

Title	禮記における宗教の理念
Author	諸戸, 素純
Citation	人文研究. 6 卷 4 号, p.347-362.
Issue Date	1955
ISSN	0491-3329
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学文学会
Description	

Placed on: Osaka City University Repository

禮記における宗教の理念

諸 戸 素 純

中国の宗教について語ろうとする者はまず先祖の祭祀に注意をはらうのが常である。礼記昏義篇に「夫礼始於冠、本於昏、重於喪祭、尊於朝聘、和於射鄉。此礼之大体也」という一文がある。礼とは社会生活の規範と見るべきものであるが、その社会生活を律する規範の中にあつて、喪祭が最も重要視されているのである。礼の中で特に喪祭を重くするとの説は、礼記に散見するところであるが、このような古礼の強い影響を受けて、中国の社会生活全般は、喪祭の礼を支点として展開してきたと考えてよい。一般に中国文化の特色を、少くとも儒教的な社会生活の特色を明めようとするならば、まず喪祭二礼の持つ意義、性格を究めておかなければならない。喪祭の二礼は、いわゆる祖先崇拜にあたりと考えてよいが、この祖先崇拜は、単に中国の宗教の主軸をなすばかりではなく、ひろく中国の文化史上に主要な意義を持つものである。同時にまた、世界宗教史の上から見ても、中国の祖先崇拜は、宗教現象として、特色ある位置をしめるものとせねばならない。祖先崇拜は決して中国にかぎられた現象ではないが、ただ中国におけるほど、先祖の祭祀が発達し、精緻を極めた儀礼は、世界宗教史には、他に例がない。この意味において、中国の祖先崇拜は、祖先崇拜の代表的な形態を示すものとして、その性格を明かにすることは宗教現象の重要な一部類の性格を明かにする所以となり、ひいては宗教一般の特性を明かにするための、主要な一つの指標となるであろう。中国の祖先崇拜は、古くより、古礼に従つて行われている。現在では、その規範を直接には朱子の家礼に求めているようであるが、その家礼は、儀礼、礼記などの古礼を典拠としている。

そこで、これらの古礼、特にその中で最も重要な礼記について、中国の祖先崇拜の宗教学的性質を吟味し、中国宗教の性格を明かにしようとするのが、この小論の目的とするところである。

二

儒教に説く礼とは、社会生活の全般にわたつての規範をなすものである。その本来の意味が、礼という文字が暗示するように、宗教的儀礼であつたかどうかという問題はしばらく別として、少くとも儒教の成立したころの礼論では、すでに礼は社会生活の全般にわたつての規範となつている。

礼記には、この礼に六種、もしくは八種の別を立てている。前節に引用した昏義篇のほか、王制篇に「六礼、冠、昏、喪、祭、鄉、相見」といい、經解篇には、朝覲之礼、聘問之礼、喪祭之礼、鄉飲酒之礼、昏姻之礼を列挙し、礼運篇にも、喪、祭、射、御（郷？）、冠、昏、朝、聘を数えている。各篇によつて伝えるところに、いくらかの出入があるとしても、大体は冠婚喪祭などの八礼に分けるのが一般であつた。

今、宗教という観点から、これら八礼を見ると、喪と祭との二礼を宗教、他は世俗的礼とすることができようであろう。儒教の礼について、宗教的礼と世俗的礼とを区別し、聖と俗との相對立する二つの範疇に、判然と分けることの当否については、必ずしも問題なしとしない。この問題の解決は、儒教の宗教性を決定する主要な契機をなすものとして、立入つた論議を必要とするが、ここでわしばらく、喪と祭とを特に宗教的なるものとして他より区別し、ここに中国宗教の特性を求めて行きたい。

喪と祭とは、事実の上では、一連の行事であつて、喪に続いて祭が行われる。祭統篇によると「孝子之事親也、有三道焉。生則養、沒則喪、喪畢則祭」という。喪おわれれば祭に移り、喪祭一貫して孝道をなす。この主張は儒教倫理の要点であつて、すでに論語為政篇にも、同じ意味のことを伝えて「孟懿子問孝。子曰、生事之以礼、喪葬之以礼、祭之以礼」という。喪祭を説くに、父母を中心とすることは、儒教倫理の特殊な要請であるが、喪祭の宗教性を問題としている今の場

合は、この特殊な要請は捨象してよいものと思われる。従つて、人が歿すれば喪礼を行い、その期が終れば続いて祭礼に入るとするのが中国の礼であると、一般化してよいであろう。前後連続して、いわゆる祖先崇拜をなすのである。一般に祖先崇拜といわれるものは、普通、葬送の儀礼と祖神の崇拜とを併せ含んでいるから、喪祭の二礼をもつて、祖先崇拜にあつてゐることは、この語の一般的な用法にも合つていて、決して不当ではない。

今まで一般に、祖先崇拜として一個の宗教現象と認められているものを、中国においては、喪祭の二礼に分けてゐるという事實は、かなり重要な示唆を与えているものと思われる。事実上では連続した一連の行事であつて、その間に何らの間隙を残すところがないとしても、これを二つの時期に、はつきりと區別し、しかも、それが単なる時期の前後というにとどまらず、それぞれの時期に性質上の相異があることを教えているのである。この点は、祖先崇拜一般を考へようとするにあつても、重要な問題を提示するものとせねばならない。

喪には衷をつくし、祭には敬をいたすというのが、礼記全篇を通じて支配的な見解である。少儀篇に「祭祀主敬、喪事主衷」といい、前に引いた祭統篇の連文に「喪則觀其衷也、祭則觀其敬而時也」というが、さらに檀弓上篇によると「子路曰、吾聞諸夫子、喪礼、与其衷不足而礼有余也、不若礼不足而衷有余也。祭礼、与其敬不足而礼有余也、不若礼不足而敬有余也」という。すでに論語子張篇にも「子張曰、士見危致命、見得思義、祭思敬、喪思喪、其可已矣」といい、同じ見解を示しているところをもつて見ると、この主張の根拠が深いことを知るのである。喪と祭とは、はつきりと區別された二つの時期を劃しているだけではなく、その間には性質上の差異がある。二つは、間然するところなく連つていても、実は性質の全く異つたものが接しているにすぎないとなすのである。

しかも、この性質上の違いが、単なる差異にとどまらないで、実は、相互に対立し合う、いわば矛盾の関係にあるとの説明があつて、特に注意をひく。喪服四制篇に「夫礼吉凶異道、不得相干。取之陰陽也」とあるのがそれである。鄭註はこれを、吉礼と凶礼とは、衣服、容貌、および器物がそれぞれ異ると説明するが、実は、喪祭の性質について、もつと

本質的な点を指摘しているものと信ぜられる。相反する二つのものを陰陽に配して解釈するのは、儒教の哲学的理論における常道であるから、これをもつて、喪祭の性質を特に明かにするものとは、必ずしも理解すべきではない。ただ、吉と凶とをもつて祭と喪とに配し、これがそれぞれ吉凶として道を異にし、相干すを得ないと説くところは、注目すべき解釈といわねばならない。このようにはつきりと、二礼の間の矛盾關係を指摘する文言は、礼記の中にあつても、他に見当たらないが、吉凶を祭と喪とによつて代表せしめることは、礼典を通じて一般的であり、従つて祭と喪とは、吉と凶として、相干すべからざる關係にありとする解釈は、十分に礼記的であるといふことができるであらう。

祭喪が吉凶であり、少くともその代表的なものであることは、周礼春官の大宗伯之職の条に五礼を説くところに照して疑いなきところである。礼の分類については、冠婚葬祭などの八礼を分つ法が古くより行われていたことをすでに明かにしたが、この分類法の外、周礼とほぼ同じ五礼説が、礼記の中にも認められるのである。少儀篇に「賓客主恭、祭祀主敬、喪事主衷、会同主詡、軍旅思險、陰情以虞」という一句がある。この賓客、祭祀、喪事、会同、軍旅と、周礼の賓、吉凶、嘉、軍とを比較して見ると、周礼においては、会も同も賓礼に数えられているから、右の少儀篇では、嘉礼を欠いているが、少くともこの比較によつて見ても、祭と喪とが吉と凶とに当ることは明かである。また祭統篇に「礼有五經、莫重於祭」という五経は、鄭註に周礼の五礼と解するに從うべく、従つて、この祭とは周礼の吉礼とすべきである。その他、檀弓上篇、雜記下篇などには喪と吉とを對せしめ、曲礼下篇には、祭と凶とを對立せしめているところより見ても、吉と凶とが祭と喪とを意味することは疑いをいれない。冠婚喪祭などの八礼が、行礼の対象を中心とした礼の分類であるに反して、礼の性質による分類として五礼説がある。祭喪は、礼の性質よりすれば、吉と凶と判断せられるのである。吉凶と判断することによつて陰陽に配し、互に矛盾の關係にありとするのが、上に引用した喪服四制篇の意味するところである。曲礼下篇に「祭事不言凶」といい、また「居喪末筭、誦喪礼。既葬、誦祭礼」といい、王制篇に「喪三年不祭、唯祭天地社稷」といい、曾子問篇には「天子崩未殯、五祀之祭不行。既殯而祭。……自啓至于反哭、五祀之祭不行、已葬

而祭」というところより見るとき、実際の行事に當つても、喪事と祭祀とが同時に行われていなかつたことを知るのである。喪と祭とは、互に相干すを得ざるものとして、排反し合う性質のものであることは明かなりとせねばならない。

三

祖先崇拜が喪と祭とより成り立つとすれば、その喪と祭との間に性質上の矛盾關係が認められるということは、祖先崇拜が全く異質的な二個の要素の上に成り立つてゐることを意味するものでなければならぬ。このことは祖先崇拜の性格を解明して行く上に、重要な鍵をなすものと思われ、今少し立入つて、その性質の相異を追求して見たい。

礼記の中に近代的な宗教理論がありとすれば、それは、人間の個人的感情、もしくは心的態度に重点をおく、心理主義的なものと考えてよい。祭統篇に「夫祭者、非物之自外至者也。自中出、生於心者也」といふ。喪をもつて衷戚の情の表現と見、祭は敬を本質とするところ、その典型的な例証がある。これは単に礼記にとどまらず、儒教一般の傾向とすべきであろう。この心理主義的な傾向に注意をはらいつつ、儒教的宗教理論を検討してみたい。

喪は哀を主とする。問喪篇に「喪礼唯哀為主」といふが、全く同じ意味のことを論語子張篇にも述べて「子游曰、喪致乎哀而止」といふ。心に衷しみを感じることがまず必要であつて、それが態度行動に現われて喪礼をなすとするものである。⁽²⁾ただこの衷しみというものは俗的な感情にすぎないものであつて、この感情を伴うだけでは、行動が直ちに宗教的になるとは考えることができない。宗教に独自の要素が加わらねば、宗教にならないはずである。この点は、古礼自身がすでに気づいていたようである。右の問喪篇の連文に「男子哭泣悲哀、稽顙触地無容、衷之至也」といふ、檀弓下篇にも「喪礼衷戚之至也」といふ。⁽³⁾これらは、衷しみという世俗的な感情の極度に高まつたところに、宗教性を認めようとするものと解することができらるであろう。俗的な感情もそれが強度を増すときには宗教的になるというのである。礼器篇に「君子曰、礼之近人情非其至者也」といふ、俗的な人情より遠ざかるところに、礼の至極なるものがあり、それが宗教的礼なりといふ。喪祭の礼において、特に至り極むということ強調するのは故なしとしない。

祭礼における敬については、事情は少しく異なる。敬は後に論ずるように、宗教本来の感情を示していたものと認められる。ただこの敬が、儒教倫理にとり入れられて、その重要な構成要素をなすに至つた時には、すでに俗的なものに変つてしまつていて、いずれの礼にも敬が説かれるに至つた。従つて、この敬の本来の性質と考えられる宗教性を恢復するために、衷と同じように、敬の至極を説いて、これを祭の道となすのである。表記篇に「子曰、祭極敬」といい、祭統篇にも「身致其誠信、誠信之謂尽、尽之謂敬、敬尽然後可以事神明、此祭之道也」という。敬を尽すときに宗教的となり、始めて神を祭ることができると説く。敬も衷も、常態としては世俗的な感情であるが、その感情が至り極つたとき、これを宗教的なものと認めようとするのである。この説の当否については、後に論ずるであろうが、たとえその主張を容れるとしてもこの説は Windelband の宗教論において、俗的な価値の無限のところ、聖なるものを求めようとするところと、宗教理論としては、その方向を同じくし、一脈相通づるものがあつて、これによつては、神聖觀念の本質をとらえることができない⁽⁴⁾。敬や衷の至極なるをもつて宗教性を解釈しようとする儒教の理論では宗教の核心にふれることはできない。けれども、喪祭の礼そのものは、宗教的事実と認めてよい。そこで儒教の理論を離れて、具体的に喪祭の礼そのものについて、宗教性のありかを探して見る必要がある⁽⁵⁾。

喪大記篇によると、呼吸の止ることによつて死を確認したらしい⁽⁵⁾。ついで、復、すなわち魂を呼び復す行事にうつり、これによつて蘇生しないことを知つて後、始めて喪礼に入るとし、「復而後行死事」という。つづいて、葬までの行事については、坊記篇に「浴於中霑、飯於牖下、小斂於戸内、大斂於阼、殯於客位、祖於庭、葬於墓」という。また葬の前後については、檀弓下篇に「既封。……既反哭。……反、日中而虞。葬日虞、弗忍一日遊離也。是日也、以虞易奠。卒哭曰成事。是日也、以吉祭易喪祭、明日耐于祖父。其變而之吉祭也、比至於耐、必於是日也。接不忍一日未有所歸也」という。始め家にあつて、浴、飯、小斂、大斂、殯、祖と進み、つづいて墓に葬し、その日のうちに家に歸つて反哭、日中に虞、また日を経て後に、卒哭、耐の礼を行う。最後の耐祭は、例えば大夫においては、死後五月にあたるが、これより後は、宗廟の

祭となるのである。

以上に数えた行事は、数カ月にわたつてそれぞれ定めの日に取り行われるものであるが、死者に対する喪礼そのものは何等絶えることなく連続して、一日も間然するところがない。復より耐にいたるまで、正しく一連の行事であるが、その連続しているうちにも、行事の対象において、また行事の性質においても、前後に、重要な変化のあることが認められる。虞と耐とがその転換点となつている。虞は数度繰返されるのが定めであつて、その最後のものは、卒哭、耐に連るため、虞と耐とを一連の行事と見て、これを転換期と見ることが可能であらう。

檀弓下篇に「虞而立戸、有几筵。卒哭而諱。生事畢而鬼事始已」というところは、変化の要点を指摘して明瞭である。虞において戸を立てるとは、虞以前の行事が死屍を対象としたのに対して、葬して後の虞では、鬼神が対象となる。鬼神とは超自然的存在であるために、実際の行礼では戸、即ち「かたしろ」をすえて、鬼神の象徴とし、人はこれに対して礼を行うのである。問喪篇に「送形而往、迎精而反也」というところより判じて、葬にいたるまでは死屍を中心とし、葬より後は鬼神を中心とするものと考えることができるのであつて、儀礼の対象に、著しい相異のあることを示している。次に几筵ありとは、祭饌の供え方の相異を示したもので、虞より前は奠と称して、几筵を欠くが、虞にいたつて、始めてこれらを共に具えるという。前に引いた檀弓下篇に、虞をもつて奠に易うというのは、この点を指すものである。卒哭して諱むとは、卒哭にいたるまでは、まだ生存時の名を呼んで祀るが、それより後はその名をいむのである。これを要するに、檀弓下篇の文は、虞、卒哭の前は、まだ生存時の肉体に対する礼であるが、これより後は超自然的存在としての鬼神に対する礼に変わつて明かにしたものとすべきである。生事おわつて鬼事始まるというのは、この意味である。

連続した一連の行事であつても、その宗教的性質において、前後にこのように著しい差異があるために、前を喪と呼び、後を祭と名づけて、二つをはつきりと区別することは極めて自然である。虞より後は、すでに祭の部に入り、虞祭、耐祭と名づけられる。

四

喪祭を吉凶と判定した理由は明かでないが、おそらくは、死屍を対象とする礼を凶、鬼神を対象とするものを吉と認め
 たからではなからうか。死を恐れ、死屍の穢れを避けようとする習俗は、世界の諸民族の間に極めて一般的である。⁽⁷⁾この
 習俗、信仰が漢民族の間にも、本来あつたものと想定するならば、死屍を対象とする礼が凶礼と呼ばれる理由は容易に説明
 することができる。ただ、礼記には、死を恐れ、或は死屍の穢れを説く明文が少いようであるが、僅に檀弓下篇に「君臨
 臣喪、以巫祝桃茢執戈。惡之也。所以異於生也。喪有死之道焉」といい、また「人死斯惡之矣。無能斯倍之矣」といい、人
 は死を惡み、これに倍くものであることを告白した条を指摘することができるにすぎぬようである。けれどもまた、死屍
 に愛着を感じて、できる限りこれを身辺に保持しようとする態度も見えない。⁽⁸⁾むしろ、喪礼の行為全般を通じて、特に喪
 服生活の中に、死の穢れの故に、忌み慎しもうとする傾向を読みとることができるよう思われる。このような観点から
 喪服生活の要点を、衣食住に分つて、吟味してみたい。

まず住については、間伝篇に、儀礼の既夕礼と同じ文を挙げて、「父母之喪居倚廬、寢苫、枕塊、不說絰帶」といい、
 つづいて「父母之喪、既虞卒哭、拄楣翦屏、芊翦不納」という。⁽⁹⁾死者との関係の親疏の差に従つて、また時が経つにつれて
 喪服に数段の別を立てているが、その眼目とするところは、平素の居処とは別なところに飾りを去つた住いを営むべしと
 なすものである。また食については、同じ間伝篇に「斬衰三日不食。……父母之喪、既殯食粥。……父母之喪、既虞卒哭、
 疎食水飲、不食菜果」というが、初は食をとらずに、第三日に啻してより、始めて粥をとり、葬を終えて後、漸く飲食
 をとるのである。間喪篇に「三日不孝火。故鄰里為之糜粥、以飲食之」というところによれば、食をとらず、また粥を食す
 るのは竈の火の神聖を信じ、死屍による穢れを避けようとする、古い習俗の名残りを想わせるものがある。⁽¹⁰⁾最後に衣服につ
 いては、儀礼について見るのが便宜であるが、その喪服礼に「喪服。斬衰裳、苴絰杖、紋帶、冠繩纓、菅屨。……疏衰裳
 齊、牡麻絰、冠布纓、削杖、布帶、疏屨」という。これは斬衰と斎衰とについての規定であつて、これにつづいて、大功、

小功、緦麻の三種が加えられ、すべて五服とせられる。この五服の制は、家族制度における親等と関連して、社会的にも重要な意義を帯びるものであるが、平素の衣服と全く異つたものであることに注意すれば足りるであらう。⁽¹⁾

なお、この衣服の材料は、主として麻の系統のものをを用いるが、これについては、間伝篇に「斬衰何以服苴。苴、惡貌也。所以首其内而見諸外也。斬衰貌若苴、苴、惡貌若苴、大功貌若止、小功緦麻容貌可也。此衰之發於容体者也」という。苴、泉、ともに麻の一種であつて、その実は色が黒くみにくい、喪服者は、この実のような容貌をなすべしと説くのであるが、その本来の意味は、むしろ、麻にまつわる呪術宗教的信仰があつて、これによつて、死の穢れに對処しようとするものではないかと推察せられる。その他、喪中に行ずる哭と踊、或は杖の使用、北方を幽と見る觀念などにも、同じように呪術宗教的意味があるかと思われるが、今は明かにすることができない。

このように、喪に服するとは、死の穢れに染つた者が、その穢れの忌みに服し、日常生活より隔離されて、慎しみのタブー生活を送ることに他ならぬと解して、大過なきもののである。喪が凶礼とせられる所以はここにあるものとせねばならない。儒教が好んで用いる倫理的、合理的解釈の奥には、なお宗教的なるものが十分読みとれるのであつて、ここにこそ、この行事の本来の意味があつたものと考えられる。

葬の後の儀礼の對象は鬼神に移る。この鬼神を對象とする行事が祭である。儒教の理論において、喪と祭とを異つた原理で説明しているのは、その説明の当否はしばらく別としても、それらが本来、全く別個な現象であり、別個な意義をもつたがためであろう。喪と祭とは、その本来の宗教的意義においても、決して同じものではなかつたはずである。事實、祭祀の對象においても、またこれに對する對処の仕方においても、喪と祭との間には、大きな相異が認められるのであつて、決して一をもつて他の単なる延長とみるべきものではない。

中国における祭とは、一般に天神地祇人鬼を祀る行事をいう。いわば超自然的存在を對象とする宗教行事である。天神地祇人鬼とは、これらの超自然的對象の總稱であるが、今少しく具体的に、その別を示すものとしては、次の文を挙げる

ことができる。曲礼下篇に「天子、祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歳徧。諸侯、方祀、祭山川、祭五祀、歳徧。大夫、祭五祀、歳徧。士、祭其先」という⁽¹²⁾。階級の別によつて、その祭るべき神々の範囲を限定して行くという、封建社会的条件をしばらく捨象するならば、ここに、宗教的儀礼の対象となる神々の大要が尽されている。周礼春官大宗伯之職の条にも「以吉礼、事邦国鬼神示」といつて、次に、これを十二種に別つてゐる。またこれらの神々を祀る態度目的は、結局のところ、福を求めるという点に帰するであろう。月令篇に「以共皇天上帝名山大川四方之神、以祠宗廟社稷之靈、以為民祈福」といい、また祭統篇にも「賢者之祭也、必受其福」といい、つづいて、福の意味を説明している。また、郊特性篇には「祭有祈焉、有報焉、有由辟焉」とあるが、これに対する鄭註と孔疏とによれば、祈とは福祥を求めること、報とは、福を得て、これを報ずるための祭、由辟とは、この祭を行うことによつて、災を止め、疾を遠ざけようとするものであるという。福を求め災を除こうとするところに、祭の意味があつたようである。このように、福を求めようとするところに、祭を吉礼と名づける所以が存するものと思われる。もし祭を祖先崇拜にかぎつて見るならば、鬼神に祈つて、福を求め災を除こうとするものと解することができるであろう。死屍を対象とし、死の穢れにもとづく、タブーの生活に他ならない喪礼と、祭礼との間に、明瞭な区別の存することは否定すべくもない。

五

祭における特徴的な心的態度として、古礼において、敬ということが強調せられたが、その敬が、世俗的なものにまでも適用せられていたことは、前に一言ふれたところである。敬とはもと宗教的感情を比較的よく示しているもののようにあつた。表記篇に「事鬼敬神而遠之」という句が、繰返されているが、この句は、論語雍也篇の「敬鬼神而遠之」をうけたものである。敬という感情、もしくは態度の中には、遠ざけるという傾向が含まれている。また中庸篇に「敬其所尊」といふ、論語為政篇に「臨之以莊、則敬」といふところによれば、莊なるもの、尊ばれるものに対するとき、敬なる感情が生ずると考へられたようである。対象に高い価値を認め、自分との間にある距離が介在していることを意識して、これ

を怖れ避けようとする時の感情態度であるが、これは宗教的感情における主要な構成要素といわねばならない。宗教的感情を最もよく表現できる近代語として、とりわけ英語の *awe* が好んで用ゐられてゐるが、McDougall の分析によると、この *awe* には、逃避の本能に根ざす恐怖の情緒が含まれてゐるとする。敬の感情は、この *awe* に近しいものがある。また曲礼上篇に「賢者狎而敬之、畏而愛之」というところによれば、敬とは狎れ近づくことの反対であり、従つて、遠ざかることでありつつ、しかも、正しい態度としては、この相反する二つの傾向を、同時に併せもつべきであることを説くものと解せられる。離れようとする傾向と、引きつける傾向と、互に排斥し合う二つの傾向を、同時に併せ持とうとするところに、また宗教的なるものの特徴が認められるが、この点については、R. Otto の *Das Heilige* に、明快に説かれてゐる。敬とは、このような特徴を持つた宗教的感情を比較的良好に表現できるものと思われる。

敬をもつて宗教的感情を表現しようとしつつ、同時にまた、礼一般の根本義をこの敬に求めようとするところに、古礼の礼論の性格があり、ひいては、礼論にかける宗教観の基本的傾向を決定する契機ともなつてゐる。礼記開卷辟頭の句に「曲礼曰、毋不敬」というのは、孝経に「礼敬之已」というと同じく、礼は敬を主とする(曲礼篇鄭註)ことを示したものであり、また祭義篇には、礼における敬の意義の大なることを詳しく説いてゐる。これより見るとき、礼には一般に、宗教的色彩が極めて濃厚であつたと推定することができるであらう。¹³⁾

けれども、古礼に規定せられてゐるかぎりでは、礼がすべて宗教的であるのではない。宗教的なるものと共に、世俗的な礼が数多いことは、すでに述べたが、この世俗的礼にも、敬が重要視されている。従つて、敬とは、例えば R. Otto の *numimose* の感情のような、世俗的なるものとは質的に異つたものとしての、宗教的感情と見ることはできない。ここに敬の感情の限界がある。たとえこのような敬の密度を高めても、*mysterium tremendum* とはならないのである。敬の至極が孝となり、それがまた、婚礼においても現われると説くのは、それが純粹に宗教的でない、何よりの例証である。祭義篇に「孝敬之至也」といひ、表記篇に「敬重其君長、是以上不瀆於下、下藝於上」といひ、衷公問篇に「所以治礼、

敬為大。敬之至矣、大昏為大」という。敬の至として孝を説くことは、それによつて親の權威を絶対化し、親を神聖化しようとする、封建社会の要請であつて、孝を宗教化しようとするものと解釈することも可能であろう。或はまた、倫理の根源を宗教に求めようとする倫理學説をそこに読みとることも、あながち不自然ではないであろう。けれども、眞實はむしろ反對に、宗教的なるものを倫理の次元にひきよせて、理解しようとするところに、儒教の立場があるようである。前に引用した祭統篇に「祭者所以追養繼孝也。……是故、孝子之事親也、有三道焉。生則養、沒則喪、喪畢則祭」といふ、坊記篇に「脩宗廟、敬祀事、教民追孝也」といふ、中庸篇にも「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」といつているのがその証である。孝とは、あくまでも倫理の限界内にあるべきものであつて、そのまま宗教と見るべきではない。この俗なるものを、俗なるままに、敬の至れるものと性格づけようとすること自体のうちに、自ら敬の性質が明かにされているものとすべきである。敬は、その対象との間に或る距離を認めて、これより遠ざかろうとするが、宗教性に必須な、対象を「全く他なるもの」たらしめるもの、*beyondness* を必ずしも要求してないのである。いわばその距離が絶対的であるところに、宗教性の根本性格があるが、敬にはこれを欠くものとせねばならない。そこに敬が礼一般の性質と認められる理由がある。

敬は宗教的態度を示してはいても、それだけでは宗教にならないのである。けれども、鬼神をまつる祭祀には、宗教的要素は否定すべくもない。これを端的に示すのが齋戒である。祭統篇には、さきに挙げたように、敬を尽すところに祭の道がありとし、ついで齋を説き「及時祭、君子乃齋。……及其將齋也、防其邪物、訖其耆欲、耳不聽樂。……散齋七日以定之、致齋三日以首之。定之之謂齋。齋者精明之至也。然後可以交於神明也」といふ。春夏秋冬の時祭の前に七日間、外的欲望をおさえ（戒）、三日間は内心を定めて（齋）、祭にそなえるのが齋戒である。数日にわたる齋戒を準備の段階として、一日の祭礼を行う。郊特牲篇に「孔子曰、三日齋、一日用之、猶恐不敬」といつている。特に祭礼にかぎつて行われるこの齋戒には、俗的生活を否定し、これより離れようとする宗教的性格が、はつきりと認められる。喪も祭も、同じく俗

的生活より離脱したところに成り立つ宗教行事であつても、喪が一定の期間、行礼者の意図にかかわりなく、間然するところなく継続しているのに対して、祭はただ特定の一日と、それに先だつ数日間をかぎつて、行礼者の努力によつて導き出されたものである。その宗教性は、死の穢れに由来するものと、齋戒より生れたものと、二礼たがいに同じではないことを知るべきである。

六

祭礼が鬼神のまつりとして、虞より始まるならば、祭と相反する喪は、虞祭の前ですでに終つてゐるべきはずである。檀弓上篇に「既葬、各以其服除」というように、一部の者の喪は、ここで除く。ただ父母の場合には三年の喪に服するを天の達礼とし、その間に、十三月目の小祥（一年祭、練祭ともいう）、二十五月目の大祥（これが三年祭）を行い、一月をへだてて、二十七月目の祔祭を終つて、始めて完全に喪を除き、衣食住ともに、日常世俗の生活に立歸るのである。喪大記に「祥而外無哭者、禫而内無哭者。乗作矣故也。禫而從御、吉祭而復寢」という。喪中に行うべき朝夕の哭もやみ、居室に歸つて夫婦生活も旧に復し、ここに始めて音楽を奏し、吉祭として宗廟に先祖を祀るにいたるのである。これによつて、虞より禫にいたる間は、一面では祭であり、従つて吉祭でなければならぬが、他面では喪として、凶礼とせられる。吉凶相干すを得ないという観点よりすれば、許すことのできない矛盾とせねばならない。ただ祭とは祀りの対象についていふのに対して、喪は祀りの主体の情態を主としたために、分類の方法としては不完全であり、矛盾を生ずるにいたつたものとせねばならない。

祀りの対象にかぎつて論ずるならば、葬と虞を境としてはつきりと区別がつけられるが、死屍の穢れは、たとえ死屍が葬とともに消えたとしても直ちに消失するものではなく、ある期間はその影響を残すとの信仰があつたと考えるならば、虞祭より禫祭にいたるまでが、その影響の残る期間として、対象の側より見れば吉礼に属すべきであるにもかかわらず、主体の側の事情によつて、凶礼に入れられたものと解釈することができるであらう。坊記篇に「喪礼毎加以遠」という意

図は、衷戚の情が次第に薄らぐことを示そうとするところにあるのであろうが、穢れが次第に消え行くという信仰がその根底にあるものとすべきであらう。

檀弓下篇に「殷練而耐、周卒哭而耐。孔子善殷」というによれば、殷においては、鬼神を宗廟における耐祭は、一年目に行われて、周と同じくはなかつた。また曾子問篇には、一年祭をもつて吉祭に移つたことを想像せしめるに十分な記録が残っている。この二つの記録を総合するならば、時代により、或は地方により民族によつて、一年間は純粹に喪として凶礼に属し、その後は純粹に祭として吉礼に数えたものがあり得たとも考えられるであらう。このことは、単なる推測の域を出ない。今はただ、周礼においては、上に述べた矛盾があくまで残ることをしるすにとどめねばならない。

三年は天下の通喪といわれるが、なぜ三年でなければならぬかについては、必ずしも明かでない。三年間一篇は、この理由を説こうとするものであるが、これによると三年とは至痛の極となす。衷痛は尽くることがないが、死を送りいたむには止むべき期限があり、生業に復える節限があるために、三年をもつて喪の期限とする。先王が中を立て、節を制したところによるというのである。天地は一年にして變るから、これにかたどつて、至親の喪は一年を限りとすべきだが、ただ父のためには、特にこれを倍加して三年（実は二十五月）となすものである。これ百王の同じところ、古今の一なる所、未だその由来するところを知らずという。この文は、荀子の礼論をそのままに承けたものである。天地が四時に一巡する法に則つて、一年を標準とすべきであるが、父の喪には、特にこれを倍して、至痛の極を表わすとなすものである。また論語陽貨篇には「宰我問三年之喪、期已久矣。……子曰、予之不仁也。子生三年、然後免於父母之懷。夫三年喪天不之喪也」という。人の子は生れて三年、父母の懷に養育されたから、その死後は、同じ三年の間喪に服すべしというのである。これらは、喪に対する倫理的説明であり得ても、決して、それが三年間でなければならぬ根拠を明かにするものではない。所詮、荀子の告白するように、その由来するところを知らずとなすの他なきものであろう。おそらくは、死屍の穢れの消え去るに要する期間を満二年とするものであろうか。

なお、王制篇にいう「喪従死者、祭従生者」という一句は注意を要するもので、喪と祭との区別を、祭祀の主体に則して行おうとするもののように、極めて重要な意義を持つものと信ずるが、この点は、祭祀団体としての宗族を考察する別論にゆずりたい。

七

祭祀と喪礼とは、ともに世俗的なものよりそむき離れた生活の上に成り立っている。それは神聖なものと名づけてよい。その神聖なるものの中にあつて、これらの二礼は、吉と凶と、互に相干すを得ない矛盾排斥の關係を持つている。これは同じく神聖なるものでありつつ、一は清らかな神聖、他は不淨な神聖であることを示してゐる。Söderblom が神聖と世俗との対立が倫理觀の發達とともに更に淨聖と穢聖との対立を來すとして立てたシエーマが、ここに典型的に現われていると見ることができるようである。⁽¹⁴⁾これによつて見ても、喪と祭とは、同じく神聖なものであつても、淨と穢と、その性質が全く異なるものとすべきことを知るのである。宗教的性質の上から見ても、決して一方をもつて他方を規定することはできないのである。従来の祖先崇拜を、死の事実、もしくは死屍への恐怖などによつて解釈しようとする學説が決して少くないが、以上の中国の喪祭の礼の分析によつて、その正しくないことが明かにせられたものと信ずる。⁽¹⁵⁾従つて祖先崇拜が、恐れによるか愛著によるかとの古典的な論議も、問題を正しい姿においてとらえたものでないといわねばならない。祖神の祭祀としての祖先崇拜は、祖神の信仰それ自身の中に、その原理を求むべきである。この問題についてはすでに提出した試論にゆずりたい。⁽¹⁶⁾

註(1) 論語憲問篇に「孔子曰、仲叔圍治賓客、祝鮀治宗廟、王孫賈治軍旅」というところ参照。

(2) 敬の態度容貌に現われるところを恭という。

(3) 稽顙とは額を地につけて拝すること、檀弓下篇に「拜稽顙哀戚之至隱也。稽顙隱之甚也」という。隱とは痛の意。

- (4) 拙稿「聖の超越性とその否定」(「宗教研究」昭和十六年十月号所載) 参照。
- (5) 「侯絶氣」という。この句はもと儀礼既夕礼に見出す。死という文字は、死屍の白骨となつたものを原義とするとせられているが(加藤常賢「中國古代の宗教と思想」)、儀礼、礼記では、呼吸の止つた情態を死と名づけている。
- (6) 雜記下篇に「土三虞、大夫五、諸侯七」という。
- (7) Cf. J. G. Frazer; *The Fear of the Dead in Primitive Religion*.
- (8) H. H. Böhme; *Der Ahnenkult in Mikronesien* に、祖先崇拜における、この親愛の念の重要さを強調している。また、檀弓上篇に「死欲速朽」という。ただ殯ということが、或はこの愛着を示すものであるかも知れない。
- (9) なお、喪大記、間喪、三年間、雜記下などの諸篇参照。
- (10) 檀弓下篇に「敬子曰、食粥天下之達礼也」という。
- (11) 檀弓上篇に「夫子曰、始死、羔裘玄冠者、易之而已」という。
- (12) 王制篇にも、ほぼ同じものを挙げてゐる。なお、礼運篇、祭法篇など参照。
- (13) 加藤常賢「礼の起原と其発達」参照。
- (14) N. Söderblom, "Holiness" in. E. R. E.
- (15) 拙稿「死の世界の宗教性」(「宗教研究」昭和二十五年十月号) 参照。
- (16) 拙稿「祖先崇拜の理論」(東北大学文学会「文化」昭和二十六年一月号参照)