

中国古代における家族倫理—「孝」の思想の特質—

井出 元

キーワード: 「和」の思想・家族倫理・「孝」の観念・家観念の比較

要旨

儒家の説く孝の思想は日本の社会に大きな影響を与えたとはいえ、両国に発達した家族倫理は大きな隔りがある。その相違は、一つは「家」の観念そのものであり、二つ目に「孝」の道德の基礎にかかわる問題であった。中国においては、その伝統的な家の観念が天に根ざすものであり、人間の自然の感情を基礎として家族倫理が説かれているのである。孝行の道德は従属をその基本的な性格とするのであるが、それは決して親の側から、また規範として外から強要されるものではなく、あくまで人間の自然の感情に根ざすものである。子の親に対する感情は子としての主体的な行動の原点であり、この人間としての自然の感情をベースとして、子としての主体性を尊重する思想は家族倫理の将来を考え、新たな「家」の観念を模索する場合に重要な示唆を与えるものではないだろうか。

目次

- 1 はじめに
- 2 中国における家族倫理の特色
- 3 「孝」の観念の基礎
- 4 家観念の比較
- 5 むすび

1 はじめに—中国大陸における北の文化と南の文化—

かつて和辻哲郎は『風土』を表わし、精神文化に及ぼす風土的な影響を論じている。精神文化の特質がそれを育んだ風土によって形成されるという指摘は思想の特色を考える上で重要な示唆を与えるものである。ことに近年、明らかになった「長江文明」の発掘と研究の進展により、中国大陸には黄河流域とは異なる精神文化の存在を認めることとなった。このことによって東アジアの伝統的な精神文化の広がりや深まりがより鮮明となったのである。

南船北馬 二つの大河に潤された中国大陸はそれぞれに対照的な文化を育んだ。黄河流域の風土と、それに基づく生活習慣は中国大陸の北方の文化を特色付け、長江流域のそれ

は南方の文化を特色付けた。中国大陸の北方は山岳地帯が多く、その移動手段は馬であり、南方には水郷が多く、その移動手段は船であった。ここに有名な「南船北馬」といわれる所以である。

しかし、この言葉は単に交通の手段を言うのではなく、馬に象徴される「乗る」文化と、船に象徴される「乗せる」文化を育んだのである。例えば、集団を統率して移動する場合、北方の指揮官（指導者）は先頭に立って馬上から部隊を率いていくのに対して、船を利用する場合、指揮官は船尾に立って全体を見渡しつつ、部隊を統率し移動するのである。ここに乗る文化と乗せる文化という対比が可能となり、対照的な指導者像（君子像）がイメージされるのである。

また、その土地柄から北方は小麦を栽培し、牧畜を行なうのに対して、南方では、稲作と漁労を営むのである。耕地面積を必要とする小麦の栽培と牧畜を営む地域では、新たな土地の開拓と獲得は必須であり、部族間の闘争が頻繁に行なわれ、男系のつながりを中心とした「縦の秩序」を重んじ、規律を守ることが尊重されるのである。そのためには統率の原理を一本化することが不可欠であり、一元(天帝)を崇める精神文化が創造されるのである。そして彼らには山のごとき不動の信念を貫く強固な意志が求められ、男性的な剛毅さを善しとする精神文化が育まれた。この地域では躍動するエネルギーを象徴する朱赤は男性の色とされた。

これに対して稲作・漁労の営みは集落ごとの共同作業が主であり、横の秩序が尊ばれたのである。土地を守り、水源の確保と水質の保全を第一とすることから、自然との共生を前提とし、自然界の秩序を尊び、多くの神々を祭った。そして定住する生活環境は家を守るために女系のつながりが主となり、朱赤は女性の色とされた。天変地異の災害に対しても、その不確定な被害にひたすら耐えて生きるという水の如く、川の流れのごとき柔軟なものごとへの対応が第一とされた。

よって、北方の民族が領土の拡大や民の獲得のため、他部族や国との闘いによって他を排斥し、克服することが重視されるのに対して、南方においては地域ごとの横の結びつきが大切にされ、共生・共同の生活を営むことが重んぜられ、順応性や、寛大さが大切にされた。そして、このような風土による文化の差異は、有為(人為)を尊ぶ北の文化に対して、南の文化では無為自然であることを至上とした。ちなみに外から治療を施す鍼灸に対して、湯治や薬膳を尊ぶ医療法の差異もこの南北で好対照をなしている。

このような南北の文化的な特色は儒家と道家という対照的な思想を育んだのである。北の儒家は縦の社会を形成し、ひたすら道に志す不動の信念を尊んだ。これに対して南の道家は水のごとき柔軟さと母親のごとき寛容さを尊び、個人の安心と幸福を得る生き方を提案したのである。長江文明に関する研究の進捗は、南の文化の存在をクローズアップすると同時に、北方の文化の特質を鮮明にすることとなったのである。

「和」の思想 呪術的な世界を超克し、人間がおりなす新しい世界を「和」と称している。「和を持って貴しとなす」とは、私たち日本人にとって特別に馴染みのあることばである。

また「和して同ぜず」ともある。これらはともに『論語』に収められたことばであって、「和」を説くことは孔子の教えとして理解されている。「和」とは、語源からすると人の声と声調が調和するという意味である。このことから「なごむ」とか仲良くするといった意味が派生し、さらに「やわらぐ」、「ととのう」、「ほどよい」、「なごやか」といった意味で使用されている。つまり、穏やかな平和な人間関係をいうのである。

そして、孔子は、天道に法り「礼」を成文化し、教育によって和に至る道を開いた。その場合、人とのつながりが主であるが、特に自己と親・祖先とのかかわりを重じ、「孝道」が尊重された。「孝道」は家族倫理の範囲を超えた社会の秩序全体にかかわるものとして、発展し、中国の伝統的な精神文化の核心をなすものとなったのである。「和」を尊ぶ思想は中国古代における精神革命の成果であり、「孝道」はそれを実現するために道であった。

儒教の説く道徳は個人の幸福を追求すると同時に、家族社会・地域社会・国家社会など、その所属する社会全体の幸福を増進するものとして説かれている。「人」は「家」を構成し、「家」は「国」を形成している。儒教の立場では、この図式は自然の摂理(秩序)として説かれ、道徳を考える場合も家族の一員としての生き方を中心に展開されている。親も、その親からすれば「子」である。よって「子」としての徳目として説かれている「孝」の徳目が重視されるのである。そして、祖先の遺志を継承しつつ自分の生き方を考える。また自分の生き方を通して、祖先の遺志を実現していくという人生観を尊び、「孝道」の実践とは親・祖先を尊重することによって生命の連続を自覚し、悠久の時間の流れの中で自己の存在を自覚することであった。そして「孝道」は、現実の家庭生活の秩序にかかわる「子」としての課題であると同時に、自己を悠久な時間の流れの中で位置づける(祖先とのかかわりにおける)「共生の道徳」であったのである。ここに「家」を尊重する儒家思想の源流がある。

本稿においては東アジアの文化圏において、その特色を形成した儒家の説く思想を中心として、北方で発達した縦社会を象徴する「家」の観念を明らかにしようとするものである。

2 中国における家族倫理の特色

道徳的な義務としての家族倫理 まず『大学』の「修身—齐家—治国—平天下」の思想に端的に示されているように、家族倫理が諸徳の出発点であり、他のすべての徳行は家族倫理としての孝の思想を押し広げたものと考えられている。『孟子』の舜の孝行を述べた部分に展開されているように、すべての行ないは、畢竟、孝道の実現のためであり、孝を徳の帰着点とし、その人間関係は父子・夫婦・兄弟を中心としている。

まず「父」については「畜(養う)・慈(いつくしむ)ことが、その道徳的な義務とされるのに対して、子に対しては「孝」が説かれ、そこに一貫する道徳意識として「親(親しむ)ことが尊ばれている。また「夫」に対しては「義」を説き、「婦」に対しては「聴(したがう)が説かれ、そこに一貫する道徳意識は「別(区別)である。そして、「兄」に対

しては「良」（おだやか、すぐれている）・「順」（すなお、やわらかい）が説かれ、「弟」に対しては「承」（したがう、うけいれる）・「悌」（つかえる）が説かれ、そこに一貫する道徳と意識は「序」（序列）である。さらに長幼の区別に対しては、年長者に対しては「恵」が、年少者にたいしては「順」が説かれている。

このような儒教の家族倫理においては上から下に対して一方的に道徳的な義務が強要されるのではなく、相互に道徳的な義務が課されるのである。しかし、「孝」の文字は『説文解字』によると、子が老(老人)を背負っている形を示したものである。よって親に対する従属の考えがその基調となっていることは否定できないし、儒教の道徳思想がタテの人間関係を基本として社会の秩序を考えていることは事実である。しかし、「子」・「婦(妻)」・「弟」に課された「孝」・「聴」・「承」・「悌」などの徳目は、ともに従う、聞き入れる、受け容れるという従属的な性格を有するとはいえ、それは決して父・夫・兄から強要されるものではなかったのである。あくまで自主的に父(親)の心を察し、夫や兄の立場や心を尊重し、その恩恵に報いていくための徳目であった。ちなみに「礼の十義」として五倫(父子・兄弟・夫婦・長幼・君臣)それぞれに徳目が説かれているように儒教の道徳は決して封建的な従属の倫理ではなかったのである(『礼記』礼運)。

孝の思想 では、家族倫理の核を為す「孝」とは、どのような道徳なのであろうか。まず「孝」の内容は大きく二つに分けられる。一つは親につかえることである。それは「尊尊」(尊い人を尊ぶ、すなわち親を尊ぶ)ことを原則としている。もう一つは親を養うことであり、「親親」(親しきに親しむ、すなわち親に親しむ)ことを原則としている。

たとえば、「仁は人なり、親に親しむを大なりと為す。義は宜なり、賢を尊ぶを大なりと為す。親を親しむの殺、賢を尊ぶの等は礼の生ずるところなり(仁とは人が互いに親愛することである。親しい者を親しむことが、その大なるものである。義とは事の宜しきを得ることである。賢人を尊ぶことが、その大なるものである。親しい者と親しむ時には葬儀の場合のような差別と賢人を尊ぶ時のような等級があり、ここに礼の規範が作られた理由がある)」（『中庸』）とあり、「服の術に六あり。一にいわく、親を親とす。二にいわく尊を尊とす」とあり(『礼記』大伝)、さらに「大道の行われしや、天下を公と為し、賢を選び能に与し、信を講じ、睦を修む。故に人、独りその親を親とせず、独りその子とせず、老をして終わるところあり(大道の行われる世には、天下は万民のものとなる。人々は能力の有るものを選んで官職に当たらせ、手を尽くしてお互いの親睦を深める。よって人々はそれぞれの父母のみを父母とせず、それぞれの子のみを子とせず、老人には安心して天寿を全うさせる)」ともある(『礼記』礼運)。また「骨肉の親」ということばも、この親子関係の重要なことを示すものである(『礼記』文王世子)。

次に「孝」には段階が設けられている。たとえば「孝に三有り。大孝は親を尊び、その次は辱しめず、その下は能く養う」とあり(『礼記』祭義・『大戴礼』曾子大孝)、また「孝に三有り。小孝は力を用い、中孝は労を用い、大孝は匱(とぼ)しからず(孝には三段階のレベルがある。小孝は努力を要し、中孝は心労を要するのであるが、大孝は豊かで楽しい心境で行うものである)」ともある(『礼記』祭義)。共に物質的につかえることよりも精神的な孝養を重視しているのである。

また「孝」の範囲については生前と死後に分けられている。生前における孝行は、日常

にあつては「服従」・「尊敬」・「奉養」を基調とし、「奉養」は「養体」(健康を気遣うこと)と「養志」(親の意思を大切にすること)の二つが課されるのである。また非常時においては「隠過」(禍などを世間に知られないように隠すこと)と「幾諫」(親に対して、その過ちをおだやかに質すこと)が義務づけられている。これもまた重要な孝道の実践なのである。

さらに親が亡くなった後の孝行は、その直後にあつては「礼葬」を執り行い、三年(二十五月)の間は「服葬」(服喪)し、自分が生きている限り永久の「礼祭」を営むのである。特に親亡き後の孝養は儀礼として礼祭を行うだけでなく、一挙一動に至るまで親の遺志に従うことが基本とされた。たとえば「孝子の親に事えるや三道あり(孝子が親に事えるのには三期がある)とし、「生くれば則ち養い、没すれば則ち喪し、喪を終われば則ち祭る。養うには則ち順を觀る、喪するには則ちその哀を觀る、祭るには則ちその敬いて時あるを觀る。この三道を尽くす者は孝子の行いなり(生きている間は養い、亡くなれば喪葬を行い、葬儀が終えからは祭りを催す。そこで、親が在世中は孝順の程度を見、喪葬においては悲哀を見、祭りには敬愛の程度と定期的祭りをきちんと行っているか否かを見る。これらの三期に亘ってしっかりと務めを果たすことが孝子の行いである。)」とあり(『礼記』祭統)、さらに「孝子の老を養うや、その心を楽しませ、その志に違わず、その耳目を楽しませ、その寝処を安んじ、その飲食をもってこれを忠養す。孝子は身終わるまでにす。身を終わるとは父母の身を終わるに非ず、その身終わるなり。この故に父母の愛する所は亦これを愛し、父母の敬する所は亦これを敬す。犬馬に至るまで尽く然す、而るをいわんや人においてをや(孝子が老父母を養うには、その心を楽しませ、意志に逆らわず、耳や目を楽しませ、寢室を安静にし、その上で飲食に心から気を配る。孝子は生涯変わらずに孝養を尽くすのである。身を終わるとは、父母が身を終わるということではなく、孝子自身のことである。故に父母の愛する者は自分も愛し、父母の敬する人は自分も敬するのである。父母が可愛がっていた犬や馬にいたるまでそれを守るのであるから、人間についてはなおさらのことである。))」と述べている(『礼記』内則)。また「父母、子もしくは庶子庶孫有りてこれを甚だ愛すれば、父母没すといえども、身を没するまでこれを敬して衰えず」ともある(『礼記』内則)。つまり、「それ孝なるものは善く人の志を継ぎ、善く人の事を述べるものなり」とあり(『中庸』)、「大孝は終身父母を養う」ということが孝行の基本であるとしている(『孟子』万章上)。「三年、父母の道を改める無きは孝というべし」という『論語』も同じ主旨である。

また「隠過」ということについては『論語』にある孔子と葉公との問答に代表されるように、親の犯した罪に対して、子はそれをとっさに隠そうとする心の動きをもって「直」(真の正直)としたのである。この考え方は人間の自然な感情を尊重するという儒家の道德思想の発露であり、親を思う子としての自然の愛情を尊重するのである。要するに親を尊重するのは世俗的な価値観を超えた絶対的なものなのである。さらに「幾諫」とは「父母に事うるには幾諫す。志の従わざるを見ては、又た敬して違わず、勞して怨まずむ(父母に仕えて、その悪いところを認めたならば、穏やかに諫め、その心が従いそうにないとわかれば、さらに慎み深くして逆らわず、心勞はあるけれども恨みを懐かないことである)」とある(『論語』里仁)。これらはともに親を傷つけることなく「能くその親を成す」(親の尊嚴を全うする)、「名を後世に挙げる」という考え方に基づくものである(『孝経』)。

法律（刑法）と孝行 このように親に対する絶対的な尊重の精神を端的に顕わしているのは、法(刑法)にみる規定である。中国の法律は古代から「不孝」に対して最も重い懲罰を与える。たとえば「商書にいわく、刑三百、不孝より重きはなし」とあるように(『呂氏春秋』孝行)、中国の法律は不孝を最大の罪悪とするので、孝道の精神に背き、孝行の実践を蔑ろにする行為は、どのような場合でも、決してそのままにしないのである。それは「一見したのみでは特に法文に掲げるに及ばぬとさえ思われる微細な怠慢でも、驚くべき重い罰を与える」という(1)。たとえば『唐書』名例律「十惡」の条を見ると、孝道に対する違反行為を刑法上の制裁の対象としている。その制裁の対象となる「十惡」の中には「祖父母、父母を告訴する者」、「祖父母、父母を悪口する者」、「祖父母、父母の在世中に子孫兄弟同志が別居する者」、「祖父母、父母に対して十分に供養せざる者」、「父母の喪中に結婚する者」、「父母の喪中に奏楽する者」、「父母の喪中に喪服を着けざる者」、「祖父母、父母の喪を隠す者」、「祖父母、父母の喪を詐り称する者」などが挙げられている。

しかし、一面において親族間の罪悪を相互に隠蔽することを是認し(『論語』の直窮説話。この孔子の意図するところは人としての真心のありかたを説いたものであって、親の罪悪を隠蔽せよというものではない。しかし、親に対する自然な感情が人としての正直さの原点にあるという考え方は、親に対する子としてのありかたを根底において規定するものであった)、また一種の特典を与えている。たとえば、「凡そ五刑の訟を聴くには、必ず父子の親に原づき、君臣の義を立て、以ってこれを権り、意いて軽重の序を論じ、慎みて深淺の量を測り、もってこれを別ち、その聡明を悉くし、その忠愛を致し、もってこれを尽くす」(『礼記』王制)、「八十の者は、一子政に従わず、九十の者はその家政に従わず」(『礼記』王制)ともある。このように親、祖先に対する寛容な思想がある反面、先に述べたように不孝に対する厳しい制裁があり、さらに家族倫理(家族内における道德)に対する違反は、しばしばその人を社会的に葬ってしまうのである。君に忠ならんがために親戚を無視した臣が、往々人情の薄いとの理由によって君の疑いを被るのである(2)。よって孝行に反する者に対しては、次のような厳しい制裁が加えられる。「子の父を弑するは、凡そ宮に在る者、殺して赦すことなし。その人を殺し、その室を壊ち、その宮を洿にして猪す」としている(『礼記』檀弓下)。「その室を壊ち、その宮を洿にして猪す」とは、不孝の罪の見せしめとして、家を壊し、その跡地を池にして水を溜めるということであり、この世の中より家もろとも抹消してしまうのである。いかに不孝の罪を重視していたかを知ることができる。

このように孝行を強調するのは、家の秩序を天下に広め、平和の招来を目指すためであるが、このような政治的な立場から「孝」には一種の階級が設けられている。それは「天子の孝」、「諸侯の孝」、「卿大夫の孝」、「士の孝」、「庶人の孝」と分けられている(『孝経』二～六章)。「愛敬親に事うるごとく尽くして、然る後、徳教百姓に加わり、四海刑る」ことを「天子の孝」とし、「富貴その身を離れず、然る後、能くその社稷を保って、民人を和す」ことを「諸侯の孝」とし、言行すべて礼に従い、「その禄位を保って、その宗廟を守る」ことを「卿大夫の孝」とし、「父に事うるに資って以って母に事えて、その愛同じ。父に事うるに

資って以って母に事えて、その愛同じ、父に事えるに資って以って君に事得て、その敬同じ。故に母にはその愛を取って、君にはその敬を取る。これを兼ねる者は父なり。故に孝を以って君に事うればすなわち忠、弟を以って長に事うればすなわち順。忠順失わず、以ってその上に事う。然る後に能くその爵禄を保って、その祭祀を守る」ことをもって「士の孝」とし、「天の時に因り、地の利に就き、身を謹み用を節し、以って父母を養う」ことをもって「庶人の孝」としている。これは孝の道德が社会の秩序を保つための政策として用いられたことを示している。以上、中国古代において「孝」の実践は、あくまで子として個人的な課題であるが、その心情と実践を社会的な義務としているのである。

3 「孝」の観念の基礎

さて、親を尊重するという思想は、以上述べてきたように中国の倫理思想の根本を為すものであるが、とりわけ孝の絶対性、ことに父親に対する絶対服従の思想は、中国における家族倫理の一大特色を為している。

その徹底ぶりは「子、甚だその妻を宜するも、父母説ばざれば出だす。子、その妻を宜せざるも、父母善く我に事うといえ、子、父母の礼を行いて、身を没するまで衰えず」という言葉に示されている(『礼記』内則)。つまり、父母の意思が夫婦のきずなをも決定するのである。この点について「家の組織の原理としての孝道の本質は、それが絶対的であるところに求められるべきである。家以外の社会生活も、等しく人倫の基準の下に組織せられ、君臣・長幼・師弟などの秩序は厳格に維持されたのであるが、本来、後天的に成立したと見られた君臣の関係は畢竟契約の自由を予想し、合理主義が根底にはたらく事を如何ともなし得なかった。(略)然るに家における父子兄弟の人倫は先天的で、自然の所与性を基礎とするものとして、いわば合理の世界を超えたもの、人間の自由以上のものということができる。そこには孝悌の道が絶対的たり得る根拠もあり、家の組織が家以外の社会組織に比して恒久的、絶対的たる所以もある」と指摘され⁽³⁾、さらに「父母は現実の祖先である。祖先をしかく崇拜する中国人は、もちろん父母に孝養を怠らぬ。孝道第一の儒教の勢力と、孝治主義の歴代政府の方針とは、いよいよこの風を助長させた。予は如何なる場合でも、父母に絶対服従を要する。これが中国人の孝道である。たとえ父母が非理でも、不道でも、子の立場としては違背してはならぬ(舜の事蹟)。父母に孝順という教訓は、上は天子より、下は庶人に至るまで、必ず遵守さるべき教訓である。いかなる事情があっても、子として父母に反抗するなどは、中国人の道德として考えざることである。万一父母に従順を欠き、反抗を敢えてする者は、如何なる一の人でも、中国社会に存在することはできぬ」と述べている⁽⁴⁾。これらの見解は古代中国における家と孝行とのかかわりを端的に指摘している。では親に対する孝が、何ゆえにこれほどまでに絶対視されたのであろうか。

自然の感情の発露としての「孝」 人間の道德的義務が自然の法則によって基礎づけられるということは、彼らの思想の根底を為している。孝の思想も例外ではなく、独特の自然観および人間観にかかわっている。たとえば「天の命ずる、これを性といい、性に率う、

これを道という。道を修めるこれを教という」とあり(『礼記』中庸)、また「唯だ天下の至誠のみ、能くその性を尽くすと為す。能くその性を尽くせば、すなわち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くせば、すなわち物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、すなわち以って天地の化育を賛くべし。以って天地の化育を賛くべければ、すなわち以って天地と参たるべし」ともある(『中庸章句』)。そして、その規範(礼)は「礼儀なるものは人の大端なり。(略)生を養い、死を送り、鬼神に事える所以の大端なり。天道に達し、人情に順がう所以の大端なり」とある(『礼記』礼運)。つまり、礼(孝道)は天道に従い、人情を尽くすことなのである。

また「人情」ということについては「何をか人情という。喜怒哀懼愛悪欲なり。七つのもの学ばずして能くす。何をか人の義という。父は慈、子は孝、兄は良、弟は悌、夫は義、婦(妻)は聴、長は恵、幼は順、君は仁、臣は忠なり。十のものこれを人の義という。(略)聖人の、人の七情を治め、十義を修め、信を講じ、睦を修め、辞讓を尚び、争奪を去る所以は、礼を舎きて何をもってかこれを治めん」とある(『礼記』礼運)。それは「天」と一貫するものとして人間に内在する自然すなわち「性」(本姓)を尊重する立場である。これは人間の本性に対する信頼であり、我々の感情に内在する親に対する子としての素朴な心情を核とするものである。それは父母の心を安んじるということを尊重する思想として、『論語』や『孟子』などに散見している。その根底には「人の学ばずして能くする所のものは、その良能なり。慮らずして知る所のものは、その良知なり。孩提の童も、その親を愛することを知らざる無し。その長ずるに及びてや兄を敬することを知らざるは無し。親を親しむは仁なり。長を敬するは義なり」とあり(『孟子』尽心上)、また「父子の道は天性なり」ともあるように、孝行は「天の命ずる」ところの「性」(本姓としての人間の自然の感情)に根ざすものであるが故に絶対性を有するのである。

さらに「礼とは、本に反り、古を修め、その初を忘れざるものなり」(『礼記』礼器)、「先王の礼楽を制するや、人にしてこれが節を為す」(『礼記』楽記)などがあるように、「礼」はあくまで人間の感情に即して作られたものであるとされるのである。よって「人のその親におけるや、死に至るまで窮まらず」ということが要請され(『礼記』三年間)、さらに「喪礼は忠の至りなり」ともいわれるのである(『礼記』礼運)。このように孝行が道徳的な義務として絶対視されるのは、本来、それが人間の自然な感情に基づいたものと考えられているからである。しかし、一たび孝行が成文化されると、家族倫理としての「孝」は人間の行動を外部より厳しく規制するものとして説かれるようになり、やがて形骸化していくのである。孔子の言葉に「今の孝は是れ能く養うをいう。犬馬に至るまで皆な能く養うこと有り。敬せずんば何をもって別たん」とあるのは(『論語』為政)、当時においてすでに孝行が形骸化していたことを示している。

自然の理法としての孝 では、このような人間の自然の感情(性・天性)を尊重する思想は何に基礎づけられているのであろうか。まず注目されるのは「それ孝は天の経なり事、地の義なり」とあるように(『孝経』七章)、自然の理法として「孝」の意義が示されていることであ

る。いいかえれば、人が天地の間に生を享けたのは自然の現象であるという前提に立つために、人倫を道徳的に規定するものも、また自然の理法から派生したもの(自然の理法に法ったもの)とされるのである。

そして、「礼は天地の序なり」とあるように(『礼記』楽記)、この「天地」の理法として道徳を説くのは儒教倫理(礼)の根本を規定するものである。よって「仁人の親に事うるや、天に事うるがごとく、天に事うるや、親に事うるがごとし。この故に孝子は身を成す」ともいわれるのである(『礼記』哀公問)。「天を助け」、「天意を行う」というところに人間の道徳的な義務を見出す彼らの思想からすると、自然の法則として「孝」を位置づけ、それをもって絶対的な権威とする所以を理解することができよう。

そして、この自然の理法は「健」(公平無私)であり、「新」(進展する)と観念され、それはあたかも意志のある主催者(「天帝」)によって統率されているかのように整然としているという。よって孝を厳格な道徳的な義務として強調するとしても、外から強要されるものではなく、自然すなわち内的な自然(「性」と外的な自然(天道)に根ざすものとされるのである。この場合、中心となるのは個人の利害得失にからむ感情ではなく、あくまでも自然の秩序であり、それが人にも自然性として内在するというのである。よって、孝といっても必ずしも恩と報恩というような条件を必要としないのである。このことについて津田左右吉氏は「親が子を養育するということは、子の孝行とはむしろ背理するものとされる」といい(5)、また「孝は報恩ということよりは、はるかに重大な道徳であり、その理由の如何を問うことを許さないほどに厳然たる権威をもっているものであっても、もしそれに理由の説くべきものがあるとすれば、それは天地そのものの理法であり、自然の性であるからという外はない」と述べている(6)。さらに川島武宜氏も、中国においても親の子に対する「慈」の義務が説かれているが、これを子の孝の条件とする思想は存在しない。否、かりに親が不慈であっても、子は「孝」の義務を負うことが繰り返し説かれているのであって、親の「慈」と子の「孝」とは、それぞれ義務であっても、相互に独立した義務であって、相互に他を条件づけるという関係はないと述べている(7)。ここに中国的な孝の思想の特色がある。よって天道としての孝道を失すると、君主は天子としての地位を失うと同様に、実際の親たる祖先や父母に対して孝道を失すると、君主としての地位を失うか、また君主としての資格がないとして、人望を失わなければならないのである(8)。このことから、「大孝」と称される舜が罪を犯した父を背負って国外へ逃亡するという説話も納得することができよう。

4 家観念の比較—中国と日本—

家観念の諸相 「家」の字は屋根、あるいは家屋を意味するウ冠と豚を表わす「豕」の字から成っている。「豕」は生贄として供えられたもので、家の中で最も真正な場所を示す文字であった。これが転化して人の住む家全体を意味するようになったのである。またウ冠に「人」の文字を三つ重ねて書く文字があった。いまでも衆という字の略字として用いられているものである。重ねられた三つの人の字は大勢の人を意味し、家とは大勢の人が一つ

の屋根の下に集まって生活する場所であり、住居を共にする一族を意味していた。家の語源についての説明の是非はつけがたいのであるが、前者は家の中心として種々の祭祀が行なわれた事実を示唆し、後者は大家族制が行なわれていた事実を示している。要するに家は祭りと集団生活の単位であったのである。

そこで「家」観念の諸相について整理しておこう。まず中国における家族の意識は「社会的家族」と「自然的家族」の二つの分けられる(9)。「社会的家族」とは、共同の祖先から血縁を引き、集団化せられた親族の範囲をいい、「社会的」とは親族群の範囲が、主として社会生活において外部からの規制に依存するということを意味している。これに対して「自然的家族」とは親子より成る小家族の名称である。「自然的」とは親子という生命の連続に依存することを意味している(10)。

この区分はさらに「家計を共にする人々の総称」と「家系を同じくする人々の総称」(宗・族)という区分に対応するのである(11)。家系を共にするとは、各人の勤労の所産がすべて全員のための家系に組み入れられ、それは副業や出稼ぎによる収入にまで拡大されるものであることをいう。つまり、生活に必要な消費は全面的に家系によって賄われる、つまり竈を一つにするのであり(12)、さらに共同の家系から生ずる余剰は、全員のための財産(家産)として蓄積されるのである(13)。ここに中国における家族制度の著しい特色を見出すことができるのである。(14)。

要するに「家」とは、家系または家計をともにする人々の観念的、または現実的な集団、ないしはその集団の生活を支える財産の総体を意味する言葉であると定義することができるのである(15)。

次に「無形の家」・「有形の家」という二つの家の区分である。「有形の家」とは具体的な家屋やその成員をいい、「無形の家」とは抽象的な家の意識、つまり家柄とか血筋とかいうものである(16)。この見解は滋賀秀三氏によると、これを樹木にたとえるのが分り易いという。幹や木質化した大きな枝は死せる祖先たちであり、その小枝の先に萌え出る緑の若芽は現在の家族たちである。そして、財産は幹から各枝にながれる樹液なのである。芽はやがて枝と化して、さらに無数の芽を出す可能性を秘めている。幹なくして芽は生じることばできないし、芽の働きがなければ木は枯れてしまう。そして、このような樹木全体を指して家ということもあれば、若芽をつけた一本の枝を指して家ということもある。また樹液を指して家ということもあるのである(17)。樹木全体は宗族という大家族を示し、若芽をつけた小枝は大家族を構成する単位としての家を指し、これらは「有形の家」をいうのである。そして、底に流れる樹液は血統、あるいは精神的な繋がりをいい、「無形の家」を意味している。

家観念の比較 「有形の家」が世界各国すべて異なるように「無形の家」の観念も、その国民性や風土によって規定されている。さらに時代の変化とによって同じ国であっても著しく変化しているのである。とくに過去において儒教文化の影響下に家に対する考え方を形成してきたわが国の家観念と中国の家観念は同一の家観念を持ち家族倫理を有すると考え

られがちであった。果たして儒家の説く家族倫理は、わが国における家族倫理と同一のものであろうか。家を尊重するという点において共通するものの、家の何を尊重するかという点について好対照をなしているのである。

まず家をして家たらしめている根本的な価値について滋賀氏は「形式的に思惟されたる家(家名や家業)の観念の有無」という点において、日本的「家」の観念と中国的「家」の観念との相違点を指摘している。すなわち日本の家にとって、血縁または配偶者によって結ばれた一群の人々は「家の質量」たるに止どまり、その上に実業なり家名なりという固有の目的意識が人々の生死にかかわりなく存続する。それは「家族の一人一人からの献身を要求すると同時にまた人々をその恩恵に浴せしめるような、永続的な目的がいわば形相として加わる」ことによって、始めて家は家たり得るのである。

これに対して中国にはこのような「形式的に思惟せられたる家の観念」が存在しなかった。そこでは、家とは広義においても狭義においても、同宗者の集団以上のものではなかったのである(18)。したがって、日本的な家名・家業を中心とする家の相続という観念は存在しない。中国の家族制度においては、父と子は宿命的に「同居共財」の関係で結ばれ、同居共財の関係は人の死によって解消しないのである。父の死は共財集団から一員が去ったことを意味するに過ぎず、「法律上の事件」として感じられない。日本においては、独自の目的をもった家という機構が中心に置かれ、その名の下に個人を結集したが、中国においては広義においても同宗者の集団以上のものではなく、しかも自然的な個人が中心に置かれていた。すなわち家は個人が親族関係(同じ男系の血を分けたという同宗・同類の関係)を契機として結びついた集合体に過ぎない。したがって人々は血筋の枝のどこに位置するかという「自然的事実」によって、「平等に一定の家族身分を動かし難く保障せられ、個人的な素質、能力によって身分を左右されることがなかった」、その結果、「家なり同族なりの成員の職業や社会的地位も様々であり得たし、分業の一単位として社会に対し生産的な寄与を為し、その結果として経済的利得と社会的名声を享受するのは、個人であって家ではなかった」(19)。しかし、個人が中心に考えられているとはいえ、個人は常に人倫つまり人間関係において考えられ、さらにその根底には天の思想が厳然と流れていた。よって個人の人格の尊重というような方向へ発展せず、個人は「天」(自然)と共に存在し、それを範として生きるべきであるとされた。

家名と姓 以上のことからして、日本においては家名(名字)を重視するのに対して、中国においては「姓」を重視するのである。つまり、名字とは家に付された呼称であり、人は家に属し、また家を継ぐ限りにおいて、その名字をあずかり、これを担う。それに対して「姓」とは個人に付された呼称である。中国において姓が尊重され、姓に対する名誉意識は、前節で述べたように父祖の子孫として、ここに存在すること自体に最上の名誉をいただいていることを示している。いいかえれば、「姓」は「生」に通じ、純自然的な出生の事実(誰を父として生を享けたか)によって決定される名称である。それを一貫する血筋・生命の本源、そして生命自体を「氣」と称するのである。たとえば「父子は至親なり、形を分つ

も気を同じくす」とあり(『通典』巻167)、また「父子は氣を一にす、子は父の身を分けて身と為す」とある(『明夷待望録』原臣)。この「氣」を尊重する立場からは、その親の賢愚や身分や地位の上下は、その人にとって周知的、付随的なものに過ぎないと考えられている。

たとえば古典に見られる舜が大孝と評価される所以は天下を棄ててまでも親(父親)を尊ぶ意思を貫いたという点にある(20)。それは既に述べたように人間としての自然の感情を尊重する思想に基づくものであるが、その根底において「氣」の思想がある。「氣」とはすべてものを構成する最小の単位であり、生命体としての人間もまた、この「氣」の集合したものである。よって自分自身が父祖の子孫として存在すること自体に対して誇りを懐くのである。その場合、父祖の地位や人格・性格を問うことなく、それらはあるがままに認めただ上、なお己にとって父祖はかけがいのない父祖であり、その生命の延長に己が存在すること自体が誇りであり、最大の価値であるとするのである。したがって、広狭両義ともに中国の家とは、同じ祖先の生命の拡大であり、有形無形の資産の持ち寄りの関係を基礎とするのである。たとえていうならば、中国の家は「組合的」であったのに対して、日本の家は「財团的」であったのである。

また「日本の家は外界の社会機構の中に機能的に組み入れられていた。日本において、家の概念のうちに固有の価値や目的が内在していたということは、決して家が自己目的であったということではない。家業とは家の対社会的機能であり、家名とは対社会的な声望である。このような対社会的機能と声望とが、すなわち家自体の(家族個人を越える)目的であり、家の存在する意義であったのである。つまり、中国の家は自己目的的であり、生きることと殖えること、すなわち男系の血筋という悠久な無形の生命の末広がりやの延長拡大それ自体が基本的課題であった」のである(21)。そして、「ここに注意すべきは、中国人が家という語を用いても、それを家という一つのものとして見たのではないということである。日本人には家の名を重んじるという思想が生じたが、『孝経』は父母を顕わし、我が名を掲げると書いてある。日本人は個々の家族を家に没入させたが、中国人においてはどこまでも家の内に生活する個々の人が考えられている」という指摘は、生命体としての個人を尊重することを意味したものであり(22)、また「天下を治めることは必ずしも天下国家のためではなく、自己の孝道を完成する一つ的手段として考えられた傾向が認められる」という指摘もそれに関連している(23)。要するに、日本人は家名によって己れの社会的な地位が祖先の遺業の賜物であることを思ったのに対して、中国人は「姓」によって己れの体内に行き続ける祖先の生命を感じたということができるのである。

国と家 また日本と中国の家観念の相違は家と国とのかかわり方にも端的に表れている。中国において本質的に「国」とは、単に多くの家からなる自治体としての郷里が拡大延長したものである。日本においては家族を一团とする「家」をもって社会の単位するのであるが、これと同時に「国」が大なる一つの「家」と意識されている。日本は家族を総合統一して成るところの総合家族制であり、その特色として「家族的国家的社会組織」が指摘されている(24)。このことは所謂「忠」と「孝」の問題として次のように整理することがで

きる。

- 一、わが国は忠が先きであるのに対して、中国は孝を本とすること。
- 二、中国において天下を家とするのは単なる擬制であるに対し、わが国のそれそは実質が然るものなること。
- 三、中国においても臣と民とは異なるもの(臣民という観念は日本独自のものである)。よって民に対して、君に対する「忠」は要請されない。(25) 中国における「忠」とは真心、忠実さの意味であって、君臣の関係にのみに用いられたのではない。

孫文は、三民主義の仲で、民族主義を唱えていることは周知のとおりであるが、さらに国家としての団結を強調し、「国族主義」を提唱している。中国社会を構成する家(宗族)が「バラバラの砂」のたとえのように、国としての団結こそ文化面において中国が遅滞を呈した最大の原因であるとしているのである。中国人の家族中心の考えは、国家を一つのまとまりとして把握することをせず、単なる土砂の堆積のようにならしめ、国家全体の発展を期する上では妨害となったのである。ここに中国社会が有する特色と、その文化的な特色を見出すことができるのである。このことについて「両国(日本と中国)にありては、その同じく国を絶東に立て、その人種骨格膚色略ぼ相い似たるにかかわらず、その法律上政治上の現象、甲(中国)は民主主義・個人主義の発達を遂げ、乙(日本)はすべて君主主義・国家主義の発達を遂げ、その間非常の逕庭あり」という指摘があるが、両国の国家としての特色を端的に示唆している(26)。

そして、「孝」については「孝は君に事うる所以なり。弟は長に事うる所以なり。慈は民衆を使う所以なり」(『礼記』大学)とか、「忠臣はもってその君に事え、孝子はもってその親に事う。その本は一(従順)なり」(『礼記』祭統)、「君子は、父に対する孝の道で君に仕え、兄に対する弟の道で長上に仕える」(『礼記』坊記)とある。さらに「孝子の至りは親を尊ぶより大なるはなし。天子の父となるは尊の至り、天下をもって養うより大なるはなし」(『孟万章上])ともある。このように中国においては親に孝を尽くす者は、自然に天下の父母である天子にも孝を尽くすのであり、それが「忠」であるとされ、「孝」のほかに「忠」が考えられていたのではないのである。

5 結び

中国において発達した家族倫理、特に儒家の説く孝の思想は日本の社会に大きな影響を与えたとはいえ、両国に発達した家族倫理は大きな隔りがある。その相違は、一つは「家」の観念そのものであり、二つ目に「孝」の道德の基礎にかかわる問題であった。中国においては、その伝統的な家の観念が天に根ざすものであり、人間の自然の感情を基礎として家族倫理が説かれているのである。孝行の道德は従属をその基本的な性格とするのであるが、それは決して親の側から、また規範として外から強要されるものではなく、あくまで人間の自然の感情に根ざすものである。子の親に対する感情は南北を問わず、子としての主体的な行動の原点であり、この人間としての自然の感情をベースとして、子としての主

体性を尊重する思想は家族倫理の将来を考え、新たな「家」の観念を模索する場合に重要な示唆を与えるものではないだろうか。

さらに、冒頭で述べた中国における南北の文化の差異を思い出していただきたい。北方の馬の文化は父系・男系の縦社会を形成し、そこで展開された家族倫理もまた父を中心とする徹底した縦社会であった。しかし、中国にはもう一方に女系の精神文化が存在していた。南の寛容さを大切にし、自然との共生を重んじる家観念が存在したのである。南の思想は家よりも個人の生き方を尊重しているのだが、そこにも家族を単位とした生活の営みがあり、北の儒家思想とは異質な家族倫理を育んだのである。日本人の家族倫理はむしろ南の文化の特性を受け継ぐように考えられる。今後、中国における南の文化に焦点を当て、日本人の家観念の特質を考察したい。(了)

注

- (1) 桑原篤蔵著『シナの孝道』全集3 30頁
- (2) 牧野巽著『中国における家族制度』東洋思潮8 3頁
- (3) 西・小糸前掲書 342～343頁
- (4) 桑原前掲書 15頁
- (5) 津田前掲書 43頁
- (6) 津田同上書 44
- (7) 川島武宜著『イデオロギーとしての家族制度』109頁
- (8) 桑原前掲書 75頁
- (9) 清水盛光著『中国社会の研究—社会学的考察—』313頁
- (10) 同上 313
- (11) 滋賀秀三著『中国家族法の原理』52～53頁
- (12) 大塚勝美『中国家族論』46
- (13) 同上 46頁
- (14) 同上 43～44頁
- (15) 滋賀同上 53頁、また、大塚同上 41～42頁
- (16) 廣池千九郎『東洋法制史研究』353～354頁
- (17) 滋賀同上 53頁
- (18) 滋賀同上 58～61頁
- (19) 大塚同上 58～63頁
- (20) 桃応という弟子が孟子に「舜が天子となり、賢人臯陶が(裁判官)と為り、瞽ソウ(舜の父親)が殺人を犯したならば舜場どうするであろうか」と質問したそれに対して孟子は「臯陶は瞽ソウを逮捕するであろう」と応じた。すると桃応は「舜は天子でありながら、父親が処刑されるのをただ見ているだけなのですか」というと、孟子はさらに続けて「舜は天子であっても、どうして法を曲げることができよう」というと、さらに「で

は舜はどうするのでしょうか」という質問に対して孟子は次のように応えた。「舜、天下を棄てるを視ること敝蹤（敗れた靴）を棄つるがごとし。ひそかに負いて逃れ、海浜に遵いて抛り、身を終わるまで欣然として楽しみ天下を忘れん」と応じた。つまり、舜にとって父こそが最も大切なのであり、天下の富、天子という最上の地位などは眼中になく、ひそかに父親を背負って海辺に逃れ、生涯父とともに天下のことを忘れて楽しく暮らすというのである。ここに舜が「大孝」と称賛され、偉大な天子として評価される所以がある。

(21)滋賀前掲書 68 頁

(22)津田左右吉著『儒教の実践倫理』全集 18、66 頁

(23)西晋一郎・小糸夏次郎著『礼の意義と構造』396 頁

(24)鈴木由次著『東洋倫理学』45～46 頁

(25)西山栄久頁『中国の姓氏と家族制度』209～210 頁

(26)廣池前掲書 221 頁

