

荀子の国家論

渡辺信一郎

【要約】荀子が自らの国家論を構築しようとした時、その眼前に見いだしたものは、官僚体制による百姓支配としての諸侯國であった。荀子は、かかる現実を、分業を基礎として編成される國家とみなし、それを「分」を實體とする独自の礼論によって理論化した。このような荀子の礼制的國家論は、稷下の黄老・名家学派の名分論や孟子の君子・小人論を基礎とし、兩者をさらに分析して豊かな内容を与え、それらを礼の観点から総合したものであった。小論では、かかる荀子の國家論の内容と歴史的特質とが考察される。

史林 六六卷一号 一九八三年一月

はじめに

中国における國家の成立をどの時期に措定するかは、多くの議論を要する問題である。ただ、その完成した古代國家を秦の専制國家形態として把握することは、当面許されるであろう。戰國期におけるこの専制國家の形成過程は、當時の人物と対して現実の國家についてのさまざまな反省を呼びおこし、國家の理論的認識を当然のことながら要請した。戰國期の諸子百家と呼ばれる思想家たちは、それぞれの思想的立場から、形成されつつある専制國家の理論的把握にとりくんだ。荀子もその一人である。しかも彼こそは、秦の全國統一過程を目の当りにしながら、諸子の思想的成果を多分に受容しつつ、専制國家の理論的認識を集大成した人物である。しかし、小論が荀子の國家認識をことわけて重視する理由は、単にそのみではない。それは、その基本認識が隋唐期の律令制的國家体制にまで継承され、その中核を構成しているという

注目すべき事実にある。我々は、以下に荀子の国家論が如何なる内容をもつものであったかを明らかにし、それが中国專制国家の理論的把握として後世に如何なる影響を与えたかを考察することにしよう。

さて、荀子の国家論をそれ自体として対象にした論考は、これまでにもいくつも見られた。^①しかし、その中核を分業論に置いて考察したものはないと言ってよい。ただ、国家論という直接的な形態ではないが、荀子の分業論、社会論について注目すべき言及を行なっている論考がある。石母田正氏と内山俊彦氏のそれである。石母田氏の研究は、古代社会における分業論・国家論を、ギリシアと中国の思想家について比較史的・理論的に考察した最も包括的な論考であり、検討継承すべき豊かな内容をもっている。石母田氏は、まず「農業と土地所有の問題が古代研究の基礎をなすにかかわらず、それを社会的分業の一環としてとらえる観点があれば、農業と土地所有の古代的特質、とくに古代国家の特質が明瞭にならない」（四〇八頁）と指摘する。これは、小論においても継承される基本的観点である。そして氏は『荀子』『管子』『孟子』などの言説を分析しつつ、特に『国語』齊語・『管子』小匡篇の内容から、中国古代の分業体制が、(1)職掌によって居住区を限定し、分業を固定化する体制であること、(2)世襲制原則を強制すること、(3)族制的秩序が一つの基礎となっていること、(4)商・工業者は庶人＝農民と区別された、身分的に一段と低い階層であることから、それをカースト的分業体制として把握する。そうして、その経済的根拠を手工業者が農業または土地から分離していないことに求めるのである（四二二―四二五頁）。さらに、古代中国の思想家がプラトンやアリストテレスと共通に分業を国家形成の原理にすえているにもかかわらず、古代ギリシアの理論が普遍性をもち、中国のそれが普遍性に乏しいのは何故か、と石母田氏は設問する。それは、「王権をふくむ諸身分を特殊化または相対化するところの「全体」が、古典古代にあっては、ポリスという現存する生きた実体としての共同体であったのにたいして、中国の場合には、その「全体」が王によって「代表」される擬制的な共同体であること、したがって前者では家長相互間の関係が市民の民主的制度として現存するのにたいして、後者では「全体」が擬制的であるがゆえに、その秩序は王の制定する礼法の秩序として上から与えられざるを得ない点にもと

めるべきであ」とし（四二九頁）、*「農業とは異なったこの新しい労働様式（＝手工業）の分化からひきだされた中国思想家の認識が、相対的にいちじるしく貧困なこと」*、*「理論化あるいは原理化する上において貧困」*（四三〇頁）であること、および *「手工業や技術をもっぱら人間にたいする効用の観点からだけ観察する態度を脱却できなかったこと」*（四三一頁）に求めるのである。石母田氏の議論は多岐にわたたり、全面的に論評する用意はないが、小論の課題に即して一、二論及するならば、次の点が問題になるであろう。第一は、思想的立場や歴史段階を異にする諸子の言説が、何らの区別もなく一体として論じられていることである。カースト的体制の指摘についても、斎語をはじめ春秋期以前に関する記述にはそれと思ほしいものが断片的に窺いうるが、戦国期に関する史料にそれらを見いだすことは困難である。仮りにカースト的分業という範疇を認めるとしても、それは中国古代社会全体を規定し得るものではない。第二に、ギリシアのそれと異なって、中国古代社会の「全体」が現実性をもたぬ擬制的共同体である、とする点である。果たしてこのように単純化してとらえることが可能であろうか。石母田氏がその論拠とした荀子の場合も、後に見るごとくその全体は戦国期の七雄に代表される諸国家そのものであり、それはギリシア人がポリス国家を当の対象として眼前に見いだしたのと何らえらぶところはない。古典古代と古代中国における国家認識の普遍性如何の問題は、国家論自体の分析を通じて比較検討すべきであるにもかかわらず、ここではにわかに共同体がもちだされて判断されている。それ自体緻密な論証を要するポリス \parallel 実体的共同体、専制国家 \parallel 擬制的共同体という規定が、何らの証明もなく普遍性如何の説明原理として前提されているのである。石母田氏の立てた問題の範囲を一端縮小することにはなるが、さしあたり一人の典型的な思想家（学派）について、彼の国家認識を具体的に跡づけることが基礎的課題となるであろう。そのうえで、他の思想家との関連や古典古代との比較も可能となり、カースト的分業体制範疇の検討も行ないうるものと思われる。その意味で重要なのは、石母田氏の提起をもふまえてものされた、内山俊彦氏の研究である。内山氏は、荀子の自然認識を基礎として、それとの関連の中で彼の政治・経済認識を総体的に分析している。内山氏は、荀子が「社会・国家の秩序を「分」の概念によって捉え、この「分」を

実体とする「礼」こそが、君主の政治行為の内容をなすものとして把握していたとし、彼の「聖王」をいただく「礼の国家」の観念は、「政治秩序（礼）」「分」を人間の作為（偽）の成果として意味づけたものであるとする。そして、分の具体的内容としては、「縦の分業」（君子小人の分）と「横の分業」（農工商賈）とを指摘するのである。内山氏の研究は、荀子の自然認識と政治・社会意識との総体を対象とするものであり、荀子研究について上記にとどまらぬ数多の示唆に富むものである。しかし、それ故にこそ、なお荀子の国家論それ自体としては十分な展開がなされておらず、たとえば縦の分業と横の分業との関連、およびそれらと国家との関係については十分な検討がなされているとは言い難い。荀子の国家認識は、内山氏の研究をなお一層展開しうる内容と深さを有していると思われるのである。

ともあれ、石母田・内山両氏は、荀子の政治・社会思想の中核として、共に分業論に基づく礼制的国家秩序を見いだしている。これこそ小論が深化すべき中心課題に他ならない。以下に、荀子の国家認識の内容を、二人の先学に導かれて、具体的にとらえかえしてみよう。^③

- ① 高山方尚「荀子・韓非子の『国家』——回帰と適応——」（『中国古史研究』第四 雄山閣 一九七六年） 豊島静英「中国古代国家形成期における諸国家観の交錯——儒・墨と法家——」（『原始古代社会研究』第四卷 校倉書房 一九七八年）

- ② 石母田『日本古代国家論』第一部Ⅷ 古代社会と手工業の成立（岩波書店 一九七三年） 内山「荀子の思想における自然認識と政治意識（上）」（『山口大学文学会誌』第二卷一、二号 一九六九、七〇年）、同著『荀子——古代思想家の肖像——』（評論社 一九七六年）

- その他、小論を成すに当たって、一一注記しなかったが、以下の諸著を参照した。重沢俊郎『周漢思想研究』『荀況研究』（弘文堂 一九四三年） 郭沫若『中国古代の思想家たち』下「六 荀子の批判」（岩波書店 一九五七年）『十批判書』 人民出版社 一九五四年） 胡

寄窗『中国経済思想史』上（上海人民出版社 一九七八年重印）

- ③ 荀子の国家論は、唐の楊倞が編定注解した現行本の、主として王制第九・富国第一〇・王霸第一一・君道第二二・臣道第一三・致士第一四・議兵第一五・強國第一六の諸篇に一括して論じられている。この八篇は、劉向編定本でも第一〇篇から第一七篇までに一括されており（叙録、互いに密接な関連を有するものである。小論の対象も上記八篇が中心となるが、それに尽きるものではない。なお『荀子』の書誌学的研究には、木村英一「説荀子二則——書誌学的劄記——」（『中国哲学の探究』所収 創文社 一九八一年）がある。

- 『荀子』の解釈・訓読については、四部叢刊（古逸叢書）本を底本とし、久保愛『荀子増注』（一八二五文政八年刊）・王先謙『荀子集解』（一八九一光緒十七年刊）・梁啟雄『荀子束積』（一九三四年序

国学基本叢書・金谷治訳注『荀子』上下（岩波文庫 一九六一、六二年）を参照した。一一注記しないが、これらの説によって字句を改

めた箇所がある。

一 分業論的国家編成

(一) 荀子の国家

荀子が、彼の国家認識の対象とした現実の具体的社会組織は何であつたろうか。それは、**「国」**あるいは**「国家」**と呼ばれるものであり、もしくはそれが算術的に拡大された**「天下」**である。少しく詳細に検討してみよう。疆国篇第一六には、秦の応侯范雎と荀子との問答が記されている。

応侯、孫卿に問いて曰く、秦に入りて何を見たるか、と。孫卿子曰く、……境に入りてその風俗を觀るに、その百姓は僕なり……古えの民なり。都邑の官府に及るに、その百吏肅然として恭儉・敦敬・忠信にして不楛ならざるなし。古えの吏なり。その國に入りてその士大夫を觀るに、……私事あることなきなり。……古えの士大夫なり。その朝廷を觀るに……古えの朝なり。

ここで**「国」**と呼ばれているのは、秦の國都咸陽である。当時の用語法には、このように**「国」**を國都として使用する場合もあつた。しかし、荀子にあっては、この用法はまれである。そこで注意すべきは、荀子が秦の社会組織を、境内―百姓、都邑官府（県）―百吏、國―士大夫・朝廷としてとらえていることである。この社会組織こそ、荀子が言うところの**「国家」**に他ならない。同じ疆国篇には、齊の相国とのやりとりが記されている。

荀卿子、齊の相に説きて曰く、……いま相國、上は則ち主を専らにすることを得、下は則ち國を専らにすることを得。相國の人に勝るの勢に於けるや、竝にこれあり。……相國これを舍てて為さず、案ち直にこの世俗の為す所以を為すのみなれば、則ち女主これが宮を亂し、詐臣これが朝を亂し、貪吏これが官を亂し、衆庶百姓、みな貪利争奪を以て俗となさん。曷んぞかくのごとくにして以て國を持すべけんや。

ここでは、**「国」**は明らかに齊国全体を指している。そして、齊国の社会組織は、秦のそれと同じく、國主―相國―臣吏

―衆庶百姓として把握されているのである。『国』という言葉が、我々の表象する国家に相似した内容をもっていたことが分かる。致士篇第一四を見るとき、それは一層明らかとなるであろう。そこには次のごとくある。

川淵なるものは魚龍の居なり。山林なるものは鳥獸の居なり。國家なるものは士民の居なり。川淵枯れば則ち魚龍これを去り、山林險なれば則ち鳥獸これを去り、國家政を失えば則ち士民これを去る。土なければ則ち人安居せず。人なければ則ち土守られず。道法なければ則ち人至らず。君子なければ則ち道挙らず。故に土の人におけると、道の法におけるものとは、國家の本作りなり。君子は道法の摠要なり。少頃も曠すべからず。

そこには、『国家』が士・民の居住地であり、君子が道法によって統治すべき土地人民を内容としていることが端的に述べられている。また大略篇第二七には『その宮室（妻子・家室）に賜予するや、なお慶賞を國家に用うるがごときなり、その臣妾を忿怒するや、なお刑罰を万民に用うるがごときなり』と見える。そこには『家室―臣妾』が『國家―万民』に對比されている。『国家』が家をこえた場において成立する公的な社会関係―『國家―万民』関係として把握されていることは明瞭であり、『国家』は次元を異にしつつも『家室』に類似した社会関係を有するものと見なされている^①。荀子の用いる『国』・『國家』が我々の表象する國家に相似することはもはや疑いない。

この『国』・『國家』は、前の國家―万民関係が指示するように、かなり広い外延をもつ言葉であるが、先に秦や齊國の例に見たごとく、より厳密には諸侯の國家を指すものである。正論篇第一八には、次のごとく見える。

古えは天子は千官、諸侯は百官、この千官を以てするや、令、諸夏の國に行なわる。これを王と謂う。この百官を以てするや、令、境内に行なわれ、國安んぜずと雖ども、廢易遂亡するに至らず。これを君と謂う。

ここに見るとおり、『国』とは諸侯の國であり、一定の領域―境内をもち、君・百官によって統治されるものである。そして、かかる國家群を統轄するのが王・天子であり、天下なのである。この天下も、『大』にしては天下を有ち、小にしては一國を有つ（『王霸篇等』）と荀子が慣用するごとく、國の組織が量的に拡大されたものであり、両者の間に本質的な區別

はない。万民に対応するものが「國家」と表現される理由もここにある。荀子が生きていた時代の現実の社会組織は、秦や齊などのような諸侯国なのであって、天下・王は、そこから帰納される理想的な社会組織にすぎない。たとえば君子篇第二四には、

聖王上にあり、分義下に行なわれるれば、則ち士大夫に流淫の行ないなく、百吏官人に怠慢の事なく、衆庶百姓に姦怪の俗なく、盜賊の罪なく、敢て大上の禁を犯すことなからん。

と見える。聖王に統治される社会も、王―士大夫―百吏官人―衆庶百姓という組織をもつものとされ、構造的には秦や齊国のそれと何らえらぶところはないのである。

荀子の國家認識の出発点・対象は、当時の現実の単位社会組織たる諸侯の「國家」であり、それは一定の領域・境内をもち、君主―相―士大夫―官人百吏―衆庶百姓によって構成されるものなのであった。そうして留意すべきは、かかる「國家」が、家を基礎にしつつも家内の家室―臣妾関係とは一応区別され、それとは別の次元で編成される公的社会関係の総体として措定されていることである。

さらに分析をすすめる。問題は、君主―相―士大夫―官人百吏―衆庶百姓という構成をもつ「國家」が如何なる編成をもつて組織されるかである。王霸篇第一で次のごとく荀子は述べている。

治国なるものは、分すでに定まりたれば、則ち主相臣下百吏、各おのその聞く所を謹しみ、その聞かざる所を聴くことに務めず。

各おのその見る所を謹しみ、その見ざる所を視ることに務めず。聞く所と見る所と、誠に以て齊しければ、則ち幽閑隠辟と雖ども、百姓敢て分を敬しみ制に安んじて、その上に化せざることなし。これ治国の徴なり。

ここでは、「國家」を構成する者のうち、主相臣下百吏と百姓との間に明確な分界があり、主相臣下百吏が「上」として、被支配者たる百姓を統治するものととらえられている。そして、その根拠が「分」におかれている。それは、前に引用した君子篇の「分義」と同じはたらきをしている。我々が荀子の國家論の基本的特徴を「分」―分業にもとめる所以である。

“分”については後に見ることにしよう。まずは、主相臣下百吏と百姓との間に明確な一線が引かれていること、つまり“国家”の内部は支配者と被支配者との区別されていることに注目すべきである。我々は、以下に支配者と被支配者とのそれぞれの内容を吟味したうえで、その総体にたちもどることとなるであろう。

(二) “下之人百姓”——農工商賈

荀子は、すでに見たごとく、“国家”の構成員を支配者たる主相官人百吏と被支配者たる百姓とに区分した。百姓は時に“下之人百姓”と呼ばれる(王制・王霸諸篇)。疆国篇第一六に、

いまま、義を貴はず、義を敬します。かくのごとくすれば則ち下の人百姓、みな義を棄つるの志あり、茲に趨くの心あらん。

とあるように、それは“上”に対する“下之人百姓”である。その“上”とは、“人の主上たる者、その下の百姓に接する所以の者は……”(議兵篇第一五)とあるごとく、究極的には君主を指すものであるが、先に見た王霸篇によれば、主相官人百吏の全体を含むものと考えるべきである。“下之人百姓”とは、“上”たる支配者層全体に対置される被支配者層なのであり、荀子はそこに“上下の分”を措定しているのである。我々は、以下にまずかかる“下之人百姓”の意味するところを分析しよう。

“百姓が“下之人”として“上”に対置されることから、それは、その中に多くの階層を含むものであることが予想される。すでに見たごとく、“百姓が衆庶という形容を伴って“衆庶百姓”と呼ばれることから、それは窺い得る。この“衆庶百姓”の衆庶は形容であるが、百姓と別のものではなく、それ自体百姓と同一の内容をもつものである。たとえば富国篇第一〇には、“必ずはた礼を修めて朝を齊え、法を正して官を齊え、政を平くして民を齊え、しかるのち節奏朝に齊い、百事官に齊い、衆庶下に齊う”と見える。ここでは、衆庶とは民のことであり、朝や官に対置されるべきもの、すなわち百姓であることが明瞭である。また王制篇第九にも“百吏をして免(勉)尽せしめ、衆庶をして偷(た)らざらしむるは、冢宰の事なり”とあって、衆庶が百吏に対置される百姓であることを指示している。この衆庶は、衆人・庶人の熟語であら

う。庶人とは、〃庶人政に駭けば、則ち君子位に安んぜず〃（王制篇第九）とあるごとく、君子に統治される者たちであり、
 〃かの衆人なるものは、愚にして説なく、陋にして度なき者〃（非相篇第五）たちである。そうして、

人論（倫）——志、曲私に免れずして人の己を以て公となさんことを冀い、行ない汗漫に免れずして人の己を以て修となさんことを冀い、その愚陋溝渇にして人の己を以て知となさんことを冀う。これ衆人なり。……大儒なる者は天子の三公なり。小儒なる者は諸侯の大夫士なり。衆人なるものは工農商賈なり。（儒効篇第八）

とあるごとく、衆人とは農工商賈に他ならない。〃衆庶百姓〃とは、農工商賈の被支配者層であり、士大夫官人・君に統治されるべき人びとなのであった。

ところで、儒効篇第八には、また次のごとき記事が見える。

秦昭王、孫卿子に問いて曰く、儒は人の國に益することなきか、と。孫卿子曰く、儒者は先王に法り礼義を隆び、臣子を謹しめ、その上を貴ぶことを致す者なり。人主これを用うれば、則ち勢、本朝に在りて宜しく、用いざれば則ち退きて百姓に編して怒し、必ず順下をなす。

ここにある〃退編百姓〃について、久保愛は〃編。編戸之編〃と解釈している。当を得たものと言えよう。百姓とは、農工商賈であると同時に編戸の対象となるべき人びとであり、そこには在野の儒者まで含まれていることが分かるのである。そうして、この点で注目すべきは解蔽篇第二一にある次の文章である。

農は田に精しきも、以て田師となすべからず。賈は市に精しきも、以て市師となすべからず。工は器に精しきも、以て器師となすべからず。物に精しき者なればなり。人あり、この三技を能くせざるも、三官を治めしむべし。道に精しき者なればなり。……

ここには、農・賈・工が物質的労働に従事する者——物に精しき者——として、それぞれ田師・市師・器師の三官に分属統治せられることが示されている。これは、荀子の単なる思いつきではない。当時の現実をふまえた立論なのである。荀子の学統に連なる者の手になると思しい『呂氏春秋』上農篇には、

およそ民は七尺より以上、これを三官に属せしめ（属語三官）、農は粟を攻め、工は器を攻め、賈は貨を攻む。

と見える。すでに考察したごとく、これは秦国の体制を背景に叙述されたものであり、極めて現実性の高い記述である。そこでは、人民は、身長七尺となれば農・工・賈の三官に分属編戸されることが述べられている。この記事は、前に述べた百姓＝農工商賈が編戸の対象となるべき人びとであることとみごとに照応している。 解蔽篇の記述は、こうした現実における百姓＝農工商賈の三官分属編戸に基礎を置くものであったことが分かる。 かく見てくるならば、荀子が言うところの「下之人百姓」「衆庶百姓」とは、国家支配の対象となるべき編戸の民であり、農工商賈から編成されるものであることが分かるのである。^③

(三) 君臣上下―主相官人百吏

前節において我々は、国家の被支配者層たる「下之人百姓」・「衆庶百姓」が編戸の民であり、農工商賈の物質的生産に従事する人びとから編成されるものであることを知った。ついでは、荀子によってその対極に区別された「上」について見なければならぬ。「上」の内容は、すでに述べたごとく主―相―士大夫―官人百吏からなる官僚制の体系であり、荀子が当時の「国家」を官僚体制に基づく百姓＝編戸支配として認識していたことは明瞭である。 そこで、当面の分析対象となるのはかかる官僚体制の構造である。王霸篇第一一において次のごとく荀子は述べている。

君なる者は一相を論じ、一法を陳べ、一指を明らかにして、以てこれを兼覆し、これを兼炤して、以てその盛を覩る者なり。相なる者は百官の長を論列して、百事の聴を要す、以て朝廷臣下百吏の分を飾り、その功勞を度り、その慶賞を論じ、歳終りてその功を奉じて、以て君に效す。当たれば則ち可し、当たらずれば則ち廢す。故に人に君たるものは、これを索むるに勞して、これを使うに休（佚）するものなり。

ここでは、官僚体制の中にあつて、君主と相―官人百吏との間に明確な一線が画されていることが分かる。荀子は、そこに「君臣の分」を措定しているのである。儒効篇第八では、それが次のように表現されている。

故に明主は徳を諂(決)して位を序す。不亂をなす所以なり。忠臣は誠に能にして、しかるのち政て職を受く。不窮をなす所以なり。分、上に乱れず、能、下に窮せざるは、治辨(せいじ)の極なり。

このように、荀子は、君臣間における「上下」のはたらきを区別し明確化することを「治辨の極」としてとらえている。それは、人物の徳性・才能の評価に基づく職分・位階の区分・整序を媒介とするものであった。荀子は官僚体制の内部にも、職分・位階の区分・整序を内容とする「分」——分業の論理を見いだしているのである。すでに見たように「百事の聴を要す、以て朝廷臣下百吏の分を飾り」(王霸篇)とあり、また「治国なるものは、分すでに定まりたれば、則ち主相臣下百吏、各おのその聞く所を謹しみ、……則ち幽閑隠僻と雖ども、百姓敢て分を敬しみ制に安んじて、その上に化せざることなし」(王霸篇)とあったごとく、官僚体制内部の職務分業の明確化が、百姓支配の基礎として主張されるのも、これと関連するものである。

かくして荀子は、当面する「国家」をまず「上下の分」を明らかにして官僚制による百姓支配にとらえ、「下之人百姓」の内部には農工商賈の分業を、官僚制内部には「君臣上下」の職務分業を見いだしたのである。総じて言えば、荀子は当時の「国家」を「分」——分業論の観点から把握していたことが分かる。王霸篇第一一の記述はその典型である。

伝に曰く、農は田を分かちて耕やし、賈は貨を分かちて販ぎ、百工は事を分かちて勸め、士大夫は職を分かちて聴き、建国諸侯は土を分かちて守り、三公は方を総へて議すれば、則ち天子は己を共(恭)しくするのみ。……

以上を通じて我々は、荀子が当時の現実の「国家」のあり方を官僚体制に基づく百姓||編戸支配としてとらえ、官僚制・百姓内部を通じて、「分」——分業の論理を見いだしていたことを知った。では、この分業の論理に基づく「国家」は、総体的に如何なる構造をもつものとして荀子に認識されたか。

(四) 君子と小人——分業論的国家編成

このことを明らかにするためには、今一度かの解蔽篇の記述にたちもどらねばならない。煩をいとわず、再び引用しよ

う。

農は田に精しきも、以て田師となすべからず。賈は市に精しきも、以て市師となすべからず。工は器に精しきも、以て器師となすべからず。物に精しき者なればなり。人あり、この三技を能くせざるも、三官を治めしむべし。道に精しき者なればなり。物に精しき者は物を以て物とするのみ。道に精しき者は物を物とするを兼ね。故に君子は道に専にして、以て物を贅稽す。道に専なれば則ち正しく、以て物を贅稽すれば則ち察なり。正志を以て察論を行なえば、則ち万物官せらる。

この記述は、すでに見た百姓―農工賈の三官分属―編戸が如何なる根拠に基づくものであるかを言明したものである。それは、物質的労働に従う者―物に精しき者―と精神的労働に従う者―道に精しき者―との区別を基礎とするものであった。そして、「道に精しき者」としての田師・市師・器師を総括的に表現するものとして「君子」が挙げられている。道に専心するが故に物に対する直接性―「以物物」から解放された者として、君子はあらゆる事物を秩序化し支配し得るのである。荀子が説く君子―精神的労働による農工賈―物質的労働の支配は、「心は形の君なり、而して神明の主なり。令を出して令を受くる所なし」（「解蔽篇」）とあるように、精神こそ肉体の主人であるとする精神の肉体に対する優位性の認識を基礎としている。こうして、精神的労働と物質的労働との対置は、君子と小人との対置へと連なっていく。非十二子篇第六には次のごとくある。

故に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。多少法なくして流するは、濶然として弁なりと雖ども小人なり。故に力を勞して民務（楊注。民務とは四民の務なり）に当たらざる、これを茲事と謂う。知を勞して先王に律せざる、これを茲心と謂う。……

ここでは、明らかに聖人君子と小人とを「勞知」―精神的労働と「勞力」―物質的労働とに対応させている。このことは、また富国篇第一〇の記述にも見える。

故に曰く、君子は徳を以てし、小人は力を以てす。力は徳の役なり、と。百姓の力、これ（君子）を待ちてしかるのち功あり、百

姓の群、これを待ちてしかるのち和し、百姓の財、これを待ちてしかるのち聚まり、百姓の勢、これを待ちてしかるのち安んじ、百姓の寿、これを待ちてしかるのち長し……

ここでも君子は精神的徳性に基つき、小人は肉体的労働を行なうものとして区別され、小人は君子に役さるべきものと位置づけられている。修身篇第二に「君子は物を役し、小人は物に役せらる」と見える言説と、それらは呼応する。そうして、かかる小人こそ、君子を待つてはじめて生存し得るものと位置づけられる「百姓」なのであった。田師・市師・賈師の例から明らかなように、君子とは官僚体制―主相官人百吏を含み、それを代表するものである。小人とは「衆庶百姓」―農工商賈を代表するものである。君子と小人との対置、すなわち「君子小人の分」とは一体何であつたらうか。それは、精神的労働従事者―「劳知」による物質的労働従事者―「劳力」の支配、別言すれば官僚体制による百姓支配の最も抽象的な表現に他ならない。こうして、「士より以上は、則ち必ず礼楽を以てこれを節し、衆庶百姓は、則ち必ず法数を以てこれを制す」（富国篇第一〇）と見えるように、支配者と被支配者との間には、礼楽と法数との適用の違いまでが対置されるに至るのである。もはや、すべてが明らかとなつた。

荀子は、当面する「国家」を官僚体制による百姓―編戸支配としてとらえた。それは、君子による小人の支配、究極的には精神的労働による物質的労働の支配という構造をもつ「国家」なのであつた。官僚体制内部の職務分業と百姓内部における農工商賈の社会的分業とが、精神的労働と物質的労働との分割と支配関係として総括されることによって、一箇の総合的な国家認識がここに提示されるのである。

- ① 家と国家とを別の次元における社会関係として考察する研究として、尾形勇『中国古代の「家」と国家』（岩波書店 一九七九年）がある。
- ② 拙稿「呂氏春秋上農篇蠲測―秦漢時代の社会編成」（『京都府立大学 学術報告』人文第三三号 一九八一年）
- ③ 富国篇第一〇に「掩地表畝。刺中殖穀。多糞肥田。是農夫衆庶之事

也」と見え、一見すると農夫―衆庶のごとく思われるが、「農夫衆庶」は下文の「将率之事」「聖君賢相之事」と対置されるものであり、被支配者層全体を指すものである。衆庶百姓を農夫によつて代表させたものであろう。『史記』卷一二九貨殖列伝にも「庶民農工商賈。率亦歳万息二千。戸百万之家。則二十万。」凡編戸之民。富相什則卑下。

伯則畏憚之。千則役。万則僕。物之理也。夫用貧求富。農不如工。工不如商。刺繡文。不如倚市門。此言末業貧者之資也」とあり、庶民・編戸が農工商賈であることを指示している。

④ 君子・小人のより具体的な叙述は、勸学第一、修身第二、不苟第三等の諸篇に見える。

二 分業論的國家編成の基礎とその本質

前章で見たごとく、荀子の國家論全体を貫いているのは、「分」——分業の論理であった。國家は分業の論理に基づいて編成されているものとみなされていた。では、荀子にあっては、何故にかかる「分」——分業に基づく編成が説かれざるを得なかったのか。ここに荀子の「礼制的國家」が問題となってくる。この問題をあつかうためには、荀子の社會論から説きおこさねばならない。

(一) 欲と物——社會論的基礎

荀子の社會論の基礎には、「人倫並処」とか「人の生まるるや群なきあたわず」（富国篇第一〇）とあるごとく、人間を群的存在・社會的存在であるとみなす人間観がある。しかも単なる群的・集合的存在としてだけでなく、「群して分なれば則ち争い、争えば則ち乱る。乱るれば則ち窮す。故に分なきは、人の大害なり。分あるは、天下の本利なり」（富国篇）と見えるごとく、それは「分に基づく群」としてとらえられているのである。王制篇第九では、人間を万物の中で最も高貴なるものと位置づけたのち、このことをより詳細に言明している。

力は牛にしかず、走るに馬にしかざるに、牛馬の〔人の〕用となるは、何ぞや。曰く、人は能く群するも、彼は群すること能わざればなり。人、何を以てか能く群するや。曰く、分なり。分、何を以てか能く行なわるるや。曰く、義を以てす。故に義以て分かば則ち和す。和すれば則ち一なり。一なれば則ち多力なり。多力なれば則ち彊し。彊ければ則ち物に勝る。故に宮室得て居るべきなり。故に四時を序し、万物を敷（成）し、天下を兼利するは、它的故なし、これが分義を得ればなり。故に人の生まるるや群なきあたわず……

我々は、前章において「分」・「分義」が「治國の徴」（君子篇第二四・王霸篇第一）として位置づけられていることを見た。「國家」もまた「分義」に基づく群的存在の一形態としてとらえられていることが分かる。そうして注意すべきは、「國家」や「群」が自然発生的な秩序をもつものでなく、「分義」によってはじめて秩序化—「和」・「一」—されるものとして理解されていることである。

では、「國家」や「群」は、何故に「分義」によって編成・秩序化されねばならないのか。荀子は、「分」がなければ争乱が起こるからだと言明している。では、この争乱はどこから生じてくるのか。人間の欲望とその対象たる物との関係の中から生じてくる、と荀子は説く。それは、「天下の害は欲を縦ほしにすることより生ず。欲惡物を同じうし、欲多くして物寡し。寡ければ則ち必ず争う」（富國篇第一〇）とあるように、人間の欲望とその対象物との不均衡から生ずる社会的な物的利害の対立にその基礎を置いている。この不均衡は是正されねばならない。でなければ争乱のうちに「國家」・「群」は崩壊する。そこで荀子は、次のごとく説くのである。

礼は何なにここに起るや。曰く、人、生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば、則ち求むるなきことあたわず。求めて度量分界なければ、則ち争わざることあたわず。争えば則ち乱る。乱るれば則ち窮す。先王その乱るるを惡む。故に礼義を制してこれを分かち、以て人の欲を養ない、人の求に給す。欲をして必ず物に窮せざらしめ、物をして必ず欲に屈せざらしめ、兩者をしてあい持して長ぜしむ。これ礼の起るるところなり。（礼論篇第一九）

つまり、人間の欲望と対象物との均衡を図るために社会的な分界限度を内容とする「礼義」を位置づけるのである。この社会的な分界限度を王制篇第九はより具体的に述べている。

分均しければ則ち偏あやねからず。勢齊しければ則ち壹ならず。衆齊しければ則ち使われず。天あり地ありて、上下に差あり。明王始め立ちて、國に施すること制あり。それ兩貴のあい事うることあたわず、兩賤のあい使うことあたわざるは、これ天教なり。勢位齊しくして欲惡同じくし、物差らすことあたわざれば則ち必ず争う。争えば則ち乱る。乱るれば則ち窮す。先王その乱るるを惡む。

故に礼義を制してこれを分かち、貧富貴賤の等あり、以てあい兼臨するに足らしむるは、これ天下の本を養うなり。

「礼義」とは、貴賤貧富の社会的地位を明確にすることである。このことは、榮辱篇第四でも言及されている。

それ貴は天子となり、富は天下を有つ、これ人情の同じく欲する所なり。しかして人の欲を従にすれば、則ち勢奪ることあらず。物贖らすことあたわざるなり。故に先王察ちこれがために礼義を制してこれを分かち、貴賤の等・長幼の差・知愚・能不能の分あらしむ。みな人をしてその事を載ないて、各おのその宜を得せしめ、しかるのち慝(誤)・禄の多少厚薄をして、ここに称あらしむるなり。これそれ群居和一の道なり。故に仁人上にあれば、則ち農は力を以て田に尽し、賈は察を以て財に尽し、百工は功を以て械器に尽し、士大夫より以上、公侯に至るまで、仁厚知能を以て官職に尽さざることなし。それこれをこれ至平と謂う。

つまり、「礼義」を制定して貧富・貴賤・長幼・智愚・能不能等それぞれの社会的地位・区分を明らかにして欲望の限度をもうけ、さらにその社会的区分にしがった職事を遂行し、物を獲得することにより、欲と物との均衡―「称」を圖ろうとするのである。そして、その一環として農工商賈の社会的分業と士大夫公侯の官職専掌に基づく「国家」の至平が説かれる。前の王制篇では「分義」に基づく「群」の合一が言明された。ここでは、それは「礼義」に基づく「国家」・「天下」の区分・合一―「群居和一の道」としてより具体化されている。これこそ、「分義」・「礼義」に基づく国家の区分編成、荀子の理想とする礼制的国家なのであった。そうして、その社会的基礎こそ、人間の社会的欲望と物的対象との均衡維持、すなわち社会的な物的利害の対立の調整・抑止に他ならなかったのである。

このことは、中国社会が戦国末期に到達した社会的生産諸力の発展段階を背景にしてのみ理解し得る。荀子は富国篇第一〇でかく述べている。

故に百技の成す所は、一人を養う所以なり。しかして能あるものも技を兼ねることあたわらず。人も官を兼ねることあたわらず。雖居してあい待たざれば則ち窮す。群して分なければ則ち争う。窮なるものは患なり。争なるものは禍なり。患を救い禍を除くは、則ち分を明らかにし、群せしむるにしくはなし。

ここには、質的に異なるさまざまな労働様式―百技を通じて生産された諸物によって一人ひとりの生活がなりたっている、という荀子に特有の認識がある。この労働様式の多様化―百技は、〃有能な職人でさえ他の技能を兼ね得ない〃ほどの、労働の特殊化と専門化とを前提している。このような労働様式の特異化に基づく多様化―社会的分業の発展は、人間一人ひとりを特殊な労働様式の分野にとじこめると同時に、その生活を維持するために自分以外の多様な有用労働を行なう人びとへの相互依存関係を必然化し、それだけ人間の欲望を多様化・深化させずにはおかない。欲と物との均衡維持を基礎とし、社会的区分と統一―〃分に基づく群〃を内容とする荀子の礼制的国家論は、かかる労働様式の特異・多様化とその相互依存関係の深化とを内容とする戦国末期の社会的生産の発展段階に深く基礎づけられていたのである。

(二) 〃辨一分一礼〃―認識論的基礎

以上に見たような戦国末期における労働の特異・専門化と欲望の多様化とは、やがてその多様化・特異化の基底にある人間一般の共通性の認識へと導くであろう。荀子は、それを次のごとく述べている。

およそ人に一同なる所あり。飢えては食を欲し、寒くしては暖を欲し、つら勞れては息を欲し、利を好みて害を惡む。これ人の生れながらにして有つ所のものなり。これ待つことなくしてしかるものなり。これよだた禹桀の同じくする所なり。目の白黒美惡を辨じ、耳の音声清濁を辨じ、口の酸鹹甘苦を辨じ、鼻の芬芳腥臊を辨じ、骨体膚理の寒暑疾養を辨ずる、これまた人の生れながらにして有つ所のものなり。これ待つなくしてしかるものなり。これ禹桀の同じくする所なり。（榮辱篇第四）

ここには、人間一般の生理的欲望と感覺的認識の共通性が述べられている。欲望の共通性は、前節で見た欲と物との均衡論から礼義の制定へつながってゆく。そして、人間一般に見られる感覺的認識能力の共通性からも、礼義が導かれてゆくのである。非相篇第五において、荀子は〃人の人たる所以は何ぞや〃と問い、〃その辨あるを以てなり〃と答えている。この〃辨〃が前に見た榮辱篇の五感による感覺的認識能力であることは言うまでもない。こうして彼は続ける。

故に人の人たる所以は、ただにその二足にして毛なきのみにあらず。その辨あるを以てなり。それ禽獸には父子あるも、父子の

親なく、牝牡あるも男女の別なし。故に人道に辨あらざることなし。辨は分より大なるはなく、分は礼より大なるはなく、礼は聖人より大なるはなし。

ここに述べられる辨—感覺的認識能力は万人にそなわるものであり、これによって動物にはない父子間の親愛の情や男女の区別が生じる。そして、かかる感覺的認識能力のより高度な形態が、貴賤貧富等の区別の社会的認識能力—分であるとする。この「分」は、富国篇冒頭に「知(智)者これが分をなす」と見え、正名篇第二二には更に詳しく、

……貴賤明らかならず、同異別かたれず。かくのごとくなれば則ち志必ず不諭の患ありて、事必ず困靡の禍あらん。故に知者これが分別をなし、名を制して実を指す。上は以て貴賤を明らかにし、下は以て同異を辨す。

と見える。「分」は「辨」を基礎とし、智者によってもたらされるより高度な認識であると見なされている。この「分」を实体とし、そのより高度な認識能力を指すのが「礼」である。この「礼」は聖王に収斂するものと説明されている。それは、「天下は……至大なり。至辨に非ざれば、能く分かつことなし。……聖人に非ざれば、能く尽すことなし」(正論篇第一八)とあるように、広大な天下は最高の認識能力—至辨でなければ認識し得ず、かかる能力をもつ聖人をまっけてはじめて可能だからである。こうして荀子は、辨—分—礼と上昇する認識能力の差等を明らかにし、それに応じた凡人—智者—聖人という人間の階層を措定するのである。^②

ここで注目すべきは、「分」を实体とする礼制的秩序の基底に、凡人一般の「辨」が措定されていることである。内山俊彦氏は、荀子の国家論を「分」を实体とする「礼の国家」として規定した。それは、欲と物との関係から荀子の国家論をとらえる場合、確かに正しい。しかし、それではなお不十分である。認識論的側面から言えば、荀子は分—礼の基底に辨—分を措定しているからである。このことは、「君子小人の分」—精神的労働による物質的労働の支配の主張に関連する。荀子は、凡人一般に感覺的認識能力を認めた。しかし、彼らには貧富・貴賤・長幼等の社会的区別の認識能力が欠如するものとし、それを「智者—聖人」の「分—礼」に特有のものとして位置づけたのである。感覺的認識能力—辨と社会

的認識能力―分―礼―との間に明確な一線を画する荀子の認識（能力）論は、そのまま精神的労働による物質的労働の支配、ひいては官僚体制による百姓―編戸支配の理論的基礎を与えるものと見なし得るのである。

かく見てくるならば、荀子の国家認識は、一方でその百姓―農工商賈の社会的分業に基づく編成を、欲望と物との均衡論によって基礎づけられ、他方でその精神的労働による物質的労働の支配の根柢を、分―礼―凡人―智者―聖人―の認識能力の三段階論に基礎づけられていたことが分かる。そうして、この両者の統一的契機をなすが、分を實體とする礼なのであった。官僚制による百姓支配は、ここに分業論的編成を内容とする礼制的国家秩序として理論化されるのである。

ところで、以上のような分業に基づく国家編成や分―礼―凡人―智者―聖人―の区分は、どこからどのようにして生じてくるのであろうか。それは、先天的に付与された静態的・恒久的なものであったのだろうか。荀子はそのようには考えなかった。彼は、前述の榮辱篇において、人間がその共通の基礎として生理的欲望と感覚的認識能力―辨をもつことを主張したのち、

以て堯禹（せいぐ）となるべく、以て桀跖（せきてき）となるべく、以て工匠となるべく、以て農賈となるべきは、注錯（しゆさく）・習俗の積む所にあるのみ。と述べている。それは、後天的・動態的なものであった。儒効篇第八は、このことをより詳細に述べている。

塗（ぬ）の人百姓も、善を積みて全尽すれば、これを聖人と謂う。彼これを求めてしかるのち得、これを為してしかるのち成り、これを積みてしかるのち高く、これを尽してしかるのち聖なり。故に聖人なる者は、人の積む所なり。人、耨耕を積みて農夫となり、斲削を積みて工匠となり、反（販）貨を積みて商賈となり、礼義を積みて君子となる。……これ天性に非るなり。積靡（せきび）の然らしむるなり。故に人は注錯（しゆさく）を謹しむ習俗を慎しむことを知りて、大いに積靡すれば則ち君子となる。情性を縦（たし）にして問学に足らざれば、則ち小人となる。君子となれば則ち常に安樂なり。小人となれば則ち常に危辱なり。

ここには、君子小人の分・農工商賈の分が決して先天的なものではなく、目的的活動と環境―注錯（しゆさく）・習俗の積み重ねによ

って生ずることが明言されている。百姓―凡人も善の実践によって聖人となり得るのである。そこでは、学問礼義の実践が決定的なものとして位置づけられている。// 学は悪くにか始まり、悪くにか終る。曰く、その数は則ち誦経に始まりて読礼に終り、その義は則ち士たるに始まりて聖人たるに終る。// (勸学篇第二) 学問礼義は、聖人君子に必須の要素であり、// 王公士大夫の子孫と雖ども、礼義に厲むことあたわざれば、則ちこれを庶人に帰し、庶人の子孫と雖ども、文学を積み、身行を正しうし、よく礼義に厲めば、則ちこれを卿相士大夫に帰す// (王制篇第九) べきことが説かれる。君子小人の分、あるいは卿相士大夫と庶人との区別は、かく絶対的なものではなく、学問礼義の実践如何にかかわるものなのであった。万人一般に生理的欲望と感覺的認識能力を認める荀子は、万人に聖人君子たる可能性を見ているのであり、その実現条件こそ実践・環境―注錯・習俗なのであった。// 王侯将相、いづくんぞ種あらんや// と呼号した陳勝・呉広たちの意識と、根底においてそれは一致している。彼らと異なるのは、荀子が社会的分業―// 分// のうちに儒家的士大夫としての自らの支配の正当性を擁護するところにあつたのである。

(三) 礼制的国家論の本質

荀子は、自らの分業を基礎とする国家論を、欲と物との関係および認識論的観点の両面から根拠づけた。そして、この両面をつなぐものが分を实体とする礼義なのであった。それは、まさに礼制的国家論と呼ぶにふさわしい。// 礼は治辨の極なり// (議兵篇第一五)・// 礼は法の大分・類(律)の綱紀なり// (勸学篇第一・王制篇第一一) という言説は、その端的な表現である。では、この礼は、荀子にとって如何なるものとして位置づけられていたのであろうか。それは、分業論的編成に基づく荀子の礼制的国家論の本質をさぐる手掛りとなるに違いない。

荀子は、// 礼の国家を正すや、権衡の輕重におけるがごときなり、繩墨の曲直におけるがごときなり。故に人は礼なければ生きられず。事は礼なければ成らず。国家は礼なければ寧んぜず// (大略篇第二七) とか、// 国に礼なければ則ち正しからず。礼の国を正す所以は、これを譬うれば、なお衡の輕重におけるがごとく、なお繩墨の曲直におけるがごとく、なお

規矩の方円におけるがごときものなり」（王霸篇第一二）と述べるのを常としている。礼は、ハカリ・墨斗・ブンマワシ・定規の類に同じものとされ、國家統治の客観的規準とみなされることが明瞭である。

故に繩墨じゆんぼく誠しく陳すれば、則ち欺くに曲直を以てすべからず。衡かふ誠しく鼎れば、則ち欺くに輕重を以てすべからず。規矩誠しく設せば、則ち欺くに方円を以てすべからず。君子礼を審らかにすれば、則ち欺くに詐偽を以てすべからず。故に繩なるものは直の至、衡なるものは平の至、規矩なるものは方円の至、礼なるものは人道の極なり。（礼論篇第一九）

とあるごとく、國家統治の客観的規準をこえて、礼は人道の極に致して普遍化される。ここから次のような規定が生じてくる。程（度量の総名）なるものは物の準なり。礼なるものは節の準なり。程以て教を立て、礼以て倫を定む（致士篇第一四）とか、人論（倫）……大儒なる者は天子の三公なり。小儒なる者は諸侯の士大夫なり。衆人なる者は農工商賈なり。礼なるものは人主の群臣の寸尺尋丈の檢式をなす所以なり。人倫尽せり（儒効篇第八）という言説がそれである。ここでは礼が、君臣上下・貴賤長幼・公卿士大夫・農工商賈という人倫—社会關係の總体を定立する客観的規準として規定されているのである。礼とは、度量衡に等置さるべき國家統治・社会關係定立のための客観的規準であり、人道の極なのであった。

では、この客観的規準たる礼は如何なるはたらきをするか。富国篇第一〇は、礼なるものは、貴賤に等あり、長幼に差あり、貧富輕重に、みな称なづあるものなり」と述べている。これは、すでに見た榮辱篇の、

故に先王よ案あちこれがために礼義を制してこれを分かち、貴賤の等・長幼の差・知愚・能不能の分なあらしむ。みな人をしてその事ことを蔽おほひないで、各おのその宜を得せしめ、しかるのち慝しよ（慝、禄の多少厚薄をして、ここに称なづあらしむるなり）

と同一の趣旨を記すものである。つまり荀子は、人倫—社会關係に客観的な差等・区分を設定し、それらの間に均衡關係—称をつくりだすことを礼のはたらきとみなしているのである。荀子は、人倫—社会關係の中にあらゆる差等・区別を見、そうしてその差等・区別を客観的規準たる礼によって定立し、人倫・國家の秩序を維持することを理想とする。その本質

は、均衡一称にあったのである。

このことを、今少し別の角度からながめてみよう。それは、荀子が「道」と呼ぶものである。解蔽篇第二一には、
聖人、心術の患、蔽塞せらるるの禍を知る。故に欲なく悪なく、始なく終なく、近なく遠なく、博なく浅なく、古なく今なく、兼
ねて万物を陳ねて、中に衡を梟く。この故に衆異もあい蔽いて、その倫を乱すことを得ず。何をか衡と謂う。曰く、道なり。

と見え、正名篇第二三にも、

衡正しからざれば、則ち重^{おもむ}仰げに梟りて、人^{ひと}以て軽となし、軽^{うづ}僂きに梟りて、人^{ひと}以て重となす。これ人の軽重に惑う所以なり。權
正しからざれば、則ち禍を欲に託して、人^{ひと}以て福となし、福を惡に託して、人^{ひと}以て禍となす。これまた人の禍福に惑う所以なり。
道なるものは、古今の正權なり。道を離れて内^{うち}に自ら扱^{あつか}へば、則ち禍福の託する所を知らざるなり。

と見える。ここに言う「道」は、衡・權と対比されるべきものであり、「心術」・「内」の外にある客観的規準である。その内容は礼とほぼ等しい。楊倞も「道、礼義を謂うなり」（解蔽篇）と注釈している。ただ、引用文からも分かるとおり、礼義が主として人倫關係を対象としているのに対し、道は禍福のような抽象概念をも包摂するより広い外延をもつものである。ともあれ、君道篇第一二には次のごとく見える。

道なるものは何ぞや。曰く、君道なり。君なる者は何ぞや。曰く、よく群するものなり。よく群するとは何ぞや。曰く、善く人を
生養する者なり。善く人を班^{ぶん}（分）治する者なり。善く人を顕設する者なり。善く人を藩飾する者なり。

道とは君道のことであり、社会を統合一群することであり、そのうちに区分一分を包摂するものであった。ここでは、道はまごうかたなく礼に一致している。道は「礼は、解蔽篇では「衡」とされ、正論篇では「古今の正權」とされ、そうして君道篇では「能群」と規定されたのである。荀子の礼制的国家論がそのうちに区分と対立を含みながらも、權・衡・称・群という均衡・統合の側面に重心を置くものであったことは明瞭である。このように荀子の礼制的国家論の本質は社会の均衡論にあり、社会内部の区別と統一一分と群とを鋭くとらえてはいるが、その区別は現状における対立の肯定的把握に

とどまっており、そこに矛盾を見ることはない。学問礼義の実践如何によって、庶人・公卿・士大夫・王の地位を交換すべきことは説かれるが、その前提たる官僚による百姓支配・君子による小人支配の体制自体は所与のものとみなされている。それは、欲と物との均衡維持を基礎とする彼の社会論からの当然の帰結でもあった。かくて、

類を以て雑を行ない、一を以て万に行なう。始まれば則ち終り、終れば則ち始まる。環の端なきがごとし。これを舎けは天下衰う。天地なるものは、生の始めなり。礼義なるものは、治の始めなり。君子なるものは、礼義の始めなり。……君臣父子兄弟夫婦、始まれば則ち終り、終れば則ち始まる。天地と理を同じうし、万世と久しきを同じうす。それこれをこれ大本と謂う。故に喪祭・朝聘・師旅は一なり。貴賤・殺生・与奪は一なり。君の君たり臣の臣たる、父の父たり子の子たる、兄の兄たり弟の弟たるは一なり。農の農たり士の士たり、工の工たり商の商たるは一なり。（王制篇第九）

とあるごとく、その社会論は、静態的ではないにしても、均衡と循環のうちにその真理を見いだすものとなっている。君子小人の分・農工商賈の分業は、その人的素材について言えば固定された静態的なものではなかった。しかしそれは循環のうちの動態なのであり、総体としては均衡のうちに包括されている。学問・礼義の実践による個個人の地位の変換はあり得ても、社会体制自体の変革はあり得ない。荀子の言説のうちにある歴史意識の欠如も、これと深くかかわるものであろう。^④

荀子の礼制的国家論の本質が均衡―循環論にあることは、その墨子批判においても明瞭である。非十二子篇第六で、荀子はかく述べている。

天下を一にし国家を建つるの権称を知らず。功用を^{とよこせ}上^{とよこせ}び^{とよこせ}儉約を大として^{ゆるがせ}差等を^{ゆるがせ}僣^{ゆるがせ}にし、^{すなわ}曾^{すなわ}ち^{すなわ}以て^{すなわ}辨^{すなわ}異^{すなわ}を容れ、君臣を^お梟^おかつ^おにた^おらず……これ墨翟・宋鉞なり。

ここに墨子批判として対置される「天下を一にし国家を建つるの権称」「辨異」「差等」「君臣の分」は、明らかに礼義の内容であり、それが均衡・統一を本質としていることを物語っている。そうして、「礼義なるものはこれ聖人の偽（作

為)より生ずる”(性惡篇第三)ものである以上、その均衡・統一の維持者は、聖人・天子でなければならぬ。

天下なるものは至重なり。至重に非ざれば、よく任えることなし。至大なり。至辨に非ざれば、よく分かつことなし。至衆なり。至明に非ざれば、よく和することなし。この三至は、聖人に非ざれば、よく尽すことなし。故に聖人に非ざれば、よく王たることなし。聖人は道を備え美を全うする者なり。これ天下を累るの權稱なり。(正論篇第一八)

それは、均衡・統合と循環とを本質とし、聖人・天子の統括する礼制的国家の主張であり、王を頂点とする官僚体制に基づく百姓―編戸支配を内容とする、まごうかたなき専制国家の理論なのであった。

① なお、欲望と礼との関連については、金谷洽「欲望のあり方―荀子の所説をめぐって―」(『文化』一五巻二号 一九五一年)および玉置

重俊「荀子の礼説の根拠と礼治の構造」(『中国哲学』第八号 一九七九年)参照。

② 荀子は、学問的実践を行なう人びとを聖人―君子―士の三階層に区分した(修身篇第二、非相篇第五、儒効篇第八、哀公篇第三二)。智者とは、士・君子を指すものであろう。

③ 「注錯」について、楊倞は「注錯。謂所注意。錯。履也。亦与措置義同也」と注釈している(榮辱篇第四)。意識的な行為、すなわち実践を指すものと、楊倞は考えていたものごとくである。王念孫は「案楊倞説得之。注錯二字同義。広雅。措・錯。置也。措註即注錯。同訓為置。非注意錯履之謂也。」(『説書雜志』八 荀子第一)と、楊氏前説を否定している。訓詁学的には、注錯二字ともに置の意味かもしれないが、内容的には楊氏前説のように、意識を含む行為ととらえた方がよい。なによりも、荀子はその本文で、「涂之人百姓。積善而金帛。謂之聖人。彼求之而後得。為之而後成。積之而後高。尽之而後聖。……故人知謹注錯。慎習俗。大積靡。則為君子矣。」と述べているのであ

り、注錯とは「求之而後得。為之而後成」を内容として始めて理解しうるものである。

④ 『商君書』開塞篇第七で、上世―中世―下世が区別され、『韓非子』五蠹篇第四九等で、上古之世―中古之世―近古之世―当今之世が区別されているのと、明らかな対照をなしている。荀子には、社会を段階的にとらえる視点が欠如している。荀子は、確かに国家を社会内部から発生的に展開してはいる。そして、これが荀子の国家論の最もすぐれた視点なのであるが、しかしそれは、歴史的な形成論ではないのである。

⑤ 荀子の場合、支配者層内部の分業、とくに君臣間の分は、君子内部の区別として位置づけられているが、精神的労働従事者としての共通性を色濃くもっており、専制君主の位置づけになお不徹底さを残している。これに対し、その弟子たる韓非・李斯になると、申不害の「術」と商鞅の「法」とを総合して「法術」思想を完成し、君主と官僚、官僚と百姓との間にきびしい対立関係を措定し、よりリアルな専制国家論を展開するようになる。『韓非子』定法篇第四二等諸篇、『史記』卷八七李斯伝二世二年上書参照。

三 分業論的国家編成論の歴史的先駆

前章までに見た荀子の国家論は、すべて彼の独創にかかるものなのであろうか。そうではない。彼の国家論は、彼に先行する諸子の言説の集成・展開としてのみ理解しうるものである。我々は、以下にそのことを主題とし、荀子の国家論の歴史的位置づけを試みることにしよう。

まず、社会が士農工商の社会的分業を基礎としているという認識から始めよう。こうした見方は、戦国諸子に共通のものであり、すでに『春秋左氏伝』の記述を通じて春秋期にもかかる認識の存在したことが窺い得る。今は、戦国期のそれを主たる対象としよう。たとえば、春秋成公元年の穀梁伝は次のごとく述べている。

古えは国家を立つるに百官具わり、農工にみな職ありて上に事う。古えは四民あり。士民あり、商民あり、農民あり、工民あり。穀梁伝は、かく国家が百官と士農工商とから成り立っていることを指摘する。荀子の国家認識と、それはみごとに一致している。また、『周礼』考工記にも次のごとき記述がある。

国に六職あり。……坐して道を論ずる、これを王公と謂う。作ちてこれを行なう、これを士大夫と謂う。曲・面・黜を審らかにし、以て五材を飭め、以て民器を辨う、これを百工と謂う。四方の珍異を通じて以てこれに資る、これを商旅と謂う。力を飭して以て地財を長ずる、これを農夫と謂う。絲麻を治めて以てこれを成す、これを婦功と謂う。

これも穀梁伝よりやや詳しいが、それと同一の認識を示している。考工記は、江永が指摘するごとく、斉人の手になるものであるが（『周礼疑義举要』）、『国語』齊語、『管子』小匡篇には、春秋期における「参国伍鄙」の制が述べられ、士農工商は居処を異にして編成さるべきことが主張されている。こうした記述は、『周書』作雒解第四八にも見える。^②

都鄙は百室を過ぎず、以て野事に便ならしむ。農は鄙に居り、得むるに庶士を以てす。士は國家に居り、得むるに諸公大夫を以てす。およそ工賈は市に居り、臣僕は州里に居り、交為ることなからしむ。

戦国期の著述家たちが、西周春秋期の四民分業のあり方を四民異居ととらえていたことが分かる。さらに孟子も、梁惠王章句上で次のごとく述べている。

今、王政を発し仁を施こし、天下の仕者をして、みな王の朝に立たんと欲せしめ、耕者をしてみな王の野を耕やさんと欲せしめ、商賈をしてみな王の市に蔵せんと欲せしめ、行旅をしてみな王の塗みちに出でんと欲せしめ、天下のその君を疾もとまんと欲する者をして、みな王に赴懇せんと欲せしめよ。それかくのごとくにして、たれかよくこれを禦がんや。

士農工商―四民分業に関する記述は、以上にとどまらない。社会が四民によって構成されると認識する点は、荀子・韓非子に至るまで戦国諸子に共通するものであった。ただ、荀子の認識の特色は、単にこうした四民の存在を認めるだけでなく、それを「分」の観点からより一層理論化しているところにある。しかし、この「分」の観点からの理論化にも先駆者がいた。それは、「尹文子」である。少し長くなるが、その大道篇上の一部を引用しよう。^③

(A)故に曰く、名と分とあい乱すべからず。五色・五声・五臭・五味、およそ四類は、自然に天地の間に存し、人の用となるを期せず。人は必ずこれを用い、終身各おの好悪ありて、その名分を辨わかつあたわず。名は宜しく彼に属すべく、分は宜しく我に属すべし。……白黒・商徴・膾蕉・甘苦は、彼の名なり。愛憎・韻舎・好悪・嗜逆は、我の分なり。この名分を定むれば、則ち万事乱れざるなり。

(B)故に人は度を以て長短を審らかにし、量を以て多少を受け、衡を以て輕重を平はらり、律を以て清濁とろを均え、名を以て虚実を稽え、法を以て治乱を定め、簡を以て煩惑を治め、易を以て險難を御す。万事みな一に帰し、百度みな法に準したがう。一に帰するは簡の至法に準がうは易の極なり。かくのごとくすれば、頑嚚けんけん聾聵とんがなるものも、察慧さつゑ陰明なるものと、その治を同じうすべきなり。

(C)天下の万事、備つづぎに能くすべからず。その一人に備能せんことを責とむれば、則ち賢聖すらそれなおこれを病まん。設し一人にして能く天下の事に備うれば、則ち左右前後の宜、遠近遅疾の間、必ずや兼ねざるものあらん。苟し兼ねざるものあれば、治において闕かけり。治を全うして闕かくるところなければ、大小多少、各おのその分に当たり、農商工仕、その業を易えず。老農長商、習工旧士、存せざることなければ、則ち上に処る者、何をか事とせんや。

「尹文子」は、まず「名」と「分」とを区別する。すなわち白黒商徴等の「彼に属す」る客観的対象物と、「我に属す」る主体の判断との関係を明確化する(A)。そして、かかる判断の客観的規準として、度量衡・名・法を措定する(B)。こうした認識論をふまえて、その社会論たる「分」に基づく四民分業論が主張されるのである(C)。尹文子は斉の宣王期に活躍した稷下の学者であり、荀子もまたその後をうけて襄王期に稷下の祭酒をつとめている(史記本伝、劉向叙録)。荀子がその「分」に基づく礼制的国家論を展開するに際して、尹文子をはじめとする稷下学派から大きな影響をうけていることは明瞭である。ただ、荀子は、「分」をより分析し、万人一般に共通する感覚的認識の段階——「辨」と智者に固有のより高度な社会的認識の段階——「分」とに区別した。そうして、さらに「分」のより高次の形態たる「礼」の段階を設定することによって、実践——「注錯・習俗」の上に認識論をうちたてたのである。実践を認識論の基礎に置くことによって、「農工商仕、その業を易えず」とあるような「尹文子」の静態的社会論から、均衡と循環論とを本質とするとはいえ、より動態的な国家論を、荀子は展開し得たのである。

ところで、「尹文子」の名分論の基礎には、一方で当時の稷下学派に共通する欲と物との調整に関する言説をも見いだすことができる。『尹文子』大道篇上には次のごとくある。

名定まれば則ち物競われず。分明らかなれば則ち私行なわれず。物の競われざるや、心なきには非ず。名定まるに由りて、故にその心を措く所なければなり。私の行なわれざるや、欲なきには非ず。分明らかなるに由りて、故にその欲を措く所なければなり。しからは則ち心欲人人にこれありて、無心無欲に同じうするを得るは、これを制するに道あればなり。……彭蒙曰く、雉莒野にあれば、衆人これを逐う。分未だ定まらざればなり。雞豕市に満つれば、志ある者なし。分定まれるが故なり。物奢ければ則ち仁智すらあい屈し、分定まれば則ち貪鄙すら争わず。

ここに見える名分論に基づく物と欲との調整は、明らかに荀子に影響を与えている。ここで彭蒙の言説とされている言葉は、『呂氏春秋』慎勢篇では、慎到のそれとして記されている^④。

慎子曰く、今一兎走れば、百人これを逐う。一兎にして百人の欲を為むるに足るには非ず。分未だ定まらざれば、堯すら且つ力を屈さん。而して況んや衆人をや。積瑗市に満つれば、行者顧みず。兎を欲せざるには非ず。分すでに定まればなり。分すでに定まれば、人鄙なりと雖ども争わず。故に天下と国とを治むるは、分を定むるにあるのみ。

物と欲との調整を「分」によって行ない、それを国家統治の基礎にすえるこの立場は、明らかに荀子の理論的先駆をなしている。荀子は、かかる名分論的「分」を「分」と「礼」とに区別し、それらの定立主体たる智者・聖人を明らかにすることによって、国家論に不可欠の統治者論―精神的労働による物質的労働の支配―を展開し得たのである。荀子の分業論を基礎とする礼制的国家論が、わけても黄老・名家系の稷下学派の影響をうけ、それを基礎として展開されたものであることは、もはや喋喋するまでもないであろう。

先に見たように、社会が士農工商の四民によって構成されているとみなす考えは、諸子にほぼ共通する基礎的社会観であった。そして、名分論および欲と物との調整の観点から、それを「分」に基づく社会論として理論化したのが稷下の黄老・名家者流なのであった。しかし彼らには、荀子の国家論の今一方の柱をなす「君子・小人―労働・努力の分」については、それほど明快な言及を行ってはいない。それは、主として儒家に帰すべき言説であろう。孟子によって始めてそれは定立されたと言つてよい。滕文公章句上には、農家者許行の徒・陳相との有名な論争が記されている。

「且つ許子何ぞ陶冶をなさざる。みなこれをその宮中に取りてこれを用うるを舎きて、何すれぞ紛紛然として百工と交易するや。何ぞ許子の煩わしきを憚らざるや。」曰く「百工の事、固より耕やし且つ為すべからざればなり。」「しからは則ち天下を治むること、独り耕やし且つ為すべきか。大人の事あり、小人の事あり。且つ一人の身にして、百工の為す所備わる。もし必ず自ら為してのちこれを用うるとなれば、これ天下を率いて略れしむるなり。故に曰く、心を勞するものあり、力を勞するものあり、と。心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治めらる。人に治めらるる者は人を食ない、人を治むる者は人に食なわる。天下の通義なり。……」

「故に曰く」とあるように、劳心・劳力の区別は、孟子以前にすでに存在していたらしい。左伝は襄公九年（前五六四）の条に、知武子の「君子は心を勞し、小人は力を勞す。先王の制なり」という言葉を伝えている。同様の言葉は『國語』魯語や『慎子』（四部叢刊本）外篇に公父文伯の言葉としても伝えられている。それらは、春秋後期に「君子劳心・小人劳力」なる区別が成立していたことを窺わせる。しかし、これらの伝承は、まだ単に精神的労働に従う者と物的肉体的労働に従う者との区別が認識されていたことを指示するにすぎない。孟子に至って始めて、「同一の人間は手工業と農業」と同時に従事し得ない」という陳相の言葉をとらえて、社会的分業の観点を基礎に「大人（君子）・小人―劳心・劳力の分」を理論化したのである。そこでは明らかに、精神的労働をなす者―「劳心」が物質的肉体的労働をなす者―「劳力」を支配し、彼ら「劳力」から給養を受く（＝搾取す）べきことが正当化されている。そうしてこの観点は、すでに見たごとく基本的に荀子にも継承されるのである。ただ荀子は、「分」を実体的基礎とする礼論の観点からそれを一層理論化し、精神的労働と物質的労働との内部においても分業の論理が貫徹するものと見て、その国家認識を完成したのである。

荀子の礼制的国家論は、稷下の黄老・名家者流が主張した名分論を基礎とする「分」に基づく士農工商の社会編成論と、孟子によって定立された「君子小人の分」―精神的労働による物質的労働の支配―とを理論的前提とし、両者をさらに分析して豊かな内容を与え、それらを礼の観点から総合したものに他ならない。^⑥

- ① 岡崎丈夫「参国伍節の制に就て」（『羽田博士頌寿記念東洋史論叢』一九五〇年）、松木民雄「四民不雜考―國語齊語と管子小匡篇をめぐって―」上下（『集刊東洋学』第三三号、第三四号 一九七五、七六年）参照。
- ② 本文は、孫詒讓『周書禮補』卷二の説を参照し、字句を補訂して訓読した。
- ③ 『尹文字』については、真疑意見の別れるところであるが、『漢書』藝文志には「尹文字一篇 魏齊宣王、先公孫范」と見える。『意林』卷

二に鈔録する『尹文字』には「劉歆注」となっており、釈法琳『弁正論』卷八「出道偽經」篇十諸子為道書認条には「支都觀一切經目錄」を引き「尹文字一部二卷 劉歆撰」と見える。『尹文字』には、劉歆の手を経たテキストが六朝唐代まで存したことが分かる。現行本『尹文字』や『群書治要』卷三七に鈔録する『尹文字』には注釈はなく、劉歆本とは別系統のものらしい。山陽仲長氏の序文のある現行本が旧来の面目をそのまま保つものではなく、また尹文その人の思想を伝えるものではないにしても、恐らくその内容から見て彼を含めた齊の稷

下学派の思想を伝えたものであると思われる。なお、錢穆『先秦諸子

繫年』先秦諸子繫年攷辨卷三「一二四 尹文攷」（香港大学出版社 一

九五六年増訂版）参照。訓詁にあたっては四部叢刊明復宋刊本により、

『群書治要』所鈔のものと対校して字句を改めたところがある。

④ 訓詁にあたっては、陶鴻慶『說諸子札記』卷五の説によって、字句を改めた。

⑤ 尹文・彭蒙・慎到等の関係については、前掲註③錢氏著攷辨卷三

「七五 稷下通攷」参照。

おわりに

自らの国家論を構築するに際して荀子が眼前に見いだしたものは、官僚体制による百姓支配としての国家であった。荀子は、それを「分」——分業に基づいて編成される礼制的国家として理論化し、最も抽象的には君子による小人の支配、すなわち精神的労働による物質的労働の支配として把握した。我々は、以下に百姓——農・工・商の分業論的編成・支配を基礎とする荀子の礼制的国家論が、後世にどのように継承されたかを概観して小稿を閉じようと思う。

武内義雄氏が指摘したように、従来の詩・書・春秋に加えて礼・楽を重視し、この五つの經典を儒家の根本經典として大成したのは、荀子であった。そして、『漢書』儒林伝や『經典釈文』叙録に見えるこの五經の師弟継承関係をなめるとき、書經以外の經典が荀子をへて漢代に継承されてゆくことが分かる。戦国期の儒家者流は、荀子を一つの巨大な分水嶺として漢代へ分派していったのである。しかし、その分業論に基づく礼制的国家論は、荀子のそれとしては漢代儒家に継承された形跡がない。四民分業論は勿論さまざまな形で継承されたし、百姓を農工商に編戸する分業論的国家編成は、戦国期の秦国の基本体制として漢代にも明瞭に継承されている。しかし、その理論的基礎たる欲望と物との均衡論や、辨を一般的基礎とし、分をその実体とする礼論は、継承されなかったのである。荀子の国家論は、ただその分業論的国家編成

⑥ 荀子の国家論と極めて相似した認識を示しているのは、『管子』君

臣上篇第三二、君臣下篇第三二である。この兩篇の成立を羅根沢氏は、

戦国末期の政治思想家の手になるものと見ている（『管子探源』第四章 香港 太平書局、一九六六年）。その内容から見て、慎到後学の

手になるものと考えられるが、今後の課題である。なお、荀子の天道

観、認識論と宋鉞・尹文らとの関係については、杜國庠氏に「荀子从

宋尹黃老学派接受了什么」（『杜國庠文集』 人民出版社 一九六二年）がある。

の形式的側面においてのみ、現実の国家体制を支える社会的意識形態として多くの継承者を見いだすだけである。それが何によるのか、的確に答える用意を今の私はもたない。ただ、荀子の国家論の中心概念をなす礼義が実践的基礎をもつ点は、この問題を解く手掛りとなるかも知れない。//古のいわゆる士仕なる者は、敦厚なる者なり。群を合する者なり。富貴を樂しむ者なり。分施を樂しむ者なり。……今のいわゆる士仕なる者は、汙漫なる者なり。……礼義なくして、ただ權勢をこれ嗜む者なり」（非十二子篇第六）と述べるように、荀子は彼が当面する社会に、その実践者たるべき士大夫層を見いだしてはいない。形態は異なるが、かかるものとしての実践者たる士大夫層が社会的に形成されてくるのは、後漢も中晩期のことである。後漢末の徐幹は、その代表的人物の一人である。『群書治要』卷四六に残る『中論』において、彼は次のごとく述べている。

昔の聖王、礼法を制為するや、貴に常尊あり、賤に等差あり、君子と小人と、各おの分職を司る。故に下に僭上の愆あやまちなく、人役財力あい供足するなり。往昔、海内の富民、および工商の家、資財巨万にして、奴婢を役使するに、多き者は百を以て數え、少なき者も十を以て數う。これ豈に先王が礼を制せし意ならんや。それ国に四民ありて、あい干顯せず、士なる者は心を勞し、工農商なる者は力を勞す。心を勞するものを君子と謂い、力を勞するものを小人と謂う。君子なる者は人を治め、小人なる者は人に治めらる。人に治めらるる者は人を食くひ、人を治むる者は人に食くひなわらる。百王の達義なり。……

それは、荀子の国家編成論のまごうかたなき継承であった。そして、かかる国家編成論は、漢末以降に形成されてくる士人・官僚層の清的实践理念に息吹きをあたえられ、やがて隋唐国家の基本法典たる令の中に確乎として位置づけられるに至る^③。開元七年令戸令条文には次のごとくある^④。

天下の四人を辨かち、各おのその業を専らにせしむ。凡そ文武を習学する者を士となし、耕桑に肆力する者を農となし、工作貿易する者を工となし、屠沽興販する者を商となす。工商の家、士に預るを得ず。食禄の人、下人の利を奪うを得ず。

ここに見える四民編成については、贅言を要しない。そして//大夫は場圃あそびを為めず、士より以上はみな利を差はして、民と

業を争わず。分施を楽しみて積蔵を恥ず”(大略篇第二七)、//本(農)に務め末(商工)を禁ずることの材(財)を多くせんがためなるを知り、下と小利を争うなきことの事に便なるがためなるを知……るは、これ卿相輔佐の材なり”(君道篇第一二)、//工賈を省き農夫を衆くし”(君道篇)と言う荀子の言説を見る時、開元七年戸令に記される国家編成の基本的諸要素は、すでに荀子において定立されていたことが分かるのである。こうして我々は、荀子の礼制的国家論こそ、秦漢期から隋唐期に至るまでの国家編成を支えるイデオロギーであったことを知る。しかし、そこにはその理論的基礎たる欲と物との均衡論および礼論はない。荀子の国家論は、唐令の前にその死骸をさらしている。それは、やがて唐末における士大夫層の清の実践理念と隋唐的律令体制の崩壊とともに消滅する。そうしてそれとは裏腹に、この時期においてこそ韓愈らによって荀子の思想的再評価は開始されるのである。楊倞による新たな『荀子』の編定と注解もその一環であった。歴史の皮肉と言うべきであろうか。

① 武内『中国経学史』『全集』第八卷 角川書店 一九七八年)三八

一—八四頁。

② 前掲第一章註②拙稿および「前近代中国における専制国家形態につ

いての覚書」(『新しい歴史学のために』第一五八号 一九八〇年) 参照。

③ 拙稿「清—あるいは二—七世紀中国におけるイデオロギー形態と国家」(『京都府立大学学術報告』人文第三一号 一九七九年) 参照。

④ 仁井田陞『唐令拾遺』(東大出版会 一九六四年覆印) 二四四—四五頁参照。

* 小稿は、一九八〇年八月二六日の中国史研究会における発表をもとに作成したものである。討論の過程で多くの示唆を受けたが、
榎山明氏からは内山俊彦氏の研究について紹介していただいた。

(京都府立大学文学部助教)

La théorie de *Xunzi* 荀子 sur l'Etat

par

Shin-ichirô Watanabe

Lorsque *Xunzi* essaya de construire sa théorie de l'Etat, il se trouva devant les réalités des principautés où les diverses couches populaires étaient gouvernées avec bureaucratie. Il considère de tels Etats comme fondés sur la division du travail, et les justifie avec son idée de la *li* 礼 dont la conception centrale est la *fen* 分, la condition selon laquelle chacun doit vivre. On pourrait dire qu'il a hérité de la théorie de la *mingfen* 名分, théorie énoncée par l'école de *Huanglao* 黄老 et celle de *Mingjia* 名家 de *Jixia* 稷下, et de la théorie du *zunzixiaoren* 君子小人, théorie énoncée par *Mengzi* 孟子, mais qu'il les analyse en les critiquant et les enrichit davantage; ensuite il élabore sa propre théorie en la synthétisant du point de vue de la *li*.

Dans cet article, nous étudierons la substance d'une telle théorie de *Xunzi* sur l'Etat et ses traits historiques.

Чистка РКП(б) 1921 года

Содзи Амакава

Чистка РКП(б), проведенная в 1921 году с целью устранения из партии испорченных и бездеятельных элементов и улучшения ее социального состава, казалась бы на вид совсем иной, чем жестокая и мерзкая чистка тридцатых годов.

Но разве они не имеют никакого отношения друг к другу в действительности? Не существует ли какой-нибудь непрерывной связи между этими событиями?

То есть, речь идет здесь об отношении чистки 1921 года к репрессии против бывшей «рабочей оппозиции». Хотя мы не находим никаких материалов, свидетельствующих о использовании чисткой для репрессии против «рабочей оппозиции», можно заключить, что имеется возможность того, что чистка 1921 года была использована как средство для репрессии против низких слоев «рабочей оппозиции».