



| | |
|--------------|---|
| Title | 孟子の「中」について |
| Author(s) | 杉山, 一也 |
| Citation | 待兼山論叢. 哲学篇. 1988, 22, p. 13-26 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/5681 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

孟子の「中」について

杉 山 一 也

一 「中」の意味

「中」は儒家の徳目のひとつであり、常識的には、かたよらず過不及がないという意味である。たとえば、朱子『中庸章句』のなかの文、

中とは、偏ならず倚ならず、過不及無きの名なり。

がそれである。また、武内義雄『儒教の倫理』（『武内義雄全集』第二卷五六頁）は、孔子の「中」を評して次のように言っている。


孔子のいわゆる中も両端の中央の意味で、舜が両端を執ってその中を用いたといわれる中と同じ意義であることがわかる。

またたとえば、金谷治「中と和」（『文化』一五—四、一九五一年）によれば、両端のなかほどとしての倫理的な「中」の字がはじめて現れるのは『論語』であり、「中」には包容的総合的な意味があり、調和的な概念であると

している。以上のような「中」解釈が、定説と言えるであろう。

では、「中」の文字自身はどのような原義を持つ字であらうか。許慎『説文解字』（二上）には、「中は内なり。□―に從う。下上通ずるなり」とある。段玉裁の注に拠れば、「中」は「外」「偏」に対する辞であり、また「宜に合う」の辞であり、物の内部が真つ直ぐで上からでも下からでも内に入る、という意味のようである。しかし現在では、この『説文解字』の説は否定されている。たとえば、白川静『字統』（平凡社、一九八四年）は許慎の説を「全くの附会である」とし、次のように述べる。

象形 旗竿の形。ト文・金文には上下に吹流しをつけた形のものがあり、中軍の将がもつ旗の形である。

つまり、ト文・金文に見られる、上下に吹流しをつけた「中」字（) は旗の形であり、それは殷の左・中・右軍のなかの中軍の将（元帥）が立てる軍旗だと言うのである。そして、「中軍の中」から中央・中心・中正などの意になった、としている。

「中」の語源については、柳本実『荀子』における「中」について（『新潟大学教育学部紀要』八一、一九六七年）にも考察がある。同論文は、『荀子』の「中」の概念を論ずるに際して、原義の考察から始めている。柳氏は、(一)旗竿の中心を語源とする加藤常賢「漢字の起原」(一九四九年)の説と、(二)全軍の集団意識を指導する中軍旗の神聖なるシンボル性を語源とする高橋峻「中の思想について」(『漢学会雑誌』七―三、一九三九年)の説とを総合し、次のように述べる。

旗の製造法からして真中・物の中心・内部などの意が出、旗の機能的本質から集団意識或いは神聖なる表象の意が中字に与えられたものと言つてよいであらう。

しかし、「旗（竿）」という指標を原義とする以上、ただ時空的・事実的な「真中」というような概念ではなく、もともと何らかの「標準」的価値を帯びた概念だったのではないだろうか。なお参考までに言えば、朱駿声『説文通訓定声』（豊部）や、笠原仲二『『中』にまつわる様々の想念（内）』（『立命館文学』一五二、一九五八年）などは、吹流しのついた「中」字の原義を、射礼において矢が標的に中るといふ意だとしている。

さて、前引の柳本論文は、孔子・孟子の「中」についても論じている。まず孔子の「中」には、「過不及の中」である「中人（普通人・凡庸人）」などの存在論的「中」もあるが、「中庸」などの価値論的「中」もあるとする。孟子の「中」については、「孔子の考えを祖述するのみである」というのだが、柳本氏自身も『孟子』（尽心篇上）から次のような文を引いている。それは、楊子の為我説・墨子の兼愛説という両極端の立場に対して「中」の立場を執った子莫という人物を、孟子が批判する文章である。

中を執るは之に近しと為すも、中を執りて権すること無くんば、猶お一を執るがごときなり。一を執るを惡む所の者は、其の道を賊^{そと}うが為^ななり、一を挙げて百を廢すればなり。（訓読は杉山）

この引用後、柳本氏は次のように述べている。

中を守っていても、権すなわち融通性がなければ真実の道を害することになると説いて、（中略）孔子の考えを反省態において意識化し明確化していることが、一つの発展と言えは言えよう。（傍点は杉山）

「権」の「中」は『論語』には見られない概念であり、「中」とはどうすることか、と反省する傾向が『孟子』には顕著であると言えるだろう。

孟子の「中」は「権による時中」にその特徴があるとする研究は他にもある。米田登「論語・孟子を通して観た

義と中とに就いて」(『文芸と思想』一一、一九五六年)は、孟子の「中」は「万事時に応じて宜しきを得ることであり、道徳上では当為の義理に中ることである」から、「義(正)即中」であると述べる。そして、孟子の「中」を「孔子のそれより一段進歩したもの」と評価している。

また、沼尻正隆「孟子の時中説について」(『漢学研究』復刊一、一九六三年)も、孟子が「権による時中」を主張した点を高く評価し、またそれが「人之正路」(『孟子』離婁篇上)として義に発展した、としている。

これらの研究から、『孟子』の「中」はかたよらず過不及がないというような静的・形態的概念というよりも、むしろ実践的かつ反省的概念だと言えるようである。

それでは、もし『孟子』の「中」が実践的かつ反省的であるならば、儒家の実践——それはつまり礼の実践である——のなかでもう一度「中」を捉え直してみたらどうなるだろうか。次節では、主として礼の実践における「中」のはたらきについて考察してみたい。

二 「中」の構造と実践

礼は中国文化の源であり、その起源は宗教儀礼にあると言われる。その発展である思想としての礼も、理念のみではなくやはり実践を伴う思想である。そして、その礼行動には二つの側面がある。(一)行動形式(形)の側面と、(二)行動精神(心)の側面とである。『礼記』(礼器篇)は次のように言う。

先王の礼を立つるや、本有り文有り。忠信は礼の本なり。義理は礼の文なり。本無くんば立たず。文無くんば行われず。

鄭玄の注には「必ず外内具わるを言うなり」とあり、孔穎達の疏は「礼は忠信を用て本と為すと雖も、又義理を須いて文飾を為すなり」と言っている。

またたとえば、『論語』（衛靈公篇）に次のような章がある。

子曰わく、君子は義以て質と為し、礼以て之を行ひ、孫以て之を出だし、信以て之を成す。君子なるかな。

邢昺の疏は、「操執して以て行う者、当に義を以て体質と為し、之を文るに礼を以てし、然る後之を行ふべし」と言う。邢昺の理解では、義の精神を「質」として、それを実践する際の形式を「文」として礼を捉えていると言える。ただし、礼行動が文飾のみでは成立せず、「質」を前提としていることは、前引の『礼記』（礼器篇）の「本（質）無くんば立たず」という一句でも明らかである。また『論語』（顔淵篇）では、衛大夫の棘子成が「君子は質のみ。何ぞ文を以て為さんや」と言ったことに對し、子貢は「文」「質」両者の必要性を教えている。やはり、「質」を本としてその上で「文る」ことが必要なのである。

以上のように、行動形式（外なる形）を表す概念と、行動精神（内なる心）を表す概念とは、換言すれば「文」「質」と言い表すことができる。

この「文質」について、『論語』（雍也篇）に次の有名な一章がある。

子曰わく、質 文に勝てば則ち野なり。文 質に勝てば則ち史なり。文質彬彬として然る後に君子なり。

本文に「礼」の字は見えないが、劉宝楠『論語正義』も、前引の『礼記』（礼器篇）の文章を引いて、「礼に質有り文有り。礼 本無くんば立たず、文無くんば行われず。能く立ち能く行わば、斯ち之を中と謂う」と言うように、やはり君子の礼行動の理想を述べたものであろう。劉宝楠もその一部を引いているが、『礼記』（仲尼燕居篇）の次

の文章もその証左となろう。

子曰わく、敬あれども礼に中らざる、之を野と謂う。恭にして礼に中らざる、之を給と謂う。勇あれども礼に中らざる、之を逆と謂う。

恭敬の精神（質）は持っているが礼の文飾（文）が足りないことが「野」である。「足恭」（『經典釈文』は「足、将注の反、又字のごとし」と言う。孔穎達『礼記正義』によれば、へつらうこと）で、文飾に過ぎ、実は精神の伴っていないことが「給」である。勇壮であるが（礼の精神を持たず）、礼の文飾も足りないことが「逆」である。つまり、孔子が考える理想的礼行動は「文」「質」が調和した行動だと言うことができるのではなからうか。そして、『礼記』（仲尼燕居篇）が「夫れ礼は中を制する所以なり」と言うように、礼行動の理念は「中」であることから推せば、この「文質の調和（すなわち行動形式と行動精神との調和）」が「中」なのではないだろうか。^{（補記）}つまり、孔子の「中」は以上に述べたような実践的意味をすでに持っていると言ふことができるのである。

それでは、孔子の後継者を自任する孟子の場合はどうなのだろうか。『孟子』本文中にはいわゆる「文質」の用例は見出せない。しかし、礼行動の二側面として「敬」と「礼」とを対照して述べているものはいくつかある。

故に王公も敬を致し礼を尽くさずんば、則ち亟之^{しばしばこれ}（賢士）を見るを得ず。（『孟子』尽心篇上）

之^{これ}（君子）を迎うるに敬を致して以て礼有り。（『孟子』告子篇下）

これらは、君主が賢者を招くための礼行動に、敬（内なる精神・質）と礼（外なる礼貌・文）という二つの必要条件があることを言ったものと考ええる。

さて、『孟子』の礼行動の構造を知るうえで注目すべき章がある。一般に、「仁」や「義」は抽象的・理念的なも

のとして人々に受けとめられやすいが、孟子はそれを否定する。そして、四徳（仁・義・礼・智）の具体的な実践を、それぞれ関係づけて次のように述べている。

孟子曰わく、仁の実は親に事うること^{これ}なり。義の実は兄に従うこと^{これ}なり、智の実は斯の二者を知りて去らざることは^{これ}なり。礼の実は斯の二者を節文することは^{これ}なり。楽の実は斯の二者を楽しむなり。樂しめば則ち生ず。生ずれば悪くんぞ已むべけんや。悪くんぞ已むべけんやとなれば、則ち足の之を蹈み手の之を舞うを知らず。（『孟子』離婁篇上）

右の文でわかるように、孟子は「仁」や「義」が実践を離れた観念的な徳目ではないとしている。ここで私が注目するのは、斯の二者（つまり、親に事えることと兄に従うこと）を「節文」することが「礼」の実践だ、としている点である。

「節文」とは、後漢の趙岐の注によれば「其の節を失わず、其の礼敬の容を文る」ということである。さらに、清の焦循『孟子正義』は次のように説明する。

ただ過れば則ち其の節を失う。故に之を節す。大いに質なれば則ち礼敬の容無し。故に之を文る。
前半は「文」に過ぎる行動を批判し、後半は「質」に過ぎる行動を批判しているのであろう。『礼記』（檀弓上篇）にも、次のような子思の言葉がある。

先王の礼を制するや、之に過ぎたる者は俯して之に就かしめ、至らざる者は^{つま}ちて之に及ばしむ。

これは、礼制が文飾の過剰と不足とを矯正する規範であることを言っている。つまり、礼の規範を超えて華美にならないように節度を保ち、粗野にならないように文飾することが、「礼の実」ということであらう。

思うに、思想としての礼は、人間が内面的感情や精神を託す行動形式であり、さらに、その行動形式を履むことによって内面的感情や精神が増幅され養われていく、という構造を有している。そして、この『孟子』（離婁篇上）の「足之之を蹈み手之之を舞うを知らず（行動形式を意識しなくなる）」というような、礼と自己とが一体化した理想的境地が、「動容周旋して礼に中るは盛徳の至りなり」（『孟子』尽心篇下）という、行動形式（外）と行動精神（内）とが一致した（つまり文と質とが一致した）「中」なる礼行動として考えられているのではないだろうか。それでは、いかにして「文」「質」が一致した「中」なる礼行動を実現していくのか。

孟子の場合も、やはり行動形式を履むことによって、形式に一致する行動精神を養っていくという方法を考えている。ただし前述したように、礼行動には行動精神（質）がまず前提とされている。一般に行動形式だと理解されがちな「礼」を、敢えて「恭敬の心は礼なり」（『孟子』告子篇上）と言っていることから、この立場がうかがえる。そして、前提とされている行動精神（質）は、有名な四端（惻隱の心・羞惡の心・辭讓の心・是非の心）である（『孟子』公孫丑篇上）。それらの心（質）を、人間は性として固有している。そのような人間が実践すべきことは、行動形式（文）を履んでいくことである。次の章がそれである。

堯舜の道は孝弟アヤのみ。子 堯の服を服し、堯の言を誦し、堯の行を行わば、是れ堯なるのみ。（『孟子』告子篇下）

趙岐の注が「堯を為さば堯に似る」と言っているように、堯の行動のような行動様式（文）を履むことが重要だと言っているのである。そして、

孟子曰わく、堯舜は之を性のままにするなり。湯武は之を身にするなり。五霸は之に仮るなり。久しく仮りて

帰さずんば、悪くんぞ其の有するに非ざるを知らんや。『孟子』尽心篇上)

と言って、実践を続けておればその行動は借り物でなくなり、行動形式(文)に精神(質)が伴ってくると考えているようである。

しかし、その実践の効果が現れないこともある。その場合には、実践する時の行動精神(質)がまだ足りないのではないかと反省せよ、と言っている。その一例が次の文章である。

人を愛して親しまれずんば、其の仁を反りみよ。人を治めて治まらずんば、其の智を反りみよ。人を礼して答えられずんば、其の敬を反りみよ。行いて得ざる者有らば、皆諸を己に反求せよ。『孟子』離婁篇上)

孟子は、このような方法によって形式(文)と精神(質)とが一致した礼行動を実現していくことができる、と考えているように思われる。なお、「文」「質」一致の行動を実現する際のこの「反省」という契機が、孟子において重要であると思われる(後述)。

一方、孟子の「中」を考察するための重要な概念のひとつに、「権」というものがあつた。楊子の為我説と墨子の兼愛説との中間的立場を執っていると思われる子莫という人物について前述したが、孟子は「中を執りて権すること無くんば、猶お一を執るがごときなり」(『孟子』尽心篇上、前引)と批判していた。つまり、両極端の「中」に固執するような立場は真の「中」ではなく、「権」ということが必要なこともある、と言っているのである。たとえば、論敵の淳于髡が男女は親授しないという礼があるのに、嫂が溺れた時には手で援けるのか、と問うたことに對して、孟子は、

男女授受するに親しくせざるは、礼なり。嫂溺るるに手を以てするは、権なり。(『孟子』離婁篇上)

と「權」の行動を述べている。「權」とは、趙岐の注には「經に反して善あるなり」とあり、礼の規定には反するが、倫理的に善なる行為のことである。孟子にとっては、嫂が溺れている時に援けないのは、「親授せず」に似て非なる行動形式（文）であり、もはや行動精神（質）のない「非礼の礼」（『孟子』離婁篇下）である。「恭敬の心は礼なり」（前引）とまで言う孟子にしてみれば、なおさらのことである。一方、嫂の手を直接（「親」）に握ってでも援けるという行動は、強い義の精神（質）を前提とする「時中」を得た行動である。この場合には、行動形式の文飾（文）は少いかもしれないが、精神（質）のみでは現実の行動は成立しえない。そして、その行動形式こそが、この場合の精神（質）に一致した形式（文）なのであり、だからこそ「中」を得ているのである。

以上述べてきたように、孟子の「中」は、行動する時の内なる精神（質）と外なる形式（文）とを一致させようとする実践的な概念であると思われる。とするならば、そのような「中」説は中国古代の「中」説の展開のなかでどのように位置づけられるのであろうか。

三 「中」説の展開

前引の柳本論文は、荀子の「中」説の展開について次のように述べている。

（荀子の「中」は、原義としての）旗の機能的本質の倫理的に觀念化されたものであり更に形而上学的に思惟を加えられて礼記の中庸の思想につながってゆく。

柳本氏の指摘は、中国古代における「中」説の展開を『荀子』から『礼記』への展開と捉える注目すべき見解である。しかし、この見解には、『礼記』における「中」説の根核すなわち中庸篇における「中」に対する言及がな

い。少なくとも『礼記』中庸篇に関する限り、その「中」説は、実践的な孟子の「中」説との関係が深いように思われる。

たとえば、最近の研究で言えば、内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』（創文社、一九八七年）も、いわゆる中庸篇の「朱子章句の第二章から二十章の初めまでが中庸の本書（ただし第十六章は錯簡として第二十四章の次に入れる）、第二十章五達道を説く部分から三十三章までとその初めに首章の文を加えたものが中庸説」（武内義雄『易と中庸の研究』（『武内義雄全集』第三卷二六頁）であるとする武内義雄氏の見解にほぼ従って、後者（中庸説）における主題である「誠」の思想と孟子の「誠」との関係を強調している。なぜなら、孟子には、中庸新篇（本稿では便宜上、武内氏らによって明らかにされた中庸篇の古い部分を中庸古篇、新しい部分を中庸新篇と略称する）と一致する次のような「誠」説が見えるからである。

下位に居りて上に獲られずんば、民得て治むべからず。（中略）親に悦ばるるに道有り。身に反りみて誠ならずんば、親に悦ばれず。身に誠なるに道有り。善に明らかならずんば、其の身に誠ならず。是の故に誠は天の道なり、誠を思うは人の道なり。（『孟子』離婁篇上）

この部分の孟子の「誠」説は、中庸新篇にはほぼ同じ文章が見られる。そして、中庸新篇の「ここの部分は『孟子』の文章を取って後からつけ加えられたものである」（金谷治『孟子』朝日新聞社、一九六六年）。

ところで、「身に反りみて誠ならずんば、親に悦ばれず」（『孟子』離婁篇上、前引）、あるいは「身に反りみて誠ならずば、楽しきこと焉こゝろより大なるは莫し」（『孟子』尽心篇上）と言う孟子の「誠」説には、内山氏が「誠の自覚」と規定するような内省的傾向が顕著であるが、しかし、この孟子の「誠」説には、「之を誠にするは、善を択びて

固く之を執る者なり」(中庸新篇第二十章第十七節) というような「誠の實踐」としての性格はないのであろうか。そもそも、孟子における「誠」とはどのような概念なのだろうか。

「誠」字の原義について、許慎『説文解字』(三上)は「誠とは信なり。言に従い成の声」と言う。加藤常賢氏は、許慎の説を敷衍して「ことばと心と一致して違わない意である。すすんで言と行の一致する意ともなった」(『漢字の起原』角川書店、一九七〇年、二二一頁)と述べている。すなわち、「誠」字には原義として、内なる心と外に向かつて発せられた言との一致という意味が含まれている。そして、さらに注目すべきは、朱駿声『説文通訓定声』(鼎部)が引く「誠」字の訓詁に、「誠とは一なり」(劉向『説苑』反質篇)という用例が見え、劉向がそれに続けて次のように言っているということである。

一とは質なり。君子は外文有りと雖も、必ず内質を離れず。(『説苑』反質篇)

劉向は明らかに、「誠」を「(外)文」と「(内)質」との一致した状態であると考えている。

とすれば、「文」と「質」とが一致した「中」なる行動を理想とする孟子においても、その「誠」説に、以上のような「誠」の字義が反映されているのではないだろうか。

たとえば、前引の『孟子』(尽心篇上)の「身に反りみて誠ならば、楽しきこと焉これより大なるは莫し」という文を、趙岐は次のように解釈している。

誠とは実なり。反りみて自ら其の身の施行する所を思い、能く皆実みなにして虚無くんば、則ち楽しきこと焉これより大なるは莫し。

趙岐は単に「実」とだけ述べて、何が何に対して「実」であるのかは言っていない。しかし、前述のような「誠」

の字義から判断するならば、趙岐は「質」が「文」に対して「実」であると解釈しているのであろう。すなわち孟子は、実践において行動形式（文）に見合った行動精神（質）を抱いている（「中」である）、と自覚することを「誠」と考えている。

以上のように、孟子における「誠」の自覚は、その「中」の実践と構造的に密接な関係があり、「誠」の実践としての性格をすでに持っていると考えられる。孟子の「誠を思ふは人の道なり」から中庸新篇の「之を誠にするは人の道なり」への展開は、その意味では孟子の「誠」説の深化・発展と言えるであらう。

要するに、孟子の実践は次のような構造を持っている。外なる行動形式（文）と内なる行動精神（質）とを一致させることが「中」であり、その形式（文）と精神（質）とが一致している（「中」である）と自覚することが「誠」である。

なお付言すれば、「（孟子）は業を子思の門人に受く」（『史記』孟子・荀卿列伝）と言うように、子思の学風を継承したするのが一般的である。そしていわゆる中庸古篇は子思の著作（または子思に近い文獻）であり、中庸新篇は秦代の子思学派の学者の文獻であらう、と武内義雄氏は推定している（前引『易と中庸の研究』二七頁）。

すなわち、孟子の「中」説・「誠」説は、（孟子同様）子思学派の学者の作と考えられる中庸古篇・中庸新篇のまさに中間に位置している。とすれば、実践的な「文」「質」の一致とその自覚とを主張する孟子の「中」説・「誠」説は、△「中」を主題とする中庸古篇▽・△「誠」を主題とする中庸新篇▽とをつなぐ重要な媒介となっているのではないだろうか。

最後に、以上に述べてきたことを図示すれば、次のようになる。

| | | |
|---------------------------|--|---|
| <p>武内義雄氏 (文献批判)</p> | <p>柳本 実氏 (文字学・訓詁学的分析を通して、媒介者を考察)</p> | <p>杉山 (武内説に基づき、かつ文字学的分析を通して媒介者を考察)</p> |
| <p>中庸の本書 (「中」を論ず)</p> | <p>荀子 ←「中」を媒介として ←発展 中庸篇</p> | <p>中庸古篇 ←「中」が媒介者 孟子 「中」「文」「質」の一致の自覚が「誠」 ←「誠」が媒介者 中庸新篇</p> |
| <p>中庸説 (「誠」を論ず)</p> | | |

補記

因みに『文選』に収められている魏文帝の「呉質に与うるの書」に、次のような一節がある。「古今の文人を観るに……偉長(徐幹の字)独り文を懐い質を抱き、恬淡寡欲にして箕山の志有り。彬彬たる君子と謂うべき者なり。『中論』二十余篇を著し、一家の言を成す」(『文選』卷四十二)。「中論」を著した徐幹が、「文質彬彬」と評価されていることは興味深い。

(大学院後期課程学生)