

## 孟子と荀子の天下説

戰國時代の遊説の士の意識形態の一つとして、孟子の道義意識をとりあげてみるが、論旨は、孟子の思想内容そのものの論明でなく、思想の立場の解明にある。思想の立場の問題というのは、戰國中期の歴史社會的諸要因が錯雜する過程に對して孟子がどのような立場をとり、どのような價值規準を設定したか。そしてその結果かれの思想のなかにどのような歪みをもたらされたか、ということである。この問題において最も重要なことは、孟子の墮落史觀と反省道德主義との對應であった。墮落史觀とは、父子君臣の「封建」秩序が功利主義的個體の自己主張によって破壊されてゆく、という見方で、孟子の王霸の峻別もこの點からなされる。そこで、彼によれば秩序の回復は功利主義的個體の自己主張の排除によって、それのみによって可能である。しかし孟子が墮落と

## 西 順 藏

評價した事實は戰國中期の歴史の現實であつたのであるから、彼の評價は現實の歴史の進行を拒否するものであり、その限り幻想であつた。この幻想をあくまで眞實と主張しようとするところに反省道德主義が起る。現實には歴史が驅逐しつつある「封建」秩序を眞實とみなすためには超現實的根據を求めねばならぬ。孟子はそれを天に求めた。そしてこの「眞實」は實現されることを要求するからどこかに現實的立脚地を必要とする、しかもそれはいまや破壊されつつあり下り坂である。そこで孟子は退却して人の心性に立脚地を求めた。こうして性善説、すなわち「封建」秩序の道德たる仁義は天與の性の本質的部分だという考えが生れた。「封建」秩序と功利主義的個體とのたたかいが心性のなかにもちこまれ、兩者の社會上の背離分裂が個人心性内部における仁義と利

欲との間の背離分裂に翻案され、そうした上で、人性にとって本質的であり天與のものとして絶対的である仁義による末梢的な利欲の克服が可能であるのみか妥當であることが保證された。天與の仁義は人が反省しさえすれば性として具わってあるものであり、あとはそれを實行する努力さえすればよい。つまり歴史の墮落は墮落である限り永遠の價值の墮落であり、墮落はこの價值の自己回復によってすくわれるのである。ただこの永遠の價值なるものは孟子が採用し設定したもので現實に根據なきものであるから觀念上のものにすぎない。このように觀念上の價值を現實的なものとみなそうとすることに、孟子の道義觀の悲壯性があるわけであるが、悲壯性は實は幻想をまじめに主張するところにある個人的感情である。だが、孟子の道義説のもつ悲壯感は單に個人的感情に訴えるものに止まらない點をもっている。それは、彼が利欲を仁義によって克服しようとしたのは、功利主義的個體の利欲追求が一般人民の生活に不安と苦痛を與えていたという事實を認識し、それを救済しようという動機をもっていた點である。この動機が孟子を鼓舞したが、彼が下り坂の「封建」仁義道德を立場としたので、

觀念的に利欲的現實を否定した仁義を絶対化する結果になつたわけである。であるがこの動機に關する限り、それは人の共感を呼ぶものであった。その上に、「封建」秩序が仁義道德として一般化されたとき、それは中國社會の基底にその後ながく横つた宗族的秩序に理想世界を描いてみせたということがあるのである。

孟子の悲壯な道義説からたがいに關聯する二つの機能を導き出すことができる。一つは反權力主義であり、一つは全體主義的世界觀である。

ここに權力というのはかの利欲社會における力の支配である。「封建」秩序のなかに次第に成長して來てそれを崩し、春秋時代の覇者を生み出し戰國時代には天下を七つに統合し、その七國をさらに統一天下への鬭争に驅りたてたものである。ところがこの動向こそ孟子の仁義道德の現實土臺たる父子兄弟の宗族的結合を破壊するものであった。孟子がこのような權力に反對したのは當然である。孟子がそのような權力に反對したのは當然鎖的自足的孤立分散的である。これが孟子が守りたかつた最後のものである。それは外部との功利上の流通影響を厭い、外部の力の内部への浸透を拒否し、法的な拘束

を拒否する。孟子の仁義説はこのような團體の「自由」、外的權力からの自由を主張する。だから彼が天子を頂點とする天下秩序を説くとき——それが王道論であるが——一力に反對し法に反對して人の徳による化を主張する。すなわち、天下秩序は閉鎖的な家をその内部には觸れず、に外から秩序するものであり、天子以下公侯伯子男の諸侯およびその公卿大夫士は家としては庶人のそれと同質であるが、ただそれぞれの配下の家の團結を物質的秩序的に完全にする能力 $\parallel$ 徳があることによって位層上位にあるのである。孟子は天子諸侯などに何らの特權を認めず、それらが下位のもの庶人に對して權力をもつことに反對した。この孟子の反權力主義の宗族主義はその後の儒教史のなかで、發展する専制權力に對し二様のはたらきを示した。一つはたとえば北宋の司馬光の場合で、社會の經濟能力の發展が要求する國家法制上の措置を、おくれた經濟的土臺の上に成立している豪族の立場から阻止しようとするものである。(司馬光は『疑孟』を書いており逆に王安石は孟子に親近性をもつが、それはこの論點外の問題に關してのことである。ここでいっているのは、王安石の新法が北宋朝の財政上の要求を當

時かなり飛躍しつつあった主として江南の庶民の生産能力と結合しようとしたのに對し、司馬光が主として華北の地主豪族の立場から反對し、それを人と法、徳と力の對立の問題として展開して、豪族層を國家權力への屈服から救い同時に庶民の經濟力の増大による崩壞から救おうとした點である。)他の一つはたとえば明末清初の黄宗羲の場合で、あの『明夷待訪録』などが主張する民本主義がそれである。反權力主義のこの方のはたらきは前者のような反動性はなく、むしろ浸透する専制權力に對する地方地主の抵抗が同時に必然的に庶民の利益の擁護にもなったものである。しかし兩者の相異は思想の原則上相對的なものにはすぎない。黄宗羲の場合でもそれは單なる抵抗であつて新しい原理を提示しはしない。それは孟子の反權力主義がその仁義説にもとづき、そして仁義説は單に利欲社會の權力主義を受身に拒否する消極的敎説にすぎず、利欲社會を認めそれに固有な問題を取りあげて解決しようとしたものでない、そういつた民本主義または宗族主義の本質からは免れ得ないことである。

第二の機能は第一のそれと連關している。第一のそれは専制權力下における閉鎖的團體の分散孤立の主張であ

った。しかしすでに王道論で見るようにこの分散孤立體は天下秩序すなわち「封建」的體統に秩序されるものと考えられている。この秩序體統は孟子によれば天與の仁義にもとづくものであるが、實は分散孤立であるはずの個體がたがいに交渉があり自己主張をし鬭争するという事實に對して設置された秩序である。すなわち事實においては個體間の功利主義的鬭争とそこにおこる権力支配關係が現存するのに、孟子はこの権力關係を否定し、功利主義的自己主張のみを抽象的にとりあげてこれを仁義道德によって秩序しようとしたので、だから個體は單なる欲求とのみ見なされたのである。そして、欲求はこの秩序に從屬する限り認められる。天下秩序とは正に宗族の擴大型である。孟子の天下の觀念は現に進行しつつある権力主義的天下統一の代置物である。ところがこの天下はいかなる構成をもつか。その原型は宗族であるが孟子は宗族について言うかわりに、當然のことだが抽象的に言った、つまり心性について天下の構造を言った。人間は天與の氣であるが、氣を支配するものを志といひ、そして志もまた氣のはたらきである。氣は外に向って追求する欲求としてはたらくがそれは小なる者であつ

て大なる者の支配をうけねばならぬ。大なる者とはかの志であり志とは自律的なはたらきである。ところで志の自律の規準は何か。それは天與の氣すなわち性そのもののなかに見出せる。それは仁義禮智であり道義である。この道義こそがかの「封建」秩序の道德である。そこで孟子の心性説における仁義と欲求との關係は、同一體のなかの諸内容とそれの統一作用との關係である。ここでは人間という心的存在が全一なものとして前提されており、心志はこの全一的存在の全一的秩序に道義による自己統制作用である。だから心志は欲求が自己主張する限りこれと敵對しこれを克服しようとするが、元來心志の原則である道義は欲求そのものの法則なのだから、この敵對は實は一方的從屬的な關係であり、欲求はそれ自體心志に從うべきものである。そこで、この心性の構造は天下の構造でもある。孟子は天下をその諸部分に先行する全一存在として前提している。孤立分散的個體は、それ自身また全一的存在として自律的に(閉鎖的に)存在しながら、累層的に天下統一體の部分としてこれに支配されるはずである。このように個體に先行する、前提された全一的存在とその内部における閉鎖的個體の累

層秩序の世界観は、一寸觸れておいたように利欲的個體のあいだに生れる權力的法的秩序の進行に對して孟子が提示した代置物である。これは天下統一の動向を認めただ上で、統一天下を彼の宗族主義にもとづいて構想したものである。その構想はしかし、仁義道德主義と同様、現實の法的權力的秩序の發展を無視している點で無力な幻想である。と同時にそれはまた專制權力の壓迫に苦しむ宗族的團體にある慰謝を與えるものであり、その限りで專制權力支配に抵抗するものであった。

第一の仁義道德主義と第二の王道天下論は、いずれも當時の社會の重要な要因である利欲社會の權力秩序の成長を敵視しながら、それを無視して「封建」秩序の再現を幻想したものである。ただその幻想は、人民の苦痛を救う動機にもとづくものであり、そして一定の形で存在した宗族主義を基盤とするものであったから、まじめな悲壯感を與え、そしてまたある共感を獲得できたのである。それは苛酷で假借しない權力の成長に對する批判であり彈劾であった。今や下り坂にある道德でもって上り坂にあるものを彈劾する空虚さの故に、孟子はその理想を先王といううしろむきの假空物に託したが、それが滑

稽の感を與えなかつたのは、このためであらうか。しかし幻想は幻想である。この悲壯な思想家孟子はその動機の熱烈さにも拘らずその考えを實現する方法をもたなかつた。彼はその理想を、理想が基礎としている宗族的團體に訴えず、その動機が根ざしている庶民に訴えず、ただ諸侯に訴えた。いかにも、宗族的團體も庶民もすでに新しい權力秩序のもとで解體し苦惱しつつあるものであるから訴えても無効であらう。もし有效であるとすれば新しい可能性をもつ諸侯の外にない、だがこの諸侯こそ新しい權力をもちさらにそれを強大にすることによって新しい可能性なのである。すなわち、孟子は彼が反對し無視しようとしたその權力に向つて訴えようとしたのである。天下を統一する方法と呼びかけは諸侯の心を惹いたであらうが、利欲の克服をいい力を否定して徳による分散的個體の自足の累層的秩序を説くとき迂遠という批評をうけるのは當然であらう。では、孟子の思想は、彼が訴えなかつた宗族的團體や庶民には、訴えれば受け入れられたであらうか。彼が諸侯國を相當數の弟子とともに相當の待遇をうけながら遊説できたのは、單に齋の宣王のような「遊説の士」集めがあつたためだけで

なく、やはり支持者たとえば世卿のようなものが諸侯國の内部に、または滕文公のような小國の諸侯のなかにいたのであろう。しかし孟子の考えはこれら支持者の立場や利害をそのまま反映したものではない。かれらはやはり現在の權力社會のなかでのみ存立できるのである。もしかれらがそのような社會を拒否し宗族的自足に閉じこもろうとするものであるとしても、それなら孟子の王道による天下統一論はうけ入れないであろう。かれらにとつてはむしろ莊子の齊物論・逍遙遊の方がふさわしい。

孟子の思想は現實のどのような階層の立場をも代辯しない。孟子は教説者である。彼は當時の知識人であつたし、その立場は「封建」秩序を擁護しようとするものであつたが、その上にも一つの契機に動かされていた。それは、内部に諸階層・諸部分をもつ中國そのものという觀念である。この中國そのもの、全一的存在としての中國そのものが何であるか、それはいま問わないとして——問われても自信できる答をもたないが——この觀念が儒家だけでなく當時の知識人に共通なものであつたということはいえよう。こういうと、前に孟子の王道天下説を述べたときに、孟子が閉鎖的孤立體の道德を主張しな

がら天下統一を論じたのは現實に進行しつゝあつた權力的統一に對處した代置措置だといったのと、はなしがちがうことになる。そのとおりはなしがちがう、——部分的に。——というのはこうである。法的秩序による天下の權力的統一の動向はあつた。それに對して孟子は孤立體の累層的秩序による天下統一論を提示した。だが孟子の思想にははじめから全一的存在としての天下の觀念があつたし、それは孤立體の觀念と矛盾するものでなくむしろ相表裏するものであつた。兩者の關係構造はこうである。孤立體は外部と無關係ではあり得ない、だからこそ孤立を要請する。孤立を要請する以上孤立體の間から、下から、それらの間の關係が生れてはならない。そこで關係は上から示される。教示され、指示される。この教示された關係のなかに位置する限り、それらは相互の個體的交渉なしに——孤立したままで——一定の關係を保つ。個體は自足したままで外から位置づけられる。ところが外からの位置づけは個體間の個體的交渉に先行しなければならず、そして孤立的個體はそれが孤立的である以上無數であるはずであるから、外なるものは超個體的無限である。この超個體的無限が個體を一定の關係に位

置くける。これが天下であるが、そこで天下の内容は個個の孤立體の單なる集合であり、天下はそれ以外の何もでもない、と同時に、形式的には天下は超個體的全體性そのものである。そして孤立體の孤立性は超個體的全體性たる天下の、外からの關係位置づけによって保證される。つまり内容は形式に支配され從屬するのである。孟子の心性説が諸欲求と自律性との一體性を説いたのは以上のような天下の形式と内容との關係の反映である。と同時にこのような心性論を確認することは、諸欲求が自己主張しあって、下から、内容的な關係をつくってゆくこと、つまり孤立體が孤立的であることをやめて相互の個體的交渉によって法的關係をつくってゆくことに反對することである。このように見ると、孟子の天下統一論は錯雜した交渉關係に在る諸個體を統一するための論でなくて、元來あつた天下の全一性の形式的純粹性を内容關係の下からの成長から守ろうとしたものである。以上のような意味で孟子は宗族仁義説と王道天下論を説いたのであるから、それは天下の部分内容たるどの階層の利害も直接には代辯しない、と同時に、もし中國に天下の形式的全一性の要求が——個體の孤立閉鎖性の程度に

應じて——そしてこの孤立閉鎖性は權力支配の程度と反比例する。——あるとすれば共感を博するものであつた。

荀子と孟子とのちがいは見やすいが、ちがいがどのような共通性の上においてあのような對照を示すのかは必ずしも明白でない。兩者のちがいのうち最も擧げられるのは孟子の性善説に對する荀子の性惡説である。性惡説の趣旨は、人間は利欲的存在であつて自然状態においては鬭争の結果とも倒れになる。そこで聖人が禮を制定して各自に分を指定することによって衆多人を群(團結)せしめた。禮分は聖人の偽(人間的制作)である。性は混亂鬭争を結果するから惡であり、整理調和を與える偽こそ善である。これが性惡説である。性惡説はこのように結果論であつて性自體の惡をいうものでないが、同時に性のなかに秩序の固有を認めるものでもない。秩序は性に對する人間の處置である。荀子は利欲を、孟子のように心性の内部で秩序に從屬するものとして位置づけないうで、人間そのものとして認め、それに對立して秩序を考へる。そこでこの秩序は人間が道德としてうけ入れ得

るものでなく、人間が強制としてうけとるほかないはずのもの、つまり権力である。荀子は勢（權勢）というところは少ししかいわないが、しかし刑罰と褒賞による臣下人民の制御は必須のことと考えているから事實上権力を必要と考えたわけである。人間を利欲的存在と考える以上その統制は力によるほかなく、力によって統制するには人間の利欲を利用して刑で禁じ賞で導くのである。そして刑賞の規準となるものは秩序であり、秩序は権力が臣民に示す法である。人は法にしたがうことに直接には利欲上の拘束を感じるが刑賞を計算して、利欲上同意する。法は人にとって外的なものである。ところでこの外的な法こそが人間に秩序を與えるものであるから、その意味で、法の制作が善であり、それ自體には善惡のない性は惡である。このように見ると、荀子のいう禮は即ち法であり法は刑賞権力によって守られるのであって、彼の思想は基本的には韓非子とちがうところがない。彼が孟子の王霸峻別論とちがって王霸の間にわずかのちがいがしか認めず、彼の政治論なるものとして専らその霸道をのべた研究があるほどであるのも参考される。

荀子の禮は韓非子の法と同じであるか。この問題は荀

子の聖人は韓非子の君主と同じかという問題につながる。聖人は人間の性に對して禮を作爲したものである。ところが聖人も人間であるが、超人間的能力をもって作爲したのか。元來性は天與の生であり一般的にいつて天である。聖人は天の外に出たものであるか。荀子は天を對象的自然とみなした。したがって人間をも對象的自然とみなした。というのは荀子の考えでは人間は聖人の統治の對象なのである。したがって聖人は統治の對象としての人間を超越する。その意味で聖人は超人間的である。だが荀子は、當然のことであるが、このような對象的自然を超越する聖人こそを「人」と考えた。そして對象的自然から人を區別するものは知であるという。聖人はその知によって天を知るところに成立する。この知によって、傳統的な宗教道德的天道とは別の人の道が立てられる。荀子にとっては、所與の秩序・道德はなく、すべては人が自ら擇び自ら定めるものである。このような人間の知的超越と自然の對象化は、傳統的「封建」秩序の崩壞が一層進行して傳統的價值基準がもはや幻想としてすら採用できなくなったと同時に、他方人間の利欲追求が旺盛となるにしたがってものごとく對象的把握の能

力が増大したためであろう。それを思想的にいえば、道家思想における價值秩序に關する判斷放棄の態度から、放棄する主體の對象からの離脱の自覺への経過をうけたものであろう。

ところがここから荀子と韓非子とが別の道をとる。

『韓非子』と『荀子』をあわせ讀んで氣づくことは、韓非子は君主に向つて君主の利益のために現實的な統治法をのべている。かれの教説は君主という現實的存在の利害に全面的に吸収されており、臣下・人民は君主に奉仕すべきものと考へられている。彼の教説のなかには超君主的な何ものもなく、その最高・最根本の觀念である虚無の道が即ち君主の道である。彼の教説は獨自の擔持者をもたず、それを體現する君主とそれを實行する法術の士とそれの適用を受ける庶民とのみがある。荀子の場合にはちがう。彼も君主に向つて説きまた君主の利益のためにも説くが、その利益とするところは必ずしも君主の現實的利益と一致しない。彼の教説は臣下・人民とともに君主をも超越し、君臣民はそのなかに位置づけられている。彼の教説はそれを體現すべき王者を要請しているが、王者でないもの、師をその擔持者としてもよい。こ

のような兩者のちがいはどこからくるか。韓非子の超越的主體はそれ自體一つの欲求である君主、臣を使い民力を自分に奉仕させようとする君主である。韓非子の君主は君主に對立する臣民を自己に隸屬させようとして、臣民を對象化するものであり、したがつてこれまた一つの自然である君主自身は對象化されていない。荀子の超越的全體は天地の全部を、したがつて人間の全部を對象とする。この主體はだから自然的人間でなく、それ自身欲求をもつた人間でなく、知である。

荀子の知の對象は人間社會をふくめて全自然である。知そのものに一定の現實的立場があつてならない、知は虚で一で靜でなければならぬ。したがつてこのような知の前に現われる對象は對象として完結した全一體である。この全一體のなかに個體とその關係と變化とがあるが、それらはすべて全一體のなかに秩序づけられ位置づけられ分を與えられているはずである。個體とその關係變化は全體秩序に貫徹されており、全體は透明であるはずである。このような秩序を道という。道は全一體が個體を貫く秩序であるから、明で公である。荀子は蔽と偏とを斥けるが、それは個體の自己主張が全體秩序への反

逆・阻害であるからである。そしてまた荀子が戦國末期の思想家にふさわしく戦國諸子の批評をする場合も、それが特定の觀點の絶對化である點を非難する。であるがその反面で、彼は何ものもそれが自然である限りは拒否しないで全體のなかで承認しようとする。個體の絶對化は拒否するが個體の存在そのものを無視はしない。諸子の思想に對しても、特定の觀點の絶對化は非難するがそのような觀點そのものを否認しようとはしない。そこで荀子は所與の諸要素を虚心にうけ入れ、そしてそのなかに統一を見出そうとする。與えられた要素は混亂し衝突しあっているだろう。彼は孟子のように利欲的人間と權力支配秩序との事實を否定しようとはしない。これらも所與である。ただ彼には、これら諸要素は全一體のなかにあつて統一秩序をなすべきものだという要請または前提または豫定がある。虚一靜なる知にとつて對象はまず全體であり、個物は全體に先行されているから。こうして知は所與の諸要素の間に秩序を見出す。この秩序は知が構成したものであるが、しかも諸要素とそれから成立つところの全體との關係にもとづくものであるから客觀的なものである。この秩序が道である。道にもとづいて

禮が制作され、禮によって各個體に分が指定されて混亂が整理され衝突が調和される。整理と調和の方式は知が作爲制定したものであるが整理と調和の基準は知が自然のなかに見出したのである。だから整理と調和の結果は全體としての自然の完成である。荀子が、禮を制作する聖人によって天が理おさままる<sup>おさま</sup>るといい、聖人は禮の制作によって天地と並ぶといい、天地の生おこすおこ（自生）を成す（完成する）という、のはこのことである。

道は所與の諸要素の全體的秩序である。この秩序は、虚なる知の見出すものだから無前提であつて孟子の性のように仁義禮智を前提せずしたがつて利欲と權力を拒否しない。と同時に利欲と權力の立場を積極的に主張することもないはずである。それどころかもし利欲・權力のほかの要素があればそれも認めるであらう。彼は一見彼ららしくなく貴賤長幼の秩序の尊重を説いている。父子の親も否定はしない。それは現にそういった團結原理がはたらき人を支配しているからである。問題はこれらすべての要素をどのように統一するかである。ところが、荀子は、彼が利欲社會に對して法的秩序を説いているのに一見ふさわしくなく、天下秩序の原理的統一を企圖しな

い。彼が士には禮を民には法をといっている多元性がほかの解釋を容れるというなら、賢を尙び能を使うこと、貴賤を等差すること、親疎を分けること、長幼を序すること、をならべて先王の道といい、仁とはこれらを和悦させること、差とはこれらを秩序すること、節とはこれらのために生死すること、忠とはこれらを謹守することであり、このようなことをすべて十分にするものが聖である、といっているのを見るがよい。彼の全體的天下は多元的でも全一性をもつべきであるが原理的統一は要求されないのである。元來聖人が道を制作する知は虚であって、現實の個體でなく自然の一物でなく一定の欲求とは無縁な超越的なものであったのであるから、多元性が所與の現状ならばその多元性を容認するほかないはずである。天下の大勢が利欲社會の君主權の増大にあるからといって直ちにそれを統一原理として他の團結態に對立させ他の團結態を否定するはずがない。ただ天下の大勢がこのようなものである限り全體秩序のなかでのその重要性を認めその方向に向けて他の形態と調和させようとすることはあり得るが、元來聖人は、虚なる知の主體である限り歴史を動かす力をもたないものであり、極言

すれば非現實的な抽象物なのである。

いかにも、荀子によれば、この虚なる知によって公平な道を知って禮法を立てる聖人は師なのである。師は自己の利害的立場をもたず、弟子たちの生き方を弟子たちの現状に即して弟子たちのために教示するものである。師は弟子たちのためにかれらを超越する。この超越性は力の次元での超越、絶對權力ではなく、したがって諸力の力の場での統制的統一を企圖しない。力の場面での諸力の統一は諸力間の關係によって嚴密に規定されるであろうが、師は弟子たちの個體性を尊重しそのためにもし必要ならばかれらの間の調和をはかるにすぎない。韓非子が考えた法は諸力としての臣民と力としての君主の間の關係を規定したものであるが、荀子の禮法は諸力としての人間を調和させるものである。ここでは力としての主體は存在しないのであるからこの調和秩序は諸力の情況によって随時に變化するしまた變化させなければならぬ。變化させることによって天下の全一性が保たれ、そして全一性はいかなる變化によっても動搖しない。この點も韓非子の法と荀子の禮法のちがうところで、荀子は禮法の随時の妥當な變更を必要としており、その點で

師一人の法に對する優秀性をいっている。その人なければその法は行われないのみか立てられもしないのである。ただ「その人」とは師のことであり、諸力としての自然としての人間を超越するものであり、虚なる知である。

師たる聖人の禮法が強制力をもたないこと、禮法が權力支配秩序そのものでないのと同様である。荀子が、はじめ述べたように利欲的人間に對する權力支配を考えたがの如く見えるのは、そのような團結關係が現状の重要要素であったのをそれとして認めただけのこと、彼自身の主張でなく、したがって聖人に屬することではない。師たる聖人の禮法は元來教示であって、説得すべき性質のものである。説得の權利はその禮法のみが個體の全一體内における調和的生存を可能にするからであり、説得可能の根據は人間が禮法の妥當性を知る可能性をもつからである。

しかし荀子の聖人は師であると同時に王である。荀子にとって君主と師とは本質上同一であって君師という熟語が術語となっている。それは丁度禮と法が禮法と熟して術語を成しているのに似ている。これはどうということ

を意味するか。まず君主は力の場面での權力者であってはならないということ。君主は力を超越し自然を超越するからこそ君主である。君主が君主であるのは所與の諸個體を全體として對象化し個體を全體のなかに位置づけ、全體を成立させることにある。君主は民と對決し民と取引するものではない。では何故たんなる師が即ち民の現實の主、政治上の主となり得るのか。民は自生的な自然であるのを、師がそれを全體のなかに位置づける禮法によって客觀的に自覺させるからである。ここに客觀的自覺というのは、荀子の世界觀において個體は全體に從屬し全體のなかでのみ存在し得るといふものであるから、個體をその全體との關係に位置づけ、分を得させることは個體のあるべき在り方を現實にすることになるからである。だからこの客觀的自覺は主體的自覺に進み得るものであり進む方がよいものである。しかし民にはこれは要求されない。民は客觀的自覺のみが要求される、それは指示された分に從うことである。この服從は全體秩序のために強制される、すなわち民は荀子によれば法の適用對象である。この場合強制の權威はもちろん君主の力にもとづくものでなく全體秩序の公道にもとづく、

そして君主はそれの代表者たるにすぎないわけである。主體的自覺とここにいうのは道を自ら知ることであるが、その道とは諸個體の全體的秩序のことである。この場合當然考えられることはこの主體的自覺者は自ら進んで秩序に服従することになるのであるが、荀子はそのような場合を考えていない。荀子が考えたのは、主體的自覺者はその知の超越性の故に民を超越するものである。ただ自覺に高下があつてその最高者は天下の萬事を知る聖人であり、下つては小事を知るものである。その知の高下廣狹にしたがつて處理し得る事物に廣狹がある。したがつて位に高下がある。かれらは一樣に賢とも能ともいわれ、君子といわれ、士といわれる。ただ天下の萬事を知る聖人は無限の事を全體的秩序において知るのであるから、一定範圍を知るものとは格段の相異がある上に、全體を知る聖人のみが全にして偏なき道を知つて天下の禮を立てることができる。それにしても君子の知は君子の位の高さをもたらずものと考えられていて、荀子が賢と貴との相應を主張し、血縁關係や傳統的權威を貴賤の條件とすることを拒否しているのは、このような意味からである。というのは荀子の尙賢使能主義はその君

師一體説または聖即王の説と同一原理にもとづくもので、考えられやすいような韓非子説の功利主義的合理主義による人材登用とは原理的にちがうのである。だから荀子の賢能主義は傳統的權威や血縁關係と全面的に矛盾しそれを排除するものでなく、ただ政治秩序の面で矛盾し排除する。賢能は血縁關係も傳統的權威もそれが社會的に有效である限りそのようなものとして處理するものである。要するに君子は聖王を含めて處理者である。そしてその賢能の程度が同時に處理の地位の高下である。そしてその處理はいかなる特定の力や個體にも奉仕するのでなく、専ら天下の全體秩序のために個體を位置づけ、そうすることによって個體の存在を保證するのである。これは正にのちの管理者としての中國官僚の理念であり、それはかれらの教養たる儒教によって傳えられた。

荀子の思想の立場は、その思想が雜家的様相をもつといわれるように必ずしも透徹した一貫性をもつとはいえず、利欲的場面における力の支配の思想をも濃厚にもっているにも拘らず、基本的には上述のように、超立場的な立場である。彼の思想において、君主は特定の利害と

して特定の利害たる民と對立するものでなく、超利害者として特定の諸利害者を管理する。その管理の原則は諸利害の集合の全體を全一體として認め諸利害者はそのなかの分として考えることである。そこでこれらの諸内容はそれら自體の間の内在的關係によってでなく、それらにとつては外的で超越的な全一性から秩序を與えらる。だからこの秩序は形式である。荀子の秩序は諸内容から超越した抽象的全體性にもとづく形式的なものである。そしてこの秩序はその故に公平であると考えられた。君主たる師は公平そのものとして、天下全體そのものとして諸内容たる個體に君臨しその全體内におけるあり方を教示する。この教示が即ち政治である。すなわち禮が即ち法である。君子は君主たる師の教示にもとづいてそれを施行すると同時に部分的な細部の教示指導をする。これもまた一つの公であつて、公の故に民の上位に立つ。君師一、政教一である。このような秩序においては、君主は自己の立場をもたない、民への全面的な奉仕者であるが、同時にその故に民の主であるわけである。ところが荀子が考えるこのような君子が現實にあつたのか。現實にあつたのは末期の戰國の諸侯であり、かれら

は各自その國の富強を自己の力としつつ他の諸侯と争つた権力家である。ただこれら権力追求者の鬭争のなかにその終結が、統一の動向が見えてはいた。しかしその統一はあくまで權力的統一であつて荀子のそれとはちがう。では荀子の統一の思想——それが即ちそれ自體は超立場的なものによる全體統一の思想であるが——は何を根據としたものであろうか。ここで、孟子について考えた、彼の天下の全一性の觀念を想起したい。孟子の天下秩序は「封建」秩序であり、それは宗族の團體の立場にもとづくものであつたが、しかもそれが天下という全一的規模のもとに考えられたのは、宗族の團體とその秩序を内容としつつそれを超越した形式的全體を、孟子が前提していたからである。荀子はこの前提された形式的全體の觀念をうけついでのである。ただ、孟子がその内容とした宗族秩序に仁義道德は、荀子のときにはすでに明らかに採用できぬほどに無力となつていた。それに代つてやがて彼の弟子の韓非子が明確に描き出したような權力が登場して來ていた。が、しかしこれも荀子は採用しなかつた。荀子は當時の歴史的内容についていかなる偏見ももたず、したがつて特定の現實的個體を自己の立場

とすることはなかったであろう。と同時に彼はいかなる個體をも拒否しないで彼の全體的天下に包攝しようとした。孟子は宗族秩序を立場として權力秩序を無視しようとし、その結果、普遍的に妥當し得ない道義を絶對化して悲壯となったが、荀子は現在者を現在者として認識してそれを形式的全體の天下の内容とした。荀子の思想はだから靜的で安定感がある。孟子の場合は宗族主義の權力主義との對決があり、それが心性内部における道義心の利欲との對決という緊張として意識されて、道徳的緊張を覺えさせる。荀子においては、自己の立場の規定をもたないからしたがって對決の緊張もない。また孟子は宗族秩序を自己の價值基準としそれを性とすることから、道徳的判斷はただ所與の天性の反省によるのみであって道徳基準に客觀性がなく、したがって對象的知に關する教説をもたない。荀子は自己の規定をもたず規定は對象のなかにも在るから規準は全面的に客觀的認識によって得られる。そこで彼には道徳的意識の説を缺く代りに對象認識に關する教説が詳しい。道徳的意識に富む孟子は心性内部に善惡を分けるが、荀子は對象としての事物・人民とそれの認識者たる心知である聖人とを對立させる

から、善惡は政治的概念である。このような孟子から荀子への推移は、儒家においてその宗族主義と天下的全體性との密着が宗族主義の相對的弱化的ために分離されて天下の形式的全體性が顯わとなった過程である。または、宗教主義との密着によって權力主義との結合を拒否する經驗をもった天下的全體性が權力主義の相對的強化に際してもこれとも結合しなかったことである。

そこで、孟子と荀子との天下觀を、その内容規定の點から見るとき、一見そこには莫大な、むしろ對照的な相異がある。家本位と國本位、心性の反省道徳主義と客觀認識にもとづく政治主義。であるがそれはあくまで内容規定上のことであって、天下觀念そのものはあくまで形式的全體の觀念として連續した。ただ、孟子の場合はそれが宗族主義と結合して權力主義と對立する形をとり、荀子の場合はその形式性が抽出されたが内容上——歴史の現状から——權力主義が濃厚であった。この形式的全體と内容規定との關係を、もう一度心性論について考えてみるところである。孟子の場合は、天與の性はそれ自體仁義禮智への傾向をもつとせられ、その傾向は心志によって性の自律規範となる。一方性は内容としては五官

の外求的欲求である。そこで心志と欲求とは性の内部で對立するが、欲求は性の内容的部分であるのに對し心志はその全體的自律である。そこで、孟子の心性論では全體的自律と部分的欲求とが性の内部で對立するのである。荀子の場合、心知は直接的內容としての性を超越し、超越性にもとづいて性を全體的に把握する。ここでは全體性が單純に諸內容と對立しているのである。ところがこのような全體性は内容上全面的に對象たる諸內容に規定され、ただ形式的抽象的のみに獨立である。そこで、孟子の場合は心志が部分的欲求を選択し拒否するが、荀子の場合には心知の超越性が確立しているようであるが、内容上の選擇・拒否をなし得ない。孟子の教説が儒教のなかに宗族主義の保守主義とともに専制權力の拒否の思想をのこしたのに對し、荀子が天下の諸要素の公平な管理の原理を與えた反面、現實政治に對する批判的態度の缺除・それへの順應の傾向を與えた、のは以上のような天下觀の構造にもとづく。

荀子の教説が内容上ほとんど韓非子の法術説にちかいかもかわらなうのは、韓非子は歴史の現實の動向を考えたのに荀子はその現實を超越的な全一主義から眺

めたからである。荀子の教説はいかにも現實的であるにも拘らず實は、孟子と同様に、それを擔持する個體をもたなかった。彼は天下を内容超越的な形式的全體と考えたのであるから、その内容がいかに内在的統一聯關を發展させそしてそれを彼が自己の形式的天下の内容として許容しても、彼の統一天下の觀念は内在的統一世界とは原理上ちがうものである。ではこのような超越的形式的全體としての天下の觀念は何に由來するのか。ここに、孟子の教説の考察のとき出合ったのと同じ問題に出會うわけである。孟子の場合はこうであった。孟子が一應の立場とした宗族的團結は元來孤立分散的である。孤立分散はしかし外からの——上からの秩序づけによって保證される。その超個體的全體性の觀念が彼の天下觀念の基礎である。荀子の場合どうか。彼は宗族的團體をその立場とばしない。彼は超立場の立場であった。そうすると抽象的な超個體的全體性の觀念を孟子の場合のように導出することはできない。そこでもう一つの考え方をしてみる。孟子の場合、その超個體的全體性の觀念を彼の現實的立場をもたぬ知識人という規定から考えてみた。現實的立場をもたないでしかも現實社會の安危苦樂に關

心をもつことはあり得る。そこで孟子の場合はそのような關心から出發し、人民の苦惱に動機づけられて、權力支配に反對し宗族的秩序の回復を幻想した。思想内容は幻想であったが、その思想の形態は超立場的な天下觀を形成した。とこういふふうを考えることができるかも知れない。そして同様の考えを荀子の場合にもすることができよう。だがこの考えは抽象的で積極性がなく、天下の超越的全體性の觀念の成立に對して有力な根據とするわけにゆかない。第一もし儒家がこのような超立場の立場をとったとしても、そのような立場が現實にどのような根據をもっているかが問われなければならぬからである。

以上は孟子と荀子の内容上はなはだちがった、しかし

形式上共通な天下觀をとり出した。そしてその天下觀の超越的な形式的全體性の根據を、かれらの思想のなかから見出そうとして得るところがなかった。根據は一體どこにあるのか。このような天下觀は戰國時代で終ったのではなく、漢王朝以來の王朝時代にも正統儒教そのもののなかにつづいている。またこのたびは觸れなかったが實は荀子の思想の根本的な要因となっている莊子の思想にはこの天下觀の原理が示されているようである。つまり、この天下觀は儒家にかぎらず戰國時代にかぎらず中國にあり中國思想の主要要因であったと考えられる。

(一橋大學助教授)