九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

荀子の人間観 : 群の考えを通じて

薄井, 俊二
九州大学大学院

https://doi.org/10.15017/18070

出版情報：中国哲学論集. 8, pp.1-19, 1982-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

荀子の人間観

――群の考えを通じて――

薄井俊二

はじめに

荀子の思想の中で他の先秦諸子のものと際だって異なるものに「人間とは群するものである」という考えがある。つまり、人間は社会を構成するもの、この世で唯一の社会的存在であるというのである。今、この立場に立つならば荀子の人間に対する見方もそのことを踏まえねばならない。人間が群という社会集団を形成するという性質を持っているというのならば、一個一個の人間を対象として考える人間観にとどまらず、集団の中において集団を構成している時の人間、又集団として総体としての人間ということも考えねばならないであろう。そして、人間の本性、或いは偽（人為）の問題、天と人との関係などを言う場合にも、右の人間の集団に対する荀子の考えを念頭におく必要があろう。そこで、荀子のいう群という人間集団はどのような性質を持っておりどのような性格のものか、を考えてゆき、その中で荀子は人間というものをどのように考えていたのかを見てゆくこととする。

一　荀子の群

水火には気あるも生なく、草木には生あるも知なく、禽獣には知あるも義なし。人には気あり生あり知ありて亦た且お義あり、故に最も天下の貴たるなり。力は牛に若かず、走るは馬に若かず、而るに牛馬の用を為すは何ぞや。曰わく、(A)人は能く群し彼れは群すること能わざればなり。人は何に以りて能く群するや。曰わく、分なり。(B)分

は何に以りて能く行わるるや。曰わく、義なり。故に義以て分すれば則ち和し、和すれば則ち一、一なれば則ち力多く、力多ければ則ち彊く、彊ければ則ち物に勝つ。故に宮室にも得て居るべきなり。故に四時を序し万物を裁して天下を兼利するは它の故なし。これが分義を得ればなり。

故に人は生まれれば群する無きこと能わず、群して分なければ則ち争い、争えば則ち乱れ、乱るれば則ち離れ、離るれば則ち弱く、弱ければ則ち物に勝つこと能わず。故に宮室にも得て居るべからざるなり。(B)少頃も礼義を舎つべからざるの謂なり。能く以て親に事うるを孝と謂い、能く以て兄に事うるを弟と謂い、能く以て上に事うるを順と謂い、能く以て下を使うを君と謂う。(C)君とは能く群せしむるなり。群道の当たれば則ち万物も皆な其の宜しきを得、六畜も皆な其の長を得、群生も皆な其の命を得ん。(1)(王制篇第十一段)

荀子の群の考えはこの文にほぼ盛り込まれているが、他の資料を補足に使いポイントをおさえてゆく。

(A)―人間が禽獣やその他の万物よりもすぐれているのは、人間が「能く群」するからだとする。そして他の物と異なり「能く群」しうるのは「分・辨」をもって争いごとをまとめるからだ、という。

人の人たる所以の者は、特に二足にして毛無きが以めのみに非ず、其の辨有るが以めなり。今夫の狌狌の形状(2)も亦た二足にして毛無(3)きなり。然るに君子は其の羹を啜り、其の胾を食う。故に人の人たる所以のものは、特に其の二足にして毛無きが以めのみに非ず、其の辨有るが以めなり。夫の禽獣には父子あるも父子の親しみなく牝牡あるも男女の別なし。故に人道には辨有らざること莫し。(非相篇第二段)

(B)―群の分は「義・礼義」を基準として設けられる。

分の均しければ則ち偏まらず、執の斉しければ則ち壱ならず、衆の斉しければ則ち使われず、天あり地ありて上下差あり。明王始めて立てば而ち国に処するにも制あり。夫れ両貴の相いに事うること能わず両賤の相いに使うこと能わざるは、天の数なり。執位は斉しくして欲悪も同じければ物は贍ること能わず、則ち必ず争う。争えば則ち必ず乱れ乱るれば則ち窮す。先王は其の乱を悪む、故に礼義を制めてこれを分かち貧富貴賤の等ありて相いに兼ね臨むに足らしめしは、是れ天下を養うの本なればなり。(王制篇第二段)

この文の「先王…制礼義以分之」という主張は栄辱篇(4)・礼論篇(5)にもみえる。

(C)―又、「能く群せしむる」ものとして「君」の存在があり、「分」を管理している。

人の生は群する無きこと能わず、群して分なければ則ち争い、争えば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。故に分なきは人の大害なり。分あるは天下の本利なり、而して人君なる者は分を管る所以の枢要なり。（富国篇第三段）

道とは何ぞや。曰わく、君の道なり。君とは何ぞや。曰わく、能く群するなり。（君道篇第六段）

(D)―以上の三点の他に群の考えを支えるものとして分業論が説かれている。

故に百技の成す所は一人を養う所以なり。而るに能も技を兼ぬること能わず、人も官を兼ぬること能わず。離れ居りて相い待たざれば則ち窮し、群して分なければ則ち争う。窮するは患いなり。患を救い禍を除くには則ち分を明らかにして群せしむるに若くは莫し。（富国篇第一段）

以上まとめると、人間のつくる群という集団のはたらきを分業等に積極的に評価し、その群が維持されるのは分、つまり差等がその中にあるからである、そして分のよりどころは礼義であり、群のまとめ役として君主が存在しているというのである。即ち、人間集団である群は礼義と君とによって維持されるというわけである。そこで次に群の性格をもう少し明らかにする為に、君と群、礼と群という二面から考察を加えていくことにする。

二　君と群

先の富国篇・君道篇の資料に見たように、君主は群をとりまとめるもの、群の統括者という役割りを与えられている。これはどういうことを意味しているのだろうか。

君は臣と対応すると認識される場合がある。所謂君臣関係を作るものであるが、「荀子」中にもそのような意味の君という語はある。

人の君たることを請い問う。曰わく、礼を以て分施し均徧にして偏らざるべし。人の臣たることを請い問う。曰わく、礼を以て君に侍り(6)忠順にして懈らざるべし。人の父たることを請い問う。曰わく、……。人の子たることを請い問う。曰わく、……。人の兄たることを請い問う。曰わく、……。人の弟たることを請い問う。曰わく、……。

人の夫たることを請い問う。曰わく、……。人の妻たることを請い問う。曰わく、……。（君道篇第三段）

…君臣父子兄弟夫婦、始まれば則ち終り、終れば則ち始まり、天地と同に理まり万世と同に久し。夫れ是れを大本と謂う……君の君たり臣の臣たると父の父たり子の子たると兄の兄たり弟の弟たることも一なり……。

（王制篇第十段）

ここに述べられている君は臣と対をなすものであり、君臣関係という一セットとなって人間集団を構成する一ブロックとなっている。そこでは個人である君と個人である臣とが向かいあって一人対一人の関係でおり、互いに「君は君たり、臣は臣たる」べく努力せねばならない存在である。

ところが先ほど見た群の統括者としての君の場合は少し様子が異なっているようである。その場合の君は群と向かいあっている。つまり君は群という人間集団を治めるものとして、群より一段高い位置にあり、群を構成している人間達とは一人対一人で向かいあっているのではなく、群という集団を経て向かいあっており接触している。

「孟子」に次のような話が載っている。

鄒と魯と闘う。穆公問いて曰く、吾が有司の死せる者三十三人なるに、民これに死せる莫し。之を誅せんとせば、則ち誅するに勝うべからず。誅せざらんとせば、則ち其の長上の死を疾視として救わざらん。如之何にせば則ち可ならん、と。孟子対えて曰く……。（「孟子」梁恵王章句下）

ここで穆公の発言に登場する長上とは趙岐の注によれば「軍率」、焦循の正義によれば「在郷為郷官、在軍為軍吏」とあるが、要するに有司と同じく隊長とか役人とかいう存在である。彼らは穆公が「吾が有司」と言っているように君主によって任命された役人であり、「民これに死せる莫し」とか「（民）其の長上の死を疾視とす」とあるように民にとって自分の側の存在ではなく、君主と対決してくれる氏族の長などでもない。今この三者の関係をみてみると、穆公と長上とは君臣関係に当り、穆公と民とも一応君臣関係といえよう。しかし長上と民との関係はどう説明すればよいだろうか。孟子の言う五倫(7)の関係のいずれにもあてはまらないものである。あえていえば君主の命令を伝える者と君主の命令に従う者という関係とでもいうべきもので、君主よりの命令－この場合は「戦闘に参加せよ」というもの－が存在してはじめて成立する関係である。そして実は穆公と民とはこの長上を媒介として向かいあい接触して

いるのである。とするならば、穆公と民との関係は所謂君臣関係とはやや異質なものということになる。これは君民関係とでも言うべきもので、つまるところ為政者と被治者という関係なのである。つまり穆公は君として長上に対する面と民に対する面との二面性を持っていることになる。前者が所謂君臣関係であり後者は為政者と被治者との関係なのである。

この君の持つ二面性を考慮に入れると、先の荀子の君と群との関係もより明瞭になるだろう。穆公と長上との関係は先の君道篇第三段・王制篇第十段でみた君臣関係であり、穆公と民との関係は君と群との関係にあたる。そして群と向かいあう君を為政者としたならば、群とは被治者ということになり、君と群との関係は政治的関係、群とは政治的集団ということになる。ここで前章の(A)の「人間は能く群する」という主張にもどるならば、その主張は次のように言いかえられよう。「人間集団である群とは政治的集団であり、人間とは政治的関係を結びうる存在である」と。人間集団である群を君と対置させることによって、人間の存在を政治的なものとしたわけである。このことは、表面上は政治との対立を繰り返すことの多い思想家（法家は除く）の中にあって、荀子の思想を現実的な説得力のあるものとしている。どう理想論を説きユートピアを描いても、現実に存在している政治社会は消滅したりはしない。そこで逆にそれを取り込んで自説を組み立てようというのである。

ところがこのように人間を政治的存在とした場合、人間の問題が政治論に吸収されてしまう危険性が生じる。人間論と政治論という問題なのだが、孟子はこの問題に一つの答を出しているので先ず孟子の立場をみておこう。

孟子がすぐれた政治的視点を有しており、政治論の問題に対していくつかの見解を出していることは認められることであろう。

「民の若きは、則ち恒産無ければ因りて恒心無し」（「孟子」梁恵王章句上）

「子産鄭国の政を聴きしとき、其の乗輿を以て、人を溱・洧に済せり。孟子曰く、恵なれども政を為すを知らず。歳の十一月には徒杠成り、十二月には輿梁成らば、民未だ渉るを病えざるなり」（「同」離婁章句下）

「子功を通じ事を易え、羨れるを以て足らざるを補わずんば、則ち農に余粟あり、女に余布あらん。子如し之を通ぜば、則ち梓匠・輪輿食を子に得ん」（「同」滕文公章句下）

などである。これらはいずれも「政治とは成果が問題だ」という思想を背景に語られたものであろう。ところがこの「政治とは成果が問題だ」という思想はそのまま成長すれば功利的なものとなり易く、又、人間を全く機械的に見るようになる。そして効率のよい政治がそのまま総ての問題の解決となる、という政治論優先・人間論軽視もしくは無視の思想へと向う。先程述べた「人間の問題が政治論に吸収されてしまう危険性」とは、このことである。実際のところ政治の現場よりの要請、君主よりの要請はまさにそのような人間観を踏まえた富国強兵策であった。戦国期の法家的な思想家達はこの流れの上にあるもので、政治的な成果を上げる為に「尽地力之教」「什佰制度」などを考案し、人間をその機械的な面でのみとらえる。儒家である孟子は右のような政治論を持ち政治的関係な関係を見る視点を持ちながら、法家のような機械的人間観に陥るのを嫌い、政治論とは別のところに人間論を立てる。人間論に関しては「人に忍びざるの心、怵惕惻隠の心」という人間の内面性をその出発点とする。犠牲にされる牛を見て憐れに思った気持ち、井戸に落ちそうになった孺子を思わず助けようとすること、これらの人間の内面を問題としそこを出発点として人間の人間たる所以を考えてゆくのが孟子の人間論である。そして為政者としての君主は政治においては効率のよい政治を行ないながら、一人の人間として内面性を問題としてゆくというのが孟子の立場であろう。即ち政治論と人間論とを分離することにより、先に述べた危険性に陥るまいとするのである。

荀子が群の考えにより人間を政治的存在としたことは、人間論において人間の内面性をその依り所とした孟子の立場と訣別したことを意味し、機械的人間観に近づく危険性を持つこととなる。それでは荀子は何によってそれを防いだのだろうか。このことは、礼に対する荀子の解釈の中に現われていると思われる。そこで次に礼と群についてみてみる。

三　礼と群

群とは政治的集団であり、君と群内の人々とは個人的な一人対一人の関係ではないことは前章で述べた。とするならば、君と群内の人々とを結ぶものの存在が必要となる。それは群内の人々が共有しておりそれによって君とつなが

るものである。先の「孟子」の場合では「戦闘に参加せよ」という穆公から民へ下された命令がそれに当る。現実の社会においては君主の命令する法であり、荀子は第一章でみたように礼・礼義であるという。

礼は儒家においては重要な儀式とされ、孟子も「辞譲の心は、礼の端なり」（「孟子」公孫丑章句上）と言い仁・義・智とともに四つの徳目として尊重している。荀子は礼が人間の外側にあって人間とかかわっていることから、現実社会の法にかえて礼を外在的規範として提示する。そしてさしあたって礼に期待する機能は「礼義を制して之を分し」とあるように、分を設けて群を維持することである。ところが分を設けて群を維持するのであれば法と選ぶところはない。つまり荀子のいう礼と法とは、その書の中で使われている限りにおいては等しく外在的規範を意味し、群を維持するという機能においては同じものをもっているといってよいだろう。そのことは次の資料により明らかとなる。

礼なる者は、貴賤に等あり、長幼に差あり、貧富軽重に皆な称あるものなり。……徳は必ず位に称い、位は必ず禄に称い、禄は必ず用に称う。士より以上は則ち必ず礼楽を以てこれを節し、衆庶百姓は則ち必ず法数を以てこれを制す。（富国篇第二段）

一応士より以上に適用する礼楽と衆庶百姓に適用する法数という違いはあるものの、ここにみられるのは外在的規範である礼であり法である。更に次の資料をみてみる。

…庶人の政に安んじて然る後に君子も位に安んず。……故に人に君たる者は、安からんと欲すれば則ち政を平らかにして民を愛するに若くは莫く、栄えんと欲すれば則ち礼を隆んとうとびて士を敬うに若くは莫く、功名を立てんと欲すれば則ち賢を尚びて能を使うに若くはなし。是れ人に君たるの大節なり。（王制篇第三段）

兼ね幷わせることは能くし易きなり。唯堅く凝むることを難しとす。……故に士を凝むるには礼を以てし、民を凝むるには政を以てす。礼の脩まりて士は服し政の平らかにして民は安し、夫れ是れを大凝と謂い、以て守れば則ち固く以て征すれば則ち強く、令は行われ禁は止みて王者の事畢る。（議兵篇第七段）

「政を平らかにす」というのは、民をよく治めて平安にするわけだから、つまり群を安定させて混乱させないことである。群の維持には礼義が用いられるわけで「平政」はやはり礼義によるのである。特に士以上と百姓とを区別する場合、士以上に対し礼・礼楽といい、百姓に対しては法数・政というにすぎない。外在的規範としては、礼・礼楽・

礼法・法・法数等は皆な同じものである。

しかし、荀子のいう外在的規範としての礼は現実の政治集団を律する法とは少し異なった性格を持っているようである。(8) 第二章の終りに述べた「機械的人間観へ陥ることへの歯どめ」としての性格を荀子の礼は有しているのである。

荀子の礼が群を維持する外在的規範であることは繰り返し述べてきた。つまり荀子のいう礼とは最高規範であり不可侵のものである筈である。ところが荀子はこの規範の存在自体については絶対性を主張するが、これを履行したり、或いは群を治める規範として実際に運用したりする際には絶対性を持たせていない。

礼とは身を正す所以なり。師とは礼を正す所以なり。礼なければ何を以て身を正さん。師なければ吾れ安んぞ礼の是たるを知らん。（脩身篇第十段）

政を聴くことの大分。……故に法ありとも議せざれば則ち法の至らざる所のものには必らず廃し、職ありとも通ぜざれば則ち職の及ばざる所のものには必ず隊つ。……其の法あるものには法を以て行い、法なきものには類を以て挙うは、聴の尽なり。（王制篇第一段）

序官。……礼楽を論じ身行を正し教化を広め風俗を美にし兼ね覆いてこれを調一するは、辟公の事なり。（王制篇第十二段）

乱君ありて乱国なく、治人ありて治法なし。……故に法は独り立つこと能わず、類は自ら行わること能わず、其の人を得れば則ち存し其の人を失えば則ち亡ぶ。（君道篇第一段）

身行を正す礼も師によってチェックを受けねばならず、民を治める外在的規範としての法も臨機応変の運用がもとめられている。つまり荀子のいう礼なり法なりのこれら外在的規範は、群の維持の為に必要不可欠のものではあるが、現在の人間の力の介在を待って活動するものであるのだ。このことはこの外在的規範をおとしめているわけではなく、規範とはもともと不完全なもの、未完成なものと荀子が考えていたことを意味しよう。それ故、

文も久しければ而ち滅(9)び、節族も久しければ而ち絶え、法数を守るの有司も極(10)なれば而ち褫む。（非相篇第二段）

というように古礼が散佚しかかっていても、

故に曰わく、聖王の跡を観んと欲すれば則ち其の粲然たる者に於いてせよ、後王是れなり、と。彼の後王なる者は天下の君なり。（同右）

とあわてずに構えていられるのである。又、この次の段に、

聖人は何の以に欺かれざるや。曰わく、聖人なる者は己を以て度る者なればなり。（非相篇第三段）

とあるのにも荀子の人間優位の姿勢がみてとれよう。

荀子の礼がこのように人間の力を必要とするものであり、固定的でなく静止せずに常に外からの刺戟を受けているものだとするならば、第二章の終りに述べたような「政治による人間への圧迫」や自ら定めた礼法によって拘束されてしまうという危機には陥らないことになる。

＊　＊　＊

群に対する礼を考える上で、以上の結論の他に今一つ注意するに値するものがある。「先王制礼」の持つ意味である。そこで次にこの点を考察する。

先王は其の礼を悪む、故に礼義を制めて之を分かつ。（王制篇第二段）

礼は先王が制定したという主張である。この考えの意味するところは先王という古代の聖人を担ぎ出し自説の補強をしているとの解釈も可能であり、荀子の「社会・国家を発生史的に見ようとする考え方でもある」との解釈(11)もある。そこでここでは荀子が国家の起源をどのように考えていたかを、他の文献との比較においてみることにより右の問題を考えてゆく。

戦国末の諸子の文献には古代回想の型をとって国家の起源を説明しようというものがある。根本誠氏は「呂氏春秋」特君覧特君篇をその一つの総集とみて中国古代の国家観について考察しておられる。(12)　以下氏の論を紹介しつつ検討を加えてゆく。先ず

①「墨子」節用中篇・「荘子」盗跖篇・「韓非子」五蠹篇・「商子」開塞篇の諸篇に古代回想の文がみられる。これらの資料は太古の時代を好ましいものであったとみるか好ましくないものであったとみるか、は説の分れるところ

だが、ともかく太古を人間の自然状態とみ、それが時代を経て現在の状態になったという。次に、

②「荀子」王制篇第十一段（第一章冒頭既掲）は「古代史観としてではないが、人間の本性論から、その自然状態への、もっと深い考察が投げられ」ているものだとする。人間は自然性・原始性においては争乱無秩序であり、⑬それを治めるものとして礼義・君主の存在を理論づけた、とされる。そして最後に

③「呂氏春秋」恃君篇の国家観を述べた部分を三つに分け、それぞれ

(a) 人間の群居性と立君への必然性の主張

(b) 古代回想による古代の自然状態から法律状態への移行の描写

(c) 周辺蛮族という地理的自然状態の描写

がその要点であるとされる。そしてこの恃君篇は君主の存在を(a)本性論、(b)歴史的視点、(c)地理的視点の三点から述べたものだ、とされる。

ここで資料の先後関係についてみておく。③の「呂氏春秋」の成立は「是の時諸侯弁士多し。荀卿の徒の如き、書を著わして天下に布く。呂不韋乃ち其の客をして人人聞く所を著わさしめ、集論して以て八覧六論十二紀二十余万言を為す」（「史記」呂不韋列伝）とあるように荀子の活動以降である。よって恃君篇の成立も荀子の活動以降となろう。①の「墨子」「荘子」雑篇等の諸篇はいずれも書の成立年代ははっきりと言えず、③の「呂氏春秋」との先後関係を考えることはできない。しかし恃君篇と語句で重複するものがあること、⑭③の(c)の地理的視点は恃君篇にのみあり、①の「墨子」等にはないことなどから、①のどの資料が先行していたのかはわからないが、少なくとも、(b)の歴史的視点で国家の起源を考える思想が、恃君篇より先行して存在したことは間違いないだろう。

こう考えてくると、③の恃君篇が、①「墨子」等の歴史的視点→③の(b)、②の「荀子」の本性論→③の(a)、の二者に恃君篇のオリジナルの地理的視点→③の(c)を加えてできているという根本氏の指摘は充分納得できるものである。

右の図式を今度は荀子を中心にみてみる。

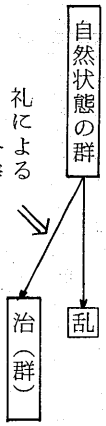
①「墨子」等の歴史的視点とは、「乱→治」なり「治→乱」なりの状態の移行を、時間の経過、歴史的必然の中に位置づけようとした試みであるといえる。荀子にも状態の移行という考えはある。「先王は其の乱を悪む、故に礼義

を制めて之を分かつ」とあるように、「分」とは能く群すること、即ち治である故「乱→治」という状態の移行が存する。しかし、戦国諸子の末期にあり他の思想の影響を色々な型で受けている荀子が、この状態の移行に関する記述では何故古代回想を用いなかったのだろうか。古代回想が墨道法の文献にまたがって存在し、それが「呂氏春秋」に流れていることをみれば、それが当時の思想界の一つの流行であったことがわかる。古代回想のみについていえば、「孟子」に舜説話をはじめとして多く載せられており、古代回想は儒家にはないもの、とすることはできないだろう。とするならば荀子が状態の移行を本性論のみで説き古代回想を用いなかったことは、そのこと自体が彼の一つの主張であったといえよう。これはどういうことかといえば、荀子はこの状態の移行を現在の問題としてとらえ、常に注意をはらっておかなければならないものとし、過去の中に閉じ込めてしまうことを嫌ったものと思われる。先の「先王が礼義を制定した」という文も、「先王が混乱をにくみ礼義を制定した」とはいうが、「古代は混乱の時代であった。そこで先王は礼義を制定して混乱を鎮めた」とはいわない。荀子にとって治も乱も常に「今」の問題なのである。

更に今一つ問題がある。「乱→治」の移行は礼によってなされるのだが、その礼による分は常になされ続けていなければならないということである。

> 夫れ貴は天子と為り富は天下を有つことは、是れ人情の同じく欲する所なり。然れども人の欲を従にすれば則ち勢は容るること能わず、物は贍ること能わず。故に先王は案ちこれが為めに礼義を制して以てこれを分かつ。（栄辱篇第八段）

人はいつも「欲を従にしよう」と流れる。つまり群でいえば、「勢は容ること能わず、物は贍ること能わ」ざる状態、即ち乱へ流れている。そこで礼によって治へ移行させるわけである。今、人が集まっただけでまだ欲を出していない状態を仮に「自然状態の群」と呼ぶならば、この関係は次のように図示される。



そしてこの図は先に述べたように「今」のものであり、過去においても現在においても常に成り立っているものである。

さてこのように、治も乱も「今」の問題だというのならば、「先王制礼」の「先王」の持つ古代性の価値というのは荀子にとって低いと言わねばならないだろう。そして「先王制礼」の意味は礼が先王のその時代に「能く群せしめ」ていた、という点にあるのだろう。それ故

礼は人心に順がうを以て本と為す。故に礼経に亡きも、而も人心に順がう者は皆な(15)礼なり。（大略篇第十九節）(16)

という主張が出てくる。

四　群の内部

第二、三章では群にかかわる要素である君と礼とを考えることにより、群を外側から見てきたが、次に群の内部に目を向けてみよう。

群して分なければ則ち争う。（富国篇第三段）

とあったように群は分のあることにより治を保つが、分とは即ち階級を作り各々がその分に安んずることである。(17)階級の最もシンプルな型は「人君－百姓」であり、

君子徳を以うれば小人は力を以う。（富国篇第三段）

と君子（人君）と小人（百姓）とが両極である。そしてその中間に色々な者がはさまる。

天子－諸侯－士大夫－官人百吏－庶人（栄辱篇第六段）

天子諸侯－士大夫－百吏官人－衆庶百姓（君道篇第六段）

聖王－士大夫－官人－百姓（正論篇第八段）

しかしこれらの階級の内部は固定的ではない。

政を為すことを請い問う。曰わく、賢能は次を待たずして挙げ、罷不能は頃を待たずして廃し、元悪は教えを待た

ずして誅し、中庸は政を待たずして化す。分の未だ定まらざるときも則ち昭と穆と有り。王公士大夫の子孫と雖も礼義に厲むこと能わざれば則ちこれを庶人に帰し、庶人の子孫と雖も文学を積み身行を正して能く礼義に厲めば則ちこれを卿相士大夫に帰す。（王制篇第一段）

群のワク組み―卿相とか庶人とかの階級差―は不変であるのだが、その構成員は交代をくり返しており、群内部には常に変動がある。

故に天子より庶人に至るまで、其の能を騁せ其の志を得て其の事を安楽せざるもの莫きは、是れ同じき所なり。衣は煖くして食も充ち、居も安くして遊びも楽しく、事は時に制は明かにして用の足るは、是れ又同じき所なり。（君道篇第六段）

群内部の人々は、欲望を満たしたいという点で一致するように、能力を発揮して自分の仕事に打ち込むという点で一致する。そして「尚賢使能」の言葉があるように階級は能不能によって決まる。ところが次のような考えがある。

君子は能あるも亦た好く不能なるも亦た好し。小人は能あるも亦た醜く不能なるも亦た醜し。君子は能あれば則ち恭敬縝慎して人に畏み事う。小人は能あれば則ち倨傲僻違にして人に驕溢り、不能なれば則ち妬嫉怨誹して人を傾覆す。（不苟篇第三段）

ここで言う「君子―小人」とは先ほどの富国篇第三段の場合と違い、立派な者とつまらぬ者、という意味であろう。そして「君子の不能」「小人の能」なるものが存するということは、君子と小人との差は能不能ではないということになる。そこで前の「群内部は交代を繰り返す」「群内部のあらゆる人は能を尽くす」という主張を考えてみれば、ここでいう君子とは「努力して能力を伸ばそうとしている者」、小人とは「努力を放棄して能力を伸ばそうとしていない者」と解釈すべきであろう。

以上まとめると、群内部は能不能による階級を構成しているが、その構成員は本人の能不能により上昇下降をする。そして能不能、即ちある時点での階級内の位置よりも、能を伸ばそう、上昇しようという人間の姿勢の方が重視される。それ故、「群居和一」というように一見静虚に見える群だが、実はかなり活気があり緊張力を持った社会であるといえる。

王者の論一徳として貴ばざること無く、能として官せざること無く、朝に幸位なく民に幸生なからしめ、賢を尚び能を使いて等位して遺さず、慮を析ち悍を禁じて刑罰過たず。（王制篇第七段）

故に天子より庶人に通るまで事の大小多少となく是れによりてこれを推す。故に朝に幸位なく、民に幸生なし、と曰えるは此れを謂うなり。（富国篇第二段）

以上荀子の群についてみてきたが、まとめると次のようになる。

- 群とは政治的集団でありその構成員たる人間は政治的存在である。
- 群は礼という外在的規範によって維持されるのだが、その礼は人間のフォローによって実効性を持つものであり固定的なものではない。
- 群の治乱は常に「今」の問題であり持続してゆくものである。
- 群内部の階級は能不能によって決定するのだが、流動的なものである。

五　荀子の人間観

荀子が人間の群居性を認めていたことに注目し荀子の考えている群一人間集団についてみてきた。既にその中に荀子の人間に対する見方、人間観がみられるのだが、荀子には所謂「性悪説」や「天人の分」の思想もあるので、そちらも少し触れておく。

荀子の性悪説が実は性悪偽善説であり、性という概念そのものについては無善無悪であるということは従来指摘されてきた。(18)

生の然る所以のものはこれを性と謂う。生(19)の和の生ずる所にして精合し感応じて事とせずして自ら然るものもこれを性と謂う。（正名篇第一段）

凡そ性なる者は、天の就せるなり、学ぶべからず、事とすべからざるなり。（性悪篇第一段）

性とは天性のもの、であり素質なのである。その存在自体は善でも悪でもない。ところが性のままにすると問題が生

じてくる。

人は師法なければ則ち性を隆び、師法あれば則ち積を隆ぶ。（儒效篇第八段）

今、人の性は生まれながらにして利を好むこと有り。是れに順がう。故に争奪生じて辞譲亡ぶ。生まれながらにして疾悪すること有り。是れに順がう。故に残賊生じて忠信亡ぶ。生まれながらにして耳目の欲有り。⑳是れに順がう。故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従い人の情に順がえば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合いて暴に帰す。（性悪篇第一段）

そこで「師法」によって性のままに順うことに歯どめをかける。それ故性は偽、積と対置される。

学ぶべからず、事とすべからずして人に在る者、これを性と謂う。学んで能くすべく、事として成るべくして人に在る者、これを偽と謂う。是れ、性と偽との分なり。（性悪篇第一段）

そして性そのものは

凡そ人の性は、堯舜の桀跖に与けるも其の性一なり。君子の小人に与けるも其の性一なり。（性悪篇第四段）

とあるように皆な同じである故、積偽という後天的なものがもっぱら問題とされる。そこに荀子の学問論がある。

学は悪くにか始まり悪くにか終る。曰わく、其の数は則ち誦経に始まりて読礼に終り、其の義は則ち士たることに始まりて聖人たることに終る。……礼の敬文と楽の中和と詩書の博きと春秋の微なると、天地の間に在る者畢せり。（勧学篇第三段）

学問するには詩書等のテキストや儀礼などを手助けとしてゆくのだが、それらの手助けするものは選択されねばならず、又テキストに逆に拘束されてしまってはならない。

……術は繆れ学は雑にして、㉑後王に法りて制度を一にすることを知らず、礼義を隆びて詩書を殺ぐことを知らず……是れ俗儒なる者なり。（儒效篇第七段）

そして最終的には人間である師の存在が一番大きい。

学は其の人に近づくより便なるは莫し。礼楽は法とらしめて説かず、詩書は故にして切ならず、春秋は約にして速やかならず。其の人に方りて君子の説を習わば則ち尊くして世に徧周㉒す。……安ち特将に雑㉓志を学び詩書に順が

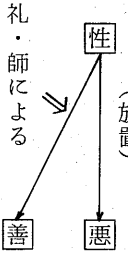
わんとするのみ。則ち世を未(お)え年を窮むるとも陋儒たることを免れざるのみ。（勧学篇第三段）

礼とは身を正す所以なり。師とは礼を正す所以なり。礼なければ何を以て身を正さん。師なければ吾れ安(な)んぞ礼の是(ぜ)たることを知らん。（脩身篇第十段）

以上まとめると、一個の人間についての荀子の考えは、

- 人間の性は善でも悪でもない。
- しかし放置しておくと性のままに順がい悪となる。
- そこで後天的積偽が重要視されるのだが、
- その積偽の具たるテキスト・儀礼も常に人間によってチェックされねばならないものである。

このように見てくると、荀子のこの人間についての考えが第二・三・四章でみてきた群の考えに似ていることがわかろう。第三章の末に載せた図は、



右のように書き換えることによって一人の人間の問題についても解答を出す。そして群にとって治乱が常に「今」の問題であるように、人間にとっても善悪は常に「今」の問題である。それ故

学は没するに至りて而る後に止むべきなり。（勧学篇第三段）

ということになる。後天的積偽の具たるテキスト・儀礼が人間の存在を待つものであることも、群の外在的規範である礼法が人間の介在を必要としたのと一致する。

荀子の「天人の分」の思想は先秦の思想家の自然観の中では特殊なものとされ注目されてきた。彼のいう「天」なるものが「自然」として捉えられるべきであるのか、「主宰者（道徳的実践の根拠）」として捉えられるべきである

のか、を論ずるのは本論の主旨ではないのでここでは論じないが、「天人の分」が「人」の方の問題であることは言うまでもない。

夫の星の隊ち木の鳴るは、是れ天地の変・陰陽の化にして物の罕に至る者なれば、これを怪しむは可なるも、これを畏るるは非なり。（天論篇第五段）

雩して雨ふるは何ぞや。曰わく、佗なし。猶お雩せずして雨ふるがごときなり。（同　第六段）

ここで荀子が攻撃しているものは、自然の怪異現象やまじないに何か自分にないものを見出そうとしている態度であろう。これは

人の形状顔色を相いて其の吉凶妖祥を知る。世俗は之を称するも古えの人は有りとすること無く学者は道わざるなり。（非相篇第一段）

という人相見に対する攻撃と同じもので、人間を離れ、人間をしばる物への攻撃であるといってよかろう。この荀子の姿勢は、先の群や一個の人間についての荀子と考えと同根のものであり、固定的なものによりかかり、積偽を怠ることを戒めるものである。

おわりに

「人間とは群するものだ」という荀子の主張により、荀子の群と群を構成する人間とについてみてきた。そこには「人間を政治的存在である」としながらも、「積偽」を重視して人間を信頼する儒家としての荀子の考えが流れている。『塩鉄論』毀学篇には荀子の弟子である李斯と包丘子（浮丘伯?）とについて述べてあるが、これら秦漢の儒家法家に荀子の群の考えはどのように受けつがれていったのだろうか。又、思想界全体、現実社会にはどのような影響を与えただろうか。これらの問題は荀子思想全体が思想史的にいかなる意味を持つか、という点とかかわるものだが、その解明は他日を期したい。

注）

(1) 以後書名を記さず篇名のみのものは総て「荀子」よりの引用である。段落分けは王先謙「荀子集解」のそれによる。

(2) 俞樾の説により「笑」を「状」に改む。

(3) 俞樾の説により「無」の字を補う。

(4) 夫貴為天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則従人之欲、則埶不能容、物不能贍也。故先王案為之制礼義以分之、使有貴賤之等、長幼之差、知愚能不能之分、皆使人載其事而各得其宜、然後使穀（旧作慤、拠俞説改）禄多少厚薄之称、是夫群居和一之道也。（栄辱篇第八段）

(5) 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、則不能不争。争則乱、乱則窮。先王悪其乱也、故制礼義以分之、以養人之欲、給人之求。使欲必不不窮乎物、物必不屈於欲、両者相持而長、是礼之所起也。（礼論篇第一段）

(6) 金谷治氏の説により「待」を「侍」に改む。

(7) 父子・君臣・夫婦・長幼・朋友。（「孟子」滕文公章句上）

(8) 礼治の法治への優位性を説き、そこに荀子の儒家たる所以と荀子の特徴をみておられるのが、松田弘氏「荀子おける儒家的理念と天の思想的位置〈序説〉」倫理思想研究Ⅰ及び「荀子における儒家的理念と天の思想的位置」筑波大学哲学・思想系論集1である。本論は右の氏の論に示唆を得たところが多い。しかし、氏は「礼治」と「法治」と分けておられるが、本論では「荀子の礼と法」と「現実社会の（或いは法家の）法」という分け方をし、荀子自身は礼と法とに差異は認めていなかったという見解に立っている。

(9) 王念孫の説により「息」を「滅」に改む。

(10) 俞樾の説により「極」の下の「礼」の字を省く。

(11) 内山俊彦氏著『荀子―古代思想家の肖像―』162頁

(12) 根本誠氏「特君覧の国家観に就いて」史観第四十三・四冊。但し、氏が興味を持っておられるのは「国家観に実証的なものが含まれているかどうか」という点にあり、本論とは歩む路を異にしている。

⑬ 氏は「自然状態において人間界は無秩序混乱だと荀子はみていた」という見解に立たれている。これは性悪説とのからみで述べられているのであるが、その見解には従い難い。後に述べるが、「自然状態」では群は治でも乱でもなく、但、放置すれば乱へ流れてゆく、と荀子は解していたものと思われる。その点は後ほど述べる。

⑭ 古者人之始生、未有宮室之時。（「墨子」節用中篇）
昔太古嘗無君矣……無衣服履帯宮室蓄積之便。（特君篇）
天地設而民生之。当此之時也、民知其母而不知其父。（「商子」開塞篇）
神農之世、臥則居居、起則于于、民知其母、不知其父。（「荘子」盗跖篇）
昔太古嘗無君矣。其民聚生群処、知母不知父。（特君篇）

⑮ 盧文弨の説により「背」を「皆」に改む。

⑯ 大略篇には王先謙は段落をつけていない。しかし「不相連属者、間一格以識別之」とあるのに従って節に分け番号をつけた。

⑰ 分は「君臣父子兄弟夫婦」の各々の分別をも意味し、又、士農工商等の分業をも意味するが、ここでは群の分業のうち、縦の分業のみを取り出して論じる。

⑱ 竹岡八雄氏「性悪篇の問題」東洋の文化と社会3、森三樹三郎氏著『上古より漢代に至る性命観の展開』など。

⑲ 王先謙の説により「性」を「生」に改む。

⑳ 久保愛の説により「有耳目之欲」の下の「有好声色」の四字を省く。

㉑ 猪飼敬所の説により「学雑」の下の「挙」の字を省く。

㉒ 久保愛の説により「偏」の下の「矣」の字を省く。

㉓ 王引之の説により「雑」の下の「識」の字を省く。