



『孟子』における家族とその”自律性”

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2011-09-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 宇尾野, 宏之 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00010113

『孟子』における家族とその“自律性”

宇尾野 宏之

はじめに

かつて、宇都宮清吉氏は、次のように述べた*1——皇帝専制政治は、「『民』の間で現実的に結成されている、いかなる組織をも完全に無視して、かえって『民』を一人一人の（単子的）人間として、一応政治技術的に編成しなおして、『ゲゼルシャフトリッヒな集団』に転化した上で、その支配を貫徹しようとする」。一方で、「『孝』という倫理の本質と実際は、『父』が権力によって、子を支配することにあるのではなくて、『子』がその『人間的自覚に基づいて、父母を養う』という現実性と自律性にあ」り、「『孝』とは決してそのままでは、法律でも強権でもなく、農業生産社会の人間関係を律するものとして、おのずから社会的に存在した自己規律、つまり一つの『倫理的体系の基本部分である』と考えなければならない。（中略）郷里における種々の共同精神も、結局は『孝』倫理の体系の一部であり、『孝』の精神がより広汎な場所で発揮されるものであったと考えるべきものである」。すなわち、「民」の世界は、「本来的には、外部からの支配を拒否する強固なゲマインシャフトの世界」であり、「漢という帝国は、以上見てきたような、家族的な『自律の世界』と『強権の世界』との対立の中に、ダイナミックな運動を行いつつ生きて存在していた」のである、と。

家族を、「外部からの支配を拒否する強固なゲマインシャフトの世界」として、または「自律の世界」の根幹にある集団として捉えることは、『孟子』研究の場でも、しばしば、見ることができる。たとえば、小島祐馬氏によれば、孟子は、利を追求する利益社会（ゲゼルシャフト）と、「家族共同体」の紐帯である、「愛敬」が基礎となる共同社会（ゲマインシャフト）という二つの社会の型が存在するとして、後者の社会こそが、秩序的・安定的社会であると考えたと言う*2。また、板野長八氏は、「孝は子が父母に、悌は弟・年少者が兄・年長者に服従する徳であって、孝悌は特定の人に対してつくされる所の特殊性のある徳である」として、「孟子は孝悌の実現が族の秩序を支えると共に、孝悌の徳を天下に及すことは君臣関係をも支え、従って、天下を平らかにし得る様な社会を求めた」と述べている*3。このように、孟子の言う「愛敬」ないし「孝」は、家族・「共同社会」・「家族的な『自律の世界』」（ゲマインシャフト）を支える、「特殊性のある」道徳・規範であったと言われている。

上記のことと関連して考察する必要があるのが、家父長権の問題である。吉田浩一氏は「支配共同体が解体し、主権が国家に収奪されてしまった中国の家父長達は、その家族員にたいして十分な専制を実現できなくなってしまう」と言い、そして「市民共同体を形成できなかったがゆえに中国の家父長制は明確に形成されなかった。この家父長権は主権の一部として専制君主に収

奪され、逆に君主のみが人民の家父長として現れたのである」と述べ^{*4}、中国における家父長制の存在を否定した。

一方、堀敏一氏は「家父・尊長の権力もしくは主人の権力というものは、すくなくとも中国の場合それ自身で強化されるのではなく、国家権力を後盾として完成にむかう」と述べ^{*5}、また、渡辺信一郎氏は「国法領域における家父長権の脆弱性は、かならずしも社会的および経済的領域における家父長の指揮権までを否定するものではない」として、「(中国の専制国家は) 家一戸の把握をつうじ、家父長権を国法に対しては極端にまで制限したうえで、これを法的に認めうる中間団体として国制上に位置づけたものとみなすべき」であり、「いわば国家に従属する家父長制である」と言う^{*6}。堀・渡辺両氏とも、国家によって家父長権の強化・確立が行われたとする、つまり中国の家父長制は、国家依存型の家父長制であるとしている。

このように、現在の家父長制論では、非家父長制論と国家依存型家父長制論の二つがあると言える^{*7}が、どちらにしても、国家に対して、家父長権が自立していたとは考えられていない。中国における家父長権の形成が、国家に収奪された、また依存していたと考え得るならば、家族を「外部からの支配を拒否する強固なゲマインシャフトの世界」として捉えることを、疑問視しなければならぬであろう。すなわち、中国古代において、家族を一個の“自律”的な集団（何者にもよらず道徳・規範を生み出し、それに律せられること）として捉え得るのかどうか考察する必要がある。以上のような問題意識にたち、本稿では、「愛敬」を紐帯の中心とする「家族共同体」を重視したとされる『孟子』を取り上げ、そこでの家族の“自律性”について考察していくことにする。

また、吉本道雄氏が、『孟子』は「戦国時代の同時代的認識を伝える利用可能な文献資料としては最古のものである^{*8}」と述べているように、専制国家形成過程であり、また単家族が広汎に形成されたという戦国期を、『孟子』が同時代的に伝えていることも、本稿で『孟子』を取り上げる理由の一つとなる。

以下、本稿では、『大夫』と『士庶人』との身分的差異を重視して、各々の家族・血縁集団について、別々に考察を行った。両者の血縁集団のあり方が、大きく異なるからである。

一 《大夫》の血縁集団について

『論語』季氏篇に、孔子の言葉が、次のように記されている。

天下に道有れば、則ち礼楽・征伐、天子より出づ。天下に道無くんば、則ち礼楽・征伐、諸侯より出づ。(中略) 天下に道有れば、則ち政は大夫に在らず。天下に道有れば、則ち庶人議せず。

この発言から知れるように、「孔子は天子・諸侯・大夫・(陪臣・) 士・庶人と云う秩序、即ち封建制度下の秩序が維持され、天子の政治・支配が安定することを求めた^{*9}」^{*9}とされている。それ

では、周王の統制力がほとんど失われていたとされる戦国期に、孟子はどのような身分制度を描いていたのであろうか。

三代の天下を得るや、仁を以てし、其の天下を失うや、不仁を以てす。国の廃興・存亡する所以も亦た然り。天子、不仁たれば、四海を保たず。諸侯、不仁たれば、社稷を保たず。卿大夫、不仁たれば、宗廟を保たず。士庶人、不仁たれば、四体を保たず*¹⁰。

離婁篇に載せられる、この孟子の発言を見ると分かるように、孟子もまた孔子と同じように、天子、すなわち周王を頂点とする天子—諸侯—卿大夫—士庶人という身分制度を、想定していたのである。さらに、これと類似する身分制度が、『墨子』尚同篇にも見られ*¹¹、周王の權威が、すでに失墜していた戦国期にもかかわらず、『論語』季氏篇に見られたような天子—王—大夫—士庶人という身分制度は、いまだに意識され、この身分制度が前提となり、識者各々の論が展開されていたのである。

さて、戦国期には、諸侯王が統治者として各諸国に存在していたが、その諸侯王の一人である恵王に対して、孟子は次のように述べている。

王は何をか以て吾が国を利せんと曰う。大夫は何をか以て吾が家を利せんと曰う。士庶人は何をか以て吾が身を利せんと曰う（梁恵王篇）。

ここでは、王（国）—大夫（家）—士庶人（身）という身分制度が見えている。これより、孟子は、諸侯王に対して自らの統治理念を説くとき、天子を頂点とはせず、「王」、つまり諸侯王を頂点とする身分制度を前提としていたことが分かる。だが、そうすると、周王または諸侯のどちらが統治権を有するのかという、統治上の問題が生ずることになる。そこで、ひとまずは、この統治上の問題に関して、孟子がどのように考えていたのかということを確認する必要がある。

まず、前引した離婁篇では、「国の廃興・存亡する所以」に関する《仁》の重要性が説かれているが、そこでの孟子の関心は「国」、すなわち諸侯の統治に向けられている。また、万章篇によれば、仕官の対象は、天子である周王ではなく諸侯であると、当時意識されていたようである（周王に仕えることを否定するわけではない）*¹²。さらに、孟子は、しばしば堯・舜の治績を教訓として、諸侯王に統治理念を説いていたが、これは、孟子が諸侯を実質的な統治者としていたことを如実に示すものであろう。

このことをふまえ、次に、《大夫》層における血縁集団、及びその諸侯王との関係について考察していく。前引した梁恵王篇では、《大夫》が利するのは「家」であり、《士庶人》が利するのは「身」であると述べられ、《大夫》には「家」が、《士庶人》には「身」が、それぞれ対応している。『墨子』尚同篇でも同じく、「家」は《大夫》層にのみ対応させられている。

それでは、ここで言うところの「家」は、どういった概念なのであろうか。「家」字は、すでに殷代甲骨文に見られるが、そこでの「家」の用例は、ほとんどが祭祀を行う場所、主に宗廟を

表すものであったと言われている*¹³。また、前引した離婁篇を見ると、「卿大夫、不仁たれば、宗廟を保たず」とあって、「家」は「宗廟」に対置できる概念であって、このことは「家」が祖先祭祀と密接に関連していたことを示している*¹⁴。このように、殷代より『孟子』に至るまで、「家」は祖先祭祀と密接な関連をもつ言葉であったと言えるであろう。

だが、以下に掲げる文献を見るかぎり、祖先祭祀が、あらゆる身分層で平等に行われたわけではなかった——少なくとも、そう考えられていた。

『礼記』王制篇によれば、天子は七廟、諸侯は五廟、大夫は三廟、士は一廟で、庶人は「寢」において、それぞれ祖霊を祭ったとされ、同書祭法篇を見ても、王は七廟、諸侯は五廟、大夫は三廟、適士は二廟、官師は一廟で、庶人には廟が無く、死ねば祀られることなく「鬼」と呼ばれたという。

また、『孝経』でも、天子章以下庶人章に至るまで、天子—諸侯—卿大夫—士—庶人という身分ごとに異なった《孝》のあり方が説かれているが、それによれば、《士》以上の身分で祭祀が行われており、《庶人》が祖先祭祀を行うとは、考えられていなかった。

こういった身分ごとの祖先祭祀の差異を、具体的に示しているのが、『儀礼』喪服伝である。

禽獸、母を知るも父を知らず。野人曰く、父母、何ぞ焉れを算^{かぞ}うるか、と。都邑の士は則ち禰を尊ぶを知る。大夫及び学士は則ち祖を尊ぶを知る。諸侯は其の大祖に及ぶ。天子は其の始祖の自りて出づる所に及ぶ。

喪服伝では、祖先祭祀の規模が、具体的に身分によって区別されており、《野人》という最下層の身分の者たちは、祖先祭祀を行うことはできないが、《士》以上の身分では「禰を尊ぶを知る」と、祖先祭祀を行うことができたとされる。

さらに、『国語』楚語には、

天子は^{あまね}徧く群神品物を祀り、諸侯は天地、三辰及び其の土の山川を祀り、卿大夫は其の礼を祀り、士庶人は其の祖を過ぎず。

とあり、「卿大夫」は「礼」を祀るべきであるとされる。韋昭注に「礼とは、五祀及び祖の自りて出づる所を謂う」とあることから、「卿大夫」は、世代の遠い祖先を祀っていたようである。このことは、韋昭注に「祖、王父なり」とあり、祖父までが《士庶人》の祭祀の対象であったことから知れる。ここでは、《庶人》は祖先を祀るとされるが、その祭祀規模は、「卿大夫」に比べて小規模であり、祭祀規模が、身分ごとに区別されているという点に関しては、さきに掲げた『礼記』・『孝経』・『儀礼』などと同じである。ちなみに、『左伝』にも、身分ごとに異なる血縁集団を有するとされた記事がある*¹⁵。

先述したように、『孟子』にて、王—大夫—士庶人という身分制度と関連して、「家」字が用いられるとき、それは《大夫》層にのみ使用され、他の階層には使用されなかった。これは、「大

夫の家が特別な意味をもつのは、かれらが個人としてではなく、家長・族長として家族・族人をひきいて天子や諸侯に仕えるものであったから*16)であり、《大夫》以下の階層である《士庶人》は、宗廟を有することができない——祖先祭祀を行うことができない、すなわち「家」と呼び得る血縁集団*17)を有しないと考えられたからであろう。

また、『礼記』曲礼篇によれば*18)、身分に応じて祖先祭祀を行うことは、厳守されるべきことであり、それゆえに、祖先祭祀の規模は、自己の身分と密接に関連した。すなわち、祖先祭祀は、身分制度上における自己の地位を確認する意味も有していたと考えられよう。《大夫》であるということと、「家」という血縁集団を有するということが不可分に結びついていたのである。

しかしながら、《大夫》は、独自に「家」を形成することはできなかった——少なくとも、孟子はそう考えていた。

孟子は「いわゆる故国とは、喬木の謂いを謂うにあらざるなり。世臣有るの謂いなり(梁惠王篇)」と述べているが、これに注して趙岐は「当に累世・修徳の臣有れば、常に能く其の君を輔くるに道を以てすべし」と述べている。つまり、世襲して諸侯王に仕える者ら、「世臣」は、「常に能く其の君を輔」ける者らであり、諸侯王にとって、最も信頼できるスタッフであると考えられたのである。また、孟子は「昔者、文王の岐を治むるや、耕者は九一にして、仕者は世々禄す(同篇)」と述べている。これは、文王の治世に関することであるが、「仕者」を「世々禄」させること、つまり土地を与えて代々それを継承させるということは、孟子にとって、理想的治世の一つであったと考えられる。言い換えれば、孟子は、「仕者」を「世臣」へと転化させることを理想としていたのである。さらに、孟子は、同じく滕文公篇にて、国を豊かにするための要件は二つあると言い、その一つは助法を行うこと、そしてもう一つは《大夫》の禄を世襲させることであると言う。このように、「世臣」・「仕者」・「大夫」といった者らは、経済的基盤を自らで確保するではなかった。諸侯王が、かれらを保護し、育成しなければならなかったのである。

また、孟子は「卿以下、必ず圭田有り、圭田は五十畝(同篇)」と述べ、「圭田」とは、趙岐注に、「古者、卿より以下士に至るまで、皆な圭田五十畝を受くるは、祭祀に共うる所以なり。圭とは、絜なり。土の田、故に之れを圭田と謂う。所謂惟れ士、田無くんば、則ち祭らずとは、士の絜田無きを緇くるを言うなり」とあって、祖先祭祀の費用をまかなうための土地のことであり*19)、諸侯王が「卿」ないし《大夫》らに与えるべきものであった。すなわち、孟子は、《大夫》の祖先祭祀は、諸侯王の権力が保護しなければならないと考えていたのである。

考察の結果、《大夫》の「家」とは、祖先祭祀を紐帯の中心とした血縁集団であり、その成立は諸侯の権力に依存していること、すなわち孟子は、《大夫》の「家」と諸侯の権力とは、互いに補い合うものと考えていたということが、分かった。それでは、次節にて、身分制度の最下層に位置する《士庶人》の家族について、見ていくことにしよう。

二 《士庶人》*20)の血縁集団について

いま、万章篇を見ると、北宮錡が「周室、爵禄を班ぶるや、之れを如何せん」と問うたところ、

孟子は、次のように答えている。

其の詳を聞くことを得るべからざるなり。(中略) 耕者の獲る所、一夫ごとに百畝あり。百畝の糞、上農夫は九人を食^{やしな}い、上次は八人を食い、中は七人を食い、中次は六人を食い、下は五人を食う。

孟子によれば、西周期の平均的家族口数は、五人～九人程度であったという。もちろん、西周期の家族規模が、孟子の言う通りであったとは考えにくい、ここに戦国期の一般的家族像ないしは孟子の理想的農民家族像が、反映されていると考えることはできよう。

ところで、戦国期の家族形態に関する研究は、漢代のそれに比べると数は少ないが、佐竹靖彦氏は、「戦国期のはじめごろには、百畝の土地が、十人から五人までの家族に適合した農作物を生みだしうとする農学上の常識が存在していた」のではないかと述べ、「春秋戦国初期において権力の戸口掌握の単位とされた家族は一般的には五口～十口といわれる比較的大きな規模をもって」おり、「恐らく、父母妻子型に若干の傍系親を加えて一家あるいは一室を構成していた」と言う。また、「戦国中期以後、この室、家あるいは族が分解して、いわゆる単家族が広汎に形成され、その一般的規模は五人以下であった」と述べている^{*21}。ここで、佐竹氏の説を是非することはしないが、佐竹氏の論拠とした史料には、『周礼』地官・小司徒、『礼記』王制篇、『呂氏春秋』上農篇、そして上記万章篇などが含まれているので、少なくとも、戦国期の知識人たちは、五人ないし十人程度の家族像を理想的農民家族像としていたと言うことはできる^{*22}。

それでは、『孟子』において、この五人ないし十人程度の家族内に含まれる成員は、どのような者らであったのであろうか。

王、如し仁政を民に施し、刑罰を省き、税斂を薄くし、深く耕し易く耨らしめば、壯者、暇日を以て、其の孝悌忠信を修め、入りては以て其の父兄に事え、出でては以て其の長上に事えば、梃を制りて以て、秦楚の堅甲・利兵を撻たしむべし。彼は其の民時を奪い、耕耨して以て其の父母を養うことを得ざらしめば、父母は凍餓し、兄弟妻子は離散す(梁惠王篇)^{*23}。

ここに言う仁政とは、刑罰を簡略にし、租税の徴収を控えめにし、農民に農耕を徹底させることである。こういった政治を行えば、結果として「壯者」が「孝悌忠信」を修めることができる——家族内では、父兄に仕え、家族外では、目上の人物に仕えることができると、孟子は言う。さらに、「父母は凍餓し、兄弟妻子は離散す」という表現も見え、これらから導き出せる家族像は、自己(子)を中心として父がおり、兄がおる家族であり、兄弟同居型の家族・三族制家族である。また、同じく梁惠王篇に見える治国と音楽の関係を、孟子が斉王に説く一節にて、

今、王、此に鼓樂せんに、百姓、王の鐘鼓の聲・管籥の音を聞けば、挙げて首を疾しめ、頰を蹙めて相い告げて曰く、吾が王の鼓樂を好む、夫れ何ぞ我れをして此の極に至らしむるや。

父子相い見えず、兄弟妻子離散す、と。

とあって、「百姓」の思い描く家族像は兄弟同居型の家族・三族制家族であると、孟子は考えていたことが分かる。

一方で、孟子は、また違った家族像を描いている。

五畝の宅、之れに樹うるに桑を以てすれば、五十の者、以て帛を衣るべし。鶏豚狗彘の畜、其の時を失うこと無くば、七十の者以て肉を食らうべし。百畝の田、其の時を奪うこと勿くば、数口の家、以て饑うる無し。庠・序の教をを謹み、之れに申ぬるに孝悌の義を以てすれば、頌白の者、道路に負載せず。七十の者、帛を衣、肉を食えば、黎民、飢えず、寒えず、然して王たらざる者、未だ之れ有らざるなり。(同篇)

これによれば、孟子の理想とする家族像は、五畝の家屋があり、桑が植えられ、畜産を行い、百畝の田を所有する家族である。これとほぼ同文の記載が、梁恵王篇・尽心篇にも見られ、また、「是の故に明君、民の産を制するに、必ず仰ぎては以て父母に事うるに足り、俯しては以て妻子を畜うに足る(同篇)」とあり、ここでもまた、老年の父母—壮年の子—その妻子によって構成される父母妻子型の家族が描かれている。なお、こういった父母妻子型の家族は、三族制家族に比べ、『孟子』には多く表れているので、孟子の想定していた農民家族像を、より反映しているとも言われている*24。

以上見てきたような、三族制家族であれ、もしくは父母妻子型の家族であれ、孟子の描く家族像には、必ず親を養うということが含まれていることに気づく。周知のように、孟子は、とくにこの養親、すなわち《孝》を重視した。そうすると、想定される最小の家族規模は、老年の父母—壮年の子—その妻子によって構成される父母妻子型の家族であり、孟子は、父母妻子型の家族より規模の小さな家族は想定していない*25。また、子が親を養うということは、孟子に限らず、戦国期には一般的に重視されたと考えるべきであり、養親・《孝》が重視されたからこそ、『周礼』・『礼記』・『呂氏春秋』などの文献でも主として五人ないし十人程度の家族像が想定されたと考えられることができる。

このように、家族の機能のなかで、養親・《孝》が最も重視されたならば、老年の父が家族内で主体的役割を果たすのではなく、壮年の子が主体的役割を果たすことになる。

孟子の弟子である咸丘蒙は『詩経』小雅・北山にいう「普天の下、王土にあらざるはなく、率土の浜、王臣にあらざるは莫し」を引用して、「舜、既に天子と為る。敢えて問う、瞽瞍の臣にあらざるは、如何、と」と問うた。孟子は、この詩を解釈して、決して父を臣下として扱ってよいと言っているのではなく、幽王の時の大夫たちが、労役に酷使させられ、父母を養えないことを嘆いた詩であると言う。そして、孟子は、舜ほどの大孝の人物は、その父を感化すると述べる。

この会話で注目すべきは、孝子は父を感化すると述べられていることであり、父子関係にお

いて、子が主体的役割を果たすと考えられていることである。瞽瞍は、舜を殺そうとしたと言われ^{*26}、父としての役割を十分に果たせた者ではない。逆に、このことは、父の子に対する影響力を否定する、すなわち、父が子を愛しもうが、愛しむまいが（また殺人を犯したとしても^{*27}）、それは子が《孝》を為すことと何ら関係しないことを示している。

以上のように、『孟子』では、《孝》・養親が最も重視され、その結果、家族内の主体的役割を果たす者は子であるとされた。養親は、戦国期の知識人たちに、そしておそらく一般でも、最も重視された家族的機能であったので、こういった家族像を描いた孟子が、特別であったとは言えない。だが、孟子の家族像には一般化され得ない部分もある。家族には、養育や生産などの機能も必要であり、このため父という統率者もまた必要となるはずである。すなわち、養親が、一般的に重視されたと言っても、孟子の描くような、父の主体的役割を否定して子を家族内の主役とした家族像が、戦国期に一般的であったとは言い難いのである。

そこで、いま、『墨子』・『韓非子』を参照してみると、『墨子』では家長の存在が確認でき、また父の子に対する道徳的責任も重視されている^{*28}。『韓非子』六反篇では「母の子を愛するや父に倍す、父の令の子に行わるるは母に十す。（中略）故に母、厚く愛処し、子の敗多きは、愛を推せばなり。父、薄く愛して教答して、子の善多きは、厳を用うればなり」と、父には子を「教答」する権利、すなわち教令権が本来的に備わっていることを認めているが、母には教令権が備わっているとは、考えられていない。また、『韓非子』忠孝篇・『荀子』致士篇・『孝経』士章を見ると^{*29}、子が父に従事する心意と、臣が君に臣従する心意に共通性を見出されており、父権と君権との間に相似性があったことが分かる。ちなみに、『韓非子』八説篇^{*30}では、「慈母」が「弱子」を愛することは、子が生きていく上で必要ではなく、真に必要なのは、君主の権であるとされ、母権は君権と対称的な存在として描かれている。

以上のことから、『墨子』・『韓非子』などを見る限り、子に対する父権と母権の間には、大きな差異が存在していると考えてよく、父権は母権とは異なり、君権と共通の要素を有しており、父は家族を律し率いていく存在として位置づけられていると言える。

このように、『墨子』・『韓非子』などに描かれる父子関係のあり方と、『孟子』のそれを比較すると、『孟子』における父子関係の特異性が、はっきりと浮かび上がるであろう。すなわち、『孟子』における父子関係の特異性とは、子の主体性を過度に強調し、そのために父権が欠如しているということであり、「父子の間は責善せず（離婁篇）」、また「責善は、朋友の道なり。父子、責善するは、賊恩の大なる者なり（同篇）」と言うように、父子が相互に干渉し合うことがまったくないということである。

さて、先述したように、諸侯王の権力と《大夫》の「家」は、互いに補完し合う関係にあり、「家」は諸侯王の権力に対して、完全に独立して形成される集団ではなかった。それでは《士庶人》の家族は、諸侯王の権力に対して、どのような関係にあるのだろうか。このことを、本節の考察の結果を絡めて、節を改めて考察することにしよう。

三 家族とその“自律性”

滕文公篇では、孟子の国家・家族形成論が、次のように載せられている。

堯の時に当たりて、天下、猶お未だ平らかならず。洪水、横流して、天下に氾濫す。草木、暢茂して、禽獸繁殖し、五穀は登^{みの}らず。禽獸は人に偪^{せま}り、獸蹄鳥跡の道、中国に交わる。堯、独り之れを憂い、舜を挙げて敷治せしむ。(中略)然して後に中国、得て食らうべきなり。(中略)后稷は、民に稼穡を教え、五穀を樹芸せしめれば、五穀熟して民人、育つ。人の道有るや、飽食煖衣にして、逸居して教えらるること無くんば、則ち禽獸に近し。聖人、之れを憂うる有り。契をして司徒為らしめ、教うるに人倫を以てす。父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り。

孟子の言うところでは、堯が禹をして治水を行わしめて、その後に后稷が民に農耕を教え生産力を高め、最後に「聖人」が契を司徒と為して、父子・君臣・夫婦・長幼・朋友といった人間関係全般の倫理を定めたとされる。「はじめに」で述べたように、宇都宮氏の理解によれば、中国古代の歴史的展開において、国家的秩序（ゲゼルシャフト）と家族的秩序（ゲマインシャフト）は、相反し対立するものであった。しかし、孟子の説では、「聖人」が家族に道德・規範を付与したのであって、家族が自らを律する道德・規範を自力で生み出すのではないとされた。すなわち、家族は、“自律性”を欠くとされたと考えなければならない。もちろん、家族に、ひとたび、道德・規範が備われば、“自律性”を獲得する可能性はある。だが、この孟子の言う歴史から判断すれば、家族は、自らの“自律性”を主張する絶対的な根拠に欠き、「外部からの支配を拒否する強固なゲマインシャフトの世界」を築き得ないと言えるだろう。

それでは、孟子は、なぜ家族が“自律性”を有すると考えなかったのか。言い換えれば、家族に道德的根拠を求められなかったのであろうか。そのことを——迂遠になるが爵制から——以下、考察していくことにする。

天爵有る者、人爵有る者、仁義忠信にして樂善として倦^うまず。此れ天爵なり。公卿大夫、此れ人爵なり。古えの人、其の天爵を修め、人爵、之れに従う。今の人、其の天爵を修め、以て人爵を要^{もと}む。既に人爵を得れば、其の天爵を棄つ。則ち之れに惑うこと、甚き者や、終いに亦た必ず亡ぶるのみ。(告子篇)

孟子は「仁義・忠信」を信念として、それに楽しみながら飽きないという態度を体現した者を、《天》によって導かれるところの爵——《天爵》を有する者であると言う。それに対して、公・卿・大夫というもの、つまり封建制的秩序の下で、為政者によって与えられる爵を《人爵》と呼んでいる。ここでは、国家権力の具現化とも言うべき《人爵》よりも、《天爵》を重視するべきであると説かれている。

この《天爵》が、《天》と深く結びついているということは言うまでもないが、それでは、孟子の言う《天》とは、果たしてどういう意味を持っているのであろうか。孟子の《天》とは、「天が人間に内在するものは性であり、性を宿すものが心である。いかえれば、性とは我が心に宿る天にほかならない」と言えるものであって、「天が最高の善であるとするならば、我が心に宿る天すなわち性も、善であるよりほかはない。性善説はその天道観よりの必然的帰結であり、すなわち、「孟子にとって、道德性の自覚とは、己のうちにある天を意識することであった^{*31}」。このように、孟子の言う《天》とは、道德性に関わる存在であり、ゆえに《天爵》とは、道德性に関わる爵制である。

また、梁惠王篇にて、孟子は「大を以て小に事うる者、天を楽しむ者なり。小を以て大に事うる者、天を畏るる者なり。天を楽しむ者は天下を保ち、天を畏るる者は其の国を保つ」と述べ、「国」は《天》意に背かないことが義務づけられる。さらに、公孫丑篇に「夫れ天、未だ天下を平治せんと欲せざるなり」とあり、万章篇には「天子、能く人を天に薦むるも、天をして之れに天下を与えしむること能わず」とあり、天子が天下を支配するということは、《天》によって定められると言う。つまり、《天》に対して、天子が束縛されているのである。加えて、離婁篇には「西子（趙注「古えの好女西施なり」）も不潔を蒙れば、則ち人、皆な鼻を掩うて之れを過ぎん。悪人有ると雖も、齋戒・沐浴すれば、則ち以て上帝を祀るべし」とあり、いかなる者であっても、「上帝」を祭祀の対称とすることが可能であると言う。「上帝」、すなわち《天》との関係^{*32}は、身分的・社会的地位によって差別されることはなかったのである。このように、孟子は、国家権力は《天》によって掣肘され、人間はすべからく《天》と関係をもつことができると考えたのである。

以上のことからして、孟子にとって、国家的秩序は、《天》よりも下位にあり、また独立して形成される秩序ではなかったと言える。これに関しては、家族も例外ではない。孟子は、《仁》による統治を理想としたが、離婁篇を見ると、

仁の実は、親に事うること、是れなり。義の実は、兄に従うこと、是れなり。智の実は、斯の二者を知り、去る弗きこと、是れなり。礼の実、斯の二者を節文すること、是れなり。楽の実、斯の二者を楽しむ。楽しめば、則ち生まる。生まれば則ち悪んぞ已むべきや。悪んぞ已むべかれば、則ち足の之れを踏み、手の之れを舞うを知らず。

とあって、《仁》の実とは親に仕えることであると言う。親に仕えることは《孝》にほかならず、《孝》とは「足の之れを踏み、手の之れを舞うを知らず」というように、自己の心からわき上がり生ずるものであり、父（母）子関係の中から生ずるものでない。

事うること、孰れか大と為す。親に事うるを大と為す。守ること、孰れか大と為す。身を守るを大と為す。其の身を失わずして、能く其の親に事うる者、吾れ之れを聞けり。其の身を失いて能く其の親に事うる者、吾れ未だ之れを聞かざるなり。孰れか事うると為さざらん。

親に事うるは、事うるの本なり。孰れか守ると為さざらん。身を守るは、守るの本なり（同篇）。

これによれば、「事うる」という個人的行為の根拠に「親に事うる」こと、すなわち《孝》がある。ここにおいて、自己に対する道徳的責任として、《孝》が説かれたのであって、《孝》が家族関係を維持する規範として規定されたのではない。また、尽心篇では、孟子は次のように述べている。

人の学ばずして能くする所は、其の良能なり。慮らずして知る所は、其の良知なり。孩提の童、其の親を愛することを知らざる無き者なり。其の長ずるに及ぶや、其の兄を敬するを知らざる無きなり。親親とは仁なり。敬長とは義なり。他無し、之れを天下に達するなり。

ここでは、人間は、経験的学習を必要としないで、「愛敬」を獲得できるとされる。「孟子にとって、道徳性の自覚とは、己のうちにある天を意識すること」と言えるならば、『孟子』において、「親を愛すること」、つまり《孝》の端緒は、父（母）子関係に基づいて生ずるものではなく、《天》によって与えられると考えられたと言えよう。

なお、『孝経』でも、「夫れ孝は徳の本なり。教の由って生ずる所なり（開宗明義章）」と言い、《孝》に基づいて、教化を行うのであると述べられ、また「孝は、天の経なり。地の義なり。民の行いなり（三才章）」と言い、《孝》は家族内部で形成される道徳・規範ではなく、《天》に基づくものであるとされる。

以上のことから、『孟子』の家族像では、父権が欠如し、子が主体となっていたことも説明し得る。《孝》は、自己の《天》に基づくものであり、父はつねに《孝》の対象でしかなく、子の客体でしかなかったからである。また、先述したように、孟子の言う歴史では、「聖人」が家族に道徳・規範を付与したと考えられていたが、孟子の言う「聖人」とは《天》を自覚した者にほかならないのである。

このように、孟子は、《孝》とは、自己の《天》に基づくものであって、家族内部で形成されるものではないと考えた。ゆえに、孟子にとって、家族関係は、道徳的根拠たり得ず——家族は“自律性”を欠く——、自己に内在する《天》こそが道徳的根拠たり得るのである。このように考え得るならば、自己に内在する《天》を自覚し《孝》を体現した者は、人間社会・世界を構成する、“自律性”を有する一個の、基本的な存在であると言い得る。すなわち、孟子は、次のように言う。

人に恒^{つね}の言有り、皆な曰く、天下国家、と。天下の本は国に在り、国の本は家に在り、家の本は身に在り（離婁篇）。

孟子にとって、“自律性”を有することができるのは、「身」、個人にはほかならないのであって、

個々人が家族や国家に所属するのでもなく、また支配されるのでもない。

万章問いて曰く、敢えて友を問う、と。孟子曰く、長を挟まず、貴を挟まず、兄弟を挟まず、而して友たり。友なるは、其の徳に友たり、以て挟むこと有るべからざるなり。孟献子、百乗の家なり、友五人有り、…献子の此の五人の者と友たるや、献子の家を無しとする者なり。此の五人者も亦た、献子の家有りとせば、則ち之れと友たらず（万章篇）。

万章が、友について孟子に問うたところ、孟子は、社会的身分に応じて、また「家」柄に応じて付き合うのではなく、「其の徳に友たり」であるべきだと述べた。すなわち、友に対する接し方とは、「君子の人に異なる所以は、其の存心を以てするなり。君子、仁を以て心に存し、礼を以て心に存す（離婁篇）」と言うように、個人の内面を重視して、付き合うことなのである。孟子の言う天下一国一家一身という構造のなかで、一見すると「身」は「家」に従属しているかのように見えるが、孟子は、個人は「家」や社会的身分から独立して存在するべきであると考えていたのである。

おわりに

戦国期、すでに周王は事実上の統制力を喪失していたという。だが、これにもかかわらず、『墨子』・『孟子』を見ると、『論語』季氏篇に見られたような天子一王一大夫一士庶人という身分制度は、いまだに意識され、この身分制度が前提となり、識者各々の論が展開されていた。ただ、孟子は、周王を実質的な統治者とするのではなく、諸侯王が実質的な統治者であるとしている。つまり、『孟子』における実質的な統治権力とは、周王の権力ではなく、諸侯王の権力であったと考えなければならない。《大夫》は、「家」という祖先祭祀を紐帯の中心とする、血縁集団を有する身分階層であり、《大夫》の「家」は、諸侯王の権力にその成立を依存し、諸侯王の権力を補完するものであると考えられた。

また、『孟子』に見られる《士庶人》の家族像の最小規模は、父母妻子型の家族であり、それよりも小さな家族は考えられていない。これは養親、すなわち《孝》を孟子が重視したからである。このような父母妻子型の家族では、老年の父が家族のなかで主体的役割を果たすのではなく、壮年の子がそれを果たす。それゆえに、『孟子』における家族像の特徴の一つは、子の主体性を過度に強調し、父権が欠如しているということであり、父子が相互に干渉し合うことがまったくないということであった。

孟子の言う歴史では、「聖人」が家族に道德・倫理を付与するのであり、家族自らがそれらを獲得したのではなかった。このように、家族は、父が律し率いるのではなく、また、自力で道德・規範を生み出すのではないとされたが、孟子がこのように考えた理由の一つとして、《天》の存在が挙げられる。孟子の言う《天》とは、最高の善として道德的根拠となり、自己に内在化されるものであった。それゆえに、家族道德たる《孝》であっても、それは父（母）子関係より

生じるのではなく、自己の《天》を自覚することにより生じるのである。このように、孟子は、何者にもよらず道徳・規範を生み出し、それに律せられること、すなわち“自律性”の根拠を、家族（関係）に求めるのではなく、自己に内在している《天》に求めたのである。

以上のように考え得るならば、『孟子』において、家族ないし血縁によって結びつけられる集団を「自律の世界」として、そして国家と対立する集団として位置づけることはできない。なぜなら、孟子にとって、人間は、ただ自己の《天》のみを拠り所として、家族に包含されず、裸のまま、社会・世界に向き合わなければならなかったからである。

- *1 宇都宮清吉『中国古代中世史研究』（創文社、1977年）第一章「中国古代中世史把握のための一視角」p.12。
- *2 小島祐馬・宇野哲人『中国古代の哲学』（講談社学術文庫、2003年）「社会思想史上における『孟子』」（初出：1967年）。
- *3 板野長八『中国古代における人間観の展開』（岩波書店、1972年）第二章「孟子」。
- *4 吉田滋一「中国家長制論批判序説」（中国史研究会編『中国専制国家と社会統一中国史象の再構成Ⅱ』、文理閣、1990年）。
- *5 堀敏一『中国古代の家と集落』（汲古書院、1996年）第一章「中国古代の家と戸」p.89。
- *6 渡辺信一郎『中国古代国家の思想構造—専制国家とイデオロギー』（校倉書房、1994年）第五章「『孝経』の国家論—秦漢時代の国家とイデオロギー」pp.232-233。
- *7 ただ、飯尾秀幸氏（「中国古代の家族研究をめぐる諸問題」『歴史評論』428、1985年）は、「家族の成立を経済的単位における家族と在地社会との関係論において捉える方法に対し、吉田論文は秩序形成における国家の一方的な強力のみを強調し、あまりに典型的に（中略）国家と農民（家族）とを一方的支配者と一方的隷属民とに直線的に対置した点」が問題であるとしている。また、氏は「秦簡段階にはいると、いまだ生産・所有の単位は家屋を越えた、共同体内にいくつか存在する地縁的集団にあって家族にはないのであるが、家屋内の秩序原理として家父長制が発展するようになる。そして漢代、鉄器・田牛が一部の家族によって所有されるという背景をもって家父長的奴隸制家族が中国における生産・所有の単位としての家族としてはじめて成立し、豪族を形成するにいたる」と述べており、ここにおいても歴史的産物としての家族の自立・形成に関して家父長的家族の形成がキーになっていることが分かる。なお、飯尾氏は「中国古代における個と共同性の展開」（『歴史学研究』729、1999年）にても同様の問題に取り組んでいるが、その視角は前論文とほぼ同様である。
- *8 吉本道雄「孟子小考—戦国中期の国家と社会」（『立命館文学』551、1997年）。
- *9 板野前掲書、第一章「孔子」p.16。
- *10 『孟子』の解釈にあたり、原則的には、趙岐注に従う。
- *11 『墨子』尚同篇では天—天子—三公—諸侯・国君—郷長—里長—民などの「身分制（政治）の秩序構造」が想定されている。詳しくは浅野祐一『墨子』（講談社学術文庫、1998年）第二

章「尚同上篇」を参照。

*12 万章篇に「万章曰、敢問不見諸侯、何義也。孟子曰、在国曰市井之臣、在野曰草莽之臣、皆謂庶人」と、万章が孟子に対してなにゆえに諸侯王に仕官しないのかと問うていることから分かるように、周王と主従関係を結ぶのではなく、諸侯と主従関係を結ぶのであり、それは諸侯こそが実質的な統治者であると考えられていたからであろう。

*13 堀前掲書。

*14 『礼記』曲礼篇に「凡家造、祭器為先、犧賦為次、養器為後」とあって、ここでの「家」の意味は家屋であるが、家屋の構築に当たり、真っ先に「祭器」という祖先祭祀に使用されるであろう器を製造せねばならないということから、「家」と祖先祭祀との間の深い結びつきを知ることができる。

*15 『左伝』桓公二年

師服曰、吾聞国家之立也、本大而末小、是以能固。故天子建国、諸侯立家、卿置側室、大夫有貳宗、士有隸子弟、庶人工商、各有分親、皆有等衰。是以民服事其上、而下無覬覦。

襄公一四年

是故天子有公、諸侯有卿、卿置側室、大夫有貳、士有朋友、庶人工商皂隸牧圉、皆有親暱、以相輔佐也。善則賞之、過則匡之、患則救之、失則革之。自王以下、各有父兄子弟、以補察其政。

*16 堀前掲書、p.15。

*17 尽心篇に「孟子曰、附之以韓魏之家、如其自視欿然、則過人遠矣」とあって、家産・家財をも含むことがある。

*18 『礼記』曲礼篇

凡祭、有其廢之、莫敢拳也。有其拳之、莫敢廢也。非其所祭而祭之、名曰淫祀。淫祀無福。

*19 滕文公篇「惟士無田、則亦不祭」。焦循『孟子正義』では「士大夫之子孫、其不能嗣士大夫者、即授之田、正与余夫一例。若然、則圭田不以潔取義、正指不能成井者而言。不能成井、則以五十畝為一畦。畦之数、又即由圭形而稱焉者也」と言い、「士大夫」を嗣ぐことのできない者に対して与えられた土地であると言い、「圭」は「潔（絜）」ではなく、田土の区画を表す字であると言う。本文で述べたように、『孟子』では血縁集団を有するということが、つまり祖先祭祀を行うということが社会制度上の《大夫》であることと不可分に結びついている。このように考えられるならば、「圭田」は血縁集団を維持するための祖先祭祀を行うべく与えられた田であると考えの方が妥当であろう。

*20 《士庶人》は、孟子の言う身分制度のなかで最下層に位置するのであるから、農民が最も多いと考えるのが妥当であろう。

*21 佐竹靖彦「中国古代の家族と家族的な社会秩序」（『人文学報（東京都立大学人文学部紀要）』141、1980年）。

*22 『戦国策』秦策を見ると「説秦王書十上而説不行。黒貂之裘弊、黄金百斤尽、資用乏絶、去

秦而婦。(中略)婦至家，妻不下紼，嫂不為炊，父母不與言。蘇秦喟歎曰，妻不以我為夫，嫂不以我為叔，父母不以我為子，是皆秦之罪也」とあって、蘇秦の家族は父母と兄弟の妻子及び自らの妻子といういわゆる三族制家族であったことが分かる。

*23 この梁恵王篇に関して、宇都宮氏（前掲書「孝経庶人章によせて」）は、ここに表現される家族像とは三族制家族であるとする。一方で、守屋美都雄氏（『中国古代の家族と国家』京大東洋史研究室、1968年、家族篇、第二章「漢代家族の形態に関する再考察」）は、同居家族に限定できないとする。堀氏（前掲書第二章「中国古代の家族形態」）は、梁恵王篇の解釈に関しては宇都宮氏を支持するが、後掲している同梁恵王篇に見える「五畝の宅」という父母妻子型の家族の記載の方が多きことから、「孟子がつねに父母・妻子・兄弟からなる家族（中略）を考えていたかどうか」ということが問題であるという。

*24 堀同上。

*25 古賀登氏（『漢長安城と阡陌・県郷亭里制度』第V章「阡陌制下の家族・什伍・閭里」第3節「『孟子』の『五畝の宅』について」雄山閣、1980年）は、こういった井田制下の農民を三族制家族としたが、本文で述べたように、《庶人》・《野人》は宗族を有してはいない。孟子の理想的農民家族像は、百畝の田を所有する小経営的単家族であり、その家族像は父母妻子型の家族が最も多い。

*26 万章篇を参照。瞽瞍は、舜を焼き殺そうとしたり、生き埋めにしようとしたと言う。

*27 尽心篇

桃応問曰、舜為天子、皐陶為士、瞽瞍殺人、則如之何。孟子曰、執之而已矣。然則舜不禁與。曰、夫舜惡得而禁之、夫有所受之也。然則舜如之何。曰、舜視棄天下、獨棄敝蹠也、竊負而逃、遵海濱而處、終身訢然樂、而忘天下。

*28 兼愛篇に「雖父之不慈子、兄之不慈弟、君之不慈臣、此亦天下之所謂亂也」、「人之與人之相賊、君臣不惠忠、父子不慈孝、兄弟不和調、此則天下之害也」、「又與為人君者之不惠也、臣者之不忠也、父者之不慈也、子者之不孝也、此又天下之害也」と見えるが、このような表現が他の篇にもしばしば見られる。また、天志篇には「若処家得罪於家長、猶有鄰家所避逃之。然且親戚兄弟所知識、共相儆戒、皆曰、不可不戒矣。不可不慎矣。惡有処家而得罪於家長、而可為也」とあり、家長の存在が確認できる。

*29 『韓非子』忠孝篇

父而讓子、君而讓臣、此非所以定位一教之道也。臣之所聞曰、臣事君、子事父、妻事夫、三者順則天下治、三者逆則天下亂。

『荀子』致士篇

君者、国之隆也。父者、家之隆也。隆一而治、二而亂。自古及今、未有二隆争重、而能長久者。

『孝経』士章

資於事父以事母而愛同、資於事父以事君而敬同、故母取其愛、而君取其敬、兼之者父也。

*30 『韓非子』八説篇

慈母之於弱子也，愛不可為前。然而弱子有僻行，使之隨師。有患病，使之事醫。不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死。則存子者非愛也，子母之性，愛也。臣主之權，筴也。母不能以愛存家，君安能以愛持國。

- *31 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』（創文社，1971年）第五章「孟子」pp.51-52。なお，宇野哲人氏も『中国思想』（講談社學術文庫，1980年；初出1930年）第一篇「上古」第六章「孟子」にて「すべての人性はみな天から付与せられ，聖凡の区別がなく，みな善である」と言う。
- *32 孟子が自ら「上帝」という用語を使うのは，この一例のみで，これを《天》と同義に解することは根拠に足らないのではないかという疑念が残る。「上帝」は『墨子』では頻繁に使用されており，周知の通り『墨子』は《天》を否定したので，「上帝」と天とを同義に解することは『墨子』においては難しい。ただ，『孟子』では『詩経』・『尚書』の両方から「上帝」を含む文が引用されており，そこでは《天》と同義と解した方がよさそうである。ゆえに，《天》をより具体的にしたものが上帝，また祀る対象として具現化したのが「上帝」と表現されているのではないかと考える。

Family and its “self-discipline” in *Mengzi*

Hiroiyuki UONO

在战国时期，周王已丧失了实权，在《墨子》、《孟子》中，社会论是普遍以周王为顶点的天子—诸侯—大夫—士庶人的身分制度为前提，被展开的。但是，孟子认识到周王并无实权，而诸侯王才是真正的统治者。因此，通过《孟子》，我们不得不认识到，干涉血缘集团的权力不是周王的之权，是诸侯王的之权此一点。

在《孟子》中，“大夫”阶层是用有以“家”此一祖先祭祀为纽带中心的血缘集团的阶层，“大夫”的“家”依借诸侯王的权力而成立，并完善了诸侯王的权力。换言之，孟子认识到了对于《大夫》的“家”来说，诸侯王的保护是必要的。

又，《孟子》中的家族像中最小的是父母妻子型家族，比此更小的家族未被想定。这是因为孟子重视了养亲，即“孝”。在此父母妻子型的家族中，作为家族主役的不是年老的父，而是壮年的子。因此，《孟子》的家族像的特征之一便是过分强调子的主体性，及父权的欠缺，父子相互完全没有干涉。

再，在孟子的历史观中，是“圣人”给家族授与了道德、伦理，并不是家族自身获得的。因而，在《孟子》中，缺乏判断家族为有“自律性”集团的绝对根据。如此，孟子认为家族是不为父率领，且以自力无法产出道德、规范的。孟子之所以如此认为，其理由之一可以举“天”的存在为例。孟子的“天”是作为最高的善而为道德的根据的，存在于自己当中的。所以，连家族道德的“孝”也不被认为产生于父（母）子关系，而被认为是产生于自觉自己的“天”。如此，在《孟子》的家族像中，父权欠如的理由得以说明。

因为上述，可以认为孟子不是家族关系中来求得“自律性”（并非为谁所产出道德、规范，并被定义的）的根据，而是想要从存在于自己的“天”中来求得的。如此认为，对于孟子来说不是家族而是个人才是唯一具有“自律性”的存在。