

第三章 自然の尊重

儒家が禮を唱道したのは、もと客觀的方案として人情自然を矯正する外部的規制の意義に於てであり、そこに禮の道德的政治的意義もあつたのであるが、思想の開發につれて道德の本質についての考察が行はれて來ると、單に外部からの規制に従ふところに道德が成立するのではなく、それが自己の内面からの行爲として行はれて始めて眞に道德的であるとの自覺が起り、禮に於てもその數よりもその義が尊ばれて來た。道德が人の行爲として自然と異なるものであるかぎり、道德の本質は自然的必然とは別に、自由の世界に求めらるべきは當然であり、道德を説くかぎり已に論語にも、仁を爲すは己に由る〔顔淵篇〕とも、古の學者は己の爲にす〔憲問篇〕ともあつて、道德が自己の自由意志に基くことを説いてをり、外部的規制としての禮を強調した荀子と雖も、禮は人心に順ふを以て本と爲す〔天畧篇〕といつて、禮を人心に基づけてゐる。孟子は道德を自由主觀の側から、内面から、説いたものといふことが出来る。禮の基礎を内なる徳性に求めんとした傾向は、即ちこの方向を繼承したものに他ならぬが、そこから形式そのものに意義のあつた儀禮までも、夫れ祭は物外より至る者に非ざるなり。中より出でて心に生ずるなり。〔禮記祭統篇〕といはれるやうにもなり、更に道家の天の思想と交渉して心の奥に形なき天を把へ、道德もそれに基づくものと考へられた。かゝる天に對しては人の徳性、道德的規範と雖も、尙外なるもの、即ち眞に自己ではないとせられたのである。天こそ自己で

あり、天に歸るところに眞に自由も實現するとみたのである。道德の本質が自由であり、内面に求めらるべきであるならば、それは最も自由にして最も内面的である天に求むべきことが明かにせられたのである。支那の道德思想は、思想としてここまで徹底せられたのであるが、併し理論よりも實際を、現實の修爲を、眼目としたところからは、依然として人爲努力が尊ばれ、禮も現實的には専ら外部的規制として重大視せられたのである。道家が禮樂を排斥した所以も畢竟そこにあつたので、道德を外部的規制に於て説くことが道德の本質を失つたものとしたからである。然るに、道家の本意が道德人爲の根柢としての無天、自然、道を明かにするところに在りながら、その天、自然が對象的天地、感官的自然と混同せられて説かれたために、人の行爲としての道德を基礎付け得る筈の天、自然が、却つて人爲と對立して來たところから、儒家が人爲の大なるものとして尊重した禮樂を人爲なるが故に否定するに至ると共に、他面又、この自然主義的傾向が禮說の上に採用せられて、禮制についての文質の論を盛んにした。

〔老子第三十八章〕にも既に、道を失つて後に徳あり。徳を失つて後に仁あり。仁を失つて後に義あり。義を失つて後に禮あり。夫れ禮なる者は、忠信の薄にして亂の首なり。とあり、儒家の教說の根幹ともいふべき仁義禮樂を、自家の説く道德に比べて秩序づけ、それを輕視もしくは否認せんとしてゐるが、かうした思想は後の道家によつて繼承せられて發展した。たとへば、莊子駢拇篇には、禮樂を屈折し仁義を啣命して、以て天下の心を慰むる者は、此れ其の常然を失へるなり。とあり、漁父篇には、禮は世俗の爲す所なり。眞は天を受くる所以なり。自然

にして易ふ可からざるなり。」とあるのは、仁義禮樂を常、眞、天、自然と對稱して、前者を偽として抑へたものであり、淮南子齊俗訓に「性に率つて行ふ、之を道と謂ふ。其の天性を保つ、之を徳といふ。性失はれて然る後に仁を貴び、道失はれて然る後に義を貴ぶ。是故に仁義立つて道徳遷る。」とある一節が、先の老子第三十八章の思想を性に關聯せしめて説いたにすぎないことは明かである。この他儒家の仁義禮樂を抑へてその所謂道徳を宣揚した箇處は、道家の書籍の到る處に發見せられるが、天を尊び人を去り、自然に任じて人為を排する道家は、荀子によつて人の作爲とせられた禮樂ばかりでなく、孟子によつて内なる心性の徳として説かれた仁義までも、同じく人為のものとして否認せんとしたのである。すでに仁義といふ名があり形がつけられるかぎり、その形名は畢竟人為によつて立てられたもの、随つてそれだけ自然の性を毀てる外なるものと考へたのである。而してかく、仁義すらなほ人為のものとして、その奥に求められた天が、前章で述べた如く最も内面的なものとしての無形の自然であつたことは當然で、こゝからも道家本來の人為的なもの否定の意義が、内面的方向に於て求めらるべきことは明白であらう。即ち上に引用した老子「莊子」淮南子などの思想によつても知れるやうに、道家が仁義禮樂を否認せんとするのは、それを道徳、天、常、眞を失つたものであるとしてであり、後者を去る程度に従つて仁義から禮樂へ、言ひ換へると内面的なるものから外面的なるものへ移行すると考へた方向を、逆に辿ることによつて、彼等の説いた自然が單に外界としての自然界を意味せず、道徳的主觀の底に撞着したものであることが窺はれ、莊子秋水篇の「天は

内に在り、人は外に在り」との意義も了解せられるのである。而してかく本來内の底に於て把へられた天は、勿論人を超越したものとて人を否定する意義を有つとはいへ、單なる自然界と異なつて、人を否定すると共に一切道徳の源泉として再び人を肯定する意義を有つたものと言はねばならない。仁義禮樂を否認する道家の本來的立場は、もと仁義禮樂を道徳の根源として専らそれに執着する儒家に對し、その獨斷的を開示するところにあつたので、そこには却つて仁義禮樂に深い基礎を與へんとした意義があつたのである。然るに内面の底に、人を否定するものとして撞着した天又は自然に歸入した境涯は、絶對の否定即絶對の肯定として一切をそのあるがままに受けとり、其の流に隨ひて其の波を揚げ、其の光を和げ、其の塵に同じすべて所與に因應する態度となる。老莊の自然を尙び無爲にして化すといふ思想は、一面に於ては、一切を否定して山谷に隠れる遁世主義となると共に、一切を肯定して情欲の恣肆に委ねる感官主義、自然主義となる傾向さへ有つてゐるのである。後の道家は多くこの方向に墮して行つたやうであるが、老子の無爲自然を單に自然主義的意義に解して、人為と矛盾的對立に置く傾向は、莊子にも既に現はれてゐる。かゝる道家の立場による禮樂の否定が、單純な否定以上のものでないことは言ふまでもないが、儒家に對する學派としての勢力抗争や、當時の繁文縟禮の弊に刺戟せられて、それが後の道家の主要な態度となり、禮樂は自然を歪ますものとして單純に否定せられて來た。「淮南子齊俗訓に、禮義飾れば則ち純樸散ず」とあり、覽冥訓に禮を「外その形を束し、内その徳を總べ、陰陽の和を錯して性命の情に迫る。」とあるなどはそれ

であるが、この道家の主張を防ぐために、禮が單に人爲のものでなく、人情自然に順つたものであるとの考へが、儒家の禮説のうちに生じて來た。

禮を外部的規制とみて、外から人の情を矯正するものとして説くのが儒家本來の立場であり、それが荀子以後禮記にも繼承せられ、禮運篇などでは禮を人の情を治めるものとし、又禮義を以て器となし、人情を以て田と爲し、禮の耜を以て人情の田を耕すところに治國の要を認め、又禮器篇には、禮の人情に近き者はその至れる者に非ざるなり。郊には血、大饗には腥、三獻には爛、一獻には孰、是の故に君子の禮に於けるや、作してその情を致すに非ざるなり。此れ由つて始まるるところ有るなり。是の故に七介以て相見るなり。然らざれば則ち已だ愆（はた）なり。三たび辭し三たび讓つて至る。然らざれば則ち已だ蹙（はた）なり。とあり、人情自然と懸絶してゐるところに、禮の禮たる所以もあるとし、管子問篇には、三年の喪に、練すれば羣立せず、旅行せず。君子は禮以て情を飾る。とあるのも、情をそのまま肯定せず、禮を以て矯飾するところに道德の意義を認め、たものである。又檀弓篇下に、禮に情を微（こ）ぐ者あり。……直情にして徑行する者あるは、戎狄の道なり。として、情を品節するところに禮の意義を認めてゐるのも、それである。然るに坊記篇に禮を、人の情に因るといひ、喪服四制篇に、人情に順ふといひ、禮運篇の一節に、天道に達し、人情に順ふ所以の大寶なりといつてゐるのは、人情と禮との間に連絡を求め、後者を前者に順ふべきものと考へたものであり、そこに禮を専ら外部的規制とみる荀子などの立場を脱して、道家の自然主義との調和を求めた跡を看取することが出来る。人情自

然を離れては禮も施すところが無いかぎり、荀子と雖もすでに人情をその地盤として認めてゐたことは已述したが、人情を田とみた禮運篇の思想もそれである。併し單に人情を素材的意味で肯定するばかりでなく、禮が却つてそれに順ふものとせられた所に、自然尊重の傾向が窺はれるのである。樂記篇に、禮は其の自つて始まる所に反るとあり、それに次いで、禮は情に報じ、始に反るなりとあるのは、情を禮の始とみ、禮の目的がその始たる情に反るところにあるとしたものであり、情を矯正する外部的規制として禮を説いた儒家の立場が、そこでは逆轉せられてゐるのに注意すべきである。かく禮に於て人情自然を尙ぶ例は、禮記の諸篇に多く散見してゐるが、檀弓篇上に子路の言として、吾（わが）諸（しよ）を夫子に聞けり。喪禮はその哀足らずして禮餘りあるよりは、禮足らずして哀餘りあるに若かざるなり。とあり、問喪篇に、喪禮は唯哀を主と爲すとあるのも、喪禮に於て形式的儀禮よりも悲哀の情を主としたものに他ならない。尤もかかる思想はすでに論語に説かれてをり、八佾篇の禮は其の奢らんよりは寧ろ儉なれ。喪は其の易（よ）らんよりは寧ろ戚なれ。とか、子張篇の祭には敬を思ひ、喪には哀を思へば、其れ可なるのみ。とか、喪には哀を致して止むとかは、即ちそれであり、檀弓篇や問喪篇はそれを繼承したものに他ならぬ。たゞ論語では情を尙んでも禮を否定したのではなく、専ら禮の過ぎたところを抑へたまでで、哀敬を致すためにはあくまでも祭喪の禮を踐むことが要求せられたので、吾、祭に與らざるときは、祭らざるが如し。（八佾篇）といつたのがそれである。然るに禮記に於ける自然尊重はかかる範圍の外に出て、禮そのものを否定し去らんとした趣が看取せられ

るのである。上引樂記篇の思想もそれであるが、又表記篇には情疏にして貌親なるは、小人に在りては則ち穿窬の盜なるか。」とあり、貌親なるときは情も自ら親となると説いた儒家本來の禮の思想を顧みず、正面から人情を主として禮貌を無用のものとみる態度がみえ、そこに禮を以て人情を毀損するものと考へた道家の影響が窺はれる。「韓非子解老篇に、老子第三十八章の「禮は忠信の薄にして亂の首」といふ一節を解釋して、夫れ君子は情を取りて貌を去り、質を好んで飾を惡む。夫れ貌を恃んで情を論ずる者は、其の情惡なり。飾を須つて質を論ずる者は、其の質衰へたるなり。……是を以て父子の間、其の禮而すなはち明かならず。……故に曰く、夫れ禮は忠信の薄にして亂の首か」と言つてゐるのは、大道廢れて仁義あり、六親和せずして孝慈あり、道德を失つたところに禮の必要も起つて來るとみる道家の考へ方に従つて、禮の繁なるところ即ち實心の衰へた證左であり、内に實心を有たないために外貌を飾る必要も起るとみたものであるが、かうした立場が、儒家の禮説のうちにも採り入れられて、上の如き表記篇の思想も述べられたものと考へられる。

禮に於て自然を尙び人爲を排する傾向は、禮説一般の上から起つて來たばかりでなく、具體的な禮制の一々についてその義を解く場合、亦この思想的立場から説かれるやうになつた。而も禮制の主要部分を構成してゐる祭天の儀がそれによつて説かれたために、禮に於て人爲を施すものほど下級末節に屬すと考へられる傾向が生じて來た。禮器篇に「至敬は壇せず。地を掃して祭るのみ。」とあるのは、郊丘に於ける祭天の大禮について言つたものであるが、天を

人爲に非ざる自然の丘爾雅釋丘篇に於て祭り、祭壇を設けぬところに、却つて至敬の對象たるべき天に事へる禮もあり、人爲による施設は寧ろ至敬の情を毀つものとみたのである。なほ郊特性篇に「天を祭るは地を掃して祭る。其の質に于てするのみ。」とあるのも、同じ思想を表したものであるが、同篇には一層立ち入つて祭天の祭器禮物を説明し、莞簟を之れ安しとし、蒲越稟艸を之れ尙にするは、之を明にするなり。」といひ、「器に陶匏を用ふるは、以て天地の性に象るなり。」といひ、「醴醢を之れ美として煎鹽を之れ尙にするは、天産を貴ぶなり。」といひ、「恒豆の菹は水草の和氣なり。……蓬豆の薦は水土の品なり。敢て常饗の味を用ゐずして、多品を貴ぶは、神明に交はる所以の義なり。食味の道に非ざるなり。」といひ、「大羹和せざるは、其の質を貴ぶなり。大圭琢せざるは、其の質を美とするなり。丹漆雕幾を之れ美とし、素車に之れ乘るは、其の樸を尊ぶなり。其の質を貴ぶのみ。」といひ、「郊には血、大饗には腥、三獻には爛、一獻には孰。至敬は味を饗せずして氣臭を貴ぶなり。」といつてゐるのをも、禮の至れるものに於ては、自然を尙び、人爲の施設文飾は却つてそれを褻瀆するものとせられたことが明かである。陳祥道の禮書に、郊祭について「特だ報するに内心の誠を以てするのみ。則ち藉は稟艸越席を用ふ。稟艸は天然に本づき、越席は人爲に出づ。人爲なる者は自然の尤質に若かず。故に大路用ひらるれば、則ち越の天神に施されざること知る可し。」と言つてゐるのは、上記の郊特性篇の思想を解説したものとみられよう。但、これは天を祭り神明に交る場合に自然を重視したのであり、そこには、此等の宗教的儀禮が原始時代から行はれて來たために、自ら文飾を

施さぬ行儀がその特質を成した意味もあり、又天地神明が人爲的な世界とは明瞭に懸絶してゐることが、かかる思想を惹起した意味もあり、強ちにそれを道家の影響とのみは言へないであらう。併し質から文へ推移して行くのが文化發展の自然的経路であり、種々の儀禮が全般的に文飾せられて行つたに拘らず、郊社の如き宗教的儀禮にのみ原始的形態を維持することを要請し、且つそれを自然尊重の立場から思想的に解明し基礎付けんとしたところに、文化の發展に對する否定的意義が窺はれ、そこに道家との交渉が認められるのである。

然るに人爲を排して人情自然を尊重する傾向は、單に郊社の如き特別のものに止まることなく、廣く禮制全般に互つてそれが説かれるに至つたのである。たとへば儀禮喪服篇に説くごとく、總小功大功齊衰斬衰と、輕微なものから重きものに至るに従つて、喪服に人工を加へないものを使用することが定められたのは、喪服の規定にそれが表れたに他ならない。尤も喪服は親しき者に對するものとして、天地に對すると同様、そこに自ら自然を主とし人情を本とする思想成立の素地を自身のうちに含んでゐると考へられるであらう。併し他方ではやはり、禱祠祭祀して鬼神に供給するに、禮に非ざれば誠ならず莊ならず。(曲禮篇上)といひ、曾子が親の喪に當つてその悲哀に堪へず、水漿口に入らざること七日に及んだのに對して、先王の禮を制すや、之に過ぐる者は俯して之に就かしめ、至らざるものは跂して之に及ばしむ。と子思に非難せしめて(檀弓篇上)誠敬悲哀も禮によつて節文すべきを説き、且つ祭祀喪禮の上に、事實委曲を盡した禮飾を設けてゐるに拘らず、それと矛盾して自然尊重の立場からそれらを眺め

んとするところに、思想としての意義があつたと解さねばならぬであらう。即ち郊社喪祭に於て自然人情を主とするのは、單にその對象の性質に起因したのではなく、そこに禮一般の基礎を人情自然に置かんとする思想が作用してゐたからであり、禮を人情に順ふものとみる前述の喪服四制篇禮運篇などの立場に支配せられたものと考へられる。

以上は、荀子などの儒家によつて専ら人爲として教説せられた禮の思想に、道家の自然主義的立場の影響によつて自然尊重の傾向が起つたことを述べたのであるが、畢竟それも支那文化の特色として、人間中心主義と共にその重疊性を構成してゐる自然を尙ぶ立場が擡頭したに他ならなく、且つ禮が合理的な法と違つてそれ自身のうちに人爲を超えた非合理的契機を含み、あくまで自然を離れないものであるがためとも考へられる。而も禮が自然に本づきながら人爲によつて構成せられる性質をもつために、何如に自然尊重の思想が禮説の上に起つても、一方では依然として人爲形式の意義に於ける禮が説かれたので、本篇第一章で述べた禮記諸篇の思想がそれであるが、なほ、大戴禮記などにも人情を尙ぶと共に、文飾としての禮を説いたところは多く發見せられる。たとへば大戴禮記衛將軍文子篇には、子路の人物を評して、「夫子は未だ文を以てすることを知らざるなり。文其の質に勝たず。」といひ、人情に厚く自然の素質に勝れてゐても、そのまゝでは畢竟野人たるを免れず、それが徳として道德的意義を得るためには、一度禮によつて否定純化せられて文に至ることの必要を説き、勸學篇には、孔子の言として、「君子以て學ばざるべからず。人に見すには以て飾らざるべからず。飾らざれば貌

無し。貌無ければ敬せず。敬せざれば禮無し。禮無ければ立たず。」といつて形式を踐むことに重要な意義を認めてゐるのがそれである。その他喪服の規定に於ける杖と不杖との區別は、人情の自然を無視し人爲に過ぎた制度とも思はれるが、同じく本命篇に「子の父母に于ける、貴賤ともに情同じ。而も病むこと一なるを得ず。故に權もて制を爲すなり。」と説いて、嫡長子と庶子との身分によつてその間に父母の喪服に於ける杖と不杖との別ある理由を解明してゐるのも、人爲的形式の整調のために自然を矯めた著しい例であらう。

註

1 禮制に於て自然を尊重する傾向は、單に代表として掲げた祭天祭地喪服などの儀禮に止まることなく、冠昏喪祭鄉射朝聘などあらゆる禮制の上に認められるので、たとへば此等の行禮に際して、水を玄酒と稱して必ず具へたことなどもそれである。なほ禮制に於ける自然尊重の事例については、本篇第四章第一節「文質兩全」の項及び第三篇第一章第三節「禮制の規準」の項参照。

第四章 禮の思想の統一

第一節 文質兩全

支那の思想文化が春秋戰國時代の社會的情勢の間に活潑な發達を遂げ、政治的・道德的として人間社會を中心とするその特色も、多くそこから理解せられねばならぬことは前述したところであるが、周室による國家的統制力の衰退に伴つて個人の活動が自由となり、思想界に於ても所謂諸子百家の勃興となつて、支那思想のうちに含まれてゐると考へられるあらゆる思想的契機は、夫々の立場から夫々の方向に極端に對立分化して展開せられ、古今未曾有の盛況を示すに至つたのである。然るに秦の始皇帝による中央集權的國家統一の後を承けて、劉氏による漢の統一が行はれ、前漢の武帝の頃に至つて國家的統一が完成せられると共に、思想界に於ける諸子の思想も漸次統一への行程を辿つて來た。秦の呂不韋によつて編纂せられた呂氏春秋が、たとへ外面的綜合とはいへ、思想統一の動向をその纂述のうちに含んでゐたことは既に注意したところであるが、この傾向は漢室による國家統一が強固となるに伴つて漸く内面的となり、單に外部的集積としてでなく、一定の根本原理の下に各々の思想を思想として内面的に體系づけんとする機運が熟して、上代支那思想はこゝにその一應の完成を遂げるに至つたと考へることが出来る。

上の如き思想界の動きに相應じて、道徳的政治的を特徴とする支那文化の現實的地盤として特に重要な意義を有つ禮が、或は思想として、或は制度の上に於て、當時の主要なる論議の對象とせられ、異常な變化發展を遂げたことも當然であらう。しかも禮が諸子百家のうちでも最も勢力のあつたと思はれる儒家の教の具體的内容として主張せられたために、儒家に對抗した諸學派は、學派的抗争の立場からも、禮に對して夫々の態度決定を遂行せざるを得なかつた。本篇でこれまで述べて來たところは、主として儒家と、その對蹠的立場に立つた道家との交渉によつて展開せられた禮の思想の諸契機の重なるものを中心として考察したのであるが、道家に限ることなく、墨家にしろ法家にしろ、或は養生家にしても、夫々の立場から儒家の禮説と交渉を有つたことは、前篇の終りで觸れたところからも明かであらう。他學派との交渉による禮説の發展を説くかぎり、これらについても詳しく論ずべきであらうが、併し禮に對する墨家の態度は、主として節用といふ現實的動機から生じたもので、その思想根據として説いた兼愛といふことも、墨翟にあつては思想そのものとして意義があつたのではなく、寧ろ儒教の親親の等、賢賢の殺から起つた繁縟な禮文から解放して、民衆の生活難を救はんとする對策を、合理化せんとしたまでにすぎない意味があつた。又法家が禮を否定したのも、禮の基本的性格としての道徳的意義を主觀的任意として排斥し、形名參驗による信賞必罰を主張するところからであり、共に實際の爲政に際しての方案を問題としたので、禮を思想として否定した意義は薄い。然るに道家にあつては、禮を單に治術とみてその良否を論じたのではなく、實に

禮の思想的根據を問題として、その意義を根柢から變革せんとしたもので、こゝに禮の思想の發展上に於ける道家の特別な意義があるのである。

かく諸子百家の勃興によつて、思想として禮があらゆる面から論議の對象となり、儒家と道家とによつて根本的な對立にまで齎らされたが、かゝる状態も、漢室による政治的統制の實現につれて漸く綜合への途に向つて行つた。而もその綜合は呂氏春秋にみるが如き單に外面的な綜合ではなく、戰國から秦漢の際に互つて極端にまで分化せられた思想的諸契機を、或る根本原理の下に體系的に位置付けんとしたことが窺はれるのである。勿論内面的統一といつても、論理的嚴密性を踏んでの體系化ではなく、そこにはやはり陰陽説・五行説などの如き外部的形式的範疇が思索の指針として考へられ、思想そのものとは偶然的な形の整合が意圖せられてゐるところに、支那思想としての特徴を脱してはゐない。併し一見偶然的外在的とみえる陰陽説・五行説、或は讖緯時令の考へ方も、深く觀れば、それ自身一つの思想内容として、支那思想そのものの根幹を形成してゐるので、それを單なる形式とみて終ふことには疑がある。當時にあつては、人生若しくは世界を便法的に、即ち單に形の整調を庶幾する形式主義から、それらの諸範疇によつて説明したのではなく、逆に世界人生をかゝる範疇的實在として把握したのである。當時の人々には、これらの範疇は單なる主觀的形式ではなく、實に實在そのものの客觀的形相であつたことを忘れてはならない。たとへそこに論理的罅隙が認められようとも、彼等と世界との實踐的交渉は飽くまでも陰陽的、五行的、讖緯的、若しくは時令的であつた

ので、論理の罅隙は現實生活に於ける實踐によつて飛び越えられてゐたのである。否、當時にあつては、かゝる偶然的とみられる範疇こそ、唯一の實在的論理としての意義を有つてゐたと考へられる。

此の章では、前漢時代に於ける支那思想統一の側面として、禮の思想が何如に統一せられたかを稍基礎的に考察して行く積りであるが、それには先づ儒家と道家との抗争によつて根本的對立にまで進められた上述の文質の論が、何如に解決せられたかを考へねばならぬ。儒家と道家との對立の根本基調は、廣く人爲と自然、人と天、外と内との對立とみることが出来るが、それが禮の思想に現はれたものが文と質、形式と内容、禮貌と性命の情との對立である。禮説に於ける文質の論は、既に論語に於て問題とせられ、そこで一應の解決を得てゐるとも考へられる。併しそれも思想としての文質の對立が原理的に克服せられたわけではなく、専ら生活に於ける實際的要請から時處位に應じて、或時は文を重んじ或時は質を主として教を説いたままで、謂はゞ常識的解決を出でなかつたと言ふことが出来るであらう。然るに、一度儒家と道家とによつて文と質とが原理的に對立せしめられ、互に矛盾する二つの人生觀又は世界觀にまで徹底せしめられた後、これを思想として統一することは、單なる常識的見解の及ぶところでないことは明らかである。かゝる對立に原理的解決を與へるためには、禮説としての文質の論から暫らく離れて、その根柢を成してゐる天人の關係を究極的に解明することが必要で

ある。併しそれは、天人對策によつて著名である董仲舒などの出た武帝の時代に至つて始めて達成せられたので、そこへの前提として先づあらはれたものは、文質を内外各々の面に指定することにより、兩者ともに肯定せんとする文質兩全の思想である。文と質とを外と内との二方面に配當することにより、文質の對立は一應解消せられるわけではあるが、それだけでは兩者の關係何如といふ積極的意義は明らかでない。禮記樂記篇に「中正にして邪無きは禮の質也。莊敬恭順は禮の制也。」とあるのは、荀子「臣道篇」の「忠信以て質と爲し、……禮義以て文と爲す。」と共に、文質を外形と性情とに配當することによつて、兩者の對立を救はんとしたものである。又禮記禮器篇に「禮に文を以て貴となすもの有り。天子は龍卷、諸侯は黼、大夫は黻、士は玄衣纁裳。天子の冕は朱綠藻十有二旒、諸侯は九、上大夫は七、下大夫は五、士は三。此れ文を以て貴となす也。素質を以て貴となすもの有り。至敬は文無く、父黨は容無く、大圭は琢せず、大羹は和せず、大路は素にして越席、犧尊は疏布の鬯、桴杓。此れ素を以て貴となす也。」とあるのは、時處位に應じて禮制の上に文質各々その宜しきところあるを認めて、兩者の對立を統一せんとしたものといふことが出来る。併し此等は、禮説に於ける文質の論を、外面的に折衷することによつて解決せんとしたものであつて、文と質との内面的な聯關が明らかでない。この缺漏を補ふべく、一步進んで文と質との間に或る聯關を求めんとしたのが、同じく禮器篇の「先王の禮を立てるや、本あり文あり。忠信は禮の本也。義理は禮の文也。本無ければ立たず。文無ければ行はれず。」の一節である。即ちこれは、忠信の質を文の本とみることによつ

て、そこに本末終始の關係を考へんとしたものであり、文は質によつてその根柢を得ると共に、質も文によつて行はれると説いたので、文質は對立するものでなく、寧ろ相互に依存し、他を豫想して始めてその存在の意義もあると觀たのである。これはさきの外面的折衷に比べると、兩者の間に相互依存の關係をみた點に積極的な意義を有つといはねばならぬ。これとは少し考へ方は違ふが、同じく文質の相即を説き、内外一致を説くと共に、内が外に、外が内に、夫々密接な連關を有つことを見て、文質の二つを共に肯定せんとする思想もある。即ち表記篇に、君子其の服を服するときは、文^ぶるに君子の容を以てす。其の容あるときは、文^ぶるに君子の辭を以てす。其の辭を遂ぐるときは、實^またすに君子の徳を以てす。是の故に、君子は其の服を服して其の容なきを恥ぢ、其の容ありて其の辭なきを恥ぢ、其の辭ありて其の徳なきを恥ぢ、其の徳ありて其の行なきを恥づ。是の故に、君子衰經するときは、衰色あり。端冕するときは、敬色あり。甲冑なるときは、辱しむべからざるの色あり。とあるのは、心身口の一致すべきを教へると共に、内が外を、外が内を、互に制約することを言つたものに他ならない。

支那思想の特色が政治的社會的にあるところからは、客觀的表現としての禮貌形式が重要視せられ、心情に於ける徳性も外なる形式を踐むことによつて養成せられて、公共的徳徳たり得ると考へられたのも當然であり、禮をその教學の具體的内容とした儒教の、支那思想としての意義もそこにあつたのであるが、政治を否定し、道徳を否定し、社會生活を否定し、所謂文化を否定して、無爲にして化すことを唱道した道家の思想との交渉によつて、かゝる形式主義客觀

主義が一應否定せられざるを得なかつたことは考へられる。併し道家とても全く政治道徳を否定し去つたのではない。老子道徳經の名の示すごとく、老子も單に哲學説を述べたのではなく、人に對して道を説き教を示したので、こゝに老子の思想が儒教と共に、同じ漢民族の中から生起した所以もある。たとへその所謂道徳が、儒家の説くそれと意義を異にしたとはいへ、人に對して教を説いた點に於ては變りはない。而して人に對して教を説くかぎり既に人生を肯定してゐるので、一見文化を否定したごとく思はれる道家も、人間社會に對する態度は畢竟儒家と同一であり、やはりそこに人間社會を中心とする支那思想の特色が窺はれるのである。道家の思想は、儒家が主として外から内を規定せんとしたに對して、逆に内に於て外を觀ることにより、政治道徳の意義を深めると共に、儒家の禮説に主觀的基礎を與へたものとも言ふことができるのである。内外相俟つて世界人生を成す限り、専ら外を重んずることが抽象的であると言ふまでもない。この抽象を救ふために、内の方向に人生の根柢を求めんとしたのが道家である。たゞその結果、外を否定するが如き極端な議論が生じたために、社會生活そのものを否定したとも考へられる傾向を認め得るまでである。併し儒家の眼目とした人爲道徳も天道自然のうちに行はれる他なきかぎり、道家の唱へた思想は、却つて社會生活の絶對的肯定として、儒家の抽象的を救ひ得る意義があるのである。たゞ勢の趨くところ、儒家に對して内を重んずるあまり、外を否定して儒家と同じ一面的に墮したことも已むを得ない。文質兩全の思想は、かゝる儒道二家の各々一義的なる抽象性を救ふべく起つた思想統一的機運

の禮説に於ける現はれであるが、その根本的な統一は、文質對立の根柢を成してゐる天人の關係の十全なる解決を俟つ他なかつたのである。

第二節 天人の説

支那の思想が人間社會の問題を中心として展開せられながらも、人爲の根柢に常に天を觀、人も天徳好生の裡に生れたものとして天に於て人を觀て來たことは、詩書のうち既に明瞭に窺ふことが出来る。農耕による民族生活を詠歌した毛詩の章句に、人の生活が何如に氣候風土に支配せられるかを述べたもの多しことは當然であり、尙書の根本思想として認められる天命有徳説が、やはり天人の際の内面的連關を告げたものであることも言ふまでもあるまい。その他論語孟子荀子など、悉く人の道德を説きながら、それと天道との間に或る關係を認めてゐることも、すでに明かにしたところである。併し専ら人道を主として説く儒教の立場からは、たとへ天人の密接な關係が認められてゐても、そこには天も人の立場から觀られた意義があつた。天が専ら道德的意義に於て把へられたのはそれである。天命を説き、知命を君子の絶對條件として説いた孔子も、天を天として客觀的に述べたのではなく、概ねそれを人の道德的主觀の投影に於て語つたので、孔子の天道に對する態度は、寧ろ子貢をして、性と天道を語る夫子は得て聞くべからずと嘆ぜしめる底のものであつた。荀子に至つては更に進んで、天を人から分離して、道は人道であり、人間の自由意志による進修努力にこそ道德の眞の本

質もあるとみたのである。性善説を唱へて道德の根柢に天の所與性を求めた孟子と雖も、やはり天を人道の立場から、道德的意義に於て把へんとした傾向は免れない。

道家の天についての思想は、かゝる儒家と反對の立場に立つものといふことが出来るであらう。儒家が人の立場から天を觀たとすれば、道家は却つて逆に、天の立場から人をも觀んとしたものであるといふことが出来るのである。さきに引用した莊子秋水篇の「天は内に在り、人は外に在り。」との思想は、天こそ人の本質として最も内面的なるものであり、これに對しては所謂人も、却つて外なるものであるとみることによつて、人の立場を中心として考へて行く一般の道德思想の立場を、根本的に變革したものと云はねばならない。天を内在とし人を外在とする立場からは、道德の本質は人爲努力による進徳修業に在るのではなく、一に内在根據としての天道に因應して、むしろ人爲を否定するところに在ると考へられねばならなかつた。併し人をも天のうちにて於て觀んとするかゝる立場からは、人は萬物と同じ面にある存在として把へられ、そのため單なる自然と相違すべき人の人たる所以のものが看過されるに至つたことも否定できぬ。人爲を否定する道家の立場が、文化否定に趣くことは當然であらう。併し文化が否定せられるところ、そこには又、人爲の純なるものとしての道德も否定せられる他はなく、道德の根柢を天に求めることによつて道德を基礎付けんとした道家の思想は、天道を専らとするあまり、人の努力を離れては存し得ない道德の否定に終らんとする傾向を含んでゐたのである。

人が萬物と共に、天道好生の大徳の中に生れ出たものであるかぎり、人道としての道徳の根柢も亦、飽くまで天道そのもののうちに存することは言ふまでもない。併し又單なる自然と本質的に立場を異にするべき道徳は、萬物とはその面目を異にする人間の、自由意志による修爲によつて成立するのである。道徳の本質は、萬物と共に天のうちに生れながら、萬物と異なる人間の特異なる位置に於て把握せられねばならない。そのためには、人爲を主とする儒家の立場も、天然を主とする道家の立場も、共に一義的たるに過ぎぬことに於て變りはない。而してかうした道徳、廣く文化に於ける天と人との矛盾的對立を如何にして止揚し、道徳の本質の十全なる把握を得るかが、思想統一へ向つた前漢に於ける學者の根本的課題であつたとみることが出来る。

儒家と道家との對立を生じたところからも明かなやうに、支那思想が政治的、道徳的として人間社會を中心としながら、その半面飽くまでも天道自然を離れず、道徳的合理主義を極端にまで徹底して行きながらも、その底に人爲を超えた非合理的天道の制約を観るところに、ひとへに合理主義に終始し得ぬ支那思想の特色があるのである。左氏傳に於て管仲子產、叔向晏平仲など當時の指導的位置にあつた人々が、道徳的合理主義の立場から道徳を人道として純化しようとする反面に、何如に多くの天人相與の思想が力強く述べられてゐるかをみて、このことは明かである。春秋戰國の切迫した時代には、如何にかして治國平天下を實現せんとすることが、單に當時の羣侯の野望であつたばかりでなく、廣く民衆の要望でもあつた。

めに、人生問題が主として政治道徳の方面に於て論議せられ、儒家や法家はかゝる立場に立つて教を説いたので、そこでは暫らく人爲努力に重心が置かれ、天も人の立場から語られたのである。併し天地を萬物の父母とみることは、支那民族の民族的信仰として、道家に限ることなく、支那に發生したあらゆる思想文化の底に流れる根本的基調である。荀子によつて極端にまで徹底した道徳的合理主義の立場は、早晩かゝる民族信仰との抵觸を惹起する他はなかつたのである。呂氏春秋仲春紀情欲篇の、「人と天地と同じく、萬物の形異なりと雖も、其の情は一體也。故に古の身と天下とを治める者は、必ず天地に法る也。」との思想は、道家の立場に刺戟せられて、天人同根萬物一體の民族信仰に立つ立場に復歸したものと考へられる。「荀子禮論篇の「天地は生の本也」や、禮記禮運篇の「萬物は天に本づく」は、周易繫辭下傳の「天地の大徳を生といふ」などと共に、民族信仰を明瞭に言葉の上に現はしたもので、「天地は萬物の父母也」(莊子達生篇)といつた道家の思想と相通じたものである。併しかく儒教の側に於て天を人の本として教説の上に承認せるかぎり、従來の人を主とする立場との統一が問題となつて来る筈である。而して道徳が人の進修に成ることを許しつつ、深く天に本づくことを明かにするためには、當然、同じく天に本づくとはいへ、萬物と異なる人の性格を天のうちに定位づけることが要求せられて来る。禮運篇に「人なる者は天地の心也。五行の端也。」といひ、人なる者は其れ天地の徳、陰陽の交、鬼神の會にして、五行の秀氣也。」といひ、人を五行の秀氣とみてゐるのは、かゝる要求に對しての一つの解答とみることが出来る。即ち人は萬物と同じく五行の氣から成

れるものではあるが、特にその秀れた氣を受けたところに、天地と並び立つて三才たる所以もあるとみただのである。この思想は後に宋學によつて繼承せられて發展したが、尙書泰誓篇に人を「萬物の靈」とみ、孝經に「天地の性、人を貴しと爲す。」といつてゐるのも、天地の心としての人の位置を、萬物の中に定位づけたものに他ならない。併し單に人を五行の秀氣とみるのみでは、人と萬物の相違を氣の秀劣、即ち程度の差としたまでであり、そこにはまだ自由意志によつて道徳を行ひ文化を形成する人の人たる所以の意義が盡くされてゐない。禮記中庸篇は、人を主とする儒家の立場と、天を主とする道家の立場とを統一した注意すべき篇であるが、こゝに始めて上の問題が原理的に解決せられたと考へられる。即ち天道を誠と考へ、誠無ければ物なしとして、一切存在の根據を天道に求めると共に、之を誠にする人道により、天道も實現せられるとみることによつて、天地の化育を賛げ成す萬物中に於ける人間の意義を明確にした。中庸篇のこの思想は、孟子にも出て居り、何れが先か不明であるが、孟子に於ては、道徳を説くに主觀的立場からする孟子の思想として、寧ろ人間の自由主觀を強調したものであるに對して、中庸篇のそれは、飽くまでも天地に於ける人間の特異性といふ全體的な立場から立言せられてをり、そこに中庸篇の統一的立場が窺はれるのである。同篇首章の「天命之を性と謂ひ性に率ふ之を道と謂ひ、道を修める之を教と謂ふ。」といふ一節は、天人の關係を明確に規定した典型的なものといふことが出来る。人の性が天に本づくことを強調したのは道家であり、道がさうした性に率ふところに在ることは、淮南子齊俗訓に「性に率つて行ふ、之を道と謂ふ。」とあ

るごとく、道家によつても唱へられた。然るに上の中庸篇の思想は、かゝる道家と同じ立場に立ちながら、道家が否定した儒教の「教」を、道を修める人爲の上に承認することによつて、道徳を天に本づけ、天人各々の意義を肯定したものと云ふことができる。

自己のうちに、自由意志を有つ人間をつゝみ得る天は、單なる自然としてのそれであることは出来ない。單なる自然は必然的なものとして、人間の自由的性格と根本的に異なるものと言はねばならない。故に人をつゝむ天は、人爲と自然との矛盾對立を越えると共に、それらに内在してその存在根據となり、自由意志による人の行爲をそのまゝ自己の自己限定の表現とする實在的意義に於ける天でなければならぬ。併し支那思想に於てはかゝる思想が概念的に明確にせられなかつたことは、實在的意義を有つべき筈の天が、又「天地」の語によつて表現せられてゐるところからも窺はれる。思想が思想として發展せず、つねに現實の社會生活に於ける實踐との關聯から離れなかつた支那に於て、天人の關係といふ道徳の根本問題が問題として取扱はれながら、それが概念的に嚴密に規定せられなかつたことも怪しむに足らない。且つ飽くまでも「教」といふ立場に立つて説を述べる行方は、道徳の本質を究明しながら、萬物に於ける人の特異的意義を一般的に基礎付ける方向へは發展せず、所謂人が聖人といふ特定の人間を意味するやうになつたのも、亦「教」としての立場からの歸結であつた。後世佛教教理の影響をうけて展開した宋代の性理學に於ては、聖人も人として凡人と同じ本質に於て考へられ、天に對する人一般の問題が道徳哲學の問題として思考せられたのであるが、上代思想に於

ては天人の問題が普遍的に説かれるよりも、専ら聖人の天に對する位置が問題とせられたと思はれる。蓋し當時にあつては、人の作爲が人間の本質論に於て問題となつたのでなく、實踐に於ける人の作爲そのものが問題とせられたので、作爲によつて天地の化育を賛成すのは蒙迷な一般民衆ではなく、聖人といはれる程の人々に限られてゐた現實生活が人の思索を支配したからに他ならない。要するに、元來道德哲學を組織するのが目的でなく、人に對する教として、その實踐的效果を無視することが出来なかつたために、理論的整合よりは現實的關心が支配的であつたのである。一見天人の關係を普遍的に解明した如く思はれる中庸篇にあつても、その所謂人が、現實的には禮樂の作者として徳と位を具へてゐる聖人を指してゐることとは、同篇全體の思想によつて知ることが出来るであらう。而して天に對する人の意義が聖人に於て考へられ、人が天地に參じて三才として立つ所以が、専ら禮樂を制作した聖人に限つて求められたことは、すでに荀子の禮説のうちにも窺はれたのであるが、禮記禮器篇に「天道至教、聖人至徳」とあり、天道に聖人を對稱してゐるのは、同じく天に對する人の意義を聖人に於て見たものである。又人道が天道に率ふところにあるとするのも、人一般の事柄ではなく、聖人に關してそれが言はれたので、郊特牲篇に「天象を垂れ、聖人之に則る。」とあるのがそれであり、天道に法倣する所に天地と參立する人の人たる所以もありとしながら、それをたゞ聖人に於て許したものに他ならない。この思想は、道家の天の思想によつて道德の基礎付を意圖しながら、人道に於て特別の意義を有つ聖人君子を尊重した儒家の立場が繼承せられたものであ

り、荀子「王制篇に、天地君子を生じ、君子、天地を理む。君子は天地の參也。萬物の惣也。民の父母也。君子無きときは、天地理まらず。」とあるが如き君子の教祖としての意義を強調した思想の發展に他ならぬ。教化による道德政治の道を説くところから、人の中に就いて、聖人君子に特別の意義を認めんとするこの態度は、單に儒家に限ることなく、廣く教として展開した支那思想一般に通じ得るので、道家も一應政治、道德を否定しながら、畢竟又同じ立場から一種の政治道德を教へたものであるかぎり、やはり誠らず知らずの間に當時の支那の道德政治形態に於ける聖人君子の特殊的意義を認めただので、呂氏春秋孟春紀本生篇に「始めて之を生ずる者は天地にして、之を養成する者は人也。能く天の生ぜる所を養つて擧ることなき、之を天子と謂ふ。天子の動くや、天を全うするを以て故と爲す者也。」とあるのは、道家の立場から道德政治の根本を天に求めながら、やはり人の中なる「天子」に特別の意義を承認したものといはねばならない。

天と人とを對立したものとみず、人を天の外に置いて考へないのは、支那の傳統的思想であるが、道德を説き倫理を教へる儒家の立場からは、道德が單なる自然に於て成立せず、人間自由意志の發動によることを絶對的條件とする道德そのものの本質に要請せられて、一應人を天から引離す他はなかつた。併し人間自由意志の發動は、同時に人間惡の可能性をその反面に於て豫想してゐるので、自由とは善と共に惡を爲し得る能力をいふ。惡へ走り得るにかゝらず、それを否定して善に向ふところに當て規範としての道德的價值もあるとすれば、人が自

由意志的存在として天から獨立したところ、そこに人の惡への墮落の根本因が可能態に於て包藏せられてゐる。かゝる人道を主とする儒家に對して起つた道家は、人を天のうちに攝取することによつて傳統的思想に復歸したものと云ふことができる。併しその主張の重心は、道德の立つところ、そこに同時に惡への墮落が控えてゐる道德の相對性の洞察に置かれ、惡への墮落から脱れるためには、かゝる相對性を惹起した天に對する人の獨立を捨てて、天のうちに復歸せよと教へたのである。そこに、又教を離れない支那思想としての特色がみられるのであるが、そこから、道德の成立をそのまま、又惡の成立とみて、天から人の獨立するのを直ちに惡とみんとする傾向も生じたのである。大道廢れて仁義ありとの思想は、即ちそれである。道家によれば、人が天から獨立するのはその本性を失つたもので、淮南子原道訓に「人生れて靜なるは、天の性也。感じて後動くは、性の害也。物至りて神應するは、知の動也。知と物と接して好憎生じ、好憎形を成して知外に誘はれ、己に反へること能はずして天理滅す。」とある（禮記樂記篇）にもこれと殆んど同じものがあるが、共に道家言たることは明かである。のはそれであり、そこから道德修爲の方案としては専ら復性、保眞の如き教が説かれたのである。併したとへ人が萬物と共に天から生れたものであるとしても、自由意志を有つ存在として、萬物とは原理的に相違するそれ自身の世界を構成するかぎり、宇宙に於ける人間の特殊な意義を否定することは出来ないで、道家とても復性保眞を教へとして説くかぎり、それを遂行し得る人間の自由を豫想してゐることに變りはない。随つて天人の關係の十全な解決は、ひとへに人

を天のうちに攝取し去つて單に自然物と同視するところにあるのではなく、道家の主張する萬物の本源としての天を認めながら、飽くまでも天に對し得る人の獨立性を許し得るものでなければならぬ。併し上にも述べたごとく、實踐を眼目として、教としての立場に終始した支那思想にあつては、かゝる道德哲學の根本問題を問題として取り上げながら、そこに横はつてゐる自由意志の問題や惡の起源の問題を、哲學的に解明せんとする方向には發展して行かなかつた。天に對する人を人一般にまで普遍化せず、現實的に聖人を指してゐたことも、かうした態度の現れである。（尤も天に對する人を人一般に普遍化せず、聖人君子に限定したことは、單に教を主とする意義の他に、自然界の中に於て道德界を實現し倫理を成立せしめるは、人たる所以の純なるものとして、道德的天才に俟つ他なき現實の一大事實に依據したものといはねばならない。天に本づく天理の中に就て、國俗水土に參考しつゝ、取捨を施し皇極を立てた聖人の功によつて、現實的には道德界も成立したのである。）

さて天人の關係を統一せんとする思想傾向は、上述の如く、戰國末から秦漢に互る諸子の著作の中に明らかな發展の跡を辿り得るのであるが、この傾向は漢の政治的統一と相應じて大體武帝の時代に完成せられたやうであり、それを代表してゐるのが董仲舒の思想である。董仲舒の思想的立場が儒教にあつたことは、武帝の冊に對へて、六藝の科孔子の術に在らざる百家の説を絶滅して、儒教を國教とすることを奏言したことによつて明らかであるが、その説いた儒教の内容は既に往日のそれではなく、そこには廣く世に行はれて來た諸子百家の思想が

内面的に綜合せられてゐた。たとへば春秋繁露の離合根・立元神・通國身等の諸篇が道家の思想を、保位權篇等が法家の思想を、夫々繼承しつつ、儒家の思想を發展せしめたものであることは明瞭である。而してその學說の根本基調は、所謂天人相與の思想にあつた。董仲舒は天人合一といふ傳統的民族信仰の上に立つて、この根本思想の下にそれまで行はれて來たあらゆる思想を統一して、自己の學說を成したといふことが出来る。これは武帝による政治的統一の完成により、漸く思想の上に於ても統一の機運が熟したためと考へられるが、仲舒が、その春秋說で春秋大一統の理を唱へたのも、やはりかゝる統一の機運の反映とみることが出来るであらう。彼が一切の存在根據を天に求めたことは、春秋繁露觀德篇に「天地は萬物の本、先祖の出づる所也。」とあり、同順命篇に「天は萬物の祖」とあり、前漢書董仲舒傳に對冊の語を引いて「天は羣物の祖也」とあることによつて、明かである。同じく董仲舒傳に「道の大原は天に出づ」とあるのは、道を天道から引離して人道に限定した荀子の思想を繼承せず、人も天のうちに攝取せんとした道家の立場に立つたものであるが、道の大原を天に出づと考へながらも、彼は道家の如く萬物と異なるべき人の特殊的意義を否定しなかつた。「人は命を天に受く。固より超然として羣生に異なる。」(同傳)といひ、又孔子の言として孝經の「天地の性人を貴となす」を引用して、「天性に明かにして、自ら物より貴きことを知り、自ら物より貴きことを知つて、然る後に仁を知り、誼を知る。」(同上)と言ひ、又春秋繁露人副天數篇で「天地の精以て物を生ぜし所の者は、人より貴きは莫し。人は命を天より受くる也。故に超然として以て物に高き有り。物は疾疾

にして能く仁義を爲す莫く、唯人のみ獨り能く仁義を爲す。物は疾疾にして能く天地に偶なること莫く、唯人のみ獨り能く天地に偶となる。」と言つたのは即ちそれで、人を萬物と區別すると共に、その貴き所以をひとへに人の道德的意義に求めたのである。而して人が萬物と同じく天に本づきながら、超然として羣生に異なる所以のものは、入りては父子兄弟の親あり。出でては君臣上下の誼あり。會聚相遇するときは耆老長幼の施あり。榮然として文有りて以て相接し、驩然として恩有りて以て相愛す。此れ人の貴き所以也。」(董仲舒傳)とあるによつて知れるごとく、一に倫理の世界を構成する人間獨自の道德的意義に在るとみたのである。その本原を天に置きながらも、人道にはそれ自身の獨立的意義を有つ世界があり、道德は飽くまでも人の修爲に成るものであることを強調する儒家の立場を繼承して、孔子曰く、人能く道を弘む、道人を弘むるに非ざる也と。故に治亂廢興は己に在り、天の降命反へすことを得べからざるに非ず。」(同上)といひ、天命さへも人の努力何如によつて左右し得るともいつてゐるのである。「天の令之を命と謂ふ。命は聖人に非ざれば行はれず。質樸之を性と謂ふ。性は教化に非ざれば成らず。人欲之を情と謂ふ。情は度制に非ざれば節せず。是の故に、王者は上天意を承けるに謹んで、以て命に順ひ、下は教を明かにし、民を化するに務めて、以て性を成し、法度の宜を正し、上下の序を別ち、以て欲を防ぐ也。此の三者を修めて大本擧がる。」(同上)とあるのは、上引禮記中庸篇首章の思想を敷衍したものであるが、道家の説いた天命性情の意義を道の本づくところとして承認しながら、それも人爲の教化制度によつて達成せられることを

述べたので、そこに道家と儒家とを統一した跡をみる事が出来る。なほ天と人とを夫々の意義に於て統一した思想は、この他、繁露立元神篇に「何をか本と謂ふ。曰く、天地人は萬物の本也。天之を生子、地之を養ひ、人之を成す。」とある所にも明白である。併し人の道徳が飽くまで人為に成るとはいへ、その本づくところが畢竟又天に在るところからは、天道と人道はその根柢に於て一なるべき筈であり、天は人間の行為によつて自己を限定し行くものとして、人の自由とそれが天に本づくことと矛盾しない筈である。儒教に所謂仁は、人の徳行として、人間自由意志の世界に於て成立するものといふべきであるが、春秋繁露王道通三篇に「仁の美なる者は天に在り。天は仁也。」とあり、又同じく俞序篇に「仁は天の心なり」とあつて、孔子が人の徳として説いた仁を、そのまゝ天心と考へ、天の好生の大徳が人に現はれたものが仁に他ならぬといと考へてゐるところからは、仲舒は天人の關係に横つてゐる自由と必然との問題を、一應克服し得たといふことが出来るであらう。即ち人の行為としての仁徳は、やがて天がそれによつて好生の天徳を實現することであり、人は人として自由意志によつて行為しながら、同時に天に本づいてゐることが可能となる。春秋繁露深察名號篇に「天言はず、人をして其の意を發せしめ、爲さず、人をして其の中を行はしむ。」とあるのは、自由意志による人の行為をそのまゝ、天の自己限定とみ、人間の自律の上に成る道徳界も、天の自己表現の世界として、天の外にあるものでないといふのである。たゞ天道のうちに特に人道を立つべき所以は、善をみては之を欲し、不善をみては之を惡くむ天性を有しながらも、人がよく好惡の情を堅守する能はざる

ころにありと考へたので、繁露天道施篇に「善を見る者は好むこと無きこと能はず、不善を見る者は惡むこと無きこと能はず。(たゞ)好惡堅く守ること能はず。故に人道有り。」といつたのがそれである。

併し董仲舒が天人の關係について、天の意義を深めることによつて自然と人為との矛盾的對立を克服し、延いては道家と儒家との思想を根本的に統一した跡は、彼の性説に於て最も明瞭に辿ることが出来る。人の性についての議論は、告子と孟子との論争以來思想界の一大問題となり、同じ儒家のうちに於てさへ孟子と荀子との如く、全く正反對の説を立てるに至つたのであるが、儒家に限ることなく、人性の問題は道家にあつてもその思想體系の重要な部門を成し、自然を尙ぶところから人の内なる自然としての人性に注意を向け、それと人為に成る道徳との連關が問題とせられたのである。董仲舒が深察名號篇で、性を禾に比し善(道徳的)完成を米に比した後、善と米とは人の天に繼いで外に成せる所にして、天の爲す所の内に非ざる也。天の爲す所は至つて止まる所有り。止の内之を天性と謂ひ、止の外之を人事と謂ふ。事(人事)は性の外に在り。而して性も(人事)を得ざれば徳を成さず。(實性篇には、止の内之を天と謂ひ、止の外之を王教と謂ふ。王教は性の外に在り。而して性も(王教)を得ざれば遂げず。」となつてゐる。)と言ひ、又實性篇では、性は天質の樸也。善は王教の化也。其の質無ければ王教も化すること能はざるも、其の王教無きときは質樸善なること能はず。」と言つてをるのには、性と善とを區別し、道徳は單なる自然としての性のまゝで成立するものでなく、そこには性外の

ものとしての人事王教が、外から加はることが必要であると考へたもので、道徳が人爲努力によつて成ることを強調したのは、荀子、延いては儒教の立場を繼承したものに他ならない。尤も董仲舒は性を惡とみる荀子と異なり、性を生の質なり〔前漢書董仲舒傳〕とも、生の自然の資〔深察名號篇〕とも、又天質の樸也〔上引實性篇〕ともいつて、性を善惡以前の單なる自然とみてはゐるが、道徳に於ける人爲の意義を強調し、特に聖王の立教による教化を尊重した（一般に人爲と謂はず、常に聖人の教を以てそれを代表せしめてゐるところに、支那の道徳思想の特色があることは前述した。）ところは、寧ろ荀子の立場そのまゝの發展と考へられる。彼が深察名號篇や實性篇で性説を述べるに當り、専ら性善説を唱へた孟子を攻撃して荀子の性惡説には觸れてゐないのも、性を惡とみるのと自然とみるのとの思想内容に相違はありながら、教を尊重する態度が荀子と同じであり、之に反して孟子の性善説には教の重要性が消される意義があるからである。而して董仲舒が性を自然とみたのは、莊子その他の道家の著述で繰返へして述べられた性説を繼承したもの、若しくはその影響をうけたものと考へられるが、道家が自然を善とみ、人爲を自然に背いた惡とみて、性に外から人爲の加はることを排斥したに對して、善が飽くまでも人爲に成ることを主張したのは、即ち儒家の正統思想を攝り入れたので、そこにも儒家と道家とを統一せんとする意圖が窺はれよう。併しこれだけでは、自然（性）と人爲とを二つのものとして對立的に考へ、兩者の意義を夫々異なつた立場に於て認めたとに止まり、天と人との内面的な關係は明かにされてゐない。人爲を性自然の外とみるかぎり、それは道家の

立場であり、人爲を性の外とみることの半面は逆に性を人爲の外とみるもので、それは又性を道徳の範圍外に置かんとする儒家特に荀子の立場であり、共に自然と人爲を二元的にみたとに變りはない。董仲舒が、たとへ二者を夫々の意義に於て認めたとしても、それをやはり二元的にみて外からこれを統一せんとする限り、人爲と自然との内面的統一は期すべくもなく、畢竟從來の儒家や道家と同じ立場を脱せぬものといはねばならない。よし又、自然としての性に道徳の可能態としての意義を附與しても、道徳の達成には、人爲が外からさうした性に加はることを必要とする限り、本來性に對して外なるものが何如にして性を道徳にまで完成し得るかが不明である。要するに、自然と人爲を互に外在的なものとして二元的に考へるかぎり、兩者を契機として成立すべき道徳の本質を、内面的に解明することは不可能であると言はねばならぬ。随つて又、自然と人爲を二つのものとみるところに起因する儒家と道家との思想對立も、内面的に統一止揚されなわけである。然るに自然と人爲が對立するとみるところ、そこにすでに兩者の對立を可能ならしめる一者の實在を豫想してゐるので、兩者の内面的な統一は、この一者の實相を究明することによつてのみ可能であるのである。而してかゝる一者は、飽くまでも自然に對する人爲の獨立の意義を認容し得るものとして、單なる自然であり得ぬことも言ふまでもない。

董仲舒が深察名號篇で、性は教を待ちて善と爲る。此れ之を眞天と謂ふ。と言つたのは、即ち如上の一者の意義を、單なる自然としてでなく、深められた意味に於ける天に於て發見せん

としたものに他ならない。天は古より民族信仰の對象となり、萬物の父母として支那民族のあらゆる生活を支配して、その基調を成して來たのであるが、道徳を主とする儒家は、暫らく之を敬遠して人の努力に重心を置き、儒家に反抗して立つた道家は、人爲を排斥するに急なるところから遂に人爲を天の外として天から分離し、そのため天を單なる自然(人爲に對立するとみる傾向を導來し、その態度が又儒家に影響して、荀子のごとく天を自然とみて、道徳を専ら人爲の方面に於て説かんとするにも至つたのである。併し民族信仰の對象として支那民族の生活基調を成して來た天は、單に人爲に對する自然ではなく、萬物の父母といふ言葉によつても明かなごとく、それは本來人間活動をも内に裏んでその源泉を成すと考へられてゐたのである。董仲舒の上引深察名號篇の思想は、即ちかゝる天の本來的意義を再び救ひ出したものであり、性は教を待つて善と爲るといふところ、そこに人間行爲の獨立的意義を認めてゐると共に、此れ之を眞天と謂ふとして、かゝる人間行爲そのものがやがてまた天の行爲であること、を道破したのである。眞天とは、即ち人爲をも自己限定として包攝する天を、單なる自然としての天から區別する表現で、蘇輿の春秋繁露義證に、其の善を全うするに迫るときは、則ち天に合す。故に眞天と云ふ」とあるのは、よくその意義を盡くしたものと考へられる。(而してこゝでも性(自然)に對する人爲を教といふことで代表せしめてゐるのは、支那道徳思想の他律的特色を示したものであるが、教を立てた聖人は即ち自力によつたとすれば、教といふことの中に人間活動の自律的意義は含まれてゐるのである。論語に「仁を爲すは己に由る」とあり、又特

に孟子の思想は自律的色彩の多いものではあるが、それらも道徳生活に於ける教の意義を否定したのではなく、やはり師法を尊ぶ支那道徳思想に範圍せられたものである。道徳の本質を問題とする限り、そこに人間の自由意志が問題となり、支那に於ても思想としてそれを認めながら、あくまでも教を尙ぶところに、西洋の倫理思想と異なる特殊性が存するのである。)なほ董仲舒が天の意義を深め、そのうちに人の行爲を包攝せんとしたことは、同じく深察名號篇に「天、民を生じ、善質有るも未だ善なること能はず。是に於て、之が爲めに王を立て、以て之を善にす。此れ天意也。」とあるところにも明瞭である。天が民を生じたとみるのは、すでに毛詩烝民篇などに現はれてゐる古くからの民族信仰であるが、かゝる天が人爲に對立する自然でないことは言ふまでもない。併しその天の意義は、單に民を生じたところに止まるのではなく、聖王が教を立てて民衆を指導し道徳界を實現することも、畢竟又天意であり、天が王を立てて民衆を善に向はしめるので、聖王による教化も天の外に在るのではなく、天意そのものの流行として天の自己限定的表現に他ならないとみたのである。即ち續いて「民未だ善なること能はざるの性を天に受け、退いて性を成すの教を王に受く。王は天意を承け、民の性を成すことを以て任と爲す者也。今其の眞質を案じて、民性己に善と謂ふ者は、是れ天意を失つて王任を去れる也。苟くも己に善なれば、則ち王者の受命尙何をか任とせんや。」と言つてゐるは、教の意義を強調し、道徳に於ける人爲の位置を承認すると共に、それも畢竟天意の自己實現の他でないことを述べたのである。

上の如く、人徳としての仁をそのまゝ天心の流行とみ、聖王による教化に天意の自己限定としての意義を看取することによつて、董仲舒は、その本質上獨立自律たるべき人間活動・道徳行為を、その自律性を否定することなく、天のうちに攝取し得、そこから又、自然と人爲との矛盾的對立を、對立のまゝで止揚統一する立場に到り得たといふことが出来る。かゝる天は、勿論人の外に客觀的に觀られた自然としての天でもなく、又人間主觀の底に撞着する形而上學的實在として單にイデヤ的なるものでもなく、萬物の父母として一切を生むと共に、一切のうちに内在してその存在の根據となるが如き自然の意義に解されねばならない。人は天地の心として萬物と異なり、自律によつて獨自の世界を構成するとはいへ、同じく天より生れたものとして萬物と同根であり、雲行雨施が天意の流行であると同様に、聖王の教化、人の道徳的行爲も天意の流行の外に出ない。而してかゝる天が支那の民族信仰として、そのあらゆる思想・文化の基調を成してゐるかぎり、儒家も道家も、共にその教學の基礎をこの天の信仰の上に置いてゐるのであるが、時弊を救ふ教として、その主とするところを異にしたところから、或は自然を重んじ、或は人爲を尊ぶ對立的傾向を惹起したに過ぎぬと言ふべきである。

天が萬物の父母たる限り、一切宇宙の現象は自然的と人爲的とを問はず、凡てこの天徳の流行の外に出ないといへ、人が自律的意義を有つかぎり暫らく人の立場に立つて教を立てることが可能であり、そこに人の人たる所以もある。併し人の行爲が天意の流行であるところからは、教の内容は人が任意に構成するのではなく、天意を奉承するところに教の基礎も求め

られねばならない。然るに董仲舒が人による天意の法倣を説くとき、自然界の事象に類推して人事をそれに該當せしめ、前者に適應するやうに行爲するところに人道の成立をみた所謂天人相與の思想には、天を自然とみて天と人とを二つにする、思想の上の混亂が窺はれる。自然に類推して人爲を説く考へ方は、董仲舒に限らず支那思想一般に共通せる思惟の形式であり、特に前漢時代に流行した。董仲舒が道家と儒家との對立思想を統一すべく明瞭にした天の概念を、人の天意への法倣を説く場合、再び自然と混同したが如き概念上の混迷を引き起したのも、主としてかゝる不精密な思惟法に起因してゐるのである。たとへば繁露五行對篇で、「春は生を主とし、夏は長を主とし、季夏は養を主とし、秋は藏を主とす。」といふ自然界の事象に類推して、人の生める所其の子之を長じ、父の長せる所其の子之を養ひ、父の養へる所其の子之を成す。」と説けるがごとし、或は又陰陽義篇で、「天人一也。春は喜氣也、故に生ず。秋は怒氣也、故に殺す。夏は樂氣也、故に養ふ。冬は哀氣也、故に藏す。四者は天人同じく之を有す。」として、そこから人の道を誘導してゐるが如き、又基義篇で、「仁義制度の數盡く之を天に取る。天、君と爲つて之を覆露し、地、臣と爲つて之を持載し、陽、夫と爲つて之を生み、陰、婦と爲つて之を助け、春、父と爲つて之を生み、夏、子と爲つて之を養ふ。……王道の三綱、天に求むべし。」といつて、君臣、父子、夫婦の三綱を天地春夏秋冬陰陽の性質から演繹してゐる如きは、その一二の例にすぎないが、これらは凡て、自然の事象によつて人道を規定せんとする行き方である。この他、陰陽五行、時令、災異によつて人事を説けるは悉くそれである。尤も人も同じく天から生れたものとして

萬物と同根である限り、かうした天(自然人)相與の思想に必然的な意義もあり、人と天地と流通往來相應するところと成立する五行災異の説(前漢書董仲舒傳)に、單に荒誕不稽として退け得ない眞理が語られてゐるとはいへ、自然の事象を媒介として俟つまでもなく、天の生むところとして人の行爲は、そのまゝ又天道であり得る筈である。仁は生を主とする春氣に類推することを俟たずして直接天徳の人に於ける表現といふことが出来るのである。董仲舒もこのことはみてゐるので、繁露如天之爲篇に、若し徳を留めて春夏を待ち、刑を留めて秋冬を待たば、此れ四時に順ふの名有りて、實は天地の經に逆へり。といひ、春夏長養の氣、秋冬肅殺の氣に法象して、徳を施すに必ず春夏を待ち、刑を行ふに必ず秋冬を待つとする形式的な時令の思想を否定した後、人に在る者も亦天也。奈何ぞ其れ久しく天氣を留め、之をして鬱滯して以て其の周行を正すことを得ざらしむるや。と道破し、自然との類推を俟つまでもなく、人がそのまゝ天である限り、時々の徳刑の發動は、亦そのまゝ天氣の流行であり、随つてそれを抑留して必ず春秋を待たんとするのは、却つて天氣の周行を亂るものとみたのである。前漢に於ける天人の思想は、單なる形式上の類推に止まらず、思想として内面的にこゝまで徹底されたのであるが、思想を理論的に組織づけることを目的としないところから、思惟の法としては依然として平易な類推法が行はれたのである。而して自然に類推し、それを媒介として人による天意の法倣を説くところに、やはり天と自然との概念の混同があるといへるのである。たゞかく嚴密ならざる思惟法による概念の混同にも拘はらず、董仲舒の思想的立場が、上に述べた

ごとく、自律を原理とする人爲を内に包攝し得る天の思想を確立し、それによつて人爲と自然との矛盾對立を止揚し得たところにあることは疑はれない。且又天と自然との概念の混同といふも、深く考へれば、實は天と自然とは二つのものではなく、天地自然の他に別に天といふものがあるのではない。支那にあつては、天地自然を單なる自然として、生物學的若しくは自然科學的對象として向ふに眺める思想はなく、萬物の父母といふ言葉の示してゐるがごとく、萬物の「父母」として一切存在の根據を意味したのである。而も又、時に禮記中庸篇などで、天のかゝる意義を追求して天を誠とみることもあるとはいへ、天は單に形體なき形而上學的實在でもなく、天地といふ言葉の示すごとく、上に覆ひ下に載せる天地の他に、萬物の父母としての天地があるのでない。日月懸り雲行き雨施し、草木茂つて鳥獸息ひ、人が家をなし國をなすこの天地の他に、所謂天が考へられたのではない。支那の古典に所謂雲行雨施を單に自然現象とみれば、支那思想史上の自然概念に對する誤解が生ずるので、支那人は日月星辰の運行を自然科學の對象として、鳥獸草木を生物學の對象として、把握したのではなかつたのである。自然といへば、人が家を爲し國を營むことも、日月の運行草木の繁茂と同じくこれ自然であり、道徳といへば、日月の運行草木の繁茂も、人が家を爲し國を營むことと等しくこれ道徳である。とみたのである。天と自然との概念の混同といふことも、根本的にはかゝる自然觀から生じたもので、實は混同でなく、支那の自然觀そのものあらはれに他ならぬ。かく道徳と自然と一なるところ、そこに支那に特有な天の思想が存するので、人爲と自然の對立といふも、暫らく

教を立てる上に於て主とするところを異にしたまでに他ならない。陰陽説・五行説・時令説・災異説などの所謂天人相與の思想及び自然と人事との間に類推を行ふ思惟法も、その根柢に道徳と自然とを一にする如上の天の思想を有することを忘れてはならない。

第三節 禮の思想の統一

道家の禮樂否定に對抗してそれを維持して行くためには、儒家は道家の排斥した人爲そのものの意義を明かにし、それを深めることによつて、天と人との矛盾對立を克服することが必要であつた。禮が道家の言ふごとく、人知によつて任意に構成せられ、萬物の本性としての天真を亂るものではなく、深くその天真そのもののうちに根柢を有し、禮によつて天真も實現せられることを解明するためには、禮が人爲に成るといふその人爲そのものの意義を、再檢討することが要求せられたのである。随つて禮の思想の統一も、その根柢に横つてゐる天人の關係が先づ徹底的に究明せられて後、始めて達成せられる他はなかつたのである。支那の文化が禮俗そのものの發展であり、その民族生活が禮讓を以て立つてゐるかぎり、禮を何如に基礎付けるかは、儒家に限ることなく、支那に發生したあらゆる思想、あらゆる學派の問題であり、而して又それが問題とせられるかぎり、民族生活の基調を成してゐる天と禮との關係に注意が向けられて來たことも當然であつた。天地を萬物の父母とみて、一切の存在を天に基礎付ける支那にあつては、禮の基礎も亦天に求めて行く他はなかつたのである。人に對して教を説

く立場から儒家は、禮を説くにも専ら人爲としての方面を強調し、それと天との關係何如の如きは寧ろ教に不必要として、觸れない態度に出たのであるが、思想の發展につれて禮の基礎についての考察が起つて來るのも自然であり、一方儒家に反對して人爲を否定し自然を尙ぶ道家との交渉からも、それが誘導せられて來た。且つ道家としても、民族の生活を事實に於て支配してゐる禮を、單に思想の上で否定し終り得るものではなかつたために、自己の立場から禮を解釋することにより、それを攝取せんとする傾向も生じ、至禮を質とみたり無體の禮といふ概念も起つたのである。併し道家が人爲と自然とを對立的に考へて、自然を尙ぶ立場にあるかぎり、何如に禮を自然に基礎付けて肯定せんとしても、人の作爲の大なるものといふ意義を失はぬ禮を、至めることなしに認め得ないことは當然である。又一方、禮を人爲に於てのみ説かんとするかぎり、儒家とてもその禮説の根據を失ふので、道家の攻撃に堪へ得ないことも略易いところである。この篇でこれまで述べて來たところは、民族の生活形態として現實に實踐せられつつある禮を、互に抗爭的立場に立ちながらも、儒家と道家とが夫々の思想的立場から、何如にして基礎付けんとしたかを考察したのであるが、兩者の依つて立つてゐる自然と人爲との對立が、根本的に解決されない限り、兩者の禮説の統一も期すべくもなかつたのである。それが前漢に入つて政治的統一が強固になり、それに相應じて思想界でも、漸く統一の機運が濃厚となり、終に武帝の時代には國民思想の統一もほぼ一應の完成に達したために、如上の自然と人爲との對立も、天の意義を深めることによつて十全な解決をみるに至つた。前節では、

その統一の跡を董仲舒の思想によつて觀たのであるが、かく天人の關係が統一的に解明せられたところから、禮の思想に於ける外内、文質、自然と人爲との對立も統一せられ、宇宙論的な體系すら備へて來るに至つたのである。

前漢の思想統一の機運の内にあつても、賈誼の如く、夫れ君臣を立て上下を等し、綱紀序有り、六親和睦せしむるは、此れ天の爲す所に非ず、人の設くる所也。人の設くる所は爲さざれば立たず、修めざるときは壞る。(前漢書賈誼傳、又前漢書禮樂志)と唱へ、當時の天人相與の思想に反抗して、純ら從來の儒家特に荀子の立場を維持せんとする學者もあつたのではあるが、前漢時代の思想的意義が、從來の諸子百家の説を綜合して、古來よりの民族信仰に反省しつつ、國民の思想を統一せんとしたところにあつたことは否定できない。儒教を國教と定めることを上奏した董仲舒の思想に、道家や法家の根本思想が採り入れられてゐたことは前述した。彼の思想の根幹を構成せる天人相與の思想は儒家よりも寧ろ道家に幾いと言ふこともできるのである。併し嚴密には、民族生活の基調としての天に對する信仰の上に立つて、諸子の思想を統一したので、そこに國民思想統一の眞意義も見出されるのである。内容的にいへば、前引賈誼の主張にみえるがごとき、人の人たる所以を強調する儒家の立場をあくまで認め、しかも同時に、一切を天に本づける方面を主とする道家の立場をも肯定し、兩者の統一を圖るところに、前漢時代の思想的地位があつたのである。而してそれは前節で考へたごとく、人は天地の心として、天地に參じ、天地の化育を賛けるは、たらしきを有つてゐるが、そのはたらしきも畢竟又

天徳の流行の外に出ないとみて、天の意義を深めることによつて成し遂げられたのである。即ち人爲と自然との對立は根本的な對立でなく、道徳を主として人の意義を強調する立場から、しばらく天のうちの人と天(自然)とが對立したままで、かゝる人の立場を去るとき、同時にかゝる對立も消失し、人も萬物と共に天地に生じ、天徳の流行のうちにある人による道徳界の成立も、そのまゝ天意の自己實現と觀じ得べきことをみたのである。然るに、天意の自己實現としての道徳界を成立せしめる人は、支那にあつては特に聖人を指したので、而も聖人が道徳界を構成し、天地の化育を賛け得た所以のものは、彼が禮樂の作者たるところにあるとみたのである。天地に參する人を、人一般として普遍化せず、聖人に限定したところに、支那道徳思想の特色があることは前にも觸れたが、春秋繁露爲人者天篇に、傳に曰くとして、天之を生じ、地之を載せ、聖人之を教ふ。」とあり、天地人三才を天地聖人としてゐるところなどにもそれは明かであらう。同じく立元神篇に「何をか本と謂ふ。曰く、天地人は萬物の本也。天之を生じ、地之を養ひ、人之を成す。天之を生ずるに孝悌を以てし、地之を養ふに衣食を以てし、人之を成すに禮樂を以てす。」とあるのは、天地と並んで人が萬物の本たる所以のものが、その禮樂による教化に在ることを述べたものであり、禮樂による教化を行ふ人が、現實的には、聖人を意味してゐることは言ふまでもない。こゝに、禮樂を立てることを人の本質と考へ、禮樂を物の成る(完成)所にとみてゐるのは、明かに儒家特に荀子の思想を繼承したものであるが、同じく奉本篇に「禮は天地を繼ぎ、陰陽を體して、主客を慎しむ。」とあり、禮を天地に本づけて説くところに、單に人道

を専らとする荀子と異なる立場がある。同天道施篇で「天道に順はざる、之を不義と謂ふ。天人の分を察し、道命の異を觀れば、以て禮の説を知る可きなり。」といつてゐるのも、等しく禮を天道に本づけ、後者を知ることによつて禮の本義も把握せられるとみたのである。即ち禮樂は、直接には聖人の制作にかゝるものではあるが、その聖人そのものが又天意の流行の外に出ないかぎり、禮樂の制作も根柢に於て天地に本づくことが誘導せられ、禮の思想を宇宙論的意義に於て展開したところに、當時の禮説の特色があるのである。

前漢書禮樂志に「人は天地陰陽の氣を函みて喜怒哀樂の情有り。天其の性を稟けて節すること能はず。聖人能く之が節を爲して絶つこと能はず。故に天地に象りて禮樂を制す。神明に通じ、人倫を立て、情性を正し、萬事を節する所以の者也。」とあるのは、天地と聖人と禮樂との關係を、統一的に説明したもので、當時の禮説の典型的な一例であるが、聖人による禮樂の制作が深く天地に法倣してゐることを説く思想は、斷片的ながらもすでに禮記の諸篇及び漢代に入つての作と考へられる「荀子の諸篇」などに現はれてゐる。禮記樂記篇に「樂は天地の和也。禮は天地の序也。和、故に百物皆化し、序、故に羣物皆別る。……天地に明らかにして、然る後に能く禮樂を興す也。」とあり、又「天高く地下く、萬物散殊して禮制行はる。流れて息まず、合同して化して樂興る。」とあるのは、禮と樂とを對稱して兩者性質の區別を説いたものであるが、禮樂の基礎を天地の和序に置いてゐるところに、禮樂を單に人の制作とみず、それに宇宙論的意義のあることを認めんとしたものである。又「天尊地卑、君臣定まされり。卑高已に陳じて貴賤位

し、動靜常有つて小大殊なる。方は類を以て聚まり、物は羣を以て分れて、則ち性命同じからず。天に在りては象を成し、地に在りては形を成す。此の如きときは、禮なるものは天地の序也。」とあるのは、君臣貴賤、小大の如き人間世界に於ける禮制が、天地卑高、動靜などの天地の別に法倣したものに他ならぬと説いたので、やはり禮制の基礎を天地に求めたものである。その考へ方の上に、前節で注意した自然と人事との類推による行き方が現れてゐるが、それも單に兩者の相互に類似した事象を撫つて、それを外面的に類比することにより、兩者間に連關を求めたのではなく、その根柢には萬物一氣同根といふ思想があるので、聖人が禮樂の制作に際して天地自然に法るのも、後者が人爲の事象と共に、等しく天意の流行そのものに他ならないからである。而してかく一切を天意の流行とみるところからは、禮樂の基礎が天にあるのも、單にその制作にあつて聖人が天地に法倣したが故ではなく、禮樂そのもの人爲そのものが、實に天意の流行に他ならぬ點にある。隨つて禮樂は單に人爲の事象でなく、直ちに天地の別和たる意義を擔つてゐるのである。聖人が制作に當つて天地自然に法倣するのも、後者が天意の流行の形を成し、象を成したものは、現はれたる天であるが故に、しばらく人の立場からその下手のところをそこに求めたまでには他ならない。而もかく現はれた天の他に、別にかくれた天といふものがあるのではなく、天に隱顯を別つのは、しばらく人の立場に立つて天に對するとき、天のうちに天、自然と人とが別れるための已むを得ない歸結にすぎぬ。

禮樂を人間作爲の大なるもの、否前者によつて後者の全體を覆はしめんとすることは、禮を

以て民族の生活が維持せられてゐる支那の國情の然らしめるところとして當然であるが、かく禮樂によつて人間行爲を代表せしめるところから、禮の意義は人爲そのもの人間そのものの意義を範圍することになり、後者と天との關係は、そのまゝ又禮と天との關係として思惟せられるに至つたのである。而して人爲が天意の自己限定として、天意そのものの流行に他ならないかぎり、禮も亦單に人間世界に於ける制度としての意義に止まらず、天地そのものの自己表現とみられて來たのである。こゝに禮が人間界に於ける形式的制度的意義を超え、その政治道德の全體をつゝむばかりでなく、遂に政治的道德的意義をも超えて、宇宙論的意義にまで發展せしめられた由來がある。左氏昭公二十八年傳に「天地を經緯するを文と曰ふ。」とあるのは、禮を天地の經緯とみたのであるが、同二十五年傳に載せられた鄭の子大叔の有名な言葉は、最もよく禮の宇宙論的意義を強調したものと見える。即ち揖讓周旋の禮を問へる趙簡子に對へて、是れ儀なり。禮に非ざる也。」といつて、禮を儀から區別した後、父の子産から聞ける禮の義を説いて、夫れ禮は天の經也、地の義也、民の行也。天地の經にして、民實に之に則る。天の明に則り、地の性に因り、其の六氣を生じ、其の五行を用ひ、氣五味と爲り、發して五色と爲り、章はれて五聲と爲る。……君臣上下を爲して以て地義に則り、夫婦外内を爲して以て二物、陰陽を經し、父子兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞を爲して以て天明に象る。」と説き、甚しいかな禮の大なることやとの簡子の反問に對へて又、禮は上下の紀、天地の經緯也。民の生くる所以也。是を以て先王之を尙ぶ。故に人の能く自ら曲直して以て禮に赴く者、之を成人と謂ふ。大なるも

亦宜べならずや。」といつてゐるのがそれである。又同じく左氏成公十三年傳に劉子の言を載せて、「民は天地の中を受けて以て生る、所謂命也。是を以て、動作禮義威儀の則有つて、以て命を定むる也。」とあるのも、禮が天地の「中」に根據せることをいつたので、共に禮を宇宙論的に基礎付けんとしたことに變りはない。

禮がその基礎を天に置くとみる思想は、前漢に入つて禮說の主流を成したらしく、そこに道家との交渉による儒家の思想の發展が跡づけられると共に、この機運が遂に、道儒二家の禮說の根柢に横つてゐる天人の關係何如の問題を追究せしめ、その解決を俟つて禮說そのものの統一を導來したと考へられるのである。禮記禮運篇に、孔子の言に假託して、夫れ禮は、先王以て天の道を承け、以て人の情を治む。……是の故に、夫れ禮は必ず天に本づく、地に殺ひ、鬼神に列し、喪祭射御、鄉冠婚朝聘に達す。」といひ、禮は必ず大一に本づく。分れて天地となり、轉じて陰陽となり、變じて四時となり、列して鬼神となる。」といひ、禮は必ず天に本づく。……天道に達し、人情に順ふ、所以の大寶也。」といつてゐるのは、道家の天、太一、などの思想を取り入れて儒家の禮を基礎付けんとしたものであり、その他、禮器篇に、禮は天時に合し、地財を設け、鬼神に順ひ、人心に合して、萬物を理むる者也。」とあり、郷飲酒義篇に、古の禮を制するや、之を經するに天地を以てし、之を紀するに日月を以てし、之を參するに三光を以てす。政教の本也。」とあり、喪服四制篇に、凡そ禮の大體、天地を體す。」とあるのも、悉く皆同じ思想の現はれである。尙、禮の大義を説く場合に限らず、個々の禮制をも天地陰陽との聯關に於て説明するやうに進展して

行つた。郊特牲篇に「男子の親迎に、男女に先だつは剛柔の義也。」といひ、又「天、象を垂れて聖人之に則る。郊は天道を明かにする所以也。」といつてゐるのは、親迎の禮や郊祭の禮を、陰陽説や天人相與の説で説明したもので、禮の基礎を天に觀たのである。この他、漢代の制作と思はれる「荀子」の禮論、樂論の諸篇などに、禮を太一に歸し、天地の合、日月の明、四時の序、星辰の行、江河の流、萬物の昌、すべて宇宙の現象を悉く禮そのものの流行とみてゐるのも、天人同根不二の思想から禮の基礎を天に求めると共に、天の運行そのものをも禮とみんとしたものである。自然といへば人爲も自然であり、道德といへば自然も道德とみて、自然と道德とを二元的に考へない支那思想の宇宙觀からは、宇宙の現象を道德の流行と考へ、且つ禮を道德の全體とするところから、纏て宇宙現象そのものを禮制の施行と觀たのである。かゝる宇宙觀は、禮讓を以て立つ民族の道德生活の反映として生じたとともに、逆に又、陰陽四時の比較的秩序正しく運行する支那の自然の裡に、人の生活が禮讓的に發展したとも考へられる。天地を萬物の父母とみることの背景に、恵まれた支那の自然があることも勿論である。

かく禮を宇宙論的方向に發展せしめ、それに確乎たる理論的基礎を附與せんとする思想動向は、道家と儒家との交渉が漸く統一的方向に進んで行つた前漢時代の顯著な思潮となり、上に考察して來たものの他、なほ當時の著述のうちに多くその跡が發見せられる。韓詩外傳卷五に、「禮は天地の體に則り、人の情に因つて、之が節文を爲せる者也。」とあるものなども、亦その一端のあらはれである。又單に儒家の著作に限らず、淮南子など寧ろ道家に屬すと考へられ

るものうちにもそれが窺はれる。併し禮は一面あくまでも人爲に成り、人道がしばらく天道と離れて考へられ、人の作爲を否定するところそこに道德も否定せられるかぎり、禮を何如に天に基礎付けても、それが人間行爲の獨立的意義を否定するものであつてはならない。故に禮説の宇宙論的展開にも、半面あくまでも禮がそれによつて成立する人爲の意義を認めることが要請せられるが、それを認めつつ禮を天に基礎付けんとするかぎり、天と人との關係を徹底的に解明することがその先行的條件となる。随つて上の如き禮説に於ける統一への動向は、天人の關係を究明し得た董仲舒などの思想を俟つて、始めてその完成の域に達し得たのである。董仲舒は前節に述べたごとく、一面人道を主とする儒家、特に荀子の立場を繼承して、禮樂が聖人の作爲に成り、かかる禮樂による教化によつて天地の化育も完成せられると考へると共に、他、面人も萬物と共に天のうちに生れ出たものとして、人の行爲もそのまゝ天意の流行とみた。且つ又、かゝる天の立場からいへば、萬物と人、自然と道德との間に絶對的な區別はなく、共に天の生みしところとして人と萬物は一氣同根であり、隨つて人の行爲も日月の運行と同じく自然であり、日月の運行も人の行爲と同じく道德であるとせられたのである。こゝからすれば、天地位し日月明かに、四時序ありて陰陽和し、風雨節し、品物流形する、悉くこれ禮そのものといふべきであるのである。それは單に人事に於ける上下秩序の禮制を以て、天地四時の自然現象を類推してそれを禮といつたのではなく、實に天地位し四時運ることそのことが、道德である意義があるのである。前に引用した「莊子」秋水篇の「天内に在り人外に在り」とい

ふ思想も、かゝる立場を主とした考へ方で、天に於て人を考へ、人の本性が天であるかぎり、天に背いて私智の巧を構える人は、寧ろ外なるものと考へ得るのである。併し又、人は天のうちにあるが、人としての独自の意義を有てるかぎり、人の立場を中心としてしばらく道徳の世界を考へることが出来、却つて人が人として大いに經綸を行ふところに天に合する所以もある。かく考へるとき、聖人により教化の具として作爲せられた禮樂は、そのまゝ又天意に出でたものとなり、そこに宇宙論的意義を有つに至るのである。かくして禮は、文でありながら質人爲でありながら自然、外でありながら内、有でありながら無である意義を孕み得て、儒家と道家との禮説に於ける對立も、十全なる意義に於て統一せられるわけである。而も天地位し萬物育すことが、禮と同じく天意の流行として道徳であるところから、禮の範圍が擴大せられて、宇宙に於ける一切の現象悉く禮とせられるに至つたのである。而してそれが特に禮と稱せられたのは、民族の道徳生活の根幹として禮が道徳の全體を意味し得たからに他ならない。支那に發達した禮の思想は、實にこゝまで到達したのである。

註

1 併し、人爲道徳を超え、その限り非合理的實在とも言ふべき民族信仰の對象としての天も、支那に於ては、畢竟道徳の極限に於て、道徳の方向に道徳を超えたものであり、絶對的超絶の意義の薄いものであつた。道家の天、無、と雖も、人間社會を中心とする立場から把へられた意義があること

は、それが宗教として發展せず、あくまでも「道徳」に止まつたところからも明かであらう。而してそこに又、畢竟現實を離れ得ぬ支那文化の特色もあつたのである。支那に於ては、何知なる思想も現實の人間生活からの超絶を脱いたものはない。所謂神僊、逸民、隱士と言ふ者の生活ととも、一應は人間世を否定し文化を否定したとはいへ、その生活の根本基調が常に現世的であつたことをみるがよい。たゞ、超越的天の把握が内在的たるに止まつたとはいへ、超越は超越であり、天を人の根源として、人を超えそれをつゝんだものとみたところに、單なる道徳的合理主義に終始しなかつた意義が認められるのである。これについては、第三篇第三章第三節で詳論した。

2 「孟子離婁篇上には、誠者天之道也、思誠者人之道也」とあり、中庸篇の「誠之が「思誠」となつてゐる。

3 禮記樂記篇には、「人生而靜、天之性也、感於物而動、性之欲也、物至知知、然後好惡形焉、好惡無節於内、知誘於外、不能反躬、天理滅矣」とあるが、「淮南子」原道訓のと何れが本であるかは不明である。併しそれが道家の思想に本づくものであることは疑ひない。

4 春秋繁露の本文には、「有以倚」とあれど、盧文弨の考證に従つて、倚を高物の二字に改めて訓む。

5 春秋繁露、天地陰陽篇にも、「聖人何其貴者、起於天至於人而畢、畢之外謂之物、物者投所貴之端、而不在其中、以此見人之超然萬物之上、而最爲天下貴也、人下長萬物、上參天地」とあり、人の萬物に貴き所以を説明してゐる。

6 疑古文尙書泰誓篇に、「天、下民を佑く。之が君を作し、之が師を作す。」とあるのも同じ思想であり、又尙書の根本思想を形成した天命有徳の思想もやはりそれである。そこではまだ天と人、自然と人爲、との問題が問題としてとり上げられてゐなく、ひとへに君徳を修めることに重きが置かれた立言であるが、董仲舒の思想はそれを倫理思想の問題として洞察し、その解決を圖らんとし

たものである。

7 周易繫辭上傳に、「天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。動靜有常、剛柔斷矣。方以類聚、物以羣分、吉凶生矣。在天成象、在地成形、變化見矣。」とあり、乾坤についてその義を述べたもので、直接禮についての立言でない。禮記樂記篇の文がこれと関係のあることは、一目して瞭然であるが、何れが他の本づくところであるかについては不明である。たゞ繫辭傳の文も天尊地卑といひ、卑高以陳といひ、貴賤位矣といつてゐるから、禮記樂記篇に「禮は天地の序也」とあると同じく、そこに禮の思想があらはれてゐるとも考へられるが、その乾坤定矣が君臣定矣となつてゐる樂記篇の文が直接禮を宇宙論的に説明したものとの間には隔りがある。たゞ兩者共に前漢時代の思想であり、その根柢に天人相與の思想を有してゐることに變りはない。

8 左氏傳で禮に關して説かれた天之經、地之義、人之行の句は、孝經では孝に關して語られてをり、又春秋繁露四祭篇には、それが四時の祭祀に關して述べられてゐる。蓋し當時この句が成語として流行してゐたのであり、禮、孝、祭の三者の間には共通な意義もあり、共に天に連關して考へられたところから、ひとしくこの句が用ひられたので、必ずしも一が他から借用したのではないであらう。

第三篇 禮の構造

第一章 禮制の基準

第一節 禮制に於ける三つの原理

支那の文化が民族の禮俗そのものの發展たるところに、其の著しい特色を有つたために、禮はその政治的及び道德的機構の全體を意味し、禮についての思想はやがて又、その政治思想道德思想を範圍したものに他ならない。これまでは、かゝる禮に關しての諸々の思想につき、上代支那の文化が大體その完成を遂げた前漢武帝の頃までに至るその發展の跡を辿り、それによつて支那思想の特殊的性格を鮮明するに資せんと圖つて來たのであるが、すべて存在論が存在の自己解釋と考へられるところからは、さうした思想も、要するに、支那の歴史的社會的存在形態そのものの自己解釋に他ならない。随つて思想の十全なる把握が、それを自己の解釋とする存在そのものの具體的な説明を要求することは言ふまでもない。存在のありかた、組織、形態、をその本義とする禮の思想に於て、このことは特に重要であり、支那に發達した家族制度、國家組織などの具體的な存在形態を通して、始めて上述の禮の思想に含まれてゐる特殊な

意義も了解し得ると言はねばならない。禮の構造は、支那に於ては畢竟その社會組織の構造そのものを意味してゐるが、上述して來た禮の思想の背景として、何如なる禮制が構成せられてゐたか、若しくは上述の禮の思想が何如なる形態のもとに具體化せられたか、を觀ることによつて、前者の具體的地盤も解明せられる筈である。此の篇の意圖するところはそこにあるが、廣汎な社會組織の一端について、その委曲を盡くすことは不可能であると共に、思想の地盤を解明する目的からは不要でもあるので、特にそれらの中に就いて、社會組織の根幹を成してゐると考へられるものに沿つて、形態の特殊性を鮮明したいと考へる。

今日考へられる支那の思想文化が、黄河の中流の地域に割據した諸氏族の生活から發祥し、その制約の下に發展したことは前に言及したが、支那社會組織に於ける二大形態と考へられる家族制度と國家組織が、又それによつて特殊な意義を與へられたことが窺はれる。祖先崇拜を精神的統一原理とし、血統をその地盤として成立せる氏族の生活から、支那独自の家族制度が展開すると共に、對他的には自由競争に依つて立ち、國家組織も畢竟かゝる力を原理とする相對的統一以上に出でなかつたこともそれによる。而して民族としての生活が國家統一によらず、一に民族信仰としての天に對する隨順によつて保たれたのもそのためである。天と力と血統との三つが支那の社會生活を構成せる三大原理と考へられる。國家組織によつて民族が内面的に統一せられなかつたことには、統一するには餘りに廣漠たる支那の天地が重大な意味を有つてゐるが、一度家族の生活を離れて一個の社會人として立つとき、支那の民

衆は天の下に平等なる自由人として、王侯庶人の間に先天的な區別を認めなかつたのである。王侯將相寧んぞ種あらんや、といふ言葉は、秦漢の際、力のものいふ時に發せられたとはいへ、畢竟又あらゆる時世に於ける支那人の人生觀であり、日出でて作り日入りて息ひ、井を鑿つて飲み田を耕して食ふ、帝力我に於て何か有らんと、歌つた堯時の老人は、無爲にして天下を治めた堯の徳をたゞへたものと言はれてゐるが、かゝる儒者の潤色を去つて考へるとき、畢竟帝力を否定せんとする民衆の生活態度の表現とみなければならぬ。支那人の社會生活は、極言すれば、漢あるを知らず魏晉に論なき桃花源の生活に、その理想が置かれてゐたのである。こゝに、いかに國家が組織せられても、その根柢に國家的統制を否定する自由の原理が消失しない所以がある。

併し支那民族の社會生活が自由の原理に立ちながら、個人を單位とする社會契約の形態に到らなかつたのは、主として社會生活の單位が個人になく、家族に在つたために他ならない。支那の家族主義は、支那社會組織に於ける最も根幹的なものであり、それが餘りに強大であつたために、却つて國家的統制を困難ならしめると共に、一方國家をも家の擴大されたものとみる思想も生じ、そこに支那の國家觀の特色の一つが導來せられてゐる。支那に發生したいかなる思想も、この家族主義を根本的に否定したものはない。無爲にして化すことを教へ、文化そのものを否定せんとした道家と雖も、その教説は當時の國家若しくは社會生活に向けられ、たので、家族的生活を否定したものでないことは、「老子」「莊子」の到るところに、家族的人倫關係

を肯定した上で議論が構成せられてゐることによつても明瞭である。「其の居に安んじ其の俗を楽しみ、鄰國相望み雞犬の聲相聞え民老死するに至るも相往來せず。」と言つた「老子」第八章の思想も、國家的統制を排して自然發生的な家族を生活の單位とし、その民俗の中に生を遂げることを主張したので、必ずしも個人としての生活を強調したのではない。又儒家の親親主義に對して兼愛を説いた墨家や、賢賢親親を超えて客觀的法の制約を主張した法家にしても、同じく治國若しくは平天下の術としてそれを説いたので、家族間に於ける生活をもそれによつて變革せんとしたのではない。家は支那人の生活に於て最も本質的な場所であり、それ自身完結した世界を構成してゐたとすべきであるが、かく家族の統一が強固であつたところから、却つて國家統一を困難ならしめると共に、社會生活の單位が個人になくて家に在つたことは、等しく力を本とし自由を原理とするに拘はらず、支那の社會が社會契約説的發展を遂げなかつた所以であり、寧ろ逆に、國をも家の擴大とみるところから、却つて專制的君主政體としての政治形態を誘導したと考へられる。併し事實に於て國は家でなく、血統を異にし出自を異にする諸氏族の集合、若しくはその外面的統制に依つて成立する他はなかつたために、如何に國を家とみ、天下を一家とし中國を一人にすることが理想として説かれ、それが聖王の治であると言はれても、一度家の外に出たところ、そこに自由の原理が支配することを如何とも出来なかつた。

禮の構造が社會生活そのものの組織形態であるとすれば、前者は後者の詳細なる研究を俟

つて、その政治的・道德的機構としての様相を呈示する筈である。然るに支那上代の社會組織が如何なるものであり、如何にして發達したかといふことを、文化史的若しくは社會史的・經濟史的立場から、嚴密に説明することは現在不可能であり、世に行はれてゐる多くの學說も畢竟臆説以上に出てゐない。政治的・道德的として特色を有つ支那上代の文化が、殆んどすべて所謂士大夫以上の知識階級若しくは權力社會の手によつて維持せられ、現在傳はつてゐる文獻も、夫等の人々の手に成つたものの他にない特殊な事情のために、民族の大多數を占める一般民衆の生活が如何なる状態に在つたかについて、それを直接に知る資料がない以上、禮の構造を説明するに必要な、その地盤としての民衆の社會生活の研究も、やはり當時の知識社會の遺した儀禮、禮記、周禮、その他の文獻を通して爲されるより他に途がない。而して此等の文獻に記載せられてゐるところが、實際の社會組織として當時に行はれてゐたか否かについても、その學說を「教」として説いた當時の知識社會の性質上、その間に主觀的構成の混入なきを保し難い。併し又一面、教として説く限り、そこには實行が豫想され、實行を目的とするかぎり、實際の社會生活、國民性、風土の自然等を顧慮しないで、全く主觀的に教を立てたとは考へられぬから、かかる教説を通して當時の實生活の様相を知ること、強ち妥當を欠ぐとは言はれまい。兎も角も、支那上代の社會構造を知るには、今のところ、所謂九流百家の教説を載せてゐる文獻に依る他はないのである。然るに此等の文獻の傳へるところは必ずしも一致せず、たとへば漢代の今文家と古文家との對立の如く、名分を主としてゐるものと徳を主としてゐるものとで

は、その傳へた制度の上に非常な軒輊があり、且つ時代の變遷によつて制度も變革せられた筈であるから、詳細には、かゝることをも考慮に容れて文獻批判を行ふことが必要である。併し時代により何如に制度が變革せられたかは、依然として不明であり、それを歴史的に實證する資料も無いとすれば、やはり如上の文獻を通して推測する他はないのである。随つてこれら嚴密な研究は、發掘物その他有力な資料を得て遂行せられる他日を期し、こゝでは専ら如上の文獻を通して、上篇に述べた思想との關係に於て特に重要と思はれるものにつき、禮の構造の大略を敘述するに止めねばならない。而してこれらの文獻を通して考へ得られることは、支那民族の生活が家を生活單位として行はれたこと、及び家を離れた社會生活に於ては、家族主義的原理とは全く異なつた自由の原理によつて生活が遂行せられ、隨つてその統制原理を異にする家と社會とでは、その組織の上に本質的に相異なる二つの形態を生じたこと、並びにこれら二つの原理には、天に對する民族信仰が夫々内面的な關聯を有つて結合し、そこに支那民族獨自の社會若しくは文化が構成せられたこと、の三つである。この粗大ではあるが、社會構成原理として本質的意義を有つ三つの契機を、支那文化の上に承認することは概して異論のないところであらう。尠なくとも文獻の傳へてゐる支那上代の禮制が、この三つの契機によつて構成せられてゐることは明かである。

儒家に限らず、何如なる學派も、社會生活の單位としての家族の生活を否定しなかつたことは前述した。家族生活は、彼等には謂はゞ與へられたるものとして、批判の埒外に置かれた傾

向さへあり、政治の術と共に家庭の道德を説いた儒家に對して反抗した諸學派の議論も、専らその政治の術の方面に向けられたのである。さうして儒家の説いた政治の術が、親親主義による家庭道德とは原理的に異なつた賢賢主義、即ち賢を尙び能に任じ、徳を以て本とするものであつたことは言ふまでもない。勿論、天下を一家とすることが理想とせられ、それが聖人の治とせられたところから、政治に於ても賢賢と共に親親が説かれたこともあるが、後章で述べるところとく、それは暫らく家庭道德を國にまで適用したまでで、それによつて家と國とが本質的に同一である、もしくはあるべきである、と考へたのではない。事實、出自を異にして先天的な統一原理を有たない異姓の集合たる國家生活に於ては、他くまでも自由原理の上に立つ任賢使能といふことが、支配的であつたのも自然の理勢であつた。道家が無爲自然を説き、墨家が兼愛をとき、法家が法治を説いたのは、徳を本として説いた儒家のかゝる政治の術に反對して、夫々の立場から夫々の政治の術を述べたのであるが、何れも自由を原理とする社會生活そのものを、その根柢に於て否定したのではない。否、儒家の説いた徳治を否定した道家は、畢竟すべて國家的統制を排して、社會生活に於ける自由の原理を極端にまで強調したものであり、各人の自由に任せて何等工作を施さぬところに却つて國も治まり、それが聖王の徳に他ならぬとみたのである。老子が統一性の眞理として説いた「抱一」の思想は、後に「莊子呂氏春秋淮南子」などにより絶對的統治の基礎とせられ、そこに道家獨特の政治思想を展開したが、それも畢竟道德の窮極たる絶對自由の境地を指したまでで、要するに儒家の徳治思想を極限にまで徹底

したに過ぎなかつた。兼愛を説いた墨家の思想が、仁愛に親賢の等差を附ける儒家の治術よりも、一層自由を尊重したものであることは、略易いところであり、法家の思想は、徳といふも又一種の力であるかぎり、儒家の徳治の根柢に横はつてゐた力の思想を、道徳的潤色を除いて露骨に主張したまでに他ならない。家の外に於ける支那人の生活が、専ら自由原理の上に行はれたことは疑のないところであり、思想の上でもそれが肯定せられ、その原理の下に種々の政治の術が説かれたのである。かくの如く、支那に於ける社會構成の原理として、血統、自由、及び民族信仰の對象としての天の三つが作用らいたことは、あらゆる文獻を通して窺ひ得るところであるが、荀子禮論篇及び大戴禮記禮三本篇に、禮の三本を説いて、禮に三本有り。天地は生の本也。先祖は類の本也。君師は治の本也。天地無ければ焉んぞ生ぜん。先祖無くんば焉んぞ出でん。君師無くんば焉んぞ治まらん。三者偏がたつ亡ぶも安人無し。故に禮は上天に事へ、下地に事へ、先祖を尊びて君師を隆ぶ。是れ禮の三本也。とあるのは、禮制の原理として、如上の三つを綜合的に解明したものの一つとみることが出来るであらう。國家組織に於ける君師の位置が、尙書泰誓篇に「天下民を降し、之が君を作し、之が師を作す。」とある意義のものであり、その根柢に自由競争を原理とする天命有徳の革命思想が豫想せられてゐることは言ふまでもない。以下章節を重ねて、この三つの契機を中心としつつ、夫々の形態及びその意義を考察すると共に、相互間の相剋若しくは交錯の跡を辿つて、支那禮制の特色を觀て行くのであるが、それに先立ち、支那禮制の一般的基準としてすべての形態に通ずる人倫の意義、禮

制の規約としての個々の法則、及び禮の分類など、禮の構造に關する一般的問題について考説してをく必要がある。

第二節 人 倫

人間社會の問題を中心とし、専ら政治的・道徳的方向に展開した支那思想に於て、人間社會がひとへに人倫關係として了解せられ、人とは人格を意味せず、人倫なりと理解せられたことは注意すべきことである。人倫の倫は、類也とも理也とも序也とも註せられてゐるが、人を個人人格の獨立性に於てみず、種類に於て條理に於て秩序に於て把へ、全體的な組織に於ける連鎖の一環と考へたところに、人倫思想の特質がある。支那の社會生活に於ては、人倫關係の一環としての生活の他に、個人としての獨立した生活は存在せず、或は君、或は臣、或は父、或は子、としての生活が、その生活の全分野を占めてゐたのである。全體としての倫類秩序の内に占める位置の他に、人としての生活は認められなかつた。個人人格としての人は、かゝる人倫關係のうちには解消されたと言ふことが出来る。人倫とは、孟子や禮記中庸篇などに所謂父子君臣夫婦長幼朋友の五倫を指すが、この五倫としての生活が、人間生活のすべてを盡くすと考へられたので、人としての道徳も、これに相應する親・義・別・序・信の五常によつて全く範圍せられてゐたのである。五倫のうち、信によつて成る朋友の交りは、恰かも人格對人格の同等性を基礎として成立せる西洋の社會組織に近いものの如く考へられ、支那にも個人對個人としての社會生

活が行はれたとも疑はれよう。併し、朋友の交際に於て、齒を論じて長幼を序し、禮記曲禮篇上に「年長すること、以て己に倍するときは、則ち之に父事し、十年以て長なるときは、則ち之に兄事し、五年以て長なるときは、則ち之に肩隨す。羣居五人なるときは、則ち長者必ず席を異にす。」とある如く、相互の間に秩序を設け、會同のときに賓主の位を正すなど、あくまでも人倫秩序に於て行爲するのが支那の特色であり、且つ何人も家族の一員としての父であるか子であるか、及びその人倫的位置によつて朋友の交際も制約せられたのである。たとへば同じく曲禮篇上に「父母存すときは、友に許すに死を以てせず。」といへるごとく、何如なる事情の下にも、獨立した人格として行爲することのなかつたことを考へなければならぬ。又五倫の中にも、獨立した人格として行爲する父子夫婦家以外の生活としての國家に於ける君臣の人倫關係が、三綱と稱せられて特に尊重せられたことも、前節に述べた支那の社會構造の特殊性による當然の歸結であらう。白虎通三綱六紀篇に「三綱とは何の謂ぞや。君臣父子夫婦を謂ふ也。君は臣の綱たり。父は子の綱たり。夫は妻の綱たり。大なる者を綱と爲し、小なる者を紀と爲す。」とあつたり。三綱の義を説き續いて「上下を張理し、人道を整齊する所以也。人皆五常の性を懷き、親愛の心有り。是を以て綱紀化を爲す。」といつて、君臣父子夫婦の人倫關係が、社會の秩序を維持する三大綱領であることを述べてゐるのがそれである。かく人間生活を人倫關係に於て了解する根柢には、同じく三綱六紀篇に「三綱と謂ふ所以の者は何ぞ。一陰一陽する之を道と謂ひ、陽は陰を得て成り、陰は陽を得て序し、剛柔相配す。」とあるごとく、宇宙若しくは人生を秩序と

みる支那に獨自の人生觀世界觀が作用らいてゐるが、父子夫婦を中心とする家族生活、君臣の關係を唯一の組織基準とする國家生活の他に、個人としての生活が考へられなかつたので、長幼朋友その他師弟の交遊なども、この三綱から演繹して、もしくはそれと關聯して、考へられたのである。

勿論西洋に於ても、家庭があり國家があり師弟長幼の生活秩序があるかぎり、かゝる人倫關係を度外視して、個人の生活が單獨に遂行せられる筈のないことは明らかであらう。併し彼にあつては、人の本質が人格としての個人の同等性に於て把へられたことは疑のないところであり、人格の思想を極端にまで深め徹底せしめたキリスト教文化は言ふまでもなく、後者と共に西洋文化の二大淵源を成してゐると言はれるギリシヤ思想に於て、人の道徳が個人人格の同等性を豫想してゐる社會正義を中心として考説せられ、自己の完成を目的とするエロスの思想が、その文化基礎となつてゐることは明かであらう。概して言へば、西洋の道徳思想は人格の概念を中心として展開せられ、社會生活に於て自然に生ずる人倫關係も、寧ろ自由意志を有つ人格の思想の下に處理せられたと言ふことが出来るであらう。然るに支那にあつては、君臣父子夫婦などの人倫關係の奥に、それを超えて獨立した人格といふほどのものは認められず、人とは人倫なりとして、人倫こそ人の本質的存在形態であつたのである。家に於て、父子夫婦長幼の人倫關係を離れた個人としての生活は存在せず、或は父として或は子として、或は夫として或は婦として、或は兄として或は弟としての生活の他に、人としての生活はなかつ

たのである。これは、親親を本とする家と異なり、賢賢主義に立ち自由を原理として組織せられる他なかつた國家の生活に於ても同様であり、國家は君と臣との人倫關係によつて成立したので、獨立した自由人としての個人の集合とはみられなかつた。勿論支那に於ても、君臣の關係が生ずるのは、策名委質して臣となる人の自由契約によるのであるが、一度この關係に入つてこの關係が存続するかぎりには、君臣上下の秩序は絶對視せられ、彼の西洋の社會契約説にみるが如き、契約成立の後も個人は本質に於て同等とするものと異なり、君臣はあくまで上下の秩序として、この秩序の他に個人としての自由は認められなかつたのである。たゞ策名委質して祿仕するか否かはその人の自由であり、この自由によつて祿仕しない場合は君臣の關係は生じないが、その場合とても個人としての生活が生ずるわけではなく、君臣を除いた父子夫婦長幼朋友の人倫生活が、その生活の全體を占めるまでである。支那の社會生活の單位は家に在つて、個人にも國にもなかつたのである。君を臣の天といひ、普天の下王土に非ざるなしといふ思想もあり、君臣の關係を先天的なものとする傾向もないではなかつたが、本篇第三章で述べるごとく、それも國を家に類推し、父母の慈愛に類推して君徳の普遍を説き、天下を一家とすることが聖王の治と考へられた方面から解釋されるべきで、支那の國家觀の基調が、君徳を責める革命思想に在つたことは疑はれぬ。併し苟も君臣の義が存立するかぎりには、人は國家に於て人格對人格としてあるのではなく、あくまでも君臣といふ人倫關係が國家生活のすべてであつたところに、支那の國家の特殊な意義が認められねばならぬ。

支那に人格の思想がなかつたことは、民族信仰の對象としての天が如何に觀られたかを考へても明かである。人の本質的存在形態が、人格としての存在にあることを徹底せしめたキリスト教が、かゝる人格に對する神を又人格——最も完全な人格——とみたことは、人格が人格に對して人格である他ないところからの必然の歸結であつた。人格としての根柢義は、人がその自由意志によつて神に背き得るところに在つたのであるが、人が背き得る神は、畢竟又一個の人格たるを免れなかつた。然るに支那の民族信仰に於ける天は、人と對立して人の外に在るものではなく、萬物の父母として人を生み人を内につゝんだものであつた。天が天の中に生めるものとして、人は一步たりとも天の外に出づることなく、何處に往くとして天の覆徳の中ならざるはない。若し人に自由意志があるとすれば、自由意志によつて天に背く、その背く行爲がとりも直さず天業に他ならない。人道は天道であり、人徳は天徳であるとするのが、支那に於ける天の思想の特色である。萬物の父母としての天は、又人の父であるが、人はこの父に對するとき、すべて子としての位置に在り、子としての他に人間の存在形態は存しないのである。天と人との關係は人格對人格の關係でなく、父と子との人倫關係に他ならなかつた。これは父子を中心とする家の生活が、支那民族の生活單位であるところから、それに類推して天と人との關係を説いたものとも考へられるが、逆に、天地を萬物生生の本と觀る民族信仰によつて、特に父子を中心とする家族生活の強固が誘導せられたとも考へられるので、兩者の間に前後本末の關係はつけ難い。さて天の下に子として考へられる人間は、何如に人對人の關

係に於て自己を主張し合つても、その根柢に於て人格としての存在根據を除かれて居るものと言はねばならぬ。その人對人の對立が、人格對人格の如き實在的對立でなく、人倫關係としての連鎖的對立以上に出ないのも、天の下にすべての人を平等とみる本質觀が存するからに他ならない。人格對人格の對立は、いかに人格の意義が深められようとも、畢竟同等としての對立の意味を脱し得なく、同等觀上に於ける對立は、個々の獨立者の對立として實在的對立たる他はないが、平等觀上に於ける對立は、平等といふことによつてすでに個々の實在的對立性が除かれてゐる以上、畢竟一定の關係に於ける對立たる他はなく、支那に於て、人間社會がひとへに人倫關係によつて了解せられたのがそれである。人倫關係が人格對人格としての實在的對立でなく、平等觀の上に立つ謂は、觀念的な對立にすぎないことは、君は臣に對して君、臣は君に對して臣であり、父は子に對して父、子は父に對して子であり、互に他を豫想して始めて成立する概念であると共に、二者合して一體を成すものであり、謂は、一體の兩面として、單獨で存するものでないこと、前引白虎通三綱六紀篇には相配し相成序する陰陽の關係によつて説明してゐるから明かであらう。而して人倫の各項目が、一體の兩面として互に他を豫想して成立する以上、兩者は君臣父子の上下尊卑の區別を有ちながら、畢竟一體を成すところに平等であると言はねばならない。かく人倫が差々然たる區別秩序を有ちながら、根柢に於て平等であることについては、すでに「荀子」正名篇にその議論が見られることを既述したが、尙榮辱篇に、「斬僇にして齊、柱にして順、不同にして一。夫れ是れを之れ人倫と謂ふ。」といつたのは、

人倫が平等の上に成る關係的對立にすぎないことを道破したものと云ふべきである。左氏昭公二十年傳で、齊の晏子が和と同との區別を説き、人倫關係が夫々秩序差別を有しながら、それによつて却つて眞の和を成す所以を言つてゐるのも、やはり人倫の差別の根柢に、平等のあることを明かにしたものであるが、その和と同との區別の議論は、たまたま平等と同等との本質的相違を峻別したものと見て注目すべきであらう。平等が表面差別を呈しながら、根柢に於て個々を否定して一味であるに反し、同等は表面個々の區別を排しつゝも、その根柢に於て個々の絶對的獨立の上に成るところに、兩者の相違があるのである。

支那に於て、その他に人としての存在が認められなかつた人倫の意義は上の如くであるが、それが人間存在形態の全體を占めたところから、所謂人道としての道德の内容が、かゝる人倫關係を全うすることによつて盡くとせられたのも當然であらう。五倫に相應する徳目としての仁、義、禮、智、信が五常の道と稱せられ、それによつて人道の全内容が體系的に統合せられてゐるとみたのは、五行の範疇を以て萬象を説き盡くす思想の流行した前漢の董仲舒（註）などによつてであるが、その先河はすでに「孟子」に見え、滕文公篇上に、人の道ある、飽食煖衣、逸居して教無きときは禽獸に近し。聖人之を愛ふるあり。契をして司徒たらしめ、教ふるに人倫を以てす。父子親有り。君臣義有り。夫婦別有り。長幼敘（註）序有り。朋友信有り。とあり、尙書舜典の五教を親義別序、信と解してゐるのがそれである。又禮記中庸篇には、この「孟子」の思想と關聯して天下の達道に五ありとし、君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友の交也。五者は天下の

達道也。」と開示してゐる。併しかく人倫と人道との相即を體系的に説くを待つまでもなく、儒家が道徳として教へた道が、常に人倫關係を中心としたものであることは、儒家の著述に明かであり、一々その例證を擧げる煩に堪へないほどである。父子に於ける孝が百行の本として、支那道徳の根幹となつてゐることは、既に説きふるされたところであるが、論語學而篇に有子の言を載せて、君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝悌なるものは其れ仁の本か。」とあり、父子長幼間の徳目たる孝悌が道の本とせられ、そこからすべての道が生ずとせられてゐるのもそれである。孔子教學の根本思想ともいふべき仁が、孝悌を本としたものであることも、この有子の言葉によつて明瞭であるが、孔子の仁を敷衍して仁義を並べ説いた孟子が、孟子離婁篇上で、仁の實は親に事ふること、是也。義の實は兄に従ふこと、是也。」といつてゐるのは、儒家の説いた仁や義が、畢竟たゞ孝悌を普遍化抽象化して表現したものに他ならないことを告げたものである。父子の孝と共に、君臣の忠が人道の二大綱領として對稱せられるやうになつたのは、早くとも戰國末で、當時の著述たる「荀子」「韓非子」「莊子」その他の諸子の著作に至つて、漸次それが見はれて居り、とにもかくにも、何等かの國家的統制を最も必要とした戰亂時代を背景として生れたものと考へられるが、それまでとても、家庭外の道徳が君臣の關係を中心として説かれたことに變りはない。それは孟子が父子夫婦などの道徳と共に、君臣の義を説いた前引滕文公篇上等によつても窺はれ、又論語に、君に事へて能く其の身を致すことを、父母に事へて能く其の力を竭くす」と並べて説き、學而篇、齊の景公に對へて、君君たり、臣臣たり、父父

たり、子子たり。」(顔淵篇)といつてゐるなどからも明らかである。たゞ君臣の忠が孝と並び立つほどに重視せられなかつたことは、忠が君臣間の徳目と定まつてゐず、むしろ忠信、忠恕などの如く、一般的な徳目として使用せられてゐることによつても窺はれ、一部の論語が特に君臣間の徳を重視したとも考へられず、又後世の思想を以て推すときは、仁を孝に配するときは、義は當然忠に配さるべきであるに拘らず、孟子が義の實を兄に従ふとして、それを長幼の關係に配したところからも、推すことが出来る。

等しく人倫といふも五倫の中に就いて輕重があり(後章參照)、又それが時代により消長することもあるといふへ、支那の道徳が人倫關係の上に於て説かれたことに變りはない。禮記大學篇に、人の君と爲りては仁に止まり、人の臣と爲りては敬に止まり、人の子と爲りては孝に止まり、人の父と爲りては慈に止まり、國人と交りては信に止まる。」とあるのは、君臣父子朋友の關係から道を説いたものであり、同じく喪服小記篇に、親を親しみ尊を尊び、長を長とし、男女の別有るは、人道の大なる者也。」とあるのは、家族間の人倫を主として道徳を説き、それを人道の大なるものとしたのである。同大傳篇では更に進んで、上、祖禰を治むは尊を尊ぶ也。下、子孫を治むは親を親しむ也。旁ら昆弟を治め、族を合するに食を以てし、序するに昭穆を以てし、之を別つに禮義を以てして、人道竭く。」といひ、家の内の道徳が人道のすべてを竭くしたものと説いてゐる。前述せるごとく、支那にあつては家こそ唯一の生活單位であり、君臣の關係も策名委質して臣とならぬかぎり生じないとすれば、萬人に普遍的な生活は家族としての生活

の他になく、そこに家庭道徳が人道の全體を盡くしたものとせられる所以もあつたのである。又國語晉語に樂共子の言葉として、民は三に生ず。之に事ふること一の如し。父之を生み、師之に教へ、君之を食ふ。父に非ずんば生まれず。食に非ずんば長ぜず。教に非ずんば知らず。生の族也。故に一(壹)に之に事へて、たゞその在る所にして則ち死を致すなり。生に報ゆるに死を以てし、賜に報ゆるに力を以てするは、人の道也。」とあるは、父子君臣と並べて師弟の道を説き、三者が生の本たる所以を明かにし、随つてこの三者に對する道を全うするところに人の道が在るとしたので、やはり人倫を以て道を説いたものである。師弟の關係は、五倫の中に數へられてはゐないが、それが人倫たるに變りはない。支那道徳に於ける師弟關係の意義は、すべての思想が教として展開した支那にあつて、それは特に重大な意義を有ち、時に五倫の中なる長幼朋友の關係を轉借、適用して考へられたこともあるが、單にそれだけの意義に止まらず、師は教の生ずるところとして、上引晉語にみるごとく君父と並稱せられたのである。禮記檀弓篇上に「親に事へては隠すこと有りて犯すこと無く、左右就養方無く、勤に服して死に至れば、致喪三年。君に事へては犯すこと有りて隠すこと無く、左右就養方有り、勤に服して死に至れば、方喪三年。師に事へては犯すこと無く、左右就養方無く、勤に服して死に至れば、心喪三年。」とあるは、親と君と師とに事ふる道の異なることを説いたものではあるが、師を親君と並べて重大視したのは同様である。尙學記篇にも、師は五服に無し。(而も)五服得ざれば親しからず。」といつて、斬衰三年の喪に服すべき父子君臣や、齊衰大功小功、總麻の喪に服す

べき人倫關係も、師の教によつて達成せられることをいひ、心喪三年の喪に服すべき師の意義を強調してゐる。尙師は前引尙書泰誓篇の思想にも窺はれるごとく、教化の主と考へられた君主の根本的條件として、そのうちに攝取せられ、君は又君師と稱せられたところにも、支那道徳思想の上に占める師の位置は明かである。

以上は、所謂道が常に人倫關係に於て説かれ、後者を他にしては人道といふほどのものが考へられなかつたことを、數多い例證の中に就き、特にそれを根本的に開示してゐると思はれるものを擇んで考説したのであるが、このことは凡ての思想が教として説かれた支那にあつて、その教の内容何如を考察することによつても明かとなる。教として説かれたものは即ち所謂道であり、その道が前述せるごとく人倫を離れて存しない以上、教の内容が又人倫關係に於て構成せられてゐるは言ふまでもないことであるが、支那の道徳思想に於ける人倫の意義を益々鮮明ならしめるためには、それを考察することが必要である。尙書舜典に「舜契に命じて曰く、百姓親します、五品遜はず、汝司徒と作り、敬んで五教を敷き、寛に在れ。」とある五教が、孟子によつて父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五倫に相應する親、義、別、序、信の五つと解せられたことは前述したが、左氏文公十八年傳には、八元八愷を擧げ、五教を四方に布かしむ。父は義、母は慈、兄は友、弟は恭、子は孝。」とあり、五教の内容を悉く父、母子、兄弟の間に成る家庭道徳によつて説明し、又同桓公六年傳の「五教をも、杜預はそれに參照して、同じく義、慈、友、恭、孝の五つと注してゐる。これは家族道徳に人道竭くとみた前引禮記大傳篇の思想と通ずるところがあり、又家を唯一

の生活單位とする支那に特殊な思想であるが、五教を義慈友恭孝の五つとみようと、又君臣朋友など家以外の人倫關係にまで擴大して親義別序信と解しようとも、共に教の内容を人倫の上にみたことに變りはない。又禮記王制篇に司徒が「七教を明かにして以て民徳を興す」とある七教が、父子兄弟夫婦君臣長幼朋友賓客の道を指し、大戴禮記王言篇に「孝悌を主位に置いて七教を説いてゐるところにも、教と人倫の關聯は窺はれる。尙、周禮の十二教、禮記王制篇の四教など、悉く人倫の上に教の内容をみたものであるが、その他、周禮大司徒が「萬民を教へる郷の三物のうちに、孝(父)友(兄弟)睦(九族)姻(外親)任(友)恤(貧)の六行を數へ、國子を教へる師氏の三行に、以て父母に親しむ孝行と、以て賢良を尊ぶ友行と、以て師長に事へる順行とを擧げてゐるのも、それであり、禮記祭義篇に「明堂に祀るは、諸侯の孝を教ふる所以也。三老五更を大學に食ふは、諸侯の弟を教ふる所以也。……朝覲は、諸侯の臣を教ふる所以也。」とあり、それを天下の大教としてゐるのも、それである。以上は儒家の書について二三の例證を擡つたのであるが、教の内容が人倫を中心として展開せられた跡は、儒書に限ることなく、諸子百家、苟くも道徳を説いた支那の著述の到る處に發見せられる。

次に、教が學ぶ者に對して教であり、その教の内容が人倫の上にみられた以上、學の目的が又そこに在るのも當然である。支那にあつて學は飽くまでも教に對したものであり、後者から離れて獨立せる學問といふほどのものは、認められなかつたと言ふも過言でない。學と教とは、謂はゞ師弟の人倫關係に於て成る一行爲の表裏を爲し、互に他を豫想して教學といふ全體

を形成した。教學は教と學との獨立した二つのもの、もしくは二つのものの集合でもなく、互に分離しては考へられない一つづきの行爲であり、かゝる教學こそ支那にあつては學そのものを意味したのである。時に教といふもすでにその中に學を豫想し、時に學といふも又すでに教をうちに含んだ立言であれば、便宜教と學との何れかを主として説をなす場合にも、教の内容が直ちに學の目的であり、學の目的がやがて教の内容を成すことを看過すべきでない。教學としての他に所謂學問もなく、而して教學の背後には勿論師弟の人倫關係が豫想せられてゐるところに、支那の學問形態の特殊性があり、又そこに人倫を離れて個人といふものを考へなかつた社會生活の反映が窺はれる。さて、孟子滕文公篇上に「庠序學校を設爲して、以て之に教ふ。……學は三代之を共にし、皆人倫を明かにする所以也。」といつたのは、學の目的が教の内容と同じく、人倫の道を明かにするに在ることを道破したものであるが、そのことは、又道徳の完成者としての所謂聖人を「人倫の至也」(離婁篇上)とみたところにも、窺はれる。論語には未だ人倫といふ語は見當らぬが、孔子の所謂學の目的が人倫の上にあつたことは、論語の到る處に散見し、賢を賢とし色を易(かん)じ、父母に事へて能く其の力を竭くし、君に事へて能く其の身を致し、朋友と交り言うて信有らば、未だ學ばすと曰ふと雖も、吾は必ず之を學びたりと謂はん。といつた學而首篇の子夏の言によつても、知ることが出来る。「荀子大略篇には、孔子が、學に倦んで人倫に息はんと請へる子貢に答へて、學と人倫とを二つにする非をさとし、君に事へ親に事へ、妻子を治め、朋友に交る人倫の實踐の他に、學とすべきものないことを諄諄と教へた話

を載せてゐる。(たゞ如上子夏の立言の根柢及び子貢の思想には、すでに學が人倫から獨立せんとする萌芽が認められ、この傾向の徹底するところ、遂に東漢訓詁の顯門學となり、現實の人倫生活から遊離せる所謂學者としての顯門家を生じたのであるが、併し訓詁の學も經典を對象とし、經典は人倫の道を示したものであるところからは、間接的とはいへ、その學問の目的が人倫に在つたことに變りはない。)なほ尙書大傳に「小學に入りては父子の道、長幼の序を知り、大學に入りては君臣の義、上下の位を知る。故に君と爲るときは君たり。臣と爲るときは臣たり。父と爲るときは父たり。子と爲るときは子たり。」とあり、禮記文王世子篇に「天子學を視、……遂に三老五更羣老の席位を設け、……父子君臣長幼の道を言ふ。」とあるのも、前引「孟子」の言と同じく、當時の學校設立の目標が、人倫を明かにするに在つたことを示したものに他ならない。その他、禮記學記篇、周禮に於ける學官の職掌、白虎通辟雍篇論序庠之學章など、一々例證に違はないが、すべて學と人倫との内面的關聯について説いたものといはねばならぬ。

次に又、支那の政治が教學と分離して行はれず、前に言及せるところ、統治者としての君主はやがて教化の本源と考へられ、君師一、政教一の獨自な政治思想を展開したところから、政治もやはり人倫關係に沿つて説かれもし行はれもした。呂氏春秋似順論處方篇に「凡そ治を爲すに、必ず先づ君臣父子夫婦を定分す。君臣父子夫婦の六者位に當るときは、下は節を踰えずして、上は苟くも爲さず。少ものは悍辟ならず、長ぜるものは簡慢ならず。」とあるが、すべて人倫の秩序を正すところに政治も成るとみたことは、一々數多い例證を引くまでもなく、前引論語

の、齊景公が政を問へるに對へて、君は君たり。臣は臣たり。父は父たり。子は子たり。」といつた孔子の言に代表的に示されてゐる。たゞ國家組織の上に行はれる政治の本質からは、人倫のうちでも特に君臣の義が重大視せらるべきに拘らず、寧ろ孝を以て天下を治めることが支那政治思想の本流を成したことは注意すべき事柄である。言ふまでもなく、君臣上下の秩序を正すことが政治に於て重要視せられたことは、すでに第一篇でも觸れた正名思想が、儒家や法家によつて主張せられたところから明かであり、後章に説くごとく君臣の義を絶對とみる思想も起り、君に殉じて身を致した臣下の例も多いのであるが、それが政治の根幹とならなかつたには、やはり家を唯一の生活單位とする支那に特殊の事情があつた。一部の孝經が孝を以て天下を治める主旨を述べたものであることは言ふまでもなく、禮記王制篇及び内則篇に「凡そ三王の老を養ふに、皆引年す。八十の者は、一子政に従はず。九十の者は、其の家政に従はず。廢疾にして人によるに、非ざれば養はれざる者は、一人政に従はず。父母の喪には、三年政に従はず。齊衰大功の喪には、三月政に従はず。」とある主意も、同じくそこにあることは明かである。すべて上代重要視せられた養老の禮は、天子が天下に孝を教へる所以であるが、孝を以て天下を治める意は、又周禮族師に「月吉には、則ち民を屬めて邦瀆を讀み、其の孝悌睦婣にして學有る者を書す。春秋の祭酬にも亦かくのごとし。」とあるところにも、及び貢士に於て孝悌が士を選ぶ標準とせられたところにも、みることが出来る。國語齊語に、齊の桓公の内政の法を述べて「居處學を好んで、父母に慈孝、……郷里に發聞する者有り。有れば、則ち以て告ぐ。」

とあるのも亦それである。なほ尙書呂刑篇に「刑三百、罪不孝より大なるは莫し。」とあり、周禮大司徒の以て萬民を糾す八刑の第一に不孝の刑を掲げ、以下順次九族外戚昆弟などの親屬に關する不睦の刑、不嫻の刑、不弟の刑を擧げて、遂に反逆の刑を數へず、禮記王制篇に「凡そ五刑の訟を聽くに、必ず父子の親に原もとづき、君臣の義を立て、以て之を權はかる。」と説き、君臣の義よりも先づ父子の親に原もとづくことを擧げてゐるなどをも、孝を刑政の本づくところとしたことは明瞭である。孝は子の父に事へる道として、もと家に於ける道德であるに拘はらず、君臣の義よりも却つてそれが政治の基礎とせられたのは、家が唯一の生活單位であり、國はいはゞかゝる家の集合にすぎない意味のある支那に於ては、極言すれば、個々の家の齊ふことの他に、治國平天下といふほどのものが眞に實現せられ難かつた理由による（本篇第三章參照）。併したとへ孝が忠より重んぜられたとしても、政治が人倫の秩序を正すところに成るとせられたことに變りはなし。

以上人倫と道、教學、政刑との内面的關聯につき、夫々適宜その例證を摭つて考察して來たが、これらすべてにわたつてその例證は極めて多く、否、支那に於て道を説き教を説き學を説き政刑を論ずるところ、ことごとく人倫に基づいたものであるといつて過言でない。一見特殊な人倫關係に拘はらない普遍的な徳目、たとへば周禮大司徒職の六徳、知仁聖義忠和、尙書皋陶謨篇の九徳、寬而栗、柔而立、愿而恭、亂而敬、擾而毅、直而溫、簡而廉、剛而塞、彊而義、論語の忠信、恕、孟子の仁義の如きものも説かれはしたが、それらとてもやはり人倫的行爲を本としてそれを抽象

化普遍化したものであることは、それらが説かれた周禮、尙書、論語、孟子など夫々の全體の思想的基調から推して考へられるところであり、又仁義の實を孝悌と説いた前引孟子の言によつても窺はれよう。然るに上述の如く、道、教、學、政刑の目的もしくは内容が、人倫を他にしては存しなかつたとすれば、かゝる道、教、學、政刑の具體化したものとしての禮と人倫との關係も自ら明かとなり、禮制の基準が専ら人倫關係に置かれたことも推測するに難くない。禮記中庸篇に「仁とは人也。親を親しむを大と爲す。義とは宜也。賢を尊ぶを大と爲す。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、最も典型的に禮が人倫の秩序等殺を基準として成ることを説いたものと考へられるが、禮の組織が人倫生活を秩序等差づけたものであり、後者は人倫の各項が各々その所に當り、その位を正すことによつて維持せられるところから、禮は又直ちに人倫的道德そのものをも意味したので、左氏昭公二十六年傳に「君は令、臣は恭、父は慈、子は孝、兄は愛、弟は敬、夫は和、妻は柔、姑は慈、婦は聽なる禮也。君は令にして違はず、臣は共（恭）にして忒（不）はず、父は慈にして教へ、子は孝にして箴（諫）め、兄は愛して友、弟は敬して順ひ、夫は和して義、妻は柔にして正しく、姑は慈にして従ひ、婦は聽いて婉なるは、禮の善物也。」といふ齊の晏子の言を載せてゐるのがそれである。支那にあつては、禮といふもその根幹は人倫を基準として成立したので、かく禮が人倫關係によつて代表せられた所以もそこにある。尙、荀子「大畧篇に「夫れ行とは、禮を行ふの謂也。禮なる者は、貴者は焉（こゝ）を敬ひ、老者は焉（こゝ）に孝たり、長者は焉（こゝ）に弟たり、幼者は焉（こゝ）を慈しみ、賤者は焉（こゝ）を惠（こゝ）む。」といひ、禮記冠義篇に「凡そ人の人たる所以の者

は、禮義也。」といつた後、冠禮の義を説いて、之を成人となす者は、將に成人の禮を責めんとする也。將に人子たり、人弟たり、人臣たり、人少たる者の禮行を責めんとす。……故に孝弟忠順の行立つて、而して後に以て人と爲す可し。」といひ、大戴禮記哀公問于孔子篇に、禮を政の本と説き、禮の内容を開示して、夫婦の別、父子の親、君臣の義の三者を掲げてゐるなど、すべて禮が人倫の上に成立することを語つたものに他ならない。かく禮を人倫に於て見る思想は、必ずしも儒家に限ることなく、韓非子解老篇に、義とは君臣上下の事、父子貴賤の差也。夫婦朋友の接也。親疎内外の分也。」とあり、義が禮を内面的に言つたものにすぎぬとすれば、それもやはり人倫を以て禮を説いたものと言はねばならない。人の一切の社會生活を客觀的に組織したものであるとして、禮が支那に於てかく専ら人倫を本として考へられたのも、畢竟人倫としての他に人の生活が存しなかつたためである。そこから禮を、人の人たる所以とみる冠義篇などの思想も生じ、民の由つて生ずる所とみる大戴禮記哀公問于孔子篇の思想も起る。哀公問于孔子篇には、禮が民生の本である所以を説明し、禮に非ざれば以て天地の神明に節事すること無く、禮に非ざれば以て君臣上下長幼の位を辨すること無く、禮に非ざれば以て男女父子兄弟の親、婚姻疏數の交を別つこと無き也。」といひ、禮によつて人倫を正すところに、禮が民生の本たる所以もあるとみてゐるのである。禮記大傳篇に、時によつて禮制に變革あるを論じた後、其の變革するを得可からざる者は、則ち有り。親を親しむ也。尊を尊ぶ也。長を長とする也。男女別有り。此れ其の民と與に變革するを得べからざる者也。」といひ、春秋繁露三代改制篇に三

代の改制を論じつゝ、遂に、若し夫れ、大綱人倫道理政治教化習俗の義は、盡く故の如し。亦何ぞ改めんや。」といつてゐるのは、時代の趨勢、國家の事情、民情の推移によつて、禮制の上に改正を要することの起るは、勿論であるが、人倫は時の流れにかゝはることなく、常に禮制の基準として遵守さるべきことを述べたものである。かく人倫が禮制の基礎的準據とせられたところから、禮の分類も主として人倫關係によつて規定せられもした。漢書禮樂志に、聖人が天地に象つて禮樂を制し、以て神明に通じて人倫を立て、情性を正して萬事を節したことをいひ、その禮制の内容を示して、人性、男女の情妬忌の別有り。爲に婚姻の禮を制す。交接長幼の序有り。爲に鄉飲の禮を制す。死を哀しみ遠きを思ふの情有り。爲に喪祭の禮を制す。尊を尊び上を敬ふの心有り。爲に朝覲の禮を制す。」といつてゐるのは、人倫關係の存するところ、そこに夫々それに相應じた禮制の敷かれたことを述べたものである。清の凌廷堪がその校禮堂集復禮篇に於て、父子の道に因つて士冠の禮を制爲し、君臣の道を以てして聘覲の禮を制爲し、夫婦の道に因つて士昏の禮を制爲し、長幼の道に因つて郷飲酒の禮を制爲し、朋友の道に因つて士相見の禮を制爲す。元士より以て庶人に至るまで、少くして焉を習ひ、長じて焉に安んず。禮の外、別に所謂學無き也。」といひ、冠昏喪祭郷射朝聘の禮を夫々五倫に配して説いてゐるのは、即ちそれを統一的に論じたものである。(禮の分類については後節參照。)たゞ祭祀の禮は、單に子孫追遠の情に基づく禰祖にのみ限らず、郊社祭の祭はその大なるものである。併し禮記禮運篇にその禮を説いて、以て上神と其の先祖とを降すとあるところからも窺はれる如く、天

地の神も祖禰の類に於てうけとられたのである。天地の祭に、多く祖が配せられたのもそれであり、たとへ祖を配せぬ祭天の儀も、實は類の本たる祖の由つて出づるところ、即ち祖の祖としての義に於て祭られたので、やはりそこに、父子の人倫が基準として作用らいてゐることを忘れてはならない。萬物の「父母」とせられたところに、祭天の禮も起つたのである。

さて以上によつて、支那禮制の基準に人倫が置かれたことは、ほゞ明らかになつたと考へる。さきには人倫が支那社會生活に占める意義を、道、教、學、政刑の各方面から考察し、後者の内容若しくは目的が、人倫の他に存しなかつたことを明瞭にし、以て人としての生活が、支那にあつては人倫の他に存しなかつたことを説いたが、すでに人のすべての生活が人倫を離れては成立しなかつた以上、人間の社會生活を組織化した禮制の基準が亦、そこにあつたことは言ふまでもない。他面又、禮といふも、道、教、學、政刑、即ち道德、政治の具體化せられたもの、更には進んで道そのもの、教そのもの、學そのもの、政治そのもの、をも意味したところからは、後者の目的内容としての人倫は、そのまゝ、禮のそれであり、特に禮と人倫との相關についての論議を俟つまでもない。而して又、人倫とは人間關係に於ける等差秩序を指し、禮の意味するところも亦それに他ならないところから、人倫はそのまゝ、禮と稱せられると共に、人倫關係の上に要請せられた諸徳をも、禮の意義の中に攝取するに至つた。そこからは、道、教、學、政刑と人倫との關係は、そのまゝ、又、道、教、學、政刑と禮との關係ともなるのである。要するに支那に於ては、道といひ、教といひ、學といひ、政刑といひ、禮といひ、人倫といひ、畢竟一つものを異なつた立場から觀た時の諸表

現に他ならなく、その一つを擧げるとき、そこにはすでにその他のものの反映がある。道は教としての形態の他に展開せず、教は學を對象とし、教學による教化が政治の理想とせられて、刑はそれを補ふものと考へられ、教化政治は經禮三百、曲禮三千の一大組織によつて遂行せられると共に、その組織は、ひとへに人倫を基準として成されたのである。而も人倫といふところ、そこにはすでに五常の道が豫想せられ、先覺たる君、父、師、長が、後覺としての臣、子、弟、幼を導くところに教學が成り、教學により修身齊家の實があがるとき、政治の目的は達せられるのである。且つ政治、道德が殆んどその全分野を占めたところに、支那文化の特色もあつたとすれば、前者の内容目的を成し、前者を具體化した禮制の基準となつた人倫は、とりもなほさず支那文化の根本基調であつたのである。たゞその人倫の奥底に、家と國、父子と君臣、とでは異なる形態に於てとはいへ、共に天に對する民族的信仰があつた。併しそのことは、後章によつて明かとならう。

第三節 禮制の規準

上節に於て、支那民族の生活が人倫としての他に存しなかつたところから、家の生活は勿論、それと生活原理を異にし、國若しくは天下の語を以て表現せられた家以外の社會生活も、すべて人倫關係の上に行はれ、隨つてかゝる生活を具體化したものに他ならぬ禮制の基準も、亦人倫に置かれたことを考察した。かく人倫は萬世に互る禮制の基準として時處位を超越し、前

述した如く、王朝交迭に際しての改制も、畢竟人倫の範圍の内に行はれる他はなかつたのである。併し經禮三百曲禮三千と言ふときは、上は朝廷に於ける官職朝儀の禮節より、下は日用の坐臥進退に互つて、洩らすところのない禮制は、單に五倫關係の大綱のみによつて組織化せられ得ぬことは言ふまでもない。たとへそれが、究極すれば人倫のうちに歸納し得られるとしても、三百三千の委曲を盡くして組織し得るには、尙幾多の規準が用ひられ、それによつて具體的に禮制も敷かれたのである。禮記禮器篇に「君子の禮に於けるや、直にして行ふ有り。曲にして殺ぐ有り。經にして等しき有り。順にして討つる有り。擻りて播く有り。推して進む有り。放ひて文なる有り。放ひて致めざる有り。順にして撫ふ有り。」と言へる如く、時處位を超えた人倫の基準の他に、時處位によつて施行さるべき禮制の規準が存したのである。而してその規準が何に求められたかを考察することは、支那禮制の性質を知るに重大であり、進んではそれが代表してゐる支那文化そのものの性格を窺ふ便りともなると共に、さうした個々の規準と人倫との内面的關聯を問題とする時、又支那文化の重疊性に氣付かされる。

禮記禮器篇に「禮は時を大と爲し、順之に次ぎ、體之に次ぎ、宜之に次ぎ、稱之に次ぐ。」といひ、禮制組織の規準として時、順、體、宜、稱の五を挙げた後、夫々それを説明して、堯の舜に授け、舜の禹に授け、湯の桀を放ち、武王の紂を伐つは、時也。天地の祭、宗廟の事、父子の道、君臣の義は、倫順也。社稷山川の事、鬼神の祭は、體也。喪祭の用、賓客の交は、義、宜也。羔豚にして祭り、百官皆足り、大牢にして祭り、必ずしも餘有らず。此れ之を稱と謂ふ也。」といつてゐる。五の中、順は即ち人

倫を指すが、それが時處位を超えて禮制の基準とせられたことは前述した。然るに禮器篇に時を禮に於て大なりと爲して、それを人倫の上に置いたことは、注意せらるべきであり、一面極端にまで形式主義に傾向しつつも、他面飽くまでも實際に即し、實踐を重んじ、實用を離れ得ない支那民族思想のあらはれと言はねばならぬ。禮に於て時を大と爲し、禮を天時に合す、禮器篇べしとする思想は、禮制が時勢の變易に應じて推移改革せらるべきことを言つたものであるが、畢竟父子の親、君臣の義の人倫を否定したものと云ふ他なき禪讓放伐を、時也として肯定したところに、支那の國家組織が、時世の勢といふ實質的なものに基礎を置くことを看取し得るのである。前節に考説した如く、人倫を時處位を超えた生活の基準としながら、家と國、父子と君臣、とではその本を二つにし、國家社會生活に於ては、竟に徳、力、勢の如きものが實際に於てその基礎を成したと共に、思想の上でもそれが肯定せられたところに、支那文化の重疊性もあるのである。(たゞ、たとへ國家生活が究極に於て力を本としてゐるとしても、禮の組織は依然として人倫によつて成り、時により變革を免かれず相對的たるを脱し得なくとも、やはり君臣の人倫を基準として國家禮制が組立てられたことに變りはない。力を基礎としながらも、支那の社會生活が共和制に到らずして君主制を維持したところに、基準としての人倫の意義が認められるのである。)

禮制の基準としての人倫の意義に、國と家とで根本的差異のあることは後章で詳述するが、人倫と並んで時が禮制に於て大なる意義を認められたのは、主として國家生活に於てであつ

た。併し禮に於て時を大と爲すといふことは、時の情勢に應じて禮制も變革さるべきことを言つたままで、實際の禮制に具體的な基準を與へたものでない。随つて時に依つて變革が遂行せられる場合にも、具體的な基準は飽くまで人倫に求められたので、時は禮制の基準としての人倫形式を否定したのではなく、たゞ人倫内容に於ける絶對性を相對化したに他ならない。禮制に於ける時の意義を強調したのは、單に禮記禮器篇に限ることなく、左氏成公十六年傳に「禮は以て時に順ふ」とあり、禮記禮運篇にも「禮は時を大と爲す」とあり、中庸篇にも仲尼を稱へて「上は天時に律り下は水土に襲る」といつてゐる。時はこゝに天時とあるごとく、天の運行を指すところからは、禮制の根柢に時を認めることは畢竟又天をそこに看ることであり、左氏文公十五年傳に「禮は以て天に順ふ、天の道也」とあるのは、上引禮記諸篇の時を天と換言したままで、思想としては同じである。禮の根柢に天があることは、前篇の終りで考察したところであるが、時を禮に於て大と爲す思想も畢竟それであり、時の推移に順應して生活することは支那民族性の強固な特質であり、それは本來天に對する民族信仰に根ざしてゐる。左氏哀公七年傳に、子服景伯の言を載せて、周の王たるや、禮を制するに上物も十二に過ぎず。以て天の大數と爲せる也。」とあるのは、禮を天に法倣すると見る思想が、天數を十二と限定した天文家などの思想を取り入れて、具體的な禮制の規準にまで展開した一例である。その他、大戴禮記本命篇に「禮の象は五行也。其の義は四時也。」とあり、禮記喪服四制篇に「禮の大體、天地に體どり、四時に法り、陰陽に則り、人情に順ふ。」などとあるのは、五行思想、時令思想、陰陽思想等によつて

實際の禮制を組成すべきことを説いたものであり、且つかゝる規準に依つて實際禮制も敷かれたのであるが、それらもやはり天を禮の根柢に置く思想の特殊な發展に他ならない。

かく天若しくは時の意義を禮制の上に於て認める思想は、天文、時令、五行、陰陽などの特殊な思想を取り入れることによつて、具體的な禮制の規準を提供し、それによつて、上代支那の禮制も組成せられたので、こゝまで來れば、それ自身は無内容なる時や天も、支那禮制の規準として看過すべからざる意義を有つ。而して、禮に於て時又は天を大と爲す思想は、本來、形式を否定して時の推移に順應し、實用を崇ぶところから生じたものにかゝはらず、かく陰陽、五行、四時、天數など極端なる抽象的形式に墮して、却つて實用を無視するところに、支那文化の宿命たる重疊性が看取せられよう。「荀子」大畧篇に「禮は人心に順ふを以て本と爲す。禮經に亡くとも而も人心に順ふ者は、皆禮也。」とあり、禮記禮運篇に「禮は義の實也。諸を義に協へて協はゞ、則ち禮は、先王未だ之れ有らずと雖も、義を以て起す可き也。」とあり、檀弓篇に「將軍文子の子、其れ禮に亡き者の禮に庶幾さか。其の動くや中れり。」とあり、禮器篇に「禮なる者は天時に合ひ、地財を設け、鬼神に順ひ、人心に合ひ、萬物を理むる者也。」とあり、其の他、孟子「及禮記諸篇に、權を説くところ、悉く時に順應して禮制も行はるべきを言つたものであり、人心も、義も、中も、權も、地財の有無も、要するに廣義の時に他ならない。曲禮篇下に「君子の禮を行ふ、俗を變ずるを求めず。祭祀の禮、居喪の服、哭泣の位、皆其の國の故の如くす。」とあるのも、禮制の時に順ふべきを説いたものに他ならないが、ひとへに形式を構成せんとするところに支那禮制の意義もあると共

に、一方時に順ひ俗に應すべきを禮制に於ける規準としたことは、注意すべきである。而も亦、かく實用を崇びながら、畢竟又天や時を陰陽說、五行說、時令說によつて形式化せざるを得ないところに、支那文化の特殊性も存在する。

以上、禮に於ける天又は時の意義を考へ、それが禮制の規準として具體的な内容を取るとき、實用を離れた陰陽、五行、時令、天數の如き抽象的形式構成となり、それによつて實際の支那禮制が組成せられたことを考察した。周代の禮制を傳へたといふ一部の「周禮」が、如何に組織せられてゐるかをみれば、このことについては思ひ半ばに過ぎるものがあるであらう。併し禮制が、人間の社會生活を直接その地盤とする道德的政治的意義を有ち、それによる形式化といふも、畢竟社會生活そのものの達成を眼目とするかぎり、現實を無視して單に主觀の恣意によつて構成せらるべきでなく、深くその國の天地、自然、人情、風俗に法倣することが尙ばれるは言ふまでもない。禮制に於て時を説き俗を言ひ、人情、自然を尊重し、これらによつて禮制が組成せられるべきを主張する前述の思想は、禮制そのものの本質に起因したものと云はねばならない。禮記「禮器篇」に「天時に生有り。地理に宜有り。人官に能有り。物曲に利有り。故に天生せず、地養はざれば、君子以て禮と爲さず。鬼神饗けざる也。山に居て魚鼈を以て禮と爲し、澤に居て鹿豕を以て禮と爲すも、君子は之を禮を知らずと謂ふ。故に必ず其の定國の數を擧げて、以て禮の大經と爲す。禮の大倫は地の廣狹を以てし、禮の薄厚は年の上下と與にす。是の故に、年大殺と雖も衆匡懼せず、則ち上の禮を制するや節あり。」とあるのは、禮が單に主觀的構

成的であるべきでなく、與へられたる客觀に順應するところに成るべきことを明かにしたものであるが、尙又「天に因つて天に事へ、地に因つて地に事ふ。」といひ、昔先王の禮を制するや、其の財物に因つて其の義を致すのみ。」といったのも、禮の義も素材としての自然の何如によつて立つことを述べたものに他ならない。

さて禮制の規準として、上述の如き、時、俗、人情、自然の状態が考へられ、それによつて具體的に禮制も行はるべきを觀たことは、實踐を尙び實用を期する現實的な支那思想の當然の歸結である。これと同じ傾向は、又死を以て生を害せぬことを、禮制の規準としたところにも窺はれる。大戴禮記「本命篇」に「禮制の規準として恩と義と節と權との四つを擧げ、恩、義、權の三つを夫々説明して、恩厚き者は其の喪服重し。故に父の爲には斬衰三年、恩を以て制する者也。門内の治は恩、義を掩ひ、門外の治は義、恩を斷つ。父に事ふるに資りて、以て君に事へて敬同じ。貴を貴び尊を尊ぶは、義の大なる者也。故に君の爲にも亦斬衰三年に服す。義を以て制する者也。……父に事ふるに資りて、以て母に事へて愛同じ。天に二日無く、國に二君無く、家に二尊無し。一を以て之を治むる也。父在せば母の爲に齊衰、二尊無きを見せる也。百官備り百制具り、言はずして事行はれる者は、扶して起つ（天子諸侯）。言ひて後に事行はれる者は、杖して起つ（士大夫）。身自ら事を執りて後に事行はれる者は、面垢のみ（庶人）。凡そ此れは權を以て制する者也。」といったのは、三者が等しく人倫の上に行はれることを解明し、恩と義、即ち父子と君臣とではその施すところを異にすると共に、この二大綱領の交錯何如によつて、禮制の上に等差

區別の生ずることを言つたものであるが、節について「三日にして食し、三月にして沐し、菘にして練し、毀つも性を滅せざるは、死を以て生を傷らざる也。喪には三年直衰補はず、墳墓坏せず、邱陵に同じ。除くの日素琴を鼓するは、民に終有るを示す也。節を以て制する者也。」といつてゐるのは、禮制の基準としての人倫と並べて死者よりも生者を重視する現實主義を、禮制の規準に認めたものに他ならぬ。このことは曲禮篇上にも、喪に居るの禮、毀瘠形はれず、視聽衰へず、升降阼階に由らず、出入門隧に當らず。喪に居るの禮、頭に創有れば則ち沐し、身に瘍有れば則ち浴す。疾有るときは酒を飲み肉を食ひ、疾止めば初に復す。喪に勝へざれば、乃ち不慈不孝に比す。五十は毀を致さず。六十は毀せず。七十は唯衰麻身に在るのみにして、酒を飲み肉を食ひて内に處る。」とあるところにも窺はれる。一方斬衰三年の如き實行に難き非現實的な制度を設けながら、他方生を重んじ年齒老壯を考へ、あくまで現實に即せんとするところに、支那禮制の特質がある。同じく曲禮篇上に、君子は人の歡を盡くさず、人の忠を竭くさず、以て交を全うす。」といひ、檀弓篇上に、夫れ禮は傳ふ可きを爲す也。繼ぐ可きを爲す也。故に哭踊節有り。」といつてゐるのも、過不及を節して行はるべき中庸を眼目とする現實主義のあらはれである。禮は繼ぐべきを爲し、死を以て生を害せぬを規準とみる思想は、尙雜記篇に「喪の食、惡と雖も必ず飢に充つ。……故に疾有れば酒を飲み肉を食ふ。五十は毀を致さず。六十は毀せず。七十は酒を飲み肉を食ふ。皆死を疑るるが爲なり。」とあり、喪大記篇に「疾有れば肉を食ひ、酒を飲んで可也。五十は喪を成さず。七十は唯衰麻身に在るのみ。」とあるところにも明白である。

次に本を貴ぶことが、支那禮制の重大な規準とされたことを看過すべきでない。尙古が支那思想の特質を成すことは、しばしば説かれて來たところであるが、道德的たるところに文化的特色を有つ支那思想が、外よりも内へ、末よりも本へ、進取的よりも反省的に傾向せんとしたことは考へられる道程であらう。述べて作らずと言つた孔子の教學が、堯舜禹湯文武周公など古昔先王の道を紹述憲章するところに根柢を置いたことは、禮記中庸篇の傳へるところである。この傾向は禮制に際しても力強く作用らき、禮記禮器篇に「禮は本に反りて古を修め、其の初を忘れざる者也。故に凶事には詔げず、朝事は樂を以てし、醴酒を用ふも玄酒を尙にし、割刀の用なるも鬻刀を貴び、莞箴の安きも藁鞞を設く。是の故に先王の禮を制するや、必ず主有る也。故に述べて多く學ぶ可き也。」とあるのがそれである。凶事に詔げず朝事に樂を用ふるは、本に反へる所以、玄酒(水)を尙にし鬻刀を貴び藁鞞を設けるは、古を修める所以、後代文化も古昔素朴の習俗を本として發達したことを忘れぬため、吉嘉の禮にそれを用ふるとしたのである。且つ四時の禰祖宗廟の祭は、類の本としての祖先に報じたものであり、大禮たる郊社の祭は、生の本としての天地を祀るもので、その意義が、禮記郊特牲篇に所謂報本反始に在つたこととは言ふまでもなく、其の他先師を祭り先農を祭り、すべて人間文化の發端を成した先人を祭る祭祀が多く、數へられるのもそのあらはれに他ならない。「荀子禮論篇に「大饗に、玄尊を尙にし、生魚を粗にし、大羹を先にするは、食飲の本を貴ぶ也。」といつてゐるのは、玄尊生魚を飲食の

本として貴んだものであるが、人に限らず、凡て後世人間生活の源泉を爲したものを本として貴ぶことが、禮制に於ける一大規準として支配したのである。禮記檀弓篇上に「禮は其の本を忘れず。」といひ、禮器篇に「禮は其の自つて生ぜし所に反る。」といひ、樂記篇に「禮は報也。……禮は其の自つて始まりし所に反る。……禮は情に報じて始に反る也。」といつてゐるなど、すべて禮制に於ける貴本の意義を強調したものに他ならない。吉凶賓軍嘉、三百三千の禮制の個々について、貴本の意義が何如なる形態の下に表現せられてゐるかを、跡付け得るのであるが、道徳が自然と異なつて自覺に成り、自覺は自己の生の本への反省を他にしては存しないとするれば、畢竟禮が本を貴ぶ意義を以て組成せられた所に、それが道徳の具體的表現としての意味もある。こゝにまた、禮が道徳の客觀的方策としての作用を有ち、禮を踐むことによつて、人が單なる自然としての自己を否定して、道徳の世界へ自覺し得る所以もあるのである。

次に貴本と並んで考ふべきは、禮に於ては往來を尙ぶといふことである。禮記曲禮篇上に「禮は往來を尙ぶ。往いて來らざるは禮に非ざる也。來りて往かざるも、亦禮に非ざる也。」とあるのがそれであるが、往來を尙ぶことが、貴本と共に、報を眼目として説かれたものであることは言ふまでもない。随つて共に反省を本とするもので、たゞ一者が縦の關係に於けるものであるに對し、他者が横の關係に於ける反省を言つた相異があるばかりである。人倫が禮制の基準を成したことは前述したが、倫は類であり序であり、畢竟相對立する個々の項が、相互に他を豫想するところに成立する關係に他ならず、隨つてそれを基準として立つ禮制が、往來

を尙び、それを規準として組成せられることも當然である。冠昏喪祭、鄉射朝聘、一として往來に依つて禮制の行はれぬものはない。禮は倫類を倫類たらしめ、秩序を秩序たらしめる所以のものであり、往來を以て禮制が組成せられるのは、即ちその目的を可能ならしめるものといはねばならない。

禮記曲禮篇上に「夫れ禮は親疏を定め嫌疑を決し、同異を別ち是非を明かにする所以也。」とあり、親疏同異是非を決定することが、人倫を本とせる秩序を維持する禮の目的たるは言ふまでもなく、又それによつて禮制が組成せられることも當然であるが、禮制の規準としての嫌疑を決することについては、少しく考説する必要がある。嫌疑がその大綱を人倫に置いてゐることは言ふまでもないが、親親貴貴の他に、それだけでは盡くされない箇所に適用せられたのがこの規準である。禮制に於ける嫌疑の義を説いたものは、曲禮篇の他に、坊記篇にも孔子の言に假託して、夫れ禮は疑を章かにし微を別ち、以て民の坊を爲す所以也。」といひ、それを例解して、禮に君は天を稱せず。大夫は君を稱せず。民の惑を恐るれば也。」といひ、又君は同姓と車を同うせず。異姓と車を同うし、服を同うせず。民に嫌はざるを示す也。此を以て民を坊ぐも、民猶同姓を得て以て其の君を弑す。」といつたのがそれである。即ち人倫の秩序を維持する上に於て、親親の殺賢賢の等の如き平常の基準のみを以てしては、惑誤の生ずる恐れある場合、この嫌疑の規準が適用せられるので、禮制に於て最も意を用ひたものの一つである。坊記篇の例示に見える如く、家臣に對して君である大夫が、諸侯を嫌つて君を稱せず、諸侯が親

しき同姓と同車せずして異姓と同車するなど、すべて疑微を別つための禮制である。かゝる例は禮制の内に多く發見せられるが、諸侯が臣下の稽首の禮をうけず、大夫は却つてそれをうけることなども、天子に近い諸侯が天子に嫌ふに對して、天子に遠い大夫には却つてその必要がないところから生じた禮制の一つである。

以上、禮制の基準としての人倫の他に、それを補ふ規準とも考へられるものを、思想的關心の下に古典の中から二三摭つて來て、その意義を考察したが、これらが具體的な禮制に如何に表現せられたかを一々例示する煩は避ける。たゞ、如上によつて上代支那禮制の規準が盡くされたわけではなく、細部に關する規準としては、左氏襄公二十六年傳に、鄭の子産の言として、上自ら以て下り、降殺兩を以てするは禮也。」などあり、そこに幾多の規準が置かれてゐたことも想像されるが、兩を以て禮數を降殺することが不變的な規準であつたわけでもなく、思想的に意義のあると思はれる禮制の規準で古典にみえたものは、大體上の如きものであると考へる。これらと支那文化との内面的關聯については、夫々の場合で言及したが、此等規準の間に統一的な體系があつたわけでもなく、古典にもそれが斷片的に説かれてゐるに過ぎないのである。禮記禮器篇に、禮制の規準としての「稱について詳述し、多を以て貴と爲す者、少を以て貴と爲す者、大を以て貴と爲す者、少(小)を以て貴と爲す者、高を以て貴と爲す者、下を以て貴と爲す者、文を以て貴と爲す者、素を以て貴と爲す者、の八者を擧げ、それを個々の禮制について例解してはゐるが、それらも一定の原理から演繹せられた統一ある體系ではなく、實際行はれてゐる

個々の禮制から歸納し得た結論を並べたのみで、八者相互間の關聯又は交錯については不問に附してゐる。此等の一々に夫々意義のあることは言ふまでもないが、互に相矛盾する多少、大小、高下、文素を禮制の規準として例示したのみでは統一すべき歸一點が明かでない。隨つて、此等を禮制に普遍的な規準と考へることは出來なく、個々の禮制に際して、かくの如き幾多の特殊な規準が用ひられたとする他はない。かく觀る時、かゝる規準はこの八者に限ることなく、喪服規定に於ける從服關係(註)の如き、その他幾多の細規を擧げることが出來るのである。然るに上に掲げた時、俗、人情、自然、以死不傷生、貴本尙往來、決嫌疑などは、かゝる中にあつて禮制一般に普遍的な規準であり、支那文化若しくは思想とも内面的な關係を有つたものと言ふことが出來るのである。併し支那禮制の基準は人倫にあり、此等はたゞその不備を補ふために、人倫に含まれてゐる意味を擴充したか、又は民族性の性情に由來して、禮制の規準として作用いたしたものと言はねばならない。經禮三百、曲禮三千といふ禮制の一大組織は、人倫關係を基準として、如上の規準及び夫々の細規を以て組成せられた、支那民族の民族的な生活規定であつたのである。

最後に、禮制の規準を考察する場合特に注意すべきは、所謂禮は庶人に下らずと言ふ思想である。禮記曲禮篇上に「禮は庶人に下らず、刑は大夫に上らず。」とあるのがそれであるが、これを文字通り解釋して、庶民階級は禮制の範圍の外にあつたとみれば、禮を以て支那文化の客觀的表現とみる立場は、その根據を失ふことになる。支那の文化が、權力階級若しくは知識社會

の手によつて多く促進維持せられたとしても、それが民族の大多數を占める一般民衆の生活と遊離したものであれば、それを支那の民族文化と言ふことの出来ぬは勿論である。然るに禮は民俗の原始的習俗そのものの發展であり、そこに民族文化としての勝れた特質を有つたものであると考へられる限り、禮が庶民の生活と聯關を有たぬとする事は出来ない。禮制の規準として士大夫と庶人とを區別した如上の曲禮篇の思想が、その根柢に、庶人の文化状態が士大夫のそれに比べて同日の談でなかつた當時の民族の實際生活を反映し、文化の有無を以て人間の價値を評價する文化主義的立場から由來してゐることは言ふまでもない。併しすでに文化主義に立つ限り、士大夫と庶人とを二つの固定した階級とみたのではなく、文化がその性質上何人の手にも獲られ得る所からは、それは却つて根柢に於て、かゝる階級觀を否定したものと云はねばならない。韓詩外傳卷五に、公卿大夫の子孫と雖も、行うて禮儀を絶つときは、之を庶人に歸し、……庶民の子孫と雖も、學を積んで身を正し、行うて禮儀を能するときは、之を士大夫に歸し、敬して之を待つ。といつてゐるのは、即ち庶人と士大夫とが絶對的な階級でないことを明示したものである。凡て支那に所謂階級制度の存在しなかつたことは、上代の貢士の制度及び後世科擧の制度によつて窺ふことが出来るが、畢竟社會生活の根柢に、自由を基礎とする文化主義があつたところに明白である。隨つて禮が庶人に下らぬといふことも、庶人と士大夫を二つの階級とみて、禮制の範圍を士大夫にのみ限定したのではなく、曲禮篇の鄭玄注に、其の事の、遽にして且つ物を備ふるに能はざるが爲なり。とあるごとく、庶人

と雖も勿論禮を踐むべきではあるが、必ずしも難きを民に責めない國家統治の政策として、それを説いたに他ならない。禮が庶人の生活をも規定するものであることは、儀禮喪服篇齊衰章に庶人の國君に對する喪服を規定してゐたり、又荀子大畧篇に禮の生ぜるは、賢人より以下庶民に至るまでの爲め也。聖を成す爲めに非ざる也。然も亦聖を成す所以也。といつたところに明かであるが、禮が人の道德の具體化であり、道德が人の人たる所以であるかぎり、庶人と雖も禮に外れ得ぬことは、禮そのものの本質からの當然の歸結である。然るに、刑を大夫に上らずとすると共に、禮が庶人に下らずとせられたのは、王者の統治に於て、道德的に卑賤とせられた庶人を、禮によつて治めることの効果を疑つたため、荀子富國篇に士より以上は必ず禮樂を以て之を節し、衆庶百姓は必ず法數を以て之を制す。といつてゐるのがそれである。又同法行篇に禮は、衆人は法りて知らず。聖人は法りて之を知る。とあるごとく、庶人は禮を行ふもその義を知り能はぬとしたところから、禮を以て責む可からざるを説いたものとも考へられる。庶人に反して、道德的に自覺したものとせられた大夫に、刑を以て臨まぬとせられたことも、刑を俟つまでもなく、禮を責めることによつて十分統治の効果が擧がるとみため、他ならない。新書階級篇に、廉恥禮節を以て君子を治む。故に死を賜ふことありて、僇辱無し。是を以て係縛榜笞鬻刑黜削の罪は、士大夫に及ばず。とあり、禮記儒行篇に、士は殺す可くして辱しむ可からずとあるのがそれである。白虎通五刑篇にも、大夫に上らざる刑を解釋して、撻笞の刑を曰ふとあるごとく、大夫に僇辱の刑のなかつたことは事實らしいが、併し勿論大

夫に刑が全く行はれなかつたわけではなく、大夫が法を犯した場合、所謂八議に附してその輕重を論じ、死を賜ふに際しては、庶人の如く市に於て刑を行はないばかりである。孔穎達の禮記疏に、許慎の五經異義を引き、古周禮説を掲げて、士の尸は諸を市に肆し、大夫の尸は諸を朝に肆す。といひ、又鄭玄の駁五經異義を引いて、凡そ爵有る者と王の同族とは甸師氏に適き、人をして見ざらしむ。是を以て刑、大夫に上らずと云ふ。といつてゐるのは、大夫にも刑のあることを明かにしたと共に、刑不上大夫の意義を説明したものに他ならない。又白虎通五刑篇には、禮不下庶人を酬酢の禮を謂ふ也。と限定した、貧にして物を備へる資力なき庶人に對して、酬酢の禮を許したものとみてをり、庶人に於てすべての禮が行はれなかつたとは解してゐない。儀禮士相見禮篇に、庶人の君に見ゆるに、容を爲さず、進退するに走る。とあり、士大夫と庶人とでは、その禮制の間に區別のあつたことは窺はれるが、それとも庶人に禮を全然否定したものはいへない。孔穎達の禮疏に、禮不下庶人を解釋した張逸の言を引き、是れ都て禮を行はざるに非ず。たゞ其の遽かに務めて之を備ふること能はざるを以ての故に、經文三百三千に著さざるのみ。其の事有るときは、士禮を假りて以て之を行ふ也。といつてゐるのは、蓋し穩當の意見といはねばならぬ。要するに禮制の規準として、曲禮篇に説かれてをる禮は庶人に下らずといふことも、庶人を禮制の埒外に措いて問はなかつたものではなく、士大夫と庶人との間に禮制の上に於て幾分の差別はあつても、それも治者の國家統治の見地から立てられたに過ぎず、禮俗そのものの發展した支那文化の内に住む一般民衆の生活が、禮讓によ

つて維持せられたことと言ふまでもない。たゞ禮制に於て上の如き説が行はれ、庶人と士大夫とを差別した所に、文化主義に立つ支那思想の基本的特質を観ることが出来るのである。

第四節 禮の分類

人事の百般に互つて支那民族の生活を規定した禮制が、何如なる分類の下に組織せられ又は考察せられたか、若しくは何如なる分類の下に考察すべきであるかについて攻究することは、禮の構造を全面的に把握するに極めて重要な意義を有つ。従來の禮學者によつて採用せられた禮の分類は、之を概括して言へば、禮をその性質の上から吉凶賓軍嘉の五つに分類した周禮春官大宗伯職の五禮の系統に屬するものと、儀禮若しくは禮記の禮運篇及び其の他の諸篇に散見してゐる分類に従ひ、禮制の基準としての人倫關係によつて冠昏喪祭射鄉朝聘の八類に分類するものと、朱子の儀禮經傳通解の如く禮制の行はれる領域の區別に沿つて、夫々家禮鄉禮學禮邦國禮王朝禮の五類に分類するものと、大體この三系統を擧げることが出来るであらう。禮學が支那教學の中樞を占めただけに、禮の分類も多くの學者によつて種々の見地から試みられ、幾多特色ある型態もあらはれたのであるが、それらも究極するところ、如上の三系統の何れかのうちに歸屬せしめ得るやうに思はれる。民族的祭祀及び呪術的儀禮から、冠昏鄉射の如き世俗的儀禮を含むと共に、日常生活に於ける行爲の規範や政治上の秩序又は制度をも規定した廣汎な禮を、洩らすところなく統一的に分類することは困難であるが、如上の

三つの分類形式は、支那禮制の内容に即して生れた代表的なものと云はねばならぬ。以下の三系統の分類について稍詳しく考へて行くが、それに先立つて一言すべきは、禮を經禮と曲禮とに二大別する思想についてである。

禮の組織に關して、それを大綱と細目とに分ける思想の行はれたことは、中庸篇に「禮儀三百威儀三千」とあることによつて廣く知られてゐるところである。併し禮を禮儀と威儀とに區別したのは中庸篇に限ることなく、これと同じ文章は大戴禮記將軍文子篇及び孝經緯の中にも見え、文章は違ふが同じ思想は、大戴禮記本命篇、春秋緯及び漢書藝文志に「禮經三百威儀三千」といひ、禮記禮器篇に「經禮三百曲禮三千」といひ、禮緯に「正經三百動儀三千」といつてゐるところにも窺はれる。たゞ何を以て經禮と曲禮とにあてゐるかにについては、今文家説と古文家説とで説を異にし、そこから儀禮と周禮とに關する本末論を惹起するに至つたのである。古文家説を代表する鄭玄が、周官三百六十官の大數が經禮三百の數に符合するを根據として、經禮は周禮を謂つたものとみ、之に對して曲禮は儀禮を指したものとみたところから、禮經學の上に一大論争を起し、鄭玄に賛同した陸徳明はその著經典釋音で周禮を本とし、儀禮を末とし、孔穎達も禮記疏で經禮三百を周禮、曲禮三千を儀禮とした。之に對して賈公彥は周禮を末とし、儀禮を本として今文家説を唱導したが、儀禮を以て經禮にあてんとする説の根據は、周禮は制治立法設官分職の書で、天下に於て諺攝せざる無く、隨つて禮典も固よりその中に在るとはいへ、専ら禮の爲に設けたものでなく、又周禮の載せるところの官職は一官を以て衆禮を兼掌したり、

又は數官を以て一事を通行するものもあつて、その官數を以て經禮三百の數に該當せしめることの無理なるに反し、儀禮は禮制の基準としての人倫に據つて組織せられてゐることを指摘するところに在る。秦蕙田の五禮通考に、呂大臨の説を掲げて、「冠昏射鄉燕聘は、天下の達禮也。儀禮の載せる所之を禮と謂ふ者は、禮の經也。禮記の載せる所之を義と謂ふ者は、其の經の義を訓するのみ。周禮は、直だ一物として其の所を得ざること無からしめんと欲す。故に其の書、一言として仁に非ざる無し。」といつてゐるのは、儀禮を經禮とみると共に、三禮を夫々の意義に於て位置付けんとしたものであるが、呂大臨は更に進んで、「經禮三百は、蓋し祭祀朝聘燕饗冠昏射鄉喪紀の禮の若し。其の節文の變ず可からざる者、三百有る也。……曲禮三千は、蓋し大小尊卑親疎長幼に並行兼舉屈伸損益の常とす可からざる者、三千有る也。今の傳ふる所の儀禮は、經禮也。其の篇末の記と稱せる者は、禮の變節を記す、則ち曲禮也。禮記載する所は皆孔子の門人の傳授する所の書にして、遺編斷簡より雜へ取れる者、皆禮經の變節也。」ともいつてゐる。朱子語類に「儀禮は禮の根本にして、禮記は乃ち其の枝葉。儀禮は經也。禮記は傳也。」といつてゐるのも、儀禮を以て經禮としたものであり、臣瓚が漢書註で鄭玄等の説に反對し、周禮三百は特官名のみ。經禮は冠昏吉凶を謂ふ。蓋し儀禮を以て經禮と爲せる也。」といつた説を、長と爲すとみたのもそれである。要するに、禮について萬世常行の經禮と、隨時損益すべき曲儀とを區別することが、禮學上の基本的な問題として提出せられたのであるが、何を萬世常行の禮とみるかについて、見るところを異にしたため、今文家と古文家との對立を來

し、それが周禮儀禮の本末論にまで發展したのである。併し禮記禮器篇中庸篇等に述べられた經禮曲禮などに適ま現存してゐる周禮儀禮を該當せしめんとすることが實は不合理であるといはねばならず、その制作年代が不明であるばかりでなく、漢書藝文志に周官經の名で記載せられてゐる周禮が、果して禮書と觀られてゐたか否かも疑問であると共に、現存の儀禮十七篇が完本であるか否かも説の分れるところであり、それが若し傳へるごとく士禮に限られたものとすれば、それを以て經禮を代表せしめることも妥當でない。周禮儀禮記を三禮の名で表現し、それによつて禮制の總てが盡くされた如く考へたのは鄭玄に始まるのであるが、戴聖の編したといふ禮記は、もと戴徳の編した大戴禮記と並んで小戴禮記と稱せられたものであり、漢書藝文志には尙古逸禮に關する記載があり、白虎通其の他緯書などにそれが散見してゐるところから推察しても、周禮儀禮記の三つを以て、禮制の全體を網羅したとみることは出來ない筈である。併し人倫が支那禮制の恒久的な基準であつたところからは、人倫關係によつて組織せられた儀禮を經禮とみる説が、單に官職の大數が三百の數に合ひ、各官職の下に幾多の禮制が統括せられてゐるところから、周禮を經禮とみた鄭玄などの説より、合理的であることは否定できない。周禮儀禮兩戴禮記古逸禮等について、經學的に立ち入つての研究は他日に譲る他はないが、以上は、以下禮の分類について考察するにあつて、從來行はれて來た經禮曲禮に關する論争の一端を紹介したまでである。

上述せるごとく、禮の分類に於て經禮と曲禮とを區別し、それに夫々周禮儀禮を該當せしめんとする説又は周禮を別にして儀禮と、その記及び兩戴禮記とをあてはめんとする説も行はれると共に、兩戴禮記の中に就いても、投壺、奔喪、遷廟、釐廟、中霤などの諸篇を曲禮、少儀、內則、玉藻、弟子職などの諸篇から區別して、冠昏、喪祭、鄉射、朝聘の諸禮と共に經禮に歸屬せしめたり、五禮通考所引朱子説諸書に散見せる辨名記、王度記、號諡記、親屬記、三正記、王霸記、五帝記、曾子記、瑞命記など逸禮記の諸篇の所屬を決定したり、其の他天子巡狩禮、朝貢禮、烝嘗禮、王居明堂禮、古大明堂禮、公冠禮など儀禮に缺けた諸經禮を、注疏や諸子の書などから收録するなど、詳細な攻究もなされはしたが、夫等によつて所謂經禮曲禮の凡てを盡くしたわけではなく、畢竟任意的を脱し得ぬものと言ふ他はない。又そこに擧げられた諸禮の個々について、何れを經禮若しくは曲禮に歸屬せしめるかは、嚴密に判定し得難いばかりでなく、經禮曲禮そのものの區別根據を何に求めるかが一定せず、漠然としてゐたところからは、それは禮の分類としての意義を盡くしたものと云ふことは出來ない。隨つてこれまで採用せられたもののうちで、内容的に意義のある禮の分類としては、夫々統括的な立場に立ち、その立場から一應禮制の全面を包攝し得た前述の三系統の分類を擧げる他はない。

禮をその性質の上から吉凶賓軍嘉の五に分類したのは、周禮春官大宗伯職に始まる。周禮制作年代については多くの學者により考究せられ、幾多根據ある説も立てられたが、未だその定説を見るところまで至つて居ない。併し周禮が世に現はれたのは前漢の終であり、前漢の諸儒で周禮について言及したものがないところから考へると、周禮の制作を劉歆父子や

王莽に關聯せしめる傳説にも、傾聽すべき根據があると推量せられる。周禮が戰國時代の人の手になつた六國陰謀の書であるか否かは姑らく措き、たとへそこに使用せられた素材に先秦時代の記録があり、それが周代の禮制の實際を傳へたものであつたとするも、一部の周禮の骨子を構成してゐる諸官職を、天地四時の範疇によつて體系づけたところには、前漢末から後漢の初に互つて最も旺盛に流行し、當時の時代思想となつた陰陽五行讖緯の思想、換言すれば天人相與の世界觀の影響を看取することが出来るであらう。こゝに周禮の制作年代を知るについての一つの有力な手懸を得るのであるが、大宗伯職で諸々の禮を五つに分類して説明したところにも、五行説との關聯があつたと考ふべきである。五禮の他、五帝をはじめ、周禮には五の數を以て事物を分類した例は極めて多く、その他、陰陽説、時令説、讖緯説、若しくはその影響のあらはれと思はれる箇所も多い。併し周禮の制作年代が前漢と後漢の際であるか否か、及び大宗伯職の五禮の分類に五行思想の影響があるか否かは、今の問題ではなく、禮の分類法の一つとして考察する時、吉凶賓軍嘉の五つに分けた大宗伯職の五禮説が、禮をその性質上から統括し得てゐることは否めない。この分類に従つて、禮の構造の全面的把握も爲し得ることは事實である。たゞその分類が一般的に過ぎて、支那禮制の特殊の意義、若しくは特殊の意義を示す構造を、表現するに短なる憾みがあり、その點支那禮制の上に特殊な意義を有つ人倫關係を基とした儀禮の分類、及び支那に特殊な社會構造に沿つて爲された儀禮經傳通解の分類に及ばぬところがあると言はねばならない。さて大宗伯職の五禮の分類を見るに、鄭玄注

は更に周禮本文の記載を數へて、吉禮の別十有二、凶禮の別五、賓禮の別八、軍禮の別五、嘉禮の別六、總て三十有六に細分してゐる。吉禮の別十有二とは、昊天上帝を祀る禋祀、日月星辰を祀る實柴、司中、司命、風師、雨師を祀る禋燎、社稷、五祀、五嶽を祭る血祭、山林川澤を祭る狸沈、四方百物を祭る禴、先王を禘、禘時享する肆獻裸饋食、祠、禴、嘗、烝の十二禮を謂ひ、凶禮の別五とは、喪禮、荒禮、弔禮、禴禮、恤禮の五を指し、賓禮の別八とは、朝、宗、覲、會、同、問、視の八禮を謂ひ、軍禮の別五とは、大師の禮、大均の禮、大田の禮、大役の禮、大封の禮の五つを指し、嘉禮の別六とは、飲食の禮、昏冠の禮、賓射の禮、饗燕の禮、賑賻の禮、賀慶の禮の六つを指したものである。これによつてみるに、大抵王朝の邦國に施す所の者に據り、諸侯卿大夫士の守る所を悉具せず、たゞその大綱を掲げたのみで、如上の三十六禮に諸禮の總てが盡くされたわけではない。併し吉凶賓軍嘉の分類そのものは、支那に行はれた禮に此等の性質以外のものが無かつた所からは、禮制の總てを盡くし得るわけであり、如上三十六の大綱以外の諸禮も、夫々五禮の何れかに歸屬せしめて考へることが出来る筈である。事實、五禮の分類とは異なる基準によつて組織せられた儀禮十七篇の諸禮をも、鄭玄はその「目錄」に於て、夫々吉凶賓軍嘉の何れかに再分類してゐるのである。今周禮のみに拘はることなく、禮書に散見する諸禮を推つて、試みに五禮の分類を適用するに、大體次の如きものを數へることが出来るであらう。即ち吉禮の目としては、圓丘、方丘、南郊、北郊、六宗、大雩、大禘、明堂、饗帝、祭日、祭月、祭星辰、祭司中、司命、風師、雨師、祭社稷、四望、山川、五祀、祭四方、蜡祭、臘祭、饗禮、祭酺、廟祧、昭穆、時享、植、禘、親耕、親蠶、禘禘、禘禘、釋奠、釋菜の類を、凶禮には、備荒、薄徵、緩刑、舍禁、去幾

救月、除暴賊、喪禮、喪服、既夕、士虞、の類を、賓禮には朝覲、宗遇、會同、告祭、聘問、禮賓、士相見禮の類を、軍禮には軍制、出師類、上帝、命將、告廟、禡祭、車戰、田獵、蒐、苗、獮、狩、校閱、馬政の類を、嘉禮には朝禮、朝服、聽朔、士冠、士昏、饗禮、燕禮、大射、鄉射、賓射、燕射、鄉飲酒禮、天子五學、門闈、小學、鄉學、遂學、諸侯鄉學、養老、巡狩、觀象授時、體國經野の類を掲げ得る。勿論如上で諸禮の總てを盡くしたのではなく、そこには洩らされたものも多く、又舉目の様式も一様でなく、亂雜たるを免れぬが、要するに何如なる禮も、吉凶賓軍嘉の何れかに屬せしめて考へ得ることは、これによつて推測せられよう。

周禮で五禮について述べた箇所は、上述大宗伯職の他に、同じく春官小宗伯職に「五禮の禁令と其の用等とを掌る。」とあり、地官大司徒職に「五禮を以て萬民の僞を防ぎ、之に中を教ふ。」とあり、同じく地官保氏職に「國子に教ふる六藝の第一に五禮を掲げたなどがそれである。而してこれらを鄭玄が大宗伯職に參考して、すべて吉凶賓軍嘉の五とみたのも正當である。かく禮をその性質の上から分類して、吉凶賓軍嘉の五つに統括したのは、周禮を以て嚆矢とし、先秦前漢時代の古典には、かゝる分類は存しなかつた様である。尙書舜典に「五禮を修む」とある五禮を、孔安國の傳に吉凶賓軍嘉の禮と解してゐるが、同典にある五典、五品、五教が人倫關係を基とした立言であるところから考へて、同じく阜陶謨に「天有禮を秩で、我が五禮よりして庸有るかな。」とある五禮が、上の五典を承けて、父母、兄弟、子、若しくは父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友の人倫關係に基づいた分類と考ふべきであるのと、同一意義に解さるべきであらう。（孔傳が阜陶謨の五禮を公侯、伯子、男五等の禮と解して、自說に統一を缺いてゐるのも參考しなればならぬ。）

尤も論者の見るごとく、唐書虞書が天人相與の思想の流行した後世の僞作であり、堯舜禹を夫々天人地に配合して論述したものであるとすれば、舜典の五禮が、五行思想の影響の認められる周禮の分類と、同一内容であるとしても問題は無い。同じく舜典に載せられた三禮が、若し孔傳の説の如く、禮を天地人三才の範疇で分類したものと解し得るならば、二典三謨を後代の僞作とみる論者の説を肯定して、五禮を吉凶賓軍嘉の分類に解してよい。尙書にみえる五禮については以上の如くであるが、次に禮記祭統篇に禮に五經あるを言ひ、重きを祭に歸した箇所について、注家は祭を吉禮とみ、吉禮を五經の首に置いた祭統篇の五經を、吉凶賓軍嘉によつて解かんとしてはゐるが、本文には祭と言つて吉と言はず、且つ五經の目を掲げてゐない以上、注家の説も臆測たるを失はない。又祭禮を以て吉禮を代表せしめる所に無理があらう。廣く「荀子」新書、韓詩外傳、春秋繁露及び大小戴記など、戰國末から前漢にかけての諸書についてみるも、禮に言及するところ必ず冠昏喪祭、或は朝覲、飲射、を錯舉し、時に明堂、養老、軍旅、蒐狩の禮に及ぶことはあつても、吉凶賓軍嘉を合して言つたものはなく、たとへ吉凶を言ふ場合でも、専ら免喪居喪を指したまでである。清の邵懿辰が禮經通論で論證した如く、吉凶賓軍嘉の分類は周禮によつて創めて作られたものと考へられる。併しこれは禮の分類としては便宜であり、それによつてすべての禮が統括されることから、後世この分類を採用する者多く、崔靈恩の三禮義宗、杜佑の通典禮部、秦蕙田の五禮通考など、その著名なものを擧げるまでもなく、この分類が後世禮學説の主流を爲したと言つても過言でない。

周禮によつて吉凶賓軍嘉の分類が創められ、それが鄭玄によつて採用せられて以來後世禮の分類は多くこれによつて爲されたのであるが、禮をその性質の上から分類したこの形式は、一般的に過ぎ、支那禮制の有つ特殊の意義を示すに足らぬ憾がある。先秦より前漢に互り、周禮以前に行はれた禮の分類は、人倫關係に基礎を置く冠昏喪祭鄉射朝聘の如きものであり、支那に於て人倫としての他に人の生活がなかつたところからは、その生活を規定した禮を、人倫に基づいて分類することは自然であり、且つ支那禮制の特殊性を表明するに勝れてゐる。禮記昏義篇に「夫れ禮は冠に始まり、昏に本づき、喪祭に重く、朝聘に尊く、鄉射に和す。」とあるのは、禮の終始を冠昏喪祭鄉射朝聘の八としたのであり、禮運篇に「喪祭射御冠昏朝聘に達す。」とあるのも、禮をこの八つに盡くしたものであり、御が鄉の誤りなることは、邵懿辰の禮經通論によつて明白である。尙禮運篇には「冠昏喪祭射鄉朝聘の八者は、禮の經也。」とも言つてゐる。坊記篇で鄉飲酒、聘、覲、喪祭、昏、姻の禮目を擧げて解説したのも、同じ分類に依つたものであり、玉制篇に六禮として冠昏喪祭鄉射朝聘の八を掲げたのも亦それである。同じく本命篇に「冠昏朝聘喪祭賓主鄉飲酒軍旅を九禮として説いたのも、賓主と鄉飲酒は鄉に、軍旅は射に、他ならぬ所からは、同じくまた如上の分類の外に出たものではない。「文中子」に四禮を謂ひ、それを冠昏喪祭としてゐるのも、亦同然である。併しこの分類に従つて、禮制の巨細を詳述したものは儀禮十七篇で、その次序は戴德、戴聖、及び劉向、鄭賈注疏所用劉向別錄次序によつて各々傳ふる所を異にしてゐるが、戴德の次序が最も整齊的合理的である。

即ちそれによると、一、士冠、二、昏、三、士相見、四、士喪、五、既夕、六、士虞、七、特性饋食、八、少牢饋食、九、有司徹、十、鄉飲酒、十一、鄉射、十二、燕禮、十三、大射儀、十四、聘、十五、公食大夫、十六、覲、十七、喪服の順序となり、一、二、三を冠昏、四、五、六、七、八、九を喪祭、十、十一、十二、十三を鄉射、十四、十五、十六を朝聘に歸屬せしめ、十七の喪服を、夫等總てに通ずる人倫關係を規定したものとすれば、儀禮の分類も亦、禮記昏義禮運諸篇と同じく、禮を冠昏喪祭鄉射朝聘の八つに區別したものとみることが出来る。而してこの八類が人倫の上に構成せられたものであることは、禮運篇に兩者の相即を述べて「冠は以て成人を明かにし、昏は以て男女を合し、喪は以て父子を仁しめ、祭は以て鬼神を嚴にし、鄉飲は以て郷里を合し、燕射は以て賓主を成し、聘食は以て邦交を睦まし、朝覲は以て上下を辨す。」といへるところに明瞭であるが、續いて「天下の人此に盡き、天下の事も亦此に盡く。」と喝破したのは、支那に於て人倫關係の他に人としての生活が存在せず、隨つてその人倫の關係に基づきそれを規定した如上の禮制によつて、天下の事が盡くされてゐるとみたのである。即ち冠昏喪祭鄉射朝聘は、それ自身としては人間生活の上に行はれる特殊な儀禮たるを失はぬが、そこに父子夫婦長幼君臣朋友の五倫のすべてが盡くされてをり、而もこの五倫の關係を他にした人の生活が、支那に於ては考へられなかつたところから、あらゆる人事を包攝して洩すなき意義があるとせられたのである。人の生活が五倫の何れかに歸するかぎり、後者を典型的に表したものに他ならぬ冠昏喪祭鄉射朝聘は、その有する意義に於て、人事百般を餘すことなく統括したものと云へる筈であり、それが人事百般に互る禮制の分類として綜合的たり得る所

以である。それ自身特殊な儀禮である筈の如上八類を、單に特殊な儀禮として考へず、廣くそれによつて人倫の道が代表せられてをるとみる思想は、上述禮運篇の他に、經解篇に朝覲の禮は、君臣の義を明かにする所以也。聘問の禮は、諸侯をして相尊敬せしむる所以也。喪祭の禮は、臣子の恩を明かにする所以也。郷飲酒射を略すの禮は、長幼の序を明かにする所以也。昏姻(冠を略す)の禮は、男女の別を明かにする所以也。といひ、續いて又、昏姻の禮廢するときは、夫婦の道(苦)にして淫辟の罪多し。郷飲酒の禮廢するときは、長幼の序失はれて争鬪の獄繁し。喪祭の禮廢するときは、臣子の恩薄くして死に倍(倍)き生先(先)を忘る者衆し。聘覲の禮廢するときは、君臣の位失はれ、諸侯の行惡しくして、倍(倍)畔(畔)侵陵の敗起る。といつたところにも窺はれる。

前節に述べたごとく、禮制の基準が人倫に在つたかぎり、周禮とてもそれを度外視したわけではなく、五典を敷き兆民を擾(擾)んずることは、地官の司徒、州黨、族閭、比の官に詳かである。併し一部の周禮を組織する全體的基調はそこになく、その骨子を成したものは王朝の官職の體制であり、禮も單に吉凶賓軍嘉の如き性質の上に於て分類せられたにすぎなかつた。然るに儀禮十七篇は、支那禮制の基準としての、人倫に基づき、人倫日用の常禮を對象として、組織編纂せられたものと言ふことが出来る。随つて、崔靈恩が三禮義宗に於て、鄭玄の先例を踏襲して禮を吉凶賓軍嘉に分類し、儀禮は周公の制せる所。吉禮は惟だ臣禮三篇を得、凶禮は四篇、賓禮は惟だ三篇を存し、軍禮は亡失し、嘉禮は七篇を得たり。といひ、軍禮亡ぶとみたのは、五禮の分類に拘泥した説と言はねばならぬ。所謂、俎豆の事は嘗て聞けり、軍旅の事は未だ學ばず、の義

に於て、軍禮は平生通行の禮でないところから、人倫日用の禮を中心として編せられた儀禮の間ふ所でなかつたまでで、實際軍禮が亡失したわけではない。且つその意義を推すとき、儀禮の射は、軍禮を包攝したものと考へることも出来るであらう。儀禮の分類が、周禮以前の禮説に行はれた殆んど唯一の分類法であつたことは、上に引用した前漢以前の諸書の例に徴して明かであるが、儀禮がそれらを綜合した禮經であつたことは、兩戴禮記などの諸篇のうちに、儀禮の傳義と思はれるものの存する所からも知ることが出来る。即ち冠義は士冠禮の、昏義は昏禮の、問喪は士喪禮の、祭義祭統は特牲饋食、少牢饋食有司徹の三禮の、郷飲酒義は郷飲酒禮の、射義は郷射、大射の二禮の、燕義は燕食禮の、聘義は聘禮の、朝事は覲禮の、喪服四制は喪服の、義を夫々解明したものと見ることが出来るのである。而して儀禮十七篇を要約すれば、冠、昏、喪、祭、郷射、朝聘の八類に歸せしめ得ることは前に觸れたが、この八類によつて下は灑掃應對の卑近より、上は盡性至命の高遠に至るまで、人事の百般生活の諸相の意義が盡くされてをるとみるところに、それが禮制の分類としての意義もある。儀禮十七篇に闕佚が無いとか否かの問題は、姑らく措き、冠、昏、喪、祭、郷射、朝聘の八類が、閨門より郷黨、郷黨より邦國、朝廷に至る生活の諸領域に互り、父子、夫婦、長幼、君臣、朋友の五倫を盡くし、禮運篇に人の十義として、そこに人道盡くと考へられた父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠のすべてを、攝取してゐることは明瞭である。人倫が禮制の基準として恆久的のものであり、權を立て量を度り、文章を考へ、正朔を改め、服色を易へ、徽號を殊にし、器械を異にし、衣服を別つなどの、民と與に變革し得る(禮記大傳

篇曲禮も、専ら人倫關係の上に施される他なきかぎり、禮制一般を人倫に基づいて分類した儀禮のそれには根據があり、單に古來より行はれて來た特殊な儀禮を並べたのみに止らない。即ち冠昏は父子の親夫婦の別を、喪祭は父子の親を、鄉射は長幼の序を、朝聘は君臣の義を、夫々代表したものであり、朋友の信は、士相見禮によつて在下の朋友の交が、燕食禮によつて在上の朋友の交が、各々開示せられてゐると共に、禮が往來を尙び、禮として答へざる無きところからは、十七篇往くとして賓主の禮を具へざるもの無く、隨つて朋友の道は、如上父子夫婦長幼君臣の達道を横貫して、示されてゐると考へることも出来るのである。たゞ儀禮に、天地を祀る郊社大饗の禮を缺いてゐる點につき、邵懿辰はそれが天子の特権であり天下の達禮でないがために、天下の達禮人倫日用の常禮を中心として編せられた儀禮に載せられなかつたと論じてゐる(禮經通論)。併し郊社の祀が天子の特権とせられたのは、秦漢の統一以後であるらしく、天が支那の民族信仰である限り、天の祀は廣く民衆の間にも行はれた筈であり、本章第一節で述べた如く、天が支那禮制の原理として作用いたとすれば、禮の分類にそれを洩らすことは、分類としての意義を盡くさぬものと言はねばならぬ。但し支那に於ては、天地と人との關係が、父子の人倫の上に投射して考へられたところからは、儀禮の祭禮のうち、郊社の祀も含めて考へることは出来るのである。要するに、禮を人倫關係に沿つて冠昏喪祭鄉射朝聘の八類に分つ分類は、儀禮が單に天下の達禮としての士禮を中心として編せられたものであるか否か又はそれに關係があるか否かに拘ることなく、その意義を推擴して考へれば、そこに禮制のすべ

てが統括せられ得るのみならず、人倫を基準とした點に於て、吉凶賓軍嘉に分つた周禮の分類に比して、勝れて支那禮制の特色を表示したものと云はねばならぬ。

以上周禮儀禮二種の分類に對して、朱子の儀禮經傳通解に於ける分類は、書名の示すとく大體儀禮のそれを踏襲したものであるが、更にそれを家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮の五に統括したところに意義が認められる。家、鄉、學、邦國、王朝は、支那の社會生活の諸領域として各特殊の意義を有ち、特殊な生活が經爲せられたところからは、それによつて禮制を夫々分類統括するは、支那禮制の構造を明かにする上に重要な立脚地といふことが出来る。それが儀禮の分類と同じく人倫を基本とし、家によつて父子、夫婦、兄弟の、鄉によつて長幼、賓主、朋友の、學によつて師弟の、邦國王朝によつて君臣の、關係を規定せんとしたものであることは言ふまでもないが、單に人倫のみに終始せず、更に人倫の上に出て、異なる人倫の行はれる各領域に於ける禮制の特殊性をみんとしたところに、この分類の創意がある。次にその内容を示せば、家禮の目に士冠禮、冠義、士昏禮、昏義、内則、内治、五宗、親屬記を、黃幹が通解續編に補遺として収録した喪禮の目、喪服、士喪禮、士虞禮、喪大記、卒哭、祔、練、祥、禫記、補服、喪服變除、喪服制度、喪服義、喪通禮、喪變禮、弔禮、喪禮義、及び祭禮の目、特牲饋食、少牢饋食、有司徹、祭法、宗廟、祭統、祭物、祭義等も、家禮に屬するものである。郷禮の目に士相見禮、士相見義、投壺、鄉飲酒禮、鄉飲酒義、鄉射禮、鄉射義を、學禮の目に學制、學義、弟子職、少儀、曲禮、臣禮、鐘律、詩樂、禮樂記、書數、學記、大學、中庸、保傅傳、踐阼、五學を、邦國禮の目に燕禮、燕義、大射禮、大射義、聘禮、聘義、公食大夫禮、公食大夫義、諸侯相朝禮、諸侯

相朝義)を、王朝禮の目に觀禮朝事義、歷數、卜筮、夏小正、月令、樂制、樂記、王制(分土、制國、王禮、王事、設官、建侯、名器、師田、刑辟)を掲げてゐる。これをみるにその舉目の法は、禮制の目に混へて或は古禮書の篇目を掲げるなど、亂雜たるを免れぬが、分類の趣意は窺ふことが出来るであらう。

右三種で、大體禮學の上に用ひられた分類の系統を盡くしたものと考へる。禮をその性質の上から分類した周禮は一般的に過ぎ、儀禮の分類が人倫に基くところに支那禮制の分類として具體的と考へられると共に、儀禮の分類を踏襲しながら、更にそれを支那社會組織の諸形態又は諸領域によつて再分類した朱子のそれが、最もよく禮の構造を内容的に示したものと云はねばならぬ。併し本章第一節で考察した如く、支那禮制の原理として、血統と自由競争と天の信仰の三つが作用らさ、血統は家族生活の、自由主義は家以外の凡ての社會生活の、基礎を爲し、家と家以外とで支那民族の生活が原理的に劃然と區別して考へられるかぎり、禮の分類も亦、かゝる原理的區別に従つて家族形態と社會形態とに二大區分することが、最も適切であり根本的であるとしなければならぬ。朱子の如く單に家郷學邦國王朝と並列したのみでは、分類としての意義は十全でない。主として賢賢主義に根柢を有つて行はれ、隨つて同類として考へられる郷學邦國王朝の禮制と、主として親親主義を基礎として行はれた家禮との、根本的對立にまで究極して考へるところに、分類としての根據も立つと言はねばならぬ。勿論兩主義の間に互に影響交錯も行はれ、家に於ても賢賢が行はれると共に、家以外の生活にも親親主義が採用せられることも生じ、複雑なる形態を展開したとはいへ、基本的にはかく二大別し

て考へることが出来るのである。而して親親賢賢と共に支那禮制の三原理を成す天の信仰は前者が夫々家及び家以外の生活領域をその地盤として占有したごとき、獨自の領域を構成したのではない。人の生活が家と家以外とのそれによつて盡きるところからは、天の信仰もひとへに、家族生活若しくは社會生活のうちに行はれ、親親主義又は賢賢主義を通して人の生活を支配したのである。然るに親親と賢賢とが、原理的に意義を異にする二つの主義である所から、それを通じて顯現した天の思想も亦、家と社會とで全く異なる意義もしくは形態を有つて作用らいた。勿論同じ天の信仰の現れであるかぎり、兩者の間に通ずる所があり、そこに支那民族精神の普遍的性格も窺はれ、民族文化としての統一的基調も求め得るのであるが、家の生活に現れた天の思想と社會生活に於けるそれとの間に、上の如き區別の存することに注意するは、支那思想を知る上に基本的意義を有するのである。それが兩生活形態の上に何如にあらはれてゐるか、後章に説くところであるが、禮制の原理として作用らいた天の信仰が、それ自身の領域を占有せず、家と社會との兩生活領域のうちに行はれ、兩者の形態の特殊に沿うて意義を異にしたと考へられる所からは、禮制の分類も亦、具體的にはこの二つの形態の他に無いと言はねばならぬ。尤も天神地示人鬼その他百神に對して、上古より行はれた祭祀のごときは、謂はゞその民族的儀禮として、如上二形態を超えたものと考へられるが、それが禮制として發展するとき、やはり兩形態の制約を受け、それぞれの禮制の内に攝取分類せられたのである。即ち原始民族の間に銷禍致福の呪術的意義を有つて行はれた祭祀も、それが家族生

活に於て行はれるときは祖先崇拜を中心とする宗廟の儀禮の中に包攝され、天も祖先を通じ、祖の由つて出づるところとして祭られると共に、門・戸・井・竈・中霤を祭る所謂五祀のごときも、家人の生活の幸福を希望する意義に於て行はれた。他方それが家以外の社會生活に於て行はれるときは、萬人は萬物の父母としての天の下に平等であるとの思想が、社會生活の基礎をなしたところから、その思想の下に祀天、祭地、祈穀をはじめ、寒暑、日月、星辰、風師、雨師、社稷、山川、六宗、四方、四類、高禩、蜡臘のごとき、祭祀も行はれたのである。たゞ支那にあつては、社會生活といふも具體的には郷里、邦國、王朝であつたため、かゝる祭祀も單に自由なる個人の集合によつて營まれたのでなく、長幼、君臣の關係の上に祭祀者の資格も規定せられ、秩序ある禮制が成立したので、そこに人倫に成る支那社會の特色もあつた。併し等しく天を父とみるとはいへ、家に於てはそれが現實の血統關係を通してみられたために、絶對歸順の原理となつたが、家以外に於てはかゝる現實性を缺いたために、思想としては萬人平等といふことが主として作用らき、そこに天の顯現の異なる二形態が生じたのである。祖の由つて出づるところとして、天を親親主義に於てみるのは家の生活を通してであり、天命有徳説に明かなる如く、賢賢主義に於て天を考へ、その徳恵を失ふときは社稷と雖もそれを變置すべきとする(孟子、盡心篇下)思想は、社會生活にあらはれたる天の信仰の形態である。要するに支那の禮制は、一般的には深く民族信仰としての天に根據を置くと共に、具體的には親親と賢賢の二原理によつて各々特殊の領域の上に組織せられ、天の信仰も後者の形態の下に異なる表現を以て作用らいたと考へられ

るが、以下章を重ね、この分類に従つて考察を進めて行く。

註

1 天に對する信仰が民族固有のものであるかぎり、それによつて民族として統一し、その信仰を異にする他の民族と區別せられるのであるが、天が萬物の父母とせられたところからは世界主義的方向に發展し、かの天下思想大同思想を生起した。隨つて天の信仰も、民族意識を養成するよりは寧ろ、それを解消して、普遍的な文化主義の基礎となつたのである。なほこれについては、本篇第三章第三節「道徳的合理主義」の項參照。

2 本篇第三章第三節參照。

3 朋友の交と雖も個人對個人としての交際でなく、必ず齒を論じて長幼の人倫秩序の下に行はれたことは、支那社會生活の一特色であつた。禮記曲禮篇には本文のうちに引用したものの他に、「長者に謀るには、必ず几杖を操つて以て之に従ふ。長者問へるとき、辭讓せずして對へるは、禮に非ざる也。」といひ、「長者之と提攜するときは、則ち兩手もて長者の手を奉じ、劍を貰ひ、辟咎して之に詔ぐれば、則ち口を掩ふて對ふ。」といつて、長幼の序を正すべきことを規定してゐる。孟子が天下の三達尊の一つとして齒を掲げたのもそれであるが、禮記祭義篇に、「昔は有虞氏徳を貴んで齒を尙ぶ、云云。」とあるのもそれである。「荀子」大畧篇に、「一命は郷に齒し、再命は族に齒し、三命なれば、族人七十のものも敢て先んぜず。」とあり、禮記祭義篇にも、「三命は齒せず。族人七十の者と雖も敢て先んぜず。」とあり、周禮黨正職にも、「一命は郷里に齒し、再命は父族に齒し、三命にして齒せず。」とあるものなどは、齒と爵による秩序の相剋を述べたものであるが、一般的に齒を

論じて長幼の序を正すべきことが豫想せられてゐることは明かである。この他、齒の長幼によつて人と人との交際を制約した文獻は數多く存在し、事實それによつて朋友の交も行はれたのである。これは一面、兄弟の序を朋友にまで適用したものととして、後章に述べる家族主義の社會への浸潤とも考へられるが、すべて人の生活を人倫秩序によつて把へたところに、支那人の生活の特色もあつたのである。

4 本篇第三章第一節參照。

5 論語子路篇に孔子の言を載せ、「君子は和して同せず。小人は同して和せず。」とあるのも、和と同との區別を説明したものであるが、晏平仲の思想は、或はこれに由來したとも考へられる。

6 前漢書董仲舒傳に載せられた仲舒の賢良對策に、「夫れ仁誼(義)禮知(智)信の五常の道は、王者の當に脩飭すべき所也。五者脩飭せらる、故に天の祐を受けて鬼神の靈を享し、徳は方外に施して延いて羣生に及ぶ也。」とある。

7 尤も左氏文公十八年傳には、舜典の五教を父義、母慈、兄友、弟恭、子孝の五つに解してゐる。併しそれが同じく人倫關係に基づいた徳目であることに變りはない。

8 本篇第三章第一節參照。

9 師弟の關係は五服の中にはないが、すべての思想が教として發展したところから、師は支那に於て重要な意義を帯びて考へられた。そのことは本文に引證したものの他に、禮記學記篇に「凡そ學の道は、師を嚴にするを難しと爲す。師、嚴にして然る後に道尊く、道尊くして然る後に民學を敬することを知る。」(韓詩外傳卷三にもこの語を引く)とあつて、師を道の本づくところとしてをり、曲禮篇上には師に事ふる禮を述べて、「先生に従ふに、路を越えて人と言はず。先生に道に違へ

ば趨りて進み、正しく立ちて手を拱す。先生之と言へば則ち對へ、之と言はざれば則ち趨りて退く。」といひ、嚴正たるべき事師の道を規定してゐる。その他、師は天子の尊と雖も之を臣とせず(禮記學記篇)とせられたところからも、何如に師が尊重せられたかは明かであり、かく師を尊ぶところに、支那の道德思想が道德的合理主義に立つと共に、あくまで人倫を離れなかつた特殊性が窺はれるのである。

10 大戴禮記曾子制言篇にも、「夫行也者、行禮之謂也。夫禮、貴者敬焉、老者孝焉、幼者慈焉、少者友焉、賤者惠焉、此禮也、行之則行也、立之則義也。」とある。

11 禮記喪服四制篇にも、これと大同小異の思想を述べて、「喪に四制有り。變じて宜しきに從ふは、之を四時に取れる也。恩有り、理有り、節有り、權有り。之を人情に取れる也。恩は仁也。理は義也。節は禮也。權は知也。仁義禮知、人道具はる。其の恩厚き者は其の服重し。故に父の爲めに斬衰三年するは、恩を以て制する者也。門内の治は、恩義を捨ひ、門外の治は、義、恩を斷つ。父に事ふるに資りて、以て君に事へて敬同じ。貴を貴とし、尊を尊とするは、義の大なる者也。故に君の爲めにも亦斬衰三年するは、義を以て制する者也。三日にして食ひ、三月にして沐し、期にして練し、毀するも性を滅せざるは、死を以て生を傷らざる也。喪三年に過ぎず、苴衰補はず、墳墓培はず、祥の日に素琴を鼓するは、民に終有ることを告ぐる也。節を以て制する者也。父に事ふるに資りて、以て母に事へて愛同じ。故に天に二日無く、土に二王無く、國に二君無く、家に二尊無し。一を以て之を治むる也。故に父在せば、母の爲めに齊衰期する者は、二尊無きを見ず也。」とある。

12 左氏襄公三年傳に、「知武子曰く、天子在すに、君、稽首を辱らす。寡君懼る。」とあるのは、諸侯が天子を避けて稽首の禮をうけぬことを言つたものであるが、禮記郊特牲篇には、「大夫の臣は稽首せず。

家臣を尊べるに非ず、以て君を辟くる也。」とあるのは、大夫が諸侯を避けて稽首の禮をうけぬ禮制を告げたものである。なほ明嫌の規定については、禮記燕義篇に「宰夫をして(燕禮の)獻主と爲らしむるは、臣敢て君と亢禮する莫き也。公卿を以て賓と爲さずして、大夫を以て賓と爲すは、疑の爲め也。嫌を明かにするの義也。」ともある。

13 禮記大傳篇に、服衛として、親親、尊尊、名、出入、長幼、を掲げ、大綱たる人倫關係によつて喪服が規定せられることを言つた後、從服に六有りとして、屬從、徒從、從有服而無服、從無服而有服、從重而輕、從輕而重の六つを示したのは、その細部に於ける規定である。

14 周禮秋官司寇職に、「入辟を以て邦瀆に麗け、刑罰に附す。」とあり、入辟(入議)として議親之辟、議故之辟、議賢之辟、議能之辟、議功之辟、議貴之辟、議勤之辟、議賁之辟を掲げてゐる。而して賈疏には、禮記曲禮篇の「刑不上大夫の鄭注に參照して、此の入辟は刑書に在らず、若し罪有るときは議してその罰を行ふものとみて、刑大夫に上らずとは刑書に無き意味で、必ずしも大夫に刑を行はざることではないと言つてゐる。

15 現存の周禮は漢書藝文志には周官經の名で記載せられてをり、それが何時周禮と呼ばれるに至つたかについては不明であるが、皮錫瑞の三禮通論には、それを劉歆に始まると推定してゐる。併し周官經が儀禮禮記と共に三禮として、周禮なる禮の名を以て行はれたのは、鄭玄の附注以後である。周禮といふ語は、禮記中庸篇や左氏傳の中に散見し、論語にも殷禮夏禮の語がみえてゐる(爲政篇、八佾篇)ところからは、それに對應して周禮と呼んだこともあつたと思はれる。併しその意味は官職制度の如きものよりは、寧ろ風俗習慣としての冠昏喪祭射鄉朝聘の如き儀禮を指してゐるやうである。然るに藝文志の載せてゐる周官經が、周禮と稱せられたのは、禮の意義が

擴大せられて官職制度をも含むやうになつた(第一篇第一章參照)ためと、禮記明堂位篇の「周公攝政六年、禮を制し樂を作る。」や、左氏文公十八年傳の「先君周公周禮を制す。」などに根據を有つ周公制禮說に誘導せられて、周公の作とせられた周官經を、そのまゝ如上經傳にみえる周禮と同一視したためとである。併し左氏傳に所謂周禮が、周官經を指してゐたか否かは疑問であると共に、周公制禮說そのものが、そのまゝ信じ難い傳説である。

16 邵懿辰の禮經通論、皮錫瑞の三禮通論などには儀禮を禮經とみ、その完本たることを種々立證してゐるが、儀禮が士禮に詳しくして大夫諸侯天子の禮に疏なる所からは、その完本か否かは疑問であり、たとへ完本としても、それによつて所謂禮の全分野が盡くされてゐるわけでもない。

17 鄭玄の三禮目錄によつて三種の次序の異同を左に示せば、

第一	士冠禮	同	戴	本	戴	聖	本
第二	士昏禮	同	同	同	同	同	同
第三	士相見禮	同	同	同	同	同	同
第四	鄉飲酒禮	士喪禮	同	同	同	同	同
第五	鄉射禮	既夕禮	同	同	同	同	同
第六	燕射禮	士虞禮	同	同	同	同	同
第七	大射禮	特性饋食禮	同	同	同	同	同
第八	聘禮	少牢饋食禮	同	同	同	同	同
第九	公食大夫禮	有司徹	同	同	同	同	同

第三篇 禮の構造

第十	觀禮	鄉飲酒禮	特性饋食禮
第十一	喪服	鄉射禮	少牢饋食禮
第十二	士喪禮 <small>篇上</small>	燕禮	有司徹
第十三	士喪禮 <small>篇下</small>	大射禮	士喪禮
第十四	士虞禮	聘禮	既夕禮
第十五	特性饋食禮	公食大夫禮	聘禮
第十六	少牢饋食禮 <small>篇上</small>	觀禮	公食大夫禮
第十七	少牢饋食禮 <small>篇下</small>	喪服	觀禮

戴徳の次序が整合的であることは明瞭であらう。

18 大戴禮記禮察篇にもこれと大同小異の文を載せ、婚姻之禮廢、則夫婦之道苦、而淫辟之罪多矣、鄉飲酒之禮廢、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、とある。

19 黄幹の儀禮經傳通解續編には、祭のうち、天神以下の祭祀を包含してゐる。

20 尤も黄幹の分類は、單に冠昏喪祭の如き分類に止まり、更にそれを家、鄉、邦、國など禮制の行はれる領域に於て區別してゐないために、祭禮の中に諸侯の選廟禮、豐廟禮の如く、朱子の分類からは邦國禮に屬すべきものもあり、又天神、地示、百神、因事之祭の如く、家、鄉、邦、國、王朝の區別を超えて、謂はゞ民族的儀禮ともみなすべきものも載せられてゐる。併し家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮の他に、別に民族的儀禮が存するのではなく、後者は各自前者の何れかのうちに分類攝取せられ得るわけである。支那禮制の奥底に横はる天の信仰に關聯して生じた諸禮も、父子君臣の人倫の奥に

ある天の信仰が、前者を通じてその上に表現せられた如く(後章參照)、家禮、邦禮のうちに行はれたので、後者に對して一領域を占めたわけではない。禮を天地人の三部門に分類して考へることも出来るであらうが、それでは支那禮制の具體的分類としては抽象的に過ぎ、分類の意義を盡くさぬものと言ふ他なく、具體的には天の信仰も人の生活を通してあらはれるのであり、隨つて人の生活の諸形態を各領域に互つて分類した家禮、邦國禮の如きが最も具體的であり、それを地盤として、禮制の原理としての天に對する信仰も作用したのである。

21 社稷を變置するとの思想につき、凌曙は公羊禮說で、「社は五土の神にして、人鬼に非ざる也。配する所の人鬼、以て其の推遷に任ず可し。而して五土の神は終に易ふ可からず。孟子の所謂、則ち社稷を變遷する者も、亦配する所の人を指せる也。」と辯明してゐるが、「孟子」の思想が道徳的合理主義の立場から、社稷をも是非せんとしたことは否めない。

第一章 家族形態

第一節 父子の關係

支那民族の生活に於て家が唯一の生活單位であり、家の内と外とでは異なる生活原理が支配してゐたことは前に言及した。家以外に恒久的な生活圏といふほどのものは存在せず、國といふも謂はゞ各家の集合としての郷里が擴大せられたもので、その間に本質的相違なく、且つそれは又、それ自身何等の限界概念を有たぬ、天下にまで擴張され得る性質のものであつた。勿論國といふものが形を成したかぎり、そこに國としての生活原理、若しくは統一思想が生起した跡も窺はれるが、本質に於て、單に多くの家から成る自治體としての郷里の延長であると共に、天下に至る過渡的存在としてその理想態に天下を豫想し、天下の思想が自由を原理として文化主義の上に立つものであるところからは、畢竟又郷里の規模を大にした自治體といはねばならない。かく血統の上に親親主義を以て行はれる家族生活と、自由を本とし賢賢主義によつて支配せられる社會生活とで、その生活を具體的に規定したものととしての禮制に根本的な差別のあるは當然であり、そこに支那禮制の構造をこの二つの契機に沿つて解明し得る所以がある。本章に於ては、先づ禮制の家族形態を考察するのであるが、支那の家族制度を巨細に互つて紹介することが目的でなく、主として支那文化の特殊性に關心を置き、その形態を

客觀的な禮制の構造を通して具象的に把へようとするところから、文化形態に基本的と思はれ支那思想の根幹と考へられるものに、考察が限られることも已むを得ない。これは後章に於て、禮制の社會形態、及び家族形態と社會形態との交錯相尅を考へる場合も同じであるが、それは又、一般に支那の禮制を客觀的に記述紹介した文獻は寧ろ多きに失する程であり、こゝに再びそれを繰返すまでもなく、讀者はそれ等を通して支那禮制の大畧を知り得るからである。且又、漢代今古文兩説の對立以來、多くの學者によつて考究討議せられた禮制上の個々の問題についても、未だ十分なる定説なき状態であり、今さうした問題に立ち入り、それらに合理的な決定を與へることは、筆者のよくするところでない。勿論支那文化の特殊性も、事實行はれた客觀的禮制何如の究明を俟ち、それを通して把へらるべきであり、從來の禮學の歴史が、殆んどさうしたものの考證によつて占められたところにも意義はあるが、それによつて決定的解答を得ることは殆んど不可能といつてよい。然るに他方、古典に傳へられた禮制の上の矛盾撞着をそのままにして、それらに通ずる思想も窺はれ、それによつて支那文化の特色も知り得られる。以下かゝる見地から支那禮制の基本的形態を把へ、それが有つ文化史的意義を考察したい。

家の組織が禮制の基準としての人倫中、父子夫婦兄弟の關係の上に成ることは言ふまでもないが、特に父子を中心とし、孝道がその指導原理であることについては、既にしばしば説かれ

たところである。併し何如なる人も父子の人倫の裡に在り、子の父に對する感情が、人類一般に普遍的なものであるところからは、何如なる國民と雖も、孝徳を知らぬものはないと言はねばならぬ。たゞ、それを以て民族生活の根本とするか否かに相違があり、且つ等しく孝を本とするとしても、支那には支那独自の形態の下にそれが實現せられた筈であり、それが具體的な禮制の上に看取せられる筈である。さて家族道徳の根幹として、家に於ける禮制の組織原理であつた孝が、支那人の生活の上に何如に重要視せられたかについては、論語、孝經、大戴禮記の「曾子十篇、禮記の祭義、喪義、冠義、昏義の諸篇、その他諸子百家の著述の到る處に發見せられるが、大戴禮記曾子大孝篇に、孝を民の本教といひ、夫れ仁とは此を仁にする也。義とは此を宜しくする也。忠とは此を忠にする也。信とは此を信にする也。禮とは此を體する也。行とは此を行ふ也。彊とは此を彊むる也。樂は此に順ふより生じ、刑は此に反するより作る。夫れ孝は天下の大經也。」といひ、人の諸道徳を孝から演繹して説いたものや、禮記祭義篇に居處莊ならざるは孝に非ず。君に事へて忠ならざるは孝に非ず。官に泄んで敬せざるは孝に非ず。朋友に信ならざるは孝に非ず。戰陳に勇無きは孝に非ず。」といひ、人事の百般を孝に基づいて説いた後、衆の本教を孝と曰ふといつたものは、孝を以て天の經、地の義、民の行といつた孝經と共に、その著るしきものと言はねばならぬ。かく民の本教と考へられた孝は、實に支那人の道徳人事の全般をつんだものとして、天地を經緯する大徳であると共に、人の一舉手一投足が又それによつて規定せられたのである。即ち孝は、之を置けば天地に塞がり、之を溥けば四

海に横はり、諸を後世に施して朝夕なく、推して東海西海南海北海に放りて準なると共に、一樹を斷り一獸を殺すに其の時を以てせぬことが孝に非ずとして、そこから批判せられたのである。禮記祭義篇。元來家庭道徳に過ぎぬ孝が、かく天下の大經とせられたには、家が唯一の生活單位として支那民族の基本的生活形態であると共に、民族信仰の對象たる天が萬物の父母と考へられ、事天の道が又孝として把へられた事情があり、後に説くごとく、治國平天下の術としても孝を以て治めることが唱導せられ、齊家の術がそのまゝ、治國の術となり、前者の他に特別に治國の術が説かれなかつた所以も亦そこにある。家とは格別な政治の術を有つべき筈の國家統治が、孝によつて説かれたことは、支那に於て家の他に、それと對立する國といふほどの統一體が存しなかつたことを告げてゐる。

併し家の組織原理としての孝道の本質は、それが絶對的であるところに求めらるべきである。家以外の社會生活も、等しく人倫の基準の下に組織せられ、君臣長幼師弟の秩序は嚴として維持せられたのであるが、本來後天的に成立したとみられた君臣の關係は、畢竟契約の自由を豫想し、合理主義が根柢に作用らくことを何如ともなし得なかつた。勿論自由契約により社會生活が營まれたと言つても、支那に於ては個人の間のそれではなく、個人は常に家の一員として、人倫の項として把捉せられたところからは、家と家との自由契約であり、そこに支那社會の特殊形態も在るのであるが、社會生活が力若しくは徳を基礎とし、自由主義又は合理主義によつて行はれたことは否定すべきでない。然るに家に於ける父子兄弟の人倫は先天的で、

自然の所與性を基礎とするものとして、謂はゞ合理の世界を超えたもの、人間の自由以上のものといふことが出来る。そこに孝悌の道が絶対的たり得る根據もあり、家の組織が家以外の社會組織に比して、恆久的絶対的たる所以もある。支那に於ても、父子と共に君臣の關係を天性即ち先天的と考へ、そこから君臣の義の絶対性を根據付けんとする思想も起り、理に於てそれは深い眞理を教へたものであるが、支那思想に於ける國家觀の主流がそこになく、君臣は後天的に義を以て合し、義絶てば去るとみるところにあつたことは、支那の國柄の必然的な歸結であつたのである。君位の保證を徳に置く限り、徳が人力の範圍にあるところから、それが相對的を免れぬことは言ふまでもない。然るに、子は父の生みしところとして、父子の關係は天性であり、隨つてそれは徳や力の有無賢愚の區別によつて左右されず、一切の相對的合理の世界を超えると共に、人事の百般は却つてそこに基礎を置き、それによつて制約されるべきことが主張せられたのである。人間の自由といふも、かゝる人倫の絶対性に範圍せられてその中に成立するもの、否かゝる人倫の絶対性を實現して行くところに、眞に人の自由もあるとみられたのである。父子の關係が、家以外の社會生活の原理を爲した徳を超えて、絶対的であつたことは、禮記檀弓篇上に、支那道德の三本ともみるべき君父師に事へる道を説き、事親の道として「隠すこと有つて犯すこと無く、左右就養方無く、勤に服し死に至れば、致喪三年。」といつて、その絶対性を明示し、事君事師の道の相對的と區別した前引ことにも窺はれるが、その他、同曲禮篇下に「子の親に事ふるや、三諫して聽かれざるときは、號泣して之に隨ふ。」といひ、三諫して聽か

れざるときは去るを道とした事君のそれと對せしめて、絶対的隨順を明かにしたのもそれであり、大戴禮記曾子事父母篇に「従つて諫めざるは孝に非ず。(併し)諫めて従はざるも亦孝に非ず。」といつたのも同然である。父母を諫めることについては、論語里仁篇にも、父母に事へては幾諫す。志従はれざるを見ては、又敬して違はず、勞して怨まず。」と教へてゐるが、禮記内則篇に「父母に過有れば、氣を下し色を怡ゆたかばしめ、聲を柔らげて以て諫めよ。諫若し入れられざるときは、起たに敬し起たに孝なれ。(父母説とくべば則ち復諫めよ。説ばざるも、その罪を郷黨州閭に得んよりは、寧ろ執諫せよ。父母怒り、説ばずして之を撻たちて血を流すも、敢て疾怨せず、起たに敬し起たに孝なれ。」とあるのは、論語の幾諫の脚註ともみるべきであり、孝道の絶対性をよく示したものといはねばならぬ。

孝道の絶対性は、教として説かれたばかりでなく、父命の善惡是非を超え、それに殉じた孝子の、史上に傳へられた事例は頗る多い。今それらを一々掲げる煩は避けるが、左氏桓公十六年傳に、衛の宣公が急子を殺さんとした時、壽子が急子に勸めて去らしめんとしたに對して、父の命を棄つれば、惡んぞ子たるを用ひん。父無きの國有らば則ち可也。」といつて、きかなかつた急子の態度、及び同じく左氏閔公二年傳及び國語晉語に載せられた晋の太子申生の如きは、その著るしき例であらう。申生の純孝については、禮記檀弓篇上にも、他國に去るをすゝめた公子重耳に、不可なり。君は、我れ君を弑せんと欲すと謂へり。天下豈父無きの國有らんや。吾何こに行らんとして、如ごと之かん。」と答へた申生の言を載せ、且つ父を恨まず己に罪ありとなし、

自經するに臨んで狐突に老君國家の後事を頼んだことを傳へてゐる。然らばかゝる絶對的孝道は、禮制の上に如何に規定せられて表現せられたか。もと自然の人情たる父子の親に基づいた孝でありながら、自然のまゝに放任せず、そこに幾多煩瑣な形式的儀禮を設けたところに、支那孝道の特色がある。父をして子を教へしめず、子を代へて教ふといふが如き禮制を規定したには、善を責めるときは父子の親を傷るを恐るとした孟子(離婁篇上)の言にも理由はあるが、何如にも不自然のと思はれる。禮記曲禮篇内則篇などに載せられてゐる人子たるものの禮が、何如に微に入り細を穿つて規定せられたかをみても、支那に於ける孝道の面目を知ることが出来るであらう。冬温夏清、昏定晨省、出づれば必ず告げ、反れば必ず面し、遊ぶに方あり、習ふに業あり、恒言老を稱して父母を悲しめず、居るに奥を主とせず、坐するに席に中らず、無聲に聽き、無形に視、高きに登らず、深きに臨まず、戰々兢兢として恭敬の誠を致すと共に、父母疾有れば必ず藥を自ら嘗めて、毒味を試み、頭髮櫛らず、行くに翔らず、琴瑟御せず、肉を食ふも味を重ねず、酒を飲むも貌を變ずるに至らず、といふが如く、一擧手一投足の末に至るまで禮制の具はらざるはなく、孝といふも實にかゝる儀禮を踐行するところに實現せられるとされたのである。併し父子の關係の絶對性が禮制の上に最もよく窺はれるものとしては、かゝる人子の日常生活を規定した曲禮よりは、寧ろその喪服制及復讎についての規定を擧げねばならぬであらう。禮記曲禮篇上に「父母存すときは、友に許すに死を以てせず。」とあり、同坊記篇にも「父母在すときは、敢て其の身を有せず。」とあり、同哀公問篇の所謂「親の枝と

しての身を私せずして、それを父母に致すことが孝子の道とせられてゐるが、若し父母が殺された場合、その仇讎と俱に天を戴かざることが又、孝子の道と考へられた。大戴禮記曾子制言篇に「父母の讐は、與に生を同うせず。」とあり、禮記曲禮篇上に「父の讐は、共に天を戴かず。」とあり、同檀弓篇上に「子夏に答へた孔子の言として、苦に寢ね干に枕して仕へず。與に天下を共にせず。」とあり、周禮調人職に「父の讎は、諸を海外に辟く。」とあるなどは、すべてそれである。又公羊莊公四年傳には、齊の襄公の紀を滅したことにつき、九世の讎を復したものととしてそれを美事と解した如きは、父子の關係を絶對視し、百世と雖も復仇すべきを論じたのである。勿論父の讎と共に、君の讎の必ず復すべきことも説かれ、左氏宣公二年傳には、君の仇を報じない趙盾を「趙盾弑其君」と書し、それを所謂春秋の筆法としてはゐるが、それも斬衰三年の喪服制が、父になぞらへて君に移されたごとく、又父の場合から移されたので、重きが父に置かれたことは否定できない(後章參照)。次に喪服制度に於て、子の父の爲に服する喪服が、最重最長期の斬衰三年と規定せられたところにも、孝道の絶對性が窺はれる。禮記大傳篇に「服術六あり」とし、親親を第一とし、順次尊尊、名、出入、長幼、從服を説き、又從服に六ありとして、屬從徒從などの制度を掲げてゐるが、その中心が父子に在り、それに關聯して他のすべてが派生的に演繹せられてゐる。父子と並んで君臣の關係も重大視せられたが、それも君が所謂民の父母である限り、於てであり、随つて父子から類推的に説かれたことは明かである。

家の組織が父子の關係を中心としたことは、喪服制度の上に明瞭に窺はれるが、なほ家族各

貞問の道徳が、それによつて制約せられた所からも知ることが出来る。禮記内則篇に「子甚だその妻に宜しくとも、父母説とくばざれば出だす。子その妻に宜しからざるも、父母是れ善く我に事ふと曰ふときは、子夫婦の禮を行ひ、身を没するまで衰へず。」とあるのは、夫としての立場が子としての立場によつて制約せられた例であり、左氏桓公十五年傳に「父と夫と孰れか親しき」と問うた雍姫に答へて、その母が「人は盡く夫なり。父は一のみ。胡たぞ比ぶ可けんや。」といひ、白虎通嫁娶篇に「夫が人倫に悖逆し、妻の父母を殺した場合は、夫から去ることが出来る」と説いたものは、即ち妻としての立場が子としての立場に制約せられた例である。尤も白虎通にも「夫は妻の天なり」といひ、禮記郊特牲篇にも「一たび之と齊妻するときは、終身改めず。」とあり、喪服制に於ても、已に嫁すれば夫の爲に三年、父の爲には齊衰期のみと規定し、平生には妻としての立場が子としてのそれより重視せられたのであるが、一度人倫の變に遭つた場合、やはり人子としての立場が根本的と考へられたのである。又内則篇に「婦の舅姑に事ふるは、父母に事ふるが如し。」とあるが、白虎通嫁娶篇に「婦人は舅姑に事ふるを學んで、夫に事ふるを學ばず。」といひ、禮記喪大記篇に「喪禮小斂の時の馮撫の儀禮を人倫によつて秩序づけ、子の父母に於ける之に馮し、婦の舅姑に於ける之を奉じ、妻の夫に於ける之を拘し、夫の妻に於ける之を執る。」といひ、子の立場に最も重き馮を當ててそれを重視すると共に、婦に拘よりも重い奉の儀禮を許したのも、妻夫に對する」としての立場が婦舅姑に對する」としての立場によつて制約せられた例である。以上は、家族内に於ける人倫のうち、その輕重が比較的問題となるものについて

その秩序を明かにし、支那の家が夫妻を中心として成るものでなく、あくまでも父子の關係を根幹とせることをみたのであるが、この他、兄たり弟たる立場が、白虎通に所謂父子の紀として、子たる立場に従屬させられたことについては論ずるまでもない。

父子の關係が絶對的であり、他の人倫と異なることは、兩者の間に報復の認められなかつたところにもあらはれてゐる。儀禮喪服齊衰期章に「唯だ子のみ報せず」とあり、喪服傳がそれを女子子のみ限定したに對して、鄭玄注は「子とは男女を含んだものと解し、父子の間の喪服はすべて報によつて解すべからざることをいつてゐる。清の凌曙は、その著禮說のうちで鄭玄說を支持し、父子の間に報なく、子は父に對して絶對的に服従すべきことを、禮制に參照し、考證してゐるが、往來を尙ぶ禮制の規準を破つて、子の父に對する道のみが説かれたところに、それと他の人倫との根本的相違が窺はれる。父子と共に君臣夫婦は、人倫の中に就ても特に基本的なるものとせられ、白虎通三綱六紀篇ではそれを三綱と呼び、諸父兄弟族人、諸舅師長、朋友の六紀と區別すると共に、師長を君臣の紀、諸父兄弟を父子の紀、諸舅朋友を夫婦の紀として、それぞれ三綱の下に従屬せしめてゐる。而して又、父を子の綱とすると共に、君、夫を夫々臣、婦の綱としてゐるが、君は臣の天、父は子の天、夫は婦の天として、前者に對する後者の服従の絶對性を並び説くことも行はれ、その限り君臣夫婦は父子の人倫と並び立つて、その間に輕重上下の秩序は付け難く考へられる。併しかく三綱として、人倫に於ける基本的なものとせられながら、君臣夫婦の間の禮制が、報復の思想によつて規定せられたことは否定出来ない。論語八

併篇に、君は臣を使ふに禮を以てすとあるごとく、君臣の關係が所謂義によつて成り、その義は君の臣に施す恩の輕重有無に生ずることは、かの晋の豫讓の場合にも明瞭であり、そのことについては後章で詳述する。夫婦の間も、亦それと同じく報によつて成立した。孔子家語に婦の七出を説いたのは、祖父子孫の縦の關係を中心とする家の立場から、夫婦の立場が制約されたものとして、姑く措くも、夫婦が後天的に義を以て合し、義無ければ離るとする思想は、列女傳黎莊夫人傳に、傅母の言として、夫婦の道は、義有るときは合し、義無きときは離る。女今意を得ず。胡ぞ去らざるか。といつたと、明かであり、前引白虎通嫁娶篇にも、義絶てば乃ち去ることを得。とあり、又儀禮喪服傳賈公彥疏にも、妻は義合といつてゐる。たゞ夫婦離合の容易は、家の存續の上に重要な影響を有つところから、家を本位とする立場に立つてそれが君臣の關係よりも絶對視せられたことは否めないが、夫婦の禮制の根柢に報の思想が作用らいてゐたことは、君臣のそれと變りはない。儀禮喪服制で、妻が夫の爲に斬衰三年に服するに對し、夫は妻の爲に齊衰杖期の重き喪に服すと規定してゐるが、それは妻とは己に齊しきものの義で、禮記内則篇の郷注に、妻の言たる齊也。禮を以て聘問すれば妻となり、則ち夫と敵禮することを得。とあるごとく、そこに報の意味が認められる。これに對して、子は父の爲に斬衰三年に服し、父は衆子の爲に齊衰不杖期に服すと規定せられたが、その意味は報としてでなく、父子一體の思想に基づくことは、賈公彥の疏の明かにするところである。何如なる場合と雖も、父子の間の禮制に報の思想が認められなかつたところに、父子が君臣夫婦と異なり、合理主義を

超えて絶對的たる所以がある。尤も父は長子のために、子が父に對すると同じく斬衰三年の喪に服し、そこに報の關係があるやうにも思はれるが、併しそれは正體傳重を基本とする家族主義に立脚し、長子が祖先を繼ぎ宗廟を奉ずるものであるがために他ならない。

喪服の關係は大體報などの規準の他、禮記大傳篇の服術の交錯によつて規定せられ、降服從服などの制度が混合し、複雑なる組織をなしてゐるため、一つの喪服規定にもいろいろの思想が錯綜してゐて、その意義を一義的に限定することは危険である。併し三綱につき、父子の間に報なく、君臣夫婦の間が畢竟報によつて成つたことは、暫らく喪服を離れて支那思想全體の上からみるも明かであり、臣道妻道と並んで君道夫道が説かれたに對して、子道と並んで父道が殆んど説かれなかつたところにも、それは窺はれよう。子に對する父の道を説いたものとしては、韓詩外傳卷七に、夫れ人父たる者は、必ず慈仁の愛を懷いて以て其の子を畜養し、撫循飲食以て其の身を全らし、その誠あるに及びては、必ず居を嚴にし言を正し、以て之を先導し、その束髮するに及びては、明師を授けて其の技を成し、十九志を見て賓を請ひ之に冠し、以て其の意を死すに足り、血脈澄靜にして、媵内以て之を定め、信承親授して疑ふ所無ること無く、子に冠しては言はず、子に髮しては管たず、其の微諫を聽いて之を憂へしむること無し。此を人父の道と爲す也。とあるものなどが、その珍らしき異例である。禮記大學篇に、人子と爲りては孝に止まり、人父と爲りては慈に止まる。とあり、子の孝と對して父の慈を言つてはゐるが、それも子の孝を求める條件として説いたのではない。又同文王世子篇に、人子たるを知り、然る後に

以て人父と爲る可し。」といひ、荀子法行篇に「親有りて報すること能はずして、子有りてその孝を求むるは、恕に非ざる也。」といひ、一見孝を求むる條件として父道を要請せるがごとくみえるものも、その本意が、人子たるものの道を「行ふことを強調するに在ることは明かである。要するに、子は父の賢愚善惡如何に拘はらず、是非かを超えて、孝の誠を盡くすことが子道とせられ、この絶対性の上に強固なる家の組織も成立したといはねばならない。而してかく子が父に絶対的に随順する思想的根拠には、父子を「天性」とし、父を子の天とみる考へが在り、そこに民族信仰としての天が、父子の關係を通して、絶対的に把握せられた意義が窺はれる。

第二節 家族制度

前節で支那の家族が天性としての父子人倫の絶対性を基礎として組織せられたことをみたが、支那の家族制度の具體的な内容については、従来多くの學者の研究により、種々その成果も發表せられてはゐるが、未だ明確な定説をみず、個々の問題についても異説が多い。禮の家族形態を述べるためには、一應その家族制度が何如なるものであつたかをみる必要のあることは言ふまでもないが、如上の事情のため、こゝではたゞ儀禮禮記などの傳へるところを中心として、その他の古典及び後世の研究を參酌しつつ、その一般的な問題を考察するに止める他はない。

支那の家族がそれぞれ自己の姓氏を有ち、それを父系によつて繼承したことは周知のこと

であるが、姓氏族の起源についても明瞭でない。左氏隱公八年傳に「天子徳を建て、生に因つて以て姓を賜ふ。之に土を酢ひて之に氏を命ず。諸侯は字を以て諡と爲し、因つて以て族と爲す。官に世功あるときは官族有り。邑も亦かくの如し。」とあり、又尙書禹貢篇には「土姓を錫ふ」とあり、これによれば、姓氏族は天子の賜に起り、隨つて最上流の社會に限られたものと考へられる。併しこれは國家組織が確立した後のことであり、堯典などにある百姓、春秋時代の蠻夷、狄の諸姓の如きが、天子の命を俟つて稱したものは思はれない。國語晉語に「姓を異にすれば則ち徳を異にし、徳を異にすれば則ち類を異にす。」とあるごとく、姓はもと、血統を中心として自然的に發生した氏族が、他の氏族と自己とを區別する標識として稱したもので、他と姓を異にすることによつて自家の統一を圖ると共に、それが又各氏族の傳統的精神即ち徳を表現してゐるとも考へられたと思はれる。勿論統一國家が成立し、古代封建制度が確立した後には、王朝から分派する王子やその他の功臣が、天子から姓を賜つて、それを稱して家を成すことも行はれたであらうが、左傳の言ふごとく、姓氏族の間に階級的な秩序があり、爵位的性質を有つてゐたか否かは、その背景をなす封建制度の不明と共に疑問とせられる。且つ姓と氏とは、既に前漢に入れば混同せられたやうであり、史記項羽本紀に「姓項氏」といひ、漢書高帝紀に「姓劉氏」といつてゐるなどがそれである。要するに、段玉裁の説文解字注に「人各々由つて生ずる所の姓あり。其の後氏別れ、既に久うして姓幾んど湮ぶ。有徳者出づるときは、天子之を立てて姓あらしむ。」といつたのが、漠然としてはゐるが、穩當の説といふ他ない。

次に姓の字が女に从ひ生に从ひ、古典にあらはれた支那古代の姓が姬、姜、嬴、姚、媯などのごとく、女字を要素として構成せられてゐるところから、母系時代に自己の生れた女子の血統を示す一つの標識であり、徽號である、とみる説もある。母を知つてその父を知らぬといふことは、「莊子」呂氏春秋などにもみえてゐるが、姓がさうした母系時代の名殘か否かは疑問であり、酉、祁、己、滕などの如く、女字を含まない姓も多く、古典にみえるところである。且つ姓字についても、六書分類にはその古形を善又は善とし、生は生、四は四の變形、自は自であり、自は即ち鼻で始の義である、と考へ、要するに、姓字は始めて生れ出でた所を標識するとの意義を有つた會意文字としてゐるが、これによれば、姓字は必ずしも母系時代を示したものとはいはれない。次に氏も朱駿聲の通訓定聲の説に従つて、木根が地中に練曲して僅かに地上に出た象形文字とみれば、姓と同じく出自を意味したものであり、族も於是は旗識、矢は武器で、左氏宣公十二年傳會箋所引俞樾の説、又血統によつて團結したものの旗號を示したものであるとすれば、姓、氏、族の三つは、共に等しく出自を示す標識とせられたものらしく、本來その間に爵位的上下の秩序はなかつたと思はれる。たゞそれが封建制度の確立と共に、天子が諸侯に賜ふものが姓と呼ばれ、同姓中に於て自己の系統と他とを區別するところに氏が用ひられたこともあつた、と考へることも出来るのである。併しこれについては、周代に至つて組織化されたと傳へられる宗法を考察することが必要となる。即ち宗法は、主として士大夫階級を對象として制定せられ、諸侯の別子が分れて家をなし、そこに大宗小宗が生ずるといふのであるが、その大宗に氏をあて小

宗に族をあてて、諸侯の姓と區別する説が行はれてゐるからである。毛奇齡の大小宗通釋に「蓋し姓を別つて氏と爲し、氏を大宗と爲す。氏を別つて又族と爲し、族を小宗と爲す。姓は天子の賜ふ所、唯國君のみ姓を受くることを得。故に一國同姓、百世改めずとは、國君の事也。氏は國君の命する所、則ち宗卿の事。然して一君毎に一氏有り。……此れ大宗也。惟だ宗卿のみ之に主たるを得。而して族に至つては、則ち一氏に就いて分るゝ所の者。……皆小宗也。」と説いたのがそれである。尤も趙彥衛の雲麓漫抄のごとく、姓を大宗に、氏を小宗にあてて考へたものもあるが、毛氏の説の合理的たるに及ばない。

併し宗法は多くの學者によつて研究せられながらも、準據すべき文獻の少いところから異説多く、定説をみない有様である。準據たる文獻としては、たゞ禮記喪服小記篇の「別子祖と爲り、別を繼ぐもの宗と爲り、禰を繼ぐもの小宗と爲る。五世にして遷るの宗あり。其の高祖を繼ぐ者也。是の故に、祖上に遷り、宗下に易る。祖を尊ぶ、故に宗を敬ふ。宗を敬ふは祖禰を尊ぶ所以也。」及びそれを詳しく詳説した大傳篇の「別子祖と爲り、別を繼ぐもの宗と爲り、禰を繼ぐ者也。是の故に、祖上に遷り、宗下に易る。祖を尊ぶ、故に宗を敬ふ。宗を敬ふは祖禰を尊ぶ所以也。」といふ記録、その他儀禮及び他の古典に散見する断片的な記事の他に存しない。今此等について立入つて考證する餘裕のないまゝに、これらの文獻に據つて説を立てた代表

へて養子となし、その繼續が維持せられる。宗の相續は嫡長子を嗣とし、それに祭祀の重きを傳へる所謂正體傳重を理想とするが、已むを得ざる場合は庶子又は養子を嗣とする規定もあり、その他宗族中の庶子が諸侯となつた場合、諸侯は宗を奪ふなど、及び昭穆に關係しての規定もあるが、今はすべて省に从ふ。

さて以上は、鄭玄及びその系統に屬する説に基づいて宗法をみたのである。然るに諸侯が庶子を別子となし、それを大宗の祖となし、別を繼ぐものをして大宗とならしめる所以は、諸侯の庶子が爵を賜つて大夫となる場合、そこに君臣の關係が生じ、庶子は諸侯を父とし、祖としてそれに親戚することが許されず、諸侯も亦血統を以て一族を統べることが出来なくなるために、別子を立て大宗を成して、それに一族を統べさせるのを目的としたのである。然るに鄭説の如く、二人以上の別子を立て、随つて二つ以上の大宗を生ずるとすれば、諸侯の庶子はたゞ自己の子孫を統べ得るのみで、庶子自身の間の統一を缺ぐことになる。この缺點を補ふために出たのが、毛奇齡の説である。それによると、諸侯は庶子の中の一人を別子として兄弟を統べしめ、その他の庶子は悉く禰となつたので、前引大小宗通釋に、一君即一諸侯、一氏即一大宗のみと限定し、それに屬する多くの小宗を族としたのがそれである。(併し氏を大宗に、族を小宗に該當せしめることは、左氏傳の文と宗法とを巧みに結合したままで、それを以て正説とするにはなほ疑問がある。)然るに庶子の中、誰を別子とするかは諸侯の任意で、必ずしも嫡子、更には嫡子のうちの年長者に限られたわけではない。随つて別子が兄弟を統べる根據として、

嫡庶の別、年齒の大小によることが出来ぬところから、特に別子となる者に諸侯を宗として祭ることを許し、それによつて兄弟を統べしめるとする。喪服小記篇とは別に、大傳篇が特に「其の別子の自つて出づる所を繼ぐ者(即諸侯)を宗とす。」といへるのが即ちそれであると考へ、宗とするのは、臣は君を祖とすることが出来ぬために考へられた特殊の禮とみるのである。

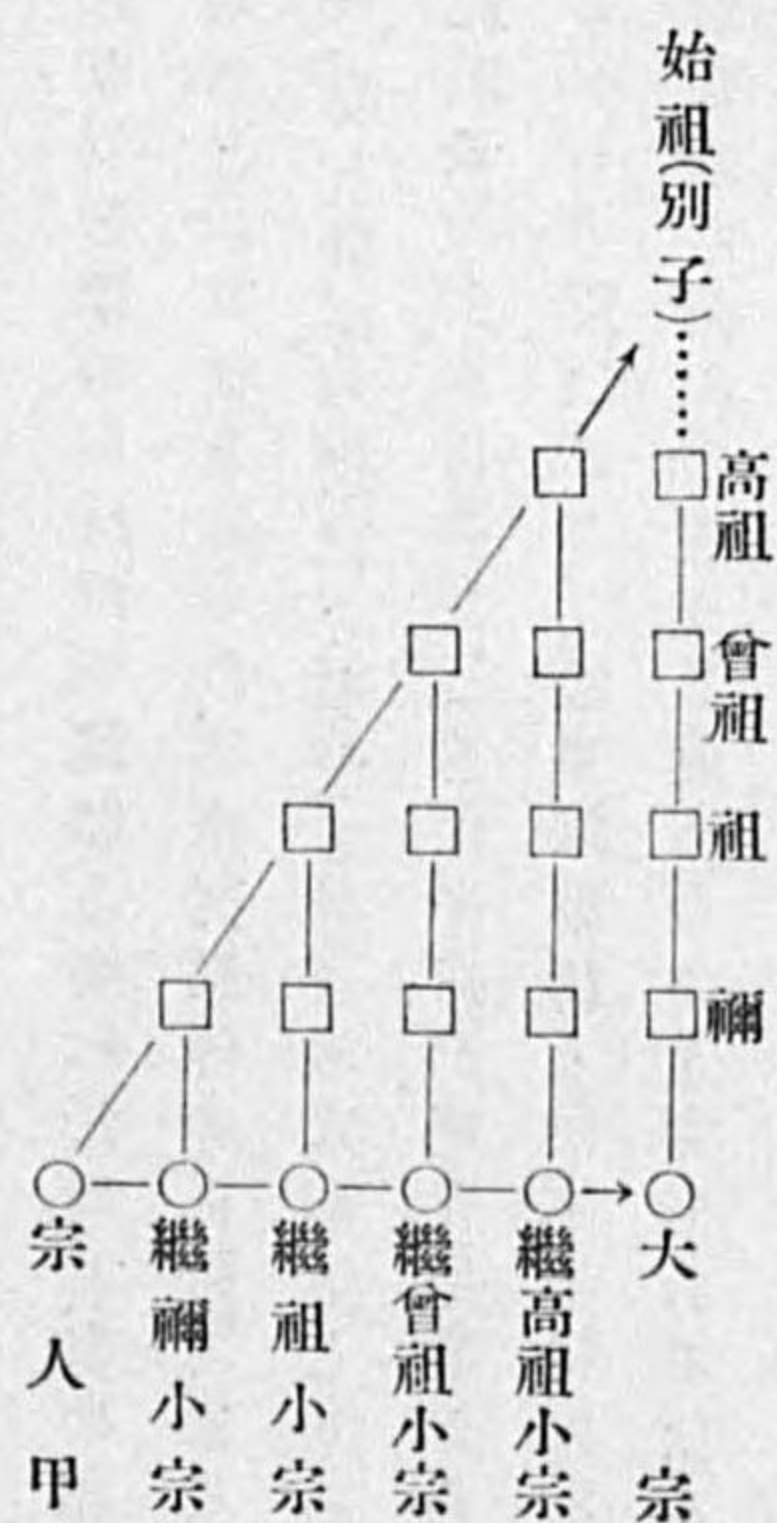
鄭玄と毛奇齡との説の相違は上の如くであるが、宗法を専ら諸侯の庶子の範圍に行はれたと見たことは同じである。このことは又、當時の封建制度と宗法とが密接な聯關を有つたところからも窺はれる(左氏桓公二年會箋所引凌廷堪の説參照)。併し以上の如き宗法は、かゝる特殊な場合に限定されることなく、一般の大夫士にも通じて行はれ得ると共に、諸侯の階級にも宗法に似たものが行はれたと思はれる例もある。孔子家語に、國君と百姓との關係を問へる有若に答へた孔子の言として、皆宗道有り。故に國君の尊と雖も、猶百世其の親を廢せず。崇愛する所以なり。」とあり、次に族人が國君を敢て戚としなひのは謙であると説いたのは、禮記大傳篇に、君に合族の道有り。族人は其の戚を以て君位に戚することを得ず。」とあるのと共に、諸侯の側からは族人の謙に拘ることなく、宗法の精神を體すべきことを明かに示したものである。この他、孟子滕文公篇で、文公が魯を、吾が宗國といつたことや、左氏莊公八年傳に、魯師及び齊師が成を圍んだことを評して、同姓を滅すは、春秋の甚だ惡む所也。」といつたところにも、同姓諸侯の間に宗法の如きものが行はれたことを知ることが出来る。又魯及びその三桓の如く、諸侯、大夫にして天子諸侯を、上述毛奇齡説では、大夫が諸侯を宗として祭るは宗法の

基礎とせられた。祭つた例のあるところからも、宗法のうちに諸侯、更には天子をも含めて考へることが出来るであらう。次に庶人は、所謂禮は庶人に下らずの思想によつて、宗法の範圍外に置かれたとも考へられるが、禮が庶人に下らぬとの思想が、必ずしも庶人を禮の外に置いたものでないことは、すでに前章で明らかにしたところである。更に、周禮大宰職の九兩の第五に、宗は族を以て民を得るとあり、義疏にそれを説明して、族を以て民を得ると曰ふものは、則ち庶民の家も亦宗有り。意ふに一姓聚居する者は、仕宦無しと雖も、朝廷皆爲に宗を立て、以て之を統攝せしむ。」と言つたものは、庶民にも宗法の存したことを主張した一例である。たゞ朝廷の命によつて庶民に宗法が立つたか否かは別として、庶民とても同姓子孫によつて家がそれぞれ繼續せられて行くかぎり、統制の必要上、そこに宗法の如きものが行はれたとみるのは、至極穩當と思はれる。併し諸侯や庶人の間に宗法の行はれたか否かを明確に決定することは、文獻の足らぬところから不可能といふ他はない。上に説いた大夫士の宗法とても、たゞそれらと比べて少しく明かなだけで、確實なことは知り難い。

以上は、所謂宗法の概略を述べたに止まるが、この宗法の規定によつて家族生活の重要な行事、即ち祭祀、合族、喪服、昏姻等の諸禮が制約せられ、そこに支那の家族形態に於ける禮制の特殊の意義が窺はれる。先づ、家族統一の根本を培ふものともいふべき祖宗の祭祀について考察する。支那の家族が、父子人倫の絶對性の基礎の上に構成せられたことは、前節で説述したが、祭は喪と共に、論語學而篇に所謂慎終追遠として子の父に事へる誠であり、孝道に於て重要な

る位置を占めるものと考へられた。前にも觸れた如く、家の相續は嫡長子により、嫡嫡相承け、以て萬世に及ぶことが正當とせられ、儀禮喪服傳の「正體」とはその意義であるが、相續の本質は同喪服傳の「傳重」、即ち祖禰の祭祀を奉ずるところにあるとせられたのである。支那人が家の相續を専ら祭祀繼承の上からみたことは、子孫が絶え宗廟が血食せぬことを、人道最重の不孝と考へたところからも窺はれる。「孟子離婁篇上に「不孝に三有り。後無きを大と爲す。」といつたのも、それが宗廟の祭祀の絶える上からの立言であるは明かであり、その他、無道の行爲を敢てした人々の未來を豫言し、最も悪い報ひとして「後無からん」といつた例の多いこと、及び王道政治の内容として掲げられた興亡繼絶が、やはり祭祀復興を意味したことなど、を參考しなければならぬ。家の組織の基礎としての父子の關係は、上は始祖より下は子孫以下に一貫するところであり、隨つて孝道の根幹たる祭祀は、單に禰廟を祭ることに限られず、子孫が祭祀によつて祖宗の精神を繼承するところに、家としての存續も成立するのである。然るにかく孝道の根幹であり、廣く家の存續の精神的基礎となり、それを通して子孫が先祖に冥合一體となる祭祀が、宗法によつて制約を受け、そこから種々の禮制が規定せられた。禮記大傳篇に「庶子祭らざるは、其の宗を明かにする也。」といつたのは、即ちそれであり、別子を祖としてその祭祀を行ふのは、大宗のみであり、高祖廟、曾祖廟、祖廟、禰廟の祭祀は、それぞれ繼高祖、繼曾祖、繼祖、繼小宗、繼禰、繼小宗に限定され、五宗の支派なる庶子は、それぞれ自己の屬する宗室に於てその祭祀に参加するにすぎない。禮記内則篇に「嫡子庶子、大宗を繼いだ嫡長子以外の宗人をす

べて含むは、祇んで宗子宗婦(大宗の)に事へ、貴富と雖も敢て貴富を以て宗子の家に入らず。……夫婦皆齊しく宗敬(宗子の家にて助祭す)し、事を終へて而して后敢て私祭す。」とあるのは、小宗を主として言つたものであり、自己が主となつて祭るべき廟若しくは寢を有せぬ宗人ばかりでなく、小宗と雖も、大宗に於ける始祖別子の祭祀に参加して後、夫々自己が主となつて行ふべき祭祀を奉るのである。この關係を上述の宗法に參酌して詳察すると、支派の宗人は五宗に到つて先祖の祭祀に参加するのみであり、繼禰小宗は自己の禰廟の祭祀に主となる他は、祖曾祖高祖始祖の祭祀に夫々の小宗及び大宗に到つて助祭し、繼祖小宗は自己の禰祖の廟祭に主となり、高祖始祖の祭祀を助祭し、繼高祖小宗は自己の禰祖曾祖高祖の廟に主となり、始祖の祭祀を助祭し、大宗は自己の禰祖曾祖高祖の廟に主となる他、始祖の祭祀に主となつて同族を結合すると考へられる。左に圖示すれば、



右圖に於て、縦線は五宗が夫々主となる廟祭を示し、斜線は助祭系統、横線は助祭する宗室、矢印は俱にその方向を示す。而して宗廟の祭祀としては禘祫及び四時の享、即ち春祠夏禴秋嘗冬烝などの種類があり、時享は一般に共通して行はれるが、禘祫については政治的位置の上下によつて制約がある。禮記大傳篇に「王ならざれば禘せず」といつたものなどもそれであるが、禘祫の説は從來禮學の課題であり、禘を宗廟の祭名とみるか祀天の名とみるかについてすら異説が行はれ、未だ十分なる解決をみるに至つてゐないため、廟數昭穆など宗廟制度の問題と共に、こゝでは立入つた考察は省略しなければならぬ。たゞ寢廟の主を合祀する禘祭に於て、白虎通宗廟篇の記載の如く、位尊く徳盛んなるに従つてその合祀するところが遠く及ぶとの説があり、事實に於てもさうした規定が行はれたらしい。併し、或は太祖までに及び、或は高祖以下に止まるなどの禮制が、祭主の位置と如何に相應じてゐたかは不明である。然るに如上の宗法による祭祀系統から、一つの解決の途を導來し得る可能性のあることを注意する。但し、先祖の祭祀に、上述の如き整然たる秩序があつたか否かは、十分なる文獻の徵すべきものなく疑問であり、たゞ宗法の統制系統に參酌して、かく推測されるといふにすぎない。

支那家族制度の詳細な研究は他日を期する他なく、こゝではたゞ専ら禮の思想との聯關からその形態的意義をみて行くのであるが、支那の家族が父子の人倫を基礎とし、儀禮に所謂正體傳重の思想で繼承維持せられたことは明かである。而して傳重とは、既述せる如く、宗廟祭祀の繼承であり、祖先の祭祀が家禮の根幹を構成したことは、上述宗法の規定からも窺はれる。

宗法制定の目的が、家族の團結を強固にするところにあつたことは言ふまでもなく、而してそれは大宗が別子の祭祀を行ひ、毛奇齡説では諸侯を宗とし祭る、同族がそれを助祭することによつて實現せられたのである。祭祀に際して、宗子は同族の男子を率ゐ、宗婦は同族の女子を率ゐて祭禮を行ふのであるが、若し宗女を領して祭祀の一半を遂行すべき宗婦を缺ぐ場合宗法の生命ともいふべきこの祭祀の禮が行はれぬため、宗子は七十と雖も主婦なかるべからずともされてゐる。禮記曾子問篇に孔子の言として、宗子は七十と雖も主婦無きは無し。宗子に非ざれば、主婦無しと雖も可也。といつてゐるのがそれである。家族制度に於て祭祀が重要視せられたことは、この他いろいろの點から窺はれる。孝經に、身體髮膚を傷らず、全身の道を孝の始とし、禮記祭義篇に、父母全くして之を生む。子全くして之を歸すは、孝と謂ふ可し。其の體を虧がず、其の身を辱しめざるは、全くすと謂ふべし。とあり、曾子も死に臨んで、我が手を啓け我が足を啓けといつて、全身の道を盡くしたことをよろこんでゐるが、論語泰伯篇、一般に支那で、肉體を傷らず身を全うして生を終ることを孝道として重要視した背景にも、支體毀傷するときは、祖先の祭祀に参加するを許されなかつた、白虎通喪服篇論三不弔章、支那に特有の禮制があり、肉體を傷めることは、やがて祖禰の祭祀を絶つを意味したことを忘れてはならぬであらう。後無きを不孝の大なるものとせる思想が、やはり祭祀に關したものであることは前述した。

宗法設立の目標が、自然的にはほゞ五世代を経ると親屬關係が盡きんとするに對し、五世を

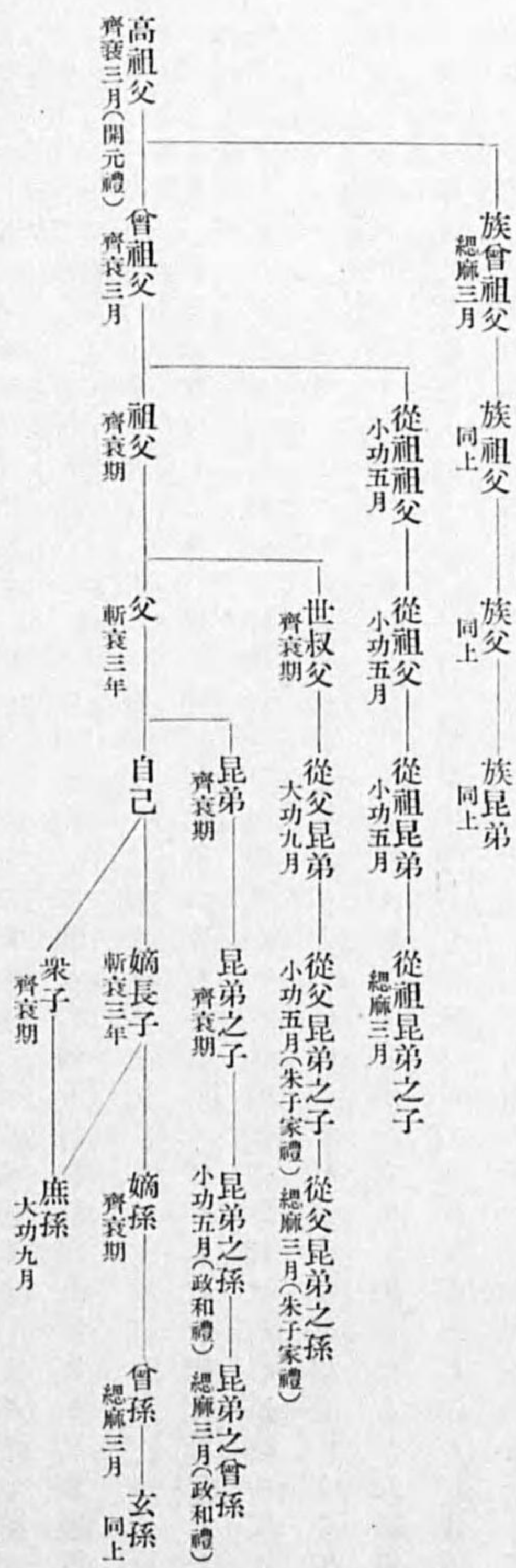
統べる小宗の他に百世遷らざる大宗を立て、以て永遠に同族を統制し、家族の團結を強固ならしめんとするところにあることは明かであり、儀禮喪服傳に、大宗は族を收むる者也。といへるはそれである。而してそこには國家としての統一が強固でなく、家が唯一の生活單位であり、家として團結する他に、十分なる生活上の保護が與へられなかつた特殊な事情が作用してゐた。隨つて自然的には五世代あたりで親盡き分離して、個々の家となり勝ちな同族を永遠に結合して、一大家族組織たらしめんとする宗法の如きものの成立をみたと思はれる。かく宗法の目的が同族の結合に在つたとすれば、鄭説の如く二人以上の別子を認め、二つ以上の大宗を許すことは、却つて同族を分離せしめることとなり、宗法本來の目的に添はず、之に反して別子を一人とみる毛奇齡説に、合理的なる根據を認めねばならない。而して同族を結合せんとする宗法の目的が、主として祭祀によつて行はれたことは上述の如くであるが、この目的は祭祀の他に又合族、喪服昏姻などの諸禮の上にも窺はれる。合族の禮は、儀禮にもその傳を缺ぎ、詳細な儀禮は不明であるが、大宗小宗が飲食の禮によつて族を合することの行はれたことは、禮記大傳篇に、上祖禰を治むるは尊を尊ぶ也。下子孫を治むるは親を親しむ也。旁ら昆弟を治め、族を合するに食を以てし、序するに昭穆を以てし、之を別つに禮義を以てして、人道竭く。とあり、周禮大宗伯職に、飲食の禮を以て宗族兄弟を親しむとあるによつて窺はれる。大傳篇には又、同姓は宗に從つて族屬を合し、異姓來嫁者を謂ふは名を主として際會を治む。といひ、宗室が族を合する方案として、之を繫ぐに姓、毛氏説は氏を以てして別たす。之を綴ぐ

に食を以てして殊にせず。」といひ、飲食の禮を以て合族のことが行はれたことを語つてゐる。大傳篇には更に「君に合族の道有り」とあり、坊記篇にも「其の酒食に因つて其の宗族を聚め、以て民に睦を教ふ。」とあつて、國君にもそれが行はれたことを語つてゐるが、毎年幾度か飲食の禮を以て廣く同族を結合することが、諸氏族の間に行はれたことは考へられる。但し、所謂族若しくは宗族の範圍については問題がある。從來、族の範圍には廣狹二義の場合があり、周禮小宗伯職、儀禮士昏禮記、禮記仲尼燕居篇などに見える「三族」は即ち狹義の族で、鄭玄に據れば、父子・孫・周禮禮記注若しくは父昆弟、己昆弟子、昆弟、儀禮注を指すに止まる。併し特に飲食の禮を以て集合する宗族が、かゝる親しき小範圍に止まるとは考へられず、合族のことは寧ろ、自然的には親盡きて分離せんとする同族を結合せんとするところにその意義があるのである。廣義の族とは、即ち尙書堯典、同阜陶謨、左氏桓公六年傳などに見える「九族」で、禮記喪服小記篇にも「親を親しむは、三を以て五と爲し、五を以て九と爲す。上殺下殺して親畢く。」とあり、此等の經傳は九族の稱呼によつて、同族の數を盡くしたものの如くである。然るに九族については古來二説が行はれ、その何れに従ふかによつて大なる相異が生じて來る。一は馬融尙書堯典注、鄭玄禮記喪服小記篇注等の、上高祖より下玄孫に至る九世代の同姓と解する古文説であり、他は父族四母族三妻族二と解して、九族のうち異姓を含めて數へる白虎通宗族篇などの今文説である。爾雅の釋親篇が宗族を異姓母族妻族支那では來嫁者はその父の姓を稱するところからは、母妻も異姓を除いて解してをり、上引喪服小記篇の文が鄭注に據るを合理的とするこ

となどに參考すれば、九族を高祖より玄孫に至る同姓に限る説が本來的と推測せられ、隨つて飲食の禮による合族は、上引禮記大傳篇に合族を同姓に限り、それを名を主として際會を治める來嫁の異姓と書き別けたごとく、同姓の範圍に止まつて異姓に及ばなかつたとも考へられる。併し又、上述大宗の祭祀に於て、宗婦が宗女を領してそれに參加するところから考へると、合族は異姓たる來嫁者にも及ぶとみて差支へなく思はれる。たゞ外戚には及ばなかつたので、異姓とは言へ既に家族の一員となり、祭祀喪服その他の禮制に於て夫族と密接な關係に入つた來嫁者を、家の結合を目的とする飲食の禮から除外したとは考へられぬ。隨つて合族とは、嚴密には同宗人（來嫁者も夫族の宗廟に謁し、その祭祀を奉じて宗人となる。）を合するものと解すべきであらう。併し何れにせよ、宗室が大いに飲食の禮を行ひ、以て五世にして親盡きた後の宗人を集合し、家族團結の強大を圖つたことは事實である。

次に家族の親疏を秩序した喪服については、儀禮喪服篇に詳しく述べ、それを研究補足したものに黃幹の儀禮經傳通解續編、徐乾學の讀禮通考等があれば、内容の詳細はそれに譲つて、こゝではたゞ、一二注意すべきもののみを掲げるに止める。儀禮によれば、喪服は場合によつて齊衰三年、齊衰三月などの變例を特に規定する他、杖不杖などの別を立てて細分するが、大體その根幹は斬衰三年、實は再期、齊衰期、大功九月、小功五月、總麻三月の所謂五服から成る。普通親族といへばこの五服の範圍を指し、總麻の下に祖免の制はあるが、それは最早親族といふほどのものでなく、更に一等を降ると喪服關係絶えて親盡くとせられる。次に儀禮喪服篇に後

世の増補を参考して、高祖より玄孫に至る同姓男系親の喪服關係の大略を表示すれば、



喪服の輕重は、自己に對する親疏の關係が、禮記喪服小記篇に所謂上殺下殺、旁殺するに從つて規定せられ、大體上下に五代を経て無服となると共に、高祖會祖祖父の各々から出た旁系の支派も、その出たところから五代に至ると祖免となつて親盡き、喪服關係が絶える。上述宗法の規定に於て、小宗が五世にして遷るとせられたのは、即ち五世以後では祖免無服となつて喪服關係が絶え、小宗としての統制力を失ふ所から、喪服制に相應じて制定せられたに他ならない。而してかく五世にして親盡き同族が分離するために、宗法は上述の如く百世遷らざるの大宗を立て、それによつて同族を永久に結合し、以て家族團結の強大を圖らんとした。そこに又喪

服制に於て特殊の規定が設けられ、同宗の男子女子は五世にして親盡きた者と雖も、大宗の家に對しては永久に一定の喪に服すべきことが定められたのである。儀禮喪服篇齊衰三月の章に、丈夫婦人は宗子宗子の母妻の爲に齊衰三月の喪に服すとあるのがそれであり、親盡きた同族の男女が、百世遷らざる大宗の宗子及びその母妻(喪服傳に據れば、宗子の母在すときは、宗子の妻の爲には服せずとある。)の爲に、永久に齊衰三月の喪に服すことによつて、宗族結合の強大が企圖せられたのである。

以上は、家の組織を最も明かに示してゐる喪服制度を、單に宗法との關聯から考察したにすぎない。喪服制は既引禮記大傳篇に服術として親親、尊尊、名、出入、長幼、從服の六を掲げ、更に從服に六ありとして複雑な規約を擧げてゐるごとく、人間生活の上を生ずるあらゆる人倫關係の巨細に沿つて制定せられてをり、そこにも人を人倫に於てのみ把へた支那獨自の人生觀、又は道德思想が顯かに看取せられるのであるが、今はその詳細を紹介する餘裕はない。たゞ支那に唯一の生活單位たる家の結合の強大堅固を圖る目的が、喪服制の上に顯著に看取される點は、上に二三注意した他に、父の卒後なれば母のために齊衰三年の喪に服するに對して、父在すときは單に齊衰期としたところにも、單なる親親主義の他に、統制の歸一するところを明示し、以て家の本を堅めんとした意圖がみえる。その他、嫡長子の喪に、父の尊を以てして斬衰三年の最も重きに服するところにも、正體傳重を生命とする家族組織の本根を培養し、萬世に互つて家の存續を維持せんとする意義が窺はれる。

禮記郊特牲篇に「天地合して而して后に萬物興る。夫れ昏禮は萬世の始也。」といひ、同哀公問篇に「大昏は萬世の嗣也。」といひ、同昏義篇に「昏禮は禮の本也」といつた昏禮が、家族生活に於て重要な意義を有つことは言ふまでもあるまい。周易序卦傳禮記郊特牲篇昏義篇及び内則篇、白虎通嫁娶篇などの、男女の別を以て父子君臣の本とし、人倫の始とみる思想が、單に自然發生史的立場を出でず、父子君臣夫婦の人倫は互に相終始して端緒なしとする「荀子」の思想の深い洞察に遠く及ばぬものとはいへ、繼嗣を廣め宗廟血食の本となる昏禮又は夫婦の道を、人倫の大節として三綱のうち數へることは敢て妥當を缺ぐとは謂はれまい。支那に於て昏禮が禮の本とまで謂はれて尊重されたのも、専らそれが下は繼嗣を廣めて家の存續を可能にし、上は祖先の祭祀を絶えしめざる所以であるところからであつた。昏禮を禮の本と言つた昏義篇が「昏禮は將に二姓の好を合せんとす。上は以て宗廟に事へ、而して下は以て後世を繼ぐ也。」と説明したのがそれである。儀禮に所謂正體傳重が、家の生命とせられたことは既述したが、それが昏禮に由つて生ずるのである。昏禮の儀は儀禮士昏禮に詳しく規定するところであるが、正體傳重の本となる昏禮を正すことが、重要視せられたことも言ふまでもない。昏姻に先立つて男女の別を嚴重にし、嫁娶を自ら專にせず、必ず父母の命を俟つことが説かれたのもそれであり、孟子滕文公篇下に「父母の命媒妁の言を待たず、穴隙を鑽りて相窺ひ、牆を踰えて相從はば、則ち父母國人皆之を賤しむ。」といひ、禮記曲禮篇上に「男女行媒有るに非ざれば、名を相知らず。」といつたのは、昏姻は昏義篇に所謂二姓の好を合するものとして、家と家との嫁

娶とせられたためである。禮記内則篇に子女の教育を説き、七歳にして男女席を同じくせず、食を共にせず、と規定したのは著名であるが、昏姻以前に於ける男女の別を嚴重にしたことは、なほ曲禮篇などに詳細に記載せられ、左氏定公五年傳にも「女子たる所以は、丈夫に遠ざかる也。鐘建我を負へり。」といつて、遂に鍾建に嫁した季平の話を載せ、又同莊公二十四年傳には、禦孫の言として「男女の別は、國の大節也。」ともいつてゐる。男女の別は又嫁娶以後にも嚴しく、内則篇に「男、内を言はず。女、外を言はず。」とあり、喪大記篇に「男子は婦人の手に死せず。婦人は男子の手に死せず。」とある。雜記篇下に「嫂は叔を撫せず。叔は嫂を撫せず。」とあるのは、孟子離婁篇上に「嫂叔の親授せざるを禮とし、喪服制に於て嫂叔の間を無服としたと共に、やはり男女の別を厚くしたものに他ならない。夫婦の別が五常の一つに數へられて、嚴守せられたことは言ふまでもない。

併しかく男女の別を嚴にし、昏姻の禮を正した目標は、それによつて家の統一を強固にし、正體傳重の實を遂げんとするところにあつたのである。昏姻が家と家とのそれであり、當事者の自由が認められなかつたことは、既引禮記内則篇に「子がその妻を説ぶとも、父母説ばざれば出だし、父母説べば子は自己の好むと否とに拘らず、終身夫婦の禮を行ふべし」とせられたところにも明かであるが、子は一個獨立の自由人格としてでなく、専ら先祖の遺體としてみられたために、昏姻の禮が禰廟で行はれたことにも、それは窺はれる。儀禮士昏禮篇の鄭注に「將に先祖の遺體を以て人に許さんとす。故に其の禮を禰廟に受くる也。」といひ、白虎通嫁娶篇に「女を

造るに禰廟に於てする者は、先人の遺支體を重んじ、敢て自ら専らにせず。故に禰に告ぐる也。」といつてゐるのがそれである。而して嫁娶の目的が繼嗣を廣めると共に、宗廟の祭祀を奉ずるところにあつたことは、上述宗法に於て、宗子は七十と雖も再娶すべきを規定したところに窺はれると共に、儀禮士昏禮記に、父の子を醮する時の命辭として、往いて爾の相を迎へ、我が宗事を承け、助め帥ゐて以て先妣の嗣を敬へ。」を載せ、禮記雜記篇下に、離縁の場合の辭として、寡君不敏、従つて社稷宗廟に事ふること能はず。」諸侯の場合、及び、某不敏、従つて棄盛廟祭の供物を共すること能はず。」(士の場合)を載せたのをみても明かである。嫁女が三月廟見の儀を済して後始めて婦となるのも、亦この意義からである。

支那に於ける昏姻の原則として、同姓を娶らざることが主張せられたのは周知のことであり、禮記曲禮篇上に「妻を取るに、同姓を取らず。故に妾を買ふに、其の姓を知らざるときは之を卜ふ。」とあるなどがそれである。然るにその理由としては二説あり、禮記昏義篇に「異姓に取るは、遠きを附して別を厚くする所以也。」とあり、同坊記篇に「妻を取るに同姓に取らず、以て別を厚くする也。故に妾を買ふに、其の姓を知らざるときは之を卜ふ。」とあるのは、即ち男女厚別の義を以て理由とみたものであり、左氏僖公二十三年傳に「男女同姓なれば、其の生蕃せず。」とあり、同昭公元年傳に「子産の言として、内官同姓に及ばざるは、其の生蕃せざればなり。」といひ、白虎通五行篇には「五行説を以て、同姓を娶らざるは、何に法る。五行類を異にして、乃ち生ずるに法る。」と解したのは、即ち繼嗣を廣むるを以て理由とみたのである。同姓不娶には、この

二義が共に含まれてゐたとみて差支へないと思はれるが、後なきを不孝の大なるものと考へたところからは、厚別の道德的意義よりも、寧ろ親近昏姻に生殖の少ない生理的意義が強く作用らいたとも推測される。併し同姓不娶は、一般的に近親結婚禁止でなく、専ら父系親間のみを禁止して、母族妻族等外戚との昏姻は禁じない。尤も白虎通嫁娶篇には、同姓と共に外屬との昏姻をも禁止してゐるが、それも喪服制に於て小功五月以上に服する外屬のみに限定してあり、而も小功以上の外屬は唯外祖父母と従母丈夫婦人のみであれば、その機會は僅少である。陳立は白虎通疏證で、かゝる機會を皆無とみて、白虎通の文を贅言としてゐるが、皆無とは言はれまい。たゞ白虎通が外屬との昏姻を禁ぜんとしたのは、五行説に基づいて、近親間に生殖尠なく、それが繼嗣を廣める昏姻の目的に沿はぬとみた、上述の思想と相應じたものと思はれるが、左氏傳によつても明かなごとく、事實外戚との昏姻は盛んに行はれたので、この點からすれば、同姓不娶は必ずしも生理的意義に立脚したものとは言へなくなる。併し事實は兎も角、思想としてはそれが説かれたことは、上引左氏傳の文によつて明かであり、要するに、何れにしても昏姻が家の存續を中心とし、そこからその禮制も規定せられたことに變りはない。なほ問題として考察すべきは同姓の範圍であるが、既に述べたごとく、姓氏族は古くより混同して、姓の統べる範圍が一定せず、且つ姓の悉くが天子より賜つたものでなく、諸家族の始祖が何如なる姓を稱したかは殆んど任意と思はれ、隨つて何等血統の關係なきもの間に同姓を稱する場合も生ずると共に、姓氏の混同した後には、同血統でありながら姓を異にするものも生じた

答で内容の上から考へると、同姓の範圍は甚だ漠然たるものと言はざるを得ない。然るに禮記大傳篇に「同姓は宗に従つて族屬を合す。」とあつて、同姓を宗に統べられ得るものとし、又「四世にして總するは、服の窮る也。五世にして祖免するは、同姓を殺ぐ也。六世にして親屬竭く。」といつて、同姓を五服の範圍に限定してゐるが、更に、五世して庶姓上に別れ、戚下に單き、宗族が分離するを防ぐために、特に大宗を立て、この大宗が姓を以て宗族を繋ぎ食を以て族を合し、かく大宗によつて統べられる範圍に於ては、百世と雖も昏姻を通ぜぬ、といつたところに參酌して考察すれば、同姓不娶の同姓とは、實は五服の範圍に限定せられ、五世にして分離する庶姓（即ち小宗を更に一つの姓によつて統一する大宗の姓を指し、この姓の統べる範圍に於て昏姻も禁止せられたと考へられる。かく同姓不娶を、大傳篇に従つて宗法と聯關して解釋し、同姓の範圍を、大宗の統べる範圍とすることによつて、その曖昧を除いて一つの合理的な解決を得るのである。たゞ大傳篇には、姓を狭く五服の範圍に限定した後、更にそれらを統べる大宗の姓とそれとを區別してゐて、姓を二様に用ひたところに疑問もあるが、姓氏族の定義が一定しないところから考察すると、小宗も大宗も共に、それらが他と區別するために用ひた自己の稱呼を姓と言つたことも想像せられる。而して又、同姓不昏を大宗の統べる範圍に限定することは、儀禮士昏禮篇に、同宗の支子及び宗子の同母弟が昏姻を行ふ場合すべて宗子の命を稱することが規定せられてをり、同宗の昏姻が大宗に支配せられたことによつても、支持せられよう。禮記文王世子篇に、五廟の孫、祖廟未だ毀たずば庶人たりと雖も、冠し妻を取るには必ず告げ、死

すれば必ず赴け練祥するときは告ぐ。」とあるのは、ひとへに五廟の子孫に限つたものではあるが、そこから亦宗室が同宗の冠昏喪祭に、或る統制權を有つてゐたことは推定し得るであらう。同姓不昏の正確な範圍は不明といふ他ないが、事柄の性質から考へて、實際昏姻が禁止されたのは、宗法と關係せしめて解釋した上の如き同宗の範圍に於てであつたであらう。併しその範圍は何如ともあれ、同姓不昏の制が家としての統一を強固ならしめるための制度であり、且つそれが現實に行はれたところに、強固な統制を有した支那の家族制度が窺はれるのである。

以上、祖先の祭祀、合族、飲食の禮、喪服制度、昏禮の上で禮制の家族形態を考察し、特に宗法との聯關に於て夫等が強固な統制を有つて組織せられたことを見た。併しかく百世遷らざる大宗に統べられた多人數の家族が、一所に同居して家族生活を營んだのではないやうである。支那の家族道德として同居同財が説かれ、荀子性惡篇にも、兄弟が家産を分けることを人性の惡なる證左として述べてゐるが、かかる同居同財が家族の如何なる範圍にまで行はれたかは疑問である。同姓不娶の範圍を同宗とみることが差支へないであらうが、同宗の範圍を直ちに又、同居同財の範圍と考へることは出來ないやうである。宗法規定に於ける大小宗が互に別居して、各自の家を組織してゐたことは、各自の主となつて祭祀を奉ずる宗廟が、それぞれ獨自のものであつたところにも明かであり、自己の家を同宗の他の家と區別する稱呼を有し、それが姓と呼ばれてゐたことも、上引大傳篇の語るところである。勿論、大宗が別子（祖）を祭る場

合には、同宗は悉く大宗に集つてその祭祀に参加し、又飲食合族、昏姻、喪服制などの諸禮を通じて、同宗の人々は固く大宗に統制せられてゐたとはいへ、それを以て直ちに同居同財の證據とすることは出来ない。各小宗が、始祖の祭祀や飲食の行禮に際して大宗室に集まるのは、單に大門中の別宮に別居してゐるものが集合するのではなく、各自家を異にせるものが宗家へ集つたとみるべきである。後世には、多人數の大家族の發生をみた事例は多いが、上代同居族の人員がそれほど多くなつたことは、孟子などからも推定せられる。まして大宗は百世遷らざるものとして、永久に同宗を統べるとすれば、大宗に統べられる同宗は無限に増加して行く筈であり、それがすべて同居同財であつたとは考へられない。且、同居の範圍を喪服制に於ける五服以内換言すれば高祖を一にする子孫、即ち繼高祖小宗によつて統べられる範圍、とみることも不可能であらう。小宗は五世にして遷り、繼高祖小宗の子の代になると、高祖の庶子から出た子孫を統べる力を失ひ、喪服關係が絶えるが、服が絶えて始めて高祖の庶子の子孫が繼高祖小宗から獨立して家を爲すとしても、やはり廣範圍に失する嫌があり、現實には行はれ難くあつたところから、古禮制では同居の範圍を大功親まで、即ち從父昆弟までと限定したやうである。次にそれを考察する。

禮記曲禮篇上に「父母存すときは、友に許すに死を以てせず、私財を有せず。」とあり、同坊記篇にも「父母在すときは、敢て其の身を有せず、敢て其の財を私せず。」とあり、同檀弓篇上にも「未だ仕へざるものは、敢て人に税へず。如し人に税ふるときは、父兄の命を以てす。」とあるのは、父

母の生存中、若しくは未だ仕へざる時といふ條件の下に、私財を有せぬことを説き、随つて父母の没後又は仕官の後には、私財の所有を許してゐると思はれるが、同内則篇には「子婦に私貨無く、私畜無く、私器無く、敢て私に假さず、敢て私に與へず。」といひ、更に「若し婦が人から物を賜つた場合には、私有せずして舅姑に獻することをいひ、獻じた場合、舅姑が再び婦に與へ、固辭しても命を得ざる時には、始めて私藏するのであるが、私藏したものと雖も、その處分は必ず舅姑の命を受くといつてゐるのは、原則として子婦に私有なきことを論じたものに他ならない。かく原則としては子婦に私有を認めず、それが孝道の絶對性を基礎とする家族主義の上からも理想とせられたのであるが、實際にそれを徹底して行ふことは難く、上引曲禮篇坊記篇などに、父母生存中といふ制限を設けたのもそのためであらう。戰國末から漢代に至る時代には、既に父母生存中に分家することが事實行はれた例證は、荀子や漢書賈誼傳などの記載からも明かであるが、父母没後は兎も角、生存中に分居分財することは孝道の上から非難せられたので、曲禮坊記諸篇の思想はそれを示したものに他ならない。併し理想とし教としては、同族は永久的に結合し一家として團結して、以て祖先の祭祀を奉ずることが説かれ、宗法の制定も専らそこに生起したのであり、隨つて家の統一を強固ならしめる同居同財が、出来る限り廣範圍に互つて行はれることを希望したのは言ふまでもない。たゞそれが現實的には無制限に行はれることの不可能なところから、古禮制では同居同財の範圍を大功親即ち從父昆弟までとしたらしく、禮記曾子問篇の孔穎達疏に古禮を引き、禮に「大功以上は居を同らす。」といひ、又大

統べる子孫と共に、それぞれが属する繼祖小宗、繼曾祖小宗、繼高祖小宗、及び大宗の家に同居することになる。換言すれば、禮記曾子問篇孔疏に詳述せるところ、自己の主祭すべき祖廟を有つに至つて、異居の道が生ずるのである。今上圖に就いて、一代後の分家状態を考察すると、庶子の子はすべて繼祖小宗となるも、なほ各自所屬の宗家に同居し、繼祖小宗の子は繼祖小宗となつて分家して獨立し、繼祖小宗の子は繼曾祖小宗となり、繼曾祖小宗の子は繼高祖小宗となり、繼高祖小宗の子は五世にして遷る、即ち從來の高祖の祭を絶ち、曾祖が高祖となつて祭られ、随つて繼高祖小宗の稱呼は變らないが、從來統べてゐた曾祖の子孫に對する統制力を失つて、その間に親盡き喪服關係が絶えることになる。同宗間の喪服制は、大宗に對する齊衰三月の喪を除く他は、上掲喪服制の圖表によつて明かなることく、高祖を等しくするものの範圍の外に出ないからである。禮記喪服小記篇に「祖上_レに遷り、宗下_レに易る。」といつたのは即ちそれで、曾祖と曾祖とを統べた高祖が上に遷つたために、本來兄弟であつた二者の間に統制力を失つたのである。たゞ大宗の子は、百世遷らざるものとして永久に大宗であり、始祖(別子)を祭り、全同宗を統べる。

以上は、同居同財を大功親までとする古禮制を肯定し、それが實際行はれたとすれば支那の家族制度に於ける分家の状態何如を、宗法の制度に聯關せしめて考察したのである。併しかく從父昆弟までの小範圍に限定した古禮制と雖も、現實にはその通りに行はれなかつたらしく、同居が専ら單に最も親しき父子の間にのみ行はれた事例が多く發見せられる。儀禮喪服

傳に「昆弟の義は分無し。然り而して分有る者は、則ち子の私を辟く也。子、その父を私せざれば、則ち子たることを成さず。故に東宮有り、西宮有り、南宮有り、北宮有り。居宮を異にして財を同す。餘有るときは之を宗に歸し、足らざるときは之を宗に資る。」とあるのは、家の同居(宮を異にするも同じ大門のうちに住むので、上述して來た同居の範圍内にある。)同財について言つたものであるが、所謂宗が何を指すか、明らかでなく、鄭玄注によつて小宗とみるも、繼祖小宗とみるものと繼祖以上の小宗とみるのでは、その間に大なる意義の相違が生ずる。宗を繼祖以上の小宗とすれば、上述同居の範圍を從父昆弟までとした古禮制と符合して、それを支持するものとなるが、それには所謂昆弟が、從父昆弟までを含んだものとみる所に無理がある。反之、昆弟をそのまま父を等しくする期親昆弟とみて、宗を繼祖小宗と解すれば、單に父の没後も昆弟が同居同財し、繼祖小宗としての長兄に統べられることを語るまでで、たゞ宮を異にするところに、昆弟別居への過渡形態が窺はれることとなる。尙又、子_レがその父を私するた_レめに、宮を異にしたといふ意義は明瞭でないが、宗を繼祖小宗とすれば、昆弟が長兄とは別に各々その宮に於て禰を祭る意義にもとられ、この際、先づ宗に於て禰祭に参加した後、宮に於て再び私祭するとみてもよい。又昆弟がその子と共に宮を異にする_レとみて、父を私する子とは即ち昆弟の子を指したとも考へられるが、それでは昆弟の子の立場を主とした文となつて、昆弟の子の立場からは宗は繼祖小宗となり、隨つてそれは從父昆弟までを同居の範圍とする古禮説と同じくなる。かく喪服傳の記載には明瞭を缺ぐ憾みがあるが、たゞ昆弟が宮を異にする

思想的根據として、子が父を私することが言はれたところに、支那の家族道德としての孝道が、組織化せられた全體的家の立場よりは、寧ろ専ら父子の關係を中心としたものであることが窺はれ、そこに、一方では家族統制の強大を希望しながら、現實の同居家族が、多く單に父子を單位として成立した有力な原因を知ることが出来るであらう。

宗法などの制度に窺はれる廣大強固な同宗統制の思想にも拘らず、支那上代に於ける同居家族の範圍が、主として父子(夫妻と子)の範圍に止つたことは、いろいろの方面から窺はれる。孟子が當時の諸侯に王道として周代井田の法を論じたことは有名であるが、「方里にして井す。井は九百畝、其の中を公田と爲し、八家皆百畝を私す。」(滕文公篇上)といひ、一家の人員について「百畝の田、其の時を奪ふことなくば、數口の家以て飢うること無かる可し。」(梁惠王篇上)といひ、數口を詳説しては「百畝の糞、上農夫は九人を食ひ、上の次は八人を食ひ、中は七人を食ひ、中の次は六人を食ひ、下は五人を食ふ。」(萬章篇下)といつたところから考察すると、當時の家族は十人以上には出でなかつたと思はれる。又禮記王制篇にも「孟子」と大體同一の井田制を載せ、周禮地官小司徒職には「孟子」や王制篇よりも人員を減じて、上地は家ごとに七人、任すべき者家ごとに三人。中地は家ごとに六人、下地は家ごとに五人、任すべき者家ごとに二人。」といつてゐる。これらに據つて推定すると、井田制は少人數の家を單位として立てられたことは明かであり、實際上代にこの制が行はれたとすれば、勿論、單に當時の識者の理想であつたとしても、それが唱導せられたのは實行する可能性があつたからであれば、やはり當時の家が大體か

うした少人數から成つてゐたと考へて大過ないであらう。一般に家族組織が制度的になり、家族制度といふほどのものが成立するためには、その中心となつて族人を統制するのは單なる父權ではなくして家長權であるべきことが言はれるが、支那の家禮に於て祖を尊び、家に於て統ぶべき尊として父よりも祖を指す場合もあり、上述の宗法などはその著しいものであるとはいへ、現實的には家長權より父權に重きが置かれたことは明かである。宗法と密接な關係を有つと思はれる喪服制に於て、自己に親近なものほど喪服重く、祖先の尊と雖もその親縁關係が薄くなるに従つて、喪服も輕減せられて行つたことを見なければならぬ。所謂親親主義が禮制に於ける家族形態の基礎となつたことは既述したが、同じ血族であり親戚である同族の範圍に於てすら、それが徹底せられて貴貴主義の上に出たのである。上殺下殺旁殺して親盡くとする親縁關係を基礎として成れる支那の家族が、父子を中心とする少人數を單位として構成せられたことは當然であり、隨つて同族統制をすらさまたけて小家族に分割せんとする親親主義に立脚する民族に、眞の國家統一が實現せられなかつたことも怪しむに足らぬ。支那の家が、家長族人の關係よりも寧ろ父子の關係の上に成立してゐたことは、人事竭くとせられた五つの人倫關係に於て、家の範圍に屬するものとしては、専ら父子夫婦兄弟が擧げられたことから知られるが、なほ家庭道德として説かれた徳目の殆んどすべてが、父とし、子とし、夫とし、婦とし、兄とし、弟としての徳であり、或は家長とし、或は族人としての徳が殆んど説かれなかつたことにも窺はれる。道德に限らず、法律その他一切の人事及びその思想が、家に

關する限り常に父子夫婦兄弟、即ち夫妻と子とより成る家族關係を中心として考へられ構成せられたことは、すべての古典の明示してゐるところである。

併しかく親縁關係を中心として小さな家を立てながら、他面思想としては飽くまでも同族を統制する強大な家族制度を説き、たとへ同居同財までには至らなくとも、事實又同族の間に一定の統制が行はれたことは、上述宗法による諸禮から知り得られる。大宗が永久に同族を統べ得、喪服制に従つて親盡きた宗人が、宗子に對して齊衰三月の喪に服したか否かは姑く置くも、飲食の禮による合族が或る程度まで行はれたこと、及び宗人の嫁娶生死を宗に赴け、祖先の祭祀に宗室に參集するほどの統制が宗子と宗人の間に行はれたことは、事實であらう。たとへ同居同財の範圍が、單に夫妻と子とよりなる家族の間に限られたとしても、かゝる小家族が宗族結合への傾向を強く有つてゐたことは、後世の大家族組織發生の事情から推して想像に難くない。特に自己の生命財産を保護さるべき國家統一が脆弱であり、國家といふもその基礎に自由主義が作用らいた支那に於て、その生命財産を保護する唯一の團結としての家の組織が、愈々強大になることを希むは、寧ろ當然と言はねばならぬ。上代に於て宗法が制定せられた一つの理由も、そこにあつたと思はれる。たゞ一方では同族の間の統制を重んじながら、他面飽くまでも父子の親愛といふ自然的人情を土臺として家族生活が行はれたところに、形式と現實、人爲と自然との相剋から來る支那文化の重疊性が窺はれよう。

第三節 家族主義

支那民族の唯一の生活單位である家が、何如なる構造の下に組織せられ、その禮制が何如なる思想を基礎として制定せられたかは、前節の述ぶるところで略明かになつたと考へる。幾多困難なる問題を含む支那家族制度は、數多い研究者の努力にも拘らず、未だその明確なる構造組織を知り得ない。前節で述べたところは、思想的關心から支那禮制の意義を究明せんとする本稿の立場に基づき、たゞ支那思想全般の上に於て、特に支那的なるものを示してゐると思はれるものを、摭つて考察したまでで、謂はゞ家族制度の一斑をみたに過ぎない。然るに支那思想の全般的特色を知らんとする立場からは、家の内部構造何如と共に、社會生活の唯一の單位としての家が、社會生活全般の上に何如に作用し、そこから何如なる支那文化が發生したかが、重要な問題となるのである。家としての統一の強大を圖らんとする思想が、家の組織そのもののうちに強く作用らいたことは既に考察した。たゞ一面、その親親主義が親縁の等級を基礎としたところから、實際行はれた同居同財の範圍は、多く夫妻及びその子を含むに過ぎなかつたとはいへ、人を個人としてみず、父子夫婦兄弟の人倫に於てみたことに變りはなく、随つて、あくまでも家としての全體生活を中心として人の生活が考へられたことにも變化はなかつた。而してかく家としての生活を中心としてすべてをみて行く生活態度は、家族主義の名で呼ばれるが、家族主義は單に家族の内部に於て、その成員を支配した思想であるばかりで

はなく、家が社會生活の唯一の單位であつたところから、社會生活一般が又それによつて制約せられた跡が窺はれる。勿論、家庭生活と社會生活とは、全く異なつた性質を有つものである。かぎり、社會生活は家とは異なつた原理によつて指導維持せられたことは言ふまでもなく、後節ではそれについて述べる筈であるが、家の統一が民族生活に於ける唯一の統一であり、それと並ぶほどの國家、及びその他強固な統一が存しなかつたところから、社會生活に於て或る統一が考へられ、又は組織せられる場合、つねにそれを、家の統一を基として處理せんとする傾向があつたのである。而してこゝに支那文化の著しい特色があると考へられるのであるが、以下専ら家以外の禮制の上に現はれた家族主義を中心として考察を進めて行く。

後に述べる如く家以外の社會生活が、現實的には、父子人倫の絶對性に基づく親親の原理と矛盾的對立關係にある賢賢主義によつて行はれ、又墨家や法家の如く、國を治める道と家を齊へる道とはその性質を異にすべきことを説いた學派もあつたとはいへ、教として説かれた政治思想の主流が、治國平天下をも齊家の延長とみて、その間に區別を認めぬ禮記大學篇等の思想によつて占められたことは否定できない。尙書堯典で、俊徳を明かにして以て九族を親しむこと、とひと續きに、百姓萬邦を平章協和することが言はれ、毛詩大雅思齊篇に、寡妻に刑りて兄弟に至り、以て家邦を御ふ、といつてゐるなどは、堯が爲政者たるべき資格を試みるために、舜に二女を與へてその家を齊へる手腕をみたとの説話と共に、齊家の他に別に治國平天下の方法を認めなかつた思想のあらはれである。又禮記大傳篇に、人道を親親なりとみて、親を親

しむが故に祖を尊ぶ。祖を尊ぶが故に宗を敬す。宗を敬するが故に族を收む。族を收むるが故に宗廟嚴なり。宗廟嚴なるが故に社稷を重んず。社稷を重んずるが故に百姓を愛す。百姓を愛するが故に刑罰中る。刑罰中るが故に庶民安し。庶民安きが故に財用足る。財用足るが故に百志成る。百志成るが故に禮俗刑る。禮俗刑りて然して後に樂しむ、といつたのも、齊家を以て治國の本としたのである。これは後儒の説の如く、國をも家の統一として治めることが理想とせられ、君臣の義は父子の親と本を一にするとの思想から生じ、その根柢に忠孝一本の考へが作用らいたと解すべきではなく、寧ろ家の統一以外には眞の國家統一といふほどのものが存在せず、随つて支那民族の生活を統制し得るものは、たゞ家族としてであつて國民としてではなかつたところから、家の統一の他に統一といふほどのものが認められもせず考へられもしなかつたためであり、統一といふものが考へられる場合、それが家以外の場合であつても、家の統一を基として、若しくはそれに類推して考へられる他はなかつたためであると思はれる。後に言及する如く、思想としては父子と共に君臣の人倫を絶對と考へ、忠孝一本といふことも説かれはしたが、それともはやり父子を基とし、それに類推して言が成されたので、君を民の父母とみる考へ方がそれである。而も君が民の父母とせられるところに、は常に愷悌の君子、即ち有徳者たるべきことが前提として要請せられてゐたことを知らねばならない。勿論又、或る程度に於て國家統一が行はれ、それが家の生活と性質を異にした限り、單に父子の人倫を基礎とするのみでは解決し得ない事象が起つた筈で、進んでは、國家生活を

維持するためには家をも否定すべき場合も生じ、そこから君臣の義を父子の親とは獨立して考へ、時には前者のために後者の否定さるべきことも説かれると共に、却つて君を父の本とみる思想も行はれたが、それも單に思想として説かれたのみであり、且つ思想としてもそれが微力たるに止まつたことは事實である。

論語爲政篇に周書君陳篇の語を引用して、孝か惟れ孝、兄弟に友に、政有るに施すと。是れ亦政を爲す也。奚ぞ其れ政を爲すことを爲さん。」と言つた孔子の思想も、上述大學篇などと同じく、齊家の道をそのまま政治の術とみたものである。家人として孝悌を行ひ、夫々の家の齊ふときは、上を犯し亂を作すことを好むもの無く、随つて國も自ら泰平である道理はあるが、それではたゞ家が個々に齊つたと言ふまでで、積極的に國としての統一が實現したわけではない。國としての統一は個々の家の齊ふ上に出て、それらの家を更に統制し、むしろ家としての獨立を止揚するところに行はれる筈であるに拘らず、家が齊ふことが直ちに國の治まり天下の平かなることゝみた考へ方の根柢には、國としての統一に重きを置かぬ思想があり、天下といふ一定の限界を有たぬと共に、民族意識若しくは國家意識を超えた茫漠たる概念と、國が並べて考へられたのもそれであるが、事實個々の家が齊ふ他に、國としての統一が存しせず、又民衆から希望もせられなかつた支那の實際が窺はれる。

個々の家が獨立して生活し、國家的統制などの行はれぬところに、却つて天下も平かであるとの主張は、老子第八十章などに代表せられた老莊思想の特色であるが、老莊に限らず、國家政

治を強調した儒家と雖も、畢竟家を基礎として言を爲したことは同然である。儒家の典籍には上に引證した他、論語子路篇に、父は子の爲に隠し、子は父の爲に隠す、直其の中に在り。」とあるのは、父子の親を守るために國家統制の立場を否定したものであり、孟子盡心篇上に、舜の天下を棄つるを視ること、猶ほ敵讎を棄つるがごとし。竊かに父を負うて逃れ、海濱に違つて處り、終身訢然として楽しんで天下を忘る。」とあり、公孫丑篇下に、君子は天下を以て其の親に儉せず。」とあるのは、同じく父子の道のためには、天下國家をも顧みる違なきことを述べたものに他ならない。尤も呂氏春秋離俗覽高義篇には、楚の昭王の士(司法官)となつた石渚の話を載せ、國法と孝との板挟みになつて伏斧して死なんとした例を掲げて、國法のまぐべからざることを示してはゐるが、それとても罪を犯した父を逃がした限り、結果に於ては國法を破つたものと言はねばならない。この他、支那に於ては、君臣の義は委質策名して臣となる場合に生じ、君に仕へて國政に與かることは民の自由であり、臣と民とが劃然と區別せられたことについては後章で述べる。論語泰伯篇に、危邦には入らず。亂邦には居らず。天下道有るときは則ち見れ、道無きときは則ち隱る。」といつたのは、それであり、且つ皇皇如として出でて仕へんことを求めた目的が、主として家のためであつたことは、孟子滕文公篇下で、圭田無く牲殺器皿衣服備はらぬときは、祖禰の祭祀を行ひ得ぬ故に仕へる、と言つた孟子の言葉を通して窺はれる。

家のために國法を否定し、それが寧ろ孝子として稱讃せられた例は、支那の史書に多く傳へ

るところで、それを一々述べる邊はない。たゞかく家を中心とする生活態度が、支那民族の生活基調をなしてゐた限り、國家禮制も亦それによつて制約せられたのも當然であり、次にその一斑を考察する。「荀子」大畧篇に、國民の夫役の制を論じ、「八十の者は一子事へす。九十の者は家を擧げて事へす。廢疾にして人に非ざれば養はれざる者は、一人事へす。父母の喪には三年事へす。齊衰大功には三月事へす。諸侯より來れるものと、新に昏有るものとは、期事へす。」といつたのは、父に對する子の孝道を盡くさす爲に、夫役に制限を設けたものであり、其の他白虎通三軍篇に、王の命法、年卅にして兵を受くるは何ぞ。人世を絶つを重んずる也。師行けば必ずしも反らず。戰へば必ずしも勝たず。故に其の世嗣有るを須つ也。年六十にして兵を歸へすは何ぞ。人の父子を並び鬪はしむるに忍びざる也。王制に曰く、六十は服戎に預らずと。といひ、同誅伐篇に、諸侯に三年の喪有るときは罪有るも且らく誅せざるは何ぞ。君子の恕せるのみ。孝子の思慕を哀れみて、刑罰を加ふるに忍びざるなり。といひ、同巡狩篇に、巡狩するに、四時に出づる所以は何ぞ。當に宗廟を承く故に時を踰えざる也。といつたのは、兵制誅伐巡狩などの諸禮が、悉く孝道によつて制約せられたことを語つたものに他ならない。なほ同王者不臣篇では、始封の君はその諸父昆弟を臣とせざることをいひ、且つ傳に曰くとして、父はその子を臣とせざることを述べたのも、すべて君臣の義よりも父子兄弟の孝悌を重視したものと云はねばならない。

支那の政治思想に於て、齊家の道を以て直ちに治國平天下の術と考へ、國家としての立場か

ら特に國家的統制といふほどのものが強調せられなかつたことは、所謂孝を以て天下を治める孝治主義が、政治思想の主流を成したところからも窺はれる。孝經に、昔の明王は孝を以て天下を治めたことを言ひ、それを政治の理想としてゐるのがそれであるが、後世歴代の天子がこの思想を繼承して、孝經を政治的統制の具としたことは周知の所である。併しかゝる思想は、單に一部の孝經に言表せられたのみではなく、支那古典に於て政治の説かれるところ、そこには必ず孝治の思想が直接的若しくは間接的に、その背景を爲してゐたのである。禮記王制篇に、天子は五年に一巡狩して諸侯を覲、宗廟順はざる者あれば、不孝と爲してその爵を削ぐことを言ひ、又天子が諸侯に賜るものうち、最も重要な意義を有つものとせられた圭瓚和鬯は、即ち宗廟の盛禮であり、たゞ孝道備はつた諸侯にのみ賜ふことが言はれたのは、諸侯を統制する天子の政治が、天下國家の立場よりは寧ろ諸侯各自の家を尊重して行はれたことを示してゐる。これは、諸侯が國家組織の成員としてみられるよりは、寧ろ一家宗廟の主としての位置に於てみられたと共に、かくみることが王制の根本義とせられたものである。かく統治者の政治が、國家體制の立場よりは却つて個々の家を尊重するところに行はれ、それが善政とせられたことは、孟子告子篇下に載せられた齊の桓公の葵丘の會に於ける命辭によつても知ることが出来る。即ち、不孝なるを誅し、樹子を易へること母れ。妾を以て妻と爲すこと母れ。とあり、諸侯に對する誥戒が、悉く家族道德のうちに範圍せられて、國家の成員としての義務が含まれず、且つそれが孟子によつて稱讚せられてゐるのである。國人がその父を弑せること

を聞いて、瞿然として席を失し、是れ寡人の罪なりと言つたといふ、禮記檀弓篇下に載せられた邾婁の定公の話は著名であるが、そこにも又、孝治を以て政治の根本とみる思想が作用らいてゐる。なほ國家禮制の上に於て重要視せられた養老の禮が、如上の孝治の思想を基礎として制定せられたことと言ふまでもない。禮記大學篇に、上、老を老として民孝に興り、上、長を長として民弟に興る。といひ、それを治國平天下の道と説いたのは、天子養老の禮が民の孝悌を培養するを目的としたことを語り、隨つて民も國人としてよりは家人としての位置に於て考へられたものであり、同郷飲酒義篇に、六十なる者は三豆、七十なる者は四豆、……老を養ふを明かにする所以也。民、長を尊び老を養ふことを知つて、而して后に乃ち能く孝弟に入る。といひ、續いて所謂孝治の術を説明して、君子の所謂孝なる者は、家ごとに至り日ごとに之を見るに非ざる也。諸を郷射に合し、之に郷飲酒の禮を教へ、而して孝弟の行立つなり。といひ、最後に孔子の言として、吾郷に觀て、而して後に王道の易易たるを知る。と結んであるのは、天子の養老の禮に限らず、郷里に於ける養老も亦、民に孝悌を教へることを目的とし、それが又王道流行の正しき形態とせられたことを語つてゐる。以上は、統治者の國家統治が孝悌を以て本とし、諸侯卿大夫士庶人も國家機構に夫々の位置を占める國民としてみられるよりは、却つて夫々が屬してゐる家の家人としての位置に於て、考へられたことを明かにしたのであるが、このことは單に被治者たるものに止まることなく、統治者そのものも亦、國家の統治者としての位置よりは、寧ろ彼が屬する家の家人としての位置から考へられ、天下を治めることは必ずしも天下

國家のためではなく、自己の孝道を完成する一つの手段として考へられた傾向が認められる。その宗廟を祭ることは天子に於ても大禮とせられ、天子の親耕、后の親桑によつて郊廟の供物禮物を作ることが重要視せられたことも、天子の孝を責める一例であるが、論語八佾篇及び禮記中庸篇などで、自己の祖禰を祭る禘嘗及び祖を配して祭る郊社之禮が、そのまゝ、治國の術とせられたところに、孝道に於て天子の政治も考へられた跡が明かである。要するに、治者の立場も被治者の立場も、共に各自の家を齊へ孝道を盡くすことを本として考へられ、それとは別に、國家を組成せる治者もしくは被治者の立場からの政治が強調されなかつたところに、支那政治思想に於ける家族主義の浸潤が窺はれるのである。隨つて、孟子萬章篇上に、孝子の至は、親を尊ぶより大なるは莫く、親を尊ぶの至は、天下を以て養ふより大なるは莫し。天子の父と爲るは、尊の至也。天下を以て養ふは、養の至也。といひ、孝經に、人の行は孝より大なるは莫く、孝は父を嚴にするより大なるは莫く、父を嚴にするは、天に配する、子が天子と爲つて始めて父を天に配して祭り得る、より大なるは莫し。といへる如き、天子と爲るのも國家統一を實現するためではなく、専ら孝道の完成のためとみる、支那に獨特な思想の起つた所以である。畢竟、人々其の親を親とし、其の長を長とするとき、天下平かなりと説いた孟子離婁篇上の思想が、支那政治思想の根柢を成したと言はねばならない。

支那の政治思想が、家族主義を中心として展開せられたことは、上述せるところで略明かになつたと考へるが、單に思想としてのみではなく、實際の政治が家族主義に依つて行はれたこ

とは、尙書呂刑篇に「刑三百、罪不孝より大なるは莫し。」といひ、孝經に「五刑の屬三千。而して罪不孝より大なるは莫し。」といへる如く、支那の刑法が孝道を中心として構成せられたことをみても明かであらう。而してかく家族道德である孝悌を國家政治の根本としたところには、勿論、家に於て孝悌なる者は國に移して忠なる所以とする思想があり、そこに眞理のあることも否定出来ない。上引論語學而篇の思想もそれであり、又呂氏春秋孝行覽孝行篇に「凡そ天下を爲め國家を治むるには、必ず本に務めて末を後にす。……本を務むるは孝より貴きは莫し。人主孝なるときは則ち名章榮し、下服聽し、天下譽む。人臣孝なるときは、則ち君に事へては忠官に處りては廉難に臨んで死す。士民孝なるときは、則ち耕芸すること疾く、守戰固く、罷北せず。」といったのは、即ちその理をよく解明したものと云はねばならない。併し國家としての統一の上からは、個々の家の齊ふ孝よりは、寧ろ忠が直接説かるべきに拘らず、かくあくまでも忠を孝に本づけて説く考へ方に、やはり家族中心主義を看取し得るのである。忠臣を孝子の門に求めるといふ思想も、(後漢書韋彪傳)支那に於ては國家的立場から忠を重んじ、その忠の培養地として孝道を奨勵したのではなく、常に孝が主として重んぜられ、寧ろ忠は孝からの單なる派生的効果とせられた意味があるのである。そこに上に述べた如く、國民としての立場と家人としての立場とが矛盾する場合、後者の爲に前者が犠牲とせられ、且つそれが思想の上に於ても肯定せられた所以がある。而も、必ずしも國家統一の目的に沿はず、却つてそれを否定する意義を有つ孝道を、統治者の側から奨勵せざるを得なかつたところに、家を唯一の生

活單位とする支那社會生活の特殊性が窺はれるのである。家族生活の内在については、家族としての全體的統一を強固ならしめるために作用らいた家族主義は、國家生活に於ては、却つて國家としての全體的統一を妨げる作用を成し、國の政治が個々の家の立場を主として説かれたところからは、國家は畢竟個々の家の集合として思惟せられたと言はねばならない。而して既に國家が個々の家の集合とせられるかぎり、國家生活を支配した原理は、各氏族間に於ける自由競争の他になく、「王侯將相寧ぞ種有らんや」(史記陳涉世家)といふ思想の起るも當然である。而も現實的に社會に出て活動するものが、氏族をその背景に有つとは言へ、主として個人であつたところから、支那の社會生活は幾んど個人の自由競争の世界であつた。たゞ個人の背景に常に家が存したところから、個人も常に人倫關係に於て考へられ、且つその世界觀の根柢に萬物同根とみる天の思想があつたために、個人人格といふ思想の起らなかつたところに、支那独自の特色がある。たとへ、畢竟自由を本とする力、賢能、若しくは徳が、その社會生活の基礎とせられたとはいへ、人は一面あくまでも家人としての人倫を離れることは無く、又天の下には、人も物とその本質を等しくすると考へられ、人たる所以としての人格が獨立的に考へられなかつたのである。そこに支那社會生活の重疊性が存すると共に、家に於て人が人倫として思惟せられ、人格としての個人の獨立が否定せられたところに、自由主義に立つ社會生活に於ても人格の概念が発生せず、やはり君臣長幼朋友師弟などの人倫に於て把握せられた所以もあると思はれるが、次章に於てそれを考察する。

註

- 1 禮記祭義篇には、衆の本教を孝と曰ふといひ、仁者仁此者也、禮者履此者也、義者宜此者也、信者信此者也、強者強此者也、樂自順此生、利自反此作、とある。
- 2 本篇第三章参照。
- 3 本篇第三章第一節参照。
- 4 禮記郊特牲篇に、「諸侯は敢て天子を祖とせず。大夫は敢て諸侯を祖とせず。公廟の私家に設くるは、禮に非ざる也。」とある。
- 5 尤も尙書や左氏傳などの記載から考察するとき、殷に兄弟相續制が行はれ、魯にも兄弟相續制の痕跡があり、楚に末子相續の事實が認められると共に、一般的に父が好むところを選立する傾向もあつたので、必ずしも嫡長子の相續が嚴守せられたのではないが、併しそれが禮制の上に於て正當視せられたことは、儀禮その他の禮書の規定によつて明かである。
- 6 左氏桓公二年傳に、周の内史が魯の臧孫達を稱讃して、「臧孫達は、其れ魯に後有らんか。」といひ、同傳公十一年傳には、内史過が晉侯を非難して、「晉侯は其れ後無らんか。」といつてゐる。この他かゝる例は非常に多く、備を作れる者に對して言つた孔子の言葉なども、その一つである。
- 7 廟數及び廟寢の相異が、政治的身分によつて秩序せられたことも、禮制の研究に於ける困難な問題であるが、今はすべて觸れぬこととする。たゞ廟が天子・諸侯・大夫の如き高位の者に設けられたに對し、寢は士庶人の立てるところとせられた。
- 8 四季時享の祭名についても異説が行はれてゐるが、春祠夏禴秋嘗冬烝は周禮春官大宗伯職、司尊

彝職の説であり、爾雅釋天篇、公羊桓公八年傳（禴を約とす）、春秋繁露四祭篇、白虎通、などの説もこれである。然るに禮記祭義篇、郊特牲篇には、春禘秋嘗とあり、祭統篇、王制篇には、春祭を約、夏祭を禘、秋祭を嘗、冬祭を烝としてゐる。

- 9 秦蕞田の五禮通考「宗廟制度」の項参照。
- 10 家族制度その他禮制の一般的な知識は、五禮通考、朱子儀禮經傳通解などを参照。
- 11 五禮通考卷百四十三—四十七参照。
- 12 「親を親しむは、三を以て五と爲し、五を以て九と爲す」を、鄭玄は父・己子の三、祖と孫を加へて五、曾祖・高祖と曾孫・玄孫を加へて九と解してゐる。
- 13 父族四母族三、妻族二とは、白虎通宗族篇に説明して、父之姓、父女昆弟適人有子、身女昆弟適人有子、身女子適人有子の四と、母之父母、母之昆弟、母之女昆弟の三と、妻之父、妻之母の二とみてゐる。九、族をかく解するものには、白虎通の他に、夏侯歐陽、何琦、許慎などがある。
- 14 清の夏忻の學禮管釋卷十一に、經傳に於て族といへるものは、みな同姓を指したとの考證あり。
- 15 但し、これについては異説があり、父がその後となる者のために斬衰三年の重きに服するのは、單なる嫡長子でないとの説がそれである。五禮通考所引の盛世佐の説は、禘を繼げるの宗と雖も、亦長子の爲に三年たるを得と言つてゐるが、儀禮喪服傳には、正體傳重の立場を徹底せしめて、「庶子（即ち單に繼禘の宗）は長子の爲に三年たることを得ず、祖を繼がざれば也。」といひ、繼祖小宗にしてはじめてその長子（繼曾祖小宗となる）の爲に三年の喪に服し得ることをいつてゐる。然るに馬融、賈公彥、孔冲遠などは、更に進んで五世説を唱へ、「五世の嫡にして、父乃ち之が爲に斬に服す也。」といひ、その長子が繼高祖小宗となるべき者たることを條件としてゐる。但、鄭玄は折衷説

を唱へて「必ずしも五世ならず。殆んど以て四世と爲して可なる耳。」といひ、喪服傳の説を支持してゐる。併し何れにせよ、かゝる規定が考へられたところに、支那の家に於て、正體傳重の意義が重要視せられたことをみるべきである。

16 嫂叔の間は無服を本来とし、そこに支那禮制の特色の一つもあるが、それがやはり極端と考へられたために、禮記奔喪篇には、「無服にして位を爲す者は、唯嫂叔のみ。」として、位を爲すことを許してをり、後世でも極く軽い服を許したやうである。

17 鄭玄注に「宗とは小宗なり」とあるが、その小宗を繼祖以上の獨立の家を成した小宗と解し、繼祖小宗はそれに併合せられてゐるとみれば、この喪服傳の文は、上に考察した繼祖小宗(即ち大功親以上を統べる)に至つてはじめて一家を成し、繼祖小宗は夫々繼祖小宗、繼曾祖小宗、繼高祖小宗、大宗に併合して同居同財であるとみた説と、最もよく符合する。東西南北の宮に分居するものは、即ち繼祖小宗、宗とは即ち繼祖小宗、繼曾祖小宗、繼高祖小宗の三宗若しくは大宗のうちの何れかを指したものとすることが出来る(前圖參照)。併しかくみるときは、「昆弟の義分無し」とある昆弟を、從父昆弟の義に解さねばならぬところに難點が存するが、支那に於て、昆弟は單に父を同じくするものだけに限定されず、廣く從父昆弟、從祖昆弟、族昆弟など、凡そ昆弟の名を含むものすべてを包括して昆弟と稱する場合の多いところからは、從父昆弟以上を同居同財とした古禮制に參酌して、同居同財の範圍を説いた喪服傳の昆弟を、從父昆弟と解することは可能であらう。而も若しその昆弟が、父を同じうするものの謂とすれば、一人の父を東西南北の宮に私することは不可能であり、よし又異宮が父の没後であるとみて、同じ父を夫々別に私して祭るとするも、さうした疏遠な態度が、家の統一を格別に尊重した支那の民族性にてらすことを俟つまでもなく、人情

一般の自然に背くことは明かであらう。父を私せざれば子道が立たぬといふことも、自己が同居(異宮と雖も同居である)せる宗(即ち繼祖小宗以上の小大宗)の父と自己の父とが異なる場合、即ち宗と自己とが從父昆弟の關係にある場合に、宗に統制せられて宗の祖禰の祭祀に参加するのみで自己の禰を祭らないのを指したものとみて意義があり、同一の父を兄と共に祭つて子道が立たぬとは言はれまい。併しこれは一つの推測説で、後の研究を俟たねばならぬ。

18 賢賢主義は徳治を説いた儒教の政治原理であり、墨家の兼愛はその賢愚を區別する差別的に反對し、法家の法はその尙賢使能の主觀的に反對して、説かれたものであるが、共に人を本來平等とみることに變りはなく、又賢賢主義も、畢竟人の努力自由を豫想し、人と人との間に絶對的な秩序を立てたものでないとするれば、三者はすべて、個人の自由を肯定した上に立つ思想であり、血統に基づく父子人倫の絶對性を原理とする思想とは、その本質を異にすることは言ふまでもない。

19 本篇第三章參照。

20 禮記大學篇で、治國平天下を齊家とひとつづきに考へ、又「一家仁なれば則ち一國仁に興り、一家讓なれば則ち一國讓に興る。」といったのは、治國をも齊家によつて考へた代表的なものであるが、かゝる考へ方は、大學篇、その他本文に引證したものの他、孟子「梁惠王篇に「吾が老を老として以て人の老に及ぼし、吾が幼を幼として以て人の幼に及ぼさば、天下は掌に運らす可し。」といひ、又同離婁篇に「人人其親を親とし、其の長を長として、而して天下平かなり。」といつてゐるところにも著明であり、而して天下の老幼を慈しむことが、ひとへに自家の老幼を中心としたものであることは、禮記祭義篇に「幼を慈しむは、其の子に近きが爲也。」といつてゐるところに明かである。

21 孝經に「親を愛する者は敢て人を惡まず。親を敬する者は敢て人を慢らず。」とあるのもそれで

あるが、これは單に孝治の消極的效果を示したままで、家の統一の強固が、却つて國としての統一を困難ならしめることは明かである。

22 韓詩外傳卷二にも、同じ話を載せてゐる。たゞ石渚を石奢に作り、劍頸して死んだとある。

23 韓詩外傳卷七にも、齊宣王と田過との問答を載せ、齊宣王、田過に謂つて曰く、吾聞く、儒者は親の喪には三年と。君と父と孰れか重き。過對へて曰く、殆んど父の重きに如かず。王忿然として曰く、曷ぞ士と爲り親を去つて君に事ふるや。對へて曰く、君の土地に非ざれば以て吾が親を處らしむ無く、君の祿に非ざれば以て吾が親を養ふなく、君の爵に非ざれば以て吾が親を尊顯ならしむ無し。之を君より受けて、之を親に致す。凡そ君に事ふるは、以て親の爲め也。」といつてをり、又曾子の言として、「家貧しく親老ひたるときは、官を擇ばずして仕ふ。夫の其の志を信にして、其の親を約する者の若きは、孝に非ざる也。」ともいつてゐる。

24 禮記王制篇には、「八十者、一子不從政、九十者、其家不從政、廢疾、非人不養者、一人不從政、父母之喪、三年不從政、齊衰大功之喪、三月不從政、將徒於諸侯、三月不從政、自諸侯來徒家、期不從政、」とあり。又「荀子」禮論篇にもこの規定を載せてゐる。

25 禮制の上で、男子は三十にして室ありとせられたのである。

26 禮記王制篇。

27 四季の時享を指す。

23 支那禮制の上に於て、家族主義的立場が國家統制を制約した規定は數多く發見せられる。本文に掲げたものの他、特に顯著と思はれるものを二三示してをく。禮記喪大記篇に、「君は既に葬むれば、王政國に入り、既に卒哭して王事に服す。大夫士は既に葬むれば、公政家に入り、既に卒哭弁

經帶すれば、金革の事辟くる無き也。」とあつて、喪父の子情を伸ばしてをり、雜記篇にも、「三年の喪は、祥して政に従ひ、期の喪は、卒哭して政に従ひ、九月の喪は、既に葬むれば政に従ひ、小功總の喪は、既に殯すれば政に従ふ。」とある。これは上の喪大記篇及び本文に引用した王制篇などの規定と相異するが、王制篇などは諸侯大夫士を謂ひ、これは庶人について言つたものと解せられる（鄭注參照）。而してこゝに又、臣と民とで君に事ふる義に深淺の別あるを認めた支那の國柄が窺はれる。金革の事は辟くこと無しといふことについても、曾子問篇に孔子の言に假託して、「夏后氏は三年の喪には既に殯して事を致し、殷人は既に葬つて事を致し、周人は卒哭して事を致す。記に曰く、君子は人の親を奪はずと。亦親を奪ふ可からざる也。」といひ、曾子が金革の事は辟くる無きか、と問へるに答へて、「今三年の喪を以て其の利に従ふ者は、吾れ知らざる也。」といつてゐる。又君、父の喪が重なつた場合の禮制につき、同じく曾子問篇に、「君薨じ既に殯して、臣に父母の喪有るときは、則ち何如。孔子曰く、家に歸居し、殷事有れば則ち君所に之く。朝夕は否。君既に啓して、臣に父母の喪有れば何如。孔子曰く、歸りて哭し、反つて君を送る。云云。」と規定してゐる。白虎通喪服篇には、「諸侯朝して私喪あれば還ることを得。」とあり、その理由として、凶服して公門に入らず、吉凶相干せざることをいつてゐるが、又喪あるものは君呼ばざるを義とすとも述べてゐる。又同篇には、「臣下に大喪有れば、其の門に呼ばざる者は、其の孝道を終へて其の大禮を成すを得しむるなり。」といひ、公羊宣公元年傳の、「古者臣に大喪有れば、君は三年其の門に呼ばず。」といふ文を掲げてゐる。臣に父母の大喪あれば、國事と雖も入ること能はずとみて、孝道が國家統制を制約することをいつたものは、なほ說苑修文篇、鹽鐵論未通篇、春秋繁露竹林篇、後漢書陳忠傳等悉くそれで、大喪あれば三年その門に呼ばず、といつてゐる。尤も他面、君臣の義によつて父子

の親を絶つべしとした規定もあるが、それは後章に説く。

27 禮記王制篇、白虎通放黜篇參照。

30 禮記内則篇、王制篇、文王世子篇、祭義篇、學記篇など參照。

31 桑原博士「支那の孝道」參照。

第三章 社會形態

第一節 君臣の關係

支那の社會が個々の家をその唯一の生活單位となし、家以外には恆久的な統一體が認められなかつたことは、前章で言及したが、周室以來、支那の社會生活が國家組織の體制を採つて存続したことは事實であり、隨つてその組織の根幹と爲るべき君臣の義が、支那政治思想に於て重大視せられたことも、周く知られたところである。政體には種々の形態が可能であり、家以外の社會生活が、畢竟自由競争の立場に於て行はれたと言はねばならない支那に於ては、寧ろ共和政體の如きものが豫想されるに拘らず、君主專制の政體が布かれ、君臣の義が重視せられたところには、家庭生活に於て人格としての個人の獨立が否定せられ、隨つて人倫としての他に人の生活を考へなかつたために、社會に於ても人を人倫に於て把握し、家に於ける父としての位置が、やがて國に於て君の位置となつたと考へられる。そこには又、君たるものが同時に或る氏族の長であつた事情もある。君臣を父子の關係から類推して説く思想が行はれたことも、亦それを告げてゐる。支那の社會が自由主義によつて支配せられながら、君臣の義に依つて立つ國家組織の體制をとつた理由としては、種々あるであらうが、上述の事情もその有力な理由の一つと思はれる。併し何れにせよ、支那の社會生活が國家組織の下に展開せられ、君

臣の義が政治思想の本質的部門を構成したことが事實である限り、それが何如に思惟せられたか、及び君臣の關係が實際何如に行はれたか、を考察することは、自ら支那の社會形態の本質を明かにする所以となり、且つ國が家と並んだ統一體でありながら、家を支那に於ける唯一の生活單位とした前節の結論との矛盾も、解明せられる筈である。

人道が人倫に竭き、君臣の關係が父子夫婦と並んで三綱の一つに算へられたことは、前に述べた。家としての生活が強固であつたところから、家族主義が治國平天下の政治思想にまで浸潤し、家を齊へる道即ち親親主義が、そのまま又治國の術とせられた傾向を生じたとはいへ、國が血統の上に成る家とは異なる性質のものであるかぎり、單に親親主義によつては治まり得ないことは言ふまでもない。國そのものが一つの大きな家である場合は、兎も角、支那の如く多くの異姓の氏族の集合によつて成立してゐる國に於て、血統を基礎とし、隨つて一氏族の範圍に限らるべき親親主義が、諸々の氏族の多を統一する原理たり得ぬことは明かである。そこには、父子を本とする親親主義とは異なつた或る統一原理が求められねばならぬ。それが即ち君臣であり、それを成立せしめる所以の理は、父子の親に對して君臣の義であつた。父子とは別に、それと對立して、君臣が人倫の大なるものと考へられたのもそのためであり、父子の親が家を齊へる原理たるに對して、君臣の義が家以外の社會、支那に於ては國家を維持する原理として、前者とは異なるものと考へられたのである。禮記喪服四制篇に、門内の治は恩、義を拵ひ、門外の治は義、恩を斷つ。と道破し、孟子公孫丑篇下に景丑の言として、内は則ち父子、外

は則ち君臣、人の大倫也。父子は恩を主とし、君臣は敬を主とす。とあるのがそれである。即ち時に家族主義の浸潤によつて、政治が親親の原理から説かれたことも多く、そこに家を唯一の生活單位とする支那社會の特殊性も窺はれるとはいへ、正當な政治思想としては、親よりも義が重要視せられ、門外の治は義が親に勝つべきものと考へられたのである。

家に於ける父子と對立して、君臣の義が門外の治の基本とせられたところから、それを重要視した思想は、支那の古典の到る處に發見せられる。荀子禮論篇には君を治辨の主也。文理の原也。情貌の盡也。といつて、政治の行はれる本とみると共に、父母の親に比較して、父は能く之を生むも、之を養ふこと能はず。母は能く之を食ふも、之を教誨すること能はず。君なる者は、已に能く之を食ひ、又善く之を教誨する者也。といつて、治教の上に占める君主の位置を基礎付けてゐる。荀子の思想には國家統治の立場からの立言多く、家としての生活も國の統治の内に於て始めて行はれ、隨つて君臣の道立つて父子の親も全うせられることを言ひ、孟子の民本的な思想と好個の對蹠を示してゐるが、親親よりも寧ろ上下師弟の秩序に成る禮や教を重じたところからの當然の歸結である。その關心が主として國家政治に向けられたために、秩序の意義が重要視せられ、君臣の義が國家生活に於て特殊な意味を持つことをみたのである。忠が父子に於ける孝と並んで、臣の君に對する道徳の名として確定したのも、荀子からのやうである。さて家以外の生活に於ては、君臣の義が根本とせられたことは、家内の儀禮としての冠昏喪祭が親親を本とせるに對し、門外に行はれる郷射朝聘の儀禮が、君臣上下の關係

を以て組織せられ、且つそれを行ふことによつて君臣上下の義を明かにせんとしたところにも明瞭であるが、國家統制の上からは君臣の義によつて父子の親が否定せられ、且つそれを道とする思想も行はれた。即ち左氏隱公四年傳に、國法のため其の子を殺した石碯を純臣と稱し、大義親を滅すべきを言ひ、公羊哀公三年傳に、家事を以て王事を辭せず、王事を以て家事を辭す。といひ、白虎通誅伐篇に、君臣の義を正すためには、誅親を避けざるを説くと共に、國家的立場の上からは、父もその子を専らにするを得ざることを論じ、韓詩外傳卷一に、母を棄てて君難に殉じた臣を稱してゐるのがそれである。而して國家統制が君臣の關係によつて維持せられる限り、その嚴なることが要求せられ、臣として君に事へる道が絶対視せられたことも當然であらう。左氏文公十八年傳に、叔仲の言として、君命に死すは可也。といひ、同宣公四年傳に、箴尹の言として、君の命を棄つれば、獨り誰か之を受けん。君は天也。天は逃る可けんや。といひ、同定公四年傳には、其の父を君に討たれた郎公辛の言として、君、臣を討つ。誰か敢て之を讎とせん。君命は天也。天命に死したるが若し。將に誰をか讎とせんや。といひ、又同莊公十九年傳には、楚王を兵を以て強諫した鬻拳が、吾、君を懼れしむるに兵を以てす。罪これより大なるは莫し。君討たず。敢て自ら討たざらんや。といつて自用した話を載せてゐる。又儀禮喪服傳にも、父夫の子妻に對すると並べて、君を臣の天といひ、荀子勸學篇には、衛道を行く者は至らず。兩君に事ふる者は容れられず。とあり、同君子篇には、天子に客禮なきを説いて至尊の位置を明かにし、普天の下、王土に非ざる莫く、率土の濱、王臣に非ざる莫し。との毛詩小

雅北山篇の文を引用し、禮記文王世子篇には、論語學而篇の「君に事へて能く其の身を致す」とあるを繼承し、孔子の言に假託して、人臣たる者は、其の身を殺すも君に益有るときは、則ち之を爲す。といひ、同坊記篇に又孔子の言として、天に二日無く、土に二王無く、家に二主無く、尊に二上無きは、民に君臣の別有るを示す也。といひ、同表記篇には、下の上に事ふるや、民を庇ふの大徳有り、と雖も、敢て民に君たるの心なきは、仁の厚きなり。といつて、君臣の義が徳の有無を超えて絶対的たるべきを強調し、大戴禮記虞戴德篇には、父の子に於けると共に、君の臣に於ける關係を、天也といひ、國語晉語に、荀息の言として、吾聞く、君に事ふる者は、力を竭くして以て事に役すと。命に違ふを聞かず。……臣は其の股肱の力を竭くし、之に加ふるに忠貞を以てするは、其の君の靈を濟す也。濟らざるときは、則ち死を以て之に繼ぐ。といひ、同周語に、君臣の間に獄無きを論じて、君臣の義が直不直を超えるを言ひ、莊子人間世篇に、父子の命と並べて、臣の君に事ふるは義也。適くとして君に非ざるは無き也。天地の間に逃るる所無し。といひ、其の君に事ふる者は、事を擇ばずして之を安んず。忠の盛也。といつてをり、韓詩外傳卷一には、君臣の義を天地と並ぶ人道とみ、又左氏襄公二十七年傳には、二君に仕へざる子鮮の話を載せてゐるのは、すべて君臣の義を絶対視したものに他ならない。その他、論語顔淵篇に、君君たり。臣臣たり。父父たり。子子たり。とあるのも、君臣の義が父子の親と共に絶対であることを説いたと言はれてゐる。(呂氏春秋恃君覽行論篇に、父無道と雖も、子は敢て父に事へざらんや。君恵ならずと雖も、臣は敢て君に事へざらんや。とあり、孔安國の孝經序に、君君たらすと雖も、

臣は以て臣たらざる可からず。父父たらすと雖も、子は以て子たらざる可からず。」とあり、共に論語の思想を絶対的と解して繼承したものと考へられる。ただ「管子」には「君君たらざれば、則ち臣臣たらず。父父たらざれば、則ち子子たらず。」といひ、君臣の關係を條件的相對的に解してゐる。又春秋繁露玉杯篇にも、忠孝の絶対性を説きながら、それをただ至賢にのみ可能なりとし、一般人は「父父たらざるときは、子子たらず。君君たらざるときは、臣臣たらざるのみ。」といつてゐるのも、「管子」と同じく、人情を主として君臣の關係を説いたものに他ならない。併し、論語顔淵篇の孔子の言を何如に解すべきかは姑く置き、それを絶対的と解釋する思想の行はれたことは明かである。

以上、親親を本とする家族主義とは別に、君臣の義が國家としての統制を維持して行く上に重要視せられ、それを絶対とする思想も起り、又君命に殉じた臣下のあつた事例を、漢代までの諸子の典籍から引證した。もと多くの異姓の氏族が相集つて成立した支那の國家は、家に於ける血統骨肉の親の如き内在的統一原理を有たなかつたところから、その統一は必然的に人為に成れる形式、即ち禮制を嚴重にすることによつて保たれる他はなかつたのである。勿論形式主義的傾向を國民性として有つところから、親愛の自然を本とする家族内に於ても、何如に生活が儀禮的であつたかは、前章によつても明かであるが、併し家はもと骨肉の愛に基づくものとして、内容が形式を拵ふものであつた。禮記喪服四制篇に、門内の治は恩が義、即ち禮、即ち形式を拵ふと言つたのもそれであり、「韓非子解老篇」に「至親禮無し」といひ、「老子」三十八章に

「禮は忠信の薄」といつたのも、皆内在的に充實したところには、形式を整へるを要せぬことを述べたものである。君臣の義が嚴に説かれたところに、却つて支那の國柄の知れる所以である。兎も角、支那に於て君臣上下の秩序が喧しく論ぜられたことは事實であり、第一篇で儒家の禮説を述べた場合にも觸れるところのあつた所謂正名思想も、その一つのあらはれである。尤も支那の政治思想として唱へられた正名の説は、韓詩外傳卷五に「孔子曰く、馬を假かるの言を正して君臣の義定まると。論語に曰く、必ずや正名か。」とあり、論語子路篇の正名を専ら君臣の義に限定して解釋したのもあるとはいへ、支那政治思想一般の上から考察するとき、「荀子」正名篇、「管子」權言篇、心術篇、管名篇、「韓非子」揚權篇、呂氏春秋先識覽正名篇、審分篇、審分篇、漢書藝文志名家の章、史記太史公自序の名家の説、などを通して知られる如く、廣く言行一致、形名參驗の義を説いたものと解釋せられる。併し何れにせよ、正名思想が國家統治の綱紀たる禮制形式を尊重する思想たるには變りはない。正名の基本としての君臣の關係を維持すべき臣の君に對する禮が、委曲を盡くして規定せられたことは、儀禮の郷射朝聘の禮に關する諸篇、禮記曲禮檀弓、郊特牲、玉藻、射義、燕義、聘義の諸篇、大戴禮記朝事篇、「荀子」臣道篇を始め、その他の古典の到る處に發見することが出来る。論語鄉黨篇に「君命じて召せば、駕するを俟たずして行く。」といひ、「孟子」公孫丑篇下に禮に曰くとして「君命じて召せば、駕するを俟たず。」といひ、「荀子」大畧篇に「諸侯共の臣を召せば、臣駕するを俟たず。衣裳を顛倒して走る。禮也。」といひ、禮記玉藻篇に「君命じて召せば、……宮に在つては屨を俟たず。家に在つては駕を俟たず。」といつたのは、

君に事へる臣の禮として廣く説かれたものであるが、曲禮篇上には、君の使となつて行く臣の禮を規定して、「已に命を受くときは、君の言、家に宿めず。」といひ、又それを受ける臣の禮を、君言至れば、則ち主人出でて君言の辱なきを拜し、使者歸るときは、必ず門外に拜送す。云云と詳細に規定し、その他、大夫士の私しに行く場合の禮、君前に臣名いふの禮を規定し、郊特性篇には、人臣に外交無きをいひ、大夫が其の君を饗するを禮に非ずといひ、君が其の臣の家に適く場合、主人の升るべき阼階より升つて、臣は敢てその室を有せざるをいへるなど、今それを一々詳述する暇は無^い。

君臣の義が門外の治の基本とせられたことは、それを門内の治の基本たる父子の關係に照らへて、説明せんとする思想の行はれたところにも明かである。君臣を父子に類推して説いたことは、既に上引の春秋左氏傳、荀子、禮記、大戴禮記をはじめ、その他の典籍の文が、君臣と父子とを對稱若しくは類比して、立言せられてゐるところに窺はれる。併し君の爲に斬衰三年の喪に服することが、荀子禮論篇、禮記昏義篇、その他春秋公羊傳、白虎通などによつて、すべて父に服するの義なりと説かれたこと、孝經、禮記祭統篇、祭義篇、大戴禮記曾子十篇その他によつて、忠が孝から説かれたこと、周禮調人職、白虎通などによつて、君の爲の復仇が又父になぞらへて説かれたことなどは、その著しいものと言はねばならない。

さてこれまでは、君臣の義が門外即ち家以外の政治の根本とせられると共に、それが絶對視せられ、多くの場合父子の關係と同様に考へられたことを考察したのであるが、元來骨肉の親

に本づく父子と、後天的に委質策名して生ずる君臣關係との間には、本質的な區別が存した筈であり、そこから又兩者を異なるものとして説く思想も行はれたのである。而して君臣の關係が、父子のそれと共に天性であり絶對的たる理はあり、支那に於て君臣を父子に類比して説く思想のうちにも、單なる類比に止まらず、そこには深い眞理も含まれてゐたのであるが、支那思想の全體から觀るとき、君臣と父子とが二つのものと考へられ、國と家とが本を二つにし、隨つてその一つの統一が他者の統一を否定する關係に立ち、現實的には強固な家の統一が國としての統一を困難ならしめたことは否定できない。家と國とが本を二つにしたことは、等しく君臣の關係に立ちながら、同姓の臣と異姓の臣とでは、臣として君に事へる禮制の上に、本質的區別が設けられたところに明瞭である。「孟子萬章篇下に、卿を問へる齊の宣王に對へた孟子の言を載せ、卿は同じからず。貴戚の卿有り、異姓の卿有り。」といひ、貴戚の卿を説明しては、「君に大過有るときは、則ち諫む。之を反覆して聽かれざるときは、則ち位を易ふ。」といひ、異姓の卿については、君に過有るときは、則ち諫む。之を反覆して聽かれざるときは、則ち去る。」といつたのは、同じく臣とはいへ、骨肉の親は絶つことなく、あくまでも宗廟を以て重しとなす家の立場から、その行爲が規定せられるに反し、義を以て合へる異姓の臣には、義絶てば去るべき理のあることを示したものに他ならない。禮記曲禮篇下に、人臣たるの禮は、顯に諫めず、三たび諫めて聽かれざるときは、則ち逃る。子の親に事ふるや、三たび諫めて聽かれざるも、則ち號泣して之に隨ふ。」とあり、鄭玄注には、君臣は義有れば、則ち合し、義無ければ、則ち離る。至親に

は去ること無し。志は之を感動するに在るのみ。」といつてゐるのも、亦それであるが、白虎通諫諍篇には、その義を解明して、諸侯の臣諍めて従はれざれば、去ることを得るは何ぞ。以て尊を屈して卑を申し、悪君を孤にする也。……親屬は諫むも放つことを得ざる者は、骨肉には相去離するの義無ければ也。」といつてゐる。骨肉の臣には去るの義なく、絶對的であるに對して、異姓の臣は三諫して聽かれざる場合、君臣の義絶えて去ることが出來るとせられたことは、單に孟子や曲禮篇に限られた特殊な思想ではなく、上代支那の政治思想一般に通じて行はれた思想であり、異姓の君臣間に合離の義あること、即ちその關係が畢竟相對的、合理的、條件的たるに止まることを否定した思想は無かつたやうである。國家統治の立場から君臣上下の秩序を重大視した荀子すら、その臣道篇で、大臣父見、能く君に進言する有り。用ひらるれば則ち可。用ひられざれば則ち去る。」といひ、大畧篇で、人の臣下たる者は、諫むこと有るも諫ること無く、囚ること有るも疾むこと無く、怨むこと有るも怒ること無し。」といひ、單に訕疾怒を禁じたのみで、臣が君より去るを得ることは認めてをり、禮記少儀篇にも略同様の思想を載せてゐる。又史記の微子世家には、微子の言として、父子は骨肉有り、臣主は義を以て屬る。故に父に過有れば則ち子は三諫し、聽かれざれば則ち隨つて之に號く。人臣は三諫して聽かれざれば、則ち其の義以て去る可し。」といひ、國語晉語に、史黯が君に事ふる臣の禮を説き、之に致すに死を以てす。」といひながら、それも畢竟義合せの間に限り、聽かれるときは則ち進み、否らざるときは則ち退く。」といひ、左氏襄公二十六年傳にも、義あるときは則ち進み、否らざるときは則ち

身を奉じて退く。」といひ、その他此の思想を説いた箇所は、諸子の著述にその例多いところである。而して臣の君より去るべき理由としては、說苑正諫篇に、三諫して用ひられざれば、則ち去る。去らざれば則ち身亡ぶ。身の亡ぶことは、仁人の爲さざる所也。」といつて、君臣合離の義を、所謂明哲保身の思想から基礎付けてゐる。左氏昭公十二年傳に、義絶てる後も君寵を懷うて去らず、遂に楚王に殺された成虎を非難して、その明哲ならざるを言つてゐるのもそれである。君臣の義を個人主義的な明哲保身の上から考へるのも、後述するごとく、畢竟自由主義に立てる支那の國柄に深くその根柢を有てるものではあるが、そこまで徹底して論ずるまでもなく、禮記表記篇には、君に事へて三たび違ふも竟境を出でざるは、則ち祿を利とする也。」とあり、又左氏襄公二十六年傳には、臣の祿は、君實に之を有す。義あるときは則ち進み、否らざるときは、則ち身を奉じて退く。祿を専らにして周旋するは、戮也。」とあり、強ひて君に事へんとするものを自利を圖るものとして、廣く道德思想の上からみても道に外れた行爲と解してゐる。公羊莊公二十四年傳の何休の注に、従はれざれば去ることを得るものは、任は道を行ふ爲なり。道行はれざれば、義素餐す可からず。」と説いてゐるのも亦、廣く道を行ふために君臣の義も生ずることを言つたものに他ならない。即ちこれに據れば、三諫して聽かれざるとき、臣の君から去ることが單に許されるばかりでなく、去ることが却つて積極的に道とせられ徳とせられたのである。左氏文公十四年傳に、宋の高哀が其の君を不義として出奔したのを、道を

だ史記微子世家に箕子の言として「人臣と爲りて、諫めて聽かれずして去るは、是れ君の惡を彰かにして、自ら民に説ぶなり。吾は爲すに忍びざる也。」といつて、去るべからざることを説いてはゐるが、その理由とするところは、君臣の義の絶對性にあるのではなく、ただそれによつて君惡を顯かにし、自利を招く結果になることを恐れたばかりで、積極的に君臣の義の絶對性を主張したのではない。故に去るも君惡を顯かにせざる時は、去るべしとせられたので、箕子自身朝鮮に去り、孔子も魯を微罪を以て去つたとせられてゐる。要するに、君臣の義は骨肉の親と異なり、君臣の意見合はざる時は去り得ることが認められると共に、道を行ふために屬まつた君と臣とは、その道が行はれぬ場合、寧ろその關係を解消すべきことが、義即ち道徳として積極的に主張せられたのである。そこに親親を本とする門内の治と合理主義によつて成れる門外の治との、根本的差別の存したことは明かである。

かく君臣の間には合離の義有ることが認められ、その關係は畢竟相對的を出でなかつたのであるが、ただ策名委質して臣と爲れる間は、君臣の關係は絶對的とせられたので、さきに述べた君臣の義を絶對視する思想も、實はここに生じたものに他ならない。毛詩小雅北山篇などに見るが如く、普天の下、王土に非ざるは莫く、率土の濱、王臣に非ざるは莫し、といふ思想も行はれたが、それとても、君臣の義を説いたものといふよりは、寧ろ王化の廣大なるべきを説く文化主義からの立言であることは、孟子萬章篇上にそれを解して、王事に勞して父母を養ふことを得ない者の、嗟嘆の聲とみてゐることからも窺はれる。支那に於ては、臣と民とは截然と二つ

のものであり、民は國民として經濟的軍事的義務を負はされたと共に、國祭には私喪に於ける哭を止め、國君の喪には齊衰三月に服するなどの義務はあるとはいへ、出でて君に祿仕して臣となることは民の自由とせられ、自己の自由意志により策名委質して臣となるとき、始めて君臣の義が成立するとせられたことは前述した。

而してかく策名委質して臣である限り、君臣の義が絶對とせられ、臣は其の身命を君に致す可きことが説かれたのである。論語學而篇に所謂君に事へては其の身を致すとか、その他、君臣の義を絶對的として説いた前述の諸思想は、概ねこの條件の下に限定して考察することが正常と思はれる。左氏僖公二十三年傳に、狐突の言として、「子の能く仕へ、父之に忠を教ふるは、古の制也。策名委質して、貳へば乃ち辟也。」といひ、又史記列傳に豫讓の言として、「既已に委質して臣と爲り、又之を殺さんことを求むるは、是れ二心也。……大いに君臣の義を亂る。」といつたのはそれで、史記索隱には服注を引用して、「古は始めて仕ふに、必ず先づ其の名を策に書し、死の質(雉)を君に委ね、然して後に臣と爲る。必ず節に其の君に死するを示す也。」と説明してゐる。支那に於て君臣の義の絶對性が説かれたのは、専ら君たり臣たる關係が存する場合に限られたので、ただ一度策名委質して臣となれば、臣はその身命を其の君に捧げる絶對的が存したのである。併し臣となることが既に民の自由であり、且つ策名委質そのことも絶對的ではなく、三諫して聽かれざるとき去ることが却つて道とせられたことは前述した。即ち君と臣との意見が合はなるときは、策名委質して契約した君臣關係も解消するのである。随つて

臣の君に事へて身命を致す絶對的は、ただその契約が存続する間に限定せられるので、要するに、契約の内容が身命を致す絶對的たるに止まつて、契約そのものは自由に結ばれ、又解消せられ得たのである。而も支那にあつては、すべての場合策名委質の内容が絶對的であり得たのではなく、前引「孟子」などにあるごとく、祿仕が家のため宗廟祭祀のために行はれたとすれば、宗廟に血食を絶たざらしめんがためには、却つて君に身命を致すことも拒否せられた筈であり、君臣の義が畢竟條件的たるを脱し得なく、後に述べる如く君恩の程度に應じて、臣のその君に對する義も規定せられたところからは、強ちに身命を致すことが説かれたわけでもなく、禮記檀弓篇下に、工尹商陽の話を載せ朝に坐せず、燕に與からざる士の身分に應じて、君の爲に盡くす程度を限定し、それを孔子の言に託して「禮あり」と評せしめた思想の起るも當然であらう。

上述せるごとく、時にそれを絶對的とする思想も行はれたとはいへ、君臣の關係が支那に於ては、畢竟相對的條件的を脱し得なかつたことは明かである。而してそれは畢竟父子の關係が骨肉といふ人爲を超えた自然若しくは天に基礎を有つに對し、君臣は後天的に義に依つて結ばれ、外面的關係たる他なきを得なかつた支那の國體に、由來すると言はねばならない。自然に根ざす家の統一が内在的絶對的たるに反し、多くの異姓の氏族の集合によつて生じた國家が、その統一原理を外在的なるものに求め、畢竟人爲的統一の範圍を脱し得なかつたことも已むを得ない。人爲的統一はその如何に深められても、要するに外面的相對的を脱し得ず、たとへ力治以上に出でて、人爲の美なるものとしての徳治によるとしても、それも又、一つの合

理主義自由主義たることに變りはない。ただ民族信仰の對象たる天は、異姓を統一し得る内在的原理としての位置にあり、恰も家が父子の人倫によつて内在的に統一せられる如く、支那の民族は天に對する信仰の下に、すべて天の子として統一し得る筈である。併し天による統一は一は民族としての統一であり、國民としての統一でないことも明かである。天による統一が國民としての統一たり得るためには、國君と天との間に、他の人々とは異なつた關係があることを要求し、それによつて君主としての地位が保證せられることが必要である。姫姓の周室が、他の異姓の諸侯を臣下として統一するため、尙書周書に見る如く、周公が天命有徳説を唱へ、祖宗を天に配して祭る儀禮を盛んにして、周室に天命の降つたことを強調したのも、そのためであつた。併し天は、肉體を有たぬ抽象的な實在であつたために、それによる保證といふも、畢竟君主の徳不徳を以てする他なかつたことも、已むを得ない。併し徳によるとすれば、要するに又相對的に墮し、君主の位置の絶對性が否定せられるのも當然である。天による統一が單に民族としての統一を超えて、國家統一の基礎となり得るためには、他くまでも天と君主との間に、抽象を許さざる實在的な、若しくは現實的(肉體的)な關係の存することが必要である。漢代に起つた感生帝の思想は、實にそこに生じたとみることが出来る。併し支那にあつては、それも權力社會に屬する學者の二三の者が單に思想として唱導したに止まつて、それが民衆の信仰として、深い根柢を有つたのではなかつたのである。要するに、易姓革命が現實に行はれた國柄にあつては、當代の君主と天との間に、必然的な關係を求めるとは不可能であり、且