

Title	ドナルド・J・モンロー 『古代中国における人間観』序文および第1章訳注
Author(s)	湯城, 吉信
Citation	中国研究集刊. 2012, 54, p. 1-35
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58053
rights	
Note	

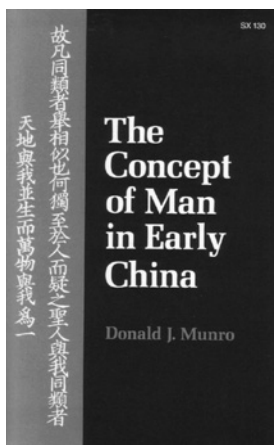
Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ドナルド・J・モンロー 『古代中国における人間観』序文および第1章 訳注

湯城吉信



【解説】

Donald J. Munro “The Concept of Man in Early China”（ドナルド・J・モンロー『古代中国における人間観』）は1969年、スタンフォード大学出版会より出版された。表紙には「故凡同類者舉相似也。何獨至於人而疑之。聖人與我同類者。天地與我並生、而萬物與我為一」という『孟子』告子上篇の引用がデザインされている。

モンロー氏（1931～）はアメリカを代表する中国学者である。1996年にミシガン大学を退職し、現在はミシガン大学名誉教授となっているが、香港中文大学で公開講座を開くなど、今なお活躍されている。

著作は、“The Concept of Man in Early China”（1969）以外に、“The Concept of Man in Contemporary China”（1977），“Images of Human Nature: A Sung Portrait”（1988），“The Imperial Style of Inquiry in Twentieth Century China: The Emergence of New Approaches”（1996），“A Chinese Ethics for the New Century”（2005）など多数ある（注1）。

なお、本書は日本の学者からも注目された。例えば、金谷治『中国における人間性の探究』（創文社、1983）の参考文献 p.41で言及されている。金谷書の解説は簡にして要を得ているので以下に引用したい。

古代中国において、人間を差別的にとらえるよりも、基本的に平等だとする観念の方が主流であったことを論証する。甲骨・金文の資料から始まって、主として儒家と道家の人間観・本性論をとりあげ、宇宙観・社会観との関係の中で考察する。中国・日本の近人の著作をも広く参照し、ヨーロッパの伝統との対比も行われている(注ii)。

本書は40年余り前に出版されたものであり、学術情報としては過去のものと言えるかもしれない。だが、モンロー氏の方法論や中国哲学研究に対するスタンスは、今なお新鮮である。また、私に興味深いのは、モンロー氏が中国や日本の研究にまで目を配っている(逆に、上述の金谷氏など日本の学者もモンロー氏の研究に注目していた)点である。以前、戦前から戦後にかけての中国天文学研究や景教研究を調べた時にも、当時、国際的なシノロジーが成立していたことに感心したことがある。当時は研究者が少ないので可能であったが、現在は研究者が増え分野も細分化され以前のようにはいかないのかもしれないが。以上のような点で、同書は、今後の日本の中国哲学研究の道筋を考える場合に多くの示唆を与えてくれる。

内容以外に、論文の形式の面でも考えさせられる点がある。

同書は、本文に資料の引用が抜かれることは比較的少なく、あっても現代語訳されており、本文の叙述はスムーズで読みやすくなっている。注は脚注と巻末の注とがあるが、前者は言葉の説明が主で、本文をさらにわかりやすくしている。一方、巻末の注では証拠文献が示されるが、書名(略号のこともある)と章番号や節番号が示されるだけで、原文はない。書名は略号のこともあり、巻末にある参考文献一覧を見てようやくわかる場合も多い(その参考文献一覧を見ても、中国語のウェード式ローマ字表記に苦しめられる。その場合、さらに用語一覧(glossary)を見なければならぬ)。見事な階層構造であるが、原文という証拠から著しく遠ざけられていることは確かである。本稿では、注の内容をできるだけ補ったが、英文文献は入手が困難な上に、それらを見つけても、叙述の根拠となっている文献を確かめるには上記のような作業をさらに繰り返す必要があり、非常に労力のいる作業であった。以上のような英文研究論文の訳出は、漢文、中国語、英語といった語学力に加え総合的な検索能力が要求される高度な知的作業と言える。知的トレーニングの一つとして院生諸君

に奨励してもよいのではないか。

一方、日本の研究書では、原文を重視し、本文の中で原文の引用をする場合が一般的であろう。ただ、筆者の印象では、必要以上に抜いている場合や、原文のみの場合は言うまでもなく、訓読をしている場合でも、論者の解釈が明らかではない（あるいはわかりにくい）場合がある（紙幅を増すためや、自らの解釈の曖昧さをごまかすためではないかという疑いを抱かせるものもある）。また、日本の研究書では、注に何を入れるかは一定していないように見える。

以上のような叙述形式における彼我の違いは、論文の叙述形式を考える場合の参考になるのではないかと考える（ちなみに筆者は、論文中では重要な証拠原文は現代日本語に訳して提示し、注でその原文を抜く、という形式を標準としている）。

本書の章立ては以下のようにになっている（巻末部分は省略）。

1. Human Nature and Natural Equality
2. Natural Order and the Human Mind
3. The Confucian Concept of Man
4. The Path to Privilege
5. The Taoist Concept of Man
6. The Path to the Mirror
7. At the End of the Path
8. The Classical Legacy

その他、巻首には序文が、巻末には注や参考書目がある。この中、本稿で訳出するのは、序文と第1章（および、該当する注）である。第1章は全書の総論になっており、この部分を読めば本書の概要は理解できると考えるからである。

(注 i) モンロー氏については、香港中文大学HPを参照した。

(注 ii) 参考文献 p.52には“The concept of man in contemporary China”の紹介が以下のようにある。「マンローが問題にするのは、毛沢東思想の人間観の特徴であり、それがいかなる点で西欧やソ連の人間観と異なるかという事である。巻末に附された詳細な文献目録は示唆に富んでいる。」

【凡例】

- ・原語の引用の仕方は、原本では、「思いやり“仁”」のようにになっているが、日本語では用語が熟している場合が多いので、「“仁”（思いやり）」の形式に変えた。
- ・日本語に訳しにくい箇所、訳語から誤解を招く恐れのある箇所は、原文を（原文：）という形式で示した。
- ・訳者による注は（*）、追加は〔 〕という形式で示した。ただし、注が長くなる場合は（訳注）を付けた。
- ・脚注は当該箇所の含まれる段落の後に移動した。
- ・原本の注では、著者が参照したテキストの「章番号」「節番号」や「頁」のみが記されているが、日本で出版されているテキストとずれる場合もあるので、かわりに「章名」と「段名」（冒頭部、内容を参考に「 」段と命名）を記すか、原文を引用した（「*」以下）。
- ・書名は、日本語に訳されている場合は日本語訳を主に、日本語訳がない場合は原文を主とした。

【原書本文】

序文

本研究は、古代中国哲学から浮かび上がる2つの人間観を分析する。しかし、より注目したいのは、中国の知的歴史において長い遍歴を持つ、ある思想の誕生である。その思想とは、人は生まれながらに平等であるというものであり、その遍歴の終わりはまだ見えていない^(訳注1)。

これまでの古代中国哲学^(訳注2)の注釈者は、儒家の主張に惑わされてきた。その主張とは、階級社会は、自然が階級的にできていることにより正当化され、人は不平等な価値を持つというものである。この主張を、中国思想における支配的な学派（*儒家）に結びつけることは正しい。しかし、“平等”“不平等”という概念の複雑さのために、多くの学者は、古代中国の人間観の重要な特徴を見失ってきた。“平等”という語は、人間について言う場合、2つの別の意味を持っている。1つは、すべての人は同じ価値を持っており（“価値”の意

味は様々であるが) 同じように扱われるべきだというものである。例えば、人は同等の政治的、経済的権利、あるいは法の下での平等を享受するべきだ、というものである。この意味では、人間の平等についての中国の支配的な立場は、人(大人)は不平等な価値を有し、それ故に不平等な扱いも正当化されるとするものである。2つ目の意味は基本的に記述的(原文: descriptive理論上のもの、価値を含まないもの)^(訳註3)である。それは、すべての人が誕生時に共有している属性に関係する。本研究は、主として後者の意味の平等と古代中国における人間観との関係を扱う。

生得的に平等であるとする考えが重要なのは、そこから次のような仮説が導き出されるからである。それは、人は生得的に欠陥がなく、教育を通じて完全になりえるというものである。教育環境が人の善悪を決定し、教育改革は差し迫った社会的、政治的問題を解決する鍵になる。その教育の内容についてのいくつかの関連仮説は、現代の教育理論と社会制御理論に重要な示唆を与えてくれる。というのは、それらは、多くの人々をある一定の方式で行動させる方法に関わるからである。そのうち、本研究では2つの仮説を検証する。1つは、教育と“自己修養”の第一の目的は、人に、ある規範に対して恒常のかつ正しい心の持ち方を教えるというもの(別の言い方をすれば、社会的コントロールは内面化しなければならないということ)であり、2つ目は、人々は手本を真似ることで学び、ある行為を教えるには手本を示すのが一番だというものである。また、生得的平等の考えは、古代中国哲学とヨーロッパ哲学との違いを際立たせる点で重要である。この理由からだけでも、古代中国における人間観の研究は、文化史の学生の興味を掻き立てるに足るものだと言えよう。

本研究における第2の目的は、古代中国哲学を専攻する学生すべてが陥りやすいある危険性に気づかせることである。その危険性とは、後世に発展した意味を古典の哲学用語の解釈に適用することである。例えば、朱子学の頃(原文: the Neo-Confucian period新儒教期)、仏教の影響で形而上学が高度に発達し、それが当時作られた膨大な古典の注釈に浸透している。その結果、使っている言葉は同じでも、哲学概念の意味が大きく変化した。現在、古代中国のテキストの解釈には、重要な哲学概念に対する朱子学(もしくはそれ以降)の複雑化された解釈が多く当てはめられていることから判断すると、多くの学者はこの事実にまったく気がついていなかったらしい。例えば、“性”(生まれつき、人間性

の性)と“徳”(道德)という、本研究における2つの重要な用語も、古代の文献に後世の思想を注入したために、しばしば誤解されてきた。入手しやすく便利な注釈が後世のものであるほど、このような誤りは発生しやすくなる。周代の文献においていったい何が言われているのかを把握することには、問題が山積し、解決不能な場合もある。しかし、学生諸君は、やはりこれらの文献を本来の意味で理解しようとすべきである。そうしなかったため、これまで古典についてされた研究の多くが、実用価値を失ってしまった。そういう研究は、その時代を適切に描写することができず、また、それに続く時代を適切に評価することもできなかった(*思想史の展開を明らかにできなかった)からである。今、我々の有する人類学の知識は、役立つこともあるが、困ったことに、学者によっては、古代哲学の概念を再解釈し、それを原始宗教に関する現代の一般論に符合させようとする人ばかり考えている人もいる。

我々は、現代の社会科学の概念を古代中国哲学に注入することを批判するだけで終わるべきではない。西洋の読者、特に哲学に素養のある人は、自分のよく知っている分野によって中国哲学を解釈、評価しがちである。例えば、中国の著作の中で、主張している立場(原文: the position being advocated)が正しいことを“主張”ないし証明するもの(原文: “argument”, or demonstration)を率先して探し、逆に、秩序だっておらず段階を踏まない議論に遭遇するといらいらする。今こそ、中国哲学を見る新しい視点が必要とされているのだ。本研究は、読者をその新しい方向へと導こうとするものである。

中国の思想家にとって重要なのは、真偽の問題ではなく、それを言ったり信じたりすることが実際に行動した場合どのような意味を持つのかということである。言い換えると、中国人が問題とするのは、もしこの考えを固守すればどのようなことが起こるのか、その発言は、人が決まった方法で行動すべきだと意味していると考えるべきか、ということなのである。中国の思想家は、哲学教義の論理的妥当性には無神経であるが、その代わりに、人間生活にとって重要な問題には多大の関心を払う。西洋思想にはそれと逆の状況が見られることが多い。すなわち、認識論的問題へは多大の関心を払うくせに、自分たちの精神活動が人間の幸福にもたらす意味については無関心に見えるということである。

古代中国の著作に西洋思想のような一貫した哲学的立場を求めようとする西洋人に、もう一言注意をしよう。中国の古典には、ある重要な問題について、

同じ作品の他の部分とは矛盾する言説が見られることが多い。例えば、『荀子』王制篇の冒頭部では“救いがたく悪い”人間について言及されている（*注3参照、「元悪不待教而誅」とある）。これは、その他の部分では『荀子』も共有している、人は教育を通して完全になれるとする儒家の思想と矛盾する。我々は、その言説が、取り立てて説明する価値があるほど頻繁に言われているかどうか考えてみる必要がある（本書の道家の人間観の章で一例を挙げておいた）。もしそうでなければ、我々は、その思想家の主要テーマだけに目を向け、思想の不統一は気にしないようにすべきであろう。多くの場合、そのような矛盾する言説は、後世の付加による産物であったり、思想の統一性（それは西洋では非常に重要なことなのだが）に対して作者がただ無関心であったことの表れにすぎなかったりする。

*以下謝辞なので略。

*本文の前の引用

孟子は言った。新山の木々はかつては美しかった。だが、大国の国境付近に位置していたために、斧で伐り倒された。[このような状態で]木々はその美を保つことができるだろうか。日夜の自然の恵みや雨露の潤いのおかげで、木々は芽も出した。だが、牛や羊が来て食いちぎった。そうして、山ははげ山になったのだ。そのはげ山を見て、人々はそれがかつて木々に蔽われていたとは思わないであろう。だが、それが山の本性であると言えようか。同様のことは人についても言える。人の心は仁や義の心がなかったと言えようか。人が生来の善性を失うのは、木々が斧で伐られるようなものだ。日々損なわれて、心はその美を保つことができるだろうか。

*原文：『孟子』告子上篇「牛山之木」段「孟子曰、牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也。斧斤伐之、可以為美乎。是其日夜之所息、雨露之所潤、非無萌蘖之生焉、牛羊又從而牧之。是以若彼濯濯也、人見其濯濯也、以為未嘗有材焉。此豈山之性也哉。雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之、可以為美乎。」

第1章 人間の本性と生まれながらの平等

初期の儒家や道家の思想家が自分達の人間観を表出している様々な詩、対話、あるいは散文の中には、2つの課題が織り込まれている。1つ目の課題は、“善と悪” “適切と不適切” “賢と愚” といった倫理概念に対して生得的な素地が存在するかどうかというものである。儒家は生まれつきこのような資質が備わっていると考える。ある特定の自然物（惑星、川、山など）間の関係は、倫理的なものとして見られる。例えば、天と地の“正しい”関係は賢と愚の関係であり、惑星がその軌道を回るのが“良い”などである。同様に、ある人間関係は“正しく”、ある行為は“良い”。要するに、人間社会は自然の延長に過ぎないのである。それに対して、道家の思想家は、生まれつきそのような資質を備えているとは考えない。彼らによると、“賢と愚” “善と悪” “正と不正” は人間の捏造であり、仲間と接触する場合“忘れる”べきものであり、決してひとまとめにして生得的なものだと誤解してはならない。

同様の論争は西洋哲学にも存在する。例えば、プラトン学派（儒家側）とソフィストたちが、“正義”が普遍的な（原文:cosmic）徳か恣意的なレッテル（原文:arbitrary label）かを巡って論争したことなどである。中国に特徴的なのは、両者（*儒家、道家）ともに人は生まれながらに平等であると認めている点である。これは、本研究の二大中心課題の2つ目である。両者とも、いとも簡単に人の客観的な違いを捨てさり、何にもまして本質的な（原文:quintessential）平等を確立せんとする。この2つ目の課題—すべての人の生まれながらの平等—が、本研究の主要課題である。

私がこの表現を使う場合、“生まれながらの平等”とは、記述的な用語である。これは、すべての人が生まれながらに持っている共通の資質や特徴を言うものである。これは、人は同じ“価値”を有し同じように扱われるべきだと意味を持つ、価値的な意味での“平等”とは区別されるべきである。記述的、価値的という2つの意味は関係はするが、基本的に別物である（p.179 脚注参照）。

*（追加） p.179には「中国と西洋の平等」という節があり、以下のように述べられている。上記、脚注が付けられている部分でもあり、どうして中国に民主主義が芽生えなかったのかという根本的問題に触れる重要な議論であるので、以下、補足しておきたい（以下、原文）。

我々は、生まれながらの平等だという考えは中国ではきわめて重要であったが、西洋

では相対的には重要ではなかったと述べた。それではなぜ、同意による政府の要求と（人が平等に作られているという考えに基づくと思われる）政治的民主主義の概念とが西洋で生じたのに、中国では生まれなかったのか。この答えは推測によるしかない。しかし、ある事実は明らかであろう。中国人が強調したのは記述的意味の平等であり、誕生時の人間の状態と（理論上存在するはずの、あるいは証明できるはずの）共有された資質とに焦点が当てられたものであった*。

*（p.179脚注）“平等”と“不平等”の記述的意味と価値的意味には根本的な違いがあるからと言って、2つの意味が重ならないわけではない。人間の平等に関する記述的言辞に価値が賦与されることもある。例えば、孟子は、“人性”（人の本性：すべての人に共通する行動的特徴と価値判断の心）を「善」だとした。アウグスティヌスは、他の人よりより多くの理性の能力を有し、それ故に「善」である人がいると考えた。しかし、2つの用法にはやはり根本的違いがある。記述的意味の言辞では、相対的に、平等にあるいは不平等に共有される天賦の属性に重点が置かれる場合が多く、価値判断は二の次となる。さらに、「善」という属性は、平等に関して純粋に価値的な発言である「価値 [がある]」とか「尊厳 [がある]」とは別である。例えば、孟子が、人性を「善」だと言う場合、人の誕生時における可能性を言うのであって（“性”という語には「誕生時」という意味が強く含まれている）、大人の一般的特徴を言ったものではない。「善」とは、適切な環境があるとすれば、人の将来の行動は望ましい、あるいは世間の基準に合うものになるという事実を言うものである。一方、純粋に価値的に平等が言われる時は、「価値」と「尊厳」は生涯を通じて外部の機構（例えば、天）から与えられる資質であるとされ、人に期待される行為とは関係しない。最後に、基本的に記述的な言辞は、人は何か特別な方法で扱われるべきだということを必ずしも意味するものではない。例えば、孟子が人が生まれつき持っている善性を言う場合、すべての人は公平あるいは公正に扱われるべきだとか、大人として同等の権利が与えられるべきだとを意味しているわけではない。しかし、平等が純粋に価値的に言われる場合、すべての人は公正に扱われ、生涯を通じて同等の権利を与えられるべきだということがまず第一に強調される。

どうして生まれながらに平等なのか？

その当時、中国において人は生まれながらに平等だという考えが出てきたのはなぜか。その答えは、周代の思想家における世襲的特権階級への反対の高まりの中にあることは疑いない*。実際、特権階級に反対することは、戦国時代のすべての学派が取り得る唯一の立場であった。彼らは他の問題では意見を対立させているが、この点では一致している。確かに、高い地位への資格を有する人に対する好意的な言葉もまま見られる*。[だが、]そのような資格を否定するよりも、昇進への資格も同様に認めるべきだというのが一般的な見方である。下文で古代中国における“世襲原理の否定”を述べる際も、この内容（原

文：qualifying remarks) は銘記されたい。

* 古代中国哲学の古典期（原文：the classical period）は、紀元前550年頃から紀元前250年頃である。すなわち、春秋時代（B.C.770～481）末期から戦国時代（B.C.480～222）の終わりまでに当たる。

* 例えば、『孟子』梁惠王下篇「孟子見齊宣王」段（* 原典参照）で、孟子は齊王に対して、為政者は“有能な者”に官職を与えるのはやむを得ない場合だけにすべきだと言ったとされる。理由は、それにより「賤しい者が高貴な者を越える事態を引き起こす」からである。その実、世襲の特権についての孟子の立場とこの章で述べている功績との関係は、この有名な一節が意味するところよりずっと複雑である（注2参照）。

（原典）『孟子』梁惠王下篇「孟子見齊宣王」段

…国君進賢、如不得已。將使卑踰尊、疏踰戚、可不慎与。…国人皆曰賢、然後察之、見賢焉、然後用之。…国人皆曰不可、然後察之、見不可焉、然後去之。

儒家の著作はみな、出生を昇進の唯一の基準とすべきではないと明言する。孔子の所に教養（原文：refined arts）（礼、詩、書、数）（* 礼楽射御書数を六芸という）や政治術を学ぶために弟子が集まった。孔子は出生に関わらずすべてを受け入れている（* 『論語』述而篇「子曰、自行束脩以上、吾未嘗無誨焉」）。そして、少なくとも弟子の一人である子貢は賤しい出身でありながら官職に就いたとされる^(注1)。孟子（B.C.372～289頃）は、聖王堯舜も「他の人間と同じであり」（* 告子上篇「聖人与我同類者」）、何人も、生い立ちに関わらず、努力すれば堯舜のような地位に至れるとする^(注2)。荀子（B.C.298～238頃）は王制篇冒頭で「年功に関わらず賢者と能者を昇進させ、躊躇せず愚者と無能者を解雇し、…一般庶民は法で押さえつけずに教化せよ。…逆に、王侯士大夫の子孫であれ、正しい行為“礼”や正義“義”の決まりを守らなければ、庶民の身分に格下げすべきだ」と言っている^(注3)。

孔子の1世紀後に生きたとされる墨子（B.C.479～438に活躍）は、儒家の中心思想の多くに反対している。墨者は、最高神“天”の非人格化に反対し、儒家はそれを行っているとして、その宗教懐疑主義を否定した。さらに、血縁者を優先的に愛すべきだと儒家が考えたのとは対照的に、人は天に則るべきで、〔さらにその〕天はすべての人を公平に愛することを根拠に、博愛を唱えた。だが、墨者も世襲の特権に反対する点では儒家に一致している。彼らは、良い政府は、個人の徳に応じた地位と金銭報酬の基準を定める（原文：required）ものだと信じていた。このことは、貴族の子弟と同様に、一般の農民や職人も、

高い地位に就く機会を有するはずだということを意味した。墨子によれば、「古の聖王は、有徳者を高い地位に置き、有能者を尊重した。そして農民であれ店の職人であれ、能力のある者は昇進させた」(注4)。

商の公卿、衛鞅 (B.C.338没) と韓非子 (B.C.233没) とが関心を寄せたのは、戦国時代に特徴的な2つの問題である。すなわち、近隣諸国にどのように支配権を拡げていくかということと、いかにして社会を組織して諸外国の攻撃を退けるかということである。「法家」として知られる彼らの論は、明確な法を公平に施すことにより、普遍的な行動基準を〔打ち立てることを〕主張した。この論ほど儒家と隔たったものはないだろう。儒家は、「法ではなく人による統治」を主張し、家族の権利は国の権利と同等以上であると見た〔からである〕。だが、法家の思想も墨家の思想家と同じく、何人も天賦の特権を有しないという儒家の信条には賛成する。法はこの原則を強いるための手段である。なぜなら法はえこひいきのないものだからである。韓非子は言う。「法は貴族に諂わない。(大工の) 糸 (*墨繩) は (張られた時) 曲がらないのだ。すべて法が適用されるものは、賢者も退けることはできず、勇者も否定することはできない。過失を罰するには大臣もその例外とせず、善行を賞するには庶民もその例外としない」(注5)。賢君は人の能力を見計らって官に任命する。位と賞とを使って功労者を奨励する。

道家では、同じテーマの別ヴァージョンを見ることができる。道家によれば、支配者を含めすべての人は、道に倣うべきである。万物は道の観点から見れば同じなので、すべての人は平等と見なされるべきである。道家は、儒家の貴賤、正誤の区別を、特定の人をえこひいきするための不自然な基準であるとして斥ける。道家において人類平等主義はその極に達している。人の目から見れば優れた人も道の観点から見れば下らない者だという考えから、道家は社会的地位の概念そのものを否定する。

世襲の特権の否定

世襲の特権の否定には、2つの源がある。すなわち、西周 (B.C.1111-771) の宗教観および春秋戦国時代の社会状況の変化である。その宗教観とは、天は徳行を公平に受け入れ、特定の人や民族をえこひいきすることはない、つまり、

行いの正しい者は天から認められ、支配者の地位に登るとするものである。周王朝は、この考えをうまく利用して、殷の征服を合法化した。だが、この略略の利用によっても、この考えが古代以来脈々と続いてきた影響力は損なわれることはなかった。天は公平だと考えられ、功績が皇帝になる基準である以上、〔皇帝以外の〕他の地位にも同じことが言えることになるだろう。

世襲的特権が世間全般に否定されたことの背後にはずっと複雑な社会状況がある。基本的には、2つの要素があるように思われる。すなわち、かつて中国で支配的であった、強い氏族制が緩まったことと、下位の者に新しい地位が開けたこととである。確かに、この2要素は密接に関係する。だが、ここでは分析のために別々に考えたい。

・氏族の強力な結びつきの崩壊

殷代(B.C.1751-1111)には、かなり厳格に族外婚が行われていた。そして、“同姓不婚”(同じ氏族の者は結婚しない)という禁忌を破ると病いにかかると信じられていた(注6)(訳注4)。“同姓”(同じ氏族)という表現は、おそらく“同じ血”という意味も含んでいると考えられる(注7)。殷代には、例外はあるが、皇室は一般的には族外婚を行っていた(注8)。その領土のほとんどは、王と同じ姓に属す皇族によって支配されていたが、首領が殷王によって封じられていた氏族は殷のグループの一部として受け入れられていた(注9)。

周の初めまでに、世の中の混乱とそれによって引き起こされた人口の移動により、血縁はいくぶん弱められた。すなわち、自分がどの“氏”(一家)に属するかを知るだけで、どの“姓”(氏族)に属するかを知らない人が多くなった(注10)。だが、春秋時代までずっと、社会構造は緊密に組織された氏族に基づいていた。身分の高い氏族は、自分たちの家系を神や神格化された祖先に結びつけることが一般的だった。例えば、殷家は神の命により燕の卵から生まれた男から始まったとか、周王家の創始者である后稷は母が上帝の足跡の上を歩いた後に生まれたとされる(訳注5)。氏族の生活は祖廟を中心に営まれた。重要な儀式はすべて祖廟において行われ、氏族に関係する重大な行事は祖先に報告された。

春秋時代初期の中国人は3つのグループに分けられる。1つは、周王朝の同

盟国で、その住民は城壁都市に住んでいた。ある特定の場所に住む人々は、同じ姓を有することが多く（言い換えれば、少なくとも建前上は、同じ祖先の子孫であり）、別の地域の別の姓の人と結婚した。2つ目は、楚、呉、越、巴、蜀といった、周王朝の非同盟国であり、これらの国々は、最初は周の文化圏外であったが、次第にその中に取り込まれていった。3つ目は、北方の戎狄、南方の蛮夷といった蛮族であり、彼らは黄河流域の草原や長江流域の密林で移動生活していた^(注11)。

春秋後期になると、貴族の間で、また、貴族と諸侯との間で絶え間なく戦争が起こった。この頃になると、血族の区別が弱まる兆候が現れる。特に、同族間の結婚が増えたことや、同じ血統出身ながら違う氏族に属する者が出てきたことは注目に値する^(注12)。その頃には、姓の意味までも変化していたと見る学者もいる。すなわち、専ら血統を表していたものが、尊敬される地位をも表すようになったというのである^(注13)。“姓”は次第に、王ならびにその親戚の貴族の氏族を宰相の氏族から区別するために使われるようになり、姓の原義は氏に取って代わられた^(注14)。これは、戦国期からの食客の出現と関係がある。食客とは、以前の氏族の結びつきから自由になり、富国を目指す地方封建地主に雇われた者たちである^(注15)。地方の封建単位は明らかに氏族単位よりも外部者を受け入れやすく、これが血統グループに取って代わって中心になった^(注16)。この時期に氏族の区別が弱まったことに伴い、同族のきずなは、高い官であれ、官位を守るのにそれほど重要でなくなってきた。

周代の記録には、130以上の国が載っている。西周の頃、黄河流域の多く国家は周王と何らかの血の繋がりがある領主によって支配されていた。地方の支配者は、王から身内に対する呼称で呼ばれている。例えば、高位に就き、王家と同姓の者は、父系の伯父というふうには呼ばれる^(注17)。しばらくして、周王朝が衰えた後に、世襲の原理は、各国で高い地位を報賞として与える際に使われた。春秋初期には、宰相は国の支配者の兄弟である場合が多かった。そして、支配者の若い息子もまた高い行政上の地位を与えられたし、その息子もまたやや下の官職を与えられた。“卿”階級の閣僚は、領土を与えられた支配者の息子であった。“大夫”階級の閣僚は、支配者の庶子か卿階級の宰相の子供であった。大夫の階級が世襲化されることもあった^(注18)。

春秋中期までに、宰相の地位を専ら自分の親戚に譲る特権を獲得した一家も

あった^(注19)。彼らの力は、しばしば軍事遠征の成功に対する領土賞与によって強大化していった。そして、当然のことながら、こういった一家が強くなればなるほど、国の支配者は弱くなっていった。許倬云によると、紀元前513年以降は、支配者の子供で首相として仕えた者はいない。そして、この時以降に支配者となった王の子供で強大な領土を形成した者はいない^(注20)。要するに、春秋中期にも世襲原理は行われていたが、形は変わっていた。すなわち、一族支配は独自の権力求心力を持つ多くの貴族連合制へと座を譲ったのである。

しかしながら、やがて、引き続く戦争によって強力な世襲氏族も破壊されてしまった。110を超える国家が、春秋期の打ち続く血なまぐさい戦争によって消え、またその際、貴族は力を失い、平民階級にまで落ちる者もいた。世襲的に官位を割り当てることを継続させたのは、実にこのような貴族であった。紀元前4世紀には、世襲的貴族から首相を選出するのは楚の国だけであった^(注21)。

・昇進への新しい道

春秋末期と戦国期において昇進の機会が生まれる前に、それに先立つ前段階の社会階層について一言述べたい。ここ数年、この分野において中国人学者によってまとまった研究がされている。マルクス主義的歴史観を中国にも適用しようとする郭沫若や陳夢家^{*}は、強引に、殷や周初期は奴隸社会であったと証明している。この見解を証明するために提出された事実は3つある。1つは、甲骨文に刻まれた文字に“奴隸”と解釈できるものがあることである。郭は“衆”(大衆の意、また“衆人”と述べられることもある)という字は3人の人が太陽の下で働いている(奴隸労働の)象形だとした^(注22)。その他、言及されている文字に、“臣”(支配者の臣民の意)と“奴”(現在は“奴隸”と訳される)とがある。陳は、“人”または“小人”と呼ばれた自由民がいたことを認めている。2つ目は、骸骨—頭のないものもある—は有力貴族とともに犠牲として埋葬されるべく殺されたことを示しており、甲骨文の記述には人の生け贄について言及するものがあると考えられることである。3つ目は、甲骨文には、「衆が逃げた」とか「王が衆の反乱を鎮圧しに行く」などの文句があることである。これは、奴隸階級の存在を示唆するものと考えられるであろうということだ^(注23)。碩学の中には、奴隸社会の存在を否定する人もいる。すなわち、董

作賓『中国文字』（台北、1961）、胡厚宣「釈“余一人”」*（『歴史研究』1、1957、p.75-78）、島邦男である^(註24)。

*陳の歴史解釈はマルキストの視点を反映していることがあるが、彼は共産党と密接に関わったこともないし、1957年には“右派”と宣告された。

*湯城注：胡の「釈“余一人”」では君主独裁制を言うだけで奴隸制については触れない。

今、この研究のためには、殷代と周の初期には、支配階級と被支配階級という少なくとも2つの大きな階級が存在したということがわかれば十分である（3つ目の証拠で、周が逃げて王がその反乱を鎮圧したというのは、被支配階級に言及したものであることは確実だ）。被支配者の大多数は土地も持たないが土地にしがみつき、所有者が代わっても土地にしばりつけられている農民であった。彼らはふだんはほとんど農業に携わっていたが、戦時には歩兵として徴集され、貴族の馬車に付き添った。厳密に言えば奴隸は存在したが、全人口に占める割合は小さかった。

紀元前5世紀までに、周りの弱小国を滅ぼした多くの国は、統治を固め、領内で権力と安定とを確立するための方法を模索した。このような環境の下、低い身分に生まれた者に新しく昇進の機会が開けた。才能はそれ相応の報酬をもたらし、その報酬を得る重要な場所の1つに戦場があった。春秋末期までには、貴族の戦車は丘陵地帯や町の城壁の前では役に立たないことが明確になり、低い身分から徴集された歩兵や騎士がそれにとって代わった。顕著な功績を上げた兵士は昇進し、戦国初期には、貴族階級ではないプロの兵士の階級ができあがっていた^(註25)。

もう1つの進展は、富裕商人層の出現である。道路や運河が建設され、また、おそらく紀元前6世紀頃、遅くとも紀元前4世紀には金属貨幣が導入され、国と国との間の交易が容易になった。手工業品の需要が高まり、特定の地域が特定の品物を専門に生産するようになり、また、それによって都市の手工業者の地位が高まり、そういった品物を扱う商人の繁栄をもたらした。商人達は、内蒙古から揚子江以南へ、また西の四川からはるばる満州や朝鮮にまで商品を輸送した^(註26)。富裕商人は土地を買って官位へ昇ることができた。

小作農の中には、土地所有者になることにより恩恵を被った者もいる。おそらく紀元前6世紀中には、いくつかの国の小作農は、国に直接土地税を払うこ

とにより、貴族地主の実質的拘束から免れていたと思われる^(注27)。事実上、小作農は農奴から土地所有者へ昇格した。この措置のおかげで、小作農の社会的地位が向上しただけでなく、未使用地を利用することにより所有が向上した。多くの土地所有者、とりわけ商人は、広大な土地を手に入れた。

最後に、専門の技術を持つ者が求められるようになった。支配者は、富を増やすことにより国を強くしようとしたが、そのことは、すなわち、土地の有効利用と勢力範囲の拡大と経済の促進をもたらした。彼らは、領内の住民への支配を固めようとしたが、そのためには強い軍隊が必要であった。台風と黄河の洪水とに起因する治水問題もあり、運河を造る必要もあった。以上のような事業を計画、遂行するために官僚組織が必要とされた。国と国との間の貿易に起因する経済問題を処理するために敏腕の官吏が必要とされた。多国間の条約等、国と国との間の外交が活発になったことにより、政治の手続きや儀礼、文書作成に優れた人材が必要とされた。こういった任務に携わる人は、徐々に低い位の貴族や貴族以外の身分から採用されるようになっていった。紀元前5世紀には、才能のある平民が高い官位に就くことは珍しいことではなかった。

こういった技能者のほとんどは、支配者の中では一番下位の“士”すなわち騎士であった。この階級の人々は、春秋期を通して国の役人として仕えた。士には、文書作成ができる人や公務に要求される儀礼や行政の知識を有した人々も含まれていた。士の任務はかつては完全に軍事的なものであったが、紀元前5世紀までには、ほぼ完全に行政的なものになっていた。一夫多妻が一般的であったため貴族の子弟が大量に誕生したり、うち続く戦争で貴族が犠牲者になったこともあり、士の階級は膨れていった。士の多くは礼の規範を知っており、その専門家となり、国から国へとその才能を売り歩いた。そして、孔子らは、この技能の職業的教師となった。

士は、例えば、支配者の領土の行政権など、以前は世襲制にもとづく貴族に占められていた地位を乗っ取っていった。さらに、春秋時代の終わり頃（紀元前550年頃）には、士の責任と権力は強まり、才能のある一般庶民（“庶人”を含む）^(注28)は、士に昇格していった^(注29)。彼らの職業は孔子や墨子などの新しいタイプの教師により高められた。彼らは、教を請いに来る者には皆、政治手腕の練習や交際術を教えた^(注30)。戦国期には秦は新しい政治体制を導入した。それは、領土を統治者が治める郡と知事が治める県とに分けることであった。

こういった行政官は、ある土地に権利を持つ封建貴族では断じてなく、一般庶民や他国の人も、この2つのランクへの資格を有した^(注31)。

才能により雇われた者は無能により解雇される。地方官から地方長官へ、また地方長官から統治者へと報告された毎年の勤務評定など、官吏の勤務評定のシステムが新たに出現した^(注32)。つまり、統治者と官吏との関係が変化したのである。能力が重視され、良い支配者とは、有能な部下を見つけ出し、維持するよう努力する者であった。この変化が社会に与えた影響は、17世紀のフランスなどで見られたのと同様のものであった。戦国期の記録には、貴族と一般庶民との結婚が記されている^(注33)。また、最近発掘された当時の一般庶民の墓には、以前は専ら貴族の墓に埋葬されていた儀礼の器が埋葬されていた^(注34)。

そして、これが、世襲の特権は否定されるべきだとする世論への後ろ盾となる。すなわち、天は特定の人や種族をえこひいきしないとする周初からの宗教的遺産があり、世襲の原則を継続させていた強力な氏族の結びつきの緩和があり、さらに、春秋末期から戦国期における上の階級への移動の道が開けたことがあった。中国において生まれながらの平等の考えが生まれてきたのは、この世襲的特権への反対に負うところが大きい。というのは、人間の平等の主張は、その特権に反対する強力な武器になるからである。本書は、以下、初期の儒家と道家の人間観に見える、生まれながらの平等への信頼を検証することに紙幅を割く。

儒家の人間観

人間を含めすべての物はもともと他の物とのある決まった関係にあり、これらの物の行動を規定する自然の法則があると儒家は考えていた。彼らの見方は、社会秩序には3つの構成要素がある。すなわち、一定数の役割分担、その分担の間の階層関係、そして、特定の社会の価値や道徳の利益のためにこの関係を保つための行動規則である。すでに見たように、儒家は、以上3つの構成要素は、自然界の同様の現象の人間社会における対応物だと考えていた。その結果、儒家は、少なくともある人々は、貴い立場と賤しい立場や、正しい行為と間違った行為とを区別する心を生得的に持っていると考えた。生得的に優劣や正誤の違いがあり、すべての人にそれがわかるわけではないとすると、人が

倫理的行動をとる可能性が奪われ、少なくとも一部の人は自然の中の倫理的な信号を理解する能力を生得的に有していなければならないことになる。この問題については、第2章で論じる。

一部の人々か、すべての人々か。特定の知恵を持つ権利は個々の家庭によっていとも簡単に伝えられているということを考慮して、儒家は“すべての人々”と答えざるをえない。特に、彼らは、すべての人は“価値判断する心”すなわち問題を識別する能力を生まれながらに持っていると主張する。孟子の言う「聖人は、他人同様、私の心も認めうることを私よりも先に理解したにすぎない」である^(注35)。

第3章では、儒家の言う人間性の中身には3つあることを示す。1つは、飲食、睡眠、セックスといった他の動物と共通する恒常的な行動である。2つ目は、人間に特有なある社会的行動（ただし、それが何だと考えるかは論者によって異なる）である。そして、3つ目は、貴さと賤しさ、正しさと不正、事物や行為、地位、出来事の適切不適切を見極める生来の価値判断能力である。人は、自らの価値判断能力を駆使して、生来の社会的傾向を正しい方向に導くことができる。これら3つの要素はすべての人に共有されており、それによって人は生物学的に等しくなっているのである。

儒家の一番の関心事は、社会的行動である。そして、人の社会的行動の質は、その人が自分の価値判断の心をどれだけ使うかにかかっていると考える。儒家は、決して、人は生まれながらに同じだと主張しているわけではない。そうではなく、生まれつきの違いが、後に、社会の構成員として行動する場合に与える影響が極めて小さいと言っているのである。だから、孟子は次のように言う。

豊作の年には人民の子弟は善良な者が多いのに対し、凶作の年には悪に走る者が多い。それは天から受ける生得的な能力の違いによるのではない。…ここに大麦があるとしよう。これを播いて土で覆うと、土壌は同じで種播きの時期もまた同じなのに、それは早く成長し、実りの時期にはすべて熟しているであろう。収穫に違いがあっても、それは、土壌が肥えているか否かの違いや、雨露のよってもたらされる養いの違いや、人の働きの違いによる。だから、類を同じくするものはすべて似ている。どうして、人間だけ唯一の例外であると疑えようか。聖人と我々は類を同じくする^(注36)。

荀子も同様に考える。

すべての人は他の人と共通の特徴を持っている。飢えれば食を欲し、寒ければ暖を欲し、疲れれば休息を欲す。人は自分に役立つものを好み、自分を損なうものを憎む。このような傾向を持って人は生まれる。これらは学ばずして備わっている。…人は堯にも禹*にもなることができるし、また、桀や跖*にもなりうる。日雇い労働者や工匠にもなりうるし、農民や商人にもなりうる。このうちの何になるかは、その人の物の見方、習慣の積み重ねによる^(注37)。

*堯と禹とは善の象徴であり、桀と跖とは悪の象徴である。

この点は『論語』の「生まれつき人はほとんど同じであるが、習いによって人は全く違うものになる」に要約されている^(注38)。

儒家の著作は、人は同じ状況（例えば、侮辱、欺瞞、親切、飢え）に対して同じような反応をする点においても人は生まれながらに平等だと考える。さらに、人は自分の家族を愛し、彼らのためになるように行動する。いくつかの倫理原則はこの平等性から導き出される。とりわけ、「己の欲せざる所、人に施すことなかれ」という原則、言い換えれば、他人を扱う場合いちばん頼りになるのは自分の感覚であるという原則がある^(注39)。儒家思想においては、人は同じように痛みや空腹を感じ、同じように音楽や平穏を楽しむという事実から、すべての人はそれぞれの要求を等しく満たされるべきだという主張には結びつかない。そうではなく、“恕”（互惠）の原則により、自分の富や楽しみを人民と分かち合うよう支配者に勧めることが多い*。確かに厳密な意味での恕は不可能である。その考えは、支配者が自分に照らして臣下の必要もはかり、またそれに応じて行動しろということなのである。すべての人は自分の家族を愛し、家族の役に立とうとするという事実から、家族への愛情は他の人々にも拡大できるとし、またそうすべきだということになるのである。社会的徳である“仁”については、第3章でさらに言及する予定である。上述のように、仁は愛情が拡大された時に出現するものである。

*いくつかの点において、墨家の兼愛説は、儒家の恕を論理的に拡大したものと見ることが

できる。それは、他人を彼らが望むように扱うだけでなく、国もその国が見られたいように見るのである。

確かに、儒家は人の違いにも注意を払っている。賢者もおれば愚者もおり、強者もおれば弱者もいる^(注40)。儒家の見方では、人は強さとか賢さといった、道徳に関係のない資質を気にすべきではない。これらの資質は重要ではないのである。人は道徳的模範者だけを気にかけるべきであって、社会の安定はこのような模範になろうと努力することによってもたらされるのである。第4章では、道徳的模範者とは自らの価値判断の心を働かせる人であり、人は必然的に道徳的模範者に魅かれ、そうなろうと努力することを明らかにしたい。

生まれながらに（生物学的に）平等だという考えは、儒家が功績こそが政治的特権を獲得する唯一の基準とされるべきだと主張する場合の最大の根拠となる。儒者は政治的ヒエラルキーは自然なものだと信じているので、彼らの要求は、功績による貴族制のためのものであった。すべての人が価値判断の心を持っているとすれば、その価値判断の心によって培われた鑑識眼を最もうまく働かせて自らの行為を制御することができる人に特権を与えるべきだということになる。そのような人は特に〔区別して〕“賢”（価値ある人）と呼ばれる。第4章では、特権に至る道について検討するが、議論の中心は、価値判断の心を働かせる方法と、命令に服従することがすべての事柄に優先するとする考えを発展させる方法とに絞られている。

何も中国人だけが功績による貴族制を主張していた訳ではない。特に、アリストテレスは非常に似通った考えをしている。儒者の立場とアリストテレス派の立場との決定的な違いは、儒者がすべての人は生まれながらに平等だと考えているのに対して、アリストテレスは、人は生まれた時点ですでに異なっていると信じている点である。ギリシア人の考えでは、功績による貴族制が現実に永続的するというのは想像しがたい。〔もし、一時的にあったとしても〕やがて、ある一族もしくは部族が必然的に世襲の高い地位を勝ち取り、〔それに対して〕ある一族もしくは部族は世襲的に奴隷と見なされるようになるであろうということだ。〔だが、〕中国人はこのように考えない。

人は生まれながらに平等だと信じることから、儒家の関心は、今現在、つまり人々の道徳的な優劣の原因となる環境的要因と、悪習慣を改めるのに役立つ

訓練とに集中する。その中でも、経済的安定と教育という2つの環境的要因が特に強調される。生活が不安定な者は“正しい”行動を理解したり実行することは困難である^(訳注6)という孟子の意見にしたがって儒家の著作がしばしば主張するのは、しかるべき道徳的鑑識眼〔を養う〕に必要な経済的安定を保証するという名目で、政府が国の経済に介入することである。例えば、儒家の官僚は、しばしば、政府は物資が豊かな時に買い、投機的商人から人民を守るべく、欠乏している時にそれを安売りするようにすべきだとか、政府は土地の不公平分配を正すべきだとか主張する。教育重視はさらに重要である。生まれながらに平等だという考えは、人は改善されるという儒家の信念を補強するものである。というのは、誰にも生得的な欠陥はないからである。だから、人の道徳的成長がどうなるかは大部分教育にかかっているのである。

人が変わりうるという概念は、中国の社会と政治とにおける行動に大きな影響を与えた。この概念は、生まれながらの平等の考えだけでなく、人間の本性全般に対する儒家の見方にも由来する。儒家は、そういった他の動物と共有する人間の本性と、彼らが人間の本性の本質的部分だと見なした、人間に特徴的な社会的傾向とを区別した。この“本質的な性質”は、しばしば一般的な人間の本性と混同された。例えば、孟子は、人の本性は仁（思いやり）であるという考えと、「人は仁である」（「人者仁也」）^(訳注7)という考えとを混同した。この後者は、“動物的”要求、本能、反射作用は人間の本質的部分ではないということの意味した。事実を見れば、人の“社会性”は“動物的要求”よりも明らかに環境の影響を受けやすい。この2つを混同することにより、肉体的欲求や限界、欠点が見過ごされ、人の（本質的に社会的な）性質を形造る機能が過大評価されることになる。その結果、儒家は道徳教育で奇跡が起こることを期待した。儒者は教師として活躍し、官立の学校〔の設立〕を声高に要求し、その第1号は、漢代に設立された。彼らは。歴史事業も展開した。その目的の1つは、歴史の中から適切な倫理的手本を見つけ出すことであった。理論面では、彼らは、どのように教育すれば正しい習慣を形成できるかについて、止めどない議論を展開した。儒家の教育観において同時に強調されたのは、（すべての人が等しく有している生まれながらの価値判断の心と社会的傾向とを発見すべく）内省することと、（その心を用いて行動に対して適切な判断を下す習慣を養うべく）手本を模倣することとであった。教師は学生の手本となり、（支配

者を含め) 儒家の役人は全人民の手本となるべきものであった。

中国を美化する必要はない。政府が経済活動に介入することにより、元来、商人が手にしていた利益がしばしば役人に奪い取られることになったし、儒家の教師や学校により個人的に感化された農民もほとんどいなかった。それでもなお、以上に述べた考えに基づく中国文化には、西洋文化とは截然たる質的相違が存在する。生まれながらの平等の考えにより、教育方法を変えれば差し迫った社会問題、政治問題を解決することができると思える傾向が生じた。また、経済と教育の条件が整っておれば、「すべての人が堯*や舜*になれる」(*本節冒頭の『荀子』榮辱篇の引用を参照) とする主張により、(正式には初唐すなわち7世紀に制度化された) 科挙制度など、中国に特有な文化制度が生まれることになった。

*古代の聖君子。

道家の人間観

道家も人は生まれながらに平等だと考えた。だが、〔儒家とは〕全く違い、生得的に倫理観念を有するとは考えない。道家は、一なるものである‘道’が、世の中の個物を貫いて存在すると思えた。一なるものとして‘道’はすべての物に同等に備わっている。個物が出現する時、‘道’は各々の物において“徳”すなわちそのものの状態と未来の変化とを決定する原理となる。道家は、人間の中の客観的な違いを認める。だが、その違いは暫時のものであり、重視するに足りないものだと考える。ただ、“内なる‘道’”だけが永遠のものであり、人の資質において唯一本質的なものなのである。

‘道’は普通“無”とか“空”と説明される。それは、善悪、優劣、美醜などの質を持たないという意味である。加えて、道家の著作は、「天地は不仁」だと強調する。このような発言は、人間の倫理的な言語でもって解釈してはならないということを意味している。この教義は、論敵である儒家とは対照的なものであり、その結果、以下の2つのことが導き出される。1つは、5章で詳しく述べることであるが、宇宙は無道徳であり、儒家の“価値判断の能力”はつまらないものだということである。もう一つは、6章の主題であるが、徹底

的な博愛主義である。儒家は、人は生得的に平等であると認めたが、大人になると変わると考え、それ故に功績による貴族制の可能性を認めた。それに対し、道家は、儒家思想が大人の違いを決定すると考えるすべてのカテゴリーを否定した。その結果、すべての人は等しい価値があり、すべては受け入れられるべきで、何物も好みにより排除されるべきではないとした。ここには、記述的意味での平等（‘道’はすべての物に見出される）から価値的意味での平等（公平）への転換がある。

価値判断の心を否定することは、道徳的卓越という概念を否定することにもなる。道家の聖人は、道徳的卓越ではなく理解（原文：understanding）を有する。この卓越性により、聖人は、特定のものを不平等に扱うのではなく、すべてを平等に扱うという原則の生ける手本として行動することができる。聖人は、特定の人が他の人より、また金が鉄くずより、力が無能より良いと考えない術を身につけている。聖人はそれらすべてを受け入れ、それ故に特権という考えは無意味になる。その実、最もよく内なる‘道’を捉えられる人が、最も徹底的に自らの価値判断の心を捨てることができる人である。生まれながらの平等を証明するために儒家と道家が取る方法は正反対のものだと言える。

中国と西洋における平等

初期の中国の哲学的概念の中で、生物学的に平等だという考えほど、政治的、社会的行動において革命的意味を持つ考えはない。そして、この考えに起因する様々な文化現象の出現により、中国は西洋と明確な違いを呈することになった。

ギリシアでも、特にソフィスト^(訳注8)のアンティポンとアルキダマスは生まれながらの平等を信じていた。アンティポンは、ギリシア人も未開人も天賦は同じで、同様に扱われるべきだと言った。ゴルギアスの弟子であったアルキダマスは「神はすべての人を自由に生んだ。自然は奴隷を設けていない」と言ったとされる。だが、これは、ギリシアの哲学者の中で、決して主流ではなかった。プラトンは、各個人の魂における理性、意志、欲望の階層構造に対応させて、“金”“銀”“銅”の3つの魂のレベルを区別した。正しく注意深く育てられれば、これらの“金”の魂は、普通は（いつもとは限らない）その性質を確

実なものにできる^(注41)。『パイドン』において、プラトンは、魂には優劣があるという考えに基づき、魂を「一定の状況における肉体状況の調和」であるとみる随伴現象的見方（原文：epiphenomenalistic）を却けた^(注42)。プラトンは生まれながらに平等だという考えを全面否定したわけではない。だが、彼は、それは太古においてのみ存在したと考えた。『ティマイオス』において、“創造”の時はすべての魂は平等であったが、その後、確実に変化すると述べられている^(注43)。アリストテレスは、人間の本性は不平等であると考え、大多数の人は生まれながらに奴隷であると考えた*。彼は、奴隷のみならず、工匠、商人、農夫、女性、外国人らも市民に加えなかった。“熟考する能力”の欠如により、上述の人々は、政治におけるいかなる役割にも適さないというのだ。

*アリストテレスは「奴隷には熟考する能力が全くない」と考えた（『政治学』i、13、1260a、12）^(訳注9)。

生物学的にあるいは生まれながらに平等だという考えを強調するのはストア派だけである。ストア派は、理性を神と同一視し、それが万物に内在すると考えた。万人は、神性の輝きである理性を自らの中に有するが故に、万人は生まれながらに平等である。キケロは言う。

何一つとして、わたしたちすべてが互いに似ているほど、そっくり似ているものはないのであるから。悪い習慣や間違った考えが弱い心を歪め、勝手に走り出す方向へ向かわせないかぎり、すべての人間が互いにそっくりであるのと同じほど、自分が自分自身にそっくりだという者は誰一人いないだろう。したがって、人間をどのように定義するにせよ、一つの定義がすべての人間に当てはまることになる。これは、人間の間にはまったく相違がないということの十分な証拠である^(注44)。

故に、奴隷制は自然法則に抵触することになる。ローマの『万民法』*jus gentium*（すべての人に共通すると考えられる法と権利の原則）^(訳注10)はストア派の影響を受けたと主張する学者もいるが、ストア派はその人類平等主義を実行することに努めたとは言えない。

プラトンの階級制の考えと中国の考えとを対照するとおもしろい。プラトン

にとっては、行為における肉体の機械的領域は目的の僕であり、運命は神性の僕であり、肉体は魂の僕であった。すなわち、魂が肉体と密接に結びついている人は、魂の理性的部分が肉体をコントロールしている人の僕なのである^(注45)。儒家思想は、本来的に、天が地に、陽が陰に優位に立つと考えるが、その考えが人の生まれつきに適用されることはなかった。この違いは、2つの地域のその後の哲学に極めて長く重要な影響を与えた。

ユダヤ教と初期キリスト教における平等主義は、本質的に価値的であった*。

*ヘブライで、生まれながらの平等をもっとも顕著に見ることができるのは、神が万人に神のイメージ、すなわち Tselem Elohim^(訳注11)を賦与しているという考えである。Emanuel Rackmanによると後世のユダヤ教の学者は、アリストテレス派の影響を受け、それを《理性》と同定した。8章 注20を参照（*原書では注19と書かれているが誤り）。

* 8章 注20

これらのプラトン学派やアリストテレス学派の考えは、プロティノス（A.D.205-70）、プロクロス（A.D.412-85）、偽ディオニュシオス（5世紀の僧）らの新プラトン主義の影響を受け、キリスト教に入った。偽ディオニュシオスは『天上の教階について』や『教会の教階について』の著作の中で、最上の神から最下位の創造物に至る、3と9によるランクにより、宇宙の構造を説いた（Paul E. Sigmund “Hierarchy, Equality, and Consent in Medieval Christian Thought” in Pennock and Chapman “Equality”^(訳注12)）。

ユダヤ思想における博愛の問題は複雑である。『旧約聖書』には「われわれの父は皆一つではないか。われわれを造った神は一つではないか。なにゆえ、われわれは先祖たちの契約を破って、おのおのその兄弟に偽りを行うのか」（マラキ書2-10）とある。聖書のヘブライ語には平等に当たる言葉はない。しかし聖書のテクストでは、人は神の法の前に平等であり、アダムという一つの祖先を共有する（他の動物は複数に作られている）ことがはっきりとわかる。しかし、これらの平等は、これまで述べてきたような意味での「生得的」なものではない。かれらは、実際に人間の能力が生まれつき違っている面については何も言わない。ヘブライがこの本における意味での「生まれつきの平等」に最も近づいているのは、神がすべての人に自らのイメージを与えた—Tselem Elohim—である。後、ユダヤの学者の中には、アリストテレス学派の影響を受け、これを《理性》と同定した者もいた（Emanuel Rackman “Judaism and Equality” p.55）。だが、ヘブライの著作における生まれつきの平等には完全な矛盾がある。あるタルムードの原典は言う、「最初の男の創造のみ超越的な王の中の王、聖なる方の偉大さを示すものであった。というのは、もし人が一つの型からコインを鑄造すれば、それらは似るだろう。だが、聖なる方は最初の男を型にすべての人を造り、それぞれ違えてお造りになったのである」（“Babylonian Talmud, Tractate Sanherin” 38a、同上書 p.156に引用）。

ユダヤ教は、神の法の前で人は平等であると言い、キリスト教は、神の子は神に対して同等の価値を有する（その結果、すべての人類は等しく救済を期待で

きる)と言った。パウロはガラテア人を書いた。「ユダヤ人もなければ、ギリシア人もない。拘束もなければ、自由もない。男もなければ、女もない。汝らは、イエス・キリストにおいて一つだからである」(註46)。この意味するところは、人は神の子と認められるためにわざわざ祝日を祝ったり、割礼を受けたり、ユダヤの法を受け入れたりしなくてもよいということであった。人がしなければならぬのは神を信仰しその導きを受け入れることだけで、それは性別や身分に関わらずできることであった(註47)。しかし、そのような平等は生まれながらの平等ではなかった。神の子すべてが同じ価値を有するという神の信念に基づく平等は、すべての人が同様の経験的な(原文: empirical)特徴を持って生まれてくることを意味するわけではない。父は、重要な属性を共有していなくてもすべての息子を平等に愛する。確かに、すべての人は魂を持つという信念が基礎となり、生まれながらの平等の考えが生まれた。そして、プラトンやアリストテレスなどの古典とは違い、キリスト教の思想には、小さいながらもこの平等を強調する流れが確かにあった(註48)。だが、生まれつき不平等だとする考えが、西洋においては現代に至るまで最も重要であったということに異論はなからう*。

* Paul S. Sigmond ポールS. シグモンド (Pennock and Chapman "Equality" p.142-48) は「平等神話は中世の終わりまでには制度上の意味を持ち始めていた」と主張した。彼は、ニコラウス・クザーヌスは、政府は合意の上に成り立つべきだということを要求するために、『普遍的和合について』("De Concordantia Catholica") (1433)において、「人の生まれながらの平等」の考えを使ったと言う。平等と合意の原則は、教会や国において代表会議があるべきだということを意味していた。しかし、この“生まれながらの平等”はただ、誰も生まれながらに他の人より政治権力を持つ‘権利’を有しないということだけを意味していた。それは、人は生まれながらに平等だという主張することとは全く違う。ニコラウス・クザーヌスは人は理性において不平等であると考え、理性の面で生まれつき優れた人が統治すべきだと考えた。彼の哲学的立場は、これら2つの考えを調和するよう試みた点に特徴がある(訳註13)。

プラトンの考えを継承すると、宇宙に本来的に自然の階級が存在し、それは人間組織にも階級秩序があり、また、先天的に不平等な人間の間にも同様の関係が存在すると信じることになる。聖アウグスティヌスはこの命題を補強した。すなわち、「天から地まで、目に見えるものから見えないものまで、[すべての]物事には優劣が存在する。この点において、すべての物がそうであるように、

それらは不平等である」^(注49)。それ故、問題は、生まれつきの不平等をいかに説明し、同時にいかに希望を与えるかということになる。そして、その解決法は宿命論であった。すなわち、人の不平等は神によって決定され、原罪に対する罰であると説明された。将来、審判の日において、神の前で人が平等だとしても、奴隷は自らの運命を受け入れなければならない。いささか幸運な者は、最後の審判においてましな席を与えられることを信じて、服従、謙遜、浄化儀式を一つ一つ踏み行つて時を過ごすであろう。

結論

哲学の見地からすると、生まれながらの平等についての儒家と道家の考えは堅固なものではない。人はある点では生まれながらに同様であるが、また別の点では違っているということは明白である。もし、生まれながらの平等を強調したければ、すべての人は価値判断できるとか、‘道’がすべてに存在するとか、すべての人は一定の欲求を有し、一定の感情を体験するというような点を強調すればよい。一方、人が人は生まれながらに不平等であるという立場を取りたいければ、黒い人もいれば白い人もいるとか、強者もいれば弱者もいるとかいう点に焦点を当てればよい。人の生まれながらの平等を論ずる際、儒家や道家は、ただ単に読者に自らが重要だと考える基準を押しつけているにすぎない。彼らの議論には、盲目的な価値判断が見られる^(注50)。

人の生まれながらの平等を論証する際、もう一つ難しい点は、平等だと言われる特徴がすべての人に本当に平等に存在するかについて意見が分かれる可能性があるということである。例えば、アリストテレスは、先天的な理性の違いを生まれながらに不平等だという自らの主張の根拠にするが、ストア派は、まさにその能力がすべての人に存するというにより、生まれながらの平等を正当化する^(注51)。同様に、儒家が普遍的だと考える、親族に対する特別な愛情は、論敵にとっては恰好の攻撃対象になる。

それでもなお、中国において、生まれつきに平等だという考えは、強く持続的な影響力を持ってきた。それは、古代中国における2つの主要学派においてだけでなく、現在に至る中国哲学と政治理論とのすべての学派においてもそうである。この考えは、7世紀における仏教の中国化においても、20世紀におけ

る共産主義の中国化においても一役買った。この考えが、教育改革が差し迫った政治的、社会的問題の解決になるとする、中国独特の考えを生み、教育（のあるべき）内容を決定することにもなった。古代中国における人間観を調べると、同時に、その人間観を支配していた、生まれながらの平等の考えに行き着く。この考えは、中国の世界観を深く理解しようとする場合には避けて通れない核心思想である。

【原注】 「*」以後の小字部分は訳者による追加

(1) クリール『孔子』 p.119

*原書（Creel “Confucius”）のp.119は「第九章 哲学者」の「さらに進んで、大切なものは門地では無く、人としての素質であると言明した。孔子の弟子冉雍の遺伝には、よくはわからないが、何か面白くないことがあったらしい。然るに、孔子は、それは決して彼にとって不利となるべきではない旨を声明したのみでなく、門弟中何面せしむべきものは冉雍ただ一人だと言った」（田島道治訳『孔子—その人とその伝説』岩波書店、1961、p.179）辺りに当たる。なお、この記述は、『論語』雍也篇の冉雍に関する記述に基づく。

(2) 『孟子』離婁下篇「儲子曰」段（*「何以異於人哉。堯舜與人同耳」）。『孟子』梁惠王下篇「孟子見齊宣王」段の議論は、この節における堯舜に対する意見と食い違いうように見える。その実、「孟子見齊宣王」段でも、才能のある者を排除している訳ではない。孟子は、その真価を熟考することなしに、物乞いの思想家にみだりに高い地位を与えることに反対しているのである。孟子は、齊王は、その男の真価を確認するために国民に頼るべきだと言っている。確認できないなら、長年に渡って採用され価値が証明されている家庭の出身者を任命するのが一番である。この一節は、古い世襲の基準と新しい人事評価との間のダイナミックな緊張を実によく表している。

(3) 『荀子』王制篇（四部叢刊 5. 1a）

*「曰、賢能不待次而舉、罷不能不待頃而廢、…中庸雜民不待政而化。…雖王公士大夫之子孫、不能屬於禮儀、則婦之庶人」。

(4) 『墨子』尚賢上篇

*「故古者聖王之為政、列德而尚賢、雖在農與工肆之人、有能則舉之」。

(5) 『韓非子』有度篇

*「法不阿貴、繩不撓曲。法之所加、智者弗能辭、勇者弗敢爭。刑過不避大臣、賞善不遺匹夫」。

- (6) 李宗侗『中国古代社会史 (1)』(中華文化出版事業委員会、1954) p.45
 * 「第2章 外婚与同姓不婚」「第1節 外婚与同姓不婚的理由」「同姓婚姻、对本人亦甚有害、容易生疾、且甚至於其生不蕃、至於滅姓」と言い、『春秋左氏伝』昭公元年の子産の「是謂近女室、疾如蠱…」という言葉を引く。
- (7) 加藤常賢『支那古代家族制度研究』(岩波書店、1940) p.15
 * 「姓は同血觀念を其基本とすることを明かにしたのであるが、此同血觀念から姓号使用最も重大なる機能であり、古来多くの書に見えて居る(白虎通の如き其一例である)婚家姻家姓を別つて同姓相聚るを得ない所謂同姓不婚の原則が生じて来る。」
- (8) * 原書欠
- (9) 同上
- (10) 李宗侗『中国古代社会史 (1)』 p.48-49
 * 「正義遂隨鄭説为殷礼、遂説：『殷無世繫、六世而昏、故婦人有不知姓者。…』試問…若干旧世族夷为平民、散而之四方、只能知其民、而無法知其姓…」辺りを言うのであろうが、李氏はその説を否定しており、断章取義の嫌いがある。
- (11) 鄭徳坤 Chêng Tê-k'un "Archaeology in China" III (Chou China) (『中国の考古学』 III (周代)、トロント大学出版会、1963) xxvii-xxviii
 * xxvii-xxviiiは章番号だと思われるが該当箇所は未詳。ピブリオにはII (Shang China)が挙げられている。
- (12) 加藤常賢『支那古代家族制度研究』 p.16, p.26
 * p.16「春秋時代に於て既に論語及坊記に在る呉孟子の同姓婚姻の有つたことは餘りに有名な話である。洪亮吉は春秋時娶同姓者不一而足と謂つて居り、趙翼も同姓為婚、莫如春秋時最多と謂つて其証拠を列举して居る。」、p.26『国語』晋語の「凡黄帝之子、二十五宗、其得姓者十四人、為十二姓…」を例にする。
- (13) 同上 p.27-30
 * p.27「尊貴な地位を表示する姓号の機能は、結局原義から離れて封建的氏觀念化したと見て誤はないであらう」。
- (14) 同上 p.17
 * p.17「姓本来の意義は氏に奪はれて同姓不婚の礼の適用範囲も狭くなって居り」。
- (15) 増淵龍夫『中国古代の社会と国家』(弘文堂、1960) p.213
 * 「私財をつくして多くの士をあつめ、貴賤を問わずかれらを賓客・舍人として養い、わが身と等しくこれを厚遇するこの習俗は、従来の宗法的秩序から放出されてくる多量の下層の士をみずからの門下に吸収して、弱化したつある従来の血縁的紐帯のみからは期待し得ない、新たなそしてより広範な人的結合關係を確保することによって、みずからの家父長制的勢力の人的基盤を強化しようとする、そのような歴史的現実の要請のなかから生まれてきたものである」。
- (16) 加藤常賢『支那古代家族制度研究』 p.33

* 「元來姓号は血族の表示であるから、男女の別なく其所屬の血族を表示する為に使用された。…所が封建的氏族時代になつては一氏制度は封建時代に始まつたものではないが一男子は其封建的族の表示、即ち氏を専ら使用した。何となれば封建的氏時代に在つては、血族の表示よりも社会的地位の表示がより重大であつたからである。」 辺りか？

侯外廬『中国思想通史』1（人民出版社、1957）p.138

* 「不管如何難以轉變、而春秋究竟是一個轉變時代、是正处在一個難產的由氏族血緣單位向國民地域單位的轉變進程中」、p.383 「“上下交征利”說明了“貨幣的行軍”沖破宗札的制度、地域的國民單位沖破了血緣的氏族單位」。

(17) 許倬云 Hsü Cho-yün “Ancient China in Transition”（『轉換期の古代中国』、スタンフォード大学出版会、1965）p.3 この問題については許の著作に多くを負うている。

(18) 同上 p.7

(19) 同上 p.86

(20) 同上 p.31

(21) この世襲の貴族階級の消滅については同上書 p.24-52が詳しく論じている。

(22) 郭沫若「奴隸制時代」p.10。郭が提出したすべての議論を確認し、奴隸社会の存在を否定することを非難した文章がある（七大（郭のペンネームか）「甲骨文中の衆是不是奴隸？」『學術月刊』1957-1、p.18）。

* p.10 「『臣』向來是奴隸的稱謂、在此与『臣』同其身分的『衆』可見也是奴隸了。『衆』或『衆人』既然是耕田的人、…象多數的人在太陽底下從事工作」（『郭沫若全集』歷史編3、人民出版社、1984、p.22）。

(23) 郭沫若「奴隸制時代」p.10、陳夢家『殷虛卜辭綜述』p.640

* 「卜辭常記『喪衆』。所謂喪衆乃指奴隸的逃亡、所以衆是奴隸」。

(24) 彼らは、奴隸を表していると言われている漢字の解釈について議論している。例えば、董は、衆は、3人の人が太陽のもとで労働しているのではなく、3人の人がある場所の下に立っている象形だと考える*。胡と鳥は、臣は官を表したと言う。3者とも、衆あるいは衆人は農業に従事したり戦争に駆り出された自由民だとする。彼らは、農業が奴隸の手にあったことは否定するが、殷代に奴隸がいたことを全面否定するわけではない。胡は奴隸は墓へ埋葬された犠牲であるとした。一方、鳥は、重要人物と埋葬されてたのは奴隸ではなく王の家臣であると主張する。鳥邦男『殷墟卜辭研究』（中国学研究会、1958）p.11*、482-486、490、胡厚宣『甲骨学』p.1a-4b 参照。

* 董「衆は一塊地方下有三人、又何嘗又有奴隸的痕跡呢」（鳥書 p.486 所引「甲編自序」 p.11）。

* p.11は真人の話のみ。p.485「卜辞の「臣」には奴隸の用法が一例もなく、却つて王の側近の大官であることを示してゐて、郭氏も遂にその説を改めるに至つて居り」 p.490「殉人は俘虜や奴隸ではなくして王の側近及び侍衛に外ならず、…殉人は奴隸制社会である鉄証ではなく、却つて王権の強大な封建国家である証を提供してゐるのである」。

*（湯城注）白川静『字通』 p.410「目と三人の形に従う。目は古くは口に作り、口は邑の外郭、邑はその中に人のいる形。衆は口の下に三人の形を加えたもので、衆とは邑中の人である」。

(25) 許倬云 “Ancient China in Transition” p.76

* 田単らがその例に挙げられている。

(26) 鄭徳坤 “Archaeology in China” III (Chou China) p.299

* The Chou Culture（「周の文化」）。

(27) 許倬云 “Ancient China in Transition” p.109, 111

* p.109では、実権が地方の領主へと移ったことが述べられ、p.111では、地方領主が自分の裁量で土地を活用していったことが述べられる。

(28) 李宗侗『中国古代社会史（2）』 p.246

* 「第12章 春秋後期各国階級の升降」「第5節 小人階級若干優秀份子の上升」「庶人与工商作戰有功的就可以隨仕宦參加政治、人臣・隸・圉就可以免除做奴隸、變為自由人了。這次晋国的小人階級中、恐怕上升了不少」。

(29) 郭沫若「奴隸制時代」 p.21

* 「庶人的地位、至少在晋国、在春秋末年、已經提高到在公卿大夫士之下、而在工商阜隸牧圉之上了。…庶人即農夫已經從最下賤的奴隸地位解放了出來、而成為了半自由人。他一方面雖然仍須“力于農”、但借如作戰有了軍功、他也可以進陞而為士了」（全集 p.32-33）。

(30) 鄭徳坤 “Archaeology in China” III (Chou China) xxx

* xxxは章番号だと思われるが該当箇所は未詳。ビブリオにはII (Shang China) が挙げられている。

(31) 同上

(32) 許倬云 “Ancient China in Transition” p.95

* このような報告は、申不害に由来し、広く行われたと言う。『韓非子』外儲説左下「西門豹為鄴令、…居期年、上計、君収其璽」などを根拠にするようだ。「上計」は、漢代に毎年郡国から会計吏を上京させて会計報告をさせていた制度。『漢書』武帝紀「令与会偕」注に「計者、上計簿使也。郡国毎歲遣詣京師上之」とある。

- (33) 梁啓超『先秦政治思想史』（上海商務印書館）p.77
 * 「当時貴族平民互相通婚、故實際上兩階級界限頗難嚴辨」（『梁啓超全集』6、北京出版社、1999、p.3627）。
- (34) 史明「読『新中国の考古収獲』（『歴史研究』3、1962）p.163
 * 「墓葬中也反映出階級關係の變化、礼器制度進一步被破壞、平民墓中也有了礼器」。
- (35) 『孟子』告子上篇（レック訳Ⅱ、p.406）
 * 「聖人先得我心之所同然耳」。
- (36) 『孟子』告子上篇（レック訳Ⅱ、p.404-405）
 * 「孟子曰、富歳子弟多頼、凶歳子弟多暴、非天之降才爾殊也。…今夫耨麦、播種而耰之。其地同、樹之時又同、淳然而生、至日至之時皆熟矣。雖有不同、則地有肥磽、雨露之養、人事之不齊也。凡同類者拳相似也。何独至於人而疑之。聖人与我同類者」。
 * なお、この部分は、モンローの同書の表紙にも引かれている。
- (37) 『荀子』荣辱篇（四部叢刊2.10b）
 * 「凡人有所一同。飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲息、好利而惡害、是人之所生而有也。是無待而然者也。…可以為堯禹、可以為桀跖、可以為工匠、可以為農賈、在勢注錯習俗之所積爾」。
- (38) 『論語』陽貨篇* 「子曰、性相近也。習相遠也」。また、衛靈公篇
 * 「子曰、有教無類」を参照されたい。
- (39) 『論語』衛靈公篇
 * 「己所不欲、勿施於人」。
- (40) 例えば、『論語』陽貨篇* 「子曰、唯上知与下愚不移」を参照されたい。
- (41) 『国家』iii. 415a
 * 「しかし、神は君たちを形づくるにあたって、君たちのうち支配者として統治する能力のある者には、誕生に際して、金を混ぜ与えたのであって、それゆえにこの者たちは、最も尊重されるべき人々なのである。またこれを助ける補助者としての能力ある者たちには銀を混ぜ、農夫やその他の職人たちには鉄と銅を混ぜ与えた」（『プラトン全集』11、岩波書店、1976、p.251-252）。
- (42) 『パイドン』91c-95a
 * 当該箇所で、ソクラテスは、魂は至高のものであり肉体に支配されるものではないという考えから、「魂は一種の調和として肉体に張られたものから合成されているという考え」（92a:『プラトン全集』1、角川書店、1973、p.197）を否定する。
- (43) 『ティマイオス』41e
 * 「そして、全体を構成してしまうと、それを星と同じ数だけの魂に分割し、それぞれの魂をそれぞれの星に割り当て、ちょうど馬車にでも乗せるようにして乗せると、この万有の本来の相を示して、かれらに運命として定められた掟を告げたのです。一すなわち、初代の出生は、すべての魂に対してただ一種のもののみが指定される

であろうが、それはいかなる魂も神によって不利な扱いを受けることのないためである。そして、魂はそれぞれにとってしかるべき、各々の時間表示の機関（惑星）へと蒔かれ、生けるもののうちでも、敬神の念最も篤きもの（人間）に生まれなければならない。しかし、人間の性には二通りあるが、そのすぐれたほうのものは、後にはまた「男」と呼ばれているであろうような種類のものである」（『プラトン全集』12、岩波書店、1975、p.58）。

(44) キケロ『法律について』

* 「何一つとして、わたしたちすべてが互いに似ているほど、そっくり似ているものはないのであるから。習性の墮落やさまざまな考えが弱い心を歪め、勝手に走り出す方向へ向かわせないかぎり、すべての人間が互いにそっくりであるのと同じほど、自分が自分自身にそっくりだという者は誰一人いないだろう。／したがって、人間をどのように定義するにせよ、一つの定義がすべての人間に当てはまることになる。これは、人間の種族にはまったく相違がないということの十分な証拠である」（『キケロ選集』8、岩波書店、1999、p.199）。

(45) Lakoff “Equality in Political Philosophy”（レイコフ『政治哲学における平等』）p.16を参照されたい。

* 同箇所では、プラトン『国家』第八章を題材に、プラトンは、寡頭政治から民主主義への墮落は欲望の広がりによつて、民主主義的平等を否定したことが述べられている。

(46) 『新約聖書』ガラテア人への手紙3-28

* 「もはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない。あなたがたは皆、キリスト・イエスにあって一つだからである」（1955年改訳『聖書』日本聖書協会）。

(47) Lakoff “Christianity and Equality”（レイコフ「キリスト教と平等」）（Pennock and Chapman “Equality”（ペノック、チャップマン共著『平等』）所収）p.116-117
* パウロのことが述べられる。

(48) 同上 p.119

(49) アウグスティヌスの『神の国』第11巻第22章（Lakoff “Equality in Political Philosophy” p.18に引用されている）。LakoffはPennock and Chapman “Equality” p.126においてアウグスティヌスの立場の矛盾を指摘している。

* 『アウグスティヌス著作集』13（教文館、1981）所収『神の国』第11巻第22章「一見悪く見えるものについてのマニ教徒の誤れる考え」に「万有が生じるためには、地上のものから天上のものに至るまで、また見えるものから見えないものに至るまで、善のさまざまな段階があり、互いに比較すれば等しくないということがなければならない」とある辺りを言う。「アウグスティヌスの立場の矛盾」とは、アウグスティヌスが、「神は、人間は他の非理性的な動物を支配すべきだとしたが、他の人間を支配すべきだとはしていない」とする一方で、「世界の不平等は原罪に基づ

き神が定めたものだ」としている点を言う。

- (50) John Wilson “Equality” (ジョン・ウィルソン『平等』)がこの問題全体を見事に論じている。
- (51) Lakoff “Christianity and Equality” (Pennock and Chapman “Equality” 所収) p.118

【訳注】

- (1) p.159末尾に未来を予想するような文句がある。作者は、西洋思想の問題点を克服する要素を中国古代思想に読み取っているのか。前言における「現代の教育理論と社会制御理論に重要な示唆を与えてくれる」もそのことを示唆する。
- (2) 原文は「classical Chinese philosophy」。後の「どうして生まれながらに平等なのか？」の脚注では、春秋時代から戦国時代にかけてを「the classical period」と呼んでいる。
- (3) 「evaluative」は良い悪いという価値判断を含むこと（例えば、中国語で言う「褒義詞」「貶義詞」など）。それに対して、「descriptive」はそういった価値判断を含まないこと。注50で紹介する John Wilson “Equality” の p.17-19 辺りに詳しく述べられている。
- (4) 同姓不婚については、『左伝』昭公元年「内官不及同姓。其生不殖。美先尽矣、則相生疾。君子是以惡之」とある。その他、諸橋轍次『支那の家族制』「同姓不婚」を参照されたい（『諸橋轍次著作集』4、大修館書店、1975、p.60-65）。
- (5) 『史記』殷本紀冒頭及び周本紀冒頭に見える。
- (6) 『孟子』梁惠王下篇「無恒産、因無恒心」。滕文公上篇「無恒産者無恒心」。
- (7) 『孟子』尽心下篇では「仁也者人也」とある。モンロー氏はこれを勘違いしたか。
- (8) 納富信留『ソフィストとは誰か?』（人文書院、2006）に、ゴルギアス、アルキダマスについて言及されている（平等に関する内容は未確認）。同書参考文献 p.297では、アルキダマスについては、J.V.Muir, “Alcidamas: The Works and Fragments, edited with introduction, translation and

commentary” Bristol Classical Press, 2001を参考文献として挙げる。プルタルコス『十大弁論家伝』に「アンティポン伝」があるらしいが未見（和書は図書検索にかからない）。他、高島純夫訳『アンティポン・アンドキデス弁論集』（京都大学出版会〈西洋古典叢書〉II-17、2002）がある。外人や奴隷の裁判は、自由人とは差別されていた（同上書 p.174参照）にも関わらず、アンティポンは同様の裁判で裁くべきだと言ったという（「第五番弁論 ヘロデス殺害」48節：原文「しかしながら、自分の主人を殺した奴隷でさえ、たとえ現行犯で捕まったとしても、親族自身の手で殺されることはないのであり、親族はその奴隷をお前たちの祖国の父祖伝来の法にしたがって役人に引き渡すのだ。奴隷に自由人を非難して殺人の証言をすることも認められているとすれば、…さらにまた、裁判での投票は奴隷を殺した者にも自由人を殺した者にも同様にありうるとすれば、その奴隷についても投票があつてしかるべきだったのであり、投票なしにお前たちによって殺されるべきではなかったのだ）。なお、高島純夫「古代ギリシア人の外人観」（弓削達、伊藤貞夫編『ギリシアとローマ—古典古代の比較史的考察』河出書房新社、1988、p.301-325）という論文がある。

- (9) 『アリストテレス全集』15（岩波書店、1969）p.35（『政治学』第1巻第13章）「奴隷は熟慮的部分を全く持たない」。
- (10) 万民法（*jus gentium*）は、市民法（*jus civile*）に対する概念で、外国人にも適用される法を言う（“The New Encyclopedea Britanica” 2003, 6: p.661）。
- (11) 『旧約聖書』創世記において神が自分にかたどって人間を造ったことを、ヘブライ語では「b'tselem elohim」と言う。
- (12) 『中世思想原典集成3 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』（平凡社、1994）に偽ディオニュシオスの「天上位階論」がある。偽ディオニュシオスは被造の世界を天使、人間、事物の3階層に区別し、さらに、それぞれを天上の位階、教会の位階、律法の3つに分けた（同書解説 p.349参照）。
- (13) 『哲学・思想事典』（岩波書店、1998）p.380は、ニコラウス・クザーヌスの教説の根本概念は、「知ある無知」と「反対の一致」だと言う。

