

上海博物館藏戰國楚竹書『内豊』譯注

井上 亘

凡 例

- 一、本稿は、『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』所收の『内豊』全文の譯注であり、「釋文」「訓讀」「口語譯」「注」及び「補論」から成る。
- 二、底本には、馬承源主編、上海古籍出版社出版・發行、2004年12月第1版第1次印刷の『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』を用いた。
- 三、『内豊』という篇題は、第一號簡背面に「内豊」とあり、これを整理者が篇題と認定した處置を妥當と考えて、これを踏襲したものである。
- 四、「本文」は、底本の「圖版」から直寫法によって楷書化し、これを底本の「釋文考釋」及び既發表の諸研究と照らし合わせて定めた。また、異體字や俗字は可能な限り「圖版」のままとしたが、都合により正漢字や常用漢字に改めたところがある。
本文の後に（ ）で示した「第何號簡」は、全て底本の「圖版」に基づいて記入した。
原簡の符號は全てそのまま残した。『内豊』では句讀・分章を表す「レ」型の符號と、重文符號（踊り字）を用いており、前者を「レ」、後者を「■」で示した。
原簡の缺損は「・」、缺字や判讀不能の文字は「□」で示し、その文字が推測可能である場合は「〔 〕」の中に文字を補った。この場合、その理由を「注」に明記した。
なお、句讀點や讀爲した文字は「訓讀」に譲り、「本文」には一切加えなかった。
- 五、「訓讀」は全て現代假名遣いにより、「本文」に残した原簡の符號は全て句讀點または文字に置き換えた。その他の句讀點は譯注者により、全て日本式の「、」「。」を用いた。異體字や假借字については、その讀爲した文字（本字）を「（ ）」の中に補った。
- 六、「口語譯」は、平易な現代語に翻譯するよう心がけたが、流麗な美文に彫啄することはしなかった。漢字は原則として正漢字（舊漢字）を用いたが、都合により常用漢字を用いたところもある。また、文意を明瞭にするため、「（ ）」の中に語句を補った。
- 七、「注」は簡潔かつ客觀的に記述するよう心がけたが、本篇の理解に寄與すると考えた箇所には長文の考察を附した。なお、文中の略稱については下記の文獻目錄参照。
- 八、本稿は、2005年10月1日東京大學で開催された上海博楚簡研究會における報告資料を、同年10月5日に一部修訂したものである。本来ならば、その後の知見を

踏まえて改稿すべきであったが、十分に調査する余裕がなく、断念せざるを得なかった。但し、その間目睹した専論については、「附記」の中で論及した。読者諸賢にはこの「附記」の参照をお願いするとともに、遺漏や錯誤についてご示教を賜るようお願いしたい。

〔本文・注釋〕※「」は略稱

・「内豊（禮）」本文（「簡本」）

「圖版」：馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書』（四）（上海古籍出版社、2004年12月）

「原注」：李朝遠「内豊」釋文考釋（同上書所収）

・『大戴禮記』關連書

「今本」：北周・盧辯注『大戴禮記』（四部叢刊本；覆宋刊本・淳熙2年1175韓元吉序）

「王聘珍『解詁』」：清・王聘珍『大戴禮記解詁』（王文錦點校・中華書局、1983年）

「孔廣森『補注』」：清・孔廣森『大戴禮記補注』（皇清經解卷701所収）

「汪中『正誤』」：清・汪中『大戴禮記正誤』（皇清經解卷802所収）

「汪照『注補』」：清・汪照『大戴禮注補』（皇清經解續編卷824所収）

「阮元『注釋』」：清・阮元『曾子注釋』（皇清經解卷804所収）

「黃懷信『集注』」：黃懷信主撰、孔德立・闕海生纂『大戴禮記彙校集注』（三秦出版社、2005年）

「武内譯注」：武内義雄・坂本良太郎『孝經・曾子』（岩波文庫、1940年）

「高明註譯」：高明『大戴禮記今註今譯』（臺灣商務印書館、修訂版1984年）

「栗原譯注」：栗原圭介『大戴禮記』（明治書院・新釋漢文體系113、1991年）

〔參考文獻〕※適宜略稱を用いる

張光裕主編・袁國華合編『郭店楚簡研究 第一卷 文字編』（藝文印書館、1999年）

李守奎編著『楚文字編』（華東師範大學出版社、2003年）

何琳儀『戰國古文字典』上下（中華書局、1998年）

滕壬生『楚系簡帛文字編』（湖北教育出版社、1995年）

古文字詁林編纂委員會編『古文字詁林』全12卷（上海教育出版社、1999-2005年）

高亨纂著・董治安整理『古字通假會典』（齊魯書社、1989年第一版、1997年第二版）

郭錫良『漢字古音手冊』（北京大學出版社、1986年）

陳復華・何九盈『古韻通曉』（中國社會科學出版社、1987年）

〔關係論著目録〕

・簡帛研究网站：<http://www.jianbo.org/>

※簡帛研究网站所載の論考は「姓名 j.2005/10/1」などと略稱する。

孟蓬生 2005/2/15 「上博竹書（四）閒詁」

廖名春 2005/2/20 「讀楚竹書『內豐』篇筭記」（一）（二）

* Confucius2000 所載 2005/2/19 付の同名論文と同内容

董珊 2005/2/20 「讀『上博藏戰國楚竹書（四）』雜記」

許无咎 2005/3/1 「『內禮』札記一則」

曹建敦 2005/3/4 「讀上博藏楚竹書『內豐』篇札記」

曹建敦 2005/3/6 「用新出竹書校讀傳世古籍札記一則：上博簡『內豐』校讀『大戴禮記』一則」

陳斯鵬 2005/3/6 「初讀上博竹書（四）文字小記」

孟蓬生 2005/3/6 「上博竹書（四）閒詁（續）」

魏宜輝 2005/3/10 「讀上博楚簡（四）筭記」

* Confucius2000 所載 2005/3/15 付の同名論文と內豐については同内容

田煒 2005/4/3 「讀上博竹書（四）瑣記」

房振三 2005/4/3 「上博館藏楚竹書（四）釋字二則」

梁濤 2005/6/26 「上博簡『內禮』與『大戴禮記・曾子』」

* 改稿して Confucius2000 网站 2005/8/1 および『中國思想史研究通訊』第六輯に再掲

趙炳清 2005/4/30 「『昔者君老』與楚國的太子教育」

梁濤 2005/10/7 「『仁』與『孝』—思孟學派的一個詮釋向度」

・Confucius2000（孔子 2000）网站：<http://www.confucius2000.com/>

※Confucius2000 网站所載の論考は「姓名 c.2005/10/1」などと略稱する。

廖名春 2005/2/19 「讀楚竹書『內豐』篇筭記」

李銳 2005/2/20 「讀上博四札記（二）」

曹建敦 2005/2/25 「讀上博藏楚竹書『內豐』篇雜記」

魏宜輝 2005/3/15 「讀上博楚簡（四）筭記」

廖名春 2005/4/4 「楚竹書『內禮』・『曾子立孝』首章的對比研究」

* 『中國思想史研究通訊』第六輯所載

李銳 2004/4/18 「讀竹書『周易』札記」

梁濤 2005/8/1 「上博簡『內禮』與『大戴禮記・曾子』」

高佑仁 2005/8/23 「論『曹沫之陣』簡 17 之「愛」字」

釋 文

内豊 [1] (第一號簡背)

君子之立孝恣 [2] 是甬豊是・ [3] 古爲人君者言人之君之不能・ [4] 元臣者不與言人之臣之不能事 (第一號簡) 元君者レ古爲人臣者言人之臣之不能事元君者不與言人之君之不能・ 元臣者レ古爲人父者言人之 (第二號簡) 父之不能・ [5] 子者不與言人之子之不孝者レ古爲人子者言人之子之不孝者不與言人之父之不能・ 子者レ (第三號簡) 古爲人・ [6] 者言人之・ 之不能・ 佻 [7] 者 (接合) 不與言人之佻之不能承・ 者レ古爲人佻者言人之佻之不能承・ (第四號簡) ・ [8] [「者不與言人之・ 之不能・ 佻者レ古」] 曰與君言■・ 臣與臣言■事君與父言■・ 子レ與子言■孝父レ與・ 言■・ 佻レ (第五號簡) 與佻言■承・ 反此・ [9] 也レ [10]

君子事父母 [11] 亡ム・ [12] 亡ム慕父母所樂■之父母所慕■之善則佗之不善則・ [13] ■之■而不可・ 而任 (第六號簡)

不可唯至於死從之孝而不諫不城 [14] □ (孝) ・ [15] [「諫而不從亦」] ・ 不城孝レ

君子孝子不飮 [16] 若才・ [17] 中攷・ 古父母安 (第七號簡)

是胃君■子■曰考 [18] 子事父母已飮亞兕下之・ (第九號簡)

之如佗旨・ 君子曰考子父母又疾・ [19] 不力 [20] 行不頌不・ 立不庶 [21] 語皆 [22] 昧・ ・ 行祝於五祀・ [23] 必又益 [24] 君子已城元考 (第八號簡)

君子曰佻民之經也才少不・ [25] 才大不・ 古爲・ 必聖長之命爲堯必聖・ 之命從人矐 [26] 狀則・ 於戾 (第十號簡)

・ □亡難母忘姑姊 [27] 妹而遠敬之則民又豊狀句奉之已中章 [28] (附簡 [29])

訓 讀

内豊 (禮) [30]

君子 [31] の孝を立つるや [32]、恣 (愛) を是れ甬 (用) い、豊 (禮) を是れ・ (貴) ぶ [33]。

古 (故) に人の君爲る者は [34]、人の [35] 君の元 (其) の臣を・ (使) う能わざる者を言い、與に [36] 人の臣の元 (其) の君に事うる能わざる者を言わず [37]。

古 (故) に人の臣爲る者は、人の臣の元 (其) の君に事うる能わざる者を言い、與に人の君の元 (其) の臣を・ (使) う能わざる者を言わず [38]。

古 (故) に人の父爲る者は、人の父の子を・ (畜) う能わざる者を言い、與に人の子の孝ならざる者を言わず [39]。

古 (故) に人の子爲る者は、人の子の孝ならざる者を言い、與に人の父の子を・ (畜) う能わざる者を言わず。

古（故）に人の・（兄）爲る者は、人の・（兄）の悌（弟）を・（慈）しむ能わざる者を言い、與に人の悌（弟）の・（兄）に承（承）う能わざる者を言わず [40]。

古（故）に人の悌（弟）爲る者は、人の悌（弟）の・（兄）に承（承）う能わざる〔者を〕言い、〔與に人の・（兄）の悌（弟）を・（慈）しむ能わざる者を言わず。〕

〔故に〕曰く、君と言うときは、臣を・（使）うことを言い、臣と言うときは、君に事うることを言う。父と言うときは、子を・（畜）うことを言い、子と言うときは、父に孝することを言う。・（兄）と言うときは、悌（弟）を・（慈）しむことを言い、悌（弟）と言うときは、・（兄）に承（承）うことを言う。此れに反するは・（亂）るなり、と。

君子の父母（母）に事うるや、ム（私）・（樂）亡（無）く、ム（私）慝（憂）亡（無）し。父母（母）の楽しむ所はこれを楽しみ、父母（母）の慝（憂）うる所はこれを慝（憂）う [41]。善なれば則ちこれに從（從）い、善ならざれば則ちこれを・（止）む。これを・（止）めて可ならざれば、・（怒）めて [42] 可ならざるに任う [43]。死に至ると唯（雖）も、これに従う。孝し [44] て諫せざるは、（孝と）城（成）さず。諫して従わざるも亦た）孝と城（成）さず。

君子 [曰く] [45]、孝子飢（食）わざるも、・（腹）中に才（在）るが若し [46]。攷（巧）・（變）す、古（故）に父母（母）安んず [47]。

……是れを君子と胃（謂）う。君子曰く、考（孝）子の父母（母）に事うるや、飢（食）の亞（惡）尨（美）を旨（以）てこれを下にす [48]。……

これを……、旨（己）に從（從）りて・（起）こすが如し [49]。君子曰く、考（孝）子、父母（母）に疾又（有）るときは、・（冠）して力（飭）えず、行きて頌（容）せず、・（卒）かに立たず、語を庶くせず [50]。皆（時）昧きより・（攻）・（縶）し、五祀に行祝す [51]。・（豈）に益又（有）らんことを必せんや [52]。君子、旨（以）て元（其）の考（孝）を城（成）すなり。

君子曰く、悌（悌）は民の經なり [53]。少（小）に才（在）りては・（爭）わず、大に才（在）りては・（亂）れず [54]。古（故）に・（少）子爲るものは必ず長の命を聖（聽）き、蔑（賤）爲るものは必ず・（貴）の命を聖（聽）く [55]。人に従うこと矐（矐）狀（然）たれば [56]、則ち戾を・（免）かる [57]。

…難（難）亡（無）し [58]。姑姊妹にして遠くこれを敬するを忘るること母（母）ければ [59]、則ち民豊（禮）又（有）り。狀（然）る句（後）に、これを奉ずるに中章（庸）を旨（以）てす [60]。

口語譯

親族内の禮について（篇題）

君子が孝の倫理を世に行き渡らせるにあたっては、愛を用い、禮を貴ぶ。

（禮を貴ぶが）ゆえに、君主たるものは、君主がその臣下を使うことができないということは口にしても、臣下がその君主に事えることができないことを人に言ったりはしない。

（禮を貴ぶが）ゆえに、臣下たるものは、臣下がその君主に事えることができないことは口にしても、君主がその臣下を使うことができないことを人に言ったりはしない。

（禮を貴ぶが）ゆえに、父たるものは、父が子を養うことができないことは口にしても、子が不孝であることを人に言ったりはしない。

（禮を貴ぶが）ゆえに、子たるものは、子が不孝であるということは口にしても、父が子を養うことができないことを人に言ったりはしない。

（禮を貴ぶが）ゆえに、兄たるものは、兄が弟を慈しむことができないことは口にしても、弟が兄に従うことができないことを人に言ったりはしない。

（禮を貴ぶが）ゆえに、弟たるものは、弟が兄に従うことができないことは口にしても、兄が弟を慈しむことができないことを人に言ったりはしない。

（このように、君臣・父子・兄弟は禮を貴びつつ、互いの立場を尊重する。それゆえに、「君主と會見する時は、臣下を使うことを進言し、臣下と會見する時は、君主に事えることを進言する。父と會見する時は、子を養うことを進言し、子と會見する時は、父に孝行することを進言する。兄と會見する時は、弟を慈しむことを進言し、弟と會見する時は、兄に従うことを進言する」というのである。これに反することは、禮を缺き秩序を亂すことになる。（以上、第一章）

君子が父母に事えるに当たっては、個人の楽しみというものもなければ、個人の憂いというものもない。父母が楽しむことを自らの楽しみとし、父母が憂えることを自らの憂いとする。（父母の行いが）善であれば父母に従い、善でなければ父母を諫め止める。諫め止めても、父母が容認しないときは、努めて容認しないという父母の意向に従う。（その結果）死に至ったとしても、父母に従わなくてはならない。（しかし）孝行しても諫止しなければ、孝を成就したことにはならず、諫止しても従わないならば、それもまた孝を成就したことにはならない。（以上、第二章）

君子（が言うことには）「孝子は、食事をとっていない時も、（父母の面前では）腹の中が満たされているようにふるまう。（そのようにして、孝子は父母に對して）臨機應變にふるまう。それゆえに父母は安心する。（第三章、以下缺損）

（前缺）これを君子という。君子が言うことには、「孝子が父母に事えるに当たっ

ては、食事の味のよしあしなどは二の次にして、(以下缺損)

(前缺) これを……することは、自らの意志で積極的に行う。君子が言うことには、「孝子は、父母が病床にある時、(心に憂いがあるため) 冠をかぶっても整えることなく、道をゆくときも儀容をしめすことはなく、(人に會ったり、呼ばれたりした時も) あわてて立つことなく、多くを語ることもない。朝もまだ暗いうちから病魔を祓い、家庭の祭祀を行う。どうしてその効験があることを期待していようか(それで父母の病気がよくなるとは思わない)。君子はそうすることで孝を成就するのである。

(以下缺損)

君子が言うことには、「悌とは民(を順わせるため)の不變の倫理である。小事について言えば、争うことがなく、大事について言えば、亂れることがない。それゆえ、年少者は必ず年長者の言うことを聴き、身分の低いものは必ず身分の高いものの言うことを聴く。(そうして目上の) 人に従順することが喜びをもってなされるようであれば、罪を免れる(大過ない)であろう。(以上、内豊篇)

(前缺) 困難(問題)はない。(同居しない) 姉妹のように遠い親族に至るまで敬うことを忘れなければ、民にも禮が備わるであろう。そうなった後にこそ、中庸の心がけをまもるようになるのである。(以上、附簡)

注

【1】「内豊」、篇首の竹簡の裏面に書かれた篇題。中央の編綴痕(中編)の上部、2字分ほど隔てて倒書される。「豊」字、上部がかすれているが、残畫からみて「豊」と隸定してよい。

なお、本篇は現存10簡+附簡1。完存4簡(長さ44.2cm; 第1・2・3・10簡)、2支接合の完整簡3(同上; 第4・6・8簡)、上半のみの残簡(16.4cm; 第9簡)・下半のみの残簡(21.9cm→注8; 第5簡)・上(16.4cm)下(21.5cm)存して中間を缺失する簡各1(第7簡)に、下半(24.5cm)を残す附簡1からなる。簡の右側、上中下に三角形の切り込み(契口)があり、そこに3本の紐をかけて編綴された「3道2段」の冊書と知られる。簡の上端～上編1.2-1.4cm、上編～中編21cm、中編～下編21cm、下編～簡の下端0.8-1.1cmで、文字は上編の下、下編の上に、毎簡40字程度書かれる。第1簡37字、第2簡40字、第3簡42字、第4簡41字、第5簡31字(うち重文5)、第6簡50字(うち重文3・合文2)、第7簡33字、第8簡45字、第9簡18字(うち重文2)、第10簡39字、附簡22字。

- 【2】『大戴禮記』曾子立孝篇、「忠」に作る。本字、从中ではない。原注は「忝」と隸定する。『説文』10下、「忝、惠也。从心先聲。慙、古文」（小徐本、先を死に作る）。本字は『説文』8下の「死」の古文、および郭店楚簡「唐虞之道」の「忝」の字體と類似する（『郭店楚簡研究・文字編』189頁、『楚文字編』611頁）。よって原注に従う。なお、「死」に省略體があることは、高佑仁 c.2005/8/23 参照。
- 【3】『大戴禮記』曾子立孝篇、「貴」に作る。原注同じ。圖版により、「・」と隸定する。楚簡の貴字は从貝从・に作る（『楚文字編』385頁）。本字は「・」の左右に飾筆あり、本篇第十簡の貴字にはない。兩例ある（同上）。金文の貴字は多く从小白聲に作る。すなわち「𠄎」であって、これが「・」「𠄎」に變じたいらしい（『戰國古文字典』下1192頁）。すると飾筆のある例が本來の形のように、貴（賈）は「从貝𠄎聲」であるから（『説文』6下）、本字は「賈」、すなわち「貴」となる。なお、『古文字詁林』6卷231頁所引の李零説参照。
- 【4】原注「・」と隸定し、「假借爲『使』」とするが、圖版は从又从・に作る。よって「・」と隸定する。但し、又の上に短い横畫あり。この例、天星觀楚簡（『楚系簡帛文字編』205頁）および上博楚簡「從政」甲篇（簡17・18）にある。およそ・字の用法に「弁（辨）」「變」「使」の三あり（『郭店楚簡研究・文字編』緒言12頁）。『楚文字編』は、・を「吏」に収めて「吏・史・使同用」とし、別に・を独立させて「弁」に収める（5頁・525頁）。但し、本篇はみな「・」に作るが（簡1・2・5・7）、簡7は變の意と讀むべき例である。
- 【5】『大戴禮記』曾子立孝篇、「畜」に作る。原注同じ。圖版により「・」と隸定する。
- 【6】从人从兄。『説文』8下は「兄、長也。从儿从口」とするが、簡文の兄字は从儿ではなく、从人である。『集韻』に「一説、从人口。以制下」とある。
- 【7】从人从弟。『楚文字編』338頁は「弟」の異體字とする。
- 【8】原注によると、第五簡は下端完存で長さ21.9cm、31字（うち重文5）を存し、上半缺損部に14字分ほど入るとして、『大戴禮記』との對校により、「者不與言之人^(ママ)侃之不能・佻者古」の14字を補う。この處置は従うべき（但し「不與言人之・」と訂すべき）だが、現存部の法量21.9cmは不審。本篇の完存簡は平均44.2cmで、現存21.9cmならば、缺損部は約22cmでほぼ半分の長さになるはずだが、圖版を見ると、どうみても半分より長い。事實、本篇の編綴痕は3道2段で、従って中央の編綴痕がほぼ簡面を二分する位置にあるわけだが、現存の文字はこの中編の位置を示す契口（切り込み）の上に6字ある。また、全簡を配列した圖版をみると、缺損部は上半を残す第7・9簡の長さとはほぼ等しい。よって、21.9cmは44.2 - 16.4 = 27.8cm程度と訂正されるべきである。但し、本篇は毎簡40字前後を容するから、上半缺損部にあと14字程度あったとの推定は正しい。なお現存の「曰」の上に「君子」などの語が入る可能性もあるが、ここは『大戴禮記』の「故」を

根據に「古」字を補うのが妥當であろう。

- 【9】『大戴禮記』曾子立孝篇、「亂」に作る。原注が「・」とするのに従う。圖版、从田从爪从糸に作る。但し、原注は長沙子彈庫帛書および包山楚簡の例と同じとするが、それらは田の中を从爪从幺从又に作る（『楚文字編』838頁）。むしろ九店楚簡 M56 簡 28 の例に似る（『九店楚簡』中華書局、2000年）。
- 【10】原注、上文の讀點「レ」と同じ。但し、廖名春 c.2005/4/4 も指摘するように、圖版によると、本簡および簡 7 の讀點は、他に比して明らかに大きい。よって、これを「分章符」とみなし、讀點とは區別して示した。
- 【11】原注、「母」と隸定する。圖版は明らかに「母」に作る。もとより、楚簡では「母」「母」通用であるが、附簡では反対に「母」を「母」に作っており、原注もここは「母（母）」としている。よって、本字も圖版のまま「母」としておくべきである。
- 【12】『大戴禮記』曾子立孝篇、「樂」に作る。原注が「・」と隸定するのに従う。但し、圖版は从彡从宀というよりも、从彡从幺从皂（または良）に近いが、下文の従・兪字の「止」も「匕」に近いので、敢えて問題にしない。
- 【13】原注、「𠄎」（𠄎）とする。圖版によると、从止从止（之）に作る。よって、「・」と隸定する。之亦聲とすると、之・止ともに章母之部で同音。なお、『楚文字編』も本字例を「・」と隸定して「・爲雙聲字。在簡文中讀爲止・之・等・待等等」とする（82頁）。
- 【14】本字、「戈」と縦・横各一畫を残す。下文の「城」字の戈と土の殘畫と認め、「城」と隸定する原注に従う。「城」字については『楚文字編』774頁参照。
- 【15】原注、上段 16.4 cm・14 字、下段 21.5 cm・19 字を存することから、中間の缺損部を約 6 cm・6 字分の缺失とみて、「孝諫而不從亦」の 6 字を補う。しかし、上段の殘簡の末尾、「城」字の下に残畫があり、これは「孝」字の 1 畫目と 2 畫目と認められる。よって、缺失分を 5 文字とみて、「諫而不從亦」を補う。この處置について、原注は前後の文脈と參考文獻によるとしているが、その典據が『大戴禮記』曾子事父母篇の「從而不諫、非孝也。諫而不從、亦非孝也」であることは明白である。
- 【16】原注、「飮」とする。房振三 j.2005/4/3 は、从コ从負に作るとみて、「負」と讀み、「背徳忘恩」（段注）の意とする。楚簡は多く「食」を「飮」に作るが、本字は確かに通例の字體および簡 9 の「飮」などとは異なる。しかし、本字に近い字例もあり（『楚文字編』317頁）、また、楚文字の「負」の字體のサンプルも多くはないようである。よって、原注に従っておく。
- 【17】原注、「腹」とする。圖版、从月从复从口に作る。よって、「・」と隸定する。
- 【18】原注、「孝」とする。陳斯鵬 j.2005/3/6 および孟蓬生 j.2005/3/6 が指摘するように、圖版は从𠄎从老省に作る（𠄎の字體、第 7 簡の「攷」の左旁と同じ）。よっ

て、「考」と隸定する。なお、「孝」を「考」と書くのは第8簡と第9簡のみで、第7簡までは从子の「孝」と書いている。また、第7簡の後に第9簡を置いた處置については、注43参照。

- 【19】簡文「・」の「日」は、「君」字が从う「尹」と同形だが、楚簡では常見（『楚文字編』473頁）。よって、原注に従う。
- 【20】原注、「力」とする。田煒 j.2005/4/3 は、本字が郭店楚簡に見える「力」の字體より一畫多いとして、「奂」と隸定し「綜」と讀爲するが、その一畫多い字體は『説文』にみる「力」の篆體に近い。よって、原注に従い「力」と隸定する。
- 【21】圖版、从石从火。但し楚簡の「庶」字、从石に作る（『楚文字編』552頁）。よって、原注に従う。
- 【22】原注、「時」と釋す。圖版、从日从止（之）に作る。よって、「𠄎」と隸定する。『説文』7上に、「𠄎、古文時、从之日」とある古文と同じ。
- 【23】原注、「・」とする。圖版、从刀从幺从豆从口に作る。よって、「・」と隸定する。
- 【24】原注同じ。「益」は从皿の字だが、本字は『汗簡』『古文四聲韻』に見える古文の字體と同じ。「象貫貝之形」で「古賤字」かという（『古文字詁林』5卷209頁所引聞一多説）。郭店楚簡にはこれと同形の例が多い（『郭店楚簡研究・文字編』300頁）。
- 【25】原注、「靜」とする。郭店楚簡の「靜」字を見ると、「爭」は爪・尸・又（倒書）を基本として、口・支などを加えている（『郭店楚簡研究・文字編』407頁）。これは、金文の字體とよく對應する（『金文編』350頁、『古文字詁林』5卷262頁）。しかし、圖版の字形はこれらとは明らかに異なる。本字の青と口を除く部分の筆順をたどると3畫で、これは第8簡の「力」の筆順と同じであり、おそらくその略體ではなかろうか。すると、力の右肩に口があるのであるから、これは「加」字ということになる。郭店の「加」および「力」字には、本字の運筆・字體に類する例があり、しかも从爪に作る「加」の例もある（前掲『文字編』86頁）。してみると、「加」と「爭」とは似た字體と言えそうである。文脈上、ここは「爭」と讀むべきであるが、見母歌部の加と莊母耕部の爭（または從母耕部の靜）とは音通の關係にない。よって、本字は「・」と隸定し、「靜」の誤字である可能性が高いと考えておく。
- 【26】原注、「觀」とする。圖版によると、从見ではなく、从目从萑に作る。よって、「𠄎」と釋す。觀・𠄎ともに萑聲で同音（『説文』）。
- 【27】原注、「・」と隸定して「姊」と讀爲する。但しなぜ「・」が「姊」と讀めるのかについては言及がない。しかも圖版を見ると、「子」の部分の筆順が、通常の「子」のそれと明らかに異なっている（「・」も同様、『楚文字編』340頁）。むしろ、この右旁は「來」に近い。ただ、本字の上下は「姑」と「妹」で間違い

ないから、ここは當然、「姝」ではなく、「姊」がくるところである。

周知のごとく、「來」は釋讀上問題の多い字である。郭店楚簡「茲衣」篇の簡 19 に、『詩經』小雅・正月篇の「執我仇仇」を引いて「・・」に作り、同じく簡 43 に、『詩經』周南・關雎篇の「君子好逌」を引いて「・」に作る。これについて、①「來」と「求」の字體が混同されていたとして「救」の異體とみる説（李零『郭店楚簡校讀記（増訂本）』76-77 頁。北京大學出版社、2002 年）、②「來」と「棗」の字形が近いとして「・」とする説（曹峰『『緇衣』譯注』、『郭店楚簡儒教研究』110 頁参照。汲古書院、2003 年）があり、さらに上博楚簡「・衣」篇の簡 10 が上記の「仇仇」を「・・」に作る（同じく簡 22 は「逌」を「・」に作る）ことから、③「戟」をこの「・」に作る金文の例にもとづいて「戟」の異體字とする説（陳偉『郭店竹書別釋』38-39・44 頁。湖北教育出版社、2003 年）などがある。このばあい、古音が問題となるが、今本の「仇」「逌」が群母幽部であるのに對し、「・」が來聲ならば來母之部、①の「救」は見母幽部、②の「・」が棗聲ならば精母幽部、③の「戟」が見母鐸部である。

一方、上博楚簡「周易」にも「來」に从う字が散見する。④今本の「來」に對應する「逌」（簡 9）「・」（簡 35・36・37・44）および从木の「・」（簡 35）从艸の「・」（簡 51）と、⑤今本の「次」に對應する「・」（簡 7・53）である。そして、この「・」を濮茅左『釋文考釋』は「・」と隸定している。濮氏はその理由を述べていないが、何琳儀『戰國古文字典』下 1265 頁は、𠂔・次・齊の字體が近く、音も近いことから、𠂔を「次之本字」と見ている（王力説によると、𠂔は莊母脂部、次は清母脂部、齊は從母脂部だが、何氏が依據する黃侃 19 聲母説によると、𠂔は精母でみな精組となる。『古韻通曉』も同じ）。すると、李銳 c.2004/4/18 も指摘するように、『古文四聲韻』などにみる「次」の古文は「來」の字形にすこぶる近いから、「・」を「・」としても問題はないことになる。むしろ、本篇の「姊」と讀むべき「姝」字は、「・」が「・」であることの證據とみなしうる。よって、本字を「姝」ではなく「姊」と隸定する。

【28】原注、「𠂔」（从宮从羊）とするが、李銳 c.2005/2/20 が指摘するように、本字は上博「從政」甲篇簡 5 と同形で、「𠂔」と隸定すべきである。

【29】本簡を「附簡」として「内豊」篇に収めた理由について、原注は字體が本篇と同じであることをあげ、また、第 8 簡につづけてみたが、「文義不洽、且編綫不整」ゆえ、これを備考に存したと言っている（229 頁）。「編綫不整」については他に言及がないが、圖版をみると、どうも「姑」字の右上に編綴の切り込み（契口）があるらしく、それは本篇の中編から 2 字分ほど下に位置する。この觀測でよければ、少なくとも本簡は「内豊」本篇と同一の紐で綴られていたのではないことが確定する。このように言うのは、編綴法がちがっても編綴のあまり紐を使って冊書と冊書を連結できるからだ（筆者はこれを「附簡」と呼んでいる。拙

稿「冊書の書誌學的考察」〔『古代文化』第 54 卷 3 号、2002 年〕参照)、字體と編綴痕といった物理的・客觀的な根據に基づく以上、整理者の處置は尊重されねばならない。

- 【30】「豊」を「禮」と讀爲することは、『説文』5 上の「豊、行禮之器也。从豆象形。(中略)讀與禮同」を擧げるまでもなく、常見。本篇を『内禮』と題することについて、李朝遠「説明」は、「内禮」の語を文獻中未見としつつ、「以其記男女居室事父母舅姑之法」(鄭目録)という『禮記』内則篇との關係を指摘する。これに對し、梁濤 j.2005/6/26 は、内則の「内」が「家族之内」を指すのに對して、内禮のそれは「内心」を指して言うとする。『大戴禮記』曾子事父母篇に、

兄之行若中道、則兄事之。兄之行若不中道、則養之。養之内不養於外、則是越之也。養之外不養於内、則是疏之也。是故、君子内外養之也。

とあり、王聘珍『解詁』が「養、讀若中心養養、憂念也。内謂心、外謂貌。越、疾也。疏、遠也。内外養之、謂憂誠於中、形於外、冀感悟之也」と注するのを引いて、この「君子内外養之也」という事父母篇の主張が「内禮」の一語に表現されているという。さればこそ、内禮篇は内心の忠愛の情と外在的な禮節形式を説くのであり、それは、篇首の一文「君子之立孝、忝(愛)是甬(用)、豊(禮)是・(貴)」において総括されているとする。

すると、この篇題は「内と禮」という意味になるが、果たしてそう解してよいものか、疑問である。また、上記の事父母篇の文も難解で、とくに「養」を「憂念」と解してよいのかは、他の曾子諸篇が多くこれを「孝養」の意に用いている點からも不審であって、この文をもって本篇の内容を代表させるのは、かなり問題がある。

やはり、内は禮にかかる修飾語とみるのが常識的であろう。そのような意味の用例として、古文『孝經』閨門章に、

子曰、閨門之内、具禮矣乎。嚴親嚴兄、妻子臣妾、繇百姓徒役也。

とあり、また『禮記』仲尼燕居篇に、

子曰、明乎郊社之義・嘗禘之禮、治國其如指諸掌而已乎。是故、以之居處有禮、故長幼辨也。以之閨門之内有禮、故三族和也。以之朝廷有禮、故官爵序也。以之田獵有禮、故戎事閑也。以之軍旅有禮、故武功成也。是故、宮室得其度、量鼎得其象、味得其時、樂得其節、車得其式、鬼神得其饗、喪紀得其哀、辨說得其黨、官得其體、政事得其施、加於身而錯於前、凡衆之動得其宜。

といった例があげられる(なお次注参照)。

- 【31】本篇の「君子」は、「立孝」者であり(簡 1)、無私の「事父母」者であり(簡 6)、「孝子」であり(簡 7)、「孝」を成就する者であり(簡 8)、また「孝」や「悌」を論ずる話者でもある(簡 8・9・10)。なお、簡 7 の「君子孝子」は「曰」を脱した可能性がある(後述)。この處置を是としても、本篇にいう行爲者としての

「君子」は、簡6の「君子事父母」と簡9の「孝子事父母」との対応からも知られるように、ほぼ「孝子」と同義に用いられている。

このような用法は、『孝經』および『大戴禮記』曾子十篇といった曾子関連の文獻に顕著な特色といえる。まず、『孝經』の用例を掲げる。

子曰、孝子之事親也、居則致其敬、養則致其樂、病則致其憂、喪則致其哀、祭則致其嚴、五者備矣、然後能事親。事親者、居上不驕、爲下不亂、在醜不爭。居上而驕則亡、爲下而亂則刑、在醜而爭則兵、三者不除、雖日用三牲之養、猶爲不孝也。（紀孝行章第10）

子曰、君子之事親孝、故忠可移於君。事兄悌、故順可移於長。居家理、故治可移於官。是以行成於内、而名立於後世矣。（廣揚名章第14）

子曰、君子之事上也、進思盡忠、退思補過、將順其美、匡救其惡、故上下能相親也。詩云、心乎愛矣、遐不謂矣、中心藏之、何日忘之。（事君章第17）

子曰、孝子之喪親也、哭不偯、禮無容、言不文、服美不安、聞樂不樂、食旨不甘、此哀感之情也。三日而食、教民無以死傷生、毀不滅性、此聖人之政也。喪不過三年、示民有終也。爲之棺槨、衣衾而舉之、陳其簠簋、而哀戚之、擗踊哭泣、哀以送之、卜其宅兆、而安措之、爲之宗廟以鬼享之、春秋祭祀、以時思之。生事愛敬、死事哀戚、生民之本盡矣、死生之義備矣、孝子之事親終矣。

（喪親章第18）

周知のごとく、『孝經』は孔子と曾子の對話をとおして、天子・諸侯・卿大夫・士・庶人という各階層の「孝」を論じ、これを「天地之經」「聖人之徳」として位置づける。上記の諸章は、その前半につづくもので、その所説を「君子」と「孝子」という行爲の主體に焦點をあわせてまとめると、以下のようになる（數字は今文の章數）。

・孝子：親に事えて敬樂憂哀嚴の五者を致し、驕亂争の三者を除く（10）。

親に喪して哀感の情をつくす。愛敬・哀感あって孝子の事親成る（18）。

・君子：孝を忠、悌を順、家の理を官の治に移す。内に行成り、名立つ（14）。

上に事えて盡忠・補過・順美・匡惡、よって上下相親しむ（17）。

つまり、「孝子」は家内の孝の履行者、「君子」はこれを外に敷衍する者として語られている。いいかえれば、孝子は家内の君子、君子は門外の孝子の謂である。

一方、「君子」は教者としても位置づけられている。

子曰、君子之教以孝也、非家至而日見之也。教以孝、所以敬天下之爲人父者也。教以悌、所以敬天下之爲人兄者也。教以臣、所以敬天下之爲人君者也。詩云、愷悌君子、民之父母。非至徳、其孰能順民、如此其大者乎。（廣至徳章第13）

君子は、孝・悌・臣の教えを通して、天下の父・兄・君を敬する所以を示すという。

このような「君子」「孝子」像は、本篇のそれと相通ずるところが多いといえる。

つぎに、『大戴禮記』曾子十篇にみる「君子」と「孝子」について。

就學者の心得を述べたとおぼしい曾子立事篇（『群書治要』など、「立事」を「脩身」に作る）と、つづく曾子本孝篇には興味深い對稱がみられる（章數は武内譯注による）。

・曾子立事篇（第1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。

・曾子本孝篇（第3章）

孝子惡言死焉、流言止焉、美言興焉。故惡言不出於口、煩言不及於已。

このように、曾子立事篇は「君子」を主語に立て、曾子本孝篇は「孝子」を主語に立てる。しかしてその下につづく内容は、君子・孝子かくあるべしという（『禮記』曲禮篇にも似た）一般的なもので、『孝經』のような家の内外における區別は見られない。いいかえれば、「君子」と「孝子」を入れ替えても讀解に支障はない。つまり、両者はほぼ同義とってよい。

さて、立事篇およそ45章のうち、「君子」を主語におく章は、第11章を除いて、第1～23章までつづき、そのあとに、その變形があらわれる。

多知而無親、博學而無方、好多而無定者、君子弗與也。（第24章）

その前までは、「君子」の下にポジティブな内容をつづけて、規範的なありようを示してきたのに對し、ここではまずネガティブな内容を示して「君子は與らざるなり」と述べる。

そして、第29・31章になると、「君子」にかわって「吾」が顔を出す。

嗜酤酒、好謳歌、巷遊而鄉居者乎、吾無望焉耳。（第29章）

臨事而不敬、居喪而不哀、祭祀而不畏、朝廷而不恭、則吾無由知之矣。（第31章）

その前の「君子弗與也」のところに、私はお手上げだ、私には理解できないというコメントが入る。この「吾」は形式上本篇の話者、すなわち上掲の第1章、篇首に冠せられた「曾子曰」の曾子ということになるが、その信憑性はともかく、ここで「君子」と「吾」が入れ替わる點をみれば、立事篇の「君子」が「吾」と近い位置に置かれていること、いいかえれば、この篇の話者ないし作者の思想の體現者の謂であって、社會的な地位をあらわす語などではないことがわかる。さればこそ、「君子」を「孝子」と同義に用いることもできるわけである。

『荀子』富國篇に、「君子以德、小人以力。力者徳之役也。百姓之力、待之而後功」とあるように、多く荀子にあって「君子」は力をもって役する「小人」＝「百姓」に相對する治者として語られる（内山俊彦『荀子』176頁。講談社學術文庫、1999年）。立事篇にも君子を小人と對照して用いた章が1例ある。すなわ

ち、第 21 章の「君子終日言、不在尤之中。小人一言、終身爲罪」であるが、このばあい、小人は百姓と同義ではない。つまり、ここにみる君子も、社会的な地位ではなく、思想的・倫理的な人格性を表しているといえる。

とはいえ、全く社会性が捨象されているわけではない。曾子本孝篇にいう。

君子之孝也、以正致諫。士之孝也、以德從命。庶人之孝也、以力惡食。任善、不敢臣三德。故孝之於親也、生則有義以輔之、死則哀以莅焉、祭祀則莅之以敬。如此而成於孝子也。（第 5 章）

ここでは、「君子」が「士」「庶人」の上に立つ孝の實踐者とされる。従って、「君子」の具体的な階層としては、卿大夫層を念頭においているらしい。但し、このような「君子」の用法を、他の用例に當てはめてよいかどうかは一考を要する。

一方、「孝子」は「暴人」と對照されている。ふたたび曾子本孝篇にいう。

故孝子之事親也、居易以俟命、不興險行以徼幸。孝子游之、暴人違之。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。孝子之使人也、不敢肆行、不敢自專也。父死三年、不敢改父之道。又能事父之朋友、又能率朋友、以助敬也。（第 4 章）

この「暴人」は、『荀子』成相篇に「暴人芻豢、仁人糟糠」とあり、同賦篇でも「仁人紕約、暴人衍矣」とあって、「仁人」と對照されているが、『韓非子』説林下篇には、

衛將軍文子見曾子。曾子不起、而延於坐席、正身（見）於輿。文子謂其御曰、曾子愚人也哉。以我爲君子也、君子安可毋敬也。以我爲暴人也、暴人安可侮也。曾子不僂命也。

とあるように、「君子」と對照されている。この意味でも、「孝子」は「君子」と相通ずる。

このように位置づけられる「君子」と「孝子」について、曾子関連文獻では特徴的な能力が賦與されている。それは、小より大、内より外、私より公に敷衍する能力である。曾子立事篇に、

事父可以事君、事兄可以事師長、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、亦猶慶賞於國也。忿怒其臣妾、亦猶用刑罰於萬民也。）是故爲善必自内始也。内人怨之、雖外人亦不能立也。（第 42 章）

というのは、カッコ内の『荀子』大略篇と重複する文をおくと、父・兄・子・弟および朋友といった「内人」を、君・師長・臣・承嗣および所予從政者といった「外人」と同様に待遇することを述べたものである。また、おなじく立事篇に、太上不生惡、其次而能夙絶之也、其下復而能改也。復而不改、殞身覆家、大者傾覆社稷。是故君子出言以鄂鄂、行身以戰戰、亦殆勉於罪矣。是故君子爲小由

爲大也、居由仕也、備則未爲備也、而勿慮存焉。 (第41章)

とあるのは、日常の出言・行身において悪・罪を避けることにより、君子は小より大を爲し、家居よりして仕えることができると説く。さらに、曾子立孝篇に、

子曰、(中略)「夙興夜寐、無忝爾所生」。言不自舎也。不耻其親、君子之孝也。是故未有君而忠臣可知者、孝子之謂也。未有長而順下可知者、弟弟之謂也。未有治而能仕可知者、先脩之謂也。故曰、孝子善事君、弟弟善事長、君子一孝一悌、可謂知終矣。 (第4章)

とあるのは、未然の忠臣を「孝子」とし、未然の事長者を「弟弟」として、「君子」は兩者相俟って終わりを知るに至ることをいう。これは、『大戴禮記』の盧辯注にもいうように、脩身より齊家・治國へと至る『禮記』大學篇の「八條目」の思想とも相通ずるが、むしろ『孝經』の土章に「以孝事君則忠、以敬事長則順」といい、また、上掲廣揚名章に「是以行成於内、而名立於後世矣」という思想と合致する。つまり、「君子」と「孝子」の意味づけに限っていうと、曾子十篇と『孝經』とは共通の思想基盤の上に書かれたものと言えるのである。

さて、上博楚簡「内豊」篇にみる「君子」と「孝子」が、上記の用法と相通ずる性質を具有するならば、内豊篇そのものの成立およびその篇題の理解についても、一定の示唆が得られるであろう。もとより本篇は、曾子立孝篇および曾子事父母篇と相渉る文が多く、これが曾子およびその後學の思想を傳えた書であることは容易に想到しうることだが、上記の知見はこれを内在的に裏づけるものといえよう。

また、篇題「内豊」について附言すると、その「内」とは上掲の「爲善必自内始也」や「是以行成於内」の内、すなわち家内の意で、しかもそれは外に開かれた内であり、また、「行成於内」の「行」とは、曾子制言上篇(第1章)によれば、

曾子曰、夫行也者、行禮之謂也。夫禮、貴者敬焉、老者孝焉、幼者慈焉、少者友焉、賤者恵焉、此禮也。行之則行也。立之則義也。今之所謂行者、犯其上、危其下、衡道而彊立之、天下無道故若。天下有道、則有司之所求也。故君子不貴興道之士、而貴有耻之士也。若由富貴興道者、與貧賤、吾恐其或失也。若由貧賤興道者、與富貴、吾恐其羸驕也。夫有耻之士、富而不以道則耻之、貧而不以道則恥之。

とあるように、禮と離れては存立しえないものであるから、「行禮」「成於内」の意で「内豊(禮)」と理解すべきであろう。但し、これが著者による原題であるかどうかはまた別の問題である。

- 【32】「立孝」、『大戴禮記』曾子立孝篇もおなじ。このばあい、孝を立てるのか、孝に立つのか、立ちて孝するのかで、文意が變わる。古文獻には「立孝」という用例はないようで、『淮南子』説山篇に「曾子立孝、不過勝母之間。墨子非樂、不

入朝歌之邑。曾子立廉、不飲盜泉、所謂養志者也」とあるが、「墨子非樂」からも知られるように、これは篇名であり、しかも本文に問題がある(劉文典『集解』)。しかし、『大戴禮記』曾子大孝篇には、

夫孝者、天下之大經也。夫孝置之而塞於天地、衡之而衡於四海、施諸後世而無朝夕、推而放諸東海而準、推而放諸西海而準、推而放諸南海而準、推而放諸北海而準。詩云、自西自東、自南自北、無思不服、此之謂也。

とあり、盧辯注に「置猶立也、衡猶橫也」というように、これは「天下之大經」たる「孝」を立てる意である。では、具體的にどうすることなのか。『禮記』祭義篇に、

子曰、立愛自親始、教民睦也。立敬自長始、教民順也。教以慈睦、而民貴有親、教以敬長、而民貴用命。孝以事親、順以聽命、錯諸天下、無所不行。

とあるのによれば、この「立」は「教」に近い。なお、この文は、『尚書』伊訓篇に、

立愛惟親、立敬惟長、始于家邦、終於四海。

とある經文を敷衍したものらしく、『孔子家語』哀公問政篇にもほぼ同文がある。

【33】「悉是甬豊是・」、『大戴禮記』曾子立孝篇、「其忠之用、禮之貴」に作る。原注、「愛是用、禮是貴」と讀爲する。従うべきである。

武内譯注 62 頁は「貴」を「體の字の訛」と疑っているが、簡本も「・(貴)」で錯誤の可能性は低い。これは前句を「忠の用」と讀むからであろうが、簡本は「之」を「是」に作る。原注は「是」と「之」は同じだとし、王引之『經傳釋詞』にもそうした例は見えているが(卷 9)、武内氏らが疑ったように、今本に従ってよむべきではない。この「是」は「の」ではなく、「これ」と訓むべきだが、通例どおり「～は…だ」という (be 動詞のような) 判斷動詞の意味にとると、「禮是貴」が解しがたい。よって、「是」は強調のために目的語を倒置する際、その間に置かれた助辭と見るべきであろう(西田太一郎『漢文の語法』114 頁参照。角川書店、1980 年)。なお、栗原譯注では、立孝篇の當該文を「其の忠を之れ用ひ、禮を之れ貴ぶ」と正しく書き下している(206 頁)。

さて、今本は盧辯注にいうように「有忠與禮、孝通(道)立」という意味であるが、簡本は「忠」を「悉」に作る(注 2 参照)。「悉」は「愛」の古字で、原注は字形の類似により轉寫の過程で「忠」に誤ったかという。一方、廖名春 j.2005/2/20 は「同義換讀」として、「忠」を「愛」と解した古注や、「忠愛」と併用した古文獻の用例を擧げている。曹建敦 c.2005/2/25 もこれをふまえて、王聘珍『解詁』も引く賈誼『新書』道術篇の、

親愛利子謂之慈、反慈爲嚚。子愛利親謂之孝、反孝爲孽。愛利出中謂之忠、反忠爲倍。

を引きつつ、忠も愛も「内心之誠敬」を意味する點では同義と見て、「愛和豊二

者具備、則孝道立」と、盧注の所説を追認している。

しかし、「忠」と「愛」とでは思想史において擔う意味が異なるはずである。これは「是」の問題とからむが、今本が「忠之用」とするのは、『大戴禮記』曾子本孝篇に、

曾子曰、忠者其孝之本與。　（第1章）

とあるのと相表裏する。すなわち、忠が孝の本體であれば、孝は忠の作用ということになる。なるほど、『論語』里仁篇には、

子曰、參乎、吾道一以貫之哉。曾子曰、唯。子出。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。

とあって、この曾子の言を以てすれば、「忠」を「孝之本」と言っても不思議はなかろう。しかし、『孝經』や曾子十篇にいう「忠」は、明らかに「事君」の忠であって、「文行忠信」という孔子の四教のそれではない（『論語』述而篇）。『孝經』の「君子之事親孝、故忠可移於君」（前掲）をあげるまでもなく、孝を本として忠に移るのであって、決してその逆ではない。つまり、「忠之用」という今本の本文が、そもそもおかしいのであって、この「之」は「是」でなくてはならない。しかも、「忠」も「愛」の誤字ないし意改だとすると、むしろ、「忠者其孝之本與」という本孝篇の篇首の言は、立孝篇の「愛是用」が「忠之用」と誤られた後、これに附随して竄入されたものとさえ疑われるのである。

日本では「忠」と「孝」との関係を重要な思想史上の問題として議論してきた経緯がある。つとに津田左右吉は、「忠」が「孝」に對立する特殊な道徳的概念として成立したのは荀子の頃であり、その背景には君臣關係の強化を急務とする戰國末期の社會情勢があつたと指摘した（『儒教の實踐道徳』『全集』18卷101-103頁。岩波書店、1965年。初出1932年）。小島祐馬はさらに踏み込んで、「忠」概念の創設をひとり荀子に歸し、その君權尊重の思想から法家が輩出したと論じた（『支那古代の社會經濟思想』『古代支那研究』203-204頁。弘文堂書房、1943年。初出1936年）。つまり、「忠信」の忠と「忠臣」の忠を峻別し、その移行の契機を荀子に求めるわけで、このうち、「忠」の概念化が荀子にはじまるとする見方は、郭店楚簡「唐虞之道」篇や「魯穆公問子思」篇の出土によって動揺したが（内山『荀子』336-337頁）、概念化の視角そのものはいささかも揺らいではない。むしろ、簡本の「愛是用」から今本の「忠之用」への書き換えは、「忠」の概念化の過程を裏づける貴重な物證ともいえるだろう。

つまり、「愛」を「忠」に書き換えたこと自體に思想史上の意味を見出すべきであって、安易にこれらを同義とみては、簡本と今本の本文の位相を見誤ることになる。

さて、簡文にいう「立孝」において「愛」を用い「禮」を貴ぶとの考えは、これまた『孝經』において顯著であるといえる。その廣要道章に、

子曰、教民親愛、莫善於孝。教民禮順、莫善於悌。移風易俗、莫善於樂。安上治民、莫善於禮。禮者敬而已矣。故敬其父、則子悅、敬其兄、則弟悅、敬其君、則臣悅。敬一人而千萬人悅、所敬者寡、而悅者衆、此之謂要道也。とあって、〈親愛←孝→悌→禮順〉という行用の圖式が描かれる。さらに、ここにいる〈禮＝敬〉をふまえて、孝における愛と敬の言説を求めるならば、それこそ枚擧に違ない。

ところで、この廣要道章をみると、孝の兩翼ともいうべき愛と禮（敬）ではあるが、叙述の重點は愛よりもむしろ敬、すなわち禮にあることがわかる。これは『論語』爲政篇に、

子游問孝。子曰、今之孝者、是謂能養。至於犬馬、皆能有養。不敬何以別乎。とあることから窺われるように、孝の實踐において親愛はいわば當然視されていて、むしろ禮敬の履行の方を問題視していたということがあったようである。

實は、「内豊」篇においても同様のことがいえる。以下にみるように、下文に「愛是用」の内容を求めても、容易には見出せない。それは上記のような事情によるものと思われる。

なお、この点について、池澤優氏は近年の中國における信古主義的動向を批判したなかで、つぎのように述べている。

父系出自理念が社會構造の基盤となっていた西周・春秋時代と違って、戰國時代においては既に親族倫理が社會構成の倫理的支柱であるという構造は存在しなかった。その構造の中では孝——親子間の愛情と從順の倫理——はいわば人情の自然であり、それについて論じることは大して意味のあることではない。「孝」を思想的なトピックとして論じることは、それ自體、親族倫理を媒介に何か別のことを論じるという構造を持たざるを得ないのである。そして儒家の「孝」思想の場合は、親子関係における倫理性を君臣關係に展開するか、普遍的な人間愛に展開するか、あるいは人格の修養の問題に収斂させるか、いずれにしても親子関係の倫理が普遍的な倫理へ通じることを論じる方向を必然的に指向する。従って、儒家文獻が「孝」に言及する場合、「孝」が倫理の基本であるという見方、「孝」が忠君に通じる考えが含まれることは理の當然であって、それらの要素が存在することは（それが儒家文獻であることの確認にはなるかもしれないが）儒家内における思想の同質性や異質性の證明にはならないのである。（池澤優『「孝」思想の宗教學的研究』294頁。東京大學出版會、2002年）

氏はこのように述べて、むしろ儒家にとっての問題は、親族倫理から普遍的倫理への移行をいかに論理的に提示するかにあったとする。

【34】簡文の「爲人…（者）」という表現は、『管子』五輔篇に、

曰、民知義矣、而未知禮、然后飾八經、以導之禮。所謂八經者何。曰、上下

有義、貴賤有分、長幼有等、貧富有度。凡此八者、禮之經也。故上下無義則亂、貴賤無分則爭、長幼無等則倍、貧富無度則失。上下亂、貴賤爭、長幼倍、貧富失、而國不亂者、未之嘗聞也。是故聖王飭此八禮、以導其民。八者各得其義、則爲人君者中正而無私、爲人臣者忠信而不黨。爲人父者慈惠以教、爲人子者孝悌以肅。爲人兄者寬裕以誨、爲人弟者比順以敬。爲人夫者敦懔以固、爲人妻者勤勉以貞。夫然則下不倍上、臣不殺君、賤不踰貴、少不陵長、遠不間親、新不間舊、小不加大、淫不破義。凡此八者、禮之經也。夫人必知禮然后恭敬、恭敬然后尊讓、尊讓然后少長貴賤不相踰越、少長貴賤不相踰越、故亂不生而患不作。故曰、禮不可不謹也。

とあり、『荀子』君道篇に、

請問爲人君。曰、以禮分施、均徧而不偏。請問爲人臣。曰、以禮待君、忠順而不懈。請問爲人父。曰、寬惠而有禮。請問爲人子。曰、敬愛而致文。請問爲人兄。曰、慈愛而見友。請問爲人弟。曰、敬誦而不苟。請問爲人夫。曰、致功而不流、致臨而有辨。請問爲人妻。曰、夫有禮則柔從聽侍、夫無禮則恐懼而自竦也。此道也、偏立而亂、俱立而治、其足以稽矣。請問兼能之奈何。曰、審之禮也。古者先王審禮、以方皇周浹於天下、動無不當也。

とあり、『孝經』廣至德章に、

子曰、君子之教以孝也、非家至而日見之也。教以孝、所以敬天下之爲人父者也。教以悌、所以敬天下之爲人兄者也。教以臣、所以敬天下之爲人君者也。詩云、愷悌君子、民之父母。非至德、其孰能順民、如此其大者乎。

とあり、『孟子』告子下篇に、

宋輕將之楚、孟子遇於石丘曰、先生將何之。曰、吾聞秦楚構兵、我將見楚王、說而罷之。楚王不悅、我將見秦王、說而罷之。二王我將有所遇焉。曰、軻也請無問其詳、願聞其指、說之將何如。曰、我將言其不利也。曰、先生之志則大矣、先生之說則不可、先生以利說秦楚之王、秦楚之王悅於利、以罷三軍之師、是三軍之士、樂罷而悅於利也。爲人臣者懷利以事其君、爲人子者懷利以事其父、爲人弟者懷利以事其兄、是君臣父子兄弟、終去仁義、懷利以相接。然而不亡者、未之有也。先生以仁義說秦楚之王、秦楚之王悅於仁義、而罷三軍之師、是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君、爲人子者懷仁義以事其父、爲人弟者懷仁義以事其兄、是君臣父子兄弟去利、懷仁義以相接也。然而不王者、未之有也。何必曰利。

とあり、『禮記』冠義篇に、

成人之者、將責成人禮焉也。責成人禮焉者、將責爲人子・爲人弟・爲人臣・爲人少者之禮行焉。將責四者之行於人、其禮可不重與。故孝・弟・忠・順之行立、而后可以爲人、可以爲人、而后可以治人也。故聖王重禮。故曰、冠者禮之始也。

とあるほか、古文獻に常見するところである。

【35】簡文の「人之」という言い方には、「他の」という意味で用いる場合がある。『禮記』坊記篇に、

子云、君子貴人而賤己、先人而後己、則民作讓。故稱人之君曰君、自稱其君曰寡君。

とあって、この「人之君」は明らかに他邦の君の意味である。また『荀子』非相篇に、

彼後王者、天下之君也。舍後王而道上古、譬之是猶舍己之君而事人之君也。という例や、『春秋公羊傳』成公八年に、

鞏之戰、齊師大敗。齊侯歸、弔死視疾、七年不飲酒、不食肉。晉侯聞之曰、嘻、奈何使人之君七年不飲酒・不食肉。（下略）

という例などもあって、本篇の「人之」もこの意味で用いられている可能性はある。但し、ここではその可能性の指摘にとどめ、口語譯には反映させていない。

【36】簡文の「與言」は、相手に對して言う意。『禮記』仲尼燕居篇に、

是故、古之君子、不必親相與言也、以禮樂相示而已。

とあるのは、君子はお互い相手にものを言う必要がないという意味である。

【37】説明の便宜上、ここで一連の文をまとめて扱う。まず簡文は、以下のとおり。

古（故）爲人君者、言人之君之不能・（使）元（其）臣者、不與言人之臣之不能事元（其）君者レ。

古（故）爲人臣者、言人之臣之不能事元（其）君者、不與言人之君之不能・（使）元（其）臣者レ。

古（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レ。

古（故）爲人子者、言人之子之不孝者、不與言人之父之不能・（畜）子者レ。

古（故）爲人・（兄）者、言人之・（兄）之不能・（慈）悌（弟）者、不與言人之悌（弟）之不能承（承）・（兄）者レ。

古（故）爲人悌者、言人之悌（弟）之不能承（承）・（兄）〔者、不與言人之悌（兄）之不能・（慈）悌（弟）者レ。

古（故）曰、與君言、■（言）・（使）臣、與臣言、■（言）事君、與父言、■（言）・（畜）子レ、與子言、■（言）孝父レ、與・（兄）言、■（言）・（慈）悌（弟）レ、與悌（弟）言、■（言）承（承）・（兄）。反此・（亂）也。レ

末尾の「レ」は分章符と認められるから（注10）、篇首の「君子之立孝、悉（愛）是甬（用）、豊（禮）是・（貴）」をふくめ、以上が「内豊」篇第一章となる。

一方、簡本と對應する今本『大戴禮記』曾子立孝篇の本文は、以下のとおりである。

故爲人子而不能孝其父者、不敢言人父不能畜其子者。

爲人弟而不能承其兄者、不敢言人兄不能順其弟者。

爲人臣而不能事其君者、不敢言人君不能使其臣者也。

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。君子之孝也、忠愛以敬、反是亂也。

この兩本について、原注は、今本に「人子」「人弟」「人臣」の文はあるが、簡本の「人君」「人父」「人兄」の文は「文獻失載」とし、また簡本が君・臣・父・子・兄・弟の順とするのに對して、今本は子・弟・臣と順序も異なる。簡文は儒家の「君君・臣臣・父父・子子」（『論語』顔淵篇）および「兄兄・弟弟」の思想を體現するという。

一方、簡本および今本の第一章をつぶさに検討した廖名春 c.2005/4/4 は、これまでの諸説が「君子立孝」を「人子事父」と解し、「忠」と「禮」、「愛」と「敬」を下から上へ（子→父・弟→兄・臣→君）の一方的な要求と理解してきたのは問題であるとして、簡本は本来、君－臣・父－子・兄－弟に對する雙方向の要求をしたものであり、今本が「人君」「人父」「人兄」の文を削って、「人子」「人弟」「人臣」の文を残したのは、まさに下から上への一方的な從屬義務を要求した、「君主專制思想的産物」とであると結論された。

一見わかりやすい、魅力的な見解であるが、この結論がよって立つ考證には問題がある。

まず、簡本の「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」を、君の角度から用愛・貴禮して以て「立孝」することを説いたものと意味づけたうえで、文中の「使」を「以禮使」の意と解し、『孟子』離婁下篇に、

孟子告齊宣王曰、君之視臣如手足、則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬、則臣視君如國人。君之視臣如土芥、則臣視君如寇讎。

とある文の傍線部を引いて、ここに説かれる意味と同義とする。そして簡文は、「爲人君者」が「言人之君之不能使其臣者」、すると（就）、「不與言人之臣之不能事」となる。言い換えると、「爲人君者」は「言人之君之能使其臣者」、そうしてはじめて（只有…才能）、「言人之臣之不能事」と言うことができる。つまり、人の君が禮をもってその臣を使うことが出来てこそ、はじめて人の臣の（君に）事えることが出来ないということを批評できる。そうでなければ、その資格はないというわけで、この場合、前の「言」は「主張」の意、後の「言」は「指責」の意で、「與」は「得」と讀むことができる。つまり、「不與…者」は「不得…的」に相當し、「没有…的資格」と同じ意味である。よって簡文は、君主たるものは、君主が禮なくして臣下を使うことができると主張すれば、臣下が禮なくして君主に事えることを指責する資格がないと理解できるという。氏はこの解釋を以下のすべての文に適用し、このような要求が君臣父子兄弟すべてになされることをもって、上記のような雙方向性の議論を展開するのである。

さらに、氏は原注の「文獻失載」説を是として、今本の後半に「與父言」「與

兄言」「與君言」と、父・兄・君のことが述べられているのに、その前半に「人君」「人父」「人兄」の文がないのは、今本がこれを削除した明確な證據であるとする一方、『儀禮』士相見禮（後掲）などの古文獻が、みな君臣・父子・兄弟の順序に従うのに、今本の後半が父子・兄弟・君臣の順になっているのは、順序を入れ替えた證據だとして、今本の意圖的な改變を主張する。そしてこの今本意改説が、上記の「君主專制思想的産物」という結論をみちびく根據となっている。

このように、廖説のポイントは2點。簡本第一章前半の解釋と今本意改説とであるが、前者についていえば、「言」と「與」の読み換えにより、前半の文を「只有…才能」の構文とみる點が、獨特である。しかし、「言」の意味を前と後で微妙にずらしたり、「與」を現代語の「得」に読み換えたりする點は、にわかには承服できない。

また、氏はその解釋が一義的には盧辯注にいう「不可以已能而責人之不能。況以所不能」と同様の「先己後人」の考えをあらわすとしているが、廖説と盧注の言うところは全く異なる。盧注は、自分の不能はもちろん、自分の能をもって人の不能を責めてはならないという。この場合、不能を責めることそのものが問題とされている。ところが、廖説では上記のように、自分に能があれば、人の不能を言う資格があるとしている。そんなことを、普通言うだろうかというのが疑問の一つ。いま一つは、この解釋を後半の文におよぼすと、「君と言うときは、臣を使うことを言う」といったばあい、そう君に言う臣下は、よく君に事えていることが前提となるわけだが、すると、この文は君にそう言うために、よく事えなさいと述べたことになる。廖氏はこのあたりの不自然さを覆うためか、「與君言、言使臣、與臣言、言事君」という對句を掲げ、「君要以禮『使臣』、臣也要以禮『事君』」とまとめて説明しているが、その實、「君要以禮使臣」の意味は「與臣言、言事君」があらわし、「臣也要以禮事君」の意味は「與君言、言使臣」が表すわけである。そんなまわりくどい言い方を、普通するであろうか。

では、どう解釋すべきなのか。そこで、議論を明確にするために、ここでくり返される文の構成を單純化してしめすと、つぎのようになる。

甲：故爲人 (A) 者、言人之 (A) 之不能 (x) 者、不與言人之 (B) 之不能 (y) 者。

乙：與 (A) 言、言 (x)。

この A・B に君・臣・父・子・兄・弟が入り、x・y にはそれぞれ A・B の人がすべきこと、すなわち使臣・事君・畜子・孝父・慈弟・承兄が入る。

まず、前半 (甲) の文意は、「A たる者は、A が x できないことは言うが、人に向かって B が y できないことを言ったりはしない」というようになる。このばあい、重要なのは、ここに代入される A と B とが君－臣・父－子・兄－弟と相對する立場であること、また、それぞれがなすべき x と y とが、その相對する

立場に向けた行爲であることである。

われわれがこの甲の文をよむとき、その冒頭の「故に」でつながれている篇首の文「君子之立孝、愛是用、禮是貴」と、どういう意味でつながっているのかに困惑する。しかし、上記の點をふまえるならば、甲の文にいう、A は A の不能を言うが、B の不能は人に言わないということが、君－臣・父－子・兄－弟という関係において、互いの立場を守り、尊重することを意味するということに気づくであろう。これすなわち「愛を是れ用い、禮を是れ貴ぶ」ことであり、その意味で、原注が「君君・臣臣・父父・子子」の思想の體現とした見方は正しい。

なお、甲の文を理解する上で、『管子』小匡篇に、

桓公曰、定民之居、成民之事、奈何。管子對曰、士農工商四民者、國之石民也。不可使雜處。雜處則其言嘍、其事亂。是故、聖王之處士必於間燕、處農必就田壟、處工必就官府、處商必就市井。今夫士羣萃而州處間燕、則父與父言義、子與子言孝、其事君者言敬、長者言愛、幼者言弟。且昔從事於此、以教其子弟。少而習焉、其心安焉、不見異物而遷焉。是故、其父兄之教不肅而成、其子弟之學不勞而能。夫是故士之子常爲士。

とあるのは参考になる（『國語』齊語にもほぼ同文あり）。これは、士という階級の安定的な再生産が、「間燕」（學校）における「父兄之教」と「子弟之學」に基づくことを述べたものだが、「父は父と義を言い、子は子と孝を言う」以下は、簡本の「A は A のことしか言わない」という内容とよく對應している。また、「雜處」が「亂」をもたらすという主張も、簡本の「反此亂也」と基本的に一致している。

一方、乙の文には、原注および『大戴禮記』盧辯注が指摘するように、出典がある。

凡言、非對也、妥而後傳言。與君言、言使臣、與大人言、言事君、與老者言、言使弟子、與幼者言、言孝弟于父兄、與衆言、言忠信慈祥、與居官者言、言忠信。凡與大人言、始視面、中視抱、卒視面、毋改。衆皆若是。若父則遊目、母上於面、母下於帶。若不言、立則視足、坐則視膝。

『儀禮』士相見禮である。なお武威漢簡『儀禮』の當該部分を念のため掲げておく。

凡言、非對也、稱而復傳言。與君言、言使臣、與大人言、言事君、與・（老）者言、言使弟子、與幼者言、言孝弟於父兄、與衆言、言忠信〔慈・〕、與居官者言、言忠信。凡與大人言、始視面、中視抱、卒視面、無改。終皆如是。如父則游目、無上於面、無下於帶。立則視足、坐則視膝。（簡 10-12；傍點は異字、傍線は削改字、〔 〕は原書の文字囲い）

『儀禮』の諸篇には多く、式次第を記述した經文のあとに、具體的な解説を述べた「記」がついている。士相見禮のばあい、士と士（士相見）、士と大夫、大

夫と大夫、士大夫と君との接見の禮を述べ、そのあと、燕見・進言・侍坐・飲食・退下・執幣・自稱の作法が記される。士相見禮はそれらを「記」と明記しないが、上文はその内の進言の法を述べた「記」に相當する部分である。

李朝遠原注は、上記の傍線部を引いて「簡文亦與之同義」とだけいい、廖名春氏をはじめとする諸家に至っては、この出典をほとんど無視されているが、子細によむと、甲の文にいう「言」と、乙の文にいうそれには、明らかな違いがあることに氣づくであろう。

まず、『儀禮』の「言」について、鄭玄注は「凡言、謂己爲君言事也」といい、賈公彥疏に「謂臣有圖爲君言也」といい、胡培翬『正義』は「凡進言之法、自言曰言、因問曰對、二者不同也」という。本文は下文に「大人」以下の進言相手が列擧されるので、鄭注や賈疏のように「君の爲」と限定するのも不審であるが、この「言」が接見の場における「進言」の意であることは確實である。ゆえに下文は、君と接見した時には使臣のことを進言し、大人（卿大夫）に對しては事君、老者には使弟子、幼者には孝悌、衆とは忠信慈祥（善）、居官者（士以下）と接見したときには忠信のことを言う、と解される（カッコ内は鄭注）。

つまり、甲の文の「言」の主語はA本人であるが、乙の文の「Aと言う時は、xを言う」の主語は、Aに接見する者（自分）であって、甲と乙とで主語が入れ替わっている。この點が第一章の理解をややこしくしているわけだが、解きほぐしてみれば簡単な話で、要するに、A本人がxできないということしか言わないのだから、Aに進言する時もxのこと以外は言うべきでない。それで、「Aと言うときは、xを言う」ことになっている。「此れに反するは亂なり」、すなわちそれ以外の進言をすることは、禮を缺き秩序を亂す行爲なのである。

なお、嚴密に言えば、ここにいう乙の文と士相見の文には文字の出入がある。しかし、著者みずからいわんとする話題にあわせて、語句を入れ替えるということはよくあることであって、甲・乙兩文にみる用語が簡本・今本ともに揃えてある本篇などは、まさにその例といえる。ただ、著者の着想のもとをたどる意味では、甲の文にとっての『管子』小匡篇、乙にとっての『儀禮』士相見禮の文は、直接・間接的に一定の作用を及ぼしたであろう（念のため、これは本篇と『管子』『儀禮』との間に直接的な引用關係を想定しているという意味ではない）。

以上が簡本「内豊」篇第一章に對する筆者の解釋である。

ところが、今本では「人の子と爲て其の父に孝する能わざる者は、敢えて人の父の其の子を畜う能わざる者を言わず」というようになっている。すなわち、

甲(2)：爲人(A)而不能(x)者、不敢言人(B)不能(y)者。

という構文であって、Aには子・弟・臣、Bには父・兄・君が入り、xにはAがなすべきこと（孝父・承兄・事君）、yにはBのそれ（畜子・順弟・使臣）がそれぞれ入る。この場合、主語に立つAはBの下位にある者のみという點が、簡

本と大きく異なっている。

つまり今本は、「x できない A は、あえて B が y できないことを言わない」というシンプルな主述文になっている。さればこそ、盧注に「己れの能うことを以て人の能わざることを責むべからず。況んや能わざる所を以てをや」というのである。

こうなると、「A と言うときは、x を言う」という乙の文は、今本も簡本と同じであるから、甲で A ができないとしたことを、乙では A に進言することになる。それは相手の不能を注進して改善を促すという意味では了解できるが、これが「不能の A は B の不能に言及しない」という甲とどうつながるのか、文脈がまるでつかめない。それゆえか、孔廣森以下の諸注はみな盧注に引く士相見の文の校異を問題とするのみで、文意については黙して語らないのである。

しかし、簡本が出土したいま、簡本は今本の原形であり、今本は簡本の崩れた本文を傳えていると考えることで、この問題は解決できる。それと同時に、廖氏の今本意改説についても、今本の文脈の破綻をもって、その明確な反證とすることができる。簡本と今本との間で本文の意味が通らなくなっているということは、むしろ意改したのではなく、本文が欠損したことを暗示する。恐らく轉寫・傳來の過程で生じた文字の異同や脱編・錯簡などによって、文意がしだいに通じなくなり、やむをえず語句を組み替えたというのが常識的な見方であろう。

また、本文が崩れた経緯も、比較的是っきりと説明することができそうである。

簡本は乙の文のあと、ただちに「反此亂也」とつづく。このばあい、明らかに「此」は乙の文をさし、「亂」は、「愛是用」ではなく、「禮是貴」に對する語と知られる。

ところが、今本ではその前に、「君子之孝也、忠愛以敬」の 9 字を補う。清朝以来、ここで章を改めることになっているが、廖名春 c.2005/4/4 の指摘をまつまでもなく、その非は簡本の出現により明らかとなった。それとともに、この 9 字も後補と判明したわけだが、これを後補と考えたばあい、「君子之孝也」や「忠」「敬」の語句は今本の前文および下文にみえるので、そこから補えるが、「愛」の字は、立孝篇にはここにしかない。

このばあい、簡本を得た現在の見地からすると、今本の「愛」は簡本の篇首「愛是用」から出たと考えるのが自然であって、つまり、甲の文が組み替えられる段階ではまだ「愛是用」の本文は残っていた。それで、甲の文が亂れて組み替えられたとき、乙の文意も通じなくなったため、「反此（是）亂也」の前に脱文を想定して切り離し、前後の文から「愛以敬」を補った。その後、篇首の「愛」が「忠」に誤られ、さらに「愛以敬」の上に「忠」を加えたのであろう。

簡本から今本にいたる本文形成の過程は、およそ以上のように推定される。

ここで、雙方向性の要求を述べた簡本から、一方的な從屬義務を要求した今本

へと見通した廖説の結論について附言すると、その根拠となる第一章の解釋と今本意改説とが成立しがたいことはすでに論じたが、結論そのものはおおむね妥当なものと考えられる。

もとより、君臣相互の義務という考え方は、上掲の『孟子』離婁下篇および『論語』八佾篇などにもみえている。

定公問、君使臣、臣事君、如之何。孔子對曰、君使臣以禮、臣事君以忠。

ゆえに、雙務性を問題とすることじたいに支障はない。事實、「内豊」篇第一章では君臣・父子・兄弟が互いの立場を犯さぬよう言動を制することが、「禮是貴」の例とされているのであり、これを「立孝」の問題としてとりあげるのも、孝をすべての根本と考える曾子學派の思想のあり方から容易に説明することができるだろう。

しかし、本文が缺損して文意が通らなくなったばあい、その修復にあたり後代の思想が混入するということは、むしろ避けられないことであって、そうした過程で、下から上への片務的な從屬を要求する「君主專制思想」が作用したということは大いにありうることであろう。ただし、意圖的な改變を試みたならば、もっと今本は文意が通っていたはずである（むろん改變した後に本文が亂れた可能性も否定できないが、そのばあい、意改説もまた依據すべき本文を建て直す必要が生ずる）から、やはり修復は必要最小限にとどめられ、そのために、今本にみるような中途半端な現状になったのではなかろうか。

【38】「古爲人臣者、言人之臣之不能事元君者、不與言人之君之不能・元臣者」について、『孟子』公孫丑上篇に、

孟子曰、人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心、非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉黨朋友也、非惡其聲而然也。由是觀之、無惻隱之心非人也、無羞惡之心非人也、無辭讓之心非人也、無是非之心非人也。惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四體也、有是四端而自謂不能者、自賊者也。謂其君不能者、賊其君者也。凡有四端於我者、知皆擴而充之矣、若火之始然、泉之始達。苟能充之、足以保四海。苟不充之、不足以事父母。

とある文が参照される。

【39】原注、「畜、養也」という。「畜子」の用例はそれほど多くないが、『韓詩外傳』卷7に、

夫爲人父者、必懷慈仁之愛、以畜養其子、撫循飲食、以全其身。及其有識也、必嚴居正言、以先導之。及其束髮也、授明師以成其技。十九見志、請實冠之、足以死其意、血脉澄靜、媀內以定之、信承親授、無有所疑。冠子不言、髮子不

答、聽其微諫、無令憂之、此爲人父之道也。詩曰、父兮生我、母兮鞠我。拊我畜我、長我育我。顧我復我、出入腹我。

とあり、また『群書治要』卷36「尸子」治天下篇には、

治天下有四術。一曰忠愛、二曰無私、三曰用賢、四曰度量。度量通、則財足矣。用賢、則多功矣。無私、百智之宗也。忠愛、父母之行也。奚以知其然。父母之所畜子者、非賢強也、非聰明也、非俊智也、愛之憂之、欲其賢已也。人利之與我利之、無擇也。此父母所以畜子也。然則愛天下、欲其賢已也。人利之與我利之、無擇也。則天下之畜亦然矣。此堯之所以畜天下也。有虞氏盛德、見人有善如己有善、見人有過如己有過。天無私於物、地無私於物、襲此行者、謂之天子。誠愛天下者得賢。奚以知其然也。弱子有疾、慈母之見秦醫也、不爭禮貌、在囹圄、其走大吏也、不愛資財。視天下若子、是故其見醫者、不爭禮貌、其奉養也、不愛資財。故文王之見太公望也、一日五反、桓公之奉管仲也、列城有數、此所以其僻小身至穢汚、而爲正於天下也。鄭簡公謂子產曰、飲酒之不樂、鐘鼓之不鳴、寡人之任也。國家之不入、朝廷之不治、與諸侯交之不得志、子之任也。子產治鄭國、無盜賊、道無餓人。孔子曰、若鄭簡公之好樂、雖抱鐘而朝、可也。夫用賢、身樂而名附、事少而功多、國治而能逸。

とあって、畜→治という、孝→忠とは對稱的な論理を展開している。

【40】原注、「・」は『説文』にみえないが、金文に「哉」と讀まれる「・」字があり、簡文は从・从心で「慈」と通ずる。今本「順」に作るが、慈・順ともに「上愛下」の意であるとする。「哉」の「・」字が从心で「慈」に通ずるとは少しわかりにくい、これらはみな精母ないし従母之部の字ではほぼ同音だからであろう（なお楚簡は「茲」を「兹」に作る；『楚文字編』250頁）。

一方、「承」字について原注は、「承」の初文で、『集韻』に「承、奉也、受也。或作丞」とあり、甲骨文も「承」を「丞」に作るという。今本、「承」に作る。『説文』12上に、「承、奉也、受也。从手从冫从山」とあり、同3上に、「丞、翊也。从山从冫从山。山高奉承之義」とあって、要するに从手の「丞」が「承」、从山の「丞」が「丞」である（承・丞とも禪母蒸部で同音）。簡文の「丞」は从山从冫であり、『楚文字編』675頁はこの字を「承」に収める。

ちなみに、「慈弟」「承兄」という表現は、古文獻にあまりみえないようで、「承兄」の語は『大戴禮記』曾子立孝篇の例がほとんど唯一といえ、「慈弟」も『群書治要』卷31「六韜」文韜篇に、

文王問太公曰、願聞爲國之道。太公曰、愛民。文王曰、愛民奈何。太公曰、利而勿害、成而勿敗、生而勿殺、與而勿奪、樂而勿苦、喜而勿怒。文王曰、奈何。太公曰、民不失其所務、則利之也。農不失其時業、則成之也。省刑罰、則生之也。薄賦歛、則與之也。無多宮室臺池、則樂之也。吏清不苛、則喜之也。民失其務、則害之也。農失其時、則敗之也。無罪而罰、則殺之也。重賦歛、則

奪之也。多營宮室遊觀以疲民、則苦之也。吏爲苛擾、則怒之也。故善爲國者、御民如父母之愛子、如兄之慈弟也。見之飢寒、則爲之哀、見之勞苦、則爲之悲。文王曰、善哉。

とみえる程度である。

- 【41】簡文「君子事父母、亡ム（私）・（樂）、亡ム（私）慝（憂）。父母所樂＝（樂）之、父母所慝（憂）＝（憂）之」。『大戴禮記』曾子事父母篇は「孝子無私樂。父母所憂憂之、父母所樂樂之」に作る。曹建敦 j.2005/3/4 および同 3/6 が詳述するように、今本には「無私憂」3字の脱文が認められる。本文の類例として、『禮記』内則篇の、

曾子曰、孝子之養老也、樂其心、不違其志、樂其耳目、安其寢處、以其飲食忠養之。孝子之身終、終身也者、非終父母之身、終其身也、是故、父母之所愛亦愛之、父母之所敬亦敬之。至於犬馬盡然、而況於人乎。

などが挙げられる。

- 【42】簡文の「・」字の意味については、「憐」説と「隱」説とで意見が分かれている。

原注は「・」を从・从心と解析したうえで、馬王堆帛書『老子』乙本 205 上の「・國相望」の例から、「・」を「鄰」と釋し、これを从心として「憐」と読み、『爾雅』釋詁篇下の「憐、愛也」により、「・（憐）」を愛の意と解する。なお、鄰・憐ともに來母眞部。

一方、「・」字は上博楚簡「孔子詩論」で問題となった文字で、その簡 1 に、
孔子曰、詩無・志、樂無・情、文無・言・

とある（問題の字以外はいわゆる寛式隸定による）、この「・」字の読みについて、「離」「隱」「吝」「泯」といった説が提出されている（黄懷信『上海博物館藏戰國楚竹書「詩論」解義』267-271 頁。社會科學文獻出版社、2004 年）。うち、「隱」と讀む李學勤・裘錫圭説が有力で、はじめ「泯」説を唱えた廖名春 2005/2/20 も、「内豊」篇の本字をみて、これが『論語』子路篇に、

葉公語孔子曰、吾黨有直躬者。其父攘羊而子證之。孔子曰、吾黨之直者異於是。父爲子隱、子爲父隱。直在其中矣。

とみえる趣旨に合致するとして、「隱」説を支持した。曹建敦 2005/3/4 もこれに従う。これとは別に、陳劍氏も同様の見解を示したらしく、魏宜輝 2005/3/10 が陳説に従う。

しかし、魏啓鵬「楚簡『孔子詩論』雜識」（『新出土文獻與古代文明研究』所收。上海大學出版社、2004 年）が辯じたように、「隱」は影母文部で、來母眞部の「・」とは隔たりがある。魏氏自身は、韻部については眞文旁轉とし、聲母については、二重子音説 kl-が唱えられているように、來母は牙喉音と近い（中古の韻圖で影母は喉音とされる）ので、通假可能とされているが、この考察がいみじくも露呈

しているように、「隱」説は語義に基づく訓詁といわざるをえない。

そこで、「・」字の用例をみると、郭店楚簡「性自命出」篇簡 59 に、「凡兌（悦）人勿・也」とあって、この「・」は諸家「吝」と解している。上記の「吝」説の出所であるが、吝は「恨惜也。从口文聲」（『説文』2 上）であるから、从二口の「・」字はもともと文聲で、眞部の「鄰」の方を通假と考えることもできる（なお隣聲は吝とも通假する；『古字通假會典』98 頁）。すると、本字は「从心文聲」の「恣」と讀むことができる。『説文』10 下に「恣、彊也。从心文聲。周書曰、在受德恣。讀若旻」とあり（『尚書』立政篇はこの「恣」を明母眞部の「啓」に作る）、この「彊也」は、しいる・つとめるの意である。

簡文は父母を諫めて不可ならば従うという流れで、その場合、どのように従うかが問題なのだが、「憐」を「愛」と讀む説はいま一つ文意が通ぜず、「隱」と讀み換える説は音がやや遠い。とすれば、聲符のまま「恣」と讀むのが最善と思うのだが、如何であろうか。

【43】「任」の意味について、原注は「聽憑」の意と解する。諫止しても不善を止めない父母の意に従う意である。問題はこの後の簡の配列（編聯）で、(1) 第 6 → 7 簡と續けるか、(2) 第 6 → 8 簡と續けるかで、意見が分かれている。まずは、兩説に従って簡文を示す。

(1) 君子事父母、亡ム（私）・（樂）、亡ム（私）息（憂）。父母所樂樂之、父母所息（憂）息（憂）之。善則兌（從）之、不善則・（止）之、・（止）之而不可、・而任₆／不可、唯（雖）至於死從之、孝而不諫、不城（成）口（孝）。・（「諫而不從、亦」）・不城（成）孝。レ君子孝子不飢（食）、若才（在）・（腹）中、攷（巧）・（變）古（故）父母（母）安。7

(2) 君子事父母、亡ム（私）・（樂）、亡ム（私）息（憂）。父母所樂樂之、父母所息（憂）息（憂）之。善則兌（從）之、不善則・（止）之、・（止）之而不可、・而任₆／之、如兌（從）呂（己）・（起）。君子曰、考（孝）子、父母又（有）疾、・（冠）不力（飭）、行不頌、不・（卒）立、不庶語。皆（時）昧・（功）・（勞）、行祝於五祀、・（豈）必又益。君子曰（以）城（成）元（其）考（孝）。8

なお、本章と關連する『大戴禮記』曾子事父母篇第 1 章も、ここに掲げておく。

單居離問於曾子曰、事父母有道乎。曾子曰、有。愛而敬。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。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。孝子無私樂。父母所憂憂之、父母所樂樂之。孝子唯巧變、故父母安之。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。

さて、(1) の配列は李朝遠原注および廖名春 j.2005/2/20、房振三 j.2005/4/3 が

採用し、(2)は董珊 j.2005/2/20、曹建敦 j.2005/3/4、魏宜輝 j.2005/3/10、梁濤 j.2005/8/1 が採用する。(1)は李朝遠「説明」に「第一至第七簡可連讀」とあるのみだが、第6簡「・而任」の原注では「與文獻『行之如由己』意相近」とする。この「文獻」とは、上記の事父母篇の「諫而不用、行之如由己」をさす。そこで魏宜輝氏は、この「行之如由己」が第8簡の「之如從己起」とほぼ一致することから、第6簡は第8簡に連続するとした。これを董氏以下の諸家が踏襲したものらしい（発表日時が前後しているが、董氏は魏説によると明言している）。

とくに曹氏は(2)説を辯じて、「・而任不可」と續ける(1)では明らかに文意が合わず、解釋し難いとし、(2)のように「・而任之」と續ければ、「之」は父母の「不善」を指すことになって、理解しやすいとする。その上で、曾子立孝篇第4章に、

子曰、可人(入)也、吾任其過。不可人(入)也、吾辭其罪。詩云、有子七人、莫慰母心。子之辭也。

とある文(注31の中略部分)を引き、「此言微諫之道。過則稱己也。入謂納其言」「諫若不從、又爲之辭說、使若無罪然。所謂子爲父隱」という孔廣森『補注』を引證する。つまり、簡本の「・」は「子爲父隱」の「隱」、「任」は「吾任其過」の意とする。

以上の兩説のうち、筆者は(1)の方が優れていると考える。

まず、李朝遠「説明」も指摘するように、本篇には句讀點や分章符が多く打たれているが、それは第7簡までで、第8簡以下には及んでいない。特に第7簡には話題が切り替わるところに分章符「レ」が打ってあるが、第8簡にはそれが無い。この分章符は第6簡にあるのと同じであるから、(2)説によると、第8簡にない分章符がその前後にあるのは不自然である。

つぎに、各簡の記載内容をみると、(1)の方に内容のまとまりがある。

簡6：第一章末尾「レ」、事父母のこと→諫言のこと

簡7：諫言のこと「レ」、孝子巧變のこと

簡8：「如從己起」→父母有疾のこと

簡9：事父母のこと

(1)説では簡6→7と諫言の話題がつづくが、(2)説では簡6の諫言の話が、簡8の父母有疾の話題をはさんで、斷片化した簡7に出てくることになる。さらに、簡7の巧變の段には「飢(食)」のことがみえるが、簡9の事父母の段にも同様に「飢(食)」の話題が出てくる。こういう場合、斷簡の整理のしかたとしては、内容のつながりを重視して、簡6→7→9と續け、この後に父母有疾の簡8を置くのが、常識的な處置であろう。また、諸家は全く問題にしていないが、本篇第一章に「進言」の禮のことが語られており(注37)、それに續く第二章では、「諫言」のことが語られている。つまり、取り上げる話題に關連性が認められる

わけで、こうした点も編聯を考える上では留意すべきであろう。なお、注 18 で指摘した「孝」と「考」の問題もこの場合、参考になるだろう。

以上、符號の打ち方と内容のまとめりという客観的な視點から簡 6 → 7 → 9 と配列するのが、より適切な處置であると考えられる。

次に、思想史的な觀點から「諫而不用、行之如由己」と編聯する(2) 説の是非を検證する。この編聯案は、曹説によると、諫言が聽き容れられない時は父母の不善を隠してその罪に任じ、その不善をみずから爲すもののように振る舞わねばならないという意味になるが、その一方で、簡 7 の下文には「唯(雖)至於死從之」とあって、あくまでも父母の意に「從う」ことが強調されている。この「從う」ということと、「隠して」「其の過を任じ」「己に由るが如」くするということとは、消極的と積極的という以上の隔りがある。これほど隔りのある主張が、同じ篇の中に同居するというのは、やはり不自然であろう。

また、そもそも「諫而不用、行之如由己」というような態度は、本篇の「諫言」の内容としては勿論、「諫言」の思想そのものとも乖離しているように思われる。というのも、『禮記』坊記篇に、

子云、從命不忿、微諫不倦、勞而不怨、可謂孝矣。詩云、孝子不匱。
とあるのは、『論語』里仁篇に、

子曰、事父母幾諫、見志不從、又敬不違、勞不怨。
とある言を祖述したものだ、その引詩の「孝子不匱」から、

孝有三、小孝用力、中孝用勞、大孝不匱。思慈愛忘勞、可謂用力矣。尊仁安義、可謂用勞矣。博施備物、可謂不匱矣。父母愛之、嘉而弗忘、父母惡之、懼而無怨。父母有過、諫而不逆、父母既沒、必求仁者之粟以祀之。此之謂禮終。
という『禮記』祭義篇の言説へと展開したのであろう。實はこれと同文が『大戴禮記』曾子大孝篇にもある。よって、これは曾子學派の言説と推定出来るが、この「父母有過」の内容がさらに發展して、

父母有過、下氣怡色、柔聲以諫。諫若不入、起敬起孝、說則復諫。不說、與其得罪於鄉黨州閭、寧孰諫。父母怒、不說而撻之流血、不敢疾怨、起敬起孝。
という『禮記』内則篇の主張に至ったものと考えられる(鄭注:「子從父之命、不可謂孝也」)。

してみると、ここに辿られる「諫言」の態度は、親の罪を擔うという態度とは全く異なる。そもそも、「諫言」の目的は「身不陷於不義」にあるのであり(『孝經』諫爭章)、親の罪過に荷擔しては意味がないし、そんなことを問題にするはずもないのである。『禮記』檀弓上篇に、

事親有隱而無犯、左右就養無方、服勤至死、致喪三年。
とあり、「有隱而無犯」の鄭注に、

隱、謂不稱揚其過失也。無犯、不犯顔而諫。『論語』曰、「事父母幾諫」。

とあるのについて、正義が、

據親有尋常之過、故無犯。若有大惡、亦當犯顏。故『孝經』云、「父有爭子、則身不陷於不義」、是也。

と補足するのは、こうした諫言の常識に基づくものであろう。

従って、「・而任ノ之、如炗（從）旨（己）・（起）」という編聯案は、その思想の内容から見て採用し難く、このように第6簡に第8簡を續けてわざわざ問題を複雑にするよりも、今本と同様に「孝而不諫、不城（成）□（孝）」云々と結ぶ第7簡を接續させた方がよほど優れるであろう。

では、この編聯案が直接依據する事父母篇「諫而不用、行之如由己」の一文はどう考えるべきか。この点については、つとに汪照『注補』が「行之而思己」の誤りかと疑い、王聘珍『解詁』以下の諸家は、「行之」の主語を「父母」と解してこの難点を回避している。つまり、父母の行いを自分の所爲にする意と見るわけだが、こういう處置がとられること自體、この一文がやはりおかしいということを表している。

この問題を考えるには、簡本と今本との関係を明確にする必要があるので、ここで詳しく立ち入ることは出来ないが、我々は既に簡本「内豊」篇第一章と今本曾子立孝篇との関係を明らかにしてあるから（注37）、その知見を踏まえつつ大まかな考えを提示することは許されよう。

『大戴禮記』曾子事父母篇は、曾子とその弟子單居離との對話篇で、話題は「事父母」「事兄」「使弟」の三つに及ぶ。注目すべきは、その三題のいずれも「若中道」「若不中道」という二つの場面を想定し、そこから「事父母」「事兄」「使弟」の然るべき態度を説いている点である。例えば、問題の第1章を再掲すると、

單居離問於曾子曰、事父母有道乎。曾子曰、(a) 有。愛而敬。(b) 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。(c) 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。(d) 孝子無私樂。父母所憂憂之、父母所樂樂之。孝子唯巧變、故父母安之。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。

とあり、まず「父母之行」と提題して「若中道則從」と「若不中道則諫」という二つの場面を想定し、「從」「諫」という二つの態度を引き出して、これを組み替えながら、「從而不諫、非孝也。諫而不從、亦非孝也」という同じ結論を導いている。この(b)の文を、簡本と比較すると、

君子事父母、(d) 亡ム（私）・（樂）、亡ム（私）慝（憂）。父母所樂樂之、父母所慝（憂）慝（憂）之。(b) 善則炗（從）之、不善則・（止）之、・（止）之而不可、・而任ノ不可、唯（雖）至於死從之、孝而不諫、不城（成）□（孝）。・（「諫而不從、亦」）・不城（成）孝。レ君子孝子不飡（食）、若才（在）・

(腹) 中、(d) 攷 (巧) ・ (變) 古 (故) 父母 (母) 安。 7

簡本の場合、「若中道」「若不中道」という抽象的な言い方ではなく、「善」「不善」という直接的な表現をとりながら、「筮 (従)」「・ (止)」という二つの態度を引き出している。ここで、簡本第1章と今本曾子立孝篇との関係を踏まえ、簡本から今本へという流れを想定すると、簡本の「善」「不善」の対照を今本は「若中道」「若不中道」と抽象化し、この対照を用いて、「事父母」から「事兄」「使弟」へと議論を擴張したのではないかという推測が成り立つ。この假説によると、今本の成り立ちは、以下のようにすっきりと説明出来る。

まず、今本は簡本を對話篇に仕立て直した本文であり、弟子の「事父母有道乎」という問いに對して、総論的な解答を用意する必要がある。そこで (a) に「有愛而敬」という文言を置いた。「愛」と「敬」が「孝」の根本であることは既述したが (注 33)、この場合、注目すべきは、(b) 以下に「愛」と「敬」が具体的に展開されていない点である。汪中『正誤』がこの「有愛而敬」について「此句有脱文」と指摘した問題を、諸家は「有。愛而敬」と断句して凌いでいるが、汪中の疑念には相應の理由があるのである。また、この総論的な (a) を置いたことに關連して、簡本では (d) → (b) と展開するところを、今本では (b) → (d) と反對に展開している。これは、簡本の (d) 「亡ム (私) ・ (樂)、亡ム (私) 息 (憂)」が提題の意味で、章の冒頭に結論を示し、以下にそれを説明してゆく形をとるのに對し、今本では (a) を置いた關係上、(d) を章全體の結論として後回しにせざるを得なかったものと説明出来る。その際、簡本では分章符「レ」を隔てて別の章に置かれている「攷 (巧) ・ (變) 古 (故) 父母 (母) 安」が、今本では「孝子無私樂。父母所憂憂之、父母所樂樂之。孝子唯巧變、故父母安之」と續けて置かれている點に注目すべきである。このように繋げるのは、今本の所依本 (原本) において、この二つの句が近くにあったことを示唆するもので、その意味でも、この兩者の關係を断ち切る (2) の編聯案は不適切と言うべきである。

さらに、このような見地に立つことで、今本の (c) が後補の文であることが判明する。またそれが前文の (b) の内容を補うものであることも明白で、従って問題の「諫而不用、行之如由己」の文意を考える場合には、今本の (c) 「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」をも考慮すべきである。その場合、(b) の「由己」が (c) で繰り返されていることは、後者が前者の説明であること、即ち「行之如由己」の意味を「由己爲無咎則寧、由己爲賢人則亂」で説明していることを表す。つまり、「これを行うこと己に由るが如く」するわけだが、それが「無咎」であれば「寧」、「賢人」であれば「亂」というのである。恐らく、「諫而不用、行之如由己」の意味が通じ難いために、このような補足説明を付け加えたのであろうが、そうすると、少

なくとも今本の作者は「行之」の「行」を、上掲の『論語』に言う「幾諫」の意味に捉えていたことが判明する。従って、「由己」の具体的な内容は「敬不違、勞不怨」とか、上掲内則篇の「起敬起孝」といったこと、つまり孝子が真心をもって敬い孝養することを指しているのである。

これはあくまでも、今本の作者が簡本（ないしそれに近い本）を再構成したという假説に基づく解釋だが、この假説は決定的な根據を缺くものの、よく今本の成り立ちを説明し得るという意味で、現状では最も依據するに足るものと思われる。

これとは別に、我々は問題の「諫而不用、行之如由己」について、簡本の對應部分をもって解釋する道が開かれている。簡本はここを「・（止）之而不可、・而任／不可、唯（雖）至於死從之」に作る。この（1）案の「・而任不可」を文意不通として、「・而任／之、如從（從） 旨（己）・（起）」と編聯する（2）案が提起されたわけだが、「之」を父母の「不善」と見る解釋は上述のように思想的に問題がある。従って、「之」は前文の「不可」と見るべきであって、これを「任不可」と表現しても問題はない。また、今本の「由己爲無咎則寧、由己爲賢人則亂」の下線部は、その読み方について議論があるが、これらは「任不可」と類似する用例と言えよう。

結局、「諫而不用、行之如由己」は、「・（止）之而不可、・而任不可、唯（雖）至於死從之」という簡本の変形と見るべきだが、このままでは到底、兩者の繼承關係を跡づけることは出来ない。上記の假説によれば、この一文は今本の成立段階において既に文意が通じ難い状態であったと見られるから、これはやはり錯簡や誤寫によって誤られた本文である可能性が高い。その場合、今本の所依本が簡本に非常に近い本文を備えていたことは確實なようであるから、あるいは第8簡の「之、如從（從） 旨（己）・（起）」という本文が、錯簡や「目移り」等によって混入した結果、今本の「諫而不用、行之如由己」という本文が出来たのかもしれない。ともあれ、この一文が曾子事父母篇（またはその所依本）固有の古い本文とは到底考えられないのである。

ついでに申し添えると、曹氏が引證した「可人（入）也、吾任其過。不可人（入）也、吾辭其罪」という立孝篇の文は非常に難解で、孔廣森は「入、宋本譌人。从戴氏校本改」としているが、所依の戴震校本は「人」を「入」に改めたうえで「可入」と「不可入」を入れ替えている（武内譯注による）。これは、父母が諫言を聞き入れた時は、子が罪を背負い、聞き入れない時は、子は罪を放棄すると讀むのが自然だからで、そうなると、子が親を見捨てるのはおかしいので、語句を入れ替えてその難點を回避したわけである。諸家はそうせずに、語釋の方を動かし文意を通じさせようと努力しているが（黄懷信『集注』参照）、いずれにせよ、この一文自體、證明を必要とする類の文であって、安易な引證はすべきではない

だろう。

つまり、曹説の論據はいずれも依據するに足らず、そういう消去法的な意味でも、(1)の復原案を採用すべきであることは明らかなのである。

【44】簡文「孝而不諫」。今本は「從而諫」に作る。前注で述べたように、論理展開としては今本の「從」が優れるが、簡本は論理的に整理されていないと思われるので、ここは敢えて簡本のままに解した。

【45】簡文「君子孝子」。そのまま読み下せば「君子たる孝子」の意となるが、そういう用例は古文獻にみえないようであり、また、「君子曰、孝子」という筆法が第8・9簡に相次いでみえることからすると、「曰」を脱すると考えるべきだろう。なお、原注の編聯に従えば、この「君子」の前文までが「内豊」篇第二章、以下がその第三章となる。

【46】簡文「不飡若才・中」。原注、「君子孝子、不飡若才」と断句し、「不飡」を「不食」として、拒食の意とする。「才」を「災」と讀爲して、父母が固執して諫言を聴き容れないとき、孝子は拒食の手段をとって生命の危険に陥るさまをいうとし、これが「君子孝子事父母の助化策略」であるとす。これに對し、董珊 j.2005/2/20 は「君子孝子、不飡（食）若才（在）・（腹）中」と句讀をあらためて、孝子は自分が食事をとらないときも、父母の面前では食事をとったようによそおう意とした。「才」を助辭の「在」に讀むことは常見で、下文の「攷・」は「・中」と連続しないから（次注参照）、董説のように讀むほかない。前注に述べたように、「君子」は下に「曰」を補って「孝子」と切り離すべきであるから、ここは、「孝子不食、若在腹中」と讀める。問題はこういう言い方をするのかという点だが、『淮南子』脩務訓篇に、

名可務立、功可彊成。故君子積志委正、以趣明師、勵節亢高、以絶世俗。何以明之。昔者南榮疇恥聖道之獨亡於已、身淬霜露、敕蹠跣（步）、跋涉山川冒蒙荆棘、百舍重趼、不敢休息。南見老聃、受教一言、精神曉冷、鈍聞條達、欣若七日不食、如饗大牢。是以明照四海、名施後世、達略天地、察分秋毫、稱譽葉語、至今不休、此所謂名可彊立者。（下略）

とある例が、簡文の表現に近いだろう（カッコ内は劉文典『集解』により補う）。「南榮疇」は『莊子』庚桑楚篇にみえる「南榮趯」のことで、これとほぼ同文が『文子』（通玄真經）精誠篇に「文子曰」としてみえている。また、「在腹中」という言い方は醫方書の類にしか見えず、文字通り「腹の中に在る」意で使われている。

【47】簡文「攷・古父母安」。『大戴禮記』曾子事父母篇、「孝子唯巧變、故父母安之」に作る。原注、「腹中攷・、古父母安」と断句したうえで、「攷」は「考」に通じ、「巧」と讀爲して（みな巧聲で同部）、「善」の意にとる。また、「・」は「變」と讀爲し、李家浩「釋弁」（『古文字研究』第1輯）を参照する。李説は、『説文』

に兎の或體としてみえる「弁」の字體と、これが「變」と讀爲できることを論證したものである（『古文字詁林』7卷 752頁参照）。従って、簡文の「攷・」は今本の「巧變」と同じ。その意味は、今本の下文に、

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。

とあるのによってわかる。すなわち、祖靈を象る尸のごとく座り、祭祀の物忌みのごとく立ち、訊かれなければ何も言わず、物言う時には顔色をただすというのは、成人の善ではあるが、人子の道ではないという。『禮記』曲禮上篇に、

若夫坐如尸、立如齊。禮從宜、使從俗。

とあるのは、今本の文と明らかに関係がある。内容的には、『禮記』祭義篇に、

孝子之有深愛者、必有和氣、有和氣者、必有愉色、有愉色者、必有婉容。孝子如執玉、如奉盈、洞洞屬屬然如弗勝、如將失之。嚴威儼恪、非所以事親也、成人之道也。

とあるように、そうした嚴威儼恪な立ち居・言動は「巧變」とは對極にあるもので、孝子の道ではない。従って、「巧變」とは、臨機應變にこちらから動いて、相手にあわせることをいうのであろう。つまり、孝子は父母が動かずにすむよう「巧變」するので、「父母安んず」ということになる。ゆえに、「巧變」は「腹中」とは連続しない。「腹中」で「巧變」しているだけでは、動かないも同然で、「父母安」とはならないからである。「巧變、故父母安」では少し据わりが悪いが、上文「君子孝子」で「曰」を脱するように、ここも「孝子」を脱すると見て、今本と同様、「[孝子] 巧變、故父母安」と補っておくべきかも知れない。

なお、廖名春 j.2005/2/20 は簡 7・8 をそのまま「故父母安／之、如從己起」と接續して、「起」を「作」「出」と讀爲し、孝子が父母の安を自己の安とする意にとるが、そういう讀み方はやはり無理で、この場合、「安之」は「これを安んず」と他動詞にとるのが自然であり、「從己起」の「己」も父母をさすことになって文意が通じない。接續を前提として無理な讀み方をするのは、復原の態度として正しくないだろう。

【48】簡文「考（孝）子事父母（母）、己（以）飢（食）亞（惡）尫（媿）下之・」。

原注、「孝子事父母、以食惡、媿（美）下之」と斷句し、『韓非子』說疑篇に、

爲人主者、誠明於臣之所言、則雖畢弋馳騁撞鐘舞女、國猶且存也。不明臣之所言、雖節儉勤勞布衣惡食、國猶自亡也。

とある例をあげて、父母に事える孝子はみずからは粗食に甘んじて、美味を求めない意とする。『大戴禮記』曾子本孝篇（注 31 前掲）にも、

君子之孝也、以正致諫。士之孝也、以德從命。庶人之孝也、以力惡食。

とあるが、しかしこの「以力惡食」は解し難く、盧注は、

用天之道、分地之利、謹身節用、以養父母、此庶人之孝也。

という『孝經』庶人章により「分地任力、致甘美」と解し、孔廣森『補注』は「惡食、言養以甘美、自食其惡者也」とする。また、汪中『正誤』は「惡、當作務、聲之誤也」と疑い（但し、この聲誤説は現代音 wù によるもので、古音によるものではない）、俞樾『羣經平議』も、盧注が言及しないことを根據に、「力惡」2字は竄入であろうとみる。なお高明註譯は「惡食」を、子が父母の食事を不十分と感ずることとする。

上掲の『韓非子』で「節儉」の意味に用いられていることから、「惡食」の語義は孔説を是とすべきだが、簡文「食惡」にそった用例としては、『荀子』富國篇に、

天下之公患、亂傷之也。胡不嘗試相與求亂之者誰也。我以墨子之非樂也、則使天下亂、墨子之節用也、則使天下貧。非將墮之也、說不免焉。墨子大有天下、小有一國、將蹙然衣麤食惡、憂戚而非樂。若是則瘠、瘠則不足欲、不足欲則賞不行。

とある文があげられる。しかし、「食惡」で斷句すると、「美下之」が解し難い。

そこで、廖名春 j.2005/2/20 は、句讀をあらためて、「孝子事父母、以食惡媿(美)、下之」とし、「事父母者、非謂鮮肴也」(『鹽鐵論』孝養篇)など、「養口體」「能養」を「養志」の下位におく所見を引いて、飲食の味などは二次の意味だとする。この「惡美」といういい方は、『墨子』雜守篇に、

積木、各以長短小大惡美形相從。

とあるように用例もあり、食の味のよしあしの意と考えてよい。「食」を名詞にとる點に不安はあるが、孝子の事父母が「志」を上とし「食」を下とするという解釋は、本篇にふさわしい。よって廖説に従うべきであろう。

- 【49】簡文「如疋(從) 𠄎(己)・(起)」。楚簡の「𠄎」字は「己」の異體(『楚文字編』75頁)で、「・」を「起」と讀む例も郭店楚簡などに見える(同108頁)。この「起」字について、廖名春は「作」「出」と讀爲し(前注47参照)、諸家も概ね同様であるが、「孝」の思想に関連して言えば、『禮記』内則篇に、

父母有過、下氣怡色、柔聲以諫。諫若不入、起敬起孝、說則復諫。不說、與其得罪於鄉黨州閭、寧執諫。父母怒、不說而撻之流血、不敢疾怨、起敬起孝。とある例に注目すべきである。これは、注43でも引用したように、積極的に真心をもって接することを述べたもので、ここに見る「起敬起孝」の熟した用法からすると、前缺部分には恐らく、孝子の「敬」について述べた文があったものと推測される。

- 【50】簡文「考(孝)子、父母又(有)疾、・(冠)不力(飭)、行不頌(容)、不・(卒)立、不庶語」。原注が指摘するように、簡文は『禮記』曲禮上篇に、

父母有疾、冠者不櫛、行不翔、言不惰、琴瑟不御、食肉不至變味、飲酒不至變貌、笑不至矧、怒不至詈、疾止復故。

とある文と関係がある。「又」を「有」と讀むことは、楚簡・秦簡に常見。

「・」は从日从元に作る（注 19）。「日」は「从日二」であるから（『説文』7 下）、原注がいうように、「从日从元、元亦聲」の「冠」と同じ。

「力」は、魏宜輝 2005/3/10 がいうように、「飭」（ととのえる意）と讀むのがよい。力は來母職部、飭は透母職部で、同じ舌音ゆえ通假可能。「飾」（飭と同聲）と「節」（櫛と同聲）の通假例があり（『古字通假會典』416 頁）、曲禮篇の「櫛」は「飭」と通用し得る。

「頌」は、原注が引く『説文』段注が「古作頌兒、今作容兒」というように、「容」と同義。賈誼『新書』容經に、

行以微磬之容、臂不揺掉、肩不上下、身似不則、從然而任、行容。

とあり、これに従わないのが「行不容」の意であろう。

「・」は、原注に「依」の異體かとするが、从爪从衣は楚簡にみえる「卒」の異體字（『楚文字編』512 頁）。曹建敦 2005/3/4 も「卒」と隸定するが、「卒立」を「群立」の意にとるのはやや迂遠。にわか意でよいだろう。また、廖名春 2/20 は、「依」と讀む原注に従って、「辰」（戸牖の間の屏風）の意とするが、文意不通。

「庶」は原注に言うように多いの意。曲禮篇の「惰」は定母歌部の字で、多（端母歌部）と同組の音であるから、聲誤の可能性もある。

曲禮篇には曾子事父母篇の文（「若夫坐如尸、立如齊」；注 47 前掲）なども見えていて、曾子関連文献との関係が問題とされてきたが（池澤前掲書 282 頁参照）、この「内豊」篇の出土は、そこへ新たな材料を提供したものと見える。

[51] 簡文「岿（時）昧・（攻）・（禋）、行祝於五祀」。

原注、「時昧」を「時在昧爽」の意とし、「・」は「攻」、「・」は「禋」で「禋」に通ずるとして、「攻」「禋」を祭名とする。『周禮』春官・大祝に、

大祝、掌六祝之辭、以事鬼神示、祈福祥求永貞。一曰順祝、二曰年祝、三曰吉祝、四曰化祝、五曰瑞祝、六曰筮祝。掌六祈、以同鬼神示。一曰類、二曰造、三曰禴、四曰禋、五曰攻、六曰說。

とあり、簡本でも『周禮』でも並んで見えること、簡文に「五祀」とあることから、この解釋は成立する公算が大きい。鄭司農は「類・造・禴・禋・攻・說、皆祭名也。（中略）禋、日月星辰山川之祭也」と言い、孔穎達は「日月山川之祭、其祭非有常處、故臨時營其地、立攢表、用幣告之、以祈福祥也」と言う。鄭玄は「攻、如其鳴鼓然」と言い、孫詒讓『周禮正義』は「謂救日食有鳴鼓也」と解説する。あまり父母の疾病と関係がなさそうだと思っただけか、董珊 2005/2/20 は「・」を「勞」の誤字と見て、「時昧功勞」と讀む。しかし、誤字説はよほどの根拠がないかぎり、とるべきではない。ところが、『周禮』秋官・翦氏に、

翦氏、掌除蠹物、以攻禋攻之、以莽草熏之。

とあって、鄭注に「攻禱、祈名」とある。この解説はむろん大祝の「六祈」によるが、この場合、注目すべきは「攻禱」が熟語として使われていることである。翦氏とは、要するに害蟲驅除を職掌とする官らしく、一見本篇とは何の関わりもないようだが、父母有疾の場面において、病魔を驅除するまじないをしたとしても、不思議はない。そのまじないを「攻禱」と言ったと考えれば、簡文の意味もよく通るのではないか。

「行祝於五祀」については、『儀禮』既夕禮の「記」に、

記。土處適寢、寢東首于北墉下。有疾、疾者齊、養者皆齊、徹琴瑟、疾病外内皆埽、徹褻衣加新衣。御者四人、皆坐持體、屬纊以俟絕氣。男子不絶於婦人之手、婦人不絶於男子之手、乃行禱于五祀。乃卒。

とあり、曹建敦 2005/3/4 はこの「行禱于五祀」が簡文の表現に近いとして、「行祝」は熟して讀むべきであるとした。従うべきである。「五祀」については、『禮記』月令篇・孟冬に、

天子乃祈來年于天宗、大割祠于公社及門閭、臘先祖・五祀。勞農以休息之。とあり、鄭注に「五祀、門・戸・中霤・竈・行也」という家庭の祭祀をさす。包山楚墓出土の「五祀木牌」にこれらの祭名が書かれていたことも、この場合参考になるであろう（陳偉『包山楚簡初探』165頁。武漢大學出版社、1996年）。

【52】簡文「・必又益」。原注、上博楚簡「逸詩」簡1が「愷悌君子」の「愷」を「・」に作ることから、「・」は「𠂔」で、規勸の意とした。これに對し、孟蓬生 j.2005/2/15 はこれを「豈」とみて、反語の意とした。諸家みな孟説による。氏はさらに、同 3/6 のなかで、楚簡の豈字が从幺に作るのは、豈が从う山と字體が近いためとした。

【53】簡文「悌民之經也」。「悌」は「孝悌」の「悌」、上文の「孝」の論をうけて「悌」を論ずるのであろう。本篇第二章以降、ここまで事父母の孝を述べてきたが、何枚かの脱簡を隔てて、悌の論におよぶと、民の問題に擴張される。これは、「悌」が簡本第一章にいう「承（承）」、今本にいう「順」を内容とすることから、「順民」の問題へと展開してきたということなのであろう。これまで見てきたところをふり返っても、『孝經』廣要道章に「教民親愛、莫善於孝。教民禮順、莫善於悌」とあり、同廣揚名章に「君子之事親孝、故忠可移於君。事兄悌、故順可移於長」とあり、『大戴禮記』曾子立孝篇に「未有君而忠臣可知者、孝子之謂也。未有長而順下可知者、弟弟之謂也。（中略）故曰、孝子善事君、弟弟善事長、君子一孝一悌、可謂知終矣」とあって、悌は順うことと同時に語られていることがわかる。

一方、「民之經也」という言い方は、古文獻では『管子』以外には見えないように、中でも牧民篇に、

守國之度、在飾四維。順民之經、在明鬼神・祗山川・敬宗廟・恭祖舊。（中略）不明鬼神、則陋民不悟。不祗山川、則威令不聞。不敬宗廟、則民乃上校。

不恭祖舊、則孝悌不備。四維不張、國乃滅亡。

とある「順民之經」は、本篇の用法に近い例といえる（「四維」とは禮義廉恥のこと）。その一方で、この牧民篇では「孝悌」を限定された範囲で用いているが、本篇にいう「悌」は『孝經』應感章に「孝悌之至、通於神明、光于四海、無所不通」と言うのと近い意味で捉えられていることがわかるだろう。なお、同三才章に、

子曰、夫孝、天之經也、地之義也、民之行也。

とあり、その「經」に御注は「經、常也」という孔傳序の文を引く。

- 【54】簡文「才（在）少不・（靜）、才（在）大不・（亂）。原注、「少」を「小」と讀爲し、また『老子』第八章の「水善利萬物而不爭」を馬王堆帛書甲本が「靜」に作るのを引いて、「靜」を「爭」と讀む。従うべきである。「・」を「亂」と讀むことは注9参照。

「争」「亂」を避けるべきことは、曾子関連文獻の中で繰り返し強調される。

『孝經』紀孝行章に「事親者、居上不驕、爲下不亂、在醜不爭」とあり、『大戴禮記』曾子事父母篇に「孝子之諫、達善而不敢爭辨。爭辨者、作亂之所由興也。由已爲無咎則寧、由已爲賢人則亂」とある他にも、『孝經』五刑章に、

子曰、五刑之屬三千、而罪莫大於不孝。要君者無上、非聖人者無法、非孝者無親、此大亂之道也。

とあって、「争」「亂」は孝と相對立するもの、あるいは孝に反した場合の必然的な歸結として問題にされている。但し本篇では、これが悌の問題として語られている點に特色がある。

- 【55】簡文「古爲・必聖長之命、爲堯必聖・之命」。原注、「・」を「少」と隸定するが、「少」の異體字と見るよりも、合文記號の省略ないし脱落と見るべきであろう。「聖」を「聽」と讀むことは常見で、楚簡では聖・聲・聽は未分化であったという（『楚文字編』672頁）。「堯」、郭店の例では「賤」に讀む（『郭店楚簡研究・文字編』212頁）。「・」を「貴」と讀むことは注3参照。この文は長少・貴賤の間で命令が行き渡ることをいい、これにより、「民之經」たる「悌」が、前文の不爭・不亂とともに、從順をもたらすことを述べる。

- 【56】簡文「從人矐狀」。原注、「從人觀」で斷句して、「觀」は「勸」に通ずるといふ。すると、この句は「人の勸めに従う」、または「人に従って勸む」と讀むことになるが、いま一つ文意が通じない。前文は、長・貴の命を少・賤が必ず聽くという内容であるから、「從人」は「人に従う」意であろう。問題は「矐」だが、これは下の「然」とつづけて、人に従う様子を形容した語と見るべきである。そこで、同聲の適當な字を探ると、「歡」「權」などを得る。『孝經』孝治章に、

子曰、昔者明王之以孝治天下也、不敢遺小國之臣、而況於公侯伯子男乎。故得萬國之懽心、以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡、而況於士民乎。故得百姓之

懽心、以事其先君。治家者不敢失於臣妾、而況於妻子乎。故得人之懽心、以事其親。夫然故生則親安之、祭則鬼享之。是以天下和平、災害不生、禍亂不作。故明王之以孝治天下也如此。詩云、有覺德行、四國順之。

とあるのは、簡文の内容に近い。よって、試みに「從人懽然」と讀む。但し、「懽然」の例よりも「歡然」の方が圧倒的に多い。ゆえに、「從人歡然」でもよい。

【57】簡文「則・於戾」。原注、「然則・於戾」とすることは前注に述べた。卑見によっても、「人に従うこと懽たり、然らば則ち」と讀むことはできる。

また、原注は「・」を「免」の古體とする李零説に従う。その李説とは、上博楚簡「容成氏」にみえるもので、本會の李承律報告に詳しい（第五章注 23）。それによると、從來、本字は「元」を聲符とみるか、「免」の古文・異體とみるかで意見が分かれていたが、上博楚簡「・衣」篇の公表を期に、後者が有力になったという。

「免於戾」とは、罪を免れる意で、『左傳』文公十八年に、

舜有大功二十而爲天子、今行父雖未獲一吉人、去一凶矣。於舜之功二十之一也。庶幾免於戾乎。

とあるのをはじめ、このままの形で『左傳』に散見する。従って、この内豊篇の例は、「免」説の強力な證左となりそうである。

【58】簡文「・口亡難」。原注、「口亡（無）難（難）」と讀む。「難」字は「難」のほか、「歎」と讀爲される（郭店楚簡「眚自命出」篇簡 32・35）。但し如字に讀めば「敬也」（『説文』）、また『詩經』商頌・長發篇に、

受小共大共、爲下國駿彫、何天之龍、敷奏其勇、不震不動、不難不竦、百禄是總。

とあるのは「恐」（毛傳）、『荀子』君道篇に、

故君子恭而不難、敬而不鞏、貧窮而不約、富貴而不驕、並遇變應而不窮、審之禮也。

とある「難」も「難」と讀爲して「恐」と解すべき例だが（王先謙『集解』）、前文を缺くため決め手がない。よって、今は原注に従っておく。

【59】簡文「母（母）忘姑姊妹而遠敬之、則民又（有）豊」。原注、『左傳』襄公十二年、

靈王求后于齊、齊侯問對於晏桓子。桓子對曰、先王之禮辭有之。天子求后於諸侯、諸侯對曰、夫婦所生若而人、妾婦之子若而人。無女而有姊妹及姑姊妹、則曰、先守某公之遺女若而人。齊侯許昏、王使陰里結之。

とある「姑姊妹」の孔疏「正義曰、釈親云、父之姊妹爲姑。樊光曰、春秋傳云、姑姊妹。然則古人謂姑爲枯姊妹。蓋父之姊爲姑姊、父之妹爲姑妹」を引いて、父の姊妹の意とする。「姑姊妹」は『儀禮』喪服に出る語で、姑である姊妹の意。なお、校點本などで「姑・姊妹」とするものを見かけるが、姑姊妹が姑と姊妹の

意でないことは、『儀禮』喪服・齊衰の鄭注で、姑姊妹（世父母・叔父母條）と姉妹（昆弟條）を區別すること、また上記の『左傳』で「姉妹及姑姊妹」と區別することからも明白である。

さて、簡文は「遠敬之、則民又豊」とあることから、遠い親族を敬すれば、おのずと民に禮が備わるといふ文意であろうと推察されるが、姑姊妹は父の姉妹であるから、それほど遠い親族ではない。『禮記』雜記下篇に、

孔子曰、伯母・叔母疏衰、踊不絶地、姑姊妹之大功、踊絶於地。如知此者、由文矣哉、由文矣哉。

とあり、鄭注に「伯母・叔母、義也。姑姊妹、骨肉也」と言うとおりでであるが、父の姉妹は出嫁して同居しないのが喪服における建前で、同檀弓上篇に、

喪服、兄弟之子猶子也、蓋引而進之也。嫂叔之無服也、蓋推而遠之也。姑姊妹之薄也、蓋有受我而厚之者也。

とあり、鄭注に「姑姊妹嫁、大功。夫爲妻、期」というように、姑姊妹は實家よりも嫁ぎ先で、より手厚く遇せられることになっていた。そのような考え方からすれば、「姑姊妹」をあげて「遠敬之」と述べても、おかしくはないだろう。

なお、「母忘」といういい方は、『管子』小稱篇に、

桓公・管仲・鮑叔牙・甯戚四人飲。飲酣、桓公謂鮑叔牙曰、闔不起爲寡人壽乎。鮑叔牙奉杯而起曰、使公母忘出如莒時也。使管子母忘束縛在魯也。使甯戚母忘飯牛車下也。桓公辟席再拜曰、寡人與二大夫能無忘夫子之言、則國之社稷必不危矣。

と見えるように、忘るること母しと訓んでよいだろう。

【60】簡文「狀（然）句（後）奉之曰（以）中章」。原注、「章」と釋し、金文多見で、「敦」、あるいは「鏜」と隸定するが、ここでは「鏜」とみて「準」に通ずるものとする。これに對し、李銳 c.2005/2/20 は从宮の字を慎重に調べて、本字を『說文』13 下にいる「章、古文墉」と認定し、「庸」と讀爲した。よって簡文は「奉之以中庸」となり、ここに出現した「中庸」の思想史的意義は大きいと結論した。許无咎 j.2005/3/1 も同様に「中庸」と讀み、『禮記』中庸篇も「孝」について多く語る點、内豊篇と同様であるとして、その思想史的意義を強調した。ただし、李氏が注意したように、これは附簡の文字で、内豊篇の一部であるかどうかは定かでない。

さて、古文獻にみる「中庸」の用例は、『論語』雍也篇に、

子曰、中庸之爲徳也、其至矣乎。民鮮久矣。

とあるのを除くと、ほとんどが『禮記』中庸篇に集中している。ここで中庸篇の問題に立ち入ることは避けたいが、簡文は「民有禮」のあとに、「中庸」を以て奉ずると述べる。つまり、ここにいう中庸は、その禮をもたらした何かを補完するものとして語られている。その何かは缺損によって明確にできないが、「民有

禮」は「姉妹」に對する「敬」を直接の前提とするから、その前に立つべき對象としては、姉妹とは對照的な、より近い親族、すなわち事父母の「敬」であった可能性が高い。すると、これは「孝」を主とし、「中庸」を從とした議論の一部であったと推察できる。このばあい、注意すべきは、この中庸が子思によって概念化されたそれであるのか、一般的な用法なのかを鑑別する手だてが、この附簡からは見出しえないということである。

補 論：内豊篇と昔者君老篇について

内豊篇の書體は素人目にも筆勢があり、鋭く打ち込みサツとはらうというような、特色ある筆致と見受けられるが、「昔者君老」の書體はこれとよく似ている。

そこで試みに、特徴あるいくつかの字を切り抜いてならべてみたところ、兩篇は同一人の手になるものとおぼしい（54頁～57頁参照）。

かりにこの観察が正しいとすると、兩篇は編聯する可能性がある。

まず、兩篇の簡の長さや編綴痕の位置はぴったり一致する。

内豊篇は、完存する簡の長さが44.2cmで、編綴痕は3道2段、その間隔は上端～上編1.2-1.4cm、上編～中編21cm、中編～下編21cm、下編～簡の下端0.8-1.1cmで、容字数は第1簡37字、第2簡40字、第3簡42字、第4簡41字、第5簡31字（うち重文5）、第6簡50字（うち重文3・合文2）、第7簡33字、第8簡45字、第9簡18字（うち重文2）、第10簡39字、附簡22字である。

一方、昔者君老篇は、完存簡の長さ44.2cm、編綴痕は3道2段で、その間隔は上端～上編1.2cm、上編～中編21cm、中編～下編21cm、下編～簡の下端1cmといい（陳佩芬「説明」）、簡ごとの長さや容字数をしめすと、第1簡44.2cm；50字（うち重文4）、第2簡22.6cm（上端少殘・下端殘缺）；28字（うち重文3・合文1）、第3簡44.2cm；45字（うち重文1）、第4簡44.2cm；35字（文末に分章符、以下空白）である。

以上、書體と法量の一致により、兩篇の物理的な類同性が明らかになった。なお、容字数からも知られるが、圖版をみれば、文字の間隔なども一致していることがわかる。

つぎに、内容の関連性を考察する。まずは、陳佩芬「考釋」により、一部私見を加えて、昔者君老篇の釋文をかかげる。

君子曰昔者君老大子朝君■之母弟是相大子昃聖庶・■進大子前之母■弟■送退前之大子再三狀句竝聖之大子母弟（第一簡）

□〔至〕命於・■己告・■人■内告于君■曰邵之大子内見女祭祀之事（第二簡）
能事示・君子曰子嘗割烹於内不見於外烹於外不見於内恟於外不見於内■言不已出外言不已内・散瀆亞（第三簡）

尔司各共尔事變命不夜レ君・大子乃亡嗣レ亡聖レ不嗣不命唯依悲是思唯邦之大粵是敬レ（第四簡）

これをいわゆる寛式隸定になおすと、つぎのとおり。

君子曰、昔者君老。太子朝君。君之母弟是相。太子側聽、庶叩、叩進。太子前

之母弟、母弟遜退、前之太子再三、狀句竝聽之。太子・母弟¹／至、命於閤門、以告寺人。寺人入、告于君。君曰、召之。太子入見、如祭祀之事²（以下缺）尔司、各恭尔事、廢命不赦³。君卒。太子乃無聞⁴無聽⁵、不問不命。唯哀悲是思、唯邦之大屏是敬⁶。4

能事其親。君子曰、子性割、喜於内、不見於外、喜於外、不見於内。慍於外、不見於内。内言不以出、外言不以入。舉美廢惡³

まだ十分に研究していないので、意味の通らないところも多いが、第1・2簡と第4簡とはよく筋がたどれるとおもう。「太子朝君」以下は、朝見の禮を述べたところで、「再三」の前後は太子と母弟とが入門して三揖・三讓の禮をおこなっているようであり、かくして閤門に至り、寺人をとおして命を君に伝える。君の召しをうけて入見する。第2簡のあとは脱落しているが、第4簡はおそらく君の遺言の末尾にはじまり、「君卒」をうけて太子の悲哀を述べて終わる。「是敬⁶」の下は空白になっているので、ここで本文が終わるのだろう。

問題は第3簡である。趙炳清 j.2005/4/30 はこれを第1簡の「太子・母弟」につづけているが、第3簡はどうみても議論の文章で、説話の文章ではない。

結論をいえば、この第3簡は内豊篇の文ではないかとおもう。「能事其親」は孝子の謂であり、「子眚割」は諸家「子省、蓋」と讀むが、下文に「喜」「慍」の感情が内外に均衡することを述べているのだから、この「眚」は「性」でよく、「割」はよくわからないが、同部雙聲の字を探れば、同聲の「絜」や闊達の「闊」などがあげられる。また、「内言不以出、外言不以入」は、内豊篇との関係が指摘されている『禮記』内則篇に、

男不言内、女不言外。非祭非喪、不相授器。其相授、則女受以篚、其無篚、則皆坐、奠之而后取之。外内不共井、不共湑浴、不通寢席、不通乞假。男女不通衣裳、内言不出、外言不入。男子入内、不嘯不指、夜行以燭、無燭則止。女子出門、必擁蔽其面、夜行以燭、無燭則止。道路、男子由右、女子由左。

とみえている。内容的には内豊篇第7簡と第9簡の周邊に入れることができ、ことによれば、昔者君老篇第3簡→内豊篇第9簡と接續できるのではないかとおもう。

さらにいえば、昔者君老篇そのものも、「太子」の孝行を述べたものといえなくはなく、その説話が「君子曰」によってひらかれる點は、内豊篇に見るそれとよく似ている。諸家はこの「君子」を太子の師などとみているが、そうではなく、内豊篇と同じ話者が太子の説話を傳えていると見ることもできる。その内容は『禮記』文王世子篇に相通ずるものがあるが、文王世子篇もまた説話と議論が交錯する複雑な篇書である。

このように見てくると、昔者君老篇は實は内豊篇の篇末部分なのではないかとも考えられてくるのであるが、この點はもっと深く検討してゆかななくてはならない。

最後に、内豊篇の本文に昔者君老篇（簡番號を丸でかこむ）のそれを並べて、参考に供しておく。

内禮

君子之立孝、愛是用、禮是貴。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¹其君者^レ。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^レ。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^レ。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^レ。³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^レ。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^レ。故）曰、與君言、言使臣。與臣言、言事君。與父言、言畜子^レ。與子言、言孝父^レ。與兄言、言慈弟^レ。⁵與弟言、言承兄。反此亂也^レ。

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、恣而任⁶不可。雖至於死、從之。孝（從）而不諫、不成（「孝。諫而不從、亦）不成孝^レ。君子（曰）、孝子不食、若在腹中。巧變、故父母安。⁷

能事其親。君子曰、子性割、喜於内、不見於外、喜於外、不見於内。慍於外、不見於内。内言不以出、外言不以入。舉美廢惡^③

…是謂君子。君子曰、孝子事父母、以食惡美下之。…⁹

…之、如從己起。君子曰、孝子、父母有疾、冠不飭、行不容、不卒立、不庶語。時昧攻縈、行祝於五祀、豈必有益、君子以成其孝。⁸

君子曰、悌、民之經也。在小不爭、在大不亂。故爲少必聽長之命、爲賤必聽貴之命。從人權然、則免於戾。¹⁰

君子曰、昔者君老。太子朝君。君之母弟是相。太子側聽、庶叩、叩進。太子前之母弟、母弟遜退、前之太子再三、狀句竝聽之。太子・母弟^①／至、命於閤門、以告寺人。寺人入、告于君。君曰、召之。太子入見、如祭祀之事^②（以下缺）尔司、各恭尔事、廢命不赦^レ。君卒。太子乃無聞^レ無聽^レ、不問不命。唯哀悲是思、唯邦之大屏是敬^レ。

④

…□無難。毋忘姑姊妹而遠敬之、則民有禮。然後、奉之以中庸。附

〈附 記〉

以上は、「凡例」にも書いたように、2005年10月1日東京大學文學部（法文1號館）において開催された、第十七回上海博楚簡研究會「『内豊（禮）』を讀む」の報告者として配布した資料をもとに、當日の質疑等を踏まえて成稿したものである。

その研究會の席上で、上記の補論を報告したところ、是非公表すべきであるとの勧めを頂いたので、報告資料の修訂の後、直ちに翻譯に着手して、「簡帛研究網站」に投稿した。『内豊』篇與『昔者君老』篇的編聯問題（簡帛研究網站 www.jianbo.org、2005年10月16日）がそれで、幸いこの小論は概ね好評をもって迎えられたようである。

しかし、こういうことは必ず誰かが気づいているもので、2005年5月28～30日アメリカのシカゴ大學東亞系 East Asian Languages and Civilizations で開催された「中國古文字：理論與實踐國際學術研討會」において、林素清氏は「釋『匱』：兼及『内豊』新釋與重編」という報告を行い、そこで以下の指摘をしたという。一、内豊篇の第1簡から第7簡までは連讀すること。二、第7簡の「君子孝子不匱」は「君子〔曰〕、孝子不匱」と讀爲すべきこと。三、昔者君老篇の第3簡を内豊篇の第8簡の後に編入し、その第3簡の後に内豊の第9簡を續けるべきこと。四、内豊の第9簡とその附簡とは接續すること。

林氏の報告の存在はこの後に觸れる福田氏の論文を讀んで知った（學會名を誤っているの、氏も直接聽いたわけではないらしい）が、シカゴ大學東亞系の HP にもこの學會のことは全く出ていないようで、雑事に忙殺されるまま過ぎていた。ところが、この冬に北京で開かれた學會で、シカゴ大學の李孟濤氏 Matthias L.Richter の知遇を得て、詳細を問い合わせたところ、林氏の報告は口頭で資料を配布せずに行われたとのことである。林氏はその後、2005年12月2・3日に臺灣の國立政治大學で開催された「出土簡帛文獻與古代學術國際研討會」においても「上博楚簡四『内禮』篇重探」という同様の報告をし、今年になって、「釋『匱』」を『南山論學集：錢存訓先生九五生日紀念』（北京圖書館出版社、2006年5月）に、また「上博四『内禮』篇重探」を武漢大學簡帛研究中心の『簡帛』第一輯（上海古籍出版社、2006年10月）に掲載した。筆者は林説の内容をこの『簡帛』所載の論文で知ったのだが、してみると、筆者の小論の方がどうやら早く文字になってしまったようであり、知らぬこととは言え、大變申し譯ないことをしてしまった。林氏にはこの場を借りて、参照を怠った非禮をお詫びしたい。

しかし、林説には承服し難い點が少なくない。林氏はまず、第一の論點に言うように、第1簡から第7簡まで連讀するという李朝遠説を承認した上で、内豊簡7→内豊簡8→昔者君老簡3→内豊簡9→内豊附簡→内豊簡10と全てを接續して、次のように復原する。

君子〔曰〕、孝子不匱、若在腹中巧變、故父母安 7 / 之、如從己起。君子曰、孝

子父母有疾、冠不櫛、行不容、不悴立、不惰語。時・昧・攻・祭、行祝於五祀、豈必有益。君子以成其孝、⁸／能事其親。君子曰、子姓曷、喜於内不見於外、喜於外不見於内。愠於外、不見於内。内言不以出、外言不以入。舉美廢惡⁹／是謂君子。君子曰、孝子事父母、以食惡美下之。⁹／□□〔奉養?〕無難。毋忘姑姊妹而遠敬之、則民有禮。然後、奉之以中庸。附／君子曰、悌、民之經也。在小不爭、在大不亂。故爲少必聽長之命、爲賤必聽貴之命。從人懼然、則免於戾。¹⁰

この内、筆者も推測した昔者君老簡3と内豊簡9との接續以外には、全く承服できない。まず、第7簡と第8簡の接續は、廖名春氏が唱えた案だが、注47でこれを批判したように、これでは「如從己起」の意味が通じない。また、「孝子不食」を「孝子不匱」（注43前掲）と讀爲するのは林説の第二の論點であるが、「食」と「匱」の通用の問題を置くとしても、「若在腹中巧變」（こう讀むことの非は注47参照）は當然「不匱」の形容でなくてはならないが、果たしてそう讀めるのか。そもそも「孝子不匱」は『詩經』大雅・既酔の句であるから、「詩云」などの斷りもなく、いきなり冒頭に置かれるだろうか。さらに、内豊簡8と昔者君老簡3の接續も、「豈必有益」という反語の後、「以成其孝」という最高の目的を示した上で、「能事其親」と續けるのは、いかにも蛇足である。また、氏は昔者君老簡3の「子嘗割」を「子姓曷?」と讀む。これは恐らく「君の名前は何だ」という意味であろうが、「姓」を尋ねて「是謂君子」と答えるのは辻褃が合わないだろう。

次に、林氏は内豊簡9と内豊附簡の接續を主張して、養より敬、敬より安、安より久、久より卒が優るとする曾子大孝篇などを引證する。これが氏の第四の論點であるが、父母の孝養から敬へと展開させるのはよいとして、「食惡美」から「姑姊妹」を経ていきなり「民有禮」となり、さらに「以中庸」にまで至るといふ議論は、あまりに突飛過ぎて理解に苦しむ。また、これが最大の問題だが、本譯注の注1及び注29に見たように、附簡は内豊本篇とは編綴の位置が異なる。特に、附簡は中編の位置が本篇のそれよりも約二字分下にあり、この中編が竹簡を等分するものであれば、當然附簡は本篇の簡の長さより短くなるはずである。長さが異なる簡を接續するのは常識的な處置とは言えず、この接續案には到底從えないのである。

前掲「上博四『内禮』篇重探」によると、林氏は今年の7月、上海博物館で昔者君老と内豊の原簡を實見したそうである。しかし、兩篇が同一の篇書であると確信したと述べる一方、この接續案についての言及はなく、撤回もされていない。そうすると、李朝遠氏の「編綫不整」といふ説明が誤りなのか、全く理解に苦しむのである。

なお、福田哲之「上博四『内禮』附簡・上博五『季康子問於孔子』第十六簡的歸屬問題」（簡帛網 www.bsm.org.cn、2006年3月7日）は、内豊附簡と『季康子問於孔子』の字形が吻合することから、附簡を『季康子問於孔子』に移すべきだとする。但し『季康子問』篇のどこに附簡を置くべきかは今後の課題とする。福田氏は觸れていないのだが、季康子問於孔子篇の簡の長さは約39cm、上述のように、附簡は内豊本篇（約44

cm) よりおよそ四字分ほど短いから、物理的な側面から言えば、福田説は成立する可能性がある。

林氏はさらに、この附簡の後に内豊簡 10、そして昔者君老簡 1・2・4 をも續けた上で、中から外、親から疎へと展開する「内豊」の篇題の意義について説き及び、注 30 で紹介した梁濤説に左袒しているが、この梁説の非についても既に指摘した。

筆者は上記の補論及び小論において、編聯問題は慎重な態度で取り扱うべきことを強調したつもりだが、この林説は明らかに行き過ぎである。拙論の主眼は昔者君老の第 3 簡を内豊に移すべきことにあり、このように全てを繋げることなどではない。出土文字資料は、日本でも同じだが、奇跡的に損壊を免れて偶然發掘されたものであって、接續しないのがむしろ当たり前なのである。このように接續させることを目的にして解讀を續けて行けば、文字や思想の正しい讀解が出来なくなってしまうだろう。

最後に、福田哲之「上博楚簡『内禮』的文獻性質：以與『大戴禮記』之「曾子立孝」「曾子事父母」比較爲中心」（前掲『簡帛』第一輯所収）を取り上げる。これは副題にもあるように内豊と曾子立孝・曾子事父母兩篇を詳細に比較したもので、内豊の前半については立孝篇との相違点を擧げて、内豊から立孝篇へという流れを確認し、後半についてはまず簡 6 と簡 7・8 の接續をめぐり、句讀點の分布に着目して李朝遠案を支持した上で、事父母篇との複雑な對應關係を指摘し、以上の比較を通じて内豊は「習『禮』課本的特性」を具有すると結論する。この論文で注目されるのは、簡 6→7 と接續する原案を支持した點と内豊を習禮の教科書と性格づけた點であるが、前者については本譯注の注 43 で句讀點以外にも根據を擧げて論じておいた。なお、内豊から立孝篇への流れについては、「人君」「人父」「人兄」の文が削除された理由をめぐり、注 37 で紹介した廖名春説と同様の見方を示す梁濤説、及び「無資格者は他人を批判できない」という露骨な論理の適用を上位者に對しては回避したとする淺野裕一説を追認しているが、追認するだけならば何も原文を引用して検討する必要はないし、本譯注で指摘した内豊と立孝篇に介在する文意のズレについても注意されていない。この注 37 の指摘については論點を整理した上で、今年 4 月 26～29 日に山東省鄒城市で開催された儒學全球論壇（2006）孟子思想的當代價值國際學術檢討會において「上博楚簡「内豊」與孟子思想」と題して報告し（『儒學全球論壇（2006）孟子思想的當代價值國際學術檢討會論文集』所収。山東大學儒學研究中心・山東省鄒城市人民政府發行、2006 年 4 月；pp.150-162.）、その日本語版を來年春に公表する予定である（「上博楚簡「内禮」篇に關する一考察：「内禮」篇首章の解釋をめぐって」『人文科學』第 12 號所収。大東文化大學人文科學研究所、2007 年 3 月刊行予定）。

一方、内豊を教科書と見る點は大變興味深いが、對話篇形式の事父母篇に比べて内豊の後半が孝の具體的な實踐の記録になっているという指摘から、それを習禮の教科書と性格づけるのはやや結論ありきの飛躍が感じられる。教科書という意味では、漢代に初學書とされる『論語』『孝經』のように、むしろ對話篇こそが教科書の文體な

のであって、事実、内豊篇の後半もまた「君子曰」の羅列になっている。事父母篇はこれに實在した具體的な人格を與えて再構成した書であって、むしろその變化の過程の上に、戦國後期から秦漢期にかけての啓蒙主義的な「説話化」現象を觀察すべきであろう。『左傳』などもそういう觀點からもう一度疑ってみる必要があると考える。

他にも個別の文字などについて取り上げるべき論文は幾つかあり、恐らく筆者にとって未知の研究も多數あるに違いないが、内豊の專論としては以上でほぼ盡きていると思う。また、福田氏が指摘されたように、第五卷に收める季康子問於孔子篇や君子爲禮篇など、内豊篇に關連して論ずべき點は多々あるが、それも別の機會に譲らざるを得ない。最後に、筆者に報告の機會を與え、貴重な意見を下さった上海博楚簡研究會の各位に心より御禮を申し上げたい。

(2006年12月18日攔筆)







