



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	禮記の大同
Author(s)	板野, 長八
Citation	北海道大學文學部紀要, 5, 85-115
Issue Date	1956-03-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33236
Type	departmental bulletin paper
File Information	5_P85-115.pdf



禮記の大同

板野長八

禮記の大同

板野長八

序言

一 禮運篇の概要

二 孟子及び荀子と禪讓

三 荀子の矛盾と大同説話

四 前漢初期の儒家の動向

五 大同説話の作成

六 大同と道家の思想

結語

序言

大同の姿が小康の世と對比されて禮記禮運篇に掲げられてゐることは申迄もない。その全文は次の通りである。

昔者仲尼與於蜡賓、事畢出、遊於觀之上、喟然而嘆、仲尼之嘆、蓋嘆魯也、言偃在側、曰、君子何嘆、孔子曰、大道之行也、與三代之英、丘未之逮也、而有志焉、大道之行也、天下爲公、選賢與能、講信脩睦、故人不獨親其親、不獨子其子、使老有所終、壯有所用、幼有所長、矜寡孤獨廢疾者皆有所養、男有分、女有歸、貨惡其棄於地也、不必藏於己、力惡其不出於身也、不必爲己、是故謀閉而不興、盜竊亂賊而不作、故外戶而不閉、是謂大同、今大道既隱、天下爲家、各親其親、各子其子、貨力爲己、大人世及以爲禮、城郭溝池以爲固、禮

義以爲紀、以正君臣、以篤父子、以睦兄弟、以和夫婦、以設制度、以立田里、以賢勇知、以功爲己、故謀用是作、而兵由此起也、禹湯文武成王周公、由此其選也、此六君子者、未有不謹於禮者也、以著其義、以考其信、著有過、刑仁講讓、示民有常、如有不由此者、在執者去、衆以爲殃、是謂小康。

即ち、大同は大道の行はれてゐる世界である。其處では天下、即ち天子の位は公共のものとされ、賢能の士を選んで推舉し、其の間に信睦が保たれている。従つて、王位も官職も世襲ではないから人々は其の親、其の子を特に重視することはない。そして老壯幼、男女、矜寡、孤獨、廢疾も夫々其の處を得、人々は力即ち勞力を惜まず、貨即ち財物を大切にすることが其等を必ずしも己の爲めにしない。此の様に於て謀略も盜賊もなく、其の社會は全く平和である。

然るに、大道の隠れた小康の世の現今では天子の位は特定の家に獨占され、其の親、其の子は特に重視され、財物、勞力も己の爲めにされる。大人即ち支配者達は其の身分が子又は弟に承け繼がれることを以て禮に適ふものとし、城郭溝池を以て守を固めてゐる。又、禮義を以て規範として君臣、父子、兄弟、夫婦の關係を律し、制度を設け田里を立てゝゐる。そして勇知を尊重し、功を己の爲めにするから、謀略も行はれ戦争も起る。禹、湯、文、武、成王、周公は禮を以て天下を治めたものゝ中で最も傑出したものである。此等の六君子は何れも禮を護み、其に基いて義を明かにし、信を成し、過があれば禮に照して之を明かにし、仁に則り讓を教へ、以て民に恆常の道を示したのであるが、若し此の禮に由らないものがあれば、勢位にあるもの、即ち天子と雖も民は此を禍としてすると云ふのである。

大同の世は六君子の時代、即ち普通聖代と考へられてゐる夏殷周の三代が小康の世とされてゐる所から見て、其は三代に對しても理想の世の中であつたものと思はれる。其は又、三代よりも古いことを意味するで

あらうから、一般に云はれてゐる様に五帝の世乃至堯舜の世と考へて差支ないであらう。但し、此が具体的に何を意味するかについては異論のある處である。比較的新しいものについて見ても、例へば顧頡剛氏は禪讓傳説が墨家に由來することを論じ、更に漢初の儒家が墨家の影響の下に此の傳説を再組織したことを説明したが、古史辨七、下一禪讓神谷正男氏は略顧頡剛氏の線に沿うて、大同説話の各節を墨家の思想によつて解釋してゐる。東京支那學報一、禮運此等に對して郭沫若氏は孔子が君主の世襲制を排して賢人による政治を求め、其の理想を原始共同体に於ける族長傳承に求めたものとしてゐる。判、二、孔子的思想體系私は此等先人の見解とは稍異つたものを有するので敢て讀者の批判を求め度いと思ふ。

一 禮運篇の概要

禮運篇は大同と小康とを述べた上記の部分と禮の意義を説いた部分とよりなつてゐる。私も此の二つに別けて概観するのが便利であると思ふ。尙ほ前者に於ては主として老莊思想との關係を、後者に於ては作者の懷いてゐる禮の思想を検討することにした。

(一) 大同説話と老莊思想

鄭玄は小康に關する一節「禮義以爲紀、以正君臣、以篤父子、以睦兄弟、以和夫婦、以設制度、以立田里、以賢勇知、以功爲己、故謀用是作、而兵由此起」に註して、

以其達大道敦朴之本也、教令之稠、其弊則然、老子曰、法令滋章、盜賊多有

と云ひ、又小康と云ふ言葉に註して

康安也、大道之人以禮於忠信爲薄、言小安者、失之賊亂將作矣

と云ひ、夫々老子第五十七章及び第三十八章の主旨に依つて説明してゐる。故に鄭玄は大同の世に具現される大道を老子の大道と解したものと

云ひ得るであらう。因に「今大道既隱、天下爲家、云々」と云ふ表現は老子第十八章の

大道廢有仁義、智慧出有大偽、六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣と類似してゐることも注目される。

又、大同の世に於ては「天下爲公」と云はれて、公が大同乃至大道の特性であることが知られるが、老子第十六章には

復命曰常、知常曰明、不知常妄作凶、知常容、容乃公、公乃王、王

乃天、天乃道、道乃久、沒身不殆

とあつて、道を體したものと及び王が公であるとされてゐる。尙ほ大同の同は鄭玄によれば「猶和也平也」とあるが、大同の世の中の平和は

故人不獨親其親、不獨子其子

貨惡其棄於地也、不必藏於己、力惡其不出於身也、不必爲己

等の理由によつて得られるものである。即ち自己乃至自己に關するものを特別視して他と區別しないことが前提とされてゐるのであるから、此の同は單なる和又は平ではなく、道の體得者は凡ゆる事態に隨應して區別立てしないと云ふ老子の同と通ずるものと思ふ。即ち第二十三章には

故從事於道者、道者同于道、德者同于德、失者同于失、同于道者、

道亦樂得之、同于德者、德亦樂得之、同于失者、失亦樂得之、云々

とあり、第五十六章には

知者不言、言者不知、塞其兌、閉其門、挫其銳、解其紛、和其光、

同其塵、是謂玄同

とあるのである。

大同及び公は更に莊子の其等とも一致するものと思はれる。即ち、在宥篇には雲將に對して鴻蒙が教えた言葉として次の如きものが記されてゐる。

意心養、汝徒處無爲而物自化、墮爾形體、吐爾聰明、倫與物忘、大同乎洋溟、解心釋神、莫然無魂

又

夫有土者、有大物也、有大物者不可以物物、而不物故能物物、明夫物物者之非物也、豈獨治天下而已哉、出入六合、遊乎九州、獨往獨來、是謂獨有、獨有之人、是之謂至貴、大人之教、若形之於影、聲之於響、有問而應之、盡其所懷、爲天下配、處乎無嚮、行乎無方、挈汝適、復之撓撓、以遊無端、出入無旁、與日無始、頌論形軀、合乎大同、大同而無己、無己惡乎得有有、親有者昔之君子、親無者天地之友。

此の大同は凡ゆる對立及び自己感情を去つた道の体得者の境地であるが、同時に天下を理想的に治める人の境地である。此は正に在有——實は政治しないこと——即ち、莊子の理想とする政治を行ふ人の境地である。大同說話の大同が理想の政治の行はれる世の中のものであることとよく對應するであらう。尙ほ、莊子には同、大同が右と同様の意味に使用されてゐる所が外にもある。又、莊子には道及び聖人の無私が説かれてゐるが、此の事自体道及び聖人の公なることを意味するものである。

以上の事實に照らすならば大道、公、大同等、大同說話の根本基調をなすものが殆ど全く老子、莊子、即ち道家の其等と一致することが了解される。従つて、大同說話の根本精神は道家の精神に他ならぬと云はねばならない。故に、鄭玄の註が此の線に沿うてなされたことは、其が正しいことを証明するものと云ふべきであらう。

然し、果してかく斷定し得るであらうか。私は上述の如き事實を肯定するにも拘らず、而も尙ほ疑を懷かざるを得ない。何となれば、若し左様だとするならば大同說話は完全に道家の教説であつて儒家の其とはならない。従つて、禮を説く禮記の一篇たる禮運篇に挿入されることは最も不適當であるからである。然らば、此は如何に解すべきであらうか。其は上述の如き道家の理想世界、聖人、大道等が禮を通して、即ち儒家の道德の充實によつて到達される所の儒家の理想世界であり聖人であり大道であることを意味すると思ふ。云はゞ道家の理想、聖人、大道を禮

の体統の下に抱攝して儒家的に意義づけたものである。私は此處に大同說話の作者の意圖を汲み取ると共に、其處には儒家と道家との深刻なる對立關係のあつたことに氣が付くのである。

尙ほ、右の如く道家の理想が儒家の体系の内に編入されて行く事情を物語るものとして呂氏春秋、孟春紀の貴公篇と去私篇との一部を擧げることが出来る。貴公篇には

昔先聖王之治天下也、必先公、公則天下平矣、平得於公、嘗試觀於上志、有得天下者衆矣、其得之以公、其失之必以偏、凡主之立也生於公、故鴻範曰、無偏無黨、王道蕩蕩、無偏無頗、遵王之義、無或作好、遵王之道、無或作惡、遵王之路、天下非一人之天下也、天下之天下也、陰陽之和、不長一類、甘露時雨、不私一物、萬民之主、不阿一人、伯禽將行、請所以治魯、周公曰利而勿利也、荆人有遺弓者、而不肯索、曰荆人遺之、荆人得之、又何索焉、孔子聞之曰、去其荆而可矣、老聃聞之曰、去其人而可矣、故老聃至公矣、天地大矣、生而弗子、成而弗有、萬物皆被其澤得其利、而莫知其所由始、此三皇五帝之德也

とあり、去私篇には

天無私覆也、地無私載也、日月無私燭也、四時無私行也、行其德而萬物得遂長焉、黃帝言曰、聲禁重、色禁重、衣禁重、香禁重、味禁重、室禁重、堯有子十人、不與其子而授舜、舜有子九人、不與其子而授禹、至公也

とある。

此等によれば三皇五帝等古の聖王の政治、即ち王道は公にして無私なる天地の道と等しいものであること、そして其の一例として堯舜の禪讓が擧げられてゐる。此れ丈けならば問題はないが、而も老聃即ち、老子は至公であつて、公なる點に於て老子が孔子に比してより徹底してゐると云ふ所より見れば、公にして無私なる天地の大道は王道と一致せしめられてゐるのみならず老子の道とも一致せしめられてゐることが知られ

る。そして、此の様に公なることは三皇五帝の徳、堯舜の禪讓、從つて「選賢與能」に具体化されてゐるのであるから、貴公、去私兩篇の基調をなすものは大同説話の其と全く同様であると云ひ得るであらう。此等の關係を見ることによつて、大同説話に於て道家の理想、聖人、大道が儒家の体統の下に攝取され、禮の下に位置づけられてゐることも了解されるであらう。

更に、淮南子にも莊子等と略同様の見解が見られる。即ち原道訓には是故至人之治也、掩其聰明、滅其文章、依道廢智、與民同出于公、云々とあり、主術訓には神農の政治を述べて

養民以公、其民樸重端慤、不忿爭而財足、不勞形而功成、因天地之資而與之和同、是故威厲而不殺、刑錯而不用、法省而不煩、故其化如神、云々

と云ひ、覽冥訓には黃帝の治に關して

百官正而無私、上下調而無尤、法令明而不闇、輔佐公而不阿、田者不侵畔、漁者不爭隈、道不拾遺、市不豫賈、城郭不關、邑無盜賊、鄙旅之人相讓以財、狗彘吐菽粟於路、而無忿爭之心

と述べてゐる。若し「莊子」の中に淮南子頃のものが編入されてゐるとすれば、此の淮南子に右の如き見解のあることを指摘することは今の場合意味のあることと思ふ。

(二) 禮運篇の禮の思想

大同及び小康に關する説明の後には禮の説明が続いてゐる。其の主な點を列舉すると、先づ禮が天道にも亙るとされてゐることが注目される。

夫禮先王以承天之道以治人之情、故失之者死、得之者生○畧是故夫

禮必本於天、殲於地、列於鬼神、達於喪祭射御冠昏朝聘、故聖人以禮示之、故天下國家、可得而正也

是故夫禮必本於大一、分而爲天地、轉而爲陰陽、變而爲四時、列而爲

鬼神、其降曰命、其官於天也、夫禮必本於天、動而之地、列而之事、變而從時、協於分藝、其居人也曰養、其行之以貨力辭讓飲食冠昏喪祭射御朝聘

禮は此の様に天に本づくのみならず、天道をも含むものとされた。從つて禮は人道と天道とを蔽ふ譯である。此の事は右の引用文によつても明かであるが、更に次の如き説明がある。

故禮義也者人之大端也、所以講信脩睦、而固人之肌膚之會、筋骸之束也、所以養生送死事鬼神之大端也、所以達天道順人情之大寶也尙ほ孔子は子游の間に答へて

我欲觀夏道、是故之杞而不足徵也、吾得《坤乾》焉、《坤乾》之義、夏時之等、吾以是觀之と云つたが、夏の時、殷の坤乾は夫々夏及び殷の道、即ち禮に他ならぬ。此の事も禮が天道に亙るものであることを物語るであらう。

此の様に禮は天道に及び、從つて禮を介して人道と天道とは連續せしめられた。尙ほ、人道と天道との接續は、禮に於て特殊の意味を有する祭祀に於て神人の交渉が認められてゐることゝ平行するであらう。禮運篇にも

以降上神與其先祖、以正君臣、以篤父子、以睦兄弟、以齊上下、夫婦有所、是謂承天之祜

君與夫人交獻、以嘉魂魄、是謂合莫

祝以孝告、嘏以慈告、是謂大祥

とある。然し更に

故人者其天地之德、陰陽之交、鬼神之會、五行之秀氣也

又

故人者天地之心也、五行之端也、食味別聲被色而生者也

と述べ、人間の構成が天地に基くことを明かにしてゐる。そして、其故に聖人は凡ゆる事態に對應し得るものだと云つて次の如く述べてゐる。

故聖人作則必以天地爲本、以陰陽爲端、以四時爲柄、以日星爲紀、月以爲量、鬼神以爲徒、五行以爲質、禮義以爲器、人情以爲田、四靈以爲畜、以天地爲本、故物可舉也、以陰陽爲端、故情可睹也、以四時爲柄、故事可勸也、以日星爲紀、故事可列也、月以爲量、故功有藝也、鬼神以爲徒、故事有守也、五行以爲質、故事可復也、禮義以爲器、故事行有考也、人情以爲田、故人以爲輿也、四靈以爲畜、故飲食有由也。

此は人間の構造を通じ、又かゝる人間の先頭に立つ聖人によつて天と人間とを結びつけるものである。そして、此が禮によつて天と人とを蔽ふこと、又天道と人道とを連續せしめることを可能ならしめる有力なる條件であることは疑はれない。

かくして禮を介して天と人、天道と人道とが連續せしめられ、且つ人道たる禮は一面天道であることになつた。孔子、荀子等に於て禮は天に則り又は基づくものとしても、其は人道に關するものであつたことと相違するものである。そして、道家の道が天道であることを思ふならば此處にも大同説話に於けると同様禮の下に道家の道を抱攝してゐることが知られる。而も其は道家の道の抱攝であつて、道家の道へ攝取されたのではない。何となれば其は天道へ人道の接續であつて、人道を排して天道に復歸するものではないからである。

次に、禮は古の聖人が古の生活様式によつて制定したものであつて、現在に於ても昔のものに従つてゐると考へられた。即ち

夫禮之初始諸飲食、其燔黍捭豚、汗尊而杯飲、蕡桴而土鼓、猶若可
以致其敬於鬼神

昔者先王未有宮室○畧未有火化○畧未有麻絲○畧後聖有作、然後脩

火之利、范金、合土、以爲臺榭宮室牖戶、以炮、以燔、以亨、以炙、以爲

醴醕、治其麻絲、以爲布帛、以養生送死、以事鬼神上帝、皆從其朔
と述べてゐる。従つて、禮は恆常なるものである。故に禮の衰微や

禮の放棄は慨歎され非難されなければならない。此の間の事情は次の如き記載によつて窺ふことが出来る。

於呼哀哉、我觀周道、幽厲傷之、吾舍魯、何適矣、魯之郊禘非禮也、周公其衰矣、杞之郊也、禹也、宋之郊也、契也、是天子之事守也、故天子祭天地、諸侯祭社稷、祝嘏莫敢易其常古、是謂大假。

故壞國喪家亡人必先去其禮。
然るに、鄭玄は禮運を説明して

名禮運者、以其記五帝三王相變易及陰陽轉旋之道

と云つてゐる。禮は天道を含み、従つて陰陽、乾坤、時等によつて具現される變化をも容認する。そして、禮運篇が陰陽轉旋の道を記してゐることも事實であるが、而も天道は人間にとつては規範であつて其の恆常性が問題とされるのである。そして、禮運篇に於ても禮の恆常性が力説されてゐるのであつて、鄭玄の云ふが如き五帝三王相變易する所の道は強調されてゐないのである。逆に、恆常性が説かれてゐればこそ、右の如く周道や周公の禮の衰えたことが歎かれ、其の常古を易えないことが賞讃されたのである。そして、此の歎息は大同説話に於ける歎息と通ずるであらう。

又、禮の效用を説いて次の如く述べてゐる。

是故禮者君之大柄也、所以別嫌、明微、儆鬼神、考制度、別仁義、以治政安君也。

故聖人耐以天下爲一家、以中國爲一人者、非意之也、必知其情、辟於其義、明於其利、達於其患、然後能爲之、何謂人情、喜怒哀懼愛惡欲、七者弗學而能、何謂人義、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、講信脩睦謂之人利、爭奪相殺謂之人患、故聖人之所以治人七情、修十義、講信脩睦、尙辭讓、去爭奪、舍禮何以治之。

即ち、禮は君主の政治教化の爲めの大本であり、又、天下を以て一家と

なし中國を以て一人となす所以のものであつた。其は禮が天道、人道に一貫するものであることの歸結であらう。但し、天下を以て一家となし中國を以て一人となすことは一見大同の天下を公となすことに反し、小康の天下を家となすことと一致する様である。然し、其は天下又は中國を和合して一家、一人の如くすること、即ち天下、中國を統一することであつて天下や中國を家となすことではない。

以上、禮運篇に於ける禮の説明の主なる點を概観したのであるが、其處では禮は天に基づくのみならず天道をも含むものであつた。従つて天道と人道とは連続せしめられ、禮によつて一貫せしめられた。其は禮の基礎を天によつて權威づけるものである。そして、かゝる見地からなされた色々の説明は大同説話に於ける見解と殆ど全く一致してゐた。故に、禮運篇は全篇が大体に於て纏つたものであつて、大同説話は禮によつて實現さるべき理想を表明したのに對し、禮の説明の部分は禮の基礎を明かにしたものであつた。

尙ほ、禮運篇では右の如く禮が天に基づき、天道と一体化せしめられたが、此の天道が時、乾坤並に陰陽五行の運行であつたこと、祭祀による神人交渉が認められてゐること、及び蓍龜、瑞祥等に論及されてゐること等から考へて易、特に繫辭傳等と共通するものが少なくないと思ふ。此等の事情を考へると禮運篇の作制は繫辭傳以後となり、従つて秦末、漢初を遡らないことになるであらう。

二 孟子及び荀子と禪讓

大同の世は平和な世界である。而も、其は天子の位が特定の家に獨占されたり世襲されたりしないこと、及び人材も賢能を基準として推舉されること、一言にして云へば尊賢使能の原則によつて支へられた平和であつた。此の事は天子の位が特定の家に獨占され、支配者達の身分が世襲され、天子も禮に従はなければ遂に棄てられる所の小康の世の有様と

比較するならば一層明かとなるであらう。そして、大同の平和を支へる尊賢使能の原則を妨げるもの、従つて禮によつて規制しなければならぬものの尤なるものは家本位乃至世襲と自己本位とであることが知られる。

元來、禪讓は天子の位に關するものであるが、其は人材登用の一つの原則である尊賢使能の特定の様式である。故に、禪讓の精神は尊賢使能の原則の下に抱攝せしめることが出来る。そして、人材登用の他の原則である尊尊親親は家即ち大夫の家、従つて族と、世襲即ち世とを前提とする關係上、世と族とが尊賢使能乃至禪讓と必しも相容れないと同様に、尊尊親親も尊賢使能と必しも相容れない。勿論、尊尊親親と尊賢使能とは長短相補ふものとして古來併用されたが、兩者の一致には限度があつた。そして、周の封建制度の下では諸侯、卿大夫等の身分が彼等の家乃至宗族の身分によつてゐたとすれば、封建制度も結局世と族とに立脚してゐた譯であるから、封建制度が健全である所では尊尊親親の原則が適し、尊賢使能の原則や禪讓の精神は必しも歡迎されないであらう。又、孔子は政治は道德によるべく、爲政者は有德者、賢人たるべきことを求めたが、彼の道德の根本は孝悌にあつた。然るに、孝悌は世襲制と家乃至父の權威と平行するものであるから、彼が假令賢人政治を理想としたとしても尊賢使能に徹底することも禪讓を説くことも困難であつたと思はれる。故に、封建制度が弛緩の度を強めて實力本位の世となつた戰國時代に於て、而も尊賢使能の原則に立つて尙賢の論を提出し、且つ其を自己の團體の中で實行した墨子乃至墨家によつて禪讓が始めて唱へられたと考へること、及び大同説話も此の線に沿うて考へる見解は高く評價すべきであると思ふ。

顧頤剛氏の「禪讓傳説起於墨家考」古史辨 第七、下は禪讓に關して右の如き見解を展開し、且つ其を立証したものであり、神谷正男氏の「禮運における大同思想の本質」東京支那學報一は顧氏の線に沿うて大同説話の各節を墨

家の思想によつて解釋したものである。然るに、郭沫若氏はかゝる見解を排して、大同に於ける禪讓は孔子が君主の世襲制度を排し、賢能の人による政治を求め、其の理想を原始共同体に於ける族長傳承に求めたものとしてゐる。十批判書、二、孔墨的批評は上述の如き理由から顧氏の見解は尊重さるべきものと思ふ。然し、墨子以前に、即ち周の封建制度の健全であつた頃に於て、又は孔子等に於て、禪讓とは云はないまでも實質上此と同様な見解、即ち尊賢使能の精神がなかつたと斷ずることは出来なと思ふ。勿論、封建制度の基礎並びに孔子の孝道尊重と禪讓乃至尊賢使能とは一定の範圍を越える時、相矛盾することを免れない。但し、孔子は道德による政治、賢人による政治を求め、而も朝に道を聞かば夕に死すとも可なりと歎じた如く、彼は自己の理想と現實との矛盾に悩んだのである。此の矛盾の中に世並びに族に立脚する見解と尊賢使能の原則との矛盾がなかつたとは斷言出来ないであらう。同時に、郭氏の如く禪讓が原始共同体に於ける族長傳承に擬したものであるとしても、兩者の關係を實証することは困難ではあるまいか。私は禪讓説話が何人によつて創説されたかを突き止めることは出来ない。其と同時に周の封建制度の下に於て、又孔子に於て、禪讓の實質、即ち尊賢使能の主張のあり得たこと、及びかゝる主張と封建制度及び孝道的前提をなす世並びに族との間に矛盾のあつたことを認めない譯にはいかない。そして、此の矛盾が如何に處理されたか、其の實情を述べることによつて大同説話の成立の事情と其の意義とを検討することが出来るのではないかと思ふ。そして、尊賢使能との關聯に於て禪讓を論じたものの代表として孟子と荀子とを選んだ。

(一) 孟子と禪讓

孟子の禪讓に關する見解は萬章章句上に見えてゐる。孟子は天子の位は天の命じ與へる所と斷じ、天子が天下を人に讓ることとしての禪讓は之を認めない。即ち、天が命じ與へるに當つては、先づ天子が天子たる

べき人を天に薦め人民に示し、次に彼をして祭を主り事(政治)を行はしめる。そして、其の祭を百神が享け事が治まるならば、それは此の推薦を天と人民とが受けたことを意味する。然るに、民の視聽する所は天の視聽する所と考へられたから、右は結局天が推薦を受け容れたことを意味するのであつて、かくて天子の位は天によつて此の被推薦者に與へられることになるのである。

天子の位に關する孟子の見解は右の如くであるが、其は又天子の位は民を歸服せしめるに足る聖賢に與へられるべきだと云ふことにもなる。若し左様だとすれば、周公や孔子の如き聖賢が天子となり得なかつたのは何故であるか。又、聖代と考へられる三代に世襲の行はれたのは何故であるか。此の様な疑問の起るのは當然である。此の問題に關する萬章と孟子との問答は次の如くである。

萬章問曰、人有言、至於禹而德衰、不傳於賢、而傳於子、有諸、孟子曰、否、不然也、天與賢則與賢、天與子則與子、昔者舜薦禹於天、十有七年、舜崩、三年之喪畢、禹避舜之子於陽城、天下之民從之、若堯崩之後、不從堯之子、而從舜也、禹薦益於天、七年、禹崩、三年之喪畢、益避禹之子於箕山之陰、朝覲訟獄者、不之益而之啓、曰、吾君之子也、謳歌者不謳歌益、而謳歌啓、曰、吾君之子也、丹朱之不肖、舜之子亦不肖、舜之相堯、禹之相舜也、歷年多、施澤於民久、啓賢、能敬承繼禹之道、益之相禹也、歷年少、施澤於民未久、舜禹益相去久遠、其子之賢不肖、皆天也、非人之所能爲也、莫之爲而爲者天也、莫之致而至者命也、匹夫而有天下者、德必如舜禹、而又有天子薦之者、故仲尼不有天下、繼世以有天下、天之所廢、必若桀紂者也、故益伊尹周公不有天下、伊尹相湯以王於天下、湯崩、大丁未立、外丙二年、仲壬四年、大甲顛覆湯之典刑、伊尹放之於桐三年、大甲悔過、自怨自艾於桐、處仁遷義三年、以聽伊尹之訓已也、復歸于亳、周公之不有天下、猶益之於夏、伊尹之於殷也、

孔子曰、唐虞禪、夏后殷周繼、其義一也。

即ち、三代に於ける事實上の世襲は、實は各王朝創設の天子たる禹、湯、文、武の子が何れも賢者であつて民の歸服を得たが故に天が命じて彼等を天子にした結果であり、逆に夏の益、殷の伊尹、周の周公、孔子等の聖賢が天子となり得なかつたのは、時の天子の子が賢者であるか、少くとも桀紂の如きものでないか、何れにしても此等の聖賢を天子が天に薦める必要がなく、而も天は假令有徳の人があつても彼を天子が天に薦めなければ之に命を與へないからである。そして、天子の子が賢であるか不肖であるか、従つて天子が有徳者を天に薦めるか否かは凡て天乃至天命の然らしめる所であつて、人の如何ともすることの出来ないものである。要之、天子の位の歸趨は天子たるべき人の徳の有無と、時の天子の子の賢不肖を定める天命とによつて決せられると云ふのである。かくして、周公や孔子の如き有徳者も天子となり得なかつたことの理由が解明され、又、民の歸服を得た聖賢に天子の位が與へられること、即ち所謂禪讓と三代に於ける事實上の世襲との間に於ける矛盾も解決された。孟子が自己の意見を結ぶに當つて、「唐虞禪、夏后殷周繼、其義一也」と云ふ孔子の言葉を以てした所以も此處にある。

孟子は堯舜の禪と三代の繼（世襲）との矛盾を解決した。而も、其は甚だ巧妙ではあるが、實は救を天命に求めたものと云はねばならない。此の様な強辯と天命による救援とによつてまでも三代の世襲を禪讓の精神、即ち尊賢使能の原則によつて合理化しなければならなかつたのは何故であらうか。其は、孟子が三代を以て聖代となす所の儒家であつたからであることは申迄もないが、更に彼が賢人政治を理想としながらも世襲制をも尊重してゐたからであると思ふ。

孟子が世襲制を重んじたことは色々の面から實証される。勿論、孟子も禪讓の精神、即ち尊賢使能を重んじた。次の例は其の一つである。尊賢使能、俊傑在位、則天下之士皆悅而願立於其朝矣。○畧 信能行此

五者、則隣國之民、仰之若父母矣、率其子弟、攻其父母、自有生民以來、未有能濟者也、如此則無敵於天下、無敵於天下者天吏也、然而不王者未之有也。公孫丑上但し、他面に於て世祿、世臣を尊重してゐる。即ち、世襲的な君臣關係を維持しようとするものであつて、此が尊尊親親の精神に連することは申迄もない。

孟子見齊宣王曰、所謂故國者、非謂有喬木之謂也、有世臣之謂也、王無親臣矣、昔者所進、今日不知其亡也、王曰、吾何以識其不才而舍之、曰、國君進賢如不得已、將使卑踰尊、疏踰戚、可不慎與。梁惠王下即ち、世臣を尊重すると共に卑と疏とに比して尊と戚（親）とを尊重すべしと云つてゐるが、かゝる態度と尊賢使能との兩立に限度のあることを示してゐる。其の理由は何に求められるであらうか。

萬章章句下には

齊宣王問卿、孟子曰、王何卿之問也、王曰、卿不同乎、曰、不同、有貴戚之卿、有異姓之卿、王曰、請問貴戚之卿、曰、君有大過則諫、反覆之而不聽、則易位、王勃然變乎色、曰、王勿異也、王問臣、臣不敢不以正對、王色定、然後請問異姓之卿、曰、君有過則諫、反覆之而不聽、則去

と述べられてゐる。此の貴戚の卿は異姓の卿と對稱されてゐるから同姓の卿と見られる。即ち、此處では同姓の卿と異姓の卿とが區別されてゐるのである。従つて、君主と姓を同じうするか否か、君主と同じ宗族に屬するか否かによつて君臣の關係の異ることが示されてゐる。此處に宗族の封鎖性が示されてゐる。而も、同姓の卿は場合によつては君主の位を同族の人によつて易へることがあり得ると云ふ。此の事は君主の位乃至封爵が君主個人のものではなくして其の宗族の所有に屬することを示し、愈々宗族の封鎖性を明かにしてゐる。そして、此の様な宗族が兄弟相及ぶことを含めた世襲制の基盤であることは申迄もない。

此の様に、宗族乃至大夫の家は世襲制と封鎖性を擔つてゐるから、かゝるものを其の内容とする社會は多元的なものとなり、其處に於ける君主の支配は間接的なものとなることを免れない。従つて、宗族乃至大夫の家に於ける最高の權威である父と此に對する君との衝突も避けられない。孟子に於ては此の様な關係が舜の瞽瞍に對する態度の中に示されてゐる。盡心 其の場合、孟子は父の爲め孝の爲めには天下を去り、君臣關係を離脱するも可なりとして、父子の關係を第一義としてゐることは申迄もない。

右の如き一聯の事實、即ち孝道の尊重、宗族の代表者としての父の權威の尊重、其の爲めには天下や君臣關係を去ることも辭しないこと、宗族乃至大夫の家の封鎖性の容認、世祿、世臣の尊重、及び尊尊親親の原則の主張等は、宗族乃至大夫の家の如き世と族とを基本とする血縁團體をば、社會の正常なる構成單位として、又人々の正常なる生活の基盤として容認してゐることを示す。従つて、右の如き事實は相互に有機的な關聯を有するものである。即ち、孟子の世襲制の尊重、尊尊親親の尊重は孤立的な遊離したものではなく、根柢の深く固いものであつたことが知られる。其は父は子の爲めに隠し子は父の爲めに隠すことを以て直きこととし、又其の鬼に非ずして祭るは諂ふなりとして、家及び宗族の封鎖性を當然のこととし、又孝悌を第一義とする孔子の態度と共通することとは勿論、更に周の封建制度の基調とも一致するものであつた。

此の様な事情を考へると孟子が尊賢使能を力説する時、其が一定の範圍を越えるならば彼は深い矛盾に陥入ることは明かであらう。そして、此の矛盾は孔子も免れないものであつたし、封建制度に立ち乍ら賢人政治を求めた人々に共通するものであつたことが知られる。又、孟子が堯舜の禪も三代の繼も其の揆は一つなりとしなければならかつたこと、並びに彼が三代に於ける事實上の世襲も民の歸服を得た聖賢に天が命ずると云ふ原則に一致する所以を論証しなければならなかつたこと、及び其

の爲めに天命に救援を求めなければならなかつたこと等の理由が了解されると思ふ。

(二) 荀子と禪讓

次に、荀子は禪讓乃至尊賢使能の原則と世襲乃至尊尊親親の原則との關係を如何に處理したであらうか。正論篇には

世俗之爲說者曰、堯舜擅讓、是不然。○中曰、死而擅之、是又不然

○中曰、老衰而擅、是又不然。○中曰、堯舜擅讓、是虛言也、是淺

者之傳、陋者之說也、不知逆順之理小大至不至之變者也、未可與及

天下之大理者也

とあるから、荀子が禪讓に反對であつたことは明かである。そして、(一) 在位中の禪讓、(二) 死亡した場合の禪讓、(三) 老衰の場合の禪讓の何れも不可なる理由を次の様に述べてゐる。

(一) 天子者執位至尊、無敵於天下、夫有誰與讓矣、道德純備、智惠甚明、南面而聽天下、生民之屬、莫不振動從服、以化順之、天下無隱士、無遺善、同焉者是也、異焉者非也、夫有惡擅天下矣。

(二) 聖王在上、圖德而定次、量能而授官、皆使民載其事、而各得其宜、不能以義制利、不能以僞飾性、則兼以爲民、聖王已沒、天下無聖、則固莫足以擅天下矣、天下有聖而在後者、則天下不離、朝不易位、國不更制、天下厭然與鄉無以異也、以堯繼堯、夫又何變之有矣、聖不在後子、而在三公、則天下如歸、猶復而振之矣、天下厭然與鄉無以異也、以堯繼堯、夫又何變之有矣、唯其徙朝改制爲難、故天子生、則天下一隆、致順而治、論德而定次、死則能任天下者、必有之矣、夫禮義之分盡矣、擅讓惡用矣哉。

(三) 血氣筋力則有衰、若夫智慮取舍則無衰、曰、老者不堪其勞而休也、是又畏事者之議也、天子者執至重、而形至佚、心至愉、而志無所誦、形不爲勞、尊無上矣。○中三公奉軔持納、諸侯持輪挾輿先馬、大侯編後、大夫次之、小侯元士次之、庶士介而夾道、庶人隱竄、莫

敢望視、居如大神、動如天帝、持老養衰、猶有善於是者與、不老者休也、休猶有安樂恬愉如是者乎、故曰、諸侯有老、天子無老、有擅國、無擅天下、古今一也。

第一に、天子の在位中の禪讓のあり得ないのは天子の勢位が至尊であり天下無敵であるからである。即ち、天子の道德は完全に備はり智恵は甚だ明かであるから、凡てが天子に歸順し何者も隠れることなく、苟くも是なるものは凡て天子に同じてゐるからである。一言にして云へば、君主の一元の支配が徹底してゐるからである。第二に、天子が死んで位を禪ることのあり得ない理由は、天子の生きてゐる時には其の一元の支配が徹底し、臣下は其の德によつて地位が定まり其の能力に應じて官が與へられてゐる。即ち、尊賢使能の原則が遂行されてゐる。かくして禮義の分が完全に守られてゐるから、天子が死んだ時には天子の子又は三公の間に天下に任ずるに足るものが必ずあつて、天下は厭然として歸服するに相違ないからである。第三に、天子が老衰した爲めに禪位することのあり得ないのは、天子の勢位が至尊であつて彼は形（身體）を勞することがない。従つて、天子の身體は至佚であつて天子は老ゆることがないからである。

荀子の見解の中で最も注目すべきものは、天子は道德的にも智的にも絶對的な能力者であつて其の一元の支配が徹底してゐること、天子の下にある秩序、即ち禮義の分は尊賢使能の原則によつて完全に履行されてゐること、及び此等二つの理由によつて天子が死んでも必ず天下に任ずるに足る人があつて天下の歸服を得ると云ふ確信である。かくして、禪讓のあり得ないことが確認され、而も尊賢使能の原則が貫徹されて世襲制の根柢は一掃され、聖人王者を戴く人間の世界に對する天乃至天命の暗影も拂拭された。

天下歸之、之謂王、天下去之、之謂亡正論

とは、正にかゝる見地から發せられた言葉であつた。

孟子も荀子も天子が位を他の人に譲ると云ふ意味での禪讓に反對したこと、有徳の聖賢が天子となるべきだと云ふ尊賢使能の原則に立脚してゐたことに於て全く一致してゐる。然し、孟子の尊賢使能は尊尊親親の原則並びに世襲制から完全には脱してゐなかつた爲めに、孟子は矛盾に陥入ることを免れなかつた。又、聖賢が天子となるのも天命の然らしめる所として人間界に對する天の介入を當然のことと考へた。此に反して、荀子は尊尊親親からも世襲制からも牽制されることなく、又、聖人王者を戴く人間の世界へ天の介入することを認めなかつた。但し、荀子が人間の世界に天の介入を認めなかつたのは人間を天から解放せしめ、天から獨立せしめたことを意味するものではなかつた。其は天には天の分があり、人には人の分があることを意味するのであつて、かゝる人間界の上に天があることを排するものではない。所謂天人の分に外ならない。そして、天人の分は荀子の見解の根本をなすものであつたから、天子の位に關する上述の如き見解は極めて根柢の深いものと云ひ得る。然るに、成相篇には

堯授能、舜遇時、尙賢推徳、天下治、雖有賢聖、適不過世、孰知之とあつて、尊賢使能の原則を主張しながら、而も聖賢も時に遇はねば己を得ないと云つて、時即ち天命の介入を認めてゐる。然るに、正論篇の見解が右の如く荀子の根本思想に連るとすれば、成相篇の此の一節が果して荀子の手になるか否かと問題となる。顧頡剛氏は上掲の論文に於て本篇が漢代の人によつて、而も墨家の説に依つて作られたものではないかと云つてゐる。私も本篇は荀子のものではなからうと思ふ。

尙ほ、荀子の尊賢使能の主張が君主の一元の支配と平行してゐることは上掲の引用文によつても明かであるが、次の例もその一つである。

至道大形、隆禮至法、則國有常、尙賢使能、則民知方、纂論公察、則民不疑、賞克罰偷、則民不怠、兼聽齊明、則天下歸之、然後明分職、序事業、材技官能、莫不治理、則公道達而私門塞矣、公義明而私

事息矣、如是則德厚者進、而佞說者止、貪利者退、而廉節者起君道

故尊聖者王、貴賢者霸、敬賢者存、慢賢者亡、古今一也、故尚賢使

能、等貴賤、分親疏、序長幼、此先王之道也、故尚賢使能、則主尊

下安、貴賤有等、則令行而不流、親疏有分、則施行而不悖、長幼有

序、則事業捷成而有所休君子

然るに此の様な聖人君主の權威の絶對性、其の支配の一元性、及び尊

賢使能の原則の徹底等を妨げるもの、即ち公義、公道に對する私門、私

事の尤なるものは恐らく世襲制並びに血縁制に基く特權、換言すれば世

と族との特權を容認することであらう。荀子は此の間の消息を次の如く

傳へてゐる。

故刑當罪則威、不當罪則侮、爵當賢則貴、不當賢則賤、古者刑不過

罪、爵不踰德、故殺其父而臣其子、殺其兄而臣其弟、刑罰不怒罪、爵

賞不踰德、分然各以其誠通、是以爲善者勸、爲不善者沮、刑罰綦省、

而威行如流、政令致明、而化易如神、傳曰、一人有慶、兆民賴之、

此之謂也、亂世則不然、刑罰怒罪、爵賞踰德、以族論罪、以世學賢、

故一人有罪、而三族皆夷、德雖如舜、不免刑均、是以族論罪也、先

祖當賢、子孫必顯、行雖如桀紂、列從必尊、此以世學賢也、以族論

罪、以世學賢、雖欲無亂、得乎哉、詩曰、百川沸騰、山冢萃崩、高

岸爲谷、深谷爲陵、哀今之人、胡憖莫懲、此之謂也君子

即ち、荀子は君主の賞罰、從つて尊賢使能の原則が世と族とによつて、

從つて宗族の世襲制や封鎖性によつて妨げられること、換言すれば世と

族との爲めに間接支配を餘儀なくされることは亂世の法であつて、君主

の權力は世と族、家や宗族の殻を通して浸透し、君主と臣下とが直結さ

るべきことを主張するのである。

賢能不待次而舉、罷不能不待頃而廢、元惡不待教而誅、中庸民不待政

而化、分未定也、則有昭繆也、雖王公士大夫之子孫也、不能屬於禮

義、則歸之庶人、雖庶人之子孫也、積文學正身行、能屬於禮義、則

歸之卿相士大夫王制

と論じ、周の封建制度の根本たる士庶の世襲的な別を打破してゐる。此

の見解は前の君子篇の見解と一致するものである。

如斯、荀子の尊賢使能は世襲制の制約を排して徹底せしめられてゐ

た。故に、孟子の如く原則的には尊賢使能を唱へながらも、實質的には

世襲制によつて制約を受け、爲めに其の矛盾を迴避しようとして天命に

救援を求める必要はなかつた。かくして荀子の見解は合理的であつた。

勿論、荀子と雖も尊賢使能を妨げない限り尊尊親親を排するものではな

い。例へば、富國篇には次の如く見えてゐる。

賢齊則其親者先貴、能齊則其故者先官、其臣下百吏、汙者皆化而

脩、悍者皆化而慝、躁者皆化而慈、是明主之功己。

何れにしても、荀子は尊賢使能の原則を一貫し、世襲制の制約を受け

なかつた。即ち、世と族との制約、家乃至宗族の封鎖性による制約を受

けなかつた。其の當然の結果として周の封建制度成立の根本條件である

所の士庶の世襲的な別をも打破したのである。そして、原則としては尊

賢使能を一貫させながらも實質的には世襲制の制約を受けた孟子が、周

の封建制度の維持復活に努力したこと、又有名な孟子の井田法も封建制

度の支柱をなす卿大夫等の祿を保証する制度であつたこと等を考へる

時、孟子と荀子との間に於ける差異は明瞭と云はねばならない。

孟子も荀子も封建制度に立脚してゐた。其は儒家として當然のこと

である。然し、封建制度の下にも非血縁的な官僚組織が發達しつゝあつた

のであつて、孟子と雖も之を無視するものではなかつた。彼等が尊賢使

能を唱へたのも此に對應するものであつた。にも拘らず、孟子は世襲制

や血縁制に引かれることが強かつた。此に反して、荀子は世襲制や血縁

制の制約を打破したのであるから、彼は形式的には封建制度に立ち乍らも實質的には官僚制度に立つたものと云ふことが出来る。荀子が吏や官に言及することの少ないのも此が為めであらう。何となれば、世と族とは宗族乃至大夫の家を存立せしめる基礎條件であり、宗族乃至大夫の家の特權は卿大夫の基盤であつたのであるから、此等の政治上の特權を認めないこと、所謂禮にはげむか否か、換言すれば賢能なりや否やによつて卿大夫の子孫も庶人に下し、庶人の子孫も卿相大夫に上することは、形は兎も角、實質的には封建制度の根本的な變革を意味するからである。

かくして、荀子が正當と考へた君臣關係は宗族又は大夫の家を介しないものであつたから、其の當事者は宗族又は大夫の家から解放された個人であると思はれる。但し、其は單なる個人ではなく、順序として家長を中心とするものであると考へられる。故に、荀子の正當と考へた君臣關係は主として家長間に成立するものであり、彼が期待した君主は主として家長權に立脚するものであつた。上述の如き絶對的な權威を以て一元的支配を行ひ、尊賢使能の原則を貫く君主は正にかゝる性格のものであつたと考へられる。

三 荀子の矛盾と大同説話

孟子は唐虞（堯舜）の禪と三代の繼との矛盾のみならず、益、伊尹、周公、孔子等の聖賢が天子となり得なかつたこと、尊賢使能の原則との矛盾をも天命を介入せしめることによつて解決した。然るに、荀子は尊賢使能の原則を徹底せしめたとすれば、彼は此等の矛盾を如何にして解決したであらうか。荀子は此等についていちいち論じてはゐないが、周公に關しては特に注目すべき意見を述べてゐる。此は右の諸問題に對する荀子の解答と見てよいであらう。

大儒之效、武王崩、成王幼、周公屏成王而及武王、以屬天下、惡天

下之倍周也、履天子之籍、聽天下之斷、優然如固有之、而天下不稱貪焉、殺管叔、虛殷國、而天下不稱戾焉、兼制天下、立七十一國、姬姓獨居五十三人、而天下不稱偏焉、教誨開導成王、使諭於道、而能揜迹於文武、周公歸周、反籍於成王、而天下不報事周、然而周公北面而朝之、天子也者不可以少當也、不可以假攝為也、能則天下歸之、不能則天下去之、是以周公屏成王、而及武王、以屬天下、惡天下之離周也、成王冠成人、周公歸周反籍焉、明不滅主之義也、周公無天下矣、鄉有天下、今無天下、非擅也、成王鄉無天下、今有天下、非奪也、變勢次序節然也、故以枝代主、而非越也、以弟誅兄、而非暴也、君臣易位、而非不順也、固天下之和、遂文武之業、明枝主之義、抑亦變化矣、天下厭然猶一也、非聖人莫之能為、夫是之謂大儒之效儒效

荀子は周公が兄の武王について天子になつたと斷ずるもので、事實の認定に特異なものがあることが先づ注目される。それは兎に角、周公が天子となつたことによつて「能則天下歸之、不能則天下去之」と云ふ理論が實現され、從つて荀子の主張する尊賢使能の原則も一貫され得た譯である。但し、成王成人の後、周公が天下を成王に歸したことは明かに天子が位を他に譲る意味での禪讓である。假攝を認めない丈に此の關係は明かである。然るに、其は禪ではなく、其處では變勢次序が節然としてゐると云ふのは強辯たるを免れない。そして、變勢次序云々と勢を認める所に非合理なる天命の暗影が見られ、又天下が周と離れるのを惡むと云つて天下を周王家のものとする點に族に特權を認める態度が露出してゐる。人間界への天の介入を排し、又世と族との特權を認めないことを特徴とする荀子にとつて、かゝる態度に出たことは明かに矛盾と云はねばならない。此の矛盾は恐らく

王者之制、道不過三代、法不貳後王、道過三代、謂之蕩、法貳後王、謂之不雅王制

と云つてゐる様に、荀子が儒家として三代を聖代としたことによるものであらう。此の點孟子も同様であるが、上述の如く孟子に於ては免も角此の矛盾は迴避されたのである。

右は荀子の尊賢使能の原則と三代に於ける現實との矛盾であるが、次には此の原則と荀子の時代に於ける現實との矛盾が問題となる。荀子が尊賢使能の原則を徹底せしめようとしたことは君主の支配の一元化の徹底、即ち君權の強化に資する點に於て、又其が傳統的な卿大夫よりも官僚化した士人を基盤とする政治組織によりよく適應する點に於て、戰國末期の支配者階級の要請に應ずるものであつた。かゝる意味に於て荀子の見解は明かに現實的であつた。然るに、其處にも一定の限界があつた。何となれば、君主の位即ち天子及び諸侯の位が假令同族の間で譲られたことがあつたとしても、世と族とを排し尊賢使能の原則によつて處理されたことは古來殆ど全くなかつたし、又荀子の時代にもなかつたからである。此處に、尊賢使能の原則の持つ現實に對する批判的な性格乃至理想主義的な性格があると思ふ。故に、王位繼承の現實と此の原則との間に於ける矛盾は一般的なものであつて、荀子のみに限られるものではない。にも拘らず、荀子の矛盾には又荀子獨特のものがあつた筈であり、而も其は彼の現實に對する對應の仕方によるものと思はれる。此の點を確めるために、荀子が直面したと略同様の現實に對應したものと考へられる孝經の作者と韓非との態度を検討しようと思ふ。

私は孝經（今文孝經）を以て呂氏春秋以前荀子以後、即ち戰國末期に作成されたとする津田博士儒教の實並に王正己氏、古史辨四上等の說に従ふものである。尙ほ、孝經に於ては孝は先王が天下を治めるための至徳要道であり、徳の本であり、天の經地の義であつた。そして、人間界の秩序は孝道によつて一貫され、更に天子の祖先は天に配祀されることによつて天と同一視された為めにも孝道は直に天の道とされた。かくして、天子は天の道である孝道によつて天下を一元的に支配し得るものと

なつた。又孝道の性質上、父の權威、家乃至宗族、世襲制等を前提としてゐることは勿論である。而も天子、諸侯、卿大夫、士等が夫々の地位身分を保つことを以て夫々の孝であるとしてゐるが、此は諸侯、卿大夫、士等の父の權威が君主の下に於ける秩序に従ふことを意味する。即ち、父の權威が君の權威に隸屬せしめられてゐるのである。即ち、孝經は世と族とを認めながら、而も君主の一元的支配を可能ならしめたのである。其が為めには、右の如く父の權威が君主の權威に從屬せしめられ、世と族とによつて構成された家乃至宗族の封鎖性が君主の下に抱擁されなければならないが、更に孝道の中、特に權威に對する敬、順、忠等の精神が強調され、從つて孝道が觀念化されることによつて其が直に君に事へる道となり得ることが必要であつた。孝經の孝はかゝる特殊なものであつたが、孝經の作者は此によつて封鎖性、世襲制を肯定しつつも君主の一元的支配を可能ならしめたのである。かくして、孝經は世襲制をも容認しながら君權を強化しようとする戰國末、秦漢の支配者階級の要請に應ずることが出来た。特に漢の支配者にとつて適切であつたものと思はれる。板野、孝經の成立「史學雜誌六四ノ三・四」

孝經の作者の此の様な態度や立場と荀子の其等とを比較するならば、尊賢使能の原則の徹底、世襲制の排除によつて君權の一元化を期する荀子の見解と當時の現實的な要請との間に於ける開きが明かになるであろう。蓋し、戰國末期の君權強化の過程は宗族制の弛緩と家長權の強化とを背景とするものと思はれる。そして、此の過程に於て荀子は家長及び君主の宗族よりの解放の面に重點を置き、荀子に稍後れた孝經の作者は家長權に基く君權強化の要請に應じつゝも、尙ほ宗族に伴ふ世襲制をも容認したものと思ふ。そして、後者は戰國末秦漢、特に漢の支配者階級の要請に即應したが、前者は一定の遊離性を免れず、現實に對してより批判的にならざるを得なかつたのである。

次に、韓非の見解に秦始皇帝の政治方針と合致するものが多かつたこ

とは有名な話である。特に次の如き見解は始皇帝に歓迎されたものと考えられる。

故行仁義者非所譽、譽之則害功、工文學者非所用、用之則亂法、楚有直躬、其父竊羊、而謁之吏、令尹曰、殺之、以為直於君、而曲於父、執而罪之、以是觀之、夫君之直臣、父之暴子也、魯人從君戰、三戰三北、仲尼問其故、對曰、吾有老父、身死莫之養也、仲尼以為孝、舉而上之、以是觀之、夫父之孝子君之背臣也、故令尹誅而楚姦不上聞、仲尼賞而魯民易降北、上下之利、若是其異也、而人主兼舉匹夫之行、而求致社稷之福、必不幾矣、古者蒼頡之作書也、自環者謂之私、背私謂之公、公私之相背也、乃蒼頡固以知之矣、今以為同利者、不察之患也、然則為匹夫計者莫如修行義而習文學、行義修則見信、見信則受事、文學習則為明師、為明師則顯榮、此匹夫之美也、

然則無功而受事、無爵而顯榮、為有政如此、則國必敗、主必危矣五蠹篇

韓非は父の權威、家の封鎖性及び父や家の利益は君主の權威や利益と恰も私と公と相反するが如く絶対に相容れないものと斷定した。そして、かゝる見地から父の權威、家の封鎖性及び父や家の利益を支持するものとして仁義の教、及びかゝる教義を盛る文學等、一言にして云へば儒家の教義や經典を國の為め君の為めに有害なりとして排除するものである。即ち、韓非は儒家の教義や經典を排除する點に於て荀子と決定的に對立するものであるが、君臣關係から血縁的なものを排する點に於て、又かゝる意味での私を抑へて公一元の體制、即ち君主の一元的支配を期する點では全く同様であり、又血縁的なものを排する反面、君主の利益に役立つ能力を基準として臣下を配列する點に於て荀子の尊賢使能の精神に合してゐる。ただ能力の内容が異なるだけである。

然し、韓非は君主の世襲を必しも否定してはゐない。彼によれば君主となるものは自然の勢によるものである。但し、此の勢を具體化する為めには法術を行つて人間界に於ける勢を確立しなければならないと云

ふ。從つて此處に勢と云ふ天命に屬するものゝ介入を認めてゐるのである。板野、韓非の君主論 此の勢が直に世襲を齎すとは云へないが孟子に於ける天命の役割を演ずるものと思ふ。尙ほ、忠孝篇は韓非の自著ではなく、彼の後學の手になるものであらうが、亦韓非の思想の一つの延長と觀ることも出来よう。然るに、其處では禪讓が君臣關係及び父子の關係を紊るものとして排斥されてゐるが、其は又尊賢使能又は能力本位の原則を君主に適用することを拒むものである。そして、臣、子、婦は夫々君、父、夫に従順なるべく、假令君が不肖であつても臣は敢て侵すべからずとしてゐるのであるから、君主の世襲も不可能ではない。此の事は勢の肯定と共に能力本位を立前とする信賞必罰と相容れないことは申迄もない。而も、彼等をしてかゝる主張をなさしめたものは君權の強化確立への要請であつたと思ふ。

忠孝篇では右の如く父と夫との子と婦とに對する權威が固定され、更に君の臣に對する權威が固定された。此は正に家長權に基く君權の固定を意味する。元來、韓非は卿大夫等の封建勢力を排することに力めたのであるから、宗族の特權を抑制したことは勿論である。然るに、其の基礎をなす宗族其物を分解して家長や個人を解放するが如き態度を示してゐない。そして、

故至今、為人子者、有取其父之家、為人臣者、有取其君之國者矣、父而讓子、君而讓臣、此非所以定位一致之道也忠孝篇

とあつて、父の家が君の國と對稱されてゐる所から見ると、父は單なる家長ではなくして大夫の家の代表者、即ち宗族の長の資格を有するものかも知れない。故に、右の如き君、父、夫の線から父家長權に基く君權のみを導き出すことは危険である。從つて、荀子と比較する時、君權の強化を期する點では一致するが、世襲制、宗族制及び天命に關する態度は荀子の場合よりも不徹底であると云はねばならない。

荀子に次いで荀子が直面したと同様の現實に對應した所の孝經の作者

と韓非とを荀子に比較するならば次の如きことが云はれると思ふ。即ち、三者共に君主の支配の一元化を期する點では一致してゐた。そして、其が爲めには周の封建制度の支柱であつた卿大夫の特權の基盤をなす世と族とを、或は君權を其の中に浸透せしめ、(荀子) 或は其を君主の體統の下に抱攝し、(孝經) 或は本を強め末を殺ぐ爲めに其を力で抑制する(韓非) 必要があつた。そして、此等は卿大夫が官吏に變質して行く過程と平行するものであつて、郡縣制度による官僚制度の方向へ進みつつあつた時代の要請に應ずるものであつた。然るに、孝經の作者も韓非も夫々の遺り方で君主の世襲を否定しなかつたのに反し、荀子は此を亂世の法と斷じた。此處に荀子の特質があると共に、孝經は漢に韓非は秦に迎へられたのに反し、荀子は現實より遊離しなければならない關係にあつたのである。

何となれば封建制度を排して郡縣制度による官僚組織によつて天下を統一した秦の始皇帝も帝位を一世より萬世に傳へようと欲した。漢の高祖も

今吾以天之靈賢士大夫、定有天下、以爲一家、欲其長久世世奉宗廟亡絶也

と云ふ詔を發したと云はれてゐる。漢書高帝紀十一年又、吳王濞を戒めて

然天下同姓爲一家也

と云つてゐる。史記百六吳王濞傳即ち、此等の支配者の求める統一乃至一元の支配は彼等の下に於ける、彼等の一家の下に於ける其であつて、統一乃至一元の支配の爲めの尊賢使能、信賞必罰の原則も、公の精神も、又官僚組織も彼等や彼等の一家に適用されるべきではなかつたからである。

要之、宗族制の弛緩と家長の獨立化とが一段と高められ、家長權に基づく君權が強化されつゝあつた戰國末秦漢の際に於て、荀子は家長と君主との宗族よりの解放の面に重心を置いたのに對し、韓非や孝經の作者は君權の強化、固定化の面に重心を置いたものと思ふ。

荀子は世と族との特權を排して君主の一元的支配を期した。即ち、彼は周の封建制度に立ち乍らも當時發展しつゝあつた官僚制度の方向に進んだ。かくして、彼は時代の要求に應じたのであるが、其が爲めの指導原理とも觀るべきものが尊賢使能の原則であつた。然るに、此の尊賢使能の原則は君主の一元的支配を可能ならしめたと共に、家長並びに君主の世襲的特權をも整理し排除せずには措かなかつた。其の爲めに荀子は現實と背反せざるを得なかつた。即ち、尊賢使能の原則は卿大夫の世襲的特權を排除すると共に君主の世襲制をも排除する所の諸刃の刀であつた譯である。然るに、荀子と同じ方向に進みながら、即ち尊賢使能の原則を推し進めながら、而も荀子に於ける現實との背反を食い止めたものが、他ならぬ禮記の大同説話であると思ふ。

即ち、大同の世では尊賢使能の原則が徹底せしめられてゐる。そして、此を妨げるものは親子の關係、世襲制及び己であつた。換言すれば、大同に於ける尊賢使能の原則は家族乃至宗族等の特權を排して實現されるものであつた。此等の點に於て荀子の見解と全く一致してゐる。但し、大同の世——堯舜の世——と三代とを區別して、三代は小康の世であることを明かにした。そして、三代に於ては世襲が行はれ、人々は家族本位、宗族本位に行動してゐると云ふ。上述の如く孟子も荀子も三代を聖代と考へ、凡ゆるものゝ價值標準を此處に求め、從つて三代を堯舜の世と並べ、又三代に於ける事實上の世襲も本質的には、或は天が有徳者に命じた結果であり、或は尊賢使能の原則が實現された結果であると論じて、爲めに強辯を犯し矛盾に陥入ることさへあつたのである。そして、其は三代を以て聖代とする儒家として己を得なかつた所である。然るに、大同説話の作者は三代は世襲の行はれたものとして率直に此を認め、此を堯舜の世と區別した。即ち、荀子の主張を其儘三代にも適用したことになつてゐるのである。此は儒家の仕事としては特筆すべきことである。

然し、大同から區別された小康の世にあつても禮に謹み禮によつて天下を導いた六君子、即ち禹、湯、文、武、成王、周公は三代の選として、又三代の英として三代の他のものと區別されてゐる。そして孔子は

大道之行也、與三代之英、丘未之逮也、而有志焉

と云つてゐる。此處に、孔子が直接關係しないもので而も其に關する記錄の残つてゐる點で同じであることを云ふに當つて、大道の行はれる大同に對して小康を云はないで三代の英を持出してゐるのは、三代の英即ち此等六君子が身は小康の世に在り乍らも大同の聖人に準じ得ることを意味するものと思ふ。即ち、三代は堯舜の世から一旦區別され、其より切斷されたが、更に右の如き方法によつて連續せしめられたのである。即ち、世襲制に立脚する君主も禮に謹み禮によつて天下を導くことによつて堯舜に連續することが出來るとされたのである。後述の如く親と子とに對する態度からも此のことが窺はれる。換言すれば、荀子に於て一つは古、一つは亂世として互に絶縁せしめられたものが、此處では連續せしめられたのである。

かくして、尊賢使能の原則を徹底せしめる荀子の立場と世襲制に立つ支配者階級の要請との背反は是正され、兩者は云はゞ段階的に連續せしめられたのである。少くとも、荀子の掲げた理想は世襲制に立脚する現實の支配者階級にとつて遊離してゐないもの、實現性のあるものとなつたのである。其は一個の妥協の產物であるが、而も其處には三代以下の現實に對して禮により、尊賢使能の原則による批判のあることは申迄もない。私は大同説話と荀子の見解との間に右の如き論理的な關係があるものと思ふ。

大同説話と荀子との間には右の如き論理的な關係があつたが、尙ほ兩者の橋渡しをなすものもあつた。例へば、劉向説苑の至公には始皇帝に對へた鮑白令之の次の如き意見が載せられてゐる。

天下官則讓賢是也、天下家則世繼是也、故五帝以天下爲官、三王以

天下爲家。

但し、此の場合の問答はあまりに劇的であつて眞實性が乞しい様に思はれる。然るに、前漢宣帝の時の人蓋寬饒は封事を奏して次の如く言つてゐる。

方今聖道寢廢、儒術不行、以刑餘爲周召、以法律爲詩書、又引韓氏易傳言、五帝官天下、三王家天下、家以傳子、官以傳賢、若四時之運、功成者去、不得其人則不居其位。漢書七本傳

蓋寬饒の引用した韓氏易傳の言葉は前の鮑白令之の言葉と完全に一致するが、此の易傳は韓嬰のものであることが藝文志によつて知られる。故に、假令鮑白令之の言葉に眞實性が乏しいとしても、秦漢の際に此の様な見解があつたことは疑はれない。そして、五帝は賢に傳へ、三王は子に傳へたとして兩者を區別する點に於て大同説話と同じである。尙ほ五帝は天下を官すとあるが、此は大同に於て天下を公となすところの違はない。寧ろ、天下を公となす爲めには天下を官しなければならなかつたのである。そして、此等は荀子の見解に直結する。

何となれば、上に述べた如く、荀子が天子が位を他に讓ることゝしての禪讓に反對したのは、天子は道德に於ても智慧に於ても完全であつて、天子の生前に於ては其の元來的支配が徹底し、臣下は其の德によつて地位が定まり、其の能力に應じて官が與へられてゐる。即ち尊賢使能の原則が遂行されてゐる。かくして、禮義の分が完全に守られてゐるから、天子が死んだ時でも天子の子又は三公の間に天下に任ずるに足るものが必ずあつて、天下は厭然として歸服するに相違ないからである。そして、かゝる天子、かゝる天下が公とされてゐることは荀子にも見られるからである。即ち、公は尊賢使能の原則が官僚制を通して實現する關係にあつたからである。尙ほ、呂氏春秋、季春紀、園道に

先王之立高官也、必使之方、方則分定、分定則下不相隱、堯舜賢主也、皆以賢者爲後、不肯與其子孫、猶若立官必使之方、今世之人

主、皆欲世勿失矣、而與其子孫、立官不能使之方、以私欲亂之也、何哉、其所欲者之遠、而所知者之近也

とあるのは、尊賢使能の原則の實行が私欲に反すること、即ち公の實現であると共に其が官僚制によるものであることを示してゐる。又、此の論旨は上の荀子の見界を要約した關係になつてゐる。

何れにしても、尊賢使能乃至公が荀子に於ては五帝と三王とに通じて行はれることゝなつて其處に問題があつたが、鮑白令之又は韓嬰に於ては兩者が區別されて、而も平等に並立せしめられ、更に大同說話に於ては兩者が區別されたのみならず、價值的に上下の差が明かにされた譯である。

四 前漢初期の儒家の動向

大同では選賢與能、即ち尊賢使能の原則が實現されてゐることは申迄もない。にも拘らず、禪讓に觸れてゐないことは正に孟子、荀子の態度と一致する所である。又、大同と小康とを別つもの、従つて尊賢使能を妨げるものとして世と族とが考へられてゐる點でも孟子及び荀子と略一致する。但し、孟子は天子の位についても原則的には世襲を排除したが、而も現實的には世襲制に對して妥協的であつたこと、及び卿大夫士の登用に當つても世と族とを重要視したことを考へるならば、大同は孟子よりも荀子に近いと云ひ得るであらう。そして、荀子は世と族とを基準として賞罰を行ふことを以て亂世の法としたこと、換言すれば荀子に於ては世と族とが亂世と聖代とを別つ基準であつた様に、大同說話では此等が大道の行はるゝと否とを定める基準となつてゐる。然し、大同の世に於ては「不獨親其親、不獨子其子」「貨惡其棄於地也、不必藏於己、力惡其不出於身也、不必爲己」と云はれて居り、又其に對應する小康の世が世と族とに立脚してゐても、六君子の如く禮を履行するならば三代の英として堯舜に次ぐものとされてゐるのであつて、荀子の場合の様に

兩者の區別は決定的ではない。即ち、大同說話には荀子に比して寛容なる態度乃至協調的な色彩が強いのである。但し、其の基本とする所は荀子の其と殆ど全く同様であり、而も荀子の此の見解は孟子の立場を批判して得られた關係にあるのみならず、孝經、韓非子等と共に戰國末期に於ける君權強化の要請に應ずるものであつた。従つて、大同說話の底にある時代感覺も亦荀子等の其と略同様のものと観るのが妥當である。

次に、大同說話は三代の世襲は世襲として認め、禮に力めた六君子は此を聖人に次ぐものとし、是は是、非は非として三代の現實を素直に觀察し、且つ三代を小康の世として、大同の世としての堯舜の世と區別したことは、上にも指摘した如く儒家としては特筆すべきことである。特に荀子程の合理主義的な人でさへ尙ほ且つ三代、従つて周代を聖代と認め、此を堯舜の世から區別することが出來ず、爲めに矛盾を犯すに至つたことを考へるならば、大同說話の作者の右の如き態度は豁目に値する。そして、荀子が假令名目のみの存在と雖も周の存在を意識して居り、彼の歿年は明瞭ではないが恐らく彼は周の滅亡を目撃したことゝ思はれる。そして、荀子が三代、従つて周一代をも聖代と考へたことは彼の儒家としての立場によると共に、又彼の周人としての感情に基くものと思はれる。然るに、大同說話の作者が荀子と時代感覺を略等うしながら、右の如き豁目に値する態度を持し、爲めに荀子の見解と重大なる相違を來たしたことは、彼が周の名實共に滅び去つた後の人であること、即ち秦漢時代の人であることを示唆するものと思ふ。

右の如き前提の下に、秦漢、特に漢初の儒家の動向を概観して大同說話の作者の位置を推定すべき手懸を求めよう。

先づ、初め秦の博士となり、秦の滅亡後色々の勢力の間を游泳して遂に漢に事へた叔孫通は、漢の朝儀を作り漢代儒學の道を開いたことを以て知られてゐる。同時に彼は禮の傳統性並びに固定性に執はれないで、時の變化に應じたことに於て特徴的である。即ち、彼は禮に立脚してゐる

たとへば、禮を基準として現實を律すること、乃至禮による現實の批判よりも、禮を現實に因循せしめること、即ち禮と現實との妥協に特徴があつた。彼の態度は漢の朝儀を起すべきを高祖に請うた時の彼の意見に明かである。

五帝異樂、三王不同禮、禮者因時世人情、爲之節文者也、故夏殷周之禮、所因損益可知者、謂不相復也、臣願頗采古禮、與秦儀雜就之。
史記九本傳、
漢書四三本傳、

叔孫通の此の様な見解が論語の次の如き見解に類することは明かである。

子張問、十世可知也、子曰、殷因於夏禮、所損益可知也、周因於殷禮、所損益可知也、其或繼周者、雖百世亦可知也。
論語の因は殷は夏の禮に因り、周は殷の禮に因ることであるが、叔孫通の因は禮が時世人情に因ることであり、論語では因ることが主で損益する所が従であるから、周を繼ぐものは百世と雖も知ることが出来るのであるが、叔孫通では損益することが主であるから、相復せずと云ふことになるのである。そして、かゝる見地に立つて頗る古禮を采り、此に秦儀を雜へて漢の朝儀を作ると云ふのである。故に、此處では秦儀は古禮とは異なるが、而も古禮と同様禮であると考へられてゐるのであつて、此の點儒家の一般通念と異なる所である。或は、禮は三代同じからず、相復せざるものと云う理論は正に此の事を証明せんが爲めのものであらうか。

何れにしても、叔孫通は秦儀を禮として認るものである。然るに、秦の制度は其の刑法の故に一般の儒家の最も嫌惡する所であることは申迄もない。にも拘らず、叔孫通がかゝる態度に出たことは彼の特異性を雄辯に物語るものである。要之、彼は秦漢の現實を肯定し此を禮の軌道に乗せようとしたのである。但し、其の場合禮特に古禮による現實の批判は殆ど全く缺如し、禮を現實に妥協せしめることに終始した。故に、彼に於ては禮の主體性、從つて道の主體性も儒家の主體性も殆どあり得なかつた。

次に、陸賈が高祖を初め漢の支配者を禮の軌道に乗せようとしたことは、彼が高祖に向つて

居馬上得之、寧可以馬上治之乎、且湯武逆取、而以順守之、文武並用、長久之術也

と云つたことによつても明かである。
史記九本傳、
漢書四三本傳、
但し、叔孫通の如く道乃至禮を漢の現實に因らしめたり、禮は王朝によつて同じからず相復せずとの見地に立つものではなく、禮は天の道に則るものであつて、天の道と共に恆常なりとの見地に立つた。

即ち、新語によれば、彼は禮乃至道を天の權威によつて基礎づけ、禮乃至道による唐虞三代の政治の效果を示すことによつて、漢の支配者をして禮乃至道による政治を行はしめようとしてゐる。従つて、漢の支配者にとつては禮乃至道は天によつて基礎づけられた規範であつて、其處には彼等に對する一定の批判があつた。そして、此の批判は瑞祥と災異、即ち災異説の形を以て示された。従つて、禮乃至道に適つた三代と現實とは價值的に區別されてゐる譯である。

然し、陸賈は管仲の政治を以て聖人一統の政治に適ふものとし、
懷慮又、齊桓晋文、即ち覇者も徳を尙び、
第九
術事即ち、覇者も禮や道に適ひ得るものとしてゐるのであつて、齊桓晋文を語らない孟子等と異り、王道の下に覇者を位置づける荀子の見解に近い。そして、漢初の政策は多く管仲の政策に範を求めたこと、孔子も管仲を一面非難しながらも一面賞讃したことを考へるならば、陸賈は管仲乃至覇者と云ふ中間項を、道乃至禮に適つた三代と漢との間に挿入することによつて、漢の支配者を禮を基準として段階的に位置づけて三代に連續せしめたものと云ふことが出来る。

故に、現實を禮の軌道に乗せようとする點に於ては同様であるにして、叔孫通の如く禮を現實の變化に因らしめる遣り方ではなく、禮の恆

常性に立つて現實を導く方であつたことが注目される。そして、叔孫通が秦儀を禮として三代の其と同列に置くのに對し、陸賈は二世は桀紂と禍殃を同じうするとするのみならず、秦は刑法によるものとして此を排除するのである。即ち、漢の支配者の下に禮を行ふことに於て兩者は一致するとしても、其の範圍内に於て叔孫通は禮の主體性を殆ど全く主張してゐなかつたのに反し、陸賈は其を自覺してゐたものと云はねばならぬ。

次に、賈誼は過秦論及び上疏漢書四八に於て漢の支配者が刑による秦の政治を排して仁義による三代の如き政治を行ふべきことを説いたこと、又管仲の四維、即ち禮義廉恥こそ國家の體統確立に必要欠くべからざるものとして管仲を道に於て肯定したこと等に於て陸賈と略同様であつた。然し、彼は更に大夫と庶人とを別ち、上層の官僚を大夫とし一般の吏及び民を庶として兩者を區別した。そして、

故古者禮不及庶人、刑不至大夫

と云ふ禮記曲禮の其と略同様な理由に基いて、禮と刑との適用範圍を別ち、又

夫禮者禁於將然之前、而法者禁於已然之後

と云ふ風に、兩者の意義、役割を別つた上で兩者を併用すべきものとした。此は現實の中に禮の世界と刑の世界とを併存せしめることによつて、現實と禮乃至道とを連續せしめるものである。

故に秦儀をも禮として認める叔孫通と異なることは勿論、霸を禮の體統の下に位置づける陸賈とも異なる。そして、刑の世界に對して禮の世界に優越性を認め、刑の役割に比して禮の役割がより根本的であるとするのであるから、賈誼に於ては禮乃至禮の世界の主體性は陸賈の場合よりも一層高められたことになるであらう。更に、賈誼について注目すべきことは、彼が太子を禮乃至道によつて教育すべきことを主張すると共に其が爲めの機關を提唱したことである。そして、其は太子が天下の存亡、

治亂の懸る所であつたからである。故に、彼は漢の支配者並びに漢の天下を禮の軌道に乗せる爲めの具體策を樹立したことになる。

董仲舒も陸賈、賈誼と略同様の立場に立つたが、彼に於ては天子を輔佐する士は吏一般であり、吏は同時に民の師帥であつた。尙ほ、吏即ち賢能の士を得る爲めには先づ士を養成する必要があるが、其の機關として大學以下の學校を設け、此等の機關によつて養成された士を賢能を基準として吏に登用すべきを説いた。そして

故受祿之家、食祿而已、不與民爭業、然後利可均布、而民可家足、

此上天之理而亦太古之道、天子之所宜法以爲制、大夫之所當循以爲行也漢書五

と云ひ、吏と民との別を明かにし、且つ吏は大夫に相當せしめられた。

即ち、士乃至大夫の範圍を官僚一般に及したること、禮乃至道による教育の對象を士たるべき人一般に及ぼし、其の機關を具體化したこと等が特徴的であるが、其等は賈誼の見解を整備擴充した關係にある。尙ほ賈誼と董仲舒との間には公孫弘等による學制の施行が介在してゐるものと思はれる。

然し、董仲舒に於て注目すべきことは、右の如き見解と平行して道の恆常不變なること、唯一なることが主張されたこと、従つて變化と多とが例外視されたことである。即ち、彼の對策漢書五には次の如く見えてゐる。

道之大原出于天、天不變、道亦不變、是以禹繼舜、舜繼堯、三聖相受而守一道、亡救弊之政也、故不言其所損益也、繇是觀之、繼治世者、其道同、繼亂世者、其道變。

道者萬世亡弊、弊者道之失也○中中三王之道、所祖不同、非其相反、將以挾盜扶衰、所遭之變然也○中中故王者有改制之名、亡變道之實。

繇此觀之、帝王之條貫同、然而勞逸異者、所遇之時異也。

此の様に道が天の權威によつて基礎づけられ、天と同様に恆常不變で

あるとすれば、時代により王朝による變化が本質的なものでなくなるのは當然である。又、恒常不變の道は當然唯一でなければならぬから、漢の現實の一部を律する刑も此を否定することは出来ないにしても、道乃至禮と平等なるものとして認めることは出来ない。即ち、董仲舒は禮乃至徳と刑とを陽と陰との關係に於て把へたが、而も陰は陽に對して對等のものではなく、此に従屬するものとされた。従つて、刑も禮乃至徳に従屬せしめられたのである。又、同様の理由によつて、此の道乃至禮以外のもの、即ち儒家の道術以外のものは其の獨立を許されなくなるであらう。而も、君主を初め彼を輔佐すべき吏、即ち賢能の士の奉ずべきものが此の道であり禮であるとすれば、董仲舒が異端排斥の舉に出たのも當然であらう。

此の様に董仲舒は道乃至禮の主體性を確立したのである。勿論、禮と雖も君主の體統の外に在ることは出来なかつたが、而も君主は或は教育により、或は修養、努力によつて道を體すべきものと見地から、換言すれば君主は同時に聖人たるべしとの見地から、禮乃至道には其によつて君主を批判すべき餘地が残されてゐた。但し、其は原則としてであつて、究極的には禮乃至道が其と一體ならしめられた天による批判として行はれるものとされた。即ち、此の道を體して仁政を行ふ君主は天の最もよく信頼する所であつて、其の政治に應へて人民が歸服するのは勿論、天も瑞祥を以て此に應へる。然し、其の逆の場合には民は離散し天は災異を降すと云ふ。所謂天譴の思想が此である。

董仲舒に於ては道乃至禮の主體性が確立されたばかりでなく、其の不變性、唯一絕對性も主張された。かくして、刑の如きも否定された譯ではないが、賈誼の場合の如く禮の外に認められたのと異り、其は禮に對して補助的なものとされるに止つた。そして、遂に異端が排斥されるに至つた。かゝる一元化への進展は士大夫の範圍を官僚界全體に擴大して官僚界から庶人を締め出さうとしたことと平行するであらう。尙ほ、此

の事は刑に對して禮とは異つた役割と適用範圍とを認めた賈誼が、大夫とは云ひながら其の範圍を吏の上層部にのみ限定したのと對照することによつて一層明かになると思ふ。又、此の様な相違は朝に對する態度にも見られる。董仲舒は

五伯比於他諸侯爲賢、其比三王、猶武夫之與美玉也。

仲尼之門、五尺之童羞稱五伯

と云つてゐる。漢書五 六本傳此の態度が陸賈や賈誼の朝に對する協調的な其と異なることは申迄もない。

以上、漢初に於ける主なる儒家の態度や見解を概観して彼等の動向を窺つたのであるが、其の結果凡そ次の如きことが云へると思ふ。彼等は漢の支配者を道乃至禮の軌道に乗せようとする點に於て、又禮乃至道の領域を君主の下にある世界と一致せしめようとする點に於て、要之、君權と教權とを合致せしめようとする點に於て一致してゐた。然し、右の如き前提の下に於ても叔孫通の如く頭から禮を君權に妥協せしめるものから、陸賈以下のものゝ如く禮によつて君主の批判を行ふものへ、即ち禮の主體性喪失から其の回復への展開が見られる。そして、同じく禮の主體性を回復するにしても、陸賈の如く君主を中心とする現實の世界を禮によつて律しようとするものから、賈誼の如く現實の世界―其の中心は吏即ち官僚の世界と考へられる―の上層部に禮の世界を設定して他と區別するものへ、更に董仲舒の如く禮の世界を吏即ち官僚の世界全體に及ぼすものへの變化が見られる。尙ほ、漢室の下に於ける禮の主體性の強化と平行して禮の純一性、一元性の強化が見られる。即ち、禮の下に秦の儀や刑法を認める叔孫通、禮より秦の刑法を排しながらも刑を霸道と共に禮の下に又は禮と平行して認める陸賈、賈誼へ、更に禮の下よりかゝるものを排除し又は従屬せしめる董仲舒への變化があつたのである。

但し、かゝる歩みも君主の體統の下にある官僚機構を通して行はれた

から禮乃至道の主體性も一元性も君主の下に於けるものであつた。即ち、其は君主の下にある世界の一元化に資することは出来たが、而も君主は同時に聖人であると云ふ理由の下に君權と妥協せざるを得なかつた。故に、君權との妥協と云ふ點から見れば叔孫通以下皆本質的には差違はない。従つて司馬遷が叔孫通を稱して

叔孫通希世、度務制禮、進退與時變化、卒爲漢家儒宗、大道若誦、

道固委蛇、蓋謂是乎史記九本傳

と云つたとしても、右の如き妥協を肯定する限り、漢初の儒家は此に反對することは出来ないであらう。かくして、漢の君主と禮とが衝突した場合、其の解決は天に委ねられねばならなかつた。陸賈の災異、董仲舒の天譴は正に其である。

五 大同說話の作成

先に、大同說話の作者が荀子以後秦漢の頃の人であるべきことを論じ、ついで漢初に於ける儒家の動向を概観した。仍つて、此の作者はかかる事情の下にあつて如何なる位置を占めるかを検討し度い。

上述の如く大同說話は荀子の主張を推進しながら荀子の陥入つた矛盾を解決した關係にあることが注目される。即ち、荀子も大同說話も尊賢使能の原則の徹底を期した。然るに、荀子の主張は臣下の側に於ては實現し得ても、現實の君主に適用することは困難であつた。のみならず、荀子が排斥した世と族乃至世襲制を支持する勢力が極めて根強いものであつたことは孝經や韓非子の内容を検討することによつても窺はれる所である。此處に、荀子の觀念と現實との間に於ける矛盾があつた。此に反して、大同說話に於ては臣下も君主も共に尊賢使能の原則に従ふことを期待することが可能となつてゐる。何となれば、尊賢使能の原則と衝突する世と族とは排除されることなくして、たゞ必しも此等に執着しないことが要請され、かくして尊賢使能の原則と其に抵抗する世襲的勢力

とが兩立し得ることゝなつたからである。そして、三代の英とされた六君子の場合はその典型であつたのである。

然るに、尊賢使能の原則は聖賢による政治、禮乃至道による政治を實現すべき基本的條件であることを考へるならば、大同說話は世襲制に立つ現實の君主が同時に聖王であるべきことを要求すると共に、其の可能性を有することをも開示したものと云ふことが出来よう。果して然らば、大同說話は世襲制に立脚した漢の支配者を禮の軌道に乗せようとした叔孫通、陸賈、賈誼、董仲舒等の期する所を實現すべき方法と、其の到達すべき理想の姿とを指示したことになるであらう。

右の如く、大同說話は世襲制を肯定しつつ尊賢使能の原則を一貫するものである。然るに、叔孫通は禮を現實に因循せしめるものであつたから、禮を實現する方法としての尊賢使能の實行を彼に期待することは困難である。又、董仲舒は禮乃至道を漢の君主の下に設定しながらも、道乃至禮の一元性を強く主張し異端を排除するものであつて協調的傾向が少い。従つて、兩者は共に大同說話と基調を一つにすることは困難であると思ふ。此等に對して陸賈及び賈誼には協調的な傾向が認められ、従つて大同說話の基調と相通するものを持つと思はれる。此の様な事情を考慮しながら、次の如き二三の問題を検討しよう。

漢の文帝の即位後間もない元年正月に太子を建てる議が起つた。其の際、文帝と有司との間に次の如き應答が行はれてゐる。漢書四文帝紀

有司請蚤建太子、所以尊宗廟也。

詔曰、朕既不德、上帝神明未歆饗也、天下人民未有慝志、今縱不能博求天下賢聖有德之人而嬪天下焉、而曰豫建太子、是重吾不德也、謂天下何、其安之。

有司曰、豫建太子、所以重宗廟社稷、不忘天下也。

上曰、楚王季父也、春秋高、閱天下之義理多矣、明於國家之體、吳王於朕兄也、淮南王弟也、皆秉德以陪朕、豈爲不豫哉、諸侯王宗室

昆弟有功臣、多賢及有德義者、若舉有德以陪朕之不能終、是社稷之靈、天下之福也、今不選舉焉、而曰必子、人其以朕爲忘賢有德者、而專於子、非所以憂天下也、朕甚不取。

有司固諫曰、古者殷周有國治安、皆且千歲、有天下者莫長焉、用此道也、立嗣必子、所從來遠矣、高帝始平天下、建諸侯、爲帝者太祖、諸侯王列侯始受國者、亦皆爲其國祖、子孫繼嗣、世世不絕、天下之大義也、故高帝設之以撫海內、今釋宜建、而更選於諸侯宗室、非高帝之志也、更議不宜、子啓最長、敦厚慈仁、請建以爲太子。

上乃許之。

文帝は劉氏一族及び有功の臣に限られた範圍に於てはあるが禪讓乃至選舉能を行ふべきことを主張して、太子には必ず子を立つべしと云ふ意見に一と先づ反對した。此に對して、有司は嗣には必ず子を立つべく、かくして子孫繼嗣して世世絶えないことが天下の大義であると共に高祖の遺志である。のみならず殷周が永く天下を保つた所以であると説いた。そして其の議が採用されて景帝が文帝を嗣ぐことゝなつたのである。要之、嗣には必ず子を立てることが祖法として確認されたが、其は禪讓又は選舉能を反省した上でのことであつた。従つて、此處に漢室を中心とする支配者階級の意欲の方向を見ることが出来る。

次に、董仲舒は春秋繁露、堯舜不擅移、湯武不專殺第二十五に次の如く述べてゐる。

堯舜何緣而得擅移天下哉、孝經之語曰、事父孝、故事天明、事天與父同禮也、今父有以重予子、子不敢擅予他人、人心皆然、則王者亦天之子也、天以天下予堯舜、堯舜受命於天而王天下、猶子、安敢擅以所重受天者予他人也、天有不以予堯舜漸奪之、故明爲子道、則堯舜之无私傳天下而擅移位也、無所疑也。

董仲舒は天子が位を他に讓ることとしての禪讓を認めない。其の理由は、天子は天の子であつて、父としての天の與へた所を子たる天子が私

して之を他に與へることは子道の許さない所であるからである。そして、堯が舜に讓位した事實は天の命乃至歷數に従つたものと解したと思はれる。何となれば春秋繁露、郊祭第六十七に

堯謂舜曰、天之歷數在爾躬、言察身以知天也

とあつて、論語堯曰篇の言葉を肯定してゐるからである。

即ち、董仲舒は天子が自ら位を他に讓る意味での禪讓を否定する點では孟子、荀子と一致する。又、天子の位の歸趨に當つて天命を介在せしめる點では孟子の考方に近いものがある。然し、禪讓反對の理由として父の予へたものを子が私に他に予へることは出来ぬと云ふことを以てしたことは、彼に最も特徴的なものである。此も彼の歷數乃至天命尊重の精神に歸着する。何となれば、此は正に子道であり孝道であつて孝經の精神に基くものであるが、孝經では人道としての孝道は天經地義であつたからである。尙ほ、董仲舒が天と天子の關係を以て父と子との關係と考へるのは彼の一つの特徴である。

要之、父の志を易へないことを尊重する孝道を天道によつて基礎づけて子による繼承を絶對化し、以て禪讓を否定するものである。かゝる見地に立てば孟子や荀子が行つた様に三代の事實上の世襲と聖賢が天子となると云ふことゝの矛盾を説明する必要はなくなるであらう。そして、天命の存する限り世襲は當然のことゝなるのであつて、尊賢使能の原則は天命の蔭にかくされてしまつた。此の點からも大同説話が董仲舒に關係のないことが知られる。

元來、孝道は宗族生活を律する道義であり、家は所謂大夫の家にも通ずるから、右の如き董仲舒の考は宗族に於ける世襲制を基礎づけたものとも解することが出来る。然し、宗族に於ては父より子に傳へる世と、同時に兄より弟に傳へる及もあり得るのであつて、此の事は小康の世の説明の中にも見られる所である。然るに、董仲舒に於ては其が専ら父子の間に限定され、而も父が極度に迄で權威づけられてゐる。故に、彼の

主張する孝道は父子の間のものと解し、家は家族中心のものと解するところが妥當であらう。従つて、董仲舒は太子には必ず子を立てることを祖法として確認した文帝治下の支配者の見解を孝經並に天道によつて合理化し權威づけたことになるであらう。

右の如く、漢の支配者の間に於て父子の關係が特に強調され、従つて又嗣子の意義が強調されたことは家長權の強化に伴ふものと考へられる。尙ほ漢の諸侯王の間に行はれた封建相續法に於ては、原則としてたゞ子のみの承襲が許されたと云ふが、七、西漢の封建相續法、牧野巽、支那家族研究此も嗣子を重んずることを示すものである。又、民間に爵が與へられる時、特に父の後たるものが優先されてゐる事實が見られる。此等の事實は漢代に於て家長權が強化され、家長本位の體制が一般化してゐたことを示すものと思ふ。そして、此と共通するものが荀子や韓非子にも見られることは先に一言した所である。果しと然りとすれば、漢代に於ける世襲は家長中心の世襲であり、家族を單位とするものであつたと考へなければならぬ。勿論、漢代に於ても宗族制がなくなつた譯ではないが、漢代に於ける世襲制への意欲には新たな意味が強められてゐたものと考へられる。従つて、同じ世襲と云つても孟子が尊重し、荀子が排斥し、大同說話が直接問題とした所の世襲が族即ち宗族を中心とするものであつたのと必しも同一でないことを注意しなければならない。

漢初の儒家が其を禮の軌道に乗せ、其に向つて尊賢使能を説くべき支配者は、實は右の如き世襲制に立脚するものであつた。そして、大同說話も其の一面に於てかゝる二つの立場の協調を意味するとすれば、大同說話の成立は右の如き儒家と漢の支配者との協調の線に求めることが出来るであらう。而も、かゝる協調は陸賈、賈誼等に於て可能であることは上に指摘した所である。此處に於て注目さるべきことは賈誼の太子教育に關する次の如き意見である。

夏爲天子十有餘世、而殷受之、殷爲天子二十餘世、而周受之、周爲

天子三十餘世而秦受之、秦爲天子二世而亡、人性不甚相遠也、何三代之君有道之長、而秦無道之暴也、其故可知也、古之王者太子迺生、固舉以禮、使士負之、有司齊肅端冕、見之南郊、見于天也、過闕則下、過廟則趨、孝子之道也、故自爲赤子而教固已行矣、昔者成王幼在襁抱之中、召公爲太保、周公爲太傅、太公爲太師、保保其身、體、傳傳之德義、師道之教訓、此三公之職也、於是爲置三少、皆上大夫也、曰少保少傅少師、是與太子宴者也、故過孩提有識三公三少、固明孝仁禮義、以道習之、逐去邪人、不使見惡行、於是皆選天下之端士、孝悌博聞有道術者、以衛翼之、使與太子居處出入、故太子迺生而見正事、聞正言、行正道、左右前後皆正人也、夫習與正人居之、不能毋正、猶生長於楚之地、不能不楚言也、習與不正人居之、不能毋不正、猶生長於楚之地、不能不楚言也、故擇其所習、必先受業、迺得嘗之、擇其所樂、必先有習、迺得爲之、孔子曰、少成若天性、習貫如自然

夫三代之所以長久者、其已事可知也、然而不能從者、是不法聖智也、秦世之所以亟絕者、其轍跡可見也、然而不避是、後車又將覆也、夫存亡之變、治亂之機、其要在是矣、天下之命懸於太子、太子之善在於早諭教與選左右、夫心未濫而先諭教、則化易成也、開於道術智誼之指、則教之力也、若其服習積貫則左右而已○中臣故曰、選左右早諭教最急、夫教得而左右正、則太子正矣、太子正而天下定矣、書曰一人有慶、兆民賴之漢書四本傳

此は周公等が成王を幼少の時より教育した故事に倣つて太子を幼少より教育して恰も天性の正人の如くならしめること、及び一人有慶、兆民賴之と云ふ見地から、かくして太子が正しくなれば天下が自ら正しく、以て漢の天下が三代の如く永續すべきを云ふのである。要之、此は漢王朝の永續を計るものであるが、而も教育によつて太子が正人となり、成王の如き聖賢となるならば、太子による王位の事實上の世襲が同時に聖賢

による王位の繼承となることが可能であらう。

果して然らば、此は儒家の主張する尊賢使能の原則と支配者の世襲制への意欲とを同時に成立せしめる方法であつたと云ひ得るであらう。そして、其は外ならぬ大同説話の基調とも一致するものである。のみならず、周公等による成王教育に範を求めたことは、大同説話に六君子の一人として成王が加へられてゐること、關聯がある様に思はれる。其は又、禪讓乃至選賢舉能の原則を顧慮した文帝の見解と嗣には必ず子を立つべしとする有司の主張とを同時に満足せしめるものである。もつとも、文帝擁立の功勞者であつた陸賈は、立太子の件が文帝擁立事業の仕上げであつた關係上、此について意見を述べた有司の一人であつたであらうが、賈誼は文帝即位後間もなく起つた此の事件には未だ關係してゐなかつたであらう。且つ、賈誼の献策は太子教育一般に關するものであつたのである。にも拘らず、其は又文帝の立太子問題に對する解答ともなり得たものと思はれる。

右の如く見て來るならば、大同説話は、漢の支配者を禮の軌道に乗せようとした儒家が、漢の支配者の立脚する世襲制、而も家長に重點を置く所の世襲制と、自己の主張する尊賢使能又は選賢舉能の原則とを同時に成立せしめる爲めに、而も文帝の立太子問題を機として漢の支配者の内部にも起つた世襲制と尊賢使能の原則との矛盾を發展的に解決する爲めに作爲したものゝ一つではないかと考へられる。恰も、賈誼の太子教育の献策が左様であつた様に。

勿論、漢に於ける王位の世襲の問題の儒家による一應の解決は董仲舒によつてなされた。即ち、彼は父としての天の與へた位を子としての天子が私に他に與へることは孝道に反する。而も孝道は孝經に説かれてゐる様に天の經、地の義であると斷じた。かくして、子による王位の世襲は天の意志とされたのである。そして、賢人政治を唱へた孔子以來の儒家の悩んだ所の尊賢使能の原則と王位の世襲との矛盾は解消した。但

し、其の結果、儒家の生命とも云ふべき賢人政治による君主批判、乃至尊賢使能の原則は總て天命の蔭に沒し、唯僅かに天譴、即ち天による君主批判が残されるに過ぎなくなつたのである。

果して左様だとすれば、大同説話は賢人政治に立つ孔子以來儒家の行つて來た現實批判の最後の閃と云ふべきであらう。そして、此の大同説話は時間的には荀子より董仲舒への橋渡しをなすものであり、又董仲舒の見解の基礎に孝經のあつたことを考へるならば、論理的には荀子より孝經への過程に於て、換言すれば荀子的な宗族制批判より孝經に基づく家長重視への過程に於て成立したものと云へるのではなからうか。

六 大同と道家の思想

大同説話に於て最も特徴的なもの、即ち大道、公、大同等道家に由來するものが禮と連續し、儒家の體統の下に再編成されてゐるが、此も、右の如く大同説話が漢初の儒家によつて、儒家の尊賢使能の原則と漢の支配者の世襲への意欲とを同時に成立せしめるものとして作爲されたことと平行するものである。もつとも、大同説話に於ては尊賢使能の大同と世襲の三代との連續乃至同時的成立となつてはゐるが。

既に見て來た如く、道家に於ては大同も公も大道の行はれる世界の狀態乃至此の道を體したものの性格であつた。そして、其等は人爲從つて私を排して得られるものであることは申迄もない。例へば、老子に於ては大道の世、即ち太上に於ては、下のものは上即ち君主の存在を知つてゐるだけで上の支配を意識せず、そして自ら然るものと考へると云ふ。

此處では人爲も私も全く排除されて自然の世界が顯現されてゐる。そして民は全く自由ならしめられてゐる様であるが、實は其の正反對である。何となれば、其處にも支配被支配の關係が成立して居り、而も被支配者が支配を意識してゐないのである。其は被支配者に支配者に對する主體性が全く欠如してゐることを意味する。従つて、其は君主の絶對支

配を可能にするからである。そして、其は人爲を排し人智を絶して得られる無爲の道の當然の成果である。

莊子も人爲を排して無爲を主張した。但し、彼は萬物の性を認め、且つ萬物が性を全うすることを期した。無爲は此處に要請されるのであるが、此の無爲は知を排し對立を排することが中心であつた。かくして、萬物を齊うし萬物が各の性に満足することが期待された。従つて、其處では萬物は一見自主的であり自由である様であるが、而も其は他と對立しないこと、互に忘れ合うことであつたから、此の自主性や自由は客觀性も創造性も有しない。故に實質上無内容のものに歸する。さればこそ保性全眞が命の必然に従ふことであり得るのである。そして、かゝる關係を政治に移したものが在宥である。其は性に任ずることであり、政治しないことであつた。故に、其處では人々は全く自由である様であるが、在宥に於ても聖人即ち支配者は存在し、従つて支配被支配の關係が成立してゐる。従つて、莊子も老子と同様に君主の絶對的支配を可能ならしめるものである。而も其處に大同が得られると云ふのである。

老子及び莊子の大道、大同、公は右の如きものであつた。一言にして云へば絶對者の原理又は其に關するものであつた。老子の道や莊子の因の思想が韓非の基礎理論となつたのも偶然ではない。尙ほ、漢初の淮南子にも老子、莊子等と通ずるものゝあつたことは上に一言した所である。

然るに老子に於て排除さるべき人爲の尤なるものは禮であり仁義であつた。此等は儒家の奉ずる規範であり道義であつたが、孟子に最も特徴的なものであつた。然るに、此等は周の封建制度の下に於ける規範であり道義であつて、封建勢力を律すると共に其を支持するものであつた。そして、孟子がかゝる勢力を支持する立場にあつたことは既に指摘した所である。かゝる關係よりすれば、老子の大道等は正に封建勢力や封建道徳の制約から解放された聖人王者であり道であつた筈である。そ

して、此の封建道徳並びに封建勢力が宗族制に立脚し、世と族とを肯定するものであつたとすれば、老子の大道は荀子の求めた道と同じ方向にあるものであつたと考へられる。

又、老子の公は王を意味するが、又王の性格としての公をも意味するものである。そして、韓非は君主を公とし、君主と對立する父を私と考へ、而も公と私とは相容れないもの、相反するものと斷じた。然るに、君に對する父は國に對する家を意味し、家は卿大夫等の封建勢力を表明する。そして、君は父を公は私を抑制排除して安きを得るのであるから、韓非の求めた君主、即ち公は卿大夫等の封建勢力並びに其を支持する封建道徳、即ち儒家の教義を抑制排除することによつて實現されるものであつた。従つて、公を介しても韓非は老子と一致するものと云ひ得る。そして、上述の如く荀子は

至道大形、隆禮至法、則國有常、尙賢使能、則民知方、寡論公察、則民不疑、賞克罰偷、則民不怠、兼聽齊明、則天下歸之、然後明分職、序事業、材技官能、莫不治理、則公道達而私門塞矣、公義明而私事息矣、如是則德厚者進、而佞說者止、貪利者退、而廉節者起君道篇

と云つてゐる。然るに、尙賢使能の原則が世と族乃至宗族制と相容れないことは屢述べた所である。而も、其を遂行することによつて私が抑制されて公が達せられると云ふのであるから、此の公は韓非及び老子の公と相通ずるであらう。又、莊子の道や大同が原理的に老子や韓非の道や公に通ずるとすれば、老子、莊子、韓非の大道、大同、公等は宗族制との關係に於て、荀子の求めた道乃至君主と同じ方向にあるものであつたと考へられる。尙ほ墨子の尙賢並に其と平行する尙同及び兼愛にも夫々此等に通ずるものがある。但し、尙同は上に同ずることであるから、尙同の同は方向づけられたものであり、兼愛の兼は別に對するものであつて、夫々大同の同乃至私に對する公とは必しも一致しない。

但し、老子、莊子、韓非はかゝる大道、大同、公を禮の外に求めた。

此に反して、荀子は此等を禮の完全なる實踐を通して追求した。かゝる相違にも拘らず、彼等の求める所が宗族制、世と族との特權を肯定する道義や規範の外にある點に於ては一致してゐた。然るに、傳統的な儒家の禮は宗族制に立脚するものであり、又荀子等の時代に於ても此を排除し盡すことの出来なかつたことは孝經の成立事情に照しても明かである。荀子が尊賢使能を實行し公を求めれば求める程、彼は現實から遊離しなければならなかつた理由の一つは此處にあつたのである。而も、荀子の求めた道、尊賢使能の原則は儒家に本來的なものであつたのみならず、當時の支配者階級に於ける君權強化の要請に合致するものであつた。故に、傳統的な儒家と雖も宗族制に固執することは出来なかつた筈である。此處に於て兩者を禮の下に結合し、宗族本位、世と族とを重んずる世界と、宗族乃至世と族とに制約されない世界とが禮の下に兩立することが期待された。上述の如く大同の世と三代とが禮の下に段階的に連續せしめられたのも此が爲めであらう。従つて、禮は此の要請に應じ得る様に擴大される譯である。かくして、禮の體統の下に於て荀子の現實よりの遊離も、宗族制に固執するものゝ矛盾も是正することが可能となるのである。

然るに、禮の外に求められたとは云へ、老子、莊子、韓非等の大道、大同、公は荀子が禮によつて達成出来ると考へたものと本質的に一致するものであるとすれば宗族、世、族に立脚する世界に對して荀子の求めた世界が結合されると同時に、老子等の大道、大同、公も結合され得るものと考へられる。そして、かくすることによつて、禮即ち儒家の立場に對立してゐた老子以下道家の立場を禮の下に抱擁し、儒家の體統の下に攝取することが出来、以て道家に對する儒家の優位性を確保することが出来るのである。そして、此の事は、儒家に對して抑壓的であつた秦が老子の原理を基礎とする韓非の立場と一致するものを有してゐたこと等を考へるならば、寧ろ當然と云ひ得るであらう。大同說話に道家の

大道、大同、公が攝取された理由は此處にあると思ふ。

又、禮運篇の中で大同說話に續く部分は禮の意義を説いたものであるが、其處に展開された議論の骨子は人道としての禮が天道と合致せしめられたことであつた。然るに、此の考方に大同說話の右の如き基調、即ち大同と三代との連續、道家の大道と禮との結合と一致するものがあるのである。

元來、儒家の禮は人道の具體化せるものである。而も、人道の完成者たる聖人が天に則るものであるから、人道も禮も天道に則るものであつた。但し、其は人道を確認した上で天道との接續を考へるものである。さればこそ、孔子は禮や人道に關しない性や天道を語らず、荀子は人には人の責任があるとの見地から天人の分を唱へたのである。此に反して道家は人を爲を排し、従つて人道や禮を排して天の道に復歸すべきを説くものである。従つて、道家に於ては人道や禮は天道より絶縁されてゐる譯である。

然るに、禮運篇に於ては禮は天に本づくのみならず、禮は天地の運行又は時、又は天道としての乾坤等とされてゐる。従つて、禮は人間界を律するのみならず天地鬼神に迄で達するものとされた。又、禮を履行する人間は構造的に天に連續せしめられた。かくして、人間は規範面に於ても構造面に於ても天に連り天と一體となつたのである。上述の如く、大同說話に於て禮は道家の道と結合せしめられたが、道家の道は直に天道であるとすれば、右は大同說話の禮の基礎づけともなるであらう。そして、其は又孝經に於て孝は天の經、地の義なりとされて天道と人道とが一致せしめられ、更に天と人との間に祖先と子孫との關係が認められて天と人とが連續せしめられてゐるのと一致するものである。

其は荀子の天人の分に對して孝經と共に天人の合一を基調とするものであつて、人道乃至禮をば一層天に緊縛するものである。そして、孝經の天人合一が傳統的な禮に立脚しながら、従つて、宗族制に立脚しながら

ら此に制約されない君權を求める要請に即應して主張されたことを思ふならば、荀子の天人の分より禮運篇の天人合一への展開にも、孝經の場合に於けると略同様の意味があつたものと思はれる。此の點からも、其は大同説話に於ける道家の大道、大同、公と傳統的な禮との結合と平行することが考へられる。

以上の如く、禮運篇の禮の下に(一)宗族本位を肯定する禮と此に拘束されることなく尊賢使能の行はれ得る世界の禮とが結合され、(二)儒家傳統の禮と道家の道とが結合され、(三)更に人道と天道とが結合された。従つて、禮運篇の禮は孔子や荀子の禮と比較する時、極めて重大なる變質を遂げてゐるものと云はねばならない。而も(二)も(三)も共に(一)を基本として成立し得たのであるが、(一)に於て宗族本位の世界と此に拘束されない世界とが禮によつて連續せしめられたことは、他ならぬ荀子の矛盾を解決したものと思ふべきである。然しながら、果して禮にかゝる事を可能ならしめる性質があつたのであらうか。當時に於て、兩者が私と公と相反するものとされてゐたことを思ふならば、更に其は儒家の禮と道家の大道と相反するものゝ結合を齎すことを思ふ時、此の問題は益々深刻なる意味を持つであらう。

此の問題を解く鍵は大同の説明の中の如き主張である。

大道之行也、天下爲公、選賢與能、講信脩睦、故人不獨親其親、不獨子其子。

貨惡其棄於地也、不必藏於己、力惡其不出於身也、不必爲己。

此は小康の世に關して、

今大道既隱、天下爲家、各親其親、各子其子、貨力爲己、大人世及以爲禮

と云はれてゐる様な、家乃至宗族本位又は己本位を克服して大同を得、大道を實現する所以を示したものである。然るに、家乃至宗族本位又は己本位を克服する仕方が「不獨親其親、不獨子其子」であり「不必藏於

己、不必爲己」であつた。即ち家乃至宗族又は己と對決し、又は此等を分解するのではなく、其等を肯定し受容した上で其等に必しも執はれないことであつた。其處には家乃至宗族又は己の抑制はあるが其等の打破はないのである。要之、大同、公は家乃至宗族又は己の自己抑制によつて得られるものである。即ち、私と公との間、家乃至宗族本位、己本位の小康と大道の行はれる大同との間に於ける相違は質的なものではなくして量的なものに過ぎない。故に兩者が段階的に連續せしめられるのは寧ろ自然であつたのである。

抑々禮の世界に於ては個の存在は否定されない。但し、夫々の分を越えてなされる自己主張が抑制される。孔子も狷と狂とを排して中行を求め、其の位に在らずして其の政を謀ることを排した。即ち、凡ゆる存在が互に犯さず犯されずして夫々の分を守ることを求めた。かゝる自己抑制の行きつく所は絶四、即ち意なく必なく固なく我なきことであるが、かくして禮の貴ぶ和が成立すると共に、己の欲する所に從ひて矩を踰えない境地に達することが出来る。又、荀子も最もよく禮にかなつた聖人の心に於ては、凡ゆる要素が虛壹而靜なる状態にあると云ひ、大巧は爲さざるにありとも云つてゐるが、其は孔子の精神と一致するであらう。即ち、禮は凡ゆる存在が自己抑制によつて夫々の分を守り、相互に對立することなくして和の成立することを期すものであるが、大同は正に此の和の世界の典型であつた。

尙ほ、老子は萬物、從つて人は其の根に復歸すべしと云ひ、莊子は性に満足すべしと説く。そして、根も性も天道によつて規定されたものであるから、或は此に復歸し、或は此に満足することは道によつて規定された領域を守ること、道に復歸することであり、從つて他に干與することなく、人爲も智も排することである。そして、根に復歸することによつて公が得られ、凡てのものが性に満足して他に干與しないことが在宥であり、其處に大同が得られたのである。

即ち、儒家は禮による分に、道家は道による分に中る様自己を抑制することを求めるものである。故に其の基準が禮と道と異なるとしても、兩者は同じ精神によつて貫かれてゐるのである。況や儒家の禮は天道に則るものであつたとすれば、儒家の禮に立ち乍ら道家の道へ無限に接近することが可能である。

堯舜性之也、湯武身之也、五霸假之也^上盡心

堯舜性者也、湯武反之也、動容周旋中禮者、盛德之至也^下盡心

と云ふ孟子の言葉は此の間の消息を物語るであらう。かくして、道家の理想としての大道、大同、公が禮の實行によつて達せられる理想として掲げられたものと考へられる。但し、其は禮の道への接近であり合一であつて、禮を排して道に復歸することではない。此處に飽迄で儒家の立場が維持されてゐるのである。因に、津田博士は禮運篇が禮を説くに當つて道家の思想をつなぎ合はせた爲めに破綻を生じたと云つてゐる。儒教の研究、第三、第三篇、三

結 語

孔子が賢人政治を唱へてより儒家は彼の教を祖述した。賢人政治が何時始められたかは問題であるが、官僚制による政治が加味される所に發生したものと思はれる。然し、孔子の時代に於ても官僚政治は未だ充實せず、家族、宗族等に基づく血縁制、世襲制によつて制約されてゐた。のみならず、儒家の掲げる賢徳の實體が孝悌を基礎とする所の徳義であつて、家族、宗族を支持するものであつた爲めに、儒家の賢人政治は家族、宗族を越えて進むことは出来なかつた。孔子に始まる儒家の賢人政治は此の様に内外の制約と矛盾とを免れなかつた。

此の矛盾は尊賢使能の原則と血縁制、世襲制との矛盾に要約される。そして、其は血縁制と世襲制とを重んじた孟子によく表明された所である。此に對して、君臣關係より血縁制、世襲制を排除した荀子は尊賢使

能の原則を一貫し、孟子の矛盾を克服し得たかの如くである。そして、荀子のかゝる見地は家長並に君臣關係の宗族よりの解放、及び官僚制の發展の線に沿ふものであつた。然るに、此の家長は其の子による世襲を要求するものであつたが、かゝる現象は戰國末秦漢の現實であつた。かくして荀子の尊賢使能の原則は重大なる障礙に當面したのである。

故に、家長權並に官僚制等に基づく漢初の君權強化の事態に即應しなればならなかつた儒家は荀子の立場をその儘繼承することは出来なかつた。既に荀子と略同時代の人の作と考へられる孝經の如きは宗族及び世襲制を肯定しながら君主の一元的支配を可能ならしめるべく孝道其物の内容を改變したのである。そして、董仲舒に至つて儒家の主張と漢の君主の意欲とを合致せしめたが、其の論據として子道を強調するものとしての孝經が重要な役割を演じた。其の結果、尊賢使能の原則を君主に適用することは無用となり、賢人政治による君主批判も僅かに天譴に其の痕跡を止めるに過ぎなくなつた。そして、其の此處に至る過程に於て、尊賢使能の原則と世襲制とを同時に成立せしめるものとして成立したのが大同説話であつた。故に、大同説話に示された尊賢使能の原則は家長權に基づく君主に對する儒家の批判の限度を示すものと云ふべきであらう。

何れにしても尊賢使能の原則は宗族制批判の原則として發展したが、而も此の宗族制を批判し盡さない時に、此の原則と平行して發展した所の家長制に伴ふ世襲制を一面批判し、一面此に妥協せざるを得なかつたのである。即ち、此の原則は世襲制批判に特色があるのであるが、宗族、家族の下に於ける生活を律する孝悌の道に基礎を置くが故に、宗族を基本とする社會より家族を基本とする社會への發展の過程に於て、宗族を一面肯定し、一面批判し、家族を一面批判し一面肯定せざるを得なかつた。かくして、此の原則に立脚する儒家は或は右に、或は左に搖れて、宗族を基本とする社會より家族を基本とする社會への推進力となつ

たのである。そして、宗族批判に於て此の原則と同じ方向に展開した道家の大道、公、大同等は此の原則を介して、此の原則によつて具體化するべき禮の體統の下に攝取された。かくして、禮は其の内容を豊富にし、其の範圍を擴大したが、かゝる禮によつて實現さるべき理想の世界が大道、公、大同等を以て構成された。此が大同の世界であつたのである。尙ほ墨家の尙賢の思想が儒家の尊賢使能の原則と一致し、又は其より徹底したものであることは明かであるが、大同説話とは直接の關係はないと思ふ。

要之、大同説話は妥協の產物であり、其を貫くものは協調の精神である。然し、兎も角、尊賢使能の原則に基く大同の世を理想として掲げたのであるから、此處に儒家による現實批判がある。そして、此の批判は主として君主の世襲制に向けられてゐたとすれば、郭氏が大同説話を以て、孔子が君主の世襲制を排して賢人による政治を求めたものとするのは、此の間の消息を詩人的に直觀した結果であらう。但し、孔子が其の理想を原始共同體に於ける族長傳承に求めたとするが、此の理想は實は漢初の儒家が家長制に伴ふ世襲制に立つ漢の支配者に對してかくあるべしとして掲げたものである。而も、其は當時に於て、宗族より家長を解放する方向に、そして、又、官僚制の方向に求められた理想の世界であつて、云はゞ陰の漢帝國とも云ふべき官僚王國の典型であつたのである。

又、假令其が家長權に基く君主の世襲制との妥協の上に成立したとは云へ、其處に示された大同、公及び尊賢使能の原則は宗族制批判の依據であつた。そして其は宗族の弛緩と共に伴ふ宗族よりの家長の解放を伴ふものであつた。即ち、其は公一般ではなくしてかゝる歴史性を有するものであつた。のみならず、自己と共に發展した家長を中心とする家族、又は世襲制によつて制約を受けなければならなかつたのである。故に、神谷氏の批判にも拘らず、東京支那學報一、「禮運」公、大同は宗族へにおける大同思想の本質

の執着よりの解放であり、具體的には宗族よりの家長の解放を意味するものとする舊稿は「板野「康有爲の大同」此の點では改める必要はないと思ふ。」近代中國研究

— 一九五五・一〇・三一 —