

## 孝から忠への展開について

下見 隆雄

本稿は、儒教社会における孝の本質を考察する論述の一環として、孝が忠の理念に展開する思想史的な状況についてまとめたものである。過去の研究成果に依存するところが多く、特に新鮮な知見を披瀝できたとはいえない。ただし、私的な血縁への内向的奉仕傾向の強い孝を、公への奉仕として説得する上で、「民の父母」という考え方が用いられた点に注目したのが一つの眼目である。

内容は、以下の順序で述べられる。

- (1) 『論語』における仁
  - (2) 孝と社会道徳
  - (3) 『孟子』における孝の展開
  - (4) 『孟子』と『墨子』
  - (5) 『荀子』における孝と忠
  - (6) 『孝経』の場合
    - (i) 「愛」と「敬」—人の本性から
    - (ii) 父母への孝すなわち君への忠
  - (7) 民の父母
  - (8) 私の孝から公の孝へ
- 孝は、儒教家族制を構築する実践道徳として重要な意義を発揮し

た。しかし、孝には、家族制の内部を整備・構築するためにだけでなく、その精神の中には外に拡充して社会的な公の道徳性をつちかうために資する基本的に類似した理念構造が具わるとして、これを発展的にとらえる可能性が付与され、その意義が確定されることによつて、中国歴史と中国儒教社会を構築する理念としての重い役割と位置づけを維持しえたともいえるであろう。血縁や家族の人間関係を存立の基本母胎とし、この基盤を運営・維持するために、これを親の權威と子の服従の対応に求めるといふ考え方は古来のものであるが、これが、春秋戦国にかけて、儒家によつて孝の理念として思想的に整理されたものと見ることができよう。家族・血縁者組織を保護擁立するためのいわば私的にかつ他組織の関与を拒絶するはずの内向的な道徳精神が、社会的な意義において新たに公的な精神として理論化されたのは、諸血縁集団を国家経営支配のもとに糾合する意図を含んだ政治的動向を反映するものである。孝を社会的道徳として位置づけ、公の論理の中にどう組み込んでいくか、そのさまざまな組み合わせや展開は、春秋戦国から秦漢時期にかけての社会の変転や権力の展開や動向に應じるものであった。『論語』や『孟子』においては、公の道徳への転換を姿勢として示しながら

も、なお孝の主体性にこだわる姿勢を濃厚に止めている。孝の尊厳を認定しつつ、この理念エネルギーを用いて忠を導き、孝を忠の論理のもとに統合する理論を整えあげた『孝経』の内容に、われわれは漢帝国の支配機構の整備の姿を読み取ることになるのである。この道筋をあらまし確認しておこう。

(1) 『論語』における仁

家族内部の実践道徳である孝を、社会的な道徳理念に結びつける考え方の例を、まず、『論語』で見よう。「学而」篇に、有子の言として、

「其の人と為りや孝弟（おやにつかえめにめうえをうやまう）にして、上を犯（ないがしろにする）すことを好む者は鮮し。上を犯すことを好まずして乱（しゃかいこんらん）を作すことを好む者は、未だ之れ有らざるなり。君子、本（みちのきほん）を努む。本立ちて道（した）がうべきと（うり）生ず。孝弟なる者は、其れ仁の本為るか」という。

ここでは、「孝弟」は仁のこころを発現させるための根源の道徳的自覚であるとして示されている。

「仁」は、孔子が示した人において実現すべき人間らしさにもとづく最高善であった。それは、社会的存在である人間が他者とともに生きる現実において、素直に本来の人間らしさにたち帰ることで己の中に育まれるべきこころの徳として示された、いわば人間の可

能性であり到達すべき理想目標でもあったとすべきであろうか。この「仁」を自覚し実践するための心がまえの本源を「孝弟」に置く考え方が『論語』に示されていることにまず注目したい。ここにはすでに、「孝」を社会的に意義ある道徳理念として展開する姿勢が明確である。

そこで、これらの関連性を考察するために、「仁」についての『論語』における説明を簡単にまとめておこう。この「仁」は、よく知られるように、『論語』の中でさまざまな表現で説かれている。以下、二三の例に注目してみる。孔子は、仁についての樊遲の質問には、端的に、

「人を愛す」（「顔淵」篇）

と答え、仲弓には、これを他者への配慮として具体的に示して、

「己の欲（よる）こびのぞむ（せざる）所は、人に施（しむけ）なすこと勿かれ」（「顔淵」篇）

と語っている。また、仁者の自己抑制にもとづく他者への気配りの観点からは、

「夫れ仁者は、己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」（「雍也」篇）

のような高尚な理念の一面をのぞかせるが、一方では身近でたやすい実践理念として示され、自分でその気になればすなわち実現可能であると、

「仁、遠からんや、我、仁を欲すれば、斯に仁至る」（「述而」篇）

とも説明されている。ただし、顔淵のような認められた高度の道徳

理解者に対しては、やはりこれを整えて厳密に述べており、

「己（がよく）に克（おさえか）ちて礼（ぎれいのきそく）に復（たしかえ）るを仁と為す。……礼に非ざれば視（みやうとす）ること勿かれ、礼に非ざれば聴（みみかたむ）くこと勿かれ、

礼に非ざれば言（ことばにあらわしい）うこと勿かれ、礼に非ざれば動（こうどうおこす）すること勿かれ」（「顔淵」篇）

のような語り方もしている。この「仁」の意味は、人への配慮、また自我の欲を抑えて他人に奉仕するところの自覚と理解されてよいと思われるが、この理解に至るために、次のことばにも注目しておこう。子貢が、一生実行してよいもので一言でいい表せるものがありますかと質問したとき、孔子は、それを「怒（おもしろい）」（「衛霊公」篇）ということばで示し、これを、「仁」の説明に用いたと同じ「己の欲せざる所は、人に施すこと勿かれ」で解説している。ひとへのごころをこめた配慮のおもしろいやりの意味と理解できよう。また、曾子に対して、わたしの道は一つのことばで貫かれていよ（「吾が道は二以て之を貫く」と語ったとき、曾子はこれを、

「夫子の道は忠（まこと）怒のみ」

と理解している（「里仁」篇）。「忠」は、「忠信」とも連ねて用いられ、人に対するごころの誠実、またまごころの意味を持つと解釈されてよいであろう。また、単独でも用いられる「信」もこれに関連して、ひとをあざむかない誠実な心がまえの意を持つ。これらによれば、「仁」の意味は、「怒」と結べることで、孔子自身の人生の道として曾子が理解した「忠恕」に結んで理解できるであろう。

以上のようないろいろな説明にもとづいてまとめると、「仁」は、

肉親や血縁への親愛の情を越えた社会の人一般に対するおもしろいとまごころの心情であると理解されてよいであろう。『論語』にみえる「仁」は、

「人にして不仁（ひとらしいごころなし）なれば、礼を如何せん」（「八佾」篇）

といわれるように、社会的な儀礼や規範秩序を支えるごころの徳として重要視され、これが具わらずして、単に礼のきまりのみが形式的に整っていても、それを媒介とするやりとりでは、相手に人らしい温かいごころのまことが伝わらぬ無意味な対応となってしまうと考えられている。

## （2）孝と社会道徳

「仁」は、すでに考察してきたように、人間が社会的な存在としての自覚をうながし行動するうえに欠いてはならないごころのちからで、孔子が理想とするごころの徳であった。そして、この人間の社会的な人格の確立に必須の「仁」は、さきに掲げたように、そのおもしろい「孝弟」の精神に始源するものとされたのである。「孝」を社会的な道徳感情に関連づけているものを点検してみよう。まず、「孝」・「弟」・「仁」を、内から外に向かって発展的に拡充していく過程として連ねて述べるものに、次の一文がある。

「弟子（わかいしよくんよ）、入（いへのなかにあ）りては則ち孝（おやにつかえ）、出（そとのつきあいに）ては則ち弟（めうえにつかえ）、謹（ごころつつ）しみて信（せい）あり、汎く衆

(ひとびと)を愛して仁(こころあつきひと)に親(ちかづきした)しみ、行(これらをおこな)いて余力(よゆう)有れば、則ち以て文(しよもつ)を学べ(「学而篇」)

という。「弟」は、兄に事えることとをもちとして、親族や郷党の年長者に事えることをも意味するから、親への「孝」の精神は、この「弟」を經由して、社会的に意義ある実践道徳として拡充・発展させうる理念ともなると把握されていることが分かる。そして、この精神のさらなる発展が、ひろく人を愛する誠実なるこころの徳たる仁の確立に資すると見られたといつてよからう。これと関連して、特に「仁」の語を掲げているわけではないが、親への対応を社会的な人間対応と連ねて述べる次の諸文にも目を止めておこう。

まず、孔門における文学の秀才として子游とならび称された子夏は、生きていく上での人に大切な三つの心がまえを、次のように述べている。

「父母に事(したが)い(つか)えて、能く其の力を竭(こころより)つ(く)し、君に事えて、能く其の身を致(つく)した(し)、朋友と交わりて、言いて信(しんじつ)有れば、未だ学ばずと雖も、吾は必ず之を学びたりと謂わん」(「学而篇」)

これは、孔子の直接のことばではないにしても、その教えを体して学を広めた子夏のことばに師の思想が生きて反映されているととらえ、これを孔門の指摘と見ることは許されるであろう。ここには、親に事えること、君に事えて社会的活動をする、こと、朋友とのこころの結束を並列して三つの要点として区別はするが、家庭での人間関係と同じように、社会における人間関係が重要であると連ね述べ

ている点に注目すれば、親に事える親愛の孝順を、社会的に発展させるようながし教導することばとして受け止めてよいであろう。この子夏の語り口に近い内容を持つ孔子のことばに、社会の場における士人の自覚を血縁における孝の実践と結んで掲げるものに、士たるものの資格や理想像について質問した子貢に対する孔子の答えがある。

「己を行(ふるま)うに恥(はじ)をしる(有り)、四方(くに)くにに使いして君命(くんしゆのめい)を恥(は)ずかしめざる、士と謂うべし。……宗族(いちぞく)、孝を称(ほめた)え(し)、郷党(きやうとう)のひとたち、弟を称す。……言、必ず信、行、必ず果(やり)とける」(「子路篇」)

私的次元における孝の道徳実践の完成が公人としての資格を決定づけるとしている。これも、特に「仁」を掲げているわけではないが、強いてこじつけるなら、「泰伯」篇の曾子の言に、

「士、……任重くして道遠し、仁以て己が任と為す」とあり、「衛霊公」篇の孔子の言に、  
「志士(こころざし)かたきひと・仁人(こころあつきひと)は、……身(おのれのみ)を殺して以て仁を成すこと有り」

とあるのなどから推すならば、「君命を恥ずかしめず」とか、君のために「能く其の身を致す」などの行為や自覚が確かな仁のうらづけに依るものであると理解することは十分に可能である。かくして、これらにおいても、「孝」が社会道徳と深い関連を持つこと、これが「仁」の自覚の要であると認定されていること明瞭である。われわれは、これらをも、公の道徳実践に拡充発展せしめられるところ

に「孝」の基本的意義が存することを語る一文として注目しておきたい。なお、これは『論語』ではないが、政の推進に「仁」が重要な影響力を持ち、「仁」の確保に親への親愛の情が重視されることを、『礼記』中庸篇に、孔子のことは、

「政を為すは人に在り、……道を修むるには仁を以てす。仁なる者は人なり。親に親しむを大と為す」と紹介している。また、『論語』には、人民を導く立場の指導者の姿勢についての季康子の質問に対する孔子のことは、

「（指導者が）孝（おやこうこう）慈（ひとをいつくしむ）なれば則ち（人民は）忠（こころのまことつくす）ならん」（「為政」篇）という。為政者自身の観点においても、孝の社会的意義が考慮され、これを実践することがすなわち人民の仁にもとづく忠誠を実現するための要点とされたのである。

以上、『論語』における諸文に目を止めながら、孔子学団において認識され提示された孝の展開と社会的意義について簡単に考察した。

仁実践の目標は、社会政治的観点からすれば、それによって、個人において社会の安定に貢献する協力的な意志を確立し、従順のころにもとづく社会統治者への犠牲的奉仕を敢行する精神を形成する点に在るのである。そしてこの従順・奉仕の精神を培う基本的土壌が家庭の人間関係に在ること、具体的には親に対する孝の実践がすなわち仁の精神を育て支えるとするのが孔子教の基本的な姿であったと思われるのである。

ただし、一応は孝に社会的な公の意義を示唆した孔子においても、

歴史的時代的な制約が取りまいていて、この孝の社会性にはある限界が内在することは否定できない。板野長八著『中国古代における人間観の展開』（岩波書店・一九七二）によれば、

「孝悌と云う特殊性のある徳が仁と云う普遍性のある徳を実現する本であり得たのは、孔子の社会が、父子・兄弟の関係を軸として構成された族をその構成単位とする所の族的体制の社会であったからである。かくして、孔子に於ては孝悌が普遍性をもつ仁の実現の根本となり得たのであった」（一四頁）

という。また、

「孔子は君臣関係を明らかにすることと、族や家族の閉鎖性・独自性を保つこととを両立させるものとして孝悌の徳を求めた」（二二頁）

のであり、この社会における士人は、

「先ず家族・宗族の閉鎖性によって制約された上で父に服従し、……そして出ては公卿に事えたのである。……この家族・宗族の閉鎖性は外に対して、従って君に対しては士の独自性を支えるのであった」（三一頁）

のである。このゆえに、孝弟を君臣社会に拡充することが求められながらも、己を家族・宗族の存在とするか外の社会の存在とするかが迫られたぎりぎりの決着の場においては、孔子においては次のような選択がなされることになるのである。すなわち、父が羊を盗んだことを証言した子について紹介した葉公に対して、孔子は、

「父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直（しょうじき）なることその中に在り」（「子路」篇）

と答えている。親への孝が公の社会への奉仕精神を越えるのである。孔子においては、まず、家族・宗族の独自性に立脚して親への孝の意義が認定されたのである。そして、親への服従奉仕たる孝は、それを自己以外の他者に奉仕する理念として変換することによって、郷党の目上の人々への従順の奉仕精神を自覚的に実践することが可能となり、さらには臣下として君主や社会への従順なるまごころの貢献を實踐できる存在として己を確立しようと考えられた。しかし、このような社会奉仕へと展開される孔子の孝の論は、家族・宗族の閉鎖性を根底とし是認されるものであったから、後に『孝経』などで示された君主への忠に統括されるような君主の権力の一元化を論理化する孝道の理念には到達しえなかつたのである。なお、すでに明らかにされているように、『論語』においては、後に常用される「忠孝」において込められる君主への「忠義」の意味はまだ確立していない。ここに示された「忠」は、上文に解説したように、まごころというほどの意味である。

(3) 『孟子』における孝の展開

次に『孟子』においては、孝はどのように位置づけられたであろうか。まず、次の点から見ていこう。身近の者への私的な配慮行為を公への精神として社会に拡充することの必要性については、例え

ば、  
「吾が老（ちちはは）を老（としよりやまう）として、以て人（せけん）の老（ちちはは）に及（はいりよおよ）ぼし、吾が幼（と

ししたやこ）を幼（めをかけやさしくする）として、以て人の幼（とししたやこ）に及ぼさば、天下は掌（てのひら）に運（のせ）ころがすことすべし。……恩（なまけ）を推（おしひろめる）せば、もつて四海（ひろいてんか）を保（おさめやす）んずるに足る」（『梁惠王』上篇）

といい、また、

「人人（どのひと）も、其の親（おや）を親とし、其の長（おや）を長とせば、而ち天下（たいた）平らかなり」（『離婁』上篇）

という。ところで、これら身近かの人の立場への気配りの情の性格について、かれは、次のように把握している。すなわち、この親や目上の人を敬いこれに従う性情は、人が生まれながらにしてそなえ持つものだとし、これを良知・良能とよぶのである。

「人の学ばずして能くする所の者は其の良（りよ）能（のう）なり。慮（おも）いめぐらす（せず）して能くする所の者は其の良（りよ）知（ち）なり。孩提（にさんさい）の童（おなこ）も、其の親を愛するを知らざる者無く、其の長（せい）（ちやう）するに及んでや、其の兄を敬（うや）まうを知らざる也無し。親を親しむは仁なり。長を敬（うや）まうは義なり。他（ほか）でも無し、之を天下に達（おしおよぼ）すするなり」（『尽心』上篇）

という。ここにいる「親を親とす」・「親を愛する」はすなわち「孝」であり、「長を長とす」・「兄を敬（うや）まう」は「弟」である。以上によれば、孟子は、「孝弟」を人の生来の性情ととらえたことになる。また、「親を親しむ」を「仁」とし、「長を敬（うや）まう」を「義」とするのであるから、かれは、社会を運営する公の倫理概念として掲げた「仁義」を「孝弟」そのものと考え、かつ、この「仁義」を

も人の生来の性情であると把握していることになる。ところで、このように、善を実現する人間の道德性たる「孝弟」や「仁義」を、人本来に具わる自然の性情すなわち天性という角度でとらえようとするのは、（孔子はまだこのことを明言しはしなかったが）人間の本性を善であると明示した孟子にすれば、きわめて当然の処置であるといえる。『孟子』における性の善については、次のような見解を確認しておかねばならない。かれは、人たるものすべてに忍びざる（ひとにむごいことができない）心があり、これを具体的に、惻隱（あわれむ）・羞惡（ふせいははじる）・辭讓（ゆずりあう）・是非（よしあしをはかる）の心というふうに分類し、それぞれは、仁・義・礼・智という道德精神を始動させるころのちからに相当すると説明するのである（「公孫丑」上や「告子」上篇）。

以上のように、「孝弟」と「仁義」を結び、かつこれを人の性善の発露とも認識した孟子は、「孝弟」に言及して、

「堯舜の道（もとめるりそう）は、孝弟のみ」

というが、孟子はこれを「仁義」の実現に至るための私的かつ初源的なところがまえとか実践というようには特に区別して紹介することはない。すなわち、『論語』のように、「孝弟」を「仁の本」などというとらえかたではなく、「孝弟」を「仁義の実」とし、親によく事えるのが「仁」、兄によく事えるのが「義」であると解説し、

「仁の実は、親に事うる是れなり。義の実は、兄に事うる是れなり」（「離婁」上篇）

「親を親しむは仁なり」（「告子」下篇）

のような述べ方をしている。だから、「滕文公」下篇には、

「此に人有り、入（いえにあ）りては則ち孝、出（そとにあり）ては則ち悌（めうえにつかえる）、先王（いにしへのせい）てんしの道を守りて云々」

のような人を議論の中で取り上げ、これを「仁義を為（な）す者」と評価するのである。『論語』においては、私的次元における親への孝を、社会的な人間愛としての仁実践に拡充到達するための基本的なところがまえとして示したが、孟子は、これをいわば段階的に区別理解しようとはしていないようである。孟子においては、上述のごとく孝弟はすなわち仁義であり、かつ人であるものすべてが生来の心に具え持つ性情であるとする。だから、また、孝弟を仁義の実とする認識に立つから、王者における政治の理想が、この人たるの自然を大切に「人に忍びざる心」による政治（「公孫丑」上・「離婁」上篇）であり、私的次元の人間関係たる孝弟を公的な社会倫理概念たる仁義と直結するのであるから、君主はすなわち親と直結され、「民の父母」たることが要求されたのである（「梁惠王」上篇）。

君主を民の父母ととらえた孟子においては、「子は父の為に隠す」のように、君臣社会における家族・宗族の独自性を堅持しようとした『論語』でのような姿勢は、消滅しているかのごとく見え、一見すべての家族・宗族を、強大な君主の権力の下に糾合する姿勢が表明されたのかと思わせる。しかし、『孟子』においても、実は、『論語』で示された公の諸原則に対する血縁関係優先の認識は受け継がれているのである。たとえば、「尽心」上篇に、門人の質問に対する孟子の次のような答えが見える。門人は問う。舜が天子とな

り、賢臣といわれた皋陶こうたうが裁判官であるとき、舜の父が殺人を犯したら、子である舜はどう処置するかと。孟子は答える。舜は、天子としての立場では法を曲げるわけにゆかないから、自らは天子の位を棄て、

「竊かに負ひそかに（ちちをせお）いて逃げ、海浜（ちのはてのうみべ）に遵したが（たどりそ）いて処（ひと）しらぬところにすみお）り、終身（いっしょう）（訥然（こころうれしく）として楽しみて、天下（てんか）のことなどを忘れん」

と。公の義務遂行と親への奉仕行為が調和できないときには、親を守る孝に従う私の家族の主体性を是認するのである。そして、また、「民の父母」たる有徳の支配者の場合でも、民への仁と親族に親しむとは区別するとし、

「民に於けるや、之を仁すれども親しまず」（「尽心」上篇）

と表明し、まず親族への親しみを大切にし、そしてその気持ちを推し及ぼして人民に仁を施すのだと説いている。

それでは、孟子が、「孝弟」を「仁義の実」とし、私的次元の倫理と公的次元の倫理の場が共通していることと設定し、為政者を、『尚書』など（「洪範」や「泰誓」）にも見える「民の父母」と捉えようとし、あたかも、宗族や家族の独自性を総括して、親たる君主の一次的支配に吸引するかのとき説き方をしたのであるか。それには、孟子が、墨子の思想を意識するところが大きかった可能性を考慮する必要があるのではないかと思われる。

#### (4) 『孟子』と『墨子』

そもそも（「仁」の一側面として「義」を提示はするが）「仁義」と連ね用いるのは、『論語』に見えぬところである。『墨子』には「仁」「義」を連用することが多いが、例えば、その「非攻」上篇には、他人の所有物を奪う行為を「不義」とし、人に損害を与えて自らを利する心根を「不仁」としている。そして、国家や人民の利益に適い攻め奪う暴力を否定する行為を「仁義を為す」とし、これを「聖王の道」としている（「非攻」下篇）。「天志」篇でも、天に「義」の行われ、人々が愛し合い利益を与え合うことを望むのが天の意志である（「天志」篇上）と述べ、この天の意志に従う仁義の実現に志すのが君子の務めであると論じている。

『墨子』では、天下を治める聖人の目標は、人が互いに愛し利し合う世界の実現にあるとし、そのためには、人が、自分を愛するよう人に人を愛し父兄や君主を愛し、自分の家や国を愛するよう家や国を愛するように心がけるべきで、

「父兄と君とを視（もてなす）ること其の身（おのがみ）の若くんば、悪な（悪）不孝（めうえに）したがわぬ）を施（ふる）まいほど（さん）……子弟と臣とを視ること其の身の若くんば、悪な（悪）不慈（めしたを）いづくしまぬ）を施さん。故に不孝不慈、有ること亡し。……若使、……君臣父子、皆能く孝慈（したが）いづくしむ（な）

なれば、此の若くんば則ち天下治まらん」（「兼愛」上篇）という。君臣や父子のそれぞれの関係を区別せず、血縁や親疎の差別を越えて、その間に交わされる愛情や奉仕を、等しく「孝慈」で統括している。「兼愛」中篇では、国や家に自他の差別をせず、

「人の身を視ること其の身を視るが若くす」の理念が実現される理想を語って、

「君臣、相愛（いつくしみおもいあう）すれば、則ち恵忠（ちゅうぎしめぐみす）。父子、相愛すれば、則ち慈孝（いつくしみしみがうす）」

のようにいう。君臣に「恵忠」、父子に「慈孝」のように、区別して示すが、「人の身を視ること其の身を視るが若くす」という立場は、「上篇」の場合と同一であり、語る内実は基本的に一致するのである。だから、この「恵忠」は、すなわち上から下へのいつくしみである。「慈」に、「忠孝」はすなわち下から上への従順・奉仕たる「孝」に統括される概念と見るべきであろう。

以上、人々が愛し利し合う政治の実現が為政者の目標であり、それが天の意志に従う「仁義」の実現なのであり、そのために、君父と臣子の間において、「慈孝」を發揮し合えるように導くのが為政者の責務でもあったのである。かくのごとく『墨子』において、まさしく「孝慈」は「仁義」に直結せしめられているのである。なお、『墨子』におけるこの血縁を越えた人間相互の愛の提唱は、『論語』で語られたところの人間愛の論を己の主義の中に吸い込んだものとすることができるであろう。すなわち、『論語』で示された

「其の人と為りや孝弟にして、上を犯すことを好む者は鮮し。……孝弟なる者は、其れ仁の本為るか」

「弟子、入りては則ち孝、出ては則ち弟、謹しみて信あり、汎く衆を愛して仁に親しみ云々」

などの考え方に見られるような、血縁への愛の実践を踏まえて、こ

れを血縁を越えた他の人々へ広く及ぼして社会的な道徳に高める仁の実践論に対して、これを差別愛と批判（「兼愛」下篇）し、さらに、これをそのまま逆に取り込んで、親疎を越えた「人の身を視ること其の身を視るが若くす」の考え方にすり替えることにより、これらに込められた血縁重視のエキスを抜き取って汎愛的な性格が付与されたものである。すなわち、その思想内容は、儒家の説く諸概念を巧みに用いて、結果としては、『論語』において掲げられた親子の孝や社会的な仁愛の概念の意義を否定するものであった。それは、板野長八前掲書に指摘する（第二章墨子）ように、

「父の權威は絶対性を失い」・「父子の關係は君臣關係に従屬せしめられ」（四四頁）

「君主と庶民との間にあつた諸侯・大夫等の封建勢力、及び政治的にも一定の力を持っていた族の閉鎖性・独自性を払拭して成立する所の一元的な社会であつた」（四五頁）

「封建制度・族的体制から解放された人々の力を君主の下に集中し、且つ官僚制に進むものであつた」（六五頁）

などの思想的特色を持つと見うるが、これは、戦国初中期の社会政治の変遷状況の中で求められた新たな体制の一反映としての独特の思想であつたというべきであろう。

ところで、「血縁共同体を基本とする社会を守ろうとした」（板野前掲書八二頁）孟子は、血縁重視を根底とする仁愛の論に立脚した政治体制を構想し、孔子の思想の再評価を確信するがゆえに、当時の思想界で対立して存在感が高まっていた楊子・墨子を特に強く批判する。

「墨子兼愛す。是れ父を無するなり。……是れ禽獸なり」  
 (「滕文公」下篇)

といい、「滕文公」下篇・「尽心」上篇・同下篇などにも墨子批判が見える。孟子は、墨子が奪い取った拠点に逆に乗り込んで、これを己の主義の旗印としてしまう手法を採ったように思われる。

まず、『孟子』で、「仁」「義」を連ねて自説展開の要とする点とについて見る。これは、孔子が親子親愛の情を本として公の實踐道德たる仁を説いたのを、兼愛を説く立場から、差別愛として批判した『墨子』において、血縁を越えた兼愛交利の社会正義を強調する観点から、「仁義」と連ね説かれた立場を意識し、これを逆用した孟子の対抗処置であつたらう。また、「孝弟」を「仁義の実」としたのも、『墨子』において、天の意志に従う「仁義」の実現すなわち人々が愛し利し合う状況が、「孝慈」の實踐で到達されると認識され、「孝慈」に私的な血縁を超越した社会的な意義が付与されたのを、『孟子』は、逆にこれを私的な血縁のちからに淵源する「孝弟」でとらえなおして、「仁義」に結び付けたのであろう。そしてもう一度これを確認するなら、「告子」下篇に、

「人の臣たる者、仁義を懐(こころにいだ)きて以て其の君に事え、人の子たる者、仁義を懐きて以て其の父に事え、人の弟たる者、仁義を懐きて以て其の兄に事うれば、是れ君臣父子兄弟、利を去り、仁義を懐きて相接(ひとのまじわり)するなり」

とあるのは、正しく「仁義」を「孝弟」とした孟子の立場の表明であつたのである。

『墨子』の示す政治体制では、血縁を基盤とする封建制度・族的

体制から人々を離脱せしめて一元的な権力者たる君主の下に集中すると理解される。そこでは、「孝弟」は「仁義」に従属せしめられ、君主は天の意志を背景にして血縁の人間関係を越える存在であつた。『孟子』において、天の人格的な意志を認めず、君主の為政主導を許容する存在を、民の意志を反映したものと設定する(「万章」上篇)のは、『墨子』の論を意識してのことではあるまいか。また、血縁共同体を解体して一元的な権力者として民を糾合する『墨子』の天子に対して、『孟子』は、血縁的なちからで構築される共同体の首長たる君主像を明確にするために、『尚書』などにも見える用語ではあるが、「民の父母」としての王者を提示したのであるという解釈もできるであらう。『孟子』における孟子の思想形成に『墨子』がさまざまに影をおとしていることは否定できないであらう。安本博(『中国哲学を学ぶ人のために』孟子、世界思想社、一九七五)や本田清(『人類の知的遺産『墨子』、講談社、一九七八)なども、すでに、『墨子』『孟子』の思想の類似性の観点を指摘している。

なお、「忠」は、『論語』・『孟子』においては、相手へのまごころや誠意の意味で用いられるのが普通であるが、『墨子』では、むしろ国家や君主に己を奉仕服従せしめる忠義や忠誠の意に用いられている。上文「兼愛」中篇に見える「君」の「忠」に対応する「臣」の「忠」もそれであるが、次のように、「忠」・「孝」を連ねる用例も見える。

「孝子は其の親に食(ききめ)うすきくすりをく(く)らわしめず、忠臣は其の君に食(ききめ)うすきくすりをく(く)らわしめず、(「非攻」中篇)

「夫れ仁人上に事えて忠を竭し、親に事えて孝に務め、……此

れ人臣た為るの道なり云々」（「非儒」下篇）

とある。ただし、「孝」に対して、「忠」を臣下の君主への道徳とした儒家の書としては、『荀子』が注目されることは、先学（津田左右吉『儒教の実践道徳』一九三八・岩波書店、小島祐馬『古代支那研究』一九四三・弘文堂、内山俊彦『荀子—古代思想家の肖像—』一九七六・評論社など）の指摘するとおりである。秦漢以後、「忠孝」のこのような理解が人の最も重要な徳とされ中国封建社会を貫く道徳の根拠とされていくことになるのである。そして、この理念を整理確立した『孝経』は、ことに漢王朝の政治支配上に大きく作用し、その後の王朝の君臣にも、血縁集団を重視する社会全体にも、公私にわたって多大の影響を与えていくのである。なお、孝弟を人間本来の道徳性と受け止めた『孟子』の考え方は、『孝経』の中に確かな位置を占めている。『孝経』聖治章には、

「父子の道（いつくしみしたがうみち）は天性（うまれつきにそなわるころ）なり。君臣の義（めぐみうやまうみち）なり」

とあり、忠孝を人の天性と設定しているのであるが、これをたどっていくと、孝弟を、人なら教えられなくとも親を親しみを敬うことのできる自然の天性とし、これを「仁義の実」とした『孟子』の教説に帰っていくのである。

以上、孝から忠への考え方の展開をたどるため、まず、『論語』・『孟子』の指摘を確認した。そして、『孟子』の思想形成は、『墨子』が儒家に対立して掲げたさまざまの主張をたくす思想用語を、逆に奪取し、これに新たな角度で次元の異なる意義を付与した結果によるという観点でとらえてみた。

### （5）『荀子』における孝と忠

孔子・孟子以来の孝の理念を、社会的な観点で新たに受け止めてその意義を整理して、孝を忠の觀念の下に統合し、儒教的君主権を理論的に確立したものととして、『孝経』が注目される。しかし、これを確認する前に、戦国末期において、儒家として孔・孟の論を再編成した『荀子』の論に目を止めておく必要がある。

まず、『荀子』で、孝を、上位者に事える社会的な理念として示すものとして次の文を見てみよう。

「能く以て親に事う、之を孝と謂い、能く以て兄に事う、之を弟と謂い、能く以て上に事う、之を順と謂い、能く以て下を使う、之を君と謂う」（「王制」篇）

とある。親・兄・上に事える者を、君主が使うという。全ての者が君主の支配下に統合されるのである。また、「致士」篇には、

「君（くんしゅ）なる者は国の隆（たつといひと）なり。父なる者は家の隆なり。隆は一にして治まり、二にして乱る。古より今に及ぶまで、未だ二隆重（けんりよく）を争いて能く長久（はんえいつづける）なる者有らず」

という。服従する最終的对象は君主に向かって明確に統一されている。ここでは、孔・孟のように、孝を社会的な精神として拡充することの必要性を説きながら、親か君かの最終的な選択に際して、親を選べというような血縁重視志向の視点は考慮されない。従って、孝はもろろん親への擁護を全うすることを意味するが、これは上位

概念としての社会正義を経由してはじめて評価される道德実践であるとされるのである。すなわち、「子道」篇に、

「入りては孝、出ては弟なるは、人の小行（いぎちいさきおこな）なり。上に順（ゆ）いて下に篤（こころあつ）きは、中行なり。

道（おおもとのげんり）に従いて君に従わず、義（しやかいせいぎ）に従いて父に従わざるは、人の大行なり」と

という。父に従わない理由については、

「命（いいつけ）に従わば則ち親危（おや）うく、命に従わざれば則ち親安（い）きとき、孝子の命に従わざるは、乃ち衷（まごころ）なり。

命に従わば則ち親辱（おや）しめられ、命に従わざれば則ち親榮（おや）あるとき、孝子の命に従わざるは、乃ち義なり。……故に以て従う

可くして従わざるは、是れ不子（ふこうむすこ）なり。従う可からずして従うは不衷（まごころせず）なり。従と不従との義に

明（あきらかにみとうし）にして能く恭敬（うやうやしくうやまう）・忠信（せいじつにまこと）・端慤（ただしくまこと）を致（つく）し、以て之（これ）を慎（つつし）み行（な）えば、則ち大孝と謂う可きなり」と

という。ここに、「義に従いて父に従わず」とは、「義」の施行者たる君が、父の権限を集約して掌握していることを意味しよう。君主が礼儀を統括する存在として認識されていることについては、例

えば、「性悪」篇には、

「聖王、……礼儀を起し法度を制し云々」と

という。また、「王制」篇に次のようにいう。

「先王……礼儀を制し云々」

「天地なる者は生（いのちあるもの）の始（おおもと）なり。礼

儀なる者は治（よまとめる）の始なり。君子（ひじりのおう）なる者は礼儀の始なり。……故に、天地、君子を生じ、君子、天地を理（おさ）む。君子なる者は、……民の父母なり。君子無ければ、則ち天地も理（おさ）まらず、礼儀に統（さだめ）のちから無く、上に君師（とうそつし）みちびくもの（無く下に父子無し）」

と。ここには「君子」とあるが、これは君主を意味すると見てよからう。なぜなら、これを「民の父母」と紹介しており、「正論」篇には、実に、殷湯王、周武王を「民の父母」とし、また、下文に示すとおり、この書では、しばしば、理想的な為政者君主を「民の父母」と設定しているからである。

なお、「道に従いて君に従わず」とあるが、これは、特に君が軽視されることを意味するものではない。民を導き礼儀法度を統括する者としての君主の尊厳と責務を前提とするからそのように云われるのであって、それは臣下としての正義の忠誠を促す提示なのである。道義に依つて命に従うのが君主への忠誠であることは、「臣道」篇に、

「命に従いて君を利す、之を順（せいぎにしたがう）と謂い、命に従いて君を利せず、之を諂（みちをそこなう）と謂い、命に逆らいて君を利す、之を忠（ちゅうせい）と謂う。……道に従いて君に従わず」と

と説明しているのからも明らかである。道義に従って君に事えることを真正なる臣下の任とするのは、君主よりも道義が優先される考え方ではある。そして、人間としての君主の独断専行の権限を牽制する意図が皆無とはいえない。しかし、これらの可能性以上に、そ

これは、逆に、君主なる者は、当然に、積極的に自覚して道義に立脚して正しき礼儀を施行する尊厳なる存在であることも示唆するものである。なお、『荀子』には、人間の性を悪とする論をもとした人為による社会規範たる礼の構築の意義が説かれ、また、天を、ここから人間が社会の秩序の理法をよみとる神明の根拠としつつも、人間は、天の命じるところを制してこれを用いる（『天論』篇）存在として、天に対する人間の独自性いわゆる天人の分が主張される。君主は、天の徳を主体的に摂取して礼を構築する主宰者なるがゆえに、その権威が認定されるのである。かくして、親は、君を背景として親の尊厳を保有して血縁者を掌握し、君は、かくのごとき侵すべからざる天を根源とする道義を背景として存立するゆえに、君の尊厳と権限を堅持して、天下の私的血縁集団を統合しうるのである。以上のごとく、聖の天子たる為政者は、このような仕組みのもとに、民の全てを一元的に統括する存在者である。孔・孟のように孝を第一義とするのでなく、『荀子』においては、迷いもなく忠が孝の上位概念として設定され、親への孝は先行する君への忠誠の奉仕に整然と統括されているのである。これらの事柄は、諸処にさまざまに語られるが、われわれは、孝を統合する忠の威力を納得させる表現として、『孟子』などにも用いられた「民の父母」が、ここでも登場していることに注目しておきたい。血縁を越えた諸集団を統率する唯一の権力者の権威を納得せしめる存在としては、民を愛する配慮が必要とされ、

「社稷を有つ者にして、民を愛する能わず、民を利する能わずして、民の己を親愛せんことを求むるも、得可からざるなり」

（『君道』篇）

という。そこで、血縁集団を愛の情を起点にして統括する存在者たる父母という観念を敷衍して、君民関係の論に持ち込んだのである。まず、王者の資格を論述して、

「其の民の我を親しみて、歎（したし）とよるこ）ぶこと父母の若く、我を好みて、芳（かほ）しとすること芝蘭（ひじり）だけやらん（の若し）」（『王制』篇）

と見え、類似の表現は、『議兵』篇にも見える。また、

「百姓（たみ）、……之を親しむこと父母の如く、之が為めに  
出死（みをなげだし）断亡（しをおそれずつくす）して云々」  
（『富国』篇・『王霸』篇）

「百姓、皆其の上を愛し、……之を親しみて歎ぶこと父母の如く、之が為めに  
出死（すすんでいのちかけ）断亡（あまんにてほろぶ）して云々」  
（『富国』篇）

「上（くんしゅ）の下（ばんみん）に於ける、赤子（あかこ）を保（まもりめ）ずるが如くし、……故に下の上を親しみて、歎ぶこと父母の如くして云々」  
（『王霸』篇）

などくりかえし語られる。なお、これに関連して、民を愛するのを、『尚書』などにも見える「赤子を保ずる」にたとえる表現も多く、「富国」・「王霸」・「致士」・「議兵」篇などにもこれを用いる。

以上、父母という観念を掲げて、これを為政者の愛民姿勢として説明することは、『孟子』に類似するが、孝弟に重きを置きかつ宗族を優先する考え方を排する『荀子』では、掲げられる父母は、その実質的権威を君主に吸収され、血縁の温もりを拒絶する冷徹なる

道義を背景とした君主の一元的な権力を是認し、この権限と尊厳を、愛民の理念の角度から納得せしめるのに用いられる。板野前掲書第 6 章（一五八頁）に、

「荀子は礼を堅持し、周の封建制度に立脚しながら、而も封建制度の社会の根本である宗族の中に君主権を浸透せしめ、そして世と族とに伴う宗族の特権を打破して進展しつつあった戦国末期の君権の強化拡大、及び郡兼制度による官僚制に接近したのである」と述べている。

#### (6) 『孝経』の場合

『荀子』では、君主権の一元化がはかられ、孔・孟以来の孝の理念が、戦国最末期の状況を背景として集大成されたと見ることができ。そこでは、「義に従いて父に従わざる」を人の大行とし、義をつかさどる君主を民の父母と設定することによって、血縁の父子の孝は、その実質的な威力を弱め、君主への忠の下にその主体性を失う可能性が濃厚であった。しかし、血縁の結合を人間信頼の源泉とし、孝に立脚する閉鎖的家族制の血縁集団社会の性格を濃厚に持つ中国社会において、これを唯一の君主権の中に吸引するためには、単なる超越的強圧的権力の論理だけでなく、血縁の孝の権威を承認しつつこれを公の君主の忠に集中する独特の論理を必要とした。板野（前掲書）もこれを指摘する。このような要請にほぼ応えるものとして『孝経』が登場したといえる。なお、道筋としては、『呂氏

春秋』・『韓非子』などに見える孝の性格をも分析して比較検討する必要があるが、これらについてはこれを論じる先学の著述にすでに詳しいのでここでは省略する。なお、先秦から秦漢以後の孝の展開の問題については、越智重明『戦国秦漢史研究』1・2（中国書店・一九九三）にも参考すべき詳細な論述が見える。

孝それ自体に公の意義が含まれることを、『孟子』では「仁義の實」として提示していることはすでに指摘した。上述のごとく親や目上の人を敬いこれに従う性情は、人であるものすべてが生来の心に具え持つ性情であるとし、善を実現する人間の道徳性たる「孝弟」や「仁義」を、人本来に具わる自然の性情すなわち天性という角度でとらえている。『孝経』も基本的にはこの考え方を骨子とする。すなわち、「聖治」章第九に、

「人の行、孝より大（いぎのおもき）なるは莫し、孝は父を敬（たつとびうやまう）にするより 大なるは莫し云々」

と、父を尊厳にする孝の要諦を掲げ、すでに掲げた（『孟子』の項）ように、

「父子の道は、天性なり。君臣の義なり」

という。父子を結ぶ調和的人間関係は、人の天性に基づくものである。さらに君臣の間に生じる理想的な義の関係も同じく天性に発源するものであると設定しているのである。このように、本来は次元を異にする父子・君臣の人間関係は、人間本来の天性という批判を越えた概念を背景に、その異質性が消去され、父子関係の安定に向けて注がれる実践努力は、君臣関係のために傾注される実践行動と同一線上で結ばれることになるのである。父子・君臣を結び付ける

枢要な論理設定である。

(i) 「愛」と「敬」——人の本性から

ところで、父子の道たる孝が君臣の義たる忠に導かれるためには、さらに具体的説得を要する。この場合、天性に根ざして重要な役割を果たす具体的精神概念として用いられるのは、「愛」と「敬」である。この「愛敬」は、人本来の天性を基盤とする精神であり、これによって孝の実が成就し同様に忠の実践を確立すると導かれる。具体的には、次のような過程を通して、納得せしめる論述が展開される。なお、渡辺信一郎著『中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー——』（校倉書房、一九九四）第二部第五章二『孝経』の後世と制作年代2『孝経』の思惟の特質——「愛敬」——に、鈴木柔嘉が『孝経』を通貫する思惟の骨子として「愛敬」を掲げることを紹介し、さらに独自の観点で、『孝経』の思惟の構造を分析している。渡辺は、「愛敬」を普遍的契機として示えることにより、家の倫理たる孝は、明王を中心とし天地をも包括する政治的世界の論理として表現されたとする。

権力の主導者は民を忠に導くために、まず、孝の意義と本質を明確にし、これが忠と質を同じくし、孝の実践がすなわち忠の実践に直結することを天下に熟知せしめなければならない。そこでまず、天子自らが孝を実践しつつ、これが普遍性を有し人間たるものの必然性に根ざす基本的道徳行為であることを明示する。そしてまた、この自覚と実践が民に信頼される天子の政治の本質であることを公

表するのである。具体的には、人民に、愛と敬に基づく孝の本質を紹介して、実践の意義を明確にしつつ、天子の意図が承認されるよう教化が図られる。「天子」章第二に、天子の孝について、

「親を愛する者は、敢えて人を悪まず。親を敬する者は敢えて人を慢らず。愛敬をば、親に事うるに尽くし、而して徳教（どうとくのきょうか）百姓（てんかのたみ）に加（ゆきわたりくわ）わり、四海（よものくにぐに）に刑（てほんとす）る。」

という。天子は、親に事える孝を具体的ににして、親を愛し親を敬することとして自ら実践して、これが天子の政治理念であり百姓を導く所以であることを天下に顕示するのである。そして一方、直接に、天下の民それぞれに愛敬の実践の意義を示唆するのである。

愛敬は人間調和の原点であり社会運営の要である。この愛敬の本質については、また、これが人間的本来性に源を発すると解説され、次のような人の日常的な体験的心情を契機として導かれて、天下に教示されると説かれている。すなわち、「聖治」章に、聖人が、「敬」と「愛」を教える方法について、

「聖人、嚴（たつとびうやまう）によりて以て敬を教え、親（したいあいする）に因りて以て愛を教う」

と述べる。なおこれに先立って、ここにいう「敬」・「愛」を教示する契機とされる「嚴」・「親」は、親子の日常を通して自ずから自覚・体得されていくものと認定されており、次のように示される。

「故に、親（したいあい）する、之を膝下（いとけなきとき）に生じ、以て父母に養（したが）いもてな（して）日（ひびしだい）に嚴（たつとびうやまう）もてす」

と。聖人が天下に教示し己が政の基盤とする愛と敬の精神は、人各々が子としての成長過程において自然に己のなかに育み形成する基本心情に、教示の手を加えて意義ある精神として整えられるというのである。すなわち、為政責任者の教化は、子が親から受ける慈愛で育まれる親愛・依存の情や、成長につれて親に従い事えて行く間に習得していく親への尊敬・心服の心情をもとでとて展開されていくのである。ここにおいても、愛と敬は、その本来が人の天性に基づくことを示唆している。人は素直な人の本来に立ち返ることと愛敬を実践して「父子の道」を整えかつまた「君臣の義」を成就しえる存在となるのである。かくして、

「聖人の教え、肅（きびし）ならずして成り、其の政、嚴ならずして治まる。其の因る所の者本（ひとのほんせいのことろ）なればなり」

という。ここに「本」とは、『古文孝経』の孔安国伝には、「人の本性」といい、『今文孝経』の鄭氏註には「孝」という。これを「孝」と見「人の本性」と見るのは、「三才」章に、同様の言辭を用いて、孝の精神を基本理念として尊重して民を導くから、血縁への心情に接して民の心に響き入り、教えも政も無理なく、私を越えた公の社会が成り治まり成就すると述べていることでも納得できる。すなわち、

「夫れ孝は、天の経（きまりによる）なり、地の義（めぐみによる）なり、民の行（なすべきおこない）なり。天地の経（つねなるちつじよ）にして、而して民、是れ之に則る。天の明（ちから）に則り、地の利（おんけい）に因りて、以て天下（よのたみ）を

順う。是を以て、聖人の教え、肅（きびし）ならずして成り、其の政、嚴ならずして治まる。其の因る所の者本（ほんせいのことろ）なればなり」

という。愛敬の実践を通して「父子の道」と「君臣の義」が結ばれるが、それは人の本性たる親子の情に基づくからであるとされたが、ここでは、孝がさらに「地の経」であり「地の義」であると定義される。愛敬を通して実践される孝は、天地の法則を背景とするのである。このゆえに、また、「孝悌の至（まことのみわりいたる）は神明（かみのことろ）に通ず」（「感応」章）とも語られるのである。ここには、当然『荀子』が設定したような、天を根源とする道義とこれを人間存在として主体的に専制者としての自らの權威とした君主の理念が吸収され、また、孔・孟などが尊重した血縁集団への私的心情も、主体性を許容し、単に一方的に強圧しない抑制の配慮がしめされている。渡辺前掲書（二二四頁）は、

「家を基礎に国家を把握するところに『孝経』本来の面目はある」という。なお、板野長八著『儒教成立史の研究』（岩波書店・一九九五）第一章『孝経』の成立（初出は『史学雑誌』六四編三・四号・一九五五）には、

「『孝経』は君主の下にある世界に孝を一貫せしめている。同時に孝を第一義とする家族ないし宗族を背景に持つ卿大夫士等の立場を君主の下に容認している」（一七頁）とし、また、

「『孝経』は孔孟以来の孝道を再編成した……父の權威や家族

の封鎖性を君主の制した秩序に準拠せしめ、以て孝道による君主の一元的支配を可能ならしめた」

のであり、そして、

「儒家の伝統的な規範たる礼と、これを持ち越えて一個の家族国家の方向に進む漢室とを結合するための橋渡しの役割を務めた。それは、同時に『孝経』自信が漢の教化の具として役立つとともに、漢の支配者を礼の軌道に乗せたことを意味する」のであるという（四八頁）。

(ii) 父母への孝すなわち君への忠

愛敬の自覚実践が孝を完成し、そして、忠の確立に展開しようという理論は、以上のような背景の中で整えられる。そこで、次に、孝がなぜ忠と同質なのか、人の本来性に従うことで、どのように孝を忠に変換できるのかについて示される決定的な叙述に注目してみよう。

「士」章第五に、

「父に事うるに資りて以て母に事えて愛同じ、父に事うるに資りて以て君に事えて敬同じ。故に母には其の愛を、取<sup>と</sup>りて、君には其の敬を取る。之を兼ねるは父なり。故に孝を以て君に事うれば則ち忠なり。敬を以て長に事うれば則ち順なり。忠順（ちゆうせいじゆうじゆん）失せず、以て上に事う」

という。（「広揚名」章第一四章にも、「君子は、親に事えて孝、故に忠、君に移す可し」と、また、『大戴礼記』曾子立事篇に、「父に事えて以て

君に事う可し」、「呂氏春秋」孝行篇に、「人臣、孝なれば、則ち君に事えて忠」と。）

人間の本来性に発源する愛敬の心情を掲げて、これによって父母への服従と君主への服従を同質と説得する。民は心の本来にたちかえって親への愛敬の実践をなしたなら、その精神をそのまま君主に移し行えば、これがそのまま孝精神の忠への転換・移行となるのである。愛敬を用いて、君主を民の父母とする論を巧みに観念化しているといえよう。また、「広至徳」章第一三に、

「（君子の）教うるに孝を以てするは、天下の人の父<sup>ちち</sup>為る者<sup>ひと</sup>を敬する所以なり。教うるに悌（おとうとのみち）を以てするは、天下の人の兄<sup>あに</sup>為る者<sup>ひと</sup>を敬する所以なり。教うるに臣（けらいのみち）を以てするは、天下の人の君<sup>きみ</sup>為る者<sup>ひと</sup>を敬する所以なり。詩に云う、悌悌（やさしくおしえみちびく）の君子（ひじりのきみ）は民の父母と」

という。公私の父兄が同化され、そしてさらに父母と君とが同化されるのである。『孝経』は、私の血縁への倫理実践を、人の本性や天地の道にもとづけて観念化することにより、公への奉仕の論として止揚したのである。私へ止めて引きもどし帰そうとする血縁の基本精神を尊重・評価することを通して、一種の幻想ながら、私たる己が公の存在として積極的に歩み入りえる論理を整えたといえよう。『孝経』で整備・完成された忠孝の論理は、孝を基盤とするゆえに、漢以後も、実質的に家族制を拠り所とした個別的な権力集団を、国家の下に総合し一元的に糾合する考え方としての威力を確立した。そして、孝の養成はすなわち忠精神の樹立をうながすものとして注

目され、この書に示された理念は、歴代の中国儒教社会に尊重されて、常に重い教条としての位置を保ち続けたといえよう。

一方、社会は、家族制に立脚する血縁集団の立場からすれば、この個々の集団内部を統括する孝の論理が、忠によって国家権力に連なって引き込まれ評価されるこのような忠孝の設定は、私の血縁集団を社会に顕示する実質的な可能性が、孝という実践道徳に与えられたことを意味するのであり、本来は私のいわば閉鎖的な意義を固守する理念であった孝が、新たに公の意義を持つものとして提示されたことを意味するであろう。漢代以後、とくに孝がおおきな意義ある実践道徳として尊重されたのは、忠孝のこのような論理設定に淵源すると考えるべきであろう。

### (7) 民の父母

なお、家族制の理念を社会奉仕の公の実践理念に導く上で、もう一つ注目しておきたいのは、諸書にもよく用いられているが、君主を「民の父母」とする設定である。これは、『孟子』・『荀子』にもすでに語るところであるが、この考え方そのものは、『孝経』において、私の父母を公の父母に転換せしめる論理が整備されて、安定した説得力を発揮する存在となったといつてよい。そして、歴代儒教社会において、親への孝を公の国家や君への忠誠に変換する觀念を教導養成する上で、教えを受ける側のこのころに直にうったえる効果を持った快い決まり文句は、この「民の父母」であったと思われる。孝が己の親に服従奉仕する理念として掲げられるなら、孝を

觀念化して直結した忠の対象たる君は、当然、納得できる論理的背景に支えられて、公の存在としての服従奉仕を受けるにふさわしい。民の父母として認定し説明されねばならないであろう。孝を忠に変換する論理の整備は、一方では、この「民の父母」ということばの説得力を実質的に確定することを意味したととらえることもできる。したがって、『孝経』は、先秦以来の諸家がすでに注目していた民の父母たる君主という論点を、孝を基点にして総合的に整えて完備し、君主権力の一元化に意義ある論理を付与したといえるであろう。ところで、『孝経』のこの提示を補足して、君主が民の父母と認定できる真意を説明するようなことばが、『礼記』表記篇に見えている。すなわち、

「詩に云う、凱弟の君子は、民の父母と。凱(やわらぎたのしみ)以て之を強教(つとめてみちびく)し、弟(やわらぎたのしみ)以て之を説安(このころよろこびやすらかに)す。楽しんで荒(みだれそこなう)する母(な)く、礼(うやまう)有りて親(みぢかにした)しむ。威莊(いげんおごそか)にして安(このころやす)く、孝慈(このころよりいつくしむ)にして敬(このころつつしむ)す。民をして父の尊(とうとぶ)有り、母の親有ら使む。此の如くにして而して后(のち)に、以て民の父母と為る可し」

という。この君子は、指導者としての君子の意と見てよいであろう(宋の朱熹『詩集伝』大雅洞酌には、君子は王を指すという)。君主は、公の意識を、民それぞれが肉親の父に抱く尊敬の念と母に抱く親愛の念に同等の情念に照準を合わせて、整えかつ民を教化し、民における私の父母に隔てない觀念的存在となるのである。これによって、

民のところに、公に奉仕する情意回路を誘導的に形作っていくのである。親と君を結ぶ上で、『孝経』で用いられた「愛」・「敬」は、ここでは、「親」・「尊」という類似概念に置き換えられて解説されている。

また、同書の「大学」篇には、

「詩に云う、楽只（やわらぎたのしむ）君子は、民の父母と。民の好む所は之を好み、民の惡む所は之を惡む。此を之、民の父母と謂う」

と述べている。『詩経』小雅の南山有台の「楽只君子」では、古い解釈には、「君子」を有徳の賢臣とするが、『礼記』では民を導く指導者たる君主の意としていよう。ここでも、民における血縁の父母が抱くと同じ心情を自ら自覚実践することを君主の要件としている。「大学」篇は、天下を平らかにする目標の下、国を治めるには、まず己が身を修め、家の内をととのえることを説いている。これは、家族制を確立する私の心情を基本的に理解容認し、これを自ら実践して納得して尊重する姿勢に、公の権限を施行する存在者としての資格が認められるとするものである。そのために、指導的立場に在る者自身が先ず孝弟を実践すべきであることを、この篇で、次のように解説する。

「所謂国を治むるには必ず先ず其の家を斉うとは、……君子は、家を出でずして、国に教えを成す。孝は君に事うる所以なり。弟は長（めうえ）に事うる所以なり。慈（じあい）は衆（たみくさ）を使（したがえつか）う所以なり。康誥に曰く、赤子を保んずるが如しと云々」

という。これは、公の忠を導くために私の孝を先行尊重する態度を明確にした『孝経』が、その「天子」章に、天子の孝について、「愛敬をば、親に事うるに尽くし云々」と述べる内容に重なる解説でもある。服従者たちの信任を受ける天子自らが、身を修める上の具体的実践として、親に事える孝の実践をなすべきであると述べているのである。この篇には、このことを「上（かみにたつもの）老（としおいたおや）を老（たつとぶべきひと）として（敬い）、民（見習い）、孝に興（こころもちいおこなう）す云々」とも述べている。なお、ここに「慈は衆を使う所以」というが、前文には「人の父と為りては慈に止まる」ともいう。民の父母たるゆえんを示唆するものである。

そこで、忠を要請する主体たる君主が、このように孝の実践者として民にのぞむべしとされるのは、当然ながら、まず教示する者として自らが孝実践の範を垂れてこれを天下にうながすという意味が含まれよう。しかし、根本は、公の父母たる君主が私の父母における民の孝を先行尊重する姿勢を天下に表明する点にある。そして、要請の責任者たるべき君主自身も、実践をとおして孝の本質に実体験して到達して、これが忠の発源母胎であることを確認するのである。かくして、君主は、恩恵を施して導く目上の人たる親への敬愛の精神としての孝が、やはり恩恵を垂れて導く上位者たる君主への敬愛の精神としての忠と、基本的な構造が同一であることを、身をもって確かめ知るのである。忠の要請者としての絶対的権限を被要請者に説得するために、要請が上からの配慮無き一方的な強制でなく、民の立場への尊重を基調としていることを掲げて示すのである。

これは、結果としては上位者権限の主張を擁護するが、下からの牽制を柔軟に受容する民の父母としての姿勢を備えて権限の施行資格を確定する説得上の儒教的方便でもあろう。

孝からの忠への転換については、『孝経』においては、すでに上に掲げたように、「広揚名」章に、「親に事えて孝、故に忠、君に移すべし」といい、同「士」章にも同様のことを述べている。また、「広至徳」章に、「(君子の)教うるに孝を以てするは、天下の人の父為る者を敬する所以なり云々」とも見える。板野『中国古代における人間観の展開』五〇三頁に、これら「大学」篇における孝と事君の言説にふれて、「大学篇が孝経を経由していることを示すであらう」という。

儒教を国家構築の理念として重視した中国歴代の王朝は、基本的には、孝を忠に変換する論理を整え天下に喧伝することを常に心がけてきたのであった。そして、君を民の父母とする考え方は、忠孝の論理をきわめて日常的な身近な理念とするに都合よく用いられたのである。家庭における親子の関係でつかわれた人間関係が、そのまま発展的に、社会における君臣の関係に置き換えられていくのである。すなわち、親が子に注ぐ慈愛は子の中で芽生える報恩の情に促された孝の実践となって親に返っていく。そしてさらにこのことは、君主が臣下に正当な恩恵を施して、臣下が君主に従順のまゝこので仕える関係に置き換えられることを意味している。

君を民の父母とする表現は、『孟子』や『荀子』などの他にも古典籍に多い。『左伝』襄公二五年や昭公三〇年などにも、『孟子』梁惠王篇や滕文公篇などと同じく、君は民の父母という心構えを持

ち、民を視ること子の如くすると示している。また『尚書』康誥篇にも、民を赤子(あかこ)とし、

「赤子を保んずるが若くす。惟れ民其れ康又(やすんじおさまる)せん」

とある。また洪範篇には、

「天子、民の父母と作り、以て天下の王と為る」といい、泰誓

篇に、「惟れ天地は万物の父母。……夏(あ)の聡明(そうめい)せい

じつのひと(元后(おおきみ)と作る。元后、民の父母と作る」

とある。『論語』では、民の父母とは明言しないが、「為政」篇に

は、治め導く者自身における徳の確立が(「政(まつりごと)を為すに徳を以てす」・「之を道くに徳を以てす」と)民を導く要点である

とし、「為政」篇に、

「(君が)孝(おやをたいせつに)慈(たみをじあいす)なれば則ち(民は)忠(きみにまごころつくす)」

と述べ、君臣関係の在り方についても、「八佾」篇に、

「君、臣を使うに礼を以てし、臣、君に事ふるに忠を以てす」と述べる。これらの忠はまごころの意であり、まだ後世の忠孝における忠義の意味を持つているとは言えないが、君主がおもいやりのある対応をすれば、民や臣下はそれに相応しいまごころを持って接して、反逆の思いを生ずることはないことをいうのであるから、これが忠義の考え方に発展していくことに本質的な障害はない。

お、『礼記』礼運篇には「父は慈、子は孝、……君は仁、臣は忠」、

『左伝』隠公三年には「君は義、臣は行、父は慈、子は孝」とも述べている。また、『荀子』王制篇や『管子』中匡篇などには、「百

姓（たみ）を慈愛す」と見える。

以上、『論語』から『孝経』に至る孝の思想の変遷を概観しつつ、その本来を、家族制における血縁奉仕と服従とする実践道徳理念が、社会奉仕と君主への服従の理念として理論的に整備される過程を確認してきた。この過程は、孝の觀念化によって忠の意義が論定されて、一方では、私の家族制における孝の意義に公の社会的意義が付与されることになったととらえることができるであろう。それは、孝を子の精神構造の中に養成する母性の社会性が認定されたこと、すなわち、私の家族制における母という存在が社会的な役割を果たす公の存在として認定されたことを意味するものである。かくして、儒教の理想とする社会では、孝が、すべてに先行して、人間の基本的な道徳精神として尊重重視され、家において親に孝をつくす子を育てる母の存在が重い位置を占めることになる。そして、親への孝を実践できるように育成され成人した子は、社会維持運営の責任者たる君主が、親のごとくこれを受け入れる、すなわち民の父母という心構えでこれを迎えることで、従順にして有能な下臣となり、私を越えた社会的な存在として完成するのである。こうして、血縁に立脚する個の家庭における実践倫理が、きわめて巧みに効果的に社会倫理として発展的に組み入れられる儒教社会が実現するのである。

（8）私の孝から公の孝へ

以上、主として、孝が忠の権威に統括されるという角度で観察してきたが、この側面からだけでは、儒教社会における忠孝の性格は

把握しがたいであろう。さきにも一寸ふれたが、逆に、私的次元の孝が公の忠の次元に評価の場をえたという観点からも考察しておく必要がある。結果としては、上述のごとく忠が孝の上位概念として設定されながら、この理念は、実は、私の家族制の孝を抑圧するものとして否定されず、広く社会において積極的に受容される可能性も十分に具えていたと見ることもできる。

それは、ひとつには、前述のように、私の父母に對置して、君主を、公の父母たる民の父母として觀念化する論理が整えられ、単に上への屈伏でなく、公への奉仕に対する見返りの功利が設定されたことが効果的に作用しているであろう。実質的には、つぎのように具体的に理解できよう。すなわち、その姿は、忠を実践する精神基盤としての孝が、上位の権威たる理念によって上から意義づけられ認定されるかたちをとるが、これは、逆に見れば、孝が私を越えた公の場における実践の意義や評価を付与されたともとらえるからである。このような忠孝の論は、ほんらい、私の血縁集団たる家族制を構築する理念として、外からの圧力や侵略を拒絶する性格を保持して、内向して固守する傾向の強い孝が、その内を維持する意義を放棄することなく、公の世界での実践・活動をとおして、私の世界への意義ある建設的發展と寄与をもたらす可能性が得られたことを意味するであろう。もっと具体的にはつぎの点に注目しておこう。

それは、『孝経』開宗明義章第一に、身を立て道を行いな名を後世に揚げて父母の名譽を確立するのを孝の完成としており、つづいて、「夫れ孝は親に事うるに始まり、君に事うるに中し、身を立つるに終わる。」

という教説や、『礼記』祭義篇にも、君に事えて忠、社会的業績を揚げるのが孝であると認定される点などである。すなわち、孝は、直接親に事えて服従奉仕する一事でなく、社会的活動をおして親や母なる血縁集団の存在・名譽を確立する総合的な実践行為であるとされているのである。これらは、忠によって孝が高い次元で評価認定される理念を背景としてこそ価値ある立言となるであろう。すなわち、母なる血縁集団を背景として、社会活動を展開して社会的評価が報い与えられ、またこれにともなうて国家の權威につながる社会的位置づけを獲得して、家門や親の名譽を社会的に顕示確立できるのである。基本的には、私のエリアでの意義を本質とする孝が、社会的実践をおして、公のエリアにおいて、孝のエリアを主体的に確保・構築できる意義の充実した機能的理念に変換されるのである。

漢時代以後、儒教思想による政治論理が確立されるのは、それぞれの地方で大きな経済基盤を背景に儒教家族制に立脚して存在主張を企図する地方豪族などの、私的血縁集団を基とする諸勢力を、中央王朝権力に糾合するのに、儒教思想を評価顕彰するのが効果的と認定されたからである。儒教家族制に立脚して勢力の構築と顕示を期待する地方諸勢力は、私を経営する儒教理念を推進して、そのまま公の権力への積極的政治協力をとおして、その存在を公の社会に主張・顕示しうるのである。離反して個の権勢を誇示するよりも、積極的な関心と協力を寄せて中央権力とつながるほうが、存在基盤を確定するうえで、はるかに意義効果は高いのである。儒教思想の中核たる孝が公私を通じて注目され、しかも強い牽引力を持ちえ

たのはこのためでもある。たとえば、地方豪族の勢力が顕著であった後漢時代、忠だけが特別の実質權威を發揮したとはかならずしもいえないが、儒教への関心が特異な位置をしめたのも、以上のような社会情勢によるものである。儒教人間であることが私的血縁集団を整備し、同時に社会的に權威を拡大・確立するための大道であった。

中国歴代における儒教思想の盛況の根拠を、孝から忠への道筋が確かな論理で結ばれた以上のような思想史の展開の中で確認しておくことも必要である。

ここで、一応、次の点を整理しておきたい。すなわち、儒教社会において一貫して尊重され要求される孝は、血縁集団としての家門を構築する理念エネルギーであった。孝は、したがって、ここに生きるすべての同属のひとの共通の生存立脚基盤という意義を持つ母なるものとしての家や血縁・親への服従奉仕として認識されたのである。そして、当然ながら、孝は、個人としての私の自覚や主張を否定する本質的な性格を持つことになるのである。

このような精神理念としての孝を教導するからには、すでに指摘したように（本誌第二集）、母性を淵源とするものである。すなわち、孝は、家庭における子への母性による徹底した管理支配と、子の私感情の抑制に淵源することを確認しておかねばならない。

（本稿は平成八年度科学研究費基盤研究Bの成果の一部である。）