



Title	「孝」の表象史：長寿はなぜ祝われるのか
Author(s)	重信, あゆみ
Citation	待兼山論叢. 史学篇. 2026, 59, p. 1-26
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/104567
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

「孝」の表象史

——長寿はなぜ祝われるのか——

重 信 あ ゆ み

キーワード：孝／長寿／寿官／寿民

はじめに

本稿は、「孝」という抽象的概念が歴史の中でどのように認識され、視覚的に表象されてきたのかを、日中交流史の一端として明らかにすることを目的とする。とくに、「長寿」「長生」が儒教倫理の中でいかなる位置を占め、いかに実践されてきたのかを、歴史的文脈の中で検討する。

中国において、「長生」は死生観の根底をなす思想であり、「不老不死」への憧憬や仙人信仰を生み出すとともに、医療における基盤的概念形成にも影響を与えてきた。この思想は、長寿を祝う文化や儀礼にも結びつき、「古稀」「喜寿」「米寿」などの節目の祝賀として具現化している。『説文解字』は「孝」を「善事父母者」と解し、父母によく仕えること、ひいては、高齢者への養老が「孝」の実践とされた。一方で、加地伸行は「孝」には「死生観に関わる孝の「宗教性」がある¹⁾」と指摘し、その上に祖先祭祀や宗廟といった礼制が位置づけられると論じている。そしてこれは、「生者における死の不安中、精神的安心を得させる大きな意味を有²⁾」すると加地は述べる。このように、死生観を背景として、死者への祭祀を継続して行える長寿者は「孝」の実践者として社会的に重要な役割を与えられたと考えられる。さらに、『書経』では「寿」は「福」とされる。つまり、長寿は「福」の具現であり、次第に「孝」の実践によってもたらされる「福」と認識された可能性がある。

近代以降、とりわけ現代社会においては、「長生」や「長寿」という状態それ自体が価値あるものとして称揚される傾向が強まっている。日本では、1968年より厚生労働省が百歳到達者に対し、敬老の日や誕生日に内閣総理大臣名で祝状と記念品を贈る制度を開始した。この制度は、「百歳を迎える高齢者の長寿を祝い、多年にわたり社会の発展に寄与してきたことに感謝するとともに、広く国民が高齢者福祉についての関心と理解を深める³⁾」ことを目的とするものである。中国でも同様に、百歳到達者に報奨金を贈る制度があり⁴⁾、その家族、とりわけ子どもは「孝」の実践者として称賛・表彰されることがある⁵⁾。また「家有一老、如有一宝」という慣用句に示されるように、高齢者は豊かな経験を備えた「宝」と見なされる観念も根強い⁶⁾。「長寿」を「福」と結びつける思想は古くから存在したと考えられるが⁷⁾、その観念がいかに形成・定着し、国家統合の理念と結びついていったのかを歴史的に論じた研究は少ない。

そこで本稿は、「孝」を天下統治の根幹とみなす思想的背景の下、「長寿」がいかなる位置づけを与えられ、どのように体现されたのかを明らかにしたい。特に、科举制度が整備され、儒教が政治統治倫理として機能した明清期、ならびにその影響を強く受けた江戸時代を対象とする。そして、中国に起源をもつ「孝」の概念が、日本においていかに表象され、受容されたのかを交流史の文脈の中で位置づけたい。

1. 「孝」と「長寿」に関する先行研究

上田信は、1749年・1776年の数値および『嘉慶重修一統志』に基づく民数、さらに1953年の国勢調査の結果を用いて、明清期の人口動態を表形式で整理している⁸⁾。(表1) また、人口のミクロ・レベルにおける動態を把握するために、諸暨鍾氏族譜を分析し、1700年時点の人口ピラミッドを作成している⁹⁾。(図1) 当該族譜における高齢者は70～74歳が0.6%、75～79歳が0.2%、80歳以上が0.5%を占めるにすぎない。すなわち、当時において

70 歳を超えて生存することはきわめて稀少であったと推定される。このようなことを踏まえると、明代では 70 歳以上の者が「寿官」として任官され、清代では「寿民」と称されたことも納得がいく。

「孝」と「長寿」の関係については、野原泰嘉が「敬老」をキーワードとして論じている¹⁰⁾。野原は、『論語』および『礼記』を参照し、儒教における「老」の時期を 70 歳以降と位置づけ¹¹⁾、その根拠として 70 歳で致仕し¹²⁾、以後は様々な恩恵を受ける制度が存在したことを指摘する。この制度は、現代の福祉政策に類似する側面を有し、儒教思想において「孝」を根本とし、その具体的な体现として「敬老」が位置付けられるとする。野原は、「もともと養老は老人を扶養することを、敬老は老人を尊敬することを意味する言葉だが、儒教では養老も敬老の老人を敬い養うこと、つまり老人を大切にする意味に用いられる¹³⁾」と述べる。また、「尊親」は儒教において絶対的価値を有するとし¹⁴⁾、その思想を家庭に浸透させるためには社会的実践としての敬老が必要であると論じている。

その具体例として野原は、漢代における 70 歳以上の高齢者に対して「王杖」を授与し、租税・礼遇・法的待遇など多くの特権を与えた政策を挙げる。この特権は、高齢者本人のみならず、その扶養者や家族にも及び、単なる規定ではなく実際に運用されたとされる。野原の関心は、国家安定のための制度整備という観点から漢代に置かれている。

儒教において、「幼少期に孝悌を知らず、成年期に称すべき業績もなく、老年に至ってなお命を保つ者は、社会の賊（＝害となる存在である）¹⁵⁾」（『論語』憲問）とあるように、長寿者が敬われる条件として「徳行」が不可欠であることを示唆している。一方、『礼記』文王世子篇には、養老の礼に関する記述が見られ、天子が先代の長老や祖先の霊を祭るなどの儀礼を通じて、式典に参列した高齢者に対して敬意を尽くす場面が描かれる。つまり、儒教における「養老」の対象は、単に自分の両親のみならず、祖先やその場に出席する高齢者全般を含んでいた。

科挙制度が整備され、官僚機構が確立していた明清時代においては、民衆

教化のための「孝」の奨励がより体系的に行われた。例えば、明代には「六諭」などの「聖諭」を発して「孝」の実践を促し、その前の元代には郭居敬が『二十四孝』を編纂したように、支配層からの「孝」理念の発信は枚挙に暇がない。これらは、支配者が「孝」の実践に揺らぎや形骸化の兆候を感じ、その定着を図ろうとした動きと捉えることもできる。したがって、明清期における「孝」の定着過程を、歴史的文献に基づき整理・分析する必要があると考える。

表1 【清代人口推移】（上田信『人口の中国史 先史時代から19世紀まで』、岩波書店、2020年、表4－1Kindle版より引用参照）

区域	省	1749年 (万人)	1776年 (万人)	1820－21年 (万人)	1953年 (万人)	年平均増加率 1749－1776(%)	年平均増加率 1776－1820(%)	年平均増加率 1820－1953(%)
華北	河北(直隸)	1,311.1	1,720.9	2,198.5	4,191.5	10.1	5.6	19.7
	河南	1,334.1	2,315.0	2,749.7	4,324.4	20.6	3.9	13.8
	山東	2,409.6	2,790.2	3,232.6	4,926.6	5.4	3.4	12.9
	山西	950.9	1,226.2	1,433.9	1,621.4	9.5	3.6	3.7
	陝西	673.4	796.5	1,213.4	1,583.4	6.2	9.6	8.1
	甘肅	468.1	1,591.8	1,781.6	1,464.2	46.4	2.6	-5.9
華中	江蘇	2,097.2	3,243.6	3,943.5	4,129.3	16.3	4.5	1.4
	安徽	2,156.8	2,585.7	3,206.8	3,058.8	6.7	4.9	-1.4
	浙江	1,187.7	2,236.5	2,733.5	2,282.5	23.7	4.6	-5.4
	江西	842.8	1,878.3	2,234.6	1,661.4	30.1	4.0	-8.9
	湖北	777.2	1,617.3	1,948.2	2,745.3	27.5	4.2	10.4
	湖南	867.2	1,525.2	1,898.1	3,322.6	21.1	5.0	17.1
華南	四川	250.7	1,681.1	2,356.5	6,510.8	73.0	7.7	31.3
	福建	762.0	1,287.9	1,475.8	1,314.4	19.6	3.1	-3.5
	広東	636.9	1,844.5	2,140.5	3,447.0	40.2	3.4	14.5
	広西	384.0	766.2	946.1	1,788.4	25.9	4.8	19.5
	貴州	307.5	567.2	747.8	1,523.7	22.9	6.3	21.8
	雲南	194.6	788.4	1,029.9	1,762.8	53.2	6.1	16.4
合計		17,611.8	30,462.5	37,271.0	51,658.5	20.5	4.6	9.9

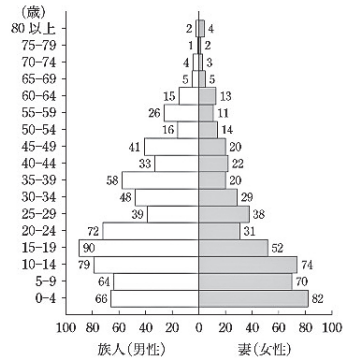


図5-2 1700年の人口ピラミッド(諸聳鍾氏)

図1（上田信『人口の中国史 先史時代から19世紀まで』、岩波書店、2020年、図5－2Kindle版より引用）

2. 「孝¹⁶⁾」とは何か

中国古代以来の儒教倫理における基幹概念である「孝」とは、何か。最も古い字書のひとつである『説文解字』は、「孝」について次のように定義している。

善事父母者。从老省、从子。子承老也。

すなわち、「孝」とは「父母によく仕える者」であり、その字形は「老」の省略形と「子」から構成され、「子が老を承ける」ことを示す。この定義は、「孝」を単なる情愛ではなく、行為としての奉仕・奉養の徳目として捉えている点に特徴がある。

清、段玉裁は、この『説文解字』の解釈に関連して『礼記』の「孝者畜也。順於道、不逆於倫、是之謂畜」という一節を引き、「畜」を「道に従い、人倫に背かぬこと」と説明している。この理解は、孝を単なる親子間の私的感情ではなく、道（社会秩序）と倫（人間関係の倫理）に即した普遍的規範として位置づけるものである。

清代の勅撰字書『康熙字典』は、「孝」を以下のように記す。

……『説文』善事父母者。从老省、从子、子承老也。『孝経』夫孝、天之経也、地之義也、民之行也。『書堯典』克諧以孝。『礼祭統』孝者、畜也。順於道、不逆於倫之謂畜。又『祭義』曾子曰、居处不莊非孝、事君不忠非孝、涖官不敬非孝、朋友不信非孝、戰陳無勇非孝。五者不遂、災及於親、敢不敬乎。……

この記述は、まず『説文解字』の定義を踏まえつつ、『孝経』『書経』『礼記』などの古典に見える「孝」の理念を引用し、さらに具体的実践例として

『礼記』祭義における曾子の言葉を挙げる。そこでは、①居家の礼儀、②君主への忠義、③官職での敬意、④朋友との信義、⑤戦争における勇気—の五項目を備えなければ「孝」ではないとし、これらが欠ければその害は親にも及ぶと説く。『康熙字典』における「孝」理解は、親への「敬」を中心に据え、公共的・社会的義務と結びつけた実践徳目として展開している。ただ、ここでは「孝」と長寿・延命との直接的関連は示されていない。

一方、元代のウイグル人学者である貫雲石¹⁷⁾ (1286-1324) は、『孝経直解』の中で「孝」を次のように解釈している。

古之孝者、父母愛之喜而不忘、父母惡之勞而不怨、猶常礼之孝也。

すなわち、「古の孝とは、父母が愛してくれたことを喜び、父母が憎んで苦勞しても怨まず、常に礼に適った孝である」という。貫雲石は序文において、『孝経』は学者でさえも口伝によって伝えられるためにその心が忘れられつつあり、まして学問をしない者には曖昧に受け止められていると述べ、そのため文字として明確に示す必要があると説く¹⁸⁾。ここからは、元代社会において「孝」の理念が形骸化し、実践から乖離していた状況がうかがえる。『直解』は文語文で記された『孝経』を中国語口語で解釈したものであるように¹⁹⁾、初学者を対象とし、理解を助けるために挿絵も付されていた。さらに、日本においても松平君山が天明元年（1781）に同名の『孝経直解』を刊行している。

元代には郭居敬が『二十四孝』を編纂し、庶民教化の政策的手段として「孝」の実践例を物語化した。その冒頭に置かれた舜の「孝感動天」の説話²⁰⁾ は、実父や継母、弟から虐げられながらも孝を尽くした舜の徳が天をも感動させたとするもので、「孝」に宗教的次元を与える。こうした物語は、庶民の心理に直接訴え、道徳統制の効果を持ったと考えられる。

江新興は日本の江戸時代に刊行された『孝行往来』を取り上げ、「数多くの『孝』の教訓書はいずれも健康保持を第一条に置く」と指摘している。

『孝行往来』の「慎むべき五箇条」の第一は、

一、慎むべき第一条……身体を毀損しないこと。身を守り常に養生して、病気に懼ることなく、長生きをせよ²¹⁾。

とされ、江はこれを18世紀後半の庶民道德における孝の本質が、家の維持のみならず健康増進や親の介護にあった証拠とみなしている²²⁾。

ここで注目すべきは、『孝経』本来の定義では「孝」はあくまで親に仕える行為であり、子の健康や長寿は直接言及されていない点である。確かに「身体髮膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也」という一節はあるが、これを積極的に「長寿」へと解釈したかどうかは中国の史料上明確ではない。したがって、「長寿」をもって「孝」とみなす観念が中国でも存在したのか、特に明清期において長寿が表彰の対象となった事例があるのかを検討する必要がある。これは、日本における「長寿＝孝」観念の形成過程を比較史的に理解する上でも重要な課題である。

3. 「孝」と「長寿」の関係

上述したように、江戸時代日本、特に18世紀後半においては、『孝行往来』にも見られるように、「健康」であること自体が孝徳と結び付けられ、「孝」の一側面として理解されていた。それでは、同時期にあたる明清時代の中国では、長寿²³⁾と徳目はどのように捉えられていたのであろうか。

3. 1. 明代における寿官制度と高齢者褒賞の位置づけ

明代においては、「寿官」と称される高齢者に対する名誉職授与制度が創設された。この制度は、徳行が顕著であり、かつ郷里において広く敬服される人物を推挙し、その名を世に知らしめることを目的としていた。授与対象には官帽や官服が下賜されたが、爵位は伴わなかった。当初の授与年齢は

100歳とされていたが、万暦年間以降には70歳に引き下げられている。また、授与は恩詔発布の際に行われ、明朝三百余年の歴史の中で、実施はわずか19回にとどまった。

清代における「寿民」評定制度も原則として郷里からの推挙を必要とし、被推薦者は社会的尊敬を集める人物であったと推測される。しかし、清代の場合はむしろ長寿そのものが強調されるようになったとみえる。

以下に、明代における寿官授与の実施年次と対象年齢を示す。

表2 【明代寿官授与の実施年次と対象年齢】

回次	年次（西暦）	年号・年	授与年齢
1	天順2年（1458）	天順2年	百歳
2	天順8年（1464）	天順8年	九十歳
3	成化11年（1475）	成化11年	九十歳
4	成化23年（1487）	成化23年	八十歳
5	弘治5年（1492）	弘治5年	九十歳
6	弘治18年（1505）	弘治18年	八十歳
7	正徳5年（1515）	正徳5年	八十歳
8	嘉靖元年（1522）	嘉靖元年	八十歳
9	嘉靖3年（1524）	嘉靖3年	八十歳
10	嘉靖7年（1528）	嘉靖7年	八十歳
11	嘉靖12年（1533）	嘉靖12年	八十歳
12	嘉靖15年（1536）	嘉靖15年	八十歳
13	嘉靖17年（1538）	嘉靖17年	八十歳
14	嘉靖18年（1539）	嘉靖18年	八十歳
15	嘉靖20年（1541）	嘉靖20年	八十歳
16	隆慶6年（1572）	隆慶6年	七十歳
17	万暦10年（1582）	万暦10年	七十歳
18	万暦29年（1601）	万暦29年	七十歳
19	万暦34年（1606）	万暦34年	七十歳

なお、すでに旌表を受けた孝子については、寿官授与年齢が六十歳に繰り下げられる例もあった。

3. 2. 明代における高齢者褒賞の内容

以下の表は、明代歴代皇帝が詔旨において高齢者に授与した褒賞の内容と、その典拠を整理したものである²⁴⁾。

表3 【明代における高齢者褒賞の内容】

年次	関連内容	資料典拠
天順2年正月辛巳 上皇太后徽号詔	軍民之間有年八十以上者、不分男婦、有司給絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。男子百歳者、加与冠帶以榮終身。	『英宗実録』 卷286
天順8年正月乙亥 即位詔	凡民間年七十以上、免一丁差役、有司每歳給与酒十瓶、肉十斤。八十以上者、加与綿二斤、布二匹。九十以上者、給与冠帶、每歳設宴待一次。百歳以上者、給与板木。	『憲宗実録』 卷1
成化11年11月癸丑 冊立皇太子詔	凡民年八十以上者、免一丁差役、有司每歳給与綿二斤、布二疋。九十以上者、給与冠帶。	『憲宗実録』 卷147
成化23年4月戊子 上皇太后徽号詔	軍民之間有年八十以上者、不分男婦、有司給与絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。其八十以上、為鄉里所敬服者、有司勘実、加以冠帶、以榮終身。	『憲宗実録』 卷289
弘治5年3月戊寅 冊立皇太子詔	民年七十以上者、与免一丁侍養。八十以上者、有司給与綿布二匹、綿花二斤。九十以上者、給与冠帶榮身。仍一体優免一丁侍養。	『孝宗実録』 卷61
弘治18年8月丙辰 上兩宮尊号詔	軍民之家、有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差役。八十以上者、仍給絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。其男子八十以上、為鄉里所敬服者、加与冠帶、以榮其身。	『武宗実録』 卷4
正徳5年12月15日 加上兩宮尊号詔	軍民之家、有年七十以上、許一丁侍養、免其雜泛差役。八十以上、仍給絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。其男子八十以上、為鄉里敬服者、加以冠帶榮身。	『皇明詔令』 卷18 (按：此一詔旨、 『武宗実録』 未載)
嘉靖元年3月壬戌 上聖母尊号詔	軍民之家、有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差役。八十以上者、仍給絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。其男子八十以上、為鄉里所敬服者、加与冠帶、以榮其身。	『世宗実録』 卷12
嘉靖3年4月癸丑 上本生帝及聖母尊号詔	(同上)	『世宗実録』 卷38

年次	関連内容	資料典拠
嘉靖7年7月戊子上 獻皇帝及兩宮尊 号詔	軍民之家、有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差役。年八十以上者、有司給絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。其男子八十以上、有為鄉里所敬服者、加以冠帶、以榮其身。	『世宗実録』 卷90
嘉靖12年8月乙未 皇嗣誕生詔	軍民之家、有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差役。八十以上者、与冠帶、仍給絹一匹、綿二斤、米一石、肉十斤。九十以上者、倍之。	『世宗実録』 卷153
嘉靖15年11月戊 午 皇子誕生詔	(同上)	『世宗実録』 卷193
嘉靖17年11月辛 卯 祀天慶成詔	孝子順孫義夫節婦、已經旌表、年及七十以上、并軍民之家、男婦年八十以上者、有司各給与絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上倍之。其八十以上男子、加以冠帶榮身。	『世宗実録』 卷218
嘉靖18年2月辛丑 冊立太子詔	(同上)	『世宗実録』 卷221
嘉靖20年4月丙子 九廟災下詔罪已	(同上)	『世宗実録』 卷248
隆慶6年7月辛亥 上兩宮尊号詔	軍民有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛、差役。八十以上者、仍給絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤；九十以上者、倍之。 <u>若有德行著聞、為鄉里所敬服者、給与冠帶榮身。</u>	『神宗実録』 卷3
万曆10年9月丙寅 重上兩宮尊号詔	軍民之家、有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差役。八十以上、仍給与絹一匹、綿一斤、米一石、肉十斤。九十以上者倍之。 <u>其男子若有德行著聞、為鄉里所敬服者、給与冠帶榮身。</u>	『神宗実録』 卷128
万曆29年10月甲 午 再上兩宮尊号詔	軍民有年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差役。九十以上者倍之。 <u>其人若有德行著聞、為鄉里所敬服、給与冠帶榮身。百歲者、表宅優異。</u>	『神宗実録』 卷364
万曆34年2月丁巳 四上兩宮尊号詔	軍民男婦無過犯、年七十以上者、許一丁侍養、免其雜泛差徭。八十以上者、仍給布二匹、米一石。九十以上者倍之。 <u>内男子有德行著聞、鄉里敬服者、給与冠帶榮身。男婦百歲者、表宅優異、仍歲給布米養賑終身。</u>	『神宗実録』 卷418

寿官制度は、養老の趣旨に基づきながら、国家統治の心理的機能を果たしていた。つまり、皇帝の「孝」の実践の顕れが福である「寿」として顕れる。それはすなわち、皇帝の仁政を示している。そして、「寿」を表彰する

ことは、広く天下に示す役割を果たしたと考えられる。これは「孝感動天」にみられる天人相関の思想の浸透が深く関わっていると考える。授与条件に「有徳行著聞、郷里敬服者」と明記されているように、長寿であることのみならず、生涯にわたる徳行と地域社会における評価が重視された。また、「百歳者、表宅優異」「男女百歳者、表宅優異、仍歳給布米養贍終身」とあるように、その褒賞は受賞者本人だけでなく家族にも及び、子が親に尽くす孝を顕彰する制度的性格を帯びていた。

もっとも、上記史料において「長寿＝徳」あるいは「長寿＝孝」とする直接的な思想表現は確認できない。明代の寿官は、むしろ徳行を基礎とした高齢者顕彰であり、その際に長寿が副次的条件として位置づけられていたのではないか。

以上の政策を継承しながら、清代の寿民という政策が実行されていったと考えられる。

3. 3. 清代における高齢者褒賞の内容

清代の法典・制度集である『大清会典事例』には、長寿者を表彰する制度規定が明記されている。

旌表百歳○康熙九年定。命婦孀居寿至百歳者、題明給予貞寿之門扁額、建坊銀三十両。○四十二年覆准、老民年登百歳者。照例給予建坊銀、並給昇平人瑞扁額、老婦寿至百歳、建坊懸額、與命婦同。（『欽定大清会典事例』 卷四百五²⁵⁾）

つまり、康熙9年に官吏の妻や母、寡婦が百歳になると、「貞寿之門」という扁額、牌坊を立てるための銀30両が授与されることが定められた。42年には、老民が百歳になると例に倣い牌坊を立てるための銀と「昇平人瑞」という扁額が授与された。老婦が百歳になると牌坊を立て扁額を掛ける。命婦と同様である。

また以下のような事例の記載がある。

軍民老人、年自七十至九十以上者、照例賞給。其至百歳、題明給予建坊銀兩。雍正四年諭年届一百一十八歳之人、実為希有、著於定例賜坊銀三十兩、加増兩倍、共賞銀九十兩。嗣後年至一百一十歳、加一倍賞賜、至一百二十歳者、倍加兩倍賞賜。更有多寿算者、按其寿算加増、著為定例。乾隆元年題覆、湖北省江夏県寿民湯雲山年届一百三十歳、照加倍賞賜之例、於坊銀三十兩外、転加三倍賞賜、共給一百二十兩。（『大清会典事例』卷四百五）

これによれば、概ね 70 歳から 90 歳までの軍民の高齢者には規定に従って褒賞を与え、100 歳に達した場合には牌坊を建てるための銀を授与する。雍正 4 年（1726）では、118 歳の人は実に稀有であるので、銀 30 両、倍増し、合計 90 両を支給することとした。以後、110 歳には倍増し、120 歳にはさらに倍額を授与する。さらに長寿のものには加増した褒賞を与える。これは、清代において 70 歳以上の高齢者を広く褒賞し、とりわけ 100 歳以上の者には稀有であることを理由に加増の褒章が授与された。その具体的事例として、湖北省の長寿者の事例が記載されている。乾隆元年（1736 年）湖北省江夏県の寿民（長寿者）・湯雲山という人物が 130 歳になり、例により倍額の褒賞銀を下賜され、銀 30 両をさらに三倍して合計 120 両を与えたということである。

同巻には、具体的事例として徳平県の趙琳（105 歳）、白水県の李淵本（100 歳）、獲嘉県の徐汪氏（108 歳）ら 3 名の長寿者が言及されている。

長麟奏徳平県寿民趙琳、現年一百五歳、五代同堂。請旨旌表等語。趙琳、年逾期頤、孫曾慶洽、洵属昇平人瑞。特賜御製詩章、御書扁額、以示寵榮。所有應行加恩賞脊及旌春之处、仍著該部查例理。○又、秦承恩奏、白水県寿民李淵本、現年百歳、精神矍鑠、五世同堂。請旨旌表等

語。李淵本、年臻耄耋、慶洽孫曾、洵屬昇平人瑞。所有慶行建坊旌表、加恩賞賚之處、著該部照例具題。○五十三年、畢沅奏獲嘉縣民婦徐汪氏、現年一百八歲、曾元繞膝、五世一堂、圖旌表等語。徐汪氏、壽逾百齡、慶延朝人瑞……（『大清會典事例』卷四百五）

つまり、徳平県の寿民である趙琳は現在 105 歳で、五代で同じ家に暮らしている。旌表を請願している。趙琳は 100 歳を超えている。子孫は繁榮し、まことに昇平人瑞である。扁額に書き寵愛を示している。該当部署で規則に基づいて処理される。また、秦承恩は白水県の寿民、李淵本に関して上奏する。彼は現在 100 歳で精神健旺であり、五世で一堂に会する。子孫は繁榮し、まことに昇平人瑞である。旌表され当該部署で処理されるべきである。さらに、獲嘉県の民婦徐汪氏は 108 歳であり、五世で一堂に会する。旌表されるべきである。徐汪氏は 100 歳を超えまさしく人瑞とされる。

上記の 3 名は、いずれも褒賞の対象とされ、百歳を超えており該当の役所で処理されるべきことを述べる。ここで注目すべきは、長寿者が「人瑞」と称されている点である。「瑞」とは本来、吉兆を示す祥瑞を意味するが、本事例においては、長寿者の存在が皇帝の善政の象徴として位置付けられている。すなわち、天人相関思想の枠組みの下で、皇帝の仁政が民の長寿という「人瑞」をもたらすと解釈されていたのであろう。長寿者が時の皇帝の善政の象徴であることは以下の記載からもわかる。

皇考聖祖仁皇帝六十余年以来、深仁厚沢、休養生息、凡山陬海濱、僻壤窮郷、無不沐浴恩鴻慈、涵濡大化、太和翔洽、寿国寿民。所以期颐耄耋龐眉皓首之人、至数百万之多、所謂老者以寿終、幼孤得遂長者、皆我皇考賜也²⁶⁾……（『大清會典事例』卷三百九十七）

つまり、聖祖仁皇帝（康熙帝）は、60 年以上にわたり、深い仁愛と厚い恵みをもって人々を治め、民を休ませ養った。あらゆる山奥や海辺、果ての

地や辺境の村々まで、清められ恩沢を受けないところはなく、すべてが大いなる徳化に潤っている。世の中は調和し、天も清らかに澄みわたり、人々は安らかに長寿を享受している。そのため、100歳を迎える期頤の老人や、80～90歳の耄耋の人々、立派にたくましい眉と白い髪を持つ高齢者は数百万にも及ぶ。いわゆる長寿の老人たちは、その寿命を全うし、若い者もまた害されることなく、みな安らかに長く春（＝長寿・平和）を楽しむことができるというように、皇帝の仁政を称えている。長寿者は、皇帝の仁政を象徴しているが、「長寿」と「孝」とは繋がりとは明確ではない。ただ、清代では長寿者を「人瑞」と表現しているので、天人相関の立場からみると、皇帝の仁政に応えて、「人瑞」である長寿者が多く存在するともいえよう。

また、夫婦で褒章される事例もある。

據農起奏靈邱県民劉榮妻王氏、現年一百二歳。劉榮年亦九十六歳、夫婦齋眉、孫曾繞膝、可否懇恩双旌等語。劉榮夫婦年臻大耋、倡随協慶、五世一同、実為吉祥盛事、著加恩准其特予双旌、用章恩賜、以副朕加惠耆齡至意○光緒十二年題准。広東省香山県寿民彭藻文、暨妻楊氏、現年均一百一歳。照例給銀、自行並建一坊、給予期頤偕老字樣。……（『大清会典事例』卷四百五）

つまり、靈邱県の民、劉榮の妻、王氏は、現在102歳である。劉榮もまた96歳である。夫婦はともに年を取り、子孫は繁栄している。恩典として双旌（長寿夫婦に贈られる名誉）を願い出た。劉榮夫婦は90歳を超えている。劉榮夫婦は互いに慶び、五世が一同に会した。まことに吉祥であり、双旌を賜る。光緒十二年（1886年）に広東省香山県の寿民の彭藻文と妻の楊氏は、ともに101歳である。定例通り銀を授与し、牌坊を建て「期頤偕老」と掲げた。

上記では、長寿であるとともに夫婦がともに過ごし子孫が繁栄していることが評価されている。子孫繁栄の理論的な後ろ盾は、「孝」であるから、こ

れは、「孝」の実践者としての評価であり、褒章と言えるであろう。しかしながら、長寿であることと「孝」との繋がりはこちらでも明確ではない。

さらに兄弟の事例も示されている。

兄弟同登百歳。○乾隆二十七年題准。 山東省章邱県寿民王欣然、現年一百三歳。伊弟王瑞然、現年一百歳。兄弟同臻百齡、請建坊……（『大清会典事例』卷四百五）

つまり、兄弟がともに 100 歳を迎えたことが記録されている。乾隆 27 年（1762 年）に、山東省邱県の寿民である王欣然は 103 歳で、弟の王瑞然は現在 100 歳である。兄弟はともに 100 歳を超え、牌坊を建てることを請願したという内容である。

これまで確認してきた史料では、100 歳であるからと言って一律に褒章を与えられるのではなく、上奏され申請していることが記載されている。ただ、それがどの程度実施されたのかは明確ではない。それにもかかわらず、事例として記録されていることは、長寿者たる寿民が皇帝が仁政を施していることを内外に示す政治的象徴としての役割を果たしていた可能性が高いと考えられる。

これらの事例においては、長寿と孝との直接的な関連は必ずしも明示されていない。しかし、長寿者の表彰は「旌表寿民・節孝²⁷⁾」という分類の中で取り扱われており、ここで両者が並列的に記載されることから、長寿者と孝行者はいずれも有徳者として同列に認識され、表彰対象とされていたことがうかがえる。

4. 『六諭衍義』と「孝」

明代に公布された聖諭である『六諭』は、太祖洪武帝が民衆教化を目的として制定したものであり、その内容は「孝順父母」「尊敬長上」「和睦鄉里」

「教訓子孫」「各安生理」「毋作非為」の六か条から成る。これを解説し庶民にわかりやすく伝えるために編纂されたのが范鉉の『六諭衍義』である²⁸⁾。同書は琉球を経由して日本にも伝来した。すなわち、琉球の程順則（和名：名護寵文）がこれを携えて島津家に献上し、さらに江戸幕府において徳川吉宗に献呈されたのである。当時、吉宗は民衆教化政策に力を注いでおり、荻生徂徠に対して訓点を、室鳩巢に対して和訳を命じ、その成果として1722年に『六諭衍義大意』が刊行された。

『六諭』は、基本的に「孝」を中心理念として構成されている。『六諭衍義』においては、律令や故事が引かれ、条項遵守の意義が具体的に説かれる。そして、条文に適う行為をなした者には天からの「善報」が与えられ、不孝をはじめとする背徳行為には「悪報」がもたらされると記されている。このような「天報」観念は、人々に心理的な緊張感を生み出す装置として機能したと考えられる。

たとえば第一条「孝順父母」では、養育者としての父母に対して孝を尽くすべきことが述べられる。その後に律令（＝王法）の規定が示されるが、仮に律令においては処罰を免れ得た場合でも、「天報」は決して逃れることができないと説かれる。そして、孝行者には善報が与えられ、不孝者には悪報が下ることが、故事を用いて解説される²⁹⁾。さらに天との関係性は「各安生理」の条においても明確に触れられている。

そもそも「各安生理」の「生理」という二字をまず理解すべきである。「生」は生活の“生”であり、「理」は天理のことわりである。人が理にしたがって行えば、それはすなわち天にしたがうことであり、生きることができる。理に逆らって行えば、それはすなわち天に背くことであり、死への道となる³⁰⁾。

また「毋作非為」の条には次のような教えが記されている。

些細なことだからといって気にしないでいると、善を知ろうとせず、必ず積み重なって後には悪となる。たとえ小さなことであっても恐れなければならない。一念でも悪をなせば、それはすなわち小人である。たとえるなら山に登るとき、一步踏み違えれば谷へと落ちるようなものだ。だから聖人は「細かな行いを慎まなければ、ついには大徳を損なう」と説いた。また、表向きは善を好むように見えて、実際には道理をわきまえない人もいる。古来、鬼神の道としては、善には福があり、淫らな悪には禍があると言い伝えられている³¹⁾ ……。

このように、『六諭衍義』は人の善行・悪行が福禍に直結することを強調する。だからこそ、各条を守る動機の一つとして「天からの報い」という心理的圧力が機能していた可能性が高い。ここでは「長寿」や「長生」と「孝徳」との直接的な関係は見出されないが、「孝徳」の実践の一つである「養老」が「長寿」と結びつき、次第に「長寿者」そのものが「福」を体現する存在としての認識が浸透したではないか。

以上のような背景のもとで、徳川吉宗は『六諭衍義大意』を通じていかに各条を民衆に浸透させ得たのかという課題が浮かび上がるのである。

5. 『六諭衍義大意³²⁾』における「孝徳」

『六諭衍義大意』は、徳川吉宗の命により室鳩巢が『六諭衍義』を和訳したものであり、江戸幕府による庶民教化政策の一環として刊行された³³⁾。その性格上、原典に比して内容は大幅に簡略化され、律令や故事の引用は排除されている。

本書において「孝行」は、次のように定義されている。

何事も父母の教訓にたがはず、世話をおもんじ、よく身を守り、家をたもつべし。其子のかくのごとくなるをみては、父母の心中、いかほど

の安堵、いかほどのよろこびとかしる。是を父母の志を養ふと云なり。
たゞ常におもふべし。(孝順父母)

ここでは、孝行とは父母の教訓に従い、家を保持し、父母の心を安んじることであると説かれている。すなわち、孝とは父母の内心を満足させ、安心させる行為として捉えられている。

そして、「母作非為」において「王法の罪はのがるとも、神明の譴はのがるべからず。されば人間の私語は、天の聴には雷のごとし。世上の密事は、神の目には、電のごとしといへり。何ぞおそれ慎まざるべき」と述べられているように、天には意思があり、人間の行為を監視し、違背すれば天罰を加えるという観念は明確に表明されている。

しかしながら、本書の記述においては「孝」と「長寿」あるいは「長生」との関係は見出されない。『六論衍義大意』は幕府の官版として出版され、寺子屋の師匠層にも配布されたほか³⁴⁾、さらに簡明化された『教訓道しるべ』(六訓解)とともに寺子屋教育の教科書として用いられた。これらを通じて、庶民層に対して「孝」の重要性を天意や神明の観念と結び付けつつ浸透させようとしたことは推測される。しかし少なくとも、『六論衍義大意』の記述に限れば、「孝徳」と「長寿」との関連は明示されていないといえる。

以上のように、民衆教化のために制定された『六論』、およびその解説書である『六論衍義』ならびに室鳩巢による和解書『六論衍義大意』は、その根底に「孝」の思想を据えていたと考えられる。これらにおいては、行為の善悪や罪過を最終的に裁断するのは「天」とする観念を強調し、宗教的・心理的な規範によって庶民を教化しようとした意図が認められる。しかしながら、そこにおいて「長寿」と「孝」との直接的な結び付けは必ずしも明示的ではない。ただし、「長寿者」を瑞祥とみなし、天が皇帝の徳政を評価し、その結果として「福」をもたらすという観念、すなわち「孝心感天」の思想的基盤が、その背後に作用していた可能性は否定できない。

では、「長寿」そのものが「孝」の表象として位置づけられる思想は、い

かなる時期に定着したのであろうか。その一つの画期として注目されるのが、貝原益軒の『養生訓』である。益軒は『養生訓』総説において次のように述べる。

人の身は父母を本とし、天地を初とす。天地父母のめぐみをうけて生れ、又養はれたるわが身なれば、わが私の物にあらず、天地のみたまもの父母の残せる身なれば、つつしんでよく養いて、そこないやぶらず、天年を長くたもつべし。是天地父母につかえ奉る孝の本也。身を失いては仕うべきようなし。わが身の内、少なる皮、はだえ、髪の毛だにも父母にうけたれば、みだりにそこないやぶるは不孝なり。況大なる身命をわが私の物として慎まず飲食色欲を恣にし、元気をそこない病を求め、生付たる天年を短くして早く身命を失う事、天地父母へ不孝のいたり、愚かなる哉。人となりて此世に生きては、ひとえに父母天地に孝をつくし、人倫の道を行い、義理にしたがいて、なるべき程は寿福をうけ、久しく世にながらえて喜び楽しみをなさん事、誠に人の各願う処ならずや
.....³⁵⁾

ここで益軒は、「天年を長くたもつべし」と説き、長寿を積極的に推奨している。その根拠は、自己の身体は天地および父母から賦与されたものであり、個人の私有物ではなく、天地父母に奉仕するためのものであるという認識にある。したがって、身体を損ねることは不孝にあたり、逆に養生を尽くして寿命を全うすることこそが孝の本義であるとするのである。すなわち、益軒においては、長生きすることが父母および天地に対する孝の実践であると明確に位置づけられている。

この益軒の論は、江戸期儒学における「養生論」と「孝」の接合を象徴的に示すものであった。従来の儒学では『孝経』冒頭に「身体髮膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也」（『孝経』開宗明義章）と記されるように、身体を保つこと自体が孝の根本とされた。益軒はこれを継承しつつ発展させ、積極

的に「養生」して「天年を長らえる」ことを孝の実践と位置づけた点に独自性がある。このような思想は、江戸時代の庶民層に広く受容され、健康や長寿を「孝」と結びつける価値観の形成に大きく寄与したと考えられる。

さらに、こうした江戸儒学的展開は、明清中国における思想潮流とも密接に関連している。前述したように、明代以降、中国においては、長寿者を瑞祥として朝廷が表彰する制度が確立され、清代には『大清会典事例』にその具体的規定が明記されている。たとえば「軍民老人、年自七十至九十以上者、照例賞給。其至百歳、題明給予建坊銀兩」（『大清会典事例』巻四百五）とあり、長寿者は王朝によって公式に顕彰された。そこでは、長寿者は「寿民」とされ、王朝の徳治を示す存在として位置づけられている。すなわち、長寿は単なる個人的祝福ではなく、王朝の道德秩序や天意の顕現とみなされたのである。この思想的背景には、朱子学を中心とする儒教的世界観、すなわち「孝」が天理と結びつき、感応思想を通じて社会秩序や皇帝権威に結実するという枠組みが存在した。

したがって、日本における貝原益軒の『養生訓』にみられる「長寿＝孝」の構図は、儒教的伝統に根ざしつつも、明清期中国の「長寿＝瑞祥＝徳治」の観念を受容し、それを庶民道德として再編したものと理解できる。すなわち、長寿が孝の象徴として自覚的に位置づけられる過程は、日中双方の思想交流の中で深化した現象であり、その確立の一端を『養生訓』が担ったと評価できるのではないか。

おわりに

本稿では、「孝」の表象としての「長寿」を中心に、明清期および江戸時代において、なぜ「長寿」が表彰されたのかという問題を検討した。今日、「家有一老、如有一宝」という慣用句に示されるように、長寿そのものが価値を帯び、「善」として認識される背景には、儒教的思想が基盤として存在していると考えられる。

18世紀には人口の爆発的に増加したが、70歳以上の高齢者の割合は、数%で、稀有な存在であった。そして、明代では「寿官」として取り上げられた。しかしながら、そこには「徳」が伴う必要があった。「徳」をともなう「長寿者」を祝うことは、当時の皇帝による「孝」の表象の一環であったと考えられる。

また、明清期中国においては、元代に顕著となった「孝感動天」の思想、すなわち「天人相関」に基づく観念を継承・発展させつつ、長寿者が「福」の体现者として理解された。その結果、長寿者は王朝の徳治を象徴する存在とされ、皇帝の仁政を広く世間に知らしめるために表彰の対象となったのである。もっとも、この時期の制度においては「長寿」と「孝」との直接的な結合は必ずしも明確ではなく、徳のある長寿者が顕彰される一方で、長寿者を支えた孝行な家族があわせて評価される形をとった。すなわち、制度上の長寿表彰は、あくまでも王朝の徳治の顕現と養老の体现として理解されていたといえる。

これに対して日本においては、こうした中国思想の影響を受容しつつも、「長寿」と「孝」とを結び付ける独自の解釈が展開された。その典型例の一つが、貝原益軒の『養生訓』である。同書において益軒は、長寿を「天地父母に長く仕えることができる」という積極的な孝の実践として位置づけており、ここに「長寿＝孝」の明確な接合が示されている。

さらに江戸幕府は、琉球王国から献上された『六諭衍義』を受容し、室鳩巢による和解書『六諭衍義大意』を編纂して寺子屋など庶民教育に活用した。そこでは「孝」を基盤としつつ、「天による福禍」という宗教的・心理的規範を用いて民衆を教化する姿勢が見てとれる。このような時代的背景のもとで、日本社会においては「長生き＝孝徳」という観念が徐々に定着していったと考えられる。

以上を総合すると、明清期中国における「長寿＝瑞祥＝徳治」の制度的枠組みと、日本における「長寿＝孝徳」という倫理的展開とは、同じ儒教的思想を基盤としながらも、その具体的な展開に差異を有していたことが明らか

となる。すなわち、長寿が「孝」の表象として受容されていく過程は、日中両地域の思想交流とそれぞれの社会的文脈の中で形成された歴史的現象であったのではないか。

[注]

- 1) 加地伸行『孝経 全訳注』、講談社、2007年、148頁。
- 2) 上掲、146頁。
- 3) https://www.mhlw.go.jp/stf/newpage_28032.html (2025年8月7日確認)
- 4) <https://beijing.qianlong.com/2017/0817/1952408.shtml> (2025年8月7日確認)
- 5) 近年のSNSでは、「大孝子」を文脈によっては皮肉としては使用されることがある。
(https://www.sohu.com/a/590117300_121332532、2025年8月7日確認)
- 6) 『孟子』離婁下に「世俗所謂不孝者五。惰其四支、不顧父母之養、一不孝也。博奕好飲酒、不顧父母之養、二不孝也。好貨財、私妻子、不顧父母之養、三不孝也。從耳目之欲、以為父母戮、四不孝也。好勇鬥狠、以危父母、五不孝也。」とあり、父母を養わなかったり、父母に禍を及ぼすことが「不孝」であるとしている。
- 7) 「寿」は、『書経』洪範に「五福、一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命」とあるように、天から与えられる「福」の一つである。
- 8) 上田信『人口の中国史 先史時代から19世紀まで』、岩波書店、2020年、141～142頁、表4－1Kindle版。
- 9) 上掲、180頁、図5－2。
- 10) 『儒教における老いの思想－「孝」との関連において』、『福祉と人間科学：群馬松嶺福祉短期大学紀要』(2)、39頁～50頁、2001年。
- 11) 人生十年曰幼、學。二十曰弱、冠。三十曰壯、有室。四十曰強、而仕。五十曰艾、服官政。六十曰耆、指使。七十曰老、而傳。八十、九十曰耄、七年曰悼、悼與耄雖有罪、不加刑焉。百年曰期、頤。(『礼記』曲礼篇上)
- 12) 大夫七十而致事。若不得謝、則必賜之几杖、行役以婦人。適四方、乘安車。(『礼記』曲礼篇上)
- 13) 野原、48頁。
- 14) 同上
- 15) 幼而不孫弟、長而無述焉、老而不死、是為賊。
- 16) 「孝」については、『孝経』で「孝道」として述べられている。また、「忠孝」として知られる「忠」は「君子之事親孝、故忠可移於君」とあるように、「孝」からの連続性があるものとしてとらえられている。この「忠」については、加地伸行は「まごこ

ろ。このまごころには、相手に対する敬愛の感情も含まれている。とりわけ敬が中心となる。そこで、この敬を共通性として、＜孝の感情をもって君に対して忠を尽くせ＞すなわち君に対する気持ちとして＜孝＞を＜忠＞として移行せよとする……」（『孝経 全訳注』、講談社、2007年、89頁）と説明している。

- 17) 小雲石海涯、家世見其祖阿里海涯傳。其父楚國忠惠公、名貫只哥、小雲石海涯遂以貫為氏、復以酸齋自號（『元史』卷143）
- 18) 経一書實聖門大○學者往往得之於口失之於心而況愚民蒙昧安可以文字曉之。（元版『孝経直解』）
- 19) 経書を口語訳するということは宋代までは見られない現象であることは佐藤晴彦が述べる。（貫雲石著、太田辰夫・佐藤晴彦編『元版孝経直解』、汲古書院、1996年、69頁）また、『孝経直解』以外にも許衡が『大学要略』、『大学直解』、『中庸直解』、『孝経直解』を著すなどしている。このほかにも吉川幸次郎が「貫酸齋「孝経直解」の前後一金元明の口語の経解について」（『吉川幸次郎全集』第15巻元代編、筑摩書房、1969年所収）の中で詳しく述べているので、そちらを参照されたい。
- 20) 虞舜、瞽瞍之子。性至孝。父頑、母嚚〔頁換為臣、音yin〕、弟象傲。舜耕於歷山、有象為之耕、鳥為之耘。其孝感如此。帝堯聞之、事以九男、妻以二女、遂以天下讓焉。隊隊春耕象、紛紛耘草禽。嗣堯登寶位、孝感動天心。（『二十四孝』）
- 21) 早川雅子「十八世紀後半の孝道德一孝子伝」における孝行者―『人文学研究』第7号、2011年、14頁。早川は蔵書本を使用したとある。筆者が国会デジタル版『孝行往来』を確認したが、そのままの文章は見当たらず、全体の文意としては早川が述べているようにとることができる。
- 22) 江新興「近世日本における儒学の「孝」倫理の変容について」、横浜商大論集 51(1)、102頁、2017年。
- 23) 「寿」は、『書経』洪範に「五福、一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命」とあるように、天から与えられる「福」の一つである。
- 24) 本表は、邱仲麟「耆年冠帶－關於明代“壽官”的考察」（『臺大歷史學報』第26期、207頁～262頁、2000年、表1を引用する。
- 25) 崑岡等修『欽定大清會典事例』卷二百三、64頁。（<https://archive.org/details/02088516.cn/page/n63/mode/2up>、2025年9月5日確認）
- 26) 『欽定大清會典事例』卷一九九、110頁。（<https://archive.org/details/02088512.cn/page/n1/mode/2up>、2025年9月5日確認）
- 27) 「寿民」は長寿の民を祝賀しその徳を称えること、「節孝」は節操を守り孝行に優れた人物を顕彰することを意味する。
- 28) 「六諭衍義」の成立時期については、現在のところ明らかになっていないが、大村興道は、順治9年（1652）～康熙8年（1669）の間であろうと推定している。（「『宣講』の名義について」、『東京学芸大学紀要』第2部門、1970年、170～179頁参照。）

- 29) 本稿では范鉉註釈、物茂卿訓点『六論衍義』(武江(江戸)、須原屋茂兵、享保6年(1721)、早稲田大学図書館蔵)を底本とした。聖論第一條曰、孝順怎麼是孝順父母人在世間、無論貴賤賢愚那一箇条不是父母生成的……不孝順父母的律例多端不能盡述今擇數條、請祈細看。「一、子孫違犯祖父母父母教令及養有缺者杖一百」……假使逃得這王法也。決逃不得天報、我且講幾箇古人聽着古時有箇……
- 30) 各安這生理二字先要曉的生是生活之生理是天理之理、凡人順着理行、便是順天、便生機、逆着理行、便是逆天、便死路……
- 31) 不妨事却不知善、必積而後成惡、雖小而可畏、一念為惡就是小人譬如登山、一脚走錯就墮○、所以聖人說道細行、不矜終累大德、又有名為好善其實不知道理的人、從來鬼神之道福善禍淫……
- 32) 本稿では、早稲田大学所蔵、商量軒(新町通二条南、京都)、弘化4(1847)年出版のものを参考にした。
- 33) 徳川幕府による『六論衍義大意』刊行までの過程は、許婷婷「徳川日本における「六論」道德言説の変容と展開：『六論衍義』と『六論衍義大意』の比較を中心に」(『東京大学大学院教育学研究科紀要』巻47、2008年、41頁～50頁)で詳しく述べられているので、そちらを参照されたい。
- 34) 上掲、47頁。
- 35) 貝原篤信編録『養生訓』、斎藤報恩会、1933年、1頁～2頁、国立国会図書館デジタルコレクション <https://dl.ndl.go.jp/pid/1193128> (参照 2025-08-21)

[参考文献]

- 貝原篤信(編)1933『養生訓』(斎藤報恩会) pp.1-2 国立国会図書館デジタルコレクション <https://dl.ndl.go.jp/pid/1193128>
- 加地伸行2007『孝経 全訳注』(講談社〈講談社学術文庫1824〉)
- 貫雲石(著)、太田辰夫・佐藤晴彦(編)1996『元版孝経直解』(汲古書院)
- 崑岡等修『欽定大清會典事例』(識別子 02088512.cn) 北京大学図書館所蔵、Internet Archive 刊行年不詳(2025年9月5日閲覧)
- 橋本秀美2025『孝経—儒教の歴史二千年の旅』(岩波書店〈岩波新書 新赤版2050〉)
- 吉川幸次郎1969『吉川幸次郎全集』第15巻 元代編(筑摩書房)
- 殷曉星2020「近世民衆教化にみる明清道德律の土着化—『六論衍義大意』の「翻訳」と活用について」『埼玉大学紀要』第55巻第2号 pp.293-306
- 許婷婷2008「徳川日本における『六論』道德言説の変容と展開—『六論衍義』と『六論衍義大意』の比較を中心に」『東京大学大学院教育学研究科紀要』第47号 pp.41-50
- 邱仲麟2000「耆年冠帶—關於明代“壽官”的考察」『臺大歷史學報』第26号 pp.207-262
- 江新興2017「近世日本における儒学の『孝』倫理の変容について」『横浜商大論集』第51

巻第1号 pp.87-109

中畠洋 2024「日本・印度・中国・台湾・韓国における『孝(孝道)・敬老・養老』の国際比較研究—日本は何を摂取し何を放棄したのか—」『社会科学研究』第44巻第2号 pp.63-92

野原泰嘉 2001「儒教における老いの思想—『孝』との関連において」『福祉と人間科学：群馬松嶺福祉短期大学紀要』第2号 pp.39-50

早川雅子 2011「十八世紀後半の孝道徳—『孝子伝』における孝行者—」『人文学研究』第7号 pp.1-19

(人文学研究科助教)

SUMMARY

The Representational History of *Xiao*: Why Is Longevity Celebrated?

Ayumi SHIGENOBU

This study examines how the Confucian concept of *xiao* (孝, filial piety) has been historically represented, with special attention to the role of longevity. While *xiao* was traditionally understood as devotion and service to one's parents, in late imperial China and Tokugawa Japan it came to incorporate the idea that "to live long is to embody filial piety." By comparing Chinese institutions of elder recognition with Japanese health-preservation thought, this paper clarifies how longevity became integrated into filial ethics.

In China, longevity was institutionalized through systems such as the *shouguan* (寿官) and *shoumin* (寿民). Codified in the *Da Qing huidian shili*, these rewarded the elderly, especially centenarians, with honors and stipends. Such practices went beyond welfare, casting long-lived individuals as *renrui* — auspicious omens — and symbols of imperial benevolence. Longevity thus became politicized as a marker of virtue, parallel to the recognition of filial exemplars.

In Japan, longevity was linked to filial ethics through didactic texts and health discourse. Works such as *Kōkō ōrai* (孝行往来) emphasized preserving health as a filial duty, while Kaibara Ekiken's *Yōjōkun* (養生訓) argued that the body, bestowed by Heaven and parents, must be protected through self-cultivation. The Tokugawa shogunate further promoted *xiao* through the *Rikuyu* (六諭) and their Japanese adaptation, reinforcing elder care and natural lifespan as moral imperatives.

Comparatively, China framed longevity as a political symbol of imperial virtue, while Japan emphasized its ethical role in personal cultivation and household order. The association of longevity with filial piety was thus a historically contingent phenomenon, shaped by differing cultural and institutional contexts.