

古代中国における倫理思想に関する考察

横山 裕

A philosophy of ethics in ancient Chinese thought

Yutaka Yokoyama

Abstract

This paper explores ethical ideas in ancient China in terms of their origins and related materials. The term ethics was a translated word in Meiji Era and *Lin li* itself can be traced back to *Li ji*, an old Chinese book, which used to mean the order of the world in addition to the meaning of morality. “Wu lin” in *Meng zi* contributed to its becoming stronger, the essence of which can be found in *Zhong yong*.

In actual politics, on the other hand, it was supposed to be rulers’ ethics that they obey the law and to govern their countries where they had to behave so as to coexist in harmony with the natural order.

Key words : “*Lin li*” , morality, the natural order

キーワード：倫理, 道徳, 自然秩序

1. はじめに

本稿では、「倫理学」という場合の「倫理」に関する考察の一つとして、古代中国にみえる「倫理」の意味を明らかにしたい。

現代でいう「倫理」は、明治期に「ethics」の翻訳語が「倫理学」として定着してから世間一般に普及した言葉である。「倫理」の今日的意味は「人倫のみち。実際道徳の規範となる原理。道徳」¹であり、職業倫理、倫理観といった具合に常用される。しかしながら、「ethics」の翻訳語が「倫理学」として定着する以前は、「修身学」や「道義学」とった訳語が使われており、今日的な倫理の意味である「人倫のみち。実際道徳の規範となる原理。道徳」は「修身」や「道義」の言葉を用いていうのが一般的であった。つまり、「ethics」の翻訳語の「倫理学」の登場によって日常生活において「人倫のみち。実際道徳の規範となる原理。道徳」を表す言葉の新旧交代が起こったのである。

それでは、「ethics」の訳語としては、古い「修身」や「道義」ではなく、新しい「倫理」がふさわしいという見方が妥当かといえ、そうではない。確かに、「修身」や「道義」は中国古典でよく目にする言葉であり旧い言

葉である。しかし、同様に「倫理」も中国古典にみえる。この事実からは一概に「修身」や「道義」は旧く、「倫理」が新しいとは言えないことになる。

そもそも、明治期は西洋文化の流入によって多くの翻訳語が創作された時代である。学術用語では、「science」は「科学」、「philosophy」は「哲学」と訳されたものが有名である。「科学」や「哲学」が「科なる学」「科の学」、「哲なる学」「哲の学」なのかの議論は置いておくとして、それぞれもとの英単語の意味とそれぞれの漢字一字の意味を吟味敷衍したうえで「学」と合わされて創作された全くの造語である。つまり、それまで日本に無かった「science」や「philosophy」を漢字を使用して新しく日本語として訳出したのである。この点から考えると確かに「科学」や「哲学」は新しい。このことは、「科学」や「哲学」という言葉が中国古典に見ることができないことから明白である。

一方で、「倫理」についてみてみると、「ethics」の訳語としての「倫理学」という言葉は中国古典にみることができない。この点については新しい学問だということが可能である。一方で「倫理学」を「倫理なる学」あるいは「倫理の学」として考えたときの「倫理」という言葉は中国古典に二千年以上前から存在する。この点におい

て明治期の翻訳語である「科学」や「哲学」と同様に「倫理学」をまったく新しい学問だと考えることには躊躇せざるを得ない。漢字の「倫理」は間違いなく旧いのである。そこで、本稿では、「倫理学」という場合の「倫理」の意味を考察する一環として、まずは古代中国における「倫理」の意味を明らかにしたい²。

2. 「倫理」の淵源

本章では、「倫理」の意味を字義と出典から考察する。

「倫理」は漢字の「倫」と「理」からなる熟語（複合語）である。白川静博士の『字解』によれば、「倫」は「侖が輪のようにひとつながりになったもの」であり「つながりのある人間同士を倫といい、なかま、ともがら、たぐいの意味に用い、人倫のようにみちの意味にも用いる」とあり、「理」は「玉を磨きあげて、玉の表面のすじをあらわすことを理といい、おさめる、みがく、ただすの意味となる」とある。すなわち、「倫」とは無関係ではない人間集団並びにその集団の秩序形成に有益な道德であり、「理」とはなにか対象となる物事について理解し（おさめる）労力をかけて（みがく）よりよきものにしていく（ただす）ことである。この字義にしたがって解釈すれば、「倫理」とは、関係性のある人間集団とそこから発展してその集団の調和と秩序形成に資するものをおさめ、みがき、ただしたことをあらわす言葉と言えよう。

次に中国古典にあらわれる「倫理」について見てみる。「倫理」が最初に見られるのは『礼記』楽記篇である。

「凡そ音は人心に生ずる者なり。楽は倫理に通ずる者なり。是の故に声を知りて音を知らざる者は、禽獣是なり。音を知りて楽を知らざる者は、衆庶是なり。唯君子は能く楽を知ると為す。是の故に声を審らかにして以て音を知り、音を審らかにして以て楽を知り、楽を審らかにして以て政を知り、而うして治道備わる（およそ音は人の心から生じるものである。その音の集まりである楽は倫理に通じるものである。だから、声が出せてもそれを規則性のある音にできないのは禽獣である。音は理解できてもそれを調和した楽にできないのが衆人である。ただ君子だけが音を調和させた楽を理解できる。したがって、声をはっきりと理解して音が分かり、音をはっきりと理解して楽が分かり、楽をはっきりと理解して政治が分かり、そうして政治の道が備わるのである）」

ここでは「楽は倫理に通じる者なり」とあって、いわゆる音楽が倫理との共通性を持つことを指摘している。また、禽獣や衆人は音楽が理解できず、君子だけが音楽を

理解できるとし、その結果、君子は政治を理解しうまく政治を行うことができるとする。

この箇所では、「倫理」について直接の言及はなく具体的に何を意味するのか知ることはできない。しかしながら、「倫理」と通じる音楽を理解した君子によってうまく政治が行われることを主張していることから考えて、「倫理」を理解することがより良い政治と結びつくことは知ることができる。

この箇所の「倫理」については、『礼記』の別箇所の注から具体的には「人倫」と「事理」を意味することがわかる。深津氏の研究によると、清の孫希旦の『礼記集解』の注に「愚謂えらく、楽は倫理に通ずとは、其れ君、臣、民、事、物の五者の理に通じるを謂うなり」とあって、「君・臣・民は人倫」、「事・物は事物」であるから、「倫理」は「人倫・事物の理」の意味だとわかる³。

「君・臣・民」は社会秩序を形成するうえでそれぞれ人間集団と何かしらの関係性を持つ存在であり「倫」の字義に相当するものである。一方で、「事・物」は人間集団と関連はあるとしても、人間そのものではない。『礼記』は、全体の構成要素の調和と秩序形成が完成した理想状態を音楽で象徴し政治の理想を説いた。その根拠は音楽と「倫理」との共通性である。具体的には、音楽では「声、音」、政治では「君、臣、民、事、物」といった全体を構成する要素間の調和と秩序形成が成立要件となることである。そう考えると、『礼記』が理想とする政治は成立条件として「君、臣、民」といった人間集団だけでなく、「事・物」といった人間以外の事象・物体間の調和や秩序形成も想定されていたことが理解できる。この人間集団以外に事象・物体間の調和や秩序形成を含んでいる点が今日的な「倫理」とは異なっている。つまり、「倫理」の初期的な意味は、今日的な「人倫」以外に「事物の理」まで含むものであったのである。

次に、『礼記』より時代のくだった漢代の典籍にある「倫理」についてみる。

賈誼の『新書』の事変篇は、秦の失政によって世の中の美風が邪悪に変化してしまったことを述べるものである。そこでは、

「商君礼義に違ひ倫理を棄て、心を進取に併せ、此を行うこと二歳にして秦の俗日に敗る。秦人の子有るや、家富み子壮るときは則ち出でて分かれ、家貧しく子壮るときは則ち出でて贅し、父に纒鉏杖箠を假すのみ、慮ね徳色有り、母は瓢椀箕箒を取り、慮ね立ちて諄語し、其の子を抱哺して、公と併踞し、婦姑相説ばざるときは、則ち臂を反して而して睨む。其れ子を慈しみ利を嗜みて而して父母を軽簡す。念うに罪倫理有

るに非ざるなり。其の禽獸と同じからざること僅かなるのみ（商鞅は礼儀に違反し倫理を遺棄し、ただ取ることだけを志向し、これを二年間実行し秦の風俗は日々荒廃していった。秦の人々は、裕福な家庭の子供は成人すると親を棄てて家を出て行き、貧しい家の子供は成人すると実の親を棄てて他家の婿になり、自分は裕福になりながら実の父親には農具を貸すだけでみな親孝行した気になり態度に表している。母親は家事をしながらも悪口をいい、子供を育てながら舅と対等であろうとして、婦故が良く思わないときは不機嫌に睨んだりしている。つまりは自分の子と利材を大事にして父母は大切にしないのである。こうなったのは、倫理が悪いわけではない。人間が禽獸と変わらなくなったからである）」

といて、風俗が乱れたのは、道德ではなく法を基準とした政治で富国強兵を推し進めた商鞅が「礼義に違ひ倫理を棄て」たからであるとする。ここでは「倫理」は「礼儀」と並んで美風に必要なものとされ、具体的には利益ではなく父母を大事にする姿勢として述べられている。また『礼記』と同様に、人間と禽獸とを区別する指標とみなされていることもうかがえる。「倫理」が人間集団の調和や秩序形成を成立させるものであるからこそ「倫理」を有しない禽獸との対比が鮮明になるのである。

商鞅は道德でなく法による政治を行うことで国力を富ませることを第一に考えて軍事力の強化をはかるいわゆる富国強兵を推し進めた政治家である。『新書』事変篇で賈誼が人間集団の調和や秩序形成を阻害する原因として特に指摘するのが利益至上主義の価値観である。

「今の世は空爵を貴びて而して良を賤し、俗靡にして而して奸富を尊ぶ、民奸を為さず而して貧しければ、里罵と為る。廉吏官を釋てて而して帰れば邑笑と為る。官に居て敢えて奸を行いて而して富めば賢吏と為し、家処する者法を犯して利を為せば材士と為す。故に兄は其の弟に勧め父は其の子に勧む。則ち俗の邪なる此に至れり（今の世の中は、名ばかりの爵位を貴んで無位の善良を賤し、風俗は淫靡であって奸富を尊んでいる。民衆は悪事をせず貧しいと里では罵りの対象となる。清廉な役人が貧しいまま官職を辞して帰郷すると笑い者になる。役人が悪事を働いて裕福になると賢い役人と評価され、民間では違法行為を犯しても利益を上げると有能な人材とみなされる。だから、兄は弟に、父は子にとにかく金持ちになることを勧める。風俗の邪悪なることとはこのような状態に至っている）」したがって、『新書』の事変篇における「倫理」は人間集団の調和や秩序形成に必要な親孝行といった考え方

を説く以上に、人間集団の調和や秩序形成を阻害する利益至上主義的な考え方を否定するためのものという意味が強いものである。

『新書』の「倫理」が人間集団の調和や秩序形成に資するものであることは、同じく『新書』輔佐篇の

「祧師は春を典り、以て国の衆庶四民の序を掌り、礼義倫理を以て人民を教訓す（祧師は春に相当する政治を担当し、それで国の衆人庶人などの秩序について管掌し、礼義や倫理を用いて人民を教育訓導する）」⁴という記述からもうかがえる。ここでは「倫理」や礼儀は人間集団の調和や秩序形成に資するものであるがゆえに、民衆を教育訓導する手段とされていることがわかる。

『新書』の「倫理」は、人間集団の調和や秩序形成を阻害する利益至上主義的な考え方を否定するものであり、そのために民衆を教育訓導するためのものであったといえる。

次に董仲舒の『春秋繁露』人副天数篇の「倫理」をみとみる。そこで「倫理」は、

「行いに倫理有るは、天地に副う（人間の行動に倫理が有るのは、人間と天地とが相関しているからである）」といわれ、具体的な内容説明はなく自明のこととして言及される。唯一わかることは、天地と相関するものということだけである。

人副天数篇の主張は、いわゆる天人相関説を自然界の数と人体上の数とが一致することを根拠として強化しようとするものがある。

「人に三百六十節あるは、天の数に偶す。形体骨肉は、地の厚きに偶す。上に耳目の聡明有るは、日月の象なり。体に空竅理脈有るは、川谷の象なり（人間の体に三百六十の節があるのは、一年が三百六十日であるのに則ったものである。人体の骨肉の凹凸は地表の厚みに則ったものである。人体の上部に耳や目の聡明な働きがあるのは太陽や月を象ったものである。体に穴や管があるのは川や谷を象ったものである）」

「天は終歳の数を以て、人の身を成す。故に小節三百六十六は、日の数に副う。大節の十二分は、月の数に副う。内に五蔵有るは、五行の数に副う。外に四肢有るは、四時の数に副う（天は一年の日数によって人間の体をつくった。だから、人体に小さな関節が三百六十六あるのは日数に副ったものであり、大きな関節が十二あるのは月の数に副ったものであり、体内に五臓があるのは五行の数に副ったものであり、体外に四肢があるのは四季の数に副っているのである）」

このように人副天数篇は天と人との数の共通性を列挙することで天人相関の理論強化を行おうとする。それは目に見える数を列挙することによって、目に見えない部

分での天人相関を主張するためである。

「その数うべきにおけるや、数に副う。数うべからざるは類に副う。皆当に同じくして天に副うべきは一なり。是の故に其の有形を陳べ以て其の無形なる者を著し、其の数うべきを拘え以て其の数うべからざる者を著す（天と人とは、数えられるものは数が相当し、数えられないものは性質が類似する。すべて同様に天と相関する点では同じである。だから、形のあるものと言うことによって形のないものを明らかにし、数えられるものを把握することによって数えられないものを明らかにするのである）」

人副天数篇において「倫理」は具体的な内容は言及されない。しかし、形なき数えられないものであって、天地と相関することから、自然の秩序と同様に人間界の秩序を意味することはわかる。そしてその秩序の根拠は自然の秩序に求められるものであることもうかがえる。

次に『論衡』書虚篇の「倫理」についてみる。「伝書に言う、齊の桓公は姑姉妹七人を妻とすと。此の言は虚なり。夫れ骨肉を乱し親戚を犯し、上下の序無き者は、禽獣の性にして、賊乱して倫理を知らず。案ずるに桓公は諸侯を九合し、天下を一匡し、之を道びくに徳を以てし、之を將いるに威を以てす。故を以て諸侯服従し、敢えて率わざる莫きは、内乱れて鳥獣の性を懐く者の能く為す所に非ざるなり（伝書に、齊の桓公は父親の姉妹七人を妻としたと言われているが、この言葉は嘘である。そもそも肉親の関係を乱し親戚を姦淫して人間関係の上下の秩序をないがしろにするのは、禽獣の本姓であって秩序を乱し倫理を知らないのである。思うに、桓公は諸侯を糾合し天下を統一したが、その方法は人民を導くには徳をもちい、統帥するには威光を以てした。そうであるから諸侯は服従し、敢えて叛く者はなかったが、それは家の中の秩序が乱れ禽獣のような本性を持つ者にはできることではない）」

この記述では、齊の桓公が父親の姉妹七人を妻としたことを非難する意味で「倫理」が言われている。父親の姉妹を妻とすることは親子関係、親戚関係の秩序を乱すことに他ならない。「倫理」は人間集団の調和や秩序形成の意味で使用されていて、『礼記』や『新書』同様に対比する表現として「禽獣」が用いられている。人間と禽獣を別けるものとして「倫理」は強く意識されていたことがわかる。

以上、『礼記』をはじめとして漢代のいくつかの中国古典にみえる「倫理」について考察した。そこで「倫理」は、理想の政治に必要な人倫と事物を合わせた世界の秩

序を意味していたが、時代が下って人間集団の調和と秩序を形成する秩序だけを意味するようになったことがわかった。ただし、人間だけの秩序であってもその根拠は天に象徴される自然の秩序にあると考えられるものであった。さらに、「倫理」は禽獣には理解できず人間だけが知ることができるものとして禽獣と人間を区別するものとして意味を持ち、そのために人間を教育訓導する手段でもあった。

3. 『孟子』における「倫理」

前章では漢代までの中国古典にみることのできる「倫理」を考察してきた。成立の古い『礼記』では、「倫理」は人間及び人間集団以外の事象・物体間の調和や秩序形成を意味していたが、それ以外の漢代の典籍にみえる「倫理」はすでに人間集団の調和と秩序形成を意味する言葉であった。このことから漢代以降の「倫理」は人間に限られることから「人間の倫理」、すなわち「人倫」と同義であるといっても過言ではないように思われる。「倫理」ではなく「人倫」となった理由として、「倫理」の有無が人間と禽獣とを区別するという考えから「人」が強調され、「人」の文字を冠した「人倫」の方が意味が明確ではあるので多用されるようになったと考えられる。そこで、本章では、「人倫」を鍵語として人間の「倫理」に意味について明らかにしたい。

人間集団の調和や秩序形成としての「人倫」を明確に定義したのは『孟子』のいわゆる「五倫」である。

「人の道有るや、飽食煖衣、逸居して教え無ければ、則ち禽獣に近し。聖人之を憂え、契をして司徒と為し、教えるに人倫を以てせしむる有り。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（人間は、十分な衣食があり安逸な生活をするだけで教育がなければ禽獣と同じようである。そこで聖人はこのことを心配して契を司徒に任命して人倫を教育した。すなわち、父子間の親愛、君臣間の義、夫婦間の分別、長幼間の次序、朋友間の信頼を教えた）」滕文公上篇

人間集団に必要な調和と秩序形成とは、父子間の親愛、君臣間の義、夫婦間の分別、長幼間の次序、朋友間の信頼の五つであるとした。またこの五つの人倫は、「教えるに人倫を以てせしむる有り」のように国家によって民衆に教えられるものであった。人間社会の調和と秩序形成のためには、まずは人間を禽獣と明確に区別する必要がある。そこで禽獣にはない人間独自の調和と秩序形成とを明示して民衆を教育したのである。

孟子がいう民衆に「人倫」を教える場所とは「学校」

である。「学校」の語源は『孟子』であることは有名であるが、そこで行われる教育の目的は、民衆に「人倫」を教えることである。

「庠序学校を設け為して以て之て教う。庠とは養なり。校とは教なり。序とは射なり。夏に校と曰い、殷に序と曰い、周に庠と曰い、学は則ち三代之を共にす。皆人倫を明らかにする所以なり。人倫上に明らかにして、小民下に親しむ(庠序学校を設立して民衆を教育する。庠とは養の意味で敬老であり、校とは教育の意味であり、序とは射礼を行うの意味である。これらの教育機関は、夏王朝では校といい、殷王朝では序といい、周王朝では庠とあって、学は三王朝ともに共通であった。これらの教育機関はすべて人倫を明らかに教えることを目的にした。上に立つものが人倫を明確にして教導すると、民衆は親しむようになる)」滕文公上篇

この滕文公上篇の記述によれば、王朝ごとに教育方法と内容が異なっていることがわかる。しかし、その基本となる目的は「皆人倫を明らかにする所以なり」であり「人倫」を民衆に教えわからせることであった。その結果、「人倫上に明らかにして、小民下に親しむ」として民衆は親しむようになる、則ち社会の調和と秩序形成が実現するのである。

民衆に「人倫」を教えるために模範として示されるのが聖人である。そこで

「孟子曰く、規矩は方員の至りなり。聖人は人倫の至りなり。君たらんと欲せば、君の道を尽くし、臣たらんと欲せば臣の道を尽くす。二者は皆堯舜に法のみ(孟子が言った、コンパスや定規は四角や円の極致である。同様に聖人は人倫の極致である。君たらんと思えば君として道を尽くし、臣たらんと思えば臣の道を尽くす。どちらも堯舜を模範とするだけである)」離婁上篇

のように、聖人は「人倫の至り」として示される。ここでは聖人として儒教における理想の君子像である堯と舜が挙げられ、君主と臣下に必要な心得が述べられているにすぎない。しかし、離婁上篇に続けて、

「舜の堯に事する所以を以て君に事えざるは、其の君を敬せざる者なり。堯の民を治むる所以を以て民を治めざるは、其の民を賊する者なり。孔子曰く、道は二つ、仁と不仁とのみと。其の民を暴すること甚しければ、則ち身弑せられ国亡ぶ。甚しからざれば、則ち身危うく国削らる(舜が堯に仕えたように君主につかえないのは、その君主を敬っていないものである。堯が民衆をおさめたように民衆を治めないのは民衆をそこなうものである。孔子は言っている、人の道は二つ、仁と不仁とのみと。君主として民衆を暴虐することが

甚だしいと君主自身は殺され国は滅亡する。それほどではなくても君主の身は危険にさらされ国家の領土は侵略される事態になる)」

といていることと併せて「人倫」を考えると、君主にとって「人倫」を明らかにするとは、民衆に「人倫」を教育する以外に、君主自身が「人倫」を修得して「仁」の政治を行うことであることがわかる。民衆は人間集団の調和と秩序形成のために「人倫」の教育をうける立場であるのに対して、君主はその教育を施す側の立場として民衆以上の規範が求められたといえよう。

君主に高い規範がもとめられる理由は、人間集団の調和と秩序形成の根底には、人間と禽獣とを峻別する考え方があったが、政治を行うにふさわしい君子は民衆と異なってはじめてから禽獣とは異なる優れた人物であると考えられていたからである。

「孟子曰く、人の禽獣に異なる所以の者は幾ど希なり。庶民は之を去り君子は之を存す。舜は庶物を明らかにし、人倫を祭す。仁義に由りて行い、仁義を行うに非らざるなり(孟子が言った、人間が禽獣と異なる理由は極めて少ない。庶民はそれが無く、君子はそれを持っている。舜はさまざまな物事の道理を明らかにして、人倫を知っていた。それは仁義を行動規範とし、仁義そのものを行おうとしたのではない)」離婁下篇

君子は優れた人物であるから、民衆と異なりはじめてから「人倫」を明察する存在である。そのため孟子は、民衆は具体的な「五倫」そのものの教育を受けることをいうに止め、君子には「五倫」という具体的な「人倫」を知るだけでなく、それを民衆に教えるために自らの行動が民衆の模範となるように求めたのである。それは「仁」であり「仁義」を自らの行動規範とすることである。民衆は教わった「人倫」そのものを行えばよいのに対して、君子は「人倫」を民衆に教えるために「人倫」そのものを行うのではなく「人倫」を明らかにするために「仁義」を行動規範としなければならないのである。これから考えると、「人倫」という人間集団の調和と秩序形成が成立するためには、君子の行動規範としての「仁義」が必要ということになるのである。

『孟子』には、民衆に「人倫」を教育するための体制を整える必要性も説かれている。このことは「人倫」を国家に定着されるための費用の議論から明らかになる。

「曰く、貉は五穀生ぜず、惟黍のみ之に生ず。城郭宮室宗廟祭祀の礼無く、諸侯の幣帛饗飧無く、百官有司無し。故に二十にして一を取るも足れり。今、中国に居り、人倫を去り、君子無くば、之を如何してか其れ可ならん。(孟子が言った、貉国は五穀が生ぜず、ただ黍が

採れるだけである。また城郭や家屋もなく宗廟の祭祀の礼も無く、諸侯間の外交行事もなく、多くの役人もいない。だから、二十分の一の税でも足りるのである。今、中国にいて、人倫を捨て去って政治を行う君子がいなかったら、どうしてそれで良いであろうか) 告子下篇

この部分は、孟子が国家の税率を地方は収入の九分の一、城内は十分の一を主張することに対して⁵、この税率は高すぎるので二十分の一に税率を下げたほうがよいのではないかと質問された時の孟子の回答である。

孟子は税率を下げるのが適当でない理由として、民衆に「人倫」教育を施すために費用が必要であることを挙げる。二十分の一という低い税率では、国家のインフラ整備だけでなく宗教儀式や外交儀礼も行われず、そのための行政人員も確保できない。これらの事態を孟子は「人倫を去る」という。これは人間集団の調和と秩序形成を国家レベルで意識した発言だと考えられる。つまり、人間集団の調和と秩序形成は、個人レベルでは「五倫」であり、国家レベルでは「五倫」を教育された人材によって行われる宗教儀式や外交儀礼であったと考えられる。

以上、人間集団の調和と秩序形成を意味する「人倫」を「五倫」と明確に定義した孟子にみえる「人倫」についてみてきた。『孟子』は「人倫」を父子間の親愛、君臣間の義、夫婦間の分別、長幼間の次序、朋友間の信頼の五つとし、民衆に教育することを説いた。そのために学校を整備し、財源にまで配慮を行っていた。また、教育を施す側の君子には、「五倫」そのものではなく「仁」や「仁義」といった規範に沿って行動することを求めている。そしてその君主によって政治がなされた場合に「人倫」は国家レベルでは宗教儀式や外交儀礼となってあらわれるものであった。このように孟子が「人倫」を説く根底には、前章であきらかにしたように人間集団の調和と秩序形成のためには人間と禽獣とは峻別されなければならないという考えがあったこともわかった。

4. 『中庸』における「倫理」

古代中国の「倫理」を代表する言葉に「中庸」がある。「中庸」の今日的意味は、「かたよらずに常に変わらないこと。不偏不倚で過不及のないこと。中正の道」⁶というように理解されている。ただ、中国哲学研究での「中庸」は金谷氏が「専門家による中庸の研究は、おおむね宋学者の伝統を受けて、それを厳しい倫理性において説くことが常であった⁷」と指摘するように「倫理」との関連性が高く、また金谷氏も「中庸」概念のもつ「倫理」的な

意味を追求し、「中庸」の地上的感性的な倫理 (weltlich, aesthetische, Ethik) としての性格を明らかにした上で、「そうした中庸の倫理的立場は、単に中庸だけのものではなく、ひろく古代中国一般の倫理思想ともかかわりがあるように思えてくる⁸」と述べて、「倫理」と「中庸」との密接な関連性を認めている。そこで、本章では、この「倫理」と「中庸」との密接な関連性に着目し「倫理」の意味を考察する。

「中庸」の思想はいわゆる四書の一つである『中庸』に記されている。「中庸」の言葉そのものは、『論語』に「子曰く、中庸の徳たるや、其れ至れるかな。民鮮なきこと久し (孔子が言った、中庸の徳は、まことに最高のものである。しかし、人民に中庸の徳がある人が少なくなつてからもう久しい)」雍也篇

とあるように春秋時代の古くから理想の徳目であった。その「中庸」を書名とする『中庸』には「倫理」という言葉は見ることができない。「倫」についても唯一、統一された世の中をいう表現にみえるだけである⁹。

「今、天下、車は軌を同じくし、書は文を同じくし、行は倫を同じくす (今、世の中では、車は轍を同じくし、書籍は文字を同じくし、行いは倫を同じくしている)」二十八章

ここでは、車幅の規格や文字が統一されたことと並んで人々の行動基準に統一が図られていることが「倫」として言われている。「倫」は人々の行動規範であることがわかる。

ただし、その「倫」の具体的な内容はというと明示されていない。つまり、このことは『中庸』において人間の行動規範としての「倫」は自明のことであったことを示唆している。それでは、『中庸』で自明とされた「倫」とは何であったかという、その手掛かりとして『中庸』に「中庸」と「倫理」との関連性を示す記述がある。それは、人間集団の調和や秩序形成としての「人倫」を明確に定義した『孟子』の「五倫」との共通性である。

「天下の達道は五。之を行う所以の者は三。曰く、君臣なり、父子なり、夫婦なり、昆弟なり、朋友なり。五の者は天下の達道なり。知、仁、勇の三つの者は天下の達徳なり。之を行う所以の者は一なり (天下の達道は五つある。これを実践するためのものが三つある。それは、君臣であり、父子であり、夫婦であり、兄弟であり、朋友である。この五つの人間関係は天下の達道である。知、仁、勇の三つのものは天下の達徳である。この五つの達道と三つの達徳を実現させるものは一つである)」二十章

『孟子』では人間集団に必要な調和と秩序形成とを「人

倫」として、父子間の親愛、君臣間の義、夫婦間の分別、長幼間の次序、朋友間の信頼の五つとしていた。『中庸』でも、君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友を挙げ、「五倫」と同じ五つの人間関係を「五の者は天下の達道なり」とする¹⁰。

『中庸』のこの部分は、五達道を実現するために必要なものとして「知、仁、勇」の三達徳が必要なことをいい、最終的にそれが一つのものによって達成されることを主張するものである¹¹。「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」の五達道と「知、仁、勇」の三達徳とが一なるものによって達成される過程は、前段階として五達道があり、それを三達徳が実現するという過程を経なければならない。ただし、この部分に関して少し後に、

「子曰く、学を好むは知に近く、力め行は仁に近く、恥を知るは勇に近しと。斯の三者を知れば、則ち身を脩むる所以を知る。身を脩むる所以を知れば、則ち人を治むる所以を知る。人を治むる所以を知れば、則ち天下国家を治むる所以を知る（孔子がいった、学問を好むのは知に近く、力め励んで行動するのは仁に近く、恥を知っているのは勇に近いと。この知、仁、勇の三つのもを知れば、修身の方法がわかる。修身の方法がわかれば、人を治める方法がわかる。人を治める方法がわかれば、天下国家を治める方法がわかる）」二十章とあって、「知、仁、勇」の三達徳については、それに近接する具体的行為として好学、力行、知恥を示し、さらにそれら三つを知ることが自己修養から天下国家統治にまで到達できるとする記述がある。一方で、五達道については言及がない。つまり、この部分の主張の主旨は、一なるものの最終目的が自己修養を發展させた天下国家の統治であることと、そのためには三達徳による実践が必要であることにあったと考えられる。五達道についての説明は「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」と示されるだけである。これでは、『孟子』が「父子、夫婦、君臣、長幼、朋友」の人間関係を列挙するだけでなく、それぞれ「義、親愛、分別、次序、信頼」という各々人間関係の調和と秩序形成のあるべき要素が説明されているのに比べると説明不足の感が否めない。しかしながら、『中庸』の作者が詳細な説明を加える必要性を意識しないほど人間関係の調和と秩序形成が『孟子』の「五倫」として周知されていたとも考えられる。「知、仁、勇」を三達徳として示す必要から「五倫」が五達道と表記されたにすぎなかったと推察することもできよう。

それでは、人間関係の調和と秩序形成をいう「倫理」もしくは「人倫」や「倫」は如何にして中庸思想と関連性を持つようになったのであろうか。この背景には、中

庸思想の核心が人間集団の調和を志向していたことがある。「人倫」の調和が「中」であるとする考えである。

このことについて、金谷治氏は、「中国の思想をみるうえにおいて、中庸と中国的調和のすがたは、それぞれに或いは相関係して、くりかえし考えられねばならない重要な問題である¹²」として、中庸と調和について、「思想家による「中」の論理的表現ははなはだ貧困であったが、そのめざすところは実は「和」の世界にあったのである」、「「中」と「和」という言葉は本来同じものをめざす言葉であり、「中」は理性のめざめによって「和」から生まれたものである」、「中庸という概念の本質は、おそらくこうした合理性と非合理性との循環、即ち中国的な調和ともいうべきもののうえに見出されるべきものであろう¹³」と言って、中庸思想は中国的調和と深く関連していることを明らかにしている。

『中庸』が志向する調和の世界は人間集団であり、その個々の要素は「人倫」である。調和や秩序を生じる人間集団の構成要素として『孟子』が設定した五つの「人倫」を受けて、『中庸』はその「五倫」の調和を実現することを論理的に述べたのである¹⁴。つまり、『中庸』は人間集団の調和と秩序形成を意味する「人倫」を各々個別ではなく包括的に考え社会での調和を目指したものである。

この点において『中庸』の示す「倫理」は、人間関係の各論における調和や秩序形成ではなく、最終的には一つのものによって実現される人間集団全体の調和や秩序形成について社会や天下国家といった大きな視点から「人倫」をとらえたものであったといえよう。

5. 儒家における「倫理」

中国古典で「倫理」という言葉が初めて見えるのは『礼記』であった。そこでの意味は、人間集団の調和や秩序形成と同時に人間集団以外の事象・物体間の調和や秩序形成を含むものであった。そこから人間集団の調和と秩序形成の要素である「人倫」を「五倫」としてまとめたのが『孟子』であり、その「五倫」を五達道とし、人間集団の調和や秩序形成を實踐する手段として三達徳を提出して「倫理」を發展させたのが『中庸』であった。『礼記』、『孟子』、『中庸』ともに儒教の典籍である。

中国思想において儒教は、「一般の宗教に異なり、むしろ一種の修養法の体系、もしくは倫理教説の体系とみるべき¹⁵」ものとされている。儒教が倫理教説の体系と目されるのは、それだけ儒教の典籍が「倫理」を説いているからに他ならないからである。確かに、言葉としての「倫理」は『礼記』が出典であり、『孟子』は「五倫」を

定義し、『中庸』は五達道や三達徳で「五倫」を示し自己修養を言って、一なるものによる天下国家の統治にまで展開させたのはまさに儒教の体系に合致する。

ところで、儒教の始まりとされる『論語』と「倫理」との関連についてみると、「人倫」の記述はなく、ただ微子篇に「倫」への言及があるだけである¹⁶。

「明日子路行きて以て告ぐ。子曰く、隠者なり。子路をして反りて之を見しむ。至れば則ち行る。子路曰く、仕えざれば義無し。長幼の節は、廃すべからざるなり。君臣の義は、之を如何ぞ其れ之を廃せんや。其の身を潔くせんと欲して大倫を乱す。君子の仕えるや、其の義を行わんとす。道の行われざるや、己れ之を知れり（翌日、子路は孔子に追いついて昨夜の話をした。孔子は「それは隠者だ」と言って、子路に戻らせて会いに行かせた。行くと家にいなかった。そこで子路は、君主に仕えなければ君臣の義が無くなる。あなたは長幼の序は無くすべきでないとしている。それならば、君臣の義はどうして無くしてよいだろうか。あなたは自分一人だけの秩序を守って大きな秩序を乱している。君子が仕えようとするのは君臣の義を実践しようとするからである。世の中で道が行われていないことは、自分自身で承知している）」微子篇

これは、隠者に会った弟子の子路から報告を受けた孔子がまた子路に隠者へ自分の考えを伝えさせる話である。

隠者とは俗世の人間関係を離脱して世間から隠れる生き方を好んでしている者である。人間集団の調和と秩序形成に対していわば生活実践として異議をとなえている存在である。孔子は、弟子の口を使い、その隠者に向かって隠者としての生き方は「大倫」を乱すことであると批判する。具体的には批判するのは隠者が「君臣の義」を無視する点である。隠者には二人の息子がいることから「長幼の序」を引き合いに出しながら、世の中に出仕しないことを良しとする隠者は結果として「君臣の義」を乱しているとする。

ただ、この批判では「倫」は「君臣の義」と「長幼の序（節）」であり、「大倫」とあることから「倫」以上に大きな意味を持っていたことがわかる一方で、『孟子』の「五倫」でいう「父子」「夫婦」「朋友」への言及はなく、具体的にどういう点で「大倫」なのか、また孔子が人間集団の調和と秩序形成に関して「倫」をどのように考えていたのかは、微子篇のこの記述からはうかがうことができない。

それでは、同じく儒家で、『孟子』と併称されることの多い『荀子』における「倫」はどうであろうか。

思想家としての孟子と荀子は孔子の教えをそれぞれ性善説と性悪説という正反対の立場で継承した。孟子が性善を信じ人間の内面性の自然な発露を促すことで人間集団の調和と秩序形成を説いたのに対して、荀子は性悪を認めて人間に「礼」という外部規制を加えることで調和と秩序形成を説いた。『荀子』にその「礼」との関連性を明らかにして荀子の「人倫」を定義する記述がある。

「夫れ、貴は天子と為り、富は天下を有つは、是れ人情の同じく欲する所なり。然れども人の欲を従にすれば、則ち勢は容るる能わず、物は贍る能わず。故に先王は案ち之が為に礼儀を制して以て之を分かち、貴賤の等、長幼の差、知愚能不能の分あらしめ、皆人をして其の事を載いて各々其の宜しきを得しめ、然る後に穀禄の多少厚薄をして之を稱はしむ。是れ夫の羣居和一するの道なり。故に仁人上に在れば、則ち農は力を以て田に尽くし、賈は察を以て財に尽くし、百工は巧を以て械器に尽くし、士大夫以上公侯に至るまで其の仁厚知能を以て官職に尽くさざるは莫し。夫れ、是れを至平と謂う。故に或るいは天下を禄せらるるとも自ら多しと以為わず、或るいは監門御旅抱閭擊柝なりとも自ら寡しと以為わず。故に曰く、斬いながら斉しく、枉りながら順に、不同にして一と。夫れ是れを人倫と謂う（そもそも、高貴なことでは天子となり、裕福なことでは天下を保有するというのは、人情として万人が思うことである。しかしながら、万人の欲望を思うままに遂げさせようとする、とても情勢として不可能で物資も足りない。そこで、古代の王は礼儀を制定して分別を行い、貴賤、長幼、知愚、有能無能の違いを明らかにして、万人に仕事をそれぞれの分に応じてさせ、そのうえで俸禄の多少、厚薄をそれに応じるようにさせた。それが民衆が羣居して和合統一していく方法である。そこで、人徳の人が君主の地位にいと、農民は耕作に力を尽くし、商人は経済に力を尽くし、職人はものづくりに力を尽くし、役人官僚はその役職官職のために全能力を尽くすのである。これを至高の公平という。そうであるから或る者は天下全体を俸禄として与えられても過分だと思わず、或る者は門番や関りなどになっても俸禄が足りないとは思わない。そこで、差異がありながら等しく、曲折しながら順序よく、同じではないのに一つであるというのである。これを人倫というのである）榮辱篇

この記述では、「人倫」は「礼儀」の制定によって実現されるものである。具体的には身分制度の確立による人間集団の調和と秩序形成である。ここで『荀子』のいう身分制度は、貴賤、長幼、知愚、有能無能の違いによ

って社会的役割を分担し、人間がその分担によって公平を得るという経済的調和と秩序形成を目的とするものである。

「礼」によって「人倫」がつくられるということに関しては、

「大儒なる者は天子の三公なり。小儒なる者は諸侯の大夫と士なり。衆人なる者は工農商賈なり。礼なる者は人主の羣臣の寸尺尋丈の検と為す所以なり。人倫尽くせり（大儒という者は天子の三公となるべき人物であり、小儒とは諸侯の大夫や士となるべき人物であり、衆人とは工人や農夫や商人である。礼とは、君主が多くの臣下を評価するための基準とするものである。これで人倫は論じ尽くされる）」儒効篇

とあって、『荀子』における「人倫」は人間と禽獣を区別するためのものよりも、人間集団内における様々な等差を生み出すものであり、その等差に応じた行動を規定するものとして考えられている。その「人倫」に応じた行為が「礼」であり、逆に言えば、「礼」によって「人倫」が規定されるということになる。

「人倫」が「礼」によってつくられるものであるとすると、「礼」を専論とする『礼記』が「倫理」の最初の出典であるということとは偶然ではないと推察できる。

「礼」と倫理の関係性について金谷治氏は「中」の論理性を考察する中で「論理に対する実践の世界は、古代中国においては、倫理の形式としての礼の世界であった」¹⁷と述べて、「倫理」が実践の場で形を持って現れたものが「礼」であるとしている。「礼」として実践の場とは人間集団によってつくられるので「倫理」とはこれまで述べてきたように人間の倫理、すなわち「人倫」ということになる。

そこで『礼記』では、

「故に父在すときは斯に子為り、君在すときは斯に之を臣と謂う。子と臣との節に居るは、君を尊び親を親しむ所以なり。故に之に父子為るを学へ、之に君臣為るを学へ、之に長幼為るを学う。父子君臣長幼の道得て、而して国治る（だから、父が活着しているときは、皇太子は子であり、君主が活着しているときは皇太子は臣という。皇太子が子であり臣であるのは、君主を尊び父親に親しむのである。だから、皇太子に父子の親を教え、君臣の義を教え、長幼の序を教える。皇太子の父子、君臣、長幼の道理が天下に広まって国が治るのである）」文王世子

「庶子の公族に正するは、之を教うるに孝弟、睦友、子愛を以てし、父子の義、長幼の序を明らかにす（庶子の官が公族を治めるには、孝弟、睦友、子愛を教え、

父子の義と長幼の序を明らかにする）」文王世子のように、「父子君臣長幼の道」や「父子の義、長幼の序」といった人間集団のそれぞれの関係性における理想の有り様を明らかにする記述が多い。

ただ、「倫」についてしてみると、

「天地の祭り、宗廟の事、父子の道、君臣の義は、倫なり（天地の祭りや、宗廟の事や君臣の義は、倫である）」礼器

「祭とは養を追い孝を継ぐ所以なり。孝とは畜なり。道に順い、倫に逆らざる、是を之れ畜と謂う（先祖の祭りとは親への孝養をその死後まで追って継続するものである。孝とは畜である。道に順い、倫に逆らわないことを畜という）」祭統

のように、「倫」が意味する内容は、人間集団だけでなく天地といった自然崇拜や生きている人間だけでなく死者への祭祀における調和や秩序形成までも含んでいる。そのため『孟子』や『中庸』では五つにまとめられた「倫」が『礼記』には十の「倫」としてみえる。

「夫れ祭に十倫有り。鬼神に事うるの道を見し、君臣の義を見し、父子の倫を見し、貴賤の等を見し、親疎の殺を見し、爵賞の施を見し、夫婦の別を見し、政治の均しきを見し、長幼の序を見し、上下の際を見す。これを之れ十倫と謂う（祭には十の倫がある。その一は鬼神に仕える道を示し、その二は君臣の身分を示し、その三は父子の倫を示し、その四は貴賤の等差を示し、その五は疎遠の順序を示し、その六は爵賞の施しを示し、その七は夫婦の別を示し、その八は政治の公平を示し、その九は長幼の序を示し、その十は上下の分際を示す。これを祭の十倫という）」祭統

この記述は、祭祀の場合の「倫」に言及したものであって、一般的な人間集団の調和と秩序形成における「倫」とは区別されるべき適応範囲の限定されたものであろう。しかしながら、その内容には『孟子』や『中庸』の「五倫」のうち「朋友」を除く四つが含まれていることがわかる。このことから考えると、「礼」の実践において実践の場に応じて個別に設定された「倫」が次第に普遍化し『孟子』や『中庸』によって最終的に五つに集約され「五倫」となると推察することができる。

天地の自然や死者までも視野に入れた上で人間集団のそれぞれの関係性における理想の有り様を「倫」として設定し人間集団の調和と秩序形成を目指した実践形式が「礼」であったといえる。

形式としての「礼」は実践動作として表現されるため可視的である。しかし、その構成要素である「倫」自体は不可視である。この状態を『礼記』は音楽との共通性

にもとめた。つまり、「礼」も音楽もどちらも構成要素の調和と秩序形成によって成り立つものである。もちろん、ともに人間だけが能くし禽獣にはできないとされることである。こうした「礼」と音楽の共通性をふまえて『礼記』は「楽は倫理に通ずる者なり」としたのである。

6. おわりに

「倫理学」という場合の「倫理」の意味を明らかにするための考察の一つとして、古代中国の文献にみえる漢字の「倫理」及び「倫」に着目し、そこから読み解ける「倫理」の意味について明らかにした。

古代中国において「倫理」は世の中の調和と秩序形成を目的に説かれた個々の生活実践における「礼」の要素であった。『礼記』では人間に関わる「人倫」と人間以外の「事物の理」とを意味し、人間と禽獣と区別するものとして音楽との共通性とともにも言われていた。一方で、多くの中国古典では人間以外の要素を含んでいた『礼記』とは異なり、「倫理」は人間集団に焦点を絞った調和や秩序形成を意味する言葉として説かれ、「倫」は「人倫」として考えられていた。それを『孟子』や『中庸』では五つに集約して「五倫」といったのである。

漢代以降も「倫理」の言葉は中国の典籍にみることができ、特に宋代の学者の書物に多くみえる。

例えば、朱子の『近思録』には程伊川の『易伝』から引用するかたちで

「倫理を正しくし、恩義を篤くするは、家人の道なり（倫理を正しくし、人情を厚くするのは、家庭内の人の道理である）」家道

とあって、家庭内の調和と秩序形成が「倫理」を正すこととして説かれている。

日本は、江戸時代に朱子学を学んだ。そして明治期にその素養のある者が「ethics」を「倫理」の学と訳した。したがって、「倫理」の語が選択された理由には、朱子学まで古代中国で連綿と続いた人間集団の調和と秩序形成を意味する「倫理」「人倫」「倫」を理想の人間関係として明らかにして民衆を教育し、その結果得られる調和と秩序形成の上にはしか人間集団である社会や国家は成り立たないという中国古典における共通理解があったと考えられる。そう考えると、「倫理学」は純粹に西洋外来の学問としてだけの理解ではすまされない要素をもつ訳語であるといえるのではないだろうか¹⁸。

今回は、漢代以前の古代中国の文献を主な資料としたが、「ethics」の訳語としての「倫理学」の「倫理」の意味をより詳細に明らかにするためには、「倫理」が比較的

多用される宋明時代の資料を基にした朱子学における「倫理」について考察しなければならない。それについては今後の課題としたい。

注

- 『広辞苑』第5版。
- 倫理学という場合の「倫理」の文字の歴史的研究の優れた先行研究に佐佐木英夫「倫理という文字の歴史的研究」日本大学文学部研究年報1 1951 及び浅井茂紀「倫理学の語源について－倫理の漢字と西周－」千葉商大論叢11 1973がある。
- 深津胤房(2004)「古代中国人の思想と生活－「倫理」と「常倫」 二松学舎大学東洋学研究所集刊34
- この箇所は途中で文章が終わっていて不完全であるが、「倫理」が教育の手段となっていることはわかる。
- 「請う、野は九が一にして助し、国中は什が一にして自ら賦せしめんことを」藤文公上篇
- 『広辞苑』第5版。
- 金谷治「中庸について－その倫理としての性格－」東北大学文学部研究年報第4号 1953
- 金谷治 注7前掲載論文
- 「倫」の文字は『中庸』三十三章に「子曰く、声色の以て民を化するに於けるは、末なり。詩に曰く、徳の輻きこと毛の如しと。毛は猶お倫あり」の箇所にみえるが、この「倫」は「比」の意味であり、本稿で考察する人間集団の調和と秩序と直接関連性はないと目される。
- 『孟子』の「五倫」が「父子」第一に挙げているのに対して『中庸』は「君臣」を第一に掲げ、この二者の順序が異なっているのは、人間集団の調和と秩序形成を考える際に、『孟子』が家庭内から社会へと考えたのに対して、『中庸』はまず社会における主要な人間関係である君臣関係を第一に考えていたという違いがあったことがわかる。
- 一つのものについて、諸説あるが、基本的には古註は「義」とし、新註は「誠」とする。
- 金谷治「中と和」『文化』第十五巻第四号 1951
- 金谷治 注12前掲載論文
- 金谷氏の研究によれば、それは最終的に「誠」の問題に転化し中庸を飛び越えた別の問題に帰結する。金谷治 注12前掲載論文
- 「儒教」『中国思想辞典』日原国編 研文出版 1984
- あとは、同じく微子篇に「子曰く、其の志を降さず、其の身を辱めざるは、伯夷、叔齊か。柳下惠、少連を

謂く、志を降し身を恥ずかしむ。言は倫に中り、行いは慮に中る。其れ斯れのみ」といって、発言が「倫」にかなっているという表現があるだけである。

17 金谷治 注12前掲載論文

18 このことに関連する優れた論文として、江島尚俊(2015)「近代日本の大学制度と倫理学－東京大学における教育課程に着眼して－」田園調布学園大学紀要第10号がある。江島氏は日本の「倫理学」の学問領域の確定を試みた井上哲次郎に着目し、日本の「倫理学」の転換について明らかにしている。参照されたい。

参考文献

1. 浅井茂紀(2002)「倫理学とは何か[1]－西洋倫理学と関連して－」千葉商大紀要40(3) 千葉商科大学
2. 浅井茂紀(2003)「倫理学とは何か[2]－西洋哲学、倫理学と関連して－」千葉商大紀要41(1,2) 千葉商科大学
3. 金山権(2009)「中国の企業倫理」創価経営論集33(3)創価大学経営学会
4. 近藤英雄(1970)「詩経の倫理－孟子－」長野県短期大学紀要第24号
5. 野村恵二(1962)「王陽明」倫理説に於ける「性善」の研究－「孟子」性善説との比較に於て」大阪府立大学紀要10
6. 李基東(1983)「孟子における仁と義の理法的性格について」倫理学1 筑波大学