

『孔子三朝記』 初探

末 永 高 康 *

(2010 年 10 月 26 日 受理)

A Primary Investigation into *Kongzisanchoji*

SUENAGA Takayasu

『大戴礼記』中の千乗、四代、虞戴德、誥志、小辨、用兵、少間の七篇（以下、千乗等七篇と称する）は『漢書』芸文志・論語類に著録される『孔子三朝記』¹（以下、『三朝記』と略す）の残存したものであるとされる。この一群の資料に対する注釈的研究は洪頤煊『孔子三朝記解詁』、阮廷卓『孔子三朝記解詁纂疏』²をはじめとしていくつか存在するが³、その資料的性質に踏み込んだ研究とは言え、武内義雄氏の先駆的研究と近年の井上了氏による少間篇の成立時期についての研究を除けばほとんどなされていない状況である。『漢書』芸文志にその名が見える程の資料であることを考えるならば、この一群の資料はより注目されてしかるべきであろう。この不遇な資料について初歩的な検討を加えるのが本論の目的である。

一. 『三朝記』の名

まず、『三朝記』の名について簡単に検討を加えておく。劉向は、孔子が哀公に三度見えた、あるいは三朝^{およ}に比んで哀公と問答した際の記録であるから「三朝記」と名付けられたとする⁴。他方、阮廷卓は「三朝」を諸侯の三朝（「外朝」、「治朝」、「燕朝」）の義であるとし、この三朝において孔子が哀公と問答したことにちなんだ名であるとする⁵。ただし、現存の千乗等七篇を見る

* 鹿児島大学教育学部 教授

¹ 『漢書』芸文志では「孔子三朝七篇」と記され「記」字が見えないが、劉向『別録』、『隋書』経籍志等の呼称に従う。

² 台湾、嘉新水泥公司文化基金会排印本、民国 53 年（1964）刊。

³ 『大戴礼記』全篇に対する注釈もまたここに含まれよう。『大戴礼記』の各種注釈については黄懷信『大戴礼記彙校集注』（三秦出版社、2005 年）、方向東『大戴礼記匯校集解』（中華書局、2008 年）にまとめられている。

⁴ 『史記』五帝本紀索隱引く劉向『別録』「孔子見魯哀公問政，比三朝，退而爲此記，故曰三朝。凡七篇，並入大戴記。」『三國志』蜀書・秦宓伝裴松之注引く劉向『七略』「孔子三見哀公，作三朝記七篇，今在大戴禮。」（『芸文類聚』卷 55 雜文部一經典引く劉向『七略』同じ。）『漢書』芸文志の顔師古注もまた「蓋孔子對魯哀公語也。三朝見公，故曰三朝」と言う。

⁵ 阮廷卓前掲書，自序，p.1。

限りでは、この問答が行われた場所が明記されているわけではなく、また三朝に及んだ形で問答が記録されているわけでもない。劉説、阮説ともに書名に「三朝」とあることからの推測に過ぎず、この書がなぜ『三朝記』と名付けられたのか、正確なところは不明である。なお、この書名の初出が劉向『別録』であることから、阮廷卓はこの名を劉向が付けたものであると推測するが⁶、『三朝記』の名の由来についての劉向の説明が、この書の内容ではなく書名の「三朝」の語に基づいたものであることよりすれば、劉向以前にすでにこの名があったようにも思われる。

千乗以下の篇名については、黄懷信が指摘するように、各篇冒頭部の特徴的な二三文字を取ったものであり⁷、これは古書の命名の通例に一致する。

二. 千乗等七篇と『三朝記』

次に検討すべきは、千乗等七篇と『三朝記』との関係であろう。『三朝記』七篇が『大戴礼記』中に存在することは劉向がすでに語っている⁸。これを千乗等七篇に当てるのは王応麟である⁹。いま、王応麟の指摘するものに若干の例を加えて諸書に散見する『三朝記』からの引用を拾うならば、

- ・『太平御覧』巻183 居処部11 門下引く『白虎通』
故禮三朝記曰、「天子之宮四通。」→虞戴德篇
- ・『周礼』春官・肆師疏引く『五經異義』
謹案、三朝記曰、「蚩尤、庶人之强者、何兵之能造。」→用兵篇（文やや異なる）
- ・『漢書』高帝紀顔師古注引く臣瓚説¹⁰
孔子三朝記云、「蚩尤、庶人之貪者。」→用兵篇
- ・『春秋穀梁伝』文公十六年疏
三朝記云、「周衰、天子不班朔于天下。」→用兵篇（文やや異なる）
- ・『爾雅』序疏引く張揖説
禮三朝記、「哀公曰、寡人欲學小辯、以觀於政、其可乎。孔子曰、爾雅以觀於古、足以辯言矣。」
→小辨篇
- ・『漢書』武帝紀顔師古注引く臣瓚説¹¹

⁶ 同上。

⁷ 黄懷信前掲書、題解。

⁸ 注4参照。『七略』を踏襲する『漢書』芸文志に両戴記の記載がないことから、劉向はいまだ両戴記の存在を知っていなかったとして、『別録』、『七略』の「並入大戴記」、「今在大戴禮」を後人の附加であるとする考え方がある。津田左右吉「礼記及び大戴礼記の編纂時代について」（『津田左右吉全集』第16巻、もと『史学雑誌』1931年）、常盤井賢十「大小戴礼記成立考」（『日本中国学会報』第8集、1956年）参照。論者はここまで懐疑的な立場を取らないが、かりにこの部分が後人の附加であったとしても、以下の論に影響はない。

⁹ 『困学紀聞』巻5・大戴礼記、『玉海』巻57・芸文・記志・孔子三朝記、『漢書芸文志攷証』巻4・論語。

¹⁰ 『尚書』呂刑「蚩尤」疏引く『漢書音義』同じ。

¹¹ 『水経注』河水三「逕渠搜縣故城北」酈道元注は「孔子三朝記」を「禮三朝記」に作る。

孔子三朝記云、「北發渠搜，南撫交趾。」→少間篇（文やや異なる）

・『山海経』西山経「西王母…是司天之厲及五殘」郭璞注

舜時西王母遣使獻玉環，見禮三朝。→少間篇（文やや異なる）

・『文選』班孟堅・兩都賦（東都賦）「捧手欲辭」李善注

孔子三朝記曰、「孔子受業而有疑，捧手問之，不當避席。」→今本には見えない。

これらの例よりすれば、少なくとも虞戴徳、用兵、小辨、少間に相当する篇が『三朝記』の内に存在していたことはほぼ確実である。千乗、四代、誥志からの引用は見えないものの、千乗等七篇がともに「(哀) 公」と「(孔) 子」の対話の形を取っていて一連のものと考えられることから¹²、これを『三朝記』七篇と見なす王応麟の説はおおむね妥当であると言える。

ただし、ここで次の三点が問題となろう。

①諸注に引かれる『三朝記』の文章と千乗等七篇との文章が必ずしも完全には一致しない点。

②特に、『文選』李善注引く『三朝記』が千乗等七篇に見えない点。

③また、顔師古が『漢書』高帝紀注で、臣瓚の引用する文は『大戴礼』用兵篇に見え、孔子三朝記の文章ではないとしており、さらに芸文志注で当時の『大戴礼』には『三朝記』中の一編のみが残されているとしている点。（下文引く阮廷卓文参照。）

①について、多くは諸注の節略もしくは、伝写の誤りにかかるものと考えられるが、臣瓚引く『三朝記』「北發渠搜，南撫交趾」は少間篇「朔方幽都來服，南撫交趾，…海外肅慎，北發，渠搜，氐，羌來服」と大きく異なる。前者では「北發」が「南撫」と対にされ地名として扱われておらず、かつ渠搜が北方に配されるのに対し、少間篇では北發，渠搜が氐，羌と並列され、ともに西方の地名として扱われている。そこで井上了氏¹³は渠搜等の地名に対する考証を経て、次のように結論づける。

『大戴礼記』少間篇は，渠搜を天下の西限とみなし，また朔方の來服を揚言する。同篇が現在の形に閉じられたのは前漢武帝の初期，前三〇年代から前一二〇年代にかけてと推定される。…

¹² 今本『大戴礼記』においては、千乗以下四篇と小辨以下三篇の間に文王官人等三篇がはさまれているが、これは王聘珍等が指摘するように今本の篇次が後人の改変を経たものだからである。今本は無注本（千乗以下四篇は無注）と有注本（小辨以下三篇は有注）を合綴したものであり、この合綴の際に千乗等七篇が切り分けられてしまったものと思われる（武内義雄「礼記の研究」，全集第3巻，p.290参照）。なお、『大戴礼記』のテキストと旧注については、井上了「韓元吉本『大戴礼記』注の引書について」（東北大学中国文史哲研究会編『集刊東洋学』99，2008年）に詳しい。

¹³ 「『大戴礼記』少間篇の西方観とその成立時期」（『集刊東洋学』102，2009年）。

いっぽう臣瓚引く『孔子三朝記』や『漢書』公孫弘伝引元光五年制¹⁴は、武帝末年以後の地理認識を反映しており、後世の作文と判断される。…劉向や臣瓚の見た『孔子三朝記』が「北發渠搜」を「南撫交趾」と対称していたならば、渠搜を西方とする現行の少間篇は『孔子三朝記』に取材したものではなく、むしろ『孔子三朝記』よりも古い形を存するものとなる。すなわち千乗等七篇と『三朝記』とは叔姪の関係にあることになるろう。

井上氏の考証によれば「前一世紀以降には、渠搜を西ではなく北に見る言説が一般化していく¹⁵」ようであるから、臣瓚の見た「渠搜」を北に配する『三朝記』の記述は前一世紀以降の地理認識を反映するものと言ってよいであろう。しかし、臣瓚の証言をもとに劉向の見た『三朝記』（すなわち『漢書』芸文志所載の『孔子三朝』）においても、「北發渠搜」が「南撫交趾」と対称されていたと断ずるのは、やや慎重さを欠くと言えよう。井上氏の慎重さをもってすれば、「現行の少間篇は…臣瓚所見の『三朝記』よりも古い形を存するもの」と断ずるべきであり、ここから、千乗等七篇が劉向の言う『三朝記』に取材したものであることを否定し去ることはできないと考える。臣瓚説や『水経注』から、六朝時代に「北發渠搜、南撫交趾」に作る『三朝記』のテキストが存在していたことをわれわれは知るわけであるが、この種の異本の存在は千乗等七篇がすなわち『三朝記』であることを否定する十分な証拠であるとは言えないであろう。

だが、②の点は、李善がこれを真に『三朝記』から引いたものであるとすれば、今本の千乗等七篇が『三朝記』全体を尽くすものではないことを示すことになる。武内義雄氏も次のように言う¹⁶。

ただし文選東都賦の注に三朝記を引きて「孔子受業而有疑、捧手問之、不當避席」といへる一条は右七篇（＝千乗等七篇）中に見えざれば、これなほ三朝記の完帙にあらざるべし。

武内氏はさらに『大戴礼記』の哀公問五義等も『三朝記』の一部であったと推定していくのであるが、そのことは後に検討するとして、ここで指摘しておくべきは、この佚文が孔子と哀公の対話を記した『三朝記』の文章としては異質なものである点である。阮廷卓が「此引三朝記不見今本、而文與管子弟子職相近¹⁷」と言うように、この一文の「孔子」がもし「弟子」と記されていれば、弟子職や曲礼の文章と全く区別がつかない。『文選』李善注で『三朝記』が引かれるのはここだけであり、李善は詁志、少間の文章を「大戴礼曰」として引用しているから¹⁸、彼は単行

¹⁴ 井上氏は『漢書』公孫弘伝の時系列が混乱している点と、『史記』平津侯伝に元光五年制が見えないことから、武帝の初期に配されるこの制を後世の創作にかかるとする。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 武内義雄「儒学史資料として見たる兩戴記」（全集第3巻、p.437）。

¹⁷ 阮廷卓前掲書、自序、p.6。

¹⁸ 楊子雲『羽觴賦』注「大戴禮曰、孟春、百草權輿」、陸士衡『演連珠』注「大戴禮云、日歸于西、起明于東。月歸于東、起明于西」は詁志篇、鍾士季『檄蜀文』注「大戴禮、孔子曰、昔舜教通于四海之外、肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服」は少間篇よりの引用。

本の『三朝記』を直接には見ていなかったようである。よって、この李善注所引の一文が果たして『三朝記』中に存在していたのかについては疑いをはさみ得るが¹⁹、もし、この李善の証言が正しいのであれば、武内氏が言うように、千乗等七篇は『三朝記』全体を尽くすものではないことになる。千乗等七篇には錯簡が疑われる箇所も存在する²⁰から、伝写の過程で抜け落ちてしまった文章も多少はあったのであろう。多少の佚文の存在は古い書籍について普通に見られる現象であるから、この佚文の存在を以てただちに千乗等七篇がすなわち『三朝記』であることを疑う必要はないと思われる。

だが、③の顔師古の証言はこれが唐人の、しかも顔師古のものであるだけに無視しえない重みを持つ。これに対し、阮廷卓は次のように言う²¹。

顔師古注漢書，誤七篇爲一篇。藝文志孔子三朝記條下師古曰，「今大戴記有其一篇，蓋孔子對魯哀公語也。三朝見公，故曰三朝。」此誤以大戴記哀公問於孔子篇當之，而襲別錄之文，一似曾見此書者。又武帝紀集注引臣瓚曰，「孔子三朝記云：蚩尤庶人之貪者。非天子也。」顏氏駁之云，「瓚所引者，同是大戴禮，出用兵篇，而非三朝記也。」則成誤駁矣。

臣瓚所引の文章は『五經異義』においても『三朝記』として引かれているから、これが『三朝記』に由来するものであることを疑う必要はないと思われる。それを顔師古が「三朝記に非ざるなり」と断じているわけであるから、かりに顔氏が単行本の『三朝記』を見ていたとしても、それは完本ではなかったことになる。その顔氏が『大戴礼記』に『三朝記』中の一篇が存すると言っているわけである。阮氏の推定では、顔氏が誤って哀公問於孔子篇を『三朝記』の一篇に当てたとするが、一方で顔氏が『三朝記』を見ていたとするのであれば、むしろ顔氏所見の『三朝記』には哀公問於孔子篇が含まれていたと推定すべきであろう²²。この方向に推定して、哀公問於孔子篇

¹⁹ さらに言えば、千乗等七篇において孔子は一貫して「子」とのみ記されていて「孔子」と記されることはなく、ここに「孔子」と記されているのは異質である。ただし、『論語』の孔子言が他書で「孔子曰」と記されるのを考えるならば、このことは異とするに足りないのかも知れない。

²⁰ 于鬯は千乗篇の「太古食壯之食，攻老之事」より「不得以疾死」に至る二百十字を錯簡であるとして、上文の「公曰，何如之謂仁，子曰」の下に移し、黄懷信もこれに従う（黄懷信前掲書 p.974 参照）。他方、任銘善は「方冬三月，霜露時降（原文は両句を乙す）」より「以成冬事」に至る三十九字を錯簡として「太古食壯之食，攻老之事」の上に移し、方向東もこれに従う（方向東前掲書 p.911 参照）。論者は前者を是とする方向に傾いているが、いずれにせよ「太古食壯之食，攻老之事」の前後の部分で何らかの錯簡が疑われる。

²¹ 阮廷卓前掲書，自序，p.6

²² 井上前掲論文（2009年）注（11）は「顔師古の見た『大戴礼記』には七篇本『孔子三朝』を節録した「礼記三朝篇」（「礼三朝記」）が含まれていたらしく、「孔子三朝記」とはあるいは「孔子三朝」と「礼三朝記」とを混同した称かとも疑われる」と言い、顔氏の言う一篇とは七篇本『孔子三朝』を節録したものとされるが、あくまでも推測の域を出ない。なお井上氏は芸文志所載の『孔子三朝』と他書に見える『孔子三朝記』、『礼三朝記』を峻別されているようであるが、芸文志所載の『周官経』と『漢書』の他の部分に見える書名としての『周官』（『周礼』）が別の書物を指すと考えが必要がないのと同様に、これらが異なる書を指すと考えする必要はないと思われる。礼の「記」が「礼〇〇」「礼〇〇記」と称されることについては、『白虎通』で『礼記』中庸篇が「礼中庸記」と称され（爵篇）、『大戴礼記』保傅篇が、「礼保傅」（諫諍篇）とも「礼保傅記」（嫁娶篇）とも称されているのを参照。また、『孔子三朝記』と『礼三朝記』が同一のものであることについては、『漢書』武帝紀顔師古注引く臣瓚説で「孔子三朝記」として引かれているものが『水経注』河水三酈道元注では「禮三朝記」として引かれているのを参照。

のみならず哀公問五義篇や『礼記』儒行篇も『三朝記』に含まれていたとするのが武内氏である。氏は言う²³。

孔子と哀公との問答ということで考えると、大戴礼記の中にはまた哀公問五義第四十篇、哀公問於孔子第四十一篇がある。そして、この後者は礼記の哀公問篇と内容が同じで、また前者の五義は荀子の哀公篇と内容が同じである。これら二篇は形式文体とも非常によく似て居るから、おそらくもとは同材料であろう。…これ(=哀公問五義の初めの部分と儒行篇の初めの部分が類似していること)をあわせ考えると、礼記の儒行篇もまた大戴礼記の哀公問五義や哀公問於孔子と同材料より出て居ることが想像される。してみると現在の礼記中の儒行と哀公問に大戴礼記の哀公問五義を加えた三篇を一類として、それがあるいは孔子三朝記の全体または一部であったということも想像できないことはない。従って顔師古の言葉もあながちに誤りだときめつけることもできないように思われる。

そして、あくまで推定としてではあるが、この三篇が「あるいは三朝記の古いもので、大戴礼記中のいわゆる三朝記七篇はこの後にできたものかも知れない²⁴」と言われる。

もしこの推定が正しいとすれば、顔師古が言う『三朝記』はこの古い方の『三朝記』ということになろう。ただ、顔氏が見ていた『大戴礼記』が今本の篇章をみな含むものであったとすれば、そこには哀公問五義篇のみならず哀公問於孔子篇も含まれていたことになるから²⁵、どうして「今大戴礼有其一篇」と言われて「有其二篇」と言われなかったのか理解に苦しむ。臣瓚への駁語から顔師古が千乘等七篇を『三朝記』と見なしていなかったことは明らかであるが、顔氏が「今大戴礼有其一篇」と言った理由は不明であると言わざるを得ない。

いま、顔氏の証言を重く見るのであれば、千乘等七篇は『三朝記』ではないことになるが、顔氏以外の証言はみなこれが『三朝記』であることを強く示唆しているから、われわれもまた多きに従うべきであろう。用兵篇を含む千乘等七篇はすなわち『三朝記』そのものではなかったとしても、『三朝記』に含まれていたと見なすべきものと思う。ただ、千乘等七篇のみならず哀公問五義篇等をも『三朝記』に含める武内氏の説には、まだ検討すべきものが残されていると思われる²⁶。というのも、千乘等七篇はこれを完帙とするにはその首尾を欠いているようにも見えるか

²³ 武内「礼記の研究」(全集第3巻, p.286)。

²⁴ 同上, p.290。

²⁵ 『漢書注』で『大戴礼』に言及するのはすでに引いた二例を除いては以下の三例のみ。

・高帝紀注「臣瓚曰、礼記及大戴礼有魯廟之禮、皆無祭事」(→諸侯魯廟篇)

・昭帝紀注「文穎曰、賈誼作保傳傳、在禮大戴記」

・儒林傳(王式傳)「歌驪駒」注「服虔曰、逸詩篇名也、見大戴礼。文穎曰、其辭云、驪駒在門、僕夫具存;驪駒在路、僕夫整駕」也(→今本には見えず)

また、『匡謬正俗』にも『大戴礼』を引く部分は無いようであり(巻五で『左伝』宣公二年の「戎昭果毅」を論ずる部分でも、『大戴礼』四代篇の同文を引いていない)、これらからだけでは顔氏の見た『大戴礼』に哀公問五義、哀公問於孔子の二篇が含まれていたかどうかは分からない。

らである。武内氏は言う²⁷。

全体の文章を見渡すと、この七篇はかならず同材料から出て居るらしい。ただしこの七篇だけで孔子三朝記の七篇全体を存するものとは考え難い。それは各篇の最初に「公曰」という語があり、その下に孔子の答えがあげられているが、七篇全体にわたって公が誰であるかは書かれて居ない。そこでこのほかに少なくとも七篇の序論のごときものがあつたに相違ないが、不幸にして現在は見られない。

果たして武内氏の言う通りであるのか、これは節を改めて論ずるとして、この節での検討を終えるにあたり、単行本の『三朝記』が佚した時代について簡単に触れておく必要がある。このことについては阮廷卓がすでに詳しく考証しており²⁸、単行本『三朝記』の存在については、唐代をその下限としている。阮氏に付け加えるならば、上に示したように李善はもはや単行本の『三朝記』を見ていなかったと考えられ、また『五經正義』でも間接的な形でしか『三朝記』が引かれていないことから孔穎達等もまた単行本は見えていなかったようである。唐代には単行本の『三朝記』がまだ存していたにせよ、もはや容易には見るができなかったと考えてよいであろう。

三. 他の哀公孔子問答と『三朝記』

『三朝記』に哀公問五義、哀公問於孔子（哀公問）、儒行等の篇が含まれるか否か、この問題を考えるにあたっては、さらに広く哀公と孔子の問答の記録（以下これを「哀公孔子問答」と呼ぶ）のあり方について見ておく必要がある。

哀公孔子問答は伝世の文献では『論語』、『荀子』、『韓非子』、『呂氏春秋』、『韓詩外伝』、『二戴記』、『說苑』、『孔子家語』等に散見している²⁹。まず『論語』を見るならば、そこには、次の二つの哀公孔子問答が残されている。

哀公問曰、何爲則民服。孔子對曰、舉直錯諸枉、則民服。舉枉錯諸直、則民不服。（為政篇）
哀公問弟子孰爲好學。孔子對曰、有顏回者好學、不遷怒、不貳過、不幸短命死矣。今也則亡。未聞好學者也。（雍也篇）

この「哀公問（曰）」「孔子對曰」の形式は、相手が定公や齊景公、衛靈公の場合であっても同じ

²⁶ 武内（全集第3巻、p.439）が「更にその（＝哀公問五義、哀公問於孔子、儒行）文体及び用語を検すれば、前記三朝記と似たるもの多し。清儒王昶が哀公問五義と哀公問孔子との二篇を三朝記の一部と考へたるも故なきにあらず」と言うのよりすれば、王昶もまた哀公問五義等が『三朝記』に含まれると考えていたようである。ただし、論者はその典拠を確認していない。

²⁷ 武内（全集第3巻、p.290）。

²⁸ 阮廷卓前掲書、自序、pp.5-6。

²⁹ 『莊子』徳充符にも哀公孔子問答が見えているが、寓言にすぎないであろう。

であり³⁰、『論語』において君主との会見における孔子の言葉が「子曰」ではなく「孔子（對）曰」で導かれることはよく知られている。そして、この形式は千乗等七篇以外における哀公孔子問答においても、ほぼ継承されることになる。冒頭の「哀公問（曰）」の上に「魯哀公問（曰）」と「魯」字が付け加えられたり、二回目以後の「哀公曰」の「哀」字や、「孔子對曰」の「對」字が省略されることはあるが、孔子の言葉が単に「子曰」によって導かれることはない³¹。「哀公問（曰）」によって発せられた問いを「孔子對曰」で受ける形で対話を記述していくというのが、哀公孔子問答の基本的な記述スタイルであると言ってよいであろう。

a. 『荀子』哀公篇、『大戴礼記』哀公問五義篇、『孔子家語』五儀解

もっとも、すべての哀公孔子問答がこのスタイルで記述されているわけではない。まず注目すべきは、「五儀」を論ずる『荀子』哀公篇第二章である。この問答においては、冒頭の「孔子曰、人有五儀、有庸人、有士、有君子、有賢人、有大聖」を受けて、以下、哀公が順に、庸人、士、君子、賢人、大聖について「敢問何如斯可謂○○矣」の形で質問していくという形式を取る。形の上では対話の形に構成されているものの、哀公の問いは単に孔子に「五儀」を順に語らせるためのつなぎの役割を果たしているだけで、実質的な対話とはなっていない。これが現実にあった対話の実録でないことは見やすいであろう。なぜ、これを哀公孔子問答として構成しなければならなかったのか、その理由は分からないが、「五儀」について定義的に語った孔子言³²がまず存在していて、それをまとめて対話の形に再構成したものが、『荀子』哀公篇第二章の哀公孔子問答であると言える。

『大戴礼記』の哀公問五義篇は、この対話の前に『荀子』哀公篇首章を加えてつくられたものである。ただし、その接続の仕方は乱暴で、哀公篇首章末尾の「哀公曰、善」と、第二章冒頭の「孔子曰、人有五儀、…」を省略する形で両章を接続している。その結果、「五儀（義）」を論ずる部分で、どうして哀公が庸人、士、君子、賢人、大聖（聖人）の順で問いを発していくのか、その必然性が全くわからなくなってしまっている。

両章の接続に関しては、『孔子家語』五儀解の方がよほどすぐれている。五儀解では、哀公篇首章末尾の哀公の言葉に「盡此而已乎」を付け加えることによって、より自然な対話の流れを作り出している。ただし、もともと異なる対話を接続しているのであるから対話の形式としては接続していても、内容的には断絶している。五儀解はさらに、哀公篇第四章を接続して一連の対話として構成しているが、ここでも内容上の断絶は解消されていない。

哀公問五儀篇や五儀解の編者がなぜ、もともとは別の対話として構成されていたものを、一連

³⁰ ただし、子路篇「定公問一言而可以興邦、有諸。孔子對曰」の「孔子對曰」を定州漢簡『論語』は「子曰」に作る。『定州漢墓竹簡論語』（文物出版社、1997年）p.60 参照。

³¹ 『孔子家語』五儀解第四章に「子曰」が見えるが、その前後では「孔子曰」になっているから、これは単に「孔」字を落としたものであろう。『中庸』の「子曰」については後述。

³² 必ずしも真正の孔子言であるとは限らないであろう。

の対話として再構成しなければならなかったのか、その理由は分からないが、このような比較的長文の哀公孔子問答は、より短いいくつかの哀公孔子問答が再構成されて作られたものであると言えよう。

以上のことから、次の二点を導くことができる。

1. 哀公孔子問答はすべてが対話の実録ではなく、孔子言とされるものが、対話の形として再構成されたものを含む。
2. 比較的長文の哀公孔子問答は、より短い哀公孔子問答から再構成されたものと考えられる。

b. 『礼記』儒行篇と『孔子家語』儒行解

この二点については、他の比較的長文の哀公孔子問答からもうかがうことができる。特に 1. に関連して注目すべきは『礼記』儒行篇であろう。この篇では十七条にわたって「儒行」が述べられているが、哀公篇で「五儀」を語る部分とは異なり、各条の間に哀公の問いをはさんで一連の対話として構成する努力がもはや放棄されている。かわりに哀公の「敢問儒行」の問いに対して、「遽數之不能終其物，悉數之，乃留更僕，未可終也」の語を答えさせることによって、以下の孔子の長広舌を正当化している。これも対話の実録というよりは、儒行について孔子言とされるものがまず存在していて、それを哀公孔子問答の形に再構成したものと見てよいであろう。

また、この篇の冒頭は「儒服」についての哀公孔子問答となっているが、この部分と以下の「儒行」について語る部分もまた相互の内容的な関係は希薄である。「丘不知儒服」で締めくくられる前者に対して、「(では、儒服ではなく) 敢問儒行」という哀公の問いをつなげることによって、篇全体を一連の対話としている。この冒頭部分も本来は別の哀公孔子問答であったと考えてよいであろう。

これが『孔子家語』儒行解になると、さらに冒頭に孔子が哀公と面会するに至るエピソードが付け加えられている。楊朝明は両篇の相違について「当繫《礼記》編者加工の結果」と言うが³³、単なる対話の記録に対して、その対話がなされた状況を肉付けしていくということは孔子と弟子との対話群においてもしばしばなされているから³⁴、この儒行解冒頭部分も後に付け加えられたものと見てよいであろう³⁵。

c. 『礼記』哀公問篇（『大戴礼記』哀公問於孔子篇）

『礼記』哀公問篇（『大戴礼記』哀公問於孔子篇）もまたいくつかの孔子哀公問答と孔子言から

³³ 楊朝明主編『孔子家語通解一附出土資料与相關研究』（台湾，万卷楼，2005年）p.44。

³⁴ たとえば『論語』顔淵篇首章の孔子と顔淵の対話が、『上海博物館藏戰國楚竹書（五）』（上海古籍出版社，2005年）所収の『君子為礼』簡 1、2 ではより肉付けされた形に変形されている。

³⁵ 王鐸『《礼記》成書考』（中華書局，2007年）p.51 も「這段文字顯然是後人根據相關史料補充，用以交代魯哀公問孔子“儒行”的背景」と言う。ただし、この部分が確実な史料によって補充されたものであるかどうかは分からない。

再構成されたものであると言える。この篇の最初の問答と、「孔子侍坐於哀公」以下の問答は、『孔子家語』ではそれぞれ問礼篇と大婚解篇に分けて収められている。このことから両者が本来別の対話であったことから知られるが³⁶、さらに、前者の孔子言がすべて「孔子曰」で導かれているのに対し、後者の孔子言の多くが「孔子對曰」で導かれているという形式の違いもまた、両者が本来別々に記録または構成されたものであることを暗示している。

この後者の対話においては、「孔子遂（有）言曰」によって孔子言が連続する部分が三か所あり、少なくとも最初の「孔子遂有言曰」の前と後とでは対話の流れが完全に変わってしまっている。この最初の「孔子遂有言曰」より前の部分ももともとはこれでひとつの完結した哀公孔子問答だったはずである。以後は文章に乱れがあるようで、どこまでが本来ひとまとまりの哀公孔子問答であったのか判然としないが³⁷、少なくとも一つの哀公孔子問答に、それとは本来無関係だった孔子言が結び付けられて一連の対話の形に再構成されたものと思われる。

d. 『中庸』 第二十章

比較的長文の哀公孔子問答で他に検討すべきは『中庸』 第二十章³⁸であろう。他の哀公孔子問答と比較して目を引くのは、ここで孔子言が「子曰」で導かれていることである。これは『中庸』の他の部分³⁹に合わせたものと考えられるが、『論語』の体例とは異なる。『中庸』の構成よりすれば、第二十章冒頭の「哀公問政」は必ずしも必要な文言とは言えないから、これが残されているのは今本『中庸』の編者が何らかの哀公孔子問答を利用したことを強く示唆するものである。その材料として朱子『集注』は『孔子家語』を想定する。

孔子家語、亦載此章、而其文尤詳。「成功一也」之下、有「公曰、子之言美矣、至矣。寡人實固、不足以成之也。」故其下復以「子曰」起答辭。今無此問辭、而猶有「子曰」二字。蓋子思刪其繁文以附于篇、而所刪有不盡者、今當爲衍文也。「博學之」以下、家語無之、意彼有闕文、抑此或子思所補也歟。

『中庸』第二十章の「博學之」より上の部分は、朱子が指摘するように、『孔子家語』哀公問の前半部とほぼ一致するが、『中庸』第二十章では冒頭の「哀公問政」によってこれが哀公孔子問答

³⁶ 孫希旦『礼記集解』（中華書局、1989年）下冊p.1258も「哀公所問有二、前問禮、後問政。二者非一時之言、記者合而記之」と言う。

³⁷ 篇中の「公曰、敢問何謂成身。孔子對曰、不過乎物。公曰、敢問君子何貴乎天道也」の部分は、対話が成り立っていない。それ以外の公の問いが基本的に手前の孔子の答えを受けた形になっているのに対して、ここの孔子の答えには「天道」の語が見えないからである。この部分に関しては、『家語』大婚解では「不過乎物」以下に「謂之成身、不過乎物、合天道也」が補われている。あるいはこれが本来の形であったとも思われるが、この部分は全体として対話の流れに屈折があって、どこまで本来の哀公孔子問答の形が保存されているのか不明である。

³⁸ 分章は朱子の『集注』による。

³⁹ もとものの『中庸』冒頭であったと思われる第二章が「仲尼曰」であるのを除く。

であることを示すにとどまり、他の哀公の言葉はすべて省略された形になっている。『家語』では「天道敏生，人道敏政，地道敏樹」となっている部分の「天道敏生」が『中庸』で落とされていたりして、『家語』の方がかえって古い形を保存しているようにも見えるから、あるいは朱子の言うとおりでであるのかも知れない⁴⁰。もっとも、現行の『中庸』第二十章を材料にして『家語』哀公問前半部の哀公孔子問答を構成することはそれほど難しくはないから、『家語』の文章が後出である可能性も否定しきれないであろう。

ただ、いずれにせよ、『中庸』第二十章全体もしくは『家語』哀公問前半部がもともと一つの哀公孔子問答であったとは考え難い。内容のまとまりから考えるならば、『中庸』で錯簡のある手前の「禮所生也」あたりまでがもともと一つの哀公孔子問答であったように思われる。この部分には「爲政在（於得）人⁴¹」の語が見えているが、これに類似した言葉が『史記』孔子世家や『韓非子』難三ではそれぞれ「魯哀公問政，對曰，政在選臣」，「哀公問政於仲尼，仲尼曰，政在選賢」の形で見えていることよりすれば、この部分の対話の記録の初原的な形態はあるいはより簡潔なものであった可能性もあろう。

e. 『孔子家語』本命解

他に哀公孔子問答で見ておくべきは『孔子家語』本命解と『大戴礼記』本命篇との対応である。後者が論述の形式を取っているのに対して、前者はそれを哀公孔子問答の形に改めてあるからである。ただ、その対応はそれほど単純ではない。いま『大戴礼記』本命篇を『礼記』喪服四制と重複する部分を中段として上中下に三分するならば、『家語』は「魯哀公問於孔子曰，人之命與性何謂也」の問いを冒頭に置き、「孔子對曰」によって、本命篇の上段に相当する部分を孔子に答えさせ、つづく哀公との問答では本命篇の下段の前半に相当する部分を孔子に答えさせる⁴²。そして、以下、「孔子遂言曰」によって、本命篇の下段の後半に相当する部分を導き、さらに「孔子曰」によって本命篇の中段を導いている。

この篇の後半で「孔子遂言曰」、「孔子曰」によって孔子言が連続させられているのは、『礼記』哀公問篇で「孔子遂（有）言曰」によって孔子言が連続させられているのと同様であり、この篇の全体がもともと一つの哀公孔子問答で無かったことが知られるが、その最初の部分にしても、何らかの実録に基づくというよりは、『大戴礼記』本命篇のような資料が先にあって、これが哀公孔子問答の形に再編成されたものと考えられるべきであろう。

⁴⁰ 今本『家語』は王肅の偽作であるとされるが、すべてが王肅の手によって改変されているわけではなく、古いテキストの形が保存されている部分もあるようである。たとえば三恕篇第六章末尾「尚有説也」に対して、王肅は「尚，猶必也」と注しているが、『荀子』宥坐篇の対応句は「亦嘗有説」となっており、王念孫が言うように「尚」「嘗」はともに「當」の仮借と見るべきものである。すなわち王肅はこの部分を誤読しているわけであるが、『家語』がすべて王肅によって偽作されたのであれば、このような読めない部分が残されることはなかったであろう。

⁴¹ 『中庸』では括弧内の二字が無い。

⁴² ただし、孔子の答えの前半は本命篇には見えない。

この部分の天地陰陽の数に言及する記述は、『大戴礼記』易本命篇にも見られ、易本命篇の陰陽論はまた曾子天円篇の陰陽論に関連するが、易本命篇は篇の冒頭に「子曰」を冠し、天円篇は「(曾) 参嘗聞之夫子曰」で導く形でこれを孔子に帰している。ただ、『論語』やいわゆる『子思子』⁴³の「子曰」で導かれる孔子言の字数から考えて⁴⁴、実録としての孔子言の記録が易本命篇六百四十一字⁴⁵のような長文であったとは考えられない。内容的にも、ここに見えるような比較的整備された陰陽論をすべて孔子本人に帰すことは困難であろう。天円篇が曾子の伝聞の形を取るのも、長文を孔子言として仮託する際の一つの方法として採用されたものと思われる。本命解で採用された哀公孔子問答の形式もまたこの仮託の方法の一つであると考えてよいであろう⁴⁶。

もちろん、このことは哀公孔子問答のすべてが後人の仮託であることを意味するわけではない。『論語』等に残された短い哀公孔子問答はそれが実録である可能性が高いであろうし、比較的長文の哀公孔子問答にしてもその素材となった問答の記録や孔子言などはそれが真に孔子その人に由来する可能性はあろう。ただ、その素材とはもあれ、比較的長文の哀公孔子問答それ自体は後人が再構成(場合によっては創作)したものであるに相違なく、上に見てきたように、その再構成の跡は比較的明瞭である。

それに対して、千乗等七篇の場合はその再構成の跡を指摘することは容易ではない。これは、これらの篇が「公曰」「子曰」と統一された形で哀公孔子問答を記述していることに起因するのであるが、そもそも、この形式からして特殊である。

上述のように、伝世文献の哀公孔子問答においては、「哀公曰」の「哀」字が時に省略されることはあっても、「孔子曰」の「孔」字が省略されることは基本的にない。これは新出土資料に範囲を広げても同様に、哀公孔子問答より始まる『魯邦大旱』⁴⁷も「孔子(答)曰」で孔子言が導かれているし、対話の相手は明確にされていないが哀公孔子問答であると推定される『相邦之道』⁴⁸でも孔子が「子」とのみ表現されることはない。哀公孔子問答においては千乗等七篇だけが、例外的に孔子言を「子曰」で導いているのである⁴⁹。

このことは千乗等七篇の編者が意識的にこの「公曰」「子曰」の形式を選択してこれらの篇をまとめたものであることを意味しよう。この一点から考えても、哀公問五義、哀公問於孔子、儒行等の他の哀公孔子問答が千乗等七篇とともに『三朝記』に含まれていたとは考え難い。また、

⁴³ 『礼記』中の坊記、中庸、表記、緇衣の四篇。

⁴⁴ 『論語』全体の字数が約16,000字で、これが約500の章に分かれているから、『論語』に記されている孔子言は平均30字以下である。

⁴⁵ 孔広森『大戴礼記補注』によれば易本命篇は全643字。ここでは「子曰」二字を除く。

⁴⁶ 『孔子家語』正論第二十五章も『礼記』祭義篇(と同根の資料)を加工して哀公孔子問答に仕上げたものと思われる。もっとも、その逆の可能性も否定できない。

⁴⁷ 『上海博物館蔵戦国楚竹書(二)』(上海古籍出版社、2002年)所収。

⁴⁸ 『上海博物館蔵戦国楚竹書(四)』(上海古籍出版社、2004年)所収。

⁴⁹ ここで、孔子言を「子曰」で導く文献がそもそもかなり限られたものであることを指摘しておくことは有益であろう。『礼記』ではいわゆる『子思子』と大学篇を除けば「子曰」がまとまって出てくるのは楽記篇の賁卒買章と仲尼燕居篇に限られ、他は檀弓上篇に一か所、雜記下篇に三か所例外的に「子曰」が見えるに過ぎない。『大戴礼記』を加えても千乗等七篇と易本命篇の冒頭部を除けば、曾子立孝篇に一か所例外的に見えるだけである。

他の哀公孔子問答においては、しばしば哀公に「敢問…」の問いを發せさせているが、千乗等七篇で哀公がこの形の問いを發することはないし、逆に千乗等七篇にしばしば見える「請問…」の形の問いは、他の哀公孔子問答においては『荀子』哀公篇にしか所見えるに過ぎない。これもまた、千乗等七篇と他の哀公孔子問答との違いを示すものであるといえよう。そして、その理由はわからないが、伝世の文献が伝える哀公孔子問答のほぼすべてが『孔子家語』に再録されているのに対して、千乗等七篇のそれが全く取られていないのも、この資料が他の哀公孔子問答とは異なる由来を持つものであることを暗示しているように思われる。千乗等七篇と哀公問五義篇等との差異の検討は、さらにまたその思想内容の方面からなされなければならないが、ひとまずその形式の差異からだけでも、両者をひとまとまりのものとして『三朝記』に含める武内説は成立し難いと言えるであろう。

四. 千乗等七篇のまとまり

「公曰」「子曰」の形式の共有は、千乗等七篇が同一の編者によって構成されたことを強く示唆するが、このことはこの七篇間に共通の言い回しが見られることによって支持される。「可以知古，可以察今」が四代篇（三か所）と少間篇に、「不得以疾死」が千乗篇と少間篇に、「於時鷄三號」が四代篇と誥志篇に見えているほか、ほぼ一致する言い回しを挙げるならば、

- ・ 四代篇「臣願君之立知而以觀聞也」
- ・ 少間篇「臣願君之立知如以觀聞也」

- ・ 四代篇「公曰，善哉，子察教我也」
- ・ 虞戴德篇「公曰，善哉，子之察教我也」

- ・ 千乗篇「此以怨省而亂不作也」
- ・ 誥志篇「以此怨省而亂不作也」

- ・ 四代篇「昔虞舜天德嗣堯」
- ・ 少間篇「昔虞舜以天德嗣堯」

- ・ 千乗篇「蜚征，庶虞草」
- ・ 四代篇「庶虞動，蜚征作」

『論語』は別として兩戴記以外で「子曰」が見えるのは『孝經』くらいのものであろう。これは新出土資料に於いても同様で、『論語』にきわめて類似した形式を持つ『弟子問』（『上海博物館藏戰国楚竹書（五）』所収）をのぞいて孔子言は原則として「孔子曰」、時に「夫子曰」によって導かれる。しかも、百字を超えるような長文が「子曰」によって導かれるのは、『三朝記』を除けば、易本命篇と樂記篇賓牟賈章だけである。

- ・ 四代篇「子吁焉其色曰」
- ・ 少間篇「公吁焉其色曰」

最後に挙げた例に見える「吁焉」は、伝世の先秦文献では『三朝記』にしか見えていないものである。次の例も互いによく似た表現と言ってよいであろう。

- ・ 千乗篇「凡士執伎論功，脩四衛」
- ・ 少間篇「士修四衛，執伎論力」
- ・ 四代篇「是以天子盛服朝日于東堂，以教敬示威于天下也。是以祭祀昭有神明」
- ・ 虞戴德篇「天子告朔於諸侯，率天道而敬行之，以示威于天下也」
- ・ 少間篇「故天子昭有神於天地之間，以示威於天下也」
- ・ 誥志篇「舜治以德使力」
- ・ 少間篇「修德使力」
- ・ 千乗篇「母假名」
- ・ 少間篇「君無假人名」

その他、用兵篇と少間篇が、ともに「粒食之民」の語を用いているのも注目される。この語は先秦文献においては『墨子』天志篇（上，下）と『晏子春秋』内篇問上に見えるのみであり、「粒食」に縮めても『墨子』尚賢下と『礼記』王制篇の例が加わるに過ぎない。また、篇名ともなっている「四代」の語も、四代篇と少間篇に共通して見えているが⁵⁰、この語も他の先秦文献では『礼記』明堂位篇と学記篇に見えるだけの比較のまれな表現である⁵¹。

また、同じ言い回しであるとは言えないが、以下に示すように、天・地・人の三才を並列する表現も七篇中の四篇に見える。

- ・ 四代篇「有天德，有地德，有人德，此謂三德。」
- ・ 四代篇「天道以視，地道以履，人道以稽。」
- ・ 虞戴德篇「天事曰明，地事曰昌，人事曰比，兩以慶。」

⁵⁰ ただし虞戴德篇では「三代」の語も用いられている。

⁵¹ それほどまれな表現とは言えないが、四代篇「興民之陽德」、虞戴德篇「興民之德」、少間篇「動民之德」と「民之德」（虞戴德篇には「民德」の語も見えている）について共通して語っているのも、これらの篇のまとまりを示すものと言えよう。「民之德」は『周礼』地官・司諫、『管子』君臣下篇に、「民德」は『論語』学而篇、『礼記』王制篇、緇衣篇、『尚書』盤庚下篇、君奭篇、『荀子』儒效篇、『墨子』節用上篇、『韓非子』外儲說右上に見えるのみである。

- ・ 虞戴德篇「昭天之福，迎之以祥。作地之福，制之以昌。興民之德，守之以長。」
- ・ 誥志篇「天曰作明，曰與，惟天是戴。地曰作昌，曰與，惟地是事。人曰作樂，曰與，惟民是嬉。」
- ・ 誥志篇「天作仁，地作富，人作治。」
- ・ 少問篇「天政曰正，地政曰生，人政曰辨。」

以上の表現上の共通点は千乗等七篇が同一の編者によって比較的短期間に編まれたことを示唆するものであると言えるであろう⁵²。

五. 千乗等七篇の編者と編纂時期

では、千乗等七篇の編者は誰であり、いつ編まれたものであるのか。阮廷卓は言う⁵³，

此書撰人不詳，或以爲孔子自記，殆不足信。今考荀卿書已襲其文，左氏傳復引其語，溯本追原，遠有所紹，則其爲先秦古籍，斷無可疑。

阮氏が言うように、その編者を特定することはできないが、哀公孔子問答の記述のスタイルの相違から、その編者が『論語』の編者と異なることは確かである⁵⁴。また、他の哀公孔子問答の編者とも異なると考えてよいであろう。他の哀公孔子問答の編者もまた特定不可能であるが、哀公問於孔子篇では「愛與敬其政之本與」と「愛」と「敬」が強調されており、この二者の強調は『曾子』⁵⁵や『孝経』の特徴であると言えるから⁵⁶、この篇はいわゆる曾子学派の手になる可能性が高い。ならば、千乗等七篇は曾子学派以外の者によって編まれた可能性が高いことになる。

また、この篇の編者はいわゆる思孟学派⁵⁷や『大学』の編者とも異なるとされる。少問篇に次の対話が記されている。

⁵² 前掲井上論文（2009年）注（11）は「しかしこれら（千乗等の）七篇の外族観・古帝王観や官制・避諱などは一貫しておらず、これらが仮に『孔子三朝』という単一の文献に取材したものであっても、それは雑多な素材を後次的にまとめて「孔子と魯哀公との問答」の形式に整えた、前漢中期以降の編纂物だったと思われる」と言う。この論文において井上氏は「外族観・古帝王観や官制・避諱」における相違点を具体的に示されていないが、「避諱」の相違は今本に連なるテキストが書き記された時期の相違を、官制等の相違は千乗等七篇の素材の相違を示すに過ぎず、必ずしもこの篇が同一の編者によって編まれたことを否定するものではないであろう。

⁵³ 阮廷卓前掲書、自序、p.2。

⁵⁴ ただし、『論語』の孔子言に取材したと思われる表現は見えている。四代篇「好見小利，妨於政」と『論語』子路篇「見小利，則大事不成」、虞戴德篇「揖讓而升」と『論語』八佾篇「揖讓而升」、同篇「先聖之道，斯爲美乎」と『論語』学而篇「先王之道，斯爲美」、少問篇「有君而不君，民無所錯手足」と『論語』子路篇「刑罰不中，則民無所錯手足」など。また、『論語』述而篇に見える「老彭」がまた虞戴德篇に見えている。

⁵⁵ 『大戴礼記』の曾子立事以下十篇を指す。

⁵⁶ 池澤優『「孝」思想の宗教学研究—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、2002年）第四、五章参照。

⁵⁷ 実体としての思孟学派が歴史的に存在していたか否かは分からないが、子思に帰される著作と『孟子』の間に思想的な類似性が存在するのは確かであるから、これらを総称するものとしてこの用語を用いる。

公曰、吾度其上下、咸通之。權其輕重、居之。準民之色、目既見之。鼓民之聲、耳既聞之。動民之德、心既和之。通民之欲、兼而壹之。愛民親賢而教不能、民庶說乎。

子曰、説則説矣、可以爲家、不可以爲國。

公曰、可以爲家、胡爲不可以爲國。國之民、家之民也。

子曰、國之民、誠家之民也。然其名異、不可同也。

ここでは明らかに家を治める原理と国を治める原理の間にレベルの差が置かれている。このような考え方は『大学』のいわゆる「八条目」の考え方と真つ向から対立しよう。治国齊家に共通する根底として修身を置く思考は思孟学派においても顕著であるから、このような対話がこれらの学派によって構成されたとは考え難い。

少なくともこれが孟子に連なる学統に属するものの手になるものでないことは、その伯夷像からも知られる。千乗等七篇においては、四代篇に「昔夏商之未興也、伯夷謂此二帝之眇」、誥志篇に「虞史伯夷」と見えており、伯夷が唐虞の間の人物として記されている。他方、周知の如く、『孟子』において伯夷は殷周の際の人物として描かれている。この二人の伯夷は、楊寛等が言うように同一の神格が分化した二つの伝承であると考えられるが⁵⁸、千乗等七篇と孟子がそれぞれ異なる伝承を受け継いでいるのは明らかである。また、四代篇に「義、利之本也」とあり、千乗篇に「兼而愛之」とあるのも、義利の辨を解き、墨子の兼愛説を強く非難する孟子との差異を示しているし、その他、措辞の上でも両者に共通するものは見えない⁵⁹。

かように、千乗等七篇はいわゆる思孟学派とは距離を置くものの手になったと考えられるのであるが、その学派を特定するには至らない。後に引くように『左伝』（哀公十六年伝）では、虞戴徳篇の言葉が子貢によって語られていて、千乗等七篇が子貢の学統を受け継ぐ者の手になることを暗示しているが、暗示にとどまるであろう。これらの篇の編者の詳細については依然不明とする他ない。

では、その編纂時期はいつか。ポイントとなるのはやはり阮氏が指摘する『荀子』と『左伝』との関係であろう。阮氏は次の『荀子』大略篇の二条が虞戴徳に見えることを指摘する。

・大略篇「天子御琫、諸侯御荼、大夫服笏、禮也。」

→虞戴徳篇「天子御琫、諸侯御荼、大夫服笏、正民徳也。」

⁵⁸ 楊寛「中国上古史導論」（『古史辨』七冊上篇）p.346頁、「案、殷周際之伯夷、即唐虞之間之伯夷、並非二人、顧頡剛已主此説。」

⁵⁹ 小辨篇「辨言之樂不下席」について、洪頤煊引く洪震煊説は『孟子』尽心下篇「君子之言也、不下帶而道存焉」を根拠に「席」を「帶」に改める。この洪震煊説が正しければ『孟子』と関連する表現ということになるが、黄懷信が言うように洪説は非であろう。黄氏前掲書 p.1185 参照。

⁶⁰ たとえば、津田左右吉『論語と孔子の思想』（全集第14巻、岩波書店）p.65は『荀子』大略篇と『曾子』との重複句について「大略篇がもとであるにちがひない」と断じている。

- ・大略篇「諸侯相見，卿爲介，以其教出畢行，使仁居守。」
- 虞戴德篇「諸侯相見，卿爲介，以其教士畢行，使仁守，會朝于天子。」

従来、特に日本の研究においては『荀子』大略篇以後の数篇（大略、宥坐、子道、法行、哀公、堯問）は荀子後学の手になるとされ、ここと重複する文言を持つ文献の成立は荀子後学以後のものだと判断される傾向が強かった⁶⁰。しかし、宥坐篇の一部と対応する文章が新出土資料の郭店楚簡『窮達以時』に見えており⁶¹、そのような考え方が必ずしも正しいとは言えないことを示している⁶²。俞志慧「《荀子・大略篇》研究」が言うように大略篇が「荀子的読書筆記」であるかどうかまでは断言できないが⁶³、この篇は荀子および後学が諸書から集めてきた彙集であると考えられるべきものであろう。よって、この篇に重複句が見えていることは、阮氏が言うようにむしろ虞戴德篇が荀子に先行することを示唆すると言える⁶⁴。特に、上に引いた前者が大略篇に先行することは、その形式からも明らかであろう。このように「…、禮也」と断ずる形は、大略篇ではその前後六条にわたっているが、これらは俞氏が言うように古書を引用してそこに編者が「禮也」との評を与えたものと考えられるからである。

『左伝』と千乗等七篇の重複は顕著である。いま、阮氏が指摘するものに若干の例を付け加えて列挙するならば、

- 1) 水火金木土穀，此謂六府。廢一不可，進一不可，民並用之。（四代篇）
 - ・『左伝』（文公七年）「水火金木土穀，謂之六府。」
 - ・『左伝』（襄公二十七年）「天生五材，民並用之，廢一不可。」
- 2) 畜民執功，（四代篇）
 - ・『左伝』（襄公四年）「穡人成功，」
- 3) 燕食昭有慈愛，（四代篇）
 - ・『左伝』（成公十二年）「於是乎有享宴之禮，享以訓共儉，宴以示慈惠。」
- 4) 無廢甲冑之戒，昭果毅以聽。（四代篇）
 - ・『左伝』（宣公二年）「戎昭果毅以聽之之謂禮。殺敵爲果，致果爲毅。」
- 5) 是以父慈，子孝，兄愛，弟敬，（四代篇）
 - ・『左伝』（隱公三年）「君義，臣行，父慈，子孝，兄愛，弟敬，所謂六順也。」
- 6) 昔虞舜天德嗣堯，取相十有六人如此。（四代篇）

⁶¹ 『郭店楚墓竹簡』（文物出版社，1998年）参照。

⁶² 前掲の津田説が成立し難いことについては、拙稿「『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』第58巻，2007年）で論じた。

⁶³ 『学灯』第11期 2009/7/2 <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=4068>。

⁶⁴ 阮氏が指摘するように、他に千乗篇「夏服君事不及暍，冬服君事不及凍」が『荀子』富国篇「使民夏不宛暍，冬不凍寒」と、小辨篇「忠滿於中，而發於外，刑於民，而放於四海，天下其孰能患之」が『荀子』堯問篇「忠誠盛於内，賁於外，形於四海。天下其在一隅邪，夫有何足致也」とは重複する。

- ・『左伝』（文公十八年伝）「是以堯崩而天下如一，同心戴舜以爲天子，以其舉十六相去四凶也。」
- 7) 義，利之本也。委利生孽。（四代篇）
 - ・『左伝』（昭公十年伝）「義，利之本也。蘊利生孽。」
- 8) 子曰，食爲味，味爲氣，氣爲志，發志爲言，發言定名，名以出信，信載義而行之，祿不可後也。（四代篇）
 - ・『左伝』（昭公九年）「味以行氣，氣以實志。志以定言，言以出令。」
 - ・『左伝』（襄公二十七年）「志以發言，言以出信，信以立志，參以定之。」
 - ・『左伝』（宣公十五年）「信載義而行之爲利。」
- 9) 禮失則壞，名失則昏。（虞戴德篇）
 - ・『左伝』（哀公十六年）「子貢曰，…夫子之言曰，禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。」
- 10) 天奪之魄，（少問篇）
 - ・『左伝』（宣公十五年）「天奪之魄矣。」
- 11) 君無假人器，君無假人名。（少問篇）⁶⁵
 - ・『左伝』（成公二年）「唯器與名，不可以假人，君之所司也。」
 - ・『左伝』（昭公三十二年）「是以爲君慎器與名，不可以假人。」⁶⁶

阮氏は9)について「禮失則昏，名失則愆二句，引夫子之言，見虞戴德篇，此其引記文之明證」と言う⁶⁷。1)で『左伝』が「進」を「益」の義で用いていてやや読みづらい「進一不可」を省略していること，4)で『左伝』が「戎昭果毅以聽」を引いて「之謂禮」を付け加え，8)で「信載義而行」を引いて「之爲利」を付け加えているところよりすれば，阮氏が言うように『左伝』の編者が千乗等七篇を利用したと考えてよいであろう。

『左伝』の成立年代もまた議論が多く，その正確な成立年代は不明であるが，劉歆偽作説が信じられていた時代は別として，近年の主たる研究はこの書の成立を戦国期に置いている⁶⁸。この書の編者が利用しているのであるから，われわれもまた阮氏と同様，千乗等七篇を先秦古籍であると考えてよいであろう。かりに，『荀子』大略篇が荀子後学の手になると仮定し，『左伝』の成

⁶⁵ 類似表現として千乗篇に「母假名」と見えている。

⁶⁶ 他，以下の部分も『左伝』との関係をうかがわせるものであろう。千乗篇「準揆山林，規表衍沃」と『左伝』襄公二十五年「度山林」，「井衍沃」，虞戴德篇「明法于天明」と『左伝』昭公二十五年「則天之明」，虞戴德篇「戴天履地」と『左伝』僖公十五年「君履后土而戴皇天」，諸志篇「時作則節事，節事以動衆，動衆則有極」と『左伝』成公十六年「民生厚而德正，用利而事節，時順而物成，上下和睦，周旋不逆，求無不具，各知其極」，用兵篇「人生有喜怒，故兵之作，與民皆生。聖人利用而弭之。亂人興之，喪厥身」と『左伝』襄公二十七年「子罕曰，…兵之設久矣，所以威不軌而昭文德也。聖人以興，亂人以廢。廢興存亡昏明之術，皆兵之由也」，少問篇「非天是反，人自反」と『左伝』宣公十五年「天反時爲災，地反物爲妖，民反德爲亂，亂則妖災生」。

⁶⁷ 阮氏前掲書，自序，p.2。洪頤煊もまた「此左氏哀十六年傳，子貢引此記文。下二句，乃釋之之辭」と言う。

⁶⁸ 日本における『左伝』研究史は野間文史『春秋左氏伝—その構成と基軸』（研文出版，2010年）第八章「結びと参考文献」に簡潔にまとめられている。

⁶⁹ 阮氏前掲書，自序，p.3。阮氏が自序で指摘していないものとしては，賈誼『新書』輔佐篇末尾に千乗篇との重複文が見えている。方向東『賈誼集匯校集解』（河海大学出版社，2000年）p.238参照。

立年代をより引き下げて考えるにせよ、阮氏が指摘するように、千乗等七篇は『尚書大伝』、『淮南子』泰族篇、『史記』曆書、『漢書』武帝紀元光元年詔等、漢初の文献に引かれているから⁶⁹、これが漢代以前のものであることを疑う積極的な理由はない。ひとまずこれを戦国末期以前、荀子以前のものであると考えて大きな誤りはないであろう。

六. 疑古的な見解に対して

ただ、疑古的な目をもって眺めるならば、千乗等七篇にはこれが先秦古書であることを疑わせる部分がないわけではない。たとえば、井上了氏は次のように言う⁷⁰。

現行本『大戴礼記』のうちたとえば千乗篇には、明らかに墨家的な主張と、『周礼』のそれと同様の官制を前提とした主張とが混在している。…これらの部分は『周礼』が流布してよりも以降、すなわち前漢末期以降に編纂された可能性がある。

ここには『周礼』の成立時期に関する問題が絡んでくるが⁷¹、ただ、両者に関係を認めるとしても、『周礼』が千乗等七篇に先行するとは限らないであろう。千乗篇の「四輔」は春に「司徒」、夏に「司馬」、秋に「司寇」、冬に「司空」に配当されており、『周礼』が地官に「司徒」、春官に「宗伯」を配しているのとは異なる。これについて宇野精一氏は「周礼を根拠としてそれを変形したらしいと思われる⁷²」と言われ、武内氏は「四輔を上げていて六官に及んでいないのは、…周礼などよりは古い形かと思われる⁷³」と言われている。双方の可能性が想定し得る以上、『周礼』の先行を無条件に仮定することはできないであろう。しかも、措辞の面よりすれば、千乗篇が類似するのは『周礼』よりはむしろ『礼記』王制篇の方である⁷⁴。

- ・ 執伎以守官，俟命而作，
→王制篇「凡執伎以事上者，不貳事，不移官。」
- ・ 司馬司夏，以教士車甲。
→王制篇「司馬…則命大司徒教士以車甲。」
- ・ 凡士執伎論功，脩四衛，強股肱，質射御，
→王制篇「凡執伎論力，適四方，羸股肱，決射御。」

⁷⁰ 井上了「『礼記』経解篇の時期とその思想史的位置」(『種智院大学研究紀要』第5号，2004年)注(19)。

⁷¹ 『周礼』の成立時期に関する問題については、やや古いが、宇野精一「中国古典学の展開」(著作集第2巻，もと北隆館書店，1949年)参照。

⁷² 同上，p.248，注(3)。氏はさらにその変形の理由について「漢代に於いては六官組織を説くのが無意味であり，別個の組織が要求せられてゐた為であらう」と言う。

⁷³ 全集第3巻，p.292。ただし，氏は「この孔子三朝記もおそらく周礼とほぼ前後して表われたものであらうと思う」と結論づけている。

⁷⁴ 千乗篇以外では四代篇「興民之陽德，以教民事」，虞戴德篇「興民之德」も王制篇「明七教以興民德」と類似する。

- ・ 司寇司秋，以聽獄訟，
→王制篇「司寇正刑明辟以聽獄訟。」
- ・ 司空司冬，以制度制地事。
→王制篇「司空執度地。」
- ・ 太古食壯之食，攻老之事。
→王制篇「任老者之事，食壯者之食。」
- ・ 太古無遊民，食節事時，民各安其居，樂其宮室，…作事得時，勸有功，
→王制篇「凡居民…無游民，食節事時，民咸安其居，樂事勸功。」
- ・ 東辟之民曰夷，精以饒，至于大遠，有不火食者矣。南辟之民曰蠻，信以朴，至于大遠，有不火食者矣。西辟之民曰戎，勁以剛，至于大遠，有不火食者矣。北辟之民曰狄，肥以戾，至于大遠，有不火食者矣。及中國之民曰五方之民，有安民和味，咸有實用利器，知通之，信令之。
→王制篇「東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中國夷蠻戎狄，皆有安居和味宜服利用備器。」

ただ、王制篇も盧植により文帝期の博士の作とされているから⁷⁵、この篇と多く重複することも、懷疑的な者の目には、千乗篇が漢代の作であることを示唆するものと映るであろう。だが、上の重複において王制篇の先行を明確に決定づけるものはないから、これだけで千乗篇の後出を導くことはできないと思われる。また、盧植説が成立し難いこと、孔穎達がその成立を「周亡之後也」と断ずる根拠とする篇末の「古者以周八尺爲歩」以下の部分が後世の付加であろうことは、任銘善がすでに論じている⁷⁶。王制篇の主要な部分の成立が戦国期に遡ることを疑う積極的な理由はない。よって、千乗篇に『周礼』と類似した官制が見えること、王制篇との重複の多いことは、この書が先秦古書であることを否定するものでは必ずしもない考える。

井上氏が言われる「墨家的な主張」とは、武内氏が千乗篇「昔者先王本此六者而樹之徳」の「六者」について次のように言われるのがそれに当たるであろう。

その「下民⁷⁷無用なれば国家富む」とは節用に当たり、「有神を立つ」の有神は百神の誤りでおそらく右鬼に当たり、「兼愛」はもちろん兼愛であり、「無命」云々は運命否定であるから、従ってこの六条中の四条は節用、右鬼、兼愛、非命という墨子の主張ということになる。

⁷⁵ 『礼記』王制題疏引く。

⁷⁶ 王鐔前掲書 pp.182-3 参照。なお、王氏自身は『孟子』以前の成立を想定するが、『孟子』との先後にはなお議論の余地がある。

⁷⁷ 千乗篇の原文には「民」字は見えない。

⁷⁸ 全集第3巻，p.292。

おそらく墨家が相当栄えて普遍的になった時代のもので、韓非子の顕学篇には儒墨を顕学として居るが、千乗篇は墨家に近い思想を儒家の開祖孔子に託して語って居るのはそれと関係して思想発展上興味のあることで、その製作年代もおそらく秦漢の際であろう⁷⁸。

ここでまず指摘しておくべきは、ここでの「六者」の解釈があくまで武内氏のものであるということである。たとえば、「無命」について、戴震はこれを「典令」に改めているし、文字を改めない于鬯も「命」は運命の「命」ではなく、「命民」の「命」であると言い、解釈の分かれる部分である⁷⁹。また、「有神」を「百神」の誤りとするのは、武内氏以外にない⁸⁰。「下無用」も下文の「上有義」「長有禮」「立有神」と対をなすであろうから、孔広森が「無用者、抑下之」と注するのに従い「無用を下にし」と読むべきもののように思われる。「兼愛」にしても、任銘善が「此言兼愛、謂爲人上者仁民之宜、則是儒非墨、此所以宜辨⁸¹」と言われるように墨家のそれとは一定の距離があるようである。もっとも、「兼而愛之」の表現自体は墨家の措辞に由来するであろうから、ここに墨家からの影響を認める武内氏の考え方自体が誤っているわけではない。ただ、「兼而愛之」の語は『荀子』富国篇にも見えているし、荀子に見える「兼」の思考自体が墨家の影響下になったもののようであるから⁸²、千乗篇のような言葉が戦国後期に記されたと考えて特に問題は生じない。この語を根拠にして同篇の成立を秦漢の際まで引き下げることはできないと考える。

他に問題とすべきは、少間篇で堯舜禹湯文王が併称され、それが「四代五王」と呼ばれること、それと四代篇に見える陰陽刑徳説であろう。

少間篇と同じく堯舜禹湯文王が並列される例は、千乗等七篇においてはまた誥志篇に見え、用兵篇では武王を加えて「故今之道堯舜禹湯文武者」と見えているが、この六者がひとまとまりのものとして並列される例は『墨子』にしばしば「三代聖王堯舜禹湯文武」の形で見えるのを除けば、伝世の先秦文献ではわずかに『荀子』議兵篇と『莊子』天運篇、盜跖篇に見えるに過ぎない⁸³。また、虞夏商周を「四代」と呼ぶ例がまれであることはすでに述べた。堯舜禹湯文王を並列し、虞夏商周を「四代」と括ることは千乗等七篇の特徴の一つであると言える。

⁷⁹ 以下「六者」の各種解釈については、黄懷信前掲書 pp.950-2、方向東前掲書（2008年）pp.892-4（注50-55）参照。

⁸⁰ 武内氏のこの改定は少間篇「故天子昭有神於天地之間」の「有神」を戴震等が「百神」に改めることに依ったものであろうが、孫詒讓が指摘するように四代篇に「是以祭祀昭有神明」とあることよりすれば、少間篇の文もまた「有神」のままでよいと思われる。少間篇の「有神」に対する諸家の説は黄懷信前掲書 p.1220 参照。

⁸¹ 方向東前掲書（2008年）p.893 引く任銘善説。

⁸² Masayuki Sato 佐藤将之, The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of "Jian 兼" on the Xunzi (待刊) 参照。

⁸³ しかも、『荀子』議兵篇においてはこの六者が「四帝兩王」と呼ばれ、『莊子』天運篇においても「三皇五帝」として語られていて、これを四代の王として括るという意識は希薄である。

⁸⁴ 童書業『『帝堯陶唐氏』名号溯源』（『古史辨』第七冊下編）。

⁸⁵ 『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』（上海古籍出版社、2002年）所収。

⁸⁶ 童氏が晩出を疑う「唐虞」の語もまた郭店楚簡『唐虞之道』に見えており、氏の論が成り立たないことを示している。新出土資料の知見にもとづいた帝系の研究については、郭永秉『帝系新研—楚地出土戰國文獻中的伝説時代古帝王系統研究』（北京大学出版社、2008年）参照。

この虞夏商周の四代の系統については、つとに童書業が詳細な考証を行い、これが墨家の発明にかかるとし、『三朝記』が漢初の子書であることの一証としている⁸⁴。しかし、新出土資料の『容成氏』⁸⁵にはこの系統が明確に記されており、これが墨家の発明にかかるとは限らないことを示すとともに、その由来が古いことを示している⁸⁶。現代のわれわれよりすれば、四代の系統が見えることは、必ずしも千乗等七篇の後出を決定づけるものとは言えないであろう。

『容成氏』との関係で付言しておくならば、少間篇の「桀不率先王之明德」・「紂不率先王之明德」に類似した表現が、『容成氏』簡35A「桀不述其先王之道」簡42「紂不述其先王之道」に見えている。また、千乗等七篇に天、地、人の三才を語る部分が多いことはすでに触れたが、『容成氏』でも簡14, 8「舜於是乎始語堯天地人民之道」と見えており、古聖王が三才の道に通じたものであるとする考え方の由来が古いことを示している⁸⁷。

面白いのは、『容成氏』が「先王之道」とするところを少間篇が「先王之明德」と「道」を「明德」に言い換えていることで、「明德」は言うまでもなく『尚書』の周書や『詩』大雅・皇矣に由来する表現であるが、『詩』『書』の引用を除いては、先秦文献において「明德」が語られる例は実はそれほど多くはない。そして、『大学』の「明明德」を除けばその用例のほとんどが『左伝』に集中しているのである。この語が用いられていることも千乗等七篇と『左伝』の関係を暗示するものと言えよう。

陰陽刑徳説については、四代篇に「陽曰徳、陰曰刑」と見えている。このように刑徳を併称し、それを陰陽に配している例は、伝世の文献で時代の明確なものとしては董仲舒の対策⁸⁸を遡ることはできない。他、馬王堆帛書『十大経』観篇、姓争篇、『管子』四時篇、勢篇にも陰陽刑徳説が見えているが、従来、日本の研究においてはこれらの篇の成立も戦国末期から秦漢の際と考えられてきた⁸⁹。刑徳の併称は新出土資料の『魯邦大旱』にも見えているが⁹⁰、いまだ陰陽とは結び付けられていない⁹¹。懐疑的な目で眺めるならば、四代篇の陰陽刑徳説は、この篇の後出を示すものとなろう。

しかし、術数としての刑徳の術を伝える『刑徳』甲乙両篇が馬王堆漢墓から出土しており、その甲篇と乙篇の刑徳の動きの違いから、このような術が遅くとも戦国末にはすでに存在していたことが示される⁹²。資料の限定から、このような陰陽五行思想に支えられた刑徳の術の出現時期

⁸⁷ 以下の積文は季旭昇主編『《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本（台湾、万卷楼、2003年）による。他、虞戴徳篇「戴天履地」と『容成氏』簡9「履地戴天」も類似する。

⁸⁸ 『漢書』董仲舒伝引第一策「天道之太者在陰陽。陽爲徳、陰爲刑」。

⁸⁹ 金谷治「古佚書『経法』等四篇について」（『金谷治中国思想論集』中巻、平河出版社、1997年、もと『加賀博士退官記念中国文史哲学論集』講談社、1979年）、内山俊彦「馬王堆帛書『経法』『十大経』『称』『道原』小考」（『東方学』56、1978年、のち内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』創文社、1987年所収）、金谷治『管子の研究』（岩波出版社、1987年）第五章第一節参照。

⁹⁰ 『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』（上海古籍出版社、2002年）所収。

⁹¹ 『魯邦大旱』の刑徳論および先秦諸書に見える「刑」「徳」の詳しい分析は谷中信一「上海博楚簡『魯邦大旱』訳註」（上海博楚簡研究会編『出土文献と秦楚文化』創刊号、2004年）に見える。

⁹² 拙稿「帛書『刑徳』小考」（『坂出祥伸先生退休記念論集—中国思想における身体・自然・信仰』（東方書店、2004年）参考。

を確定することはできないが、相応に古い由来を持つものと考えてよいであろう。

そもそも、このような術数に関する記述は文献に残されることが少なく、たとえば『日書』の出現がなかったならば、われわれは秦漢期にあれだけ多様な択日の術が存在したことを知ることはなかったはずである。誥志篇に伯夷の語として記される「明、孟也。幽、幼也。明幽、雌雄也。雌雄迭興、而順至正之統也」にしても、これが『史記』の曆書に引かれているからこそ、その由来の古さが知られるが、もしかりにこの『史記』の引用が無かったとすれば、このような雌雄の術に関する記述は、おそらく漢代の作と推定されていたであろう。雌雄の術に関する記載は『淮南子』天文篇を遡ることはできないし、誥志篇と同じように雌雄で日月を暗示する用例は揚雄『太玄』玄告の「日月雌雄之序」にまで降るからである。伝世の文献における陰陽刑徳説についての記述の少なさを考えるならば、単に伝世の先秦儒家文献にこれが見えないからといって、四代篇の成立を漢代以後に押し下げる必要はないと思われる。

懐疑的な目で眺めるならば、千乗等七篇の晩出を疑い得る事例をさらに多く提示できるかも知れない⁹³。しかし、それが単に「疑い得る」ととどまり、より積極的に晩出を証明できるものではないならば、これを先秦古籍と見なして研究を進めていくことに問題はないと思われる。

では、千乗等七篇を先秦古籍と見なすとして、これは荀子を遡ってどの時代に編まれたものなのか。現時点での論者はこの問題に解答を与えることができない。郭店楚簡等の新出土資料の出現によりいわゆる思孟学派の研究は大きく前進しているが、千乗等七篇はいわゆる思孟学派の作とは考え難く、その時代を論ずることが依然困難だからである。

少間篇に見える四代の記述は、『大戴礼記』五帝徳篇の記述と重複し、伯夷像においても五帝徳篇は四代篇、誥志篇と重複する。また、用兵篇には『大戴礼記』盛徳篇の表現を用いたと思われる部分もある⁹⁴。千乗等七篇の成立年代を考えるには、五帝徳篇や盛徳篇といったこれまであまり研究されてこなかった『大戴礼記』の諸篇の検討をあわせ行うことが欠かせないであろう。

また、本論においては他書との表現の一致等形式的な面からの検討にとどまり、千乗等七篇の思想の分析はほとんど行われていない。この資料の成立についてのより詳細な検討、および戦国思想におけるこの資料の思想史的意義については今後の課題としたい。

⁹³ 小辨篇に「爾雅」の語が見えるのも、その一つであろう。各家はこれを書名と解するが、この部分は「是故循弦以觀於樂，足以辨風矣。爾雅以觀於古，足以辨言矣」となっており、「爾雅」は「循弦」と対をなしているから、固有名詞ではないと思われる。兪樾説（黄懷信前掲書 p.1181）参照（ただし兪樾が「雅」を「故」に訓ずるのが正しいとは思われない）。

⁹⁴ 用兵篇「聖人愛百姓，而憂海内。及後世之人，思其徳，必稱其仁，故今之道堯舜禹湯文武者，猶威致王，今若存。夫民思其徳，必稱其人，朝夕祝之，升聞皇天，上帝歆焉，故永其世而豐其年也」と盛徳篇「夫民善其徳，必稱其人，故今之人稱五帝三王者，依然若猶存者，其法誠徳，其徳誠厚。夫民思其徳，心稱其人，朝夕祝之，升聞於皇天，上帝歆焉，故永其世而豐其年」。