

## 荀子の禮説

(特に禮の起源に就いて)

市川 本太郎

### 一、禮とは何か

禮説は荀子の學說中、性惡説と相並んで重要な地位を占むるものである。即ち荀子は孔夫子の學說中の外部的方面たる禮を最も重んじ、之に依つて性惡を矯正し、以て社會の救濟を圖つたのである。然れ共古來禮の意味は宏大にして一言以て盡すべからざるものがある。先づ荀子の禮説を見るに先きだつて禮の一般的意義を見る事が必要である。説文に「禮履也。所以事神致福。從示從豊亦聲。」「豊行禮之器也。從豆象形。凡貴之屬比從豊、讀與禮同。」とあるに依れば、禮の字義の最初の本義は全く宗教的儀禮に過ぎなかつたやうである。然るに禮の範圍は漸次、擴大して五禮六禮九禮の名目が生ずるに至り、遂には宗教的儀禮のみに限らず、社會的の一般儀禮に迄含むに至つたのである。今試みに五禮の内容を見るに、吉禮、凶禮、軍禮、賓禮、嘉禮を以て五禮となしてゐる。之によつて禮の意味は一般的儀節即ち坐作進退の方面に迄進展したものである事がわかる。故に儀禮の書には冠禮、昏禮、喪禮、聘禮、鄉飲酒禮、射禮、等が存在するのである。大戴禮禮察篇に「昏禮之禮廢則夫婦道苦。而

淫僻之罪大多矣。郷飲酒之禮廢。則長幼之序失。而爭鬪之獄繁矣。聘射之禮廢、則諸侯之行惡。而盈溢之敗起矣。喪祭之禮廢。則臣子之恩薄。而倍死忘生之禮衆矣。凡人之知能見已然。不見將然。禮者禁於將然之前。而法者禁已然之後。」とあるは、更に禮が社會道德上重要である事を示すものである。即ち禮は人をして禮を行ふことに依つて道德的習慣を養成し、不知不識の間に善に近づき惡に遠ざからしめるものである。こゝに於て禮は社會的儀禮を通して、道德的意義を有するに至つたのである。更に禮の義に發展して國家的の制度法律に迄、範圍を擴大したのである。禮運篇に「禮者君之大柄也。所以別嫌明微。儼鬼神。考制度別仁義。所以治政安君也。」とあるのは、政治的意味に禮を示したる一文と見る事が出来るのである。故に「周禮」は國家統治の官制を示した書にして、その内容は天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官の六官の制度である。然し「周禮」なる書は始めから周禮とは云はず周官と云ふた書であつて、禮の意義が擴大するに至つて之を周禮と呼ぶやうになつたのである。以上は禮の意義に關する極めて僅かなる例證ではあるが要するに、禮には三段の意味が存在する事を知るのである。第一禮の最初の本義は宗教的儀式であり、第二は風俗慣習よりして漸次道德的軌範となり、第三には政治的制度法律の意味に迄發展したのであると見る事が出来る。

## 二、荀子に於ける禮とは何か

禮は荀子の學說中重要な位置を占むるものであるが、一體荀子は如何なる概念を禮に持たしめた

のであるか。禮論篇に「立隆以爲極。而天下莫之能損益也。本末相順。終始相應。至文以有別。至察以有說。天下從之者治。不從者亂。從之者安。不從者危。從之者存。不從之者亡。小人不能測也。禮之理誠深矣。」と云ふてゐる。立隆とは隆盛の禮を立てる事(楊涼注)である。「以爲極」の語には二様の解釋がある。楊涼は「以盡極人情」と解し邦人久保愛の増注に於ては「極皇極有極之極」と解してゐる。文の構造より見て後者の説を是なるものとして、之に従つておく。之によれば隆盛の禮は人間の則り據るべき行爲の標準であると見るべきである。故に天下の人之を増損する事なく、之に従ふ時は身治まりて安らかに存し従はざる時は亂れて危くなり、遂に亡ぶるに至るものである。即ち禮は人道として之を守ると守らざるとは存亡安危の拘はる重要なものである。更に禮論篇に「繩者直之至。衡者平之至。規矩者方圓之至。禮者人道之極也。然而不法禮。不足禮。謂之無方之民。法禮足禮。謂之有方之士。禮之中焉能思索。謂之能慮。禮之中焉能勿易。謂之能固。能慮能固。加好者焉斯聖人矣。故天者高之極也。地者下之極也。無窮者廣廣之極也。聖人道之極也。故學者固學爲聖人也。」と説き、禮を以て人道の極と爲したのである。人道の至極を具體的に表はした者は聖人である。聖人は實に人間希求の窮極理想の人格である。故に荀子は聖人を以て禮の權化となし、禮の偉大なる事を禮論篇に述べて曰く「人有是士君子也。外是民也。於是其中焉。方皇周挾。曲得其次序。是聖人也。故厚者禮之積也。大者禮之廣也。高者禮之隆也。明者禮之盡也。詩曰禮儀卒度。笑語卒獲。此之謂也。」と。「是」の

文字は禮を指す。禮はかくの如く偉大なる力を有するものであるが故に、之を犯す事があるならば、個人としては身を誤り、社會としては大亂の本となる事を天論篇に述べて曰く、「水行者表深。表不明則陷、治民者表道。表不明則亂。禮者表也。非禮昏也。昏世大亂也。故道無不明。外内異表。隱顯有常。民陷乃去。」と、又大略篇にも「禮者人之所履也。失所履則顛墜陷溺。所失微而其爲亂大者禮也」と云ふてゐる。要するに荀子の禮は人間行爲の標準即ち道德律を意味するものである。更に其の内容を見るに荀子の禮は明かに廣狹の二義を持つ。廣義に於ては、禮とは道そのものとして、猶善と云ふが如きものである。狹義に於ては、禮とは仁と義とに對せしめたるものである。大略篇に「親親。故故。庸庸。勞勞。仁之殺也。尊尊。賢賢。老老。長長。義之倫也。行之得其節。禮之序也。仁愛也。故親。義理也。故行。禮節也。故成。仁有里。義有門。仁非其里。而處之非仁也。義非其門而由之非義也。」と云ふて禮を仁義と對立的に述べてゐる。茲に云ふ里と門とは皆禮を謂へるものである事は楊倞の注の如くであつて、仁と義とはそれ／＼由るべき所の禮が必要である。禮のない仁義は未だ全きものではなく、禮の形式に依つて、始めて實際の行爲に發表せらるるものである。故に禮は仁義の一層具象的特殊的形式を取つたものと云ふ事が来る。大略篇に「夫行也者。行禮之謂也。禮也者。貴者敬焉。老者孝焉。長者弟焉。幼者慈焉。賤者惠焉。」とある如く、禮は具體的實踐的に仁義の表現形式と云ふ事が出来るのである。即ち仁義は體（本體）にして禮は用（作用）と見るべきである。故に禮は服裝坐作進退、

の末節に至る迄關係を有するわけである。富國篇に、「禮者貴賤有等。長幼有差。貧富輕重。皆有稱者也。故天子袿卷衣冕。諸侯玄衾衣冕。大夫裨冕。士皮弁服。德必稱位。位必稱祿。祿必稱用。由士以上。則必以禮樂節之。」と述べてゐる如くである。而して荀子の禮は國家の法律制度を含んでゐない事は次の性惡篇の文にて知る事が出来る。「聖人化性而起僞。僞起而生禮義。禮義生而制法度。然則禮義法度者、是聖人之所生也。」禮儀と法度とを並稱する以上二者別物である事が明かである。以上述べた如く荀子に於ける禮の概念は要するに「禮者人道之極也」と云へる如く、宗教的儀式でもなければ、又國家的法律でもなく、實に人類の則るべき道德的規範を意味するものであると、云ふ事が出来るのである。

### 三、荀子に於ける禮の起源は何か

凡て物が存在する爲には、其の存在の意義が無ければならぬ。存在の意義とは、その必要と云ふ事である。必要なものは存在の意義が無いのである。禮も存在する以上必ず存在に必要な點がなければならぬ。荀子に於ては特に彼の學說上禮を必要とするのである。何となれば、彼の學說の根本は性惡説であるからである。人の性は惡なるが故に禮を以て之を矯正しなければならぬ。故に性惡篇に曰く「古者聖王。以人之性惡。以爲偏險而不正。悖亂而不治。是以爲之起禮義。制法度。以矯飾人之情性而正之。以擾化人之情性。而導之也。使皆出於治。合於道者也。」と。先づ性惡より生ずる私欲を

抑へるには、禮を以てしなければならぬ事を説いて、禮の起源を禮論篇の卷頭に左の如く説いてゐる。

「禮起於何也。曰人生而有欲。欲而不得。則不能無求。求而無度量分界。則不能不爭。爭則亂。亂則窮。先王惡其亂也。故制禮儀以分之。以養人之欲。給人之求。使欲必不窮乎物。物必不屈於欲。兩者相持而長。是禮之所起也。」と。かくの如く欲望を制限する所に禮の起源を説明してゐると同時に、又他方物の等差の方面より禮の起源を説明してゐる。王制篇に「勢位齊。而欲惡同。物不能澹。則必爭。爭則亂。亂則窮矣。先王惡其亂也。故制禮義以分之。使有貧富貴賤之等。足以相兼臨者。養天下之本也。書曰維濟非齊。此之謂也。」とある。要するに人には無限の欲望があるが、この欲望の對象たる物實には限りがあるから當然爭奪を生ぜざるを得ないのである。この爭奪の状態を脱せしめ、社會的平和の生活を營ましめる爲に、禮を制定して分に應じて得せしむる必要があると説くのである。禮はかくの如く爭奪を防ぐ事のみが存在の意義ではない。更に文化的に道德上、學問上、政治上其の必要なる所以を述べてゐる。大略篇に「禮之於正國也。如權衡之於輕重也。如繩墨之於曲也。故人無禮不生事。無禮不成。國家無禮不寧。君臣不得不尊。父子不得不親。兄弟不得不順。夫婦不得不驩。少者以長。老者以養。故天地生之。聖人成之。」又「凡用血氣志意知慮。由禮則治通、不由禮則悖亂提慢。食飲衣服。居所動靜。由禮則和節。不由禮則觸陷生疾。容貌態度進退趨行。由禮則雅。不由禮則夷固僻違。庸衆而野。故人無禮則不生。事無禮則不成。國家無禮則不寧。」と説いてゐる。禮は人間の動物的

本能を抑壓するばかりなく眞に人間の道德性を涵養する所に意義があるのである。更に進んでは道德性のみならず。學問上に於ても又政治上に於いても禮の重大性を持たしめるのである。學問上禮の必要なる事を勸學篇に述べて曰く「學之徑莫速乎好其人。隆禮次之。上不能好其人。下不能隆禮。安特將學雜誠。順詩書而已耳。」と、又致士篇に於て政治上禮の必要を説いて曰く「程者物之準也。禮者節之準也。程以立教。禮以定倫。德以叙位。能以授官。凡節奏欲陵。而生民欲寬。節奏陵而文。生民寬而安上文下安。功名之極也。不可以加矣。」と。以上の如く荀子は禮の起源を説明するに、性惡説に基き、道德的に解説を試みたのである。道德の關係する所は極めて廣範圍であるが故に、勿論學問上にも亦政治上にも關係を有するわけである。然らば禮に依つて果して本來惡なる性を善美なる性に改善する事が出来るか、之が問題の生ずる所である。例へば動物の如き本來善性を有せざる者に對して如何に禮を以て教育するも、決して人間の如き高尚にして善美なるものとなる事は不可能である。それが善となる爲には少くとも性中に善の要素が無ければならぬ。之が荀子學説の第一の矛盾である。

次に禮の作者が何人であるか、問題である。先の引用文に依つて見れば、荀子は先王、聖王、を以て禮の作者となしてゐる。又性惡論には「禮義者聖人之所生也。人之所學而能。所事而成者也」とあつて聖人を擧げてゐる。先王と云ひ、聖王と云ひ、聖人と云ふも要するに同一概念であつて、之を聖人として見る事が出来る。其の聖人とは如何な人物を指すのであるか。一人か或は多數か、或は其の

年代は何時頃であるか。此の點荀子は何等の説明をしてゐないので明かでない。此の聖人が禮を制作する事は彼の性惡説と大いに矛盾するのである。一體聖人は如何にして生じたか。彼の學説に依れば人は悪い性を禮によつて化性して聖人と爲るのであると説く限り、禮の制作以前に於いて聖人の存在する筈がないのである。即ち聖人と雖も固より、彼の論法に依れば、性惡なる者である。其の性惡なる者が禮無き以前に於て、何に依つて惡を化して善と爲して聖人たらしめたのであるか。之荀子學説の第二の矛盾である。

次に聖人は禮を制作するに當り何を根源としたのであるか。荀子は禮の根源を主觀と客觀の二方面より説明してゐるのである。主觀的根源としては大略篇に「禮以順人心爲本。故亡於禮。而順人心者皆禮也。」と述べてゐる。是れ明かに、禮は人心に本づくものである事を主張せる言である。かくの如くであれば性惡なる人心に基いた禮は當然惡なる禮であつて、之を以て道德規範と爲す事は出來ないのである。之れ荀子學説の第三の矛盾である。更に客觀的根源としては、荀子は禮の三本説を唱へてゐる。禮論篇に「禮有三本。天地者生之本也。先祖者類之本也。君師者治之本也。無天天惡生。無先祖惡出。無君師惡治。三者偏亡焉無安人。故禮上事天。下事地。尊先祖。而隆君師。是禮之三本也。」と説いてゐる。之に依つて見れば天地、先祖、君師を以て禮の三本と爲すのである。この三本は皆對等の關係にあるか、或は從屬の關係にあるか。三本と稱する以上對等の關係と見るべきである。かく見



れば、禮の根源は、主觀的根源たる人心と天地、先祖、君師の四ヶ所に存する事となる。かゝる四ヶ所に本づき出でたるものが果して相一致調和せられて、道德的規範として立派な禮となり得るか、又主觀的根源と客觀的根源とを如何に調和するか。又彼の性惡説に依れば先祖、君師と雖も性惡なれば之に本づく禮は惡となると云ふ第三の矛盾に陥るのである。一步を譲つて先祖、君師を聖人と見れば第二の矛盾に陥るのである。之れ荀子學説の第四の矛盾である。

#### 四、結 論

以上説く所に於て、荀子の學説は性惡説を根據とするも、禮説との關係に至れば、大いに衝突矛盾を生ずる事を知るのである。その主なる點は

- 一、全然惡のみなる本性を禮に依つて善に化する事は不可能である。
- 二、聖人が禮を作爲すると云ふも、禮なき以前に於て聖人の存在する事は論理上の矛盾である。
- 三、禮の根源を人心と、天地、先祖、君師の三本とに求めたるも、人心既に惡、先祖、君師亦性惡、かゝる惡に本づきたる禮が果して善であるか。

この三點に就いて以下余の私見を述べる事とする。

第一、善性の無い全く惡である性を禮に依つて改善する事は不可能な事である。荀子は之を如何に説明したか。之れは荀子の學説中最も説明の困難な所である。儒効篇に「性也者吾所不能爲也。然而

可化也」と云ふてゐる。惡なる性は吾に於て如何ともする事は出来ないが、善に化する事が出来ること云ふが如き説明は、稍矛盾した説明と云ふべきである。果して惡なる性を善に化する事が出来るならば、性中に善の要素の存在する事を認めなければならぬ。若し彼の説く如く人性果して惡のみとするならば、何故に反對の禮義を求め得るかとの疑が起るのである。この點彼は「凡人之欲爲善者、爲性惡也。夫薄願厚。醜願美。貧願富。賤願貴。苟無之中者、必求於外。故富而不願賤。貴而不願勢。苟有之中者、不求於外。用此觀之。人之欲爲善者、爲性惡也。」と説明してゐる。之全く詭辯とも云ふべきである。此の説明中、之の中に有せざれば必ず之を外に求むとすれば、その論理は必然の結果として、若し惡醜の如きものを有せざれば、必ず善美を求むる如くに、之を外に求むべきである。然るに彼も説いてゐる如くに、事實は之に反するのである。荀子の所謂、人の求むべき善美富貴は、人類として追及已むべからざる理想である。有せざる物を外に求むるのは心理的必然の要求であるが、之は理想的對象物に對する場合丈であつて、決して理想に反する者は之を欲しないのである。此の點より考へれば荀子は人性中に理想を追及する素質のある事を認めたものと考へられる。即ち彼は性惡を主張しつつも、其の性は善を欲し、善を能くすべき素質ある事を認めたのである。故に性惡篇に「夫人雖性質美。而心辨知。必將求賢師而事之」と云ひ、又大略篇に「義與利者。人之所兩有也」と云ふてゐる。之等の語を見れば、人には欲利があると同時に尙性質美にして、尙義の存在する事をも肯定し

てゐるのである。即ち荀子は性惡の一元論を主張したが、化性を説明せんが爲に人性中善性の存在する事を認めざるを得なかつたのである。之れは丁度孟子が性善の一元論を唱へて、惡の起源を説明するに、欲心の存在を承認せざるを得なかつたのと同様である。この様に性中善の存在を認むる事に依つて彼の化性説は成立するのである。

第二、禮無き以前に聖人が存在し、禮を製作する事は、解釋に苦しむ議論である。故に或る人が荀子に禮の制作に就いて質問してゐる。性惡篇に次の如く見えてゐる。「問者曰。人之性惡。則禮義惡生。應之曰。凡禮義者。是生於聖人之僞。非故生於人之性也。故陶人埴埴而爲器。然則器生於陶人之僞。非故生於人之性也。故工人斲木而爲器。然則器生於工人之僞。非故生於人之性也。聖人積思慮習僞。故以生禮義。而起法度。然則禮義法度。是生於聖人之僞。非故生之性也。」この文に依れば、禮は古聖人の作爲したもので、恰度陶工や工人が器を作るが如きものであると云ふてゐるが、陶工、工人が器を作るには陶工や工人に器の觀念が存在するからであつて、全く觀念に無いものは制作する事が出来ないのである。之と同様に聖人が禮を作爲するにも必ず禮の觀念を有してゐたものと見なければならぬ。禮の觀念は亦善性を基礎としなければならぬのである故聖人は先人の善性によつて次第に進歩して來た風俗慣習を、自己の善性に依つて之を受け入れ、次第に自己の惡を改善して聖人となつたものと見るべきである。かゝる聖人が化性せられた善心に本づいて禮の制作を爲したものである、と説明

する事が最も妥當である。故に茲に於ても人性に善の存在する事を認めなければならぬのである。

第三、以上の如く人性に善の要素の存在を許す事は第三の矛盾を解決するにも亦必要である。即ち禮は人心に順ふと云ふ説は人心の善性に従ふと云ふ事に依つて量も妥當的に解決せられるのである。然らざる限り人心に順ふ者皆禮であると云ふ事は云へないのである。又禮の三本説に於ても、天地こそは宇宙の根本であるが故に禮は之に本づくべきものである。天地は萬物を生じ之に其の善美を賦與するのである。故に荀子は「天地は生の本なり」と云ふてゐる。天地の賦與したる善美が人性の善である。茲に人性の善を認めなければならぬ。善美を賦與せられたる先祖は天賦の美性を次第に發展せしめる事に依り禮の根源となり、各種の禮を作り出したものである。故に荀子は「先祖は類の本なり」と云ふてゐる。先祖の聖人によりて作られた禮は、君師を通じて萬民に示され、天賦の善性と相俟つて、萬民の性惡を矯正し以て天下國家を治めるのである。故に「君師は治の本なり」と荀子は云ふてゐる。かく見る事に依つて、禮の根源は四者存在するも、一貫するものとなり、一致したる禮となりて道徳的規範となり得るのである。之を要するに禮は天地の善美に源を發し、之が先祖聖人の善性によつて作せられ、君師によつて萬民に傳へられ萬民は天賦の善性を以て之を欲し、以て性の惡なる部分を善に化するのである。是に於て多元的な禮の根源論は調和を保ち妥當的に解決せらるゝのである。以上の如く荀子の禮説に於ける矛盾は、性に善の存在を認める事によつて解決せらるゝのである。

化性説も之に依つて意義を持ち、聖人禮制作説も説明せられ、禮の起源説も統一を保つに至るのである。かくして荀子の學説は全體としての破綻を免れるのである。