

# 『古文孝経 孔氏伝』普及における分章の意義

— 「第十二 孝優劣」 解釈を通して —

## Role of Dividing Chapters for Wide Spread of [Kobun Koukyo Koushi Den]

— Through Interpretation of [Dai 12 Kou Yuuretsu] —

早川 雅子

Masako HAYAKAWA

### Abstract

Koukyo has two kinds of text [Kobun Koukyo] and [Kinbun Koukyo], and the former was widely distributed in the early modern age of Japan. The two texts differ in how chapters were divided. The former divided chapters of the latter further and set up new chapters. In this paper, we study reasons of the wide spread of the former, by analyzing interpretation of divided chapters.

キーワード：古文孝経孔氏伝、太宰春台、孝道德

Key Words：Koukyo, Dazai Shundai, Obligation morals

享保16（1731）年、徂徠学者・太宰春台（延宝8・1680～延享4・1747）は、『古文孝経 孔氏伝』を刊行した。『古文孝経 孔氏伝』、いわゆる『孔伝』は、前漢の孔安国伝と称される古文の注で、本国中国では亡失していた。春台は、近世中期の日本に残存する『孔伝』写本を収集、諸注も参較しながら校訂を重ね、初めて刊行したのである。太宰本『孔伝』は頻繁に重版され、これが契機となって講釈や考証、輯佚の業が進んだ<sup>(1)</sup>。18世紀中期以降の孝道德は『孔伝』を基に構築された、といっても過言ではなからう。

孝経には、古文と今文との二種のテキストがある。古文（二十二章）と今文（十八章）は、分章の仕方、章の順序立てに相違があるが、経文の内容に大差はないといわれる。それ故か、太宰本『孔伝』そのものは、さほど研究の対象にされない状況にある。しかし、刊行の累増、読者の急増は、内容やその解釈に受容を促すものがあつたからと考えられる。

このような問題意識のもと、太宰本『孔伝』を中心に、『孔伝』解釈の考察を進めている。着目したのは、分章の仕方である。『孔伝』は、今文の一章を分割して別の章を立てている。具体

的には、今文「第六 庶人」を二分して「第六 庶人」「第七 孝平」、同「第九 聖治」を三分して「第十 聖治」「第十一 父母生績」「第十二 孝優劣」が立つ。現時までに、これら分立された計三章のうち、「第七 孝平」「第十一 父母生績」の二章を考察を終えた [早川 2008a] [早川 2008b] <sup>(2)</sup>。

本稿では、残る一章、「第十二 孝優劣」を取り上げる。考察では、章の主題に注目したい。章の主題は、章名に表れる。孝経には章名がないともいわれるが、章を分立して章名を付けたのは、別の主題を立てる意図があるからだとも考えられる。今文の主題は「聖治」で一貫、『孔伝』は「聖治」「父母生績」「孝優劣」の三題である。主題が異なれば、経文解釈もまた異なってくる。実際、「第十一 父母生績」の解釈に、今文の主題「聖治」は現れない。父母が子どもを養育する功労を主題とし、孝は養育の恩に報いるべき義務だと説くのみである [早川 2008b]。「第十二 孝優劣」として分立された経文の解釈も、その主題に沿って展開されるから、今文とは異なった『孔伝』としての特徴があるだろう。

論考では、「第十二 孝優劣」の解釈を、『孔伝』、及び同章に相応する今文について比較する。この考察から、「第十二 孝優劣」を分立したことによって何が変わったのかを明らかにする。その上で、『孔伝』普及において分章が果たした意義に言及したい。近世日本ではなぜ『孔伝』なのかという問いに、分章の意義という観点から答えること、これが本稿の最終的な課題である。

論述は、次の手順で進める。まず、『孝経正義』（唐・玄宗注 [明皇御注]、宋・邢昺注疏）を使い、今文の解釈を確認する。その後、比較考察に入る。ここでは、『孔伝』の撰者・太宰春台の解釈を取り上げる。資料には、和文による平易かつ率直な述作という理由から、『古文孝経 国字解』を用いる。次いで、春台解釈の展開と『孔伝』の普及状況を検証する。結びとして、『孔伝』普及において分章が果たした意義を示したい。中心資料の解題は注を参照されたい<sup>(3)</sup>。

## 1. 今文『孝経正義』における「孝優劣」の解釈

『孝経正義』「第一 開宗明義」章名の疏は、今文孝経全十八章の意義、テキストの構成を簡約明快に述べる（以下、『孝経正義』を『正義』と略）。

天子庶人雖列貴賤而立身行道無限高卑、故次首章先陳天子等差其貴賤以至庶人。次及三才

【章立て対照表】

古文孝経		孝経正義	
章数	章名	章数	章名
1	開宗明義	1	開宗明義
2	天子	2	天子
3	諸侯	3	諸侯
4	卿大夫	4	卿大夫
5	士	5	士
6	庶人	6	庶人
7	孝平		
8	三才	7	三才
9	孝治	8	孝治
10	聖治		
11	父母生績	9	聖治
12	孝優劣		
13	紀孝行	10	紀孝行
14	五刑	11	五刑
15	広要道	12	広要道
16	広至徳	13	広至徳
17	応感	16	応感
18	広揚名	14	広揚名
19	闔門		
20	諫諍	15	諫諍
21	事君	17	事君
22	喪親	18	喪親

孝治聖治三章、竝敍徳教之所由生也。

引用は、「第二 天子」から「第九 聖治」までの八章の注である。天子から庶人まで位に貴賤の序列はあるが、位ごとに定められた孝を行うこと自体には高卑の隔てはない。このような理由から、教義を開陳する「第一 開宗明義」に続く五つの章、「第二 天子」から「第六 庶人」は、天子・諸侯・卿大夫・士・庶人の五つの階層ごとに履行すべき孝を制定する。続く「第七 三才」「第八 孝治」「第九 聖治」の三章は、徳教の由来を叙述する、という。

『正義』前半の九章の構成は、教義開陳（第一章）→孝制定（第二章～第六章）→徳教の由来（第七章～第九章）と整理することができる。『孔伝』「第十二 孝優劣」は、『正義』では「第九 聖治」の後段に相当する。邢昺疏が説く構成によれば、徳教の由来を叙述する章の一部ということになる。以後、「第九 聖治」後段を、「正義・孝優劣」と表記。

孝制定→徳教由来という構成をとるのは、孝の性質によるところが大きい。この性質は、天子の孝「愛敬の孝」に端的に示される<sup>(4)</sup>。なお、天子とは、広義に解釈すれば、国の統治者の意である。以後の論述では、国の統治者を指して、人君と称したい。

愛敬の孝とは、愛敬を尽くして親に事えることをいう。人君に定められた孝は、ただ愛敬の孝のみである。しかし、人君が愛敬を尽くすと、万民が人君の行いに教化されて、愛敬の孝を励行するようになる。この民を教化するという面においては、徳教でもある。すなわち、人君における愛敬の孝は、親を愛敬する個人的な道德という性質と、民を教化する徳教という性質とを併せ持つ。しかも、民は徳教に導かれて愛敬の心を他者にまで敷衍していくと、人を悪まらず、慢らないようになるから、争いは起こらず、天下は安んじて治まる。徳教は、孝徳によって天下を治める、いわゆる孝治に繋がる。孝制定→徳教由来という構成は、このような孝の徳治的性質に対応する組み立てだといえよう。

もっとも、血を承けた親を愛敬することは、普遍的な天性の道ともいわれる。人君の徳教は、天性の心を自覚的な徳行に導き、道德へと昇華させるのである。こうして、人君の徳教により、愛敬の孝は人君から庶人まですべての階層に共通する徳目になる。諸侯以下の四階層には、階層ごとにも孝が制定されており、愛敬の孝とあわせて二つの徳目が課されることになる。

では、徳教の由来とは、どのような内容なのか。「第七 三才」「第八 孝治」「第九 聖治」の三章を概観し、その基本的特徴をおさえておこう。

「第七 三才」では、孝は天の経・地の義・人の行と、天地人を貫く道であり、聖人は天地の道に則って民に孝道を教えると述べ、徳教としての由来が説かれる。「第八 孝治」では、徳教は孝治に連繋すると、その政治的効用が叙述される。孝は天性の正道だから、教導は容易で、天下は安んじて治まるからである。そして、「第九 聖治」に続く。

「第九 聖治」の内容は、三段に分かれる。これら三段を分段して三章構成にしたのが、『孔伝』である。前段の所述は、徳教を行って現れた功績である。具体的には、聖人・周公旦が、祖先祭祀の礼を制定し自ら履行すると、万民はその徳行に教化され天下は治まるという。徳行の筆頭に祭礼の制定が挙がるのは、自らの生命の連続性（＝血筋）に対する愛敬の念こそが、

孝の根本原理だからである。

「第九 聖治」中段は、『孔伝』「第十一 父母生績」に相当する。この段では、自らの血筋に対する愛敬の念と、高位に在る親は君主として子に臨むことが述べられる。この中段の内容は、『孔伝』では章が分立するように、経文だけを読むと徳教そのものに関わるとは判じがたいところがある。しかし、邢昺疏は「此章既陳聖治則事繫於人君也」と説く。いわく、この章の前段で聖治、つまり、聖人・周公旦が徳教を行って天下を治めた功績を述べた（此章既陳聖治）、中段では徳教を人君の行いにまで敷衍したのだ（則事繫於人君也）、と<sup>(5)</sup>。疏によれば、中段もまた人君の徳教に関する叙述である。

以上三章の基本的特徴をまとめよう。要点は二つ。第一は主題で、徳教が基底をなす。各章の趣旨は、「第七 三才」は徳教の由来、「第八 孝治」は徳教の政治的効用、「第九 聖治」前段・中段までは徳教の具体的功績と概括できよう。第二は、登場する人物である。先王、明王、聖人、仁君と、徳教を主題にするから当然ともいえるが、徳教を行う人物は国の統治者に限定される。

「正義・孝優劣」の考察に入る。先ず、以下に全文を記そう。「正義・孝優劣」は、『孔伝』「第十二 孝優劣」に相当するが、両テキストには字句の異同が四箇所にある。異同箇所には、下線を引いた。

故<sup>①</sup>不愛其親而愛他人者謂之悖徳、不敬其親而敬他人者謂之悖礼。以順則逆民無則焉<sup>②</sup>。不在<sup>③</sup>於善而皆在於凶徳。雖得之君子不貴也<sup>④</sup>。

君子則不然。言思可道行思可樂。徳義可尊作事可法。容止可觀進退可度。以臨其民是以其民畏而愛之則而象之。故能成其徳教而行其政令。

経文は、前半と後半とに二分される。前半は、「故不愛～不貴也」で、孝徳の第一義、愛敬の孝に悖る場合、及び、悖徳に対する評価を説く。後半は、「君子則～其政令」で、政治の場での徳行を、六つの細目を挙げて叙述する。

字句の異同は、前半に集中する。特筆すべきは、①と④である。①は冒頭が「故」で、前段の論理を受けて論述が始まる。一方、『孔伝』「第十二 孝優劣」では、「故」が「子曰」に換わる。孔子のことはから章を起し、前章とは別立ての形式をとる。④「雖得之君子不貴也」は、『孔伝』では「雖得志君子弗従也」となる。「之」が「志」に、「不貴（貴ばさる）」が「弗従（従わざる）」に換わるのである。ここまできると、単なる文字の異同を超えた、文義そのものの異同である。④の異同は、『正義』『孔伝』両テキストを特徴付ける要所と考えられ、比較考察の観点の一つに設定する。

経文解釈を検討しよう。先ずは、冒頭の悖徳を述べる節、以下の経文である。

故不愛其親而愛他人者謂之悖徳、不敬其親而敬他人者謂之悖礼。

前述のとおり、この節の冒頭は「故」である。この接続詞は、前後二つの文の論理関係を明示する。ここでは、前段の所述、つまり、自らの血筋に対する愛敬の念と、人君の徳教とは、「故」から始まる論述の前提になる。

一読の限り、経文の意味は、自分の親を愛さずして他人を愛するを「悖徳」、自分の親を敬わずして他人を敬うを「悖礼」というと解される。確かに、自らの親に対する愛敬の念を孝と定めておき、その孝に悖るを悖徳悖礼と規定する論法は、前段の要点の一つ、血筋に対する愛敬の念を前提とした展開である。では、前段のもう一つの要点、人君の徳教はどのように関わるのか。玄宗注〔明皇御注〕（以下、御注）をみてみよう。

言尽愛敬之道、然後施教於人。違此則於徳礼為悖也。

御注は、前半で本来の孝を規定し、後半で孝に違背することを徳礼に悖ると説く。その前半の孝とは、「愛敬の道を尽くし、然る後に教えを人に施す（尽愛敬之道、然後施教於人）」である。これはまさに、人君の徳教そのものである。邢昺疏は、天子章の経文を指す（則天子章言愛敬尽於事親而徳教加於百姓是也）、と明言する。とすれば、悖徳悖礼は、人君が人君の徳教に悖ることを意味する。この点、邢昺疏で確認しよう。

正義曰 所謂不愛其親者是君上不能身行愛敬而愛他人敬他人者是教天下行愛敬也。君自行愛敬而使天下人行是謂悖徳悖礼也。

大略は、以下の通り。その親を愛さずとは、人君が愛敬を尽くして親に事えることができないこと。他人を愛敬するとは、人君が天下の民に愛敬の孝を教えること。本来、人君は自ら愛敬の孝を行って範を垂れ、民を教化すべきである。それが人君の徳教である。しかるに、人君自らは愛敬を尽くさずして、天下の民には愛敬を尽くさせること、これを悖徳悖礼という。

注疏によれば、悖徳悖礼は愛敬の孝を根拠にして規定される。この愛敬の孝は、愛敬を尽くして親に事える要素と、徳行によって民を教化するという要素を兼有する。つまり、人君における愛敬の孝である。前段の二つの要点、愛敬の念と人君の徳教は、人君の愛敬の孝へと収斂される。

なるほど、愛敬を尽くして親に事える孝は、人君のみならず、万人に共通する徳目でもある。しかし、愛敬の孝が万人の道德となるのは、親に向かう自然の愛敬の念が、人君の徳教を受けることによって主体的行為へと昇華するを俟つての後である。「正義・孝優劣」における愛敬の孝は、人君の徳教として、万人の愛敬の念を道德の次元に高める働きを担うのである。それは、あくまで人君にのみ関わり、けっして万民に共通するものではない。

こうして、「正義・孝優劣」は、人君の悖徳悖礼から説き起される。もとより、自ら行わずして教導などできょうもなく、民を治めるには暴力を以てせざるをえない。疏は、桀王紂王の事例を挙げ（桀紂率天下以暴而民従之）、天下を率いるには暴力を以てすると付言する。悖徳悖礼は、覇を以て民を治める統治に行き着くのである。

悖徳悖礼に続いて、経文は「以順則逆民無則焉。不在於善而皆在於凶徳」と叙述する。要旨をまとめておこう。人君は自ら愛敬の孝を行って範を示せば、民はその徳行に則り、国は治まる。しかし、行わなければ、則るべき範はない。孝を行って愛敬の心を保つことができないと、誰もみな善い心根を害ってしまう。

そして経文は、「雖得之君子不貴也」と結ぶ。字句の異同④、『正義』『孔伝』両テキストを特

徴付ける要所として挙げた一節である。御注は、次のように説く。

言悖其徳礼雖得志於人上、君子之不貴也。

経文に読点を打つと、「之を得ると雖も（雖得之）、君子は貴ばざるなり（君子不貴也）」となる。「之を得ると雖も」に対して、御注「その徳礼に悖れば、志を人上に得ると雖も（悖其徳礼雖得志於人上）」が付く。「君子は貴ばざるなり」には、御注「君子は之を貴ばざるなり（君子之不貴也）」である。二つに分けて検討しよう。

先ずは、「之を得ると雖も」である。

御注「その徳礼に悖れば、志を人上に得ると雖も」の前半「その徳礼に悖れば」は、以後の論述の前提を示す。人君が徳礼に悖る場合である。邢昺疏は、「悖其徳礼者、此依魏注也。謂人君不行愛敬於其親。鄭注云、悖若桀紂是也」と詳細である。人君が徳礼に悖るとは、魏注に拠ると人君が愛敬を尽くして親に事えないこと、鄭注に拠ると桀王紂王のごときだ、という。桀王紂王のごときとは、悖徳悖礼の疏「桀紂率天下以暴而民従之」を受けたものである。徳礼に悖る人君は、桀王紂王がしたように、天下を率いるに暴を以てし、民は恐れて従うのみである。

これを前提として、「之を得ると雖も」という状況が仮定される。御注「志を人上に得ると雖も」は、経文「之」を「志」に指定する。人君が人君としての徳礼に悖る状況では、民は暴力によって統治され、やむなく屈従するより他ない。「志を人上に得ると雖も」は、そうした状況における人君を仮定している。人君はうわべは屈従しておこうという思いを得てはいるが、と訳述できよう。疏はより具体的で、「云雖得志於人上君子之不貴也者、言人君如此是雖得志居人臣之上、幸免篡逐之」と説く。志を得て人臣の上に位してはいるが、幸いにして篡逐を免れているにすぎないというのである。

「志」とは、民、あるいは人臣がいだく表面的消極的な屈従の心を意味する。「之を得ると雖も」とは、人君が人君としての徳礼に悖り、民がやむなく屈従している状況である。

次ぎは、経文「君子は貴ばざるなり」の解釈である。

御注は「君子は之を貴ばざるなり（君子之不貴也）」、疏は「亦聖人君子の貴ばざる所とは、之を賤悪するを言ふなり（亦聖人君子之所不貴言賤悪之也）」とある。経文「貴しとせざる」の対象は、人君の暴政だと明確に示される。「君子は貴ばざるなり」は、人君の暴政を賤しみ悪むの意で、暴政に対する評価である。

それでは、暴政に評価を下す人物、すなわち君子とは誰をいうのだろうか。御注では特定されていないが、邢昺疏には「亦聖人君子の貴ばざる所」とある。その他、「如此之君雖得志於人上、則古先哲王聖人君子之不貴也」ともある。疏によれば、君子は古の先哲聖人、あるいは、人君にまで範囲を拡げても、仁政を行う優れた人君に絞られる。人君の暴政を評価する人物として妥当であろう。経文「君子は貴ばざるなり」は、先哲聖人、あるいは優れた人君は圧政を賤悪すると解される。

これで「正義・孝優劣」前半は終わる。続く後半では、君子の徳行を細目を挙げて説明する。細目は、言・行・徳義・作事・容止・進退の六つである。

ここでの注目は一点、やはり「君子」である。経文冒頭に「君子は則ち然らず（君子則不然）」とある。御注は、「徳礼に悖らず（不悖徳礼）」と説く。この君子は、前半に一貫して人君の悖徳悖礼を叙述し、それを受けて後半が展開されるから、優れた人君と解するのが妥当であろう。君子が優れた人君を意味するならば、六つの徳行の細目もまた、人君の徳目である。あるいは、優れた人君となるべく制定された徳目だといえる。後半は、「故に能くその徳教を成し、その政令を行う（故能成其徳教而行其政令）」と結ぶ。

以上、「正義・孝優劣」解釈を確認した。その主題は、一貫して人君の徳教である。

## 2. 太宰春台における『古文孝経 孔氏伝』「第十二 孝優劣」解釈

『孔伝』「第十二 孝優劣」は、「子曰」で始まる。孔子のことばから章を起す形式をとり、一つの章として独立する。章が分立すれば、主題も新たに設定される。章名が表すとおり、「孝優劣」である。

「孝優劣」とは、孝を励むことと疎かにすること、及び、それぞれの結果の優劣、ほどの意味である。問題は、その孝の内容である。「正義・孝優劣」では、孝とは人君の徳教であった。それに比して、太宰春台は、『孔伝』「第十二 孝優劣」における孝を誰のどのような行いと解釈しているのか、これが考察の課題である。なお、以下の論述では、『孔伝』「第十二 孝優劣」を、「孔伝・孝優劣」と略す。

考察の観点は、二つ。第一は、悖徳悖礼の解釈である。悖徳悖礼の論理は、先ず孝を規定し、その孝を根拠にして展開するから、孝の内容に通ずるのである。第二は、君子の解釈である。君子とは誰かという問いは、孝は誰の行いなのかをという問いに対する回答である。これら二つの観点から、孝の特徴と、それを通して示される章の主題を明らかにしたい。

悖徳悖礼の解釈から始めよう。前節と同じく冒頭の一節を取り上げる。以下、「孔伝・孝優劣」経文である。

子曰<sup>①</sup>。不愛其親而愛他人者謂之悖徳、不敬其親而敬他人者謂之悖礼

冒頭「子曰<sup>①</sup>」は、上述の通り。その他の字句は、『正義』の経文とかわらない。次に、この節に関する春台の解釈を記そう。『古文孝経 国字解』（以下、『国字解』）からの引用である。

悖、ソムキミダルルナリ。愛敬ヲツクシテ父母ニ事リ、コレヲオシヒロメテヒロク人ニホドコスハ孝ノ本ナリ。コレニ違フヲ悖乱ノ徳ト云。

ソノ親ノシタシキヲワスレテ他人ヲ愛スルハ悖乱ノ徳ナリ。ソノ親ノタツトキヲワスレテ他人ヲ敬スルハ悖乱ノ礼ナリ。本ヲワスレテ末ニワタルハ、是ソムキミダルルノコトナリ。

前半「悖、ソムキミダルルナリ～悖乱ノ徳ト云」は、孝と悖徳の定義である。愛敬を尽くして父母に事え、これを人におしひろめるを、孝の本と定めている。この「愛敬ヲツクシテ父母ニ事リ…」という解釈は、孔伝、すなわち孔安国伝と称される注に準拠するといつてよい。「尽愛敬之道以事其親、然後施之於人、孝之本也。違此道則悖乱徳礼也」が、孔伝の全文である。

ちなみに、「正義・孝優劣」御注も孔伝とほぼ同じで、邢昺疏「此孔伝也」と注するように、

孔伝を典拠にするともいえる。ただし、文中に一点、注目すべき箇所がある。「コレヲオシヒロメテヒロク人ニホドコス」である。対して、御注は「教えを人に施す」とある。すなわち、「教え」という表現を欠くのである。御注は、この「教えを人に施す」という要素を組み込むことによって、孝を人君の徳教に限定したのである。

また、孔伝「然る後、之を人に施す」と比較しても、この言辞には微細な差異がある。孔伝「然る後」は、「愛敬を尽くして親に事える孝を完遂し、その後に」の意である。この「然る後」があるので、続く「之を人に施す」もの、つまり、人に示して教えるものが孝行だとわかる。「然る後」という表現は、孔伝における孝が徳教であることを示すのである。二つの注に照らすと、春台の解釈「コレヲオシヒロメテヒロク人ニホドコス」は、「人ニホドコス」ものを明示する表現を欠くことに気付く。この言辞のみでは、孝を人君の徳教だと判じがたい。

後半「ソノ親ノシタシキヲ～是ソムキミダルルノコトナリ」は、悖徳悖礼の解釈である。孔伝については、すでに前半で全文の解釈を述べている。したがって、後半の悖徳悖礼の解釈は、春台が新たに付け加えた、春台独自の解釈だともいえよう。

訳文を記そう。自らの親を親しくおもう心を忘れて、他人に心引かれるのが「悖乱の徳」、自らの親を崇め尊ぶ心を忘れて、他人を敬うのが「悖乱の礼」。自らの親を思う心（本）を疎かにして、他人（末）に心を移すことを、悖乱という。

この解釈では、自らの親を愛敬する心を大本とし、その本来の心を疎かにして他人を愛敬するを悖徳悖礼と定める。悖徳悖礼を規定する根拠、すなわち、孝は、ただ自らの親に愛敬をつくすことのみである。孝が徳教か否かを判ずる条件、人君が民を教化するという要素は抜け落ちている。この春台の解釈する孝は、人君の徳教とはいえないのである。

そもそも、「その親を愛さずして他人を愛するは…」と説く経文は、それ自体から徳教という文意を読み取り難いところがある。春台の解釈は、経文を素直に読み解いたともいえる。しかし、民の教化という要素を、解釈全体を通して払拭したとも推考できよう。この点、君子の解釈で再び取り上げる。

さて、悖徳悖礼に続く経文は、「以訓則昏民亡則焉<sup>②</sup>。不宅<sup>③</sup>於善而皆在於凶徳」である（②'、③'の字句異同は、注参照）<sup>(6)</sup>。解釈を要約すれば、愛敬の孝を行わずして民を教えると、守るべき手本がないので分別がなくなってしまうとなる。経文「以て訓える」は、民の教化を表している。しかし、春台が経文に付した解釈は曖昧で、誰がなにを教えるのかについて要領を得ない。以下に、全文を挙げておく。

徳礼悖乱セザルトキハ、人トシテナツカザルコトナシ。コレニソムキテ民ヲオシフルトキハ昏乱ナリ。オシフル処クラクシテミダルトキハ、下民コレヲ法則トスル処ナシ。

論述を進めたい。第二の観点、君子の考察である。

「君子」という言辞が現れるのは、二箇所。一箇所は、前掲「以訓則昏民亡則焉。不宅於善而皆在於凶徳」に続く一節で、「雖得志君子弗従也」である。もう一箇所は、これに続く一節「君子則不然。言思可道行思可樂…」である。



「雖得志君子弗從也<sup>⑥</sup>」は、字句の異同が顕著で、比較考察の観点に設定した一節である。正義「雖得之君子不貴也」に照らすと、「志」が「之」に、「弗從」が「不貴」に対応する。「弗」は、「不」より強い否定を表す。「志を得ると雖も、君子は従わざるなり」と読み下したい。春台は、次のように解釈する。

得志トハ、用ヒラレテ官位ニアルヲ云。国道ナキ時ニ富貴ナルハ君子ノ恥ツル処、不義ニシテ富貴ナルハ浮雲ノゴトシ。君ニ善政ナキノ国君、アゲ用ヒント欲スレドモ、君子ハシタガハザルナリ。

解釈末文に着目したい。「君ニ善政ナキノ国君、アゲ用ヒント欲スレドモ、君子ハシタガハザルナリ」である。意味は簡明。「君に善政なしと称される一国の君主が登用しようとしても、君子は拒んで従わない」である。ここでの君子とは、国の君主が登用せんとする者を意味する。この文脈に沿えば、文頭「得志トハ、用ヒラレテ官位ニアルヲ云」は、官職に登用されて在任中のこと。志とは、官職に就いて政治を行う意志である。

春台の解釈を読解しよう。「国に正しい政道が行われない時に、官職に登用され富貴になるのは、君子の恥じるところだ。義に背いて職に就いても、富貴は浮雲のごとく定まらず、経世済民に手腕を振るうことなどかなわない。だから、悪政の君主が採用を求めても、君子は拒んで従わない」、と略述できるだろう。

「志を得ると雖も、君子は従わざるなり」は、君子が守るべき道を説く。その君子とは、官職に登用されて政治を行う者、あるいは、未だ登用の機会を得ずとも政治を行う能力を有する者である。以後、就役して政治を行う者を、為政者と称したい。官職に就いて政治を行わんとする為政者は、悪政を敷く主君には仕えない、換言して、善政の君主の下で奉職すべきである。これが、君子の道である。

この春台の解釈は、「正義・孝優劣」の解釈を大きく転回したものである。「正義・孝優劣」の叙述は、人君が人君としての徳礼に悖り民がやむなく屈従している状況、及び、それに対する先哲聖人の評価である。叙述の焦点は、人君、つまり、国の君主である。春台の解釈の焦点は、その国の君主に仕える為政者である。両者はじつに対照的である。

転回の要因は、孔伝「君子は従わず」、正義「君子は貴ばず」という字句の異同と、それに沿って解された君子の意味にある。孔伝「従わず」は、自分より強大な者の存在を認めた上で、その者に対する自分の行動を表す。したがって、ここでの君子の立場は、強大な者よりも下位にある。そこで、春台は君子を解釈して、君主に登用される為政者と説く。対して、正義「貴ばず」は、或るものに対する価値を判じ定めた結果を表す。その評価を下す者、つまり、君子は、或るものに対する見識を有さねばならない。「正義・孝優劣」では、一貫して人君の徳教を主題とするから、君子は人君より優位の立場にある。ここでは、君子は先哲聖人と解される。

君子の解釈を続けよう。二箇所目の君子は、後段冒頭に登場する。「君子は、則ち然らず（君子則不然）」である。春台の解釈は短い。

君子ハ悖徳悖乱ノコトヲナサズ。マタ不義ノ富貴ヲ求メサルナリ。

「不義ノ富貴ヲ求メサルナリ」とは、義に背いて職に就き富貴を求めないの意で、前段「君子は従わざるなり」の解釈に呼応する。したがって、この君子も君主に登用される（されんとする）為政者を意味する。為政者は、悖徳悖礼をなさず、不義なる職を求めないというのである。

この解釈は、前節の連繫としては、論理に整合性を欠くと思われる<sup>(7)</sup>。前節「君子は従わざるなり」では、悪政を敷く君主の下では就役しないと、為政者の守るべき道が説かれる。「君子は然らず」と続けば、前節を否定することになるからである。

不整合は扱措き、この解釈の意義は大きい。第一は、為政者の孝として、悖徳悖礼をなさざる孝を明示したことである。前述した悖徳悖礼解釈において、孝は愛敬を尽くして親に事えるのみで、人君の徳教という要素が抜け落ちることを指摘した。春台が「孔伝・孝優劣」の孝を、為政者が行うべき孝という設定で解釈したとすれば、人君の徳教という要素を取り除くのは当然であろう。むしろ、意図的に、徳教という要素を払拭したと考えられる。

第二は、不義なる就役を禁ずるといふ、まさに為政者としての行うべき道を、孝道徳に加えたことである。そもそも、孝経において、人君の孝は愛敬の孝ただ一つ。諸侯以下は、愛敬の孝に加えて、階層ごとに孝が制定されるので、二つの徳目が課される。為政者の孝として、不義なる就役の禁止を挙げ、愛敬の孝とあわせて二つを定めた解釈は、孝の制定に対応するのである。

「凡君子ト云ハ、士ヨリ以上ナリ」とは、春台の名著『経済録』凡例である<sup>(8)</sup>。同じく凡例によれば、「士ヨリ以上」とは、執事、執政、官吏、小吏、旗本・御家人、浪人などを指す。ここでも君子は、国の君主に仕える為政者、もしくは為政者の能力を具えた者をいう。「孔伝・孝優劣」解釈における君子は、『経済録』の凡例と同義であり、用語の意味は一貫している。

したがって、「君子は、則ち然らず」に続く叙述、君子の徳行もまた、為政者、もしくはその能力を具えた者が対象となる。徳行の細目は六つ、言・行・徳義・作事・容止・進退である。このうち言・行の解釈を確認しておこう。

イフヘキノコトハ、孝弟忠信仁義礼法ナリ。行トハ道徳ノ行ヒナリ。ミナ先王ノ常道ニ従フヲ云フ。言ヲミタリニ出サス。先王ノ法言ニ合フヤ否ヤヲ思テ後ニイヒ、行ヒハ先王ノ徳行ニ合フヤ否ヲ思フテ後ニ行フ。

書き出し「イフヘキノコトハ、孝弟忠信仁義礼法ナリ。行トハ道徳ノ行ヒナリ。ミナ先王ノ常道ニ従フヲ云フ」は、孔伝にはみられない春台独自の解釈である。言うべきこととして孝弟忠信仁義礼法を列挙し、これらを先王の法言だという。これは、『孔伝』「第四 卿大夫」に準ずる解釈である。春台は同章の「法言」を解して、「法言トハ先王ノ礼法ニアヒタル言語ナリ。孝弟忠信仁義礼法ノハツハ先王ノ法言ナリ」と説く。春台の解釈によれば、卿大夫とは執事、執政、上級官吏など、いわゆる上級の為政者を指す。

また、行については、「行トハ道徳ノ行ヒ」と、道徳に指定する。徂徠学者・春台においては、道は民を安んずる政治の道、徳は政治の道を実現する能力を意味する。つまり、道徳とは政治に関わる概念である。行もまた、為政者の徳行に他ならない。

以上、春台の「孔伝・孝優劣」解釈において、孝とは誰のどのような行いかを考察した。春台によれば、「孔伝・孝優劣」における孝は、為政者、もしくはその能力を具える者の行為である。その内容は、第一義としては、愛敬を尽くして親に事えること。第二は、官職に登用されて政治を行う者が行うべき道で、不義の富貴を求めず、善政の君主の下で奉職すべきというものである。春台が解釈した孝からは、人君の徳教という要素は払拭される。「孔伝・孝優劣」の主題は、官職に就いて政治を行う為政者の孝である。

春台の「孔伝・孝優劣」解釈は、「正義・孝優劣」から大きな変容を遂げた。その第一の理由は、春台の思想的立場に関連する。

春台は、「経世済民」の学としての徂徠学の継承者を自認していた。孔子の教えとは、先王の道を正しく伝える教えであり、「天下ヲ治ムル道」、「世ヲ経シテ民ヲ済フ道」である。春台にとって、孝経は天下を治める道が説かれた經典以外の何ものでもない。したがって、そこで説かれる孝は、天下を治める道としてのみ意義をもち、実際に天下を治める職に就く為政者を対象にすることになる。

徳教という要素を払拭する解釈も、徂徠学としてみれば当然だといえる。たとえば、「第一開宗明義」では、孝は至徳要道だと説く。以下は、至徳要道の解釈である。

聖人天ニタガハザルノ教ヲ立テテコレヲ道ト云。故ニ道ヲ身ニ行フトキハ、言オノツカラ順ニシテ、行ヒオノツカラ正シ。

春台によれば、孝とは、聖人（先王）が天の道に拠って立てた道、先王の道である。それを教えというのは、道は言辞を用いて表されているので、学ぶことができるからである。道を学び行えば、自分のもちまへの資質が、何時も間違いなく実現できるようになる。その意味で、道は教えでもある。春台において、そもそも孝とは、先王が立て、為政者が学び行う教えである。とすれば、あらためて人君の徳教として捉え直す必要性は認められないし、むしろ徂徠学の解釈に悖るのである。

### 3. 「孔伝・孝優劣」解釈の展開

春台は、「孔伝・孝優劣」における孝を自らの親を愛敬すると解釈した。この解釈は、徂徠学者・春台の意図とは別のところで、孝道德の意義を転換していく。むしろこちらの方が、「孔伝・孝優劣」解釈の展開における意義は大きいと思われる。四点、列挙しよう。

第一に、「孔伝・孝優劣」で説かれる愛敬の孝を、先天的かつ普遍的な徳目にする道を拓いたことである。人君の徳教は、親を愛敬する天性の心を道徳的な行為の段階へと高める役割を果たす。徳教によって、愛敬の孝という道徳律は成立するのである。春台は、その徳経の役割を払拭し、愛敬の孝をそのまま道徳に定めた。とすれば、たとえば自らの血筋に対する愛敬の念など、徳教に代えて道徳原理の先天性や普遍性を強調する論理が構築されねばならない。この解釈は、結果として、愛敬の教の絶対的規範性を高めることになるだろう。

第二は、孝道德において、個々の自覚や道徳心に比重が置かれることである。人君の徳教が

介在しないから親への親しみを孝道德へと昇華させるのも、それを実践するのも、個々の自覚に委ねられる。春台の「孔伝・孝優劣」解釈は、まさにその通りで、政治を志す者に向けて、彼らが学ぶ教えとして説かれている。

第三は、孝の実践において、春台が意図したような個々の自覚による主体的な取り組みが、さほど期待できない場合である。自覚を俟たずして孝の励行を促そうとするならば、それに代わる動機付けが必要となる。たとえば、親しい者を愛する心、あるいは親の恩愛を強調し、情愛に訴える方法が採り入れられるだろう。

第四は、孝道德における日用道德化が進むことである。徳教は、孝徳によって天下を治める孝治に通じるが、その要素がなくなれば、孝のもつ政治的性質も希薄にならざるをえない。上記三つの転換点とも相関しながら、孝は日常の生活の中で行うべき道德という傾向が強まることになる。また、こうした孝の日用道德化が進むに従って、孝道德の受容層は、春台が想定した為政者から、より広範な民衆へと拡大していくだろう。

太宰本刊行以後、『孔伝』は広範に普及する。その刊行は、専門書、あるいは教養書の類のみならず、児童向けの入門書にまで及んだ。入門書においては、孝の根拠や動機付けが説かれることになる。

折衷学の冢田大峯（延享2・1745～天保2・1832）は、児童向けの入門書『古文孝経 和字訓』（天明8・1789刊、江戸嵩山房）を刊行している<sup>(9)</sup>。同書は、悖徳悖礼を解して、以下のように説く。

愛しみ敬ふ道をその親につかふるに致し尽して、その後はその心をおしほどこして他人をも愛しみ敬ふべき、聖人の教へにて人の定りし行ひなり。しかるをその親をばさまで愛しみもせずして、他人をまづ慈しむを是を徳のもとりみだるといふなり…

経文そのまま素直な解釈で、人君の徳教という要素は、最早どこにもみられない。春台が為政者の徳目に限定したのに比して、一般に通用する教訓になっている。ここでは教訓の絶対性の根拠は聖人の教えであることに置かれ、その是非は全く問題にされない。

「孔伝・孝優劣」冒頭の一節、「その親を愛さずして他人を愛するを…」は成句となって、寺子屋や家庭における徳育の教材であった往来物にまで取り入れられる。一例として、小川保磨著『孝行往来』（天保6・1835刊、京都吉野家仁兵衛刊ほか）を取り上げ、孝道德の展開を検証しよう<sup>(10)</sup>。

『孝行往来』では、「孔伝・孝優劣」の一節は、次のような文脈で取り上げられる。

兄弟ヲ睦ミ友ニ交ハルモ、皆親ニ仕フノ礼義ヲ移シテ厚薄ノ差別有ルノミ。譬ヘバ我が親兄弟親類ノ親ミハ厚ク、他人ノ親兄弟ヲ親ムハ薄シ。若シ之ニ違ヒ、我が親ヲ愛敬セズシテ他人ヲ愛敬スル者ハ、本末ヲ分タズ徳ニ悖ケ礼ニ悖ケルナリ。（原漢文、書き下しは筆者による。以下、同）

ここでは、他者との交わりにおける礼義の使い分けが説かれる。親に事える礼義に厚薄の差をつけて移せばよいとし、厚薄の差のつけ方の譬えに、血縁の有無による親疎の度合いをあげ

る。その上で、親疎の度合いを違えるのは、我が親を愛敬せずして他人を愛敬すると同じく、悖徳悖礼だという。

注目したいのは、親を愛敬する心を絶対の真理と捉え、それを根拠にして教訓を述べることである。下線部「その親を愛さずして他人を愛する…」という経文は、親への孝を説く教訓として、ごく一般に受容されている。

親への孝養を促す動機付けでは、養育の辛苦と報恩、子への無償の慈愛などが強調される。平明な教訓に解説は不要であろう、以下に例示する。

先ズ父母ノ恩廣大ニシテ測無キヲ知ルベシ。抑モ胎内ニ宿レバ母ノ苦難父ノ心配一朝一夕ノ苦勞ニ在ラズ。…日々夜々子ノタメニ千辛万苦已ム暇ナシ。誠カナ、天性ノ道尊キ恩惠深キ慈愛ミノ有難キハ太山蒼海モ譬喩ルニ足ラズ。イカホド孝養ヲ尽スト雖モ、万ガ一返報ズル事アタハズ。

#### 4. 結論

本稿で論じた「孔伝・孝優劣」解釈のみならず、増設された二つの章「孝平」「父母生績」の解釈においても、以降の『孔伝』解釈に継承された要素は多い [早川 2008a] [同b]。たとえば「孝平」では、家・国・天下の維持存続が、手段から目的へと転換され、孝の目的として前面に押し出される。そして、家・国・天下を維持存続するためのもう一つの徳目、君への忠の意義が相対的に高められ、忠孝一体化の理論が提唱される。また、「父母生績」では、父母が子どもを養育する功勞を主題に設定し、その養育に応える恩が孝の根拠とされる。

こうした解釈を可能にしたのは、春台の思想的営為は無論ではあるが、章立ての仕方が果たす意義も大きい。章を分ければ、別けた分だけ章は増える。主題を別に立てることも、その主題の対象もあらためて設定することも可能になる。

章立ての仕方は、解釈の幅も広げる。もちろん、テキスト自体の相違と、テキスト解釈の相違とは区別されねばならない。分章の仕方や字句の異同そのものは、テキストに由来する問題である。一方、字句や主題の解釈は、テキストに制約されるものの、解釈者自身の理解や意図に由るところがある。

実のところ、『孔伝』自体は、春台のように人君の徳教という要素を払拭してはいない。例えば、章の結文の注では、「徳教が成し遂られ政令が行われると、君は国家を保ち、その令聞は長生する。臣は官職を守り、宗廟を保つ」と説く<sup>(11)</sup>。孔伝からは、国の君主が徳教を行い、国を治める状況を読み取ることができる。一方、春台の解釈には、人君の徳教を意味する言辞は全く現れない<sup>(12)</sup>。為政者の孝という主題設定は、あくまで春台の解釈である。

以上をまとめると、章立ての仕方は、第一に章の増設、第二に解釈の幅の拡がりという二点において、『孔伝』普及に意義があったと指摘することができる。春台は、新しい解釈の可能性を拓いてみせたといえよう。

春台における『孔伝』刊行とその解釈は、以降の『孔伝』普及、および『孔伝』解釈の一契

機になったと思われる。普及の要因は、春台の解釈に起因する要素と、『孔伝』における分章に起因する要素に分かれるだろう。二つの要素を明確に別けることは難しい。おそらく、春台の解釈に触発されつつ、分章の意義を活用して、『孔伝』解釈は展開したのではなかろうか。今後の課題としたい。

## 【注】

- (1) 江戸後期の出版状況については、鈴木俊幸『江戸の読書熱－自学する読書と書籍流通』（平凡社、2007）、長友千代治『江戸時代の図書流通』（思文閣出版、2002）などの一連の研究、『江戸本屋出版記録（全三巻）』（ゆまに書房、1980-2）、『近世出版広告集成（全六巻）』（ゆまに書房、1983）等を参照。近世中後期の孝道徳と『孔伝』については、佐々木潤之介『江戸時代論』（吉川弘文館、2005）などを参照。
- (2) [早川 2009a]「太宰春台撰『古文孝経 孔氏伝』における孝道徳 —「第七 孝平章」を中心に—」（『筑波大学 哲学・思想論叢』第27号、2009）、[早川 2009b]「太宰春台撰『古文孝経 孔氏伝』「第11父母成績」の意義」（『目白大学 人文学研究』第5号、2009）。
- (3) 『孝経正義』：『欽定四庫全書 経部』  
太宰本『孔伝』：筑波大学付属図書館蔵『重刻 古文孝経孔氏伝』（天明3・1783、嵩山房・小林新兵衛版）、『欽定四庫全書 経部』  
『古文孝経国字解』：筑波大学付属図書館蔵『古文孝経国字解』（明和3・1777、嵩山房・小林新兵衛版）句点は著者による。
- (4) 「第二 天子」の全文は、以下の通り。「子曰、愛親者不敢悪於人、敬親者不敢慢於人。愛敬尽於事親、然後徳教加於百姓、刑於四海。天子之孝也。呂刑云、一人有慶兆民頼之。」
- (5) 続けて、その例証として『礼記 卷八 文王世子』から、周公旦が甥成王に世子の方を教える故事を抄録し、人君は父親の親愛と人君の尊厳とを兼備して初めて天下を保つことができる、と結論づける（按礼記文王世子称、昔周公摂政、抗世子法於伯禽、使之与成王居、欲令成王之知父子君臣之義。君之於世子也、親則父也、尊則君也。有父之親、有君之尊。然後兼天下而有之者…）。
- (6) 『孔伝（K）』「以訓則昏民亡則焉。不宅於善而皆在於凶徳」と『正義（S）』「以順則逆民無則焉。不在於善而皆在於凶徳」との字句の異同は、以下の4箇所。K「訓」がS「順」、K「昏」がS「逆」、K「亡」がS「無」、K「宅」がS「在」。
- (7) 『孔伝』も、「既不為悖徳悖乱之事、又不為苟求富貴也」とあり、論理的整合性を欠く。
- (8) 頼惟勤校注『日本思想大系 37 徂徠学派』岩波書店、1972、p.14。
- (9) 折衷学者・大峯は、春台の思想も取り入れている。例えば、①学問を、政治を行う者（為政者）が治安之道を学ぶ政治の学に限定したこと、②治安の道は、古の聖王明君が天下を安んずる道で、経籍にあると捉えたこと、③修養方法として身体的訓練ともいうべき礼の実践を重んじたことなどである。『古文孝経 和字訓』（天明8・1789刊、江戸嵩山房）は、筑波大学付属図書館所蔵本を使用。
- (10) [京都] 吉野家仁兵衛板、[大阪] 河内屋茂兵衛ほか板。小川保麿には、『養育往来』、『三体用文章大成』などがある。往来物の解題は、石川松太郎監修・小泉吉永編『往来物解題辞典』（大空社、2001）を参照。
- (11) 教成政行、君能有其国家令聞長生、臣能守其官職保族供祀順。是以下者皆若是、是以上下能相固也。
- (12) 政令ハ政事ノ号令ナリ。上ヲウケテ故トナリ。上ソノ身ヲ正フシテ下ヲヒキルユヘニ、下民上ニ下ガフテタガハス。コノユヘニソノ道徳ノ教成リテ、号令行ハルルナリ。

\* 本稿は、日本学術振興会平成21年度科学研究費補助金（基盤研究C：課題番号20520075  
19世紀前中期の江戸・東京における家族の実態と道徳思想）による研究成果の一部である。