高く評価されており、これも万物皆我に備れる…身に反して誠なれば楽しみ焉より大なるは莫し。（尽心上）
といい、

心の同じく然りとする所の者は何ぞや。謂く、理なり、義なり。聖人は先ず我が心の同じく然りとする所を得たるのみ。（告子上）

という人間観からするとやはり、性善と「孝（悌）」は直結していると考えることができよう。要するに孟子が孔子の思想をひきついで、さらに人の本性の善なることを提唱したのは、社会思想上において「孝（悌）」の觀念の絶対性を論ずることになったといえよう。

そしてこの「孝（悌）」については執拗なまでに細心の注意を注いでいることは「君子の子を教えざるは何ぞや」という公孫丑の問いに対する見解や（注54）、「舜告げずして、娶るは何ぞや」の条における万章との問答に明らかに論じられている（注55）。そして、この「孝」中心の倫理観は、孝の源である性をさらに天性として天（天命）に結びつけることにより一層強固な理論として提出されていることは周知のとおりである。

そしてこの「性（天性）」と「孝」のむすびつきは彼の道德論が主観化、内面化することを示しており、それは人生観の問題として、所謂、「明哲保身」の論を確立する前提でもある。

すなわち孟子が義を以て「人路」とするのは、「意識された道徳的義務の觀念」によって行動することを奨励するものであり、「厳格なる道徳的規範のおのれ自らの意志によって守ってゆくこと」を意味しているとされるが（注56）、

このことは畢竟、個人が天下国家のために活動することはもとより奨励するものだが、一旦それに障碍を生じた場合、ただちに個人主義に退却することを容認するものであり、むしろそれを尊重する態度である。例えば

古の人は、志を得れば沢民に加わり、志を得ざれば身を修めて世に見る。窮すれば則ち、独り其の身を善くし、達すれば則ち、兼ねて天下を善くす。（尽心上）

天下道有れば、道を以て身に殉わしめ、天下道無ければ身を以て道に殉わしむ。未だ道を以て人に殉わしむる者を聞かざるなり（尽心上）

とのべているのがそれである。このような時世の順逆に応じて一身の処し方を決定するというのは『史記』孔子世家等に記された孔子の行動からも知れるし、孟子が孔子をもって聖賢の「集大成」者とした所以もここに注目したものである（万章下）。

この明哲保身とは、自分の出処進退に於て道を出現させるための行動であり、単に利己的な行動態度ではない。無道の君に仕えず、乱国に帯在しないのは自身の保全のためではなく、彼の義（道義）に対する消極的主張なのである。そして、この考えは孔子以来の儒教の伝統的な精神であるが、孟子によって性善説が唱えられると、その行動が天与の善なる本性を傷わないための唯一の方法として絶対的な価値を与えられるようになり、その基準となるのが上述したように「性のままなる行為」としての「孝」「悌」の如何であるといえよう。要するに、孟子の性善説は、孔子以来の明哲保身の人性観をさらに、確固たるものとするにより、畢竟「孝」の徳をあらゆる徳目に優越するものとして位置づけることになったといえよう。そして、（孟子による）性善説の提唱による孝の思想の確立は当然のことながら「家」の秩序をより強固にすることをめざすものとなり、畢竟「家」・「族」を単位とした特有の社会観・政治観を提出することになる。ここにおいて孔子の思想は社会思想としての展開を余儀なくされるのである。孔子においても「孝（悌）」を「仁」の本とするように極めて家の秩序を重視しているし、これは当時の社会状況からしても当然のことであろう。しかし、その場合あくまで個人に内在する「忠」「恕」

と称される心の自然状態を発揮するところに必然的に出てくる秩序であり、その場合「家」は「忠恕(仁)」を実現する唯一の場としての意義のみが考えられていた。しかし、孟子に至ると、「孝」を天下・国家の内において考えることから、政治的にまた社会的に家の秩序を応用する傾向が生じ、天下は大なる家族であると観念され、君主は民の父母、人民は君主の赤子であり、君臣の関係は父子の関係と同一であるとみなすようになる。よって、小なる家族の中で尽す「孝」がただちに大なる家族すなわち天下に應用され得るという考えが社会政治思想の基礎観念として顕著にあらわれてくるのである。中国では家族が社会の単位となり、西洋では個人が社会の単位として認められているという比較がなされるが(注57)、この家族を社会(国家)の単位としてみることは孟子の社会政治思想の出現をまって極めて堅固に提唱されたといえよう。そして儒教的な個人主義の傾向は孟子において「性のままなる行為」として容認され、社会政治思想として家族中心主義をささえる理念となり、その論理的帰結としての所謂「徳治主義」の基本的形態が定立したといえよう。

すなわち、

人に恒の言有り。皆「天家国家」といへども。天下の本は国に在り、国の本は家に在り、家の本は身に在り。(離婁上)

という考え方となって提出されることになる。この考え方は『論語』にも散見する社会政治観であるが、孔子の場合、家の秩序を維持するための自己の修養は、専ら学問的な修養によると考えられ、それは孔子思想の特徴でもある(注58)。しかし、孟子に至ると学問よりもむしろ、人の内的な自然(性=「良能」・「良知」)が注目され、内省による個別的な人格完成をそのまま、国の構成員(「民」)としての完成とみなすようになり、この孟子の政治思想は孔子の徳治とは自ら異質のものであり、「徳」を中心とする政治理念が極点にまで達したものだといえよう。

以上のことから知れるように儒家思想は、孔子から孟子へとひきつがれる際、思想として個人主義すなわち「全体」に対する個人の意志・自然感情の

優越を主軸とする方向へ展開していったのである。徳目でいえば「仁」から「義」へとその中心が移行していったといえよう。そして、この自然感情の要は、子の親(父)に対する感情(孝)であるとしたことから、家族秩序が、社会または国家の秩序を度外視してまでも優越されるようになり、結果的にみて、個人の自然感情(道徳の主体としての人の善なる本性)は家の秩序の内、あるいは、家父長の権威の下に限定されることになり、それは畢竟、極めて閉鎖的な社会を提出することになったと考えられる。

孟子の性善説の思想史的な意義は、道徳の基礎を明確に人間の自然感情にあると明言した点にあり、その自然感情の発露の場として、家族または家族秩序が重んぜられるのであり、それは、政治に應用されるが、天下、国家を維持するという意義は薄弱である(注59)。当時においてすでに「天下」・「国家」をという全体の立場を重視する政治思想があり、また道徳と政治との対立や相互関係が注目されていたことからすると、それは、強いて復古を唱えたものともいえよう(後述する「商子」の開塞篇の文参照)。

以上論じたような社会政治観が孔子から孟子と展開してきた王道政治論であり、それはそのまま荀子がふまえ、そして展開させるための素材であった。荀子の政治思想中、王道論的傾向が存在することは、上章において(「第一の解釈」として)述べたように彼にあってこの孔孟に流れる徳治、王道の理念は極めて根強くふまえられているのである。しかし荀子の思想にあって父子の関係より、君臣の関係を上位のものとする傾向があり、それは「第二の解釈」として述べた国家主義、全体主義の立場からの立論とあいまって、儒家思想の新たな展開を示している。では、上章(2章)「結語」のところで、荀子思想の意義を儒家思想(孔子から孟子へと展開してきた儒家思想)における問題点の明確化にあると述べたが、その問題点とは何であろうか。そしてその問題点を契機として荀子は如何なる方向へと思想を展開させたのであろうか。

(2) 孟子思想の限界と荀子思想出現の契機

荀子が孔孟の儒家思想の問題点をどのように把握していたかということ述べる前に、上述の孟子的な「孝」を中心とした家族中心主義、あるいは一種の個人主義の社会観、政治観は当時であってどのように評されたかを見ておこう。

まず、老子は周知のように「大道廢れて仁義有り。慧智出でて、大偽有り。六親和せずして孝子有り。国家乱れて忠臣あり」（『道德経』18章）と述べているが、これをもって直ちに老子の思想と孔孟のそれとがその立場を異にするための所論であるとかたづけられぬであろう。つまり、一面においてこの老子の見解は孔孟の儒家思想の限界を道破したものととも考えられる。すなわち、孟子の説く仁義や孝がいかに人間の自然性（天性）を尊重し、人の主体性、能動性を基礎とするものいっても、それが実際、社会政治思想として応用される段になると、人間の自然性は家の秩序（すなわち孝——悌の観念）のもとに限定され、家父長・長兄という特定の個人の意向を尊重するあまり、その人としての自然感情が客観的に限定されることになり、人の主観的な能動性が軽視されるようになる。孟子にとっても、また孔子にとってもこのことは問題にされておらず「人間の自然感情」——「孝」（家の秩序）、——「国家の秩序」は連続的なものと観念されていたが、一面において、老子の指摘するような意味での弊があることも事実であろう（注60）。要するに、孟子によって、人間性と道徳的規範との関係が説かれ人間性の自由な発露が尊重される理論が提出されたことは、人間の発見という意味で特記すべき事実であるが、結果的に孟子の場合、家族秩序（「孝」・「義」）による精神的な束縛が自主的・主体的な行動の出現を阻んでいるのである（注61）。また「聖を絶ち、智を棄て民の利は百倍せん。仁を絶ち義を棄てよ。民は孝慈に復らん」（『道德経』19章）ともいっている。これらの老子流の見解は単にそれぞれの立場の相異という段にとどまるものではなく、孟子により展開された儒家思想の有する根本的な問題にふれるものといわねばならない。

また、商鞅等の法家者流の人からは次のような点が指摘されている。

詩、書、礼、楽、善修、仁廉、弁慧、国に十者あらば上、守戦せしむるなし。国、十者を以て治むれば、敵至らば必ず削らる。（『商君書』農戦）
国に礼あり、楽あり、君あり、善あり、修あり、孝あり、弟あり、廉あり、弁あり。国に十者あれば上戦わしむるなきも必ず削られて亡ぶるに至る。（『商君書』農戦）

といい、また「弁慧は乱の贅なり。礼楽は淫佚の徴なり。慈仁は過の母なり。任拳は姦の鼠なり」（『商君書』説民）といっているのはいうまでもなく孔孟の思想への批判であり、その根拠は次の文に尽されている。

天地設けられて民ここに生ず。この時に当りてや、民その母を知りて、その父を知らず。その道、親を親しみて私を愛す。親を親しめば則ち別ち、私を愛すれば則ち険なり。民衆くして別険を以て務となせば則ち民乱る。この時に当りてや、民勝を務めて力征す。勝を務むれば則ち争い力征すれば則ち訟う。訟えて正なくんば則ちその性を得ることなし。故に賢者は中正を立て無私を設けて、民仁を説ぶ。この時に当りてや、親を親しむこと廢れて賢を上ぶことを立つ。およそ仁者は愛を以て務となし、而して賢者は相い出ざるを以て道となす。民衆くして制なく、久くして相い出ざるを道となせば則ち乱あり。故に禁を立つ。禁を立ちてこれを司ることなくんば不可なり。故に聖人これを承けて土地・貨財・男女の分を作す。分定りて制なくんば不可なり。故に官を立つ。官を設けられて、これを一にするなくんば不可なり。故に君を立つ。既に君を立つれば則ち賢を上ぶこと廢れて、貴を貴ぶこと立つ。然らば上世は親を親しみて私を愛し、中世は賢を上びて仁を説び下世は貴を貴びて官を尊ぶ。賢を上ぶ者は以て相い出ざるを道とするなり。而して君を立つる者は賢をして用なからしむるなり。親を親しむ者は私を以て道となすなり。而して中正なる者は私をして行なわらるなからしむるなり。この三者は事あり反するにあらざるなり。民道弊れて重んずる所易るなり。世時變じて道を行ふこと異なるなり。故に曰く「王道は繩すことあり」と。（『商君書』開塞篇）

そして、「義を以て教うれば即ち民縦まなり。民縦なれば則ち乱る。乱るれば則ち、民その悪む所に傷る。吾の所謂利なるものは義の本なり。而して、世の所謂義なるものは暴の通なり」と述べているし（『商君書』開塞篇）、また時代は

下るが「孝」に対する批判として極めて明確なものに韓非の見解がある(注62)。

この法家流の見解も孔子から孟子へと展開してきた儒家思想の問題点を示唆するものといえよう。以上、孟子の当時存したと思われる道家と法家の立場からの批判の一端をみたが、これらが儒家思想、殊に「親親」をたてまえとし、仁義・孝悌を極めて強くうち出した孟子的社会政治思想への批判であることは多言を要さずして明らかである。要するに道・法二家からの儒家批判は家族主義のもつ特性に関するものと、「親親」の理念のもつ個人主義の特性に関するものである。この道・法二家の則からする批判は彼らの立場と儒家の立場との相異に起因するものというよりはむしろ、結果的に相へだたった立場を余義なくされたのである。つまり彼らは共に「治」に務め、専ら眼前に存する社会秩序の混乱に対して、それぞれの立場から究明を加えた結果、当時の社会規範をささえる原理が、人間性と遊離しているために結果的に既存の道理が普通妥当性に欠けるとして、自説を提出したのである。それは老子にあっては家族主義が有する個人の主体性、軽視の傾向であり、商子にあっては儒家的個人主義(道義主義)が有する「全体」軽視の傾向であり、さらに、「利」軽視の傾向であろう。老子の立場からすれば人はあくまで自然性を発輝し、それを全うすべきものであり、商子の立場からすれば人々は「利」を求め利害を打算する存在であるが故に全体の立場からの統制が必要であるというのである。これらは、孟子の(天性を善とし「孝」をその性の自ら求めるものとした)思想二つの方向における限界を暗示するものといえよう。

いったい、孔子によって提唱された儒家思想(仁)は孝・悌がその要をなしており、そこに一つの特徴をみい出しうるが(注63)、仁と孝悌とを連結するものは人のまごころ即ち「忠」・「恕」の徳性である。そしてそれは専ら祖先への祈り(「禱」)を中心として実践すべきとされていることから(注64)、その家族主義(「孝」)は、政治的、社会的なものというよりはむしろ、道徳的・宗教的なものであった。しかし、孟子のように社会的政治的場面において「孝」を強調し、それを専ら天下安寧の唯一の手段として説くようになると、本来は人間性の自然の帰結としての「家」の存在が逆に個人性を抑制

し、限定するようになり、上述の「老子」の方向からの批判がなされるのも当然といえよう。

また、個人主義についても明哲保身の思想に典型的にみられるような君臣関係を相対的にとらえる考え方であるが、そこには確かに道義を中心に生きる道徳的人間が描かれており、世界主義的な政治思想が包蔵されているとはいえず、一面からみれば、個人主義の許容であろう。そして、「親親」の理念にささえられた「家」の秩序を国家の秩序として適応することから)この個人主義は利己主義と結びつき、社会(集団)の秩序への注目に欠けるといわねばならず、ここにおいて商子流の批判が必然的に出てくる(注65)。さらに「徳治」という政治理念からすると、徳化の不完全なる段階においては、その徳化の及ばざる範囲がそのまま取りのこされ、社会の一部を無政府状態に放任することを容認するということになり(注66)、ここにも法家の徒からの批判がなされる根拠があろう。以上が、孟子的儒家思想における家族主義と個人主義の有する(社会政治思想としての)限界であるが、これは「集団意識」の欠如に起因する。つまり「家の秩序」から国・天下を類推しようとした儒家にあって家族内部の階級性、相対性の克服の原理がそのまま社会的における統一原理であるとされることになり、社会または国家の特性である「集団」の観念に欠如している(注67)。そしてこのことは所謂社会的精神または公共心の発達を阻碍するものであることはいうまでもない。いったい、個人の主体性(主観性)にすべての道徳の基礎をおこうとする自省(自己含味)を中心とした思想はしばしば自己の内にとじこもり、自己の内面にさえ清らかであれば良いという社会的無関心になりやすい性質をもっている。それは、一人一人の内面的な態度が一定の社会的現象を作り出すということ、また、同じ内面的態度でも生活の状態がちがえば正反対の結果さえもたらすという問題を等閑するものである。これは内面(精神)を重んずる思想に共通する弊であろう。孟子の思想も、このような意味で人間の社会性を不問に伏している所に社会政治思想としての限界があるといえよう。

いったい、「家」と「国家」は、孟子のいうように連続的・同質的なもの

としては説明し得ない異質性を有するものであり、家族から国家へと行動の範囲が拡大するにつれて、それらは相互背反する性格のものである。このことは当時あってすでに法家の徒によって指摘されていることである。例えば、国家の利益を助長する限度内において家族主義を容認した「管子」の思想(注68)や、上述したような「商子」や「韓非子」にみえるような強国策と「孝悌」とを対立したものとして把握する社会思想(注69)がその典型であろう。また、「孟子」においても「富を為せば仁ならず、仁を為せば富まず」という陽虎の言がひかれている(滕文公上)。これらにおいて認識されている個人と全体、家族と国家等の現実における背反の現象に対して、孔孟は、個人主義、あるいは、家族主義を徹底することにより答えている(注70)。その場合、「家」の秩序と「国家」の秩序、あるいは、個人の道徳と家族の道徳との摩擦を認識し、二者を一貫する原理として「孝(悌)」が提出されているとはいえ、決して二者の背反(分裂)をより高次元の根本規範によって統一したものではない。「孝」がいかなる領域において為されようとも、普遍的な価値をもつということに関しては、ただ天賦(性)の自然なるが故ということのみが唯一の根拠であり、この人間性を傷めぬために、所謂個人主義が徹せられるのである。

以上、孔子から孟子へと展開してきた儒家思想の特質及びその限界を考えた。これらの点は、(孟子以後の)儒家思想が将来展開すべき方向を暗示しており、さらに荀子が明確にした儒家社会政治の問題点であり、荀子思想が出現する契機の所在を示すものと考えられる。本稿2章で述べたように「第1の解釈」においてすら家の秩序を唯一のものとする考えは影をひそめており、また「第2の解釈」として指摘した覇道的政治論への期待の観念が、このことを物語っている。

では、所謂「荀子礼治政治思想」が、孔孟の儒家思想が内蔵していた問題点をふまえた上での「思想としての展開」であるならば、その展開途上において、上述した家族主義・個人主義の弊はどのように解消され、それは、思想史上においてどのような意義を有するのであろうか。

(3) 荀子における社会政治思想の展開

——「知道」と「参稽」——

荀子の社会政治思想は、彼の提出した天人分離の自然界に規定されている。荀子の自然観は孔孟のそれに比べてより客観的であり、その天人分離の思想は、人の主体的、能動的立場を確立したものである(本稿1章参照)。そして、これは上述したような老子の指摘する方向からの問題点(すなわち「家」の秩序・「孝」の観念を重んずるのあまり、却って人間性(自然性)を傷うことになるということ)に対する儒家の側(すなわち、孔子思想において萌芽した忠恕の徳を基礎とする人間の自然性を重視する立場)からの解答であったといえよう。いいかえれば、(上述したように)孟子の人間観は人間の本質(「性」)を天賦のものとするにより、その善なることが証され、それは「孝」の観念の正統性を正すものであったが、荀子は、人間を天と分けて考えることにより、人間性は、天賦なるが故に尊いのではなく、「偽(人為)」すなわち、修養、努力をなしうるが故に尊いとしており、終始「偽(人為)」を強調しており、このことはとりもなおさず、「孝」あるいは家族主義の弊(人間の主体性喪失)を是正しようと試みたものであろう。

さて、この「天」と「人」とを分断して考えるのは、すでに子産等の春秋時代の人によって提出されており、荀子は、この種の合理的観点を儒家伝統の倫理観の根底にとり入れて論を成したといえよう。荀子みずから、直接に子産を祖述しているわけではないが、彼(子産)については、孔孟も高く評価しており(注71)、荀子自身も管仲に次ぐ者として、また、民心を得た政治家として評価している(注72)。そして、子産の天道への腐心は却って「人道」を損傷するものであるとして、天と人とを区分するべきだという考えは、「天」に対する人間界の独自性の自覚を志向するものとして、儒家思想に通ずるものであろう。以上のことからして、荀子思想の中核を占める天人の分の見解はその起源を春秋の時代までさかのぼることができたとしても、決して荀子思想の独自性をゆるがせるものではなく、単なる方法上の展開にとど

るまものではない。すなわち「有限的存在としての人」の自覚という点からいえば、子産の見解と荀子の見解との間に明確な差異はないであろう。しかし、荀子思想には「孟子」を通してきたために形成されたという思想としての展開が顕著であり、孟子において、主観化・内面化された儒家思想をふまえた上での見解が大要を占めている（後述）。

また、「人間の発見」という意味での人文主義は、儒家思想に一貫するものであり、それは周公にまでさかのぼり得るとされる（注73）。そして、それは孔子の祖述するところであり、孟子に至って性善説として形成され、そこに、儒家的人文主義形成の第一段階が画されたといえる。しかし、この段階における人間の発見とは、個別的な天性への信頼すなわち道德の基礎を人間の自然感情に置くという意味のものである。ならばこそ、その思想が高揚され、社会政治思想として応用される場合、上述したように個人主義の容認ということを招来することになるのである。これに対し、荀子は天人の分をたてまえとし、改めて人の作為に注目し、人為の社会秩序に期待したのであるから、ここにおいて、上述したような法家者流の徒からの批判に対する儒家の側からの解答が用意されたといえよう。

では、この荀子において儒家思想は、どのような方向に思想としての展開を余儀なくされ、それは、上述の孔子から孟子への展開に対していかなる意義を有するものであろうか。

周知のように、荀子の思想は、有意の天（天命）の観念に対する懐疑から論を発している。天命のもとに人倫をおくというのは、孟子のみならず、儒家や墨家等の一般に唱導する点である。これに対し、「天行常あり……」と道破したのは、当時においていかに画期的な見解であったかは、想像を絶するものがある。その際、道家流の自然（道）の思想からの影響がみえるし、それを自家薬籠中にとり入れた意図は、孔子から孟子へと展開することによってあらためて重要視されるようになった「天命」の観念の弊を解くことにあるといえよう。むろん、老子のいう「天」と儒家のそれとは、その人格性を認めるか否かという点において大いに懸隔のあるものだが、人間の自然性・主

体性を「天」のもとにおいて発揮し、天に従って生活すべきことを主張した点において一脈通ずるものがある。いいかえれば、人は天によって律せられ、限定されるというのではなく、「人能く道を弘む。道人を弘むるに非ざるなり」（『論語』衛霊公29節）というように、天道を実現する存在として「人」をとらえるのは、孔・老ひいては荀子に通ずる人間観である。そして、荀子が孟子を批判したのも、この人の主体性すなわち道德的行為の主体性を正そうとするものであり、その前提として天と人との分断がなされるのであるが、それは、（老子流の自然観に刺激されたとはいえ）本質的に孔子の考え方を顕彰するものであったといえよう。しかし、一旦、孟子により主観化・内面化された儒家思想を素材とするので、そこには孔子の未だ言及しなかった点、また、孔子にとって充分明確にされていた点に関する論究がある。荀子の思想は、孟子の思想を去って孔子の思想を継承するよりは、むしろ孟子思想の成果を充分ふまえて儒家思想を展開している点が大要を占めている。そのもっとも顕著なものは、人間界の全体的な把握であり、それにもとづいた道德的行為の社会性（集団性）への注目である。つまり、彼にあっては「道を知る」ことは常に強調され、儒家の徒としての面目を保っているが、それは単に内面的（精神的）な平安のみをもとめるものではなく、社会あるいは集団（所謂「群」）内存在としての個人の自覚を志向したものである。

「いったい、「道を知る」ということは、儒家一般に共通する人格完成の手段であり且つ目的である。しかし、孔子にあっては、道を知るといっても、その知る主体が明確にされなかったが、孟子に至ると、心の静的な状態すなわち、「平且之氣」（告子上）、「夜氣」（告子上）・「赤子之心」（離婁下）と表現される状態を以て、道を知るべき主体のあり方を規定している。さらに、荀子においても、「心」によって「道」を知ることが「治の要」であるとし（解蔽篇6節）、道を知るためには心の「虚」・「壹」・「静」の状態を俟たねばならないとしている。また孟子においては、「其の性を知らば則ち、天を知らん」（尽心上）といっているように、道（天）を知るには、「知性」という内省的な方法に依るとしているし、荀子においても、人間性を内省す

ることにより知悉することが、「万物之理」を知ることだとしている(解蔽篇10節)。要するに、「道を知る」という修身の目的について、孟・荀共に静的な心の状態を不可欠の条件とし、内省することによりその道は自ら知得できるとしているのである。

ここで注目しなければならないのは、修身の目的としての「知道」はあくまで個人、(または、せいぜい家族)の範囲内の問題であるにもかかわらず孟子の場合「知道」は、そのままの形で社会政治上の問題として展開されているのである。すなわち「道を知る」と同時に社会国家の平治が招来するとしているのである。これに対し、荀子は、

心は道を知りて然る後に道を可とし、道を可として然る後に能く道を守り、道に非ざるを禁ず。(解蔽篇5節)

と述べ

道に壹^{もつと}にして以て之を参稽すれば、万物も、兼知すべし。(中略)君子は道に壹にして以て物を参稽す。道に壹なれば則ち、正しく以て物を参稽すれば則ち察なり。(解蔽篇7節)

と述べているように専ら「道を知った」後のことに注目している。つまり、荀子にあっては、修身は心の問題として「虚壹而静」なる状態を得ることを以て目的とするのだが、その静的な状態はあくまで「知道」のための前提でしかないのである。また「道を知る」と言ってもそれがただちに人間の(人格的な)完成を意味するのではなく、さらに「参稽」という人為的な努力がはらわれねばならないとするのである。要するに彼にあっては、個人的・内面的な修身(「虚壹而静」に依り道を知ること)と社会的・外面的な修身(「参稽」)とが両つながら全うされることが、求められているのである。このことは「学問」は「至足」に止まるべきだとし、その「至足」とは「聖王」であるといい、「聖」とは「倫を尽す」すなわち、内面的な物事の道理を究め尽したものの、「王」とは「制を尽す」すなわち外面的な法制を究め尽した者であるといい、「両尽す者は、以て天下の極と為すに足る」と道破しているのに端的に表現されていよう(解蔽篇6節)。

そして、この「心」または「学問」により知得すべき道とは「礼」として具体的に示されているのである。例えば、修身篇において、「治気養心」の方法を説いているが、それは「礼」に則^{のつと}ることによって成就し得るとし(第2節)、また端的に「礼は身を正す所以」であるともいっている(同篇10節)。いったい、「礼」とは、社会を構成し、その秩序を維持するものであることから(本稿第2章(3)参照)、彼(荀子)のいう修身とは、「人」として個別的に完成することを求めるのは当然だが、それと同時に、社会的存在としての完成を意図するものであることが知れる。例えば孟子の行動に対して

敗を悪んで妻を出せり。能く自ら強めたりと謂うべきも未だ思うに及ばざるなり。

と批判している(解蔽篇8節)。文中の「思う」とは上述した道を基準にして「参稽」することであろう。よって、これは孟子の行動が、社会内存在としての自覚に欠けていることを道破したものであり、荀子の立場が顕著にあらわれていよう。

そして、この人の行為の社会性の強調ということについては、彼の説く「礼」が一面において法的規範として、治国の手段としてのものであることから知れるし、また「喪礼」という特殊な儀礼においてさえ、当事者の社会的な自覚が問題にされている。いったい「喪礼」とは儒家思想にあって死者に対する思慕の念を文飾するものであり、それが「天子之喪」・「諸侯之喪」・「大夫之喪」・「修士之喪」・「庶人之喪」・「罪人之喪」というようにそれぞれの分界が考えられていることからすると(礼論篇7節)、社会秩序を維持するための政治的性格を附与されていたことが知れる。そこで彼(荀子)は、喪礼の意義を次のように規定している

情を称^{ほめ}りて文を立て、因りて以て群を飾り、親疎貴賤の節を別ちて益損すべからざるなり。故に無適不易の術と曰うなり。創^{きず}の臣^{おご}いなる者は〔楡^いゆるには〕其の日久しく痛みの甚だしき者は、其の癒ゆること遅し。三年の喪に情を称りて文を立つるは、至痛の極と為す所以なり。斬衰直杖にて楯に居り粥を食い薪を席とし塊を枕とするは至痛の飾と為す所以なり。(礼論篇13節)

要するに個人の自然感情すなわち死者に対する哀悼の念を尊重する点にその意義をみい出しているのである。そして、喪礼においては、三年（25ヶ月）を喪期とするということについて

哀痛は未だ尽きず、思慕は未だ忘れず、然れども礼の是れを以て、これを断つ者は、^然に死を送るに已むこと有り生に復するに節あるべきが以めならずや。（礼論篇13節）

と述べている。つまり、死者に対する思慕の念は、人の自然感情からすればいつまでも限りなく続きうるものである、しかし死去した者のことを際限なく考えていたならば、通常的生活（社会の一員としての生活）が営めず、社会的混乱に至る、だから、25ヶ月をもって喪期を定め、「喪」から普通的生活への復帰の節度とした……というのである。ここにおいて、荀子の礼（喪礼）が、その対象を単に遺族と死者との範囲に限らず、さらに社会的集団的存在としての遺族ということも考慮したものであることが知れよう。

また後文において

上は象を天に取り、下は象を地に取り、中は則を人に取る。人の群居和一する所以の理尽せり。（礼論篇13節）

と道破している。つまり、天と地とに対して「人」の世界を設け、それは人の自然性に依り規範が定められる（「中は則を人に取る」）とし、それではじめて「群居和一」しうるといっているのである。そして、この「群居和一」とは先王が礼を定め、分界を制定することに依って成立するところの差別平等にもとづく社会状態をいうのであるから（榮辱篇12節等参照）、上述したような、個人の社会性に注目し、社会（群居）内における個人の自覚を強調するのは、荀子の所謂「礼」の基本的な性格であるといえよう。よって、荀子の主張する「礼」は、個人の内面的な修身に終始するものでなく、さらに、個人と社会とのかかわりにも注目し、社会的存在としての個人の修養をめざしたものと考えられる。

要するに、孟子が、「人」をせいぜい父を頂点として個別的に完結する「家」の範囲内で把握しているにすぎないのに比して、荀子は「人」を社会・集団

（「群」）の中において把握し、そこにおける「人為」の秩序に期待したのである。よってここにおいて、法家流の思想家からの批判への解答、すなわち個人主義の弊に対する儒家の側からの解答が成されたといえよう。荀子が、儒家的な個人主義の弊を解くのに周到であることは、2章ですでにのべたように彼の社会起源論をみれば明白であり、そこにおいて、すでに個人と社会との制約関係という視点からの社会観および政治思想が提出されている。この点について、姜尚賢氏は、アリストテレスの「人は社会的動物であるという考えと一致している」と述べているが（『荀子思想体系』283 p）、もちろん「社会」という概念自体に東西の相異はあるにせよ、荀子が、社会生活（「群居」）の観念を前面におし出し、この社会・集団の中における個人の自覚を以って道徳の基調としたに注目すべきであろう。

またここにおいて、注意すべき点は、孔孟を通じて流れていた道徳の主体を人に求めるという考えが、荀子に至って、さらに強固な形で提出されているということである。つまり、荀子の説く礼は、外部よりの矯正・節制の要素を多分に含んでおり、それを心と学問・教育によって得ることが、強調されている。このことは、いいかえれば、内的な自己の陶冶を内と外から促すものであり、ここに教化を経ての道徳的主体性の自覚が成就されるのである。これは、孔子によって

仁を好みて学を好まざれば其の蔽や愚。
知を好みて学を好まざれば其の蔽や蕩。
信を好みて学を好まざれば其の蔽や賊。
直を好みて学を好まざれば其の蔽や絞。
勇を好みて学を好まざれば其の蔽や乱。
剛を好みて学を好まざれば其の蔽や狂。（『論語』陽貨篇8節）

というように学問が強調されたのを顕彰するものといえるが、道徳の主体にまで言及しているのは、孔子の未だ説かなかった点であり、孟子の先天良心説等から大いに示唆されたものであるといえよう。

要するに荀子において、はじめて個人と社会との相互関係が、人間の自然

性すなわち人の個別性と人間の社会性(集団性)から、解明されたのである。それは結果的にみて、個人尊重の孟子的社会政治思想と、国家中心の法家的社会政治思想、また、人の自然性尊重の老子的思想と、儒家伝統の礼楽主義および人為性尊重の法家の法実証主義、等の本来対立的立場にあった諸子思想を、相互補完的に対置させ、それらの止揚を試みたものといえよう。それは要するに人は有限性のものであり、個人としては不完全な存在であるから、自給的に自己完結し得ない。したがって、人間は、相互依存関係に立たねばならず、人間として、完全なあり方に接近するには社会生活(「群居」)に依らねばならない、という点を強調するものであり、このいみで、社会(「群」)は個人よりも高い次元であり、「群」のみが自立的であり、自己完結的であるとするのである。

— 結 語 —

上章において儒家思想史における荀子思想の意義を孔孟の思想に内在する問題点の明確化にあるとし、それは畢竟個と全すなわち個人と集団(社会)との相克関係に関するものであることを述べた(2章、結語参照)。そして、本章においては、専ら社会政治思想に注目し、(孔子思想の)孟子的展開にみられる特質とその限界を当時の思想界の動向より推則し、それがまさに荀子の思想が成立する契機であることを述べた。では本章(3)で述べたような荀子における儒家社会政治思想の展開は孔孟の思想に対してどのような意義を有するのであろうか。ここにおいて、(儒家の道德観、社会観の展開における)この荀子の社会政治思想の意義について総観したい。

いったい、儒家の社会政治思想の一般的な特徴は、個人の(個別的な)修養による道德的向上が直ちに集団(社会)の道德を結果し、国家さらには天下の平安を招来するとみなす点にある。いいかえれば、家庭生活に固有な個人道德(「孝」・「悌」)はその適用される領域を拡大することによって、そのままの形で社会道德になると考えられていたのである。これは、家族の量的

な拡大が国家となり、国家の量的な拡大が天下となるという推論の上にくみたてられたものであり、ならばこそ、社会道德にとってはむしろ対立関係にあるはずの個人道德が直接に連続するものの如くに観念されたのである。よって、社会道德は個人道德の中に解消されてしまい、直躬説話(『論語』)や瞽瞍説話(『孟子』)にみられるように、社会的(国家的)な義務は「孝」という親族間(個人的)な義務を遂行するためには完全に無視されるのである。要するに彼らにあって社会的・集団的な義務と家族的・個人的な義務との間に「義務の衝突」は理論的に生じえず、もし現実の問題としてその衝突が起きたならば、ただちに個人的(精神的な)道義を全うすることが選択され、社会的な義務は等閑にふされるのである。このような社会(集団)と個人、または公と私との義務の連続の観念は国家の統治という点からいえば、世界主義という極めて高度なものであろうが、一面において理想主義的であり、ここにおいて商鞅等法治派の立場からの批判が生ずる。また個人的、家族的な義務としての「孝」が、社会的・国家的なレベルにおける義務として応用されると、そこには「孝」の義務が道德の領域を越え、政治または法律の領域で運用されることになり、(主観的・内面的行為としての)人間の個別性を尊重する道德本来の姿が後方へおしやられることになる。つまり、本来人間の自然性(道德性)にねざすはずの「孝」の義務が却って全体(社会)の立場から個人に対して強要されることになり、ここにおいて老子の儒家批判が必然的に生起するのである。

荀子がふまえた儒家思想は、以上のような意味において道法の二家の出現の契機を含んだものであり、荀子はこの二つの契機を双方共に自己の思想の出発点としているのである。まず、老子の立場から指摘された問題については、道家思想の立場からすなわち道家の「自然天」の観念を導入することにより、人の世界と天の世界との分断が試みられ、そこにおける「人」は「天命」に従属する存在ではなく、みづから積偽・化性に努力し、「虚」・「静」をめざし、「道」を体得するというように個別的な完成をめざす存在であった。それは、儒家の道德主義を本来の姿すなわち忠・恕という文字の示す

ごとき心に中り・心の如くあれという純粋な道德主義の復活をめざすものであったといえよう。さらにこのことは「群居」という集団秩序とは一応別領域の問題としてあつかわれているのであり、決して集団を無視したものではありません。いわばそこには全体に対する他者として個人の確立がめざされているのである。

また、商子の立場から指摘された問題については、法家思想の立場から、すなわちその法律中心の全体尊重の視点を導入することにより、人間の集団性に対する客観的・一元的な統率の必要性が注目されていた。そこにおける「人」は「孝」（「悌」）という親族の範囲内における道德のみを義務づけられた個別完結的な存在ではなく、「義」すなわち、集団・社会のレベルにおける正義を中心に「群居(社会生活)」を営み相互依存しあう存在であった。そこには明哲保身の観念にみられたような個人主義はかけをひそめ、集団内存在としての個人の自覚が常にもとめられ、「喪礼」において顕著にみられたように全体の中への個人の棄却が志向されているのである。

この二つの点に関して孟子の思想との比較をするならば、荀子思想の意義は極めて明白にならう。孟子は道德の内容性を強調し、道德の源を「心」に求めたとはいえ、集団・全体についての見解に欠けるため、「全体に対する他者としての個人の確立」という段にまでは至らなかったといえよう。ましてや、「全体の中への個人の棄却」については全く等閑にふされているのである。よって荀子の「群居」論と「偽」の思想をみた場合、社会政治思想としての発展は多言を要さずして明かであろう。要するに儒家社会政治思想について荀子が成し得た功績は集団(社会)・全体の観念を儒家思想に導入した点にあり、そのことにより、全体と個人との関係が人間存在の二重構造(人の個別性と人間の全体性)より説きあかされたのである。

いったい、中国の社会政治思想の欠点として、社会道德は、個人道德により、解消されてしまい、社会道德についての教説に著しく欠如していた、ということが、一般に指摘されるが(注74)、これを孔一孟の社会政治思想に限定すれば、そのとおりであろう。そして、この孔孟の思想が、中国 社会政

治思想史上にあって、所謂「伝統的」思想として常に主流を占めていたという事実からすれば、この指摘は、一応その特質を指摘したもものとして首肯し得る。しかし、先秦の儒家にあって、荀子思想の意義を考えた場合、正にこの中国社会政治思想の欠点として特記されている点こそ、彼(荀子)の注目した点であったといえるのである。

大づかみにいって、古代の神秘的な世界においては暗黙のうちに集団が優越し、個人がその中に埋没しているような時代に対して孔孟が提出した思想は個人が独立して社会に優越する個人化を主軸とするものであった。そして、荀子に至るとこの個人化された個人の社会性・集団性が問題にされたのである。

そして、そのことの意義は……孔子の思想が、普遍的なものであるためには、個人と社会(国家)の双方に、儒家的精神(仁)が侵透せねばならない。そして「仁」が、個人の修養の基調であると同時に社会秩序の基調であるためには、仁の内面的効果(個人道德)と同時に、その外面的効果(社会道德)の双方に言及しなければならないであろう。前者のみを強調したのが孟子であり、前者と後者を并称し、更に両者の統合を志向したのが荀子である。要するに、孔子に端を発した原始儒家思想は、孟子を経て、荀子に至り、その本命であるところの道德・社会・政治思想としての内容が備えられたのであり、彼の道德観、社会政治観を俟って、儒家思想全体がより実効性に富み、普通性を有するものとなったといえよう。そしてそれは方法との展開にとどまるものではなく、儒家思想は、その主観的・内省的な傾向を脱して、主客・内外を統合した人倫の学へと展開したとはいえ、さらに、社会政治思想としての必要条件を、素朴ながら充足していることからすると、荀子における儒家思想の展開は、儒家思想の進化・発展と評することが許されよう。

(注)

(注43) 儒家の立場からする論理学への注目は周知のように荀子正名篇においてみられる。この正名篇の意図する点について、重沢氏は、

荀子は、論理学の肅正を試みたのであるが、其の目標は孔子正名を復活して政治的效果を発揮せしめ、理想社会出現の豫備段階として其の存在意義を保障せむとするにあった(重沢俊郎著、『荀況研究』126p. 『周漢思想研究』所収)。

と述べており、また姜氏も、

荀子名学的淵源在大体上は受了儒家春秋派的正名主義・重名分、禮治理、隆礼義、弁名実、成爲達到正理、平治的必要手段。以安定社会生活而恢復了国家固有的秩序(姜尚賢著『荀子思想体系』85p.

と述べており、同様の見解は大濱皓氏によっても指摘されている(『中国古代の論理』237p.)。要するに、荀子の正名篇の所説は、純粹に論理学の完成を志向したものでなく、専ら、政治的な視点から論じられたものである。

また、桑木跋翼氏によって、荀子の正名篇の意義が古代ギリシヤ思想との比較という観点から論じられているのは興味深い。(『哲学概論』451~452p.)

- (注44) 原始儒家思想(孔孟の思想)を以って、道徳を軸とした一大総合の学とみる見解があるが、果して孔孟思想が、その「総合」という評価に耐え得るであろうか。確かに道徳と政治、道徳と経済という今日では、一面において対峙しあう概念が一つのものとして説かれてはいるが、それを直ちに、道政、道経一致の論、また、総合の学と評するにはほど遠いものがある。すなわち、それぞれの分野(例えば、道徳、政治、経済)の独立の認識に欠如しているのである。道徳と経済との一致、総合が考えられる前提には、それらを分化する意識、すなわち、道徳の領域と経済の領域を独立してみる意識がなければならないであろう。分化なくして総合はありえないのである。しかし、彼ら(孔孟)にあって、経済活動は、個人の道徳行為を全うさせる、また、民衆を平安にし、「平天下」を保つ前提という範囲内においてのみ認められるのである。さらに、政治は「民は、知らしむべからず(民衆に政治の実状や、方向を十分に理解させることは不可能だ(…当時の現状からして…))」、その故に、敢えて政治を行わなければならないとするのである。ここにおいて、政治という観念は、全く、方便的にむしろ、己むを得ないものとして、提出されているのであり、政治の果たすべき、任務等は考えられていない。よって、彼らの思想は、総合の学としての体系があるわけではなく、あくまでも未分化の状態にあるのであり、そ

こに、道徳と政治、道徳と経済等の一致、統合の原理、また政治の道徳化、経済の道徳化等を実現するための理念をみい出そうとしても、無理なわけである。

- (注45) 室伏高信著「東洋政治思想」47~49p.

- (注46) 荀子正名篇の所説は、論理学上における類概念(「共」)と種概念(「別」)との確立を志向したものであり、また、単純名詞(「単」)と複合名詞(「兼」)の区別概念の内包の大小の区別という視点から論じられている。このような言語の概念規定に言及するのは、中国の古典の中では、稀有のものでありうることは勿論さらに中国論理学史上においても画期的なものである。しかし、彼の意図する所は、

王者の名を制するや、名定まりて実弁じ、道行われて志通ずれば、則ち、慎んで民を率いて一にす。(正名篇2節)

と述べているように、治国におかれており、さらに、

今や聖王没して名の守りは慢み、奇辞起りて名実乱れ、是非の形は明らかならず、則ち守法の吏、誦数の儒と雖も亦皆乱る。若し、王者の起ること有らば必將ず旧名に循うこと有りて新名を作ること有らん。然らば、則ち為に名有る所と、縁りて以て同異する所と、名を制するの樞要とは察せざるべからざるなり。(正名篇の2節)

と述べている。これらの見解は、子路の「術の君子を待ちて政を為さば、子將に筭をか先にせん」という問いに対して、「必ずや名を正さんか」と応じ、さらに

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、民手足を措く所なし。(『論語』子路篇3節)

と述べた、孔子の正名思想の範囲を越えるものでなく、むしろ、孔子の意図する所をより周到に展開したものであろう。

- (注47) 根本誠著「中国古典思想発展の足取り」15~16p. (『中国古典思想の研究』所収)

- (注48) 重沢俊郎著『古代諸思潮の成立と展開』44p.

- (注49) 武内義雄著『儒教の精神』36p.

(注50) 山口察常著「哲学思想 (上)」94p. (岩波講座、東洋思想Ⅲ所収)

(注51) 例えば

一羽の挙がらざるは、力を用いざるがためなり、興薪の見えざるは、明を用いざるがためなり。百姓の保んぜられざるは、恩を用いざるが為なり。故に王の王たらざるは、為さざるなり。能わざるに非ざるなり。(梁恵王篇上)と述べ、また、曹交が「『人皆以て堯舜たるべし』諸れ有りや」と問いたのに対して、

夫れ豈に勝えざるを以て患えと為さん為さざるのみ。(告子章句下)

と応じているように、孟子にあっては個人の主体的な働きかけということが終始強調されている。

(注52) 津田左右吉著『論語と孔子の思想』(299~300p.) (津田左右吉全集14巻)

(注53) 「舜が天子と為り、皐陶が士と為りしとき、瞽瞍人を殺さば、則ち之を如何せん」という桃応の仮設の問いに対して孟子は、

舜は天下を棄つるを見ること、猶を傲足徒を棄つるが如きなり。竊かに負うて逃れ、海濱に遯いて処り、終身断然として楽しんで天下を忘れん。

と応じている(尽心篇上)。また、

天下、大いに悦んで將に己に帰さんとするに、天下悦んで己に帰するを視るに猶お草芥のごときは惟舜をのみ然りと為す。親に得られずんば以て人為る可からず。親に順わざれば、子たるべからざればなり。舜親に事うるの道を尽して、瞽瞍を底せり。瞽瞍も豫びを底して、天下も化せり。瞽瞍、豫びを底して、天下の父子為る者定まれり。此れを之れ大孝と謂う。

とも論じている(離婁章句上)。そして、舜の行為が孝養の極地であることについて、

孝子の至みは、親を尊ぶより大なるは莫し。親を尊ぶの至みは天下を以て養うより大なるは莫し。天子の父為るは尊ぶの至みなり。天下を以て養うは養うの至りなり。

と道破している(万章章句上)。

(注54) 勢として行なえざればなり。教うる者は必らず正しさを以てし、正しさを以てして行わざれば、これに繼ぐに怒りを以てす。之に繼ぐに怒りを以てすれば則ち、反て夷わん。(中略)父子相い夷えれば則ち悪し。古は子を易えて之れ

を教う。父子の間は善を責めず。善を責むれば則ち離る。離るれば則ち不詳焉より大なるは莫し。(離婁章句上)。

と述べており、同種の見解は章子について論じている個所にもみえる。すなわち、

夫れ章子は、子を父と善を責めて相い遇わざるなり。善を責むるは朋友の道にして父と子と善を責むるは、恩を賊うの大なるものなり。(離婁章句下)。

(注55) 「鬱陶として君を思うのみ」という象のことばを、そのまま信じて(あたかも象が自分を殺そうとしたことを知らなかったかのように)ふるまった舜の態度に対して、万章は、「然らば則ち、舜は偽りて喜べるものか」と問いたのに対して、孟子は、子産のことを引用し、更に

君子は、欺くに其の方を以てすべきも、罔ますに其の道に非ざるを以てし難し。彼(象)、兄を愛するの道を以て来たる。故に誠に信じて之を喜ぶなり。奚ぞ偽らんや、

と述べている(万章章句上)。

(注56) 津田左右吉著、前掲書、331p.

(注57) 桑原鷗蔵著「支部の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道」8p. (桑原鷗蔵全集3巻所収)。

(注58) 山室三良著『儒教と老荘』93p.

(注59) 小島祐馬著「社会経済思想」7p. (岩波講座、東洋思潮Ⅲ所収)

(注60) 重沢俊郎著『古代諸思想の成立と展開』46p.

(注61) 同上、49~50p.

(注62) 楚に直躬有り、其の父羊を攘む、而して之を吏に謁す。令尹曰く、之を殺せ。以為らく、君に直にして父に曲なり。執えて之を罪す。之を以て之を観るに夫の君の直臣は父の暴子なり。魯人、君に従って三戦して、三北す。仲尼、其の故を問う。対えて、曰く、吾に老父あり、身死すれば、之を養うこと莫きなりと。仲尼以て、孝となし、挙げて之を上ぶ。是を以て之を觀れば夫の父の孝子は君の背臣なり。(『韓非子』五蠹篇)

(注63) 小島祐馬著『中国の社会思想』329p~330p.

(注64) 板野長八著『中国古代における人間観の展開』39p.

(注65) 広池千九郎博士は、孟子に至り家族制度が強調され、それは中国における個人

主義の傾向を一層つよめることになり、そこに「法治家」の出現する所以があると述べている（『東洋法制史序論』178～185p.）。荀子における儒家思想の展開の意義を考えた場合、この広池博士の儒家思想の限界の指摘、およびそれと法治主義との連関に注目したのは極めて示唆的である。

(注66) 小島祐馬著「社会経済思想」32p～36p。（岩波講座・東洋思潮Ⅲ、所収）

(注67) 津田左右吉著、前掲書 366p. 西順蔵著「天下・国・家の思想」17p.（中国思想論集所収）

(注68) 民富めば、郷に安んじ、家を重んず。郷に安んじ、家を重んずれば則ち上を敬い罪を畏る。上を敬い、罪を畏るれば則ち治め易し。民は貪なれば郷を危くし、家を軽んず。郷を危くし、家を軽んずれば、敢て上を陵ぎ、禁を犯す。禁を犯さば、則ち治め難し。（『管子』治國）

(注69) 注62、引用の韓非子の見解、および、商子律策篇の「凡そ戦いは民の悪むところなり。能く民をして戦いを楽ましむる者は王たり。強国の民は、父その子を遺れ、兄その弟を遺れ、夫その妻を遺る……」という見解等。

(注70) 重沢俊郎著「原始儒家思想と経学」60～61p.

(注71) 『論語』公治長篇16節、憲問篇10節、『孟子』万章上2節等、に散見。

(注72) 『荀子』王制篇5節、大略節38節等。

(注73) 山室三良著『儒教と老荘』7p.

(注74) 中国文化叢書『思想概論』304～305p.