

『日本書紀』の「孝」

——「孝」をめぐる歴史叙述——

高松寿夫

一 八世紀初頭の「孝」政策

『統日本紀』の大宝二年（七〇二）十月には、次のような記事が見える。¹⁾

戊申（十四日）、頒_レ下律令于天下諸国。

乙卯（二十一日）、詔、上自_二曾祖_一、下至_二玄孫_一、奕世孝順者、

挙_レ戸給復、表_二旌門閭_一、以為_二義家_一焉。

戊申記事は、大宝律令の全国頒布を伝えたもの。同律令は、すでに前年完成し、在京中の諸国国司には早々に頒布されていたが、この記事は、改めてすべての諸国に対して律令の写本を頒布することとしたことを記録するものとされる。²⁾日本は七世紀を通じて隋唐の制度を手本とする〈近代化〉を推し進めてきたが、大宝律令の完成と施行は、その一応の到達点としての象徴的意味合いが強い。以後、基本的にはここで定められた制度に則って、日本の社会は運営されて行くことになる。その大宝律令が、全国の隅々において参照され得る環境が整ったことが、右の戊申記事に

は示されていることになる。そしてそれから七日後に、次の乙卯記事が記される。『統日本紀』によるかぎり、律令の全国頒布が遂げられた直後、最初に発せられた詔が、この乙卯記事に示されたものであったことになる。乙卯記事は、代々「孝順」なる者を輩出し続けている一族を、賦役を免除し「義家」として顕彰することを表明している。この詔は、賦役令中の次の一条と関わりが深い。³⁾

凡_二孝子・順孫・義夫・節婦、志行聞_レ於国郡者、申_二太政官_一奏聞、表_二其門閭_一。同_二藉悉免_レ課。
(賦役令17)

引用は養老令の本文である。大宝令の本文が失われたこんにちでは、大宝令を改訂して成った養老令からその内容をうかがうしかない。この一条において、大宝・養老の両令に大きな違いはなかったことが分かっている。この一条は、「孝子・順孫・義夫・節婦」の顕彰と優遇を規定した条文である。乙卯記事に見える「孝順」とは、右の賦役令の一条にある「孝子・順孫」に等しい。「孝子」は父母に対してよく仕える者。そして「順孫」とは、『令

集解」が引く「古記」の指摘によれば、「孝孫」と言うに等しい。父母に仕えるのが「孝子」であり、祖父母に尽くすのが「順孫」ということである。賦役令の条文が個人の美德に対して顕彰・優遇する規定であるのに対し、一族ごぞつてその美德を備える場合への顕彰と優遇を指示したのが、乙卯記事ということになる。戊申記事の直後に乙卯記事が連なる一連の流れからは、本格始動した大宝律令体制下にあつて、最優先政策として「孝」なることの顕彰と優遇が存したことが看取できる。つまりは、そのような施策をとおして、「孝」理念の民間への定着が重要視されていたことがうかがえるであろう。実は、固有名詞の例を除いて、「続日本紀」に見える最初の「孝」の用例が、この大宝二年十月乙卯記事なのである。これは、日本において、「孝」の理念は律令制とともに定着したことを暗示するものであろう。

「孝」という概念は、中国より日本に伝わったものであることは確かである。初めてその概念が日本に伝わったのがいつかを、正確に推測することは難しい。儒教倫理においてもっとも基本的な概念の一つということが出来る「孝」であるから、日本に漢籍が将来されれば、同時に「孝」の概念に触れることにもなつたであらう。しかし、知識として知っていることと、それを生きた理念として尊重し、実践しよう（しなければならぬ）とすることとは、また別の水準の事柄である。漢籍を理解することが、ごく一部の人間にしか必要でなかつた時代、また漢籍に盛り込まれた知識が、社会を営むうえでさして重視されていなかつた時代——文字の利用が外交などの限られた場面ではしか必要がなかつた時代、

「孝」がなにか有効な社会的理念として機能することは、まだなかつたであらう。そう考えると、日本で「孝」の理念が、社会における有効な理念として積極的に導入されたのが、律令制の本格的な導入に連動するものであつたのではないかと見通しを立てることは、おそらく見当外れなことではないはずである。

紹介した大宝二年十月の記事以後、孝子・順孫の顕彰と優遇は、賦役令で並び称される義夫・節婦とともに、折に触れて強調された様子が『続日本紀』に確認できる。以後二十年ほどの間に見える「孝」関連の記事を列挙してみる。

I (和銅元年(七〇八)正月) 乙巳(十一日) 武藏国秩父郡獻和銅。詔曰、「…孝子・順孫・義夫・節婦、表其門閭、優復三年。…」

II (同五年五月) 甲申(十六日) …太政官奏称、「…孝悌聞閭、材識堪幹…」。

III (同七年六月) 癸未(二十八日) 大赦天下。…孝子・順孫・義夫・節婦、表其門閭、終身勿事。…

IV (同年十一月) 戊子(四日)、大倭国添下郡人大倭忌寸果安・添上郡人奈良許知麻呂・有智郡女日比信紗、並終身勿事。旌孝義也。果安孝養父母、友于兄弟。若有病人病飢、自齋私粮、巡加看養。登美・箭田二郷百姓、威感恩義、敬愛如親。麻呂、立性孝順、与人無怨。嘗被後母讒、不得入父家、絶無怨色。孝養弥篤。信紗、氏直果安妻也。事舅姑以孝聞。夫亡之後、積年守志、自提孩穉并妾子惣八人、撫養無別。事舅姑、自竭婦礼。為郷里

之所_レ歎也。

V (靈龜元年(七一五)三月) 丙午(二十五日) 相摸国足上郡人、

丈部造智積・君子・尺麻呂、並表_レ閭里、終_レ身勿_レ事。旌_レ孝行_一也。

VI (同年九月) 庚辰(二日) 受禪。即_レ位于大極殿、詔曰、「…孝子・順孫・義夫・節婦、表_レ其門閭、終_レ身勿_レ事。…」

VII (養老元年(七一七)十一月) 癸丑(十七日) 天皇臨_レ軒、詔曰、「…孝子・順孫・義夫・節婦、表_レ其門閭、終_レ身勿_レ事。…」

VIII (同四年六月) 己酉(二十八日) 漆部司令史徒八位上丈部路忌寸石勝・直丁秦犬麻呂、坐_レ盜司漆、並斷_レ流罪。於是石勝男祖父麻呂年十二・安頭麻呂年九・乙麻呂年七、同言

曰、「父石勝、為_レ養_二己等_一、盜用司漆。緣_レ其所_レ犯、配_レ役遠方。祖父麻呂等、為_レ慰_二父情_一、冒_レ死上陳。請、兄弟三人、没_レ為_二官奴_一、贖_二父重罪_一」。詔曰、「人稟五常、仁義

斯重、士有_二百行_一、孝敬為_レ先。今祖父麻呂等、没_レ身為_レ奴、贖_二父犯罪_一、欲存_二骨肉_一、理在_二矜愍_一。宜_レ依_レ所_レ請為_二官奴_一、即免_二父石勝罪_一。但犬麻呂依_レ刑部斷、發_レ遣配處_一」。

國産銅の献上 (I) や新帝 (元正天皇) の即位 (VI)、改元 (VII)

など、国政の節目節目に、孝子・順孫らの顕彰と優遇が施された

ことが見て取れる。もちろん、大赦や高齢者への優遇、不遇者への

施しなどと抱き合わせて実施されている (右の列挙では多くの場

合、引用を省略してある) ことも多いのであり、その場合、律令制

くはなく (IV・V・VIII)、「孝」理念の定着が殊更に重視されていたことは、明らかである。

右に挙げた記事の中で、IVとVIIIの記事は、どのような実績が「孝」なる行為として評価の対象となつたのかを、具体的にうかがわせる史料といえる。実際、「孝」理念の定着のためには、「孝」とは何かという抽象的な概念の説明ではなく、具体的事例の例示こそが必要だつたと思われる。それは令の条文に対する注釈にも如実にかがえる。先掲の賦役令第17条の「孝子順孫」に施された、「令集解」所引の「古記」の注釈言説ひとつをとってみても、⁽⁵⁾ わずか四字に対して、非常なボリュームの言説が費やされてお

り、かつその内容は、孝子説話を中心とする具体的事例の列挙が多くを占めている。中国でも早くから各種孝子伝が編纂され、右の「古記」にも引用されるので日本にも伝来していたようであるが、それが必要とされた主要な理由も、それとおして「孝」なる態度・振る舞いとはどのようなものを学習するためであつたことだろう。言い方を変えれば、「孝」は律令社会の日本人にとつて、単なる外来の抽象的理念としてあつたのではなく、具体的に身につけ実践すべき倫理として機能することが期待されていた、ということになる。

二 『日本書紀』の「孝」

前節では、大宝律令の始動から二十年間ほどの「孝」をめぐる記事を「続日本紀」から眺めてみたのであるが、最後に引いた記事 (VIII) の年 (養老四年(七二〇)) は、『日本書紀』の撰上された

年でもあった。日本で「孝」理念の定着が試みられていたまさにその時期に、『日本書紀』は成立したことになるわけである。

それでは『日本書紀』には、「孝」についてどのような言説が確認できるであろうか。『日本書紀』における「孝」字の全用例を次に掲出してみる。

- A (神武紀四年二月二十三日) 詔曰、「我皇祖之靈也、自天降_レ鑑、光_レ助朕躬。今諸虜已平、海内無事。可_レ以郊_レ祀天_レ神、用申_中大孝_上者也」。
- B (綏靖即位前紀) 時神渟名川耳尊、孝性純深、悲恭無_レ已。
- C (景行紀十二年十二月五日) 天皇、則惡_レ其不孝_之甚_而、誅_二市乾鹿文_一。
- D (仁德即位前紀) 大王者、風姿岐嶷。仁孝_、達聆、以齒且長。
- E (允恭即位前紀) 然雄朝津間稚子宿禰皇子、長_之仁孝。
- F (允恭即位前紀) 汝雖_二患病、縱破_レ身。不孝_、孰甚_レ於茲矣。其長生_之、遂不_レ得_レ繼業。
- G (雄略紀二十三年八月七日) 皇太子、地、居_レ儲君上嗣、仁孝_、著聞。以_二其行業_一、堪_レ成_二朕志_一。
- H (顯宗紀二年八月朔) 況吾立_レ為_二天子_一、二十_年于今_一矣。願壞_二其陵、摧_レ骨投散。今以_二此報_一、不_レ亦_レ孝_乎。
- I (繼體紀元年正月四日) 男大迹王、性慈仁孝順。可_レ承_二天_レ緒_一。
- J (欽明紀十五年十二月) 餘昌長苦_レ行陣、久廢_レ眠食。父慈多_レ闕、子孝_希成。
- K (孝德紀大化五年三月二十五日) 夫為人臣者、安構_レ逆_レ於

君、何_レ失_レ孝_二於_レ父_一。

L (天武紀四年二月是月) 其送使奈末金風那・奈末金孝福、送_二王子忠元於筑紫_一。

都合十二例を数える。『続日本紀』全体では「孝」字の使用例がのべ八十を超えるのに比して、『日本書紀』における「孝」字の使用頻度がいかに低いかうかがえよう。こんなところにも、『日本書紀』に記述される時代が、日本での「孝」理念受容の前段階であったことがうかがえるようである。

しかし、これら『日本書紀』の記述は、それが示す歴史的時間そののとりの記録と考えられる場合は少数で、むしろ『日本書紀』編纂の段階の認識を多分に反映した記述と考えるべき場合が多い。つまり、右掲Aでいうならば、それは神武天皇四年に発せられた詔との記述であるが、その実、それが実際に作文されたのは、『日本書紀』成立時ないしは、それにほど近い時期を想定するのが適当ということである。それはおおよそ、前節で掲げた『続日本紀』の諸記事の時代に重なる期間でもある。現実の政策課題としてその価値観の定着が推進されていた時代の文筆として、『日本書紀』ではどのように「孝」理念を処理しようとしていたか(またはしなかったか)を分析する意義が認められるであろう。

『日本書紀』の「孝」字の用例を通じて興味深いのは、その多くが天皇の資質・信条についての言説であることである。この傾向については、すでに大館真晴『日本書紀』にみる綏靖天皇像―「孝」という視点から―⁷⁾が指摘するところである。大館氏は『日本書紀』の「孝」の用例から、その性格として三点を指摘

する。

1 「孝」は日本書紀において、皇位継承の理由として用いられている。

2 「孝」は日本書紀の天皇像を語るさいにも、用いられる。

3 「孝」の用字例は古事記にはなく、「孝」と結びついて語られる日本書紀の天皇像は古事記と比較して特徴的である。

本稿も、右の三点の指摘に異存はない。もつとも、「3」の指摘は「古事記」との比較において問題になる事柄であり、「1」「2」の性格の独自性を補強する指摘ということになる。つまり『日本書紀』の「孝」の傾向は「1」「2」の指摘に尽きる。その二点も要するに、『日本書紀』の「孝」は、天皇たる者の資質・信条に関する言説に限定して出現する、と総括することができるであろう。

三 天皇の資質・信条に関わるものとしての「孝」

大館氏前掲論文では、前節に紹介したような「孝」の用例の傾向にはあてはまらない例も、『日本書紀』には存在することを指摘する（本稿前節のJ〜L）。しかし、先に掲げた『日本書紀』の「孝」の用例中、はじめの九例（A〜I）はことごとく天皇たるべき人物の資質・信条についての言説と理解することができる。その点を、本稿なりにひととおり確認しておきたい。

Aは、すでに述べたとおり、神武天皇の詔の一節であるが、海内平定の大業を遂げたことを受けて、皇祖天神の郊祀を宣言する内容である。それが「大孝」の表明になるという主張である。天

皇の覇権掌握と「大孝」としての郊祀が密接に結びついている。

Bは、神武の崩後、その子神渟川耳尊（後の綏靖天皇）が亡父を思慕し服喪に餘念がなかったことを述べるもの。庶兄の手研耳命の仁義にもとる振る舞いと対照的に描かれ、神渟川耳こそ王権の後継者に相応しいことを主張する文脈である。大館氏先掲論文に詳しい分析がある。

Cは、景行天皇の熊襲討伐の記述中に見える。熊襲梟帥の二人の娘、市乾鹿文・市鹿文を妃に向えた景行は、偽って寵愛を加えたところ、市乾鹿文がみずから父暗殺を申し出て実行する。その行為に対する景行の反応としてCの記述はあり、父殺しの振る舞いを不孝甚だしきこととして、市乾鹿文を誅したというもの。利用するだけ利用して、熊襲梟帥が暗殺されるや市乾鹿文を排除するというのは、なんとも非情な措置に思われるが、つまりは天皇の倫理観として、親殺しの不孝は絶対に容れられない所業であったということだろう。寵愛されれば親をも弑する熊襲の倫理と、一見非情なまでに「孝」を重視する天皇の倫理との対照を強調する文脈として理解できるように思われる。

Dは、応神天皇の皇太子であった菟道稚郎子が、応神崩後に兄である大鷦鷯尊（後の仁徳天皇）に対し、自分に代って皇位に就くことを勧める発言の中に現れる。大王たるべき者の条件として、仁と並列して孝が挙げられている。

Eは、仁徳崩後に二人の皇子のどちらが後継者として相応しいかを群卿が協議し、雄朝津間稚子宿祢尊（後の允恭天皇）が相応しいとした発言である。判断根拠は、允恭が年長であることと「仁

孝」であることの二点のみであり、孝であることの意義は重い。さらにそのような群卿の判断に対する允恭の発言中にFがみえる。それは允恭の亡父仁徳の生前の言として語られるもので、病弱な允恭に對し、それでは皇位を全うできず「不孝」だと非難したというのである。

Gは、雄略天皇の遺詔の一節。皇太子（後の清寧天皇）が後継者として不足がないことをいつている。

Hは、顯宗天皇の発言の一節で、父を弑した雄略天皇の墓を発掘し遺骨を粉砕することで亡父の讎に報いようと主張している。引用の直前には、「礼記」「曲礼上」や同「檀弓上」の文言を利用して、儒教倫理に沿った主張となつてゐる。その部分も含めて、改めて顯宗の発言の全文を左に引用してみる。

吾父先王無罪。而大泊瀬天皇射殺、棄骨郊野、至今未獲。憤歎盈懷。臥泣、行号、志雪讎恥。吾聞、父之讎不與共戴天。兄弟之讎不反兵。交遊之讎不同国。夫匹夫之子、居父母之讎、寢苦枕干、不仕。不與共国。遇諸市朝、不反兵而便鬪。況吾立為天子、三十年于今矣。願壞其陵、摧骨投散。今以此報、不亦孝乎。

傍点を付した箇所が『礼記』の引用部分である（実際は『藝文類聚』卷三三「人部十七・報讎」に拠るか）。「吾聞」と断つたうえで発言なので、典拠ある文言であることが明示されている。単なる文飾として漢籍の表現を利用しているのとは、次元が異なる儒教經典の利用となろう。

よく知られるように、『日本書紀』で「經典」の語が初めて見

えるのは、応神天皇十五年八月六日の記事で、百濟王より派遣された阿直伎が、經典の知識を有していたために皇太子菟道稚郎子の師となり、さらにより優れた博士を求めて、百濟から王仁を招聘するのはこびとなった。『日本書紀』は、この一連の出来事を以て、日本への典籍伝来の始まりと位置付けるのであろう。したがって、顯宗天皇の代に典籍を通じて儒教倫理の受容が認められることに、『日本書紀』の記述として不都合はない。それを確認

したうえで、なおHの顯宗の発言で注目したいのは、天皇となつたからには（況吾立為天子、三十年于今矣）、このような振る舞いが「孝」でないはずがない（今以此報、不亦孝乎）との主張と理解できることである。儒教典籍の引用によつて儒教の受容をうかがわせつつ、王権を担う者の資質にかかわる理念としての「孝」という点では、Aの例以来のあり様と連続してもいるといった様相が、そこに認められる。

Iは、皇統の直系が絶えたことを受け、次代の天皇として誰が相応しいかを群臣が討議する中における、大伴金村による発言の一節。大迹王（後の継体天皇）がもつとも相応しいことを主張する根拠として、（慈仁であるとともに）孝順であることを挙げている。Dなどと同様の例である。

四 「孝」以前の「孝」

ここまで諸例を確認して来て、改めてAに戻つて押さえておきたいのは、それが神武の発言（詔）としてあるということである。Bなどのように、地の説明であればともかく、神武がそのように

発言したということだから、つまり「孝」の理念そのものは、儒教の受容以前にすでに日本にあったものとして記述がなされているということにはほかならない。大館真晴「神武紀四年二月条にみる皇祖天神祭祀の記載意図―「大孝」・「郊祀」という表現を手掛かりに―」⁹⁾は、Aのように郊祀を孝と結び付けて理解することが漢籍の知識によっていることを詳細に論じている。たしかにそれはそのとおりなのだが、しかしAの記事に見える「郊祀天神」という表現は、漢籍に全く同一の表現を実は見出せない。漢籍の史書に、郊祀の記述の類型を求めると、次のようなものを多く見出すことができる。

a 郊祀上帝。(成帝本紀二年正月など)

b 郊祀高祖以配天。(平帝四年正月など)

示したのは、「郊祀志」を有する『漢書』の本紀からの任意の例である。aのパターンは、郊祀によって上帝(天帝)を祭祀することをいつている。このパターンは、そもそも郊祀とは天子の王権の正当性を保証する天帝(上帝)への祭祀であることをよく表している。対してbのパターンでは、郊祀によって漢の高祖(劉邦)を祭祀することをいつている。郊祀本来の目的(天の祭祀)からすると対象が一見ねじれているのであるが、そこには「万物本乎天、人本乎祖、此所謂配上帝也」(「礼記」「郊特牲」という理屈がはたらいっている。bのパターンで「郊祀高祖」に引き続いて「以配天」とあるのは、その事情を示す。そして、郊祀が「孝」の理念と結び付くのは、まさにこのbのパターンで示される実態に基づく。しかしAの場合、郊祀の対象となっている「天神」は、

直前の「我皇祖之靈」に等しいもので、先掲の『礼記』『郊特牲』の言説に当て嵌めれば、「上帝」＝「祖」という図式が成り立っていることになる。つまりAは、天子(天皇)と天(天神)が直接血統で結び付くという、日本独特の王権のあり方に基づく祭祀を表現しているのであり、その理念のもとにあり得るものとして「大孝」が示されているということである。

Cも、地の説明ではあるが、景行の判断を説明しているのだから、景行じしんに「孝」の理念があったことを前提にしなければ成り立たない記述であろう。もとより『日本書紀』は漢文によって書記されているので、上古の日本での出来事を漢文という外国文に翻訳したものだという大前提が、そこにはある。したがって、より正確にいうならば、本来はなんと呼んだかは不明ながら、漢文に翻訳すれば「孝」としか訳しようがない理念を、神武以来の歴代天皇は持ち合わせていたのだ、ということである。そして、その「孝」としか呼び様のないものは、天皇たる者の資質にかかわる理念・感性として継承されたものとして扱われているのが、A―の「孝」の諸例だということになる。大館氏論文¹⁰⁾が繰り返し指摘するように、「孝」なることを天子たる者の重要な資質の一つとして捉えることは、漢土においても認められるところであり、その理念は律令制下の日本にも受容されている。しかし一方で、儒教においては、むしろ人倫一般の徳目として「孝」はある。その実践を奨励し、定着を促すために、本稿第一節で指摘したような、八世紀初頭の諸政策があったのであるが、『日本書紀』のA―の範囲においては、そのような人倫一般の徳目としての

「孝」という理念は現れないことを、特徴として押さえるべきなのだと思う。

五 「孝」の史的展開を構想する 『日本書紀』

Hに、伝来の儒教との融合が認められることは、第三節で指摘したとおりである。しかし述べたように、『日本書紀』の内部では、儒教経典の伝来は応神天皇の時代、菟道稚郎子の教育のためであったとされている。それならば、その菟道稚郎子じしんの発言としてみえるDに、すでに儒教の理念との融合はあり得るということになる。そういえば、Dではじめて「仁孝」と熟した表現が現れ、以後、「仁孝」がE・G・Iでも繰り返し用いられる（「慈仁孝順」であるが、「孝順」の「孝」と「順」が同類の倫理であることは、第一節で確認したとおりで、「慈仁」も同様に理解できる。「慈仁孝順」は「仁孝」とほぼ同意と理解してよかるう）のは、Dのころに「孝」の理念にひとつの画期があったことをうかがわせるものと捉えることができそうだと。大館真晴『日本書紀』にみる仁徳天皇像―「仁孝」という視点から―¹²⁾は、Dの「仁孝」に注目し、その語が漢籍でも王権の継承者に相応しい倫理とする記述が史書等に見えることを、すでに指摘している。興味深いことに、D・E・G・Iはすべて記事中の人物の発言部分である。つまり、その時代の人物じしんの認識として「仁孝」の理念があったことを示すかのような現れ方である。Aで、神武の発言中に「大孝」が現れるのと同じ記述の姿勢といえる。そこからは、それぞれの時代にそのような「孝」の理念が認識されていた史的状况を、『日

本書紀』が積極的に記述しようとしていることを読み取ってよいのではないだろうか。

残る三例（J〜L）はどうであろうか。

Jは、百済の聖明王が、我が子（餘昌）が対新羅の前線にあつて父子の交流が果たせないことを憂えた、心内叙述である。百済王の思惟であることから、王族としての資質を論じているとも捉える餘地はあり得るが、むしろ一般的な親子の情愛としての用例と考えた方がよさそうである。「子孝」に「父慈」が対比されているが、「慈」は、『日本書紀』において、天皇の資質に関わって言及される場合（例えば仁徳即位前紀に、仁徳のことを「幼而聰明智貌容美麗。及壯、仁寛慈惠」と記述することなど）もあるが、それに限定されるものではなかった（たとえば履中即位前紀に「於己君無慈之甚矣」とあるのは、住吉仲皇子を暗殺した刺領中に対して、主君である住吉仲皇子への「慈」なる思いがないといっている）。「父慈」「子孝」は、「礼記」「礼運」に挙げられる十の「人義」¹³⁾の冒頭の二つとして連続してみえるもので、そのような儒教的徳目が、欽明天皇の代までには、百済では認識されていたということを、Jの記事は示している。儒教経典を日本にもたらした百済であれば、それは当然の状況でもあるだろう。

Kは、讒言によって謀反を疑われた蘇我倉山田石川麻呂が、退避先の山田寺において自決の覚悟を述べた発言の一部である。ここで「孝」を持ち出すのは、同じく退避してきている我が子（興志）に、自分とともに自決することを促すものと捉えることができる。ここにきて、日本でも人倫一般の徳目としての「孝」が受容された

ことを示す記事となつてゐる。最後のしは、見てのとおり人名で、新羅人の名乗りである。

A―がごとごとく天皇の資質・信条に関するものとして「孝」が出現したのに対し、年代的に新しいJ―が、直接には天皇の資質・信条とは無関係なものとして連続するというのも、なにやら象徴的な現れ方のように思われる。どこまで積極的な構想の力がそこに働いているものか、いささか見極めにくいものはある(例えば、しの人名などは、史実としてそのような名の人物が新羅使としてやってきたとしか考え様がないだろう)が、Kのように、臣下の理念・信条として、この位置に初めて「孝」が話題となるのは、それ以前の「孝」のあり方と異なる状況に到つたことを示そうとしていると理解してよいように思われる。

見てきたところをまとめてみたい。

『日本書紀』にすべてで十二例見える「孝」字の用例であるが、登場順にはじめの九例まではごとごとく天皇の資質・信条に関わるものとしてあつた。そのうちの前三例は本朝に元々存在した理念としての「孝」であつたが、後六例、特に「仁孝」とあるものは、儒教思想との融合を経たものとしてもあつた。そして、最後の三例(特にK)に到つて「孝」は天皇以外にも理念として及ぶようになって行く。具体的なストーリーこそ顕在化しているわけではないが、しかしかなり明確なグラデーションを見せながら、「孝」をめぐる史的展開が構想されていることを、そこに読み取つてよいように思われる。

六 おわりに

『日本書紀』内部の展開を、さらに『日本書紀』が最終的に整えられた八世紀初頭の「孝」をめぐる状況に連続させてみると、どうであろうか。本稿の冒頭で確認したように、大宝律令の施行直後から、「孝」を重要な理念として世に定着させるべく、さまざまな試みが実施されていた。広く社会に向け「孝」の有効性を説き、定着させようとするこの動きは、『日本書紀』には見えない。しかし、『日本書紀』の内部に、広く官人や民衆を対象とした啓蒙を目的とする動きが、まったく記述されないのではない。その代表的なものとしては、聖徳太子の憲法十七条(推古天皇十二年)や、大化改新に際しての一連の詔(大化二年)などを挙げる事ができるであろう。いずれもさまざまな倫理を説くが、結局それらは、「孝」に言及することがなかつた。また、持統天皇三年六月には、令(浄御原令)の班賜も記録されるが、大宝令のときとは異なり、「孝」に関わる政策が連動することがなかつた。史実としてそうだったのだと言えばそれまでである。しかし、結果として『日本書紀』は、それが最終的に整えられた時点における現実の「孝」をめぐる状況とはあきらかに異なる、史的状况としてはまさにその前段階の状況にとどまった、「孝」のあり様を示す歴史記述となつてゐる。『日本書紀』に記された「孝」をめぐる状況には、その記述内の最終時点と編纂当時の現実との間にもまた、グラデーションが認められるように構想されていることになる。

『日本書紀』は、もとより日本における「孝」理念の変遷を記録すること自体を目的とした書ではない。しかし、八世紀初頭の編纂当時において、「孝」の理念の定着が重要課題としてあつた状況を背景として、『日本書紀』は「それ以前」のあり得べき展開を構想する歴史叙述とはなっている、ということができる。

- 注(1) 『純日本紀』の引用は、以下すべて新日本古典文学大系(岩波書店)による。
- (2) 新日本古典文学大系脚注参照。
- (3) 令の引用は、日本思想大系(岩波書店)による。
- (4) 固有名詞の例としては、文武天皇四年(七〇〇)三月己未(十日)記事(道和尚伝)に「孝徳天皇」の例が見える。もともと、孝徳という漢風諡号が文武朝にあつたとは考えにくく、当該の記事を文武天皇四年当時の文筆とは考え難い。
- (5) 『孝経』『韓詩外伝』『孝子伝』『尚書』などから、のべ十六条の記事・事例を引く。
- (6) 小島憲之「上代官人の「あや」その一―外來說話類を中心として―」(一九七三年初出、『万葉以前―上代びとの表現』岩波書店、一九八六年)。
- (7) 大館真晴『日本書紀』にみる綏靖天皇像―「孝」という視点から―(『古事記年報』四四、二〇〇二年)。
- (8) 小島憲之『上代日本文学と中国文学 上』(塙書房、一九六二年)

第三編第三章。ただし、『修文殿御覽』や『華林偏略』等に拠つて
いる可能性もあるか。

- (9) 大館真晴「神武紀四年二月条にみる皇祖天神祭祀の記載意図―「大孝」・「郊祀」という表現を手掛かりに―」(『野州国文学』四四、二〇〇三年)。

(10) 神武紀の「大孝」には、寛文版本ではオヤニシタカフコト、熱田本ではオホヤニシタカフコトとそれぞれ訓が振られている。

- (11) 注(7)・注(8)および注(12)の諸論。

(12) 大館真晴『日本書紀』にみる仁徳天皇像―「仁孝」という視点から―(『国学院大学院紀要・文学研究科』三四、二〇〇三年)。

(13) 十の人義とは、父慈・子孝・兄良・弟弟・夫義・婦聽・長恵・幼順・君仁・臣忠。

(14) 憲法十七条の第一条に「以和為貴、無忤為宗。人皆有党。亦少違者。是以或不順君父。乍違于隣里。然上和下睦、詣於論事、則事理自通。何事不成」とある。「不順君父」の箇所に、親に対する態度への言及が認められる。しかしそれは、父に順であるれと論ずるのではなく、とかく人間はさまざまな不和を犯しがちなものであるが、「以和為貴、無忤為宗」という倫理の実践によって、親子関係も含めた人間関係は自然と秩序あるものになる、と主張する。「孝」の理念はそこにはまだ浮かび上がっていない。

*本稿はJSPS科研費JP15H03184の助成を受けた研究成果の一部である。