

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

末 永 高 康

(二〇〇七年一月二三日 受理)

資料の検討

『史記』において「能く孝道に通ず」と評され(仲尼弟子列伝)、また、幾多の孝行説話が伝えられている曾子。しかし、曾子その人の孝説がいかなるものであったのかを知ろうと思うならば、われわれはすぐに資料的な困難にぶつかることになる。『史記』では曾子の作とされる『孝経』が¹実は後出のものであり、曾子その人の思想をそのままに反映しているわけではないことは、思想史研究者の「常識」であるとと言えるし、『呂氏春秋』孝行篇にある程度まとまって残されている孝についての曾子言にしても、通常は、後人の手の加わったものと見なされている²。このような「疑わしい」資料を除いて、『論語』、『孟子』といった比較的信頼できる資料によって曾子その人の思想を探ろうと思うならば、孝に関するものがほとんど出てこなくなるのである。津田左右吉氏は言う

³。

論語の曾子に関する記載に於いては、彼が孝道と特殊の関係がある

やうに考へられてゐたらしい形迹は無く、「孟子」に見える曾子に於いてもまた同様である。曾子の言とせられてゐるものに孝に関するものはあるが、そのみが特に目立つて見えるのではなく、他の多くの孔子の門人が孝を語つてゐるのと何ほどの差異も無い。

確かに『論語』で「孝」を以て称される弟子は閔子騫だけであるし(先進篇、孝についての問答も、子游や子夏が尋ねたものは見えてゐるのに對して(為政篇)、曾子のそれは残されてゐない。曾子が「孝」の語を以て語るのは、わずかに子張篇に一条、孟莊子の孝についての孔子の評を伝えるものが残されてゐるに過ぎない。『孟子』に至ると、曾子の曾皙への孝養と曾元の曾子へのそれとを比較したものや(離婁上篇第十九章)、曾皙の好物であつた羊棗を曾子が口にしまつた(尽心下篇第三十六章)というような孝行説話が見えるようになるものの、孝について語る曾子言を引くのは滕文公上篇第二章の「曾子曰く、生けるときは之に事ふるに礼を以てし、死すれば之を葬するに礼を以てし、之を祭るに礼を以てすれば、孝と謂ふべし」の一条だけである。しかも、これと同じ言葉が『論語』為政篇では孔子言として引かれていて⁴、明らかに伝承の混乱がある部分である。このような『論語』や『孟子』を基点に据えて考えるならば、後世「孝の専家」として語られる曾子は「虚像」に過ぎず、「実像」としての曾子は特別に孝を重視した思想家ではなかつたことにならう。渡邊卓氏は言う⁵。

即ち呂氏春秋以前、換言すれば戦国末において曾子像には大きな変異が生じ、厳烈な学匠にして仁の祖述者としての実像は影をうすめ、孝の専家としての虚像だけが急速に拡大されはじめた。

そして、このような曾子像の変遷を前提とする時、今度は逆に次の『論語』泰伯篇の曾子臨終説話までもが後世の作であるとして疑われることになる。

曾子有疾。召門弟子曰、啓予足、啓予手。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。而今而後、吾知免夫小子。

曾子が危篤に陥った。門人たちを呼び集めて言った。私の足のまわりを見てくれ、手のまわりを検べてくれ。詩に、身体を大切にするには、いつもびくびくして、深い淵にのぞきこみ、薄い氷の上をわたる時のようにせよ、とある。今日という今日で、私は孝行の任務から解放されたぞよ。さらば各々方*。

この章は『孝経』開宗明義章の「身体髮膚、之を父母より受く、敢て毀傷せざるは孝の始めなり」と思想的な関連が深いと考えられているのであるが、身体保全を孝とするこのような考え方は『論語』（他の部分）や『孟子』に見えず、成立時代の比較的明確な資料としては『呂氏春秋』孝行篇に見える楽正子春の説話に至ってはじめて現れる。そこで、このような考え方を「戦国末期に至って顕著になった新しい孝の意義の発展」であるとして、研究者によっては、『論語』のこの章の成立を漢初にまで引き下げるのである¹⁰⁾。

さて、後世の付加の可能性が少しでも考えられる部分はすべて排除して、その残余をもって曾子の実像に当てるといふこのような研究方法は、確かに学問的に慎重なものであるといえよう。しかし、その結果として孝とは切り離された曾子像がその「実像」として示される時、われわれはどうしてもそこに違和感を覚えるのである。それが「虚像」の部分を含むにせよ「孝の専門家」として語られるだけの理由が、やはり曾子その人の内にあつたのではないか。この素朴な疑問を、どうしても振り払うことができない。

言うまでもないが、『論語』や『孟子』に記された曾子像をもって曾子その人の「実像」の全体とすることはできない。『論語』等にまつわる資料的な問題はしばらく置くとして、そこに記された言葉が真に孔子

や弟子達の語つたものであり、そこに記されたエピソードが彼らの真の姿を伝えているのだとしても、それはよくて彼らの「実像」の一部分に過ぎない。孔子や弟子達の言行の内、それを記録するに値すると記録者によつて判断されたものが残されているわけであるから、それは彼らの「実像」の一側面であり、また記録者が理解し得た限りでの「実像」の一側面に過ぎない。「周易」にも云う。「仁者はこれを見てこれを仁と謂ひ、知者はこれを見てこれを知と謂ふ」（繫辭上伝と。ここで引用するならば、後句は「孝子はこれを見て孝と謂ふ」に改めた方がよいかも知れぬが、仁に関心のある記録者は、孔子や弟子の言行の内仁を読み取り、孝に関心のある記録者はそこに孝を読み取る。そして、いずれの場合にせよ、それがどれだけ彼らの「実像」に迫っているかどうかは、その記録者の力量によるのである。

このように考えるならば、曾子と孝との密接なつながりを切り離してしまうような研究方法は、後世の付加を排除するのに急なあまり、かえつて曾子の「実像」の大きな部分をそぎ落としてしまつている危険性がありはしないだろうか。実際、冷静に考えるならば、曾子と孝を切り離す論にしても、それほど強力な論拠があつて論じられているわけではない。『論語』の曾子臨終説話を戦国末期以後のものとする論を例に取れば、その論拠は、そのような孝についての考え方は『論語』（他の部分）および『孟子』にはいまだ見えず、『呂氏春秋』に至つて見えるようになる、ということにほゞ尽きる¹¹⁾。この『論語』／『孟子』に見えないから孔子／孟子の頃にはまだなかつた考え方である」という論法は先秦思想史を語る上でしばしば用いられるものであるが、これが常に正しい結論を導くとは限らない。『論語』にせよ『孟子』にせよ、当時の思想が百科全書的にすべて網羅されているような書物ではないから、そこに見えないからといって、それだけでそのような考え方が当時無かつた

とまでは断言できないからである。一九九三年に出土した郭店楚簡がこのことをわれわれにはつきりと教えてくれている。一例を挙げれば、『中庸』冒頭の「天命之謂性（天命の命するを之れ性と謂ふ）」のように天命と性を直接的に結び付ける考え方は『論語』にはおろか『孟子』にも見えていない。そこで、従来、このような考え方は孟子以後のものであるとして『中庸』の成立時期が論じられてきた。ところが、孟子の生年と重なる紀元前三〇〇年頃の墓葬とされる郭店楚簡の『性自命出』に、「性自命出、命自天降（性は命より出で、命は天より降る）」と、言い回しは異なるものの『中庸』冒頭とほぼ同じ考え方が記されていて、このような考え方が孟子の頃に存在していたことが示されたのである¹²⁾。この例よりすれば、身体保全を孝とするような考え方にしても、それが『孟子』に見えていないからといって、ただちにそのような考え方が孟子の頃にまだなかつたと決めつけてしまうわけにはいかない。孟子の関心が、あるいは孟子の言葉を記録したものの関心がそこになかつたから、そのような考え方が『孟子』に残されていないという可能性は十分にあるからである。

もちろん、これはあくまでそういう可能性があるというに過ぎない。だから、そのような可能性に過ぎないことに言及するのは学問的でないとして、『論語』や『孟子』に見えない以上、当時そのような考え方はなかつた（これも可能性に過ぎないのだが）と見なすべきだと反論されるかも知れない。これはこれで見識ある意見である。しかし、そう見なすならば、今度は、曾子の孝説を伝えているかも知れない他の資料が、まさに曾子と孝との関係を示しているが故に、後世の擬託であるとして最初から切り捨てられてしまうことにならう。問題はここにある。たとえば、『大戴礼記』中の曾子立孝、曾子本孝、曾子大孝、曾子事父母の諸篇（以下、『大戴礼記』の曾子立事以下十篇に言及する場合は「曾子」二字を省略する）、

これらの諸篇は、『漢書』芸文志所載の『曾子』十八篇の一部であると見なされ、また、孝に関する曾子の言説を記した資料としてよく知られている。しかるに、従来は「漢代の作であることは明か¹³⁾」であるとして¹⁴⁾、ほとんどともに取り上げられることはなかつた。ところが、近年公開された上海博物館蔵戦国楚竹書（以下「楚竹書」と省略）の『内礼』には立孝篇、事父母篇と重なる文章が見えていて、それらの少なくとも一部は戦国時代に遡るものであることが明らかになつたのである¹⁵⁾。『内礼』の正確な書写年代は不明であるが、これが典型的な楚系文字で書かれていること等から、楚竹書の整理者は白起が楚の都の郢を抜いた紀元前二七八年以前のものであらうと推定している¹⁶⁾。この推定が正しいとすれば、孟子の頃には立孝篇や事父母篇に示された孝説の一部はすでに存在していたとしなければならない。とすると、それがただちに曾子その人の孝説を伝えるものであるか否かは検討の余地があるものの、後世の擬託として立孝等の諸篇をまったく棄てて顧みないというわけにはいかないことにならう。郭店楚簡や楚竹書等の戦国期の出土文字資料を知る現在の目よりすれば、『論語』、『孟子』のみを確かな基点として、曾子の「実像」に迫らうとする従来の研究は、まったく問題なしとして、そのまま受け入れるというわけにはいかないのである。

そこで、本稿では楚竹書『内礼』の検討を通じて、立孝篇等の資料的価値の再検討を行い、曾子と孝とのつながりを回復する道を探りたいと思う。そして、そのことを通じて、孝をめぐる曾子の思想について再考していくことにしたい。

二

まず、『内礼』全体の構成について示しておく。この篇の全体像につ

いては、まだ不明な点があるものの、おおよそ次のような構成を持つと言える²⁷。

- I、「君子之立孝」の語で始まり立孝篇首章とほぼ一致する部分
- II、「君子事父母」の語で始まり事父母篇首章に類似する部分
- III、「君子曰」で始まるいくつかの短章

ここで全体像について「まだ不明な点がある」というのは主としてIII、にかかわる。「内礼」と同じ形制の簡に書かれ、同一筆者によるものと考えられる「昔者君老」――これも「君子曰」で始まるいくつかの短章により構成されているが、それをこのIII、の部分に組み込むべきか否かについて、いまだ研究者間で統一された見解に至っていないからである²⁸。現時点での論者の考えは、『昔者君老』（この篇名は整理者がかりに付けたものである）をIII、の部分に組み込んで全体を『内礼』（これもともと付けられていた篇名である）という一篇と見なす方向に傾いているが、本稿の議論に直接関係しないので、ここでこの問題に深入りすることはしない。さしあたって問題としなければならぬのは、I、II、の部分とIII、の部分の最初の数章である。

この内、I、の部分については立孝篇首章との対応が明かであるのに対し、以下の部分と事父母篇首章との関係はやや複雑である。いま、関連する『内礼』の簡六、七、八と事父母篇の部分と並べて引いておく。

【内礼】²⁹
 與弟言言承兄。反此亂也。∟君子事父母、無私樂、無私憂。父母所樂樂之、父母所憂憂之。善則從之、不善則止之、止之而不可、隱而任【簡六】不可。雖至於死、從之。孝而不諫、不成孝。諫而不從、亦不成孝。∟君子曰、孝子不負、若在腹中巧變、故父母安【簡七】之、如從己起。君子曰、孝子、父母有疾、冠不緝、行不翔、不萃立、不庶語、時味攻禁、行祝於五祀、剋必有益、君子以成其

己起）。このように、『内礼』では子が親を巧みに変ずるの義で「巧變」の語が用いられていると考えられるのであるが、これに対して、事父母篇では、同じ語が子みずからが巧みに変ずるの義で用いられている。事父母篇では、前文が「孝子は、…父母の憂ふる所を憂ひ、父母の樂しむ所を樂しむ」であり、後文が「坐すれば尸の如く」云々と礼の規定に四角四面に従うのは「孝子の道」ではないとするものであるから、間に挟まれた「孝子唯巧變、故父母安之（孝子は唯だ巧変す、故に父母之に安んず）」は孝子が親にあわせて巧みに態度を変えることによつて、父母が子に安んずる、という方向に理解せざるを得ない。

また、『内礼』ではこの部分にある「如從己起」という言い回し（二重線部も、事父母篇では「諫而不用、行之如由己」の方に入り込んでいる²⁶。事父母篇の方は、諫めても親に聞き入れられなかった場合は、親の言う通りに行動するが、その行動があたかも自分の意志によるものであるかのようにするの義であるから、同じような言い回しが用いられていても、こちらの「己」は子を、『内礼』のそれは親を指すというような違いが生じている。『内礼』簡六、七、八と事父母篇首章の間に密接な関係があることは一見して明らかであるが、どちらかがどちらかを写したと即断できる程に両者は類似しているわけではない。

ただ、両者の関係について言うならば、事父母篇がもとの形であつて、それが『内礼』のような形に改められたという可能性は低いであろう。事父母篇では一連の文章として構成されているものが、『内礼』では「君子曰」を冠さない一文と、「君子曰」を冠した一文に切り分けられているからである。一連の文章が切り離されて、離れた場所でそれぞれに利用されることはあるが、『内礼』の場合は両者が「君子曰」を挟んで連続して書かれているのであるから、『内礼』の作者が事父母篇のようなテキストを見ていたとすれば、それを「君子曰」で切り離した理由

孝。【簡八】

【曾子事父母】³⁰

單居離問於曾子曰、事父母有道乎。
 曾子曰、有。愛而敬。α父母之行、若中道則從、若不中道則諫。諫而不用、行之如由己。從而不諫、非孝也。諫而不從、亦非孝也。
 β孝子之諫、達善而不敢爭辨。爭辨者、作亂之所由興也。由己爲無咎則寧、由己爲賢人則亂。γ孝子無私憂、無私樂、父母所憂憂之、父母所樂樂之。δ孝子唯巧變、故父母安之。ε若夫坐如尸、立如齊、弗訊不言、言必齊色、此成人之善者也、未得爲人子之道也。（アルファベットの論述の便のために論者が付けたもの）

ここで、『内礼』簡七の四角で囲った六字は、整理者が欠字を補ったもの。傍点を振った「曰」は、黄人二等に従い補ったもの²¹。事父母篇で傍点を振った「無私憂」は阮元『曾子注釈』等により補ったものである。また、両者の対応部分は同じ種類の傍線を引いて際立たせてある。『内礼』簡六、七に見える「∟」はもともと付けられていた墨鉤で、ここでは各章の終わりを示したものと考えられる²²。簡六冒頭の「與弟言、言承兄。反此亂也。∟」までが立孝篇首章と対応するI、の部分の末尾で²³、それ以下が事父母篇首章と重なる部分であるが、一見してわかるように両者の対応関係はそれほど単純ではない。特に大きな違いは太い傍線を付した部分の前後が『内礼』では独立した一章とされていること²⁴。この部分は文章が異なるのみならず、同じ「巧變」の語を用いるが、その意味を異にしている。『内礼』の「若在腹中巧變（腹中に在りて巧変するが若し）」は難解な句であるが、「孝子は負かず」と、孝子は背くことなく親に従いながら、それでも巧みに親の態度を変化させることを言ったものである²⁵。それゆえに父母はこれに安んじて、あなたも自分からすすんで態度を変化させたかのように感ずるのである（如從

がよくわからない²⁷。上で取り上げた「巧變」の語を含む部分にしても、意味の明確な事父母篇の句を作りかえて、『内礼』のような形にしたと考えるのはやはり不自然で、「若在腹中巧變」の句が難解であつたから、これを写した（または、利用した）者が事父母篇のような形に改めたと見るべきであろう。両者の文章の差異を考えると、事父母篇の作者が直接に『内礼』を見ているとも思えないのであるが、『内礼』そのものではないにせよ、何か『内礼』のような素材となるものがあつて、それを組み合わせて事父母篇が作られたと考えて大過ないと思う。

そして、そのような編纂物として事父母篇を見直すならば、α「父母之行」以下の部分、β「孝子之諫」以下の部分、γ「孝子無私憂」以下の部分、δ「孝子唯巧變」以下の部分、および、ε「若夫坐如尸」以下の部分は内容的に緩やかに結び付けられてはいるものの、部分同士の論理的なつながりはそれほど強くないからである。実際、『内礼』がそのようなっているように、γの部分αの手前に持ち上げて意味が取れなくなることはないし、βの部分αを省略しても文章として十分に通用する。δの「孝子唯巧變」以下の一文だけは、これだけを切り離してしまうと、『變』が自動詞（自ら変ずる）にも他動詞（親を変ずる）にも取れてしまつて、やや意味が曖昧になってしまうが、他の部分は独立させても、それぞれに意味は明確である。おそらく、事父母篇の作者が利用したテキストにおいては、これらは別の章として記されていたのであろう。

ただ、そのテキストの文章が事父母篇のものと全く同じであつたかどうかまではわからない。たとえば、事父母篇は、「父母に事ふるに道有るか」「兄に事ふるに道有るか」「弟を使ふに道有るか」という単居離の三つの問いに対して、それぞれ父母、兄、弟の行いについて、「若し道に中れば則ち…、若し道に中らざれば則ち…」と同じ形式を以て曾子に

答えさせている。この形式に文章を整えたのは事父母篇の作者であろうから、彼が利用したもとの文章が「若中道則従、若不中道則諫（若し道に中れば則ち従ひ、若し道に中らざれば則ち諫む）」であったとは限らない。「内礼」のように「善則従之、不善則止之（善は則ち之に従ひ、不善は則ち之を止む）」であったものを、他の兄、弟の部分と揃えるために言い回しが改められた可能性もあろう。

さて、「内礼」と事父母篇の対応部分を見比べるならば、かように事父母篇が利用したであろうテキストの存在が浮かび上がってくるようになるのであるが、それはどのようなものであったであろうか。論者は『曾子』初探―『大戴礼記』曾子立事篇を中心にして（『鹿児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、以下「前稿」と呼ぶ）において、立事篇以下十篇を検討し、その形式の上から、いくつかの短章を並べたものの頭に「曾子曰」を冠して全体を曾子言としている諸篇と、弟子もしくは息子達との対話の形となつている諸篇とを区分し、前者については、より大きな「曾子語録」からテーマ別に抜き出されたものであると推定した。また、後者についても、大孝篇や疾病篇などは、曾子の答えの部分の切り離されてしまえば前者の短章とほとんど区別が無いことを指摘した。両篇は、前者と同様の素材をもとに構成されたと見なしてよいであろう。また、事父母篇については、問いと答えの形式が整えられていることから、素材に対する加工の度合いが大孝、疾病両篇より高いであろうと推定するに止まったのだが、その加工の度合いがどの程度であれ、その素材の多くはやはりそのような「曾子語録」から取られていると考えてよいであろう。もとより推測の域を出るものではないが、何かしら「曾子語録」とでも呼び得るようなものが伝えられていて（それがどれだけ真性の曾子の語を伝えていたかはおのずから別問題である）、それを素材にして事父母篇等の対話の諸篇が作られ、その残余の部

分がテーマ別に整理し直されて、『大戴礼記』立事篇以下の十篇として残されていると考えて大過ないと思う。

これに関連して面白い資料がある。『上海博物館藏戰國楚竹書（五）』（上海古籍出版社、二〇〇五年二月）に収められ整理者によって『君子為礼』と名づけられた篇である。その冒頭部と目される部分を示す。

顔淵侍於夫子。夫子曰、回、君子為禮、以依於仁。顔淵作而答曰、回不敏、弗能少居也。夫子曰、坐、吾語汝。言之而不義、口勿言也。視之而不義、目勿視也。聽之而不義、耳勿聽也。動而不義、身毋動焉。顔淵退、數日不出。：（簡一〇二）

顔淵が孔子の側で仕えていた。孔子は言われた。回よ、君子は礼を行うことによって仁に従うのだ。顔淵は立ち上がって答えて言った、わたくしは鈍くて少しも理解することができません。孔子は言われた。まあ坐れ。おまえに話そうではないか。言つて不義になるなら、口に言つてはならぬ。視て不義になるなら、目に視てはならぬ。聴いて不義になるなら、耳に聴いてはならぬ。動いて不義になるなら、身に動いてはならぬ。顔淵は退き、数日間出てこなかった。：

一見して明かなように、この部分は『論語』顔淵篇首章の、

顔淵問仁。子曰、克己復禮為仁。：顔淵曰、請問其目。子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

顔淵が仁とは何であるかを尋ねた。子曰く、私心に打ち勝ち、普遍的な礼の精神に立ちかえるのが仁だ。：顔淵曰く、もう少し詳しい御説明を願います。子曰く、礼に違うことは見ようとするな。礼に違うことには耳を傾けるな。礼に違うことは口に出すな。礼に違うことに身を動かすな。顔淵曰く、回には出来るかどうかは分りませんが、仰つたとおりに努めて見たいと思います。と関連するが、『君子為礼』の方では、『孝経』や、『礼記』の仲尼燕居

篇、孔子問居篇、『大戴礼記』主言篇の冒頭部と同様、孔子と弟子の問答としてより肉付けした形をもって再構成されている。『君子為礼』の作者が、現行の『論語』顔淵篇首章とまったく同じ文章を見ていたかどうかはわからないが、何かそれに類似した文章を含む「孔子語録」のようなものがあつて（それはまた『論語』の素材の一部であつたであろう）、それ、または、それに由来するテキストを利用して上のような文章が構成されているというのは、ほぼ間違いない。事父母篇の場合も同様であつたと思われる。

そして、事父母篇の素材として「曾子語録」のようなものを想定するならば、『内礼』もまたそのような「曾子語録」を主たる素材として構成された編纂物の一つであつたと考えるべきであろう。『内礼』の構成、すなわち、相互に論理的なつながりの稀薄な章が並べられ、特にその後半の部分は「君子曰」を冠せられた独立の章が並べられているという構成を考えるならば、その全体を一時に一人の手になるオリジナルの文章として見るのはやはり無理があつて、そこに素材となつた資料の存在を想定する方が自然である。そして、そのような素材を想定するならば、『曾子語録』をそれに当ててるのがやはり自然であろう。

ただし、ここには問題がある。事父母篇とは異なり、『内礼』はそれを曾子言であるとして引いていないからである。『内礼』に「曾子曰」と無いこと、これをシンプルにとらえるならば、『内礼』の編者はそれらの言を曾子言であると見なしていなかったということになる。もつとも、曾子もまた「君子」と称される一人であろうから、曾子言であること知りながら「君子曰」と冠して引用することはあり得ようし、また『荀子』大略篇に引かれている曾子言（立事篇等との重複句）に「曾子曰」が冠せられていない例²⁸よりすれば、曾子言と明示されていないからといって、ただちに曾子との関係を切り離してしまう必要はないのだが、

それでも『内礼』に曾子への言及が無いことは、その曾子との関係を疑わせるのに十分である。曾子とは無関係な資料が実は『内礼』の素材であり、それが『内礼』を通じてか、あるいは別のルートかで「曾子語録」のうちに組み込まれ、それをもとに立孝篇や事父母篇等が作られたという可能性もあながち否定しきれない。ここでわれわれは岐路に立たされることになる。

新資料の『内礼』で曾子言として明言されていないから、それと重複する立孝篇冒頭や事父母篇冒頭部分も曾子言ではないとする論理は、シンプルであるがゆえに人を説得する力を持つ。シンプルな論理が常に正解を導くとも限らないのだが、これを曾子言とする新たな資料が現れない限り、この論理に従う道を進むことはゆるされよう。そして、この道を進むならば、立孝や事父母、さらには本孝、大孝といった諸篇は曾子の思想を知る資料たり得ないことになり、曾子と孝とのつながりを回復するという本論の目論見はここに潰えることになる。他方、立孝篇や事父母篇の素材となつたものが想定される以上、『内礼』もまた同様の素材をもとにして構成されたとするのも、十分に自然な想定である。自然な想定がそのまま事実を示しているという保証もないのだが、『内礼』が曾子言でないことを証する新たな資料が現れない限り、この想定に従う道を進むことはゆるされよう。そして、現在我々が手にしている資料だけでは、どちらか一方の可能性を完全に排除するには至らないと論者には思われるのである。

よって、確かなことはわからないとして、ここで考察を止めてしまうのではないならば、われわれはどちらの道を選択することもできるし、また、どちらの道を選択しても誤る可能性があるわけであるが、ここでは後者の道を進むことにしたい。というのも、郭店楚簡や楚竹書に見える『論語』との重複句もまた、孔子と直接に結び付けられているわけでは

ないからである。たとえば、『論語』子罕篇の「子絶四、母意、母必、母固、母我（子、四を絶つ。意するなく、必するなく、固なるなく、我なるなし）」が郭店楚簡『語叢三』簡六四上〜六五上では「子絶四」が省かれた形で引かれているし^{*28}、堯日篇で孔子が子張に答えた「四惡」の内容に相当するものが、『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』（上海古籍出版社、二〇〇二年二月）所収の『從政』甲・簡一五では、その言葉の主が明らかにされない形で引かれている。『語叢三』は格言集のような内容であるから、それぞれの章は何か基づくものがあつたであろうし、『從政』も章の頭に「聞之曰」を冠したスタイルを取っていて、なかには『緇衣」と重なる文言も見えているから（甲・簡一一）、これも一時に一人の手になるオリジナルの篇というよりは一つの編纂物として見るべきである。その重複句の素材は、『論語』そのものでなかったにせよ（当時『論語』がすでに成立していたかどうか疑問である、やはり何か「孔子語録」とでも呼ぶべきものがあつて、そこからか、または、それに由来するテキストに材を取っているであろう。もつとも、堯日篇などは『論語』の中でも後出の疑い得る篇であるから^{*30}、『從政』の語はもともと孔子とは無関係で、それが後に誤って孔子の言とされて『論語』に入り込んでいる可能性も考えられないわけではない。だが、次の例などは『從政』が先で、『論語』（または、そのもととなった「孔子語録」）が後と見るのは難しいのではないか。

〔君子先〕人則啓道之、後人則奉相之、是以曰、君子難得而易使也、其使人器之。小人先人則絆故之、（後人）則陷毀之、是以曰、小人易得而難使也、其使人必求備焉^{*31}。（甲・簡一七〜一八）

君子は人の上に立つた場合は、道を開いて人を導くし、人の下に就いた場合は、つつしんで人を助ける。だから、「君子は容易には得られないが、君子の下で働くのは働きやすい。（というの）人を使う時には適当した仕事だ

すべてが曾子その人に由来するとは限らない。その真贋の吟味がなされなければならぬのであるが、この吟味、特に孝について語る部分の吟味には大きな困難が横たわっている。

三

論者は前稿において、立事篇を検討し、君子について語る部分を中心とする短章の部分については、曾子その人に帰しても問題ないであろうとの結論を得た。そこでこの指針を要約して示せば次のようになる。

1、『論語』等から復元される曾子像から外れない言葉は、曾子その人に帰する。

2、ただし、文体的に他と異なるものは除外する。

この内、2、についてはさしたる根拠はない。慎重を期して違和感を感じさせる部分を排除したに過ぎないのだが、1、にも、もちろん問題はあつた。これだけでは、その言葉が曾子その人のものである可能性が示されただけであつて、それが真に曾子その人の言葉であることが何ら実証されていないからである。しかし、立事篇等を後世の偽作とするこれまでの研究史をふまえた上で論ずる以上、どうしてもこのようなかたちを取るよりほか手がないのである。

これを疑古的な研究の正の遺産と言うべきなのか、負の遺産と言うべきなのか迷うのだが、立事篇等を後世の偽作とするこれまでの研究は、そのテキストの伝承——曾子言を伝えているという伝承についての信頼を完全に破壊してしまつてしまつている。このテキストの伝承への信頼は、従来の研究の問題点が指摘されるくらいでは回復しない。何によらず一度失われてしまつた信頼を回復するのは容易ではないのだが、テキストの場合も同様で、これまでの偽作説がいかに根拠の薄弱なものであるかが示

けをやらせるからだ」と言われるのだ。小人は人の上に立つた場合は、人が進むのを妨害するし、人の下に就いた場合は、人の足を引っ張る。だから、「小人は容易に得られるが、小人の下では働きにくい。（というの）人を使う時には何でもかでも見さかなく用事を言いつけるからだ」と言われるのだ。

ここで「是以曰」によつて導かれる部分は、何か別のテキストから引いたと考えられるが、これを『論語』子路篇の

子曰、君子易事而難説也。説之不以道、説也。及其使人也、器之。小人難事而易説也。説之雖不以道、説也。及其使人也、求備焉。

子曰く、教養ある君子の下で働くのは働きやすいが、気に入られるのはむづかしい。気に入られようと努めても、道理に叶うのでなければ気に入られなからだ。しかし、人を使う時には適当した仕事だけをやらせるから働きやすい。小人物の下では働きにくい、気に入られるのは容易だ。取りいろうとすれば道理に叶わなくても、すぐ説ぶ。しかし人を使う時には何でもかでも見さかなく用事を命づけるから、その下では働きにくいのだ。

と見比べて考えてみるならば、この章を『從政』の作者が利用したと見るか、両者が同根の資料に拠つていると見るのが素直であろう。新出土資料で「（孔）子曰」と冠せられていないから、もともとは孔子言でなかったと言いつけるほどに、事態はシンプルではないのである^{*32}。『内礼』と曾子言との関係もまた同様であろう。よつて、『内礼』の語が曾子と無関係である可能性は、可能性として認めつつも、ここでは、この可能性は取らず、『内礼』の主たる素材が「曾子語録」であるという前提の下で論を進めていく。

ただ、この前提に立つたとしても、それだけでは、曾子その人と孝との距離はさほど縮められたことにはならない。問題はその「曾子語録」の素性にあるからである。「曾子語録」として伝えられていても、その

されても、それだけでは、一度植え付けられてしまつた「偽作ではないか」という疑念を完全に振り払うのに十分ではないのである。したがつて、この伝承を前提としなるところから論を始めることを考えないといけないのだが、これが非常に困難なのである。これがどれだけ困難な道であるかは、いかに疑古的な研究者であつても、そのテキストについての伝承を完全に疑うところから研究を始めたりはしないことを思えば、思い半ばに過ぎるであろう。

意外に思われるかも知れないが、疑古的な研究にしても、その出発点は、テキストについての伝承を（一応は）受け入れるところから始めている。その上で、疑わしい部分を排除していつて、その残余を（仮に）真なるものとして受け入れるのである。『論語』の孔子言を例に取れば、そこから孔子の言葉として疑わしいものを排除していつて、その残余を以て孔子その人に当てるわけである^{*33}。であるから、『論語』の「（孔）子曰」が孔子言を伝えるものであるとする伝承は（一応は）受け入れていると言える。もし本当に疑古に徹するのであれば、この伝承をも完全に疑つて、『論語』中のすべての孔子言について、それが孔子の言葉を伝えているとは限らない（＝他の誰の言葉ともわからない）という前提から出発して、そこから孔子その人の言葉として確実なものを探し出して地道に論証していく、という道を歩むべきであらうが、そのような実証的な研究を論者は算間にして知らない。というよりも、ここまで懐疑的になつてしまつては、もはや文献学的な研究などできないのである。それでも、あえてそれを論証しようとするならば、他の信頼し得る資料（これがどうして信頼に値するかは当然に問題となるが）に記された孔子言や、そこから復元される孔子像と一致、または矛盾しないことをもつて、その消極的な証明に代えるよりほか無いであらう。前稿で論者が行つたのはまさにこの曾子版である。それが、どれだけ説得力を持つているかは読者の判断

にゆだねなければならぬが、そこで取り扱った立事篇などはまだ条件に恵まれていると言える。この篇は孝については全く触れられていないし、内容的に『論語』と大きく重なっているから、『論語』を根拠にして、これが曾子その人に由来するものであることを、消極的ながらも論ずることができたからである。だが、ここで取り上げたい立孝、本孝、大孝、事父母等の篇は、それが孝を語るものであるが故に、『論語』を根拠として、曾子との関係を語ることもはやできない。伝世文獻による限り、これらの篇については、それが曾子その人に由来することを、消極的に論ずるすべからずわれわれは持ち合わせていないのである。

しかし、このすべを持たないからといって、これらの篇が曾子と無関係であると決めつけてしまうわけにはいかない。『内礼』が『曾子語録』にもとづくものであり、その書写年代が整理者の想定と大きくずれることがないとするならば、孟子の頃には立孝篇や事父母篇の首章に示されたような孝についての考え方が存在していたことになる。これは、伝世文獻に基づく実証的な研究が予想し得なかつたことであるが³⁴、孟子の頃にそのような言葉が『曾子語録』として伝わっていたとすれば、それが曾子その人に由来する可能性も十分に考慮されなければならないであろう。

とすると、われわれは、せめて疑古的な研究者が『論語』に与えている程度のテキストの伝承への信頼を、『曾子』(『大戴礼記』の立事篇以下の十篇)にも与えるところから研究をはじめなければならないのではないか。それを偽作とするこれまでの研究が与える先入観を一度破算にして、それが曾子言であるとすると伝承を(一応は)受け入れるところから、研究を仕切り直す必要があるように思われるのである。もちろん、これは「疑古」を捨てて「信古」に走れということではない。「信古」の場合と違って、曾子言として疑わしいものは排除してもよいのである。た

含まれていよう。この内、最も資料的価値の高いものは、曾子その人の言葉を比較的忠実に記録したものであるが、その場合でもそこにはすでに記録者の選別が加わっている。曾子の言葉の内、何を記憶し、何を簡策に書して残すかは基本的に記録者の手にかかっているからである。だから、厳密に言うならば、この部分を使って再現された曾子の思想にしても、そこには記録者のフィルターがすでにかかっていることとなる。そしてそのフィルターを外す手だてを我々はもはや持たない。他の部分はさらに濃いフィルターがかけられているわけであるが、そのフィルターを外す手段もまた常にあるとは限らない。プラトンの初期の作品群のようにある程度ボリュームがあるものでさえ、そこからプラトンというフィルターを外してソクラテス自身の思想を再現するのは困難である。『曾子語録』のように、分量的にも限られ³⁵、その記録者もほとんど特定できないような資料においては、よほど条件に恵まれた部分以外、このフィルターを外すのはほとんど不可能なのである。

そこで、そのようなフィルターのかけかかっている部分は可能な限りすべて除外して、曾子その人の思想として確かなミニマムだけを再現するというのは、ひとつの研究の方向であろう。しかし、そこで再現されるものはミニマムな部分であって、曾子その人の思想全体ではない。もし、これをもって曾子の思想の全体に当てるならば、それは明らかな誤謬である。もうひとつの研究の方向は、そこに記録者によるフィルターがかかっているのは承知の上で、そのフィルターを通じて再現されたものを、(仮に)曾子その人の思想に当てる、というものである。ここで再現されるものは、「実像」としての曾子その人の思想そのものではあり得ないが、全くの「虚像」というわけでもなからう。「虚像」の部分を含みつつも、その「実像」をある程度は反映したものと考えてよい。これを「実像」そのものと思ひ違えることさえなければよいのである。

たとえば、天地陰陽を専論した天円篇の曾子言のようなものは、よほど画期的な新資料でも現れない限り、これを曾子その人に帰すことは困難であろう。また、曾子の弟子の樂正子春のエピソードが含まれている大孝篇も、その成立が曾子の孫弟子以後であるのは確実であるから、その曾子言の取りあつかいには慎重を要する。たとえば、「夫れ孝なる者は、天下の大経なり」と断じて、「夫れ孝は之を置にしては天地に塞がり、之を衡にしては四海に衡はり」云々と、道家が道を形容するような表現³⁵で孝が天下に瀾漫することを表現する大孝篇第三章³⁶など、果たして曾子その人に由来するものであるかすこぶる疑わしい。ただ、そこに後人による付加の可能性を認めつつも、よほど疑わしいものでない限り、曾子その人の思想を伝えるものとしてあつかおうと言うのである。

だが、こう言うと、ただちに反論があるであろう。それでは、それを曾子言とする伝承を信じているだけであって、それが曾子その人に由来するか否かの吟味にはなっていないのではないかと。これに対しては、「然り」と答えるほかない。それを曾子言とする伝承を完全に疑った上で、それが曾子その人に由来することを証するのはほとんど不可能事であると放棄して、別の道を探ろうとしているからである。ここで、もし、われわれが曾子その人の言葉、それ自体を選別しようと思つたら、それがいかに不可能に近かろうとも、上の吟味を避けて通つてはならないであろう。しかし、知りたいのが曾子その人の思想であるならば、もう少し条件をゆるめてよいと思う。曾子自身が著作を残していない以上、所詮われわれは曾子の言葉／思想の記録者の目を通じてしか曾子その人の思想に迫り得ないからである。

立事篇等のもとなつた『曾子語録』には、曾子その人の言葉を比較的忠実に記録したのもあれば、弟子等が再編集したもの、さらには曾子ならばこう語つたはずだとして弟子等が付け加えていったもの等々がこのどちらの方向に研究を進めるかは、その研究を通じて何を明らかにしたいかによる。「虚像」を交えてしまうのは史学ではないとして(虚)の部分を含まない史学が存在するとしてだが、資料中の「虚像」の可能性のある部分をすべて排して、その「実像」の一部分だけでも再現できればよいと考えるならば、前者の方向が選択されるであろう。これは思想史の研究として謹厳な態度であると言える。しかし、思想に関心を持つものが本当に知りたいのは、その思想、あるいは思想家の全体像であって、その「確かなミニマム」ではない。この謹厳な態度の研究によって示される曾子の思想はあまりにやせ細らされていて魅力に乏しいのである。そこで、少しでもその全体像に迫ろうとするならば、多少の「確かさ」は犠牲にしても、後者の方向が選ばれることになる。記録者というフィルターを通じてしか曾子の思想に迫れないのであるから、そこに「虚像」が紛れ込むのはやむを得ないとして、「虚像」によつてやや着ぶくれた、いわば括弧付きの「曾子の思想」をもって、(仮に)曾子その人の思想に当てるのである。本論が目指すのも、結局はこのレベルにおける曾子の思想、その孝についての思想となる。

とはいえ、ここで利用する資料の範囲を無制限に広げるわけにはいかない。たとえば、『孝経』など、そこに曾子の思想が反映されている可能性がいくら高くとも、(上の意味での)曾子の思想を再現する直接の資料として用いるわけにはいかないであろう。というのも、『孝経』はこれを孔子言として完全に再編しなおしてしまっているからである。立事篇以下十篇は、ともかくも全体が曾子言を伝えるものとして構成されている。そこに後人の手が様々に加わっているにせよ、それぞれの篇は曾子言を伝えることを目的として編まれていて、そこにはなお『曾子語録』のおもかけをうかがうことができる。それに対して、『孝経』の場合は、曾子が問答の相手を務めてはいても、その思想を語るのはあくまで孔子

である。そこには曾子言を伝えようとするという意識はほとんど感じられない。曾子言を伝えんとするものが、そこに「虚像」を交えていくのとは全く異なるレベルの「虚構」がここには存在するのである。実際、その思想内容についても、諫諍における考え方など、事父母篇などとは明らかに相容れない要素を持つ(後述)。これが曾子後学の手になるものであったとしても、曾子その人の思想を知る資料として、立事篇等と同様の地位を与えるわけにはいかない。いくら記録者による「虚像」の部分を許容するとはいっても、その許容範囲にはおのずから限界があるのである。ここでは「曾子語録」に由来すると考えられる立事篇以下十篇に材料を限るべきであろう。

そして、その立事篇以下十篇にしても、考察の最初の段階では、「曾子語録」に直接由来し後人による加工の比較的少ないと想定される、立事、本孝、立孝、制言の諸篇(短章を並べたものの頭に「曾子曰」を冠して全体を曾子言としている韻篇)、それから「内礼」の出現でその素材の由来の古いことが示された事父母篇首章に主たる資料を取り、大孝篇等は参照程度に止めておくのが賢明であろうと思う。「虚像」が紛れ込むのはやむを得ないにせよ、「曾子の思想」の再現を目指す以上、その混入を少なくしようとする努力を最初から全く放棄すべきではないからである。ただ、主たる資料をここに限っても、まだ、検討しておくべき問題が残されている。この部分に見える、『礼記』曲礼篇との重複句をどう評価するか、という問題である。

四

本孝、事父母篇と曲礼篇との重複句を検討し、ともに曲礼篇がもとになつていと結論づけるのは池澤優氏である*38。曲礼篇もまた成立年代

の不明な篇であるが、池澤氏の引く、武内義雄氏や吉本道雅氏は「孔子から孟子に至るまでの間に成立したものだ」という見解を示されている。吉本氏は、その『子思子』からの引用を示唆しているから*39、「孔子から孟子に至る」とはいつても、より孟子に近い時期の成立を想定すべきであろう。この曲礼篇を利用して、本孝、事父母篇が作られたとすれば、その曾子その人との関係は当然に疑われることになる。しかし、池澤氏の論もその逆の可能性——本孝、事父母篇が曲礼篇に先んずる可能性を完全に否定するには至っていないように思う。まずは、本孝篇と曲礼篇との重複部分を見てみたい。

【本孝篇第二章】

孝子不登高、不履危、庫亦弗憑*40、不苟笑、不苟訾、隱不命、臨不指、故不在尤之中也。

孝子は、高いところには登らない。危険なところに足を踏み入れない。(水のある)低いところも徒歩でわたったりしない。理由なく笑ったりしない。むやみに人を誹謗しない。暗闇で人を呼んだりしない。高いところから指さしたりしない。だから、非難を受けることがないのだ。

【曲礼上篇】

爲人子者、…不登高、不臨深、不苟訾、不苟笑。孝子不服闇、不登危、懼辱親也。…從長者而上丘陵、則必鄉長者所視。登城不指、城上不呼。

人の子たる者は、…高いところには登らない。深い谷にも近づかない。むやみに人を誹謗しない。理由なく笑ったりしない。孝子が暗中に事を行わず、危険なところに登らないのは、親を辱めるのを懼れていること。…年長者について丘に登れば、必ず年長者の見る所を目を向ける。城壁に登れば指さしたりせず、また城壁の上から叫んだりしない。

本孝篇で傍点を附した句は、武内氏が「注文の本文に讒入せるもの*41

と疑う部分である。おそらく、この前後のほとんどの文章は、三字句が連続した形だったのであろう。(ここで池澤氏が注目するのは本孝篇の

「臨不指」と曲礼篇の「登城不指」である。氏は、本孝篇の表現では、高い所から「何故指さしてはいけないのか理解に苦しむ」のに対して、曲礼篇の方は「城壁に登った時は指さしたり叫んだり、まぎらわしいことをしてはいけない」の義でそれが禁止される理由が明確だから、曲礼篇を利用する形で本孝篇が書かれたとされる*42。しかし、これは必ずしも曲礼篇の先行を保証しないであろう。逆に、「臨不指」では意味が限定されないと、「登城不指」に書き改められた可能性も考えられるからである。ただ、曲礼篇の文章を見るならば、「爲人子者」で始まる部分と、「孝子」以下の一文は、その作者が利用したテキストではそれぞれ別の章であったと見るのが自然であろうから*43、曲礼篇が本孝篇を直接に利用したとも思えない。両者の関係について言えば、もし、どちらかがどちらかを直接に利用しているとするならば、本孝篇が曲礼篇を利用した可能性が高い、と言えるにとどまるであろう。

だが、次の事父母篇における重複句などは、むしろ曲礼篇が事父母篇(または、その素材となった「曾子語録」)を直接に利用したと考える方が素直ではないだろうか。

【事父母篇首章】

若夫坐如尸、立如齊、弗訢不言、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尸のように端正に坐り、立つ場合には齋(い)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)話をする事はせず、(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、成人が家庭外でふるまうときに善しとされるものであって、人の子の道としては適切とはいえない。

【曲礼上篇】

若夫坐如尸、立如齊、禮從宜、使從俗。

若夫?坐る場合には祀りの尸のように端正に坐り、立つ場合には齋(い)の時のように端正に立ち、礼を行うには適切なものに従い、他国に使いする場合には他国の習俗に従う。

この曲礼篇の「若夫」について、鄭玄は「若し丈夫たらんと欲すれば」の義であると注するが、もしその意味であるならば、いかにも百足らずな表現である。そこで、劉敞(字は原父)は曲礼篇を記したものが、事父母篇を引く際に誤って「若夫」を残してしまったか、「弗訢不言」以下が脱文となつているかのいずれかであろうとし*44、朱熹(熹)や阮元『曾子注釈』などは「若夫」を削り忘れたとする方を取るが、これが正解に近いであろう。池澤氏は今本の曲礼篇に欠文があるとすると王夢鷗の説*46(劉敞の後説に同じ)を支持して「必ずしも朱熹の考えに従うわけにはいかない」と言われるが*47、「弗訢不言、言必齊色(訢は言はず、言へば必ず色を齊す)はともかくとして、「此成人之善者也、未得爲人子之道也(此れ成人の善なる者なり。未だ人子爲るの道を得ず)」まで補うのは曲礼篇の文章としてはやや違和感を感じさせるし、「禮從宜、使從俗(礼は宜に従ひ、使は俗に従ふ)」との接続も悪い。この句との接続の悪さは今本のままで同じであるし、そもそも曲礼という篇自体が他篇からの寄せ集めであるから、そのような接続の悪さは意に介するに当たらないにしても、もし王夢鷗の説を支持して、事父母篇と曲礼篇が全く同じ文章だったとしてしまうならば、この部分だけではどちらがどちらを使ったかの決め手にならないことになる。必ずしも池澤氏の考えに従うわけにはいかないのである。これは、立事、制言篇における重複部分についても同様である。

【立事篇第十八章】

君子不絶人之歡、不盡人之禮。來者不豫、往者不愼⁴⁸也。…

君子は人の歡待をむげに断ることはしないし、人に(歡待の)礼を尽くさせることもしない。(人が)これからすることを予期し(て悩むことも)しないし、(人が)これまでしたことを(引きずって)悩むこともしない。…

【曲礼上篇】

君子不盡人之歡、不竭人之忠、以全交也。

君子は人に過度の歡待をさせないし、人に過度の心遣いをさせない。そうして交際を全うするのだ。

【制言上第七章】

父母之讎、不與同生。兄弟之讎、不與聚國。朋友之讎、不與聚郷。族人之讎、不與聚隣。

父母の仇とはこの世をともにしない(で必ず復讐する)。兄弟の仇とは国をともにしない。(同同志の)友人の仇とは地方をともにしない。親族の仇とは集落をともにしない。

【曲礼上篇】

父之讎、弗與共戴天。兄弟之讎、不反兵。交遊之讎、不同國。

父の仇とはともに天を戴かない(で必ず復讐する)。兄弟の仇には(復讐のための)武器を(常に身につけていて)取りに帰ることはしない。友人の仇とは国をともにしない。

も、どちらがどちらを利用したとも判断しかねる。

面白いのは、『内礼』で事父母篇と重複する部分の次に見える「君子曰」の一文もまた、曲礼篇と重複していることである。

君子曰、孝子父母有疾、冠不綰、行不翔、不萃立、不庶語。…

君子曰く、孝子は父母が病気の時は、冠するに髪を結わえないし、行くに両腕を振って急ぎ歩かないし、人と群がって立たないし、多くは語らない。…

整理者が指摘するように、この一文と曲礼上篇の

父母有疾、冠者不櫛、行不翔、言不情、…

父母が病気の時には、冠するに髪を梳らないし、行くに両腕を振って急ぎ歩かないし、語るに冗談など言わない。…

との類似は一見して明らかである。この部分は現行の『曾子』(立事篇以下十篇)には見えないが、『内礼』が素材とした『曾子語録』には、このような句があったのである(『内礼』の主たる素材は『曾子語録』であったという立場をここでは取っている)。どうやら、『曾子語録』には曲礼篇と重なる文章がいくつもあつたようなのである⁴⁹。これらのすべてについて曲礼篇から取られたと考えることは可能ではあるが、曲礼篇自体が他篇からの寄せ集めであることを考えれば、やはり曲礼篇の作者が『曾子語録』か、またはそれに由来するテキストを利用したと考える方が素直であろう。本孝篇にはまた、「故孝子之事親也、居易以俟命、不興險行以徼幸(故に孝子の親に事ふるや、易きに居りて以て命を俟ち、險行を興して以て幸を徼めず)」(第四章)と、『礼記』中庸篇の「故君子居易以俟命、小人行險以徼幸(故に君子は易きに居りて以て命を俟ち、小人は險を行ひて以て幸を徼む)」を彷彿させる表現も見えているが、これもまたどちらがどちらを利用したとも決めかねる。また、立孝篇首章の「故與父言、言畜子」以下も類似句が『儀礼』士相見礼に見えることを盧辯がつとに指摘しているが、この部分も同様である。曲礼篇等との重複句をもとにして本孝篇等の後出を決定づけることはできないと思われるのである。逆に、本孝篇等が先であることも、ここから決定づけることはできないのであるが、資料の吟味にかかわる問題はもうこのくらいでよいであろう。われわれは、どのレベル(精度)で『曾子の思想』を追究していくつもりであるのかを、すでに明らかにしているからである。かりに曲礼篇の文章が後に「曾子語録」に取られたのだとしても、それは曾子が語るにふさわしいものと

して取り入れられたのである。そこには「虚像」が含まれていようが、われわれはその「虚像」の混入を許容する形で「曾子の思想」を再現しようとしているのである。そろそろこのあたりで本題の曾子の孝説について語り始めるべきであろう。

では、どこから語り出すか。やはり新出土資料の『内礼』と重なる部分から始めるのがよいであろう。

II 曾子の孝説

五

まず、『内礼』の内、立孝篇首章と対応する1、の部分を用いておく(丸数字は説明の便のために論者の付けたもの)。

①君子之立孝、愛是用、禮是貴。

君子が孝道を立てるにあたっては、「愛」に抛り、「礼」を貴ぶもの。

②故爲人君者、言人之君之不能使其臣者、不與言人之臣之不能事其君者。故爲人臣者、言人之臣之不能事其君者、不與言人之君之不能使其臣者。

だから君主は、臣下を使うことの出来ない君主については語るが、君主に仕えることのできない臣下については語らない。だから臣下は、君主に仕えることのできない臣下については語るが、臣下を使うことのできない君主については語らない。

③故爲人父者、言人之父之不能畜子者、不與言人之子之不孝者。故爲人子者、言人之子之不孝者、不與言人之父之不能畜子者。故爲人父は、子を養育できない父については語るが、不孝の子については語

らない。だから子は、不孝の子については語るが、子を養育できない父については語らない。

④故爲人兄者、言人之兄之不能慈弟者、不與言人之弟之不能承兄者。故爲人弟者、言人之弟之不能承兄(者)、不與言人之兄之不能慈弟者。だから兄は、弟を慈しまない兄については語るが、兄に従わない弟については語らない。だから弟は、兄に従わない弟については語るが、弟を慈しまない兄については語らない。

⑤故()曰、與君言、言使臣。與臣言、言事君。與父言、言畜子。與子言、言孝父。與兄言、言慈弟。與弟言、言承兄。反此亂也。(簡一)六⁵⁰

だから言うのだ、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、君主にお仕えることについて話し、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、兄に従うことに弟を慈しむことについて話し、弟である人と話をする時は、兄に従うことについて話しをする、と。これに反するのは乱だ。

ここで立孝篇の文章ではなく、『内礼』のそれを引いたのは、前稿で示したように、『内礼』の方がより古い形を保存していると考えられるからであるが、両者の違いの一つは、『内礼』では二文になっている②④が、立孝篇ではその後半部の「臣」「子」「弟」を主語とした一文だけになっている点にある。『内礼』では君臣、父子、兄弟の関係が明確に双務的に語られているのに対して、立孝篇ではその双務性が弱められて、臣の君に、子の父に、弟の兄に対する責務を強調する形に書き改められているわけである(その結果、立孝篇では②④の部分と⑤の部分の対応が崩れることになる)。孝思想における親の子に対する慈愛・教導の重要性は下見隆雄氏の強調するところであるが⁵¹、『内礼』の出現は、初期の儒家

においては父子の関係が双務的にとらえられていたことを、より明確に
あぶり出したと言えよう。これは「内礼」出現のインパクトを示す一例
である。これが今本のように書き改められた思想史的な意義はそれ自体
興味深いが、曾子の思想とは直接に関係しないのでここで深入りするこ
とはしない。

考えてみたいのは、なぜ親なら親は、人の親の不畜(子に対する不養育
を語ってもよいのに)人の子の不孝をともに語ってはいけないか、という
点である。ここで「人の父の子を畜(養)ふ能はざる者を言ふ」と言うのが、
ある人の親をあげつらつて「あの人は子を養っていない」と指弾するの
義でないことは、⑤の部分で「父と言はば、子を畜ふを言ふ」とあるこ
とより知られよう。ともに子を養うことを語り合うのであれば自らや相
手の不養育に触れないわけにはいかない。「人の父の」という表現がさ
れてはいるが、ここには自らの不養育も含まれていると考えてよい。同
様に、「人の子の」という表現がされてはいても、ここには自分の子も
含まれていると思われる。③の部分の「与に人の子の不孝なる者を言は
ず」を「人の子の不孝は語らないが、自分の子の不孝についてならば語
る」の義に取るのはあまりに形式的な解釈である。人の子の不孝ですら
語らないのであるから、自分の子の不孝についてはなおさら語らないと
解するのが素直であろう。上の一文は、親について言えば、親同士、自
らが子に対する責務を果たしているかについては語り合うが、子が自分
に対して責務を果たしているかについては語り合わないということを含
意していると考えてよい⁵²。この後半部はより平たく言えば、親同士で
子の不孝について愚痴を言わないということになろうか。そして、ここ
では「此に反するは乱なり」と言われるわけであるが⁵³、しかし、「此
に反し」て子の不孝を互いに愚痴ることなどは、日常的に見られる光景
であろう。子が親について愚痴りあうのも同様である。この種のさして

によつて結びついた関係ということになろう。「人臣たる者、利を懐き
て以て其の君に事へ、人子たる者、利を懐きて以て其の父に事へ、人弟
たる者、利を懐きて以て其の兄に事ふ」(『孟子』告子下篇第四章)という状
態である。では、なぜ、この状態がいけないのか。孟子は「是れ君臣父
子兄弟、終に仁義を去れり」とつづけるが、曾子もまた同様の答えを与
えたであろう⁵⁴。「君子は：義に従事す」(『立事篇』首章)、広い意味での
「義」を損なう可能性があるから、君臣、父子、兄弟は「取り引き」の
関係で結ばれてはならないのである。「取り引き」で結ばれた関係にお
いては、その「取り引き」が確実に履行されることだけが「義」とされ
る。ここには、自分が与えないのに相手に求める道理が無いのと同様に、
相手が与えないのに自分が与えなければならぬ道理もない。これと異
なり、相手の態度にかかわらず、自己の責務を遂行することを求める以
上、そこには「取り引き」における「義」とは次元を殊にする「義」が
あらかじめ想定されていると見なければならぬ。上の一文においては、
やはり隠伏的ではあるが、そこには君臣の間、父子の間、兄弟の間で実
現されるべき「義」があらかじめ想定されていると考えてよい。その
「義」を実現するためにまずは自分の為すべきことを為すべきであり、
相手がそれに見合うことをしてくれるか否かは、さしあたり問題にすべ
きではない。父として他の父に語る場合には父としての責務だけを語り、
子として他の子に語る場合には子としての責務だけを語ればそれでよい
のである。

ここであわせて指摘しておくべきは、他の先秦儒家と同様、曾子もま
た恩によつて孝を基礎付けないという点であろう。かつて川島武宜氏は
わが国の「恩」により条件づけられ根拠づけられるところの「孝」⁵⁵
に対して「中国の儒教においては、孝と恩とのかような連関結合は存在
しない⁵⁷」として、ここに日本儒教的孝の特色があることを指摘されて

害になるとも思えない憂さ晴らしが、ここでは「乱なり」と断言されて、
断固禁じられるのである。なぜか。そこには「人の過ちを説かず」(『立事
篇第十六章)という配慮もあるが、それだけでは、⑤の部分で「父と言
はば、子を畜ふを言ひ。子と言はば、父に孝たるを言う」と言われる理
由が説明できない。立事篇で「人の之を知るは則ち願わしきも、人知ら
ざれば、苟だ吾れ自ら知るのみ」(第七章⁵⁴)と他人の評価にかかわらず
「唯だ義の在る所」(第二章)に従つて行動すべきことが言われていること
よりすれば、そこに自己の責務履行に対する放棄、相手の責務不履行に
対する転嫁を嗅ぎ取るが故に、これを禁じていると見るべきであろう。
子の不孝について互いに愚痴を言う時、親としての自らの責務は棚上げ
されている。これをもう一步すすめれば、その責務を果たさない理由を
子の不孝に求めるところにまで至ることになろう。子について言えば、
親が十分に養育しないことを理由に、子としての責務(孝)を放棄す
る状態である。愚痴を言い合うだけではそこまで至らないと思われる
かも知れないが、「禍の由りて生ずる所は、熾熾(微細なこと)よりす。
是の故に君子、夙に之を絶つ」(『立事篇第十三章)、君子はたとえ小さなも
のであつても禍いの芽は摘み取るのである。上の一文はそれを明示的に
語っているわけではないが、その言葉に従うならば、相手の自分に対す
る責務不履行を理由に、相手に対する自分の責務を放棄してはならない
ことが導かれるのである。

では、なぜ、そうしてはならないのか。もし、これを許してしまえば、
相手が自分に対する責務を果たさないのであれば、自分もまた相手に対
する責務を果たさなくてよいということになろうから、両者の関係は
「取り引き」で結ばれた関係に墮する。相手が自分に何かしてくるな
らば、自分も相手に何かするし、逆に、何もしてくれないなら何もしな
いという関係である。孟子の言葉づかいを用いるならば、これは「利」
いる。この川島説⁵⁸に対して下見氏は中国の儒教においても「報恩の要
素」が存在するとするが⁵⁹、少なくとも先秦儒家において、孝を語るに
際し「報恩の要素」が強調されていないというのは事実であろう。下見
氏が指摘するように⁶⁰、『論語』陽貨篇で宰我を非難して「子、生まれ
て三年、然る後に父母の懐より免る。夫れ三年の喪は天下の通喪なり。
予(宰我)や其の父母に三年の愛有らんか」という孔子の言などに、確
かに、孝の背後にある報恩の要素を読み取ることはできるのではあるが、
少なくとも「孝徳をあきらかにせんと思ふには、まづ父母の恩徳を觀念
すべし」(中江藤樹『翁問答』⁶¹)といったような物言いを先秦儒家の文献
に見いだすことはできない。曾子もまた孝を恩によつて条件付けない。
なぜ恩によつて孝を説かないかは明らかであろう。恩ゆえに孝を行えと
説くならば、逆に、恩が与えられなかったが故に孝を行わないという逃
げ道を残すことになるからである。儒家はこの種の逃げ道を認めない⁶²。
曾子のものではないが、『孟子』における舜と瞽瞍の説話がこれを雄弁
に物語っている。「父母、舜をして麀を完めしめしとき、階を捐てて、
瞽瞍は麀を焚けり」(『万章上篇第二章)、自分を殺そうとする親に対してさ
え、「舜、親に事ふるの道を尽くす」(『離婁上篇第二十八章)、その親に対す
る自らの責務を子は放棄してはならないのである。この責務の放棄は親
子の間で実現されるべき「義」を損なうが故に、いかなる状況において
もその放棄は認められないのである。

この親子の間で実現されるべき「義」については、少し説明を加えて
おく必要があるだろう。というのも、よく知られているように、孟子によつ
て「父子の間は善を責めず」(『孟子』離婁上篇第十八章)と断言されてい
るからである。『説文』で「善」は「義」と「同意」とされているから⁶³、
孟子の言によるならば、父子の間では無理矢理に「義」を求めたりしな
いことになる。だが、孟子もまた親子の間で実現されるべき「義」を何

らかの形で想定しているはずである。この孟子の言は公孫丑の「君子の子を教へざるは何ぞや」に答える中で語られたものだが、教育の場面では相手の意に沿おうと沿うまいと、正しいことは正しいこととして互いに相手に求める必要がある。それを父子の間で互いに強要すると、両者の関係を険悪にするとして孟子はこれを禁ずるわけである。とすると、孟子は「義」の語を用いて語っているわけではないが、彼が「善を責めず」と言う背後には父子の間で実現されるべき「義」の一つとして、両者の親愛なる関係の維持が暗黙に前提されていることになる。この種の「義」は「善を責むるは、朋友の道なり。父子の善を責むるは、恩を賊するの大なる者なり」(『孟子』離婁下篇第三十章)と言われる時の「善」とはレベルを殊にする。そして、この「義」こそが、親が親として、あるいは子が子として何をなすべきか、なさざるべきかの基準となるのである。

ここで、もし、この親子の間で実現されるべき「義」が、単にその親愛なる関係の維持に止まることのできるのであれば話はそれほど難しくはない。親は子を慈愛し、子は親を敬愛し、その閉じた関係が良好に保たれていさえすればよい。あるいは逆に、この「義」がより大きな「義」に置き換えられて、もはや親子の間に固有の「義」とされない程に普遍化されてしまう場合においても話は比較的簡単である。『荀子』子道篇に見える「義に従ひ父に従はず」という態度がその代表であるが、そこではより普遍的な「義」の実現が優先され、孟子が問題とするような「善を責めず」という態度は背後に退くことになる。曾子の想定する「義」は、この両者の中間にある。上に引いた部分につづく『内礼』の記述(Ⅱ、の部分)にもこれは明確に読み取れる。

そこに見えていた「父母の樂しむ所は之を樂しみ、父母の憂ふる所は之を憂ふ」というのは、親を敬愛し、親と一体化しようとするものであ

れなかった(ので、母は去って他家へ嫁ごうとするのだ」とあるのが、子が親の罪を弁解したもの。

「詩」を引いて説明されていて、たとえ親が引き起こした過ちであったとしても、それが自分に由来するかのように弁解して親の罪としないのが孝子なのである。

この、親の過ちをも己が責任として引き受けよ、というのは、立孝篇首章(と対応する『内礼』の一文)が求めるものよりも、さらに一步踏み込んだ要求と言える。立孝篇首章が含意するのは、相手の自分に対する責務不履行を理由に、相手に対する自分の責務を放棄してはならないこと、より人口に膾炙した言い方で言い直せば、「君、君たらずと雖も、臣、以て臣たらざるべからず。父、父たらずと雖も、子、以て子たらざるべからず」(『古文孝経序』)という要求であるから、そこには必ずしも相手の行為に対する責任を引き受けることまでは含まれていない。「子、以て子たらざるべからず」は子の責務であるにしても、「父、父たらず」に対する責任を引き受けることまでは子に問われていないであろう。それに対して、ここでは「父、父たらず」という状態を招くことに対する責任(少なくともその責任の一端)を引き受けることまでが子に求められることになるのである。

もちろん、これは、そのことによつて親を免責しようというのではないであろう。ここには父子の間の双務性が効いているはずである。父の方もまた「以て父たらざるべからず」という責務を負うとともに、当然に「子、子たらず」に対する責務を負うと見なければならぬ。親は子の過ちの責任を引き受け、子は親の過ちの責任を引き受ける。そのような形で親子の間における「義」を実現することが求められているのである。

ただ、互いの過ちに責任を引き受け合う関係にあるとはいえず、親子の

るといえる。他方、それに続いて「父母の行いが善なれば則ち之に従ひ、不善なれば則ち之を止む」と言われていることから、単に親を敬愛し、親に従うことだけによつて親子の間の「義」が実現されるわけでないことがわかる。親に従うことと、親の不善を止めることは表面的には矛盾する側面を持つわけであるが、ここでは互いに「善を責むる」のではなく、「之を止めて不可なれば、隠して不可を任じ」と己が責任において、「死に至ると雖も之に従ふ」と親に従うことが最終的には選ばれるのである。ただし、不善をそのまま放置して親に従うのがよしとされるわけではない。「孝子、負かず、腹中に在りて巧変するが若し。故に父母之に安じ、己より起るが如し」、巧みに親をうながして、親の知らず知らずのうちに、その不善を解消することが子に求められるのである。

このような親への諫め方は、『論語』里仁篇に見える「子曰く、父母に事ふるには幾諫す。志の従はざるを見ては、又た敬して違はず。勞して怨みず」という「幾諫」の考え方を受け継いだものであろうし、立孝篇第二章には「幾諫」とほぼ同じ「微諫」という語も見えているのだが⁶⁴、ユニークなのは、その親の不善を己が責任のもとで引き受けることがはつきりと言われている点である。この点は立孝篇第四章でも強調されている、

可入也、吾任其過。不可入也、吾辭其罪⁶⁵。

諫めを親が聞き入れた場合には、その結果に自分が責任を持ち、聞き入れない(で親が罪を得た)場合には、自分がその罪を弁解することによって親の罪とはしない。

詩云、有子七人、莫慰母心。子之辭也。
『詩』(邶風・凱風)に「七人もの子がいるが、(子供達が)母の心を慰めら

関係は全くの対等ではありえない。「君子の子に於けるや、…之を導くに道を以てして強ふる勿し」(立事篇第四十四章)、子を教導するのは親の役割であるが、親を教導するのは子の役割ではない。

由己爲無咎則寧、由己爲賢人則亂。(事父母篇首章)

自分(が諫めること)によつて親に咎が無いようにするのであれば(親子の関係は)安寧であるが、(思い上がって)自分(が諫めること)によつて親を人よりすぐれたようにしようとするのであれば(親子の関係は)混乱する。

子に許されているのは、親に過ちが無いようにと配慮することまでであつて、親を教え導こうなどと思いがつてはいけなないのである。そして、このことから、このような親子の関係が、家政の共同体における利から導かれたものではないことが知られよう。

家政の共同体においては、親の過ちによる損失はそのまま子の損失として跳ね返ってくるし、その逆も然りであろうから、この損失を避けようとおもうならば、互いに相手が過たないように配慮しなければならぬ。互いに過ちの責任を引き受け合うのと類似した親子関係がここに生じてくるのであるが、もし、家政の共同体における利においてのみ親子が結ばれているのであれば、その利を増幅する方向に子が積極的にはたらくことを禁ずる理由はない。その利を増幅するように子が親を教導してもかまわないはずであるし、その利を増幅するのには子が才があるのであれば、子が家政の主導権を握ってもかまわないはずである。しかるに、ここでは、それが禁じられている。家政の共同体における利を損なうがために、あるいは相手の過ちが自分の損失に直結するがために、親子は互いに相手が過たないように配慮するといふわけではない。そもそも、自分の損失に直結するということで相手の過失に関心を寄せなければならない関係においては、相手の過失を自らの責任として進ん

で引き受けようとする態度は生じてこないであろう。あくまで相手が過つのに忍びないと感ずるから、なんとか相手が過つことがないように配慮し、たとえ過つた場合にも、それを相手の過ちとせず、自分がその責任を引き受けようとするのである。

ここに親への諫諍のあり方を規定する前提が姿を現したことになる。すなわち、親が過つのを座視するに忍びない子の心の存在である。この心の存在が前提とされ、これが基準とされるから、その発露としての親への諫諍が許容されるのみならず、それが行われなければならないとされる(「従而不諫、非孝也」(事父母篇首章))。そして、また、この心を基準に諫諍のあり方を考えるから、この心の発露を越えて「善を責むる」ような態度に出ることもまた孝ではないとされるのである(「諫而不從、亦非孝也」(同上))。

この前提に立つ諫諍の考え方は、いわゆる「義に従ひ父に従はず」に基づく諫諍の考え方とは当然に異なってくる。「荀子」子道篇では「傳曰」として「義に従ひ父に従はず」の語が引かれていて、この考え方の由来の古いことが知られるが、同様の考え方を示すものが『孝経』諫争章にも「故に不義に当たりては、則ち子以て父を争めざるべからず」云々と見えていることがよく知られている。そこで語られている「義」の具体的な内容はさだかではないものの、何らかの社会的規範がそこに想定されていることは確かであろう。そこでは、その社会的規範に従うこととそれ自体が「義」とされるのであり、そのためには「善を責むる」こともやむなしとされるのである。この点で、曾子の諫諍の考え方は大きく異なる。「義」を楯にして子が親に従わないということを曾子は認めない。しかし、だからといって、ここに社会規範への遵守が全く含まれていないというわけではない。親が過つに忍びないという時の、「過つ」にはこの社会規範に対する過誤がすでに含まれているからである。

先に親の罪を子が弁解した例として『詩』の凱風の一節が引かれていることを示したが、そこにおける親の過ちとは毛序と鄭箋の表現を用いれば「衛の淫風流行」するに染まって「七子有るの母と雖も、猶ほ其の室に安んずる能はず」(以上毛序)「去りて嫁がんと欲する」(鄭箋)ことである。母が家を飛び出すか否かは、その家における問題であろうが、これが過ちとして非難されるのは、それが社会規範に反するからである。社会規範とは一応独立した、その家固有の規範に反する過ちというのも考えられようが、そのような過ちであれば子は弁解するまでもない。子が弁解するのは家の外に向かつてあるから、ここで想定されているのは、もとより社会規範に対する過ちなのである。子の親に対する敬愛の情は一方では親への一体化、すなわち親に従うことを導くが、他方では親が過つのを忍びないとする心を通じて、社会規範に従うことをも導くのである。

この社会規範の背後には、その社会の価値観があるから、親が社会規範に反して罪せらるのを忍びないとする心は、そのまま社会の価値観において親が低く見られるのを忍びないとする心に通じる。すなわち、親が辱められることのないようにとする孝子の配慮である。

夙興夜寐、無忝爾所生。言不自舎也。不恥其親、君子之孝也。(立孝篇第四章)

〔詩〕小雅・小宛に「朝早く起き、晩遅くに寝て、父母を辱めることがない」とあるのは、自ら怠ることがないことを言ったもの。(かくして)その親を辱めることのないのが、君子の孝なのだ。

親が過つ場合には、親みずからが過つわけであるが、親が辱められる場合は、親みずからに因があるとは限らない。子が因となることもある⁸⁷。だから、子は日々怠ることなくみずから慎んで行動しなければならぬのである。

ちなみに、この慎んで行動するということは、親を辱めない配慮とは

また別の配慮からも導かれる。同じく、親への敬愛の情のあらわれであるが、親を心配させたくない、親を哀しませたくないという心から生ずる配慮である。

出門而使、不以或爲父母憂也。險塗隘巷、不求先焉、以愛其身、以不敢忘其親也。(本孝篇第四章)

使いとして外出する時も、(何か間違ったことをするのはないかと)親に心配をかけさせるようなことはない。険しい道や、(見知らぬ)小さな町などは、すずんで入り込むことなく、かくしてその身を大切にし、(この体を与えてくれた)親のことを忘れたりしない。

すでに引いた本孝篇の曲礼篇との重複部分「孝子は高きに登らず、危きを履まず、…」も同様の配慮を示すものと考えてよいであろう。かくして、何をするにつけ親のことを念頭において行動するのが孝子のふるまいとされるのである。大孝篇の樂正子春説話における次の言葉が、このことをより明確に語っている。

故君子一舉足不敢忘父母、一出言不敢忘父母。一舉足不敢忘父母、故道而不徑、舟而不游、不敢以先父母之遺體行殆也。一出言不敢忘父母、是故惡言不出於口、忿言不及於己。然后不辱其身、不憂其親、則可謂孝矣。

だから君子は一挙一動の際にも父母のことを忘れることなく、一言半句を発する際にも父母のことを忘れることがない。一挙一動の際にも父母のことを忘れることがないから、(道を行く時は)大通りを歩んで横道することがなく、(水を渉る時には)舟に乗って泳ぐことなく、父母が残した身体を取えずに危険にさらすことがない。また、一言半句を発する際にも父母のことを忘れることがないから、(他人に対する)非難の言葉がその口から出ることはなく、(他人からの)忿怒の言葉が身に浴びせられることもない。かくして

後に、その身を辱めることもないし、その親に心配をかけることもなくなる。されば孝と評してよいであろう。

弟子の樂正子春の言葉ではあるが⁸⁸、曾子の思想を伝えるものと見なし、てよいであろう。ちなみに、「惡言不出於口(惡言口より出でず)」以下の二句は本孝篇第三章にも見えている⁸⁹。それこそ、一言半句、一挙手一投足に及ぶまで、常に父母のことを意識してふるまわなければならないことが言われるのである。

ところで、この「一たび足を挙ぐるも敢て父母を忘れず、一たび言を出すも敢て父母を忘れず」という物言いは、われわれに『論語』顔淵篇首章の「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」を想起させないであろうか。顔淵篇で言われているのは、何を見るにつけ、何を聴くにつけ、何を言うにつけ、常に礼を意識してふるまえ、ということである。礼を意識するか、父母を意識するかという違いはあるものの、ふるまいに際して常に何か自分とは別のものを意識することが言われているのは共通している。新出の『君子為礼』では顔淵篇の「礼」が「義」に置き換えられて「之を言ひて不義なれば、口、言ふ勿れ」云々となつて見えた通りだが、何であれ、とにかく自分のふるまいを抑制するような何かを常に意識させるといふところがまず肝要なのである。人が正しくふるまえるようになる第一歩がここにあるからである。

人は何が正しいふるまいであるかを知っていても、常に正しいふるまいができるとは限らない。目の前の利益に目を奪われる場合もあろうし、湧き上がる怒りにまかせてなすべきでないふるまいをしてしまう場合もあろう。曾子もまた言う。

君子見利思辱、見惡思詬、嗜慾思恥、忿怒思患、君子終身守此戰戰也。(立事篇第九章)

君子は利益が目にした時には、(それを貪ること)で受ける。恥に思いを致し、醜い行為を目の前にした時には、(それを自分も行うこと)で受ける。恥に思いを致し、欲望が湧いてきた時には、(それに従うこと)で受ける。恥に思いを致し、忿怒の情が湧き上がってきた時には、(それに流されて行動)すること)で受ける。患に思いを致す。君子は一生、慎んでこのことを守るのだ。

「思う」という形で踏みとどまれるかどうか、まず問題なのである。ここで踏みとどまれば、あとはたとえ何が正しいかであるのかを知らなかったとしても、ただちに過つということはない。曾子の言葉をもう一つ引いておこう。

君子虚勝氣、思而後動、論而後行、行必思言之、言之必思復之、思復之必思無悔言、亦可謂慎矣。(立事篇第十章)

君子は血気に打ち勝とうとし、あれこれと思ひ比べてから行動に移す。行う場合には(後に人に)それを言えるかどうかを考え、言う場合にはそれを繰り返せるかどうかを考え、繰り返すことを考えた場合には、それで後悔することがないかを考える。こうであれば「慎む」と言えるのだ。

その行為を他人に言い訳できるか、それを繰り返して後悔することはできないか、そう考えることができるだけで、どれだけ過ちから遠ざかることができるか。いや、何が正しいのかがあらかじめわからない状況においては、これこそが過ちから遠ざかるための黄金律なのである。そして、この踏みとどまりの力を与えるものを考えるならば、顔淵のような特別な人は別として、普通の人間にとっては礼よりは父母の方が強い力を發揮するはずである。何かに誘惑されて不善を犯してしまい、そんな時、「さて、これは礼になつたふるまいか」と頭のなかで問いかけられるというのは、よほどの修練を積まない限り難しいであろうし、礼への強い遵奉精神があらかじめなければ、その誘惑を振り払うことはできない。そ

の時、父母の顔を思い浮かべるといふのもそれなりの修練が必要であろうが、礼のようなそれ自体形を持たないものを頭のなかに呼び起こすに較べれば、まだ容易であろうし、礼の規定を平気で破るような人であっても、敵父の顔、慈母の顔を思い浮かべながら不善を行うことにはさすがに抵抗を覚えるであろう。「十目の視る所、十手の指さす所、其れ敵なるかな」(礼記 大学篇・曾子言、他者の視線を感じるところで人は容易には不善を犯せない。それが父母の視線であればなおさらである。そして、ここで一度踏みとどまって、次にそれは「父母を哀しませること)にならないか」「父母を辱めること)にならないか」と考えてどのよう)にふるまうかを決めるのである。

そして、このように考えてふるまうならば、結果的に、そのふるまいは礼に近づくことになる。父母を哀しませないという配慮から産まれた「孝子は高きに登らず、危きを履まず、…」が曲礼篇にも取られていることから知られるように、「父母を哀しませること)にならないか」と考えて選択された行為は多く礼に合すること)になる。他方、父母を辱めないという配慮は、その社会における価値観に沿ったふるまいを促すことになるから、礼がこの価値観を体現しているものである以上、「父母を辱めること)にならないか」と考えて選択された行為もまた多く礼に合すること)になる。こまごまと礼を指定してそれに従うことを求めなくても、父母を哀しませない、父母を辱めないという配慮は人)にかなつた行為へと導くのである。

ならば、この配慮だけが必要で礼は不用かと言えそうではない。礼に従って行動していれば親を哀しませる結果に陥ることは少ないであろうし、社会的な非難を浴びて親を辱めることもない。親を哀しめたくないならば、親を辱めたくないならば、礼に従うに如くはないのである。また、実際に親に仕える際にも、単に親を思う気持があるだけではきち

んと仕えられるとは限らない。その思いをあらわすのに適切なふるまいのパターン、親を奉養するに適切なふるまいのパターンというはある。それが礼として明確にされているのであれば、やはりそれに従うに如くはない。それ故であろう、立孝篇冒頭で、

君子立孝、其忠之用、禮之貴。

君子が孝道を立てるにあたっては、「忠」(まごころ)に拠り、礼を貴ぶもの。

と「礼をこれ貴ぶ」ことが言われるのであり、また、
盡力無禮、則小人也。致忠而不敬、則不入也。是故禮以將其力、敬以入其忠、飲食移味、居處温愉、著心於此、濟其志也。(立孝篇第三章)

身体力を尽くして(親を養つて)いても礼になつていなければ、小人である。(親を思う)まごころは十分にあつても、敬(敬意をしめす態度)がとまなつていなければ、そのまごころを受け入れてもらえない。だから、礼によつて力をささげ、敬によつて忠(まごころ)をとどける。飲食においては(礼)になつた形で、さまざまな味を味わえるようにし、居処においては(敬意を示す態度)によつて、おだやかで愉しめるようにし、このことにおいて(親を思う)心をあらわし、(孝を尽くさんとする)志を実現するのだ。

と、親に仕えるに際して礼に従うことの必要性が説かれるのである。ただ、それも親のことを思うまごころ(「忠」)があつてのことであつて、単に形式的に礼に従うだけでは意味がない。事父母篇首章で、

若夫坐如尸、立如齊、弗訕不言、言必齊色、此成人之善者也、未得爲人子之道也。(訳は一四に既出)

とあるのがこれをよく示している。「忠は其れ孝の本か」(本孝篇首章)、親を思うまごころこそが孝の根底をなすのであり、礼に形式的に従うことがそのまごころの発露をかねて阻害するようならば、むしろ形式的

に礼に従うことの方を捨て、というより、そのような礼は親子の間の礼としてふさわしくないと切り捨てるのである。

六

さて、以上、新出の『内礼』と重なる部分から説き始めて、本孝、立孝、事父母篇首章に見える曾子の孝説をあらまし追つてきたのだが、いくつか補足しておきたい。

まず一点は、「忠」を孝の根底に置く思考においては、表面的には互いに矛盾する行為がともに孝とされる場合があるという点である。親を思うまごころ(「忠」)はたとえ「父母を哀しませること)にならないか」「父母を辱めること)にならないか」といった配慮としてあらわれてくるわけであるが、この二つの配慮が帰結するところの行為は互いに矛盾する場合がある。父母を哀しませること)の内には、子の体が傷つくこと、子のいのちが損なわれることが含まれるから、前者の配慮を突きつめていけば、楽正子春説話に見える次の言葉のような身体保全の考えが導かれる。

吾聞之曾子、曾子聞諸夫子曰、天之所生、地之所養、人爲大矣。父母全而生之、子全而歸之、可謂孝矣。不虧其體、可謂全矣。(天孝篇第六章)

わたし(＝楽正子春)はこれを曾子より聞き、曾子は孔子より聞かれたそうだが、天が生み、地が養うものうちで、もっとも優れているのは人だ。父母が完全な形で生み、子が完全な形で返すのが孝であり、(この場合の)「完全」とは、自らの身体を損なわないということなのだ。

他方、戦場において怯懦にふるまうことは、本人の不名誉になるだけではなく、ひいては父母の不名誉となるから、父母を辱めないという後

者の配慮は、「戦陣に勇無きは、孝に非ざるなり」(大孝篇第二章)といった考え方を導く。戦場において勇敢であることは、時にその身体を危険にさらすことになるから、この二つの考え方は表面的には矛盾する。しかし、これはあくまで表面的に矛盾するに過ぎない。この矛盾をもって、一方の考え方を後出のものとする必要はないと思われる。たとえば、浅野裕一氏は「呂氏春秋」孝行篇に引かれた「戦陣に勇無きは、孝に非ざるなり」を含む一節⁷³⁾について、

これは、天下統一を目指して東方の六国と連年激戦を交えていた、戦国後期の秦の状況に合わせた孝の解釈であって、血縁倫理・家族道徳としての孝が、国家や君主に対する忠へ、秦の軍国体制を支える倫理へと、巧みに転換されている⁷⁴⁾。

と評して、これを戦国後期に引き下げている。この一節を『呂氏春秋』に取り入れた者の意識の内には確かにこのような意図があったのかも知れないが、これを曾子言として伝えた当の者の意図がここにあったとは思われない。これが曾子その人の言葉をそのままに伝えたものでないとしても、曾子の思想から「戦陣に勇無きは、孝に非ざるなり」を導く要素を排除することはできないであろう。親を辱めないようにと配慮し、その辱めない基準がその社会の価値観に置かれる以上、このような考え方は自然に導かれるからである。同様に、楽正子春説話に示された身体保全を孝とするような考え方も、楽正子春に固有のものとして、これを曾子から切り離してしまう必要はないと思われる。上に引いた曾子言(ひいては孔子言ということになるが)が完全に仮託の言であったとしても、やはり曾子の思想の一面を伝えていると見るべきであろう。『論語』に示された臨終説話も同様である。そこに後世の筆が加わっていたとしても、やはり曾子その人の一面を伝えていると見るべきであって、身体保全を孝とする考え方を曾子から切り離してしまうのは、「疑古」の流の

進めるといえるのは、孝とは言えない。養に過ぎない。

と言われるように、「養」はすなわち「孝」ではない。そこには「親が過たないように」「親を辱めないように」という孝子のさらなる配慮がある。そして、この配慮が、その社会の認める価値観に従って行動する力を孝子に身につけさせることになる。だから、君臣の関係においてもその価値観に従って行動するであろうことが期待されるのである。立孝篇で

是故未有君而忠臣可知者、孝子之謂也。(第四章)

それゆえ、まだ君子に仕えていないのに忠臣であるとわかる者、それが孝子だ。

と言われる一因はここにある。親子の間で実現されるべき「義」と君臣の間で実現されるべき「義」は同じものではないが、ともに、その社会の価値観を反映している。前者の「義」の達成を通じて、その社会の価値観に従う力を身につけた者は、後者の「義」をも達成する者と見なされるのである。

ここで注意すべきは、この力を身につける根底に、あくまで、親に対する配慮、親を敬愛するが故に生ずる配慮を置いているという点である。単に社会の認める価値観に従って行動するだけならば、利己的な動機からもその力を身につけることができる。その社会で認められたいと思うならば、その社会で認められた価値観に沿って行動するに如くはないからである。しかし、曾子の場合、それではダメなのである。人が利己的な動機からその社会の認める価値観に従って行動し、その上で人と人との関係を結ぶならば、それは「利」によって結びついた関係となる。それでは「義」が実現されない。立孝篇首章と対応する『内礼』の一文を分析した部分で触れたように、「利」によって結びついた「取り引き」の関係に墮してしまつては、君臣の間、父子の間、兄弟の間で実現され

行き過ぎであろうと思う。

補足の第二点は親子の間で実現されるべき「義」に関連してである。曾子がこの「義」の内には親子の親愛なる関係の保持を含めていることは、その諫諍の場においても「善を責める」ような態度を認めていないことから知られるが、その「義」はここに止まらない。「親が過たないように」「親を辱めないように」という子の配慮は、彼らのふるまいをその社会の価値観に沿う方向に規定していく。その最も露骨な表現は次の大孝篇のものである。

君子之所謂孝者、國人皆稱願焉曰、幸哉、有子如此、所謂孝也。(第二章)

君子の言う孝とは、国中の人が「なんとも幸運なこと、このような息子を持つてるのは」と称賛して(そのような息子を持つことを)願うような形のもの。これが君子の言う孝だ。

国中の人が望むような子になること、国中の人が望むような親子の関係を作りだしていくこと、そこには、親愛なる親子の関係も含まれようが、それだけには収まりきらない。ここで期待される親子関係はあくまでその社会の認める価値観によって規定されているのである。従って、そのような親子関係を作り出すことのできる孝子とは、その社会の認める価値観がどのようなものであるのかを理解し、その価値観に従って行動できる者であるということであろう。ここに孝子が忠臣につながる一つの契機がある⁷⁵⁾。

もし、孝が単に親を養うことに止まるならば、孝子がすなわち忠臣であるとは言えない。親を敬愛してよく養う者が、その同じ態度を君に向けるとは限らないからである。しかし、たとえば、

故烹熟鮮香、嘗而進之、非孝也、養也。(大孝篇第二章)

だから獣肉や殺物の香り高い料理について、まず味見・毒味をしてから親に

るべき「義」は実現されないのである。なぜ実現されないのか。もはや曾子は答えを与えない。おそらく、これが曾子の思想の根底をなす確信だからである。

人と人は「取り引き」の関係で結びついてはならない。では、何によって結びつかなければならぬのか。曾子は直接に語っていないが、曾子の意に最も近いものを挙げればやはり「忠」(相手に対するまこと)となろう。『論語』学而篇の「曾子曰く、吾れ日に三たび吾が身を省みる、人の為に謀りて忠ならざるか、…」がこれを間接的に示している⁷⁶⁾。「忠」によって結びつかない限り、人と人との間における「義」が実現されることはない。これが曾子の確信である。そして、人はこれをまず親子の関係において学ぶ。「忠は其れ孝の本か」(本孝篇首章)、単なる「養」が孝とされないのは、そこに「忠」が欠けているからである。また、「善を責めて」まで親と争うことが許されないのは、そこで「忠」を忘れるからである⁷⁷⁾。この「忠」に導かれて親を奉養しながら、子は人と人との結びつきが何に拠らなければならぬかを学び、この「忠」に導かれたさまじまな親への配慮を通じて、子はその社会の認める価値観を学ぶ。そのようにして、より広い人間関係における人と人との結びつきに対応し得る力を身につけていくのである⁷⁸⁾。だから孝が重視されるのである。逆に言えば、この確信が共有されない場、この確信と相容れない価値観をもつ社会においては、孝はその位置を失うことになる。人と人は「取り引き」——より洗練された言葉を用いるならば「契約」——によって結びつくとする強い確信の下や、「利」だけがすべてであるとする価値観を持つ社会の下では、孝の語られる必然性がない⁷⁹⁾。たとえば、「臣は死力を尽して以て君と市ひ、君は爵祿を垂れて以て臣と市ふ」(「韓非子」難一篇)と君臣の関係を「取り引き」の関係と見なす韓非などは「夫れ父の孝子は、君の背臣なり」(同・五蠹篇)とまで断ずる

のである⁸⁰。しかし、曾子はあくまで人と人との間に「忠」を置く。そして、孝であることを通じて、人と正しく結びつく力を涵養することを目指すのである。

したがって、親に孝であることと、君に忠であることが、現実において時に矛盾することがあっても、孝子が忠臣であることを妨げない。たとえば、板野長八氏は「孝ないし親子の關係と、忠ないし君臣の關係が相反する場合」の一例として『韓詩外伝』巻二の石奢のエピソードを挙げている⁸¹。殺人者を捕らえたら自分の父であったという話であるが、石奢が「其の父に私せざるは孝に非ず、君法を行はざるは忠に非ず」と言うように、このような場合においては、父に孝であることと、君に忠であることは行為の上では完全に対立する。しかし、石奢がそのように語り、葛藤する、その力はどこから得てきたのか。ただ孝子たんとする者だけが、忠臣たんとすることができるのである。そして、ある抜き差しならない状況において、両者の狭間で葛藤する。その結果どのような解決策を選ぶかは、その人が最終的に何をもち「義」とするかによるであろう。石奢は自刎の道を選ぶが、孟子の語る舜は殺人の罪を犯した父を「窃かに負ひて逃げる」ことを選ぶ（孟子 尽心上篇第三十五章）。しかし、いずれの道を選ぶにせよ、孝であろうとすることによって養われた力がその選択を行わせるのであり、その選択が彼をして「義」を全うさせることになるのである。

さらに付言するならば、この例に明かなように、「孝であれ」という命題は、すべての場合において行動の指針を与えるような準則ではありえない。その意味で「孝」を中心に据えて倫理を語ることはあるいは津田氏の言われるように「実践的に無意味な言説⁸²」であるのかも知れない。しかし、倫理が人と人のあるべき結びつき方を示すものであるとするならば、人は孝たんとすることによってのみ、倫理的にふるまう

たとえ孤立しようとも、自分が不仁だと見なす人には、すり寄って行かない。

君子は身分の高い者の力をたよりにして、その恩寵を得ようとはしないし、虚名を貪って、食の手だてを得たりはしないもの。行いを正しくして、礼に適うことを求め、（その人に）親しみ、（その人のことを）喜んで（後に）、（その人を）友とするのだ。

たとえ現実において権勢に迎合する人が多かろうとも、その社会の規範や価値観はそれを「義」としないはずである、そう信じて曾子はこのように語るのである。そして当時の社会はまだ曾子がそう信じていることができるような状況だったのである。社会の規範や価値観は単に社会の現状を承認するものではない。いくら不孝者が多かろうとも、多くの親が望み、社会が是とするのは孝行者の方なのである。しかし、社会の現状はやがてはその規範や価値観に影響を及ぼすことになる。また、社会の規範や価値観が変化しなくても、既存の規範や価値観を否定する思想家は現れてくる。そのような状況下において、儒家が正しいとする社会の規範や価値観を保持しようと思うならば、なぜそれが正しい（＝善とされるのか）が論証されなければならない。「何が善なのか」「何故それが善とされるのか」、たとえば孟子がこのような課題に取り組んでいることをわれわれは知っている。しかし、これは曾子の課題ではない。何が善であるかよりは、「善を見れば与るを得ざるを恐れ、不善を見れば其の己に及ぶを恐る」（立事篇第八章）と如何に善に近づき、如何に不善から遠ざかるかの方が問題なのである。「何が善なのか」「何故それが善とされるのか」ではなく、「如何に善たるか」「如何にすれば善たり得るか」が曾子の問題意識であったと言えよう。これは孝について語る部分だけでなく、「曾子」（天田篇を除く）全体に及んでいる⁸⁴。この問題意識の下で、「善」を行う力を涵養するものとして孝が重視され、「善」の方はといえば、その社会の認める規範や価値観の導く常識的なレベルにとどめ

力を身につけていくことができるのである。『孝経』開宗明義章で「夫れ孝は徳の本なり」と言われるのは、この意味において解すべきであろう。この『孝経』の語をそのまま曾子に帰することはできないが、ここに含まれた洞察はまた曾子の洞察であるとしてよい。倫理的にふるまう力の本源、それは孝たんとすることにあるのであり、孝たんとすることをとおいてその力を涵養することはできないのである。

七

さて、『内礼』の出現を受けて、『曾子』（曾子立事以下十篇）の内、孝を主題とする諸篇の資料的価値の検討を行い、孝をめぐる「曾子の思想」を再考していくという本論の試みは、ひとまずこのあたりで終結させてよいと思う。以上で曾子の孝説のすべてが語り尽くされたわけではないが⁸³、その大枠はここに示せたと思われるからである。

曾子の孝説を通観してどうしても気にかかるのは、一方で人と人は「忠」によって結ばれなければならないと確信しながら、他方でその社会の規範や価値観をそのまま受け入れている点である。社会の規範や価値観は常に「忠」を基盤にして構成されているわけではないから、ここには不整合が生ずる可能性があるわけだが、これが意識されているようにには思えないのである。もちろん、曾子とて、当時の人々がみな「忠」によって結びつこうとしているわけではないことは知っていたに違いない。たとえば、権勢に迎合して私腹を肥やそうとする人などいつの時代にもいる。曾子の時代にも多かつたであろう。しかし、曾子は言う。

吾不仁其人、雖獨也、吾弗親也。故君子不假貴而取寵、不比譽而取食、直行而取禮、比説而取友。（制言中篇第二章）

置かれているのである。

しかし、「善」をそこにとどめ置くとして、「如何にすれば善たり得るか」の解答を孝たんとすることに求める曾子の解答は正しいのである。確かに、生活のすべての場面において「父母を哀しませることにならないか」「父母を辱めることにならないか」と配慮するならば、不善に陥ることは少ないであろう⁸⁵。しかし、なぜこれが「自分を傷つけることにならないか」「自分を辱めることにならないか」という自分への配慮ではダメなのだろうか。もし、この自己への配慮だけでも人は十分に正しいことを行い得るのであれば、わざわざ父母を持ち出す曾子の解答は誤りでないまでも迂遠なものとなろう。そして、実際、その通りであるのかも知れない。しかし、人と人は「忠」（相手に對するまごころ）によって結びつかなければならないという確信の下では、自分への配慮だけではダメなのである。君命を受けて国政をまかされれば、君を辱めることがないようにと努め、友の幼な兒を託せられれば、友を哀しませることがないようにと努める。『論語』の「六尺の孤」は幼君の義のようではあるが⁸⁶、「以て六尺の孤を託すべく、以て百里の命（＝国政）を寄すべき」（秦伯篇・曾子言）ような人は、自己を配慮する人ではなく、常に他者を配慮できる人でなければならない。「忠」であることによつて「善」が実現するとされる場にあつては、常に他者を配慮する力をどこかで身につけないといけないのである。そして、曾子はその場を孝たんとすることに見いだす。

この曾子の洞察——孝たんとすることが倫理的にふるまう力の本源であるということ、われわれにはにわかに入力入ることのできないものである。われわれは曾子と異なり「利」によつて人と人が結びつくことを否定的に捉えない。そして「忠」によつて結ばれた関係とは異なる関係をそこに見いだし、「利」によつて結ばれた関係において「義」

とせられるものを別に考える。だから、「忠」によって結ばれた関係において正しくふるまえる者が、「利」によって結ばれた関係において正しくふるまえるとは限らないのである。しかし曾子の洞察から無縁なところにわれわれがいられるのかどうかはわからない。親子は自分の望む「利」を相手与えてくれるであろう限りにおいて親子であり、恋人・夫婦も相手が自分の望む「利」を与えてくれるであろう限りにおいて恋人・夫婦であり、友も然り、師もまた然り、隣人に対しては自分の望む「利」を与えてくれる限りにおいて関心を持ち、「利」が与えられないならば餓えて死のうとも無関心を貫く。このような「利」によってのみ結ばれた関係にどこか違和感を感じるならば、われわれはまだ完全には「忠」を捨て去っていないのである。であるならば、われわれもまたどこかで「忠」によって人と人が結びつく力を養っていかなければならぬ。曾子の洞察を越えてそれを孝とは別の場に求めるのであれば、何に求めることができるのか。

しかし、これに答えることはもはやここでの論者の任を越える。ひとまず筆を擱くことにしよう。

- * 1 『史記』仲尼弟子列伝の「作者経」の主語を「孔子」に取り「孝経」の作者を孔子とする読み方もある。加地伸行「『孝経』の作者」の意味（大阪大学文学部『得兼山論叢（哲学篇）』第二四号、一九九〇年）参照。
- * 2 沼尻正隆「呂氏春秋の思想的研究」（汲古書院、一九九七年三月）第二章三「孝説」（もと「呂氏春秋の孝説について」、日本大学人文科学研究所研究紀要一七、一九七五年）。また、後述の浅野裕一氏の説を参照。
- * 3 津田左右吉『儒教の実践道徳』（津田左右吉全集 第十八巻、岩波書店、一九六五年三月）二〇頁。

- * 4 ただし「可謂孝矣」の一句は見えない。
- * 5 渡邊卓『古代中国思想の研究』（創文社、一九七三年三月）二二二頁。なお、曾子像の変遷についての研究として他に衣笠勝美「曾子の人物像についての一考察―その孝子伝説の成立過程について―」（日本大学中国文学会『漢学研究』一六・一七合併号、一九七八年九月）、澤田多喜男「孟子」より見た先秦思想史研究（続）―曾子学派考―（千葉大学文学部『人文研究』第二四号、一九九五年）、宇野茂彦「曾子の人物像について―曾子はどのやうに語られたか―」（中央大学文学部紀要 四二（通号一七八）、一九九九年三月）がある。
- * 6 訳は宮崎市定『現代語訳論語』（岩波現代文庫）による（下文の顔淵篇、子路篇の訳も同じ）。なお、引用された「詩」は小雅・小旻。
- * 7 古注、新注がともに「孝経」のこの部分を利用して注釈している。
- * 8 『呂氏春秋』察微篇に「孝経曰」と冠して「孝経」諸侯章の一部が引用されていることよりすれば、「孝経」が「呂氏春秋」に先だつて成立していた可能性があるが、両者の前後はさしあたって問わない。「孝経」は「成立時代の明確な資料」とは言い難いからである。
- * 9 沼尻前掲書七六頁。
- * 10 渡邊前掲書二四頁参照。
- * 11 渡邊氏は「詩」の引用の仕方についても述べられているが、この形式が古いものであることは、後述の郭店楚簡の『緇衣』が証している。
- * 12 拙稿「礼記―中庸篇の『誠』の説について」（京都大学人文科学研究所研究報告『中国の礼制と礼学』朋友書店、二〇〇一年一〇月所収）参照。
- * 13 津田前掲書二頁。
- * 14 渡邊前掲書はもつと慎重に「戦国秦漢の擬託」（二二五頁）と言う。
- * 15 『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』（上海古籍出版社、二〇〇四年二月）参照。
- * 16 『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』（上海古籍出版社、二〇〇一年一月）馬承源前掲は「我們認為上海博物館所藏的竹簡乃是楚国遷郢以前貴族墓中的隨葬物（われわれは上海博物館の所蔵する竹簡は楚国が都を郢より遷す以前の貴族墓の副葬品であると考える）」と言う。
- * 17 福田哲之「上博楚簡『内礼』の文獻的性格」（大阪大学中国学会『中国研究集刊』第三八号、二〇〇五年二月）参照。
- * 18 陳思婷「『内豊』訳釈」（季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』談本）台湾・万卷楼、二〇〇七年三月所収、井上亘「上海博物館藏戰國楚竹書

- * 19 『内豊』訳釈による。
- * 20 『天戴礼記』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。
- * 21 『内豊』訳釈、井上訳注参照。
- * 22 『内礼』に見える墨鉤がすべて章の終わりを示しているわけではない。I、の部分では句読を示す符合としても用いられている。ただし、簡六、七に見える墨鉤はそれよりも明らかに大きいから、あるいは意識的に区別されているのかも知れない。
- * 23 ただし、「反此亂也」に対応する句は立孝篇では第二章に組み込まれている。
- * 24 簡七の原文では「目」が無いから、あるいは「君子、孝子」とつなげて読むべきものであるかも知れないが、その場合でも「君子」の前に墨鉤があるから、「内礼」の書写者がこれを前章とは独立した一章として理解していた可能性が高い。

- * 25 「内豊」訳釈は「若」を「匿」に読む房振三説を支持するが、「匿在」のように「在」の導く介詞句が動詞の後ろに来る例は先秦文獻にはほとんど見えていないからここでは従わない。「在」の導く介詞句が動詞の後ろに来る用例は楊伯峻・何樂士『古漢語法及其發展』（語文出版社、一九九二年三月）四二六頁にいくつか取られているが、この文型の例として適切であるかどうか不明である。ただし、「若」を「匿」に読んでも、「巧變」が親を変化させるの義であることは変わらない。
- * 26 この両者の対応から簡六に簡八を接続して「止之而不可、隱而任（簡六）之、如從己起（簡八）」と文章を復元する説がある（『内豊』訳釈）参照。この部分だけ取り出せば簡六に簡七を接続するものよりも読みやすいが、こう接続してしまうと「内礼」において簡七を放り込む適当な場所がなくなってしまうので、従わない。また井上訳注の注四三参照。なお、井上訳注は簡八の前に脱簡があると見て、簡七、簡八の接続を認めないが、整理者の簡序で読めないことはいないので、今は整理者に従う。
- * 27 「目」が脱字でなかったとしても、事父母篇のような連続した文章を二つの文章に切り分けた理由がよくわからないことに変わりはない。
- * 28 このことを根拠に、立事篇等が「荀子」大略篇以後に成立したことを主張する説があるが、その説が成立し難いことについては、前掲拙稿参照。

- * 29 『郭店楚簡竹簡』（文物出版社、一九九八年五月）参照。ただし「母意」以下の順序は異なる。
- * 30 木村英一「孔子と論語」（創文社、一九七一年一月）第二篇 第四章、第二〇節「堯曰篇の性格と構造 および第五章『論語』の編輯について」参照。
- * 31 釈文は陳美蘭「（從政）訳釈」（季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』談本）台湾・万卷楼、二〇〇三年七月所収）による。（『内』は欠字が補われた部分）
- * 32 郭店楚簡『尊徳義』で「民可使道之、而不可使知之」とあるのも（簡二一、二二）、論語『泰伯篇』「子曰、民可使由之、不可使知之」に拠ったか、両者は同根の資料に拠っているであろう。
- * 33 津田左右吉「論語と孔子の思想」（全集第十四巻、岩波書店、一九六四年一月）がこの典型である。
- * 34 立孝篇等についてその成立年代を論じた実証的な研究としてほとんど唯一のものであると言える池澤優「『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、第六節（もと、「中国戦国時代末期の孝思想の諸文獻―孝の宗教学・その3」、『筑波大学地域研究』一一、一九九三年）はこれらの篇を孟子以後の成立としている（特に二八七頁）。
- * 35 『淮南子』原道篇「天道者、…植之而塞于天地、横之而彌于四海」参照。
- * 36 以下、「曾子」の章分けは武内義雄・坂本良太郎訳註『孝経・曾子』（岩波文庫）に従う。
- * 37 孔広森『大戴礼記補注』に従って数えれば立事篇以下十篇全体で五六三八字（以下、孔広森説はこの書による）。
- * 38 池澤前掲書第五章、第三節・第五節。
- * 39 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、一九九五年三月所収）三三三「子思子」との関係。
- * 40 原文は「庫」を「瘞」に作る。孔広森等により改める。
- * 41 武内・坂本訳註。
- * 42 池澤前掲書二七二頁。
- * 43 池澤氏が指摘するように（三三八二頁注一八）、「爲人子者…」の一文は前半が四字句中心で、「不登高」以下が三字句となり「内容上の一貫性は全くない」から、「不登高」以下は曲礼篇の作者が利用したテキストにおいては、また別章

であつたのかも知れない。また「登城不指、城上不呼」について、池澤氏は「上文「従長者而上丘陵」との連想で挿入されたとする吉本道雅の見解が正しいであろう」と言う(三八二頁注一七)。この部分も、もともとは別の章に記されていた可能性が高い。

*44 衛湜 『礼記集説』 引く劉敞説。

*45 陳澧 『礼記集説』、孫希旦 『礼記集解』 引く朱熹説。

*46 王夢陽 『礼記校註』(台湾・芸文印書館、一九七六年二月) 一五頁。

*47 池澤前掲書三八三頁注二五。

*48 王聘珍 『大戴礼記解詁』に從い「愼」を「憂」の義に解する。

*49 このことは、「微細な礼」は「さほど重視」しないという従来の曾子像(渡邊前掲書二一六頁参照)と齟齬するが、曾子と礼との関係については稿を改めて論ずることにはたい(ただし、孝に直接関係するものについては下文で触れた)。

*50 『上海博物館藏戰國楚竹書(四)』の釈文による。へへ内は釈文を参考にして赤字を補った部分。

*51 下見隆雄 『孝と母性のメカニズム―中国女性史の視座』(研文選書、一九九七年九月) II「孝と母性」133参照。

*52 立孝篇では②④に当たる部分が、「故に人の子たりて其の父に孝なる能はざる者、敢へて人の父の其の子を畜ふ能はざる者を言はず」(③に対応する部分为例に取る)の形に書き改められていて、自己の他者に対する責務については語るが、他者の自己に対する責務については語らないという点が読み取りづらくなっている。そこで虚辯などはこの部分に対して「不可以己能而責人之不能況以所不能(己が能を以て人の不能を責むべからず、況んや能はざる所を以てをや)」と注しているが、単に自分の出来ないことは他者に求めないというだけの義であれば、後半部は「敢へて人の子の其の父に孝なる能はざる者を言はず」でなければならぬであろう。ここが「人の子」ではなく「人の父」となっている点に注意すべきである。

*53 この句は立孝篇では第二章の方に紛れ込んでいる。

*54 これとはほぼ同じ句は制言中篇第二章に、また類似句は制言中篇第三章に見える。

*55 孟子ほど明確ではないが曾子もまた「義」と「利」を対立的にとらえていることは、疾病篇首章の「是故君子苟無以利害義、則辱何由至哉」にうかがうことができる。

*56 川島武宜 『日本社会の家族的構成』(日本評論社、一九五〇年八月) 四「孝に

ついて―観念形態としての孝の分析―、七九頁。

*57 川島前掲書一〇六頁。

*58 川島説の内、中国の儒教についての部分は、遡っては津田説ということになる。川島前掲書一〇六頁参照。

*59 下見前掲書、II 1638。なお、川島説へのより包括的な批判は、加地伸行『中国思想からみた日本思想史研究』(吉川弘文館、一九八五年一月) 第二部第三章参照。

*60 下見前掲書一三四五頁。

*61 川島前掲書八〇頁引く。

*62 ちなみに藤樹もまたこの逃げ道を認めないであろう。先の引用に続いて「胎育のはじめより十月月のあひだ、母は懷孕のくるしみをうけ、十病九死の身となり、父は孕子の保全、産育のあんおんなるべき事をねがひうれひて、千辛万苦をこころにわすれず」(日本思想体系二九「中江藤樹」(岩波書店、一九七四年七月) 三三頁)云々とあることよりすれば、この世に生み出されたこと自体が「父母の恩徳」に含まれていて、この意味での恩を受けていない人は存在しないからである。ただ、先秦儒家はこの藤樹のような論を立ててはいない。

*63 『説文』卷三王「誦」部「誦」：「此與義美同意」(段注によれば「誦」は「善」の古文)。

*64 『論語集解』の「幾諫」への注、「包(感)曰、幾者、微也」を参照。

*65 孔広森等に從い原文の両「人」字を「人」字に改める。

*66 原文ではこの前に「子曰」とあり、阮元は曾子が孔子の言を引いたものだとするが、汪中『大戴礼記正誤』に從い、この二字を衍字とする。あるいは、「孝子曰」の誤りかとも論者は疑うが(ちなみに、孫詒讓『大戴礼記補注』引く丁杰説では「子曰」の「子」を親子の「子」に解している、かりに曾子が孔子の言を引いたものであったとしても、この語が引かれるところに曾子の関心の所在が示されていると言えよう)。

*67 個人の評価が必ず個人で完結するような社会においては、子が因となって親が辱められることはありえないが、古代の中国(そして現代の東アジア)がそのような社会でないことは論ずるまでもない。

*68 『呂氏春秋』孝行篇を根拠にこれを戦国末期の孝思想を示したものとする説は取らない。

*69 ただし「忿」を「煩」に作る。

*70 「内礼」は「忠を愛」に作る。井上訳注三三三は「曾子十篇にいう「忠は、明らかに「事君」の忠である」として「愛」を「忠」に書き換えたこと」の思想的意味を論じるが、立孝篇第一章では「忠愛」と熟しているから、「忠」と「愛」は概念的に近いと考えてよいであろう。「忠」「愛」とともに「相手を思うま(ころ)」として解す。

*71 前掲で「礼の貴」と読んでいたのを改める。

*72 原文「致敬而不忠」。王引之『経義述聞』により改める。

*73 「身者、父母之遺體也。行父母之遺體、敢不敬乎。居處不莊、非孝也。事君不忠、非孝也。莅官不敬、非孝也。朋友不篤、非孝也。戰陳無勇、非孝也。五行不遂、災及乎親、敢不敬乎。」大孝篇の文章はこれとやや異なる。

*74 浅野裕一『孔子神話』(岩波書店、一九九七年二月) 第六章一「孝経」の成立時期、一七一頁。

*75 他の契機は立孝篇第四章の「未有治而能任可知者、先脩之謂也」に見ることができ。ここでは「先脩」の内容が明らかにされていないが、立事篇第四十一章の「是故君子爲小由爲大也、居由仕也」と結び付けて考えてよいであろう。君子は「居ること由ほ仕ふるがごとし」、家のことであつても公の行うかのように慎んでふるまうのであり、そのことを通じて家にありながら公のすることを「先脩」するのである。より具体的には同篇第四十二章の「使子猶使臣也、使弟猶使承嗣也。能取朋友者、亦能取所予從政者矣。賜與其宮室、亦猶用刑罰於萬民也」がそれに相当しよう。家においてこのような訓練を積むから、

*76 「事父可以事君、事兄可以事師長」(同上)が可能になるのである。

*77 『論語』里仁篇の「曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣」も間接的な証拠として挙げてよいであろう。渡邊前掲書一七二頁はこの章の孔子―曾子の問答を「恐らく事実ではあるまい」とされるが、この章が事実そのものを伝えるものでなかつたとしても、曾子が孔子の思想の核心を「忠恕」に見出していたこと、少なくとも曾子後学が曾子の孔子理解をこの部分に見出していたことは疑い得ない。

*78 親を思う気持ちから発した諫諍であつても、「善を責める」段に至つては、それを受け入れない親の心を思いやる気持ちを失っている。

*79 池澤前掲書三三〇頁では、親子関係は「あらゆる人間関係にも通じる基本的な精神をその中で学ぶことができるため」に「孝」の思想 において「あらゆる

人間関係の倫理的基盤である」とされると指摘している。ただし、その「基本的な精神」として「忠」が取りあげられているわけではない。

*79 たとえば社会契約説においては、親への服従は親の保護に対する子の義務であるに過ぎない。ルソー『社会契約論』第一編第二章「子供たちが父親に結びつけられているのは、自分たちを保存するのに父を必要とする間だけである。この必要がなくなるやいなや、この自然の結びつきは解ける。子供たちは父親に服従する義務をまぬがれ、父親は子供たちの世話をする義務をまぬがれて、両者ひとしく、ふたたび独立するようになる。もし、彼らが相変らず結合しているとしても、それはもはや自然ではなく、意志にもとづいてである。だから、家族そのものも約束によるのみ維持されている」(桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、一六頁)、ホッブズ『リヴァイヤサン』第二部第二十章「人が他人に臣従するようになるのは生命の維持を目的とするのだから、各人は自分をすくうこともほろぼすこともできる人に、従順を約束する」(水田洋訳、岩波文庫、巻二一七三頁、親が子を遺棄した場合、養育者に子の支配権が移ることを論じた部分。ロックの場合は「神は」子供には両親を尊敬する不断の義務を課した(鶴岡信成訳『市民政府論』、岩波文庫、六九頁)として、成年後の両親への「孝順」(同、七六頁)をあわせ説くが、「それは子供の教育に当つての父の配慮、失費および親切の多少に応じたものである」(同、七〇頁)に過ぎない。

*80 難篇は韓非の自著ではないかも知れないが、韓非の思想を伝えたものと見てよいであろう。木村英一『法家思想の研究』(弘文堂、一九四四年三月) 附録「韓非子考証」も同篇を「比較的よく韓子の思想を伝へた難篇」(二〇八頁)と評している。五蘊篇は強い疑古の立場にあつても韓非の自著とされる。

*81 板野長八『儒教成立史の研究』(岩波書店、一九五五年七月) 第一章「孝経」の成立 一一頁(もと『史学雑誌』六四編二・四号、一九五五年)。

*82 津田前掲書二六頁。

*83 たとえば孝の宗教性についてはここでは全く触れられていない。本孝、立孝、事父母篇はそれを前面に押し出す形で述べていないからである。孝の宗教性については加地氏の一連の研究『儒教とは何か』(中央公論社、一九九〇年一月、〇〇七年六月)を、また、加地氏の研究の問題点については池田秀三『自然宗教の力―儒教を中心に』(叢書現代の宗教十六、岩波書店、一九九八年五月

特に第三章2「加地氏の儒教宗教説の検討」を参照されたい。また、本孝篇第五章で「王の孝」「庶人の孝」等を区分して語るものも、『孝経』が「天子の孝」以下「庶人の孝」に至るまでを区分して語るのとの関係で興味深い部分であるが、なぜ曾子がそのような区分をしなければならなかったのか、その理由を明らかにすることが現時点の論者にはできていないのでここでは取り扱っていない。

* 84

大孝篇についての言及ではあるが、池澤氏は「孟子が人間の内面的情動を倫理の出発点と評価するのは異なり、個々の既存の規範が人間存在との関係でどのように存立したのかは論じられず、規範はむしろ先験的な外在的事実（社会性）として存在」（池澤前掲書三三〇～一頁）する、と指摘されている。この指摘は『曾子』（天田篇を除く）全体に拡大されてよい。

* 85

子の不名譽が親の不名譽になる社会においては、少なくとも後者の配慮は親の歿後も続くことになる。

* 86

古注は「幼少之君」、新注は「幼君」と解す。

（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。