



Title	大學と中庸：昭和三十六年五月廿二日懐徳堂古典講座講演
Author(s)	木村, 英一
Citation	懐徳. 1962, 33, p. 1-27
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90373
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

大學と中庸

昭和三十六年五月廿二日
懷德堂古典講座講演

木村英一

近世の儒學では、教學の基礎となる重要な書物すなはち經書として、十三の書物を數へて十三經と言つてゐます。

易・書・詩・三禮（周禮・儀禮・禮記）・春秋三傳（公羊傳・穀梁傳・左氏傳）・論語・孝經・孟子・爾雅がそれです。しかしそのうちで、四書すなはち大學・中庸・論語・孟子だけを特に重んじ、これに基いて儒學全體の組織が立てられ、少くともこの四書だけは、いやしくも知識人である以上は必修の書物、といふことになつてゐます。この四書のうち、論語と孟子とは古くからそれぞれ一部の書物ですが、大學と中庸とは、もとは三禮の一つである禮記の中の二篇で、禮記四十九篇の中からこの二篇を取り出して二つの書物に仕立てたものです。

四書を重んじる様になつたのは宋時代からで、それ以前には四書といふ呼び方、扱ひ方はありません。いたい儒教といふものが大規模に組織立てられて、その教の基礎になる重要な書物が經書として定められ、政府もこの教を重要視して公認する様になつたのは漢代（前二世紀）からですが、漢から唐末・五代までの一〇〇〇年以上の間は、四書を特に重んじるといふことはなく、従つてこれからお話ししようとする大學と中庸とが特に重んぜられたことはありません。第一、經書の數へ方自體が、六經・五經・七經・九經・十一經等、時代により場合によつていろいろで、その

中で特に重んぜられたものも、時と場合によつて種々さまざまですが、大體に於いて五經——易・書・詩・禮・春秋——が一般に重んぜられました。従つて漢から唐末・五代までは、大學と中庸とは、五經の中の禮に屬する禮記四十九篇中の二篇といふばかりで、特に重要なものは見られてゐなかつた様です。もつとも中庸といふものは、古くから一部の人々には、或る程度まで重んぜられたらしく、漢代の書籍目録である漢書藝文志を見ますと、中庸說一篇といふ單行本があり、また六朝時代には宋の戴顥の禮記中庸傳二卷、梁の武帝の中庸講疏一卷、私記制旨中庸義五卷等が、隋書經籍志に見えてゐます。しかし要するに一部具眼の士が重んじただけで、世間一般に重んぜられたわけではなく、大學の方は、さういふこともあまり見當りません。

思ふに儒教は、孔子によつて開かれてから今日まで、二五〇〇年といふ長い歴史をもつてゐます。その間、その本質は勿論一貫してをりますが、その形は時代と共に發展もし變化もしました。孔子の時（前六～五世紀の間）から漢初（前二世紀）までの三百數十年間、即ちいはゆる原始儒教の時代にも、ずいぶん變化し發達しました。しかしこの時代には、經書といふものが未だ充分には出來上つてをりません。孔子の時に、既に重要な古典として存在した書物は、おそらく詩と書とだけであつたでせう。そしてこれ等も、孔子によつて整理されてはじめて後の詩經や書經の原形が出来ました。禮や音樂は、孔子が頻りに學習して蒐集された様ですが、未だまとまつた記録にはならなかつたでせう。その後、孔子の學派すなはち儒教徒の手によつて、古い魯の歴史の記録である春秋が整理されて、重要な古典として重んぜられる様になり、更にその後、禮の記録の集成が進んで、これも次第に古典としての形を成して行き、また易の記録が洗練されて、これも大切な古典の一つになつて行きました。しかしそれ等は未だ經書として充分に完成したものではなかつた様です。漢代になつて（前二世紀）、あの廣大な中國が、はじめて中央集權的な統一組織をもつて一大國家になりましたが、この時、儒教ははじめて政府に公認されて、諸子百家の學よりも一段と上に位する學として、思想界を支配する立場に立ちました。そしてそれに應じて、儒教自身の形態も大きく展開して整備され、從來次第に

重んぜられて來てゐた古典である詩・書・春秋・禮・易等が、更に再編輯され整理されて、儒教の根據を示す經典として出來上りました。かうして儒教は經學といふ形をとつたのであります。その時、大學と中庸とは、經書の一種である禮の記錄の一種としての禮記の一部に編入されました。論語や孟子は未だ經書の中へは入れられてをりません。それ等が經書に加へられたのは更に後です。それから一〇〇〇年も経ち、近世になつて、宋代（一〇世紀後半以後）の經書の中には、既に論語も孟子も入つて居りますが、その頃になつて、經書の中から、論語と孟子と、それから禮記中の二篇である大學と中庸とが特に取り出されて、四書として特別に重んぜられる様になり、それに基いて儒教が再組織されるに至つた、といふ次第であります。

この様に、長年月に亘つて儒教の形態は種々變化し發展しましたが、これは時代の變遷に應じて儒教の在り方も變化して行き、また多くの人々が儒教を研究した結果、知識や應用の方面がふくれ上つて來た爲めでもあります。しかしそれと共に、長い研究の集積によつて、大體から見て儒教の教説がだんだん豊富になると共に、次第に組織立てられても來ました。そしてそれに伴つて、經書の文献の價値もいろいろと再評價され、大學や中庸等は、昔はそれ程特に重んぜられなかつたのに、近世以來非常に重要視される、といふ様なことが起つたわけです。尤もこのことは、必ずしも原義がゆがめられて狂ひを生じて來たのではなく、長い研究の結果として、昔の人が氣附かなかつた文献の眞價が、後世になつて發見されるといふこともよくある例で、大學や中庸が、儒教の本質から見て、重要な、立派なものであるといふことは、正しいであらうと思ひます。しかしこれを重要視する餘りに、昔から重んぜられてゐたものだ、いふ様な誤解を生んで、歴史的事實をゆがめてゐるといふ弊害もたしかにあります。そこで現在の我々としては、もう一度すべてを科學的に見直して、歴史的事實は事實として嚴正に究明しながら、儒教の本質から見ての價値は價値として正しく評價する、といふことが必要でせう。そこでこの立場に立ちながら、今回は、大學と中庸との歴史的事實としての原の形と、それのもつ意味とを、簡単に考へてみたいと思ひます。尤もこれは、大きなむつかしい問題

で、ここで短時間に扱ひ切れるものではなく、また既に若干時間も経つてしまひましたので、ほんの少しばかり触れるだけに終りませうが、その點は御諒承を願ひ上げます。

二

近世儒學の完成者で、代表的な人物だと言つてよい朱子は、非常に四書を重んじて、それを基としてすぐれた學説を開きましたが、彼は大學と中庸とを次の様に見てゐます。——「大學の書は、古の太學で人に教へた所以の法である」。「程子によれば、『大學は孔子の遺書にして、初學の德に入る門なり』」。すなはち、三代の盛時に於ける大學教育の遺法であり、孔子の弟子達から傳はつた古書で、儒教の入門書として非常によい本だ、といふのであります。また中庸については、「孔子の孫の子思が、道學のその傳を失はんことを憂ひて作つた」書物で、「前聖の書を歴選するに、綱維を提挈し蘊奥を開示する所以、未だかくの如くそれ明且つ盡なる者有らざるなり」「古來の聖人の道の本質を、これほど要領よくはつきりと言ひ盡した本はない」と言つてをります。まことに大學と中庸との價値を、正當に評價して表彰してをりまして、全くその通りではありますが、現代の我々にとつては、もう少し歴史的事實を明かにして、それに基いて價値ある所以を説き直してくれないと、いろいろな疑問が起るのであります。

先づ大學篇から申しますと、近頃の研究によれば、この書物は結局前漢時代に作られたと見るのが正しい様です。漢の武帝(前二世紀)の時、はじめて中國全土を統一する中央集權的な組織が出來上り、いろいろ劃期的な政策が施行されました。前述の様に、儒教を國教として重んじたのもこの時です。ところで中央集權的な大帝國の政治を圓滑に運営する爲めには、是非とも爲政者としてのよい官吏を澤山養成しなければならない、そこでその爲めに國立の大學を開設しました。尤も武帝の時に大學教育の必要は大いに叫ばれてゐますが、果して何時頃、どうして、どんな大學が作られたのか、具體的にはまだよくわかつてをりません。これは今後大いに研究を要する問題ですが、ともか

く漢代には、官吏養成の爲めの國立大學があつたことは事實で、それはおそらく武帝の頃から開かれたのではないかと想像されます。そして、この大學に於ける教育方針として政府が取り上げた學問が儒學です。ところで、この様な大學に於ける教育方針や教育の理想を、誰かが立案してまとめてみたのが、この大學篇といふ文章の様です。尤も、これが時の政府に採用された大學令、といふ如きものであつたかどうかは固よりわかりませんが、ともかく「三代に於ける大學での、人を教へる所以の法」とか、「先秦時代に於ける孔門の遺書」とかいふ如きものではありますまい。勿論、儒教では古典を重んじ、また三代を理想化して考へてをりますので、この大學篇でも、古典からの言葉を引いたり、古今の名言を集めたりしてをり、理想として三代を表彰してをります。しかし、だからと言つて、三代に於ける事實を傳へたものではなく、漢代に於ける大學の理想を示したものと見る方が、我々現代人には納得がゆきます。大學篇は全體としても短い文章ですが、はじめの一章だけが、簡潔に要領を提示したもので、あとの大部分は、古典を引いたり古今の名言を集めたりして、解説や参考に供してゐるに過ぎません。そして或る程度まで順序を考へて並べてゐますが、現代人から見ればルースな編纂で、神經質に條理を一貫させた説き方ではありませんから、あちらこちらに、文章が切れたり、話が前後したりしてゐるところもあります。錯簡もあるかも知れませんが、元來、それ程條理一貫した説き方でもない様です。

第一章を見てみますと、

大學之道、在明德、在親民、在止於至善、

大學教育の目的は（よい爲政者を作ることで）（第一）（その爲めには）立派な人格の光を（天下に）かがやかすことであり、（第二）（それによつて廣く）人民に親愛されることであり、（第三）（その爲めには、何事を處理しても）常に最も適切妥當な道から外れないこと（を期すべき）である。

これは言はば、今日の我々の學校教育法第五章大學の條に、

「大學の目的」大學は、學術の中心として、廣く知識を授けるとともに、深く専門の學藝を教授研究し、知的、道德的及び應用的能力を展開させることを目的とする。

とある一條に當ります。但、當時と今日とは社會も異り、大學の性格も違ひますから、その目的が同じくないだけであります。この大學の目的の提示にすぐつづけて、すべて目的を達する爲めの方法一般が示されてゐます。

知止、而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后能慮、慮而后能得、物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣、目標を知つて、はじめて（それを實現する爲めの方針が）定まつてくる。（方針が）定まつてはじめて（心情が）落ちつくことが出來、（心情が）落ちついてはじめて安定（して仕事に從事）することが出來、安定（して仕事に從事）してはじめて（深く）思慮をめぐらすことが出來、（深く）思慮をめぐらしてはじめて目的を達することが出來るものだ。（すべて）物事には根本と末節もとごととがあり、終局（に到達すべきこと）と最初（に着手すべきこと）とがある。（それ等のうち）何を先にし何を後にすべきか（の順序）を知るならば、正しい方法に副ふであらう。

この様に、大學教育の目的の次に、すべて目的を達する爲めの正しい方法を一般的に提示して置いて、さて次に具體的に、この大學の道の目的を實現して行く順序を説きます。

古之欲明明德於天下者、先治其國、欲治其國者、先齊其家、欲齊其家者、先脩其身、欲脩其身者、先正其心、欲正其心者、先誠其意、欲誠其意者、先致其知、致知在格物、
物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身脩、身脩而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平、
昔の（すぐれた爲政者の）立派な人格の光を天下にかがやかさうとした人は、先づその國を治めた。その國を治めようとした人は、先づその家をおさめた。その家をおさめようとした人は、先づその身を修養した。その身を修養しようとした人は、先づその心を正しくした。その心を正しくしようとした人は、先づ（何事にも）誠意を以て當つた。……

この邊まで「誠意まで」は、誰が讀んでもよくわかります。ところが、その次の致知・格物となりますと、どういふことなのであらうか、朱子と王陽明とは解釋が違ひますし、その外多くの學者からいろいろな達見が出てゐまして、むつかしいことになりました。どの説もそれぞれに結構なのですが、さてこの文の原義は何か、といふことになると、なかなか決め手がありません。ちよつとこれは後まわしにしておきます。ともかく儒教では、天下・國家の政治といふ様な大事業を立派に行ふ爲めにも、先づ身を修めて立派な家庭人になることから始めます。これはもとより、當時は政治の専門的な技術が未だ高度に發達してゐず、社會生活の在り方も今とは異つてゐた爲めではありますうが、身のまわりのことをよく處理する、といふ日常生活の作法を擴大することによつて政治をしようといふので、迂遠と言へば甚だ迂遠ですが、しかし現代人の最大の缺陷を突いてゐますから、大いに反省の資としてよいと思はれます。何故かと言へば、現代では昔と違つて、一般に智能も生活程度も向上し、交通・通信の技術も進んで、すべてが能率化して來ました。それに伴つて政治統制の技術も、民衆を組織化する技術も、格段の發達をとげました。しかし個人々の人格の修養は怠り勝ちですから、とかくわがまま勝手な暴力が、優秀な技術を驅使することによつて合法的に横行し易い、不當な統制が合法的に強行されたり、わがままな目的の爲めに合法的に民衆が組織化されたりすることがよくあります。自由のわくが廣く認められてゐること自體はまことに結構ですが、修養の出來てゐない良識のない人間が自由行動をとる爲めに、わがまま勝手をゆるす結果となつて、いろいろいまはしい問題が續出します。どんなよい組織を作つてみても、その構成單位である個人々々の人格が立派でなければ、結局うまく行きません。この意味で、個人々々の人格の修養に重きを置く儒教の行き方は、今日思ひ起してよからうと思ひます。

さて最後の結びの一段は、注目を要します。

自天子以至於庶人、壹是皆以脩身爲本、其本亂而末治者否矣、其所厚者薄、而其所薄者厚、未之有也、此謂知本、此謂知之至也、

(以上は爲政者としての古の君子の正しい生き方であるが、今、汎く人間一般の正しい生き方にについて見ても、) 天子から庶民に至るまで(あらゆる階級の人間の營みは)、すべて(それぞれに)身を修めることが根本である。根本が亂れて末節が治まるといふことはない。(ところで根本である身を修めることの具體的な内容は、人倫關係をよく治めることでありて、人倫の上で) 厚い關係にある者に對しておろそかでありながら、薄い關係にある者は手厚いなどといふことは、あり得ないことである。このこと〔修身が萬人の正しく行爲の根本であり、そして修身の内容は五倫關係をよく治めることであることを知ること〕を「根本を知る」といふのであり、(また)このことを(對象の處理の仕方が)「充分に配慮された」といふのである。

上の文を受けて言へば、「天子より以て庶人に至るまで、格物を以て本となす」とありたいたいところですが、「脩身を以て本となす」とあります。してみれば、上文の「脩身」以下の「正心」・「誠意」・「致知」・「格物」等は、結局「脩身」といふことを實現する爲めの前提で、一應「脩身」がよい政治の根本だといふことになります。そのことを特にことわつておいて、さてその次にそれを受けて、「その本亂れて末治まる者はあらず」といふのは、根本である一身も修まらないのに、末である家や國や天下が治まる筈がない、といふことでせう。それで意味はよくわかります。しかしそれを更に言ひ換へて、「その厚き所の者に薄くして、その薄き所の者に厚きは、未だこれ有らざるなり」といふのは、根本である身をよく修める爲めには、人倫關係の厚薄の順序をよく心得て、本末顛倒しない様にせねばならぬ、と言つたものと思はれます。——ここまで來ると、この文の書かれた時代の社會が、現在の我々のそれとは違ふことを感じます。現代でも、社會生活を營む以上は、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友といふ様な種々の人倫關係は勿論存在してゐます。そして誰でも、それぞれの人倫關係に對して、それぞれ適切妥當に振舞ふのが善いことは申すまでもありません。しかし何が適切妥當かを判断する基準が、昔と今とでは同じではありません。現代の考へ方では、天賦人權といふ意味では、萬人は平等で、すべて一對一の關係に在り、身分による輕重の差はありません。これは個人主義社會の原則であつて、社會主義といへどもこの原則を否定するものではありますまい。ところで古典の書かれた時代

は家族主義の社會であり、その社會の中に現れた君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友は、それぞれ身分の差別に従つて、お互に權利にも義務にも輕重の差があり、個人は決して一對一ではありません。その上、家族主義の社會は血縁を原理とする社會ですから、血縁の濃淡、即ち親等の遠近に應じて、厚くすべきか薄くすべきかといふ行爲の當爲が定まつてゐます。同じく博愛を善しとしても、現代の様な萬人に對する一律平等の博愛ではなくて、孔子の仁の様な、人倫の差別に應じた差別主義の博愛になります。そしてこれ等の差別に應じて、個人の自由のわくも、現代人の様に萬人一律に認めることが當爲とするものではなく、個人々々の名分に應じて廣狹の差が當然あります。ですから今日我々が古典の中に現代的意味を讀み取らうとする場合には、この相違を差し引いて考へねばなりません。しかし逆に我々が古典の原義を理解しようとする場合には、この相違を加算して解釋する必要があります。——「その厚き所の者に薄くして、その薄き所の者に厚きは、未だこれ有らざるなり」といふのは、「人情の自然としては、人倫の上で）厚い關係に在る者に對しておろそかでありながら、薄い關係に在る者に對して手厚い、などといふことが有り得る筈がない」といふことであつて、血縁の厚薄による人倫關係の本末、といふことを特に取り上げて、前の「その本亂れて末治まる者はあらず」といふ言葉の意味内容を解明して居ります。さればこそ、身の修つた人は、肉親關係である家を先づ厚くする、その上で他人を治めることが出來る、家が治まなければ、國も天下も治まる道理がない、といふことになるのでせう。つまり身を修めることが根本ですが、しかし身を修めると言つても、人間は生れながら人倫關係に結ばれてゐますから、一身だけを切り離して修められるものではなく、人倫關係の本末をよく心得、それを適切妥當に踏み行ふことによつてはじめて身を修めることができます。ですから、人倫關係の本末厚薄を知るといふことが、根本である「身を修める」ことの必須條件であります。そこでそれを受けて、「此を本を知ると謂ひ、此を知の至ると謂ふなり」とあるのは、「この、萬人がそれぞれ、正しい生き方をする根本であるところの修身の爲めに、その必須の條件である五倫の關係を充分に心得てかかることを本を知ると言ふのであり、またこのことを、知が至る、

（配慮が充分）といふのである」といふことになります。朱子は「此謂知之至也」の前に脱簡があると見てゐますが、「行きとどく」といふことになります。朱子は「此謂知之至也」の前に脱簡があると見てゐますが、「それも一つの見方ですが——、それは必ずしも不動の證據があるわけではないのですから、かりに本文をこのままで讀めば、今言つた様なことになります。さうすると、「知が至る」とか「知を致す」とかいふことは、字の意味は「配慮が充分行きとどく」とか「配慮を充分行きとどかせる」とか言ふことでせうが、その内容は「何事でも、それが五倫關係に於ける正しい扱ひ方について充分に配慮する」といふことでせう。そこで「欲誠其意者、先致其知」とは、「（何事にも）誠意を以て當らうとした人は、（何事でも、おろそかに扱はないで）先づ（その處理すべき對象の正しい在り方——それは五倫關係から見ての正しい扱ひ方である——について）充分な配慮を加へた」といふ意味でせう。例へば挨拶一つするにしても、兄弟に親愛の情をこめて碎けた形の挨拶をするのと、他人に對して折り目の正しい挨拶をするのとでは、表現の仕方がおのづから違ひます。それをよく心得ないで間違へますと、誠意の表現にはならず、誤解を生じて仲違ひもしかねません。それで「欲誠其意者、先致其知」「誠意を以て事に當らうとした人は、（何事でもおろそかに扱はないで）先づ（その事の五倫關係に於ける正しい在り方について）充分な配慮を加へた」と言ふのでせう。「致知」はこれで「先づわかりました。それは最後に、「致知在格物」の「格物」とは何か、——實は「致知」「格物」については、別に詳しく述べた方がよく、私もなほよくその原義を講究してみたいと思ひますが、ここでは話の順序として、さし當り氣附いた一つの可能な解釋だけに、一言觸れておきます——。「格物」といふ言葉の原義をどの様に理解するのが正しいのか、なかなか決め手がありませんが、「致知在格物」とあることから見れば、それは「致知」すなはち「事物の五倫關係に於ける正しい在り方について充分に配慮する」ことの前提若しくは半面である筈です。このことから考へると、古典の中に「格」と「物」と「知」とを相聯闘させて使用した一例があるのが思ひ當ります。禮記の緇衣篇に

子曰、「言有物、而行有格也、是以生則不可奪志、死則不可奪名」、故君子多聞質而守之、多志質而親之、精知略而

行之、

先生がおつしやつた、「（すぐて）言葉（の概念）には（それに相應する）事實があり、行爲（の仕方）には（古來定まつた）法式がある。だから（事實にも方式にも明るい言行の正しい人に對しては、）生前には（その）志を變へさせることは出來ず、死んでも（その）名分を亂させることは出來ない」と。だから君子は（言行をおろそかにせぬのであつて）多く聞いて（事實を）たしかめた上でそれを守り、いろいろ考へ求めて（法式を）たしかめた上でそれを身につける。（即ち）精しく（物事を）知つた上で、それを要約して（すぢ道を通して）實行するのである。

このうち、「多聞質而守之、多志質而親之、精知略而行之」といふのは、論語の「博く文を學び、これを約するに禮を以てする」（雍也篇）とか、「多く聞いて疑はしきを闕き、慎んで其の餘を言へば、則ち悔い寡すくなし、多く見て殆きわうきを闕き、慎んで其の餘を行へば、則ち悔い寡すくなし云々」（爲政篇）等と同じ考へ方ですが、同時に「精知」といふ言葉は大學の「致・知」といふ言葉と、言葉の上で相近く、内容に若干の差はあります。やはり同じ様な考へ方です。そしてこの文では、「君子は知を精にして略してこれを行ふ」といふ一種の「致知」の前提として、孔子によつて示された「言に物ありて、行に格あり」といふ意味での「格物」があります。「言有物、而行有格」といふ言ひ方は、「君子」を主語とした文ではなく、すべて一般に、「（正しい意味では）言葉（の概念）には（それに相應する）事實があつべき筈であつて、行爲（の仕方）には（古來定まつた）法式がある（筈である）」といふことですが、儒教では「言葉の概念が正しく事實に相應する」といふことは、いはゆる「正名」であつて、名分の正しい言葉であることを意味します。また「行爲の古來定まつてゐる方式」といふのは、やはり大義名分の方式のことです。そこで若しこれを「君子」を主語とした文に言ひ換へて、「君子は『言有物、而行有格』といふ表現にすれば、「君子は、言へば必ず名分の正しいことを言ひ、行へば必ず名分の法則に従つて行ふ」といふ意味になるでせう。そしてこれは、

「君子……精知略而行之」〔君子は……精しく（たしかな事物を）知つた上で、それを要約して（すぢ道を通して）實行するのである」といふことの半面である筈です。かくてこの縑衣篇の文でも、多少内容のニュアンスは違ひますが、やはり「致知在格物」といふ關係が成り立つてをります。但しこの「格物」は「物」も「格」も共に名詞で、「物」とは「言葉の概念に正しく妥當するところの、名分の正しい事物」、「格」とは「實行さるべき名分の法則」でせうが、大學の「格物」は、「物」は名詞、「格」は動詞です。そこで大學の様に句を作れば、この「格」を動詞に読んで「（名分の）法式に従つて實行する」と解するか、或は古注の訓詁に従つて「格は來なり」、即ち「さういふ結果を齎らす」・「實現させる」と解する外はありますまい。かくて「格物」の意味は、いづれにしても大體同じやうとなり、「何事でも（それぞれに正しく言葉通りの意味に受け取り、それを名分の）方式に従つて（正しく）實行する」とか、「（如何なる場合にも、その時と場合に應じて）名分の正しい事物を實現させる」とかの意味になりませう。かくて大學篇の「致知在格物」とは、「（何事でも、處理すべき事物の五倫關係に於ける正しい在り方について）充分な配慮を加へるといふことは、何事でも（それぞれその）名分の法式に従つて（正しく）實行することである」といふ意味でせう。因に論語の子路篇には、「子路曰、『衛君待子而爲政、子將奚先』、子曰、『必也正名乎』……」とあつて、孔子も政治を行ふ場合に最初に着手すべきこととして「名分を正す」ことを擧げてゐますが、思ふに「格物」の精神もこれに通じるものがあるのでせう。こんなわけで、若し縑衣篇の文を媒介として、大學を論語に當てて理解するならば、「致知」は「博文約禮」に近く、「格物」は「正名」に近いと見られるでせう。——實は「致知格物」の原義の問題は、更に多角的に考察する必要があらうと思ひますが、今日は取り敢へず一面だけの私見を申し述べておきます――。

三

中庸篇の成り立ちや性質は、大學篇とは餘程異つてをります。それは大體次の如くでせう。先づ最初に、孔子が儒教を開いて「己を修め、人を治める道」を明かにした時、當時の學界はそれによつて大きな衝動を蒙つてセンセーションをまき起しました。それは結局、孔子の取り組んだ問題が、恰も歴史の曲り角に際して、崩壊して行く國家・社會・文化生活等を、如何にして再建し發展させるべきかといふことに根ざしてをり、當時の心ある人々の誰もが、よく考へてみなければならぬと思つてゐた問題であつたことと、孔子の學問、即ちこの問題に對する研究の仕方が、當時の水準に於いては一等地を抜いたすぐれたものであつたこととによるものと思はれます。當然、一方では多くの人々が孔子に共鳴して儒教を學ぶと共に、他方では反対者も亦孔子のすぐれた學間に刺戟されて、それぞれ學問を研究して違つた立場を建て、その結果として、それぞれ違つた立場から、儒教を批判したり、お互に論争したりすることになつて、賑やかな學界の狀況が展開しました。これがいはゆる戰國時代の諸子百家の學です。ところでその時、自然に學界の論争に於ける中心問題となつたのが、性命の問題です。性といふのは人間性（ヒューマニティ）といふことで、凡そ人間なるものの本性は何か、といふ問題です。——セックスではありません——。また命といふのは、いはゆる天命で、この世の中には人間の力ではどうにもならないことがあるが、それは結局どういふことなのか、また、人間の力でどうにもならないことに對しては、人間はどういう態度で臨むのが正しいのか、といふ様な問題です。この、人間の本性とはどういふものか、とか、人力の限界はどこに在つて、限界以上の事に對しては、我々はどういふ態度をとるのが正しいか、とかいふ問題は、今日でも、我々が物ごとの價値や意味を根本的に定めようとする場合には、大切な標準になる問題です。例へば、今日我々が、自由主義がよいか、共產主義がよいか、と考へる場合でも、どちらが本當にヒューマニティに合してゐるか、またその半面には、どちらが本當に、人間の力ではどうにもならな

い問題に對して、人間として正しい態度をとることになるか、といふことの認定の仕方が、その善し惡しを決定することになります。ですから、當時、種々異つた立場に立つ學問が、互に相手を批判し自己を主張して、善し惡しを決定しようとした場合、この問題が論爭の中心になつたのは當然です。そして儒教は、諸子百家の種々の立場からの、この問題に對する種々の解釋に基いて、いろいろきびしい批判を蒙りましたが、それに對して儒教の側からも、この性と命についての獨自の見解をもち、それに基いて諸子百家を批判し、またそれに基いて儒教の本質とその正當性とを主張しようとするいろいろな學說が起つて來ました。その中のすぐれた一つの學說が、「中庸」或は「誠」を以て、人間の本性でもあり天命でもあるとする立場であつて、孔子の孫の子思の學派の中でそれが發達したらしいのであります。「中庸」とは、今日の言葉で言へば「良識」であり、「誠」とは「まごころ」ですが、これは互に相聯關する概念で、結局同じことを指してゐます。何とならば、「まごころ」とは、我々がもつて生れた性質を少しもいつはないところの、あるがままの素直な心であり、我々がいろいろと考へて努力して事を行ふ場合に、どこまでももつて生れた人間らしさを失はないで素直な心をもち續けようとすれば、結局、良識的に行動することになります。そこでこの「中庸」とか「誠」とかいふものが、人間の本性に適ふもの若しくは本性そのものと見られ、而もそれは人間が勝手に決めたものではなく、もつて生れた本性である以上は勝手にどうしようもない所與で、結局それが天命である、といふわけです。これは大層立派な思想ですが、こんな立派な思想が一朝一夕に完成したものではなかつたらしく、おそらく孔子の孫の子思の時代（前四世紀初頭）から秦漢の際（前三世紀末）までの一五〇年間に發達し完成したものとの様です。そして秦漢の際に、今まで發達した成果のエッセイをまとめて一つの記録にしたのが、今の中庸篇でせう。ですから今の中庸篇の中には、——に我が懷德堂顧問の武内義雄先生も詳しく述べられ、また古くは伊藤仁齋先生や懷德堂の三宅石菴・中井竹山・中井履軒先生等もそれぞれ達見を示されたところですが——、比較的新しい部分と古い部分とが混合してゐます。蓋しこの様な成立事情から見て當然のことと思はれます。

さてこの中庸篇に於いても、卷頭の第一章に、中庸についての主要な考へが集まつてゐますから、今は第一章を中心として簡単に見てみませう。

天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教、

(萬物を支配する)天が(人間にかくあれと)命じたものを性と言ひ、(人間が興へられた)性に従(つて行)ふ(場合に、自然に道理が顯れてくる)のを道と言ひ、道を(自覺して履み行ふ様に)修養する(方法を示す)のを教と言ふ。

これは先づ、天命と人間性と道理と教學との關係を極めて簡潔に定義したもので、たつた十五字ですが、力強い言葉です。次にこれ等と、我々の日常生活との密接な關係が明かにされます。

道也者、不可須臾離也、可離非道也、是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞、莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其獨也、

道といふものは、(人が)しばらくも離れてはならない(ものである)。離れてよい(様なもの)ならば(それは)道ではない。だから君子は、「誰も見てゐないところでも(身の行ひを)戒慎し、誰も聞いてゐないところででも(天命に違ふことを)恐懼(して、道から離れない様に努力)する」。普通どこにでも見られることは、かへつて世人は注意しないが、珍らしいものは知りたがつて穿きくするもので)「隠れたことほどあらはれるものはなく、微細なことほど目立つてくるものはない」。だから君子は(他人の知らないところででも道から離れない様に)「その獨を慎しむ」(良心的)のである。

すなはち我々の日常生活は、いかなる場合でも、しばらくも道理から外れてはならないものである。それでは、如何なる時でも道理から外れない様な生活をするには、どうすればよいかと言へば、如何なる時でも——たとひ他人は誰も知らない場合でも——、常に良心的に振舞ふことだ、といふのであります。そして、この良心的に振舞ふ「その獨

を慎しむ」といふことは、誠〔まごころ、動詞にすれば、まごころを實現する〕といふことであることは、申すまでもありますま」。

ところで、「誠」——「誠意を以て事に當る」・「良心的である」——といふことだけでは實は充分なのですが、しかしこれだけでは少し語弊がある、何故かと申しますと、措置が妥當でなくて人に迷惑をかける様な結果になつたことでも、決して惡意があつてしたのではなく、充分誠意を以てやつたことならばそれでよいのだ、といふ風に誤解され勝ちです。しかしそれは獨善的・主觀的であつて、それではいけません。思ふにそれは眞の「誠」ではありません。何故かと言へば、充分善意があつて誠意を以てやつた事でも、措置が妥當でなくて人に迷惑をかけたといふことは、誠意はあつたがそれは實際には通用しなかつたといふこと、換言すれば、誠意を完成し實現することが出來なかつたといふことであつて、結局、充分な意味での「誠」ではありません。「誠」を完成し實現しようとすれば、どうしても充分な良識を以て事に當つて、何事でも適切妥當に措置できねばなりません。従つて眞に「良心的」であるといふことの半面には、常に「良識的」といふことが伴つてゐねばならず、「良識」のない「良心」は結局成立しません。このことは逆も亦眞であつて、眞に「良識的」であらうとすれば、常にその根柢には「良心的」といふことがなければなりません。そこで「日常生活は絶対に道理から外れてはならず、その爲めには常に良心的であるべし」と說いた上の文章を受けて、次に良識の原理である中和或は中庸を説くのです。

喜怒哀樂之未發、謂之中、發而皆中節、謂之和、中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也、致中和、天地位焉、萬物育焉、

喜・怒・哀・樂の未だおこらない（平靜な心）の（常態）を中と言ひ、（事件に遇つて喜・怒・哀・樂が）發生しても、すべて（その）場合々々の適（切な）度（合ひ）にかなふ（道を譲らざる）のを和といふ。中といふものは、天下の人間社會の營みの）一番の根本（たる人心の常態）であり、和といふものは、天下の（人間のすべてに妥當する）

普遍的な道である。中の（時に應じた適度の發現としての）和を徹底させると、（人間の社會がよく治まると共に、人間を中心とする萬物の生育もそれぞれ所を得て秩序が立つから、天地の萬物を生育する仕事を助成する結果となつて、）天地は（正しい）秩序を保ち、（天地間に）萬物が（よく）生育する。

喜・怒・哀・樂といふ様な烈しい感情がまだ起らない平靜な心、——それは日常の無事な時の心の狀態ですが——、それは、まだ感情にゆがめられて平衡失つてゐませんから、事物を良識的に判断することが出来ます。これは言はば持つて生れたままのすなほな心の有りのままの状態ですから、「誠」「まごころ」であると言つてよろしいが、「これを中」といふとあります。ところが何かむつかしい事が起つて何とかそれを處置しなければならなくなると、當然喜怒哀樂の感情が生じて來ます。しかしその場合でも、感情の爲めに良識をかき亂されないで、一々妥當に處置して行くを「和」といふのです。思ふに、「中」は天下のあらゆる事柄を處置する態度——従つて處置の仕方——を發生する根本たる、人間の心の常態であります。そこで「中也者天下之大本也」とあります。また「和」といふのは、何事でもそれを適切妥當に處置することなのですから、天下中のすべての人に妥當する正しい道だと言へませう。それが「和也者、天下之達道也」です。そして「中の和を致し」たならば、——換言すれば、誠「まごころ」の良識的な發動が充分な意味で行はれたならば——、すべてがうまく行きます。それが「致中和、天地位焉、萬物育焉」です。「天地位焉、萬物育焉」といふと、何か全能の神だけに出來ることで人間には無關係の様に聞えますが、中國の考へ方は少し違ひます。中國の考へ方では、五穀をも雜草をも——よ／＼ものも悪いものも——無差別に生育させるのが自然界的作業であり、そのうちの善いものだけを發展させて悪いものは取り除き、天下を整理し治めるのが人間の仕事であり、そして自然界には生育を、人間には統治を司らせるのが天の意志（天命）である、といふことになります。ですから人間が良識に従つてよく事を妥當に處理し、小にしては身を修め大にしては天下を平にすることは天命に叶つたことで、天地の事業をたすける所以だとされてゐます。「天地位し、萬物育す」とは、結局このことを言つたも

ので、「（人間の適切妥當な處理によつて）天地間の萬物やその作用がそれぞれ正しい地位に置かれて秩序が保たれ、それぞれの特色ある善さに従つて生育を遂げる」といふことであり、人道の極致を言つたものです。そしてその状態は、誠「まごころ」の良識的徹底によつて將來される、といふわけです。

もつともここでは「中和」といふことを言つてゐるので、「中庸」とは言つてありません。そこで「中和」と「中庸」とはどういふ關係になるのか、といふことが問題になりますが、後の方の「中庸」を説いたところを考へ合せますと、「中和」といふことは結局「中庸」と同じであつて、ただ「中庸」を「誠」「まごころ」と聯關係させて——良識をまごころと聯關係させることによつて——動的に説明しようとして、「中和」と言つたものと思はれます。一たい朱子章句の第一章以下には、「中庸」・「道」・「君子之道」等いふ言葉を使用して、頻りに「中庸」を説いてゐます。また二十章の一部及び二十一章以下の數章には、「誠」の説が目立つて來ます。そしてこの二つの思想を統合して、全體をまとめたものが第一章の様です。——中庸篇全體の構成についての詳しい話は、今日は申し上げません——。ですから「中和」は一面から見れば「中庸」、他の一面から見れば「誠」で、三者はいづれも結局同じことを言つたものであることは上述の通りですが、言葉の概念自體について言へば、「中和」と「中庸」とは違ひます。では「中庸」といふ言葉はどういふ意味なのでせうか。

朱子章句の第一章に

仲尼曰、「君子中庸、小人反中庸」、君子之中庸也、君子而時中、小人之反中庸也、小人而無忌憚也、

孔子の言葉に、「君子は中庸、小人は反中庸」といふのがあるが、君子が中庸であるのは、身分も教養もある人でも（何事に對しても）その時その時に適切妥當な態度をとるのであり、小人が中庸に反するのは、身分も教養もないつまらぬ人間で（何の）つづしみも自制もないことである。

これによれば、「中庸」とは「時に中する」と、即ち「（何事に對しても）その時その場合に應じて適切妥當な態度

をとる」ことであり、「中庸」＝「時中」と同じく「中」の字を用ゐてゐることからすれば、「中庸」の「中」は「時中」の「中」と解せられます。これが「中」の字の概念に對する一つの解釋です。そしてこの意味の「中」は、本質的に後章の「誠」の説と聯關する性質をもつて居り、二十章の

誠者、天之道也、誠之者、人之道也、誠者、不勉而中、不思而得、從容中道聖人也、誠之者、擇善而固執之者也、（一たい）誠實であることは天の道であるが、（自覺して自己を）誠實にすることが人の道である。（天の道が）誠實であるとは、（天の作用は）勉めないでも（自然に）道理にかなひ、考へないでも（自然に）道理をもつてゐることである。（もうともこれは天の道であつて、人の道ではないが、人の中でも天と同じ位に偉大で）じたばたせずに自然に道にかなふのは聖人であつて、これは例外に屬する。（普通の人の道の、自覺によつて自己を）誠實にするとは、善を擇んで固く守り通すことである。

といふ文の中の二つの「中」の字は、やはり「時中」の「中」と同じく「妥當する」といふ意味でせう。次に「庸」の字については、十三章に孔子が君子の態度をのべたものと思はれる言葉の一部に、

庸德之行、庸言之謹、

日常普通のことを行ひ、日常普通の言葉づかひに氣をつける

といふ句がありますが、これによれば「庸」は「平常」であります。これは後世の禪家のいはゆる「平常心」とか「無事は貴人」とかいふ思想とも書き合ひます。そこで「中庸」とは「日常性を離れない不斷の適切妥當性」といふことになりますが、その裏には「如何なる場合にも平常無事の時の様な良識的な言行を失はない」といふ意味を含んでおり、結局に於いて第一章の「中和」と同じものを指すことにはなります。しかし文字の意味としては、「中和」の「中」は「喜怒哀樂の未だ發せざる」——従つて未だ良識を失つてゐない——日常普通の狀態で、従つて「天下の大事」であります、それはかへつて「中庸」の「庸」の日常性と通じます。そして「中庸」の「中」の方は、「時に

中する」と、即ち如何なる場合にも良識を失はない適切妥當性を意味し、それはかへつて「中和」の「和」に近いです。かくて、「中和」と「中庸」とは言葉が違ふ上に、「中和」の「中」と「中庸」の「中」とは文字の意味が同じでありません。

ところで今一つ、第六章を見ますと

子曰、舜其大知也與、舜好問、而好察邇言、隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民、其斯以爲舜乎、先生がおつしやつた。「舜はまことに偉い智慧者だよ。舜は（民の實情を）尋ねることに關心が深く、（民の）日常普通の言葉を洞察するのが好きで、（それの）悪い點は（すべて）あらはさず、善い點は稱揚して（獎勵し）、民の（いろいろな態度の中の）兩極端を承知した上で、その中間（の人心の常態に副ふ施策）を民に施行した。これを（舜の）舜たるところだ」と。

この文の中に見える「中」は、いはゆる「兩端の中」で、「時中」の「中」とは若干ニニアンスが違ふ様に見えます。しかし結局、言はうとしてゐるところは同じことであらうと思はれます。何とならば、一たいこの文では、「執其兩端、用其中於民」といふとの前提に、「舜好問、而好察邇言」〔舜は民の實情を専ねることに熱心で、民の日常普通の言葉を洞察することが好きであり〕といふことがあります。これは舜が政治家として、「天下の大本」である「民心の常態」に深い注意を拂つたといふことで、「中和」の「中」であり、「中庸」の「庸」に當ります。そしてこの注意深い民心觀察の上に建てられたすぐれた施策の方法として、「執其兩端、用其中於民」といふことがあるわけです。そこでこの「中」の意味を考へてみると、「執其兩端、用其中於民」といふのは、既に譯しました様に、「民の（いろいろの態度の中の）兩極端を承知した上で、その中間（の人心の常態に副ふ施策）を民に施行した」と解すべきか、或は「民の（いろいろの考へ方の中の）兩極端を承知した上で、その中間（の人心の實情に妥當する施策）を民に施行した」と見るべきか、どちらがよいかわかりませんが、「その中間」が民心の常態に副ふにしても、

また民心のその時その場合の實狀に妥當するにしても、ひづれにしてもこの「中間」は適切妥當性の原理を指すものに相違なく、その内容は「中和」の「和」と「中庸」の「中」とに當りませう。但、「時中」といふ時は適切妥當性の原理を時間的・動的に見て居り、「兩端の中」といふ場合は、同じ原理を空間的・靜的に表現してゐる、といふだけの相違はありませう。ですから朱子はこの兩者を統合して「中庸」を解し、「中者、不偏不倚、無過不及之名、庸平常也」といつてゐるのは、適解と言ふべきでせう。「中とは……過不及なきの名」といふのは、第四章の子曰、道之不行也、我知之矣、知者過之、愚者不及也、道之不明也、我知之矣、賢者過之、不肖者不及也、人莫不飲食也、鮮能知味也、

先生がおつしやつた。「道が（世間に）行はれない理由は、私にはわかつてゐる。知者は（才にませかてとかく物事を必要以上に）やり過ぎるし、愚者は（やりかたが）不充分である（爲めだ）。道が（天下に）明かにならない理由は、私にはわかつてゐる。賢者は（自分がわかつてゐるのにまかせて、とかく先きばしつた指導を）やり過ぎるし、不肖者は（それに）ついて行けない（爲めだ）。誰でも飲食しないものはないが、味のよくわかる人はすくないものだ。「誰でも道から離れて存在してゐるわけではないが、それをよく自覺して正しくふみ行ふものは少いものだ。」

といふ言葉に基いてゐます。要するに適切妥當性の原理を言つたものです。

こんなわけで、第一章以下に「中庸」の概念が若干あらはれて來ますが、それと共に第二十章以下數章に亘つて「誠」の説が顯著です。そしてこの二つの概念の本質的・内面的な聯關を思索し、それを新たに「中和」といふ概念で統合したのが第一章である様に思はれます。——これが中庸篇の構成の主要な部分です。もつとも中庸篇には、これ等の要素の外になほ種々の夾雜物があり、構造が複雑になつてゐますが、それ等の綿密な分析と考證とは、すべて他日によづり度いと思ひます。

四

以上は、大學と中庸といふ二つの文献が、それぞれどの様にして成り立ち、どの様な性質をもつものであるか、といふことを極めて簡単に申し上げましたが、それによつて賢明な皆様は、この二つがそれぞれ違つた成り立ちと性質とをもつものであることを、略々御了解下さつたことと思ひます。しかしこの二つの文献には、はつきりと共通した一致點・共通點のあることも事實で、これを見過すわけにはまゐりません。それでは一致點・共通點とは、どういふところでせうか。

思ふに大學篇は、立派な爲政者としての官吏の養成が目的で、儒教の立場からその理想を示したものであります。が、儒教は元來、「己」を修め人を治める道」であつて、當然、爲政者は自己の身を修めることが根本で、彼は人倫の道を最もよく體得した選手であるべき筈であります。従つて大學篇が爲政者のあるべき理想の姿を説いてゐることによつて、人倫の道そのものを深く説く結果になつてゐます。これに對して中庸篇の方は、諸子百家の學說の論争の中で、儒教の立場の正當性を主張しようとしたものであつて、學說の根據としての人間性と天命との問題に對する見解を明かにしながら、それに基かつて、儒教の人倫の道を深刻に説いてゐます。こんなわけで、成り立ちも性質も違ふ二つの文獻でありながら、簡潔に而も深く儒教の本質に迫つてゐることは兩者の一致するところで、觀察の角度が違つてゐることがかへつて、この二者の一致點をつき合せてみると、我々が儒教の本質が奈邊にあるかを理解する上に役立ちます。その意味では、この二つはそれぞれスタイルを異にしたまことによい儒教への手引きで、この二つを同時に取り上げることは、讀者に各自自分で研究させながら儒教の本質を理解させようといふ、まことに氣の利いた儒教本質論になります。ですから儒教の本質がどういふものであるかについては、私の様な至らぬものが不充分なまどめ方をして申し上げるよりも、皆様が御自分で大學と中庸とをお読み比べになつた方がよろしいと思ひます。

しかしここではその爲めの御参考までに、誰が見ても疑へないところの、大學と中庸とに現はれた同一の思想について、一一指摘しておきませう。

その第一は、大學では「誠意」を説き、中庸では「誠」を説いて、さうである爲めの心懸けとしては、兩者共に「慎獨」を説いてゐることです。すなはち大學には

所謂誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙、故君子必慎其獨也、

小人閒居爲不善、無所不至、見君子而后厭然掠其不善、而著其善、人之視己、如見其肺肝然、則何益矣、此謂誠於中、形於外、故君子必慎其獨也、

曾子曰、「十目所視、十手所指、其嚴乎」、富潤屋、德潤身、心廣體胖、故君子必誠其意、

いはゆる「誠意を以て事に當る」とは、自分で自分を欺かないことである。惡い臭をきらふ様なもの、よい色を好む様なもので、これを「自分で自分の氣がすむ様にする」といふのである。だから君子は必ず（他人は誰も知らない）自分だけのことでも（忠實に行つて）よいかけんにしない。

小人無教養の人間は、ひまな時には（こそそと）善くないことをして、少しも遠慮をしない。君子（教養のあつた者）に遭ふとはじめて何くはぬ顔でその惡事をかくして、善ささうに見せかける。（しかし）人が自分を見る目は、まるで内臓まで見透しだから、（（かくして）も）何の益（よ）に立たうか。これを「中に誠（まこと）があれば外にあらはれる」といふのである。だから君子は必ず（他人は誰も知らない）自分だけのことでも（忠實に行つて）よいかけんにしないのである。

曾先生の言葉に、「（自分の行爲の善惡は欺けないもので）十（人の）目の見るところ、十（人の）手の指すところは、まことにきびしい」とある。（内にあるものは必ず外にあらはれるからであつて）富んでをれば家屋（の様子）も物持ちらしく、徳が高ければ身振りも高尚であり、心が廣ければ體つきもゆつたりしてゐる（ものである）。だから君子は必ず（何事に對しても）「誠意を以て事に當る」のである。

他方、中庸篇が「誠」を説いてゐることは、申すまでもありませんが、「慎獨」の説は次の様に見えてゐます。
莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其獨也、

(普通どこにでも見られることは、かへつて世人は注意しないが、珍らしいことは知りたがるもので) 「隠れたことほどあらはれるものではなく、微細なものほど目立つてくるものはない」。だから君子は(他人の知らないところでも、道から離れない様に)「その獨りを慎しむ」(良心的)のである。

次に、この「誠意」とか「良心的」とかいふことが、獨善的・主觀的なものであつてはいけない、——それでは眞の「誠意」、眞に「良心的」といふことにならない——、といふ意味に於いて、普遍妥當性をもつことが必要です。即ちどんな場合にも通用し、社會にうけ入れられる誠意でなければならぬのですが、これは孔子のいはゆる「忠恕」で、論語には「己の欲せざる所は人に施すこと勿れ」と言はれてゐます。ところでこのことが、大學にも中庸にも強調されてをります。即ち大學篇では「絜矩之道」と呼ばれ、中庸篇では「忠恕」として擧げられてゐます。先づ大學篇(朱子章句傳之十章)を見ますと、

所謂平天下在治其國者、上老老、而民興孝、上長長、而民興弟、上恤孤、而民不倍、是以君子有絜矩之道也、所惡於上、毋以使下、所惡於下、毋以事上、所惡於前、毋以先後、所惡於後、毋以從前、所惡於右、毋以交於左、毋以交於右、此之謂絜矩之道、

いはゆる「天下を平和にするには、自分の國を治めることだ」とは、(一般に國に於いても天下に於いても)上に立つものが父老を父老と(して充分尊重)するならば、民はそれに感じて(それぞれ自分の親に)孝行になり、上に立つものが長上を長上と(して充分尊敬)するならば、民は(それにならつて、それぞれ)兄によく事へる様になり、上に立つものが(廣く民を愛して、身依りのない)孤兒をあはれむならば、民は(恩に感じて爲政者に)返逆しなくなる(ものだ)。だから(爲政者である)君子には、(行爲の)標準としての(次の様な)方法があるので

ある。即ち「(自分の)上の人から(自分が)しむけてもらひ度くない方法で、(自分の)下のものを使つてはいけない。(自分の)下のものから、(自分が)しむけて欲しくない様な方法で、(自分の)上の人へ事へてはいけない。(自分の)前の人から(自分が)しむけて欲しくない様な方法で、(自分の)後の人へ爲かけてはいけない。(自分の)後の人から、(自身が)しむけて欲しくない様な方法で、(自分の)前の人へ應對してはいけない。(自分の)右の人から、(自分が)して欲しくない様な方法で、(自分の)左の人へ交際してはいけない。(自分の)左の人から、(自分が)して欲しくない様な方法で、(自分の)右の人へ交際してはいけない。このこと(人に及ぼすこと)を「(行為の)標準としての方法」といふのである。(この方法は、人情の普遍妥當性に基いて人を治める方法で、國を治める場合にも、天下を平和にする場合にも、共通する。)

これに對して中庸篇の方には、(朱子章句第十三章)次の様な文があります。

(子曰)「忠恕違道不遠、施諸己而不願、亦勿施於人」、「君子之道四、丘未能一焉、所求乎子、以事父、未能也、所求於臣、以事君、未能也、所求乎弟、以事兄、未能也、所求乎朋友、先施之、未能也」、「庸德之行、庸言之謹」、「有所不足、不敢不勉、有餘、不敢盡」、「言顧行、行顧言」、君子胡不慥慥爾、
(先生のお言葉に)「忠恕(に推し及ぼすこと)」は道から離れてゐない(道にかな)。(忠恕とは)自分がして欲しくないことは、人にもしむけるな(と云ふことだ)」(とある)。(また)「君子の道(にかなふ爲めの重要な條件)は四つある。(要するに皆、忠恕の精神にかなつた四ヶ條であるが)丘(孔子の名)はまだ一つも出來ない。(第一には、親が)子に對してして欲しいと求めること(を親にしてあげること)によつて(よく)父に事へるのは、(自分には)まだ出來ない。(第二には、君が)臣に對してして欲しいと求めること(を君にしてあげること)によつて(よく)君に事へるのは、(自分には)まだ出來ない。(第三には、兄が)弟に對してして欲しいと求めること(を兄にしてあげること)によつて(よく)兄に事へるのは、(自分には)まだ出來ない。(第四には、誰でもお互ひに)友人に

對してして欲しいと求めることを、（こちらから）先づ（相手に）しむけるのは、（自分には）まだ出來ない。（また）「日常普通のよいことを行ひ、日常普通の言葉づかひに氣をつける」。「不充分なところがあつたら、勉めないではおかぬ。餘力がある場合は、（行き過ぎにならぬ様に適度に止めて）力を盡さない」（これはその場合々々の適度）。〔言葉は行ひとにらみ合せ、行ひは言葉とにらみ合せ（て言行一致をはかる〕（等と言はれてゐる）。（してみると、忠恕や忠信の道は即ち中庸の道である。）君子（といふもの）は何と篤實なものではないか。

これ等の文の傍線のところを御覽いただき度いのであります。その表現は多少は違ひますが、その内容が同じであることは明かでせう。さてこの忠恕については、論語の中に

子曰、「參乎、吾道一以貫之」、曾子曰、「唯」、子出、門人問曰、「何謂也」、曾子曰、「夫子之道、忠恕而已矣」（里仁篇）孔子「參よ（參は曾子の名）、わたしの行き方は一つの主義で貫いてゐる」。曾子「はい、存じてをります」。孔子が出て行かれた後、門人が曾子に尋ねた。「どういふ意味でござりますか」。曾子「先生の道は、要するに忠恕なのだ」。

子貢問曰、「有一言而可以終身行之者乎」、子曰、「其恕乎、己所不欲、勿施於人」（衛靈公篇）
子貢が尋ねた。「一口で言へることで一生それだけを行へばよい、といふ様なことがございませうか」。孔子「それは恕だ。自分が（人から）してもらひたくない様なことは、人にしむけてはならぬ」。

等と見えてをりまして、これが儒教の要點であります。ところでこれとほぼ同じ言葉が、御存じの様にバイブルにも出てをります。即ち有名なマタイ傳の山上の垂訓の中に（マタイ七章十二節）

然らば、凡て人に爲られんと思ふことは、人にも亦その如くせよ。

またマタイ傳の二十三章（三五～四〇節）には、一人の教法師がイエスを試みようとして、「師よ、律法のうち孰れの誠命か大なる」と尋ねました時、イエスは先づ

「なんぢ、心を盡し、精神を盡し、思ひを盡して、主なる汝の神を愛すべし」、これは大いにして第一の誠命なり。

と最大級の「誠意」を第一に掲げ、さてその次に

第二もまた之にひとし。「おのれの如く、なんぢの隣を愛すべし」。

と、やや忠恕に似たいましめを示してゐます。キリストの教へと儒教とは、勿論いろいろの點で違ひますが、このマタイ傳の言葉は、深い信仰の上に立つて大いなる愛を實現しようとする行爲を説いたものです。ところで儒教でも、仁は愛であります。

樊遲問仁、子曰、「愛人」（論語顏淵篇）

仁者愛人、（孟子離婁下篇）

仁者無不愛也（孟子盡心上篇）

そしてそれを實現する方法として「忠恕」が説かれ、更に「忠恕」の前提として「誠意」が説かれてゐます。このことは、「先聖後聖軌を一にす」とでも言ふべき事實で、今日でも我々が大いに注目してよいことと思ひます。なほついでながら申し添へますが、儒教の仁は愛なのですが、それを更に別の言葉で表現した場合には

仁者人也（中庸篇・表記篇）

仁也者人也（孟子盡心下篇）

即ち「仁」とは「人間らしさ」（ヒューマニティ）だといふのです。してみると、ヒューマニティを實現する原理として「忠恕」が説かれ、またヒューマニティの前提として「誠意」が説かれてゐることになるのであつて、我々が今日ヒューマニズムの本質を考へる上に、大いに参考すべき問題を含んでゐる様に感ぜられます。