

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	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

木 村 英

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 易・書・詩・三禮 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 近世の儒學では、 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。 (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。 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。 この四書の

篇で、

禮記四十九篇の中からとの二篇を取り出して二つの書物に仕立てたものです。

視して公認する樣になつたのは漢代(前二世紀)からですが、 といふものが大規模に組織立てられて、 を特に重んじるといふことはなく、 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。一たい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 第一、經書の數へ方自體が、 從つてこれからお話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 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 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 漢から唐末・五代までの一○○○年以上の間は、 四書 儒

大學と中庸

九篇中の二篇といふばかりで、特に重要なものと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、 中で特に重んぜられたものも、 いふ單行本があり、 部の人々には、 **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** 大學の方は、さらいふこともあまり見當りません。 一般に重んぜられました。從つて漢から唐末・五代までは、大學と中庸とは、五經の中の醴に屬する禮記四十 或る程度まで重んぜられたらしく、漢代の書籍目錄である漢書藝文志を見ますと、 また六朝時代には宋の戴顒の禮記中庸傳二卷、梁の武帝の中庸講疏一卷、 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 私記制旨中庸義五卷等 易・書・ 中庸説二篇と

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、 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 その後、 國家になりましたが、 の記録が洗練されて、 重んぜられる様になり、更にその後、醴の記錄の集成が進んで、これも次第に古典としての形を成して行き、 出來ました。禮や音樂は、 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 (前二世紀) までの三百數十年間、 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、 孔子の學派すなはち儒教徒の手によつて、古い魯の歷史の記錄である春秋が整理されて、重要な古典として 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: 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 と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 との時、 孔子が頻りに學習して蒐集された様ですが、未だまとまつた記錄にはならなかつたでせう。 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、 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。 (前六~五世紀の間) 一組織をもつ一大 しかしこの時 從來次第に から漢初 また易 その

組織されるに至つた、といふ次第であります。 中の二篇である大學と中庸とが特に取り出されて、 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經ち、 重んぜられて來てゐた古典である詩・書・春秋・禮・易等が、 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が、論語や孟子は未だ經書の中へは入れられてをりません。 して出來上りました。 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、 かうして儒教は經學といふ形をとつたのであります。 四書として特別に重んぜられる様になり、 更に再編輯され整理されて、 經書の中から、 近世になつて、 その時、 大學と中庸とは、 論語と孟子と、それ 宋代(一〇世紀後半以後) 儒教の根據を示す經 それに基いて儒教が再 經書の

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、 値として正しく評價する、 事實としての原の形と、 もら一度すべてを科學的に見直して、 のであるといふことは、 に重んぜられなかつたのに、 れても來ました。そしてそれに伴つて、經書の文獻の價値もいろいろと再評價され、大學や中庸等は、 ح いふ様な誤解を生んで、 の様に、 後世になつて發見されるといふこともよくある例で、 また多くの人々が儒教を研究した結果、 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、 長い研究の集積によつて、 それのもつ意味とを、 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 といふことが必要でせう。 近世以來非常に重要視される、 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 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 大體から見て儒教の教説がだんだん豐富になると共に、 簡單に考へてみたいと思ひます。尤もこれは、 そこでとの立場に立ちながら、 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。 大學や中庸が、 といふ様なことが起つたわけです。 これは時代の變遷に應じて儒教の在り方も變 儒教の本質から見て、 昔の人が氣附かなかつた文獻の眞 今回は、 大きなむつかし 大學と中庸 尤もこのことは 重要な、 次第に組織立 皆はそれ程特 立派なも

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經つてしまひましたので、 ほんの少しばかり觸れ

るだけに終りませうが、

その點は御諒承を願ひ上げます。

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、 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、 するに、 また中庸については、 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。 ある」。 を展開しましたが、彼は大學と中庸とを次の様に見てゐます。 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、 「程子によれば、『大學は孔子の遺書にして、初學の德に入るの門なり』」。すなはち、三代の盛時に於ける大 綱維を提挈し蘊奥を開示する所以、 「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、 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 一一「大學の書は、古の太學で人に教へた所以の法で 非常に四書を重んじて、それを基としてすぐれた學説 「前聖の書を歴選 正當に評價

大學が作られたのか、 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 滑に運營する爲めには、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 行されましたが、前述の様に、 漢の武帝(前二世紀)の時、 それに基いて價値ある所以を說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。 具體的にはまだよくわかつてをりません。とれは今後大いに研究を要する問題ですが、ともか 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、 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 いろいろ劃期的な政策が施

勿論、 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。錯簡もあるかもしれませんが、 べてゐますが、現代人から見ればルースな編纂で、 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、 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。 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 於ける大學での、 を引いたり古今の名言を集めたりして、解説や參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 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 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樣です。尤も、 く漢代には、 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 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 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。 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。 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 ところで、この様な 元來、それ程 古典

第一章を見てみますと

大學之道、在明明德、在親民、

在止於至善、

條理一貫した説き方でもない様です。

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。 大學教育の目的は (第二) (それによつて廣く) 人民に親愛されることであり、 (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) (第三) (その爲めには、 何事を處理 æ かす

今日の我々の學校教育法第五章大學の條に、

大 學 ٤

r

庸

、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、深く專門の學藝を教授研究し、

徳的及び應用的能力を展開させることを目的とする。

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。 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

との様に、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をいて、さて次に具體 出來るものだ。(すべて)物事には根本と末節とがあり、終局(に到達すべきこと)と最初(に着手すべきとと) 從事)してはじめて(深く)思慮をめぐらすことが出來、 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 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) とがある。 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、 この大學の道の目的を實現して行く順序を說きます。 (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。 (深く)思慮をめぐらしてはじめて目的を達することが 則近道矣、

古之欲明明德於天下者、先治其國、欲治其國者、先齊其家、 欲誠其意者、 先致其知、 致知在格物、 欲齊其家者、先脩其身、欲脩其身者、先正其心、欲正

物格而后知至、 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。 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 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、 その國を治め

間 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、 ことなのであらうか、 この邊まで〔誠意まで〕は、 行し易い、不當な統制が合法的に强行されたり、 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、 故かと言へば、現代では昔と違つて、 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、 は政治の專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せうが、 ふ様な大事業を立派に行ふ爲めにも、 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、 い組織を作つてみても、 よくあります。 々の人格の修養は怠り勝ちですから、 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。 が自由行動をとる爲めに、 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。 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 朱子と王陽明とは解釋が違ひますし、 それの構成單位である個人々々の人格が立派でなければ、 誰が讀んでもよくわかります。 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 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 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 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、 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 その外多くの學者からいろいろな達見が出てゐまして ところが、その次の致知・格物となりますと、どういふ 格段の發達をとげました。しかし個人々 結局うまく行きません。 天下・國家の政治とい 迂遠と言 との意味 何 身

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、 知之至也、 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、

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內容は、 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。 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 (密は五偏關係をよく治めることであることを知ること)を「根本をは手厚いなどといふことは、あり得ないことである。こいい、(修身が萬人の正しい行舄の根本であり、そして修身の内)を「根本を をよく治めることであつて、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、 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。 (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ついて見ても、) 薄い關係にある者

權といふ意味では、 修まらないのに、 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 ありません。しかし何が適切妥當かを判斷する基準が、昔と今とでは同じでありません。現代の考へ方では、天賦人 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 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、本末顚倒しない様にせねばならぬ、 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 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、 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」とありたいところですが、「脩身を と言つたものと思はれます。 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 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 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 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 萬人は平等で、すべて一對一の關係に在り、 ――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 身分による輕重の差はありません。 これは個人主義 結局「脩

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、 切妥當に蹈み行ふことによつてはじめて身を修めることが出來ます。ですから、 がない」といふことであつて、血緣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 厚い關係に在る者に對しておろそかでありながら、 の至ると謂ふなり」とあるのは、 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、 ふことになるのでせら。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、 家を先づ厚くする、その上で他人を治めることが出來る、家が治まらなければ、國も天下も治まる道理がない、 て末治まる者はあらず」といふ言葉の意味內容を解明して居ります。さればこそ、 に薄くして、 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、 理とする社會ですから、 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。 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 人一律に認めることを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 つてゐます。 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緣を原 は家族主義の社會であり、 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、 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、 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) 血縁の濃淡、 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從つて、 「この、萬人がそれぞれ、 卽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 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 正しい生き方をする根本であるところの修身の爲めに、 人倫關係の本末厚薄を知るとい 身の修つた人は、 「此を本を知ると謂ひ、此を知 ――「その厚き所の者 人間は生れながら人倫 孔子の仁の様な、 現代人の様に萬 肉親關係である 知が至る それを適 とい れ

は、 でせう。 の正しい在り方 それも一つの見方ですが. した一例があるのが思ひ當ります。 前提若しくは牛面である筈です。このことから考へると、 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 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、 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----。 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 の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 『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、その內容は「何事でも、 と言ふのでせう。 實は「致知」「格物」については、 「(何事にも) 誠意を以て當らうとした人は、 (何事でも、おろぞかに扱はないで、) 先づ (その處理すべき對象 (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)充分な配慮を加いて 例へば挨拶一つするにしても、 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、 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 ふのである」、 ――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 「致知」はこれで一先づわかりました。それでは最後に、「致知在格物」の「格物」とは何 ――、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、 といふことになります。 禮記の緇衣篇に 兄弟に親愛の情をこめて碎けた形の挨拶をするのと、 別に詳しく申し上げた方がよく、私もなほよくその原義を講究してみたい 朱子は「此謂知之至也」の前に脫簡があると見てゐますが、一 古典の中に「格」と「物」と「知」とを相聯關させて使用 なかなか決め手がありませんが、 かりに本文をこのままで 他人に對して折り目 「致知在格物」とある

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

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。(卽ち)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 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 先生がおつしやつた、「(すべて)言葉(の槪念)には(それに相應する)事實があり、行爲(の仕方)には へさせるととは出來ず、死んでも(その)名分を巤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

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 があ(るべき筈であ)り、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 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 そしてとの文では、「君子は知を精にして略してとれを行ふ」といふ一種の「致知」の前提として、孔子によつて示 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 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せう。 そこで若 は大學の「致」知」といふ言葉と、言葉の上で相近く、內容に若干の差はありませうが、やはり同じ樣な考へ方です。 を以てする」(雍也篇)とか、「多く聞いて疑はしきを闕き、愼んで其の餘を言へば、則ち尤め寡し、多く見て殆うき。 を闕き、愼んで其の餘を行へば、則ち悔い寡し云々」(爲政篇)等と同じ考へ方ですが、 同時に「精」知」といふ言葉 「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 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從つて行ふ」といふ意味になるでせう。そしてとれは「背景」、いいいとを言ひ、行へば必ず名景の法則に從つて行ふ」といふ意味になるでせう。そしてとれば 「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

學

と中庸

理解するならば、 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 が、やはり「致知在格物」といふ關係が成り立つてをります。但しここの「格物」は「物」も「格」も共に名詞で、 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 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、若し緇衣篇の文を媒介として、大學を論語に當てて 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 といふ意味でせら。 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)名分の法式に從つて(正しく)實行することである」 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なこ んで「(名分の)法式に從つて實行する」と解するか、或は古注の訓詁に從つて「格は來なり」、卽ち「さらいふ結果 せらが、大學の「格物」は、「物」は名詞「格」は動詞です。そこで大學の樣に句を作れば、この「格」を動詞に讀 實行するのである〕といふことの半面である筈です。かくてこの緇衣篇の文でも、多少內容のニュアンスは違ひます 「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 |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) 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) 「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)方式に從つて(正しく)實行 「致知」は「博文約禮」に近く、 因に論語の子路篇には、「子路曰、『衞君待子而爲政、子將奚先、』子曰、『必也正名乎』……」 「格物」は「正名」に近いと見られるでせう。 ――實は「致知格

どちらが本當に 態度をとるのが正しいか、 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 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、 で、凡そ人間なるものの本性は何か、といふ問題です。 然に學界の論爭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(ヒューマニチィ)といふこと になつて、賑やかな學界の狀況が展開しました。とれがいはゆる戰國時代の諸子百家の學です。ととろでその時、 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、お互に論爭したりすること 時の水準に於いては一等地を拔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、 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、卽ちこの問題に對する研究の仕方が、 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、 々が孔子に共鳴して儒教を學ぶと共に、他方では反對者も亦孔子のすぐれた學問に刺戟されて、それぞれ學問を研究 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、 教を開いて「己を修め、 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。 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、 大切な標準になる問題です。例へば、今日我々が、 ーマニチィに合してゐるか、またその半面には、どちらが本當に、 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 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 自由主義がよいか、共産主義がよいか、と考へる場合でも、 ---セックスではありません---。また命といふのは、 人間の力ではどうにもならな 崩壊して行く國家・社 一方では多くの人 孔子が儒 ょ

大學と中庸

もある、 仁齋先生や懷徳堂の三宅石菴・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 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 篇でせう。ですから今の中庸篇の中には、 たものの様です。そして秦漢の際に、今まで發達した成果のエッセンスをまとめて一つの記錄にしたのが、今の中庸 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 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 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、 はらないととろの、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、どとまでもも 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 とを主張しようとするいろいろな學説が起つて來ました。その中のすぐれた一つの學説が、「中庸」或は「誠」を以 性と命と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 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、 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、 ことになりませう。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 ・部分と古い部分とが混合してゐます。蓋しこの樣な成立事情から見て當然のことと思はれます。 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 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 「中庸」とは、今日の言葉で言へば「良識」であり、「誠」とは「まごとろ」ですが、これは互に相聯關 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、その善し悪しを決定する ――に我が懷徳堂顧問の武內義雄先生も詳しく考證され、また古くは伊藤 良識的に行動することになります。そ との

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

天命之謂性、率性之謂道、修道之謂敎

心として簡單に見てみませう。

(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、(人間が與へられた)性に從(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

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。 とれは先づ、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、

道也者、 不可須臾離也、 可離非道也、是故君子戒愼乎其所不睹、恐懼乎其所不聞、 莫見乎隱、莫顯乎微、

道ではない。だから君子は、「誰も見てゐないところででも(身の行ひを)戒愼し、誰も聞いてゐないところでで 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)

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さくするもので)「隱れたことほどあらはれるものはな 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樣に)

すなはち我々の日常生活は、 「その獨を慎しむ」(振舞な)のである。 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、

も知らない場合でも一 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 ―、常に良心的に振舞ふことだ、といふのであります。そして、との良心的に振舞ふ〔その獨 如何

大學と中庸

を愼しむ〕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、

ばなりません。そこで「日常生活は絶對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」と説いた 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。 上の文章を受けて、 このことは逆も亦真であつて、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 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。從つて眞に「良心的」であるといふ 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 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 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、 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 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。 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 「誠」――「誠意を以て事に當る」・「良心的である」――といふことだけで實は充分なのですが、しか 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、 萬物育焉 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

ても、すべて(その)場合々々の適(切な)度(合ひ)にかなふ(ヒシネみ行ネ/)のを和といふ。中といふものは、 喜・怒・哀・樂の未だおこらない(平靜な心)の(常態)を中と言ひ、 (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) (事件に遇つて喜・怒・哀・樂が)

普遍的な道である。 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 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、

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。

れが ですから人間が良識に從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紫 然界の作用であり、 方は少し違ひます。 であり、そして自然界には生育を、 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、 生する根本たる、 行くのを「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 持つて生れたままのすなほな心の有りのままの狀態ですから、 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、事物を良識的に判斷することが出來ます。これは言はば 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。 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 れを中といふ」とあります。 喜・怒・哀・樂といふ樣な烈しい感情がまだ起らない平靜な心、 「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樣に聞えますが、 「和也者、 天地の事業をたすける所以だとされてゐます。 |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 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、 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 中國の考へ方では、五穀をも雜草をも――よいものも悪いものも-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、 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。 「天地位し、萬物育す」とは、 「誠」〔まごころ〕であると言つてよろしいが、 ―それは日常の無事な時の心の狀態ですが― ―從つて處置の仕方--無差別に生育させるのが自 結局このことを言つたも 萬物育焉」です。 中國 人間の仕事 ― を發

大學

ع

中

庸

庸」といふ言葉はどういふ意味なのでせうか。 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、 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 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――。 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。そしてとの二つの思想を統合して、 識をまごころと聯闢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 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〕と聯關させて――良 朱子章句の第二章以下には、 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 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 「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。 「中和」と「中庸」とは違ひます。では「中

朱子章句の第二章に

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

ないつまらぬ人間で而も(何の)つつしみも自制もないことである。 而も(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

これによれば、「中庸」とは「時に中する」こと、卽ち「(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

中」の「中」と解せられます。これが「中」の字の槪念に對する一つの解釋です。そしてこの意味の「中」は、 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

的に後章の 誠者、天之道也、 「誠」の説と聯關する性質をもつて居り、二十章の 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,

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。 ることである。 誠實であるとは、 (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。 (もつ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 (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。。。。。。。 (普通の人の道の、自覺によつて自己を)

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。 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、 次に「庸

誠實にするとは、善を擇んで固く守り通すことである。

庸德之行、庸言之謹

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

本」でありますが、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 をり、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、 になりませうが、その裏には「如何なる場合にも平常無事の時の樣な良識的な言行を失はない」といふ意味を含んで 事是貴人」とかいふ思想とも響き合ひます。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 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。 「中」は「喜怒哀樂の未だ發せざる」――從つて未だ良識を失つてゐない これは後世の禪家のいはゆる「平常心」とか ――日常普通の狀態で、從つて「天下の大 「中和」の

中する」こと、 でせう。かくて、 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 「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 「和」に近

ところで今一つ、第六章を見ますと

同じでありません

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、

子曰、舜其大知也與、 常普通の言葉を洞察するのが好きで、(それの)悪い點は(すてて)あらはさず、善い點は稱揚して(獎勵し)、民 先生がおつしやつた。 こそ(舜の)舜たるところだ」と。 (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。 舜好問、 「舜はまことに偉い知慧者だよ。舜は(民の實情を)尋ねることに關心が深く、 (民の) とれ 日

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、 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 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。 けです。そこでこの「中」の意味を考へてみますと、「執其兩端、 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 との文の中に見える「中」は、いはゆる「兩端の中」で、「時中」の「中」とは若干ニュアンスが違ふ樣に見えます。 「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 「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 用其中於民」といふことの前提に、 言はうとしてゐるところは同じことであろうと思はれます。何とならば、 「舜好問、 而好察邇言」〔舜は民の實情を專ねることに熱心で、民の日常普 これは舜が政治家として、「天下の大本」である 用其中於民」といふのは、既に譯しました樣に、 一たいこの文では

平常也」といつてゐるのは、 けの相違はありませう。ですから朱子はとの兩者を統合して「中庸」を解し、「中者、不偏不倚、 0 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、 また民心のその時その場合の實狀に妥當するにしても、 原理を時間的・動的に見て居り、 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、 「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、 いづれにしてもこの「中間」は適切妥當性の原理を指すもの 「時中」といふ時は適切妥當性 第四章 無過不及之名、

子曰、 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 飲食也、 を必要以上に)やり過ぎるし、 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、 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 鮮能知味也 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

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。

のだ。ご

いものだ。

不肖者は(それに)ついて行けない(爲めだ)。誰でも飮食しないものはないが、

味のよくわかる人はすくな

「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

れ等の要素の外になほ種々の夾雑物があり、 で統合したのが第一章である様に思はれます。-こんなわけで、 第二章以下に 「中庸」 の概念が若干あらはれて來ますが、 の説が顯著です。そしてとの二つの概念の本質的・內面的な聯關を思索し、それを新たに「中和」といふ概念 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 ―とれが中庸篇の構成の主要な部分です。 それと共に第二十章以下數章に亘つて もつとも中庸篇には、

大學と中で

他日にゆづり度いと思ひます。

四

ところでせうか。 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獻には、はつきりと共通した いふことを極めて簡單に申し上げましたが、それによつて賢明な皆樣は、この二つがそれぞれ違つた成り立ちと性質 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 以上は、大學と中庸といふ二つの文獻が、それぞれどの様にして成り立ち、どの樣な性質をもつものであるか、

最もよく體得した選手であるべき筈であります。從つて大學篇が爲政者のあるべき理想の姿を說いてゐることによつ なまとめ方をして申し上げるよりも、 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 る上に役立ちます。その意味では、と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 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ことによつて、我々が儒教の本質が奈邊にあるかを理解す の文獻でありながら、 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 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爭の中で、 儒教は元來、 かにしながら、それに基けつつ、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 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、 思ふに大學篇は、 「口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 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、 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 皆様が御自分で大學と中庸とをお讀み比べになつた方がよろしいと思ひます。 私の様な至らぬものが不充分

しかしことではその爲めの御參考までに、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、一二指摘しておきませう。

その第一は、 大學では「誠意」を說き、 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、冊自欺也、如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙、故君子必慎其獨也、

中、形於外、故君子必愼其獨也、 小人閒居爲不善、無所不至、見君子而后厭然揜其不善、而著其善、人之視己、 如見其肺肝然、 則何益矣、

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、

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。惡い臭をきらふ樣なもの、よい色を好

い)自分だけのことでも(忠實に行つて)よいかげんにしない。

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)。 見透しだから、(愿しても)何の益に立たうか。これを「中に「誠」があれば外にあらはれる」といふのである。だ 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 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)よいかげんにしないのである。 めて何くはぬ顔でその悪事をかくして、善ささうに見せかける。(しかし)人が自分を見る目は、 小人(無数達)は、ひまな時には(こそこそと)善くないことをして、少しも遠慮をしない。君子(を指導者)に遭ふとはじ 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 まるで内臓まで

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。

「誠」を説いてゐることは、申すまでもありませんが、 「愼獨」の説は次の様に見えてゐます。

莫見乎隱、莫顯乎微、故君子愼其獨也、

ででも、道から離れない様に)「その獨りを愼しむ」(娘ぬし)のである。 とほどあらはれるものはなく、 (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)「隱れたこ 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

調されてをります。 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、大學にも中庸にも强 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ないのですが、これは孔子のいはゆる「忠恕」 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。 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、 (朱子章句傳之十章) を見ますと、 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

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、 所謂平天下在治其國者、上老老、而民與孝、上長長、而民與弟、上恤孤、而民不倍、是以君子有絜矩之道也、 所惡 所惡

於左、母以交於右、此之謂絜矩之道

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 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 に立つものが長上を長上と(して充分奪敬)するならば、 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 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 民は(それにならつて、それぞれ)兄によく事へる様に

ある。 爲の)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、 から、 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)前の人に應對してはいけない。(自分の)右の人 (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) 後の人に爲かけてはいけない。 (自分の ない。(自分の)下のものから、(自分が)しむけて欲しくない樣な方法で、(自分の)上の人に事へてはいけない (自分が)して欲しくない様な方法で、(自分の)右の人に交際してはいけない」。このこと(ムルスルヒサテニムピ)を「(行 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 (自分が)して欲しくない様な方法で、(自分の)左の人に交際してはいけない。(自分の)左の人から、

める場合にも、天下を平和にする場合にも、共通する。)

と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。

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、 「有所不足、不敢不勉、有餘、不敢盡」、「言顧行、行顧言」、 (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、 君子胡不慥慥爾 所求乎子、 以事父、 庸言之謹 未能也、

出來ない。 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、 に事へるのは、 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、 (要するに皆、忠恕の精神にかなつた四ヶ條であるが、)丘(元命、)はまだ一つも出來ない。(第一には、 は、人にもしむけるな(といふことだ)」(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。 (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[逆にかな]。 (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 (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 (忠恕とは)自分がして欲しくないこと 誰でもお互ひに)友人に (自分には) まだ 親が)子

大

學と

加

二六

忠恕や忠信の道は卽ち中庸の道である。)君子(といふもの)は何と篤實なものではないか。 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、 ではおかぬ。餘力がある場合は、(行き過ぎにならぬ樣に適度に止めて)力を盡さない」(カヒスウヒーロムロタサイロメィーの適度に)。「言 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 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」。

ことは明かでせう。さてこの忠恕については、 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 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)

れた後、門人が曾子に尋ねた。「どういふ意味でございますか」。曾子「先生の道は、要するに忠恕なのだ」。

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

孔子「參よ(学は母)、

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」(衞靈公篇

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」。 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

出てをります。卽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) 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

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 0 一誠命か大なる」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、 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說いたものです。ところで儒教でも、 勿論いろいろの點で違ひますが、このマ

上に多ては、また

樊遲問仁、子曰、「愛人」(論語顔淵篇)

仁者愛人、(孟子離婁下篇)

仁者無不愛也(孟子盡心上篇)

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 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。 そしてそれを實現する方法として「忠恕」が說かれ、更に「忠恕」の前提として「誠意」が說かれてゐます。とのと

仁者人也(中庸篇・表記篇)

仁也者人也(孟子盡心下篇)

卽ち「仁」とは「人間らしさ」(ヒューーマニチィ)だといふのです。してみると、

ヒューマニチイを實現する原理とし

て「忠恕」が説かれ、またヒューマニチイの前提として「誠意」が説かれてゐることになるのであつて、我々が今日 ューマニズムの本質を考へる上に、大いに參考すべき問題を含んでゐる樣に感ぜられます。