

## 論語にあらわれた刑に關する思想

内 田 智 雄

論語にあらわれた刑に關する思想を、こゝにとりたてて考察の對象とすること自體に奇異であり、またその結論とするところのものも、孔子の思想全體の性格からいつて、既に明らかなどころではあるけれども、それがやがて荀子を経て韓非子や李斯に到つて法至上主義が唱えられ、また法を至上とする一大帝國秦が形成せられるに到つたのみれば、刑あるいは一般に法思想の孔子において占める比重が、たとえどんなに軽いものであるとしても、中國の法思想史の上からいつて、一應は考察の對象とせらるべきであると考えられる。しかしながら論語に見られる刑に關する章句は、當然とはいへ極めて數がすくなく、従つてそれによつてなんらか體系的な思想をくみだせることは困難であるが、とにかくこゝでは、その刑に關する數すくない章句や文字を拾いあげて、その考察や解説をとおして、孔子の思想における刑あるいは一般に法思想の占める意義や比重を、可能なかぎり明らかにすることに努めたいと思う。

まず問題になるのは論語の資料的價值であるが、これはすでに論じつくされているので、こゝにはたゞ先學の所説の歸結するところを、きわめて簡略に要約するにとめておきたいとおもう。わが伊藤仁齋はその「論語古義」において、古來論語二十篇が上論と下論とにわかたれているのは、それは上論十篇がまず編纂せられて、のちに下論十篇が續集せられたことによるもので、あだかも文集の正集と續集との如き關係にあり、孔子の行動を記述した郷黨篇が第十篇にあるのも、それは上論の末尾たることを示すものであり、また上論と下論とがその内容も文體も、著しく相違しているのもそのためであると述べている。しかし仁齋のこの所説は、大宰春台の「論語古訓外傳」において、

さらに詳細かつ具體的に開陳せられている。そして春台はさらに一步をすゝめて、上論は琴牢の手になり、下論は原憲の筆録になるものであると、その編者の推定をまで試みているが、その問題はしばらくおくとして、論語が上下二篇に分たれ、その上論と下論とでは、内容や文體にも明らかな差異の認められることは事實であつて、かゝるところから仁齋や春台の如く、上論がまず編纂せられて、のちにさらに下論が編纂せられたみるのも、一應妥當な見解のようには思われる。しかし同じ後論の中でも、最後の堯曰篇が問題とされるのと同じ意味において、上下兩論を通じて、各篇の篇末には後人の附加と思われる章句が時に見出されるのであるが、とにかく論語のなりたちについて、このよきな批判を徹底せしめるとすれば、問題はすこぶる複雑多岐とならざるを得ない。即ち論語編纂の時期の先後ということとはしばらくおいて、かりに孔子自身の純粹な思想を論語の中から摘出しようとしても、かなり困難な場合がすくなくある。即ちそれは、その章句を裏付ける歴史的な出來ごとが明らかでない場合、また孔子の生活や本格的な思想から、簡單には論理的に演繹しえないような斷片的な章句について特に然りであるが、十五にして學に志してから、七十にして心の欲するところに従つて矩を踰えずに到るまで、孔子もまた人間である以上——事實このことの故にわれわれは孔子を尊敬するのであるが——物の考え方や生き方の上にも、苦惱や困難とともに、變化も生長もあつたであろうことは想像にがたからざるところであつて、それを莊子は寓言篇に、「孔子は行年六十にして六十たび化す、始めの時に是とするところも卒りにはこれを非とす、いまだ今のいわゆる是の、五十九年の非にあらざるを知るなり」と述べているが、これは孔子への明らかなる誹謗であつて、われわれのにわかにとりがたいところではあるが、孔子を聖化するのあまり、論語の悉くの章句に、永遠不磨の眞理を讀みとらうとするが如き態度は、すくなくともわれわれの賛同しがたいところであつて、却つてそこはかたなく孔子が語つたそのことばが、孔門の諸子によつて書きとめられ、それがやがて編纂せられるに到つたものとみるところにこそ、論語の眞のなりたちがあるのではないかと思われる。しかるに郭沫若氏もまた莊子の寓言篇と相通する見解をいだいていられるようである。いま郭氏による

と、「人間の思想言論は、元來發展性をもつていゝもので、晩年になつてからの定論がわからなければ、その人間の思想上の歸着點を判斷する方法がない。(中略)孔子は「聖の時なる」(孟子萬章下篇)ものとよばれており、時に従つて變り得た人である」と述べているが(「中國古代の思想家たち」上、一四五頁)、しかし孔子はオポチュニストでも變節者でもなかつたし、またもしそらであつたとしたならば、あのような不遇のうち世を卒することもなかつたであらうし、論語が世に残されることもまたなかつたであらうと思われる。論語に記された孔子のことばが、およそ孔子の何歳ぐらいの時から始まつたかは明らかでないが、すくなくとも論語に記録せられたことばが述べられ語られたその頃には、孔子の思想の大本はすでにさだまつていたものとみて過りはないであらう。孔子が道徳や人生について語つてゐることばには、時や處や人に應じて、さまざまな表現が用いられてゐるけれども、孔子の思想の骨格はゆるぎない基盤の上に、確信をもつて語られてゐるのであつて、その孔子のゆるぎない思想的骨格は、年齢や經驗や苦難とともにますます圓熟大成の域へとすゝみ、ついに七十にして心の欲するところに従つて矩を踰えざるに到つたものと見るべきであらうと思われる。そしてその孔子の圓熟と大成との一面は、われわれは論語の中に、とりわけ門弟子たちとの對話の中にかいまみることができるのであつて、その意味では固ならざる君子としての孔子は、あるいは「聖の時なる」ものとも稱し得ようが、他面孔子の生涯がそれを如實にものがたつてゐる如く、彼は時流に抗し時勢にいれられなかつた人で、その意味では孔子は、決して「聖の時なる」人ではなかつたとも稱し得る。とにかく郭氏のいわれる如く孔子晩年の思想を、論語の中から抽出し、そしてそれによつて孔子の基本的な思想を歸納することは、實際には不可能に近いことであり、餘りに嚴密に失する論語の文獻學的な穿鑿は、われわれに孔子の思想や人格について知らしめることを甚だしく限定してしまふおそれがあるわけで、いわんや論語そのものには、何びとに對して述べられ語られたかも明らかでなかつたり、またその時も處も詳かにしない極めて簡潔な章句が多いのにおいておやである。故にこの稿においては、明らかにそれと先學によつて指摘せられてゐるもの、またわたくし自身において疑義を

存するもの、及び孟子その他の文獻に引用せられた孔子の言説などはひとしく採擇しないこととし、それ以外の論語の章句には、格別の資料的價値の差異を認めないこととした。

論語の中には「子曰く、法もて之に語るときは、言も能く従ふなからんや、之を改むるを貴しとなす」（子罕）などは孔子の思想的な性格からいつて、むしろ當然なことというべきであろう。しかし刑法あるいは刑罰という意味での刑の字は、孔子の思想とは對蹠的なものとして、極めて數すくなく用いられている。そしてそれらの刑の字は、單に刑罰とか刑法とかの意義に限定することなく、一般に今日の法と同一義に理解するとしても、これまた孔子の思想的性格からいつて、おそらくは誤りではないと思われる。そしてまた論語の中には、この刑に關聯した「獄」とか「訟」とか、さらに「典獄の官」としての「士師」のことなども、極めて斷片的ではあるが見うけることができる。

まず獄訟についてみると、一般には獄とは刑事の、訟とは民事の訴訟についていわれるとされているが、この獄と訟とに關する孔子のことばを、相接する二章として論語の中に見ることができぬ。

なお本稿に引用する論語のテキストは、武内博士譯註の岩波文庫本「論語」によることとした。従つて本文中に見られる月形括弧（ ）や龜形括弧〔 〕も、悉く武内博士の加えられたもので、前者は博士が説明を施されたものであり、後者は經文のみでは意味の理解しがたいところを、博士が補足せられた部分を示すものである。なおふりがなはそのまゝ踏襲することとしたが、句讀點はわたくしの意をもつて若干改めたところがある。

子曰く、片言（一言）以て獄を折べきはそれ由か、子路は諾せることを宿ふなければ。（顔淵）

子曰く、訟を聽かば、吾も猶人のごとくならむ、〔吾は〕必ず訟なからしめむか。（同上）

と。しかして前の章は孔安國によれば、訟は原被兩造のいゝ分をきいて、その是非を定めるものであるが、子路はそのいずれか一方のいゝ分のみをきいて獄を定め得る人物であると解し、また他の注釋家によれば、子路は性直高心で

自分の過をかざつて辯護する人物では決してないので、訟をきくものは子路のことばだけで、あい手のことばをきかなくとも、その事件の是非を明らかならしめ得ると解している。因みに「子路は諾せることを宿ふなければ」の句を、經典釋文は「あるいはこれを分ちて別章となす」といふ、前句とは關係のない後人の追記と見ているようである。次の章句は、孔子が自ら訴訟を裁くとしても、格別に他の人と區別される何ものもない。たゞ自分は、公平な裁判をするということ以上に、民が相争うような訴訟そのものをなからしめるようにする。換言すれば公平な裁判ももちろん大切ではあるが、それは到底末梢的な措置にすぎず、政治や民情の基本的な改革こそ大切であるということになる。しかししてさきの章句の「獄」の字は、孔安國を始めその他の注釋家が、「訟」の字におきかえて解しているところを見ると、すくなくとも注釋家たちにおいては、獄と訟とを必ずしも嚴密に、刑事と民事というようには區別していなかつたことが推察せられる。とにかくこれらの章句によつても、獄と訟との存したことは明らかであるが、それが果して如何なる制度や手續きによつて行われたかは、論語の章句からは知るよしもない。しかし獄訟の制度が古來存在し、そしてそれは原被兩造の對決を主とし、それによつてその事件の裁斷をする人や役人の存在したことは、古くは詩經の「行露」の篇に見られる「獄訟」の文字や、また論語に「士師」の官の存在することなどによつても知ることができる。

論語の中には士師についていうものがおよそ二章ある。

柳下惠士師となり三たび黜けらる。「或る」人曰く、子未だ以て去るべからざるか。曰く、道に直（縁）つて人に事へむとすれば、焉（いづく）に往くとしてか三たび黜けられざらむ、道を枉（ま）げて人に事へむとすれば、何ぞ必ずしも父母の邦（くに）を去らむ。（微子）

と。注釋家によれば士師は「獄を典る官」とせられ、従つて今の判事の如きものと想像されるが、この士師となつた柳下惠は、孔子によつて「志を降し身を辱しめたるも、言は倫（道理）に中り、行は慮（法度）に中る」と評され、

伯夷叔齊が「その志を降さず其身を辱しめざる」と対照されており（微氏）、時勢に順應していく度量をもち、しかもなおその言行は正直を失わなかつたが、三たび官職をしりぞけられたとされておき、如何に公平正直であつても、身分の保證されない典獄の官が、極めて困難な職掌であつたことをものがたつてゐる。

孟氏、陽膚をして士師たらしむ、「陽膚」曾子に問ふ、曾子曰く、上その道を失ひ、民散（犯法）こと久し、「汝士師となりて」如しその情（實）を得とも、則ち哀矜（あはれ）みて喜ぶこと勿れ。（子張）

と。これは曾子の弟子の陽膚が、魯の孟氏の家の獄官となつた時に、おそらくは陽膚がその心がまを曾子にたずねたのに對して、民が法を犯す情實、即ちその原因がどこにあるかを知ることができても、それをもつて自分の功と考へることなく、むしろ民をして法を犯すに到らしめた政治的な貧困を、自己の責任として感ぜよといつたものであると理解される。もつともこれは孔子の直接のことばではないが、すくなくとも孔子の考え方を繼承し、代辯するものといふことはできると思う。

なお論語の中には刑罰そのもの、乃至は刑罰の一種と思われるものについて言及するものがある。即ちそれは「肆」である。

公伯寮、子路を季孫に懇うづたふ。子服景伯以て「孔子に」告げて曰く、夫子（季孫）固より公伯寮に志を惑まどはせるあり、吾が力猶能く「子路の罪なきを辯じて季孫をして伯寮を誅し」これを市朝に肆さしめんと。（下略）（憲問）

これは孔子の弟子の伯寮が、やはり孔子の弟子である子路を、その主人たる季孫氏に讒言した。それを魯の大夫である子服景伯が孔子に告げて、季孫氏は伯寮のことばを信じて子路に疑いをもつてゐる。わたくしは季孫氏に伯寮を誅せしめ、その尸を市朝にさらさしめるようにしようといつたことばであるが、注釋家はこの「これを市朝に肆さしめん」とあるを、「罪ありて、既に刑してその尸を陳するを肆」と注し、さらに市朝については、「大夫以上は朝においてし、士以下は市においてす」と區別してゐる。

また論語の中には孔子が刑戮について述べるものがある。

子、南容を謂ふ、邦に道あるときは廢すてられず、邦に道なきときも刑戮を免るべしと、其兄の子を以て之に妻す。  
(公治長)

と。これは公治長篇の第二章であるが、その首章には、

子、公治長を謂ふ、妻めよはすべし、縲うち紲ちの中にありと雖も、その罪にあらずと、其子を以て之に妻す。

と。そもそも公治長篇には、古今の人物の賢否得失を論じたものが多いけれども、この公治長と南容とは、ともに魯人で孔子の弟子である。そして孔子がその子をもつてめあわした公治長と、兄の子をもつてめあわした南容とをもつて、即ちそれぞれ妻となつた女子と孔子との血縁的な親疎を基調として、兩人の人物の優劣を定めようとする注釋家があるけれども、それは論語自體がそうであるように、これらの章句が異つた時に語られたものであるかも知れず、従つて結婚をさせたという時期も、必ずしも時を同じくして、あるいは相接した時期ではなかつたかも知れない。ましてや結婚そのものが、當事者たちの人物の良否ということ以外に、年齢その他の條件を考慮にいれなければならぬものたるにおいておやである。故にめあわされた女子の孔子との血縁的な親疎をもつて、直ちに公治長の人物が南容にまさり、あるいは南容の公治長にまさるを示すとみることが、ともにあたらぬものといわなければならぬ。しかして問題となるのは、兩人に對する孔子の評言であるが、公治長に對するものよりは南容に對するものが、具體的でありかつ積極的であつて、その意味では、むしろ南容に人物的評價の優位があるといふ得ないでもない。そして要するに孔子の南容に對する人物批評は、彼が邦に道の行われる時には重用せられ、邦に暴政の行われる時には正道を固持して、徒らに刑戮にかゝるようなことをしない明敏さをもつということであつて、それはまた同時に、孔子自身の世に處する基本的な態度でもあるということが出来る。故にこのような思想は、論語の隨所に見うるものであつて、たとえば

〔原〕憲、恥を問ふ。子曰く、邦、道あるときは穀（食祿）べし、邦、道なき時は穀は恥なり。（憲問）

邦、道あるときは言を危（正）しくし行を危しくす、邦、道なきときは行を危しくして言は孫（順）ふ。（憲問）  
などの如きがそれである。しかして包咸は「危は厲なり」と注し、何晏は「行を厲しくするは俗に随わず、言に順うは以て害を遠ざくるなり」と注して、無道の世に處する消極的な態度を徳とすることを述べている。そしてこのような無道の世における消極的な生活態度は、

子曰く、賢者は世を避け（天下道なければ隠る）、其次は地を避け（亂邦を去りて治邦に入る）、其次は人を避け（悪人を遠ざかる）、其次は言を避く（悪言あれば乃ち去る）。（憲問）

ということになり、さらに「道行はれずんば桴にのりて海に浮ばむ」（公治長）ということにさえなるのであるが、しかし孔子が、このような消極的な考え方のみをもつていたわけでないことはもちろんであつて、有道の世には積極的に大いに活躍すべきであり、富貴も大いに得べきであることを力説している。

子曰く、信に篤くして學を好み、死を守りて道を善し、危邦には入らず、亂邦には居らず、天下道あるときは則ち見れ、道なきときは則ち隠れよ。邦に道あるとき貧しく且つ賤しきは恥なり、邦に道なきとき富み且つ貴きは恥なり。（泰伯）

と。かゝる孔子の基本的な處世の方針を、具體的に歴史的な人物にあてはめてみれば、

〔殷紂道なく〕微子は去り、箕子は奴となり、比干は諫めて死せり、「三子行異なるも同じく仁と稱すべし」。孔子曰く、殷に三仁あり。（微子）

ということになる。そして孔子はこの三人についてひとりびとりについては批評をせず、「殷に三仁あり」と述べているが、上記の孔子の基本的な態度からおして、微子のそれを最上としていることは明らかであり、頭初に微子をあげているのもまさにそれによるものだと推測せられる。そして箕子が奴となつたのも、「死を守りて道を善」す



る孔子の立場からは、必ずしも孔子のとりどころではなかつたであろうし、ましてや比干の如く諫めてこれに死するが如きは、孔子の最もとらざるところといわなければならぬ。しかもなお孔子がこの三人を目して「三仁」といつているのは、殷末暴亂の世にこの三人が、たとえその處する道を異にするとはいえ、ひとしくそのあるべき道を確認していたことによるものであると思われる。このように見てくると、要するに孔子は、世の有道と無道とについて、人力のみをもつてしては如何ともなしがたいある時勢的なもの、あるいは一種の運命的なものさえ感じていたかの如くに思われる。従つてもしこれらの章句の語られた時期を、孔子の生涯にふりあて、考えるとすれば、政治の現實にある種の諦觀をもつに到つた時期、即ち孔子が諸國にその道の實現を求めて、いずれも容れられるところとならなかつた晩年のものではないかと想像せられる。

以上は南容に對する孔子の人物批評に因んで、孔子の基本的な處世態度ともいふべきものについて言及したのであるが、なおこの他に論語の中には、孔子が刑について述べているものが存在する。

子曰く、君子徳を懷へば小人土を懷ひ、君子刑を懷へば小人惠を懷ふ。(里仁)

この章句は「君子」と「小人」、「徳」と「土」、「刑」と「惠」とを對稱し、そして毎句悉く「懷」という動詞による簡単な二つの對句からなつている。因みに論語の中には、「君子」と「小人」とを相對稱する事例がすくなくないが、いま試みにその若干をあげてみると、

子曰く、「君に事ふるに」君子は上(徳)をもつて達(通)し、小人は下(財)をもつて達(通)す。(憲問)

子曰く、君子は泰にして驕らず、小人は驕りて泰ならず。(子路)

子曰く、君子にして不仁なるものあり、未だ小人にして仁なる者あらざるなり。(憲問)

子曰く、君子固より窮す、小人窮すれば斯ち濫(竊)む。(衛靈公)

子曰く、君子はこれを己に求め、小人はこれを人に求む。(君子は己を責め小人は人を責む)。(同上)

などである。そしてこれらの章句の「君子」は、主として道徳的な意味において用いられており、

子曰く、君子の道三あり、我これを能するなし(下略)。(憲問)

の如きはその典型的なものであるが、上記里仁篇の「君子」はそれと多少異つて、むしろ政治的な意味での君子と解すべきであると思われる。いま注釋家によればこの章句は、政治をなすものが徳をもつてすれば、民はその土に安んじその俗を樂しむが、もし刑をもつて臨めば、民は恩惠を得んとし、恩惠を得なければ離反するに到るを述べたものとしている。そして「君子徳を懷へば」の「懷」およびその他の「懷」の字を、孔安國は「安也」と注し、朱子は「思念也」と注しているが、この「懷」の字は、また論語の他の章句にも用いられている。即ち

子曰く、士にして居を懷ふは、以て士となすに足らず。(憲問)

とあるのがそれであつて、この「懷」の字は、「安んずる」と解してもまた「思念する」と解してもよいが、その積極的な意味では「安んずる」であり、その消極的な意味では「思念する」とこととなると思われる。従つてこの章句における「懷」の字も、「安」でもまた「思念」でもともに大過はないのであるが、たゞ「君子」がその嚴密な意味では、即ち道徳的な完成者という意味においては、「刑を懷ふ」と自體に矛盾であつて、やはり爲政者と理解せざるを得ないであろう。従つてこの章句は君子と小人、即ち爲政者と民衆との相關關係、換言すれば爲政者の意圖や人格が、民衆に極めて微妙かつ甚大な影響をもつものであることを述べたもので、爲政者たるものの慎まざるべからざるを説いたものであると思う。いまこれをさらに具體的に表現するものとしては、

上、禮を好むときは、則ち民敢えて敬せざるなく、上、信を好むときは、則ち民敢えて情を用ゐざるなし。(子路)の如きがあげられるであろう。

上記の如く論語における刑罰や獄訟乃至は一般的な刑法思想は、孔子自身の思想的な立場上、極めて斷片的にしか見ることができないけれども、しかし次の章句は、すくなくとも孔子の刑に對する基本的な態度を表明するものとし

て注意を要するものと思われる。即ち

子曰く、之を導くに政を以てし、之を齊ふるに刑を以てすれば、民免れて恥なし。之を導くに徳を以てし、之を齊ふるに禮を以てすれば、恥ありて且つ格たゞし。(爲政)

と。しかしてこの章句においては、「政」と「刑」とが「徳」と「禮」とに對稱されており、また「導く」という動詞と「齊ふる」という動詞とが對稱されていて、そしてこの「導」と「齊」との差異が、そのまゝ「政」と「徳」と、「刑」と「禮」との規範としての差異をものがたつてゐるかの如くである。いま注釋家によれば、「政」を法制禁令となし、「齊ふる」を「齊整」とか「これを一にする所以」とかと解してゐるが、とにかくこの「政」と「刑」とが「徳」や「禮」に對しては、消極的な規範にすぎないことを示してゐることは事實である。要するに國を治めるに法制禁令や刑罰をもつてすれば、苟もそれに抵觸するところさえなければ、民はそれをもつてよしとして、民心の基本的な善導や作興を期することができない。しかしもし徳や禮をもつてその指導理念とすれば、民は徳や禮のような積極的な規範に背反することをおそれて、自ら正しくなることをいうものであり、換言すれば徳や禮こそ政治の基本的な原理であつて、法制禁禮や刑罰の如きは、その次善の、あるいは副次的なものたるにすぎぬことを強調するものである。故にかくの如くであるとすれば、

子曰く、政をなすに徳を以てすれば、譬へば北辰のその所に居て、衆星の之を共めぐるが如し。(爲政)  
という結果にもなるのである。

なおこの他に論語の中には、政治との關聯において刑罰をいうものがある。即ち

子路曰く、衛の君、子を待ちて政を爲さしむれば將に奚をか先にせむ。子曰く、必ず名を正さむか。子路曰く、是れあるかな、子の迂なる、奚ぞそれ正さむ。子曰く、野なるかな由や、君子はその知らざる所に於て蓋闕おのい如す、

名正しからざれば則ち言順ことしたがはれず、言順はれざれば事成ならず、  
事成らずんば禮樂興らず、禮樂興らずんば則ち刑罰中ら

ず、刑罰中らざんば則ち民手足を措く所なし、故に君子名づくれば必ず言ふべきなり、言へば必ず行ふべきなり、君子は其言に於て苟くする所なきのみ。(子路)

とあるのがそれであるが、傍線をもつて圍んだ部分は、武内博士が中井履軒の説にしたがつて、後人の竄入と見なされ刪るべしとされているところであつて、これによれば漸層法的論理によつて、禮樂の興敗と因果關係におかれてゐる刑罰に關する個所は、孔子自らの思想ではないということになる。

以上論語の中から、孔子の數すくない刑に關する章句を拾つてみたわけであるが、この刑に關する孔子の思想とともに、やはり言及しなければならぬ問題は、孔子が政治を如何に考えていたかということである。前記の如く、孔子は、子路が「衛の君、子を待ちて政を爲さしむれば、子將に奚をか先にせむ」との問に對して、「必ず名を正さむか」と答えており、そしてそれによれば、孔子は、爲政者の言行一致をもつて政治の基本としており、その言行の一致はまず「正名」ということにあるものゝ如くである。しかしこれに政治の基調としての言行の一致とは、政令の妥當徹底と、爲政者自らの實踐をいうものと解せざるを得ず、さらにその基本的なものとしての「正名」とは、馬融は「百事の名を正す」と注しているけれども、それは單に論理的な名辭としての名を正すことのみではなく、政治的あるいは道徳的な實踐を内容とした前提とするところの「正名」であつて、従つてそれは具體的には、

君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たらしむべし。(顔淵)

ということになるのである。即ちこれは、齊の景公が政治とは何かとたずねた時の孔子のことばであるが、これによれば孔子は、君臣の分、父子の別を明らかにすることをもつて政治と考へていたことが知られる。換言すれば孔子は、當時の社會の封建的な身分關係と、及び家族道徳の是認擁護をもつて政治の基本と考へていたわけで、なかなしく家族道徳は封建的な身分關係の基調をなすものと考えられており、ある人が孔子に、あなたはなぜ政治をしないかとたずねた時に、次のように答へている。

子曰く、書に「孝なるかなこれ孝、兄弟に友あれ」と云へり、於（之）を施（行）ひて政（正）すあれば是れ亦政を爲すなり、奚ぞそれ政を爲すことをなさむや。（爲政）

と。しかしてこゝに「孝なるかなこれ孝、兄弟に友あれ」とは、さきの「父父たり、子子たらしむべし」ということであり、「兄弟に友あれ」とは、この「孝」から實踐的にも論理的にも歸納され演繹されるところの行爲であつて、かゝる卑近な日常的家族的な道徳も、そのこと自體が人間的にも社會的にも基本的なものである以上、それは當然に社會的に影響力や感化力をもつものであり、従つてそれもまた一種の政治であつて、それを孔子は「これを行ひて正すあれば、これまた政をなすなり」というているのである。

上記の如く孔子における政治とは、まず「名を正す」ことが基調であり、そしてそれは具體的には君臣の分、父子の別を明らかにすることであり、その意味において孔子は、當時の社會的なまた家族的な身分差を是認し、またはその類廢を復興し再建せんとしたものであつて、そうした意味での「名を正す」ことを追求し實踐することも、それもまた政治であると考えていたわけである。さればこそ孔子は、魯の上卿であつた季康子に政治とは何かと問はれた時に、

孔子對へて曰く、政とは正なり、子師いて正しければ孰か敢えて正しからざらむ。（顔淵）

とも述べている。もつとも論語の中の孔子のことばは、人や處や時に應じていろいろな、しかも簡略なことばをもつて表現されており、その述べられた條件をよく吟味考察してみないと、その片言隻句をもつて、たゞちに孔子の基本的な思想とみることはできないけれども、こゝに述べられていることばは、論語の他の章句との關聯においても、また「政とは正なり」という一般的な表現がとられている點からしても、これはすくなくとも孔子の政治に對する基本的な考え方をあらわすものとみて、おそらくは大過はないと考えられる。もし然りとするならば、政治とは正ということであつて、それを爲政者が自ら實踐し追求するとともに、あるいは實踐し追求するそのことが、民衆の生活に影

響力をもち感化力をもつこと、すなわち民衆をして正に歸せしめることがすなわち政治であるとするのであつて、こゝに孔子が爲政者の人格や道義のいわゆる政治性を問題としたのは、まことにその當を得たものといふべきであると思う。もちろん孔子の考へた政治は、近代のそのように権力や支配を内容とするものではなく、徹底的にその人格化や徳化を強調するものであつて、それを孔子は「子帥いて正しければ」と述べているわけである。

かくの如く孔子は、爲政者の人格や道義の政治性を強調しているが、然らば被治者たる民衆を孔子は果して何と考へていたであらうか。そもそも孔子の教育的立場は、あくまで爲政者の養成ということにあり、孔子がたえず門弟子やその他の人々に強調するところの人格の完成も道義の實現も、悉くよき爲政者たらしめんがためのものであつて、従つて孔子が説いたところの民衆は、いつも爲政者の側から考えられた民衆であつて、治められる民衆自體の側に立つてのものでは決してない。

それは弟子の樊遲（須）が孔子に農事を學びたいというたのに對して、樊遲の辭去後に、孔子がそれを評したことばのうちにも明瞭に看取することができる。

小人なるかな樊須や、上かみ、禮を好むときは、則ち民敢て敬せざるなく、上、義を好むときは、則ち民敢て服せざるなく、上、信を好むときは、則ち民敢て情こころを用ゐざるなし、夫れ是の如くなれば、則ち四方の民その子をせほひ襁負して至らむ、焉ぞ稼を用ゐむ。（子路）

と。即ちこれは爲政者自らが禮や義や信を好みさえすれば、民は自ら歸服するものであつて、爲政者が自ら農事に従事して民を救わんとするが如きは、その本末を誤るものであることを説いたものである。これを要するに上たる爲政者の道徳的な實踐、孔子においてはそれがそのまま政治的な責任として、一方的に強調せられているわけで、それをもし比喩をもつて表現すれば、

君子の徳は風なり、小人の徳は草なり、草はこれに風を上くわふ（加）るとき必ず偃す。（顔淵）

といふことになり、究極的には民なるものは、「由らしむべし、知らしむべからず」(泰伯)となるのである。因みにかゝる孔子の民衆觀は、孔子の封建的な政治思想を代辨するものとされているが、わたくしは必ずしもそのように考へていない。もつとも政治を権力や支配の具と考へるならば、まことにそのとおりであるが、もし政治が本來孔子のいうが如く、正しさを實踐し追求するものであり、その正しい政治の責任が爲政者にこれ存することを前提とし、加うるに中國の當時の社會、特に民衆の政治的な責任能力や教養の程度などの問題を考慮に入れるならば、孔子にこの言のあるのは當然であつて、むしろ政治の現實に即したものであるかと思はれない。さらにまた眼を今日の民主的な國家の政治のあり方に轉じてみても、その政治的責任はまさに民衆に歸するが如き原則や體制の上にあるとはいへ、現實的な政治の要請としては、やはりその政治的な責任、特に政治や政治家の人格的道義的な責任を問題とせざるを得ないのであつて、かゝる場合、われわれがまず爲政者にその責任を追求し、爲政者自らが自らの問題として反省すべきであることは、今日の如き政治體制においてさえ要請されるところであつて、むしろ今日の政治の悲劇は、政治が、また政黨が、孔子のいわゆる「政とは正なり」の理念を追求し、政治的な責任を自らのものとして反省しないところにこそあるともいうことができると思う。この意味においても、孔子がその政治的な責任を、一方的かつ片務的に爲政者の責任として説いたことは、決して誤つたものではないのみならず、二千數百年を隔てる今日の民主的な政治體制のもとにおいてさえも、ある意味において正しいといふことができるであらう。かくの如く孔子は、政治の責任を爲政者の側にのみ強く要請し、そしてそのような意味での爲政者たらんことを弟子たちに教えたのであつて、次の章句の如きもその同巧異曲のものといふことができるであらう。

君子、親に篤ときは則ち民仁を興(喜)び、故舊遺れざるときは則ち民偷からず。(泰伯)

哀公問ひて曰く、何爲ば則ち民服せぬ。孔子對へて曰く、直き「人」を擧げて、これを枉れる「人の上」に錯けば民服せむ。枉れる「人」を擧げて、これを直き「人の上」に錯けば則ち民服せじ。(爲政)

季康子問ふ、民をして敬忠ありて勸しめむには如何にすべき。子曰く、之に臨むに莊を以てすれば則ち敬あらむ、孝慈ならば則ち忠あらむ、善きを擧げて不能を教ふれば則ち勤めむ。(同上)

と。しかしてこのように爲政者の正しい人格や理想や行政的措置が、それがそのまま現實に民衆の生活の上に具現し得た場合、かゝる爲政者を、その最もまつたき意味での君子ともまた聖人ともよび、またその政治を仁政とよばるべきであらうと思う。要するに孔子の政治思想の根幹は、あくまで爲政者自らの人格にあるとするのであつて、それを孔子は、

子曰く、其身正しきときは令せざるも行はれ、其身正しからざるときは、令すと雖も従はれず。(子路)

子曰く、苟に其身を正しくせば、政に従ふに於て何か有らむ、其身を正しくする能はざれば、如何ぞ人を正しくせぬ。(同上)

などと述べている。

しかしながらこのような孔子の思想に對しては、いろいろな批判、とりわけ現實に即しない理想主義的な考え方であるとの批判が下されるかも知れないが、他面、次のような説明や辯護もまた試みておく必要がある。第一に孔子その人は、本來新しい政治の形態や機構を提唱した人では決してなく、現實の政治形態や機構をそのままに是認して、たゞそれに新しい道德的なエスプリを吹きこんで、政治の道德化人格化を行い、そしてそこにその意味での政治の革新を主唱した人であるということ、第二には孔子の時代は、周の中央集權が崩壊して、各國がそれぞれ比較的な意味において狭小な地域に轄居し、おのがじゝ富強繁榮を請い願つていた時代であつて、従つてこのような社會においては、もし爲政者にしてその志さえあれば、孔子の理想もかなりな程度に實現し得る可能性があつたのであつて、従つて孔子の説くところも、必ずしも空疎なものとは斷じ得ない社會的政治的條件にあつたともいうことができると思ふ。第三にさきにも言及した如く、政治の基調を道德や人格に求めるといふことは、如何に小さい國家や團體につい



てさえも、まさしく迂遠の感なきを得ず、事實政治が如何なる形態をとるとしても、所詮權力や支配を背景とせずしては行い得ないものであり、この點孔子が政治の基調を人格や道徳に求めるといふことは、多分に抽象的觀念的であるとの批判もまたその餘地を存しているわけではあるが、しかし政治が本來權力や支配を背景とするものとはいへ、單に權力や支配のみによつては眞の政治の行い得ないことは、内外の歴史の普ねく實證するところであるとともに、他面、近代の民主主義國家においてさえも、政治家その人に對する人格的な要請と、政治そのものに對する道義性の強く要望せられることは、何びとも否定し得ない事實であつて、従つてその意味では、孔子が政治の基調を爲政者の人格や道徳に求めたことも、決して誤つてはいないのみならず、まさに政治そのものゝ核心をついたものともいふことができると思う。事實孔子は、政治の人格化道義化を強調してはいるけれども、現實の政治的な施策を看却したわけでは決していないのであつて、それは論語に散見するところによつても知り得ると思う。たとえば

子貢政を問ふ。子曰く、食を足らしめ、兵を足らしめ、民をして信あらしめよ。子貢曰く、必ず已むを得ずして去かむとするときは、斯三者に於て何かを先にすべき。曰く、兵を去け。子貢曰く、必ず已むを得ずして去かむとするときは、斯二者に於て何をか先にすべき。曰く、食を去け、古より皆死あり、民信なくんば「國」立たず。

(顔淵)

(上略)丘は聞けり、國を有ち家を有つ者は「財の」貧しきを患へずして均(平等)からざるを患ふ、「民の」寡きを患へずして安んぜざるを患ふと、蓋し「財」均しきときは貧ことなく、「民」和すれば寡ことなく、安んずれば傾くことなし(下略)。(季氏)

の如きがそれであつて、これらはいずれも究極的には孔子の理想主義、特に人格主義や徳治主義に歸結するものではないけれども、しかもなお孔子が現實的な政治的施策に對して、決して超然としていたり、あるいは無視してはいなかつたことを示すものであり、また單なる觀念的な道徳至上主義者でもなかつたことをあかしするものであると思

う。要するに孔子は思想的には、孔子にやゝ先だつ西紀前五三六六年に鄭の宰相子産による制定法、また孔子と時代をほぼ同じくする晉國の制定法など、そうした一聯の法治主義に對して、即ち法治によつては決して人を救い國を治めることができず、爲政者の徳にこそ治國の大道が存することを力説するものであつて、左傳の昭公二十九年の記事は、孔子の制定法に對する批判を如實に傳えている。即ちそれは晉がかつての中原の盟主文公の法をすてゝ、范宣子の刑書を鼎に刻し、もつて新しく成文法を制定したことをきいた孔子が、極めて激越な語調で非難するものである。晉はそれ亡びんか、その度を失えり。それ晉國は唐叔の受けしところの法度を守り、もつてその民を經緯せんとし、卿大夫は序をもつてこれを守れり。民はこゝをもつてよくその貴を尊び、貴はこゝをもつてよくその業を守り、貴賤ともにあやまらざるは、いわゆる度あればなり。文公こゝをもつて執秩の官を作り、被廬の法をなして、もつて盟主となれり。いまその度を棄てて刑鼎を作れり。民は鼎にあり、何をもつてか貴を尊び、貴は何の業をかこれ守らん。貴賤序なければ何をもちか國をおさめん。かつそれ宣子の刑は夷の蒐なり、晉國の亂制なり、これをいかにぞもつて法となさん。

と。しかしてこゝに「民は鼎にあり、何をもつてか貴を尊び、貴は何の業をかこれ守らん。貴賤序なければ何をもちか國を治めん」とあるのは、民衆の生活の基準や模範は、貴即ち爲政者たちの人格にあるべきはずであるのに、かく刑鼎に鑄られた刑法がその生活の基準を示すこととなれば、爲政者を民衆が尊ぶ理由は失われてしまい、爲政者自らもまた民衆の範となる職責を有しないとすれば、従つてまた爲政者たるものゝ職務もなくなつてしまふわけである。かくて貴賤即ち爲政者と民衆との身分差も職務もなくなつてしまふこととなれば、何をもつてか國を治めんというわけである。もちろん左傳は論語に比して、遙かに後世に編纂せられたもので、これをもつて直ちに孔子の制定法に對する批判と見ることはできないけれども、すくなくとも孔子のいだいたであろう考え方の一端は、これによつて窺い知り得るのではないかと思う。なぜかとならば、論語にあらわれた孔子の法特に刑に對する考え方と、この左傳に記

された孔子の批判との間には、思想的に格別の逕底は認めがたいと思われるからである。

かくの如く孔子は、法治をもつて國是とすることに反對しているけれども、しかし孔子は刑法や法そのものを基本的に否定しているわけでは決してない。すくなくともそうした思想は、論語の中には見ることができないのであつて、さきに引證した爲政篇の「これを齊ふるに刑をもつてすれば、民免れて恥なし」の如きも、たゞ刑が政治の最上のものでないことを述べているのにとゞまつて、刑そのものを積極的に否定するものではないのである。従つてまた獄訟についても、「片言（一言）以て獄を折うつたへちぢむべきはそれ由か、子路は諾せることを宿ためらふなければ」（顔淵）とか、あるいは「訟を聽かば、吾も猶人のごとくならむ、「吾は」必ず訟なからしめむか」（同上）などといつていて、獄訟そのものを否定してはいないのである。即ち孔子は政治の現實的な機能として、刑法も獄訟ともに存在を是認せざるを得ないことを肯定しているが、たゞ法による政治乃至は法治主義によつては、民衆を「免れて恥な」きに到らしめても、いまだ「恥ありて且つ格たゞし」きには到らしめ得ないのであつて、孔子の理想とする政治には極めて遠いといわざるを得ない。従つてその意味では孔子は、政治の人格化や道德化の上に、道義的な社會の建設を夢みながらも、他面また人間悪や社會惡に對しても、極めて現實的な認識をもつていたともいうことができ、佛教によつて代表されるような觀念的な現實觀、即ち煩惱即菩提、生死即涅槃といった考え方ではなく、一應善と惡とを、理想と現實とを確認し、その惡や現實の上に立脚して、善を求め理想を追求せんとしたものといふことができるであらう。しかしながらこうした惡や現實の認識は、通俗凡庸の徒には極めて困難とするところであつて、それは君子や聖人によつてのみ可能であるといふことになる。故に孔子はそれを

子曰く、唯仁者能く人を好よみし、能く人を惡む。（里仁）

と述べ、また

不仁を惡むものは其すなはち（乃）仁たり。（里仁）

とも述べているのである。もつともこれらの章句は、あやまりなく道徳的な善悪をいうものではあるが、しかしもしこの「人を惡む」とか「不仁を惡む」とかということばを政治的に推行して理解すれば、罪惡を罪惡として政治的に規制すること、換言すれば、それに刑罰を加えることを是認するものということもできると思う。とわいえ「人を惡む」こと、「不仁を惡む」ことが許されるのは、ひとり仁者のみといわれる如く、罪惡を犯したものに刑罰を課し得るのは、「政は正なり」即ち正しい政治であること、具體的には法や刑罰が正しいことをまず前提とするのである。換言すれば、法や刑罰が正しいものを前提としてのみ、政治の現實的な、止むを得ない機能として、法を適用し、刑罰を加えることも是認されるということになるかと思う。

かくの如く孔子は、政治が正しいものであり、従つてまた法が正しくあることを前提として、政治の消極的な機能として刑罰を是認するものであるが、然らばいうところの政治の正しさ、法の正しさとは何かというに、それは單に形式的な意味での公正さでないことは、次の章句によつてその一端を窺い知ることができる。

葉公孔子に語つて曰く、吾黨に直躬かたというものあり、その父羊を攘めみて、子之を證あはせり。孔子曰く、吾黨の直き、は是れに異なり、父は子のために隠し、子は父のために隠して、直きことをその中にあり。(子路)

と。即ちこれは孔子における正直の基準が、いわゆる法的なものではなくして、父子關係即ち家族道徳を基準とすることをいうものであつて、それは孔子の政治理想が、もともと家族道徳に基調し、この家族道徳の實踐や完成の上こそ、始めてその究極的な目的である治國、即ち政治理想の實現達成が約束されるという考え方によるものである。そしてかゝる家族道徳は、要するところ「父父たり、子子たらしむべし」という父子關係に集約されるのであるが、同時にそれは父は父として、子は子としての身分差の上に立つ修己、即ち人格の完成を目的とすることをものがたるのであつて、單なる人格、即ち家族や社會から抽象され得る個人ではないところに、孔子をもつて代表される中國の思想、特に儒家思想の特質が窺われると思う。そして孔子のこのような考え方、即ち家族の身分的な差異を前提とし

ての人格の完成、またこのような意味での家族道德の普遍擴大の上にてこそ、理想的な天下國家がなりたち得るところに、「父は子のために隠し、子は父のために隠す」ことをもつて、「直きことその中にあり」とする孔子の考え方も、當然なこととして是認されるのではなからうか。

最後に孔子によつて、「之を齊ふるに刑を以てすれば、民免れて恥なし」といわれ、またそれとは對稱的に、「之を齊ふるに禮を以てすれば、恥ありて且つ格し」といわれた禮の思想を、刑とともに行爲の規範とされているという意味において、極めて簡略に瞥見しておくこととしよう。

いま論語において禮をいうものを大別すると、禮のみを徳目として單獨にいうものと、他のいろ／＼な徳目と對稱的にいうものと、また他の徳目と合して連用するものとが存している。いまその若干を例示すれば、

A、單獨にいわれるもの

禮を學ばざれば以て立つこと無けむ。(季氏・堯曰)

林放、禮の本を問ふ、子曰く、大なるかな問へること、禮はその奢らむよりは寧ろ儉なれ、喪はその易ならむよりは寧ろ戚しくせよ。(八佾)

B、他の徳目と對稱的にいわれるもの

子曰く、恭しくして禮なきときは則ち勞へ、慎みて禮なきときは則ち蔑る、勇にして禮なきときは則ち亂し、直にして禮なきときは則ち絞(急)し。(泰伯)

子曰く、人にして仁あらずんば、禮を如何せむ。人にして仁あらずんば、樂を如何せむ。(八佾)

子曰く、「其行は」義以て質となして禮以て之を行ひ、「其言は」孫(遜)以て之を出し信以て之を成す、君子なる

かな。(衛靈公)

子曰く、禮といひ禮というも、玉帛ならむや、樂がくといひ樂というも、鐘鼓ならむや、「禮は敬をもつて本となすべく、樂は和を以て本となすべし」。(陽貨)

また「子曰く、詩に興り、禮に立ち、樂に成る」(泰伯)というのもある。

C、諸他の徳目と運用していわれるもの

孔子曰く、天下道あるときは則ち禮樂征伐天子より出づ、天下道なきときは則ち禮樂征伐諸侯より出づ。(季氏)

子曰く、先進の禮樂に於けるや野人なり、後進の禮樂に於けるや君子なり、如し之を用ゐば吾は先進に従はぬ。

(先進)

子路成人を問ふ。子曰く、臧武仲の智と公綽の不欲と卞莊子の勇と冉求の藝との若ごとき、之を文かきるに禮樂を以てすれば、亦以て成人となすべし。(下略)(憲問)

子曰く、禮讓を以て國を爲なめむか、「政に従ふに於いて」何かあらん。禮讓を以て國を爲なむる能わすんば、禮を如何せん。(里仁)

などである。しかしして上にかゝげるところは、多くは坐作・進退・威儀・服飾・祭葬など關する禮であつて、従つてそれは身を修める道徳的な意味をもつものといふべきであるが、(C)の「禮樂征伐」といわれる禮や、「禮讓をもつて國を爲めむか」といわれる禮は、いずれも政治的な意味での禮であつて、禮の意義内容が前者に比して、いちゞるしく擴大せられているといわなければならない。いま單に禮とのみいつて、なおかつ政治的な意義をもつ一、二の章句を摘記すれば、

子曰く、上、禮を好むときは則ち民使ひ易し。(憲問)

定公問ふ、君、臣を使い、臣、君に仕ふるには如何にすべき。孔子對へて曰く、君は臣を使ふに禮を以てし、臣は君に事ふるに忠を以てせよ。(八佾)

の如き、あるいはまたさきの爲政篇の「之を導くに政を以てし、之を齊ふるに禮を以てすれば、恥ありて且つ格し」の如きも、また明らかにこの範疇に屬するものといふべきであらう。

かくの如く孔子における禮は、坐作進退の禮即ち純粹に行爲の規範としての禮と、その擴充展開せられたものとしての政治的な禮とに大別することができるが、しかし如何に禮の意義内容が擴充展開せられたとしても、すくなくとも孔子における禮は、修己の道德的規範としての意義を基調とするものであつて、孔子における刑、即ちその一般的な表現としての法とは、基本的に區別せらるべきものであるといわざるを得ない。しかしながら孔子のかゝる禮の思想は、やがて孟子を経て約二世紀ほど後には、荀子によつて「禮は法の大分群類の綱紀なり」(勸學篇)といわれて、禮の法への一步接近が説かれるに到り、そしてその荀子門下の韓非子においては、「法を以て教となす」(五蠹)とか、あるいは「法とは憲令官符に著し刑罰民心に必し、賞は慎法に存し、罰は姦令に加わらしむるものなり、これ臣の師とするところなり」とて、法至上主義が唱えられるに到り、また同門の李斯によつては、この韓非子の理想が、法至上主義國家としての秦帝國の施策の上に、具體的に實現されることとなつたわけである。しかしながらかゝる韓非子や李斯における法家思想の片鱗たりとも、われわれは論語の中に見出すことはできないけれども、すくなくともその先蹤が論語の禮に存することは、思想的に否定し得ないところであると思う。かくて孔子が禮をもつて「恥ありて且つ格し」といふ、刑をもつて「民免れて恥なし」といつた區別は、こゝにおいてかさらに截然として明確たらざるを得ないこととなるわけである。