

荀子の国家形成論とその自然哲学的基礎

—荀子の国家論研究序説—

佐藤 貢悦

序

本稿は荀子の国家論の一環であり、国家形成の論理に焦点を当てながら、その基底に位置する自然観とこれに相即する人間観を闡明しようとするものである。本論の論述に先立って、荀子の生没年およびそのあたりの時代相をあらかじめ鳥瞰しておく必要がある。

荀子に関するもつとも古い伝記は『史記』孟子荀卿列伝である。それによると荀子は趙人であるとされているものの、その生没年については明確にされていない。ただし、そこにおいて明らかなのは、襄王の頃五十才にして齊に遊学し、楚の春申君の死後数万言の書を著して死に、蘭陵に葬られたということである。齊襄王の在位が前二八四年から前二六五年であることから推測して、その末年頃に齊に赴いたとすると、荀子の生前は前三一五年

あたりになる。また楚考烈王の死（前二三八年）のあと春申君が暗殺され、そのまま蘭陵に留まって書を著したとすれば、没年は前二二八年からさらに引き下げられる。胡適氏は荀子の没年を前二三〇年頃とみてゐるし、重沢俊郎氏の考証によれば、それが前二二五年のこととされている。もつとも重沢氏は荀子の生年を前三三九年と推定しているから、荀子は百才を越えて長寿をまとうたことになる。¹⁾ こうした諸説の真偽は、無論確かめようもないが、荀子が戦国の末期に生存したことだけはほぼ確認される。

この時代は、前二五六年²⁾に秦昭王によって東周が滅ぼされ、西周王朝の残像までもが歴史の舞台からその姿を消し、西周の伝統をもつともよく保存したとされる魯国が前二四九年に楚考烈王によって滅亡した時代であった。前二四七年に秦王嬴政（後の始皇帝）が即位し、前二二一年の中国統一への階梯がすでに決定的となりつつあったこの時期は、秦において法家的支配が確立された時期でもあった。

別言すれば、打ち続く動乱のなかで「礼」に立脚する血縁を媒介とした古代封建制が根底から覆され、代わって強権を背景として「法」による専制支配を目指す秦国の台頭期であった。やがて乱世に終止符が打たれようとする時期に生をうけた荀子は、乱世に百家争鳴時代の終焉を飾る最大の儒者であり、修己治人を究極の目標とする伝統の儒学に精緻を施しながら、諸子学各派との抗争や法家的支配の台頭という時代の刺激に呼応して、きわめて特色ある論理体系を構築したのである。⁽⁸⁾

一、国家形成の理論

1、群

荀子の国家形成理論に論及する場合、やはり「群」の概念から説き起こすのが捷徑となるであろう。「群」とは何か。『荀子』王制・富国両篇の記述からみていこう。

力は牛にしかず、走ること馬にしかずして、牛馬用を為すは何ぞ。曰く、人は群し、彼は群する能わざればなり。人は何を以って能く群するか。曰く、分なり。分は何を以って能く行わるか。曰く、義あればなり。故に義を以って分かてば和す。和すれば一、一なれば多力なり。多力なれば彊し、彊ければ物に勝つ。…故に、人生は群無きこと能わず、群して分無ければ争う、争えば乱る。乱るれば離る。離るれば弱し、

弱ければ物に勝つこと能わず。(王制篇)

人の生は群する無き能わず。群して分無ければ争う。争えば乱る。乱るれば窮す。故に分無きは、人の大害なり、分有るは天下の本利なり。(富国篇)

荀子によると力や走る能力では牛馬に及ばないのに牛馬を使役するのは、人が「群」すなわち社会ないし共同体を組織できるからである。社会を組織して和合すればその力は強大となり物(存在一般)に優位してこれを支配できる。これは、社会・共同体のいまだ存在しないいわゆる自然状態を想定しつつ、そのまま放置されれば自然条件の下で淘汰される定めにある人間存在にとつて、社会生活が必須の要件となるという論理である。しかも、その社会・共同体は「分」によって営まれるという。荀子の説く「分」とは、貴賤・長幼・知愚・能不能・賢不肖(榮辱・儒効篇)といった差等であり、これをいい換えるならば、形式的には伝統的な王・侯・大夫・士・庶人を根幹とする位階的身分秩序であった。一面では、この主張は分限を設けて封建的支配体制⁽⁹⁾のなかに人々を封じ込めようとするものとも受け取れる。しかし、それは国家の目的達成のために一方的に強権を行使しようとする法家的な分限規定とは異なるし、あるいは古代封建的秩序を墨守してこれに復帰しようとする単純な復古主義の表明でもない。かかる主張の基底にはむしろ経済理論が濃厚に反映しているが看過されてはならないであろう。前もって言及すると、荀子の所論は人間の生来

の欲望を事実として容認し、個人における経済的充足を念頭に置きながら社会・共同体として調和的統一の実現を志向するものであった。

『荀子』礼論篇によれば、

礼は何に起こるや、曰く、人は生まれて欲有り。欲して得ざれば、求むるなきこと能わず。求めて度量分界なければ、争わざること能わず、争えば乱る、乱るれば窮す、先王その乱を悪む。故に礼義を制して以つてこれを分かち、以つて人の欲を養い、人の求めを給す。欲をして必ず物を窮めず、物必ず欲を屈せざらしめ、兩者相持して長ず。これ礼の起こるところなり。故に礼なるものは養なり。

とあるように、人はだれしも欲望をもっており、それを追求せずにはおれないから、基準・分限がなければ社会・共同体は混乱して衰退する、そこで古代の聖王がそうした混乱を忌避して礼を制定し欲望を養うべく、欲望と対象物との永続的な平衡を企図した、——という。

いま、礼についてはしばらくおき、欲望の問題から論じていこう。荀子は人の欲望を否定しない。というよりも、荀子においては、君主の行なう論功行賞は、善を励まし悪を挫きつつ王業の完成のために民意を鼓舞することを本旨とするものであり、統治手段としての勸戒すなわち論功行賞においては欲望がかえつて有用であるとさえ観念されていた。疆国篇のなかで報償を辞退した楚

の將軍子発が荀子によつて不遜の誇りを受けたことはその証左である。また、この場合の善と悪とは、荀子によれば正理平治と偏險悖乱にほぼ同義であるから(性悪篇)、欲望それ自体はかかる社会的善悪とは本来的に無関係である。問題は欲望の放恣とその逆の過度の抑制とが、社会的諸悪の根源であるところの乱を導致するところにある。ここで注目すべきは、荀子が自然界には本来生産と消費のバランスが保たれているとする観点に立ち、「工賈を省き、農夫を衆くす」(君道篇)といい、あるいは、「田野の税を軽くし、関市の征を平らかにし、商賈の数を省き、力役を興すことを罕にし、農時を奪うことなし」(富国篇)とあるように、重農主義に基づきながら、税を軽減して商工業を奨励するといった生産の拡大をも主張していることである——同様の主張は王制篇にもみえている。かれの群理論に経済的基礎を与えているこの経済論によれば、墨子流の節用論は世を貧しくし経済的繁栄を失墜させるのみで無益である(富国篇)。そうすると、この論旨を敷衍すれば、需給の平衡関係さえ許せば無限の欲望追求すら容認されうることになる。争乱は欲の単なる放恣に起因するのではない。世に争い事を惹起する原因は、荀子によれば、むしろ個々人の欲が対象を同じくして物を枯渇させることに帰される。ここでさらに、

かの徳の位に称なわらず、能の官に称なわらず、賞の功に当たらず、罰の罪に当たらずは、不祥これより大なるはなし。

(正論篇)

ということがいわれ、あるいは賢愚や能不能がそれぞれ位階（爵禄）に適い、位階には富貴・賤貧が随伴すべしとする王制・儒効他篇の同様の論述をも勘案する必要がある。要するに、荀子の群理論の骨子は、おのおのの位階に依じて分限を守り、おのが処を得てこれに安んじるところに社会・共同体が成立する、というものであった。荀子においては、位階的身分制度は同時に富の分配の秩序でもある。さらに付言すれば、自然状態から群秩序への論理的移行は個々人の活動にとつては重大な自由の制約となる。その反面において、むしろそうした制約が実践活動を支えるのであるから、畢竟するところ、可能態としての欲望は制約されることによつてかえつて現実化されることがここに道破されているのである。

2、国家の構成要素

荀子においては、国家は拡大された群である。荀子は国家成立の根本をつぎのように説明している。

土無ければ則ち人安居せず、人無ければ則ち土守られず、道法無ければ則ち人至らず、君子無ければ則ち道おごな挙われず。故に土と人と道と法とは、国家の本作なり。君子なる者は道と法との総要なり。
（致士篇）

荀子は国家の構成要素として土、人、道、法の四つを挙げ、君子を道・法を統護するかなめであるという。土と人は領土と人民である。荀子のいう道の概念はごく一般的な仕様、道理といった内

容をも含意するが、この場合には前後の文脈から見て礼ないし礼義と解さざるをえない。荀子においては義はまた礼に包括されう。そうすると、ここでいう道は、基本的には「人道の極」（礼論篇）としての「礼」を意味すると看做して差し支えない。

ところで、今日この語から連想されるよりはるかに広範な内容を有する「礼」は、指摘するまでもなくタブー・マナの原始觀念に淵源し、周代では祭祀はもとより格令に至る封建制を支える秩序原理であった。それが儒家思想に継承され、孔子によつて古の聖王もしくは周公といった文化英雄に仮託されて聖人の遺制として觀念されるときに、仁を内実とする外的形式として規定されるにおよび、法的色彩を払拭して倫理規範としての性格を鮮明にしたものである。孟子はこれを人間の内面における徳と位置づけ、その形式としての意義を捨象したのとは対蹠的に、荀子は、孔子思想にみられた礼の外在的形式性（仁を内実とする）に回帰しつつさらに新たな意義を付与したのである。

上文ですでに述べた事柄であるが、王から庶人に至る位階的身分制がそもそも礼の制度であり、大略篇にあつては日常の挙措にかかる細かな規定もみえる。しかも、その実質的機能が分を規定することで群に秩序を与えることにあるとされる。そうすると、一言でいえば、荀子のいう礼は区別と和諧の原理である。かかる礼が、ここでさらに国家を構成する要素とされたわけで、荀子思想における群ないし国家秩序としてのその役割はきわめて重要に

なってくる。ここから、礼の有無はそのまま国家の治乱とされ（不荀篇）、それは国家を充足させ（富国篇）、国家の運営を円滑に進める基準となるものであり（王霸篇）、国の運命は礼にあり（彊国・天論篇）、とさえいわれる。こうしてみると、

故に人、礼無ければ則ち生きられず、事、礼無ければ則ち成らず、国家、礼無ければ則ち寧からず。（修身篇）

という一文は荀子の礼論の要訣とも看做される。礼は個々人および個々人から構成される国家を規定し、その性格づけをなすものである。そうすると、その構想するところ国家が徳治国家でありいわば礼の王国であることもすで見易いことである。この点にさらに立ち入って考究する前に、ここで、国家の構成要素の一つに数えられた法と礼との関係にふれておく必要がある。

荀子のいう「法」は、刑、令、政治制度を含む概念であり、要するに政治制度を包摂した広い意味での法規範と看做することができる。荀子は礼を説きながらしばしば法に言及した。孔孟の伝統は法の存在意義こそ否定しなかったもののこれをことさらに力説しなかったことは否めず、こうした伝統思想との対照に注目すれば、荀子における法の重視は儒者としては異色のものであったことに気づかれる。正論篇において、古代には肉刑つまり身体に加わる刑罰はなく象刑すなわち衣服を変えるなどして罪を表したとする俗説が、邪説として否定されている。荀子はその論述のなかで、

およそ人を刑するの本は、暴を禁じ悪をにくみ、且つその未

を徴すなり。∴およそ爵列・官職・賞慶・刑罰はみな報いにして、類を以て相従うものなり。∴人を殺せし者は死に、人を傷つけし者は刑せらるるは、これ百王（歴代の王、筆者注）の同じきところにして、未だその由来するところを知る者有らず。

といい、刑罰は爵位・官職・賞賜と同様に、事功に相応しいものであってこそ暴を禁じ将来にわたって勸戒の効果が期待されるとし、これを為政の手段として明確に位置づけ、信賞必罰とその適正な執行を主張している。ちなみに、中国古代における国家の形態が単一の邑からなる城市（都市）国家、複数の邑を兼併した領域国家、そして統一国家（秦漢）へと展開したことを思い合わせるとき、共同体ないし国家の規模の拡大につれて法規範がその重要性を増すことは避けられないから、こうした法の重視の姿勢はまぎれもなく時代の趨勢の反映であった。にもかかわらず、礼は法のおおもとである（勸学篇）、という一文は、法を礼の従属概念であるとする端的な表白にはかならない。同様の意味において、議兵篇では、

故に德音を厚くして以ってこれに先んじ、礼義を明らかにして以ってこれを道き、忠信を致して以ってこれを愛し、賢を尚び能を以て以ってこれを次し、爵服慶賞を以てこれを申ね、その事を時にしてその任を軽くしこれを調斉し、これを長養すること赤子を保つが如くす。政令すでに定まり、風

俗すでに一なるに、俗を離れてその上に順わざる者有れば、則ち百姓も敦悪せざる莫く、毒孽とせざる莫くして、不祥を敬うが若くす。然る後に刑はここにおいて起る。

とあるように、徳によつて民の規範となり、礼によつてこれを教化し、民生を安定させる諸施策を講じ、政令・風俗が定まつてなお君子に刃向かう者がいたときに刑(法)が発動されるという。荀子においては、あくまでも礼は法に先行するものであつた。さらに荀子はいふ。

乱君有りて乱国無く、治人有りて治法無し。∴故に法は独り立つこと能わず。類(慣例・慣習、筆者注)は自ら行なうこと能わず。その人を得れば存し、その人を失えば亡ぶ。法なるものは治の端なり。君子なる者は法の原なり。故に君子有れば、則ち法省くと雖も以て偏くするに足る。(君道篇)

すなわち、法は治の端緒にすぎず、君子は法の源泉であるから、法は簡略であつても広くいきわたるといふ論旨は、これを別の視点からいえば、礼を身に負うた有徳者としての君子にして法の適正な制定と運用が期待されるという主意である。ここで礼と法の軽重をあえて思量するまでもなく、その構想する国家が徳治に基づくことは自明である。

3、儒国の構想

それでは、礼・法の統護者としての王によつて律せられる国家、すなわち儒国ないし礼の王国は如何なる統治形態をもつのであ

うか。この問題の核心となる王権(君主権)の根拠について、まずはじめに明らかにしておかねばならないであろう。

『荀子』君道篇はおよそ全篇を通して君主者としてのところがけを説く。その冒頭の一節は、すでに上文に引用したところでもあるのでその意味だけを述べると、「その人ならば必ず国が乱れるという君主はいるが、かならず乱れるにきまつているという国はない。その人ならば必ず国が治まるといふ人物はいるが、必ず国を治めるといふ法はない」といふものである。荀子はこの徳治がつまるところ人治であることを表白する。しかも、わが身を修めることの根本は学問とりわけ礼を学ぶことであり(勸学篇)、礼を修めた者は王たるに相応しいとされ(王制篇)、修為の君主にしてよく群を率いること、つまり礼に従つて富を公平に分け与えるという君主の権能が遂行されるという(君道篇)。こうした君主論は伝統の王道論と多少の異同はあつても基本的には軌を一にしている。ただし、ここでやや問題となるのは荀子のいう「覇」の概念である。すなわち、

義が立てば王となり、信が立てば覇となり、権謀が立てば亡ぶ。(王覇篇)

という主張は、荀子における覇の存在が徳において王につぐものとして容認されていたことを示している。ここで、西周の東遷すなわち春秋戦国時代の幕開けとともに諸侯が分立して独立国の様相を呈していたことを想起したい。やがてそのなかから経済力を

背景とする軍事力によって諸国を糾合し、盟主となつたのが斉の桓公を筆頭とするいわゆる覇者たちであつた。⁵⁰しかし、荀子の説くの覇の概念は領土的野心に燃えた覇者の実態とは乖離している。

というのも、「信が立つ」という謂は、荀子の説明によれば、徳がなお不十分で義を行えるとはいひがたいが天下の道理はほぼ掌握しており、刑罰と諾否とは天下に信用され、臣下には信頼あつく政令を変更して民を欺くことをせず、協約をたがえて同盟国を欺くことがない、といったことであるという。そうすると、荀子のいう覇は現実の覇者をそのまま容認したのではなく、むしろ現実の覇者が儒家的理念によって粉飾された理想型であると解釈される。荀子が孟子の如く王覇を峻別せず（『孟子』告子篇下）、覇を容認して道徳的価値を付与したことは、理念を理念として保持しながらも現実に応用する政治形態を模索したことに起因する。このことは、荀子思想の現実主義の一端を証示するものであつても、王道思想そのものに対する重大な改変を意味しないであろう。これを要するに、荀子においても伝統の王道論を基調として、天下を統一して万民を養うためには徳をそなえた王者のすぐれた営為が不可欠とされた。王・覇の道を歩むか、さもなければ危殆滅亡にいたる方途に就くか、そのいずれを進むかは君主その人の修為と実践の如何にかかつている（王制篇）。さらに、荀子は、君子なる者は治の原なり。官人は数（方法、筆者注）を守り、君子は原を養う。原清ければ則ち流れも清く、原濁れば則ち

流れも濁る。故に上は礼義を好み賢を尚び能を置いて、貪利の心無ければ、則ち下もまた将に辞讓を慕め忠信を致して臣子に謹しまんとす。

君子なる者は儀なり。民なる者は景なり。儀、正しければ景もまた正し。（君道篇）

と述べる。前文においては民衆と君主との関係を水流とその源泉とにたとえ、源泉の清濁はそのまま水流に反映するといひ、後文はすでに明らかのように、君子を模範とすれば民はその影であるという。これらは、要するに君主の徳の如何によつて民衆は如何様にも感化されるという謂にはかならない。こうしてみると、荀子の政治思想（君主論）に伝統的王道の理念が一貫して保持されていることは、あらためて異論の余地がないといわねばならない。そして、孟子はその天人論から王権の根柢を天意に仮託したのであつたが（万章篇上）、後に詳論するように、天を外的自然そのものと同視してその伝統的権威を否定した荀子においては、王権の根柢はあくまで人為（偽）に求められねばならない。より勝義いえば、王権の根柢にあるものは、間接的には修為の結果として身に備わる君主の徳そのものであつた。

さらに付言すると、荀子が王を覇の上位に据えたということは、視点を換えてみれば、権力に対する道徳的自己抑制の原理を、伝統の王道論が示唆するよりもきわめて明瞭に説いたことになる。

現実の覇者の実態とその延長線上にある秦国の台頭という政治状況のなかで、ともすれば巨大な暴力と化しうる権力に対して、理念的であるとはいえ一応の抑制理論を提示したわけである。確かに、かかる権力抑制理論は権力の分立等の外的諸制度と比較するまでもなく、その実効性においては乏しいとしなくてはならないが、この当時の歴史的状況下においてはおよそ考えうる最良の手段であつたともいえよう。

以上の所論から、王（君主）が礼・法の統護者であるとされる意味が、礼に則り法を制定して民生の安定と繁栄を維持することであることもおのずと理解される。そして、このような理想の君主像が荀子の創作にかかる「後王」の概念にほかならない。後王については諸説あるが、字義通りには、古の聖王に対して後世の王をいうものであり、楊倞以来の現時ないし近時の君主とする説が論理的にはもつとも整合的である（不苟・非相・成相篇注）。荀子はいう。

聖王は百有り。われ孰れにか法らん。曰く、文も久しくして滅び、節族も久しくして絶え、法数を守るの有司も極りて憊む。故に曰く、聖王の跡を觀んと欲すれば則ちその燦然たる者においてせよ。後王これなり。⁶⁾（非相篇）

すなわち、聖王の政治の跡を見ようとするならば、それが燦然と現れているものについてみるべきで後王はそれであるという謂は、礼の制作者としての聖王のこのうえもなく優れた作為が、百代（歴

代）の王を通して現時の王の統治のなかに流れ込み、その後王の作為のもつとも具体的な現れが法である、という謂である。⁷⁾この後王とは、現時の君主への無条件の肯定ではなく、儒家的理念が現実への強い関心に引かれて現時の王のうえに投影された姿であり、ひいては現実に来るべき統一国家の君主を理念に引き寄せようとする意欲の現れでもある。そして、このような理想的君主が礼の王国の経営にあたって本分とすべきは、直接的には有能な宰相を撰んで百官を率いさせ（王霸篇）、間接的には臣民の教化と賢能の抜擢を促すことである。賢能は序列に関わりなく登用し、愚・無能は時を移さず罷免する（王制篇）、というのは、世襲制の明白な否定であるとともに、位階的身分制度を個人の實力に応じたそれへと再規定したものである。近くは商人から秦国の宰相となつた呂不韋の例があり、遡れば齊景公の宰相となつた鮑文子の例が示すように（『春秋左氏伝』定公九年伝）、このことは門閥貴族の没落と新興勢力の台頭に明け暮れた春秋戦国の時代相を反映したものとみてよいであろう。

以上の所論に大過ないとするならば、荀子が力説したところは旧秩序に対するあからさまな肯定ではなくして、むしろ徹底した實力主義であり個人主義であつた。荀子は生まれながらの本性・知能は君子も小人（無徳者）も同じであるといひ（榮辱篇）、人上位階的秩序から分離して一端は単独者に還元した。確かに、士以上には主として礼によって遇し、庶人には法を適用すべしと述べ

て(富国篇)、その政治思想が為政者のための論理であることを表白するが、同時に庶人から士への参画と大夫・卿へのさらなる上昇をも妨げない(王制篇)。荀子によれば、そうした賤から貴へ、愚から智へ、貧から富へという価値系列の上昇を保証するものが「学」であった。繰り返すと、学は儒学でありその根幹は礼の履修である。学は、学べば士であり、あつく慕えば君子となり、知れば聖人にさえなれるという(儒効篇)。このような学による教化の重視ということは、礼がそれ自体では強制力の伴わない倫理規範であり、その実効が個々の主体的自覚と実践に俟たねばならないことに起因する当然の帰結であった。

ところで、こうした論理を敷衍すれば、実は君主が階層を超えた国民のなかから選ばれ、君主権は国民の同意によって設定されるという、いわば民主的な政治思想に方途を開くことになると思われるが、荀子は伝統的身分制のなかに個別者としての人間存在を措定し、かれらに国家を支える道德的実践者としての役割を担わせただけである。まして、士階層に参入できず徳者たることが期待されない庶人は、一方的に上からの強制力に身を委ねるか、あるいは逆にその恩恵に俟つほかはないであろう。荀子の政治思想はいかなれば上からの統治論に終始したわけで、ついに下からの君主権の設定は説かれなかつたのである。——そのことは荀子が説いた「兼術」という術語にも示されている。このことばは兼容の法を意味しており、より具体的には賢、知、博、粹、は罷、愚、淺、雜、を包

容するというものであった(非相篇、楊惊注)。

ところで、中国においては、長い王朝支配のなかで近代的意味での市民階層はついに形成されることなく推移した経緯からみれば、荀子が提示したところの国家形態は古代儒家思想のほぼ完成型を提示したにとどまらず、長い王朝交代の歴史のなかで様々な変遷を経ながらも連続として引き継がれ、すくなくとも辛亥革命が袁世凱と孫文率いる革命党(中国革命同盟会)との妥協のうえに成立するまで、理念的にはその命脈を保持しえたといっても過言ではないであろう。そして、荀子が民主主義に連なる政治思想を説きえなかつた主たる理由は、おそらくは中国古代における市民社会の未発達という歴史的事象に帰されるであろう。確かに、中国における市民社会の未発達ということはまぎれもない事実であり、市民社会の発達という前提なしには民主主義の発展も考えられない。この問題に関連しては、近年になって金観濤・劉青峰両氏が中国封建社会の安定システムという視点から『興隆与危機——論中国封建社会的超穩定結構』(湖南人民出版社、一九八四年)を著し、サイバネティクス、システム理論を用いて中国封建社会に対する大胆な分析を試みて以来ようやく構造的に明らかにされつつある。しかし、その問題はきわめて広範なテーマであり、歴史研究の課題としてはきわめて関心のもたれるところではあっても、本稿の当面の課題にとって直接的かつ有効な視点とはなりえない。というのも、本稿の志向するところは国家論の立脚する

基底を闡明することであつてその外在的要因ではないし、まして荀子以後の国家論の歴史的展開といった課題ではない。荀子の国家論の構造そのものに焦点を合わせるならば、考究されるべきはやはり荀子がいわゆる下からの君主権の設定を説くに到らなかつた論理的必然性でありその内在的論理である。ここで注目したいのは、荀子の自然観とこれに相即する人間観である。

二、自然観と人間観

1、自然観

荀子の国家理論を含む思想体系全体にみられるきわめて特徴ある思惟が、その自然観に由来することはすでに定説である⁹⁾。では、荀子において自然の構造はどのように解釈されていたのであろうか。つぎのことばは、この問題について検討するうえで最も重要な手がかりとなるであろう。

列星随旋し、日月逡昭し、四時代御し、陰陽大化し、風雨博施す。万物各々その和を得てもつて生じ、各々その養を得て以つて成る。その事を見さずしてその功を見ず。それこれを神と謂う。皆その成る所以を知るも、その無形を知るなし。それこれを天(功)という。

(天論篇)

すでに自明のように、荀子はここで、星星のめぐること、日月のかわるがわる照らすこと、四季の交代、陰陽の変化、風雨の広く

いきわたること、これらの調和を得て万物は生まれ涵養を得て成長するという。この場合の「陰陽」は陰陽二気である。しかも、この一文にいわれていることは、富国篇に「かの天地は万物を生ず、陰陽接して変化起る」とあることと、意味内容からいえばまったく同様の趣旨を開陳している。そこで、富国篇の一文を補いながら解釈すると、この一節は、(天地)天の生成は、はたらきそのものは現さないが、万物の成育の結果には歴然と現れている。この正体のはつきりしない造化の妙が「神」である。誰しも万物の成育の原因がこの造化の妙にあることは理解できるが、かたちに現れないその正体はついにわからない。こうしたかたちにあると現れないもの、それがまさに天のはたらきである」というものである。この「神」は造化の妙であり、またそれが定形ないし原因をもたないことを意味することばが「天」である。視座を換えていえば、「神」は万物の自生・自化・自転の運動そのものである。「神」を実体的に擬えて生成・運動の主体に仮託したことばが「天」であると看做すことができる。それらはともに、自然現象ないし「自然」である。しかも、この天(神)は、「天行常あり」、「天に常道あり」(天論篇)とあるように、「道」すなわち恒常性・法則性をもつものとされる。これを要するに、三者が指し示すところの当体はあくまで万物の自生・自化・自転であり、それが定形、定体をもたないことつまり無形であることをそのまま実体に擬らえて「天」といい、運動(はたらき)に属目して「神」といい、

はたらきに法則性を認めて「道」（天道）と称する、——というのが『荀子』にみえる自然観の基本構造である。⁹⁰⁾

荀子のいう「天」は、意志をもたないという点においては孔孟以来の天道観をより徹底しつつその自然の理法的性格を鮮明にし、さらに「気」の概念を導入することによって物質的でより自然科学的なものに近接している点において、従来の儒家思想の枠組みを超えた独自の展開を示していることが知られる。一説には、そこに宋鉞・尹文を中心とする初期道家の物質的天の観念を批判的に継承した跡が看取されるとする見方もあるが、今日もはや学説の上からは確認できない宋尹学派との関連は不明であるといわなくてはならない。⁹¹⁾

いずれにしても、より重要なことは、先に述べた国家論の枠組み全体がこうしたきわめて特色ある自然観のうえに構築されていることであり、しかも中国古代思想における人間観が自然観に即して理解されてくることを勘案するならば、かかる自然観のなかで礼そのものの性格とその遂行者としての人間存在——天と人の関わりにおける——とが、どのようにに定位されているのかという点があらためて問われるのである。

2、人間の内なる自然—性

はじめに検討したい課題は天に対する人の関わり方の問題である。儒家の伝統においては「性」がその中心概念ということになる。しかも、それは倫理規範としての礼を担うものということに

なり、荀子においては、この問題はいわゆる性悪説に直結しているのである。

では、荀子のいう性とは何か。以下の諸章がこれを明らかにしているであろう。

①生の然る所以のもの、これを性と謂う。：事とせずして自然、これを性と謂う。
(正名篇)

②およそ性は天の就せるなり、学ぶべからず、事とするべからず。：学ぶべからず、事とすべからずして人に在るもの、これを性と謂う。
(性恶篇)

③性は本始材木なり。
(礼論篇)

④性は、天の就せるなり。情は性の質なり。欲は情の応なり。欲を以て得べしと為してこれを求む。情の必ずや免れざる所なり。
(正名篇)

こうした一連の記述からすでに自明のように、荀子によれば、性とは天の所産であり学習・努力によらない生まれのままの生地であり①、②、本始材木であるとされる③。ここで性を天の所産といつている意味はすでに論じた自然観に即して理解される。楊倞の注釈に、「性なるものは、天の自然に成る」とあるように、そのことは性が自然に天の一遍として人に具わるものであることを意味する。もつと端的にいえば、性とは人の内的自然であるといつて差し支えない④。

さらにこの第四の引用文に注目してみよう。楊倞が、「情なるも

のは、性の質体、欲はまた情の感ずる所、人の必ずや欲有るを免れざる所以なり」と注したところの謂に沿って解釈すれば、この一文は「人の性は自然の衝動としての喜怒哀楽の情を實質とし、その情が対象物に反応するところに欲が生じ、欲を追求するのは情の免れないところだ」というものである。荀子が欲望の成因を性に帰した理由はここにあることはすでに自明である。ただし、欲望の成因が性にあるとしても、そこから直ちに性が悪であるという結論は導かれない。

そこで、「性の質」とされる「情」と、それが外物に応じて欲を生じることとをさらに掘り下げながら、荀子のいう性がどういった概念構造をもつのかを明らかにしていこう。荀子はいく。

性の好・悪・喜・怒・哀・楽、これを情という。(正名篇)

故に人の情、口、味を好んで、臭味これより美なるは無し。

耳、声を好んで、声楽これより大なるは無し。目、色を好んで、文章繁を致し、婦女これより衆なるは無し。形体佚を好んで、安重間靜これより愉なるは無し。心、利を好んで、穀

禄これより厚きは無し。(王霸篇)

これらによつてみると「情」の意味は好悪喜怒哀楽の感情であり、しかもそれらが口・耳・目・形体・心と密接な連関のもとに説かれていた。天論・正名篇では、これらを五官——楊注は「五官は耳目鼻口心なり」というが、この差異は問題ではない——と呼んでいるが、要するにそれらは性に内在する感覚作用と看做される。

とすると、ここで注意を要するのがこの「心」である。心については、

治の要は道を知るに在り。人は何を以つて道を知るか。曰く、心をもつてす。心は何を以つて知るか。曰く、虚一にして靜なるをもつてす。(解蔽篇)

とある。この場合の「道」は礼義ないし仁義であり、さらにはいい換えれば「礼」である。梁啓雄の注に沿って解釈すると、この一節は、心を虚心専一にして動作のなかに沈着冷靜さを失うことがなければ、礼(道)を知ることができる、というものである。ここから、心の作用(はたらき)は、広義には感覚にかかる功利的側面と知慮にかかる道德的側面とを包摂していることが知られる。後者の側面についてはさらに、

心は中虚に居り、以つて五官を治む、それこれをこれ天君と
いう。(天論篇)

といわれていることからみれば、荀子もまた「五官」(感覚作用)を支配する狭義の「心」(道德的作用)のはたらきを認めていたと考えねばならない。しかし、この「心」がすでに何らかの道德的価値そのものを含むとするならば、これを天すなわち自然の所産とした荀子の自然観とは矛盾する。では、このところをどのように解釈すべきであろうか。

ここでいう「天君」であるが、天は繰り返すまでもなく自然(おのずからしかる)であるから、それは「おのずからなる主宰」と

解される。解蔽篇ではそれが、自禁、自使、自奪、自取、自行、自止、ということばで表現されている。楊倞は、「この六つは、皆心のこれを然ら使むるによる」という。つまり、その「主宰」の意味は、孟子の性論におけるような、自己目的に道徳行為の実現に向かうありかたとは相違するということである。そのありかたは自律的であつても、あくまでそれ自体としてあるありかたである。そのはたらきは、無目的で無規定であり、おのがままに動くというはたらきである。別なことばでいえば、「心」は一方で功利の側面をもち、他方では「五官」にはたらくという道徳性にかかる側面とを、自己のおのずからなる機能として兼ね合わせているにすぎない。したがつて、そのはたらき自体は、価値とは無関係にあり、功利といい道徳といつてもその境界は、「心」そのものにおいてあるのではなく、結果としてそうなるまでにすぎないということである。もとより、性を五官と心（五官の主宰としての狭義の意味）とに大別したことからすれば、荀子と孟子の間では「性」の基本構造のうえからは大差はないといつて差し支えない。両者の差異は、荀子においては心それ自体に道徳的価値が含まれないこと、さらには心が五官ないしそれ自身にかかる感情や欲望を完全に超越して機能しえないとされていることに認められる。このことは、ひいては荀子の性論が孟子のそれと大きく懸隔する理由でもあつた。というのも、孟子の性論は感覺的本性——「耳目之官」すなわち荀子のいう「五官」——を捨象するところに成立

したものであつた。これに対して、荀子はむしろ性そのものから道徳的原理を排除することで、人の本性と天とを整合的に結んだのである。

では、かかる性が悪であると主張されるのは何故であろうか。かの性悪篇の冒頭の一節からみてみよう。

人の性は悪にして、その善なるものは偽なり。今、人の性は生まれながらにして利を好むこと有り。これに順う、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生まれながらにして、疾悪のこと有り。

これに順う、故に残賊生じて忠信亡ぶ。生まれながらにして耳目の欲、声色を好むこと有り。これに順う、故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば、則ち人の性に従い、人の情に順えば、必ず争奪出で、犯文乱理に合いて暴に帰す。故に必ず將に師法の化と礼義の道有り、然る後に辞讓に出で、文理に合いて治に帰す。これを用つてこれを観る、然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。その善なるものは偽なり。

ここでは人の性が悪と断じられているかに見えるが、荀子のいう善悪が相対的なものであることはすでに多くの研究者が指摘したとおりである。性の善悪という問題をひとまずおいておくと、ここで荀子が論じているような、いわゆる性悪説のいわんとするところは、「性」と「偽」とを峻別して、偽すなわち作為に道徳的価値の根拠を付会することに主眼をおくものであつたとみられる。つまり、価値はあくまでも作為から生まれる。そうすると、この

「性悪」ということばそのものは、孟子への反駁という意図が多分に含まれるとみられ、その意味では修辭的な誇張を伴うものであり、あるいは人間の道徳的作為（偽）を強調するための論理的設定とも考えられる。

かくて、性そのままに無限に欲望を追求することは他者との間に争乱を招くとする主張もこの点に立脚する。すでに述べたように、荀子は「正理平治」と「偏險悖乱」をもつて善悪を分かつたわけ（性悪篇）、この善悪は明らかに社会的価値を問題としたものであった。ここから自明のように、価値は行為において生起するもので、それが性そのものとは本来的に無関係にあることも以上の論旨から裏付けられる。仮に性そのものが悪であるとしたならば、善は偽つまり作為から生まれるとする根拠をどこに求めうるのか。あらためて問題となろう。上文の主意とも重複してくるが、「性」には、「五官」を節制する心の機能としての慮（思慮）や知があり、さらに慮・知を駆使する力としての能が具わるとされ（正名篇）、性を素材とし慮・知に従って能が動くところに偽（善）が成り立つという論理が看取されることからみても、以上の論旨は首肯されるであろう。

これを要するに、「心」は好利的傾向をもつ一方で、五官を制御し情欲を節制するという機能を兼ね備えているというものであった。このように、荀子においても「性」が善的行為を担いうる能力を与えられていたことは明白である。したがって、人は自己の

内に何らの道徳的価値（原理）をもたないが故に外在的規範としての礼を必要とし、同時に、性に内在する心の道徳的側面にかかると機能を前提として、礼の存在もその意義をもつという理解が成り立つのである。

3. 礼—その理法的性格

そうすると、人倫共同体の価値の基準を指示する礼にとつて、その客観的妥当性の如何という問題は、従来になくいつそう重要なものになってくる。まして、周代封建制の残像すら完全に消え去ろうとする時代情勢は——当然諸学との対抗という面もあるが——、儒効篇等に示されているように、周代礼楽制度の理想的復興という孔子以来の理念を掲げる荀子に対して、単なる聖人の遺制に代わる新たな根拠づけを追つたのも当然の趨勢であった。荀子が従来礼論の枠組みを越えて、礼楽制度の客観的根拠に論及したのは、こうしたところに理由があつたものと思われる。

すでに礼の存在意義に論及して、それが群秩序の調和の達成にかかる実践基準を指示する役割を担うべきことは述べてきたのであるが、そこではいまだ礼の客観的妥当性には論及しなかつた。しかし、荀子はそれを与件としたわけではない。次の一節をみてみよう。

三年の喪、二十五月にして畢ること、駟の隙を過ぐるが如し。然り而うしてこれを遂ぐればこれ窮まり無きなり。故に先王聖人、すなわちこれがために中を立て節を制し、…曰く、至

親は期を以つて断ず。これ何ぞや。曰く、天地はすなわちこれを以つてこれに象るなり。⁸⁴ (礼論篇)

これは「三年の喪」に関する問答の一部である。先後関係を補いながら解釈すると、へ人のその親に対する愛情は死ぬまで尽きないのも世の道理であるが、まるで四頭立ての馬がわずかの隙間を過ぎるようだといつても喪に服しては際限がない。そこで古代の聖王は標準を立て節度を設けた⁸⁵ というものである。論理の明証を尊ぶ荀子が伝承の礼制にその論拠を付会したことはすでに知られるが、注目すべきは後半で、これを一年区切りにする根拠として天地に象るとしたことである。すなわち、期(二年)の喪の根拠は、(一年を過ぎると天地はすでに変化し、季節はすでにめぐり、宇宙の万物のひとつとしてあらたまつて始めに返らないものはない。先王(聖人)は天地に象つてこれを定めた)ことにあるという。この一段に続く後文には、喪に差等のあることが述べられ、そこには、

上は天地に象り、下は地に象り、中は人に象る、人の群居和一するの理なり。

といわれている。繰り返すまでもなく、この天地は自然を指示することは自明であるが、「人」といつている意味は少々問題がある。楊惊は、「また以つて人の聚居純厚の恩を尽すに足る」といい、対人関係のなかで醸し出される恩情とでも解しているようであるが、意味不明の点もある(『荀子集解』は俗本に「恩」の字が

「聚」の上にもあつたという)。この場合の「人」は、上の三年の喪にかけて人情の自然と解釈するのがもっとも妥当であろう。それが「人」と表現されているのは、「本始材木」としてのある人、つまり本性のままなる存在という意味を含蓄しているのであり、したがつて、それは人の本性としての自然と同義であると解釈される⁸⁶。こうした理解に立つならばここでいう天地人は人間存在の内と外とを包摂した意味での自然——荀子のことばでいえば「宇中」(礼論篇)——ということになる。ここに明らかのように、荀子のいう礼は、人をも含めた自然のなかに法象の対象を措定し、そこから群居和一の理として導出されたものであつた。

このことは、礼が自然界の法則性、すなわち天道から導かれたことを道破し、礼の客観的妥当性を天すなわち自然においたことにはかならない。かかる論理のなかに定位されたところの礼は存在の理法であり、且つそこに当為を含むものであるとしたならば、これを道徳法則すなわち実践の理法と捉えて差し支えないであろう。これを裏付けるのが、

君臣、父子、兄弟、夫婦、生まれれば則ち終わり、終われば則ち始まり、天地と理を同じうし、万世と久しきを同じうす、これこれをこれ大本という。⁸⁷ (王制篇)

である。この一節は、君臣以下の人倫の理法と自然の理法との一貫性が荀子において明確に思議されてきたこと物語っている。また、儒効篇には、礼を「万世の則」と規定した明文がある。こう

した論理に注目すれば、礼は天道の一環として、つまり人道として思議されていたといつて差し支えないであろう。¹⁰⁾

しかし、荀子はそのような礼を、すでに述べたように「人道の極」(礼論篇)と表現している。荀子はいう。

道は天の道に非ず、他の道に非ず、人の道(人道)所以にして、君子の道(人道)所なり。
(儒効篇)

このように、荀子においては、天道は直ちに人道(礼)ではなかった。つまり、天道は理法ではあつても価値以前の自然の理法であつた。それは全く無謀介に実践の理法として定立されうるわけではないというというのが荀子の主張である。両者は存在の理法としては本来的に連続の関係にあるものの、実践の理法としては決定的な断絶がある。その間に作為(偽)が介在し、偽を媒介とすることによつて自然の法則性(天道)は、礼(人道)として確立される、という。ここに荀子の「天人の分」の主張があつた。

4、天人の分

天道と人道との関係についてさらに詳しく検討してみよう。実践の理法は、遵守されないことはあつても、純粹な自然法則つまり存在の理法としての天道には例外がないはずである。このことは以下の一節に明確に示されている。

天行常あり、堯のための存せず、桀のために亡びず。これに
応ずるに、治を以つてすれば吉、これに
應ずるに乱を以つてすれば凶。本を彊めて用を節すれば、天も貧にすること能わ

ず、養うこと備わりて、動くこと時なれば、天も病ましむること能わず。…道に倍きて妄行すれば天もこれをして吉ならしむること能わず。故に水旱いまだ至らずして飢え、寒暑いまだ薄ら(せま)ずして疾み、妖怪いまだ生ぜずして凶なり。時を受くること治世と同じくして、殃禍は治世と異なる。以つて天を怨むべからず、それ道然るなり。故に天人の分に明らかければ、至人というべし。
(天論篇)

すなわち、この前半の主意は天道の性格を開陳するものである。この点に関しては、楊注に、「吉凶は人による、天は堯を愛して桀を惡むに非ざるなり」とある解釈が、その意味を尽くしているであろう。天道は、それが自然法則として規定される以上、それ自体においてはよしあし(吉凶)抜きである。したがつて、治と乱はあくまでも人為に帰される。そして、荀子の論理において治乱とは礼の有無であるから、礼を踐めば吉、その逆は凶であるということになり、要するに吉凶は人間の行為の結果であつて天道に即してあるのではないということになる。また、人為にかかる彊本、節用、養備、動時はすべて礼であり、同時に天道に中るものである。天道はそうした人間の営みにおいて、貧・病としてはたらかないとされる。後半の部分は、これと同様の謂を礼の立場で説いたものである。この場合の道は人道であり礼である。したがつて、礼に外れればおのずから天道に合致しないことは自明であるから、荀子はそのような人は太平の世にいながら、その結果と

しての殃禍は乱世にいるかの如くであるという。しかも、それは天がそうしたのではなく、道を逸脱するという人為のなせるところであるから、天を怨むべきではないとされる。つまり、結果はあくまでも人間の行為が道（礼）に外れるということに由来しているのである。そこで「天人の分」とは何かが問題になる。これについては議論があり見解の分かれるところであるが、問題の中心は要するにそれが人の天からの独立を説くものであるかどうかにある。ここまでの論述から解釈するとつぎのようになる。すなわち、天道、人道（礼）は、存在の理法としてはあくまで連続である。そのことの故に、礼は天道を客観的妥当性の根拠として獲得しうるのである。しかし、当為を根拠として実践の理法を履践するという場合には、あくまで人間主体は、礼を実践するのであって直接的に天道を行うのではない。かくて、そうした天道と人道（礼）のありかたに明らかかな人、よくわきまえた人は「至人」であるという。この「至人」とは、人道に完全に到達した人という謂に解され、荀子のなかでは聖人の概念とほぼ同義である。

ところで、そうした「至人」は、天ないし天道に対して、慮、能、察を加えないというのが、上記の一段に続く以下の一節の主意である。

為さずして成り、求めずして得、それこれをこれ天職と謂う。
かくの如くなるものは、その人、深しと雖も慮を加えず、大なりと雖も、能を加えず、精なりと雖も、察を加えず、それ

これをこれ天と職を争わずと謂う。

この冒頭の一句については、楊倞が、「為さずして成り、求めずして得、四時行われ、百物生ず、天の職任かくの如し」と述べているように、万物の自生、自化、自転そのものを天の仕事（職責）に擬らえたものと解しているのが正鵠を射た見解であろう。職を争わないという主旨は、心のはたらきとしての慮、能、察（知）を人為の領域に限定することである。つまり、それらは、人間本性の自然に根ざした「五官」を統制する「心の官」（心のはたらき）の属性であつて、そのはたらきは、天為を統べるものではないという論理として理解される。かくて、「天人の分」とは、天為（天のはたらき）と人為（人の行為）の境界を区切るという明確な主張を伴うものであつた。より厳密にいえば、「天人の分」は、純粋な自然の理法（天道）と人道との区分である。したがって、これを人間主体におき換えてみれば、それは後に詳述する「性偽の分」にそのまま符号している。

この「天人の分」について、さらに別の角度から検討してみよう。荀子は、純粋な自然の法則性としての天道には、人道（礼）に関わらない領域が存在するとした。同じく天論篇には、

星墜ち木鳴る。国人みな恐れて曰く、これ何ぞや。曰く、何も無きなり。これ天地の変、陰陽の化にして、物の罕に至るものなり。これを怪しむは可なるも、これを畏るるは非なり。
：上、明らかにして政も平らかなれば、則ち並世にして起こ

ると雖も傷むこと無きなり。…それ星の墜ち木の鳴るは、これ天地の変、陰陽の化にして、物の罕に至るものなれば、これを怪しむは可なるも、これを畏るるは非なり。物の己^{はな}だ至るものにして、人妖なれば、則ち畏るべきなり。耜耕して稼を傷い、耘耨して歳を失い、政は険にして民を失い、田は蕪れて稼は悪く、糶^{いりよ}は貴くして民は飢え、道路に死人有り、それこれをこれ人妖と謂う。

とある。ここで荀子のいわんとするところは、(天の法則性には、人にとって不可解なことは多々ある。しかし、それは天の営み(万物の自生自化自転)として、天為に任せておけば、人為にとつて問題となることはない。むしろ真に憂うべき深刻な問題は、人為が惹起するところの妖怪、「人妖」である)と解釈される。この点と関連して、この後の一段では、

雩^うして雨^{あめ}るは何ぞや。曰く、佗無きなり。猶お雩^うせずして雨るがごときなり。日月の食してこれを救い、天旱して雩^うし、卜筮して然る後大事を決するは、以つて求めを得ると為すには非ず、以つてこれを文^{なま}るなり。

ということがいわれ、「雨ごい」や、日食月食のときに社・朝廷で催される太鼓を打つ儀式、あるいは卜筮に論及して、それらはすべて「文」すなわち飾りであるとされている。この飾りという意味は内容は空虚でありながら、それはそれでこのころの安楽は得られるという謂であろう。馮友蘭氏が『史記』孟子荀卿列伝を引い

て述べているように、「天人の分」の主張は、迷信の弥漫した当時の社会的状況に対する否定の命題としての意味を伴うものと考えられる⁸⁴。そのことはまた多くの研究者によって論及されたことでもあるが、そのように看做してよいならば、この「分」のもつ意味もそれほど強いものではないであろう。すなわち、天と人(天道と人道)の領域を区分するということは、両者の境界を明確にし呪術・迷信が紛れるのを防ぐということに主意があろうが、他方で、結果的には互いの接点を鮮明にすることにもつながるのである。したがって、真に恐れるべきは天為による異変ではなくして人為による異変(人妖)だとする論旨からすれば、天道と人道とを截然と区分することに力点があるのではなく、むしろそこには人為の重要性を強調するという修辭的な意義が多分に含まれているように思われる。

ところで、右の事例とは逆に、天ないし天道の範疇に含まれるものでありながら、なおかつ人為に関わるものがある。これが荀子の「人の命は天にあり」(彊国篇)という一文にいうところの「命」である。以下の引用文をみてみよう。

楚王は後車千乗なるも、知には非ざるなり。君子は菽^{まめ}を啜^{すす}りて水を飲むも、愚には非ざるなり。これ節の然らしめるところなり。その志意修まり德行厚く、知慮明らかにして、今に生まれて古に志すが若きは、則ちこれその我れに在るものなり。君子はその己に在るものを敬みて、その天に在るものを

慕わず。小人はその己に在るものを錯おぼきて、その天に在るものを慕う。
(天論篇)

ここでいう「知」は知・慮でありひいては知・慮をはたらかせることであり、いい換えればそれは人為であり偽である。人為に属さない事象は、荀子の論理からすれば、すべて天意すなわち天道の範疇にくくられることになる。それ故に、楚王の栄華は努力(偽)の結果によるものではないし、君子が「まめかゆ」をすすり「みず」を飲むといった貧窮にあまんじぶることは、かえって知・慮がない(愚)ということではない。これらのことはともに、時節のめぐり合わせにすぎず、人為の結果として生起したわけではないというのが荀子の主張である。この場合の「節」の意味は、正名篇に「節遇これを命と謂う」とある論旨に沿って理解されてくる。要するに、荀子のいう「命」つまり「節遇」とは、「たまたまめぐりあう」という謂である。

そして、「命」が天道の範疇に包括されるということが、今述べたとおり、自然現象と社会現象の如何を問わず、人為(偽)から生み出されたものではないという論理として捉えられる以上、荀子のいう「命」もまた人為に外在しこれを抑制・限定するという性格を有するとみて誤りない。したがって、人間主体の営為が、外在的な自然法則性(天道)に由来する偶然(命)に左右されることは、荀子もこれを否定しなかったものと理解されねばならない。かくて「天人の分」の主張が、人の天からの独立を意味する

ものでないことは明白であり、板野長八氏がつとに指摘しているように、荀子においても孔孟と同様に人の世界は天の下に設定され、人道もまた天道の下にあつたことは否定できない。これを要するに、かかる論理においては、人為に限界があることは明確に表白されているとしなければならぬ。

したがって、そこには運命的なものは望んで得られるものではないという趣意が当然の如く認められる。ただし、より重要なことに、荀子においては、そうした消極的な受け止め方よりも、むしろ運命は陰陽の化と同じくまれに起こるもの、いい換えれば自然現象の一環であるとみる泰然とした態度が潜んでいるようである。上文に、「君子は己にあるもの(礼く人道)を求めて、天にあるもの(天道)を敬慕しない」といい、あるいはまた、「命を知るものは天を怨まない」(荣辱篇)といったようなことは、そうした意味を表白するものである。荀子にみられるこうした「命」の受け止め方は、孟子における如く主観内在的で、且つ受動的であったのとは異なる。荀子の天命思想は、人間主体と天(ないし天命)との懸隔を、単に主体(主観)のなかに解消しようとしたものではなくして、人間主体のより積極的なはたらきかけを通じて、対象つまり「命」そのものにおいて解消しようとする方向を打ち出している点において注目される。

天を大としてこれを思うは、物の蓄えられてこれを裁するに孰いづれぞ。天に従いてこれを頌するは、天命を制してこれを用う

るに孰ぞ。時を望みてこれを待つは、時に応じてこれを使うに孰ぞ。物に困りてこれを多くせんとするは、能を聘してこれを化するに孰ぞ。物を思いてこれを物とするは、物を理めてこれを失う勿らんとするに孰ぞ。物の生ずる所以を願うは、物の或る所以を有するに孰ぞ。故に、人を錯きて天を思えば則ち万物の情を失う。

(天論篇)

ここでいう「物」は人間を含めた自然界の存在一般であり一切の事象を包摂する「物一般」(事物)である。そうした事物を生み出すものとしての自然に対して、ただこれに依存的に関わるのでは、かえって、自然(万物)の実状を見失うことになるという。荀子によれば、自然界のなかにおいて人間の果たすべき役割は、主体的に自然にはたらきかけて、これを積極的に裁成していくことにあるという。そしてさらに重要なことは、「荀子」のなかに唯一見出されるこの「天命」という術語が、ここにおいて、万物と同じ層次に定位されていることである。それは、すでに指摘したように人間に外在する力には相違ないものの、同時にそれが人間の立場から対処可能なものとされ、人為を圧倒する力ではないことが闡明されているのである。かくて、思想史における天命思想の展開のうえからみれば、人間主体に対する覚醒と、自然の対象化という発展のうえに立って、荀子は「天命」の概念を天道の運行(万物の自生・自化・自転)のなかに措定したと解釈されるのである。このようにみてくると、荀子における天人論の基調は、繰り返

す通り、人為の意義を高調することに主眼をおくものであった。そのことは、「人の命は天にあり」に続く、「国の命は礼にあり」(彊国篇)の一文に開陳された「命」の術語がいつそう明瞭に物語っているであろう。すなわち、前者の「命」が、上に説明したように、天道にかかる運命を指しているのに対して、後者のそれは群秩序を維持する礼(人道)にかかるものである。このことは、共同体秩序の達成があくまで人為によることを唱道したものにほかならない。しかも、この場合の「命」は、明らかに人間主体の積極的な営為に委ねられるものと規定されている。これら、「命」の二面性ということは、天道つまり万物の運動の法則性が、天為(自然のはたらき)に即していわれるものと、人為に反映するものと相違として、人間の主体において自覚されたところの区別にすぎず、その当体はあくまでも一意である。

かくて、荀子は自然に積極的にはたらきかける人間主体のありかたを表象して、群の頂点に立つ「君子」ないし「聖人」という理想的人格を徴表とし、人倫共同体の目的を以下のように規定した。

天にその時有り、地にその材有り、人にその治有り。それこれ能く参すと謂う。水火は気ありて生無く、草木は生ありて知なく、禽獸は知ありて義無し。人は気有り、生有り、知有り、また且つ義あり。故に最も天下の貴と為す。

天地は生の始めなり、礼義は治の始めなり、君子は礼義の始

めなり。故に天地、君子を生じ、君子、天地を理む。君子は天地の参なり。万物の惣なり、民の父母なり。(王制篇)

すなわち、人間をそれが属すべき「群」とともに、これまでに論じてきた「宇中」(万物)の存在構造のなかに定位して、その主体的な営みを「参」と規定したのである。楊注に、「参とはこれに与り相参ずるを謂う」とあるように、「参」とは万物の生成に与ることである。人間の積極的営みの徴表であるこの場合の「聖人」ないし「君子」の概念は、かかる群秩序の目的(価値)の所在を指示するものであった。

5、合礼的行為

以上の所論を踏まえながら、つぎに、合礼的行為は如何にして可能であるのかという問題へと検討を進めなくてはならない。というのも、この問題について問うことは、荀子においては、人間の道徳的価値と善が如何にして創造されるかを問うことであり、また同時に人倫規範に合致した自己格率を如何にして確立するかを問うことにつながるのである。

荀子は性悪篇のなかで聖人が作礼をなした理由を範として礼の実践のありかたを示しながら礼と性の関係をつぎのように位置づけた。すなわち、聖人作礼の所以は性を化して偽を起し、偽が起こつて礼を制作したことにあるといい、ここに化性く起偽く作礼の順序が示されている。この「偽」はすでに述べたように作偽であり、またその所産である。「化」は荀子の比喩によれば曲がつ

た木を矯正するといったことであり、別なことばでいえば、教化・化育である。そして、礼が聖人の性から生じたのではなく偽から生じたことをきつぱりと区切つて「性偽之分」を唱道した主意は、聖人も暴君、盗賊と同様にその性においては何等変わるところがなく、ただ性(情)のままに行動した者と礼を学び偽を積んだ者との差異として表れた結果だというものである。ここから、荀子は路をいく人の誰もが、禹(聖人)になりうる本質を具有しているとして、あくまで後天的努力を強調した。そして、およそ価値的なものは無為(性)からではなく作偽(偽)によつて生じるという主張がここにあつた。そうすると、この偽とは、自然の一貫としてある「性」を、実践のなかで化していくことであると解される。これを人間主体の立場におき換えてみると、「偽」とは、自然の一環として存在する「われ」の主体が生物としての原初的存在条件だけを満たす存在から、礼という客体に向かつて自己を変革する運動であり、共同体目的(聖人)に向かつてなる「われ」への移行であると解釈できる。すでに指摘したように、「性偽の分」とは、人間主体における存在と実践の分にはかならない。さらにそこで、曾参その他が孝行者の名声を得たことを具体的な事例として示し、礼の修得にその理由を帰したことは、学礼を出発点として化性に至る修為の経路を示したものと理解できる。

以上の論理をより厳密にするために、諸篇より若干の引用文を補つてみよう。

①およそ人の善を為さんと欲するは、性の悪なるがためなり。

それ薄きものは厚からんことを願い、悪きものは美ならんことを願い、狭きものは広からんことを願い、貧しきものは、富まんことを願い、賤しきものは、貴からんことを願い、苟しくも中に無きものは、必ず外に求む。…今、人の性固より礼義なし。故に彊めて学びてこれを有たんことを求むるなり。性は礼義を知らず。故に思慮してこれを知らんことを求むるなり。

(性悪篇)

②礼は人道の極なり。然り而うして礼に法らず礼に足らざるを無方の民と謂い、礼に法り礼に足るを有方の士と謂う。礼の中に能く思慮するを能慮と謂い、礼の中に能く易わる勿きを能固と謂う。能慮能固、加えてこれを好むものは、これ聖人なり。故に天なるものは高きの極なり。地なるものは下きの極なり、無窮なるものは、広きの極なり、聖人なるものは道の極なり。故に学者は固より聖人たるを学ぶものにして、ただに無方の民たるを学ぶには非ざるなり。

(礼論篇)

③故に師法あるは、人の大宝なり。師法無きは、人の大殃なり。人、師法無ければ、則ち性を隆び、師法有れば、則ち積を隆ぶ。塗ちの人百姓、善を積みて、全く尽す、これを聖人という。彼これを求めて而うして後にこれを得、これを為して而しうて後に成り、これを積みて而うして後に高く、これを尽して

而うして後に聖なり。故に聖人なるものは、人の積む所なり。

…楚に居りては楚たり。越に居りては越たり。夏に居りては夏たり。これ天性に非ざるなり、積靡の然らしむる所なり。

故に人、注錯を謹み、習俗を慎むことを知りて、大いに積靡すれば、則ち君子たり。

(儒効篇)

ここでは、何故に聖人のみが礼によらずしてみずからの性を化しえたのかは不明であり、聖人の存在が何らかの価値をすでに前提としていられるようにも思われるが、その詮索はいまは必要ではないであろう。むしろ重要なことは、聖人において出発点であった性が、人間主体において目的に転化したことであり、孔子以来の伝統であった自己を起点として他者に及ぼすという倫理教説の型が、ここに転換したことの意義にあると思われる。この論理のなかで座視できない点は、人はその本性を一旦は悪としてみずから否定することによって善への意欲は堅固なものとなるとされていることにある。つまり、実践の出発点に自己否定自己否定の契機があるということとは、主体の己自身に対する関わり方が単に内省的であるということではなくして、そこには上に述べたように、あるべき存在と現実の存在との懸隔を意識するということが含意されているのである。ここに当為を根底として「ある」(性)から「なる」(偽)への実践の出発点がある(①)。したがって、心に具わる知慮の能力を発揮して群秩序としての礼に外れずにこれを固持するという當為は、没我的に群秩序としての礼を受け入れ、これに冥

合することでは遂行しえない(②)、師法・礼教・習俗を導きとして、主体的・積極的に価値(偽)を生み出していくという営みのなかで、自己を変革(化)するところに、しかもその究極点に、理念的人格としての聖人の境位がある(③)、——というのが、荀子の礼論から読み取れる論理である。一見したところこの論理の型は、従来のそれと大きく相違しないようであるが、その到達点は、実はあらかじめ出発点において措定されていた理念型であった。換言すれば、この論理は自己否定の契機にはじまり対他に向かい、対己を経てふたたび対他に回帰するというものである。視点を換えて、これを倫理教説の型としてみても、それは、ある存在としての人間主体は自己否定を契機として聖人を徴表とする礼へと向かい、さらに行為する主体に折れ返るといふ運動のなかでふたたび聖人 \parallel 礼に回帰する、という論理構造をもつものであることが理解される。かくて、この理論の型を孔孟のそれに比較して一見して知られるように、対他から対己へとという論理のなかに道德規範、道德行為の遂行を位置づけているのである。すなわち、この論理の型は、全体規範から個別規範を導くものである。すでに指摘したように、孔子によって定位された修己治人の理念は、最終的に如何に治めるかを志向するものであった。孟子の倫理教説が修己を治人の基礎とする方向に押し進めて、その到達点を示すものであったことと対照すれば直ちに気づかれるように、かかる論理は治人のなかに修己を包摂するという論理であり、孟

子のそれと対をなす他の一方の到達点を示したものであるといっても過言ではない。

三、結語

かくて、荀子の道德規範は人倫の規範から自己の格率が導かれるという論理構造をもつものであったこと、群秩序(礼)に合致するという行為においてのみ、その行為が善とされること、これらの点が明らかになったものと思われる。このことは共同体・社会的を出発点として思想体系を構築した荀子の立場においてはある程度予想された結論であった。仮にこの「礼」を「法」に置き換えてみれば、この理論はそのまま法治思想の論理としても成立可能であるとみられる程に多分に法家的色彩の強いものである。しかし、荀子の礼が法に対する優位を失っていないことはすでに述べたとおりである。すでに多くの研究者によって指摘されているように、荀子の思想は、人間に対する絶対不信の立場に立つ法家思想とは相容れないものであった。そのことは、荀子が道德的実践者としての人間存在に対する信頼を保持し、人の主体性に期待して礼による教導を説いたことよって明らかである。このようにみてみると、荀子が儒家思想に留まった最大の原因は、あくまで儒家思想の系譜のなから説明しようとするならば、孟子を批判的に継承したその性論にあつたといえる。重ねていえば、荀

子においても、道徳性を担いうるものとしての性が人間主体に内在するという思想は承認されていた。この点においては荀子は明らかに孟子の継承者であったし、それはまた孔子の思想にも連なることはいうまでもない。ただし、その反面では性のなから価値的存在（道徳的原理）を排除したことによって、孟子の性論を改変し、対己から対他へという従来の倫理教説の型を倒置させたのであった。

これを要するに、本性を自己の価値基準とした孟子とはきわだつて対蹠的な思想体系を構築するにいたつた荀子においては、道徳的判断が自己自身においては定立されずに、かえつて外在的対象のなかに判断基準をもたざるをえなかつた。すなわち、伝承の礼制は古聖人の作為に仮託されて自然界の存在の理法に法象の対象をもつとされたものの、個々人にとってはそれはあくまで所与であり外在的規範として存するにすぎず、礼法を包括する規範の体系は位階的秩序の頂点に立つ君主（王）から流れ出るといふことにならざるをえない。まして、自然的本性を変革して人格として確立される以前の個人においては、倫理学的な意味における自己意識は希薄であるとするべきであろう。したがつて、規範の体系が伝承の秩序であると同時に、個々人の思惟能力によつても構成されうるといつた論理が説かれぬのも当然で、こうした点においても下からの権力の設定についての論弁を欠くべき相応の理由が認められるのである。

註

(1) 胡適『古代中国哲学史』（台湾商務印書館、一九一九年）（三）二五頁。重沢俊郎『周漢思想研究』（弘文堂、昭和一八年）に収める「荀況研究」四九～五五頁。

(2) これらの年紀は『史記』の「周本紀」および「六国年表」による。ただし、東周の滅亡は「六国年表」では前二五五年のこととされている。

(3) 荀子の思想を知ることのできる資料は『荀子』三二篇が存在するのみである。知られているように、現行本が定まったのは、唐の楊倞が、劉向の『孫卿新書』三二篇を二〇卷三二篇に改篇し注釈を付したことに始まる。この『荀子』が一時の成立でないことは定説であるが、どの程度までを荀子その人の思想とみるかは、異説があつてまちまちである。本論では先学の研究を総合して、正名、解蔽、富国、天論、性悪、性論、礼論、の各篇を中心として、大略から堯問を除く、二六篇に荀子思想が伝来しているという見解に立つことにしたい。また、主要部分を構成する各篇と矛盾する箇所については採らないこととする。こうした、本論のおおよその基準としたところは、胡適氏を襲つた楊筠如『荀子研究』（台湾商務印書館、一九三一年）の考証に主として依拠したものである。補足すれば、楊氏は「孫卿子曰」とある箇所については、これを荀子の思想として採用すべきでないことも主張している（一二～三一頁）。確かにそうともいえようが、『論語』における有若・會子のことばといった例もあるように、先後の論理関係、主要部分との関係といった留保はあるものの、これを一概には排除できないように思われる。また、金谷治『荀子の文献学的研究』（『日本学士院紀要』九卷一〇号、昭和二五年）は、文献研究として詳

細な論及であるとともに、思想解釈にもふれている。本稿の執筆にあたっては同論文からも多くの示唆を得た。このほかで参照したものに、内山俊彦『荀子』（評論社、昭和五十一年）といったところがある。なお引用文は主として楊倞注『荀子』（四部備要）に基づき、王先謙『荀子集解』、久保愛『荀子増注』（ともに「漢文体系」に収める）、梁啓雄『荀子簡釈』（中華書局、一九八三年刊行本）等の注釈を参照した。

(4) 郭沫若氏は『中国古代社会研究』（一九三〇年初版、『郭沫若全集 歴史篇』第一巻所収）の「後案」において鉄器が奴隸制から封建制への転換の媒介となったことを指摘している（三二頁）。氏はこのなかで封建制の開始を春秋時代と捉えているが、後に「奴隸制社会」（一九五二初版、科学出版社、一九五六年）においてこの点を修正し、戦国時代以降を封建制時代と再規定している。ただし、この場合の「封建制」という概念は、ヨーロッパ中世のそれを念頭においたものであって、本稿が議論の前提においている民族的（宗族的）封建体制とは区別しておかなくてはならない。

(5) いわゆる春秋の「五覇」の名称は、戦国時代末以後の五行思想の影響下に生まれた呼び名でそれ自体に重要な意味はないであろう。知られているように、『孟子』尽心上篇、『荀子』王霸篇、『白虎通徳論』卷一、号篇（『四部叢刊』所収）、『風俗通義』第一巻、五伯篇（同前、所収）等によってその数え方はまちまちである。念のため確認しておく、齊桓公（在位、前六八五〜六四三年）、秦穆公（同、前六五九〜六二一年）、宋襄公（同、前六五〇〜六三八年）、晋文公（同、前六三六〜六二九年）、楚荘公（同、前六一三〜五九三年）、呉王闔閭（同、前五一一四〜四九六年）、同夫差（同、前四九五〜四七三年）、越王句踐（同、四九七〜四六五年）、といったところが覇者に数えられている。また、そもそも覇と王の区

別ということを持ち出すのは儒家的な観点であって、歴史的事象とは必ずしも一致しないと考えられる。宮崎市定氏はこの点を指摘しており、なかでも周王朝さえその本質において同盟の指導者たる覇者以上のもものではなかった旨を述べているのは卓見であろう（『中国古代史概論』、『中国古代史論』平凡社、昭和六三年、所収、二三頁）。

(6) 本文の後半には、「守法數之有司、極礼而極」となっており、「礼」の一字がみえているが、兪樾が、「極礼而極、文不可通、疑礼字衍文也、極而極三字為句」（『諸子平議』卷一二、荀子一、台湾世界書局印行本）と述べているのに従い衍文と看做した。また、この「極」は楊倞が「解」と注し、諸注もこれとほぼ一致しているところ「ゆるむ」という謂である。

(7) 「後王」の概念については内山俊彦『荀子』（評論社、昭和五十一年、一六八〜一七〇頁）の所論より多くの示唆を得た。

(8) 宮崎市定氏は古代中国とギリシャ・ローマ世界が同じ様な形態と発達を有したにもかかわらず、中国において民主主義が発達しなかったことの原因を述べて、中国における古代都市国家の発達が不十分であったことを挙げている。氏は、しかもその都市国家が未発達であった理由は、それがあまりに早く領土国家化した中央集権国家であったことを指摘し、その原因を周辺異民族の勃興にあったという。さらに、ギリシャにたとえを取り、楚はいうに及ばず齊・晋も実は周からみれば異民族国家であり、アテネとスパルタの争覇戦時代に、マケドニアがこれに干渉する程の力があれば、ギリシャに民主主義が発達する機運は生じなかつたと推察している（『私の中国古代史研究』、『中国古代史論』所収、三二七頁）。仮に外在的要因を挙げるとすれば、こうした氏の見解は正鵠を射たものと思われる。

(9) 今日中国における荀子の自然観とその歴史的意義についての評価は、侯外廬・趙紀彬・杜国庠『中国思想通史』第一卷（人民出版社、一九五六年）、任繼愈主編『中国哲学史』第一冊（人民出版社、一九七九年）、楊憲邦主編『中国哲学通史』第一卷（中国人民大学出版社、一九八七年）、といったところから窺い知ることができらる。

(10) 郭沫若氏が指摘したように、『荀子』の「天」、「神」、「道」の三者を一体とみる見解は首肯されてよいであろう（『周易之制作時代』一九三五年、『郭沫若全集』歴史篇一、人民出版社、一九八二年、所収、三九九頁）。

(11) 『中国思想通史』（第一卷、五三一―五三二頁）ならびに、『中国哲学史』（同前）においては、物質的天の觀念が宋鉞・尹文を中心とする宋尹学派を継承したものと看做されている。しかし、『漢書』芸文志の名家に記載の「尹文子一篇」が現存の「尹文子」二篇と同一のものであるかは疑問であり、同じく芸文志の小説家に記載の「宋鉞一八篇」は滅んで伝わらない。宋尹学派を道家に属するとみるのは郭沫若氏に始まると思われ、氏は『管子』の「心術」「内業」と「白心」とをそれぞれ宋鉞、尹文の遺著と看做しているが、その真偽のほどは不明である（『十批判書』一九五四年、『郭沫若全集』歴史篇二、一九八二年、所収、一五七頁）。宋鉞・尹文についてのより詳細な論究は、錢穆『先秦諸子繫年』（香港大学出版社、一九五六年）の「宋鉞攷」、「尹文攷」にみえる。

(12) 重沢俊郎氏、前掲書、一二三頁、参照。

(13) 「性」の概念構造については、内山俊彦氏の『中国古代思想史における自然認識』（創文社、昭和六二年、八三―八四頁）に示唆を得たところが多い。

(14) 重沢氏、前掲書、一二二―一二四頁。内山俊彦『荀子』一〇一―

〇二頁。また金谷治『荀子』の文献学的研究』は、性悪説は韓非子一派の弟子によるつけたりであって、荀子の思想ではないことを論じている（三一頁）。確かに、「性悪」という術語自体が他の諸篇にみえないということはこの一篇の特異さを示すものである。ただし、それを修辭的誇張と考えるならば、性悪説のいわんとする主旨は他の諸篇にも認められるのであり、『荀子』のなかにあつて、この篇はそれほど異質なものではないであろう。同様の主旨は、すでに沢田多喜男『荀子の抽象的人間観』（『東洋学』四号、昭和三五年、四八頁）にみえている。

(15) 金谷治『秦漢思想史研究』（日本学術振興会、昭和三五年）は、これが荀子後学のことばであるとしながらも、礼の客観的根拠を自然界の法則に求めようとする傾向はすでに荀子にあつたとし、『礼記』三年問篇にほぼ同文がみえるのと比較すると、これが祖型らしいことを指摘している（三四八頁）。

(16) 同様の解釈は、北京大学荀子注釈組『荀子』（中華書局、一九七九年）にみえる。

(17) 「礼也者、理之不可易者也」、「礼者、天地之序也」（『礼記』楽記篇）、「礼也者、理也」（同、仲尼燕居篇）、「夫礼必本於天」（同、礼運篇）、といった一連の記述はこうした思惟を継承したものである。

(18) 板野長八『易の聖人と形而上の道』（『広島大学文学部紀要』二五、昭和四一年）一一五頁、参照。

(19) 『中国哲学史』（中文出版社、一九六九年）三四九頁。

(20) 板野氏、前掲論文、一五七頁。

(21) 赤塚忠『荀子研究の二三の問題』（『斯文』二二号、昭和三三年、『赤塚忠著作集』第三卷、所収）、参照。氏はそこで、『性は悪』という命題は自己否定の主観的表明であり、そこには道德実践の

理論が根底になつている」(四〇四頁)といたうえで、「人間界の倫理秩序の意義を考え、人の実践活動がそれを内化して人格の発展をとげ、外的意義を充足し、内外相一致して人間の意義生活が実現することを道破した。それは古代儒家思想のほとんど完成であつたとすべきであろう」(同前)と述べている。また、「孔子より孟子にいたる自己観の展開について」(『斯文』二四輯一二号、同上)において、「孟子の性論は善の展開は説き得ても、そのみで徳の上達を説くことは困難である。すなわち孔子の示す人の実践的意義が希薄になる」(三六一頁)ことを指摘している。

Xunzis Lehre von der Staatsgestaltung und ihre naturphilosophische Grundlage

Koetsu SATO

Ich versuche in diesem Aufsatz, der ein Teil meines Stadiums von der Xunzis Staatslehre ist, die der Xunzis Lehre zugrundeliegende Naturanschauung und die der entsprechende Menschenanschauung, seine Lehre von der Staatsgestaltung ins Auge fassend, zu erklären. Der Inhalt des Aufsatzes besteht ungefähr aus zwei Teilen, nämlich "Die Logik der Staatsgestaltung" und "Naturanschauung und Menschenanschauung".

In erster Teile, mit der Bedeutung der Existenz von "Qun", d. h. soziale Gemeinschaft beginnend, betrachte ich die Komponente des Staats, dann erörtere ich hauptsächlich die Funktion von "Li" und "Fa", die Staatsnormen sind, und das Amt vom Herrscher, der die bewahrt. Dabei gebe ich an, daß Xunzis politische Lehre bis zum Ende auf der Herrschaft von oben beharrt, obwohl er deutlich die Existenz des Menschen als Individuum setzt.

Dieses Problem beachtend, erörtere ich in zweiter Teile zuerst Xunzis Naturanschauung, die ihm eigentümlich ist, dann betrachte ich seine Lehre von der Menschennatur und das Wesen von "Li", ferner seine These von der Abscheidung des Himmels und des Menschen. Zuletzt überlege ich das Problem, wie das mit "Li" übereinkommende Tun möglich sei.

Der kurze Schluß dieses Aufsatzes ist das Folgende: Xunzi schließt seiner Logik gemäß unvermeidlich das Wertsein (das moralische Prinzip) aus der Menschennatur aus. Daher baut Xunzi das Gedankensystem auf, das einen Kontrast zu Mengzi bildet. Während dieser die Menschennatur seine Wertmaßstab macht, wird in jener Behauptung das moralische Urteil im Menschen selbst nicht gefällt, und er muß die Maßstab seines Urteils eher in äußeren Gegenständen haben. Also das System von der Normen, in den "Li" und "Fa" enthalten ist, muß aus dem Herrscher fließen, der auf dem Gipfel von der Rangordnung steht. Das Individuum ist immer mehr nicht als das Wesen angesehen, das das Selbstbewußtsein im ethischen Sinne hat, es sei denn, daß es seine Natur umstürzt und als Person festgestanden wird. Der hauptsächlich Grund des Nichtseins von der Logik, daß das System von der Normen traditionelle Ordnung sei und zugleich von der Denkkraft vom Individuum aufgebaut werden könne, besteht darin.