

二十四孝の孝

——老萊子孝行説話の場合——

はじめに

二十四孝は、中國後漢時代以來傳承されてきた古孝子説話資料を基盤として生み出された、二十四箇の孝子説話の總稱である。^①その成立について、二十四孝に關する最古の資料の一つである『故園鑿大師二十四孝押座文』と深く關わる『父母恩重經』（丁蘭本）が草創期二十四孝の最古の資料の一つとされ、その初出が『大周刊定衆經目錄』、『開元釋教錄』であることから考えて二十四孝の成立も、七世紀以前に溯る可能性があると黒田彰氏によって指摘されている。^②テキストは収録された孝子名の異同及び配列順序により、孝行録系、日記故事系、全相二十四孝詩選系の三系統に分類され、中でも元の郭居敬撰『全相二十四孝詩選』は時代も著者も明らかであり、書名が明確に「二十四孝」と記された信憑性の高いテキストの一つとして注目される。^③二十四孝は、長い傳承の中に様々な變化が見られるが、中國の家族制度の根幹である孝思想を解く重要な資料である。また、中國で成立して以來、廣く朝鮮、日本、ベトナムなどに傳わり、日本の御伽草子『二十四孝』のような作品が現れ、これらの二十四孝を受容した國の孝思想と、中國本國の孝思想との比較にも興味深い材料である。

梁 音

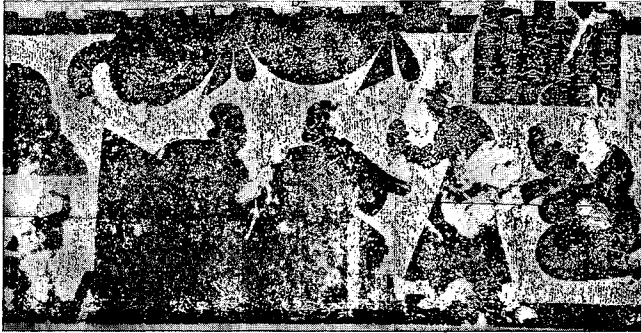
その成立及びテキストの系統の複雑さが物語るように、二十四孝の孝は非常に捉えにくい。その孝行説話は現代的見地からすれば荒唐無稽な話ばかりであり、中でも「老萊娛親」の「偽り」及び「郭巨埋子」の殘酷さは、嘗て現代中國文學の先驅者である魯迅の反感を呼んだ。^④近年に至り、下見隆雄氏の御學勞により、老萊子の孝を始め、郭巨・朱壽昌等も同じく、「子が親からの離脱・獨立・自立を許容せず、親への依存と服従奉仕を要求する理念を根底としている」ことが二十四孝の孝の本質であるとの指摘がなされた。^⑤ところで、孝子説話は、文獻資料のみならず、金石資料等にも見られ、現存最古資料の一つである山東省嘉祥縣の後漢武氏祠畫像石は未だ充分には検討されていない。

本稿は二十四孝の一人である老萊子を中心に、歴代老萊子孝行説話を整理した上、武氏祠畫像石の老萊圖を解讀し、老萊子孝行説話の原型が説く孝を解明する。更に武氏祠畫像石と『全相二十四孝詩選』との相違により、孝子説話における孝という概念の内容に變遷があることを明確にし、二十四孝の孝の本質を中國思想史上に位置づけようとするものである。

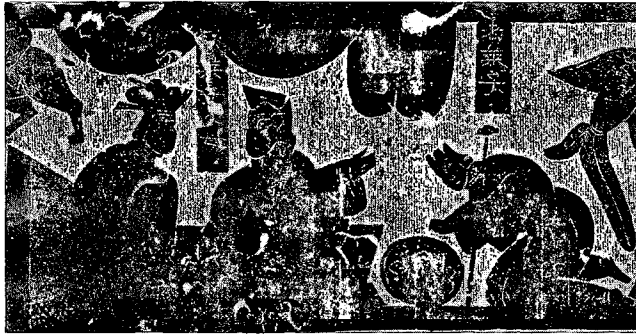
後漢の武氏祠畫像石では、武梁祠西壁と前石室第七石に二枚の老萊圖があり、前者には榜題がある。

老萊子は楚人なり。親に事へて至孝なり。衣服斑連、嬰兒の態もて、親をして驕ぶこと有ら令む。君子これを嘉す。孝これより大なるはなし。

武梁祠西壁



前石室第七石



次に、元の郭居敬の『全相二十四孝詩選』（龍谷大學藏乙本）は以下のように老萊子が嬰兒のふりをして親を喜ばせたことを孝として記す。

老萊子

戲舞嬌痴を學ぶ 春風綵衣を動かす

雙親口を開いて笑ふ 喜色庭闈に滿つ

老萊子至孝にして、二親に奉ず。行年七十にして、身に五色斑斕の衣を著け、嬰兒の戯れを親の側に爲す。養ふに甘脆を極む。言に老を稱せず。親の爲に常に食を取りて堂に上るに、詐りて跌きて偃せ、小兒の啼を作して、以て親を娛します。

武梁祠西壁の榜題と『全相二十四孝詩選』とを比較すると、老萊子が特殊な衣服「老萊衣」を着用して親を喜ばせるというシナリオは兩者に共通する。「老萊衣」という言葉は既に後漢の蔡邕の胡公碑に「老萊服」の形で見え、後に唐の孟浩然の「夕次蔡陽館」、杜甫の「送韓十四江東省親」、宋の梅堯臣の「寒食前一日陪希深遠游大字院」、明の何景明の「過先墓」、清の趙翼の「石庵還朝口占送別」などの詩に「老萊衣」の形で援用され、老萊子の孝行を象徴する言葉として使用され、以後、これを「老萊衣」と呼ぶようになった。しかし孝行説話における「老萊衣」に関する語句の細部に着目すれば、武梁祠西壁榜題では「斑連」と記し、『全相二十四孝詩選』では「五色斑斕の衣」とするなどの違いが見られる。

さて、「老萊衣」の表現の相違については、既に『舊注蒙求』校本を作った江戸時代の學者龜田鵬齋が言及し、私注に「徐本に曰く、舊注に云ふ、五色斑斕の衣を著くるは列女傳に出で、今の文載する無しと。按ずるに、小學稽古篇に老萊子の事を載す、五色斑斕の衣を著く

云云と。又書言故事に曰く、身に五色編衣を著くと。編、音は班と注す。此の書高士傳を引く。今の文此の事なし。詳説に曰く、書言故事は高士傳を引き、老萊子孝養の事を載す。則ち高士傳は今古行はるる所、異同有るに似る。徐氏曰く、舊注に云ふ、列女傳に出づと。此の言疑ふべし」と述べた。即ち龜田氏は「蒙求」諸注の「老萊衣」の表現に異同があることを認め、南宋の傅朱熹撰『小學』稽古篇の「五色斑斕の衣」が南宋の徐子光の『補注蒙求』に引く『蒙求』の「舊注」と同じであるので、「五色斑斕の衣」に従って「五色斑斕之衣」と校訂した（「爛」と「襪」については後述する）。

しかし、「老萊衣」の表現の異同は『蒙求』諸注のみならず、歴代孝行説話に存在する。これらの資料により「老萊衣」の表現を考察すると、主に「斑連」の衣、襪衣、采衣と分けることができる。

武梁祠西壁の榜題は「斑連」の衣と記しているが、畫像石を見るとどのような服なのかよく分からない。

「斑連」について、宋の洪适は「斑連は斑斕」と述べ、清の瞿中溶は「連を以て爛と爲す、即ち爛を以て爛と爲すなり。（中略）此の碑は連を以て爛とす、或いは同音にして借りるのみ。（中略）中溶案ずるに、説文に爛字無し、ただ連と作るべし。また連と爛は、聲の轉。斑連もまた疊韻なり」と述べている。「爛」と「襪」について、歴代「老萊衣」の表現を参照すれば、陽明本『孝子傳』や船橋本『孝子傳』等に「蘭」が現れ、それが「爛」に通じ、また「爛」に通じるので、よって「爛」は「襪」に通じ、瞿中溶説の妥當性を裏付ける。即ち「斑連」は「斑斕」、意味は「雜色」である。

武氏祠畫像石以降、師覺授『孝子傳』、陽明本『孝子傳』、船橋本『孝子傳』等が「斑蘭」と作り、就中陽明本『孝子傳』は次のように

その衣の特徴を記している（傍線筆者）。

楚の人老萊子は至孝なり。年九十、猶ほ父母在す。常に嬰兒の自家の戲を作して、以て親の心を悦ばす。斑蘭の衣を着けて竹馬に坐下す。父母の爲に堂に上りて漿水を取り、失脚して地に倒れ、方に嬰兒の啼を作して、以て父母の懷を悦ばす。故に禮に曰く、父母在さば、言に老を稱せず、衣に純素せずとは、此の謂なり。贊に曰く、老萊老に至りて、二親に奉事し、晨昏に定省す、供し謹むこと彌懇む、戯れて親の前に倒れ、嬰兒の身と爲る。高道兼備し、天下仁を稱す。

傍線部に「純素せず」という言葉で「斑連」の衣の特徴を記す。「純素せず」とは『禮記』曲禮上篇に「父母存さば、冠衣に純素せず」によるものである。鄭玄注では、この「純素せず」の衣は深衣であることを記し、「純」は「縁」とし、即ち「純素せず」は深衣の縁に白絹を使用しないことである。『禮記』深衣篇では、「父母を具ふるときは、衣は純するに青を以てす。如し孤子ならば、衣は純するに素を以てす。袂縁に純し、邊に純するは、廣きこと各々寸半」と記し、曲禮上篇と一致する。よって「純素せず」の衣は縁飾りが生地と異なる深衣であることは明らかである。なお、「純素せず」の理由は曲禮上篇の鄭玄注に「其れ喪の象有るが爲なり」と記し、則ち素を縁にするのは孤子のように喪の徴を示すことになるので、喪の徴がある服を着て親に見せることをしないためである。よって、武梁祠西壁榜題にある「老萊衣」の表現である「斑連」の衣は深衣である。

なお、歴代老萊子孝行説話の「老萊衣」に關する文字表現には、襪衣がある。襪衣について、後蜀の馬鑑『續事始』(『説郭』卷十所收)に、深衣の下に襪を添えるのが襪衫であるという説もあり、襪衫は即

ち襦衣である。また、『全相二十四孝詩選』（洪武版）の老萊圖には明らかに襦衣が描かれている。即ち老萊衣は時代變遷に従い、深衣に續いて襦衣が現れたと考えられる。

武梁祠西壁の榜題にある「斑連」の衣は深衣であるが、武氏祠畫像石の圖像と對照してみる。武梁祠西壁の老萊圖の衣の袖の部分は激しく損傷しているが、前石室第七石の老萊圖の衣の袖に縁飾りが微かに見える。清の馮云鵬の『石索』の拓本による老萊圖は、老萊衣にはつきりと縁飾りがあり、原田淑人氏が『漢六朝の服飾』で武氏祠畫像石の人物の多くが深衣を着ていると指摘されたことと一致する。よって、武氏祠畫像石に描かれた「老萊衣」は深衣である。

すると、武氏祠畫像石では、老萊子が「老萊衣」を着用して親を喜ばせることになる。だが、ただ縁飾りが生地と異なる深衣を着るのは、普通の人が日常に行っていることであり、これは老萊子の孝であると考えにくい。一方、武梁祠西壁の銘文では、老萊子を「親に事へて至孝なり」、「君子これを嘉す。孝これより大なるはなし」と、再度「孝」という字を用いて譽めている。武氏祠畫像石では、どうして「老萊衣」は老萊子の孝の象徴になったのか、また一體どのように老萊子の孝を描き、その孝を高く評價するようになったのか不明である。

畫像石をよく見ると、老萊子は後ろに何かを持っている人物を伴い、深衣を着て何かをしているようである。馮云鵬は『石索』の老萊圖の左側に「袖を擧げて舞ふ者有り、老萊子たり」と記す。即ち老萊子が深衣を着て舞うことになる。また前石室第七石では老萊子は跪いており、親との間に何かを載せた丸盤がある。老萊子は深衣を着て一體何をして親を喜ばせ、「孝」であると譽められたのであろうか。

二

武氏祠畫像石では、老萊子が着ているのは深衣である。深衣について、清の任大椿『深衣釋例』に「深衣は古の養老及び群臣を燕するの服爲り」と記し、『禮記』王制篇にある舜の話を用いている^①。王制篇では「凡そ老を養ふ、有虞氏（舜）は燕禮を以ひ」、「有虞氏は皇して祭り、深衣して老を養ふ」と記し、鄭玄注に「凡そ養老の服、皆その時群臣と燕するの服なり。有虞氏質なれば、深衣のみ」と記す^②。則ち、有虞氏は深衣を着て、養老の禮としての燕禮をする。

舜と老萊子との關連については、二十四孝の中でも早期のテキストである『孝行錄』において、舜の次に老萊子が置かれている。兩者の明確な結びつきは『孟子』萬章上篇趙岐注に溯る。『孟子』萬章上篇の本文「大孝終身父母を慕ふ。五十にして慕ふ者は、予大舜に於いて之を見るなり」に對する趙岐注は「老萊子の若き、七十にして慕ふ、五綵の衣を衣にし、嬰兒と爲りて父母の前に匍匐す」と記し、即ち舜の孝行を述べた『孟子』の本文の注に孝子老萊子が登場するのである^③。兩者の共通點は勿論孝であるが、ここでは老萊衣を「五綵の衣」と記している。一方、『孟子』盡心下篇の「孟子曰く、舜（中略）其の天子と爲るに及びてや、衿衣を被る」の舜が天子になったあとの服「衿衣」に對する趙岐注に、「衿は畫なり。（中略）天子と爲るに及び、畫衣を被る、黼黻絺繡なり」と記し、この「黼黻絺繡」について『晏子春秋』内篇諫では「公は黼黻の衣、素繡の裳を衣として、一衣にして五綵を具す」、即ち「五綵」の衣であると記す。つまり『孟子』趙岐注における、舜と老萊子との共通性は孝の内容以外に、服裝にも見られ、この點は武氏祠畫像石と變わらない。一方、『孟子』萬章上

篇趙岐注を始めとして、嬰兒の振る舞いをする老萊子の年齢は七十才に設定されている。改めて武氏祠前石室第七畫像石を見ると、老萊子の手に持っている杖は頭部が鳥の形になっている。『後漢書』禮儀志では、七十才の者に授けた杖の頭部に鳩鳥を飾ると記す。後漢時代における武氏祠畫像石と『孟子』趙岐注との關連を踏まえれば、『孝行錄』に示す舜と老萊子との關連は、武氏祠畫像石に溯らなければならぬ。

武氏祠畫像石と同じ後漢時代とされる浙江海寧畫像石では、老萊子が「手に鼗鼓（振り鼓）を舉げ、正に自ら歌ひ、自ら舞ふ」と解説されている。また、狩野派の老萊圖や、御伽草子『二十四孝』（澁川版）老萊圖にも老萊子が手に鼗鼓を握って舞うさまが描かれている。また、老萊子圖における鼗鼓について、魯迅は『二十四孝圖』に老萊子が手にしているものであると指摘し、「鼗、小鼓なり、兩旁に耳有り。其の柄を持ちて之を搖らば、則ち旁の耳還りて自ら撃つ」と解釋した。魯迅は當時の感覺で子供の玩具としたが、後漢時代には、燕禮にも使用された樂器である。武梁祠西壁で、老萊子の後ろの人物が手に持っているものは、或いは老萊子が舞うとき手にした鼗鼓ではないかと推測できる。しかし、老萊圖に鼗鼓が描かれたのは偶然ではない。『尚書』阜陶謨篇や李嶠の詩に記されたように、舜に關する記述には常に鼗鼓が伴うからである。ここにも武氏祠畫像石で見られた舜と老萊子の關係が暗示されていると言えよう。

燕禮を盛大に行う場合、藝として舞うという部分に加わるのであるが、これについて、『儀禮』燕禮篇の記に以下のように記している。其の性は、狗なり。門外の東方に亨る。（中略）若し樂を以て賓を納るれば、則ち賓、庭に及びて、肆夏を奏す。賓、酒を拜し、

主人荅拜すれば、而ち樂闋む。公拜して爵を受くれば、而ち肆夏を奏し、公、爵を卒へ、主人升りて爵を受け、以て下れば、而ち樂闋む。升りて鹿鳴を歌ひ、下りて新宮を管し、笙入りて三成す。遂に郷樂を合す。若し舞はば、則ち勻なり。遂に郷樂を合す。若し舞はば、則ち勻なり。武梁祠西壁では、老萊圖の左に丁蘭圖があり、兩圖の間に狗が描かれているが、丁蘭說話に狗に關する話は一切ないので、この狗は老萊圖の一部であろう。

すると『儀禮』燕禮篇に「其の性は狗なり」、「升りて鹿鳴を歌ひ、下りて新宮を管し、笙入りて三成す。遂に郷樂を合す。若し舞はば、則ち勻なり」などであることから、武梁祠西壁は他ならぬ燕禮升歌圖であることが分かる。傍題には「嬰兒の態」とあるが、主人公が七十才の老萊子であるため、「嬰兒」とは「老子」第二十八章の「天下の式と爲れば、常の徳は離れず、嬰兒に復歸す」とある、老子思想の特徵の一つである「嬰兒」、即ち純粹な性に復歸するという意味である。「態」は『説文』十篇下では「意態」であるといい、清の段玉裁の「是の意有りて、因て是の状あり」の注に従えば、氣持ちを込めた行動という意味になる。よって「嬰兒の態」には老萊子が親に養老の禮を盡くす氣持ちが込められ、燕禮の儀式を踏まえた上で深衣を着て舞うという行動を指しているのである。傍題「親をして驩ふこと有ら令む」は老萊子が舜の眞似をして燕禮し、禮にのっとった孝の行動が親を喜ばせたことを指す。即ち老萊子の孝は養老の禮を踏まえた上での行動である。よって、武梁祠西壁の銘文では老萊子は二度に涉って「孝」と賞賛されたのであった。

後に『二十四孝之詩』（斯道文庫藏）にも「床の下に斑衣の舞ふ」（「床下斑衣舞」）とあり、『二十四孝圖説』にも「毎に斑衣の舞の若

し」(「每若斑衣舞」)と記され、日本の『二十四孝』(嵯峨本)では老萊子が舞う場面、御伽草子『二十四孝』(澁川版)では老萊子が手に鼗鼓を持って舞う場面が描かれ、これらは老萊子の舞の殘影であろう。また、前石室第七石に描かれているのは、『禮記』王制篇の養老の燕禮の孔穎達の疏に記された、燕禮で堂に上って年寄りと酒を交わす場面である。

有虞氏燕禮を以てするは、虞氏云ふ、燕禮、屨を脱ぎて堂に升る。崔氏云ふ、燕する者は俎に穀烝をおき、一獻の禮を行ひ、坐して飲酒して以て醉に至る。虞氏の帝道弘大なるを以て、故に養老は燕禮を以てす。

これは後に師覺授『孝子傳』に「親の爲に飲を取りて堂に上り」と表記され、『全相二十四孝詩選』の後半部分となった。

以上、武氏祠畫像石老萊圖を検討した結果、武梁祠西壁には老萊子が深衣を着て、親に養老の禮である燕禮を行う、即ち燕禮「升歌」の舞う部分が描かれているのである。また、前石室第七石には養老の燕禮の中で親と酒を交わす「飲酒」の場面が描かれている。即ち武氏祠畫像石における老萊子の孝とは親を養老の禮である燕禮でもてなしたものであることが分かった。このように、武氏祠畫像石で描かれた「老萊衣」、即ち深衣は、燕禮を行う際の服裝として老萊子の孝の象徴になった。また、老萊子が深衣を着て、親に養老の禮である燕禮を行ったことを、老萊子の孝として描き、その孝を高く評價したのである。

三

では、『全相二十四孝詩選』では、「老萊衣」はどのように記され、

語ろうとする老萊子の孝とは何であろうか。

まず、「老萊衣」の表現において、『全相二十四孝詩選』本文では「五色斑斕の衣」とし、『小學』によるものであるが、どのような服装であるかは不明である。詩では、「春風綵衣を動かす」とし、「綵衣」とは『儀禮』土冠禮鄭玄注によると、未成年の服装である。改めて本文を見ると、老萊子は「身に五色斑斕の衣を著け、嬰兒の戯れを親の側に爲す」と記し、ここでは老萊子の衣は、親を喜ばせるための、老萊子の嬰兒の戯れの道具となっている。

『全相二十四孝詩選』の詩及び本文に繰り返し語ろうとする嬰兒の「戯」は陽明本『孝子傳』に見られるが、武氏祠畫像石の「嬰兒の態」の意味と異なり、『孟子』萬章上篇趙岐注に溯る。

一方、『全相二十四孝詩選』に「言に老を稱せず」という重要な文章もある。下見氏の御指摘によれば、老萊子孝行説話におけるこの文章の初見は師覺授『孝子傳』であり、『全相二十四孝詩選』はその影響を受けている。また、この文章は『禮記』曲禮上篇の「夫れ人の子爲る者は、…恒の言に老を稱せず」の部分(または『禮記』坊記篇の「父母在さば、老を稱せず」)によると思われる、その意味は孔穎達の疏に述べる「子若し自ら老と稱すれば、父母は甚だ老ゆ。さすれば則ち其の親を感動せしむ」である。しかし、下見氏は「師氏は、無關係であった『禮記』のこの句を特殊な意味に限定してこの説話に附會したものとと思われる」とも指摘された。

老萊子孝行説話では、陽明本『孝子傳』にも「故に禮に曰く、父母在さば、言に老を稱せず、衣に純素せずとは、此の謂なり」というかたちでこの文章が見える。「父母在さば」、「衣に純素せず」は、『禮記』曲禮上篇の「父母存さば、冠衣素を純にせず」によるものであ

る。「言に老を稱せず」は同じく『禮記』曲禮上篇によるのである。「純素せず」は深衣の縁に白絹を使用せず、喪の象で親の前に現れないように配慮することである。「言不稱老」の理由は孔穎達の疏によれば「もし子自から老を稱すれば、父母則ち甚だ老い、則ち其の親を感動せしむ」からである。よって、兩者の意味は同様である。しかし、『禮記』曲禮上篇にある、「言に老を稱せず」の後に「父母存さば、冠衣素を純にせず」という順序と異なり、陽明本『孝子傳』では「言不稱老」は「父母在」と「衣不絶純素」の間に挟まれている。老萊子孝行説話での「老萊衣」は早く武氏祠畫像石に確認されるので、「言に老を稱せず」は「老萊衣」の傳承中に、老萊子孝行説話に附會されてきたものであらうと考えられる。老萊子孝行説話における「言に老を稱せず」の初見である師覺授『孝子傳』でも、「父母俱に存す。至孝蒸蒸。常に斑蘭の衣を著く」(即ち深衣)という記述の後に、「孔子曰く、父母老いたれば、常に言に老を稱せずと、その老を傷むが爲なり」とあり、この順序も陽明本『孝子傳』と同様である。よって、老萊子孝行説話では、「言に老を稱せず」は「老萊衣」の話を基に、それに附會されてきたのである。

下見氏の御指摘によれば、「父母在れば、老を稱せず」は『禮記』坊記篇にも見える。その續きは「閨門の内には戯れて歎かず」である。改めて陽明本『孝子傳』を見ると、「年九十、猶ほ父母在す。常に嬰兒の自家の戲を作して、以て親の心を悦ばす。斑蘭の衣を着けて竹馬に坐下す」とし、正に『禮記』坊記篇でいう「戲」そのものである。そもそも陽明本『孝子傳』を始め、『孝子傳』(『太平御覽』卷六八九所引)、『孝子傳』(『事森』所收)、『列女傳』(『蒙求』注眞福寺藏本)、『高士傳』(『蒙求』準古注及び徐子光『補注蒙求』所引)、『高士傳』(『書

言故事』所引)、『高士傳』(『君臣故事』所引)、『小學』、『小學日記』、『日記故事』(嘉靖二十一(一五四二)年)卷二、『孝行錄』、『趙子固二十四孝書畫合璧』、『二十四孝原編』、『日記故事』(萬曆三十九(一六六九)年)卷頭、『全相二十四孝詩選』、御伽草子『二十四孝』等に老萊子が戯れて親を喜ばせることが記され、後世「老萊戲」(「老萊の戯れ」と呼ばれた。後にこれを中心とする宋、元の戯曲「老萊子」或いは「老萊子斑衣」が現れ、また、『紅樓夢』卷五十四にも「二十四孝斑衣戲彩」という戯曲名が記されている。これらの老萊子孝行説話では、むしろ『禮記』坊記篇の影響が大きいと言えよう。

陽明本『孝子傳』の「嬰兒と作りて」「戯れ」、「斑蘭の衣を着る」結構は、『蒙求』舊注(眞福寺本)を経て、『小學』に受け繼がれた。よって、『小學』に記された老萊子の孝は『禮記』坊記篇によるものである。『全相二十四孝詩選』の「老萊衣」の表現は『小學』によるもので、『全相二十四孝詩選』に語られた老萊子の孝は、『禮記』坊記篇の「閨門の内には戯れて歎かず」によるものである。

終りに

老萊子の孝について、武氏祠畫像石と『全相二十四孝詩選』を比較してみると、長い傳承の中で時代の變遷に伴い、孝の内容も前者の「老萊衣」を着用する養老の儀式である「燕禮」から、後者の家庭内の「老萊戲」へと、變遷したことが読みとれるのである。

兩者を比較すると、まず孝の對象に變遷がある。武氏祠畫像石では、老萊子が親に對して燕禮を行うが、燕禮は養老の禮であるため、ここでは親を老人とする意味合いも含まれる。『説文』では、「孝」は「老」の省略形の下に「子」と作り、善く父母に事える義とするが、

古代では「老」は「老人」の意味であり、「孝」は一般的に老人を對象にするのである。なお、武氏祠畫像石の三州義士圖も血縁のない人同士が契りて親子になったことが描かれ、陽明本『孝子傳』によれば、父となったのは「老者」である。後漢時代の孝には養老も含まれることは明かである。これに對して『全相二十四孝詩選』では孝の對象は「親」ないし家族の範圍に限定され、養老の部分が脱落している。

次に、孝の本質について。二十四孝の孝の本質については、下見氏の御指摘によれば、「子が親からの離脱・獨立・自立を許容せず、親への依存と服従奉仕を要求する理念を根底としている」とされているが、武氏祠畫像石で描かれた老萊子の「燕禮」は、前石室第七石に描かれた老萊子のように、親から酒を受けたのか、それとも親に酒を差し上げたのかという、いずれも一方向の行爲とは判断し難く、正に『儀禮』燕禮篇の賈公彦の疏に述べた「燕禮歡の心を主し、尊卑を辨ず」と一致して親と子が相互に燕飲を以て楽しむことを示し、その「孝」には自分も楽しみながら親をも楽しませる主體性を持った相互關係が存在することが窺える。

一方、確かに武氏祠畫像石では「燕禮」で親を楽しませるのに對し、『全相二十四孝詩選』では嬰兒の戯れで親を楽しませており、この「老萊衣」から「老萊戲」への變遷は、養老の禮が脱落したことを意味する。だが、二十四孝の孝において養老の意味が脱落しても、『禮記』坊記篇でいう禮の影響を受け、禮をもって孝を盡くすことは武氏祠畫像石と變わりはない。これは二十四孝の老萊子の孝が禮を基盤にしていることを示している。二十四孝では、老萊子説話の他、黃香、吳猛説話において、「定省」の禮の影響も見られる。よって、二十四孝の孝はやはり禮を大きな背景の一つとすることを明かにしたのであ

る。

このように、二十四孝の孝と禮との關係が明らかになったと同時に、二十四孝が成立する際に、『父母恩重經』などの佛教經典と深く關わることから、その孝の複雑さが窺える。今後、孝の内容に變遷があることを念頭におきながら、二十四孝の他の孝子の孝を追究しつつ、孝という概念の本質に迫りたい。

注

- (1) 黒田彰氏『孝子傳の研究』(思文閣出版、二〇〇一年)一章一節及び拙稿「丁蘭考—孝子傳から二十四孝へ—」『和漢比較文學』二七、二〇〇一年八月)を参照されたい。
- (2) 黒田彰氏著書(注一)一章二節を参照されたい。
- (3) 母利司朗氏『全相二十四孝詩選』考—日本近世における『二十四孝』享受史の諸問題—『東海近世』四、一九九一年九月)は徳田進氏の『孝子説話集の研究—二十四孝を中心に—』(井上書房、一九六三年)にある説を總括し、三系統に分類したものである。三系統について、黒田彰氏著書(注一)一章二節を参照されたい。
- 『全相二十四孝詩選』については、母利氏の論文の他、『二十四孝詩選』(全國書房、一九四六年。禿氏祐祥氏「二十四孝詩選解説」を付す)、橋本草子氏「全相二十四孝詩選」と郭居敬「二十四孝圖研究」トその一」『人文論叢』四三、一九九五年一月)等を参照されたい。
- (4) 魯迅『二十四孝圖』『華原』第一卷第十期、一九二六年五月二十五日、後に『魯迅全集』(人民文學出版社、一九七三年)卷二に收録を参照されたい。
- (5) 下見隆雄氏の「孝の本質を點檢する—孝子説話を中心に—」『古田敬一教授還壽記念中國學論集』、汲古書院、一九九七年。後に『孝と母

性のメカニズム—中國女性史の視座—」(研文出版、一九九七年)所收に指摘されている。なお、同氏「老萊子孝行説話における孝の眞意」(『東方學』九二、一九九六年七月。後に『孝と母性のメカニズム—中國女性史の視座—』所收)、『母性依存の思想—二十四孝—』から考える母子一體觀念と孝—」(研文出版、二〇〇二年)等も参照されたい。

(6) 圖は『漢代畫像故事卷』(山東石刻藝術博物館編『山東石刻藝術精華』所收、浙江文藝出版社、一九九六年)による。武梁祠西壁の榜題は「老萊子楚人也。事親至孝。衣服斑連。嬰兒之態、令親有驩。君子嘉之、孝莫大焉」とする。

(7) 『全相二十四孝詩選』龍谷大學藏本甲(近世初期寫)・乙(室町後期寫)二本がある。『全相二十四孝詩選』(龍谷大學藏乙本に據り、甲本と校勘したもの)では「老萊子 戲舞學嬌痴、春風動綵衣。雙親開口笑、喜色滿庭闈。老萊子至孝、奉二親。行年七十、身著(原文は省)禿氏祐祥氏に従って著に訂正)五色斑斕之衣(乙本は編。甲本と校勘して斑に訂正)、爲嬰兒戲於親側。養極甘脆、言不稱老、爲親常取食上堂、詐跌而偃、作小兒啼、以娛親」と記す。

(8) 日本江戸時代、龜田鵬齋校『舊注蒙求』(池田利夫氏『蒙求古註集成』所收)では、「老萊斑衣 高士傳。老萊子孝行養親。年七十。父母猶存。身著五色斑斕之衣。作嬰兒戲於親前。取食上堂。詐跌仆。因臥地爲小兒啼。欲親喜焉。(以上は龜田氏の校文) 徐本日、舊注云、著五色斑斕之衣、出列女傳、今文無載、按小學稽古篇、載老萊子事、著五色斑斕之衣云云、又書言故事曰、身著五色編衣、注編音斑、此書引高士傳、今文無此事、詳説曰、書言故事引高士傳、載老萊子孝養之事、則高士傳今古所行似有異同、徐氏曰、舊注云、出列女傳、此言可疑、(以上は龜田氏の私注)」と記す。私注が参照した江戸時代の宇都宮逐庵の『蒙求祥説』では徐注(注九を参照)を引き、注に「荆蘭之衣、一曰荆木名蘭、草名、言畫荆蘭之衣。一曰字誤也。小學作五色斑斕之衣。書

言故事卷一曰、身著五色編衣、註編音斑、編斕衣即襁褓小兒之衣。(中略)舊注云著、字彙、斑音頒。説文、駁文也、又曰雜色曰斑。字彙又曰、斕音蘭、編斕、色不純、又文貌」とする。龜田氏の『舊注蒙求』は豆州北條僧月潭寫本を底本に、奥州三春學館所藏本、正統十一年刊活字朝鮮本、寫本朝鮮本、高野古寫本と對校したものであり、底本及び對校本は現存不明であるが、「斕」と「編」の違いは龜田氏が気づかなかつたのであろう。

(9) 『小學』では「老萊子孝奉二親。行年七十、作嬰兒戲、身著五色斑斕之衣。嘗取水上堂、詐跌仆、臥地爲小兒啼。弄雛於親側。欲親之喜」と記す。南宋・徐子光『補註蒙求』に「老萊斑衣 高士傳。老萊子、楚人。少以孝行養親極甘脆、年七十、父母猶存。萊子服荆蘭之衣、爲嬰兒戲於親前。言不稱老、爲親取食上堂、足跌而偃、因爲嬰兒啼。誠至發中。楚室方亂。乃隱耕於蒙山之陽、著書號老萊子。莫知所終。舊注云、著五色斑斕之衣、出列女傳、今文無載」(文祿五年刊)と記す。

(10) 老萊子孝行説話は、武氏祠畫像石を始め、主に後漢の趙岐注『孟子』萬章上篇、『列女傳』(『藝文類聚』卷二十所引)、『列女傳』(『蒙求』注(徐子光がいう『蒙求』舊注、『蒙求』注眞福寺藏本)所引)、『高士傳』(『蒙求』準古注及び徐子光『補註蒙求』所引)、『高士傳』(宋の胡繼宗『書言故事』所引)、『高士傳』(『君臣故事』所引)、六朝の陽明本『孝子傳』、南朝宋の師覺授『孝子傳』(『太平御覽』卷四一三所引)、『孝子傳』(『太平御覽』卷六八九所引)、『孝子傳』(『初學記』卷十七所引)、『徐廣』(『孝子傳』、『孝子傳』(敦煌類書『事彙』所引)、隋唐以降の船橋本『孝子傳』、唐の虞世南『北堂書鈔』、李翰『蒙求』、白居易『白氏六帖』、王伯璵撰敦煌類書『勳忠節抄』、敦煌出土『故園鑿大師二十四孝押座文』、宋の傅朱熹撰『小學』、吳淑『事類賦』、元の虞詡『小學日記』、虞詡『日記故事』(嘉靖二十一(一五四二)年)卷二等に記され、また二十四孝資料では『孝行録』、『二十四孝原編』、『趙子固二十四孝

- 書畫合璧』、『日記故事』(萬曆三十九(一六一)年)卷頭、『全相二十四孝詩選』、御伽草子『二十四孝』等に記される。
- (11) 宋・洪适『隸釋』卷十六は「斑連爲斑爛」と記し、清の瞿中溶『漢武梁祠畫像考』卷三は「以連爲爛、卽以爛爲爛也。(中略)此碑以連爲爛、或同音而借耳。(中略)中溶案、說文無爛字、只合作連。又連爛、聲之轉。斑連亦疊韻也」と記す。
- (12) 漢代に修復された堯廟碑に「蘭然成就」とし、後に「爛」を「蘭」と作るとされる。『三國志』の『吳志』卷二の孫權傳に「黃金車班蘭耳」とし、後に「蘭」は「爛」に通じるとされる。
- (13) 『禮記』王制篇「斑白者不提挈」に鄭玄は注して「雜色曰斑」とする。『集韻』に「爛、編爛、色不純也」とし、『古今韻會舉要』に「斑、周禮王制、雜色曰斑」とする。
- (14) 陽明本『孝子傳』は「楚人老萊子(原文は萊之。萊子に訂正)者、至孝也。年九十、猶父母在。常作嬰兒自家戲、以悅親心。着斑蘭之衣、而坐下竹馬。爲父母上堂取漿水、失脚倒地、方作嬰兒啼、以悅父母之懷。故禮曰父母在、言不稱老、衣不絕純素(絶は衍字)、此之謂也。贊曰、老萊(原文は萊。萊に訂正)至老、奉事二親、晨昏定省、供謹彌敬、戲倒親前、爲嬰兒身。高道兼備、天下稱仁」と記す。
- (15) 『禮記』曲禮上篇は「爲人子者、父母存、冠衣不純素。孤子當室、冠衣不純采」と記す。漢の鄭玄の注に「爲其有喪象也。純緣也。(中略)深衣曰、具父母、衣純以青」と「早喪親、雖除喪、不忘哀也。(中略)深衣曰、孤子衣純以素」とある。
- (16) 『禮記』深衣篇は「具父母、衣純以青。如孤子、衣純以素。純袂緣純邊、廣各寸半」と記し、鄭玄の注は「純、謂緣之也。緣袂、謂其口也。緣、緇也。緣邊、衣裳之側。廣各寸半、則表裏共三寸矣」である。
- (17) 深衣について、現存資料は『禮記』の注釋書に散見する他、宋の朱熹『深衣制度』、文天祥『深衣吉凶服說』、金履祥『深衣小傳』外

傳』、車垓『深衣疑義』、朱右『深衣考』、王廷相『深衣圖論』、侯元『深衣辨』、清の黃宗義『深衣考』、江永『深衣考誤』、任大椿『深衣釋例』等があるが、『經義考』によれば、佚書も多い。

深衣の形に關して原田淑人氏は『增補漢六朝の服飾』(『東洋文庫論叢』四九、一九六七年九月)で深衣の特徴の一つである「鈎邊」(『禮記』深衣篇、鄭玄注「若今曲裾」)に注目し、江永『深衣考誤』の深衣復元圖を改修した。原田氏の影響を受けて、孫機氏は「深衣與楚服」(『考古與文物』一九八二年第一期)後に『中國古輿服論叢』所收)に楚墓より出土した木製俑により深衣の墓圖を描いた。林巳奈夫氏は「西周時代玉人像の衣服と頭飾」(『史林』第五五卷第二號、一九七二年三月)で、西周中・後期の玉人像 (pallot 1924, Pl. XL12) が着用する「前に衽がつけられ、すそを横からみると衽から後に垂れたすそにかけて鈎形に邊幅がつけられている」服は、『禮記』に記された深衣であることを指摘した。諸説の中、林氏の説は深衣の「以て規矩繩權衡に應ず」(「以應規矩繩權衡」という特徴にも留意し、深衣の原型を想定すると考えられる。

しかし、周汎・高春明兩氏は『中國古代服飾大觀』(重慶出版社、一九九五年)において「在深衣的演變過程中、大抵經歷了这么几个階段：先是采用曲裾；當人們的内褲得到完善之後、進而發展爲直裾；以後又從直裾發展爲檐袷和袍、袍和檐袷並行了一個階段之後、則替代了檐袷」と、深衣の變遷を指摘し、深衣の原型に關して認識が異なるが、『南齊書』卷十にも「深衣之變」という言葉が見える。更に『宋書』卷十八に「單衣、古之深衣也。今單衣裁製與深衣同、唯絹帶爲異」、『宋史』卷一五三に「深衣用白細布、度用指尺、衣全四幅、其長過脇、下屬於裳。裳交解十二幅、上屬於衣、其長及踝。圓袂方領、曲裾黑緣。大帶、緇冠、幅巾、黑履」とあり、『禮記』に記す深衣と異なる視點からの深衣の變遷が確認される。『禮記音義』四・儒行第四十一「單衣」下

に「單衣本亦作禪」とあり、『方言』には「禪衣、江・淮・南楚之間謂之禪。古謂之深衣」とし、『釋名』「釋衣服」に「禪衣、言無裏也。(中略) 荊州謂禪衣曰布襦、亦曰櫛櫛」とするのは、周・高兩氏の説を裏付ける。林氏は深衣を曲裾の衣と區別したが、衽から後に垂れたすそにかけて鉤形に邊幅がつけられている部分を切り放すと、曲裾に變遷していく可能性も考えられる。ただし二十五史の深衣に關する記述には、深衣の衣と裳とが繋がっている點、及びそこに縁がある(ただ縁を施す部分は『後漢書』卷四十等には「隱領袖緣以條」とし、既に『禮記』深衣篇と異なる) という深衣の特徴には異同は見られない。

なお、深衣の生地の色は、『魏書』卷百八(禮志三)の「白布深衣」や、『禮記』王制篇の孔穎達疏「深衣謂白布衣、以實用布而已」(注二十參照)によれば、元來白である。深衣の縁は『禮記』深衣篇の「衣純以青」(注十六參照)によれば、青一色である。「斑蘭」(即ち雜色、注十三參照)とは生地と縁の色が異なることである。

(18) 老萊子孝行説話において、襦衣と記すのは、孝子傳資料では、注八の他、徐廣『孝子傳』(『重較說郛』卷五八所收。徐廣『孝子傳』そのものではなく、輯本であると黒田彰氏は『孝子傳の研究』で指摘された)、『孝子傳』(『初學記』卷十七所引)、『孝子傳』(『太平御覽』卷六八九所引)、『君臣故事』等であり、二十四孝資料では『日記故事』卷頭(萬曆三十九(一六一)年版)、『趙子固二十四孝書畫合璧』等である。「襦衣」に關する記述には、『玉篇』『續事始』、『舊唐書』卷四十五、『新唐書』卷二十四、『集韻』、『綱目集覽』、『事物紀原』、『宋史』卷百五十三等があるが、以下の三説に分かれる。

(1) 襦は衫である(『玉篇』、『集韻』)。「玉篇」では「襦、衫也」と記し、衫の意味は「衫、同上」とし、その上の字「襦」の「襦襦也」に當たる。「襦襦」について、『方言』に「汗襦(中略) 陳魏宋楚之間謂之櫛櫛、或謂之襦襦。(以下郭璞注) 今或呼衫爲襦襦」と記し、「櫛櫛」

は注十七に示したように深衣の變形であり、「衫」は即ち深衣である。また、五代・馬綽『中華古今注』「布衫」に「三皇及周末庶人、服短襦、服深衣。秦始皇以布開胯、名曰衫」と深衣と衫の關係を述べている。

(2) 深衣に「襦」(縁取りの布を付けたすそ)をつけた服である(『續事始』、『綱目集覽』、『事物紀原』)。「續事始」の「襦衫」は「唐馬周上議曰、臣尋究禮經、無衫服之文。三代以布爲深衣。今請於深衣之下、添襦及袴、名曰襦衫、以爲上士之服。(中略) 今之公服、蓋取襦衫之制」と述べる。注十七深衣の變遷を述べたが、ここでは深衣に「襦」をつけた服である。

(3) 襦のある服(『新唐書』、『宋史』)。「新唐書」では、「禮無服衫之文、三代之制有深衣。請加襦・袖・標・襪、爲士人上服」と記し、『宋史』は「襦衫。以白細布爲之、圓領大袖、下施橫襦爲裳」と記す。『新唐書』の記述からは深衣と關連することが窺われる。

(19) 清の任大椿『深衣釋例』(『皇清經解續編』卷一九一所收)は「深衣爲古養老及燕群臣之服。王制、有虞氏深衣而養老。注、凡養老之服、皆其時與群臣燕之服。有虞氏質、深衣而已。正義、深衣白布衣。案(中略) 蓋有虞氏最質、燕及養老之服不殊衣裳。(中略) 又考、有虞氏深衣、則衣裳並用布。(中略) 又案(中略) 至有虞氏爲極盛、而其燕群臣及養老則但以白布深衣、抑何質也。考明堂位、有虞氏服韍。注、舜始作之以尊祭服。蓋三代以前惟祭服璪火山龍、餘事止服深衣。路史後紀、有虞氏紀云、冕望絳絲緇衣纁裳、即益稷所云十二章也。又云、養國老于上庠、養庶老于下庠、深衣燕禮、脫屨升堂。即此經所云深衣養老也」と述べる。

(20) 『禮記』王制篇に「凡養老、有虞氏以燕禮。夏后氏以饗禮、殷人以食禮、周人脩而兼之」と記し、鄭玄の注には「兼用之備陰陽也。凡飲養陽氣、凡食養陰氣、陽用春夏、陰用冬秋」とある。孔穎達の疏は「有虞氏以燕禮者、虞氏云、燕禮脫屨升堂。崔氏云、燕者殺蒸於俎、行一

獻之禮、坐而飲酒以至於醉。以虞氏帝道弘大、故養老以燕禮」と述べられている。また、王制篇に「有虞氏皇而祭、深衣而養老」と記し、「深衣」の下に鄭玄の注「凡養老之服、皆其時與群臣燕之服。有虞氏質、深衣而已」とあり、孔穎達の疏に「云有虞氏質、深衣而已者、深衣謂白布衣、以質用布而已」とある。なお、『禮記』内則篇にも王制篇と同様の文章を記している。

(21) 燕禮については、『儀禮』燕禮篇では唐の賈公彦の疏に「鄭目錄云。諸侯無事、若卿大夫有勤勞之功、與群臣燕飲以樂之。燕禮於五禮屬嘉、」鄭箋云、(中略) 君以禮樂與之飲酒、」燕禮主歡心、不辨尊卑」とする。一方、『禮記』王制・内則兩篇に記すように、養老の禮としても行われ、『儀禮』燕禮篇以外には詳しい記載はなく、僅かに『周禮』樂師梓人篇、『禮記』射義・燕義篇などに散見されるだけである。燕禮に關する研究は、吳煥瑞氏『儀禮燕禮儀節研究』(文津出版社、一九七二年)、池田末利氏『儀禮』(東海大學出版社、一九七四年)などを参照されたい。

養老は古代では「養老乞言」(『禮記』文王世子篇)等の文言があり、年寄りに政を請う意味も含まれている。また「祭祀養老是相對之事。故樂記云祀乎明堂以教諸侯之孝、食三老五更於大學以教諸侯之悌也」(『毛詩』大雅・思齊第三章の疏)等の記述から、養老の重要性が分かる。養老についての記事は、『毛詩』大雅・上掲、『周禮』地官司徒・大司徒及び遺人、『禮記』王制・内則・文王世子・鄉飲酒義・射義篇、『左傳』(昭公十四年傳)、『孟子』離婁上篇・告子下篇・盡心上篇、『後漢書』卷十四・養老等に見える。なお、養老の研究に關して、渡邊武氏「漢代養老儀禮における三老五更の問題」(『東方學』四六、一九七三年)、高成篤氏「中華尊老文化探究」(中國社會科學出版社、一九九九年)等が論じている。

ここでは、燕禮を用いて養老するのは舜であることに留意して頂き

たい。

(22) 『孝行錄』が早期テキストであることは金文京氏の『孝行錄』と「二十四孝」再論(『藝文研究』六五、一九九四年三月)において言及され、拙稿「二十四孝の研究」(宋・遼・金の孝子圖と『孝行錄』一)、『名古屋大學人文科學研究』三一、二〇〇二年四月)に、『孝行錄』前贊章所收二十四人は、黒田彰氏の「孝子傳の圖」(宋・遼・金を中心とする一)、『京都語文』七、二〇〇一年五月、後に前掲著書(注一)所收)に列擧された宋・遼、金の古墓に見られる孝子圖の孝子と一致することにより、その基となった二十四孝は三系統の中でも比較的早期に成立したテキストであることを論じた。『孝行錄』(南葵文庫藏本)で「大舜象耕」は「虞舜父瞽瞍再娶而生象。父頑母瞽象傲。屢欲殺舜。舜惟承順爲事。時耕歷山、感象耕鳥耘、堯聞之而禪其位焉」と記す。舜については、『尚書』、『孟子』、『史記』などを始め、諸々の書物に記されているが、「舜惟承順爲事」という孝の姿勢は『孝行錄』の注解を施した權近が『孟子』萬章上篇によるものと指摘した。『孟子』萬章上篇「大孝終身慕父母。五十而慕者、予於大舜見之矣」の漢の趙岐注は「若老萊子、七十而慕、衣五綵之衣、爲嬰兒匍匐於父母前也」である。

(23) 『孟子』盡心下篇の「孟子曰。舜(中略)及其爲天子也、被袵衣」の趙岐注は「袵畫也。(中略)及爲天子、被畫衣、黼黻絺繡也」とし、「晏子春秋」内篇・諫・下は「公衣黼黻之衣、素繡之裳、一衣而五綵具焉」とする。

(24) 『後漢書』禮儀志では「仲秋之月、縣道皆家戶比民。年始七十者、授之以玉杖(中略)。玉杖長九(校勘に従う)尺、端以鳩鳥爲飾。鳩者、不噎之鳥也。欲老人不噎」と記し、『禮記』曲禮上篇に「大夫七十而致事。若不得謝、則必賜之几杖」と記す。武氏洞畫像石及び泰安大汶口漢畫像石では、董永の父も鳩杖を持っている。陽明本・船橋本「孝子傳」に老萊子が「竹馬」という玩具に坐って遊んでいる記述があるが、

『博物志』に「小兒五歳曰鳩車之戲、七歳曰竹馬之戲」と記す。ミネアポリス美術館藏北魏石棺（奥村伊九良氏「鍍金孝子傳石棺の刻畫に就て」、『瓜茄』五、一九三九年二月）には鳩車が描かれている。後世、『列女傳』（『藝文類聚』卷二十所引）等は「或弄鳥鳥於親側」と記す。

(25) 嘉興地區文管會・海寧縣博物館「浙江海寧東漢畫像石墓發掘簡報」、『文物』一九八三年第五期、岳鳳霞・劉興珍氏「浙江海寧長安鎮畫像石」、『文物』一九八四年第三期。

(26) 傳野元信「二十四孝圖屏風」（武田恒武氏「大畫面にみる山水構成の特例について」、『國華』一〇八六、一九八五年八月）等の老萊圖である。

(27) 注四魯迅の『二十四孝圖』に、「朱熹曰：幾、小鼓、兩旁有耳；持其柄而搖之、則旁耳還自擊」は、朱熹の『論語集注』微子篇「播蕢武入于漢」の注であると記しているが、實際には『周禮』春官小師の鄭玄注である。幾鼓の使用については『尚書』皋陶謨篇、「儀禮』大射禮篇等に記されている。漢の「舞者畫像磚」（『中國のタイル』所收、株式會社NAX、一九九四年）等にも描かれている。

(28) 曾永義氏『儀禮樂器考』（『儀禮復原研究叢刊』所收、臺灣中華書局、一九七一年）を参照されたい。

(29) 『尚書』皋陶謨篇に「夔曰：夔擊鳴球、搏拊琴瑟、以詠、祖考來格。虞賓在位、羣后德譴。下管・鼗・鼓、合止柷・敔、笙・箏・鐘以間、鳥獸跄跄。籥韶九成、鳳皇來儀」と記し、唐・李嶠「李嶠雜咏」鼓」に「舜日詣鼗響、堯年韻土聲」と記す。

(30) 燕禮に關して注二十八を参照されたい。また『儀禮』燕禮篇は「其牲、狗也。亨于門外東方。（中略）若以樂納賓、則賓及庭、奏肆夏。賓拜酒、主人荅拜而樂闋。公拜受爵而奏肆夏、公卒爵、主人升受爵以下而樂闋。升歌鹿鳴、下管新宮、笙入三成。遂合鄉樂。若舞、則勺」と記す。

(31) 『宋刻孝經附二十四孝圖說』（天津古籍書店影印出版、一九八七年）を参照されたい。

(32) 注二十を参照されたい。

(33) 師覺授「孝子傳」は「師覺授孝子傳曰、老萊子者楚人、行年七十、父母俱存、至孝蒸蒸。常着班蘭之衣、爲親取飲上堂、脚跌、恐傷父母之心、因僱仆爲嬰兒啼。孔子曰、父母老、常言不稱老、爲其傷老也。若老萊子、可謂不失孺子之心矣」（『太平御覽』卷四一三所引）である。ここでは「飲」と記しているが、六朝時代の陽明本「孝子傳」は「漿水」、「列女傳」（『藝文類聚』卷二十所引）は「漿」、「小學」は「水」と記す。「周禮」天官・酒正「辨四飲之物、一曰清、二曰醫、三曰漿、四曰醴」の鄭玄注はこれらを「文字不同、記之者各異耳、此皆一物」とする。

(34) 『儀禮』士冠禮に「將冠者采衣紵、在房中南面」とし、鄭玄の注は「采衣、未冠者所服。玉藻曰、童子之節也。緇布衣錦緣、錦紳並紐、錦束髮、皆朱錦也」とし、唐の賈公彥の疏は「釋曰、將冠者、即童子二十之人也。（中略）云緇布衣錦緣者、（中略）故云緇布衣以錦爲緇布衣之緣也。云錦紳者、以錦爲大帶也。云並紐者、亦以錦爲紐紳之垂也。（中略）云皆朱錦也者、童子之錦皆朱錦也」とする。老萊子孝行說話では、采衣（或いは「綵衣」と記すのは、孝子傳資料では『列女傳』（『藝文類聚』卷二十所引）、『勵忠節抄』、『列女傳』（『蒙求』眞福寺寶生院藏本注所引）等であり、二十四孝資料では『故園鑿大師二十四孝押座文』及び『日記故事』卷頭・『全相二十四孝詩選』に収録した詩（「春風動綵衣」）である。冠は男子が始めて冠を着けて成人となる儀式であり、その年齢は時代によって異なる。老萊子孝行說話で、その服は子供の服であると明確に示したのは『孝子傳』（『事森』所收）であり、「衣五彩之服、示爲童子」とする。後に『書言故事』、『君臣故事』、『金壁故事』、『小學日記』、『日記故事』（嘉靖二十一年版）等には子供の服であると注し、老萊子の服装が子供の服であると位置づけられた。『魏

『書』卷一百八に「童子常服類深衣」とし、『深衣釋例』にも采衣と深衣との關係を言及している。綵衣も深衣と關連があつて、老萊子孝行説話に用いられたのであろう。

- (35) 注五下見氏論文「老萊子孝行説話における孝の眞意」に「しかし、師氏説では、孝の眞意は必ずしも明確に理解できない。この説話が示唆する孝の本來の意味は、『武梁祠石室』の畫像銘文や『孟子』萬章上篇の趙岐注等のように、嬰兒の如く慕つて側を離れず親に依存從屬する子の姿勢が父母を安堵させ喜ばせるとの觀點から考察すべきであらう」と「終わりに」指摘された。

- (36) 注五下見氏論文「老萊子孝行説話における孝の眞意」を参照された。なお、『禮記』曲禮篇では「夫爲人子者、出必告、反必面。所遊必有常、所習必有業。恒言不稱老」とし、孔穎達の疏は「或云子若自稱老、父母則甚老、則感動其親。故舜五十而慕、是也」とする。坊記篇では「子云、父母在、不稱老、言孝不言慈。閨門之內、戲而不敬。君子以此坊民、民猶薄於孝而厚於慈」と記す。

- (37) 莊一拂氏『古典戯曲存目彙考』（上海古籍出版社、一九八二年）を参照された。

- (38) 『説文』八上には「孝、善事父母者。從老省、從子。子承老也」とある。

- (39) 加藤常賢氏「孝の孔子の新解釋」（『斯文』四三、一九六五年九月）、倉田信靖氏「中國古代に於ける孝の位置づけ―孝意識の成立とその展開―」（『漢學會誌』八、一九六八年二月）、陳鐵凡氏『孝經學源流』（國立編譯館、一九六三年）にも同様の指摘がある。

- (40) 陽明本『孝子傳』は「三州義士者、各一州人也。征伐徒行、竝失郷土。會宿道邊樹下、老者言、將不共結斷金耶。二少者敬諾、遂爲父子。慈孝之志、倍於眞親也。父欲試意、勅二子於河中立舍。二子便晝夜釐土填河中。經時三年、波流飄蕩、都不得立。精誠有感、天神乃化作一

夜叉、持一丸土投河中。明忽見河中土高數十丈、瓦宇數十間。父子仍共居之。子孫生長、位至二千石、家口三十餘人。今三州之氏、是也。後以三州爲姓也」と記す。

- (41) 注二十一高成憲氏の書に養老と父權制の輩分の確立との衝突を理由とする。

- (42) 拙稿「二十四孝の孝 その二―黃香・吳猛孝行説話を中心に―」（『名古屋大學中國哲學論集』一、二〇〇二年三月）を参照された。

（附記）本稿は二〇〇一年十月六日の日本中國學會第五十三回大會での口頭發表をまとめ、加筆修正したものです。發表及び成稿にあたり、下見隆雄氏を初め、諸先生方には多大な御指導を頂きましたことを、心から感謝申し上げる次第です。