

花咲く「孝」——江戸初期をめぐる——

はじめに

近世初頭の日本は比較的安定していたため、社会全般が目まぐるしい発展を遂げ、列島は新しい、そして独自の文明を持つ社会に変わっていった。新たな社会にはハードのみならず、人々の思想や精神に対するソフトな部分の需要も高まりつつあり、その中の一つが本報告の主題でもある「孝」である。

「孝」について、江戸時代でもっとも重要な思想家の一人である荻生徂徠は、『弁名』孝の項目に、次の様に書いている。

孝悌不待解、人所皆知也。(中略)人無貴賤、莫不有父母、父母生之膝下。如它百行、或強壯乃能行之。唯孝、自幼可行。它百行、或非学無能行之。唯孝、心誠求之、雖不学可能。

〔『弁名』孝悌一則／二二三頁〕

人は誰しも父母がいる。大多数の人にとって、父母に対する感情は自発的かつごく自然のものである。儒教では、この感情をカテゴライズして「孝」と呼ぶ。

儒教の思想的特質について、「一言で言えば、常識の肯定である」と加地伸行氏は言う。したがって、儒教は「己にもっとも親しい人

間、すなわち親を愛するという常識を第一とする^(三)。しかし、それだけなら儒教の根幹を構成する十三経の一つ、『孝経』になるほどの思想的含意はいらなくなる。そうではなく、「孝」は儒教において、もっと深い内容が含まれている。荻生徂徠は同じ箇所が続けて言う。

親者身之本、身者親之枝。故人君必以繼其志述其事為孝之至、臣下必以立身揚名顯其父母為孝之至。唯孝可以通神明、唯孝可以感天地。是其所以為至德也。和順天下必孝弟始。故先王立宗廟養老之礼、以躬教天下。是其所以為要道也。孝弟忠信、孔門蓋謂之中庸。以其為不甚高人皆可行之事、故学先王之道、必由孝弟始。

〔『弁名』孝悌一則／二二三頁〕

自分は親の「枝」、つまり孝は生命の連続である。ゆえに子孫たるものは先祖の名を顕彰することも孝である。また、孝感として天地神明にも通ずることができる。さらに社会においても教育の原点となるのである。「孝」の思想をコンパクトにまとめたものと言えよう。

しかし、思想の出発点でもあるが、大多数の人にとって、現実生活の中で父母に対する自発的な感情はもっと即物的な性格を帯びて

いる。すなわち、現実世界における「孝」のことだ。それは、時の政府の孝に対する方針とも関わっており、特に民間では孝行譚という形で現れてくることが多い。そして、この両者もまた思想と関連して、互いに影響し合うものである。

したがって、本報告ではまず、江戸時代における「孝」の実像を三つの大枠に分類する。一つ目は思想としての「孝」、二つ目は民間説話に登場する、物語としての「孝」、三つ目は政策としての「孝」である。そして、それぞれの「孝」に対し、聊か分析を加えたい。

一、思想としての「孝」

まず、一つ目の思想としての「孝」と言えば、まず中江藤樹が挙げられよう。周知の通り、藤原惺窩以後、江戸時代初期の儒学者のほとんどが、朱子学という新しい思想を受容することに熱中し、自分自身の思想構築や一家の言を成すほどの余裕はなかった。このような状況において、陽明学を取り入れつつも新たな思想体系の構築を試みた藤樹はかなり異例な存在である。そしてその藤樹が構築した新しい思想体系の中心にあるのは、他でもない「孝」であった。

それは、いわゆる宗教的な孝と言われている。自分の体は父母の「遺体」であるだけでなく、天地の「遺体」でもあり、太虚の「遺体」でもあると藤樹は説明した(『孝経啓蒙』^四全孝心法／二五七頁)。

藤樹はまた、『孝経』聖治章の「子曰、天地之性、人為貴。人之行莫大於孝」という一文に対し、次の様に注釈した。

莫大於孝、孝徳全体充塞于太虚、太虚廖廓而無外、則莫大之義

不言而照然矣。

(『孝経啓蒙』敢問章／二六六頁)

徳としての孝は太虚に充滿していて、太虚には「外」というものが存在しないゆえ、「莫大」であると解釈し、宗教的内実を付与した。しかし、筆者はそれ以前に、藤樹の孝は抽象的、思弁的、いわば哲学的な要素の方が際立っているのではないかと思う。そのことは藤樹の高弟である熊沢蕃山と比較すれば一目瞭然である。

周知のように、藤樹の『孝経啓蒙』のテキストは「今文孝経」でもなく「古文孝経」でもない、彼独自のものである。蕃山の『孝経小解』は藤樹のテキストをそのまま使っているため、その点においては藤樹を継承していると言える。しかし、本文に対する解釈が全く異なる場合もある。次の一文は「孝無終始」の箇所に対する藤樹の解釈である。

孝無終始者、孝在混沌之中、而其生無始、推之后世、而無朝夕、無時非孝也。無所不在、無所不通、生々無終、須臾不可離者也。

患、慮也、苦也。如患得之之患。及、至也。孝無所不至、故民用患不及者未之有也。未之有者、反言以深警戒之。言古及今未有此理也。蓋為決言以勉人之力於孝行。

(『孝経啓蒙』孝経／二六三頁)

同じ箇所に対する蕃山の解釈とは全く違うものである。

孝は愛敬の心也。(中略)故に孝終始なしとは、愛敬の心亡びたる義也。上一人より下衆人にいたるまで愛敬の心少もなく成ては、災害いたらずと云事なし。(『孝経小解』^五一／一五六頁)

蕃山は孝を「愛敬の心」といった実態のあるものとして捉え、「孝終始なし」の結果が災害をもたらすという、これまたいたって現実的な思想展開を見せた。

ただし、この一文は問題のある箇所であつて、その解釈をめぐつては論争が続いており、これだけで両者の違いを論ずるのは不十分である。それよりも、藤樹と蕃山とでは經書の扱い方自体、つまり、方法論からして、すでに全く異なっているのである。なお、藤樹に關しては、加地伸行氏の『「孝経啓蒙」の諸問題』^(六)をはじめ、一連の優れた研究があり、また紙幅の關係もあり、ここでは贅言しないこととする。むしろ、早くも藤樹の弟子である蕃山からすでに異なる展開があることに着目したい。

まず、『孝経』感応篇にある「天地明察神明彰矣」に対する蕃山の解釈を見てみよう。

大君天に事て明らかに、地に事て察なれば、天地人三極の道立也。故に造化の工を助て陰陽和し、風雨時あり、人疾病なし。是を天時順に、地道若と云。天地の神明あらはるゝ也。人道正からざる時は陰陽不和、風雨時あらず、人疾病多し。大風大雨地震火災等の天しげし。天地の化工を害して神明あらはれず。

〔『孝経小解』三／四三頁〕

そして、同じ箇所に対する藤樹の解釈と比べてみる

自一言一動、以至于郊社之祭、誠敬与天地通、明察与日月合而無一毫昏蔽、此之謂天地明察。神明、謂天人地示也。彰、照著分明可見之意也。〔『孝経啓蒙』敢問章／二七三―七四頁〕

「神明」とは「天人地示」のことであると藤樹は言うが、それ以上のことには立ち入らなかつた。一方、蕃山の解釈は明らかにもつと即物的、形而下的で、誤解を恐れずに言えば、実用的なものである。人君が道に叶う時、万事順調に運ぶことができる、これが「神明あ

らはるゝ」ことである。その逆の場合は「大風大雨地震火災等」の、よからぬことが發生するということである。ここには形而上的なものは一切介在せず、ただ、「そうすると、こうなる」という対応關係があるのみのである。

さらに、藤樹は全くと言っていいほど孝感について取り上げていなかったのに対し、蕃山は強い孝の心に天地自然が感応するという「孝感」を大いに取り上げた。

夫孝は天地生々の理にして、至誠真実の心也。故に孝子には神明不測の靈感あり。〔『孝経小解』一／一頁〕

蕃山は、「孝子には神明不測の靈感あり」と明白に言つたうえ、『孝経』の「故以孝事君則忠、以敬事長則順。忠順不失以事其上、然後能保其爵祿而守其祭祀。蓋士之孝也」の一文に対し、次のように述べた。

親に事ルの孝、君に事ては忠となり、兄に事ルの敬、長に事ては順となる。二心なく二道なし。(中略)もし利祿のために外忠順をなすは忠順にあらず、失ひたる也。君子小人、形同して心異也。貴賤男女君子小人共に五達道によらずと云事なし。故に無事の時、外より見たる所はさのみかはらず、年寒して松栢を知、国乱て忠臣を知といへり。変にあはざれば孝子忠臣共に知がたし。然共天地鬼神はあざむかれず。孝悌の誠を不失して国に仕て忠順なる時は、よく其爵祿を保て、其父母先祖の祭を不絶は士の孝也。〔『孝経小解』一／一三頁〕

給料のために忠を外面に整えるだけでは本當の「忠順」ではない。本當の「忠順」は本心から發するものでなければならぬ。しかし、外見が整っているだけに、有事の際でなければ、つまり通常の場合

ではそれが本心かどうかは分からない。しかし、「天地鬼神はあざむかれず」、誠の忠順を尽くす時のみ、爵禄を維持できるのである。つまり、鬼神による禍福があると明言しているのである。

なお、前掲荻生徂徠の『弁名』では、読み手が知識人を想定し、漢文で書かれたものだが、蕃山の『孝経小解』は平易な和文で書かれたものゆえ、読み手の想定も自ずと殊なることにも注意する必要がある。¹⁵

以上の通り、藤樹と蕃山は師弟関係があり、そして同じ「孝」を重視しながらも、全く異なる思想を展開した。これは、江戸初期の思想家たちが、中国思想のテキストを借りて自己の思想表現の道具にする、と言われた現象と関係があるのではないかと思われる。つまり、同じテキストで、同じ「孝」であっても、藤樹の思想と蕃山の思想との違いがそこに現れている。そして蕃山の方は孝をより即物的で、彼の経世論に結びつけようとしている。もともと、それは藤樹からすで見られる現象である。

『孝経啓蒙』とは別の藤樹の著作『翁問答』105条（二五八頁）に、次のような内容がある。

体充曰、身体髪膚をそこなひやぶらざるが孝行にて御座候はゞ、軍陣にてきずを被ぶりうち死するは不孝にて候はんや。

師の曰、それは大なる心得そこなひにて候。不義無道なることにてそこなひやぶるが不孝なりと云義なり。（中略）曾子曰戦陣無勇非孝也。此賢範の意は軍陳戦場にて武勇を上げみ、さきかけをして軍功をなすときは、疵を被ぶり討死するが孝行なり。若武勇を上げまざる軍功をたてざるときは、縦臆病の悪名をう

けずとも不孝なりといましめされたり。

これは孝と戦場とのテーマをめぐる議論だが、まさしく武士ならでの発想である。藤樹は、『礼記』にある曾子の言葉を引用し、戦場においては、身体髪膚の損傷どころか、戦死することすらものともせず、戦功を建てるため自ら「さきがけ」することこそが孝であるとされた。藤樹は明らかに「孝」を武士の論理に組み込もうとした。

しかもこの孝と戦場とのテーマをめぐる問題提起はかなり古くからのものである。『韓非子』五蠹篇に、次のようなエピソードがある。

魯人從君戰、三戰三北。仲尼問其故。對曰、吾有老父、身死莫之養也。仲尼以為孝、舉而上之。是以觀之、夫父之孝子、君之背臣也。¹⁶

「忠」と「孝」とは、両立し得ないことだと、韓非子は考えた。藤樹のそれとは、正反対の発想である。しかし、中国の場合、歴史の早い時期から専門化が進み、文官と武官が二分され、もつと言えば、知識人である士大夫層と一般兵士とが完全に分離され、特に宋代以降は科挙に合格した文官が政権を担ったゆえ、この問題はそれほど俎上に載せられることはなかった。歴代の『礼記』の注釈者も曾子のこの言葉に大した注目をしていなかった。

一方、日本の場合は長らく武士が政権の担い手であるため、この言葉は重要になってきたのであろう。蕃山も師の藤樹と同じく、この曾子の言葉を重視し、読み手は武士であることを念頭に、忠孝一致説を展開している。

或問、身体髪膚をだにそこなひやぶらざるといひ、又君子危を見ては命をさぶくといへるは何ぞや。云、（中略）心性身体、父

母全して吾を生ず。故に吾全して終に帰するは孝也。是人生の常也。変にあひて心性身体二ながら全くしがたき時は、身体をやぶりにて心性を全くするを孝とす。志士仁人は身を殺して仁をなす者は也。義理の行をかぎ、身をはづかしめ、生を貪り、死を怕るゝは人の至貴たる明德くらき者也。禽獸にして存する者なれば大不孝也。故に曾子も戦陣に勇なきは孝に非ずといへり。親に事る愛敬の心を以て君に事へ、君の難に逢ては変じて大勇と成なり。故に戦陣に勇なきは親に事て愛敬の心すくなき事を知也。

〔孝経外伝或問〕^九一之上／六五頁

「生を貪り、死を怕」れて逃げ出すことは、たとえ生き残つたとしても生き恥を晒すこととなり、禽獸と同様になれば、それこそ一番の親不孝であると蕃山は言明した。

蕃山はさらに進んで、藤樹以上に孝を経世論に具体的に結びつけようともしている。いくつかの事例を取り上げてみたい。

「諸侯の孝」にある「制節謹度満而不溢」に対する蕃山の注釈は次のようにある。

制節は一國の貢物を用る法也。(中略)貧乏のすくひ、諸官諸職の役領、冠婚喪祭の用、大学小学の領、王都のつとめ、隣國の交、其外不時の用多ければ、無用心にては一國の富も足がたし。故に公の一年の蔵入を四にし、三を以て諸用をとゝのへ、一をたくはへとす。是則天道の四時に則とる者也。春生じ夏長じ秋実のり冬蔵すの道也。三年積て一年の貢あり、九年積て三年のたくはへあり。三十年積て十年の用あり。三十年を通と云、此通なければ水旱風火兵事の備全からず。是制節の第一也。

〔孝経小解〕一／八一九頁

毎年の余剰を蓄積し、非常事態に備えることが国持ち諸侯の責務であり、その結果「長く其土地を保て先君につかへ給は諸侯の孝」〔孝経小解〕一／一〇頁〕である。

次に、「士の孝」の部分にある「非先王之法服不敢服」に対する蕃山の意見を取り上げてみる。

法服は礼儀備れる服也。(中略)衣服は人の身の文章にして礼儀のあらはるゝ所也。人道の美也。是先王の法服の名残也。世間のはやり物に習ひもてゆけば、礼儀粗略になりて、風俗いやしく却て過美に成者也。過美なれば数多なりて易簡ならず、次に士庶貧乏する者也。

〔孝経小解〕一／一〇頁

諸侯と異なり、士の孝は前出の「爵禄を保て、其父母先祖の祭」を絶えないようにすることであるゆえ、「世間のはやり物」に飛びついて、衣服などを「過美」にするとともになれば、徐々に困窮し、最終的に先祖の祭祀を保つこともできなくなる。

最後は、「庶人の孝」である「謹身節用」のところには、次の内容が記されている。

公義を恐て法度を守り、身無病に手足達者なる様に養生する事第一なり。身を慎む事は五等同じけれ共、取分庶人は力を持つて親を養ふ者なれば、身の達者を本とす。(中略)用を節する事も五等同じけれ共、取分庶人は定りたる禄なければ、よく心を用ひざれば用不足にて、父母の養も乏しき故にかくのたまへり。

〔孝経小解〕一／一五頁

ここでようやく「親を養ふ」という道徳的になじみのある内容が出てきた。しかし、これはあくまで禄のない庶人の場合のみを指して言う。なぜなら、親を養うことは論証不要の前提であり、問題があ

るとすれば、その手段である。諸侯は言うに及ばず、禄のある士にとつても、親を養う手段は自ずと持っているが、庶人にはそれがないゆえ、常に「用」のことを考えなければならぬからである。

このように、蕃山は「孝」を単なる個人道徳ではなく、社会構造全体と結びつけた。そして彼はさらに「孝」を儒教理論の根底として据えた。曾子の「甚哉孝之大也」の言葉に対して、蕃山は次のように説明した。

世人孝は唯父母に事ル道とす。今夫子の教をきけば、五倫皆孝なるのみならず、五等の人のおこなふ所も皆孝也。齊家治国平天下も孝の一事也。故に孝の甚大なることを賛美してかくいへり
 『孝経小解』二一／一七頁

世の中の人々が「孝は唯父母に事る道」と認識しているが、それは不十分であり、五倫もまた孝であり、治国平天下も孝によるものであると主張したのである。

二、物語としての「孝」(一)——『本朝孝子伝』

物語としての「孝」について、紙面の制限上、主に江戸初期の近い時期に刊行された二つの著作を取り上げて見る。一つは貞享元年(一六八四)に刊行された藤井懶斎の『本朝孝子伝』、もう一つは貞享三年(一六八六)に刊行された井原西鶴の『本朝二十不孝』である。

まずは『本朝孝子伝』について概観する。この作品は合計71ものエピソードを収録し、そのうちの今世部の20エピソードは、著者の藤井懶斎が集まった当時の話である。そして、この作品にはいくつ

かの特徴が見られる。

一つは、内容が豊富であり、儒教の理論に基づくものと純粹の民間説話が併存していること。例えば、前述の蕃山は明言こそしていないものの、親を養う「孝」はあくまで生まれ持った前提であり、問題は異なる位にいる人にとつての内容とその実現の方法である。また、前述の荻生徂徠はもつと明確に、親に対する「孝」は学ばなくてもできること、つまりそれは生まれながら備わっている生得のものだと説いている。この認識はおそらく蕃山や徂徠に限らず、当時の儒者一般に共有されている認識ではなからうか。『本朝孝子伝』にも、もちろんそういった物語がある。備中(後備後)柴木村に甚介という母に孝を尽くす人がいる。その甚介に対し、質問があった。

諸士詰之曰、汝孝悌縁何得至此乎。甚助曰、吾不知孝悌、唯母不甘食、吾亦不欲食、母不安寝、吾亦不能眠而已。

『本朝孝子伝』今世八／九八頁

甚介には「孝」という概念すら知らなかった。つまり、孝は性であり、生得のものとして扱うのである。ほかにも公卿七の藤原良仁のような「性至孝(三九頁)」の話が数多ある。

しかし、そうではない物語も収録されている。

正直、洛之商家【号布袋屋与左衛門】川井其氏也。宅在銅駝坊之室町。年垂五十、始志于学。受読小学之書於山崎氏、然後方知往日之薄於奉親。赧然恥悔、謹身節用、務致父母之樂。

『本朝孝子伝』今世五／九三頁

川井正直という商人が、勉強して初めて孝を知り、今までの親不孝を悔い改め、孝行するようにしたというエピソードである。一方、儒教の論理に基づいた理論展開も見られる。

公姓平、諱重盛、相国清盛之長子也。清盛跋扈、動輒犯上。遂乃至於動甲兵竄廷臣、將有事于法住寺殿。公深憂之、規箴尤切、忠言無所不至。清盛繇是免陷篡弑之罪、其孝不亦大乎。

〔『本朝孝子伝』公卿三／三五頁〕

ここでは、平重盛が父平清盛を諫めることも孝として扱っている。そしてもう一つ大きな特徴としてあげられる点は、孝感に対する扱いである。「養老孝子」の「論」、つまり懶齋自身の意見では、次のようにある。

天之於斯民也、休咎各以類応、洪範之庶徴、可以見矣、矧孝子之心、誠莫不至、誠之至者、可開金石、故曰、至誠如神、孝経亦曰、孝悌之至、通神明、孝経援神契曰、孝道行、則地龜出、漢時醴泉屢涌、人以為俊又在官之応、俊又在官、亦猶如此、何疑孝子之有此瑞、然孝子豈毫髮有意於其間、只是自然之感応爾。

〔『本朝孝子伝』士庶一【論】／五二頁〕

孝子には、疑う余地もなく祥瑞があり、それが自然の感応である。この【論】の後半部分にも、不孝者に対する天罰などの内容が大量に認められていることから、儒学者である懶齋自身は孝感を認め、重視していることが分る。

しかし『本朝孝子伝』の71エピソードのうち孝感の話は僅かであり、しかもどれもドラマチックなものではなく、インパクトに欠ける。それどころか、本来ならば、自然が感応し、孝感を発動させるべき場面でも、そのような展開は見られなかった。

正保中、洛陽小川出水之坊有一人、呼為絵屋勘兵衛、以晝衣裳為業。父老崇飲、勘勉除之。然父以其家貧故不樂飲、或不飲。勘及妻憂之、相共密謀、待歳將暮、把瓦石滿一簋、夫妻昇之、

抵父前曰、我今年之餘資、幸至於此、只恨我父一生之酒餽、不能尽此金之小半也。父驚且喜、飲酒大樂、自後父无復患貧之念、卒以寿終。

〔『本朝孝子伝』今世六／九五頁〕

このように、父親に安心して酒を飲めるよう、瓦礫を葛籠に入れて金と称する孝子だが、『二十四孝』にある類例を考えると、本来ならばこの場合葛籠を開けたら本当の金が出てきた、と言う風に話が進むのではないかと思いきや、全くそのような話ではないのである。これは集めた当時の孝子の話を、懶齋が忠実に記録したことが分かると同時に、当時の人々は孝感に対して、あまり重視していなかったためではなからうかと思われる。そして『本朝孝子伝』今世部のエピソードには、最終的に孝子として政府に表彰されるケースが多い。また、今世部では、中原休白という孝行者が、筑前藩政府に表彰されていないことに対し、懶齋は苦言を呈した。

一有孝子焉、則為之上者、靡不予物賜爵、免戸田租、旌表門閭、或使居美官受重祿、以頭之於邦国（中略）余得中原休白孝状之実記於筑州人、読之感悦、因略写之、以著于篇。其事蹟尤不減於諸子、第無得荃宰之恩賞、竊為可怪爾。恐是実記偶脱之歟。

〔『本朝孝子伝』今世十六／一一〇頁〕

孝子が現れた場合、政府がきちんと表彰し、褒美を与えるべきだが、なぜそうしなかったのかと、不満がくすぶっていた。しかしこのことは、懶齋が執筆した当時において、孝子が表彰されることがごく一般的に行われていたことを、我々に示しているのではなからうか。つまり、説話や世間一般において、孝感よりも「人感」の方が、より受け入れられたのではないかと思われる。また、このことは後述する幕府の奨励政策とも、時期的に一致していたのである。

三、物語としての「孝」(二)——『本朝二十不孝』

次は『本朝二十不孝』について検討していききたい。この作品の最大の特徴がパロディ化であることはすでに様々な先行研究によって指摘されたゆえ、小論では割愛することとする。

むしろ、この作品も『本朝孝子伝』と同じように、孝感を重視していないことに注目したい。この作品は、全20エピソードのうち、最後の「古紀都を立出て雨」を除いて、すべて親不孝をした者たちが悲惨な結末を迎えた、といった内容の説話だが、次のエピソードの落雷による死以外に、天罰と言え程の話はほとんどない。

まことに、「悪事千里」、万太郎が仕業、誰いふともなく所に沙汰して、諸人憎みたて、身の置きどころもなく、上がたへ立ちのきしに、七里半の道中にて、時ならぬ大雷神鳴、おちたるとも覚えず行くうちに、万太郎を乗せたる馬ばかり残りて、口引くをとこ、立帰り、このふしぎをかたりける。

〔『本朝二十不孝』巻四「木陰の袖口」／二五五頁〕

また、第一話の「今乃都も世は借物」に見られる、親を毒殺しようとして、誤って自分が毒を飲んで死んでしまう、というケースのように、報いは基本的に何らかの形で、しかも場合によってはもっと大きなサイクルの中で自分自身に返って来ることが多いのである。話の中に物の怪が登場することも少なくないのだが、基本的に応報の主役ではない。

人みな、気を付けければ、なほ欲心深きたくみして、細工の上

手に、竜をつくらせ、水中に沈め置きしに、さながら、生きて動くごとく、日数ふりて、これをみるに、口を動かし、尾を延べ、剣を縮め、それとは知りながら、恐ろし。この事、宿に帰り、親に語れば、「されば、人間は、欲に限りなし。この上の願ひ、何かあるべし。平に止めよ」と、様々異見せしに、却つて、親に仇をなし、己が一子に、武助といひし、十四になるを、引き連れて、かの淵に行きて、次第を語り聞かせ、「我がごとく、取りならへ」と、親子とも、入りしに、最前の竜に精ありて、武助をくはへて、振るとみえしを、かなしく、藻屑の下に、身を沈め、二人ともに、息絶えて、二十四時を過ぎて、骸の上がりけるにぞ、見る人、親の恥なりと憎み、哀れと云ふ者なし。

〔『本朝二十不孝』巻三「心をのまるる蛇の形」／二二八頁〕

このエピソードのように、自分が置いた龍の置物が本物の龍に化けて子供もろとも食われたというドラマチックな結末ではあるが、結局その龍の置物を置いたのは自分であり、つまり原因を作ったのは自分自身であることに変わりがないのである。

これは、閉鎖的な社会のもっともよい所とも言える「悪いことをしたら必ず何らかの形で自分自身に跳ね返ってくる」という、日本式の発想とも言うべき考え方によるものではないかと考える。

そして、この作品には、もう一つ特異に感じるエピソードがある。

窓の明け音、あり／＼と、母親の面影庭に見とめ、親子の中ながらおそろしく、兄の作弥は、手を合はせ、「など成仏はし給はぬ。さりとあさましき御事や」と、涙を袖にしたしける。

弟の八弥、かひ／＼しく、枕にありし半弓つがひ、放ちければ、形は消えて、ぱつと光あり。立ちよりてみるに、年ふりし狸の

鼻筋より射通し、いまだ息の荒きを、とどめさして、騒ぐ気色もなく、取り置きける。「これは、この所よりひがしの宮山に住みて、今までいか程人を悩ましけるに、この後野道の子細あらし。この度の手柄、八弥なり」と、「いにしへの、頼政・秀郷にもおとらじ」と、これを賛めざる人はなし。この事、国守の沙汰におよび、文武の道者立ち合ひ、詮議のありしは、下々に思ふとは格別なり。「兄の作弥、二たび見えし、母をかなしむの所、これ、武士のまことある心底を感じ入れられ、当分、二十人扶持下し置かれ、末々、御取立てあるべき」との、仰せ渡されなり。「第八弥事、変化にもせよ、親の形と見て、これに手づから弓矢の敵対、不孝の心ざしふかし」と、御取りあげもなく、この国を立退きける。

〔本朝二十不孝〕巻四「本にその人の面影」／二五八頁）
 母親の姿に化けて出てきた狸を見て、兄は「なぜ成仏できないか」、「心残りがあるのか」と泣きながら言ったのに対し、弟はなんの躊躇もなく弓を取り矢を放ち、妖怪を射殺した。このことを世間一般では、古の英雄にも劣らぬ手柄だと褒め称えたが、「国守の沙汰」である政府の裁決はそうではなかった。「文武の道者立ち合ひ、詮議のありし」、すなわち識者を集まって審議した結果は、「下々に思ふとは格別なり」、つまり政府の判断は一般大衆が思った内容とは正反対である。たとえ物の怪が化けたものであっても、「親の形」に対し、何のためらいもなく矢を放てられることは、「不孝の心ざしふか」い人だと、逆に罰せられた。こちらのエピソードからも、同じ事象に対する認識が、政府と一般大衆とは異なる場合もあることを表しているのである。

四、政策としての「孝」

幕府の「孝」に関する施策は主に、武士に対するものと民間に対するものの二つがある。

武士に対するものは「武家諸法度」であるが、四代將軍家綱の時に発布された寛文武家諸法度（一六六三）にのみ「不孝者は罪科に処す」という一条が見られ、それまで孝に関する言及は一切なかったのである。さらに五代將軍綱吉の時に公布された天和武家諸法度（一六八三）では、この一条は削除されたが、代わりに「文武忠孝を励まし」という一条が入れられ、以後の武家諸法度にも継承されていた。

これは幕府が不孝者を処罰するよりも、孝行者を奨励する方法に舵を取ったのではないかと思われる。天和令と同時期に、駿河国五郎右衛門（二四）をはじめ、民間の孝行者に対する奨励が行われており、民間に対する施策とも連動している。したがって本報告では、幕府の政策を、民間説話に登場する物語としての「孝」と併せて分析することとする。

まず、蕃山のような儒者を中心とした当時の知識人と、そうでない人との認識差について考えてみたい。

幕府の孝に関する施策の一環として、『六論衍義』がある。この書物は、八代將軍吉宗が荻生徂徠に訓点をつけさせ、それを啓蒙書として一般大衆向けに刊行したものであるが、同時に室鳩巢にその概要とも言える『大意』を書くように命じた。その冒頭部分の「孝

順父母」には、次のように書かれている。

凡世間にある人、貴となく賤となく、父母のうまざる人やある。されば父母は我身の出来し本なれば、本を忘るまじき事なり。況や養育の恩、山よりもたかく、海よりも深し。いかゞして忘るべき。今孝心に本づかんとならば、父母の恩をよく／＼おもふべし。先十月の間、懐胎にありしより、母をくるしむ。さて生れ出て、幼稚のほどは、父母ともに昼夜艱難辛苦をいはず、常にあらし風をもいとひて抱そだて、少も病有て煩はしければ、神に祈り医をもとめ、我身もかはり度ほどに思ひ、たゞ子の息災にして成長するを待より外は、何の願かある。(中略)何れの時か子をおもはぬ時やある。是等の厚恩、たとひ報じつくさずとも、責て孝行にして養ふべき事なり。其孝行と云は、貧富貴賤は、をのづから不同あれば、必しも父母の衣食を結構にせよと云にもあらず。たゞ分限相応に、父母の飽煖なるやうにすべし。

〔六論衍義大意〕孝順父母／三六七頁

このように、藤樹のような思弁的な哲学体系も、蕃山のような形而下的な社会構造もなく、ただ「養育の恩、山よりもたかく、海よりも深し。いかゞして忘るべき」と言い、ひたすら情に訴えている。そして、懐妊から出産までの大変さ、幼児の時や病に冒された時の看護、我身を忘れ、ただ我が子の無事を祈る、といった具体的な事例まで持ち出して、「是等の厚恩、たとひ報じつくさずとも、責て孝行にして養ふべき」とし、人間である以上、行うべき当然の行為だと主張していたのである。

しかし、それならばなぜ孝行者を表彰しなければならぬのであろう。実際、こういった孝を称揚する物語に対し、鈴木理恵氏は次

のように批判した。「孝行伝に登場する人々の事例は、最初から様々な困難な状況にあり、それを克服して孝行したことが顕彰される理由になつた。とすれば、一般の人々にとつて孝行伝の事例は称賛の対象とはなつても、自分とはかけ離れた他人事であつて、目標や模範とはなり得なかつたのではないだろうか。従つて、『孝義録』刊行の目的が民衆教化にあつたとしても、実際にその役割を果たすことはできなかつただろう」。

一方、この問題について佐野大介氏は次のように論じた。「孝行譚は、人々が見習うべき模範的行為を示したものであるから、その性質上、多く「誰もが行うべき(＝当為)」でありながら、「誰もが行い得る訳ではない(＝奇特な)」行為が記される」。この佐野氏の見解に従えば、鈴木氏の視点が孝行譚の「奇特な」部分に局限されたことだと分かる。このことについては後述する。

鈴木氏はさらに、幕府の施策に対し、「社会福祉制度が未だ未整備だった江戸時代において為政者は、孝行者表彰や『孝義録』刊行という手段を通じて、病氣や障害を抱えて、歩行ができない、起き伏しや立居が困難、手足不自由、足腰が立たない、寝たきりといった要介護度の高い人びとを扶養する責任をそれぞれの家族員に転嫁した」と批判したが、前出の仮名草子『本朝二十不孝』は言うに及ばず、『本朝孝子伝』が漢文体で書かれたものであるにもかかわらず、ベストセラーになつたことから、「幕府の主導だけでなく、幕臣が、また民間が、すすんで孝行を形に残し、また世に広めようとして見るように見える。またこの事は、孝行という徳目が必ずしも上からの押しつけや民心誘導という側面からだけで論じられるものではなく、人々に好まれた話題であり、作品を生み出す喚起力を

自ずから持っていた、という一面を見て取れるように思われるのである」という勝又氏の意見に、筆者は賛同する。

五、「孝」をめぐる江戸の諸相

以上は三つの分類それぞれに対し、検討を加えたが、以下はこれらを総合して分析していきたい。

加地伸行氏は、孝を「(一)祖先との関係(過去)、(二)父との関係(現在)、(三)子孫との関係(未来)、を表している。そこで、儒は、この関係をばらばらのものとしなくて、一つのものとして統合する。すなわち、(一)祖先の祭祀(招魂儀礼)、(二)父母への敬愛、(三)子孫を産むこと」のものとして整理した。

一方、前述の通り、思想家としての学者たちと世間一般とでは、「孝」に対する注目のポイントには、大きなずれがあると言えよう。しかし、接点がないわけでもない。

ここではもう一度、佐野氏の見解に戻る。佐野が提示した「当為」と「奇特」という図式は、幕府官製のものに限らず、『本朝孝子伝』(今世部に限つて)のような民間説話にも当てはめることができる。しかも、逆バージョンの『本朝二十不孝』にも言えることであるゆえ、この意味において正しい。

しかし、奇特とは言え、努力すれば誰しもできることに肝心がある。このことは『二十四孝』と対比すれば明らかである。『二十四孝』の場合、奇特を通り越して「奇行」、もつと言えれば過激にさえ見える。それに比べ、近世日本における孝の物語はいたって現実的

なものであることは、すぐに見て取れる。すなわち、民間の説話にしろ、幕府の官製ものにしろ、リアリティがあるのである。

さらに、知識人のなかでは、『二十四孝』にある過激な行動に対する批判すらあった。

先祖よりの田宅諸物ことごとく親の奉養となし、みづからいとなむ処も皆親に供して、妻子なきなるべし。親の口体の為に先祖の統を絶んことは、親をも又不孝の罪人になすなり。親を養ふも、家の有無にしたがひ、妻子ありて共に孝を尽し、葬も産をやぶらざるほどの分有るべし。董永にをみては天質の美也。神明を感動するの篤孝たればいふべきやうなし。其時所位の勢も後世よりは知がたし。のちの人の手本にはなりがたき事也。(中略) 其志をば愛すべし、其事は字びがたし。

(『二十四孝小解』／三〇九頁)

ここに、日本式の「家」に対する観念が垣間見える。まず、「家」の財産は先祖より受け継がれた物である以上、自分の一存ですべて親の奉養に使うことはできない。それ以前に、そのような真似をして「お家」が断絶でもしたら、「親をも又不孝の罪人に」することであると、蕃山が主張した。

佐野氏は、中国の「孝」と比べ、「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」ものであると論じた。しかし、日本において、前掲加地氏の言う「過去・現在・未来」といった連続性がないわけではない。それは、「家」の維持によって実現しているものである。したがって、幕府の施策方針が「家」の維持・継続や「家」の再興こそが幕藩権力のねらいであり、「孝」の内容であつた」という菅野則子氏の結論

は、この限りにおいて正しいと言える。

以上に見た通り、江戸時代の人々の「孝」に対する態度は、単に上からの押しつけではなく、世間一般にも広く共有されたものである。官民間問わず、孝に関する話はリアリティを持つと同時に、ある種の英雄崇拜性をも有している。荒唐無稽な突拍子もないことではなく、努力すれば誰しもできることだが、自分ではなかなかできないこと、すなわち、「当為」と「奇特」の均衡点であるとも言える。

この均衡点こそが、親に対する感情としての「孝」と、儒教理論——つまり、過去・現在・未来、日本の場合で言えば「家」の維持——に基づいた「孝」との均衡点である。そして、この「家」こそが、思想・物語・幕府の政策、という三つの孝を貫くものである。

そもそも『孝経』それ自体、天子・諸侯・士・庶それぞれの孝を規定し、それによって社会が維持できるように作り上げた一つの完成した社会学的理論でもある。この意味において、身分はある程度固定され、「家」を重視する江戸時代とは、かなり親和性が高いと言える。

しかし、それでも現実世界では、理論通りにうまくいくとは限らない。特に社会的下層に置かれ、直接親の世話をしないといけない士・庶の場合、孝を尽くすことは時に大きな自己犠牲を伴うこともある。だが、それを嫌悪し、我身のみを顧みるとなれば、前にも論じたように、もつと大きなスケールで自分自身に返ってくることは、人々が長い年月をかけて得られた経験から知っている。さらに言えば、親不孝の父母に、子供が尊敬し、「家」を継承しないことも、経験則として知られているだろう。そうなると、我身のみを顧みることが、過去・現在・未来の断絶、すなわち「家の断絶」をも

意味する。そうさせないために、つまり「家」を、強いて言えば社会を維持するために、大きな自己犠牲を伴う「奇特」な孝に対し、政府による何らかの形による奨励が必要不可欠である。

前述のように、鈴木氏は幕府のこうした奨励政策を「要介護度の高い人びとを扶養する責任をそれぞれの家族員に転嫁」するものとして批判した。しかし、鈴木氏自身も認めたように、当時は「社会福祉制度が未だ未整備だった」時代である。それ以前に、たとえ社会福祉が整備された現代でも、介護は依然、主として人によって行うことであり、つまり、「誰か」がやらねばならないことである。

換言すれば、トータルから見た場合、何も変わらないのである。家族が責任を持たず、「誰か」に押しつけ、鈴木氏の言葉で言えば「社会に転嫁」した場合の結果は同じである。それどころか、当時の生産性を考慮に入れると、その「誰か」が自分の親の面倒を見れない可能性すらある。そうなると、社会は何れモラルハザードに陥って、維持できなくなるのである。

一方、社会は個々の「家」によって構成された以上、「家」の維持はすなわち社会の維持でもある。そして、理論上、すべての「家」が維持できるということは、一組の夫婦が生産産む子供の平均数、つまり合計特殊出生率が²1人をキープしなければならぬことである。乳児死亡率の高い時代では、子供をなるべく多く産むことが良いことだと思われるのも自然の発想だが、人口が増えすぎるのも困ることであり、一步間違えば、有限の資源を取り合って、血で血を洗う事態になりかねないのである。

そこに重要な役割を果たしたのが、儒教理論に基づいた「孝」である。「家」を継続させるためには、なるべく直系の後継者に受け

継がれることが望ましい。しかし、全員がそのように恵まれているとは限らない。逆に、恵まれすぎて困るところもある。そこで、「家」の維持が血のつながりよりも優位に立つことが、問題を平和裏に解決する重要な発想である。いわゆる鎖国下の江戸社会は、享保期から人口の増減をほぼ横ばいという「均衡」に達成した^(二七)。このことは江戸の人々の「孝」に対する観念とは無関係ではないのである。

おわりに

本報告は、江戸時代における「孝」を三つの観点より考察したものである。最後に、今までの考察を踏まえて、まとめていきたい。

江戸時代における「孝」は、かなり早い時期から現れ、儒学者の追求と民間における普及および幕府の政策、この三つの方面において、ほぼ同時進行していることが見られる。

そして、江戸時代の「孝」に対する認識や考えが多様多様であり、知識人と民間一般との間には、大きな差が見られるのである。知識人のうちでも、藤樹のような形而上型と蕃山のような形而下型があり、民間においては、感情に重きを置くことと「孝感」に対する無関心が見られるのである。そこで、理論的合理的な知識人型と自発的感情的な民間型との二パターンがあるとすれば、その間をとって調節役を果たしたのが幕府の施策と言えよう。

大多数の人にとって、生まれ持つ感情のなかに、親に対する情念はもともと原初的なもの一つに数えられるだろう。特に社会的イ

ンフラストラクチャーが未整備な乳児死亡率の高い時代では、幼少期の親に対する依存度が、現代とは比べものにならないほど高いのである。そうなれば、親に対する情念が現代より一段と高いことも考えられる。このことが、当時の人々が孝行譚を進んで求める理由でもあるのではなからうか。たとえ現実的には難しくても、自分自身と重ねることによってある種の疑似体験として効果を果たしている。したがって、あまりにも常識離れた荒唐無稽な内容ではなく、あくまでも「奇特」、つまり努力すれば自分でもできる内容でなければならぬ。

一方、儒教理論に基づく「孝」は、過去・現在・未来の連続という性質を有し、しかもそれを優先するものであり、その日本版ともいべきものが「家」に対する考えである。「家」を潰すまで、つまり、異常なまでに親を奉養すべきではないこともまた、『二十四孝』のような、過激なまでの孝行譚を好まず、現実的でありアリティのある孝が優先される所以である。

そうなれば、『孝経』の理論と親和性が高い江戸時代の社会において、幕府の孝に対する政策も自ずと方向性が固められよう。すなわち、大きな自己犠牲をも厭わず、親に対する奉養と「家」の連続とが両立できたものを持ち上げ、表彰・褒美することである。

そしてこれこそが、江戸時代の日本を、自己完結した文明として成立できた所以でもあるのである。

江戸時代における「孝」の実態は本報告でカバーしきれぬものではないことは、言うまでもない。その発達の全貌の把握と原因の究明は今後の研究課題とするが、ここでは一つの大まかな見通しを述べたい。近年の研究によって、江戸時代は、当時の世界において、か

なり豊かな社会であり、様々な分野において世界の最先端をキープしていることが、徐々に判明してきた。「孝」に対する高度な関心もその一端ではないかと思われる。社会全般の発達によって知識人だけでなく、一般の人々の間でも様々な問題に対する多種多様な思索が行われ、その中で「孝」はもつとも身近な感情として、そして倫理問題として、人々の関心を集めていたのではなからうか。

《注》

- (一) 『荻生徂徠』(『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三)。
- (二) 加地伸行『儒教とは何か』、一〇八頁(中公新書、二〇〇八)。
- (三) 同右、一〇九頁。
- (四) 『中江藤樹』日本思想大系29(岩波書店、一九七四)。以下同じ。
- (五) 『蕃山全集』第三卷(名著出版、一九七九)。以下同じ。
- (六) 『中江藤樹』日本思想大系29(岩波書店、一九七四)所収。
- (七) 『集義外書』(『蕃山全集』第二卷、名著出版、一九七八)において、蕃山は次のように述べている。「中江氏儒仏一致と見たるにあらず、鏡草は婦人の為也。女はとりわき文学せず、たゞ仏法のみある事をしれり。他の言語にては通じがたし。此故にしばらく信ずる所によりて、本心の慈善をひらかんとす」(巻七/一二二頁)。つまり、彼も読み手を意識し、著作を著している可能性が高いのである。
- (八) 『韓非子集解』五蠹第四十九/四四九頁(中華書局、一九九八)。
- (九) 『蕃山全集』第三卷(名著出版、一九七九)。以下同じ。
- (一〇) この作品の刊行時期や修訂については、勝又基『『本朝孝子伝』の流行』(『金沢大学国語国文』23、一九八八)を参照。
- (一一) 『日本教育文庫』孝義篇上(同文館、一九二〇)。以下同じ。
- (一二) これについては、矢野公和『『本朝二十不孝』論—アイロニーとして

の孝道奨励について—』(『国語と国文学』50(6)、一九七三)、および濱田幸子「西鶴『本朝二十不孝』と二十四孝」(『仏教大学大学院紀要』文学研究科篇37、二〇〇九)に参照。

- (三) 『井原西鶴集』2、新編日本古典文学全集67(小学館、一九九六)。以下同じ。

(四) 勝又基「綱吉の孝行奨励と諸作品の成立——駿河国五郎右衛門をめぐる」(『明星大学紀要』日本文化学部・言語文化学科14、二〇〇六)を参照。

- (五) 『近世町人思想』日本思想大系59(岩波書店、一九七五)。

(六) 鈴木理恵「江戸時代の民衆教化——『官刻孝義録』による孝行の状況分析——」、三三頁(『長崎大学教育学部社会科学論叢』第65号、二〇〇四)。

- (七) 佐野大介「江戸期孝行譚における養子の孝」、二〇頁(『中国研究集刊』水号(総四十九号)、二〇〇九)。

(八) 鈴木理恵「江戸時代における孝行の具体像——『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)。

(九) 勝又氏は、『『本朝孝子伝』の流行』(『金沢大学国語国文』23、一九九八)において、この書物が短期間で何度も再版されたことに対し「少なくとも明らかに刷りの時期が異なった本が四種出されているのである。近世前期において刊行から短期間の内にこれ程頻りに刷られた書物を、所見の範囲では他に知らない。私はここに『本朝孝子伝』刊行当初の盛況を見て取って良いと考える」(一五九頁)と述べた。

- (一〇) 勝又基「綱吉の孝行奨励と諸作品の成立——駿河国五郎右衛門をめぐる」、八二頁。

- (一一) 加地伸行前掲、一九九頁。

- (一二) 『蕃山全集』第二卷(名著出版、一九七八)。

(一三) もつとも、孟子からすでに「不孝有三、無後為大」(『孟子』離婁上)とあったが、それでものちの中国には『二十四孝』が世に現れた。た

だしこの問題は本報告の主旨から外れるため、別の機会に譲る。

(二四) 佐野大介「和漢における孝觀念の異同——「親に先立つ不孝」「異姓養子」への態度から」、一九二頁『中国研究集刊』称号(総六十号記念号)、二〇二五)。

(二五) 菅野則子「十七・十八世紀の「孝」について——『官刻孝義録』にみる——」、九二頁『帝京史学』第12号、一九九七)。同論文の結論に「多様に見える「孝行者」についての表彰内容も、結局は「家」の維持・継承ということに収斂するものであった」(九四頁)とある。

(二六) 鬼頭宏『人口から読む日本の歴史』(講談社学術文庫、二〇〇〇)第三章「経済社会化と第三の波」を参照。