

# 原始儒教における孝と愛の観念

## エロース観念との比較

張  
新  
力

### 目次

#### 思想的比較の視角

- 一、儒教的愛（孝）とギリシア的愛（エロース）の比較
- 二、儒教的愛の家産官僚制的性格
- 三、儒教的愛とエロースの都市国家への影響

### 思想的比較の視角

拙稿『原始儒教出現の国家構造』<sup>(1)</sup>では、政治社会学の視覚から春秋都市国家を、ギリシアのポリスとの比較を試みた。それは、政治社会的構造を前提とする思想の特徴を分析するための一作業であった。原始儒教は、春秋都市国家

の政治的行政的必要に応じて成立したものであるため、春秋・戦国時代の都市国家の性格をいかなるものとして見るべきかは、孔子とその弟子たちの言論集たる『論語』の思想的特徴をとらえるための一つのポイントをなしている。

中国史および『論語』の双方に対する専門家である宮崎市定、貝塚茂樹両氏は春秋都市国家の性格を分析した際、ともに「市」に着目している。宮崎氏は「市は甚だ庶民的な機関であるが、当時の貴族階級と雖も、後世のように庶民から掛け離れた存在ではなく、市民としては平等な性質を一面に持っていた<sup>(2)</sup>」という。氏は城郭都市内部の内城をアクロポリスに比定している。同じ発想で、貝塚氏は「市」をアゴラに比定している。貝塚氏によれば、「市の広場が古代中国の庶民たちの共通の感情を発散する場」であり、政治的に重要な問題に対して市民たちの総意による決定が行われる場である。市民の意思を代表する民会は、都市君主が主宰する「治朝」と併存する「外朝」において、都市国家の政治、経済、軍事に関する諸決定に参与する。氏は、春秋都市国家に民会が存在していた、と考えている。それはクレイステネスの改革以後のアテナイの状況と類似し、さらに治朝と外朝の政治活動はアテナイにおける四百人の評議会と民会と機能的に同じであると断定している。

要するに、両氏は春秋都市国家には「市」と市民が存在していたという認識から、中国都市国家の性格を、ギリシア・ローマの都市国家と基本において同一性格を持つ古代市民社会としてとらえている。

しかし、前稿では、春秋都市国家の政治宗教軍事司法等について、都市の起源、経済基盤、庶民の社会的地位、「市」の機能などに関連して考察した結果、春秋都市国家を古代市民社会と呼ぶことに妥当性が欠けていると判断した。

春秋都市国家は、周王朝によって中原の要所に配置された軍事的経済的植民都市が、王朝権力の衰微とともに独立して成立したものである。かつて、周王朝と宗法的に本分家関係に結ばれていた諸侯は今や自立的都市君主となる

が、しかし都市国家内部においては、この本分家関係を軸にした支配形式を維持した。民は土地の付属物として君主に隷属し、軍隊と重要兵器は都市君主に帰属し、軍ないし国家の最重要な官職の地位は君主の分家諸氏が占めた。したがって、春秋都市国家は家産制的支配の形式を持ち、ギリシアの「集住」による統一的な都市市民団体と異質な起源と権力構造とを有するのであって、政治・軍事・司法等の権利義務を担う市民階級はついに生まれなかった。

春秋都市国家は祭政一致の支配形式を持っていた。宗廟と社稷を祭る活動が祭祀の主な内容であった。宗廟は異氏族の祭りを受け入れない。社稷は地域神として君侯をはじめとする社会全体を包括する性格のものである。両者は相互補完的なものであった。貝塚氏は社稷を「都市を構成する一般市民の権力を代表するもの、……都市の自治権の確立を示すもの」としてとらえたため、社稷の配置場をアゴラと等置したのである。しかし、春秋都市国家において、社稷は祖霊の宿った天が地上の君主に与えた民を統轄するシンボルとして観念された。社稷の配置された内城は君侯、卿、大夫の議事場であって、けっして「一般市民を代表」し、王侯権力に対立するものではなかった。「礼は庶人以下さず、刑は大夫に上さず」とは、政治司法における貴族と庶民との間に存した差別を示している。「市」は時には君侯が民に政治決定を公布する場になったり、時には刑死体の見せしめの展示場になったりするので、市民が政治法律を審議したり、政治家を評定したりするアゴラとは機能的に違うのである。

都市国家の性格の認識の違いから、孔子学団の役割と原始儒教に対する理解の違いが導き出される。孔子の時代には都市君主の権力が名目化し、権力の実質的担い手が分家氏族や家臣に移るといふ状況が生まれた。権力の担い手の下降、分散化は、分家の本家に対する、家臣の君主に対する、下剋上の反乱を意味するとともに、新たな実質的権力者たち相互の不可避な対立をも意味する。新たな都市権力者は反乱と対立を勝ち抜くために、信頼可能な家臣団の確保と拡充を必要とした。下剋上の反乱は宗法的権力配分の構図を打破した結果、氏族以外の下級武士から国家行政に

不可欠な官僚を補充することが可能になった。それはまた時代の要請であった。孔子はこの時代要請に応じた官僚養成学校の創始者である。

忠孝と仁愛は、孔子が理想とした「徳治支配」の基軸である。「孝」は子の親に対する従順性をモデルとする精神で、君主への「忠」は君主と官吏の契約への双務的忠誠ではなく、君主を父とみなす擬制血縁的な「孝」を真心をもって貫くことを意味する。他方、君主が官吏に、官吏が民に向かう時、「孝」は「仁愛」の形を取る。「用を節して人を愛し、民を使うときを以てす」の「愛」とは、天賦の個々の資質への「愛」ではなく、家産官僚制的賦役国家の立場から民を使役する際の配慮にすぎない。忠孝と慈愛の内容ないしその精神構造に立脚する徳治支配体制は、春秋都市国家において君権に対抗しうる市民権力が生まれなかったことを物語る格好の材料である。

春秋都市国家を古代市民社会であると見ている貝塚氏は、「忠」と「仁」を自己に対する誠実としてとらえている。「自己の感情をいつわらないで、自己に忠実であること、すなわち自己の人間性の自覚が忠である。∴仁とは人間の自覚、優れた意味で社会的人間の自覚を指したのである」<sup>(4)</sup>。そして、徳治主義は個人の道徳的意識に基づき、君主と臣下との間の相互理解によって何の支障もなく円滑に運営される政治であるとしている。同様に、宮崎氏が『論語』は、社会を渡り歩くための職業の学問であり、内に省みて人間とは何であるべきかを問う掛ける学問であり、市民間の信頼感、道徳を説く本であると見做している。『論語』の現実意義を重視している。

このような見解を導いたのは、『論語』が繰返して語っていた「仁愛」「義」「正直」「忠信」の諸観念だと考えられる。いっぽう、これらの観念は、同時代のギリシアの哲学者たちにも熱弁された課題であった。筆者は春秋都市国家の家産制的政治社会構造に据えて『論語』を読み、アゴラに生まれたギリシア政治哲学思想に対する儒教思想の中核たる「仁愛」「義」「正直」「忠信」等の本体に迫り、上記の諸観念の中国における市民社会の発生を妨害した性格を明らかにしたい。

そして、東西の政治文化の違いの一つはまさに都市国家期に端緒を持つという視点に基づいて、『論語』の歴史的意義を見ていく。

社会意識と社会構造とは、その形成において相互作用するものである。すなわち、社会意識は社会現実をもとにしたものである。東西の政治思想を比較する際、都市国家の物理的構造とりわけ、政治参加と政治表現の場が、重要なデータとして利用しうる。その場合、春秋都市国家の「市」、ギリシアのアゴラの機能がそれぞれの都市国家の政治支配の在り方を見るためのメルクマークであり、それをもとにできた政治思想ないし思想の特徴を判断する標識でもある。というのは、ギリシアの高度の合理的な政治制度、哲学のすべてが対話の場であるアゴラに政治社会学的基盤を持つていたからである。アゴラは市民が政治家を評価したり、政策や法律に参与したりする重要な場であるのに対して、「市」は朝廷が決定を民に公布する場に過ぎなかった。社会意識と社会構造との相互作用という原理にしたがっていけば、広場の機能の相違は、自ずからその人間の意識、ないしその意識に決められた行動に現れてくる。

他方、いざ形成した社会意識は、また逆に社会構造の在り方を左右する。東西における社会発展の相違は、まさに双方の政治理念、社会倫理の違いにより導かれたのである。

小論は思想の形成期における孔子学団とソクラテスやプラトンが用いた概念、とりわけ「愛」に賦与した内容を比較することによって、それが都市国家への規定性を見るつもりである。

注

- (1) 名古屋大学法学部、『法政論集』、一九九五年、第一六三期。
- (2) 宮崎市定『中国古代史論』、平凡社、一九八八年 一七頁。

- (3) 貝塚茂樹、「中国古代都市の祭祀について」、『貝塚茂樹著作集Ⅱ』、中央公論、一九七七年、四九頁。
- (4) 貝塚茂樹『孔子』、岩波書店、一九九三年、一二七頁。
- (5) 宮崎市定『中国史・上』、岩波全書、一九九四年、一一三頁。

### 一、儒教的愛(孝)とギリシア的愛(エロース)の比較

今日、儒教の非合理性への批判とともに、また物に疎外された現実に対して儒教的人間関係にノスタルジアが生まれてもいる。儒教の生命力の基礎はさまざまでありうるが、とりわけ人を思う心Ⅱ「愛」はその一つであろう。他の宗教的愛の概念と混同するのをさけるために、ここで敢えて「儒教的愛」と呼ぶことにする。しかし、儒教的愛は「慈愛」と「孝悌」という二つの部分からできている。前者は親の子に対する愛、後者は子が親の養育に対する恩返しである。一見ごく自然に見える考えであるけれども、儒教的愛は孝の片方を強調することが特徴的である。

以下、儒教的愛の特質をプラトンの愛、エロース概念と比較しながら見ていく。なぜ、とりわけエロースと比較するかというのは、すでに春秋都市国家の政治的社会構造をギリシアのポリスと比較した。それに踏まえて、思想の面においては、儒教的愛がギリシアのエロースと比較するのは適切であると考えられる。

孝に対して、エロースはどのような性格と構造を持つものであるうかは、プラトンは『饗宴』のなかで六人の登場人物の演説を通して、エロースのさまざまな特徴について論じている。

(1) 孝とエロースの対象の差異 儒教的愛は親子の間にある自然感情を基礎に展開したものである。子の側にとって、生まれ育てられた恩のゆえに、親に一生孝を尽くし、仕える義務を負う。儒教は外面においては、たとえば、次のような行動を要求している。

「子夏、孝を問う。子の曰わく、色難し。事あれば弟子その労に服し、酒食あれば先生に饌し。曾ち是れを以て孝となさん。」（為政八）

親の前で柔らかい表情でいて、先に働き、食を後にまわすのが孝の姿である。こういう行動基準は親に対してだけではなく、年上のすべての人に適用される。つまり家庭内の孝の作法を社会に拡大して「礼」の範疇を形成するわけである。しかし、孝は外的作法のみならず、内面精神をも重視している。行為は精神によって支えられているからである。

「子游、孝を問う。子の曰わく、今の孝は是れ能く養なうを謂う。犬馬に至るまで皆能く養なうこと有り。敬せずんば何を以て別たん。」（為政七）

食を年配者に優先し、仕事を先に行なうのは、親を養う行為に過ぎない。それは動物の世界でさへ行われていることである。人間は意識があるから動物から区別したものである。孝の履行において、「敬」の精神を備えなければ、その孝は表面的で不完全なものである。しかし、具体的に何をすれば敬に当たるのだろうか。孔子は次のように言う。

「子曰わく、父母に事するには幾くに諫め、志の従わざるを見ては、また敬して違わず、労して怨みず。」（里仁十八）

つまり、孝の精神としての「敬」は、平等の上に立つ普遍的意味の人間尊重ではなく、親の意志に従う精神である。人間が意識あるものである以上、社会環境に左右されてものを考える。そして、それなりの価値観を形成する。それはかならずしも親の意志に合致しない。そういう場合、原始儒教が子に価値判断する権利を与えず、親の意志に絶

対權威を与えた。「敬」は子が自らの意志を抑え、親の意志を尊重する心構えである。このように外的行動と内的精神とすべての面において、親のことを何よりも優先に考えるのが孝である。原始儒教は、親の悪い点を諫めることを認めているが、親がその欠点を改めない場合、子はそれにもかかわらず、従わなければならぬ。それは、子の独立した人格と意志を否定するだけでなく、子が親の欠点を否認するのを求めることでさえある。

「葉公、孔子に語りて曰わく、吾が党に直躬なる者あり。其の父、羊を攘みて、子これを証す。孔子の曰わく、吾が党の直き者はこれに異なり。父は子のために隠し、子は父の爲めに隠す。直きことその中にあり。」(子路十八)

すなわち、原始儒教において、親と社会との間に矛盾が発生する場合、親が優先される。親の悪い点に対する子の態度は、ギリシアのポリスでは社会道徳に関わる問題である。とくに、親の悪い点が社会ルールに違反したりする場合、それをかばうことなく、一人の社会的人格として公平に対処するのが正義である。なるほど孝と並んで「義」も原始儒教の重要な徳目の一つである。親の欠点を認めながらも、従いかつ「敬」し続けるのが孝であり、儒教的義でもある。それはギリシア的正義とまっとうから対立するものである。孝と正義との矛盾の原因は都市国家の性格と大きく関わる。それについての分析を別の場所に委ねる。

プラトンは、エロースの誘因に着目する。「誘因のない」愛は存在しない。誘因となるものが感覚の世界に広く存在している。人間が感覚の世界にある美かつ善の姿を見たり、感知したりすることによって愛の感情が発生するわけである、と考えられている。そして個々人の持つ感受力は一様ではないので、愛の対象がさまざまで、固定したものは無い。しかも、誘因と価値は相関的で、誘因は愛する側にとつて、一つの価値である。価値のない対象に愛を向けることはない。しかし、その価値がいかなるものが問題とされる。対象の価値基準はどこに置くかは孝とエロースの性格の根本的な分岐点である。孝は家、父母にすべての価値を集中した。その上で、社会の倫理的義務の核となる



のに対して、エロースはそれと異なる形で社会とかかわり、その価値基準を家、個人を越え、社会一般に目をむける。

孝は親に向ける愛であるけれども、エロースの対象は感覚の世界に現れた美である。孝が対象の価値を問うことを許さないのに対して、エロースは価値の低いものを卑俗なものとして越えようとする。そのため、何が本当に価値があるものか、という点において、ギリシアでは哲学的探求が行われ、エロースはその探求精神と結びついていた。

(2)孝とエロースの自然性　すでに見た「敬」の精神は、子の親に対する態度として自然ではあるが、子が親を尊敬するに止まらず、子供が成人しても、その独立性を認めない点では自然に反するものである。

「子の曰わく、父在ませばその志しを觀、父没すればその行いを觀る。三年、父の道を改むること無きを、孝と謂うべし。」(学而十一)

子がいかなる行為をするにも必ず事前に親の許可や指示を仰ぐべきである。親が死んだ後、生前の行動様式などを模倣しなければならない。孝のもとでは、たとえ子が成人しても、父の「志し」や「行い」の正否を問う合理的行為が許されていない。父の「道」、家の伝統を守るのが孝である。

親と子の関係は、自由な意志で選択した結果ではない。それは人間の自然の結合である。そして、親子間の養育と服従関係も自然の感情に基づく義務関係である。したがって、儒教的愛は親子の間の自然の愛情を基礎にし、自然に則した発想である。しかし、原始儒教は親子関係の自然性を基礎とするにもかかわらず、子の独立性の意義を否定し、親への服従を、親の死後においてさえ続けさせようとする。原始儒教の求めた親子の結合は双方の意志によってではなく、いっぽうの意志が他方を凌駕するものである。このように、自然を基礎とする孝観念は成人した子の独

立性を否定するという反自然に行き着く。

エロースの発生過程、つまり、「美」なるものに反応し、それを求めようとすることは、人間の持つ自然の属性である。しかし、エロースは対象それ自体を愛し、占有するのではなく、対象が分有する美と価値を愛するのである。人々は美しい人間やものと遭遇した場合、その価値を認めると同時に、それを我が物にしようとする自然の感情を持っている。しかしエロースは、個的な対象それ自体を愛するのではなく、それに分有される美のアイデアを追求する精神であるために、ついに個的な対象そのものを否定し、自然的愛着を自ら突破してアイデアへと上昇する精神である。エロースのこの特徴は、エロースには、その対象が人間以外の物である場合はともかくとして、人間である場合、その人が所有する自然性を無視し、美とその持ち主とを一体不可分の個体として愛する道を閉ざす問題性を内包している。

エロースと孝とはともに「反自然的な性格を有しているが、その在り方は異なる。孝は親の意志を堅持するとしても、主体意識の成長ないし成熟を否定するに對して、エロースは自らの精神上昇を求めるいっぽうで、対象となる個的人間そのものを犠牲とする傾向がある。

### (3) 孝とエロースの伝統への態度

「曾子の曰わく、吾れ諸れを夫子に聞けり、孟壯子の孝や、其の他は能くすべきなり。その父の臣と父の政とを改めざるは、是れ能くし難きなり」(子張十八)

孟壯子は魯の国の大夫である。彼は父の政策だけではなく、父の臣をもそのまま登用したので、孔子に「真似難い」孝行だと褒められた。

孝は子の親への愛情である。しかし、原始儒教は、親の考え、行動様式、ないし親が関わったすべてのことを孝の対象とし、それを守ることを子に要求し、親の慣行を疑問視する余地を与えない。このような伝統に執着する態度は、当時噴出した革新と合理的発想を封じ込むのは大いに働いたであろう。それは孔子が教育において意識的にとられた立場である、と考えられる。

「真似難し」とは、孔子時代の社会的変動期に生きる人間にとつて、伝統に従うことが難しくなってくることを物語っている。しかし、「百家争鳴」と言われるほどさまざまな新しい価値志向と逆に、原始儒教は伝統尊重主義を貫いていこうとした。

エロースは価値のある誘因によって引起こされるものである以上、愛する側が対象の価値を判断している。そして、エロースは真実のある対象を目指して、上昇しようとする内的機動力である。プラトンは感覚の世界に止まるエロースを「卑俗な」エロースとし、形相の世界に行き着くエロースを「天上の」エロースと呼んでいる。感覚における美は、人間の魂にエロースを呼び起こす。しかし、それは魂を感覚的な美に止めるためではなく、それを越えて、不断の精神的上昇を促すためである。「…他の誘導によつて愛の奥義に至る正しい道とは、…即ち地上の個々の美しきものから出発して、かの最高美を目指して絶えずいよいよ高く昇り行くこと、ちょうど梯子の階段を昇るようにし、一つの美しき肉体から二つのへ、二つのからあらゆる美しき肉体へ、美しき肉体から美しき職業へ、次に美しき職業から美しき学問へと進み、さらにそれらの学問から出発して遂にかの美そのものの学問にはかならぬ学問に到達して、結局美の本質を認識するまでになることを意味する」<sup>(1)</sup>。すなわち、エロースを魅了する感覚の美は、美の本質を求める上昇運動の出発点であつて、この運動は美そのもの（美のアイデア）を獲得した時、始めて停止する。エロースの上昇は絶えず既知の美を捨て、すなわち固定觀念の打破を伴わなければ完成できない。したがつて、エロースに伝統を押し

付けることが不可能である。

(4)孝とエコーズ倫理の普遍性と特殊性 道義の面において、原始儒教は完全な身内主義の性格を持っている。それは、親の倫理的欠点に対する態度に現れている。つまり、親の欠点を知りながらも「敬して違わず、勞して怨みず」。しかし、それが普遍的意味での「敬老」へと導かず、族内に止まった。「宗族孝を称し、郷党弟を称す」(子路二十一)というように、孝は族内と族外、あるいはもつと一般的に言つて、内と外との対立を最終的に解決できなかつた。だから、原始儒教はいわゆる「二重倫理」、つまり内と外の倫理的使い分けを突破できなかつた。

孝は内と外という二つの基準を持ちながらも、社会的倫理道徳の中核になつた。それは、中国古代都市国家の家族的構成という性格によるものである。中国古代都市国家では統治権力が王や君侯と血縁的つながりを持つ者の間に限られている。支配者の権力は管轄区域の土地とそこに住む民に対する管理に現れている。支配の対象である民は氏族的に組織され、郷に住む。族長は一族の指導者である。族長に率いられる民は、その土地の管理者たる諸侯や卿、大夫等に隷属する。民は諸侯、卿、大夫の土地を耕す。收穫の一部を貢租に納めるほか、自らの生活の糧に当てる。支配者と民とのこのような結付きにおいて、前者は授恩者で、後者は受恩者である、と觀念された。家産制支配の場合、支配者にとつて、民はむしろ家男や家従属者である。ゆえに、民は支配者に対して、子が親に対するような忠誠と服従の義務を負わなければならない。

このように、社会を縦横という二つの方向から、家族的にまとめ上げた古代都市国家においては、家族内倫理としての孝は君主、臣下、民との関係を律する社会道徳としては確立することができたのである。しかし、それは孝が身内という枠を突破し、普遍主義的な愛に変わったことを意味しない。それは国を家と觀念した結果に過ぎず、異民族

や他の国々の人間に対しては、孝は普遍的な愛とはならない。むしろ外に愛を向けさせないことこそ内への愛と忠つまり孝である。

エロースの上昇する性格からして、その対象は開かれたものでなければならぬ。孝、氏族内に閉じ込められた愛は、対象の価値性を問う余地がないから、その愛を普遍的なものにすることが不可能である。それに対して、エロースは一種の個人的な感情であるけれども、広く社会にかかわる。ギリシアのポリスにおける市民の活動は、すべての市民に愛する者、または愛される者となる機会を与える。市民の国家に対する共同管理というシステムは、市民に価値を発見するチャンスを提供し、価値の基準を上昇させる環境を用意した。言い換えれば、エロースはポリスのような社会環境がなければ、その発生も完成も不可能である。

一方、普遍的な価値を見付け、イデアに到達したエロースは、再び社会に目を向け、既存の価値観、法律やノモスの不備な点を修正するように努力する。

孝とエロースとは、いずれも客体に対する主体の感情表現であるが、対象の価値基準の違いにより、両者の社会との関わりかた、また、社会への影響はまったく異質なものとなる。

(5)無条件な孝と自由なエロース 親が子を養育する義務を負い、子が親の養育を受ける間に親に従う義務を負うという義務の双務性は、親子関係の基本かつ自然のありかたである。しかし、儒教は子に永遠に親に恭順、服従することを求めた。親が子の世話の義務を果たしたかどうかを問わずに、子に「孝」の義務を要求することもある。

「孔子の曰わく、孝なるかな、閔子騫。人、其の父母昆弟を問するの言あらず。」（先進五）

閔子騫は、父の後妻である義母とその子である義弟が二人いて、冷遇されていたにもかかわらず、父母昆弟を誇る

言葉もなく、不平を人に漏らさず、むしろ彼らのために弁解していた。人間として見る場合、閔子騫は確かに誠実である。しかし、閔子騫のような誠実性を義務として他者一般に押し付けようとするならば、孝は無条件的服従を強制する外面的規範となる。

エロースの誘因は、対象の美と価値である。いかなる対象を愛するかという点ではより美しきもの、より価値あるものを、愛する者は広く一般から求めることが許されている。この意味で、エロースは自由で開かれている。

『饗宴』の出席者であるアガトンは、エロースを美の神、幸いの神として賛美した上、エロースの徳すなわち公正さを強調した。アガトンによれば、エロースは強制や無理強いということを必要としない。エロースは双方の合意によつて為される。愛する者がみずからの意思により、また愛される側もみずから進んでともに何等かの同意に到達する。そして、同意されたものは国家の法律によつて正しいとされるのである。つまり、エロースは自由で公正なものである。その自由は国法に守られているのである。<sup>(2)</sup>

それに対して、儒教的愛とりわけ孝は強要された愛とも言えるだろう。原始儒教は子の自由意思を否定し、親の意思を子に押し付けることを認めている。そして、これを政治支配の原理、社会的政治的イデオロギーに拡大し、社会的倫理観として固定化した。それをもとに形成した社会文化は、親の恣意性を正当化とし、子の無条件な服従を理の当然とするのである。

(6)「孝」とエロースの主体性 普通に言えば、子にとつてどのような父母に恵まれるかは選択不能であるが、子が成長して独立した主体となった後、親の善し悪しを判断し、続けて愛するかどうか、いつまでその愛を続けるか、子の自由である。ところで、原始儒教は、子が成人になってからも、こうした選択、判断の権利を与えようとしなかった。

春秋期に始まった政治的社会的不安は、君主に対して子の身分に当たる家産官吏たちが宗法的身分秩序を無視し、個人的実力の増強によって引起こされた、と孔子は考えた。秩序を乱す根源を取り除くために、孔子は孝を押し出し、家族的倫理を社会へと拡大し、それを社会道徳として確立する。その上、官吏たちの持つ主体意識を孝の枠内に納め、孝を体現しうる精神を養成することによって、秩序の安定をねらった。

プラトンのエロースは上方を目指し、個々の価値体をバネにして、真の美と普遍的価値を追求する心であり、そして、そこに到達することが真実の幸福である。つまり、真の価値の追求は、愛する者本人の幸福追求である。そのため、愛する者は個々の感覚的な対象に囚われることなく、真の幸福を獲得するまで突き進む。エロースの発生と上昇という過程は愛する側の積極的行為なしには完成できない。愛する者が終始そのプロセスの主体である。

儒教的愛とくに孝を尽くす側の子にとつては、個人主義的幸福ないしそれに類似する発想はなかった。個人の幸福や利益を考えることは、家においては親、社会においては君主や目を犯す危険性をともなうから、原始儒教は、個人の幸福より体制や秩序を優先する。それを孝の体得と実践によって保証する。都市国家の政治社会構造はその社会に生きる人間の主体性の在り方を決める主要因である。逆に、主体性の在り方は、政治構造の特徴を決める一因となる。それについては、孝とエロースの政治機能と併せて分析する。

注

- (1) プラトン著・久保勉訳『饗宴』、岩波書店、一九六一年、一一三頁。
- (2) 同上、八一頁。

## 二、儒教的愛の家産官僚制的性格

儒教的愛には孝のほかに、「愛」とそれにニュアンス的に近い「恵」「慈」などの語が見られる。

「樊遲、仁を問う。子の曰わく、人を愛す。」(顔淵二二)

「仁」は儒教思想体系において、もつとも基本な概念であり、孔子が弟子たちに示した努力の目標である。ところで、仁とは何かと聞かれた時、孔子は「人を愛す」と簡潔に答えた。当時の社会状況と孔子学校の役割と関連して考えれば、その言葉には豊富な内容を含んでいるはずである。

孝を分析する際、すでに見てきたように、原始儒教は孝の無条件性に対して、親には愛の義務を負うことを要求していない。他方、「愛」を仁徳の高度まで引き上げている。いったい、この「愛」は誰より誰へ、どんな性格のものか、さらに「愛」する側と「愛」される側にどんなことを及ぼすかは、儒教的愛の本質を理解する鍵であり、エロースと比較する基本項目でもある。

この問題は少なくとも、仁徳を積まなければならない人間⇨家産官吏の社会的地位の特殊性、都市国家の性格なし民の社会的地位、という諸方面から見る必要があると思う。

(1)愛—家産官吏の恣意性を制限 仁は政治関係と倫理関係を含めた儒教の基本概念である。孔子学校は諸侯国の君主の政治的需要に応じて生まれた官吏を養成する教育機関で、そこで、仁徳を官僚候補者に身に付けさせようとしている。したがって、仁徳の一要素である「愛」の担い手は家産官吏である。

家産官吏の特質を分析する際、彼らの君主への隷属性を指摘した。つまり、家産官吏は君主に対しては従属者であ



るが、民に対しては支配者である。彼らは君主の権力を預かり、君主の代表者として民に臨むわけである。彼らは「一人之下、万人之上」の地位にあつたわけである。そして、公正を司る神のような者が中国に存在しなかつたため、彼らの権力に対して君主以外に干渉できる者はいなかつた。彼らがいかにその権力を行使するかは、完全に彼らの恣意に委ねられる。

家産官吏の実務内容といへば、一つは、彼等が君主の家管理の一部として政治管理を行つたこと、二つは、政治管理の目的は貢租の維持にある。そして、官吏個人の役得は君主から直接に分与されるのではなく、彼等が領地の民から貢租とともに徴収するのである。ゆえに、彼らの仕事は君主の家管理のほか、自分の利益にも関わつてゐる。

家産官吏は賦役国家における民の賦役を徴収するための装置として働く。しかし、その働きを監視する法的規律は春秋都市国家は持つてゐなかつた。したがつて、「一人之下、万人之上」にある家産官吏はその職務遂行において恣意的になりがちである。恣意性ゆえに、貢租と役得をめざす家産官吏が民を酷使しかねない。他方、家産官吏は手中の権力を利用して私腹を肥やして君主や長官を凌ぐ力を蓄へることさえできる。春秋都市国家の紛争の多くはそこに原因がある。

家産官吏の恣意性を封じる対策として、孔子は「其の己れを行なうや恭、其の上に事うるや敬、其の民を養なうや惠、其の民を使うや義」という四つの行動基準を打ち出した。官吏の持ち兼ねない恣意性を、官吏自身の徳性によつて克服するという発想である。それを実践できれば、家産官吏として合格する。

四つの基準のうち、民に対する「惠」や「義」は、上に対する「敬」とともに、賦役国家の装置としての家産官吏の働きを保証するためのものである。「敬」に対する「惠」と「義」を恰好の程度におこななければいけない。というのは、民に対する惠と義が超過したり、または、民を酷使して、生産力を損なつたりすることは、君主の利害に反するからで

ある。したがって、「恵」と「義」は、家産官吏の「行政手腕」の一つで、それは常に君主の利益関心と一致することを前提としている。

原始儒教が仁徳とりわけ「愛」を強調することは、家産官吏の恣意性に制限を加え、民を酷使する傾向に歯止めを掛けようとするものである、と思われる。

(2)愛—民の物化 『論語』に現れた「愛」はその表向きが民に向うものがほとんどである。しかし、君主権力の代行者である家産官吏は、どんな理由で民に愛を施さなければならないのか、また、その愛は民にどのようなものをもたらし得たであろうかは、愛の本質究明に関わる問題である。

「子の曰わく、千乗の国を導くに、事を敬して信、用を節して人を愛し、民を使うに時を以てす。」(学而五)

この文章について、宮崎市定氏は「事はここでは政府の行なう事業で……、人を愛するには最も具体的なのは租税を安くすることである。やむをえずして土木工事を起こすには、農閑期である冬に行なうのが原則である」と解釈している。「人を愛す」は租税の軽減つまり民の生活への配慮である。

実践において、儒教的愛を模範的に実行した官吏として、『論語』には次のような記述を残している。

「子、子産を謂わく、君子の道四つあり。其の己れを行なうや恭、其の上に事うるや敬、其の民を養なうや恵、其の民を使うや義。」(公冶長一六)

これについては、貝塚茂樹氏は「孔子は子産を恵み深い人だと評価している。子産は鄭国の人民には慈愛深い政治家であった。この慈愛のなかには社会的人間の自覚、すなわち仁の立場がひそんでいるはずである」と読んでいる。社会的人間の自覚は市民社会を前提としている。諸侯国を古代市民社会という見方を抱いている貝塚氏にとって当然

の読み方である。

両氏の解釈を要約すれば、すなわち、愛は官吏が民に対する経済福祉への関心であり、それが「社会的人間の自覚」に行き着くものである。この二つは実は関連しあう問題である。民の社会的地位は如何なるものであつたかを見るには、官吏が「愛」を施す理由に求める方法もある。

『論語』に現れた「愛」及びその類似語である「恵」、「寛容」などは、常に「使う」という言葉を伴つて出てくる。「用を節して人を愛し、民を使うに時を以てす」「其の民を養ふや恵、其の民を使うや義」「寛なれば則ち衆を得、…恵なれば則ち以て人を使うに足る」(陽貨六)。春秋戦国の国家は、治水土木事業、都市建設、宮殿建設、軍事等が頻繁に行なわれた。そして、その実施に臨むのは家産官吏である。治水土木諸事業の成否は労働力に頼るほか、官吏の有力な管理にも大きく依頼する。管理に当たつて、事業を慎重にし、費用を節約することが要請される。

家産官吏はその身分的実務的特殊性からして、君主のためにも自分のためにも、生産力を維持、拡大せんという責任を負う。しかし土地と民以外に財源を持たない当時においては、民は財産を生み出す手段、道具として意識された。適宜に工事を起こし、農耕時間を確保することや民力を維持することは、直接に君主と家産官吏自らの利益とながる。したがつて、「愛」は民を使役する際の配慮である。このような民の労働力としての一面だけを重視し、「愛」することは、家畜や物を大切に扱う心情と相違はない。それは、民を平等な資質を持つ人間として「愛」することに至らなかつた。その「愛」は家産官吏が実務を遂行する政策手段にすぎなかつた。

『論語』には民を「家財」と扱う文章が見られた。

「子、衛の公子蒯を謂わく、善く室を居く、始め有るに曰わく、苟か合う。少しくあるに曰わく、苟か完し。富に有るに曰わく、苟か美し。」(子路八)

「室」と「居」の意味の解説はこの文章を理解する鍵である。宮崎氏は「孔子が衛の公子荊を、家庭に安住しておられる人だと評した。初めて家を持った時に曰く、なんとか間にあっています。少し豊になった時に曰く、なんとか揃ってきました。大いに富裕になった時曰く、なんとか恥ずかしくない程度になりました」と訳している。<sup>(4)</sup>つまり、「室」を家、「居」を安住という意味を持つ言葉として理解している。

しかし、孔子は一貫して弟子たちに粗衣粗食に耐え、道を磨くことを求めた。孔子学団で窘められる対象の子路は、破れた服を着て、狐や貉の毛皮を着た人と一緒に並んで恥ずかしがらなかったから、孔子に称えられた。また孔子は顔回を君子の理想像とした理由の一つは「一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人其の憂いに堪えず、回や其の樂しみを改めず」(擁也十一)ということである。要するに、孔子が育てようとするのは、自分を囲む経済状況の如何をかまわうことなく、道徳の習得に心を寄せる人間である。「家に安住し、大いに富裕になって」はじめて満足する人間を評価することは、原始儒教の唱えた官吏の道徳に撞着するものではなからうか。

金谷治氏が訳注した『論語』は「善く室を居く」を「家財の貯えがうまい」としている。<sup>(5)</sup>この訳がもっとも原意に近いと思う。ここで、さらに一歩突っ込んで、その「家財」とは具体的に何を指しているかを、明らかにしておこう。民と土地が一体になって、世襲貴族に所属された時代、民は民族的に編成された。しかし、民の氏族は認められていなかったため、民に「氏族」という用語を使わずに、「室」と言った。そこから、「室」は労働力を数える単位となった。『周礼』に「凡宮国必計其室数」があり、『左傳記』は「奪室」「兼室」「賜五百室」などが記録している。<sup>(6)</sup>したがって、「善く室を居く」とは「労働力という富を集めるのがうまい」という意味であることが、家産官吏として、公子荊の財政的な知恵が諸侯国にプラスになったから、評価されたと考えられる。

室Ⅱ労働力(民)Ⅱ家財という概念は民を物と化している。むろん、物を愛惜するような「愛」のなかで、社会的人間

の自覚が生まれてくるといふ結果にはならなかった。

(3) 愛―服従心の維持策

「季康子問う、民をして敬忠にして以て勸ましむには、これを如何。子の曰わく、これに臨むに莊を以てすれば則ち敬す。孝慈なれば則ち忠なり、善を挙げて不能を教うれば則ち勸む。」（為政二十）

宮崎氏はこの文章の「慈」については「孝慈は子は親に孝、親が子に慈、双方から愛情を以て相手に尽くす状態、もちろんそのような状態を可能ならしめる為には人民の経済生活の安定を計る政治でなければならぬ」と語っている。それに従えば、孝慈は社会安定の象徴であり、それは安定な経済状況が必要ということである。

季康子は魯国の権力を三分する三桓氏の一人である。季氏の勢力は魯国の上下を圧するまで伸びた。しかし、季氏の家臣を管理する家宰が、季氏を凌ぎ、魯国の執政になった。もちろん、こういう下剋上の権力闘争にともない、民の服従も不安定になった。そういう状況の対策を、季康子が孔子に尋ねて、孔子が「孝慈」を持ち出した、と考えられる。

中国都市国家の支配は、家産制のゆえ、君侯は国家権力を家権力と同様に扱うしかし、君侯が直接に民を支配するのではなく、家産官吏に支配の代行をさせるわけである。そのことは、君主の家権力の分散化を招き兼ねない。権力の分散化と家産官吏の権力の上昇は、君主の家権力の弱体化を不可避に招致する。こうした状態は君主の自由な意志を狭め、君主が被支配者の広汎かつ自発的な服従心に依存せざるを得ない。春秋期はこうした自発的服従の危機の時代であった。

孔子は親子間の自然感情である「孝慈」を支配者と被支配者との関係に転用することによって、その安定を図った。

家における親の権力の正当性と絶対性、子の服従の無条件性を社会転化、拡大した場合、それは君主権力の絶対化と民衆の服従の無条件化、義務化に変わることになる。君主に対する忠実な従順は「忠」と呼ばれる。春秋都市国家の家産的支配はこの上に立脚したものである。原始儒教は、民の忠誠を維持する政策として、支配者側に民生を配慮することを求めたのである。

宮崎氏は『論語』に現れた「愛」「恵」「慈」をほとんど民に対する経済福祉と解している。支配者側がそういう配慮を持っていたとしたならば、それはどの程度のものかを検討してみたい。

子貢が曰わく、如し能く博く民に施して能く衆を済わば、如何。仁と謂うべきか。子の曰わく、何ぞ仁を事せん。必らずや聖か。堯舜も其れ猶お諸れを病めり。(雍也三十)

原始儒教は現実を超えた精神的な救いを説くものではないので、「博民」「済衆」は物質的な恩恵を指していると思う。その実施は一定の物質的基礎を前提とする。物質がなければ、施しも救済もできないからである。孔子はそれが偉大な堯、舜でさえも成遂げることができなかつたので、現実の君主や官吏たちの手の届ける域ではない、と述べた。「博民」「済衆」は仁の内容ではなく、聖の範疇である。原始儒教は「聖」を一種の政治理念にしたが、それは高遠すぎて、現実には「仁」を求めた。原始儒教は経済的救済思想の方向性を示したけれども、その現実化を断念している。

以上見てきたように、家産官吏の「愛」とは、民の人格を考慮に入れることを意味せず、賦役官僚制の役人側から民の労働力の浪費を惜しむ意識である。それは民の地位の向上、社会政策の改良を計るものであるより、むしろ、家産制的支配をいっそう強化しようとするものである。家産制国家の管理は君主の家の管理と未分離の状態にあるゆえ、その官吏は君主の家産力の管理者でもある。官僚制的官吏装置も全体として民の賦役のためのシステムとして作動す

るものである。君主の家財、民の給付能力を損なわぬことだけでなく、それをできる限り増やすことが官吏の実務内容である。「愛」「恵」「慈」はその実務をまっとうする手腕であり、君主に対する忠誠義務の一部である。

注

- (1) 宮崎市定、『論語の新研究』、岩波書店、一九七四年、一六四頁。
- (2) 貝塚茂樹、『孔子』、岩波書店、一九九三年、一一二頁。
- (3) 宮崎市定、『論語の新研究』、岩波書店、一九七四年、二九六頁。
- (4) 金谷治 訳注、『論語』、岩波文庫、一九六三年、一七六頁。
- (5) 侯外廬 等著、『中国思想通史』、人民出版社、一九五七年、一四五頁。
- (6) 宮崎市定、『論語の新研究』、岩波書店、一九七四年、一八〇頁。

### 三、儒教的愛とエロースの都市国家への影響

孝の政治機能は孔子の政治理念と関連して考えられる。

「子の曰わく、周は二代に鑑みて郁郁乎として文なるかな。吾れは周に従わん。」（八佾十四）

孔子は、周王が設定した礼楽制度と、宗族制に基づく政治と社会の構造を理想の国家形態とした。そして家族倫理の孝を体制を貫く原理にした。

「或る人孔子に謂いて曰わく、子奚ぞ政を為さざる。子の曰わく、書に云う、孝なるかな惟れ孝、兄弟に友に、有

政に施すと。是れ亦た政を為すなり、奚ぞ其れ政を為すことを為さん。」(為政二二)

孔子から見れば、孝行をして、兄弟と睦み合うことが政治である。どういふ政治的見地からこのような発想が生まれたのでろう。

春秋末期は宗法的封建制の解体期であつた。かつて周王朝の封地であつた諸侯国において卿、大夫、家臣による反乱が多発し、君主権力の分散化と弱体化が進んだ。権力の移動は都市国家における平和的秩序の破壊を生じた。孔子はこうした状況の收拾を「周に従おう」、すなわち、伝統秩序の恢復に期待した。現実には西周のような統一の恢復は、もはや不可能と認めたとしても、現存の政治機構に伝統制度を生かすことを努めた。

春秋の社会秩序は、とりわけ、孔子は君臣関係の安定を伝統主義的に恢復することを求め、孝を中心とする儒教によつて信頼できる官吏、つまり家産制的官吏を養成しようとした。

宗法制に基づく礼樂制度は、厳格な身分制の上に立脚するものである。頂点に立つ君主は絶対的な存在であつた。絶対性を保つには、その臣下の絶対的恭順と服従を必要とする。孔子学団の学生となつた者の内、下級の「士」が多く含まれている。士は武力の担い手であり、反逆の発生源になり兼ねない。彼らが持つている「勇氣」を秩序内におさめ、従順性ある官吏へと変えさせるのが、「孝」の政治の場における役目である。

孝が家族内道徳だけではなく、官吏の政治道徳となる理由は、都市国家の家産制的性格にある。孔子の弟子の多くは「宰」になつた。「宰」といふ言葉の由来については宮崎市定氏は次のように述べている。「…君主を助けて政治に参与する官僚群は、初め君主に奉仕する奴隷に擬して發達した点が注意されるべきであらう。後世官僚群の統率者を宰相と呼ぶが、宰とは料理番であり、相とは主人の起居を助ける介添えで、何れも奴隷の任である<sup>(1)</sup>」。したがつて、君主と宰との関係は誠実義務に基づく上下関係ではない。宰は封建的な契約関係のゆえに君主に従うのではなく、君主



の家権力への隷属者として服従とするのである。

多種多様な価値観が噴出する時代に、伝統に永遠の価値を与え、それを固守することが、君主の権力の絶対化を図り、君主を動乱から守ることになる。春秋末期、権力の不安定化、下剋上による権力の移動は、かつて従属的地位にある家臣間に広がる実力主義によるものである。それは家臣が君主から独立する事態を招いた。孔子は「孝」という自然感情を政治的従属関係に転用することによって、君臣関係の安定化を図った。

「有子が曰わく、其の人と為りや、孝悌にして上を犯すことを好む者は鮮なし。上を犯すことを好まずして乱を作すことを好む者は、未だこれ有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝悌なる者は其れ仁の本たるか。」（学而二）

すなわち、孝から他のあらゆる徳が生れる。孝の徳を身に付ければ、家産官僚制のもっとも重要な身分的、無条件的な義務の履行に耐え得るのである。原始儒教は孝を、家産官吏の従順性と信頼性を保証する根本とした。

以前に見たように、孝は主体意識の成長と独立を認めない点で反自然的性格を持ち、それは人間の精神と行動等を束縛した。他方、それは同時に家族、とりわけ親子間の自然感情をもとにする形態を持ち、受入れられやすい面もある。人々は孝を理の当然と考えて、履行するのである。しかし、それは家産制国家のイデオロギーに変わった時には、君が官吏に、上級官吏が下級官吏に、支配者全体が民に服従を求める根拠となるのである。

「愛」「慈」「恵」は君侯や官吏となる人間が自ら持ち兼ねない恣意性を、徳性を身に付けることによって克服する心構えである。逆に、そういった心構えを持っていない支配者に対して、被支配者にはそれを反抗する権利を、原始儒教は認めていない。むしろ、徳性のない支配者に対しても、子が親の欠点を知りながらも「また敬して違わず、勞して怨みず」と同じように、服従しつづけることを求めた。国政と民生の正否は完全に支配者の徳性に委ねている。

他方、家産官吏の孝と異なつて、エロースの政治への影響は違ふ觀を呈する。『饗宴』におけるファイドロスは、愛する者が愛を見付けることによつて大きな力を獲得することができると語っている。すなわち、愛する者は愛する対象の人間に自分の美しいところを見せたいという気持ちを常に持っている。ギリシアにおいては男性にとつて、勇敢や成功は美であり、それに対して怯懦と失敗は恥である。したがつて、恥べきことに対する羞恥心と、賛美すべきことに対する名譽欲は大きな力と化して、その力さえ持つていけば、都市も個人も偉大な事業を成就することができるのである。「愛者とその愛する少年とのみからなる都市又は軍隊が出現したとする、そのとき彼等があらゆる陋劣から遠ざかり且つ互いに名譽を競うこと以上に自分の都市を立派に統治する途はあり得ない。又もしこのような人達が相携へて戦つたとしたら、たといその数はいかに少なくとも、必勝を期し得よう、——全世界を敵としても」<sup>(2)</sup>。つまり、エロースは戰場において人を奮い立て、勝利を導く精神力となるのである。エロースを求めようという心情は軍隊においては、軍心の純化、士氣の高揚に行き着く。戰士集団であるポリスは、こういう心理を利用して、最強の軍隊、最強の国家を組織するのを目指した。

『饗宴』のもう一人の出席者のエリュキシマコス、アテナイ人の慣習の角度からエロースについてを語っている。アテナイ人は、愛する者と愛される者との關係のありかたについての次のような見方を持つ。愛する者は対象の感覺的美より、氣高き性格を愛する。氣高い性格を愛することによつて、感覺的美に囚われることから逃れる。対象への愛は、その人の持つ智と徳に対する愛と互いに結びつけなければならぬ。それによつて、両者つまり愛する者とされる者が同一目標に向つて進むことができるのである。「前者は己に好意を示す少年に対して如何なる奉仕をも(それが正しい限り)厭うことなく、後者は自分を賢明かつ優良な者にしてくれる人に対して如何なる奉仕をも(それがただ正義に適つてさえいれば)敢えてする……一方は知見やその他の徳の増進に貢献する能力を持ち、他方これに対して

教養やその他の知恵を獲得せんとする欲求を抱いている……両者が一つに結合する」愛を、アテナイ人は賛美する。愛する者が知と徳に奉仕するという観点は、儒教的愛にも現れた。しかし、儒教的愛にはエロースの持つ万人向き  
の平等性が欠け、家長、目上にしか向っていないし、その知と徳の真实性を問うことも許していない。もちろん、愛される人、すなわち親や目上の人が孝を尽くしてくれる人に「如何なる奉仕をも敢えてする」こともありえない。儒教的愛に現れた奉仕は子側の一方的義務である。それに対して、アテナイ人は、片方の意に従い、奉仕することを、精神的懈怠であり、独裁支配を誘致する一因である、と考える。知と徳の向上を求め、固定観念を打破するエロースは、対象の価値性を常に問わなければならない。その態度は既存の社会制度、慣習にも及ぶ。エロースに結ばれた人間が大量に存在すれば、支配者の権勢欲を抑制し、被治者に勇気を与えることができる。現実には、それはアテナイの僭主制を倒壊させたのである。

注

- (1) 宮崎市定、『中国史・上』、岩波書店、一九九四年、一〇八頁。
- (2) プラトン著、久保勉訳、『饗宴』、一九六一年、五一頁。
- (3) 同上、六一頁。