

『孝經』の漢代における思想的地位

— 宗教性から禮教性へ —

加地 伸行

はじめに

前漢代に經學が成立し、後漢代に經學が完成した事實に沿って、諸經書の漢代における思想史的位づけが行なわれるのは當然である。

ところが、その思想史的位づけの際、われわれは、ともすれば後世の諸概念に據って分析しがちであるため、當該時代の實態とずれた結論を導きだすことが多い。

たとえば『孝經』の場合、その中心思想である孝について分析する諸論考を見るとき、そのほとんどの立場は、後世の限定された孝の概念を吟味することなく、すなわち實踐的道德という漠たる通俗的常識のままに使っている。

しかし、思想史研究の任務の一つが、その時代における人間の諸活動を總體的に把握し、その活動における一般原理を抽出するものである以上、その營爲に必要な、思想史上の重要概念は、つとめて明晰にすべきである。

すなわち、當該時代において、そのことばがどのような概念であったかということを見据えつつ考察すべきである。それは思想史研究において言わずもがなの當然のことなのであるが、實は案外行なわれて

『孝經』の漢代における思想的地位

いない。そこで本稿は、右のような立場に立つて、『孝經』の漢代における思想史的位づけについて、見落されている宗教性の面から若干の意見を述べることとする。

(一) 『孝經』成立時の忠

『孝經』の成立と言えば、まず最初にテキストとしての成立、すなわちいわゆる物的成立という問題がある。

この點については、たとえば考古學上の新出發掘資料などがない以上、純粹の第一次資料的な書誌學的檢證には物理的制約があり、刊本の登場する近世以降のような書誌學的研究はできない。假に物的成立を論じたと稱しても、所詮は、他の文獻に類語・類文があることとの比較による、第二次資料的檢討である。たとえば、『呂氏春秋』察微篇に『孝經』に曰く」として『孝經』の文を引いているので、『呂氏春秋』以前に『孝經』が成立していたとされておき、これが定説となっている。しかし、この結論は、悪く言えば、非常に素朴な推論であり、崩そうと思えばすぐ崩せる。と言うのは、この推論は『呂氏春秋』同個所に全幅の文獻の信頼を置いて、それを前提として單純に前後の因果關係をつけているだけのことだからである。その因果關係の信頼

性を十分に満す論證は、今となつてはだれにもできない。

にもかかわらず、もし他文獻に見える類語・類文との比較ということだけに頼るとすれば、たとえば、『孝經』には『春秋左氏傳』のことばとの重層がある。すると『春秋左氏傳』の劉歆偽作説に乗り、それを念頭に置けば、そこから『孝經』は「けだし漢・晋の諸儒 剽竊してこれを爲る者なり」(楊椿『孟鄴文鈔』卷六「讀孝經」)という極端な説(陳鐵凡『孝經學源流』五三頁所引・國立編譯館・臺北・民國七十五年)も可能となる。

このように、純粹にテキストの物的成立を論じることが、實はなかなか難かしい。結局、その文獻における文意に據る、というような、すなわち文獻の内容に基づく検討が中心となつてくる。換言すれば、事實の認識(『孝經』の物的成立)の追求は一定限度にとどめ、その時代における『孝經』の思想的意味の構成に向うということになる。

その際、讀むべき代表的論考として、従來、津田左右吉「儒教の實踐道德」(『津田左右吉全集』第十八卷・昭和四十年・岩波書店)がよく擧げられる。同書は、中國思想史上、重要概念である孝・忠について論じ、ひいてはその孝・忠に關連して『孝經』について述べ、さらに『孝經』の成立にも見解を提出した長編の著名論考である。ただし同書の目的は儒教における最大の實踐道德である孝・忠についての考察であるから、必ずしも『孝經』の思想的意味の考察を目的として論じているわけではない。しかし、孝・忠について集中的に論じたものであるから、『孝經』研究において絶えず引用されてきた論考である。

ところが、津田論考は、「思惟によつて事實を蔽ひ事實を歪曲するのがシナの學問の常であり……」(同書九頁)、「思索の力に乏しかつたシナの學者に於いては……」(同書一二五頁)、シナ人は「處世の術を

説くことに長じてゐるが思索の力には乏しく、人生に對して深き反省と洞察とを缺いてゐた」(同書一三〇頁)というふうな、粗大な、そして偏見を伴つた先入観による觀點に基づいており、また、素朴な事實以外はすべて非現實的と見る、言わば單純な因果律のみで思想を見ようとする立場で論じたものである。だから「儒學の孝の教には、初めから實踐的には意味の無い、従つてまた現實の生活とは深い交渉の無い、單なる思惟によつて形成せられたものも含まれてゐる」とし、特に『孝經』等の思想が實行し難いものであり、或は空言に過ぎないものさえも含まれてゐるとする。

津田論考(廣くは津田左右吉の方法)のような、事實を(意味としてではなくて)即物的に見、己れの固定觀念(たとえば、孝とは自分の親に盡す道德とする)に沿つて思想を理解しようとするのは、思想という、いわば虚構、幻想の現實化の主張の歴史を分析する方法として有効なのであろうか。はなはだ疑問である。もちろん、津田論考の行論中、部分的には、すぐれた見解があることは言うまでもない。

それに比べれば、板野長八の、論文「『孝經』の成立」(『史學雜誌』第六四編・第三號・第四號・昭和三十年)を經た「孝經」等(『中國古代における人間觀の研究』二二一頁等・昭和四十七年、岩波書店)のほうが、より重要であり、『孝經』の成立について指導的論考となつてゐる。

同論考は、『孝經』は戰國末に成立してゐたとし、『荀子』を先行の近縁的文獻とする。すなわち『荀子』・『孝經』という連續を構成する。この説は板野の獨創ではなく、たとえば前記津田論考もすでにほぼそのように考へてゐる。問題はその思想的意味であり、それを板野はつぎのように解釋する。

郡縣制國家(中央集權的統一國家)においては、單なる孝を唱へるだ

けではだめであり、君主に事える道德である忠との連關を志向する孝でなくてはならず、そうした新しい孝を説くものとして『孝經』が作りだされてきた。この封建制度から郡縣制度の確立への過渡期の戦國末から漢初において、板野は「父子關係・孝と君臣關係・忠との對立關係」（同書二二三頁）と兩全の困難さと悲鳴とに直接に答えるものとして『孝經』が登場してきたとする。すなわち「宗族の閉鎖性と君主の一元的支配との背反」（同書二二七頁）を解消しようとして荀子らが努力したが、それを承けて『孝經』が「君主の下にある社會に孝を一貫せしめている。同時に孝を第一義とする宗族を背後にもつ諸侯・卿大夫・士の立場を君主の下に容認している。然るに宗族は閉鎖性をもつから、これを背後にもつ諸侯・卿大夫・士の封建勢力は社會を多元化せしめる方向に進み、従って一元的支配を期する君主を制約し牽制するであろう」とした。しかし『孝經』はかかる存在を容認しつつも君主による一元的支配を進め得るものとしているのである。……君に仕えることが父母に孝を盡すための手段となっている」（云云（同書二二八頁）。

板野の主張は、父子關係・孝と君臣關係・忠とに分け、兩者を圖式的に對立させているので、論旨としてきわめて明快である。

確かに、『孝經』が孝の概念の中に君臣關係の倫理を導入しているのは事實である。聖治章「父子の道は天性なり、君臣の義あるなり」（『孝經』「君臣之義世」の御注は「父子之道……有君臣之義」がそれであり、周知のように「孝を以て君に事うれば忠」（土意）と述べられている。

しかし、板野論考を読むかぎりでは、板野が理解する「忠」、そして忠を成り立たせている「君臣」の「君」「臣」のそれぞれの概念がはっきりしない。文意から推測するとき、「君」が、皇帝の意味であ

ったり、あるいは諸侯の意味であったりする。しかし、忠と言っても臣下の皇帝への忠、公臣の諸侯への忠、あるいは諸侯の皇帝への忠、と各種あり、いったい板野の忠とはどういう忠なのか明晰でない。

たとえば、宋代の偽書と言われる『忠經』（『孝經』の章名や構成などを念頭において模倣したと思われる文獻）は、傳統的に「忠とは中なり」と言ったあと、「至公にして私なきなり」と忠の概念を明快に示している。また『四書集注』中に散見する、「己れを盡す」「己れの心を盡す」もまた宋代における忠の概念である。このような「至公無私」「盡己」というような忠、換言すれば、皇帝の直接的な臣であり、かつ弟子となった科擧官僚たちの公的道德としての忠、そのような概念は、果して前漢時代にあつたのであろうか。

われわれは、孝と言うとき、両親への敬愛のみに特定化する誤まりを犯しやすい（後述）のと同様に、忠についても、君に對する絶対忠誠というような特定概念化を行ないがちではなからうか。しかし概念にも歴史性があるのであつて、前漢代における忠とは何かという問題となる。

正史においては、『晉書』においてはじめて『忠義傳』が登場する。この「忠義」ということばを見ると、あたかも偽書『忠經』中のそれと同じようにみえる。しかし、『晉書』忠義傳は、どうもそのような意味ではなきそうだ。「忠義傳」の冒頭に序があるが、「忠義傳」を置いた目的は、その人の生きかたと死に處する態度とがどのようなものであつたかということに力點が置かれている。すなわち、亂世のため「背恩忘義」の徒が多いなかで、どのように「義を重んじ生を輕んじて」生命を投げだして主に報いたのかという例が中心となつている。しかも、「忠鬼」（易雄傳）、「忠義鬼」（虞惺傳）、「國家鬼」（辛恭靖傳）と

なろうとしたというふうに、超自然的な存在の話をよく織りこむ『晉書』に特徴的なところが見られる。なお、『三國志』魏志・齊王芳傳「死して魏國の鬼とならん」というのも同じ系列のものであろう。

同じく「忠」と言っても、歴史性を導入すると、早くも宋代の偽書『忠經』のような「至公無私」や「盡心」という、科擧官僚が理想としたような概念や、生死を賭けた『晉書』忠義傳における忠の概念とは異なる。また先秦時代の「心の中」としての忠まことに基づくいわゆる「忠信」のようなまことまことという徳目としての忠もある。

さらに一歩進めて言えば、『孝經』が説く忠とは、いったい君と誰との關係なのかということになる。三宅雄二郎（雪嶺）『君と臣と民』（『東洋教政對西洋教政』所收・實業之世界社・昭和三十一年）は、極めて興味深いことを述べている。すなわち中國において「君臣」と言うとき、その「臣」の意味が、いわゆる官吏の場合（狭義の「君臣」と、一切の人民を總稱する場合（「君民」との兩種があり、「君臣と君民との異同が數千年を通じて明白を缺き、又た之を明白にするの必要を感じざる觀あり……支那は民よりも臣に重きを置き、歐洲は臣よりも民に重きを置くの跡あり」云云（三七二頁）。

それでは『孝經』の場合、君と誰との關係であったのか。『孝經』中、忠と孝とを密接に關連づけているのは士章「孝を以て君に事うれば忠」である。しかし、庶人章は忠を説いていない。すなわち、君と民一般との間に忠を求めているわけではない。たとえば近代日本では、一般に下級兵士や國民にも忠を求めた。とすれば、『孝經』が言う忠とは、君と士との關係、すなわち君と實務官僚である士との關係、つまり君臣關係と言っても、限定的であると言ふことができる。元の吳澄『孝經定本』はこの士を「王朝・侯國の小臣、および卿大夫の家

臣」と注する。

一方、『孝經』では天子と諸侯・卿大夫との關係において忠を要求しているのかどうか、實ははっきりしない。しかし、士たとえば天子に直屬的に仕える士、諸侯に直接に仕える士、卿・大夫に仕える士それぞれにおいて要求されたものであろうことは、はっきりとしている。

すると、この忠の性格は、國家社會一般に廣がりを持つ公的なものというよりも、仕えている主君（あるいはその家族）に對する道徳（厲い主への道徳）という私的なものではなかったかと考える。秦漢帝國は確かに巨大な統一國家を形成した。そうした統一國家一般に通ずる強制力として法が存在したとしても、統一國家に對する民の忠や、官僚一般の忠というような道徳がすぐさま生れ出たわけではない。秦代の郡縣制の失敗を反省して構成された、漢代の郡國制の形態は、統一國家とはいえず、下部は中小さまざまな共同體によって成り立っていた。いわゆる宗族が中心である。そうした諸宗族を基盤として、その上は中央政府の官僚によって體系化されていた統一國家である以上、その忠もまた「自分の主君に對して」という、共同體的感情に基いていたと考える。だからこそ母に對する愛や父に對する敬の感情をそのまま君に平行移動することを求めたのであろう。そういう共同體的感情の移行であるならば、すなわち父母から主君へ、孝から忠へと移っても、少くとも感覺的には矛盾しない。津田・板野兩者はそれを矛盾すると考えているが、そういう觀點は、君臣關係・忠と父子關係・孝という字面だけを見て矛盾と判斷しているにすぎない。

たとえば、『韓非子』五蠹篇には、孝と忠との背反を言う有名な「父に「に」として」の孝子は、君に「に」として」の背臣なり、あるいは「君に「に」として」の直臣は、父に「に」として」の暴子なり」という文章がある。

後者が『論語』子路篇中の、楚の葉公と孔子との間で行なわれた「直躬」論議（父が羊を盗んだときの子のありかた）に對するものであることは言うまでもない。韓非子は、その冷徹な法家思想家の立場として、後世の科擧官僚時代に重んじられてくるような忠を、當時すでに豫測していたことではあろう。しかし、現實には、臣としての中國人は、清朝滅亡に至るまで、ついに家産官僚の立場を脱することはできなかつた。その臣としての道徳は、中國という抽象的な國家への忠誠ではなくて、せいぜい自分を雇用してくれている某姓王朝への忠誠でしかなかつた。秦漢帝國成立から清王朝滅亡に至る二千年を費してなおかつそうであつた。途中、科擧官僚が大義名分論に基いて（公的）忠への努力を圖つたもの。

とすれば、秦・漢という中央集權的統一國家が誕生したばかりの時期に、家産官僚的な共同體的感情に基づく（私的）忠を越えた、國家という抽象的な存在への（公的）忠は、現實には存在しなかつたと考へる。また假に存在せしめようとするならば、そのための相當に強固な理論と、その普及への努力（たとえば教育）の迹があるべきであるがそれを資料的に徴するのは困難である。

時代は遡るが、『春秋左氏傳』閔公二年にこういう話がある。晉國の太子が父の獻公から軍を率いて出陣を命じられたとき、奇妙な服装をさせられた。そのためその意味をめぐって重臣・近臣が意見を述べた結果、ついに太子は逃げ出そうとしたとき、羊舌大夫がこう言つた。「不可なり。命に違はるは不孝なり。事を棄つるは不忠なり」と。

この場合、出陣せよという命令、すなわち（命）は、太子といえども臣下であるから臣下として扱って命じたということなのか、親が子として扱って命じたということなのか、はつきりしない。しかし、羊

舌大夫は、親子として扱っている。また「事を棄つる」という意味も、親子としてなのか、君臣としてなのか、はつきりしない。しかし、羊舌大夫は君臣として扱っている。すなわち羊舌大夫自身が、一方は親子關係、一方は君臣關係としてるのであるから、それぞれ（關係）が異なっているものであり、たとえ結果が異なつたとしても實は論理的には矛盾ではない。羊舌大夫は、ときには不孝、ときには不忠と自分に都合のよい結論を出し「不幸・不忠」になつてしまふぞという恫喝をしているにすぎない。すなわち、忠・孝の君臣・父子間における問題をば、論理ではなくして、感情で論じている。當代の議論にはそのような立場のものがみられる例である。ちなみに、前出の『韓非子』も、忠・孝の背反を言う一方、「臣は君に事え、子は父に事え、妻は夫に事う。この三者順ならば則ち天下治まり、三者逆ならば天下亂る。これ天下の常道なり」（忠孝篇）とさえ言っているのである。

話をもとにもどすと、共同體的感情としての孝（具體的には愛と敬と）を、共同體的感情としての忠へ移行することは、あくまでも感情の次元であつて論理としてではないから、いっこうに矛盾しない。もし、そういう他者への（感情の移行）を矛盾として認めないとすれば、たとえ（博愛・兼愛）といった主張などは成り立たず、無意味とならう。儒家は親への愛を最高として（別愛）を主張するけれども、それは最高愛を言うのであつて、それさえ保たれば、親以外への愛もちろん認める。いわゆる『論語』に言う「汎愛」である。『孝經』に言う「博愛」である。

『孝經』の忠に對する從來の研究は、『孝經』の忠の概念を後世の（特に大義名分論の登場する宋代の）絶対忠誠・至公無私と同じものとして分析してきている。しかし、當時、主君と言つてもそれは遠い存在

を示すのではなくて、自分が日常的に關わり得る、具體的な個物としての君、共同體的愛敬の感情を抱かせるような君であった（皇帝は例外として）。

だから、封建制から中央集權制への過渡期の當時では、諸侯の天子への感情などには、共同體的感情は薄く、直屬の士の天子への感情、直屬の小臣の諸侯への感情、家臣の卿大夫への感情といったものには親愛な共同體的感情が濃かつたであらうと考える。

當時、〈君臣間ならば〉という關係においても共通する忠というよきな抽象的な道徳は、まだ一般化されていない。もし一般化されていたとしたならば、『孝經』以後において一定の維持がなされていなくてはならないが、もしその一つの現われとして、たとえば後の『晉書』忠義傳を見ても、あらゆる君臣關係において共通する忠といったものをそこに見ることができない。そこに見られるのは、むしろより一層濃厚な共同體的感情である。

秦漢帝國成立期の、天子への絶對服従は、忠という道徳に依るのではなくて、法の源としての絶對者への服従、すなわち〈法〉への服従というものであっただろう。すなわち『孝經』における忠は、後世の「盡己」・「至公無私」というような、いわゆる忠義の意識をまだ含んでいなかったと考える。その忠は、むしろ孝と對立するどころか、孝に對して、より近縁的な共同體的感情であつただろう。とすると、板野が「父子關係・孝と君臣關係・忠との對立關係」と言うような圖式に基づいて分析するのは、周代封建制から秦漢郡縣制（さらにはつぎの郡國制）への展開における君臣關係と共同體的父子關係との對比として非常に適合する説明に見えるが、そうした圖式だけで割り切るのは、事實に遠く、觀念的である。

板野がそのように考えたのは、『孝經』中、忠ということばがあるため、當時の忠も後世の忠も同一の概念で考察を加えた結果であらう。そして同じく、この忠のみならず、『孝經』の孝についても、板野論考、ひいては津田論考も、誤解をしているのではないかと考える。その點については、次章において述べることにする。

(二) 『孝經』における孝の宗教性

『孝經』が『荀子』以後に登場してきたこと、この説に私は特に異論はない。津田・板野兩論考の述べるとおりである。その結果、『孝經』の孝が『荀子』以前、すなわち戰國期あるいは春秋・戰國期のそれと異なる點が、從來、よく研究され、重要なものとして一般につきぎの二點が特に擧げられている。

この二點は、(一)階層によつてそれぞれ孝が異なっているとすること（たとえば、「天子の孝」・「諸侯の孝」……「庶人の孝」）。(二)孝が忠に移行すること。この(一)については、前章においてすでに述べた。

すなわち、春秋・戰國期の、父子關係にのみ適合されていた孝の概念が抽象化され、かつ身分や階層それぞれに適合するという擴大がなされたということの指摘である。

そこで本章では、(一)について検討することにするが、『孝經』の孝の研究を行なう場合、その研究者がどのような孝の概念を抱いているのか、それがまず問題である。たとえば津田論考は、孝とは己れの親に對して敬愛の情を盡すこと、すなわち、いわゆる實踐道徳をもって孝の概念としているため、たとえば祖先崇拜を孝に導入するのは無理であるといった議論を行なっている。これは正しくない。そういう議論は、孝に對する津田の固定觀念で論じているにすぎないからである。

日本人のわれわれが好むと好まざるとに關わらず、また、孝をどう考えようとに關わらず、中國人は、孝とは「〔親の〕生けるときには、これに事うるに禮を以てし、死せるときには、これを葬むるに禮を以てし、これを祭るには禮を以てす」(『論語』爲政篇)と考えたのである。つまり、祖先祭祀(過去)・親への敬愛(現在)・子孫繼嗣(未來)の三者を一つとする生命の連續としての孝という概念である。私は、それを(生命論としての孝)と考える。この事實を否定することは、だれもできない。この事實をすなおに認め、それがどういう論理で構成されているのか(たとえば私が解釋するような「生命論としての孝」とか、ということを示すところに、思想史的研究の意味がある。

一方、板野論考の場合、『孝經』以前の孝について論及していないので、その概念ははっきりしない。しかし「君臣關係・忠と父子關係・孝との對立」という把えかたをしているところを見ると、板野の考える孝もまた、どうやら津田と同じく、いわゆる實踐道德としての孝のようである。

津田・板野に限らず、一般に、孝と言えば、實踐道德としての孝とする。しかしそれは、思想史的事實に反しており、その反したままに孝の思想史的研究を行なうのは、正しくない。たとえば前引の『論語』の文が示すように、少くとも儒教における孝は生命論として存在する。もちろん、そのような孝の概念化は、『論語』に始まるのではなくて、それ以前からある考えかたである。ただ、『論語』において自覺化されて(一種の體系化がなされて)述べられているので、中國人の考える孝の概念化の代表となっているまでである。

『論語』が孝の本質を意識し自覺して述べている以上、『論語』よりも以前の文獻に同様の内容があるとしても、思想史的に言えば、その『論

語』の文をもって儒教における孝、生命論としての孝という概念化が行なわれているとする。

私は、この、生命論としての孝を生み出した基盤に、死への恐怖を克服しようとし死の説明を行なった儒の努力があったと考える。それは、中國における宗教活動であった。すなわち生命論としての孝の成立には、宗教的基盤があったと考える。たとえば王治心『支那宗教思想史』(富田鎮彦譯・大東出版社・昭和十五年)は『禮記』等を引き詳説し、まことにすぐれた儒教の本質的理解をすでに示している。

こうした思想史的展開を背景にして『孝經』を見ると、『孝經』には政治的・道德的な面(すなわち禮教性)があると同時に、宗教的な面もまた現出してくる。

その第一は、最終章の「喪親章」である。ちなみに、本稿では章名やその分類について、今は問題としない。

すでに林秀一が「孝經喪親章不讀の慣行について」(『孝經學論集』・昭和五十一年・明治書院)において明らかにしたように、日本では、父母の存命中は、『孝經』喪親章を讀まない慣行が見られたと言う。たとえば清原家がその代表例であったとする。これはおそらく、古來、日本人が死を忌み嫌い、穢れとしてきた感覚と密接な關わりがあるであらう。

しかし『孝經』には、「死せるときには、これを葬るに禮を以てす」の確乎とした禮俗に基づき、親の喪禮において子が行なうべき肝腎なことが簡潔に述べられている。もちろん、古來『儀禮』にはもちろんのこと、『禮記』諸篇など儒典に數多く喪禮のことが記されている。

しかし、それらが「禮」字を冠した禮書である以上、喪禮のような重要な禮、しかも喪禮の尺度となる、親の喪禮について詳しく記述して

いるのは當然のことである。けれども、『孝經』という書名を冠したこの書物に、喪親章を置いていること、しかも最終に置いていることは、孝の概念中、親の喪禮が、依然として非常に重要であつたことを明確に傳えている。

もつとも、喪禮だけが重要であるというわけではない、同じく「これを祭るに禮を以てす」るように、この喪禮を終えたあとの祭祀もまた重要である。「これが宗廟を爲り、鬼〔神の禮〕を以てこれと思う。〔親が〕生けるときは事うるに愛敬を以てし、死せるときは事うるに哀感を以てせば、生民の本 盡き、死生の義 備わり、孝子の親に事うるや終る」(喪親章)。

また『孝經』五刑章に「五刑の屬三千、不孝より大なるはなし」がある。もちろんこの五刑は、實際には生ける親に對する不法行爲に對するものであらう。だから『孟子』離婁上篇「不幸 三あり。後〔繼〕なきを大となす」の觀念の系譜とは異なる。しかし、『孝經』聖治章は「父母これ〔子〕を生み〔生命を〕續かしむ。〔人倫の道は〕これより大なるはなし」と言い、子孫繼嗣の重要さを述べている。

この、現在(父母への敬愛)を中心として過去(祖先祭祀)ならびに未來(子孫繼嗣)に關連づけるという立場は、儒教においては、喪禮や祭祀だけではなくて、昏禮にまで及んでいる。『禮記』昏義篇「婚禮とは、まさに二姓の好を合し、上は以て宗廟に事え、下は以て後世を繼がんとす」。婚姻それ自身が子孫を生むことを大きな目的とするのは當然のことであるが、昏禮中、宗廟への挨拶をはじめとして、その家への歸屬が宗廟を中心として行なわれていることは言うまでもない。

そこで、『孝經』の各身分階層における孝を見ると、庶人の孝を

除き、その他の階層の孝に共通するものを見ることが出来る。

すなわち、諸侯章「能くその社稷を保ち」(御注「列國みな社稷あり。その君主これを祭る……長に社稷の主となる」)、卿大夫章「能くその宗廟を守る」(御注「能く長に宗廟の祀を守る」)、士章「能くその祿位を保ち、その祭祀を守る」(御注「常に祿位を安ち、永く祭祀を守る」とある。なおこうした祭祀のことは、天子章自身には記されていないが、聖治章には、聖人(周公)の行爲として、「孝は父を嚴ぶより大なるはなく、父を嚴ぶは父を天に配するより大なるはなし」と述べる。そして有名な(しかし經學的には問題となるところの)「昔、〔攝政であつた〕周公 后稷を郊祀し、……以て上帝に配す」という文を續けている。これは、聖人による治、孝を行なう治のことを述べたのであるが、その聖人は周公であり、周公は攝政であるから、この聖治章は、天子のありかた、天子の孝を具體的に述べたものと考ええる。

これを見ると、共通して祭祀を極めて重視していることが分る。行政を誤りなく行ない、國家や領土を安全に保つことが大切で、その結果、諸祭祀、とりわけ祖先への祭祀を滞りなく續けられるとしている。すなわち、生命論としての孝の意味が濃くこめられている。

ただし(庶人の孝)には、文章としてそれが表面上見ええない、ただ「身を謹み用を節し、以て父母を養う」とあるのみである。その點を捉えて、宇都宮清吉「孝經庶人章によせて」(『東洋史研究』第十七卷第四號・昭和三十四年)は「庶人章の書き方が他章と非常にちがっている點は注目しに價するだらう。……庶人章では、ただ單に生産とケンヤクについて數語を費やすだけであり、かつ末句では、「此」といって、庶人の孝なるものは、結局農業生産とケンヤク以外には何もないとの意を現わしている」(二七頁)と述べる。この宇都宮論考は、もともととは

漢代の家族をめぐる論争において發表されたものであり、この「庶人章の農民の孝道は、他ならぬ三族制家族を基盤として主張せられていたものである」(二二六頁)ことを述べることを主眼としている。

私は、漢代の家族の問題について、本稿において意見を述べるわけではないので、宇都宮論考の最大の目的自身について關心はない。しかし、同論考のように、庶人章において「謹身節用、以養父母」としか記していないから、その他には何も無いのだ、邢昺の正義本にも「此庶人之孝也」の下に「庶人爲孝、唯此而已」とあるではないかという主張(二二七頁)は、調査不足であって正しくない。

と言うのは、宗廟(や家廟)の場合、宇都宮論考も引く邢昺自身が『孝經』喪親章において「『禮記』祭法『篇』に天子より士に至るまでみな宗廟あり」、しかし「庶人は廟なし」と記すように、元來、庶人は家廟を建てないのが禮なのであるから、庶人章においては、廟について文章として表わしようがないのである。

もっとも、祭法篇の原文は「適士は二廟、官師は一廟……庶士・庶人は廟なし」であり、「庶人」に「庶士」が加わっている。これについて鄭玄は「適士は上士なり。官師は中士・下士、庶士は府史の屬なり」と注する。また同疏は庶人は「平民なり。賤なり。故に廟なし」とも述べる。

しかし、家廟のない庶人(庶士)は、祖先に對して何の祭祀も行なわなかったというわけではない。『孝經』喪親章に「春秋祭祀し、時を以てこれ进行を思ふ」という文があり、この「思」について、御注は「その孝思を展ぶ」と言う。「孝思」とは祖先への追慕の念である。『孝經』鄭注には「四時 變易し、物 成熟するあり。まさにこれを食はんと欲すや、先ず先祖に薦む。これを念うこと生けるがごとく、親を忘れ

ざればなり」(『孝經』感應章に「宗廟致敬、不忘親也」)。

『孝經』喪親章の邢昺の疏は、この「春秋の祭祀」をする階層には、庶人も含まれるとし「宗廟は士以上を謂うなれば、則ち春秋の祭祀は庶人を兼ねるなり」と言う。だから邢昺が庶人章の疏において祭祀のことを記さなかったからと言って、庶人に祭祀がないわけではない。宇都宮の判断は十分でない。

事實、『禮記』王制篇には「士は一廟、庶人は寢に祭る」という禮も傳わっているのである。同疏はこの「庶人」について「官に在るの府史の屬および尋常の庶人なり」と注する。一方、『孝經』庶人章の章題の疏に「庶人」に對して「皇侃云へらく、衆民と言わざるは、府史の屬を兼包し、通じてこれを庶人と謂う」と記し、解釋は一致する。

さて、このように庶人が祭祀を行なっていたとしても、それほどどのような祭祀であったのかという点になると實情はよく分らない。たとえば、牧野巽「近世支那の宗教」(『支那家族研究』所收・生活社・昭和十九年)に依れば、近世の庶民の祭祀のことがよく分る。それは、祠堂を中心とする宗族の状態である。しかし、祠堂ができるのは近世のことであり、もちろんそれをそのまま漢代に充てることはできない。

ただ、牧野の同書(十頁)によれば、宗族を律する宗法ということばの場合、大宗・小宗の系統を守り族人を統率する、嚴格な意味と、單に同宗親の結合を指す意味と、兩種があるとす。そして「漢代以後、宗法はないといふ様な時は、嚴格な意味に於いてであり、現代の宗族社會の弊などといふときは後の意味である」(同頁)と述べる。

だから、宗法あるいは宗族ということばを使うときは慎重を要するが、周末から秦漢期にかけて、宗法の觀念が弛緩し、しだいに宗族が

分解してゆき、家長本位の家族制へと化していったことは、學説として早くから主張されている。たとえば陶希聖『天野元之助譯補』『支那に於ける婚姻及び家族史』(生活社・昭和十四年)。

すると、崩れつつあったとはいえ、宗族の宗子が祭祀を行っていたであろうことの他に、家族において家長もまた五ないし八人の一家の一室(癡)において祭祀を行っていたのではないかと推測する。

後漢時代であるが、王充の『論衡』祭意篇は「禮に王者は王地を祭り、諸侯は山川を祭り、卿・大夫は五祀を祭り、士・庶人はその先を祭る」と記す。これは『禮記』曲禮下篇の「天子は天地を祭り……」以下の文を踏んだものであるが、その『禮記』原文中の「士はその先を祭る」に對して、王充の前引文は「士・庶人はその先を祭る」というふうに「庶人」を加えている。王充がなぜ「庶人」ということを加えたのか、その理由(根據など)はよく分らないが、私は、あるいは當時の實態に基づいて加えたのかもしれないと考える。それはちやうど、近世から最近までの中國人が、宗族としては祠堂において、家では中心の一室に祖先堂と言われる場所に神龕を安置して祭祀を行っていたようにそのように。

以上、述べてきたように、天子より庶人に至るまでの諸階層ごとに孝の性格が異なることを述べているとは言うものの、共通するものとして、祖先への祭祀を續けることを心することを『孝經』が教えているというふうに中國人は理解していたと考える。

このように、秦漢期に『孝經』が成立したとき、その孝の性格には、周代の共同體的感情や共同體における孝の概念が色濃く映しだされておき、「君臣關係・忠と父子關係・孝との對立關係」の解消だけというふうなものではない。むしろ、周代までの孝の概念(私はそれ

を「死の不安を基礎とした生命論としての孝とする」を體系的に述べたものであると考える。その意味で、宗教性の強いものである。

ただし、宗教性と言っても、たとえば任繼愈主編『中國哲學史』第二冊(人民出版社・一九七九年第五次・北京)の『孝經』——封建倫理的の神祕主義世界觀」が言うような意味とは異なる。同書はつぎのように論じる。「『孝經』は「孝悌の至りや神明に通じ、四海に光^{あき}やき、通ぜざるところなし」と説く。この『孝經』は、孝、この封建社會の倫理觀念の社會における働^{はたら}きを無限に擴大して、宗教的神祕主義の領域に入ってしまった」と。

任繼愈らは、津田・板野と同じく、單に孝を倫理としてしか把えることができず、『孝經』はそれを宗教化したと言うが、その「宗教」とは、いったい何なのか。どうやら「神明」に依つて超自然的な世界、神祕的な世界を考え、それを指しているようである。しかし、周代までの孝が、祖先を祭祀し、その鬼と交わることを含んでいるのは常識であつて、そうした觀念から言へば、神明に通ずることは、なんら特別な「宗教的神祕主義の領域に入ってしまった」わけではなくて、孝はもともとそういう世界と近縁的な性格を有しているのである。

同書の恣意的な用語法の例を擧げておこう。たとえば、『禮記』中庸篇の一半を覆っているところの「鬼神・孝・宗廟」の關連などとは一切見ず、もう一半の「誠」ばかりを論じている(『中庸』的神祕主義天人合一思想)。そして最後に突如として「後に董仲舒の唯心論哲學もまたその『中庸』の「唯心論や神祕主義を吸収した」と言う。その「神祕主義(原文のママ)」とは、いったい何を意味しているのか、文面からはまったく分らない。

さて話をもとにもどすと、『孝經』にはもちろん「孝治」すなわち

「孝を以て」治める政治的性格、ならびに規範的性格があることは言うまでもない。それを禮教性と稱するとき、それとともに、上述のように、宗教性もまた同時に在ったのであり、その宗教性は當時の人々によく理解されていたものであったと考える。

私は、儒教には根底に死の不安があり、それを解決しようとして（生命論としての孝）があり、この孝によって家族理論ができていったと考えている。この家族理論あたりから、規範意識が現われ、家族理論の上に政治理論が生れてゆくが、この家族理論・政治理論に禮教性を、家族理論・生命論としての孝に宗教性を見る。家族理論は禮教性と宗教性との兩者にまたがっている。

こうした宗教性は、宗族以下の中小諸共同体の意識や感情を背景としており、『孝經』はそうした意識や感情を色濃く取りこんでいると考える。『孝經』成立當時、中央集權的統一國家が登場してきたのであるから、その時代の最も重んずべき道徳とは何か、ということが思想界において最も重要な課題であっただろう。しかし、それを性急に、道徳ではなくて法に求めた秦王朝の失敗に鑑み、漢王朝は、強大に廣範に残存する中小の諸共同体とむしろ妥協することが必要ではなかったかと考える。その妥協の努力の跡が、思想的にはたとえ『孝經』に（政治的には郡縣制から郡國制への修正に）残っていると私は見る。

(三) 『孝經』の禮教性の顯化

統一國家よりも共同體の側の意識や感情を相當に擔っていた『孝經』が、前漢代の武帝期の經學成立期を経て、後漢代の經學全盛期において、どのような位置づけとなったであろうか。

極めて興味深い位置づけがある。すなわち『春秋』と『孝經』とを

『孝經』の漢代における思想史的位

並置するという位置づけである。

『春秋公羊傳』の何休の序に、周知の有名な文「昔 孔子云うあり、吾が志は『春秋』に在り、行いは『孝經』に在りと」がある。この位置づけは、たてまえとしては經學的位位置づけであり、經學史に受け継がれてゆく。たとえば、『孝經』御注の序も「子曰、吾志在春秋、行在孝經」を引く。

しかし、前記した何休の序文の疏（唐の徐彦）に「『孝經鈞命決』に云う、孔子 庶（庶）に在り。徳の施すところなく、功の就（就）るところなし。志は『春秋』に在り、行いは『孝經』に在り」とあるように、緯學の立場でも『春秋』と『孝經』とを並置する。

緯學では、さらに「孝經說（孝經緯『鈞命決』とされる）に云う、『春秋』は商（商）に屬（屬）ね、『孝經』は參（參）に屬（屬）む」と言う。これは、『春秋公羊傳』哀公十四年の「顔淵死せり。子曰く、ああ天 子を喪（喪）ほせり」に續く文の「子路死せり。子曰く、ああ天 子を祝（祝）り」の疏に記されている。同疏は、「商」は子夏すなわち卜商の名の「商」（姓は卜）、「參」は曾參の名の「參」に充てている。

同疏は、弟子を孔子の補佐役とし、『春秋公羊傳』本文において顔淵・子路の死を記しているのは、補佐役でありながら孔子よりも先に亡くなったためそのことを記したとする。だから、『春秋』や『孝經』を託した「商・參」は、子夏（卜商）・曾參のことであるとされる。この解釋は明快である。また、『孝經』自身が孔子と曾子との二人の問答形式をとっていることも、『孝經』と「參」との連關を擧げる根據となるであろう。

ただし別解もある。皮錫瑞『經學歷史』「經學開關時代」が引く前記の文「春秋屬商、孝經屬參」に對して、周子同はつぎのように解釋

している(同書の注)。「商・參」は星の名であり、參星は東方に、商星は西方に在るので、その對稱的狀態を、『春秋』と『孝經』との對比としてなぞらえた。すなわち『春秋』は商(星)に屬し、『孝經』は參(星)に屬す」ということであろうか。周予同の解釋は、おそらく緯學が天文と關わりが深いところから、「商・參」を星の名に充てたのであろう。

この他、前引の何休の序文についての陳立の『公羊義疏』は、『白虎通』「五經」の文「已に『春秋』を作り、後に『孝經』を作るは何ぞ」を引くのみならず、『禮記』中庸篇の文「ただ天下の至誠(すなわち孔子)のみ能く天下の大經を經綸し、天下の大本を立つ」に對する鄭玄の注「大經とは六藝を謂い、『春秋』を指す。大本とは『孝經』なり」を節略しながら引いている。

後漢時代、經學と緯學とはけつして排他的ではなくて、緯學によつて經學上の解釋を行なっていることがしばしばある。鄭玄はその代表である。すなわち、後漢時代において、經學・緯學ともに、『春秋』・『孝經』を並置して位置づけることが、ほぼ定着していたと考へる。

その『春秋』の場合、春秋學の持つ呪術性——とりわけ獲麟に基づくところの、『春秋』の成立に關する制作の意圖性に拂んでの呪術性は、後漢一代の呪術的性格の反映であり、呪術的緯學がさらに一層それを増幅する。たとえば緯書『春秋說題辭』が「孔子『春秋』一萬八千字を作る。九月にして書成り、以て游・夏の徒に授く。游・夏の徒一字をも改むる能はず。『孝經』は君父の尊を明らかにする所になり」というふうな『春秋』と『孝經』とを並置してはいても、重視の力點はあくまでも『春秋』に在つたであらう。

一方、『孝經』の場合、たとえば『禮記』中庸篇「仲尼堯・舜を

祖述し……」に對する鄭玄の注に引く緯文「吾志在春秋、行在孝經」の「行」に對して、唐代の陸德明の『經典釋文』は、德行の意として「下孟の反」と注する。すなわち、實踐道德の書としての『孝經』という位置づけであつて、ごく常識的である。

しかし、德行としての孝について述べる『孝經』というのでは、あまりにも常識的にすぎ、春秋學を念頭に置いての『春秋』の位置づけと同列のものと解することは釋然としない。

このような私の疑問と氣持を同じくしたのであろうか、たとえば明代の呂維祺の『孝經或問』卷一「論志在春秋、行在孝經」は「行」に對して別解を出している。すなわち「行うとは、なお此の道を天下後世に行うを言うがごとし」と解釋する。『春秋』が「天子の事」であるのと同じく『孝經』も亦た天子の事なり」とするのである。

もし『孝經』を『春秋』と並置するという位置づけを行なうとすれば、たとえばこの呂維祺のような解釋のほうが、より説得力がある。事實、陳鐵凡の『孝經學源流』(前引)「春秋、孝經相表裏す」(八三頁)は、邢昺の『孝經正義』序、阮元の説(阮福の『孝經義疏補』中に散在、廖平の『孝經學凡例』から、それぞれ具體的に相當の長文を引用し、『春秋』と『孝經』とが治世の表裏をなすものとする解釋がかつて存在したことを示している。

直接的ではないまでも、『春秋』と『孝經』とに大いなる連關を置こうとする位置づけを後漢時代の經學・緯學が行なっていたであらうとする解釋は、おそらく正しいであらう。朱彝尊の『經義考』には、何休の『孝經注』(すでに散佚)が存在したことを示している。もしそれが残っていたとすれば、當時における『春秋』と『孝經』との相互關係を、あるいは見ることができたかもしれない。

しかし、現在のところ内容的に言つて、『春秋』・『孝經』兩者に特定の具體的な思想史的連關を見ることは困難である。とすれば、なぜわざわざ『孝經』を持ち出したのであろうか。單なる對稱的並置であるのか。

當時、たとえば『後漢書』陳寵傳に「臣（陳忠）これを聞けり、『孝經』に、愛敬に始まり哀戚に終ると。上は天子より下は庶民に至るまで、尊卑貴賤その義（は）同（一）なり」とあるように、『孝經』の孝の宗教性は、全體的にもちろん生きていた。

しかし、『漢の制に、天下をして『孝經』を誦し、吏を選ぶに孝廉を擧げしむ』（『後漢書』荀爽傳）、「光武の中興するや、經術を愛好し、期門羽林の士よりして悉く『孝經』の章句に通ぜしむ」（同儒林傳）、「考明皇帝に至りて、期門羽林介冑の士悉く『孝經』に通ず」（同樊豐傳）というふうに、いわゆる上層階層の教養として『孝經』が血肉化されていつている。

のみならず、「それ仁人の孝あるや、なお四體の心腹あり、枝葉の本根あるがごとし。聖人これを知る。故に曰く「孝は天の經なり。地の義なり、人の行なり」（『孝經』三才章「子曰、夫孝天之經也、地之義也、民之行也」と。孝は心體本根を以て先と爲す」（同延篤傳）というふうに、抽象化されてしまった理解も登場している。

一方、たとえば鄭玄には、有名な『孝經』評價がある。すなわち『孝經』は三才の經緯、五行の綱紀にして、六經の總會なり」（『孝經解』自序）と、『孝經』を儒典の中樞に置いたのである。そのことは、別に孔子が『孝經』を作り、以てこれ（六藝）を總會す」（鄭玄「六藝論」）とも述べられている。

すなわち、『孝經』が儒典全體の中で最も肝腎な經典としての地位

『孝經』の漢代における思想史的位置

を占め上層階層の人人の教養となったということは、その禮教性がより強く認められたということであろう。そこに私は、後漢代の經學完成期における『孝經』の思想史的位置を見たい。ただし、『孝經』の成立は（君臣關係・忠と父子關係・孝との對立關係）の解決のためであったとする板野の立場のような意味ではない。時代は、儒教全體の問題、すなわち經學として完成された儒教全體のありかたの問題が關心の中心であったからである。

たとえば、後漢末期には、孔子二十世の子孫である孔融が、有名な機械論的親子論を述べている。すなわち「父の子におけるや、常に何の親しむことか有らん。その本意を論ずれば、「子が生れたのは」實に「父の」情欲の發せるがためなり。子の母におけるも亦た復たなんすれぞ。譬えば、物を瓶中に寄くがごとし。「だからその物を」出だせば離るのみ」（『三國志』孔融傳）という議論である。孔融の意圖、相手の曹操に對する意圖は別として、文字どおりに讀めば、いわゆる傳統的な孝の觀念——すなわち子孫を生むことも大きな目的とする孝の觀念（たとえば『禮記』祭義篇「子は親の遺體なり」）に對する否定である。

また、鈴木茂「仲長統の歴史批判主義」（『東洋の文化と社會』第七號・一九五八年）は、仲長統についてこう述べている。「父子關係も、個人の理性的判斷力を拘束しえず、かえつて理性的判斷のみが、父子關係をただしく規制する、唯一の原理となり、この原理にしたがうかぎり、親の意志にそむく……行爲も正當視される。盲目的隸従を強制する従来の孝は非孝となり、非孝はかえつて孝となる」と。

私は鈴木論文の全體的主張について、全く評價せず否定的である。しかし、仲長統の「非孝」論を紹介した數少ない先行論文であるので参考までにここに引いた。

孔融や仲長統が登場してきたのは後漢末である。孔融（一五三—二〇八年）・仲長統（二七九—二九九年）の生卒と、鄭玄（二七二—二〇〇年）・何休（二二九—一八二年）の生卒とが、ほぼ同時期であることを考えると、後漢末に至ると、社會を指導する原理としての孝の地位が搖いでいたことを思わせる。或るときは、極端な否定となったり、或るときは、春秋學や緯學の流行に載せての再評價やてこ入れがあり、ひいては、儒教全體の總括者としての地位を與え、その禮教性を重視したりしている。

しかし、喪禮や祭祀などによって表現される宗教性のほうは、おのの家において習俗化されてゆき、儒教の根底をなすものの、社會への影響力は直接には無く、一方、政治と結びつき社會への影響が強い禮教性が思想の中心となつてゆき、禮教性としての『孝經』の地位が形成されていったと考える。しかしその確定は後漢時代より後の問題である。

おわりに

最近では、たとえば孫俊という人の「漢代『孝』的觀念的變化」〔孔子研究〕總第十一期・一九八八年第三期・齊魯書社〕という論考がある。この論考は、あいも變らず孝を禮教性としてのみ扱っており、宗教性はまったく無視している。その上、その孝の概念は、兩漢を通じて同じであり、兩漢において「孝治」（孝を用いて治める、すなわち孝を政策とする）が徹底されたということ、前漢・後漢を通じて連續的に述べたものであり、思想史的觀察としては、きわめて粗雑である。

このような論考は、基本的には、いわゆる社會主義イデオロギーに縛られており、孝をただ擷取する側の道具として見るだけの政治的宣

傳文書にすぎない。

しかし、このような論考をただ啗うわけにはゆかない。禮教性という、孝の概念の一面でしかないものを全面と誤解して、それをもって孝の概念として歴史を見ようとする立場は、最近の孫俊なる人物だけではなくて、基本的には、津田左右吉も板野長八も、その他の、孝を取り扱った論考の大部分も同じであるからである。

中國人は、古くから孝に禮教性のみでなく宗教性を置いていた。もともと兩者は別個のものであったのかもしれないが、いつのころからか關連づけられ、さらにやがて孔子あたりを通じて理論化されてゆく。そうした歴史性を含みこんで『孝經』が作られている。この事實をまず認めることが必要である。

この事實を認めた上で、『孝經』が、どのように解釋されていったのか、すなわち、禮教性・宗教性がどのように受けとめられていったのか、という觀點を持たないかぎり、はじめから、『孝經』はただ單なる禮教性のもつとして誤解されてゆくだけである。

*本稿は昭和六十二年度し平成元年度にわたる文部省科學研究費補助金（重點領域研究）による成果の一部である。

注(一) 拙稿「孔子における愛と死と『孝』と——中國における宗教思想の一

前提」〔東方宗教〕二四號）・「曾子と曾子學派」〔懷德〕三五號）参照。

(二) 私は拙著『儒教とは何か』〔中央公論社・一九九〇年〕において、私自身も考えるところの〈宗教の定義〉を行なっている。この拙著は、一般讀者を對象として、國民に學說の還元と啓蒙とを行なう、いわゆる新書本の一冊であつて、専門家を直接に對象とするものではない。しかし、

それは論述の文體や表わした比喩・例示等の通俗性において一般讀者向けなのであって、同書が主張する核心自身は、私の學說である。その同書における、私の〈宗教の定義〉は「宗教とは死ならびに死後の説明者である」という簡潔な一句につきる。なぜそのような定義を行なったのか、その過程については、同書の論述に譲る。

ちなみに、私は、定義は可能なかぎり簡潔なことばで表現すべきと思っている。そういう簡潔なことばで表現できないときは、まだその思考が未熟であると考え、學術研究書において或る語（概念）の定義を行なうのに、延々と百字以上も費したのを見るが、それは定義として未完成である。私はかつて中國論理學の研究を行なったが、中國論理學を定義して、「名實一致を求める意味論である」とした。簡潔に言えてこそ定義である。

(3) 陳鱣の『撰』では「先」、嚴可均の『輯』では「故」。

(4) 皮錫瑞『經學歷史』の前引箇所はさらに史晨奉祀孔子廟碑の文「乃作春秋、復演孝經」、百石卒碑の文「孔子作春秋、制孝經」を引いている。

(5) 拙稿「『孝經』の作者」の「待兼山論叢」〈哲學篇〉二四號を参照。