

Title	「五倫」道徳の成立過程に関する研究(その二) : 孔子の人倫思想について
Sub Title	A study on the formulating process of "the five human relations" in the Confucian ethic (Part 2) : the thought of morality in Confucius
Author	山本, 正身(Yamamoto, Masami)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1997
Jtitle	哲學 No.101 (1997. 3) ,p.189- 220
JaLC DOI	
Abstract	When we consider the formulating process of the doctrine of the Cufucian Five Human Relations, it is very important to examine the moral thought of Confucius. Before the times of Confucius (in early Chinese society), the thought of ethics and morality centered on the relationship between parents and their children, which put an emphasis to the respective duties among them. Confucius also regarded the family morality as important. However he replaced the idea of the duties which were expressed as a certain standard of morality with the idea of sympathetic consideration towards parents and brothers, which meant the reasonable behavior and the intrinsic affection of human beings, and which was based on inner reflection of each individual (listening to one's conscience). The moral thought of Confucius was characterized by the idea of faithfulness toward one's better self. And for him it is natural that one's conscience should work in various human relations not only in family life but also in social life. We find that Confucius exerted great influence on the development of the moral thought in ancient China, that is, the formulation of the doctrine of the Cufucian Five Human Relations. His primary concern was a good society based on harmonious human relations. To this end he first of all advocated the idea of faithfulness toward one's better self.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000101-0189">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000101-0189</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 「五倫」道德の成立過程に関する研究 (その二)

——孔子の人倫思想について——

——山 本 正 身\*——

## A study on the formulating process of “the five human relations” in the Confucian ethic (Part 2)

——the thought of morality in Confucius——

*Masami Yamamoto*

When we consider the formulating process of the doctrine of the Cufucian Five Human Relations, it is very important to examine the moral thought of Confucius.

Before the times of Confucius (in early Chinese society), the thought of ethics and morality centered on the relationship between parents and their children, which put an emphasis to the respective duties among them. Confucius also regarded the family morality as important. However he replaced the idea of the duties which were expressed as a certain standard of morality with the idea of sympathetic consideration towards parents and brothers, which meant the reasonable behavior and the intrinsic affection of human beings, and which was based on inner reflection of each individual (listening to one's conscience). The moral thought of Confucius was characterized by the idea of faithfulness toward one's better self. And for him it is natural that one's conscience should work in various human relations not only in family life but also in social life.

We find that Confucius exerted great influence on the development of the moral thought in ancient China, that is, the formulation of the doctrine of the Cufucian Five Human Relations. His primary concern was a good society based on harmonious human relations. To this end he first of all advocated the idea of faithfulness toward one's better self.

\* 慶應義塾大学文学部助教授 (教育学)

## はじめに

本機関誌の前号（『哲学』第100集）掲載の拙稿（「『五倫』道德の成立過程に関する研究（その一）」）において、筆者は、孟子の言辞に典拠が求められる「五倫」の観念が、実は、『書経』に示された「五教」（ないしは「五典」尚、両者は同じ意味を有していた）という人倫上の教えを踏まえて述べられていたということ（従って、「五倫」道德の成立事情を考察するためには、『書経』の「五教」の意味にまで遡る必要があるということ）、そして、「五倫」が、「君臣有義・父子有親・夫婦有別・長幼有序・朋友有信」という社会道德的な意味内容をもつものに対し、そもそもの「五教」とは「父義・母慈・兄友・弟恭・子孝」という家族道德を中心とするものであったということ、さらに、周初の頃まで人々の人倫思想を最も基本的なところで規定していたものは「五倫」というよりはむしろ「五教」であったということ、などを明らかにした。本稿での筆者の目的は、前号において課題として残されていた問題、すなわち、孟子はどのような意図をもって家族道德を中心とする「五教」を社会道德的な「五倫」に解釈し直したのかという問題、に考察を加えることにある。

しかしながら、この問題を直接に考察するに先だって、どうしても吟味を要すると考えられるものはいわゆる人倫道德に関する孔子（552～479, B.C.）<sup>(1)</sup>の主張であるといえる。というのは、まず第一に、孔子の思想的立場とは、「述而不作、信而好古」（『論語』述而篇）や「好古敏以求之者也」（同述而篇）、あるいは「溫故而知新、可以爲師矣」（同爲政篇）などの言葉から理解されるように、人間の文化的営みを創作するのではなくてそれを祖述しようとするものであるからである。孔子が祖述しようとした文化的営みとは、『中庸』に「仲尼、堯舜を祖述し、文武を憲章す」<sup>(2)</sup>とあるように、また荻生徂徠（1666～1728）が『論語徴』の中で「古は、古の道也。堯舜禹湯文武の道を謂う也」<sup>(3)</sup>と指摘するように、堯・舜から文

王・武王に至るいわゆる「先王の道」のことを指すものと見なされる。この先王の道には、堯・舜の事績として伝えられていた「五教」という道德的観念も当然に含まれていたはずである。つまり、孔子の人倫思想には「五教」としての意味内容をもつ道德的観念が豊かに受け継がれていたはずだと推測されるからである。

第二に、孟子の思想的立場についても、「堯舜より湯に至るまで、五百有余歳。……湯より文王に至るまで五百有余歳。……文王より孔子に至るまでも五百有余歳。……孔子より<sup>このかた</sup>而来、今に至るまで百有余歳。聖人の世を去ること此の若く其れ未だ遠からず。聖人の居に近きこと此の若く其れ甚だし。然り而して有<sup>たも</sup>つことなくば、則ち亦有つことなからん」（『孟子』尽心章句下）や「……乃ち願う所は則ち孔子を学ばん」（同公孫丑章句上）という彼の言葉に示されるように、孟子が、堯・舜以来の伝統を踏まえつつ孔子によって集大成された聖人の道の継承者たらんとしていたことは明らかであり、従って、孟子の思想形成に孔子のそれが重大な影響を与えていたと考えることは、その人倫思想についても十分に当てはまるものと見なされ得るからである。つまり、「五教」から「五倫」へと至る道德的観念の発展を促した思想的要因は一体何であったのか（例えば、この思想的発展をもたらした何らかの契機がすでに孔子の思想に認められるのか、あるいは「五倫」の観念はやはり孟子の登場を待って成立したのか）という問題は、孔子の人倫思想の吟味を通してこそより明確な認識が与えられるものと期待できるからである。

これらのことを踏まえ、本小論では、「五倫」道德の成立事情を探る上で極めて重要であると認められる問題、すなわち、孔子の人倫説とは一体どのような思想的内容を有するものであったのか、それが「五教」から「五倫」へという人倫思想の発展の中でどのような位置を占めるものであったのかという問題、の考察に主な関心を向けることにする。

## 1. 「五教」をめぐる孔子の主張

孔子の思想を探る上で最も重要で最も信憑性の高い文献が『論語』であることはいうまでもない。従って、本節ではまず『論語』の中から、『書経』の「五教」に相当する人倫道德がどのような形で示されているのかを探ってみることにする。周初の頃まで、人々の意識に上っていた人倫道德が、基本的に家族関係におけるそれを中心とするものであったならば、孔子もまた家族関係に関わる人倫道德を重要視していたはずだと考えられるからである<sup>(4)</sup>。

しかしながら、ここで最初に指摘しておかなければならないことは、「五教」をそのままの形で受け継いだような道德的觀念の記述が『論語』には認められない、ということである。「五教」の特色は、それが家族内での人倫道德を説くものであるのに加えて、「父義・母慈・兄友・弟恭・子孝」というように一家を構成する人間それぞれ（『書経』ではこれを「五品」と表現している）に応じた道德的なあり方を示しているところにあるといえる。ところが、『論語』において、こうした「五品」に相当する人間それぞれに応じた道德を形式として説くような図式は成り立っていない。

例えば、「父」について見るならば、この言葉は、『論語』全二十篇四九八章（これは朱熹の『論語集註』——以下、『朱註』と呼ぶ——の章立てに基づく）<sup>(5)</sup>のうち、実に十の篇、十九の章に二十九もの使用例が認められるが、この十九の章に「父」が父として踏み行うべき何らかの徳目を述べたものは見当たらない。同様に、「母」（この言葉は七つの篇、九つの章に十の使用例がある）や、「兄」（六つの篇、八つの章に十一の使用例がある）についても、それぞれの人間に応じた道德的なあり方を説くような記述は認めることができない。また、「子」についていうならば、『論語』全編の中で四七九の章に九六九もの使用例のあるこの言葉が、親子関係にお

ける「子」の意味で使われているのは八つの篇、十二の章に十八あるにすぎず、また、この十八の用例において「子」としての道德を形式として説く（例えば、「子」が「孝」ととも使用されている）ような記述はやはり認められないのである。

これらに対して、「弟」の場合にはやや事情が異なっている。この言葉（十の篇、十五の章に十九の使用例がある）は、大半が若者のことを意味する「弟子」（七つの章に七例）や兄と弟の両者を示す「兄弟」（四つの章に六例）もしくは「昆弟」（一つの章に一例）として使用されているものの、これら以外にある種の道德的観念としての「孝弟」（一つの章に二例）と「孫弟」（一つの章に一例）という用例が認められる。また、この言葉が「弟」の一文字で使用されるのは、「子曰、弟子入則孝、出則弟（下線は筆者、以下も同じ）」（学而篇）、「曰、宗族稱孝焉、郷黨稱弟焉」（子路篇）の二例にすぎないが、両例とも「孝弟」を分けて「弟」を取り出したものである。この「弟」は、『朱註』が「善く兄長に事うるを弟と為す」（註7を参照）としているように、兄弟間もしくは長幼間の人倫道德を意味する言葉といえる。つまり、「弟」という言葉は、ある人間のことを指すとともに、ある道德的観念を指す場合にも用いられていることが注目されるのである。しかし、いずれにせよ、『論語』に「弟は恭」とするような「五教」に則した教えを形式的に説くような記述が見当たらないことは確かである。

「五教」すなわち「父義・母慈・兄友・弟恭・子孝」という教えのうち、父・母・兄・弟・子それぞれが踏み行うべき務めについて孔子が言葉を残していないのならば、もう一方の道德的観念それ自体としての義・慈・友・恭・孝についてはどうであろうか。

まず、「義」は『論語』の中で十四の篇、二十の章に二十四の使用例があるが、この言葉が「父」という言葉とともに使われている章はない。この言葉が『論語』に最初に現れるのは学而篇の「有子曰、信近於義、言可

復也，恭近於禮，遠恥辱也，因不失其親，亦可宗也」であるが、『朱註』によるこの章の「義」に対する「義は事の宜しき也」という解釈こそが『論語』を貫く「義」の意味であると理解できるのである。またこの言葉は、例えば「子曰、君子喻於義，小人喻於利」（里仁篇）や「子謂子産，有君子之道四焉，其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」（公冶長篇），「子曰、君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉」（衛靈公篇）などのように、「君子」について語られる場面に現れることが少なくない（この三者を含めて七つの章に用例が認められる）。その中で特筆すべきは、微子篇の「子路曰、不仕無義，長幼之節，不可廢也，君臣之義，如之何其廢之，欲潔其身，而亂大倫，君子之仕也，行其義也，道之不行，已知之矣」という子路の言葉である。「君臣之義」というように、「義」が後の「五倫」の一つとしての意味で用いられているのは『論語』の中ではこの章だけであるが、孔子の高弟の一人である子路が「君臣之義」について語っていることからすると、孔子の人倫説にすでにこうした考え方が成立していたことを窺わせるものといえよう。

次に「慈」は、為政篇に「季康子問、使民敬忠以勸，如之何，子曰、臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸」というただ一つの使用例があるにすぎない。季康子とは『朱註』によれば当時の魯国の大夫（家老）であり、従ってこの「孝慈なれば則ち忠」も孔子が為政者としての心得を説いたものと理解すべきである。「母は慈」という道德的觀念は『論語』には示されていないのである。

「友」については、十二の篇，十七の章に二十七の用例があるが，そのうちの八つまでが「朋友」と表現されていることに典型が示されるように，この言葉は大半が友人もしくは友情を意味するものとして使われている。唯一の例外は，為政篇の「或謂孔子曰，子奚不爲政，子曰，書云，孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政」であり，この用例での「友」はまさに兄弟間の道德的觀念を示すものといえる。しかし，こ

の用例は「書云」という表現からわかるように、孔子が『書経』の言葉を引用したものである（しかしながら、現存の『書経』の中にはこの言葉は見えない。ただし、「周書」の君陳篇には「王若曰、君陳、惟爾令徳孝恭、惟孝、友于兄弟、克施有政」と、この引用と近似する表現がある）。少なくとも『論語』から推察できることは、孔子が「友」という言葉を使用するのは、兄弟関係というよりもむしろ今日と同じように友人関係を表わす意味においてであった、ということである。

「友」に兄弟間の道徳的観念を示す意味合いが薄いのも同様のことは、「恭」についても指摘可能である。十の篇、十二の章に十三の用例があるこの言葉は、『朱註』の「恭は莊かに敬う也」もしくは「恭は敬を致す也」との解釈<sup>(6)</sup>のように、人間一般に行われるべき道徳を意味内容にもつものといえる。唯一、顔淵篇の「司馬牛憂曰、人皆有兄弟、我獨亡、子夏曰、商聞之矣、死生有命、富貴在天、君子敬而無失、與人恭而有禮、四海之内、皆兄弟也、君子何患乎無兄弟也」だけに、「恭」と「兄弟」とが併せて使用されている例を見ることができるのであるが、この「人と与<sup>まじ</sup>わるに恭にして礼有らば」という用例にしても、ここでの「恭」の意味は君子の心構えを説くものであって、兄弟関係上の道徳を説くものとは認められない。

最後に「孝」についてである。この言葉は、七つの篇、十四の章に十九の使用例が認められるが、この「孝」が親子関係における「子」と併せて使用されている章のないことはすでに述べた通りである。しかしながら注目すべきは、この「孝」が「父」という言葉と併用されている章が五つ、「父母」と併用されている章が二つ（「母」との併用はこれと同じ例）あるということである。その代表的なものに、「子曰、父在觀其志、父没觀其行、三年無改於父之道、可謂孝矣」（学而篇）や「孟武伯問孝、子曰、父母唯其疾之憂」（為政篇）あるいは「子曰、三年無改於父之道、可謂孝矣」（里仁篇）などを挙げることができる。これらの章の内容を察するに、親

に対して行うべき子どもの道德を説いたものであることは間違いないところである。

『論語』の中で、親以外を対象とするより広い意味で「孝」が使われているのは、「子夏問孝，子曰，色難，有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎」（為政篇），「子曰，禹吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神，惡衣服，而致美乎黻冕，卑宮室，而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣」（泰伯篇），「子曰，孝哉閔子騫，人不間於其父母昆弟之言」（先進篇），の三例にすぎない。最初の例では，「事有れば，弟子その勞に服す。酒食有れば，先生に饌す」というように，若者の年長者に対する配慮のことをもって，「孝と為せる乎」と語られている（この章に解釈について，より詳しくは次節を参照のこと）。二番目の例では「鬼神」（「鬼」のことを何晏の『論語集解』——以下，『集解』と呼ぶ——は「人の神を鬼と曰う」としている）が「孝」の対象とされている（この「孝を鬼神に致す」の意味については，『集解』が馬融の言葉を引いて「祭祀豊潔<sup>れいけつ</sup>する」ことであるとし，『朱註』も「享祀豊潔する」ことをいうとしている）。また，第三の例では「孝」の対象が父母に加えて兄弟にまで広げられている。しかし，これらの用例に注意する必要があるにせよ，『論語』における「孝」という言葉の普通の使われ方は，子の，親に対する道德を意味するものであり，このことからすると，「五教」の中でも「子は孝」という道德的觀念は孔子にも十分に受け継がれていたと見なすことができるであろう。

さて，以上の考察を通して指摘できることは，「父義・母慈・兄友・弟恭・子孝」という「五教」の道德的觀念に対する孔子の思想的態度は，それらの単なる祖述者と呼び得るものでは決してなかった，ということである。孔子が道德について語るときに，父・母・兄・弟・子それぞれの務めを形式的に示すというような例は，少なくとも『論語』には記されていない。また，義・慈・友・恭・孝にしても，この中で孔子が家族道德的な意味で使用しているのは，明確な形では「孝」だけであるにすぎない。「義」

と「慈」は、親子関係のようなある特定の人間関係に限定されるのではなく、より一般的に通用する道徳的観念として用いられている。また、「友」と「恭」も、兄弟関係における道徳にその意味が限定されているわけではない。むしろ、孔子においては、「五教」の「友」と「恭」に相当するものは、「弟」という道徳的観念に置き換えられている、と指摘できるのである。

つまり、孔子が家族道徳を語るときには、伝統的な「五教」を祖述するのではなく、「孝弟」という道徳的観念を彼の主張としているのである。孔子の道徳思想の中で極めて重要な位置を占めるこの「孝弟」について、それが人倫道徳としていかなる意味内容をもつものであったのか、またそれが孔子以前の人倫思想とどのような関わりをもつものであったのかについて、以下でしばらく検討してみることにする。

## 2. 孔子における「孝弟」

孔子において、「孝弟」という道徳的観念が親子や兄弟間といった家族内での道徳を表現するものであったことは間違いない。『論語』の代表的注釈を見ても、『朱註』は「善く父母に事うるを孝と為し、善く兄長に事うるを弟と為す」と明確な解釈を示しているし、また『集解』も「先ず能く父兄に事え、然る後仁道成る可き也」として、「孝弟」を「能く父兄に事えること」としている<sup>(7)</sup>。しかし、問題は、「父母や兄長に仕える（しかも「善く」仕える）」ということが一体どのような思想的内容を有するのか、に関わる理解にあるといえる。以下、「孝」をめぐって、この問題にどのような理解が得られるのかを探ってみることにする（「弟」については、この理解の手がかりとなるような記述が少ないため、「孝」との類推においてその思想的内容を推察せざるを得ない）。

さて、「孝」という言葉が『論語』の中で最も多く現れるのは為政篇であるが、この篇には、弟子や当時の人々の「孝とは何か」との問いに対す

る孔子の回答を記した章が以下のように四つほど列挙されている。

- ① 孟懿子問孝，子曰，無違，樊遲御，子告之曰，孟孫問孝於我，我對曰無違，樊遲曰，何謂也，子曰，生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮
- ② 孟武伯問孝，子曰，父母唯其疾之憂
- ③ 子游問孝，子曰，今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎
- ④ 子夏問孝，子曰，色難，有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎

①の<sup>もういし</sup>孟懿子とは、『朱註』によれば、当時の魯の家老である。当時、魯国の権力はいわゆる三桓氏（孟孫・叔孫・季孫という三つの家老の家のこと。魯の桓公〈在位 711 B.C.～694 B.C.〉の同族であるためこう呼ばれる）の手ににぎられていたが、このうちの孟孫氏を継いだ孟懿子が孔子に「孝とは何か」を尋ねたのに対し、孔子は「違うこと無かれ」とだけ答えた。孔子はこのことを弟子の<sup>はんち</sup>樊遲に告げたところ、樊遲はその意味を解さなかったので、「生けるには之れに事うるに礼を以てし、死すれば之れを葬るに礼を以てし、之れを祭るに礼を以てす」と語ったのである。『朱註』の「違うこと無かれとは、理に背からざるを謂う。……夫子、懿子未だ達せずして問う能わざるを以て、其の<sup>むね</sup>指を失して親の令に従うを以て孝と為さんことを恐れる。……人の親に事うるや、始めより終わりに至るまで、礼に一にして<sup>かりそ</sup>苟めにせざれば、其の親を尊ぶことや至れり。是の時、三家礼に僭たり。故に夫子是を以て之れを警す」という解釈に従うならば、「孝」とは単に親の命令に従うことではなく、親が生きている間も死んでも、万事、道理に従って行動する（すなわち「礼を以てする」）ことだと理解されるのである。

②の<sup>もうぶく</sup>孟武伯は、『朱註』によれば孟懿子の子である。武伯の「孝とは何

か」という同じ質問に対する「父母は唯だ其の疾いを之れ憂う」との孔子の回答にはいくつかの解釈がある。例えば『集解』は、馬融の言葉を引いて「孝子は妄りに非を為さず、唯疾病有り。然る後父母をして之れを憂え使むのみ」と、病気以外のことで父母に心配をかけないことを「孝」だと解している。一方、『朱註』は「父母、子を愛するの心、至らざる所無し。唯其の疾病有るを恐れ、常に憂いと為せる也。人の子、此れを体し、而して父母の心を以て心と為すべし」と、子どもの健康を気遣う父母の深い愛に報いるよう心掛けるのが「孝」であるとするのである。ただし、両説とも①と同様に、親の命令に従うことをもって「孝」とするものでないことには注目しておくべきであろう。

③では、弟子の子游<sup>しゅう</sup>が「孝とは何か」を尋ねている。それに対し、孔子は、「犬馬に至るまで、皆能く養うこと有り。敬せずんば、何を以て別たん乎」と、単に「能く養うこと」つまり『朱註』にいう「飲食供報」だけならば犬や馬にもできることであり、それと「孝」とを分け隔てるものが「敬う心」だといっている。

④もまた弟子の子夏が「孝」について問うているが、この問いに対する孔子の答えは二つの内容から成り立っている。孔子は、まず「色難し」と答える。この言葉の意味について、『朱註』は、「親に事うるの際、惟だ色を難しと為す也」、つまり親に対していつも穏やかな顔色でいるのは難しいことだと説き、一方『集解』は、「父母の顔色に承順するを、乃ち孝と為す」、つまり親の顔色を見てその意向に沿うように行動することが難しいことだと説明している。孔子はさらに続けて、「事有れば、弟子其の勞に服す。酒食有れば、先生に饌す。曾ち是れを以て孝と為せる乎」と、何かの用事があれば子弟がその勞に服し、飲食の場ではまず父兄にさしあげることが孝の行いとなるというのである（「先生」のことを、『朱註』も『集解』もともに「父兄」だと解しており、これに従えば「弟子」は「子弟」のことを指すと見なされる）。ただ、この章については、『朱註』『集

解』の両者とも、「労に服し」たり「先生に饌す」のは③の「能く養う」という次元のことで、「未だ孝を為すに足らざる也」と述べていることに注意する必要がある。この章で、孔子が「孝」について重要視しているのは最初の「色難し」という主張であると見なされる。この言葉については上述のように『朱註』と『集解』とで理解が異なっているものの、吉川幸次郎は、両説を踏まえた上で、「何にしても親子のあいだの関係は、はっきりした言語、行動、となつてあらわれるまでの、ほのかな顔色、そうした機敏なものを、尊重するのこそ、美しい、という教えである」<sup>(8)</sup>と述べている。孔子における「孝」の理解にとって、重要な指摘であると認められよう。

さて、「孝」をめぐる以上のような四つの対話から理解可能なことは、「孝」が、子が親に仕えることであっても、親に対する子の一方的な服従を意味するものではない、ということである。確かに、『論語』には、親の意向に従うことをもって子の務めとしているように受けとめられる記述が少なくない。例えば、学而篇の「子曰、父在觀其志、父没觀其行、三年無改於父之道、可謂孝矣」はその代表的なものといえよう（「三年無改於父之道、可謂孝矣」という同じ表現は里仁篇にも見られる。また、子張篇の「曾子曰、吾聞諸夫子、孟莊子孝也、其他可能也、其不改父之臣與父之政、是難能也」も内容的にこれと近似するものと認められよう）。しかし、この言葉に対しても、例えば『朱註』は、「其の道の如きは、終身改むる無きも可なり。其の道に非ざるが如きは、何ぞ三年を待たんや。然らば則ち三年改むる無きは、孝子の心、忍びざる所有るが故なり」という尹惇<sup>いんとん</sup>（1071～1142）の解釈などを引いて、親の道が妥当でない場合にはその限りではないとする考え方を紹介している。

親に仕えることで重要なのは、一方的な服従ではなく、道理に従った行動や親を敬う自然な愛情であるとする考え方は、里仁篇にある次のような孔子の言葉にも認めることができる。

- ⑤ 子曰、事父母幾諫、見志不從、又敬不違、勞而不怨
- ⑥ 子曰、父母在、不遠遊、遊必有方
- ⑦ 子曰、父母之年、不可不知也、一則以喜、一則以懼

⑤について『朱注』は、この章が『礼記』内則篇の「父母過ち有れば、  
 氣を下し色を<sup>おだ</sup>怡やかにし声を柔かにして以て諫め、諫め若し入らざれば、  
 敬を起し孝を起す。説べば則ち復た諫む」<sup>(9)</sup>という言葉と相表裏している  
 と指摘する。父母に仕えるには「幾諫す」、つまり穏やかに忠告し、父母  
 がそれに従ってくれないのを見たら敬って父母の心に違わないように配慮  
 する、そして父母のために労しても怨まない、という意味である。

⑥は、父母在世の間は遠い旅行はせず、旅行をしても必ず方角を知らせ  
 ておくべきだというもので、『朱註』が「子、能く父母の心を以て心と為  
 さば、則ち孝たり」というように、親の心を案じる子の心構えを説くもの  
 である。

⑦も、「常に父母の年を知らば、則ち既に其の寿しきを喜び、又た其の  
 衰えを懼れ、而して日を愛するの誠に於いて自ずと己む能わざる者有り」  
 (『朱註』)と、親の長寿を願う子の自然な愛情を強調しているのではあ  
 る<sup>(10)</sup>。

以上のように、「孝」が「善く父母に事えること」という家族道徳を意  
 味することは明らかであるが、その思想的内容をなすものが、単に親の命  
 令に従うことではなく、道理に従って親に接したり、親に対する自然な愛  
 情（すなわち「敬」）を重んじること、だということには十分に注意する  
 必要があろう（同様のことは、「弟」についても指摘可能だと見なされよ  
 う）。

ところで、「孝」（や「弟」）については、さらに注意を要することがあ  
 る。それは、この道徳的観念が単に家族道徳を意味するにとどまらず、人  
 間の道徳的生活を実現するための根本をなすものとしての意味合いを有し

ている、ということである。そして、「孝弟」という觀念にそのような意味合いのあることを示すものが、学而篇における孔子の「子曰、弟子入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆而親仁、行有餘力、則以學文」という言葉と、その弟子の有若の「有子曰、其爲人也孝弟、而好犯上者鮮矣、不好犯上、而好作亂者、未之有也、君子務本、本立而道生、孝弟也者、其爲仁之本與」という言葉である。

前者の孔子の言葉に関して、『朱注』は、「程子曰く、弟子爲るの職は、力めて余り有らば則ち文を学ぶ。其の職を脩めずして文を先にするは、己れの爲めにするの学に非ざる也。尹氏曰く、徳行は本也。文芸は末也。其の本末を窮め、先後する所を知らば、以て徳に入る可し。……」と、程伊川(1033～1107)や尹惇<sup>いんとん</sup>らの言葉を引いて、「孝弟」（家の内にあつては「孝」、家の外にあつては「弟」ということ）が、「謹信」や「愛衆、親仁」とともに道德の根本をなすものであると説いている。

後者の有若の言葉についても、『集解』の「本は基也。基立ちて後大成す可し。先ず能く父兄に事え、然る後仁道成る可き也」という注釈は、「孝弟」が仁道の根本であることを明示しているし、『朱注』の「人能く孝弟ならば則ち其の心和順たり。上を犯すを好むこと少なければ、必ず乱を作すを好まざる也。……君子は凡ての事に専ら力を根本に用う。根本既に立てば則ち其の道自ずと生ず。上文の所謂孝弟の若きは、乃ち是れ仁を爲すの本たり。学ぶ者此れを務むれば則ち仁道此れより生ずる也」という解釈も、「孝弟」が道德的な行いの根本であると説くものである<sup>(11)</sup>。

実際、従来より、孔子の道德説をめぐって「孝弟」をその根本に位置づけようとする見解は少なくない。例えば、蟹江義丸は「家庭道德は治国平天下の根本なり。孔子は爲政の大本を近く家庭の中に発見せり。……孔子の家庭道德は孝悌の二字にあり」<sup>(12)</sup>と指摘し、板野長八も「有子の言う様に孝悌が行われることが道が実現するための根本条件であり、仁を爲す本であった。何となれば、右の如く孝悌によって父子・兄弟の関係が正常

に保たれ、従って、これ等を基本とする族や家族の秩序が維持されると共に、孝悌は恭順の徳であるから、その精神を推し及ぼすことによって、君臣関係及び郷党に於ける長幼の序等、上下関係を維持することが出来るからである」<sup>(13)</sup>と論じている。あるいはまた桑原隲蔵の「孔子の大成した儒教は家族主義で、孝弟がその教義の中心をなしている。……人が人と親愛するのは、親（母）子の愛情から始まる。……親子の愛の次に現れるのが兄弟の愛である。ゆえに親子・兄弟間の愛即ち孝弟が、仁の根本と認めねばならぬ」<sup>(14)</sup>という見解なども、「孝弟」を道德の根本として示すものである。

しかし、親子・兄弟間の道德である「孝弟」が道德の根本だというのは、一体どのような思想的背景から与えられる見解なのであろうか。この問題をめぐっては、大きく二つの解釈が認められる。一つは、孔子における「孝弟」の主張を、当時の社会状況や社会構造との密接な関わりにおいて理解しようとする立場である。孔子の生きた春秋末期というのは、端的に言って、周の王室を中心とするいわば本家と分家との宗族秩序が崩壊しつつある時代であった。そうした伝統的な血縁社会の秩序を維持するために、孔子は親子・兄弟間の人倫を道德の根本に据えたのだ、とする見解である（上述の蟹江義丸や板野長八らの見解がこれに相当するといえよう）。

もう一つは、孔子の「孝弟」を、そうしたいわば社会の側の文脈というよりも、むしろ、人間の内面の側から理解しようとするものである。確かに、孔子の思想上の関心に、当時の混乱した社会状況を周王朝の創業時のような秩序あるものに回復させようとする課題があったことは疑いない。しかし、この課題に取り組んだ孔子は、それが法による統制でも経済的繁栄でもなく、結局人々の道德的覚醒によってこそはじめて実現できると説いたのだ、と見なす立場である<sup>(15)</sup>。このことからすれば、「孝弟」は、人間の内面に深く根ざしている親子・兄弟間の愛情から発する道德的観念を意味するものと認識されよう。

もちろん、この両説のいずれかだけをもって妥当な見解であると断ずることには慎重を要するであろう。両説ともに解釈の可能性は与えられている、と考えるのが穏当である。しかしながら、先に論じたように、「孝」が道理に従った行動や、親に対する子の自然な愛情に基づく道德を意味するのならば、この「孝」の理解と結び付くものは後者の見解の方であると見なすことは可能であるはずである。そして、後者の見解に沿って、「孝」（や「弟」）が道德の根本であると理解するための有力な手がかりとなるものが、孔子における「忠信」もしくは「忠恕」という道德的観念であるといえる。

孔子の思想の中で、「孝弟」が道德の根本をなすものと理解されるのは、上に示した「孝弟なる者は、其れ仁を爲すの本たる與」という有若の言葉が拠り所となっている。だがその一方で、この「忠信」および「忠恕」についても、これこそがまさに道德の根本であることを窺わせる言葉が『論語』の中に記されているのである（次節を参照）。このことは、「孝弟」が道德の根本であるとするものの思想的背景が、これと「忠信」もしくは「忠恕」との関係を吟味することを通して理解され得る可能性を示唆するものといえる。一体、これらの道德的観念はどのような関係にあるのか。また、どの観念が本来の意味での道德の根本だといえるのであろうか。次節で、この問題について考察を加えることにする。

### 3. 道德の根本としての「忠信」「忠恕」

「忠信」という観念が、道德の根本であること窺わせるものは、『論語』に三度現れる「忠信を主とし」という表現である。すなわち、学而篇の「子曰、君子不重則不威、學則不固、主忠信、無友不如己者、過則勿憚改」、子罕篇の「子曰、主忠信、毋友不如己者、過則勿憚改」、および顔淵篇の「子張問崇徳辨惑、子曰、主忠信、徙義、崇徳也、愛之欲其生、惡之欲其死、既欲其生、又欲其死、是惑也、誠不以富、亦祇以異」がそれである。

このうち、最初の例に対して、『朱註』は「人にして忠信ならざれば則ち事皆な実無し。悪を為すこと則ち易く、善を為すこと則ち難し。故に学ぶ者は必ず是れを以て主と為すべし。程子曰く、人道は唯だ忠信に在り。誠ならざれば則ち物無し。且つ出入時無く、其の郷を知る莫きは人心なり。若し忠信無くんば、豈に復た物有らんや」と、「忠信」こそが人道を支えるものであり、これなくしては物事は成り立たないとしている。また第三の例に対する『朱註』も、「忠信を主とせば則ち本立ち、義に従れば則ち日に新たなり」と、「忠信」を主とし、自らを正義に近づけることが、「徳を崇くすること」（道德の根本を立て、それを推進すること）だと解している。「忠信」という観念が道德の根本である、という考え方が明確に示されているといえよう。

ところで、この「忠信」の意味に関して、上の「誠ならざれば則ち物無し」という注釈からすれば、「忠信」とは「誠」のことを指すものと理解される。しかし、『朱註』には「忠信」の観念をさらに詳しく説明している箇所がある。学而篇の「曾子曰、吾日三省吾身、爲人謀而不忠乎、與朋友交而不信乎、傳不習乎」に対する注釈である。それによれば「己れを尽くす、之れを忠と謂い、実を以てす、之れを信と謂う」と説明されている。「忠」とは、自分の心を尽くすこと（自分の心の内に対して誠実であること）と理解され、「信」とは、誠実さを他者との関係において発揮することと見なされよう<sup>(16)</sup>。

一方、「忠恕」について、この言葉は、里仁篇の「子曰、參乎、吾道一以貫之、曾子曰、唯、子出、門人問曰、何謂也、曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣」に現れている。『朱註』は、これを「己れを尽くす、之れを忠と謂い、己れを推す、之れを恕と謂う。……或るひと曰く、心に中るを忠と爲し、心の如くすを恕と爲す、と。義に於いて亦た通ず。程子曰く、己れを以て物に及ぼすは仁なり。己れを推して物に及ぼすは恕なり。……忠恕は一以て之れを貫く。忠は天の道なり。恕は人の道なり」と説いている。

また、この「恕」については、『論語』の中でも、孔子自身が「子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎、子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人」（衛靈公篇）と、「己れの欲せざる所を人に施す勿れ」という意味だと語っている。これらからすれば、「忠恕」とは、吉川幸次郎の「忠とは自己の良心に忠実なこと、恕とは他人の身の上をあだかも自己の身の上のことのように親身になって思いやる」<sup>(17)</sup> こと、という指摘の通りに理解できるであろう。さらに、孔子が「忠恕」のことを「吾が道は一以て之れを貫く」といい、さらにこれを「一言にして以て終身之れを行う可き者」だと語っていることからすれば、まさに「忠恕」が道德の根本をなすものであることは明らかである。

以上のように、「忠信」にしても「忠恕」にしても、両者が孔子の道德説の根本に位置づけられる観念であることは疑いない（孔子が一方で「忠信を主とする」といい、他方、「一以て之れを貫く」ものを「忠恕」としていることからすれば、両者には思想的な関連が認められることも間違いない）。しかも、両者とも人間の内面的な心情から発する道德のことを意味することも確かである（誠を尽くす心の働きを自分自身に向けるものが「忠」であり、それを他者との関係にまで推し及ぼすものが「信」もしくは「恕」である、と解せられよう）。

だが、孔子において、道德のもともとの根本が「忠信」（もしくは「忠恕」）であるとするならば、もう一方の「孝弟」が道德の根本をなすという見解をどのように理解すればよいのであろうか。

この問題をめぐってもいくつかの見解が認められる。その一つは、例えば荻生徂徠のように「孝悌忠信は、均しく中庸の徳たり」<sup>(18)</sup> として、これらの道德的観念の意味を『中庸』の書に求め、その意味を「子に求むる所とは、孝なり。臣に求むる所とは、忠なり。弟に求むる所とは、悌なり。朋友に求むる所とは、信なり。孝弟忠信の四者は、中庸の徳行なり」<sup>(19)</sup> と解釈するものである。これに従えば、「孝弟忠信」は、それぞれが子・

弟・臣・朋友の道德を指す意味合いにおいて根本的だと理解されることになる。二つ目は、桑原隲蔵のように「孝弟の愛情の及ぶところは、血属の父兄の間にとどまり、範囲が狭い。仁の愛情の及ぶ範囲は、より広大であらねばならぬ。ゆえに孔子の教義では、孝弟という血属的愛情を、普遍的愛情の仁に拡大する方法として、忠と恕とを必要とする。……孝弟は仁の根本で、仁は孝弟の発展である。しかしてこの二者を連絡するものは、実に忠恕である。……孔子の教義の出発点（孝）から、帰着点（仁）までの連鎖が、忠恕であるから、忠恕が孔子の教義を一貫すともいえる」<sup>(20)</sup>と、同じく道德の根本といっても、「孝弟」はその出発点という位置を占め、他方「忠信」はそれを普遍的なものに拡大する方法としての位置を占めるとするものである。

これらに対し、武内義雄の「所謂仁道とは天から賦命せられた人間固有の仁徳に本づく道であるから、その実現には先づ自己を内省して忠であることが第一要件となり、次に自己内省によって直覚せられたる父子の愛、兄弟の友情から出発して社会全体の和親を計ることを実行の要諦とする」<sup>(21)</sup>との説や、金谷治の「仁は単なる愛情ではなくて忠恕にもとづくことによって、その公正な立場を得ている。その点からすると、仁徳の中心はむしろ忠のまごころだといってよいであろう。そして、そのまごころには、社会的人格としての君子のすがたに対応して、社会的な普遍性がそなわっている。いわば、広い意味での対社会的な真情とでもいうべきもので、人間関係での親愛の情は、そこに当然にともなうものと考えられていたのである」<sup>(22)</sup>という主張は、道德の根本たる「忠信」の心が親や兄長という特定の人間に発揮されたときに「孝弟」という観念として成立する、との立場をとるものといえる。つまり、道德を根本的に規定するものは人間の内面から発する「忠信」の心であり、その心が異なった人間に向けられる場合に、「孝」といったり「弟」といったりする道德的観念がいわば名称として与えられる、とするものである。この場合、「孝弟」が道德の

本とされるのは、「忠信」の心が向けられる親や兄長が個々の人間にとって最も身近な関係にある存在であり、親や兄長に対して「忠信」の心を向けることは最も自然な親愛の情であるから、と理解されるのである。

実は、この「忠信」もしくは「忠恕」という言葉は、孔子以前の書とされる『書経』や『詩経』には現れていない（森本角蔵の『五経索引』によれば、「忠」は『書経』に七つの用例があるものの、これらはすべて偽作とされている篇に登場している。また、『詩経』にはこの言葉の用例はない。尚、「信」は『書経』に十一、『詩経』に二十一の用例があるが、「恕」は両書ともに用例がない。ただし、『書経』や『詩経』の「信」は、金谷治が指摘するように「嘘をつかない、約束を破らない、信義を守る」といった「人のことばに関係して外にあらわれたまこと」を意味するにすぎず、「外の形にあらわれたものの内実を、さらに内省的に求め」た道德を意味するものとは異なっている<sup>(23)</sup>。

『書経』の中で、孔子の「忠信」の如く「自分の心を尽くすこと」という意味で道德が論じられる例として注目されるのは、武内義雄が指摘するように、<sup>こうこう</sup>康誥篇の「天の畏るべきは<sup>まこと</sup>忱を<sup>たす</sup>棄くればなり。民の情の大よそ見る可きは、小人は保んじ難ければなり。往きて<sup>なんじ</sup>乃の心を尽くし、<sup>やす</sup>康んじて<sup>いつよ</sup>逸豫を好む無かれ。乃ち其れ民を<sup>おさ</sup>乂めん」であるといえる<sup>(24)</sup>。ここに示された「<sup>まこと</sup>忱」という観念はまさに「乃の心を尽くす」こと、すなわち自己を内省することを意味している（さらに、この自己を内省して心を尽くすことが天の意志に従うことになる、という考え方も示されている）。この康誥篇とは、周公（生卒年不詳）が自分の弟である<sup>こうしゅく</sup>康叔を衛の国に封じたとき、成王（武王の子で周王を継ぐ）の命令として与えた訓戒をその内容とするものである。周公が「乃の心を尽くす」ことを強調するとともに、同じ康誥篇の中で、人間の最大の悪は不孝と不友であると説いていることには大いに注目すべきである<sup>(25)</sup>。つまり、自己の内省が道德の根本であるとする考え方が明確な形で語られるようになったのは、周王朝の文

物を整えた周公においてであったのであり、その内省から得られた信念が、「孝」（すなわち親子間の愛情）と友（すなわち兄弟間の愛情）こそは人間社会の中で最も尊重されるべきものだ、ということであったと理解されるのである。

この周公とは、孔子にとって、彼が「久矣、我不復夢見周公」（『論語』述而篇）、あるいは「如有周公之才之美」（同泰伯篇）と仰ぎ慕った人物であったことはいうまでもない。さらに、「子曰、周監於二代、郁郁乎文哉、吾從周」（同八佾篇）との言葉のように、孔子が、周公によって整えられた周の文化をすぐれたものと見なし、それを受け継ごうとしていたことも疑いのないところである。

「孝弟」と「忠信」との関係をめぐる以上のような考察から指摘できることは、両者の関係の理解に諸説があり得ることを踏まえつつも、「述べて作らず、信じて古を好む」とする孔子の面目からするならば、武内説や金谷説のように、孔子にとって「忠信」こそが道德の根本的観念であり、「孝弟」は「忠信」の心が親や兄長に向けられたときにその心の働きを表現する観念である、と理解することが穏当であると認められよう。つまり、「孝弟」という観念に代表される孔子の家族道德は、「忠信」という人間の内面的な心の働きに支えられたものと理解されるのである。

#### 4. 孔子における人倫道德の拡充

孔子は、伝統的な「五教」に相当する家族道德を、「孝弟」という観念に置き換えて説いていた。しかも、孔子のこの家族道德は、「忠信」の心が、親や兄長といった最も身近な人々に向けられることから生じるものであった。「忠信を主」とする孔子の道德論がこのような思想構造に支えられているのならば、この「忠信」の心は、一個の人間を取り巻く人間関係が複雑になるにつれて、様々な人間に対しても、また、様々な道德的観念として当然に発揮されていくべき性質のものと見なされよう。

実際、孔子の人倫思想はただ単に家族内のそれを説くものにとどまらず、当時の社会状況を踏まえてより広い人間関係に応じようとするものであったといえる。そして、孔子はそうした人間関係の広がりをも、「入りては」と「出でては」という二つの状況を通して論じているのである。この「入」と「出」との対比については、既述の「子曰、弟子入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆而親仁、行有餘力、則以學文」（学而篇）と「子曰、出則事公卿、入則事父兄、喪事不敢不勉、不爲酒困、何有於我哉」（子罕篇）とに見ることができる。両者とも、「入りては」という状況が家の内を、また「出でては」という状況が家の外を意味することは明らかである<sup>(26)</sup>。

このうち、先ず前者の孔子の言葉では、家の内にあつては「孝」すなわち「父母に事える」ことが、また、家の外にあつては「弟」すなわち「兄長に事える」ことが強調されている。この場合に「弟」という観念が、家庭外において、兄弟間の道德のみならず、広く年少者と年長者との間の道德を意味することに注意する必要がある。さらに、「孝弟」とともに「謹みて信」と「汎く衆を愛して仁に親しみ」とが述べられていることは、孔子の人倫思想が「忠信」の心を家庭の内から外へと推し及ぼしていくべきものであることを物語るものでもある。孔子のこの言葉と同じ学而篇に、「曾子曰、吾日三省吾身、爲人謀而不忠乎、與朋友交而不信乎、傳不習乎」と「子夏曰、賢賢易色、事父母能竭其力、事君能致其身、與朋友交、言而有信、雖曰未學、吾必謂之學矣」という、朋友関係や君臣関係についての弟子たちの言葉が収められていることも、単なる偶然と済ますわけにはいかないであろう。

尚、『論語』の中で「朋友」という言葉が現れるのは、七つの章の八つの用例においてであるが、それらには、例えば「子游曰、事君數、斯辱矣、朋友數、斯疏矣」（里仁篇）、「顔淵季路侍、子曰、盍各言爾志、子路曰、願車馬衣輕裘、與朋友共、敝之而無憾、顔淵曰、願無伐善、無施勞、子路曰、願聞子之志、子曰、老者安之、朋友信之、少者懷之」（公冶長篇）

あるいは「子路問曰、何如斯可謂之士矣、子曰、切切偲偲怡怡如也、可謂士矣、朋友切切偲偲、兄弟怡怡」（子路篇）のように、「朋友」とともに「君」や「老者」「少者」「兄弟」に対する心配りを示す言葉が残されている。「忠信」の心は、親や兄弟への愛情から出発しつつ、実に様々な人々に対して向けられることが理解されよう。

次に後者においては、家庭内では「父兄」に奉仕し、家庭外では「公」や「卿」といった国の高官たる身分の人々に奉仕することが語られている。ここでは、家の外で関わる人々として「公」と「卿」とが挙げられているが、これと同じ線上にあるものとして登場するのがまさしく「君」と「臣」との関係であるといえる。

『論語』において、「君」という言葉は全二十篇、百十一の章に百五十九の用例が認められる。そのうち、この言葉が最も頻繁に使用されるのは「君子」という表現においてであるが（八十五の章に百六の用例がある）、君主を意味する「君」としての用例も実に十二の章に四十を数えることができる。他方、「臣」という言葉は、十一の篇、十三の章に二十六の用例がある。孔子が、君主のあり方や、「君」と「臣」との関係に並々ならぬ関心を寄せていたことが窺えよう。この「君」と「臣」とが同じ章に現れるのは、次の三者である。

- ① 定公問、君使臣、臣事君、如之何、孔子對曰、君使臣以禮、臣事君以忠（八佾篇）
- ② 季子然問、仲由、冉求、可謂大臣與、子曰、吾以子爲異之問、曾由與求之問、所謂大臣者、以道事君、不可則止、今由與求也、可謂具臣矣、曰、然則從之者與、子曰、弑父與君、亦不從也（先進篇）
- ③ 齊景公問政於孔子、孔子對曰、君君、臣臣、父父、子子、公曰、善哉、信如君不君、臣不臣、父不父、子不子、雖有粟、吾得而食諸（顏淵篇）

①において孔子は、魯の君主である定公<sup>ていこう</sup>（在位 509～495 B. C.）の君臣関係についての問いに対し、「君は臣を使うに礼を以てし、臣は君に事うるに忠を以てす」と答えている。『朱註』がこれを「臣を使うに其の忠ならざるを患えず、礼の至らざるを患う。君に事うるに其の礼無きを患えず、忠の足らざるを患う」として、君臣ともに「自ら尽くすを欲するのみ」と説くように、孔子にとって、君臣関係は両者の「忠信」の心に基づくものと認識されていたといえるのである。

②でも季子然<sup>きしぜん</sup>（この人物については、『集解』『朱註』とも「魯の家老季氏の子弟で、孔子の二人の弟子を家臣としたことを喜んでいと説明している）の問いに、孔子は、「大臣」すなわち立派な臣下とは「道を以て君に事え、不可なれば則ち止む」ものであり、仲由<sup>ちゅうゆう</sup>と冉求<sup>ぜんきゅう</sup>という弟子は「之れに従う者」つまり君主の言いなりになる「具臣」にすぎない、と喝破するのである（この章の最後に「子曰く、父と君を弑すれば、亦た従わざる也」とあるように、当時、季氏は魯の君主に反逆を企てていた。二人の弟子は「具臣」だが、この反逆には従わない、とも付け加えている）。「臣」のあり方とは、「君の欲には従わず、……必ず己の志を行う」（『朱註』）ものだと言われているのである。

③では、当時の大国齊の君主景公が政治について尋ねたのに対し、孔子は、「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」と、君臣父子がそれぞれの本分に応じた道德性をもつこと（『朱註』は「君の君たる所以、臣の臣たる所以、父の父たる所以、子の子たる所以は、是れ必ず道有り」と解している）、そのようにあらしめるのが政治であると答えている<sup>(27)</sup>。この答えに対し、景公は「夫子の言の善きことを知りながら、而も反りて其の然る所以を求むることを知らず」（『朱註』）に終わったのである。孔子の言葉の「然る所以」が、まさにそれぞれの立場の人間の「忠信」の心であることは十分に承知されることといえよう。

このように、孔子が伝統的な家族道德に加えて君臣関係における道德を説くに至ったのは、その背景に当時の社会状況があったものと理解される<sup>(28)</sup>。例えば、服部宇之吉も「堯舜の時に民に教へたものはそれ（「五教」すなわち父義・母慈・兄友・弟恭・子孝のこと、筆者註）であつたらうが、夏殷を経、周に至って段々社会が発達した後に、猶ほ僅かに父母兄弟子といふやうな倫常の教だけで満足することが出来たであらうか。それを私は疑ふのである」<sup>(29)</sup>と、社会の発展や変化が、孔子に後の「五倫」に相当する道德的觀念を用意させたと言張している。しかし、孔子の道德思想の面目は、そうした社会体制の変化に対応する上で、形式的な秩序よりも個人の内面から発する道德的心情を重んじたことにある、ということを見逃してはならないであろう。

確かに、既述のように、学而篇にある「父母に事えて能く其の力を竭くし、君に事えて能く其の身を致し、朋友と交るに、言いて信有らば」という子夏の言葉や、微子篇にある「長幼の節は、廢す可からざる也。君臣の義は、之れを如何ぞ其れ之れ廢せん」という子路の言葉には、孟子の「五倫」における「父子」「君臣」「長幼」「朋友」の四者の関係が現れている（ただし、『論語』において「夫婦」の関係を説く記事は見当たらない）。だが、孔子の本意が、これらの人倫上の道德を形式的な教えとして説くことにあったのではなく、それぞれの人間がまさにその「忠信」の心をもって多様な人間関係に対応していくよう訴えることにあったということは、これまでの孔子の人倫思想の吟味を通して十分に認められ得ることであろう。「子曰く、人能く道を弘む。道の人を弘むるに非ず」（衛霊公篇）という言葉に明らかなように、孔子は、道德を与えられたものとして説いたのではなく、人間がそれを拡充していくものとして説いたのである。

## む す び

堯舜の時代の人倫思想である「五教」は、少なくともそれが人々に示さ

れるとき、ある種の形式を有するようになるものと認められる。孔子は、「五教」の内容をなす家族道德を「孝弟」という觀念に置き換え、これを重視した。しかし、孔子の場合には、「孝弟」を親子・兄弟間の道德として形式的に説いたわけではなかった。この道德的觀念は、あくまでも道理に従った行いや身近な人々に対する自然な愛情に支えられたものであり、それはまた、「忠信」（もしくは「忠恕」）という人間の内省から生ずるものであった。そして、道德の根本たる「忠信」の心は、当然に家庭内の人間に向けられるだけでなく、家庭外のような人間関係にも発揮されるべきものであった（もちろん、その背景に社会状況の変化があったことは認められねばならない）。

親子・兄弟を中心とする伝統的な人倫思想を、朋友関係や君臣関係にまで拡充させるについて、孔子が大きな役割を演じたことは確かである。しかし、その拡充のなされかたは、後世の「五倫」すなわち「父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有り」との教えのような形式をもってするものでは決してなかった。「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」という孔子の言葉は、ただそれぞれの人間がまさに「自分の心を尽くすこと」を意味するにすぎないのである。では、孔子の継承者を自負する孟子は、こうしたいわば優れて人間中心主義的な道德思想に、どのような関心をもって向き合ったのであろうか。孟子は、孔子の人倫思想から何を学び、何を受け継いだのであろうか。また、「五倫」道德の成立には、孟子自身の考え方がどこまで反映されているのであろうか。「五倫」道德の成立事情の核心にふれるこれらの問題の考察は、他日を期して試みることにする。

#### 凡 例

- ・本小論では『論語』のテキストとして、主に『論語集説』（『漢文大系』第一巻、富山房、1972年増補版、所収）を使用した。この書は、安井息軒（1799～1876）

が何晏の『集解』を本としつつ、皇侃の『義疏』、邢昺の『正義』などに加え、伊藤仁斎の『論語古義』や荻生徂徠の『論語徴』などを参取して定めたものである（この書には朱熹の『集註』も付されている）。また、『集解』として『論語何氏等集解』（台湾中華書局、1970年）を、『集註』として『論語集註』（笠間書院、1968年）も参照した。これら以外では、とくに吉川幸次郎の『論語』（『吉川幸次郎全集』第四巻、筑摩書房、1969年）から多くの示唆を与えられた。

- ・『論語』および『孟子』からの引用は、上述の『漢文大系』第一巻所収のものに基づいたが、これについては註の煩を省くこととし、篇名を示すことで検索に支障を来さないよう配慮した。尚、本文で引いた『集解』ならびに『集註』による注釈についても、同様に註の表記を省いたが、それらの注釈の中で『論語』のどの章に対するものかが本文中で不明のものについては以下の註に表記した。
- ・『論語』『孟子』等の古典からの引用文について、原文そのものの引用は旧字体のままにし、読み下し文については新字体に改めた。また、これ以外の参考文献からの引用はすべて新字体に改めた。

〔註〕

- (1) 孔子の生年については、『春秋公羊伝』と『春秋穀梁伝』とが「魯襄公二十一年」すなわち紀元前552年と記しているのに対し、『史記』孔子世家では「魯襄公二十二年」すなわち前551年とされており、この両説が併存している。尚、卒年については、『左伝』ならびに『史記』の「以魯哀公十六年四月己丑卒」という記事、すなわち前479年説が定説となっている。
- (2) 『中庸章句』（『漢文大系』第一巻、富山房、1972年増補版、所収）、p.31  
尚、今日に伝わる『中庸』の注釈として最古のものは、『十三經注疏』に収められている漢の鄭玄（127～200）の『礼記』中庸篇の注である（これと唐の孔穎達の疏とを古注と呼ぶ）。『中庸章句』は、宋代になって朱熹が鄭玄以来の諸学説（とりわけ宋代先儒の説）を総合・補足し、統一的な注釈を完成させて一書としたものである（これを新注と呼ぶ）。朱熹は『中庸』全編を三十三章に分けているが、本文で引いたものはその第三十章に相当するものである。
- (3) 荻生徂徠『論語徴』（『荻生徂徠全集』第三巻、みすず書房、1977年、所収）、p.275
- (4) ただ、『論語』には「五教」もしくは「五典」という言葉の使用例は認められない。また「五倫」という言葉も使われてはいない。尚、『論語』において、何らかの道徳的觀念が「五」という数を通して示されるのは「五者」

## 「五倫」道德の成立過程に関する研究（その二）

（陽貨篇）と「五美」（堯曰篇）の二つにすぎない。このうち「五者」とは「恭・寛・信・敏・恵」のことをいい、「五美」とは君子の心得としての「恵而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」と述べられているが，両者とも人倫道德を直接に示す言葉ではない。

- (5) 朱熹の『論語集註』では，郷党篇を「旧説は凡そ一章，今分ちて十七節と為す」と十七章に分けており，この分類では『論語』全篇は四九八章となる。本小論で試みた『論語』における各語の用例に関わる記述は，朱熹のこの章立てに従って『論語』本文をコンピュータに入力したものを検索した結果得られたものである。尚，『論語』のみならず，いわゆる「四書五経」の索引としては，森本角蔵の『四書索引』（臨川書店，1971年）ならびに『五経索引』（臨川書店，1970年）とが一大労作として知られている。本小論においても『四書索引』を常に参照させていただいたが，『四書索引』における『論語』の章立ては，郷党篇を十八章に分けているため，全篇四九九章となっている。
- (6) 学而篇の「子貢曰，夫子温良恭儉讓，以得之，夫子之求之也，其諸異乎人之求之與」ならびに「有子曰，信近於義，言可復也，恭近於禮，遠耻辱也，因不失其親，亦可宗也」に対する『朱註』の解釈である。
- (7) 本文の中で後述する，学而篇の「有子曰，其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上，而好作亂者，未之有也，君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本與」に対する『朱註』ならびに『集解』の注釈である。
- (8) 吉川幸次郎，前掲『論語』，pp. 50～51
- (9) 『禮記』（『漢文大系』第十七卷，富山房，1976年増補版，所収）卷十二，内則，p. 5
- (10) これら以外に，親子間の道德的態度について孔子が残した言葉で注目すべきものに，子路篇の「葉公語孔子曰，吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之，孔子曰，吾黨之直者，異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣」と，陽貨篇の「宰我問，三年之喪，期已久矣，君子三年不爲禮，禮必壞，三年不爲樂，樂必崩，舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣，子曰，食夫稻，衣夫錦，於女安乎，曰，安，女安，則爲之，夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也，今女安，則爲之，宰我出，子曰，予之不仁也，子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎」を挙げることができる。  
前者は，楚の国の重臣であった葉公が，父が羊を盗んだことを証言した子どものことを正直者と語ったのに対し，孔子は，子どもが正直ならば親のことをかばうのが自然だという考えを示している。また後者は，「三年の喪は長

すぎるのではないか」という弟子の幸我の問いに対して、孔子が「君子は喪の間、美味しいものを食べても美味しいと感じないし、音楽を聞いても楽しくないし、立ち居振舞いも不安である。子どもの頃父母の懷にあった三年の期間を喪に服するのは天下の通喪である」と語るのである。両者とも、やむにやまれぬ人情の自然から生じる行為が「孝」であることを窺わせるものである。

- (11) この章の解釈については、二つの異なる見解がある。すなわち、一つは「孝弟なる者は、其れ仁の本<sup>た</sup>為るか」と読むもので、まさに「孝弟」が孔子のいう「仁」の根本とするものである。もう一つは、宋儒に見られる見解で「孝弟なる者は、其れ仁を<sup>おこ</sup>為なうの本か」と読み、「孝弟」は「仁」の根本ではなく、「仁」を行うための基本的道德の一つとするものである。後者の見解を代表する『朱註』は、程伊川の言葉を引いて「或るひと問う、孝弟は仁を為すの本たれば、此れ是れ孝弟に由りて以て仁に至る可きや否や、と。曰く、非なり。仁を行うは孝弟より始むるを謂う。孝弟は是れ仁の一事なり。之れを仁を行うの本と謂わば則ち可なり。是れ仁の本と謂わば則ち不可なり。蓋し仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり」と論じている。

尚、孔子の道德思想を論じるとき、その最重要概念というべき「仁」の意味に対する考察を欠かすことは妥当でない。しかし、本小論では紙数の制約からこの考察を省略せざるを得なかった。孔子の「仁」には、山口察常がその『仁の研究』（岩波書店、1936年）において指摘しているように様々な意味合いが認められる。私個人は、孔子は「仁」という表現に、人間の道德のいわば総称としての意味合いと、他者への愛情という道德的觀念の中の一つとしての意味合いという、両者の意味合いを与えているものと考えている。そして前者の意味における「仁」には、「子教以四、文行忠信」（『論語』述而篇）にある「文・行・忠・信」の四つの要件が含まれているものと考えている。この私見については、拙稿「孔子における『四教』の内容と構造について」（松阪大学女子短期大学部『論叢』第29号、1991年、所収）を参照されたい。

- (12) 蟹江義丸『孔子研究』、金港堂書籍、1904年、p. 352  
 (13) 板野長八『中国古代における人間觀の展開』、岩波書店、1972年、p. 13  
 (14) 桑原隲蔵『中国の孝道』、講談社、1977年、pp. 42～43  
 (15) 金谷治『孔子』、講談社、1990年、p. 64、および、pp. 72～75

尚、金谷治は、こうした見解の相違が孔子と有若との間に認められると主張している。すなわち、「孝弟」の徳を強調する意味合いについて、有若は「社会的な階級秩序の維持に役立つものだということをはっきりと宣言して

「五倫」道德の成立過程に関する研究（その二）

いる」とし、それは「孝弟」を「内面的な心情の側から強調」する「孔子の説き方とは違ったものがある」と指摘しているのである。詳しくは、同書、p. 313～314、を参照されたい。

- (16) 尚、「忠信」に関して、荻生徂徠はその『弁名』の中で「忠なる者は、人のために謀り、或いは人の事に代りて、能くその中心を尽くし、視ること己の事のごとくし、懇到詳悉、至らざることなきなり。……信なる者は、言に必ず微あるを謂ふなり。世多くは言に欺詐なきを以てこれを解す」と説明している（荻生徂徠『弁名』〈『日本思想大系 36』、岩波書店、1973、所収〉、p. 86、を参照されたい）。
- (17) 吉川幸次郎、前掲『論語』、p. 107
- (18) 荻生徂徠、前掲『弁名』、p. 88
- (19) 荻生徂徠『中庸解』（『荻生徂徠全集』第二巻、河出書房新社、1978年、所収）p. 420
- (20) 桑原隲蔵、前掲『中国の孝道』、pp. 43～45
- (21) 武内義雄『儒教の精神』、岩波書店、1982年特装版、pp. 17～18
- (22) 金谷治、前掲『孔子』、pp. 69～70
- (23) 同上、p. 70
- (24) 武内義雄、前掲『儒教の精神』、p. 4

引用文については、『尚書』（漢文大系第十二巻、富山房、1975年増補版、所収）、巻八、p. 4、を参照されたい。

尚、「忱」という言葉は、『書経』の中でこの康誥篇より以前の「商書」の湯誥篇、盤庚中篇、説命中篇にも現われている（そのうち「湯誥」と「説命中」は偽作とされている篇である）。このことからすれば、「忱」という観念の最も早い用例は『書経』の中の盤庚中篇であるといえる。

- (25) 同上、『尚書』、巻八、p. 7  
これに関しては、拙稿「『五倫』道德の成立過程に関する研究（その一）」（『哲学』第100集、1996年、所収）、pp. 313～314、を参照のこと。
- (26) この「入」と「出」との主張と関連があると認められる孔子の言葉に、「在家」と「在邦」という表現がある。この表現は、顔淵篇の「仲弓問仁、子曰、出門如見大賓、使民如承大祭、己所不欲、勿施於人、在邦無怨、在家無怨、仲弓曰、雍雖不敏、請事斯語矣」と「子張問、士何如斯可謂之達矣、子曰、何哉爾所謂達者、子張對曰、在邦必聞、在家必聞、子曰、是聞也、非達也、夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人、在邦必達、在家必達、夫聞也者、色取仁而行違、居之不疑、在邦必聞、在家必聞」という二つの章に認められる。この二例では、孔子は「邦に在りても怨み無く、家に在りて

も怨み無し」あるいは「邦に在りても必ず聞こえ、家に在りても必ず聞こゆ」「邦に在りても必ず達し、家に在りても必ず達す」というように、「在家」と「在邦」というそれぞれの状態に応じた道徳を説いているわけではない。しかしながら、彼が、一個人を取り巻く人間関係を「家に在りて」と「邦に在りて」という二つのケースに分けて論じていることには注意する必要がある。ただし、上の「仲弓問仁……」の章について、『集解』は「邦に在りは諸侯と為り、家に在りは卿大夫と為る」というように、「在邦」と「在家」をそれぞれ「諸侯となっても」、また「家老となっても」との意味に解している。尚、これに対しては、荻生徂徠が「在邦は邦に在るの人を謂う。卿大夫是れなり。在家は家に在るの人を謂う。郷人は是れなり」（前掲『論語徴』、p. 482）として、仕官している者もそうでない者も「敬」「恕」の道徳さえあれば人から怨まれることはない、と異なる見解を提示している。

- (27) 孔子のこの言葉は、『孝経』の注釈書の一つである『古文孝経孔氏伝』（これを漢の孔安国の作とする説があるが、実際は疑わしい）の序文にある「君、君たらずと雖も、臣以て臣たらずる可からず。父、父たらずと雖も、子以て子たらずる可からず」という思想に引きつけて理解される場合があるが、これを吉川幸次郎は「本来の中国の思想とその日本における演繹のされ方」との違いを示す一つの資料と論じている。詳しくは、吉川幸次郎『論語について』（前掲『吉川幸次郎全集』第5巻、1970年、所収）、pp. 163～165、を参照されたい。

- (28) 社会の秩序や人々の平和な暮らしを保つのに伝統的な家族道徳を強調するだけは立ち行かなくなると想像されるような状況は、すでに周公の時代に生じていたと認められる。例えば、『書経』の中で、とくに周公の事績を記した諸篇とされるいわゆる「五誥」を、事績の古いものから順に眺めるならば、そのことがある程度窺える。

すなわち「大誥」の「王曰わく、昔に若いて朕れは其れ逝かん。朕が言いし艱みは日びに思う。考は室を作りて、既に法を底せるに、厥の子は乃ち肯えて堂せざるが若し。……厥の父は苗せるに、厥の子は乃ち肯えて播かず。……」（前掲『吉川幸次郎全集』第9巻、1970年、pp. 386）や、「康誥」の「王曰わく、封、元惡は大いに慙まる。矧んや惟れ不孝不友をや。子の祇みて厥の父の事を服なわざるは、大いに厥の考の心を傷る。父に于いて厥の子を字む能わざるは、乃ち厥の子を疾む。……」（同、pp. 422～423）、あるいは「酒誥」の「其れ黍稷を芸え、奔走して厥の考厥の長に事えよ。肇めて車牛を牽きて、遠く賈いに服い、用って厥の父母に孝養す。厥の父母慶

## 「五倫」道德の成立過程に関する研究（その二）

ぶ。……」（同，p. 443）などは，父母兄弟の道德について語られているだけである。

これに対して「召誥」の「上下勤み恤え。其れ曰わく，我れは天命を受く。……王の小民を以って天の永命を受くるを欲す。扨手稽首して曰わく，予れ小臣は敢えて王の民と讎べる百君子，越び民を友とするを以って，王の威命明德を保受せん。……」（同全集第10巻，p. 34）や，「洛誥」の「……汝は其れ敬みて百辟の享うるを識り，亦た其の享えざる有るを識れ。……」（同，p. 54）などは，明らかに君臣間の道德を論じている。

こうした人倫観の発展をもたらした社会的・政治的要因の一つは，周公の東征と殷の反乱の平定，またそれに伴う成周の建設（ここに殷王朝の主力部族を移住させた）と封建制の創設にあったものと考えられる。そのことを裏付けるように，『書経』の「多士」篇には，「王若いて曰わく，爾殷の遺れる多士たちよ。弔らずして，旻天は大いに喪びを殷に降す。我が有周は佑命せられ，天の明威を將のう。天罰を致し，殷の命を勅して，帝を終ぐ。肆に爾多士なり。…」（同，pp. 88～87）と，周公が成王の仰せとして，殷の旧臣たちに告諭を発する様子が描かれている。

尚，周公の人倫思想については，林泰輔『周公と其時代』，名著普及会，1988年，復刻版，pp. 167～171，及び，pp. 305～314，を参照されたい。

(29) 服部宇之吉『孔子及孔子教』，京文社，1926年，p. 213

尚，本研究は平成8年度慶應義塾学事振興資金による研究補助を得て実施したものである。