

荀子論

—聖王について—

春秋、戦国を通じて、中国の社会は大きな変化がもたらされた。それは、社会組織の面では宗族的社会から、中央集権の官僚国家秦に転化したことに示されている。この時代は戦国時代という言葉によって象徴されているように、絶えざる戦の連続であった。そこには各国間の戦と同時に、各地における民の反乱も含まれていた。だが、この戦の基本的要因というべき農業の生産力の発展はこれらの戦によっておしとどめられることはなかったし、これを基礎とした手工業の発展も、商品流通圏の拡大も同時に行われた。

荀子が思想家として活躍した時代は、このような時代の最後の時であり、秦王政による全中国統一は真近かにせまっている時期であった。現実を直視していた当時の知識人達にはこの歴史的帰結はすでに感じられていたことであろう。荀子の秦国に対する意見の数々も彼の理想とする国家と異なるにせよ、当時の他の国よりすぐれている点は認めている。これは彼の書の議兵篇、強国篇に見られるものである。彼の弟子といわれる李斯も政治家として仕える国家としては秦を選んでいる。

滝本可紀

史記列伝の中で彼は六国は皆弱く功を立てることができないと述べている。韓非も彼の「初見秦」で秦の力を認めている。（この篇が韓非のものでないとしても、この意見は当時の現実から考えて、広く受け入れられたものであろう。）武力を基礎とする全国統一はすでに可能性から現実性に転化しつつあった。荀子も「今は聖人もいかにともしがたいが、時はまさに乱極まって治に到らんとしている」（賦篇）と述べている。然し、現実には秦の行っている政策で全中国が統一できても、それを保持して行くことが可能であるか、そのためにはどのような国家であつたらそれが可能であるかという点に荀子の政治論は重点が置かれている。これまで幾多の国が戦により大きくなったり小さくなったりした。「兼併は為しやすいがこれを固く安定させることは難しい」（議兵）。齊は宋を滅し併呑したがそれを魏にうばわれてしまった。この様な例は多数存在する。

彼自身、現実の政治に取りくみ、自分の抱負を実行する場を得たいと熱望していた。彼の書の各所に有能な宰相の必要欠くべからざることを指摘している。しかし現実には齊で祭酒の地位であり、楚でもわず

かに蘭陵の令にすぎなかった。そのため彼の意図は實地に検証されることはなく終ってしまったが、彼の論は韓非に又實際の政治家であった李斯にその一面を受けつがれた。

一人間観

戦国の末期に生き、思想構築を行った荀子は来るべき統一国家の構想を考える際、これは誰しも避けることのできないことであるが、その国家を構成する一人一人の人間の本性について考察せざるを得なかった。彼の性悪論によれば、周知の通り、人間の本来の性は共同生活を行うに際し、自分の所屬している共同体を破壊する方向に向かうという前提から彼の論はすべて出発している。人間は本来、利を好む者であり、各人の欲望を充足させるだけの欲望充足手段が不足しているならば、そこには必ず争いが生じ、その共同体は破滅してしまうことを強調している。これは中国の戦国時代を通しての現象の一面の事実であり、又彼自身いくつもその例を見て来たものに基づく意見にはちがいない。然し、戦国時代はその名の通りいかに戦乱に明けくれ、上・下、こもごも利を欲していようと、農業生産力は増大し、全中国を結ぶ商品流通網は拡大し、これに付随し交通網も発達した。現実に存在しているものはこの両者であった。彼の「善」はどのようなものであったか。『凡そ古今天下の所謂善なる者は正理平治である』(性悪論)善、すなわち彼にとってもっとも価値高いものは公平で秩序ある

政治であった。戦乱にもかかわらず、現実には、社会は存続し発展している面もあることは誰しも認め得る事実であった。しからば曲りなりにもこの社会が存続している契機は何か。彼はそれを「礼」に求め、それを認識し、実行する心に求めた。心も性の中に含まれるなら、論理的には心自身も「悪」に向かわざるを得ないことになるが、彼は心には主体性を持たせている。この点については、古来、荀子の矛盾として度々指摘されている事であるが、人間が他の動物と異なった点こそ、これであると彼は述べている。

民が「善」に向かう契機を自己に内蔵しているにせよ、それは「善」その基本である礼をクリエイトするよりは教化により認識し実行する存在にすぎないから、民自身では正理平治は実現できず、絶えざる争の中に滅亡していかなければならない。これを救う原理としての礼は、彼によれば、現在でも残っている代々の王(百王)が改変しなかったものの、この不完全とはいえ実行されている礼があればこそ、現在の社会が存続し得ているのである。しからば、この礼を完全に実現する時こそ、正理平治が実現されることになる。

二自然観

荀子は、天人分離を説いているが、これは人間による自然の制御がこの時代相当進歩したことを物語っている。自然的条件によって左右されることは農業では現在でも極めて大きなものがあるが、それでも

人間の努力は徐々にでもせよ、これから離れていった歴史である。戦国時代は富国強兵のスローガンの下、各国は耕戦を重んじ、鉄製農具、人工灌漑も進み、急速に農業生産力を伸ばした時代であった。

「天の偉大さを期待するより、物を蓄えてこれに必要に当てる方がよいし、天に順ってこれを頌めるより、自然を制御してこれを利用する方がましである。時の変化を当てにして待つより、時の変化に應じこれを利用する方がましである。自然に物が多くなることを待つより、能力を使ってこれを変化させ多くする方がすぐれている。」(天論)

彼は人間の生活が与えられた条件の下で行われるより、能動的に自然に働きかけること、自然を制御し、より生産を高めることを主張している。だが、そのためにはより深く自然の法則を知らねばならない筈であるが、その面については、「天については、その現象が予知できるものだけを知ればよいし、地については、動植物が育つに適當かどうかを知ればよい。四季についても、仕事をするのに必要なことだけを知ればよい。」(天論)とあるように、彼も孔子の怪力乱神や天のことについてもあまり語らなかったと言われる孔子の流れをくんでいるように思える。

物理的宇宙の法則と人間社会の法則との分離は、今までのように社会的規範を天と結びつけることができなくなり、その発生を人間社会の中に求めざるを得なくなる。事実、人間の自然的要素である血縁を

契機とする宗法社会の社会制度、規範であった礼は、春秋戦国を通じて大きく崩れていった。この自然に対する探求心の欠除は彼の性論である人間性の本質についての議論を思弁的なものにせざるを得ない。

「人間の性は悪である」とは何ら、歴史的に検証されたものではなく、一つの命題に過ぎない。然し、歴史的、又生理的違いはあっても、人間の本性は一つであるとの命題から彼の政治論は展開される。この命題とは異なつて、孟子の如く、人の性は善であるという点から出発しても、それはそれなりに理論構成はできるのであるが、彼は敢て性悪説から出発している。それは孟子に対する対抗意識もあったかも知れないが、彼の文章から受ける冷静な性格、即ち現実を直視することと時代環境から生じたものであろう。

この如き利を好む人間はどうしても争を生じさせることになる。その結果、社会は成り立たなくなってしまう。

三 聖 王

荀子によれば、人間が他の動物より優れているのは共同生活を行うことによつてである。「力は牛に及ばず、走るのは馬に及ばない。それなのに人間が牛馬を使えるのは何故か。それは人間が共同生活をすることができ、牛馬はそれができないからである。」(王制)勿論、牛も馬も自然状態では共同生活を送ることができないもので、必ずしも共同生活ができるかどうかだけでは優劣は決めたいが、すでに家畜化

されたそれらのものを対象として考えたと事実である。この点にも彼の公理主義が顔を出している。人間は生まれて共同生活をせざるを得ない。然し、その共同生活を成り立たせるものがあるはずである。それは「分」である。この「分」によって上下の秩序ができ、争がなくなる。「争えば即ち乱れ、乱れば則ち離れ、離れば即ち弱し、弱ければ物に勝つことができない。」(王制) 然し、このようであつても、その構成員は自覺的に共同生活を行うことはできない。「人間は生まれつき小人であり、師と法がなければ利だけを考へる存在である。人間は生まれつき小人であるに加えて、現在のような乱世に遇い、乱俗を身につければ、小の上に小が重なり、乱の上に乱が重なつてしまふ。君子が勢威を以てこれに対処しなければ、これを人の道に導くことはできない。」(榮辱) 「上に湯王、武王が存在していれば、天下は治まり、桀紂が存在していれば乱れる。これこそ上位の人の教化によって民はいかようにでもなることを物語っていないか。」(榮辱) あくまでも教化と勢威により上から共同生活をするにふさわしい人間を創りだそうとしている。そこには人間は自然状態に於いて、理性の働きのより、共同生活が可能であるというような考えは全く見出すことができない。それ故、人間には何人にも譲り渡すことのできぬ、自然権が存在するとの思想も発生していない。人間は心という教化を受け入れるアンテナを有しているが、むしろ物、即ち自然的な存在としてのウェイトが大きい。このような前提のもとでは、何らかの

自覺的存在が共同体を運営していかなければならない。この役割を果すものが聖人であり、又同時に権力の所持者でもある故、聖王である。無私なる聖王が全体を見通して、各々自覺の程度、それは礼によって測られ、礼によって地位が定められる。礼は分であると共に養の本であるから、処理能力の大小に応じて地位の上下が定まる。これによって、彼の「善」、即ち正理平治がこの世界にもたらされる。礼はこの際の基準である。ただし、この礼も本来、自然的存在であつたものを、彼によれば「そもそも、貴さでは天子になり、富では天下を有することは、人間の氣持としては誰しも欲するものである。然し、すべての人が希望通り天子という権力の座につけるわけのものではないし、物質的生活の面でも欲求を満足させるほど、物が存在していない。このため先王は礼を制定して分けたのである。」(榮辱) として彼は礼を人為的なもの、即ち作為であるとしている。荀子までは、礼の存在理由を問われることはなかった。それは先驗的に善なる存在であつた。だが彼の時代には、その基礎であつた宗法社会は戦国の領域国家の出現により、崩壊の危機に頻していた。そのため彼は「礼」を社会規範として採用するにせよ、その存在理由を改めて問ひなおすことが必要であつた。人間が人間として生きていく以上、共同生活をせざるを得ない。人間が生まれつき目先の利益のみを求める存在であるという彼の前提に立つなら、そして主体的存在でないなら、何らかの規範が外から与えられねばならない。それが「礼」である。礼の最

高の体現者は聖人であり、このような人こそ、最高の権力者にふさわしい人物である。

彼は打ち続く戦乱にも拘らず、人間の歴史は必ずしも下降をたどっているものではなく、天下万民が各々分を得て、物質的にも豊かな生活を送れる可能性が充分あることを強調している。

「墨子はこせこせと天下の爲に物の不足を憂えている。そもそも物の不足というものは天下の公患ではない。単にこれは墨子の個人的な憂であり、過まつた計算である。今、大地からは五穀がとれるが、人が良くこれを治めれば、一畝で数盆の量がとれ、しかも一年に二度とれる。さらに瓜桃棗李は一本でも盆や鼓で計るぐらいとれ、種々の野菜は沼沢を単位とするほどとれるし、六畜や禽獸は一匹で車一杯になるぐらい肥り、種々の魚はその時期になると増えて一つでも群を成すぐらいになる。種々の鳥は霞が海をおおうようである。又昆虫やあらゆる生物はその間に生じ、人間の食料となるものは数えきれない程である。そもそも天地に万物が生ずるが、これは本来、余りが有って人間が食べていくのに充分なものである。」（富国）続いて彼は、その他衣料についても同様であり、人間が善く治めさえすれば不足することはありませんと述べている。天下の公患は何かというと、それは乱れてこのような調和した状態が損なわれることである。彼によれば、生産力の発展は人間の欲望を分に応じて充させるシステムができ、それが円滑に運用されれば、必ずしも欲望をおさえつける必要はない段階

に達している。

思想家としての彼は、一方では現実のあるがままの姿、それを事物の不可避的な結果として受け入れねばならない。この基礎なしでは思想構築は時代の課題に答えるに際し、何らの有効性を持ち得ない。このような自然科学的な面と同時に一方では哲学者でなければならぬ。それは現実をそれに近づかせるような理念型を創り上げねばならない。その理念型の社会が何ら現実的な基盤を有しないなら、それは単なる幻想にすぎない。然し、現実にあまりにも密着するなら、それは現実を単に正当化する理論となってしまう。彼は現実をどう見ているか。

当世の君主というものは、「金銭財物の税を重くして民の財を奪い、田野の税を重くして、民を食を奪う。関市の税を重くして商品の流通を困難にさせる。いやそれだけではなく、民衆をいろいろないじめ、罪をあばきだし、不正な策略をめぐらし、つまずきころばせ、民を徹底的に疲れさせてしまふ。」（富国）このようであれば、臣は君を、下位者は上位者を殺すようになるし、城を敵に売ってしまったら、君主のために生命を捧げるようなことはしない。然し、これはすべて君主自ら招いたものである（富国）と荀子は言っている。王霸篇でも「けがれた行や盗みは自分が先頭に立って行ない、不正なばかり事で人を陥れることで手本を示し……民の生活を貧窮になるようにさせ、民を使うのに労苦を窮めさせる。かくて民衆は君を賤しむことはまむしの如

く、これを憎むことは鬼の如く、チャンスがあれば一緒にたつて君を投げすて踏みつけ追い払おうとしている。」(王覇)

彼が本来、共同生活(群居)を行う人々を管理する存在として君を考えている。然し、現実に見る君主は以上に述べた如くである。かくの如き君主に彼の聖王を期待することが出来るだろうか。これは余りにも大きなギャップである。「国は小具であるから小人でも保有することができ、小道で取得することができ、小力で保持できる。だが、滅亡せずに必ず保有できるとは限らない。」(王論)と言っている。まあ、一国の君主ぐらいなら、彼の聖人である大清明の聖王でなくても国を保持できる場合もあるが、天下となるとそうはいかないと彼はこの篇で述べている。彼の理念に合致しない君主が国を保っているのは現実である。わずか七個国にまで減少したとても、国を保っている君主は存在している。それ故、小人でも国を保てる事もあると言ったのであろう。それがいかに破滅の危機を内にもっているにしても。一方、現在我々が見れば極めてさし迫った秦の全中国統一も、未だ彼の書中には実現されていない。天下の状態は秦による統一を示している事を予感したとしても、それが何時、完成するかはよほどその時期が近づかないと判然とはしないものである。荀子には王者になる人物は現在の如き君主と同様な人物であつて欲しくはなかったに違いない。このような人物は天下を統一できない。「天下は至大であるから、聖人でなければこれを保持することはできない。」(正論)彼は

聖人であつてこそ、天下を取得し、保持できるとしている。然し、すでに述べたように、現実の君主の中にそれに該当する人物は見当たらない。さすれば天下の統一は不可能である。又仮に武力でできてもすぐに崩壊する。この結果彼の望んだ「正理平治」も来る可能性はない。何人も聖人になれる可能性を彼は認めている。(性悪)性悪篇の中で、彼は普通の人は誰でも父子、君臣の正しい道を知ることができるという「事実」から出発している。それ故すべての人にそれを知る素質と働きが備わっている。聖人とは人が善を積み、それが最高になった人のことを言うのである。然し、現実にはこの様な人はいないのは何故か、との問いに彼は、外から強制的にそうならせることができないからであると言っている。即ち、一般の人には自発性が欠けていることを指摘している。人間の自然的な性は各人共通であるとしても、それを制御する心の働きは、人によって異ならざるを得ない。かくてその働きの程度に応じて地位が定まることが彼の理想である。

「刑罰は罪よりもはるかに重く、爵賞は本人の徳を越えている。罪を論じては、その一族にまで及び、賢人を挙げるのにその先祖を問題とする。それ故、一人に罪が有ると三族が処刑され、その人の徳が舜のような人でも避けることはできない。これが族を以て罪を論ずるという事である。又先祖が賢であると、子孫は必ず高位になる。行は桀紂のようであっても多くの部下に従え、必ず尊い地位にある。これを

世を以て賢を挙げるといのである。このようでは乱が無いことを欲しても得ることができであろうか。」(君子) 荀子は乱世の根本に族を中心とした考えを置いている。宗法社会の君主権は宗族の個々の人間に及び得ないから、もし君主がその個人を罰しようとするならば、一族ごとく罰せざるを得ない。又宗族制度の根本は血縁であるから、そこからは当然、地位の世襲がでてくる。彼がこの社会で最も重要なものとしている礼を尊ぶなら、むしろ彼が乱世の根本だと主張している世を以て賢を挙げることを重要視しなくてはならない。宗族制度の中で實際行われていた礼の中心である血縁を重んぜず、親親の原理から離れながら礼を重んじようとすれば、それは観念的なものにならざるを得ない。彼自身、礼は先王が作為したものであると言っている。時代による変化は認めている。しからば礼の具体的なものよりも、むしろその精神に向かわざるを得ない。彼も礼論の中で三年の喪について具体的にそのやり方を述べているが、然しそれも人間の本来の気持にあっていゝものであることを強調している。かくて彼の礼は具体的には歴史的に変化しなかったものとせざるを得ない。

「代々の王が変えることのできなかったものがすべての道の根本である。いろいろの改廃生起はあったとしても、この根本に應じて行われている。この根本を治めれば乱れず、根本を知らなければ変化に對処することはできない。根本の本体はいまだかつて亡びたことはない。乱はそれから離れたために生ずるものであり、治はそれを完全に

実行することより生ずるものである。」(天論) 「三代は亡びたけれども治法はなお存在している。」(榮辱) 前にも述べたが、三代よりこの方、いかに末世になったとはいえ、社会が存在していることは間違いないし、又存在しているだけでなく、物質的生産力の観点に立てば明らかに進んでいる。この理由は何か。そこには何人も変えることのできない根本的な道が現在でも社会に存在しているにちがいない。彼の礼は現実に存在しているものから出発している。現に社会が存在している以上、そこには何か存在を可能ならしめている何物かが存在しているはずである。そのものを探り出し、それを基礎とし、拡充し社会を構成すれば、彼の「善」。即ち正理平治がもたらされると考えた。

彼はその何物かに礼という名称を授けた。彼の正理平治に対するものは乱世である。乱世を生み出すものは前にも述べたように「罪を論ずるに族を以てし、世を以て賢を挙げく」(君子) であるとするなら、むしろ族的な社会に代えて個別的の人身支配と官僚制度を生み出さなければならず、そのため、当時秦を中心として行われてきている、郡県制度、中央集権の官僚制度、に行きつかざるを得ず、これを支える君主権の絶対化に近づかざるを得ない。事実、彼は「父子でも君主の徳がなければ親和せず、兄弟でも君主の徳がなければ悌順になれない。」(富国) と述べている。族的社会で最も根本的な徳である孝悌も君主の徳を待ってはじめて十全なものになり得る。そこには明かに族的社会と君主権との対立が感じられない。あくまでも孝悌は君主権の下に

立つものである。この点では伝統的な儒家の思想から離れていることを認めざるを得ない。

彼の現実存在に於いて百王の改変できなかったものの中で最も目につくものは何か。やはりこれは自然現象であろう。自然の運行はいかなる王もこれを改変することはできない。彼は天人分離を説いているが、天を全くの物理的宇宙、それ自身人間の社会とは全くかわりない法則に従って動いているとはみていない。雨乞のような呪術的なものに対しては問題にしていけないが、「君臣、父子、兄弟、夫婦の關係は、始めれば終り、終れば始まるわけで、天地と理を同じくしている。」(王制) 君子、父子のような人倫關係についていえば、天は天命という形で人間生活に直接介入することはないが、彼は礼は人為的なものであることを強調しているとはいえず、その妥当性の最終的根拠は天の理法に求めている。聖王は「上は天の時を察し、下は地の理に従い生産し、その徳は天地の間に充滿し、万物の上に加える」(王制) 存在であるが、君とは善く共同生活をさせることのできるものである。その道が妥当であると万物はその宜しきを得る。」(王制) 君は天地の理法に順って政治を行い、万物をその適した分に置くことが任務である。かくして全体の秩序が定まり、人間關係だけではなく生産關係も円滑に動いていく。「養育の方法が成長段階に適合していれば六畜は成育し、伐採や育成が時期にあつていれば草木は増え、政令が時に合つていれば百姓は統一され、賢良は服する。これが聖王の制であ

る。草木が花咲き葉繁る發育の時には斧を山林に入れないのは、その成長を途中で止めないためである。魚や亀などが卵を持ち、稚魚がでる時に網や毒薬を使わないのはその成長を途中で止めないためである。春耕し、夏に草刈り、秋に取入れ、冬に貯蔵するのに、それぞれ時期を失わなければ、五穀は絶えることがなく、民は食用に余りがある。池、沼、川などは時期による禁令が守られれば、魚類はすこぶる多く、食用に余りがあるくらいである。伐採や育成がその時を失わなければ、山は、はげ山にならず、民は用いて余りがある。」(王制) 聖王は単に人間關係をととのえるだけでなく、生物生態学的循環をも円滑に動かしていかなねばならない。人間の性が利を求むるものであり、感覺的充足を追いつづけるものである以上、物質的生産を増大させることは不可欠である。もちろんこの生産力の増大は農業關係に於ては工業ほど急速なことは望みえない。生態学的バランスを失って一時的には急速な生産の増強は可能だとしても、最終的には全システムが破壊されてしまうことは言うまでもないことである。しかし戦国末期の荀子にとって、もし公平無私で万物を天地の理法に基づき政治を行うことのできる聖王が出現したら、彼の理想を可能にする生産力の基盤はすでに存在していると考えたのではないだろうか。争いさえ無くなれば生産力を発展させ、各人すべての欲望を満足させる事はできないとしても、礼に基づいて分を決め、その分に応じて物質生活の上下を分け、それによって全体の需要を制御し、一方では争いのないところで、生

態学的バランスの基礎の上に農業の生産力の増強にはげめば、天下の通患である争をとり除き、平和に国が運営されて行くことが可能であると考へた。現実はずでに彼の構想を実現するだけの基礎を有している。

一方、韓非によれば昔は人口も少なく財が余りあったため、民は争うことをしない。そこで厚賞も重罰もなくとも民は自然に治まった。だが今では子供五人あるのは多いというわけではない。だが子にそれぞれ五人の子ができると孫は二十五人になる。この様に人口が増えるのに財物の方は少なくいかに力を尽くしても生活が苦しい。このため民は争うのであり、賞罰をいかに倍しても乱はまぬがれ難いと述べている。(五〇) 同じ現実を前にして、荀子と韓非ではこの様な差が生じている。同じく性悪論の立場に立っているとしても、韓非は社会を構成する人間の持つ相剋性、即ち他人は自己の存在のためにはマイナスの存在でしかあり得ないとの前提に立っている。これによって生ずる争を無くするため、強大な君主権を確立し、賞罰を厳格に実行することを求めた。社会が存在する以上、そこに何らかの共存性を導入せざるを得ない。君主権の中に彼は共存性を求めた。然し、現実の君主に共存性を求めることは、当時の諸国の君主からして無理であることより、強大な君主権を背景にして法術の士により實際的に政治を行うことを企図した。

荀子はこれを聖王に求めた。公平無私な聖王が、万物を適宜な地位

につかせ、全体のシステムが要素の対立により働きがとどこおることのないようにし、聖王の教化に応じ自発的に礼に近づくものを上位に上げて行くことで、より全体のシステムの効率を高めようとした。彼も、韓非も君主と国家とを同一のものであると仮定している。無論、彼はこのような事は述べていないし、又当時の思想家は多かれ少なかれこの仮定を自明のものと考えていた。それ故彼は君主にあるべき姿を示すことにより、国家のあるべき姿を示していると思った。プロノフスキーはマキアヴェルリについて「君主の利益は共同体の利益と一致しているという仮定をもととしている」と述べているが、この場合もあてはまるものである。この仮定は何ら根拠あるものではない。もしこの様であつたら政治思想の歴史は極めて簡単で、共同体の一般意志をいかにして見出すかという現代でも根本的には解決されていない問題に終止符を打ったことになる。事實はこれと反対に、共同体の代表者だと称している君主や政府も、その構成員との間には全体の利益を代表する一般意志に関してたえざる衝突があつた。春秋戦国を通じて歴史を決定する要因として天命が信じられなくなり、歴史的事実として例えば晋から韓、魏、趙の三国ができることを目撃した世代、又多くの国の滅亡を目撃した人々にとって、君主個人のベヘイビアがいかに重大な結果をもたらすかという事を感じさせた。この様に変化の激しい時代には大きな権力の持主である君主の決定の当否はその国全体に大きな影響を及ぼし、破滅にもなりかねなかつた。この様な時代

に国家と君主が一致すると考える根拠があった。相対的に安定した時代、即ち宗族制度が安定していた時代の方がむしろ君主と国家の一致は見られなかった。君主自身も宗法に従わねばならない共同体の一員に過ぎなかった、孟子の有名な君よりも社稷、更に民の方が大切であるとの論も当時、法治を中心として君権を伸ばして来た戦国の諸国家の君主権に対する宗法社会的意識からの反論ではないか。

荀子は政治に関して、かくあるべきもの、即ち、理念あるいは道徳性を多く問題にし、韓非の政治論は社会が現実にとのよう運営され、そこにいる人はどのように行動するかを論じている。荀子の場合には、あるべき君主はあくまでも、共同体全体の利益を一身に代表する人物でなければならぬ。また、共同体の内部構造自体も、共同体全体の利益を増大させるものでなくてはならない。この考えの中には、国家の中に支配する者と支配される者とが存在していないことを意味している。全体は均質であり、量的にのみ差のある各要素から成り立っている。各人は性に於いては共通であり、その自覚の程度、即ち、自発的に礼に近づく程度に応じて位の上下を定める如きシステムである。この共同体の一般意志は全体及び各部の福祉と安定を目指しており、又これが道徳の基準になり得る。然し、実際問題として、この一般意志をいかにして見出すか、現在ではこれは投票によるということになっている。然し、これには私的利益がその中に含まれていることは否めない。だが、この方法以外にどんな方法があるだろうか。現在

では公聴会、その他種々の装置が考えられている。これらもあくまでも、投票制度を前提として成り立っているものである。この頭数を数えるという方法は、ルソーの社会契約論に述べているような全体意志、又は多数意志に外ならない。全体意志は私的利益を勘定に入れた特殊意志の総和にすぎないから、これと一般意志とは必ずしも一致しない。また、この全体意志と一般意志とが独立に存在するなら、これは聖王にしか知ることのできないものである。荀子の聖王はこの一般意志を体現したものである。聖王による個人統制は聖王が大明である、それ故全体の共通利益を実現することを目指しているため正当化される。この中では反逆は道徳的にみてもその根拠をもちえない。荀子は人間が行動する場合、賞慶の為なら、損害を受けるような場合はそれをやらない。賞や刑罰、威圧策謀では人の力をすべて出させることはできない、と述べ、次いで、聖王の世では「政は定まり、風俗は斉一になっているのに、なおまだ独り一般習俗を離れて、その上に順わない者があれば、人々はその人を憎まないことはなく、害毒をみなすことはなく、不祥を払いのけるようである。そこで初めて、刑が問題となるのである。このようであるから、死刑というものも存在するのである。恥としてこれより大きいものはない。」(議兵) 反逆は共同体全体の利益に反するもので、これは構成メンバー全体から排撃され、これをただ聖王はその意志に従って執行するにすぎない。これは又、恥という道徳性の問題とも一致するものである。韓非は君主以外

の重臣に権力が分散されるのを極力排撃している。これも一般意志の体现者（この場合は天地の理法と一体化している）である君主と民との間に部分的団体が入り、私的利益に基づく特殊意志が介入することを恐れたに外ならない。荀子の場合も彼の王国では臣下に刑罰の権を与えず、「私門を軽んず」（成相）即ち、重臣の力を弱めようとしている。このようにして宗室以外の他の宗族を弱めようとしている。

このような社会は全体の利益を考慮して各人を適所適材に分け、未だ教化されていない民を管理することになる。エリートによるとマスのための最適社会である。そのためには個々の私的利益に基づくきしみは、全体の利益という観点から抑圧されねばならない。ここに見られるものは典型的な中央集権的官僚制度である。聖王の任務は支配ではなく、全体のための管理という形をとる。それ故、その権力は、神とか天命というような呪術的権威を必要としない。ここにも彼の天人分離の根拠があったのである。然し、これはあくまでも、権力者である君主が聖王である場合である。現実にはこのような聖王が存在しているのではない。荀子は先王をこの聖王だとしているが、歴史的事実を自ら調査し、実証したものではない。ただ昔からある説を与えられたものとして受け入れているにすぎない。彼は先王の事蹟について科学的に実証したものではない。いかに歴史的な存在のように先王の事蹟を述べてもそれは何ら実証的な根拠をもっていない。それ故、彼の意見は歴史科学に基づいて引き出された学説よりはむしろ一つの命題に

すぎない。一つの公理、公準である。この命題を実証するように見える彼の提出した事実もこの命題に適合するような事実を選び出しているにすぎない。ここには理性主義だけが存在し、原理、一般法則が述べられている。人の性は悪で、その善は偽である。人間は本来、利を求めて争うものである。等である。

この点に関して同じように利己心を問題にしたアダム・スミスの場合、あくまでもこれを理性的な命題として取り扱わず、肉屋やパン屋の世界を分析することによって得ている。このような利己心は彼の所謂見えざる手、即ち、この世界の構造に導れて、全体の福祉に役立つ。学者や立法者はいたずらに利己心を抑圧するのではなく、これを認め、かつこれが自然の秩序に合うように導き、啓発しなければならぬ。ここにこそ文明社会の進歩があると述べている。ここには理性主義と経験主義の結合がみられる。

荀子の場合には事物が「かくあるべし」という観点が強く、それが事物の構造と一致している保証はない。それ故、作者として聖王を指定せざるを得ない。作為の立場に立つと、特にそれが百代の王の後にも残っていることにより、現在の君主権の正当性が検証され、君主権の増大に力を貸し、官僚制確立のための思想にならざるを得ない。彼の論自身はあやふやな根拠に立っていたため、その論の真の発展は見られなかった。せいぜい彼の命題を認めることを前提として、そのバリエーションを唱える類である。

四 宰 相 論

王の「あるべき姿」を唱え、現実の王がその論に引かれて彼の理念に近づくことを期待する単なる思想家で荀子があるなら、問題はこれで終ることになる。彼の思想や理念を受け入れるかどうかの問題は君主サイドの問題であるから。然し、戦国の諸子は単に学問を学問として探求していたわけではない。又、間接的な影響で満足していたわけでもない。戦国の諸子は自己の政治的抱負が現実政治の上で施行されることを望んだ。君主たる者はかくあるべきである。王制とはかくあるべきものである、と述べても、実際の権力者である君主がそれを採用する以外に実現の方法が存在していない。尚賢使能は道家を除く殆んど全ての当時の諸子の希望であった。各国の君主は対立する国に負けまいとして、有能な士を求めた。この点では戦国時代は君主権と思想家とのハネムーンであった。すでに述べた如く、現実の君主の行っていることは荀子の理想からほど遠いものであったが、君主が有能な士を用いて、自国を強化しようとしている態度に荀子自身の説を実行に移す手がかりを与えているようにみえた。たとえば、君主サイドとしては、君主自身の私的な利益を追求するために荀子の説を用いようとしても人間の性は堯、舜も桀紂も同一である。そして、各人はその中に教化を受け、自発的に善に向う素質をもっているとの観点に立てば、当然君主に期待できるはずである。勿論、聖王たるべき人物が君

主たる最高権力（彼の意識ではむしろ、最高管理者であるが）になり、自己の政治的抱負を実現することが理想である。然も、残念ながら、現実にはこの道は閉ざされている。韓非にしても君主になるには、自然の勢が必要であり、（韓非子、難勢）人為では如何ともし難い、と述べている。荀子の政治論にもこの最高権力者になるチャンネルは書かれていない。晋が前五世紀末に韓、魏、趙に分割され、新しい君主が生まれたり、前四世紀の初めに齊が田氏に替ったりして、新たに君主が生まれたのも、それは何ら彼の聖王的權威によって生じたものではなく、力と権謀術数によるものである。何人でも原理的に君主になれるという構造が社会組織にも思想にも欠けていた。本来、君主というものはそのような者ではない。この点、戦国時代の諸子の説すべてに通ずるアキレス踵であった。これは一般民衆に主体性を認めず、民を卑少化し、エリートによる民の指導管理を目指す場合に待ちかまえている難題である。これを避ける手段としては堯舜の如く禪譲により天子がその位を有徳者に渡すしかない。然し、これは禪譲する天子が最高の有徳者であることを前提としている。論理的に言うならば、天下が発生したその瞬間から有徳な天子が存在していなければならぬ。自分が君主権を握れないとするなら、現実の君主の回心を期待せざるを得ない。そのためには直接、君主の側にいるにしくはない。それは宰相になることである。これは可能性があった。そのため遊説しなくてはならない。荀子もまた遊説者の一人として諸国に遊説

している。

彼は宰相の重要性を指摘している。「そもそも国を維持していくことは決して一人でこれを治めることはできない。国の強固榮辱は宰相を選ぶことにある」(王覇) 国を建てるというのは、いかなる法、いかなる人と共に政を行うかであって、王者の法、王者の人と共に行えば、自分も王者になり、覇者の法、覇者の人と行えば、自分も覇者になる。亡国の法、亡国の人と行えば、自分も亡国者になる、と同篇で述べている。又同篇で君主は根本的な標準、即ち、最高の政治方針を立てればよいのであって、一切の事柄は宰相に総括させる。宰相の適、不適こそ、君主が心がけねばならない最も肝要なことである。

「適切なよい宰相が得られれば、天下は得られるが、適切でない宰相を任ずれば、国家は危い。適切な一人の宰相が得られずに、適切な千人、百人の役人を採用できたという話はない。適切な宰相一人が任命できれば、自分は何の労をなすことがあろうか」(王覇) この意見の中に、自分が君主になることができず、しかも一国を統治する権力を得たい場合のとりべき道が宰相の重要性を強調することによって、表さわれていないか。然も、君主は基本的な標準を建てるだけで他は勞なき身であるなら、實際上の権力の行使は宰相の上に行かざるを得ない、むしろ、君主に勞なき身で、しかも大功を建てたとの名声を得させることにより、(これがまた当時の現実の君主の願望と一致しているなら) 益々、宰相が独自に施策を行う余地が充分である。實際上、

宰相の重要性を認識していたことによる論であると同時に、権力を得るための、それが善意より発するものであるにせよ、一種のマナーが秘められていないか。「現在の宰相の地位は、上は君主を自由することができ、下は国を思うままに動かすことができる」(強国)と、荀子は齊の宰相に述べている。当時、宗族制度に基づく封建制度より尚賢使能を重んじ、法治政治を行い、群県制度と官僚制を最も実行し、強大であったのは秦であった。彼は遊説者の一人として秦に遊説している。次にこれを取り上げてみよう。

五 秦への遊説

商鞅をはじめとして、秦は「客」出身者が多く、これを利用して着々と国力を伸ばし、今や天下を統一する勢であった。宗族関係の重臣を押えて、尚賢使能の原則を最も良く実行しているのは秦国であった。現に荀子の時代の宰相である范雎は「客」であった。荀子は秦で宰相の范雎とも、君主の昭王にもあっている。史記范雎、蔡沢列伝によると范雎は魏の人である。齊に使の随行をした時、機密をもらしたとの疑をかけられ、死ぬほどの目にあったが、魏の鄭安平と秦の使者王稽のため秦に脱出できた。当時、秦の昭王の時代で実権は王の母方の一族によって占められていた。秦に入って王稽は范雎を王に推挙したが、はかばかしい返事はなく、一年余に及んだ。彼は王に上書し王に召された。秦国の地の利、精兵は王者たるにふさわしい土地柄で、

民は私闘には臆病だが公戦には勇敢でこれも王者にふさわしい民である。この二者があるのに王者になれないのは昭王の母の弟である穰公と大王の計の誤まりのためであると主張した。まず国外の政策を進言し、それが入れられて、王の信用が増すと、太后、宰相穰公ら貴人四人が秦の実権を握っているような状態では君主とは名ばかりであると王に説いた。その結果、太后は廃され王の血族である貴人四人は追放された。范雎は宰相に任命されると自家の財を散じかつて困窮していた時の恩讎にすべて報いた。その結果、重く用いられた鄭安平も王稽も二人とも任にたえる人物ではなかった。彼の事は韓非子にもでていゝる。「秦に大饑饉があり応侯（范雎）が請うて、王宮の園の野草、野菜、とち、なつめ、栗の実などはこれで民を生かすに充分です。どうかこれを民に取らして下さい。」と申した。すると王はわが秦の法は民が功あれば賞し、罪あれば誅をこうむることになっている。いま宮園の野菜や木の実を取らせるなら、民は功あるも功なきも共に賞を受けることになる。これは国が乱れる本である。だから宮園を開いて国を乱すより木の実、野菜をすてた方がましだと。又次のようにも伝わっている。今、宮園の瓜、菜、なつめ、栗の実などを出してやればそれで民を活かすことはできるとしても、これは民が功あるも功なきもともに食物を手に入れることになる。民が生きて乱れるなら、民が死んで治まる方がましだ。大臣よ構わずにおけと」（韓非子、外儲右下）

これから見ると范雎は口には君権の強化、法治をとはいっている

が、必ずしも骨の髄までの法家政治家ではなかったらしい。有能ではあったが気の弱い所もあったようだ。王稽を推挙して河東の守にするにも、司馬遷は列伝の中で悦んでやったものではないと言っている。かくの如き人物に荀子は遊説したのである。「客」から宰相になった人物と戦国末期の最大の思想家とである。この事は史記には何の記載もない。それ故「五帝、三代のことや諸子百家の説なら私はよく知っている。その他もろもろの弁説も私はみな論破した」（范雎伝）と范雎が述べている「論破」された一人に違いない。ただ強国篇にあるのは荀子の言葉のみで范雎の意見は何も見られない。彼は荀子の意見を当時の儒家に対する一般的な意見のように「勞多くして功少なきもの」と見なしたのであらう。荀子は眼前に自分の同じような条件、即ち遊説者から宰相になった人物に出合った。実質的には自分の方がはるかに優れているとの自負はあったに違いない。彼は宰相のみならず昭王にもあつて遊説している。彼は秦国は王者になる条件は備わっているのに儒者を用いない点、礼を重んじない点で王者になれない事を力説している。彼の説は用いられず、召しかかえられることもなかった。しかしこれは「秦国の強力な集権的政治体制と後進的な文化環境」（荀子・内山俊彦）のせいだけではあるまい。他の六国が秦国以上に儒家的王道政治を実行したとは聞えていないし、荀子自身、永年の間住んでいた斉国や楚の国が彼の礼を中心として政治を行い王者の国になったわけではない。むしろ実際には、彼の礼を中心とした王国

を実現するための手段ではあるが、尚賢使能を実行したのは秦国であった。韓非と同じように荀子も心ならずも現実政治にかかわることができずに一生を終えたと言って良いと思う。

六 結 語

人の性は悪であるとの命題を基礎として構築された荀子の政治論はある点ではヨーロッパ絶対主義のイデオログであったホッブスに似かよっているように感じられる。人間は自然状態に於ては「万人の万人に対する戦」が起るとして自然状態を最悪なものと考えている。ホッブス自身このような状態がかつて現実に存在していたと主張はしていない。自分も世界全体が一般にそうだと信じてるわけではないと彼は述べている。一種の思考実験である。これを彼は自覚していた。荀子はこの命題が天下普遍の自明の理であると信じている。ホッブスに依ればお互に危害を加えあう状態から彼等を守ってくれるように彼等の権力を一人の人間又は合議体に与える。その様な国王は各構成員に対し平和を維持する以外は何等の責任を持たずどんな法も制定することができる。この場合は荀子の礼の如き国王をしるものもないし、又構成員の同意による選定又は指名により誰でも原理的には国王にすることができる。

ロック場合の自然の状態はホッブスと全く反対である。人間は自然状態では自然法によって自由で平等である。不幸にして理性に従わな

い若干の人間が他人を自分の権力の下に置こうとする。これによって戦争状態が始まる。これを避けるために政府を任命するのである。政府は人民の自然的権利を守るために人民によって自由に創造されたものである。

この様に一方は絶対主義、一方は民主主義の基礎になったとしても、権力は被統治者の同意に基づく点は共通である。ここには両者とも民の主体的意志を認めている。この点が荀子の思想に基本的な欠けているものである。それ故、民による政治の改革は構造的に行われないうようになっていくし、又、聖王たるべき人物が民間にいても民に推されて君主になれる構造になっている。ホッブスと異なつて荀子の民には専制支配をくつがえす契機は存在しないばかりか、君主が聖王にならないかぎり聖王をいただくことはできない。あくまでも上からの管理の対象に過ぎない。民は共同体を破壊する恐れのある各人の持つ相剋性を民自身が主体的に制御し、社会全体のための共存性を同時に実現する存在ではなく、共存性は聖王にまかしてしまっている。

この共存性を根拠とした最高権力を聖王にすべて帰せしめた点で、宗族制度の破壊の後、以降二千年に渉る専制的官僚制度を生みださざるを得なかった。もちろん、そこには春秋戦国を通じて、統一的国家の出現にさいし、制度における作爲の指摘は新たな制度の確立のための理論的根拠になり得たし、特に彼の礼に対する解釈、即ち百王の変ぜざるものは当時すでに儀礼的なもので（荀子も礼の一例としてくわ

しく述べているのは三年の喪についてである。社会制度は礼以外の時代の变化に應ずべきものと考えられた。これは彼が宗法社会の基本である親親の原理より賢賢の原理を基礎とする制度に優位性を認めたことに表わされている。現実には諸国に存在している諸制度、郡県制、官僚制、強大な君主権は礼以外の社会的変化に應ずるものに変えてしまった。この如く、戦国末期にさいし中央集権的官僚国家の成立のために大きな意味を持ったことは否定できない。

戦国以前の宗法的社会に替って出現した王朝もその基礎に家父長制を持っているとするとするならば、やはり君主権を支える思想としては家族内の道德、即ち孝悌という血縁的契機に基づく道德を主張し、その延長線上に君主権を認める伝統的な儒家の姿の方が、血縁という人間の中の自然的要因（これは変えることができない）に基礎を置いているため、その王朝の権力も自然的なものになり、漢代以降の中国の専制支配を支える思想としては、基本的には適当と思われる。これが荀子の思想が以降の歴史で荀子があまう高く評価されなかった理由であり、逆に現在、再評価されている理由でもある。

文 献

- 荀子 上・下 藤井雪夫 新釈漢文大系
 韓非子 上・下 竹内照男 新釈漢文大系
 史記 小竹文夫 筑摩世界文学大系
 荀子 韓非子 史記の本文解釈は主としてこれらを使用した。

ヨーロッパの知的伝統 プロノフスキー

マズリツシェ

三田 博雄訳

みず書房

ヨーロッパの思想家については本書の考えを基本とした。

なお全体の発想には「人間解放の理論のために」直木悠介、「中国思想論集」西順蔵に負っている所が多い。

昭和五十一年十月二十九日受理

On Hsün Tzu-on the Sage-King, or Supreme Administrator

Yosinori TAKIMOTO

Abstract

Hsün Tzu is the most famous philosopher at the end of the warring states period in China. At that time, Chhin State was the most powerful state. It was expected that Chhin would conquer six states and unify all China, sooner or later. He was afraid that the authoritarian State, Chhin, could not secure the stability of the society. He imagined the State which would be built on "li". In this State, a man in the position of power should be the Sage-king. The Sage does not hold power but administrates people. According to his ethical view that human nature is evil, he developed his opinion about the Sage. People are always at discord with each other, seeking profit. The wise ruler should select all the talents of the state and let them fill the posts. The Sage-king must plan and coordinate the society. Hsün Tzu did not hope that the discord of people could be oppressed by tyranny. He wished people to be enlightened by the Sage.