

## 上博楚簡『君子爲禮』における徳目の分化

今田 裕志

### はじめに

馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書』（上海古籍出版社刊。以下、「上博楚簡」と記す）は2001年に第1冊の刊行を端緒とし、第9冊（2012年）まで刊行している。うち、孔子が弟子等と問答している文獻に『仲弓』（第3冊所収）・『季庚子問於孔子』（第5冊所収）・『君子爲禮』（同）・『弟子問』（同）・『孔子見季桓子』（第6冊所収）・『顔淵問於孔子』（第8冊所収）がある<sup>1</sup>。

その中で『君子爲禮』は、『論語』や郭店楚簡『成之聞之』のように一文獻でありながら様々な内容を備えているものである。かつて、筆者は當該文獻の譯注を試み<sup>2</sup>、篇聯を中心に考察したことがある。具體的には、竹簡の形制・語構成・文意に問題がある簡を別の冊書に屬する簡群と見なし篇聯案を示した<sup>3</sup>。

しかしながら、當該文獻中の各章の構成や主題について今なお考究の餘地

<sup>1</sup> 湯淺邦弘はこの他に『論語』や孔子に関わる文獻として、『孔子詩論』『從政』を挙げている。詳しくは「漢代における『論語』の傳播」129-130頁（島根大學教育學部國文學會『國語教育論叢』第21號2012年3月31日）を参照。

<sup>2</sup> 今田裕志「上博楚簡『君子爲禮』譯注」（出土資料と漢字文化研究會編『出土文獻と秦楚文化』第6號2012年4月1日）

本文における〈原文〉〈訓讀文〉〈現代語譯〉はこれを一部修正して典據とした。

<sup>3</sup> 今田裕志「上海博楚簡『君子爲禮』の構成について」（谷中信一編『出土資料と漢字文化圏』汲古書院2011年3月31日所収）

を残している。特にその第一章に改めて注目すると、孔子と顔回との間で交わされる問答において仁・禮・義などの儒系文獻に代表される徳目が確認できる。後述するが、當該文獻におけるそれらの徳目の位置づけについて浅野裕一が少しく論じている<sup>4</sup>。筆者は、本稿において別の視點で當該文獻の第一章における徳目に注目する。

本稿では、それらの徳目が當該文獻においてどのように認識され、如何なる役割を果たしているか。また、それぞれの徳目の間にどのような關係性が見られるかという點にアプローチしてゆく。

考察の手順としては、はじめに當該文獻の特徴を概説する。次に、當該文獻に見られる徳目を傳世文獻や他の楚地出土文獻と比較しながら分析し考察する。

## 1. 『君子爲禮』 概説

本節では、『君子爲禮』の概要を説明する。

『君子爲禮』は全十六簡からなる。完簡の長さは54.1cm～54.5cmの間である。第一契口は上端から10.5cmの位置にあり、第一契口と第二契口の間が13.2センチ、第二契口と第三契口の間が19.5cmである。そして第三契口は下端から10.3センチの位置にある。契口の全ては右側にある。篇名は第一號簡冒頭に「君子爲禮」とあることに基づき整理者が名付けた。

竹簡の形状について、上下正方形完整が第一號簡と第三號簡に確認できる。上端のみ正方形完整が第二號簡、第九號簡、第十號簡、第十一號簡、第十二號簡に確認できる。上端のみ正方形が第五號簡に確認できる。下端のみ正方形完整が第四號簡（ただし左角が削れている）、第六號簡、第十四號簡。上下殘缺が第七號簡、第八號簡、第十三號簡、第十五號簡、第十六號簡に確認できる。

編聯については以下の通りである。

<sup>4</sup> 浅野裕一「上博楚簡『君子爲禮』と孔子素王説」(湯淺邦弘『上博楚簡研究』汲古書院2007年所収)、もと大阪大學中國學會『中國研究集刊』第41號〔別冊特集號〕戰國楚簡2006 2006年12月

1 → 2 → 3 → 9A → 4 → 9B、5、6 → 7 → 8、10、11、15 → 13、16、14 → 12<sup>5</sup>  
 網掛け部分は『君子爲禮』への歸屬に特に疑問があると判断した簡である。

次に、当該文献は文意から考えると四章に大別することができる。それでは、各章の〈原文〉〈訓讀文〉〈現代語譯〉を示す。その後、各章のそれぞれの特徴を挙げる。

### 【第一章】 第一號簡→第二號簡→第三號簡前半

〈原文〉

齋（顔）困（淵）時（侍）於夫＝子＝（夫子。夫子）曰「韋（回）。君子爲豊（禮）。以依於慧（仁）。」齋（顔）困（淵）復（作）而倉（答）曰「韋（回）不愆（敏）、弗能少居也。」夫子曰「迷（坐）、虐（吾）語女（汝）。言之而不義（第一號簡）口勿言也。視之而不義、目勿視也。聖（聽）之而不義、耳勿聖（聽）也。謹（動）而不義、身毋謹（動）安（焉）。」齋（顔）困（淵）退、■（數）日不出、■□（第二號簡）[門人問]之曰、「虐（吾）子可（何）其瘡（瘡）也。」曰、「狀（然）、虐（吾）新（親）聞（聞）言於夫子。欲行之不能、欲去（去）之而不可、虐（吾）是以瘡（瘡）也。」■（第三號簡前半）

〈訓讀文〉

顔淵、夫子に侍す。夫子曰く「回。君子は禮を爲す。以て仁に依る」と。顔淵作ちて答えて曰く「回は不敏にして、少らく居ること能わず」と。夫子曰く「坐せ。吾汝に語らん。之を言いて不義なれば、口は言う勿れ。之を視て不義なれば目は視る勿れ。之を聽きて不義なれば、耳は聽く勿れ。動きて不義なれば、身は動く勿れ」と。顔淵退き、數日出でず。…（門人）之に問いて曰く、「吾子何ぞ其れ瘡るるや」と。曰く「然り。吾親しく言を夫子より聞くに、之を行わんと欲すれども能わず、之を去らんと欲すれども能わず。吾是を以て瘡るるなり」と。

〈現代語譯〉

顔淵は孔先生の側に付き従っていた。孔先生は次のように仰った。「回よ、君子は禮を行う。そのために仁を據り所とするのだ」と。顔淵は立ち上がって

<sup>5</sup> 前掲注3における「篇聯に関する二つの問題」49-52頁を参照。

次のように答えた。「回は勤勉ではありませんので、少しの間もこの場に居ることができません」と。孔先生は次のように仰った。「座れ。わたしはおまえに語ろう。もし言うことが義でなければ、口を閉ざして言うてはならない。もし見ることが義でなければ目を閉ざして見てはならない。もし聞くことが義でなければ、耳をふさいで聞いてはならない。もし動くことが義でなければ、體を動かしてはならない」と。(そのように語られた) 顔淵は孔先生の側を退出して、數日の間自分の部屋から出てこなかった。…(門人が) 顔淵に次のように尋ねた。「あなたはどのようにしてそのようにやつれたのですか」と。顔淵は次のように答えた。「そうなのです。私は身近で孔先生よりお言葉をお聞きしたのですが、行うことができず、だからといって離れることができないのです。だから私はやつれているのです」と。

#### 〈概要〉

本章は、孔子と顔淵による問答形式で構成している。話の展開として、君子が禮を實踐するにあたり仁を根據とするという孔子の主張から始まる。次に、顔淵は孔子の主張を理解できず、自らは何らかの問いなり解なりを持つ立場でないと返答する。ところが、孔子は退出しようとする顔淵をその場に座らせ、身體行動、特に言語活動においては義を旨とするということを説く。孔子の主張を一方向的に受けた顔淵は、ようやく孔子の傍から退出するが數日間自室に籠もってしまう。おそらく、孔子の門人達が顔淵を心配したからであろうか、顔淵に面會して現状を問いただす。すると、顔淵は孔子の主張を實踐できず、さりとて背くことさえできないためやつれているのだと返答してこの場面が終わる。

本章の特徴について、張光裕は『論語』の、

顔淵問仁。子曰「克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。爲仁由己、而由人乎哉。」顔淵曰「請問其目。」子曰「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」顔淵曰「回雖不敏、請事斯語矣。」 (顔淵)

を引用し、禮と義と仁との関連性について述べた文章と指摘し、また、『孔子家語』の、

故禮者、義之實也。協諸義而協則禮、雖先王未之有、可以義起焉。義者、藝之分、仁之節。協諸藝講於仁、得之者強、失之者喪。仁者、義之本、

順之體、得之者尊。故治國不以禮、猶無耜而耕。爲禮而不本於義、猶耕而不種。爲義而不講於學、猶種而不耨。講之以學而不合之以仁、猶耨而不穫。合之以仁而不安之以樂、猶穫而不食。安之以樂而不達於順、猶食而不肥。 (禮運)

と、簡文の内容とを比較した上で禮と義、そして仁と義との関係を述べている箇所との類似性を説く<sup>6</sup>。

當該の『論語』と簡文とを比較すると、前者では孔子の論説に對して「請問其目」と具體的な條目について質問し、孔子からの更なる主張を受けて、自身の「不敏」を謙虚に認め、「請事斯語矣」と積極的に理解しようとする顔淵の態度が描かれている。一方、後者では孔子の論説に對して明確に解答することができず、さらには實踐にすら至らない消極的な顔淵像が描かれている。

因みに、『論語』における孔子とその弟子との問答において、孔子の主張に對して弟子が自身の理解不足を認め、そして孔子の論説を前向きに理解しようという形式の例は、

仲弓問仁。子曰「出門如見大賓、使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。在邦無怨、在家無怨。」仲弓曰「雍雖不敏、請事斯語矣。」 (顔淵)

にもある。このことから「請事斯語矣」は弟子が問答を締めくくる常套語句であり、謙虚にして積極性のあるニュアンスを含んでいるものと推察する。翻ると、簡文では『論語』における常套語句の「不敏」を形式的文言でなくそのままの意味で用い、顔淵が孔子の主張に對して困難を極めていた様子を強調して表している。

一方『論語』では、

子曰「吾與回言終日、不違如愚。退而省其私、亦足以發。回也不愚。」 (爲政)

とあり、また、

子曰「回也、非助我者也。於吾言、無所不說。」 (先進)

<sup>6</sup> 張光裕「君子爲禮 釋文考釋」(馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(五)』上海古籍出版社 2005年12月所收)

とあり、また、

子曰「回也、其心三月不違仁。其餘、則日月至焉而已矣。」（雍也）

とあり、また、

子曰「語之而不惰者、其回也與。」（子罕）

とあり、孔子が顔淵の學問に臨む態度を賞賛し、「不違仁」や「不愚」と評價している。

それに對して簡文では、『論語』で語られていない顔淵の消極的な言動を生々しく描いていて、『論語』における學問に積極的で模範となる顔淵の人間像と正反對な立場に置かれている。この點は他文獻において見られず非常に特徴的なものである。

## 【第二章】 第三號簡後半→第九號簡 A →第四號簡→第九號簡 B

〈原文〉

齋（顔）困（淵）**時**（侍）於夫＝子＝（夫子。夫子）曰（**第三號簡後半**）韋（回）、蜀（獨）智（知）人所亞（惡）也。蜀（獨）貴人所亞（惡）也。蜀（獨）**富**（富）人所□**富**（**第九號簡 A**）[也。顔] □困（淵）**起**（起）、**去**（去）**席**（席）曰、「敢**問**（問）可（何）**謂**（謂）也。」夫子曰智（知）而比信斯人、欲其（**第四號簡**）也。貴而能讓（讓）、□斯人、欲其長貴□**富**（富）而□（**第九號簡 B**）

〈訓讀文〉

顔淵、夫子に侍す。夫子曰く「回。獨知は人の惡む所なり。獨貴は人の惡む所なり。獨富は人の□所なり。」…顔淵起ちて去りて曰く「敢て問う。何の謂ぞや」と。夫子曰く「知にして能く信なれば、斯人其の…を欲するなり。貴にして能く讓らば、則ち斯人其の長く貴□せんことを欲するなり。富にして…

〈現代語譯〉

顔淵は孔先生の側に付き従っていた。孔先生は次のように仰った。「回よ、自分だけ判るといふのは人に嫌がられる。自分だけ身分が高いといふのは人に嫌がられる。自分だけ金持ちといふのは人に□」と。…顔淵は立ち上がって席を離れて次のように言った。「失禮ながらお伺いしますが、それはどうい

意味ですか」と。孔先生は次のように仰った。「知者でありながら誠實に（人に）あたるから、それに（接した）人は、…するのを望む。身分が高い立場でありながら（相手に對して）へりくだって（人に）あたるから、その（接した）人は長く貴□であってほしいと望む。金持ちでありながら…

〈概要〉

本章も、第一章と同じく孔子と顔淵による問答形式で構成している。話の展開として、始めに孔子が顔淵に「獨知」「獨貴」「獨富」すなわち自分の能力や立場のみにこだわると他者に嫌われると主張する。對して、顔淵は席を離れながらも孔子に説明を求める。本章の最後の場面で、孔子は自身の能力等にこだわるよりも、その能力等を有する者が他者に謙讓の態度で接するならば、接した相手からさらなる能力等を望まれると説明する。

さて、本章の特徴について、前出の張光裕の他に廖名春が郭店楚簡『成之聞之』に見られる語句との関係性について指摘している。殊に、張光裕は「貴而能讓」について郭店楚簡『成之聞之』第十七、十八號簡の「福而貧賤、則民欲其福之大也。貴而能讓、則民欲其貴之上也。」を引用して對應させている。廣瀬薫雄・渡邊大によれば郭店楚簡『成之聞之』第十五後半、第十六、第十七、第十八號簡は智や富、地位があっても驕った態度を取らなければ民はさらに爲政者の智や富、さらに地位が大きくなることを希求することを指摘している<sup>7</sup>。いわゆる謙讓思想の核を示しているといえよう。謙讓思想と同様の例について、李承律が郭店楚簡『唐虞之道』等に見る謙遜思想として詳細に論じている<sup>8</sup>。これによれば、①對人關係における一般的な處世術としての謙遜ではなく、主體は最高統治者である。②君主が謙遜という消極的態度をとる目的は、天下の王になることにある。つまり、君主による、君主觀としての謙遜が述べられているという二點の特徴がある一と説く。

本章は第一、第二、第三、第九 A、第四、第九 B 號簡の一編にあることか

<sup>7</sup> 廣瀬薫雄・渡邊大「『成之聞之』譯注」(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』 汲古書院 2003 年 2 月 21 日所収) および廖名春「《上博五・君子爲禮》篇校釋笥記」<http://www.confucius2000.com/> 2006 年 2 月 28 日

<sup>8</sup> 李承律「第七章『唐虞之道』の謙遜思想」400 頁 (『郭店楚簡儒教の研究—儒系三篇を中心として—』 汲古書院 2007 年 11 月 6 日所収)

ら、筆者は編首の「君子」が事実上の主語と見なす。君子が「知者」「上位者」であっても誠實な態度で驕らなければ、その態度を受けた人から君子がさらなる知が身につく、さらなる地位にいてほしいと望まれている内容である。この點は、郭店楚簡『成之聞之』第十五後半、第十六、第十七、第十八號簡の内容ときわめて類似している。また、前文の「韋、蜀智人所亞也。蜀貴人所亞也。蜀𠄎人所□」に見える蜀（獨）のままでは人（民）から望まれるどころか恨まれる対象となる。そこで謙讓謙遜という消極的な態度をすすめて人民からの確固たる歸服を得ると説く。よって、本章の内容は君主における謙讓謙遜の目的が記されていると推察する。

また、第一章と第二章は竹簡の形制に従い、ほぼ整った状態で編聯されていることがうかがえるため、同じ冊書に屬していると考えて良からう。

### 【第三章】 第五號簡、第六號簡→第七號簡→第八號簡

〈原文〉

□好。凡色母𠄎（憂）、母佻、母𠄎（作）、母𠄎（謠）、母□（第五號簡）字  
 （俛）見（視）母吳（側）𠄎（視）。凡目母遊、定見是求。母欽母去、聖（聽）  
 之僭徐、𠄎（稱）其衆寡（寡）（第六號簡）□𠄎而秀。腎母𠄎（廢）、母𠄎（竦）、  
 身母𠄎（偃）、母倩（傾）■行母𠄎（蹶）、母𠄎（搖）、足母𠄎[𠄎]（卑）、母  
 高。其才（在）□（第七號簡）□𠄎（寔）則欲齊＝（齊齊）、其才（在）堂則  
 □（第八號簡）

〈訓讀文〉

好。凡そ色は憂うる母れ。佻む母れ。作る母れ。怯ゆる母れ。母…俛視して側視する母れ。凡そ目は遊ぶこと母れ。定見して是を求む。欽むこと母れ。去ること母れ。聲の僭徐たるや、其の衆寡を稱す…𠄎而秀、肩は廢す母れ、竦つ母れ。身は仰ぐ母れ。傾く母れ。行いは走る母れ、搖らす母れ。足は低くする母れ。其れ…に在し…廷…れば則ち齊齊たらんと欲し、其の堂に在れば則ち…

〈現代語譯〉

…好。およそ顔の表情は、心配がらず、緩めてはならない。怒らず、怯えてはならない。…してはならない。頭を低くして脇見をしてはならない。お

よそ（ものを見る）目というのは、氣ままにしてはならず、視線を定めることに注意する。（その場で）かがみ込んではず、離れてはならない。その呼び聲を聞いたらゆっくりと行い、人の多寡をはかる。…隴而秀。肩を落としてはならないし、いからせてもならない。體を仰げ反らせてはならない。傾けてはならない。行動としては急いで走ってはならず、ぐらつかせてはならない。足は低くして（屈めて）はならない。高く上げてはならない。…にいて…。朝廷にいれば、厳かで重々しい態度であることを望み、堂にいれば、…。

#### 〈概要〉

本章は、「母」＋動詞の語句が多く、はじめに顔の表情について、次に見る行爲や動作についての禁止事項と朝廷や堂における態度について説かれているものである。張光裕をはじめとする先行研究によれば、本章について『禮記』曲禮や玉藻等の篇と比較して禮を實踐する際の注意について述べていると説く<sup>9</sup>。

第五號簡では憂・喜・怒・懼の四種の感情を顔に出してはならないという意を表す文が記されている。編聯において第一章と分斷されているものの、形制上から考えるに當該の簡文の主語は君子であろう。張光裕が第五號簡の文と對應するとして郭店楚簡『成之聞之』第二十四號簡の「形於中、發於色」を引用している。この引用文を再考してみると、先述の廣瀬薰雄・渡邊大によれば「「求己」という内面的な行爲が外に現れて民がみな信ずるという状態になるという意味」である。この行爲はあくまでも爲政者についてである。よって當該文は、爲政者である君子が民に對してとるべき具體的な「求己」の態度や行動を説いているものと推察する。

對して第六號簡、第七號簡、第八號簡は第五號簡の文意と趣を異にしている。朝廷や堂においてとるべき態度を示しているが、この行動の主體は臣下であると考えられる。例えば『禮記』曲禮上に、

侍坐於君子、君子缺伸、撰杖屨、視日蚤莫、侍坐者請出矣。侍坐於君子、君子問更端則起而對。侍坐於君子若有告者曰「少間」願有復也。則左右

<sup>9</sup> 前掲注4および6を参照。

屏而待。母側聽、母噉應、母淫視、母怠荒。遊母倨、立母跛、坐母箕、寢母伏。斂髮母鬢、冠母免、勞母袒、暑母褰裳。

とあり、『禮記』曲禮上に、

登城不指、城上不呼。將適舍、求母固。將上堂、聲必揚。戶外有二屨、言聞則入、言不聞則不入。將入戶、視必下。入戶奉扃、視瞻母回。戶開亦開、戶闔亦闔。有後入者、闔而勿遂。母踐屨、母踏席、摳衣趨隅。必慎唯諾。

とあるのは、君主ではなく臣下の行動を指している例證である。

先に述べたとおり、第六號簡と第七號簡は形制上『君子爲禮』への歸屬が難しいと推測された簡である。兩簡と斷簡である第八號簡の文意を讀解した限り、主語が君子ではなく君子に仕える臣下である可能性が高い。これまで主語が君子であったのが突然臣下に轉じるのは竹簡の形制が原因であろう。

以上のことから、第六號簡、第七號簡、第八號簡は本來『君子爲禮』ではない別の冊書の一部であるにもかかわらず、竹簡の整理の段階で文意が禮に関連するため一つに纏められたものと推察する。

【第四章】 第十號簡、第十一號簡、第十五號簡→第十三號簡、第十六號簡、第十四號簡

→第十二號簡

〈原文〉

昔者中（仲）尼箴（箴）徒三人、第（悌）徒五人、荒（玩）贅（嬉）（第十號簡）行子人。子羽問（問）於子贛（貢）曰「中（仲）尼與虐（吾）子產管（孰）馭（賢）。」子贛（貢）曰「夫子紉（治）十室之邑亦樂、紉（治）萬（萬）室之邦亦樂。狀（然）則（第十一號簡）畏（夔）與禹（禹）管（孰）馭（賢）。」子贛（貢）曰、「禹（禹）紉（治）天下之川（第十五號簡）以爲名（名）夫（第十三號簡）子紉（治）時（詩）箸（書）（第十六號簡）非以名（名）狀（然）則馭（賢）於禹（禹）也與舜（舜）（第十四號簡）管（孰）馭（賢）。」子贛（貢）曰、「舜（舜）君天下（第十二號簡）

〈訓讀文〉

昔、仲尼には箴むる徒三人、悌する徒五人、玩嬉の徒…行 [子] 人子羽、子貢に問いて曰く「仲尼と吾が子産とは孰か賢なるか」と。子貢曰く「夫子十室の邑を治むるも亦た楽しみ、萬室の邦を治むるも亦た楽しむ。然らば則ち…夔と禹とは孰か賢なるか」と。子貢曰く「禹は天下の川を治め…以て己が名と爲す。夫子は詩書もて…治め…も亦た以て己が名とす。然らば則ち禹より賢ならば舜と孰か賢なるか」と。子貢曰く「舜は天下…に君たり…

〈現代語譯〉

昔、仲尼には（先生を）諫める弟子が三人、年長者を敬う弟子が五人、學問を楽しんで研鑽しあう弟子が…。行人子羽、すなわち公孫揮が子貢に尋ねて次のように言った。「仲尼と吾が子産とではいずれが賢いだろうか」と。子貢は次のように言った。「孔先生は十戸の村を治めても楽しみ、一萬戸の國を治めても楽しみました。ゆえに…「夔と禹とではいずれが賢いだろうか」と。子貢が次のように言った。「禹は天下の河川を治め…、□そのために自分の名前を得ました。孔先生は『詩』『書』によって…治め、…」「…そのために自分の名聲を得た。ゆえに、禹よりも賢いのであれば舜といずれが賢いのだろうか」と。子貢は次のように言った。「舜は天下…に君として…。

〈概要〉

本章は、孔子の弟子の特徴とその人数を述べるところから始まる。次に公孫揮が子貢に賢いのは孔子と子産のうちどちらかと質問する。すると子貢は孔子の業績を答える。次に歴代の帝のうちどちらが賢いかと質問された子貢は舜について答える途中で文章が断絶している。

断簡が目立ち、契口の位置も異なる簡も含まれているのが本章の特徴である。

第十號簡について、浅野裕一<sup>10</sup> や李守奎<sup>11</sup> が『君子爲禮』においてどの位置に配列するべきかと困難を極めている。

ところで、第四章に記されている「中尼」について、張光裕の指摘のとおり第十號簡及び第十一號簡において孔子を字（あざな）で記しているところ

<sup>10</sup> 前掲注 4 を参照。

<sup>11</sup> 李守奎ほか『上海博物館藏戰國楚竹書（一一五）文字編』（作家出版社 2007）

が特徴的である。なお、『君子爲禮』第一章及び第二章では孔子を「夫子」と記していることに注意すべきである。

第十號簡及び第十一號簡は竹簡の形制上、上端から第一契口までの距離が『君子爲禮』の他の簡とほぼ一致している。しかし、第十一號簡の第二契口的位置が他の簡と異なる點に注意しなければならない。おそらくは、整理者が第十一號簡の第一契口的位置と「中尼」という語に合う簡を對應させるべく、別簡を「第十號簡」として配列したのではないだろうか。この點は『弟子問』第三號簡が『君子爲禮』に含まれるという誤解が生じる状況と同様である。つまり、形制上一致していても語構成が異なれば別簡の疑いがある。

内容について今一度確認すると、公孫揮と子貢との問答が記されているが、孔子と子産のうちどちらが賢いかが論點となっている。ところが、次の論點は歴代の帝うちどちらが賢いかということに移り、そこに孔子の業績が割り込まれている。これは先に述べた通り、斷簡と本來別簡であるものを含めてしまったことによる編聯の困難さが現れた結果といえよう。

このように、『君子爲禮』は、一文獻でありながら様々な内容を備えている。竹簡の形制から見ると、第一章と第二章はほぼ整った篇聯において記されており、同じ冊書であることが確認できる。内容は、第一章と第二章共に孔子と顔淵との問答である。第一章は、君子が禮を實踐するに当たり仁を基準とするけれども、基準が禮から義へと移行する點を孔子が顔淵に説く。しかし、顔淵は孔子の主張を理解できず實踐すら難しくなり憔悴する場面を描いている。第二章においても孔子が顔淵に、君子が獨善的な行動を起こせば他者—具體的には人民—から嫌われると説く。顔淵は孔子の傍から離れながらもその眞意を探るべく質問すると、孔子は君子が他者に對して謙遜の態度で接すると、他者からさらなる能力等を望まれると具體的に説く場面である。

對して、第三章と第四章は、竹簡の形制上、大半が別の冊書に組み込まれるべきものである。第三章は、君主あるいはその臣が朝廷または堂における行動規範と禁止事項を説いている。第四章は、孔子の弟子の特徴とその人數・公孫揮と子貢による孔子を禮贊する問答・孔子と子貢による禹や舜などの歴代の帝の賢さについての問答を記している。内容の面において、第一章と第二章が孔子と弟子との問答であることから第四章が関連づけられ、第一章に

において徳目に反する行動を戒めている場面、そして「毋」を用いた否定文と類似する第三章が関連づけられたものと推察する。おそらく、当該簡の整理者は竹簡の形制や構文上の問題をさほど重視せずに内容面の類似性から第三章と第四章を当該文献の一部として編入したのであろう。

これらの検証の結果、第一章と第二章が竹簡の形制上さらに内容上『君子爲禮』の主題であることが確認できる。

## 2. 『君子爲禮』 おける徳目

本節では、当該文献に登場する徳目について分析・考察する。

これらの徳目の役割について浅野は、

初めには「君子爲禮、以依於仁」と、禮の根本は仁だと言って置きながら、後で不義か否かを基準にせよと言うのは、矛盾するかのようである。恐らく作者は、禮→義→仁との構圖を想定していたのであろう。個々の場面でどのように振る舞うのが禮であるかを判断するには、その行爲が義であるか不義であるかを基準とすべきであり、義か不義かを判断する基準は、他者への思いやり、すなわち仁を基準にすべきだということであろう。

と述べる<sup>12</sup>。

案ずるに、確かに簡文において君子が禮を實踐するには仁を基準とすると記されている。しかし、行動の基準は禮ではなく義に作る。また簡文では仁と義と禮、特に禮と義の関係について直接説明していない。また、簡文の「言之而不義口勿言也～」において、先の『論語』顔淵の一節に依據するならば義ではなくとも禮でも文意が通じるため、張光裕や浅野が指摘するように、簡文の作者が先の『論語』顔淵の一節を踏まえた上で当該の文章を著したとも考えられる。しかしながら、簡文では禮を義に置き換えているという事実を忘れてはならない。

それでは、なぜ簡文の作者が『論語』顔淵の一節と異なり禮のほかに義を

---

<sup>12</sup> 前掲注4における「二『君子爲禮』の内容」を参照。

登場させたのであろうか。改めて、第一章の内容を徳目が登場する場面に注目すると、①孔子は顔淵に對して、君子が禮を實踐するにあたり仁を根據とすると説く。②顔淵は孔子の説明を理解できていないと返答する。③孔子は顔淵に個々の身體行動特に言語活動においては義を基準とする—ということ説く。

當該の文章の展開を考えると、①から②にかけて顔淵が理解できなかった孔子の主張とは、君子の禮の實踐とその根據となる仁についてである。この段階で、顔淵は徳目のうち仁のみならず禮についてもまだ把握できていないことがうかがえる。次に、②から③にかけて孔子は禮の代わりに義を基準として具體例を擧げて説明している。いわば、禮よりもさらに具體的な判斷材料としての義を新たに用いることで、顔淵に自説を具體的に平易に理解させようと試みた結果であると考えられる。

淺野は「禮の根本は仁だと言って置きながら、後で不義か否かを基準にせよと言うのは、矛盾するかのようである」と述べるが、叙上の通り文章の展開から考えるに、孔子は禮を理解できない顔淵に具體的判斷材料としての義を基準とするべきと説いている。また、「個々の場面でどのように振る舞うのが禮であるかを判斷するには、その行爲が義であるか不義であるかを基準とすべきであり、義か不義かを判斷する基準は、他者への思いやり、すなわち仁を基準にすべきだというのであろう」という論點は、當該簡の文脈に沿うものであろうか。確かに、簡文において仁を禮の基準としているけれども、その後行動の基準が禮から義へと移行している。しかも、義と仁との關係について一切觸れていないのである。おそらく、淺野の論點は簡文を離れ、先に觸れた『論語』顔淵の「克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉」と「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」、そして『孔子家語』の「義者、藝之分、仁之節。協諸藝講於仁、得之者強、失之者喪」と「仁者、義之本、順之體、得之者尊」の各文に基づくものであると考えられるので、先述した當該簡の論理と差異が生じるのは言うまでも無い。したがって、簡文の作者が「禮→義→仁との構圖を想定していた」と言うよりも、むしろ、簡文の作者は仁を根本に据えて禮から義へと徳目が順を追って分化してゆく過程を提示していると推察する。おそらく、簡文の作者は、仁を實踐するための基準であ

る禮とその基準を具體的に判断する義とを分けて認識させる意圖があったのであろう。

ここで、簡文の作者が敢えて『論語』顔淵の一節「克己復禮～」に基づき當該の文章を著した意圖について考えてみたい。問題となるのは、なぜ仁から禮へ、そして禮から義へと分化しているかという点である。先の『論語』顔淵の一節において仁を要としていることは簡文と同様であり、また、仁から禮へと論點が具體的に進んでいる。このことから、重要なながらも抽象的な仁と具體的な行爲としての禮との關係性が確認できる。對して、簡文の作者は『論語』顔淵の一節のうち「克己復禮」という行爲が、結果として「爲仁」や「天下歸仁」となることや、また、「克己復禮爲仁」の「目」すなわち具體的な條目に禮を行動の基準として置く點を理解することができなかつたのではないだろうか。つまり、仁と禮との關係性に疑問を抱いたと言えよう。そこで、簡文の作者としては理解しがたい禮の代わりに具體的な判断基準としての性質を持つ徳目である義を禮につづけて登場させることで、「仁→禮→義」の論理を明らかにしようとしたものと推察する。

さらに、簡文の作者としては、誰が「克己復禮」するのかという點に關心を寄せながらも、「克己復禮」する存在がどれほどのものか想像すらできていなかったと推察する。そこで當該文の主語に置くべき人物は、徳目に叶う上位者すなわち君子と見なした可能性がある。このため、第一章の主語に「君子」と明記したのではないだろうか。

以上のことから、『君子爲禮』における仁・禮・義それぞれの關係性を見ると、君子が仁を根本として禮を實踐するべきなのだが、禮よりもむしろ判断基準としての義のほうが具體的な役割を果たすものとして認識されたと推察する。

一方、この論理から仁を根幹に据えて依據すべき徳目と見なしてはいるものの、禮のあとに義という徳目を加え、さらに義を具體的に論じることで徳目の根幹たる仁に對する認識が薄らぐ印象さえ受ける。

### 3. 他文獻における徳目

本節は、『君子爲禮』に登場した仁・禮・義を中心に、當該文獻における徳目と比較する上で戦國末期から前漢初期に見る儒家文獻における徳目の特徴を數點擧げて考察する。

例えば、先に觸れた『孔子家語』禮運に「禮者、義之實也」「義者、仁之節」「仁者、義之本」にあるとおり、禮は義の實質であり、義は仁の要であり、仁は義の根本であると説く。これは、仁に禮と義が内在することを示しているが、ここでは別の視點で考察を試みたい。

はじめに『荀子』では、

先王之道、仁之隆也。比中而行之。曷謂中。曰、禮義是也。道者、非天之道、非地之道、人之所以道也。君子之所道也。 (儒效)

とあり、先王の行動において仁が盛んなのは禮と義よって實踐されているからであり、その實踐者は君子であると説く。おそらく『君子爲禮』の作者も當該文と類似した見解を示そうとしたはずである。ここにおいても、仁の隆盛には禮と義の二點の徳目が基準として關係している。換言すれば、仁の存在意義は禮と義の作用によって保持されている。少なくとも、當該文において仁のみ存在すれば良いという認識は皆無である。

また、

請問爲人君。曰「以禮分施、均遍而不偏。」請問爲人臣。曰「以禮侍君、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。」故君子恭而不難、敬而不翬、貧窮而不約、富貴而不驕、竝遇變態而不窮、審之禮也。故君子之於禮、敬而安之。其於事也、徑而不失。其於人也、寡怨寬裕而無阿。其爲身也、謹修飾而不危。其應變故也、齊給便捷而不惑。其於天地萬物也、不務說其所以然、而致善用其材。其於百官之事伎藝之人也、不與之爭能、而致善用其功。其待上也、

忠順而不懈。其使下也、均遍而不偏。其交遊也、緣類而有義。其居鄉里也、容而不亂。是故窮則必有名、達則必有功。仁厚兼覆天下而不閔、明達用天地理萬變而不疑。血氣和平、志意廣大、行義塞於天地之間、仁智之極也。夫是之謂聖人。審之禮也。 (君道)

とあり、君臣や家族関係における禮の實踐の必要性を説く。特に後半に注目すると、當該文の作者は君子が目指すべき聖人の禮の實踐を仁と智の極致であると評價している。また、少し先には交友する手段に義を缺かすことのできない旨も述べられている。さらに、禮の實踐によって仁・智・義が世界にあまねく行き渡ると説く。この記述から、仁へ到達するためには禮の實踐が必要であり、その過程において場合によっては義を用いることもあり得ることが理解できる。ここでの義は禮に包攝されている一徳目であるという認識であろう。當該文と『君子爲禮』の徳目とを比較すると、兩者とも君子の禮の實踐を説くが、前者において仁は君子の目標であり、後者においては君子の行爲の基準である。また、義について前者では禮の實踐過程において登場する基準として認識されている。この点では後者でも同様であるが、前者よりも具体的な判断基準の用例が多い。兩者の共通点は、仁を念頭に置きながらも禮の實踐の重要性を説いていることである。さらに、禮によって義が作用する点も注目に値する。

一方で仁に対する認識が従来からさらに變化していることをうかがわせる例が確認できる。

論法聖王、則知所貴矣。以義制事、則知所利矣。論知所貴、則知所養矣。事知所利、則動知所出矣。二者是非之本、得失之原也。故成王之於周公也、無所往而不聽、知所貴也。桓公之於管仲也、國事無所往而不用、知所利也。吳有伍子胥而不能用、國至於亡、倍道失賢也。故尊聖者王、貴賢者霸、敬賢者存、慢賢者亡、古今一也。故尚賢、使能、等貴賤、分親疏、序長幼、此先王之道也。故尚賢使能、則主尊下安。貴賤有等、則令行而不流。親疏有分、則施行而不悖。長幼有序、則事業捷成而有所休。故仁者、仁此者也。義者、分此者也。節者、死生此者也。忠者、惇慎此者也。兼此而能之備矣。備而不矜、一自善也、謂之聖。不矜矣、夫故天下不與爭能、而致善用其功。有而不有也、夫故爲天下貴矣。《詩》曰：

「淑人君子。其儀不忒。其儀不忒。正是四國。」此之謂也。 (君子)とあり、仁とは「尚賢」「使能」「等貴賤」「分親疏」「序長幼」の五點の行爲を好んで受け入れることを指し、義とはこれら五點を分別するものであると説く。當該文から考えられるのは、仁に叶うものがこれら五點の行爲であり、つまり仁は行動の基準とされているその一方で、これら五點を受け入れるという行爲としても認識されている。また、義は具體的判斷としての基準を示している。これらの點から、義が仁に基づく徳目であることは言うまでもない。しかしながら、當該文において仁は義・節・忠と同じく行爲としての手段として見なされ、この四點の手段を實踐することによって最高の徳目である聖に至ると説く<sup>13</sup>。このことから、仁は『論語』において説かれているように目的とすべき最高の徳目であったが、時代を経ると手段の様相をも呈していると言えよう。また、

信信、信也。疑疑、亦信也。貴賢、仁也。賤不肖、亦仁也。言而當、知也。默而當、亦知也。故知默猶知言也。故多言而類、聖人也。少言而法、君子也。多少無法、而流湏然、雖辯、小人也。 (非十二子)

とあり、ここでも同様に仁が行動の手段として認識されていることがわかる。

従来から變容した仁と、そして仁よりも重要視されている禮と義との關係性については、

親親、故故、庸庸、勞勞、仁之殺也。貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長、義之倫也。行之得其節禮之序也。仁、愛也。故親、義、理也。故行、禮、節也。故成仁有里、義有門。仁非其里而處之、非仁也。義非其門而由之、非義也。推恩而不理、不成仁。遂理而不敢、不成義。審節而不和、不成禮。和而不發、不成樂。故曰、仁、義、禮、樂其致一也。君子處仁以義然後仁也。行義以禮然後義也。制禮反本成末然後禮也。三者皆通然後道也。 (大略)

<sup>13</sup> 前掲注8を参照。李は、當該文における仁・義・節・忠の四徳を完備した上に「謙遜の徳（矜らず）」という徳目が要請されていると説く。「換言すれば、仁・義・節・忠の四徳をすべて自己のものとし、その上さらにそれをおごり高ぶらず、意識しないこと（有れども有りせず）、これこそ聖とされているのである」(415頁)

筆者は、目下、敍上の四徳を受けて「兼此而能之備矣。備而不矜、一自善也」と一括した徳目が聖であろうと推察した。

とあり、各徳目の関係性を確認できる。つまり、仁と義と禮は趣旨を一にしているが、仁は義によって成立し、義を行うには禮によらなければならない。また、君子が仁や義という根本に立ち返り細部にわたる禮まで整えてこそ禮となると説く。この場合の禮とは主要な徳目を調整する働きを持つ基準であろう。

ここで注目したいのは、仁が單獨で作用できるものでなく義や禮が存在しなければ成立し得ない徳目であることが理解されよう。また、『論語』よりも義と禮の役割が明確であり、この二つの徳目が仁の要素である。それらの要素が仁と関連づけられながらもそれぞれ具体的に役割が表されていると言うことは、仁單獨で全てを治めることの困難さを示していると推察する。さらに、當該文から仁・禮・義を實踐する存在が君子であると明示されている。よって、仁・禮・義との関係を説明している當該箇所は、『君子爲禮』の第一章との比較に値するものである。

次に、『荀子』と同様に禮を重要な徳目として説く『禮記』において、禮を含む各徳目の様相は如何なるものであろうか。

道德仁義、非禮不成。教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟、非禮不決。君臣上下父子兄弟、非禮不定。宦學事師、非禮不親。班朝治軍、蒞官行法、非禮威嚴不行。禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節退讓以明禮。 (曲禮上)

とあり、道・徳・仁・義の各徳目は、必ず禮に叶わなければ成立しないと、さらに君子の行動も禮を基準としていると説く。

また、

是故聖人之記事也、慮之以大、愛之以敬、行之以禮、修之以孝養、紀之以義、終之以仁。是故古之人一舉事而眾皆知其徳之備也。古之君子、舉大事、必慎其終始、而眾安得不喻焉。 (文王世子)

とあり、聖人は禮を基準として行動し、義を要點とし、そして仁によって仕上げると説く。ここでは禮義よりも仁が全てを總括する手段を果たしている。ここにおいて、各徳目のうち仁が最上であると言えなくもないが、禮と義の役割がより具体的に述べられているという點に注目すると、聖人の仁のみでの行動が無理であることを暗示しているのではないだろうか。また、

宗廟之祭、仁之至也。喪禮、忠之至也。備服器、仁之至也。賓客之用幣、義之至也。故君子欲觀仁義之道、禮其本也。 (禮器)

とあり、「宗廟之祭」が仁の最上で、「喪禮」が「忠」の最上で、「備服器」も仁の最上で、「賓客之用幣」が義の最上であると述べる。それぞれの振る舞いを各徳目に對應させた上で「仁義之道」の本質が禮と説く。ここでも禮の重要性を主張するが、仁のみが最上ではなく、「忠」や義も場合によっては最上であるのだと暗示していると言えよう。一方、

子言之「仁有數、義有長短小大。中心慚怛，愛人之仁也。率法而強之，資仁者也。『詩』云「豐水有芑、武王豈不仕。詒厥孫謀，以燕翼子，武王烝哉！」數世之仁也。國風曰「我今不閱、皇恤我後。」終身之仁也。」

(表記)

とあり、仁にも義にも種類があることを示しているが、前者が「數」、後者が「長短小大」とあることから、前者には様々な場面において對應できうる性質があると指摘する。一方、後者は前者ほど多方面において對應できる性質と言えないものであるとし、ここでは仁を高く評價している。

それでは、次の仁に関する説明はどのように捉えるべきであろうか。

儒有忠信以爲甲冑、禮義以爲干櫓。戴仁而行、抱義而處、雖有暴政、不更其所。其自立有如此者。 (儒行)

とあり、儒者が暴政に對して臨む態度について、忠と信が「甲冑」すなわち防具の役目を、禮と義が「干櫓」すなわち武器の役目を果たすものに譬えている。仁は頭に戴く冠の役目を果たしていることを考えれば、各徳目のうち仁こそ最上であると説く。確かに仁の重要さと述べているが、役割という点において仁だけでは行動できず、忠・信・禮・義がなければ自立できないことを露呈している。

このように、『禮記』における各徳目の特徴を追うと、①仁が最上である。②禮が仁の根本であり重要である。③仁は他の徳目よりも重要であるものの、他の徳目がなければ立場を失う危うさを秘めているものである—という三點が確認できる。これは各徳目にそれぞれの役割があり、重要ではあるけれども仁のみで役目を果たすことに無理がある傾向を指摘しているものと考え

る。また、仁が手段化されている點も忘れてはならない<sup>14</sup>。

なお、『説苑』に

曾子有疾、孟儀往問之。曾子曰「鳥之將死、必有悲聲。君子集大辟、必有順辭。禮有三儀、知之乎。」對曰「不識也。」曾子曰「坐、吾語汝。君子脩禮以立志、則貪慾之心不來。君子思禮以脩身、則怠惰慢易之節不至。君子脩禮以仁義、則忿爭暴亂之辭遠。若夫置樽俎、列籩豆。此有司之事也、君子雖勿能可也。」（脩文）

とあり、君子は仁・義によって禮を身につけると述べているが、『君子爲禮』のように仁が單獨の基準ではなく、義と竝立されている。このことから、仁が必ずしも單獨で最高の徳目であるとは斷言できず、禮に關係する場合はむしろ義と共に存在する徳目の一つという認識であろう。

また、

孔子曰、行身有六本、本立焉。然後爲君子立體有義矣、而孝爲本。處喪有禮矣、而哀爲本。戰陣有隊矣、而勇爲本。政治有理矣、而能爲本。居國有禮矣、而嗣爲本。生才有時矣、而力爲本。置本不固、無務豐末。親戚不悅、無務外交。事無終始、無務多業。聞記不言、無務多談。比近不說、無務修遠。是以反本修邇、君子之道也。天之所生、地之所養、莫貴乎人人之道、莫大乎父子之親、君臣之義。父道聖、子道仁、君道義、臣道忠。（建本）

とあり、父・子・君・臣にそれぞれ聖・仁・義・忠の各徳目が分配されている。ここでも仁が諸徳目の中心を擔うものとは言えず、各徳目と竝立されている。

次に、楚地出土文獻に見られる徳目のうち、それぞれ如何なる役割を果たしているかという點について考察する。ここでは、郭店楚簡の『六徳』の徳目を採りあげてみたい<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> 平勢隆郎によれば、「『禮記』には、先行する『孟子』・『荀子』・『韓非子』の議論が流れ込んでいる」と指摘する。詳しくは「4.『禮記』と『仁』」262-263頁（『仁の原義と古代の數理—二十四史の仁評價「天理」觀を基礎として—』（東洋文化研究所紀要別冊 雄山閣 2016年12月10日所収）を参照。本論における『荀子』の仁も『禮記』に影響を与えていると考察する。

<sup>15</sup> 荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』（文物出版社 1998年5月）  
本文における釋文は同書所収の「六徳釋文注釋」を典據とした。

……此。可（何）胃（謂）六惠（德）。聖、智也，息（仁）、義也，忠、信也。聖與智景（戚）壹（矣）。息（仁）與義壹（矣）、忠與信景（戚）。

（第1號簡から第2號簡）

とあり、表題の根據となる「六徳」とは、聖・知・仁・義・忠・信の徳目から成立するものである。うち、聖と知、また、仁と義、忠と信の三點に組成している。仁が他の徳目と同列に位置し、さらには義とペアになっている。

また、

息（仁）、内也。宜（義）、外也。豊（禮）樂、共也。 （第26號簡）

とあり、仁は内（血縁關係内）にあり、義は外（血縁關係外）にあり、禮樂は共にあると述べる<sup>16</sup>。ここでは各徳目の立場の違いを示している。

一方、

父聖、子息（仁）、夫智、婦信、君宜（義）、臣忠。聖生息（仁），智銜（率）信、宜（義）使忠。古（故）夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣，此六者客（各）行其職（職），而狃奢蔑繇由進（作）也。

（第34號簡から第37號簡）

とあり、聖・仁・智・信・義・忠を、それぞれ父・子・夫・婦・君・臣に譬えている。これらの關係から、「聖→仁」「智→信」「義→忠」というように前者が後者に働きかけるという配列が確認できる。これにより、父・子・夫・婦・君・臣がそれぞれあるべき立場に存在し、それぞれの役割を實行すると述べる。

このように、『六徳』における仁と義は、聖等の他の徳目と同等に置かれるように見えるが、仁は聖から生じ、義は忠を生じるという性質を示している。さらに、仁と義には他の徳目と同様にそれぞれの役割分擔があると説く。

以上のことから、特に仁が他の徳目の根本をなすような最上の徳目とは言えず、むしろ、聖から派生した一徳目に過ぎないものの一定の職分を持つものと認識できよう<sup>17</sup>。

<sup>16</sup> 當該簡の「内」「外」に關する考察は、末永高康「一『六徳』の仁内義外説」184-187頁（『性善説の誕生』（創文社2015年10月31日所収））に詳しい。

<sup>17</sup> 例えば、上博楚簡『從政』に君子が政を執り行ふべき概念として「五徳」が登場する。構成する徳目は「寛」「恭」「惠」「仁」「敬」であり、ここでも仁は他の徳目と同様に執政の要素の一つに

## む す び

以上の通り、本稿では『君子爲禮』に登場する徳目の特徴に焦点を当てて論じてきた。

はじめに、当該文献の第一章と第二章に注目すると、第一章では『論語』顔淵の一節を引用し、君子を主語として仁・禮・義の分化の過程を示している。また、『論語』に見られる顔淵像を孔子門下の賢たる存在から、簡文においては眞逆の、つまり孔子の主張に答えられず自室に引きこもる消極的な存在として描いている。また、先の徳目についても、『論語』では仁を最上の徳目として掲げるのに對し、簡文では仁から禮へ、禮から義へと他の要素として細分化してゆく過程を示し、仁をさほど重要視していない。この傾向は、例えば『荀子』や『禮記』そして郭店楚簡『六徳』においても確認できる。つまり、仁とは潜在的で各徳目の根幹をなすものから、君子が目指す実践において顕在化するものの單獨で作用しうるものでなく、他の徳目との関係によってはじめて職分が認められる一徳目に過ぎないものへと次第に移行している。

因みに、第二章では第一章と同じく孔子と顔淵との對話を舞臺としているが、この場面でも顔淵は消極的である。内容としては、君子における謙讓謙遜の目的について記している。この論理は、『論語』等の従來の儒家文献に見られず、郭店楚簡『唐虞之道』や『成之分之』と同様である。つまり、当該文献は儒家以外の學派—例えば道家—から影響を受けた可能性がある。

それでは、なぜこのような現象が起こるのであろうか。

思うに、これは簡文の作者が生存していた時代あるいは地域に『論語』が傳來された後、そのままの文言では理解するのに困難であったためであろう。おそらく、簡文における孔子の主張に答えられず苦悶し續ける顔淵像は、簡文の筆者が『論語』とその論理に對する自身の、あるいは自身が住まう地域の知識人の態度を重ねたものかもしれない。特に、仁を至上とする徳目に對

---

過ぎないものとして認識されている。詳しくは、宮本徹「上博楚簡『從政』」(甲)・(乙) 譯注」243-244 頁(出土資料と漢字文化研究會編『出土文献と秦楚文化』第6號 2012年4月1日)を参照。

する認識が時空を超えると、當代・當地において必ずしもありのままに受容されるとは限らないのである。ゆえに、簡文において作者は『論語』に寄りかかりながらも、儒家以外の學派の影響を受けた独自の論理を展開しているものと推察する。

敘上の徳目の分化が如何なる契機や外部の影響によるものかなどという點に、今なお考究の餘地が残されている。今後の課題とし、追究してゆきたい。

### 参考文献

陳劍「談談《上博（五）》的竹簡分篇、拼合與編聯問題」簡帛網

<http://www.bsm.org.cn/> 2006年2月19日

陳偉「《君子爲禮》9號簡的綴合問題」簡帛網 <http://www.bsm.org.cn/>

2006年3月6日

徐少華「論《上博五・君子爲禮》的篇聯與本文結構」(新出楚簡國際學術研討會『會議論文集(上博卷)』所收) 2006年6月26日

戰國楚簡研究會：戰國楚簡研究會「『新出楚簡國際學術研討會』參加記」(大阪大學中國學會『中國研究集刊』第41號〔別冊特集號〕戰國楚簡2006) 2006年12月

劉洪濤「上海博物館藏戰國竹書《君子爲禮》的拼合問題」簡帛網

<http://www.bsm.org.cn/> 2006年9月6日

福田哲之「出土古文獻復原における字體分析の意義—上博楚簡の分篇および拼合・編聯を中心として—」(湯淺邦弘『上博楚簡研究』(汲古書院2007年所收)もと大阪大學中國學會『中國研究集刊』第41號〔別冊特集號〕戰國楚簡2006 2006年12月

草野友子「『上海博物館藏戰國楚竹書(五)』について—形制一覽と所收文獻提要—」(大阪大學中國學會『中國研究集刊』第41號) 2006年6月

海老根量介「上海博楚簡『弟子問』譯注」(出土資料と漢字文化研究會編『出土文獻と秦楚文化』第5號) 2010年3月

※ 本稿は、JSPS 科研費 26284010 による研究成果である。