

# 中國古代に於ける「中」思想の展開

米 田 登

中國の古代思想を知る上に先ず最も重要な典籍は、言うまでもなく書経（尙書）であろう。その書経によると、本題の「中」の思想は既に舜の時より現れて居るのである。但し論語堯曰篇を見ると、次の通りに帝堯が為政治上の大規準として中を執るべきことを舜に垂訓して居るのである。

堯曰ク、咨（ア、）爾舜ヨ、天ノ曆數爾が躬ニ在リ。允（マコト）ニ厥ノ中ヲ執レ。四海困窮セバ、天祿永ク終ヘント。舜モ亦以テ禹ニ命ズ。

天の曆數云々の句は、天位を嗣ぐべき順序が汝（舜）の上にあるという程の意。四海困窮云々は、若し政治が中正を失し「天下の民困窮するならば、天より受けた福も永く絶え果てるであろう」との意である。

この「堯曰」は何を根拠にしたものであろうか。それは不明であるが、孔子自身の刪定した原始尙書か又は古い逸書にあつたものに違いない。これによつて觀れば、中の思想の淵源は帝堯に在り、そして帝舜に伝えられ、更に「舜モ亦以テ禹ニ命ズ」とある通り、禹に繼承されたものである。舜が禹に位を讓るに際して執

、中の訓えを伝えたことは、書経大禹謨篇にも見えて居る。即ち人心惟レ危ク、道心惟レ微ナリ。惟レ精惟一、允ニ厥ノ中ヲ執レ。

がそれである。本篇は古文尙書中にある。前号に解説して置いた通り、現存の古文尙書は東晉の梅賾が古文尙書と称して元帝に奉つたもので、清の閻若璣によつて偽作たることが明証されたものであるから、そのまゝには信憑しがたいけれども、偽作とはいふものゝ何かの典拠によつて作られたものであるから、一概に無価値として棄つべきでないと考へる。大禹謨のこの一節は、前掲の論語堯曰篇の語並びに荀子解蔽篇の「故ニ道経ニ曰ク、人心之レ危ク道心之レ微ナリ。」等を抛りどころにしたことは勿論である。然し堯曰も典拠があつたと思われ、人心云々の句も荀子が道経に拠つたものであり、その道経とは有道の経書の義で、古い經典であつたに違いない。

古代にあつては政治と道德とは一連一体のものであつたから、為政治上の大準たる中は道德上の大準でもあつたのである。書経大禹謨中の帝舜が臯陶（コウヨウ）の功績を賞揚した一節に次の様

な言葉がある。

帝曰ク、皐陶ヨ、惟レ茲ノ臣庶、予ガ正ヲ干（オカ）スコト或ル罔シ。汝士トナリテ五刑ヲ明カニシ、以テ五教ヲ弼ケ、予ガ治ヲ期セリ。刑ハ刑無キヲ期シ、民ヲ中ニ協ハシム。時（ユ）レ乃ノ功ナリ。懋（ツト）メヨヤト。

正は政の義で法令をいう。士は司法長官の意。五刑とは墨（入れずみ）劓（鼻けずり）剕（足きり）宮（去勢）大辟（首きり）の五刑罰。五教とは父の義・母の慈・兄の友・弟の恭・子の孝の五倫の教である。

右にある様に、賢臣皐陶は舜の意を体して五教を施し、民をして中道を守り行わしめる様によく善導したのである。なお後述するが、子思の作といわれる「中庸」にも、帝舜が中を大準として政治を行つたことを孔子が激讚したことが載せられて居る。

子曰ク、舜ハ其レ大知ナルカ。舜ハ問フコトヲ好ンデ邇言ヲ察スルコトヲ好ミ、惡ヲ隱シテ善ヲ揚ゲ、其ノ兩端ヲ執ツテ其ノ中ヲ民ニ用フ。其レ斯レ以テ舜ト為スカト。

邇言を察すとは、卑近な言論の中にも含まれている所の道理をつまびらかにする意。其の兩端云々は、各々一面の道理を含んだ言論などが相対した様な場合は、その兩端の論を取上げて之を調和せしめた所のもの、即ち中を用いたのである。

右に於て執中の稍々具体的な方途が見られる。格準たる中は形式的規範であつて、政治や倫理等の實際の上に具現されなければならぬものである。それ故書経にも執中の教が具体的な事柄の上に示されて居るのが見られる。書経舜典の文に依ると、帝舜がその

賢臣夔（キ）を典樂の官に任じて、貴族の嫡子を教育させたのであるが、その際舜は四つの徳を挙げ示したのであつた。即ち次の通りである。

帝曰ク、夔ヨ、汝ニ命ジテ樂ヲ典ラシメ、冑子ヲ教ヘシメン。直ニシテ溫、寬ニシテ栗、剛ニシテ虐グル無ク、簡ニシテ傲ル無カシメヨ。云々。

この四徳を觀るに、調和とか適度とか過不及無しとかの中精神があらわれて居るのである。直は正であり、正直の者は固く且勁くなり易いので、溫を以て調和をはかり、茲に中を得た一徳を成すべしとするのである。寬即ち寛容は縮りなきに至り易いので、栗即ち嚴恭を配したのである。剛は氣象が猛くやゝもすれば人を虐げ易いので、虐げること無き様に調節してその剛の徳を適度ならしめる。簡とは大まかなことで、従つて粗略となり、人をあなどる弊に陥りやすいから、傲る無かれを配したのである。この相反する二者の調和的修養によつて、例えば直而溫に就いて云うならば、固勁に偏せず、而も柔弱に流れない、所謂中庸の徳を具えることが出来るのである。それ故この中は重沢俊郎氏の所謂美的調和（原始儒家思想と經學一五二頁参照）であつて、算数的でないことは言うまでもない。

この四徳を九徳にまで扱めたのは皐陶であつた。そして之を貫くに中の原理を以てしたことは、四徳の場合と全く同様である。皐陶ははじめ禹と共に帝舜に仕えた賢臣である。彼は人材の資格として、士は三徳、諸候は六徳、天子は九徳を具有すべきであるとし、左の九徳を挙げて禹に教え示して居る。

寛ニシテ栗、柔ニシテ立、愿ニシテ恭、乱ニシテ敬、擾ニシテ毅、直ニシテ温、簡ニシテ廉、剛ニシテ塞、彊ニシテ義。

柔は柔順、立は自己を立てて固く守る所あること。愿は敦樸である。然し愿者は非礼に流れ易い点がある。乱は治乱の才有ること。この者は才にまかせて事に慎みを欠くのおそれがある。擾はなつき順うこと。これは屈従の弊に陥り易い。毅は毅然として不屈の精神あることである。簡は大まかの意。大まかは粗放に流れ易い。廉はしまりのあること。剛は猛きこと。これは氣力にまかせて事を為し篤実性を欠くの嫌がある。塞とは篤実の意。之をサイと觀み、固く保ち守る意とするのも一解である。彊は強と同義。強勇の者は兎角暴を行うの弊がある。義とは正を踐むを謂う。

以上の九徳は、各々反対の二者を調和することによつて、全き一徳たるべきことをあらわして居るのである。

舜より帝位と共に執中の訓えを継いだ大禹は政道の大綱領として洪範九疇（大法九ヶ條の意）を作つたのであるが、それにも亦中の精神が盛られて居る。書経に依れば、この洪範は禹が天より賜つたものと記されて居る。或は神靈的啓示も受けたであろうが、兎も角も禹が作つたと見てよい。さてその九疇の中心に「皇極」を提示して居るのである。皇は君主の義であり、極は本来家の中心且最高部にある棟木の義があるので、転じて不偏中正の最高標準の意となる。従つて皇極とは、君主の国家統治上の大準は中たるべしとの謂である。この洪範九疇は、書経周書洪範篇に依ると、殷の遺臣箕子が周の武王の間に応じて之を伝え教えたもの

である。箕子は細かに皇極を説明敷衍し、その中で

凡ソ厥ノ庶民、淫朋アル無ク、人、比徳アル無キハ、惟レ皇極を作セバナリ。

と言つて、中を大準として民に臨むの効をあげて居る。淫朋は不善不良の朋党、比徳はおもねり親しむ悪徳、人とは人臣の意である。箕子は更に又次の様に述べて居る。

偏無ク跛（ヒ）無ク、王ノ義ニ遵ヘ。好ヲ作スコト有ル無ク、王ノ道ニ遵ヘ。惡（ヲ）ヲ作スコト有ル無ク、王ノ路ニ遵ヘ。偏無ク党無ク、王道蕩蕩タリ。党無ク偏無ク、王道平平（ベン）タリ。反無ク側無ク、王道正直ナリ。其ノ有極ニ会シ、其ノ有極ニ歸セヨ。

跛は公平でないこと。王の義とは王者の正道。好・惡とは私の好・惡をいう。蕩蕩は广大。平平は平易。反は道に反き、側は偏つて正を失うの意。其の有極云々は、大準たる中道に集り歸せよとの謂である。

右は天下の民に、中を以て貫く所の王道に率うべきことを訓えたものである。

禹の開いた夏の天下は第十七代の桀王に至つて終焉したのであるが、この桀王の如きは、勿論中道を失つた極端な暴政を行つた為に滅亡したものに相違ない。桀王を滅して殷の代を建てた湯王は名君であつて、古來伝統の中を重んじたことは、次の様な孟子離婁上篇の記事に依つて知られる。

湯ハ中ヲ執リ、賢ヲ立ツルコト方無シ。

賢を立つること方無しとは、賢人を用うるにあつて、親疏の方

(類)を以てしなかつた、即ち私情を離れて公正に人物を登用したというのであつて、その態度も亦中正の道に合つたものである。

書經の古文の方ではあるが、湯王が諸侯・百官に告げた湯誥の中に次の一節がある。

王曰ク、嗟(ア、)爾万邦ノ有衆、明カニ予一人ノ誥ヲ聽ケ。  
惟レ皇(オホイ)ナル上帝、衷ヲ下民ニ降セリ。恒有ルノ性ニ  
若(シタガ)ヒ、克ク厥ノ猷(ミチ)ニ綏ンゼシムルハ、惟レ  
(キミ)ナリ。

此の文の「衷」は中・忠(まごころ)と通用し、その中は天帝の人間に賦与した常性である。恒有るの性に若ひ云々は、民をして中なる常性に率つて人たる道に安んじ立たしめる様に垂教するのが、人君の務であるとの謂である。又同じく古文であるが、商書仲虺(キ)之誥に、湯王の臣仲虺が、中を民に建つべき旨を湯王に進言して居る。即ち次の通りである。

徳日ニ新ナレバ万邦惟レ懐キ、志自ラ滿ツレバ九族乃チ離ル。  
王懋メテ大徳ヲ昭ニシテ、中ヲ民ニ建テ、義ヲ以テ事ヲ制シ、  
礼ヲ以テ心ヲ制シ、裕ヲ後昆ニ垂レヨ。云云。

義を以て事を制すとは、義即ち宜しきに合うこと、換言すれば「正」を以て事を処理する意、礼を以て云々は、形の上の礼を以て内面の心を正すことをいう。「裕」とは何程用いても余りある中道の意である。

ここに中を民に建てと言つてゐるのは、民の由るべきものとして、中を規準とし示せよの謂である。

以上によつて湯王も亦中道を政教の規範としたことが知られるであろう。湯王十世の孫の盤庚は、都を亳(ハク)より殷に遷したのであるが、はじめ民が之に服しなかつたので、之を説諭した文が書經商書盤庚に出て居る。その中にも次の様に、中が語られて居る。

嗚呼、今予汝ニ不易ヲ告グ。永ク大恤ヲ敬ミテ、胥(アイ)絶  
遠スル無カレ。汝猷念ヲ分チテ以テ相従ヒ、各々中ヲ乃ノ心ニ  
設ケヨ。

不易とは容易ならぬ大事即ち遷都の件をいう。永く大恤を敬みて云々は、永く国家の大憂を慎重に考えて、君民相互の間疎隔することがあつてはならぬとの意。汝猷念を分ちて云云は、汝等は予の謀り思う所を分け取つて謀り思い、一致して予に協力し、各自心の中に中なる道德的格準を立て、固く之を守り、偏頗不正の言動に陥らぬ様にせよとの意である。

かように中は古來道德・政治等の理想的格準であつたが、いつの時世にもそれが実現されたというのではない。殷第三十一代の紂王は夏の桀王に並ぶ暴君で、甚だしく中道に背いた悪政を施した為に、人心離反し遂に周に滅されたのである。周の天下を建てた武王は、既に述べた通り、殷の賢人箕子から大禹の洪範九疇の教を受けて居り、又周公の輔導もあつたのであるから、必ずや中道を尊び、之を政教上に施したことを想われる。皇極に就ては再説しないが、九疇の第六に「三徳」が挙げられて居て、こゝにも中道精神のあらわれを看ることが出来る。三徳とは民を教化する上の三要徳で、正直・剛克・柔克がこれである。正直はそのまゝ中

なる徳であつて、すなおでおだやかな民に対するにはこの徳を以てする。強くて逆らう民は、剛を以て之を従え治め、沈靜の民は亦剛を以て引立て治める。これが剛克である。柔順の民は柔を以て之を治め、強傲の民は亦柔を以て克ち治める。之を柔克というのである。この三徳を以てすることは時にとつて事の宜しきに中る、所謂中庸の時に中するものである。

周公も亦中を訓えて居るのであつて、書経周書酒誥篇に次の一節がある。

丕(オホイ)ニ惟レ曰フ、爾克ク永ク觀省シ、作スコト中徳ニ稽(ア)ハバ、爾尙ハクハ克ク饋祀ヲ羞(ス)、メ、爾乃チ自ラ介(タス)ケテ用テ逸セン。茲レ乃チ允ニ惟レ王ノ正事ノ臣ニシテ、云々。

觀省は反省と同義。尙はくは云々は、君王の祭祀の礼事に与つて、神に酒食をすゝめ、祭の後の宴には汝等もその賓となつて樂むことができるであろうとの意。正事の臣とは事を治めるに足る賢臣をいう。

この酒誥というのは、周公の弟康叔が殷の故地たる衛に封ぜられた時に、周公が成王に代つて康叔及び其の百官等に飲酒の戒を誥げたもので、右は士大夫に告げた部分である。之に依ると、王家の祭祀に参与する光栄と宴飲の樂みとを得る為には、身を慎みて中徳にかなう様にせよと誠諭したもので、中徳の重視せられたことが判る。又書経周書立政篇に、周公が賢才を任用して善政を立つべきことを成王に進言したことが載つて居るのであるが、その中に次の様に、中正を得た刑罰を定めよと特に太史に教命した一

節がある。

周公若(カクノゴト)ク曰ク、太史ヨ、司寇蘇公ハ式(モツ)テ爾(ソ)ノ由獄ヲ敬ミ、以テ我ガ王国ヲ長ウセリ。茲ニ式リテ慎ム有リ、以テ列ススルニ中罰ヲ用ヒヨ。

太史とは法典や記録の事を掌る官。司寇蘇公は武王の時に刑獄を司る官に任ぜられた蘇公忿生のこと。由獄は刑の適用の意。列すとは刑罰の條目を分つて整理するをいう。

中罰とは中正を得た刑罰の意である。元來中は為政上の大準であるから、具体的な政務の一つである刑罰に就ても、中正の尊ばるべきは当然と云わねばならぬ。又書経周書呂刑篇—穆王が呂侯に命じて刑書を作らしめ、天下に告諭訓戒されたもの—の中にも、刑の中正を得なければならぬことが、次の様に強調されてある。

佞ハ獄ヲ折スルニ非ズ、タ、良ノミ獄ヲ折ス。中ニ在ルニ非ザル罔シ。辞ヲ羞フニ察シ、従フニ非ズシテ惟レ従ヒ、哀敬シテ獄ヲ折セヨ。明カニ刑書ヲ啓イテ胥占(ハカ)リ、咸中正ヲ庶ヒ、其レ刑シ其レ罰スル、其レ之ヲ審克セヨ。云云。

佞は獄を折するに非ずとは、口才だけの人は罪を裁くことができぬの意。良は賢良の人。辞を差うに察し云々は、被告の辯に矛盾なきや否やを察知し、その辯解に従わず、罪の事實に従つて、且憐み且畏れ敬んで罪を裁定せよとの意である。其れ之を審克せよとは、よく事實を調べ真相を明かにして、課刑宜しきを得る様にせよと謂うのである。

また同篇に、

民ノ乱(ヲサ)マル、獄ノ兩辞ヲ聽クニ中ナラザルハ罔シ。...

：永ク畏ルベキハ惟レ罰。天ノ中ナラザルニ非ズ。タゞ人、命ニ在ルノミ。

と述べられて居る。民の治まるのは、訴訟の原被告の辯を公平に聴き、裁きが中正を得るからである。……永久に畏るべきは天の罰で、人が天罰を受けるのは、天が人に「不中」なのではなく、たゞ人が天命の罰を受ける立場に居るからであるとの意。

こゝでは又天の徳が中であるとの思想も見られる。前にあつた通り、民に中の性を降す天である以上、天の徳の中なるは当然である。更に穆王は次の様にも言つて居る。

嗚呼、嗣孫ヨ、今往何ヲカ監ミル。民ノ中ニ徳スルニ非ズヤ。

尙ハクハ明カニ之ヲ聽ケヤ。哲人惟レ刑セバ、無疆ノ辞アリ。

五極ニ属スルモノ、咸（ミナ）中シテ慶有レバナリ。云云。

右は、今後政治をなすに何を法とすべきか。それは民が中を得る様に正しい刑政を恵み施すことではないか。……哲人が刑獄を掌れば無限の讃辞が起るものである。何となれば五刑に属するあらゆる裁判がみな宜しきに中り、人々共に慶福を得るからであると意である。（哲人以下の説解には諸説があるが、私は右の様に説解したい。）今一つ周書より例を引くと、君牙篇（古文であるが）に次の様に中のことが出て居る。

弘（オホイ）ニ五典ヲ敷キ、式（モツ）テ民ヲ和ゲテ則ルアラシメヨ。爾ノ身克ク正シケレバ、敢ヘテ正シカラザル罔シ。民心は中罔シ、タダ爾ノ中クミ。

五典とは人倫五常の教。民心は中罔し云々は、民の心には格準たる中道が立つて居ない、たゞ汝の行動の中のみが民の則るべ

きたよりとなるものであるという意である。

此の文は周の第五代穆王が、その臣君牙を司徒に任じた時の誥命の一節である。文教の最上司たる司徒は躬ら中道の範を垂るべきであると諭誥されたものである。

以上の様に書経には中の思想が随所に見られる。そしてそれらを通して、中が唐虞三代政教上の伝統的な理想的規範であつたこととその中道実現の消長が大体時世の盛衰と相表裏して居たことも判るのである。なおそれらの「中」は、大概適度とか、調和とか、過不及なしとかを意味したものであり、また人の性は中・忠（まこと）であり、天より賦命されたものであるとの思想も、略々知られるのである。私は今少しく考察を進めて、儒教の方で中がどの様に観られて居たか、どの様に発展して行つたかを調べてみたい。

孔子は堯舜を祖述し文武を憲章することを以てその使命とした人であるから、詩・書が孔子の最も尊重する所となつたことは当然であろう。弟子の教養に於ても此の二者は実に重要な教科であつたのである。殊に詩は兎も角として尙書は自ら刪定したといわれて居るものである。それ故この尙書が孔子の道德教の根柢をいかに深く培つたであろうかは想像に難くない。従つてこの尙書を通して堯舜以来伝統の中の思想が、孔子の心に深く浸透して行かない筈はなかつた。以下姑く論語を通して、孔子の中に就ての觀念を明かにして見よう。既に前に挙げた堯曰篇には、古来帝王相伝の道を歴叙して居るのであるが、これは孔子が門人等と問答授受した所の諸々の道も、畢竟この外に出ないことを述べたもので

ある。而してその道の実現に於て、常にその格準となつて居たものは中である。この堯曰篇の「執中」に就ては再説を避けることにする。孔子は尙書などに見えて居る場合よりも、明確に中の高い価値を表彰して居る。言うまでもなく孔子は仁を至善且全一の徳として居るのであるが、諸々の道德の実践上に於ては、中を万古不易の大準と観たものと察せられる。さればこそ次の雍也篇に述べて居る様に、之を至善至美のものとたゞえたに違いない。

子曰ク、中庸ノ徳為ルヤ、其レ至レルカナ。民久シクスルコト鮮シ。

孔子はこの様にこゝでは「中庸」という語を用いた。「庸」には常の義がある。「常」には日常・尋常・常久の意が有り、又許慎の説文に依れば、庸は用なりとあるので、これらの諸義を合せ取れば、中庸とは、「中は日常に用うべき平易な恒久の道」と解せられる。つまり中庸と云つてもその実は中に外ならないのである。中庸は至善至美ではあるが、高遠なものではない。それにも拘わらず之を永く守り行ふことが出来る人が罕であるので、孔子が之を嘆いて居るのである。民鮮久矣（原文）を朱子は「民鮮キコト久シ」と読んで居るが、中庸章句第七章に「人皆予知アリト曰フ。中庸ヲ扱ビテモ期月モ守ル能ハズ」とあるので、私は礼記中庸鄭玄注「願フニ人能ク久シク行フコト罕ナリ」の訓釈に従つた。次に子路篇に左の様な一章がある。

子曰ク、中行ヲ得テ之ニ与セズンバ、必ズヤ狂狷カ。狂者ハ進んで取り、狷者ハ為サザル所有ルナリ。

こゝにも中庸尊重の精神が見られる。中を行ふ所謂中庸の人物を

得て之と共に事を為すことが出来ないならば、其の次としては必ず狂狷の人物を求めたいといふのである。狂者は志高く、進んで善道を取るの士、狷者は心潔く、堅く守る所があつて断じて不善を為さぬ人物である。前者は退き守るに欠け、後者は進み取るに欠けて共に中行を得ないが、之を一は抑え一は揚げて善導すれば、中行に到らしめることが出来るのである。狷は豊島豊洲の論語新註に、「狷ノ言滑ナリ、潔ナリ」とある。

過・不及は共に中を得ない。故に過・不及を共に可とすべからずとする思想が、次の様に先進篇に見えて居る。

子貢問フ、師ト商トハ孰レカ賢レルト。子曰ク、師ヤ過ギタリ、商ヤ及バズト。曰ク、然ラバ則チ師ハ慝（マサ）レルカト。子曰ク、過ギタルハ猶及バザルガゴトシト。

師は子張の名。才高く意広く、為に好んで人の為しがたきを為すの風があつたらしい。商は子張の名。篤く道を信じ謹んで守るのみで、規模の狭い短があつた様である。

過とは中庸に過ぎ、不及とは中庸に及ばぬことをいう。前例及び此の例に依ると、中は適度とか調和とかを意味して居ることが知られるのである。然し孔子の中は、これだけの意味のもので終つて居るのではない。微子篇を見ると、孔子が伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連等七人の逸民を論評した一章があるが、その終りに次の如くに自己批評を述べて居る。

我ハ則チ是ニ異ナリ、可モ無ク不可モ無シ。

可も無く不可も無しとは、たゞ一概に為す可しとすることもなく、一概に為す可からずとすることも無いと謂うのであつて、畢

竟時処位によつて事の宜しきに中る、中庸の所謂時中を得ることである。かような融通無礙の中は、また大調和の中とも言ひ得るであろう。それ故孟子も大調和の中道を体して居た孔子に対して「以テ仕フ可ケレバ則チ仕ヘ、以テ止ム可ケレバ則チ止ミ、以テ久シクス可ケレバ則チ久シクシ、以テ速カニス可ケレバ則チ速カニスルハ、孔子ナリ。」（公孫丑上篇）とほめ、また「孔子ハ聖ノ時ナル者ナリ。」とたゞえた所以である。聖の時なる者なりとは、孔子の為す所はすべて時に応じて宜しきに中る全き聖徳の人であることを意味するのである。

孔子は門人に対しても、その個性に応じて、各々中を得させる様に教育し指導した。これはまことに宜しきに中つた教育法であるから。その教育法も亦中を得たものであると云つてよい。先進篇に出て居るのであるが、ある時子路が、善事を聞けば直ぐさま実行してよろしきかと孔子に問うたのに対して、一度父兄の意向を斟酌した上にせよと答え、他日冉有が同じ質問をしたのに対しては、直ぐ着手せよと答えた。公西華が之をいぶかつて其の理由をたずねたところ、孔子は次の様に言つたのである。

求ヤ退ク。故ニ之ヲ進ム。由ヤ人を兼ヌ。故ニ之ヲ退ク。

求とは冉有の名。冉有は志氣の弱い人物であつたから、勇往力行を進め、子路は人に打ち克つ剛勇の氣性であつたから、やりすぎぬ様にと之を抑えられたのである。その他中の思想のあらわれと見られるものが論語の随処にある。序に数例を挙げて見よう。

関雎ハ樂ミテ而モ淫セズ。哀ミテ而モ傷ラズ。（八佾篇）

関雎（クワンシヨ）は詩経周南関雎の詩である。此の詩の声音の

中和を得て、哀樂共に程の宜しきに中ることをたたえたものである。

子温ニシテ而モ厲シ。威アリテ而モ猛カラズ。恭ニシテ而モ安ラカナリ。（述而篇）

これは門人が調和を得た孔子の徳容を記したものである。厲は嚴肅、恭は謹嚴、安は安易の意である。

子曰ク、質文ニ勝テバ則チ野ナリ。文質ニ勝テバ則チ史ナリ。文質彬彬（ヒンビン）トシテ、然ル後ニ君子ナリト。

（雍也篇）

質は質樸、文は文采即ち礼儀などの美をいう。野は野人の義で、質が文に勝つと野鄙の弊が生ずる。史は記録を掌る史官の義で、史官は文飾を事とする弊がある。それ故に文質兩者の調和を得た人を君子として望んだのである。

子曰ク、先進ノ礼樂ニ於ケルハ野人ナリ。後進ノ礼樂ニ於ケルハ君子ナリ。如シ之ヲ用ヒバ、則チ吾ハ先進ニ従ハント。

（先進篇）

先進後進とは門弟中の先輩後輩をいう。野人は田舎の質樸な人、君子とは文雅な在官の人である。各々礼樂に対する態度を形容した語である。此の先進後進の調和を得たものが理想であるが、この二者の何れかを択び用いて政教を為すとすれば、文よりも質が礼の本故、前者に与しようと言われたのである。

子曰ク、奢ナレバ則チ不孫ナリ。儉ナレバ則チ固ナリ。其ノ不孫ナランヨリハ寧ロ固ナレ。（述而篇）

中庸を貴ぶ孔子に在つては奢と儉の調和を得たものが最も望まし



い所である。然しそれが望みがたいとすれば、奢の不孫よりも儉の固を取るべしとするのである。不孫は不遜の義で、不遜の者は名分を乱り礼を失うことが多い。固は陋で、礼を尽さずいやしい。然し不孫に比べると、固の方が礼の本質を失う害が少ないので、孔子はこの様に言われたのである。又林放が礼の本を問うたのに対して、孔子は其の間を讚美した後、次の様に訓えて居る。

礼ハ其ノ奢ナラン与（ヨ）リハ寧ロ儉ナレ。喪ハ其ノ易ナランヨリハ寧ロ戚セヨ。（八佾篇）

これも前者と殆ど同じ精神である。礼の本は敬の心である。奢は礼の本たる敬から遠ざかることが大きく、儉は敬の心を去ることが遠くない。故に奢儉の調和中庸が望まれぬとすれば、奢よりも「寧ロ儉ナレ」というのである。喪に於ける「易」とは、治の義で儀式を修めるとのえること、即ち喪儀の形式上に心を配る意である。戚とは哀情余つて心を傷めるをいう。易・戚共に中を得ないが、戚は礼の本に近いので之を可として居るのである。又孔子は時人が礼の本たる敬、樂の本たる和を顧みないで、玉帛や鐘鼓の末にのみ腐心するのを歎じ、次の様に述べて居る。

子曰ク、礼ト云ヒ礼ト云フ、玉帛ヲノミ云ハンヤ。樂ト云ヒ樂ト云フ、鐘鼓ヲノミ云ハンヤ。（陽貨篇）

これにも本と末との調和を理想とする孔子の精神がうかがわれる。茲に玉帛とあるのは、礼に用いる璋圭や束帛の類である。

以上に見る通り、孔子は堯舜以来相伝の「執中」の教を継述して、中を至善至美の道德（形式道德ではあるが）としてたゞえ、之を以て修養し、之を以て行動し、また之を以て門人を適切懇切

に指導したのであつた。その所謂中には、適度若しくは調和を意味するものがあり、また時中を意味するものもあつた。然しこの二様の中は結局一つのものである。この点に就ては次の子思の所で述べることにする。

孔子の孫の孔伋即ち子思は、勿論孔子の中庸思想を承継し、更に之を孔子の仁に対応する位置にまで引上げ、この鑿点を根柢として中庸に関する叙述を組織立てたのである。尤も私は、中庸全篇を二つの部分に分けて、朱子章句による第二章から第二十章の初段までを中庸の本書とし、第一章と第二十章の五達道説以下終章までを中庸説——本書の敷衍と見る武内義雄博士の説に従いたい。（武内博士著中庸考・易と中庸との研究参照）中庸本書では、多く孔子の語を引用して中庸の意味や価値等を叙べて居る。こゝに引用の孔子の語がすべて眞に孔子の語であるか否かは判明しないが、とにかく孔子の思想であり、同時にそのまゝ子思の思想であると見てよい。以下にその例文を挙げて見よう。君子ハ中庸シ、小人ハ中庸ニ反ス。君子ノ中庸スルハ、君子ナレバ而（スナハチ）時ニ中スルナリ。（第二章）中庸ハ其レ至レル矣乎。（第三章）知者ハ之ニ過ギ、愚者ハ及バザル也。（第四章）舜ハ其レ大知ナルカ。：：其ノ兩端ヲ執ツテ其ノ中ヲ民ニ用フ。（第六章）人皆予知アリト曰フ。中庸ヲ扱ビテモ期月モ守ル能ハザル也。（第七章）回ノ人ト為リヤ、中庸ヲ扱ビ一善ヲ得レバ、則チ拳拳服膺シテ之ヲ失ハズ。（第八章）中庸ハ能クス可カラザル也。（第九章）中立シテ倚ラズ、強ナルカナ矯タリ。（第十章）君子ハ中庸ニ依ル。世ヲ遷レテ知ラレザルモ悔イザルハ、唯聖者

ノミ之ヲ能クス。(第十一章)

以上によれば子思は、孔子と全く同じく、適度又は調和を意味する中と、時に応じて宜しきに中る、所謂時中の中との思想を有つて居たと観なければならぬ。尤も更に考を進めると、適度とか調和とかの中は、常時の中と謂うべきもので、常時も「時」の内であるから、これも時中の範疇内に入るものである。畢竟、中は時中の一つに帰するものである。之を食事に譬えると、常時の食量としては腹八分目を適度とするが、胃病を思えば大いに減食し又は絶食せねばならぬ様なものである。時に応じて宜しき量を取るのが時中の精神に合致する。兎も角も子思は、形式的な規範であり道德である所の中を、前述の通り祖父孔子の仁に対応する地位にまで高めて之が価値を強調したのであつて、こゝに中の觀念は孔子に於けるよりも一段の發展をなしたと云わねばならぬ。

中は政治・倫理其他社会制度や礼法等広い範圍に亘つての規範であるが、儒教では宜(正)に中るを義と名づけて居るのであるから、義は中の一面であるとも言ひ得る。中正の熟語などもこゝから出て居るのである。義の文字は詩・書にも用いられ、論語にも多く出て居る。倫理的には、善・正・公正・正義・君臣の義・道義等種々の意義に用いられて居る。孟子は子思の思想を承けた人であるが、大いに中の一面である義を高揚し、孔子の仁と並べて仁義をその教説の中心とするに至つたものであると考えられる。

さて後篇の中庸説は、武内博士の子思子考に依れば、秦代の子思学派の手に成つたもの、様である。これは前篇の敷衍と見るべ

きものであるが、然し單なる説明解釈ではなく、哲學的な展開を示して居る所にその特色がある。思うに孔子の後、老子の徒が興つて、宇宙本体論を立て、道を根源より説き起し、聖人の道を偽なりと非議するに至つたので、之に刺戟せられ、之に対抗してこゝに中庸説の出現とはなつたものであろう。

中庸説では、古来の天命思想に本づいて、中の本拠を天命の性に求めたのである。即ち中庸章句第一章に、「天ノ命セル之ヲ性ト謂フ。性ニ率フ之ヲ道ト謂フ。道ヲ修ムル之ヲ教ト謂フ。」と述べて居り、この性の実質が道の根本としての忠(まこと)であり誠である。性の誠は靜的な相にあつては不偏不倚の中である。同じ第一章に、「喜怒哀樂ノ未ダ發セザル、之ヲ中ト謂フ。發シテ節ニ中ル、之ヲ和ト謂フ。中ハ天下ノ大本ナリ。和ハ天下ノ達道ナリ。」とあるが、その天下の大本たる中は、喜怒哀樂未發の靜的なもので、性であり誠である。誠は不偏不倚の中であると共に宜しきに中るをはかる忠(まこと)である。天下の達道たる和は、中即性即誠のすでに發動して節に中つたもので、前の「性ニ率フ、之ヲ道ト謂フ。」の道にあたるのである。人性を誠と見るの思想は、既に古く詩経・書経にあらわれて居り、孟子も性善を言ひ、また「誠ハ天ノ道ナリ。誠ヲ思フハ人ノ道ナリ。」等とも説いて居るので、中庸説の作者はこれらを撰取綜合して、其中・性・誠・道・教の思想を組織的に展開して行つたものと思われる。即ち中庸章句第二十章には、次の様に述べられて居る。

誠ハ天ノ道ナリ。之ヲ誠ニスルハ人ノ道ナリ。誠アル者ハ勉メズシテ中リ、思ハズシテ得、從容トシテ道ニ中ル、聖人ナリ。

之ヲ誠ニスル者ハ、善ヲ挾ンデ固ク執ル者ナリ。  
之によつて觀れば、おのずからなる誠のはたらきは天道であり、  
挾善固執大いに努めて誠に至らんとするのが人の道（人の行為）  
であつて前の「道ヲ修ムル」にあたる。かように中庸説の作者は、  
誠を以て天道人道一貫の理を説き、道・教の由つて来る源本は天  
に在りとし、実践的道徳教たる儒教に哲學的根拠を与えたのであ  
る。こうして堯舜以來相伝の「中」の思想は、この中庸説によつ  
て、遂に形而上學的意義をもつまでに發展したのである。

なおこの中庸書の作者がその思想を以て易を解明したと思われ  
るものが、易の十翼中の象・象・繫辭・文言の諸伝である。即ち  
易に於ても中を以て道徳的理想とし、又その中を内面的に觀た誠  
を以て易哲學を貫く原理としているのである。かように中・誠を  
中心として中庸と易とは密接不離の關係にあるのであるが、これ  
に就いては武内義雄博士の「易と中庸の研究」に詳論されている  
ので、この程度にして本稿を了することにする。

（昭和二六、五、二五）