The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	和漢における孝観念の異同 ： 「親に先立つ不孝」「異姓養子」への態度から
Author(s)	佐野, 大介
Citation	中国研究集刊. 2015, 60, p. 178-196
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58652
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊 称号（総六十号記念号）平成二十七年六月 一七八―一九六頁

和漢における孝観念の異同

―「親に先立つ不孝」「異姓養子」への態度から―

佐野大介

はじめに

本朝は早くより漢土の思想である儒教を受容し、思想・倫理の一つの中心としてきた。ために、儒教において重要な徳目である「孝」は、本朝においても当然重視されてきた。

しかし、漢土と本朝との孝に対する認識を比較すると、幾つか異なった点が見いだされる。

例えば、欒竹民氏は、二〇〇九年に日中両国の大学生を対象に「孝」意識に関するアンケート調査を行ない、その「親孝行とは何か」「親不孝とは何か」という設問に対する回答の検討から、両国の孝観念の違いについて、「中国の若者には見られず、日本の若者にしかない「親より長生きすること」という親孝行と、また、日本若者独有の「親より先に死ぬこと」という親不孝とは注目に値すべきことである」(注1)と述べている。

また、「不孝有三、無後爲大」(『孟子』離婁上)とあるように、子孫を継嗣してゆくのは孝の大きな部分である。「無後」への対応の一つが養子を取ることであるが、後述するように、漢土の養子制度には「異姓不養」という強い規制があるのに対して、本朝では他姓養子(また順養子や婿養子など)が比較的容易に行なわれてきた。

そこで本稿では、漢土と本朝との孝観念や社会制度の検討を通じて、なぜ両国の孝観念にこのような異同が生じるのかについて考察したい。

一、「親に先立つ不孝」への態度の異同

一―一、親を悲しませる不孝

本章では、和漢における「親に先立つ不孝」に対する態度の異同より、和漢の孝観念の異同について考察する。

上述の欒竹民氏のアンケート調査によると、「親孝行とは何か」との設問の答えとして、「親より長生きすること」は、本朝にのみ見え、漢土には見えない。また、「不孝とは何か」との設問において、本朝では「親より先に死ぬこと」が最多回答率であったが、漢土の回答には見えなかったという。確かに、「親に先立つ不孝」という言葉が存在するように、本朝においては、親より先に死亡することは大きな不孝であると認識される。

これが何故不孝なのかといえば、例えば『宝物集』は、国史に見える、子に先立たれた親の事例を三例挙げ、

これら、子のあやまりに非ずといへども、親に物を思はすれば、敵（かたき）などと申さんもひが事ならし物を（『宝物集』巻第一）（注2）（傍点引用者、以下同）

と結んでいる。また、「西の河原地蔵和讃」には、親に先立った子供に対して、

娑婆に残りし父母は　追善供養いたせども
ただ明け暮れの歎には　酷や悲しや不憍やと
親の歎きは汝等が　苦患を受くる種となる
（「西の河原地蔵和讃」）（注3）

とある。どちらも、「親に先立つ」ことは、「親に物を思はす」「親の歎き」という、その内包する「親を悲しませる」という要素のために不孝となるとの認識を示したものといえよう。これは例えば、大江朝綱の願文に、

弟子朝綱敬白。悲之亦悲。莫悲於老後子。恨而更恨。莫恨於少先親。（『本朝文粋』第一四巻「為亡息澄明四十九日願文」）（注4）

と示されるように、子に先立たれることが親にとっての最大の悲しみと考えられたためである。

では、和漢の「親に先立つ不孝」に対する態度の異同がその悲しみの異同に基づくのかといえば、そうでもない。「「不孝とは何か」との設問」に「「親より先に死ぬ

こと」が中国の回答に見えなかった」とされる漢土においても、「子に先立たれること」が親を悲しませるのは当然である。漢土にも杜甫「自京赴奉先詠懐五百字」や蘇軾「去歳九月二十七日在黄州生子遯小名幹児頎然穎異至今年七月二十八日病亡於金陵作二詩哭之」等、子の夭折を悼む詩は多く見られる。

和漢共に、「子に先立たれることは親を悲しませること」であるとの認識を共有しながら、「親に先立つ不孝」への態度に異同があるのであれば、その異同の理由は、単なる親子間の心性以外に求められよう。

一―二、漢土における孝と慈との関係

では、和漢の「親に先立つ不孝」に対する態度の異同は何処に起因するのであろうか。以下では、家族制度の面より考察してゆく。

漢土では、

庾衮字叔褒、……咸寧中、大疫、二兄亡、次兄毗復殆、癘氣方熾、父母諸弟皆出次於外、衮獨留不去。諸父兄強之、乃曰、衮性不畏病。遂親自扶持、晝夜不眠、其間復撫柩哀臨不輟。(『晋書』巻八八、孝友伝)

張孝張禮、家貧兄弟二人。禮養母拾菜於路遇賊。將烹食之。禮云乞回家供母早食却來就死。孝聞自詣賊曰。禮瘦不如孝肥。願代弟命。禮曰、禮本許殺、勿殺吾兄。賊見二人孝義、俱捨之。(『全相二十四孝詩選』張孝張礼)

田眞田慶田廣、兄弟三人、欲分財産。堂前有紫荊一株、花葉茂盛。夜議折分爲三。曉即憔悴。乃眞泣曰、樹本同根、聞分尚如此。人何不如也。兄弟由是不復分焉。(『孝行録』田真諭弟)

など、兄弟愛が「孝」とされる例は数多い。

その原因としては、『礼記』に、

子云、睦於父母之黨、可謂孝矣。故君子因睦以合族。(『礼記』坊記)

とあるように、漢土の孝が、単に親だけに対する徳目ではなく、兄弟や党(一族)との関係の維持強化を含むものであることが挙げられる。これは、谷川道雄氏が、「自己愛の克服(克己)を通じて共同体の存立原理に反省的回帰を行なうこと(復礼)が「仁」であり、その

「仁」の実践者こそが「士」である。したがってそのもっとも重視する「孝」とは、いうまでもなく単に父母個人に対する奉仕ではない。祖廟を中心として過去より未来まで連綿として存続する家族共同体の一員としての当然の義務なのである」(注5)、木島史雄氏が、「孝の称揚は、親子関係の強化をつうじて宗族内の結束を教化する方策であり、「孝」は、個人同志(ママ)の関係についての徳目ではなく、各個人とその宗族との関係についての徳目であった」(注6)、『孝子伝注解』が、「中国における孝は、大家族制度の維持と密接な関連をもつ徳目であり、朱明のように親族を重んじる態度は、孝の趣旨に合致する」(注7)などとするように、孝が大家族制度・宗族維持のための徳目という一面を有することに起因する。

ここから、

張公藝、九代同居。(『旧唐書』巻一八八、孝友伝)

張閏……八世不異爨、家人百餘口無間言。(『元史』巻一九七、孝友伝)

など、大家族の類代同居事例が孝友伝に収載されることになる。

では、なぜ漢土における孝はこのような性質を有するのであろうか。その理由の一つは、漢土の「家」の構造に見出すことができる。

先学の研究によって、漢土の「家」は、「同居共財」を理念とすることが明らかにされている(注8)。滋賀氏によれば、漢土の家は、「同居共財は財産分異を経ざる以上はいつまでも継続されるものであるから、家父とその妻のほかに子孫ら幾組もの夫婦を含みうるし、また家父死亡後兄弟なり従兄弟なりがそれぞれの妻子をかかえながら全体として同居共財生活を含むという家族形態が発生する可能性を常にはらんでいる」(注9)というものであり(注10)、「家(同居共財生活を含む全体)」とは、その内部に多くの「房(一組の夫婦とその子女からなる一単位)」を有するものであった(注11)。

つまり、漢土において「家」を維持するためには、「房」即ち兄弟間の連帯が不可欠だといえる。

ところが顔之推が、

及其壯也、各妻其妻、各子其子。雖有篤厚之人、不能不少衰也。娣姒之比兄弟、則疎薄矣。(『顔氏家訓』巻二、兄弟第三)

と指摘するように、人は妻子を持つと、兄弟より妻子への愛情を優先するようになりがちである。

そうして、妻子即ち「房」の優先は、「家」の解体（異居異財）に繋がる。

兄弟四人、皆同財業。及各娶妻、諸婦遂求分異、又數有鬪爭之言。（『後漢書』列伝第七一、独行伝）

「共財」であった兄弟が結婚すると、妻たちが「異財」を求めた、という逸話である。ここで、妻子を愛すること、即ち「房」の優先を「慈」と呼ぶとすれば(注12)、「家」の徳目である孝と、「房」の徳目である慈とは背反することとなる。『父母恩重経』が、

娉得妻房、乖違兄弟、憎嫌姉妹、喩若佗人。（『父母恩重経』）

とする所以である。

滋賀氏は、「とくに兄弟の妻相互の感情の対立が家産分割の機縁となりやすいことは、古今を通じて変らぬ現象であった」(注13)と指摘している。

ここから、

陽城字亢宗、定州北平人。……年長、不肯娶、謂弟曰、吾與若孤惸相育。既娶則間外姓、雖共處而益疏。我不忍。弟義之、亦不娶、遂終身。（『新唐書』巻一九四、卓行伝）

といった、「兄弟仲が悪くなることを恐れて結婚しない」ことが「卓行」とされ、さらには、

劉君良、瀛州饒陽人。四世同居、族兄弟猶同産也、門内斗粟尺帛無所私。隋大業末、荒饉、妻勸其異居、因易置庭樹鳥雛、令鬪且鳴、家人怪之、妻曰、天下亂、禽鳥不相容、況人邪。君良即與兄弟別處。月餘、密知其計、因斥去妻、曰、爾破吾家。召兄弟流涕以告、更復同居。（『新唐書』巻一九五、孝友伝）

朱明者、東都人也。有兄弟二人。父母沒後、不久分財、各得百萬。其弟驕慢、早盡已分、就兄乞求。兄恆與之。如之數度、其婦忿怒、打罵小郎。明聞之曰、汝他姓女也。是吾骨肉也。四海之女、皆了爲婦、骨肉之復不可得。遂追其婦、永不相見也。（船橋本『孝子伝』）

など、「妻によって引き起こされる兄弟の分裂を防ぐ」というモチーフが孝と認識されることとなる。

谷川氏は、「しかしこうした大家族には、つねに分裂の契機がはらまれている。成人した息子とその妻子だけで完結した家庭生活を営もうとする志向がたえず生れるからである。この志向を克服して大家族を維持するには、夫婦関係よりも兄弟関係を優先させなければならない。……要するに、「家」の維持には、妻子への愛を超えて、親・兄弟への孝悌の倫理を実践することが不可欠である」(注14)とする。

つまり、妻子への愛情は、「家」の解体即ち「不孝」に繋がる端緒となり得るのである。

漢土には、「人少則慕父母、知好色則慕少艾、有妻子則慕妻子」(『孟子』万章上)、「生其事親也、妻子具、則孝衰矣」(『管子』樞言)、「妻子具而孝養衰於親」(『荀子』性悪)、「民猶薄於孝而厚於慈」(『礼記』坊記)、「文子曰、孝衰於妻子」(『文子』符言)、「孝衰於妻子」(『説苑』敬慎)など、孝と慈とが背反し、妻子の存在こそ孝が衰える原因であるとする言説が数多く見られ、一般的な認識といってよい。

こうして兄弟より妻子、つまり、「家」より「房」を重視するという姿勢は「不孝」と認識される。このため、漢土の認識上において、妻子への慈は「慈―房―私」といった観念群を形成し、「孝―家―公」と背反するものとして不孝性を帯びることとなる。ために、孝をすべての倫理道徳に優越するものとする漢土においては、「慈」の奨励は比較的弱いものとならざるをえない(注15)。

畢竟するに、孝に「大家族維持」という機能が強い漢土においては、孝慈が対立的となり、妻子を愛する「慈」が奨励されにくい状況にあったと考えられるのである。

一―三、本朝における孝と慈との関係

では、本朝の状況は如何なるものだったのであろうか。思想の担い手である支配階層を中心に、その家族制度の面から考えてみる。

古代について見ると、唐令の戸令応分条が財産分割の規定であるのに対し、我が令の戸令応分条は財産相続の規定となっている。これは、漢土では父親の死後も兄弟が同居共財することが本則と考えられていたため、財産分割するのに特に規定を必要としたが、本朝では父親が死ぬと兄弟は異居異財となることから、財産分割ではなく遺産分割の規定が必要とされたためである(注16)。どちらも兄弟が異財する際の規定となるわけであるが、当該条を復元した中田氏は、「唐応分条は庶子均分主義を、

其骨子となしたに反し、我大宝令応分条は嫡庶異分主義を以て、其根本原則として居る」(注17)とする(注18)。大宝令より養老令への改正においても、大宝令応分条が、「相続分に就ては、嫡非嫡（嫡庶）異分主義を執り、嫡子には宅家人奴婢の全部と財物の半分とを与へ、庶子には財物の残半分を与へ、而もこれを其数に随て均分せしめた」(注19)のに対し、養老令応分条では、「相続分を改正して、嫡継母嫡子各二分庶子一分女子妾半分とした」(注20)ため嫡庶の差異は減少したが、嫡庶異分主義は貫かれている(注21)。この結果、嫡庶の経済力に嫡子優位の差異が発生する。例えば田端泰子氏は平安貴族の庶子について、「実際、公家の嫡子以外の子息は、他家の養子あるいは婿となるか、僧となるか以外に、生活のすべはなかったのである」(注22)としている。

中世には、武家が支配階層として台頭する。中世前期には惣領が庶子を統率して所領を運営する惣領制が一般的となるが、その状況について石井氏は、「財主は自由にその財産を処分しえたのであるが、しかし、慣習としては、大体の標準が定まつていたのである。これについては、おそらくは、養老令の規定の影響があるようである。同令では嫡子二分、庶子一分、女子半分という割合であったが、中世においても大体の傾向はこれに近かったようである」(注23)としている。

中世後期になると、嫡庶異分相続から嫡子単独相続へと移行する(注24)。さらに近世において武家の経済が俸禄に頼るようになると、家督を相続した嫡子の優位性はより強くなる。当時の庶子の状況について官文娜氏は、「家産の単独相続が始まり家督制が確立してからは、長男以下の次男には「部屋住みの身分」しかなく、三男以下には「冷や飯食い」の身分しかない」(注25)と指摘している。

つまり、本朝では共財制を採らず、嫡子の優先または単独相続が行なわれたため、本朝の「家」は、漢土の同居共財の大家族を理念とする「家」とは大きく異なったものであったといえる。父親の死亡に伴い財産が分割され、漢土でいうところの「房」が経済単位となれば、「大家族維持のための思想」の必要性は低い。さらに嫡子単独相続では「部屋住み」の庶子は妻子を持てないため、その傾向は一層顕著となろう。

ここから、本朝では「家」と「房」との背反に起因する孝慈の背反が発生しにくく、本朝では特に「慈」を抑制する必要は無かったと考えられる。

例えば家永三郎氏は、近世町人の家族道徳に関して、「孝を第一とする封建道徳も、町人の社会ではそれ程の

権威を発揮することができなかつた。……親よりも妻子を重しとする人情が率直に承認せられてゐる」(注26)とするが、漢土に比して、本朝では一般的にこのような傾向が見られる。

ここから、本朝においては、「あはれ、親の子を思ふ程、子は親を思はざりけるよ」(『保元物語』)(注27)、「高きも卑しきも、親は子を思へど、子は親を思はず」(幸若「八島」)(注28)、「実にや人の親の、子を思ふ程、子は親を思はず」(能「厚婦」)(注29)、「親思ふこゝろにまさる親ごゝろけふの音づれ何ときくらん」(吉田松陰「安永六年十月二十日父叔兄宛書簡」)(注30)など、「子が親を思う心(=孝)よりも、親が子を思う心(=慈)が強い」との認識が一般的となる。

畢竟するに、孝に「大家族維持」という機能が弱い本朝においては、孝慈が親和的であり、妻子を愛する「慈」が奨励されやすい状況にあったといえるであろう。

また黒田彰氏は、上引の田真の故事に関して、「親孝行談といひ難い」(注31)、「この一編は直接に孝行に関するものとはいえない」(注32)といった本朝における評価を踏まえ、「聊か理解しにくい面がある」(注33)と指摘する。また、同じく上引の朱明の故事も、『孝子伝注解』に、「中国における孝は、大家族制度の維持と密接な関連をもつ徳目であり、朱明のように親族を重んじる態度は、孝の趣旨に合致するが、社会の異なる日本では理解困難だったとみられ、唱導文献では専ら兄弟愛の例として受容されている」(注34)と解説されている。このように、本朝では田真兄弟や朱明の行為(兄弟の分裂を防ぐ)が孝と理解されにくいとされるのは、上記のような伝統的な相続制度及び家族制度の異同より、本朝では、漢土ほど孝に「大家族維持」という機能を必要とせず、ただ直系血族間の徳目として捉える傾向が強かったことがその原因であると考えられる(注35)。

当初の疑問、「「親に先立つ不孝」に対する態度の異同」に立ちかえれば、漢土で「大家族維持」という機能を有する孝は、「大家族解体」に繋がる慈と対立するため、「子を愛する」ことは不孝に繋がるものと認識された。「子が先立つ」ことが不孝となるためには、「子を愛する親」が前提されねばならないが、「子を愛する」ことが不孝に繋がる漢土においては、それが比較的困難であったと考えられる。

これに対し、家族制度の異なる本朝では孝と慈との間に背反は発生しにくかった。このため、「子を愛する親」を前提として孝観念を構築することが可能となり、「子を愛する親」を悲しませる「親に先立つ」ことが不孝で

あるという諒解が成立したものと考えられよう。

一―四、本朝における孝と恩との関係

前節において、本朝で「子を愛する親」が前提される要因を見た。確かに、本朝と漢土とにおける親子関係の異同として、本朝では親から子への愛が強調される傾向が強いことが挙げられる。

いくつか例を挙げれば、浄瑠璃『源平布引滝』第三段では、孫の敵側に属した祖父の瀬尾十郎が、「サア瀬尾が首取て初奉公の手柄にせよ」(注36)と述べ、故意に孫の太郎吉に討たれてやる。謡曲「唐船」では、和漢の子の板挟みとなった父親が、「明日をも知らぬ老の身の、子ゆへに消えん命は、なに中々に惜しからじ」(注37)と言いつつ海に身を投げようとし、また赤染衛門は息子大江挙周の病の際、「かはらんといのる命はおしからでさてもわかれんことぞかなしき」(注38)と、身代りになることを願う。こういった直系尊属が直系卑属のために命を投げだす、またはそれを願うといったモチーフは、漢土ではほぼ見られないものといってよいであろう。

『平家物語』巻九「二度之懸」には、梶原景時が自身の身を危険に曝しても、敵陣に取り残された子を助けに行くといったエピソード(注39)が見られるが、これは、例えば漢土の劉邦が己が助かるために子を馬車から蹴落とそうとした故事(注40)などと対蹠的であるといえる。

また、本朝で虎に喰われた子の仇を討った膳巴提便(注41)が、近代修身教育などで理想的人物として採り上げられるのに対し、漢土では、子を失った悲しみから失明した子夏は、曾子に、「喪爾子、喪爾明、爾罪三也」(『礼記』檀弓上)と責められており、その鄭注には「言隆於妻子」(当該句鄭注)とある。

津田左右吉氏が、「儒教思想に於いては親が子を愛することに道徳的価値を認めず、徳の本としての孝を妨げる虞のあるものとして、寧ろそれを斥ける気味さへあるのに、日本人の思想は全くそれと違ひ、子を愛し子を育てあげることに人生最大のよろこびを感ずるのみならず、それを道徳的義務にまで高め、子を世に立たせるやうにすることを親の責任と考へてゐることである」(注42)とするように、和漢には慈の意識について、確かに異同が存在するといえよう。

ここから、本朝においては孝の教説において、「恩」が強調されることが多くなる。「親の慈」からは、容易に「親の恩」に説き及ぶことが可能となるためである。

例えば、『十訓抄』に、

身体髪膚を父母に受けたる生の始めなれば、恩徳の最高なること、父母に過ぐべからず。（『十訓抄』中、六ノ二十）(注43)

とある。当然『孝経』の「身體髪膚受之父母。不敢毀傷孝之始也」（開宗明義章第一）を踏まえた文章である。しかしこの『孝経』の句の主題は、「身也者親之枝也。敢不敬与。不能敬其身是傷其親傷其親」（『礼記』哀公問）といった親子の一体性から、己の身体に傷をつけないことを要求することにあり、父母が身体髪膚を与えてくれたことの「恩徳」について述べたものではない。

よって『十訓抄』当該条の「身体髪膚云云」は、聊か『孝経』本来の文意からずれた用いられ方といえようが、こういったずれの発生も、本朝の孝の教説において「親の恩」が強調されたことが一つの原因といえよう。

川島武宜氏は、漢土の「古典儒教」の孝が「親の慈と子の孝とは、それぞれ義務ではあっても、相互に独立した義務であって、相互に他を条件づけるという関係にはない」のに対し、本朝の孝は、「孝の義務は恩を前提し、恩によって条件づけられている」とする(注44)。川島氏がこのように論じるのも、本朝の孝の教説においては、漢土に比して「親の恩」が強調されることが多いことの表れであるといえよう。

本朝の孝の教説では、漢土に比して「親の恩」が説かれることが多い。この異同は、前節で述べたように、和漢における孝と慈との関係性の異同に基づくものと考えられる。本朝では「親の慈」が前提されたことから、孝を説くにあたり「親の恩」を容易に利用できる状況にあった。このため、本朝においては、孝の当為性を強めるため、孝が本来有する当為性に、さらに「報恩」という当為性を加えて説くことが行なわれたものであろう(注45)。

二、他姓養子への態度の異同

二―一、本朝における他姓養子容認

本章では、和漢における他姓養子に対する態度の異同より、和漢の孝観念の異同について考察する。

養子に関して、両国で大きく異なるのは、漢土では「異姓不養」、つまり他姓養子が厳禁されるのに対して、本朝ではこのタブーが極めて緩いことである(注46)。

漢土の養子たる者の資格としては、「無子者、聽養同宗於昭穆相當者」（『唐令拾遺』戸令）とあるように、「同宗」かつ「昭穆相當」が原則であった(注47)。

ところが、我が令においては、

凡無子者。聴養四等以上親於昭穆合者。（『養老令』戸令）(注48)

と「同宗」が「四等以上」に改変されている。また儀制令に「高祖父母。従祖々父姑。従祖伯叔父姑。夫兄弟姉妹。兄弟妻妾。再従兄弟姉妹。外祖父母。舅姨。兄弟孫。従父兄弟子。外甥。曾孫。々婦。妻妾前夫子。為四等」(注49)とあり、「四等以上」で「昭穆合者」には「外甥」「妻妾前夫子」が含まれるため、そもそも令の規定において、他姓でも親族であれば一部養子が認められていることとなる。このことについて林紀昭氏は、「中国のような男系集団に必ずしも限定されない親族をも含みうる範囲を設定したことが注意される」(注50)と指摘している(注51)。

さらに、「平安後期になると、血縁がなかった養子を取ることは、もはや日常茶飯事のようになっていた」(注52)、「鎌倉期には、他人養子は一般的な現象となり」(注53)とされるような状況を経て、

近世に到ると、幕府法に、

附、同姓の中繼嗣たるべき者なきにおいては、舊例〈例一作制〉に准じて、異姓の外族を撰びて言上すべし。（「武家諸法度（宝永七年四月十五日）」第一五条）(注54)

尤養子取組候儀ハ親類之内相應之者無之候ハ、御直參次男三男又ハ弟抔之内を取組候様、可被申聞候（「不埒之養子致候者御仕置之事」享保一二未年一一月一三日）(注55)

などとされ、母系でも婦系でもない他姓養子（他人養子）すら法的に公認されるようになる。

思想界においても、国学者が、

やむことえずは、たとひそのすぢにはあらぬにても、つがしめて、氏門をたゝず、祖のはかどころをもあらさず、祭もたえざらんぞ、ひたぶるにたえはてむよりは、はるかにまさりてはあるべき、（本居宣長『玉勝間』）(注56)

などと他姓養子を容認するのみならず、「神不歆非類、民不祀非族」（『春秋左氏伝』僖公一〇年）といった儒教

の原則から、「異姓不養」を主張すべき筈の儒者にすら、

上ノ御取立ニテ立身シタル者ノ、子ナク、同姓ノ親類モナキニハ、先祖ニ対スル筋ニモ非レバ、上ノ思召ニテ、他名ヲ養子ニ下サル、コトモ苦シカルマジキ也。（荻生徂徠『政談』巻之四）(注57)

養子ヲ非義ナリトテ。人ノ家ヲ斷絶セシメン一。却テ是ソ大ナル不義ナルヘキ。（三輪執斉『養子辨辨』）(注58)

など、他姓養子を容認する姿勢を示すものが出ている。

他姓養子の容認は、本朝において一般的な認識であったといえよう。

二―二、本朝における孝の認識

他姓養子は、「家」の世代間における血の不連続を発生させる。ここから、和漢における他姓養子に対する態度の異同は、和漢の家の差、つまり漢土が家の本質を「血」に置き、本朝が「家名・家業・家禄」に置くことに基づくとされる(注59)。この説は正鵠を射たものと思われるが、本節では暫く視点を転じ、孝認識の面からこの問題について考えてみたい。

『孟子』に、「不孝有三、無後爲大」（離婁上）なる文言があるが、趙岐が「不娶無子、絶先祖祀」（当該章注）と注し、朱熹『孟子集註』もこれを襲っており、これが漢土における代表的な解釈といってよい(注60)。これによると、「無後」が「不孝」であるのは、「先祖の祀を絶つ」が為である。

加地伸行氏は、孝を、「祖先祭祀（過去）・親への敬愛（現在）・子孫継嗣（未来）の三者を一つとする生命の連続としての孝という概念」(注61)、「人間が持つ死の不安・恐怖に対して、①精神的安心・安定としての祖先祭祀、②肉体的安心・安定としての子孫一族の存在、そして③現在の親子という生命の連続――それは〈気〉の通貫でもある。その生命の連続による〈死の不安・恐怖の克服〉が行われ、その三者を合せて儒教は孝と称した。それは生命論であり、それに基づく死生観である」(注62)と規定する。

つまり、漢土において、「無後」を選択（「子孫継嗣」を放棄）して「祖先祭祀」の断絶を導くことが不孝とされるのは、孝が「生命の連続」という性質を有するためなのである。

ところが本朝近世においては、「孝のための不娶」と

いう事態が多く発生していた。例えば、江戸期における全国の表彰事例を集めた『孝義録』には、結婚後の己の孝養態度・親の嫁への感じ方・家族増加による困窮から起きる養親の不備などに対する不安から、言い換えれば孝のために、不孝であるはずの「無後（＝不娶）」を選択するという、漢土の類書にはまず見えない事例が数多く見られる(注63)。

漢土で「無後」が最大の不孝とされるのに対して、本朝では、「無後」を選択して「祖先祭祀」の断絶を導くことが、孝と認識され得るといえよう。

また、『太平記』巻六「赤坂合戦事付人見本間抜懸事」には、討死した父の後を追う息子（本間資忠）の話が見える。そこでは、僧が「子孫無窮に昌ゆるを以て、父祖の孝行を露す道とは申すなり」と諭すも、資忠は「同じく打死仕り、なき跡までも父に事る道を尽くし候はばや」として、わざと父と同じ場所に行って敵に討たれる(注64)。僧の主張は孝行と「子孫継嗣」とが関連しており、漢土的な観点を有しているが、資忠は、直接父に仕えることのみを孝だと捉えている様子が窺える。

さらに「祖先祭祀」に関しては、加地氏が「日本では、日本仏教が、江戸時代に寺請制度（いわゆる檀家制度）の下に先祖供養を管理したため、儒教式の四代前までを祭る制度がなく、前述したように死者個人のための先祖供養の性格を強め、その結果として「せいぜい祖父母くらいまで」の先祖供養に終っている」(注65)と指摘している。

これらより、本朝では、孝の対象が己の目に見える範囲に限られる傾向が強いことが見てとれる。そうしてこのことは、漢土では「敬愛父母（現在）」に加え、「祖先祭祀（過去）」「子孫継嗣（未来）」が孝と認識されるのに比して、本朝は主として「敬愛父母（現在）」として孝思想を受容したことを表していよう(注66)。

例えば『万葉集』に親を思う歌が多く収載されているように、親への心情は、当然儒教伝来以前より存在した。ただ、「孝」と名づけられた思想は漢土より伝来したものである。本朝において孝思想が受容される際、孝の有する「生命の連続」という性質よりも、「親に対する倫理」という一面が強く意識されたために、孝を目に見える範囲への心情や態度（養親・敬親・服従等）と捉える傾向が強くなったものと考えられる(注67)。本朝において孝概念を表す際、一般的には「孝」「不孝」よりも、むしろ「親」字を附した「親孝行」「親不孝」が用いられることが多いのもこのためであろう。

漢土で他姓養子が厳禁されるのは、家の本質を「血」

と考えることに加え、漢土の孝が「血」即ち「生命の連続」という性質を有するためである。漢土においては、血が繋がらず、生命が連続せず、〈気〉が通貫しない他姓養子は、家の断絶を意味する上に不孝にあたる。これに対して本朝では、家の本質を「家名・家業・家禄」と考えることに加え、本朝の孝は「生命の連続」「〈気〉の通貫」という性質が弱いため、他姓養子は家の断絶を意味せず、不孝にもあたらない。

これが本朝において他姓養子がたやすく容認されていった一つの要因であろう。

おわりに

ここまで、和漢における「親に先立つ不孝」・「他姓養子」への態度の異同より、両国の孝観念の異同について考察してきた。

筆者は孝を、「自己拡大欲求」の表出形式の一つであると考える。人の自我は不安定で、不安・迷妄・執着・死の恐怖に常に揺れ動いている。そこで、人は安定を求め、意識的無意識的に自己を拡大させんとする。

強大な権力を持つこと、地縁集団や強大な組織に所属しその集団と一体化すること、多量の金銭を保有することなどは、全て共時的な自己拡大に相当する。また、偉大な作品の創造、名誉を得て「青史に名を残す」ことなどは、通時的な自己拡大に相当する。筆者の考えによれば、人間の根源的な欲求である自己拡大欲求は、権力欲・所属欲・金銭欲・創作欲・名誉欲などさまざまな形で表出し、孝もその一つである。

孝の一面である大家族維持は、即ち自己の父系出自集団（家・宗族）との一体化に繋がり、自己が共時的に拡大することを意味する。「生命の連続」を意識することは即ち父系直系血族（祖先・子孫）との一体化に繋がり、自己が過去・現在・未来へと通時的に拡大することを意味する。

つまり、血（気）を通じて骨肉と一体化し、共時的かつ通時的に自己を拡大することこそが孝なのである。

「親に先立つ＝不孝」という認識は漢土では弱く本朝では強い。この認識が成立するには、慈の存在を前提せねばならないが、「同居共財」を家の理念とする漢土においては、房の倫理である慈は、家の倫理である孝（大家族維持のための孝）と背反する。ために慈は不孝性を帯び、強い当為性を有し得なかった。これに対して本朝では、漢土のような「同居共財」を理念とせず、財産相続が分割相続から嫡子単独相続へと移った。ために「家

対房」即ち「孝対慈」という背反が発生しにくく、慈が強い当為性を有し得た。

親子関係において、漢土では慈が強い当為性を持たなかったため、親の慈に反する「親に先立つ（親を悲しませる）」ことが「不孝」であるとの認識が弱かった。これに対して、本朝では慈が強い当為性を持ったため、「親に先立つ」ことが「不孝」であるとの認識が強くなったと考えられる。

つまり、「親に先立つ不孝」に対する態度の異同は、漢土の孝が「大家族維持」の性質を有し孝慈が対立的であったのに対し、本朝の孝はそれを有さず、孝慈が親和的であったことより発生したものといえよう。

他姓養子は、漢土で厳禁され、本朝では容認される傾向にある。この異同は、漢土では、孝が「生命の連続」という性質を有したため、他姓養子が不孝にあたったのに対し、本朝では、孝が「生命の連続」という性質を有するとの意識が低く、他姓養子が不孝にあたらなかったことより発生したといえよう(注68)。

畢竟するに、孝が思想として成立した漢土においては、孝は、共時的には「大家族維持」、通時的には「生命の連続」という自己拡大欲求に裏づけされたものであった。これに対し、本朝においては、孝は「大家族維持」の機能を有さず、「生命の連続」という性質も弱かった。つまり、自己拡大欲求の裏づけを欠くものであったといえる。

和漢における「親に先立つ不孝」や他姓養子に対する態度の異同は、これら両国の孝観念の異同より発生したものであったといえよう。

注

(1)「中国の「孝」の位相　―日本現代社会における「孝」との比較を試みて―」(欒竹民氏他編、広島私立大学国際学部叢書4『日中韓の伝統的価値観の位相　―「孝」とその周辺―』、溪水社、二〇一二年)、四四―四五頁。

(2) 新日本古典文学大系40『宝物集』、岩波書店、一九九三年、三四頁。

(3) 真鍋広済『地蔵菩薩の研究』、三密堂書店、一九六〇年、二〇〇頁。また、同書の収載する「地蔵和讃」類は多く類似の句を有する。

(4) 早川純三郎編『本朝文粋、本朝続文粋』、国書刊行会、一九一八年、二四九頁。

(5) 谷川道雄『中国中世の探究』、日本エディタースクール出版部、一九八七年、一三八頁。

(6) 木島史雄「六朝前期の孝と喪服 ―礼学の目的・機能・手法―」(小南一郎編『中国古代礼制研究』、京都大学人文科学研究所、一九九五年)、四二四頁。
(7) 幼学の会編『孝子伝注解』、汲古書院、二〇〇三年、八八頁。
(8) 中田薫「唐宋時代の家族共産制」(『法制史論集』第三巻、岩波書店、一九四三年)、牧野巽『中国家族研究』上・下(牧野巽著作集第一・二巻、御茶の水書房、一九七九年)、滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、一九六七年)など。
(9) 滋賀氏前掲書、五六頁。
(10) なお加藤常賢氏は、こういった制度を特に、「兄弟終身共住共財制」と称している(『支那古代家族制度研究』、岩波書店、一九四〇年、一一一頁)。
(11) 「「家」といえば同居共財生活を含む全体を意味し、そのうちの、一組の夫婦とその子女からなる一単位を称するには「房」という別な言葉が用いられた」(滋賀氏前掲書、五六―五七頁)。
(12) 「父慈子孝」(『礼記』礼運)、「爲人父止於慈」(『大学』伝三章)。
(13) 滋賀氏前掲書、八三頁。
(14) 谷川氏前掲書、一四四頁。
(15) 和漢の比較の問題で、漢土で「慈」が奨励されぬわけではないのは勿論である。例えば、下見隆雄氏は漢土の慈に関する言説を多数紹介し、親の慈愛が子の孝の精神を養成すると指摘している(下見隆雄「孝を育む母性 ―中国女性史の視座―」(『東洋古典学研究』第二集、一九九六年))。
(16) 「(引用者注……我が令の応分条は)唐の戸令応分条に基づいて作られたものであるが、唐においては、応分条は家産の分割を規定したものであったところ、わが国においては、当時、家族共産の慣習がなかったので、これを遺産の分割法に修正したもの」(石井良助『長子相続制』、日本評論社、一九五〇年、五一頁)。
(17) 中田薫「養老戸令応分条の研究」(『法制史論集』第一巻、岩波書店、一九二六年)、五五頁。
(18) 無論漢土とて実際に皆が同居共財を守った訳ではないが、財産分割する際も兄弟で家産は均分された。滋賀氏前掲書、二四五頁参照。
(19) 中田氏前掲書第一巻、五四頁。
(20) 中田氏前掲書第一巻、五七頁。
(21) なお応分条には、「若欲同財共居……不用此令」(中田氏前掲書第一巻、五三頁)とあり、希望すれば同居共財も可能であった。
(22) 田端泰子「古代・中世の養子と「家」」(大竹秀男他編『擬制された親子 ―養子―』、三省堂、一九八八年)、五八頁。
(23) 石井氏前掲書、七三頁。
(24) 「江戸幕府の武家法については、嫡出長子単独相続法が行わ

れたものといわなければならない」（石井氏前掲書、九九頁）。

（25）官文娜『日中親族構造の比較研究』、思文閣出版、二〇〇〇年、二六〇頁。

（26）家永三郎『日本道徳思想史』、岩波書店、一九五四年、一四五―一四六頁。

（27）新編日本古典文学全集41『将門記　陸奥話記　保元物語　平治物語』、小学館、二〇〇二年、三四二頁。

（28）東洋文庫417『幸若舞』2、平凡社、一九八三年、二二二頁。

（29）芳賀矢一・佐佐木信綱編『謡曲叢書』第一、博文館、一九一四年、七二五頁。

（30）日本思想大系54『吉田松陰』、岩波書店、一九七八年、三八六頁。

（31）市古貞次『中世小説の研究』、東京大学出版会、一九五五年、三三〇頁。

（32）日本古典文学全集36『御伽草子集』、小学館、一九七四年、三三三頁。

（33）黒田彰「三矢の訓と荊樹連陰」（『孝子伝の研究』、思文閣出版、二〇〇一年）、三九三頁。

（34）『孝子伝注解』、八八頁。

（35）無論、孝思想が漢土を由来とするものである以上、完全に理解できない訳ではない。例えば、本朝の孝行譚を集めた藤井懶斎『本朝孝子伝』にも、兄弟姉妹で財産を譲り合う話（北条泰時・柴木村甚介）が収録されている。

（36）日本古典文学大系52『浄瑠璃集』下、岩波書店、一九五六年、九六頁。

（37）新日本古典文学大系57『謡曲百番』、岩波書店、一九九八年、五六五頁。

（38）国史大系15『古今著聞集』巻八、経済雑誌社、一九〇一年、三三九頁。ほか『今昔物語集』巻二四・『十訓抄』巻一〇などに同話を収める。

（39）新日本古典文学大系45『平家物語』下、岩波書店、一九九三年、一六二頁。

（40）「漢王急、馬罷、虜在後、常蹶兩兒棄之。嬰常收載行、面雍樹馳」（『漢書』巻四一、滕公伝）。

（41）『日本書記』欽明天皇六年（新編日本古典文学全集3『日本書紀』二、小学館、一九九六年、四〇五―四〇六頁）。

（42）津田左右吉『シナ思想と日本』、岩波書店、一九三八年、八八頁。

（43）新編日本古典文学全集51『十訓抄』、小学館、一九九七年、二四五頁。

（44）川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』、岩波書店、一九五七年、一〇二―一〇九頁。

（45）本朝では、孝に関する言説に、孝を「報恩」の観点から説くことの多い仏教の影響が強かったためもあると考えられる。

(46) 鎌田浩「武士社会の養子 ―幕藩比較養子法―」(永原和子編、日本家族史論集5『家族の諸相』、吉川弘文館、二〇〇二年)等を参照。
(47) 滋賀秀三「実子なき者をめぐる諸問題」(滋賀氏前掲書第三章)に詳しい。
(48) 日本思想大系3『律令』、岩波書店、一九七六年、二二八頁。
(49)『律令』、三五〇頁。
(50) 林紀昭「日本古代社会の養子」(『擬制された親子 ―養子―』)、二三頁。
(51) ただし戸婚律には、「即養異姓男者。徒一年」(新訂増補国史大系22『律令義解』、吉川弘文館、一九三九年、一一二頁)とあり、他姓養子を禁止している。
(52) 官氏前掲書、二二五頁。
(53) 田端泰子氏前掲論文、五八頁。
(54) 日本思想大系27『近世武家思想』、岩波書店、一九七四年、四六一頁。
(55) 司法省庶務課編『徳川禁令考』巻三七「養子跡職」、共益商社書店、一八九五年、四〇二頁。
(56)『玉勝間』「やしなひ子」(大野晋他編集校訂『本居宣長全集』巻一、筑摩書房、一九八九年)、一四五―一四六頁。
(57) 日本思想大系36『荻生徂徠』、岩波書店、一九七七年、四〇九頁。ただ、「其時ハ古例ニ任セ、苗字計リ養父ノ苗字ヲ名乗ラセ、姓ハ其者ノ本姓タルベシ」との制限はある。
(58) 関儀一郎編『日本儒林叢書』第四巻、鳳出版、一九七八年、三頁。
(59) 滋賀氏前掲書・官氏前掲書など参照。
(60) 当該句の解釈史については、拙稿「懐徳堂の「不孝有三無後為大」解釈」(『懐徳堂研究』第五号、二〇一四年)参照。
(61) 加地伸行「『孝経』の漢代における思想的位置 ―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)。
(62) 加地伸行「孝の宗教性と礼教性と」(加地伸行著作集Ⅲ『孝研究 ―儒教基礎論―』第四章、研文出版、二〇一〇年)、二四三頁。
(63)『孝義録』にみえる孝行の具体相を統計的手法を用いて分析した鈴木理恵氏によれば、氏が〈親優先〉に分類した孝行を行なった者一二八名(女四〇名・男八八名)の評伝のうち、女性は六五・〇%、男性は四四・三%が「非婚(孝養のために夫または妻を迎えない、あるいは嫁入りしない)」というモチーフを有していたという(鈴木理恵「江戸時代における孝行の具体相 ―『官刻孝義録』の分析―」(『長崎大学教育学部社会科学論叢』第六六号、二〇〇五年))。
(64) 新編日本古典文学全集54『太平記』一、小学館、一九九四年、三一七―三一八頁。
(65) 加地伸行『沈黙の宗教 儒教』、筑摩書房、一九九四年、九

一頁。

(66) 加地氏は、「ふつう、孝と言えば（二）の「父母への敬愛」だけのように考えやすいが、それは誤りである。（一）の「祖先の祭祀」、（三）の「子孫を生むこと」、この二者もまた孝としたのである。儒の言う孝とは、そういう内容である。日本人の多くは、この三者をひっくるめたものが孝であることを知らない」（加地伸行『儒教とは何か』、中央公論社、一九九〇年、一九―二〇頁）と指摘している。

(67)「目に見える範囲への心情や態度」には、親及び祖父母の供養も含まれる。

(68) 漢土で孝が果たしていた通時的な自己拡大は、本朝では家の永続性が果たしていたと考えられる。