

論語・孟子を通して見た義と中とに就いて

米 田 登

一、義について

論・孟二書には義という語が随分多く見えている。論語では単に義というものが全篇にわたつて二十三語、他に不義というのが一語、孟子では義の語が五十八、外に仁義・礼義・集義・不義などの語があわせて五十にも及んでいる。それにもかゝらず其の義の意味があまり明らかにされていない。尤も論語に謂う所の仁の意味も些か不明瞭な所はあるが、この方は孔子と門人との間に屢々それについての問答があつて、何程かの解釈が与えられているのに、義にあつてはそれがない。たゞ孟子には具体的事例によつて義を説いた所が見られるだけである。かように義の意味についてあまり問題とされていなかったのは中島徳蔵氏の所説（論語の組織的研究第一八六頁）のように恐らくは当時の常識として人々自ずから領解する所があつたが為であろう。然し兎も角も概念としてはあいまいであり、それゆゑに古来諸学者によつて様々の解釈がなされておるのである。たとえば論語学而の有子曰、信近於義章にあつては、何晏集解には孔安国曰として「義は宜しく為

すべき所」と註し、皇侃の疏には「義は宜しきに合するなり」朱子の註には「義とは事の宜しきなり」欽定四書解義には「義理の正」などであり、為政の子曰、非其鬼而章にあつては、皇侃は「義は宜しく為すべき所を謂ふなり」と解しており、里仁篇の子曰、君子喻義章にあつては、朱子註には「天理の宜しき所」徂徠の論語徴には「詩書載する所の先王の古義なり」とあり、雍也、樊遲問知章にあつては、朱子は「人道の宜しき所」と註し、劉宝楠の論語正義では礼記礼運の所謂十義の義とし、安井息軒の論語集疏には「事物を裁制して各其の宜しきを得る之を義と謂ふ、民の義とは人の宜しく為すべき所」とある。更に孟子梁惠王上の、亦有仁義而已矣の義については、朱子の註には「義は心の制、事の宜なり」仁斎の孟子古義には「其の当に為すべき所を為し、其の当に為すべからざる所を為さざる之を義と謂ふ」とあり、苟為後義而先利の義については、淡窓の説孟子には「是非を裁つを以て之を言ふ」と釈いておる。未有義而後其君者也の義に関しては、趙岐は「義者は尊を尊ぶ」と説き、公孫丑上の、其為氣也、配義与道の義に対しては、趙岐は之を義理と見、孫奭の疏には「裁制し

て宜しきを度る之を義と謂ふ」とあり、息軒は「理に従ひて己を処する之を義と謂ふ」と解き、中井履軒の論語逢原には「物を処するを義と為す、父慈にして宜しきに適ふを義と為す、云云」と釈いている。

以上の外、揚子法言重黎には「事其の宜しきを得るを義と謂ふ」韓詩外伝には「愛の理を節する之を義と謂ふ」荀子大略には「義は理なり」釈名釈典芸には「義は正なり」礼記表記には「義とは天下の制なり」管子心術には「君臣父子人間の事之を義と謂ふ」等々の解釈が見られる。我が国近時の学者中、諸橋轅次氏・宇野哲人氏等は、義を宜と解する説を採り、(諸橋博士著経史論考・宇野博士著支那哲学の研究) 服部宇之吉氏は、義は人我の関係を正しくする道で、先聖の説いた人の道に正しく従うことと観ておられる。(服部博士著孔子教大義) かように諸説区々多様であり、加之その何れにも何程か吾が意に満たぬ所があるので、ここに諸説を勘案し、以下論・孟二書の義に即して所見を叙べ先輩学者の批正を仰ぎたいと思う次第である。

元来義の字は美の字と密接な関係をもっている。美の字は羊と大との合成字である。古来中国では神祭に犧牲として牛・羊・豕などを用いたのであるが、説文に「美は甘なり」とあつて、段玉裁の註に「羊大なれば即ち肥美」とある通り、羊の大なるもの、即ち美の字を以てうつくしいとかよろしいなどの意をあらわすこととなつたのである。次に義の字は説文では羊と我との会意文字とし、己を美しくする意と見ておる。然し岡井慎吾博士や加藤賢博士等は之を形声文字としておられる。加藤博士著中国原始観

念の發達によれば、義の字は羊に従う我声の形声文字で、我声は娥娥・猗猗・儀儀であり、我声の本字は夏、夏はまた雅に通ずる。そこで羊は美を意味し、我も声であるが、また美の意をかねている。故に加藤博士は義は礼容の美を意味すると言つておられる。

私はこの形声説を正しいとする者である。ところで、思うに礼容の美というものは、動容周旋の正しきに由る。我声の本字の夏にも美容の意と礼儀正しの意がある。雅も亦同様である。動容周旋の正は外面的形式的な義であるが、道德意識の發達につれて内面的精神的な正を意味する義に重きが置かれるようになるのは自然である。一般的に德行徳目の一つとして扱われる所の義はこれで、義の概念の中心は正であると思う。この点では釈名釈典芸の「雅は正なり」「義は正なり」と釈いてるのは、當を得ておると云えよう。

さて德行としての義(正)を成す根本のものは何か。それは何人も肯う所の道德上の正理、即ち義理である。人がこの義理に合する行為をするのが義である。勿論それは或は徳として見られる場合もある。人に取つては時処位に應じて、為すべしの理があり、為すべからずの理がある。斯の理が即ち義理である。義理というものには人にその履行を要求しているもので、勿論自然科学的な理法というものとは性質が違ひ、普通に云う道理も些か異なる所がある。義理にしたがい義理に合する行動というものは、理に反する所の非を捨て是に就く所のもので、これ即ち正なる行動であり、所謂義である。之を要するに、義は正しい行動をすることであり、之を析つて云えば、義理に合する行動の謂である。そこで

荀悦の申鑒に「一行にして常に履むべき者有り、正なり。……正は義の要なり」と説いてあるのはまことに吾が意を得ている。

荀子大略や賈誼新書道徳説に「義は理なり」と釈いているが、たしかに上述のように正の義の本は義理であるから、義を義理の意として用いている場合がある。論・孟二書にも其の例が次のように見られる。

有子曰く、信義に近ければ言復む可きなり。（論語学而）

信義に近ければとは、約束が義理に外れない正しいものであればという意であつて、義は義理と解すべきものである。

庠序の教を謹み、之に申ぬるに孝悌の義を以てせば、頒白の者道路に負載せず。（孟子梁惠王上）

孝悌の義とは、孝道・悌道についての義理の意である。

孟子曰く、大人なる者は、言は信を必とせず、行は果を必とせず、惟だ義の在る所のみ。（孟子離婁下）

惟だ義の在る所のみとは、たゞ義理の存する所に従うのみという意である。

万章曰く、君之に粟を饋らば、則ち之を受けんか。曰く、之を受けん。之を受くるは何の義ぞや。（孟子万章下）

これは万章が粟を受ける所以を質したものであるから、何の義ぞやとは、如何なる義理に因るのかという意である。例は他にもあるが省略する。

次はこの義理に合する所の行動としての義である。この義は、行動の義理にしたがうもの、義理に中るものであるから、勿論その行動は正しいものである。論・孟二書に出て来る大部分の義は、

この意味での義である。義理に合して正しきを得ることは、固より宜しきを得ることであるから、前に掲げた諸学者の解の中にもある通り、義を宜と釈くことは謬りではない。古くから義を宜の代りに用いた例がある。詩経大雅蕩の「従ひ式チふるに義しからず」や書経周書大誥の「義しく爾邦君……予を綏んじて曰ふべし」周書康誥の「義・刑・義・殺」周書康王之誥の「王義しく徳を嗣ぐべし」などはそれである。然しながら宜という詞は其の事が当を得ているというように広い意味でつかわれ、それだけに何程か漠然たる所がある。それ故徳行又は徳目としての義は之を正を以て解するのが最も適切であると思うのである。

義は正であるからまた正義と謂つてもよい。仁の本質が愛であるによつて仁愛といわれるように、義の本質が正であるから正義と謂つてよいわけである。然し西洋の所謂 justice と全く同一視すべきでない。我が正義は仁から発動し、仁によつて生かされる所のものである。然るに西洋の正義は Right の語意の通り（正即（権））であつて、主として生命や福利に関する法的権利の公正に行われることを意味している。而も愛にもとづく所の正義でないから、やがて権別の主張となり、勢い闘争にまで突き進みがちである。これ彼我の正義観念の大きな相違であると考ええる。

既に前に掲げたように、荀子は大略篇に「義は理なり」と言っているが、又議兵篇には「義者は理に循ふ」と言っている。正にその通りで、従つて義に合する行動が義である。義理に循えば、義理に合し、義理に中るのである。義理に循い義理に合する正義の行動こそは、人の当に為すべき所のものであるから、正義はこ

れまた人としての正道でもある。畢竟するに、義とは義理に循い、義理に合する行動であり、即ちそれは正義であり、従つてまた人としての道である。以下論・孟二書について其の数例を挙げてみよう。

子曰く、其の鬼に非ざるに之を祭るは諂なり。義を見て為さざるは勇無きなり。
(論語為政)

義を見るとは、之を為すことが義理に合うこと、即ち正義であり、人として当に為すべき正道であることを知るの意である。義は人としての道であるによつて、皇侃もこの義を「宜しく為すべき所を謂ふなり」と解いたものであらう。然し邢疏のように、「宜しく為すべき所」の宜の詞から「義は宜なり」と解することは當を失っているではなからうか。

子、子産を謂ふ。君子の道四有り。……其の民を使ふや義。

(論語公治長)

其の民を使ふや義とは、人民を使役する仕方が義理に合つて正を得ていることを謂うのである。

子路、成人を問ふ。……曰く、今の成人は何ぞ必ずしも然せん。

利を見ては義を思ひ、危きを見ては命を授く。
(論語憲問)

利を見ては義を思ふとは、その利益を受得することが義理に合うことか否か、即ち正しい行為であるか否かを案ずるという意である。孔子は屢々義と理とを對して説き、季氏篇・子張篇にもその例が見られる。

子曰く、君子の天下に於けるや、適無きなり、莫無きなり。義に之れ与し比しむ。
(論語里仁)

右の適・莫の意義については諸説あるが、鄭玄の説を正しと見、適を敵(さからう)・莫を慕と解したい。文意は、君子の世間の人に対するや、私意私情によつて或は敵い或は慕うなどのことはせず、たゞ正善の人に与し親しむと謂うのである。正は善の概念に含まれるので正善と言つてもよい。この文は老子の「天道は親無く常に善人に与す」の趣意に於て稍々類した所がある。

子曰く、徳の脩まらざる、学の講ぜられざる、義を聞きて徒る能はざる、不善改むる能はざる是れ吾が憂なり。
(述而)

不善(不正を含む)を改めることは行為の消極面で、正善に進み徙るはその積極面であるから、この義も正善と解してよい。

苟も義を後にして利を先にすることを為さば、奪はざれば鑿かず。
(孟子梁惠王上)

この義はやはり行の義理に合することであり、正義であり、為すべき所と見れば人としての正道の謂である。後に稍々詳しく述べるが、君臣上下の正義の具体的内容は、君臣上下の別を正し分を守ることである。

我善く吾が浩然の氣を養ふ。……其の氣為るや、義と道とに配す。
(公孫丑上)

義も行の義理に合することであり、従つて正義である。また正義は人の為すべき所であるから道とも言う。畢竟するに、義と道とは一つである。

惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。(公孫丑上)
人性には邪惡を羞じ惡む心が具わつており、之を拡充すれば義となるので、羞惡の心は義の端と言つていのである。それ故こゝ

の義は正義を行ふ徳としての義である。

仁は人の安宅なり。義は人の正路なり

(離婁上)

夫れ義は路なり。礼は門なり。

(万章下)

義は人の由るべきもの、履むべきものとして見れば道であり、路である。而も由るべく履むべき道は、義に限つてはいない。そこで諸々の人道の中から取り別けて義をば正路とも言つたのである。

心に至りては同じく然りとする所無からんや。心の同じく然りとする所の者は何ぞや。謂へらく理なり、義なり。(告子上)

こゝに謂う所の理は、道德行為上の正理、即ち義理であり、義はこの義理に循ひ合する所の行動の意で、理・義亦一つである。孟子の理・義・道三者の関係を理會することは、即ち義の意義を明確に知ることになる。

義理に合する行とか、正義とか云つても、それは抽象的であつて、一体にこういう抽象的概念としての義の語のみ多く用いられていて、例を挙げてその具体的な内容を説明していることは少い。論語憲問篇の「利を見ては義を思ひ云々」「義にして然る後に取る」とか、季氏篇の「得るを見ては義を思ふ」などの義は利得に關する義を云つていたのであつて、稍々具体的ではあるが、如何なるものを受く可しの義理とし、又は受く可からざる義理とするかには言及していない。義・不義は、實際的には時(処位をも含む)に応じて一々の具体的な行動に即してきまることである。孟子の方になると、義を具体的に説明している所がかなり見られる。

伊尹は有莘の野に耕して、而して堯舜の道を楽しむ。…其の義

に非ざるや、其の道に非ざるや、一介も以て人に与えず、一介も以て諸を人より取らず。

(万章上)

右の義は物の受与という行為が義理に合する場合の謂であつて、前の論語の例と同類のものである。尽心上篇の王子望曰章の「其の有に非ずして之を取るは義に非ざるなり」では、我が有に非ざるものは取るべからずというのが義理で、之を取るのはこの義理に反する行為、即ち義ではないのである。かようにこの文では、義というものが具体的に説かれているのである。

人能く穿踰する無きの心を充さば、而ち義勝^スげて用ふ可からざるなり。

(尽心下)

穿踰するとは、壁に穴を穿ち牆を乗りこえて盗みに入る意で、穿踰する行為は、勿論為すべからざる義理に外れるもので、即ち不正不義である。不正不義を羞惡するの心は、所謂義の端であるがこゝでは其の羞惡の心の一つとして穿踰する無きの心を挙げ、義の徳を成す仕方を具体的に説いたものである。

孟子曰く、仁の実^スは親に事ふる是なり。義の実^スは兄に従ふ是なり。

(離婁上)

この義は、弟という位置に即しての義の具体的なものである。義の具体的に於て卑近なものは、弟たるものが兄弟の序を正して兄に敬順することであると謂うのである。

親を親しむは仁なり。長を敬するは義なり。

(尽心上)

長とは、内の父兄、外の年長者をあわせて言つたもので、要するに子弟たり幼者たる者の立場に於ての義は、具体的には敬を以て主なるものとしてゐる。長幼の序を正すことは、敬となつてあらわ

れるものである。

下を用て上を敬ふ、之を貴を貴ぶと謂ふ。上を用て下を敬ふ、之を賢を尊ぶと謂ふ。貴を貴び賢を尊ぶ、其の義一なり。

(万章下)

貴び尊ぶ者の立場及び対象に於ては、両者に相違があるが、別を正して敬うという点では一つであるので、其の義一なりと言つてゐるのである。義をこういう意味に説いてゐるのは、礼記にも中庸にも見られる。礼記の喪服四制には「貴を貴び尊を尊ぶは、義の大なる者なり」とあり、中庸には「義は宜なり、賢を尊ぶを大となす」とある。尤も後者は孔子が君主の地位にある哀公に対して説いた詞となつてゐるのであつて、君主としては賢者を尊ぶのが最も宜しきを得るの道であるとの意である。中庸のこの「義は宜なり」の語に従つて、漢儒以来多くの学者は義を宜の意味に釈いてゐるが、既に述べた通り、それは適切ではないと考える。仁斎も語孟字義の中でそのことを指摘して「義は宜なりとは、義の直訓にあらず」と言つてゐる。

貴賤上下の關係の最大なるものに君臣があり、孔子孟子共に君臣の道を頗る重く視てゐる。孔子の君臣の道とするものは、論語八佾篇「君、臣を使ふに礼を以てし、臣、君に仕ふるに忠を以てす」にほぼ尽されてゐると思う。さてこの君臣の道を君臣の義と呼びなしてゐたことは、微子篇に「子路曰く、仕へざるは義を無みするなり。長幼の節廢す可からざるなり。君臣の義之を如何ぞ其れ之を廢せん。其の身を潔くせんと欲して大倫を乱る。君子の仕ふるや、其の義を行はんとなり」とあるによつて知られる。即

ち君臣という特殊な人倫關係に於ての特定の道德を名付けて義と言つてゐるのである。そのことは孟子に至つて一層明白になつてゐる。即ち孟子には次のように所謂五倫の道を挙げた文がある。

父子親有り。君臣義有り。夫婦別有り。長幼序有り。朋友信有り。

(滕文公上)

右によると義は親・別・序・信の道と相列ぶもので、その君臣義有りとは、たゞ君臣に道有りの謂ではないのである。孟子はこの君臣の義という特定の道の具体的なものを、君臣の別を正して敬い、其の分を尽すということと観てゐるのである。君臣の義は臣の側に重きが置かれてゐるが、人倫は対人關係であるから、決して臣下の義のみに限られるものではない。孟子も前に挙げた例でもあるが「上を用て下を敬するは、之を賢を尊ぶと謂ふ」と言つて、之を君の義と見てゐるのである。また滕文公下篇・万章下篇等に見られる通り、孟子自らも、上を以てよく下を敬する所の礼・義の君でなければ、節を枉げて之に見えようとはしなかつたほどである。因みに尽心下篇に「民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を輕しと為す」とあるによつて、孟子は君主を輕視したかのように見えるが、然し右は邦君たる諸侯に説き諭す立場上よりの言であつて、實際に君たる人を疏んじたのではない。かの五倫中父子有親を第一に、君臣有義を其次に挙げたのは、内から外への順序によつたものに外ならない。そのことは齊の大夫の景丑が孟子との對話の中で「内には則ち父子、外には則ち君臣、人の大倫なり」(公孫丑下)のように言つてゐることからも推して知ることが出来ると思う。とにかく孟子にあつては君臣の道は義であり、

その具体的な内容は君臣の別を正すこと、従つて特に臣としては君を敬い貴んで分を踰えないということが主要なものであつたのである。大戴記の聖徳に「義とは貴賤を等し、尊卑を明らかにする所以」とあるのは、たしかに義の具体的な一面を釈き得たものと言つてよい。

以上のように孟子は義というものを具体的な内容の面から如何なるものであるかを説き明かしているのである。其の外、書中に挙げてゐる人物の行動が義の説明となつてゐるものもあり、前に云つた通り孟子自身の進退にも亦義の好き解明と見做すべきものがある。

義は道（人道の一つ）なりという点は既に述べた所であるが、すべての人道は亦義である。一切の人道は義を離されぬものである。義は一切の徳行の基準である。この基準たる義に合致しない徳行は全きものではない。義の方から言えば、諸々の人道に即して義も亦実現されることにもなる。それ故に一切の人道は、義とも呼ばれてゐるのである。つまり人道は義なりというわけである。道義という語も之に因ることと思う。管子心術篇に「君臣父子人間の事は、之を義といふ」と言い、礼記礼運篇に「父は慈、子は孝、兄は良、弟は弟、夫は義、婦は聴、長は恵、幼は順、君は仁、臣は忠、十者之を人の義と謂ふ」とある、その義はこの謂である。左伝僖公二十七年に見える「詩書は義の府なり」の義もこれであらう。論語に於ても、道というべき所を義という語で表わしている例が見られる。

君子は義に喩り、小人は利に喩る。

（里 仁）

小人は何事でも利害の面に早く感悟するが、君子は道義の面に感悟することが速いところがある。この義は、道德・道義の謂である。

樊遲、知を問ふ。子曰く、民の義を務め、鬼神を敬いて之に遠ざかる、知と謂ふ可し。
（雍 也）

子曰く、羣居して終日言ふも義に及ばず、好んで小慧を行ふ。難いかな。
（衛 靈 公）

民の義とは、人としての道、人の履むべき道義の意である。冢田大峯が「人倫の義を謂ふ。人倫の義は即ち孝弟忠信の類是なり」と註釈してゐるのは當つてゐる。後章の義に及ばずの義も、前者の義と同じである。要するに、義は諸道德に対しては其の実践の仕方の基準、一切徳行の本幹で、従つて人道は義と相離れぬものである。そこで道は義なりということになる。このことについては更に後段で詳述したい。

以上をまとめると次の通りである。

一、義とは、何人も肯う所の、道德的行為に關しての正理、為すべし又は為すべからずの理。——義理。

一、一般的に義とは義理に合する行動をすること——正しい行動をすること——正義。

一、従つて義とは當に履むべき正道。

一、一切の人道即義。

紙面が限られてゐるので挙例は少許に止めたが、論・孟二書に出て来る義は、この何れかに該当するものと考える。さてこの正義は、時に應じて或は為すべし、或は為すべからずの義理に合する

ように行動し、措置することであるから、初めより限定された一定の実質内容をもつたものではない。即ちその意味では、義は重要道德の一つではあるが形式的なもので、孝・悌・忠・信などのような実質的道德そのものではない。故に宇野哲人博士もこの義を「恰もこれカントの格律と同じく、形式的道德といわねばならぬ」(支那哲学研究第二三三頁)と説いておられるのである。

次に筆を転じて、孔子及び孟子が諸徳の相互關係に於て義を如何様に観ていたかについて叙べよう。孔子は仁を諸徳の本宗の位に置いていたということについては殆ど異論のない所であるが、義というものの位置付けについては余りに明らかにされていない。孔子は孟子のように仁義を並称し、或は対説していないので、仁義を同等的に観ていなかったことは確かなようである。然し論語に義の語が比較的多く出ている点からしても、孔子は義を重要な道德と観ていたに相違ない。殊に義は仁を始め諸徳の基準となるもので、一切の徳行は義に合すべきものと見ていたのである。例えば里仁篇の「唯仁者のみ能く人を好み、能く人を惡む」先進篇の「顔淵死す。門人厚く之を葬らんとす。子曰く、不可云云」憲問篇の「直を以て怨に報い、徳を以て徳に報ゆ」等を味讀すれば、その仁が義理に合するもの、所謂義に依つてゐることがわかる。更に衛靈公篇の「君子は義以て質と爲し、礼以て之を行ひ、孫以て之を出し、信以て之を成す。君子なるかな」の「義以為質」は特に注目すべき言である。これこそ義は諸徳の実踐上の準則たることを明らかにしているものである。道德実践の基準たるものという点では、義も亦諸徳の本であり幹である。朱子が「義

は事を制するの本」と註しているのもこの意であらう。

ここにいう質とは本幹であり、重要な拠りどころの意である。呂覽論威に「義なる者は万事の紀なり」とあるが、たしかに義は諸徳行の紀である。既に述べた通り、一切の道德は義を離れては実踐上全き徳行を成さない。また一方一切の徳行に即して義が實現されるのである。故に一切の道德即義というような広い意味をもつものともなるのである。中井履軒が「父慈にして宜しきに適ふを義と爲す。子孝にして宜しきに適ふを義と爲す」と説いているのも、全き孝慈は義を離れず、義も亦孝慈の中に實現されることを明らかにしているのである。また礼記祭義にある曾子の「義は此(孝を指す)を宜しくするものなり」や荀子大略の「君子は仁に処るに義を以てし、然る後に仁なり」などの言は「義以為質」の好き註釈と見做すことができる。更に孔子はまた「君子は義以て上と爲す」(陽貨)とも言つてゐる。かように義は諸徳行の基準として真に重要な位置にあることが明らかにされてゐると思ふのである。仁斎もその論語古義の中で「蓋し義は聖人の大用。……時有りて仁より重し。故に義以て上と爲す」と説いてゐるほどである。この様に孔子は義を重く視たが、然し仁を諸徳の根本とするので、義は仁に対してはその下位にあるものであつた。之に對して孟子は義を仁と同等に位置づけたのである。孟子には仁義の語が二十七、仁と義とを対説しているのが二十例近くある。これは論語に見られぬ特色である。孟子は道德上仁義を根本とし、この仁義の徳の完成を人格修養の目標とした。一方政治上王道を説いたが、その王道とは亦仁義の政治に外ならない。畢竟するに、

孟子の仁義は、孔子に於ける仁と同様に、道德の根本であり、政治哲学の原理であつたのである。

孟子が仁義を天下に高唱したのは、当時已に戦国争乱の時代で、現実に上下を通じて仁義の道が衰頹していたためであるが、更に之に拍車をかける様に、楊朱の爲我説と墨翟の兼愛説が天下に拡がりつゝあつたためにもよる。仁齋が語孟字義の中に「仁にして義無きときは仁に非ず、墨子の仁是なり。義にして仁無きときは義にあらず、楊子の義是なり」と云つてゐる通り、楊子の説は徹底的個人主義で、仁義に缺け、墨子の説は同等的仁愛主義で、正義に缺ける所がある。そこで孟子は「楊子は我が爲にす。是れ君無きなり。墨氏は兼愛す。是れ父無きなり。父無く君無きは是れ禽獸なり」（滕文公下）と言つて楊・墨に対するに仁義至上主義を以て闘つたのである。孟子が孔子の思想の流を承けながらも、仁義を根本道德として、義を仁と対等の位置に据えたことは、倫理道德思想上の一発展であり、彼の功績というべきものである。

二、中について

既に續説した通り、形式的道德としての義は又又すべての道德実践に於ての基準となるものであるが、孔子に於ては別にこれまた形式的道德且つ徳行の準則と見るべき中を説いてゐるのは、極めて注目すべきことである。而もこの中に対しては、孔子は根本の至徳たる仁に匹ふかの様に重視してゐるのである。孔子は義と中との關係に就ては明言してゐないが、中を一切徳行の最高基準と観ていたことは確かである。（論語雍也第二十八章参照）ところで

一体孔子の所謂中の本義は如何なるものであろうか。

中は孔子の發明思想ではなく、古来伝統的のものである。論語堯曰篇によると、堯・舜・禹がみな中を政教の格準としたことが叙べられてゐる。中庸（書）にも、孔子の語として、舜をば執中の大知者であるとなゝえてゐる所がある。書経舜典には、舜が中の理念を教育上に示した例が見られる。即ち舜は人間教養上の四徳を典樂の官にある夔に提示してゐるのであるが、その四徳とは、直而溫・寬而栗・剛而無虐・簡而無傲の四目である。これらを看るに、何れも調和乃至適度の精神によつて一徳を成してゐるのである。而して調和乃至適度は所謂中に外ならない。また皋陶が禹王に進言した九徳も悉くこの中の原理によつて貫かれてゐるのである。なお禹王の創定した所の政治上の大綱領たる洪範九疇の第五則（九則の中心に置いたことにも深意が存する）は皇極と称するものであるが、皇は大の意、極は至極の意であるから、皇極とは王者の最大至高の格準とすべきものが中道であるということを表示したものである。殷の遺臣箕子が周の武王にこの皇極に就て説明した語の中にも「偏無く跛無く、王の義に遵へ」とあるのを見て、王道の大標準が中にあつたことを知ることが出来る。殷の湯王の執中ということも、孟子の離婁下篇に出ている。其の他書経の商書仲虺之誥・商書盤庚・周書酒誥・周書立政・周書呂刑・周書君牙等にも中道に就ての言説が多く見られる。また周公は周の礼を定めた大人物であるが、その礼制定の根本標準は亦実の中にあつたようである。

中を貴ぶ孔子の思想は、堯・舜・禹・湯・文・武・周公等先王

の道の書たる尙書や礼制を通して培われたものであることは勿論である。孔子は中を一切事行の最高準則と見立てたもので、前に述べて置いた通り、論語雍也篇に「中庸の徳たるや、其れ至れるかな」と詠嘆的に言っていることによつても知られる。故に大田錦城の九經談にも「中庸是諸徳之則也」と叙べられている。ところで中そのものは言わば一切事行の度であり衡であつて、内容実質がない。故に至徳と云つても、形式的至徳であつて、孔子が実質的徳たる仁を至徳としていふことと何等衝突矛盾することがないのである。中庸というのは中と別ではない。庸とは常・用の義で、中は恒久に且つ日常に用うべき道であるから、この庸字を添えたまでのものである。さて孔子の所謂中の本義を知るべきものとしては子路篇に「子曰く、中行を得て之に与せずんば、必ずや狂狷か。狂者は進んで取り、狷者は為さざる所有るなり」がある。狂者とは志大きく進取的な人、狷者とは堅く身を守つて行を潔くする底の人を謂う。狂者は守るに缺け、狷者は進むに缺ける所がある。二者の調和を得た程よき中庸の人物が孔子の最上とする所の人物である。また先進篇にも「子貢問ふ、師と商と孰れか賢れる。子曰く、師や過ぎ、商や及ばず。曰く、然らば即ち師は慇懃るか。子曰く、過ぎたるは猶及ばざるがごとし」と訓えている。これは主に才の上での比較であるが、過不及は共に適度を失しているのを謂うのである。また同篇の「求や退く、故に之を進む。由や人を兼ね、故に之を退く」にも同じく中を尙ぶ精神が見られる。其の他中の語は用いてないが、適度乃至調和を尙んでいる教訓が随処に見られる。雍也篇の「文質彬彬として然る後君子たり」

や子路篇の「君子は泰にして而も驕らず」なども皆そのあらわれである。中庸(書)にも孔子の語として、知者賢者は過ぎ、愚者不肖者は及ばない為に道が明らかにならず、又行われないのだと云つてゐる所がある。西洋で稍々之に似たものは、アリストテレスの中である。アリストテレスは、例えば勇の徳は猪勇と臆病の中間にあり、寛大は傲慢と卑屈との中間にありとした。この中間を得るといふのは実際には甚だ困難である。孔子の中は、之をたとえば欲に就ていうならば、断欲に非ず、縱欲に非ず、程よく欲を充すことにもなるので、これはなか／＼むつかしいことではある。ともかくも適度の意味に於ての中は、多くの場合に於てはまる道理である。然しながら精密に考えてゆくと、之を倫理道德上の普遍妥当の法則とするには適當ではない。なぜとならば善行善徳の過度であることを不可とする理がないからである。たとえば仁愛とか孝行とかの厚きに過ぎることは、不可どころかいよ／＼以て望ましいことであるからである。それで適度の中を以て一切事行の基準とするには無理がある。然るに孟子は適度の中よりも中の中を貴んでおり、就中倫理道德上の法則としての中をば義理に合するの中と見て之を形式的道德の義に合一せしめてゐるものと思われるのである。孟子の所謂中は万事時に応じて宜しきを得ることであり、道德上では當為の義理に中ることである。孔子にも中の中の中の思想が見られぬではない。たとえば微子篇に、孔子が伯夷叔齊其の他数人の逸民を論評した後で「我は則ち是に異なり、可も無く、不可も無し」と自己を評しているによつても明らかである。「無可、無不可」とは、時に応じて事理に中るを旨と

するの意である。然しこれは寧ろ義といふべきものではなからうか。かの中庸（書）には、孔子の語として「君子は中庸し、小人は中庸に反す。君子たれば而ち時に中す」とあるけれども、此の書の著者及びその成立年代に就ては、疑問を抱いている学者も多く、この語が果して文字通り孔子のものであるとは確言しがたいのである。仮りに之を孔子の語と認めるとしても、論語の諸章を通観するときは、孔子の貴ぶ所の中は、主として適度乃至調和の義であることと見て殆ど誤りはなからう。（この点「文藝と思想」第三号の拙文は訂正したいと思つてゐる。）

さて孟子の尙んだ中は、蓋し前に述べた通り中庸（書）の所謂時中の中であらう。然し孟子が中の語を用いて叙べている所は比較的少く、以下の条に過ぎない。

中や不中を養ひ、才や不才を養ふ。

（離婁下）

湯は中を執りて、賢を立つること方無し。

（離婁下）

君子は引きて発せず、躍如たり。中道にして立つ。能者之に従ふ。

（尽心上）

孟子曰く、孔子、中道を得て之に与せずんば、必ずや狂獫か。

狂者は進んで取り、獫者は為さざる所有るなり。孔子豈中道を欲せざらんや。

（尽心下）

右の中又は中道は、孔子の所謂過不及なきの中である。この中は勿論或る範圍に於ては事行の基準として宜しいもの故、孔子の思想を承けている孟子が之を述べていることに、何の不思議もなく、何の妨げもない。ただ孟子が道徳的事行の基準とする所の中は、斯の中ではなく前に言つた中の中、即ち時に応じて義理に中る

の中である。

この点を最も明瞭にしているのは次の文である。

孟子曰く、楊子は我が為にするを取る。一毛を抜いて天下を利するも、為さざるなり。墨子は兼愛す。頂を摩して踵に至るも、天下を利するは之を為す。子莫は中を執る。中を執るは之に近しと為すも、中を執りて權すること無ければ、猶一を執るがごときなり。一を執るを惡む所の者は、其の道を賊ふが為なり。一を挙げて百を廢すればなり。

（尽心上）

子莫の中はいわばアリストテレスの中にあたる。それは道に近い所があるが、之に膠着すれば、亦楊・墨の各一端を執るのとかわらないことになる。そこで孟子は權を説いているのである。權とは時に應じて事の輕重緩急をはかり宜しき措置を取ること、これが所謂君子時中の中を得ることである。万章下篇に見られるように、伯夷・伊尹・柳下惠・孔子の四聖人を比較評論して、特に孔子の行動の時宜を得ていたことを揚げ「孔子は聖の時なる者なり」と讚美している所以もここに存するのである。然らば孟子は斯の中をば一切徳行の基準たる一大形式的道徳として説くべき筈であるのに、そこまで論及していないのは、恰も之に該当するものとして既に義が存在する故ではなからうか。義は縷説した通り、その時（処位を含む）の行動が義理に合することを謂い、中も亦その行動の義理に中るを謂うのであるから義は即ち中に他ならぬのである。孟子がたまたま中を説いているのは、むしろ義の側面からの解説と見るべきものであらう。孔子の中は或る場合には義（正）に合致することもあるが、すべての中即義ということに

ならない。程よいということは常に正しいということにはならない。然るに孟子にあつては、義（正）は義理に中るの謂であるから義（正）即中で、中正という詞は孟子に於ては完全に一義である。こゝに中に関して、孟子の思想は孔子のそれより一段進歩したものを見なければならぬ。たゞ孟子の所謂中にも範圍の広狭がある筈である。総じて中と言へば、人事上萬般の準則となるもので、何事であれその事が道理に中つて當を得るのが中である。この場合では中の範圍が広く、其の点ではかの宜に該当する所がある。義は人倫道德上の基準であつて、人間當為の正理即義理に中るの中である。この場合では中の範圍が狭くなつてゐる。其の点ではかの正に該当するものである。これ宜と義、或は中と義との僅かに相違する点であらうと思ふのである。

三、結 語

以上叙べて来たように、義については古来から其の解釈が実に多様であるが、論・孟二書を通じて觀れば、義理に合する行動、即ち行動の正しきこと、即ち正義ということの意に解するのが最も妥当であると考えられる。すべて広く事の道理に中るものは宜しきを得ることであるが、就中道德的行為上の正理＝義理に中るもの、即ち正しきを得る行動が義である。故に義は宜よりも狭義のものである。仁は実質的道德であり、一切徳行の原動力たる点に於て諸徳の本（源）である。之に對して義は形式的道德であり、一切徳行の基準たる点に於て諸徳の本（幹）である。これ孟子が仁義對等に重んずる所以である。而して斯の義が形式的であり、且つ

諸徳行の基準たる点に於ては、全く中に合致する。然し孔子の中は適度を得る意味での中、これは倫理道德の格準としては普遍性を缺くので、やはり時に應じて義理に中る中でなければならぬ。中庸（書）の所謂君子而時中の中や孟子に説く所の多くの中は義と異語同意のものと見てよいのである。然し時中の中も、広くは一切の事が理に中ることを意味するわけであるから、特に人倫道德に関する義理に中るものを君子而時中の中と見るべきであらう。之を要するに、広く一切の事が理に中る意味の中は、宜しきを得ることで、即ち宜であり、義理に中るの中は、正しきを得ることで、即ち義であるということになると考える。

（昭和三〇・一二・一〇）

— 本学教授・倫理学 —