

程瑤田の孝道論 ——深く求めない倫理

林 文 孝

はじめに

程瑤田（一七二五～一八一四）については、中国学研究者においてすら、清朝考証学者の一人として想起される程度であろう。日本語での専論は尾崎順一郎の論文がほとんど唯一である。¹⁾ 中国語圏ではもう少し蓄積が厚いが、研究論文の件数は、代表的考証学者にして程の友人でもあつた戴震（一七二四～七七）に比べれば微々たるものでしかない。また、取り上げられる話題は考古学や言語学に関する領域に偏っており、本稿が注目する倫理思想・哲学思想に関するものは相対的にごく少ない。²⁾

しかし、そのような低調さは、程瑤田の議論の啓発性に見合わないと考ええる。とくに、倫理思想・哲学思想の方面で、錢穆（一八九五～一九九〇）や孫海波（一九〇九～七二）といった論者から戴震や焦循（一七六三～一八二〇）に匹敵する評価を得ている事実は、無視しがたいだろう。³⁾ 本稿は、先行研究で取り上げられない程瑤田の孝道論に着目し、孝規範の実行可能性を担保するために用いられた

思考様式を明らかにしたい。孝道に着目する理由は、それこそが、のちに魯迅らが「人を食う」ものとして批判した伝統倫理の核心部分だからである。「人を食う」と批判されるほどの抑圧的な規範は、伝統社会においても何かしら実行困難な側面を抱えていたと考えられる。それに対して、孝の実行可能性を担保し擁護しようとする議論は、どのような思考に訴えることがあり得たのか。程の議論は、その一例たりうる。⁴⁾

まず第一節で、『論語』の「三年無改於父之道、可謂孝矣」をめぐる程瑤田の考察を「無改父道淺説」「無改父道淺説拾遺」という二篇の文章（いずれも『通藝録』「論学外篇」所収。以下それぞれ「淺説」「拾遺」と略称）から読み取る。第二節では、第一節を通じて見出される「深く求めない」という程の態度が、孝道に関する他の場面をめぐる議論にも一貫していることを確認する。具体的な材料は、「論出告反面」（「論学外篇」所収。以下、「出告」と略称）と「説公」（『通藝録』「論学小記」所収）である。第三節では、程の「深く求めない」態度がある種の普遍化可能性を示していることを指摘すると同時に、その態度が別種の「深さ」や実行困難性を呼び込む

危険も併せ持つことを論じたい。

本稿での引用の原則について述べておく。程瑶田の著作からの引用は、基本的に安徽古籍叢書『程瑶田全集』⁵⁾を底本としつつ拙訳と原文を示し、著作名略称と同全集内での冊次・頁数を直後に注記する。經典類の引用は原則として書き下し文により、四書については朱熹の分章と解釈に従う。その他の文献については既存のものを含む現代日本語訳による。いずれの引用でも、文意の補足に(一)を、原文の補足的提示に「一」を用いることとし、用字は別字と区別する必要がない限りすべて現代日本通行の字体を用いる。

一、「無改父道」をめぐる

(一) 解釈対象と問題の所在

『論語』における「孝」への言及は、孔子もしくはその高弟の言葉という権威を帯びて孝規範の源泉と見なされてきた。このうち、次に掲げる章は、父の言行への服従をとりわけ強く要請するものと受け止められる。

父在せば其の志を觀、父没すれば其の行いを觀る。三年父の道を改むる無き〔三年無改於父之道〕、孝と謂うべし。〔『論語』学而篇第一章。後半部分は里仁篇第二〇章として重出〕

父の在世中から没後三年にまでおよぶ父への服従をもって孝と呼べるための条件とする主張が見て取れる。「三年」は親への服喪期間でもあり、三年の喪を全うすることと、父の道を三年間改めない

こととは、表裏一体をなすといつてもよい。

そこまではほぼ共通理解だとして、章全体の解釈にはいくつかの点から振幅が生じてきた。「父の道」を改めないとは、具体的にはどういうことを意味するのか。たとえば、『論語』に見える次の事例は、内容的に同じなのか。

曾子曰く、吾諸を夫子に聞く。孟莊子の孝や、其の他は能くすべきなり。其の父の臣と父の政とを改めざるは、是れ能くし難きなり。〔『論語』子張篇第一章〕

また、『中庸』の次の一節も、父の道に対する態度という意味でつながっているのかどうか。

子曰く、武王・周公は、其れ達孝（誰もが認める最高の孝）なるかな。夫れ孝は、善く人の志を継ぎ、善く人の事を述ぶる者なり。……其の位を踐み、其の礼を行い、其の樂を奏し、其の尊ぶ所を敬し、其の親しむ所を愛し、死に事うることに生に事うる如くし、亡に事うることに存に事うる如くするは、孝の至りなり。郊社の礼、上帝に事うる所以なり。宗廟の礼、其の先を祀る所以なり。郊社の礼・禘嘗の義に明らかなれば、国を治むること其れ諸を掌に示すが如きか。〔『中庸』第一九章〕

こうした点にかかわって程の解釈を検討するのが本節の課題である。その作業に先立ち、近世東アジア儒教共通の出発点ともいえる朱熹『論語集注』の解釈を土田健次郎氏により見ておこう。

父が存命であれば、子は勝手な行いはできないが、その志は察することができる。父が没し、その後で子の行いがどうか見て取れるようになる。それゆえそこを観察すればその人が善か悪かを知るのに十分である。しかしさらに三年間父のやり方を改めないというようであつてこそ、その人が本当に孝であることがわかるのである。そのようであれば、その人の行う内容がいくら善であつても、孝とすることはできない。○尹氏が言った、「道に合致していれば、一生改めなくてもよい。しかし道にはずれている場合は、どうして三年待つ必要があるのか。さすれば三年改めないというのは、孝子の気持ちとしては改めるのに忍びないということなのである」。游氏が言った、「三年間改めないというのは、改めなければならぬものの中の、今はまだ改めなくてもすむ場合のことを言っているだけだ」⁶⁾。

ここから読み取れる問題は二つある。一つめは、父の存命中は父のやり方に従うのが当然だと見なされていることであり、二つめは、善と孝とはひとまず別問題と見なされていることである。その上で、三年のうちに父の道を改めるケースには二つある。一つは、朱熹が想定しているとおり、父の束縛を離れて自由に振る舞えることから父とは違うやり方をした場合。内容的には善と悪と両方ありうるが、たとえ善だとしても孝とはいえないという。二つめは、圏外に引かれた程頤門人の説、とくに游氏（游酢）に顕著に読み取れる想定である。すなわち、「父が非道で早急に改める必要があつた場合には、改めるのが当然であるが、非道の程度にも差があるので、早急に改

めるまでもないものについては三年程度我慢するのが孝というものだ」というもの。こうした問題分岐からクローズアップされてくるのは、善あるいは道という価値基準をめぐって潜在的葛藤状態にあるものとしての父子関係のあり方である。そして、朱熹が取るようにする方向性で解釈する限り、孝はいわば善をも超える価値を帯びていることになる。

(二) 程瑤田の解釈

程瑤田もまた挙業にいそむ中で『論語』の「無改父道」に関する朱子学系の諸解釈に触れる機会があつたはずだが、程自身が到達した解釈は簡明である。後から書かれた「無改父道淺説拾遺」が自説を要約している。

「父の道を改むる無し」については、深く追求すべきではなく、武王・周公の「善く継ぎ」「善く述ぶる」「達孝」というレベルにまで言及してはならない。孝行者が哀慕して、自分の親を死んだものと見るのに忍びない気持ちということに尽きる。かつて論説を著してそのことを述べた。「無改父道」、不可深求、勿説到武周「善継」「善述」「達孝」分上去也。祇是孝子哀慕、不忍死其親意、曾著論説之。」（拾遺、第一冊一一二頁）

ここで「善継」「善述」「達孝」といった『中庸』にもとづく内容が参照されている事情は、先だつて著された「無改父道淺説」によってわかる。ここでは、かつて『論語』の「無改父道」の解釈を「東臯先生」⁵⁾に質問したことが記される。先生の「親を死んだものと見

るのに忍びない気持ち」との答えは、まさに程の首肯するところであった。ところが、先生は続けてこれを『中庸』という武王・周公の「善継」「善述」の解釈にまで推し広げたため、程は疑念を抱いたのである（『浅説』、第一冊一一頁）。

程によれば、『中庸』の「達孝」は窮極レベルの孝である。現に該当箇所最後に支配者層の孝の実践の一つとして天子の先祖への祭祀「禘嘗」が想起される。それは、その意義が理解できれば国を治めることも容易いというほどの奥義なのである。だとすれば、このような高度の実践が『論語』の「無改父道」で求められているかどうか改めて問われることになる。

聖人の立てた教えが、何が何でもこのような最高の境地を一般の人々に一律に当てはめるはずがあるのか。ここでまっすぐに「改むる無し」と表現しているのは、行われた事柄から孝子の心の働かせ方を察したまでのことである。「父の道」とは、父が存命であった時の日常茶飯の事柄というのと同様で、身近なこととして説けばそのぶんだけ、その意味は深遠で微細なものとなる。ましてや、「改むる無き」期間を「三年」と限定して言わずにおれないことの深い意図は、「三年の喪」とまさに同じなのだ。三年で喪服を脱ぎ、生者としての生活リズムに戻るが、哀慕の気持ちは永く心の中に刻まれる。「改むる無き」事柄は、外面のこととして忘れられていく側のことなのだ。この内容はこの上なく沈痛なので、心で理解するほかない。聖人の言葉の意図は、人の子でありながら父の存命中にも愛敬の誠に乏しく、父が没しても哀慕の気持ちに欠けている者のため

に口にされたのである。「孝と謂うべし〔可謂孝矣〕」の四文字をよく見るならば、（そこに込められた）無限の感慨は「孝とはいえない」者から向きを変えてきたものなのだ。およそ日常的な人間関係の中にあるすべての人のために示されたのであって、「達孝」を論じたものではないのである。「聖人立教、豈必以此至境概之凡民。今直曰「無改」、是祇從事蹟上察孝子之用心。「父之道」者、如云父在生時家常日用之事、愈説得浅近、其意愈精深微妙。況「無改」必限之曰「三年」、其精義与「三年之喪」正同。三年積服、復生有節、哀慕之情、永矢於懷。「無改」之事、相忘於外。此指沈痛無極、但可意會。聖人語意、直為人子父在鮮愛敬之誠、父没少哀慕之意者發。觀「可謂孝矣」四字、無限感慨、是從「不可謂孝」者転出。是為凡在倫常中人指示、非論達孝也。」（『浅説』、第一冊一一―二頁）

程によれば、「無改父道」とは『中庸』の「達孝」のような高度の実践ではなく、卑近で容易なものである。そのことが、とくに後半部分で強調される。「およそ日常的な人間関係の中にあるすべての人」の中には、その直前に示唆される「孝とはいえない」者、具体的には「人の子でありながら父の存命中にも愛敬の誠に乏しく、父が没しても哀慕の気持ちに欠けている者」も含まれる。その人々にさえもぎりぎり実践可能なレベルとして打ち出されているのが、「無改父道」だというわけである。

いわば、規範の要求水準を引き下げることにより、実行可能性を最大限に担保する解釈がここではなされていることになる。その引き下げは、二つの解釈上の操作からなる。「三年」という期間限定

の意味づけと、「父の道」の内容の転換である。

「三年」が「三年の喪」と同じであることは他の解釈者にも共通の理解だが、その期間について程は次のように意味づける。孝子の哀慕の心が痛切を極めるならば、それは終身続いてもおかしくない。しかし、多くの人にとっては時の経過とともに哀しみが減じていくことがむしろ自然である。そこで、せめて三年を喪の期間とするこゝにより、孝子にとつても不孝ものにとつても順守可能なものとしたのだ。

この期間の生活で要求されることが「無改父道」であるわけだが、その内容も難易度の高いものではあり得ない。『中庸』の「達孝」はもとより、『論語』子張篇で称えられた孟荘子のあり方も、父の孟献子が賢大夫であった前提があり、すべての人に当てはまるものではない。「父の道」とは、父の人格の高下如何を問わず「父が存命であった時の日常茶飯の事柄」を指す。ということとは、「道」といつても規範的な意味合いはほとんどなく、生活のありようという事実レベルの問題にすぎない。朱熹『論語集注』に引く尹氏や游氏が問題にしていた、父が実は非道であった場合をめぐる論弁も意味を失うことになる。

「父の道」の具体的イメージを次の一節に見ることが出来る。

「父の道を改むる無し」は、ぜひとも、ごく普通の卑近な事柄として見なければならぬ。たとえば、書籍や琴・瑟をどのように置いていたか、姻戚や朋友とどのように交際していたかなどは、すべて人々が軽視しがちな部分である。しかし、孝子の心は、このような事どもからでも何かとその哀慕の心を刺激

されるものだ。だとすれば、「非道」というような意味は、「父の道」の内容解釈として）自ずと混入させ得ないのだ。「無改父道」、須看得尋常淺近、如書策琴瑟之所安置、姻戚朋好之所交歡、皆人所易忽処、而孝子之心、動輒触其哀慕如此。則如其非道意、自不得攔入。」（『浅説』、第一冊一一〇〜一頁）

言い換えれば、生活態度全般のことである。『論語』子張篇に見えた「父の臣と父の政とを改めず」が支配階層だけの実践内容であるのに対して、格段に広範でありかつ実践上の負荷が少ない。極端に言えば、親の在世中の生活態度を三年間継続すればよいだけである。生活態度の中にも、好ましくない人物との交際など継続すべきでない部分が含まれるかもしれないが、それについては、「非道であれば改める、それこそが孝であるので、『改むる無し』などと言えるはずもない（『夫非道而改、正是孝也、即不得云「無改」』（『浅説』、第一冊一一一頁）という説明が当てはまるであろう。

そうであるならば、「無改父道」は格段に容易なものとなる。そして、本来そのようなものとして解釈され実践されるべきだというのが、程瑤田の立場である。

かくして、「浅説」の冒頭は次のように説き起こされる。

私がわかりやすく説く「父の道を改むる無し」は、本当に平凡な行為である。中程度以下の人であっても、みな努力して行うことができる。後輩諸君は、自分で自分に限界を設けないようにすればそれでよい。「吾浅説之無改父道、真庸行也、雖中人以下、皆可勉為。後生小子、毋自画焉可也。」（『浅説』、第一

ここでの「わかりやすく説く〔浅説〕」態度は、既に引いた「拾遺」冒頭の「深く追求すべきでない〔不可深求〕」とする態度に重なるものといえよう。もつとも、「浅説」と「不可深求」は、それぞれ内容よりはむしろ説き方、解釈の方法に重点がある表現ではある。「浅説」とは難解な言葉を使うことなく平易に説明することであるうし、「不可深求」とは、深読みしてはならない、過剰な解釈を展開してはならないという戒めとして、まずは読み取ることができるのであり、規範の実行可能性に直接触れるものではない^①。ただ、程瑤田の展開する議論においては、過剰解釈の結果として導き出されるものが凡人には到底不可能な聖人の孝であることにより、規範内容の上でも深い追求が必要なレベルへと競り上げられていることになる。つまり、表現・解釈の深淺と、内容として読み取られた規範の実行可能性とは連関している。そして、程としては、深い探究の末に得られた難解・高度な規範ではなく、わかりやすく説くことの可能な、その実現を深く追求するまでもなく平易で実行しやすい規範をこそ、求めているわけである。

以上、程瑤田の「無改父道」解釈は、規範の要求を平易化することにより普遍的な実行可能性を担保しようとするものであることが確認された。これを便宜的に、「深く求めない」態度と称することにしよう。そして、本稿で主張したいのは、この「深く求めない」態度が程瑤田の孝道思想を貫く特徴的な発想であり、伝統倫理思想としてはきわめて興味深い思考様式を示すものだということである。

二、程瑤田の孝道論の諸側面

本節では、程瑤田の「深く求めない」というスタンスが、孝あるいは親子間の倫理をめぐる他の話柄をめぐっても一貫しているかどうかを検証したい。取り上げるのは、「出告反面」という親との日常的な接し方のルールをめぐる考察と、親子の間で相手の犯罪行為を他者や官憲に隠すべきかどうかという問題である。

(一) 孝規範の射程

「論出告反面」は、『論学外篇』で「浅説」の一つ前に置かれている。話題は、『礼記』曲礼上篇で「人子の礼」として語られる孝規範の一つである。

夫れ人子たる者、出づるには必ず告げ、反れば必ず面す。遊ぶ所必ず常有り、習う所必ず業有り。『礼記』曲礼上篇

父母に対して自身の行動がいつでも把握・検証可能であるようにせよという規範である。これと通じる規範は『論語』にも見られる^②。父母と必ずしも起居をともにしない現代人にとってはあまりにも強い束縛と感じられるだろう。伝統中国社会でも、科挙受験や商業活動などの必要で家を離れる経験は多くの人がしていたはずである^③。

これに対する程瑤田のアプローチは、「無改父道」に対するのと一見異なる。父母という限定的対象への倫理という前提を維持しつ

つその内容を平易化するのではなく、父母以外の対象にも当てはま
るべき最も基本的な倫理として位置づけなおすのである。ただ、本
稿としては、これもまた「深く求めない」態度の一環であると考え
る。すなわち、父母以外にも開かれた倫理として説くことで、対象
が誰であれ適用可能な倫理性を強調したものと捉えられる。対象が
父母であるという理由で要求レベルを深化させるものではないので
あるから、孝道の平易化という意味合いをも帯びるであろう。
程に言わせれば、この規範の含意は父母をはじめとする上位者の
みならず、卑賤の使用人に対しても有効である。

かりに気ままに遠くへ出かけて、日を暮らしても帰ることを
忘れ、家人には何も告げ知らせいなかっただけなら、たまたま大
事な事案が持ち上がったとしてもどこを搜索したらよいのかわからな
い。自分の胸に手を当てて考えてみて「子供らに恥ずかしいこ
となど何もない」と言えるのか。それゆえ、およそ人の行為に
ついては、それが重大なものだと語るときには必ず父母に仕え
る場面に帰着させるものなのだ。実際、事柄には共通の意味が
たくさんあるので、(前記のようなことをする人は)人の子と
しての場面ですらも何の遠慮もなく勝手な振る舞いに及び得る
ことになろう。「苟蕩然遠出、竟日忘帰、曾不告知家人、脱有
要務、追尋無方、撫己自思、豈曰何慚兒子乎。故凡人之行、語
其重大、必歸之事父母。其実事多通義、寧不為人子時、遂可肆
無忌憚乎。」(「出告」、第一冊一〇九〜一〇頁)

一人でふらふら出かけるという行動、自由気ままに振る舞うこと

の非倫理性を程は指弾する。出歩くことはなるほど自分一人のこと
であるかもしれないが、いざというときに連絡不能に陥って迷惑を
かけてはならない。このとき迷惑が及ぶ範囲は当面自分が関わる限
りでのすべての他者となるが、その中でも最も重大な例として父母
を挙げることにより、この規範の意味が強調されているのだ。
かくして程の射程は、父母に仕えるさいの身の律し方、上の者へ
の孝から方向を転じて、下の者への態度、子弟への教訓にまで及ぶ
ことになる。

私の考えでは、「古の学者は己の為にす」というが、自分の
仕事の中で人につながりをもつものはすべて、自分にとつても
極めて関心を払うべきものに違いない。もし毛筋ほどでも自分に
関係ないとすれば、その事柄はきつと自分が行うべきことでは
なく、放置したままでもよいのだ。子孫を教えることの場合、
子孫のことだけに止まるだろうか。「吾以為古之学者為己、凡
吾事之屬於人者、必其於己有所甚関切者也。若絲豪於己無与、
則其事定非己之所当行、直置之可也。如教子孫、豈但為子孫事
哉。」(「出告」、第一冊一一〇頁)

複雑な議論だが、まず前提となる公準に注意しよう。

古の学者は己の為にし、今の学者は人の為にす。(『論語』憲
問篇第二章)

「人の為」とは他人に認知されることだけを指す没主体性を意

味し、逆に、「己の為」とは自分自身の向上を目指すことである。当然、己のためにするのが当為となる。

さて、子孫を教えるとは子孫のための事柄であり、表面的には、己のためではない。だが、程に言わせれば、子孫にかかわり、その子孫が周囲の他者とどう関係するかにまでかかわるがゆえに、それは己のための事柄の中でも喫緊事である。結果として、よく教えられた子孫が立派な人格を身につけることもあれば、教えを放棄された子孫がならず者となることもある。後者の場合、子孫が他者に害をなすことは、親たる己も無関係ではあり得ず、教育の失敗に責めを負うことになる。

かくして、子孫を教えることは紛れもなく己のための事柄である。そして、再び程の論理は反転して自己を律する倫理に向かう。

それゆえ、自分の子孫は必ずちゃんと教えて自分の手本に従わせなければならない。自分は自分のためにしておいて、子孫には自分の手本から逸脱するに任せておいてよいわけではない。これでは、自分の手本が自分をすらもそれに従わせられないわけ、それなのに自分を従わせることのできない手本で自分の子孫に手本を示そうとしても、その難しさは私にはお見通しだ。

〔是故吾之子孫、必教之就吾範、豈吾之爲吾、反任其出乎吾之範。是吾之範、且不可以範吾、而乃欲以不能範吾之範以範吾子孫、吾知其難矣。〕（「出告」、第一冊一一〇頁）

自分の手本に従うとは、己のためにするという原則に従うことである。程が想定する「己のため」の内容を読み込むなら、他者に関

係が及ぶ事柄をこそ自分の第一の関心事として取り組むべきことになる。その意味で、子孫への教訓を怠ることは、自己の従うべき規範からの逸脱なのである。

この議論の出発点にあったのは、親に心配をかけないように行動せよという孝規範であった。しかし、到達地点から振り返ってみれば、そこで強調されていたのは倫理の一般原則ともいえるべきものである。すなわち、自己のための規範は自己完結しておらず、他者にまで関わる事柄に配慮することこそが自己の順守すべき第一の規範であるということであった。「出告反面」とは、この一般原則を、最も重大と見なされる親子の関係性に即して表現したものにすぎない。

ここに見て取れるのは、孝道の伝統的な規範を一種の強調表現と捉えることにより、一般原則の存在をその背後に浮かび上がらせようとする姿勢である。程にとつての孝道は、親子という関係の特殊性に閉じられず、倫理の一般原則にまで開かれていくものなのだろう。そのような解釈態度は、「無改父道」の意味を深く求めず一般的レベルにおいて解釈しようとした姿勢に通じるものである。

（二）「私」であることの公共性

儒家的な親子倫理のある種の極限事例として知られるのが、いわゆる「直躬」説話である。その大本というべき『論語』の例を見てみよう。なお、人名と解されることの多い「直躬」を、朱熹は当人の特徴についての記述として解する。

葉公 孔子に語^りて曰く、吾が党に躬^みを直くする者〔直躬者〕

有り。其の父羊を攘む^ゆ。而して子之を証す。孔子曰く、吾が党の直き者は是れに異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中に在り。『論語』子路篇第一八章)

なぜ極限事例かといえ、そこには羊の窃盗という犯罪が介在しているためである。羊を盗んだ父親と窃盗罪を裁くべき法秩序の前に、子はいかなる態度を取るべきか。『論語』とは少しずつ異なる説話が『韓非子』五蠹篇や『呂氏春秋』当務篇に見え、法家思想と儒家思想との対立を語る好個の材料となっている¹⁴⁾。

儒家は当然、孔子の態度を祖述する。まず朱熹の注を土田健次郎訳により挙げておこう。

「躬を直くする」とは、正直であろうとして物事を行うことである。何かの理由で盗むことになってしまったのを「攘む」と言う。／＼…：父子がたがいにかばって隠し合うのは、天理、人情の至れるものである（「天理人情之至也」）。それゆえ正直さをことさら実践しなくても、「正直さはその中にある」。○謝氏が言った。「理に順うのを正直とする。父が子をかばって隠してあげず、子が父をかばって隠すことをしないのは、理に順うものであるうか。父の瞽瞍が人を殺したならば、子の舜は密かに彼を背負って逃げ、海浜に逼塞したのである¹⁵⁾。このような時には、何よりも親を愛する心が勝るのである。正直であるとかないとか、あれこれ算段する余裕などあるうか¹⁶⁾」。

程瑤田も朱熹が用いた「天理人情之至」という表現を襲用して、

父子が隠し合う行為を最大限に肯定する（「述公」、第一冊五二〜四頁）。しかし、その根拠は朱熹とは異なる。程の議論では、当時の正統教学である朱子学の「天理の公／人欲の私」という二項対立図式は廃棄され、「私であつてこそ公たりうる」という地点から倫理全般が組み直されているのだ¹⁷⁾。公と私についてはさしあたり、公共的・普遍的なものと個別的・特殊なものというふうにつけておくが、両者の関係づけをめぐる新たな理論は、「深く求めない」立場とどのように連関するだろうか。

まずは程の主張の文脈を確認しよう。程が取り上げる經典上の記述は、『論語』の「直躬」のほかにもう一つ、『儀礼』喪服子夏伝の一節がある。

昆弟の義¹⁸⁾ 分かるること無し。然り而して（自分の父への喪と父の兄弟への喪に）分かるる有る者は、則ち子の私を辟^さくればなり（避けて私を全うさせるからだ）。子其の父を私せざれば、則ち子と為るを成さず。『儀礼』喪服伝)

当該の伝では、「父子」「夫妻」「昆弟」の一体性が前提として説かれているが、その前提にも関わらず、兄弟関係にある者は喪礼上の扱いを差別化されることの説明である。父に対しては斬衰三年という最も重い喪であるのに、その兄弟姉妹に対しては「不杖期」すなわち杖を持たずに歩ける程度で一年間の喪となる。喪に服する者から見れば、死者が直接の親なのかそうでないのかはおのずから異なるし、異ならなければならない。その違いを理由づけるものこそ、相手を自分にとって大事なものとして「私する（特別視する）」情

愛の深さということになろう。

これらの經典上の記述に関して、「親を親しんで民を仁し、民を仁して物を愛す」(『孟子』尽心章句上第四五章)における自然の差等の存在をもって「公」とする立場から程瑤田が著したのが「述公」である。¹⁹⁾

いずれも、「私」を通じて「公」を實踐することを語っている。それこそが天理人情の極み「天理人情之至」であり、自然に出てくる働きかけ・等級づけ・境界線でありつつ「意・必・固・我」(身勝手な思い・決めつけ・固執・自己本位)がその中に介在していないものなのである。もしも「私」でないなら、「公」と称されるものもきつとその心の本当のところからは発していないに違はなく、「誠」でないのなら、全くの「私」に過ぎないものとなってしまふ。「皆言以私行其公、是天理人情之至、自然之施為・等級・界限、無意・必・固・我於其中者也。如其不私、則所謂公者、必不出於其心之誠然。不誠、則私焉而已矣。」(「述公」、第一冊五三頁)

程は「公」と称されるものを批判して真の「公」を想定するとともに、純然たる「私」を批判してもいる。その際、程の批判するよくな「公」こそが、同様に批判対象となる「私」の温床でもあるという関係が示唆されている。そのような批判対象を一言で表現するならば、「二公無私(公に純一で私が無い)」である。

人々の決まり文句では何かといえは「一公無私」などと言う。

これは、「公」が行き過ぎた表現というよりは、「公」に達していない表現である。これは、「一視同仁」や「愛に差等無し」の教えである。そのきつかけは「意・必・固・我」から生じ、その弊害は絶対に「父攘み」「子証する」ところにまで極まる。その心は「大公」という評判を勝ち得たいという欲求に陥っているのだ。天下の人は、だれもが自分に折り合いをつけながら「私」を行なっているものなのに、このおひとりだけは、「公」に純一で「私」が無いようにできるとでもいうのか。そもそも、「私」が無いであろうか。聖人が難しいとしたことなのに、あたかも人々にとって容易なことのようにだが、そもそも人々が難しいとすることを容易なことと言えるものなのか。そもそもそのようなことを「公」と言えるのだろうか。「人有恒言、輒曰「二公無私」。此非過公之言、不及公之言也。此「一視同仁」、「愛無差等」之教也。其端生於意・必・固・我、而其弊必極於「父攘」「子証」。其心則陷於欲博大公之名。天下之人、皆枉己以行其私矣、而此一人也、独能一公而無私、果且無私乎。聖人之所難、若人之所易、果且易人之所難乎。果且得謂之公平乎。」(「述公」、第一冊五二～三頁)

「二公無私」など実現困難なお題目にすぎない。そのような難事が「公」ではありえないという論断は、「公」とは誰もが実行可能なものとして公共的・普遍的でなければならぬという想定に基づくだろう。そして、その難事を成し遂げた結果は、「直躬」に即していえば親子間の情愛を無視した異様な事態である。そのような行動の動機として「大公」の名声への欲求があるとすれば、自分一個

の利益のみを図る「私」として非難に値する。

逆に、誰もが実行可能であり公共的・普遍的であるという基準から考えると、「私」があるという事態こそが「公」なのではないか。なぜなら、「私」という個別性にもとづく情意のあり方はきわめて「自然」であり、その構図があらゆる人に共通であるという意味で、公共的・普遍的なものと言えるからである。こうした事情にもとづき、「述公」からの最初の引用文でも「自然に出てくる働きかけ・等級づけ・境界線」の存在を積極的に肯定し、『私』を通じて『公』を實踐する」という規範内容が確認されていた。

とはいえ、程の理論でも、「公」の極致となると聖人でなければ達成できない。それは従来からの卓越性にもとづく聖人観と変わらない。ただ、程においては「公」の極致とは「私」の実現でもあり、「私」を實現しようとする自然の心理の普遍性を肯定することが、その理論の出発点である。ここに、「私」の克服の度合いにおいて卓越性を測っていた朱子学との大きな違いがある。

程の場合、誰もが自然に行っている事実こそ、「公」すなわち公共的で普遍的な倫理の基底がある。そして、誰もが行っているのは「私」そのものであり、「その心の本当のところ」におのずから根差しているものにはかならない。かくして、程の主張によれば、父と子が隠し合うのもまた「私に立脚した公」の内実をなすものとなる。すなわち、自分と特別な関係にあるものへの親愛の情が、程においては「誠」なるものと見なされ、「公」を基礎づけるべき「私」として強く肯定されているのである。それに対して、そうした要素を振り捨てた「無私」は、実現困難でありかつ欺瞞的なものとして否定される。

この地点から振り返るなら、程の想定する「公」の極致が聖人にしかできないとは、容易さに徹し切ることの逆説的な難しさであり、その基底には万人に共通の「私」があるのに対し、「一公無私」はその地平から遊離した不可能事なのであった。だとすれば、「述公」の所論は誰にでもできるレベルに定位する「深く求めない」態度の別表現といえるであろう。

父の窃盗という案件を程瑤田に即して解釈するなら、羊を盗んでしまった父の行為は「無改父道」の対象ではない。それはむしろ「非道」に属し、改めてこそ孝であるとされるであろう。しかし、父（あるいは、自らの生育に深くかわった人と言い換えてもよい）が犯罪者として社会的に非難され処断される可能性があるときに、それを忍びないとする私的心情もまた、普遍的に存在すると想定できる。このとき、父の犯罪の摘発に積極的に関与する行為は、私的心情に反するために難易度が高いものとなる。それゆえ、そのような行為を一律に求める「一公無私」は、程が主張する「深く求めない」倫理規範たりえない。

以上、親族の犯罪事実の隠匿という極限事例にかかわる問題についても、程瑤田の「深く求めない」立場は一貫していることが確認された。

三、深く求めない倫理

(一) 中国伝統倫理における「深く求めない」と

程瑤田が「無改父道」解釈を通じて示唆していたのは、倫理規範の解釈態度と解釈内容、それとも密接に結びついた実現要求のあり

方において、「深く求めない」態度であったといえる。『論語』の言の解釈においても、深く求めることなく、平凡極まりない内容として解釈すべきであるし、その結果提示されることになる倫理規範は、実現に向けての努力を深く求めることなく、だれもが実現可能なものであるべきであった。

このような姿勢が程において一貫しているとすれば、注目すべき事態ではなからうか。通常予想される限り、伝統的倫理思想においては「深く求める」態度こそ支持されそうなものだからである。

とはいえ、この点について考察を進めるためには、少なくとも、ここまで包括的に捉えてきた「深く求めない」態度の、経典や規範の解釈態度と解釈内容、さらには規範の実現要求の程度という三つの側面を意識しながら通時的な分析を行う必要があるだろう。とりわけ、戴震や焦循といった同時代人の思想との比較も重要な作業である。今はその用意を欠くため、粗さは承知の上で、「漢籍リポジトリ」⁽²³⁾の検索結果から用例の傾向を点綴しつつ、程の主張の位置づけに見当を付けるにとどめたい。

「拾遺」に見えた「不可深求」という表現を検索すると、八例のみである⁽²⁴⁾。それらはおおむね、過剰解釈の不適切性を説くものと過剰要求の禁止の二つに大別できる。

過剰解釈にかかわっては、清初の朱鶴齡（一六〇六〜八三）が陳啓源（？〜一六八九）『毛詩稽古編』のために書いた序文がある。「三皇五帝」の事蹟には深く求めることができないうところがある。「蓋有不可深求者矣」といい、孔子の「信じて古を好む」⁽²⁵⁾態度を念頭に置く⁽²⁶⁾。断片的で不確実な伝承であっても穿鑿したりせず、あるがままに尊重することをよしとするのである。孔子は「深く求める」こと

はしておらず、後世の解釈者もまたしてはならないというのである。ちなみに、朱鶴齡と陳啓源とは『詩経』解釈史上、「詩序」を尊重する「尊序派」の立場を共有している⁽²⁷⁾。

過剰要求にかかわる用例は、『易経』「恒」卦解釈の文脈に登場する。「初六」爻辞に「浚く恒にす。貞しけれども凶なり」とあり、応爻である九四への過剰な要求が戒められている。これを朱熹『周易本義』は「未可以深有所求」と表現し、それを受けた注釈書に「不可深求」が散見される。

こうした例が全体的には稀少であることから、「深く求める」と自体は、解釈上の態度としても、倫理的要求のあり方としても、基本的には肯定的に捉えられてきたものと想像される。かりに「不可深求」という文字列を検索してみるならば、ほとんどの用例が「深求」をよしとし、「不深求」を否定的に価値づけていることが見出せるだろう⁽²⁸⁾。肯定的な意味合いの稀少例としては康熙帝の上諭がある⁽²⁹⁾。ただしそれは、官僚同士の不正な結託について「自分は人君として、とくに寛容の態度を取って深く追及しないままであり、知らないわけではない（朕為人君、特從寛不深求而已、非不知也）」とするものである。つまり、自らは寛容のポーズを誇示しつつ、官僚相互に対しては不正追及を求めた内容であって、むしろ官僚層が「深く求める」ことを前提としていることが注意される。

規範内容の「深さ」については、批判者の意識と批判対象の自己認識とのずれが絡むため、概観を得にくい。『中庸』に「道は人に遠からず」（第一三章）と言うとおり、そもそも儒教自体が人間社会の日常卑近な現実に密着することを標榜していた。とくに、仏教を高遠に馳せた抽象論として批判した朱子学は、儒教を「実」なる

ものとして自己規定し、高遠を追い求めがちな儒教内の傾向についても強く警戒していた。⁽³¹⁾ 朱子学の自己認識に即して見る限り、規範内容の日常性の度合いは、批判者である程瑤田と変わらない。

違いが生じるとすれば、規範の実現要求の態度においてであろう。すなわち、朱子学が導入した着実な「工夫」なるものは、孔子の体現する聖人の境地へ向けての終わりなき積み重ねへと帰結し、むしろ終わってはならないものと化していた。⁽³²⁾ 「聖人学んで至るべし」とのスローガンのもとに、あらゆる人を「深く求める」ことへと誘うのである。こうした要求のあり方は、実は規範の内容とも関連せざるを得ないと思われる。朱子学は日常的な規範（と自らが見なすもの）の実現を深く求めるものであり、程瑤田は、深く求めるまでもなく実現できる普遍化可能なものへと日常的な規範を据え直そうとしたのである。⁽³³⁾

(二) 「深く求めない」ことの深さ

かくして、程瑤田が打ち出した「深く求めない」態度は、中国の伝統倫理思想の中でも独特の意義をもつものと思われる。しかも、その発想を支えていたのは、深く求めることへの単なる忌避感にとどまらず、倫理的考慮でもあっただろう。すなわち、倫理原則を広く一般的に順守可能なものとするために選び取られた戦略でもあったと思われる。

とはいえ、誰にでもできることとして規範の要求水準を下げることは、独特の危うさがある。すなわち、低下したそのレベルさえもクリアできない人は、もはやいかなる弁解の余地もなくなるのではないか。また、誰にでもできるとされたその内容が、実は意外に

困難な場合もあるだろう。

「父の道を改むる無し」の意味は、こうした（父母ゆかりの事物に心動かされずにはいられない）部分に求めるのが当然であって、浅いようで実は深いし、粗大なようで実は精密である。心の中で言葉にはしないながらも誰もが肯定する領域に求めてこそ、得ることができるのである。それゆえに私は言う。「改むる無し」とは、たとえば、琴・瑟や書籍をどのように置いていたか、姻戚や朋友とどのように交際していたかなど、父母が愛したものを自分も愛し、父母が尊重したものを自分も尊重するということで、誰もができることでありながら、実は、じゅうぶんに賢くじゅうぶんに孝である者にもなしたがたくて、静かな夜に後ろめたさを抱くものとなるのである。「無改父道」意、当於此等処求之、似浅実深、似粗実精、求之於心之不言而同然者、斯得之矣。吾故曰、「無改」者、如琴瑟書策之所安置、姻戚朋好之所交歡、父母之所愛亦愛之、父母之所敬亦敬之、⁽³⁴⁾ 人人可為、而実能賢能孝者之所難能、而清夜抱疚者也。」（「拾遺」、第一冊 一一三頁）

「深く求めない」はずであった倫理は「実は深い」ものへと反転する。「誰もができる」はずなのに、実は「じゅうぶんに賢くじゅうぶんに孝である者にもなしたがた」い。たしかに、「父母が愛したもの」「父母が尊重したもの」が何であったかを三年間忘れずにいられるかは心許ない。ましてや、それらを自分も愛し、自分も尊重することを三年間続けられるのか。「深さ」の焦点は、程において

は一見平易な「誰もが肯定する領域」が意外にも重大な意義をもつことにあるであろうが、社会的な効果から見たら、程が否定的に扱ってきた「深さ」にも接続してしまうのではないか。

このとき、実現のためのハードルが下げられていることは両義的な効果をもたらす。一つはここまで確認してきたとおり、普遍化可能性のより広範な確保である。もう一つは、このレベルにまで低下した規範すら順守できない人々に対しては、一転して排除の根拠となるということである。

引き下げられたはずの要求水準がほんとうに「誰もができる」レベルにまで達しているかを判定するのは困難である。父母の生前のありようを忘れないといっても、同居が常態であるかどうかといった社会状況によって実現可能性は大きく左右される。ましてや、程自身が「実は深い」ことを認めており、その実現如何によって不孝者があぶり出されるような規範だとすれば、人々にとつての束縛度は、深く求められた場合よりもかえって強まることになるだろう。

達成困難な規範を押し付けることで自己欺瞞をも強いるような倫理のあり方を拒否することが程瑤田の課題であった。それに代えて程が訴えようとしたのは、誰もが実行可能な最低限倫理である。それすらも実行不可能な人々が現にあり、非難の対象となることは、倫理規範である以上は当然のことなかもしれない。ただ、この事態に対して程の「後ろめたさ」を重く受け止め、その軽減を図ろうとするならば、「誰もが」の範囲や、最低限倫理における実現要求のあり方を問い直すことが必要となるだろう。⁵⁵⁾

おわりに

以上、程瑤田の孝道論に照準を合わせ、彼がいかにして孝の実行可能性を確保しようとしたかを跡付けた。前提として、『論語』等の本文解釈を通じて与えられる従来の孝規範が、聖人の境地と連続的であったり、硬直的なスローガンのもとで人情の自然に反したりするような、高すぎる要求を課しているとの問題意識が見出せる。「三年無改於父之道、可謂孝矣」という、生活への束縛がとりわけ強くなり得る孝規範の解釈において、程の基本的なアプローチは、これを「深く求めてはならない」として「浅く説く」こと、日常生活の中で無理なく実践できるレベルに限定することであった。それにより、一見実行困難な規範も実は普遍的に行われ得るものとして位置づけ直されることとなる。

この「深く求めない」ことによる普遍化可能性の確保という戦略が、孝に関係する他の議論領域にも一貫していることを確認した。その論点は、「公」と「私」の関係という論題にも及び、「私」の普遍性をもって「公」を再解釈する程瑤田の主張の一端に触れた。

最後に、倫理規範の要求水準を下げることににより普遍化可能性を確保しようとする戦略が、かえって倫理規範の抑圧性を高める可能性について言及した。

こうした議論と程瑤田の個人史との関係、先行研究で注目されてきた「誠意」や「讓」の思想との関連、同時代人士の議論との比較、さらには程の議論が社会的に実現された場合の変容可能性など、残された検討課題はいくつもあるが、私見がまとまったら程に倣い「拾遺」を著すこととしたい。

〔謝辞〕本論文は国際日本文化研究センターの共同研究「比較のなかの「東アジア」の「近世」——新しい世界史の認識と構想のために——」（代表者：伊東貴之）による研究成果の一部であり、二〇二四年七月二一日の共同研究会で発表した内容に基づく。当日の指摘の一部は注の中でお名前とともに触れた。また、本誌査読者からの修正意見により、いくつかの誤りを正し得た。諸先生に深く感謝申し上げる。

注

(1) 尾崎順一郎「程瑤田の経学者としての評価とその手法」『日本中国学会報』第六九集、二〇一七年。前年の博士論文（東北大学）の一部にもとづく。

(2) 日本での貴重な例外として、三浦秀一「彭紹升と戴震の思想圏」『東方学報（京都）』第六二冊、一九九〇年の一節（四六五〜九頁）がある。中国語圏の研究に関しては金玲「近百年程瑤田経学研究述評」『中国経学』第二二輯、二〇一八年）の「思想研究」の項（二二六〜二八頁）が的確にまとめているほか、林静宜「程瑤田学記」（高雄・国立高雄師範大学碩士論文、二〇一〇年）にも整理されているが（三〇〜一〇頁）、いずれを見ても「義理学」関係の研究が少ないことは明白である。代表的な成果としては、張寿安「程瑤田の義理学——從理到物則」『漢学研究』第九卷第二期、一九九一年）など。金論文以後のものでは、廖晓焯・朱燕玲「崇礼与性善——清儒程瑤田義理思想探析」『哲学与文化』第四六卷第六期、二〇一九年）、潘斌・宋晓希「程瑤田礼学的哲学基礎与经世取向」『哲学与文化』第四八卷第八期、二〇二二年）、楊抒漫「徽派樸学中庸觀探賾——以戴震・程瑤田・凌廷堪為例」『安徽

工業大学学報（社会科学版）』第四〇卷第五期、二〇二三年）、姜波「調和朱王、以朱為宗・程瑤田哲学思想的特質」『淮北師範大学学報（哲学社会科学版）』第四五卷第三期、二〇二四年）を参照した。

(3) 程瑤田の思想的評価について先鞭を着けたのは錢穆『中国近三百年学術史』（北京・中華書局、一九八六年）「初版」上海・商務印書館、一九三七年）である。孫海波（署名：「海波」）『程讓堂学記』（存萃学社編集『中国近三百年学術思想論集』香港・崇文書店、一九七一年）「初出」『中和月刊』第一期第五号、一九四〇年）が錢穆の文章を利用しながらその名を伏せていることについて、金玲前掲論文、一三六頁（注4）参照。

(4) 本稿の関心は倫理的問題をめぐる思考の一範型を見出そうとすることにあり、孝道思想史における程瑤田の位置といった問題は直接扱わない。また、「謝辞」に言及した研究会で松野敏之氏が示唆されたとおり、実行可能性に著しく留意した発想には何らかの現実的背景を想定することもできそうだが、その点も本稿では論及できない。一点、男系を偏重し血縁に閉じられた孝道思想が倫理的思考の範型たりうるかについて述べておくと、程の議論は「父の道」の議論でも「父母」を念頭に置き、対象を普遍化する論点も含むなど、孝道の現代的再読に向けても有益である。

(5) 陳冠明等校点『程瑤田全集』全四冊（合肥・黄山書社、二〇〇八年）。

(6) 土田健次郎訳注『論語集注1』（平凡社、二〇一三年）、一〇一〜一〇二頁。

(7) 程瑤田が後年まで「時文」を含む「文芸」への関心を持ち続けたことについて、尾崎注1前掲論文、一九七〜八頁（注23）参照。

(8) 「不忍死其親」という表現の『論語』学而篇第二章の解釈に関連した用例としては、朱熹『論孟精義』卷一上に引く楊時の言が「君子不忍死其親、故三年猶不改是焉、可謂孝矣」と述べているが、『論語集注』は楊時説を引かない。後世の『論語』解釈では、明の高拱『問弁録』に「惟

- 孝子実有不忍死親之心、哀慕誠切」(『高拱論著四種』、北京・中華書局、一九九三年、一二三頁)と、程瑤田に近い表現がある。
- (9) 寶光廬(一七二〇〜九五)、東臯先生と称され、三度浙江学政を務めて多くの人から師と仰がれたという。
- (10) 「復生有節」は『礼記』三年間に拠る。
- (11) 新田元規氏の指摘による。
- (12) 「子曰く、父母在せば遠く遊ばず。遊ぶに必ず方有り」(『論語』里仁篇第十九章)。
- (13) 商人家庭の出身で科挙を受験した程瑤田自身やその家族にとっても当然切実な問題であつただろう。尾崎順一郎氏からは、程瑤田の思想と商人倫理との関連性、そして、程の主張が子弟教育のために着想されている可能性について示唆を受けた。
- (14) この説話に代表される儒家的親子倫理と近代的法秩序との衝突をめぐる現代中国での論争をまとめたものとして、郭斉勇主編『儒家倫理争鳴集——以「親親互隱」為中心』(武漢・湖北教育出版社、二〇〇四年)がある。
- (15) 『孟子』尽心章句上第三章での孟子の桃応への応答を踏まえる。
- (16) 土田健次郎訳注『論語集注3』(平凡社、二〇一四年)、四五二頁／四五三〜四頁。「」内引用者。
- (17) 程瑤田の公私観は明清時代の思想史的傾向に合致したものである。溝口雄三『中国の公と私』(研文出版、一九九五年)などを参照されたい。
- (18) 程瑤田による引用は「義」を「道」に作る(述公、第一冊五三頁)。
- (19) 「述公」は、『論語』子路篇の注として劉宝楠『論語正義』卷一六および程樹德『論語集釈』卷二七に、『孟子』尽心章句上第四章への注として焦循『孟子正義』卷二七に、それぞれかなりの長文が引用されている。
- (20) 『論語』子罕篇第四章に拠る。
- (21) 「一公無私」は、元の胡炳文『四書通』で、『大学』伝第十章の『詩経』「文王」篇引用について民との好悪の一致を解説する文脈で用いられており、『四書大全』でも「雲峰胡氏曰」として引用される。「一公無私」とは朱子学よりもむしろ陽明学を標的とした表現ではないかとの指摘が小島毅氏からなされたが、発想の基盤は朱子学で準備されていたと言える。また、程の時代状況からすれば、清朝権力から官僚層への「一公正無私」の要求も切実なものとしてあつたかと思われる。雍正帝「御製朋党論」(『世宗憲皇帝実録』卷二二、雍正二年七月丁巳条)参照。
- (22) この規範内容が「誠」に基礎づけられていることには本稿では立ち入らないが、「誠意」の解釈は、程瑤田思想の根幹として先行研究が注目してきたところである。
- (23) <https://www.kanripo.org/>
- (24) 二〇二四年九月一日閲覧。この時点で程瑤田の著作は「漢籍リポジトリ」未収録。
- (25) 『論語』述而篇第一章。
- (26) 朱鶴齡「毛詩稽古編序」(『愚庵小集』、上海・華東師範大学出版社、二〇一〇年、一五二〜二頁)。
- (27) 江尻徹誠『陳啓源の詩経学——『毛詩稽古編』研究』(北海道大学出版会、二〇一〇年)、六三〜八二頁、一三五〜四一頁。
- (28) したがって、「不可不深求」や「可不深求哉」のようなかたちをとることが多い。
- (29) 検索では『聖祖仁皇帝聖訓』卷四六の用例がヒットする。当該の上諭は『聖祖仁皇帝実録』卷二六九、康熙五五年九月甲申条にも載せる。
- (30) 岸本美緒によれば、清朝においては「寛容」がかなりプラグマティックに選ば取られていた(『明末清初中国と東アジア近世』、岩波書店、二〇二一年、二二一〜四二頁、とくに二二九頁)。
- (31) 垣内景子『朱子学入門』(ミネルヴァ書房、二〇一五年)、五六〜七頁。

(32) 垣内前掲書、一二三～四頁。

(33) 程瑤田と朱子学との距離については先行研究でも捉え方に幅があり、研究会では伊東貴之氏・小島毅氏から、朱子学との距離というよりは清代思想の特徴ととらえるべきではないかとの見解も出された。関連して想起される伊東氏の「薄められた“朱子学”」(思想としての中国近世)『東京大学出版会、二〇〇五年、一一八頁)という表現は、戴震らの思想が朱子学の平板化という側面をもつことの指摘だが、これを援用してむしろ程瑤田の思想の朱子学からの変容を強調する論者も存在する(廖・朱注2前掲論文、一五二頁)。私の見解も後者に傾く。

(34) 「父母之所愛亦愛之、父母之所敬亦敬之」は『礼記』内則篇に拠る。

(35) 最低限倫理が伝統良知論(いわば「深く求める」思想)に対して持つ現代的意義とその問題点については、倫理学者、何懐宏氏の著作に即して指摘したことがある(『研究ノート』「良心」の良さをめぐる試論——二つの『良心論』を読んで(その2)、『アジアの歴史と文化』第七輯、二〇〇三年)。