

Title	〈『孝経』の作者〉の意味
Author(s)	加地, 伸行
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 24 P.1-P.11
Issue Date	1990-12
Text Version	publisher
URL	http://hdl.handle.net/11094/10312
DOI	
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

『孝経』の作者の意

加 地 伸 行

はじめに

経学における問題の設定と、中国哲学史におけるそれとは、異なる。経学においては、問題の設定はもとより、その解決の方法に至るまで、すべて経学的諒解の範囲においてなされる。すなわち、経学では、経書を聖人（人間の理想像）の手を経たものと規定し、それを理解することを目的とする。だから、その行論と歴史的事実とが乖離することがある。一方、中国哲学史の諸研究は、歴史的事実に基いて行なわれるため、歴史的事実をめぐって、しばしば経学的研究と衝突してきた。

しかし、経学的研究は、果してただ単に経学の世界に止まるだけなのであるか。私はそのようには思わない。と言うのは、或る時代の経学が主張することを、その時代の歴史的問題に充てて見るとき、その経学的主張や構成に見られる意識が、その時代の思想的問題を意外と的確に把握していることを発見することが多いからである。すなわち、経学的議論を通して、その時代の歴史的問題を見ることが可能である。

そうした事例は、経学において至るところで見ることができよう。本稿では、その一例として、『孝経』の作者についての問題を取りあげ、その意味を考えてみたいと思う。

(一) 作者・曾子説の意味

班固は『漢書』芸文志において「孝経は、孔子 曾子のために陳ぶるなり」と述べる。すなわち、『孝経』の作者を孔子とする立場である。この立場は、班固個人に限らず、後漢時代の一般的理解であった。たとえば、鄭玄の『六芸論』には、「孔子おもえらく 六芸の題目同じからずして指意殊別せば、恐らくは道 離散し、後世 根源を知るなし」と。故に『孝経』を作りてもってこれを總會す」という、有名な文章がある。

しかし、前漢時代においては、孔子の弟子の曾参を作者とする立場であったようである。すなわち『史記』仲尼弟子列伝における記述がそれを示しているとされている。

もともと問題がないわけではない。と言うのは、右の記述が、古来、つぎのように①・②両様に読まれてきており、曾子ではなくて孔子を作者とするという読みかたもまた可能であったからである。すなわち①・②とはつぎのごとくである。

①曾参、南武城人。……孔子以為能通孝道、故授之業、作孝経。死於魯。

②曾参、南武城人。……孔子以為能通孝道、故授之業。作孝経、死於魯。

一般的には、②文は「……〔孔子が〕『孝経』を作る。〔曾参は〕魯に死す」であり、そのとおりに読めば、①孔子を作者とする読みかたである。ただし別解がある。「……〔孔子が曾参に〕『孝経』を作らしむ。〔曾参は〕

魯に死す」という読みかたがあり、これは、^①曾参を作者とする。一方、^②文は文字どおり「曾参は」『孝経』を作り、魯に死す」である。すなわち、孔子作者説 (^①) と曾子作者説 (^②・^③) とに分れる。

二説に分れる^④文の実例を示せば、つぎのごとくである。たとえば、張心激『偽書通考』(商務印書館・修訂版一九五七年上海第一次印刷・四八二頁)は、その「孝経類」において、孔子を『孝経』の作者とする立場を取り、『史記』の前記同文を(「死於魯」は省いて)引いているので、^④のような解釈をしていることになる。

またたとえば、周子同『羣経概論』「孝経的作者及其争弁」(商務印書館・民国二二年・九二頁)は、^④文のような句読を行なった上で、曾参の作としているから、^④のような解釈であろう。日本人では林秀一『孝経学論集』(明治書院・昭和五一年・三二五頁)が同じ解釈の訓読を行なっている。

滝川亀太郎『史記会注考証』は、^④文のような句読を切っているだけであるから、それだけでは^④か^④かはっきりしないが、同書附録の「史記資料」において「曾参作孝経」と明記しているので、^④のような解釈であったと推察する。

『史記』の撰者である司馬遷が、果してどういう意見であったのか未詳である。しかし、^④・^⑤両文の句読に限りて比較すると、「作孝経」という句を、上文の「故授之業」に続けるよりも、下句の「死於魯」に続けて一ましまりにする、すなわち^⑥文のほうが、文気の上で自然であると考えられる。それに、「仲尼弟子列伝」の曾参の項は、この「死於魯」という句をもって終っているのであるから、^④文のように、「死於魯」という一句だけを単立して最後に置くというのは落ちつかない。

ところで、『古文孝経孔安国伝』なる文献がある。周知のように、太宰春台(純)が我国に留存する諸本を校勘し

て定本を作り、刊本として世に広め、それがさらに中国に伝わり鮑廷博の「知不足齋叢書」第一集に収められた。もっとも「孔安国伝」の部分は偽作とされ、その偽作のまま我国に留存したとされている（林秀一の前引書所収「孝経孔伝の成立について」）。そのような経緯はあるが、同序は「ここにおいて曾子喟然として孝の大たる 知るなり。遂に集めてこれを録し、名づけて『孝経』と曰い、五経と並んで行なわる」と述べ、曾子説を取っている。

すると、孔安国は司馬遷の師であるから、偽孔安国序の作者としては、師承という点から、『史記』あるいは司馬遷の立場を曾子作者説とする意識であったと考える。すなわち、『古文孝経』と曾子作者説という結びつきが浮びあがってくる。

もちろん、今日の中国哲学史研究の立場から言えば、『孝経』の作者を孔子とか曾子とかと特定化することに意義を認めない。それはそうである。今文・古文を問わず、『孝経』自身の文章を見ると、孔子と曾子との問答であり、その形式上、『孝経』の中身は孔子のことばであり、それを曾子が写定、あるいは記録した形式と言う他ないからである。そして『孝経』の中に「曾子」の「子」ということばがある以上、実際は曾参の複数の弟子たちの手に成るといのが歴史的事実であろう。そのことは、宋代の司馬光『孝経指解』序が早く指摘している。そのような、歴史実証主義的には、『孝経』の作者という問題は、ほとんど意味がない。

しかし、経学的には、作者問題にこだわるざるをえない。なぜなら経書の作者問題とは、実は、今文古文論争すなわち今文派と古文派との対立という大問題と連関しているからである。その意味で『古文孝経』と曾子作者説との結合に注目してよい。当然、それでは『今文孝経』における作者とはだれに擬されているのかということになる。

(二) 『春秋』と『孝経』との並置

今古文論争が思想史の意味を帯びてくるのは、もちろん劉歆の登場以後であり、特に『春秋左氏伝』の登場の意味が大きい。あえて言えば、春秋学が今古文論争の中心に位置する。たとえば、周子同『経今古文学』（商務印書館・民国十五年）の「経今古文論争」（同書十三頁以下）が論ずるように、四回の論争——前漢末の哀帝期の第一次論争、後漢初期の光武帝期の第二次論争、章帝期の第三次論争、後漢中期から末期の桓帝から靈帝期の第四次論争——があったが、その全体を通じて、すべてに登場するのは『春秋左氏伝』である。第三次・第四次の両論争に至っては、実は『春秋左氏伝』と『春秋公羊伝』との両者の論争でさえある。それほど『春秋左氏伝』がもたらした問題は大きかった。それに比べるならば、たとえば『周礼』は、王莽の新王朝における理論的支柱としての意味を除くと、漢代一般において、『春秋左氏伝』が惹起したほどの大きな論争を起したわけではない。

ともあれ、『春秋左氏伝』の漢代における意味は大きく、それとともに春秋学の持つ意味もまた大きかった。このことは、経学史において、いち早く位置づけられている。すなわち、『春秋』と『孝経』との両者が重んじられたという評価が後漢時代において行なわれている点である。

さて、その並置の際の『春秋』とは、『春秋左氏伝』のことであろうか。と言うのも、後漢時代における『春秋左氏伝』の重要さという問題があるからである。これは検討に価する問題である。

ごく一般的に考えるところならば、『春秋』と『孝経』とという並記であるのだから、この両者を対称的に考えることができる。すると、『孝経』の場合、『孝経』と言えば、ふつうは『孝経』の経文を指し、伝文を指さない。

その場合と同じく、『春秋』もまた、『春秋』経のことであって、『春秋』伝ではない、と言えよう。

もしこのように考えたとすれば、この場合の「春秋」ということは、春秋学の今古文論争という経学史のまた思想史的な意味を含まず、一種の「事実の指摘」ということになる。とすれば、もちろん『春秋左氏伝』というように特定の文献を指しているのではない、ということになってしまう。

しかし、今古文論争は、現代の〈科学〉というような立場で論争されたものではない。その論争は、きわめて政治的なイデオロギー論争である。論争に敗れば、政治的、社会的地位を失ってしまうような、党派的な政治闘争としての論争であった。だから、「春秋」ということが、究極的には『春秋』経文を指すとしても、そこになんらかの今古文論争の反映を見ることができないのではないかと考える。

それでは、どのように分析してゆけばよいのであろうか。

当然、当時の経書の問題である。そうした概念論争の記録の代表として『白虎通義』がある。すなわち同書「五経」篇における『春秋』の概念である。

『白虎通義』五経篇は「已に『春秋』を作り、後に『孝経』を作るは何ぞ」と述べている。このような、孔子が『春秋』を作ったとする経学的立場は、言うまでもなく今文派の立場である。古文派が、孔子は「述べて作らず」という立場であることは言うまでもない。それに、この『白虎通義』全体が、今文派の解釈に依るものが多いというのが、経学史の定説である。だから、『春秋』の作者の特定を今文派の説に依ったのは、その一例であろう。

それは無理もない。なぜなら、白虎観において経学の諸概念について論議が行なわれたのは、章帝の建初四年（西暦七九年）であり、王莽の新王朝を倒してからまだ日が浅い。当然、王莽王朝の理論を構成した古文系経書の

『周礼』や『春秋左氏伝』が一步退かざるをえなかったであろうからである。

しかし、そのような政治権力上の理由があつても、古文系テキストのもたらした影響をまはや無視することはできなかつた。すなわち、今文派の所説は、一般に、周代のころの国家規模や周王の権限等を反映しているにすぎないが、それに対して古文派の所説は、いろいろな点で今文派の規模よりも大きく、周代よりも、より拡大的な秦漢帝国の規模に通ずることを示していたからである。つまり、今文派が周代の世界的理論であるのに対して、古文派は秦漢的世界の理論としての意義を有していた。

たとえば、(白虎観における論議を経て約二十年後、許慎の『説文解字』が完成されたと言われるが、公的には)建光元年(西暦一二二年)に許慎の子の許沖によって『説文解字』が朝廷に献ぜられる。許沖はその上奏文中、父が『孝経孔氏古文説』を学んだと言ひ、同時にそれをも献じている。許慎の『説文解字』は、もともと古文字の再評価運動の現われの一つである。許沖の上奏文が『春秋左氏伝』の意義を論じ、「その、易孟氏・書孔氏・詩毛氏・礼周官・春秋左氏・論語・孝経を偁あぐる(段注「偁は揚なり」)や、みな古文なり」と述べるように、『孝経』とはもとより『古文孝経』を指している。また「孔安国伝」が、当時、確実に存在していたことを物語っている。

また許慎は『五経異義』において『今孝経説』を引いている。すなわち『孝経』諸侯章中の「社稷」の「稷」について「稷とは五穀の長なり。穀 衆多なれば徧あねく敬すべからず。故に、稷を立ててこれを祭る」と。そして、『春秋左氏伝』昭公二十九年「列山氏の子あり、柱と曰ひ、稷と為す……」を引き、古文派の解釈と一致することを主張している。つまり、今文派の解釈を古文派に吸収しようとしている。

ちなみに、この『今孝経説』は緯書という意味ではないらしく、まただれの説であるのか未詳であるが、皇侃の

説「稷は五穀の長なり。亦た土神なり」（『孝経正義』諸侯章「社稷」の項の刑昺の『疏』所引）に、名残りがあつた。さて話をもとにもとすと、許沖によつてこのとき献ぜられた『孝経孔氏古文説』は、経・説（伝）ともに伝わっていない。また、鄭衆・馬融・高誘らの『古文孝経』諸注解があつたとされているが、すべて失なわれてしまつてゐる。結局、『古文孝経』は中国においてはやがて行なわれなくなり、後漢代では『今文孝経』が残るといふことになつた。

その一つの理由は、『孝経』という経文の持つ特殊性にあると考える。と言うのは、他の経書における今古文の相違には、著しいものがある。たとえば『礼記』王制篇と『周礼』と。しかし、『孝経』の場合は、今古文の差と言つても、文字の増減や章句の分合といった相違が中心となつてゐるにすぎず、「特ひとり 伝つうるところ微ちや同じからざるあるも、大義 固より同じからざるなき者なり」（呉大廷『孝経古今文伝注輯論』序）という見解が通説である。

一方、『春秋左氏伝』は『古文孝経』と異なり、けつして消滅することはなかつた。許沖の宣揚を経て後、しだいに流行し、後漢末に至つて、何休と鄭玄との有名な春秋伝優劣論争にまで盛りあがり、次の三国時代になると、俄然、『春秋左氏伝』が有力となり、『春秋公羊伝』・『春秋穀梁伝』は逆に衰えてゆく。けれども、『春秋左氏伝』は、王莽との関わりの深さもあり、後漢一代を通じては、『春秋公羊伝』に挑み論争するところの、従位的存在であつたことは否めない。

すると、『春秋』と『孝経』と、という並列の意味が見えてくる。それはどのようであるのか、次章で述べることにする。

(三) 作者・孔子説の意味

漢代における『孝経』注解は多い。しかし、ほぼ完全な形で現存するものは『古文孝経偽孔安国伝』と『今文孝経鄭玄注』との二種である。鄭玄は、今文・古文両者に通じた人物であるから、単純にどの派と分別することはできない。しかし、『孝経』については、今文系テキストを用いたところは興味深い。鄭玄は春秋学においては『春秋左氏伝』のような古文系を尊重しておりながら。

ところで、朱彝尊の『経義考』によれば、何休も『孝経注』(散佚)を撰していたと言う。何休の場合、今文派として徹底していたから、おそらく彼が使った『孝経』は今文系であったであろう。何休・鄭玄は、春秋学において今文派・古文派と分れはしたものの、『孝経』のテキスト採用においては、今文系として一致していたと考える。当然、鄭玄が『六芸論』の文(前引)において重視した『孝経』も今文系を念頭においていたであろうと言える。

さて、ここで『春秋』と『孝経』とを並記する文を見ると、共通した意識が見られる。すなわち、孔子が『孝経』を作ったという意識である。たとえば、前引の『白虎通義』「五経」の「後に『孝経』を作る」をはじめ、「史晨奉祀孔子廟碑」の文「乃ち『春秋』を作り、復た『孝経』を演ぶ」や「百石卒碑」の文「『春秋』を作り、『孝経』を制す」がそれであり、原文ではすべてその前に「孔子」を主語としている。つまり、『春秋』と『孝経』とを並置して、ともに孔子が作ったとする。

孔子が経書を「作った」とするのは、経学的に言えば、今文派の立場である。しかも、政治的意味が加わっている。たとえば、王充の『論衡』程材篇には「それ五経も亦た漢家の立つるところにして……『春秋』は漢」のた

め』の経にして、孔子制作し、漢に垂遺す」とする。この文を引いた、『経学歴史』（前引・一一三頁）同個所の周予同の注がそのことを、徐彦の『春秋公羊伝』疏から例を引いて説明している。

前引の「史晨奉祀孔子廟碑」もまた『春秋』を「西のかた狩して麟を獲、漢のために制作す」と今文派的立場を明らかにしている。すると『春秋公羊伝』の何休の序に、周知の「昔孔子云うあり、吾が志は『春秋』に在り、行いは『孝経』に在り」（これは『孝経鉤命決』に基づいているが）という文があるが、そこに言う『孝経』は、もちろん、孔子が作った『孝経』という意識であるだろう。

このように見てくると、後漢時代に『春秋』と『孝経』とを並置するときの、その『春秋』とは『春秋公羊伝』を、その『孝経』とは『今文孝経』を念頭においての、へ孔子を経書の作者とするへ今文派の意識を表していると考えてよいであろう。それは、『古文孝経』と曾子作者説との結びつきを考えていたであろう前漢時代の意識とは異なったものである。

おわりに

司馬遷の学統は複雑である。古文派の孔安国からも、今文派の董仲舒からも学んでいる。今文派的歴史意識も強い。だから、『古文孝経』・作者曾子説（孔安国系の意識）と『今文孝経』・作者孔子説との二つの系譜があるとき、司馬遷自身がどちらの立場であったかを定めるのは、慎重を要する。しかし、偽孔安国伝の作者たちは、おそらく司馬遷を『古文孝経』・作者曾子説に置こうとしていたであろう。古文派の歴史主義的立場から言っても、そのほうがふさわしい。

一方、今文派の歴史哲学的立場から言えば、漢のために、すなわちいわゆる頌漢的立場というイデオロギッシュな主張こそが必要であった。衰退一方の後漢王朝に対して、後漢の儒者、とりわけ今文派、特に春秋公羊派は、漢王朝の正当性を主張することが大きな任務であっただろう。その任務を果すためには、たとえば『孝経』もまた今文系でなくてはならなかったのであろう。

このようにして、『孝経』が政治的イデオロギーに組みこまれたとき、礼教性一色とならざるをえなかった。その結果、『孝経』が元来持っていた宗教性が薄められてゆくことになってゆく。この、『孝経』が宗教性から礼教性へと転形してゆく過程については、拙稿『『孝経』の漢代における思想史的位置——宗教性から礼教性へ』（『日本中国学会報』第四二集・一九九〇年）に論述している。

（文学部教授）