

儒学の特質

はじめに

儒学は、「述べて作らず、信じて古を好む」（『論語』述而第一）とある孔子自らの言葉によってあらわされているように、孔子によって新しく創始されたものではなく、一般的に伝説時代と呼ばれている堯舜時代から始まる中国の長い歴史の中で形成された龐大な思想体系であって、孔子はそれを集大成し、さらに子思・孟子がそれを敷衍したものである。そしてその主な表現形式は彼ら（孔子・子思・孟子を始めとする儒学の諸思想家）によって断片的に語られた言葉の記録による。

したがって、儒学においては、一時代・一個人の論述によって作りあげられた思想などに比べ、論理的体系は整備されておらず、この点が正に中国思想の体系的理解に苦しむ多くの中国思想研究者たちのなやみどころである。

李 基 東

かつて吉川幸次郎氏は安田二郎氏の所著、『中国近世思想研究』（昭和五十一年、筑摩書房）の序文において、「中国思想史を研究するものの、常になやみとするところは、思想家たちの言葉が、論語をはじめとして、あまりにも断片的なことである。断片的である結果として、相互に矛盾する言葉が、両立し併記されている場合さえ、稀ではない」と述べたことがある。そして彼はまた、それらの断片的な言葉を、その背後にある、ある程度の論理的な思想体系の露出した部分であるとし、その露出せざる部分、つまり露出と露出の間をつらねる横の糸を、再発見せんとした多くの中国思想史家が取った態度を、

① 伝来に必ず多少の曖昧さを伴う古代の文献に対しては、矛盾せる言葉の一方を、後代の挿入として切り捨てる。また署名のはっきりした近代の文献に対しては、思想の成長を考慮して、別の時間の言葉とする。

② 矛盾せる言葉どもは、論理的に連結されているのではなく、超論理的に、いいかえれば神秘的に、連結されるものであるとする。

③ 矛盾せる言葉どもは論理性の欠如から来る無責任な放言であるとする。

の三つに整理し、いづれも中国人の精神の基底に横たわる一つのことを見のがしていると指摘した。その結果、彼は中国思想の新しい研究方法として、「断片的な言葉どもとの奥にあって、それら断片的な言葉、時には相矛盾しさえもする言葉どもの、共通の分母となるもの、それは思想というよりも、むしろ心情というべきものであろうが、その心情がいかなる傾斜を示しているか」を探究するという文学的なアプローチを提唱したのである。

確かに氏の指摘したように、言葉は断片的であり、一見相矛盾するようなどころもある。たとえば、一方では『論語』に

子曰く、志士仁人は生を求めてもって仁を害うことなし。身を殺してもって仁を成すことあり。(衛霊公第八)

子曰く、朝に道を聞けば、夕に死すとも可なり。(里仁第八)とあって、一身よりも重要な、生命を亡くしてまでも成すべきものとして、仁または道の世界が描定されており、『孟子』には孟子曰く、魚は我が欲する所なり、熊掌もまた我が欲する所なり。二者兼ねることを得可からずんば、魚を捨てて熊掌を取る者なり。生もまた我が欲する所なり。義もまた我が欲する所なり。二者兼ねることを得可からずんば、生を捨てて義を取る者なり。(生子上第十)

とあって、魚も熊掌も美味しいものであるが、二者択一を求められたら魚を捨ててより美味しい熊掌を取るように、生命も義もともに重要なものであるが、二者択一を求められたら生命を捨てて義を取るとされ、生命よりも優先される義の世界が描定されている。しかし、他方においては、『論語』にまた

孟武伯、孝を問う。子曰く、父母はただその疾をこれ憂う。(爲政第六)

曾子、疾あり。門弟子を召びて曰く、わが足を啓け、わが手を啓け。詩に云う、「戦戦兢兢として、深淵に臨むがごとく、薄氷を履むがごとし」。いまよりして後、われ免るることを知るかな、小子。(泰伯第三)

とあり、『孝経』に

身体髮膚、之を父母に受く、敢えて毀傷せざるは、孝の始まりなり。(開宗明義章)

とある。すなわち、親にとっては、子どもの健康が何より気かりであるから、常に健康を保つことが親孝行になる。進んでは健康を保つだけでなく、父母に受けた我が身体を、一部分も毀傷することなく温存することが孝の基本的要件となる。曾子が死に臨み、門人たちを呼び集めて、手足が温存されているか否かを確認させた後、一身を温存するために、詩にあるように、「おそれつつしむこと、深淵に臨むがごとく、薄氷を履むがごとく」して、今に至り親に対する不孝の罪から免れたことを知ると述べたのは、正にこのような親孝行を実証したことになる。

以上の引用文からしても、儒学における中核たる四徳目、す

なわち、道・仁・義と孝は、その内容においてすでに相互矛盾性をあらわしている。

このように相互に矛盾する要素を同時に内包する総合的学問体系——儒学において、これらの矛盾性を調和的に統一する全体的領域における構造的な理解を伴わない部分的な研究は、盲人の象さぐりとなり、結局、儒学思想のもつ断片性をさらに増やす結果になりかねない。儒学思想研究に携わった多くの人々のもつ見解がそれぞれ違っており、その結果として、儒学思想史が經典の解釈をめぐる註釈史的性格を帯びようになったのは、この理由からであろう。

したがって、儒学思想の全領域における構造的把握が、儒学思想の総合的理解のための先決要件となる。これは極めて難しい問題であって、儒学を研究するものに与えられた共通の課題であろうが、果たして中国人の心情を探究するという文学的アプローチによってのみ可能であろうか。

孔子はいう。「わが道は一もつてこれを貫く」（里仁第十五）と。すなわち、相互に矛盾するような要素をも含む総合的学問体系——儒学思想において、それらの諸要素を貫く一つの統一的原理——ことわりを孔子があらわしたのである。したがって、孔子のいうところの、この「一」なるものを構造的に理解すれば、断片的な言葉によって構成された儒学思想において内包されている諸々の矛盾性はおのずから説明されるであろう。この論文（儒学の特質）の目的とするところはここにある。

儒学思想は、すでに述べたように孔子によって集大成された、堯舜時代から継承し発展されて来た中国伝統思想であるが、その継承し発展されて来た内容の中核たるものは、次の文章に示されている。

堯曰く、ああ、なんじ舜、天の曆数なんじの躬みにあり。允まことにその中を執れ。四海、困窮すれば、天禄永く終えん。舜もまたもつて禹に命ず。（『論語』堯曰第一）

すなわち、堯が舜に禪位する際、授けた言葉の内容が「中」を實踐することであり、舜が禹に授けたのもまたこれである。朱子は、『中庸章句』序文において、このことを取り上げ、天下の大聖である堯・舜・禹が天下の大事である天子の座を授受する際、丁寧な告戒した言葉の内容が「中」を實踐することであるから、天下の理——ことわりに此（中）を實踐すること）よりまさるものはないと述べている。さらにこの「中」の思想は成・湯・文王・武王の君、皋陶・伊尹・傅説・周公・召公の臣によって相継がれ、孔子・顔子・曾子をへて子思に至り、『中庸』という書物によってまとまると説かれている。いずれにしても、堯舜以来継承し発展されて来た中国伝統思想——儒学思想において、その継承し発展の内容における中核を成すものは正にこの「中」の思想であると言えよう。

中の内容については、『中庸』に次のような文章がある。

子曰く、舜は其れ大知なるかな。舜は問うことを好み、邇言を察することを好み、悪を隠して善を揚げ、其の両端を執りて其の中を民に用う、其れ斯れ以て舜と爲すか（『中庸章句』

第六章)

すなわち、舜の聖人たる所以として、人に問うこと、人の賤近なる言葉を観察することを好み、悪を隠し善を揚げ、その善の両端を執つてその中を民に行うことを挙げてゐる。この文章の論理的構造については後に述べることにするが、ここで問題にしたいのは、善に両端があるとされていること、「中」を用いる条件として両端を執ることが前提されていることである。両端は、大小、厚薄のように、向い合っている相対的両要素である。

「善」とは、『孟子』に「欲すべきをこれ善と謂う」（盡心下第二十五）とあるように、人間の欲すべきことを意味する。儒学思想において、人間の欲すべきものとされたのは、冒頭に述べたように、一身の生命よりも重要なものとされる道・仁・義であり、一方では何より一身を温存することが基本的条件となつてゐる孝であった。したがつて、この道・仁・義と孝は互いに善でありながら両端となる。そして中はこの両端を切り捨てるものではなく、両端を執り、さらにその両端を調和的に統合する原理となる。『中庸』にはまた

誠は自ら己を成すのみに非ざるなり、物を成す所以なり。己を成すは仁なり。物を成すは知なり、性の徳なり。外内を合するの道なり。故に時に措するの宜なり。（『中庸章句』第二十五章）

とある。すなわち、己を成すことと物を成すこと、仁と知、内と外は、人間に本来備わつてゐる徳とされる誠によつて貫かれてゐる。これが時に措するの宜となるという意味である。こ

で、成己（己を成すこと）と成物（物を成すこと）、「仁」と「知」（孝ではなく知になつてゐる）、「内」と「外」を両端とすれば、「誠」と「時措之宜」は「中」の実践原理として理解される。

要するに、儒学は、内に向つては自己完成（成己）を目的とする「修己の学」として、外に向つてはそれぞれの段階における共同体（集団としての家、国、天下）を統治し、その成員を安んずること（成物）を目的とする「治人の学」として、そしてこの「修己」と「治人」の両面を調和的に統合する「中庸の学」としてあらわれる。

一、修己の学

儒学はまず

古の学者は己のためにし、今の学者は人のためにす。

（『論語』憲問第十四）

仁をなすは己による、而して人に由らんや（『論語』顔淵第一）などである孔子の言葉からもあらわされているように、「己」がその目的となり、対象となる学、すなわち「己」のために、「己」を修める「修己の学」としてあらわれる。したがつて、「修己の学」としての儒学の性格や内容を論ずる際、それよりさきに行われねばならないと思われるのは、「修己の学」を学として成り立たしめる根拠となる「己」の構造を検討することであろう。

「樂正子は何人か」と問うた浩生不害の質問に、「善人なり、信人なり」と応えた孟子が、さらに善と信の内容を問われて次のようにいつた。

欲すべきことをこれ善といい、これを己に有することをこれ信といい、充実することをこれ美といい、充実して光輝有るをこれ大といい、大にして之を化するをこれ聖といい、聖にしてこれを知るべからざるをこれ神という。樂正子は二の中、四の下である。(『孟子』盡心下第二十五)

すなわち、人間の純粹に欲することが善であり、善を所有してゐるのが信であり、善を所有し、それが充滿して身に積もり、うつくしくなるのが美である。そして中に充滿した美が光って外へ発するのは大であり、大の状態から玉子が孵化するように化して飛躍するのが聖であり、聖にして認識不可能なものが神である。樂正子は善人、信人の段階であつて美人、大人、聖人、神人の下に位置するものであるという。これは人間の在り方を善人、信人、美人、大人、聖人、神人の六段階に分けてあらわしたものであるが、これによれば、人間は窮極的に「化」という飛躍的段階をへて、認識不可能な神聖なる領域に至る存在となる。

このような窮極的人間存在は、「君子、過ぐる所の者化し、存する所のもの神なる。上下に天地と与に同流す」(『孟子』盡心上第十三)とあるように、内には神秘性を保存し、回りのものを化して上下に天地と同流する君子によって、あるいは対自の徳を修めることで他はおのずから化され正しくなるようにならしめる大人によって、実現されるものであるが、孟子の「大人はその赤子の心を失わざる者なり」(『孟子』離婁下第十二)とある言葉を参照すれば、赤子のときの人間に本来備わつてい

た自己本来性であることがわかる。そして自己本来性——赤子の心は、また孟子の「萬物皆我に備わる」(『孟子』盡心上第四)とある萬物一体思想と考へあわせると、一切の対立的要素が分離されていない渾融状態として把握される。

したがって、「己」の自己本来性の領域における「己」は個的存在として分離される以前の、全体としての「己」であり、「己」を修めることはすなわち全体を修めることになる。「己」を対象にし、目的とする「修己の学」としての儒学は、このように己が全体であることを前提にして始めて学として成り立つのである。

しかし、赤子の心を失わざる者を大人とすれば、大人でない人はすでにこの赤子の心——自己本来性を失つたことになる。そこで人にはこの失つた自己本来性を取り戻す実践的課題が負課されるのである。『孟子』には

學問の道、他無し。其の放心を求むるのみ。(告子上第十一)とあって、人間の失つた自己本来性は放心と表現され、この放心を求めるのが學問の道とされている。

失つた自己本来性——放心はどのように表現されているのか。自己本来性は萬物一体の渾融状態であるから、それを失うということは、創造と被造、無限と有限などのように、あらゆる対立的要素が未分離の渾融状態から分離されることを意味する。

そして、創造、無限などのあらゆる神秘的要素は、「己」の属性から別出され、神秘性の集合体としての「天」に移讓される。このようにしてわが放心は「天」の属性に代わり、人は「天」観

念をもつ。

天は、孟子の「天、蒸民を生ず」（『孟子』告子上第六）「天、下民を降たす」（『孟子』梁惠王下第三）とある言葉からすれば、直接人を創造する創造原理となり、また孔子の「天のまさにこの文を喪ぼさんとするや、後死の者この文に与かるを得ず。天のいまだこの文を喪ぼさざるや、匡人それわれをいかんせん。」（『論語』子罕第五）とある言葉からすれば、個人ないし個人を含めて人類社会全体の変化をつかさどる運行原理となる。また、『孟子』には

孟子曰く、天下に道有れば、小徳、大徳に役し、小賢、大賢に役す。天下に道無ければ、小、大に役し、弱、強に役す。

この二者は天なり。天に順う者は存し、天に逆う者は亡ぶ」（『離婁上第七』）

とある。天下に道が行われているときは、世の中は精神秩序によって維持され、道が行われていないときは、勢と力によって維持されるが、この二つの原理が天である。この原理に順う者は存続し、逆う者は亡びるという意味である。また道は精神的秩序の基底にある最も根本的な秩序を意味する。したがって、天は社会の現象的秩序そのものであると同時に、其の基底に横たわる根本的な秩序の象徴としても解されよう。

天の属性が人から分離されることによって、「己」を対象にした、目的とした「修己の学」としての儒学において課題となったもの、つまり放心を求めることは、天の属性を認識し、さらにそれと一体になることと代わる。このようにして人は結局「天

人合一」の実践的課題を負うようになる。

ところが、『中庸』には「天命をこれ性と謂う」（『中庸章句』第一章）とある。すなわち、天の属性は人間の本来性として人間の内側に内在するという意味である。すると、天の属性に化したわが放心は、他所へ行ってしまったのでなく、わが本来性としてわが内に深く内面化されているものとなる。儒学が向内的修己の学として確立されるのはこの理由からである。

わが内に内面化されたわが本来性は、具体的にはわが心の中に内包されており、心はまた身に内在され、その身をつかさどる身の主として、思慮、分別、知覚、運動の働きをもつ。したがって、人間存在は自己本来性としての天性と生の基本的条件としての身の両要素が心によって統合されているものとして、構造的に解されよう。

心の働きが性にもとづくとき、天の属性、つまり調和と秩序は維持されるが、身（物質）に拘束されるときには閉争と破壊を招来する。例を挙げ、ここに一個のパンがあるとしよう。物質のもつ制限性は我と人がともにこのパンを全部食べることが不可能にする。そこで我一人が全部食べようとする欲が生じてくる。この欲は閉争心になり、閉争心は破壊を招来する。しかし、ときには「我が飢えているように、人も飢えているだろうから、分けて食べよう」とする心が湧いてくるが、これがすなわち性にもとづいた心であろう。孟子は惻隱の心を説明するに當って、次のように述べている。

人皆人に忍びざるの心有りと謂う所以の者は、今人乍ち孺子

の將に井に入らんとするを見れば、皆慍惕・惻隱の心有り。交わりを孺子の父母に内るる所以に非ざるなり。譽れを郷党・朋友に要むる所以に非ざるなり。その声を惡みて然するに非ざるなり。(『孟子』公孫丑上第六)

すなわち、突然井戸の中に落ちこもうとする幼児の姿が目に見えた時、人は誰でもなんとかして救おうとする心が思わず生じてくる。これは幼児の父母と交際するためでもなく、郷里の人々や友人たちに譽められるためでもない。幼児を救わずに、見殺しにしたという悪い評判の立つのをきらってそのようにしたのではない。ただおのずから湧き出る自然の心であるという意味である。同様に考えると、パンを分けて食べようとする心も、分けて食べなかつた場合に起こり得る喧嘩などを未然に防ごうとする条件付きの心構えではなく、調和と秩序を象徴する天命の性にもとづいておのずから湧いてくるものと理解される。この心はまた道心、恒心、不動心、不忍人之心、四端之心、忠心などに表現されるが、学問の道は、まずこの心を拡充することから始まり、窮極的には性を認識し、天を知覚することによって、失つた原初の自己本来性(天人未分の赤子の心)を回復するところに至る。

自己本来性を回復して、内には神秘性(すぐれた徳)を保存し、外に向っては回りの者を感化する君子は、すでに述べたように、上下に天地とともに同じく流れるものとされたが、ここで注意しなければならないのは、天地と君子の働きがともに「流れる」という言葉によって表現されていることである。無

論「流れる」といったときの概念は形而上学的概念であろうが、意味するところは、人間の理想的存在方式は存在者が天地の大流に乗じ、それとともに流れることによって、調和と秩序をもにすることである。

個人は社会の構造に調和を成すことによって生を維持し、社会は国家的秩序に乗じて維持される。そして国家はまた世界的潮流に乗じて存続され、さらに全世界の潮流は、その根柢に流れる天地の大流を基盤にする。この根源的な天地の大流に乗じた生き方は、天下の広い居所に居り、天下の正しい位に立ち、天下の大道を行う。志を得ては民とともにし、志を得ざる時は独りその道を行うことである。王孫價に「その奥に媚びんよりは、むしろ竈に媚びよとは、何の謂ぞや」と問われた孔子が、「然らず。罪を天に獲ば、禱るところなし」(以上『論語』八佾第十三)と応えたことも次のように天地の大流に乗じた生き方として解されよう。まず問いの内容であるが、奥は室の西南の隅、竈は五祀の一つであって夏の祭りである。竈を祀るときには、竈際に神主を設けて祭り、終わつた後更に饌を奥に設けて尸を迎える。したがって、奥は常に尊貴なるものであるが、祭りの神主にはならない。しかし、竈は卑賤であるが時に当り事を用いる。つまり実務を担当するのである。要するに奥は王孫價の主君・衛の靈公を指し、竈は王孫價自身を指して、尊貴なる主君よりは実務を担当する自分に取り入つたらどうだと孔子に暗示したものである。しかし孔子の目的とするところは道徳の実現であって、勢力の獲得ではない。道徳は力の秩序ではな

いから、力を媒介にして道徳の実現を試することは、根本的に道徳の根柢を成す天地の流れに背くことになる。まして力の所有者が天地の流れに乗じていない場合には甚だそうである。天に罪を獲るといふことはこのことであろう。天地の秩序の根柢を成す、より根本的秩序は存在しないから、それに背いて他に救われるところはない。

しかし、ある集団（家、国、天下）の秩序が天地の大流に調和されていない場合、成員としての各個人が各々所属する集団の秩序に従うことは、天地の大流に背くことになり、逆うことはまた個人的に集団の秩序に調和されないことになる。したがって、この場合の生き方の一つとして提示されたのが、孔子の「天下に道あれば見われ、道なければ隠る」（『論語』泰伯第十三）とある言葉からあらわされている、従わず逆いもせず、ただ隠れるという方法である。つまり、人類社会の潮流が天地の大流に乗じているときは、個人と社会と天地が一体になって流れることになるが、人類社会の潮流が天地の大流に乗じていないときは個人は社会から隠れ、個人的に天地の大流に同流する生き方である。

人類社会の潮流が根本的に天地の大流に乗じて流れることを前提すれば、天地の大流に乗じていない人類社会の潮流は、一時的なものであって、結局は天地の大流に一致する方向へ転換せざるを得ない。この意味において、人類社会から隠れ、天地の大流に同流するという生き方は、消極的なものではなく、むしろ社会の流れをリードする先駆者的、積極的な生き方として

解されよう。これは『周易』に「天地とその徳を合し、日月とその明を合し、四時とその序を合し、鬼神とその吉凶を合し、天より先にして天違わず、天より後にして天時を奉る」（乾卦文言伝）大人の生き方として具体化されている。

因みにさらに具体的な生き方として

五十にして天命を知り、六十にして耳順う。七十にして心の欲する所に従えば矩を踰えず（『論語』爲政第四）

とある孔子の生き方を考えてみることにしよう。孔子が五十才のとき天命を知ったということは、「流れ」と表現される天の働きを知覚したことになる。天命は「己」に内在する「己」の本性であるから、天命を知覚することが「己」の本性を認識することによるはいくまでもない。しかし、天命は「己」の本性であると同時に人を含めて宇宙萬物の本性でもあるから、天命を知覚することはすなわち人を含めて宇宙萬物すべての本性を認識することになり、やがて物の性は我が性になって、物と我は一体になる。したがって、他人の声、萬物の音は「己」の本性となって、耳に逆うことなく受け入れられるであろう。そして性を盡くした人の心の欲する所は性の動きそのものであるから、心の欲する所に従った行爲は結局天の流れと一体になる。このような孔子の世界は、個的存在を越えて至る、勉めずして中り、思わずして得る絶対自由の無爲の世界であろう。

このような絶対自由の無爲を実践するものが儒学（修己の学としての儒学）においては聖人とされる。修己の学としての儒学の目的はしたがって聖人になることに帰結される。

おわりに、この修己の学における修養法としては、「修己以敬」（『論語』憲問第四十五）、「敬以直内」（『周易』坤卦文言伝）とあるように、敬の実践が要求される。

二、治人の学

修己の学としての儒学における学問の道は、学の対象となつた「己」の内側に秘んでいる「天命の性」を認識し、それによつて「天人合一」の実践的課題を果たし、やがて個を越え全体としての人間存在を実現することになったが、他方において、儒学には、すでに述べたように、生の基本的要件として個の内側に内在している自己本来性よりも身体的要素を優先し、それをもつて、人間存在の諸現象を説明するもう一つの立場があつた。

この立場においては、一身の存続が何よりも優先されなければならず、そのためにはまず衣・食・住を含む生の基本的要件を始めとする住み良い生活環境の作りが要求されることはいふまでもない。これに加えて、人はまた社会的存在であること——一身の存続という生の基本的営みが人との関係の中で行われること——から、人間には人間関係における秩序意識（倫理）がさらに要求される。

人間関係において最も根本的關係は親と子の関係である。親によつて生そのものが始まるからである。したがつて、親と子の関係における理法——「孝」が人間関係における倫理の中で最も根本的なものとして登場する。「孝」の内容は『孝経』にあ

る次の文章に集約的にあらわれている。

それ孝は徳の本なり。教の由りて生ずる所なり。復び坐れ、吾汝に語る。身体髮膚、之を父母に受く、敢えて毀傷せざるは孝の始めなり。身を立て道を行い、名を後世に揚げ、以て父母を顕わすは孝の終りなり。（『孝経』開宗明義章）

すなわち、孝は道徳の根本であり、教育の出発点である。そして孝の内容は、身体髮膚を毀傷しないことから始まり、父母の名を名譽とすることによって完成されるという意味である。身体的要素を生々の基本的要件とする生の諸現象は人間関係の中で成立するが、その関係をスムーズに維持するための基本的要件は、まず関係を形成する柱となる一身を存続することである。つまり一身の生の営みが関係の中で行われるから、一身を存続するためには関係をスムーズに維持しなければならないが、その関係を維持するための基本的条件はまた一身を存続することから始まるという逆説的な論理が成立する。身体髮膚を毀傷しないことが孝の基本的条件となるのはこの理由からなるのである。

一身を存続するという観点からすれば、我が一身は先祖から続いて来たものであるから、後にも断絶することなく、子孫へと繋げなければならない。したがつて、子孫へ繋げられない生は、その生の基本的条件である身を断絶することになり、また生の現象における最も根本的な人間関係、すなわち親子の関係を切ることに成つて、生の形態において最も不幸な要素としてあらわれる。このような論理、すなわち一身を存続してさらに

子孫へ繋ぐ——生まれてそして生む——という生の現象からすれば、まず男女の結合が重視されるべき要素としてあらわれるであろう。『孟子』には「男女室に居するは、人の大倫なり」（萬章上第二）とあって、婚姻することが人の大倫として重視されているが、これは多くの修道者たちが身体に対する否定的見解をもつことによって、独身生活で一貫することとは大いに对照されるところである。親に告げずに結婚した舜の行爲がむしろ大孝として評されるのは、身を子孫へ繋ぐという積極的な意味からして始めて首肯される。

以上、一身を存続することを生の基本的要件とする場合に生じてくる現象について述べて来たが、生の現象には、身体のもつ物質的・二属性——個別性と共通性——を根本にして説かれる側面がある。まず個別性を有するものとしての人間は、頭のよさとわるさ、背の高さ、皮膚の色などのように、それぞれ区別される個別的な存在として扱えられる。孔子の「性、相近し。習、相遠し」（『論語』陽貨第二）とある言葉からも示されているように、人間の本来性は相近きものではあっても、決して同一者ではない。また『論語』に

子曰く、中人以上は、もつて上を語るべし。中人以下は、もつて上を語るべからず。（雍也第十九）

子曰く、君子は上達す。小人は下達す。（憲問第二十四）

孔子曰く、生まれながらにして之を知る者は上なり。学んで之を知る者は次なり。困みて之を学ぶはまたその次なり。困みて学ばざるは、民にして之を下となす。（季氏第九）

子曰く、ただ女子と小人とは養い難しとなす。これを近づくれば不孫なり。これを遠ざくれば怨む。（陽貨第二十五）

とある孔子の言葉からしても、人間は、中人以上と中人以下、君子と小人、生まれながらにして之を知る者（生而知之者）、学んで之を知る者（学而知之者）、困んで之を学ぶ者（困而学之者）、困んで学ばざる者（困而不学者）、あるいは男子と女子など、類型別に分けられる存在である。そして、「子曰く、ただ上知と下愚とは移らず」（『論語』陽貨第三）とあるように、この類型の界限から抜け出ることが出来ない、固定された存在である。このような個別的な存在としての人間の在り方は、全体的調和と秩序を維持するという観点からすれば、如何にして与えられ、定められた分に安んじ、そしてその分を守るかに集約される。儒学における名分論はこのようにして成立する。

次に、身体における物質的共通性を有する存在としての人間は、同じ欲をもつた同質的な存在として扱えられる。これは『荀子』にある次の文章に明確に示されている。

凡そ人は一にし同じくする所を有す。飢えては食べんと欲し、寒くなつては暖かくならんと欲し、勞しては息まんと欲し、利を好みて害を惡む。是れ人の生まれながらにして有する所なり。是れ待つこと無くして然る者なり。（榮辱篇）

すなわち、人間のあらゆる欲は生まれながら所有している固有なるものであることを言いあらわしたのである。そしてこの欲が充足されない場合に生じてくる現象と、それに対処する方法について、荀子はまた次のように述べている。

礼は何より起るや。曰く、人は生まれながらにして欲あり。

欲して得ざれば則ち求むるなきこと能わず。求めて度量分界なければ則ち争わざること能わず。争えば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。先王はその乱を悪む、ゆえに礼義を制して以てこれを分ち、以て人の欲を養い人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず、物をして必ず欲に屈せざらしめ、兩者相持して長ぜしむ。これ礼の起る所なり。（『荀子』礼論篇第十九）すなわち、「礼の起源はどういうところにあるか。これについて言おう。人間は生まれつき欲望を持っている。欲望があるのにそれが遂げられないと、かえってますます追求しないわけにはいかなくなる。このように追求して、そこに一定の範囲や限界がなければ、どこまでもそれを追求することになって他の人の追求と衝突し、どうしても争わないわけにはいかなくなる。こうして争い合えば社会は困乱し、けっきょく、社会は行き詰まってどうしようもなくなってしまう。古代の聖王はその社会的混乱を憎んだのである。そこで、礼義すなわち社会規範を制定して社会を分別づけて秩序立ったものとし、それによって人々の欲望や要求を養い満たし、欲望の対象となる物が奪い合いの結果不足して、そのために欲望が行き詰まって満たされないということがけつてなく、欲望をほしのままにした奪い合いの結果、欲望の対象となる物がなくなってしまうということがけつてないようさせ、欲望とその対象となる物とが互いに平均し合って増大していくようにした。これが礼の始まった起源である」（集英社、全釈漢文大系8、荀子下、百ページから

引用）という意味である。つまり、人間の欲望を調節し、社会の安定と秩序を維持する働きとして礼が要求されるのである。要するに身体を生の基本的要件とする考え方においてあらわれる現象として、人間関係における秩序意識（倫理観）の確立、定められた分に安んじ、さらにそれを守ること（名分論）、そして社会の安定と秩序を維持すること（礼の制定）などが要求されたが、このためには、これらがすべて人との関係において生じてくる社会的問題であることからして、内に向って己を修めることを主とする「修己の学」よりは、外に向って対外的な他者（共同体を含む）を治める統治学を必要とする。儒学の「治人の学」としての性格は、このような思想的背景を基盤にして成立する。

儒学において理想的人格とされるのは聖人である。したがって、「治人の学」としての儒学の内容は、身体を生の基本的条件とする考え方によって把えられる聖人像はどのように描かれているか、という聖人の「治人の学」的性格を明らかにすれば、おのずから解明されるであろう。

『周易』繫辞伝下に記述されている聖人観からすれば、聖人は、

① 繩を結びあわせて「あみ」をつくり、もって田獵をし、魚を取ることを教える者である。

② 木をけづつて先を尖らし鋭くして「すき」をつくり、木をたわめて「すき」の柄をつくつて、耒耨、すなわち田を耕し雑草を除き去る農具の便利さを天下に教える者である。

③日中昼間のうちに市場を開いて、天下の人々をその処に集まらせ、天下の財貨を聚めるようにし、人民をして有る物と無い物とを交換して退場させることによって、天下の人々を各々その便利を得、各々安泰に生活することができるようになされる者である。

④時代の変遷にしたがって新しい器具をつくり、民をして倦み飽きないようにさせ、また衣裳を作つて身に着けるようにさせるに、君臣、父子、尊卑、貴賤の區別をつけ、天下の秩序を治める者である。

⑤大きい一本の木を切つて、その中央をえぐり取り、空間を爲して舟を造り、木の端を削つて楫を造つて、水の上を渡り、遠くの物を持ち運ぶことができるようにした者である。

⑥牛を飼ひならして重い物を背負わせたり、人が馬に乗つたり、車を引かせたりして、重い物を引いて遠い処まで行くようにし、それによつて、天下の人々に大いなる便利さを与へた者である。

⑦出入りするところの門を二重にし、夜になると、拍子木をたたくて警戒することを教え、乱暴なるお客、すなわち盜賊・乱賊の輩が伺い来るのに対備させる者である。

⑧木を断ち切つて杵を爲し、地の中に穴を掘つて臼となし、米穀を舂いて皮を去り糠を除くことができ、それによつて美味しい食べ物が食べられるようになり、萬民をして安楽愉快に生活させる者である。

⑨木を曲げてそれに弦をかけて弓を造り、木の尖端を削つて

矢をつくつて、乱賊や外敵を討伐し、天下全体を威服させた者である。

⑩宮室を造つて風雨を避けるようにした者である。

⑪棺及び棺を入れる外箱を作つたり、喪に服する期限を定めたりして、喪の礼を作つた者、すなわち人民が人間らしき生活を営爲するための文化（人倫）を作つた者である。

⑫文字や割符などを作り、官吏は治めやすく、百姓は省察しやすくするようにさせた者である。

以上において記述されている聖人は、要するに、人間生活の基本的条件である衣・食・住を始め、商業、交通など、人間生活を営爲するための諸般領域における環境を作り、また治安と国防による社会の安定を図り、さらに礼や文字を制定することによつて、総合的に文化を創造した者である。いわば人間の身体を存続するための条件となるものをよりよきものに向上させるために盡くした人間である。ここには、単に神秘的な赤子の心を保持し、その動きにおのずから従う無爲の自由人としての聖人の姿はない。むしろ、文明の利器を開発し、文化を創造するなど、積極的に作爲する仕事人としての姿があらわれる。

さて、このような聖人觀を基盤にして、「治人の学」としての儒学における特徴的な要素を類型別に分けて検討してみることにする。

(1) 文明に対する積極的支援（「治人の学」としての儒学においてあらわれる特徴はまず文明に対して積極的に支援する態度を取ることである。これは、聖人の役割が衣・食・住を始め

として人間の生活を営爲するための道具、すなわち文明の利器を制作することから始まったことを考えると容易に推測できる。

(2) 礼思想の發達——人の生を営む場となっている人間関係をスムーズに維持するための理法として、また人間の欲望を調節することによって争いを防ぎ、進んでは人類の共存を図るという秩序の象徴として、礼思想が發達する。關係をスムーズに維持するための理法としての礼の積極的な側面は、孟懿子に「孝」を問われ、「違ふことなし」と応えた孔子が、さきに敷衍して「生けるにはこれに事うるに礼をもってし、死せるにはこれを葬るに礼をもってし、これを祭るに礼をもってす」(『論語』爲政第五)と述べているところから示されているように、孝の内容になつてゐる。また孔子の「恭にして礼なければ勞す。慎にして礼なければ患す。勇にして礼なければ乱る。直にして礼なければ絞す」(『論語』泰伯第二)とあるところからすれば、恭・慎・勇・直などの道徳的行爲の成立根柢となつてゐる。したがつて、礼は孝を始めとする諸道徳の根本原理として理解される。他方、人間の欲望を調節する機能としての礼の消極的な側面は、荀子に至つて、國家の統治原理となつて、後の法家思想の先驅をなす。

(3) 名分論の成立——秩序維持のための具体的様相の一つとしてあらわれるのがこの名分論である。その内容は次のような孔子の言葉によって示されている。

齊の景公、政を孔子に問う。孔子對えて曰く、君、君たり、臣、臣たり、父、父たり、子、子たり。(『論語』顏淵第十一)

子曰く、その位に在らざれば、その政を謀らず。(『論語』泰伯第十四)

すなわちこれは、君は君、臣は臣、父は父、子は子として、各自の分を越えず、それに従つて存在することを基盤にして社会全体の安定を図り、秩序を維持しようとするものである。

(4) 中華思想の台頭——生をよりよく営爲するための環境づくりとしてあらわれたのが、衣・食・住を始めとする文明の利器の制作、社会の安定と秩序の維持、文字の制定など、文明や文化の創造であつたが、これらはすべて人によって作られるものであるから、人を成員とするそれぞれの社会(國家)は、各々その達成の度合を異にする。孔子が「齊一變せば、魯に至らん、魯一變せば、道に至らん」(『論語』雍也第二十二)といつて、道を基準にして齊と魯を区別したのは、その環境づくりの成就度、すなわち文化のレベルによるものと理解される。つまり、齊がひとたび成就度を高めれば魯ぐらいの文化国になり、魯がひとたび成就度を高めれば、道(完全に達成された状態)になるという意味であらう。

文化のレベルによつて國家の水準を評価するならば、中國の文化が諸國の中で最も高いレベルのものとされるときには、孔子が「夷狄の君あるも諸夏の亡きに如かず」(『論語』八佾第五)と述べ、異國より中國を文化的優位國として評価しているように、中國を中心とする中華思想が形成される。

(5) 發展史觀——人類の文化は發展していくとする史觀である。孔子が「周は二代に監みて、郁郁乎として文なるかな。われは

周に従わん。」(『論語』八佾第十四)といつて、周の文化を最も高く評価したのは、周が夏・殷二代の文物制度を継承し発展させ、高度の周文化を作りあげたからであると理解される。また孔子が「甚しいかな、わが衰えたるや。久しいかな、われまた夢に周公を見ず。」(『論語』述而第五)と述べ、周公を夢見ることもできないと体力の衰えを嗟嘆した言葉を、われわれは逆に彼が周公を夢にまで見ることを望むほど尊敬していたことの裏付けとして受け入れることができるが、これは正に周公が周文化創造の主役であったからであろう。

しかし、孔子が周文化を礼讃し、周文化に従わんとしたことは、周文化に戻って行くことを意味する復古思想の発露ではない。孔子は弟子の子張に「十世を知るべきや」と問われて次のように答えている。

殷は夏の礼に因る。損益するところ知るべきなり。周は殷の礼に因る。損益するところ知るべきなり。それあるいは周に継がん者は、百世といえども知るべきなり。(『論語』爲政第二十三)

すなわち、殷王朝は夏王朝の礼制を継承し、周王朝は殷王朝の礼制を継承したものであるが、このときの継承は単なる継承ではなく、時代に応じて損益することによって、発展させたものである。したがって、夏王朝の礼制から殷王朝の礼制へ、また殷王朝の礼制から周王朝の礼制への発展の状況や度合を参考に、周王朝を継承する後の王朝(時代)に応用すれば、百世の後であっても推し測ることができるという意味である。この

ような考え方の基底には、文化はある一定の方向へ向って持続的に発展するという発展史観がすでに前提されなければならない。

発展史観によれば、文化はそれ以前のものに損益を加えることによって継承し発展していくものとなるから、今後の発展もまた現在までのものをよりどころにし、さらにそれを損益することによって期待される。孔子が周文化を礼讃したのは、正に周文化が今後の継承し発展のためのよりどころとなるからであり、孔子の生きた時代は継承し発展の過渡期として把握することができ。

過去のものを学の対象とする歴史学は、このような発展史観を前提にして始めてその意義をもつ。

(6)現実参与の積極的姿勢——「治人の学」としての儒学において、聖人はよりよき生を営むための環境づくりに積極的に参加する仕事人としてあらわれることはすでに検討した通りである。叛乱を起こした公山弗擾に呼ばれ、政治に参加するために行こうとした孔子は、弟子の子路に謀叛人に加担する理由がないと、引き止められたとき、「それわれを召く者にして、あに徒ならんや。如しわれを用うる者あらば、われはそれ東周をなさんか。」(『論語』陽貨第五)と述べている。すなわち、政治に積極的に参加し、東方(魯)に西周文化のような高度な文化を建設しようとした孔子の態度は、正に聖人の仕事人的性格として理解される。

身体的要素が生の基本的要件であれば、それを存続するため

のよりよき環境を建設するのが最も有意義なものになるから、それに積極的に参加する姿勢が何より要求されるのであろう。そしてその結果に得られる名誉に生の最終的意義が与えられるであろう。

三、「中庸」による「修己」「治人」の調和的統合

われわれは今まで儒学における二つの学問的特徴、すなわち「修己の学」としての性格と「治人の学」としての性格とを検討して来た。その結果として、人間存在の本質を萬物一体の神聖なるものと捉え、「赤子の心」にその原型を求めた「修己の学」としての儒学は、「赤子の心」に回帰することを目的とする復古思想として、内に向けて、根源的、絶対的、総合的、神秘的なものを探究し、消極的な無爲の実践を追求するものであった。

他方、身体的要素を人間存在の基本的要件とし、それによって生の諸現象を説明する「治人の学」としての儒学は、人類の文明や文化は発展していくとする楽観的思想として、現実性、相対性、分析性、具体性、科学性を追求し、作爲積極的な実践を要求するものであったことがあきらかになった。

したがって、この両要素を同時に内包している儒学には、復古思想と発展史観、萬物一体思想と中華思想、神秘性と現実性、絶対性と相対性、総合性と分析性、普遍性と具体性などの相反する要素が混在しており、ある一端を語れば、言語は断片的になり、その結果、相矛盾させざるかのような言葉が両立するようになる。

したがって、儒学思想に課される最大の課題は、この両要素を如何にして矛盾することなく、調和的に統合するかに集約される。

そこで、「中庸の学」が、「中庸の徳たるや、それ至れるか」(『論語』雍也第二十七)とある孔子の言葉に示されているように、儒学思想における至極要道としてあらわれるのである。

「中」の意味は、朱子が「不偏」と解した程伊川の註に加え、「不偏不倚、無過不及」と註解しているように、「かたよらず、よりかからず、過ぎるも及ばざるもないこと」である。「庸」については、程伊川は「不易」、朱子は「平常」(以上「中庸章句」關頭の中庸に関する解釈)と解している。すなわち、「易わらざる平常の理」という意味である。これをあわせれば、「中庸」とは、「かたよらず、よりかからず、過ぎるも及ばざるもないこと」でありながら平常の理となるもの(中庸者、不偏不倚、無過不及而平常の理)(『中庸章句』第二章の注)である。しかし、鄭玄の「用中爲常道也」(『礼記注疏』、朱子の「中無定体、隨時而在、是乃平常之理也」(『中庸章句』第二章の注)とある註解によれば、「中」はすなわち「庸」であるとされ、「庸」は「中」の属性を形容する形容語的述語となる。要するに、「中庸」は平常の理としての「中」の属性をあらわした「中」の概念である。ところが、ここでまた注目されるのは、「不偏不倚、無過不及」とされた「中」の意味を、朱子がさらに「定体なく、時に随つて在る」と解しているところである。すると、この両者のあらわす所の意味やその連がりはいっただいどう読みとるべきで

あろうか。しばらく『孟子』にある次の文章を参考にしながら考えてみることにしよう。

孟子曰く、楊子は我が爲に取る。一毛を抜いて天下を利するも、爲さざるなり。墨子は兼愛す。頂を摩して踵に放るも、天下を利するは之を爲す。子莫は中を執る。中を執るは之に近しと爲すも、中を執りて權することなければ、猶お一を執るなり、一を執るに惡む所の者は、其の、道を賊^{そと}うが爲なり。一を挙げて百を廢すればなり。(盡心上第二十一)

これは次のように解される。すなわち、楊朱は極端な「爲己主義」を取り、わが一本の毛を抜いたら天下のためになるとしても、それをしない者であり、墨子は極端な「爲他主義」を取り、たとえ頭から足のかかとまで、一身をすり減らしても、天下のためになることならば、するものである。魯の賢人、子莫は「中道主義」を取る。中道主義は、聖人の道すなわち中庸に近いとは言える。しかし、中を取る方法が、「爲我」と「爲他」の中間点を取ることになり、そこに調和的流動性が働かなければ、やはり一事を固執するものとなる。一事を固執するのを不可とするのは、「爲己」と「爲他」の両端を同時に執り、さらにそれを調和的に統合するという中庸の道とは違って、一点だけを執り、他のすべては捨ててしまうからだという意味である。はかりをもつて物をはかることは、物の軽重にあわせて權、すなわちはかりのおもりを移動させ、物との均衡を維持させることよって可能となる。もし、はかりのおもりを一個所に固定させてしまえば、そのおもりに相応する重さの物以外のすべ

ての物のはかることができず、はかりの役割は果たせなくなる。同様に考えると、「中」が「爲我」と「爲人」の両端のまんまなかに固定されてしまえば、両端の軽重(状況)が全く同一の状態であるとき以外は、両端の均衡は保たない。したがって、両端の均衡を調和的に保つ論理としての「中」は、両端の軽重(状況)にあわせて動く、流動的なものでなければならぬ。「中」が「定体なく、時(状況)に随って在る」と解されるのは、この理由からであろう。そして「中」によって、両端が均衡を保ち、調和されている状態がすなわち「不倫不倚、無過不及」の状態として理解される。『論語』にある次の文章は正にこのような「中」の論理を示している。

子曰く、君子の天下におけるや、適とするもなく、莫とするもなし。義とともに比す。(里仁第十)

子、四つを絶つ。意なく、必なく、固なく、我なし。(子罕第四)

我はすなわちこれに異なり、可もなく、不可もなし。(微子第八)

「適」と「莫」の解釈はさまざまである。鄭注は、「敵」(さからう)、「恭」(したう)。朱注は「専主」「可」(そうしなければならぬこと)、「不肯」「不可」(そうしてはならぬこと)とする。

ここでは朱注を取る。そして意は私意、必は期必、固は執滞、我は私己(以上朱注)となる。すると、これらの諸章の意味するところは次のようになる。すなわち、孔子または孔子によって君子とされる者は、「そうしなければならぬ」とか「そうし

てはならない」とするなどの固定した態度を取らず、もっぱら義に従うものとされる。固定した態度を取らず、時（状況）に随って実践することは、いうまでもなく「中」の実践そのものであるから、ここでいう「義」とはすなわち「中」の実践的概念として捉えられる。ただ、「義は宜なり」（『孟子』離婁上第十朱子注）と註解されており、宜はまた「よろしく……すべし」と訓まれていることからわかるように、義は実践における当爲性をあらわす概念である。

両端の均衡を調和的に統合する論理としての「中」は、両端の状況にあわせてその調和点を執ることによって、両端はかたよるもなく、よりかかるもなく、過ぎるも及ばざるもない「平衡状態」を維持するものと理解されたが、その哲学的・倫理的構造は如何なるものであろうか。小しく経書にあらわれているところを中心に具体的に考えてみることにしよう。『論語』に

子曰く、参や、わが道は一もってこれを貫く。曾子曰く、唯子出ず。門人問いて曰く、なんの謂ぞや。曾子曰く、夫子の道は、忠恕のみ。（里仁第十五）

とある。すなわち、複雑多端であると思われる孔子の道は、実は一つの原理によって貫かれており、その原理は正に「忠恕」であるということである。「忠」はわが心を一点にコンセントレートする、専一ならしめること、あるいはわが心をひたすらにして余事に（心を）動かされないことの意味である。「忠」とは「中」「心」からなり、「中」は「あたる」または「充一みた

す」の意で、わが心の動きそのものに即することである。「恕」は、子貢に「一言に就いて終身これを行なうべき者ありや」と問われたとき、「それ恕か。己れの欲せざるところは、人に施すなかれ」（以上『論語』衛霊公第二十三）と答えた孔子の言葉からすれば、「わが身に省みて、真にみずからが他人によってそうされることを欲し望まないこと——自分がいやだと思つこと——を、人もまたそうされることがいやだろうと思つて、そうしない」ことの意味である。要するに、「忠」は内に向つての対目的な徳目であり、「恕」は人との関係において成立する対他的な徳目であつて、高橋進教授の所謂「対自の徳」と「対他の徳」として捉えることができよう。『論語』にはまた

子張徳を崇くし惑を弁ずることを問う。子曰く、忠信を主とし、義に従ふは、徳を崇くするなり。これを愛してはその生を欲し、これを悪みてはその死を欲す。既にその生を欲し、又その死を欲するは、これ惑なり。（顔淵第十）

とある。ここで注目すべきことは、徳を崇くする所以が、「忠信を主とする」ことから「義に従ふ」ところによって求められていることである。「忠」の意味は先に述べた通りであらうが、「信」は「信じる」「信じられる」「信頼する」「信頼される」などの意味からすれば、どちらかという¹と他との関係において成立する倫理であつて、やはり「対他の徳」として捉えて良いであらう。

孔子の道——あらゆる道徳原理を一貫する原理——は正にこの徳の二要素——「対自の徳」と「対他の徳」——を一貫して統

合する原理であり、義もまたそうである。このようにみてくると、中庸は結局「対己の徳」と「対他の徳」とを一貫するといふ、哲学的・倫理的構造をもつ。そして「義」は中庸の當爲的性格、「一貫の道」は中庸の対己の徳と対他の徳を一貫する性格から成る名称となる。

『大学』においては、まず三綱領のうち、「明明徳」は「修己の学」における課題であり、「親民」は「治人の学」における課題であろうが、結局「止於至善」とある調和の論理によって統合されるという論理的構造をもっている。八条目については次のように記述されている。

古之欲明明徳於天下者、先治其国、欲治其国者、先齊其家、欲齊其家者、先修其身、欲修其身者、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、心正而后身修、身修而后家齊、家齊而后国治、国治而后天下平」(『大学章句』経一章)このように、八条目を「平天下」から「格物」に至るまで、さらに「格物」から「平天下」に至るまで繰返して記述したのは、「齊家」「治国」「平天下」を課題にする「治人の学」と「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」を課題とする「修己の学」が別々に行われ得るものではなく、「治人の学」は「修己の学」から始まり、「修己の学」はおのずから「治人の学」へひろがることによつて、有機的につながっていることをあらわすためのものと理解される。

とはいへ、存在論的にいって、「対己の徳」と「対他の徳」、

「修己の学」と「治人の学」など、厳然たる二元的要素は、それらの一貫性を求め、いくら説明を施しても、所詮論理的な次元においては、調和的に統合されることは期待し難い。それはただ実践の場における中庸の実践によつてのみ期待できよう。誠の実践が正にそれである。

誠は「自ら己を成すのみに非ざるなり。物を成す所以なり。己を成すは仁なり。物を成すは知なり。性の徳なり。外内を合するの道なり。故に時に措くの宜しきなり。」(『中庸章句』第二十五章)とされている。すなわち誠の実践によつて、修己(成己)と治人(成物)、対己の徳(仁・内)と対他の徳(知・外)は統合されるのである。

要するに、中庸は、己に誠なることがすなわち他にも誠なり、われがよしとして、他もよしとする(時措之宜)、そして誠なるものは宜しきこととされる(誠、時措之宜)実践原理となる。

中庸の実践によつて、対己の徳と対他の徳が統合されれば、対己の徳はやがて対他の徳となり、対他の徳はまた対己の徳となる。さらに、修己の学は治人の学、治人の学は修己の学と一体化される。仁は人を愛すること(『論語』顔淵第二十二)、孝弟は仁を爲す本(『論語』学而第二)と解されるのは、この論理から成ろう。また「己を修めて百姓を安んず。」(『論語』憲問第四十五)「己を正しくして物正しくなる」(『孟子』盡心上第十九)とあって、「己」を修め、「己」を正しくするという修己の実践は、百姓を安んじ、物を正しくするという「治人」の領域におのずからひろがるとされるのは、「修己の学」が「治人

の学」に成るケースであり、「己を克ちて礼に復するを仁と爲す」(『論語』顔淵第一)「下学して上達す」(『論語』憲問第三十七)とあって、仁を爲すは礼の実践による、上達するは下学から始まるとされるのは、「治人の学」が「修己の学」になるケースであろう。そして、「善く人と同じ、己を捨てて人に従い、楽しく人に取りて以て善を爲す」(『孟子』公孫丑上第八)「爲すことなくして治める」(『論語』衛靈公第四)とある舜の行爲は、主体と客体の同化、無爲の実践などの修己の課題を果したものであるが、これは『中庸』に「舜は問うことを好み、邇言を察することを好み、悪を隠して善を揚げ、其の両端を執りてその中を民に用う」(『中庸章句』第六)とあることからして、他に問い、他の言葉を察するという対他的行爲によって果たされる(「治人の学」から「修己の学」になる)論理として捉えることができよう。

かくして、対自の徳、対他の徳、中庸の徳は渾然一体になり、孔子においては仁としてまとまるのである。聖人はしたがって「仁」の実践者となる。

結語にかえて

以上、「修己の学」的性格と「治人の学」的性格が同時に混在している儒学において、その両要素の持つ相互矛盾性は如何にして調和的に統合され得るか、そしてその論理はなんであるか、というところに焦点を絞って論を進めてきた。その結果として明らかになったことは、はかりで物をはかることが、おも

りを物の重さにあわせて移動させ、物との均衡を保つことによって可能となるように、「修己」、「治人」の両要素は、その置かれた状況にあわせた調和点を執るといふ流動的实践によって均衡を保ち、よって相互矛盾性はやがて有機的な相互補充関係として調和され、その結果、両要素は、かたよることも、よりにかかるとも、過ぎるも及ばざることもなく、全体としての調和を成し遂げることである。「修己」と「治人」の調和点を執るといふ実践的論理が正に「中庸」なのである。

このように、「修己」と「治人」、「対自の徳」と「対他の徳」がどちらも捨てられ疎外されることなく、調和的に統合されることによって、儒学思想は、個人主義も全体主義も取らず、個人と全体が常に有機的關係として調和的に統合される理想的思想体系として捉えられよう。

しかし、この調和的統合はあくまでも「中庸」の実践によって成し遂げられるという実践的論理である。したがって、理論的理解を求められるとき、「修己の学」、「治人の学」としての儒学思想は、常に論理性の欠如と相互矛盾性の露出という宿命の課題をもつ。

註

(一)この解釈はだいたい次の三通りある。

①親にとっては、子どもの健康が何より気がかりであるから、健康に注意するのが親孝行である。(朱熹)

②病氣は仕方がないとして、それ以外のことでは親に心配

をかけないことが親孝行である。(何晏)

③疾を親の病氣とみて、子が親の健康を何よりも気づかうことが親孝行である。(伊藤仁斎)

しかし、②の解釈は、「戦戦兢兢として、深淵に臨むがごとく、薄氷を履むがごとく」して、一身を温存することが孝の基本となっていることからすると首肯されない。③の解釈は、「今の孝は、これよく養うことをいう。犬馬に至るまで、みなよく養うことあり。敬せずんば、何をもって別たんや」(『論語』爲政第七)とある孔子の言葉と照らし合わせると、納得できない。よって、①の朱子の解釈を取

(2) 有大人者、正己而物正者也(『孟子』盡心上第十九)

(3) 原文は「居天下之広居、立天下之正位、行天下之大道、得志与民由之、不得志独行其道」(『孟子』滕文公下第二)である。

(4) 原文は「夫大人者、与天地合其徳、与日月合其明、与四時合其序、与鬼神合其吉凶、先天而天弗違、後天而奉天時、天且弗違、而況於人乎、況於鬼神乎」である。

(5) 『中庸』に「誠者、天之道也、誠之者、人之道也、誠者、不勉而中、不思而得、徃而中道、聖人也」(『中庸章句』第二十二)とあって、勉めずして中り、思わずして得る聖人の行爲は、誠の実践であり、これは人の段階を越え、天と合一した段階における天の道である。このように人間の意識的行爲を越え、心の動くままに従って動く絶対自由の行爲

は、「子曰く、無爲にして治める者は、それ舜なるか」(『論語』衛霊公第五)とある孔子の言葉には、「無爲」として表現されている。

(6) 孟子は「不孝有三、無後爲大」(『孟子』離婁上第二十六)といて、不孝の最も大きいものとして「無後」を挙げており、孔子は「始作俑者、其無後乎」(『孟子』梁惠王第四)といて、非人道的な者(俑―殉死者のかわりに土中に埋める木製人形―をつくった人、人の形をつくって埋めたことから非人道的な者となる)を非難する際、「無後」という言葉を使っている。生の基本的要件が一身の存続と親から子への連結とであることからすれば、子孫の無いことは生の基本的要件を充たさないことになり、生において根本的な不幸の要素となる。

(7) 『孟子』には「孟子曰、不孝有三、無後爲大、舜不告而娶、爲無後也、君子以爲猶告也」(『離婁上第二十六』)とある。すなわち、親に告げたら結婚できなかった舜の場合、親に告げずに結婚したのは、子孫へ繋ぐための孝行として評価される。

(8) 原文は次の通りである。

古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文、与地之宜、近取諸身、遠取諸物、於是、始作八卦、以通神明之徳、以類萬物之情、作結繩而爲網罟、以佃以漁、蓋取諸離、包犧氏没、神農氏作、斲木爲耜、揉木爲耒、耒耨之利、以教天下、蓋取諸益、日中爲市、致天下之

民、聚天下之貨、交易而退、各得其所、蓋取諸噬嗑、神農氏沒、黃帝堯舜氏作、通其變、使民不倦、神而化之、使民宜之、易、窮則變、變則通、通則久、是以自天佑之、吉无不利、黃帝堯舜、垂衣裳而天下治、蓋取諸乾坤、剝木爲舟、剝木爲楫、舟楫之利、以濟不通、致遠以利天下、蓋取諸渙、服牛乘馬、引重致遠、以利天下、蓋取諸隨、重門擊柝、以待暴客、蓋取諸豫、斷木爲杵、掘地爲臼、臼杵之利、萬民以濟、蓋取諸小過、弦木爲弧、剝木爲矢、弧矢之利、以威天下、蓋取諸睽、上古穴居而野處、後世聖人、易之以宮室、上棟下宇、以待風雨、蓋取諸大壯、古之葬者、厚衣之以薪、葬之中野、不封不樹、喪期無數、後世聖人、易之以棺槨、蓋取諸大過、上古結繩而治、後世聖人、易之以書契、百官以治、萬民以察、蓋取諸夬（第二章）

訳に当っては、『易経講話』（公田連太郎著、明德出版社）を大いに参照した。

(9) この解釈はだいたい二通りある。

①夷狄にたとえ君主が有るとしても、文化のレベルは中国に君無きときより劣る。

「皇侃云、此章重中国賤蠻夷也、言夷狄雖有君主而不及中国無君也、故孫綽曰諸夏有時無君、道不都喪、夷狄強者爲師、理同禽獸」（刑昺の『論語集注』）

②夷狄にも君主があつて、君主が無く、僭乱たる中国よりはました。「程子曰、夷狄且有君長、不如諸夏之僭亂、反無上下之分也」（朱子の『論語集注』）「此孔子傷時無上下

之分而嘆之也」「公諸夏禮義之所在、而曾夷狄之不若、則其爲變亦甚矣」（以上、伊藤仁齋の『論語古義』）しかし、
…不若くを…がよりましたとする解釈は他に例が見あたらない。よつて、ここでは①の解釈を取る。

(10) 孔子は「温故而知新、可以爲師矣」（『論語』爲政第十二）といつた。すなわちこれは、新しきは故きもとの繼承・発展した形態であるから、新しきを知ることが故きを熟知するに よることを示唆したものである。

(11) 『論語』に「子曰く、君子疾没世而名不稱焉」（衛霊公第十八）とあつて、名譽が君子に求められる要素になつてい

(12) 「忠」と「恕」の解釈に当つては、高橋進氏の論著（『論語』の道德論）（原富男博士古稀記念論文集、『人間の研究』（文理）所収）にある解釈を大いに参考した。

(13) 時は適時であり、措は措置する、措処するなどの動詞的意味である。そして宜は「よろしく…すべし」と訓読されるように、行爲の當爲性をあらわす。故に「時措之宜」とは、適時に措処することが當爲に一致することと読み取れる。これはすなわち、『孟子』に「可以速而速、可以久而久、可以処而処、可以仕而仕、孔子也」（萬章下第一）とあるところからも推し測られるように、行爲が當爲に一致することである。したがつて、「時措之宜」は、『中庸』に「君子の中庸たるや、君子にして時中」（『中庸章句』第二章）とあるところの時中（ときにあたる）ともほぼ同意

語として理解される。また孟子は「伯夷、聖之清者也、伊尹、聖之任者也、柳下惠、聖之和者也、孔子、聖之時者也、孔子之謂集大成」といって、「時」を「清」「任」「和」などの統合的概念として説き、さらに「集大成也者、金声而玉振之也」（以上『孟子』萬章下第一）と述べ、その統合は単なる統合ではなく、オーケストラのような演奏において、各楽器の出す音のように、調和的統合を爲すものとして説いている。

(14) 朱子は「善与人同」を「善を人とともに同有する」と註解し、趙岐、焦循などの解釈もこれにひとしいが、「晏平仲善与人交」（『論語』公冶長第十六）とある文章には、善が副詞として、よく……するという意味に使われていることからして、「善与人同」は「よく人と同ず」と訳すべきだと思われる。

(り)・きとう 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)