



Title	儒家系文献における「孝」と「不服従」との関係
Author(s)	佐野, 大介
Citation	中国研究集刊. 2002, 30, p. 12-28
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60965
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

儒家系文献における「孝」と「不服従」との関係

佐野大介

はじめに

「孝」は儒家の最も重視する徳目の一つであり、その内容についても古来よりさまざまに解説されている。そのうち、「今の孝なる者は、是れ能く養うと謂うのみ。馬に至るまで、皆な能く養う有り。敬せざれば何を以てか別たん（子曰、今之孝者、是謂能養。至於犬馬、皆能有養。不敬、何以別乎。）」（『論語』為政）とあるように、最も基本的な孝の姿は「養親」である。また、このことについて津田左右吉氏は、「儒家の説によると、孝の根本は父母に事へることと父母を養ふこととであるやうに見える。」（『儒家の実践道徳』岩波書店 昭和一三年十一頁）として、「父母を養ふこと」と「父母に事へること」とを「孝の根本」としている。

父母を養い、事える際において採るべき態度を考えるに、『礼記』に「子婦の孝ある者、敬ある者は、父母舅姑

の命に逆らうこと勿く、怠ること勿し（子婦孝者、敬者、父母舅姑之命、勿逆勿怠。）」（内則）とあり、董仲舒が河間献王の『孝経』曰く、「夫れ孝、天の経、地の義。何の謂ぞや（孝経曰、夫孝、天之経、地之義。何謂也。）」。との下問に対して、「敢えて父の意の如きを致さざらざるは、人為るの道を尽くすなり（不敢不致如父之意、尽為人之道也。）」（『春秋繁露』五行对章）として、父の意に従うことを五行の一つとして答えているように、「父母への服従」は、孝の内容として最も基本的なものである。このことについて、桑原隲藏氏は、「子はいかなる場合でも、父母に絶対的服従を要する。これが中国人の孝道である。」（「支那の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道」『狩野教授還曆記念支那学論叢』弘文堂書房 昭和三年 後に、『中国の孝道』講談社 一九七七年）としている。

以上のように、「父母への服従」は儒家の推奨する「孝」

のあり方として普遍的なものと考えられていた。しかし、どうしても親の命にしたがうことが出来ない状況というものを想定することは可能である。

本稿では、父母の命に服従しえない状況について、儒家系文献がどのように「孝」の枠内において論理的な整合性を与えているのか、また、その論理がどのように受け止められていたのかについて考察する。なお、分析の対象としては、中国の全時代を対象とするのが望ましいが、本稿では、儒家的「孝」の形成・発展期にあたる先秦より漢代における儒家系文献を中心とする。

第一章 諫争の目的

「親に対する服従」は孝の重要な一部であるが、この服従も無制限なものではありえない。親の命に従うことが出来ない場合、対応は「不服従」ということとなる。そのうち、先ず、「不服従」に当たる行為のうちでも積極的な対応として、子が父母を諫争する場合について考察する^{〔注〕}。諫争は、『論語』を初めとする先秦から漢代にかけての儒家系文献に頻出し、孝をその名に冠する唯一の経書である『孝経』には、「諫争章」として一章が立てられている。そうして、この諫争は明らかに父母に対す

る「不服従」を指向するものである。

後に取り上げる『孝経』・『荀子』・『礼記』などは、諫争について言及する際、諫争を「孝」の部分であると規定する。しかし、この「不服従」を「孝」とする微妙な論理からか、抽象的に諫争について論じ、理論上は実行を容認する文献に比して、実際に行なわれた諫争について記録する文献は管見の及ぶ限りでは非常に稀である。数少ない例の一つとして、次のようなものがある。

『孝子伝』曰く、原穀は、何許いづれの人なるかを知らず。祖年老い、父母之を厭患し、意、之を棄てんと欲す。穀、年十五。涕泣して苦諫す。父母従わず。乃ち輿を作りて舁かき、之を棄つ。穀乃ち随い、輿を収めて帰る。父之に謂いて曰く、「爾、焉んぞ此の凶具を用いん。」穀云えらく、「後、父老えば、更に作りて得る能わず、是を以て之を取るのみ。」と。父感悟愧懼し、乃ち祖を載せて帰り侍養す。剋己して自ら責め、更に純孝と成る。穀純孫為り（孝子伝曰、原穀者、不知何許人。祖年老、父母厭患之、意欲棄之。穀年十五。涕泣苦諫。父母不従。乃作輿舁棄之。穀乃随、収輿歸。父謂之曰、爾焉用此凶具。穀云、後父老、不能更作得、是以取之耳。父感悟愧懼、乃

載祖帰侍養。尅己自責、更成純孝。毅爲純孫。(『太平御覽』卷五一九)

これは、祖父を棄てようとした父に対して、その子が父を改心させたという説話である。その際の際の原毅の言は、己の父を棄てることを匂わせた、いわば恫喝ともいえるものであり、無制限な「服従」を孝と考える見地からは容認されるものではない。しかし、このエピソードが『孝子伝』(註)に採られていることから、この『孝子伝』は、この恫喝を「孝」を構成する要素として認めているといえる。そうして、父の意に従わず、反ってその意と反することを勧めるこの苦言は諫争の一種であると考えてよいであろう。

では、この本来なら許されない行為であるはずの「諫争」とは、どの様な状況下において容認されるのであろうか。以下、儒家系文献において、理論上「諫争すべき」状況を設定している文章について考察する。

その一つは、父母が過ちを犯した場合である。

父母に過ち有れば、諫めて逆らわず(父母有過、諫而不逆)。(『大戴礼』曾子大孝・『礼記』祭義)

父母に過ち有れば、氣を下し色を怡せ、声を柔らかに

にし以て諫む(父母有過、下氣怡色、柔声以諫)。

(『礼記』内則)

このように、「父母有過」という状況は、諫争すべき状況を説明する語句として定型化されたものの一つであるといえる。

津田左右吉氏は、「親に対する殆ど絶対的な服従が子に対して要求せられ親が子に対して大なる權威を有するものとせられること」は「親が年齢、能力、知識に於いて優れて」(津田氏前掲書二〇頁)いるという事実が基礎となつているとする。

「はじめに」で挙げた『論語』においては、「養親」よりも「敬親」を上位の孝として規定していた。しかし、「父母有過」という状況設定において、父母の行為が「過ち」であると判断しているのは子である。であるならば、ここで子は、親を盲目的に敬してはおらず、少なくともその状況下においては父母の判断力よりも己の判断力が勝っていると判断したこととなる。そうして、これら儒家系文献もこのような状況の存在する可能性を認め、「不服従」を容認しているといえよう。

では、この「過ち」とはどのような行為を指すのであろうか。先の『礼記』の旧注・『大戴礼』の王聘珍注には

特に「過」に対する語釈は見られないのだが、『孝經』諫争章において、御注「父に失あれば則ち諫む。故に不義に陥るを免る（父失則諫。故免陥於不義。）」に対応する邢疏は、ここで引用した『札記』内則篇の「父母に過ち有れば、氣を下し色を怡せ、声を柔らかにし以て諫む。」や曲礼篇の「子の親に事うるや、三たび諫めて聴かざれば、則ち号泣して之に随う（子之事親也、三諫而不聴、則号泣而随之。）」を引き、「言うところは、父に非有れば、故より須く之を諫むるに正道を以てし、不義に陥るを免れんことを庶うべし、と（言、父有非、故須諫之以正道、庶免陥於不義也。）」とする。邢疏に依れば、「過ち」は、放っておけば「不義に陥る」ようなもの、もしくは「義に背く」という「過ち」であるということになる。つまり、「過ち」は、その結果「不義」に陥るがために是正されるべきものであり、諫争の目的は不義の是正にあると考えられる（注3）。

「義」自体を諫争の条件とするものには、以下のようなものがある（注4）。

義に従いて父に従わざるは、人の大行なり（従義不従父、人之大行也。）。〔荀子』子道〕

故に、不義に当れば、則ち子以て父に争わざるべか

らず（故当不義、則子不可以不争於父。）。〔孝經』諫争章〕

ここでは、「義」が「父命」よりも優先されるべき対象としてあげられている（注5）。

この「義」について、津田左右吉氏は、「理論的には、これは父母の命の外に、或いは其の上に、孝子の守るべき道徳的規範があることを示すものである」（津田氏掲掲書 一一八頁）とし、玉置重俊氏は、「道義」を尊重する精神のほうだが、親と子の間の情愛に勝ってきた」（『中国古代における「孝」について』『北海道情報大学紀要』第六卷第二号 平成七年）とし、森熊男氏は、儒家の諫争論は、「自らが「道」・「義」の実践者であるとの「士（知識人）」としての意識」によって支えられていた」（『儒家の諫争論 — その変化の背景 — 』（岡山大学教育学部）『研究集録』第四〇号 一九七四年）とする。また、池沢優氏は、『論語』や『孟子』と比較するなら、『孝經』の諫言についての思想は、はるかに社会正義の方に重点を置いていることがわかる」（『『孝經』の思想 — 孝の宗教学・その六 — 』（筑波大学地域研究）一二 平成六年）とし、諫争章と事君章とのテーマを「孝とは父母に従うよりも社会正義に従うものであり、君主の諫言もこの上

に正当化される」(池沢氏前掲論文)とする。

これらはいずれも、「義」を、ある社会正義(所謂「道義」と考え、それが親の命より優先される、という点を重視したものである^{注6)})。これらの意見からは、「道義」が親子という近親関係の理論に優越する当為である、という結論が導き出されよう。

また、康学偉氏は、『孝経』が諫争を強調し、義に従って父に従わないことを主張する、その意義はどこにあるのか。当然君権の利益を守るために出たもので、ここで言う「義」は、指し示すものが君主統治の觀念に符合することは疑いない(那麼、『孝経』強調諫諍、主張従義不従父、其意義何在呢?当然是從維護君權利益出發的、這裏所謂的「義」、無疑指的是符合於君主統治的觀念。)(『先秦孝道研究』文津出版社 一九九一年 二〇五頁)とし、君臣関係との相同性を指摘する。

これに対して、曹方林氏は、当条の「不義」について、「他人の利益に危害を加え、本人の榮譽を損うもの」を不義と総称することが解る(可見危害他人利益、有損個人榮譽、統稱不義。)(『孝道研究』巴蜀書社 二〇〇〇年 七一頁)とし、「親の榮譽を損う」という、親に対する指向性を意識している。

このように、儒家において諫争の根拠となる「義」に

ついては様々な解釈がなされている。では、この「義」とは、父子間の情愛とは無関係かつ独立した道德的規範であり、近親関係と対立し、ある意味で優越するものであると考えてよいであろうか。

ここで、先にあげた『荀子』の一段に続く一段を用いて考察を加える。

孝子の命に従わざる所以のもの三有り。命に従えば則ち親危うく、命に従わざれば則ち親安きときは、命に従わざるは乃ち衷なり。命に従えば則ち親辱しめられ、命に従えば則ち親榮なるときは、孝子の命に従わざるは乃ち義なり。命に従えば則ち禽獸たり、命に従わざれば則ち脩飾するときは、孝子の命に従わざるは乃ち敬なり(孝子所以不従命有三。従命則親危、不従命則親安、孝子不従命乃衷。従命則親辱、不従命則親榮、孝子不従命乃義。従命則禽獸、不従命則脩飾、孝子不従命乃敬。)(『荀子』子道)

ここで、『荀子』は「命に従った場合」と「命に従わなかった場合」とをそれぞれ三例あげ、命に従って、親が「危」・「辱」・「禽獸」となる場合は従うべきではないとしている。また、当条は諫争に関する文脈であるから、「不服従」の場合は諫争へとつながることが予想される。

「父母の不義」に対して諫争が行なわれるとすれば、その、諫争すべき「父母の不義」は、「その行為が不義であること」と、「その行為者が父母である」ということに分解し得る。では、諫争の理由として、この二者のどちらに重点が置かれているのであろうか。「その行為が不義であること」が行為者の誰かを問わず重要であるなら、「義」は父子間の情愛とは無関係かつ独立した道徳的規範であらうし、「行為者が父母である」ことが重要であるなら、「義」が、「道義」として父子関係より独立しているとはいえないであらう。

このことについて考えるには、ある「不義」の行為者が「他人」であるか「父母」であるかの対応の違いを確認する必要がある。『孝経』・『荀子』には、管見の及ぶ限りにおいてはそのような事例は発見し得なかつたため、同じ儒家系文献である『孟子』を用いて考察する。

此に人有り。越人弓を閉きて之を射らんとせば、則ち己談笑して之を道はん。他無し。之を疏んずればなり。其の兄弓を閉きて之を射らんとせば、則ち己涕泣を垂れて之を道わん。他無し。之を戚めばなり（有人於此。越人関弓而射之、則己談笑而道之。無他。疏之也。其兄関弓而射之、則己垂涕泣而道之。

無他。戚之也。（告子下）

ここで孟子は、越人と兄とが同じ行為（「射之」）を為す例をあげ、親疎の別によつて対応を変えることを述べる。当条の『孟子正義』に「之を道う、とは、其の射るべからざるを戒むを謂う。然るに、疏なれば則ち之を和に言う。故に談笑す。親なれば則ち之を迫に言う。故に号泣す。号泣するは、則ち其の之を言いて必ず受くを欲すればなり（道之、謂戒其不可射也。然疏則言之和。故談笑。親則言之迫。故号泣。号泣則欲其言之必受也。）」とあり、この「道う」は、ほぼ諫争と重なりと捉えてよいであらう。この「射之」は、ここで「不義」と注釈されている訳ではないが、同一の行為に対しても、親疎によつて諫争するかどうかが区別されていることは見てとられる。つまり、ここでの「諫争の理由」は、「射之」という行為が「道義」に反していることではなく、「行為者が兄である」という点にあるといえる。

この例から鑑みて、「不義」を諫争せねばならない理由も、その「不義」が「道義」に反しているためというよりは、その行為者が父母であること、に重点がおかれていると考えられる。つまり、行為者の如何を問わない「不義」なる行為全般を否定するのではなく、不義を行

なう、または不義の命令を発する行為者が父母であるために不義が否定されるといえる。不義が実行されると、親が不義に陥る・親が禽獣となる等、親に不利益が及ぶ。そのために、「親の不義」は諫争すべきものである。親の不利益を防止することは、当然「孝」の一部といえる。つまり、「義」が、父子関係より独立し「父命」に優越するような「道義」であるという認識が先にあり、その「道義」に反するが為に諫争するというよりも、単に「父母の不利益を減少させる」といった基本的な「孝」を全うすることが最重要視されていると考えられる。これより、「義」とは「父母がそれに反すると不利益が及ぶもの」を名付けた、いわば後付けの理屈であるといえよう。そうして、「父母の不利益を減少させる」ことは、「養親」の部分をなすといつてよいであらう(注7)。

後世、儒家の家族愛が「別愛」なる語をもつて揶揄されたように、伝統的に儒家の道徳論は近親者から疎遠者に及ぼすものであるとされる。ここで述べられる「義」も、近親関係の論理に対立し、さらに優越するような普遍的な当為として機能しているわけではなく、「養親」といった伝統的な儒家的思考の内にある「諫争」のための題目であると考えられよう。

次に『孝経』諫争章の「不義」について考察する。『孝経』では、「故に不義に当たりては、則ち之を争う。父の命に従う、又、焉んぞ孝為るを得んや(故当不義則争之、従父之命、又焉得為孝乎。)」としてこの章を終えているため、『荀子』のように続く文章を参考にすることが出来ない。このため、諸注釈の「不義」の解釈を検討する。たとえば、『御注』が「争わざるは則ち忠孝に非ず。」とのみ注し、『孔安国伝』が「父に不誼の事有るに値れば、子以て諫争せざるべからず。」とするように、経文の「不義」が、具体的に何を指すかについて解釈される例は少ないが、管見の及ぶ限りでは、『鄭氏注』(注8)・『古文孝経指解』の范祖禹『説』に「不義」についての解釈が見られる。そこで、これら二者の「故に、不誼に当たれば、則ち子以て父に争わざるべからず。」(『孝経』諫争章)に対する注の内、「不義」を行なった結果について述べていると考えられる部分を取り上げる。

君父に不義有りて、臣子諫諍せざるは、則ち亡国破家の道なり(君父有不義、臣子不諫諍、則亡国破家之道也。)(『臣軌』引「鄭玄曰」)

子争わざれば、則ち父をして不義に陥り、身を亡ぼすに至らしむ(子不爭、則陥父於不義、至於亡身。)

『古文孝経指解』范祖禹『説』

ここでは、諫争せずに「不義」を実行させた場合、「破家・「亡身」という結果に及ぶとされる。「亡身」は勿論、「破家」になれば父母にとつても不利益であろうから、これらの解釈に共通するのは、「父母に不利益が及ぶ」ということであり、いづれも「義」を近親関係の論理より独立し、さらに優越するような普遍的な原理（＝「道義」）として設定している訳ではない。

諫争の根拠として「義」を設定することは、一見「父命」の地位を低くするといえる。また、そもそも諫争の根拠として「義」が用いられるのであるから、理念としては、「義」が「道義」として「父命」に優越するものと意識されていたと考えられる。しかしその実、実際には、「義」は「父母の命」に優越してする「道義」として独立で働くのではなく、「孝」の枠組みの中で諫争の理由として働く概念であると言つてよい。つまり、諫争の理由は、「道義」の重視にあるのではなく、あくまでも孝の基本である「養親」にあるといえよう。

第二章 諫争不成功時の対応

前章では、諫争の根拠となる「義」が、父母の命に優越する「道義」ではなく、「養親」の一部と意識されていたことを確認した。

諫争は、つきつめれば「親の利益」のため為すべき行爲である。しかし、「親の利益」のためとはいえ、実行者は子である。そのため「諫争」の成功とは、「子が諫争する」というプロセスと、「その諫争に父母が従う」というプロセスとに分解し得る。子の意志によつて完全に決定し得るのは前段までであるから、当然、「諫争はしたが父母が従わない」といった状況を設定することが出来る。

ここで、儒家系文献ではこういった状況にどう対応すべきであると述べているかについて考察する。

まず、聞き入れられなくともとにかく諫争を続けることが重要視される。

子曰く、父母に事えて幾諫す。志の従わざるを見ては、又た敬して違わず、勞して怨まず（子曰、事父母幾諫。見志不従、又敬不違、勞而不怨）。〔論語〕
里仁

微諫して倦まず、聴従して怠らず、忠信を権欣して、咎故生ぜず、孝と謂うべし（微諫不倦、聴従而不忘、権欣忠信、咎故不生、可謂孝矣）。〔大戴礼〕曾子

立孝)

諫め若し入れられざれば、敬を起こし孝を起こす。説べば則ち復た諫めよ。説ばざれば、其の罪を郷党州閭に得んよりは、寧ろ熟諫す。父母怒りて説ばず、而して之を撻むちち血を流すも、敢て疾怨せず、敬に起き孝に起く（諫若不入、起敬起孝、説則復諫。不説、与其得罪於郷党州閭、寧孰諫。父母怒不説、而撻之流血、不敢疾怨、起敬起孝。）。〔『礼記』内則〕

子曰く、命に従いて忿らず、微諫して倦まず、勞して怨まず、孝と謂うべきか（子云、従命不忿、微諫不倦、勞而不怨、可謂孝矣。）。〔『礼記』坊記〕

これらは、父母が諫争に従わなければ、強要することなく諫争を続ける、という趣旨にまとめられる〔注〕。しかし、これは「諫争はしたが父母が従わない」といった状況を解決するものではなく、同じ状況が反復するに過ぎない。『孝経』諫争章の諸注のうち、『孝経大義』が「聴かざれば則ち止めず。」としているが、これも、止めずに諫争を続けてさらに従わなかった場合に問題を先送りすることになる。

永久に諫争を続けることは出来ないため、「強要しない」

ことを前提とするなら、これらの箇所から想定される結果は、最終的に「諫めて逆らわない」というものだと予想される。

父母之を愛すれば、喜びて忘れず。父母之を惡めば、懼れて怨むことなし。父母に過ち有れば、諫めて逆らわず（父母愛之、喜而不忘。父母惡之、懼而無怨。父母有過、諫而不逆。）。〔『大戴礼』曾子大孝〕

三諫して聴かざれば、則ち号泣して之に随う（三諫而不聴、則号泣而随之。）。〔『礼記』曲礼下〕

父母に過ち有れば、諫めて逆わず（父母有過、諫而不逆。）。〔『礼記』祭義〕

これらの例では、最終的には父母に逆らわない。勿論、それは孟子のいう、「父子の善を責む、恩を賊うの大なる者なり（父子責善、賊恩之大者。）。（離婁下）」という思想からではある。ただ、右の曲礼下篇の例では、「号泣」の解釈として、例えば鄭注には「至親、去る無し。志、之を感動するに在り（至親無去。志在感動之。）」とあり、邢疏には、「悟りて之を改むる有るを冀う（冀有悟而改之。）」とある。これらの解釈では、ただ悲しさから泣くのではなく、親の心を動かすことにその目的があると

考えられるが^{注10}、親がそれでも行ないを改めず、なおかつ、子が逆らわなければ父母は「不義」に陥ることとなる。

以上の例では、親に強制することが出来ず、諫争によつては親の意志を変更し得ない。よつて、子のとり得る対策としては、「不義」が実現した結果に操作を加えるというもののみとなる。

子曰く、(引用者注……諫争の)入るべきや、吾れ其の過に任ず。入るべからざるや、吾れ其の罪を辞せん、と(子曰、可入也、吾任其過。不可入也、吾辞其罪。)(『大戴礼』曾子立孝)

諫めて用いられざれば、之を行なうに己に由るが如くす(諫而不用、行之如由己。)(『大戴礼』曾子事父母)

このように、『大戴礼』に収録される『曾子』とされる部分^{注11}では「不義」が行なわれたという過ちや罪を、「己に帰す」という解決策を提示する^{注12}。明確に、諫争が最後まで入れられなかったという状況を設定する視点と、それに対する解決策を提示することは、これら曾子学派所産とされる篇の特徴といえる。だが、ここでも

「不義」の防止はなされておらず、「不義の防止」という観点からいえば諫争の失敗であるといえる。

しかし、「不義」を子の自発的な意思によつて行なつたと装い、過ちや罪を「己に帰」せば、表面上は父母に過ちや罪は及ばず、「父母の不利益を除く」ことになる。つまり、父母の「不義」が実現しても、その結果発生する「不利益」が父母に帰すことは防止される。これにより、「不利益を除く」ことが、親が諫争を容れるかどうかに関わらず達成される。これは、先にあげた他の諸文献が諫争を「子が諫争する」というプロセスのみと捉えているのに対して、『曾子』が「その結果親の利益が増大することまでを諫争と捉えているためであると考えられる。

父母がどうしても諫争に従わない場合は、子は父母に「過」が及ばないようにできるのみであり、諫争は父母の行為を改めさせる強制力を持たない。これが諫争の限界であるが、子が「己に帰す」ことによつて、諫争が不成功に終わり「不義」が実現したとしても、「親の不利益」は回避される。これは、諫争の理由が「道義」にあるのではなく、「養親(＝親の不利益を除く)」にあることを示しているといえよう。

第三章 親の命に対する不服従

第一節 後嗣を得るための不服従

儒家系文献では、諫争という父母の命に反する行為は、畢竟「養親」のために行なうと考えられていた。それは、「義」を題目とすることによって理論化されていたといえる。では、諫争や「不服従」といった行為は、一般的にはどのように認識されていたのであろうか。この点について、孝子といわれる人物の、諫争しても聞き入れられず「不服従」を行なったことを記す逸話から考察する。

諫争は強制力を持たず、父母に聞き入れられない理由として、親の意見の方が「義」である、という可能性は、そもそも子の判断力が勝っているとの仮定の上に諫争論が成り立っているため排除される。よつて、「義」に則した諫争が聞き入れられないことが前提となる。こうして、諫争が聞き入れられない理由は、父母が正しい諫争を聞き入れないような人間である、というものに収斂する。所謂孝子伝と言われる逸話は、子の孝行によつて親が改心する、という孝行の成功譚でなければ啓蒙書としての意味をなさないであるから、最後まで諫争を聞き入れられないような父母の登場する説話や伝記は非常に稀であるが、数少な

い例としては、舜の父母の例がある。

孟子曰く、不孝に三有り。後無しを大と為す。舜
 告げずして娶る、後無きが為なり。君子以て猶お告
 ぐるがごときと為す（孟子曰、不孝有三。無後為大。
 舜不告而娶、為無後也。君子以為猶告也。）。〔孟子〕
 離婁上）

ここで、舜は父母に告げずに結婚したとされている。舜の父母は、「父頑、母嚚（『尚書』堯典）」とされる、いわば不徳者の代名詞であり、諫争を聞き入れない人物として描かれる。舜は、結婚せず後嗣が無いという父母の不利益を回避せねばならない。そのために、本来なら子である舜が、己の結婚を許可するようにと諫争すべき状況である（注）。しかし、父母の性格設定から、諫争によつて父母の考えを改めさせることが出来ないことが明白である以上、後嗣を得るために採りうる手段は父母に告げずに結婚するというものしかない。ここには「以為猶告也」とあるが、実際に告げていないのであるから、これは詭弁にすぎない。ここでは、もし舜が結婚を父母に告げれば、父母は必ず反対し、そこで舜が「後無」を理由に諫争したとしてもその諫争を聞き入れないであろうことが前提となっている。よつて、「不告」は、「結婚

を許さない」という、想定される父母の命に「不服従」であることであるといえる。

孟子の解釈では、舜は、諫争は聞き入れられない、と予測し、それが「不孝」な結果をもたらすと判断して、「不告（＝不服従）」という手段を採ったのだといえよう。ここから、「不服従」を容認する根拠として、父命に服従すると「不孝」となる、というものがあり、なおかつその場合には、諫争をせずに「不告」という手段を採ることが容認されていると考えられる。

では、「不告」は、諫争が聞き入れられない場合には誰でも使用が容認される手段なのであろうか。もしくは舜のみに認められる特殊な手段なのであろうか。

ここで当条の諸注釈を参照すると、当条『孟子章句集注』は「范氏曰」として「若し、父瞽瞍に非ず、子大舜に非ずして、告げずして娶らんと欲せば、則ち天下の罪人なり（范氏曰……若父非瞽瞍、子非大舜、而欲不告而娶、則天下之罪人也。）」とする。これは、瞽瞍という不徳者の親と舜という聖人である子との間であるからこそ認されるということであろう。この意見は、二者の人格設定から考えて、説得力を感じさせはする。しかし、瞽瞍と舜とという甚だしい倫理性の差は現実には存在しないものであるから、范氏の説は、他の事例に演繹する

ことができず、類似の状況が舜以外の人間に発生した場合には「不服従」を抑止する効力を持つにすぎない。

当条趙注は、「娶らずして子無く、先祖の祀を絶つ。」ことを指して、「三者の中、後無きを大と為す。」とする。また、万章上篇では、万章の「舜の告げずして娶るは何ぞや」との問いに、孟子は「如し告ぐれば則ち人の大倫を廢し、以て父母に懟まる（如告則廢人之大倫以懟父母（注引）。）」と答えており、趙注には「是れ人の大倫を廢せば、以て父母に怨懟さるなり（是廢人之大倫、以怨懟於父母也。）」とあり、偽孫疏は当条を解して「惟だ先祖に以て後を承く無く、卅にして以て繼ぐ無し。不孝の大なる者為り（惟先祖無以承後、卅無以繼。為不孝之大者。）」とする。これら古注系の解釈に従えば、「無後」は先祖の祭祀を絶つがために不孝であるといえる。また、それがために、「無後」を避けるためには「不服従」もやむを得ないこととなる。これは、「父母の命」より「後嗣」を上位に置くという考えであり、これが「不告」を許容する条件であるといえよう。この考えに従えば、縦い舜以外の人間であっても「後嗣」のためならば「不服従」であつてよいと考えられる。

前章までで、諫争が「養親」を目的としたものであることを確認した。しかし、この舜の事例では、「不告」の

理由は「後嗣」を得るためであり、これは直截「養親」には聞わらない。つまり、「不告」や諫争といった「不従」が許される根拠には、「養親」と「後嗣」とがあることになる^(注15)。

第二節 養親のための不服従

「不服従」が容認される理由は、「養親」と「後嗣」とである。では、「養親」と「後嗣」とが背反する場合には、どちらが優先されるのであろうか。

前節まで、主に先秦より漢代にいたる儒家系文献を中心に考察してきたが、管見の及ぶ限りでは、「養親」と「後嗣」との関係について論じたものは見あたらなかった。そこで本節では、やや時代は下るが、よく知られた孝子譚集である『二十四孝』を用いて考察する^(注16)。

『二十四孝』に、「為母埋児」という話が見える。『二十四孝』には多数の版本系列が存在し、細かい点で記述に異同が見られるが、大筋は、「郭巨の家は貧しく食に事欠くため、郭巨の母親は己の食を減らして孫に与える。これを案じた郭巨が妻と謀って我が子を埋めようとする。穴を掘った際に金を掘り出し、子は埋められるのを免れる。」と、こうものである。

なお、類似した話が類書・変文などに散見し、『二十四孝』所収の説話は、これらを基にすると考えられる。この話では、郭巨とその妻とは、母を養うために子を殺すことを選択する。この子が「後嗣」であるかについては、『二十四孝』には明言はないが、この説話の基になったであろう、「宋躬孝子伝」・「劉向孝子図」・『法苑珠林』所収の説話では孫を男児であるとしており、文の趣意からも、子は一人と考えてよいであろう^(注17)。男児が一人で、それを埋めてしまうとすれば、将来はともかくこの時点での後嗣の確保は放棄していることとなる。つまりここでは、経済的な事情により、「養親」と「後嗣」(の確保)とが両立しない状況であるといえる。

また、己の食を分け与えるほど可愛がつている孫であるなら、当然郭巨が子を埋めることを母に告げれば反対したであろうから、母には「不告」であったことは容易に想像がつく。

つまり、ここで母に「不告」である理由は「無後」のためではない。それどころか、「後嗣」を担うべき男児を殺して「無後」となっても、母の食を増加することを選択するように、郭巨夫妻は「後嗣」よりも「養親」を優先していることになる^(注18)。

また、予想される母の命令は「孫を殺すな」であり、

普遍的な道德規範（本稿でいう「道義」）に反するものでもないであろう。そうであるにもかかわらず、郭巨夫妻は「不告」という手段を採る。無論、これは説話であつて儒家系文献に記載されているものではないが、劉向や宋躬の撰書に収録され、さらに『二十四孝』に収録されているように、一般的にこの行為は孝子譚として認識されているといえる。以上より、この説話においては、「後嗣」の確保よりも「養親」が優先されていることと、「告」げることにより父母が下すと予想される命が「養親」に背反するものであれば「不告」という手段を採りうると認識されていたことが見て取られる。

つまり、舜の逸話では、「服従」よりも、「後嗣」の確保が上位の当為とされており、郭巨の場合は、「後嗣」よりも、「養親」が上位の当為とされているといえる。

また、『明史』には、江伯児の話として、次のようなものがある。

二十七年九月に至り、山東の守臣言えらく、「日照の民江伯児、母疾み、脇肉を割きて以て療すも愈えず。岱嶽の神に、母の疾、瘳えんことを禱りて、子を殺して以て祀るを願う。已に瘳ゆるを果たし、竟に其の三歳の児を殺す。」と（至二十七年九月、

山東守臣言、「日照民江伯児、母疾、割脇肉以療不愈。禱岱嶽神、母疾瘳、願殺子以祀。已果瘳、竟殺其三歳児。」（『明史』卷二十九六 孝義伝）

これは、母の病が平癒すれば己の三歳の子を殺して祀ると岱嶽の神に祈り、母の病がいたため、子を殺して供え物とした、という話である。この話でも、「養親」のために「後嗣」を担うべき男児を殺していることとなる。『明史』では、このことを聞いた時の皇帝が怒つたと続くが、この話は「孝義伝」に記載されていることから、一般的には孝行として認識されていたと考えられる。

このような尊属のために卑属を犠牲となすが、とき行爲には、当然のことながら否定的な見解も存在する¹⁹。しかし、『明史』にもあるように、時の朝廷が割股などを禁止しても、以後も割股の風習は衰えなかつた。当然、「養親」のために「後嗣」を犠牲とする行為も行なわれていたことは想像に難くない。これは、民衆にとつては、直截の「養親」が「後嗣」よりも優先される当為として受け止められていたことを示しているよう。

前節で、「後嗣」が「服従」に優先する当為であると確認した。本節と考え合わせると、親に対する当為の優先順位は「養親」・「後嗣」・「服従」の順であるとの認識が、

かなり一般的であったと考えられる。そうして、父母の命に従うことによつてこれらの順位に齟齬をきたす場合には、その命が「道義」に反するかどうかに関わらず、そのような命が下ることを未然に防ぐため、「不告」即「不服従」といった手段を採ることが認められているのである。

おわりに

父母への「服従」は孝の主要な部分である。しかし、これに反する諫争もまた孝とされる。これは、父母の命が「不義」であった場合に限つて容認される。ここで、諫争の根拠となるのは「義」であると考えられるが、この「義」は、理念上はともかく、実際には「道義」として機能していた訳ではなく、畢竟「養親」の為の題目といつてよい。

これは、諫争が聞き入れられない場合に顕著に現れる。諫争は父母に対する強制力を持たないため、諫争を続けでも入れられない場合、結果的には父母の行為を改めさせることは出来ない。この際にも、曾子学派の解釈では、諫争の失敗により「不義」の抑止が叶わずとも、「己に帰す」という解決策が提示され「養親」は達成される。つ

まり、「道義」は全うされずとも「養親」が達成される手段を選択するといえる。

また、服従すると「不孝」となると子が予想した場合、現実に行為や命令を改めさせるといふ効力を持たない諫争を行なわず、「不告」という手段を用いることも是認される。そうして、「不告」を用いることが容認される理由には、「養親」・「後嗣」という序列がある。また、「不告」は、親の命が「道義」に反するかどうかには拘束されず、「養親」を全う出来るかどうかはその根拠となる。

このように、一見「父母への服従」という孝より逸脱しているかのように見える諫争や「不告」も、結局は「養親」という「存命中の親の利益を最大化する」行為の部分であり、その目的も「道義」の完遂というよりは、あくまで「養親」にあつたとえよう。

注

(1) 本稿では、親子関係のみについて論じるため、以下、「父母に対する諫争」を「諫争」と表記する。

(2) 作者未詳。諸家の『孝子伝』を逸集した荅泮林『古孝子伝』は、『隋唐志』の諸家『孝子伝』の外、又雑『孝子伝』有り。(自注)としている。

(3) 『説苑』建本篇も、「身を殺して以て父を不義に陥れる。

不孝、孰れか是より大ならん。」とあり、親が「不義」に陥ることは防止されるべきとする。なお、『孔子家語』六本篇にも同意の文章が存在する。

(4) また、諫争の根拠を「道」とするもの「若し道に中れば、則ち従う。若し道に中らざれば、則ち諫む。〔大戴礼〕曾子事父母(一) などがあるが、ある概念を親の命より重んずるという点より、この「道」も「義」とほぼ同義と考え、本稿では「義」にまとめる。

(5) 「不義」を諫争の条件とする、この『荀子』子道篇の一部と『孝経』諫争章とは、周知の通り文意・文字共にほぼ共通しており、同一の学派の所産と考えられる。このことから、この二者の指す「不義」はほぼ同義であるとしてよいであろう。

(6) 以下、親子という近親関係の理論より独立し、さらに優越する当為を「道義」と表記する。

(7) 以下本稿では、存命中の父母の利益を増大させる、または不利益を減少させるような子の行為を「養親」と表記する。

(8) 『臣軌』匡諫章に、「孝経曰、従父之令、焉得為孝乎。」に続いて「鄭玄曰、委曲従君父之令、善只為善、悪只為悪、又焉得為忠臣孝子。」とある。なお、林秀一氏「敦煌遺書孝経鄭注復原に関する研究」(『岡山大学法文学部学術紀要』

第七号 昭和三十一年 後に、『孝経学論集』明治書院 昭和五一年)によれば、この注は敦煌遺書孝経鄭注には見えないのだが、本稿では「不義」の解釈として考察するに止め、この問題は措く。

(9) 『礼記』坊記篇「微諫不倦」の鄭注に、ここであげた内則篇の「父母有過、下氣怡色、柔声以諫。諫若不入、起敬起孝、說則復諫。」が引かれており、「微諫不倦」は、諫争を続けることと解してよいであろう。

(10) 呉澄『孝経定本』や、陳選『小学句詁』なども同様の解釈を採る。

(11) 『四庫全書総目提要』に「又『芸文志』、『曾子』十八篇久しう逸す。是書、猶お其の十篇を存す。「立事」より「天円」に至る篇、題上、悉く冠するに曾子を以てする者、是なり(又『芸文志』『曾子』十八篇久逸。是書猶存其十篇。自「立事」至「天円」篇、題上悉く冠以曾子者是也。)(経部二十一 礼類三)とあるように、『大戴礼』の「曾子立事」より「曾子天円」までの十篇は『曾子』よりの採録だとされる。

(12) この「吾辞其罪」については、王聘珍注に「内に自ら訟むを謂う」とあり、『尚書』大禹謨の「罪を負いとくを引き」を引用している。また、「如由己」については、王注に「過てば則ち己に帰す。」とある。これらは、過ちを行なうとい

う道義的な罪や、その結果発生する不利益（法律上の罰を含むであろう）をとらえてよいであらう。

(13) ただし、この「無後」は『孟子』の説であり、異論もある。例えば、中井履軒『孟子逢原』は、「兄弟に子有り、以て奉祀すべし。……何とならば則ち、舜に弟象有り。象即ち多子有り。乏祀の憂無し（兄弟有子、可以奉祀。……何則舜有弟象。象即有多子。無乏祀之憂。）」として、この状況を「無後」ではないと解釈している。

(14) この「懟」は諸注釈においてさまざまに解釈されているが、本稿では趙注・朱注の「うらむ」という解釈に従う。

(15) ただ、司馬光が「(筆者注……諫争して父母が従わなかった場合に) 苟も事に於て大害無き者は、亦た当に曲従すべし。若し父母の命を以て非と為し、直ちに己の志を行なわば、執る所皆是なりと雖も、猶お不順の子と為す(苟于事無大害者、亦当曲従。若以父母之命為非、而直行己志、雖所執皆是、猶為不順之子。)」(『涑水家儀』)とするように、「不告」を認めない立場もある。

(16) 本節で用いた資料は宋以降に成立したと考えられるものであるが、そこに表された精神は各々の時代の特殊性に左右されにくい性質のものであると考え、考察の対象とした。またそうであれば、本節での考察は、先秦より漢代といった時代にもあるていど応用が効くものであらう。

(17) 『初学記』卷一七・『太平御覽』卷四一一「劉向孝子図曰」・同卷八一「宗躬孝子伝曰」・『法苑珠林』卷六二忠孝篇などに類似の話が見える。ただ、このうちでは、「宋躬孝子伝」のみ、子を埋める理由として「不得營業、妨於供養。」とあり、母の為かどうかは明示されない。また、飯島忠夫氏『孝経講話』(日本放送出版協会 昭和九年)所収の二十四孝(有朋文庫の『御伽草子』を底本とする)では、「所詮汝と夫婦たらば子二度有るべし」との一文があり、後嗣問題は先送りされていることとなる。なお、古孝子伝の逸文については、『孝子伝の研究』(黒田彰 思文閣出版 二〇〇一年)に詳しい。

(18) 『孝子録』所収の「明達売子」なども、「郭巨埋子」と同型のモチーフとしてよいであらう。

(19) 『明史』には続いて、「礼臣議して曰く、……倘し父母に止だ一子有るのみなれば、或いは肝を割き生を喪い、或いは氷に臥し死を致せば、父母をして依る無さしめ、宗祀、永に絶つ。反つて不孝の大と為る(礼臣議曰、……倘父母止有一子、或割肝而喪生、或臥氷而致死、使父母無依、宗祀永絶、反為不孝之大。)」とある。これは、郭巨や江伯児のような行為が「後嗣」の確保と背反するという点を指摘したものであり、これらの行為が全面的に認められていた訳ではないことを示している。