

荀子における法家思想の受容

——「禮」の構造に即して——

菅本 大二

序 言

荀子の思想が法家思想に近いものであるということは、これまでもしばしば指摘されてきたことであった。それは、儒家としての荀子が、法家思想の集大成者である韓非子への架橋的な思想を構築したからであるといわれている。¹⁾つまり、荀子と法家の關係は、荀子から韓非子へという方向性において考えられてきたのである。

では、荀子思想が法家に接近している性格は、儒家の傳統の中からおのずから醸成されてきたものなのであろうか。しかしそのように考えるのは單純にすぎるようである。むしろ先行していた法家思想の隆盛に刺激を受け、それに對抗し、批判した上で成立してきたものと考ええるほうが、より自然ではなからうか。だがこの點は、じつは今まであまり指摘されてこなかった所である。²⁾そこで本稿では、荀子の思想が確立するにおいては、それに先行する法家思想、すなわち『管子』學派・商鞅・申不害・慎到などから、どのような影響を受けてきたのか、その經緯を中心に考察を行いたいと思う。

『荀子』に先行する法家の文獻としては、『管子』・『商君書』・『申子』・『慎子』などを考えることができる。³⁾『管子』の書は、齊の稷下

の學において成立したものである。⁴⁾また慎到の活動據點は、『史記』によれば稷下であった。荀子は齊に遊説し、稷下の學の祭酒をつとめた。したがってこれらは齊の稷下が接點となる。商鞅については、『荀子』「疆國篇」に荀子の訪秦が記され、「議兵篇」には商鞅の變法が説かれている。申不害については、「解蔽篇」の申不害批判により、荀子はその思想に接していたことがわかる。荀子は、先行していた法家の思想を總合的に検討しうる位置にあったのである。

一 荀子の「禮」の特質

まず荀子の「禮」には二つの側面があることを述べ、そのそれぞれにおいて法家思想が影響していたことをみてゆくことにしたい。

荀子の「禮」は、もちろん孔子以來の傳統的な「禮」を繼承していた。

君子は行いに苟くも難きを貴ばず、説くに苟くも察なるを貴ばず、名に苟くも傳わるを貴ばず、唯だ其の當るをこれ貴しと爲すのみ。故に石を懷負して河に赴くは、是れ行いの爲し難き者にして、申徒狄はこれを能くせり。然れども君子の貴とせざるは、禮義の中（ま）に非ざればなり。⁵⁾

（「不苟篇」）

この文は、世の亂れを憤つて黄河に身を投げた殷代の賢人・申徒狄を批判したものである。この批判は、孔子が「禮に非ざれば視ること勿かれ、禮に非ざれば聽くこと勿かれ、禮に非ざれば言うこと勿かれ、禮に非ざれば動くこと勿かれ」(論語「顔淵篇」)と、「禮」を君子の行爲の規範としたことにもとづいてゐる。つまりこの判断は、孔子の行動規範としての「禮」を繼承したものである。

また荀子の「禮」は、君子の個人的規範から擴大して、國家統治の規範たりうるものとしても説かれてゐる。

國は禮無ければ則ち正しからず。禮の國を正す所以なるや、これを譬うるに猶お衡の輕重に於けるがごとく、猶お繩墨の曲直に於けるがごとく、猶お規矩の方面に於けるがごときなり。既にこれを錯けば、而ち人これを能く誣くこと莫きなり。(「玉柄篇」)

この國家論的「禮」も、基本的には孔子の思想を繼承するものである。ただ荀子の場合それは度量衡的なものとするが、孔子の場合はそのではない。孔子は度量衡的な「刑」と對立させながら「禮」を説くからである。

これを道くに政を以てし、これを齊うるに刑を以てすれば、民免れて恥無し。これを道くに徳を以てし、これを齊うるに禮を以てすれば、恥有りて且つ格し。(論語「爲政篇」)

「禮」の内容については、このように兩者には差があり、それについては後に詳述する。だが荀子の國家統治論としての「禮」は、確かに孔子を繼承しているといつてよいだろう。

また荀子は、個人的な規範としての「禮」と、國家規範としての「禮」とをあわせて次のようにも説く。

扁(徧)善の度、以て氣を治め生を養えば則ち彭祖よりも後れ、

以て身を修め自ら強むれば則ち名は堯禹に配し、通に時るに宜しく以て窮に處るに利し。禮は信に是なり。凡そ血氣志意知慮を用うるに、禮に由れば則ち治通するも、禮に由らざれば則ち勃亂提慢す。……故に人は禮無ければ則ち生ぜず、事は禮無ければ則ち成らず、國家は禮無ければ則ち寧からず。(修身篇)

すなわち個人から國家までを貫く「禮」を、普遍的な善と規定する。人間は普遍的な「禮」に従つて行動すれば、壽命は「彭祖よりも後れ」、名聲は「堯禹に配」しうるのである。「禮」は「人」「事」「國家」のすべてに通貫する規範である。荀子は他にも「禮なるものは人道の極なり」(禮論篇)と、「禮」を根本的倫理として位置づけている。

以上のように、荀子はひとまず孔子の傳統的な「禮」を繼承していたが、しかしその内容面には、じつは大きな變化がおきていた。それは先に指摘したように「禮」の機能を度量衡のはたらきにととえて説明する點である。これはまた次のようにも説かれる。

故に繩墨の誠に陳なれば則ち欺くに曲直を以てす可からず。衡の誠に懸れば則ち欺くに輕重を以てす可からず。規矩の誠に設くれれば則ち欺くに方面を以てす可からず。君子禮に審らかなれば則ち欺くに詐僞を以てす可からず。故に繩なるものは直の至り、衡なるものは平の至り、規矩なるものは方面の至り、禮なるものは人道の極なり。(禮論篇)

「禮」の「詐僞」を見破るはたらきは、繩墨や規矩の度量衡の機能と同一なのである。つまり「禮」の規範としての正確性は、度量衡的客觀性・公平性により、すべてを公正に計測できる基準たることにあり、と強調するのである。この「禮」を度量衡にたとえる説明は、孔子や孟子にはみられない。儒教の系譜においては荀子の獨自な見解と

いえよう。ところが荀子に先行する法家では、「法」を度量衡にたとえることはしばしばみられることであった。『管子』「法法篇」には、規矩なるものは方圓の正なり。巧目利手有りとも雖も、拙なる規矩の方圓を正すに如かず。故に巧なる者は能く規矩を生ずるも、規矩を廢して方圓を正す能わず。聖人能く法を生ずると雖も、法を廢して國を治むる能わず。故に明智高行有りと雖も、法に倍きて治むるは是れ規矩を廢して方圓を正すなり。

のように、「法」の正確性を「規矩」にたとえている。また慎到は、權衡有れば欺くに輕重を以てす可からず。尺寸有れば差うに長短を以てす可からず。法度有れば巧みにするに詐僞を以てす可からず。

(守山閣本『慎子』引逸文)

として、「法」が「詐僞」を看破する正確性は、「權衡」や「尺寸」と同じであるとした。つまり法家では、「法」はもともと度量衡的なものであった。一方、儒家の「禮」は、孔子以來、度量衡的ではなかった。とすれば荀子の「禮」は、基本的には儒家の傳統的な「禮」を繼承しつつも、その内容においては、「法」の度量衡的な性格を受容していたと考えられるのではなからうか。

荀子の「禮」は、また個人から國家までを貫く倫理として位置づけられていたが、さらにそれは人間界にとどまらず、宇宙全體を貫くものにもまで擴張される。

凡そ禮は脱に始まり、文に成り、悅校に終る。故に至備なるは情と文と俱に盡くし、其の次は情と文と代勝ち、其の下は情に復り、以て大一に歸す。天地も以て合し、日月も以て明らかに、四時も以て序い、星辰も以て行り、江河も以て流れ、萬物も以て昌んに、好惡も以て節あり、喜怒も以て當る。以て下と爲れば則ち

荀子における法家思想の受容

順い、以て上と爲れば則ち明らかに、萬物變するも亂れず、これに式えは則ち喪ぶるなり。禮は豈に至らざらんや。(『禮論篇』)

「禮」には、内面的な「情」と外面的な「文」とのかねあいに、
「至備」「次」「下」の優劣があるが、すべては「大一」に歸一する。
「大一」とは、『禮記』「禮運篇」に「夫れ禮は必ず大一に本づく。分れて天地と爲り、轉じて陰陽と爲り、變じて四時と爲り、列して鬼神と爲る」とあるように、存在の根源を示すものである。荀子は「禮」をこの「大一」に直接根據づけ、「天地は以て合し、日月も以て明らかに……」と、宇宙全體の秩序が「禮」によって維持されると説くのである。つまり「禮」は存在者すべてを秩序づけるものとされる。換言すれば、宇宙全體の秩序そのものが「禮」ということになる。

ここにおいて「禮」がなぜ個人から國家までを貫く根本倫理たりうるかということが明らかとなる。すなわち、「禮」が宇宙の秩序であるならば、「禮」にもとづく人間の行爲は、宇宙の秩序に通貫して合致することになるからである。またそれゆえに、人間は宇宙の秩序の一部として生きうることもなる。さらに宇宙の秩序であるからこそ、「禮」は度量衡的な正確さをもつものということになるのである。

「禮」が、存在の根源に歸一するとする思想は、荀子以前の儒家にはみられなかったものであり、荀子のオリジナルなものといえる。そしてこの問題についても、じつはやはり法家思想の反映が考えられるのであるが、その點をみるためには、それに先だち、荀子の「禮」はどのようにしてあらわれたかという「禮」の起源についての論理を考察する必要がある。

二 「禮」の起源の説

「禮」の起源についての荀子の説には、「大ニ」説以外に、「禮論篇」の人間の欲望に結びつける説と、「性惡篇」の性惡説にもとづく説の二つがある。

まず「禮論篇」についてみてゆこう。

禮は何より起るや。曰く、人は生まれながらにして欲有り。欲して得ざれば則ち求むる無きこと能わず。求めて度量分界無ければ則ち争わざること能わず。争えば則ち亂れ、亂るれば則ち窮す。先王は其の亂るるを惡むなり。故に禮義を制して以てこれを分ち、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せず、兩者をして相持して長ぜ使む。是れ禮の起る所なり。

荀子は、人間は生得的に欲望をもつものとし、欲望それ自體を否定してはいない。しかし、その欲望は放置しておけば膨張して必ず争亂を生ずる。そこで、欲望に「度量分界」をもうけて、欲望の對象である物と欲望とを調和することを求めるのである。その「度量分界」、つまり欲望を「分」つのが「禮」であり、それは「先王」が制定したものとされている。「禮」の實質的機能を「分」とし、その起源を人爲に置くのである。

一方、「性惡篇」では次のようにいう。

古は聖王は人の性の惡なるを以て、以て偏儉にして正しからず、悖亂して治まらずと爲し、是を以てこれが爲に禮義を起こし、法度を制し、以て人の情性を矯飾してこれを正し、以て人の情性を擾化してこれを導けり。始めて皆な治に出でて道に合するなり。

ここでは、人の本性は惡である。それを放任すれば天下が「悖亂して治まら」ない。だから古の「聖王」が「禮」を「起こし」て「法度」を制定したといふのである。この「禮」および「法度」の機能は、人間の情性を矯正し、「擾化」、つまり馴らし變化させることにある。「禮」は、人間が「道」から逸脱せずに「道」に適合するように矯正する「法度」として説かれるのである。ここでも「禮論篇」の場合と同じく、「禮」の起源は「聖王」という人爲に置かれている。

以上「禮論篇」と「性惡篇」の「禮」はいずれも「大ニ」説とは對照的に、人爲によって制定されるものであった。もちろん「禮論篇」「性惡篇」の兩者の間には違いがある。「禮論篇」の「禮」には「分」を定め秩序を作る機能がある。これはどちらかといえば宇宙の秩序としての「禮」と通ずる。一方「性惡篇」のそれは、人間を矯正し教化する度量衡的な「法度」であった。これは倫理としての「禮」である。荀子以前の孔子や孟子においては、このような、「禮」がいかんにして成立したかという起源が問題とされることはなかった。「論語」では「禮」は周代の制度として在りつづけるものであり、『孟子』では先天的に人間に内在しているものであった。したがって、儒家の流れの中で「禮」の起源に言及したのは、荀子が最初であったといえる。

それでは、これに對して法家の「法」の起源はどうであったのか。法家では、まず「法」は人爲によって生じたとされる。それはさきに見た「管子」「法法篇」の「聖人能く法を生ずと雖も」のような表現から明らかである。また商鞅においても、「聖人の國を治むるや、俗を觀て法を立つれば則ち治まる」(『商君書』「算地篇」)とあり、「法」は聖人によって制定されるものとされた。さらに慎到の思想において

法は天従り下るに非ず、地従り出づるに非ず、人間より發し人心に合するのみ。
(守山閣本『慎子』引逸文)

のように、「法」は人爲に起源をもつことが明言されている。ところが、『管子』「心術篇上」には、次のように「法」が人爲以外に起源をもつ場合が説かれている。

故に事は法に督され、法は權より出で、權は道より出づ。道なるものは動くも其の形を見さず。施すも其の徳を見さず。萬物皆な以て然るを得るも、其の極を知る莫し。
(『管子』「心術篇上」)

ここでは「法」は權衡から生じ、權衡は「道」から生じたとき、「法」の起源に「道」が置かれている。この「道」は、「萬物皆な以て然るを得るも其の極を知る莫し」とされるように、『老子』的な萬物の根源である。「法」は萬物の根源に根據づけられているのである。

このように法家では「法」の起源は、人爲と「道」との二つのパターンがあった。これは、荀子の「禮」の起源が人爲と「天」の二つであったことに對應する。そしてこの對應は、荀子の「禮」が先行する法家思想の影響を受けていたことをまたもや示唆する。つまり、荀子の『禮』の起源の説は、儒家の流れの中から見れば、荀子のオリジナルとも思えたが、実際には法家の影響を考へるべきと思われるのである。

以上、荀子の「禮」の起源の議論を通じて法家の影響を考察してきたが、次に「禮」による統治の、法家からの影響をみてゆきたい。

三 「禮」の統治論と「法」

(1) 「分」と官僚制

さきにみたように、荀子の「禮」には、秩序を構築する機能があつ

た。その機能の實質は「分」を定めることであつた。したがって「禮」による統治は、この「分」という機能のはたらきにおいて具體化する。

治國なるものは、分已に定まれば、則ち主・相・臣下・百吏は、各々其の聞く所を謹み、その聞かざる所を聽めることを務めず。

各々其の見る所を謹み、其の見ざる所を視めることを務めず。聞く所見る所誠に以て齊えば、則ち幽閑隱辟と雖も、百姓敢て分を敬み制に安んじて、以て其の上に化せざること莫し。これ治國の徵なり。
(『王霸篇』)

すなわち、「分」による統治は、「主・相・臣下・百吏」が、それぞれ「聞く所見る所」を「誠に以て齊え」て、自身の職分に「謹」み、それ以外のことに「務」めないようにすることである。要するに官僚制である。そして、この「分」の統治の目的は、君主の業務を官僚がどれほどにサポートするかという點にある。

故に國を治むるに道有り。人主に職有り。夫の日を貫ねて治の詳しく、一日にしてこれを曲に別つが若きは、是れ夫の百吏官人をして爲さ使むる所なり。是を以て游玩安燕の樂しみを傷うには足らず。夫の一相を論びて以てこれを兼率せしめ、臣下百吏をして、道に宿まり方に郷いて務めざること莫から使むるが若きは、是れ夫の人主の職なり。是の若きなれば則ち天下を一にして名は堯禹に配せん。この主は守るところ至約にして而も詳らかに、事むるところ至佚にして而も功あり。
(『王霸篇』)

君主の職分は「一相」、すなわち宰相を任命するのみである。そのあとには宰相によって官僚システムがうまく機能するのにまかせておけばよい。そうすれば君主は「至約」でも結果は詳密であり、「至佚」でありながらも功績は大きいということになるのである。このこと

は、また、

君なる者は、一相を論び、一法を陳ね、一指を明らかにして、以てこれを兼覆しこれを兼炤し、以て其の盛(成)るを観る者なり。

〔王霸篇〕

とも説かれる。君主は宰相を任命し法を施行し、國の根本方針「一指」を明らかにしたのちは、「以て其の盛(成)るを観る者」でいてよいのである。

このような君主と官僚の業務分擔という思想に近いものは、儒家の先蹤として『孟子』にもみられる。

然らば則ち天下を治むることのみ、獨だ耕やし且つ與に爲す可けんや。大人の事有り、小人の事有り。且つ一人の身にして百工の爲す所備わり、如し必ず自ら爲りて後にこれを用いんとすれば、是れ天下を率いて賂れしむるなり。故に曰く「或るものは心を勞し、或るものは力を勞す」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ひ、人を治むる者は人に食わらるは、天下の通義なり。

〔孟子〕「滕文公篇上」

しかし、『孟子』の役割分擔は右のように、「心を勞」する「大人の事」と「力を勞」する「小人の事」を區別するにすぎない。「禮」は説かれないし、「分」の理論も見出せない。これは直接に荀子に影響を興えたものとは思ひにくい。そこで法家の側に目を轉じると、『管子』の次のような主張が注目される。

禮とは、人の情に因り、義の理に緣りてこれが節文を爲すものなり。故に禮とは理有るを謂うなり。理なるものは、分を明らかにして以て義の意を諫すなり。禮は義より出で、義は理より出で、

理は道に因るなり。

〔管子〕「心術篇上」

ここでは、「禮」は「理」をそなえるものであり、その「理」の内容は「分を明らかに」することであるとされる。つまり「禮」は法則として、「法」的に「分を明らかに」するものとされるのである。『管子』には、さらにこの「分」をもととする統治論もみえる。

聖王の民を治むるや、進みては則ち其の利とする所を得るに由無から使め、退きては則ち其の害とする所を避くるに由無から使め、必ず其の位に安んじ、其の群を樂しみ、其の職を務め、其の分を樂むに反ら使め、而る後に止む。故に其の官を賒えて其の群を離るる者は、必ず害有ら使む。其の事を能くせずして其の職を失う者は、必ず恥有ら使む。

〔管子〕「法禁篇」

この「分」は、それぞれが「其の職を務め、其の分を樂む」ことにより、各々が「其の官を賒え」ることのない官僚制にほかならない。また慎道の思想にも次のような官僚制的な役割分擔が説かれている。

君臣の道は、臣は事に事めて、君は事無し。君は逸樂して、臣は勞に任ず。臣は智力を盡くして以て其の事を善くするも、君は焉れに興すること無く、成るを仰ぐのみ。故に事として治まらざるは無し。治の正道は然るなり。人君自ら任じ善を爲すに務めて以て下に先んずれば、則ち是れ下に代りて任を負ひ勞を蒙るなり。

〔管子〕「民雜篇」

慎道の議論は、臣下の智力・勞力の最大限の活用によって、君主の政治の簡約性が實現するとするものである。これを荀子の統治論とならべると、両者が非常に類似していることがわかる。慎道の場合、君主は「事無」く「逸樂」にいて、ただ「成るを仰」ぎ、臣下の成果を期待していればよい。一方、荀子は、君主は「至約」「至佚」で「其の

盛(成)るを觀「て、宰相以下の官僚の功績を監視していればよいのである。さらにまた、慎到の思想にも「分」の理論はみられる。

慎子曰く、今一兎走れば、百人これを逐ぐ。一兎にして百人の欲を爲むるに足るには非ず。分未だ定まらざるに由るなり。分未だ定まらざれば、堯すら且つ力を屈さん、而るに況んや衆人をや。積屍市に滿つれば行く者顧みず。兎を欲せざるには非ず。分已に定まればなり。分已に定まれば、人鄙なりと雖も争わず。故に天下と國とを治むるは、分を定むるに在るのみ。

〔呂氏春秋〕「審分覽」慎勢

つまり、荀子の官僚制と同じく「分を定」めることが、統治の樞要とされる。また物と欲望の「分」による調整も、荀子と同じである。ただしこの慎到の「分」については、荀子は「非十二子篇」において批判している。

反躬してこれを察すれば、則ち倜然として歸宿する所無く、以て國を經め分を定む可からず。然れども其のこれを持するには故を有ち、其のこれを言いては理を成すは、以て愚衆を欺惑するに足れり。是れ慎到と田駢なり。

すなわち、慎到の「國を經め分を定め」ようとする點は理解できるが、「分」を定めても「倜然として歸宿する所無く、現實的な歸着點を示さぬ點は、批判しなければならぬ」とするのである。とはいえず、この批判は「歸宿する所」のないという點へ對するものであって、決して「分を定め」ることそれ自體の批判ではない。大きくみれば慎到の「分を定め」ることそのものは認めているのである。

かくして、荀子が「分」を定めて秩序を作り、それによって官僚的統治を實現しようとした「禮」の政治思想の背後には、『管子』や慎

到の思想が存在したことは確實であると考えてよいと思われる。そこで次に「禮」の倫理的 성격における法家の影響をみてゆくことにしたい。

(2) 倫理的矯正手段としての「禮」

「性惡篇」では、「禮」は人間が「道」から逸脱せぬよう矯正する度量衡的・倫理的な矯正手段であった。このことと關連して、『管子』に「道」へ適合するための矯正手段として、「法」が説かれている點に興味がひかれる。

物小なるも、未だ道に「ならざるを簡びて、殺懲禁誅するは、これを法と謂り。」

〔管子〕「心術篇上」

「法」とは、物の「未だ道に「ならざる」ものを選び出し、それに「殺懲禁誅」という嚴罰を下すためのものである。この部分は「經」にあり、「解」では、

法とは、同じく然らざるを得ざるを出だす所以のものなり。故に殺懲禁誅し、以てこれを一にするなり。

〔管子〕「心術篇上」

と解説される。「法」とはすべてが同等にそうならざるをえない狀況を生み出す手段である。そして嚴罰は「法」の一元の統一を支えるものとされる。その統一とは「道に「一」にすることであった。また慎到も「法とは天下の動きを齊しくする所以なり。至公にして大定の制なり」(守山閣本『管子』引逸文)と、「法」の一元の統一性を述べている。とすれば、荀子の「禮」が「道に合する」(「性惡篇」)ための矯正手段とされていた所には、『管子』や慎到の「法」を見出さざるをえないといえるのである。そしてこのような倫理的矯正手段としての「禮」も、やはり具體的な政治の場に適用されるものとされる。その

點をみてみよう。

故に古は聖人は人の性の悪なるを以て、以て偏險にして正しからず、悖亂して治まらずと爲す。故にこれが爲に君上の勢を立てて以てこれに臨み、禮義を明らかにして以てこれを化し、法正を起して以てこれを治め、刑罰を重くして以てこれを禁じ、天下をして皆な治に出でて善に合せ使むるなり。是れ聖王の治にして禮義の化なり。(性惡篇)

聖人は教化の方策として、次の四つを用いる。それは「勢」による君主權の確立、「禮義」による教化、「法正」による政治、そして「刑罰」の重視である。もしこの四方策が失われるならば「天下の悖亂して相亡びることは頃くも待たず」(性惡篇)という。これは古の「聖王の治」の時點で、すでに「法」「勢」「刑罰」による統治が行われていたと、荀子は考えていたことを示している。彼の教化思想においては、「禮」の中への「法」の包含はその最初からの根源的なものであったといえるのである。この點をふまえて、さらに「禮」「法」の構造的關係についてももう少し深く考えてゆこう。

(3) 「禮」と「法」

荀子の「禮」「法」關係を端的に示すのは「富國篇」の次の部分である。

徳は必ず位に稱い、位は必ず祿に稱い、祿は必ず用に稱う。士由り以上は則ち必ず禮樂を以てこれを節し、衆庶百姓は則ち必ず法數を以てこれを制す。(富國篇)

すなわち、士大夫以上は「禮」治の對象であり、それ以下の庶民は「法」治の對象となるのである。したがって、

必ず將に禮を修めて以て朝を齊え、法を正して以て官を齊え、政を平らかにして以て民を齊えんとす。然る後に節奏は朝に齊い、百事は官に齊い、衆庶は下に齊う。(富國篇)

のごとく、朝廷を齊えるのには「禮」を用い、官僚を正すのには「法」を用いるのである。身分の差による「禮」治と「法」治の併用である。そしてこの「禮」と「法」の構造的關係は、次のように規定される。(勸學篇)

禮は法の大分、類の綱紀なり。(勸學篇)

(勸學篇)

つまり「禮」は「法」の上部にあり、「法」は「禮」の下部に個別的部分的形態として位置づけられる。「禮」は「法」という裝置を通じて、民衆への現實的統治に適用されるのである。そしてこうした「法」の運用は、論理的には「禮」治の一環ということになる。

ところで右に「法」とともに説かれている「類」とは、

其の法有るものには法を以て行い、法無きものには類を以て舉ぐるは、聽の盡なり。(王制篇)

(王制篇)

というものである。つまり適用すべき「法」がない場合に行われる類推による法的措置の行使である。だが荀子の「類」は「禮」を根據としているから、「法」に對する「禮」の優位性は、この場合も一應確保されている。そこでさらに、その「禮」の個別的形態としての「法」について、もう少し詳しくみてみたい。

荀子では、「法」を行使するのに、その解釋を行うことが重視されている。

故に法ありて議せざれば、則ち法の至らざる所のものには必ず廢さる。職ありて通せざれば則ち職の及ばざる所のものには必ず廢つ。

故に法ありて議し職ありて通じ、隱謀無く道善無くして百事に遇

ち無きは、君子に非ざれば能くすること無し。⁽⁴⁰⁾ (王制篇)

荀子によれば「法」を施行しても、その「法」の内容を詳密に論議しなければ、「法」の條文の及ばない事柄に關しては類推すらも及ばず、結局、「法」が對處できない事態を生ずる。だから「法」は常に缺陷を補うための解釋を施していなければならぬのである。ところがこのような「法」の解釋は、法家の側では嚴禁されていたのである。というのは「法制、議せざれば則ち民は相私せず」(管子)「法禁篇」のように、「法」内容に關する論議が行われると、勝手な「法」の解釋が横行してしまふと考えられたからである。また法家では、「法」は一旦制定されたのちは、度量衡的な絶対的正確性をもつため、疑問の餘地はないと考えたからでもあった。しかし荀子は、現實的な「法」には缺陷があることを認め、「法」の解釋の必要性を強調した。これは當時の法家の硬直的な姿勢とくらべると、相當柔軟な態度であった。そしてこの、「法」にも缺陷があるとの認識から、「法」が萬能になりきれないときの防衛策が述べられることになる。しかしその方策は、法家的というよりも本質的に儒家的なものである。

亂君有るも亂國無く、治人有るも治法無し。……故に法は獨り立つこと能わず、類は自ら行うこと能わず、其の人を得れば則ち存し、其の人を失えば則ち亡ぶ。法なるものは治の端なり。君子なる者は法の源なり。故に君子有れば則ち法は省なりと雖も以て偏くするに足り、君子無ければ則ち法は具わると雖も先後の施を失い、事の變に應ずること能わずして以て亂るるに足る。法の義を知らずして以て法の敷を正す者は、博しと雖も事に臨めば必ず亂る。⁽⁴¹⁾ (君道篇)

その人物なら必ず國が治まるといふ「治人」はいるけれども、その

「法」なら必ず國が治まるといふ「治法」はない。だから「法」や「類」などは、それを運用するに足る人物がいてこそ効力を發揮するものであるという。したがって「法」は政治の端緒であるが、運用者としての「君子」は根源である。「法」治が實際には君主中心の儒教的立場に傾斜するのである。荀子はこれを「法の義」とよぶ。

このような「法」の運用者を重視する考え方は、法家にはみられない。「管子」は前にみたように「聖人能く法を生ずと雖も、法を廢して國を治むる能わず」(管子)「法法篇」と、「法」を聖人よりも優位に置く。慎到も、

法は善からずと雖も、猶お法無くして一人の心を以てする所より愈るなり。⁽⁴²⁾ (管子)「威德篇」

のように、君主の恣意による政治を否定する「法」を、人爲に超越するものとする。したがって荀子の立場からすれば、慎到の「法」治は「法の義」を全く無視したものとなる。こうしたことから荀子は、「慎子は法に蔽われて賢を知らず」(解蔽篇)とか「法を尙びて法無し」(非十二子篇)のように慎到を批判することになるのである。「法無し」とは、「法の義」をもつ「法」がみられないという批判に他ならない。

以上のように「法」の實行自體をめぐっては、荀子と法家の間にはかなりの隔りがある。この隔りの根本は、法家が「法」を絶対的客觀性をもつ萬能のものとするのに對し、荀子が「法」よりも人爲と教化を重視するという點にある。人爲を重視する點こそが、いかに荀子が法家思想を取り入れようと、儒家としての徳治の立場を踏みはずしていかないことを示すものなのである。

(4) 「勢」の重視

次に「勢」についてみてゆこう。荀子の「禮」の統治論は、前述したように官僚制を基礎とするものであり、そこでは君主と宰相が重要な位置を占めていた。『荀子』においては、君主と宰相の兩者が「勢」をそれぞれ保持すべきものとされているのである。

人に勝つの勢に處り、人に勝つの道を行いて、天下に忿るもの莫きは湯・武是れなり。人に勝つの勢に處り、人に勝つの道をもいはず、天下を有つたの勢に厚くして匹夫爲らんことを索むるも得可からざるは、桀・紂是れなり。然らば則ち人に勝つの勢を得る者は、其の人に勝つの道に如かざること遠し。夫れ主・相なる者は人に勝つの勢なり。是を是と爲し、非を非と爲し、能を能と爲し、不能を不能と爲し、己の私欲を併けて、必ず以て夫の公道通義の以て相兼容す可きものに道る。是れ人に勝つの道なり。

(遷國篇)

前半部では、「湯・武」と「桀・紂」の例を引き、「勢」、すなわち勢位・權勢を保持することが王者の條件であることを認めながら、それだけでは「人に勝つの道」に及ばないとする。そして、君主と宰相には「勢」がすでに具わっているのだから、さらにその勢位に乗じて「人に勝つの道」を行わなくてはならないと説くのである。この「人に勝つの道」とは、「公道通義の以て相兼容す可きもの」のこと、要するに「禮」による統治である。したがって、荀子は「勢」を重視したが、結局ここにも「禮」的な統治形態が浸透しているわけである。

では法家の「勢」はどうであったのか。『管子』には、

凡そ人君の君爲る所以のものは勢なり。故に人君勢を失えば則ち臣これを制す。勢、下に在れば則ち君は臣に制せられ、勢、上に

在れば則ち臣は君に制せらる。

(管子『法法篇』)

のように、君主の權威の根據に「勢」を置く。それを失えば臣下によって制壓されるとして、「勢」の保持の重要性を強調する。また慎到も「賢は以て不肖を服するに足らずして、勢位は以て賢を屈するに足る」(『慎子』「威徳篇」)ものであるから、個人的な賢智よりも勢位こそが他を屈服させるものだと言張している。だがこれら法家の「勢」の重視が、荀子とは異なるのは明らかであろう。なぜならば法家は「勢」の保持に根本的に重點を置くが、荀子は君主及び宰相にすでに前提的に具わっている「勢」を、「禮」による統治の補強に利用せんとしているからである。「勢」の重視という點においては、荀子は法家の「勢」を取り入れていたといえる。だが荀子はそれをさらに自己の「禮」理論の強化のために用いたのであった。

(5) 「禮」と「刑」

ここでは『荀子』の「禮」と「刑」について考える。荀子の「刑」の重視は、また「治の經は、禮と刑なり」(『成相篇』)とも説かれる。そして、この「刑」はふつう「賞」と並列されつつ述べられる。

雕雕焉として貴爵重賞を其の前に懸け、明刑大辱を其の後に懸くれば、化すること無からんと欲すと雖も能くせんや。故に民のこれに歸するは流水の如く、存する所の者は神まり、爲むる所の者は化して順う。……夫れ是れをこれ大化至一と謂う。(『議兵篇』)

民に對して、「貴爵重賞」と「明刑大辱」という厚賞・嚴罰の「法」によつて教化すれば、世は「大化至一」たりうるといふ。その教化は、「化すること無からんと欲」しても化してしまふほどに驚くべきものとされる。このように、「法」治を教化であるとしてしまふような荀

子の姿勢は、孔子が「これを齊うるに刑を以てすれば、民免れて恥無し」(論語「爲政篇」)と考へた儒家の理念とは全くかけはなれていゝ。むしろ、この賞刑論は教化の名はもつものの、實際は法家的な賞刑論である。

夫れ刑なるものは禁邪を奪う所以にして賞なるものは禁を助ける所以なり。(商君書「算地篇」)

刑戮なるものは姦を止むる所以なり。而して官爵なるものは功を勸むる所以なり。(商君書「算地篇」)

荀子は、完璧に法家の理論といつてよい賞刑論をも受容し、それを「禮」のうちに組み込んでしまつていたのである。そしてこの賞刑の運用の具體的な面をみても、一層注目すべき事態がみえてくる。

王公士大夫の子孫と雖も、禮義に厲む能わざれば則ちこれを庶人に歸す。庶人の子孫と雖も、文學を積み身行を正して能く禮義に厲めば則ち卿相士大夫に歸す。(王制篇)

すなわちここで説かれるのは、「禮」を基準とする身分の昇降である。「禮」の勵行具合によつて、王公士大夫の家のものであつても庶人に格下げし、庶人であつても士大夫以上に格上げされる。身分が庶人に下がるということは、「法」をまぬがれうる立場から、「法」を適用される位置に下げられてしまうことであるから、かなりの重罰である。もしこのような制度が實施されるならば、當然庶人は高貴な位を得るために、士大夫以上は位を保持するために、「禮」を強制的なものと受けとめて、それに勵まないわけにはゆかなくなる。となると「禮」とは名のみのもの、強制力をもつ「禮」は實質的には「法」である。とすると「禮」を上部に「法」を下部に置いた荀子の「禮」の構造は、根本的にゆらぎを示すことになる。つまり中心理念である「禮」

荀子における法家思想の受容

に、「法」が侵食してゆくことになるからである。これにより、彼の「禮」思想は根本的にあやうくなる。荀子の「禮」思想はじつに微妙なバランスの上に成り立つていたのである。とはいへこうした強制的な「禮」の威力は、「禮」の督勵という實踐的な場面では、非常に大きな効力を發揮することはまちがいないのである。

さてこのように、ある基準によつて身分を昇降させる思想の先蹤は、じつは商鞅の變法の思想にあつた。

軍功有るものは、各率を以て上爵を受く。……宗室も軍功有ること非ざれば、論じて屬籍を爲すを得ざらしむ。(史記「商君列傳」)

商鞅の變法では、「軍功有るもの」には爵を與え、軍功がなければ公室の一族であつても身分を剝奪する。當時、秦は商鞅の思想によつて強大な勢力をほこつていたが、荀子はその秦について次のように分析を行っている。

秦人、其の民を生うや隘隄、其の民をば用ひや酷烈なり。……夫の下の民の利を上を要むる所以のものをして、鬪に非ざれば由無から使むるなり。……故に四世の勝有るは、幸に非ず、數なり。(議兵篇)

荀子は、秦では民が君主から利益を得る方法は、戰鬪に参加して軍功を獲得する以外にないこと、そして秦がその仕組みにより四代にわたつて強大になつたことを知つていた。つまり商鞅の思想の實効性を明確に把握していたのである。とすれば、荀子は眼前の秦の繁榮と商鞅の變法の身分の昇降を参考にし、強制的な「禮」の思想を構想したのだと推測することができる。

以上、「禮」のもとでの「刑」の思想をみてきたが、最後にこの「刑」

や「賞」の實行、すなわち形名參同についてみてみよう。荀子は「聽政の大部分。善を以て至るものにはこれを待つに禮を以てし、不善を以て至るものにはこれを待つに刑を以てす。」(「王制篇」)と、賞刑を「聽政」によつて實行すると考へている。そして、この「聽政」の要點は、君主が民衆の申告と實情を照合すること、すなわち形名參同にあると主張する。

聽の經は、其の情を明らかにすることなり。參伍明らかに謹みて賞刑を施さば、顯われたる者は必ず得られ隠れたる者も復た顯われ、民も誠に「反らん。言に節有らしむるには、其の實を稽えよ。信と誕と以て分かれたれ賞罰必し、下は上を欺かず、皆な情を以て言えは、明らかなること日の若し。」(「成相篇」)

こうした形名參同によつて、「信」と「誕」とを看破し、民衆の實情を太陽のように明白にすることこそが、「聽政」の要諦なのである。だがじつはこの考へ方は、申不害の形名參同術に相通するものがある。

人臣爲る者は、契を操りて以て其の名を責むるなり。名とは天地の網にして聖人の符なり。天地の網を張りて聖人の符を用うれば、則ち萬物の情はこれを逃がる所無し。……主は其の大に處り臣は其の細に處りて、其の名を以てこれを聽き、其の名を以てこれを視、其の名を以てこれに命ず。

〔群書治要〕卷三十六引『申子』逸文

申不害の形名參同術は、君主が臣下の申告や名分とその實情とを照合させて、臣下の精勤を督勵するもので、それによつて「萬物の情はこれを逃るる所無し」き狀況を作り出そうとするものであった。したがつて申告や名分と實情の照合という點では、荀子と申不害とは相似していた。しかし、申不害の形名參同術の對象が主として臣下だったのに對

して、荀子はこれを一般庶民への統治にも適用しようとしていた。その點では荀子の形名參同は申不害よりも擴張されたものだった。

結 語

以上、荀子の「禮」をめぐる、法家思想との關連を中心に検討してきたが、やはり法家の影響は濃厚であった。たとえば「禮」の思想中に「法」が取り入れられていたことは、荀子が法家思想を積極的に受容したものとみてよいと思われる。だが荀子はそうはいってもあくまでも儒家の立場に立つ思想家であった。荀子の「禮」は、それが個人から國家までの一貫した倫理體系であるという點で、孔子の思想を受けついでいたからである。また、「法」の運用の中心に斷乎として君子を置くことに固執したのも、その儒家的立場を明らかにしている。しかし、孔子が「刑罰」を批判し「法」治を否定していたのとは異なり、荀子は、その「法」治や「刑罰」を取り入れて、それを「禮」治のもとに組みかえるという作業を遂行した。その結果、「法」は「禮」の下部に位置づけられ「刑罰」の強制力も教化の一端にあるという論理が形成されるに至った。さらに「禮」による身分の昇降の理論は、「禮」それ自體に強制的な拘束力を付與するものであり、孔子の「禮」の姿とは大きく變容するものとなつてしまつたのである。そして、この強制力をもとに「禮」という思想は、もう少し展開するならば、一気に「法」に轉換してしまふという可能性も十分にあるものであった。すなわち、荀子の「禮」の思想は、ほとんど韓非子と背中合わせのところまでできていたといえるのである。

注(1) 田中耕太郎『法家の法實證主義』(福村書店、一九四七)六一ページ、

内山俊彦『荀子—古代思想家の肖像—』(評論社、一九七〇)二二四、
一〇シ、木全徳雄『荀子』(明德出版社、一九七三)三五ページ。

(2) 津田左右吉『道家の思想とその展開』第三篇『老子』の後の思想界
『全集』第十三卷、岩波書店)及び小野澤精一『法家思想』(東大出版
會、講座東洋思想4『中國思想Ⅱ』所収、一九六七)は、荀子の思想が
「法」・「賞刑」を説くことには、初期の法家からの影響があるであろう
と示唆してゐる。

(3) 荀子に先行する法家思想の文獻としては、次のものを用いた。①『管子』。金谷治『管子の研究』(岩波書店、一九八七)に従つて、「法禁篇」「法法篇」「心術篇上」を用いた。②商鞅。木村英一『法家思想の研究』(弘文堂書房、一九四四)に従つて、『商君書』「算地篇」及び『史記』「商君列傳」を用いた。③慎到。前掲木村書及び金谷治『慎到の思想について』(『集刊東洋學』第七號、一九六二)に従つて、守山閣本『慎子』及び『呂氏春秋』「審分覽」を用いた。④申不害。木村前掲書及び大塚伴鹿『法家思想の源流』(三信圖書、一九八〇)に従つて、「群書治要」選錄『申子』「大體篇」を用いた。

(4) 金谷前掲書参照。

(5) 以下、『荀子』の引用は王先謙『荀子集解』(以下『集解』)に據る。
「君子行不貴苟難、説不貴苟察、名不貴苟傳。唯其當之爲貴。故懷負石
而赴河、是行之難爲者也。而申徒狄能之。然而君子不貴者、非禮義之中
也」

(6) 以下、『論語』の引用は『論語注疏』に據る。「非禮勿視、非禮勿聽、
非禮勿言、非禮勿動」

(7) 「國無禮則不正。禮之所以正國也、譬之猶衡之於輕重也、猶繩墨之於
曲直也、猶規矩之於方圓也。既錯之、而人莫之能誣也」

(8) 「道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以禮、有恥且格」

荀子における法家思想の受容

(9) 「扁管之度、以治氣養生則後彭祖、(以修身自強則名配堯禹)、宜於時
通、利於處窮。禮信是也。凡用血氣志意知慮、由禮則治通、不由禮則勃
亂提優。……故人無禮則不生、事無禮則不成、國家無禮制不寧。」「扁」
は『集解』引王念孫説「扁讀爲徧」に據つて訓む。()内はもと「以修
身自名則配堯禹」とあるが、『集解』引『韓詩外傳』に據つて改めた。

(10) 「故繩墨誠陳矣、則不可欺以曲直。衡誠縣矣、則不可欺以輕重。規矩
誠設矣、則不可欺以方圓。君子審於禮、則不可欺以詐僞。故繩者直之
至、衡者平之至、規矩者方圓之至、禮者人道之極也」

(11) 以下『管子』の引用は『二十二子』本に據る。「規矩者方圓之正也。
雖有巧目利手、不如拙規矩之正方圓也。故巧者能生規矩、不能廢規矩而
正方圓。雖聖人能生法、不能廢法而治國。故有明智高行、倍法而治、是
廢規矩而正方圓也」

(12) 「有權衡者、不可欺以輕重。有尺寸者、不可差以長短。有法度者、不
可巧以詐僞」

(13) 「凡禮始乎(脱)、成乎文、終乎悅校。故至備情文俱盡、其次情文代
勝、其下復情、以歸大一也。天地以合、日月以明、四時以序、星辰以
行、江河以流、萬物以昌、好惡以節、喜怒以當。以爲下則順、以爲上則
明、萬物變而不亂、貳之則衰也。禮豈不至矣哉。()内はもと「脱」
とあるが、『史記』「禮書」に據つて「脱」に改めた。

(14) 猪飼敏所『荀子補遺』は、「大一」の前の「以」について、「以字承三
者」とする。

(15) 「夫禮必本於大一。分而爲天地、轉而爲陰陽、飼變而爲四時、列而爲
鬼神」

(16) 「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。故制禮義以分之、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。
是禮之所以起也」

(17) 「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。始皆出於治合於道者也」

(18) ここでは、「禮」の機能の面において相通するわけであるが、起源については「聖王」と「大」の違がある。この違を統一するためには、たとえは「聖王」が「大」にのっとって「禮」を制定したと考へることもできよう。しかし『荀子』にはかかる理論はみえず、未統一に終っている。

(19) 以下『商君書』の引用は朱師轍『商君書解詁定本』に據る。「聖人之爲國也、觀俗立法則治」

(20) 「法非從天下、非從地出。發於人間、合乎人心而已」

(21) 「故事督乎法、法出於權、權出於道。道也者動不見其形、施不見其德。萬物皆以得然、莫知其極」

(22) 「治國者、分已定、則主相臣下百吏、各謹其所聞、不務聽其所不聞。各謹其所見、不務視其所不見。所聞所見誠以齊矣、則雖幽閉隱辟、百姓莫敢不敬分安制以化其上。是治國之徵也」

(23) 「故治國有道、人主有職。若夫貫日而治詳、一日而曲別之、是所使夫百吏官人爲也。不足以是傷游玩安燕之樂。若夫論一相以兼率之、使臣下百吏、莫不循道鄉方而務。是夫人主之職也。若是則一天下名配堯禹。之主者守至約而詳、事至佚而功」

(24) 「君者、論一相、陳一法、明一指、以兼覆之、兼炤之、以觀其盛者也」。

「盛」は楊慎注「盛讀爲成」に據って訓む。

(25) 「然則治天下獨可耕且爲與。有大人之事、有小人之事。且一人之身、而百工之所爲備、如必自爲而後用之、是率天下而路。故曰或勞心或勞力。勞心者治人、勞力者治於人。治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也」

(26) 「禮者因人之情、緣義之理、而爲之節文者也。故禮者謂有理也。理也

者、明分以諭義之意也。故禮出於義義、出於理、理因於道者也」

(27) 「聖王之治民也、進則使無由得其所利、退則使無由避其所害、必使反乎安其位、樂其羣、務其職、榮其(分)而後止矣。故除其官而離其羣者、必使有害。不能其事而失其職者、必使有恥。(一)内はもと「名」とあるが、『管子集校』引丁士涵說に據って「分」に改めた。

(28) 「君臣之道、臣事事而君無事。君逸樂而臣任勞、臣盡智力以善其事、而君無與焉、仰成而已。故事無不治。治之正道然也。人君自任而務爲善以先下、則是代下負任蒙勞也。臣反逸矣」

(29) 「慎子曰、今一免走、百人逐之。(非一免足爲百人欲、由分未定也。分未定、免且屈力、而况衆人乎。積免滿市行者不顧。非不欲免也、分已定矣。分已定、人雖鄙不爭。故治天下及國、在乎定分而已矣。)(一)内はもと「非一免足爲百人分也、由未定。由未定」とあるが、陳奇猷『呂氏春秋校釋』引陶鴻慶說に據って改めた。

(30) 「反紂察之、則儻然無所歸宿、不可以經國定分。然而其持之有故、其言之成理、足以救惑愚衆、是慎到田駢也」

(31) 「簡物小未一道、殺僇禁誅、謂之法」

(32) 「法者、所以同出不得不然者也。故殺僇禁誅、以一之也」

(33) 「法者所以齊天下之動、至公大定之制也」

(34) 「故古者聖人以人之性惡、以爲偏險而不正、悖亂而不治、故爲之立君上之執以臨之、明禮義以化之、起法正以治之、重刑罰以禁之、使天下皆出於治合於善也。是聖王之治、而禮義之化也」

(35) 「德必稱位、位必稱祿、祿必稱用。由士以上則必以禮樂節之、衆庶百姓則必以法數制之」

(36) 「必將脩禮以齊朝、正法以齊官、平政以齊民。然後節奏齊於朝、百事齊於官、衆庶齊於下」

(37) 「禮者法之大分、類之綱紀也」

(38) 「其有法者以法行、無法者以類舉、聽之盡也」

(39) 「故法而不議、則法之所不至者必廢。職而不通、則職之所不及者必隊。故法而讓職而通、無隱謀無遺善而百事無過、非君子莫能」

(40) 「有亂君、無亂國、有治人、無治法。……故法不能獨立、類不能自行、得其人則存、失其人則亡。法者治之端、君子法之源也。故有君子則法雖省足以徧矣。無君子則法雖具失先後之施、不能應事之變足以亂矣。不知法之義而正法之數者、雖博臨事必亂」

(41) 「法雖不善、猶愈於無法所以一人心也」

(42) 「處勝人之執、行勝人之道、天下莫忿湯武是也。處勝人之執、不以勝人之道、厚於有天下之執索爲匹夫不可得也、桀紂是也。然則得勝人之執者、其不如勝人之道遠矣。夫主相者、勝人之執也。是爲是、非爲非、能爲能、不能爲不能、併己之私欲、必以道夫公道通義之可以相兼容者。是勝人之道也」

(43) 「凡人君之所以爲君者勢也。故人君失勢則臣制之矣。勢在下則君制於臣矣。勢在上則臣制於君矣」

(44) 「賢不足以服不肖、而勢位足以屈賢矣」

(45) 「雖雖焉縣爵重賞於其前、縣明刑大辱於其後、雖欲無化能乎哉。故民歸之如流水、所存者神、所爲者化而順。……夫是之謂大化至一」

(46) 「夫刑者所以奪禁邪也。而賞者所以助禁也」

(47) 「故刑戮者所以止姦也。而官爵者所以勸功也」

(48) 「雖王公士大夫之子孫也、不能(厲)於禮義、則歸之庶人。雖庶人之子孫也、積文學正身行能(厲)於禮義、則歸之卿相士大夫。()内はもと「厲」とあるが、久保愛『荀子増注』に據って「厲」に改めた。

(49) 「有軍功者、各以率受上爵。……宗室非有軍功、論不得爲屬籍」

(50) 「秦人其生民也陋阨、其使民也酷烈。……使(夫)下之民、所以要利於上者、非屬無由也。……故四世有勝、非幸也、數也。()内はもと「天」とあるが、漢文大系『荀子集解』頭注に據って「夫」に改めた。

(51) 「聽政之大分、以善至者待之以禮、以不善至者待之以刑」

(52) 「聽之經、明其(情)。參伍明謹施賞刑、顯者必得、隱者復顯、民反誠。言有節、稽其實。信誕以分賞罰必、下不欺上、皆以情言、明若日。()内はもと「請」とあるが、楊倞注「請當爲情」に據って「情」に改めた。

(53) 「爲人臣者、換契以實其名。名者、天地之網聖人之符。張天地之網、用聖人之符、則萬物之情、無所逃之矣。……主處其大、臣處其細、以其名聽之、以其名視之、以其名命之」