

## 儒教の禮樂説(其四)

津田左右吉

### 六 政治的意義に於ける禮樂

禮樂を先王の定めたものとする儒家の見解が、禮樂に何等かの政治的意義を附與するのであることはいふまでも無い。先王が禮樂を作つたといふのとは意味も違ひ、孔子の言であるかどうかも疑はしいが、論語季氏篇に「天下有道、則禮樂征伐自天子出、天下無道、則禮樂征伐自諸侯出」とあるのも、禮樂を征伐と同じく君主の政令と見たものである。孝經の廣要道章にもまた「移風易俗、莫善於樂、安上治民、莫善於禮」と記されてゐる。特に禮については、儒家の書の到るところにそれを政治の要道として説いてあるので、其の一二の例を擧げるならば、「荀子」には禮を修めることを王道の根本としてあるのみならず、王制篇に「禮義者治之始也」と見え、王霸篇に「國無禮則不正、禮之所以正國也」とあり、彊國篇には「國之命在禮」と記され、又た議兵篇には「禮者治辯之極也、彊國之本也、威行之道也、功名之總也、王公由之、所以一天下也」といつてあるなど、纔に其の一斑を見ても、荀子の思想は知り得られるであらう。「孟子」盡心篇に「無禮義則上下亂」とあるのを見ると、孟子の學派に屬するものも亦た禮の政治的效果を説

いてゐることが知られる。漢代の儒家に於いては禮記の諸篇にそれが反覆縷説してあるので、例へば哀公問篇には孔子の言に託して「禮其政之本與」と記され、郊特牲篇には禮の義を知つてそれを守ることが「天下之所以治天下也」といつてあり、大戴禮記禮察篇には禮は亂を防ぐものであると説いてある。公羊傳にも穀梁傳にも春秋を解釋するに當つて往々禮と非禮とを説いてあつて、それが皆な政治的意義を有するものであるが、左傳に至つては通篇此の思想を以て充されてゐるので、「禮經國家、定社稷、序民人、利後嗣者、隱公十一年」禮所以整民也、「莊公二十三年」禮國之幹也、「僖公十一年」禮政之興也、「襄公二十一年」また「禮王之大經也」昭公十五年、など、之に類する言が所々に見え、同じやうなことが幾多の古人の口をかりて事々に説かれてゐる。史記太史公自序の前漢末の補筆らしい部分に「春秋者禮義之大宗也」と記され、漢書律歷志の劉歆から出たものと推測せられるところに春秋を以て禮を制するものといつてあるのも、同じ思想の現はれである。なほ、民を御する具として禮を見る考もあるので、韓詩外傳に「昔者先王使民以禮、譬之如御也」と見えてゐるが、晏子春秋（内篇諫下）に「禮者所以御民也、轡者所以御馬也、無禮而能治國家者、嬰未之聞也」とあるのも、儒家の思想が晏子に假託せられたのであらう。これは論語子路篇の「上好禮、則民莫敢不敬、また憲問篇の「上好禮、則民易使也」などに其の先驅があるらしい。それから、大戴禮記朝事篇に諸侯が互に禮を厲せば天下は亂れないといつてあり、左傳に屢、諸侯相互の禮が説かれ、又た、覇者が諸侯を服従せしめるのは禮の故であるとか、大國の小國に對し小國の大國に事へるには禮によらねばならぬ

とか或は又た國を伐つにも禮があるとかいふやうなことが記されてゐる如く、國際關係に於ける禮が重要視せられてゐるのも、禮に與へられた政治的意義の一面をいつたものである。又た論語八佾篇に「君使臣以禮」と見え、孟子離婁篇に「君主の臣下を遇する道を禮といつてあり、又た、荀子儒效篇に「禮者人主之所以爲群臣寸尺尋丈檢式也」とあるが如きは、むしろ君の臣に對する道義もしくは君主の臣下を取扱ふ術といふべきものであるが、それが君主について説かれてゐる限り、やはり政治と接觸を有するものではある。

然らばかゝる意義を有する禮とは如何なるものをいふのであるか、又たそれによつて如何にして國を治め民を御し又は天下を平和にすることができるといふのであるか。それが問題である。之について第一に考へられるのは、貴賤尊卑上下の秩序と分限との規定が禮と稱せられてゐることであつて、荀子には此の意味で禮を説いてあるところが多く、禮者貴賤有等、長幼有差、貧富輕重、皆有稱者也、といふ富國篇の語は明白にそれを示してゐる。禮樂篇にも此の語があつて、そこには「別の説明となつてゐるが、別は樂論篇に「樂合同、禮別異」とある如く禮の本質として記されてゐる。こゝにいふ長と富とそれに對する幼と貧とは、畢竟貴賤尊卑に外ならぬのであるが、それが所謂「別の生ずる基礎であり、さうして其の貴賤尊卑の最も重要なものが政治的權力關係に於ける階級的等差であることは、いふまでもあるまい。さてかゝる禮が整然として定められ、さうしてそれが亂れないならば、それは即ち國の治まり天下の平なることであるから、此の考からいふと、政治は、畢竟禮を立て、それを

亂さないやうにすることに外ならぬのである。限り無き人生の欲求は必然的に人と人との争を惹起するので、それが即ち亂の本であるから、かゝる争を抑止するために禮を定めぬばならぬといふのが、此の思想の根據であり、禮論篇や王制篇に説いてあるところがそれである。禮論篇には此の意義での禮の規定を、度量分界といつてあるが、又た分とか分義とかいふ語も屢用ゐられてゐるので、是も亦た貴賤尊卑の分を定めることが禮の樞要とせられてゐることを示すものである。ところが、かゝる禮はいふまでも無く、王者によつて定められるはずであるから、それはやがて制度とも稱せらるべきものである。「荀子」に禮制、禮法、または禮義法度といふ熟語の用ゐられてゐるのも之がためであるが、大略篇には明白に制度とすべきものを禮と稱してある。さて、かゝる禮を制度として王者が定めたといふのは、荀子に始まつた考かとも思はれるが、貴賤尊卑に等差のあることを禮と稱するのは、それよりも前からのことであるらしく、論語八佾篇に管仲を評して禮を知らずといつてある「禮も此の意義に於いてのである。荀子の説は、かういふ從來の習慣に従ひながら、更にそれに特殊の形態を與へたものであつて、それには法家の思想の影響もあるのであらう。ところで、荀子の此の考は漢代にも一般に繼承せられてゐるので、史記の禮書に禮をいふとて「君臣朝廷尊卑貴賤之序、下及黎庶、車輿衣服宮室飲食嫁娶喪祭之分、事有宜適、物有節文」と説いてあるのも其の一例であり、禮記の諸篇や漢書に見える諸家の上書などにも常にそれが見えてゐる。かの階級的地位に應じて稱謂に等差のあることが政治上重要な意味を有するやうに考へ

られたのも、此の思想から來てゐるので、それも亦た禮といはれてゐたことが禮記の曲禮篇に其の規定の記されてゐることによつても知られよう。制度を禮と稱することも普通の習慣であつて、賈誼の上書に學校の制度が禮と呼ばれてゐるやうな例もあるし、董仲舒傳にある武帝の策問に見える「改制作樂」の語も、「改禮作樂」の意に違ひない。公羊傳や穀梁傳に禮とあるものにも、制度を意味する場合が少なくないが、左傳に至つては特にそれが多く、軍隊の統制までも禮といつてある（宣公二年）。なほ、文帝の時に作られたといふ王制篇の如きものが禮記に編入せられ、漢書藝文志に「周官が禮の部に收めてあることも、參考すべきである。禮と制度とを區別して記してある場合もあるが、一般の例として禮樂制度と連稱せられたのは、區別せられたよりは寧ろ結びつけて考へられたゝめらしく、それは、上にも述べた如く、儀禮及びそれに伴ふ樂、即ち通常の意義での禮樂が制度として規定せられるものゝ如く説かれてゐたことによつても導かれたと共に、また制度そのものが禮として考へられたからでもあらう。禮は人の行爲の規範であるが、秩序と分限とは其の意味で禮に擬せらるべきものであり、さうしてあらゆる人倫關係社會關係がすべて貴賤尊卑の階級的秩序によつて成立つものとせられ、禮によつて養はれ或は表現せられる道德も、また其の關係の上に存立するものとして考へられたとすれば、所謂王公より庶人に至る階級的秩序と分限とが禮といはれたのは當然であらう。さて、此の貴賤尊卑の分は生活のあらゆる方面に於いて規定せられるはずであるが、既に説いた如く、儀禮もまた其の重要なものであるから、儀禮は是

に於いて二つの任務を有することになり、儀禮そのものゝ有する道德的意義の外に、階級的地位の等差に應じてその行はれることが政治的秩序を保つ所以であるとせられ、此の點に於いて儀禮が政治的意義を與へられ治國の具として取扱はれることになるのである。

しかし、此の如き禮は如何にして維持せられるであらうか。それを亂すものゝ世に出でないことが如何にして保證し得られるか。儒家の思想では、かゝる禮も亦た先王の定めたるものとせられてゐるはずであるが、それにも拘はらず、禮を定めることを力説するのは、先王の禮が壞類したゝめに再びそれを立てる必要があるといふのであらう。が、先王の定めたる禮が後になつて壞類したといふ考へかたは、禮を立てることによつて世を治めようといふのとは、本來調和しないものである。既に先王の禮が壞類したといふ以上、再び定められても、それは又たやがて破壊せらるべき運命を有つてゐるものとしなければならぬからである。或は又た、かゝる禮、即ち荀子の語でいふ度量分界が定まれば、人は皆な其の分界内で欲求を満足させるから争が起らないやうになるといふのは、如何なる心理によるとせられるのか。其の分界を踰えて欲求を増大させようとする欲求が何故に起らないとするのか。こゝにも疑問がある。が、儒家は此の點について多く説くところが無かつた。何ごとをも王者につき治者について説き、従つて又たすべての責任を治者に歸し、王者に歸する儒家に於いては、王者治者の禮を定め制度を立てることに力點を置いて考へるので、従つて禮が定められ度量分界が立てらるれば、それはものづからにして世に行はれ、民はそれに服従しそ

れを遵奉して敢て違背しないものと見なす傾向があつた。儒家も人に欲のあることを前提として説をなす場合が多く、特に荀子に於いてはそれが彼の思想の根柢をなすものであり、そこから度量分界を立てることが考へ出されたのであるが、度量分界の効果をいふ時には、このことが忘れられてゐるやうである。なほ一般的には、前章に述べた如く、外部的規制によつて人を支配し得る、或は人は與へられた外部的規制に服従するものであるといふ考へかたのあることも、亦たそれを助けてゐよう。従つて儒家としては、禮なり制度なりが何時かは破壊せられるべきものであるといふやうなことを思ふ遣が無かつたのである。民は君主の意のまゝになるものであるといふ思想もそれと關係があらうが、これも亦た半ばは權威の前には民が無力であつた實際状態から來てゐるが、半ばは同じ理由から生じたものであらう。禮が無いとせられた世に一種の空想として禮のあるべきことを考へ、實行の如何は初から問題で無かつたことが因襲となつてもゐるが、かういふことも亦た思料せられねばならぬ。だから先王の禮がすたれてゐるといふ現状の解釋と、禮によつて世が治まるとし、王たるものは禮を立てねばならぬとする主張とは、殆ど相關するところなく説かれてゐるやうである。しかし儒家の講説の全體から見ると、別の方面から禮の破壊を防止すべきことが、おのづから考へられてゐたので、それは即ち民の教化である。教化が民をして禮を守らせるためであるとは明かに説いて無いが、民を教化し民を徳に導くことは、おのづから民をして禮を守らしめることにもなるのである。是に於いてか考察は一轉して教

化の問題に移らねばならぬ。

教化は儒家の思想に於ける帝王の政の重要なるものであるが、禮はかゝる教化の方法としても考へられてゐるから、この意味でも禮に政治的意義がある。其の第一は、上に述べた意義での禮、即ち秩序と分限との規定であつて、禮記の坊記篇に、夫禮者所以章疑別微以爲民坊者也、故貴賤有等、衣服有別、朝廷有位、則民有所讓、とあるのは、かういふ意義での禮そのものが、おのづから民に辭讓の心を養はせるといふのであらうから、それは即ちかゝる禮を教化の具とするものである。さうして、民に辭讓の心があれば、分を亂り禮を犯すものは無いはずである(但しこれは坊記篇の説くところでは無い)。この考は度量分界が立つてゐれば民が争はないといふ荀子の一面の思想と同じであるやうに見えるが、分限が定まれば人各、其の分限内に於いて欲望を満足させるやうになるといふのは、道德的意義に於いて禮讓の心が養はれるといふのとは、必しも同じで無いから、これは寧ろ生活の規範としての禮が敬讓の徳を涵養するといふ、個人道德について前章に述べた思想と同じであり、それが政治的意義に於いて説かれたものとすべきである。(荀子も例へば性惡篇に其の例のある如く、禮義によつて辭讓の養はれることを説いてゐるので、それにはこゝにいふのと一致しないところがあるやうであるが、かういふ不調和の生じてゐるのは、一つは禮の語に種々の意義が含まれてゐるからであつて、その場合の禮は主として儀禮及び前章に述べたやうな道德的意義のそれをさしてゐるらしい。)しかし禮による教化の最も重要なるものは儀禮に於いて



であつて、坊記篇にもそれが昏禮や喪祭の禮などについて説いてあるが、經解篇に「朝覲之禮、所以明君臣之義也、聘問之禮、所以使諸侯相尊敬也、喪祭之禮、所以明臣子之恩也、鄉飲酒之禮、所以明長幼之序也、昏姻之禮、所以明男女之別也。……故昏姻之禮廢、則夫婦之道苦、而淫辟之罪多矣、鄉飲酒之禮廢、則長幼之序失、而爭鬪之獄繁矣、喪祭之禮廢、則臣子之恩薄、而倍死忘生者衆矣、聘覲之禮廢、則君臣之位失、諸侯之行惡、而倍畔侵陵之敗起矣」といひ、それを「禮之教化」としてあるのは、最もよくこのことを表明したものである。こゝに引用したところの後半は大戴禮記の禮察篇にも取つてあるが、韓詩外傳卷三に「傳曰」として喪祭の禮に關する一節を記してあるのを見ると、かういふ考は既に漢初には存在してゐたのである。其の他、祭統篇に「祭者教之本也」とあるのも、鄉飲酒義篇に「君子之所謂孝者、非家至而日見之也、合諸鄉射、教之鄉飲酒之禮、而孝弟之行立矣」といひ、それを「政教之本」としてあるのも、皆な此の意義であり、大戴禮記の盛德篇も亦た同じ思想によつて書かれてゐる。要するに、孝悌忠信をはじめとしてあらゆる道徳が帝王の定めた儀禮によつて養はれるといふのである。第三章に述べた如く、儀禮は何れも道徳的意義を有するものとせられてゐるが、第四章に説いた如く、それは又た先王の制定したものであるといふのであり、さうして此の二つの考が道徳的教化を先王の政とする儒家の傳統的思想によつて結びつけられると、儀禮を教化の具とする此の思想になるのである。ところで、儀禮が政治上の階級的地位に應じて定められたものであるとすれば、それを行ふことが即ち政治的秩序と分限とを守ることの一大表徴なのであるが、儀禮を

のものにも亦た尊卑の秩序を立てる意義が内在してゐるのであり、さうして道德の根本が貴賤上下の關係を有する人倫について定められたものであるとすれば、かういふ教化の結果として民がみな秩序と分限と、即ち所謂度量分界を守るやうになるとせられるのも、また自然の考へかたであらう。哀公問篇に「愛與敬其政之本與」といふと共に「禮其政之本與」ともいつてあつて、此の「禮」は儀禮を意味するものであるのを見ると、こゝでは儀禮と愛敬の情とが聯想せられてゐるやうであり、さうしてそれは、多分儀禮によつて愛敬の情が養はれるといふ考が基礎になつてゐるのであらうが、愛敬、特に敬は上下の秩序を明かにする意義に於いての禮を守らしめる所以である。經解篇に「儀禮の意義での禮を説いて「敬讓之道也」とし、それを承けて「故以奉宗廟則敬、以入朝廷則貴賤有位、以處室家則父子親兄弟和、以處鄉里則長幼有序、孔子曰安上治民莫善於禮、此之謂也」といつてあるのも、亦た同じ思想として解せられる。こゝに孔子の語とあるのは、上に引いた如く孝經に見えるものであるが、其の禮は樂と對稱してあることから考へても、主として儀禮をいふものらしく、さうして孝經にはそれを承けて「禮者敬而矣」といつてある。安上治民は敬によつて行はれるといふのであるが、それはやはり上下の秩序を立てることを意味するのであらう。

儀禮の教化は、諸侯もしくは公卿大夫から士庶人に至るまで、それ／＼其の定められた地位に應じた儀禮を守ることによつて行はれるのであるが、それは儀禮が道德的意義を有するからであつて、それを守りそれを行ふことによつて其の道德が實踐せられ、或は何等かの

道德的情操が涵養せられるといふのであらう。ところが、こゝにまた別の考へかたがある。韓詩外傳卷三に「祀乎明堂而民知孝朝覲然後諸侯知以敬坐三老於大學天子執爵而饋養爵而酌所以教諸侯之悌也此四者天下之大教也」とあり禮記祭義篇に明堂の祀三老五更の饋養先賢の祀耕籍及び朝覲の五を擧げそれらを諸侯に孝弟等を教へる「天下之大教」としてあるのが、それである。韓詩外傳の文には誤脱があるらしいが、それを敷衍したものと思はれる祭義篇のによつて其の意義を窺ふことができる。さうして、これは天子の行ふ儀禮によつて諸侯乃至民を教へるといふのである。仲尼燕居篇及び中庸篇に「明乎郊社之義嘗禘之禮治國其如指諸掌而已乎」とあるのも、これらの儀禮が天子に特殊なものであるのを見ると、やはり同じ意味であつて、かゝる儀禮を以てする教化の行はれることによつて國が治まるといふのではあるまいか。郊特牲篇に儀禮の義を知つてそれを敬守することを「天子之所以治天下」としてあるのも、亦た同様であらう。冠禮や昏禮のことを説いてあるところに見える語ではあるが、其のいひかたから推考すると、天子が民にそれ／＼の儀禮を守らせ其の義を知らせるといふのでは無いやうである。さうして、大戴禮記の朝事篇に天子が其の禮を行ふことによつて諸侯や民に道德を教へ敬讓の心を養はせることを、上下貴賤尊卑の等差を明かにし制度を立てること、關聯させて説いてあるのを見ると、かういふ意味の教化の效果としても、また政治的秩序や分限の保たれることが考へられてゐたやうである。が天子の禮を行ふことが如何にして諸侯と民とを教化することになるかといふと、諸侯に於いて

は、よし天子の禮であつても諸侯のみづから關與するものについては前項に述べたと同じ實踐的意義があるのであるが、然らざるものについては、みづから儀禮を行ふことによるのとは意味が違はねばならず、遙かに地位の懸隔してゐる民に於いては猶さらである。さすれば、それは天子の儀禮に含まれてゐる道德的意義が知識として教へられるためとするか、又は天子が儀禮を行ふことの感化によるかとするかの外は無いであらうが、此の點についての儒家の解釋は明かでない。實をいふと、かういふ考へかたそのものが本來無理なことであつて、知識として教へられるならば、必しも天子の儀禮によるを要せず、又は民衆が彼等にとつては殆ど存在の有無すら問題で無い天子といふものゝ感化を受け得るはずも無いのである。此の考は、禮の必要を強調して説いた荀子の思想にはまだ存在しなかつたものゝやうであり、多分漢代に至つて説きはじめられたことであらうと推測せられるが、それは第四章に述べた如く、儒家の儀禮が一般に行はるべきもので無く、事實また行はれず従つて儒家はそれを王室に於いてのみ實現させようとしたことに由來があるので、禮を教化の具とするについても、亦たあつたから天子の儀禮をいふやうになつたものらしい。だから、約言すると、これは強ひて説をなしたものに過ぎないので、如何にしてそれが教化となるかの理由が明かに説かれてゐないのは、むしる當然である。後にいふやうに、郷飲酒の禮の如きものを漢の朝廷で行ふことになつた歴史的事實が、此の點に於いて特に參考せられよう。

禮による教化は前章に述べた日常生活の規範としての禮についても亦た説かれてゐる

ので、先王がかゝる禮を定めたといふのは、畢竟、教化の義に外ならぬのである。禮記曲禮篇に、聖人作爲禮、以教人、使人以有禮、知自別於禽獸」とあるのは、それを明かに示したものであつて、こゝにいふ禮は、即ち生活の規範としてのそれである。坊記篇の男女間の禮について記してある一節も、亦た同じ意味に解せられる。これらは漢代に書かれたものらしいが、かういふ考は先秦の儒家に既に存在したのであつて、先王の教化をいひ、それと共にかゝる意味での禮の制定をいふ以上、當然説かるべきことであつたと推測せられる。「荀子非相篇に人と禽獸との別は禮にあるとしてあるが、其の禮は先王の定めたものとすべきであらうから、それは即ち曲禮篇の上記の言と同じであり、さうしてそれは荀子の前から儒家の間に傳へられてゐた思想であらう。ところが、既にかういふ意味の禮による教化が考へられた以上、其の禮によつて涵養せられもしくは表現せられる道德的情操、特に敬讓の心が、教化の源とせられるのも自然の傾向であるので、孝經三才章に「先王見教之可以化民也、是故……先之以敬讓、而民不爭」とあるのは、それをいふのであり、坊記篇にも君主の辭讓の態度は民の辭讓を導くものであると説いてある。これは、多分、民が君主の感化をうけるといふのであらう。漢書の匡衡傳に見える衡の上書に「教化之流、非家至而人説之也、賢者在位、能者在職、朝廷崇禮、百僚敬讓、道德之行、由内及外、自近者始、然後民知所法、遷善日進、而自不知」とあるのは、朝廷百僚としてはあるが、やはり同じ考であつて、所謂禮は敬讓の行をさしてゐるらしく、又「非家至而人説之也」は上に引いた郷飲酒義篇の語と共に、孝經廣至德章の「君子之教、以孝也、非家至而

日見之也、に由來があるが、こゝでは自然の感化をいふのである。なほ、大戴禮記主言篇にも孔子の言として、上敬老則下益孝、上順齒則下益悌、上樂施則下益諒、上親賢則下擇友、上好德則下不隱、上惡貪則不恥爭、上強果則下廉恥、民皆有別則貞則正、亦不勞矣、此謂七教、七教者治民之本也、教定是正矣、上者民之表也、表正則何物不正、といふ一節があつて、これは包含するところが廣くなつてはゐるが、君主及び在上者の道德的行動が民の模範となり民を感化するといふ意味であることは同じである。禮記哀公問篇に「政者正也」といふ論語顔淵篇の語を採り、それを承けて「君爲正則百姓從政矣、君之所爲百姓之所從也」といつてあることも参考すべきである。さうして前章に説いた如く、後になると禮といふ語が道德と同義に用ゐられる場合の生じたことを思ふと、これも亦た其の意味に於いて禮による教化と稱し得られよう。かういふ考もまた儒家の傳統的思想であつたと思はれるので、實踐道德を説き政治を君主の道德的責任と見なす儒家に於いては、教化をいふに當つて君主みづから民の儀表となるべきことを思ふのは當然である。論語子路篇に「其身正、不令而行」とあり、苟正其身矣、於政乎何有」とあるのは、特に教化に關していつたのでは無いけれども、根本の精神は同じである。里仁篇の能以禮讓爲國乎、何有、不能以禮讓爲國、如禮何」と至つては、君主が禮讓の實踐によつて民を導くべきことを説いたものであるらしいから、それには教化の意義が含まれてゐること、さて、君主が民の模範であり儀表であるといふ考には、君と民との地位の確立してゐることが豫想せられてゐるから、かゝる教化が行はれるといふことは、即ち政治的秩序と分限との

意味に於いての禮が保たれてゐるといふことになるのである。上にも引いた論語の「上好禮則民莫不敬、はゞのづから此の意義にかなつてゐるのであらう。

のみならず、一般的に考へても、教化が帝王の民に對する政であるとすれば、教化そのことに既にこの意味での禮の觀念が含まれてゐるのであり、そこに教化の政治的意義があるのであるが、教化の目的は民の道德生活を指導することであつて、其の道德が屢説いた如く貴賤尊卑の關係を有する人倫について立てられたものであるとすれば、定められた政治的秩序を亂さないことは、のづからかゝる道德に適合するものであるから、此の點に於いても亦た教化に同じ政治的意義が存在する。董仲舒は其の對策に於いて「聖王已沒、而子孫長久安寧、數百歲、此皆禮樂教化之功也」とも、聖王之繼亂世也……復脩教化、而崇起之、教化已明、習俗已成、子孫循之、行五六百歲、尙未敗也」ともいひ、王朝の永續することを教化の功に歸してゐるが、教化によつて養成せられる習俗といふのは、即ち秩序分限を守ることであつて、王朝の永續は其の結果として考へられたのであらう。仲舒が教化の本源とするところは大學をたて士を養ふことにあるが、一方に禮樂と教化とを結びつけて説いてゐるのを見ると、大學をたてることはやはり禮樂を興す意味であらうから、かう解するに無理はあるまい。たゞ、ここに附記すべきことがある。教化説の由來は、民は君主の教によつて始めて道德を辨知するものであるといふ考にあるらしく、それはすべての文化の本源を帝王に歸する思想の一發現であらう。従つて又た、民を教へるのが帝王の責任とせられ、古の聖王は民を教へたと

いふ物語がそこから作られたのである。舜典の五教が即ちそれであるが、其の五教が何を指してゐるかは知り難く、孟子がそれを父子君臣夫婦兄弟朋友間に於ける親義別序信の五倫としたのは、孟子の解釋か又は彼の主張を舜典の記載に附會したのか、何れかに過ぎなからう。又た史記の舜本紀及び左傳文公十八年の條に見える舜が八元に五教を布かせたといふ説話には、それを父義母慈兄弟恭子孝の五つとしてあつて、これは全く家族道德の教としてそれを觀たものであるが、此の話は舜典のを複製したものであり、多分漢代の作であらう。しかし、孟子なり八元物語の作者なりがかう説いたのでも推測せられる如く、所謂五教は私生活に於ける道德の教であつて、民衆の政治的地位に關するものでは無いらしい。孟子の五倫には君臣の義といふものがあるが、これは君臣間の個人的、いひかへると私的關係の道德であり、さうして其の關係は祿仕によつて始めて結ばれるものである。臣が民、即ち政治的被治者をいふのでないことは勿論である。儒家のといふよりもむしろ一般に支那人の思想に於いては、君主に對する民衆の道德は毫も説かれず、政治はすべて君主の責任とせられてゐるので、民を教へることが君主の義務として説かれたのも此の故であるから、五教について斯う考へられたのは當然である。従つて又た、同じ思想が根據となつてゐるはずの教化説に於いても、民に政治道德を教へ君主に服従する責任を有たせる意味は無いはずである。たゞ教化は舜典の物語の如く知識として道德を民に教へるばかりではなく、或は禮により或は君主の感化によつて民を導くといふのが主であるから、そこから民の政



治的秩序を守る習慣が養はれるとせられたのである。が、それにしてもかゝる教化の行はれると否と、又た君主の定めた禮の民によつて守られると否とは、全く君主の徳の厚薄有無によることであつて、民みづからの道德的責任がそこにあるのでは無い。さうして、聖天子が上にあつて禮を立て教化を行へば、民はあつからそれを守りそれに化せられるものとするのが、儒家の主張なのである。教化の政治的意義は斯う解しなくてはならぬ。のみならず、私生活に於ける道德について考へても、教化の責任は全く君主にあるのであるから、かういふ教化説は、實は人の道德を説くことゝは本質的に矛盾するものであり、従つて儒教そのものをみづから破壊するものである。帝王の定めた禮を守ることによつてのみ道德が行はれるとする考が人の道德意識を無視するものであると前章に述べたことは、禮が教化の具として考へられたとすれば、畢竟、こゝにいふのと歸を一にするものである。しかし、これは君主の責任を説く思想が極端には、せ、道德をも政治的に見るやうになつたからのことであつて、それがために人の道德を人の責任として説くはずの儒教の本領が傷けられたのである。だから、一方では儒家もやはり道德を道德として説くのであつて、其の一面からいふと、政治的秩序を意味する禮を守り分限を守ること、亦た人の道德的義務として考へられる。たゞ君主に對して民に道德的義務があることは考へられなかつたので、そこにどこまでも君主にすべての責任を歸する儒家の政治思想の本色があるのである。

しかし、儒家とても一方ではかういふ主張を有しながら、他方では教化の効果の無いこと、

或は十分で無いことを考へざるを得なかつた。屢、引用した坊記篇には、上に述べた如き教化を施しても諸侯なほそれを奉ぜず民なほそれに背くものゝあることが、種々のことがらについて一々説いてある。これは實際狀態を正視する時當然起らねばならぬ考であつたらう。ところで、其の化せられざるものを如何にするかは、此の篇に明示しては無いが篇首に「君子之道、辟則坊、與坊民之所不足者也、大爲之坊、民猶踰之、故君子、禮以坊德、刑以坊淫、命以坊欲」といひ、禮と刑と命とを列記してあるのを見ると、刑を以てそれに臨む考がそこに潜在してゐるのかも知れぬ。文字の上からは必しもさうのみは解せられぬが、禮に對して刑をいつてあることに注意しなければならず、少くとも刑の必要が思慮せられてゐたことは、之によつて知られる。ところが、禮と刑との關係は儒家に於いては古くからの問題であつて、論語爲政篇の「導之以政、齊之以刑、民免而無恥、導之以德、齊之以禮、有恥且格」にも既にそれが考へられてゐる。所謂刑を以てするとは、政令の背後に存する刑罰の威力を以て民に臨むことであり、それに對する禮は、かゝる威力を假らずして民の秩序を齊へるものであり、さうして刑罰の威力によらずして秩序が立てられるのは、道德的權威、即ち所謂德によるの外は無いのであるが、其の德は王者の有するものとしなければならぬから、之は畢竟禮を以てする教化に外ならぬのである。さうして其の禮は、上に教化について述べた種々の意義に於いての、すべて包含するものとして解し得られる。如何なる意味の禮も、畢竟民を齊へるものだからである。孝經三才章に「導之以禮樂而民和睦」とあるのは、刑によらぬといふ意を含ん

でゐるかと思はれるので、後のものながら賈誼の上書に「以禮義治之者」と「以刑罰治之者」とを對照し、「刑罰積而民怨倍禮義積而民和親」といつてあるのも、此の點に於いて參考せられるが、此の語が上に引いた教化の條に記されてゐることをも考ふべきである。(孝經の此の語は「荀子樂論篇に見えてゐるので、多分そこから取つて孔子に假託したものであらう。次の句の「示之以好惡而民知禁」が樂論篇の同じところにある「夫民有好惡之情」の文字から導かれたものらしいことも、此の推測を助ける。)概していふと、刑と力とを以て民に臨むのは法家の思想であつて、禮と徳とを以てするのが、それに對する儒家の考なのである。法度を立て、貴賤尊卑の秩序と分限とを定めることは、法家に於いても又た必要視せられてゐるのであつて、此の點に於いては儒家も同様であり、特に法家の思想の影響をうけてゐるらしい荀子に於いてさうであるが、法家の法と儒家の禮との分るところは、それを行ふに當つて刑により力によるのと徳によるのとの違ひにある。儀禮や道德的意義に於いての禮はいふまでも無く、制度の意義に於いての禮とても、刑罰の威力を以てそれを強制せず、自然に世に行はれるとするところに儒家の思想の特色があるのである。さて禮も法も、消極的には人の行爲に或る禁止を加へるものであつて、坊記篇の「坊」にも此の意義が含まれてをり、經解篇に記され大戴禮記禮祭篇にも取つてある「夫禮禁亂之所由生、猶坊止水之所自來也」も畢竟同じことに歸するのであるが、賈誼が「禮禁將然之前、法禁已然之後、是故法之所用易見而禮之所爲生難知」といつてゐる如く、禮と法とは其の禁止の状態に差異があるので、そこに徳によるの

と刑を用ゐるのとの區別もあるのである。(此の賈誼の語は禮察篇及び史記太史公自序の後人の補入した部分に採つてある。)經解篇に「禮之教化也微其止邪也於未形」とあるのも、禮について同じことをいつたものであり、禮が自然に守られるがために禮を犯す行爲が生じないといふのであらう。しかし儒家も事實として刑の必要を知らぬのでは無く、彼等の經典たる尙書にも刑罰のことが記されてゐるのであり、荀子の如きもまた處々に刑をいつてゐて「不教而誅則刑繁而邪不勝教而不誅則姦民不懲」といふ富國篇の言の如く、教と刑と同じ價値を置いてゐる場合さへある。漢代の學者に於いても、禮樂教化を力説した董仲舒は「任德教而不任刑」を王者の政としてはゐるが、「廢德教而任刑罰、刑罰不中、則生邪氣」といつてゐるのを見ると、德教を廢せずして刑罰が中れば刑も亦た用ゐらるべきものと考へたのであらう。が、もし刑を必要とするならば、それと禮もしくは教化との關係を如何に視るべきか、問題とせられねばならぬ。

そこで考へるに、禮を主として刑を従とし又は禮を本として刑を末とするといふのが、此の場合の普通の見かたであらうと思はれるので、董仲舒などの意見も畢竟こゝに歸着するであらうし、公孫弘の對策に「禮義者民之所服也、而賞罰順之、則民不犯禁矣」と見えるのも、刑の内容についてそれが禮に従屬すべきものであることをいつたものらしい。これは必しも漢儒にはじまつたことでは無く、刑の必要を説きながら禮を修めることを王道の樞要としてゐる荀子に於いても、亦た同様であつたらう。論語子路篇の「禮樂不興、則刑罰不

中、則民無所措手足、は禮樂と刑罰との關係をどう考へての言であるか、曖昧な感じもするが、刑罰を正しくするには禮樂を興さねばならぬといふことだけは、明かに知られる。又た教化の方面からといふと、荀子富國篇の上に引いた語は、先づ民に教を施し、それに化せられざるもの即ち姦民のある場合に、それに對して刑を加へるといふ意味のやうに解せられるから、これは禮を先にし刑を後にするのであるが、董仲舒の見も公孫弘の説も、先後の順序についていふと、やはりかういふことになる。さうしてこれは論語堯曰篇の「不教而誅、謂之虐」にも含まれてゐる考であり、下つてはかの禮記坊記篇の思想も、上に推測したところによれば、多分それを繼承したものであらう。ところが、王制篇の「聽政之大分、以善至者待之以禮、以不善至者待之以刑、兩者分別、則賢不雜、是非不亂」に於いては、禮を以て待つべきものと刑を以て臨むべきものとの二種類が民にあるといふのであつて、考へかたが少しく違つてゐる。もつとも、これは「不善至者」を教をうけても化せられざるものといふ意味にとることもできなくは無いやうであるが、「元惡不待教而誅」といふやうなことが同じ篇に説かれてゐるから、さう解するのは無理であらう。が、それはともかくも、富國篇の「由士以上、則必以禮樂節之、衆庶百姓、則必以法數制之」に至つては、此の二つを初めから截然として區別したことの明かなものであり、賈誼の上書にも禮記曲禮篇にも見える、古者禮不及庶人、刑不至大夫、に於いて此の思想が其のまゝ繼承せられてゐる。これは政治的地位に於ける士大夫以上の階級と庶人階級とを道德的意義に於いて區別したものであつて、禮により教によつて導き得べきも

の、いひかへると道徳を辨知し得るものは士大夫以上に限るとせられたのである。「荀子禮論篇に、不法禮、不足禮、謂之無方之民、法禮足禮、謂之有方之士」とあるのは、有方と無方とを區別し對比するのが主旨ではあるが、有方のものを士と稱し無方のものを民といつたことにも意味が無くは無からう。同じ篇に祭祀の儀を説いて、其在君子、以爲人道也、其在百姓、以爲鬼事也、といつてあるのは、君子は祭祀を道徳的意義に於いて視、百姓はそれを宗教的意義に於いて行ふといふのらしく、別の問題についてはあるが、こゝでも百姓は道徳を辨知し得ないものとせられてゐる。(こゝにいふ君子は政治的地位についていふのであつて、士大夫と同意義である。)既に述べた如く、儒家が道徳を説くに當つては、庶人階級を眼中に置かず、士大夫以上のものゝみを目あてにしてゐるのであつて、孟子が五倫をいふについても、庶人には何の關係も無くたゞ祿仕者にとつてのみ意義のある君臣の義を其の一に數へてゐるし、恒産なくして恒心あるものは士のみであつて、民は恒産が無ければ恒心の無いのが當然であり、衣食することができねば禮義を治める暇が無いはずであるといふ梁惠王篇の孟子の言も、亦た此の思想から出てゐる。これは支那の庶人階級の實際状態から來た考へかたであつて、彼等一般に道徳の念が無く道徳を辨知する力も無いものとせられてゐたのである。だから、彼等に臨むには利を以て誘ふか刑を以て脅すかの外は無いのであつて、孟子の仁義の政は、畢竟前者に歸着するのであるが、荀子などの刑罰をいふのは即ち後者である。これは所謂法家の説に外ならぬのであるが、たゞ法家は士大夫以上のものをも賞罰により

權力によつて使役しようとするのを、儒家はたゞ庶人にのみそれを適用しようとする差異があるのみである。

が、儒家の此の思想は教化説とも禮を以て民を齊へるといふ考とも矛盾するでは無いか。教化はいふまでも無く、庶人に及ばねばならぬものであり、上に引いた儒家の言にも常に民について語つてゐる。教化説の生じたのは、民みづからは無知であり無道德であるといふ事實が本になり、そこから、或は帝王がそれを導かねばならぬとし、或は道德は帝王の教へたものであると考へたところに、其の一端源があらうと思はれるが、もしさうならば、庶人を教化すること、教化の本領で無ければなるまい。然るに、教化の具たる禮を以て庶人に及ばないものとするのは、明かにそれと矛盾する。禮のみについて考へても、庶人には庶人の禮があるといふのが、禮を説く場合の儒家の主張では無いか。政治上の秩序分限を定める意味に於いての禮が、庶人も統制すべきものとせられてゐることは、いふまでもあるまい。然らば如何にしてかゝる矛盾が生じたかといふと、それは一つは、禮といふ語に種々の意義があるのに、其の用法が混雜したためでもあらう。庶人には庶人の禮があるといふ禮は主として儀禮の意であり、庶人も禮に従はねばならぬといふのは、政治上の制度としての意であるのに、禮は士大夫のことといふ禮は、主として道德的意義に於いてのであり、儀禮についても其の道德的意義を指してゐるものとして解せられなくはないからである。制度の意義での禮についても、士大夫は道德的にそれを遵守するのに、庶人は刑罰を以てするにあらざ

ればそれに従はせることができなまいといふ意に、とればとり得られようか。しかし儀禮が道德的意義のものならば庶人の儀禮も亦たさうで無ければならず、さうして庶人が庶人の儀禮を行ふことが庶人の分限でもあり道德でもあるから、かう解しても矛盾は依然として存在する。又た禮は道德的に行はれるものではあるが、禮と刑を用ゐる法とは制度の二つの形式であつて、其の性質が異なるのであるから、それを制度を守るについての態度の區別とすることは、禮と刑とを對稱する本義に背くものである。だから根本的な理由は寧ろ他にあると見るべきであらうが、それは實際狀態の認識と儒家の特殊の主張もしくは理論とが離れ、になつてゐることではあるまいか。上にも述べた如く庶人の儀禮は殆ど儒家に顧られず、さうして儒家の儀禮は庶人の行ふ能はざるものであるから、事實に於いては儒家は庶人の儀禮、もしくは庶人に儀禮のあることを認めないのであり、従つて庶人には道德が無く道德的意義に於いての禮も無いといふ考は、あつからそれに應ずるものであつて、これは既に説いた如く事實の觀察から出た考である。刑を以て臨むにあらざれば民は制度を守らないといふのも、また實際の狀態であつたらう。然るに、庶人には庶人の儀禮があるべきものとするのも、天下の政治的秩序と分限とが禮として定めらるべきものであるといふのも、又た天子が民を教化すべきものであるといふのも、皆な儒家の主張もしくは理想であり、儀禮に道德的意義があるといひ、それによつて道德が養はれるといひ、又た禮によつて教化が行はれるといふのは、何れも儒家の禮の理論であつて、かういふ主張や理論は決し



て實際狀態を基礎として立てられたものでは無い。だから、そこに齟齬があり矛盾があるのである。教化を帝王の責任とするならば、教化に従はざるものゝ民にあるのも亦た帝王の責であつて民の責では無いから、よし庶人に對してにせよ、教に従はざるものを刑するとは責を民に歸することになつて教化説の精神とは矛盾するが、これも亦た教化説の理論が政治の方法として刑罰を要する實際狀態とは無關係に考案せられたものだからである。溯つていふと孟子に見える上記の思想も其の性善説と教化説とに矛盾してゐるが、これもまた同じところに其の由來があらう。實際の狀態の認識と倫理上の要求とは立場を異にするものであるが、儒家の思想に於いてはそれが混淆せられてゐるから、そこで此の矛盾が生ずるのである。

もつとも儒家が士大夫と庶人とを區別したのは、或は此の二つの立場のあることに氣がつき、それを斯ういふ形によつて理解したものと推測せられるので、實際狀態を庶人に於いて認め、倫理上の要求を士大夫に向つてなしたものであるかも知れぬ。恒産なければ恒心なしといふのは一般人の實際狀態であり、恒産がなくとも恒心のあるべきことは倫理上の要求であるが、孟子はそれを民と士との區別として取扱つた。刑を要するは事實であり、禮を以てすることは儒家に於いては倫理上の要求であるが、それが庶人と士との分るゝところとせられた。これは概していふと、士大夫が廣い意味での教養のある階級であり、庶人がその無いものであつたこと、竝に政治上の權力關係による階級的地位が大なる力を有

つてゐる社會であつたことに、由來があるので、それが爲めに、かういふことが考へられたのであり、道德を説く儒家も、庶人にそれを責めることには望を絶つて、獨り士大夫にそれを求めたのであらうが、思惟としてはこゝにいふ意味もあつたのではあるまいか。しかし、要求は實際に存在する状態では無いから、かういふ理解のしかたは思惟として誤謬であると共に、又た事實にも背いてゐるので、政治的地位による階級としての士大夫と庶人とは、必しも道德的意義に於いて禮あるものと無きものとの區別では無い。所謂士大夫と庶人との間に、廣い意味での教養の有無について漠然たる區別はなし得られたのであらうが、それとも道德的意義について嚴密に區別せられ得べきものでは無かつたはずである。儒家も亦たそれを知らぬでは無かつたので、荀子王制篇に、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、能厲禮義、則歸之卿相士大夫、とあるのは、士大夫と庶人との地位が世襲的に固定せらるべきで無く、禮義のあると否とによつて動かさるべきものであるといふ意味らしく、どこまでも政治的地位についてのことではあるが、しかし、其の地位に置くべきものを道德的教養によつて定めるといふ點に、士大夫と庶人との地位によつて禮義の有無が區別せらるべきもので無いといふ考がある。かうなると、一步を進めて士庶人の區別そのものを政治的地位によらず道德的教養によつて定めようとするやうにもなるのであつて、上に引いた晏子春秋の君子無禮、是庶人也、は即ちそれであり、地位に於いては君子の階級にあるものも道德的には庶人といふべきであるかと考へたのである。君子と

か士とかいふ語が政治的地位の稱呼としてよりは道德的意義に於いて用ゐられるやうになつたのも、同じ思想から出たのであらう。勿論、政治的權力關係に於ける階級的地位が秩序整然としてゐるといふのは、儒家の理想に過ぎないのであり、特に儒教の形成せられた戦國時代に於いては、すべてが實力競争の世であつて、王侯將相はいふまでも無く、士庶人の區別とても必しも嚴格に定まつてゐたのでは無く、さういふ制度も立つてゐなかつたから、儒家が士大夫と庶人とを儼然たる階級であるが如くに區別したのは、實際にはあてはまらぬ思想上の取扱に過ぎなかつたのである。従つて、當時の儒家が士大夫と稱し庶人と稱したのも、既に述べた如く、嚴格なる法制上の地位をいふのでは無かつたらうから、此の區別を道德的意義に轉用することは、自然でもあり可能でもあつた。漢代となつてからは天下が統一せられたと共に、秩序の固定が權力者の要求として生じて來たので、それがおのづから儒家の思想と相通ずるところがあつた。ゆゑ、儒家は政治的地位による階級が整頓してゐたとせられる古の制度といふもの、即ち彼等の理想とするところを、一層強く説くやうになつたが、しかし、それが當時の現實の狀態と一致しないものであることは、戦國時代と同じであつた。漢代の官僚制度は、戦國時代から漸次馴致せられて來た風習を制度化したものである。だから、漢儒が士庶人の區別について説いたところも、亦た先秦の儒家のと同様に考へらるべきである。ところで、士と庶人とは道德的教養によつて區別すべきものであるといふ考が生じたにしても、儒家の全體の傾向としては、やはりそれを政治的地位による階

教として説いたのであつて、そこに道德が政治に從屬し、政治的權力の無上視せられた支那思想の特色があるのである。

考説はやくわきみちに入つたが、立ちかへつて、制度の意義に於いての禮によつて天下を治めるといふ思想と教化説とを對照して見ると、其の間にも亦た矛盾があることを注意しなければならぬ。かゝる意義での禮によつて天下を治めることができるならば、少くともかゝる禮を亂さないやうにする方法としての教化の必要は無いはずでは無いか。民をして禮を守らせるだけの權威はかゝる禮そのものに内在してゐるとしなければならぬからである。上に説いた如く、かゝる禮も亦た其のづから教化の一手段として考へられ得るのであるが、さう見る場合には、教化が主であるか、禮を立てることが主であるか、わからなくなるとのみならず、教化の具としての禮は別の意義に於いてのが寧ろ重要視せられてゐる。だから、此の二つの思想の間には調和し難いものが存在するのである。これは、各、由來を異にし思想の根本を異にしてゐるものを儒家が併せ説いたために生じたことであらう。教化説は、本來道德の教は帝王の立てたものであるといふ考から發展して來た思想であつて、其の道德は上にも説いた如く私生活に關するものである。ところが、秩序と分限、所謂度量分界の意義に於いての禮を立て、天下を治めるといふのは、初から政治の方法であり、其の説の鼓吹者であつた荀子に於いては、それに道德的意義を附與することすら寧ろ稀薄であつた。教化の具としても種々の意義に於いての禮が用ゐられるが、それは禮によつて道德

を涵養するといふのであるから、其の禮は、本來の意義に於いては、單に政治的制度として人の生活を規制する度量分界を意味する禮とは其の性質を異にするものである。なほ先王が教化を施したとするならば、同じく先王の定めたといふ禮の破壊せられたのは、教化の力の乏しいことを語るものであるが、これもまた教化説と禮を以て天下を治める思想とが、本來、各、獨立したものであつたためでもあらう。が既に説いた如く、儀禮が道德的意義を與へられると共に政治的制度として先王の定めたものと考へられ、日常生活の道德的規範としての禮も亦た貴賤尊卑の關係を有する人倫の上に立つものであり先王の定めたものであるとせられさうして、さういふ道德を民に植ゑつけるのが教化の目的とせられたのであるから、そこで此の二つが、ちのづから結びつけられ、混淆して説かれるやうになつたのである。ところで、こゝに考ふべきは、如何にしてかゝる儒家の主張が生じたかといふことである。制度としての禮を以て天下を秩序づけるといふ思想が、單なる空想に過ぎないことは、儒家みづからが何等かの考へかたに於いて刑の必要を説いてゐるのでも明かであるが、それも拘はらずさういふことの説かれたのは、政治を君主の道德として見る思想に其の起因の一つはあらう。それと共に、政治的權力を以て天下を統一するもの、無かつた或はそれによつて天下を治平にすることが困難であると思はれてゐた、戰國時代の故でもあるので、政治的權力で天下を統一し治平にすることができなければ、道德の力、禮の力を以てする外は無いと考へられたからでもあらう。「荀子王制篇に、修禮者王、爲政者彊」とあり、大略篇に禮を

隆にして王となり法を重んじて覇となるといつてあるのを見ても、このことは推測せられよう。上に引いた論語の「政に對して、徳をいつてあるのも、或は又た孟子盡心篇に、善政不如善教之得民也、善政民畏之、善教民愛之、善政得民財、善教得民心」とあるのも、荀子の此の言と共に、政といふものを君主の至道で無いとするのであるが、君主の民に臨むことが一般に政の語によつて表現せられる習慣であるに關せず、かう説くところに意味があるので、政治そのことを否定せんとし政治なき政治を求めんとする傾向が、そこに存在する。これは到底、實現すべからざることであるが、しかし如何に空想的な思想であつても帝王が無く所謂禮が無かつた當時に於いては、其の空想的であることが明かにせられず、従つて思想としての或る權威がそれに與へられたのである。此の思想の一步進んだのが無爲にして治めるといふ道家の説であつて、それは權力によらないばかりで無く、禮の力、道徳の力にもよらないといふのであり、天下を治めようとする意志そのものをさへ排棄し去らうとするものである。天下を治めようとしても其の不可能なることが痛切に感ぜられたところから出た思想である。さういふ極端に空想的な考すら知識社會の一部には尊尙せられたことを參考すべきである。なほ別の方面から考へると、戰國時代に於いては、實際に權力を有つてゐる諸國の君主は各、其の國の富強を計りそれによつて他國を壓服し併略するのが當面の又た終極の目的であつて政治のすべてはそれに向つて集中せられたのであるが、思想の上で天下の統一と治平とを考へるものは、何よりも先づ戰國的争闘を鎮靜することに意が注がれたの

であり、さうしてそれは即ち天下の政治的秩序と分限とを確立することに外ならぬのであるから、それがために度量分界としての禮を定めることが政治の主眼として説かれたのである。儒者の政治は治國平天下の語によつて示されてゐるが、それは争亂が無いといふことであり、天下國家の秩序が保たれてゐるといふことであつて、それは又たやがて天下の制度としての禮が存在しそれが行はれてゐるといふことであるから、此の意味に於いては、かかる禮を立てることが即ち政治の全體なのである。かういふ思想が戰國時代の所産であることは、ちのづから推知せられよう。(荀子の如きは國家の富強も亦た禮によつて求め得られるが如くいつてゐるが、これは禮の効果を強調して説いたものであると共に、やはりそこに戰國時代の思想の特色がある。)が、かゝる禮は、人の生活にとつては要するに外から加へられる規制であつて、内なる道德の現はれでは無い。思想の由來を異にし根本的にはそれと一致しないものではあるが、人の道德を涵養せんとする教化説は、一面に於いては、ちのづからそれを補ふものでもあつた。けれども、教化説も亦た其の空想的な點に於いては、或は又た教化を施すべき帝王の無かつた戰國時代に始めて唱へ得られるものである點に於いては、禮を以て天下を治めるといふのと同じである。

然らば、天下を統一した帝王の現實に存在する漢代になつてはどうか。儒家の主張としては、かういふ考が傳統的なものであるところに思想上の大なる權威が存在すると共に、上に儀禮の制定について述べたと同様、現實の帝王によつて其の主張を實現させようとする

欲求が彼等の間に新に生じもした。後世から考へると其の主張の空想に過ぎないことは明かであるけれども漢初の儒家はさうは思はず、現實の制度と政治とが其の主張と一致してゐないことは益々彼等のかういふ欲求を刺戟したのであつた。其の上に如何にして漢室の權威を永久に持續させ得るか漢室みづからの重大なる問題であつた當時にあつては、制度としての禮を立て、それによつて天下の秩序を固めることを説く儒家の主張は、あつたから漢室の耳を傾けるところともなつたので、儒家は漢室のさういふ心理を利用して、益々其の聲を高めたのであつた。教化の觀念と禮のそれとの結合が特に強められたのも同じころからのことらしく、さうしてそれは、儒家が其の「教」を漢室によつて世に行はせようとするために、又た知識としてそれを講習してゐる彼等みづからが官吏としての地位を得ようとするために、教といふことの宣傳に特に力を入れたからでもあるらしく、直接に天下の安定を誘致するものとしての禮と結びつけて教化を説いたところに、意味があるのである。上に引いた董仲舒の對策は其の明證であつて、王室の命數の永續は禮樂教化の效であることを強調して説いたものである。それより前の賈誼の上書にも、また同じ意味が述べてあるので、何れも禮によらずして刑を用ゐた秦室の早く亡びたことを痛論してゐる。長い間の戰國の紛亂を始めて統一した秦室が脆くも仆れた其の後を承けて、新に帝王の地位に上つた漢室にとつては、上記の問題ほど其の存立に切實なもの無く、従つてそれに關する種々の意見が現はれたのは當然であり、儒家が其の機に乗じたのも亦た巧な方策であつた。け



れども事實、儒家の禮によつて天下を治めることも、天子の力によつて教化を施すことも不可能であるから、彼等の主張の空想的であつたことが、こゝに至つて始めて實驗せられるやうになつた。禮と共に刑を要すとせられ、教化の效なき場合のあることが儒家によつて承認せられたのは、一つは此の故である。のみならず、既に統一せられた天下に君臨するに當つては、單に天下の秩序が保たれるといふこと、即ち所謂治國平天下、を政治の全體とするのでは満足ができないので、そこから、前漢の儒教と陰陽説に説いた如く、民をして其の生を遂げさせるのが帝王の任務であるといふ新主張が、陰陽説災異説などと結合して、儒家の間にも説かれて來た。さうなると、秩序を定めるものとしての禮の價値は、のづから低下しなければならず、教化も亦た政治に於ける重要性を減殺せられるはずである。勿論、漢代の儒家は明かにそれを覺知してはゐなかつたので、従つて依然として禮を説き、教化を説き、それを彼等の任務と考へてゐた。けれども、教化をも禮をも陰陽調和の方法として、民をして生を遂げさせるためのものとして、見るやうな考へかたの生じたのは、みづから知らずして、のづから此の趨向に應ずるものであつた。が、此の新主張がやはり空想的なものであることは上記の論稿に於いて既に述べたところである。

以上は政治的意義に於いて説かれた禮に關する主要な問題を考察したものであるが、其の他にも儒家は種々の考へかたから種々の政治的意義を禮に與へてゐる。其の第一は儀禮について、あつて、天子諸侯の儀禮は、其の地位が君主であるために、のづから何等かの

政治的意義を有するものとせられるのであるが、周官に春官大宗伯の職掌を記して、以吉禮、事邦國之鬼神、示以兇禮、哀邦國之憂、以賓禮親邦國、以軍禮同邦國、以嘉禮親萬民、とあるのは、天子の五禮の政治的意義を説明した最もよい標本である。左傳に典禮を講求して晉國の法を修めたといふ話(宣公十六年)、民が禮を知らないから太蒐して禮を示し、それによつて民を用ゐたといふ晋文公の物語(僖公二十七年)、また或は諸侯會同の禮の民を整へ國を保ち覇業をなすに重要なことを説いた言例へば莊公二十三年、襄公二十一年、昭公十三年など、のあるのも、みな儀禮の政治的意義をいつたものである。さうして、かゝる儀禮が政治的意義を有する一半の理由は、それに道德的意義があるからであつて、諸侯の禮が論ぜられるにしても、儀禮の行はれた時に何人かゞ敬を失したといふやうな點の問題とせられてゐることが少なくないのは此の故である(例へば上記の襄公二十一年など)。儀禮に於ける容止の正しからざることが議せられてゐる場合も多いので(例へば僖公十一年、成公十三年、昭公十一年、定公十五年など)、これもまた畢竟敬を失することに歸するのであり、さうしてそこから、禮國之幹也、敬禮之興也、不敬則禮不行、則上下昏、といふやうな思想が開展せられてゐる(上記の僖公十一年)。諸侯の享宴の禮について、享以訓共儉、宴以示慈、惠共儉、以行禮、而慈惠以布政、政以禮成、民是以息、と説いてあるのも(成公十二年)、また政治的儀禮の道德的解釋である。

が、かういふ考からは必しも儀禮に關しては無く、君主もしくは治者階級に屬するものの政治道德そのものが禮といはれるやうになるのも怪しむに足らず、それは一般に道德の

意義に於いて禮の語が用ゐられるやうになつたこと、相應するものである。左傳には此の意義の禮を説くことが多いので、上に引いたことのある「經國家、定社稷、序民人、利後嗣」する禮といふものは、罪あれば伐ち服すれば許し寛容を以て諸侯に臨むことであり（隱公十一年）、晋の群臣が互に相讓つて地位を争はなかつた、めに國が平かであるといふ話を載せて「讓禮之主也」と評してある類は、辭讓を禮とする道德的解釋を政治に適用したものである（襄公十三年）。覇者が諸侯を服せしむるは禮あるがためであるといふ思想も所々に見えてゐるが、其の禮も諸侯に對して道義のあることを指してゐる場合が少なくなく（僖公七年、文公七年、昭公四年など）、又天子諸侯の政治道德、又は國際間の道德ともいふべきものを禮と稱してある例は甚だ多い（桓公十五年、文公九年、僖公元年、二十二年、二十八年など）。「名以制義、義以出禮、禮以體政、政以正民」といはれ、名以出信、信以守器、器以藏禮、禮以行義、義以生利、利以平民」といはれてゐる禮も、亦た道德的行動といふほどの意義らしい（桓公二年、成公二年）。所謂揖讓周旋の禮の如きは、儀であつて、禮で無いといひ、禮所以守其國、行其政令、無失其民也」と説くが如きは、政の宜を得ることが禮であるといふのでは無いか（昭公五年）。勸賞と畏刑と恤民との三つを擧げて、三者禮之大節也といふに至つては、やゝ儒教の禮の觀念から離れてはゐるが、それもやはりかういふ考へかたの一轉したものであらう（襄公二十六年）。左傳を通覽すると、政治とは、畢竟禮を意味するものであり、國家の盛衰興亡のかゝるところ、天下の治亂安危の分るところは、たゞ種々の意義に於いての禮の有無にあるとせられてゐることがわ

かるので、春秋を禮義の大宗とすることは左傳の解釋に於いて最もよく適應するものであるが、其の政治は即ち君主の道德的任務としてのであることは、いふまでも無い。文公十八年の條に「周公制周禮曰、則以觀德、德以處事、事以度功、功以食民」とあつて、周公の制定した禮が徳を示すものであり、又たそれが民を食ふことになる、と説いてあり、さうして、閔公元年の條に魯はなほ周禮を秉つてゐるから亡ぼすことはできぬといふ話があるのを見ると、それは又た國を保つ所以ともせられてゐるが、周の禮といふものを斯う解釋してゐるところにも此の思想が見える。(こゝにいふ周禮が何を指してゐるかは明かでないが、左傳では僖公二十一年の條に「崇明祀、保小寡、周禮也」とあり、二十五年には晋文公が黃帝が阪泉に戦ふの兆を卜に得て「吾不堪」といつたに對して「周禮未改、今之王古之帝也」と卜偃が對へたといふ話があり、又た哀公七年には「周之王也、制禮、上物、不過十二、以爲天之數也」とあるのを見ると、周禮といふ話が種々の意義に用ゐられてゐることが知られるから、この場合のも、普通に周公が禮樂を制したといふ其の禮、即ち主として儀禮には限らないのであつて、寧ろ政治の規範としても解するのが妥當ではあるまいか。)

もつとも、かういふ考へかたは必しも左傳に始まつたといふのでは無く、君主の政治道德を禮と稱することは穀梁傳にも公羊傳にも既に見えてゐるし、例へば兩傳の桓公十五年の條など、穀梁傳、襄公二十四年に載せてある「大侵之禮」といふのも其の一例であるが、これは韓詩外傳にも記されてゐる。又た楚王に禮を失した行があつたので、覇業の遂げられないこ

とが知られたといふ話が、史記宋世家にもある。しかし、左傳に於いてそれが最も著しいのは、一つは古人の言に假託して説話上の人物の行動に道德的批評を加へてゐる此の書の性質にもよることであるが、其の批評は前漢末の思想によつたものであり、さうして次章にいふやうに、其のころに於いては禮をいふことが益、抽象的な理説となり、従つて又た一層空想的となつてゐたからでもある。上代の、特に漢代とは政治形態の全く異なつてゐる春秋時代の説話として語られてゐることについてかういふ意義の禮を説くのは、此の點に於いて甚だ都合がよかつたので、初から目前の状態には適合しないことが豫想せられてゐるため、それが如何に非實際的であつても支障が無かつたのである。覇者となり得たのは諸侯に對するに禮を以てしたからであるといふのも、儀禮に於ける舉動が敬を失つてゐたから國が衰へたといふのも、或は又た群臣が禮讓を守つたから國が盛になつたといふのも、儒家の主張を假託した説話に過ぎないものであつて、勿論、春秋時代の歴史的事實ではないが、古代のこと春秋時代のこととせられたがために、人の信を得易かつたに違ない。(禮についてのみでなく、一般に儒家が其の主張を説話化し古人の事蹟として講説したことには、あのづから之と同じ効果があつたはずである。)もつとも、左傳の禮は儒家の傳統的思想に背反するものもあるのであつて、小國の大國に事へるのを禮とする如きがそれである(成公十八年、襄公元年、昭公三十年など)。大國と小國と覇者と其の命を奉ずる諸侯との區別もしくは其の間の關係は、實際の勢力の強弱によつて生じたものであつて、制度上の規定では無く、儒家の

主張に従へば其の所謂先王の制の壞類を示すものであり、それに背反するものであるから、先王の禮を説く儒家がかゝることを禮といふのは、みづから其の主張を破壞するものといはねばならぬ。が、これは一つは諸侯の政治的任務もしくは國際道義を禮として説かうとしたからのことであり、又た一つは覇者を王道化し其の存在を制度化して見るやうになつた思想の變化の故である。このことについては別に述べる機會があらうと思ふが、覇者の傳説を儒教化しようといふ戰國末に生じた新傾向が、漢代に至つて漸次發達し、左傳に於いてそれが大成せられたのである。だから、それは儒家の傳統的思想とは背反するけれども、やはり儒家の主張を古傳説に假託したものであつて、從來儒家の主張に背くものとせられた覇者を却つて儒家の藥籠中に取り入れたのであり、事實上の權力者を制度上の存在として道徳的に是認しようとしたものである。さうして、此の場合に説かれる禮も、亦た漢代の政治の實際と直接の交渉の無いものであることは、いふまでも無い。

しかし、小の大に事ふるを禮とすることは、それに對して大の小を慈むのが禮とせられることゝ共に、昭公三十年の條、禮が權力關係を基礎とし、大小強弱の勢力の等差を是認した上で始めて成立つことを示すものであり、禮の根本觀念も儒教道徳の精神とするところもそこに現はれてゐるのであつて、此の點からいふと、漢室の下にそれを説くことに意味が無いでは無い。儒教の禮の説は何時の世に於いても、權力者に喜ばるべきものである。と共に、此の思想は禮を以て自己の生存を計るための方便として考へられたことをも語るもので

あるので、列國競争の間に立つて小國の大國に事へるのは自國の生存を計る重要な手段であり、大國の小國を保護するものも亦たみづから其の大をなす所以なのである。これは禮が身の存亡、國家の興廢に關するものとせられ、禍福の藏するところとせられてゐるのと同じ考へかたであつて、それについては次章に説かうと思ふが、かゝる禮はあつたから一種の外交政策として政略としての意義を含んでゐることをも亦た注意しなければならぬ。が、これは單に國際關係に於ける禮についてのみのことでは無く、君主の臣下に臨み民に臨む禮にも同じ意義が存在する。根本的にいふと、禮を以て天下を治めるといふことは、いひかへると禮によつて自己の帝王としての地位を保持しようとするのであり、禮は權力者みづから其の權力を擁護する方法に過ぎないことになるのであるが、特殊の意義に於いても、禮は民を使役するために必要なこととして考へられてゐる。「禮樂慈愛、戰所畜也、夫民讓事、和樂愛親、哀喪而後可用也」といふ左傳、莊公二十七年の條に見える思想は、民を戰に用ゐるためには平素禮樂を民に教へて置かねばならぬといふのでは無いか。此の禮が如何なる意義なのであるかは明かでないが、僖公二十七年の條にある晋文公が大蒐して民に禮を示し、それによつて民を戰に用ゐたといふのは、儀禮を指してゐる。昭公十四年の條に「息民五年而後用師、禮也」とあるのは、禮が民を用ゐる方便であるといふのでは無くして、民を用ゐる術を禮と稱したのではあるが、禮の語が政略的意味を含んだ君主の術に適用せられてゐることは、注意しなくてはならぬ。君主の臣下を取扱ふ術を禮と稱することも、亦た左傳に見えてゐる。

（成公十八年、襄公二十六年、二十八年など）。これらは、此の章のはじめに引用したところによつても知られる如く、既に戰國時代から存在する考であつて、それは、列國競争の時代に於いては、儒家の講説とても、あのづから世に順應するところがあつたからでもあらうが、其の根本は君主は民を使役するものであり、臣下を駕御するものであるといふ思想にあるのであつて、かゝることが正當視せられてゐたからこそ、禮が其の方法として認められ又は其の術が禮と稱せられたのである。のみならず、すべてが身を立て功をなし人に對し世に處することに集中せられるところに特色のある支那思想に於いては、道徳も亦た功利的に考へられるので、此の點からも亦たかゝる思想が助成せられたはずである。だから、それは漢代に至つても依然として繼承せられ講説せられたのである。

儒家が政治的意義に於いて如何なるものを禮と稱したか、又た其の政治的意義の何であるかは、ほゞ上記の考説によつて知り得られたであらうから、次に樂についての簡單なる觀察を試み、さうして此の一章を終らうと思ふ。舜典に舜が夔を典樂とした話があり、益稷に「予欲聞六律五聲八音、在治忽、が舜の言として記されてゐるのを見ると、樂を天下の政に關し治亂に關するところのあるものとすることは、尙書のこれらの諸篇が書かれた時、もしくは今の形を具へた時、から既にあつた考である。こゝにいふ樂は「神人以和」とあり「祖考來格」とあるのによると、儀禮に於いて奏せられる樂を指してゐるやうであるが、呂氏春秋などに見える五帝三王の樂といふものも皆な同じ意義での樂であり、さうして、帝王が樂を作つたと



いふ考は儒家に由來があらうと思はれるから、天子から出る樂として儒家の先づ説いたのが儀禮としての樂であつたことは、之によつても知られよう。儒家が樂を説くやうになつたのが儀禮を講ずることに伴つたものであるとすれば、これは當然であらう。易の豫の卦の象傳に「先王以作樂崇徳殷薦上帝以配祖考」とある如く、先王の樂は儀禮の樂をいふのが普通の例である。さて、尙書の記載では、如何なる意味で樂が政に關し天下の治亂に關するとせられたのか明かに知られないが、荀子の樂論篇に至つて樂は人情の發露であるが自然に放任すればそれが亂れ、従つて民心が和しないから、先王が雅頌の聲を定めて人の善心を感じせしむるやうにしたといひ、樂を以て民を和するものとし、教化の具とし、移風易俗の效あるものとして説いた。（此の章のはじめに引いた孝經の語は荀子の此の思想から出たものらしい。流布本「荀子」の「移風易俗天下皆寧莫善於樂」には、王念孫の考へた如く孝經の語によつて後人が漫に改めたところがあらうが、孝經の語そのものが實は荀子の思想から出てゐる。）呂氏春秋五月紀適音篇に「先王之制禮樂也、非特以歡耳目口腹之欲也、將教民平好惡行禮義也」とあり、六月紀音初篇に「樂和而民郷方矣」とあるのも、之を繼承したものである。（前のに禮樂とは書いてあるが、主として樂をいつたものであることは全體の文意から明かであり、禮記の樂記篇にも少しく文字をかへて此の語が採つてある。）同じ書の慎行論察傳篇に「昔者舜欲以樂傳教於天下」といひ、舜典の説話を教化思想から解釋してゐるのも、かういふ考へかたからであつて、此の語が孔子に假託せられてゐるのを見ると、これも亦た當時の儒家の

説であつたらう。儀禮の樂の意義は儀禮そのことに依存するものであつて例へば祭祀の樂は易の象傳の示す如く神に薦めるものとせられさうしてそれは人の樂を喜ぶことが神に適用せられたものであり、舜典の「神人以和」も人の和することが神に及ぼされたものであるが、さういふ樂をも儒家は教化の具として説くやうになつたのである。これは、一つは儀禮が教化の方法とせ　たことに伴つて生じた考でもあらうが、荀子樂論篇に説いてある如く、樂そのものゝ本質が人を感動せしめるものであるとすると、そこに、重要な根據があるので、こゝに禮とは違つた樂の特色が認められてゐる。さうして、それをどこまでも道德的意義に於いての感化とするところに、儒家の樂論の精神があるのである。

さて、荀子に帝王が雅頌の聲を定めてそれを導かなければ樂が亂れるといつてゐるのは、事實として先王の樂にあらざる樂、いひかへると世間の樂の存在を認めたまものであるが、此の考の明かな形でいひ現はされたのが、治世の音に對して亂世の音、亡國の音があるとする呂氏春秋適音篇の説であつて、治世の音は即ち先王の樂であり、亂世の音、亡國の音は世間の樂であると解しなければならぬ。當時は治世では無く亂世であつたからである。適音篇の此の説は儒者の見解であるかどうか明かでないやうにも見えるが、それは荀子の思想から當然開展せらるべきものであり、又た二三の文字を改めたのみで此の説が禮記の樂記篇にも採つてあるから、少くとも後には儒家もそれを承認してゐたことが知られる。さうして先王の樂を説くに當つて雅頌をいふのが常であり、然らざる場合でもそれが概ね儀禮の

樂を意味してゐるのを見ると、先王の樂は主として儀禮の樂であり世間の樂は娛樂としてのそれであるやうに漠然ながら考へられたのが、一般の傾向であつたらしい。先王に假託せられた儒家の樂が儀禮の樂として作られたものとすれば、これは當然である。もつとも前章に説いたやうに、荀子の思想に於いても儀禮の樂ならざる樂にも正しいものがあることは許されてゐるはずであり、一般の儒家の見解としても君子の伴侶としての樂の存在が承認せられてゐるし、又た例へば韓詩外傳に、文王之操についての説話があることなどから考へると、さういふものも先王の作として考へられてゐたやうであるが、先王の樂の主なるものが儀禮の樂として考へられたことは疑があるまい。ところで、こゝに問題がある。樂が人情の聲であるとすれば、亂世の音、亡國の音は亂世の民、亡國の民の人情の自然の發露であり、さう考へる以上、治世の音はやはり治世の人情の自然の發露であるから、此の考へ方では正しい樂によつて民を和するのでは無く、民が和してゐるから正しい樂が生ずることになり、適音篇の所謂「俗定而音樂化之矣」であつて、樂に移風易俗の效があるとし、それを教化の具とすることゝは齟齬して來るでは無いか。これは、思惟としては、前章に禮について説いたと同様な二つの考へかたの混淆せられたところから來た點もあるが、又た樂が人情の聲であるといふ事實の認識と樂で民を化するといふ儒家の主張との交錯から生じたことでもある。但し、かういふ思惟上の齟齬は當時の儒家には感知せられなかつたので、彼等は情のあらはれであるといふことゝ情を感動させるといふことゝを漠然同一視し、更に又た情

を感動させるといふことを道德的意義に解して善心を動かすことと考へたのであらう。彼等の思想では、先王の樂、正しい樂は樂そのものが道德的情操の表現であるから、其の感化が道德的であるといふのらしいが、さう見る場合にも、樂に表現せられる道德的情操は、樂の形成せられる前に存在したはずであるから、そこで樂によつて道德を涵養する考とは一致しなくなるのである。が、かういふことの説かれた實際の事情としては、儒家が世間に行はれてゐる樂を正しい樂で無いとし、さうして當時を亂世としたため、治世の音、正しい樂が人情の發露として現實に存在するとは考へられず、従つて人情の聲としての樂は亂世の音、亡國の音とせられるものについてのみ思慮せられてゐたこと、又た儒家の思想の一般の傾向としては、道德は帝王によつて始めて教へられるものであるとせられたため、道德的意義を有する正しい樂は帝王の作つたものであると説かれたのであり、極言すれば正しい樂として表現せられる道德的情操は、本來、民の有せざるものであるといふ考のそこに潜在するところが注意せられねばならぬ。性惡説を主張した荀子に於いてかう考へられたことは甚だ自然であり、人情の聲である樂が其のまゝでは亂れるといふのも、彼に於いては當然であるが、獨り彼に於いてのみならず、民を無道德なものとするのが儒家の通説であることは、既に上に述べたところである。

樂の政治的意義は、なほ、樂の奏せられる儀禮そのものと共に、政治的地位によつてそれに等差があり、従つて階級的秩序がそれによつて示されるとするところにもあるのであるが、

儒家の講説はそれよりも寧ろ教化説に重きが置かれてゐたので、それは上に述べた如く、樂の性質から來てゐるのである。さうして教化の具として見るにしても、其の説きかたは甚だ抽象的であり、民についてはともかくも、禮とは違つて、士の用ゐるべき樂が具體的には示されてゐない。儒家は儀禮と共にそれに奏すべき樂を作つてそれを講習してゐたはずであるが、主として士禮とせられてゐる私生活に關する儀禮にはそれが無く、郷飲酒郷射の如き公共的性質を有するものか、然らずば天子諸侯の儀禮かに於いてそれが用ゐられることになつてゐたので、それは儒家の説くやうな樂が士の階級に於いては實際に用ゐ難いものであつたこと、樂の詞章として作られてゐた詩の雅頌が主として天子諸侯に關するものであること、關係があらう。畢竟樂による教化といふのは、だゞ樂に人を化する力があるといふところから、儒家がそれを教化説に利用し、思想の上で樂に政治的意義を附與したまでのものであつて、別の意味から天子諸侯に關する雅頌の詩が作られてゐたことが、それを助けたのである。従つて、それは禮による教化を説くよりも一層空疎な主張であつた。漢代となつてもこれは同様であるので、禮についてはなほ士のそれが講ぜられ、實際に於いても制度としてそれを定めることの必要が主張せられたに拘はらず、樂については、具體的には天子のそのみの考へられてゐる場合が多い。樂記篇に「知聲而不知音者禽獸是也、知音而不知樂者衆庶是也、唯君子爲能知樂」とあつて、これは禮あるものは君子のみであるといふ思想に對應するものであり、従つてまた士大夫に樂のあることが豫想せられた考へかた

ではあるが、これも單なる抽象論であつて、士大夫の樂の如何なるものであるかは、殆ど説かれてゐないのである。漢儒は常に禮樂の教化を口にしてゐるが、それはたゞ口にするより外にしやうの無いことであつた。同じく樂記篇に「夔始制樂以賞諸侯」とあつて、舜典の説話に新解釋が與へてあり、さうしてこれも亦禮を君主が臣下を御する方法としたのと同じであるが、樂を説くに當つては、かゝるところに注目するか、然らざれば樂に關する形而上學的理説を試み、又はそれを禍福の由つて來るところとするか、さういふ方面に向ふ外は無かつたのである。が、此の傾向は禮についても亦たほゞ同様であつて、それは儒家の説く禮も亦た實行すべからざるもの、實生活と沒交渉のものであり、従つて又た實踐的には道德にも政治にも無關係なものであることに於いて樂と大差が無かつたところに、一つの理由がある。次章にそれを考へるであらう。

傳曰：夫君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

又曰：君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

又曰：君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

又曰：君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

傳曰：夫君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

又曰：君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

又曰：君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。

又曰：君子之於道也，不可一日而忘也。故君子居則思道，動則思道，坐則思道，臥則思道。此所謂「居而思之，動而思之，坐而思之，臥而思之」也。