



Title	荀子に於ける存在論的思想の有無について
Author(s)	柳本, 實
Citation	懷徳. 1956, 27, p. 28-50
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90297
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

荀子における存在論的思想の有無について

柳 本 實

一

荀子思想がその論理性において、清朝末期に至るまでの諸思想家の間に群をぬいた鋭さを有している事は既に周知の事實である。勿論中國の諸思想の例にもれず、矛盾と撞着とをそれ自身の内部に藏しているものの、その思想を發展史的に考えて見れば、西歐の古代思想、例えばプラトン、アリストテレスの思想にも認められる所の、古き思想が新しき思想の中に突如としてあらわれていて緊密なる統一性をなしていないのと類を同じくしているものと推定して大過はあるまい。それに荀子の思想に統一性が缺けているというもののその全體性を破壊する程のものではない。それ故その思想の論理性をその體系において考え、これを西歐の、特に古代ギリシャ末期までの存在論、主としてアリストテレスのそれとの比較において存在論的思想の有無を検證するのがこの小論

の目的である。アリストテレスをこゝに拉しきたつたのは第一に西歐における諸思想、諸存在論が多かれ少なかれアリストテレスの存在論を基礎として踏まえており、荀子の思想と比較するに適當していると考えられるからであり、それに兩者は何れも古代的思想傾向において共通性を有しているからである。また第二にアリストテレスの思想が西歐的思想の型を代表しているものであり、荀子の思想のもつ中國的性格を明らかにするに適當な標準を與えてくれるものと思われるからである。

それ故始めに存在論とはいかなるものであるかを述べ、次に荀子の思想をアリストテレスの思想、存在論において比較し、更に兩者の思想の相違をその社會構成の面から簡單に裏すけて見よう。結論を先取するならば、荀子はその存在論的思想をその萌芽の内に絶滅させてしまつたという事、もつと端的に言えば全く存在論を有しなかつたということである。甚だ冒險的な斷定であり、

その論證過程に多くの不備を存しているであろうが、識者の叱正を待つものである。

二

アリストテレスの「形而上學」の原語は τὰ νηα τὰ ποικίλα であつて彼の命名によるのではない。後代の整理者が「物理學的諸著の後に」(Metaphysica)に似たという全然外的な事情に由來しているのである。しかし彼の形而上學の内容及び彼に至るまでのギリシヤ哲學の流れを調べて見る時、單に編纂上の順序以上のものが考えられるのである。この點に焦點を合わせながら彼の形而上學の内容を調べて見よう。

「形而上學」第一卷第一章は「總ての人間は生來知ることを欲する。その證據は感覺に對する愛好である。」という古來有名な言葉を以て始まつている。そして人間は實用をはなれて感覺を愛好するが、就中視覺は我々をして最もよく認識せしめ、また多くの特性を明らかにするが故に愛好せられる。動物は生來感覺を持つて生れていて、そのあるものは表象と記憶によつて生きるが經驗に與ることが少ない。それに反して人間においては記憶から經驗が作られ、また技術や推理に依つて生活する。學問や技術は經驗によつて人間に生じてきたのである。實

踐の上では經驗は決して技術に劣るものではなく、むしろ經驗家は經驗なくしてロゴスを持つ者よりも成功する場合が多いのである。その理由は經驗は個別的なるものの知識であり、技術は普遍的なるものの知識であるが、行為や出來事はすべて個別的なるものに關するものだからである。しかし經驗家は原因を知らぬが技術家は原因を知つてゐる。經驗家は「そうあるという事」を知つて「何故という事」を知らぬに反し、技術家は何故という事、並びに原因を知つてゐる。それ故技術家は經驗家よりも賢く、理論的諸學は制作的諸學よりもすぐれたものである。以上は「形而上學」第一卷第一章の要約であるが、アリストテレスはかくの如く形而上學を知識の系譜學的敘述を以て始め、知識を知覺、記憶、經驗、學という四段階を経て發展すると考へてゐる。(しかもこれらの段階は、そのより低い段階がより高い段階の地盤となりそのより高い段階はより低い段階を基礎とするという關係に立つてゐるのであつて、この層位的思考法はいかなる場合でも彼の思想の中核をなしているものである。)

アリストテレスのこのような感覺の重視、經驗の尊重は人間認識の特有の性格上極めて妥當的である。何故ならば認識は認識者より認識對象に向う志向作用であり、認識が感覺を媒介として成立するものである以上、その

認識志向は先ず外界に、しかも最も外界的な存在層である無機的自然に向うものであるからである。第七卷第三章の「感性的なるもののあるものは實體である」と同意されている。従つてこれらのものに先ず研究を向けねばならぬ。なぜならよりよく知られるものへ進むことが有益であるから。蓋し學はこのように凡てのものにとつて本性上より少く知られるものを通じてより多く知られるものへ至る道において行われる。」即ち我々にとつてよりよく知られるもの（それ故に本性上はより少く知られるもの）から我々にとつてより少く知られるもの（それ故に本性上より多く知られるもの）へ至るという彼の研究方法は極めて自然である。また人間の行爲に關すること、實踐や制作の領域においては偶然は免れ難く、そこでは大抵の場合規則的にそうあるというにすぎないから、それについての學はその科學性において自然學に劣つてゐる。あるいはむしろそれについては意見があるのみである。自然は我々がはじめて作り出すことを要せず、既にそこにあるもの、恒にあるもの、永遠なものである云々と言つて自然學を形而上學の基礎と考へてゐるのも當然の歸結ではなからうか。従つて形而上學の目的が「探究せられるのは存在の、しかも勿論存在としてある限りの存在の諸原理や諸原因である。」（第六卷第一章）

とするならば、自然を對象とする物理學——彼はこれを數學、神學と共に理論的學の中に入れてゐる——乃至自然哲學がすぐれて重要な位置に立つこととなる。そして第七卷第一章において、「存在ということは様々に語られるのであつて、……即ちそれは一方には本質や個物を意味し、他方には性質や分量やその他のもののようにして賓辭的に語られるもの（範疇）の各々を意味する。……それらのうち最も本來の意味において存在者といわれるのは明らかに本質であつて、それは即ち實體を意味するものである。」と述べているように諸範疇が存在の諸原理であるのだから（彼が自然學的考察の結果得た四原因すなわち質料因、形相因、運動因、目的因もこの中に入るわけであるが、この四原因については後で述べる）自然哲學においてこれらの諸範疇が見出され組織されることになるのである。このように範疇は存在の種々な意味、すなわち在り方、様式 *Sosein* であつて實體、性質、分量、關係、能動、所動、時間、空間、狀態、所屬等である。しかるに *Sosein* は常に何らかの *Dasein* の *Sosein* であつて——*Dasein* とは自然特に無機的自然、植物、動物、人間等の領域存在である——*Sosein* と *Dasein* とは本來密接な關係を持つてゐる。この *Dasein* と *Sosein* の兩側面を含む概念が存在としての存在、すなわち類比

的超越的一般者としての存在である。もともと存在とは凡そある所のすべてのものに共通する最も普遍的な概念であつて、内包を小ならしめ外延を大ならしめる所に成立する。悟性の抽象作用によつて何らかのものが他の何らかのものと異なつてゐる屬性すなわち種差を取り除き種より類へと溯つて行つた所に成立するものであつて、かゝる普遍的な一般者は最高類と名付けられ、これが前記の無機物、植物、動物、人間等である。この最高類の分類にはその他精神と物質、生物と無生物等と分類する例があげられようが、これらの一般者は何れもその下に屬する多くの存在者に平等に含まれてゐる屬性である。

これらの最高類すなわち最高領域を定める原理が質料因、目的因、運動因、形相因の四原理であつて、アリストテレスが「自然論者は第一に現象を見た上で、次にその原理を論ぜねばならぬ。」と言つてゐるように、これらの原理が現象を見るところを端緒とする自然學的考察の結果見出されたものであるが、かゝる存在領域劃定の仕方とその諸原理よりの導出が形而上學の任務であることを思うと、自然學の尊重が形而上學の成立において果す役割は極めて重大である。所で形而上學の對象である存在としての存在は上に述べた最高類として的一般者ではあり得ない。何故ならばかゝる一般者より一般者を劃

定する原理を導出することは出来ないからであつて、その意味において存在としての存在は超越的一般者と言わねばならぬ。そしてかゝる存在はその下に屬する存在者の何れにも分與されているが、それは一義的にではない。人間と物質とは何れも存在であるが平等に存在してゐるのではない。人格を有する人間を物質と同じように存在とは呼ばないのであつて、類比的にのみ人間を物質と同じように存在するというのである。それ故存在としての存在を類比的超越的存在というのである。この類比的存在の二側面が前記の如き存在の概念の共通性を示す範疇すなわち *Sosein*、差異性を示す最高類すなわち *Dasein* であつて、前者は存在の様式、後者は存在の領域をあらわすのである。そして前者すなわち範疇の表を完成し組織するのが論理學の任務であつて、これを手掛りとして形而上學へ前進するのである。なる程形而上學の任務である存在の領域劃定の原理と範疇とはそれぞれ獨立した分類根據に立つてゐるのであるから、四原理を範疇と關聯せしめる必要は少しもない。しかし領域劃定の原理は各領域を超越していなければならぬ。しかるに各領域は類で示せば既に最高類であつて、これらに共通するのは類比的にのみ共通する存在でしかあり得ないから *Sosein* としての諸範疇でしかないのである。そこ

でこれらの超越的な諸原理の認識はどうしても各領域の共通性の土臺となる諸範疇の認識を手掛りとしえないでは不可能である。従つて論理學は形而上學の準備乃至は形而上學の前半をなすと言わねばならないのである。又アリストテレスは *Sosein* としての範疇のほかに言表の様式として定義、類、固有微表、偶然的微表をあげているが、言表の様式と言つても本來はやはり存在に相應する「……である。」ということにはかならず、従つて存在の様式にはかならないのであつて、その意味では感覺される現實的事態における事理に即した分析的把握であると言つてよい。従つて言表の様式は個々の範疇と密接な關係を持ち、これを秩序づける重要な契機となるのである。

それ故言表の様式によつて範疇を秩序づけ、領域劃定の四原理と關係させて見ると次のようになる。定義とはものの何であるかに答えるものであつて本質である。かゝる實體範疇において人間とか自然物などの領域存在がある場合には、その原理として四原理が無差別に追求せられ、類と固有微表とは類が共通微表を示すとすれば、固有微表は種差を示すことになり、共に類種たる一般者の微表を示す意味で屬性であつて、性質、分量、關係と關聯をもち、かゝる屬性範疇における、類または種としてのそれらの領域存在を考へて見ると、類について

は質料因、種については形相因が求められるし、偶然的微表は微表とは言ふものの、いかなる程度の必然性をも含みぬものとして偶性であり、能動、所動、時間、空間、狀態の諸範疇と關係があり、こゝでは運動因が求められる。言表の様式にはあげられておらぬが、所屬性の範疇は所屬性範疇として自己の在り方を有し、價值性との關聯において目的因が追求されるのである。

次に存在論的層位思想について述べておく。前記の如く領域存在の本質規定においては主として形相因、質料因が問題とされたため、形相質料段階説が各領域を劃定する理論としてあらわれる。形相とは規定原理で質料は形相に材料を提供し、それを一定ならしめる被規定原理である。それ故人間以下の各領域存在は常にその固有の形相を有し、それに對してそれより以下の凡ての領域が質料となるのである。例えば人間の質料としては動物性植物性、物質性のすべてが含まれるのである。それ故各領域存在は自らは形相として下位の領域を質料とするが上位の領域に對しては自らもまた質料の原理となるのであつて、この意味で形相質料の段階によつて領域が階層的に形成されるのである。しかして最下位である質料は上位層の質料となることはあつても、外的な規定者としての形相をとることができず、従つて自らに内在する形

相によつて規定されなければならないのであつて、このような性格を特に物質性の中に認めることができるのである。そして自らの規定原理を自らの内部に有する所に同一矛盾律による實體の絶對的變化があらわれてくる。こゝにも自然哲學の存在論的一般形而上學に對する特別な重要性があらわれている。

またかゝる性格は個々の範疇間にも見られるのである。各範疇は何れも他の範疇の有せぬ特有の在り方をあらわして、他の範疇とは代替しえないのである。範疇としては全く同格であるが、範疇の存立については不平等の關聯が存するのであつて、例えば實體として存在するものと、屬性もしくは偶性として存在するものとの間に不平等が成立する。すなわち實體が存在するけれども、必ずしも他の範疇が存在しないことがある。しかし他の範疇が存在する時には必ずそれ以前の範疇、従つて實體範疇は少くとも存在しなければならないのである。例えば所屬性範疇はアリストテレスが「實體にあつては例えば神や理性が、性質にあつてはもうものの徳が、數量にあつては適度が、關係にあつては有用ということが、時間にあつては好機が、場所にあつては適住地とかその他そういうものがいづれも善と呼ばれる。」と「ニコマコス倫理學」第六章に述べているように他の諸範疇

荀子における存在論的思想の有無について

を前提としているのである。このような層位思想が知識の系譜學的敘述にも認められることは前に述べておいた。

以上主としてアリストテレスの思想における形而上學及び論理學の内容、特殊學問特に自然學と前二者との循環交流について簡単に述べてきたが、常に存在論的思想がその中核をなしていること、自然學より得られた名辭をもつて論理學の存在論的展開がなされていること、及び一般形而上學としての存在論の性格などに注意すべきである。

次にアリストテレスの哲學の出現に至るまでの古代ギリシヤ哲學史を一瞥してみに、これを存在論史と見ることができるのであつて、これを更に二期に分つならば第一期はタレスよりソフィスト出現に至るまでの時期であつて、この期の哲學者にとつて存在とは主として自然存在であつた。ミレトス派によつて見出された存在の存在性は根本物質あるいは自然であり、ピタゴラス派にとつては數理、エレア派にとつては論理であつた。數理といつてもピタゴラス派の數は大きさを持つた點であつたし、エレア派の論理にしても有限で球形をなし充實した自然的宇宙として表現されている。ヘラクレイトスのロゴスも永遠に生きる火として自然的なものと考えられて

いる。そして範疇論史的に見ればミレトス派によつて時間範疇が、ピタゴラス派によつて關係の範疇が見出された。又エレア派によつて同一矛盾律が自覺され、生成という自然の運動概念が重視されるに至つた。ヘラクレイトスにおいては萌芽的狀態においてであるとはいへ同一矛盾による實體の絶對的變化という辨證法原理が見出だされている。第二期はソフィストよりプリストテレスに至るまでの時期であるが、一般に人性論期といわれている如く人間存在が存在論的問題となつてゐる。この期の哲學思想については詳しく述べる必要はなく、たゞ存在論史の第一期においては自然、すなわち物質が存在論的思惟の對象として重んぜられた後をついで、第二期に至つてそれを基礎として人間存在の存在性に目が向けられるに至つたことを指摘すれば充分である。

三

「荀子」全篇を通讀して今更ながら痛感せざるを得ないのは―何も「荀子」だけに限られたことではないが―思想表現の斷片性であつて、そこには組織化體系化への意欲があまり見られないことである。始めにこの斷片性の意味について述べて見たい。先ず考えられることは古代ギリシヤの市民社會の如き思想の共通地盤を當時の一

般社會が持つていなかったことである。市民社會の缺如―ソクラテスにしろプラトン、アリストテレスにしろ市民社會の一員として自らを自覺し、従つて思想の共通地盤をこゝにおくことができた。しかもこの共通地盤には色々な階級、すなわち政治家、學者、藝術家、商人、職人、技術家、醫師などが含まれてゐるため、思想の表現は教えるもの、學ぶもの、要するにその方面の専門家でなくとも理解しうるものという一般性を保持しなければならず、従つて體系的表現をとらざるを得なかつた。―してゐた結果、既に思想の共通性を有してゐるある特殊な階級、荀子の場合はいうまでもなく士君子階級であるが、そのため根本的な思想の型は豫め前提されていた。従つて思想の體系化、組織化はそれほど必要性、重要性が感じられなかつたのではなからうか。根本的な思想の型とは既に幾多の先學が説かれてゐる如く、君臣父子の關係、縦の關係を重視する、従つて横の關係を輕視する思想型である。これについては後述するが、要するに斷片的な表現方法をとつても、その底に一貫した考え方を讀み取ることのできる階級における思想の表白であるが故に語録的な叙述方法をとつたものと推考しうるのである。そしてかゝる縦の關係を重視する思想には常に權力―君權絶對化意識がつきまとつており、従つてこ

のような意識の内部で荀子の思想のみならず、他の諸思想家の思想が動いていたのである。思想の體系化——ひいては存在論的思惟はかゝる權力意識から切りはなされた地盤の上でなければ花を咲かせることができない。テミストクレスはあらゆる會話の中で最も快いものは自分をほめる話であると告白した古代ギリシヤ最大の個人主義者であつたが、サラミスの勝利を論じた時、「自分がかもしアテネ人でなかつたなら、あの勝利はなかつた。」と言つてゐるように、都市國家の市民社會はギリシヤ人にとつて生存の基盤であつたと同時に思想の共通地盤でもあつたのである。こゝでは縦の關係よりも横の關係が重視されており、凡ゆる思想はこの關係を軸として展開してゐるのである。最高類とは領域の存在者に共通する最大公約數の謂であり、外延を大にし内包を小ならしめ、種差を取り去つて行く所に成立する一般者であるが、これを社會的に見れば完全なる一體者としての市民社會、道徳的に見れば市民の人格的獨立性を前提とする一體感に基ずく愛と言つてよく、こゝに思想の體系化も存在論的思惟も展開されるように思われる。

荀子の時代——戰國時代——は中國の歴史を通じて最も思想の自由なる發露を見、庶民の擡頭を見た時代であるにもかゝらず、聖人の前にはすべての人間が、というの

が言いすぎであるならば、士階級以上の人々が平等であるという意識や一體感は遂に發生することができなかった。それ故荀子も存在論的に類種の包攝關係を認識することができなかったし、更にこの關係を範疇にまで昇化させ、屬性範疇として措定することができなかった。(その理由については更に後述する。)その結果思想表現の斷片性を招くに至つたのではなからうか。勿論門弟による編纂の結果からとも考えられるが、こうした形で説かれたが爲に斷片的であつたのだと推定しなければならぬから、結論としては上述の如く言わなければならぬまい。

以上比較的外的な面から思想表現の斷片性の理由について述べたが、次に內在的立場から述べて見たい、それには禮の性格を手掛りとして論じて行かねばならぬ。儒家の禮説は荀子に至つて完成したと言つてよいほどであり、その後代に及ぼした影響は甚大であつたが、それだけに全篇禮に觸れぬ篇はないと言つてよく、荀子の思想の中に占める比重は大きい。それ故その性格を知ることが重要にして不可缺である。

荀子は學の方法及び目的について

其數則始乎誦經、終乎讀禮、其義則始乎爲士、終乎爲聖人。(勸學篇)

と中國的理想人間である聖人となることを目的として禮を學ぶにあると述べているが、禮とは

禮者法之大分、類之綱紀也、故學至乎禮而止矣、夫是之謂道德之極、禮之敬文也、樂之中和也、詩書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣、(勸學篇)

禮者人道之極也、(ク)

と道德の最高規範である。しかし

禮樂法而不說、詩書故而不切、春秋約而不速、(勸學篇)
と讀禮のみによつてはかゝる規範の具現者たる聖人にはなり得ず

……上不能好其人、下不能隆禮、安特將學雜原文雜下有識字、

依王依王志順詩書而已耳、則末世第年、不免爲陋儒而已、說刪

(勸學篇)

と典籍のみによつては陋儒たるを免れなくなつてしまふ。それ故しかるべき人格者に接近し、親炙する所に禮の禮たる所以を身に體することができると。

學莫便乎近其人、學之經、莫速乎好其人、(勸學篇)
という所以である。それでは禮の規範性はどうに

凡用血氣志意知慮、由禮則治達原文作通、依王說改、・・・食飲衣服居

處動靜、由禮則和節、・・・容貌態度進退趨行、由禮則雅、故人無禮則不生、事無禮則不成、國家無禮則不寧、

(修身篇)

と個人修養の本であると共に國家治安の本でもある。禮はその起原より見れば

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)

と限らない人間の欲望を調節するため先王が制定したものであり、極めて人爲的なものである。だがそれが可能であるのは

天地以合、日月以明、四時以序、星辰以行、江河以流、

萬物以昌、好惡以節、喜怒以當、以爲下則順、以爲上

則明、萬原文萬下有物、變原文變下有物、不亂、貸原文貳、

之則喪也、禮豈不至矣哉、(禮論篇)

と天地日月星辰などの自然存在及び自然法則、道德法則などを成り立たしめる形而上的な實在であるからである。いな禮の本質はむしろこの點に存する。

以上禮についての言説を數篇から並び取つて統一ある

ようにまとめて見たのであるが、禮の形而上性と禮の人爲性とを統一的に説明している論理的言説は全篇にわたつて見られず、従つて筆者のかくもあらんかという主観的な解釋たるを免れない。禮について詳しく述べられて

いる禮論篇においてさえ、一方では

性者本始材料也、僞者文理隆盛也、無性則僞之無所加、無僞則性不能自美、性僞合、然後聖人之名、一天下之功、於是就也、(禮論篇)

と、禮の人爲性(僞は禮義の謂である)を明らかに前提として、と共に、他方では前に引用したように禮の形而上性を説いているのであつて、矛盾した主張が同じ禮論篇の中にあらわれているのである。この兩者を關聯づけているものは「聖人之名、一天下之功、於是就也」と「以爲下則順、以爲上則明」とある如く聖人(上)である。荀子のいわゆる聖人、大人などは何れも理想的君主と考へてよい。この君主が形而上的な禮の内容を洞察し、それに基いて具體的な禮を作製するのであつて、それ故前のような解釋も一應は許されると思われる。しかし極めて外的機械的な結びつけであつて内面的論理的な統一ではない。この點をもう少し掘り上げて見たい。

以上の如き禮説は廣い意味における善意識の表現であり、この意識が組織的體系的表現をとつたならば表現の斷片性はなく、論理的整合的體系をなした筈である。が現實的にはそれと反しているのは何故であらうか。禮は荀子が「禮者人道之極也」と言つているように廣い意味の道德の世界、善の世界における秩序、規範を意味して

荀子における存在論的思想の有無について

いる。従つて存在のあり方から言えば、所屬性範疇に従わなければならない。そして所屬性範疇は時と處によつて道德の内容が異なつてることによつて知られる如く空間、時間の範疇を、また中庸や和が人によつて實踐される度合や廣さが異なつてゐる如く性質、分量、關係の諸範疇を、心とか(理)性が道德實踐の主體と考えられる如く實體範疇を存在論的前提として要請しているのであり、簡略に言えば實體、屬性、偶性の諸範疇を本性上より先なるものとして前提しているのであつて、この點をアリストテレスは二、で引用したが「實體にあつては例えは神や理性が、性質にあつてはもろもろの徳が、數量にあつては適度が、關係にあつては有用ということが時間にあつては好機が、場所にあつては適住地とか、そのほかそういつたものが、いずれも善と呼ばれる。」と見事に表現しているのである。また存在領域の點から考へて見るに、禮は人間領域という階層においてのみ實現されるのであつて、物質、植物、動物の各領域、各層の存在を下層とする所の人間存在にのみ特有な事理、事態である。しかるに道德が倫理學として體系的に組織されるためには、自然學の攻究から得られた範疇が類比的に適用される必要がある。それは既に述べた如く人間認識の特殊事情から類比的認識の出發點が自然に求められ

やすいという理由に基ずいている。人間存在の事理、事態の認識は対象の非感覺の故に曲線的となり困難を極める。昔から人間とは何であるかと問われた時、認識せらるべき當のものは我々自身に外ならぬ故に、人間は却つて隠れて捉え難いと嘆息した哲人は何人あることであらうか。かくて自然學乃至物理學によつて與えられた名辭を類比的に適用する事によつて動物、植物、さらに人間存在が解明されるのである。しかるに荀子には植物學、動物學はいうまでもなく、自然學、物理學が全然攻究されてはいない。ここに荀子の禮說表現の斷片性の根據を見出すことができるように思う。一言にして言えば存在論的思维的未發達が表現の斷片性を結果したと言つてよいと思われる。

以上を念頭において荀子の思想の性格、論理の性格を次に見て行きたいと思う。

始めに領域存在の階層性についてであるが、全篇を通じて次の一句しか階層性にふれている言説を見出すことができない。すなわち

水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知、亦且有義、故最爲天下貴也、(王制篇)
である。ここでは人間存在が水火などによつて代表される物質、草木などの植物、禽獸すなわち動物の三存在領

域を下層として存在する存在であり、又それぞれの領域の存在性たる氣、生、知、義にも同様の關係を認めることができるというのであらう。しかしながらこれらの領域を劃定する原理の攻究、すなわち形而上學の任務については全然攻究されておらないのである。この一句にしても次のような後續文の序と言つたものにすぎないのである。すなわち

力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用何也、曰、人能羣、彼不能羣也、人何以能羣、曰、分、分何以能行、曰、義、故義以分則和、和則一、一則多力、多力則彊、彊則勝物、故宮室可得而居也、故序四時、裁萬物、兼利天下、無它故焉、得之分義也、故人生不能無羣、羣而無分則爭、爭則亂、亂則離、離則弱、弱則不能勝物、故宮室不可得而居也、不可少頃舍禮義之謂也、能以事親謂之孝、能以事兄謂之弟、能以事上謂之順、能以使下謂之君、君者善羣也、羣道當則萬物皆得其宜、六畜皆得其長、羣生皆得其命、故養長時則六畜育、殺生時則草木殖、政令時則百姓一、賢良服、聖王之制也、(王制篇)

である。長文であるが、引用したのは、前の一句が層位思想にふれているものの、これに重點があるのではなく、後續文の最後は「聖王之制也」と言っている如く「善

羣」する所の君主、聖王が存する所「萬物皆得其宜、
：百姓一、賢良服」と言つた絶對的君權の下に天下國家
の平和がもたらされることを主張しているのであつて、
人間としての價值の具現が聖王の制としての禮儀である
ことを強調するための修辭的な一節でしかなく、各層位
の特有なる性格を明らかにするためのものではない事を
明示しているからである。とにかく層位思想に關する言
説は王制篇にはこの一節しかなく、他篇にも全然ないの
であつて、縦の關係を重視する立場からは當然のことであ
るかも知れない。しかしたとえ序としてであつても、
この一句において何故存在領域が四階層に分けられてい
るかという疑問は依然として残る。その解決の鍵らしい
ものは正名篇の大共名、大別名についての言説である。

萬物雖衆、有時而欲徧舉之、故謂之物、物也者、大共
名也、推而共之、共則有共、至於無共然後止、有時而
欲徧原文偏、依王說改舉之、故謂之鳥獸、鳥獸也者、大別名也、
別則有別、至於無別然後止、

である。これによれば包攝または概括の過程においてそ
れ以上に類をもたぬ最高類として物を、逆に限定または
個別化の手續によつてこれ以上種に分割できない最低者
として鳥獸を考えているのである。これは「然則何緣而
以同異」という設問に關聯して「制名之樞要」の項の下

荀子における存在論的思想の有無について

に述べられているのであつて、名辭のもつ普遍性の廣狹
をもととして、小なるものは大なるものに包攝され、大
なるものは小なるものを包攝するという包攝含有の關係
を明らかにしているのであり、言表の論理という點から
言えば屬性範疇認識への第一歩と言えよう。かゝる包攝
含有關係の認識の上に立つて四階層が劃定されたものと
考えることもできる。しかし大共名すなわち類を物、大
別名すなわち種を鳥獸と指定しているだけであり、この
物が物質を意味するものとすれば、生命ある鳥獸を物質
と同じように存在するという事にならざるを得ず、兩存
在領域を區別する種差すなわち生命の形而上學的意味に
ついての説明がなされておらない。(のみならず大別名
を鳥獸と指定していること自體が論理的に言つて妥當性
を缺いている。個を指定すべきだからである。)元來名辭
は主語すなわち存在そのものにかゝわらない便宜的な標
識であり、従つて言表も存在に關して一應自由であるた
め、黒とか赤、行くとか去るとかいう名辭に眞偽の問題
は起らない。しかるにアリストテレスにとつて言表は存
在に相應する「……である」ということにほかならず、
眞なるものでなければならなかつた。そこに言表の様式
として定義、類、固有徵表、偶然的徵表の四個があげら
れ、従つて分類體系は單に名目的、外延的なものとは考

えられず、存在そのものの發展形態と考えられたのである。體系を支えるものは單に名辭の外延内包關係ではなく存在の形而上學であつたのである。しかるに荀子の場合、前言の引用文にひきつづいて

名無固宜、約之以命、約定俗成、謂之宜、……名無固

實、約之以命、原文命下有實字、依王念孫說省、約定俗成、謂之實名、名

無原文有、依王說改、固善、徑易而不拂、謂之善名、(正名篇)

とあるように名は存在とは關係のない便宜上の標識でしかなくかつたのであり、「名也者所以期異實也、」(正名篇)と諸物を區別することができさえすればよかつたのである。種差の存在論的解明のない所以である。その上名詞に動詞が加わることによつて文章あるいは命題が生じ、それよりして全稱肯定、全稱否定などの命題論、ひいては直接推理論、三段論法などの論理學が展開されることになるのだが、荀子にはかゝる思惟は見られない。なるほど

辭也者兼異實之名以論一意也、辨也者不異實名以喻動靜之道也、(正名篇)

なる言説からすれば前者は主辭及び賓辭を名詞化し、兩者をつらねることによつてある主張をなすものが辭であり、後者は同一律を守つて推理を進行し、思想を運用す

る判斷乃至推理が辨説であり、従つて命題論、推理論についての言説であると考えられもするが、ひきつづいて辨説也者、心之象道也、心也者、道之主宰也、道也者、治之經理也、(正名篇)

と述べられていることから察するに、動靜とは楊柳の注の如く、是非善意の意味であろうから、眞僞を問題とする命題論、判斷論、推理論の謂ではなく、いわゆる名實論に基づく善惡の判斷を意味するのであらう。それ故に明君臨之以執、道之以道、申之以命、章之以論、禁之以刑、故其民之化道也如神、辨説原文執、依王說改、惡用矣哉、

(正名篇)

と述べられもするのであつて、道德的政治的價值判斷とされるべきものである。もし眞僞を問題の中心としていふならば、「辨説惡用矣哉」の如き言説はなされなかつたであらう。

以上層位思想に關聯して形而上學の有無について検討してきたのであるが、次に存在のあり方、すなわち範疇についての認識の有無について検討して見よう。

荀子は前記の如く存在領域を物質、植物、動物、人間の四層に分ち、それぞれの存在性すなわち本質を氣、生、知、義に求めた。アリストテレスは地、水、火、空氣などの物質、植物、動物、人間と荀子と同じように四

存在層に分ち、それぞれの本質を元素、植物的靈魂すなわち榮養的靈魂、動物的靈魂すなわち感官的靈魂、人間的靈魂すなわち理性的靈魂あるいは理性に求めており、より低い活動は常により高い活動に恰も三角形が四角形の中に含まれるが如くに含まれていると考えている。兩者の思想を比較して見ると前者の場合、生、知、義が各領域の本質であると前に述べたが、嚴密に言つて本質とは認め難いのである。本質とはものの何であるかに答えるものとして實體範疇におけるもののあり方である。しかるに楊稼が「生謂滋長、知謂性識」と注しているように生とは滋長のことであり、知とは性の識ることであつて、何れも實體のある状態を意味するのである。また義とは禮儀であるから例えば

心者形之君也、而神明之主也、出令而無所受令、自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也、（解蔽篇）

とあるような道德的自律性を有する心を前提とする。従つてこれら四層位の存在する所以の存在性はむしろ氣、生命、性、心にこれを求むべきであらう。アリストテレスは「魂は窮極的な實體であり、肉體は質料であつて：」（『形而上學』第七卷第十一章）と述べているように、各領域存在の實體範疇における存在性に關する認識を深め

ていたため、かゝる誤謬を犯していない。それでは荀子が全然實體についての考察をなしておらないかというに、僅かながらふれていると思われる言説がある。すなわち「制名之樞要」の項の

物有同狀而異所者、有異狀而同所者、可別也、狀同而爲異所者、雖可合、謂之二實、狀變而實無別而爲異者、謂之化、有化而無別、謂之一實、此事之所以稽實定數也、（正名篇）

である。所というような偶性が異なっている場合は屬性が同じであつても二實と言ひ、屬性や偶性が變化しても實體それ自身に變化のない場合は一實というのであらう。一實については楊稼が具體的に「謂若老幼異狀同是一身也、蠶蛾之類亦是也」と註しているのもその傍證をなすであらうが、實體についての考察は以上を出ない。その理由について考えて見るためには、アリストテレスが「定義は本質の概念であること、而して本質はたゞ實體にのみ屬するものであるか、或は他の何ものにもまして又本來の且つ端的なる意味において實體に屬するものであるか、であることは明らかである。」（『形而上學』第七卷第五章）と述べている如く定義と實體とは内的な關係を持つてゐる故、定義の取り扱われ方から論を進める必要がある。

定義とは言表的に言えはある名辭の直接上位にある類、すなわち最近類にその名辭の種差を加える所に成立するのであつて、名辭の廣狹に基づく秩序を豫想している。荀子における類種の包攝關係が名辭の廣狹に基づいていることは前に述べた。従つて言表的意味における定義自體の解明がないとしても包攝關係の認識に依據して個々の概念の定義が下されていてもよいわけである。一般的に名辭についての定義が「荀子」の各篇に見られ、最も典型的には正名篇におけるそれぞれであると考へられているので、この篇の中から代表的な例を次に引用しよう。

生之所以然者、謂之性、依原文性、依王說改之和所生、精合感應、不事而自然、謂之性、性之好惡喜怒哀樂、謂之情、情然而心爲之擇、謂之慮、心慮而能爲之動、謂之爲、慮積焉能習焉而後成、謂之偽、正利而爲、謂之事、正義而爲、謂之行、所以知之在人者、謂之知、知有所合、謂之智、……是散名之在人者也、是後王之成名也、

「生の生たる所以、生の本質が性と呼ばれるでああり、人爲的ならざる先天的なものである。情とは性のあらわれである好惡喜怒哀樂をいうのであり、慮とは情が動いた時、心がこれを選択し取舍するが、この機能をいうので

あり、偽とは心が慮によつてそのよしあしを選択し、動作としてあらわした行爲を指すとともに慮を重ね偽を積習して作られたものを指すのであり、利得獲得行爲を事、正義の實踐を爲というのである。又人間の先天的な知る能力を知というのであり、かゝる知と外界の事象とが適合している時智というのである。」とあるのである。そしてこれらの用語は「所爲有名、與所緣以同異、與制名之樞要」と制名の必要、根據、方法を説いている荀子だけに、大體一貫した意味で使用されているように思われる。⁽⁶⁾しかしこれらが定義の方法によつて、定義されているとは言い難く、定義と言うより制名であり、命名であり、類語學的區別であると言つてよい。論理學的に言へば特異的説明とでもいうべきであろう。「性之好惡喜怒哀樂、謂之情」という時、一見すれば性という類に喜怒哀樂というような種差をつけ加えて限定している故に定義と言いうるに思われるが、性の喜怒哀樂という機能⁽⁷⁾を情としているのであつて、種差の代りにその特異性を示したものと考える方が妥當であろう。この點偽にしる慮にしる、事、爲、智、知にしる同様に特異的説明がなされているように思われる。しかし特異的説明にしても定義の一種であるから、定義は依然として存するではないかと言われるかも知れない。そうだとすればこの場

合は命名、制名と言わねばならぬ。何故ならば定義に必要にして缺くべからざる假説的推理の方法が全く見られないからである。前に述べたように定義とはものの何であるかに答えるものであつて本質であるが、アストリテレスが「形而上學」第十三卷第四章で「ソクラテスは倫理的諸徳性に關する研究に従事し、しかししてそれについて初めて普遍的な概念的規定をなす事を試みた。蓋し自然學者たちの中にあつては獨りデモクリトスが少しくこの概念規定の事に携わり、暖寒に對してとにかく定義を與えた。それ以前にあつてはしかしピタゴラス學派がある少數のものについてその事をなし、……しかしながらソクラテスが事物の本質を知ろうと求めたことは充分理由のあることである。というのは彼は推理をなすことを求めていたのであつて、しかも推理式の原理は事物の本質だからである。……すなわちソクラテスに對して當然歸せられうる二つのものがあるのであつて、それは歸納的證明と普遍的定義である。」と述べている所に從つてソクラテスの定義論、本質論について調べて見よう。ソクラテスにとつて普遍的定義、「普遍を限定すること」が仕事であつたが、それは普遍概念が凡ての人の一致する所をあらわすからであつた。例えば勇氣についての知識の對象はもろもろの勇氣ある行爲ではなく、すべての勇

荀子における存在論的思想の有無について

氣ある行爲に共通するものであり、「勇氣とは何か」という問に答えるものである。かくてソクラテスは彼の對話において「それは何であるか」と尋ねるのを常とした。それは事物の普遍的定義を求めることであり、この定義において限定されるのは事物の概念であり、この概念は事物の本質の何であるかと現わすものである。しかるにかゝる事物の本質を現わす概念はアリストテレスの言の如く「推理式の原理は事物の本質」であるから歸納的證明によらねばならない。例えば「ラケス篇」において勇氣の概念を規定するに個々の勇氣についての表象を互いに比較し、共通の要素を取り出し、そして矛盾のない一致について検討し、しかしして本質的なものと思われた徴表からより高い統一を作つているのである。しかるにかゝる歸納法は演繹法と相互に聯關している。そこでソクラテスが用いた方法は假定の方法であつた。それは先ず眞理と考えられるようなある命題から出發することをいふのであつて、この命題は假定と呼ばれる。そしてもしそれが認められるならば何が從つてくるか、と問が進められる。すなわちその歸納が演繹されるのである。このような手續、推理を経て普遍的概念にいたるのである。これがソクラテスに歸せられる歸納的證明と普遍的定義の意味である。それではかゝる推理に基づく定

義が荀子に見られるかという否定的な答をしなければならぬように思われる。前に引用した正名篇の一節には全く見られないことは確かである。では

人生不能無羣、羣而無分別則爭、爭則亂、亂則離、離則弱、弱則不能勝物、故宮室不可得而居也、不可少頃舍禮義之謂也、(王制篇)

の如き、人間は生れつき羣本能を有するのだが、もし分がないと假定すれば自然物に打勝ち得ない。それ故に禮義は缺くべからざるものである。というのであるから、假定的方法を用いて禮義を定義しているのであると云い得ないであろうか。この點を考えて見るに禮義に關する表象―禮義についての色々な表象が存する筈であるから(例えば禮論篇にあらわれている禮義についての諸々の言説を考えても理解できよう。―を比較し、共通の要素を取り出して普遍的概念にまで推理する過程が缺けているのである。假定法は歸納法の一つの型であつて、ソクラテスの場合具體的には對話の形をとつてゐる。對話とは他人と自己、あるいは自己の内にある他人と自己との間の問答であり、兩者が獨自の意見を持ち、二つの意見がよりよき一つの意見の契機、要素となる時に對話は一應終了するが、更にこの意見と對立する意見を見出し、てより高次の對話が始まるという工合に、換言すれば假

定がその假定性を明らかにされることによつて、よりよき假定へと進むという工合にして普遍的定義に到達するわけである。荀子には前に引用したが

力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用何也、曰、人能羣、彼不能羣也、人何以能羣、曰、分、分何以能行、曰、義、(王制篇)

と對話によつて論を進めて行く言説が見られるのであるが、始めから禮義の重要性の主張が念頭にあるため對話の本質に缺けており、むしろレトリックであると言つた方がよいと思われる。これに關聯して考えられるのであるが、ソクラテスに見られるような推理や推論は「汝自らを知れ」の語に象徴的にあらわされているように、無知の知の基盤の上に成立、言を換えて言えば市民平等の場に眞理探求の精神において成立すると思われるのであつて、荀子にはかゝる場や精神に缺くる所があつたためか、結果となつたのではなからうか。荀子には政教とか教化とかいう語がしばしば見られるのであつて、教化については例えば

然而仲尼之門原文門下有、字依王說刪、五尺之豎子、言羞稱乎五

伯、是何也、曰、然、彼非本政教也、(仲尼篇)

如是、則臣下百吏至于庶人、莫不修己而後敢安止、：百姓易俗、小人變心、姦怪之屬、莫不反惡、夫是之

謂政教之極、(君道篇)

その他富國篇、王制篇、王霸篇などにあらわれており、教化については

論禮樂、正身行、廣教化、美風俗、兼覆而調一之、辟

公之事也、(王制篇)

堯舜、至天下之善教化者也、(正論篇)

その他議兵篇などに見られる。これらの文から推察されることは、道德的なものを基體とした政治、治民の方法を述べたものであるということである。そして「夫民易一以道、而不可與共故」(正名篇)と民はよらしむべし知らしむるべからずという立場から政教や教化が考えられているのであつて、市民の立場、無知の知の基盤の上に述べられているのではない。従つて前に一應假定的方法をを用いていると思われたものも(禮義に關する王制篇よりの引用文)、いわば教化の立場からレトリックとして述べられたものと考えてもよいのではなからうか。だから「聖王之制也」と文が結んであるのだと思われる。かくて普遍的定義は荀子の論理思想にはあらわれず、事物の本質におけるあり方、すなわち實體についての考察も極めて限定された範圍においてしか見られず、まして實體範疇、ひいては範疇論も論理學も展開されなかつたと見るべきであらう。

荀子における存在論的思想の有無について

以上で領域存在の劃定原理の確立、整序を目的とする形而上學、範疇表の完成組經を目指す論理學、一言にして言えば存在論は荀子の思想になかつたことの論證は一應爲されたと思われる。

次に存在論が思想として成立し得なかつた理由について考へて見たい。

アリストテレスの存在論が自然學—物理學の攻究を基礎としてたてられていることは前述した通りであるから荀子の自然觀を考察する事によつてその理由を知ることができよう。

荀子は自然現象と人事現象とは元來對應關係のないものと考えているのであつて

天不爲人之惡寒也輟冬、地不爲人之惡遠也輟廣、
(天論篇)

天行有常、不爲堯存、不爲桀亡、(天論篇)

と自然は自らの運動をつずけて行くだけで、人間の意志や欲望によつて左右されるものでも、聖王の君臨するや否やによつて左右されるものでもない。従つて

星隊、木鳴、國人皆恐、曰、是何也、曰、無何也、是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也、怪之可也、而畏之非也、(天論篇)

と「星隊、木鳴」などの奇現象も稀にあらわれる自然現

象にすぎないから、怪しむのはよいが畏れる必要は少しもない、と實證的經驗的立場を取っている。そして怪しむという知的態度は自然を觀察し認識する方向へ進んで行く筈である。まして

大天而思之、孰與物畜而裁之、從天而頌之、孰與制天命而用之、(天論篇)

と自然の制御を説くからには自然觀察はより重要性を持つてくる。しかるに

所志於天者、已其見象之可以期者矣、所志於地者、已其見宜之可以息者矣、所志於四時者、已其見數之可以事者矣、所志於陰陽者、已其見和原文作知依王說改之可以治者矣、(天論篇)

と人事の有用性の觀點からのみ大地、四時、陰陽を見てるのであり、更に一步を進めて

錯人而思天則失萬物之情、(天論篇)

と人事、一ひいては禮儀であろうが――を除外した自然自體の觀察に向う態度は拒否されているのである。學の目的が「其義則始乎爲士、終乎爲聖人」(勸學篇)と述べられていて自然學が學の目的とされず、學の中に入つて、いないのも、かゝる考えの當然の延長であろう。陰陽などは氣と共に自然學の對象として充分な資格を爲していると思われるのであるが、全篇を通じて二、三ヶ所に、

すなわち

天地合而萬物生、陰陽接而變化起、(禮論篇)

列星隨旋、日月遞炤、四時代御、陰陽大化、風雨博施、

萬物各得其和以生、各得其養以成、(天論篇)

：是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也、(〳)

と見られるだけであつて、その内容については全然説明がなされておらないのである。氣にしても

水火有氣而無生、(王制篇)

治氣養心之術、血氣剛強、則柔之以調和、(修身篇)

君子：安燕而血氣惰、(〳)

凡生天地之間者、有血氣之屬、必有知、(禮論篇)

などと使用されているだけであつて、この點は陰陽と同様である。

また修身篇、勸學篇その他に多くの自然物があげられているが、何れも比喻として用いられているのであつて次の一例だけで充分理解され得よう。

西方有木焉、名曰射干、莖長四寸、生於高山之上、而臨百仞之淵、木莖非能長也、所立者然也、：故君子居必擇鄉、遊必就士、所以防邪僻而近中正也、(勸學篇)と専ら道德修養を力説する爲のレトリックとして使われているにすぎないのである。

以上簡単に荀子の自然觀について述べてきたが、自然

學——自然哲學（物理學）について述べている所はなく、従つて物質の領域についての認識に基づき類比的に他の領域に及ぼし、最後に人間の樹立に向う存在論は存在しなかつたと言わねばならないだらう。勿論アリストテレスにおける自然概念も近代的意味におけるそれとは性質を異にしているのであつて、例えば自然學の對象である自然の運動も質料的形相即形相的質料である物質の同一矛盾による辨證法的運動を意味するのではなく、有目的であつて生物學的に考えられているのである。従つて彼の存在論も存在論としては不完全なものであることは指摘しておかねばならないが、それにしても荀子と比べればはるかにすぐれたものである。次に節を改めて存在論的思惟の未發達であつた理由について社會構成の面から簡単に述べよう。

四

洋の東西を問はず古代國家が奴隸制を基盤としていたことは同様であるが、たとそのあり方が異なつており、それに伴つて政治的權力構成のあり方も異なつていた。奴隸制には物的奴隸制と家内奴隸制と二種類あるが、物的奴隸制はギリシヤの都市國家において典型的に認められるものであつて、例えばアテネには一千人の國有奴隸

荀子における存在論的思想の有無について

がおり、また富裕な一市民は一人で一千の奴隸を所有していた。これらの奴隸は戰爭の捕虜や小アジア、黒海の沿岸のギリシヤ都市がその内地の土人を奴隸として送つてきたものであつて、アテネ市民の約三分の一の數に上ると言われている。従つて奴隸の反抗を抑えて従順に仕事をさせるためには市民は團結し、何物をも犠牲にして奴隸支配を維持しなければならなかつた。かうして都市國家はウエーバーの言うやうに、單に商工業の中心地であるのみならず、「城壁——市場——獨自の裁判所及び少くともある範圍における獨自の法——團體の獨立的人格性及びこれと結びつく意味において、少くともある範圍の自治權と首腦者を選ぶ權利」〔經濟と社會〕第五節、古代と中世のデモクラシーをもつた市民すなわち奴隸所有者の團結的組織であり、そして都市國家の政治的權力は、市民の全體もしくは彼等の構成する團體におかれていた。君主制はかゝる地盤からは出てこない。反對にかゝる基盤から生れ出る權力行使の様式は、奴隸所有の世論に基礎をおく民主的制度であらう。スペルタの王も東洋的な專政君主ではなくて市民の名目的首長であり、同輩中の一代表者でしかなかつた。その特權も他の市民なら五長官（五人よりなる民選の行政長官）の一人からでも呼び出されると、すぐに公會堂にかけつけねばならぬのだが王

は呼び出し三度にいたるまで遅参しても處罰されないということだけであつた。このような民王制のもとに市民は互いに市民として人格的獨立を認めつつ、しかも完全なる一體者として行動しなければならなかつた。このような制度、精神において存在論が展開されたのである。

次に家内奴隸制は東洋特に中國に典型的に見られる制度であり、ここでは家長的君主制があらわれる。荀子は秦漢の家長的君主權確立の思想的準備をなしたものと考えられるのであつて、前にも引用したが

明君知其分而不與辨也、夫民易一以道、而不可與共故、故明君臨之以藝、道之以道、申之以命、章之以論、禁之以刑、故其民之化道也如神、辨說惡用矣哉、（正名篇）と、君主は民と政治のあり方について討論する必要はなく、藝、道、命、論、刑を以て民を治めるべきであるとしている點、絶對君主の出現を要請しているのである。

これを具體化した典型的な君主としては、例えば漢の武帝があげられよう。武帝によつて自殺せしめられた官僚のうち、丞相は二名、御史大夫は五名に達している。その中には前漢の代表的刑名家である張湯も含まれているのであつて、この一事によつてだけでも政治は専ら武帝の獨裁にまかせられていたと言つてよいであらう。かゝ

る家長的君主は「君子也者、道法之摠要也」（致士篇）「聖人也者、天下之道管是也」（儒教篇）と道德法律の維持者であり、「君者何也、曰、能羣也、能羣也者何也、曰、善生養人者也、善班治人者也、善顯設人者也、善藩飾人者也」（君道篇）と民衆の生活に責任を持ち、官吏の任用を適確にしなければならぬ。要するに一切の政治道德は君主の方寸の中に存するという事になるのである。また全篇を通じて君と臣、君子と小人、父と子、老と少、上と臣下百吏、君と民などの對概念がしばしば見られるが何れも縦の關係を中心として構成されており、市民社會のような一體感、愛情を表現する語句はなく、人格的獨立性を尊重する倫理的規範はこれを見出す事ができない。これは結局市民社會の未成熟—都市國家の未成熟と換言できるが—に基ずくのであつて、侯外廬がその著「中國古代社會史論」で分析して見せた國人概念の歴史的意義を追求する事によつても理解しうる。殷末から春秋末期にかけて極めて愛國的な國人がそれぞれの國—邑—において政治的な任務を遂行しているものであつて、侯外廬はこれを（一）國人出君殺君、（二）國人參與公族内亂、（三）國人向背の重要、（四）安定國人、の四項目に分けてその役割を説明し、自由民であると斷定している。國人は恐らく貴族共同體たる族が分族、再分族、

再々各族を重ねて、いるうちに發生したものであるがギリシヤの都市國家の市民と同じく生産に従事していたものではなく、類似した性格を持つていたに違いない。

宮崎市定は「中國古代史概論」の中で、青銅器時代は大體都市國家の時代と一致するものであり、ギリシヤの青銅器時代は約二千二百年間繼續し、從つて都市國家も十分に發達し、市民權という觀念も十分に成立し得たが、中國の青銅器時代は西紀前約千三百年から四百年に至る約九百年間であり、それに伴い都市國家も十分に成熟する事ができなかつた。そのためギリシヤでは例えば學問が市場に進出し、ソクラテスはアゴラで青年と對話し得たが、中國では學問が宗廟から私塾へと解放されたものの、市場へ乗り出すには至らなかつた。民主主義は市場と共に育つのであるから、中國に民主主義が發達しなかつたのは當然であると述べている。民主主義の地盤を形成する可能性を有していた國人は春秋中期より次第に愛國的情熱を失い始めた。なるほど孟子には「國人皆曰可殺、然後殺之」、「梁惠王下」「他日王謂時子曰、我欲中國而後授孟子室、養弟子以萬鐘、使諸大夫國人皆有所矜式、」（公孫丑下）「君之視臣如犬馬、則臣視君如國人、」（離婁下）の諸例があつて、その地位の重要性を示しているようであるが、新しい士階級、新制國家の官僚へと再編成され、特

荀子における存在論的思想の有無について

定の都市國家への愛國心はうすらぎ、政治への發言權も消失して行く、それは諸子百家の言動を觀察すれば直ちに理解し得られよう。この現象の背後には三族制家族という新しい家族形態の發生があり、それに伴つて家族の家長、前にふれた至上の家長權が強化され、ひいては君主權が強化され、荀子の絶対君主論となつてイデオロギイ的表現をとるに至つてゐる。

ここで一言しておかねばならない事は、前に愛國心とか、人格的獨立性を尊重する倫理的規範とかいう言葉をういた理由についてである。山内得立はアリストテレスの推論が三段の方式をとるに至つた根據を「種は類が個に接觸する場面をあらわしている。∴人間としての類と個人としての我とを結合においてあらわにするものは種としてのポリスであるであらう。種に於て自覺する事は人類と個人とを結合せしむるあるものでなければならなかつた。ギリシヤに於てポリスとはかくの如き種的な媒介者を意味したとも言えるであらう。∴彼に於ては例えばストア學派に於てのような世界人の思想は未だなかつた。むしろ世界人をポリスの場面に於て個人との接觸からしてとらえようとした所にアリストテレスの眞意があつたと見るべきであらう。」と述べてポリスを媒介とする個人と世界人との結合を推論式自覺の地盤と

考えている。個人が個人としての存在根據を世界人の自覺を媒介としてポリスに見出す時愛國心があらわれ、ポリスがポリスとしての存在根據を世界人の自覺を媒介として個人に見出す時、民主的な倫理的規範があらわれるものであり、類種個の關係が論理化された時、推論式ひいては存在論が展開されて行くものであろう。物的奴隸制の基礎の上に立つていたギリシヤのポリスはその奴隸制の存在の故に存在論をも不十分なものとなしてしまつたが、その奴隸制の性格では恐らく類似していたであらう國人時代の邑制國家も上述したよう諸方面の變化と共に新制國家、領土國家へと變質して行き、家内奴隸制の確立がなされ、存在論もまた未成熟なもの、無に等しいものに終つたと考えられるのである。

以上

註

- (1) 存在論については、松本正夫著「存在の論理學」研究に負う所が最も多く、原文をそのまゝ引用させて頂いた所もある。註を借りて深く謝意を表する。

- (2) アリストテレスの思想については

藤井義夫 アリストテレス研究

松本 厚 アリストテレスの自然哲學

西谷啓治 アリストテレス論攷

三木 浩 アリストテレスの「形而上學」(著作集第九卷)

- (3) 岩崎勉譯、「形而上學」の譯文を以下借用した。

- (4) 金子武藏 古代哲學史 上
山内得立 ギリシヤの哲學上、中

- (5) 孔子集團には農民、商人その他種々の階層を含み、平等の人間觀が見られ、孟子の性善説も又その點を強化しているわけであるが種的社會—邑制國家—が無視されている結果、愛天下はあつても愛國がなく、個としての人格的獨立性が認められておらず、従つて本文の如く言つてよからう。なお四、参照。

- (6) 東京支那學會報、第十號、拙稿「荀子の層位思想について」

- 新潟大學「人文科學研究」第三輯、拙稿「荀子における性と心」参照。

- (7) 前半は、戒能通孝著「暴力」による所が多かつた。奴隸制の性格については検討しなければならぬ點が多いのだが、この小論では一應戒能の意見に従つておく。

- (8) 侯外廬、中國古代社會史論、第九章第二節、周代自由民(國人)

- (9) 理想、第百九十五號、アリストテレスの論理以上敬稱は略した。(一九五六・七・一〇)

- (この小論は昭和二十七年度文部省科學研究獎勵費による研究である)