The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	荀子の禮の内面性に關する一考察
Author(s)	鈴木, 喜一
Citation	懐徳. 1960, 31, p. 56-66
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90351
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

荀子の禮の內面性に關する一考察

鈴木喜一

近世に於ける荀子の功臣たる王先謙はその集解序に論じて曰ふ、荀子の論學論治みな禮を以て宗となす、と。又嘗て胡適は、解蔽篇に莊子を以て天に蔽はれて人を知らざるものと評したことにつき、これは荀子が思索の中心を天から人へ移した事を示すとし、此句により荀子自身の全哲學を解く鍵が與へられるものと謂つた。(註一) 荀子思想に關するかくの如き批評は略定說を成す者と思はれるが、今改めて荀子を人の立場に立ち禮を中心にして組織した思想と看る時、例へばその性惡說の如きはどう考へられるであらうか。人の性は惡なる故に禮によつて規制されることが必要だ、といふ說は一應首肯されるが、然らばその禮は何處より生じたか、といふことになると、天でもなければ人でもない、「聖人の僞に生ず」と稱せられる。然らば荀子の性惡僞善の說とは如何なるものであるか、再檢討を要する所であらう。又彼が一曲に蔽はれざる絕對的立場を說く所には莊子と相通ずる者が見られるが、このやうな點は、自ら莊子と對照的立場にあることを公言してゐる荀子思想に於いていかに解さるべきであらうか。

以上の如き諸點は從來も問題とされ來つた所であつた。(註二) これらを各思想の史的交涉より說明することもできる。しかしそれでは、此等の諸要素が現實に荀子思想中に存在する所以は說明しうるにせよ、此等は荀子の體系中いかなる地位を占めうるか、また占むべきであるか、といふ如き點に關しては明らかにすることはできぬであらう。この小論の期するところは、正にかかる點について荀子の思想を、禮を中心とした、人の立場に立つ、といふ概括の中に於いて、できる限り矛盾なく解釋し、以て各要素を荀子の思想として正當に理解してゆきたいといふ所に在る。

「禮」は荀子に於いて如何に考へられてゐるか。禮論篇に言ふ所によれば、禮は、人性の有欲にして放置すれ

ば社會秩序の混亂すべき所より、先王がこれらを調節せんとして制定したものであり、諸々の欲は禮によつて調和滿足せしめられる、とされる。ここに禮の本質として先づ「養」といふことが擧げられる。養ふとは人の欲を養ふのである。然し右の調節は各人平等のものに非ずして頗る差別的なものであつた。「別」といふことがまた禮の本質として考へられてゐる。何故に差別が禮の本質とせらるべきか。王制篇によれば、差別こそ各人の欲の爭ひを解消せしむる道と考へられるが故である。この二つの本質は相卽して一つの者としてはたらく。卽ち一は人欲の渴望を醫し爭亂を防止して共同生活の存立を可能ならしめる者であり、他はかかる人間生活の秩序として貴賤・長幼・貧富等各自の地位に應じた階級的等差を與へる者である。それは一言にして謂へば、當時の階級的社會の成立原理を示すものと考へられよう。しかしこれのみに止まる者でないことは後に詳述する。從つて禮が、それによつて成立せる社會の各構成員に對し、倫理的規準たるべき權威を有つことは當然である。ここに禮の本具する規範的性格が顧みられるであらう。但、禮が當爲の規準たることは必ずしもそれが吾人の目的であることを意味するものではない。それは「禮之中流」といふ思想からも察せられる。禮は欲を養ふものであるが、それは助長するのではなくて節制に於いて然かする者であつた。この節度ある表現を稱して「文」と謂ひ、これに對し自然の發露を「情」と呼ぶ。禮の中流とはこの文と情とを隆殺することによつて時宜に適せしめる高次の立場である。それは、禮の儀則が、用ひられる禮として客觀的ではあるが受動的なるに對し、禮を用ふる者乃至禮に生きる者として、主觀的な禮の精神ともいふべき者であり、其意味で論語・孟子の「權」の思想を繼承する者と謂つてもよいであらう。

かかる思想は客觀的な禮其者を以て最高目的とする者と相容れるものではない。王制篇によるに、禮がその規範的性格に於いて重視せられるのはそれが文化と秩序との生活を保障する故であつた。これ實に人が人としてあるべき不可缺の要件であり、これを缺けば人は死滅に至らねばならぬ。かかる生活を可能ならしめる理想の政治が卽ち「王者之政」であり、その施行に際しては教育と共に賞罰をも併せ用ひねばならぬ、とまで力說されてゐる。かくして王制卽ち禮は、荀子にとつて人をして眞實の人たらしめる所以であつた。換言すれば、禮の、從つて又荀子の眞の目的はどこまでも人其者であつたと言つてよい。此意味に於いて吾人は彼の人間中心主義を確認すると共に、改めて荀子の人間觀、更に荀子に於ける眞

實の人とは何かを問はねばならぬ。

荀子の人間觀に於いて先づ注目さるべきは、彼が人の本質を「欲」の一語に捉へた所に在ると思ふ。正名篇の所說によれば、治亂は原來欲の有無・多寡に關する者ではない。何となれば人は生來有欲であり多欲である者であつて、無欲・寡欲は異類の者であるが故に。(註三) 人の欲は其對象の取得が期待されえて始めて生起するといふ者ではない。卽ち人は天性有欲なる存在なのである。荀子が「天より受くる所の唯一の欲」といふのは此事を指す。人は常に何者かを求め何事かを爲さんとする欲望のエネルギイを背負つて此世へ生れ出た者として考へられてゐる。この天欲が具體化した時ここに心の選擇がはたらく。かく分別を加へられた者はもはや當初の本源的渴望と同類ではありえない。かかる情欲を內實としてこれを天與の者と看る時「性」と謂ふ。然らば性は何故に惡とせられねばならなかつたか。性惡篇冒頭次の三條を擧げてこれを證する。まづ人には生れながらにして「好利」といふ性質がある。これを放置しておくと互ひに爭奪しあふといふ結果を生ずる。次に「疾惡(にくしみ)」といふ性質がある。これは互ひに傷つけあふ原因となる。三に感覺的な「耳目之欲」と官能的な「好聲色」といふ性質があり、これに耽る所より秩序を紊亂せしむる。これらが荀子の見た人性の惡なる所以であり、それは更に言へば先述、天與の一欲は現實にはかかる性能に於いて發現するといふことでもある。觀方によつて異論のある所であらうが、吾人をして言はしむれば、荀子の「所受乎天之一欲」といふ人間觀其者は、宋子の寡欲說や老莊の無欲說にも相通ずる着眼であつて、但、この一欲の右の如き現實的方面に最も注意する所に荀子說の特色を認めうるのではないかと思はれる。

さて右の如く觀れば、欲とは我物とせむとする心であるとも謂ひうるであらう。好利と言ひ好聲色と謂ふも凡て此心である。其裏面に潛むが卽ち疾惡である。一口に言へば荀子の惡とする所は吾人の私利私欲であつた。嘗て孟子は梁惠王に說いて、開口一番「何必曰利」と私欲を黜けたが、今荀子また好利の性を以て惡なりとする。惡とは卽ち犯分亂理、暴に歸する所の、秩序の紊亂、社會の崩壞、それは卽ち荀子にとつて人が人でありえなくなることであつた。かくして人は禮義を規範とし師友と善を責むる所に始めて向善の道が與へられる。勸學篇によると學問は誦經に始まり讀禮に終る。その具體的敎科は禮・樂・詩・書・春秋等周代文化の傳統的精華であり、これら「先王之遺言」を外より假ることにより、一は以て道理の所在を知り、一は以て情欲の逸脫を防ぎ「知明

らかにして行過なき」に至る。これが卽ち「正理平治」なる善であらう。それは又修身篇では「公義を以て私欲に勝つ」境地とも稱せられてゐる。かくして師と禮との教導により人は善に進みうる者とすれば、善の因子が存在しなければならぬのではなからうか。荀子は人が善をなさんと欲するのは性惡なるがためであり、禮義を求めるのは已に禮義なきが故であると謂ふ。「苟も中に無き者は必ず外に求む」といふ道理である。しかしこれは理屈にすぎず更に積極的な解答が與へられねばならぬ。(註四)

卽ち、現實の性は惡であるにせよ、何か其處に理想的な者の萌芽は認められぬものか。孟子に於いては、周知の如くこれは「四つの端」と稱せられ、彼の學說の基礎を成してゐる。荀子も亦かかる一種の可能性を認める者であることは「塗之人も以て禹となすべし」といふ設問の條下に明瞭に示されてゐる。(註五)しかし同時に彼は、それはあくまで可能性にすぎず現實性ではない——普通人には現實化しがたい——ことを嚴重に宣告することを忘れない。其處には彼の、世人の救ひ難さ、自力向上への絕望觀が、その論理的潔癖さと共に如實に窺はれる。然らば禮義は何處より生れたか。それは聖人の生ずる所である。聖人が禮を創造しえたのは、彼等が「性を化して僞を起し、僞起りて禮義を生じた」ためであるとせられる。然るに正名篇の定義によれば「化する」とは「實體には差別なく形狀の變化により異物となること」を謂ふのであるから、聖人の僞とはその性と同一の實體を指すことは間違ひない。但先の定義にも辨ずる如く「異物となる」所が認められねばならぬ。これ性は、聖人の「衆に同じくして衆より過ぎざる所以の者」(註六)としながら「異りて衆より過ぐる所以の者」は唯僞のみと稱する所以であらう。先に性惡說について述べた冒頭に、性の惡なる所以は吾人の私利私欲に在ると解した。而して衆人もまた師法禮義の敎化により、公義を以て私欲に勝つに至れば正理平治の善に至りうると知つた。然らば聖人の性を化して僞を起し禮義を生じえた所以もまた此處に在るかと想像せしめられよう。性とは天與の一欲である。放置すれば私欲に捉はるるを免れえない。今や聖人は自力により「性を化し」えた。それは如何なる手段を以てなされたか。

荀子がいかに人の現實面を注視し其力の强大なるに警戒を怠らなかつたにせよ、彼は人其者までも全く見捨てたわけではない。寧ろ彼は社會の現狀を憂ふる餘り人の努力を力說してやまなかつたとも謂へる。それは性惡を說く篇に次の如きことばを見る所にも證せられよう。

今使し塗之人も術を伏ひ學を爲め、專心一志、思索孰察、日を加ふること縣久しく善を積みて息まざれば、

則ち神明にも通じ天地にも參らむ。故に聖人者は人の積みて致す所なり。

性惡に對し僞善と稱せられる「僞」とは卽ち人爲であり人の努力であつた。而して僞を說くに方つて、極めて屢々「積」字を加へて其義が强調せられてゐる。其故かかる處にのみ眼を着けるならば戴東原の所謂「これ性善の說にただに相悖らざるのみならず、まさに相發明するごとくならんとす」(註七)ともされうるであらう。只彼は先述の如く、人の現實的諸相への深い顧慮から、其私心を制御するに禮の外的規範を重視し、學問功夫の不斷の修練によつてのみ、始めて吾人の正理平治に達するを認容する者であつた。

正名篇冒頭の定義によれば、「性」とは生得自然なる者を指して謂ふ。而してその好・惡・喜・怒・哀・樂を「情」と謂ふ。これは性の質(內容)なりとも謂はれる。情の物に觸れて感應せる個々の具體的な欲望を指してただ「欲」といふ。然るに此等種々の欲について選擇を行ひ以て動作行爲に至らしむる者がある。これ卽ち「心」でありその選擇作用を「慮」又は「思索」(註八)と稱する。更に第二章には「心なる者は道の工宰なり」の語があり、これは第五章に說く所によれば、道に從つて取捨選擇を行ふべきものは心であるといふ意味である。其他、直接關係がないので詳しくは述べないが認識作用に關する所說によると、單に物の狀態を對象とする感官の機能の上位に、實體を對象とする心の徵知なる機能を想定して居り、これにより經驗認識の可能性を論ずるものの如く思はれる。かくの如く覽來れば、荀子に於いて心こそは眞の主宰者であり、吾人の一切責任の根源であるとせられるのも全く至當であらう。(註九)其故、今もし性を化し僞を起し學習を積みうる者ありとせばそれは心でなければならぬ。

解蔽篇は人心の種々の「蔽」について論じてゐる。其等の蔽には、主として感官の迷離に因り「中心定らず」「吾慮淸らかならざる」に至つた場合もあるが、又道に闇きがために「其の迨む所に誘はれ」「其の積む所に私し」「其の私する所に倚り」たる場合がある。前の蔽は心の悟性作用によつて正しうる故左程問題とするに足りぬが、後の蔽こそは心其者に原因する蔽惑であるから、其治療については先づ、心とは何ぞやを反省せねばならぬと考へられる。解蔽篇はここに着目し心を中心として道の認識を論ずる。(註十)

人は何を以て道を知る。曰く、心。

心はいかにして知る、曰く、虛壹にして靜。

人は知識を記憶「志」)として蓄へる「藏」が、已藏の知識が一パイに詰つてゐたとしてもそれは新しい知識

の受納を妨害する者ではない。心のかかる性質を指して「虚」と謂ふ。

知識は記憶せられてゐると共に各々區別せられて居り、即ち同時に異つた種類の知識が心中に蓄へられてゐる。にも拘らず各々の知識は互ひに獨立し、夫々心の專一なる作用としてある。心のかかる性質を指して「壹」と謂ふ。

心には本來活動する性質がある。意識的に使役せられる場合思慮を生ずるのは勿論のこと、意識の弛緩せる狀態「偷」、或ひは意識の中斷した睡眠狀態に於いてすら、其自らの活動により妄想や夢想を展開する。にも拘らず此等の妄想・夢想に亂されぬ冷靜な作用としての知識がある。心のかかる性質を指して「靜」と謂ふ。

吾人の心を矛盾の統一として捉へた右の考察は卓見と稱すべきであらう。荀子はかかる心の本性其者に卽して道への功夫を說く。

未だ道を得ずして道を求むる者よ、「虛壹而靜」を謂かむ。〔心〕作くとき則ち將、「道者の虛」に須て、〔然る時は〕則ち〔能く物を〕入れん。

はた「道者の壹」を事とせよ、〔然る時は〕則ち〔能く物を〕盡さん。

はた「道者の靜」に思へ、〔然る時は〕則ち〔能く物を〕察めん。

卽ち虛壹而靜なる心の本性を道者（註十一）（道人）のそれに於いて觀た場合、此境地を特に「大淸明」と呼び、これに達した人を「大人」と稱する。ここに至つて道が獲られたのであり、道其者が心の中に發現するのである。卽ち

道其者が察ることを知り、道其者が行ふことを知るもの、それが體道者（道と一つになつた者）である。

然れば虛壹而靜とは心の性質であると共に、道を得るべき荀子の功夫でもあると謂へよう。この功夫は次節「心者形之君也」以下に於いて更に省察を加へられてゐる。

人の心は譬へば槃水の如し、正錯（置）して動かすなくんば則ち湛濁下に在りて淸明上に在り、則ち以て鬚眉を見て膚理を察るに足らんも、微風之を過ぎて湛濁下に動き淸明上に亂るれば則ち以て本形の正をも得べからざるなり。

心も亦是の如し。故に之を導くに理を以てし之を養ふに淸を以てし、物の之を傾くなくんば則ち以て是非を定め嫌疑を決するに足らんも、小物之を引けば則ち其正外に易り其心內に傾く、則ち以て麤理をも決するに

足らざらん。

心が、其本質を欲なりとせられる性中に置いて考へられる時、右の槃水の譬喩は頗る好適の者である。それは絶えざる擾亂の危機に暴されて居る。之に對して道を求むる者は、且は時に戒懼の心を加ふると共に且はその未萌の所を養ふや專一、所謂「人心これ危ぶみ道心これ〔微なりとして〕まもる」(註十二)の功夫を致さねばならぬとされる。尤もかかる危微の幾を知るは唯明君子のみに許される所であるけれども。

さて吾人の精進を妨げる第一の內因は諸々の情欲である(註十三)。此等を克服することこそ修道の第一歩である。孟子が德の敗はれることを惡んで其妻を出せるが如きは其一例であり、これは「自彊」の道と呼ばれる。然るに荀子によれば、情欲は本來克服卽ち殲滅除去等の對象とせらるべき者でなく、但禮義師法により適切に敎導せらるればよい者であつた。卽ち情欲は强力ではあつても知的に自由なる制御を加へうる者であつた。ここに自彊に勝るものとして「思」といふ事が考へられる。蘇つて思ふに、情欲克服の道は一歩を進むれば自ら進んで忍苦の修業に努める道に通ずる。例へば有子が睡魔を拂はんとして自ら掌を灼いたが如き。卽ち「自忍」の道とせられるものである。けれども既に情欲の克服が思考の道に如かずとすれば、忍苦の業にもこれに勝る立場が考へられよう。卽ち、情欲と對立しこれを壓迫するのと反對に、かかる自然的性能の積極的參加を期待し其助勢を獲得せんとする立場、「好」の道がこれである。理想は冷き禁制の目標として立てられるべきよりも寧ろ溫き欲求の對象として望まれるべきである。それは固より官能の暗く激しき渴望とは性質を異にする者であらう。然乍ら好といひ欲といふ以上、そこには尙一脈のデモーニッシュな傾向が存在しうるであらう。それは槃水の底なる湛濁を動かし心の淸明を亂す原因を作るかも知れぬ。是に至つて、耳目の欲を闢け蚊𧊒の聲をも遠ざくる愼重細密な配慮がなされねばならぬ。これを「自危」の功夫と言ふ。抑々蚊𧊒の聲が養心の患と成りうるのは內に耳目の欲あるが故であらう。心の患は如何に微細の物と雖も、必ずやこれを受けこれに應ずる所の者あつて始めて其患を成すものたるが故に。然し又これを危ぶむ心も存在する。然乍ら此場合、心を亂すもの乃至亂される心といひ、これを危しと見る心といひ、兩者は齊しく求むる我に於ける作用なるが故に、かくの如く主客に間隙を含む危の功夫のみでは未だ至らぬ所存りと考へられるのである。

聖人は其欲を縱にし其情を兼して、しかもこれを制する者は理なり。それ何をか彊ひ何をか忍び何をか危

ぶまん。

ここに至つて始めて、理と欲とが求むる我に於いて一つと成り、所謂自由自在なる境地が開けるであらう。荀子が窮極に置く所の「微」の道とは正にかくの如き者ではあるまいか。

然らばこれは前節、道其者の發現を說く大淸明の境地と全く同じき者と考へられる。かの所謂「道者の虛に須つ」とは私意自から消え、心知のより深き處より出づる發動に待つことではないか。所謂「道者の壹を事とする」とは卽ち主一無適、心を最も醇乎たる者に於いて凝らすことではないか。故に又「其精の至や貳れず」とも言ふ。最後に「道者の靜に思ふ」とは自己が考へるのでなく道が自己の代りに、或ひは自己と成つて思考するとでも言ふべき狀態ではなからうか。然らば以上三條は凡て道其者の發動に任せる功夫として一本にまとめられよう。私意の喧噪去つて諸々の對立、例へば得意に對する失意、欲求に對する不滿、知識に對する無知、等のなき者が自から步を運ぶ相、かかる大いなる作用を稱して「靜」と謂ふ。吾人はここに老莊とも軌を一にする無の思想を見ると言ひうるであらう。

故に仁者の道を行ふや無爲なり。聖人の道を行ふや無彊なり。仁者の思や恭、聖人の思や樂、これ治心の道なり。

吾人は先に、荀子の人間觀に於いては、人が本質的に能動的存在として捉へられてゐること所謂「所受乎天之一欲」、從つて人は單に禮を受取りこれが支配のままに一定の型に嵌められるといつた狀態でなく、禮の指導により自らが善に進むといふ立場に立つ者であること、其故に又、禮は主觀化されると共に、一方に捉はれぬ自由な立場から考へられようとしてゐること等を看た。(註十四) かくして荀子の人間觀と禮說とは、互ひに相應しつつ次第に內面的・理念的に深められて來たと考へられる。それは遂に當時の思想界に底流せる無の思想と觸れて、かの大淸明乃至微の考察を生むに至つたのではあるまいか。

虛壹而靜なるは吾人の心の本性であつた。然乍ら普通人のそれは、動もすれば外物に惑かれ溷濁を生ずるを免れない。吾人は宜しく時々拂拭して絕えず心を澄明の相に保持すべく努力せねばならぬ。而してこれが完璧の實現を見た時、卽ち大淸明の境地に入りうるのであらう。それは又換言すれば、諸々の情欲をして己が物にせむといふ偏倚を失はしめ、人と共に滿足せむといふ愛の場に生かしめる所以でもあらう。それは、欲が吾人の自我的のそれでなく道其者の欲と成るからであり、かくてこの神祕的自然性に於いて、人の本質たる欲は淨化せられる

ものであろう。ここに於いて性は化して僞と成りうるのである。情欲を養ひつつ其私を去つて公に轉ぜしめる禮義は、ここに起りうるのである。吾人は荀子が「禮之三本」を說く所に注意したい。所謂三本とは、わが烝民を生みたる天地と、わが家族の本源なる始祖と、文化政治の本源として君にして師たるところの天子と、この三者を指して謂ふ。禮は此三者が眞の人間存在の本源を成すものたるが故に、此三者に敬事するを大宗とする。蓋し此等は大いなる宇宙生命の根源的具象と考へられ、人は恭敬の誠を致すことによりこの大宇宙の生命へ歸りゆくのである。然らばこの冥合こそ禮の本源であり、從つて大淸明とは又かかる境地であり、これを道德的敬虔に於いて捉へる所に、周文化の正統なる繼承者を以て任ずる儒家の立場があつたのではなからうか。

禮の强調が末節に捉はれるに至れば弊害と成る。それへの顧慮が禮の中流の如き思想であり、延いては權の思想である。それは禮思想の內面化と共に愈々深められた。形骸に拘泥することは一見如何にも客觀性に徹底する如くであるが、それは實は主觀性の稀薄なるを意味するに過ぎず、主觀性の淺薄化に乘じ暴露し來る者は却つて赤裸々な私欲であることは、反省に於いて直に察知しうる所であらう。其故禮尊重の立場は人の努力を肯定し推進するものではあるが、それは絕えず內面下深き處と聯絡を保ち、卽ち禮の因つて立つ根源から、己の努力をして常に生命ある正しさに在らしめねばならぬ。但し荀子の主張せる如く、人の自然性は自己中心に偏倚する傾向を有つ者なるが故に、公義を標榜する禮の立場は或意味で人を否定する立場であり、荀子が聲を大にして禮を說いたのは彼が人といふものに疑念を懷いてゐた爲とも考へられる。卽ち彼は、天論篇等に見られる如く、人の生活的力量に關しては十分信賴と期待とを示してゐるが、人の道德的能力に關しては極めて寡少に評價してゐた。かかる點を中心に考へると、人よりも天に重きを置いたと稱せられる莊子と、論理の共通する所が見られよう。卽ち莊子も亦人といふものを甚しい不安と危懼の目を以て眺めてゐたことは、齊物論第二章の始にある「死に近き心また陽かしむるなし」等のことばによつても想像されると思ふが、但莊子にあつては人を矯め正す規範性よりも寧ろ人を救ふ超規範的なものが考へられて居り、其意味で人に對する者は所謂自然と類似せる風貌を呈する。此邊の所を最も雄辯に語る者は、齊物論篇より脫化し來るとせられる秋水篇第一章、河伯・北海若問答であらう。

ここには河伯の言に託して、人の自らを圍繞く世界に對しいかに卑小なるかが述べられてゐる。それは、單に

道德的性質に限らず、人其者の大自然に比しての評價が極めて低いことを示すものではないか。而して此點は荀子より反撥を受けたのであるが、但その卑小なるよりして、人の固執する所、その判斷が極めて偏頗なるを憂ふる點は解蔽篇と一致する者であつた。さて大自然に觸發せられた無限者への思考は限りなく展開してゆく。無限者――遍滿遍在にして永恒に瀰るもの、其裡に、限られたる空間と時間とに於いて存在する者は、單なる偶然の點として生成と死滅とを繰返すのみ。この無限の理念により象徵される絕對の立場に立てば、物には凡て差別はない。換言すれば、差別とはただ相對の立場よりする任意の比較對照に過ぎぬ。さればこそ其處に私意のはたらく餘地があり、昨日の是は今日の非ともなるのである。任意の差別を著けぬ立場、道其者の發動に身を委ねた立場、これを「反衍」と稱する。秋水篇はかかる自然の道が內在する者なることを明言する。それは牛馬四足にして自から行く如きものであり「其眞に反ること」こそ窮極の境地であつた。これこそは萬有とも相通ずる道であり、人の卑小なるを救ふ唯一の立場であつた。

荀子の立場は人の文化社會的發展を理想とする儒家の立場である。彼の大淸明に於いて內觀せられる宇宙生命は、やがて道德倫理へ展開しゆくべき嚴肅な敬虔の念に滿ちてゐると考へられる。莊子の立場は天に於いて生きんとする、所謂江湖に相忘るる魚の世界である。彼がその逍遙遊に於いて自得せる境地とは、一切の拘束を離れた、道に醉ゐる者とも謂ふべき道家の立場である。吾人は、等しく一曲に蔽はれ大理に闇き人の患のために說いて、同じく無的境地にその窮極的立場を求めつつ、猶その根本的體認に於いてかくの如き逕庭を見る所に、兩子の本質的相違の存在することを考へる者である。之を要するに、荀子の禮の精神的基礎は聖人の僞に於ける內的自覺である。それは儒家的な、愛と敬虔との世界であつた。それは又、惡としての性の奧深く沈潛する所に內在する、萬有を貫ぬく宇宙生命であり、その無的性格に於いては莊子とも一脈相通ずる所を有つ。かかる內的實在に逢着し、そこから生ずる眞に正しき判斷による人生の規範こそ禮であつた、と考へてよいのではなからうか。

註一　先秦名學史第四篇第三章。

註二　例へば馮友蘭の哲學史第十二章には解蔽篇の「虛壹而靜」を莊子天道篇の所說と比較して「これ荀子の老莊の說を采りて修正變化を加へたるもの」と謂ひ、又小糸夏次郎氏は『禮の思想と構造』第一篇第四章に於いて、禮論篇冒頭の所說に據り「性惡說を唱へながら遂に榮辱欲望の存在主義が重要視され禮の成立根據と考へられるやうになつて來た」のは法家思想の影響に因るものと考へてゐる。

註三　集解本第五章（以下分章は集解本による）。王念孫の說により原文「生死也」を下文「性之具也」と代へて訓んだ。もし原文のままであれば「有欲は生物の類、無欲は死物の類である」と解釋したい。猶下文「欲不待可得而求者從所可」以下の解釋については郭嵩燾の說に據つた。

註四　宋元學案卷一安定學案「荀子辯」の條に載せたる胡安定並に黃百家の批評は此點に觸れてゐる。

註五　其他、大略篇の「義與利者、人之所兩有也」の句等も引證できよう。

註六　性惡篇第二章。兪樾說に從ひ原文を改め訓んだ。

註七　孟子字義疏證卷中。

註八　禮論篇に「禮の中にして焉ち能く思索す、之を能く慮ると謂ふ」とあり、大略篇にも引く。

註九　荀子書中の「心」字には、反省せられた主我の意味と內官としての心の意味と兩樣の場合が見られると思ふ。前者の例としては解蔽篇に「心は形の君にして神明―精神―の主なり、令を出せども令を受くる所なし。……故に口は劫して默言せしむべく、形は劫して屈伸せしむべきも、心は劫して意を易へしむべからず、是とすれば則ち受け非とすれば則ち辭す」と謂ひ「心也者道之工宰也」も此に屬しよう。後者の例としては、正名篇に心を五官と合せて天官の中に算へてゐる所などが最も著しい者であらう。

註十　ここに言ふ道はそのままに禮ではない。禮を生むべき內的實在である。正名篇に「道は古今の正權なり」といふのも其意味と思はれる。猶、哀公篇第二章に「所謂大聖とは知、大道に通じ應變して窮らず、萬物の情性を辨つ者なり。大道とは萬物を變化遂成する所以なり、情性とは然不・取舍を理る所以なり」といふのを參照されたい。

註十一　「作之則將須道者之虛」以下の訓讀並にこの「道者」の解釋は概ね王引之の說に從ふものである。

註十二　原文「人心之危、道心之微」。同樣の句が虞書大禹謨に「人心惟危、道心惟微」と出てゐる。今王念孫の說に從ひ荀子書所述に據り解釋する。

註十三　以下論述は原文を次の如く訂正して訓んだものである。孟子惡敗而出妻、可謂能自彊矣、未及思也。有子惡臥而焠掌、可謂能自忍矣、未及好也。（郭嵩燾の說による）闢耳目之欲而遠蚊虻之聲、可謂能自危矣、未可謂微也。（郝懿行の說による）

註十四　先に「禮之中流」なる思想を擧げたが、更に不苟篇や儒效篇では禮義を「中」の思想により解釋して居り、同じく不苟篇や致士篇には「義を以て變に應ずる」といふ句も見える。

（昭・三五・二・六）