



Title	荀子の禮説 : その社會政治思想的意義からみた一考察
Author(s)	松代, 尚江
Citation	懐徳. 1967, 38, p. 74-87
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90454
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

荀子の禮説

—その社會政治思想的意義からみた一考察—

松代尚江

一

荀子の思想が孔子の儒家の傳統を繼承するものであることは論をまたないが、しかし一口に儒家思想とは云つても、孔子・孟子・荀子の思想を一概に論ずることはできない。一例をあげれば、王道政治の根本原則として、荀子はしばしば尊賢使能、隆禮敬士、平政愛民を云うが、それぞれの主張は儒家の傳統のうちにあつて決して特異なものでないと同時に、やはり荀子には荀子としての特色があるわけである。即ち、第一の「賢者を尊び才能ある者を擧用せよ」は、孔・孟・荀三者の等しく主張するところであるけれども、その強さ、あるいは「親親」の原理との關係は決して同一ではない。まして「國の運命は禮に係っており、王者とは禮を隆ぶ者」と云い、「禮こそは人道の極み」と云い切ることができるのは、荀子のみである。第二の「隆禮敬士」の一條に、荀

子の思想の特色があるとされる所以である。

しかもこれに關連して、三者の「愛民」の思想の差異もまた見落すことはできない。かつて孔子は、汎く衆民に施すことを至難のこととし、個々の他人を立てることを「仁の方」としながらも、爲政者に對して直接民一般を愛するようにと説くことは少なかった。⁽⁵⁾しかし孟子は、仁の愛を直接民に結びつけ、これを全體社會の政治的な倫理として強調した。これに對して、政治の技術的な側面に目を向ける荀子は、政治の場に於ては、道義的心情を主とする仁愛よりは、外的規範としての性格が強い禮義の方を重んずべきだと考えた。徳治主義という原則に變りはないにしても、その社會的政治的な問題に對する對應のし方には、かなりの違いが認められるのである。

實際三者を通觀すると、孔子以來の、前代の遺風が影をひそめて新しい社會組織を要請しつつある時代の推移

が、それぞれの思想の中に色濃く反映している有様を讀みとることができる。そしてこの意味に於て、荀子の禮説は、唯に荀子の社會政治思想の精華と云うよりは、孔子以來の儒家のゆきついた社會政治思想の一つの典型なのである。

注(1) 故人之命在天、國之命在禮、人君者、隆禮尊賢而王、

重法愛民而霸、(強國)

禮者人道之極也、(禮論)

(2) 子貢曰、如有博施於民而能濟衆、何如、子曰、何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸、夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也已、(論語、雍也)

二

荀子の禮説を論ずるためには、先ず、その基礎にある人性説に觸れておかねばならない。

彼の論ずる人性説に於て、性は第一に天生の原始的な素材である。即ち性は、生そのものの根據であり、天の自然になる人間の生まれつき姿である。「空腹になると食を得たいと思ひ、寒いと暖まりたいと思ひ、疲勞すると休息したいと思ふ。」—こゝういふ人間の本能的な欲望を、天賦の性情と認めて、「性」と云うのである。

しかしそれでは、性は悪だと云うのは何故か。人間の

性が天賦のものだということは、それが所與のものとして、善悪を超えていると云うことではないのか。—そして實際、荀子の性惡論を仔細に検討するならば、彼に人間の欲望を頭から否定し去る氣持のないことは明らかで、反つて孟子の性善説などからすれば否定し去られねばならないような、あらゆる人間的な欲望を天賦のものとして容認しようとする所が見られるのである。つまり、墨子の節用を「社會を貧窮に追いやるもの」と見、「民衆を統一するためには、人々の欲惡によらねばならない」とする荀子は、欲望を正當なものと認めているわけである。そして、こゝういふ欲望肯定の思想を根底にして、彼の欲望制御の主張が成り立っていることを看過してはならない。「人には生まれつき欲があるが、欲して得られないと、求めずにはいられない。求めてそこに極まりがなければ、どうしても争わずにいられない。争うと亂れ、亂れるとゆきづまつて終る。」—彼の憂えるのは、このゆきづまりによつて社會の秩序が破壊され、欲望の充足が反つて益々困難になることである。彼が性惡を云うのは、社會性という觀點から見て、人間を自然状態に放置しておくのはよくないと考へるからである。彼が性は悪だと云う時の性は、自然状態にある人間が、自覺している道德法を退けて、感覺的な衝動に従おうとす

る生まれつきの傾向性を指している、と云つてよい。

換言すれば、彼は、人間を本來世俗的な關心をもつ動物と見、人間を動かす眞の力は情欲に他ならない、と考へる。だからこそ彼は「自然状態に放置すれば、子が父に譲り、弟が兄に譲ることもない。」「人々が生まれながらの欲望と嫌惡とに従う限り、爭奪疾惡が生じて、辭讓忠信は亡びる」と云うのである。彼は、社會性という觀點から特に性の問題を取りあげ、そこに彼独自の性惡論を展開するのであり、この性惡論が、その後の彼の全學說思想の性格を決定する重要な鍵となるのである。

さて荀子の人間觀・社會觀が、このように孔・孟のそれとはかなり異つてゐるという事實が一體何に起因するのか、その主要は原因の一つとして、我々は先ず、彼の置かれた歴史的な狀況について考察を進めねばならない。

孔子はかつて「鳥獸と群を同じうすることはできず、人は常に人と共に生きねばならない」と云つたが、ここで孔子の重んじた人間關係とは、自然的直接的な結合にもとづく、家族や村落や都市のことであつた。「親に孝、兄弟に友」を爲政だと云う孔子の心の底には、親密な共同體や制度や普遍的精神などとして、人間と人間との自

明的な結合が存在した「古きよき時代」の精神が生きていた。⁽⁶⁾しかし荀子は、「力は牛に及ばず、走ることも馬に及ばない人間が、反つて牛馬を使役することのできるのは何故か」という問に對して、「人間は集まつて社會生活を營むことができるが、牛馬にはそれができないからだ」と答えて、人間がよく群居するということを高く評價する。⁽⁶⁾だがそこで考えられている人間の結合は、自然的傳統的な孔子のそれとは異り、より間接的人爲的なものである。

彼は人間が集つて社會生活を營むことができるということが高く評價するが、それが上手くゆくかどうかは、勿論人間の後天的な努力の如何にかかつてゐる。何故なら、自然状態に放置すれば、必ず「強者が弱者を迫害して奪い、大きい集團が小さい集團に亂暴して四散させ、天下が亂れ亡びる」から、性は常に惡で、善は偽(人爲)によつて起されねばならない。こうして君とは「人々をよく群居させ」て、善政を行なうべき者とみなされ、そこには孔子の「無爲にして治める」政治を讚美する餘地はなくなる。従つて「天が君を立てるのは民衆のためである」という彼の言葉は、「民を貴しとして、君を輕しとする」孟子の王道論と同じではあるが、その眞に意味しているところは餘程ホッブスの社會契約説に近いもの

である。⁽⁶⁾

そして荀子のこのような社會觀が、戰國末期の現實の社會狀勢の反映であることは云うまでもない。當時は、うち續く戰亂の中で人心は荒廢し、弱肉強食が世の習いとなるにつれて、舊來の典章制度が全く崩壊しつつあった。荀子の時代には、孔子の頃にはなお現實に生きていた自明的な血縁的身分的結合が失われて、現實社會そのものが、より合理的で近代的な利益社會化への道を辿りつつあったのであり、彼の思想を理解する上で、こういう現實の推移を無視してはならないのである。

ところで、争いは欲惡の同じ人間が平等であることから生ずる。「人間の生れつきは固より小人」であり、「天子の高貴さと天下を保有する富裕さとは、人情として誰しも望むところであるが、こうした欲望を放任にさせたならば、情勢は許さないし、欲望を充足させる對象物もそれだけ十分ではありえない」。だから人は、一方では自ら努めて「變故に起り脩爲に成」り、他方では長幼の差、貧富貴賤の等、知愚能不能の分を以って設けられた、各人の社會的な身分の差に應じて、仕事と物質的な分配に與る。——「身分の高いもの同志では、どちらからも相手に仕えることができない」というのが、彼の持論

である。⁽⁷⁾

従って彼の説く倫理は、明らかに身分制社會の身分的倫理であり、しかもそこには、「祭祀の意義は、聖人は明らかにこれを知り、士君子は安んじてこれを行い、役人はこれを役目として大切にし、一般民衆はこれを習俗としてしている」と云い、「人道であるはずの祭祀を鬼事としてしか理解できない民衆」を、そのまま呪術や迷信の「魔術の園」に閉じこめておいて使役だけするという、御都合主義的なものがある。そしてこの大衆の宗教意識を少數の君子のそれとは別物だとし、その習俗的な宗教的雰囲気を利用して政治に利用するやり方が、荀子に於て極めて意識的に現われて來ていることは注目に價する。ここに於て、所謂宗教の二重構造の中で、はつきりと儒教が支配層に結びつく宗教意識となつたのである。マックス・ウェーバーは儒教について、それは一つの身分倫理、それも讀書人の教養が高く、獨自な合理主義的生活態度をもつ官僚層の身分倫理だと説明しているが、確かに荀子の倫理説は、價值そのものよりは政治に對する効用を重んずる、官僚層の身分倫理であつた。⁽⁸⁾

このようにして、彼の身分倫理は、その本質上、社會構造の固定化をもたらす方向に働きやすい一面を有して

いた。しかしその彼が決して、階級的身分を父子相傳によつて世襲して變らない、固定的なものだと考えていなかったことも、また周知の事實である。「王公士大夫の子孫であつても、よく禮義に勵む者でなければ庶民にし、庶民の子孫であつてもよく禮義に勵めば、卿相士大夫にする」と云う彼の能力主義は、かなり徹底していた。従つて、一方で社會構造を固定化しようとする動きがあり、他方では社會を不斷に流動的なものとして捉えようとするこの矛盾が、荀子の内部に於てどのような關連を有していたかは、重要な問題である。即ち、かなり徹底した能力主義をとる彼が結局身分制社會の身分的倫理という枠を決して逸れることができなかったということ、積僞を重んじて人間の主體性と能動性を高く評價する彼の思想が、結局支配層に最も結びつきやすい性格を帯びていたということ、は一體何によるのであろうか。

このためには、我々は彼の天道・人道觀を想起しなければならぬ。

さて荀子は、「天道は一定であり、堯のために存し、桀のために亡びるといふものではない」と、天道と人道とを完全に分離し、自然主義的天道觀と無神論的立場を表明する。即ち「天地の變は自然現象であり、恐れるべき災害は人災であつて、自然現象には關係がなく」、「人

間的な努力を捨てて、天を思慕するのは無益だ」と云うのだから、その人道を人道として説く態度は徹底しており、そこには呪術や迷信や無氣力な宿命觀の入りこむ餘地がない。人間の主體性と人類の能動性が強調されて、人間はその後天的努力の如何によつて、原理上無限に近い完成の域に近づいてゆく能力を保證されている。傳統的な考え方に支配された古代人の蒙昧さを啓いて、人間の自覺に達した孔子以來の傳統を受け継ぎながら、荀子はこれを一步進めて人間の獨立性を強調したのである。そしてこのことが、現實に個人の能力を尊重し、傳統的な舊社會の束縛から人々を解放する革新的な力となりえたのは當然である。またこういう無神論的な立場に立つて、傳統的な神權思想が否定されれば、自ら政治に於ける責任の所在も明らかに問われることとなり、その革命的な精神は一層強化されることのできた。

しかし彼のリアリズムが、人間をあらゆる神學的裝飾をかなぐり捨てた所に捉えようとする時、その視線は自らただ世俗生活の内部に限定され、人間の全體としての姿が見失われやすい危険があつた。あるがままの感性的な人間が肯定されて、視線が日常的な生活を超越した所にまで届き難い思ひがある。また、天に對して罪を負うことのなくなった人間は、人間の倫理をただ人間の立

場からのみ説いて、その結果、社會的な傳統や秩序や調和を破ることだけが罪であるかのように考へるに至る。こうして、現實の社會秩序を根底から否定し覆すとか、現實の人間關係を一旦白紙に戻して見るとかいうふうな態度が、彼の倫理説には稀薄なのである。そしてこの、世界に對立するものとしての人間の獨立性の缺如が、彼の革新的な力を身分倫理の枠の内に止めることとなつたと云える。彼は氏族・家族・親子の古い血縁關係に縛られて、結局、血縁的家父長的な儒教倫理の枠を乗りこえることがなかつた。

注(1) 性者本始材朴也、僞者文理隆盛也、(禮論)

生之所以然者、謂之性、性之和所生、精合感應、不事

而自然、謂之性、(正名)

性者天之就也、情者性之質也、欲者情之應也、(性惡)

凡人有所一同、飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲休、好利

惡害、是人之所以生而有也、(榮辱)

(2) 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……是禮之所起也(禮論)

墨子之節用也、則使天下貧……故先王聖人爲之不然、

知夫爲人主上者、不美不飾之不足以一民也、不富不厚之

不足以管下也、不威不強之不足以禁暴勝悍也……使天下

生民之屬、皆知己之所願欲之舉在是于也、故其賞行、皆

己之所畏恐之舉在是于也、故其罰威、(富國)

……故禮者養也、(禮論)

(3) 人之性惡、其善者僞也、今人之性、生而有好利焉、順

是、故爭奪生而辭讓亡焉……(性惡)

夫子之讓乎父、弟之讓乎兄、子之代乎父、弟之代乎兄、

此二者者、皆反於性而悖於情也、然而孝子之道、禮義之

文理也、(性惡)

(4) 鳥獸不可與同群、吾非斯人之徒與而誰與、(論語、微子)

書云、孝乎、惟孝、友于兄弟、施於有政、是亦爲政、

奚其爲爲政、(論語、爲政)

(5) 力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用何也、曰、人能群、

彼不能群也、人何以能群、曰、分、分何以能行、曰、義、

故以義分則和、和則一、一則多力、多力則強、強則勝

物、(王制)

彼は共同して事をなす多力を、高く評價していた。だ

からこそ、本性上反社會的な人間を如何にしてよく群居

させるかが、彼の主要な關心事となつたのである。

(6) ……若是、則夫強者害弱者而奪之、衆者暴寡而誣之、天

下之悖亂而相亡、不待頃矣、用此觀之、然則人之性惡明

矣、其善者僞也、(性惡)

君者善群也、(王制)

君者何也、曰、能群也、能群也者何也、曰、善生養人

者也、善班治人有也、善顯設人者也、善藩飾人者也、善

生養人者人親之、善班治人者人安之、……四統者俱、而

天下歸之、夫是之謂能群、……四統者亡、而天下去之、

夫是之謂匹夫、(君道)

孟子曰、民爲貴、社稷次之、君爲輕、(孟子、盡心)

天之生民、非爲君、天之立君、以爲民也、故古者列地

建國、非以貴諸侯而已、……(大略)

彼によれば、君主とはよく衆人を集める者であつて、

人々をよく生養、班治することのできる君主だけが、君

主としての資格を認められた。

(7) 堯舜者、非生而具者也、夫起於變故、成乎修爲、待盡

而後備者也、人之生固小人、無師無法、則唯利之見耳……

……(榮辱)

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也、然則從人

之欲、則孰不能容、物不能贖也、故先王案爲之制禮義以

分之、使有貴賤之等、長幼之差、知愚能不能之分、……

故聖人者人之所積而致矣、(性惡)

分均則不偏、孰齊則不壹、衆齊則不使、……夫兩貴之

不能相事、兩賤之不能相使、是天之數也、(王制)

(8) 故曰、祭者志意思慕之情也、……聖人明知之、士君子

安行之、官人以爲守、百姓以成俗、其在君子、以爲人道

也、其在百姓、以爲鬼事也、(禮論)

人主得使人爲之、匹夫則無所移之、百畝一守、事業窮

無所移之也、(王霸)

農精於田而不可以爲田師、工賈亦然、(大略)

「民衆は従わせることはできるが、その理由を理解さ

せることはできない」という、孔子の意も同じである。

しかし、たとえば祭祀の場合をとりあげてみても、これ

を人道的意義に於て強調するようになったのは、孔子以

來のことではある。だが、孔子の時代に於ては、呪術の

世界からの解放は未だ不宇全であつたから、原始宗教的

な色彩もなお完全には拂拭されておらず、祭祀本來の意

義も多少とも殘存した。祭祀を統治の手段として、意識

的に利用するやり方は、何と云つても荀子に於て濃厚に

なり始めたことだと云つてよい。

(9) Max Weber, Konfuzianismus und Taoismus, in

Ges. Aufs. z. Rel. Soz. Bd. I S. 276-536

細谷徳三郎譯「儒教と道教」

(10) 雖王公士大夫之子孫、不能屬於禮義、則歸庶人、雖庶

人之子孫、積文學、正身行、能屬於禮義、則歸之卿相士

大夫、(王制)

故刑當罪則威、不當則侮、爵當賢則貴、不當賢則賤……

……以族論罪、以世舉賢、雖欲無亂、得乎哉、(君子)

(11) 天行有常、不爲堯存、不爲桀亡、(天論)

夫星之隊、木之鳴、是天地之變、陰陽之化、物之罕至

者也、怪之可也、而畏之非也、物之已至者、人祇可畏

也、(天論)

大天而思之、孰與物富而制之、從天而頌之、孰與制天

命而用之、……故錯人而思天、失萬物之情也、(天論)

(12) 曾子曰、無內人之疏、而外人之疏、(法行)

賢齊則其親者先貴、能齊則其故者先官、(富國)

賢者を賢者として尊ぶ義による秩序と並んで、親を親とし、故を故とする仁愛による差別は、荀子に於てもやはり大切な事柄であった。七十一國のうち姫姓のみで五十三國を占めさせた周公は、ここでも非難されてはいない。

三

荀子が禮義法度を尊重するのは、その社會的政治的な効用のためである。「自分の欲しないことは、他人に對してもするな」という仁の精神は、それが一般に尊重されるならば全ての者を幸福にするだろう。荀子はそれを疑う譯ではない。しかしそれだけでは、人々が自己の利益を度外視して、これを行爲の準則として守るだろう保証はない。彼は禮に於て、行爲の規範としての、より客觀的で現實的な効用を期待したいと考えた。たとえ三年の喪は、もと喪祭の一環として、明らかに原始的な宗教心と不可分であった。それを、子の親に對する恩愛の情に結びつけて説明し、習俗ではなく自覺的な人間の道德の問題であるとしたのは孔子だ。従つて三年の喪を鬼事ではなく、人事として意識しているという點では、孔子も荀子も變りはない。しかし、三年の期間は長すぎる。と云う幸我に對する孔子の返答からすれば、禮の形式に

従うか否かは、孔子に於ては多分に個人的な問題とみなされていたことが判る。そしてこの點に於て、「そういう愚陋淫邪の人の薄情さを放つておいて、人間として共に平和な共同生活を營んでゆくことはできない」と云う荀子の立場は異つている。禮が社會意志としての一面を強調され、その形式性を強めて來たことが判るのである。

そしてこの精神は、「道義に従つて君父に従わず、君父に従うにも従うべき理由をはっきりさせる」と云う彼の主張に繫つている。即ち元來彼の能力主義は、「朝廷には僥幸で不當な官位につく者がなく、民衆の間では僥幸で安樂な生活をする者がなく」ことを理想にして、人間は何か一つの仕事に有能であることによつてその官職を得ることができるといふ確信を出發點としてゐる。

つまり「君子は器ではない」と云つて、高貴な人間は道具ではないとする孔子の場合の古い教養主義とは違つて、それは近代的な官僚政治の方式による官吏の専門權限を創設するような種類のものではあつた。そして、この彼の中央集權的官僚國家の構想が、時宜を得ており、社會政治思想としては孔子のそれより一步進んだものであつたことは、云うまでもなからう。社會が利益によつて結ばれてゐるといふ、新しい時代の到來と共に、賢者を

賢者として尊ぶ道義による秩序がいよいよ尊重され、禮法による支配が強化されたのは當然であつた。

荀子の禮義は社會正義を具現するものであつたが、それは最も端的には、身分的區分の正當さとして理解されている。即ち、義は「分の基準」であり、「事物の内上下を節するもの」であるから、「義が明らかになる」ことと「分が明らかになる」こととは一つであつた。事物が全て都合よく筋道にかなつておれば、當然のこととして、身分的區分は正しく明確になるはずだと考えられたのである。⁽⁴⁾しかし事實として、「王者有徳」、「有徳作王」の思想は一つの理想に過ぎず、現實の階級的身分とその人の道徳性が一致することは、極めて困難だと云わねばならない。諫争輔弼の臣を「己の賊」となし、仕える者にとって唯「補削だけあつて矯弼のない」、闇君暴君の數は多い。そしてこのために、彼は「君主の寵愛を保持して高位におり、終身あかれぬ術」を堂々論議することにもなる。⁽⁵⁾

しかも信頼できないことにかけては、君主の側から見た民衆も同様である。民衆とは高い權勢と嚴正な賞罰によつてのみ規制することができるものだ、と考えられた。法家的な嚴罰主義が採用されることとなり、君臣關

係の合理化と共に、禮義は國家權力によつて強制される法度的性格を濃厚にしていたのである。⁽⁶⁾

つまり荀子には、王霸の別を厳しく云いながらも、霸道を容認する風が強い。と云うよりも、彼は現實の政治は霸道だ、ということを理解していたようである。そしてこのことは、一方では、次のような歴史的な事情にもよつていた。即ち、孔子の春秋末期に於ては、新興地主階級は擡頭しはじめたばかりであり、この階級の利益の代辯者たる孔子の思想は、起初の思想のもつ普遍性と革新性とを有していた。彼は民衆の疾苦を顧みて、この階級の利益を十分に反映することができたのである。そして、孟子は戰國前期に生れたが、このころになると新興地主階級の勢力もかなり増大した。しかし彼らが農民階級と手をつないで、「民を安んじて王となる」ことを封建領主に要求する存在であつたことに變りはない。だが荀子の時代になると、地主階級の勢力は日増しに強大になり、彼ら自身政治の擔當者となりうる程に強大なものと化していた。彼らは新しい時代の擔い手として、むしろ農民階級に對しては「刑法」を以つて專制的な支配權を奮い、統一の實をあげようとする者に變つていた。孔子は復古を説き、孟子はどのようにすれば世界が統一で

きるかを重視し、荀子は統一した世界を如何にして治めるかを主要な政治的關心としたと云われるが、それは三者の思想的基盤であった新興地主階級の質的變化と、無關係ではなかったのである。少なくとも、秦による統一を目前に控えた荀子には、現實に權力的側面を容認しなければならぬ理由が、孔・孟の場合よりは多かつたと云うことができる。

注 (1) 宰我問、三年之喪、期已久矣、君子三年不爲禮、禮必

壞、三年不爲樂、樂必崩、舊穀既沒、新穀既升、鑽燧改火、期可已矣、子曰、食夫稻、衣夫錦、於女安乎、曰、安、女安則爲之、夫君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不爲也、今女安則爲之、宰我出、子曰、予之不仁也、子生三年、然後免於父母之懷、夫三年之喪、天下之通喪也、予也有三年之愛於其父母乎、(論語、陽貨)

三年之喪何也、曰、稱情而立文、因以飾群別親疏貴賤之節、而不可益損也、……將由夫愚陋淫邪之人與、則彼朝死而夕忘之、然而縱之、則是曾鳥獸之不若也、彼安能相與群居而無亂乎、(禮論)

(2) 從道不從君、從義不從父、……審其所以從之之謂孝、之謂貞也、(子道)

(3) 朝無幸位、民無幸生、(王制、富國)
德必稱位、位必稱祿、祿必稱用、(富國)

(4) 分不亂於上、……治極之辨也、(儒效)

兼足天下之道在明分、(富國)

義者分此者也、(君子)

夫義者、內節於人、而外節於萬物也、上安於主而下調於民者也、內外上下節者、義之情也、(強國)

分義明(楊注、分謂上下有分、義謂各得其宜一強國)

(5) 故諫爭輔拂之人、社稷之臣也、國君之寶也、明君所尊厚也、而闇君以爲已賊也、(臣道)

事暴君者、有補削、無撻拂、(臣道)

調而不流、柔而不屈、寬容而不亂、而能化易時關內之、是事暴君之義也、若馭僕馬、若養赤子、若食饑人

(臣道)

持寵處位、終身不厭之術、(仲尼)

求善處大重、擅寵於萬乘之國、必無後患之術、(仲尼)

保身、處世の術が公然と説かれ、出處進退がやかましく論じられるようになったことは、注目に値する

(6) 治之經、禮與刑、(成相)

故古者聖人以人之性惡、以爲偏險而不正、悖亂而不治、故爲之立君上之勢以臨、明禮義以化之、起法正而以治人、重刑罰以禁之、使天下皆出於治、合於善也、(性惡)

我以墨子之非樂也、則使天下亂、墨子之節用也、則使天下貧、……若是則瘠、瘠則不足欲、不足欲則賞不行、……賞不行、則賢者不可得而進也、罰不行、則不肖者不

可得而退也、……(富國)

荀子は、「人君たる者は、美しい裝飾がなければ民を一つにすることはできず、富裕な財力がなければ下を統轄することはできず、強い力と威厳がなければ暴を禁じ、悍を抑えることはできない」と考えていた。彼が墨子の節用を非難する理由の一つには、それでは賞與によつて民衆を上げますことができないではないか、ということがあった。

「世の中が治まるのは刑が重いからであり、亂れるのは刑が軽いからだ」と云う彼は、刑罰は罪に應じて嚴重に行えと主張する者であった。

四

荀子の政治思想が霸道を容認する傾向をもつことは、その後王思想をみれば、最も明らかである。即ち彼は、禮義法度の起源を聖人に歸するが、現實の禮法の制定と施行に際しては、現實の君主の權勢ほど有用なものはないと考えている。「禮は最もよく聖王から生じ、その聖王の中でも「後王」こそが天下の君だ」という所以である。それは聖人ではなく、聖王である方が好まれた。

従つて彼の云う後王は、當今の王として、現實の絶對的な君主權を抜きにしては考えられないものである。しかし、一方では時代と共に制定されてゆく禮法の制定・

擁護者として、過去に先王、現在及び未來に後王が配されてゐることを考えれば、後王は單なる當今の王ではない。後王の法度は先王以來の傳統を繼承し、彼らは當時あるいは將來に興るべき理想の王者としての性格を有している。

荀子は當時流行してゐた、かなりでたらめで、こじつけに類する先王神話や、現實を省みない懷舊派には承服できなかった。⁽⁶⁾しかし「復古」をさえ口にする彼に、先王以來規準とされて來た禮義や法度を全く無視して終り意志のないことは明らかである。論議と事業について人君の心すべきことは「昔も今も變りがなく」、その意味では、ただ後生に法るだけでは不十分だと考えられた。

彼は、略先王に法つてはいるが、後王に法つて制度を一つにすることを知らない儒者は「俗儒」と云い、後王に法つて制度を一つにするが、法數の及ばない所、聞見の至らない所にはそれを類推して行うだけの知がないのを「雅儒」と云い、先王に法り禮義を統べ制度を一つにする者を「大儒」と云つた。即ち、「法規のあるものはそれによつて行い、法規のない場合は類例を以つて行う」のが理想であつたが、この場合の臨機應變の態度は、先王の道を學ぶことによつて得られる、と考えられていたことが判るのである。⁽⁷⁾そしてこのために、王制の「序官」

に見える天王・辟公以下の諸官の名や職務についての詳細な記事、禮論に於ける喪禮の衣服や器具についての細かな記述、を見るまでもなく、彼は古くから各地で行われて来た禮の傳統に通曉していた。つまり、彼が「法度を一つにする」と云うのは、こういう諸禮を整理統合して、一つの制度につくりあげることだったのである。新しい傳統は、古い傳統の上にうち立てられるべきものとされていた。

舊來の傳統が尊重されたとは云っても、もちろん、それは決して古い傳統がそのままの形で尊重されたという譯ではない。孔子や孟子は前代の政治機構を踏襲しようとしたが、荀子は全く新しい統一國家の主權者の興起を望んでいたことから、それは明らかである。舊制度を乗り越えて、新しい時代の精神にふさわしい、新しい制度が創設されようとしていたのである。⁶⁾

だが我々は、社會の構造を完成すると共にこれを持續させようとする傾向を持ち、そのために機構の強化を意圖するに至る者である。彼もまた、「法度を一つにする」ことと共に「これによく民衆を従わせる」ことを後王の使命と考え、その理想とする社會の持續を圖って、統制力を強化しようと努めた。そしてそのことは、勿論新しい時代の擔い手としては、當然必要な配慮であった。だ

がいずれの國家形態に於ても、支配そのものは不正ではないが、民衆の平和と安全を確保するためにどの形態が最便宜かということを考慮すれば、諸國家形態の優劣の問題も自ら定まっている。そしてこの點に於て、家産官僚制的支配⁶⁾を採用した荀子の統治形式は、決して十分ではなかった。官吏は個人的な從屬者であり、支配者はその支配權を、自分の個人的所有權の一部面として行使した。傳統主義と支配者の恣意がこの政權の特徴である

が、支配者はその軍事力と行政組織を意のままにすることによって、傳統の拘束を受けない恣意的權力の及ぶ範圍を擴大することができた。そしてこういう獨裁的權力が人々の自由を奪う時、人民の生々潑刺の氣は失われていったと云つてよい。しかも傳統主義は、いつでも獨裁的な支配權を制肘する方向にだけ働くとは限らない。それが社會的な停滯をもたらして、思想の根源性を見失わせることも、十分にありうることである。社會が停滯すれば、その内部的な過程は慣習の軌道に沿うて圓滑に進展するにしても、究極に於て社會は退歩の方向に進むであろう。官僚の事務掌理のし方が弾力性を失えば、人々の生きたエネルギーは枯渇して終う。このようにして、新しい時代を招来しようとする彼の後王思想は、反面に於て社會構造を固定化し、社會停滯をもたらす一因

ともなった。

これらを総合的に考察するならば、その特色ある性悪説から獨占的な特權や門閥・身分否定の思想を展開し、新時代の新組織を創設しようとした荀子の立場は革新的であった。しかし他面、彼は民衆の自律を認めず、絶對權力の支持を必要として、支配する者の立場に立つ多くの發言をした。つまりそれは正しく、封建貴族や下層農民の立場ではなく、その中間に位置する地主階級の立場に最もよく適合していた。そしてこういう中間的な立場こそは儒家思想の本質とも云えるものであり、漢以後二千年餘の長期に涉って儒家思想が絶大な勢力を奮いえた所以であった、と見ることが出来る。

注 (1) 辨莫大於分、分莫大於禮、禮莫大於聖王、聖王有百、

吾孰法焉、……故曰、欲觀聖王之跡、則於其然者矣、

後王是也、彼後王者、天下之君也、舍後王而道上古、譬

之是猶舍己之君而事人之君也、(非相)

(2) 百王之道、後王是也、(不荀)

論法聖王、則知所貴矣、……故尊聖者王、貴賢者霸、

敬賢者存、慢賢者亡、古今一也、故尚賢使能、等貴賤、

(3) 分親疏、序長幼、此先王之道也、(君子)

略法先王而不知其統、猶然而材劇志大、聞見雜博、案

往舊造説、謂之五行、甚僻遠而無類、幽隱而無解、案飾

其辭而祗敬之、曰、此真先君子之言也、子思唱之、孟軻

和之、……是則子思孟軻之罪也、(非十二子)

(4) 夫詩書禮樂之分、固非庸人之所知、故曰、一之而可

再、有之而可久也、……反鈐祭之而愈可好也(榮辱)

王者之制、道不過三代、法不貳後王、……聲則凡非雅

聲者舉廢、色則凡非蓄文者舉息、械用則凡非舊器者舉

毀、夫是之謂復古、是王者之制也、(王制)

略法先王而足亂世術、繆學雜舉、不知法後王而一制度

……是俗儒者也……(儒教)

有法者以法行、無法者以類舉、(王制、大略)

由士以上、則必以禮樂節之、衆庶百姓、則必以法數制

之、(富國)

(5) 後王が禮樂よりは法度の方に、より多く結びつけられて

いるのは偶然ではない。彼はその後王思想の中で、能

率的な行政裝置をもつ、新しい國家機構を考えていた。

(6) 君者國之隆也、父者家之隆也、隆一而治、二而亂、

(致士)

マックス・ウェーバーは、支配が第一次的には傳統を

志向し、實際の權力行使は首長の完全な私權によってな

されるような場合、その支配を家産制的支配と云った。

それは家父長制的支配の一種と見なされた。

附記 本稿脱稿後、小島祐馬著「社會思想史上における孟

子」(カルピス文化叢書)を讀む機會を得た。そこで

小島博士は、「孔子はその當時の社會を氏族共同體

(祭祀共同體)において捉えているのに對し、孟子は

家族共同体において捉えている」と説いて、二子の対象としている社會の相異點を明らかにされている。また利益社會の説をもつて、孟子の社會思想に反對した思想家として、荀子の名があげられている。本稿執筆前に、この著を読む機会を得ていたならば、私の考察もより徹底し、整理されることができたらうと思われ