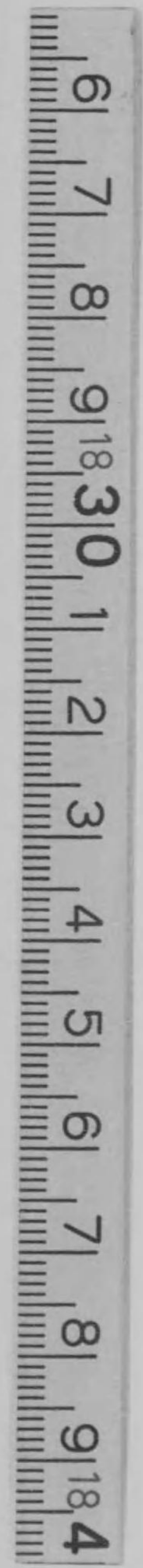


609
190



始





倫
理

山
口
察
常
著



609-190

卷頭小言

一、東洋倫理を倫理學的に組立てるといふことは、これまで餘り企てられてゐない。自分が數年前から一二の學校で東洋倫理を受持つことになつて、不十分ながらその企てをやつてみたのが即ち本書である。

二、本書は教室で口授した講義の筆記そのまま、尙研究精査の餘地は極めて多い。その上印刷のことをきめてまだ其の手運びもつかないうちに、自分は外遊の命を受け旅出の用意に逐はれて、全く原稿整理の暇がなく、一層不整頓のまゝになつて居る。

三、本書に横説の二字を冠したのは次に出版すべき縦説東洋倫理に對したので、本書の方は時代に關せず思想の統一を主としたものであ

り、縦説の方は歴史的に時代を逐うて思想の系統を主としたものである。

四、本書の敘述については恩師先輩諸先生に負ふ所が頗る多く、又筆記校正等はすべて友人諸君の手を煩はしたものである。此に謹んで感謝の意を表して置く。

北京東城の寓居にて

大正十三年五月

著者識

横説 東洋倫理 目次

序論

- 一、生と死との問題……………一
- 二、倫理とは何か……………六
- 三、東洋倫理の意義……………一七

本論 第一章 儒教倫理の特色

- 一、實踐的傾向に富むこと……………二四
- 二、修養法に重きを置くこと……………二五
- 三、天人合一思想……………二六
- 四、家族制……………二七

目次

一

第二章 儒教倫理の基礎的觀念

第一節 天……………三一

第二節 性……………四五

第三章 儒教倫理の理想を論ず

第一節 序説……………六九

第二節 個人的思想……………七〇

第三節 社會的理想……………七六

第四章 本務論

第一節 本務の概念……………八二

第二節 對己の本務……………八六

第三節 對他的本務(其一)齊家論……………一〇二

第四節 喪祭大意……………一四二

第五節 對他的本務(其二)鄉黨……………一五六

第六節 對他的本務(其三)君臣論及國家論……………一七二

第五章 徳論

第一節 徳と本務との關係……………一八七

第二節 綜合的徳としての仁……………一八九

第三節 仁と他の諸徳との關係……………一九八

第四節 道德と宗教について……………二二三

横説 東洋倫理目次終



横東洋倫
理

一、生と死の問題

宇宙間の事物は之を大別して生物と無生物の二つにすることができ。生物は其の生を悦び其の生を保つことを欲求して止まない。そして其の生の盡きることを厭ふものである。これは生物に共通な本能である。故にそれが優等動物であると劣等動物であるとに論なく、晝夜間断なく唯其の生を保有することに努めるのである。唯或者は之を意識して行ひ、或者は之を本能的に無意識に行ふといふ差異が

山口察常著

あるだけのとである。換言すれば“*How to live*”といふ問題にばかり没頭するのである。ところが此の様に生物のすべてが、その生を營むことに汲々としてゐるとはいつても卒然として其の最も嫌惡する死の襲來に遭遇しなければならぬ。これは必然の運命であるといふものゝ、生物其の者に取つては最も苦痛な悲劇であらねばならぬ。

翻つて宇宙の自然界を見れば、生物が時々刻々に非常な勢を以て繁殖し、各々其の生を保有することに努めてゐる。

〔加藤弘之博士著「自然界の矛盾と進化」によれば最初牝牡一對のものが僅に數年間に五大洋を十分充たした上に尙全陸地までも家の高さに充たす程に繁殖するといふ〕Buchner “*Kraft und Stoff*” 説然るに限ある自然界には此等無数の生物を悉く生かすに足る丈の準備がない。今假りに唯人類だけについて見ても、かの有名な經濟學者マルサス氏は其

の人口論に於て、人口の繁殖が一二四八といふ風に幾何級數を以て増加するに反して、其の食料は單に一二三四といふ風に算術級數を以て増加することを論じて居る。この議論にも誤謬はあるであらう。然し大體に於て其の増加が、一致せずして、遂に食料問題が起るに至るといふことは動かすことのできぬ定論である。此の外衣服住宅の問題を加へて來れば、この矛盾は益々烈くなるの止むなきに至るであらう。

此の様に自然界の實際からして生物が其の生を保有し之を持續して行くことは愈々困難となり、所謂生存競争となり強食弱肉となり、唯如何にして活きるかの問題に没頭する様になるであらう。

人類の様な高等動物にあつては、死が必然的のものであることを自覺はしてゐるものゝ、生の問題が急迫すると共に唯それだけに追はれ

て知らず識らず死の問題を等閑に附する様になる。然るに死の襲來は突如である。その期に及んで悔いても詮のないことである。

考へてみれば吾々人類が生の問題“*How to live*”を解決する方法は固より一にして止まらない。經濟問題、職業問題延いては國家社會の問題であるけれども要するに之に對して或る規準を與へ制限を施して自他共に其の生を完全に成し遂げしめようとする者は之を概括して倫理問題といつて差支はない。

そして死の問題“*How to die*”を解決するものは即ち宗教に外ならない。佛教に於て釋尊が出家の動機として生老病死の四苦を説くけれども、其の最も痛切なものは死の問題であつたことは争ふことができない。そして此の兩問題の交渉を見るに、死の問題の安定は生の問題に對して甚大な影響を與へる。或る時代では全く宗教を以て倫理問

題の基礎とさへ考へた。(中世に於ける基督教全盛時代の如きがそれである)それと同時に生の問題の安定は死の問題に影響するかといふに必ずしもさうではない。いや時としては却つて反對に生の問題の安定は死の問題の生起を阻むことがある。多くの宗教が人心の不安萎靡して適從する所を知らない時に於いて發生して居ることを見ても思半ばに過ぎるものがあるであらう。これが進歩した時代に於ては道德が優勝して宗教の要を見ないとさへ論ずる者のある所以である。然しかうした時代は理想である。いや世が益、不安に陥り易い時に於ては宗教の緊切なことは愈々其の度を加へるばかりである。

之を要するに倫理問題は飽くまで生即ち“*How to live in the world*”の問題である。宗教は死即ち“*How to die in the world, or how to live in eter rotty*”の問題である。之が倫理と宗教とがその根柢を異にする所以である。又この兩

者の相關々係も亦略々上述する所によつて明であらう。吾人は進んで倫理とは如何なるものであるかといふ問題に入らなければならぬ

二、倫理とは何か

倫理思想の發生は人類が社會的生活をなすによつて始めて生起するものである。だから倫理思想の發生については必然缺くことのできない二要素がある。一は他の一切の生物に超越する睿知を有する人類共者であつて、他の一は此の人類が各、單獨孤立に存するのでなく、共同的團體的生活をなしてゐるといふことである。換言すれば前者を主觀的要素後者を客觀的要素とも云ふことが出来よう。

今人類とは何ぞやといふ問題を解く要はない。唯人類といふ高等動物があつて他の一切の生物を超越して所謂萬物の靈長たる精神能力を有することを知れば足りるのである。此の人類特有の精神能力

は實に倫理思想の由つて起る主要素といふことができよう。さうして人が生るればそこには父母がある、育つに家庭がある。此に親子關係、同胞關係がある。更に進んで朋友關係、鄉黨關係を生じ遂に國家社會に對する關係を惹起し一層進んで世界的人類の交渉を生ずるやうになる。これを倫理思想の由て生ずるところの客觀的要素といふべきである。

吾人は更に進んで倫理思想の内容について敘述しよう。人類固有の優秀な精神能力は唯現在當面の感性的生活に満足せずして一個の理想を欲求する。即ち人生の目的を追求する。既に理想があれば之を實現すべき努力の起ることは必然である。努力は一切の行爲動作として表はれる。此努力は理想目的の存する限り拒むべからず辭すべからざるものである。言ひかへれば爲さねばならぬ當然の務であ

る。之を本務といふ。そして其の本務は單獨に個人の行爲として表はれると共に必ず幾重の團體のうちに於て行はれる。故に本務に對己的本務と對他的本務の二つがある。そして此等二様の本務に堪える精神能力は即ち人の性格であつて之を名けて徳といふ。つまり本務とは人として爲さねばならぬ事項其者を指し、徳とは此等の事項を遺憾なく充實すべき能力を指すのである。前者は之を客觀的規定といひ後者は之を主觀的規定といふことができる。だから修徳といへば吾人が本務を遂行するに堪える力を養ふの謂であつて、有徳の士といふのは本務を實行充實して遺漏のない人の謂に外ならないのである。近頃での倫理學の大家たりしノウルゼン氏が其の倫理學大系に於て

「本務論と徳論とは其の方法は異なるが同一事項を論ずるものである。前者は吾人が任務を完了する行爲の法則の系統を論じ、後者は吾人の本分を遂行する力の系統を論ずる」といつてゐるのは誠に當を得て居るといふべきである。

偕それでは倫理思想とは理想、本務及び徳の三項を含んで他に増すべきものがなく又一つも減すべきものがないといふべきで、人類の精神能力は理想及び徳の存立を可能にし、人類の團體的生活は本務を強いる。約言すれば人類の共同生活は倫理思想即ち理想本務及び徳を豫想するといつてもいい。

倫理を研究するところの學科である倫理學は英語のエシックスを譯したもので其の語は希臘語のエストに起源を有してゐる。エストとは品性若くは習慣の意味を有する。この品性及び習慣の意味をもつ語が轉じて倫理の學を表はすに至つたことは興味のあることであ

る。それは品性とは他の生物に無いところの人性固有の精神要素であることは言ふ迄もない。而して習慣とは或る者が團體を作り或る年處を経て積み來つたものである。これが倫理の主観客觀の兩要素でなくして何であらう。

次に倫理といふ成語は既に支那にある。即ち程子易傳家人卦に

家人者、家内之道、父子之親、夫婦之義、尊卑長幼之序、正倫理、篤恩義、家人之道也。

とある。この倫の字は人に从ひ侖に从つて居る。侖字は敍と解する。故に倫は人之敍である。人が生れるには時の先後がある。地位の上下がある。性情稟賦皆等しきことを得ない。そこで「父父たり子子たり君君たり臣臣たり」等の順序次第が自ら嚴として存し動かすことができないのである。

これがとりもなほさず人之敍である。既に人といつて他の一切の生物と峻別されてゐる。又敍といふ以上その孤立獨存でないことは明かである。倫の一字に於てかく倫理思想の主観客觀の兩要素を含むことを見るのである。

三、東洋倫理の意義

宗教並に倫理の本質が元來普遍的であるべきことは

「宗教に國境なし」

といふ諺が示してゐる通りであるが、それでも一般の科學と異なり、實踐的意義を含んでゐる宗教及び倫理に於ては自然に何等かの色彩があることは免れ難い所であらう。其の上、同じく人類といつても文野の別があり、開否の差がある。従つて其の規準となるべき倫理道德に於ても多少の相異があるのは固よりのことである。だから或る人類

の數團が全く個々に單獨の發達を遂げたとするならば、その各團には別々の道德規準が存在するといふことは當然のことである。

今吾人は特に東洋と冠した倫理を述べようと思ふ。つまり東洋民族に於ける倫理の意義である。それでは東洋の意義若くは範圍はどうかであらう。

東洋といふ名稱は其の包含する所が廣汎であつて、未だはつきりした地理的區劃を限ることができない。支那人は單に日本を指して東洋と稱し、歐洲人は亞細亞を指して一概に東洋といふ。今此の東洋といふ語を以て西洋に對してオリエントといふ英語の翻譯語とし其の原語であるところのオリエントの意義を見るに、オリエントは旭日登天の地の意である。その包含する國々に就いては古來一定してゐない。新約全書のイーストとは單に小亞細亞地方を指すものであらう。

現今の使用によると西は印度から或る場合には露國の一部さへ含む様なこともあるが、それは別として東は我が國に互るまでの廣い包含を有するものといはねばならぬ。又歐米人が「極東」といふ語を用ひて支那、日本を指し、近東の語を以て小亞細亞以東の地を指してゐるのを見れば一層廣汎となるであらう。吾人は甚しい詮索に互るを避けてかういふ閑問題から逃れようと思ふ。唯だ一事いはねばならぬのはオリエントといふ語が偶然にも我が國號「日本」と符號を合するのを思つて非常な興味を感じるといふことである。聖徳太子が隋帝に贈られたところの國書が彼の國史に「日出處天子致書於日沒處天子」とあるのによつて見ても、所謂日出處は直ちにオリエントの譯語とすることができるし、又所謂東洋を以て支那人が日本を稱するところから見るも、我が日本が其名稱の上に於て東洋の天地にどれ程重大な意義を

占めてゐるかを知るに足るであらう。實に印度及び支那の文明は東漸して皆我が國に流入し、此に東洋文明なるものを大成したかの様な感じのあるのにも見ても、又世界に於ける日本の位置が漸次東洋に於ける主腦のやうになつてゆくのに見ても、名實相俟つものゝあることを感ぜずにはゐられない。

東洋の意義が此の様だとすれば吾人は日本といふ立場にあつてその倫理道德の如何を見る必要がある。

そして我が國に於ての實踐道德上に最も影響を與へ、其の風教の骨子となつてゐるものを挙げれば云ふ迄もなく支那の思想であることは何人も異存のないところである。之を人種の上から見ると印度はアリアン族であつて寧ろ歐洲系統に屬してゐる。支那日本は共にモンゴリアン族であつて同一の系統に屬するものであると見て差支が

あるまい。勿論印度に起つた佛教思想の影響も大きい、殊に倫理道德の上から見れば遙に儒教思想の影響が大であることを知る。之を公平に考へると東洋に於ての二大特色として印度の宗教思想と支那の道德思想とを擧げることが出来る。

此の様に見て來ると吾人が主として支那の倫理思想を研究してそれに東洋といふ名を冠するのは決して不當でないと思ふ。

支那の歴史は少くとも四千五六百年の昔に溯ることができる。此の長い歲月の間に幾多の思潮が澎湃として發達したことは丁度支那本土で或は東海に或は支那海に大小幾多の諸川が流入してゐるのと同様である。而も是等の諸流のうちでわけても著しいものが二つある。恰も黄河と揚子江の二大河が諸小川の間に着しいのに似てゐる。一つは經世濟民を根本義とし、大にしては治國平天下となり、小にして

は齊家修身となり徹頭徹尾世と離れず己と共に人を立て、高くもなく卑くもなく、飽く迄常識的世間的なものである。他の一つは遁世離群を事とし孤高自ら持して人と關係せず、或は巖穴に或は草野に獨居することを樂しみ、天下が何だ、社會が何だ、無爲恬淡に飽く迄非常識的出世的なもののそれである。此の二大潮流は共に其の源を上代に有するとはいふもの、支那民族本來の面目から見れば前者は寧ろ本流で後者は旁流であるかの觀がある。

いふ迄もなく前者は孔子の傳へた儒教であつて、後者は即ち老莊を本とする道教である。吾人の研究は當然前者の本流を辿るにあることは恐らく自明の理であらう。

之を要するに東洋倫理は其の中心として儒教思想を觀察する要がある。此の儒教思想は我が國に流入して上下二千年學問道德の上に

非常な影響を與へ、殊に我國徳教の根本であるところの教育勅語は實に其の根本を我國體の精華に發してゐるのだといふもの、抑も其の根本思想に對して骨をつけ肉を與へて善美なる教範となるに至つたことは儒教其の者の力が與つて大なるものがあるとしなければならぬ。或人は四書五經は教育勅語の注脚であるとさへ云つてゐる。これは至言といふべきである。

本論

第一章 儒教倫理の特色

儒教倫理はその根本に於て政治と密接な関係をもつてゐる。之を政治と見れば倫理的な政治若くは徳治主義の政治であつて之を倫理と見れば政治的倫理である。惟ふに政治と倫理はその終極の目的に於て相一致すべきものであることを見る、大學に

修身齊家治國平天下。

とあるのを見ても明にその相關の關係が知られるのであつて治國といひ平天下といへば政治的意義に解釋せられるが、國治天下平といへば之を倫理學上の語で社會の安寧幸福といふことに外ならないので

ある。これによつて此の兩者の終極の目的の相一致すべきものであることを見るべきである、政治と倫理の異なるのは單にその過程にあり手段にある。政治は主として外的に發作して國家に於ける個人と團體とに向ひ、倫理は主として内的に發作して自己及他人に向ふのである。故に政治上の「爲ざるべからず」*Should*、は外的束縛と見られ倫理上の「爲ざるからず」*Ought*、は内的束縛と見らるべきである。此の兩者の相關は儒教倫理に於て殊にその密接さを見るのである。此語顏淵篇に齊景公が政を孔子に問はれた時之に答へるのは

君君臣臣父父子子。

といふのを以てされたことを載せ、朱子は之を解して

此人道之大經、政事之根本也。

と注したのは動かすことのできない定論である。

君といひ、父といひ子といふ、その他夫婦兄弟すべてそれ〴〵その者たる所以の道である。道とは道德的本務に外ならない。この本務を各自が充足して初めて天下和平即ち社會安寧といふ大理想の實現を見るのである。孔子が政治を説いてこの様に各自の本務を盡すべきことを以てせられたのは全く此の意に外ならないのである。各自の本務を十分に實行する人は圓滿な人格即ち聖人君子でなくて何てあらう。世の人が各自此の人格の圓滿を企圖して此れに及べば社會は自ら安寧となるであらう。つまり個人的人格完成は社會安寧に至るところの手段であつて同時にそれ自身の理想である。論語憲問篇に

修己以安人。

修己以安百姓。

といひ、中庸に

君子篤恭而天下平。

といつてあるが様なのは皆此の意に外ならないのである。之を要するに儒教倫理は二個の理想を有する。

一は個人的で他は社會的である。前者は自己の人格完成であつて後者は社會の安寧である。而て此の二者は互に有機的關係を有する。近時哲學界の巨擘であつたヴント氏が道德の目的を分けて個人的社會的人類的とし、その個人的目的は自己保存であつて幸福と完全とに分けてゐるが、それ自身の爲としては道德上無價値であつて他の社會的人類的目的に關して始めて價値があると説いてゐるのは全く此の儒教倫理の理想を説いたものと見做しても差支がない。

既に理想がある。之れを實現する方法はどうであるかといふに中庸に

凡爲天下國家有九經、日修身也、尊賢也、親親也、教大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。

といつてある。既に國家社會の安寧幸福を目的としてゐる。だから萬般の努力は一つとして皆之に集注せられなければならぬ。政治宗教教育乃至百般の工藝、蠻民の懷柔一つとしてその手段でないものはない。而もその中に於て最も重要なのは個人各自の人格完成即ち修身である。これが特に個人的理想として重視する所以である。それでは修身の道は何うかといふに、大學に

欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。

といつてある。之れを約言すれば

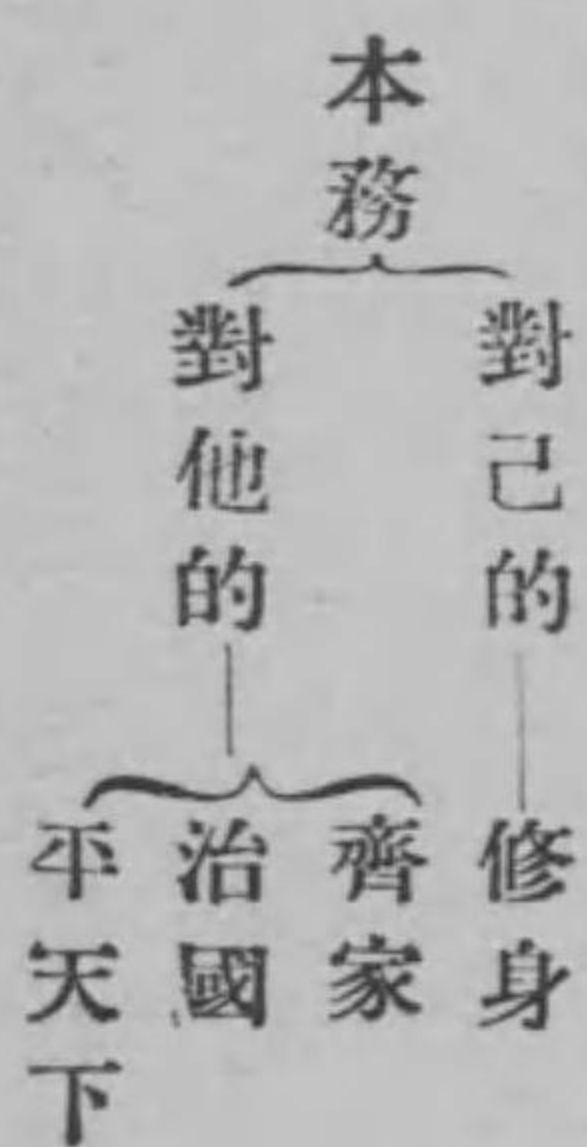
明明徳

といふことである。朱子が

修身以上明明徳之事也。

といつてゐるのは全く此の意である。明徳を明にすといふことは畢竟完全な性格を發揮することである。智情意の圓滿な調和的發達が之れである。之を方法からいへば修徳である。即ち人類の當然爲なければならぬ本務の充實に堪え得る力を養ふことで、即ち精神能力の修練がそれである。

而して本務に二類あることは前に既に述べた通りである。今之を儒教倫理に當てれば次の如くなる



徳についても本務に對して對己的と對他的の二種がある。それ／＼の本務を實行するに堪え得る精神能力に對して此の別をなすのみである。

以上は儒教倫理の梗概である。今特に儒教倫理の特色とすべきものを引き出せば凡そ次の如きものであらう。

一、實踐的傾向に富むこと

儒教倫理はその成立の本質が主として實踐的である。元來倫理といふのは實踐の行爲を規準すべきものであるが故に、それが實踐的であることは言ふまでもないことであるが、特に儒教の倫理は高遠な理論、抽象的な概念を避けて勉めて實踐的である。惟ふに支那人自身が此の通り實踐的の民族である。文章の如きも之れを經國の大業といひ、世教に影響のないものは文學としても何の益がないとするのであ

る。だから特に實行の規準である倫理が理論よりも實踐に重きを置いたのは怪むに足らないことである。或人の如きは、東洋には倫理があつて倫理學はないとさへいふほどである。論語爲政篇に

子曰先行、其言而後從之。

とあるのは倫理の實行を先として其の言は且らく之を後にするといふ謂であつて、畢竟實踐の主である所以を説示されたものに外ならぬのである。

二、修養法に重きを置くこと

社會の要素は個人にある。個人の完全はやがて社會安寧の要因である。特に政治上の爲政者が其個人の圓滿完成に努むべきことは論を俟たないところである。大學の

明明徳新民

とあるのも尙書堯典に

克明俊德以親九族乃至黎民時雍。

とあるのも其の根本は爲政者の修養にある。かくして所謂

君子之德風小人德草草上之風必偃。

といふやうに一般に及ぼすのである。是に於いて個人の修養法は儒教倫理の主要な部分を占め模範的人格として聖人君子仁人等を説き懇切にその修養法を説くのである。これが前の實踐に重きを置くことと相俟つて一つの特色である。

三、天人合一の思想

儒教思想の特色の一つであつて殆んど他に見ることのできないものは天の觀念である。天の觀念は實に儒教の基礎であり、此れによつ

て儒教が單に世間的であるばかりでなく實に宗教的根柢を有するといひ得るのである。又社會の安寧も個人の修養も皆天に關して其の意味の深遠であることを見る次第である。

固より天を何う見たかといふことは、時代によつて人によつて異なるけれども要するに政治道德典禮賞罰等何れも天から出づるものとし一切人事界の現象はすべて天に則る即ち天と人との相關寧ろ天人合一の思想のもとに一切の人事を見たのである。此の事は別に章を設けて述べよう、唯此には一特色であることを數へておくに止める。

四、家族制

元來西洋の道德は個人主義であつて、東洋のそれは家族主義であるといふことはよく人の稱へる所であるが、個人主義とは個人本位の主

義云ひかへれば個人の價値を最高のものと見做し、個人を中心とする道德主義である。その最も盛に行はれたのは英佛二國であつたやうだ。家族主義とは家族制度を中心とする道德主義であつて家族を以て單位とし、その價値を最高とするものである。

儒教の倫理は既に述べたやうに個人人格の完成をいふ點から見ると個人主義であるやうに見えるが、而もその個人人格の完成は實に他の社會的團體の目的に對して有意義であることも亦既に説いたところである。而てその團體中に於て特に家族團體を重視してその本務を以て倫理上最大の價値あるものとしたのは實にその特色としなければならぬ。即ち孝は百行の本といひ孝弟也者仁之本與とか或は孝乎惟孝、友于兄弟施於有政といつてあるやうなのは皆この意に外ならないのである。

古來宗法といつて一族統率の法則が嚴然として行はれ、血統を重んじ、祭祀を奉じ、父母に事へ、兄弟に友であるべきことを教へたのは實に儒教の特色としなければならぬところである。

附個人主義と家族主義との利弊

個人主義は自ら獨立自治の精神を養ひ、個人の人格を尊重し智識の増進は自由の思想と相俟つて愈々その發達を見るであらう。従つて雄大な事業を振興し、冒險的な難事もつひには遂行するに至るのである。惟ふに近世の歐米文明は實に此の個人主義の産物といふべきで中世の基督教の教權に反對して起り、自由討究の端を啓き、新文藝の復興となり、大陸の發見新學の崛起科學の發達等一つとして此の自由自治の個人主義に基かないものはない。而も翻つて思ふに個人主義はともすると結合力を鈍くし、利己に走り易く、輕薄に流れ恩義の觀念を

稀薄にさせる。之を極論すれば個人があつて國家社會がなく猶太のやうに或は支那のやうな状態に陥るものがないではない。これが個人主義の利弊である。

家族主義は自ら統一の風習を作り、同情を誘起し、犠牲の念に厚く、忠君愛國の觀念は主として此の主義の齎す所で凡そ國家としての統一的發達は偏に之に因由するのである。苟も社會が砂礫を混じたやうな雜然とした集團でなくて統一あり秩序あり成員各自はその目的を共通にし共同協力を樂しみ互に個人と共に社會團體の存續を念として生命のある體系をなす以上は家族主義を其の主義としなければならぬ。我が國が二千有餘年光輝ある歴史を有するのは實に之れに因由するものといはなければならぬ。而も其の弊は個人の人格を無視し、互に依頼心を起し家系存續の必要上から蓄妾の風を生じ又雄大な

事業を避けて保守的に流れ易く卑屈に陥り易いのは免れ難いところである。これが家族主義の利弊とするところである。

第二章 儒教倫理の基礎的觀念

第一節 天

イ、名義

昔から天を説いた者は甚だ多い、有形的の説明としては

(一) 蓋天 上に蓋カハがあつて、地をおほふやうなところから名づけたものである。

(二) 渾天 形が彈丸のやうで、地はその中にあり、天がその外を包む様になつてゐる、恰も鶏卵の白味が黄味を繞るがやうであるからかやうに名づけたものである。

(三) 宣夜 この名はあるが説明はない。

(四) 旸天 旸は斬である、天は北に高く南に低い、丁度車の軒のやうであるといふので名づけたものである。

(五) 穹天 穹窿上にありとするものである。

無形的説明としては

(一) 心即天 心の外に更に天なるものはないとするもの。

(二) 自然是天 自然の外に別に天なしとするもの。

(三) 地以上即天 天は地の如く形があるのではない、地から以上は皆天であるとするもの。

以上の説明のうち有形的の観察は主として上代のことに屬し、無形的の観察は寧ろ後世のことに屬する。

天の形状の如何といふことは暫く措いて其の廣大で測ることので

きないものであるとしたことは、説文に

至高在上从一大。

とあるのによつても明かである。天を以て唯一最大最高のものとしたものである。孔子がその理想的人格である堯を評して

大哉堯之爲君、巍巍乎唯天爲大。(論語)

と曰ひ子貢が孔子を評して

夫子之不可及也、猶天之不可階而升也。(同上)

といつたのを見ても比較すべきものゝ中で最高最大なものとして天を引かれたことは明かである。

このやうに至大至高な天を仰げば日月がかゝつて、光と熱とを與へ、星辰が之に列つて燦然として文をなしてゐる。時としては風雨雷霆が此に起りたゞさへ達し難く測り難い所の天に對して、強い恩恵を感

ずると共に威嚴の怖るべきことを意識し、この蒼天の上に、或る存在を認めるやうになるのは、惟ふに原始民族共通のことである。

天に在る所の存在を名けて帝又は上帝といふ。この上帝を説くのに、少くとも二説がある。

(一) 天即ち上帝とするもの

(二) 六天説

後者は五經通義(漢劉向)に

天神之大者曰昊天上帝其佐曰五帝。

とあるところのものであつて、五行説と相關するのである。鄭玄が

昊天上帝北辰之星也。五帝五行精氣之神也。

と説いてゐるところのものである。

抑も五行は天の氣であつて、天を助けてその功を成すによつて之を

尊んで帝と稱する。これに天帝人帝の別がある。天帝は周禮小宗伯之職に

兆五帝於四郊。

であつて鄭玄は之に註して

蒼帝、赤帝、黃帝、白帝、黒帝

と云つて居る。又是を以て五帝座星とする。即ち

東方歲星、南方熒惑、西方大白、北方辰星、中央鎮星、

が是れである。人帝とは五行の一を以て徳として民を治めたもの所謂

伏犧(木徳) 神農(火徳) 黃帝(土徳) 少昊(金徳) 顓頊(水徳)

が是である。帝の號はもと生きたものに名けず、死後の尊號である。これは天に配食する意に外ならない。

この一天説、六天説は鄭王二家を以て始まり之から久しく學界の宿題であるが、元來五行説は多く儒教の領域でない。吾人は單に一天説即ち上帝と見るのが穩當であると思ふ。詩經文王之篇に

上帝既命、侯于周服。

といひ同じく文明篇に

上帝臨女、無貳爾心。

等あるなど何れもその人格的觀念の存在を認められる。同じく皇矣篇に

帝謂文王。

とくりかへしてあるのは最も顯著なものである。

天といひ帝といふが、これは二つであつて而も一つである。決して二つの別の存在ではない。形狀を以ていへば則ち天主宰を以ていへ

ば則ち帝といふのである。

ロ、作用

一、生成

天は萬物を生ずる。これが天の天たる所以である。而も此の萬物創生の事は必ず地と相俟つて行はれる。易の乾坤二卦は天地をいふものでその乾卦の象傳に

大哉乾元萬物資始。

といひ、又坤卦の象傳には

至哉坤元萬物資生。

と云つてゐるのは天地の生成作用を別言するもので、孔穎達の疏に
初稟其氣謂之始。成形謂之生。

とある。天に始まり地に成るといふ意に外ならないのである。天地の二氣が相合して萬物を生成する。但天の氣を施くは先で、地の之に合するのは後である。故に坤卦象傳に

乃順承天。

と説いてある。而して天の氣は萬物の生氣を成し、地の氣は萬物の形體を成すものである。人が死すれば魂は天に歸り、魄は地に歸するといふ。これもまたその創生以前に歸るといふ意に外ならないのである。

二、主宰

天は萬物の創造者であると同時に、又之れが主宰者である。天は萬物を創造すると共に其の生々發展を遂ぐべき力を與へる。天は常に之を保護して統率の任を果す。而も天自らは之をなさずして必ず聽

明叡智の人物を降して之れに代らしめる。孟子に書經を引いて

天降下民、作之君、作之師、惟曰其助上帝寵之四方。

とあるやうに聖賢の人は畢竟天に代つて主宰の職を果すものである。こゝに天命といふことが起る。天命の意には二種ある、個人が各天に享ける所が即ち一である。王者が天に代つて人を治めるものが即ちその一である。

三、道德賞罰の源泉

既に天を世界萬物生成の本源とし又主宰者とする。故に人類に於ける道德の事は又天によつて起り賞罰の事も亦天の權威とする。書經に

天敍有典。

といふのは即ち人の常道は天の敍する所といふ意味で、林之奇が之を

解して

人之生也、其人倫之典天也、故其彝倫有自然之敍矣。

といつてゐる。蓋し人には各其の分際により地位によつて必ず守らなければならぬ道がある。此の道は決して隨時隨處隨意の制作ではない。勿論その詳條節目に至つては或は異るところもあらうが、その大本綱領に至つては萬世を通じ東西に亘つて動かすことのできないもので、これ即ち天の定むる所である。又同じく書經に

天秩有禮。

といつてゐるのは尊卑上下の禮も亦天に出づるとするものである。之を要するに道德といひ禮節といふも皆人爲の制作でなくて天の定むる所であるとする意である。かのパウレン氏が

道德律は人間の隨意に制作したものでなくて寧ろ安寧生活の基

礎となる自然律である。

といつたのも亦此の儒教思想を彷彿せしめてゐるやうである。道德禮節の事が既に天に出るとするならば、人間に對する賞罰も亦天の賦するところとすべきである。書經に

天命有德

天討有罪。

とあるのは賞罰が天に出づることを示したものである。又

天道福善禍淫(湯誥)

とあるのは人の善惡によつて、天の與へる禍福が異なることをいふものである。又

天有顯道其類惟彰(泰誓)

積善之家有餘慶積不善之家有餘殃(易言傳)

とある。是等は皆天が人の善惡を分けて賞罰を明かにするといふ意をいつたものに外ならないのである。

附天道是非論

福善禍淫の説は天道是乎非乎の論を起し、千古の疑問を残してゐる。福善禍淫は換言すれば善因善果惡因惡果であつて即ち因果律である。天道の是を疑ふものは此の因果律は果して正當に行はれるか何うかの議論となる。天道を是とするものは即ち因果律が正當に行はれることを説くものであつて即ち樂天主義となり、之を非とする者は厭世主義となる。これについて古來議論が澤山あるけれども要するに因果の理法は決して曲ぐべきでない唯其の禍福を見るに於て徂徠は分と時とを別けて見る必要があると説いて

君子不求福於命分之外。

といつてゐる。天道を見るのに之を一人に徴しては非なるやうでも萬人に徴すれば則ち是である。一時に非なるやうでも、長時に照せば則ち是となるが如く、決してこの大法に戻るべきものではない。

四、天人の相關

天と人との關係を見るに既に人は天に享けて生を得てをる即ち中庸に

天命之謂性。

とあるやうに、人の人たる性は即ち天に享けたところのものである。而して道德賞罰も亦天意に出るとすれば天と人との間は自ら相應する所がなくてはならぬ。孔子が

丘之禱久矣(述而)

知我者其天乎(憲問)

と云はれたやうに、少くともこの感應の信念に基かなければならぬ。而て天の意志は何うして吾人に表現するかと云ふに、固より多種多様であつて一々之をいふことができないけれども、偉人の出現も疾風迅雷も天變地妖も皆其の一と考へられたのである。而もその最も顯著なものは廣く民意を以て天意の表現となすことである。書經に

天聰明自我民聰明。

天明畏自我民明畏。

とあるのは畢竟天が百姓の心を以て心とし、民の欲する所は即ち天の欲する所となすものであつて、此の經文の集傳に

言、天人一理通達無間、民心所存即天理之所在、是又合天民而一之者也。

と解したのは當を得たものといふべきである。

惟ふに人は各天に享けて性を得る、天の則に従つて行動し、天の命に従つて生死する。天の道は即ち人の道、天の道德は即ち人の徳である。易の乾卦は即ち天を説くもので、元亨利貞を以てその四徳とする。而て人に在つて仁義禮智の四徳となる。文言傳に

元者善之長也、亨者嘉之會也、利者義之和也、貞者事之幹也、君子體仁足以長人、嘉會足以合禮、利物足以和義、貞固足幹事、君子行此四徳。

と云つて居るのは、天の徳と人の徳との關係を明らかにしたものと云つてよい。かやうに天と人とは全く同じものと云つてよい。

第二節 性

一、性の字義

性とは「生れつき」の意であつて「人爲を加へざる」若くは「經驗を交へざ

る「ものであつて先天的のものである。孟子に告子が
生之謂性。

中庸に

天命之謂性。

とあるのは何れも生れたまゝの謂であつて天稟、氣稟、天賦、稟賦などいふのも亦同じ意である。今日科學上に用ゐられるところの性向 (disposition) 〓 未來の心意作用に影響すべき生具即ち天賦の要素又は本能 (instinct) 〓 生得の性能——とも略相似てゐるが、性向、本能は何れも運動の觀念を伴ひ、同時に習慣遺傳までも含蓄する。故に今此にいふところの性とは其の意義が少しく異なるやうである。

併し此の性は固から固定してゐるものでなくて將來の精神活動の素因素質となるべきものであつて此の點に於て佛教にいふ佛性、種子

と同一視すべきで孟子が四端擴充説を稱へるのは全く此の意である。
中庸に

率性之謂道、修道之謂教。

といつてあるのも亦同じい。之を要するに性は生れつきの意であつてかの董仲舒が

性者生之質也。

性者天質之樸也。

などいつて居るのは、全くこの意味を説くものである。古からこの性の本質は善であるか悪であるか又何れでもないかなどについて議論が紛糾してゐる。吾人は逐次その議論の大要を語ることにしよう。

(二) 性に關する諸説

(イ) 性善悪可能説

性には本来善悪なく人爲によつて善とも又悪とも爲し得るものであるとするのは孟子に對論した告子の説である。

性猶湍水也、決諸東方則東流、決諸西方則西流、人性之無分於善不善也、猶水之無分於東西也。

といふ告子の意は性は本来善悪何れでもなく、人の作爲によつて之を善とも悪とも爲し得るとなすものである。

それでは其のいふところの善悪は何うして之れを區別するかといふに所謂仁内義外を説く

仁内也、非外也、義外也、非内也。

告子は仁を説くけれども直に仁を以て善といはない。食色を性と

はしても悪とは説かない。善悪は義によつて生ずるとする。その義たるものは外にあつて吾が内にはない。

彼長而我長之、非有長於我、猶彼自而我自之、從其自於外也。故謂之外也。

又

性猶杞柳也、義猶柎棬也、以人性爲仁義、猶以杞柳爲柎棬也。

仁之を要するに告子は性には本来善悪がない、故に性は人爲によつて何れともなすことができることを主張とするものである。孟子は告子の説を駁して

人性之善也、猶水之就下也、人無有不善、水無有不下。

と述べてゐる。孟子の意を見るのに水が東西を別つことのないのは固よりその通りである。併し上下の別はある。若し水を東に決して

も東が高ければ水は流れない。これは上下の別が固定するからである。人の性の善なのは則ち水の低きにつくやうに、善惡の別は固より判然たるものであるといふのである。

(ロ) 性惡説

これは荀子の説くところであつて荀子の性といふのは
生之所以然者謂之性。

不事而自然謂之性。

といつてゐるところから見れば所謂天稟のまゝであることは之れを知ることができさる。又

性之好惡喜怒哀樂謂之情。

性、天之就也、情者性之質也、欲者性之應也、

などいつてゐるのを見れば情慾を以て性の本質とし之を以て惡とするものゝやうである。抑も此の情慾を以て性とすることは告子も云つてゐるところである。

食色性也。

と、然し荀子は之を以て直に惡と解して

人之性惡、其善者僞也。(荀子性惡篇)

と述べてゐる。それではこの僞とは何であるか、楊倞の注に

僞爲也、矯也、矯其本性也。凡非天性而人作爲之者皆謂之僞。

といつてゐる。荀子の意によれば人の性は惡であつてその自然のままに従へば争奪殘賊其他すべての惡事が生じて辭讓、忠信等の善事は亡びる。此の故に聖王は之を憂へて禮儀を起し法度を制し、それで人の情性を矯めて之を正すものである。だから禮儀法度の如きものは

皆人の情性に反するものであつて全く人爲のものである。

飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休、此人之情性也、今人飢見長而不敢先食、將有所讓也、中略皆反於性而悖於情也、中略然則人之性惡明矣、其善者僞也。

この故に荀子の意は消極的に節制を以て情欲を抑へようとするものであつて其の方法は則ち禮儀である。而て其の禮儀は先王聖人が作つたとする。

此に疑問が起る苟も人の性が悪であるならば先王聖人でも亦其の性は悪である。何うして禮儀制度を作爲することができるかといふことそれである。此の疑問は荀子性惡論の弱點である。荀子は性と僞とを辯じて

凡性者天之就也、不可學不可事、禮儀者聖人之所生也、人之所學而

能所事而成者也。不可學不可事而在人者謂之性、可學而能、可事而成之在人者謂之僞、是性僞之分也。

といひ又君子と小人とを辯じて

今之人化師法積文學道禮儀者爲君子、縱性情安恣睢而違禮儀者爲小人。

と述べてゐる。此の兩者の辨別を見ると必ずしも明白ではない。荀子の説を見るに情慾の先天的に存することは之を許すことができるとしても、禮儀を知り學んで之を能くし、事として之を成す所の素質はもとどこから來るかといふ明説がない。先には僞を説いて人作爲之者。

といひ後には

在人者

といつてゐる。所謂偽のないものも亦本具の性から出るのではないか。又君子と小人が其の性を一にするといふけれども、君子は獨り禮義を能くし、小人は之を能くしないといふ理があらうか。畢竟するに荀子は性惡を論ずると共に別に禮義制度を作爲する素質を認めるものであるとしなければならぬ。故に性惡説は却て善惡二元論となる。

(六) 性善説

性善説の萌芽は既に之を詩經に見ることが出来る。その大雅烝民篇に

天生烝民、有物有則、民之秉彝、好是懿德。

とあり、又易繫辭傳に

一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也。

といつてある。けれども明かに性善を唱導したのは孟子である。孟子の滕文公篇に

孟子道性善、言必稱堯舜。

とある。孟子が性を論ずるには主として情について之を觀察したやうである。即ち孟子告子篇に

乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也。

とある。それでは其の情は何うして發するかといふに良知良能がそれである。

人之所不學而能者其良能也、所不慮而知者其良知也。

これによれば良知良能とは所謂本能に外ならない。本能が外物の刺戟によつて動く時、此に情が生ずる。此の情に循つて直に行へば則ち善である。故に本性は善でなければならぬ。換言すれば情に循

つて行ふといふのは本能的行動である。これが善であるが爲に本性は則ち善であるとする。若し情を矯めて善であるならば性善なることはできないのである。

人皆有不忍之心……今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心……

人之有是四端也、猶其有四體也。(公孫丑上)

一人が率然赤子の井に入らうとするのを見て忽ち惻隱の心(情)を起すが、之は別に思慮分別をかつて始めて起すのではない。即ち良知良能によつて此の心を起す。即ち本能的に惻隱の情が誘起せられるのである。仁義禮智の四端は人の四支のやうに本具のものである。故に明に人の性は善なるものである。

若し然うとするならば仁義禮智の徳性は完全に人の本性に具有するか、孟子の意によればさうではない。其の存すといふのは單にその

端緒だけである。端とは始又は本の義である。始といひ本といふけれどもこれを其のまゝに委しておけば或は微々として振はず、遂には惡に化せられることがないとは保證の限りでない。孟子は則ち此の四端を育成し擴充して完全な徳性を成就すべしとする所謂擴充説である。擴充とは發展の意である充實の意である。

凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達。

一炬火でも能く廣野を焼き、一滴の水でもよく大海に達することが出来る。吾人の本具の性はこのやうに微小であつて而も之を擴充し育成すれば大を成すことができる。又牛山の木を以て説いて居る。

是其日夜之所息、雨露之所潤、非無萌蘖之生焉。

萌蘖といふのは即ち前の端の意に外ならない。

さて四端とは何をいふか。惻隱、羞惡、辭讓、是非の心がそれである。

惻隱の心とは何か。孟子は不忍人之心を以て之を解いてゐる。忍心とは何の意であるかといふに詩經に

彼惟忍心。

とある。これは性情限戾之心と解する。又忍の字を説いて

耐也、謂心有不安、強持不發也、(説文)

とある。これによれば本性の自然でなく故意に之を抑制する所の心を指す。だから不忍之心といへば本性自然の流出であつて、耐へ得ず抑へようと努めても抑へることのできない心であつて、同情博愛の根基たるべきものである。之を擴充すれば即ち仁となる。

羞惡の心とは朱子が之を次の如くに解してゐる。

羞己之不善也、惡人之不善也、

然し今少しく本能的のものでなければならぬ。蓋し人の本性に反

する行爲思慮があるに當つて、卒然として他人が之に臨めば忽ち赧然として面を染めるやうなのが羞惡の心である。孟子萬章上篇に舜の弟象が文瞽聘の命によつて舜を殺さうとし井を浚へさせ、上から之を擲ふた。そして象は舜の宮に往つたところが舜は既に此にゐた。その時の象の有様を叙して

象往入舜宮、舜在、琴象曰、鬱陶思君爾慙怩。

と曰つてゐる。これが即ち羞惡の心でなくて何であらう。この心を擴充すれば即ち義となる。義は事の宜しきを制するの意である。要は己をして不善なからしめようとする意に外ならないのである。辭讓の心とは何か。朱子は

辭解便、去己也讓、推與人也。

と述べてゐるが、要は長上に對して自ら卑下する所の心に外ならない。

人の倫序が既に自然である以上、卑下辭讓の心がどうして之に伴つて先天的に存してゐないことがあらうか。これが即ち禮の端緒である。是非の心とは何か。朱子が

是知其善而以爲是也、非知其惡而以爲非也。

と云つてゐる。善惡を分ける心の本能的なものであつて之が智の端である。

以上は何れも人の本能的に具有するところのもので之を擴充すれば仁義禮智となる。この四端は決して後天的經驗を俟つて始めて存するのではなく。人の自然にこれが具はつてゐるとなすのである。故に性善の説を立てる。蓋し此の四者は何れも思慮分別を借らずして人の本能が事に觸れて直覺的に發するものであつてその直覺的情に従へば即ち善となるのである。

それでは心といひ性といふその兩者の關係は何うかといふに、孟子は

盡其心者知其性也 (盡心上)

といひ安井息軒が之を

學以盡其心所固有、則知性本善。

と解してゐる。蓋し心は發動に名づけ、性は本具に名づける。故に發して言動となる所を推究して本性の如何を知るべきものであつて性の外に心があるのではない。宋儒が

心統性情。

といふのも心性を同一視したものである。

猶此に附記すべきは孟子は性善をいふと共に一方には告子のいふところの食色性也の意も認めたとである。即ち盡心下篇に

口之於味也性也……四肢之於安逸也性也

とある。これは性慾を以て本具のものとする意である。而も此の性慾は人々によつて遂げ得べき天分が一樣でない即ち何人も十分に之を満足させ得るものではないとしてゐる。即ち上文の次に

有命焉君子不謂性也。

と云ひ人の性慾の遂げ得べきか何うかは天命によつて定まり又何うともすることを得ない。故に君子は之を性と稱へないといつてゐる。そして次に又

仁之於父子也命也——聖人之於天道也命也有性焉君子不謂命也。

と述べてゐる。仁義等の四端もその受ける所の天命は人によつて清濁厚薄がある。けれども本性に存するものであるから命に托せず努力して之を完成しなければならぬとするのである。

之によれば孟子が性を見るのに徳性と性欲との二者を認めたと疑ふところがない。而も其の性欲は制すべきもの、徳性は進ましむべきものである。此の徳性は之を性と名づけ、之について性善をいふのである。性欲は之を性と名づけない、寧ろ之を抑制することが必要であるといふのである。

以上は孟子の性善説の大體である。之を見るに孟子の所謂性善論は倫理學上の本務觀念即ち良心について之をいふものであつて性欲は即ち所謂衝動的本能を指してをるものと見るべきであらうか。此の性欲をさして性と名づけないといふのは苦しい辯解であるが、良心の起源を性的のものとして之が發達育成を説いたのは實に孟子の大功績であつて、儒教が世道人心に裨益する所が甚大なのは此の根本的説明に採つたものが少くない。

(二) 其他の性説

A、楊子 || 善惡混ざる説

楊子は名を雄、字を子雲といふ。その法言に

人之性也、善惡混、修其善、則爲善人、修其惡、則爲惡人、(修身篇)

楊子の意によれば、學問の要は視聽言貌思の五者を正くして性を修めるにある。此の五者は性の有する所で、人が學べば此の五者は正しく、學ばなければ此の五者は邪であるとする。

B、韓愈 || 性三品説

韓愈字退之は性と生と俱に生じ、情は物に接して生ずる。性に上中下の三品がある。情も亦そのとほりである。而て其の性の性たる所以のものは

仁、禮、信、義、智。

情たる所以のものは

喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。

性の上たるものは善、中なるものは導いて上にも下にもなすことを得下なるものは惡である。その上なるものは

主於一而行於四。

中なるものは

一不少有焉、則少反焉、其於四也混。

下なるものは

反於一而悖於四。

といふ。

性の情に於けるや、其の品に視らふ情の性に於けるや、亦其の品に視

ふ(原性篇)

とある。蓋し孔子の

性相近也、習相遠也、唯上智與下愚不移。

と曰はれたのに基いて説を立てたものである。

〇、李翱 復性説

李翱字習之。性は完全の善である。情は純然の悪であるとし妄邪の念が滅息すれば本性が清明であると説く。

性を水の清澄に譬へ、情を泥沙に比する。而て復性の法は思はず慮らなければ情が生じないけれども情はもとより之を絶滅すべきではない。聖人は寂然不動往かずして到り言はずして神耀かずして光がある。かうして至誠の域に入る。即ち性を盡くして本然の至善に復へるとする。これは思孟を根柢とし佛老の意を加へたものといふ

べきである。

D、宋儒の性説

同じく宗儒といつても周張程朱各其の見るところを異にしてゐる。且らく朱子の意によつて之を述べよう。

朱子は理と氣とを説く。理は形而上的のもので氣は形而下的のものである。人は天地の理を受けて性とし天地の氣を受けて形をつくる。性は萬人が共に同じく唯氣稟の異なるによつて人物が別れる。然し氣も亦之を全く後天的のものとは考へ難い。故に性を分けて本然の性と氣質の性とし本然の性は善であるけれども、氣質の性には善もあり悪もある。又朱子は未發の中を以て性とす。若し之によれば

性不可以善惡名。

ものとなる。又理と氣との二者を見るに此の二つは何れが先に存してゐたか又此両者が相俟つて現はれるか等の問題が起る。朱子は或は理先氣後説を取り、又は氣先理後説を取り、或は又理氣並存説を採り、其の性説に歸一を見る事ができない。

E、王陽明の先天良知説

王陽明は心と性とを一とする。天にあつては理人にあつては知とする。その四句教に

無善無惡心之體、有善有惡意之動

知善知惡是良知、去善去惡是格物

と云つてゐる。

心の本體を無善無惡となすから見れば性を以て善と定めないやうだけれども既に其の根本に良知を備へてゐる、此の良知は萬人に同じ

く且つ先天的であつて毫も後天的經驗を入れぬ。人の賢愚は此の良知の蔽はれる程度によるだけとするのである。これによれば明に性善説といふべきで孟子の良知良能を受けて一層之を發揮したものであるといふことができる。

第二章 儒教倫理の理想を論ず

第一節 序説

吾人は前章に於て儒教倫理の理想に二種あつて、而も其の二者が有機的の關係を有することを略述した。二箇の理想とは個人的理想と

社会的理想との二つである。前者はいふまでもなく自己の人格完成であつて、後者は社会の安寧幸福に外ならない。吾人は今儒教に於て如何に其の理想を畫いたかを見ようと思ふ。

第二節 個人的理想

個人的理想は果してどんなことを意味するか。自己の人格完成であつて所謂(a)自己實現説又は自己完成説と其趣を一にするといふことが出来る。さうして之を歷程から云へば自己に具有する諸能力の圓滿發展であつて、之を結果から云へば全人、完人といふことができる。而て儒教の畫いた全人とは如何なる人であるか。

儒教の大成者として、否其創始者として尊信されるところの孔子其

の人は如何に其の理想の人格を憧憬したか。論語に

大哉堯之爲君也巍巍乎唯天爲大云々(泰伯)

巍巍乎舜禹之有天下也云々(泰伯)

萬世無疆然矣云々(泰伯)

とある。此等の記事によれば孔子が明かに其の理想的人格として堯舜禹のやうな聖王を推重されたことが見られる。従て之を以て其の究竟の個人的理想としたことはいふ迄もない。それでは其の理想的人格とは如何なるものであるか。書經堯典に於て堯の徳を記して次の様に述べてゐる。

欽明文思安安允恭克讓。

今この諸徳について其の意義を考察しよう。

「欽」とは何んな徳であるか、これについて色々の説があるけれども、要

するに徂徠の説いた様に

欽、畏敬之義也。

とあるのを正解といふべきで英語の「Pietty」即ち敬虔である。これは天を畏敬するといふ意に外ならないのである。

「明」とは何か。これは智に外ならない。智はよく萬象を透徹すると恰も日月の四方を照臨するが如きものである。

「文」とは外面的威儀の優雅な意味にも當るがそれと同時に内面的心意上の優情文雅であることを表はすものと見ることが出来る。英語の「Gracefulness」に當てることが出来る。

「思」とは思慮深くして常に心を失はぬ意味で、細心又は深慮の意と見るべきである。

次に「安安」とは窘束窮迫のところなく悠揚たる情性をいふもので英

語の「Calmness」(Calm-ness)ともいふべきものであらうか。集傳に

安々、無所勉強也言其徳性之美皆出於自然而非勉強所謂性之者也。とあるのはよく解し得たものといふべきである。

「允恭」とは何か。允は恭字の形容詞である。「恭」とは貌の敬であつて威儀の肅敬であることをいふのである。而も外貌は動もすると内實と反し易いから特に允字を加へてその意が明瞭になるものといふべきである。

「克讓」とはいふまでもなく身を下して人に譲るといふ意であつて謙遜辭讓に外ならない。而も亦克字を添へる所以は「克」は克己の意を寓してゐる。これが爲によく辭讓を失はないのである。

理學的人格として推稱されるふの體得實現した所は實に以上述べた通りである。書經の本文を今の語で表はせば

敬虔。 惠智。 文雅。 深慮。 從容。 恭敬。 謙讓

の七徳となる。これは大體に於て模範的人格として欠くことのできない徳目を網羅してをるといふべきである。崔述が

余按、經云欽明文思安安、欽以法天、明以治民、文思其條理之精、安密安、其中道之從客、僅六言而聖人之徳備矣

(唐虞考信錄)

といつたのは實に當を得てゐる。

然して此等の諸徳を體得したものを聖人といふ。畢竟聖人は儒教倫理の個人的理想を具體的に表明したものである。

孔子が常に教化の標準に置かれた君子の思想は亦この聖人といふ理想の片影に過ぎないのである。論語に

孔子曰君子有九思、視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思

問、忿思難、見得見義。(季氏扁)

といひ、又論語のうちに弟子達が孔子を評した言葉として、

子貢曰夫子溫良恭儉讓以得之。(學而)

子溫而厲、威而不猛、恭而安。(述而)

といつたやうなのを相對比して來ると、全く思半に過ぎるものがある。

プラトーン氏はその「理想國」"Republic" に於て哲人であつて始めて王者たり得ることを論じ、其の哲人の資格を述べて

誠に其の性が圓滿であつて而も圓滿に發達したものは直に事物の真相を捉へて分明に又完全に之を會得する、かやうな人はその學ぶに敏でその身を處するに慎がある。眞理の友である、正義と勇氣と節制との凡ての徳の友である。(小林一郎氏の譯による)

と述べてゐる。かやうに個人人格の完成は實に吾人の最高目的であ

つて道徳的判斷の最終標準である。近代に於て「シャフスベリ」Shaftesbury (1671-1713)「ライプニッツ」(Leibniz 1646-1716)の如きは資質の調和的發展は人間并に宇宙の規則である。とさへ云つた。これによつて東西古今個人々格の圓滿完成を見るところの揆が一であることを知るに足るであらう。

第三節 社會的理想

個人的人格完成は唯理想であるばかりでなくこれと同時に今一つ社會的理想に達する手段であることも亦既に述べた通りである。

それではその社會的理想とは何であるか。先づ社會といふ意義から見よう。社會の體制には社會學上之を大別して家族體制、國家體制及び國際體制の三がある。

家族體制は家族關係及び氏族關係から成り、家族關係は夫婦、親子、兄弟の三重から成つて居る。

國家體制は部落、市府等の組合及び種々の階級を以て實質とし、治者被治者の二要素から成つて居る。

國際體制は今此に述べるまでもなく世界を打つて一丸となさうとするものであつて一つの理想に過ぎない。

以上述べたやうに社會といふ廣汎な名稱は之を小にすれば一家となり一族となり一部落となり。市府となり一階級となり更に一國一種族に及んで居る。今社會的理想といふのも亦漸次小から大へ寡から衆に至るのである。然し此等の小から大への各理想は、各それ自らが理想であると共に手段であることも亦個人的理想と社會的理想との關係の如きものである。

書雍堯典上に引いた堯の徳を並べ擧げた文の下に

克明俊徳以親九族九族既睦平章百姓百姓昭明協和萬邦黎民於變時雍。

とある克明俊徳とあるのは要するに上文欽明云々の諸徳が兼ね備つてゐることを指すもので、この修徳の身を以て先づ齊家の事に向ふのは則ち今この文の親九族である。齊家の事はどうして忽諸に附すことができよう。一家は社會の縮圖であり同時にまた一身の布演であるといふことができる。朱子が

九族既睦是堯一家之明德。

といつたのは誠にこの意に外ならない。圓滿な人格は先づ其の一族を風化して一門を擧げて穆々の境地に達せしめる。此に至つて齊家の功が極まつたといふべきである。

次に平章百姓百姓昭明とあるのは堯帝が京畿附込の一國內の民を導くに公平で偏頗なく、よく秩序ある生活を營ましめたことは即ち平章百姓の意であつて、百姓は何れも其の徳化に浴し各倫常の道に明かに少しも乖戾することがなかつたといふのは即ち百姓昭明の義である。朱子が

百姓昭明堯一國之明德。

といつたのも其の旨意である。

次に協和萬邦といふ萬邦は當時國を爲すものすべてを含んだもので天下といふに同じい。此の萬國を擧げて協同和衷ならしめるものである。

最後に黎民於變時雍とあるのはこの協和萬邦の効果をいつたものであつて辭は短くとも、旨は甚だ長いものがある。黎民は廣く衆庶を

指して居る。即ち萬邦の民すべてを指す。於變の於是歎美辭て變惡を變じて善に遷るの意である。時は是、雍は和であつて此の一句は實に天下の民庶が悉く堯の徳化に浴し太平和樂を致し四海をあげて渾然たる一大團欒の中にあらしめたといふ意である。朱子け

黎民於變時雍是堯天下之明德。

といひ、呂東萊は

至於變時雍天下盡在春風和氣中矣。

といつてゐる。これが吾人の求めるところの理想界ではあるまいか。すべての倫理道德の理想目的は之を措いて他にあらうか。かのバウルゼン氏の所謂圓滿なる人間的な生活といふものは畢竟このやうなものである。一言にして之を云へば安寧に外ならない。而てこの社會的理想が一に個人々格の完成に起因し共に相助けて有機的關係を有

することも亦前に述べた通りである。親九族といひ、平章百姓といひ協和萬邦といふのも一に明俊徳を出發點としてゐると同時にその何れもが黎民於變時雍を以て終極の理想としてゐることも亦明かである。かの王充か

堯舜之民可比屋而封言其家有君子之行可皆官也。

といつた如きは聊か誇張の嫌はあるけれども、而も之を以て徳化が洽く及び萬民が和樂し共に徳を勵み太平を享受した理想界とするのに何の憚があらうか。

吾人は今この理想論を終らうとするに當つてバウルゼン氏の至善論の概説を引くことは趣味あることと思ふ。即ち

至善とは圓滿な人間生活換言すれば十分に身體及び精神の諸勢力を發展させ、一切の人間的生活の活動を増進させ、自己に近遜した個

人との關係を益々親密にし、社會の歴史的及精神的生活の内容に關係することが益、深厚ならしめるところの生活である。かやうな目的は又之を安寧ともいふことができる。

第四章 本務論

第一節 本務の概念

吾人は前章に於て儒教倫理の理想が如何なるものであるかを略述した。既に理想がこの様なものとすれば之を實現する方法は何うかといふに、それはいふまでもなく本務の實行にある。抑も本務とは何であるか。

吾人の行動を検するのに其の欲することを爲すのと爲すべきこと

を爲すことの二つがある。此の二者は其の目的に於て其の結果に於て相合致することを得るであらうか。

今假りに吾人が従來の自己及び他人の經驗上斯やうになすべしと決定された行動をしようとするのに當つて偶本能的衝動に盲從して其の行動をしなかつたとせよ。其の時憂苦漸愧の念は忽ち起つて不安の感情に捉はれるのを見るであらう。この感情こそ實に本務の最初の形式である。

本務は畢竟全社會の風習に起因する。風習は其の起つた全社會の保存及發展を幫助し、個人各箇が正規の發展を遂げさせるものである。

この行爲はその行爲者であるところの個人と其の周圍の人々の安寧を保ち且つ之を進めるところの傾向を有する。個人の意志といひても元來之を以て目的とするのである。故に性癖も亦大體に於てこ

の意志に従ふのを常とする。而も本務と性癖とは屢々相背馳する。これは個人が明瞭に其存してゐる社會的風習従つて自己の本務を意識しないが爲である。是に由つて見れば本務とは衝動即ち性癖に對する制限とも云ふことができよう。だから本務の形式は初は主として消極的であつて「何々する勿れ」といふにある。

之を要するに個人について見れば性癖と本務とは全然一致しないやうであるが之を全社會の上から見れば大體に於て一致する。個人は屢してならないことをしようとし又爲さねばならぬことを爲すまいとすることがある。かういふ場合には外部から來て其の意志を制裁するものがあるやうに思惟される。これは畢竟全社會の道德律である。

繰返していふが、吾人は到底全社會を離れて獨存することはできな

い。従つて個人の安寧は全社會の安寧を離れて成立することができない。此の故に本務といふものを強いられるのである。

然し此の本務は二様に分かれる。一は個人が自己其者に對するものである。これは個人的理想の實現に必須な本務であつて人格の完成に資すべきところの意志を訓練し感情を陶冶し智識を増進することがそれである。他の一は他人即ち個人を包む大小の團體に對するものである。個人は獨存孤立するものでない。小は家族から大は世界人類に至るまでの諸種の團體に對して相當の本務を有する。而て此の二者即ち對己の本務と對他的本務とは決して別なものでない。互に相關聯することは猶ほ個人的理想と社會的理想との關係のやうなものである。吾人は逐次其の本務を説くことにしよう。

第二節 對己の本務

吾人が自己の人格を完成實現しようとするに當つて、自己を如何に處理して行くべきかといふ問題は即ち對己の本務の謂に外ならない。吾人は既に前に於て本務と徳とは同一事項であることを述べたが今對己の本務とは畢竟修徳修身の意である。

修身の道は一にして足りない。智能の啓發、意志の鍛練、感情の訓化等あらゆる精神能力を完全に發展させるのは皆修身の事であつて此の能力の修養は實に自己に對する本務である。かのパウルゼン氏も次の如くに述べてゐる。

自己の能力を發達させるのは吾人の本務である。人が若し不注意の爲に其の健康を害し懶惰淫蕩によつて其の精神的能力を傷ふときは其の本務を缺いたのである。

儒教倫理に於ては殊にこの修身に重きを置き古來の聖賢が皆これを極説實行して其の範を垂れてゐる。

大學に謂ふ所の正心誠意致知格物の四條目は實に修身の必須要件である。約言すれば格物致知は學問である朱子の所謂爲學致知であり。誠意正心は修養である朱子の所謂存養克己である。程伊川は

凡一物上有「一理」須是窮致其理窮理亦多端。或誇書講明義理。或論古今人物別其是非。或應接事物而處其當皆窮理也。

と曰つてゐる。これは學問の要を説いたものである。又

一草一木皆有理須是察。

と云つた。天下あらゆる萬物で吾人修養の教訓とならないものはない。學問の要は其の觀察の精細なるところにある。其の知識の徹底にある。然して此の學問の效果は主として吾人散亂の心情を安定す

ることにある。

孟子曰學問之道無他求其放心而已矣(告子上)

明道曰聖賢千言萬語只是欲人將己放之心約之便反復入身來自能尋向上去下學而上達中也。

大學に誠意を解いて自ら欺くことなきなりとしてゐる。自ら欺くとは心が外に馳せて自己に忠でないの意である。

故に慎獨を説いてゐる。正心とは感情を抑制して之に捉はれないといふ意に外ならない。故に克己を要する。

而て自ら修める上に於て最も重要なのは實に中の徳である。吾人は聊か中の意義を述べて見ようと思ふ。

中はもと政治上の根本原理であつてかの論語堯曰篇の先執其中。

とあるのは堯が天下を以て舜に譲るに當つて治政の根本原理を總括して戒となしたところである。然してもと儒教に於ては政治と倫理とは密接して離れることのできないところであるから政治上の原理は移して倫理上の根本原理となすことができる。

抑も中の意義は何うであるかといふに、朱子は

中者無過不及之名。(論語集注)

中者不偏不倚無過不及之意。(中庸章句)

即ち過に失することなく不及に失することなく偏せず倚せず適宜恰好なの中といふ。邦語の所謂「ほど」の意に外ならない。王充耘が今恒言俗語於事當其可者則謂之中。

といつたのは平明な解説といふべきである。

かのアリストテレスも亦中を説いてをる。氏は中を絶對的中、相對

的中とに分けてゐる。絶対的中といふのは數學的折半の意であつて五は十の中であるといふが如きものである。絶対に不變で又動すことのできないものである。相對的中とは折半の意でなくて適度適宜の意である。即ち人により場合によつてそれ〴〵の宜しきに合するといふことを意味する。然して氏は自ら説く所の徳を相對的中であるとする。其の理由は凡て徳といふものは吾人の感情及び行爲に關係するものであつて、この感情行爲は各個人の性質によつて異つて居る。此の故に之れが中を一定して不變ならしめることは難い。而も一旦定めた中は唯一ある。之を名つけて徳となすといふのである。このア氏の中説と相對比するのに儒教のいふ所の中は殆ど全くア氏の所謂相對的中といふべきものである。

崔東壁が上述の允執其中を解して

中也者無定位也故必酌乎兩端乃有中。(唐虞考信錄)

といつたのは全くア氏と同じといふべきである。

之を要するに中といふものは一定不務のものでなくして、行事により個人の性質によつて各異なり、事々時處に應じて適好なものを中と名づけるのである。

吾人は既に中を以て修養の根本規範としたが此にその所以を述べようと思ふ。書經に

寬而栗、柔而立、愿而恭、亂而敬、擾而毅、直而溫、簡而廉、剛而塞、彊而義とある。これは阜陶が知人の要を述べたものであつて所謂九徳である。而て此而字の意は書經集傳に

而、轉語辭也、正言而反應者所以明其德之不偏。

と解いてゐる。此の上下の二字は人の性癖若くは氣質の互に相反す

るものを表はすものであつて、動もすれば各自別々に走り易い。故に此の而字を以て此の上下を結び兩者相俟つて一徳を成し互に相助けて氣質の偏を救ひよく中和を得る所以である。今この個々についてこれを見よう。

「寛而栗」寛と栗とは共に極端に流れ易い。兩者が相俟つて始めて中を得る。林之奇が

寛則易失之放縱故必能莊栗然後爲徳。

といつたのはその意を得てをる。

「柔而立」柔は柔弱であつて人の陥り易い特質である。故に何等か堅守する所がなければならぬ。同じく林之奇が

柔則失之懦弱故必有以立志然後爲成徳。

といつたのは過言でない。

「愿而恭」愿は素樸である。故に樸慎を以て之に配する。林之奇が

愿則易失於樸野則必成以恭。

といつたのは誠に當つてをる。

「亂而敬」亂の意義は甚だ解し易くない。或は濟亂之材となすものもあるが林之奇は

亂易失於輕忽故當成之以敬順。

といつてゐるのを見れば亂を以て輕忽に陥り易い質と見てゐるやうである。これで差支はなからう。

「擾而毅」擾は馴である。故に斷に缺けるところがある。その爲に毅を之に配するのである。林之奇が

擾皆多失於無斷故以果毅成之。

といつてゐる。

「直而溫」直に徑行に失する。故に之に和するに溫を以てすることが必要である。林之奇が

直者多失於不能容物故以溫和成之。

と述べてゐる。

「簡而廉」林之奇は

簡者易失於略故必濟之以廉隅。

と言つて居る。

「剛而塞」剛は強健勁健である。塞は實である。剛は強健であつて猪進的の勇に流れ易い、故に之を救ふに篤實を以てする。

林之奇が

剛者多失於上氣而好爭故必濟之以塞實。

「疆而義」疆は力を恃んで條理を失し易い、故に之に義を配する。林

之奇は

強則無所屈撓多不中節故成之必在合義。

といつてゐる。

以上の九徳上下の兩字が相應じて初めて一徳となる。九徳の何れを見ても上下の兩素質が互に相反しようとする。故に而字を以て之を結びその兩者の中間を以て徳とする。

この寛柔亂等の性癖は個人々々に於て其の生得が固より一樣でない。従つて寛と栗との配合が等しいといふことはない。この故に兩者の中は個人各自に於て相異なる。これが吾人がア氏の説を採つて此中を相對的とした所以である。此のやうに兩質の中が同じでないといふけれどもその何れも中和を得て九徳が完備するに至つては渾全たる人格を得たといふべきで、その人格に於ては決して甲乙の差が

あるわけではない。

凡そ中の道は之を政治に施し道德に用ひるばかりでなく、あらゆる事物に適用して少しも誤りのないものである。中庸に

中也者天下之大本也、和也者天下之達道也、致中和、天地位焉、萬物育焉。

とあるのは即ち是である。

而て此の中を得て過不及なからしめるには何うすべきであるかといふに。ア氏は則ち知見の必要を説き「中庸」も亦知を説いてゐる。即ち

生而知之、學而知之、困而知之。(抄)

とある。生知は聖人である。學知は賢人である、困知は篤行の人である。而も其の之を知るに及んでは一つである。

要するに中は規範(Principle)である。事々物々に當つて其の中の所以を知ることは則ち知見である。中庸に又舜の事を説いて

舜其大知也、與、舜好問而好察邇言、隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民、云云

といつてある。

而して既に中の所以を知つても之を行ひ之を實現するのは則ち意志力に俟たねばならぬ。これが即ち勇である。又中庸に

安而行之、利而行之、勉強而行之、及其成功一也。

とある。この安行は則ち聖人は作爲を假らずして行ふことをいふもので、利行と強行とは共に勇に俟つところがあるといふことを説くものである。

この故に中庸には本性の仁と此の知勇とを併せて三達徳とする。

即ち

知仁勇三者天下之達徳也。

といつてゐる。知仁勇とは何か。知情意が完全に發達した情態をいふものであつて、知の發達によつて中の中たる所以を知り、勇によつて完全に之を實行し、本性の仁の端を益々圓滿に發達させること、これが即ち人格完成でなくて何であらう。

凡そ宇宙の原理は誠を以て一貫する。此の故に吾人の知見を一毫の誤もなからしめようが爲には唯自ら誠にして始めてそれを得るのである。同じく中庸に

誠者不勉而中、不思而得。

と説き又

唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性則能盡人之性。能盡人之性則能盡

物之性。能盡物之性則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育則可以與天地參矣。

といつてゐる。これは蓋し衷心至誠であつてよく倫理物理を知得する。倫理物理を知得すれば則ち天地の大道に合することを得るのである。

次によく自ら誠にする道は何うであるかといふに、大學に

小人間居爲不善……此謂誠於中形於外。故君子必慎其獨也。

とある。誠とは自ら欺かぬといふ謂である。それが他人の聞見に觸れると否とに拘らないのである。

君子不愧于屋漏。(詩大雅抑篇。)

といふのは即ち此の意に外ならない。その自ら欺くに至るのは思に邪のあるが爲である。程明道は

思無邪、毋不敬。只此二句、循而行之、安得有差。有差者皆由不敬不正也
と述べてゐる。これによつて伊川は閑邪の工夫を説いて

閑邪則誠自存。不是外面捉一箇誠將來存著、今人外面——於不善於
不善中尋箇善來存著如此則豈有入善之理。只是閑邪則誠自存。

といひ、邪を閑ける工夫としては

但惟是動容貌、整思慮、則自然生敬。

といひ、敬を説いてゐる。敬は

敬者主一之謂敬。一者無適之謂一。

と説き主一無適を以て敬を説いて

至於不敢欺、不敢慢、尚不愧于屋漏、皆是敬之事也。

とある。靜坐といひ禪定といふのも畢竟この自誠の工夫に外ならな
い。

吾人は對己の本務を終るに當つて程伊川の四箴を揚げることは適
切なことであると思惟する。

顔淵問己復體之目。天子曰非禮勿視、非體勿聽、非體勿言、非禮勿動。四者
身之用也。由乎中而應乎外。制於外所以養中也。顏淵事斯語所以進於聖
人。後之學聖人者、宜服膺而勿失也。因箴以自警。

視箴曰心兮本虛、應物無迹。操之有要、視爲之則。蔽交於前、其中則遷。制之
於外、以安其內。克己復禮、久而誠矣。

聽箴曰人有秉彝、本乎天性。知誘物化、遂亡其正。卓彼先覺、知止有定。閑邪
存誠、非禮勿聽。

言箴曰人心之動、因言以宜。發禁躁妄、內斯靜專。

矧是樞機、與戎出好。吉凶榮辱、惟其所召。傷易則誕、傷煩則支。己肆物、忤出
忤成違、非法不道。

動箴曰。哲人知幾。誠之於思。志士厲行。守之於爲。順理則裕。從欲惟危。造次克念。戰兢自持。習與性成。聖賢同歸。

第三節 對他的本務(其一) 齋宗論

人類が生存するのに孤立獨存せずして共同生活をするものであることは既述の通りである。その共同生活は個人を中心として幾重の渦紋状態を爲してゐることも既に述べたところである。而てその渦紋の小さな丈個人に對して親近である。その最も近い渦紋はいふまでもなく家族である。

家族が共同生活に於ての最初の形式であることは固より論のないところである。かやうに人類が家族的生活をしてゐることは他の生物と區別される所以であつて、これが又人類歴史の基礎となり、延いて

世界進化の根本となるのである。抑も家族とは何か。又家とはどういふ意義であるか。

(一) 家の觀念

家といふ文字は初は人類の住居する建物即ち英語の“House”を意味したものであることはその形象が宀に從ふのに見ても明かであるが、延いて其下に住居を共にする團體に名づけたものであることは康熙字典に六書故を引いて

按六書故作家、人之所合也、从宀三人聚、宀下宿之義也、永古族字、从譌爲豕。

とあるを見ても知られる。六書故の説は英語の“House”を意味するものといふべきである。而も家字に於て更に重大な意義を見るのである。それは吳大澂の説文古籀補に

古家字从宀象凡祭土以羊豕古者庶士人無廟祭於寢陳豕於屋下而祭也。

とあるのを見るに家字の豕は祭祀を意味し、それから轉じて家といふ觀念となつたのは非常に興味あることとてなくてはならぬ。凡そこの祭祀といふことが家族制度に於て一面孝道の擴大であると共に、その家族宗族統一上に欠くことのできぬものであつて、この家の字それ自身がこれを暗示するといふべきで、現今我國の民法に於ても

(第九百八十七條)系譜、祭具及ビ墳墓ノ所有權ハ家督相續ノ特權ニ屬ス

と規定されてあるやうなのは全くこの精神に出づるものといふべきである。之を要するに家といふ觀念は勿論居住を目的とする建物其者を指すのではなくて、實に上は祖先に至り下は子々孫々に及ぶべき

ところの一種の抽象的存在を意味するといふことが出来る。法理上から之を云へば家族團體を以て成つてをる一種の法人とも見る事が出来るのである。

であるから古は個人の名譽個人の恥辱といふものはなくて家の名譽家の恥辱がある、財産も亦家産があつて私産といふものはなかつたのである。吾人は今此に家族制の如何といふことについて詳論する暇を有しない、唯家といふ觀念を略述することに止めよう。

既に家がある以上家族がある。従つて家長がある。家族は夫婦親子及び兄弟の關係を成分とする。易序卦傳に

有男女然後有父子、有父子然後有君臣、有君臣然後有上下。

といつてあるのは家族からして漸次共同生活の範圍の擴大して行くことを説いたものである。而て家長の職能は殆んど例外なく父に存

してゐた、爲に特に家長を舉出してゐない。父と相並んで母があり下つて兄弟姉妹がある。此に夫婦關係、父子關係、及兄弟關係の成立を見る。吾人は次にその何れもに對するところの別々の本務を説かう。

(二) 家族道德

古來家族道德を説くものは主として孟子のいふ

一、聖人有憂之、使契司徒、教以人倫。父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。(滕文公上)

を本とする、この孟子の語は書經堯典(古文尙書舞典)舜が契に司徒の職を命じて

百姓不親、五品不遜、汝作司徒、敬敷五教、在寬。

といつたのを復説したものである。而て同じく之を復説したものが今一つある即ち左傳文公十八年の文がそれである。

二、舜臣堯舉八愷使主后土以揆百事莫不時序地平夫成舉八元使布五教于四方父義母慈兄友弟共子孝内平外成

このやうに孟子と左傳とが同じく五品を解して一は父子君臣夫婦長幼朋友とし他は父母兄弟子とする。

さうして五教を解して一は親義別序信とし他は義慈友恭孝とする吾人は此の二説の何れが書經の原意を傳へたかを詮索する要はない唯だ前から説く所によつて左傳の説を家族道德として適切であると思ふ。其の故は孟子の説く所を見るに父子有親といへば其の親とは果して父としての教であるか子としての教であるか。兩者同じく之を守らなければならぬものであるか。恐らく父と子とを相對して一倫とし相對の上の關係を説くものと見るべきで之を以て個々の本務を説示したものは見られないやうである。且この間に君臣朋友の

目があるが如きは少くも今の場合に於て家族道德としては不穩當である。勿論孟子の説を誤つてゐるとするものではない。

孟子が殊に君臣の目をおいたのは又その識見のほどを見るべきでよく時世に適應したものであることを推稱すべきである。兎に角吾人は家族道德としては左傳説に賛成するものである。吾人は今逐次左傳の徳目に就いてその本務を述べようと思ふ。

イ、義

父たるものの本務として義を説いてゐる。義は釋名に

義、宜也、裁制事物、使各宜也。

といつてあるやうに家長たるもの、職能は偏に此に在る白虎通に

父者矩也、以法度教子。

といひ説文に

父者矩也、家長率教者、从又舉、杖。

といつてあるのは家長としての父が一家一族の模範となり家族各員に各宜しきを得しめることを説くもので義の一字がよく之を説明して居ると云つてよい。

易の家人卦象傳に

家人有嚴君焉、父母之謂也。

といひ東涯の經翼通解に之を説いて

嚴君謂父也、包母在其中矣、言父母爲一家之長。

とのべてゐる。一家は一國に等しく國に君のあるのは家に長のあるのと同じである。故に父を嚴君といふ。又孔穎達が易の前文に疏して

家人有嚴君焉、父母之謂也者、上明義均、天地此又言道齊邦國、父母一

家之主、家人尊事、同於國有嚴君云々。

と曰つてゐる。父母は天地の如きものである。故に之を併稱するのである。この嚴であるといふことが家長の家長たる所以であつて即ちよく「義」であつて家族各員に其の宜しきを得させると同時に、其の各に自己の職能を盡させる。これがその嚴なる所以である。司馬光の家儀はよく家長の職能を言明してゐる。即ち

凡爲家長必謹守禮法以御群子弟及家衆分之以職授之以事而責其成功制財用之節量入以爲出稱家之有無以給上下之衣食及吉凶之費皆有品節而莫不均一云々。

とある。

口、慈

これは母の本務である。母の字は母であつて説文に

从女象乳形。

としてある。易に於ては坤卦に當る。説卦傳に

坤爲地爲母。

とある。地は物を生ずる所以である。

至哉坤元萬物資生。(彖傳)

坤作成物(繫辭傳)

といつてあるやうなのは皆地の徳をいふものであつて、移して母の徳とすることができる。今母たるものゝ本務を慈といふ。慈とは何であるか。説文に

愛也从心慈聲。

とある。けれども「茲」は唯その聲だけであらうか、茲は説文に

絲、艸木多益。

とあり又滋の字と通用して居る。何れも草木繁息の意である。左傳文公十八年の文に宣慈惠和とある杜注して

慈者愛出乎心恩被於物也。

と曰つてゐる。茲はもと生々繁茂を意味する。今人心の根柢に於て愛があり、これから出發して恩恵が物に被つて生育を遂げさせる。さて母たるものは全幅の愛を舉げて子に被る、慈字がどうしてこれより外に意義を有しようか。字典魏校の説を引いて

慈也者養其子而使之長。

といふ。これによつて慈の本意を悟ることができよう。これは實に母たるものゝ造次も忘れてならぬ本務でなくて何であらう。

古から胎教といふことをいふ。これも亦其の産兒を端正に發達させようとする意に外ならない。既に生れては子のあることを知つて

己を忘れるものである。皆之は慈の一字に盡さるものと云つてよい。

ハ、友

これは兄たるものゝ本務である、兄は長である、後に生れるものより長じてゐるのである。故に既に多くの経験を積んでゐる。其の弟妹に臨むのにその経験を以てする。この故にその本務を友とするのである。友の義は説文に

从二手相交。

と説き徐諧は之を解して

有佐佐之義。

とする、凡そ兄の字は

兄从口从儿。

といふので口の下に人のある象である、通論に

口凡爲兄、凡者人在下、以兄教其下也。(字典引)
といひ精蘊に

从人从口、以弟未有知而誨之。

と云つてあるが如きは、何れも兄が先生の經驗を以て後生の弟妹を教誨提撕することを示すもので友を以て之に名づけるのは實にその幼弱を助成するといふ意に外ならない。書君陳篇に

孝乎惟孝、友于兄弟。

といひ呂東萊は之を

自父每而達之兄弟。

と解しゐる。

これは父母に盡すところからして兄弟に及ぶといふ意であつて此は兄弟互に相助けるといふ意である。今は特に兄に對してその本務

を友とし弟妹提撕の意を表はすだけである。孟子萬章篇に

仁人之於弟也、不藏怒焉、不宿怒焉、親愛之而已矣。

と曰つてある。これは舜の弟象か其の弟たる道を盡さなかつたけれども舜が兄としての道を盡したことを云つたもので朱子家訓に

兄之所貴者愛也。

といつたのも亦愛を以て兄の本務を説くものである。愛の名は固より廣い。今特に友を以て此にいふものゝ愛に基いてゐることはいふまでもないのである。

ニ、恭

これは弟たるものゝ本務を説くものである。弟は第也相次第して生れる意であつて後生を弟とする。而て恭は既に前に述べた通り多く外貌の敬をいふけれども此には從順敬謙を義とする。

釋名曰恭、拱也、自拱持也

これも亦貌を以て恭を説くものである。而も徒に貌のみであらうか。

孟子曰孩提之童、無不知愛其親也、及其長也、無不知敬其兄也。

孟子は恭に代へるのに敬を以てする。朱子家訓も亦

弟之所貴者敬也。

と曰ひ又孝と連稱して孝弟といふ、論語に

有子曰其爲人也孝弟而好犯上者鮮矣……孝弟也者其爲仁之本歟

子曰弟子入則孝、出則弟。

とあるが如き弟の弟たる道を名けて弟といひ、又之に心を加へて、悌とする。これも亦恭順の意に外ならない。かの司馬光が其の兄伯康に事へて

事之如嚴父、保之如嬰兒（范太史文集）

といつたやうなのは敬愛共に盡すといふべきである。思ふに兄弟は固より其の父母を同じくし、所謂同根の支葉である。而も動もすれば恭敬を失し疎薄に流れる。故に特に弟妹たるものは常に恭敬の心を以て兄姉に事へることを忘れてならないのである。顔氏家訓は此事を誡めるに最も切實である。

兄弟者分形連氣之人也。方其幼也、父母左提右挈、前襟後裾、食則同案、衣則傳服、學則連業、遊則共方、雖有悖亂之人、不能不相愛也。及其壯也、各妻其妻、各子其子、雖篤厚之人、不能不少衰也。姉姒之比、兄弟則疎薄矣、今使疎薄之人而節量親厚之恩、猶方底而圓蓋、必不合矣。唯友悌深至、不爲傍人之所移者、免夫。

ホ、孝

孝に至つては古來之を説明したもの、固より多くて今一々之を述べることがはむづかしい。蓋し孝は儒教倫理に於て最も重要な徳目とされて居り、上は天子から下は庶人に至るまで一に之を以て百行の本として尊んだのである。今簡単に之を明かさう。

(一) 字義

孝の字は説文に

善事父母者、从老省、从子、子承老也。

とある。老字は毛、人、匕の三文から成る、

黒髪が化して白髪となつたといふ會意文字である。孝はこの「匕」を省き「子」を加へて子の老親を負うた形とする。これでその意義は明かである。

(二) 孝道の典據

論語のうち孝を説くものは凡そ數章又孝といはずして事親の道といふものがまた數章ある。而も比較的詳密でない所以は別に孝經一卷があるからであらう。

孝經の作者については古來定説がない。或は孔子の作とし或は曾子の作とし又は孔門七十子の遺書と稱し、或は又曾子の門人の転録とする。要するに曾子が孝を孔子に問ひ、これを其の門人と言つたのを門人に録して一卷となしたといふのが妥當であるやうだ。孝經に古文と今文とがある。其字数と章別とに多少の相違がないではないけれども大義に於ては殆んど異なる所がない。

(三) 孝の内容

孝の内容を見るに之を一言に盡せば説文の「善事父母」に存するといふものゝ又之を詳説すれば殆んど枚擧に違がない。孔子は先づ孝の

始終を述べて

身體髮膚受之父母、不敢毀傷、孝之始也、立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也。(孝經)

といひ或は

孝始於事親、中於事君、終於立身(孝經)

と説く、又生前死後の孝を説いて

生事之以禮、死葬之以禮、祭之以禮。(論語爲政)

といふ。之を要するに孝の内容は之を大別して二とする。一は親に對する奉養であり二は子自らの修養である。

前者は更に之を二つに別ける。一は物質的奉養であつて他は精神的奉養である。

物質的奉養とはいふ迄もなく父母の肉體を養ふのである。禮記曲

禮に

凡爲入之子、冬温而夏清、昏定而晨省。

といつたのは時氣の寒暑に従つて衣服調度を加減し、朝夕其起居を安んじさせる意である。又内則に

曾子曰孝子之養老也、樂其心、不違其志、樂其耳目、安其寢處、以其飲食忠養之。

といつたのも亦肉體を養ふ所以に外ならない。若し父母の疾があるに當つて子たるものは焦心苦慮して速に之を治することを希ふのである。

曲禮に子たるものの親の疾に侍する道を説いて

父母有疾、冠者不櫛、行不翔、言不惰、琴瑟不御、食肉不至、變味、飲酒不至、變貌、笑不至矧、怒不至詈。

といつたが如き、文王世子に

文王有疾武王不説冠帶而養、文王一飯亦一飯、文王再飯亦再飯。

といつたやうなのは能く父母の疾を以て己の疾としその痛苦を共にするものといふべきで、程伊川が

病臥於牀、委之庸醫、比之不慈不孝、事親者亦不可不知醫。(程子外書)と誡めたのは寔にその當を得たものといふべきである。曲禮にも

醫不三世不服其藥。

とある。これは畢竟醫術の堅實であつて經驗の多いのを採るが爲であつて又親の疾の速癒を希ふ意に過ぎない。而て肉體の奉養は唯その物質に重きを置くのでなくて之を行ふ精神如何によるべきことは固より論がない。孔子も

不敬何以別乎。(爲政)

と誡められた。これ精神的奉養の存する所以であつて孝の本質は實に此に在るといつても過言ではない。孟子に曾子の孝を敘して

曾子養曾皙、必有酒肉、將徹、必請所與、問有餘、必曰有。曾皙死、曾元養曾子、必有酒肉、將徹、不請所與、問有餘、曰亡矣。將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子則可謂養志也。事親若曾子者可也。

(離婁上)

といつたやうに、養體は則ち爲し易く、養志に至つては最も難い。而も養志でなくてはよく奉養の務を盡すといふことはできない。かの老萊子が七十にして猶ほ孩提の狀をなし身に五色班爛の衣を着け、詐り仆れて小兒の啼をなし、雛を親の側に弄ぶといふに至つては稍々稚態を免れないけれどもその親の心を喜ばせようとする精神は則ちこの養志に過ぎないのである。

次に子自らの修養は更に肉體的と精神的とに分ける。肉體的修養とは消極的にその身體を毀傷しないのを始とし積極的に衛生に注意し體力を増進して健康を維持して揚名廣徳の基礎を作るにある。孔子が

父母唯其疾之憂(爲政)

といつたのも亦肉體的の教誡と見るべきである。樂正子春が

一舉足而不敢忘父母、是故道而不徑、舟而不游、不敢以先父母之遺體行也。殆。(禮記祭義)

とあるのも亦移して肉體的修養とすることができる。曾子が臨終に際してその身體を檢べさせたことは論語泰伯篇に出てゐる。

曾子有疾、召門弟子曰、啓予足、啓予手、詩云、戰々兢兢、如臨深淵、如履薄冰、而今而後、吾知免夫小子。

とあるのは實にこの肉體的修養を守り了ふせたものといふべきである。

精神的修養は前に述べた個人の人格完成をさすものであつて自己の人格を高め之を圓滿にさせることは實に又父母に孝たる所以である。

次に其の歿後の奉養に至つては則ち喪祭である。孝經に

喪則致其哀、祭則致其嚴。

といひ、論語に

死葬之以禮、祭之以禮。

といつてあるのは何れも其の終を守つて敬悼追慕の誠を盡くすべきを云ふもので

三年無改於父之道(學而)

といふのも追慕の情に禁へ難いからである。

喪祭の事は吾人は別に章を改めて之を論ずることにしよう。

以上述べたところは主として左傳によつて家族各員の本務を説いたものである。吾人は今孟子が説く所の五倫について少しく之を見よう。五倫とはいふ迄もなく父子、君臣、夫婦、長幼、朋友である。この内君臣と朋友とは今の家族倫理の範圍外に出る、故に且らく之を謂はない。

父子有親とは何であるか。これは父子の間に骨肉の親愛があるといふ意である。

父子はその體は別であるが子は父の遺體である。言ひ換へれば父子は同體である。故に自ら其の間に親愛の情のあることは云ふ迄もない。而も聖人特に有親を以て教へる所以は何であるか。蓋し太古

野蠻の世にあつては母のあることを知つて父のあることを知らない。
莊子盜跖篇に

神農之世民知其母而不知其父。

とある。従つて子を保育するところの任は主として母にある。父も亦己の子であることを辨へ得なかつたことであらう。故に母子の間には母が保育に對して全心全力を擧げると共に子に於てもその恩に感じ之を親愛するところの情が起つたのであらう。而も世の文明に赴くと共に夫婦の道が正しく父子の關係が確然たるに至つては子の教導保育は單に母の職分でなくて父も亦之に與り、啻に之に與るばかりでなく父は家長として之を統率する様になるのは子に於て母と同様若くはそれ以上の感恩親愛の念があることは自然の理法である、故に此に父子有親といふ。特に此に父子と説いた所に大きな意義のあ

ることを思はなければならぬ。

思ふに子女が父母双方に属すとされるのは寧ろ後代の發達にかゝるところである。父子の血縁は容易に之を認め難かつたが爲に此に於て母系制即ち此の制にあつては相續は子に傳はらずして姉妹の子即ち甥に傳はるを例とする。これは自己の親族としては男子として最も近いのは同腹即ち同母なる姉妹の生んだ男子であることを認知することが容易であるからである。けれどもこの母系制は婚姻の事が未だ整はず家族の制が堅固でなかつた時代のことであつて漸次父系制に移つたものであらう。

猶ほ次の夫婦有別の下を併せて見るべきである。

次に夫婦有別とは何であるか。夫婦有別は即ち男女有別である。この有別の意義は少くも二様に見られる。一は男女無別に對するもの

で他は男女がその掌る所を異にするの意である。男女無別とは所謂亂婚の状態をさすものである。人類の原始時代にあつては一部落の男女が混然として相交つたものとするがやうなのは稍信を措き難い説であるけれども兄弟姉妹が相婚し「鳥獸行」「禽獸行」と稱したことは周代にも見えた。周禮大司馬に

鳥獸行則滅之。

又父の歿後繼母と婚し兄弟の妻を娶つたやうなものも

允恭天皇の時皇太子木梨之輕同母妹輕大郎女と姦す皇太子伊豫に流さる(日本書紀)

などと史上にも見ゆる所である。又團體結婚といつて兄弟が數人の妻を共有し又は數人の姉妹が良人を共有するといふやうな事例も亦少くない。又婚姻の形式に於て掠奪婚姻若くは賣買婚姻のやうな例

も亦ある。要するに此等の男女結合は其の結果がよくない。此に教を設けて男女の雜婚と近親婚姻とを禁じたものが即ち男女有別である。これが有別の本義といふべきである。

禮記に

夫唯禽獸無禮、故父子聚麀、是故聖人作爲禮、以教人、使人有禮、知自別於禽獸。

といふのは所謂男女無別であつて禽獸と異ならないところを改めたもので、

易の

夫婦之道不可不久、故受之以恒、恒者久也。

といふのは一時的の個別婚姻を嫌ふものといふべきである。

又

執摯以相見、敬章別也、男女有別、然後父子親、父子親、然後義生、義生、然後禮作、禮作、然後萬物安、無禮、無義、禽獸之道也。

又

取妻不取同姓。

といひ又

夫昏禮萬世之始也。取於異性、所以附遠厚別也。

といふやうなのは近親の婚姻を避けるものといふべきである。是等は人として男女無別のやうな行のないやうにしようとするものであつて男女有別の本義といはなければならぬ。

而て此の無別に對する有別といふ教は後世漸く其の必要のないやうになつて此に男女間即ち夫婦の間に互に其の職能に別あらしめ互に相敬することを道としたから第二の意義を生じたものである。禮

記内則に

男子居外、女子居内……男不入、女不出。

とあるのは其の室を別つことを説くもので、又

男不言内、女不言外。

とあるのは其の職能を分つ所以である。故に書經にも

古人有言、牝雞無晨、牝雞之晨、惟家之索。(牧誓)

と云ひ、女子が其の職能以外に出ることを誡めてをる。

既にその職を異にし、内外を別つ以上其の間に相互に相敬すべきことを説いてゐる。禮記哀公問に

夫三代明王之政、必敬其妻子也。有道。妻也者、親之主也、敢不敬與。

子也者、親之後也、敢不敬與。

とあるのや、左傳僖公三十三年に見えて居る冀缺と其の妻と相敬する

こと賓の如しとあるのは又夫婦の間が敬を以て相待つべきであることと教へてゐる。之を要するに此の夫婦有別はもと男女無別に對して定めた所のものであるが、後男女の間に各其の職能を守つて内外を分ち敬を以て相待つことを教へることになつたものといふべきである。次に長幼有序といふのはどうかといふに、序は又叙に作る。序は次第で即ち年齒の次第をいふ。即ち

兄。兄。兄弟。

といふ所以であつて、兄弟の次序が亂れず兄は兄として上にあり弟は弟として之れに次ぐのは自然の順序である。この自然の順序を亂れさせないのは即ち此の長幼有序の教である。

而て等しく兄弟といつてもその母を異にする時は嫡出庶出の別を立てる。庶出の兄弟を庶兄庶弟といふ。この長幼有序の事は家督相

續の上に於てその意義が著しい。即ち周制によれば嫡出の長子を以て後繼者とすることが原則である。これ等の關係については後に別に宗法を略述してその意義を明らかにすることとする。兎に角此處に有序といふのは弟であつて兄に先んずることなくよく兄弟先後の次序あるべきことを教へたに外ならないのである。

以上は孟子の五倫中特に家族間の三者を摘出したに過ぎない。此の外に禮記禮運篇には

父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠、十者謂之人義。(十義)
といひ晏子春秋には

君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、婦柔、姑慈、婦聽禮也。(十義)

といひ左傳隱公三年には

君義、臣行、父慈、子孝、兄愛、弟敬(六順)

といひ、何れも家族道德の目があるけれども大同小異であるから今は煩を恐れて悉く説かないことにする。

吾人は一家内に於ての倫理的規定を見了つた更にその一家の擴充である親族等に就いて暫く之を述べて見よう。

(三) 親族並に宗法概観

親族とは何か。書經堯典に既に

克明俊德、以親九族、九族既睦云々。

といひ、左傳桓公六年に

親其九族、以致其禋祀。

といつてある。九族の解釋について凡そ二つの意見がある。即

(イ) 九族—高祖至玄孫之親となすもの (孔安國傳)

(ロ) 九族—父族四母族三妻族二となすもの (左傳杜註)

の二説に分れるが(イ)説に従へば

高祖父¹—曾祖父²—祖父³—父⁴—己⁵—子⁶—孫⁷—曾孫⁸—玄孫⁹

の宗族九を指し旁系のものを兼ねることとする。蔡沈書經集傳に

九族、高祖至玄孫之親、舉近以該遠、五服異姓三親亦在其中也。

と述べてゐる。

(ロ)に従へば

父族四—父之姉妹姑之子、姉妹之子、女子之子、己之同族

母族三—外祖父、母、從母子

妻族二—妻父、母

杜預の註に

九族謂外祖父外祖母、從母子、及妻父、妻母、姑之子、姉妹之子女、子之子

並己之同族、皆外親有服而異族者也。

前説は直系の宗族だけを指し後説は廣く父母妻の三族に亘るものである。漢代の刑に夷三族とあるから後者を確めるやうである。其の末にいふところの有服而異族といふのは服は即ち喪服であつて異族とは異性の意に外ならない。だから前説の九族は當然己之同族中に含まれる。禮記喪服小記に

親親以三爲五、以五爲九、上殺下殺旁殺而親畢矣。

鄭玄註曰己上親父、下親子三也、以父親祖、以子親孫五也、以祖親高祖、以孫親玄孫九也、殺謂親益疎者、服之則輕。

これは直系の九族を主として其の喪服が漸次軽いことを説くもので従つて親等の漸く疎であることを知るべきである。而して上殺下殺と共に旁殺を説くのは正に直系九族以外の旁系親族を含むことを云ふものである。蓋し殺とは減殺である、其の親近の程度が漸次に減殺

同姓從宗合族屬。

とあるやうに同性の一族を統率するところの制であつて換言すれば同姓の家督相續を規定すると共に分れて一家を成すものと本家との關係を定めるものであつて支那に於ける家族制度に外ならない。

既に同姓といへば父の族であつて父に出た自己及び兄弟並に其の子孫をいふものであることはいふ迄もない。

要するに子は父の在世中は兄弟相倚つて家を成すけれども父が死ぬれば則ち居を異にし産を分けて數家となり各其の子孫を率ゐて別家を立て父の後を承けたものを宗として之を尊ぶのである。其の家を繼ぎ父を受ける者は嫡長子であつて之れから嫡々相傳を以て相續の原則とする。嫡長子が父に先だつて死ねば嫡長孫が之を承ける。古來弟が兄の後を承ける例はあるが寧ろ之は變則である。

嫡長子嫡長孫がなければ庶子庶孫に及ぶ。庶子庶孫もない場合には最も近親の血族を養つて嗣とし妻を異姓に娶る。我が國の異姓の養子に己の女を配するやうなのは清朝に至るまで歴代の法律が禁じてゐた次第である。

父の後を承けたものゝ兄弟は分れて一家を立て又其の旁系の爲に宗となる。こゝに於て前者を大宗とし後者を小宗とする。而して小宗は五世で以て親を絶つのである。

宗法で重要なことは

- (一)宗子が飲食の禮を以つて族人を連結すること
- (二)宗廟及び祖廟を祭るのは大宗の權利であつて族人は悉く之を助けるところの義務があること。

(三)小宗の祖を禰といふ之を祭るのは小宗の權利であつて其の族人

が之を助ける

(四)五世で喪服の制は絶えるけれども、大宗の宗子宗婦及び宗子の母の爲には猶服がある。

(五)大宗小宗共に永久に姓を同じくすること。

之を要するのに此の宗法は血統を重んじ祭祀を奉ずることを主要な條件としてそれで宗族を統率する。之れで見ても「家」といふ字義が祭の觀念に基いてゐることが益々明白であつて我が民法に於て家督相續の特權として系譜と祭具と墳墓の所有權を與へたがやうなのはこの精神に外ならない。

第四節 喪祭大意

(一) 喪服

喪服とは喪に遇へば常服を脱ぎ、それ／＼の服を着ける。故に之を服といふのである。單に喪服といふものゝ服其ものを指すのではなく服期をいふのである。

喪服に斬衰ザンサイ、齊衰サイサイ、大功、小功、總麻の五等がある。之を五服といふ。喪に従ひそれ／＼着る所の服について其の名が立つてゐる。その期限は

- 斬衰 三年
- 齊衰 二年
- 大功 九月
- 小功 五月
- 總麻 三月

之を詳に云へば斬衰の三年は二十五ヶ月で之を再期といふ。期とは

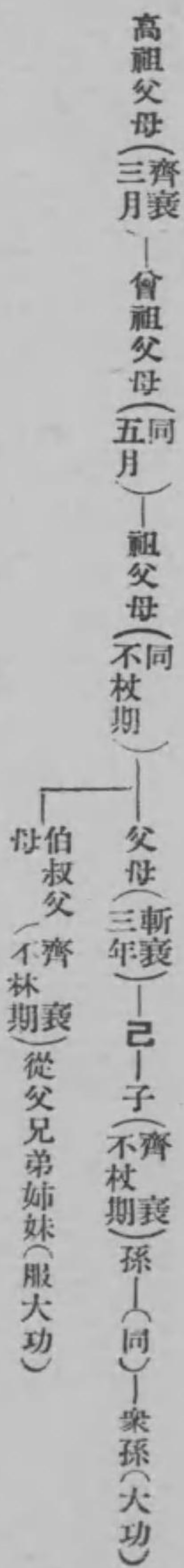
十二箇月をいふ齊衰の二年は期の喪であつて十三月である、齊衰に杖期と不杖期とがある。

又この喪期について正服、義服、加服、降の別がある。正服とは實際の血族の爲に服することである。義服とは正しく血屬でないけれども義によつて服するのである。加服といふのは加へて重くするといふ意味であつて嫡孫が直に祖父に繼げば子としての服があるやうな類である。降服とは降して軽くするといふので人の養家にあるものが其本生の親族の爲には服一等を降すがやうのである。

この五服共に麻布で作る。麻布に粗細がある、八十縷を一升といふ麻布の粗細はこの升の多少による粗細は喪の輕重を表はす。即ち斬衰は三升、齊衰は四升五升六升、大功は七升八升九升、小功は十升十一升十二升、總麻は十五升を用ゐて其の半を去る。

斬衰は裁割して緝シキをしなさい。衰とは上衣で下を裳といふ衣の兩旁ワキ下際ソコは皆緝を施さない。齊衰は皆緝をする。大功小功は又布の粗細によつて分れる。以上の麻布は皆生麻布である。總麻は練つた布を用ゐる。

次に服衰の制の概要を示さう。



(二) 喪禮

禮を分けて五禮といふ。吉凶、軍、賓、嘉が之である。即ち祭、喪、軍、賓、婚の五である。周禮に

以凶禮哀邦國之憂。

とある。喪葬の事はすべて凶禮に屬してゐる。喪禮は詳に述べ難い。その重なるもの二三に就いて其の字解を試みよう。

イ、復

これは招魂の意である。人が初めて死すれば有司が死者の衣を持つて屋上に升り北面して阜某復矣といふ、阜とは聲を長くして呼ぶことである。復れとは其の魂の返へることを欲するのである。男子は名を稱し女子は字を呼ぶ。北面するのは之を幽暗の中に求めるのである。蓋しこれは愛を盡すところの道に外ならない。復して後始めて死の行事をする。

ロ、沐浴

これは別にいふべきことはない。

ハ、含

死者の口に米を含ませる禮である。珠玉又は貝を碎いて米に雜へ口中に含ませる。これは其の口の虚きに忍びないからである。

ニ、襲

死者に衣服を加へるのである。

ホ、斂

斂には小斂と大斂とある。死者に斂衣を加へるのが小斂であり、之を棺に收めるのが大斂である。

ヘ、殯

死者を安置して賓として之に事へるのである

ト、葬

葬ふるに就き位置によつて早晚がある即ち天子は七月、諸侯は五月、大夫は三月、士は踰月としてある。

(三) 祭祀の意義

五禮の内祭祀の禮が最も重く、鄭玄が

禮有五經謂吉禮、凶禮、軍禮、賓禮、嘉禮也。莫重於祭。故以吉禮爲首也。といひ又丘濬が

爲治以禮爲本、行禮以祭爲本、本祭以立禮、本禮以爲三、此三代之治所以盛也。

といつたやうなのは祭祀の禮が如何に重要であるかを知るに足るであらう。我國でも祭祀を政治の最初として居られることは毎年の政治始に最先に神事を奏聞することによつて知られる所である。

次に祭祀の對象即ち目的物に於ても凡そ三者を立ててゐる。即ち天神、地祇、人鬼の三である。又天神に於て昊天上帝、日月星辰、雨師、風師等と分け地祇も社稷、五獄、林澤、百物等に分け、人鬼も祖、宗、昭、穆と分ける。

今は天神地祇は且らく措いて特に人鬼即ち祖先の祭祀に就いて述べることにする。

何の爲に祭祀を行ふか云ひ換へれば祭祀其者の意義は何うかといふことを考へるに、これについて禮記郊特性には祈と由群と報とを述べてゐる。祈は祈禱で即ち幸福を求めるのである。由群とは禍を避けるといふ意である。これは祈に對して消極的の意義を有すると見られるし、此の二者は合して一と見ることができる。而て次の報といふのは返報の意であつて即ち報恩の意である。所謂報本反始がこれである。本といふ始といふのは則ち父祖である。天地である。荀子禮論篇に

天地生之本也、祖先類之本也。

とあるのは即ち此の本といひ始めといふのに同じい。これによつて

自己の生を得るところの本を知り之に報い之に反らうと願ふのである。人の子孫たるものに當然生ずべき心的現象である。故に禮記に

夫祭者非物自外至者也、自中出生於心者也、心怵而奉之以禮、是故唯賢者能盡祭之義。

といつたのは祭祀の根本が實に人心の根柢に發することを示し又

祭者所以追養繼孝也、孝者畜也、順於道不逆於倫、是之謂畜。是故孝子之事親也、有三道焉、生即養、沒則喪、喪畢則祭、養則觀其順也。喪則觀其哀也、祭則觀其敬而時也、盡此三道者孝子行也。

といつて祭祀でもつて父祖に事へるのは即ち孝道の繼承である所以を明にしてゐる。祭祀の意義はこゝに於て完全といふべきである。祈禱して福を求め禍を避けようとするやうなのは寧ろ副産物に過ぎない。

禮祭法に

賢者之祭也必受其福。

といつてある。

(四) 祭堂

祭祀の對象を安置する處を祭堂とする。祭堂には古來其地位によつて區別がある、天子諸侯大夫士には之を宗廟といひ、庶人には祖龕といふ。

廟とは釋名によれば

貌也、先祖形貌所在也。

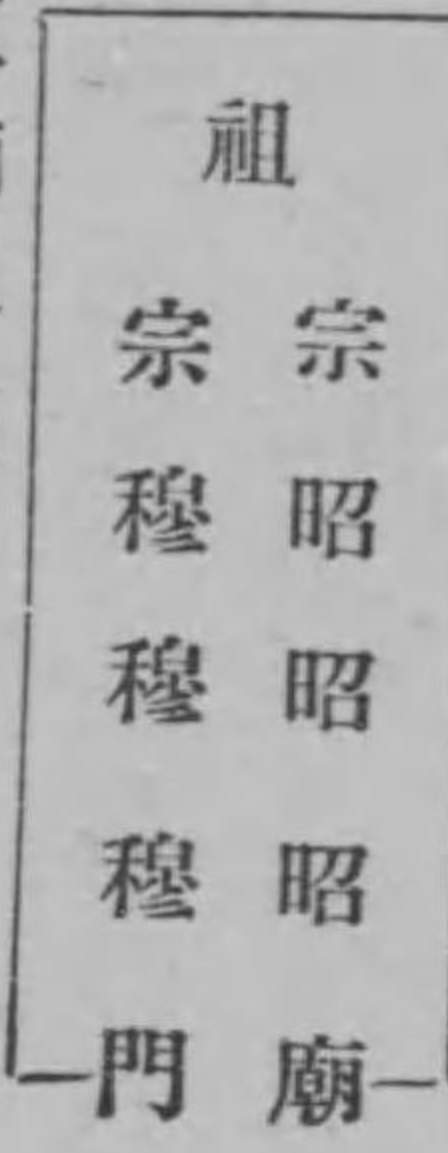
といひ、祖先の形貌即ち神主(位牌)を安置する處の意である。天子から士まで階級によつて廟にも差等がある。

天子七廟、三昭三穆及太祖

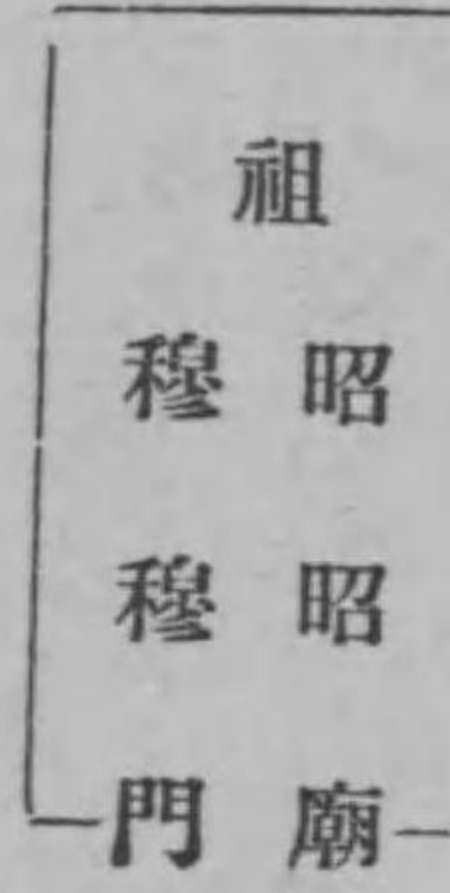
諸侯五廟、二昭二穆及大祖
 大夫三廟、一昭一穆及大祖
 士、一廟

この昭穆といふのは父子尊卑の順位を示す語であつて中央に大祖の廟がある。左を昭とし右を穆とする。父昭子穆でもつて先後を次第するのである。

七廟の圖



五廟之圖



而て庶人には廟がない。故に之を寢に祭る。之を祖龕といふ。

以上の制は古に於て定められた所であるが後代には必ずしも之に由らない。官職位階によつて廟数を分け宋代朱子の家禮が出るに及び祠堂の制が起つた。士以上は高曾祖禰四世の神主を祭り庶人は二代の神主を祭ることとした。

(五) 祭主及び其の意地

祭主とたるものは必ず嫡長子孫に限られ其の他の者は決して之を行ふことができない。祭統に

夫祭也者必夫婦親之。

といつたのは主夫主婦が必ず親らしなければならぬことを述べたものであつて、同じく祭に

君子之祭也必身親蒞之、有故則使人可也。

とあるのは卿大夫以上の者について云つたものであつて一般士庶人に事故があれば祭らないのを法とする。祭祀の時期は四季仲月の吉日を以てする、禮記に

霜露既降、君子履之必有悽愴之心、非其寒之謂也、春雨露既濡、君子履之必有怵惕之心、如將見之。

とあるのは春秋の風物が變化する度に考妣を思慕して之を祭祀することを云つたもので、特に春秋といつてあるが春秋をあげて夏冬を略したのである。

今我が國の皇室で春秋二季皇靈祭を行ひ給ふのは全くこの意義に基かれたに外ならない。

而して祭主は勿論凡そ祭祀の事に關する者は皆齋戒する定めである。齋に散齋と致齋がある、散齋は酒を飲まず肉を食はずなるべく俗事を

遠ざける。致齋に至つては全く俗事を絶つて別室に居る、祭主は散齋七日致齋三日の定である。

凡そこの齋戒の眞意は單に身體を清めることを目的としない。要は精神を統一して祭るべき父祖と精神が感應することを目的とするものである。祭に

致齋於内、敬齋於外、齋三日、思其居處、思其笑語、思其志意、思其所樂、思其所嗜。

とあるのは精神を統一して其の祭るべき祖考の面目の上に集注することを示して居る。かやうにして

祭之日入室、優然必有見乎其位、周還出戶、肅然必有聞乎其容聲、出戶而聽、愴然必有聞乎其嘆息之聲。

の境地に達することを得る。論語に所謂在すが如くにして始めて彼

此の精神相感應するを得るのである。

第五節 對他的本務其二—郷黨朋友關係

吾人を包んでゐる幾重の圈内にあつて最も親近濃厚なもの前に述べた家族の關係であつて最も重要なものであることは既に略述した通りである。

次に吾が一度家の圈内を出れば又吾人を包圍する諸種の團體がある之を縦觀すれば小さくは村邑部落の小團があり大きくは國家并に世界の大團がある。又之を横觀すれば各種の職業階級に於てそれ／＼の團體がある。吾人は何れに於ても其の一員として若干の責務を有することは勿論であつて又其の間に特別の義務を規定したものがあつても亦當然のとである。けれども本論において吾人が述べようとするのは單に各種の團體に於て共通であるべき性質の本務に就いて

だけであることも亦必然のことである。

廣く他人に接する場合に起るところの形式は次の三様に限られる。

一、對上の關係 二、對下の關係 三、對等の關係

而して其の對等といひ上といひ下といふのは年齢地位からして徳の高下學の淺深のやうな何れにも通ずるところは勿論のことであるが特に重視されるのは年齢の上に就いてである。凡そ年齢ほど自然で且つ明確で且つ普遍的な差別を表はすものはない。

故に支那では古からこの觀念が深くて孟子公孫丑篇に

天下有達尊三爵一齒一德一朝廷莫如爵郷黨莫如齒輔世長民莫如德といひ莊子の天道篇に

郷黨尙齒(中略)大道之序也。

とあるやうに長者を敬ふ道は何れの教にも殆ど共通的に存してゐる。

對上關係と對下關係とを一にして教を立ててゐる、孟子の所謂「長幼有序」といふのは一家の兄弟から移して一般の長者幼者に及ぼすべきである。對等の關係は即ち

朋友有信。

に當る。固から此の二者は之を別にしても兩者の間は互に其の意義の相依るべきことは論を俟つまでもない。

吾人は先づ長幼有序の意義から説かう。既に先に述べたやうに長者即ち年長の者を敬ひ尊ぶことは支那古來の美風であつてその根本觀念が年長といふことに存してゐたことは禮記王制に

年長以倍則父事之、十年以長則兄事之、五年以長則肩隨之。

といひ又同じく同篇に

父之齒隨行、兄之齒雁行、朋友不相踰。

といつてあるやうなのを見ても年長の故を以て之を尊敬したことを知るべきである。

若し耆宿に至つては古來上は天子から下は郷黨に至るまで之を敬ひ之を養ふことを忘れなかつた。孟子離婁上篇に

西伯善養老者。

と云つてある。朱子が之を解して

文王發政必先鰥寡孤獨庶人之老皆無凍餒。

といひ同盡心下篇に三王の政を敍して

養老尊賢。

を陳ねて仁政の一端として居る。故に禮記王制に

君子耆老不徒行、庶人耆老不徒食。

と云つたのは養老の事實を述べたものといふべきである。禮記郷飲

酒義は最も明瞭に養老の教たる所以を説いて居る。

郷飲酒之禮、六十者坐、五十者立侍、以聽政役、所以明尊長也。六十者三豆、七十者四豆、八十者五豆、九十者六豆、所以明養老也。民知尊長、養老而後乃能入孝弟、民入孝弟、出尊長、養老而後成教。成教而後國可安也。君子之所謂孝者、非家至而日見之也。合諸郷射教之郷飲酒之禮而孝弟之行立矣。

といつてゐる。蓋し古へ各州の州長は春秋二季に於てその民を州序即ち州立學校に聚めて射禮を行ふ。この時先づ飲酒の禮を行つて禮を習得させると共に長幼の序を教へ道德の實踐に勉めさせたものである。かやうにして之を郷黨に及ぼし常に養老尙齒の禮に嫻はせる。我國でも陽成天皇の元慶元年大納言南淵年名が初めて尙齒會を設けたが歴代屢この事を行はれ殊に功臣の老者を優遇遊ばされた事は今

も變らぬ事である。

さうして老者長者に事へる道は何うかといふに一言で之を云へば自分の父兄に事へる所を以て之を推すのである。

孟子の所謂

老吾老以及人之老。(梁惠王上)

に外ならない。析いて之を云へば同情である、敬愛である。王制に輕任并。重任分。願白者不提挈。

といつたのは同情と敬愛を兼ね云ふものといふべきである。

次に幼者に對して述べたところは多くはないが、孟子の

幼吾幼以及入幼。(梁惠王上)

とあるのを以て道とする。自分の弟妹に對する道を以て之に對し、提携誘導して道を進ませることにある。前に述べた兄道である「友」を以

て之を推すべきである。次に對等關係を見るのに朋友の關係に外ならない。此の朋と友を別々に解釋して

同道曰朋。(易坤卦注)

同門曰朋。又は同師曰朋。(周禮地官大司徒注)

同志同友。(説文)

として朋と友を區別する。朋の字の字源に至つては未だ考へ得ない説文鳳の字の下に注して

鳳飛群鳥從以萬數故以爲朋黨字。

とあるが未だ説明とするに足らない。友の字は屢之を説いたやうに

二手相交有佐佑之義。

とあるのを本義とすべきである。此の二字は必ずしも之を別解することを要しないやうである。易兌卦の經文に

君子以朋友講習。

といひ周禮大司徒の本文に

聯朋友。

といつたやうなのは古來此兩字を聯ねて一義としたのは明かなことである。且門を同じくするといひ志を同じくするといふやうなのは必ずしも兩者を峻別する説明とはならないで、兩者が互に映發して意義が初めて完備する。故に今は此の兩者を連ねて一義とし之の意義を見ることとしよう。

等しく朋友といつても之を細別すれば諸種の區別があるであらう。或は年齢の同じいものもあるだらうし或は師を同じくするものもあるだらう。又はその趣味性行の同じいものもあるだらうし一概には云ひにくい。而も朋友といふ以上は何等かの共通點を有し、その點で

肝膽相照らすやうになることは争ふことのできない所である。かの史記に見えた平原君の

貴而爲友爲賤也富而文者爲貧也(范睢傳)

といつたやうなのは偶々支那人の一種の性格を暴露したかのやうに見えるが、古から友道を説くものは必ずしも皆このやうなものではないのである。

友の友たる所以の道とは何であるか。曾子が

以友輔仁。(論語顔淵篇)

といつたのは友道の根本を盡したものだといふべきである。要するに人の人たる道を行ふ上に相誠め相助けることを友の友たる所以となさねばならぬ。孔子が

朋友切々偲々。(論語子路篇)

といつたのも畢竟仁を輔けるといふ意に外ならない。孟子が

責善朋友之道也。(離婁下)

といつたのも亦この意である。

それでは友を得る道はどうかといふに古來擇友を誠めて説く所が甚だ切實である。荀子の勸學篇に

蓬生麻中不扶而直。

と説き孔子家語に

與善人居如入芝蘭之室久而不聞其香即與之化矣。與不善人居如入鮑魚之肆久而不聞其臭亦與之化矣。丹之所藏者赤漆之所藏者黑是以君子必慎其所與處者焉。

とあるやうに朋友の感化の及ぼす所が甚大であるので初めから之を擇ぶ要がある。孔子が

無友不如己者。(論語學而篇)

と宣うたのも亦惡感化の己に及ぶことを恐れて之を戒められたに過ぎない。又朋に友とすべき者を説いて

益者三友損者三友、友直、友諒、友多聞、益矣、友便辟、友善柔、友便佞、損矣。(論語衛靈公篇)

とあるのも擇友の標準を示されたものである。

次に友と交る道は何うかといふに先づ友を得れば互に慎んで威儀があり相狎れないことが必要である。曾子の語に

以文會友

とある此の文を解して朱子は單に

講學以會友則道益明。

と説くけれども古説によると

友以文德合。(孔安國注)

と説く。惟ふに文といつたのは威儀を整へ相敬するといふ意味に見るのが當つてゐる。詩經大雅既辟篇に

朋友攸攝攝以威儀。

とあるのはもと祭時の事をいつたものであるが又移して一般に及ぼすことができる。禮記曲禮に

君子不盡人之歡、不竭人之忠、以全交也。

とあるのは朋友に過望しないことを示すものであつて相手を敬つて狎れないといふ意に外ならない。又張載が

今之朋友擇其善柔以相與、拍肩執袂以爲氣合、一言不合怒氣相加。朋友之際、欲相下不倦、故於朋友之間、主其敬者日相親與、得効最速。

(語録)

といつたのは能く世の輕浮な交友を戒めるに足るであらう。面朋といひ面友といふやうなのは相敬して切磋すべきことを忘れたものである。

既に友といひ之を對等關係といつて必ずしも其の齡を同じくせず、其の地位を等しくせず、而も一度友となつては之等の相違を眼中に置いてはならぬ。故に孟子が

不挾長、不挾貴、不挾兄弟而友、友也者、友其德也、不可以有挾也。

といつた所以である。

以上の友道を總括して「有信」を以つて教へる。抑も此の信の字義を見るのに

信、誠也从人言。

とあるのを段氏が解して

人言則無不信者、故从人言。

とのべてゐる。凡そ交友の上に於て最も重んじなければならぬことは言語である。曾子が之を三省の一に教へて

—— 與朋友交、言而不信乎。(論語學而篇)

といひ、子夏も亦

與朋友交、言而有信、雖曰未學、吾謂之學矣。(論語學而篇)

と云つたやうに言語が信であるのは即ち中心の眞實を現はす。

言心之聲也。(揚子法言)

といふ。

以上述べた所は共に社會的生活をしてゐる各個人間の道德的本務である。猶此に更に一言を要すべきものがある。それは廣くその社會的團體に對する本務に關するものである。支那の社會組織は時代

によつて固より一様ではない。併し古周代に既に井田法といふものが行はれ一定の部落に屬するものは一定の土地を共有し殆んど自治的にその分配使用等の方法を決定したものである。

だから其間が自ら鄰保相助け貧窮幼弱の者を救助保育する等の事も次第に發達してゐたやうである。あの周禮にある郷閭の賢能を選抜するのに特に任恤の二行に重きを措いたことを見ても社會的本務が如何に重視せられたかを知るに足るであらう。

任とは鄭玄は以力相佐也といふ。恤とは或は振憂貧者といひ或は以財相助也といふ。又

任恤達於郷國矣。

といひ郷黨の幼弱貧窮の者に對して之を賑救するものであつて社會的本務の重要なものである。

而て又義學の設けがあつて貧民の子弟を無償で教育するやうな事も亦此の一端といふべきである。周禮に郷八刑といふものを説いて

以郷八刑糾萬民、一曰不孝之刑、二曰不睦之刑、三曰不淵之刑、四曰不弟之刑、五曰不任之刑、六曰不恤之刑、七曰造言之刑、八曰亂民之刑。

此の内前の四者は之を家族道德に對する刑と見るべきものであるが五、六のやうな任恤二事に對する刑の存してゐるのは此の二者の重要であつたことを知るに足るであらう。

宋の陳襄が仙居の令となり、人民に教へた所は社會的本務を詳悉したといつても不可はない。今之を掲げよう。

爲吾民者、父義、母慈、兄友、弟恭、子孝、夫婦有恩、男女有別、子弟有學、郷閭有禮、貧窮患難親戚相救、婚姻死喪鄰保相助、無墮農業、無作盜賊、無學賭博、無好爭訟、無以惡陵善、無以富吞貧、行者讓路、耕者讓畔、班白者不

負戴於道路則爲禮儀之俗矣。

第六節 對他的本務(其三)君臣論及國家論

吾人は今此に臣道若くは國民たる本務に就いて論ずる機會に達した。而も之を論ずるに先立つて儒教の本領は君主制であるか民主制であるかに就いて一言することは徒爾でないと思ふ。

輓近支那に於て數千年來の君主制を廢して民主共和の制を取つてから孔子の道が實に共和にあるとして説をなすものが頗る多い。江瀚は

孔子之作春秋實包有世界主義、平等主義、博愛主義、非戰主義、微言大義散見於公羊穀梁二家之師說、而公羊所得尤(中略)不知禮記禮運篇載孔子歎於蜡賓慨想大同、雖禹湯文武成王周公之治且謂之小康、非

惟天下爲公乃共和之極則而使老有所終、狀有所用、幼有所長、矜寡孤獨廢疾者皆有所養、則社會主義亦在其中矣。

と述べてゐる。蓋し禮運篇に曰ふ所の共和大同をもつて君主制を黜け、君主共和を採るものとし且つ孔子が君主制の國に生れたが爲に君主を尊ばなければならぬ。故に君臣の義を

孔子の本意は果して斯のやうであつたか、儒教本來の主義が果して共和にあつたか。儒教で君臣の關係を説明するのに孟子は

「有義」

で説いてゐる。此の義が何うであるかによつて君臣の關係に至大の意義を招來し従つて君主制の上に基大の影響がある。今且らく普通に行はれる義の説明について述べ更に儒教本來の主意に論及しよう。君臣の間に就いて義を云ふ時、その義とは抑も何者を指すか。之を君

の義としては

國有患、君死、社稷謂之義。(永記禮運)

といひ、臣の義としては

義者、臣子死節乎君親之難也。(揚子法言注)

といふがこれは別々の事であつてその兩者を結び付ける所以でない。君臣を相對して義を説くについて孟子は

君之視臣如手足、臣則視君如腹心、君之視臣如犬馬、則臣視君如國人、君之視臣如土芥、臣視君如寇讎。(離婁下)

といふ。これによれば君の措置如何によつて臣の執る道が生ずるものであつて所謂義に合へば則ち従ひ合はざれば之を去るの意と見られる。所謂君臣義合であつてその關係は全く後天的任意的のものとならないわけにいかぬ。孟子の時代はいふ迄もなく戰國爭奪の時代

であつて、君臣の關係が單に道の行はれるのとは行はれないとによつて結合せられただけでなく更に下つてその恩祿の厚薄待遇の如何によつて去就した事はあの史記刺客傳に豫讓が

范中行氏、皆衆人遇我、我故衆人報之。至於智伯、國士遇我、故國士報之。と曰つたのによつても知られようし、又孟子は湯武放伐を論じて

賊仁者謂之殘、賊義者謂之賊、殘賊之人謂之一夫、聞誅一夫、紂未聞弑君也。

といひ、天子でも若し徳に違ひ義に背けば則ちこれは殘賊の人である。既に天子でない、故に湯武の爲したる所は却つて義を行つたものであるとするのである。

だから君であつて無道なれば暫に仕を辭して去るばかりでなく之を放伐しても支障はないと解するものである。

勿論この場合は天下萬民の希望に出るものであるとする事は云ふまでもない

之を要するに君臣の關係は全く後天的であつて義の行はれると行はれないによつて或は合し或は離れるとし、民意が之に背けば臣として君を犯すとも妨げないと解するものである。

此の様な解釋は實に支那數千年來の禍根となり、數十回の革命に對して便宜を與へた好辭柄となつたのである。

だから既に明太祖のやうな人は孟子の所説は君道に害があるとして孟子を釋奠に配することを止めた。この理由からして我國に於ても孟子の書は容易に用ゐられなかつたのである。

吾朝用漢土之書必有朝廷施行之命加孟子則未施行之書也。(臥雲日件、文安五年)

とあるのを見ても知られる。此に面白いことは五雜俎(明謝肇著)に

倭奴亦重儒書信佛法、凡中國經書皆以重價購之。獨無孟子云有携其書行者舟輒覆溺、此亦一奇事也。

とある。この記事は勿論信を措き難いけれども流石に支那人も我國體が彼と異つてゐることを認めてゐたものゝやうである。

以上述べたところは主として孟子の説により、支那在來の君臣有義の解釋をなしたのであるが、これによれば凡そ次の二件を斷言することができる。

一、君臣の關係は後天的任意的であること。

二、民主の思潮が其の間に潜在してゐること。

今此に儒教本來の主旨を闡明してこの二件の正意を得たものでないことを述べようと思ふ。

先づ君則ち天子は何うして生じて來たかといふことを見るのに吾人は既に前に儒教思想の根本觀念として天を説いた。既に天を以てこの世界の主宰者とする以上は直接吾人を統治する者も天に出づると考へなければならぬ。

之を簡明に云へば、吾人がなして居る團體生活は單に或者の集合でなくて秩序があり統一のある集團である以上、此に治者被治者の關係が嚴存することは當然といふべきで、殊に人智が未だ進まなかつた時に當つては生存其者の爲に弱肉強食の悲劇を見るのは何れにもある所であり、これを鎮め之を統一するのでなくては到底圓滿な生を營むことができなかつたのである。此の故に畏敬する天の使命をおびて、萬民を支配し統率する天子を戴き、人々之に服事するに至つたのは、自然の順序であつて、決して任意的後天的のことではないのである。

惟天地萬物父母、惟人萬物之靈、亶聰明作之后、元后作民父母、尙書泰誓とあるのはこの間の消息を明示してゐるものである。

易序卦傳に

有天地然後有萬物、有萬物然後有男女、有男女然後有父子、有父子然後有君臣、云々。

とあるのを見ても父子の間の先天的であるやうに君臣の間も亦先天的ならぬわけにはいかないのである。

齊景公が政を問うたのに對して孔子が

君君臣臣。父父子子。

と曰つた。これは兩者の關係が同一であつて全く天倫であるので、かやうに並べ挙げられたものではあるまいか。

後世君臣の間は義を以て合するものとし父子は天合、君臣は義合と

し道行はれなければ即ち去るといふ。これは戦國時代の思想であつて孔子本來の思想ではない。唯君臣の義といふのは即ち恩義を以て相結合することも亦父子の間と異なる所がない。孝について不敬何以別乎と云つたのは正に義を説くものであつて君臣の間でも此に異なることがない。父子は情に重きを置き、君臣は義に重きを置くだけである。

此に一言しなければならぬことは前來述べた所は君と臣との關係であつたが此の臣の意義は何うか。云ひ換へれば君臣と君民との間にどんな區別があるかといふことである。

臣と民との間の區別を見るのに文字の成立から云へば臣とは廣韻に伏と解し

仕於公曰臣、任於家曰僕。

とあるやうに出でて君に事へ、君の事を輔けるものとするのは普通の説である。民とは説文に

衆萌也、言萌而無識也。

といひ、無知な衆庶を云ふとしてある。それでは人が生れながらに民であるが臣ではないか。少くとも世臣の家でなければ生れながらに臣たることはできないものか。更に云へば君民の關係は先天的であるが君臣の關係は後天的のものであるといはうか。

あの戦國時代のやうに天下一統の政治を見ることがなく群雄が各自に王號を僭稱する時代にあつては君臣の關係は君民の關係とは勿論全然區別しなければならぬし轉變極りない君と臣との間は民が生れながらに民であつて又永久に民である所の君民の關係とは同一視すべきものではなかつた。而もこれは全く時勢の然らしめる所であ

る。この故に

詩小雅に

率土之濱莫非王臣。

といひ書咸有一德に

后非民罔使。

といつたやうなのは民と臣との間に區別を立てなかつたことが見られる。あの理想論に述べた王充の

堯舜之民可比屋而封。

とあるのは一面その民の悉く徳行があつたことを述べたと共に何れの民も後世の所謂臣とすることをいつたものであつて、これも亦臣民二者を同一視するものと見ることができる。之を要するに臣と民とを峻別し君臣と君民の間の關係に相違を稱へたのは戰國以後の事に

屬し決して本來の主意ではないのである。故に吾人は君臣關係といふけれどもその君と指す者は統一政治の主權者であつて臣民と指す者は上下を通じて廣く民庶を併せて含むものとする。これは特に此に注意を要する點である。

君臣の關係を先天的であるとすれば之を弑するやうな事は勿論大逆でなくてはならぬ。あの國語晋語に

大者天地、其次君臣、(趙宣子語)

といひ、春秋釋例に弑逆の事を論じて君臣の大義に及ぼして

天生民而揃之、君使司牧之、群物所以繫命、故戴之如天。親之如父母、仰之如日月、事之如神明、其或受雪霜之嚴、雷電之威、則奉身歸命、有死無貳、故傳曰君天也、天可逃乎、此人臣所執之也。

と曰つてゐる。春秋に君を弑することを載せたものが凡そ九例ある。

左傳に

凡弑君稱君君無道也稱臣臣之罪也。

とある。君を稱すとは唯弑せられた君名を載せ弑する者は國を以て稱する。衆共に之を絶つことを表はす。例へば

齊人弑其君商人。

臣を稱するとは弑者の名を書いて後世を誡める。

既に弑者の名を載せないで君の名ばかりを書くのは罪が君にあるから弑してもいゝとするやうな感があるが決して然うではない孔穎達の疏が之を論じて

君臣之交猶父子也君無可弑之理而云弑君稱君君無道者弑君之人固爲大罪欲見君之無道亦合弑所以懲創將來之君兩見其義非赦弑君之人以弑之爲無罪也

と曰つてゐる。このやうに論じて來れば孟子の放伐論は倫理に害があるとは云はなければならぬ。

それでは君臣の間に倫を立てて義があるとする。その義とは何であるか。この義とは道が合へば仕へ合はねば去るといふ様に解釋するのは孟子の説であつて後世之を標準とした所であるがそれは戦國時代の風であつて一般に推すことはできない。論語季氏篇に荷篠丈人の事を載せ君子が出て仕へるのに就いて孔子の意を述べて

不仕無義長幼之節不可廢也。君臣之義如之何其廢之。欲繫其身而亂大倫君子之仕也行其義也。道之不行已知之矣云々。

と述べてゐる。既に義を行ふといふ。要するに臣たるものゝ本務を行ふといふ謂に外ならない。且つ道の行はれないことを知つて而も之に事へることをいふので決して

道合則從、道不合則去。

といふ様に解釋し去るべきではない。その上君臣の間に恩義兼ね至るのは禮の示す所である。

禮によれば臣が故あつて國を去る時は君は三世の間その爵祿を朝に列してその歸來を待つもので、一旦去つたが爲に直に路人とするがやうなものではない。臣も亦舊君に對して服喪の制がある又他國に行つても三世までは其の國の臣とはならず、三世の後方めて故國の縁が絶えて新國の臣となる。國を去る時は境をこえて哭し又祭器は必ず本國に留める。君臣の間の恩義がどれ程までに深厚であるかを知るに足らう。

若し君としての本務を見るならば「帝範」が之を盡して餘りがある。帝範は唐太宗の親撰するところで太子に帝王學の大綱を授けたもので

ある。

臣民たるものゝ本務に就いても則天武后の「臣範」一篇がある。今之を贅する邊がなす。

第五章 徳論

第一節 徳と本務との關係

吾人は首章で徳と本務の關係を一言してつまりはその同一事項であることを述べバウルゼン氏の所謂徳とは本務を遂行する力の謂に外ならないと云つた。蓋し徳といふのは別に外部から之を附加すべきものでない。教育と訓練によつて養ふことのできる能力で吾人本具の力に外ならない。勿論人は生れながらに徳を具備するものではない。其の初めは微々たる萌芽に過ぎない。之に家庭の教育社會の習

慣を加へて漸く其の發達を見更に進んで自發的に道德善の價値を知り自己の爲なければならぬ本務を遂行するやうになつて益、此の徳即ち性格が確立して來る。だから徳と本務とは有機的に相關するものといはねばならぬし、徳が進めば進むほど本務の遂行が益、容易になるだらう。本務の遂行が愈、容易であれば徳即ち性格は一層鞏固に確立することを得る。

儒教でいふ所も全く之に異ならない。仁義孝悌といふがやうなのは必須の本務であると共に又重要な徳目であつて實行の方面から見れば則ち本務であつてその成果からして云へば則ち徳である。

本務を二種類に分けたやうに徳についても亦對己的徳と對他的徳との二種類に區別することができる。而も今之を詳述するのは時間の許さない所である。吾人は單に綜合的徳目である仁について之を述

べることに止めよう。

第二節 綜合的徳としての仁

徳に對己と對他の二目があることは既に述べた所であるが此の二は決して相脊馳するものでなくて却て相關的であることは又本務の場合に同じい、而して此等の諸徳を綜合統一した徳は則ち仁に外ならない。吾人は仁の意義について略述しよう

(一)親愛を以て仁を説くもの

論語の顔淵篇に

樊遲問仁、子曰愛人。

孟子の離婁篇に