

再考 人間の条件

西欧の政治観と儒学的統治理念の位相

大 熊 忠 之

経済のグローバル化とともに市場経済重視の考え方がとくに米国の知識人により力説され、市場経済の成立が民主化の要件となるとの言説が広まっている。しかし近代的市场の成立要件と民主制のそれとの間には、大きな乖離が存在する。冷戦後の一九九〇年代に頻発した武力紛争の多くは、内戦ないしは局地紛争であった。これらの多くは沈静化しつつあるが、その発生原因の解明において、これら紛争当事国・地域の統治 (governance) が問題とされた。破綻国家 (failed states) とか崩壊国家 (collapsed states) と呼ばれる国々に対し、国際社会は紛争終結のため直接・間接に介入したのみならず、その後の国づくりにも関与するようになっていく。国連組織の一部でこれらの諸国における「政治の近代化」の必要性が論じられているようである。

こうした論議のなかで使用されている、政治・統治・支配、社会・国家・世界、政府、市民・国民・人民、民族などの用語は、論者によってさまざまな意味を与えられており、共通の基盤を見いだすのは困難である。常識的な国際法的理解にしたがえば、国家とは一定の地理的領域に定住する人間が存在し、その住民を実効支配する政府が存在する政治的共同

体であることとされる。そして国家の国際法上の承認は、実効支配する政府の正統性が条件とされる。近代的ないしヨーロッパの国際体系のもとでは、国家はその体系に位置づけられるべき存在としてある。しかし非ヨーロッパ世界におけるこのような近代国家の成立は、ヨーロッパ国際社会の膨張に包含される過程で生じたものであった。丸山真男は、非ヨーロッパ世界に起こったこのような変化を「開国」と呼び、それには国際社会への直接・間接の強制的編入に加えて、それぞれの伝統的社会体系の解体による閉鎖社会から開放社会への転換という側面があると指摘した。⁽¹⁾

西欧においても国民国家の成立は、民主制に先立つ絶対王政時代の頃からであり、王権が地方的権力や宗教権力を凌駕し、それらを吸収してから後のことである。これ以降、政治は社会あるいは歴史の重要な変動要因と捉えられてきた。しかし人間集団の統治は、むしろ非ヨーロッパ世界において発達していたのである。ハンナ・アーレントは、自著『人間の条件』のなかで、政治という社会現象の発生条件として、人間の多数性(plurality)をあげている。⁽²⁾ アーレントの論考は、政治と統治との微妙な違いを意識しているが、政治が変革に係わるのに比し、統治は安定的で継続性のある事象と解しているように思われる。かつて西欧知識人が、アジア(ないし非ヨーロッパ世界)を停滞的社会と断じたが、それはアジア的統治の根強さ(その適不適は別にして)を示すものともいえるであろう。⁽³⁾ 非ヨーロッパ世界の諸国家は、伝統的統治を維持することに加えて、近代的政治制度の導入から国家建設とならんで国民形成をも強いられたのであった。その葛藤は多様である。伝統的統治の条件が崩壊し、近代的政治の制度化が進まないなかで、status quo(現状)を変更する能力は暴力に収斂した。政治的覇権争いが暴力的闘争に転化したところでは、統治そのものが崩壊し、暴力的対立は泥沼化したのである。

他方グローバル化世界における世界統治(global governance)の不完全性が明らかになるにつれて、先進国の政治を支

えてきた国家単位の民主制にも疑問が投げかけられている。サミュエル・ハンチントンは、冷戦後の世界において国家間紛争よりも文明間の対立が激化すると予想している。国家そしてくにキリスト教圏に属し普遍主義を掲げる西欧文明圏と、イスラム教圏・中華文化圏との間の亀裂が拡大するとし、「文明の衝突」が今後の国際政治で最大の懸念となるという。国家とイデオロギーが求心力を失い、さまざまな個人や集団が国境を超えて共通の文化をもつ相手との関係を重視しはじめた。そうした傾向が文明圏としての結束を強め、加えて非ヨーロッパ世界が急速な経済発展により発言力を高めている。その根底には、西欧普遍主義に対するイスラム圏や中華文化圏の人々の根深い懐疑がある。対立の解消に必要な要件としてハンチントンは、西欧自体が普遍主義の限界を認識し、みずからの特異性を受け容れることをあげている。⁽⁴⁾

非ヨーロッパ世界にとって、グローバル化という歴史的变化が「開国」を意味するのか、それとも「文明の衝突」と解するのかの判断は、世界認識における西欧と非西欧とのズレを拡大し、対立を生む要因ともなるだろう。二一世紀の国際政治を考えるうえで重要になってきたのは、歴史過程のなかで普遍的あるいは不変と思われてきた政治的観念の再考である。本稿は、政治における人間の問題、政治と人間の関係について再検討するものである。とくにアーレントの『人間の条件』を採り上げ、東アジア的（儒学的）視点との比較を加えてを見直すことにしたい。アーレントの論考は、西欧的政治経験についてギリシア・ローマ時代からの伝統とその後の歴史的発展を扱っており、西欧普遍主義の検討には最適の対象と考えられるからである。非ヨーロッパ世界の政治思考としては儒学を採り上げた。ハンチントンにみられるように、欧米人研究者は非西欧世界としてイスラム圏を選ぶ傾向が強い。しかし日本の属する東アジアは、歴史的に中華文化圏として成立し、近代においてはヨーロッパの影響を受けてきた地域であって、イスラム教の影響はあまり大きくはなかった。この点で欧米人の研究は、儒学の圧倒的影響下にあった東アジアの視点への考察が不十分であると思われるからである。

一 個の自由と公共性の追求

一七世紀から一八世紀にかけて、元禄・享保期の日本に儒学の革新的学派が出現した。その指導者が荻生徂徠である。徂徠は儒学（朱子学）の正統派を批判し、その研究姿勢を問題視した。そして研究の目的は、孔子を学ぶことではなく、孔子が学んだことを学ぶことにすると主張した。孔子を学ぶとは、歴代の儒家の言説が堆積した觀念体系の解釈を意味する。徂徠はこのような正統儒学を排除し、テキスト成立時における原義理解をめざして、古文辞学派を確立した。かくして「先王の道」が考察の対象となったのだ。⁽⁵⁾アーレントの論考を徂徠流に言えば、ヨーロッパにおける「先哲の道」の解明ということになるであろう。彼女もまたギリシア・ローマの哲学者が探求した理想を追い求めて、ヨーロッパ現代語の語源的検討や古典の原義解釈などをとおして、古代の眼差しから現代西欧社会の分析を試みているからである。したがってアーレントの言説は、批判的に再編された西欧普遍主義ともいえよう。にもかかわらず東アジアの経験からみると、その言明に表出する概念の普遍性には疑問がつきまとう。語法のユニークさが論考の難解さをもたらしているという一面はある。とくに日常言語を分析用語として多用しているために、論述の抽象レベルが混乱しやすい。また西欧知識人の常識的教養にもとづく言明には定義のあいまいな用語がみられ、それらの概念の境界を見極める必要がある。

まずはじめに再考すべきことは、『人間の条件』という書名に記されている人間という語の意味範囲である。アーレントが追求するのは古代の理念的社会であり、そこに想定されている人間はギリシア・ローマ社会の自由民である。市民とは、生活に時間的余裕のある貴族、資産家、知識人など上流階級に属する人々であった。つまり庶民や奴隷は対象から除外されていた。奴隷でない庶民のうち市民権をもつものもいたが、生活に追われ時間的余裕のない層は政治に参加できな

かったし、しなかった。しかしアーレントは、同じ用語をそれ以後から近代までに出現した新たな社会層に属する人々にも使っている。歴史的变化を経て政治の担い手が交代したが、政治の新顔として登場した人々もまた、部分的ではあるにせよ古代政治の伝統を継承したものとみなしている。

いうまでまなく人間は生物種の一つとして生きざるを得ない。地球上に生命を与えられた動物として、人間はさまざまな物理的制約を拒否することはできない。しかし動物と異なり人間は言語により、自己を形成し、自己を表現し他者とのコミュニケーションを維持しながら生きる存在でもある。ハイデッガーの弟子であるアーレントは、この書で人間存在という語を使用している。個々の人間は自己意識を形成し世界認識をもつ人格として存在を示すことになるが、こうした自己の存在性は外部の世界による定義を受けざるを得ないのである。人間存在とはそのような事態を重視する用語である。人間の生存は動物としての自然条件のみならず他の存在から生じる（社会的）条件にも規定されている。アーレントは人間存在の諸条件として「生命それ自体、出生と可死性、世界性、多数性、地球」をあげる。⁽⁶⁾人間はその生存が物理的環境により条件づけられている。しかも「人間が条件づけられた存在であるという場合、それは人間が接触するすべてのものがただちに人間存在の条件に変わるという意味」⁽⁷⁾でもまた条件づけられているとする。人間の生存条件に関して、それを物理的（自然的）側面と社会的側面から捉えるという認識は、儒学にもみられるものである。西欧的認識と儒家との違いは後述するとして、まずは西欧的思考の検討をつづけよう。

西欧政治思考の顕著な特徴として第一に、先験的前提としての個の存在があげられる。それにもとづき個の自由が至上の価値として力説されることになるのだ。自由とはあらゆる束縛からの解放であり、それは依存性からの脱却、つまり独立を意味した。そして権利とは、個の有するあらゆる力を行使する自由と意識されるのである。第二に自由な個の存在を

前提とする平等の觀念が登場する。これは權力による処遇や取扱の平等というよりは、個の能力や身分・地位などの違いを超えた立場の対等性として機能するものである。対等の立場にたつものは、互いに言論や行動の自由拘束を与えることはできない。それが自由の保証となった。そこで第三の特徴として、契約や合意が他者のみならず自己をも拘束する規範として成立していたことがあげられる。約束と契約、盟約や条約が強い拘束力をもつという觀念は、キリスト教の公認後のローマ時代以前からあり、その後西欧地域で広まったとされる。ユダヤ教とキリスト教での契約の觀念には神と人との契約も含まれるからである。また対等の立場にたつものの間に成立した合意も、拘束力をもつものと觀念された。契約や条約には合意が不可欠であり、その意味で合意は契約の一種でもあるからである。第四に、個と個を超える存在との明確な区分が生まれ、公共性ないしは公共価値の觀念が成立したことである。公私の分離は政治と統治との違いを生み出すもととなったのである。アーレントが重視するのは、対等の立場にある市民間の自由な言論による合意形成の場の存在である。古代ギリシアでそれはポリスという政治体（都市国家）として形成され、それが公的領域（public realm）として政治活動を支えたとする。公的領域は歴史とともに変化するものでもあった。第五に、規範が宗教的戒律や支配者による統治手段という存在から脱却して、正義という公共価値の実現を目指す法として発展したことである。これは法が、倫理や道徳から、また臣下および被支配者の統制という統治技術からも独立し、自律的体系として成立するとともに、その執行機関も独立性のあるものとして形成されたことをも意味する。そしてそのような事態が、正義の実現という価値とともに法の支配という政治的原理を生むことになるのである。⁽⁸⁾

アーレントはラテン語の *vita activa*（活動的生活）という觀念を手がかりに、人間の行動を労働（*labor*）、仕事（*work*）、活動（*action*）とつづつ三つの側面から検討し、人間の生存に係わる条件を考察していく。これらすべては人間の共生とい

う事実条件づけられているが、人間の社会を度外視できないという意味で、政治にもっとも深く係わるものが活動であるとしている。これは彼女が認識する政治の観念が独特な内容をもつことにも関連している。別著『政治とは何か』において、「政治はそもそも絶対的に異なっている者を相対的な平等という点で組織するのであって、相対的に違っている者を組織するのとは区別される」と述べている。そして家族を基礎とする政治体は内部で親族関係が突出するために、異質なものを経束させ対立を招きかねないという⁽⁹⁾。政治が異質性の組織化であるというのは、アーレントが、アリストテレスの言説のなかから、ポリスの政治的意味が人間の自由な交流にあったことを認めたことによる。そこでは自由それ自体が政治の目的ではなく、「暴力や、共生、支配というものないところで人間が自由に交流すること」に意味があったのだ⁽¹⁰⁾。したがって彼女の述べる政治は、支配や統治とは異なるものである。政治を支配者と被支配者との関係でみるとすると、巨大化した専制的支配形態も政治という概念に含まれてしまう。そこでは支配者と被支配者との間の溝が拡大し、被支配者は反抗できず、支配者の管理が不可能になる。こうした事態は政治ではないとするのである⁽¹¹⁾。アーレントのギリシア理解においては、暴力的強制や命令は前政治的方法とされるからである。「政治とは暴力の範囲外に留まっている」自由な活動の実現であるべきだというのが、ギリシア人の経験から得た彼女の理想であった。

では活動とは何か。これについてもアーレントの言説はきわめて独特である。「活動とは、物あるいは事柄の介入なしに直接人と人との間で行われる唯一の活動力⁽¹²⁾ (activities)であり、多数性という人間の条件に³ 対応している」との説明があるがこの言明は難解である。そのうえアーレントは、政治の構成要素として活動のほかに言論を重視するのだが、言論を活動に含める記述もある。ここでは活動は言論を含むものと解することとする。活動の前提としてアーレントが強調するのは新たなじまりである。これには人間個人の誕生と何らかの創造が含まれる。人間の生活にはまったくありそう

にない出来事が起こることがある。こうした奇跡は、驚異的能力をもつ人間の出現によって発生する。それには絶えず新たな創意が生み出されるような状況を必要とし、自由な言論なしには起こりえない。アーレントはそのような行動を活動と呼んだ。⁽¹³⁾そして「多数性こそ、全政治生活の条件であり、その必要条件であるばかりか、最大の条件である」とし、「活動は、それが政治体を創設し維持することができる限りは、記憶の条件、つまり歴史の条件を作り出す」という。それはボリスが「一種の組織化された記憶である」からである。⁽¹⁴⁾

したがって活動は自由を前提とする行動である。これに比し労働は、人間の生物的欲求を満たす行動であるがゆえに、束縛の強いものであるとする。その人間的条件は生命そのものである。また仕事は、自然環境と異なる物を生産し、それによって人工的な世界を作り出す行為を指す。これが世界性という人間的条件を生むのである。⁽¹⁵⁾ここでアーレントが理想とする古代ギリシアの都市国家について考えてみると、労働、仕事、活動という行動の担い手が、奴隷、職人・技術者・官僚、市民に分かれていたことは明らかである。ここでの人間はボリスの市民を意味した。その後の歴史過程のなかで、政治体が変わるとともにそれを支える人間の範囲も拡大していく。まずボリスの崩壊後の中世では親族集団相互の結託がすみ、社会という意識が登場する。ローマ教会の統治する時代は、ギリシアの意味での政治が後退した時期であった。キリスト教の使命には反政治的傾向が潜在しており、それは神聖さの理想を規範とすべきであるという教理に由来するからである。⁽¹⁶⁾古代ギリシアの公的領域は教会に吸収されたが、世俗領域は私的領域に浸食されていた。封建制度のもとで、親族集団や公的領域を形成しなかった奴隷と野蛮人の集団は、暴力的支配と闘争をつづけていた。やがて都市で家父長制をモデルとする組織が、職業団体、ギルド、同業組合、商業会社として形成された。これらの中世的組織で共有された価値は、私的個人の物質的な利益確保にあり、その性格は排他的であった。このような私的組織が闘争を繰り返しながら増

殖し、統合をつづけた。こうして「家族の集団が経済的に組織されて一つの超人間的家族の模写となったものこそ、私たちが『社会』と呼んでいるものであり、その政治的組織形態が『国民』と呼ばれているのである」⁽¹⁷⁾。そして社会は私的領域を統合しただけでなく、公的領域へも浸透したのである。近代の政治は社会に抵抗する人間とともに出現する。政治は、古代ギリシア的活動の場ではなく、統治・行政・立法の場となり、さらには国民福祉を目的とするものへ変貌していく。そして現代では労働者集団が公的領域のメンバーとして認められるまでになる。

政治の担い手と公共觀念のこのような変化にもかかわらず、ヨーロッパの伝統的政治思考つまり先哲の道は、個としての人間の存在、自由という価値、契約の尊重、公共觀念、法規範の独立など、古代ギリシア的価値を継承しつつ、個の自由と公共性の追求を軸として展開してきたことが確認できよう。

二 労働の意味と生殖する人間

アーレントの自由に関する言明のなかで、違和感をぬぐいきれないのは労働に関する部分である。まず定義を引こう。「労働とは、人間の肉体の生物学的過程に対応する活動力である。人間の肉体が自然に成長し、新陳代謝を行い、そして最後に朽ちてしまうこの過程は、労働によって生命過程の中で生みだされ消費される生活の必要物に拘束されている」⁽¹⁸⁾。人間は生物種の一つとして自然界に生命を与えられるのであり、生命の欲求に対応せざるを得ない。労働はそのための必要物を充足する行為であるため、人間の自由な行動を束縛するものである。したがって自由とはまず労働の束縛からの解放を意味するというのが古代ギリシアの哲人たちの意識であった。人間が選択できる自由な生活について、アーレントはアウグスチヌスの言説を紹介している。自由な生活様式は三種あり、主要な行動としては第一に肉体的快楽の享受、第二

にポリスへの貢献、そして第三に永遠なる事物の探求と思索であるという。⁽¹⁹⁾ 動物と人間を区別する特性は、人間が自由な意思や創造性を発揮する点にある。労働する動物として存在するだけの人間は、人間としての特性を欠いているゆえに人間に値しないのだという。

これは古代からの伝統を受け継ぎつつも、自然と世界は対立関係にあるとするアーレントの自然観に根ざすものである。自然とは「世界の途中で進行する生物学的過程のことであり、自然の循環過程のことである」⁽²⁰⁾。自然は生命の循環（再生産）を絶えず繰り返す存在であり、それゆえ「宇宙では万物が不死である」のだ。⁽²¹⁾ つまり自然は、それ自体が生と死を感じ、知覚する意識のない存在なのである。それに対し人間は生と死を意識し、それを他との関係のなかに位置づけ、みずからの存在の意味を与えられた、つまり人格をもつ動物である。自然のなかで「人間だけが死すべきなのであり、したがって可死性が人間存在の印となった。……動物と違って人間は、単に不死の生命を生殖によって保証する種の一員ではないからである。一個の生命は、なるほど生物学的生命から生まれる。しかし、それは、生から死までのはっきりした生涯の物語をもっている。人間の可死性はこの事実にある」⁽²²⁾。したがって人間の生涯は「世界にわずかな時間滞在した後、それは動物としての人間の生命の中に吸収されるか、腐蝕するか、いずれにしても、それを生みだした自然的過程に戻る」のである。⁽²³⁾ そこで人間は自然に抵抗し生存の証を世界に残そうとするのだ。

では世界とは何か。「世界とは地上に打ち立てられ、地上の自然が人間の手に与えてくれる材料で作られた人工的な家であり、それは消費される物からできているのではなく、使用される物からできている。自然と地球が一般的に生命の条件を成しているとするならば、世界と世界の物は、この特殊に人間的な生命が地上に安らぐための条件を成している」⁽²⁴⁾。ここで世界を構成する物とは、物質のみならず人間の言明も含むと考えられている。そして「死すべきものの任務と潜在

的な偉大さは…仕事、偉業、言葉…を生み出す能力にある」⁽²⁵⁾。それゆえに古代ギリシアのポリスでみられたように、「労働に対する軽蔑は…痕跡も、記念碑も、記憶に値する偉大な作品も、なにも残さないような骨折り仕事にはとても堪えられないという労働にたいする嫌悪感から生まれた」のであった⁽²⁶⁾。

アーレントは、労働が生命の必要に拘束されるという叙述を何度も繰り返すのであるが、今日ではこれは貧困の定義に係わる命題である。貧困の定義は、とくに国際開発において開発途上国住民の生活状態を判断する基準として考えられ、時代とともに変化してきた。かつては、一人あたりGDP（国内総生産）の金額で示されたが、一九六〇年代後半以降は基礎的必要（BHN, Basic human needs）の充足に拡大された。これは絶対的貧困という水準（poverty line）の克服として、食糧・栄養、人口・衛生、教育に関する指標を加えたものである。九〇年代に入り国連開発計画（UNDP）が人間の尊厳に相応しい生活という目標を掲げて人間開発という概念を立案し、人間開発指数という指標を提起した。これは一人あたりGDP、平均寿命、就学率などを重視したものである。それに関連して新たに貧困水準を示す人間貧困指数を採用している。これには四〇歳までの寿命人口比率、成人識字率、保健サービスを利用可能な人の比率、安全な水の利用者比率、五歳未満児の栄養失調児比率が取り入れられている²⁷⁾。貧困概念の変化をみるうえで重要なのは、生命の維持と生命の再生産の維持の違いである。つまり絶対的貧困の水準が、個人の生命維持から、成人男女が家庭をつくり家族として生活し、子どもを養育する生活の最低水準へと変化してきた点である。

ここから「生命維持の必要に拘束される労働」という古代ギリシアからの観念に疑問符がつくのだ。「生命維持の必要」を、今日の貧困概念における絶対的貧困と解すると、労働すら覚束ない人々は労働する動物からさえ除外されることになる。家族を単位と考えると、多数性はアーレントの意味ではなく、常識的な命題となる。すなわち個としての人間の誕生

すら、両親の存在なしに起こりえないし、公的領域のみならず私的領域も成立しないのである。そして人間生活に家族の形成を含めると、性別と年齢層による区分なしに人間一般の存在条件を論ずることは難しい。というのは生殖という行動は年齢に関係し、私的領域に属するとされる家族は、婚姻とともに公的に制度化されてきたからである。アーレントが扱った人間の活動力 (activities) とは、労働、仕事、活動を内容としていた。そこで労働は、動物と同等の活動力にすぎないものと規定し、人間と動物との違いを論じた。彼女の論述に生殖についての言及がない訳ではない。しかしそれはヒトという生物種の維持、つまり自然現象としての解釈に止まる。人間を種と個の二面から捉える考察はあるが、生殖する人間という視角はまったく欠けているのである。

古今東西を問わず親族集団はどこにも存在した。古代ギリシアでは家族、親族集団が私的なものとして公的領域から排除され、政治 (統治) の制度外におかれた。歴史的事実としては氏族 (clan) やリネージ (lineage) という血縁集団が存在しつづけ、身分や階級による対立を繰り返しながら、民族 (nation) を形成したと考えられる。⁽²⁸⁾しかし西欧の正統的な政治思考では、家族や親族集団の公的意味が認められなかったために、族の観念は発達しなかった。アーレントの叙述でも家族の扱いは否定的である。

これに比し東アジアでは族の観念が発達した。それを促したのが儒家であり、その教理である儒学であった。族の成立の根源は儒学の生死観にあり、死者の扱いに係わっていた。加地伸行は「宗教とは、死ならびに死後の説明者である」と定義する。⁽²⁹⁾中国における族意識の定着と発展は、死者の祭祀を源泉とする。儒学は、知識・観念の体系を確立する前に、ひとつの宗教宗派として存在した。太古の時代に自然のあらゆるものに精・魂が宿り、それが人間に禍福をもたらすという意識が定着し、アニミズムという原始宗教として成立する。その後、死者を葬る特別の活動様式が祭祀として形成され、

それを実施する専門家（シャーマン）が出現した。この原初的宗教がシャーマニズムである。人間は肉体と霊・魂からなり、肉体の死は免れないものの霊・魂は不死であり、死者の霊魂はどこかを旅するものであるとされる。それを呼び戻す能力をもち、その祭祀（招魂儀礼）を行う人物が巫祝（シャーマン）として認められていく。儒とは喪葬の祭祀を行う巫祝であった。宗教の説得力は死と死後の説明の体系性にある。とくに死者の霊・魂の安住する場所が重要であった。鬼神（死者の霊・魂）を共同体の守護者として祀る習俗は早くから形成されていた。孔子登場後、儒家は祖先祭祀の根拠に係わる言説を展開した。祖先の共有意識の形成が共同体統合の基礎であり、それにもとづく秩序の確立が共同体存続の条件となることを力説した。とくに西周王朝が確立したとされる禮（礼）を重視した。それは政治・社会および人倫に係わる普遍的文化規範とされた。これを制定した人は聖人とされ、それは古代王朝を開いた先王であると認識された。儒家たちの礼の重視は、「先王の道」の学習として実践される。「先王の道」の内容は礼樂政刑である。孔子は「仁」なる倫理概念を導入することで、礼の体系を拡張した。さらに礼は知識人に不可欠の教養としても理論化される。儒家は、私塾・教団として知識人の教育と一般人への道德的教化に努め、支持勢力を拡張して政治的影響力を強めていくのである。⁽³⁰⁾

礼の重要性は儒家によって人間を自然から切り離すものとして力説される。そこにアーレントの言説との交差がみられる。すでに述べたように、彼女もまた人間と自然の違いを論じていた。その言説では、生命の維持過程に属する行動は自然現象の一部とされた。したがって労働に終始する人間は、動物としてしか扱われていない。人間が誕生から死までの生涯をもつ存在であることが、人間を自然から区別する点であるとしているが、人間的な生活は活動（action）や言論の可能な自由人に限られていた。それに比し儒家が葬祭業者としてはじまったという事実はいわゆる示唆的である。というのは東アジアでは、死者の葬礼が人間と動物を区別するものとしてあるからである。逆にいえばいかなる死者といえども葬

礼によって人間としての意味を与えられるのである。この点でノーベル平和賞を受賞したマザー・テレサがインドで行った「死を待つ人の家」という事業はアジア的である。それはインドの社会的コンテクストにおいては、たんなるホスピス医療なのではなく、労働する動物に人間の刻印を附与する意味をもつからだ。

儒家における礼の観念は、死者の葬礼を祖先崇拜に結びつけ、そこから共同体に秩序を与える総合的な規範にまで拡張されたために多様な内容をもつものとなった。江連隆は『論語』から礼の内容をつぎの六種類に区分している。（1）国家の社会文化制度、（2）祭祀儀式、（3）上下関係のモラル、（4）社会規範、（5）人格形成の教養、（6）行儀作法である。⁽³¹⁾ 仁の項目は孝と忠・恕とされた。このうち生殖する人間に係わるのは孝の観念である。

孝とは祖霊祭祀をとおしての祖先の意志の継承と父母への奉仕・扶養をいう。一般には父母に尽くす行為とのみみなされている。しかし儒学の孝概念はそれより広義である。加地伸行は儒学を宗教として捉え儒教の宗教性に着目している。

子安宣邦の要約を引くと、「儒教の本質を、祖霊信仰と祖先祭祀という宗教的基礎の上に、生命の連続性としての『孝』という教えの体系をもった教説である」という。⁽³²⁾ 具体的イメージとして、加地の言明では、祖先との関係という過去、父との関係という現在、子孫・一族という未来を統合し、行動においては祖先祭祀、父母への敬愛、子孫を生むことという三つを一つにまとめたものが孝となる。このように祖先祭祀と子孫の維持とが統合されたために、婚姻は義務的なものと考えられるようになる。⁽³³⁾ 東アジアで祖先祭祀と血統の継続が広く受け容れられてきた事実について、加地は生命の連続という観念が個体の死という不安を取り除く、個の救済として信じられてきたからであると説く。⁽³⁴⁾ これはアーレントの「人間存在は、種の永遠に続く生命循環に盲目的に付き従うところはないし、人間が死すべき存在だという事実は、種の生命循環が永遠だということによって慰められることはない」という意識の対極にある。⁽³⁵⁾ この違いは、生命循環をアーレント

は生物種においてとらえているのに対し、儒家は族の血統として捉える点に起因する。

儒家は、礼の理想を実現したのは周王朝であるとして、周礼を理念とした。したがって孝は、まず王朝の存続に係わる原理として考えられた。王朝を創始した族は宗族そうぞくといわれ、その継承原理は宗法そうほうとして成立する。これは父系リナージとして中国に定着したものである。『中国思想文化事典』によれば、宗法とは「父系出自の親族を統制する原理」であり、「周代に封建諸侯の傍系親族を統合する制度として整備されたのが始まりである」という。後代になって宗族の勢力が低落するが、宗法の思想は儒家に受け継がれた。儒家は礼のなかで喪服制度を重視する立場から、宗法の思想は整理され、理念化された。喪服制度は「儒家の親族倫理、すなわち父子の親、長幼の序、夫婦の別および親疎の殺ころ（序列）」を具体的に表現する儀礼であった」ために重視されたが、そこには旧来の宗法がみられるという。宗法の思想は、大規模な親族結合を理想とする理念として、後世に大きな影響を残したが、宗法に関する文献が成立した戦国末期から漢代の農民は夫婦と子どもの五大家族が一般的であった。⁽³⁶⁾これは中国で婚姻制度が普及したことを示唆する。儒家は婚姻も人間と動物を区別するものとして重視した。「母あるを知りて、父あるを知らない」人間の存在を「禽獸の道」として排斥したのである。父系リナージの原理に則していたとはいえ、家族・親族の集団は、同じ血統に属する存在というアイデンティティを維持しつつ、相互扶助をはかりながら存続してきた。すべて人は、族の一員として生まれ、教育され、成人になると就業し、結婚し、子どもをもうけ、それを養育する。このライフサイクルが慣習として、また習俗として、文化として維持されてきたのである。それは東アジアのどこにも見られる事実である。ただしそれが、加地伸行のいうような血統という生命の循環に、人々が安心感を得ているためかどうかは不明である。加地は、インド人が現世否定的なものに比して、中国人は現世を肯定的にみて、人生には楽しいこと多いと感じる傾向が強いと述べる。しかしこれは宗教学者のアカデミックな理解

であろう。確かに儒家は礼のほかに樂、つまり音楽も重視してきた。それはさまざまな祭礼や儀式に欠かせないものであった。それは民衆が生活を樂しむ余地を残していたと想像することはできよう。

注目すべき点は、東アジアで歴史を超えて継続し、一般化した人間のライフサイクルのパターンである。人間個人の生涯には、誕生後、みずからの成長、就業、結婚、子どもの誕生と養育、肉親の扶養と死が、安定したパターンとして収まっている。族意識が薄れ核家族化が進む現代でも、このライフサイクルは持続している。この地の人々にとって、労働はこのようなライフサイクルを支えるものとしてあるのだ。労働を労苦と困難としかみなさない西欧との違いは明らかである。いうまでもなく人の生涯には苦もあれば樂もあるのだ。中国人は樂の方に関心が強いという加地の指摘は、中国に定着したライフサイクルを前提にすれば首肯できよう。

アーレントも、労働に「至福と喜び」のあることは認めている。それは「私たちがすべての生物と共有する生きとし生けるものの純粹な幸福を経験する人間的様式である」という。そして「労働の労苦と困難は、自然の繁殖力によって報われる。いいかえると『労苦と困難』によって自分の勤めを果たした者は、将来、子孫を残すことによって自分も自然の一部に留まることができるという静かな確信を抱くのである」と述べる。³⁷⁾他方で彼女は、「人間というものが、同じモデルを際限なく繰返してできる再生産物にすぎず、その本性と本質はすべて同一である」とはいえないことを強調し、個としての人間がすべて独自性をそなえた存在であることを訴えている。³⁸⁾にもかかわらず労働の喜びの指摘は、東アジアのライフサイクル・パターンが普遍的であることを示唆する。生殖する人間の条件として、労働の意味を問い直す必要があるのだ。

三 生命の再生産の維持と統治の目的

問題は人間が生命の維持を拒否できないことにある。アーレント自身そのことを認識してつぎのように述べる。「労働の労苦と努力を完全に取り除くことは、ただ生物的生命からその最も自然な快楽を奪うことになるだけでなく、特殊に人間的な生活からその生命力そのものを奪うことになる。苦痛と努力は生命そのものを別に損なうことなしに取り去ることのできる単なる症候ではない。これが人間の条件なのである。つまり苦痛と努力は、むしろ生命そのものが、生命を拘束している必要とともに、自ら感じとる様式である」⁽³⁹⁾。人間は、まず自己の生命を生きなければならないが、自己のみならず他の人の生命維持にも拘束されている。それゆえ労働は強制的存在であるのだ。このような葛藤こそ人間の条件にほかならないとアーレントはいう。生命の維持を拒否できないことが確かなものであるとすれば、人間に残される別の方策は、いかに生活の喜びを増やし、労働の労苦を軽減するかにあることになる。

生殖する人間の住処は家族である。家族の成立についてアーレントはつぎのようについて、「人びとが家族の中で共に生活するのは、欲求や必要によって駆り立てられるからである。……この駆り立てる力は生命そのものであって……それは個体の維持と種の生命の生存のために、他者の同伴を必要とする。個体の維持が男の任務であり、種の生存が女の任務であるというのは明らかであって、この両方の自然機能、つまり栄養を与える男の労働と生を与える女の労働とは、生命が同じように必要とするものであった。したがって家族という自然共同体は必要から生まれたものであり、その中で行われるすべての行動は必然によって支配される」⁽⁴⁰⁾。この言明のなかで人間の生命循環が家族のなかで起こる点については納得できる。しかし家族が自然共同体といえるかどうかについては疑問である。東アジアで一般化した族に包含される家族とは、

自然というより人為的な存在だからである。

アーレントが家族を自然現象の一つとしか見ないのは、家族形成の前提として個の存在のみに注目しているからである。ここでの生命の欲求とは、要するに個体の性欲としか解しようがない。では西欧で性はどのようなものとして意識されたのか。ミシェル・フーコーのかなり長大な『性の歴史』という著作がある。そのテーマは快楽と抑圧である。ここで性はまず個人が自由に享受しうる快楽の対象と認識される。生殖は婚姻制度が強要する行為であり、快楽の抑圧とみなされる。それは婚姻が性行為の相手を限定する制度であり、キリスト教布教後は一夫一婦制と合わせて離婚の禁止が合法とされたからである。そのうえローマ教会が、性を原罪とする立場から、告解の祭事を強化し、糾問技術を發達させて、信徒の性を支配したのである。それに比し中国における婚姻は、一夫多妻を容認し、生殖のみならず快楽を奨励する制度であったと指摘している。⁽⁴¹⁾ またインドでも、ヒンドゥ教の教理に見られるように、夫婦の性愛を賛美してきた。これらを考へ合わせると、アジアの婚姻制度はヨーロッパよりもインセンティブが高かったと考えられよう。

性行動が個の自由に委ねられるものであるとしても、婚姻は当事者の属する共同体の血縁関係を離れては実現し得ない出来事である。家族が婚姻によって形成されるものであるとすれば、それが人為的な共同体であることは明らかであろう。家族のなかで生命の継承が出現するとき、構成員にとって家族は正にアーレントのいう世界として存在することになるのだ。家族が新たな生命を迎えるとき、そこで記憶の組織化がはじまるからである。とはいえ家族は、万人に開放されるものではないという点で、世界ではない。家族が私的領域を形成するとされる理由はそこにある。しかし家族は世界と共通する性格をそなえている。そのために小家族（今日の核家族）から族という血族集団にまで規模の拡張が可能であった。さらにその関係性のモデルは、民族や国家に至る理念にまで拡張されたのであった。

家族が、生命の再生産を義務づけられた存在であることは、労働の軛から自由になれないことも意味する。しかし近代までの歴史過程において労働の苦痛を軽減する工夫や努力が蓄積されていった。技術発展がみられなかったと思われる東アジアでも、農作業は家族内分業や集落における家族間協働が定着し、生産性を向上させたし、王朝の治山治水や新田開発は、防災や増産への道を開いた。このような変革をみると、労働がアーレントのいうような単純作業の反復ばかりでないことは明らかであろう。

とはいえアーレントは、労働がもつばら生命過程の必要を充足する行為であるがゆえに、労働を実施する家族はあくまでも私的領域に属するものであると断じる。それは生命の維持が究極的には個体の生存に帰着するからである。また近代以前のヨーロッパでは私的領域は暴力的支配が容認された場でもあった。それが言論の場として權威を認められた公的領域との大きな相違であった。近代になって社会が興隆すると、労働は公的領域を浸食しただけでなく、公的なものと認知されることになる。その理由に関するアーレントの論述は晦渋をきわめる。ここではその要因を技術発展と経済成長と解することにして論を進めたい。産業革命をふくめて技術発展は、アーレントのいう労働と仕事の境界をあいまいにし、それらとともに労働として認識されるようになった。その結果、労働生産性が向上し、私有財産と富の激増が実現した。それが労働の意義を高めたのである。こうして現代では、公的領域は労働を主力として形成されるようになった。生命への対応という意味での労働は、消費をも含むものといえるのだが、機械化によって労働の苦痛が軽減されるにしたがい、家族は消費の最大の担い手となる。⁽⁴²⁾消費社会が成立した今日では、公的領域が私的領域の属性を多分に抱え込んでいる。アーレントが、現代西欧社会の危険性を力説するゆえんは、公共性に私的利害が潜伏している点にある。

ここで再度確認をしたいのは、アーレントのいう公的領域は自由人によって構成されていたことである。政治は自由な

市民の活動 (action) の一部であった。市民が自由な生活を謳歌できたのは、生活に必要な労役を奴隷に頼っていたからであった。自由ではない労働する動物は、苛酷な労苦と暴力的支配のもとにおかれていた。私的領域の拡大とは、労働する動物の生活において自由度が高まった結果であった。それが労働者の意志によるものか、職人や技術者の創造によるものかは問題ではない。いうまでもなく労働生産性の向上は、技術と生産基盤（インフラ）の改善によりもたらされる。私的領域にのなかにも、経済学という公共財の供給という面がある。その意味では現在の公共性概念に経済的要素が含まれるのは自然である。つぎ再考すべきなのは消費の意味である。アーレントの言明には消費と消耗の明確な区別はない。しかし家族を単位に個人のライフサイクルを考えると、消費は多様な内容を含むことが判明する。第一に子どもの養育と教育があり、つぎに高齢者の扶養が考えられる。そして第三に家族生活の幸福が、家族がともに生きたという記憶の形成に係わるとすれば、娯楽もまた重要な意味をもつものとなる。生命循環が出現する家庭は、したがって労働力の再生産の場である。この点で経済学は十分な論考を蓄積していない。⁽⁴³⁾ いずれにせよ今日では、私的要素をぬきにして公共性を語れないのだ。そのうえ古代ギリシアにおいても戦時は自由の制限が市民に受け容れられていた。戦争は公的領域を凍結し、政治に代わって統治が主役となる。統治が失敗すれば、私的領域は暴力の応酬に席卷される。ホッブスの自然状態が現実となるのだ。アーレントのように、自由の追求を政治的問題としてとらえ、人間行動 (activities) の比重が、公的領域と私的領域とのいずれに傾くかという視点から危険性を見ることができなくなっている。問題は、今日の政治（国際政治も含めて）の争点が、アーレントのいう政治にあるのではなく、統治の問題としてあるからだ。それは中国で古代から知的関心の的であった。

農業の普及にともない、定住する人間が集団を形成して生活するようになった。そのような集団が中国各地に生まれた

が、やがてそれらが統合され、一つの統治組織として確立された。その中心勢力が王朝と呼ばれる集団である。歴史的には中国最古の王朝は殷であり、それを襲ったのが周であった。周王朝は、礼という原理にもとづいて統治制度を定め、武力に頼らない統治を実現したとして、後世にその治世が理想化され、またその統治原理とともに理念化された。周王朝が滅亡し、春秋戦国時代に入ると、天下は周朝の理念から逸脱し、混乱した状態におかれた。そのような歴史的状況のなかで儒家は周朝再興を掲げて、理想的統治という観念を体系化していくのである。儒家の言説は、漢王朝以降の歴代王朝によって採用され、二〇世紀の清朝崩壊まで、実に二千年以上も中国の政治的イデオロギーとして機能した。その歴史過程は複雑である。以下に儒学の統治観念を概観しよう。

まず古代中国の統治システムについて、その枠組みをみることにする。その統治体は天下国家といわれた。『諸子百家の事典』はつぎのように記している。「正式には、周王朝として君臨する、たった一人の王が支配するのが『天下』。王に忠誠を誓う諸侯が、王から分け与えられて治める領地が『国』。諸侯は、正式には、『公』である。それぞれの諸侯に仕える卿・大夫が分け与えられた領地を『家』という。そして周王を頂点に、諸侯——卿——大夫——士——庶人という身分秩序が制度化されていた。卿大夫は高級官僚で、卿は閣僚であり、士は下級官僚を指した。庶人は民と呼ばれた。後に秦が天下を統一し、始皇帝が皇帝を名乗ってから、天下の治者を皇帝、諸侯を王とする呼称が定着し、家も広く一般の家族（宗族）の所有地や親族集団そのものを指すようになる。この枠組みでまず重要となるのは天と人との観念である。それは歴史的に変化しているが、戦国時代に一応の定着をみた。関口順によると、孟子や荀子が人倫を重視し、「人のひとりたる条件をそなえた」つまり人格をもつ新たな「人」の観念を確立した。そのような人の構成する社会の根拠として、天の観念が設定されたという。「天はつねに人の在るべきあり方の理想態、根拠、本来体となるのである。そこで表面上、

逆に人の世界のすべての規範・秩序は天から導出されるという論理構造ができあがった⁽⁴⁵⁾。天下とは、このような天のもとに統合されうる領域全体を指すものである。氏族的中小国が併存する雑居状態を脱却して、「新たな一元的な政治の領域を設定し、その政治領域における政治のあり方を追求する。……これが戦国諸子たちが共通に担った思想的な課題であった⁽⁴⁶⁾」という。天下は現在の中国領土のみならず、世界までを包含する觀念として発展するが、ここではかなり広域の統一政治体としておさえておこう。

人倫の道と教養とは、人として身につけるべき徳とされた。教養は儒家が定めた古典六書(詩・書・礼・楽・易・春秋)による先王の道、つまり聖人となるための学習である。天下の治者はこうした徳のある人になるべき身分であり、それは天子と呼ばれた。天は有徳を命ずる。「天命を受けて天子となった者が天下を治める。天子の務めは、民の養(保・父・安)と教であつた。要するに民の生活の安定と民をして人間たらしむべき教化であり、それが王道である」。「天子の民に対する務めは、天に対する責任である。民は天子にも国君にも責任がない。天子の養教を受ける存在であるが、主観的には物として自在しているのである⁽⁴⁷⁾」。民は周代から、為政者の統治対象として意識され、政治的重要性をもっていた。民は天と直結する自然の存在とされたが「あくまでも統治の集团的客体と規定されており、為政のバロメーターの役割を押しつけられているだけ⁽⁴⁸⁾」であつた。儒家は、門人たちを治者となるよう教育していた。その理想像が君子・聖人である。君子とは、王侯貴族と卿大夫・士(知識人)である。以上をまとめると、古代中国の統治に関与しうる人間は、高貴とされる宗族の一員、官僚、知識人に限られていた。天命を受けた王朝は、民政の安定と治安の維持を統治の目的とした。民は統治の対象にすぎなかったが、民心の動向は天の意向を示すものとして重視されたということになろう。王朝から人心が離れると、天は命を革る⁽⁴⁹⁾。そして王朝の交代は、易姓革命という觀念として整理されていく。中国の公私觀念は、西欧思想

や近代以降の政治概念とは著しく異なる。ただ政権の統治に係わることからは、公と呼ばれてきたと考えてよいだろう。⁽⁴⁹⁾ここから統治の一般的目的は、民政の安定、治安の維持、統治者となる人材の養成と民の教育にあることが示唆されよう。これはあくまでも儒家の希求した理想であるから、それが中国で実現していたわけでは無論ない。しかしこの統治目的は、権力者の責任として意識されつづけてきたのである。

四 結び 個の形成と政治家の養成

東アジアを二千年以上にわたって支配してきた儒学の統治観念は、アーレントが嘆く近代西欧政治における私的領域の拡大ときわめて類似している。これは現代の政治において統治の任務が増加していることを物語る。統治の目的はまず民生の安定にある。そこで統治の対象とされる民とは、生殖する人間である。現在、先進国政府にとってさえ最優先の政策課題が雇用問題である事実は、それを裏書きしている。

東アジアでヨーロッパの軍事的・政治的圧力に屈して、旧い王朝とともに公的領域が解体した後、統治の変容は国により異なる経過を辿った。日本は中央主権的新体制を確立し、朝鮮は日本に併合された。そして中国は、私的勢力と外国勢力が相互に武力対立を繰り返す内乱状態におかれた。国民党や共産党のように新たな国民統合と国家形成を目指す勢力も出現したが、その影響力の拡大は緩慢であった。

歴史的知見によれば、東アジアと西欧との対立により旧い統治体が崩壊したとき、文明の衝突というより、敗退した東アジア側の内部で暴力抗争が頻発したのである。その混乱は、近代的な領域国家として中国が再生するまでつづいた。このような内乱の長期化は、公的領域の消滅から生じた統治の崩壊の結果であった。そこでは私的勢力が覇権争いをつづけ

たのである。

先王の道と先哲の道との葛藤の克服には、新たな公的領域の創造が不可欠であった。それは統治の問題ではなく、正に政治の問題であった。開国とは、伝統的統治から政治への転換を内包するものであった。その転換を担う人間は、自由な思考力をもつことが必要であった。問題は、儒学観念にもとづく統治が閉鎖性をかかえていることにあった。儒学の規範は、要するに宗族という血縁集団の存続を目的としていた。家（宗族）の維持のために個人は犠牲にされた。すべての人間は、王臣、君民、父子という上下関係のなかに位置づけられ、その秩序が絶対化された。とくに儒学の総合規範である礼のなかで、孝は、庶人の家族関係まで統制する原理として浸透していた。親子関係において子の自立は絶対に許されざることとされ、成人後でさえ子は親に従属すべきことが倫理として推奨されていた。下見隆雄は「孝の実践を要請する社会は、本来、子の自立・独立を拒絶して、個の権利の主張を許容しない社会であり、したがって基本的に子が親に従属・依存して、これから自立しないことを人間理想とした社会であった」と指摘する。⁽⁵⁰⁾多数性という人間の条件は、儒学の統治理念においても意識されていた。しかしその世界では、エリート層や知識階級さえ、上からの指示・命令に従うか、旧来からのモデル・模範を踏襲するか、そのいずれかをこなすだけの人物しか存在を許されなかったことになる。自由な個の不在は、多様な発想や主張をもつ人間の多数性を生まなかった。それが儒学理念にもとづく統治の閉鎖性と硬直化を招いたのである。

儒学理念に根ざした公的領域の解体をこのように捉えると、丸山が指摘する閉じた社会から開かれた社会への変化とは、私的領域における族の求心力低下であり、個の伝統的規範からの逸脱として表出したことが理解できよう。性行動の解放は、だれもが容易に享受しうる自由にはかならなかった。しかし他方で新たな公的領域の創出が、課題としてのしかかつ

ていた。そのための挑戦が、個の形成にはかならない。福沢諭吉等の取り組んだ教育事業は、独立心をそなえた新たな個の形成を目的としていた。

古代社会における生命維持の労苦は、現在では想像を絶するものであった。加地伸行が引用した医師の推計によると、釈迦が活躍していた前六世紀のインドでは、平均寿命が十八歳であり、乳幼児と産婦の死亡率が高かったという。こうした人々の人生の苦痛と不安を取り除いたのは宗教であった。⁽⁵¹⁾ 中国では儒学が血統の継続を保証する觀念体系を築き、自由はないが幸福を享受しうる統治が成立した。他方、古代ギリシア・ローマでは、個の自由が至高の価値とされたが、その実現は奴隷の労働に依存していた。西欧の政治に根強く引き継がれた自由の理念は、奴隷労働という代償を必要とするものであった。公的領域における活動、そのうち最高の敬意が払われる政治は、その当事者が自ら支配する私的領域での奴隷労働に支えられていた。アーレントでさえ古代社会における奴隷労働の意味を、当時の自由人の眼差しから解説しているだけで、そこに倫理的判断を示してはいない。⁽⁵²⁾ 中国の近代思想を代表する魯迅は、「奴隷が奴隷の主人になることは奴隷の解放ではない」と説いた。西欧人の自由は、絶えざる新たな奴隷の発見によって発展してきたといっても過言ではない。植民地、工場労働、プランテーション、国際労働移動そして生産の国際化は、多かれ少なかれ労働からの逃避と労働の他者への転嫁を含んでいる。ハンチントンが認識する西欧の特殊性はここにある。西欧人は労働の労苦を負担する義務があるのだ。とくにアメリカ人の唱える自由と民主主義が非ヨーロッパ世界に定着するためには、彼らが手にしている自由の代償をみずから負わなければならない。

グローバル世界の成立によって、新たな公的領域の創造が求められている。経済のグローバル化とは、国家の公的領域を超える私的領域の拡張である。この成長から除外されている人々は、労働する場さえも奪われている。失業者は、自由

人でも、労働する動物でもないのだ。そのような人々の声が政治に反映され、各国の政治は統治の任務を負わされている。他方、際限なく拡大する私的領域は、地球というもつとも根源的な人間の条件を危険に晒しつつある⁽⁵³⁾。非西欧世界での社会の開放とは逆に、グローバル世界は地球の有限性という条件を統治原理として受け容れる必要がある。このような世界を実現するもう一つの条件は、世界統治を担う政治家の養成であろう。

注

- (1) 参照、丸山真男「開国」(初出は一九五九年)『忠誠と反逆』一九九二年、筑摩書店および一九九八年ちくま学芸文庫に再録。および子安宣邦『国家と祭祀』二〇〇四年、青土社、第六章。
- (2) ハシナ・アーレント(志水速雄訳)『人間の条件』一九九四年、ちくま学芸文庫(同訳初版は一九七二年、中央公論社)。原書として、Hannah Arendt, *The Human Condition*, (1958) second edition, 1998, The University of Chicago Press を参照した。多数性は、本書のなかで通奏低音のように繰り返される基本用語である。原文は *plurality* なので、二人以上の人間の存在が想定されている。
- (3) 子安宣邦『アジアはどう語られてきたか』二〇〇三年、藤原書店、第二章「ヘーゲル『東洋』概念の呪縛」にこの問題の論考がある。
- (4) サミュエル・ハンチントン(鈴木主税訳)『文明の衝突』一九九八年、集英社、とくに第四部を参照。
- (5) 子安宣邦『事件としての徂徠学』一九九〇年、青土社(二〇〇〇年、ちくま学芸文庫に再録)、とくに第二章参照。アーレントは、プラトンが説く哲人王の統治・指導を理想とする国家論を批判しており、その意味では先哲のすべてを肯定している訳ではない。しかし古代の哲学者を偉人としてまつりあげ、その言明を後代の知識人がみずから生きている時代の問題意識から解釈するという態度も拒否している。古代ギリシアの自由な民主主義を支えた知識人が、当時考えたことを再現したいという想いは感じられる。なおプラトンは、民主主義への懐疑から、エリートによる統治と国民の指導・教育を説いたと解すると、それは西欧的というより儒学に似ているといえる。二〇世紀西欧と日本におけるプラトン解釈の諸相については、佐々木毅『プラトン

の呪縛』（一九九八年、講談社、二〇〇〇年、講談社学術文庫版に再録）がある。

(6) 志水沢『人間の条件』ちくま学芸文庫版、二四―二五頁。以下『条件』と略。

(7) 『条件』一三頁。

(8) 村上淳一『《法》の歴史』一九九七年、東京大学出版会、第四章参照。日本が律令制度とともに導入した中国の成文法は行政法と刑法で民法は欠けていた。明治維新政府のヨーロッパ法の導入は民法が中心とならざるを得なかった。対等の個人という意識がなかったために、契約概念が発達しなかったという。

(9) アーレント（ウルズラ・ルツ編、佐藤和夫訳）『政治とは何か』二〇〇四年、岩波書店、四―六頁。以下『政治』と略。

(10) 『政治』三〇頁。

(11) 同書、八頁。

(12) 『条件』一九―二〇頁。

(13) 『政治』二四頁。

(14) 同書、二〇―二二頁および三二―九頁。

(15) 同書、九―一頁。

(16) 同書、五〇頁。

(17) 『条件』五六および五〇頁。

(18) 同書、一九頁。

(19) 同書、二六頁。

(20) 同書、一八七頁。

(21) 同書、三三頁。

(22) 同書、三三―三四頁。

(23) 同書、一五一頁。

- (24) 同書、一〇七頁。
- (25) 同書、三四頁。
- (26) 同書、一三五頁。
- (27) 貧困の定義の発展に関しては、Christian M. Edmonds (ed.), *Reducing Poverty in Asia: Emerging issues in growth, targeting, and measurement, 2003*, Asian Development Bank, pp30-31, 89-91を参照。人間貧困指数については、国連開発計画、『人間開発報告』、とくに一九九八年版に詳しい。
- (28) 人類学の用語で、古代中国・日本の氏族集団とは異なる。Clan とは共通の祖先をもつという意識を共有する出自集団であるが、祖先は神話的・伝説的であり、明確な系譜意識をもたない。リネージは、父系か母系かの単系出自集団で、成員は祖先からの系譜を明確に意識している集団であるとされる。
- (29) 加地伸行『儒教とは何か』一九九〇年、中公新書、一一頁。
- (30) 子安宣邦『新版 鬼神論』二〇〇二年、白澤社。著者は新版の序で、祖先祭祀が習俗として存在していた状態から言語的叙述への転換を言説論的転回としてその重要性を指摘している。儒家の場合、孔子が鬼神と人間の死が問われるという形で、鬼神の叙述がじまった。これを契機として儒家は、祖先祭祀を根拠づけ、家族内の関係秩序から家族関係、社会秩序までも含む言説を進めることになる。著者が重視しているのは、言説論的転回によって儒家が獲得した鬼神という言語・シンボルの操作性にある。一般に宗教を加地の定義に沿って解すると、宗教教団は死と死後の説明について操作性を有し、それは社会的には潜在的力を意味する。宗教と権力の結託は、政治が人の生死を操作する可能性を内包するのである。
- (31) 江連隆『諸子百家の事典』二〇〇〇年、大修館、「諸家の概観・儒家」の項。五四―五五頁。
- (32) 『新版鬼神論』四〇頁。
- (33) 溝口雄三、丸山松幸、池田知久編『中国思想文化事典』二〇〇一年、東京大学出版会、「忠・孝」の項参照。
- (34) 『儒教とは何か』二〇一二頁。
- (35) 『条件』一九頁。

- (36) 『中国思想文化事典』「宗法」の項参照。
- (37) 『条件』一六三頁。
- (38) 同書、二二頁。
- (39) 同書、一七九頁。
- (40) 同書、五一頁。
- (41) ミシェル・フーコー（渡辺守章訳）『性の歴史』全三巻、一九八六年、新潮社。一七世紀以後の西欧における抑圧の解明が第一巻のテーマである。その歴史的経緯は第二巻に詳しい。中国に関する言及は、第二巻一八三頁。
- (42) 『条件』一九二頁。
- (43) この点に関する論考には、管見では、異色の研究書としてあげられるのは、大熊信行著『家庭論』（一九六三年、新潮社）のみである。なお蛇足ながら、この著者は筆者と血縁関係にない。
- (44) 『諸子百家の事典』五頁。
- (45) 関口順『儒学のかたち』二〇〇三年、東京大学出版会、一五頁。
- (46) 同書、八三頁。
- (47) 同書、三二―三三頁。
- (48) 同書、四六頁。
- (49) 溝口雄三『公私——語の事典』（一九九六年、三省堂）で、公私は日本でも中国でも対概念として使われる用語であったが、その意味内容にはかなり違いがあると指摘している。とくに中国では、公には公平・平等のニュアンスがあり、宗族制のもとで、一族の共同事業や共有地は公とされたという。中世日本でも公界^{こうがい}という共同領域の觀念が存在したことを指摘している。
- (50) 参照、下見隆雄『孝と母性のメカニズム：中国女性史の視座』一九九七年、研文出版。孝が血統の継続義務をも負うものであるという観点でとらえれば、子どもの出産を担う女性を重視せざるをえず、この立場から敬愛すべき親として母親が大切になる。この意味で著者は、孝のメカニズムが母性に依存するものとして分析している。しかしそれは女性を男性と対等の人間として扱

うものではなかった。また桑原隲蔵は『中国の孝道』(一九七七年、講談社学術文庫、初出は一九二七年)において、「孝道は中国の困本」で「子はいかなる場合でも父母に絶対服従する」ことが至高の原理とされ、それにもとづき不孝とされる行為が重要刑事犯罪として、数千年にわたり定められてきたことを論じている。

(51) 加地伸行『沈黙の宗教：儒教』一九九四年、筑摩書房、二二―二三頁。

(52) 『条件』一三八―一三九頁。

(53) 参照、ジェイン・ジェイコブズ(香西泰・植木直子訳)『経済の本質』二〇〇一年、日本経済新聞社。著者は、経済と生態系の作用する原理は同じなので、経済は人間と自然との統一性を失わない形で維持すべきことを説いている。