OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	荀子の後王思想
Author(s)	鈴木, 隆一
Citation	懐徳. 1956, 27, p. 11-27
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90296
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

荀子の後王思想

鈴木隆一

禮法は夏殷周の三代の昔から歴代の王者が己を修める爲めにも、又人を治める爲めにも缺くことの出來ない準則として尊敬を拂つてきたものであるから、この先王の道を祖述する儒家が禮法を重要な教科として取上げるに至つたことは少しも異とするに當らぬのである。さればとて禮法だけが唯一の研究題目であつたわけではなく、孔子にあつては仁の問題がより重要な對象であつたし、孟子に於ても禮は仁義禮智の一つとして取扱つているに過ぎない。然るに荀子になると禮法を窮めることが學問の唯一の目的であると云つている所に、儒家の傳統以外に禮法に對する彼の獨特の思想が附與されているのではないかと云うことが推察されるのである。(註一)

禮法の起源というものは古く、神明の啓示によるもの、民族の習慣から發生したもの、或は君主の制定になつたもの等その法源が不定であり、特別な場合を除いてはその作者、年代の判らぬのが普通である。されば荀子も冠昏葬祭の「禮は百王の同じくする所、古今の一とする所であつて、未だその由來を知る者は非らざるなり」(禮論篇)と述べているのがその實情であろう。たゞ儒家では禮法に權威を持たせる爲めに一般的に先王制禮作樂と說明している。禮法は斯様に古い起源を持ち且つ先王の實驗を經た後に於て始めて禮法として公認されるものであるから、後世新しく制定するということは出來ないものとされている。尤も孔子は「天下有道なれば禮樂征伐天子より出づ」(論語季氏篇)と云つて原理上後世の制禮を否定していないようである。儒家の傳說では最も新しい時期の制禮者として周公を上げているのであるが、これは周公攝政の治績が唐虞の治世にも劣らぬ太平時代を現出せしめたので、その制禮をば公認したの

であるから、少くとも周公のような聰明と治績をもつことが出來るならば後世の制禮をも承認することを意味するものであろう。周公以後春秋戰國時代に至るまで斯る賢人は現われず、時勢も亦日一日と混亂狀態に陷つているのであるから實際上禮の制定者は周公を以つて最後の人としなければならない。

制禮についてこのような條件を附する限り孔孟時代は勿論のこと、それ以後の長い中國の歷史の上でも理想的禮法を期待することは困難なわけで、又その故にこそ三代が後世から見て理想時代と觀ぜられた理由でもあつた。同じく儒家の流れを汲むものではあるが荀子の制禮についての見解はこれと異るものがある。禮法は貴重なる先王の遺產ではあるが、さればとて聊かの批判をも許さぬというものではない。國家社會にとつて必要なものは禮法そのものであつて先王ではない、それを先王を尊ぶが故にその禮法をも尊しとするのは本末顚倒の見であると考える所から、禮法の構造及びその制定の目的について考察を加えている。荀子は三代の禮法についての起源は上述の如く判らぬとするのであるが、併しそれを必要とする理由は考え得られるとするのである。卽ち人はそれ〴〵欲望を持つているが、たゞこの欲望を滿足せしめる財物には數量に限りがあるので自然競爭のまゝに放置しておくならば財物の獲得に人々が相爭うことになり、その爲めに社會の混亂を惹起することになるので、こゝに先王が禮義を制定して欲望と財物とを調和せしめ、これによつて混亂を防止した所に制禮の目的があると云うのである。(註二)制禮の目的がこゝにあるとすれば禮法の制定には欲望の充足ということが重要な條件となつてくるわけである。そこで荀子は禮の外貌に當る節文と俱にこの心內の情意をば禮法を構成する二要素と數えそれ〴〵文及び情と名附けている。禮を行爲の文飾と見ることは既に論語憲問篇・孟子離婁上篇にも現われていて新しい解釋ではないのであるが、たゞ孔孟にあつてはこの文飾の側のみを强調する嫌があつた。思うに孔孟とても情意の要求に注意を拂わなかつたわけではないであろうが、先王の制定した禮法は天理に本くものであり、從つて情意の要求と背致する筈がない、少くとも修養を積んだ人の情意とは完全に一致すると見たからであろう。これに對して荀子は天理というものを信ぜず、道とは人の道を指す(儒效篇)、從つて

禮法も人自らがこれを制定しなければならずとすれば情意の要求を斟酌しなくては禮法も成立たゝぬと見たことが、文飾の外に情意の必要を主張せしめた理由であつたと思う。

この事は理論上からだけでなく實際の禮法について見てもそう云える。禮法をその發達に卽して觀察して見るとほゞ三つの段階を經過している。卽ち始めは稅、次は文、最後に悅校という三狀態を看取することが出來るというのであるが、その意味する所は禮が素朴な狀態から次第に洗練されたものになつて行くことを述べたものゝように思はれる。更にこの三段階を構成要素たる情文の側から觀察すると完備した禮法は情と文とが俱に備つており、その次は情文のいずれかの一方が優位を占めており、その下は情だけで文を缺いた狀態であるというのである。(註三) 斯様に禮法はその發達の初期に於ては勿論のこと、完成の後期に於ても情は常に文と俱にその構成に缺くことの出來ない要素となつているのであるから、荀子が情意の重要性を主張するに至つたことも當然であつたであろう。情意についての解說は後に讓るとして、暫く文飾について述べると、文は又熟して文理とも稱する。ついでを以つて云えばこの文理に對して情は情用とも稱するのであるから上記の情文は情用・文理の略稱に當るわけである。(註四) ところで文理という文字は文は事物のアヤのあること、理は玉の筋目の正しいことを意味したものが、轉じて文飾あり秩序ある所の禮義の形容に使用されるに至つたものである。然るに荀子はこの二字は決して同義の重複ではなく夫々禮の持つ特質を表現したものであると見るのである。卽ち文理は等しく禮の形容詞ではあるが、禮の中でも基本的な部分はこれを文と稱し、基本から派生した應用的な部分はこれを理を以つて形容したのであるというのである。基本は大綱を定めるに過ぎぬものであるからそれだけでは質朴に流れ過ぎ、又應用は細目については詳細を極めてはいるがそれは饒迄も基本を待つて始めて効果を上げることが出來るのであるから、兩者は互いに相待つて完全なる禮法となるのである。(註五)

一つの禮法が文飾の點について文と理とに分かれ夫々禮の特質を表現したものであるとするのであるが、その區別の根據は何に本いたものであらうか。これに就いて荀子は現に通行する重要な禮法を取上げて仔細に觀察して見る

と、この禮法の作られた初期の面影とそれ以後に改善修飾を加えられた部分とが丁度樹木の年輪のように明瞭に看取されることが何よりの證據であると云うのである。實例を上げると㈠祫祭に使用する五齊三酒の中には必ず玄尊を入れなければならず、又牲俎には生魚を、肉湆には大羹を具えるが、玄尊・生魚・大羹はいずれも鹽梅のないものであつて從つて食用に供されるものではない。それにも拘らず祫祭に必須のものとするのは人類の先祖が太古草創の時代に於てこの材料によつて飲食の道を發見し、又これによつて禮法の道を考えた努力と功績の跡を偲ぶ報本復始の動機から出たものである。(荀六)㈡四時の廟祭に於ても玄尊・黍稷・大羹の三品を必ず陳列するがこれも形式的の陳列であつて實際に飲食に供するものは酒醴稻粱庶羞の類である。この理由も祫祭の場合と同樣に報本に基くものである。㈢祭禮の利爵、喪禮の成事、祭末の不食というような儀禮は威儀節文の未だ整わなかつた太古素朴の風習に象つたものである。㈣昏禮廟祭喪祭の初期に於ては齊戒せず、尸を納れず、小斂を行わぬなど儀式としては甚だ簡素な一場面ではあるがこれも太古の風習を忘れない爲めの故の行事である。㈤この他服裝器用についても同樣な配慮が拂われており、祭天の木路、郊祭の麻冕、喪服の散帶など、或は三年之喪に於ける哭泣の不文、淸廟之歌に於ける一倡三歎、樂器に拊・朱絃を使用することなどはいずれも故意に簡素不備を保存しているのである。

現在見られる完備した諸々の禮法も決して一朝に成立したものでなく、創始期にあつては單にその大綱を定めたに過ぎなかつたものが長い期間を經て改良に改良を重ねて漸く現行法の完成を見るに至つたものである。合理的という點から見れば初期の名殘りである素材的部分は禮法の必需の要素でもなく、場合によつては無用の長物に類するものもあるのであるが、併しこの素材が無かつたならば現行法の成立も不可能であつたであろうことから創始期の紀念物として永久に禮法と俱に存續するのである。これが禮法に於ける文飾が文と理とに分けられる理由である。文理が文飾の二要素を意味するものであるとすれば、これに對する情意の形容たる情用も亦二要素に分けられるであろうことが容易に推察されるのである。これに就いての荀子の說明はその性惡說に於て示されている。

註(一)　學惡乎始、惡乎終、曰、其數則始乎誦經、終乎讀禮、(勸學篇)

(二)　禮起於何也、曰、人生而有欲、欲而不得、則不能無求、求而無度量分界、則不能不爭、爭則亂、亂則窮、先王惡其亂也、故制禮義以分之、以養人之欲、給人之求、使欲必不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長、是禮之所起也、(禮論篇)

(三)　凡禮始乎棁、成乎文、終乎悅校、故至備、情文俱盡、其次情文代勝、其下復情以歸大一也、(同上)

(四)　文理繁、情用省、是禮之隆也、文理省、情用繁、是禮之殺、文理情用、相爲內外表裏、並行而雜、是禮之中流也、(同上)

(五)　貴本之謂文、親用之謂理、兩者合成文、以歸大一、夫是之謂大隆、(同上)

(六)　(1)大饗尚玄尊、俎生魚、先大羹、貴食飲之本也。(2)饗尚玄尊而用酒醴、先黍稷而飯稻粱、祭齊大羹而飽庶羞、貴本而親用也。(3)利爵之不醮也、成事之俎不嘗也、三臭之不食也一也。(4)大昏之未發齊也、大廟之未入尸也、始卒之未小斂也一也。(5)大路之素未集也、郊之麻絻也、喪服之先散麻也一也。(6)三年之喪、哭之不文也、清廟之歌、一倡而三歎也、縣一鍾尚拊之膈、朱絃而通越一也(同上)

二

性論は孟子によつて始めて唱えられたものであつて、孟子はこれによつてその道德說の基礎を立てたのであつた。荀子の性惡說は孟子の性善說を直接に對象として論ぜられたものであるから先ず性善說の概略を述べることが都合がよいと思う。さて孟子の性論は同時代の告子との論爭を通じて述べられたものであつて、その告子は性をば杞柳に喩え、或は湍水に較べ、或は又生理的なものと見るなど、說を色々に變えているのであるが、總じて性惡說ではないにしても性の倫理的意義を認めることが少いのが特長であつた。性が善であるか、それとも惡であるかの問題は別としても、性というものは人間の心の奥深く潜んでいる爲めに直接にその性格を確めることは困難であるので、告子及びその一派の人は歷史上に現われた人物や行跡から歸納して人性を規定しようとしたのであつた。孟子の性の善惡に就いての考察も告子と同樣に歸納的方法によつたことは變りないのであるが、ただ告子が歷史的であるのに對して孟子

は心理學的方法を用いた點が異るのであつた。人は惻隱・羞惡・辭讓・是非の所謂四端の心を持たぬものはない。孺子が井戸に陷いろうとするのを見た時に生ずる怵惕惻隱の心がよい實例を示すように、四端の心が發生する刹那には思慮も決意も加わる餘地がなく全く本能の作用にも似ている。四端の心はかような特質を持つているので、心ではあるが又情とも稱する。(註一)本能的であり且つ善なるこの情は後天的に獲得したものでなく直接、性から發したものであると考えてよく、從つて情から推せば性は善なるものであると云わなければならない。これが孟子の性善說を主張する根據であつた。

こゝに少し注意を要することは、孟子は心の中で感情の作用が最も原初的なものであるということは、證明を要しない直觀的事實であるとしてこの情を性の檢證に用いたのであつたが、彼は又良知良能も人の努力勉强を待たなくて生れながらに具有する才能であると云つている。然らばこの知能と情との間には發生の先後をつけることが出來なくなる。先後の區別がなくなれば所謂情を以つて性を檢證するということは、實は心を以つて性を檢證すること、同意義になつてしまうであろう。宋の學者の孟子の解釋は概ね左樣であると思う。朱子は「心は衆理を具えた全體である」とも「性は仁義禮智の四理である」とも云つて心性の差異を單に理の大小から分けている。(註二)これは心を以つて性を檢證したので、その爲めに心の具有する諸機能がそのまゝ性に反映したので兩者の區別が出來なくなり、たゞ發達の先後によつて大小の相違をつけたものであると思う。性と心とが大小によつて名稱を異にしたものに過ぎぬならば、心の他に性の名を設ける必要もないように思われる。さればこそ朱子の門人はこの事に就いて朱子に質問を發しているのであるが、これに對する回答は必しも明瞭でない。(註三)宋儒のこの解釋は恐らく孟子の眞意に添うものではあるまいと思うのであるが、それは兎も角くとして、斯る解釋が出てくるのには性と情との關係に就いて、孟子が直觀的事實であるという以外に證據を示さなかつた所に原因があると思われる。そこでこの兩者の關係を示す證據を求めなければならなくなるのであるが、これに就いて氣付くことは孟子は心を始めから完成された形に於て存するものと見ず、常

に成長を辿みつゝあるものと考えていたことである。卽ち惻隱・羞惡・辭讓・是非の四端の心はこれを擴充することによつて始めて仁義禮智の四德が成就するに至ると孟子は述べているが、その謂う所の端とは端本の意味であつて將來の發達完成を豫想せしむる言葉であり、擴充も亦小から大に至る擴大充滿を現わす言葉である所に、この言葉によつて表現されている心の特長を知ることが出來よう。斯様に心は發達の可能性を持つものと見た時、その發達の各段階に於て、心の機能である智情意の强度や成長の程度を調べて見ると必しも同一ではないようである。例えば年齡の差に卽して考えて見れば幼兒や少年は成人に較べて情の作用が最も强いのが普通である。情の優勢は獨り未成年に見られるだけでなく成人でもこれに類した者がいる。孔子は智能の發達の程度によつて上智と下愚とを分けたが、この下愚なる者がこれに相當するであろう。

未成年者や愚者は唯だ智情意の均衡が普通人に較べて劣つているだけであつて決して惡人ではないのであるから、若しも性善說が人間一般に妥當するものであるならば、斯る人々もその例外ではないという證明が必要である。且つ孔子は「上智と下愚は移らず」（論語陽貨篇）と述べ、一見した所ではこの下愚は善人に移る素質を缺いた者のようにも解され易く、從つて敎化を說く儒家としては一言の釋明も必要であろうし、旁々斯る人々に對しても遷善の途を開くことは重要な意義のあることからも上記の證明は必要になつてくるのである。程瑤田はその論學小記に於て「孟子の性善說は孔子の習相遠き人と下愚移らざる人の爲めに決言したものである」（論學小記四十）と云つているのもこの意味に外ならない。既に見た如くこれ等の人は情の作用が强烈であるのが特長であつた。さればこの人々を基準として性の性質を詮索しようとするならばこの情を措いては他に手懸りの方法が無くなつてしもうであろう。その上この人々の持つている情は後天の影響を受けることが少く、從つて生れながらの性質を多分に保持していると思われるのであるから、性を確めるには最もよい條件を具備しているのである。この二つの理由が孟子をして性の檢證に當つて智や能によらず專ら情に賴らしめたのであつたと思う。未成年者及び愚者の心が情的であるというものゝ智的判斷や決意能力

が全く無いわけでなく、たゞその作用が極めて微弱であり、これに較べ情の作用が強烈であるが爲めに、その効果の上から情的と名付けたのであるから、若しも心の構成の上から論ずるならば智情意の三者を具備したものは矢張り心と名付けなければならないであろう。孟子が四端の心を「情」であると規定しながら他方では又「心」とも呼んでいるのは右に述べたような理由によつているからであるが、朱子は左様には解せず、心が性情を統べているから「情」を以つて心を代稱しても差支ないと云つているが、これは四端が下愚についての立言であつたことに注意しなかつたからではないかと思う。(註四)

以上孟子の性論の中、特に性と情との關係について詳論したのであつたが、これは性善說を成立せしむる骨子であると考えたからであるが、同時に荀子の性惡說の構想に於ても尠からざる關係を持つ部分であるからである。性善說の要旨を繰返して述べてみると、性は直接には知識の對象とはならず、たゞ性が五官を通して外部の刺戟に應じて現われたものが感情であり、且つこの感情は最も純粹なるものとして倫理的要素を多分に含んでいる所から、性は元來善なるものであるという事を推論したのであつた。荀子も亦感情を性の外的活動と見ることは孟子と同樣であるが、併しその感情は善なる要素は聊も含まず全く惡なるものであるとする。その理由は外部の刺戟に應ずる感情は欲望を生ぜしめ、欲望は常に爭亂の原因となるものである事は既に前章に述べた通りである。然らば感情は決して善なるものとは云われず、從つてこの情の本である性も善なるものである筈がないというのが性惡說を立てた根據であつた。斯樣に性と情とを惡なるものとするのであるが、それでは心に就いては荀子はどのように考えていたであろうか。孟子は性が善なるが故に從つて情も亦善である。情が善なれば從つて心も亦善なるものであると結論したのであつたが、この論理を荀子の性惡說に移せば、性が惡なれば情も心も俱に惡なるものとならねばならぬであろう。然るに荀子は性情はこれを惡とするが心は善であると見るのである。孟子の性善說に於ても、人は善性を具有していてもこれを擴充することが無かつたならば、恰も牛山の美木が斬伐によつて萌蘖すら無くなつてしもうと同樣に善性も惡性に

轉ずることを許しているのであるから、荀子の場合でもこの轉性が不可能ではないわけであるが、併し荀子の善心は修養による轉性ではなく、心的作用による發生である所にこの作用の特殊性がある。

孟子も智と能との作用を輕視したわけではなかつたが、何分にも善の基礎は性及び情によつて築かれておるので、智能の役割りは擴充という云わば實踐的意義しか持つていなかつたのであつたが、荀子の場合は惡なる性情を善に轉ずるものはこの智能以外にはあり得ない所から、この二作用を特に重視して情と對等の機能價値を持たせるに至つたのである。それでは智能情三者の作用關係はどうかと云えば、先ず情欲が發動して行動に移ろうとする時、心がこの欲望を成就させてよいものかどうかを判斷する、この作用を思慮と稱し、斯く思慮されたものを更に能動作用によつて決意が促され、こゝに於て始めて一つの行爲が成立するのである。三作用が平等に活動し、それによつて機能の均衡のとれた心をば僞と稱する。(註廿) 僞によつて心の内容が始め惡であつたものが最後に善に變り、こゝに於て始めて善行爲の成立を見るに至つたのである。「人の性は惡、その善なるは僞なり」(性惡篇)という荀子の有名な言葉が出てくる所以である。善はかように僞の作用によつて發生してきたものであるが、併しその爲めに性や情が本來の性質までも變化されてしまつたと見ることは出來ないであろう。性と情はもとから生理作用であつて人力を以つて變更の出來ないものであり、その活動は常に惡なる作用として現われ、若しも惡性を失つたならば最早性情とは呼び得ない性質を持つているものであるからである。假令惡なるものであつても外的刺戟に應ずるものはこの性情以外には無いのであるから、心的活動を誘起し善行爲を發生せしむるものもこの性情であつて見れば、その惡も必要惡であると云わなければならぬ。

性情によつて心的活動の機會が與えられ、それから智能情の三作用を含めた全心が夫々の機能を完全に遂行し、その結果として善行が得られたのであるが、然らばこの惡より善に至る心的活動の過程は生成の過程に比較することが出來るであろう。卽ち性情は心的活動を生み出す素材に當り智能はこれを加工修飾する作用に當り、斯くして出來上

つた製品が善と呼ばれ、この工程を僞と稱す。僞とは文字の構成が人と爲との會意文字であることがその意味を現わしているように、人工作爲によつて新しい價値を創造することであるから、今の善惡の生成轉換の事情にはよくあてはまるのである。荀子は心の作用は智能情の三種であり、且つ三者は平等に作用し合うことを認めるものであるが、場合によつては心を「材性と知能」或は「知慮と材性」（榮辱篇）のように二種の分類法をも取つているのは素材と製品という生成關係を豫想しての分類でないかと思われる。また性情をば材性と稱し、素材であることの意味を持たせている所から見れば一層左樣に推察されるのであるが、更に禮論篇を見ると「性は本始材朴なり、僞は文理隆盛なり、性なくば僞の加わる所なく、僞なくば性も自ら美なる能わず、性僞合して然後聖人の名の一にして、天下の功こゝに於て就る」とあるのはこの意味を明瞭に述べたものである。僞は上記のように生成の過程を意味するものであるが、廣い意味では生成關係の中、素材以外のものは凡て僞の內に含めてよいと思うが、然らば性に對する僞は心（智能）と善とを意味することになるであろう。機能から云えば性に對するものは心（智能）に當り、價値から云えば惡に對するものは善に當ることになる。

さて上記の禮論篇は前章に於て考察した所の禮法に於ける文理と情用の記事と同篇にあるものであり、且つ思想の上でも前後應ずる文章である。さればこそその基本觀念たる文理という文字が使用されているのである。ところで前章に於ては文理の意味は知ることが出來たのであつたが、これに對する情用の意味が不明であつたのであるが、上來論じて來た所によつて情用は性（情）と心（智能）とを指すものであることが判つたのである。心意の側に於て性と心という機能を持つているが爲めに、文飾の側に於てもこれに應じて文と理の區別が生じて來たのである。そして立派な禮法とは心意と文飾の調和のとれたもの、換言すれば情文兼備のものであることは云うまでもないことである。最後に禮法に於ける文理と情用とを對照すると、いずれも素材と製品という關係に於て共通點を有し、又この故に兩者が一致することが出來たのであつたが、たゞ文理は歷史的に生起して來たものであり、情用は機能に由來するもの

であるが故に上記情文の一致ということも單に要素が一致したに過ぎないのである。若しもこの要素と更に斯る要素を發生せしめた原因乃至事情も倶に一致することが出來るならば、情文兼備の意義が一層明かになるであろう。歷史的なるものと機能的なるものとを一致させようとするにはいずれかの一方に統一しなければならぬのであるが、この場合前者を後者に一致さすことは不可能であつて、たゞその反對の場合だけが可能であるようだ。荀子の性論に於て情は素材として心的活動の機會を作るが、情だけが單獨に活動するという事については少しも觸れていないのではあるが、併しこの單獨活動乃至は准單獨活動のあつた事を許さなくては、禮法の文飾たる文理の文という特長が生じてくる根據がなくなつてしもうことになる。そこで性情を善なるものに變ぜしめる僞の作用について考えてみると、僞が完全に機能を果した時には性情は悉く善化されたことになるのであるが、若しもこの僞が稍不完全に作用した時には性情はどうなるであろうか。僞の不完全ということは、別言すれば智能の作用が情の作用に壓倒されたことを意味するのであつて、これは又情の單獨活動だけとは云われないにしても稍々それに近い活動を意味するものである。荀子は「注錯習俗は性を化する所以なり」(儒效篇)と云つて善性が永い期間の努力の結果であることを强調しているが、これ又僞の作用が始めから完全に行われるとは限らぬことを表明したものである。個人の性情が左樣な意味を持つならば、文化發達の未だ十分でなかつた時代に於ては人間の精神作用は性情に依存することが多かつたので、その爲めに禮法の文が生じて來たものであると見なならば、上記の疑問もこゝに氷解することになるであろう。性論は荀子にとつては心理學の問題であると共に歷史の問題とも關連を持つものであるが、このことはその先驅を爲す孟子の性論についても同然であろう。歷史の問題と見た時には現在を肯定することには二子倶に一致するのであるが、たゞ過去の時代を孟子は善なるものとしてこれとの連續を肯定するに對して、荀子は惡なるものとしてこれを否定する所に歷史觀の相違が見られるのである。

註(一)　孟子曰、乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也、若夫爲不善、非才之罪也、(孟子告子上)

（二）惻隱羞惡辭讓是非情也、仁義禮智性也、心統性情者也、（孟子公孫丑上集註）心者人之神明、所具衆理而應萬事者也、性則心之所具之理、而又天理所從以出者也、（孟子盡心上集註）

（三）問、先生盡心說曰、心者天理、在人之全體、又曰、性者天理之全體、此何以別、曰、分說時且恁地、若將心與性、合作一處說、須有別、（朱子語類卷六十）

（四）或問、孟子言四端處、有二、大抵皆以心爲言、明道却云、惻隱之類皆情也、伊川亦云、人性所以善者、於四端之情可見、一以四端屬諸心、一以四端屬諸情、何也、曰、心包情性者也、自其動者言之、雖謂之情亦可也、（同上卷五十三）

（五）性之好惡喜怒哀樂謂之情、情然而心爲之擇、謂之慮、心慮而能爲之動、謂之僞、慮積焉、能習焉、而後成、謂之僞、（荀子正名篇）

三

先秦の古書には經書は勿論のこと、諸子の書にも先王という言葉は最も頻繁に使用される熟語の中の一つであるが、後王ということは殆ど用いられず、僅かに荀子の書の中に始めて現われ且つその書中では屢、使用されている所から、これは彼の新造語であり、又その思想にとつて相當重要な意義を持つているものであろうという事が考えられる。その後王は先王をも含めて古來からの百王の中で最も粲然たる者であると云うのであるが、(注二)然らば左樣な條件を備えた後王という者は具體的にはどの時代の王者を指すのであろうか。これに就いて荀子は明言していない所から後世の注釋者の間に色々な解釋がなされている。普通に先王と云えば堯舜禹湯文武周公等を指すのが慣例になつていて且つ荀子自身もこれ等先王の名を屢、引用しているのである。この中、文武の二王は出現の時代が比較的新しい所から後王は文武を指すのであろうというものに劉台拱、汪中、王念孫等がおる。これに對して兪樾は後王とは自己の奉ずる王者を指す。漢人ならば高祖が後王に當り、唐人ならば太祖が後王に當ると云う。兪氏のこの解は楊倞の「後王

とは近時の王なり」（非相篇注）という解釋と近いようであるが、兪氏は更に語を繼いで、荀子は適、周末に生存した人であるから、その指す後王は文武に當るというのであるから結果は劉氏等と同じわけである（同上集解引用）。兪氏も指摘しているように劉氏等の解釋は孔孟の抱懷する觀念を以つて荀子を理解しようとするのであるから正しい解釋態度でない事は勿論であり、それに較べ兪氏の解釋法は一段と進んだものではあるが、併し文武を先王と呼ぶことは孔孟を始めとしてその他の諸子の定論であるのに、獨り荀子のみがこれを後王と名稱を變える必要がどこにあるであろうか。同一の王者を一方では先王と呼び、他方では後王と呼ぶとしたならばこれは名稱の混亂を生ぜしむる以外には何物もないのであるから、この點から考えても兪氏の比定には贊成しかねるのである。以上の注釋はいずれも後王を歷史上の實在の王者に比例を求めようとした所から無理な解釋が生じてきたのであつたが、これは必しも左樣に考えなくても差支いないのではないかと思う。先王という觀念にしても言葉の意味は一定の資格を持つた三代の王者を一般的に總稱したものであるから、これに對して先王とは別箇の性格を持つた王者を後世に想定し、斯る理想の王者を後王と呼ぶことは少しも不都合はないと思う。

それでは先王と後王とではその性格に於てどのような相違があるであろうか。これに就いて荀子は道卽ち道德は三代に備わり、法は後王に備わると云つている。（注二）この文章は言い回しが簡略であつて、道には時代名を上げているが王者の名を缺き、法には王者の名を上げているがその代り時代名を缺いているので、それを補うて見ると道德は三代の先王に屬し、法は後王の某時代に屬すということになるであろう。そして某時代とは荀子の意向では春秋戰國の世を指すのではあるまいか。この時代も嚴密に云えば周王の治世下にあるのであるが、併しその王者は單に名目を保持しているに過ぎず、歷史的には意義のないものであつたから孟子も既に三代から春秋時代を分けて時代區分を試みている程である。荀子の學說が、常に儒家の先輩孟子の問題としたものを對象として自己の學說を形成してきたことを考えると時代區分についても矢張り繼承する所があるのではないかという事が推察されるのである。假りに二子の間

にこの繼承が無かつたとしても、荀子の云う後王時代は上限は先王三代を過ぎず、下限は彼の沒後を下らざる期間に相當するものであるから、この期間は上記の推定と一致するものである。時代の推定が斯う決まれば、三代と春秋戰國時代とでは夫々尊重する法則が道と法という異つた種類のものであつて見れば、この法則の象徴乃至執行者としての王者の性格も當然異つて來なくてはならず、これが荀子をして先王の外に後王なる新語を作らしめた所以であつたと思う。たゞ道と法とはいずれも行爲の法則である所から古書では往々互用される場合が多い。今の場合もその一例ではないかという疑問が生ずるかも知れぬから、これを荀子の書に就いて調べて見ると、書中に「先王と後王」（儒效篇）又は「道と法」（儒效篇）（致士篇）と同類をなす對句が、この他に「先王と禮義」（非十二子）、「先王・仁と禮義」（儒效篇）、「仁と禮」（大略篇）などの諸例を見出すのであるが、この中先王・道・仁が意義に於て一類を爲し後王・法・禮義が他の一類を爲していて、兩類は決して互用ではなく明瞭に相對する兩觀念として使用していることが判るのである。その上道の內容が仁であり、法の內容が禮義であるということが、この對比によつて知りうるのである。

三代の先王の道が專ら仁道に在つた事は孔子や孟子の言葉からも察知出來るのである。卽ち孔子は博愛濟民は堯舜もこれを難しとすると云い（論語雍也）、孟子は先王は人に忍びざるの政治を行う（孟子公孫丑上）、と云うなどいずれも先王の性格を仁道仁政の具現者と規定しているのであるから、今荀子が道德を先王に屬せしめたものも孔孟以來の傳統を受繼いだまでゞである。先王の特長が茲に在るとして、それでは仁という道德が人間の精神作用の如何なる所から生じて來たか、換言すれば道德の心理學的根據は何であるかと云うと、孔子は「仁者愛人也」（顏淵）と云い、孟子も「仁者愛人」（離婁下）とも「惻隱之心、仁之端也」（公孫丑上）とも云つており、荀子も「情愛人」（修身篇）と述べ、且つ王引之の考證では愛人は愛仁の意味であるということを參照して合せ考えると、三子の仁に對する解釋は愛であり情であるとする點に於て一致するものである。精神史の初期に於て、感情の果す役割りは大きいという事に就いての荀子の見解は既に前章に於て述べたのであるが、この事は孟子の思想とも背馳するものでなく、それどころか彼の性善說から推せば

一層強く主張しなければならぬ事柄であろう。然らば愛情に本いた仁道が三代という歴史の初期、從つて文化も十分に進んでいない時代に早くも現われたという事は心意の發達の上から見て當然の現象であろう。唯こゝに問題となるのは荀子は性情は惡なるものと見るのであるが、然らばこの惡なる性情からどうして仁という立派な道德、及び先王という優れた聖人を生み出すことが出來たかと云うことである。前章に於て惡性から善性への轉換は僞の作用によつて爲し遂げられ、僞は素材を加工精製する人爲作用であると述べたのであつたが、既に所謂惡が素材に喩えられるものであるならば、荀子の意味する惡は、善惡の惡ではなく粗惡の惡を指したことになるであろう。性惡篇に善惡の區別を專ら天下の治亂という觀點からこれを評價しているが、治亂の二字はその中間に幾つかの狀態を含みうる比較語であることからも、荀子の云う善惡は倫理的のそれでは無いという事が理解されるのである。(註三) 善惡が斯樣に政治的の評價であり、且つ評價者たる天下國家は必しも古今を通じて一定したものでもないのであるから、從つてその評價も亦一定不變であるとは云えない。嘗つては十分價値のあつたものも今ではその價値を失つてしもうと云うこともありうるわけである。されば先王の仁道が三代に於て唯一の規範として遵奉されていたという事は、その時代に於ては最高の價値を持つていたのであろう。荀子の書中に先王の治世を謳歌し仁義道德の必要を强調しているのもこゝから來ている。たゞこの仁道を彼の現に目擊している時代にまで適用して、果して三代と同樣な效果を上げることが出來るかという段になると、それは惡なるものと評價せざるを得ないと云うのが荀子の主張であつたのである。仁道は孔孟が畢生の力を込めて唱道したにも係らず、世道人心は一向に改善の跡が現われぬことからも、道德だけでは時勢は處理し難いことが判るのである。孔門の敎科書であつた詩書春秋に對して「詩書故而不切、春秋約而不速」(勸學篇)とも或は「隆禮義而殺詩書」(儒效篇)とも云わしめたのも、道德に對する荀子の批判であつたのである。

道德の價値が低下したのは、それが不用になつたからでなく、それだけでは處理することの出來ぬ事情が發生した、換言すれば國家社會が春秋戰國時代に入ると一段と進歩し、複雜な機構になつた事を意味するものであるが、こ

のような歴史的環境は個人の心意に如何なる影響を與えたであらうか。心意と歴史の發展との間には平行關係のあることは上來述べて來た所であるから、この觀點から現在到達した心意の發達狀態を示すならば、荀子は心の特長について「自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也」（解蔽篇）と述べている。これは心が何物によつても拘束されることない自主獨立の存在であることを云つたものであつて、これは心が嘗つて情的作用によつて占有されていた時には期待も出來なかつた特長である。自主を確立した後の人心は最早他力に依存することが出來ないのであるから自然現象については暫く措くとしても、人間界の現象については自ら處理しなければならず、事實亦十分これを處理するだけの能力も獲得しているのである。荀子が大人とは天地の化育に參與することが出來ると稱するのも、大人の樹てた人間法則が、神の樹てた自然法則と同一の確實性を持つていると見たからである。（註四）そして人間法則の中で、最も重要なものは云うまでもなく法であり禮義であるであろう。國家社會の治亂の分るゝ所は、この禮法が確立しているかどうかと云う點に懸つているからである。この重要な禮法の制作權が人間一般、就中大人君子と云われる人の掌中に在るようになつたと云うことは、三代の禮法が專ら先王以來の傳統によつたものと又大きな相違を示すものである。（註五）大人の成立事情が斯樣な經路によつたものであり、その性格も斯樣なものであるならば、等しく萬民の指導者ではあるが、これを先王と同一種類の王者と目することが出來ず、茲にその後出の故を以つて後王という名稱が要求される所以である。後王とても萬能者ではないのであるから、その制禮に當つては務めて先人の經驗を取り入れなければならぬ。（註六）否善性への轉化が惡性の素材を待つて始めて可能であつたと同樣に、先王という素材が無かつたなば後王の發生も恐らく不可能であつたであろう。後王が先王を素材として生じて來たものであるという事は、別の見方をすれば、先王の道が悉く後王の中に抱括されているとも云えるわけであつて、これが亦荀子をして後王が百王の中で最も粲然たるものであると云わしめた理由であつた。

儒家の學問目的は凡そ修身と治國の二事に盡きている。そして兩者は別箇の事柄ではなく、却つて禮記大學篇に示

されているように、修身の道は同時に治國の道にも通ずるものであるとし、一つの道德によつてこの目的を成就しようとするのが特長であつた。國家社會の規模が小さかつたり、又は小國分立の時代であつたならば、道德の一法を以つて人心と政情の安定を期待することが出來たかも知れぬが、一度、統一國家の出現の曙光が現れるならば、修身と治國とは夫々別箇の指導原理を必要とするのではなかろうか。前者は個人を對象とするものであり、後者は國家という集團を對象とするものであるからである。この事が荀子をして道德規範の外に禮法規範の存在を主張せしめたのであつた。春秋戰國時代と云う歷史の轉換期に於て、儒家が思想史上に果した功績はこの二つの規範を發見した所に在るわけであるが、同時にこの思想の示す所に從えば、この時代は小國分立から全體社會が成立し、この社會から國家統一へ移る時期であつたと云うことが出來る。

註(一) 天地始者、今日是也、百王之道、後王是也、(不苟篇)
(二) 王者之制、道不過三代、法不貳後王、道過三代、謂之滔、法貳後王、謂之不雅、(儒效篇 王制篇)
(三) 凡古今天下之所謂善者、正理平治也、所謂惡者、偏險悖亂也、是善惡之分也已、(性惡篇)
(四) 恢恢廣廣、孰知其極、掌掌廣廣、孰知其德、涫涫紛紛、孰知其形、明無日月、大滿八極、夫是之大人、(解蔽篇)
(五) 天地者生之始也、禮義者治之始也、君子者禮義之始也、(王制篇)
(六) 後王之成名、刑名從商、爵名從周、文名從禮、散名之加於萬物者、則從諸夏之成俗曲期、遠方異俗之鄉、則因之爲通、(正名篇)