

孝における報恩の論理とその展開

Logic and Deployment of the Obligation Morals

早川 雅子
Masako HAYAKAWA

Keywords : filial piety , obligation morals , the child of Tenchi

キーワード：孝、恩、天地の子

序

近世日本の孝の特徴の一つは、孝行をしなければならない根拠として、あるいは、孝行の動機付けとして、報恩の観念が設定されていることである¹⁾。

この特徴は早くから指摘されており、川島武宣「イデオロギーとしての孝」は、その先駆といえるだろう。

子の「孝」の義務の根拠は、子が親から「恩」うけたという事実である。子は、親から恩をうけたという事実によって、この恩を返す（報恩）義務を負うに至る。孝の義務は恩を前提し、恩によって条件づけられている²⁾。（傍点、原文のまま）

明快な論旨である。この川島説は、現在に至るまでおおむね支持されているといえるだろう。しかし、いくつかの問題点もある。第一は、「孝」「恩」の概念について詳細な検討がなされていない点である。例えば、「孝」は、親子間のみで成立する概念ではない。したがって第二に、孝の義務が恩によって条件づけられる論理的根拠が親子間の関係のみに基づいて説かれている点である。第三は、報恩は、生を受けた事実によって負わねばならない受動的な義務にとどまるのか。あるいは、主体的な義務であるならば、いかにして主体的な義務になるのかについて、十分な説明がなされていない点である³⁾。そして、第四は、思想史的展開の観点が欠落している点である。つまり、「孝」という儒教概念が、近世日本において恩によって条件づけられる義務になっていく展開過程、そのような「孝」が民衆に受容される過程が論ぜられていない点である。

以上の問題点を踏まえ本稿の課題を、孝における報恩の論理を分析し、その展開を考察することに設定する。

報恩の論理の分析では、二つの方法・観点を設定した。第一は、孝と恩の概念を分析し、報恩を義務化する論理を明確にすることである。第二は、報恩の義務における主体的要素を探り、報恩の意義を考察することである。

報恩の論理の展開では、二つの領域と三つの時代区分を設定した。二つの領域とは、儒学の領域と民衆道徳の領域である。三つの時代区分とは、1700年初頭以前、1700年前半、1800年前後である。1700年初頭以前は、儒学の日本化が進んだ時期である。この時期に活動した儒者として中江藤樹と貝原益軒を取上げ、両者の報恩の論理を分析する。1700年前半と1800年前後の時代では、民衆道徳を取上げる。儒者における報恩の論理が、民衆道徳としてどのように展開していくのかを考察する。孝の思想的展開の解明は、遠大な作業である。本論文では、解明のための糸口を探りたい。

1. 儒家における恩の論理 —中江藤樹・貝原益軒—

孝道徳において、恩の論理は、およそ次のように捉えることができる。

そもそも恩の中身は、上位と下位という対峙する位が設定されたなかで、上位のものが下位のものに施す恵みである。恵みとは、たとえば、治者と人民との関係において治者が人民に施す仁政、親と子との関係において親が子に施す慈愛などである。その与えた恵みを、恵みに与る受け手の側から捉えると、恩になる。受手側に立ち、受け手がもらう恵みが、恩である。

孝徳における恩の特質は、その中身が人間の存立の本源に関わる点にある。この世界に生まれ活動する身体として生きていること、思考し行動することができる人間であること。孝徳では、それを上位のものが施与した恵みと定める。孝徳の論理では、人間はこの世界に存立させてもらうのであり、存立させてもらう恵みを恩というのである。したがって、人間である限り、恩は生得的かつ不可避ということになる。孝徳の本質は恩に報いる行為だが、孝が天性の道とされる理由は、恩の生得的かつ不可避な特質に拠る。このような特質から、孝徳において報恩を義務化する論理は、人間存在の問題と深く関連する。

人間が恩を受ける論理的根拠は、人間の存立の本源を何に求めるかによって、二つに分れる。第一は、人間という生き身の誕生の事実を存立の本源と定め、父母が恵みを施すことによって、今に至るまでこの世界に生かしてもらっていると考える論理である。ここでは、父母による分娩と養育が、恩の根拠になる。第二は、人間を含め万物の存在構造に着目し、万物は物質的要素・気によって構成されるという生成の論理に立脚する。生成の論理に立てば、存立の本源は気ということになる。気は流行と凝集という運動により万物を生成するが、流行する気は天、凝集する気は地と称されることが多い。つまり、人間を含め万物は、天地の働きによって（＝天地の恵みを受けて）生成してもらったと説明される。ここでは、天地・天地の働きが、恩の

根拠である。近世の儒家においては、第一の論理は中江藤樹、第二の論理は貝原益軒をもって嚆矢とする。藤樹と益軒、それぞれの孝の思想、及び恩の論理を順を追って論じよう。

中江藤樹〔慶長13（1608）年～慶安元（1648）年〕は、‘太虚’の概念を用いて孝の思想を展開する。いわく、「孝は太虚をもって全体とす」、と。

元来孝は太虚をもって全体として、万劫をへてもおほりなく始なし。孝のなき時なく、孝のなきものなし。全孝図には、太虚を孝の体段となして、てんちばんぶつをそのうちの萌芽となせり。かくのごとく広大無辺なる至徳なれば、万事萬物のうちに孝の道具そなはらざるはなし。

『翁問答』 p.66⁴⁾

さて元来をよくおしきはめてみれば、わが身は父母に受け、父母の身は天地に受け、てんちは太虚にうけたるものなれば、本来わが身は太虚神明の分身変化なるゆへに…

『翁問答』 p.68

太虚は、宇宙万物の根元の意。「本来わが身は太虚神明の分身変化」と、個別具体的な物質は太虚から派生する。だから、太虚は、天地万物がそこから生じるという点では物質的である。しかし、万劫を経てども終わりもなく始まりもないという点では個別具体的な物質ではない。物でありながら個別的物でないもの、宇宙万物のもとのもの、これが太虚である。

太虚の実体は、宇宙万物の根元という物的要素だけではない。前掲「全孝図には、太虚を孝の体段となして、てんちばんぶつをそのうちの萌芽となせり」に注目したい。全孝図は、中国明代の虞淳熙作、孝の思想に基づいた宇宙の全体像を描いた図である。「全孝図には、太虚を孝の体段」という「体段」の意味は、全孝図の意義を参考すれば、次のように解せよう。太虚から派生した天地万物それぞれは、宇宙を構成する。この天地万物それぞれは、それぞれの位置で働き、相互に関係をたもちつつ、宇宙の調和的宇宙を構成する。体段とは、そのような調和的宇宙全体の現れを意味する。「太虚は孝の体段」というのだから、この体段＝太虚は孝に基づいて現れた宇宙の全像である。とすれば、孝は宇宙構成物の全体構造・宇宙全体の図式だといえる。そしてまた、太虚は、法則的な運動性をも具えていることになる。太虚から派生した天地万物が調和的宇宙を構成するとは、孝の図式に則った法則的な働きをする成果だからである。

孝は、太虚を包摂する概念である。太虚は、孝の一側面を表現するが、「太虚を孝の体段」「太虚をもって孝の全体」というように、孝そのものではない。孝は、太虚本来の性質である宇宙万物の根元のみならず、太虚の働きの基になる宇宙構成物の全体構造・宇宙全体の図式である。さらに、孝は、個別の物体が調和して構成する宇宙全体の現れでもある。前掲引用、「太虚をもって孝の全体」は、孝に基づいたところで個別的物体が構成する宇宙全体と解されるからである。

かくして人間は、その身体も生き方もすべて孝に包括され、全体の孝を構成する個別の孝として存立する（人の心と身に孝の実体皆そなはり⁵⁾）。藤樹によれば、孝は「至徳要道といへる天下無双の靈宝」である。

われ人の身のうちに、至徳要道といへる天下無双の靈宝あり。…此宝をすてゝは人間の道たゝず、にんげんのみちたゝざるのみならず、天地の道もたゝず、天地の道たゝざるのみならず、太虚の神化もおこなはれず、太虚・三才・宇宙・鬼神・造化・生死、ことごとくこのたからにて包括する也。
『翁問答』 p.61

藤樹は、人の身には宝、すなわち孝がある、と説き始める。孝を捨て、離してしまえば、人間は生き方をなくしてしまうから、人の道は立ち現れない。そればかりか、(天地にも孝があり、もし天地が孝を捨てれば) 天地は働くことができず、天地の道も立ち現れない。さらに、孝がなければ、太虚による万物生成の働きも起らない。太虚も森羅万象も全て孝に包括される、というのである。

藤樹における孝は、宇宙構成物の全体構造・図式、孝に則つてとに法則的な運動をする宇宙の根元（太虚）、太虚から派生した個別具体的物体、及び物体が構成する宇宙全体、これらを包括する概念だといえる。

安丸良夫は、近世の幕藩体制と身分秩序を支える規範の根拠として「近世的コスモロジー」がある、という⁶⁾。近世的コスモロジーにおいては、「天・天理・天地などに究極存在が求められ、それがまた人間に内在して心・霊・仏性などとなる」⁷⁾。また、近世的コスモロジーのなかに、この世を天と同体と見てこの世の実践に重きをおく「此岸的」な特徴を指摘する。近世的コスモロジーにおいては、究極存在と人間とは本体と派生体の関係にある。近世的コスモロジーを背景にして、人間は、大天地に対する小天地、究極存在・天地から生まれた「天地の子」と位置づけられる。

藤樹の孝の思想は、全体の孝・太虚を究極存在とし、人間を究極存在から派生した個別の孝と捉える構図であり、この近世的コスモロジーと軌を一にする。「ばんみんはみな天地の子」⁸⁾というように、人間は「天地の子」である。

このように藤樹の孝は、独自の存在論に基づいて構築された宇宙万物の根元である。しかしそれにもかかわらず、恩の根拠として、父母による分娩と養育を挙げる⁹⁾。この点、藤樹の孝の思想は、まさに近世的コスモロジー的である。近世的コスモロジーの特徴は、此岸での実践を重視する点にある。藤樹の関心は、孝を行う生き身へと向かう。

身をはなれて孝なく、孝をはなれて身なきゆへに、身をたてみちをおこなふが孝行の綱領なり。身をたつと云は、我身はぐわんらい父母にうけたるものなれば、わが身を父母のみと思ひさだめて…
『翁問答』 p.67

人間は、孝の派生体であり、身そのものが孝だといってもよい。身を離れて孝はなく、孝を離れて身はない。まさに、孝子である。人間が生きては、孝を生きて、つまり、身に具わる孝を行って実にするに他ならない。人間が日々を生きては、文字通り「孝行」なのである。人間は、「孝行」という此岸での実践を通して、本体の孝に繋がり、本体と一体化するともいえよう。

藤樹においては、今ここに在る生き身は、きわめて重要な意味をもつ。生き身であることが、孝行の大前提であり、また、孝行そのものだからである。とすれば、人間が孝子として存立する根本は、生き身である事実求められる。藤樹によれば、生き身の実実は、恵みを受けて初めて成立つ。つまり、人間は恵みによってこの世界に生かしてもらっている、と捉えるのである。その恵みとは、父母による分娩と養育である。したがって、生き身の実実を支えるもの、人間が存立する本源は、父母から与えてもらう分娩と養育の恵み、すなわち、父母の恩ということになる。

藤樹は、分娩と養育における父母の腐心と労苦を、縷縷細密に論述する。その教説は、以降の教訓本の原型となっている。以下に、その一部を挙げよう。

胎育のはじめより十ヶ月のあひだ、母は懷孕のくるひみをうけ、十病九死の身となり、父は孕子の保全、産育のあんおんなるべき事をねがひうれひて、千辛万苦をこゝろにわすれず。臨産の時にいたりては、母の身はさりさくほどの悩をうけ、ちゝの心は煩熱のくるしみをいだけり。…ちゝはゝのかくのごとくの慈愛、かくのごとくの苦勞をつみて、子の身をやしなひそだてたれば、人の身の一身、毛一すじにいたるまで、父母の千辛万苦の厚恩ならざるはなし。父母のおんどくはてんよりもたかく、海よりもふかし。あまりに広大無類の恩なるゆへに…。 『翁問答』 p.77-p.78

このように父母の恩は「山よりも高く、海よりも深い」と説かれるが、その恩に報いる方法は、単純である。すなわち、日々父母に仕えて生きるだけでよい。藤樹の孝の思想では、父母に仕えて日々生きることが、即ち、孝行・報恩だからである。

孝の条目あまたありといへども、畢竟は二ヶ条につゞまれり。第一には父母の心の安楽なるやうにするなり。第二には父母のみをうやまひやしなふなり。 『翁問答』 p.83

藤樹における孝、そして恩の論理は、存在の論理に基いて構築される。孝の目的は、日々を生きて孝行することにあるが、存在の論理に裏付けされており、孝を実践する主体・生き身の存在構造への関心と沈思があったと思われる。人間の存立の本源は恩にあるという論理は、人間を包括する宇宙の存在構造に関する思索の果てに導き出されたのである。

貝原益軒〔寛永7（1630）年～正徳4（1714）年〕における孝の思想もまた、存在の論理に基づく。

朱子学者を標榜する益軒の存在の論理は、理気一体論的な構造である（「理はこれ気の理なれば、理と気とは分つて二物となすべからず」¹⁰⁾）。益軒にとっては、現実には在る物こそが世界の全てである。

（形而上と形而下について）愚謂へらく、形は体質あるの謂なり。上は天にあるの謂なり。下は地にあるの謂なり。蓋し、形而上なるものとは、陰陽の気、形なくして天にあるを謂ふ。これ万物形器の上にあるものなり。故にこれを形而上なるものと謂ふ。…形而下とは、万物おのおの剛柔の形質を成して地にあるを謂ふなり。 『大疑録・下・六一』 p.40

形而上とは、未だ形となって現れていない状態にある個別的物体のもと、天に流行している陰陽の気をいう。形而下とは、陰陽の気が形質を成して現れた物をいう。形而上は、朱子学の理のごとき、形を超えた存在を意味しない。では、理とは何か。

それ天地の間は、すべてこれ一気にして、その動静を以てすればこれを称して陰陽となし、その生生息まざるの徳、これを生と謂ふ。…その流行を以て、一は陰となり一は陽となる、その条理ありて乱れざるを以て、又これを理と謂ふ。

『大義録・下・八一』 p.55～p.57

天地の間に在るのは、物を構成する要素・気のみである。この気には、動静流行し万物を生成して已まない働き・能力が具わる。これを、生の徳という。理は、盲動せず正しく働くという生の徳の本体。つまり、気の正しい働きを保証するとともに、気の正しい働き方でもある。したがって、理は、論理的には気より優位に立ち、気の働きを主宰する作用を有するから、形而上の存在ではない。しかし、理のみでは作用を実現することはできない。理は気と一体的な存在で、気と一体となって機能する。これを理気一体論的構造という。

益軒の存在の論理では、理気一体的な構造の気が万物の根源である。恩の論理は、この存在の論理に基づいて展開される。

人ハ父母ヨリ生ズトイヘド、其根本ヲタツヌレバ、皆天地ノ恩ニ寄りテムマル。ムマレテ後、一生ノ間モ、亦天地ノメグミニヨリテ身ヲタツル事、猶オヤノ気ヲウケテ、ムマレテ後モ、オヤノ養ヒニヨリテ、人トナルガゴトシ。是誠ニキハマリナキ大恩ナラズヤ。此故ニ、天地ヲ以テ大父母トス。天ヲバ父ト称シ、地ヲバ母ト称ス。人ハ天地ノ子ナリ。マコトニ天地ノ恩ノキハマリナキ事、海山ヲ以テモタトヘガタシ。 『五常訓・四〇』 p.95

恩の論理における天と地は、存在の論理における形而上と形而下に相い応ずる。天は未だ形となって現れずに流行している気その物、地は気が凝集して目に見える形になった物の総体（大地・山河・人・物など形質を持つものすべて）の意である。その形質を構成する要素という観点からいえば、人は天（気）が凝集して、形となって現れた地の一部分である。その意味では、人のもととは天地だといえる。つまり、人は天地から生まれた、天地を父母とする「天地の子」である。

一方、人はまた、誕生の事実から見れば、生みの親である現実の父母がいる。したがって、人には二種類の父母がいることになる。今の生きている自分のもとである現実の父母と、形質のもとである天地との二種類である。現実の父母と天地とは、人がそこから生まれるもと、すなわち、存立の本源という点において、パラレルな関係にある。

恩の論理では、こうした人間を生成する天地の働き＝生み育てる父母の働きを、上位のものから与えられる恵みと捉える。つまり、人間は、生成してもらった、生み育ててもらったと考えるのである。この天と父母から与えられた恵みが、人間にとっての恩である。天地の恩と父母の恩は、生み育てる働きとしては同等な意義がある。しかしながら、存立構造という点においては、天地の恩はより本源的である。人間の父母はもとより万物の根源として、理気一体的な気が設定されているからである。この恩の論理においては、人間存立の本源は、天地の恩である。

益軒の存在の論理、それに基づいて構築される恩の論理が「近世的コスモロジー」の系列に属すること、論を俟つまでもない。天地を究極存在とし、人間をその派生体と捉える論理である。もっとも、一体的とはいえ理気論に立脚しているため、究極存在と人間との関係は、人間存在のどこに観点を置くかによって、二通りに解釈される。今ここに在る生き身という観点では、人間の根源は、理気一体的な気＝天地である。対して、理気一体的な気から理の働きだけを取り出して観たところでは、つまり、人間の性や心の働き方という観点では、朱子学の理気論に準じた解釈をしている。人間に舍る物の理を性とする（性即理）に準じて、天理をもって人間の性と捉えている。この限りでは、人間の根源は、天理ということになる。以下の引用は、上記二通りの解釈を用いて、天理と人性との相関を説く一節である。

生理トハ、天理ノ生生シテヨク物ヲ生ズルヲ云。此生理ヲ人ノ身ニ生マレツキタル故ニ、人ノ身ニメグミノ心胸中ニミチミチテ、ヨク物ヲアハレム。是ヲ以、人ノ身即是仁ナリ。

『五常訓・二七』 p.85

生理とは、天理における万物を生成して已まない働きかたを指している。生理は、人間にやどって、万物をいとおしみあわれむ心の働きかた・仁となり、心が動いて湧き起る恵みの中で胸中は満ちあふれている。この点からいえば、天の生理が人間の心に具わり、人間の仁の性、心の働きかたとなる。一方、天地から生まれた生き身は、天地の気（＝理気一体的な気）を根

源とする。この点からいえば、生き身において理と気とは分かち難く、生理は身中に満ちわたっている。すなわち、「人ノ身即是仁ナリ」である。いずれの解釈にせよ、人間は、天地の生理を仁として生得し、万物をいとおしみあわれむように生まれついていることにかわりはない。益軒において、仁こそが人間の本性である。

そこで、孝である。益軒の場合、朱子学的な理気論に基づいて存在の論理を展開した結果、存在論における天地と仁と、孝論における父母の恩と孝とを無媒介に直結することはできず、論理的な手順を踏むことになる。前述したように、恩の論理では、人間には二種類の父母がいる。天地と現実の父母である。この二種類の父母に準じて、孝は仁に関連づけられる。

仁ト孝トハ一理也。天地ノ恩ト父母ノ恩トハ同ジ。父母ニツカフル心ヲ以天地ニツカフルハ仁、天地ニツカフル心ヲ以父母ニツカフルハ孝ナリ。 『五常訓・四六』 p.101

天地と現実の父母は、存立の本源という点においては同等であり、天地の恩は、即ち父母の恩である。天地の恩によって施与された仁を、生みの親の恩によって施与された側面に焦点を当て、生みの親の恩に報いる働きに絞り込んだのが、孝である。万物をいとおしみあわれむ仁と、父母に親しみ大切にす孝とは、生き身に施与された恵みに応えるという意味において等しい。しかしながら、人間存立の本源は、天地の恩に極まる。その意味では、孝は仁に包摂される。

かくして、天地の恩を受けて生まれた人間という立場からみたところでは、天の生理は仁＝孝と捉え直される。人間が生きては、生得の仁＝孝を身を以て実現することと同義である。天地の恩に報いる術は、恵与された仁＝孝を余すところなく実現するより他にはないのである。

以上、藤樹と益軒における恩の論理的構造を考察した。両者には共通して、人間を「天地の子」と位置づけ、「人間の生、即ち孝行」と論定する思考を認めることができる。近世的コスモロジーの構造において、法則性や働きを有するものを究極存在に設定したところから導かれる、当然の結論といえるだろう。しかし、恩の論理的根拠によって、孝の内容や行う範囲は異なっている。藤樹において、恩の論理的根拠は、生き身の事実を支えるもの、父母から与えてもらう分娩と養育の恵みである。孝行して父母の恩に報いるには、父母に仕えて日々生きるだけでよい。父母の分娩と養育を根拠とする論理では、孝の内容や行う範囲は、父母、あるいは、父母に連なる血族に関連するところに限られる。一方、益軒における恩の論理的根拠は、天地が万物を生成する恵みである。天地の恩は、父母の恩を包摂する。益軒の論理によれば、天地の恩に報いる孝の内容や範囲は、親へ孝養のみに限定されず、日常生活全般にわたる規則、社会における役割や生き方にまで拡大することになる¹¹⁾。

2. 儒家における「天地の子」意識 —中江藤樹・貝原益軒—

藤樹、益軒における恩の論理は、「人間の生、即ち孝行」と論定する。確かに、存在の論理に従えば、孝行は人に生まれた者の天性に違いない。しかし、天性に任せて生きればよいというわけではない。報恩は、およそ人として生まれた者が果たすべき義務であり、主体性自律性が求められる。主体的自律的な生き方を支え、報恩を自己に課した義務にするのが、「天地の子」意識である。

「天地の子」意識とは、自らの存在構造を天地の派生体と捉え、自らのあり方を自覚する意識である。儒家・藤樹と益軒の「天地の子」論は、『書経（尚書）』泰誓篇上「天地は人間の父母、人は万物の霊」を引用して説かれることが多い¹²⁾。益軒『大和俗訓』から一例を挙げよう。

天地は万物の父母、人は万物の霊なりと尚書に聖人とき給へり。…人は万物の正気をうけて出る。故に万物にすぐれて其心明かにして五常の性をうけ、天地の心を以心として、万物の内にて其品いと貴うとければ、万物の霊とはのたまえるなるべし。¹³⁾

ここでは、「天地は万物の父母」の意義が、朱子をはじめとする宋学の存在論等を援用しながら、平易に解釈されている。儒家における「天地の子」論は、中国儒教や先達の存在論の豊かな知識と理解を基盤にして、宇宙万物の存在の論理を構築し、天地と人間とを関連づけたところで形成されていったと思われる。

「天地の子」意識は、人間としての自覚と人間として生きる意志を喚起する。益軒の教訓書では、「天地の子」である人間の優秀性、その人間ゆえに果たすべき当為について言を尽して説かれ、読み手を叱咤激励する。以下は、『大和俗訓』の教訓である。

人生れたる身をいたづらになす事くやしうからずや。

空しく此世を過すべからず。

もし人の道を知らで空しく此世を過しなば人と生れたるかひなかるべし。おしむべきかな。(傍点筆者)

問題は、いかにして「天地の子」意識を持つようになるのかである。当然ながら、「天地の子」意識は、それを意識した者にしか起らない。藤樹と益軒においては、「天地の子」意識を持つに至る契機が二つある。一つは、自らの存立の本源をしること、そしてもう一つは、孝行の工夫である。藤樹の例を挙げよう。

さて元来をよくおしきはめてみれば、わが身は父母に受け、父母の身は天地に受け、てんちは太虚にうけたるものなれば、本来わが身は太虚神明の分身変化なるゆへに、太虚神明

の本体をあきらかにしてうしなはざるを、身をたつると云也。太虚神明のほんたいをあきらめ、たてたる身をもつて人倫にまじはり万事に応ずるを、道をおこなふといふ。かくのごとく身をたて道をおこなふを、孝行の綱領とす。 『翁問答』 p.68

ここでは、自らの存立の本源をしることは、「身をたつる」と表現される。（「太虚神明の本体をあきらかにしてうしなはざるを、身をたつると云也」）。「身をたつる」とは、自らの力で、自らを含めた宇宙万物の根元と宇宙構成物の全体構造をあきらかにし（太虚神明の本体をあきらかにし）、そしてさらに、宇宙全体における位置と役割を把握する（うしなはざる）、と解される。自己が生きる世界の成立ちとその全体的構造、すなわち世界観を確立し、その世界の中に自己を定位するのである。

こうして世界の中に自己を定位した上で、具体的日常において人と交わり、状況に応じた相応しい行為を工夫する（たてたる身をもつて人倫にまじはり万事に応ずる）。これが孝行の工夫である。「天地の子」の生、すなわち、孝行とは、天地の派生体であることを悟り、天地と自己を関連づけ、日常の行為を通して自己の位置を確認し、より堅固なものにしていく行為だといえよう。

「天地の子」意識は、自らが打ち立てた世界観を背景に、その世界の中に自らを定位した上で、日常の行為の工夫を通して初めてうまれる。人間は、存立の構造に関する思索と行為とを重ねることによって、自らの力で主体的に「天地の子」になるのである。この意味で、「天地の子」の生は、主体的自律的な営みである。

「天地の子」の生＝孝行は、自らと天地との間に存在構造の連続性を確認し、天地のなかで天地とともに生きる、換言すれば、天地の働きと一体的になることでもある。

身をたつると云は、我身はぐわんらい父母にうけたるものなれば、わが身を父母のみと思ひさだめて、かりそめにも不義無道をおこなはず、ふほの身を我身と思ひさだめて、いかにも大切に愛敬して、物我のへだてなき、大通一貫の身をたつる也。 『翁問答』 p.68

藤樹の場合、孝行は父母の愛敬に尽きるが、目指すところは大きい。すなわち、「大通一貫の身をたつる」のである。「大通一貫の身をたつる」とは、孝行を通して天地（藤樹における本体の孝）とともに働き、そのように働く自己を自覚する、と解される。

この孝行は、主体的自律的営みであるゆえに、天地に対する勝れて能動的な働きかけである。つまり、生＝孝行を通して天地を構成する一員になり、天地の営みに参画するのである。この天地の営みに参画することが、孝行、すなわち「天地の子」として生きる究極の目的だといえる。

「天地の子」意識は、自らの成立ちに対する問いかけから始る。この問いかけは、何を契機として起るのだろうか。おそらくそれは、社会のなかで生きる自己を意識し、社会のなかでい

かに生きるべきかを考えることを契機すると思われる。社会のなかで生きる自己という意識があるからこそ、自己が生きる天地の全体的構造を思索し、天地と自己とを関連づけをはかり、孝行を通して社会を構成する一員になることを目指すのであろう。「天地の子」意識のもとで為される孝行、すなわち、報恩は、社会の構成員となるべく自己を律し、自己に課する義務だといえる¹⁴⁾。

このように「天地の子」意識には、天地の全体的構造の把握、世界観の確立が不可欠である。しかし、ここで確認しておきたいのは、天地の全体的構造を把握するという、その把握の意味するところである。

藤樹、益軒における天地万物の根元は、予め定められた全体構造に基づいて働くものである。藤樹の孝（太虚）は、宇宙構成物の全体構造のもとに法則的な運動をする宇宙の根元である。益軒の理気一体的な気の働きは、正しい働きかたを保証し、かつ、働きかたでもある理が主宰する。つまり、天地の全体的構造、世界のあり方は、動かしがたい事実として設定済みなのである。したがって、天地の全体的構造の把握とは、たとえ「しる」「あきらかにする」と表現されていようとも、世界に対して問いかけ、問いを見つけ出すという意味での「知る」ではない。把握とは、設定済みである世界のあり方を、それと理解して納得するにすぎない。この点、朱子学と対比すれば、より明瞭である。

朱子学においては、主体が、我の外に在る世界と対峙し、外に在る物のあり方を極め尽くし、我の内に取込み我が知とする、そうした知の積聚の果てに豁然と世界の全体的構造を理解する。この一連の営みが、世界の全体的構造の把握である。ここでは、世界は、我が知の営みにより、我が内に構築された我が世界であり、予め定められた事実ではない。世界の全体的構造の把握は、主体個人が世界と対峙し我が内に世界を取り込むという意味でも、我が知の積聚がない限り世界との対峙は続くという意味でも、ある種の緊張感をはらんでいる。

実のところ、近世のコスモロジーを背景にする「天地の子」意識は、天地の派生体という立場における万物の平等性を保証する。「天地の子」としての平等性は、「ばんみんはみな天地の子」（『翁問答』¹⁵⁾）、「天下ニアラユル民ハ、ワレト同ジク天地ノ子ナレバ、皆我が兄弟ナレバ」（『五常訓』¹⁶⁾）と、藤樹、益軒ともに認めるところである。「天地の子」としての平等性は、社会批判・社会変革の原理にもなり得る。この点は、島藺進が指摘しているように、近世のコスモロジーは批判性・異端性を内包しているのである¹⁷⁾。前述のように、朱子学の「知」も、我が力で我が内に我が世界を構築する営みであるから、我が世界と対比したところにある現状の社会を批判する目を養うことに通ずる。

しかし、藤樹、益軒の「天地の子」意識に、社会批判・社会変革の可能性を認めることはできない。むしろ、天地万物の根元を根拠にして、身分地位の正当性が論ぜられ、分量に応じた職分が設定されている。以下は、『大和俗訓』の一節である。

凡物皆職分あり。天地は物を生じやしなふを心としたまひ、天はおほひ地はのする、これ

天地の職分なり。万物の微細なるも皆職分あり。『大和俗訓』

要するに、予め定められた全体構造に基づいて働くものを天地万物の根元に設定する論理においては、世界の全体的構造は予め提示されており、不変である。したがって、「天地の子」意識は、人間それぞれが世界の全体的構造を明らかにするわけではなく、定められた世界を受入れ、その世界の中に自らを定位した上で、日常の行為の工夫を通してうまれるのである。この過程において重要なのは、日常の行為の工夫である。藤樹が、存在の論理に基づいて孝の思想を構築したにもかかわらず、孝を行う生き身に関心に向けたのは、「天地の子」意識の形成における実践の重要性を十分に認識していたからだと考えられる。益軒もまた、然り。例えば、読書の心得には、実践重視の志向が表れている。

書をよめば、わが身に受用する事を第一にすべし。受用とは、書にしるせる聖人の教を我身に受け用ひて、まもりやしなひ用にたつるを云。もし書を読み義理を聞きても身にうけ用ひずして行はざれば何の益にもなきいたづら事なり。

ここでは、読書の心得の第一はわが身に受用する、つまり、「まもりやしなひ用にたつる」することである。その「まもりやしなひ用にたつる」とは、文言の意味を解釈して、状況に応じて工夫して行う、と理解される。読書の眼目は、知識の単なる修得ではない。実践の工夫を通して文言のエッセンスを自得することである。

以上論じたことをまとめてみよう。「天地の子」意識を持つに至る契機は二つある。自らの存立の本源をすること、そして、孝行の工夫である。両者は、同時並行的に行われる、ないしは、孝行の工夫を通して存立の本源を悟る道筋をとる。存立の本源は設定されているのだから、知先行後にする必要性はない。存立の本源・天地の全体的構造は、知的な探求によって認識するより、むしろ日々日常を生きる工夫を重ねることによって自得する、あるいは、了解して納得するものである。

しかしだからといって、本源をすることが等閑にされるわけではない。「天地の子」意識は、社会における自己の存在意義に対する真摯な問いかけを契機に形成されていく。自らの存立の本源、天地の全体的構造をしるからこそ、自らが天地の構成員であることを自覚するのである。「天地の子」意識は、世界観を共有する者たちが、天地の営みに主体的に参画するに営みに結実するといえる。

3. 民衆道德における恩の論理

1. 1700年代前半における恩の論理

民衆思想史において、孝行をはじめ、勤勉、正直等の徳目が、日常を生きるための規範とし

て定立されるのは、18世紀前後を画期とする¹⁸⁾。この時期に活躍した常盤潭北を通して18世紀前半の報恩の論理を考察する。

常盤潭北〔延宝5（1667）年～延享元（1744）年〕は、下野烏野出身、本姓は渡辺、名は貞尚、字は堯民、別号に百華荘。俳人でもあるが、農民教育を重視したことで知られる。関東辺地一帯を、儒学に基づく農民道徳を講話して廻った。主著『百姓分量記』享保11（1726）年刊、『民家童蒙解』元文2（1737）年版は、広く読まれ版を重ねた。『百姓分量記』には、「貝原益軒の教訓書に触発され、平易な解説と表現をつとめた」との跋文がある¹⁹⁾。

まず、孝の思想である。『民家童蒙解』では、『孝経』開宗明義章「孝徳之本也。教之所由生」を、次のように解釈している²⁰⁾。

経曰 子曰夫孝徳之本也。教之所由生、と。徳は得なり。身にて（マ）行ふて得るの名、天地運行して止さるの理也。天地の道を元亨利貞と云、人乃道を仁義礼智と云。元は天地の性の全体、仁は人乃性の全体なり。元すなはち仁なり。天萬物を生じ、人萬物を愛す。愛は親を親するより大なるはなし。其愛を君に及して事ふまつれば忠之、長に事ふまつれば順之、夫婦に及せば和なり、朋友に及せば信なり。ゆえに孝は徳の本なり、教の由てなる処と曰ふ。仁の大なる天地乃萬物に及び、孝の大なるは天下の萬物に及び残す所なし。
『民家童蒙解』

ここでは、「孝は徳の本」といわれる。その理由は、以下の論理から導かれる。孝は「天地運行して止さるの理」である。この孝は、天地の道としては元亨利貞（その働きかたは元に統括される）、人の道としては仁義礼智（仁に統括される）といわれる。天地は万物を生じるから、天地の道・元は、人に舍って人の道・仁になる。仁は愛を本質とし、間柄に応じて五倫になる。したがって、孝は、天地が万物を生じ、人が愛するという徳の本体であり、天地や人が正しい働きを保証するとともに、正しい働き方でもある。この意味で、孝は天地万物の徳の大本だということのである。

潭北の孝の思想もまた、存在の論理に基づいて説かれている。その孝の思想は、益軒のような一体論的理気論を援用してはいるが、形而上・形而下の概念を規定し、緻密に構築された理気論とはいいがたい。その一方で、孝を徳の大本に設定するところでは、藤樹の孝の思想に類同する。つまり、益軒と藤樹の孝の思想を折衷した構造だといえる。

実際、存在の本源として理気一体的な気を設定した場合、孝の生得性を説明するためには、論理の手順を踏まねばならない。益軒は、天地と生みの親との二種類の父母を立て、存立の本源という意味で両者をパラレルな関係に置き、その上で仁と孝とを関連づけた。この益軒の手順は、儒学（朱子学の存在論）の素養がなければ、複雑かつ難解であろう。もちろん、藤樹のように、太虚を包摂する宇宙万物の根元として孝を設定すれば、孝の生得性は自明である。しかし、孝は、一般的には規範や徳目と受けとめられており、藤樹の存在論を理解するのもまた

難解である。要するに、民衆に向けて、存在の論理に基づいて孝の思想を納得させるように説くことにはかなりの困難が伴うのである。

潭北のように、人間万物の根元を天（天地）と定め、天地の徳と人間の徳との二つの徳の本体を孝と設定すれば、孝の生得性を比較的平易に説くことができよう。潭北の孝の思想も、近世的コスモロジーの系譜に属している。また、存在の論理に基づいて孝の思想を平易に説くための一つの方法だといえよう。

次いで、恩の論理を論じよう。

（人は）其眼耳鼻口手足あるは禽獸も同しく具へ得たれ共、その靈智妙用有て道を行ふを以人と貴ひ、其道なきを以禽獸と賤しむ。ここを以一日道なき時は、一日禽獸なり。況や身を終る迄人面獸心たらんハ、情有る人に於て口おしからずや。ここに於て我身は萬物に最^{すく}れて貴き事を知、道を努めねは人に非ることを知り、加程貴き身は父母乃賜なることをしり、去程に孝行なさで叶はぬことを知り、これ皆天地の恩なることを知り、道を行ふて天地の恩を報し奉ることを知る。これ人たる者の早くしらで叶はぬことにあらずや。

『民家童蒙解』

恩の論理では、この世に人間が存立することを、恵みを施与されて生成してもらった、生み育ててもらったと捉える。この与えられた恵みが、恩である。潭北によれば、人間は優れた知恵を具え、道を行う点において、万物に勝れて貴い存在である。このような貴い身に生んでもらったのは、直接的には父母の恵みであるが、本源的には万物から与えられた恵み＝恩だという。この引用では、人間の父母はもとより万物の根源として天地を設定し、人間存立の本源は天地の恩だとする。つまり、益軒の論理に準ずる構造である。

しかし、人間存立の本源を父母の恩と説くこともある。

此重く貴き身は何方より出たるなれば、木の洞石の間から出たるにもあらず、全く父母乃賜なり。人常に音信の贈物を得てさへ恩として報ずるにあらずや。ましてやかほど重く貴き身を賜りたる父母なれば其恩を報すべき筈にあらずや。

『民家童蒙解』

天地の恩と父母の恩とは、益軒のように、論理的な整合性をもって関連づけられてはいない。また、『百姓分量記』では、「明德の解」「性気の解」など性理に関する項目があるにもかかわらず、天地の恩に関する記述はない。説かれるのは、父母の恩ばかりである。以下は、その一部である。父母の恩は「大山蒼海も喩をとるにたらず」という教説は、藤樹が説いた分娩と養育の恩を踏襲している。

生れてムツキの内には、糞尿きたなし共思はず、一日の労苦に止給ふ事なし。このご恩を

思へば、大山蒼海も喩をとるにたらず。千が一も報じ奉ん事はなしがたかるべしと浅ましくも恐ろしけれど、そこにはまた親の慈悲には赦し給へり。 『百姓分量記』 p.253

以上論じたところから潭北の孝の思想は、益軒と藤樹の孝の思想の折衷だといえる。その論理構造に相応するように、天地の恩と父母の恩とが並存しているのである。

最後に、「天地の子」意識を考察したい。潭北の孝の思想も近世のコスモロジーを背景にしており、人間は「天地の子」である。人間の存立を存在の論理によって説き明し、万物の根元として天地（あるいは、天地未分の一気²¹⁾）を設定するからである。

「天地の子」論において特徴的なのは、人間固有の働きを強調し、そこに人間の貴さ、人間の価値を置く点である。

孝行をなさんと思へ共、孝心起らずんば、先其を知べし。其本といふは、夫人は天地人乃三才とて、天地に並んで貴きゆゑんは、天に心なし、人を以心とす。天に体なし、人を以体とす。故に天に代りて道を行ふを以なり。萬物に勝れて貴きにあらずや。既に貴きことは必定せり。又其身の重きことをしるべし。 『民家童蒙解』

人間の価値は、天の派生体である生き身という点にある。生き身であるからこそ、天性の靈智妙用によって、天の道を実体的に行って実に行うことができる（「天に心なし、人を以心とす。天に体なし、人を以体とす。故に天に代りて道を行ふ」）。潭北は、天に代って天の道を実践する生き身の意義、その役割の重さに対する自覚を促す。天の道を行うとは、天の道に相応する人の道を行うこと、詰るところ、孝行である。その孝行を行う我が身の意義を自覚し、自覚をもって孝行せよ、というのである。

潭北においては、「天地の子」意識は、人間としての我が身の価値を自覚することによってうまれる。人間の貴さは、儒家のように人間の存立の本源を以て自得するものではないが、存在の論理によって説明されている点が重要である。近世のコスモロジーを背景にした世界観と存在の論理に基づいて、「天地の子」たる人間の貴さを根拠づけているからである。潭北によれば、天地と人間との関係に基づいたところで我が身の価値を了解した者は、「天地の子」としての自らの価値を自覚する。自覚的な「天地の子」にとっては、自らに課せられた役割を果たすことは、自らの価値を確認するための主体的自律的行為となるのである。

2. 1800年前後における恩の論理

1800年前後の時期も、民衆思想史において一つの画期である。徳川幕藩体制の構造的矛盾が顕然化するなか、孝を中核に据えた民衆教化策が図られ、教化政策とは決して無関係ではないものの、民衆自身の主体的学習意欲も向上していく。また、都市部では、流入民の定住化が進み、夫婦と子供たちからなる小家族が形成され始める。この時期に刊行された教訓本を資料

にして、恩の論理を論じたい。

ここでは先ず、「天地の子」論を取上げたい。以下は、高山正知『教訓孝行草』の一節である。

天地は万物の御父母也。此の万物といふは、人間鳥獸草木迄の総名也。万物として天の助けなき物はなし。他人とても天地の子成事を弁へ知りて身勝手不足を云ふ事なかれ。天の道に背き己こそと思ふ者は大不孝也。 『教訓孝行草』²²⁾

高山正知『教訓孝行草』においても、人間は「天地の子」である。しかし、この「天地の子」には、一つの特徴がある。「天地の子」である根拠が、存在の論理に基づいて示されていないのである。つまり、存在構造という観点から天地と人間との連続性が説明されていないのである。この点は、従前の「天地の子」論と決定的に異なる。存在構造に基づいて天地と人間との連続性が了解できなければ、人間は自らを天地の中に位置づけることができない。したがってまた、自らが属する天地の全体像をしり、自分なりの世界観をもつことも難しいだろう。

天地は万物の成育を助け恵みを施すという理由のみで、無条件に万物の上位に位置する。共に天地を戴くという者として、人間はみな「天地の子」である。天の道に背く者が大不孝なのは、下位にある人間が上位の天地が定めた道に反して行動するからである。人間は、天地を戴く者、つまり、「天地の子」という理由で、生まれながらにして天の道に従わねばならないのである。

存在の論理に基づく根拠づけが曖昧な「天地の子」論からは、従前のような主体的自律的な「天地の子」意識をうまれない。そればかりか、強大な天地が現れ、一定の世界観を設定すれば、それに従うような従属的行為を強制する根拠になる危険性すらはらむ。このような「天地の子」論は、『教訓孝行草』に限らず、1800年前後の期間に刊行された教訓本の大半に共通する傾向である。1800年前後において「天地の子」論の意義は、大きく転換したといえる。

次いで、恩の根拠を論じよう。「天地の子」論から明らかなように、この時期の教訓本における孝の思想で、人間の存在構造と結びつけて構築されたものは少ない。人間の存立の根拠は、もっぱら生き身の誕生の事実求められる。恩の根拠は、父母による分娩と養育である。この論理の嚆矢・中江藤樹は、分娩と養育における父母の腐心と労苦を、縷縷細密に論述した。その筆法を踏襲した教説は、御決りといってよい程に登場する²³⁾。

私のからだは我がものならず。父母の体をわけてたまはりしものなれば髪一筋もあだになすまじ。あやまちをせず天年を保ち身体を全くしてかへし奉るこそ孝行なれ。父母全くしてこれを生む、子全くしてこれをかへすを孝なりとも見えたり。 『父子訓』

藤樹の教説そのものである。しかしながら、恩の根拠を同じくするとはいえ、根拠を導き出す論理の道筋は大きく変容した。藤樹は、人間を包括する宇宙の存在構造に関する思索を重

ね、人間の存立の本源は恩にあるという論理を導き出した。対して教訓本では、存在構造に代って身体の連続性を強調する。血縁で結ばれた親子の関係は、直截かつ否定することができない。恩の根拠を支えるのは、情緒的感覚的な一体感だといえる。

最後に、報恩の義務化について述べておこう。この報恩においては、従前の「天地の子」意識のような、「天地の子」としての自覚が報恩を主体的自律行為にするといった、主体による報恩の義務化は機能しない。もし主体が報恩を義務として自らに課すとすれば「天地の子」意識に代る概念装置が必要であろう。

(父母が) 心をつけ愛護したまひしによりて恙く成長せしにあらざるや。此一事にても父母の鴻恩海山もたとふるにたらず。その時の父母の心をもって我が心とし劬勞辛苦を思ひやりまいらすればいかでか不孝をなすに忍びんや。 『父子訓』

報恩の義務化を促す契機は、分娩と養育の恩そのものにある。分娩と養育における父母の腐心と労苦を身を以って体認し、父母の恩の有難みを味得する。父母の有難みを源泉にして、孝を尽すのである。父母の有難みを自覚することによって、報恩は自己に課した義務と捉え直される。このように、孝行を促す動機に父母の有難みを設定すると、孝行の目的は大きく転換することになる。父母の養育、家業繁栄、血縁の存続など、私的な目的に収斂するからである。

藤樹、益軒に始まり、1700年代前後まで、主体的自律的な孝行の目的は、社会を構成する一員になることにあった。つまり、孝行は主体の外への働きかけでもあった。時代は降り、1800年代前後に至ると、孝行の目的は、主体の外の世界に向けた働きかけから、共に暮らす者達同士の私的な紐帯の強化へと方向転換したといえよう。この時期における孝行に励む人々に世界観があるとすれば、家族と身の回りの人々との関わりに限定された、それぞれ独自の小さな世界であろう。人間万物を生成する天地の道のごとき、それら小さな世界を圧倒吸収するような強大な世界観が提示された時、小さな世界のなかで生きる人々は強大な世界に容易に従属するのではあるまいか。

結論

近世日本における孝・恩の思想は1700初頭以前に、儒家・中江藤樹と貝原益軒によってその基礎的論理が形成された。藤樹と益軒における恩の論理的構造は、近世のコスモロジーを背景にして、人間を「天地の子」と位置づけ、「人間の生、即ち孝行」と論定する。また、恩の論理的根拠として、父母による分娩と養育、そして、天地による万物を生成という二つの型が定立された。孝行を主体的自律的なものにし、報恩を自己に課した義務にするのが、「天地の子」意識である。人間は「天地の子」意識の形成を通して、自らが天地の構成員であることを自覚し、天地の全体的構造をしり、天地の営みに主体的に参画するようになる。

1700年代前半における孝の思想の展開を、民衆に対して孝を説いた常磐潭北を対象にして検討したところでは、儒家の論理を折衷しながら、その論理の普及につとめており、論理構造に大きな変容はみられなかった。

1800年前後に至り、儒家の論理は大きく展開する。恩の論理的根拠は、父母による分娩と養育に収斂する。その根拠を支えるのが、血縁や身体の連続性に基づく情緒的感覚的な一体感である。なによりも大きな展開は、存在構造という観点から天地と人間との連続性が説明されていないことである。その結果、自らの思索によって自らが位置する世界の全体像を構築することが困難になり、孝行の目的は私的構成員の紐帯強化へと転換する。

孝の思想と報恩の論理の転換は、1700年代前半から1800年前後の間、およそ60年～70年の間に行われたと想定される。転換の要因としては第一に、孝を中核とする民衆教化政策が挙げられよう。孝徳の普及浸透を目指すのならば、血縁や身体の連続性という情緒的感覚的な一体感に訴える方法は、簡単かつ効果的たかである。また、民衆、とりわけ、都市流入民が自らの家族を形成し始めたことも、報恩の論理の転換に少なからず影響を及ぼしているだろう。1700年代前半から1800年前後の60年～70年の間における思想の展開を詳細に検証することを今後の課題にしたい。

【注】

- 1) 拙稿「近世後期における民衆の孝徳の源流をめぐって」(『目白大学人文学研究』10号、2013)。
- 2) 川島武宣「イデオロギーとしての孝」(川島武宣『日本社会の家族的構成』岩波現代文庫、2000) 所収、p.122。初出は、『イデオロギーとしての家族制度』(岩波書店、1957) 所収。
- 3) 川島論文では、武士階級の報恩が主体的行為であるといわれる。しかし、主体的行為である論理的根拠に関しては、さほど触れていない。
- 4) 『翁問答』は、藤樹書院刊『藤樹先生全集 第三冊 翁問答』1940、岩波書店を使用。引用ページ数は、文中に表記。
- 5) 前掲『翁問答』p.67
- 6) 近世的コスモロジーについては、安丸良夫「民衆思想と「近代」という特徴」(安丸良夫『安丸良夫全集 3』岩波書店、2013)、同『近代天皇像の形成』岩波書店、1992、島蘭進「十九世紀日本の宗教構造の変容」(『岩波講座 近代日本の文化史2・コスモロジーの「近世」』岩波書店、2001) 等を参考にした。
- 7) 前掲『安丸良夫全集 3』、p.302
- 8) 前掲『翁問答』、p.89
- 9) 加地伸行は、「藤樹の孝の思想が歪曲されて論じられていることが少なくない」と述べ、前掲川島論文において「藤樹をもって日本的孝恩思想の持主の典型」としている点を批判している。加地の指摘するように、藤樹の孝・恩は、存在論に基づいて構築されており、近世後期の民衆道徳における孝恩思想に直結するものではない。加地伸行「『孝経啓蒙』の諸問題」(山井湧他編『日本思想大系 29 中江藤樹』岩波書店、1974)、p.409
- 10) 『大義録・上・一〇』(荒木見悟・井上忠校注『日本思想体系 34 貝原益軒・室鳩巢』岩波書店、1970)、p.17。本文中のページ数は、『日本思想体系』のページ数。
- 11) 「…大君ハ我が嫡兄也。大臣ハ嫡兄ノ家相ナリ。老人ヲウヤマフハ、ワガ兄ヲウヤマフ也。イト

- ケナキヲイツクシムハ、ワガ弟ヲ愛スル也。…人タル者ハ、天ノ子ニシテ、天下ノ人ハ、皆ワガ兄弟ナル事、カクノゴトシ。」(『五常訓・七五』 p.75)
- 12) 「天地の子」意識については、若尾政希の研究成果がある。「近世における「日本」意識の形成」では、「天地の子」意識の形成ルートとして、①運氣論、②仮名書き教訓書を挙げている。『〈江戸〉の人と身分 5』吉川弘文館、2010。
- 13) 『大和俗訓』：貝原益軒著、宝永5(1707)年自序、宝永6年刊、京都書肆・柳枝軒蔵版、京都書林・茨城多左衛門版行。宝永6(1708)年刊行原本を使用。
- 14) 貝原益軒においても、存在原理の把握を前提にして、報恩は義務になるとする。例えば、「天地の道は人道の本なり。天地の道をしらざれば、道理のよつて出る所の根本をしらず。根本をしらざれば、天地の人にそなはり、人の天地にうけたる天人合一のすづめをしらずして、人道明らかならず」(『大和俗訓』)など。拙稿「近世後期における民衆の孝道徳の源流をめぐって」(『目白大学人文学研究』10号、2013)を参照されたい。
- 15) 前掲『翁問答』、p.89
- 16) 前掲『五常訓』、p.119
- 17) 前掲、島藺進「十九世紀日本の宗教構造の変容」、p.29
- 18) 佐々木潤之介『江戸社会論』、安丸良夫「生活思想における「自然」と「自由」」(『講座日本思想 1 自然』東京大学出版会、1983)、後に『安丸良夫全集1』岩波書店、2013に再録。
- 19) 曾原山人(大野曾原)の跋文に、「論俗の書已に多し。近日世に行はるる者、世範・六論衍義・願体集等の如き、最も切実緊要、人に感ずること深し。…もし夫れ和字の類は則ち勝つて読むべからず。而して貝原氏が俗訓・家道訓は、又その皎々たる者なり」(『日本思想大系59』岩波書店、1975、p.300)とある。曾原山人は、信州出身の儒者、寛延元(1748)年没。
- 20) 『民家童蒙解』：常磐潭北著、元文2(1737)年版行。本稿では、筑波大学付属図書館乙竹文庫所蔵の再版本を用いた。天明元(1781)年版、京都寺町梅村三郎兵衛・同町勝村治右衛門版。
- 21) 「天地未分の太虚は名づくべきなし。ただ一気の理のみ。一気屈伸して陰陽分る。清者昇て天となり、濁者降て地となれり。天地和合して始めて生ずる物、是神靈也。…一神陰陽を兼、气动て分れ男女を生ず。是則天地未分の一気、陰陽を生ずるに相嗣の理也。相嗣理始りて男女和合し男女を生じ、生じては嗣つぎては生ず。是人理也。」(『百姓分量記』 p.245)
- 22) 『教訓孝行草』：高山正知著、文化元(1804)年版行、書肆 江戸橋四日市 上總屋利兵衛板、筑波大学付属図書館乙竹文庫所蔵本。
- 23) 『孝行往来』の一節は、その典型である。「父母の恩廣大にして測り無きを知るべし。抑も胎内に宿れば、母の辛苦父の心配一朝一夕の苦勞に非ず。安産を神仏に祈り、身を慎み、漸く十月を歴て此世に生まれ、夫れより已来、襁褓の内穢れを厭はず…」。『孝行往来』：小川保磨著、天保6(1735)年版行、大坂・京都四書肆版(伏見屋嘉兵衛、須原屋兵左衛門、山城屋作兵衛、吉野家仁兵衛)
- * 本稿は、日本学術振興会平成26年度科学研究費補助金(基盤研究C:課題番号26370084近代への過渡期の民衆道徳における「孝」の展開と都市住民の実態)による研究成果の一部である。

(平成26年11月4日受理)