

上博楚簡「内禮」篇に関する一考察

——「内禮」篇首章の解釋をめぐって——

井上 亘

一 上博楚簡「内禮」篇の諸問題

一九九四年、上海博物館は香港の骨董市場より千二百余簡の戦國楚竹書を購入した⁽¹⁾。そのなかに、「内豊(禮)」と題した篇書がある⁽²⁾。まずはその本文をいわゆる寛式隸定によつて掲げる。なお、小字のアラビア數字は簡番號、「レ」は原書の句點をあらわし、「」には闕字・脱字を、「へ」には錯字を補つた。

内禮^一裏(倒書)

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^一其君者^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。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⁴。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⁶。與子言、言孝父⁶。與兄言、言慈弟⁶。與弟言、言承兄。反此、亂也⁶。

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⁷。不可。雖至於死、從之。孝〔從〕而不諫、不成〔孝〕。諫而不從、亦〕不成孝⁷。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、外言不以内。舉美廢惡、⁸

是謂君子。君子曰、孝子事父母、以食惡美下之。（以下缺）。

（前缺）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。時味攻縈、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。從人懼然、則免於戾。¹⁰

（前闕）□無慙。毋忘姑姊妹而遠敬之、則民有禮。然後、奉之以中庸。^附

この「内禮」篇については、楚文字の隸定・讀爲の問題を除くと、おもに以下のような問題がある。

一、『大戴禮記』曾子立孝篇との關係（第一〜六簡）

二、『大戴禮記』曾子事父母篇との關係（第六〜八簡）

三、第六簡の編聯問題

四、上博楚簡「昔者君老」篇との關係

五、附簡の位置づけ、とくに「中庸」の意味

まず、この一と二の問題について、『大戴禮記』曾子立孝篇に、

曾子曰、君子立孝、其忠之用、禮之貴。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。（以下略）

とあり、同じく曾子事父母篇に、

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。

とある文は、明らかに「内禮」篇と關係がある。『大戴禮記』曾子立孝篇・曾子事父母篇は、『漢書』藝文志にいう「曾子」十八篇」の一部と考えられており、その内容も、曾子の著作とされる『孝經』と關係が深い。「内禮」に「曾子曰」の語はないが、これと曾子、またはその後學の思想との關係は明らかであろう。

また、三は上記の曾子事父母篇と關連して、第六簡に第八簡をつづけて、「隱而任之、如從己起。……」と連讀する説がある^③。しかし、私は李朝遠氏の原注^④のとおり、第六簡と第七簡を連讀する考えの方が正しいと考える^⑤。

さらに、四は筆者が提起した問題で^⑥、「内禮」篇と「昔者君老」篇に共通する「君子曰」「母(毋)」「弟」「者」「之」「言」「不」「亡(無)」「命」「事」「是」「以」「能」「於」などの字を對照したところ、兩篇の書體は同一人のものと認められること、簡の長さや編綴痕の位置、一簡あたりの容字數が兩篇ともに一致すること、また、内容の關連性から見て、少なくとも「昔者君老」篇の第三簡は「内禮」篇の一部であるとした。このような卑見にもとづき、上記の引用文にはこの第三簡を配列しておいた。簡番號「③」がそれである。

そして、五は李朝遠氏の原注によると、書體が「内禮」篇の本文と同一人のもので、内容も相互に關連するが、編綴痕の位置が異なるために、「附簡」としたもので、そこに「中庸」の語が見える^⑦。「中庸」は、いうまでもなく子思の思想の中心概念であり、その主著の名として、また、宋代以降は「四書」の一つとして広く知られている。

つまり、上博楚簡「内禮」篇には、その附簡を含めると、曾子と子思の思想との關係が認められる。この二人の思想家は、宋儒の「道統」論において、曾子―子思―孟子という一脈相傳の關係としてとらえられ、また郭店楚簡の出土以來、かれらの思想は「思孟學派」として新たな研究對象ともなっている^⑧。『孟子』離婁上篇に、

孟子曰、事孰爲大。事親爲大。守孰爲大。守身爲大。不失其身而能事其親者、吾聞之矣。失其身而能事其親者、

吾未之聞也。孰不爲事、事親事之本也。孰不爲守、守身守之本也。曾子養曾皙、必有酒肉。將徹必請所與。問有餘、必曰有。曾皙死、曾元養曾子、必有酒肉。將徹不請所與。問有餘、曰亡矣、將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子則可謂養志也。事親若曾子者可也。

孟子曰、仁之實、事親是也。義之實、從兄是也。智之實、知斯二者弗去是也。禮之實、節文斯二者是也。樂之實、樂斯二者。樂則生矣、生則惡可已也。惡可已也則不知足之蹈之、手之舞之。

孟子曰、天下大悅而將歸己、視天下悅而歸己、猶草芥也、惟舜爲然。不得乎親、不可以爲人。不順乎親、不可以爲子。舜盡事親之道而瞽瞍底豫、瞽瞍底豫而天下化。瞽瞍底豫而天下之爲父子者定、此之謂大孝。

とあり、また、告子下篇に「堯舜之道、孝悌而已矣。」とあるように、曾子同様、孟子も「孝」を重視し、趙岐の「孟子題辭」によれば、『孟子』の「外書四篇」の中に「説孝經」篇があつたという。その意味で、この「内禮」篇についても、孟子の思想との關連を指摘することができる。

本稿では、「内禮」篇前半部分（首章）の釋讀を通じて、このような「思孟學派」との關係について検討してみようとおもう。

二 「内禮」篇首章をめぐる諸説

「内禮」篇の前半部分（第一〜六簡）は、文字の釋讀に苦しむ點はないが、その文意には把握しがたい點がある。この點について、李朝遠氏の原注はこのようにいう。

《大戴禮記・曾子立孝》中有類似的句式、但無此句（筆者注、「故爲人君者」の文をさす）、僅記「爲人子」、「爲人弟」、「爲人臣」者、簡文中的「爲人君」、「爲人父」、「爲人兄」句、文獻失載、且君臣、父子、兄弟的順序也不同於現存文獻。簡文更體現了儒家「君君、臣臣、父父、子子」以及「兄兄、弟弟」的思想。

つまり、「内禮」篇（簡本）は、『大戴禮記』曾子立孝篇（今本）と對比すると、「人君」「人父」「人兄」の文が多く、また君臣父子兄弟の順序も異なるが、その内容は『論語』顔淵篇に、

齊景公問政於孔子。孔子對曰、君君、臣臣、父父、子子。公曰、善哉。信如君不君、臣不臣、父不父、子不子、雖有粟、吾豈得而食諸。

とある文と同様の思想を述べたものとみる。

これに對し、廖名春氏はこの簡文を君―臣・父―子・兄―弟間における雙方向の義務を説いたものであるとし、今本が、簡本の「人君」「人父」「人兄」の文を削って、「人子」「人弟」「人臣」の一方的な從屬義務を説く文に改變し

ているのは、「君主專制思想的産物」であるとされた⁹⁾。廖氏はいう。

竹書《内禮》篇「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」、是從爲君者的角度講用「愛」貴「禮」以「立孝」。這裡的「使」、顯非一般性的「使」、當指以禮使、也就是孟子所說的「君之視臣如手足」(《孟子·離婁下》)。簡文是說「爲人君者」、「言人之君之不能使其臣者」、就「不與言人之臣之不能事」。換言之、即「爲人君者」、只有「言人之君之能使其臣者」、才能「言人之臣之不能事」。就是說、「爲人君者」、只有要求「人之君」「能」以禮「使其臣者」、才能去批評「人之臣之不能事」、否則、是沒有資格的。前一「言」字、可釋爲主張。後一「言」字、可釋爲指責。「與」、可訓爲「得」。「不與……者」、相當於「不得……的」、等於說「沒有……的資格」。因此、簡文可意譯爲、作爲君主、主張君主可不以禮支使臣子的、就沒有指責臣子不以禮服事君主的資格。

このような解釋を「人臣」「人父」「人子」「人兄」「人弟」の文にも施したうえで、つぎのようにいう。

它講「君子之立孝、愛是用、禮是貴」、既要求「爲人君者」、又要求「爲人父者」；既要求「爲人父者」、也要求「爲人子者」、既要求「爲人兄者」、也要求「爲人弟者」、說明這裡的「愛」就不是下對上(子對父、弟對兄、臣對君)單向的、而是下與上(子與父、弟與兄、臣與君)雙向的、相對待的互「愛」；這裡的「禮」也不是下對上(子對父、弟對兄、臣對君)單向的、而是下與上(子與父、弟與兄、臣與君)雙向的、相對待的互「禮」。

つまり、「内禮」篇の首章は君—臣・父—子・兄—弟の雙務的關係を説いたものであるとみる。そのうえで、李朝遠氏が指摘した「文獻失載」について、今本が意圖的に簡本の文を削つたものであるとし、また「君臣、父子、兄弟的順序」の異同についても、簡本が古態を傳えているとして、簡本の雙務的關係が今本では「人臣」「人子」「人弟」の片務的關係へと書き替えられているのは、「這是絕對君權時期的思想」と結論づける。

これは大變興味深い議論であつて、新出の出土文字資料にもとづくだけに説得力もある。廖氏は「君君臣臣父父子子」本來是對君臣父子雙向性的要求、君要象君、臣要象臣、父要象父、子要象子、而且是互爲條件的。」といわれるが、君臣間の雙務的關係を述べた論説としては、顔淵篇よりもむしろ、廖氏も引く『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。

とあり、さらに告子下篇に、

宋説將之楚、孟子遇於石丘曰、先生將何之。曰、吾聞秦楚構兵、我將見楚王、説而罷之。楚王不悅、我將見秦王、説而罷之。二王我將有所遇焉。曰、軻也請無問其詳、願聞其指、説之將何如。曰、我將言其不利也。曰、先生之志則大矣、先生之號則不可、先生以利説秦楚之王、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。先生以仁義説秦楚之王、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。

とある文に注目すべきである。ここでは「人臣」「人子」「人弟」から「單向的」に述べているが、主張は「君臣父子兄弟」の「相接」が「仁義」によるべきであり、「利」によるべきではないということにある。ここには「君臣父子兄弟」の雙務性が明確に表明されている。

つまり、廖説によると、「内禮」篇には曾子およびその後學による君臣・父子・兄弟の雙務性の主張が述べられており、その主張は孟子において明確化されたということになる。附簡の「中庸」をふくめ、これらはまさしく「思孟學派」の思想の形成過程を物語るものといえるだろう。

三 首章は何を述べているのか

しかし、廖説が依って立つ「内禮」篇本文の解釋に立ち入ると、そのような議論が成り立つのか、疑問に思われる。まず、問題の簡文をあらためて掲げる。

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。

故爲人父者、言人之父之不能畜子者、不與言人之子之不孝者。

故爲人子者、言人之子之不孝者、不與言人之父之不能畜子者。

故爲人兄者、言人之兄之不能慈弟者、不與言人之弟之不能承兄者。

故爲人弟者、言人之弟之不能承兄〔者、不與言人之兄之不能慈弟者。〕

この文（「甲」と假稱する）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。

（A）には「君臣父子兄弟」が入り、（B）にはAに相對する呼稱が入る。また、（X）にはAのなすべき事がら（使臣・事君・畜子・孝・慈弟・承兄）が入り、（Y）にはBのなすべき事が入る。この文を素直によめば、「AはAの不能（X）は言うが、Bの不能（Y）は言わない」となる。廖氏は「前一「言」字、可釋爲主張。後一「言」字、可釋爲指責。」というが、このような解釋のしかたは不自然であつて、『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、非所以内交於孺子之父母也、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。

とある表現は、「謂」と「言」との相違はあるものの、簡文のそれにすこぶる近い。また、「可訓爲「得」という「與」字も、如字に解して、「相手に對して言う」意とすべきである。『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。

とあり、また『孟子』離婁上篇に、

孟子曰、自暴者、不可與有言也。自棄者、不可與有爲也。言非禮義、謂之自暴也。吾身不能居仁由義、謂之自棄也。仁人之安宅也、義人之正路也。曠安宅而弗居、舍正路而不由、哀哉。

とあるのが、その好例である。

この解釋はまた、下文の解釋によつても支持される。

〔故〕曰、與君言、言使臣。與臣言、言事君。與父言、言畜子。與子言、言孝父。與兄言、言慈弟。與弟言、言承兄。

これ「乙」と假稱するを單純化すると、つぎのようになる。

乙 與(A)言、言(X)。

(A)と(X)に代入すべき語句は前文と同じであるから、これを素直によめば、「Aと言うときには、Xのことを言う」となる。

ところで、この一文は、原注および『大戴禮記』盧辯注が指摘するように、『儀禮』士相見禮に、

凡言、非對也、受而後傳言。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。

とある文と關係がある。「士相見」とは士と士の会見の意で、士相見禮にはこのほかに士と大夫、大夫と大夫、士大夫と君との接見の禮が述べられている。上の文は、その接見の場において相手に進言すべき内容を記したもので、このばあい、進言する主體は接見者である。つまり、君と接見したとき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、ということである。

諸家はこの『儀禮』の文の内容をほとんど顧慮していないのであるが、この「Aと言うときには、Xのことを言う」

という〈乙〉の文と、前文の「AはAの不能(x)は言うが、Bの不能(y)は言わない」という〈甲〉の文とでは、「言」の主語が違う。〈甲〉の主語はA本人だが、〈乙〉のそれはAと接見する他者である。すると、前文と後文との論理的なつながりもわかってくる。つまり、「Aはxのことしか言わない」、だから(故)、「Aと会うときにはxのことを言う」のである。

このように、「内禮」篇の前半部分が何を述べているのかは明らかになった。しかし、これを何のために述べているのかという問題は、依然として残される。そこで、少し角度を変えて簡文をとらえ直してみる。

四 作者の目的は何か

まず、「與(A)言、言(x)」という〈乙〉の文は、「故」曰」と引用の形で書かれている。これが『儀禮』からの引用であるかとはともかく、「内禮」篇が書かれる前に存在した既知の文章であることは、形式上疑いない。このことを首章の論理にあてはめてみると、「Aと会うときにはxのことを言う」という〈乙〉の文は、その前の「Aはxのことしか言わない」という〈甲〉の文を裏づける役割を果たしている。つまり、後文の既知(乙)をもって前文の未知(甲)を根拠づけている。未知とは、このばあい、ここで讀者に開示される、「内禮」篇の作者の主張にほかならない。

われわれが「内禮」篇の首章をよむとき、それが一體なにを何のために述べているのかということについて理解に苦しむとともに、「人君」より「人弟」におよぶすべての文に、「故」が冠せられていることに奇異の念をもつ。しかし、これも單純に考えれば、それら六つの文がすべて、その前の「君子之立孝、愛是用、禮是貴。」を承けているこ

とを意味するに違いあるまい。『大戴禮記』曾子大孝篇に、

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、簡文の「立孝」もこれと同様に解してよいだろう。そして、その「立孝」において、君子は愛を用い禮を貴ぶという。ここで注意しておくべきはつぎの二點。まず、ここにいう「孝」は、「天下之大經」としての廣義の「孝」で、親への奉仕に局限される狹義の「孝」ではない。第二に、「孝」の理念において父子間の「愛」は、いわば人情の自然であつて、何も取り立てて論ずるまでもない¹⁰。むしろ議論の主眼は、「禮」を貴ぶ方にあるに違いない。『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、聖王之處士必於閭燕、處農必就田墾、處工必就官府、處商必就市井。今夫士羣萃而州處閭燕、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。夫是故士之子常為士。

とあり（『國語』齊語にもほぼ同文がある）、これは、「士」という階級の安定的な再生産が「閭燕」（學校）における「父兄之教」と「子弟之學」にもとづくことを述べたものだが、そこで「父は父と義を言い、子は子と孝を言う」以

下のことが、その階級秩序の維持に重要な意義をもつとされている。この『管子』にみる秩序の維持という論點と、簡文にいう「禮」の重視とは、見事に照應しているのではないか。

つまり、「孝」における「禮」の重視を述べるため、君は君のことを、臣は臣のことを、父は父のことを、子は子のことを、兄は兄のことを、弟は弟のことをそれぞれ話し、または聞いて、それぞれの立場を守るべきことを主張するのである。だからこそ、「與（A）言、言（X）」の文につづけて、「反此、亂也」と述べるのであろう。

この内容はまさに、「君君、臣臣、父父、子子」と孔子が述べたこと（すなわち「政」における「禮」の重視）と合致しており、そのいみで、李朝遠氏が「簡文更體現了儒家「君君、臣臣、父父、子子」以及「兄兄、弟弟」的思想」としたのは正しい。したがって、廖名春氏の「君君臣臣父父子子」本來是對君臣父子雙向性的要求」という解釋には従いがたい。なぜなら、「禮」による階級秩序の維持という問題は、君―臣・父―子・兄―弟という二者間の關係に局限されるものではないからである。

五 簡本と今本とのあいだ

しかし、今本に對する廖說の見方は基本的に正しい。今本をあらためて掲げると、

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。

となつてゐる。これを單純化すると、つぎのようになる。

〔甲2〕 爲人(A)而不能(X)者、不敢言人(B)不能(Y)者。

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。このばあい、主語に立つAはBの下位にある者のみという點が、簡本と大きく異なる。したがつて、今本が子・弟・臣からする片務的關係を述べているとする廖説に、誤りはない。

しかし、今本の改變を意圖的とみる點については疑問がある。今本は「不能(X)のAは、あえてBの不能(Y)に言及しない」というシンプルな主述文になつてゐる。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(不可以已能而責人之不能。況以所不能。)」というのであるが、このような主張は一般的な教訓であつて、何も子や弟や臣に限つたことではない。つまり、わざわざ「單向的」にいう必要があるのか、というのが疑問の一つ。

第二に、「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、今本では〔甲2〕でAができないとしたことを、〔乙〕で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、「責人之不能」ということに變わりはない。この矛盾について、諸注は黙して語らないのであるが、これは今本の改變を意圖的とみる考えの反證といえるだろう。

つまり、今本は文意が通じがたく、崩れた本文を傳えているといわざるをえない。その意味でも、簡本は原形に近いといえる。そして、今本は意圖的に改變されたのではなく、轉寫・傳來の過程で生じた文字の異同や脱編・錯簡・

誤寫などによつて、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のではないか。簡本の〈甲〉の文のように、同じ文型がくり返される本文は一般に誤寫されやすい。簡本と今本との異同は、そのような無意識的な要因によつて生じたものと考えられる。

しかし、簡本から父・兄・君の文が缺損し、子・弟・臣の文だけが偶然残つたというのでは、無論ない。これは、今本の形成過程において、その時代の思想に即した形で語句の組み替えがなされたことを暗示する。それを「君主專制思想的産物」とみる點について、私はとくに廖説に異を唱えるものではない。

以上が、簡本から今本にいたる本文形成の大まかな経緯であつたと考える。

六 結論

上博楚簡「内禮」篇をよむうえで、廖名春氏の学説は、附簡の「中庸」とならぶ重要な思想史上の論點であり、その立論の可否を検證することは不可避の課題である。そして、檢證の結果、簡本が雙務的關係を説くとする點は成立しがたいが、今本が「君主專制思想的産物」であるとする點は基本的に正しいことが確認された。その意味で、君臣父子兄弟の雙務性という孟子の主張と、この「内禮」篇とは無關係であると結論せざるをえない。よつて、「内禮」篇に孟子の思想に近い文言があるからといつて、ただちにそれを用いて立論することは、嚴に戒めなくてはならないのである。これは、思想史研究に出土文獻を利用するさいの通則として、いうまでもないことであろう。

しかし、孟子が君臣父子兄弟の雙務性を説いたのは事實であり、『論語』八佾篇に、

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。

とあるのも、これと同様の考えであろう。そして、それが戰國末から秦漢期にかけて片務的關係へと變化したこともまた事實であつて、その點に廖氏が着眼したことは、意味あることといわねばならない。その意味で、簡本の「愛是用」が今本で「其忠之用」になっている點は注目すべきである。この「愛」から「忠」への書き替えは、上記のような雙務性から片務性への變化と軌を一にするものと考えられるが、この問題は別の機会に考察する。

(了)

〔付記〕本稿は二〇〇六年四月二六日より二九日に中國山東省鄒城市で開催された「儒學全球論壇（二〇〇六）孟子思想的當代價值國際學術研討會」（山東大學儒學研究中心・山東省鄒城市政府主催）における報告をもとに成稿したものである。

(1) 馬承源「戰國楚竹書的發現保護与整理」（馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（一）』所收。上海古籍出版社、二〇〇一年一月）。

(2) 馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』（上海古籍出版社、二〇〇四年一月）所收。なお、筆者による「内豊」の譯注は、上海博楚簡研究會編『出土文獻と秦楚文化』第三號に掲載される予定である。

(3) 董珊「讀『上博藏戰國楚竹書（四）』雜記」（簡帛研究網站、二〇〇五年二月二〇日）、曹建敦「讀上博藏楚竹書『内豊』篇札記」（同上、二〇〇五年三月四日）、魏宜輝「讀上博楚簡（四）筭記」（同上、二〇〇五年三月一〇日）、梁濤「上博簡『内禮』與『大戴禮記・曾子』」（孔子二〇〇〇網站、二〇〇五年八月一日）。

(4) 李朝遠「内豊 釋文考釋」(前掲『上海博物館藏戰國楚竹書(四)』所收)。

(5) 廖名春「讀楚竹書『内豊』篇筭記」(簡帛研究網站、二〇〇五年二月二〇日)、房振三「上博館藏楚竹書(四) 釋字二則」(同上、二〇〇五年四月三日)も同様。

(6) 井上亘「『内豊』篇與『昔者君老』篇的編聯問題」(簡帛研究網站、二〇〇五年一月一六日)。なお、筆者と同様の見解は、林素清氏も述べておられるが(「上博四『内禮』篇重深」、武漢大學簡帛研究中心編『簡帛』第一輯所収。上海古籍出版社、二〇〇六年)、林説には従いがたい点が多い。(詳細は、注(2)前掲井上譯注〈附記〉を参照されたい)。

(7) 李銳「讀上博四札記(二)」(孔子二〇〇〇網站、二〇〇五年二月二〇日)、許无咎「『内禮』札記一則」(簡帛研究網站、二〇〇五年三月一日)による。

(8) 梁濤「『仁』與『孝』——思孟學派的一個詮釋向度」(簡帛研究網站、二〇〇五年一月七日)。

(9) 廖名春「楚竹書『内禮』・『曾子立孝』首章的對比研究」(孔子二〇〇〇網站、二〇〇五年四月四日)。

(10) 池澤優氏は、戦國時代の儒家にとって、「孝——親子間の愛情と従順の倫理——はいわば人情の自然であり」、むしろ、「親子関係の倫理が普遍的な倫理へ通じることを論じる」ことこそが重要な課題であったと指摘している。『「孝」思想の宗教學的研究』(東京大學出版會、二〇〇二年)二九四頁。