

論 説

仁と孝のヒミツ*

橋 本 秀 美**

一、前言

中国文化の最重要概念として、ウンザリするほど多くのことが語られてきた「仁」と「孝」について、今更ながらにご紹介したい「ヒミツ」とは、① 鄭玄が、「一対一で心から相手に向かい合う」という意味の動詞として「仁」を使っていたことと、② 『孝経』の半分の内容は、「上位者が下位者の欲求を満たせば下剋上は防げる」という思想を述べたものであったこと、の二点です。中国学の専門的議論としては、①については本論文末尾に附録の短文『人偶不孤不參』を、②については拙編中国語版『孝経述議復原研究』（崇文書局 2016年出版）附録の『編後記』をご覧くださいれば十分です。

よく言われるように、孔子は「仁」について問われる毎に、相手に応じて異なる回答をしており、明確な定義は与えていません。「仁」は儒学の根本とされながら、大変に漠然とした概念で、分かったようで分かりにくい。それは、思いやりだとか、愛だとか、言われますが、「仁」=「愛」で置き換えてしまうことはできません。北宋の程頤は「仁とは、天下の公であり、善の根本である（仁者天下之公、善之本也）」と言い、南宋の朱子は「仁は、心の徳であり、愛の理である（仁者、心之徳、愛之理）」と言いました。「仁」が、何やら一種の普遍的原理とされているのが分かります。明・清期には「万物一体の仁」という言い方も流行ったようですが、倫理問題を理論的に考えて、重要な概念であるこ

* 本論文は、2016年9月21日、本学部国際研究センター主催のランチタイムミーティングにおいてご報告した内容を基に、新たに書き起こしたものです。

** 青山学院大学国際政経学部教授

とが強調された結果として、逆に概念が巨大化・空洞化し、人間関係の現場から遠く懸け離れてしまった感じが強くします。「満口仁義道德」、口を開けば仁だの義だのと言いながら、実生活では品性下劣な「道学」先生というのは、よく聞かれた話です。鄭玄（後漢の学者で、儒学経書の校訂・注解を行い、後世広く伝習された。経書伝承の歴史上、最も重要な人物。卒年は西暦 200 年）は、経学者であり文献学者でしたから、倫理問題を研究したり、「仁」という概念を含む理論体系を考えたりはしませんでした。従って、鄭玄の「仁」理解は、宋代以降の学者たちとは全く対照的に、極めて具体的な人と人との交流の場面に基づいており、現代の我々にとっては大変貴重な思想の種子とも言うべきものです。宋代以降現代に繋がる「伝統」からは漏れ落ち、千数百年も忘れ去られていた鄭玄の「仁」理解を知ることが、今日の我々の倫理の可能性を広げてくれるものです。

「仁」とは逆に、「孝」と言えば、その言葉の意味は非常に明確で、親に善くすることを基本義としており、それ以外の意味は考えられません。従って、『孝経』という儒家経典についても、それが「孝」=親に善くすることを説いたものであることは、当然の前提とされており、疑う人もありません。近年は、政治や歴史に興味を持つ人が『孝経』を研究した例が少なくありませんが、多くの人たちは『孝経』の『士章』中に書かれた「父親に孝行するように君主に忠義を尽くせ」という議論に注意を集中させています。政治思想の角度から見れば「忠」と「孝」の結びつきは重大な問題のようですが、同じような考え方は『礼記』にも見えていて『孝経』独自のものではなく、『孝経』全体がこのような考え方を宣伝することを目的に作られているとも思われません。いずれにしても、『孝経』と「孝」は切っても切り離せない、と誰もが思っています。しかし、本当にそうでしょうか？ 先入見を捨て、「孝」の字を隠して『孝経』を読んでもみれば、そこには、人間心理の相互性を強調した、人間関係処理の古い智慧を見出すことができます。

二、鄭玄の仁

鄭玄は、史上最重要な経学者であり、とりわけ清代には幅広く学者たちの尊崇を集めましたから、鄭玄の「仁」解釈も一通り研究がなされています。恩師戸川芳郎先生の『人偶について』（『三笠宮殿下米寿記念論集』2004年刀水書房）という文章には、基本的情報が整理されています。

儒家經典の中でもよく読まれた『礼記・中庸篇』に「仁者人也、親親為大」とあります。「仁は人なり」は、よく分かりません。仁という概念が、人間という動物である、というのでは意味を成しません。鄭玄がそこに附けた注は、『人』讀如『相人偶』之『人』、以人意相存問之言」と言います。「人なり」の「人」は、人間という意味ではなくて、「相人偶」と言う時の「人」だ、つまり、特殊な意味の動詞だ、ということです。「相人偶」は、鄭玄の時代の人々には自然に理解できる言葉だったのかもしれませんが、後世の人間にはこれもよく分からない言葉です。そこで、鄭玄が書いた注の中にその他の用例を求めると、以下のようなものが見られます。

『詩・匪風』「誰能亨魚，漑之釜鬻」の注：「『誰能』者，言人偶能割亨者。」

『儀礼・大射儀』「搢三挾一個，揖以耦，左還，上射于左」の注：「耦之事成於此，意相人耦也。」

『儀礼・聘禮』「公揖，入，每門每曲揖」の注：「每門輒揖者，以相人偶爲敬也。」

『儀礼・公食大夫禮』「及廟門，公揖入，賓入，三揖」の注：「每曲揖及當碑揖，相人偶。」

前に「相」が附いているか、そうでなければ後ろに目的語が附いていますので、「人偶」は他動詞であることが分かります。諸例を総合すると、大体の意味は想像できますので、清代の学者臧琳は「相手を尊重して親愛の気持ちを持つという意味（尊異親愛之意）」、段玉裁は「お互いに親しく付き合うという意味の言葉（爾我親密之詞）」と説明しています。鄭玄は『論語』の注も作っていますが、宋代以降は散逸してしまっており、清代の学者は他の書物に引用された断片を

見ることが出来るだけでした。20世紀に敦煌・トルファンから残巻が陸続発見され、かなりの量に上っています。その中に、「人偶」の意味を確認するのに便利な例が見られます。『論語・郷黨』「揖所與立」注：「人偶同位也。」これは、同じ位置で向き合った相手に挨拶をする、という意味です。『論語・里仁』「參乎」注：「呼曾子，人偶之辭。」弟子の曾子に話をする時に、孔子がまずファーストネームで曾子に呼びかけた、それが「人偶」だ、と言います。このような例を見ると、臧琳や段玉裁の説明は、誤ってはいないのでしょうか、いま一つピンとこない感じがします。

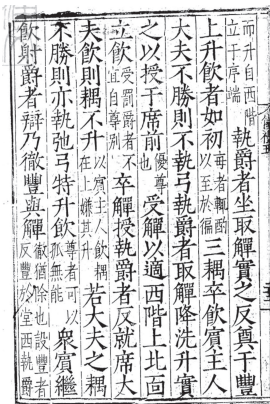
ここで、私の発明は、「仁」=「人偶」を「孤」・「參」とセットで考えてみる、という方法です。一人の人間の使う言葉には、必ず体系性が有ります。「仁」や「人偶」の用例だけを見ていると、大よその意味は分かっても、含義を的確に理解することはできません。用法が同じで意味が関連する「孤」・「參」と比べてみることによって、その対比として、「人偶」の意味が始めてピッタリと理解できます。

『儀礼・郷射禮』「飲不勝者」節の「若大夫之耦不勝，則亦執弛弓，特升飲酒」という箇所には、鄭玄が「尊者可以孤無能」という注を付けています。同じく「無算爵」節の「卒受者興，以旅在下者于西階下」という箇所には、「不使執觶者酌，以其將旅酬，不以己尊孤人也」という注を付けています。二つの「孤」の字は、いずれも動詞であり、後ろに目的語を伴っていることが分かります。前者の例は、誤解を恐れず比喩的に言えば、家老と藩士が弓の競争をして藩士が負けた場合、藩士は罰杯を飲むが、その際、家老は身分が高いので、藩士に一人で罰杯を飲ませ、それに付き添ってやる必要はない、という内容です。鄭玄の注の意味は、「尊者」（大夫）は、「無能」な者（負けた士）を「孤」する、放っておいてよい、ということです。後者の例は、宴会で家来に酒を注がせず、自ら酒を汲んで下の者に杯を回す、ということで、鄭玄の注「不以己尊孤人也」の意味は、自分は位が高いからといって他人を突き放しておかない、ということです。「孤」はもともと「一人」という意味で、名詞や形容詞として使われるのが普通ですが、鄭玄はそれを他動詞として使い、相手を一人にする、付き合

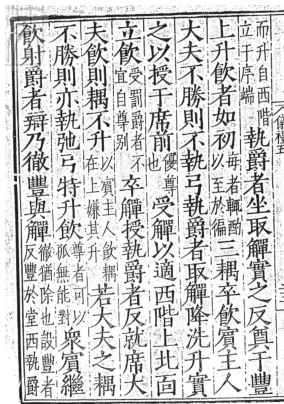
わない、相手にしない、という意味で使っています。

「孤」のこのような用法は、後世には見られなくなりましたので、よく理解されなかった、或いは誤解された場合が多かったようです。一例として、明の嘉靖年間に東呉の徐氏が刊行したと言われる『儀礼』と、同時期に作られたその覆刻版をご覧ください。東呉の徐氏の『儀礼』は、南宋初期の嚴州の官版を底本としたものと思われ、優良なテキストですが、覆刻版は明代の別の版本を使って文字を変更してしまった為に、誤りが多くなっています。この箇所（後ろから二行目の小字部分）も、徐氏の原版は正確なテキストですが、覆刻版は「孤無能」の下に「對」の字が増えています。

これは、覆刻版が参考にした陳鳳梧刊本の誤りで、「孤」が動詞であることを理解できなかった為に、「尊者可以孤」で区切って読み、「身分の高いものは孤高の態度を取っていてよい」とでも誤解し、「無能」二字では意味が通らないので、下に「對」の字を加えれば、「だから一緒に行動することはできない」、といった意味で通るかな、とでも思ったのでしょうか。明末汲古閣本の『儀礼注疏』は、「不以己尊孤人也」の「孤」を「於」に書き換えて、「不以己尊於人」としています。これも、「孤」が動詞であることを理解できず、「自分は他人より位が高いのだとは考えない」という意味に曲解したものです。



徐氏原版「孤無能」



覆刻版「孤無能对」

「参」については、経書本文に用例が有ります。『礼記・曲礼上』に「離坐離立、毋往参焉」と有り、誰か他の人が二人で坐っていたり立っていたりする場合、それは、二人で交流している場面である可能性が高いから、自分がそこに割って入っていくことは慎むのがよい、という意味です。「参」はもちろん「三」ですが、ここでは動詞として使われています。カップルに割って入るのは無粋、三人目はお邪魔虫、と言えば分かりよいですが、『曲礼』が想定しているのは成人男子二人でしょう。要は、人と人との付き合いは、一対一が原則で、三人目が入ると二人の間の真剣な交流は遮断されて、その場は冗談や社交辞令に支配されてしまう、ということです。鄭玄は、経書に注を付ける際に、この「参」も活用しました。『儀礼・士昏禮』「親迎」節の「賓降，出；婦從降，自西階；主人不降送」は、新郎が新婦を迎えに来て、新婦を連れて帰る際、新婦の父親は家の中に止まり、庭に降りて門まで送っていかない、という場面です。鄭玄の注は「主人不降送，禮不参」で、降りて送って行かないのは、礼として「参」すべきではないからだ、と言っています。新郎新婦の旅立ちは、二人だけで行かせてやるのが新婦の親の気の利かせ方、というところ。『儀礼・燕禮』「獻賓」節の「公升就席」は、殿様が儀式を行う場から一步外れた位置に落ち着く、という所ですが、鄭玄の注は「以其將與主人爲禮，不参之也」と言います。主人役の家来が来賓と儀礼を行うので、殿様は一步下がって静観する。主人役と来賓はお互い相手に神経を集中させて儀礼を行わなければならないのに、第三者の殿様がその場に居合わせるとなると、何かと殿様が気になって主客接待の儀礼が正常に行えない、だから殿様は退いておく、ということです。

「孤」・「参」の他動詞用法を確認した上で、改めて「人偶」の用例を見てみれば、その意味は非常に明らかです。「孤」が一、「参」が三なら、「人偶」は二。こじつけでも何でもなく、自然に意味の系列を成して、「人偶」がその中心に在って肯定的意味を持ち、「孤」・「参」がいずれも「人偶」の否定を意味します。逆に言えば、「孤」・「参」の反対として「人偶」が理解できる。つまり、目の前の他人を、知らんぷりして相手をせずに放っておく（「孤」）のではなく、かといって、第三者も交えて賑やかな場を作ればよいという（「参」）のでもなく、

必ず一対一で、真心を以て相手に向き合う。そういう意味で鄭玄は「人偶」や「仁」という言葉を使っているのだと思われます。

私は、動詞の「孤」を理解できなかった明・清の人々には、「人偶」の意味を的確に把握することは不可能だっただろうと思います。それどころか、唐代の人にもよくは分からなかったようです。その例をご覧ください。『礼記・礼器』「魯人將有事於上帝，必先有事於禋宮」。魯の国では、上帝の祭祀を行おうとする際に、必ず先に禋宮の祭祀を行う、と有ります。それに対する鄭玄の注は、「有事於禋宮，告后稷也。告之者，將以配天，先仁也。」というものです。禋宮の祭祀というのは、魯王の遠い先祖の後稷の祭祀です。上帝の祭祀を行う前に、后稷の靈にご挨拶する。何故かという、これから「天に配する（配天）」、つまり上帝（=天）の祭祀の際に后稷も一緒に配祀するので、「先に仁する（先仁）」のだ、と鄭玄は言います。これまで、この注の「先仁」を的確に理解できた学者が有ったことを、寡聞にして知りません。唐初の孔穎達の『礼記正義』は、鄭玄注の解説としては現存最古かつ最善のものですが、ここの注については「謂將欲以后稷配天，先以仁恩存偶之也」と言うだけです。孔穎達は鄭玄の学説を熟知していますから、鄭玄にとって「仁」は「人偶」であり、『中庸』の注に「以人意相存問」という説明が有ることを頭に置いています。「以仁恩存偶之」は、「人偶」と「以人意相存問」を混合させた言い方ですから、「恩」の字は本来「意」だったものが後世誤って伝えられたのかもしれませんが。いずれにしても、孔穎達は単に「仁」を「人偶」=「以人意相存問」に置き換えたに過ぎず、鄭玄の意図が的確に理解されているのかどうか、大いに疑問です。鄭玄のこの文の頭に有る「告之者」は、「なぜ告するのか」という意味ですから、ここでは后稷に告する（祭祀を行う）必要性が説明されているはずですが、孔穎達の解説を読んでもその必要性は理解できません。「仁」=「人偶」=「以人意相存問」が、臧琳や段玉裁の言うように「尊異親愛之意」や「爾我親密之詞」というだけの意味であるなら、何故配祀に先だって后稷に「仁」しなければならないのか分かりません。私は、この鄭玄注の「先仁」は、やはり「孤」・「參」との対比でしか理解できないものと思います。配祀も祭祀に違はなく、一緒に儀

牲を捧げてお祈りする訳で、その際には后稷に対しても当然「尊異親愛」の気持ちが表示されるはずで、しかし、その場合、祭祀の中心は魯王と上帝の一对一の関係であり、そこでは后稷は「参」になってしまう。添え物扱いするようで、ついでにお祈りしているようで申し訳ない。だから、前もって単独で、一对一で、后稷の霊に心を込めてご挨拶するのだ、ということです。このように理解して始めて、この注がすっきりと読めるようになります。

三、『孝経』

『孝経』には『孔傳』という注が有り、隋の劉炫という学者が『述議』という詳しい解説を書いています。『孔傳』も『述議』も、中国では唐代以降散逸しましたが、日本では『孔傳』が広く読まれ、『述議』も伝えられていました。清代には、『孔傳』の日本の刊本が中国に伝えられましたが、日本で偽作されたのではないか、という疑惑が付いて回り、あまり重視されることなく現在に至っています。私は、林秀一先生『孝経述議復原研究』の中国語版を編輯する過程で、『孔傳』も読むこととなり、その注釈の半分が『管子』の引用から成っていたことに驚きました。このことは、江戸時代の片山兼山によって既に明らかにされており、林秀一先生も説明しておられたのですが、これまで殆ど注目されてきませんでした。私が実際に『孔傳』と『管子』を比べてみたところ、『孔傳』の中で多少とも思想的に特徴が有るかと思われる箇所は、例外なく『管子』の引用で、それ以外の部分は実に平明単純な内容でした。『述議』が、『韓非子』・『国語』・『呂氏春秋』などの引用だ、としていた箇所も、実は全て『管子』の引用でした。劉炫は、『孔傳』が『管子』の引用ばかりで成り立っているという事実を、故意に隠蔽しようとしたのです。

これまで『孔傳』の成立(偽作)時期に関しては、様々な説が有りましたが、誰一人として『管子』の混入に留意することなく、書かれた内容から成立時期が議論されてきました。しかし、これだけ大量に『管子』だけの引用が全体に亘って見られるということは、本来平明単純な内容であった『孔傳』に、ある時期、ある個人が、それらの内容を意図的に注入していったものと考えるのが

自然ですから、現在の『孔傳』の成立は少なくとも二段階に分けて考えられる必要があります。

このように、『管子』の引用は、『孔傳』の本質に関わる重要問題であり、林秀一先生も論文の中で明らかに言及しておられるにも関わらず、これまで誰もその実態に注目してこなかった、というのは実に興味深いことです。私自身、以前林秀一先生の論文を丁寧に読んだはずなのに、『管子』の問題は全く印象に残っていませんでした。私が不勉強なのは不思議でも何でもありませんから、敢えて紹介させていただきますと、臺灣の陳鴻森先生は現代の經学史研究界において、最も博識で文献資料の分析に高い能力を持つ中の一人、と評価されると思いますが、その陳先生が『孝經孔伝』に関する専門の論文を書かれた際にも、『管子』の引用の問題はやはり完全に見逃してしまっていました。明らかに林秀一先生の論文も参考にしておられたにも関わらずです。一般に『管子』は法家で、儒家と対立するものと考えられていますので、經学を研究する学者にとって『管子』はすっかり「ノーマーク」だったのです。『管子』の引用が不自然であるという貴重な指摘をされた当の本人である林秀一先生も、『孔傳』の成立を議論する際には後世の挿入を考えず、全体の内容を一時点で成立したものとされ、具体的内容の検証をされることなく、『管子』=法家=非情冷徹な思想であるから、それを引用した『孝經孔伝』は三国・晋の戦乱の時代に編纂されたのであろう、と推論してしまっています。

『管子』は雑多な内容を含んでいますが、今、『孔傳』に引用されている箇所を見ると、大量の引用も思想傾向は概ね一致していて、簡単に言えば『管子・形勢篇(及び形勢解)』に集中的に見られる、「自然の理に逆らっては何事もうまくいかない」という「順」の思想です。これは、非情冷徹な法家思想というよりは、むしろ道家の印象に合致する考え方です。『漢書・藝文志』は、『管子』を「道家」に分類していました。政治の要諦は、民衆の希望を叶えてやることだ。民意に逆らうような政策を行えば、政権は転覆されてしまうが、民衆を喜ばせてやれば、政権は安泰なのだ。人間、他人に良くしてもらえば、自分も相手によくしてやろうと思うものだ。家来に頑張ってもらえば、家来を大事に

すればよい。下の者をぞんざいに扱かっておいて、彼らにしっかり働いてもらおうなんて、無理な相談だ。子供を虐待しておいて、親孝行してもらえなんて虫のいい事を考えるな。およそこういった思想が『管子』に表明されていて、『孔傳』はそれを引用しているのです。『孝経』は親孝行を勧める話だと思われていますが、『孔傳』という注釈は、親が子供に好くしてやらなきゃ駄目だよ、と言うのであります。これは、非常に興味深いことです。

そこで、改めて『孝経』の原文を読みますと、第一章は『開宗明義』、趣旨説明ですが、孔子が弟子の曾子に言います：「昔の偉い王者は、『至徳の要道』というのを知っていて、それで天下の人々を教化した結果、人民はお互い仲良く暮らし、上下の間に恨み事もなかった。分かるかな？」これは王者の「要道」であり、その目標は世の中みんな仲良く暮らすことです。我々の想像する親孝行とは全く別物に思われますが、続きを見ますと「孝」こそがその「要道」という訳で、「身體髪膚」を大事にすることから始まって、立身出世するのが親孝行だ、と続きます。第二章『天子』、第三章『諸侯』、第四章『卿大夫』、第五章『士』、第六章『庶民』と、それぞれの身分に応じた「孝」が論じられますが、「孝」が出てくるのは各章末尾の「これが天子の（或いは「諸侯の」等）孝である」という締め文句だけで、本文の内容は、人の恨みを買わないように、とか、驕らず慎ましく、といった注意です。そういう注意を守れば、天子は「天下が上手く治まる」、諸侯は「社稷を守る」、卿大夫と士は「禄位と宗廟を守る」、というのです。第九章『孝治』は、第一章を承けて、王者が如何に天下を治めるかを論じていますが、その内容は、第二章から第五章に類似して、要は下の者を大事にしてやれば、皆が平和に暮らせて、災いは起こらない、というものです。『孝経』は、これらの内容が「孝」だ、と言いますが、どうもすっきりしません。

『孔傳』に導かれて『管子』を読んだ後で『孝経』を見ると、上述のような一見「孝」とは結びつき難い奇妙な内容は、『管子』の主張と一致していることが分かります。『孔傳』の半分は『管子』の引用でしたが、どうも『孝経』そのものも、半分は『管子』的なもので出来ていたように思われます。例えば、『孝治

章』には「明王」という言葉が使われています。現在の日本語では「みょうおう」と読み、「不動明王」などが直ぐに連想されますが、儒家の経典で「明王」とは何でしょうか？『開宗明義章』などに出てくる「先王」とどう違うのでしょうか？『管子』を見ると、「明王」あるいは「明主」という言葉は頻出し、「乱主」と対置されています。つまり、賢明な君主(=明王)はこうこうするものですよ、こうこうしないであはするの(=乱主)は国を亡ぼす暗君(=乱主)ですよ、と言って自分の政策を売り込む時の言い方なのです。『管子』の言う「明王」は、下の者を大事にして、民意に沿った政策を行うことによって、下剋上を防ぎ、社会秩序と自分の地位を長く保つ者であり、『孝経』の主張と全く変わりません。「孝治」の「孝」の字が無ければ、『孝治章』の内容全体が『管子』の一節だと言われても不自然とは思われないほどです。少し違うのは、『孝治章』は一番初めの「明王」の前に「昔」の一字が入っていることです。『管子』の「明王」は、賢明なる君主であればこうするべきだ、という仮定の概念ですが、「昔明王」と言えば過去のことですから、昔の名君はこうであった、という意味になり、「先王」と区別がつかえません。同じことを言葉を換えて書いた、と考えるよりは、本来は『管子』的意味で「明王」と書かれていたところに「昔」を足しただけ、と考える方が自然でしょう。

更に注目されるのは、「災禍」に対する畏れが、『管子』『孝経』に共通して強く感じられることです。古代においては、政変も自然災害も同じ「災禍」であり、畏怖の対象でした。下剋上が起こって家臣に殺されるかもしれない、政変で一族が減びるかもしれない、社会的地位が高い者ほど強い恐怖を抱かざるを得ません。『管子』『孝経』は、そのような不安を解消する処方箋を提供しようとしたもの、と見ることもできます。下の者によくしてやりなさい、そうすれば下の者も無茶はしませんよ。驕らず、他人の恨みを買うようなことはせず、慎み深く生活しなさい、そうすれば長く地位を保つことができます、大半の「災禍」は避けることができますよ。これが『管子』『孝経』の中の重要な主張であり、それは、「災禍」に怯える支配者層にとって、ありがたい救済の教えだったのでないかと想像します。

このように、『孝経』の内容の半分は、『管子』同様、人間関係の相互性を重視する内容でした。そして、下位者の上位者に対する奉仕よりも、むしろ上位者が下位者の欲求を満足させ、災いを免れるべきことに重点が有りました。古代の経典は、支配階層が読むものであって、下々の読むものではなかったからです。そこに、「孝」の概念が組み込まれ、本来は上下双方向の「順（逆らわない）」や上位者の下位者に対する「遜（下手に出る）」であるはずの所が「孝」に言い換えられ、従って孝とは関係無い内容も「孝」だと言われるようになり、更に、礼や楽や、立身出世やら忠勤やら、雑多な内容も混ぜ込まれて成立したのが『孝経』かと思います。『孔傳』は偽作ではありますが、『孝経』の母体部分の意味を教えてくれるものでした。しかし、唐の玄宗が御用学者に命じて新たな『御注』を作らせ、全国に普及させますと、それ以前の注釈は『孔傳』も含めて全て廃れてしまいます。そして、恐るべきことに、『御注』は『孔傳』に見られた人間関係の相互性を全く無視し、『孝経』の内容を、下位者の上位者に対する無条件服従を求めるものとして解説してしまったのです。そこには、上位者に対する警告や要求は影を潜め、我々が封建道徳としてイメージする通りの、下位者に対する抑圧的な教条しか見られなくなっています。この時、『孝経』は、被支配者が読むものとなりました。

歴史の順を追って言うならば、『御注』の出現によって、『孝経』が本来持っていた、「上位者が下位者に配慮することによって下克上を予防し、調和の取れた安定した社会を維持しよう」という智慧が放棄され、圧倒的な中央集権個別人身支配体制を背景に、下克上を倫理的に許されざることと断じて、高圧的に下位者の絶対服従を要求する思想が表舞台に登場し、宋・元時代にそのような封建倫理が理論化され、明・清時代には社会の最下層まで深く浸透してしまっただけです。現在我々が伝統思想として『孝経』をイメージする時、それは『御注』以来の全民奴隷化の封建思想を代表するものでしかありません。伝統を離れて、伝統から漏れ落ちた古代の資料を探って見る時、我々は始めて『孝経』に『管子』と通じる思想が有ったことを知り、そこに人間の本性に基づく相互交流の智慧を見出すのです。

四、結語

『孝経』は「孝」を論じた經典だ、『管子』は法家だ、このような様々な常識によって、我々の眼は常に曇らされています。そして、常識無しに生きていくことは出来ないのだから、我々の眼は必然的に常に曇ったものである他ありません。古代の事を思うとき、我々は伝統的観念を使わざるを得ません。そして、古代から現在に繋がる伝統とは、古代の99.99パーセントが淘汰され、残る0.01パーセントも随分と変形されて伝えられているはずのものです。我々の伝統観念が如何に情けないものであり、我々の眼が如何に頼りないものであるかを、私は忘れるわけにはいきません。しかし、それが我々の与えられた限界である以上、それは悲しむべきこととも思われません。逆に、古代の世界には、まだ我々の眼に見えていない99.99パーセントが有り、そこには現在我々が思っても見ない珍現象や、興味深い智慧も埋蔵されているのだと思えば、心楽しく胸踊るというものです。

レヴィストロースの『悲しき熱帯』38章に、こんな話が有ります。「進歩の熱狂的な信奉者たちは、彼らがそこから目を逸らすまいとしている狭い畝を外れたそちこちに人類が蓄積して来た膨大な富を、彼らが進歩について作り上げる僅かの事例を盾に無視するという破目に陥る。」(川田順造訳) 進歩と伝統は、変化と不変で正反対のようですが、いずれも現在を基準点として歴史を見ていることに変わりありません。昔から少しずつ良くなって現在に至ったのが進歩であり、昔から変わらず現在に至ったのが伝統ですから、現在において注目されていない、或いは現在既に存在しない要素は、進歩論者の眼にも伝統論者の眼にも全く入ってこないのです。結局、進歩論者も伝統論者も、現在に満足し、現在の世界の外の世界は知りたいたも思っていない人人です。我々は確かに現在の世界にしか生きられません、現在の世界は人間の無限の可能性の中の極めて僅かな一部分であるに過ぎません。「仁」と言えば倫理の根幹をなす抽象概念だと思うのは、我々が無意識の中に、程頤や朱子や王陽明らが形成してきた伝統にドブプリ漬け込まれているということです。『孝経』と言えば下位者の従順を説いたものだと思うのは、我々が、玄宗皇帝が企てた全民奴隷化の策略に

マンマと引っかかってきたということです。

人間は、人と人の関係は、人間の文化・社会は、現代人の想像を超えて遙かに多様であったし、将来には様々な可能性があり得るのです。レヴィストロースは、進歩の路線の外に、実に豊かな世界が広がっていることを知っていました。我々は、伝統の路線の外に、同じように豊かな人間の歴史世界が広がっていることを知っています。本論文は、その例として鄭玄の「仁」と『孝經』を紹介してみました。歴史の世界の広さと、面白さを感じて頂ければ幸いです。

附録：『人偶不孤不參』

鄭玄注經有「人偶」一詞，是動詞，故或下帶賓語，或上加「相」字。

檜風匪風「誰能亨魚，溉之釜鬻，箋云：「『誰能』者，言人偶能割亨者。」

大射儀「揖三挾一個，揖以耦，左還，上射于左」，注：「『以』猶『與』也。言『以』者，耦之事成於此，意相人耦也。」

聘禮「公揖，入，每門每曲揖」，注：「每門輒揖者，以相人偶爲敬也。」

公食大夫禮「及廟門，公揖入，賓入，三揖」，鄭注：「每曲揖及當碑揖，相人偶。」

中庸「仁者人也，親親爲大」，注：「『人也』讀如『相人偶』之『人』，以人意相存問之言。」

鄉黨「揖所與立」，注：「人偶同位也。」

里仁「參乎」，鄭注「呼曾子，人偶之辭」，是以孔子呼叫曾參名諱爲「人偶」之事，不妨認爲「人偶」仍爲動詞。後人論「人偶」者多，如臧琳謂「尊異親愛之意」，段玉裁謂「爾我親密之詞」，近業師戶川芳郎先生又有專文研究（見廣西師範大學出版社 2005 年出版中國經學第一輯）。然諸家論「人偶」，皆不知二人之「人偶」當與一人之「孤」、三人之「參」相對，其義始可鮮明。儀禮注有「孤」字帶賓語，當動詞解者，意謂不與親切爲禮。

鄉射禮「飲不勝者」節「若大夫之耦不勝，則亦執弛弓，特升飲酒」，注：「尊者可以孤無能。」案：此謂使不勝者獨飲，尊者無需陪同。

又「無算爵」節「卒受者興，以旅在下者于西階下」，注：「不使執觶者酌，以其將旅酬，不以己尊孤人也。」案：此謂卒受者親自遞杯，不使人代勞。

「孤」之與「人偶」，正爲反義詞，可以互證。後人往往不知「孤」之語義，故正德十六年陳鳳梧校刊儀禮經注本「尊者可以孤無能」下誤衍「對」字，嘉靖五年陳鳳梧注疏本仍之，（嘉靖間東吳徐氏三禮原刊本不誤而翻刻本（即四部叢刊本）據陳鳳梧本衍「對」字。陳鳳梧刊本及徐氏本之情形蒙廖明飛先生告示。）毛本「不以己尊孤人」妄改作「不以己尊於人」。（案：若如陳鳳梧本「尊者可以孤無能對」，則當讀「尊者可以孤，（逗）無能對」，蓋謂位尊者當單獨孤立，不得與人並立；若如毛本作「不以己尊於人」，則蓋解爲不自尊之意。均非鄭注原意。）版本訛字，可證陳鳳梧，毛晉等人皆不解「孤」字。禮注有「參」，亦動詞，意謂第三人參與二人禮儀。

士昏禮「親迎」節「賓降，出；婦從降，自西階；主人不降送」，鄭注：「主人不降送，禮不參。」

仁と孝のヒミツ

燕禮「獻賓」節「公升就席」，鄭注：「以其將與主人爲禮，不參之也。」（大射略同。）禮儀必須兩人親切爲之，若有第三人摻和其間，情意不得專誠，是爲非禮。故曲禮云「毋往參焉」，鄭玄正用其義。二人爲仁（元命苞語），仁者人也（上引中庸語），即「相人偶」之意。眼前有別人而不與爲禮，使其單獨行事，是謂「孤」。故謂與「孤」「參」相對，始可鮮明「人偶」之義。明乎此，如下引禮器注始得其解。

禮器「魯人將有事於上帝，必先有事於頤宮」，注：「有事於頤宮，告后稷也。告之者，將以配天，先仁也。」
魯君祭天，其意主在上帝，后稷配食則不得專誠爲禮，故先致意於后稷。