

曾子と礼

末永高康*

(二〇〇八年一月三〇日 受理)

なぜ、「曾子と礼」なのか。「曾子」と「礼」というような通常結びつけて語られることのないものを結びつけて語ろうとするならば、まず、それを語ることの弁明がなされなければならぬ。

論者は以前、新出土資料の『内礼』の出現を受けて、『大戴礼記』の曾子立事篇以下の十篇（以下、これを『曾子』と呼び、その引用においては篇名の「曾子」二字を省略する）を再検討したことがある*1。今本の『曾子』は何らかの「曾子語録」に由来すると考えられるが、なかでも、いくつかの短章を並べた冒頭に「曾子曰」を冠して全体を曾子言としている諸篇——立事、本孝、立孝、制言の諸篇は後人の加工の度合いが少なく、曾子その人の思想をうかがう資料たり得る。特に、立事篇の「君子」について述べた短章などは、内容的にも文体的にも『論語』の伝える曾子言と一致し、曾子その人の言葉を今に伝えている可能性が高い。とおおよそこのようなことを論じたのであるが、その際、注目したことの一つに、立事篇で君子と礼との関係が強調されないという点がある。

立事篇には「礼」字が二か所しか現れない。この篇の主題が「君子」であり、かつ、その内容が基本的に『論語』に見える孔子思想の祖述であることを思う時、「礼」への言及の少なさは、この篇を特徴づけるものの一つであると言える。他方、『論語』に見える曾子については、「微細な礼」が「さほど重視され」ないという渡邊卓氏の分析があるし*2、孔子後学について、「孔子の教えの」「形式的方面を力説して礼を尊重した」子夏・子游の派に対し、その「精神的な方面を強調した」のが曾子の派であるとの理解は、思想史の「常識」でもある*3。君子と礼との関係が強調されないというのは、必ずしも曾子との関係を証するものではないが、その関係を暗示するものであるとは言えよう。そこで、立事篇の曾子言を曾子その人に帰する傍証の一つとしてこのことを用いたのであるが、その時から気になっていることがあった。

立事篇で「礼」字に言及する二例のうちの一つは「君子人の欲を絶たず、人の礼を尽くさず」(第十八章*4)である。この「礼」字の用例が、たとえば『論語』の「君子博く文を学びて、之を約するに礼を以てす」(雍也篇*5)のように君子と礼との関係を不可分に語るようなものではないことは見やすい。が、このことの重複句が『礼記』曲礼上篇に「君子人の欲を尽くさず、人の忠を竭くさず」と見えているのである。また、完全な重複とは言えなくても、「君子、人の国に入りては、其の諱を称せず、其の禁を犯さず」(第二十章)と曲礼上篇の「竟に入りて禁を問ひ、国に入りて俗を問ひ、門に入りて諱を問ふ」などは内容的に重なっている。曲礼篇は「微細な礼」を記したものと見えようから、これらの重複は立事篇がまた「微細な礼」との関係有していることを意味しよう。とすると、単に「礼」字への言及に注目するだけで、君子と礼との関係が強調されていないと決めつけることはできないのではないか。このような疑いが頭をもたげてくるのである。

* 鹿兒島大学教育学部 准教授

曲礼篇との重複は立事篇以外の篇にも及んでいる。事父母篇首章の「若夫坐如尸、立如齊」(読みは下文参照)との同文が曲礼上篇に見えているのを始めとして、本孝篇第二章の「孝子高きに登らず、危きを履まず^{*6}、苟くも笑はず、苟くも瞥^そらず、陰に命せず、臨みて指ささず。故に尤^との中に在らず」と曲礼上篇「人子たる者、高きに登らず、深きに臨まず、苟くも瞥^そらず、苟くも笑はず。孝子闇に服せず、危きに登らざるは、親を辱むるを懼るればなり。城に登りて指ささず、城上にて呼ばず、制言上篇第七章の「父母の讎^{あだ}は、与^{とも}に生を同じくせず」以下と曲礼上篇の「父の讎^{あだ}は、与^{とも}に天を戴かず」以下の類似はよく知られている。また、制言下篇首章「君子禁を犯して人の境に入らず、郊に及びて禁を問ひ命を請ふ^{*7}」も、先に引いた曲礼上篇の「竟に入りて禁を問ひ、」と内容的に重なる。

この重複には「内礼」の例も加えてよいであろう。「内礼」もまた何らかの「曾子語録」に由来すると想定されるが^{*8}、「内礼」で事父母篇首章と重なる部分に続く「孝子、父母疾あれば、冠は縮^ぢばず、行くに翔せず、萃立せず、庶語せず^{*9}」は曲礼上篇の「父母疾有れば、冠者櫛^{くし}らず、行くに翔せず、言惰^{ことばおそ}らず」と重なっている。さらに、曲礼篇以外でも立孝篇首章の「故に父と言はば、子を畜ふを言ふ」以下も類似句が「儀礼」土相見礼に見えることを盧辯がつとに指摘していて、「曾子」や「内礼」に材料を提供した「曾子語録」には、どうやら「儀礼」や曲礼篇といった「微細な礼」にかかわる文献と重なる記述が多かったようなのである。

これら曲礼篇等との重複が意味するところは何か。立事篇等を曾子その人の思想をうかがう資料と見なそうとするならば、この問題について改めて考えてみる必要があることになろう。曾子と礼との問題を考へるに至る端緒はここにある。

この曲礼篇等との重複以外にも「曾子」は「礼」への言及に関して一つの特徴を有している。上にも少し触れたように、「曾子」に対する現時点での論者の立場は、立事、本孝、立孝、制言の諸篇、それから「内礼」の出現によつて由来の古いことが明らかになった事父母篇首章あたりは(以下、これらの諸篇を「立事篇等」と呼ぶ)、曾子その人の思想をうかがう資料たり得ると見なす立場であるから、この部分に限るとして、「礼」への言及に明らかな偏りがあるのである。

立事篇等は内容的に、君子を主題とする立事、制言の篇と、孝を主題とする他篇に区分される。この区分は非常に明確で、後者においてはほぼ章ごとに「孝」字が現れるのに対して、分量的に圧倒的に多い前者^{*10}において「孝」字が現れるのは制言篇首章の「一か所に限られる。この「孝」字の分布と「礼」字の分布がほぼ重なるのである。立事篇で「礼」字が二か所しか見えないことは上に述べたが、制言篇も「孝」字の見える上篇首章を除けば、他に一か所見えるだけである。それに対して孝が主題とされると、「君子の孝を立つるや、其れ忠を之れ用ひ、礼を之れ貴ぶ」(立孝篇首章、「力を尽くして礼有り、孝と謂ふべし」(同篇第二章)のように、孝と不可分な形で礼が語られるようになる。そして、曲礼篇等との重複に関しても、孝を主題とする部分の方がその重複が目立つのである。

これが「論語」あたりでは逆の印象を与えられることになる。上に引いた「博学約礼」や衛霊公篇の「君子は義以て質と為し、礼以て之を行ふ」を指摘するまでもなく、「論語」において君子と礼は不可分である。他方、為政篇で孟懿子の孝への問いに関連して「生きては之に事ふるに礼を以てし、死しては之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」と言われているから、孝もまた礼と不可分とされてはいるが、「論語」中で孝と礼とが結び付けられているのはこの一か所に過ぎない。「論語」にお

いて孝と礼との関係は君子と礼との関係ほどに強調されていないのである。それが立事篇等においては、これがちょうど逆転したような形になっている。曾子言はなぜこのような特徴を持つているのか。これは問うに値する問題ではないであろうか。

このように、曾子と礼との関係を問題にしていくならば、次に視野に入ってくるのは『礼記』の諸篇である。しばしば子游等に反駁されているとはいえず、檀弓篇でもっとも多く登場している弟子が曾子であるのはよく知られている¹¹。檀弓篇の個々のエピソードは必ずしも史実を反映していないであろうが、そのエピソード全体が示すこと、すなわち、七十子の時代、礼の細部の規定については権威ある文献がいまだ存在せず、弟子たちは自らの実践においてその規定の細部を埋めていかなければならなかったこと。それゆえ弟子の間で礼の細部の規定についての意見の相違が存在したこと。また、その意見の相違をめぐって弟子たちの間で討論が行われていたこと。そして、弟子たちの礼の実践や討論の結果が、孫弟子たちにとっては礼の細部の規定として機能したこと、等々までを疑うことはできないと思われる。檀弓篇に残された曾子のエピソードが、たとえ曾子の言動をそのままに伝えるものではなかったとしても、曾子が他の弟子と同様、礼に対して強い関心を持ち、自ら礼を実践することによって後進に範を示していたことを疑うべき積極的な理由は無い。曾子の思想から礼への関心を抜き去ることはできないように思われるのである。

『礼記』の中で更に興味を引くのは、いわゆる「変礼」について曾子と孔子が問答する曾子問篇である。この篇が秦・漢の擬託であるかは別として、そこに見える問答が後世の擬託であるというのは、おそらく、これまでの研究が明らかにしている通りであろう¹²。だが、これが後世の擬託であるにせよ、なぜ、これらの問答において曾子が問答の

主たる相手として選ばれたのかは問題となる。『孝経』における問答相手が曾子であるように、それが仮託であるにせよ、通常はそれにふさわしいとされる人物が選ばれるからである。とすると、少なくとも曾子問篇の編者の目には、「変礼」についての問いを発するにふさわしい人物として曾子が映っていたことになる。ここには「虚像」が含まれてはいくが、そのように理解されるだけの素地は曾子自身のうちにあったと考えるべきであろう。

同じことは、『曾子』の天円篇についても言える。『淮南子』との重複からこの篇の成立を漢代以後に押し下げようとする見解¹³が妥当であるかは別として、これが後世の擬託であることはほぼ動かかないであろう。しかし、天地陰陽との関係で礼を説くこの篇が、曾子に仮託されていることの意味は、曾子問篇と同様に問われなければならない。曾子問篇や天円篇は、曾子の礼思想をそのまま示すものとは言えないが、曾子と礼との関係の深さを暗示するものであるとは言える。資料の制限から明らかにできることは限られるものの、「曾子と礼」について、一度は問うてみる必要があるのではないかと思われるのである。では、どこから問うていくか。やはり、曲礼篇等との重複から見ていくのがよいであろう。

二

さて、通常、二つの文献に重複がある場合、両者の先後関係が問題とされる。ただ、曲礼篇のような礼を規定した文献と、立事篇等のような語録との重複の場合、単に文献成立の先後を論ずるだけでは、十分でないことがある。次の事父母篇首章の例で示そう。

若夫坐如尸、立如齋、弗訕不言、言必齊色、此成人之善者也、未得爲人子之道也。

坐る場合には祀りの戸のように端正に坐り、立つ場合には齋の時のように端正に立ち、(目上の人から)尋ねられなければ(自分から)話をすること
はせず、(尋ねられて)話をする場合には神妙な面持ちで答えるというよう
なことは、成人が家庭外であるまうときに善しとされるものであつて、人の
子の道としては適切とは言い難い。

傍線部が曲礼篇と重複する部分である。この語り方からして、傍線部
を含む前四句が事父母篇に先立つことは明らかである。ならば、曲礼篇
が事父母篇に先だつて成立していたかという点必ずしもそうとは言えな
い。朱熹や阮元が主張するように、曲礼篇が事父母篇を利用して可
能性が高いのである^{*14}。事父母篇が曲礼篇の文章を引くのにもかわ
らず、曲礼篇は事父母篇を利用している。この一見すると矛盾している
ような事態が生ずるのは、曲礼篇が「記された礼」だからである。礼の
規定の場合、まずは行われ(あるいは行うべきとされ)、語られ、そして記
される。「記された礼」としての曲礼篇が成立していなくても、そこに
記された礼への言及はなされ得るわけである。ここでの関心は、曾子言
の内に曲礼的な礼の規定があることの意味にあるから、文献としての曲
礼篇と立事篇等との成立の先後はさしあつて問題とならない。もつと
も、立事篇等が「記された礼」としての曲礼篇を利用していることが立
証され、それが曾子その人と無関係であることが示されるのであれ
ば^{*15}、立事篇等を曾子その人の思想をうかがう資料たり得ると見なす
という本論の立場は崩れ去ることになるが、その可能性は低いであろう
というのが現時点での論者の考えである^{*16}。

そこで、立事篇等が曾子思想をうかがう資料たり得るという前提で話
を進めるとして、では、なぜそこに記録された曾子言の内には曲礼的な

礼の規定が少なからず含まれているのか。このことを考えるためには「曲
礼的な礼の規定」についても少し明確にしておく必要がある。否、
重複しているのは、曲礼篇だけではなく「儀礼」とも重複しているから、
これも含めて考えなければならぬ。まずは「儀礼」との重複から見
ていきたい。この重複部分は「内礼」にも見えているから、それもあわせ
示しておく。

【士相見礼】

與君言、言使臣。與大夫言、言事君。與老者言、言使弟子。與幼者言、
言孝弟於父兄。與衆言、言慈祥。與居官者言、言忠信也。

君主と話をする^{*18}時には、臣下を使うことについて話す。大夫と話をす
る時には、君主にお仕えすることについて話す。老人と話をする時には、年
少者を使うことについて話す。幼い者と話をする時には、父兄に対して孝悌で
あることについて話す。民衆と話をする時は、いつくしみや善良さについて
話す。官位についている者と話をする時には、忠信について話す。

【立孝】

故與父言、言童子。與子言、言孝父。與兄言、言順弟。與弟言、言承兄。
與君言、言使臣。與臣言、言事君。

だから父である人と話をする時は、子を養育することについて話し、子であ
る人と話をする時は、父に孝行することについて話し、兄である人と話をす
る時は、弟を教え導くことについて話し、弟である人と話をする時は、兄の
言うことを聞くことについて話し、君主である人と話をする時は、臣下を使
うことについて話し、臣下である人と話をする時は、君主にお仕えすること
について話す。

【内礼】

〈故〉曰、與君言、言使臣。與臣言、言事君。與父言、言童子。與子言、
言孝父。與兄言、言慈弟。與弟言、言承兄。反此亂也。(訳は省略)

立孝篇が父子から語り出すのに対して、士相見礼と「内礼」が君臣から語り出すという相違が目を引くが、ここでは問題にしない*19。礼の規定の性格として問題としなければならぬのは、この文章が「儀礼」の「経」の中では異質なものであるという点である。今本の士相見礼には「記」は付けられていないが、上の文章など儀式の次第を示した「経」の部分のように見えない。どう見ても「記」的なのである。もつとも、この部分を含む士相見礼の後半部は、すでに張爾岐、盛世佐によって「記」の文であると思われているのであるが*20、そのように見なすのであれば、「儀礼」における「経」と「記」の性格付けがまずなされなければならぬであろう。

田中利明氏は、武威漢簡「儀礼」においては燕礼以外の篇に「経」と「記」の区別が無いことを手がかりにして、今本の「経」「記」の区分とは一応独立に、「経」を「始終一貫した儀式の次第を写した部分」とし、「記」を「直接的な記」と「間接的な記」に区分されている*21。「直接的な記」とは、士昏礼の「記」にまとめられている様々な口上などがその代表例で、「経」において「言わなくてもわかっているので省略されたもの、口で伝えられることになっているから、経の中に組み入れることをしなかつたもの」、すなわち、「経」には組み込まれていないが、「経」の一貫した儀式を行う上で欠くことのできないことがらを記載した部分である。また「間接的な記」とは、それ以外の、それが無くても「経」の儀式を行う上で支障のないことがらを記載した部分である。この区分は、今本の区分より合理的であると思われるので、これを用いたい（よって、以下で用いる「経」「記」は特に「今本の」と断らない限り田中氏のそれとなる）。この区分に従えば士相見礼の「士見于大夫」以下は「記」と見なし得る。ただ、ここでの分析のためには、この「間接的な記」をさしあたってさらに二分しておく必要があるであろう。

士相見礼の「士見于大夫」以下、「凡燕見君」の手前までは、士が大夫に見える礼、嘗て大夫の臣であった士が大夫に見える礼、大夫が相互に見える礼等々が略説される。この部分は、確かに田中氏が言われるように、士相見礼の「経」たる、士が相互に見える儀式の次第とは直接関係しない。しかし、内容的にはどちらかと言えば「経」的なのである。この部分が士相見礼の「経」に比して簡略であるのは、儀節の詳細については「経」を参照し得るとして、士相見の場合と異なる部分だけが抜き出されて記されているからに過ぎない。たとえば、大夫が相互に見える礼を記す部分などは、士の場合と「摯」（面会の際の贈り物）が異なることを示すだけであるが、その末尾に「（他は）士相見の礼の如し」と付け加えられていて、士相見礼の「経」を合わせ見ればこの儀礼が行えるようになっていく。これはちょうど「経」においても似たような儀式が繰り返される時には「納吉には、鴈を用ひ、納采の礼の如くにす。納徴には、玄纁の束帛と儷皮とをもてし、納吉の礼の如くにす」（士昏礼）のように、その相違点だけを記して「（他は）○の如し」と省略して記されるのに等しい。メインの「経」との関係においては「間接的な記」であつても、あくまで儀式の次第を示すことに主眼があるのである。

このこと類似したものに、田中氏が「現在法律用語として使われている所謂附則というものに当る」とされる部分がある。士昏礼の今本の「経」の末尾に「若し舅姑既に歿すれば」云々と付け足された部分などがその例で、「経」においては想定されていない事態において、どのように儀式を進行していくかが記された部分である*22。これも、メインの「経」とは直接関係しない「間接的な記」と見なし得るが、その内容はやはり「経」的である。

それに対して、上に引いた立孝篇との重複部分は、もはや儀式の次

第を記すことに主眼が置かれていない。相手によって何を語るべきかが規定されているのであって、それを語る際の儀礼的なやりとりの次第が記されるわけではない。ここにづく部分も、

凡與大人言、始視面、中視抱、卒視面、母改。衆皆若是。若父、則遊目、母上於面、母下於帶。若不言、立則視足、坐則視膝。

凡そ大人（「天子または諸侯・卿・大夫など」と言うのには、始めは顔を見て、中頃は抱（襟の合わさっている所）を見て、終わりに顔を見て、（その姿態を）改めてはならぬ。民衆と話すのにもこのようにする。父と話すのであれば、目を動かすのはよいが、顔より視線を上げてはならず、帯より視線を下げてはならない。話をしない場合は、（相手が）立てばその足を見て、坐ればその膝を見る。

といった、視線の置き方を説いたもので、儀式の次第からは一応独立している。これもまた礼の規定ではあるが、「経」とはあきらかに性格を殊にする。ならば、同じく「間接的な記」であつても、これを「経」の附則的なものと、それ以外とに分けて考えるのが便利であろう。そこで、ここでは前者を「附則」、後者を「心得こころえ」と呼ぶことにしたい。士相見の礼しあひまひのらい「経」に対して、大夫相見の礼等を「附則」と呼ぶのは適切な言葉使いとは言いが、これを「もし（士ではなく）大夫同士である場合」ととらえるならば、士昏礼の「もし舅姑が既に亡くなっている場合」等々とパラレルに考えることができるであろう。ともかくもメイソンの「経」とは異なる状況化で遂行される儀式の次第を意識して記されたのが「附則」である。また、後者の「心得」というのもあまり適切な言葉ではないが、他に適当な言い方が見あたらないのでこれを用いる。「曾子」と重複する部分は、話す——士相見礼の文脈ではこの「話す」は「進言する」の意味になるが、話す内容についての心得、それに続く部分は、視線の置き方についての心得と言つてよい。これにつづく部分

も、

凡侍坐於君子、君子欠伸、問日之早晏、以食具告、改居、則請退可也。夜侍坐、問夜、膳、請退可也。

凡そ君子に侍坐するに際しては、もし君子が欠伸をして、日の傾きかげんをたずねてきたり、食事が具わったかなどと言つてきたり、居住まいを改めたならば、退出を請うてもかまわない。夜に侍坐するに際しては、時間をたずねてきたり、葷（眠気覚まし）の辛い野菜を食べたりするならば、退出を請うてもかまわない。

であるから、君子に侍坐する際の心得と言へる。

さて、かように「間接的な記」を「附則」と「心得」に区分するのは他でもない、この「心得」の部分が曲礼篇の規定に似ると考えるからである。上に引いた視線の置き方についての心得は、曲礼下にも

凡視、上於面則敖、下於帶則憂、傾則姦。

およそ視線については、（相手の）顔より上におけば傲慢に見え、帯より下におけば憂いがあるように見え、頭をかしげて見ればよからぬ思を抱いているように見える*23。

と見えているし、君子に侍坐する場合の心得は曲礼上に

侍坐於君子、君子欠伸、撰杖履、視日蚤莫、侍坐者吾請出矣。

君子に侍坐するに際して、もし君子が欠伸をして、杖や履き物を弄んだり、日の傾きかげんをたずねてきたりしたならば、侍坐する者は退出を請う。

と見えている*24。これらは直接の引用関係を想定し得るほどによく似ているのであるが、より広く、『儀礼』の「心得」の部分と曲礼篇の規定との類似を言うのであれば、曲礼篇の規定の性格がその篇に即して語られなければならない*25。目を曲礼篇に転じよう。

三

さて、今本の曲礼篇には実にさまざま内容の文章が含まれているが、大きく分けて三種類の文章が混在していると言える。第一は、礼の総論とも言うべき文章で、ほぼ曲礼篇の最初の部分に集中している*26。「夫れ礼なる者は、親疏を定め、嫌疑を決し、同異を別ち、是非を明らかにする所以なり」などがその典型で、個別の礼に関わらない。第二は、曲礼の中心たる個別の礼の規定で、短いものを一つ挙げれば、「大夫士、君門を出入するに、闕（門の中央の柱の右に由り、闕を踐まざる）のようなもの。第三は「人生れて十年を幼と曰ふ。学ぶ。二十を弱と曰ふ。冠す。三十を壮と曰ふ。室有り。…」「天子死するを崩と曰ひ、諸侯を薨と曰ひ、大夫を卒と曰ひ、士を不祿と曰ひ、庶人を死と曰ふ」のように呼称を定義的に述べることを中心としたもので、曲礼篇の後半部に比較的集中して見えている。この部分については、王夢鷗などは、『白虎通』所引の『別名記』の文章に類似することから、そのような書物から引き抜かれたと推定するが*27、この部分は曾子言と重複しないから、ここでの考察から外してよい。『儀礼』の「心得」や曾子言との関係で、さしあたって考えるべきは、第二の部分である。

この部分もまた雑多な内容を含み、その全体としての性格を見定めるのは容易ではないものの、『儀礼』の「経」や「直接的な記」との違いを見ることによって、その礼の規定としての性格をある程度あぶり出すことができる。まずは、両者がともによく似た規定を記している部分を見てみたい。『儀礼』の郷射礼の「経」に次のような規定がある。

有司左執弣、右執弦而授弓、遂授矢。

有司が左手に弣（あし）を執り、右手に弦を執つて（三耦に）弓を授け、ひきつついて矢を授ける。

弓を射る者（二耦）に有司が弓矢を授け与える場面である。この傍線部とはほぼ同じ文章が曲礼上では次のような形で見えている。

凡遣人弓者、張弓尚筋、弛弓尚角、右手執簫、左手承弣。

凡そ人に弓を手渡す場合は、弦の張つてある弓は弦を上にして持ち、弦の緩めてある弓は弓背を上にして持ち、右手で筈（はず）をつかみ、左手を弣に当てる。

右手で持つ位置が若干異なるようであるが、それは措くとして、ここで注意すべきは『儀礼』の「経」においては、傍線部の記述は必ずしも必要とされない、ということである。これは、直後の「授矢」においては、「授弓」の傍線部に相当する記述が無いことからわかる。ここで「経」がまず記すべきは、この場面において有司が弓を授け、引き続いて矢を授けるということであつて、どのような形で弓を持ち、どのような形で矢を持つかはさしあたって問題とならない。傍線部の記述などは「直接的な記」の方にまわしてしまつても十分に「経」として通用する。実際、たとえば二耦が弓・矢を西階の西から取ることを記述するに当たつては、今本の「経」ではただ「乗矢（二四本の矢を兼せ挟む）」とだけ記し、その矢をどのように差し挟むかについては次の「記」（直接的な記）の方に譲つていたのである。

凡挾矢、於二指之間、横之。（郷射礼「記」…今本の「記」）

凡そ矢をさし挟む場合には、二指（二三指の）間にさし挟んで、これを（弦に対して）横にする。

この例にならうならば、郷射礼の「左執弣、右執弦」も、これを「記」として独立させて、

凡授弓、左執弣、右執弦。

と記すことは可能である。このような動作についての説明は、そもそも『儀礼』の中ではそう多いとは言えないのだが、それが、どのよう

な場合に「経」において行われ、どのような場合に「記」にまわされるのか、論者にはその区別の付け方がよく分らない。ただ、『儀礼』の「経」は儀式を構成する動作の次第を示すことに重点があるから、個々の動作についての説明が「経」の中になければならない必然性はない。このような部分は、どちらかと言えば「記」的なのである。そして、上の例から知られるように、このような動作を規定した部分が独立させられると、曲礼篇の規定に似てくるのである。

もう一例を挙げよう。曲礼上篇に

主人先登、客從之、拾級繫足、連歩以上。

主人がまず(階を)登りはじめ、客はそれに従って登りはじめ。一段登っては両足を揃え、一歩ごとにこれを繰り返して登る。

とある。この前半部に相当する表現は、『儀礼』の今本の「経」に

主人升一等、賓升。(郷射礼)

主人が一段を上ると、賓が登り始める。

と見えているが、後半部の傍線を引いた部分に相当する部分は『儀礼』には見あたらない。『儀礼』においては、主人が階を登るといふ動作と、賓客が階を登るといふ動作がどのようなタイミングで行われて儀式が進行していくかが記されるだけであって、その動作がどのような仕方で行われるかは詳述されない。この部分は曲礼篇の規定の方にゆだねられるような形になっているのである。

これらの例においては、『儀礼』で動作を説明する「直接的な記」に相当するものが独立せられて曲礼篇の規定となったかのように見える。曲礼篇の規定には、あるいはそのような形で作られた部分もあるのかも知れない^{*28}。しかし、礼を規定する発想において、『儀礼』の「直接的な記」と曲礼篇とでは、その根底から異なっていることが見落とされなくてはならないであろう。その相違が端的に表れているのは、両者におけ

る禁止表現の頻度の違いにおいてである。

曲礼においては禁止辞が実によく用いられている。食の場面における規定などその典型で、

母搏飯、母放飯、母流歎、母咤食、母醫骨、母反魚肉、母投與狗骨、母固獲、母揚飯、飯黍母以箸、母嚙羹、母祭羹、母刺齒、母歎醢。

飯をまるめて取ってはならない。飯を貪り食べてはならない。汁を流し込んではならない。舌打ちして食べてはならない。骨を齧ってはならない。魚や肉の食いさしを(皿に)もどしてはならない。(食事中に)犬に骨を投げ与えてはならない。料理を狙って取ってはならない。飯をかき混ぜてさましてはならない。黍の飯を箸で取ってはならない。羹を嚙まずに呑み込んでほならない。羹を自分で味加減してはならない。齒をほじってはならない。醢をすすり食べてはならない。

とほとんど禁止辞が連続しているような部分もある。『曾子』と重複する「人子たる者、…高きに登らず、深きに臨まず、…」なども表面的には否定辞であるが、実質的に禁止を示すものと見てよい。曲礼にはこのような禁止の表現が目立つのである。他方、『儀礼』の「経」や「直接的な記」には禁止辞はほとんど見られない。「父、女を送るとき、之に命じて曰く、之を戒め之を敬みて、夙夜命に違ふこと母れ」(士昏礼「直接的な記」)のような口上のなかに現れるものを除けば、皆無と言ってよい^{*29}。否定辞も同様で、「祭ること賓の礼の如くにすれども、旨きことを告げず」(郷飲酒礼)のように、繰り返される儀式を省略して記して「全体としては○○のようにするが、××はしない」としたものか、「主人、賓の服の如くにし、門外に迎へて再拜す。賓各拜せずして、揖して入る」(士昏礼)のように、一般的にはそうすること(ここでは「答拜」)が予想される場面ですらそうしないことに注意を促すようなものが大半で^{*30}、
「○○しないし、××しない」と否定辞が連続することは少ない。

なぜこうなるかと言えば、他でもない、禁止辞や否定辞によって特定の動作や行為を指定することができないからである。「○しないし、××しない」といくら否定辞を重ねても、それだけでは一つの「△△せよ」を導くことはできない。『儀礼』の「経」や「直接的な記」の場合、儀式を構成する一連の動作や行為を指定することに主眼を置くから、そこに禁止辞や否定辞が現れないのである。

禁止辞は動作や行為を指定しない。ならば、曲礼に頻出する禁止辞が何を意味しているかと言えば、これは、ある動作や行為を行う際の留意点（＝心得）に他ならない。上の例においては、食べるといふ行為を行うに際して何をしなければならないか、その心得るべき点が縷々述べられているのである。そして、曲礼の規定の主眼はこの心得を示すことであって、動作や行為を示すことに無い。これは、士相見礼で君子に待坐する場合の「心得」を記した部分と重なる次の例からも明らかであろう。

待坐於君子、君子欠伸、撰杖履、視日蚤莫、待坐者請出矣。待坐於君子、君子問更端、則起而對。待坐於君子、若有告者曰少間願有復也、則左右屏而待。

（一文目は既出）君子に待坐するに際して、君子が話題を改めたならば、立ち上がったて答える。君子に待坐するに際して、もし「少しの間、申し上げたいことがございます」と申し出る者がいたならば、左右に退いて待つ。

ここで規定されているのは、「君子に待坐する」という行為がそれ自体ではない。その行為を行うに際して遭遇するであろういくつかの場面において、それぞれ適切なふるまいが示されているに過ぎない。文章の形はともかくとして、内容的には「君子に待坐するに際して、○○の場面においては、××するものと心得よ」というものである。

これを上に引いた郷射礼の「直接的な記」の「凡挾矢、於二指之間」

と比べてみたい。単に矢を挟むと指定するだけでは、五本ある指のどの指の間に挟むのか曖昧であるから、ここでは、「二指（と三指）の間に挟む」とそれを明確に指定するのである。したがって、この場面における「矢を挟む」とは、「矢を二指の間に挟む」ことに他ならない。ここでは「凡挾矢」は「挾矢」於二指之間」と完全にイコールで結ばれている。動作や行為が指定されるということは、このイコールが成り立つということなのである。それに対して、上の「待坐於君子」においては「君子欠伸」以下とは決してイコールでは結ばれ得ない。あくまで心得が示されているだけであるから、「君子欠伸」以下は君子に待坐する行為の全体を覆い得ないのである*31。

このイコールの関係は、『儀礼』の「経」にもそのままあてはまる。『儀礼』の各「経」の冒頭は「士冠礼」、「士昏礼」、「士相見之礼」、「郷飲酒之礼」、「郷射之礼」等々で始まっているが、この冒頭部と「経」（田中氏の言う「経」）の残りの部分とは完全にイコールで結ばれている。「士喪礼」と言えば「経」のそれ以下に記された行為をその次第に順って行うことに他ならないのである。それに対して曲礼篇では同じ喪礼が語られるにしても次のような形になる。

居喪之禮、毀瘠不形、視聽不衰、升降不由阼階、出入不當門墜。

服喪の礼では、瘦せても骨が目立つほどにはならず、目や耳の力をそこなうほどにはならず、（堂への）昇降には主人の用いる階段を用いず、（家を）出入りするのにも門の真ん中を通らない。

「毀瘠不形」以下が実現されることが、すなわち「居喪の礼」であるわけではない。ここでは喪に服するという場での心得が記されているに過ぎない。先に引いた「凡遣人弓者」など、一見すると、弓を遣るといふ行為がそれ自体が説明されているように見えるが、これも心得として示されたものが、たまたま『儀礼』の「記」のような文章になっただ

けであろう。『儀礼』が礼を行為として直接に規定するのに対し、曲礼はある場(場合、場面、状況等)における心得として礼を規定するのである。

したがって、たとえば武内氏にならって、曲礼篇の規定を「ある一定の行為に対する礼^{*32}」のように理解してしまつと、往々、いかなる行為に対する礼であるのかよくわからない規定に出くわすことになる。たとえば、

遭先生於道、趨而進、正立拱手。

年長者に道で出会つた場合、小走りで進み出て、正しく立って拱手の礼をする。

この規定に対し、「年長者と道で出会うという行為に対する礼」であるとは強弁できないであろう。そのような場における心得を記したものと考えるべきである。『内礼』と重複する「父母疾有れば、冠者櫛らず、…」なども同様である。曲礼篇で直接に規定されているのは、「ある一定の行為」がいかに為されるかではない。

さて、これで「曲礼的な礼の規定」をある程度明確化して語ることができる。すなわち、ある場における心得として礼を規定するものである。ただ、礼の規定であるから、その心得にはある程度の具体性は要求されることになる。それは、「○○をせよ」あるいは「××をするな」という形で語られ、単に「うやまえ」とか「つつしめ」と具体性を欠いた形で語られることは基本的でない^{*33}。このような形で「曲礼的な礼の規定」を考えるのであれば、『儀礼』の「心得」の部分も、同様の規定としてあつかい得る。立孝篇と重なる「與君言、言使臣」などはやや具体性に欠けるものの、君主に進言する場における心得として、「曲礼的な礼の規定」に含めてよいであろう。

このように「曲礼的な礼の規定」が性格付けられるならば、立事篇等

に曲礼的な礼の規定が見える一応の理由を考慮することができる。が、そこに進む前に、曾子問篇について簡単に触れておきたい。曲礼篇と『儀礼』の「直接的な記」が表面上類似した部分を持ちながらも、その礼を規定する発想において異なっていたように、曾子問篇は『儀礼』の「附則」と表面上類似しつつも、その問題意識を殊にしているからである。この違いをおさえるならば、この篇においてなぜ曾子とその主要な問答相手として選ばれているのかについてもある程度は推測することができる。

四

『儀礼』の「附則」とは、「経」の想定とは異なる状況における礼の次第を記した部分であった。これは「経」にとつて例外的な状況をあつかうとはいえ、あらかじめ確定された状況に過ぎない。たとえば、士昏礼に「舅姑の没している場合」の「附則」が記されているが、これは婚儀に先立ってその状況が確定している場合に儀式の次第がどうなるかを示したものであつて、婚儀の最中に突然、舅姑が亡くなるというような、予測不可能な突発的な事態に対応するしかたが規定されているわけではない。他方、曾子問篇が問題とするもの多くは、この不測の事態への対処にかかわる。婚礼であれば、たとえば、次のような場合である。

曾子問曰、昏禮既納幣、有吉日、女之父母死、則如之何。

曾子が問うて言う。婚礼について、すでに結納して期日も決めたのに、新婦側の父母が(急に)亡くなつたら、どうするのでしょうか。

このような事態があり得ることはあらかじめ想定できるから、このような問いも発し得るのであるが、婚礼の儀式を行う者よりすれば、結納の後、女性側の父母が亡くなるというのは予測不可能な突発的な事態であ

ろう。

このような不測の事態への対処は、『儀礼』の「経」や「附則」には全く記されていない。もし記されるとすれば「心得」においてである。すでに引いたように、士相見礼の「心得」の部分においては、「君子に侍坐する」に際して、もし「君子欠伸すれば」いかに対処すべきかが記されていた。『儀礼』の「経」の中では「君子に侍坐するの礼」が規定されているわけではないが、もしこれが規定されていたとしても、そのなかには「君子欠伸すれば」云々といった、儀式の進行を攪乱するような不確定要素への対処のしかたは含まれていないであろう。『儀礼』の「経」においては、その儀式がいかに単調であろうとも、その儀式に厭きて欠伸をするような人物はどこにも描かれていないからである。儀式に定められたとは異なる対応をして、その儀式の進行を攪乱するような人物や、その儀式の進行を妨げる不測の事態は、「経」や「附則」においてはまったく想定されないのである。

とすると、曾子問篇の文章それ自体は『儀礼』の「附則」に近いものが多いのではあるが、この不測の事態への対処を問題とするという点において、その問題意識のあり方は「心得」や曲礼篇の方に接近していると言える。この不測の事態への対処を問う弟子として曾子が選ばれているのである。

ここで、この不測の事態に対処できる者とは、礼を単に『儀礼』の「経」のような形で頭と体に記憶して、それを遵守する者ではない。礼には直接規定されていない事態であるにもかかわらず、礼にかなったふるまいができればならないのであるから、規定された礼を単に記憶して遵守するだけでは対処できない。これに対処できる者は、礼にかなったふるまいとは何かを理解するものでなければならぬ。

ちなみに、この「かなう」が問い得るということは、礼にとって本

質的である。『儀礼』の「経」の規定など限りなくマニュアルに近いものに見えるが、それでもこれがマニュアルと異なるのは、そこに「かなう」が問える点にある。マニュアルの場合は、それに合致しているか否かが問えるだけであって、言葉遣いとしては「マニュアルに合致した」という言い回しは可能であっても、これは「マニュアルに合致した」というのとかわらない。だから、マニュアルに規定のないものについては、それがマニュアルに合致しているともいえないとも言えない以上、「マニュアルにかなっている」とは言い得ない。礼の場合、この「かなう」が問い得るのは、礼の規定のうちには何らかの法則性や理念を読み込めることが可能であり、その法則性や理念とのかかわりにおいて「かなう」が問い得るからであるが、この「かなう」とより深く結びついているのは曲礼的な規定の方である。

『儀礼』の「経」のように礼が規定されている場にあつては、その礼を遂行する者は礼にかなうか否かを意識する必要はほとんどない。そこに規定されていることをその次第に従って行うことが礼なのであるから、マニュアルと同じで、それに合致しているか否かを意識する必要はあつても、「かなう」を意識する必要はない。儀式の進行をさまざまな不測の事態に出会って、そこではじめて「かなう」を意識する必要があるとるのである。それに対して、曲礼的に礼が規定されている場においては、常に何が礼にかなったふるまいであるのかが問われなければならない。というよりも、曲礼的な礼の規定自体が、ある場において何が礼にかなっているのかについての、一つの解答を与えたものと見なし得よう。たとえば、食するという場において、礼にかなった行為の一つとして「毋博飯、毋放飯」等々が規定されているのである。この場合、これらの規定は食するという場における礼をすべて列挙したものではないから、この礼に従うものは、単にこの定められた規定

を守るように心がけるだけではなく、そこに明確な形で規定されていないふるまいにおいても、それが礼にかなうか否かを意識しなければならぬことになる。曲礼的な礼の規定は、その行為全体を定めるような規定ではないが故に、かえって人に礼にかなうことを強く意識させるのである。

では、いかにすれば人は礼にかなうふるまいができるのか。「かなう」と言えるためには、それが礼の内にある法則性や理念に合していることが示されなければならないから、「かなう」ふるまいができるためには、礼の内にある法則性や理念について何ほどか知っていなければならぬ。たとえ理念という高みには届かなくとも、少なくとも、それに関連する礼がなぜそのように定められているかについて知っていなければならぬであろう。曾子の次の言葉においては、このような意味で「知る」の語が用いられている。

君子既學之、患其不博也。既博之、患其不習也。既習之、患其不³⁴知也。既知之、患其不能行也。(立事篇第四章)

君子はすでに学問の道に入ったならば、また広く学んでいないことを憂う。すでに広く学んだならば、それに習熟していないことを憂う。すでに習熟したならば、(ひ)うして、さうふるまわなければならないかという、その道理を知らないことを憂う。すでに(その道理)を知ったならば、それを(現実に)実行できないことを憂う。

まずは礼の規定を博く学び、それに習熟する³⁵。礼の規定が直接に及ぶ場においては、「学びて時に之を習う」、これで十分にそれを「行う」ことができるはずである。ここに「知る」がはさまっているのは、その礼が規定される所以を知り、そのことよって礼の規定が直接に及ばない場においても、礼にかなった「行い」ができるなければならないと考ええるからであろう³⁶。不測の事態に対して礼にかなう形で対処できるよ

うな人は、礼の規定の所以を知り、その規定の及ばないところにその法則性や理念を及ぼすことのできる人でなければならぬ。曾子はまさにそのような人たらしめているのである。

曾子問篇で曾子が主たる問答相手選ばれているのも、その編者が曾子をこのような人物としてイメージしていたからであろう。単に礼を遵守する者ではなく、礼にかなうことを求める者として曾子がイメージされていたからこそ、この篇の主たる発問者として彼が選ばれているのである。この篇の問答の内容が主として喪礼にかかわり、喪礼は孝と密接に結びつくから曾子が選ばれたという要因もあるではあるが、檀弓篇の数々のエピソードからもうかがえるように、喪礼に強い関心を示したとされる弟子は曾子に限らない。そもそも、『儀礼』の喪服伝などは子夏に結びつけられているのであるから、単に喪礼にかかわる問答であるというだけでは、曾子が選択される積極的な理由とはなり得ない。不測の事態における礼にかなったふるまいを問うというのが、曾子の礼に対する態度と何ほどか合致すると観念されたからこそ、彼が選ばれていると考ええるべきであろう。

どうやら、少し曾子問篇の方に深入りし過ぎたようである。話をもう一度、立事篇等にもどそう。

五

まず、立事篇等に「曲礼的な礼の規定」が見えることについて。

「君子」を主題とする立事、制言篇、「孝」を主題とする他の諸篇は、それぞれ「君子」、「孝子」がいかなる存在であるのかを述べることを中心としている。その述べ方は、これを抽象的に定義するのではなく、逆に、

彼らが行うべき行為を羅列するのでもなく、いわば心得の形でこれを示している。立事、制言篇の場合は君子たらんとする者の心得、他篇の場合は孝子としての心得である。立事篇を例にとれば、その「君子終身此を守ること恒恒たり」(第五章)、「君子終身此を守ること憚憚たり」(第六章)、「君子終身此を守ること勿勿たり」(第七章)、「君子終身此を守ること戦戦たり」(第九章)などの表現に、これが君子たらんとする者の生涯守るべき心得を語ったものであることがはっきり読み取れるであろう。「酩酒を嗜み、謳歌を好み、巷遊して郷居(一偃)なる者、吾焉に望む無きのみ」(第二十九章)のように、「君子」の語の見えないものも、君子たらんとする者の戒め——これもまた心得の一つと言える——が語られていると見てよい。「之を怒らせては其の愾まざるを觀る。之を喜ばせては其の軽からざるを觀る」(第三十七章)云々と觀人の法を述べた部分^{*37}のように、心得とは言い難いものも若干含まれてはいるが、立事篇等が全体として君子または孝子の心得を記したものであることは動かないであろう。この心得は、特に君子の心得の場合、「君子其の惡を攻め、其の過ちを求め、…」(立事篇首章)、「君子日を愛みて以て学び、時に及びて以て行ふ、…」(同篇第二章)のように、特定の場に限定されない、その生のあり方全般にかかわるようなものが大半を占めているが、時に、ある場に限定された心得として記されたり、比較的具体的な形でその心得が記されることがある。このようなものが曲礼篇等と重なってくるようなのである。「君子人の國に入りては、其の諱を称せず、…」(立事篇第二十章)が曲礼と内容的に重複するのは、これが「他国に入る場合」とその場が限定的であるからであり、「孝子高きに登らず、危きを履まず、…」(本孝篇第三章)が曲礼と重複するのも、その禁止事項が具体的に示されているからであろう。

ただ、これらを曾子が礼の規定であると考えていたかどうかは明らかではない。曾子はそれを「礼」であると明言していないからである。

かではない。曾子はそれを「礼」であると明言していないからである。もつとも、先に触れたように事父母篇首章の「若夫坐如尸、立如齊、弗訊不言、言必齊色」(傍線部が曲礼篇との重複部)などは何かしら礼の規定に相当するものとして意識されていた可能性が高いから、他の重複部分についても、当時、礼の規定として語られていたものを、曾子が取り込んで語っている可能性は十分にある。ではあるが、それはあくまで君子や孝子の心得の一部として語られているのである。曲礼篇とは異なり、礼を記録することに意がおかれているわけではない。それが曾子の考える君子や孝子の心得としてふさわしかったから、たまたま取り込まれていると考えるべきであろう。

他方、君子や孝子の心得を語る際に、曾子がどのようなものを「礼」と呼んでいたのかが分かるのは、立事篇の次の部分である。

少稱不弟焉、恥也。壯稱無德焉、辱也。老稱無禮焉、罪也。(第三十四章)

年少の時に年長者の謂うことを聞かないと言われるのは恥ずかしいことだ。壮年になって徳が無いと言われるのは不名誉なことだ。老年になって礼をわきまえていないと言われるのは罪深いことだ。

この最後の部分から、老年ともなれば他者から「無礼」と言われぬのが通常の状態であることが知れるから、それほど実現困難なものがイメージされているわけでないことがわかる。曾子問篇で問題とされるような高度な判断をとまなう礼などは、普通の人にとつては適礼とも非礼とも判断がつかかねるから、そのようなものはここには含まれない。ここでイメージされているのは、その社会で普通に成長したものであれば身につけているほどのものとしての礼である。立事篇等においては基本的にこのレベルにおける礼を指すものとして「礼」の語が用いられているのである。曲礼篇と重なる「君子、人の飲を絶たず、

人の礼を尽くさず」(立事篇第十八章)に見えるのも「もてなしの礼」であるからそれほど高度な礼がイメージされているわけではない。

もともと、制言上篇首章に見える「礼」については、このレベルのものであり、とりえらるわけには行かない。

曾子曰、夫行者也、行禮之謂也。夫禮、貴者敬焉、老者孝焉、幼者慈焉、少者及焉、賤者惠焉、此禮也。行之則行也、立之則義也。

曾子は言う。さて行いとは、礼を行うということなのだ。さて礼とは、高貴な者を敬い、年長者に尽くし、幼い者を慈しみ、年少者を愛し、卑賤の者に施すということ、これが礼なのだ。この礼を行うことが行いなのであり、この礼に立脚するのが義なのである。

これは立事、制言篇において唯一、礼が焦点化されて語られる部分であるが、これを言葉通りに解するのであれば、礼はすべての行為を覆うものでなければならぬことになる。もちろん、すべての行為にわたって個々に礼を規定し尽くすことはできないから、すべての行為を覆っているのは礼の理念の方である。この礼の理念を理解し、すべての行為においてそれになつたふるまいができることが期待し得る人物、たとえば顔淵のような人物に対しては、「礼に非ざれば視ること勿れ、礼に非ざれば聴くこと勿れ、礼に非ざれば言ふこと勿れ、礼に非ざれば動くこと勿れ」(論語 顔淵篇)と諭すことができよう。しかし、それ以外の人物に向かつて君子の心得を説くならば、単に「礼になつていないふるまいをするな」と言うだけでは不十分である。せめて、「既に之を知れば、其の行ふ能はざるを思ふ」(立事篇第四章、既出)と、まずは個々の礼の所以について「知り」、次にそれになつた形で「行う」といったステップを踏ませてやる必要がある。それ故であろうか、曾子は君子や孝子の心得を語るに際して、礼の理念を解することを含めるような形で「礼」の語を用いない^{*38}。上の制言上篇首章にしても、それに続くのは、

今之所謂行者、犯其上、危其下、衡道而彊立之。天下道無故。若天下有道、則有司之所求也。故君子不貴與道之士、而貴有恥之士也。

いま謂うところの行いとは、上のものを侵犯し、下のものに危害を与え、道を横さまにして無闇にことを行ふ。(というのも)天下に道が行われていないからだ。もし天下に道が行われていたならば、(そのような行いとは)役人が探し求めて処罰するようなものだ。だから君子は道を喜んで語る人物を貴はずに、恥を覚える人物を貴ぶのだ。...

というものであるから、君子の心得を語る部分で、直接「礼」に言及しているわけではないのである。

「礼」の語を「老いて礼無しと称せらるるは、罪なり」のレベルで用いるのであれば、これが君子の心得を説く部分で強調されたいのはむしろ当然であろう。このレベルの礼が行えたところで君子であるとは言われ得ないからである。これは最低ラインであつて、君子たらんとする者の心得として語るに足りないのである。他方、孝子を語る部分では、親への孝養を通じてその社会での規範に適應する力を養うことが求められているから^{*39}、その心得を示すに際して礼の遵守をそこから外すことはできない。孝に言及する場合に、「礼」字があらわれる所以である。

そして、同じ心得を語るにしても、孝子のそれを語る場合の方が、君子のそれを語る場合より、より懇切で具体的な形になるのは自然の成り行きであろう。曲礼篇等との重複が、立事、制言篇でも、孝を主題とする部分においてより自立つ一因はここにある。礼の規定の場合にはある程度の具体性が要求されるから、立事、制言篇の文章の多くは曲礼篇の内には取り込めないのである。

六

しかし、ここで考えなければならぬ。なぜ、立事、制言篇の文章の多くは礼の規定の内に取り込めないようになってきているのか。単に君子の心得を語るだけであれば、礼の規定の前に「君子」の二字をつけてその心得とすることは可能である。たとえば、

「君子」將上堂、聲必揚。戶外有屨、言聞則入、言不聞則不入。

：

「君子は」堂に上がるに際し、まず声を立て（て内の人に知らせ）る。室の戸の外に履き物が二足ある時は、内から話し声が聞こえれば入るが、聞こえてこなければ入らない。：

「君子」より以下が曲礼篇の文であるから、やや瑣事にわたる感はあるが、このような形で君子の心得を語ることはできないわけではない。曲礼篇の規定でも

君子雖貧、不粥祭器。雖寒、不衣祭服。爲宮室、不斬於丘木。

君子は貧しくても、祭器を売つたりしない。寒くても、祭服を着たりしない。宮室を造るのに、墳墓の木を伐つたりしない。

などは（「国君」の意味で「君子」の語を用いているようではあるが、そう限定せずとも）君子の心得としてそれほど遜色ないものであると思われる。だから、もし、心得として説かれた礼の規定がそのまま君子の心得としても通用するのであれば、立事、制言篇と曲礼篇との重複がより多くなつて然るべきと思われるのである。にもかかわらず、その重複はさう多いとは言えない。

そこで、立事、制言篇と曲礼篇との重複を見直してみるならば、制言上篇第七章の「父母の讎は、与に生を同くせず」以下の曲礼篇との重複文は、同内容のものが檀弓篇では子夏と孔子の問いに現れていて、

どうしてこれが曾子言としてここに残されているのかよく分からないので暫く置くとして、他の二例はそれぞれ立事篇、曲礼篇において異質な部分であることに気付かされる。立事篇第二十章「君子人の国に入りては、其の諱を称せず、…」のように、ここまで場面を限定して「君子」の心得を説くのは、立事篇のなかでは例外に属するし、立事篇第十八章と重複する曲礼篇の文章は、

博聞強識而讓、敦善行而不怠、謂之君子。君子不盡人之歡、不竭人之忠、以全交也。

見聞が広く知識も豊かであるのに人にへりくだり、熱心に善事を行つて怠ることがない。こうした人を君子という。君子は相手に過度の歓待をさせず、

過度の親切をかけさせないようにと注意して、人との交際を全うするのだ。という形で出てくるから、これが「編集上の手違い」^{*40}によるのかは分からぬものの、前後に比して違和感を感じさせられる部分であることは確かである。もし、これらを例外として除外するならば、立事、制言篇で説かれる君子の心得と、曲礼篇で説かれる心得としての礼には重複は無いことになる。君子の心得と、心得としての礼は重ならないというのはいき過ぎであるにしても、両者はほとんど重複しないと云つてよい状況なのである。

これは礼の側からすれば、礼の規定にはある程度の具体性が必要であるから、その具体性を欠くような君子の心得は、心得としての礼に組み込めないという事情はあるう。しかし、君子の心得を具体的に語つていけないという法はない。さすがに曲礼篇の「凡遣人弓者…」など『儀礼』の「直接的な記」に類する規定が、君子の心得として語られれば、瑣事にすぎるとの感は避けられないものの、『論語』郷党篇などには「君子紺紱を以て飾りとせず」云々とあつて、これを君子の心得として読み替えることは可能であるから^{*41}、このような衣服に関するこまご

まとした制約もまた君子の心得たり得る。まして「他国に入る場合」といった程度に大まかな場面設定であれば、そこにおける心得が君子の心得として語られても全く違和感はないのである。立事篇で「他国に入る場合」の心得を説く部分にしても、これが曲礼篇と内容的に重なることを見たと他章と比べるから、その場面設定が他章に比して具体的であることに気付かされるだけであって、立事篇を前から順に読むだけならば他章との違いを感じさせられることはない。にもかかわらず、君子の心得は、心得としての礼とは基本的に重複しない形で語られるのである。

もつとも、これは立事篇等に限らない。郷党篇を除いた『論語』で君子に言及される場合にも、心得としての礼との重複はない*42。よって、問題は『論語』の編者の意識等にも及ぶことになるのだが、いまは曾子言に限って考えるところとして、このことは、心得としての礼を君子の心得として語るの適切ではないと曾子が意識していたことを意味しよう。君子が守るべきものは無数にあるが、君子の心得として語られるものは、それを守ることが君子と君子でないものを区別するようなものでなければならぬ。立事、制言篇には「君子」と「小人」を対比する表現は少ないが、君子と小人の分を与えるようなものが君子の心得である。そこに心得としての礼は含まれない。このことは、単に「老いて礼無しと称せらるるは、罪なり」のレベルの礼の遵守が君子の心得として足りないのみならず、そもそも礼の遵守がそれだけでは君子たる条件として十分でない、曾子が意識していたことを示唆しよう。君子の君子たる所以は、礼の遵守にはない。そう意識して、礼の遵守とは別の所に君子の心得を求めたものが立事、制言篇に残された曾子言のようなのである。

もちろん、このことは、曾子が礼を軽視していたことを意味しない。曾子が礼を重んじていたことはその「孝」を語る場面において明らかであるし、また檀弓篇等からもそれがうかがえることはすでに述べた。た

だ、君子を語るに際しては違う。礼の遵守とは別のレベルのところ君子を追い求めていくのである。

その君子の探求について述べることは本論の範囲を超える。ただ、礼との関係で一点だけ触れておけば、ここに「類」の考え方が見えるのは注目に値しよう。

人信其言、從之以行。人信其行、從之以復。復宜其類、類宜其年。亦可謂外内合矣。(立事篇第十一章)

他人がその言葉を信頼するのは、その後に行為がともなうからだ。他人がその行為を信頼するのは、その後も(その行為が)繰り返されるからだ。繰り返される行為が(他の行為と)類をなすにふさわしく、その類をなす行為が長年行うにふさわしいようであれば、外(行為?)と内(言葉?)とが一体化していると評してよいであろう。

最後の二句は難解であるが、ここで自らの行為全体が類をなすように行爲することを求めていることは明らかであろう。これと同じ「類」の用例が、言行の「言」の方についてであるが、『荀子』に見えてくる*43。

故多言而類、聖人也。少言而法、君子也。多言無法而流湎然、雖辯、小人也。(非十二子篇・大略篇*44)

だから多くを語っても(その言葉が)類をなしているのが聖人であり、言葉は少ないが(その言葉に)貫した法があるのが君子である。酔っ払いのようにべらべらと話して(その言葉に)貫した法がないのは、たとえ能弁であつても小人なのだ。

このように自らの言行が類をなしているのならば、それを一類たらしめるものがそこにあるはずである。それを荀子の言葉遣いの内に求めるのであれば「礼」となる。

禮者、法之大分、類之綱紀也*45。(荀子)勸學篇)

礼とは、法の大いなるきまりであり、類の大綱である。

荀子の場合には、この礼に従うことによつて、言行を一类たらしめることができるという方向で考えているようにも見受けられるが、曾子の場合は逆である。曾子は君子たらんとする者に対して、その言行が一类をなすことを求める。この心得を守る者の言行の内に礼が潜在的に含まれることになるのである。これを更に一步進めれば礼を基礎付ける方向へと進むことが可能となろう。

しかし、曾子はそのままで進まない。礼とはまずは遵守すべきものであり、その規定の直接及ばない領域においては、それにかなうようにふるまうべきものであり、総じて言えはすべての行為の規範とすべきものである（制言上篇冒章参照）。そう観念はするが、それがなぜ規範として機能するのか、その規範性の由来については、曾子はいまだ思考するに至っていない。孟子がそれを天与の性に求め、荀子がそれを聖人の偽に求めたような議論は、曾子の及ぶところではない。ただ、礼の遵守とは異なるレベルに君子を設定し、その君子がいかなる存在であるのか、またいかにすれば君子たり得るかを曾子は追究していくのである。だが、この探求は早晩、礼の規範性の由来への議論に進まざるを得ないであろう。君子は礼を遵守することによつて君子たり得るのではない。にもかかわらず君子は礼になつたふるまいを行うことができる。とすれば、礼を生み出すものとなるものが何らかの形で君子の内にも求められなければならないからである。しかし、ここに解答を与えるのは曾子の後の代のことには属する。曾子と礼をめぐることでの考察もこのあたりでひとまず締め括ることとしよう。

「曾子」を表題にかかげながら、曲礼的な礼の性格規定の部分に少なからぬスペースを割くことになり、やや論旨が追いつらい展開になつてしまつたが、本論のたどり着いた結論それ自体はそれほど分かりづらいものではないであろう。まわりまわつてなじみの地点にもどつていくからである。本論のそもそもの発端は立事篇等に曲礼篇等との重複があることへの疑問にあつた。「微細な礼」は重視しないという曾子像とこれが矛盾するように感じられたからであるが、ここに至ればこれが見かけ上の矛盾に過ぎないことがわかるであろう。曾子は礼の遵守とは別のレベルにおいて君子を追究する。それゆえ、君子の心得を述べる場において、曾子は基本的に「礼」に言及しない。『論語』中の曾子言もまたこの特徴を反映しているに過ぎないのである。

渡邊氏が言われるように、『論語』によつて曾子思想を再現するならば、曾子は「微細な礼」は重視しない、ということになる。しかし、これは資料を『論語』に限るからそのように見えるのであつて、こうした曾子像は曾子その人の全体を覆うものではない。曾子が孔門の一人である以上、「微細な礼」も含めて礼を重視しないなどということはありえないのである。ただ、君子の探求の場においては、これを礼の遵守をこえた所に求める。曾子を他の弟子と分かつ特徴はここに見出されるべきであろう。『論語』の子張篇によれば、子夏などは君子たることの第一義を礼の遵守に求めていたようであるから、子夏と曾子とはその君子像において対立する。この対立は、孔子の教えの形式的な側面を強調するか、精神的な方面を強調するかといった対立とオーバラップするから、本論の結論も結局のところ、この「常識」的な枠組みの内におさまつてしまつていたのである。ではあるが、資料を立事篇等に拡大している分だけ、従来に比してよりきめ細かな議論が

できたと思える。

最後に、本論において扱いきれなかったことについて附言すれば、ここでは天田篇がなぜ曾子に帰せられているのか、その理由を探り当てるに至っていない。曾子の礼との関係を論じるのであれば、天地陰陽と礼を関連づけて論ずる天論篇のようなものが、なぜ曾子と結び付けられるのか、その原因の一端を曾子その人の内に求めなければならぬのであるが、資料の限界からここで論ずるに至っていない。近年の新出土資料には『天子建州』のように天田篇との関連をうかがわせるような資料も現れてきている^{*46}。新たな資料の更なる出現を期待しつつ、天田篇の分析は他日に行うこととしたい。

*1 「曾子」初探—「大戴礼記」曾子立事篇を中心にして」（鹿兒島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）第五八巻、二〇〇七年三月）、「曾子の孝説—「内礼」と「大戴礼記」曾子本孝、曾子立孝、曾子事父母篇をめぐって」（鹿兒島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）第五九巻、二〇〇八年三月）。

*2 渡邊卓「古代中国思想の研究」（創文社、一九七三年三月）二二六頁。

*3 武内義雄「論語の研究」（岩波書店、一九三九年十二月）「子張篇の考察」参照。

*4 「大戴礼記」のテキストは四部叢刊所収の明袁氏嘉慶堂刊本を用いる。また、章分けは武内義雄・坂本良太郎訳注「孝経・曾子」（岩波文庫）による。

*5 「博學」以下は顔淵篇にも見える。

*6 原文では、この下に「痺亦弗憑」とあるが、この部分は武内・坂本訳注に従い注の竄入と見なす。

*7 原文「君子不犯禁而入入境、及郊問禁請命。戴震等に従い原文の「入」を「入」に改める。なお、戴震等は「及郊問禁請命」を注の竄入と見なす。

*8 前掲拙稿（二〇〇八）参照。

*9 釈文は陳思婷「内豊」訳釈（季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書（四）讀本』

台湾、万卷樓、二〇〇七年三月）による。以下同じ。

*10 立事（二七八七字）十制言上中下（二二七一字）二三〇五八字、本孝（三四四字）十立孝（三三六字）十事父母首章（二五七字）七二七字。文字数は孔広森「大戴礼記補注」による。

*11 檀弓篇に関しては、上村幸次「礼記檀弓私考」（山口高等商業学校東亜経済研究会『東亜経済研究』第二六巻第四号、一九四二年）、宇野清一「礼記檀弓篇の性格」（『宇野清一著作集』第二巻、一九八六年八月）も「東京支那学報」第一号、一九五五年六月）、俣野太郎「七十弟子関係資料としての檀弓篇」（『池田末利博士古稀記念東洋学論集』一九八〇年九月）同氏「檀弓篇についての一考察—史料的側面を主として—」（『大東文化大学創立六十周年記念中国学論集』一九八四年十二月）、吉本道雅「檀弓考」（『古代文化』第四四巻第五号、一九九二年五月）を参照した。

*12 曾子問篇については、栗原圭介「曾子問考」（『大東文化大学紀要』第一三〇号、一九七五年）、楠山春樹「礼記曾子問篇に見える老聃について」（『池田末利博士古稀記念東洋学論集』一九八〇年九月）参照。なお、近年、中国語圏の研究においては、王鐸『礼記成書考』（中華書局、二〇〇七年三月）のように曾子問篇を曾子の著作と見るようなものも現れている。これは完全に「信古」の前提に立つたもので、史籍に見える伝承を基本的にすべて史実であると見なした上での結論である。論者はこれまでの（特に日本の研究における）「疑古」の立場に批判的ではあるが、王氏のような無批判な「信古」の立場は受け入れられない。王氏はたとえば王夢鷗『礼記校証』（台湾、芸文印書館、一九七六年十二月）を全く参照されていないが、曾子問篇を曾子の著作とするならば、少なくとも王夢鷗氏の主要な論点を論駁しておく必要がある。

*13 津田左右吉「儒教の実践道德」（『津田左右吉全集』第十八巻、岩波書店、一九六五年三月）二二頁。

*14 前掲拙論（二〇〇八）参照。

* 15 立事篇等が「記された礼」としての曲礼篇を利用していることが立証されるだけであれば、それが曾子その人と無関係であることが示されたことにはならない。事父母篇の例のように、まずは曾子言が（それが礼の規定に言及しているという理由で）曲礼篇に取り入れられ、それが（伝えられる曾子言と一致するという理由で）立事篇等に利用されるということはあるからである。

* 16 池澤俊『孝』思想の宗教学的的研究—古代中国における祖先崇拜の思想的発展（東京大学出版会、二〇〇二年一月、第五章、第三節・第四節）は曲礼篇の先行を言うが、それが必ずしも成立しないことについては、前掲拙稿（二〇〇八）参照。また、吉本道雅「曲礼考」（小南一郎編『中国古代礼制研究』京都大学人文科学研究所、一九九五年三月、注一五）も『曾子』を曲礼篇に遅れると判断されているが、これは大孝篇を以て『曾子』全体を代表させているからであり、立事篇等に限って言うならば、この吉本氏の判断は成立しないと考える。

* 17 校勘記に従い「言」下の「忠信」二字を衍字とする。

* 18 下文に示すように士相見礼の文脈ではこの「言」は「進言する」の意味となるが、ここでは立孝篇等との比較のために中性的に訳す。なお、以下、『儀礼』の訳文については、池田末利訳注『儀礼I』（東海大学出版会、一九七三年三月）を参照した。

* 19 この相違に関しては、廖名春『楚竹書内礼、曾子立孝首章の対比研究』、『出土文献研究法論文集初集』（台湾大学出版中心、二〇〇五年九月）、李隆献「由上博四〈内礼〉与〈大戴礼記・曾子立孝〉首章之異論先秦倫常次序の相関問題」（台湾大学中国文学系等主辦二〇〇七中国簡帛学国際論壇発表原稿、二〇〇七年十一月）参照。

* 20 張爾岐は「凡燕見君」以下を、盛世佐は「士見于大夫」以下を「記」とみなす。池田前掲訳注一七七頁参照。

* 21 田中利明「儀礼の「記」の問題—武威漢簡をめぐって—」（『日本中国学会報』、第一九集、一九六七年十一月）。

* 22 郷飲酒礼の「遵者人之礼」（賓若有遵者諸公大夫）以下）など、だいたい今本の「経」の末尾の方や、一連の儀式の記述が一段落した後には附されていることが多い。

* 23 以下、曲礼篇の訳文については、竹内照夫訳注『礼記（上）』（明治書院、一九七一年）を参照した。

* 24 「礼記」少儀にも「侍坐於君子、君子欠伸、運笏、澤劍首、還履、問日之蚤莫、雖請退可也」と類似の文章が見えている。なお、吉本前掲論文（一九九五）は曲礼↓少儀↓士相見礼の順に成立したと想定する。

* 25 「儀礼」の今本の「記」の中には、「直接的な記」にも「附則」にも「心得」にも分類し得ない部分がある。士冠礼の「記」である。周知のように、この部分は「礼記」郊特牲に重複部分を持ち、冒頭に附せられた「冠義」の二字が示すように、主として冠礼の意義を説いたものである。なぜこのような文章が『儀礼』の中に紛れ込んでいるのかよくわからぬものの、明らかに異質な部分である。なお、この部分については山邊進「礼記」冠義篇に関する一考察、漢代礼学に於ける加冠儀礼の倫理化」（『松学舎大学論集』第三九号、一九九六年三月）参照。

* 26 吉本前掲論文（一九九五）が「第一群」とする部分。ここに無いものとしては「禮不下庶人」など。

* 27 王夢陽前掲書一〇頁参照。

* 28 このことは、『儀礼』が曲礼篇に先だつて成立したことを意味しない。『儀礼』にせよ、曲礼篇にせよ、これは「記された礼」であつて、ともに「行われた礼」（行われるべきものとして規範化された部分を含む）に選れて成立したものである。文献としての『儀礼』が存在しなくとも、その礼が行われていれば（あるいは行われるべきものと觀念されていれば）曲礼篇のような記述は生まれ得る。

* 29 少牢饋食礼「心：午割勿没。…舌：亦午割勿没。大射儀「且左還、毋周、反面揖」

(計三か所)、公食大夫礼(直接的な記)「庶羞西東、母過四列」がその例外と
言えるか。

* 30 「〇」が無い」の表現の場合も同様であって、士婚礼「再醮如初、無從」とい
形のものか、士昏礼「尊于室中北墻下、有禁。玄酒在西、綄簋、加勺、皆南枋。
尊者房戸之東、無玄酒」のように(北墻下に玄酒があることよりすれば、東序にも)
それが有ることが予想されながら実は無いことを言うような形のものには限り
られる。

* 31 ちなみに曲礼では「侍坐於〇〇」という表現は他にもいくつか見えている。「侍
坐於先生、先生問焉、終則對。請業則起、請益則起」、「侍坐於所尊敬、母餘席。
見同等不起。燭至起。食至起。上客起。燭不見跋。尊者之前、不叱狗。讓食不唾」、
「侍坐於長者、屢不上於堂。解屨不敢當階。就屨、跪而舉之、屏於側」これらの
いずれもが、「侍坐於〇〇」という行為をそれぞれ自己を規定したものでないことは見
やすい。

* 32 武内義雄「礼記の研究」(武内義雄全集)巻三、角川書店、一九七九年一月
一三三頁。

* 33 「臨祭不惰、祭服敝則焚之、祭器敝則埋之、…」といった例はある。

* 34 阮元に従い原文の「無」を「不」に改める。

* 35 本文では「学ぶ」の対象が明示されていないが、後ろに「行つ」とあるから、
主として礼を学ぶことであると考えてよいであろう。

* 36 前掲武内、坂本訳注では「知る」の前に「新しきを」を補って訓読されているが、
それならば「博く学ぶ」との区別がつかなくなるであろう。

* 37 明の方孝儒が「曾子」が曾子に由来しないことを証するのに用いた部分である。
『遜志斎集』巻四「説曾子」参照。

* 38 制言中篇第二章「君子不假貴而取寵、不比譽而取食、直行而取禮、比說而取友」
の「直行而取禮」が若干問題となるが、これもすべての行為において礼の「理念」
にかなつてふるまふことを求めたものではなく、具体的な「礼」の規定に従つ

ことを言ったものであろう。なお、立事、制言篇に見える「礼」の用例は以上
に尽きる。

* 39 前掲拙稿(二〇〇八)参照。

* 40 竹内前掲訳注四一頁。

* 41 「集注」をはじめとして、この「君子」は「孔子」を指すとするのが伝統的な解
釈であるが、これを「君子」一般の心得として読み替えることは可能である。
劉玉楠「正義」が「君子謂孔子、變言之者、見凡君子自然也」と注するのを参照。

* 42 「論語」と曲礼篇の重複については、吉本前掲論文(一九九五)参照。郷党篇と
の重複を除けば、先に曲礼篇を分類した、第一、第三の部分との重複に限られる。

* 43 君子、聖人等の言行および「知」が「類」をなすものであることは「荀子」に
しばしば見えている。「君子、…知則明通而類、愚則端惑而法」(不苟篇)「修修
兮其(用)統類之行也、…如是、則可謂聖人矣」(儒效篇)「用」字は王引之に
従い衍字と見なす。なお「如是、則可謂聖人矣」について王念孫はこの直前の
楊保注に「此已上皆論大儒之德也」とあることから衍文と見なす、「其言有類、
其行有禮、…是大儒之稽也」(儒效篇)、「君子之言、涉然而精、俛然而類、差差
然而齊」(正名篇)、「多言則文而類、…是聖人之知也」(性惡篇)。なお、「荀子」
中の「類」については、真崎清博「荀子の『類』」(『史学研究』通号一三四、広
島史学研究会、一九七六年十二月)、森川重昭「荀子思想における『類』概念
について」(『福山女学院大学研究論集(人文科学篇)』第一二六号、一九九五年)、
鄭幸相「荀子の『類』の概念について」(『立命館東洋史学』第二四号、二〇〇
一年)を参照した。

* 44 大略篇には「故」字は無い。また「洒」を「詰」に誤る。非十二子篇は「多少無法」
に作るが大略篇に従い改める。

* 45 ここで「法」と「類」との関係について簡単に述べておけば、ある「類」をな
す言行(特に行為)について、それを一類たらしめている規則の主要な部分を
明示的に記したものが「法」であると言える。あるまとまりが一類をなしてい

ると見なされる場合、それを「類」と見なす視点がそこに存在するわけであるが、その視点が規則として明示的に示されるとは限らない。しかし、明示的に示されないにせよ、そのような規則が存在しないならば、そもそもあるまじき類として見なすことはできないはずである。この規則の主要な部分を明示的に示したものが「法」である。したがって、「法」に従った言行は互いに「類」をなすが、その「法」の規定の及ばない言行であっても、それらと「類」をなすと見なされることは有り得る。「有法者以法行、無法者以類舉」（『荀子』王制篇・大略篇、王制篇では「有」上に「其」字がある）という物言いが可能であるのはそれ故である。また、「法」は明示的に示されていてそれに従うのが容易であるのに対して、「類」を貫く規則は明示的に示されているとは限らず（「法」が示すはその規則の一部に過ぎない）、何が「類」をなしているのかを知るには困難であるから、「其言行已有大法矣、然而明不能齊法教之所不及、聞見之所未至、則知不能類也」が「雅儒」とされ、「所未嘗聞也、所未嘗見也、卒然起一方、則舉統類而應之、無所僂恇」が「大儒」とされて、「雅儒」の上に置かれるのである（『荀子』儒效篇）。この「法」、「類」を統括するものが、ここでは「礼」と呼ばれている。

*46 浅野裕一「上博楚簡『天子建州』における北斗と日月」（『中国研究集刊』第四五号、大阪大学中国学会、二〇〇七年十二月）参照。

（附記）本論は科学研究費補助金基盤研究（C）課題番号一八五二〇〇三七の成果の一部である。