

## 荀子の禮と法の思想

内田智雄

荀子の生涯に關する最古の記録はいうまでもなく史記の孟子荀卿列傳である。それによれば

荀卿は趙の人、年五十にして始めて來つて齊に遊學す。(中略)……田駢の屬みなすでに齊の襄王の時に死して、荀卿もつとも老師たり。齊なお列大夫の缺を脩め、荀卿三たび祭酒となる。齊人のあるもの荀卿を讒す、荀卿すなわち楚に適く、春申君もつて蘭陵の令となす。春申君死して荀卿廢せらる、よつて蘭陵に家す。

といつた極めて簡略なものであり、加うるにこの記事にはいろいろと問題を含んでいて、却つて後世の紛議の因とさえなつてゐるが、こゝではそれらの問題の考證は一切省略に従い、たゞそのテキストについてのみ一言しておくこととする。荀子の著作は現在では荀子三十二篇がその全てであるが、劉向の校書叙録によると、もとは三百二十二篇あり、その重複してゐる二百九十篇を除いて三十二篇十二卷となし、これを「新書」と名づけたとされている。然るに唐の楊倞に到つて「文字繁多なるをもつての故に、もと十二卷三十二篇を分けて二十卷となし、また孫卿新書を改めて荀卿子となし、その篇第もまた頗る移易あり、類をもつて相從わしむ」(荀子序)といわれている如く、十二卷三十二篇が二十卷となされ、その篇の順序にもかなりの變改がなされたことが知られる。すなわち荀子が現行本の形をとるに到つたのは楊倞によるものである。なお楊倞は大略篇の篇題の下に、「この篇は蓋し弟子が荀卿の語を雜録す」と注し、また次の宥坐篇には「これ以下みな荀卿および弟子引くところの記傳雜事なり、故にすべてこれを末に推

す」と、宥坐以下の五篇が荀子卷末に位置する理由を述べているが、要するに大略篇以下堯問篇に到る六篇は、零細な断片の羅列であつたり、思想的にも荀子のそれと異なるものさえ見出され、それ以前の諸篇とは形式的にも内容的にも異つていたので、本稿においてはこれらの六篇は、一應資料としては採擇しないこととした。

荀子はその禮論篇の劈頭において、禮の起原について次のように述べている。

禮は何に起るや、人生れて欲することあり、欲して得ざればすなわち求むることなきことあたわず、求めて度量分界なければすなわち争わざることあたわず、争えばすなわち亂る、亂るればすなわち窮す。先王その亂れるをにくみ、故に禮義を制してもつてこれを分ち、もつて人の欲を養い、人の求をみだし、欲をして必ず物を窮めず、物をして必ず欲を屈つさざらしめ、兩者相持して長ぜしむ、これ禮の起るところなり。(禮論)

と。しかして荀子はこゝに、初めには「禮は何に起るや」といふ、次には「故に禮義を制してもつてこれを分ち」といふ、最後にまた「これ禮の起るところなり」と述べており、すくなくともこゝでは荀子は、「禮」と「禮義」とを嚴密には區別しておらず、むしろ「義」は「禮」に付随するものとしてしているようであるが、荀子の書には「禮」とのみいふものが多いことはもちろんのこと、「禮義」と連用するもすくなくはない。たとえば「それ義なるものは、人の惡と姦とをなすを限禁する所以のものなり」(彊國)とか、「かの義なるものは内、人を節して、外、民を調するものなり、内外上下節あるものは義の情なり、然らばすなわちおよそ天下をおさむるの要は、義を本として信これに次ぐ」(彊國)などと、義を單獨に、かつ極めて重要な政治的原理としてしている場合もあるが、要するに義の本質や機能が「禮なるものは節の準なり」(致士)すなわち節度の標準だとされている禮のそれと相通するものをもつからであつて、従つて荀子が單に「禮」といふも、また「禮義」と連用するも、すくなくともこの場合には同一であつて、禮の中に義を含めていつたものと解すべきであらうと思う。とにかく上文において荀子が「欲」といふは、すくなくとも

その最もナイーブなものは、正論篇末尾にいうところの「人の情」であつて、それは彼によれば目の色を、耳の聲を、口の味いを、鼻の臭を、形すなわち身體の佚（逸）を欲するがごときものであつて、このような人間の本能的な欲情（荀子によれば「情欲」、正論）は、本來無制限に追求しまた擴大するものであるが、欲情の對象たる物自體にはおのずからなる限界があり、そのため人と人との間に「争」や「亂」が起きる。故にこの欲情を制御するには、物慾に對する「度量分界」がなければならぬ。そしてその度量分界あらしめるものがすなわち「禮義」であつて、その禮義の制定者を、荀子はこゝでは單に「先王」といつているが、またこれを「聖人」といつている場合もある。

聖人思慮を積み、偽故を習い、もつて禮義を生じて法度を起す。然ればすなわち禮義法度なるものは、これ聖人の偽に生ず、もとより人の性に生ずるにあらざるなり。（性惡）

と。かくて以下荀子は人の「情性」と「偽」とを區別して次のように述べている。すなわち人間の目が色彩を、耳が聲音を、口が味覺を、心が利益や、骨體皮膚が愉佚を好むといつたことは、みな人間の情性から自然に出てくるもので、勉めて後に始めて好むようになるものでは決してない。然るに感じてもそうなることができず、勉めて後に始めてそうなり得るようなものを「偽」といい、それは陶器や木器が陶工や木工の作爲すなわち「偽」をまつて成るのと同様で、それがすなわち性と偽との區別である。故に聖人は人の性を化して偽を生起せしめ、偽が生起して禮義が生じ、禮義が生じて法度が制せられるに到つたのであるから、禮義法度なるものは聖人の生起せしめたものであると。そしてこの場合荀子がこの聖人をもつて、たゞちに堯舜禹湯文武といつた古聖王とはせず、「聖人の衆に同じくして衆に異ぎざる所以のものは性なり、異にして衆に過ぐる所以のものは偽なり」と結んでゐることは、荀子の立場からいつて當然なことながら、また彼の實證的な學風を示す一證であると思われる。彼はまた禮義の人生に對する關係を次のようにもいつている。

いま人の性はもとより禮義なし、故に彊學してこれあることを求むるなり。性は禮義を知らず、故に思慮してこれ

を知ることを求むるなり。然ればすなわち生（生を性<sup>に</sup>作るものもある）のみなれば、人、禮義なく禮義を知らず、人禮義なければすなわち亂れ、禮義を知らざればすなわち悖る。然ればすなわち生のみなれば、すなわち悖亂おのれにあり、これをもつてこれをみれば、人の性惡なること明らかなり、その善なるものは偽なり。（性惡）

と。さらにまた荀子は上記のことを、詳細かつ具體的に、明らかなる政治原理として次のように説明している。

故に古は聖人、人の性惡なるをもつて、もつて、偏險にして正しからず、悖亂にして治まらずとなす。故にこれがために君上の執を立ててもつてこれに臨み、禮義を明らかにしてもつてこれを化し、法正を起してもつてこれを治め、刑罰を重くしてもつてこれを禁じ、天下をしてみな治に出で善に合せしむるなり。これ聖王の治にして禮義の化なり。いま嘗試<sup>こころみ</sup>に君上の執を去り、禮義の化をなくし、法正の治を去り、刑罰の禁をなくし、倚<sup>まか</sup>せて天下の民人の相與<sup>くみ</sup>するを觀んか、かくのごとくなれば、かの疆<sup>ま</sup>きものは弱きを害してこれを奪<sup>お</sup>い、衆<sup>おほ</sup>きものは寡<sup>ま</sup>きを暴してこれを誅<sup>つ</sup>す、天下の悖亂して相亡ぶや頃を待たず。これをもつてこれを觀るに、然ればすなわち人の性惡なること明けし、その善なるものは偽なり。（性惡）

と。しかしてこの章句は、興味あるいろいろな問題を提示しているが、まず第一は太古聖人の出ずる以前は、人の性は惡であつたから、「偏險にして正しからず、悖亂にして治まらず」としていることで、これは太古をもつて道德や政治の黄金時代なりとし、あるいはとかく太古の歴史的な史觀に缺くるきらいの多い儒家一般の傾向に對して、一應特異なものといふことができるかと思う。次にかかるが故に聖人が君上の勢を立て、禮義を明らかにし、法正すなわち法度規矩を起し、刑罰を重くして、天下が治まり善が行われるようにしたのであつて、これは上文につゞいてもかく素朴ながら發生史的な社會觀を表明するものといふことができるであろう。特にその「君上の執」、すなわち君主權の成立に言及していることは興味があるが、次の禮義と法正と刑罰とに關しては、特にこの三者がとりあげられるに到つた理由と、その相互の關係の説明においてやく簡に失するものがあるように思われる。もちろんこゝ

に並記せられた禮義と法正と刑罰とは、相ともにまた相表裏して、「天下をしてみな治に出で善に合せしめる」所以のものではあるが、「これ聖王の治にして禮義の化なり」と結ばれており、荀子のいう廣義の禮義には、法正もまた刑罰も内に含まれているものの如くで、上掲の禮論篇劈頭の禮もしくは禮義もそれであるが、他方また禮もしくは禮義を、特に政治的、また積極的具體的な社會的規範として用いる場合には、單にそれだけではその意をつくし得ないところから、上記性惡篇におけるが如く、「禮義を生じて法度を起す」とか、また「禮義法度」とかと連用せられ、またこゝに見られるが如く、法正や刑罰と並び稱せられることもあるようである。いまひとつこの章句において留意されることは、彼が禮義法正刑罰の重要性を説くばかりでなく、もしこれらのものの缺如した状態、すなわち禮義の化をなくし、法正の治を去り、刑罰の禁をなくして、「倚せて」すなわち傍觀的態度で、天下の民人の相互の關係を觀るならば、寸時にして弱肉強食、悖亂滅亡の危機に追いつまされざるを得ないと説いていることで、これは彼の人性をもつて惡なりとする前提と、禮義や法正や刑罰が聖人の僞に出ずるとする所説とからは、極めて必然的な論證の仕方であるとはいえ、これもまた彼の實證的な論理の表現であるといふことができると思う。これを要するに荀子のいう禮もしくは禮義は、その廣義においては法度規矩も刑罰も内に含まれるものと考えられるが、たとえ狹義に解するとしても、法度規矩や刑罰と相關的な意義や機能をもつことは、上掲の章句におけるもろもろの用法からしても、また彼が自ら「禮なるものは節の準なり」すなわち節度あらしめる基準であると定義していることによつても知られると思う。

然しながら荀子の書中禮をいうものは極めて多く、その意義内容も決して單純ではない。すなわち上記の如く荀子の禮には社會的政治的な規範としてのものがあるとともに、また禮の本來の意義や機能に即して、宗教的また倫理道德の規範として用いられているものもあるが、前者が量質ともに壓倒的に多數であることは、彼の思想的立場からいつて極めて當然であるといふべきであらう。たとえば

禮は生死を治むるに謹しむものなり、生は人の始なり、死は人の終なり、終始俱に善くして人道畢る。故に君子は始を敬し終を慎しむ、終始一の如きはこれ君子の道にして禮義の文理なり。(禮論)

およそ治氣養心の術は、禮によるより徑なるはなく、師を得るより要なるはなく、好を一にするより神なるはなし。(修身)

恭敬は禮なり、調和は樂なり、謹慎は利なり、鬪怒は害なり。故に君子は禮樂に安んじ謹慎に利して鬪怒なし、これをもつて百舉過たず、小人はこれに反す。(臣道)

故に繩なるものは直の至り、衡なるものは平の至り、規矩なるものは方圓の至り、禮なるものは人道の極みなり。

(禮論)

故に曰く、學はその人に近づくより便なるはなく、學の經はその人を好むより速なるはなく、禮を隆ぶことこれにつぐ。上、その人を好むこと能わず、下、禮を隆ぶこと能わず、たゞ雜誌(本文には「雜識志」とあるも、王引之に従つて識の字を衍とする)を學び詩書に順わんとするのみならば、すなわち末世窮年まで陋儒たることをまぬがれず。

(勸學)

などであるのは、宗教的もしくは倫理道德的な禮であるということができらる。これに對して明らかに政治的規範、特にその原理としていわれているもの若干をあげれば

禮に三本あり、天地なるものは生の本なり、先祖なるものは類の本なり、君師なるものは治の本なり。天地なくんばいずくんぞ生ぜん、先祖なくんばいずくんぞ出でん、君師なくんばいずくんぞ治まらん。三者偏だひとつになくんば安人なし。故に禮は上、天に事え、下、地に事え、先祖を尊びて君師を隆ぶ、これ禮の三本なり。(禮論)

水を行く者は深に表す、表明らかならざればすなわち陷る。民を治むるものは道に表す、表明らかならざればすなわち亂る。禮なるものは表なり、禮を非とするは世を昏ますなり、世を昏ますは大亂なり。(天論)

禮なるものは貴賤等あり、長幼差あり、貧富輕重みな稱あるものなり（中略）徳は必ず位かなに稱い、位は必ず祿かなに稱い、祿は必ず用に稱う。（富國）

などがある。そして禮は文字の構造自體がその本義を示している如く、もともと人間以上の存在に對する「恭敬」の念を本體となし、その恭敬の念が行爲に表現されたものをいふのであるが、それがやがて社會生活の齊一や安定にもなつて自然に慣習的に、また爲政者によつて政治的に、その表現形式に統制や整備がなされ、そこに地域や時代を超えた一定のフォームが定められたものといふことができると思う。すなわち本來は超人間的な存在に對する行爲の規範であつた禮が、やがて社會生活における對人的な、しかも身分關係や階級社會における行爲の規範として、特に爲政者たちの政治的便宜の具として、大いに鼓吹し強調せられたわけであるが、かゝる對人關係の規範となつた禮がやがて社會全般の規範となり、それがまた爲政者によつて政治的な規範や原理に擴大されるといふことはきわめて自然なコースであるといふことができると思う。然る場合單に禮という表現のみでは、禮の社會的政治的な規範的意義を盛りつくし得ない憾みがあるので「禮法」と連用せられたり、また時に「法」をもつて「禮」を表現する場合があります。さらにまた禮の具象化されたものとしての「法度」（「君道」その他）や「政令制度」（王霸）などが包含せられて、こゝに禮を基本とする國家の統治體制は、すくなくとも理論的には確立することとなるのである。かゝるところから「禮は人主の、羣臣の寸尺尋丈檢式たる所以なり」（儒效）ともいわれ、また前記天論篇の如く禮の治民におけるを、水の深きに對する標識にも比されるが、これをさらに包括的には

禮なるものは治辨の極なり、疆國の本なり、威行の道なり、功名の總なり。王公これによるは天下を得る所以なり、由らざるは社稷を隕する所以なり。（議兵）

と、禮をもつて政治の最高至大の原理とする思想にまで發展するわけである。

しかしながら禮の意義は、如何に擴大發展せられたとしても、それは要するにものごとを節分することをもつてそ

の本義としており、従つて荀子の書中、禮もしくは禮義と對稱的に用語せられている諸規範には、禮もしくは禮義と類縁的な、あるいは相關的な意義や機能をもつものが極めて多い。以下その若干を例示すれば

(上略)必ず將た禮を脩めてもつて朝を齊え、法を正してもつて官を齊え、政を平らかにしてもつて民を整え、然る後に節奏、朝に齊い、百事、官に齊い、衆庶、下に齊う。(富國)

といわれ、ここには朝と官と民とを整える方法として、禮と法とが對稱的にあげられているが、また

(上略)故にこれがために君上の執を立ててもつてこれに臨み、禮義を明らかにしてもつてこれを化し、法正を起してもつてこれを治め、刑罰を重くしてもつてこれを禁じ、天下をしてみな治に出で善に合せしむるなり、これ聖王の治にして禮義の化なり。(性惡)

ともあつて、こゝでは禮義・法正・刑罰が對稱されている。そしてそれらはみな天下をして治に出で善に合せしむる目的のもので、それぞれその機能を異にするとはいへ、ひとしく「聖王の治にして禮義の化」であるわけで、従つて荀子によれば法正も刑罰も、ともに聖王の治法としての意義や機能を有するのみならず、廣い意味での「禮義の化」すなわち禮義の内容をなすものでさえあるのである。因みにこの「法正」の語は、「禮義の化、法正の治、刑罰の禁」(性惡)なども用いられているが、「およそ禹の禹たる所以のものは、その仁義法正をなすをもつてなり」(性惡)など、「仁義法正」と連用されるものが上文につゞいて數多く存している。とにかく荀子のいう禮もしくは禮義には、法もしくは法正、あるいは刑罰をさへその内包とし外縁としていることが知られるのであつて、かゝるところから荀子には「禮法」と連用する事例が若干ある。

上、愛をその下に致さざることなくして、これを制するに禮をもつてし、上の下における赤子を保するが如くす。政令制度は下の人百姓に接する所以にして、不理なるもの豪末の如きだにあらば、孤獨鰥寡といえども必ず加えず。故に下の上を親しみ、歡ぶこと父母の如く、殺すべくして順わざらしむべからず、君臣上下貴賤長幼庶人に至



るまで、こゝをもつて隆盛となさざることなし。然る後に皆内に自省してもつて分を謹しむ。これ百王の同じきところにして禮法の樞要なり。然る後に農は田を分けて耕し、賈は貨を分けて販し、百工は事を分けて勸め、士大夫は職を分けて聽き、建國諸侯の君は土を分けて守り、三公は方を總べて議す、すなわち天子は己を共するのみ。もしくは出でもしくは入り、天下平均ならざることなく、治辨ならざることなし、これ百王の同じきところにして禮法の大分なり。(王霸)

と。しかしてこゝに「禮法の樞要」というも「禮法の大分」というも、それぞれの地位や職業に應ずる「分」を守ることに政治の基本の存することを説くものであり、しかしてその「禮」は、「上」すなわち「人君」の「赤子を保するがごとき」愛情に出るものであり、その禮の具象化されたものがすなわち「政令制度」であつて、その「政令制度」は「下の人百姓」の身分や地位や職業に應ずる「分」が基調たるべきことを説いている。そしてこゝでも荀子は、「これを制するに禮をもつてす」といゝながら、あとでは「禮法の樞要」とか「禮法の大分」とかといゝかえているが、これは前記の如く「禮」と「法」との意義上の關係からいわれているものである。

然らば荀子における法の意義如何、これが次に生起してくる問題である。以下私は荀子の書中、法の字の用ひられている主要なものについてその意義の考察を試みることにする。

故く王者の法に道り、王者の人とこれをなせばすなわちまた王たり、霸者の法に道り霸者の人とこれをなせばすなわちまた霸たり、亡國の法に道り亡國の人とこれをなせばすなわちまた亡ぶ。(王霸)

と。これは「何の法にかこれ道り、誰が子とこれ與にせん」との設問に對する荀子の答えであるが、こゝに「王者の法」「霸者の法」「亡國の法」と並稱されていることによつても知られる如く、「法」の字義自體は極めて廣く用いられており、従つてこの「法」をかりに「道」の字におきかえたとしても、その字義に甚だしい相違はきたさないと

考えられるが、たゞ「道」の字には政治的あるいは道徳的規範の意義が濃厚であるところから、それを避ける意味もあつて、かくは「法」の字が用いられているように思われる。因みに荀子には「道」と「法」と對稱されているものがあつて

道、三代に過ぐこれを蕩どい、法、後王に二すこれを不雅という。(儒效)

とあり、また王制篇には「王者の制は、道、三代に過ぎず、法、後王に貳せず」とあつて、然る後に上記のことばがつゞけられているが、楊倞は前者に注して「道、三代已前に過ぐるは、事すでに久遠なれば浩蕩にして信じがたしとなす、雅は正なり、その治法、當時のことを論ぜずして遠古を廣説するは、すなわち不正となすなり」といつて、「法」を「治法」の語に置きかえて解しており、「治法」はまた「道」と義を同じくするものといつてもよいであらう。

上記の如く荀子は「道」と對稱的に「法」の字を用いているが、その實質的な意義においては兩者格別の逕庭を有しないということができる。たゞ後者が前者に比しては、楊倞が「治法」と解している如く、やゝ具體的に規範的な意義をもつことが知られる。そして荀子がかく「道」に具體性や規範性をもたせたものとしての「法」は、また「法則」の語によつても表現されている。すなわち

志意内に定まり、禮節朝に脩まり、法則度量官に正しく、忠信愛利下に形あらわる。(儒效)

政教に本すき、法則を正し、兼聽して時にこれを稽え、その功勞を度り、その慶賞を論じ、時をもつて順脩し、百吏をして免盡して衆庶をして倫せざらしむるは家宰のことなり。(王制)

故に君子の己を度るにはすなわち繩をもつてし、人に接するにはすなわちせ用う。己を度るに繩をもつてす、故にもつて天下の法則となるに足る。人には接するにせ用う、故に能く寛容し、求(王念孫は「求」はまさに「衆」につくるべしという)によりてもつて天下の大事をなす。(非相)

君子の學や、耳に入りて心に箸き、四體に布き動靜に形わる。端にして言い、蠕にして動く、一にもつて法則となすべし。(勸學)

と。しかしして前の二章は文字の如く「法則」の意であるが、後の二章は「法則」自體の意味もあるが、それから引伸せられた模範とか典型とかの意をより多くもつと考えられる。

さらにまた荀子には「法」とのみいつて實は禮法を意味するものがすくなからずある。

法を好んで行ふは士なり、志を篤くして體するは君子なり、齊明にして竭きざるは聖人なり。人、法なければすなわち俛俛然たり、法ありてその義を志ることなければすなわち渠渠然たり、法によりてまたその類を深くし、然る後に溫溫然たり。(脩身)

と。しかしして王先謙は「法はすなわち禮なり」と注しているが、この章の全體の文義からいつて、やはり禮法と解することが當を得ているようである。すなわちこれは禮法との關聯において聖人と君子と士あるいは小人とを區別するもので、それによれば禮法を好んで行ふものを士といふ、その志を堅固にして禮法を實踐するものを君子といふ、聰明にして禮法をきわめてやまないものを聖人とよぶのである。そしてこれにつゞく下文は上文の補足的な説明であつて、人にして禮法がなければ手足のおきどころがないし、禮法があつてもその本旨を知らなければ自信に缺けおちつきがない。禮法に従つて行爲するとともに、禮法になきところは類推して誤つことなく、物の水にうるおうように圓滿にして缺くところがないのが聖人であるという意であつて、この章句における「法」は、先謙のいうがごとく禮法をいうものとなすべきであらう。かくの如く荀子における禮と法との親近な關係は、また荀子の他の言葉にも見ることがができる。たとえば

禮なるものは法の大分、類の綱紀なり。故に學は禮に至つて止む、それこれをこれ道德の極という。(勸學)

とあり、楊倞はこれに「禮は典法の大分、統類の綱紀たる所以、類は禮法のなきところ類に觸れて長ずるをいう、な

お律條の比附のごとし」と注しているが、本文に「それこれをこれ道德の極という」とある以上、「法」といふ「類」というも等しく道德的な意義を有するものでなければならぬ。然るときは楊倬の注するが如く、禮は人間行爲の基本的な規範であり、従つて禮に規定されていないところについては、法律の判例におけるが如く、禮の本義に則つて類推していくその大綱であるという意であつて、こゝにいう「類」とは前記脩身篇に聖人が、「法によりてまたその類を深くす」といわれる「類」であり、また

禮樂は法にして説かず。(勸學)

といわれ、楊注に「大法ありて曲説せざるなり」とされる「大法」であり、従つて

法あるものは法をもつて行い、法なきものは類をもつて擧ぐ。(王制。大略篇にまたあり)

ということになるが、その「法」と「類」とはまた次のようにもいわれている。

多言にして類するは聖人なり、少言にして法あるは君子なり。(非十二子。大略篇にまたあり)

と。また荀子は「法士」ということばも用いている。

禮憲に道らずして詩書をもつてこれをなすは、これを譬うるになお指をもつて河を測り、戈をもつて黍を舂ずき、錐をもつて壺に冷するがごとく、もつてこれを得べからず。故に禮を隆べばいまだ明らかならずといえども法士なり、禮を隆ばざれば察辯といえども散儒なり。(勸學)

とあつて、「禮憲」の「憲」は楊注に「標表なり」とあり、「標表」は前掲の天論篇に「水を行く者は深に表す、表、明らかならざればすなわち陷る」とある「表」とおそらくは同義であつて、それは禮の標識すなわち禮のさらに具象化されたもの、あるいは禮の法式の明示せられた禮法といったものを指すのであろう。そしてこれはこの章句にさきだつ「詩書は故にして切ならず」というに呼應して、禮憲の至上なるを説かんとするもので、かくて禮をたつとべば、いまだ明達の士ならずとも法士すなわち禮法あるの士であり、禮をたつとばなければ、よく事理をわきまえるといえ

ども散儒、すなわち禮法なき學者ということになるというのである。そしてこゝに散儒と對稱される法士は、脩身篇に「學なるものは禮法なり、禮を非とするはこれ法を無するなり」といわれ、また「法を好んで行ふは士なり」などとあるによつても互證し得るごとく、禮を好むの士をいうものであり、散儒の「散」は楊注に「自ら檢束せざるをいふ」とあるごとく、禮法を無するの儒と解すべきであらうと思う。

以上例示した用法によつても知られる如く、單に「法」とのみいつて禮もしくは禮法を意味することがすくなくならずあるが、それは孔子以來の既成概念としての禮ということばのみでは、荀子の中心思想としての禮の社會的政治的な規範概念を表出し得ないことによるもので、禮に對して禮法、禮法に對して單に法といわれるのは、まさにそのよるな事由によるものと考えられるが、こゝに荀子の禮の思想と、やはり荀子における廣義の法の思想、すなわち禮の擴大發展せられたものとしての法思想への思想的な聯關や通路があるということができらるであらう。

また荀子の「法」には公正中庸無私といった意味のものがある。

怒るも過奪せず、喜ぶも過豫せざるは、法、私に勝てばなり。(脩身)

とあるが如きがそれで、楊倞は「公をもつて私を滅す、故に賞罰中を得るなり」と注しているが、これは喜怒の感情によつて賞罰を左右しないことをいつたもので、その理性的な判斷と處置とを「法」といふ、喜怒や好惡の感情によつて、奪いすぎたり與えすぎたりするのを「私」といつているのである。従つて「私」と對稱される「法」とは、感情を制御して公正無私ならしめる理性的なものをいうのであるが、かゝる意味での「法」は、人間の感情や言動を一定の規範によつて律する禮の機能に相通するものがある。もつとも荀子における禮は、すでに政治的社會的また哲學的な原理として説かれており、人間行爲の實踐的な規範として説かれるものは比較的にすくないが、次の章句の如きは行爲の規範的意義を強く存するものといひ得るであらう。

およそ血氣志意知慮を用いるに、禮によればすなわち治通し、禮によらざれば勃亂提慢なり。食飲衣服、居處動靜、

禮によればすなわち和節し、禮によらざればすなわち觸陷して疾を生ず。容貌態度、進退趨行、禮によればすなわち雅、禮によらざればすなわち夷固辟違、庸衆にして野なり。故に人、禮なければすなわち生ぜず、事、禮なければすなわち成らず。(脩身)

と。そしてこのような行爲の規範としての禮は、當然に社會的存在としての人間の行爲を規範するものであるが、この場合個々の人格としての人間行爲の規範の面を擴大して、あるいはそれを捨象して、その比重を社會生活の側におくとするならば、個々人の行爲の規範は、そのままもつて社會生活の規範たらざるを得ないのは當然であつて、それを荀子は次のように述べている。

人は(中略)力において牛にしかず、走ること馬にしかず、しかも牛馬用をなすは何ぞや。曰く、人はよく羣し、彼は羣することあたわざればなり。人なにをもつてかよく羣す。曰く、分あればなり。分なにをもつてかよく行わる。曰く、義あればなり、故に義もつて分<sup>ち</sup>かてばすなわち和す。和すれば一なり、一なれば多力なり、多力なれば彊し、彊ければ物に勝つ。(中略)人生れて羣するなきことあたわす、羣して分なければ争う、争えば亂る、亂れば離る、離るれば弱し、弱ければ物に勝つことあたわす、……しばらくも禮義を舍<sup>す</sup>つべからざるの謂なり。(中略)君なるものはよく羣するなり。(玉制)

と。しかしてこゝで「羣」とは社會生活を營むことで、彼は牛馬と人間との差異をこの社會生活を營むか否かによつて區別している。そして人間が社會生活を營み得る理由を、「分」と「義」との二規範に求め、そしてそれを「しばらくも禮義を舍<sup>す</sup>つべからざるの謂なり」といふおしているが、これは「分」が禮の最も重要な機能であるところから然いふのであつて

禮なるものは貴賤等なり、長幼差あり、貧富輕重みな稱あるものなり。(富國)

といわれ、以下天子諸侯大夫士の衣服による階級差が述べられているが、それは皆この「分」の規範によるものであ

る。とにかくこのような階級的な社會構成の上に立つて、その社會生活の秩序を維持せしめるものは「禮義」であり、その禮義の社會規範的な機能を強調していえば「禮法」とも、また單に「法」ともいうことができるのであつて、かく「禮」あるいは「禮義」が、「禮法」とか「法」とかということばにおきかえられること自體に、荀子のいう「禮」あるいは「禮義」が、單なる人格主義や徳治主義の原理としての「禮」ないし「禮義」ではなくして、「法度」（君道、性惡）とか「政令制度」（王霸）とか「法令」（成相）とか、あるいは「刑法」（王霸）とか「刑罰」（性惡）とかをまで含む法制的なものをもその内容とすることをものがたつてゐるわけである。荀子はさきに「君なるものはよく羣するなり」といつてゐるが、それは君主が社會秩序のよき維持者であることをいつたもので、君主が社會の秩序を維持するがためには、階級社會の實情に應じて

士より以上はすなわち必ず禮樂をもつてこれを節し、衆庶百姓はすなわち必ず法數をもつてこれを制す。（富國）  
ことが必要で、楊倞はこれに「君子には徳をもつてし、小人には刑をもつてす」と注しているが、それはまさに禮記の「禮は庶人に下さず、刑は大夫に上さず」（曲禮上）とあるに照應するものであり、そしてかゝる士庶の區別は、古來儒家一般の強調し、かつ理想とするところではあるけれども、現實には衆庶百姓たりとも法數のみをもつては制し得ないとともに、士以上たりとも單に禮樂のみをもつて節することはできないのであつて、こゝに現實的な荀子の法思想においては、行政法的なものやまた刑法的なのをも含まざるを得ない理由があるのである。

故に法して議せざればすなわち法の至らざるところのものは必ず廢す、職して通ぜざればすなわち職の及ばざるところのものは必ず墜つ。故に法して議し職して通じ、隱謀なく遺善なく、しかして百事過ちなきは君子にあらざれば能くすることなし。故に公平なるものは職（聽の誤り）の衡なり、中和なるものは聽の繩なり。その法あるものは法をもつて行い、法なきものは類をもつて擧ぐるは聽の盡なり。偏黨にして經なきは聽の辟なり。故に良法ありて亂れるものはこれあり、君子ありて亂れるものは古より今に及ぶまでいまだかつてきかざるなり。（王制）

とされる。すなわちこれは一定の法規を設けても、その法の意義や精神を議論して通饒しなければ、法規に規定されている以外のことがらに對しては何の役にもたゝない。また一定専門の職務を設けても、その職務に關聯ある他の事項をも處理することができなければ、職務の及ばないところに關してはなすところがないわけである。故に法に規定あるものは法をもつて處理し、法に規定なきことがらには法の精神にもとずいて類推して處理することが政治上大切なこと、その意味では法そのものよりもむしろ法を運營する人如何が問題であつて、「故に良法ありて亂れるものはこれあり、君子ありて亂れるものは古より今に及ぶまでいまだかつてきかざるなり」ということになるのである。かくの如く荀子は政治の運營に法制的なものが必要を十分に認めながらも、そのよき運營者としての「君子」すなわち政治的人格者こそ根幹であるとするところに、彼の儒家の本流としての面目があると思われるが、とにかくこゝにいう法は、一般に法律や政令なども、また行政法や刑法の意にもとり得ると思われる。またその民あえて奇辭をなしてもつて正名を亂すことなし。故に法に道るに一にして、令に循るに謹しむ、かくの如くなればすなわちその迹長し。(正名)と。

そしてこゝに「法に道る」「令に循る」とある「法」や「令」は明らかに法律や政令の意であり、また法を不法に觀て不視に見る、耳目すでに顯なれば、吏、法令を敬してあえて恣にすることなし。(成相)ともある。これは君主が法の及ばないところをも推知し、凡人では見得ないところを洞察する聰明さがあれば、百官は法令を尊重して擅斷なことをしないという意味で、こゝにいう「法令」もまた行政法的なあるいは刑法的なものとして理解してよいであらうし、また

必ず將た禮を脩めてもつて朝を齊え、法を正してもつて官を齊え、政を平らかにしてもつて民を齊え、然る後に節奏朝に齊い、百事官に齊い、衆庶下に齊う。(富國)



ともあつて、こゝでは朝と官と民とに對して、それぞれ禮と法と政とをもつて整えることが説かれているが、こゝにいう「法」は明らかに行政法的な法をいつているものの如くである。

その耕すもの田を樂しみ、その戰士難に安んじ、その百吏法を好み、その朝廷禮を隆び、その卿相調議するは、これ治國のみ。(富國)

とある「百吏法を好み」という「法」もまた同機である。

國を足すの道は、用を節し民を裕にしてよくその餘を臧す。用を節するに禮をもつてし、民を裕にするに政をもつてす。彼れ民を裕にす、故に餘多し、民を裕にすればすなわち民富む、民富めばすなわち田肥えてもつて易る、田肥えてもつて易ればすなわち出實百倍す。上、法をもつて取りて、下、禮をもつてこれを節用すれば、餘り丘山のごとく、時々焚燒せざればこれを臧するところなし。(富國)

という「法」は、楊注によれば十分の一税のことをいうものの如く、従つてそれはいまの税法ということになる。またさきに既に引用した

士より以上はすなわち必ず禮樂をもつてこれを節し、衆庶百姓はすなわち必ず法數をもつてこれを制す。(富國)  
といわれる「法數」は、たとえ楊注の如く嚴密に刑と規定しないまでも、法令や刑罰をふくむ刑法的なものと理解して大過はないと思われる。因みに荀子にはまた「刑法」の語が用いられている。それは王者の政をなすにあつては、そのともにこれをなすところのものは、すなわち舉義士なり、國家刑法に布陳することをなす所以のものは、すなわち舉義法なり、主、その極然として羣臣を帥てこれに首郷するところのものは、すなわち舉義士なり。(王霸)  
とあるのがそれである。

上記の如く荀子の「法」には、われわれが今日用いるが如き意味での法制的な法、すなわち行政法的なものや刑法的なものをさえ内容としており、そしてそれは禮あるいは禮義の思想から必然的に引伸發展せられたものであり、

従つて禮の、また法の本義のひとつとしての公正とか無私とかといった性格をそれ自體もつわけである。故に次の章句において「治法」「亂法」という「法」も、やはり法制的な意味での「法」と理解すべきであらうと思う。

國として治法あらざることなく、國として亂法あらざることなし。國として賢士あらざることなく、國として罷士あらざることなし。國として愿民あらざることなく、國として悍民あらざることなく、國として惡俗あらざることなし。兩者並び行われて國あり、上に偏して國安く、下に偏して國危し。上に一にして王たり、下に一にして亡ぶ。故にその法治まり、その佐賢に、その民愿に、その俗美にして四者齊う。それこれをこれ上に一という。(王霸)と。そしてこの章句には若干の訛脱があるものの如くであるが、とにかく荀子の考える國家存在の基本的な問題に言及するものといふことができる。特に治法と亂法と、賢士と罷士と、愿民と悍民と、美俗と惡俗と、「兩者並び行われて國あり」といふは、荀子の實證的な國家觀を示すと同時に、こゝに荀子の思想の基調があるわけであるが、それはともかくとして、こゝにいわれる治法と亂法との本質的な解明は、次の章句においてなされている。

亂君ありて亂國なく、治人ありて治法なし、羿の法亡ぶにあらざるなり、しかも羿は世々中らず、禹の法なお存するも夏は世々王たらず、故に法は獨り立つことあたわず、類は自ら行わることあたわず、その人を得れば存し、その人を失えばすなわち亡ぶ。法なるものは治の端なり、君子なるものは法の原なり、故に君子あれば法省くといえどももつて徧あまねきに足る、君子なければ法具そなわるといへども先後の施を失い、事の變に應ずることあたわず、もつて亂れるに足る。法の義を知らずして法の數を正すものは、博といへども事に臨めば必ず亂る。(君道)

と。すなわちこれは、君には亂君というものがあるけれども、國には本來それが亂國といふべきものがない。同様な意味において、法それ自體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つて始めて治法たり得ることをいうものである。故に法も法の類例の如きものも、そのみで存立しまた施行されることはできず、「その人を得れば存し、その人を失えば亡ぶ」といふことになるわけで、こゝにもまた荀子の法よりも人をもつて基本と

する思想が見られるが、その人とは單獨な人格の完成者ではなくして、そこには一定の「師法」の存在が考えられているのである。すなわち「羿の法」といい「禹の法」といわれるのがその一例であるが、一般的には

故に學者は聖王をもつて師となす、すなわち聖王の制をもつて法となし、その法に法りてもつてその統類を求め、もつて務めてその人に象效す。(解蔽)

といわれている。すなわち聖王をもつて師となし、聖王の制をもつて法となし、その法によつて法の大綱をも類推把捉して、もつて聖王その人にまねるよう努力する、それがすなわち學者の本務であり、そしてその努力の段階に應じて人格的な優劣が次のように付されている。「これにむかいて務むるは士なり、これに類してちかずくは君子なり、これを知るは聖人なり」と。因みに楊注には聖人をもつて「聖王の道を知るもの」となし、聖王と聖人とを明らかに區別している。かくてこゝに荀子の「師法」の思想が存在するのであるが、その師法の存在すべき理論的な根據は次の如くである。

人の生、固より小人なり、師なく法なければたゞ利をこれ見るのみ。(中略)人にして師なく法なければ、その心はまさにその口腹なり。(榮辱)

と。また次のようにもいわれている。

故に人、師なく法なくして知なれば必ず盜をなし、勇なれば必ず賊をなし、能あれば必ず亂をなす。(中略)故に師法あるものは人の大寶なり、師法なきものは人の大殃なり、人、師法なければ性を隆び、師法あれば積を隆ぶ。しかして師法なるものは情に得るところにして性に受くるところにあらざれば、もつて獨立して治むるに足らず。性なるものはわがなすこと能わざるところなり、然り而して化すべきなり、情なるものはわが有するところにあらずるなり、然り而してなすべきなり。(儒效)

と。こゝに相對稱されている「隆性」と「隆積」とには、楊倞は「隆は厚なり、積は習なり、性を厚くするとはその

本性の欲するところを恣にするをい、積習を厚くするとは化して善となすをい」と注しており、従つてそれは人間の本性に對する習慣の重大性を説くものといふことができるが、それもまた師法あつての上のこと、その師法なるものは「情」に得るところのもので、「性」に受くるところのものではないとしている。そして楊注には「情」とは「喜怒哀惡、外物に感ずるところのものをいふ」とあり、それはあだかもわれわれのいふ感情を指すものの如くであるが、それは單なる感情をいふものとなすべきではないであろう。他方また楊注には「情はまさに積につくるべし」ともい、  
「情」がもし「積」の字の誤りであり、「積」が積習習慣の意であるとすれば、この本文はさらによく疎通することとなる。とにかく「情」といふも「積」といふも、ともに性すなわち天性に對する後天的なものではあるが、性なるものもまた「然り而して化すべき」ものとされているところに、人間の本性と「情」あるいは「積」とのむすびつきがあるわけである。すなわち人間の本性は惡であつても「情」や「積」を全然うけつけないといつたものではなく、「情」や「積」によつて矯めなおし得るものであるとするところに、始めて「師法」の存在理由があるわけである。荀子はこれをさらに具體的に次のように述べている。

いま人の性は惡なるも、必ずまさに師法をまつて然るのちに正しく、禮義を得て然るのちに治まらんとす。いま人、師法なければ偏險にして正しからず、禮義なければ悖亂にして治まらず。(中略)こゝをもつてこれがために禮義を起し法度を制して、もつて人の情性を矯飾してこれを正し、もつて人の情性を擾化してこれを導き、みな治に出で道に合せしむるなり。(性惡)

と。この章句においては師法と禮義とが對稱されており、師法に對しては「正しく」といわれ、「禮義」に對しては「治まる」といわれており、もし「治」が「正」よりも積極的な概念であるとすれば、同様にして師法よりも禮義がより積極的な規範であるといふことになる。事實禮義は師法をまつて具現せられ、師法によつて實踐し易い條件におかれるものではあるけれども、師法の實體は禮義であつて、禮義において師法は存在し得ないから、禮義は師法より

もより本質的な存在であるといふこともできるであろう。また「禮義を起し法度を制して」といわれる表現からは、法度が禮義を基調となし、さらに具象化ないしは擴大せられたものであることが知られる。さらにまた荀子は、禮と師と法と師法との關係について次のように述べている。

禮なるものは身を正す所以なり、師なるものは禮を正す所以なり。禮なくんば何をもちてか身を正さん、師なくんば吾いずくんぞ禮の是たるを知らんや。禮を然くして然くするはこれ情、禮に安んずるなり、師、云うてしかして云うはこれ知、師のごとくなるなり、情、禮に安んじ、知、師のごとくなれば、すなわちこれ聖人なり。故に禮を非とするはこれ法を無するなり、師を非とするはこれ師を無するなり。師法を是とせずして自ら用うるを好むは、これを譬うるにこれなお盲をもつて色を辨じ、聾をもつて聲を辨ずるがごとし、亂妄を捨ててなすことなきなり。

故に學なるものは禮に法るなり、かの師は身をもつて正義となして自ら安んずるを貴ぶものなり。(脩身)

と。しかしして禮が身を正す所以で、師が禮を正す所以という表現からは、師が禮の基準であるかの如き印象をうけるが、それは師が禮の實踐上の規準であることをいつたものに他ならない。また「情、禮に安んずる」というのは、儒教篇に楊倞の注している如く、禮に規定せられている通りに云爲するのは、情すなわち人間の後天的なものが禮の規定に矛盾なく順應することをいつたものである。とにかくこゝに荀子が、「故に禮を非とするはこれ法を無するなり」といつている「禮」と「法」とは、これにさきだつ章句の「法を好んで行ふは君子なり」において、王先謙が「法はすなわち禮なり」と注し、また本章の「學なるものは禮に法るなり」以下の楊注に、「師の禮法を效なまい、もつて正儀となす」とある如く、一般に荀子の「法」が禮を基體となし、禮にさらに強い規範的な意義をあたえんとする場合にいわれることの多いのは既述の如くであつて、「禮法」と連用されるのもそれであるが、さらにまた禮の規範的な意義を擴充發展せしめて、法則(勸學・儒效・王制・非攻篇等)、法度(君道・性惡篇)、法數(富國)あるいは法令(成相篇)などをも含めて法と稱されることのあるのも前述の如くである。要するに

效に繼なるものは直の至り、衡なるものは平の至り、規矩なるものは方圓の至り、禮なるものは人道の極きまみなり。  
(禮論)

とある如く、禮が繼衛規矩と同様に人間行爲の表(天論)すなわち標準であるところに、禮と法との概念の共通性があり、また禮法と運用されて矛盾なき理由もあるわけであるが、加うるに人間そのものの性が本來惡であるとする荀子の立場からは、禮を基體として禮法も法も法度も法令も、個人的にまた社會的に、はたまた政治的に、性惡に由來する人間の行爲を節制する機能をもつわけで、その禮や禮法や法度法令などの機能を十分に發揮せしめるためには、こゝに荀子のいう師法を學ぶことが大切であり、この「師法を是とせずして自ら用うるを好むは、これを譬うるにこれなお育をもつて色を辨じ、聲をもつて聲を辨ずるがごとく」であり、亂妄をもたらす以外にならなすところがないこととなる。すなわち禮は師法の存在によつて具象化され、その規準が明確化されるわけで、その師法の人格的な體現者がすなわち「聖王」ということになる。

故に學者は聖王をもつて師となす。すなわち聖王の制をもつて法となし、その法に法つてもつてその統類を求め、もつて努めてその人に象效す。(解蔽)

と。以上荀子の「法」の字の用法によつても知られる如く、法はもともと禮の思想から引伸發展せられたものであるが、それはこの兩者の本質や機能が、ひとしく人間の行爲を規範するという共通な基盤に立っているからである。そして荀子の思想的な役割は、特に禮に政治的社會的規範としての理論付けをしたことであつて、荀子をまつて禮の思想は法制的な法へと擴大發展せられ、またその理論的な根據づけがなされたわけである。然らばかくの如き意味で荀子の法の思想は、具體的に如何なる内容をもつてあろうか。これが次に私に課せられた考察の對象であるわけである。