

論文

## 荀子の政治思想に関する一考察

侯 雨萌<sup>1</sup>

### A Study on the Political Thought of Xun Zi

Yumeng HOU<sup>1</sup>

#### Abstract

This study analyzes the political thought of Xun Zi, a Chinese Confucian philosopher who lived during the Warring States period (475–221BC). Ideas on Xun Zi's propriety, righteous and military government are clarified.

Three conclusions are suggested as the main findings of this current study. First, the political propriety—meaning the precepts and behaviors that sovereigns should follow—that Confucius inherited from the Zhou dynasty was adhered to exactly as it was prescribed. Xun Zi, however, advocated that all things adapting to the minds of people are propriety, therefore he expanded the sphere of propriety. Second, Xun Zi considered righteous government as the most ideal form of politics, but his ideas of righteous government included military strength and law, which was different from Mencius's concept of righteous government. Thirdly, Xun Zi acknowledged the legitimacy and value of military government and placed military government next to the righteous government. But unlike Mencius, Xun Zi insisted that military government also needs humanity and righteousness.

In earlier studies (Uchiyama, 1999), it was thought that Xun Zi added elements such as sincerity or love for the people into the traditional military government. In contrast, this study reveals it was not Xun Zi but Mencius who changed the concept of the traditional military government. Xun Zi approved Guan Zhong's ideas of military government, which were generally considered as concepts at that time, and Xun Zi preached the military government to sovereigns exactly as it was.

キーワード 荀子, 礼, 王道論, 霸道論

*Keywords:* Xun Zi, propriety, righteous government, military government

#### 1. はじめに

今日の中国において、中国伝統文化の研究・継承・発揚が極めて重視されている。2014年の10月に国家主席の習近平が「今日の中国をうまく治めるためには、我が国の歴史と伝統文化への深い理解が求められ、また、我が国の古代における治国理政の探索と、それを通じて得られる智慧を積極的にまとめることも必要である」<sup>1)</sup>という発言をした。

古代中国において治国理政の方法を探求し、その成果を広めた学派といえば、儒家、道家、法家、墨家などが挙げられ、その中で特に儒家の政治思想は、多くの為政者に重視され、後世の中国に甚だ大きな影響を与えてきた。孔子、孟子、荀子を代表とした儒学者たちは、それ

ぞれが生きる時代で活躍し、それぞれの思想を熱心に語っていた。

荀子は戦国時代末期（紀元前330年頃～230年頃）において活躍していた思想家・教育家であり、先秦儒学者の代表者の一人である。荀子が世に出たのは、孟子から数十年後のころであり、当時、諸子百家が活躍できる場が少なくなり、諸学派はより健全な学説を立てようとしていた。荀子は、孔子の思想を継承しながら、当時の諸学派の学説を吸収し、その中から独自の、より現実的な見解を展開していった。孟子の性善論を批判し、人の本性は生まれながらにして悪であると考え、その悪である本性を規制するために必ず礼や法による教化と指導が必要であるというような主張は、荀子の独特の見解である。

<sup>1</sup> 891-0197 鹿児島市坂之上8-34-1 鹿児島国際大学大学院国際文化研究科博士後期課程

The International University of Kagoshima Graduate School Intercultural Studies Doctor Program, 8-34-1 Sakanoue, Kagoshima 891-0197, Japan  
2017年5月26日受付, 2017年9月9日採録

荀子の政治思想には、孔子や孟子の政治思想から受け継がれたと考えられる部分があり、また、従来の儒学思想と異なるように見える、荀子独自の見解も見られる。その政治思想を研究することは、荀子の思想の全体像を把握するために有益であり、また、荀子の政治思想を他の儒学者たちの政治思想と比較して分析することを通じて、儒家の政治思想の変遷を整理することができる。それが今日の中国社会の文化復興に貢献する役割を果たすと思われる。

『荀子』とは、荀子自身の言行録と荀子の後学の著作群とを合わせた本である。哲学から、倫理、政治、経済、軍事、教育、言語学及び文学まで幅広く論じられている。本論文では、先行研究を踏まえた上で、荀子の思想を記した『荀子』に基づき、荀子の礼、法、王道、霸道の思想を考察して分析し、荀子の政治思想の全容を整理する。さらに、王道と霸道をめぐる孟子と荀子との主張の違いについて分析を行い、両者の関係を明らかにし、先行研究を補足することを目指す。

## 2. 先行研究

荀子の政治思想に関する先行研究は数多く見られる。以下では、まず本論文において直接引用した研究について紹介する。

張覚の《荀子译注》(2012)は、王先謙の『荀子集解』を底本とし、ほかの刊本や注釈などを参考にして校訂を加えた『荀子』の注釈書である。『荀子』のテキストにはいくつものバージョンがあり、また、原文に関する解釈は数多く存在するが、現在刊行されている多くの注釈書の中で、張の《荀子译注》は信憑性の高い文献であると考えられる。そのため、本論文は、張の《荀子译注》を分析の資料とし、これに基づいて荀子の政治思想を考察し、分析を行う。原文のテキストについては、すべて張の《荀子译注》に従うことにする。

金谷治の『荀子(上)』(1961)、『荀子(下)』(1962)は、南宋台州刊本を底本とした『荀子』32篇の日本語全訳である。本論文の中に見られる『荀子』本文の日本語訳は、すべて金谷(1961)と金谷(1962)からの引用である。ただし、金谷(1961)・金谷(1962)の底本と張(2012)の底本とは同じものではないため、両方の本文及び解釈の間には違っている箇所が存在する。故に、金谷の日本語訳には、張の原文と噛み合わない箇所がある。このような箇所について、本論文は張(2012)の方を基準にし、金谷の日本語訳の上に修正を行うが、その点は注を参照

されたい。

広常人世の「荀子」(1967)は、東京大学出版会の『講座 東洋思想2 中国思想I』(1967)の第三章「儒家思想の主要な人々」の第三節であり、荀子の略伝、基本的立場、性悪論、礼論、修養論、政治論そして論理説が論じられている。特に荀子の政治思想に関して、広常は、性悪論と礼の内容、国家成立の要件、君主の定義とその役割、王道と霸道、そして軍備についてわかりやすく、かつ簡潔に論じている。しかし、荀子の軍備に対する態度について、広常は「軍備は防衛的手段にのみ使用せられるべきであり、国の存立は一に自国の道徳的強さにかかっている(と荀子は主張した)」と論じたが、筆者はこれについて部分的に賛同しない。これについては、本論文の3.2で述べることにする。

1990年代以降の荀子の政治思想に関する先行研究の中で、内山俊彦の『荀子』(1999)が最も詳しい。儒家の政治的態度と荀子に与えられた課題から始まり、礼の定義と政治的機能、礼を作った先王、政治の性質、具体的な政策、刑と法、君主、そして王道と霸道に至る幅広い論述を展開している。さらに、荀子の政治思想と孔子や孟子の政治思想との比較にも言及されており、参考の価値が極めて大きい。しかし、孟子と荀子との、霸道に関する主張の違いについて、内山は「荀子が従来の覇者の概念に、信や人民を愛するなどの価値をつけ加え、あるべき覇者の像を描き出し、これを王者に次ぐ段階にまで引き上げた」と考えるが、筆者はこれと逆に、従来の覇者の概念を変えたのは荀子ではなく、孟子であると考えられる。これについては、本論文の3.4で述べることにする。

また、上記の他にも、荀子の礼の思想に関する問題点などについて詳しく論じ、さらに荀子の思想と孔子や孟子の思想との繋がりを分析した津田左右吉(1964)、荀子の「性を化して偽を起す」「維れ齊は齊に非ず」「善く物に仮る」の三つの思想を荀子の礼治思想を支える三大柱として位置づけて論じた林俊宏(1998)、「義政」という概念を新たに提案し、荀子の政治思想の中心思想は義の価値への追求であると主張した馮兵(2008)、荀子の「礼を隆びて法を重んじる」の思想の現代中国における価値に着目した金妍妍(2016)などの、本論文の執筆に際して参考にした研究がある。

本論文は、これらの先行研究を基礎にし、荀子の政治思想に関する考察を進める。先行研究の問題点については、第3章の中で具体的に指摘し、その上で、証拠をもって筆者の見解を示し、先行研究の不備を補うことを目指す。

### 3. 荀子の政治思想

この章では、荀子の礼の思想、法の思想、王道そして覇道に関する考察を進め、荀子の政治思想の全容を明らかにする。さらに、第4節では、孟子と荀子の、覇道に対する解釈と態度の違いから生じる「覇道の概念を変えたのは誰か」という問題について考察し、結論を述べる。

#### 3.1. 礼と法—礼に基づく法による政治—

この節では、荀子の礼と法の思想について考察し、礼と法との関係を究明する。

荀子の政治思想において、最も重要なのは「礼」の思想である。性悪論を唱えた荀子は、孟子のように道德規範を人間に内在するものとすることはできず、礼の形によって外から与えられた教を道德規範のもととした。『荀子』には、礼に関する教えが多く見られる。

「夫れ行なる者は礼を行うの謂なり。礼なる者は、貴者には焉れに敬し、老者には焉れに孝し、長者には焉れに弟し、幼者には焉れに慈しみ、賤者には焉れに恵むなり。」(『荀子』大略)<sup>2)</sup>

礼とは、身分の高い人を尊敬し、老人には孝行を尽くし、年上の人には従順にし、幼い人をいつくしみ、賤しい人に恵みを施すことであると荀子は主張している。

礼の本質について、『荀子』には、次の教えが見られる。

「人主は仁心を設くべし。知は其の役にして、礼は其の尽なり。故に王者は仁を先にして礼を後にす。天の施の然らしむるなり。」(『荀子』大略)<sup>3)</sup>

君主を務める者は仁心を持つべきである。礼はその仁心の具体化である。だから天下をとる者はまず仁を身に備え、その後礼に従う。

また、『荀子』には、次の教えが見られる。

「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礼なり。」(『荀子』大略)<sup>4)</sup>

礼の根本は人の心に順応することである。そのため、人の心に順応することであれば、たとえ『礼経』に記載されていなくてもみな礼である。孔子は周から伝わってきた礼をそのまま継承し、荀子もその先王が定めた規範である礼を重視したが、彼はそれに加え、人の心に順応

することのすべてが礼であると主張し、礼の範囲を広げた。

このように、荀子は、人々の欲望を規制するための秩序として作られた礼の本質は仁心の具体化であり、その根本は人の心に順応することであると説いた。

礼の外的機能について、『荀子』には、次の教えが見られる。

「凡そ礼は、生に事うるには歡を飾り、死を送るには哀を飾り、祭祀には敬を飾り、師旅には威を飾るなり。是れ百王の同じき所にして古今の一なる所なるも、未だ其の由来する所を知る者あらざるなり。」(『荀子』礼論)<sup>5)</sup>

礼は人間の生活、そして人間の感情を飾るものだと荀子は説いている。

なぜ人間の生活と感情には礼の飾りが必要なのか。これについて、荀子は二つの角度から説明した。

一つは、群居生活の角度からである。『荀子』には、次のような教えが見られる。

「人の生は羣する無きこと能わず、羣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。」(『荀子』富国)<sup>6)</sup>

「故に先王は案ちこれが為に礼義を制して以てこれを分かち、貴賤の等、長幼の差、知愚能不能の分をして有らしめ、皆人をして其の事を載いて各其の宜しきを得せしめ、然る後に愨禄の多少厚薄をして称わしむ。是れ夫の群居和一するの道なり。」(『荀子』榮辱)<sup>7)</sup>

群居生活では、人々それぞれの感情と欲望を制しないと、争いが生じて世の中は乱れる。争乱を避けるために古の先王は礼義という規範を定めて欲望を分別し、平和な秩序ある社会生活を維持する道を作った。そして今でも、平和な群居生活を維持するために、人間の生活と感情には礼の飾りが必要だと荀子は主張した。

もう一つは、人間自身の欲望という角度である。『荀子』には、次のように説かれている。

「曰わく、人は生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば則ち求めなきこと能わず。求めて度量分界なければ則ち争わざること能わず。争えば則ち乱れ、乱るれば

則ち窮す。先王は其の乱を悪みしなり。故に礼義を制めて以てこれを分かち、以て人の欲を養い人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず、物をして必ず欲に屈さず、両者相持して長ぜしむ。是れ礼の起る所なり。」(『荀子』礼論)<sup>8)</sup>

人間には生まれつき欲望があり、欲望が満たされなければ人間はますます欲しくなり、定まった境目がなければ必ず争いが生じて世界は乱れる。古の先王はその混乱を憎み、需要と供給との調和を保つために礼義を定め、人間の欲望を充足させた。人間の欲望に節度を持たせるためにも、人間の生活と感情には礼の飾りが必要だと荀子は主張した。

荀子によれば、礼は政治の要であり、国家の根本である。『荀子』には、次のような教えが見られる。

「礼なる者は政の挽なり。政を為すに礼を以てせざれば、政は行われず。」(『荀子』大略)<sup>9)</sup>

「礼なる者は治辨の極なり。強国の本なり。威行の道なり。功名の摠なり。王公のこれに由るは天下を得る所以なり。由らざるは社稷を隕す所以なり。故に堅甲利兵も勝を為すに足らず、高城深池も固を為すに足らず、嚴令繁刑も威を為すに足らず、其の道に由れば則ち行われ、其の道に由らざれば則ち廢す。」(『荀子』議兵)<sup>10)</sup>

政治における礼とは、政治を行うときに従うべき規範のことである。荀子は政治における礼の重要性を大いに強調し、礼にかなう政治こそが政治の最善の形であると主張した。『荀子』には、次の教えが見られる。

「類を以て雑に行い一を以て万に行い、生まれれば則ち終り終れば則ち始まりて環の端なきが若し。是を舍つれば而ち天下は以て衰えん。天地なる者は生の始めなり。礼義なる者は治の始めなり。君子なる者は礼義の始めなり。これを為めこれを貫い、これを積み重ねこれを致めて好む者は君子の始めなり。故に天地は君子を生み、君子は天地を理む。君子なる者は天地の参なり、万物の総なり、民の父母なり。君子なければ則ち天地も理まらず礼義も統なく、上に君師なく下に父子なし。夫れ是れを之れ至乱と謂う。君臣・父子・兄弟・夫婦、生まれれば則ち終り終れば則ち始まり、天地と共に理まり万世と共に久し。夫れ是れを之れ大本と謂う。」(『荀子』王制)<sup>11)</sup>

天下を治めるには統一した法則をもって万事を処理しなければならない。その天下の治の根源は礼義であり、礼義の根源は君子であり、そして君子になるためには礼義を修めて習い、積み重ね、礼義を何よりも好まなければならない。為政者は礼義を修め、身につけ、それを自分の原則にしてそれに基づいて行動すべきであり、天下を治めるには礼義をもってすべきである。

一方、荀子は、国にとっての法の重要性をも大いに強調している。『荀子』には、次のような教えが見られる。

「土無ければ則ち人は安居せず、人無ければ則ち土は守れず、道法無ければ則ち人は至らず、君子無ければ則ち道は挙われず。故に土と人、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。少頃も曠しくすべからず。」(『荀子』致士)<sup>12)</sup>

「法なる者は治の端なり。君子なる者は法の原なり。故に君子あれば則ち法は省くと雖も、以て遍くするに足り、君子なければ則ち法は具わると雖も先後の施を失し事の変に応ずること能わず、以て乱るるに足る。法の義を知らずして法の数を正す者は博しと雖も事に臨みて必ず乱る。」(『荀子』君道)<sup>13)</sup>

「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ず廢し、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。故に法ありて議し職ありて通じ、隠謀なく遺善なくして百事に過ちなきは、君子に非ざれば能くすること莫し。故に公平なるものは職の衡にして中和なるものは聴の繩なり。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。偏党して経なきは、聴の辟なり。故に良法ありながら而も乱るるものはこれ有らんも、君子ありながら而も乱るるものは古えより今に及ぶまで未だ嘗て聞かざるなり。」(『荀子』王制)<sup>14)</sup>

土地と人民、従うべき原則と法とは国家成立の根本であり、原則と法との中心には君子が立つべきである。法とは天下の治のはじめであり、その源は君子である。君子は法を定めたら、さらにそれについて臣下たちに論じ合わせ、臣下たちの職務を定めたら、さらに臣下たちに意思を通じ合わせる。法のあるものにはそれによって行い、法のない場合は類推の方法で解決する。したがって、君子が法をもって国を治めれば、たとえ簡約な法であっ

でもあらゆる面で使うことができる。君子がいなければ、たとえ法がそなわっていても、その中に含まれている道理を知る人物がないため、臨機応変することができず、ことごとくは必ず乱れる。

上に述べた荀子の礼と荀子の法とを並べてみれば、礼と法、両方とも政治を行うときに従う規範であって天下の治の根源であり、そしてどちらも君子を根源とすると荀子は主張したことがわかる。荀子は礼と法について語る時、多くの場合、「礼法」という言い方を用いており、政治における礼と法との重要性を大いに強調している。

礼と法の起源、そして礼と法との関係について、『荀子』には、次の教えが見られる。

「故に聖人は性を化して偽を起し、偽の起りて而して礼義を生じ、礼義の生じて而して法度を制む。然らば則ち、礼義法度なる者は是れ聖人の生ずる所なり。」(『荀子』性悪)<sup>15)</sup>

聖人は人の悪である本性を変え、人為的な努力をした。その人為的な努力によって礼義が作られ、その作られた礼義に従って法や制度が定められた。そのようにして定められた法や制度は「礼義による法度」とも言える。礼義と法度は、聖人が人の悪である本性を規制するために作ったものである。こう見れば、礼も法も聖人によって作られたものであるが、法は礼に基づいて定められたものであり、その中には礼の精神が含まれている、と荀子は主張したことがわかる。

以上の内容をまとめると、荀子のいう礼と法との関係について、次のようなことが言える。古の聖人は人の悪である本性を規制するために礼義という規範を定め、人の欲望を分別し、それに節度を持たせた。また、聖人は礼義の精神に基づいて法や制度を制定した。為政者は、礼義を修めて身につけて君子となり、礼の規範に従って行動すべきである。さらに、為政者が実際に国を治めるときは、礼に基づく法や制度をもって治めるべきである。孔子も孟子も礼の思想を説いていたが、荀子はそれを全面に出し、国家を統治する理念として礼を提唱した。特に、孟子の思想の中の礼は四徳の一つであり、人に生まれながらにして存在する道徳として捉えられているのに対し、荀子の思想の中の礼は人為によって作られた、外部からの行動規範であり、両者のいう礼は同じものではない、というところに注目すべきである。さらに、

荀子は、孔子や孟子と違って、礼による法で国を治めるべきであると説き、法の政治における重要性を強調した。従って、荀子の政治思想は、礼による法治主義である、と結論づけることができる。

また、荀子の思想における、王道と礼法との関係に関しては、次の節で論述する。

### 3.2. 王道概念の比較—孟子と荀子—

この節では、荀子の王道思想について考察し、その上に荀子の王道と孟子の王道とを比較する。

孟子は、徳をもって相手を心服させる王道こそが理想的な政治形態であると主張していた。荀子も、王道を高く評価し、徳と義による統一を提唱していた。『荀子』には、次の教えが見られる。

「国を挈げて以て礼義を呼せしめて以て之を害すること無く、一不義を行い一無罪を殺して天下を得ることは、仁者は為さず。箭然として心国を扶持することは且ち是くの若く其れ固きなり。之と与に之を為す所の者、之の人は則ち拳な義士なり。之が国家の刑法に布陳することを為す所以の者は、則ち拳な義法なり。主之極然として群臣を帥いて之に首郷する所の者は、則ち拳な義志なり。是くの如くなれば則ち下の上を仰ぐにも義を以てすべく、是れ綦の定まるなり。綦の定まりて国定まり、国の定まりて天下定まる。」(『荀子』王覇)<sup>16)</sup>

「彼の王者は然らず。仁は天下に眇く義も天下に眇く威も天下に眇し。仁の天下に眇きが故に天下も親しまざるは莫く、義の天下に眇きが故に天下も貴ばざるは莫く、威の天下に眇きが故に天下も敢えて敵する莫し。敵せざるの威を以て人を服するの道を輔く。故に戦わずして勝ち攻めずして得られ、甲兵勞せずして天下は服す。是れ王道を知る者なり。」(『荀子』王制)<sup>17)</sup>

仁者は自身そして国の全力を挙げて礼義を貫徹する。彼とともに歩む者はみな義の士であり、彼の国の法律はみな義にかなう法律であり、彼が臣下を率いて猛烈に追求するのはみな義の志である。こうなれば、臣下や民は義をもって為政者を慕って尊敬し、国家の基礎が定まる。王者の仁・義・威勢は天下のどの国よりも遥かに高いため、ほかの諸侯はみな王者を親しみて尊敬し、王者に敵しえない。その威勢をもって人を服する仁義の道を助ければ、戦わなくても天下を服することができる。これが荀子の王道である。王道は、最も理想的な政治形態

であり、荀子も孟子と同じように、この徳と義による統一を提唱していた。

王道の具体的な政策について、『荀子』には、次のような教えが見られる。

「王者の人。動を飾うるに礼義を以てし、聴断するに類を以てし、明は毫末をも振げ、挙措は変に応じて窮まらず。夫れ是を之れ原有りと謂う。是れ王者の人なり。」（『荀子』王制）<sup>18)</sup>

「王者の制。道は三代に過ぎず、法は後王に忒わず。道の三代に過ぐるはこれを蕩と謂い、法の後王に忒うはこれを不雅と謂う。衣服に制あり宮室に度あり人徒に数あり、喪祭の械用にも皆等宜あり。声には則ち凡そ雅声に非ざるものは挙な廢し、色には則ち凡そ旧文に非ざるものは挙な毀つ。夫れ是を之れ復古と謂う。是れ王者の制なり。」（『荀子』王制）<sup>19)</sup>

「王者の論。徳として貴ばざること無く、能として官せざること無く、功として賞せざること無く、罪として罰せざること無く、朝に幸位無く民に幸生なからしめ、賢を尚び能を以て等位して遺さず。愿を折ち悍を禁じて刑罰過たず。百姓は暁然として皆夫の善を家に為せば而ち賞を朝に取り、不善を幽に為せば而ち刑を頭に蒙ることを知る。夫れ是を之れ定論と謂う。是れ王者の論なり。」（『荀子』王制）<sup>20)</sup>

「王者の法。賦を等して事を政すは、万物を財して万民を養う所以なり。田野は什に一、関市は幾ぶるも征せず、山林沢梁は時を以て禁発して税せず、地を相て政を衰え、道の遠近を理ちて貢を致し、財物粟米を通流して滞留あること無く、相いに帰り移さしむれば、四海の内も一家の若し。故に近き者は其の能を隠さず、遠き者も其の勞を疾まず、幽閑隱僻の国と無も、趨使してこれに安樂せざること莫し。夫れ是を之れ人師と謂う。是れ王者の法なり。」（『荀子』王制）<sup>21)</sup>

荀子は、王者は補佐する人材を得て、礼制を整え、身分秩序・昇進制度・法律を制定するべきだと主張し、それぞれの政策を詳しく説いている。これらの具体的な政策には、前節で述べた、荀子の公正なる礼義の精神が含まれていることが明らかであり、さらに、法律や制度の

重要性も大いに強調されている。従って、荀子の王道は、「礼を身につけた王者による法による政治」とも言える。内山は、「荀子が王制篇で提唱する具体的な政策は、孟子の『王道』的政策をうけつぎつつ、戦国末の政治的・社会的・経済的状况に対応してなされた発言といてよい。これらの中に、『徳治』の理念そして『礼』的秩序の思想が貫徹されていることは明らかであろう」<sup>22)</sup>と論じており、筆者もこれに同意する。

一方、荀子の王道と孟子の王道との間には、大きな違いが二つ存在する。

まず、孟子の王道には、軍事力の重要性への強調が見られない。それに対して荀子は、王道にも軍事力が必要であると主張した。『荀子』には、次の教えが見られる。

「彼の仁者は人を愛す、人を愛するが故に人のこれを害することを悪むなり。義者は理に循がう、理に循がうが故に人のこれを乱ることを悪むなり。彼の兵なるものは暴を禁じて害を除く所以なり。争奪するに非ざるなり。故に仁人の兵は、存まる所の者は神まり過ぐる所の者は化し、時雨の降るが若くにして説喜ばざること莫し。是の以に堯は驩兜を伐ち、舜は有苗を伐ち、禹は共工を伐ち、湯は有夏を伐ち、文王は崇を伐ち、武王は紂を伐ちたり。此の両帝四王は皆仁義の兵を以て天下に行いしなり。故に近き者は其の善に親しみ遠き方は其の義を慕い、兵は刃に血ぬらずして遠きも邇きも来たり服し、徳は此に盛んにして四極にも施き及ぶ。」（『荀子』議兵）<sup>23)</sup>

王道を行く者は人を愛し、理に従う。王者の兵は、争奪するためのものではなく、暴乱を禁止して害を除くためのものである。そのため、仁義の兵は武器を使うまでもなく、近い者も遠い者もみな王者の徳を慕い、帰服する。これが王者の兵である。このように、荀子は王道にも軍事力が必要であると主張したが、その軍事力は争奪するためのものではなく、暴乱を禁止して害を除くためのものである。

この教えについて、広常は、「軍備は防衛的手段にのみ使用せられるべきであり、国の存立は一に自国の道徳的強さにかかっているという」<sup>24)</sup>と解釈しているが、筆者はこれについて部分的に賛同しない。上の教えを見れば、確かに王者の兵は争奪するためのものではないとは言えるが、防衛的手段にのみ使用せられるべきであると解釈するのはいささか強引すぎると思われる。『荀子』

(特に「議兵」篇)には、軍備の運用に関する教えが数多く見られ、中には他国を併合する方法を説く教えも多数存在する。このような教えがあるということは、少なくとも荀子は進攻的手段のための軍備の使用を肯定したことを証明している。ただし、その軍備の運用者は、仁義を修め、礼にかなって行動しなければならない。

荀子はこのように軍事力の重要性を説いたが、他国を併合することよりも、他国を制圧した後にその地を安定させて強固にすることのほうが大事であると主張した。『荀子』には、次の教えが見られる。

「兼ね并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。齊は能く宋を并寄せたるも凝むること能わず、故に魏はこれを奪いたり。燕は能く齊を并寄せたるも凝むること能わず。故に田単はこれを奪いたり。韓の土地は方数百里、完全富足にして趙に趨りたるも、趙は凝むること能わず、故に秦はこれを奪いたり。故に能くこれを并わすとも凝むること能わざれば則ち必ず奪わる。これを并わすことも能わず又た其の有を凝むることも能わざれば則ち必ず亡ぶ。能くこれを凝むるものは則ち必ず能くこれを并わす。これを得て凝むれば、兼ね并わせぬ強さ無し。古者、湯は薄を以て武王は瀆を以て、皆百里の地なりしも、天下は一と為り諸侯は臣と為る。它の故無し。能くこれを凝むればなり。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。礼の修まりて士は服し政の平らかにして民は安し。士は服し民は安し、夫れ是を之れ大凝と謂い、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。」(『荀子』議兵)<sup>25)</sup>

他の地を併呑しても、それを安定させることができなければ必ずまた奪われる。もし他国を併呑することができず、自国を安定させることもできなければ、国は必ず滅ぶ。土地を安定させることができれば必ず他国を併合することができ、新たに土地を得るたびにそれを安定させるのであれば次に土地を得ることも容易にできる。そして土地を安定させるためにはその地で生活している士や民を安定させる必要があり、士を安定させるためには礼をもってし、民を安定させるためには仁政をもってする。それができれば守備は堅固であり他国を征伐する際に軍勢は強くなり、命令が正確に行われ、王者になる条件が備わる。荀子はこのように、具体的な事例を挙げ、土地を安定させることが他国を併合することよりも重要

であるということを説いた。

次に、孟子は王道を歩く者は刑罰を省くべきであると主張し、政刑を明らかにするのは国家の時局が安定してからで良いと説いたが、荀子は、国家にとっての法律の重要性を大いに強調した。法律が国家成立の根本である以上、王道にも勿論、法律が必要不可欠である。荀子の王道に関する教えには、次の一文が見られる。

「今亦た天下の顕諸侯を以て義を志意に誠にし義を法則度量に加え、これを箸わずに政事を以てし案ちこれを申重するに貴賤殺生を以てし、襲然として終始を一の猶くならしむ。是くの如くなれば、則ち夫の名声の天地の間に割き発するや、豈に日月雷霆の如くならざらんや。」(『荀子』王霸)<sup>26)</sup>

徳と礼を用いる王道であっても、法律による規制の補佐が必要であると荀子は説いた。ただこの法律は、前節で述べたように、礼義にかなうものでなければならない。

以上の内容をまとめると、荀子の王道の内容、そして荀子の王道と孟子の王道との関係について、次のようなことが言える。孟子は、徳をもって相手を心服させる王道こそが理想的な政治形態であると主張した。荀子も、王道を最も理想的な政治形態とし、高く評価した。王道を歩む者は自身そして国の全力を挙げて礼義を貫徹するため、その仁・義・威勢は天下のどの国よりも遥かに高い。その威勢をもって人を心服させる仁義の道を助ければ、戦わなくても天下を制することができるかと荀子は主張した。

一方、荀子の王道と孟子の王道の間には、大きな違いが二つ存在する。まず、孟子の王道には、軍事力の重要性への強調が見られないが、それに対して荀子は、王道にも軍事力が必要であると主張した。次に、孟子は王道を歩く者は刑罰を省くべきであると主張し、政刑を明らかにするのは国家の時局が安定してからで良いと説いたが、荀子は、国家にとっての法律の重要性を大いに強調し、王道には法律が必要不可欠であると主張した。このような王道は「礼を身につけた王者の法による政治」とも言える。

### 3.3. 霸道概念の比較—孟子と荀子—

この節では、荀子の霸道思想について考察し、その上に荀子の霸道と孟子の霸道とを比較する。

孟子が王道を提唱し、霸道を厳しく攻撃したのに対

し、荀子は覇道を王道に次ぐ位置に置き、その価値を認めた。『荀子』には、次のような教えが見られる。

「徳は未だ至らずと雖も、義は未だ済らずと雖も、然れども天下の理は略奏まり刑賞已諾は天下に信ぜられ、臣下は晬然として皆其の要るべきを知り、政令已に陳ぬれば利敗を睹ると雖も其の民を欺かず、約結已に定まれば利敗を睹ると雖も其の与を欺かず。是くの如くなれば則ち兵は勁く城は固くして敵国もこれを畏れ、国は一に綦は明かにして与国もこれを信じ、僻陋に在るの国と雖も威は天下を動かさん。」(『荀子』王霸)<sup>27)</sup>

「彼の覇者は然らず。田野を辟き倉廩を實たし備用を便にし、案ち募選を謹しみて材伎の士を閲び、然る後に慶賞を漸めて以てこれを先き、刑罰を厳しくして以てこれを糾す。亡を存し絶を継ぎ、弱を衛り暴を禁じ、而して兼并の心なければ、則ち諸侯はこれに親しむ。友敵の道を修め敬を以て諸侯に接れば、則ち諸侯はこれを説ぶ。これに親しむ所以のものは并わさざるを以てなり、并わさんとすること見われば則ち諸侯はこれを疏んぜん。これを説ぶ所以のものは友敵せらるるを以てなり、臣たらしめんとすること見われば則ち諸侯は離れん。故に其の并わさざるの行を明かにし、其の友敵の道を信にす。天下に王無ければ、則ち覇者は常に勝つ。是れ覇道を知る者なり。」(『荀子』王制)<sup>28)</sup>

「大略。人に君たる者は、礼を隆び賢を尊べば而ち王たり、法を重んじ民を愛すれば而ち覇たり、利を好み許多ければ而ち危うし。」(『荀子』大略)<sup>29)</sup>

徳や義はまだ十分ではなくても、天下の道理はほぼ集まり、賞罰と承諾は天下に信用され、臣下はみなその君主が信用に足りる人物であることを知り、政令がすでに公布されたら、その利害が見られるとしても、それに動かされて民衆を欺くことをせず、約束がすでに定まったら、その利害が見られるとしても、それに動かされて同盟国を欺くことをしない。適切な政策を実行して国力を充実させ、滅びかけている国を存続させ、さらにほかの弱国を守り、他国の暴行を禁ずるが、ほかの国を併呑しようとしな。そうすれば、その国の威厳は世界を動かすことになり、天下に王者がない場合、その覇者は常に勝つ。これが荀子の説いた覇道であり、覇道を行く者は信用を立て、法律を重視し、賢人を尊敬し、民を愛す

る。孟子が覇道を厳しく攻撃したのに対し、荀子はこのように覇道の正当性と価値を認め、覇道を王道に次ぐ位置に置いた。

ところで、荀子が説いた覇道と孟子が説いた覇道とは同じものではない。

荀子は、「天下に信ぜられる」「法を重んじて民を愛する」「天下の理はほぼ集まる」のが覇道の要素であると説いた。そして荀子によれば、仁とは愛であり、仁者は人を愛する。義とは理であり、義者は理に従う。荀子の説いた覇道の要素と荀子による仁義の定義とを並べてみれば、「民を愛する」は明らかに仁であり、「天下の理はほぼ集まる」は明らかに義であることがわかる。覇道を行く者は、徳や義がまだ十分ではなく、王道を行く者のように道義を行うだけで他国の人を心服させることはできないが、それでも仁義を身につけて実行し、民を愛し、理に従う。その上に信用と法律を重んじる。ただし、覇道は王道に次ぐものであり、完全なる仁義をもつ王道と比べれば、徳と義がまだ十分ではないという点において劣っている。

これに対して孟子は、「力を以て仁を仮る者は覇たらん」と説き、仁を装うが実は国力をもって他国を制圧するのが覇道であると主張した。孟子によれば、君主の角度から見ると、仁とは民を恵み慈しむことであり、仁政を行う者は、民生の安定を保障した上で、民に諸徳を教える。覇道を歩む為政者は民生の安定を重視せず、覇道には仁義の要素が入っていないと孟子は主張した。

荀子の覇道と孟子の覇道とを比べると、両者は、国力をもって他国を征服するという点においては似ているが、孟子が覇者は仁を装い、覇道には仁義の要素がないと説いたのに対し、荀子は、覇者は民を愛し、理に従うと説き、覇道にも仁義が必要であると主張した。

覇道とは別に、礼義を求めず、信用を立てず、利益のみを追求し、力と権謀のみを用いるのは亡道であると荀子は説いた。『荀子』には、次の教えが見られる。

「国を挈げて以て功利を呼せしめ、其の義を張り其の信を済すことを務めずして唯利をのみ求め、内は則ち其の民を詐むることを憚らずして小利を求め、外は則ち其の与を詐むることを憚らずして大利を求め、内に其の以に有する所を修正せず、然も常に人の有を欲す。是くの如くなれば則ち臣下百姓も詐心を以て其の上を待たざるなし。上は其の下を詐わり下は其の上を詐わらば則ち是れ上下の析るるなり。是くの如くなれば則ち敵国もこれ



を軽んじ与国もこれを疑い権謀は日々に行われて国は危削を免れず、これを慕むれば而ち亡ぶ。」(『荀子』王霸)<sup>30)</sup>

礼義を求めず、信用を立てず、利益のみを追求し、権謀のみを用い、国民や同盟国をだましていくなら、臣下や民衆は詐欺の心で君主に仕え、同盟国も疑いを抱くようになる。こうすると、国は次第に弱くなり、危うくなる。この状況が極端にいくと、国は滅びてしまう。これが礼義ではなく権謀を用いる結果であり、これすなわち亡道である。

孟子の霸道と、荀子の霸道と亡道とを並べてみると、仁義の要素がなく、力による征服である孟子の霸道は、仁義の要素のある荀子の霸道と、仁義がなく権謀のみを用いる荀子の亡道との中間に位置づけるべきであることがわかる。そして仁義の有無という観点から見れば、孟子の霸道は、荀子の霸道よりも、荀子の亡道に近いものであると言える。逆に、荀子の霸道と、孟子の王道と霸道とを並べてみると、仁義の要素のある荀子の霸道は、未完成の王道のようなものであることがわかり、孟子の王道と霸道との中間に位置づけるべきであることがわかる。つまり、霸道に関する孟子と荀子の主張の違いは、孟子が霸道を批判し、荀子が霸道を肯定するだけの、単純な問題ではない。二人がそれぞれに説いた霸道は、全く別のものであると理解してもよいと考えられるため、同じ儒学者でありながら、霸道に関する主張がこのように違ってくるのもおかしくはない。荀子は、仁義の要素のない亡道を批判していた。もし荀子の、仁義の要素のある霸道を孟子に聞いてみれば、孟子もそれを肯定し、その価値を認めたかもしれない。

以上のように、荀子が説いた霸道と孟子が説いた霸道とは異なるものであると結論づけることができる。

### 3.4. 覇者の概念を変えたのは誰か—管仲を視野に入れて—

この節では、「覇者の概念を変えたのは誰か」という問題について考察する。

孟子と荀子との、霸道に関する主張の違いについて、内山は、次のように述べている。

荀子は、周「封建」制の崩壊と「覇者」の出現という歴史の過程を、史実の知識にもとづいて、かつまた、この過程の延長線上にある彼自身の時代の政治状況のなかで立って、リアルに認識した。しかも、史実としての「覇

者」の実態そのものは、「礼」の秩序に立つ「王者」であるべき君主の姿とする荀子には、容認しきれないものである。ここに、「覇者」の概念に、「信」とか「人民を愛する」とかいう価値をつけ加え、いわば、あるべき「覇者」の像を描き出し、これを「王者」に次ぐ段階にまで引き上げ、その上でこれを肯定する態度が、選ばれることになった、——と見ることができよう。<sup>31)</sup>

内山は、荀子が従来の覇者の概念に、信や人民を愛するなどの価値をつけ加え、あるべき覇者の像を描き出し、これを王者に次ぐ段階にまで引き上げたと考えるが、筆者はこれと逆に、従来の覇者の概念を変えたのは荀子ではなく、孟子であると考え。以下では、これについて述べる。

「王」と「覇」との概念は、儒学者たちが創設したのではなく、儒学思想が出現する前にすでに世の中に広く使われていたものであった。武漢大学古籍所が編集した『故訓匯纂』には、「覇」という文字について、44の解釈とその出典が収録されており、その内の33の解釈が「覇者」または「霸道」に近いものである<sup>32)</sup>。この33の解釈の出典の中で、最も年代の古い文献は管仲の著書とされている『管子』<sup>33)</sup>である。管仲は、紀元前7世紀の中国において活躍していた政治家であり、『管子』とは彼の思想を記した書物である。『管子』には、覇と王について、次のような論述が見られる。

「霸王の形は、徳義之に勝ち、智謀之に勝ち、兵戦之に勝ち、地形之に勝ち、動作之に勝つ。故に之に王たり。」(『管子』覇言第二十三)<sup>34)</sup>

「霸王の形は、天に象り地に則り、人を化し代を易へ、天下を創制し、諸侯を等列し、四海を賓属し、時に天下を匡し、大国は之を小にし、曲国は之を正し、疆国は之を弱め、重国は之を軽くし、乱国は之を并せ、暴王は之を残ひ、其の罪を僇し、其の列を卑くし、其の民を維ぎ、然る後に之に王たり。」(『管子』覇言第二十三)<sup>35)</sup>

「夫れ霸王の始むる所は、人を以て本と為す。本理まれば則ち国固く、本乱るれば則ち国危し。」(『管子』覇言第二十三)<sup>36)</sup>

「天下の財を以て、天下の人を利し、明威の振を以て、天下の権を合はせ、遂徳の行を以て、諸侯の親を結び、

姦佞の罪を以て、天下の心を刑し、天下の威に因りて、以て明王の伐を広め、逆乱の国を攻め、有功の勞を賞し、賢聖の徳を封じ、一人の行ひを明かにし、而して百姓定まる。」(『管子』覇言第二十三)<sup>37)</sup>

覇者と王者は、徳義、智謀、戦略、地形、行動すべてにおいて優れており、人々を感化して世を変え、天下の法制を創り、諸侯の等級や順位を定め、諸国を従属国にし、時に乗じて天下を正しくして治めると管仲は主張している。覇道や王道のもと人は人であり、人が正しく治まれば国は堅固である。そして人を治めるためには財力・軍事力・徳行・刑罰が求められ、これらを正しく行使し、天下の力を合わせて逆乱の国を攻め、功を立てた者や徳の優れる者に相応しい賞与を与えるならば、天下の民は定まるようになると管仲は主張している。

また、覇と王との区別について、管仲は次のように説明している。

「夫れ国を豊にする、之を覇と謂ひ、兼ねて之国を正す、之を王と謂う。夫れ王者は独り明かにする所有り。徳の共なる者は取らざるなり。道の同じき者は王たらざるなり。」(『管子』覇言第二十三)<sup>38)</sup>

「夫れ天下を争ふ者は、必ず先づ人を争ふ。大数を明かにする者は人を得、小計を審かにする者は人を失ふ。天下の衆を得る者は王たり。其の半を得る者は覇たり。」(『管子』覇言第二十三)<sup>39)</sup>

管仲によると、覇者は自分が治めている国を豊かにするが、王者はその上に、他の国を正しくする。王者は他人と違って賢明なところがあるため、徳や道、または志が同じ者の国を奪うことはしない。また、天下の全ての人の民心を得るものは王者となり、その半分の人々の民心を得るものは覇者となると管仲は論じている。

『管子』には、覇道を詳しく論じた「覇言」のほかに、王道を詳しく論じたと推測される「王言」の一篇がある。ただし、「王言」は散逸したため、その内容を知ることができない。「覇言」のほうのみに着目すれば、覇道をなす要素と王道をなす要素はほぼ同じであり、ただ程度上では王道は覇道よりも優れているというように説かれることになる。

以上のことから、王と覇との概念が現れたのは、孔子や儒学思想が生まれる前であったことがわかる。王道と

覇道をめぐる論争は、管仲の時代にはすでに存在し、管仲よりも前の時代から始まったものである可能性もある。管仲が生きていた時代は、孟子や荀子が活躍していた戦国時代よりも約四百年前の春秋時代前期であり、彼は斉国の宰相を務め、斉の国君である齊桓公を春秋時代最初の覇王へと押し上げた。管仲と管仲の思想や功績は当時の世の中に広く知られており、後世にも伝わっていた。孔子、孟子、荀子の三人は、それぞれ管仲を評価した。『論語』『孟子』『荀子』には、管仲の政治的功績に対する次のような評価が見られる。

「子の曰わく、管仲、桓公を相けて諸侯に覇たり、天下を一匡す。民、今に到るまで其の賜を受く。」(『論語』憲問第十四 一七)<sup>40)</sup>

「子の曰わく、桓公、諸侯を九合して、兵車を以てせざるは、管仲の力なり。其の仁に如かんや、其の仁に如かんや。」(『論語』憲問第十四 一六)<sup>41)</sup>

「(公孫丑)曰わく、管仲はその君を以て覇とならしめ、晏子はその君を以て顕われしめたるに、管仲と晏子すら猶お為うに足らざるか。(孟子)曰わく、斉を以て王とならしむるは、なお手を反すがごとし。」(『孟子』公孫丑上)<sup>42)</sup>

「斉の桓公は閭門の内に縣楽奢泰し游玩に修い、天下に於いて修まれりとは謂われず、然るに諸侯を九合し天下を一匡して五伯の長と為りしは、是れ亦た它の故無し、政を管仲に一にすることを知ればなり。是れ人に君たる者の要守なり。」(『荀子』王覇)<sup>43)</sup>

孔子と荀子は、管仲の功績を高く評価し、齊桓公が天下を治める覇者になれたのは管仲の力が素晴らしいからであると説いた。これに対して孟子は、齊桓公が覇者になれたのは管仲のおかげではなく、当時の斉の国力が極めて強かったからであると主張し、管仲を低く評価した。

管仲に評価を与えた孟子と荀子は、管仲の思想を正確に把握していると思われる。管仲の覇道と孟子や荀子の覇道とを比較し、その違いを見てみれば、孟子や荀子の、覇道への独自の見解を見出すことができる。

管仲の覇道と孟子の覇道との根本的な違いは、管仲は覇者にも徳義が必要であると説き、覇道を王道に近いも

のとしたのに対し、孟子は、覇者は仁を装う、言い換えると仁を実行しないと説き、霸道を王道とは正反対のものとした。孟子は、戦争に苦しめられる民を救おうとしていた。そのためには、為政者たちに王道を歩んでもらわねばならず、戦争の力で他国を征服する霸道を否定する必要があった。もし孟子が管仲のように、霸道にある仁義の要素を認め、それを王道に次ぐものとしたら、霸道と王道との違いは、単なる程度の違いにすぎない、ということになる。こうなれば、霸道を完全に否定することはできない。よって、孟子の霸道には仁義の要素が入ってはいけない。

一方、管仲の霸道と荀子の霸道とを並べてみれば、両者の間に多くの共通点があることがわかる。荀子に霸道の要素とされた「信」「徳」「義」「合理的な刑賞」「法律の重視」「賢人への尊敬」「民への愛」などは、ほとんどが管仲の霸道にも見られる。両者は全く同じものであるとは断言できないが、極めて似たようなものであり、どちらも王道に次ぐものとして位置付けられているということは言える。ただ管仲は「覇者が徳義に優れている」と説いたのに対し、荀子は「覇者も徳義を備えているが、王者に比べればまだ十分ではない」という、儒学の考えを抱いている。

以上をまとめると、管仲、孟子、荀子三人の霸道の関係について、次のような解釈が可能である。管仲は、斉桓公の覇業を補佐した名宰相として、その霸道は世間に広く知られ、孟子と荀子の時代へと伝わっていた。孟子は、当時戦争で苦しんでいた民を救うために、どうしても為政者たちに霸道を歩んで欲しくなかった。そのため、孟子は管仲の霸道の概念から、徳や義などの要素を取り除き、これを亡道に近い段階までに引き下ろした。そして荀子は、当時一般的な概念としての管仲の霸道を是認し、そのまま受け入れて説いた。よって、覇者の概念を変えたのは荀子ではなく、孟子であると考えられる。

従って、「霸道の概念を変えたのは誰か」という問題について、次のように結論づけることができる。先秦儒学者の中ではじめて霸道について説いていたのは孟子であり、先秦儒学のみに着目すれば、確かに、孟子の解釈が霸道の最も原始的な解釈に見える。後に荀子が孟子と違うように霸道について述べたが、孟子の霸道をオーソドックスな霸道とすれば、荀子の思想の中の覇者は、孟子の覇者の概念に、「信」や「人民を愛する」などの価値がつけ加えられたもののように見える。よって、荀子

は霸道の概念を変え、あるべき「覇者」の像を描き出し、これを「王者」に次ぐ段階にまで引き上げたと言える。しかし、王と覇との概念は、儒学者たちが創設したものではなく、儒学思想が出現する前にすでに世の中に広く使われており、その中で最も有名なのは管仲である。管仲の霸道を視野に入れ、それをオーソドックスな霸道にし、もって孟子の霸道や荀子の霸道と比較すれば、孟子は管仲の霸道の概念から、徳や義などの要素を取り除き、これを亡道に近い段階までに引き下ろしたが、荀子は、当時一般的な概念としての管仲の霸道を是認し、そのまま受け入れて説いた、ということがわかる。よって、覇者の概念を変えたのは荀子ではなく、孟子であると考えられ、内山の主張は間違っていると思われる。

王道と霸道をめぐる孟子と荀子の主張の違いはほぼこのようなものであるが、荀子が孟子の王道や霸道についての解釈をそのまま受け入れようとしなかった理由について、次のようなことが考えられる。もちろん荀子も孟子と同じように、天下を統一し、民を戦争から救う為政者の出現を求めた。ただ孟子は王道を高く評価し、これを為政者たちに採用してもらうために奔走し、力を尽くしたが、実際に王道を歩んだ為政者は一人もいなかった。そして、時の経過とともに、乱世はさらに深まっていた。王道で天下を統一することが、当時の社会においてははもはや不可能であると荀子は判断した。であれば、王道に執着する意味もなくなる。そこで荀子は、乱世の局面を打ち破る、より現実的な方法として、霸道に着目した。霸道を行く者は、信用を立て、徳や義を修めて実行し、刑賞を合理的に行い、法律を重視し、賢人を尊敬し、民を愛する。このような霸道であれば、戦争を起こすことは避けられないが、それでも民は悲しい現状から救われる。こうなれば、孟子のように霸道を極端化して否定する必要はない。よって荀子は、孟子の王道や霸道についての解釈をそのまま受け入れようとしなかった。

また、人間の性を悪と考えた荀子は、孟子が描いた「完全なる仁徳による感化」である王道を容認することができなかった。人間の性が悪である以上、必ず外力による規制が必要になる。よって、最も理想的な政治形態である王道においても、軍事力や法律の重要性が強調された<sup>44)</sup>。

#### 4. おわりに

以上のように、本論文では荀子の政治思想について考察した。

性悪論を唱えた荀子は、孟子のように道德規範を人間に内在するものとすることはできず、礼の形によって外から与えられる教を道德規範のもととした。礼の本質は仁心の具体化であり、その根本は人の心に順応することである。孔子は周から伝わってきた礼をそのまま継承したのに対し、荀子は人の心に順応することのすべてが礼であると主張し、礼の範囲を広げた。また、荀子の礼には、孔子や孟子の礼と違って、先王の作為によって定められるという一面がある。為政者は礼義を修め、身につけ、それを自分の原則にしてそれに基づいて行動すべきである。

また、荀子は、国にとっての法の重要性をも大いに強調している。礼と法、両方とも政治を行うときに従う規範であって天下の治の根源であり、そしてどちらも君子を根源とする。法は礼に基づいて定められたものであり、その中には礼の精神が含まれている。為政者が実際に国を治めるときは、礼に基づく法や制度をもって治めるべきである。荀子の政治思想は、礼に基づく法による政治であると言える。

荀子は孟子と同じように、王道を高く評価し、最も理想的な政治形態としたが、荀子の王道と孟子の王道との間には、大きな違いが二つ存在する。まず、孟子の王道には、軍事力の重要性への強調が見られないが、それに対して荀子は、王道にも軍事力が必要であると主張した。次に、孟子は王道を歩く者は刑罰を省くべきであると主張し、政刑を明らかにするのは国家の時局が安定してからで良いと説いたが、荀子は、国家にとっての法律の重要性を大いに強調し、王道には法律が必要不可欠であると主張した。その王道は「礼を身につけた王者の法による政治」とも言える。

孟子が覇道を厳しく攻撃したのに対し、荀子は覇道の正当性と価値を認め、覇道を王道に次ぐ位置に置いたことはすでに多くの先行研究において述べられているが、本稿はこれに加え、二人がそれぞれに説いた覇道は、仁義の有無の角度から見れば、全く別のものであると理解してもよいと主張する。孟子が覇者は仁を装い、覇道には仁義の要素がないと説いたのに対し、荀子は、覇者は民を愛し、理に従うと説き、覇道にも仁義が必要であると主張した。そして、これまでの研究では、荀子が従来の覇者の概念に、信や人民を愛するなどの価値をつけ加え、あるべき覇者の像を描き出し、これを王者に次ぐ段階にまで引き上げたと考えられているが、筆者はこれと逆に、従来の覇者の概念を変えたのは荀子ではなく、孟

子であると考え。孟子は管仲の覇道の概念から、徳や義などの要素を取り除き、これを亡道に近い段階までに引き下ろした。これに対して荀子は、当時一般的な概念としての管仲の覇道を是認し、そのまま受け入れて説いたと思われる。

このように、荀子の政治思想には、孔子や孟子の政治思想から受け継がれたと考えられる部分があるが、法の重視などは、荀子独自の考えである。よって、荀子は孟子と同様に、前代の儒学者たちの政治思想を継承し、荀子の生きた時代に順応してそれをさらに発展させたが、孟子が性善論を唱え、完全なる徳治を求めたのと違って、荀子は性悪論を唱え、その政治思想には礼と法の重視の要素が含まれており、その政治は「礼に基づく法による政治である」と言ってよい。

#### 謝辞

本論文の英文タイトル、キーワード及びアブストラクトのネイティブチェックについては、鹿児島国際大学大学院国際文化研究科のマクマレイ・デビッド教授のご助力をいただきました。この場を借りて敬意と感謝を申し上げます。

#### 注

- 1) 习近平《习近平在中共中央政治局第十八次集体学习时的讲话》(2014.10.13)「要治理好今天的中国, 需要对我国历史和传统文化有深入了解, 也需要对我国古代治国理政的探索和智慧进行积极总结。」日本語訳は筆者による。
- 2) 「夫行也者, 行礼之谓也。礼也者, 贵者敬焉, 老者孝焉, 长者弟焉, 幼者慈焉, 贱者惠焉。」日本語訳は金谷治(1962)の252ページによる。
- 3) 「人主仁心设焉; 知, 其役也; 礼, 其尽也。故王者先仁而后礼, 天施然也。」日本語訳は金谷治(1962)の249ページによる。
- 4) 「礼以顺人心为本, 故亡于《礼经》而顺人心者, 皆礼也。」日本語訳は金谷治(1962)の253ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり(皆な→皆)。
- 5) 「凡礼, 事生, 饰欢也; 送死, 饰哀也; 祭祀, 饰敬也; 师旅, 饰威也。是百王之所同、古今之所一也, 未有知其所由来者也。」日本語訳は金谷治(1962)の103ページによる。
- 6) 「人之生, 不能无群, 群而无分则争, 争则乱, 乱则穷矣。」日本語訳は金谷治(1961)の185ページによる。
- 7) 「故先王案为之制礼义以分之, 使有贵贱之等, 长幼之差, 知愚、能不能之分, 皆使人载其事而各得其宜, 然后使愚禄多少厚薄之称, 是夫群居和一之道也。」日本語訳は金谷治(1961)の69ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり(皆な→皆; 各々→各; 知愚能不能の分あらしめ→知愚能不能の分をして有らしめ; 穀禄→慈禄)。
- 8) 「曰: 人生而有欲; 欲而不得, 则不能无求; 求而无度量分界, 则不能不争; 争则乱, 乱则穷。先王恶其乱也, 故制礼义以

- 分之，以养人之欲、给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长。是礼之所起也。」日本語訳は金谷治（1962）の81ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（両者相持して長せしむ→両者相持して長ぜしむ）。
- 9) 「礼者，政之挽也。为政不以礼，政不行矣。」日本語訳は金谷治（1962）の255ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（輓→挽）。
- 10) 「礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也。王公由之，所以得天下也；不由，所以陨社稷也。故坚甲利兵不足以为胜，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。」日本語訳は金谷治（1961）の326ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（強固→強国）。
- 11) 「以类行杂，以一行万；始则终，终则始，若环之无端也。舍是而天下以衰矣。天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。」日本語訳は金谷治（1961）の161～162ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（夫れ是れを至乱と謂う→夫れ是れを之れ至乱と謂う；夫れ是れを大本と謂う→夫れ是れを之れ大本と謂う）。
- 12) 「无土则人不安居，无人则土不守，无道法则人不至，无君子则道不举。故土之与人也、道之与法也者，国家之本作也；君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。」日本語訳は金谷治（1961）の297ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（なければ→無ければ；惣要→総要）。
- 13) 「法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。」日本語訳は金谷治（1961）の251ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（徧くするに足り→以て徧くするに足り；事の変に应ずること能わずして乱るるに足る→事の変に应ずること能わず，以て乱るるに足る）。
- 14) 「故法而不议，则法之所不至者必废。职而不通，则职之所不及者必队。故法而议，职而通，无隐谋，无遗善，而百事无过，非君子莫能。故公平者，职之衡也；中和者，听之绳也。其有法者以法行，无法者以类举，听之尽也。偏党而无经，听之辟也。故有良法而乱者，有之矣；有君子而乱者，自古及今，未尝闻也。」日本語訳は金谷治（1961）の147ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（聽の衡→職の衡）。
- 15) 「故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。」日本語訳は金谷治（1962）の195ページによる。
- 16) 「挈国以呼礼义而无以害之，行一不义、杀一无罪而得天下，仁者不为也，蒞然扶持心、国，且若是其固也！之所与为之者，之人则举义士也；之所以为步陈于国家刑法者，则举义法也；主之所极然帅群臣而首乡之者，则举义志也。如是，
- 则下仰上以义矣，是綦定也。綦定而国定，国定而天下定。」日本語訳は金谷治（1961）の213～214ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（これを害すること無く→以て之を害すること無く；操然として身国を扶持する→蒞然として心国を扶持する；与にこれを為す所の者は則ち挙な義士なり→之と与に之を為す所の者，之の人は則ち挙な義士なり；為めに国家の刑法に布陳する所以の者は則ち挙な義法なり→之が国家の刑法に布陳することを為す所以の者は，則ち挙な義法なり；之の極然として群臣を帥いてこれに首郷する所の者は則ち挙な義志なり→主之極然として群臣を帥いて之に首郷する所の者は，則ち挙な義志なり）。
- 17) 「彼王者不然。仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也。义眇天下，故天下莫不贵也。威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。」日本語訳は金谷治（1961）の154～155ページによる。
- 18) 「王者之人：饰动以礼义，听断以类，明振毫末，举措应变而不穷。夫是之谓有原。是王者之人也。」日本語訳は金谷治（1961）の157ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（夫れ是れを原有りと謂う→夫れ是を之れ原有りと謂う）。
- 19) 「王者之制：道不过三代，法不贰后王。道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅。衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用皆有等宜。声，则凡非雅声者举废；色，则凡非旧文者举息；械用，则凡非旧器者举毁。夫是之谓复古。是王者之制也。」日本語訳は金谷治（1961）の158ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（皆な→皆；夫れ是れを復古と謂う→夫れ是を之れ復古と謂う）。
- 20) 「王者之论：无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。朝无幸位，民无幸生。尚贤使能，而等位不遗；折愿禁悍，而刑罚不过。百姓晓然皆知夫为善于家而取赏于朝也，为不善于幽而蒙刑于显也。夫是之谓定论。是王者之论也。」日本語訳は金谷治（1961）の158～159ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（幸位なく→幸位無く；愿を折ち→愿を折ち；皆な→皆；夫れ是れを定論と謂う→夫れ是を之れ定論と謂う）。
- 21) 「王者之法：等赋，政事，财万物，所以养万民也。田野，什一；关市，几而不征；山林泽梁，以时禁发而不税。相地而衰政，理道之远近而致贡。通流财物粟米，无有滞留；使相归移也，四海之内若一家。故近者不隐其能，远者不疾其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之。夫是之谓人师。是王者之法也。」日本語訳は金谷治（1961）の159ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（幽閑隱僻の国も趨使してこれに安樂せざること莫し→幽閑隱僻の国と無も，趨使してこれに安樂せざること莫し；夫れ是れを人の師と謂う→夫れ是を之れ人師と謂う）。
- 22) 内山俊彦（1999）の153ページを参照。
- 23) 「彼仁者爱人，爱人，故恶人之害之也；义者循理，循理，故恶人之乱之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非争夺也。故仁人之兵，所存者神，所过者化，若时雨之降，莫不说喜。是

- 以尧伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，此两帝、四王皆以仁义之兵行于天下也。故近者亲其善，远方慕其义；兵不血刃，远迹来服；德盛于此，施及四极。」日本語訳は金谷治（1961）の323ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（皆な→皆）。
- 24) 広常人世（1967）の137ページを参照。
- 25) 「兼并易能也，唯坚凝之难焉。齐能并宋，而不能凝也，故魏夺之。燕能并齐，而不能凝也，故田单夺之。韩之上地，方数百里，完全富足而趋赵，赵不能凝也，故秦夺之。故能并之而不能凝，则必夺；不能并之又不能凝其有，则必亡。能凝之，则必能并之矣。得之则凝，兼并无强。古者汤以薄，武王以瀆，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，无它故焉，能凝之也。故凝士以礼，凝民以政。礼修而士服，政平而民安。士服民安，夫是之谓大凝。以守则固，以征则强，令行禁止，王者之事毕矣。」日本語訳は金谷治（1961）の335ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（これを得て凝むれば兼ね并わせることは疆なし→これを得て凝むれば、兼ね并わせぬ強さ無し；なし→無し；礼の備わりて→礼の修まりて；夫れ是れを大凝と謂い→夫れ是を之れ大凝と謂い）。
- 26) 「今亦以天下之显诸侯诚义乎志意，加义乎法则度量，箠之以政事，案申重之以贵贱杀生，使袭然始终犹一也。如是，则夫名声之部发于天地之间也，岂不如日月雷霆然矣哉？」日本語訳は金谷治（1961）の214ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（これを政事に著わし案にこれを貴賤殺生に申し重ね→これを箠わずに政事を以てし案ちこれを申重するに貴賤殺生を以てし）。
- 27) 「德虽未至也，义虽未济也，然而天下之理略奏矣，刑赏已诺信乎天下矣，臣下晓然皆知其可要也。政令已陈，虽睹利败，不欺其民；约结已定，虽睹利败，不欺其与。如是，则兵劲城固，敌国畏之；国一褻明，与国信之。虽在僻陋之国，威动天下。」日本語訳は金谷治（1961）の214ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（覩る→睹る）。
- 28) 「彼霸者不然。辟田野，实仓廩，便备用，案谨募选阅材伎之士，然后渐庆赏以先之，严刑罚以纠之；存亡继绝，卫弱禁暴，而无兼并之心，则诸侯亲之矣。修友敌之道以敬接诸侯，则诸侯说之矣。所以亲之者，以不并也；并之见，则诸侯疏矣。所以说之者，以友敌也；臣之见，则诸侯离矣。故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王，霸主则常胜矣。是知霸道者也。」日本語訳は金谷治（1961）の154ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（材伎の士→材伎の士；これを疏んぜん→これを疏んぜん；友敵の道を脩め→友敵の道を修め）。
- 29) 「大略：君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危。」日本語訳は金谷治（1962）の247ページによる。
- 30) 「挈国以呼功利，不务张其义、济其信，唯利之求，内则不悛诈其民而求小利焉，外则不悛诈其与而求大利焉，内不修正其所以有，然常欲人之有。如是，则臣下百姓莫不以诈心待其上矣。上诈其下，下诈其上，则是上下析也。如是，则敌国轻之，与国疑之，权谋日行，而国不免危削，蕞之而亡。」日本語訳は金谷治（1961）の215ページによる。ただし、一
- 部に筆者の修正あり（齊す→濟す；其の有する所以を脩正することを好まずして啖啖然として常に人の有を欲す→内に其の以に有する所を修正せず，然も常に人の有を欲す）。
- 31) 内山俊彦（1999）の247ページを参照。
- 32) 宗福邦，陳世鏡，蕭海波（主編）（2003）の2462～2463ページを参照。
- 33) 『管子』は，春秋時代の齊の管仲の著作として伝えられたが，書中には管仲が臨終に際して桓公に告げたことや管仲死後の記事をも載せている。この点から，近来の研究では『管子』は管仲自身の著作ではなく，戦国時代から秦漢にかけて，管仲の偉業を敬慕する後学の者たちの手によって成立したものであるとされている（遠藤哲夫（1989）の3～4ページを参照）。
- 34) 「霸王之形，德义胜之，智谋胜之，兵战胜之，地形胜之，动作胜之。故王之。」日本語訳は遠藤哲夫（1991）の475ページによる。
- 35) 「霸王之形，象天则地，化人易代，创制天下，等列诸侯，宾属四海，时匡天下。大国小之，曲国正之，疆国弱之，重国轻之，乱国并之，暴王残之，侈其罪，卑其列，维其民，然后王之。」日本語訳は遠藤哲夫（1991）の463ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（人を化し世を易へ→人を化し代を易へ）。
- 36) 「夫霸王之所始也，以人为本，本理则国固，本乱则国危。」日本語訳は遠藤哲夫（1991）の475ページによる。
- 37) 「以天下之财，利天下之人；以明威之振，合天下之权；以遂德之行，结诸侯之亲；以奸佞之罪，刑天下之心；因天下之威，以广明王之伐。攻逆乱之国，赏有功之劳，封贤圣之德，明一人之行，而百姓定矣。」日本語訳は遠藤哲夫（1991）の466ページによる。
- 38) 「夫丰国，之谓霸；兼正之国，之谓王。夫王者有所独明。德共者不取也。道同者不王也。」日本語訳は遠藤哲夫（1991）の463ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（兼ねて国を正す→兼ねて之国を正す）。
- 39) 「夫争天下者，必先争人。明大数者得人，审小计者失人。得天下之众者王，得其半者霸。」日本語訳は遠藤哲夫（1991）の466ページによる。
- 40) 「子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。」日本語訳は金谷治（1982）の195ページによる。
- 41) 「子曰：桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁！」日本語訳は金谷治（1982）の195ページによる。
- 42) 「（公孙丑）曰：管仲以其君霸，晏子以其君显。管仲、晏子犹不足为与？（孟子）曰：以齐王，尤反手也。」日本語訳は金谷治（1955）の86ページによる。
- 43) 「齐桓公阖门之内，县乐、奢泰、游玩之修，于天下不见谓修，然九合诸侯，一匡天下，为五伯长，是亦无它故焉，知一政于管仲也，是君人者之要守也。」日本語訳は金谷治（1961）の238ページによる。ただし、一部に筆者の修正あり（懸樂奢泰→縣樂奢泰；游玩に脩い→游玩に修い；脩まれり→修まれり）。
- 44) 孟子の王道論および荀子の性悪論については，分量の関係

で、別の機会ですく考察することにする。

#### 文献

- 遠藤哲夫 (1989). 『管子 上』 明治書院  
遠藤哲夫 (1991). 『管子 中』 明治書院  
冯兵 (2008). 〈论荀子的义政思想——以荀子礼、法制度的制度伦理蕴涵为中心〉《河南大学学报 (社会科学版)》2008年02期  
藤井専英 (1968). 『管子 上』 明治書院  
藤井専英 (1969). 『管子 下』 明治書院  
広常人世 (1967). 「荀子」宇野精一・中村 元・玉城康四郎 (責任編集) 『講座 東洋思想2 中国思想 I』, pp.120-138, 東京大学出版会  
金妍妍 (2016). 〈论荀子之“法”的理论基础及伦理意蕴〉《武陵学刊》第41卷第3期, pp.12-16  
金谷治 (1955). 『孟子 (上)』 朝日新聞社  
金谷治 (1956). 『孟子 (下)』 朝日新聞社  
金谷治 (1961). 『荀子 (上)』 岩波書店  
金谷治 (1962). 『荀子 (下)』 岩波書店  
金谷治訳注 (1982). 『論語』 岩波書店  
林俊宏 (1998). 〈荀子禮治思想の三大基柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假于物」談起〉《政治科學論叢》第九期, pp.195-224, 臺灣大學政治學系  
四部叢刊初編子部 (縮印) (年代不詳). 《荀子二十卷》上海商務印書館  
津田左右吉 (1964). 『津田左右吉全集 第十四卷』 岩波書店  
津田左右吉 (1965). 『津田左右吉全集 第十八卷』 岩波書店  
内山俊彦 (1976). 『荀子——古代思想家の肖像——』 評論社  
内山俊彦 (1999). 『荀子』 講談社学術文庫  
引得編纂處 (編纂) (1986). 《荀子引得》上海古籍出版社  
张觉 (2012). 《荀子译注》上海古籍出版社  
宗福邦, 陳世鏡, 蕭海波 (主編) (2003). 《故訓匯纂》商務印書館