

Title	中庸(その一)
Sub Title	Der Mittlere Weg (1)
Author	立野, 清隆(Tateno, Kiyotaka)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1971
Jtitle	哲學 No.58 (1971. 12) ,p.119- 135
JaLC DOI	
Abstract	Die treibende Idee der Philosophie des altertumlichen China ist die Metaphysik des Himmels. Während doch die Idee des Himmels wurde in dem mittlere Weg mit der aussersten theoretischen Form ausgerückt theoretischen wir, seiches heimlicheu Wesen des mittlere Weg aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit zu Vorbringen. Die Sache des Denpeus ist in sich geschichtlich, dies jedoch im Sinne des Geschehens. Was immer und wie immer wir Orientaliuen zu denken versuchen, wir denken im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken iu ein Vordenken befreit, das Kein Planen mehr ist.
Notes	名誉教授宮崎友愛先生記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000058-0127

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

中 庸 (そ の 一)

立 野 清 隆

—

「礼記」の中から「中庸」を択んで「大学」と共に中国儒教の二大哲学書としたのは、南宋の大儒朱子である。彼はその「中庸章句序」の冒頭において、「中庸」が如何なる目的の下に子思によって著作せられたかを簡潔に、「子思子道学のその伝を失わんことを憂えて作れるなり」と述べ、道学、即ち「道」についての学問の伝統を、遙か古代の伏羲、神農といった聖人達が、天の道を継承して天子の位についた処に溯源せしめている。そして此の天の道が初めて言葉として表現せられるに至ったのは、論語の堯曰篇に見える様に、堯が舜に授けた「允に厥の中を執れ」というのがそれで、此の言葉は更に、「人心惟れ危うし、道心惟れ微かなり、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」という周到な表現となって、舜から禹に授けられていったのである。即ちその意味するところは、人間の心というものは私情私欲に支配されている為、絶えず天の道即ち中道から逸脱し易く、寔に危ういところがあって、中道を守ろうとする精神はほんの僅かしか持ち合わせていないものである。そこで天の道を継承してゆこうとする者は、心を細かに碎き、繊細の心を以て純一無雜只管に天の道へと心を集中し、真にその中というものを確りと保持して手放さぬ様に心掛けよ、というのである。堯、舜、禹といえども皆天下の大聖人であり、又之等の大聖人が天下を相伝えてゆくということは天下の重大事である。然るに天下の大聖人が天下授受という重大事を行うに際して、繰り返し教え誡しめたことはといえば、「允に厥の中を執れ」という只一句に過ぎなかったのである。してみると此の言葉には天下の最深最大の哲理が秘められているので

あって、更に此の言葉に附加すべき何ものもないといわなければならない。

それ以来此の言葉は聖人から聖人へと受け継がれ連綿として道統は孔子に伝承され、孔子の直接の門弟中顔回と曾参とが此の道統に属し、更に曾参の弟子で孔子の孫に当る子思という立派な後継者を得たのであるが、その時代は孔子の歿後既に長い年月を経ていた為に、聖人の道に非ざる異端邪説の横行する所謂諸子百家争鳴の時代を迎えていたのである。それは一見思想の自由を謳歌する活気溢れる黄金時代の観を呈してはいたが、然し道統の伝承の立場からする時は、正に思想の暗黒時代であるといつて過言でなく、老荘、墨、楊等何れも皆中道を逸脱した偏姑の立場を、巧妙な論法を以て粉飾することによって真理の所在を晦ますものでしかなく、彼等は競って孔子の教学に対して挑戦した為に、聖人の道は今正に見失われようとしたのである。道家、墨家、法家等当時の諸子百家中最大の論敵は、老荘一派の「無為自然」の哲学であつて、道の道とすべきものは決して先王と呼ばれるような人達が作り出した人為の道ではなく、常の道、即ち至高至大の宇宙自然そのものであつて、此の様な「大道」が廃れた為に、そこに仁義孝悌を説く「人為の道」が作為されたのであると誇示された時、儒家の一門を代表して之に答えるのでなければ、聖人の道の真実性は年を経れば経る程益々見失われてゆくことを懼れて子思は、堯舜以来伝承されて来た「道」の意味内容を根本に溯つて推究省察し、更に平常孔子や曾子の語つた言葉に照らして検討し、交互に演繹解釈して、遂に此処に「中庸」という書物を大成して、後世聖人の道を学習しようとする人々に示すことが出来たのである。更に朱子は此の中庸について、堯舜の時代より子思に至るまで千数百年の長きを経ているにも拘わらず、聖人の道統は驚くべき正確さを以て伝承され、よくその奥義を詳細に亘つて明確且つ完全に開頭し得ていると讚美している。

「中なるものは不偏不依、過不及無きの名。庸は平常なり」。中庸二字の解釈については古来綿々として続けられて来て居り、朱子も「中庸惑問」

や「朱子語類」等で細かに論じているが、我々も亦此の簡潔な朱子の註を手掛りにして、自己の立場から中庸の二字を解釈し、更に進んで本文の各章節へと推究していつてみたいと思う。

先づ「中」とは単に両極何れでもないその中間、算術的比例中項といった様な消極的なものではなく、行為者の特殊性によって制約された、我々にとっての中間、適中を意味する。アリストテレスは彼のニコマコス倫理学第2巻において、メソテース、即ち中庸について論じ、「事柄自身に属する中とは、両極から等距離にある中間の意味であって、それは万人にとって只一つであるのに対して、我々への関係における中とは、超過も不足もないことの意味である。之は一つでなく又万人にとって同じではない」(2巻6章)と述べている。メソテースとは「メソン(中)を得ること」、「中的であること」を意味するが、此の場合メソン(中)とは、「事柄それ自身に即しての中」と共に又、「我々への関係における中」とが意味されて居り、後者の意味が特に倫理的なるものとして論及されている。メソテースを「中庸」と訳すことには多少問題があるにしても、然し「我々への関係における中」を日用平常の個々の場合において求めてゆく限り、それは本来の「中庸」の意味に妥当するものであるということが出来る。

ところで人間の凡ゆる行為は常にその作品として何ものかを完成している。それが「庸」としての「平常」であり、かかる意味での平常には、一切の人倫的諸関係を始め、日常平凡の用から更には堯舜の禪讓、湯武の放伐に至るまで、凡ゆる変例を包括した人間的諸行為のすべてが意味されて居り、之等のすべては結局人間自らによって創り上げられた作品とみなすことができる。然るに作品には欠けたところも余分なところもない時、即ち過不及のない中間が守られている時完全であるといわれる。「然るべき時に、然るべき事柄について、然るべき人に対して、然るべき目的の為に、然るべき仕方において」行為する時、その行為は作品として中的であり最善でありうる。アリストテレスは「中」と共に日用平常の「庸」を強調し

て、「徳は情念でも能力でもなくて『習性』である」(2巻5章)という。即ち「正しい人となるには正しい行為を常になしていることを要するし、又節制的な人となるには常に節制的な行為をなしていなければならない」。又「徳に即して生ずるところの行為の場合にあっては……正しい行為がなされるとか、節制的な行為がなされるといふる為には、之等の行為をなす人が一定の状態(習性)にあることによって、之等の行為をなしているということが必要なのであって、その状態とは、第一に知識が、第二には此の行為を選択することが、そして第三に安定した不可変的な自己の習性が挙げられる」(2巻4章)。「かくて正しい行為を日用平常において行なうことによって正しい人が生れ、節制的な行為を行なうことによって節制的な人が生れる」。「然るに実際はかゝる行為をなさないで論議に逃避し、自分は哲学(純粹なる観想を)しているのであり、それによって善き人になるであろうと考えている人々が多いのであって、彼等のこうしたやり方は、言わば注意して医者言葉に耳を傾けながら、少しもその命令を守らない病人の場合に似て居り、……此の様なやり方で哲学している人達は彼等の魂について、決してよき習性を持つことが出来ないであろう」(2巻4章)。「中」もまた人間最高の実践的徳として、それは日用平常の庸を通して習性化されなければならない。

ところで「中庸」とは、日用平常の時と場所と人間的な諸関係との三者において、過不及なく適宜に、即ち然るべきように適中して生きることであるが、「然るべき」とは単に「然ある」ということではなく、「しかあるべきもの」として価値的なるものであり、具体的には日用平常の個々の場合に「的中」することを意味する。「中」とはかくて事柄の中心であり、中心とはそのものゝ核心、即ちすべてがそこに集中し的中する一点であるといえる。此の様に個々の場合において我々が、その事柄に的中した適宜さの状態にあることを指して中というのであるから、「中」とは事柄それ自身に即して言へば、又その本質を言い現はす定義に即して言へば、「中

間」を意味するが、然し我々への関係、即ちその「最善性」とか「善さ」とかに即していうならば、最も適宜であること、「頂極」を意味する。

人間行為の目標は「善く生きること」、即ち日用平常の現実的生活のすべてを、「中」の原理に従って最も適宜的に生きること、そして之を自らの習性^{ヘクシス}たらしめることにあるということが出来よう。それが人間としての「有徳」^{アレテ}さの状態である。「かくて徳とは、道理によって決定された、又思慮ある人が決定の尺度として用いるであろうようなものによって決定された、我々への関係における意味での中庸において成立するところの、行為選択の習性である」（2巻6章）と定義されうる。然し一般的に言って何が「中」的であり、何がその場合に「的中」し「適宜」であるかを判断することは極めて困難であり、従って「善き人となること、有徳な人となることは努力を要する仕事」（2巻9章）となる。個々の場合に「適中」ということは極端に難しいことであるから、我々は次善の方法を講じ、「中」に対してより多く反対となる方の極端から遠去かるように心掛けると共に、特に快樂の誘惑を斥けることが大切である。そして我々は或る時は超過の方向へ、或る時は不足の方向へ傾いてみることで、却って最も容易に「中」即ち「善」に適中しうるに至るであろう。（2巻9章）。

個々の具体的状況において、その都度何が中的であるかを判断することの困難さにもまして至難なことは、自らの判断を適中せる判断と確信し、勇気を以て之を實踐すること、即ち中庸の實踐であるということが出来るであろう。たとえ実際は中庸を得た行為であっても、両極に属する人々から見られる時は、それぞれ自分の反対側に偏ったものとして評価され、双方からの非難攻撃に曝されることになるからである。中庸の實踐、それは只単独者のみが為しうるもっとも孤独な實踐であるというの他はない。

「中庸の徳たるや其れ至れるかな。民鮮きこと久し。」（論語雍也）孔子の嘆ずる所以である。

二

朱子もまた、中を不偏不依にして過不及のないことであり、庸は日用平常であると述べ、更に彼と殆んど同一の理解を含む二程子の、「偏らざる、之を中と謂い、(平常と)易らざる、之を庸と謂う。中なる者は天下の正道なり。庸なる者は天下の定理なり。」という言葉を用いているが、然し「中庸」で説く所の「中」には、明らかに「時中の中」(已発の中)と「未発の中」とがあり、前者は中の実際の働らきにおける過不及なき適宜さの中であるのに対して、後者は未だ発して事と成らぬ宇宙の一大元気が、不偏不依、無限の力を秘蔵して一点に集中している状態を意味する。程子は之を表現して「之を放てば六合に弥り、之を巻けば則ち密に退蔵し、其の味わい窮まりなし」と述べている。「中」とはかくて、単に「事柄それ自身に即しての中間的中でもなければ又、「我々への関係における適宜さとしての中」でもなく、より根源的には、その発するところ宇宙六合の涯まで、万物を生成化育して止まない宇宙の一大元気の、力的に集中する一点、核心としての中を意味するのである。中とは此の様に本来「未発の中」として、宇宙の一大元気の凝集する不偏不依の一点(中心)という意味を持つのであるが、それが更に日用平常の庸において具現化する時、「時中の中」乃至は「已発の中」となって現われ、「事柄それ自身に即して」はよくその「中間」が保持され、又「我々への関係において」は過不及なき「適宜さ」を得ることが出来るのである。

「中」には此の様に単なる倫理的意味を超えた、存在論的乃至は形而上学的意味があり、此の場合かゝる「未発の中」の直観に重きを置く時、それは老仏的「中学」となるのに対して、「時中の中」として日用平常の生活の場に活用実践することを重んずる時、それは「実学」となる。此処で云のう「実学」とは、世俗を故意に避けて形而上的世界に高踏する純粹観想学問に対して、日用平常の具体的生活の個々の場に用いて、常にそれが適

中しうる学問のことを云う。中庸とは飽迄も「中庸実践の学」であって、決して単なる「観想明哲の学」ではない。「庸」とは即ち「時中の中」として、日用平常における君子の凡庸道のことであり、「中庸」の最も重んずべきところは、老伝に対するその「庸」の実践、即ち「庸徳を行い、庸言を謹しむ」ことにあるということが出来る。否より正しくは、「中」（未発の中）を觀得した人間が、現実の生活の場において、如何に「庸」即ち「時中の中」を行じてゆくかという課題と、日用平常の凡庸道の実践を通して、その内に如何にして「未発の中」を觀得してゆくかという課題とが、一体不可分の相即的關係となるところに、「実学」としての「中庸学」の根本性格があるというべきである。此のことは「中庸」という文字の原義に溯って考察する時、更に明らかになるであろう。

「中」とは宇宙を象徴する○（易の太極）の中心を、一本の縦棒によって貫ぬき通している象形文字で、それは宇宙を貫ぬく根本法則を示すと共に、更にかゝる宇宙の根本法則を道統の伝として、歴史に貫ぬき通してゆくこととする主体的な意味もまたこめられているということが出来る。之に対して「庸」という文字は、「庚」と「用」とから合成されたもので、庚は「更」で更改することを意味し、又「用」はその原字「卜」から推察しうるように、卜と中との合字であり、原意は卜筮によって認識しえた中道の実践を意味し、かくて「庸」の全体的意味は、「未発の中」としての天に聴き神明に尋ねることによって、私情私欲に曝らされた自らの偏った立場を更改して、日常平凡の生活の場に、「時中の中」としての中道を実践してゆくことである。卜筮とは未発の中を時中の中へと転化媒介するところの方術であり、此の方術をも包含することによって中庸は、よく幽顕一如の「実学」たりうるのである。

ところで中庸の本義が、宇宙の至高至大の気の凝集する一点、「未発の中」を、日用平常の場において、「時中の中」として具現化してゆくことの中にあるとするならば、中庸道の成立の為には、予め此の「未発の中」が

何等かの仕方において認識され、又体得されていなければならないであろう。然しこのことは一体如何にして可能であろうか。「未発の中」の認識の可能根拠を問うことは、中庸道の現実的可能根拠を問う究極的課題であるといって過言でない。此の様な認識論的課題に対して答えようとしたものが、中庸第一章の存在論的人間学乃至は「道」の形而上学である。

「天命之を性と謂い、性に率う之を道と謂い、道を修むる之を教と謂う。」
(第1章1節)

子思が此処で權威を以て語る性命の思想の根本は、もとより彼の独創によるものではなく、易経を中心にして明確な表現を得た往聖の「道の形而上学」、陰陽五行の自然哲学である。即ち彼は此の第一章において、自分に伝承されたところの性命思想を忠実に述べることによって、中庸道展開の為の包括的なテーゼとしたのであり、先づ此の第一節では「道の根源が天より発したものであり、それ故万古不易であること、然もそれが性として個々の人間の内奥深くそれぞれの仕方で手渡され交付されて、個性的な気性氣質となって内在し、又各自がそれであるところの自己固有の運命として、実存的に担い且つ所有していかなければならないものである限り、人間は一瞬と雖も性即ち道から離れることが出来ず、此の様な「道」こそ人間の本質として人間の存在そのものを決定づけているものであるという。然しわれわれは此処で、「未発の中」としての「天」についての考察を試みなければならないであろう。

古代中国において天という時、それは、大雅烝民の詩に「天烝民を生ず」とあるような、一つの意志を持った超越的実在者が意味されており、そこに人格的な畏敬の念を以て天上を見上げ、天空上にあつて下界を支配する天帝の信仰と、人間を始め万物の悉くは天から生れたものであり、その存在根拠をかゝる天に基づけようとする天命思想とを育くむことになったのである、一の下に両手両足を大きく拡げて立つ人間の姿を象どった天という字は、天上にある上帝の子孫が人間であるということの意味すると同

時に、又天帝は自らの意志を実現する為に自らの子、天子を地上に降して万民を支配し統治するということをも意味している。書経に「天有徳に命ず」とあるように、万物を生成化育して止まない天の此の大いなる意志を天命として承け、天に代って烝民を支配し統治することの出来をカリスマ的人間が、選ばれて天子となり、若しその徳を失う時は、「天、有罪を討つ」と云った禪譲放伐の政治思想を生み育てることになったのである。かくて天子たるべきものの職責の第一は、生民を率いて天命に随順せしめる為に天帝を祀ること(禘祭)であり、第二は常に天命の意を知り、之に逆らうことなく生民を導びいていく為に龜卜を重用することであった。中国歴史の中で為政者として、始めて此の様な「天」の思想を明確に自覚し、合理的な理解の第一歩を踏み出した人は、孔子がその礼教の始祖として仰ぐ周公旦である。

彼は一方兄武王を輔けて中国の王道政治実現の為に、殷の王朝における祖霊神崇拜を拡大徹底せしめて、三皇五帝以来の天の信仰との綜合を、祭礼制度上に具現化すると共に、他方かゝる天の意志、天の命ずるところのものを深く内面的に自覚して、之を道徳的倫理的実践上の規範たらしめ、天の万物を生成化育して極まることのない働らきそのものを、周易の六十四卦三百八十四爻の上に、陰陽の屈伸消長変化として、極めて明確且つ論理的機能的に捉えていったのである。人は皆天からその存在を与えられたものであるから、人々の性情や気質の中に既に天の徳が、それぞれの仕方とて固有なものとして先天的に賦与されている筈であり、人は誠を尽くして自己を内省し之を直覚しなければならない。そしてそこに人間の最も自然且つ切実な性情として見出されるものは、第一に親の慈愛に対する子の感恩の情であり、第二は兄弟間の友情である。周公旦における天の信仰と、その内面的自覚としての孝悌の道徳思想とを受け継ぎ、敬天仁愛の理想を追求して、之を人類全体の倫理的教育理念、そして更に政治的国家理念にまで高めていったものは孔子である。

孔子の求めたものは人間は如何に生きるべきか、人間にふさわしい最も人間らしい生き方とは何か、ということであった。そして彼は先づ人間を他の諸動物から決定的に区別する第一のものとして、人間が文化を創造し文化の保有者であることに注目したのである。然らば文化の本質とは何か。孔子は当時の歴史的社会的状況と彼自身の教養とに基づいて、堯舜以来の聖人の道統、なかんずく周初の燦然たる文化の中にそれを見出して「礼楽の治」と称し、「郁々乎として文なる哉」と讃辞を惜しまず、之を再現し伝承してゆくことを以て自らの神聖なる使命と考えたのである。即ち彼は、周公の定めた祭祀や法律制度を始め風俗習慣の一切を理想化して、その凡てを「礼」と呼び、文化の本質乃至はその具体的内容を「礼」にありとし、伝統文化の再認識の上に立ってかゝる「礼」の根本法則を究明し、之を当時の実際社会に生かしていこうとしたのである。「博文約礼」(雍也・顔淵)と云い、「述べて作らず、信じて古を好む」(述而)と語る所以である。

ところで孔子の考えた理想社会の礼的秩序中最大のものは道德秩序であり、一切の人間道德はそれが善でありうる為には「礼」に合致しなければならない。即ち、「礼に非ざれば視ること勿かれ。礼に非ざれば聴くこと勿かれ。礼に非ざれば言うこと勿かれ。礼に非ざれば動くこと勿かれ」(顔淵)という。それ故「礼」は道德をして真に人間の道德たらしめる規範であり、様式であり、礼なくしては恭も慎も勇も直もすべての徳目はその道德的意味を失うことになる(泰伯)。然し文化的社会生活上の規範として、又倫理的実践上の根本様式として、此の様に重要な「礼」も、それは人間の普遍的且つ根本的な心情である「仁」の客観的表現形式として、「仁」によって裏打ちされたものでなければならない。「人にして仁ならずば礼を如何。人にして仁ならずば楽を如何。」(八佾)。即ち人間文化の本質的内容としての礼と楽との根柢をなすものは「仁」、つまり人間らしい愛情であって、此の様な人間らしい心情を若しも我々が欠いているとするならば、あ

の大切な礼も楽も共にその人間的な内容を失って、みせかけの空虚な形式になって了うであろうというのである。

実際孔子の道德体系の最高の位置を点めているものは「仁」であるということが出来る。「仁は人なり」(中庸)「仁とは親也」(説文)、と云われるように、仁の本質は人間らしい親愛の情であり、仁とは人を愛すること(顔淵)に他ならない。そして此の親愛の情が最も自然且つ純粹に発露したものが、親子兄弟間の愛情としての孝、友であり、此の親子兄弟間における親愛の情を拡大して全人類へまで及ぼす時、「仁」道が完成されるという。人間固有の性情である孝悌を基本とする「仁」道こそ、王道政治の根本理念でなければならない。此の様に孔子の云う「仁」とは、父子兄弟間における親愛の情の中に最も純粹にみられる人間らしい愛情のことであるが、此の様な親愛の情が人間に固有せられるのは天命に基づくのだという。「五十天命を知る」(為政)と語った天命が即ちそれで、此処で云う「天」とは宇宙万物を生成化育して止まない生命そのものであり、冬枯れの世界に甦える春の生氣であり、天の此の大なる愛心こそ、人間の生誕と同時にその性情深くに賦与され、固有せられて本然の性となった親愛の情、仁に他ならない。此の様に人間存在の根源を、宇宙万物を生成化育して止まない天に溯らせ、天の此の覆育の愛心が人間固有の性情として宿命せられたと考えることは、中国古代の民族信仰からの当然の帰結であったのであるが、孔子は一層之を明確にし、人間の心情の深みにおいて之を自覚し、一切の人間の行為の究極の基盤たらしめようとしたのである。

仁道の根本たる親愛の情は人間に先天的に賦与されてはいるが、然しそれが全人類へまで拡大されて完全な仁となる為には、絶えざる努力が要求せられ、孔門中只一人顔回のみが、仁者の称号を許された程である。仁道達成の為に孔子の選んだ教育の項目は、文・行・忠・信の四つである。「子四つを以て教う。文・行・忠・信。」(述而)。「文」とは詩経と書経とであり、前者は「詩三百、一言を以て之を蔽えば曰く、思い邪なし。」(為政)

と語るように、古代人の詠じた偽わりなき至誠真実の告白であり、後者は周公を始め前世の聖天子の詔勅の類いである。又「行」とは孝悌の自然的発露から進んで、人間行為の一切を「礼」の規範に従わせること、「己れに克ちて礼に復る」（顔淵）ことの実践である。又「忠」とは自己が自己に対して何処までも誠実であり、自己を偽わらぬことであるのに対して、「信」とは他人に約束した言葉を違えず履行して欺むかぬこと、つまり他人に対して誠実であることの意味で、共に誠実ということであり、之が「仁」の實質的内容をなすものである。「忠信を主とす」（学而、子罕、顔淵）という言葉が論語中屢々繰り返されているように、孔子の仁道精神は「忠信」又は「忠恕」の二字に尽きるといっても過言ではない。それ故孔子が「吾が道は一以て之を貫ぬく」と言こたのに対して、曾子は「夫子の道は忠恕のみ」（里仁）と喝破したのである。「忠」が自己を内省して自らの善意志を直覚することであるのに対して、「恕」とは「己れの欲せざるところを人に施すこと勿かれ」（衛霊公）ということ、自己自らに対する誠実な心情を他人に対しても及ぼし発揮して、親身となって思いやり、只管信実であろうとするヒューマニズム精神の、最も端的なる表明であるということが出来る。

孔子の道德体系の根本をなす「仁」即ち「人間らしい心情とは「忠恕」であり、「人間愛」であり、彼はそれを単に倫理的道德的実践に関してのみならず、純粋な認識行為をも含めた一切の社会生活上の規範や諸様式の隅々にまで、之を滲透せしめてゆこうとしたものが即ち「礼」に他ならなかったのである。かくて「礼」と「忠恕」とは、天にその渊源を持ち、最高普遍的な善それ自体であるところの、「仁」道実現の為の形式と内容とを現わすものであり、一切の人間行為の目標は此の両者に集中されることになった。然るに孔子歿後その門弟中、主観の内省から入って「忠恕」の主体的実践を重んずる主流派（曾子、子思）と、「礼」の客観的規範の確立を強調する一派（子夏子游派）とに分れて対立したが、次第に末流の弊に墮し、

老、墨、楊等諸子百家からの非難攻撃に曝されることになったのである。

孔子は人間の本性の究明を飽迄も内省的に、主観の主観性に求め、人間自律主義を徹底せしめて、遂にそれを自他に対する絶対的誠実性としての「忠恕」において見出したのであるが、彼の此の徹底した人間自律主義は、人間の有限性の自覚ともいべき過誤や、認識行為に対しても遺憾なく發揮せられ、「過ちを改むるに憚ること勿かれ」(学而・子罕)とか「過ちを復びせず」(雍也)と云った謙虚にして剛健な言葉となって現われる一方、更にそれは人間の能力智力を以てしては如何ともすることの出来ない問題、運命、死、鬼神等に関しても、此の徹底した誠実性、忠恕が堅持されて居り、「五十天命を知る」と述べながらも、「之を知るを之れを知ると為し、知らざるを知らずと為す、是れ知るなり。」(為政)と云い、人間の本性と天命との関係について決して論及することはなかった。「子、怪力乱神を語らず」(述而)。「鬼神を敬して之を遠ざく、知と云うべし」(雍也)。「鬼神に事えんことを問う。曰く、未だ人に事うる能わず、いづくんぞよく鬼に事えん。敢えて死を問う。曰く、未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らんや」(先進)と。

然したとえ彼が「知らざるを知らずと為す」誠実さを貫ぬいて、知り難いものについては飽迄も語らなかつたにせよ、彼が本来追求して止まなかつたものは「人間とは何か」ということであり、人間に賦与された天命の持つ意味内容の客観的究明であるべき筈であったのである。然るに彼は天命のかゝる客観的究明を、自己自らに対する主観的誠実さの故に断念して、単に内省的な道徳的自覚を以て之に答えようとしたのである。そして彼の此の自己矛盾的な主観的誠実性の極限に示されたものが、「人事を尽くして天命をまつ」という、諦観的放下的な安心立命の境地であったということができる。

人間をして人間たらしめ、人間の本性をかゝるものとして決定づけているもの、それはたとえ主観の内省によって自覚されうるとしても、然し決

して人間自らによって作り出したものではない。人間が諸他の動物と異な
って礼的文化を持ち、万物を生成化育して止まない「天」の愛心を、至誠
真実に「仁心」として受け取り、日用平常の庸に之を主体的に実践する存
在者でありうるのは、決して人間の主観的自律性によるのではなく、此の
様な性を人間に賦与し宿命せしめたところの「天命」に基づくものといわ
なければならない。人間の性を人間以外には求めず、人間それ自身の中
のみ追求しようとした孔子の立場が、結局、周公以前の「天」の思想を前
提としながらも、主観的内省的な考察に偏せざるを得ず、此の点が特に孔
子歿後諸子百家によって痛烈に批判されると共に、更に人間性と天命との
関係の問題が、改めて客観的な認識の対象として盛んに論議されるに至
った所以である。人間にとって最も知るに値する問題、それは人間とは一体
何か、ということであるが、然しそれは結局天は一体人間に何を命じたの
か、固有の性として人間に賦与し宿命せしめたところのものは一体何かと
いうこと、即ち「天命」を知るということである。天は何を欲するか。天
は人を愛し人を利するものに福し、人を悪み人を毒するものに禍する。墨
子は人々が家族や階級を超え民族を超えて互に相愛し相利すること、即ち
「兼愛」こそ天の意志であるとして、人間性を之に依らしめ、之によって
天下国家を統治する最高の政治理念と考えたのである。

老子は更に鋭く、人間の道は天の道に随順するところにあり、儒教の説
く「仁道」も墨家の所謂「兼愛」も共に永遠不変の「道」ではなく、時代と
社会とに制約されて、之に適応する為に作られた一時的相対的な単なる
「教え」でしかないという。「道の道とすべきは常の道にあらず。名の名づ
くべきは常の名にあらず。無名は天地の始、有名は万物の母。」(老子一章)。
道として言表出来るものそれは決して永遠不変の道ではなく、名称を以て
限定出来るものも永遠不変の本当の名ではない。永遠不変の道は言表を超
えたものであり、永遠不変の名は凡ゆる限定を超えたものでなければなら
ない。かくて天地万物の始源としての道は、無と有、大と小等一切の矛盾

や対立を超えて之を統一した高次の存在であって、目でみることも耳で聞くことも手で触れることも出来ず、始めもなければ終わりもない、時空を超えた永遠にして唯一の究極的実在である。「天下万物は有より生ず。有は無より生ず」(40章)。「物ありて混成す。天地に先だちて生ず。寂たり。寥たり。独立して改めず。周行して殆からず。以て天下の母となるべし。吾その名を知らず。これに字して道という。強いてこれが名をなして大という。大を逝という。逝を遠という。遠を反という」(25章)。道は此の様に無限定的超越的であるから、無といわれ無名といわれるが、然しそれは全くの無ではなく、天地万物を段階的に産出する究極の始源であると同時に、又万物の根源としてその働らきは無始無終にわたって、すべての現象を貫ぬき支配しているのである(14章・42章)。此の様に本来の意味での「道」は天地万物の始源であると同時に又その根源であり、天地万物を超越すると同時に又之に内在し、道と万物との結びつきは、恰も谷川が江海に注ぎ込む様に自然必然に結びついているという(32章)。

「道」は此様にふわふわとして掴み所がなく、流動して見定め難いが、然し天地万物の到る処に滲透し内在して之を成り立たせている故、そこに何かしらの「象」があり、生命の活動があり、不変の法則の顕示がある。その顕著な働らきの一つは、往反を包越し強弱を包括した永遠の循環運動即ち自然必然の復帰運動である(25章・42章)。老子の道は「常道」と云われ、「常を知るを明」といい(16章)又「明に復帰す」(52章)ともいう。「道」は即ち「明道」である。然し道は又「深くして識るべからず」(10章)で、一見平易であるようではあるが、常人は此の平易な大道を歩むことをせず、却って邪しまな近道を好む(52章)。之に対して聖人は世俗の人々が無意識に通過するところの、素朴且つ本源的な自然必然の道に復帰する。自然の大道に従うことは敢えて為さないこと即ち「無為自然」である(64章)。自然の行為無為の行為、それが天の道である(9章)。天の道と聖人の道とはかくて完全に一致する。

天の道は無の働きであるから事物の自然に適応して少しも無理がなく、節度を守って極端に至らぬうちに差控え、卑下して争わず世の変転につれて進退する（81章）ので、事柄すべてに亨通を得られるのである。又「天道は無親。常に善人に与す」（79章）。即ち天道は親子兄弟に対する他人と云った親疎の別なく、公平無私であって只常に天道に随順する善人に味方するだけである。又「天の道は有余を損して不足を補う」自然の調和を目指すのに対して、「人の道は然らず。不足を損して有余に奉ず」（77章）る作為のアンバランスであって、例えば孝悌を中心とする儒教道徳は、元來親しいものを疎遠なる他人からの区別において、殊更に親しみを深めようとする不調和の教説であって、天道に悖ることはいうまでもない。かくて「大道廢れて仁義あり。慧智出でて大偽あり。六親和せずして孝慈あり。国家昏乱して忠臣あり」（18章）ということになる。大道は無為であり自然であり、一切の矛盾対立を止揚した高次の統一の世界である。然るに此の高次の統一と調和とが崩れて大道が行われぬ世界において、無為が有為となり、自然が不自然となり、六親の不和国家の昏乱を招き、かくて仁義孝悌を説く儒教道徳の出現をみるに至ったのである。その原因は人間の小知に基づく作為である。それ故大道の復活は小知の横行を止め、作為の氾濫を抑えて無為に帰らなければならないという。

天の道と人間の性とに関する老子の此の様な思想の挑戦を受けて、儒家一門を代表して之に答えようとしたものが即ち子思の「中庸」である。中庸とは孔子の「仁」、曾子の「孝」を更に天命との関係において捉え直すことによって、之を敷衍し説明しようとしたものであるということが出来る。

（未完）

註

万物を覆う天の愛心とは決して単に直接的なものではなく、宇宙を貫ぬき支配する陰の生命、即ち死の世界との相互絶対否定的な媒介を遂げた、死即生、生即死としての高次の生命であり、万物生成化育の生命そのものとして

の此の大徳は、^{アレター}易経の太極における相反的円環運動の表示○を以て明確な自覚的表現を得たのであるが、此の太極の生命活動は、陰-- (死) に対する陽一 (生)、陽一 (生) に対する陰-- (死) という、陰陽互いに相即し、相互絶対否定的に媒介し合う相補的全体であって、陰陽の屈伸消長変化としての此の弁証法的な生命活動の全体は、八卦・六十四卦三百八十四爻において極めて明確且つ機能的に把握されているといふことができる。

昭和 46・9・6.

Der Mittlere Weg (1)

Kiyotaka Tateno

Résumé

Die treibende Idee der Philosophie des altertümlichen China ist die Metaphysik des Himmels. Während doch die Idee des Himmels wurde in dem mittlere Weg mit der äußersten theoretischen Form ausgerückt theoretischen wir, solches heimlicheu Wesen des mittlere Weg aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit zu Vorbringen.

Die Sache des Denpeus ist in sich geschichtlich, dies jedoch im Sinne des Geschehens. Was immer und wie immer wir Orientaliuen zu denken versuchen, wir denken im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken iu ein Vordenken befreit, das Kein Planen mehr ist.