

『曾子』初探

——『大戴礼記』曾子立事篇を中心にして

末 永 高 康

(二〇〇六年一〇月一八日 受理)

誰もが「君子」について語り得るものなのだろうか。

『論語』を眺めていると、弟子が「君子」について語る条が案外少ないことに気づく。孔子は繰り返して「君子」について語る。「君子を問う」と問われては、司馬牛には「君子は憂へず懼れず」と答え（顔淵篇）、子貢には「先ず行ふ」と答え（為政篇、子路には「己を脩めて以て敬す」と答える（憲問篇）。また、語られた場面は分からぬが、「子曰、君子は器ならず」（為政篇）、「子曰、君子は和して同ぜず」（子路篇）、「子曰く、君子は上達す」（憲問篇）等々、「子曰く、君子は……」というフレーズは『論語』の中に頻出する。それに対して、弟子が自ら「君子は……」と語り出す部分はそれほど多くはない。いま、「子曰、君子……」と同じ形で語るものに限るならば、次の六条を数えるに過ぎない。

- ・曾子曰、君子以文會友、以友輔仁。（顔淵篇）
- ・曾子曰、君子思不出其位。（憲問篇）
- ・子夏曰、君子有三變。……（子張篇）
- ・子夏曰、君子信而後勞其民。……（子張篇）
- ・子貢曰、君子之過也、如日月之食焉。……（子張篇）

・子貢曰、君子一言以為知、一言以為不知。……（子張篇）

曾子が二条、子張篇に子夏、子貢のものが計四条である。もともと、この形にこだわらないならば、弟子が「君子」について語る部分はもう少し増えることになる。ただ、それも子張篇に若干集中して見える*1のを除けば、他篇には数章が散見する程度である。その内、「昔者、偃（子游）や諸を夫子に聞けり。曰く、君子、道を学べば則ち人を愛す」（陽貨篇）のようなものは*2、（孔子からの）伝聞を語ったに過ぎないから、このようなものを除いて、弟子自身の言葉で「君子」について語られている部分を挙げるならば、残るは次の四条くらいであろう（子張篇を除く）。

・有子曰、……君子務本、本立而道生。孝弟也者、其為仁之本與。（学而篇）

・曾子有疾、孟敬子問之。曾子曰、鳥之將死、其鳴也哀。人之將死、其言也善。君子所貴乎道者三。……（泰伯篇）

・曾子曰、可以託六尺之孤、可以寄百里之命、臨大節而不可奪也。君子人與、君子人也。（泰伯篇）

・棘子成曰、君子質而已矣、何以文為。子貢曰、惜乎、夫子之說君子也、駟不及舌。文猶質也、質猶文也。……（顔淵篇）

最後のは、「君子は質（実質）だけで十分であって、文（文飾）などは必要ない」と言う棘子成に対して、「文質彬彬として、然る後に君子なり」（雅也篇）という孔子の考えをもとにして子貢がその問いに答えたものであるから、ほとんど伝聞を語ったものと変わらない。とすると、現行の『論語』において子張篇を除けば自分自身の言葉として「君子」について語る弟子はほぼ曾子と有子に限られることになる。

子張篇が弟子達の言葉だけで編まれた特異な篇であることはよく知られている。金谷治氏が論証されたように*3、この篇は孔子死後の状況を

伝えようとして編まれたものであると推測されるのだが、この子張篇を除いて「君子」について語る弟子達の記録が『論語』にはほとんど記されていないのである。しかも、上に引いた四条の中でも、曾子の臨終の際に語られた言葉など、間違いなく孔子の死後のものである。とすると、あるいは孔子の生前、弟子の身分で大上段に「君子とは」と語り出すのが憚られるような雰囲気や弟子達の間にあったのではないか。それも感じさせられるのである。

もつとも、このような感じを抱かされるのは『論語』というテキストの性格によるところが大きいのではあろう。子張篇や郷党篇といった特異な篇を除けば、言うまでもなく『論語』は孔子の言葉を伝えることを中心にして編まれている。弟子の言葉は多く孔子に対する質問として残され、弟子自身の言葉として残されている部分は多いとは言えない。だから、弟子達の言葉の集められた子張篇でのみ弟子が多く「君子」について語っているように感じさせられるだけなのかも知れない。「君子」に限らず、「孝」について子游、子夏が問い（ともに為政篇）、「仁」について樊遲（雍也、顔淵、子路篇）、顔淵、仲弓、司馬牛（以上、顔淵篇）、子貢（衛靈公篇）、子張が問い（陽貨篇）、あるいは子貢や子路が「何如なれば斯に之を士と謂ふべきか」と「士」について問う（ともに子路篇）。このような問いは多く残されているが、その答えに相当するものを弟子が自ら語り出すのは、有子と曾子を別にすれば*4、やはり子張篇だけなのである*5。しかし、だからといって、これらのことについて弟子が自ら語る用意が無かったとまでは言い得ない。たとえば「士」に関して、次のやりとりが『論語』に記されている。

子張問、士何如斯可謂之達矣。子曰、何哉爾所謂達者。子張對曰、在邦必聞、在家必聞。子曰、是聞也、非達也。…（顔淵篇）

子張がおたずねした、「士人はどのようにであれば通達といえるのでしょうか。」

先生はいわれた、「どういふことだね。お前の通達というのは。」子張がお答えしていった、「国にいてもきつと評判がよく、家にいてもきつと評判がよいことです。」先生はいわれた、「それは評判のよいことで、通達ではない。…*6。

結局は孔子に否定されてしまう内容ではあるものの、「士」の「達」について答える用意は子張にあったのである。「士」と関連の深いである「君子」についても、それを尋ねられれば何かしらの答えを返すだけの用意は弟子達にあったに違いない。しかし、孔子の生前、「諸を夫子に聞けり」と冠することなしに、弟子達が「君子とは」云々と語り出すことがあったのだろうか。

もとよりこれは検証不可能な事柄ではある。『論語』に残された孔子や弟子の言葉が、真に彼らに帰し得るものであるのかという基本的な点からしてすでに問題を孕んでいるものし、「有子曰」、「曾子曰」という形で弟子の言葉が単独で取られているものが、いつ語られたものであるかを個々に特定することに至っては、ほとんど絶望的ですからある。孔子の生前、弟子達が「君子とは」と語っていたか否かについて、文献実証的な解答が得られるとは思われない。ただ、『論語』を眺めていると、「君子とは」と語り出すことが孔子集団において何か特別な意味を持っていたのではないかと感じさせられるのは確かなのである。そして、「君子とは」と語る弟子が子張篇以外の『論語』において有子と曾子の二子に限られていることは*7、『論語』が「有子、曾子の門人に成る」*8とする古くからの説も、あなたがち全くの誤りではなからうことを、これもまた感じさせられるのであるが*9、いま、この問題に深入りすることはしない。

いま一度、「子曰、君子…」と同じ形で弟子が君子について語る例にもどるならば、子張篇以外で、この形で語るのは曾子だけである。この

事実を目を向けるとき、われわれに想起される資料がある。『大戴礼記』中の一篇、曾子立事篇である。「曾子曰」ではじまるこの一篇は全篇が曾子言として構成されているのであるが、そのかなりの部分が「君子」で始まる短章で占められている。武内義雄氏は曾子立事篇を全部で四五の章に区分されているが^{*10}、その第一章から第二十三章まで、内、二章の例外を除いて、延々と「君子」ではじまる章が続いている。このような特異な構成の文献は他に見えない。「君子」の語が頻出する『論語』でさえも、「(孔)子曰、君子……」というフレーズが現れるのは約五百の章の内、三十七章を数えるに過ぎない。それに対して曾子立事篇においては「君子」で始まる章が半数以上を占めるのである。

この曾子立事篇は、従来、ほとんど顧みられることがなかった資料である。しかし、『論語』における弟子達の「君子」への言及の状況を見るならば、曾子言とされ、大量の「君子」への言及を含むこの資料は、より注目されてしかるべきであろう。そこで以下、この不遇な資料に光を当てていく、初歩的な考察を加えていくことにしたい。

二

さて、曾子立事篇は『漢書』芸文志所載の『曾子』十八篇の逸篇の一つであるとされている。『大戴礼記』の曾子立事篇以下の十篇、すなわち、「曾子立事」、「曾子本孝」、「曾子立孝」、「曾子大孝」、「曾子事父母」、「曾子制言」の上、中、下、「曾子疾病」、「曾子天円」の十篇は、いずれも篇名に「曾子」二字を冠しており、内容もまた曾子言を集めたものである(以下、これらの篇に言及する場合には「曾子」二字を省略する)。それゆえ、芸文志所載の『曾子』十八篇の内、その十篇が『大戴礼記』の内保存されたものであると普通は考えられているのだが、この立事篇以

下十篇と芸文志所載の『曾子』との関係については、実は、確かなことはわからない。『大戴礼記』の十篇と独立した形で、漢代の『曾子』十篇について知る資料をわれわれは持つていないからである。

『曾子』は梁の阮孝緒の『七録』および『隋書』経籍志には二巻目一卷と録され、『唐書』芸文志には二巻と録されるが、宋の晁公武『郡齋讀書志』では、『曾子』二巻十篇本の内容はみな『大戴礼記』に見えると言われ、唐の魏徵『群書治要』、馬総『意林』に引かれる『曾子』もみな『大戴礼記』に合している。このことから、武内氏は「唐から宋に至るまでの曾子は皆今の『大戴礼記』と大差なく梁隋の伝本はこれに目録一卷が多かったものと想像される」と考証されているが^{*11}、現在のわれわれにしても、ここに付け加えるべき知見はない。漢代の十八篇『曾子』はつとに減っており、後代、『大戴礼記』から「曾子」と冠せられる十篇が抜き出されて二巻本の『曾子』として流通していた可能性は高いから、武内氏が言われるように「それが漢志に録せられた十八篇本と如何程相違したかが解らぬ」のである。

しかし、十八篇『曾子』との関係がどのようであれ、『大戴礼記』の十篇が、漢代に伝えられていた「曾子語録」の一部であることは確かである。疾病篇の一部が、董仲舒の『对策』に、また、制言上篇の一部が『春秋繁露』竹林篇に、ともに「曾子曰」という形で引用されている^{*12}。これが真に曾子その人に由来する言葉であるかは疑い得るにせよ、漢人がこれを曾子の言葉としてとらえていたことは疑い得ない。問題は、立事篇以下の十篇が、漢を含めて漢を遡ることどの段階で今のような形にまとめられたかであり、また、そこに記された言葉がどれだけ曾子その人に帰せられるかである。本論の主たる対象は立事篇であるのだが、他篇から全く切り離してこの篇だけを考察することはできない。まずは『大戴礼記』の十篇を形式の上から概観しておこう。

「曾子立事」……四十五の短章よりなる。首章のみ「曾子曰」を冠する。

前半の大半の章は「君子」二字を以て始まる。全一七八七字。

「曾子本孝」……五つの短章よりなる。首章のみ「曾子曰」を冠し、以下の三章は「孝子」二字を以て始まり、末章は「君子之孝也」を以て始まる。全二三四字。

「曾子立孝」……四つの短章よりなる。首章のみ「曾子曰」を冠し、前半二章は「君子」二字を以て始まる。全三二六字。

「曾子大孝」……全三章^{*13}。『礼記』祭義篇にほぼ同文がある。ただし、大孝篇の第一章全体が公明儀の問いに曾子が答える形で構成されているのに対し、祭義篇では曾子の答える部分が三つの「曾子曰」によって切り分けられ^{*14}、また、大孝篇末章の部分もこの部分に組み込まれている。第二章は楽正小春が足を傷つけた際のエピソード。全六八三字。

「曾子事父母」……単居離の問いに三たび曾子が答える形として構成。全三六一字。

「曾子制言上」……十の短章よりなる。首章のみ「曾子曰」を冠する。末二章は曾子と弟子の問答の形を取る。全五六四字。

「曾子制言中」……七つの短章よりなる。首章のみ「曾子曰」を冠する。全四七九字。

「曾子制言下」……三つの短章よりなる。首章のみ「曾子曰」を冠する。全二二八字。

「曾子疾病」……全篇を曾子が臨終の際に息子達に伝えた言葉として構成。全三八五字。

「曾子天円」……全篇を単居離の問いに曾子が答える形で構成。全五九

一字。

章の教え方は基本的に武内氏に従い（以下の分章も同じ）、文字数は孔広森『大戴礼記補注』による。形式の上から、十篇は二つの部分に分けられよう。一つはいくつかの短章を並べたものの頭に「曾子曰」を冠して一篇としたもの。一つは弟子もしくは息子達との対話の形にして一篇を構成しているものである。前者には立事・本孝・立孝と制言の上中下が属し、後者には大孝・事父母・疾病・天円が属する。もつとも、後者にしても大孝・疾病の二篇などは、曾子の答える部分が短章として切り離されてしまえば、前者の篇の中に紛れ込ませてもさほど違和感はない。たとえば、疾病篇の第四章など立事篇の第二十三章と共通の言い回しが見えていて（傍線部）、両者が並べられていても全く違和感がないであろう。両者を並べ引いておく^{*15}。

・「疾病」第四章

言不遠身、言之主也。行不遠身、行之本也。言有主、行有本、謂之有聞矣。

いつもの自分から離れたことは言わない、これが（自分が）言葉の主（となっている）ということ。いつもの自分から離れたことは行わない、これが（自分が）行為の根（となっている）ということ。言葉に主があり、行為に根があつてこそ、（真に）名が知れていると言えるのだ。

・「立事」第二十三章

君子不唱流言、不折辭、不陳人以其所能。言必有主、行必有法、親人必有方。

君子は根拠のない噂を流さないし、言葉を曲げないし、自分の能力を人に見せびらかしたりしない。言葉には主があり、行いには法があり、人に親しむにも必ず方がある。

ちなみに、疾病篇の第四章の前後は

・「疾病」第三章

故人之生也、百歳之中、有疾病焉、有老幼焉。故君子思其不可復者、而先施焉。親戚既歿、雖欲孝誰爲孝。年既耆艾、雖欲弟誰爲弟。故孝有不及、弟有不時、其此之謂與。

人の一生、百年の内には、病気の時もあるれば、幼少、老年の（何もできない）時期もあるもの。だから、君子は二度と出来ないことは何かを考えて、優先してそれを行うのだ。両親が亡くなってしまえば、親孝行をしたかと思ってもいつか誰に行うのか。自分も年老いて（年長者がいなくなつて）しまったならば、年長者に尽くそうと思つてもいつか誰に行うのか。だから親孝行にはもう間に合わないということがあり、年長者に尽くすにはもはや適当でない時期というのがある、というのはこのことを言うのである。

・「疾病」第五章

君子尊其所聞、則高明矣。行其所聞、則廣大矣。高明廣大、不在於他、在加之志而已矣。

君子は（師より）聞いたものを尊べば、（その徳は）高く明らかになる。（師より）聞いたものを行えば、（その業は）広く大きくなる。（徳を）高く明らかにし、（業を）広く大きくするのに他の道があるわけではない。ただ（師より聞いたものを）心に刻み込むだけだ。

であるから、第四章と内容上の関連はほとんどない。疾病篇は、曾子言とされるものを適当にならべて、その冒頭に、

曾子疾病、曾元抱首、曾華抱足。曾子曰、微乎、吾無夫顔氏之言、吾何以語汝哉。然而君子之務、蓋有之矣^{*16}。

曾子の病が重くなり、（息子の）曾元は頭を曾華は足を抱きかかえ（て曾子の体を起こし）た。曾子は言った。ああ、わたしは顔淵のような言葉を持つておらぬ。おまえらに何を語つたものか。だが、君子の務めというも

の是有るもの。

を冠して、一篇を曾子臨終の場面に仕上げた感があるのである。同じことは大孝篇の首章についても言える。大孝篇とほぼ同じ文章が『礼記』祭義篇にあることは上に記したが、大孝篇で公明儀の問いに答えた曾子の語の部分が、祭義篇ではいくつかの「曾子曰」で区切られている。両者の先後関係は見定めがたいものの、いくつかの「曾子曰」に切り分け得るところからして、大孝篇での曾子の語が、もともとは一続きではなかつたいくつかの言葉を貼り合わせてできたものであることを暗示している。第二章の樂正小春のエピソードが首章と異なる資料に由来することは言うまでもない。これらの篇は、素材となつた曾子言（とされるもの）+ α に二次的な加工が施されて一篇が構成されているわけがあるが、その加工の度合いは比較的低いと考えられよう。

それに対し、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から、何かもとづくところはあつたにせよ^{*17}、単にいくつかの言葉を貼り合わせたと感じるではない。素材となつた曾子言（とされるもの）に対する加工の度合いは、上の疾病・大孝より高い。

残る天円篇は、天地陰陽について専述したもので、他篇と内容が大きく異なる。立事篇以下十篇を基本的に曾子の弟子、おそくとも孫弟子の手になるとする王鉄氏でさえ、この一篇だけは後出のものとしてくられているから、たとえ、そこに素材となつた曾子言があつたのだとしても、そこには大きな加工、或いは、ほとんど創作といつてよい加工が施されていると考えてよいであろう。

三

さて、上述の四篇が、素材となった曾子言に二次的な加工が加えられて一篇としての体裁を整えていると考えられるのに対し、短章を寄せ集めた形の篇は、まさに曾子言（とされるもの）がそのままに並べられているわけであるが、これらの篇は内容上からはっきりと二分できる。一つは「孝」を主題とする章を寄せ集めた本孝篇と立孝篇であり、一つは「孝」を主題としない章を寄せ集めた立事篇と制言篇の上中下である。この違いは非常にはっきりしていて、分量的に圧倒的に多い後者において「孝」の字があらわれるのは、制言上篇の首章の「一か所に過ぎない。しかも、それは、

夫禮、貴者敬焉、老者孝焉、幼者慈焉、少者友焉、賤者惠焉。

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。

と「敬」「慈」「友」「恵」と並列される形で言及されるに止まり、決して「孝」を主題にするものではない。ここで並列されている「敬」も、『論語』で子游が「孝」について問うた際に孔子が強調したものであるが（為政篇）、本孝・立孝には「孝」字とともに「敬」字がよく見えるのに対し、立事・制言では、この部分と立事篇の第三十一章に「事に臨んで敬ならず」と見えるに過ぎない。立事・制言は、「孝」を主題とする章が一つも見えないという点で、際だった特徴を有するのである。

曾子言を寄せ集めた篇が、このように「孝」を語るものと語らないものではっきりと二分できるということは、これらの篇をまとめた者の作為がここに反映されていると考えてよい。曾子の弟子が伝えた真性の曾子言や、曾子言としてそこに付加されていた言葉がどのような形で伝えられていったのか確かなことはわからないが、それが当初から「孝」

に関するものとしてでないものにきっちりとは区分されて伝えられていたとは思われない。われわれはその例を『論語』の孔子言に見ることができ、るわけであるが^{*18}、曾子言とされるものについても、類似する言葉のゆるやかなまとまりはあったにせよ、さまざまな内容のものが雑然と集められていたに過ぎなかったであろう。おそらくは、そのような「曾子語録」の中から「孝」に関する言葉が抜き出されて本孝・立孝等の篇としてまとめられ、その残余が立事・制言等の篇としてまとめられたのである。

実際、本孝篇の第三章など、冒頭が「孝子」ではなく「君子」であったならば、立事篇に紛れ込んでいても全く違和感がない。試みに紛れ込ました形で引用するならば、

・「立事」第十三章

君子患難除之、財色遠之、流言滅之。禍之所由生、自熾熾也、是故君子夙絶之。

君子は苦しみ（の種）を取り除き、財貨や女色を遠ざけ、根拠のない言葉をつみ取る。禍はわずかなものから生じてくるもの。だから、君子はそれを早期に断ち切るのだ。

・「本孝」第三章

孝子惡言死焉、流言止焉、美言興焉、故惡言不出於口、煩言不及於己。

孝子は悪しき言葉は消し去り、根拠のない言葉は押し止め、善き言葉は取り挙げる。だから、悪しき言葉がその口から出てくることはなく、（人の）怒りの言葉がその身に及ぶこともないのだ。

・「立事」第二十二章

君子亂言弗殖、神言弗致、衆言弗主、虚言弗與、人言不信不和^{*19}。

君子は背徳の言を助長しない。神怪の言を伝達しない。多数の意見を鵜呑

みにしない。裏付けのない言葉には賛同しない。信頼できない言葉には同調しない。

「流言止焉」は「流言滅之」と言うのと変わらない。もし、このような形で章が並べられていたならば、「孝子…」は「君子…」の誤りではないかとわれわれは強く疑うであろう。内容的には「君子」であつても全く問題がない。たまたま、これが「君子」ではなく「孝子」で始まつていたから、本孝篇の方に抜き出されているような感じなのである。また、立事篇には「君子」の二文字で始まつて「可謂學矣」（第一章）、「亦可謂守業矣」（第二章）、「亦可謂慎矣」（第十章）等々、「（亦）可謂〇矣」の形で終わる章が目立つから^{*20}、「君子之孝也」で始まつて「可謂孝矣」で終わる立孝篇の第二章なども、立事篇のなかに紛れ込ませてさほど違和感はない。これも単に「孝」を主題とするものであったから、立孝篇の方に抜き出されているようなのである。

上に引いた本孝篇第三章の手前の章が、
孝子不登高、不履危、庫亦弗憑、不苟笑、不苟訾、隱不命、臨不指、故不在无之中也。

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、非難されることがないのだ。

であることから知られるように、本孝篇にせよ立孝篇にせよ、その各章は「孝」を主題としていることを除けば、相互の間にそれほど密接な関係は認められないし、また、篇全体としての主題も明確であるとは言い難い^{*21}。だから、どうしてこれが両篇に分けられているのかはよく分からぬが、ともかくも、両篇ともにより大きな「曾子語録」の中から、かなり機械的に「孝」に関する言葉が引き抜かれてきたもののような

のである。

四

立事篇と制言篇については、どうしてこれがこのような形にまとめられたのか、「孝」についての篇以上にはつきりしたことは分らないのであるが、まずは、両篇の内容上の違いについて指摘しておこう。

制言篇には「天下無道」もしくは「国無道」の場合にどのように身を処すべきかを述べる章が目立つ。下篇が最も明瞭なのであるが、その第一章では、「天下有道」に對比して「天下無道」の場合の身の処し方が述べられ、続く第二章では、「国有道」と、「国無道」の場合の身の処し方が對比され、末尾の第三章には、「天下無道」「国無道」という言葉こそないものの、「義者も裁^{わさ}され、仁者も殆^{おぼ}く、恭者も入れられず、慎者も使はれず、正直者も則ち刑に遭^あづく」といった無道の世においては、「君子は錯^かれて高山の上、深沢の汚^くに在り、橡・栗・藜^あ・藿^まを聚めて之を食らひ、耕稼に生きて以て十室の邑に老ゆ」るべきことが言われる。全篇が無道の世を前提にして、君子の身の処し方を問題としているのである。

中篇にも第六章に「天下に道無きも、道に循ひて行ふ」^{*23}云々と見えているし、その第三章で「我を説^よぶ有るは則ち願はしきも、我を説ぶ莫くんば」云々と言ひ、第二章で「之を知る有るは則ち願はしきも、之を知る莫くんば」云々と言ひ、また首章で君子の進退を取り上げて「志を得ざれば、貴位に安んぜず、厚禄を懷^{おも}はず、糶^すを負ひて道を行ひ、凍餓するも仁を守るは、則ち君子の義なり^{*25}」と言ひ、君子の受け入れられない世を前提として、その処し方を述べたものである^{*26}。

また、上篇の首章にも「今の所謂る行とは、其の上を犯し、其の下を

危うくし、道を衡にして彊ひて之を立つ。天下に道無きが故なり。若し天下に道有れば、則ち有司の求むる所なり」と今が無道の世であることに言及する部分がある。すべての章がそうであるとまでは言えないのだが、制言篇は、君子の受け入れられない無道の世を前提として、それに対する処し方に言及している章がかなりの部分を占めるのである。他方、立事篇にはそのような部分は全く見えていない^{*27}。有道の世であろうが無道の世であろうが変わることのない、あるべき君子の姿について語り、また、いつの世であろうとも君子ならば許さないであろうふるまいについて語るのである。「孝」を主題としていない「曾子語録」の内、世のあり方によって変えざるを得ない君子の身の処し方に関するものを中心にして集めてきたのが、制言篇のようなのである。

ただ、よく分らないのは制言篇が上中下に分かれている点で、孔広森、王聘珍^{*28}ともに、その分量が多いから分篇されたと言っているのであるが、上篇(五六四字)、中篇(四七九字)、下篇(二二八字)すべて合わせても、立事篇(一七八七字)に及ばないから、どうして、制言篇だけが分篇されなければならなかったのかよく分からない。また、無道の世における身の処し方に関するものを中心を集めてきたのであれば、篇の前半部ほどまとまりがよくて、後半に行くほど雑多な要素が現れてきそうなものなのだが、制言篇の場合は逆で、下篇が一番まとまりがよくて、中篇がそれに次ぎ、上篇が最も雑多なのである。上篇には「父母の讎は与に生を同じくせず」云々といった『礼記』曲礼上篇^{*29}にほぼ重なる章が出てきたり(第七章)、『史記』老子伝で老子の語る^{*30}のとほぼ同じ「良賈は深く蔵して虚しきが如く、君子は盛教有れども無きが如し」という言葉も見えている(第八章)。後者はまだ、無道の世における身の処し方を語るものであると言えるものの、前者のようなものが、なぜここに含められているのかよく分からない。また、上篇末尾の二章は弟子との短い

対話の形式を取っているし、第二章は弟子に直接語りかける形式を取っているが、このような形式の章も、立事・本孝・立孝の篇には見えないものである。なぜ、制言篇が三篇に分かれているのか、なぜ、その上篇には雑多な要素が多いのか、あるいはここに制言篇の成立を解く鍵が隠されているのかも知れないが、論者はその鍵を探り当てることが出来ない。ここでは事実を事実として指摘するにとどめ、話を立事篇の方に進める。

五

立事篇は、制言篇とは対照的に、前半部ほどまとまりがよくて、後半にいくほどそのまとまりがくずれしてくる。その首章から第二十三章まで、一、二の章を例外として「君子」ではじまる章が整然と並べられていることはすでに述べたが、その後も第二十四章から二十七章までは、いずれも末尾が「君子、与せざるなり」で終わっていて、同じ言い回しの章が集められているのがわかる^{*31}。その後、第二十八章が「仁たること難し」、第二十九章が「吾、焉に望む無きのみ」、第三十章が「聖人有りと雖も、亦た若何ともする無し」、第三十一章が「則ち吾、之を知るに由無し」で終わっているのも、上の「君子、与せざるなり」を承けて、君子の見放さざるを得ない人物のありさまについて述べた章と言えよう。次の第三十二章から第三十四章までも、少年、壮年、老年に分けて述べるといふ形を共有していて、このあたりまでは誰が見てもこの篇をまとめた者の意図というか意識を窺うことができるのであるが、これより以降は雑然としてきて、どうしてそれらの章がそこに含まれているのか論者にはよくわからない。一章の長さにしても、第三十四章までは平均して三〇字程度のごく短いもので、五〇字を越えるようなものは僅かに

第五章の五五字を数えるだけなのに、第三十五章以降は、第三十五章（八九字）、第三十六章（六八字）、第三十七章（二五二字）、第四十一章（七九字）、第四十二章（八七字）、第四十三章（九八字）のように比較的長い章が現れるようになる。他篇に分類できなかった曾子言がここに投げ込まれているような感じも受けるのであるが、全体として立事篇が、「孝」を主題としていない「曾子語録」の内、主として君子に関連するものを抜き出して構成されているのは明らかである。

面白いのは、この篇の前半部が「君子……」ではじまる曾子言を集めようとしたものであることが明白であるにもかかわらず、ここに『論語』に見える「曾子曰、君子……」の二章に相当するものが取られていないことである。実は、この二章に限らず『論語』や『孟子』で曾子言として取られているものは、立事以下十篇に見えていないのであるが、このことは立事篇、さらにはそのもとになった「曾子語録」が諸書から曾子言を輯佚する形でできたものではないことを示していよう。『論語』のもととなった篇章が流通する以前にこのような「曾子語録」が編まれたのであれば話は別だが、これが諸書から輯佚されたものであるならば、『論語』中の曾子言が一つ位はここに取られてもよさそうなものだからである。ここで合わせ考えるべきは『荀子』大略篇との重複句である。

「曾子曰」と冠してはいないものの、『荀子』大略篇には立事以下十篇との重複句が見えることはよく知られている。その内のいくつかはつとに楊倞が「此の語（も亦た）『曾子』に出ず」と指摘しているが、大略篇に出てくる順にあげれば、「制言上」首章の始めの部分、「立事」第四十二章の一部、「立事」第四十四章、「制言下」末章の最後の部分、「立事」第十二章、同第二十四章、同第三十三章、「制言中」第一章中の二句、「立事」第三十五章中の二句、同第十三章、同第十二章の前二句、「本孝」第三章の前二句が、その重複部分である。この重複句に注目し

て津田左右吉氏などは「大略篇がもとであるにちがひない」と、立事以下十篇が大略篇を素材にして作られたと断言されるのであるが^{*32}、この説は成立し難いと思う。

『荀子』三十二篇の内、大略第二十七以下の篇は楊倞も指摘するように荀子後学の彙集になるものであるから^{*33}、もし、それを素材にして作られたのであれば、立事篇等の成立を秦より遡らせることはできない。津田氏も言われるように「前漢時代に書かれた」^{*34}とするのが妥当である。他方、『史記』の引用する語句が今本『論語』と大差ないことよりすれば、どんなに遅くとも司馬遷の時代には今本とほぼ同様の『論語』が存在していたはずである^{*35}。だから、もし大略篇を素材にして立事篇等が作られたとすれば、その編者は『論語』もまた参照し得たと考えてよい。大略篇を素材にしても、それで構成できる部分は最も重複句の多い立事篇の場合でもその一割にも満たないから、もともと「曾子語録」のようなものが存在していなかったとすれば、残りの九割以上の部分を作り上げるのには相当多くの書籍を参照しなければならなかったはずである。とすると、どうして『論語』の曾子言が取られなかったのか、どうにも不可解なのである。特に立事篇の前半は「君子」二字で始まる曾子言を集めようとしたものであるのが明白であるのは上に述べた通りであるから、どうして『論語』中の「曾子曰、君子……」の条が取られなかったのか理解に苦しむ。また、そもそも大略篇の中には「曾子曰」と冠せられた部分があるのだから、この篇を素材にしたのであれば、その曾子言を全く無視して、他の誰の言ともよくわからない部分から適当に言葉を引き抜いて立事篇等が編まれたことになる。あるいは大略篇の「曾子曰」以下は、立事以下の十篇ではなく、他の現在伝わっていない部分に取られていたのかも知れないが、それにしても、数ある大略篇の言葉の中から、上に挙げた重複句だけが曾子言にふさわしいと認定されて立

事篇等に取りられたその判断基準がよく分らないのである。おそらく事態は津田氏が言われるのとは逆であって、劉師培『荀子斟補』や王鉄氏が言うように、大略篇の方が立事等の諸篇から取ったと考えるべきなのであろう。大略篇以下は荀子後学の手になるものであるが、その一部（宥坐篇の一部）と対応する文章が郭店楚簡（紀元前三〇〇年頃のものとされる）の『窮達以時』に見えていることから知られるように^{*36}、その素材には荀子以前のものも含まれている。大略篇に重複句が見えるからといって、ただちにそれが大略篇以後のものであることを証するとは限らないのである。

大略篇との重複句が更にわれわれの興味を引くのは、その範囲が、立事・本孝・（立孝）・制言の曾子言を寄せ集めた形の篇に限られていることである。われわれは先に、これらの篇がより大きな「曾子語録」から引き抜かれて作られたのではないかと想定したわけであるが、どうやら大略篇の編者の見得た「曾子語録」もこれとそれほど変わらない規模のものだったようなのである。もともと、『白虎通』喪服に「曾子曰、師行三十里、吉行五十里、奔喪百里」と見える曾子言（立事以下十篇には見えないものである）の後半二句にあたる句が、大略篇に「故吉行五十、奔喪百里」と見えていることよりすれば、あるいは大略篇の編者の見得た「曾子語録」はもう少し大きなものであったのかも知れない。

そして、それは不分巻であったか、少なくとも、われわれが今見ている形とは違う形で分篇されていたようなのである。これは、制言上篇首章の冒頭部が「曾子曰」を冠せられずに引用されていることから察せられる。他の重複句が「曾子曰」を冠していないのは、大略篇が引いたもとの部分に「曾子曰」が無かったからであらうが、制言上篇の冒頭部には「曾子曰」が冠せられているわけであるから、大略篇の編者がわれわれと同じ形のテキストを見ていたのであれば、この「曾子曰」を省

略した理由がよくわからない。先に触れたように大略篇には他に「曾子曰」で始まる章があつて、これはもとの資料に「曾子曰」が附されていたものをそのまま引用したものであろうから、制言上篇冒頭部を引くときだけ「曾子曰」を省略したとは思えない。おそらく彼らの見たテキストにはもともと「曾子曰」が無かったのであろう。立事等の各篇の冒頭に「曾子曰」を配したのは、その編者の仕業であらうから、大略篇の編者が見たのは、そのような分篇のなされる前の形のものであった可能性がある。とすると、「曾子語録」から引き抜かれて立事等の篇が構成されたのはそれほど古い時代のことではなかったということになる。ただ、そのもともとなった「曾子語録」の方は、相応に古い由来を持つもののようなのである。

六

この「曾子語録」が荀子後学の時代（戦国最末期以後）を遡って戦国期にどのような形をしていたのか詳しいことはわからない。ただ、そこに記されていた内容が確かに戦国期に遡るであろうことは新出土資料の『内礼』（『上海博物館藏楚竹書（四）』上海古籍出版社、二〇〇四年一月所収）がそれを証している。『内礼』の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からしても、戦国時代（楚竹書の整理者が推定するように、おそらくは白起が楚の都の郢を抜いた紀元前二七八年以前）に属するのは間違いない。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^{*37}。

- 一、「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
- 二、「君子事父母」の語で始まり事父母篇首章に類似する部分
- 三、「君子曰」で始まるいくつかの短章（立事以下十篇とは重ならない）

二、の部分も事父母篇の成立を考える上で興味深いのではあるが、さしあたって「曾子語録」と関係で見えておかなければならないのは一、の部分である。いま、この部分を立孝篇と対応させる形で引用しておく。

・『内礼』*³⁸

①君子之立孝、愛是用、禮是貴。

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。

③故爲人父者、言人之2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³。

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⁴者、不與言人之兄之不能慈弟者。

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⁵。與弟言、言承兄。反此亂也⁶。

・「立孝」

①曾子曰、君子立孝、其忠之用、禮之貴。

②故爲人子而不能孝其父者、不敢言人父不能畜其子者。

③爲人弟而不能承其兄者、不敢言人兄不能順其弟者。

④爲人臣而不能事其君者、不敢言人君不能使其臣者。

⑤故與父言、言畜子。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。

一見してわかる両者の違いは、

1、立孝篇では「曾子曰」が冠せられているのに対し、『内礼』では

「曾子曰」が冠せられていない。

2、『内礼』が君臣(②)↓父子(③)↓兄弟(④)の順に述べるのに

対し、立孝篇は父子(③)↓兄弟(④)↓君臣(②)の順に述べる(⑤、⑥も同じ順序)。

3、『内礼』では二文になっている②↪④が、立孝篇②↪④ではその後半部の「子」「弟」「臣」を主語とした一文だけになっており、その結果として『内礼』の⑤が②↪④ときっちり対応しているのに対し、立孝篇ではこの対応が崩れている。

細部を検討するまでもなく、この3、から『内礼』の方が古い形を保存していることがわかる。立孝篇の②↪④のように最初から「子」「弟」「臣」についてしか述べないのであれば、⑤の「與父言(父と言ふ)」、「與兄言」、「與君言」の部分は不要であるから、これは立孝篇の②↪④の方が「父」「兄」「君」についての文章を省略したと考えざるを得ない。面白いのは、『内礼』末尾の波線を引いた句が、立孝篇では第二章の方に「君子之孝也、忠愛以敬、反是亂也」と入り込んでいることで、どうしてこのようなことが起こるのかよく分からないが、この句も本来は第一章の末尾にあるべきものなのであろう。

このより古い形を保存している資料で「曾子曰」と冠せられていないのが、大略篇に「曾子語録」が引かれた時と同じ理由によるのか、それとも、これがもともとは曾子言とされていなかったことを示しているのかよくわからない。『内礼』後半の「曾子曰」の短章が重ねられている部分は何かもとづくところがあつてそこから引いてきたもののようにあるから、この立孝篇と重なる部分も『内礼』の編者のオリジナルというよりは何かもとづくところがあつたと思われるのだが、それが「曾子語録」であつたとは言い切れない。それが「曾子語録」であつた可能性は高いであろうが、逆に、『内礼』の方が先で、その語が後に「曾子語録」に付け加えられ、それが立孝篇に残されている可能性もあろう。ただ、いずれにせよ、立孝篇首章の内容が戦国期に遡り得るものであることは

これでほぼ確実に変わったわけである。

同時に確実となったのは、現在われわれが見ることの出来る立事等の篇が、古い時代の「曾子語録」の姿をそのままに伝えているとは限らないということである。『内礼』が「曾子語録」にもとづいているのなら、現在のテキストの文章が相当の変動を蒙っていることが示されたことになるわけであるし、逆に『内礼』の語が「曾子語録」に付加されたのであれば、現在のテキストには古い時代の「曾子語録」にはなかった要素が混入していることになる。ただ、現在のテキストが秦禍をくぐり抜けてきた資料である以上、このようなテキストの乱れは避けられない。『礼記』の緇衣篇と郭店楚簡・楚竹書の『緇衣』、あるいは孔子間居篇と楚竹書の『民之父母』を見比べるにより、秦禍をくぐり抜けてきたテキストがいかに多くの変動や付加を蒙っているかをわれわれは知っている。郭店楚簡・楚竹書の『緇衣』には見えない章が現行の『礼記』緇衣篇には付加されているし^{*39}、楚竹書の『民之父母』と現行の『礼記』孔子間居篇とでは「五至」の内容や「五起」の順序が異なっている^{*40}。これが偶然の結果なのか、何者かの意図がそこに反映しているのかよく分からないが、伝世の先秦時代のテキストにはそもそも多くの混乱が含まれているものなのである。『内礼』の出現によって、われわれが手にしている立事篇等に収められた言葉が必ずしも古い時代の「曾子語録」そのままではないことを知るわけであるが、これは立事篇等の資料的価値を大きくそこなうものではなからう。われわれがなすべきは、そこに変動や付加のある可能性を考慮しつつ、そこに残されている古い要素をいかに救い出していくかである。ただ、その文章の身に踏み込まない形で立事篇等について語ることができるのは、このあたりまでであろう。われわれはさらに進んでその文章とそこに示された思想から立事篇の古さについて考えていかなければならない。

七

まずは文体から入ろう。これについては王鉄氏がすでに論じている。氏が言われるように、立事篇の文体が『論語』と同じ短章の寄せ集めの語録体であり、古朴な感じを与えるものであるのは確かである。もちろん、古朴な感じを与えるからと言って、それでただちに古い時代のものであるとは言えないのだが、たとえば、これを楚簡本の『緇衣』の文章と比べてみればその先後はおのずから明らかであろう。

・「立事」第十章

君子慮勝氣、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。

君子は血氣に打ち勝とうとし、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。さればまた「慎む」と評してよいであろう。

・『緇衣』第十五章

子曰、可言不可行、君子弗言。可行不可言、君子弗行。則民言不危行、行不危言。詩云、淑慎爾止、不讟于義。

先生は言われた、（かりそめに）言うことができても、（後に）行えないことは君子は言わない。（かりそめに）行うことができても、（後に）言えないことは君子は行わない。されば民衆においても言葉と行為が食い違ふことはないのだ。『詩』（大雅・抑）に云う。「よく自分の行いに慎んで、儀礼を過たぬよう」と。

行動に際してはそれが人に言えるような行動であるかを君子は考える。だから、かりそめには行えることであつても後に人に言えないようなことは君子は行わない^{*41}。そう考えている点において両者は共通している

のであるが（傍線部）、その思想の表明の仕方が全く異なる。立事篇があくまで君子自身のこととして語るのに対し、『緇衣』はそれを民の言行一致の条件として語るのである。このことは両篇の全体について言えることで、立事篇が君子を語るのはあくまで自らのふるまいとしてあるべき姿を語り、それによって人をどう導くかということがほとんど語られないのに対して、『緇衣』は君子のあるべきふるまいによって、いかに民を導いていくかという関心から、全篇が紡ぎ上げられている。だから、立事篇では「人、其の言を信ぜれば、之に従ふに行を以てし、人、其の行を信ぜれば、之に従ふに復を以てす」（第十一章）と、君子の言行が他人に影響を与えることが言われることはあっても、それが『緇衣』のように「君子、人を道みちくに言を以てし、禁ずるに行を以てす」（第十六章）と、そのことよって人を何かに導き人に何かを禁ずるというような表現になることはない。立事篇があくまで自らの当為として語るものを、『緇衣』は民を導くものの当為に転換した形で語り直しているのである。

これは『緇衣』がそう語り直したのであって、その逆はあり得ない。まず民の言行一致を実現するという要請から、民を導くものとしての君子の言行一致が求められ、後にこの要請から切り離されて、君子個人の当為として言行一致が語り直されたとは考えられない。まずは個人の当為としての言行一致が語られたはずである。それが民に対する影響の部分も含めて表現されているのが『緇衣』の文章であって、上に引いた部分など必ずしも『緇衣』が立事篇を直接利用したわけではないであろうが、思想の語り方としては明らかに『緇衣』の方が新しいのである。

これは『緇衣』のすべての章が『詩』『書』の引用をもって終わっていることから窺えよう。立事篇には『詩』『書』の引用が全く見えないうし、立事以下十篇全体を見ても『詩』の引用は立孝・大孝・制言中に

それぞれ一か所見えているに過ぎず、『書』の引用に至っては全く見えていない。文章の作り方が違っているとしまえばそれまでだが、同じ語録体であっても『緇衣』の方が、その文章の形式を整えようとする意識が明確であって、その分、文章として新しさを感じさせられるのである。ただ、新しいとは言っても、『緇衣』は郭店楚墓から出土しているものであるから、その文献としての成立が戦国中期より遡るのはほぼ確実である。これを子思に帰する伝承そのまま信じるわけにはいかないものの、子思からそう遠くない時代に出来たものである可能性が高い^{※12}。この『緇衣』よりも立事篇の方が文章として古い印象を受けるのである。そして、受ける印象だけで言うならば、立事篇の特に君子について述べた部分の文章は『論語』に最も近い。あるいは、これは論者だけの印象であるのかも知れないし、そもそも、このような印象だけで文献の成立について語ることはできないのであるが、立事篇の特に前半部の文章が『論語』に紛れ込んでいた場合、それを『論語』の文章でないとして引き出すことは相当に難しいのではないかと感じるのである。たとえば、次の第十六章がかりに『論語』中に「曾子曰：…」としてあつたとすれば、どうであろう。

君子不先人以惡、不疑人以不信。不説人之過、成人之美、存往者、在來者、朝有過夕改則與之、夕有過朝改則與之。

君子は（人に対して）悪人であるとの先入観を抱かないし、ウソではないかと頭から人を疑うこともしない。人の過ちを言いふらさず、人の良いところを助長する。これまでのふるまいもこれからのふるまいもよく見て、朝に過ちを犯しても晩に改めるようであればそれを許し、晩に過ちを犯しても朝に改めるようであればそれを許す。

もちろん、他書を参照するならば、これが『論語』に無い文章であろうことは推測できる。たとえば、この最後の部分は『漢書』宣元六王伝

(東平思王劉宇)で「傳不云乎、朝過夕改、君子與之(伝に云はずや、朝に過ちて夕に改むれば、君子之を与す)」と引かれているが、ここには典拠に關する顔師古の注は付けられていない。他方、同じ劉宇の伝で「傳曰、父爲子隱、直在其中矣(伝に曰く、父は子の爲に隱す、直きこと其の中に在り)」とある部分には、これが『論語』(子路篇)に見えるところの旨の注記がなされているから、同じく『伝』とは呼ばれていても「朝過夕改：」が『論語』に出ずるのではないと疑うことはできる*43。しかし、単に文章だけを見て、これを『論語』からはじき出すのは相当に困難なのではなからうか。それが出来るだけの眼力は、少なくとも論者にはない。内容的に見ても『論語』の他の部分と齟齬を来していないのである。「人に先んずるに悪を以てせず、人を疑ふに不信を以てせず」は憲問篇の「許りを逆えず、信ならざるを億らず」の言い換えに過ぎないし、「人の過を説かずして、人の美を成す」は顔淵篇の「君子、人の美を成し、人の悪を成さず」に限りなく近い。「存往者、在來者」というのはそもそも読みがよく分らないので置くとして*44、「朝に過ち有るも夕べに改むれば則ち之を与し、夕べに過ち有るも朝に改むれば則ち之を与す」は学而篇・子罕篇の「過ちては則ち改むるに憚ること勿れ」や衛霊公篇の「過ちて改めず、是れ過ちと謂ふ」と軌を一にしている。これは、立事篇のほぼ全体について言えることであって、第二十八章の「巧言令色、小行を能くして篤きは、仁たること難し」が学而篇・陽貨篇の「巧言令色、鮮し仁」や衛霊公篇の「好んで小慧を行ふ、難きかな」を用いたものであることや、第三十二章の「三十四十の間にして芸無くんば、則ち芸無し。五十にして善を以て聞こえざれば、則ち聞こゆる無し*45」が子罕篇の「四十五にして聞こゆる無きは、斯れ亦た畏るるに足らざるなり」によるものであるのは見やすい例だが、他の章についてもたいたい似たような意味内容の言葉が『論語』に見えている場合が多く、阮

元『曾子注釈』等が逐一注記してくれている。総じて言えば、金谷氏が『論語』の子張篇について評された次の言葉が*46、ほぼそのまま立事篇にも当てはまるのである。

この篇(子張篇：引用者注)のそれぞれの言葉を読むと、名言名句といえるものがありながら、その内容の獨創性ということになると概して乏しいという感がある。つまり孔子の思想の祖述が第一であつて、そのために意味的内容的に他の篇での孔子言と重なるものが多いのである。

子張篇の記載よりすれば、弟子達が伝えたようとした言葉は、獨創性を競うというよりは、孔子の語った言葉をもういちど自分の言葉として語り直そうとしたものが多かつたらしい。もつとも、子張篇などは『論語』の中にあつてもその後出を疑い得る篇であるから*47、そこに見える弟子言が真にその人の言葉を伝えるものであるのかについては疑問が残るが、ただ、これはよほど画期的な新資料でも現れない限りどうにも確かめようのないことである。この疑問を挟み得る不確定さを呑み込んで、子張篇の弟子言をその当人に帰してしまう程度の精度で考へるならば、上に示した立事篇の曾子言の特色は、これを曾子その人に帰することを許すものであると言つてよい。立事篇もその後半部に入ると『論語』とは異なる印象を与える長章が見えるようになるが、その前半部、特に君子について語る部分は、若干間延びた感じはあるものの、内容的に『論語』にあらわれる孔子言を大きく越えるものではない。その思想の祖述者にふさわしい言葉が並ぶのである。

八

ただ、『論語』の孔子言を祖述するような言葉が並ぶとはいへ、そこ

にはおのずから祖述者の個性がにじみ出ることになる。立事篇には「君子」の二文字で始まって「可謂〇矣」で終わる形の章が目立つことは先に触れたが、同じ形式の章は『論語』にも見えている。次の二つを見比べてみたい。

・『論語』学而篇

子曰、君子食無求飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉、可謂好學也已。

先生が言われた。君子は食事は満腹を求めず、住居は安楽を求めず、行動は迅速で言葉は慎重、有徳者に師事して（自らを）正す。かくあれば学を好むと評してよいであろう。

・「立事」第一章

曾子曰、君子攻其惡、求其過、彊其所不能、去私欲、從事於義、可謂學矣。

曾子は言う。君子は自らの悪いところを攻め、自らの過ちをさがし求め（て改め）、（まだ）できていないこと（はできるようになるよう）に努力し、私欲を去り、義を行うことを自らに課していく。かくあれば学んでいると評してよいであろう。

ともに「（好）学」について述べている章であるが、立事篇の方は、ほとんど学而篇の「有道に就きて正す」を引き伸ばして表現した感がある。「有道に就く」の部分はそれほど明確ではないものの、自らの短所や過失を改め、出来ないものを出来るようにしてみずからを高め、「正す」ことを学の要諦として語るわけである。同じく学を語りながら自己変革の部分に焦点を当てていくところに、この言葉を語るものの意識関心の所在がうかがえよう。このような自己変革には、自らを律する強い意志と、自らに対する深い反省が必要とされるわけであるが、続く第二章では次のように言われる。

君子愛日以學、及時以行、難者弗辟、易者弗從、唯義所在、日且就業、夕而自省、以没其身^{*48}、亦可謂守業矣。

君子は日々を惜しんで学び、しかるべき時にそれを実行し、難しいことを避けず（に学び行い）、易きには流れず、ただ義とされるものだけを事とし、早朝よりなすべき仕事を行い、晩には自分で反省して、そうして一生を過す。さればまた業を守ると評してよいであろう。

易きに流れず、難きを恐れず、朝に業に就き、夕に自ら省み、かくしてその身を終える。朱子は『論語』学而篇の三省章に注して、

曾子：日省其身、有則改之、無則加勉、其自治誠切如此、可謂得爲學之本矣。（『論語集注』）

曾子は：日々その身を省みて、（改める点が）有ればそれを改め、無ければさらに努力を重ねる。その身を律することがこのように切実であれば、修学の根本を得ていると評することができる。

と評しているが、同じ評はこの部分にも与えられよう。『論語』の孔子言に比して立事篇の言葉の方が自らを律するに急なのである。

上の学而篇の「事に敏にして言に慎しむ」に相当する言葉は、たとえば、第五章の「行は必ず人に先んじ、言は必ず人に後る」などに見ることができ、その後ろには「君子終身此を守ること悒悒たり」と続けられている。つづく章も「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）で締めくくられており、このような物言いにも、この言葉を語る者のきまじめさというか厳しさを感じることができよう。まさに「死して後已む、亦た遠からずや」（『論語』泰伯篇：曾子言）なのである。

上の「食は飽くを求むる無く、居は安を求むる無し」に当たる部分は立事篇には見えていないが、制言中篇第三章では次のように語られてい

る。

故君子無愾愾於貧、無勿勿於賤、無憚憚於不聞、布衣不完、蔬食不飽、蓬戸穴牖、日孜孜上仁。

だから君子は貧困に愾愾として憂えることもないし、卑賤の位に勿勿として憂えることもないし、自分を理解してくれないことに憚憚として憂えることもない。着物はぼろで、食事も不十分、住み家も粗末だが、日々つとめて仁を尊ぶ。

すでに引用したが同篇首章には「耜を負ひて道を行ひ、凍餓するも仁を守るは、則ち君子の義なり」といった表現もあつて、これを『論語』述而篇の「子曰く、蔬食を飯ひ、水を飲み、肱を曲げて之を枕とす。樂しみ亦た其の中に在り」と比べてみれば、その氣風の峻厳さをうかがうことができよう。もとより、このようなものは単なる印象に過ぎないのであるが、それでも、これが『論語』の曾子言から受ける印象と一致することは注意されてよい。たとえば、渡邊卓氏は「論語に見える曾子の語として信憑できるもの」を「すべて通見」して、曾子および曾子学団の氣風を、ひとことでは「激烈」に見定め、また、その氣風を支えるものとして「烈しい氣魄と厳しい自己鍛錬」を指摘されるのであるが^{*4)}、同じ氣風をわれわれは立事篇や制言篇からも感じ取るのである。これが単にわれわれだけの印象ではないことは、立事篇等について「大部分は雑多の要素に満ち、戦国秦漢の擬託としか思われない。それらの作者は厳密な意味では曾子学派の名に値すべきものではない」と言い切る渡邊氏でさえ、「曾子立事・曾子制言中などに曾子の言と見なしても大過のないようなものが混在」すると認められていることから知られよう^{*5)}。立事以下十篇に「雑多な要素が満ち」ていることは、われわれも認めるところである。また、現在の形に分篇されたのがそれほど古いことではないこともわれわれの認めるところである。ただ、その雑多な要

素のなからできるだけ古い部分を取り出したのである。全体としてはそれを「戦国秦漢の擬託」とする渡邊氏にして、「曾子言と見なしても大過のないものが混在」するとの言があるのはわれわれにとって貴重であろう。

九

あるいはこれも祖述者の個性に由来すると言えるものであるのかも知れないが、大筋で『論語』の孔子言を祖述していながら、立事篇ではぼつさり切り落とされている要素がある。「礼」である。この篇に「孝」や「命」や「性」についての言及がないのも、それが孔子のまれに語るものであったからであろうが^{*6)}、「礼」についての言及がほとんどないのは注目に値しよう。「礼」の語が見えるのはわずかに第十八章の「人の礼を尽くさず」と第三十四章の「老ひて礼無しと称せらるるは罪なり」の二か所だけであり、「礼」が主題化される章はない。制言篇まで範囲を広げても例外的に制言上篇首章で「礼」が主題化されるのみである。『論語』顔淵篇で「子曰く、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」と言われるような、「礼」によつて自らの言行を律していくことを強調する部分は立事篇には見られない。『論語』雍也篇には「子曰く、君子博く文を学びて、之を約するに礼を以てす」（また顔淵篇、ただし「君子二字を欠く」とあるのだから、「博学」を語るに際しては「礼」に触れてもよさそうなのに、立事篇第五章は「君子博く学びて辱く之を守る」とだけあつて、その「辱く之を守る」基準を「礼」に求めてはいない。また、『論語』泰伯篇に「子曰く、恭にして礼無くんば則ち勞し、慎にし

て礼無くんば則ち惹れ、勇にして礼無くんば則ち乱れ、直にして礼無くんば則ち絞し」とあるから、性格としては好ましいものの、必ずしもそれだけでは中庸を得たふるまいができるとは限らない「恭」や「直」などを律して、しかるべき状態へと導くのは「礼」によつてのはずである。だから、「君子恭しけれど難れず、安かなれども舒からず、遜れども諂はず、寛かなれども縦ならず、恵けれども儉ならず、直けれども径ず^{ゆきず}」という状態などは「礼」を守ることによつて実現されると言つてよさそうなのに、この言葉を語る立事篇第十九章は「亦た知と謂ふべし」と言うのみで「礼」に触れない。己を律する基準を「礼」とは別の形で探ろうとしているかのようなのである。

武内氏は『論語之研究』（岩波書店、一九三九年二月）の「子張篇の考察」の中で「思ふに孔子の歿後間もなく子貢を長老と仰ぐ子夏・子游の派と曾子派とが対立して、後者が孔子の教の精神的な方面を強調したのに対し、前者はその形式的な方面を力説して礼を尊重した」と言われている。この両派の対立は『孟子』滕文公上篇の記載等にもとづくが、曾子派が孔子の教えの精神的な方面を強調したと武内氏が判断されるのは、氏の『中国思想史』（岩波全書、一九三六年五月）第三章「孔門の二学派」を合わせ見ると『孝経』等の後出の資料によるもののように、現在の目から見るとただちにそれを全面的に受け入れるわけにはいかないであろうが、子夏・子游の派に比して曾子派が礼に重きを置いていないという点は、ほぼ受け入れてよいと思われる。渡邊氏も「論語に見える曾子に関する限り、微細な礼と教条的な孝とはさほど重視されず、むしろ反証さえ挙げられるほどである」^{*53}と言われている。もつとも、『孟子』滕文公上篇には「曾子曰く、生けるには之に事ふるに礼を以てし、死すれば之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」と残されているわけであるから、これが真に曾子言であるとするとするならば、曾子もまた相應に

礼を重んじたとしなければならぬ。ただ、これと同じ語が『論語』為政篇では孔子言として記されていて、「虚構された言が不安定なままに、あるいは曾子にあるいは孔子に擬託された証拠と見られよう」^{*54}と言う渡邊氏の見解をそのまま受け入れてよいものか判断に迷うものの、ここに何らかの混乱なり伝承の不確定さがあるのは確かである。もとより信頼するに足る資料の少ないことがらであるから確かなことはわからぬが、曾子派が子夏・子游の派に比して礼に重きを置かなかつたとする従来の見解を受け入れる限りにおいて、「礼」への言及が少ないという立事篇の特徴は、これを曾子その人に帰することを許すものであると言えよう。

十

さて、ここまで、非常に歯切れの悪い形で、立事篇、特にその前半部の君子について語る部分は基本的に『論語』にあらわれる孔子言の祖述であり、この言を曾子その人に帰しても、『論語』の曾子言から想定される曾子像と矛盾をきたさないことを論じてきたわけであるが、どうしてもぬぐいきれない疑問が一つある。よく知られているように、『論語』里仁篇には孔子の一貫の道について曾子が「夫子の道は、忠恕のみ」と喝破したとの記載がある。このように孔子の道の核心を「忠恕」に見つけた曾子の言であるならば、「忠恕」についての言及があつてよさそうなのに、立事篇にはその言及が見えないのである。「忠」についてわずかに第十八章で、

君子不絶人之歡、不盡人之禮。來者不豫、往者不愆^{*55}。去之不謗、就之不賂、亦可謂忠矣。

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。(人が自分のもとを) 去っていったからといって非難せず、略によって人に近づくこともしない。さればまた「忠」と評してよいであろう。

と言われているに過ぎない*56。どうしてこれが「忠」と評されるのか今ひとつよく分からないのであるが、「夫子の道は、忠恕のみ」と言われる時の「忠」に直結するようなものではないことは確かである。「孝」を主題とする「曾子語録」では「忠」に重きが置かれていて、本孝篇首章に「忠は其れ孝の本か」と言われ、立孝篇首章でも「君子の孝を立つるや、其れ忠の用、礼の貴」と言われているから、あるいは「忠」はそちらの方に吸収されていて、たまたま立事篇に見えないだけなのかも知れないが、ここで語られている「忠」は「孝」と固く結びついていて、孔子一貫の道の「忠恕」全体を覆い得るようなものではない。この「忠恕」を彷彿させる用例はわずかに制言中篇第五章に、

君子雖言不受必忠、曰道。雖行不受必忠、曰仁。雖諫不受必忠、曰智。

君子は(君主に) 自分の言葉が受け入れられなかったとしても必ず「忠(まこと)」を尽くすのを「道」と言い、自分の行動が受け入れられなかったとしても必ず「忠」を尽くすのを「仁」と言い、自分の諫めが受け入れられなかったとしても必ず「忠」を尽くすのを「智」と言うのだ。

と見えている程度である*57。孔子の教えの核心であったから軽々しくは伝えなかつたのだとも考えられようが、『論語』学而篇では曾子が日々三省したものの一つとして「人の為に謀りて忠ならざるか」と彼自身の口から語られているわけであるから、固く秘して伝えなかつたというわけでもなからう。「忠恕」についての言及がないことは立事篇の言葉を曾子その人に帰することをわれわれに躊躇させるのである。

ただ、里仁篇の一貫章については、そこで孔子の教えの神髄を喝破す

る曾子像と、先進篇の四科十哲の分類意識(ここには曾子は分類されていない)や、「參也魯(曾子は鈍い)」という評価とが矛盾することから、これを事実を伝えるものではなく曾子後学の創作にかかるとする説がある*58。この説を受け入れるならば、「忠恕」への言及によって曾子言であるか否かを判定することはできなくなるのだが、しかし、われわれがここで考えるべきは、もはやこの説を受け入れるか否かではなく、ここで論じているようなものが、いかに少ない資料によって論じられなければならないかという点ではないだろうか。

真の曾子言として比較的信頼できるものは『論語』や『孟子』に引かれた曾子言であろう。しかし、『孟子』に引かれた曾子言からしてすでに『論語』の伝承との齟齬があることは上に示した通りである。そして、『論語』の曾子言にしてもまた疑おうと思えば疑わしいものが出てくるのである。上の一貫章の曾子言だけでなく、泰伯篇第三章の曾子臨終の語についても渡邊氏は「早くとも戦国末、晚ければ漢初のころに擬託されたものである」と*59と疑いを投げかけている。『論語』で曾子言を伝えるのは凡そ十四章、『孟子』に引かれる曾子言は計六か所。そこから少しでも疑わしいものを除くならば、われわれが手にしている比較的信頼できる曾子言というのはせいぜい十数条ということになる。そして、それよりも比較的信頼できるというに止まり、それが真に曾子の発した言葉であるか否かは、それこそ神のみぞ、いや曾子のみぞ知る。この僅かな、そして不確かな資料に基づいて他書の曾子言を検討するのであるから、もとよりそれほど精度の高い議論は期待できないのである。この悪条件の中でそれでも何か結論めいたものを導かなければならないとすれば、われわれが立たされているのは決定的な証拠を欠いた案件における判事の立場であろう。

檢察側は立事篇は曾子言を詐称していると責め立て、弁護側は詐称し

ていないとして弁護する。どちらも決定的な証拠を欠いている。疑わしきはすべて罰するとして、検察側に沿った判決を下せば、学問的には慎重ではあるが、真の曾子言を伝えているものを伝えていないと決めつける冤罪を犯す可能性がある。逆に、推定無罪の原則に従って弁護側に沿った判決を下せば、偽作者をみすみす取り逃がして、偽の曾子言を真の曾子言としてしまう可能性がある。どちらを決断してもわれわれは誤る可能性があるのである。ただ、われわれは従来、どちらかと言えば疑わしきは罰するの方針で判断を下してきた。立事篇にしても、郭店楚簡があらわれる以前であれば、ここまで論じてきたような議論をするまでもなく、次の二点の事実からほぼ偽作と決めつけてかまわなかったのである。

- ・『論語』、『孟子』に引かれる曾子言がそこに見えていない。
- ・その一部が『荀子』大略篇に見えているが「曾子曰」を冠していない。

これらとともに、立事篇が曾子その人の言を伝えてないことを疑わせる事例ではある。しかし、その決定的な証拠とはなり得ない。『論語』、『孟子』に引かれる曾子言だけが真の曾子言であると別に証明されるのでなければ、曾子言がこれに尽きているとするわけにはいかないし、大略篇の重複文が必ずしもその後出を決定付けるものではないことは、この論ですでに述べた。しかし、ある程度疑わしいと思わせる材料がそろえば、これまでの判例はすべて黒だったのである。『荀子』に『老子』からの引用が見えないこと、『呂氏春秋』に「老子曰」と冠した『老子』からの引用が無いこと等から、『老子』の成立を戦国最末期以降に押し下げていた判断や、『孟子』に『易』が見えないこと、『荀子』で『易』が他の経書と並列されていないこと等から、『易』の經典化を焚書以降に押し下げていた判断なども同断である。ところが、郭店楚簡の出現が

それをほぼ覆してしまったことをわれわれは知っている^{*60}。「疑わしきは罰する」にもとづくわれわれの判決は誤審の山とは言わないまでも、いくつもの冤罪を生み出してきたことになるのである。ならば、われわれはこれ以上の冤罪を生み出さないためにも、もうすこし推定無罪の原則に寄り添った形で判断を下さなければならぬのではないだろうか。もちろん、これは、すべて弁護側の言い分を認めよ、ということではない。われわれの分野の言葉に直せば、「信古」に完全に復帰せよ、ということではない。偽作とする検察側の主張の方が、弁護側の主張よりも理があるとするならば、黒との判決を下してよいのである。推定無罪の原則に基づく判決がすべて無罪ではないことは言うまでもない。

立事篇の曾子言を曾子その人のものと見なすべきか否か、最終的な判定は読者の手にゆだねられなければならないが、論者としての判断は白である。もちろん、それが文献的に実証されたという意味ではなく^{*61}、黒との心証を与える材料が、白との心証を与える材料を上回っていないから暫定的に白——立事篇の曾子言を真のそれと見なす、という意味においてである。ただし、篇の後半の長章については、この判断を保留したい。

先に立孝篇の首篇および対応する『内礼』の部分の引いたが、立事篇の後半の長章の文章の作りはそれに類似している。ともに同じような言い回しが繰り返されて長い文章となっているもので、全体を引くと長くなるからそれぞれ二文だけ引用しておけば、第三十五章の「過而不能改、倦也。行而不能遂、恥也。（過ちて改むる能はざるは、倦なり。行ひて遂ぐる能はざるは、恥なり。）……」第三十七章の「聽其言也、可以知其所好矣。觀説之流、可以知其術也。（其の言を聴くや、以て其の好む所を知るべし。説の流を觀るや、以て其の術を知るべし。）……」第四十二章の「事父可以事君、事兄可以事師長、（父に事ふれば以て君に事ふべく、兄に事ふれば以て師長に

事ふべく、) …、第四十三章の「昔者天子日且思其四海之内、戰戰唯恐不能又。諸侯日且思其四封之内、戰戰唯恐失損之。(昔者天子は日且其の四海の内を思ひ、戰戰として唯だ又むる能はざるを恐れ、諸侯は日且其の四封の内を思ひ、戰戰として唯だ之を失損せんことを恐れ、) …」がそれに当たる。このような文章の作り方は立事篇前半の短章には見えないもので、明らかに異質な感じを与えている。上の論述においては、これらの長章についてほとんど触れない形で論じているから、ここでは判断を保留しておくのが賢明であろう。これらの章については、同じような文章の作り方の章を持つ立事篇等の曾子言について検討する際に、合わせて論ずるべきものと思う。同じく「曾子語録」から取られたと考えられるとはいえず、それがすべて曾子その人に帰せられるとは限らないのである。

十一

さて、以上、『大戴礼記』の曾子立事以下十篇を検討し、それを形式の上から二つに分け、対話の形式を取っていない篇については、より大きな「曾子語録」から引き抜かれたものと推測し、その内、立事篇について、その大半を真的曾子言と見なしてよいであろうことを述べてきたわけであるが、最後に、もういちど「君子」に戻って、首尾を整えておきたい。

立事篇に「君子とは」と語る章が多く保存されているということは、曾子がそのような語り方を許される立場にあったことを示すとともに、「君子」とはいかなる存在であるのかを曾子が絶えず問いかけていたことを示している。上に引いた立事篇の言葉からも知られるように、ここで問われている「君子」とは、血筋の貴さによってではなく、財産の多さによってではなく、また、技能の卓越さによってではなく、まさに

人としてすぐれた者のことである。このような「君子」について、曾子が抽象的に思考しようとしていたわけではないことは、立事篇に残されている言葉から明らかであろう。「君子、其の悪を攻め、其の過ちを求め、其の能はざる所を彊め」云々という言葉は、個々に直面する場面への対処法を示すマニュアルほどの具体性はないものの、自らも「君子」たらんとする者が、その生き方の指針として選び得るほどの具体性を備えている。これがたとえば郭店楚簡『五行』の「仁義礼智聖の」五行、皆な厥の内(うち)に形はれて、時に之を行ふ、之を君子と謂ふ」(第三章⁶²)のようなものになると、「君子」の定義の抽象度が高すぎて、これを生き方の指針にしようとしても、さてどう具体的にふるまうてよいのかわからなくなる。このような抽象度の高いレベルにおいてではなく、あくまで個々人が選択し得る格率という水準のレベルで曾子は「君子」を思考しようとしているのである。そして、これは分析的な思考とも異なっていないよう。

世の中には「すぐれた」と言われる人がたくさん居る。そのような人々の生き方を観察し、分析し、帰納して「君子」がどのような存在であるかを語ることは一応可能であろう。しかし、立事篇の言葉がそのような分析的な思考によって導かれたものとは思われない。自らの経験と実践を通じて、このようにふるまえばすぐれた人と言えらるであろうと確かに心に感じられたことを、弟子に向かって語ったものが大半であろう。もとより、残された言葉だけを見て、それが分析的な知識として得られたものか、自らの実践を通じて得られたものかを明確に区分することはできないから、はっきりと断言はできない。ただ、もし曾子が単に知識の層面で「君子」について伝えたかったのであれば、「吾、諸を夫子に聞けり」と冠して孔子言をそのまま弟子達に伝えればよかつたはずである。曾子の語る「君子」が、独創的なものというよりは、孔子の示した

君子像の焼き直しの感が強いことはすでに示したが、孔子から伝えられた君子像を単に知識として弟子に伝えたいのであれば、下手な焼き直しなどしない方がよい。そうではなく、それが自分自身の言葉として語り直されているという事は、やはり自らの経験や実践の中で裏付けられたものだったからなのだろう。だからこそ、大筋では孔子言の祖述でありながら、祖述者の個性がそこにじみ出るような言葉となっているのである。

立事篇を見る限り、曾子の「君子」への探求は、自らの経験や実践を通じて、「君子」たるにふさわしい格率を探し当てるレベルに終わっているように見える。しかし、それが単に「礼」の遵守といったような外的規範にあわせて自己を律していくという方向に向かっていないことは、以後の思想の展開において重要である。

世間のすぐれた人を観察して帰納的に「君子」について理解するのはなく、自らの経験や実践を通じて「君子」がいかなるものであるかを探り当てられるとすれば、われわれは何らかの意味であらかじめ「君子」について知っていることになろう。たんぼぼを知らない子供が野に咲く花々の中からたんぼぼを探し当てることのできないように、「君子」を知らない人は、人のさまざまあり方の中から、「君子」としてふさわしいありかたを探し当てることのできないはずである。にもかかわらず、われわれはそれを探し当てることができる。また、自分で探し当てたものではなくても、人から示されればそれが「君子」としてふさわしいものであることが分かるのである。たとえば、曾子が探し当てた次のもの、

君子己善、亦樂人之善也。己能、亦樂人之能也。己雖不能、亦不以人援人。(立事篇第十四章)

君子は自分がすぐれていて、人もまたすぐれるのを樂しむ。自分ができて、人もまたできるのを樂しむ。自分ができないからといって、(できる)人

に八つ当たったりしない*63。

これを示されて、なるほど「君子」はかくあるべきだ、と感ずるのであれば、われわれは、これを聞かされるに先だって「君子」について「知っている」のである。他方、たんぼぼを知らない子供はいくらたんぼぼを見せられてもそれがたんぼぼであるとは分からない。では、それはどのような意味で「知っている」と言えるのか。また、同じ言葉を示されても、それを「君子」を語ったものとしてふさわしいと感じない人がいるが、それは何故なのか。このような疑問に一つの解答を与えている文献は『五行』であるが*64、『五行』の思想と曾子との距離は大きい。曾子の思想がどのように展開して『五行』に至ったのか、また、より大きく、曾子の思想が戦国思想史の中でどのような位置を占めるのか、曾子の思想それ自体のさらなる解明を含めて、今後に残された課題である。

注

*1 子張曰、異乎吾所聞。君子尊賢而容衆、嘉善而矜不能。：

・子夏曰、雖小道、必有可觀者焉。致遠恐泥、是以君子不爲也。

・子夏曰、百工居肆以成其事。君子學以致其道。

・子夏問之曰、噫、言游過矣。君子之道、孰先傳焉、孰後倦焉。譬諸草木、區以別矣。君子之道、焉可誣也。有始有卒者、其唯聖人乎。

・子貢曰、紂之不善、不如是之甚也。是以君子惡居下流、天下之惡皆歸焉。

*2 「子夏曰、商聞之矣。死生有命、富貴在天、君子敬而無失。……(顏淵篇)、「子路曰、昔者由也、聞諸夫子。曰、親於其身爲不善者、君子不入也」(陽貨篇)。また、微子篇で子路が「荷篠丈人に答えた語「君子之仕也、行其義也」も孔子の語を伝えたものと考えてよいであろう。

*3 「『論語』子張篇の編纂について」(『集刊東洋学』第八四号、二〇〇〇年一〇月)。

- * 4 上引の学而篇の有子の語が「孝」「仁」について触れ、泰伯篇で曾子が「士不可以不弘毅……」と語っている。
- * 5 「仁」については「子夏曰、博學而篤志、切問而近思、仁在其中矣」。また子張について「未仁」、「難與並爲仁矣」と評する子游や曾子の言も、「仁」に言及するものと考えてよいであろう。「士」については「子張曰、士見危致命、見得思義、祭思敬、喪思哀、其可已矣」。
- * 6 訳は金谷治訳『論語』(岩波文庫)による。
- * 7 「〇〇曰、君子……」の形を取っていないが、学而篇の「有子曰、……君子務本」も「君子とは」と語るものも含めてよいであろう。
- * 8 『論語集注』論語序説引く程子の語。
- * 9 因みに有子や曾子が孔子に対して問いを発している章は現行の『論語』には見えない。
- * 10 武内義雄・坂本良太郎訳註『孝経・曾子』(岩波文庫)。
- * 11 武内義雄「曾子考」(『支那学』第一巻第七号、一九二二年三月)。
- * 12 『漢書』董仲舒伝「曾子曰、尊其所聞、則高明矣。行其所知、則光大矣。高明光大、不在於它、在乎加之意而已」、『春秋繁露』竹林「曾子曰、辱若可避、避之而已。及其不可避、君子視死如歸」ともに、王鉄『曾子』著作時代考(『中国哲学史研究』中国社会科学出版社、一九八七年第一期)の指摘による(以下、王鉄説はすべてこの論文による)。なお、『春秋繁露』は董仲舒その人との関係の疑われるものであるが、竹林篇は『漢書』董仲舒伝にもその名が見えており、董仲舒の自著である可能性が高い。
- * 13 この分章は孔広森『大戴礼記補注』に従う(以下、孔広森説はすべてこの書による)。なお、孔広森は旧本に記された篇の総字数が現行本より二十八字少ないことから、末章の二十八字は旧本にはなく、後人が祭義篇から抜き出して本篇末尾に付加したものと推定する。
- * 14 答への最初の部分の「曾子曰」は数に含めない。
- * 15 テキストは四部叢刊所収の明袁氏嘉趣堂刊本を用いる。
- * 16 阮元『曾子注釈』等に従い原文の「抑首」を「抱首」に改め、「盡」を「蓋」に改める(以下、阮元説はすべてこの書による)。
- * 17 新出土資料の『内礼』に事父母篇と重なる文章があらわれていることが知られている。後述。
- * 18 『論語』の成立過程は不明であるが、よく整理された形の「孔子語録」が
- * 19 最初にあつて、それをバラバラにして現行の『論語』の各篇ができたわけではないのは間違いない。
- * 20 原文「君子亂言而弗殖、神言弗致也。道遠日益云。衆信弗主、靈言弗與、人言不信不和、孔広森等に従い「而」字を削り、王引之『経義述聞(大戴礼記)』に従い「也」を削り、汪中『大戴礼記正誤』等に従い「道遠日益云」を錯簡と見なし、俞樾『群經平義(大戴礼記)』に従い「衆信」の「信」を「言」に改め、孫詒讓『大戴礼記解詁』に従い「靈」を「虚」に改める(以下で言及する王引之、俞樾説はここで挙げた書による)。
- * 21 他に「亦可謂内外合矣」(第十一章)、「亦可謂忠矣」(第十八章)、「亦可謂知矣」(第十九章)。
- * 22 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・第四節(もと、「中国戦国時代末期の孝思想の諸文献—孝の宗教学・その3」、筑波大学地域研究)一一、一九九三年)は、本孝・立孝両篇の思想を分析して、前者が「忠」により「孝」を規定するのに対し、後者が「忠」と「礼」(敬)により「孝」を把握するといった両篇の違いを指摘するが、この違いは指摘しようと思えば指摘できるというレベルであつて、両篇にそれほど明確な編纂意図の違いがあつたとは思われない。
- * 23 原文「義者哉曰仁者殆」、孔広森等により「哉」を「裁」に改め、「曰」を削る。
- * 24 黄懷信『大戴礼記彙校集注』(三秦出版社、二〇〇五年一月)は「此句疑有脱誤。天下既無道、何道之循」と疑い、「天下有道、循道而行。天下無道、……」に改めるべきことを言うが従わない。後句は「吾は」道に循ひて行ふ」の義である。
- * 25 原文「博」、孔広森等により「懷」に改める。
- * 26 原文「謂其守也。則君子之義也。其功守之義」、孔広森等に従い「謂其守也」「其功守之義」は注文が正文に紛れ込んだものとして削除する。
- * 27 第四章に「知我、吾無訢。不知我、我無愾。……」と言うのも、第五章に「君子雖言不受、……雖行不受、……」と言うのも、第七章で伯夷叔斉に言及するのも、君子の受け入れられない世を意識したものであると言えよう。
- * 28 立事篇第七章に「人之之を知るは則ち願わしきも、人知らざれば」云々と

- 制言中篇第二、三章に類似した表現が見えるが、末尾に「君子は終身此を守りて勿勿たり」とあり、世の変動にかかわらず終身行うべきものとして語られている。
- *28 『大戴礼記解詁』。以下、王聘珍説はこの書による。
- *29 「父之讎、弗與共戴天」。また『礼記』檀弓上「子夏問於孔子曰、居父母之仇、如之何。夫子曰、：弗與共天下也」参照。
- *30 「老子曰、：吾聞之、良賈深藏如虛、君子盛徳、容貌若愚」。
- *31 武内氏の分章では第二十四章を「君子弗與也」の部分で切っていないが、それ以下の部分はむしろ第二十五章に属させるべきであると考ええる。
- *32 津田左右吉『論語と孔子の思想』（全集第一四巻、岩波書店）六五頁。なお、王鉄氏によれば、梁啓超説も同じ。
- *33 大略篇および宥坐篇の題注参照。
- *34 津田前掲書六四頁。
- *35 伊東倫厚『『論語』の成立と伝承』（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年二月）参照。
- *36 『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、一九九八年五月）参照。
- *37 福田哲之「上博楚簡『内礼』の文献的性格」（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。
- *38 『上海博物館藏楚竹書（四）』の釈文による。アラビア数字は簡番号。へ
 へ内は釈文を参考にして缺字を補った部分。
- *39 注36の『郭店楚墓竹簡』および、『上海博物館藏戰國楚竹書（一）』（上海古籍出版社、二〇〇一年一月）参照。
- *40 『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）参照。
- *41 『縮衣』の傍線部をこのように解することにについては、拙論「言行一致致一『縮衣』管窺一」（『鹿児島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）』第五五巻、二〇〇四年二月）参照。
- *42 郭店楚簡出現以前の研究であるが、武内義雄『易と中庸の研究』（岩波書店、一九四三年六月）は縮衣篇を子思語録の殘本とし「中庸の本書（中庸篇前半の「中庸」を中心として説く部分）」に遅れるものの『孟子』以前の成立であるとし（特に一一三、一一四、一二八頁参照）、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
- *43 九五年三月）は「前四世紀前半乃至は中葉」の成立であるとしている。ちなみに『漢書』翟方進伝「傳不云乎、朝過夕改、君子與之」の師古注でも出典についての注記はない。
- *44 上の訳ではかりに孔広森に従い、「在」「存」を「察」の義に解して訳出しておいた。
- *45 原文「則無聞」三字無し。孔広森等により補う。
- *46 金谷前掲論文。
- *47 武内義雄『論語の研究』（岩波書店、一九三九年二月）第四章、三「子張篇の考察」、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、第十九節「子張篇の性格と構造」参照。
- *48 原文「思以没其身」、孫詒讓により「思」字を削る。
- *49 以上、渡邊卓『古代中国思想の研究』（創文社、一九七三年三月）二二三頁～二一六頁。
- *50 渡邊前掲書二二五頁。惜しむらくは、渡邊氏は立事・制言中篇などの語が曾子言と見なしても大過ないものであるかについて何も述べられていない。氏は曾子立事以下を戦国秦漢の擬託とする理由についても述べられていないが、これは津田氏の説をそのまま受け入れられているのであろう。
- *51 『論語』公治長篇「子貢曰、：夫子之言性與天道、不可得而聞也」、子罕篇「子罕言利與命與仁」。
- *52 王引之の説に従い「難」を「懸」、「惠」を「慧」、「儉」を「險（衰也）」に読む。
- *53 渡邊前掲書二一六頁。
- *54 渡邊前掲書二一九頁。
- *55 王樹楠『校正孔氏大戴礼記補注』に従い「慎」下の「也」字を衍字とする。また「慎」は王聘珍に従い「憂」の義に読む。
- *56 「恕」字に至っては立事以下十篇には全く見えていない。
- *57 なお制言篇上中下では「忠」字が見えるのはこの章だけである。
- *58 渡邊前掲書一八頁、一七二頁、二一七頁参照。
- *59 渡邊前掲書二二四頁。
- *60 拙論「出土文物とシノロジーー思想史研究の現場から」（愛知大学現代中国学会編『中国21』二三巻、二〇〇五年二月）参照。
- *61 どのような形の論証がなされれば、ある言葉が真の曾子言であると「実証」

* 62 されたことになるのか、論者には見当がつかない。
分章は池田知久『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（汲古書院、一九九三年二月）による。

* 63 愈樾に従い、「援」を「恚（いかる）」の義に読む。

* 64 拙論「「知ること」と「気づくこと」―『五行』の理解のために」（『鹿児島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）』第五五巻、二〇〇一年三月）参照。

（附記） 本論は科学研究費補助金基盤研究（C）（一般）課題番号一八五二〇〇三七の成果の一部である。