

## 日本人の忠と中国人の孝 (下)

### ——日本の武士道と中国の孝道——

呉 志良\*

(2016年10月31日受理)

The Japanese loyalty and the Chinese filial piety  
—The Japanese Bushido and the Chinese Xiaodao—

Wu zhiliang

(Received October 31, 2016)

The humanistic spirit of the Confucianism is a rich resource. The loyalty and filial piety is the important meaning and category of the Confucianist theory and the most comprehensive thinking to the Chinese ancient people. The article analyses the loyalty and filial piety and the Bushido which is valued highly by the Japanese and the filial piety and other Confucian concept and phenomenon, and views the difference of the culture and nationality of the two countries from the historical and social aspects.

「忠」「孝」とも等しく儒教の道徳概念であるが、儒家は自らの理論体系を「仁学」と称している。ただ、「孝」が強調するのは血縁関係であり、「忠」が強調するのは君臣間の社会法律関係である。ここから表現される民族主義の特徴は、中国においては、地縁関係、血縁関係が重視され、国家の観念は比較的、淡泊である。だが、日本では、国家、社会、集団がさらに重視されている。

つまり、日本の「武士道」における「中庸の道」とは異なった追求、「忠」を強調することで「孝」の強調とは異なった文化的特徴は近代の日本の民族主義を、中国の近代の民族主義とは異なった二つの道筋に沿って発展させることになったのである。武士道は日本の民族主義の「剛性」の特徴を成していると言えよう(注1)。

一方、中国人の心の中にある世界は「天」であり、皇帝は「天子」である。天子は「民をもって本となす」。中華民族は「天人合一」、「中庸の道」という精神的な境界を追求する。中国民族主義の「柔性」の特徴として、「孝道」が中国人の中に普遍的に存在する「父母の周りで遊ぶ」という心理状態に誘導する。中国の伝統文化とその

政治文化が追求しているのは人と人、人と自然の調和、安定、バランスであり、「人と天地万物を一体と為す」、「四海の内は皆兄弟」を強調する。

本編は「忠」や「孝」というキーワードを取り上げ、そこから展開された日本の「武士道」や中国の「孝道」を比較し、考証してみることにする。

#### 十一. 武士道とは何か

「武士道」というのは、武士の社会の中で形成された行動の規範でありルールのことであり、武士が「君主に仕える道」を守るべきものとして要求され、あるいは教育を受ける道徳的徳目の作法である。武士道の起源に関しては、一般的に「武士道は武士階級の台頭とともに現れ、徳川期において完成した」とされる。武士道は、日本の近世以降の封建社会における武士階級の倫理・道徳規範及び価値基準の根本をなす、体系化された思想一般をさす。これといった厳密な定義は存在せず、時代は同じでも人により解釈は大きく異なる。一口に武士道と言っても千差万別であり、全く異なる部分が見られる。

平安末期から鎌倉幕府成立に至る動乱の時期を平清盛や歌人西行らと同じように生きた人に天台宗僧侶の慈円がいる。出自からして典型的な平安貴族の文化と教養を持っている。彼には興味ある史書とあってよい『愚管抄』がある。愚かな管 (=筆) による書物という『愚管抄』のネーミングとは正反対の偉大な歴史書を後世に残してくれた。この書物は、鎌倉時代初期の史論書、全7巻。承久の乱の直前、朝廷と幕府の緊張が高まった時期の承久2 (1220) 年頃成立したが、乱後に修訂が加えられている。慈円の時代には、『保元物語』『平治物語』、さらに軍記物語としてよく知られる『平家物語』などがある。それに『源平盛衰記』『太平記』などが続いている。『太平記』の前後になると吉田兼好の『徒然草』などがある。

しかし、武士の出現、武士階級の成立過程を知るには、『平家物語』よりも直接の資料、素材を提供してくれるところもある点においては『愚管抄』の参考価値が高い。そして、『愚管抄』は短い中国の年代記から始まり、つづいて皇帝年代記として日本歴代の天皇について書かれるので、同じような皇帝年代記でも北畠親房の『神皇正統記』より余裕があると、海原峻氏は指摘している (注2)。

時代の観察者としての慈円にとっての武士社会の到来は、保元の乱 (1156 年) によって始まる。それ以降を「武者 (ムサ)」の世としている。武士社会始まりのひとつの指標は、保元の乱とともに復活された死刑であり、もう一つの指標は坂東武士が京の都に姿を見せ始めたことである。この坂東武士に対しては、慈円は全体としてその存在を新鮮に感じている。時に畏怖と驚嘆の念をもってみている。久寿2 (1155) 年に生まれた慈円は承久の変の4年後、嘉禄元 (1225) 年に大津の近くの東坂本小島坊で亡くなる。その生涯は、平家物語と並行しその只中にある。『愚管抄』も日本文化史における武士登場を告げる一つの克明な記念碑となっている。

一方、武士の出自については、多様な説があり、一概に限定することは困難である。中では、武士を「もののふ」と呼ぶのは物部氏が由来であるという説もある。『日本書紀』には、天孫降臨と東遷という神話を持つ氏族が二つ登場する。天皇家と物部氏である。大和王権の形成期、「姓」と呼ばれる血縁集団から「氏」と呼ばれる同族集団が現れ、この「氏」や「部」と呼ばれる職能集団が、それぞれの勢力や能力によって王権内の仕事を分掌した。「氏」や「部」は各々、土地と人民を所有・支配した (部民制)。次第に、「姓」・「氏」や「部」は、王権によって序列化・統制され、私的な集団から公的な制度へと編成されて行く。このことから、本来は精霊や靈魂に仕えタマシズメの呪術を行なう氏族だったが、軍事・警察の職にも従事するようになったとされている (注3)。

氏姓制度と官位制、および職掌を体系的に整備したのが7世紀後半の律令制である。その律令の官制においても兵部省があり征夷大將軍とその部隊が存在していたわけであるから中世の武家の淵源をそこに求めることは可能である。しかし平安時代に続いた平和によって、また中世の武家のその発生の理由において中世以降の武士とは断絶しているとみられている。

世界にもユニークな日本の武士の特徴に①皇室から分かれた貴族の出身、②戦闘のプロフェッショナル、③土地に密着した為政者という三つの特徴は、それぞれ尊皇・尚武・仁政という徳目に対応する。こうした特徴と徳目をもつ武士たちは、平安後期から鎌倉・室町・戦国の時代を通じて、独自の倫理と美意識を生み出した。江戸時代に入って、それが一層、自覚的に表現されることになった。これが、今日いうところの武士道であるという説もある (注4)。

ここで、まず高瀬武志氏の研究を参考に平清盛を頂点とする平氏を中心とした武士の思想の流れから見て行こう (注5)。源平の合戦において、平氏の命運が尽きたと感じた平知盛は、平氏の所持していた武具等といった見苦しいものは全て海に投げ入れ、最後は平氏の没落を静かに見届けてから自身も死を受け入れて入水する。貴族化した武士は「死」までも風雅に、そして華麗で美しくあろうとする姿勢や「死」を静かに受け入れようとしている。

次に、平氏を打倒した東国武士の源頼朝が新たな武士政権と思想を築く。思想的性格は、情誼の主従関係を中心とする中で、武士個人の実力がものをいう荒々しい性格が窺えるものとなる。死生観としては「勇猛」という観念が特徴として挙げられる。『平家物語』に登場する東国武士の木曾義仲と今井兼平という二人の武士の主従関係のように、主君の名誉と自身の名誉をかけて勇猛に戦おうとする姿勢が東国武士の死生観の特徴である。

そして、源氏の衰退の後に台頭した北条氏を打倒し武士政権を築いたのが足利尊氏を中心とするのは坂東武士である。思想的性格としては基本的には変化はみられない。しかし、死生観の特徴としては、死を勇猛に「飾る」という傾向が強かった死の捉え方に新しい観念がみられるようになる。それは、自身の死後における一族の安泰や名誉の確立と伝承という観念である。これは、「ご恩」と「奉公」といった鎌倉幕府が構築した武士社会の関係に代表されるような一族としての武士团组织内の結びつきから、個人の名誉や先祖の名誉だけでなく、一族の未来の為にどのような「死」を遂げるか或は「死」を飾るかといった、これまでにはみられなかった「死」への観念がみてとれる。これは『太平記』にみられる記述からも理解できる。鎌倉幕府以来続く「御恩」と「奉公」の主従関係から室町期前半においては譜代という数代にわ

たつての主従関係が生まれ、そこには個人同士の結びつき以上に一族同士の結びつきが強くなる。ここに、これまでに見られなかった一族としての意識が高まってくることとなると、高瀬武志氏は指摘している。

ところで、「武士道」という言葉も、思想としての内容も、それが明確な形で歴史のうえに登場してくるのは、徳川時代だと言われている。津田左右吉は、「武士道」という言葉は定かではないが戦国末期にできたであろうと推定している(『文学に現はれたる我が国民思想の研究』)。さらに杉浦明平は『戦国乱世の文学』(岩波新書 昭和四十)において、武士道という言葉の初出は山鹿素行の師でもあった小幡景憲、通称勘兵衛によるともされる『甲陽軍鑑』(注6)にある、そこに三度見られるとしている(注7)。この書物は、江戸時代初期に成立し、原本が武田家臣春日虎綱(高坂昌信)の口述記とされるものである。ここでの武士道は、個人的な戦闘者の生存術としての武士道であり、武名を高めることにより自己および一族郎党の発展を有利にすることを主眼に置いている。「武士たるもの七度主君を変えねば武士とは言えぬ」という藤堂高虎の遺した家訓に表れているように、自己を高く評価してくれる主君を探して浪人することも肯定している。

また、「武者は犬ともいへ、畜生ともいへ、勝つことが本にて候」(戦は、犬と言われようが畜生と言われようが、勝つ事が全てである)という朝倉宗滴(注8)の言葉に象徴されるように、卑怯の誇りを受けてでも戦いに勝つことこそが肝要であるという冷厳な哲学をも内包しているのが特徴である。朝倉宗滴とは、信長が滅ぼした越前の大名城朝倉義景の曾祖父の弟に当たる人物である。彼は、朝倉家三代に仕えて敦賀郡司となり、北は加賀の一向宗徒から南は京や美濃で戦い続け、約半世紀にわたって朝倉家の武者大将を務めた。

晩年に彼が語った話を、家臣萩原八郎右衛門尉がまとめ記したとされる遺訓が、『朝倉宗滴話記』(注9)と、いう。これらは主に、武士としての生き方に関わるものであり、あくまでも各家々の家訓であって、家臣としての処世術にも等しいものである。普遍的に語られる道徳大系としてのいわゆる「武士道」とは趣が異なる。

儒学の日本伝来も仏教と時を同じくしていたが、儒学は宗教としてではなく、仏教を補佐する学問として朝廷や寺院の知識人の間で学ばれていた。仏教の深い哲理に対抗して、儒学に哲学的な要素を加えて形而上学化したのが宋代の新儒学・朱子学である。朱子学が日本に入って来たのは鎌倉末期である。建武の中興の立役者達は朱子学の大義名分論を学んだと言われている。陽明学は、戦国時代に入って来る。しかし、新儒学が日本人に深く浸透して行くには江戸太平の世を待たねばならなかった。儒学は江戸時代に、日本の統治機構を担う「武士の倫理

規範」として修己治人の学問として実践されて行く。朱子学は藤原惺窩(京学)や谷時中(南学)等の指導者によって多くの門人を生み出し、陽明学は中江藤樹を祖とし、熊沢蕃山や淵岡山(江西学派)によって受け継がれて行く。朱子学も陽明学も同じ儒学であり、相補う形で学ばれて行った。

## 十二. 江戸以降武士道概念の確立

「侍」という言葉の歴史は平安時代にまで遡る。公家など身分の高い人に仕えるという意味で「さぶらう(候う、侍う)」と呼んだのが語源とされる。室町時代に入ると、主に足利一門に従う者を「侍」と呼ぶようになるが、幕府が倒れ戦国時代が始まると、戦で戦う腕っぶしの強い兵士たちを呼ぶようになる。その後江戸時代になり、士農工商の身分制度が確立してからは武士全体を「侍」というようになった。

このようにしてみると、「武士」と「侍」に厳密な違いはないが、どちらかと言えば「侍」は、「武士」という身分の中に含まれる呼び方と考えられるのではないであろう。「士農工商」の身分制以降は特に、「武士」というがそれ以外の「農工商」とはっきり色分けされ、上に立つ者としての誇りが強調されていった(注10)。

近世における武士道の観念としての武士が発生した当初から、武士道の中核である「主君に対する倫理的な忠誠」の意識は高かったわけではない。なぜなら、中世期の主従関係は主君と郎党間の契約関係であり、「奉公とは『御恩』の対価である」とする観念があったためである。この意識は少なくとも室町末期ごろまで続き、後世に言われるような「裏切りは卑怯」「主君と生死を共にするのが武士」といった考え方は当時が主流ではなかった。体系付けられたいわゆる武士道とは言えず、未熟である。

江戸時代の元和年間(1615~1624)以降になると、儒教の朱子学の道徳でこの価値観を説明しようとする山鹿素行らによって、新たに士道の概念が確立された。これによって初めて、儒教的な倫理(「仁義」「忠孝」など)が、武士に要求される規範とされるようになった。それは明治になっても「忠君愛国」の規範として受け継がれ、桜の落花にたとえられる「潔さ」や、日常生活での「清潔さ」、公務での「清廉さ」といった、世界に類を見ない日本人の長所の源泉だとされている(注11)。

江戸時代初期に活躍した宮本武蔵(1584頃~1645)は兵法者であり、二天一流の開祖でもある。彼が著したとされる『五輪書』(注12)の思想は現代剣道のみならず現代に生きる一般の人々にも多大な影響を及ぼしている。宮本武蔵は死を思いきって遂げることを武士特有のものとは考えず、むしろ女性や農民や僧侶にも同様にみられるものであると指摘し、泰平の世における為政者としての立場になった武士の「死」への関心の低さ、つまり中

世期の武士にみられた「死」に込める思いや感情などが希薄になり、覚悟ではなく覚えるという安易なものによって変わっていることにたいして警鐘をならしている。宮本武蔵の五輪書は、あまりにも有名な彼の著作である。戦前から岩波文庫にさえ入っている古典である。既に小林秀雄が指摘した(注13)ように、この書は反精神主義的なある種の实用主義・実践主義の思想であって、さらに言えば近世的な合理的精神の誕生を告知するものであった。少なくとも日本思想史を語るかぎり、無視して通れぬ思想家として、宮本武蔵という存在がある。

儒教的道徳大系としての武士道は主君に忠誠し、親孝行して、弱き者を助け、名誉を重んじよという思想、ひいては「家名の存続」という儒教的態度が底流に流れているものが多く、それは江戸期に思想的隆盛を迎え、武士道として体系付けられるに至る。江戸時代の安定期に山鹿素行は「職分論」の思想へ傾いていく。山鹿素行は、時期的には宮本武蔵と山本常朝とのちょうど中間の人物である(注14)。宮本武蔵の動向やその『五輪書』、さらに山本常朝の『葉隠』にしても江戸時代における影響度という観点からみると極めて限られたものである。

武士がなぜ存在するのかを突き詰めて考えた山鹿素行の結論は武士が身分という制度ではなく、自分が封建社会全体への責任を負う立場であると定義をすることで武士となり、封建社会全体への倫理を担うとするものであった。例えば朱子学は、人間は自分の所属する共同体へ義務を負うとした。この共同体で最上のもものは国家である。国家を動かすシステムは幕藩体制であり、これはそのまま武士階級の倫理を意味している。

山鹿はこれに対し人間は確かに国家に属しているが、武士に封建社会全体への義務を負わせることを、選んだ存在も確かにいるとした。これは人間でもなく、社会でもない。人間は自ら倫理を担うものであり、社会は倫理に基づいて、人間が実践をする場である。国家という制度のように目には見えないが、武士を動かしたそれを山鹿は天とした。そのうえで自らが所属する共同体への倫理と、天からあたえられた倫理が衝突した場合に武士は天倫を選択すると考えた。

江戸初期に会津藩下級武士で生まれた山鹿素行は、江戸で朱子学等を学び、儒・軍学者として大成。金銭等で雇われる存在であった武士(傭兵)に儒教的倫理(「仁義」「忠孝」など)を学ばせることで、「戦のない時代の侍のあり方(士道)」を説いた。いったい武士は何のためにあるのかということに、「職業」としての日々の労働に精一杯である農工商の三民に、人倫(道)の手本を示すのが「士の職」という山鹿の哲学が、赤穂浪士、幕末の吉田松陰、山岡鉄舟の思想の素となり、明治の新渡戸稲造が「武士道」を世界に知らしめる素となるのである。

結局、幕府は山鹿を処罰した。山鹿は朱子学を批判し

たが、制度により共同体がつけられ、所属する人間に倫理を担わせると考えるのは、現実には学校や会社という制度で今日も生きており、逆に山鹿の考え方は少数派となっている。しかし、山鹿素行が提唱した士道論は、この後多くの武士道思想家に影響を与えることになる。

山鹿素行、熊沢蕃山、中江藤樹などの儒者達により「士道」としての武士道が確立される。彼等は儒教によって、武士が「士農工商」のトップに立つ理想的君子たるべきモラルバックボーンを確立したのである。山鹿が講義を行った赤穂浅野家の義挙、その山鹿の書に傾倒した吉田松陰の松下村塾が、維新の際輩出した勤王の志士など幾多の実例から、この時期の武士の思想形成に多大な影響を及ぼしたことは間違いのないことであろう。

儒教思想がそのまま取り入れられた訳ではなく、儒学の中では『四書』の一つとして重要視されている『孟子』を、国体にそぐわないものであると評価する思想家は多い。孟子曰く「羞惡の心は義の端なり」とある。悪を恥じ憎む心が義の始まりだと言っている。儒学を重んじる姿勢は山鹿素行をはじめ、新井白石、室鳩巢、荻生徂徠、雨森芳洲らの学者を輩出するきっかけにもなった。江戸時代の儒者、新井白石は「不名誉は樹の切り傷のごとく、時はこれを消さず、かえってそれを大ならしむるのみ」と言い、その人格を傷つけられることを拒絶した。名誉はこの世で「最高の善」である。

またこの辺りに、山岡鉄舟が言うような武士道の武士道たる所以があるものと言える。そして、思想が実際の行動に顕現させられていたのが、武士道としての大きな特徴である。幕末の万延元(1860)年、山岡鉄舟が『武士道』を著した。それには、

神道にあらず儒道にあらず仏道にあらず、神儒仏三道融和の道念にして、中古以降専ら武門に於て其著しきを見る。鉄太郎これを名付けて武士道と云ふ。

とあり、つまり、「神道でもなく儒教でもなく仏教でもない、神道儒教仏教を全て融和させた信仰で、中世以降武士階級の中でこの信仰は広がりを見せた。私(山岡)はこの信仰のことを武士道と呼んでいる」と述べている(注15)。少なくとも山岡鉄舟の認識では、中世より存在したが、自分が名付けるまでは「武士道」とは呼ばれていなかったとしている。

享保元年頃(1716年)、「武士道と云ふは、死ぬ事と見付けたり」の一節で有名な『葉隠』(注16)が佐賀藩の山本常朝によって著される(筆記は田代陣基)。これには「無二無三」に主人に奉公す、といい観念的なものに留まる「忠」「義」を批判するくだりや、普段から「常住死身に成る」「死習う」といったことが説かれていたが、藩政批判などもあったせいか、禁書に付され広く読まれること

は無かった。

「義」は武士にとって「勇」と並ぶ武士道の双生児ともいえる。「義を見てせざるは勇無きなり」という論語の言葉が示すように、義の実践には勇が必要となるのである。『葉隠』の著者山本常朝によれば、忠臣蔵の赤穂義士にせよ仇討ちのやり方の点で批判されている。赤穂義士たちが、まず引き上げてすぐに泉岳寺で腹を切らなかったことを指摘している。

1830年、長州(山口県)生まれの吉田松陰は家学である山鹿流兵学を修めたが、後に洋学者・佐久間象山に師事。54年、外国への密航を企て、下田に停泊中の米国ペリー艦隊の軍艦へ乗り込もうとするが失敗。長州・萩の牢獄に入る。出獄後、萩郊外の私塾・松下村塾で、高杉晋作、久坂玄瑞、伊藤博文、山県有朋らを教える。幕府の老中・間部詮勝の暗殺を企てた罪により、59年、江戸で刑死した。松陰はもともと軍学者・洋学者だったが、中国・明代の儒学者・政治家だった王陽明(1472~1528)の思想である「陽明学」の影響を強く受けたとされ、「知行合一」を重視した。

小島毅氏によれば、松陰が陽明学者と見なされるようになったのは明治以降。そもそも江戸時代、陽明学はほとんど力を持たなかった。陽明学を有名にしたのは、幕府への反乱を起こした大塩平八郎で、彼のせいでもしる危険思想と見なされていたのであり、陽明学の『知行合一』が重んじられるのは明治維新後のことであるという(「松陰の『行動』への賛美 実は危うい」朝日新聞朝刊、2015年3月19日付)。

文久3(1863)年、壬生浪士組の活躍が認められ新選組(尊王派を弾圧した江戸幕府の警備隊)が発足した。のち、近藤勇が局長、土方歳三が副長となって京都市中の尊王派志士を取締り、池田屋騒動(池田屋事件)で名を揚げた。近藤勇は多摩の農家の生まれであるが、幼少の頃から実父・久次郎から『三国志』や『水滸伝』などを読み聞かされた影響からか、武人・武士に強い憧れを抱いていたといわれる。近藤を始め、新撰組が使用していた流派である天然理心流は「死を覚悟する」「死を選択する」という武士道の本質を持っている。Wikipediaによれば、新撰組隊士の多くは同じ農民の出身で、勝つために手段を選ばないということから、武士のルールに反することが多く、また、新選組内部では、常に新選組の規律を隊士らに遵守させ、規律を破った隊士に対してはたとえ幹部の間人であろうと切腹を命じており、隊士から恐れられていたとされる。そのため、新選組隊士の死亡原因第1位は切腹であったといわれている。明治2(1869)年の旧暦5月11日(現在の暦で6月20日)、副長土方歳三は新政府軍による箱館総攻撃の日に戦死した。これをもって、史上最強にして最高の剣客集団「新選組」は武士の時代とともに終焉を迎えた。

明治維新(1868年)後、四民平等布告により、社会制度的な家制度が解体され、武士は事実上滅び去った。実際、明治15(1882)年の「軍人勅諭」では、武士道ではなく「忠節」を以って天皇に仕えることとされた。ところが、日清戦争以降評価されるようになる。例えば井上哲次郎に代表される国家主義者たちは武士道を日本民族の道徳、国民道徳と同一視しようとした。海原峻氏は「尊皇主義」という一説を取り上げて、「南北朝から室町にかけての時期には、息のつまるような愛国主義というか尊皇主義といったようなものはあったのだろうか。明治維新以降の日本にみられた一神教的超愛国主義とか普仏戦争敗北後のフランスに出現したショウヴィニズムのようなものはあったのだろうか。江戸時代の朱子学儒学によって過された武士道を背後にもつ愛国主義や尊皇主義の萌芽のようなものはあったのだろうか」と、述べている(注17)。

武士道をテーマとした著作・文献は数多くあるが、最も有名なものに新渡戸稲造の『武士道』が挙げられる。新渡戸はキリスト教徒の多いアメリカの現実(人種差別など)に衝撃を受け、同時にキリスト者の倫理観の高さに感銘を受けた。新渡戸は近代において、人間が陥りやすい根っこにある個人主義に対して、封建時代の武士は封建社会全体への義務を負う存在として、己を認識していたことを指摘している。無論これは新渡戸の考えである。同時に新渡戸にとって、武士は国際社会において国民一人ひとりが、社会全体への義務を負うように教育されていると、説明するのに最適のモデルであったとするのが今日の一般的な見方である。そのため彼の考えを正当とされるよりも、批判がなされることもあった。

新渡戸稲造は1899年に英文で『武士道』を発表し、世界的な大反響を巻き起こした。当時の日本は、まさに文明開化の真っ只中であつた。怒涛の如く押し寄せる西洋の新しい価値観によって、社会全体がことごとく西洋化していった。その変わりゆく姿を見て、新渡戸稲造は「日本人とはなにか」を問い直そうと考え始めた。そして彼は失われゆく日本の伝統精神を振り返ったとき、「武士道」こそが、日本人の精神的支柱であり、それを世界に広く紹介することが日本のためになると考えた。

新渡戸は、義と勇、礼や仁など、様々な武士道の徳目について解説しており、特に大事なものは、義と勇であり、流されずに正義を守る勇気を持つ者こそが、真の武士だと記した。また武士が目指すべき究極の目標として、忠義をあげた。新渡戸は、忠義を守ることによって名誉を得ることが、武士の到達点であるとした。つまり武士にとって、忠義とは、他人から強制されるものではなく、自己実現のあり方だったのである。

船津明生氏は「明治期の武士道についての一考察—新渡戸稲造『武士道』を中心に—」を著し、次のような

結論を出した。それには、

明治維新へと繋がる幕末における武士の思想の変化と武士階級の消滅の経過、明治期において士族階層は旧武士の思想を引き継いで日本のリーダーシップをとったといえる。その結果「平民の武士化」が起こり武士の思想、道徳観念が一般の人々に浸透していったともいえる。世界が日本を見るイメージは多々あるが「サムライの国」であるとの印象は強い。そのことがさほど悪いイメージでないことは、理想化された武士像というものが、武士階級が消滅してしまった明治にのみ作ることができたという一面があることは見逃せない。現実に存在していた武士も士道によって洗練された東洋におけるジェントルマンであったかもしれないが、現実には存在しないからこそ良いところだけを抽出し、理想化しそれに近づくことを目指せたのではないだろうか。ノスタルジックな武士への思い、あこがれが明治における武士像を形作ったといえる。

とある。更に、氏は「新渡戸も幼い頃に美化され教え込まれた「武士」になりたかったのであろう。その持ち続けたイメージが、日本は、日本人は国際社会でどうあるべきか、を自問自答した際に著作『武士道』となって表れたに違いない」と指摘している(注18)。

### 十三. 武士道と武道の違いについて

武士道は江戸時代には武道ともいわれたがこれはのちに武術を指すようになった。「鞭声肅々夜河を過る」詩吟で有名なこの漢詩を作った幕末の学者、頼山陽(注19)が書いた歴史書『日本外史』は、その生き生きとした描写で幕末のベストセラーとなり、幕末の志士に大きな影響を与えた。その『日本外史・卷十一・武田氏上杉氏』の当該部分漢詩「題不識庵擊機山圖」(注20)には、

鞭聲肅肅夜過河， 鞭聲 肅肅 夜 河を過る，  
曉見千兵擁大牙。 曉に見る千兵の大牙を擁するを。  
遺恨十年磨一劍， 遺恨なり 十年 一劍を磨き，  
流星光底逸長蛇。 流星 光底 長蛇を逸す。

とあり、それ以前の中世・戦国時代においては、それらは「弓矢取る身の習い」とか「弓矢の道」と呼ばれていた。武士は、その発生時には騎馬・弓射という戦闘スタイルをもった専門戦士として認識されていたことから、そのように表現されたのである。

では「弓矢取る身の習い」、「弓矢の道」はと言えば、それは戦いの場において武士がわきまえておくべき作法であり名誉の観念に他ならなかった。戦場において正々堂々の戦いぶりを示し、敵の放つ矢玉をかいくぐって敵

陣に一番乗りを果たし、なみいる敵を相手に天晴れ武勲・戦功をたてることをもって第一の名誉とした。須磨一ノ谷の逆落として有名な源義経のような働きぶりが模範とされたのである。

中世社会で「弓矢取る身の習い」「弓矢の道」と称せられていたものは、戦国時代をへて近世に入るとともに「武士道」という新しい表現をとることとなる。「武士道」という言葉が登場してくるのは、だいたい17世紀前半のあたりかと思われる。「武士道」という言葉も、当初の意味内容は、戦場における勇猛の振る舞い、未練、卑怯の態度が無く、一騎当千の武勲を意味していた。

一方、武道とは、武技を駆使して相手を制し、自分の生命身体を護る方法の総称である。相手を尊び、そして自分自身の精神を高める。武士道は主君に仕える武士という立場としてのあり方をすでに述べたが、一方の武道は主君云々ではなく、一個人としてのありかたを、武道を通じて高める。それが武道であるから、言葉として似ている両者であるが、その目指す方向性は異なるものである。

武士道では相手を尊重するのは勿論なのだが、その相手というのはあくまでも自分の主君である。しかし、武道の場合自分がどのようなメンタルを持つか。そうした違いが両者にはないし、そもそも今の世の中には武士という存在はいない。一般人による武道及び武道家の持つイメージについて、「明治維新まで主に武道を行う人＝侍、敗戦まで主に武道を行う人＝軍人」というように、武道を行っていた人の立場が前時代的であるのと重なって、嫌悪感を抱く人がいるのではないかと思われる。それは「武道」と「武士道」の定義及び、歴史観が曖昧だからなのであろう。

日本の武道は日本武道史の示す通り、武士が政権を持つ700年の間に日本文化に大きな影響を与えた。尚武の気風に満ちた時代、特に室町から戦国にかけての時代には、武術を深く求める者は、今日では考えられないほどの修練を積み、心の問題にも深く踏み込んで探求し、神道、仏教、儒教、老荘の教えと行法からその道を得て、一流を開くこととなった。

しかし、戦国の代が治まり徳川家康より始まった江戸時代には、平和が続いたその後期、封建制度の確立により、武士道が強く唱えられるようになると実戦としての武術そのものの修練とは別に、武士の生き方、教養としての、武術が重んぜられるようになる。

このように、徳川時代は武士が支配する時代でありながら、実に200年以上にわたって内戦もなければ対外戦争もまったく無いという、完全な平和を達成することになるのである。日本史上のみならず、世界の歴史を見渡しても実に稀有な完全平和の時代と言ってよいだろう。

すると、武術は武士道を錬るための手段としての教科

目となり、技術よりも忠誠の精神を貴ぶ教えも現れる。このため、武術について唱えられる「心の道」の世界は二つの領域にまたがることになる。一つは時代の社会倫理を強く武道教育の理念とした道。もう一つは万人に与えられた宇宙真理のもとで、武道により命の力の使い方を探求、発揮する道。この二つの道を今村嘉雄氏は「心学の道」「心法の道」と説かれている。これは柳生新陰流の全貌を解明する待望の古武道の第1級史料集、『新陰流兵法目録』『兵法百首』をはじめ、伝書・印可状など門外不出の史料を武道学会の第1人が翻刻した武道研究の必備史料でもある(注21)。

「心学の道」は、時代が要請する社会的倫理を教育する手段として武道に外から求められた道、「倫理の道」とも呼ばれている。江戸時代後期における武士道、昭和の忠君愛国心の養成等、儒教的表の精神論ともいえる。この心は時代により人々に強い印象を与えたため、武道の心はこの道であると思っている人が多い。

一方、「心法の道」は神道、密教、禅、老荘の哲学の行法が武術の目を開かした道であり、万有一元、心身一如の実践東洋哲学と武術が同化した道である。東洋的世界観、生命観からでる人間の命の力の使い方に根ざす法であるから、日本の武術そのものの中にある道といっても良い。この道は、時代には関係なく命の力の在り方と使い方を教示し、今日でも日本人の宇宙観、生命観を支えている、心の底を流れる道でもある。

ところで、書道・剣道・柔道・弓道・空手道など道が付くものは、なぜ日本人に好まれるのであろうか。もともとは、中国哲学上の用語で、道家・儒家などの思想家によって説かれたもので、「人や物が通るべきところ」「宇宙自然の普遍的法則」「道徳的な規範」「美や真実の根元」などの意味がある。すでに本稿の中篇に述べた通り、古代中国で老子が語ったとされる「道(タオ)」以来、「道」という漢字は事物や世界、人生等の本質および本質に迫ろうとする生き方を意味するようになった。

老子や荘子の思想を受け継ぐものを道家といい、その思想が宗教的に変遷したものが道教である。これは更に陰陽道に変化して日本へ伝わってきた。この「道」という概念の影響を受けて、日本の古代宗教は「神道」となり、立花は「華道」に、茶の湯は「茶道」に変遷していったわけである。

現在、一般に「武道」と呼ばれるのは柔道、剣道、弓道、相撲道、空手道、合気道、少林寺拳法、なぎなた、柔剣道の9種類である。武道とは伝統的な日本武術(古武術)から発展したもので、人を殺傷・制圧する技術に、その稽古を通じて人格の完成を目指すという「道」の面が加わったものである。明治以降の近代法によって人を殺めることが禁じられ、武術という概念が衰退したところに、自らを鍛錬し己の肉体や精神を高めるという目的

(道)が加わり、発展したとされている。

歴史日本に「武道」という文化が成立したのは意外と新しく、その姿が確立されたのは江戸時代に入ってからである。それ以前は「武」=「道」ではなく、人を殺すための「術」であって、立身出世のための「芸」とされていた。武術は古来の精神文化(思想や倫理観)と融合し、武士階級における教養の1つとして確立。明治期に入って武士社会が崩壊すると、剣術を中心に熟成された武道は日本国民の民族文化として急速に広がりを見せた。

この中で、嘉納治五郎は柔術の最終目的を人間の「道」を学ぶことにおいて、明治15(1882)年講道館柔道を誕生させた。嘉納治五郎は柔術を修行している内に、技術上達だけでなく、身体的発達と精神的発育に大いに効果があることを体験し、ぜひ若い人々に教えようと考えたのである。

それと同時に「道」という文字を当てはめることで、より精神性を前面に打ち出すとともに、西洋スポーツの要素を取り入れ、現代に通じる武道競技として確固たる地位を築き上げたのである。なお、剣道や柔道が明治期に確立したのに対して、空手は昭和に入ってから広まった武道といえる。

武道はまさに日本の象徴であって、日本人の精神を体現化したものといっても過言ではないであろう。

#### 十四. 孝道・二十四孝・その他

孝道は中国の国本で、又その国粹である。古代から近世まで中国社会の基底にあるものは家族(氏族)制度で、血脈でつながる一族の価値・その存続を最大とする制度である。こうした社会では個人はあくまで族の一部分、家族の価値観が優先する。

孔子の儒学とは、孝道と為政を不可分のものと見るものであり、君主に忠義を尽くすように、親(祖先)には忠孝を尽くさなければならないとする。魯の家老・孟懿子に親孝行の道を聞かれた孔子は、孝道の本質を説き、親に対して従順かつ敬虔な「忠孝の道」を踏み外さないようにと説いたのである。つまり、孝道とは、父母を心から敬い、温顔をもって仕え、生前には礼をもって仕え、死後には礼をもって葬り、また礼をもって祭ることであるとのことである。

一方、家族制度社会は祖先からのつながりで形成されるので、祖霊祭祀がその最も重要な祭儀になる。祭儀への参加には長幼の序があり、その祭祀権を持つ者、それが父であり、その権限は家族内において絶対的なものとなる。父母は現実の祖先である。祖先をしかく崇拝する中国人は、勿論父母に孝養を怠らぬ。孝道第一の儒教の勢力と、孝治主義の歴代政府の方針とは、ますますこの風を助長させた。子は如何なる場合でも、父母に絶対的服従を要する。これが中国人の孝道である。

たとい父母が非理でも不道でも、子の立場としては之に違背してならぬ。父母に孝順という教訓は、上は天子より下は庶人に至る迄、必ず遵奉さるべき教訓である。如何なる事情があつても、子として父母に反抗するなどは、中国人の道徳として、考え得ざることである。万一父母に従順を缺き、反抗を敢てする者は、如何なる位置の人でも、中国の社会に存在することができない。この家族制度の秩序を保つための道徳、それが「孝弟」である。すなわち「孝」とは単なる個人道徳ではなく制度理念・国家理念であり、そのため「孝」は他の徳目を超越した絶対的な徳となった。

本稿の上編でも触れたように、孝を説いた儒教の経典には『孝経』がある。中国人の人間観・死生観を凝縮、孝経を読むわずか19条の経典、そこには中国人の人間観と宗教観が反映されている。中国の孝道文化を理解するには『孝経』の位置づけが一つのポイントになる。四書五経に入っていないにもかかわらず、『孝経』の意義が絶大だったことを証明した名著に桑原隲蔵著『中国の孝道』(注22)がある。また、伊藤仁斎は『論語』のことを「宇宙第一の書」と賞揚した。孔子の言行が生々しく伝わっているの、確かに『論語』の方が思想的な含蓄があるが、後世をより強く規制したのはむしろ『孝経』だったのである。『孝経』によって儒学は人々の精神生活を根底から支配する儒教に成長したと言えるであろう。

ところで、『二十四孝』は、中国において後世の範として、孝行が特に優れた人物24人を取り上げた書物で、それぞれの孝子について五言絶句を付し解説を付けたものである。テキストの系統は三種有り、選ばれた人物に相違がある。本文では元代郭居敬(注23)の撰とされる『二十四孝詩選』を基に下記の一覧表(表1参照)を作成し、参照していただきたい。

二十四孝の一番目として数えられている舜は中国神話に登場する君主、五帝の一人である。儒家により神聖視され、堯と並んで堯舜と呼ばれて聖人と崇められた。舜は顓頊せんぎよくの7代子孫とされる。母を早くになくして、継母と連子と父親と暮らしていた。父の名前は瞽叟こそうと言い頑固者で、母はひねくれ者、弟は奢った能無しであった。父親達は連子に後を継がせるために隙あらば舜を殺そうと狙っていた。舜はそんな父親に対しても孝を尽くしたので、名声が高まり堯の元にも噂が届いた。堯は舜の人格を見極めるために、娘の娥皇と女英の2人を舜に降嫁させた。舜の影響によりこの娘達も非常に篤実となり、また舜の周りには自然と人が集まり、舜が居る所には3年で都会になるほどであった。

そんな中で舜の家族達は相変わらず舜を殺そうとしており、舜に屋根の修理を言いつけた後に下で火をたいて舜を焼き殺そうとした。舜は2つの傘を鳥の羽のように

して逃れた。それでも諦めずに井戸さらいを言いつけ、その上から土を放り込んで生き埋めにしようとした。舜は横穴を掘って脱出した。この様な事をされていながら舜は相変わらず父に対して孝を尽くしていた。

舜はひたすら孝行を続けた。舜が田を耕しに行くと、象が現れて田を耕し、鳥が来て田の草を取り、耕すのを助けた。このような事で舜が気に入った堯は舜に登用し、天下を摂政させた。そうすると朝廷から悪人を追い出して百官が良く治まった。それから20年後、堯は舜に禅譲した。

また、その図にある十七番目の孟宗という人物は、幼い時に父を亡くし年老いた母を養っていた。病気になった母は、あれやこれやと食べ物を欲しがった。ある冬に筍が食べたいと言った。孟宗は竹林に行ったが、冬に筍があるはずもない。孟宗は涙ながらに天に祈りながら雪を掘っていた。すると、あつと言う間に雪が融け、土の中から筍が沢山出て来た。孟宗は大変喜び、筍を採って帰り、熱い汁物を作って母に与えると、たちまち病も癒えて天寿を全うした。これも深い孝行の思いが天に通じ、「孟宗竹」の語源にもなっている。

一方、儒教は日本への伝来は仏教より早く、四～五世紀とされる。山折哲雄氏によれば、それは聖徳太子の十七条憲法にみられるように、律令国家の統治理念になるが、官吏の修養にとどまり、江戸時代にいたるまで、浸透することはなかった。しかし、中国段階で仏教に大きな影響を与え、「孝」が仏教でも重視されるようになったという(注24)。「孝」の思想を軸に仏教が再編され、国家への報恩(忠)という思想にも展開した。日本でも空海の『十住心論』や日蓮の『四恩鈔』など、報恩という視点を軸に論じられたものは多い。

漢訳仏典の中に仏説孝経と称される孝子報恩経や叢龍盆経をはじめ数多くの所謂孝経典が存在しており、その最も代表的な仏説父母思議経が中国は勿論、朝鮮・日本において極めて広汎な流布を遂げている。フリー百科事典『ウィキペディア (Wikipedia)』によれば、仏説父母恩重難報経(一般に『父母恩重経』または『父母恩重難報経』ともいう)という経の初見は、経録の「武周録」(『大周刊定衆経目録』)である。また、智昇は丁蘭や郭巨らの孝子の故事を引用した本があったことを記録している(「開元録」)という。一方、円仁の「請来目録」によれば、西明寺の体清という僧に『父母恩重経疏』の著書があったことが知られる。敦煌文献中にも数種のテキストが見られ、講経文や讀文もある。日本には奈良時代請来とされるものが、正倉院の聖語蔵中の経典として収蔵されており、古くから日本にも伝わっていたことが知られる。

中国では宋代の大足石刻中に、父母恩重経の変相図を表現した造像が残っている。また、日本でも江戸時代に父母恩重経の内容を分かりやすく解説した対俗教化のた

めの書物が盛んに出版されており、日中にかかわらず広く受容され、仏教の一般への教化啓蒙の一翼を担っていたことが知られる。その後、近代の文献学の発展とともに、その成立史的な面からも儒教色を濃厚に帯びた内容的な面からも、中国撰述の偽経であると認められるようになった。

このように、儒教を重んじた歴代中国王朝は親孝行を美德・道徳基準として治世に活かしたが、日本にも伝来して模範とされ、御伽草子や浄瑠璃の素材になっている。日本で古くから読まれてきた漢籍にはいろいろあるが、なかにとりわけ子どもの勉強にも使われた作品に『二十四孝』がある。これは絵画化され、屏風や画帖に仕立てられた。また、平易な仮名文に改められ、お伽草子の1編としても読まれた。『二十四孝』は非常に好んで画題として取り上げられたし、近世には寺子屋の教本としても扱われたものだから、人口に膾炙していたものと思われる。例えば、落語の与太郎話の中でも古い話に「厄払い」というのがあって、その厄払いの口上の中にも図の2番の「老萊子」が出てくる。更に、仏閣等の建築物に二十四孝の人物図などが取り上げられることも多かった。

しかし、中国に行われた孝道の理由という日本ではやはり事情が異なる。西欧においてもそうであるが、家族制度は多くの古代社会に見られるもののやがて崩壊し、個人を中心とした社会体制に変わっていく。日本でも中世以降は核家族化が進み、二十四孝がよく読まれた江戸時代は、既に完全な核家族社会と言ってよいのであろう。こうした制度の違う社会では単純に「孝」と言っても中国の孝道とは概念や範疇が違う。つまり中国では制度上や儒教の徳目として絶対であるが、日本では「親孝行、したい時には親はなし」といった落語のまわりのレベルに留まっているようなものである。

現代中国でも、昔のように祖父母や兄弟と一緒に生活する大家族は見られなくなり、夫婦家族或いは産児制限の一人子政策による核家族へと家族の形態が変わってきており、家族や近隣など血縁的、地縁的むすびつきが弱くなっており、昔から推奨された「孝道」も現代中国の社会から次第に崩れつつあった。

### 十五. 日中における「忠孝」「忠恕」の相違について

「忠孝とは何か」について、すでに本編の冒頭部分で触れたが、孝道は中国において「孝」という徳義は単なる初歩道徳ではなく、儒教というより中国思想の根幹であり、その社会制度を維持する核心道徳であった。

日本人と中国人の「忠孝」における認識の違いについて、今から百年ぐらい前の大正4年、志村智鑑は『國體と武士道』の自序において次のように、

日本の忠孝といふ事は、重盛等を引例にして説かれ

てみた程度のもではありません、もつと大きくもつと深いものだ、ランプが英国から渡つたやうに、忠孝といふ文字は支那から來たのだが、その實質は日本に國初からあつたのです、こゝういふ場合には、經文では名同義別といふ言葉を使ふ、支那の忠孝と日本の忠孝とは全く名同義別である、忠といへば君主に對し、孝といへば自己の親に對するもの、と耳早計してあてはならぬ(〇〇〇)、忠も孝も皇室に朝宗するのが、日本國體の忠孝の特色である。

と指摘した(注25)。

忠孝という儒教思想は日本社会・文化の発展に大きな影響を与えた。江戸時代の国学者本居宣長は儒教を建前ばかりで真情に欠けていると非難していることについて、やすいゆたか氏は「本居宣長の主情主義的人間観『もののはれ』『私自樂』」を著して、儒教においては「孝」が最も重視された徳であると、述べた。つまり、中国では大家族制度の下で門閥制度が発達し、家族・親族・一門の団結が政治的・経済的な地位の安定をもたらした。そこで家を隆盛させ連綿と継承することがなにより大切だとされたのである。親を敬って大切にすることは、家族的結合を強化し、継続させるうえで、一番大切なことである。そこで「孝」が徳の中心だと言われるようになったのである。儒教が中国で支配的な思想として二千年近く君臨してきた最大の理由は、孝を中心道徳に据えてきたからだ(下線部、筆者)と言われている。それは家父長的な大家族制度に最も適合したイデオロギーだったからなのである(注26)。

上述したように、孝を説いた儒教の經典は『孝經』である。文中の「身體髮膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也(身体髮膚、これ父母に受く、あえて毀傷せざるは孝の始めなり)」の一句は特に有名である。子の体は親の遺した体という意味で「遺体」なのである。すると、孝行者の代表格の曾參は、体を傷つけるのは親不孝だと考えて、敢えて崖の下には立たなかったという。親を大切にすることは、結局自分を大切にすることになる。中国では、古くから言い伝わってきた俗諺「好死不如頼活」(潔い死より、みっともない生を)があり、これも「孝行」から変化された中国人の「死生観」を垣間見ることが出来る。

『孝經』には、孔仲尼と曾參の対話篇の体裁がとってあり、続いて

立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也。夫孝、始於事親、中於事君、終於立身。

(身を立て道を行い、名を後世に揚げ、もつて父母

を頭あわすは、孝の終りなり。それ孝は、親つかに事うる

に始まり、君に事うるに中ちゆうし、身を立つるに終る。) )

とある。子はただ親孝行といって、親の世話ばかりしていればいいのではなくて、社会的に活躍して自分が社会的に認められることで、親の名を揚げるのが一番の親孝行だというのは、この言葉の意味である。結局自分の社会的な活躍の場を確保し、社会的に有能で必要な人材として認められることが大切なのである。そのためには自分の立身出世を計っていかなければならないわけである。道徳といえは身を慎んで、欲望を出来るだけ押し殺すように思われがちであるが、結局、立身出世をめざすという利己的な目標にも応えるものになっている。

やすいゆたか氏は、『論語』と『孝経』の比較において、「確かに『論語』の方が思想的な含蓄があるが、後世をより強く規制したのはむしろ『孝経』だったのである。『孝経』によって儒学は人々の精神生活を根底から支配する儒教に成長したと言える」と述べたのである(注27)。

一方、東洋史家桑原隲藏博士によれば、中国は古來君主専制の国であり、従って勿論忠君にも重きを置き、孝行とは比較出来ぬが、しかし、忠孝と並べても、中国では多くの場合、孝が第一に置かれる。「孝」という字は、子の親に対する道徳のみを表わすが、忠の字は必ずしも臣の君に対する道徳のみに限らぬ(下線部、筆者)(注28)という。特に、よく父母に仕える道、孝行の道として「孝道」と言うが、「忠道」とは言わない。更に、人が自己以外の人を愛する感情、即ち「仁」の萌芽が、先づ「孝弟」として発露するのであるが、孝弟のみでは自己の血属という小範囲の人々を親愛するに過ぎぬ。この父子・兄弟の小範囲に限られた愛情を、一般人衆という大範囲に推し及ぼす必要がある。それには「忠」と「恕」とによつて、自他彼此の差別を打破せなければならぬ。「忠恕」の方によつて、孝弟の心を極端まで推し及ぼすと、天下一家、四海兄弟という、博愛的仁に到達することができる」と、博士は「忠孝」や「忠恕」の異同について述べている(注29)。

更に「忠恕」という徳目の範疇について、博士は次の経典の例を挙げながら解釈している。それには、

孔子の教義では、孝弟といふ血屬的愛情を、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。忠とは上に已に紹介した無レ私忠也(『左傳』成公九年)とあるのが本義で、公平無私なるをいふ。恕とは文字の制作の示す如く、人も亦己の如しとして同情するをいふ。以レ己量レ人謂二之恕一(西漢の賈誼『新書』道術篇)とあるのが、恕

の本義である。

とある。博士は初唐の学者、孔子の32世の孫である孔穎達が「忠恕」という字義についての注釈を次のように引用した。それには、

如心曰レ恕。如下從レ心。中心曰レ忠。中下從レ心  
(『周禮注疏』卷十、郷三物一曰六徳の疏)

とある。引用文の続きに、博士は「忠と恕とを區別すると、忠は自己に對する制裁で、恕は他人に對する同情である。一は消極的一は積極的の相違はあるが、この両者は相倚り相助くべきものである。人が自己以外の人を愛する感情、即ち仁の萌芽が、先づ孝弟として發露するのであるが、孝弟のみでは自己の血屬といふ小範囲の人々を親愛するに過ぎぬ。この父子・兄弟の小範囲に限られた愛情を、一般人衆といふ大範囲に推し及ぼす必要がある。それには忠と恕とによつて、自他彼此の差別を打破せなければならぬ。忠恕の方によつて、孝弟の心を極端まで推し及ぼすと、天下一家、四海兄弟といふ、博愛的仁に到達することが出来る。」(下線部、筆者)と、「忠恕」の違いについて詳述している(注30)。

そして、『孟子』(梁惠王下)の「老吾老、以及人之老」という有名な話を述べたあと、博士は「孝弟は仁の根本で、仁は孝弟の發展である。而してこの二者を連絡するものは、實に忠恕である。孝弟と忠恕と仁との三者は、孔子の教義に於て、鼎足の姿をなして居る。その一を缺く時は、孔子の教義は成立し難い。」という結論を出した(注31)。博士が描いた孔子の教義からなる「三者鼎立」は次のようなものである。それは、

教義の出発点(孝)⇒連鎖点(忠恕)⇒帰着点(仁)

という公式である。故に『論語』に孔子と曾参との応対を記して「孔子が吾道一以貫レ之(里仁第四)」といい、曾参は之を「夫子之道忠恕而已矣」と解している。

その一節は「子曰。参乎。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。」(子曰く、参や、吾が道は一以て之を貫く。曾子曰く、唯。子出ず。門人、問いて曰く、何の謂いぞや。曾子曰く、夫子の道は、忠恕のみ。)となっている。

日本社会教育家の下村湖人(1884~1955)はこの一節について、現代語訳として「先師がいわれた。参よ、私の道はただ一つの原理で貫かれているのだ。曾先生がこたえられた。さようでございます。先師はそういつて室を出て行かれた。すると、ほかの門人たちが曾先生にたずねた。今のはなんのことでしょう。曾先生はこたえて

いわれた。先生の道は忠恕ちゆうじよの一語につきますのです」と分  
かり易く訳している(注32)。

幕末の志士吉田松陰もまた、『孟子』の愛読者であった。

彼の『孟子』講義書が、『講孟筭記こうもうきつき』(注33)である。下  
田渡海に失敗した松陰は、江戸より護送後直ちに野山獄  
に投ぜられた。再び世に出る見込みなき獄に起居し、同  
囚のために講義したこの書物には、孟子の言葉に応じて  
長州藩と日本を憂い、また当時の西洋列強の侵略にいか  
に対すべきかを思う憂憤が、よく表れている。松陰が強  
調しているのは、中国人の家庭の「孝」を主とした「忠  
孝観」と全く違って、天皇への「忠」を主とした「忠孝  
観」である。彼は『離婁上・二十六』の「不孝に三あり、  
後無きを大と為す。舜告げずして娶るは、後無きとなす  
なり」についての論述をした時、「後無きは大不孝と雖ど  
も、父母の意に違う者も亦た孝と云うべからず」と述べ  
ている。彼から見れば、父母への「孝」と君主への「忠」  
は同じことである。「忠孝」とは「一致」することである。  
中国人は「忠孝不能両全」(忠孝能く両つながら全からず)  
と知っているが、吉田松陰は「不孝では君主への忠を果  
たせない」と解釈している。

一方、中国では一般には、『孝経』はよく知られている  
ものの、『忠経』の方は余り知られていない。『宋史』芸  
文志に初めて「馬融忠経一卷」が録された。著者は馬融  
とされるが、この馬融を、有名な後漢の儒学者である馬  
融とし、彼ならば『孝経』の註も作っているため、『忠経』  
の馬融序も「後漢南都太守馬融撰」と記された。ところが、  
後代の考証家は、後漢の馬融の著録に『忠経』がなく、  
隋唐の経籍芸文志にもその名のないところから、恐らく  
唐代や宋代に、大儒・馬融の名を借りて作られた偽書  
ではないかと推定されたために、長い間、世に重視され  
なかった。

しかし、清代の校勘学家丁晏(1794~1875年)は、馬  
融は後漢の馬融(79~166年)ではなく唐の馬融で、宋代  
の『崇文総目』の中に「絳囊経一卷馬融撰」とあり、ま  
た『忠経』序文中に「臣融は巖野の臣」とあるよりして  
も、『忠経』の作者である馬融は、『絳囊経』の著者であ  
り、唐の隠者であった方の馬融に相違ないと推理してい  
る。更に丁晏は、本文には唐の皇帝の諱避けて使われた  
文字があり、例えば本文中にある「昔在至理」は唐の高  
宗の名である「治」を避けて「至治」とするところを「至  
理」とし、「兆人」と言うのは太宗の名である「民」を避  
けて「兆民」とするところを「兆人」としたのだろうと  
考証している。

因みに『頭書忠経集註詳解』の注釈者は、岩国藩の藩  
儒を勤め、若き荻生徂徠に影響を与えた宇都宮遯庵であ  
る。遯庵の学風は、一語一句を厳密に出典に依拠して解

釈する、極めて精緻な注釈学で、そのために「虱先生」  
と渾名されたほどである(注34)。

ところで、20世紀の歴史の主演、生証人でもある張学  
良(1901~2001年)という人物は日本でもよく知られて  
いる。張学良の父・張作霖(1875~1928年)は、数回の  
戦場での危機と暗殺未遂事件を免れていたが、1928年6  
月4日、日本関東軍の列車爆破により死亡。その後日本  
軍から脅迫を受けたが屈せず、12月29日、東三省(中国  
の奉天・吉林・黒竜江の三省、満州の別称)に一斉に中  
華民国の国旗を掲げ、蒋介石の国民政府に従うことを明  
らかにした。これを易幟といい、これによって中国は中  
華民国(蒋介石の南京国民政府)によって統一されるこ  
とになった。

1936年12月12日の「西安事変」においては、張学良  
が、上官に当たる蒋介石に対する軍事クーデター〔兵諫〕  
を強行し、第2次国共合作・抗日統一戦線結成への道を  
ひらくという歴史的役割を果たした。このように、張学  
良もまた、数多くの暗殺・クーデターと戦争を経験する。  
張学良は西安事件後、自ら国民政府の裁判を受けその拘  
束下に入り、戦後も国民政府と共に台湾に移って軟禁状  
態で生涯を送り、2001年に100歳で死去した。

1990年、NHKは台湾でひっそりと暮らしていた張学  
良のインタビューに成功、その模様を放映した。それま  
で、一切の取材を拒否していた張学良が口を開いたと言  
うことで世界中に大きな反響を呼んだ。来日4年目の筆  
者は幸い日本でこの取材の一部始終をテレビを通じて目  
撃した。番組の最後に、当時89歳高齢の張学良は「日本  
の若者に話したい」と次のように、「私は、一生を日本に  
よって台なしにされました。私は日本に父親を殺され、  
家庭を破壊され、財産も奪われたのです。…私は日本の  
若者にぜひとも言いたいことがあります。日本の過去の  
過ちををまずよく知ってください。そして過去のように  
武力に訴えることを考えてはいけません。」と話した後、  
何故か上述の曾参の「夫子之道忠恕而已矣」(夫子の道は、  
忠恕のみ)の一節を意味深長に取り上げた。

すると、引用したすぐその後に「日本人忠有余而恕不  
足」(日本人は忠の方は余るほどありますが、恕が少な  
すぎます。つまり思いやりが少ないのです)と、一言で日  
本人の国民性をずばりと言っている張学良の言葉を聴  
いて、大いに感動した。感激の余韻がまだ冷めないうち  
に、私は張学良が言った言葉と逆に「中国人恕有余而忠  
不足」ということに気付いた。つまり中国においては、  
地縁関係、血縁関係が重視され、国家の観念は比較的、  
淡泊であるため、中国人は地縁や血縁の関係者には、思  
いやりが確かに十分あるようだが、しかし、国家、社会、  
集団などに対する忠(誠)が全然足りないのではないかと、  
その瞬間中国人の劣根性と言えるものを感じてしま

ったのである。

最後に張学良は「私は日本の若者だけではなく、日本の責任ある立場の人にも、他人を思いやる気持ちを持ってほしいと願います。…私はもし昔、日本の若者とよりよく理解し合っていたならば、歴史はどうなっていたかとさえ考えさせられます。だから私は世界の若者に期待を抱いています。…」と熱弁を振って取材を締めくくった(注35)。

当時、日本で中継を見ていて、大きく感銘を受けたのは決して私だけではないのであろう。

### 結びに

「忠」「孝」という儒教思想は中国には勿論、日本社会や文化の発展にも極めて大きな影響を与えた。しかし、日中両国における「忠孝」の生成や変遷に対して、儒教倫理は一体、どのような役割を果たしたのか。本稿が「日本人の忠と中国人の孝」というテーマを取り上げて、まず、「日中における忠孝意識の異同」から着眼し、主に儒教八徳における「忠」と「孝」を解析した。次に、「儒教を道教における『道』の相違点について」、検証するとともに、日本文化との関係は何かと、その違いをめぐって考究した。これに関連して、最後に「日本の武士道と中国の孝道」の生成による歴史背景および両国民に対する「忠孝」思想の浸透と変遷振りなどについて考察し、よって両国民性における相違の原点を探りながら試論してみた。

日中両国は同じ東北アジアに位置し、同じ「儒教文化圏」という「漢字文化圏」に属している。その文化も価値観も似通っている。しかし、両国における文化の特徴や国民性は、結局のところそれぞれ異なった特質を持っている。本稿がこのような歴史の流れの中で現れてくる「忠孝」の重点がどこにあるかを、論点の足掛かりを作り考察してきた。

「孝をもって天下を治める」は中国の封建社会が受け入れ、高く評価した政治理論である。秦漢時代の『孝経』は「家においては孝を能くし、朝廷においてはすなわち忠を能くする」としている。「忠」が道徳として最も早く誕生したのは春秋時代である。一方、東漢の馬融(一説は唐の馬融)の書いた『忠経』は「君子の行いは、その孝は必ず忠に先んず」と強調した。しかし、両国文化の違いを比較すると、中国は「孝」を重視する一方、日本はまさに「忠」を重んじていることが明らかになってくるのであろう。

中華帝国は秦・漢・隋・唐だと思われるが、秦の始皇帝から隋王朝の恭帝侗まで、「忠」または「武」という称号の皇帝は「孝」と名乗る皇帝より圧倒的に多いが、しかし、唐王朝以降になると逆転されてしまう。特に唐を例とした帝王一覧(表2参照)にまとめられたように、

皇帝23代の内、中宗と睿宗の二人が復位したため、人数が21人しかいない。尚、第5代と第6代の間に中国史上唯一の女帝武则天は、唐高宗の皇后となり、後に唐に代わり武周朝(690年10月16日~705年2月22日)を建てたので、唐王朝皇帝の名簿より外す。また、第7代殤帝が執権2か月未満で、称号がない。すると、22代20人の内、「孝」の称号は14代のうち12人、「孝」と「武」が兼用しているのは6代のうち6人、「武」と名乗る皇帝は12代目の1人だけである。

宋の時代は「重文軽武」(尚文軽武・崇文軽武とも言う)の時代である。「重文軽武」とは顔面通り、文官を重視し、武将を軽蔑すると言う意味である。つまり、文人を尊び、武人を軽んじるというこの思想は、宋以降、儒教の本場の中国では、当たり前のことになってきた。「好鉄不打釘、好兒不当兵」(良い鉄は釘に打たず、良い人は兵隊にならない)という中国宋代以来の有名な俗諺と同じことを述べているのである。また、「君子は心を勞し、小人は力を勞す」(『春秋左氏伝』)という言葉も同じことを述べていると理解されてきた。

宋の前の唐が滅びた原因が、臣下に武力を持たせすぎたことによる反乱であった。そのことに対する極端な反動で次の統一王朝である宋は文官が上、武官が下に置かれ、司令官は常任ではなく臨時職であった。軍隊は皇帝直属であるが、武を軽んじる社会情勢のためまともな人間が集まらず、訓練も適当だったようである。そのため遼・金・西夏といった異民族政権に連戦連敗、絶えず圧迫されたのである。

南宋は岳飛、韓世忠など名将を起用して、異民族との軍事闘争に力を入れようとした。岳飛が生きた時代は、今から約900年前の12世紀。日本でいえば平安時代の終わりごろで、中国は「宋」という国であった。途中で異民族の侵略を受けて都が変わったため、北宋(960~1127年)、南宋(1127~1279年)と分けて呼ばれる。岳飛はその北宋から南宋へ移り変わった頃に活躍した実在の武将である。若い頃、母の手で背中に「尽忠報国」(忠義を尽くし、国の恩に報いる)という四文字の入れ墨を刻まれたエピソードがある。岳飛は北方謙三や田中芳樹の小説『岳飛伝』の主人公としてクローズアップされているため、日本でもよく知られている人物である(注36)。

結局、宋の劣勢が挽回できなかった。宋は最後に帝国になれなく、後のモンゴル帝国(元)に滅ばされた。でも、宋時代は中国史上には、一番裕福だったと評価された時代でもあり、経済がすごく発達していた。宋時代の中国の租税は清の十倍に当たると言われている。そして、何と言っても士大夫(武士ではない)を非常に尊重した時代であった。

士農工商とは、儒教において社会の主要な構成要素(官吏・農民・職人・商人)を指す概念である。士農工商(四

民)は、古代中国から用いられた言葉で、紀元前1000年頃の『書経』下巻497項には「司空は邦土を掌り、四民を居く」と記されている(注37)。意味としては、漢書に「土農工商、四民に業あり」とあるように、「民」の職業は4種類に大別されるということになる。そして、これを連続して表記することで、「老若男女」のように、あらゆる職業の民、つまり「民全体」または「みんな」といった意味で使われる。

一方日本では、武士階級が鎌倉時代以降歴史を牽引しており、武士階級の基は「武」そのものである。特に、近世日本では、遅くとも17世紀半ばまでに「士」が武士を意味するように意味が改変されて受け入れられた。また、近代以降には「土農工商」が近世の身分制とその支配・上下関係を表す用語として認識されるようになった。武士道は「忠臣蔵」や「義経と弁慶」のような大衆芸能の中や格言、口伝えによって一般国民に言葉というより精神として広まっていったのである。このようにして武士道は日本民族全体の高邁な価値観として「花は桜木、人は武士」という謡曲とともに行き渡ったのである。

江戸時代の学者三浦梅園(1723~1789年)は、知識というものを臭いの強い野菜にたとえている。それは、よく煮込まなければおいしくならないし身につかない、ということを行っているのである。むしろ生半可な知識を得ると銜臭くなる、という弊害を指摘している。『葉隠』の中でも、「知識人という者は損得などに計算高くなり、才知や弁舌で自分の臆病な気持ち、欲深い心をごまかそうとするものだ」と手厳しい。

明治維新以降の政府や国家造りにも武士道が原動力となったことを、『武士道』の著者新渡戸は指摘している。欧米との通商条約や、外交交渉における苦難を大久保利通、西郷隆盛、木戸孝允といった維新の政治家たちが支え、伊藤博文や大隈重信といった人々が新政府の基礎を作り上げた。これらの政治家たちはいずれも武士階級の出身者であった。

戦後翌年の1946年に米国の文化人類学者ルース・ベネディクトによる『菊と刀』が出版された(注38)。この書は副題が示すように「日本文化の型」についての研究で、外国人でありながらよくぞそこまで思うほど、日本人に関する調査・分析が行き届いている。日本人が「菊を愛でる柔性」と「刀を振るう剛性」という両極的な性格と価値観を呈示しながら、その均衡点あるいは逸脱点(死)に独自の透徹した美学を、日本にきたこともないルース・ベネディクトは見出したのである。

孟子は「仁は人の安宅なり、義は人の正路なり」ということを言っている。仁が柔なら義は剛ということもできる。私自身、ルース・ベネディクトという著者の洞察にはむしろ敬意を抱いている。

ところで、易姓革命は、古代中国において、孟子らの儒教に基づく、五行思想などから王朝の交代を説明した理論であり、その易姓革命論は実体としては王朝交代を正当化する理論として機能していたと言える。

秦代末期、日雇い農夫出身の反乱指導者陳勝(?~紀元前209年)は、劉邦や項羽に先んじて秦に対する反乱を起こしたが、秦の討伐軍に攻められて敗死した。陳勝は仲間に対して大きなことを言って馬鹿にされたが、彼は「嗟呼燕雀安知鴻鵠之志哉」(ああ、燕や雀のごとき小鳥にどうして<sup>ひしくい</sup>鴻や鵠(白鳥)といった大きな鳥の志がわかろうか)と意に介さなかった。

15世紀頃にまとめられた『水滸伝』主人公たちは、朝廷への忠誠心にあふれる宋江を首領とし、「聚義庁」から「忠義堂」へと変わったが、結局朝廷から抹殺(宋江らが毒殺)されてしまったことになる。反乱軍というレッテルが貼りながらも宋の朝廷に帰順し忠義をつくすことを理想とする梁山泊好漢集団と設定され、儒教道徳を兼ね備え知識人の読書にも耐えうる文学作品でもあった。ただ、この作品は儒教道徳を重んじる知識人にはあまり高く評価されなかったが、民衆の読む通俗小説として愛読された。その風潮の中で、明末の陽明学者で儒者の偽善を批判した李卓吾が『水滸伝』のような通俗小説を高く評価した。清代には京劇の題材にとられ、108人の豪傑が皇帝に従うという展開が西太后などに好まれたらしい。

このような「易姓革命」理論があったからこそ、朱元璋のような平民からの成り上がり者の支配を正当化することが出来たとも言えよう。また、『紅樓夢』第六十八回に「拚着一身剛，敢把皇帝拉下馬」(八つ裂きの刑に遭う身は、天子さまであろうと馬から引きずりおろす)という諺が引用されている(注39)。それは、誰でも皇帝になれるという「易姓革命」の思想が中国の土壌に深く根付いた証拠でもある。

ただし吉田松蔭は、孟子の展開する「易姓革命論」を、日本の万世一系の国体に合わないとして否定した。つまり、日本国民の<sup>しんちゅう</sup>心中(心中⇒しんじゅうと読まない)に浸透した天皇への忠心、要するに長年培われた天皇政権への支持基盤がなければ、「万世一系」の国体が続かなくなるのであろう。

<了>

番号	人物名	タイトル	事例
1	虞舜	孝感動天	舜は父、継母、異母弟からあらゆる虐待を受けていたが、慈愛を以って接した。堯帝は舜の孝行ぶりに感心し、自分の息子九人を仕えさせ、自分の娘二人を娶わせて皇帝の座を舜に譲った。
2	老萊子	戲綵娛親	老萊子は70歳の時、老いた両親を喜ばせようと、綺麗な衣を着て、幼児の姿となって舞い戯れた。自分の老いた姿を見たら親は悲しく思うだろう、両親が自身の老いを自覚しないようにとの配慮からだった為だ。
3	郟子	鹿乳奉親	目を患っている年老いた両親の為、剝子は卓効のあるといわれる鹿の乳を欲しがり、鹿の皮を身にまとい鹿の群の中に紛れ込んで乳を搾ったという。
4	仲由	為親負米	仲由は孔子の弟子で家は貧窮で、自らは野草を食べながらも両親には良い物を食べさせたいと、50キロもの離れた遠くから米を背負ってきた。親が亡くなった後、楚王に取り立てられ高官となった仲由は、贅沢な暮らしをするようになったが「私が豊かになった時には、親は既になくなってしまった」と言って嘆いた。
5	曾参	嚙指心痛	ある日、曾参が山に薪を取りに行っていると、突然客人が来た。母は、その客をどうもてなしていか分からず、曾参に早く帰ってほしいと思い、思わず自分の指を噛んだ。その時、曾参は俄かに胸騒ぎがしたので、急いで家に帰り、その客に礼を尽くすことができた。曾参親子の心は、このように深く通い合っていた。
6	閔損	單衣順母	継母は閔損に実の子と違う芦の穂で作った粗末な衣を与えたため、父の外出に伴う閔損は寒さで震えが止まらず車を引く事ができなかった。事情を知った父は継母を離縁しようとするが、「離縁したら弟たちも同じように寒さに凍えてしまう」と閔損は父を諫める。以降継母は悔い改め、三人子供を等しく愛し育てた。
7	漢文帝	親嘗湯藥	漢文帝は母の薄太后に孝順を尽くした。母が病に伏した三年間は皇帝の身でありながら日夜その枕頭に侍り、毒見まで行った。文帝は徳治と礼儀を重んじて農業の発展に力を注いだ事で世は安定して隆盛を極めた。文帝の統治時期は景帝の統治時期と併せて「文景の治」と称賛されている。
8	蔡順	拾椹供親	王莽の乱世に飢饉が訪れた。蔡順は母の為に桑の実を採り、熟していない物と熟した物に分けていた。その時、盗賊が現れその訳を尋ねたところ、「私には一人の母がおり、熟したものは母、熟していないものは私の食べる分だ」と答えた。非道な盗賊も蔡順の孝順な心を知り、米と牛の足を与えて去って行った。
9	郭巨	為母埋兒	家は貧窮ながら母と妻の三人で仲良く暮らしていた。後に男の子が産まれ郭巨の母は孫を可愛がり、自分の少ない食事を分け与えていた。郭巨は「母は死んだらそれきりだが、子はまた授かればいい。この子を埋めて母を養おう」と妻に言うと言妻は悲嘆に暮れたが、夫の命に従うしかなく子を埋めに行った。穴を掘ったところ、土の中から黄金の釜が出てきた。その釜には「孝行な郭巨に天から与える。誰も取ってはならない」と記してあった。夫婦は黄金の釜を手にして喜び、母に孝行を尽くして子供を養う事ができた。
10	董永	賣身葬父	董永は幼い時に母を亡くし、足が悪い父を養う為に雇われ仕事で生計を立てていた。父が亡くなると葬儀を出すお金を得る為に身売りして賄った。これに天上の仙女は感動し、地上に降りてきて董永と結婚して夫婦になった。その女性は一ヶ月の間に三百匹の絹織物を織り上げて董永の身柄を引き取り、「貴方の親孝行な心に天が私をお命じになった」と言って天に帰って行った。
11	丁蘭	刻木事親	丁蘭は母が亡くなるとその死を悲しみ、木像を作って生きている時のように尽くした。丁の妻はこれを疎かにし、火を付けて木像の顔を焦がしてしまうと、木像は腫れて血が流れ、2日経つと妻の髪の毛が全てなくなってしまった。妻は何度詫びて変わらないので、丁は驚いて木像を大通りに移し、妻に3年間詫びをさせた。すると、一夜のうちに風雨の音がして、木像は元の場所に戻ったと言う。
12	姜詩	涌泉躡鯉	姜詩は妻と和合して母に孝順を尽くした。母は日頃から清水と鮮魚の膾を好んでいた。夫婦は遠くまで出向いて清水を汲み、鮮魚を取って膾を母に良く仕えた。ある時、家の側から綺麗な水が湧き出て鯉が踊り跳ねてきた。姜詩と妻の孝行を感心に思っただけのものであろう。
13	陸績	懷橘遺親	陸績は6歳の時、袁術に謁見した。袁は沢山の蜜柑を出してもてなしてくれ、陸は蜜柑をこっそりと懐に隠し入れたが、帰ろうとした時に懐から蜜柑がこぼれ落ちた。袁は「何で泥棒のようなことをするのかね」と尋ねると、陸は「これを母に持って帰って食べさせてあげたかったのです」と答えた。袁はこれを知って「こんなに幼いのになんと親孝行だろう」と褒め称えた。
14	黄香	扇枕温衾	黄香は早くして母を亡くし、父に孝順を尽くした。夏の暑い時には枕や敷物を扇いで涼しくし、冬の寒い時には冷たい布団を自分の身体で暖めておいた。これを知った太守・劉譚という人物は高札を立てて黄香の孝行を褒め称えた。
15	江革	行傭供母	江革は早くして父を亡くし、母に孝順を尽くしました。戦乱の中で江は母を背負って難を逃れたが、幾度となく匪賊や盗賊に殺されそうになった。江は「私がいなくなったら、老母を養うものがない」と訴えて許しを請った。後年、自らは貧乏をしながらも母親には不自由をさせなかった。
16	王裒	聞雷泣墓	王裒は父・王義は皇帝の勘気に触れて死刑に処された。王はこれを恨み、皇帝の居る方角には決して向かないで座った。王裒は父の墓の前で礼拝し、傍らにあった柏の木にすがって泣き続けたために、柏の木は枯れてしまうほどであった。母は雷が怖い人であったが、その死後も雷が鳴ると、王裒は母の墓に急ぎ行った。死後の孝行もこれほどであるから、生前の孝行は計り知れないであろう。
17	孟宗	哭竹生笋	孟宗は幼い時父を亡くし、年配の母を養っていた。母は、ある冬に筍が食べたいと言った。孟宗は竹林に行ったが、冬に筍があるはずもない。孟宗は涙ながらに天に祈りながら雪を掘っていた。すると、あつと言う間に雪が融け、土の中から筍が沢山出て来た。孟は大変喜び、筍を採って帰り、熱い汁物を作って母に与えると、たちまち病も癒えて天寿を全うした。これも深い孝行の思いが天に通じたのであろう。
18	王祥	卧冰求鯉	王祥は生母を亡くし、父の後妻からひどい仕打ちを受けていたが、継母にも孝順を尽くした。厳寒の頃、継母が魚を食べたいと言い出した為、王祥は川へ魚を取りに出掛けた。しかし、川は氷で覆われて魚はどこにも見当たらない。悲しみのあまり、衣服を脱ぎ氷の上に伏していると、氷が少し融けて魚が2匹出て来た。早速獲って帰って継母に与えた。この孝行のためか、王祥が伏した所には毎年、人が伏せた形の氷が出るという。
19	楊香	捨虎救父	楊香は父と山中に入ったところ、荒々しい虎に出会った。楊は虎が去る様に願ったが、叶わないと知ると父が食べられないように「天の神よ、どうか私だけを食べ、父は助けて下さいませ」と懇願に願ったところ、それまで猛り狂っていた虎が尻尾を巻いて逃げてしまい、父子共に命が助かった。
20	呉猛	恣蚊飽血	呉猛の家は貧窮で部屋に掛ける蚊帳も無い程だった。夏になると8歳の呉猛は自分の着物を脱いで親に着せ、自らは裸になって蚊に刺された。それを毎日続けると、蚊も呉猛だけを刺し、親を刺すことはなくなったと言う。
21	庾黔婁	嘗糞憂心	庾黔婁は驛陵の役人になったが、赴任して十日も経たずに胸騒ぎがした為、職を辞して帰ったところ、父が案の定大病を患っていた。庾は医師に症状を尋ねると「病人の大便を舐めてみるとよく分かる」と言われたので、舐めてみたところ、味わいが思わしくなかったので父の死を悟り、北斗七星(北極星)に身代わりになることを祈り続けた。
22	唐夫人	乳姑不怠	唐夫人は姑・長孫夫人が年老いて食べ物や歯で噛めないで日頃から乳を飲ませたり、髪をといたりして姑に仕えた。後に長孫夫人は病気で死に臨み、一族を集めて、「唐夫人の恩に報いず、死んでいく事が心残りである。私の子孫たちよ、唐夫人の教養を真似て行うならば、行く末も繁榮するであろう」と言った。このように姑に孝行するのは過去現在珍しいとして、皆褒め称えたと言う。
23	黄山谷	滌親溺器	宋の詩人黄庭堅(山谷)は現在でも詩人の祖といわれている。妻や使用人もいたが、母の用いる便器を自ら洗い、母に孝順を尽くした。一事をもって万事が知られるように黄庭堅の孝行は天下に知られる事になった。
24	朱寿昌	棄官尋母	朱寿昌は7歳の時に母と生き別れ、50年が経過した。ある時、朱は役人であったが職も妻子も捨て、自らの血でお経を書いて天に祈っていると、秦という所に母がいると告げられ、遂に母に会うことができた。これも志が深いからである。

表1：元代郭居敬の撰とされる『二十四孝詩選』を基に作成した。

番号	皇帝名	皇帝の称号	在位期間
第1代	李淵	高祖神堯大聖大光孝皇帝	618～ 626年
2	李世民	太宗文武大聖大広孝皇帝	626～ 649年
3	李治	高宗天皇大聖大弘孝皇帝	649～ 683年
4	李顥	中宗大和大聖大昭孝皇帝	683～ 684年
5	李旦	睿宗玄真大聖大興孝皇帝	684～ 690年
6	※ 李顥	中宗大和大聖大昭孝皇帝	705～ 710年 中宗復位
7	李重茂	殤帝、称号なし	710年7月8日～7月25日
8	※ 李旦	睿宗玄真大聖大興孝皇帝	710～ 712年 睿宗復位
9	李隆基	玄宗至道大聖大明孝皇帝	712～ 756年
10	李亨	肅宗文明武徳大聖大宣孝皇帝	756～ 762年
11	李豫	代宗睿文武皇帝	762～ 779年
12	李適	徳宗神武聖文皇帝	779～ 805年
13	李誦	順宗至徳弘道大聖大安孝皇帝	805年2月28日～ 8月31日
14	李純	憲宗昭文章武大聖至神孝皇帝	805～ 820年
15	李恒	穆宗睿聖文恵孝皇帝	820～ 824年
16	李湛	敬宗睿武昭愍孝皇帝	824～ 826年
17	李昂	文宗元聖昭獻孝皇帝	826～ 840年
18	李炎	武宗至道昭肅孝皇帝	840～ 846年
19	李忱	宣宗元聖至明成武獻文睿智章仁神聰懿道大孝皇帝	846～ 859年
20	李漼	懿宗昭聖恭恵孝皇帝	859～ 873年
21	李儼	僖宗恵聖恭定孝皇帝	873～ 888年
22	李傑	昭宗聖穆景文孝皇帝	888～ 904年
23	李祝	哀帝・昭宣光烈孝皇帝	904～ 907年

表2： Wikipedia「中国帝王一覧」を基に作成した。 \* 復位した皇帝

注1：『日中相互理解のための中国ナショナリズムとメディア分析』、高井潔司編著、明石書店、2005.10.1

注2：『武士道日本文化論』海原峻著、梨の木舎2005.5.25.

注3：「明治期の武士道についての一考察—新渡戸稲造『武士道』を中心に—」船津明生著。

<https://www.lang.nagoya-u.ac.jp/nichigen/issue/pdf/4/4-02.pdf> 2を参考

注4：『武士とは、武士道とは』2003.1.31、

<http://www.ab.auone-net.jp/~khosoau/j-mind09> 参考。

注5：「武士道思想における死生観に関する一考察—『五輪書』『兵法家伝書』を中心に—」高瀬武志著、順天堂スポーツ健康科学研究第3巻第3号(通巻61号)2012

注6：『甲陽軍鑑』は、甲斐国の戦国大名である武田氏の戦略・戦術を記した軍学書である。本編20巻全59品、末書2巻。武田信玄・勝頼期の合戦記事を中心に、軍法、刑法などを記している。

注7：同注2。

注8：戦国時代の武将。越前国の戦国大名・朝倉氏の家臣。朝倉貞景・朝倉孝景(宗淳)・朝倉義景の3代の朝倉氏当主を一族の参謀格としてよく補佐し、各地を転戦し

て武名を轟かせた。諱は教景だが、出家名の宗滴の名が有名。茶器・九十九髪茄子を所有していたことでも知られる。

注9『続々群書類従10』版「朝倉宗滴話記」、国書刊行会叢書、明治39年。

<http://japanknowledge.com/contents/nenpyo/hanrei09>を参考。

注：10『面白いほどよくわかる武士道』森良之祐監修、日本文芸社、2007.1.25。

注11：『新撰組武士道』田原八郎著、燃焼社2003.11.11。

注12：『五輪書』は、宮本武蔵の著した兵法書。武蔵の代表的な著作である。寛永20年(1643年)から死の直前の正保2年(1645年)にかけて、熊本県熊本市近郊の金峰山にある霊巖洞で執筆されたとされる。自筆本である原本は焼失したと伝えられる。写本は細川家本を始め、楠家旧蔵本・九州大学本・丸岡家本・狩野文庫本、底本不明の『剣道秘要』収録などがある。自筆本が現存せず写本間での相違も多いことや、武蔵の時代よりも後の価値観に基づく記述が多いこと、さらに同時代の文献に武蔵が五輪書を書いたと傍証できるもの

がないことなどから、武蔵の死後に弟子が創作したという説もある。

- 注13: 岩波文庫現行版『五輪書』岩波書店、昭和60年  
<http://www.geocities.jp/themusasi2g/gorin/g0> 参考
- 注14: 山鹿素行(1622~1685)は、江戸時代前期の日本の儒学者、軍学者。山鹿流兵法及び古学派の祖である。江戸幕府が生まれて約半世紀経つと山鹿素行や伊藤仁斎により朱子学に対する懐疑が表明されるようになった。黙視できないとした幕府は、寛文6(1666)年、素行を赤穂に配流しこれを処罰した。朱子学を批判したことから播磨国赤穂藩へお預けの身となり、延宝3(1675)年、許されて江戸へ戻り、その後の10年間は軍学を教えた。その教えは、後代の吉田松陰などに影響を与えている。
- 注15: 『〔新釈〕鉄舟随感録』安倍正人編著、渡辺誠編訳、PHP 研究所、2012. 11. 6。
- 注16: ブリタニカ国際大百科事典小項目事典の解説によれば、『葉隠』は江戸時代中期の武士道書という。7年間にわたり佐賀藩士山本常朝の口述を、田代又左衛門陳基が筆録。11巻。享保1(1716)年脱稿。夜陰の閑談と聞書から成る。1~2巻教訓、3~5巻藩祖鍋島直茂から3代綱茂までの言行など、6~9巻佐賀藩士の言行史跡伝説10巻他国侍の言行、その他11巻教訓言行補遺。
- 注17: 同注2。
- 注18: 同注3。
- 注19: 大坂生まれの江戸時代後期の歴史家、思想家、漢詩人、文人。幼名は久太郎、名は襄、字は子成。山陽、三十六峯外史と号した。主著に『日本外史』があり、これは幕末の尊皇攘夷運動に影響を与え、日本史上のベストセラーとなった。
- 注20: 「校刻日本外史 卷11 足利氏後記 武田氏上杉氏」頼山陽(襄)著、保岡元吉訂、装丁:和装、「国立国会図書館デジタルコレクション」より。『日本外史』は武家の時代史であるが、簡明な叙述であり、情熱的な文章であった為に広く愛読されたが、参考史料として軍記物語なども用いているため、歴史的事実に忠実であるとは言いがたい記事も散見する。言い換えれば、史伝

- 小説の源流の一つとも言い得る。ただし簡明であるがゆえに巷間で広く読まれ、幕末・明治維新から、昭和戦前期まで、広く影響を与えた。
- 注21: 『史料柳生新陰流』上下巻、今村嘉雄編集、新人物往来社、1995. 4
- 注22: 『支那の孝道 殊に法律上より観たる支那の孝道』(『桑原隲蔵全集 第3巻』所収・1968・岩波書店)
- 注23: 郭居敬、字義祖、福建省延平府尤溪の人である。性格は、大変な孝行者であり、親が亡くなると、その悲しみ方は、礼に過ぎていた。かつて、虞舜以下の二十四人の孝行するありさまを集め、これに序と詩をつけ、子供達の教科書とし、『虞集』と名付けた。歐陽玄達は、これを推薦しようとしたが、固辞した。著作に『百香詩』がある。
- 注24: 『仏教用語の基礎知識』山折哲雄著、角川選書2010. 4
- 注25: 『國體と武士道』、志村智鑑著、師子王文庫、大正四年十月三十一日、慶應義塾図書館所蔵。
- 注26: 「本居宣長の主情主義的人間観『もののあはれ』と『私有自樂』」やすいゆたか  
<http://www.geocities.co.jp/CollegeLife-Cafe/2663>
- 注27: 同上。
- 注28、29、30、31: 同注22。
- 注32: <http://kanbun.info/keibu/rongo0415.html> 参考。
- 注33: 『講孟筭記』吉田 松陰著、近藤啓吾翻訳、講談社学術文庫。(上)1979. 11. 8、(下)1980. 10. 7
- 注34: 『頭書忠経集註詳解』宇都宮遯庵著、文政8年刊、小林新兵衛版。  
[http://www.zenbunka.or.jp/pub\\_etc/pub/entry/post](http://www.zenbunka.or.jp/pub_etc/pub/entry/post)
- 注35: 『張学良昭和史最後の証言』臼井勝美・NHK取材班編、角川書店、1991. 8
- 注36: 『岳飛伝』北方健三著、集英社、2016. 6. 29。
- 注37: 『書経・易経(抄)』、中国古典文学大系第1巻、平凡社、1998. 2. 27。
- 注38: 『菊と刀』ルース・ベネディクト著、長谷川松治訳、社会思想社、1992. 1. 30。
- 注39: 『紅樓夢』中国古典文学大系45、曹雪芹著、伊藤漱平訳、平凡社、1998. 2. 27。

主な中国語参考書——

- 1、『孝経名家講解』曾参著、于忠偉評、重慶出版社、2008. 6。
- 2、『君臣道—盛世朝堂の存亡法則』鄒範平著、陝西人民出版社、2006. 5。
- 3、『犁与刀』李剛著、中国三峡出版社、2006. 3。
- 4、『大和魂—日本の根性窺探』李波著、中国友誼出版公司、2007. 4。
- 5、『中国孝道精華』謝宝耿編著、上海社会科学院出版社、2000. 1。
- 6、『国学精粹』李秀英編、中国紡績出版社、2011. 6。
- 7、『忍者甚詭』何攀著、団結出版社、2012. 3。
- 8、『忠経・孝経』吳茹芝編訳、三秦出版社、2008. 8。
- 9、『最後の武士』Stephen Turnbull 著、劉漢生訳、陝西師範大学出版社、2006. 9。
- 10、『最後の武士』Mark Ravina 著、廖奕訳、東方出版社、2010. 7。
- 11、『解説日本人』David Matsumoto 著、譚雪来訳、中国水利水電出版社、2004. 6。
- 12、『菊花与刀—日本文化的諸模式』Ruth Benedict 著、孫志民ら訳、九州出版社、2005. 1。
- 13、『菊与刀』Ruth Benedict 著、唐曉鵬訳、華文出版社、2005. 2。
- 14、『中国人德行』A. H. Smith 著、張夢陽ら訳、新世界出版社、2006. 1。
- 『日本学』第十一集、北京大学日本研究中心編、国際文化出版公司、2002. 1。
- 15、『透視日本』阮次山著、九州出版社、2005. 7。
- 16、『平家物語 函典』申非訳、上海三聯書店、2005. 8。
- 17、『忍経の智慧』司馬哲解訳、中国長安出版社、2005. 7。
- 18、『道教故事』吳言生編著、陝西旅遊出版社、2001. 12。
- 19、『秦始皇』二月河著、上海古籍出版社、2003. 12。
- 20、『宋真宗』汪聖鐸著、吉林文史出版社、1996. 7。
- 21、『宋孝宗』陳国灿著、吉林文史出版社、1997. 12。
- 22、『孝経・忍経・忠経』洪鎮涛編、上海大学出版社、2011. 11。
- 23、『幼学琼林』洪鎮涛編、上海大学出版社、2011. 11。
- 24、『顔氏家訓朱子家訓』洪鎮涛編、上海大学出版社、2011. 11。
- 25、『武士の悲哀』陳峰著、人民出版社、2011. 5。
- 26、『日本人論』南博著、邱淑雯訳、広西師範大学出版社、2007. 12。
- 27、『《孝経》与孝文化』黄宛峰編、杭州出版社、2011. 5。
- 28、『孝経通鑑』薛箐主編、華夏出版社、2009. 9。
- 29、『証厳法師講孝道』釋証厳著、重慶出版社、2009. 10。
- 30、『孝経現代読』東方橋著、上海書店出版社、2002. 11。
- 31、『四十八孝故事』張云風編、四川人民出版社、2011. 3。

主な日本語参考書——

- 1、『武士道日本文化論』海原峻著、梨の木舎、2005. 5. 25。
- 2、『面白いほどよくわかる武士道』森良之祐監修、日本文芸社、2007. 1. 25。
- 3、『新撰組 武士道』田原八郎著、燃焼社、2003. 11. 11。
- 4、『武士道』日本武士道研究会編著、日本文芸社、2012. 1
- 5、『武士道の智慧』梅谷忠洋著、ゴマブックス、2003. 1
- 6、『武士道』奈良本辰也訳、三笠書房、2004. 1
- 7、『武士道』津本陽著、三笠書房、2007. 6. 1。
- 8、『斬らぬ武士道』井川香四郎著、二見時代小説文庫、2008. 7. 25。
- 9、『スパイ武士道』池波正太郎著、集英社文庫、1998. 12
- 10、『武士の紋章』池波正太郎著、新潮文庫、1994. 10. 1。
- 11、『平家物語』千明守監修、イースト・プレス、2012. 1. 10
- 12、『百万石太平記』南原幹雄著、新人物往来社 1992. 12. 25
- 13、『太平記』日本の古典 16、暁教育図書、1988. 2. 20
- 14、『錦に燃ゆる楠木正成』吉川寅二郎著、たちばな出版 1996. 9. 28
- 15、『武者の世に』入間田宣夫著、集英社、1991. 12. 11
- 16、『葉隠』松永義弘訳、ニュートンプレス 2003. 2. 1
- 17、『元禄忠臣蔵』新人物往来社 1998. 7. 11 第23巻 46号
- 18、『裏表忠臣蔵』小林信彦著、新潮社、1988. 11. 20
- 19、『忠臣蔵 本伝篇』縄田一男編、河出書房新社、1989. 11
- 20、『四十七人の刺客』池宮彰一郎、新潮社、1993. 1. 20
- 21、『不忠臣蔵』井上ひさし著、集英社、1985. 12. 10
- 22、『三国志 2 戦争編』、別冊宝島 971、2004. 2. 29
- 23、『菊と刀』長谷川松治訳、社会思想社、1992. 1. 30
- 24、『日本史から見た日本人』渡部昇一著、産業能率短期大学出版部、1977. 5. 30
- 25、『武士のいきおい』日本の歴史 2、佐野寧編、読売新聞社、1984. 9. 30
- 26、『士・農・工・商』日本の歴史 3、佐野寧編、読売新聞社、1984. 1. 1
- 27、『中国名将列伝』守屋洋編訳、徳間書店、1986. 6. 30
- 28、『中国武将列伝』上・下、田中芳樹著、中央公論社、1996. 12. 20
- 29、『忠』山本集著、毎日新聞社、2003. 5. 15
- 30、『表と裏』土居健郎著、弘文堂、1985. 3. 17
- 31、『近世日本の展開』蔵並省自著、八千代出版、2008. 2. 5
- 32、『日本とは何か』堺屋太一著、講談社、1991. 11. 25
- 33、『源平の盛衰』日本歴史シリーズ 5～同シリーズ 16『幕藩制の動揺』鈴木勤編、世界文化社、1972. 2～