

禮の思想

松岡慎一郎

禮の思想は東洋に於て重要視されている思想の一つである。現今は単に坐作威儀に理解されているが、その包含する内容は頗る広汎にわたり、決して簡単な意味のものではない。日常生活に於ける坐臥進退の禮節儀容、冠婚喪祭の實際的儀禮、国家社会の統整規範、乃至天地自然の法則に至るまで悉く禮の思想に含まれるのである。是等の尽くに涉つて述べる暇が無いので茲では禮の意義本質等について説き、次に国家社会の秩序を維持し治安を保つ禮治と法治との關係及禮の統治を実現する方法としての正名思想との關係に及ぼうと思う。

孔穎達が「夫れ禮は天地を經し人倫を理む。其の起る所は天地未分の前にあり。禮は理なり。其の用以て治まれば天地と俱に与る。」(礼義正義序)といひ、朱子が「禮は天地の節文。人事の儀則なり。」(論語集注)と述べたように、禮は社会制度・行政法典・社交的儀式・人倫規範等を悉く網羅するのである。而して人の依つて以て立つ根本的威儀理法である。だから孔子は先王聖賢の整備した禮を以て民人を導き国家社会を泰平ならしめようと力めたのである。

皇侃・皮錫瑞が、禮は六經文教の要素となつてゐる旨を説述しているが、抑、何が故に禮が中国の古典に於て重く視られたかと言へば、古代に於ては、禮とは儀禮の意であつて、此の儀禮を實行することに由つて、後世の所謂、法律・經濟・政治・宗教・道德等の役割をはたしたからである。畢竟、禮とは儀禮の實行に他ならないが、それが社会に對するときは、今日の法律・經濟・政治・道德・宗教等の社会的効用のすべてを綜合した力を以て社会を規正したのである。言わば、各分科にわかれぬ綜合的文化であつたのである。此の綜合未分化の当体を禮といつたのである。

孔子は、君子の徳を説いたとほゞ同じ度合で禮を説いた。「論語」に、禮のことが多くでてゐる。

「禮之用。和為貴。……知和而和。不以禮節之。亦不可行也。」「恭近於禮。遠恥辱也。」「未若貧而樂。富而好禮者也。」「齊之以禮。有恥且格。」「生事之以禮。死葬之以禮。祭之以禮。」「約之以禮。亦可以弗畔矣夫。」「約我以禮。欲罷不能。」「殷因於夏禮。所損益可知也。周因於殷禮。

所損益可知也。」「人而不仁。如禮何。」「禮與其奢也。寧儉。」「禮後乎。」「夏禮吾能言之……殷禮吾能言之。」「孰謂鄙人之子知禮乎。……子聞之曰。是禮也。」「爾愛其羊。我愛其禮。」「事君盡禮。人以為詔也。」「君使臣以禮。臣事君以忠。」「管氏而知禮。孰不知禮。」「為禮不敬。」「不能以禮讓為國。如禮何。」「君而知禮。孰不知禮。」「恭而無禮則勞。慎而無禮則蒞。勇而無禮則亂。直而無禮則絞。」「興於詩。立於禮。成於樂。」「麻冕禮也。」「克己復禮為仁……非禮勿視。非禮勿聽。非禮勿言。非禮勿動。」「上好禮則民莫敢不敬。」「上好禮則民易使也。」「君子義以為質。禮以行之。」「動之不以禮。未善也。」「不學禮。無以立。」「禮云禮云。玉帛云乎哉。」「惡勇而無禮者。」「不知禮。無以立也。」等。之に由て之を觀れば、孔子が如何に禮を大切に思つたかわかる。茲に、禮というのは、今日の冠婚喪祭とか、坐作進退とかいうだけのものではない。孔子の禮は仁の心を根底とし土臺とした儀範・制度・慣習・典故等のことである。簡単にいえば、孔子が鼓吹してやまなかつた君子の守るべき禮節である。其のうちには、衣冠の事、喪祭の事、政治上の典例、道德的風習なども含んでいるのである。つまり、それは仁の外的表現であり、美しい形式である。

「人にして不仁ならば禮を如何。」といった位で、禮が仁の心を基本としない限り、それは生命なく、活気なく、末梢的で、禮は其の意義を有しないものだとした。この意

味に於て孔子は禮の事を推奨し、人として守るべき儀範としたのである。

孔子が禮を以て個人道德の準繩と、政治的法制、社会的慣習などの国家經理の準則としたことは、その根本思想たる仁の思想からくる当然の帰趨である。禮は、主觀的道德理想である仁が、客觀的他律的に規定されたものに他ならないのである。従つて「論語」に、「顏淵問仁。子曰。克己復禮為仁。一日克己復禮。天下歸仁焉。為仁由己。而由人乎哉。顏淵曰。請問其目。子曰。非禮勿視。非禮勿聽。非禮勿言。非禮勿動。」（顏淵篇）とあるが、孔子は仁を説明するに禮を以てした。

孟子が、「禮之実。節文斯二者是也。」（離婁上）と、説述した如く、仁という徳を修めて其の行うところ、宜しきに適うという行動が、家庭内にあつては孝となり、国家社会人としては、悌順忠良となつて社会の秩序は維持され、国家の禮法は確立するのである。故に孔子は、先王の禮を學んで其の禮によつていづる主觀的理論を歸納して、仁の一字に総括したものである。故に己の私欲を抑制して、禮を履み行ふのが、仁だということになる。

魯の大夫孟懿子が、孝道を質問したのに対して「生事之以禮。死葬之以禮。祭之以禮。」（為政篇）と答えたのは仁の根本である孝と禮との關係を説いたものといえよう。

次に、禮と儀との意義に就いて考えて見よう。禮は普通一般には禮儀と運用していわれるが、之を嚴密にいえば、

禮と儀とは其の意義が違うのである。左伝昭公五年の条に、

「魯昭公如晋。自郊勞至于贈賄。無失禮。晋侯謂女叔斉曰。魯侯不亦善於禮乎。対曰。魯侯焉知禮。公曰。何爲。自郊勞至于贈賄。禮無違者。何故不知。対曰。是儀也。不可謂禮。禮所以守其国。行其政令。無失其民者也。今政令在家。不能取也。有子家羈。弗能用也。奸大国之盟。陵虐小国。利人之難。不知其私。公室四分。民食於他。思莫在公。不図其終。爲国君。難將及身。不恤其所。禮之本末。將於此乎在。而屑屑焉習儀以亟。言善於禮。不亦速乎。」と。

これは晋侯と昭公が邢丘で会見した際、昭公のとつた禮儀を評した記事であるが、昭公のとつた禮は儀であつて禮ではない。禮とは其の国を守り其の政令を行い其の國民を失ふことなきようにすることを急務とし本としなければならぬものである。当時、魯は政令の実権が大夫に移つて君はそれを取り収めることができず、公室は四分して人民は三家に養われ君の爲に尽くすことを思わない。之は君が禮の本を失つて居るが爲である。魯公の行ふ所は屑屑然たる儀であつて、それは作法のみを習得するを急務とし禮の本質を忘れて末のみに急である。かくては禮をよく知得して居ることから遠いものだといつて、禮と儀の相異を明らかにしたことばである。君子は之を評して叔侯は斯くありてこそ、真に禮を知れるものなりと称賛している。

昭公二十五年の條にも、晋の趙簡子が、鄭の子大叔に揖讓周旋の禮を問うたところが子大叔は之に對えて「是儀也。非禮也。」といつたことがしるされている。このように敵密にいうなら禮と儀は、其の意義が違ふことになる。

禮義という熟語は、戰国末から漢代に亘つて広く用いた言葉であるが、論語にはまだみえず、孟子に至つて使用されたものようである。毛詩や尚書には勿論なく、唯毛詩の詩序に屢見しているが、之は西漢の人の著作と推定せられるから怪しむに足らぬ。然るに、梁惠王篇上に、「奚暇治禮義哉。」、同下に、「禮義由賢者出。」、離婁篇上に、「言非禮義。謂之自暴也。」、告子篇上に、「萬鐘則不弁禮義而受之。」、尽心篇下に、「無禮義。則上下乱。」等の如く孟子に、禮が義と熟して屢用いられている。これは禮が義と同視され禮を心性の徳とした所から、禮と義が熟し得たに他ならない。萬章篇上に、「孔子進以禮。退以義。」とあり、禮と義を書き分けてはいても、出処進退共に、一に義の在る所に従つたという程の意味である。又萬章篇下に、質を伝えて臣と爲らざる庶人が諸侯に見えないのを「禮也」といつた後、他方「役に往くは義也。往いて見ゆるは不義也。」として、「禮也」の否定態を「非禮也」とせず、「不義也」といつていることによつても、禮の内面的意義を主として義と同視した事は明らかである。

次に、禮とは何ぞや、というに、禮記曲禮篇に「道徳仁義。非禮不成。教訓正俗。非禮不備。分争弁訟。非禮不

決。君臣上下。父子兄弟。非禮不定。宦學事師。非禮不親。班朝治軍。涖官行法。非禮威嚴不行。禱祠祭祀。供給鬼神。非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節退讓。以明禮。」と、又司馬光は、禮の用たる大なり、之を身に用うれば動靜法有り而して百行備わる、之を家に用うれば内外制有り而して九族睦し、之を郷に用うれば長幼倫あり而して俗化美なり、之を國に用うれば君臣敬有り而して政治成る、之を天下に用うれば諸侯屏服し而して紀綱正し、といつてゐるが、共に禮の効用と範圍を能く表わしてゐる。即ち禮は一身の修養より家を齊え國を治め人類の安寧幸福を図り世界の平和を致すに缺くべからざる要具である。荀子は禮論に、「天地以合。日月以明。四時以序。星辰以行。江河以流。萬以昌。好惡以節。喜怒以當。以為下則順。以為上則明。萬物變而不亂。貳之則喪也。禮豈不至矣哉。」と論じて、自然界も人間界も禮があつてともに、整然たる治平の裡に和樂を享受することができると説いてゐるが、之に由ても禮の効用の如何に優大であるか察知できるし、亦禮の深遠なる意義をも看取される。

禮の起原に就いては、人間の本性にもとづいて自然に生じたという自然起原説と、人間而かも聖人が之を作為したのだという人為起原説の二説がある。

(一)、自然起原説 尚書皋陶謨に、「天敘有典。敕我五典。五惇哉。天秩有禮。自我五禮。有庸哉。」とある。天とは中国上代民族が信仰した宇宙の最高絶対の神を意味したの

である。「天が道（典常）や禮を敘秩する。」とは、人の行う道徳禮義は単に人間が其の生活の便宜の為に約束して作為したものでなく、宇宙の主宰神たる天帝が、賦与した自然の道であり秩序であるということである。換言せば、天は人間の本性の中に道徳禮義を行うべき素質を先天的に授け与え、其の本性に基いて人間の道徳禮義が発生したのであつて、人間が其の生活するに都合の好いように作為したものではないのである。一般の動物でも蟻の君臣、鳩の三枝、鳥の反哺、鴛鴦の一夫一婦の如く自然的本能の中に禮義が備わつてゐる。況んや、万物の靈長である人間に素よりしかるものがなくてはならない。この人間の本性に基いて生じた道徳禮義を人間が人間社会に於て行うのである。書經の注疏はかくの如く人の常性に基いて解釈してゐる。この考え方は中国上代からの伝統思想であつて、性善説の立脚地である。

左伝昭公二十五年の條に、「夫禮。天之經也。地之義也。民之行也。天地之經。而民實則之。則天之明。因地之性。」（鄭子產言）とあり、禮記に、「体天地。法四時。則陰陽。」（喪服四則）、又禮記禮運篇に、「孔子曰。夫禮先王以承天之道。以治人之情。」と、出ているのは、皆同様の意味になるのである。「禮天之經也。地之義也。民之行也。」と謂うのは、「經」とは「常」ということであり、恒久不變の意味が伴い変らない法則的なるものを表わすことになり、天体の運行に一定の法則があり昼夜の明暗、春夏秋冬

の序の如く恒久不変のきまりのあることを謂うのである。

「義」とは、「宜」なり、「分」なり、「別」なりで、各宜しとするところに従つて分違差別のあることで、山は高く、川沢は低く地の肥瘠湿旱剛柔等、各宜しきところの差異あるをいうのである。經と義は互文であつて其の意義は天地とともに通ずる。即ち、天の日月星辰にも大小温冷等の差別があり、地の山川草木にもまた不変の法則に順うものがある。斯くの如く天地の道に順応し模倣して道が生じ人道となるのである。即ち、禮は人道の規範であり而して禮記喪服四則に「禮之大体。体天地。法四時。則陰陽。」とある如く天地の法則とはなるべからざる關係に在るものである。左伝昭公二十六年の条にみえる齊の晏平仲の語に「禮之可以為國也久矣。与天地並。」と説き、又「禮先王所禀於天地以為其民也。」と述べているが如きは、全く同様の意義を表わすものである。

次に禮の文字を其の構成より考察するに、説文字解に、「禮履也。所以事神致福也。从示从豊。豊亦聲。」と。之によれば、禮の字は、神に事えて恭敬を致し其の祐助によつて幸福を招かんとするの意味に解釈できる。中国上代民族は、天地日月星辰等の自然現象の中に神靈の存在を信じ之を神として崇拜したのである。故に禮の字の原義は、こうした神靈に対する宗教的儀禮、特に祭祀儀禮の意義を表わして居る。而してかゝる宗教的信念の發生が人の本性の中に存在することからして禮の發生を人性の中に見出すこ

ともなるのである。

禮の字を部分的に見れば、「示」と「豊」とを合せた合意の文字である。説文字解に「示。天垂象見吉凶。所以示人也。从二。三垂日月星也。觀乎天文。以察時變。示神事也。」「二高也。此古文上。指事也。」とある。「二」は現在用いる「上」の字で天を示す。三垂とは「川」の事で、日と月と星とを象徴している。故に天が氣象を以て人間に吉凶を表示し以て警告する所以のものである。そこで人間は天文をみて時變を推察し以て天に事えることになる。

説文字解に、「豊行禮之器也。从豆象形。……凡豊之屬皆从豊、讀與禮同。」「豆古食肉器也。从口象形。」と。「豊」は神に献上する供物をかたどつたのである。豆を菽と解するも古くは肉を入れる祭器の名であつた。豆は口の中に肉を入れて上の一にて蔽いかぶせる。下の口は器を支える足で、下の一は足を支える台である。其の上に罍をのせる。罍は肉を盛つた象。

一説には禮を「履」として「クツ」と解している。即ち、足に穿つて地を踏むが、穿つことの正しくない時には歩むことが出来かねる。であるから之より転じて衣冠を着け或は威儀を正しくして儀式や作法を行うこととなると解するのである。

許慎が「禮は履なり。」といつた外に、荀子大略篇に「禮者人之所履也。」とあり、禮記祭義篇に「禮者履此者也。」とあり、白虎通性情篇に「禮者履也。履道成文也。」とあ

り、段玉裁の説文註に「足の依る所也。之を引伸して凡そ依る所を皆履と曰う。」とあるところから考えると、人の行為の依つて踐み行くべき客観的作法、若くは格法の如きものを指しているかと推定することができる。

禮を「履也」と解したのは戦国の末から漢代に亘つて中国思想界特に儒家の間に流行した音通仮借による解釈法、たとえば仁を人、義を宜と解するように音の通ずる所からの類推に由つて、適宜に而かも随意に他の字を当てはめて解いたものと思われるが、同じ方法で禮は又「體」とも解釈せられた。淮南子齊俗訓に「禮は體也。」とあり、毛詩衛風氓篇の「體無咎言」を禮記坊記篇が引用して「履無咎言」と作つているのを、陳立は白虎通禮樂篇の疏証で「禮・履・體は音義兼通ず。」と会通している。而して體とは、齊俗訓に「禮なる者は情を體して文を制する者也。」とある所からも明らかであるように、内なる情が外なる身体に表われて文をなしたものを意味したのである。禮の字義をかく「履」や「體」として解釈したのは音通仮借によつたのであるが、そこには禮の宗教的呪術的意義から離れて、主として人間行為の儀法と見る儒家の立場が表われている。併し禮記仲尼燕居篇に「子曰く。禮なる者は理なり。」とあり。荀子樂論篇及禮記樂記篇に「禮なる者は理の易う可からざる者也。」とあつて、同じく音通仮借によつて禮を理と解釈し、抽象的な道德的規範を意味せしめたものは尚、大きな隔りがある。

理は、もと玉のあやめを意味した字であるが、仲尼燕居篇や樂記篇の所謂理は、勿論かゝる感性的なるものでなく、それが内面的に抽象化せられて、実践理性の対象を指したもので、禮の思想の展開に於ても發達した形態を示して居る。然るに、履や體は其の文字の表わしているように、現実になりに従つて身体手足が上下せられるもの、言語・容貌・応待・周旋を規範する客観的格法形式を指している。換言すれば、所謂「登降之禮趨翔之節」をいうのである。従つて禮を履と見るも體と解するも、何れも外形的意義を離れず、客観的儀容を指示したことにかわりはない。唯祭祀の場合に於ける行禮の属を意味した禮の原義に比べて、そこに人道を主とする儒家の立場が窺われる。

「礼」の字は、「示」と「人(亻)」の合字である。禮の略字であると思われているが、逆に「礼」の字を敷衍して禮と作つたとも見られる。

「示」は「示」で天が象をたれて吉凶を吾々に現わし吾々に示す所以。古代の祭祀は神の意志を伺うものであつたから、従つて「礼」は神前に人が屈曲礼拝している意義を象徴しているのである。之れに由つても「礼」の字義は宗教的儀禮を表示せる象形文字であることが知られる。

(二)、人為起原説 禮は人的作為であると力説したのは荀子である。荀子は孟子の性善説に反対して性惡説を唱えた。此の説は人の性は惡であるから惡事をなしてもよいといふのではなく、性が惡にして悪い方向にむかい易いからそれ

を矯正するに禮を以てし社会の紛乱を整理しなければならぬといふのである。荀子の目的は人に善をすゝめるのであつて、此の点に於ては孟子と全く同一である。荀子は禮論篇に「禮者人道之極也」といつて道德の中で最も禮を尊重した。これは性惡なるものを矯正するには、最も禮が必要である爲である。荀子の性惡説にては、人は誰にても性惡であるとなしている。即ち、聖人も凡人も同様に其の性は惡である。然らば禮は誰が作爲し何の爲に出来たかといふに、荀子は聖人が作爲したものという。聖人が長い間の人類生活の歴史的過程の間に於て、自然に生じたる風俗習慣を觀察して、此の中から禮を作つて之を人の行為の規範となし、これによつて人間の放縱にして惡に向い易い行為を矯正するのであるとなした。

性惡篇に、「古者聖王。以人之性惡。以為偏險而不正。悖乱而不治。是以為之起禮義制法度。以矯飾人之情性而正之」と説き、又禮論篇に、「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。爭則乱。乱則窮。先王惡其乱也。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。是禮之所起也。」と論じている。

凡そ人類が生有る限り、様々な欲望の所有者であつて、各其の満足を得なければ己まない。そこに禮、即ち社会生活規範の發生する理由がある。若し各人が欲望の放縱に従つて無限に飽滿を求めたなら、争奪混乱が起つて社会の安

寧秩序が保たれないのは自明である。此の争奪混乱を未然に防止せんが爲に聖人が禮を創定し辭讓の義を教えて物欲の中庸を得さしめ、これによつて始めて欲望を順養し適度の満足を与えると同時に、物資の缺乏をも防ぐことができ。即ち、欲望と対象の物資と兩々相持して平和な社会生活を形成して行くのである。茲に、禮即ち社会規範の存在しなければならぬ理由があるというのが荀子の禮の起源と其の効力についての所見である。

荀子は、「禮は法の大分。類の綱紀なり。」「禮は人道の極なり。」「禮は理の易ふ可からざるものなり。」「禮は養なり。」「禮は人の履む所なり。」「禮は節なり。」「禮は表なり。」「禮は準なり。」「禮は政の範なり。」「禮也者。貴者敬焉。老者孝焉。長者弟。幼者慈焉。賤者惠。」「禮は本末相順い終始相応する者なり。」「禮者謹於治生死者也。」「禮を種々の方面から説述している。なお、荀子禮論に、「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。無天地惡生。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。是禮三本也。」と、論及しているが、これは、禮は天地・祖先・君師の三本に基いて出来たものだといふ思想で、此の三窮極本源の内、一を闕いては、人間の社会的生活はあり得ないものとするのである。かく三根本説を案出して禮の權威を確立し且つこれを天地の徳に配しようとした。次に禮と敬の關係に就いて考察する。

禮の本質は素より道德にあらねばならぬ。孔子は「禮云禮云。玉帛云乎哉。」(陽貨篇)と言つてゐるが、これは禮の根本は心の敬いにあるのであるから、その敬いの心を忘れてはならないことを教えたものである。

禮記の冒頭に、「毋不敬」(曲礼論)とあるが、これは、孔子が「詩三百一言以蔽之。曰。思無邪。」(為政篇)と言つて詩經の思無邪の句を以て詩經の詩全体を批評したように殆んど禮經全体の根本的意義を表示した言葉である。禮經三百曲禮三千とか經禮三百威儀三千とかいうが其の根本は敬の一字にあるのである。國語に、「敬者禮之本也。」、孝經要尊章に、「禮者敬而已矣。」、左伝成公十三年の条に、「勤禮莫如致敬。」、禮記樂記篇に、「莊敬恭順。禮之制也。」、同經解に、「恭儉莊敬。禮之教也。」、禮記仲尼燕居に、「敬而不中禮謂之野。」とあるは何れも敬が禮に必要且大切なることを言つたものである。論語八佾篇の「或曰。孰謂鄭人之子知禮乎。入大廟每事問。」に對して孔子は「是禮也。」と述べたのも、禮の真意義を内面的な勤敬の心に在りとしたものと考えられよう。同じく八佾篇に、「子曰。居上不寬。為禮不敬。臨喪不哀。吾何以觀之哉。」とあるのも此の趣意である。

左伝僖公十一年、周の内史過の言に、「禮。國之幹也。敬。禮之興也。不敬則禮不行。禮不行則上下昏。何以長世。」とある。敬は禮をのせる車の箱(人の乗る所)で、敬が有つて禮がよく行われる緊密な關係を述べたものである。

程子は「敬者整齊嚴肅之謂」と言つてゐるが如く、敬は、精神を統整し身体を堅固にし嚴肅にして恭虔なる状態にあらしむるものである。

内史過の言つた如く禮なる者は國の楨幹で、国家社会の上にて一刻たりともなくてはならぬ。而かも何人も嚴に守り嚴に行うべきものである。然るに禮のみでは、とかく窮屈に堅苦しく嚴格に過ぎ何となく双方の情合が冷かにして隔りが生じがちであるので、若し円満なほどの良い和で之を調節すれば、窮屈なものも自らくつろぎ、堅苦しきものは自らしとやかに、嚴格に過ぎたものも寛大に、上下の隔りあるものも温き親愛の至情と敬虔と真心が流通融和し和氣霽然たるをみるに至るのである。茲に禮の文も有り、情もあつて如何にもうるわしいところがあるのである。有若の所謂、「禮之用和為貴。先王之遺斯為美。」の如く、禮の励行は、和を以て調節することが大切である。明王は、国家社会を治め民衆を導く道として、此の和を以て調節した禮を最も善美として之が実行に力を致したものである。

昭公二年の左伝に、「卑讓禮之宗也。」(晋叔向言)とある。讓の本体あつて、禮も眞の禮となるのである。そして、讓が禮と結び禮讓となる。

左伝襄公十三年の条に、「君子曰。讓禮之主也。范宣子讓。其下皆讓。欒黶為汰。弗敢違也。晋國以平。數世賴之。」とあつて、晋の范宣子が謙讓の人であつたが為に晋國は數世富強を保つたことが見えてゐる。

孔子曰、「能以禮讓為國乎。何有。不能以禮讓為國。如禮何。」(里仁篇)と、政治を為すに當つて、他人に譲るといふ禮の根本をわきまえて國を治めるならば、何の困難も無く成功するであらう。(世の乱れは争いから起るが、他に譲る心は其の乱れの本である争を未然に防止するからである。)これに反して、よく禮讓を以て國を治めないということになれば、たとい法律制度、文物風俗等の形の上の禮が如何に多く整備していても、それは何等の効果ももたらすものではない。大学に「一国興讓」とあるが禮讓は国家や個人に於けるのみならず人類の社会生活に於ても最も必要であることは論ずるまでもない。各人が其の権利利益のみを主張して少しも互に相讓ることがなく相手の權益を認めることがなかつたならば、人類の生活は成り立たない。文化生活の向上、人類の眞の平和は、各人が禮讓を守ることによつて為されるのである。

禮は秩序と治安とを要求する。禮記中庸篇に、「仁とは人也。親を親しむを大となす。義とは宜也。賢を尊ぶを大となす。親を親しむの殺。賢を尊ぶの等は。禮の生ずる所也。」とあるは典型的に禮が、人倫の秩序等殺の基準としてなることをいつたものである。

秩序はお互が仕事をなす上に於て必要な許りでなく、社会的國家的生活を営む上に於て殊に重要なものとして相守らねばならぬ。禽獸生活野蠻生活を変じて人間生活たらしめるものは、秩序の力である。人類は平等に其の安寧にし

て幸福なる生活を享受せねばならぬ。然しながら人間には其の精神力・肉体力に於て自然的差別を有す。先天的に智力体力の相異が有る許りでなく、後天的なる努力修養の結果、道德才幹に差別を生ずる。之を顧慮するなく一切を無差別的平等に歸せしめようとするのは惡平等である。「禮が天地の經義に則る」とは、天地自然の道に既に大小剛柔等の自然的差別があつて、それによつて自ら秩序の保たれて居ることに則るのである。禮の秩序は、平等をして眞の平等たらしむるものである。かくして国家社会の治安が保たれ、人間生活の調和を得ることができるのである。

次に国家社会の治安を保つ上についての禮治と法治の關係を述べる。「論語」に、「子曰。道之以政。齊之以刑。民免而無恥。道之以德。齊之以禮。有恥且格。」(為政篇)

と。之は政令刑罰、即ち法律万能を以て國を治めんとする法治主義に対して、徳治主義を主張したものである。

「子曰。為政以德。譬如北辰居其所。而衆星共之。」(為政篇)も徳治主義を述べたものであるが、孔子が季康子に、「君子之徳風。小人之徳草。」(顔淵篇)といつたように、眼に見えぬ徳の感化は、形に現われる力の圧服に勝ること萬々であり、且つ其の効果の大なるものがある。

禮治は徳治であり、孔子は務本の考えから、徳を以て治める所謂、徳治主義を主張している。併し實際の政治に刑政の手段を全然廃棄するのではない。徳治主義とは、為政者の徳を以て治平の原動力となして民を教化する事に依つ

て国家の治平を致さんとするのである。法律禁令のみに依つて治平を期せんとするのが法治主義であり、法制禁令をも必要とはするが、然しながら治平の原動力としては為政者の徳に依るとなすのが徳治主義である。

論語に、「子適衛。冉有僕。子曰。庶矣哉。冉有曰。既庶矣。又何加焉。曰。富之。曰。既富矣。又何加焉。曰。教之。」(子路篇)とあり、管子牧民篇に、「倉廩実則知禮節。衣食足則知榮辱」とある如く、治世安民の道として人民の生活を安定する事が先決である。其の日の生活も出来ない者に人倫を行えと言つても無理である。孟子も王道の始めは民の生活を足らしめることである、仰いで以て父母に事うるに足り、俯して以て妻子を養うに足り、生を養い死に喪することができて始めて教が施されるのである。人民の生活を安定させて然る後に教育を施すべきである。これが順序である。然しながら、人間の価値という上から言うならどうであらうか。

論語に、「子貢問政。子曰。足食。足兵。民信之矣。子貢曰。必不得已而去於斯三者。何先。曰。去兵。子貢曰。必不得已而去於斯二者。何先。曰。去食。自古皆有死。民無信不立」(顔淵篇)と、吾々は、信義がお互の間に存することの安心感の下にのみ此の世の中に存在し得るのである。若し己れが友を信じ得ず、友が己れを信じ得ず、更に進んで、親が子を信ぜず、子が親を信ぜず、夫が妻を信ぜず、妻が夫を信じないような社会を想像し、或は又、政府

は民の唯一のよるべき柱であるが、此の政府を信じ得ない状態が続くとするならば、それは武備はいわずもがな、食糧の極めて少ない場合の生活を想像する以上に苦しいことであるに相違ない。孔子が信義を以て人のよつて立つ根本であると、政治の要道として民をして信あらしめることを強調したのはさすがである。人には信義がなければ人たるの価値が無く、人として立つことができぬ。如何に国家の経済や法律や軍備が整備しても、信義教化の道が行われなければ、国家の興隆を期待することはできない。

徳治の理想から言うなら、徳を本として民を教化するにある。教化信義を重く視るのは、此の爲である。然しながら教を施すには、先ず人民の生活を安定せしめることが何よりも先決問題である。此の点に於て同時にまた財政経済を重んずるのである。徳治主義の理想は、無為にして化し、法律刑罰の必要なきに至らしむるにある。然しながら人民は必ずしも尽く善であることは出来ない。悪事を為して刑辟を犯す者が無いとは限らない。だから、此の意味に於て人民を取締り非違を犯す者を罰する為に法律刑罰の必要を認めるのである。故に不正なる者を処罰するための刑は峻厳でなければならぬ。司直が、法を執ることの峻厳なることと、為政者が、徳を以て民を教化せんとすることとは矛盾するものではない。

次に、禮の統整を可能ならしむる正名の思想について論及する。

「正名」とは、論語に見える孔子の語である。論語に、「子路曰。衛君待子而為政。子將奚先。子曰。必也正名乎。子路曰。有是哉。子之迂也。奚其正。子曰。野哉由也。君子於其所不知。蓋闕如也。名不正則言不順。言不順則事不成。事不成則禮樂不興。禮樂不興則刑罰不中。刑罰不中則民無所措手足。故君子名之。必可言也。言之。必可行也。君子於其言。無所苟而已矣。」（子路篇）とあるが、当年の衛國には、靈公の無道、夫人南子の淫乱にして男女の大倫を破つたことが原因して劇贖と出公輒との間に君位をめぐる父子相克の争が展開せられていた。而して孔子は、此の衛國の混乱した事態を收拾する為めには、根本に立ち帰つて名分を正す、所謂、正名の事業がまず第一であると考へたのである。

齊の景公が、政治の要道を孔子に質問した。（この時、齊の國では、大夫陳氏が君を弑するという不臣の行をなして権を専らにし、景公は又景公で、婦人の關係から家庭が乱れて太子を廢するようなことをなしており、君臣父子の道の乱れていた時である）孔子は、此の景公の質問に対して「君君。臣臣。父父。子子。」と曰つた。景公はこの語を聞いて大に感動して曰く、「善哉。信如。君不君。臣不臣。父不父。子不子。雖有粟。吾得而食諸。」と、「君君。臣臣。父父。子子。」とは君と名のつく地位に立つ人は君たるの実を實行するがよい。臣たる者は臣たる實を行うがよい。父は父、子は子、それぞれ同様である。つまり、君

は君らしくして君の道を尽くし、臣は臣らしくして、臣の道を尽くし、父は父らしくして、父の道を尽くし、子は子らしくして、子の道を尽くすことである。是れが正名である。名に伴うだけの實を行つてゆく名分の教こそ政治の要道である。景公が政を為すの道を問うたのに対して、孔子が「君君。臣臣。父父。子子。」と對したのは、即ち政治を為すの要道が正名に在ることを明らかにしたのである。孔子は魯の季康子が為政の道を質問したのに対し「政者正也。」（顔淵篇）といつて為政者が率先して自ら正さなければならぬことをいつて居る。子路篇に見ゆる、「子曰。其身正。不令而行。其身不正。雖令不從。」と「子曰。苟正其身矣。於從政乎何有。不能正其身。如正人何。」とは、共に同じ意義を表わした為政の道である。

「君君。臣臣。父父。子子。」とは、一見、如何にも尋常平凡な言葉である。然し真理は常に平凡であつて而かも永久の常道である。人間は各自「らしく」あることができるが、此の上なく立派であることができるのである。故に此のことは、この言葉だけの有つ意味に於て萬世の真理が、含まれて居ると思う。

景公が、孔子の語を聞いて「雖有粟。吾得而食諸。」と感動したのは何故か。これは前述した如く齊は大夫陳氏が國政を擅にし私惠を民に施して篡國の野望を遂げんとし、景公の一家内に於ては景公に寵愛する婦人多く居て太子が定まらず、衆子各其の後継者たらんと争つて居る。景公は一

国の君として臣下を取締ることができない。臣下は君に服せず専横であつた。景公は家庭の父としても其の家をよく斉えることが出来なかつたのである。其の子は父景公に服せずして各其の母と共謀して父の後たらんとして互に争うという状態であつた。故に景公は出でては臣下の篡奪を憂え、入りては家庭内の乱れを惧れなければならなかつた。如何に府庫の財が充実すとも安じてそれを食つて生を樂しむことは出来なかつたのである。景公が孔子の正名の話をきいて惕然たりし所以である。

孔子が正名を論ずるや、之を以て国家社会を治め貴賤上下を明らかにするの具となした。司馬光は、邵張二程子と交渉のあつた人であるが、彼等の如く幽玄の哲理を喜ばず、さりとて歐陽修一派の如き批判的武断的読書をも好まず歴史に依つて名を正し義を明らかにし道を現わそうとした。故に通鑑は春秋の体裁に倣い左氏春秋絶筆の後に筆を起し論贊を附して春秋の義に比した。而して其の開卷第一に、天子の職は禮より大なるはなく禮は分より大なるはなしと道破して、名分の重要を力説したのである。

輓近、人倫を乱し社会の秩序を壊すが如き事故が、屢新聞記事やラジオの放送等で見聞することは真に慨嘆にたえない。禮の秩序、正名思想の教養が現時の社会生活に甚だ肝要であり大切である。

要するに、禮の必要且つ大切なるは茲に論ずるまでもないが、禮については其の本来の精神を会得することが尤も

大切である。内容精神なき禮は決して貴いものでないから禮を行つて虚禮に流れぬようにしなければならぬ。併しながら、始めから禮の真意に触れることは仲々容易でないことが少くない。禮を行つて往く内に漸次に其の真髓に触れてくる所から、矢張り努めて禮を行うようにすべきである。之れが現今の社会生活に甚だ肝要であり、又復興再建途上に在る国家の国民たる素質を養う所以の道の一である

と信ずる。

(本学文学部講師、東洋文学)

(校責在 河崎章夫)