

## 荀子礼治思想のプロフィール

張才興\*

### 摘 要

荀子の〈性悪篇〉によれば、生理と心理という欲求は人間が生まれつき具有するものである。荀子は社会秩序を敗壞する原因は、人間の内面に欲求をそのままに放任するという性質があるからだとした。そしてこの本性をそのままにしておくため、人間の欲求はあらゆる禍乱の根源となっていた。荀子は人間の欲求の満足のため、「天人の分」という説を主張したのである。荀子の「天人の分」は極めて珍しい見解であり、その天道思想の核心は、いわゆる天と人との分離の宣言である。それは形而上学の否定であり、人間を支配する迷信的な權威の否定である。しかし、その中で荀子は人為的力量を終始軽視しなかった。人間が万物と異なって大自然を治めることができる理由は、人間が礼義の治を根本とするためなのである。荀子の説いた天は、人間から治められた天であり、人間が治める大自然には実に天が含まれていたのがある。小論の考察の主な内容は、荀子の礼義の治を通じて展開する社会的秩序のための一連の客観的規制を示すものである。

**関連キーワード**：荀子、欲求、礼義の治、天人の分

---

\* 逢甲大学中国文学系専任副教授

## はじめに

荀子は中国の戦国時代の末期に活躍したもっともすぐれた社会倫理的な思想家の一人である。荀子の倫理学は性悪説の立場に立脚することや、彼の性悪説は孟子の性善説に対して唱えられたものであることなどについては、今更いうまでもないであろう<sup>1</sup>。孟子は人間性に存する道徳的心志は本来感性的なものであるから、人間性は先天的善なる状態にあり、かつ、自律的に善なる行為のみをなし得るというのであるが<sup>2</sup>、荀子にこれに対して知能といえども元来は道徳的なものではなく、材性の中に存する利己的、排他的、官能的<sup>3</sup>傾向に随順するものであるから、人間の先天性は悪なる状態にあり、かつ、又悪なる結果のみを招来するものであるというのである。従って孟子の性善説は人間主義的人間観に由来し、荀子の性悪説は動物性的人間観に立脚しているものと見られるが、彼等の倫理説もまたそれだけ異なる模様を現れているものである。

性悪説の他に、荀子が〈天論篇〉のなかに、禍福を降す有意の天を否定した<sup>4</sup>。これが荀子の有名な「天人の分」の自然天道思想である。荀子は、古代人が怖れた日蝕、月蝕、怪星の出現、星の隕墜、樹木の鳴り、不時の風雨などを、「天地の変、陰陽の化にして、物の罕に至る者なり」(《荀子・天論篇》)。つまり、稀にしか起こらない天然現象に過ぎぬと言った。これによれば、彼は天とか宇宙とかを、現代人のわれわれの考える自然科学観ほぼ限定したことになる。これは古代人の迷信という原始の思想を考慮に入れるならば、まさに破天荒なことである。

「天人の分」という思想は、荀子の思想の基本的なものの一つである。荀子も一般の中国古代の思想家と同じように、人間は天から生れ、天の命の下にあるものと信じたが、天の下にありながらも人間独自の世界を設定した<sup>5</sup>。この

<sup>1</sup> 張才興〈荀子の性について〉九州大学《中国哲学論集》第十五号、一九八九年十月三十日発行、頁 4 の説による。

<sup>2</sup> 吳汝鈞《儒家哲学》臺灣商務印書館、1995 年 12 月初版、頁 26-34 の叙述に基く。

<sup>3</sup> 荀子の性悪篇によれば、人間の本性は生まれつき悪だから、目が美色を好み、口が美味を好み、心が利を好み、肉体が安楽を好むのは、人間の生まれつき本性であり、これを放置しておけば、必ず争ったり奪い合ったりすることになる。

<sup>4</sup> 荀子が、天に関する古来の考え方に反対し、天の働きをまったく自然なものとする見解に立ち、天と人との分離を主張した。荀子の〈天論篇〉によって、天賦の性と人為的な創造作用である価値や人格を明確に区分したが、人為を天の下におくのではなく、逆に人間としての能力と責任を目覚め、知をめぐらせて積極的に自然に頼ることなく人事を尽くすべきである。以上の説は、金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系・荀子(下)》8、〈天論篇〉の叙述に基く。集英社、昭和五十八年(1983)六月二十日三刷発行。

<sup>5</sup> 内山俊彦《荀子 — 古代思想家の肖像 — 》。東京評論社、昭和五十一年(1976)五月三十一日初版発行、頁 76 の叙述に基く。

世界のなかに、人間が自ら価値標準があつたのであつて、即ち天道の下に人道を自覚したのである。勿論、このような思想は孔子を初め儒家に共通するものであるが、荀子は天道と人道の区別を明かにした点に特徴があつた。実に、荀子の性悪説もこの天人の分の思想に基くものである。それから、人道を天道より分つだけ人間の責任と能力との自覚が強く、人道を完成して天道を恐れない人間主義があると共に、天道の神秘に染まらない合理主義もあつた。ゆえに、荀子が、こしたのものとしての天に、恒常性があるとするのは、自然現象に法則的なものを見いだそうとする考え方の萌芽を示す<sup>6</sup>。

王先謙はその《荀子集解》序に論じて言う、荀子の論学論治みな礼を以て宗となす<sup>7</sup>、と。この「礼」は荀子に於て如何に考えられているか。〈礼論篇〉に言うところによれば、礼は、人間性の有欲にして放置すれば社会秩序の混乱すべきところより、先王が人間性の欲求の調節のために制定したものである、とされる。ここに礼の本質として、先ず「養」ということが挙げられる。「養」とは人の欲を養うのである。「別」ということがまた礼の本質として考えられている。何故に差別が礼の本質とせられるべきか。〈王制篇〉によれば、差別こそ各人の欲の紛争を解決する方法と考えられるが故である。この二つの本質は相即して一つのものとして働く。即ち一は人欲のために起つた争乱を防止するものであり、他は人間生活の秩序と貴賤・長幼・貧富など各自の地位に応じた階級的等差を与えるものである。それは一言にして言えば、当時の階級的社会の成立原理を示すものと考えられる。従つて礼が、それによつて社会の人々に対し、倫理的規準の權威を有することは当然である。

## 一、荀子の事跡

荀子、姓は荀、名は況、今のほぼ河北省の西部から山西省の北部までを占める趙の国に生まれた人である<sup>8</sup>。しばしば荀卿とか孫卿とも呼ばれた。卿というのは敬称であるらしいが、荀を孫と呼ぶこと理由については異説がある。

<sup>6</sup> 牟宗三《名家與荀子》、臺灣学生書局、民国七十四年（1985）三月三版年、頁213-228の叙述に基く。

<sup>7</sup> 王先謙《荀子集解》序：「荀子論学論治、皆以礼為宗。反復推詳、務明其旨趣」、同序に、晁公武《郡齋読志》〈子類儒家類〉：「其書以性為惡、以礼為偽」、宋の王応麟《困学紀聞》：「況之著書、主於明周・孔之教、崇礼而勸学」、《四庫全書簡明目録子部儒家類》：「況亦孔之支流、其書大旨在勸学、而其学主於修礼」、謝墉《荀子箋疏》：「小戴所伝三年間、全出於礼論篇（中略）大戴所伝礼三本、亦出礼論篇」、汪中《荀卿子通論》：「荀卿所学、本長於礼」、胡元儀《郇卿別伝》：「郇（荀）卿尤精于礼、書闕有聞、受授莫詳、由是漢之治易詩春秋者、皆源出郇卿」と。以上の説は王先謙《荀子集解》序に見える語。藝文印書館、民国八十三年（1994）初版六刷。

<sup>8</sup> 荀子の生きた時代は戦国時代である。その時は、中原の韓・魏・趙、北方の燕、東西に斉と秦、南に楚の七国が統一を目ざして激しく抗争をくり返す時代であった。

「荀」がなぜ「孫」とも書かれるかについては、古くは、唐の顔師古・司馬貞・楊倞は「荀」と言う文字が前漢の宣帝の名「詢」に通ずるので、漢代にこれを避けて「孫」と改めたのであり、近くは、「荀」という音が「孫」に転化したものとする説（清の顧炎武《日知録》）、と。荀子は郟国の公室の子孫、いわゆる公孫であるがために「荀」とも「孫」とも称したとする説（清の胡元儀《郟卿別伝》）、とがある。それが最も妥当な説である。

荀子の生涯や事跡についての記録は、《史記・孟荀列伝》に始まるが、極めて簡略に記述されているに止まる。爾後諸家の専らこれに基いて伝えるところはほぼ次の通りである。

荀卿、趙人、年五十、始来游学於齊（中略）田駢之属、皆已死齊襄

王時。而荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺、而荀卿三為祭酒焉。

（《史記・孟荀列伝》）

荀卿は趙の人、年五十にして始めて来つて齊に遊学す（中略）田駢

の属人みなすでに死し、齊の襄王の時、荀卿が最も老師なり。齊な

お列大夫の缺を脩む。荀卿は三たび祭酒となる。

（《史記・孟荀列伝》）

この《史記》の記録は極め簡単であり、生卒年月さえも不明であり、多くの疑問を残っている。ところが、この文献は、齊の稷下の学士<sup>9</sup>たちのことを記しつつ、荀子の伝記に筆をのびたものであって、文中「田駢らの人々」というのは、稷下に招かれた学者たちを指す。「列大夫」という人々が与えられた地位であり、「祭酒」とは、饗宴の際に酒を神や祖霊にささげて祭りを主宰することであるが、ここではより一般的に尊長者を意味するであろう<sup>10</sup>。しかし問題は、荀子が齊に遊学したのはいつ頃であるか、《史記》の記載に出てくる

<sup>9</sup> 山東省臨淄県の北にあった地。稷は山の名とも門の名ともいう。戦国時代、齊の宣王が学者を優遇したので、一時天下の学者が皆稷下に集まり、学問が栄えた。これを「稷下の学」ともいう。

<sup>10</sup> この頃が荀子のもっとも得意のころで、学問・思想の円熟期であったと思われる。

齊の襄王は、およそ前二八四年から前二六五年まで齊の王位にあった。これを継いだのが、齊王建である。《史記》の記述から見ると、荀子が老師とされ祭酒となったのは、齊建の時代と考えられる。彼が「年五十にして始めて齊に遊学す」したのは、齊建の末年から王建の初年であろう。

つきに、荀子の事跡である。荀子は秦に来た年代については、《史記》にはいつ頃であるか記録はないが、前二六五・六年頃推定される。荀子は秦で、昭王と応侯（范雎）との問答<sup>11</sup>、昭王の在位期間は前三〇七年から前二五一年まで、応侯が秦の宰相だったのは前二六六年から前二五六年までのことである。荀子は秦に訪れた間、昭王や応侯に向かって儒家の効用を宣伝しているのは、彼もまた時代の風潮の中で、遊説の客としてふるまい、平たく言えば仕途をしていたことを示している。ところが、荀子の熱心な遊説があつたとしても、秦国の権力者を動かすには足りなかつたようである。恐らくこの秦での失敗のあと、荀子は東方の齊国に赴く。

荀子が齊国に来たのは、前述のように五十歳、齊の襄王の末から王建の始め、前二六五年頃のことであつた。《史記》の記録によれば、荀子は臨淄の稷下に於て、「三たび祭酒となつた」と言う。しかし、彼の行動について、《史記》は前述のことしか伝えていないが、《荀子・強国篇》には、荀子が齊の宰相に説いた言葉と言うのは、これまた、儒家の効用の宣に繋がるものである。

齊国で比較的安定した日々を送っていた荀子は、しかし、この国を去らねばならぬ運命に逢著したらしい。《史記》も、劉向の《別録》<sup>12</sup>も、このことについで、ただ「齊の人で荀卿を讒するものがあつたので、荀卿は楚に行った」としか伝えない。稷下の学で長老の位置にあり、爲政者からも相当に重んぜられていたであろう荀子は、何らかの政治上の対立か、または、稷下にあつた多様な学派の対立の、被害を受けねばならなかつたのであろうか、ともかく彼は齊を去り、南方の楚国に赴く。楚国に来た荀子は、春申君<sup>13</sup>が彼を用いて蘭陵の令としたが、やがて春申君が暗殺されると官を退き、そのまま蘭陵の地に

<sup>11</sup> 「秦の昭王、孫卿子に問ひて曰く、儒は人のの国に益なきか、と。孫卿子曰く、儒者は先王に法り、礼義を隆び、臣子を謹ましてその上を貴ぶことを致す者なり。」以上の説は、金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系・荀子（上）》7、〈儒効篇〉に見える語。昭和五十八年（1983）六月二十日三刷発行。「応侯、孫卿子に問ひて曰く、秦に入りて何をか見たる、と。孫卿子曰く、其の固塞は險に、形勢は便に、山林川谷は美にして天材の利の多きは、是れ形勝なるなり。」以上の説は、金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系・荀子（下）》8、〈強国篇〉に見える語。集英社、昭和五十八年（1983）六月二十日三刷発行。

<sup>12</sup> 「孫卿、趙人、名況。方齊宣王、威王之時、聚天下賢士於稷下、尊寵之（中略）孫卿有秀才、年五十始來游学、諸子之事、皆以為非先王之法也。孫卿善為詩礼易春秋、至齊襄王時、孫卿最為老師。齊向修列大夫之缺、而孫卿三為祭酒焉」以上の文は、劉向《別録・孫卿書録》に見える語。広文書局有限公司、民国五十八年（1969）二月初版。

<sup>13</sup> 戦国楚の相黄歇の封号。四公子の一人として。楚に相たること二十余年。多くの食客を養つたので有名。

居って余生を終えたのは、《史記》の伝える通りであろう。

## 二、荀子の礼義思想と孔・孟との関係

荀子には、彼の自らの著述が伝わっているから、その思想は割合によく知ることが出来る。しかし、荀子が儒家学統のうちに属するものであったかは、わからない。が、《荀子》三十二篇の内容から見ると、彼の時代には《詩》・《書》・《春秋》と一般的礼楽とか儒家の教科書として定まっていたようである。換言すれば、その時代の儒家の学問も確かに特定の型があるけれども、われわれは依然として荀子の学統がそのどれから出たかも、知られないのである。特に〈非十二子篇〉では孟子を非難しているし、〈性悪篇〉ではその性善説を攻撃していることから考えると、荀子と儒家の学統の関係とは全然見られない。或いは学統に属するものの学説がいつも同じであると限らず、また学者の思想は、必ずしも学統に制約せられてのみはいないからである。実に、荀子もいろいろの思想を孟子から受け継いでいる。

荀子が誰について学んだかは、《史記》及び劉向の《別録》からは明かでない。ただ、《別録》に於いては、「孫卿善く《詩》・《礼》・《易》・《春秋》を爲む」とあるだけである。しかし、劉向の《別録》には、《春秋》の師承関係にして、劉向は、「左丘明曾申に授く。申呉起に授く。起は其の子は期に授く。期は楚の鐸椒に授く。椒鈔撮八卷を作り、虞卿に授く。卿鈔撮九卷を作り孫卿に授く」<sup>14</sup>と言っている。なお、《荀子》について、その学統を推定して見ることも出来るだけである。るれによれば、《荀子》には、仲尼と子弓を連言し、また仲尼と子弓を連言した個處があることが注目される。例えば、

帝堯長、帝舜短。文王長、周公短。仲尼長、子弓短。(〈非相篇〉)

帝堯は長く、帝舜は短く。文王は長く、周公は短く。仲尼は長く、

子弓は短く。(〈非相篇〉)

また、

<sup>14</sup>「左丘明授曾申、申授呉起、起授其子期、期授楚人鐸椒、鐸椒作鈔撮八卷授虞卿、虞卿鈔撮九卷授荀卿、荀卿授張蒼」以上の文は、劉向《別録》に見える語。広文書局有限公司、民国五十八年(1969)二月初版。

今夫仁人也、將何務哉。上則法舜禹之制、下則法仲尼子弓之義、以務息十二子之說、如是則天下之害除、仁人之事畢、聖王之跡著矣。

(〈非十二子篇〉)

今かの仁人は、將た何をか務むるや。上は則ち舜・禹の制に法り、下は則ち仲尼・子弓の義に法り、以て十二子の説を息めんことを務む。是のごとくなれば則ち天下の害は除かれ、仁人の事は畢り、聖王の跡は著はれん。(〈非十二子篇〉)

とある。更に、〈儒効篇〉にも仲尼と子弓を並称して大儒と述べているのを見ると、荀子が子弓という人を尊敬していたことは明かである。いったい、荀子の学問はいかなる系統に属しているであろうか。劉向の《別録》には「《詩》・《書》・《易》・《春秋》を善く爲め」となっている。荀子も自身しばしば《詩》・《書》・《易》・《春秋》・礼楽を称揚し<sup>15</sup>、特に学問は「其の数は則ち誦經に始まり、読礼に終わる」(《荀子・勸学篇》)とあって、礼を強調している。これによって見ると、荀子は《詩》・《書》・《易》・《春秋》・礼楽を主として研究し、その上で自己の説を構成したと思われる。

一般的にいえば、孔・孟の思想が根底に於て尙古的・保守的な性格を有するにかかわらず、現実の社会に対して極めて敏感に反応しつつ展開していった様相を明かにし、儒家的な社会観が形成されていく過程における荀子の思想の意義を問うことを意図とする。

また、荀子の思想に注目した理由の第一は、荀子の時代に至って、孔・孟の思想が極めて実効性に富んだものとなり、儒家的な社会政治の一つの極点を示している考えるためであり、第二に、孟子の思想から荀子の思想への移行に注目した場合、社会政治思想として一種の宿命的展開の跡を見出すことがで

<sup>15</sup> 例えば、〈大略篇〉によって、凡そ弟子たちが荀子のことばを集録したので、内容は礼義・制度・道徳・教育など多方面にわたり、また、〈勸学〉・〈儒効〉等篇に於て、《詩》・《書》・《易》・《春秋》などを多箇所引用した。

きると考えるためである。

元来、孔子の思想に於ては「仁」を中心とする人の道德性を尊重する思想が提出されたといえよう。やがて彼の後に孟子が出現し、孔子の学説を顕章し、更に《詩》・《書》などの經典の思想を集大成して、「仁」に「義」を附随して王道政治の理念を提出し、先天良知の説を以て儒家思想に於ける人格概念の明確化を図り、「人」の主体的立場の確立に志向したのはさまざまな点に於て展開の跡を見出すのは容易である。そして彼の後に荀子が出現し、この先天良知（性善説）を基礎とする孟子的展開への反省を経て、その他諸子思想からの批判的な摂取を経て提出されたのが、いわゆる「古代思想の集大成者」としての礼治思想である。そして更に、彼の門下より韓非が出現し実定法主義的傾向を有する法治思想を提出したことについて、それを直ちに荀子の礼治思想の展開と見ることはできないにしても、荀子と韓非の際に一脈するところがあるというこゝろは従来指摘されている通りである。もし、韓非は法家思想の集大成者であると言え、荀子に於ける儒家思想の展開の途上にあつて彼が残した政治思想、社会思想上の問題に対する解答者としての位置に注目することも必要であろう。

この前に言ったのように、孔子は人の心に自ら生ずる仁を道德の本として、それを人の道のすでに広めると共に、その道は教えられ学ばれるものとした。また、その仁とどういう関係にあるかは明かにせられていない。ところが、社会的規制としての礼に従うべきことをも説いた。孟子はこの仁説から性善説を展開して来たと共に、教化の本を先王に帰したが、礼については孔子の思想をそのままに受け継ぎ、ただその礼に従う心の働きが性に備わっているとして、それを性善説に織込んだ。ところが、荀子は、教化の本を聖人としての古の先王に帰した孟子の説を受け継ぎながら、その教化が礼義の形に於て現われたものとし、先王が礼を作ったとすることによって、それを一転し、その礼は道德の本とすることによって、てれまでの儒家の考えなかつた新しい見解である。

荀子の強調した先王の作った礼と孔・孟の説いた礼とは違った意義と性質とを含んだものであるし、また、外から人の行爲を規制する礼が善の本であつて、礼に於てはじめて人は善となり、礼がなければ人に善は生じない。この点に於て、孔子の仁の説とも孟子の性善説とも、考え方が違っている。荀子も孟子を受け継いで仁義を説き、稀には仁をのみいつている場合もあるが、荀子の思想の中心は礼の説であり、そして礼と結び付くものは仁よりも義である。なお、荀子は礼に加えて樂をもいつているが、その樂もまた世に行われているのとは違っているもの、先王の作つたものであると共に、その道德的働きは礼と同じであるとした。礼と樂とを重視することは、荀子の前から儒家の間に行れていたと考えるけれども、その礼樂をこのような性質のものとし、それにこのう



な意義を与えたのは、荀子であった。

荀子の性説によれば、性を善にも悪にもなり得るもののように説いているところもあるが、この二つの考え方の間にはっきり区別はないようである。つまり、荀子が肉体的官能的欲求はそのまに於て、性は悪になる傾向をもつという。性説に於て、これは荀子と孟子との、考え方が違うところである。孟子もいくらか考えていたらしいけれども、それをそうはっきり説がなかったのを、荀子はそれを取り上げて考えの本とし、そしてそれを極度まで推し進めたのである。しかし、これは、教化がなければ人は禽獣に等しいとした点に於て、孟子の考えをそのまま受け継いだことになる。

荀子は孟子を受け継いで、人は聖人になり得るものであることを説き、なお、一步を進めて、学問の目当ては聖人になることであると強調した。換言すれば、その聖人は善を体得した人である。しかし、その聖人になるのは積習の致すところだといっているが、積習とは、礼によって規制せられた行いが長い間に習わしとなってしまうことをいうのであろう<sup>16</sup>。なお、〈勸学篇〉・〈修身篇〉などによって、人の善し悪しは、環境によって養われるもののように説いてもある。だから、聖人は生まれながらのものではなく、礼によって養われたものであるの、学問の目当てが聖人になることであるというのも、そこから出て来る考えなのである。ところで、荀子の説いた先王の作った礼は、人の外から性情を規制するものであるが、どうしてそういう礼ができるであろうかという、それは心の働きによるとせられているらしいのである。荀子によると、心は、性である官能的欲求の機関としての五官を支配するものであると共に、五官がそれぞれ色声香味を取り扱うと同じように、五官のあつからない喜怒哀楽愛悪の情を取り扱うものである。孟子に於ては、性が善であるから、性を善に導く教化は自ら人に受け入れられることになるが、荀子に於ては、性情は礼とはもともと関係のないものであり、特に性を悪と見る場合には、礼とは反対のものであるから、どうして礼がそういう性情を規制し得るが、性情がどうして礼を受け入れることができるか、その問題となるが、心にこういう働きがあるとすることによって、この問題が解釈せられるのである。それで、このような心の働きによって礼が性情を規制し、そして、それを重ねてゆくことによって、自然には人に具わっていない即ち「人爲」であり「偽」である。善に

<sup>16</sup>「則ち君子は注錯の当たりて、小人は注錯の過ぎるなり。(中略)是れ知能材性然るに非ざるなり。是れ注錯習俗の節異なればなり(中略)堯禹と為る可く以て、桀跖と為る可く以て、工匠と為る可く以て、農賈と為る可く以て、勢注錯習俗の積む所にある」以上の説は、金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系・荀子(上)7》〈榮辱篇〉に見える語。集英社、昭和五十八年(1983)六月二十日三刷発行。

「聖人は思慮を積み偽故を習ひ、以て礼義を生じて法度を起す。」以上の説は、金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系・荀子(下)》8、〈性悪篇〉に見える語。集英社、昭和五十八年(1983)六月二十日三刷発行。

性を化してゆくことができる、とせられたのである。

ところで、荀子が礼は聖人たる先王の作ったものであるが、その礼は、聖人たる先王自身の思慮のみによって作ったというのか、またはそれを作るについて何か基づくところがあったというのか、わからない。ところで、礼を説くについて、荀子は、

天地以合、日月以明、四時以序、星辰以行、江河以流、万物以昌、  
好悪以節、喜怒以当。以為下則順、以為上則明、万物變而不乱、貳  
之則喪也。礼豈不至矣哉。立隆以為極、而天下莫之能損益也。

(〈礼論篇〉)

天地も以て合し、日月も以て明らかに、四時も以て序あり、星辰も  
以て行き、江河も以て流れ、万物も以て昌に、好悪も以て節あり、  
喜怒も以て当る。以て下と為れば則ち順に以て上と為れば則ち明ら  
かに、万変して乱れず、之に貳へば則ち喪ぶ。礼は豈至らざらんや。  
隆を立てて以て極と為せば、而ち天下に之を能く損益するもの莫き  
なり。(〈礼論篇〉)

といている。荀子が礼は宇宙万物に具わっている秩序と同じ性質のものとせられているようである。だから、これによって考えると、礼は、或いは、この自然の秩序に基づいて、またはそれにならって作られたものであろう。一般的にいえば、戦国末期になって、天文や律暦の知識・陰陽や五行説が発達し、荀子の礼説がその説に影響があるのかないか、または人の道を天地自然の道とする道家の思想から来たところもあるか、難解である。

孔子の説いた礼は世に行れている社会的の習わしとしてのものであり、荀子のはそれとは違って、先王の作ったものである。また、孔子の礼は、その思想

の全体から見れば、それほど重要なものではないのに、荀子ではそれが道德思想の中心観念とはっている。この二つの点に於て、孔・荀の思想とは違っているところである。

荀子が孔子の礼の思想に基づくけれども、孔子に於ては、心のうちから出るとせられた仁を道德のものとしたのに、荀子は礼の形によって外から与えられる礼教を道德のものとしたところに、孔子の思想と違いがある。それから、荀子の道德思想は、道德を人に自然な生まれつきのものとは見ず、人の作ったものとしたのであるけれども、荀子が道德を教化の中心とするという考えもまた孔子の教化の精神を受け継いだものである。ところが、荀子の主張した道德は人に自然な生まれつきのものという説は道家の思想から来たかもしれない。

また、孔子の思想には、礼によって性を規制し、それを善に化してゆくのは、心の働きによる、とせられているが、その意義での心の働きは、性の働きとは違ったもの、性の働きの外に立っているものであると共に、礼が即ち道ともまた別のものである。心が、心の外にある、または外から与えられる、道を知り礼を知ることによって、性の働きを規制するというのだからである。しかし、こういう働きをする心は、外から人に与えられるものであるまいから、それは、荀子に於ても、人にもとこから具わっているものとせられたに違いない。もしそうならば、それは即ち孟子の説いた仁義礼智を備えている心と関係のないものではあるまい。

それから、荀子が性と情との働きを選択する思慮といっているものは、即ち孟子の説いた仁義礼智の心である。こう考えると、荀子の説は、孟子の意義での性善説に近い思想を含んでいるものであることが知られる。ただ、孟子が心に具わっているとした仁義礼智は、思慮を経ず意識せられずして、自ら働くものようである。しかし、荀子の心は思慮を選択をする働きのあるものとせられているから、この点で孟子とは違っているのである。孟子に於ては、仁義礼智を失わないようにそれを求めるものとせられた心の働きは、思慮によるものに違いながら、善なる性が保たれてゆくのは、やはり思慮する心によらねばならぬことになり、この点で荀子と同じところである。また、荀子に於ては、仁と同じ性質のものとせられるべき愛が、情として心に具わっているものであるけれども、その点も、孟子の性善説と一筋の繋がりがあがる。それは教化がなければ人は禽獣に等しいという孟子の考えが、荀子の意義での性悪説と同じになり、荀子はその点で孟子を受け継いでいると、似たこである。

以上、荀子の学統と孔・孟の系統の関係と限界とを、簡略に考察して見た。しかるに、古代における思想家としての孟子・荀子が人間が矛盾的統一であることを十分に把握できなかったことは、これを求めるのが無理であるが、人間存在の矛盾的性格を十分に認識しているなかったところに、孟子・荀子の性説

の限界が存する。われわれは、孟子の性善説によっても、荀子の性悪説によっても、人性の問題を徹底的に究明できない所以である。

### 三、礼義と人性と天道

荀子の礼義の説によれば、欲求は人間が生まれつき具有するものである爲め、その形式と程度とには相異がある。こうした欲求そのものは善でも悪でもないとしても人倫の社会生活に於ては必ずこれに制限が加えられなければならない。荀子に於ては実にこの点が立説の根拠なのである。彼は欲求が満たされていないとき、人間がその欲求を充足させようとすることは自然のことでありと認め、欲求を制限しようとする道德観は「反自然」的であると考えていた。

人間は集団生活の本能を有してはいるが、もし個人の本性をそのままにしておけばそれぞれは侵略闘争・弱肉強食・迫害傷賊・淫乱猥雑となり、その結果、一般民衆は困窮に陥らざるを得ない。そこで、荀子是一套の倫理上・政治上を遵守しなければならぬ規準を設けて、それにより人間の欲求を制限し、あわせて乱離の根源を取り除くべきだと考えた。この規準こそが礼である。

礼起於何也。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、故制礼義以分之、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、是礼之所起也。(〈礼論篇〉)

礼は何より起るや。曰く、人は生まれながらにして欲有り。欲して得ずれば則ち求むる無きこと能はず。求めて度量分界無ければ則ち争はざること能はず。争へば則ち乱れ乱るれば則ち窮す。先王は其の乱るるを惡みしなり。故に礼義を制して之を分かち、以て人の欲を養ひ人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず物をて必ず欲に屈

せず、両者をして相持して長せしむ。是れ礼の起る所なり。

( 〈礼論篇〉 )

右の引用文によれば、荀子は礼の政治社会的意味はその倫理的意味よりも大なのであり、合理的・平等的な社会的秩序を創造することが彼の礼治の主な目的であると思っていた。彼は人間の本性が悪に傾いたときには必ず先王に教えられた規範や礼義を守るという教化指導があつてはじめて互いに譲り合い、規範や道理にもかなうようになり、ついには世界全体が平和に治まるようになるのであると考えていた<sup>17</sup>。

つまり、荀子は社会秩序を敗壞する原因は、人間の内面に欲求をそのままに放任するという性質があるからだとした。そしてこの本性をそのままにしておくため、人間の欲求はあらゆる禍乱の根源となっていた。そこで、荀子は孟子の性善説に反して、性悪説を唱えた。彼は人間の欲求を制限することによって当時の敗壞した社会的秩序を改めようとした。荀子の仁義礼楽思想はほぼ孔子の儒家の伝統を継承するものであるけれども、彼に於て礼論と性論とは結びつけられ一体のものとなっていた。ここで、われわれは一つの事実を理解することができる。それは荀子の礼治思想は人間の欲求という点から考えられたものであつたということである。荀子のいう欲求というのは人間の禍乱の根源であるが、欲求を禁止することを主張せず、情と欲とは人間の生まれつきの本性であると思っていた。荀子は「以て人の欲を養ひ人の求めを給し」(《荀子・性悪篇》)という考えを唱え、欲求を礼義の化導のもとに合理的なものに改めるのだとした。そうすれば、人間には争ということが発生せず、社会的秩序も人間が合理的に欲求を得られていることによって建立することができるのである。

儒家の伝統的な政治思想にはいわゆる徳治・人治・礼治などの考えがあるが、孔・孟に至ると、人治と礼治とはすべて徳治を以て根本と爲すとされていた。徳治とは君主が徳を修め、民を愛するというものであつた。孔子は、「之れを道びくに政を以てし、之れを齊ふるに礼を以てすれば、民免れて恥無し。之れを齊ふるに礼を以てすれば、恥有り且格る」<sup>18</sup>と。孔子の政治思想は、先ず徳を重視し、その次が礼であり、最後が刑である。荀子の政治思想はこれと異なる。彼のいう礼義(礼義の治)とは人間の徳性に基づくものではなく、聖人の偽(聖人の作った礼義)にかかわるものであつた。荀子は「聖人は思慮を積み

<sup>17</sup> 加藤常賢《中国原始觀念の發達》東京青龍社、昭和二十六年(1951)三月三十日再版発行、頁169-186の叙述に基く。

<sup>18</sup> 平岡武夫《全釈漢文大系・論語・為政篇》に見える語。集英社、昭和五十八年(1983)六月二十日三刷発行。

偽故を習ひ、以て礼義を生じて法度を起す」(《荀子・性惡篇》)と。この文によって、礼義が起ったのは、聖人が「思慮を積み偽故を習ぶ」ことによるのであった。「然らば則ち礼義法度なる者は、是れ聖人の偽より生じ、故人の性より生ずるに非ざるなり」(同上)という考えを具体的に説明するため、荀子は陶人と工人との例をあげた。彼は次のように言う。「陶人は粘土をこねて瓦を作るが、瓦は陶人が習得した技術によって作り出されるのであって、もともと陶人の生まれつきの性質によってできるのではない。同じく指物師は木を削って器物を作るが、器物は指物師が習得した技術によって作り出されるのであって、もともと指物師の生まれつきの性質によってできるのではない」(《荀子・性惡篇》)と。だから、礼義や法規というものも聖人の創造にかかわるのであって、もともと人の本質に基づいてできたものではない。ここで、荀子は製作者の生まれつきの本性と作り出された器物とは、共通性を有りなかつたとを特に強調している。

荀子は社会的秩序の規準の有無と人々との等級・名分とは密接な関係があると思っていた。人々との等級が維持されるときには、すべての貴賤・長幼の身分は確定されるし、人々との等級が名分を持つときには、人倫の綱紀も混乱しないことになる。だから、もし人々との等級と名分とが十分に発展するならば、社会的秩序を改めて建立することができるのである。荀子は人間が一般の動物よりすぐれているところはここにあると思っていた。彼は人の力は牛に及ばず、走ることも馬には及ばないのに、牛や馬がかえって人に使用される、その主な原因は「人は能く群し、彼は群すること能はざれなり」<sup>19</sup>であると考えていたのであった。つまり、礼義はただ人間の社会にだけ存在するのであり、一般動物はそのものを持っていない。だから、一般動物には逆親乱倫という行爲があり、弱肉強食という残酷なことがある。これは一般動物が生まれつきの本性に順って、無節無偽している結果であった。荀子の「礼義の治」という思想は、彼の思想全体の宗旨であった。そして礼義の治の効果が決定的なものとなったときに、礼義と人事・天の三者それぞれの関係も決定的なものとなった。そして彼は、礼義の客観的効果から、天人の關係に對しての考え方を引出していた。これが荀子の天道思想の、諸子と思なるところである<sup>20</sup>。

さて、こうした天道思想は荀子思想の中の重要な部分である。「天論」というのは即ち天についての討論なのであるが、荀子の天論は彼の「性論」に對して深い影響を与えていた。そこで、従来の学者や専門家は荀子の性論を論及する時に、「天」と「性」を同時に論ずることが多かつた。荀子は天道思想の中

<sup>19</sup> 金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系・荀子(上)》7、〈王制篇〉に見える語。集英社、昭和五十八年(1983)六月二十日三刷発行。

<sup>20</sup> 加藤常賢《中国原始觀念の發達》東京青龍社、昭和二十六年(1951)三月三十日発行、頁169の説に基づく。

で「知天」・「天人之分」・「制天」・「用天」などから、彼の政治と修養論の主張を生み出していた。政治思想の中に於ても修身を重視した。彼の考えは、《荀子》の始の篇である〈勸学〉・〈修身〉・〈不苟〉・〈榮辱〉等篇によく見られる。「国を爲すを請ひ問ふ。曰く、身を修むるを聞く、国を爲すを未だ嘗て聞かなり」(《荀子・君道篇》)と言っているが、ここからも荀子が修身をからり重視していたことがわかる。修身は純粹たる哲学の範囲ではないけれども、その理論は実践人生哲学の重要な部分に属するものである。そのいえ彼の哲学は天論を根本とし、人性論を基礎としていたわけだから、荀子の学術思想の最終的目的が治国の思想にあることがわかる。

そこで、先ず荀子の天道思想を探究することにする。荀子は説いた天は、いろいろな意味が含まれていたけれども、彼が最も重視していたのは「自然の天」であった。荀子は天の自然の状態は「天行に常有り」(《荀子・天論篇》)であると思っていた。「天行に常有り」とは荀子が天を論ずる際の基本的観念であるこの意味は天体の運行には軌道と原則があり、その軌道と原則は恒久不変のものであるといのである。これは一つの「自然律」である。だから、荀子は一切の人間の事柄はすべて天とは関係がないとする<sup>21</sup>。そして、「天行に常有り。堯の爲に存せず、桀の爲に亡ひず。之を応ずるに治を以てすれば則ち吉、之を応ずるに乱を以てすれば則ち凶なり。」(同上)と。堯は聖君であり、桀は暴君である。聖君だから天下を治めることができ、暴君だから天下を荒敗させた。つまり、治乱興亡は人爲であり、天とは関係がない。彼の「天人之分」という思想はこのような考えを基礎として設立されたのである。荀子は次に言う、

治乱天邪。曰、日月星辰瑞厯、是禹桀之所同也、禹以治、桀以乱、

治乱非天也。時邪。曰、繁啓蕃長於春夏、畜積收藏於秋冬、是又禹

桀之所同也、禹以治、桀以乱、治乱非天也。地邪。曰、得地則生、

失地則死、是又禹桀之所同也、禹以治、桀以乱、治乱非地也。

( 〈天論篇〉 )

<sup>21</sup> 内山俊彦《荀子 — 古代思想家の肖像 — 》、東京評論社、昭和五十一年(1976)五月三十一日初版発行、頁66の説に基く。

治乱は天なるか。曰く、日月星辰の瑞麻は、是れ禹・桀の同じくする所なり。禹以て治まり桀以て乱る、治乱は天に非ざるなり。時なるか。曰く、春夏に繁啓蕃長し、秋冬に畜積収藏するは、是れ又禹・桀の同じくする所なり。禹以て治まり桀以て乱る、治乱は時に非ざるなり。地なるか。曰く、地を得れば則ち生じ、地を失へば則ち死するは、是れ又禹・桀の同じくする所なり。禹以て治まり桀以て乱る、治乱は地に非ざるなり。(〈天論篇〉)

と言うが、ここでは荀子は問答の方式を用い、重ねて人間の治乱と天・地・時とに関係がないことを論じている。天・地・時天すべて自然のものなのであり、人事を主宰するどのような力量を具備しない。彼のこの天道観は、孔・孟のそれとはまったく相入れないものである。荀子は、天は神聖ではないと思っていた。だから、人は天に對して、何も要求しないのだと考えていた。荀子は、「以て天を怨む可からず、其の道然らしむなり也」(同上)と言っているが、「其の道然らしむるなり」とは、天道は自然に属するものという意味なのである。天は意志を持たないし、更に賞罰を与える能力もなく、人間の禍福治乱とはまったく関係がない。ここから、荀子は天人の分を主張し、人間と自然との関係を分けようとしたのである。

荀子の思想の重点は礼義を実施することにあり、知ることができない天を探究はしなかった。彼は天を自然のものであると見なす。そしてこの自然のものは必ず礼義の機能を通してこそ、その具体的な意味を現出することができる。故に、礼義は人間の行爲の最高のものであり、同時に国を治め、地位・身分を定める原則となるのである。

「天人の分」という理論に関して、荀子は〈天論篇〉の始めで、

天行有常、不為堯存、不為桀亡。応之以治則吉、応之以乱則凶。疆本而節用、則天不能貧。養備而動時、則天不能病。脩道而不貳、則



天不能禍（中略）受時與治世同、而殃禍與治世異、不可以怨天、

其道然也。故明於天人之分、可謂至人矣。

天行に常有り。堯の為に亡びず。之に應ずるに治を以てすれば則ち

吉、之に應ずるに乱を以てすれば則ち凶なり。本を彊めて用を節れ

ば、則ち天も貧ならしむる能はず、養の備はりて動の時なれば、則

ち天も病ましむる能はず、道に循ひて貳はざれば、則ち天も禍あら

しむる能はず（中略）時を受くること治世と同じきも、殃禍は治

世と異なれり。以て天を怨む可からず、其の道然らしむるなり。故

に天人の分に明らかなれば、則ち至人と謂ふ可し。

と言っている。荀子のこの「天人の分」は極めて珍しい見解であり、その天道思想の核は「天人分離」、いわゆる天と人との分離の宣言である。それは形而上学の否定であり、人間を支配する迷信的な権威の否定である<sup>22</sup>。しかし、その中で荀子は人為的力量を終始軽視しなかつた。「本を彊めて用をすれば」、「養の備はりて動の時なれば」、「道に循ひて貳はざれば」というのは即ち「人定勝天」（《荀子・天論篇》）（運命を挽回し、自然を克服することができる）という意味の根拠であった。人間が万物と異なって大自然を治めることができる理由は、人間が礼義を根本とするためなのである。荀子の説いた天は、人間から治められた天であり、人間が治める大自然には実に天が含まれていたのがある。人間は礼義によって天を治めるのである。治められるところの万物（天を含む）が礼義の運行の中に含まれていさえすれば、天下を治めることができるのである。また、荀子は人倫的關係を極めて重視し、そのうえ主な政治の目標と見なし、「無用の弁、不急の察は棄てて治めず。夫の君臣の義、父子の親、夫婦の別の若きは、則ち日々に切磋して舍かざるなり」（同上）と言う。礼義

<sup>22</sup> 町田三郎《中国古代の思想家たち荀子 — 古代思想の総合者 — 》。東京研文出版、2002年2月1日、第一版第一刷発行、頁94の説による。

によって政治を行うというのは、もともと儒家が天下を治める際の標準的な言い方であった。ここから見ると、荀子は儒家に属するということが明かとなる。「天に在る者は日月より明らかなるは莫く、地に在る者は水火より明らかなるは莫く、物に在る者は珠玉より明らかなるは莫く、人に在る者は礼義より明らかなるは莫し（中略）故に人の命は天に在り、国の命は礼に在る。人に君たる者は、礼を隆び賢を尊べば而ち王たり」（同上）と言っている。上文には、礼義の統類の意味及び礼義の統類と治乱との関係が述べられている。だから、荀子の天道思想が最も現れているのは「天人之分」及び「治天」の点であることがわかる。つまり、荀子の天道思想は彼の思想全体で孤立したものではなかった。それは彼の「性論」と同じで、全く礼義の効用を推し広めるために設けられたものである。礼義が天や、人間を治めるということこそ即ち荀子の思想の宗旨である<sup>23</sup>。

では、荀子の礼義の統類は天地や、万物に対して、そもそもどのような統治効果を生み出すのだろうか。この問題を説くためには繰り返し礼義の効果を説明する他、更に一層具体的にも説明しなければならない。「群せしむるの道の当ば則ち万物も皆なその宜しきを得、六畜も皆なその長を得、群生も皆なその命を得ん」（《荀子・王制篇》）と言っている。「群せしむるの道の当る」というのは即ち万物が皆その宜しきを得ているというのである。群道は分かち得られるのであるから<sup>24</sup>、分とは即ち礼義の効用の一つできる。故に「群せしむるの道の当る」とは礼義がその宜しきを得ていること、「群せしむるの道の当らず」とは即ち礼義がその宜しきを得ていなことを示す。ここから見ると、礼義がそのちよどよいところを得ているときに即ち天はその時を得、地はその利を得、人間はその和を得、万物皆その宜しきを得、六畜皆その長を得、群生皆その命を得るのである<sup>25</sup>。これは「天地位し万物育す」<sup>26</sup>の意味と極めて類似するものである。司馬遷は《史記・禮書》で「洋洋美德乎、宰制万物、役使群衆、豈人力也哉」と言っている<sup>27</sup>。

<sup>23</sup> 張才興《荀子・天論篇について — 天道思想と礼治主義への一考察 —》。九州大学《中国哲学論集》第十三号、昭和六十二年十月二十五日発行、頁6に見える語。

<sup>24</sup> 「群して分無ければ、則ち争い、争へば則ち乱、乱るれば則ち離れ、離るば則ち弱く、弱ければ則ち物に勝つこと能はず」以上の説は、金谷治、佐川修、町田三郎《全釈漢文大系・荀子（上）》7、〈王制篇〉に見える語。集英社、昭和五十八年（1983）六月二十日三刷発行。

<sup>25</sup> 《中国古代思想史研究》赤塚忠著作集 二、昭和62年4月15日発行、東京研文社、頁345の語に基く。

<sup>26</sup> 山下龍二《全釈漢文大系・大学・中庸》3、《中庸》第一章に見える語。昭和五十八年（1983）六月二十日三刷発行。

<sup>27</sup> 司馬遷が礼に対して賞賛することはおそらく荀子が礼義の統類を推崇することにぴったり合うであろう。

#### 四、礼義と性・情・欲

従来、孟・荀の性説を論ずる学者たちは皆、孟・荀の本性論を二つの極端に對峙する主張と見なすことから免れなかった。だから、一般には荀子の性悪説は孟子の性善説に反対して展開されていると認められていた。

先ず、荀子は人間の官能の欲求の、もたらす弊害から性悪を証明する。荀子は次のように言う、

今人之性、生而好利焉、順是、故争奪生而辞讓亡焉。生而有疾惡焉、  
順是、故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲、有好声色焉、順是、  
故淫乱生而礼義文理亡焉。然則從人之欲、順人之情、必出於争奪、  
合於犯分乱理而歸於暴（中略）用此觀之、然則人之性惡明矣。

（〈性惡篇〉）

今、人の性は生れながらにして利を好むこと有り。是に順ふ、故に争奪生じて辭讓亡ぶ。生れながらにして疾を惡むこと有り。是に順ふ、故に殘賊生じて忠信亡ぶ。生れながらにして耳目の欲の声色を好むこと有り。是に順ふ、故に淫乱生じて文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従ひ人の情に順へば、必ず争奪に出で、犯文乱理に合ひて暴に歸す（中略）此を用て之を觀る、然らば則ち人の洩の惡なること明らかなり。（〈性惡篇〉）

と。以上の文によれば、荀子が自然の本性から性悪説を展開している重要な論証である。「利を好む」「疾を惡む」「耳目」などの欲求は全く人間の自然の本

性なのであった。しかしながら、それをそのままにしておけば、人間の本性は悪いものになってしまう。だから、荀子は人間の悪なる性を取り除くためには必ず客観的礼義（偽）によらなければならないと考えていた。これが礼義の始まった起源である。

荀子は人間の悪なる性は善に化すことができると考えたがこれは同時に人間の本性は善となる本能を持っていたことである。人間の本性のは即ち荀子の説いた「目が視力を持ち耳が聴力を持つ」などの本能のことであり、善となるということは人間の視・聴を礼義に合わせることなのである。礼義は視・聴の範囲に含まれていないし、善となことも同様に人間の本性の範囲に含まれていなかった。荀子が〈性悪論〉の「朴と質」と〈礼論篇〉の「材朴」というのはどちらも生まれつきものことである。荀子は人間の本性もともと純朴な素質であると考えた。そして、もしそれをそのままにしておけば、やがてその素材さや持ち前の資質から懸け離れたものとなり、ついには必ずそれを喪失してしまうのであるとした。人間の生まれつきのままの本性が悪いものとなるのはこの「離」にある<sup>28</sup>。

つまり、性とは生まれつきの生理的性質であり、人間と動物と共にこの性質を持っていた。その両者の区別は、人間は「知道の心」を持って礼義の教化を自分から能動的に導くことができる。しかし、動物は「知道の心」を持っていない、ただその生まれつきの性質によって行動するのであり、礼義の教化を自分から能動的に導くことはできない。換言すれば、もし人間が礼義の教化を受けることができないならば、即ち動物と同じものとなるのである。「知道の心」とは弁別する能力があるということなので、人間の生まれつきの本性は教化を受けることができる。しかし、この「知道の心」は天から受けるものではなく、学問を累積することにより具備するものである。

「性」が生まれつきの自然素朴なものであるのに対して、「偽」は後天的な矯飾・作爲のことである。荀子は「偽」を人爲（人間のすること）であると考えた。荀子は次のように言う、

凡性者、天之就也、不可学、不可事。礼義者、聖人之所生也、人之

所学而能、所事而成者也（中略）可学而能、可事而成、之在人者、

謂之偽。（〈性悪篇〉）

<sup>28</sup> 張才興〈荀子の性について〉九州大学《中国哲学論集》第十五号、一九八九年十月三十日発行、頁5に見える語。

凡そ性なる者は、天の就せるなり、学ぶ可からず、事とす可からざる者なり(中略) 学びて能くす可く、事として成る可くして人に在る者、是性と偽との分なり。(〈性悪篇〉)

と。以上の文によれば、「偽」というのは、人々が学習して実行し、努力して完成させることのできるものである。「夫の感じるのみにては然ることと能はず、必ず且に事とするを待ちて而る後に然る者、之を偽と謂ふ」(《荀子・悪篇》)「偽なる者は文理隆盛なり」(《荀子・礼論篇》)と言う。「偽」とは、本能的にそうなのではなく、必ず努力を加えて始めてそうなるというものであることがわかる。そうすれば、「偽」と「性」とは明かに区別をすることができる。だから、荀子は「偽」は「善」を生成することができると考えていた。この「善」は即ち礼義や法規なのであり、荀子が社会的な秩序を改めて建立する爲の根拠となるものであった<sup>29</sup>。

〈正名篇〉に於て、生まれながらに持っているものを性といい、この性から起る好悪喜怒哀楽などの感情を情とする。欲は情の具体的な反応作用として表われものとされる。これで、性・情・欲の三者の関係の概略は、理解できる。しかし、《荀子》に於ては、性・情とそれぞれに用いられることも多いが、しばしば「性情」・「情性」などのように性・情は切り離せないものとして併せて用いられることもある。これは、情が性の実質であることを考えれば、当然のことであろう。従って、単に性と称した場合でも情の意を含んでいると解すべきである。例えば、「今、人の性、飢うれば飽かんことを欲し、寒ければ暖かならんことを欲し、労るれば休はんことを欲するは、此人の情性なり」(《荀子・性悪篇》)のように、性と情性は特に分けられていないのである。荀子は、欲求が生まれつきの性質に存在することを認め、人間の欲求は、生得的なものであると考える。つまり、すべて人間は、同じよに「飢うれば飽かんことを欲し、寒ければ暖かならんことを欲し」という欲求を持っており、その欲求は、生得的なものであって、後天的なものではない。従って、欲求は簡単に人間から消去できないものだと述べる。「故に守門爲りと雖も欲は去る可からず」、身分卑しい門番でも欲望をなくすとはできない、これは欲望は本性として生まれ

<sup>29</sup> 木全徳雄 《荀子》東京明德出版社、昭和四十八年(1973)七月三十日発行、頁 35-37 の説による。

つき備わったものであるから、と言う<sup>30</sup>。荀子が、欲望の肯定は、当時宣伝されていた宋鉞らの寡欲説批判の意図を含んでいようが、より重要なことは、〈王制篇〉に「天の覆うところ地の載するところ、その美を盡してその用を致さざるなし」といい、たとえば北海の羽鬪齒革曾青丹干、東海の紫綵魚鹽、西海の皮革文旄といった諸物産の交易交流を前提としたいわば世界経済圏の構想を欲望充足論の下敷きとしていることである。経済圏の拡大や生産性の向上を前提とした欲望充足論であり、同時にそれが人間の安定的な生活を実現さ、そこに自ずと礼論節度論も定着すると説くのである<sup>31</sup>。

〈正名篇〉によれば、情は「情なる者は性の質なり」で人間存在に必然的に具備している性の一性能であり、除去することは不可能である。しかし、情は悪への傾向を有しているのであるから、情のままに放置しておけば社会の秩序を乱し、困乱を引き起こす原因となる。そのため師法による感化、礼義による指導によって情を教化しなければならない。その結果人は謙遜にあり、人を愛し、社会の秩序は法のような拘束力・強制力を伴わね礼義によって保たれ、平和になるのである。

〈礼論篇〉・〈性悪篇〉によれば、人間は本来いろいろな欲求があり、欲しいものを手に入れることができないならば、必ず必要し、そま要求に「度量分界」がなければ、必ず争奪することになり、結局世の中には乱れる。先王は、その乱を憎むために礼義を制定し、人々に身分の区別をつけて、ある程度まで人々の欲求を満たし、要求にも応じて、欲求が物質を極め尽すことがなく、物質が欲求に極め尽されなうようにして、両者の調和をとるようにしたのが「礼」の起源である、とする。このように、人間の生まれつきの欲求は、荀子が「礼義」を必要とした最も重要な根拠である。

## 五、礼義と法と刑罰

荀子は「法」、「刑罰」を実現的な礼義の治の構造の中で、実質的な行政力を発揮するものと認めている。「故に之が爲に君上の執を立てて以て之に臨み、礼義の明らかにして以て之を化し、法正を起して以て之を治め、刑罰を重くして以て之を禁じ、天下をして皆治に出でて善に合はせしめしなり」(《荀子・性悪篇》)というのが、ここでは礼義・法正・刑罰が対称されている。荀子に於ては、良法があっても国が乱れることはあるが、君子が存在していて国が乱れたこと

<sup>30</sup> 木全徳雄 《荀子》東京明德出版社、昭和四十八年（1973）七月三十日発行、頁 34 の説による。

<sup>31</sup> 町田三郎《秦漢思想史の研究》東京創文社、昭和六十年（1985）、一月二十五日発行、頁 28 に見える語。

はない<sup>32</sup>。「法」それ自体よりも、「法」を実行する人間の方を重視しているのである<sup>33</sup>。

荀子が法は万能の法治主義ではなく、人治主義者と呼ばれるゆえんは、ここは存する。「乱君ありて乱国なく、治人ありて治法なし（中略）故に法は独り立つこと能はず、類は自ら行はるること能はず。その人を得れば則ち存し、その人を失へば則ち亡ぶ」（《荀子・君道篇》）と。即ちこれは、君には乱君というものがあるけれども、国には本来それが乱国というべきものがない。同様な意味に於て、法はそれ自体に治法というようなものはなく、法をよく用いる人すなわち治人があって始めて法たり得ることをいうものである。故に法も法の類別の如きのも、それのみで存立し、また施行されることはできず、「その人を得れば則ち存し、その人を失へば則ち亡ぶ」ということになるわけで、ここにもまた荀子の法よりも人をもって基本とする思想が見られる。荀子は次のように言う、

法者、治之端也。君子者、法之原也。故有君子、則法雖省、足以徧

矣。無君子、則法雖具、失先後之施、不能応事之變、足以乱矣。

（〈君道篇〉）

法なる者は治の端なり、君子なる者は治の原なり。故に君子あれば

則ち法は省くと雖も以て徧くするに足るも、君子なければ則ち法は

具はると雖も先後の施を失ひ、事の変に應ずること能はずして以て

乱るに足る。（〈君道篇〉）

と。荀子は法を礼治の構造を支える実際の行政力としてその使用を認めつつも、あくまでその法を用いる人間の政治的能力を、法ほ優先するものと考えている。即ち、現実の混乱した社会を治めていく上で、最も重要なことは、法を

<sup>32</sup> 金谷治・佐川修・町田三郎《全釈漢文大系『荀子（上）』7、〈王制篇〉に見える語。集英社、昭和五十八年（1983）六月二十日三刷発行。

<sup>33</sup> 加藤常賢《中国原始觀念の發達》東京青龍社、昭和二十六年（1951）三月三十日発行、頁187-188の説による。

充実させるりも、政治的能力の優れた人物を養成することが先決であるという、人物尊重の考えを明確に打ち出している<sup>34</sup>。

荀子の礼治の構造では、最終的な段階に法の制裁として刑罰の使用を認める。荀子によって、刑罰と慶賞が対比されて用いられる。「慶賞を漸めて以てこれを先き、罰を厳にて以てこれを糾し」(《荀子・王制篇》)、「之を忸に慶賞を以てし、之を鯁に刑罰を以てし」(《荀子・議兵篇》)と。以上の引文から見ると、積極的に刑罰を利用して政治的効果を上げようとする荀子のすがたが見受けられる。

さて、荀子の説いは法・刑罰の考察から判断すると、法や刑罰の政治的な効果は十分に認めるけれども、理想的には礼義による一般大衆の教化のみで政治を行っていかうとする考えを持っている。しかし、社会の混乱を直接治める考えかたも捨てない。つまり、性悪なる人間を秩序正しく生活させるためには、やはり法と刑罰の強制力に頼る以外になく、この故に礼治の構造の中に法による政治や刑罰による禁止が是認されるのである。つまり、荀子に於ては、法と刑罰はもともと礼治の思想から引伸発展せられたものであるが、それはこの三者本質や機能が、ひとしく人間の行爲を規制するという共通な基盤に立っているからである。礼義というのは、抽象的概念に過ぎないが、法というのは明確で具体的な条文である。この二つは同じものではないが、荀子は巧みに礼と法を融合させ、一つのものとしている<sup>35</sup>。

## おわりに

荀子は秦帝国出現前夜の社会的・政治的激動と、統一国家への予兆の時代を生き、戦国末期の諸子としての最後の儒家である。荀子の性悪説からすれば、「人の本性が悪にしてその善なる者は偽なり」と述べ、人間は生まれながら自分の利益を追求する傾向がある。だから、そのままにしておけば必ず争い奪い合うことになり、社会は混乱に陥ると主張した。だから、礼義による教化が必要であり、混乱した社会の秩序を再建しないといけないと説いた。荀子の基本的な政治理論によれば、礼義の治は、統治の最高の原則であった。孔・孟の人治主義は徳治を本質としたが、荀子の人治の思想は礼治を根拠し、すなわち、孔・孟の政治思想は主観的な道德の形態であり、荀子の政治思想は客観的な礼義の形態である。荀子の礼義は実に、法家の「法」に近いものであった。荀子

<sup>34</sup> 町田三郎《秦漢思想史の研究》東京創文社、昭和六十年（1985）一月二十五日第一刷発行、頁 29 の叙述に基く。

<sup>35</sup> 張才興〈荀子の政治思想 — 君と臣民の関係について —〉注 11 参照。《町田三郎教授退官記念・中国思想史論叢》九州・福岡、中国書店、平成七年（一九九五）三月十一日発行、頁 129 の説による。



は戦国時代最後の儒家として、中国古代思想の集大成者であるとされる。荀子が周公・孔子の説を継承したが、孟子の性善説に反対して性悪説を唱えるが、儒家伝統的な「天」を否定した異端の儒家とも言うのである。

## 參考文獻

- 山下龍二，《全釈漢文大系 大学・中庸》，集英社，1983 年。
- 内山俊彦，《荀子 — 古代思想家の肖像 — 》，東京評論社，1976 年。
- 木全徳雄，《荀子》，東京明德出版社，1973 年。
- 王先謙，《荀子集解》，藝文印書館，1994 年。
- 王先謙，《荀子集解》，藝文印書館，1994 年。
- 加藤常賢，《中国原始觀念の発達》，東京青龍社，1951 年。
- 平岡武夫，《全釈漢文大系 論語・爲政篇》，集英社，1983 年。
- 牟宗三，《名家與荀子》，臺灣學生書局，1985 年。
- 吳汝鈞，《儒家哲学》，臺灣商務印書館，1995 年。
- 赤塚忠，《中国古代思想史研究》，東京研文社，1987 年。
- 町田三郎，《中国古代の思想家たち》，東京研文出版，2002 年。
- 町田三郎，《秦漢思想史の研究》，東京創文社，1985 年。
- 町田三郎，《秦漢思想史代の研究》，東京創文社，1985 年。
- 金谷治・佐川修・町田三郎，《全釈漢文大系・荀子》，集英社，1983 年。
- 張才興，〈《荀子》天論篇について—天道思想と礼治主義への一考察—〉，九州大学《中国哲学論集》第十三号，1987 年 10 月 25 日発行，頁 6。
- 張才興，〈荀子の性について〉九州大学，《中国哲学論集》，第十五号，1989 年 10 月 30 日発行，頁 4。
- 劉向，《別錄》，廣文書局有限公司，1969 年。
- 應劭，《風俗通義校注》，王利器注，漢京文化事業 1983 年。
- 藤井專英，《荀子思想論考》，書集文物流通會，1961 年。
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，藝文印書館。

逢甲人文社會學報第 11 期  
第 31-55 頁 2005 年 12 月  
逢甲大學人文社會學院

## 荀子禮治思想側探

張才興\*

### 摘 要

荀子在《性惡篇》揭示了人與生俱來即具有生理和心理上的欲求，如果每個人都順著自己的本性而行來滿足欲求，那麼社會的資源將供不應求，而人與人之間就會發生爭奪，爭奪的結果就會導致社會秩序的混亂。荀子認為重建社會秩序的第一要務就是開發自然資源，以使人們的欲求可以獲得合理的滿足。在荀子而言，人們所賴以生存的資源皆來自於「天」（自然），於是提出了有別於傳統儒家「天」是萬物主宰者的「天人之分」思想。然而，荀子「天人之分」的思想即是為了達成禮義之治的目而設立的。本文的論述主要是強調禮義之治在節制人們欲求的滿足，以及規範社會的混亂秩序等方面所產生的效用。

**關鍵詞：**荀子、欲求、禮義之治、天人之分

---

\* 逢甲大學中國文學系專任副教授

# The Profile of the Rules of Proper Conduct ( 礼義の治 ) of Xun-Zi ( 荀子 )

*Tsai-Hsin Chang\**

## Abstract

Xun-Zi in his “Evil Deposition Theory” ( 性惡篇 ) believed people have physiological and psychological desires when they were born. How to obtain and satisfy the desires was their natural deposition. However, the limited social resource was insufficient and not easy to get; therefore, it was impossible to avoid competing during the process of pursuing commodity and benefit. As the result of competition, it not only changed the human nature, but also destroyed the social order. Because the thought of traditional Confucianism in governing a nation was inefficient, Xun-Zi proposed the theory of “The Way of Heaven and Human” ( 天人之分 ) , which attempted to release the human thoughts from the restriction set by heaven, promoted the ability of human, developed natural resources, and also offered the methods of increasing natural resources output. The management and distribution of material resources was regulated by “The Rules of Proper Conduct” ( 礼義の治 ) , and it enabled each person to obtain just satisfaction. “The Rules of Proper Conduct” is the main method of re-establishing social order. This paper will explore the origin, process and characteristics of “The Rules of Proper Conduct”.

**Keywords** : Xun-Zi, Desires , The Rules of Proper Conduct , The Way of Heaven and Human.

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Feng Chia University.