

## 古代中国の「礼」における「福祉」思想

横 山 裕

A Philosophy of Welfare in Ancient Chinese “Li

Yutaka YOKOYAMA

### Abstract

In this paper I argue that based upon the historical records of *rei* (courtesy) in old China, the aged, handicapped, sick, and children were exempted from their duties and given economic aids, which was considered to be an ideal welfare policy. Specifically, it is confirmed that with a view to putting *koo* (filial piety) into practice, the aged need to be given not only economic aids but also a mental care of *kei* (respect). It is, moreover, showed that the mentality of *kei* has been passed on to the law principle concerning the aged welfare in the east-north Asian countries, and, consequently, that welfare policies in old China are closely connected to what they are now.

Key Words : social welfare philosophy, Chinese philosophy, “Li ji”

キーワード：社会福祉思想, 中国思想, 『礼記』

### はじめに

本稿では、古代中国の「礼」の中に現れる福祉思想の基本的性質及びそれを成立させている背景にある人間観について考えてみたい。先ず「礼」を考察の対象とするのはそれが具体的な人間の行為だからである。

「福祉とは何か」の問いの明確な答えをいまだ社会福祉学界では見いだしていないことは前号で述べたとおりであるが、社会福祉の本質と実践的行為とが不可分であるということは共通の認識である。そこから社会福祉を歴史にもとめて研究する際には学界では厳しくその実践的側面への視座が求められる。このことは、社会福祉をはじめて学問としてとらえ発展させてきた社会福祉学研究の先駆者たちの言葉に明確に示されている。

「私は常に社会事業の実践的性格からいって、その本質や概念を追及するよりも、国民生活における社会事業の意味や役割を研究する方がより重要だと思っている」<sup>1</sup>

「社会福祉の歴史を自ら深く学んでいく過程で、人々

の日々の生活を守るために、熱意をもって取り組んだ多くの実践者たちの存在を知ることになるであろう。社会福祉は、そうした「実践」を抜きにしてはとらえることができないのである」<sup>2</sup>

「社会福祉学（研究）の期待されるところのものが、社会福祉をたんに社会事象の一つとしてのレベルのみで把握するだけではすまされない実践的課題を、内包しているからである。つまり、社会福祉は、歴史のなかでたんにつくられ与えられた状況として学ばれるだけでは意味がない。なぜなら、社会福祉は一般的な社会事象のなかで、相対的には独自の存在領域を有し機能しているからであり、さらに日常生活に直接かかわる具体性をもった実践としての側面を有しているからである」<sup>3</sup>

そこで筆者は古代中国の福祉思想を研究するに当たって、中国思想上「日常生活に直接かかわる具体性をもった実践」と目しても錯誤の無いであろう「礼」を社会福祉学との端緒として考察を始めたい。

\*九州保健福祉大学 社会福祉学部 臨床福祉学科 〒882-8505 宮崎県延岡市吉野町1714-1  
Department of Clinical Welfare Service, School of Social Welfare, Kyushu University of Health and Welfare 1714-1 Yoshino-cho, Nobeoka, Miyazaki 882-8508 JAPAN

## 1. 古代中国の「礼」について

「礼」は、儒教において理想的精神の発現として人によって行われる理想的行動であり、かつ同時に理想的精神を涵養する方法としての外的規制である<sup>4</sup>。またそれは儒教を国教としその精神を伝承してきた中国だけでなくその影響を受けてきた日本及び韓国において千数百年にわたって日常生活の行為の規範として今日も位置づけられていて、東北アジアに共通する文化的基盤を為している要素の一つといっても過言ではなからう。

「礼」が日常生活全般において行為の規範かつ規制であり、「礼」を学び、それに則った行動を心がけることが求められる例では、『論語』顔淵篇の顔淵と孔子の問答が有名である。

「顔淵、仁を問う。子曰く、己に克ちて礼に復るを仁と為す。一日己に克ちて礼に復らば、天下仁に帰せん。仁を為すは己に由る。人に由らんや。顔淵曰く、其の目を請い問う。子曰く、礼に非ざれば視ること勿れ、礼に非ざれば聴くこと勿れ。礼に非ざれば言うこと勿れ。礼に非ざれば動くこと勿れ。顔淵曰く、回、不敏なりと雖も、請う、この語を事とせん」

(顔淵が仁について質問した。それに対して孔子は、我が身をつつしんで礼に立ち戻るのが仁である。一日でも我が身をつつしんで礼に立ち戻れば、世の中全てに仁が行き渡る。仁を行うのは自分次第である。どうして他人頼みであろうか、と答えた。また顔淵が、具体的にはどういうことか尋ねたので、孔子は、礼からはずれたことは見ず、礼から外れたことは聴かず、礼からはずれたことは言わず、礼からはずれたことはしない、と答えた。それを聞いた顔淵は、私は不肖ですが、このお言葉を実行するように努めます、と答えた)

理想的精神である「仁」とは何かを問う顔淵に対して、孔子は「礼」に従うことが、即ち「仁」であり、かつ「仁」をひろく社会において実現させる手段であると答えている。そして具体的には「礼」をいっさいの行動規範とすることを顔淵に教えている。

『論語』で「礼」を行為の規範としてその実践躬行が求められる理由は、一つは「礼」が自己修養の手段としてみなされているからである。

「子曰く、君子博く文を学びて、これを約するに礼を以てすれば、亦た以て畔かざるべきか」

(孔子がおっしゃった、君子はひろく学問をして、それを「礼」の実行を通じて確かなものにしていくならば道にそむかないでいられよう」雍也篇

「子曰く、詩に興り、礼に立ち、楽に成る」泰伯篇

(孔子がおっしゃった、詩によって興起し、礼によって安定し、音楽によって完成する)

いま一つは、「礼」が人間の行為の規範である以上、社会生活上その実践が求められるからである。

「礼を学ばざれば、以て立つこと無し」季子篇

(礼を学習しないと社会生活がおくれない)

「礼を知らざれば、以て立つこと無し」堯曰篇

(礼が分からなければ社会生活がおくれない)

以上のように「礼」は、理想的精神の発現であり同時に遵守すべき行為規範であるから、「礼」の記述からは抽象的概念だけではなく具体的実践内容を知ることができる。

例えば『論語』では、八佾篇に、大廟の祭祀に立ちあった孔子が、儀式の詳細を全て了解しているにも関わらず一つ一つ質問し、そうすることが「礼」であるという記述がある。

「子、大廟に入りて、事ごとに問う。或るひと曰く、孰れか郷人の子を礼を知ると謂うや、大廟に入りて、事ごとに問う。子、これを聞きて曰く、これ礼なり」

(孔子が大廟のなかで儀式の一つ一つについてたづねた。ある人が、郷の役人の子供が礼を知っていると誰がいったのか、大廟のなかで一つ一つたづねているではないか、といったが、孔子はこれに対して、それが礼なのだと答えた。)

ここでの「礼」の具体的実践内容は「事ごとに問う」であることがわかる。そうして「事ごとに問う」という具体的実践から、祭祀の際に持ち合わすべき理想的な精神として「慎重を旨とする」であるとか、「謹みの極み」であるとか、「謙遜」であること等を後世の者は推察し知ることができるのである<sup>5</sup>。これと同様のプロセスを経ることによって、つまり中国学的史料から「礼」として記述される具体的行為の内容を吟味し、まずそこで今日の視点で福祉的实践と目されるものを求めることができるかどうか確認をしたい。またそれが求め得べきことが確認されるのであれば、次にその実践の背景にどのような精神が設定されているのか明らかにできよう。

先に述べたように「礼」は中国における社会文化の一つの象徴と言っても過言ではないほどの存在であり、したがって「礼」を考察の対象とするにあたって参照すべき典籍の量は筆者が研究対象とした古代中国に限定しても極めて膨大である。その中でここではまず所謂「三礼」、『礼記』『周礼』『儀礼』を対象としてとらえ、なかでも特に『礼記』を中心に考察を行うことにする。その理由は「三礼」が古代中国において「礼」を専論とする第一

級の史料であることは疑いの余地のないことであるが、そのなかで特に『礼記』を中心とすることは以下の二つの理由による。

一つは、書名から分かるように『礼記』は「礼」に関する「記（書き留めたもの）」であり、その内容が冠婚葬祭の儀礼から日常生活の作法まで雑多かつ多岐にわたっており、儀式での「礼」に特化した『儀礼』や別名を『周官』呼ぶ如く机上の行政組織の職務内容を記述する『周礼』と比較して、古代中国の日常の社会生活「実践」を窺う上で特に有益と考えられるからである。

いま一つは、その中国思想研究上における史料としての価値が『礼記』が他の二書より高いであろうと目されているからである<sup>6</sup>。これは漢以後、『礼記』が五経の一つに数えられそのため研究者も多く考証が他の二書より進んだことによるものである。このことは編者や成立年代について『礼記』が各篇の個別の事情まである程度明らかになっているのに対して、『儀礼』『周礼』はいまでも異説が多いことからもうかがえる<sup>7</sup>。

ところで、『礼記』について厳密に議論すれば、戴徳の『大戴礼記』か戴聖の『小戴礼記』かという問題が生じるが、本稿では現在の学界の共通理解にしたがい戴聖の『小戴礼記』を『礼記』と記し、こちらを考察の中心とする。また宋代の大儒朱熹は『礼記』から大学篇と中庸篇をそれぞれ抜き出して『論語』『孟子』と合わせて「四書」として以降、今日ではこの二篇を除いたものが『礼記』とされているが、「古代中国」という観点から本考察では大学篇と中庸篇もあわせて考察することにする<sup>8</sup>。

## 2. 「礼」における弱者

『礼記』を中心として「礼」の具体的な記述をみていくにあたって、先ず、史料収集の前提となる「今日的福祉」の視点について明らかにしなければならない。「福祉とは何か」が明らかになっていない現状では当然「今日的福祉」についても明確に定義することは困難である。ただ、その対象者については、日本の「今日的福祉」が日本国憲法第十一条の基本的な人権、さらに第二十五条で保障されるような生存権を出発点として発展してきたことを考えると、はっきりと「すべての国民」のうち「健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有」しながら、それが実現されていない人々ということになろう。具体的には、いわゆる福祉六法の老人福祉法、身体障害者福祉法、知的障害者福祉法、児童福祉法、母子及び寡婦福祉法、生活保護法に規定された、そういう呼称が適当か

否かの問題はひとまず置くとして、所謂「社会的弱者」がそれである<sup>9</sup>。まず、これらの「社会的弱者」に関する記述を個別に検証したい。

弱者の定義としては、『礼記』王政篇に

「少くして父無き者は之を孤と謂い、老いて子無き者を之を独と謂い、老いて妻無き者を之を矜といい、老いて夫無き者を之を寡と謂う。此の四者は、天民の窮にして告げる無き者なり」

（幼くして父親がいない児童を「孤」と言い、老いて子供がいない高齢者を「独」と言い、老いて妻のいない男性を「矜」と言い、老いて夫のいない女性を「寡」と言う。この四者はひとしく天の下に生まれた人民でありながら生活に困窮しても頼るところがない人々である）

とあって、「社会的弱者」を「天民の窮」と表現して、具体的には孤児（児童、母子家庭）と独居高齢者を挙げている。続けて

「皆飢有り」（これらの人々には（生活に困窮しないように）食料を支給する）

とあり、彼らに対して物質的援助（公的扶助）すべきことを定めている。また、

「瘠、聾、跛、聵、斷者、侏儒、百工は、各其の器を以て之を食ましむ」

（口・耳・手足が不自由な人、小人症、及び何らかの障害によって一般的な仕事が出来ない者には、それぞれの能力に応じた職業を斡旋する）

といい、各種の身体障害者も弱者としてとらえ、食料援助ではなく職業斡旋をいい、先の孤児（母子家庭）と独居高齢者への公的扶助策とは異なり所謂自立支援策を講じている。

ここでは国家が対策を講じる対象として、児童、高齢者、障害者が想定されているわけだが、社会福祉六法と比べてみても対象がほぼ同じであることがわかる。さらに障害者については現代と同じく物質的援助だけでなく自立支援をも想定している。このことは「福祉」の普遍性を証明する一つの好例であろう。

『周礼』でも、王の直属の部下である大司徒の役職規定として

「保息六を以て万民を養う。一に曰く、幼を慈しむ。二に曰く、老を養う。三に曰く、窮を振るう。四に曰く、貧を恤くう。五に曰く、疾を寛くす。六に曰く、富を安んず」

（六項目の人民を安んじる政策によって万民を養護する。一つは児童を慈しむ。二つは、高齢者を養護する。三つは、生活困窮者を援護する。四つは、貧者を救済する。五つは、疾病のある者の兵役を免除する。

六つは、裕福者を安心させる)

といい、王制篇とほぼ一致する。ただ、『礼記』と比較すれば、児童・高齢者・生活困窮者だけでなく裕福な者への配慮があることが注目されるが、それは大司徒が机上で想定された行政全体の執行責任者であるから、大司徒を想定する上で、行政全体をカバーしようとする視点が働いた結果、平均からかい離する両端の層への配慮を行ったからだと思像できる。しかしながら、六つの政策が五対一に別れて弱者への配慮を想定していることは、やはりこれらの弱者への対応(福祉)は人間が政治を行う上で普遍的課題であったことを意味しよう。大司徒がこのような福祉政策を実行するためには、対象者の数の把握が必要であり、大司徒の配下にはそれを司る役職が想定されることになる。<sup>10</sup>

「小司徒の職、……以てその貴賤、幼老、廢疾の、凡そ征役の施舎とその祭祀、飲食、喪紀の禁令とを弁ず」

(小司徒の職務は、……貴賤、幼老、廢疾者を區別して、彼らの力役を免除して、また祭祀、飲食、喪紀の禁令が遵守されているかどうかを確認する)

「族師、……時を以て民を属めて、その族の夫家の衆寡を校登し、その貴賤、老幼、廢疾、任すべき者、及びその六畜車輦を弁ず」

(族師は、……時期をみて民衆を集め男女の人数を調べ、そのなかで、貴賤、幼老、廢疾者、及び各種の力役に耐えうる者から家畜、各種車両にいたるまで確認する)

今日的に言えば戸籍調査になろう。もちろん『周礼』が机上で構築された行政組織であり古代中国という時代を考慮すれば実際には『周礼』の通りに行われることはなかったであろうが、『周礼』の編者の理想とする政治には弱者保護を具体的におこなう仕組みが組み込まれていたことはうかがえる。

さて、『礼記』では弱者当事者への直接的な生活保障以外に、弱者を抱える家庭に対する配慮もなされている。

「八十の者は一子政に従わず、九十の者は其の家政に従わず、廢疾にして人に非ざれば養われざる者は一人政に従わず」王制篇

(八十歳代の高齢者がいれば(その介護が必要なので)その家の子供一人が労役を免除される。九十歳代の高齢者がいればその家は労役が免除される。病気や障害があり家族の介護がなければ生活できない者がいればその家は一人分の労役が免除される)

介護に対する家庭内の人的負担に対する配慮である。

ただ、中国に限らず古代の食料援助であるとか免税措置であるとかいう救済的福祉措置に対しては、それは

「人権」保障の為の措置ではなく、一人もしくは少数の権力者が権力維持を目的として行ったもので「今日的福祉」とは明確に區別して考える必要があるという指摘がある。<sup>11</sup>このような指摘の背景には「福祉」をその結果よりその精神に比重をおいて捉えようとする意識がある。確かに権力者の選出方法が今日の日本のような民主的手順を踏んでいない古代中国において、その権力の維持は極めて個人的な都合によるものであり、為される政策の究極の目的は政権維持の為であろう。しかしながら、『礼記』における弱者への配慮には、権力者による政権維持の為の方策という直接的な意識は強くないように思われる。例えば、食料援助であるとか免税措置以外の弱者に対する配慮と思われる記述を拾ってみると、檀弓下篇の次の二つの記述は、一般的に不幸と考えられる状況で特に不利な状況に置かれがちな弱者に対して配慮すべきことが述べられているが、どちらもかなり今日の人権保障の意識に近いように思われる。

「古の侵伐する者は、祀を斬らず、厲を殺さず、二毛を獲えず。今この師や、厲を殺せるか。其れ之を厲を殺すの師と謂わざらんや」

(昔、他国に侵攻した軍は、神木を斬らず、らい病患者は殺さず、老人は捕虜にしなかった。いま侵攻してきた軍は、らい病患者を殺しているようだ。これではらい病患者殺しの軍といわれるにちがいない)

「歳旱す。穆公縣子を召してこれ然を問いて曰く、天久しく雨ふらず、吾尪を暴さんと欲す、奚若と。曰く、天久しく雨ふらざるも人の疾子を暴すは虐なり。乃ち、不可なる母からんやと」

(日照りが続いた。穆公が縣子をよんでたずねた、雨がなかなか降らないので、雨ごいにせむしの人を晒そうと思うが、どうであろうか。縣子は答えて、雨がなかなか降らないからといって、人間である病人を晒すのは虐待になります。いけないことです)

また、『礼記』は「礼」に関する記述を雑然と集めた書であるから、上記のような戦争であるとか日照りであるとかいった生死に関わる状況での記述もあれば、同時に、今天的感覚で所謂礼儀、マナーと目される弱者への軽い配慮と目される記述も当然ある。

「其れ未だ燭有らずして後に至る者有れば、則ち在る者を以て告ぐ。瞽を道びくも亦然り」少儀篇

(暗くなっているのにまだ灯がともっていない時に、後から遅れてきた者が居た場合、誰がいるのか後から来た者がわかるようにその場にいる者の名前を言う。目の不自由な者を案内する場合も同様にする)

「老者を見れば則ち車徒辟け、斑白者は其の任を以て

道路を行かず」祭儀篇

（道路では、高齢者を見ると車がよけ、白髪交じりの人は若者が荷物をかわりにもつべきで、荷物をもって歩かない）

このように『礼記』では今日とほぼ同様の弱者が想定され、それへの配慮を広く見ることができる。そこに今日同様の弱者が想定されるのは人間の福祉に対する意識が古代から現代までそう変化しなかったことを意味し、福祉に普遍性が認められる証拠であろう。そこで問題になるのは今日的福祉が「人権」を背景に持つものとして語られるのに対して、『礼記』が弱者に対して配慮を講じる背景は如何なるものであろうかということである。それについて考える手がかりは『礼記』で志向される理想的社会像にある。

『礼記』の礼運篇には孔子の言葉を引き、

「大道の行われるや、天下を公と為す。賢を選びて能に与し、信を講じて睦を修む。故に人独り其の親を親とせず、独り其の子を子とせず、老をして終わる所有らしめ、壮をして用いる所有らしめ、幼をして長ずる所有らしめ、矜寡孤獨廢疾の者をして皆養う所有らしむ」

（大道が行われている時は、社会は公共のものである。能力のある者を職務につかせ人々相互の信頼親睦関係が構築される。だから人々は自分の親だけを親とせず、自分の子だけを子と思わず、高齢者は安心して余生を送れるようにし、働ける年齢の人は仕事につかせ、児童は健やかに成長させ、身よりの無い高齢者、孤児、病人、身体障害者は生活に困らないようにさせる）

理想的社会像を「大道の行われる」と表現し、相互の信頼・親睦関係を基盤として、世代や身の上に関係なく安心できる社会を明示している。この礼運篇とは逆の記述のされ方ではあるが、楽記篇では、

「強者は弱を脅かし、衆者は寡きを暴し、知者は愚を詐き、勇者は怯を苦しめ、疾病養われず、老幼孤獨其の所を得ず。此れ大乱の道なり」

（強者が弱者を脅かし、多数派が少数派を抑圧し、知者が愚者を欺き、勇者が怯者を苦しめ、病気や障害のある人が養護されず、身よりの無い高齢者や児童は身を寄せるところがない。これこそ社会が大混乱に陥る原因である）

とあり、社会的弱者に対して配慮の無い、あるいは強者が虐げられるような状態を「大乱の道」として「大道」の対極に位置づけている。また王制篇には、

「司徒、六礼を修めて以て民の性を節し、……耆老を養い以て孝を致し、孤独を恤みて以て足らざるに逮

ぼし、賢を上げて以て徳を崇び、不肖を簡びて以て悪を細く」

（司徒は六礼を心得てこれで人民の性情を教化し……高齢者を養護することによって孝を實踐し、孤児や身よりの無い者を慈しむことによって貧しい人々を救済し、賢人を尊び登用することによって徳を敬い、愚者を見抜くことによって悪をなくさなければならない）

とあって、行政の執行責任者である司徒の職務として、高齢者と児童、生活困窮者への配慮が賢人登用や悪人追放といった具体的内容と並列されていたり、祭義篇では、「先王の天下を治める所以の者は五あり。徳有るを貴び、貴を貴び、老を貴び、長を敬い、幼を慈しむ。此の五者は先王の天下を定める所以なり」

（先王が天下を統治した方法は五つある。有徳者を貴ぶこと、身分の高い人を貴ぶこと、高齢者を貴ぶこと、年長者を敬うこと、幼少を慈しむこと。この五つが先王が天下を統治できた理由である）

とあり、手本とすべき理想社会を築いたとされる先王が実際に行った政策の中に、「幼老」への配慮をみることが出来る。

「大道の行われる」社会を理想として掲げ、その具体的内容として弱者への配慮が設定されている以上、それは『礼記』にあって必然的に行われるべき「礼」なのである。それでは、『礼記』が理想的社会像として弱者への配慮を設定した背景はいかなるものであったかを考えてみたい。

### 3. 弱者への配慮の背景

弱者への配慮について、日本国憲法にも謳われているような「人権」感覚を常識として生きている現代人にとっては、改めて問うこと自体愚かしいことである。なぜなら、「人権」の保障される社会とは弱者もなく強者もなく全ての人間が個人として平等に幸せに生きる権利を有し、かつそれを追及する権利も有することが保障されており、そこで理想的社会実現の為には弱者への配慮・保護は必須である。しかしながら、繰り返しになるが、『礼記』が成立した古代中国には今日言われる「人権」は存在しない。それでも『礼記』と現代社会とで理想とする社会が重なり、そのために弱者への配慮が同じように言われるのは背景として『礼記』に所謂「人権」に匹敵する精神なり価値観の存在が考えられる。

この点について考えるに当たって、『礼記』の弱者への配慮について指摘できる一つの特徴を手がかりとした

い。それは、弱者への配慮として高齢者すなわち老人への記述が他の弱者のそれと比較して圧倒的に多いということである。

弱者でも疾病者や各種障害者は、この世に生きているうちに偶然そのような状況・状態になっただけであり、児童や高齢者とは異なり誰しも経験する立場でない。そこで対象者の数的に言えば「幼」と「老」が多く、したがって、この二者の配慮への言及が多いのはその為であると推測がつく<sup>12</sup>。郊特牲篇には、時令思想に基づいて礼として「幼」と「老」への配慮を示すイベントを行うという記述があって、疾病者、障害者へのこうしたイベントの記述はみられないことからこの二者は特別であったことがうかがえる。

「春には禴し、秋には嘗し、春には孤子を饗し、秋には耆老を食なう」

(春には禴し、秋には嘗し、春には孤児を饗応し、秋には高齢者を慰勞する)

しかしながら、このようなイベントの開催を「幼」と「老」とを併記するのは郊特牲篇のみであり、単独ではどうかといえ、ば、「幼」はなく、「老」を対象とする「養老」の礼があるだけである<sup>13</sup>。

『礼記』にあって「養老」について詳細な記述があるのは王制篇である。<sup>14</sup> まずイベントの在り方について、

「五十は郷に養い、六十は国に養い、七十は学に養い、諸侯に達す。八十は君命を拝するに一たび座して再至す。瞽も亦た之の如し。九十は人をして受けしむ」

(五十歳の者を対象とする場合はそれぞれの地方の学校で行い、六十歳の者は首都の小学で行われ、七十歳以上の者は大学で行われ、この原則は天子から諸侯に至まで同様にする。儀式で八十歳の者が君命を受けるときは一回ひざまずいて二回だけ地面に頭をつける。目の不自由な人も同様である。九十歳の人自分でお辞儀せずかわりの人にしてもらう)

とあり、年代が上がるごとに行われる場所の格式が上がり、また八十歳以上の高齢者には儀式での作法のありかたに配慮がなされているのがわかる。このあとは衣食や外出などの日常生活における高齢者への配慮が具体的に述べられる。

「五十は糲を異にし、六十は肉を宿し、七十は貳つながら膳あり、八十は常に珍なり、九十は飲食寝を離れずして、膳飲遊ぶに從いて可なり」

(五十歳になると日ごろの食事をそれまでより良くし、六十歳になると毎食肉を欠かさず、七十歳になると二の膳があり、八十歳になると毎食珍味を食べ、九十歳になると寝室で食事をし、またどこでも行った先

で食事が取れるようにする)

「七十は朝を俟たず、八十は月ごとに存を告し、九十は日々秩有り」

(七十歳にして出仕している者は朝廷の定刻を待たずに退出でき、八十歳の者は一月に一回朝廷から安否の見舞いが来て、九十歳の者には毎日天子からお見舞いが来る)

「五十は力政に従わず、六十は戎を服するに与からず、七十は賓客の事に与からず、八十は齊喪の事及ばざるなり」

(五十歳になれば力役が免除され、六十歳になれば兵役が免除され、七十歳になれば賓客の応対を免除され、八十歳になれば祭祀や葬儀へも参加しなくてもよい)

「軽任は併せ、重任は分け、斑白の者は提挈せず。君子の耆老は徒行せず、庶人の耆老は徒食せず」

(軽い荷物は合わせて若い人が持ち、重い荷物は分けて重いほうを若い人が持ち、白髪交じりの高齢者は、荷物を持って歩くことをしない。身分の有る高齢者は車を使って歩いて行かず、一般の高齢者は肉なしの食事をしない)

日常生活における各種の優遇・免除がおおよそ年齢を基準に段階的に取り決められているのがわかる。王制篇以外でも、

「貧者は家財を以て礼を為さず、老者は筋力を以て礼を為さず」曲礼上篇

(貧しい者はお金をかけて礼を行わないし、高齢者は体力が必要な礼は行わない)

「大夫の燕食には、膾有れば脯無し。脯有れば膾無し。士は羹臠を貳ねず。庶人の耆老は徒食せず」内則篇

(大夫の日常食には細切り肉があるときには干し肉はなく、干し肉があれば細切り肉はない。士の日常食には羹と切り肉の両方は出さない。一般人でも七十歳以上の老人は毎食肉がでる)

とあり、王制篇と同様に各種の免除と食事への配慮がなされている。また『礼記』の中で特に重視される礼のひとつに喪に服する場合の礼があるが<sup>15</sup>、日常の衣食同様に喪中の衣食に関しても高齢者への配慮を見ることが出来る。

「喪に居るの礼は、頭に創有れば則ち沐し、身に瘍有れば則ち浴し、疾有れば即ち酒を飲み肉を食し、疾止れば初めに復す。喪に勝たざるは、乃ち、不慈不孝に比す。五十は毀を致さず、六十は毀せず、七十は唯衰麻身に在るのみにして、酒を飲み肉を食し内に處る」曲礼上篇

(喪に服する礼は頭に傷があれば清潔を保つ為に洗

髪し、身体に吹き出物があれば入浴し、病気になれば栄養をつけるため酒をのみ肉を食べ、治ったら食べるのをやめる。病気などで喪に服することに耐えられないのは子孫に対しては慈しみがなく、親に対しては不孝であるのと同じである。喪に服するにしても、五十歳を過ぎれば身体に負担のかかることはあまりせず、六十歳を過ぎれば身体に負担になることはせず、七十歳を過ぎれば喪服を着るだけであり、酒を飲み肉を食べ、家の中にいるようにする)

「喪の食は悪しと雖も必ず饑に充つ、饑して事を廃するは礼に非ざるなり。飽きて哀を忘れるも亦礼に非ざるなり。見て明ならず、聴きて聡ならず、行きて正しからず、哀を知らざるは、君子之を病う。故に疾有れば酒を飲み肉を食らい、五十は毀を致さず、六十は毀せず、七十は酒を飲み肉を食らうは、皆死を疑るるが為なり」雑記篇

(喪に服しているときの食事は粗末であるがそれで飢えるようではいけない。飢えて喪に服することができないのは礼ではない。だからといって満腹になって哀しむ気持ちを忘れるのも礼ではない。見ても明らかでなく、聞いてもはっきりせず、歩いてもまっすぐでない、哀しむ気持ちを忘れてしまうのを君子は憂うのである。だから、病気であれば酒をのみ肉を食べ、五十歳を過ぎれば身体に負担のかかることはあまりせず、六十歳を過ぎれば身体に負担になることはせず、七十歳を過ぎれば酒を飲み肉を食べるのは、すべて喪に服して死なないためである)

「禿者は髻せず、偃者は袒せず、跛者は踊せず、老病は酒肉を止めず」喪服四制篇

(禿げた者は喪礼用の髪形は免除され、背の曲がった人は衣服を肩脱ぐことをせず、足の不自由な人は踊らず、高齢者と病気の人は酒と肉を禁じない)

喪礼において高齢者だけでなく他の弱者についても諸々な配慮がなされているが、それは「喪に勝たざるは、乃ち、不慈不孝に比す」や「饑して事を廃するは礼に非ざるなり」という認識からうかがえるように、まずは葬礼を行うことが重要であり、喪に服することによって葬礼の継続に支障をきたす要因は臨機応変に除かなければならないとする『礼記』の主張に、礼の実行に対する柔軟な考え方をみることができる。その主張に沿う形で高齢者が葬礼を行う場合について『礼記』は体力的な衰えを予想される支障と考え各種の配慮を講じたと考えられる。

高齢者が礼を実行する場合に体力的な要素が支障になるという認識は外にも、王制篇で

「五十は衰え始め、六十は肉に非ざれば飽かず、七十は帛に非ざれば煖かならず、八十は人に非ざれば煖かならず、九十は人を得と雖も煖かならず」

(五十歳で衰えはじめ、六十歳では肉を食べないと食事がおいしくなく、七十歳ではシルクでないと暖かなくなり、八十歳では人に暖めてもらわないと暖かなくなり、九十歳では人に暖めてもらっても暖かくない)

とあり、加齢に因る体力的な衰えを衣食面において認識していることからわかる。ただ、『礼記』において高齢者への配慮が他の弱者に対して突出して多く言及されるのは、高齢者の体力的な問題だけとは考えられない。これだけの理由では、高齢者だけを特別な弱者として規定し、児童や障害者と明確に区別して各種の配慮をおこなうという対しての必然性は説明できないように思われる。というのも、例えば、先に引用した葬礼についての三篇の記述から分かるように、『礼記』で特に重視されている葬礼において礼を免除される弱者として高齢者は特別視されておらず、他の障害者、疾病者と併記されているだけであるから、全体としても各種の礼を執り行う上で体力的に劣っているというだけで各種の免除・配慮がなされたわけではないと考えるのが自然であろう。礼の執行においての不都合があるかどうか、あればその不都合に対して配慮しようという観点だけからみれば高齢者と他の弱者との配慮における『礼記』編者の意識は同じであったと考えられる。礼の実行に支障があるという点で不都合であるという意味では共通性があり、高齢者だけが特別視される理由にはならない。それでは、『礼記』にあつて高齢者と他の弱者との記述の絶対的数の違いといった差異は如何なる理由から生じたのであろうか。この点について次にこの理由を人が弱者となる可能性の視点から考えてみたい。

#### 4. 敬老の淵源

今日、日本の福祉が日本国憲法第十一条の「基本的人権」を基盤としていることは疑いのないことであるが、ここ二十年来、福祉で議論される中心テーマが第二十五条の「生存権の保障」から第十三条の「個人の尊重」へと軸足を変えてきているという指摘がある。<sup>16</sup> この背景には第二十五条が「最低限度の生活を営む権利」を保障すべく各種の社会事業が行われる根拠となったが、それでは、なぜすべての国民がそのような生存権を有するかという問題へ今一度立ち返って考えようという機運がある。第十三条を基盤とすれば「すべての国民は、個人として尊重される」のであるから、当然個人の集合体で

ある社会全体で言えば「すべての国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利」が保障されることになり、現実社会でそれらの保障がおぼつかない弱者、すなわち高齢者、児童、障害者などに対してなんらかの政策なり対策を講じて日本社会が配慮を行うべき義務が生じることの根拠となるのである。この憲法の精神にのっとり「個人として」平等に「尊重」される社会実現のために各弱者個別にその性質に応じて福祉法が制定されたはずである。

生活保護法第一条には「この法律は、日本国憲法第二十五条に規定する理念に基き、国が生活に困窮するすべての国民に対し、その困窮の程度に応じ、必要な保護を行い、その最低限度の生活を保障するとともに、その自立を助長することを目的とする」と「保護」と「保障」という配慮を行うことが定められている。他の身体障害者福祉法、知的障害者福祉法、母子及び寡婦福祉法もそれぞれの対象者に対して「生活の保障」を基本とした配慮が取り決められている。ただ、児童福祉法には第一条で「すべての児童は、ひとしくその生活を保障され、愛護されなければならない」とあり、「生活の保障」と並んで「愛護」という配慮まで規定されている。「愛護」という配慮は他の弱者に対する配慮と比較してやはり異質であろう。「愛護」には明らかに「保護」とは異なる意味内容が含まれているはずである。ただそれを「愛して」なのか「保んじて」なのかの違いであり結局主眼は同じく「護」であり、児童とは成人および社会によって形態はどうであれ「護」られていなければ生存権が保証されない存在であるという言い方も可能性としては否定できないので、ここで児童についての議論はひとまず「護」られることに重点の置かれた存在として保留しておく。

一方、老人福祉法について見てみると、第一条では「この法律は、老人の福祉に関する原理を明らかにするとともに、老人に対し、その心身の健康の保持及び生活の安定のために必要な措置を講じ、もって老人の福祉を図ることを目的とする」とあり、他の弱者同様に「生活の保障」が定められている。ただ、ここで筆者が注目したいのは第二条である。通常、老人福祉法の基本理念を定めているとされる条文であるが、「老人は、多年にわたり社会の進展に寄与してきた者として、かつ、豊富な知識と経験を有する者として敬愛されるとともに、生きがいを持てる健全で安らかな生活を保障されるものとする」とあり、「敬愛」の対象であることが明示されている。筆者はこの理念に反対を唱えるつもりは毛頭なくここから素晴らしい理念であるとして強く賛同する。し

かしながら、この「敬愛」の語は他の弱者に対する配慮では見られないものであり、生存権とは無関係であり、極端に言えば、「個人として尊重される」という精神と矛盾するものである。

高齢者が加齢による肉体的精神的不都合によって他の弱者と同様に何らかの配慮がなければ生存権が保証されないものとして認識されて老人福祉法第一条があり、そこで憲法に基づいて生じた生存権の保障がなされ、その根拠も他の弱者同様に「個人として尊重」されなければならないという第十三条に求められる。それでは、何故に老人福祉法だけがそれ以上の配慮として高齢者を「敬愛」の対象とするという理念規定を設けなければならなかったのだろうか。高齢者は「個人として尊重される」だけでは不十分な存在なのであろうか。<sup>17</sup> とすれば、「社会の進展に寄与」と「豊富な知識と経験」とをどのように定義するかということによって意見は千差万別であろうが、高齢という理由だけで実際にそうであった人間とそうではなかったかもしれない人間とを「社会の進展に寄与」した者、「豊富な知識と経験」を有する者とみなし一緒に人間としての付加価値を与えて「敬愛」されるべきであるとする必然性は日本国憲法のどこに根拠が求められるのであろうか。

『礼記』にあって高齢者とその他の弱者とが区別され、高齢者への配慮が積極的に行われることの理由としては、人間が弱者になる可能を高齢者、孤児、疾病者、障害者から考えた場合、当然ながら高齢者となる可能性が一番高いことから想像できる。福祉政策は、やはり言葉を用いて言えば、社会に対してセーフティネットを構築する実践的な政策であるからまず対象者の多いほう即ちニーズの多いほうからなされるのが普通である。この視点に立てば、全ての者が、むろん孤児でも障害者でも、生きている限りいつかは高齢者になるわけであるから他の弱者に比べ自ずと関心は高くなり、配慮の内容も衣食の細微にわたり、その結果、記述も多くなったと考えられる。生きている限り誰もが高齢者（弱者）になるという可能性の平等を重視し、その対策をいろいろと講じた結果が高齢者へ対する配慮の突出へとつながったといえる<sup>18</sup>。

また、誰しもが生きている限り高齢者になるということに関連するものとして、古代中国では社会秩序を決める基準の一つとして年齢を用いていたことも高齢者への配慮につながったと指摘できる。祭儀篇に

「年の天下に貴きこと久しきかな。親に事うるに次ぐなり。是が故に朝廷同じ爵ならば則ち齒を尚ぶ。……郷に居るに齒を以てして老窮遺られず、強きは弱きを犯さ



ず、衆きは寡きを暴かず」

（年齢を基準として尊重することはずっと社会で行われてきたことであり、それは両親に親孝行することの次に尊重されることである。だから、朝廷では同じ爵位ならば年齢順に貴ばれる。……地域社会で人が年齢によって尊重され、その結果高齢者が困窮し見捨てられることはなくなり、強者が弱者を犯すこともなく、多数派が少数派を抑圧することもなくなる）

とあるように、年功序列は古くからの基準として確立しており、その価値観をもって社会的基準を確立すれば、生きている誰もが加齢とともに、体力・財力の強弱、身体的条件の如何に関わらず平等に弱者から一転して優遇される社会が構築される。『礼記』において多々説かれている高齢者への配慮は弱者保護という観点以上に、年功序列の価値観に基づいて為され、その具体的な内容を例示するという役割も考慮されてなされたために、他の保護対象だけでしかない弱者への言及と比べて頻度に差が生じたと推測できる。

年功序列の社会は、人が生きている限り加齢により誰でも等しく尊重される機会が得られる社会であり、ある意味では平等な社会である。ただ、『礼記』が年齢を尊重する理由はそういう年齢を基準とした平等な社会を理想社会として構築することではない。それはあくまで年功序列の価値観を「親に事うるに次ぐなり」と見なしていることからうかがえるように、価値を儒教の基本理念である「孝」に置き、この「孝」の確立した社会こそが『礼記』の志向した理想社会なのである。年齢を重視することはあくまでこの「孝」にとって都合が良いということなのである。

「孝」の最小の意味は文字通り親孝行であるが、「孝」を如何なる条件下でも成立させる為には親と子との立場の逆転がおこる基準が尊重されるような社会では不都合である。そこで親と子との立場が決して逆転することのない基準として年齢の尊重という基準が設けられたことは想像に難くない。年齢尊重の原則に則って高齢者を優遇することが確かであれば、子が生まれたときに決定された永遠に埋まることのない年齢差によって親は子から高齢になるに比例して尊重され、その一つ一つの実践が社会全体で見れば同時に「孝」を確実に行わせるための保障となる。高齢者一般に対する配慮の核心部分が実は両親の尊重すなわち「孝」のためであることは、祭儀篇の

「老を貴ぶは、その親に近きがためなり」

（高齢者を尊重するのは自分の両親の存在と近いからである）

あるいは、坊記篇に引かれる孔子の言葉の

「民に長たる者、朝廷に老を敬すれば、即ち民、孝を作す」

（地域住民の指導者が、朝廷で高齢者を敬えば、即ち地域住民は孝を行うようになる）  
という記述から知ることができる。

高齢者への配慮の背景に「孝」を見ているからこそ、他の弱者への配慮とは一線を画すべく『礼記』では尊敬といった精神面に対する配慮がなされるのである。<sup>19</sup>例えば、祭儀篇に引用される曾子の言葉として、

「曾子曰く、孝に三あり。大孝は親を尊ぶ、其の次は辱めず、其の下は能く養う」

（曾子がおっしゃった、孝には三つある。一番の孝は両親を尊ぶことである。その次は両親に恥をかかせることをしないことである。最低限の孝がただ養っているだけである）

「衆の本教を孝と曰い、其の行を養と曰う。養は能くすべきも、敬は難しと為す」

（民衆にとって基本となる教えが孝であり、それを実行したものが「養」である。ただ「養」はできても「敬」は難しい）

とあり、物質面での配慮を前提とし、かつ精神面での配慮の「敬」を伴ってこそはじめて「孝」となることを示している。このような「孝」認識は『論語』為政篇の「子游孝を問う。子曰く、今の孝は是れ能く養うを謂う。犬馬に至るまで皆能く養うこと有り。敬せずんば何を以て別たん」

（子游が孝について質問した。孔子が答えた、最近の孝は物質的に配慮することをさしているが、そういう人びとは犬や馬も養っているではないか。尊敬するのでなければ両親と犬馬と何処で区別できるのか）

という記述が淵源となっていることは間違いないであろう。<sup>20</sup>

以上のように、『礼記』では、高齢者への配慮だけではなく「孝」という理念が背景にあり他の弱者への配慮とは別な視点で行われ、そのため他の弱者に比べて詳細多岐にわたる記述が為されたと考えられる。そして、他の弱者に対する配慮と高齢者の配慮とを区別する為には高齢者への配慮には「尊敬」という精神的な配慮を儒教の伝統に従って要求したと考えられる。

## おわりに

『礼記』にあって弱者に対する配慮は、高齢者、児童、障害者、疾病者に対して物質的援助を中心にした保護策

が等しく講じられていたが、特に高齢者については社会的に「孝」の実現をめざすもくろみから尊敬という精神的な配慮をも言われていた。加地伸行氏によれば儒教での「孝」は人間を死の恐怖から解放する宗教的色彩の強い思想である<sup>21</sup>。「孝」を実践することで死に逝く人は魂が再生されて死んでも「生きる」ことが保障され安心して死を迎えることが出来るとされる。この「孝」の死に対する恐怖と同様に現実に生きている間には老いから生じるさまざまな生活上の不都合に対しての不安・恐怖もあったことは想像に難くない<sup>22</sup>。「孝」の実現はこの「老」への不安・恐怖を解消する役割も果たしていたと考えられる。なぜなら加齢によって弱者になるのではなく物質的、精神的な配慮を獲得できるからである。しかも誰しもが生きている限り平等にその機会を獲得できるのである。

さて、先に老人福祉法に理念として高齢者への敬愛を謳ってあることに言及したが、それは他の東アジアの国々・地域同様、おそらくこの儒教の精神に則ったものであることは間違いないであろう<sup>23</sup>。しかしながら、この「敬」の根拠となる「孝」をはじめとして儒教の価値観は、社会の人間を自分との距離によって、あるいは社会的な地位によって区別・差別することをまず前提として成立するものである<sup>24</sup>。

「親を親とし、尊を尊とし、長を長とし、男女の別有るは、人道の大なる者なり」喪服小記篇

(親疎、尊卑、長幼、男女の区別をはっきりさせることが、人間道徳の重要な秩序である)

「其れ変革するを得べからざる者則ち有り。親を親とし、尊を尊とし、長を長とし、男女の別あるは、此れその民と変革するを得べからざる者なり」大伝篇

(世の中には変えてはならないものがある。親疎、尊卑、長幼、男女の区別をはっきりさせることは、これらは民衆に対して変えてはいけないことである)

「親を親しむの殺、賢を尊ぶの等は礼の生ずる所なり」中庸篇

(親疎の差別、尊賢の等級は礼の生じるところである)

儒教はこの人間を差別・区別する前提にたつたうえで、人間が平和に暮らせる社会を志向した。その一つの結果として年齢によって誰でもが平等に生活が保障される「孝」という思想を生み出してきた。高齢者が他の年代と無条件に区別されるからこそ物質的にも精神的にも配慮されるのである。これは当然、高齢者ではない立場からすれば差別であろう。しかしながら、誰でもが生きている限り高齢者になるという可能性の平等に「孝」は

基づいていて、古代中国の人々にとって心情的に受容しやすいものであったと考えられる。

老人福祉法で謳われる「敬愛」はその根拠を「個人の尊重」を掲げる日本国憲法には見いだせない。なぜなら「個人」にあらゆる区別・差別はないからである。もちろん、老人福祉法は「敬愛」する理由を「社会の進展に寄与」とか「豊富な知識と経験」とかを挙げ、高齢者全てをそういう者とみなして敬愛するとしているが、これも高齢者だけをそうみなさなければならない確固たる理由はどこにもなく、それを高齢者だけに認めるならば他の「個人」との公平性が失われることにはならないのだろうか。そもそも儒教の高齢者への尊敬が、人間を区別・差別することを前提としている以上、老人だけに無条件で認められる「敬愛」は日本国憲法の精神と矛盾をはらまざるをえないのである。当然、この矛盾は老人福祉法制定時に指摘されたと想像される。しかしそれでも老人福祉法で無理な理由をつけてでも高齢者への敬愛を理念として挿入した事実こそが、日本が東北アジアにあって中国、韓国、台湾と共通の理念を有していることを証明し、かつ福祉を考える上で、古代中国の思想が無縁ではない、無縁ではありえないことをも証明しているのである。

古代中国の「福祉」思想を考えるにあたって、高齢者に対する福祉策の背景には「孝」があることを明らかにしたつもりであるが、「孝」自体が中国思想ではおおきなテーマであり、福祉との関連もまだまだ指摘されている「宗教性」をもふくめて考察する必要がある。さらに、他の弱者に対して、精神的な配慮はないにせよ、なぜ物質的な配慮を行うのか、その根拠は何なのか、ということについても福祉との関連からこれから明らかにしていかなければならない課題である。

- 1 吉田久一『日本社会事業の歴史』勁草書房1960初版  
1994全改定 p219
- 2 岡村順一「社会福祉を学ぶために」『社会福祉原論』  
法律文化社 1998 p2
- 3 一番ヶ瀬康子「社会福祉における歴史研究の意義と課題」『講座社会福祉』有斐閣 1981 p2
- 4 津田左右吉「儒教の礼楽説」第2章「儒教に於ける礼楽の講習」津田左右吉全集第十六卷P224 参照.
- 5 何晏『論語集解』「孔曰雖知之復問慎之至也」、朱子『論語集注』「孔子言是礼者敬謹之至、乃所以為礼也」、漢文大系本『論語集説』服部宇之吉「或人之を見て、孔子は礼に精しとの評判なりしに、大廟に入りて何事も皆人に尋ぬるを見れば、礼を知れりと云うべけんやと評せるに、孔子は之を聞きて、何事も謙遜して人に問うは、礼義の一なりと云えるなり」
- 6 筆者の古典に対する基本的な立場は、古典の価値に貴賤はないとするものであるが、これまでの先人によって行われてきた長い研究の歴史によって導き出されてきたことには十分な敬意をもって受け入れなければならないことは当然であろう.
- 7 西岡弘「礼制大要」『中国古代の葬礼と文学』汲古書院 2002 p11
- 8 本稿では、「礼」にあらわれら具体的な記述から福祉的な要素を考察することを主目的とするため、『礼記』各篇の作者・成立年代についての具体的は考証についても、おおよそ春秋戦国秦前漢の礼に関する記述が前漢初期にまとめられたものとして扱い子細については従来の学説に従う立場をとる.
- 9 この点について、室田保夫氏は「現代の社会福祉が全国民を対象化するようになったといっても、生活に困っている人、孤独に苛まれている人、病気やいわれなき差別に苦しんでいる人、こうした人たちのかけがえのない人生をいかに対象化していくか、人々の権利をいかに擁護・実現していくか、そこに社会福祉および歴史研究の出発点がある」と指摘している。「社会福祉の歴史を学ぶ」『日本社会福祉の歴史』ミネルヴァ書房 2003 p9
- 10 『周礼』は想定する行政組織を、天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官の六つに分類しているが、人民に直接関係することは地官に配置されている。したがって、本稿に関連する史料も地官に多い.
- 11 西尾佑吾「さまざまな社会福祉（他者援助）のかたち」『はじめて出会う社会福祉』相川書房 2001 p10-26
- 12 例えば、曲礼篇に児童と高齢者を判断能力に劣る弱者と見なしてたとえ罪を犯しても罰しないという免責規定を見ることができる。「八十、九十を耄と曰い、七年を悼と曰い、悼と耄とは罪有りと雖も、刑を加えず」
- 13 王制篇、文王世子篇、内則篇にその例が見られる.
- 14 礼記』王制篇の孔穎達の疏に「正義曰く、鄭目錄云う、名けて王制と曰うは、其の先王の班爵、授禄、祭祀、養老の法度を記すを以てなり」とある.
- 15 儒家に限らず古代中国において葬礼が重視されたことについて、西岡弘『中国古代の葬礼と文学』第二章「葬礼と文学」に詳しい.
- 16 西尾佑吾「社会福祉という言葉」『はじめて出会う社会福祉』相川書房 2001 p5-6
- 17 高齢者が敬愛、尊重されるべきであるという規定は、中華人民共和国の「老年權益保障法」台湾の「老人福利法」、韓国の「老人福祉法」に共通して見ることが出来る.
- 18 憶測の域をでないが、それでは同じように生きている限り全ての人に可能性がある児童という弱者に対する配慮がなぜ児童より可能性の低い高齢者に対して少ないのかという疑問についてであるが、社会的政策を決定する段階になった成人にとっての可能性ということ考えると、児童は既に過去のことであり、高齢者という自分にとっての将来についての方がより切実な問題であったからと考えられないだろうか.
- 19 古代中国の「孝」が物質的側面の「養」と精神的側面の「敬」あるいは狭義の「孝」に弁別できるという考えがあるが、物質的側面の「養」については他の弱者への配慮と同等とみなすこともでき、「孝」の中心は精神面にあると考えるほうが妥当であるように思われる。池沢優氏『「孝」思想の宗教学的的研究』東京大学出版会 2002 に詳しい.
- 20 『礼記』坊記篇に孔子の言葉として「子曰く、小人も皆能くその親を養う、君子敬せざれば何を以て弁かたんや」とある.
- 21 加地伸行『儒教とは何か』中公新書 1990 『沈黙の宗教—儒教』筑摩書房 1994 参照
- 22 仏教で考えると、あと「生」と「病」が恐怖の対象となるが、儒教では「生」は恐怖ではなく、「病」についてはわからないが、「老」「死」ほどの恐怖ではなかったのではないだろうか.
- 23 高齢者に対する「敬愛」は曾子の『孝経』で中心的にとかれる術語であることからしても明らかであろう.
- 24 その前提がまず有って後、礼運でいわれたような「大道が行われる」相互の信頼と親睦に基づいた理想社会が実現されるのである.