

※研究動態※

近一百年日本《禮記》研究概況 ——1900-2008 年之回顧與展望

工藤卓司*

前 言

錢穆先生曾說過：「中國的核心思想就是『禮』。」¹ 在中國古代，「禮」的觀念不只代表個人行為標準或人際相處間的禮貌，還包括社會規範、國家制度，範圍相當廣大。以「禮」為基礎的皇帝制度，從漢代延續至清末辛亥革命，可說二千多年來「禮」不斷地規定中國人的思考。「禮」，一直位居中國史上的重要位置，可以說是中國傳統文化本身。所以我們研究中國哲學、思想或歷史與文學時，不能忽視「禮」的存在。

對維持「禮」文化有著很大貢獻的文獻就是《三禮》，即《儀禮》、《周禮》及《禮記》。《儀禮》本來稱《禮經》或《士禮》，《周禮》初名《周官》，兩部書都是從先秦時代傳來的古文獻，西漢之後各別受到重視。雖然《儀禮》、《周禮》都被人士重視，仍然比不上《禮記》在思想史上的重要性。日本學者服部宇之吉認為：

《禮記》，雖然是選取先秦及漢初的材料，看到當時的世態人情，可知現在社會依然有著與古代相同之處。一部《禮記》提供給我們瞭解中國的豐富資料。除非用此書，否則討論中國一定無法達到問題的核心。²

本文承蒙國立臺灣師範大學國文系林素英教授甚多指導，特此致謝。

* 工藤卓司，本所博士後研究學者。

¹ 錢穆：〈一堂中國文化課〉，彭林：《儒家禮樂文明講演錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），頁25。

² 見服部宇之吉：《禮記·解題》，收入《漢文大系》（東京：富山房，1913年），第17冊，頁10-11。

一般認為，《禮記》是西漢末期到東漢初期整理的與「禮」有關言論的叢書。原來不是「經」，只是「禮」的「記（解說部分）」到了唐代，《禮記》終於得到位列《五經》的評價，成為《三禮》之中最重要的經典³。此後，學者關注《禮記》所包含的思想，《禮記》在中國思想史上占有的位置變得相當高，現今，《禮記》學還是引起不少學者的關注。

日本的《禮記》流傳，固然沒有確實的證據，一般認為是從繼體天皇七年(513)，百濟的五經博士段楊爾（生卒年未詳）帶來日本第一部《禮記》開始⁴。最早推古天皇時，聖德太子制定十七條憲法，其中的一條開頭是「以和為貴」，有人說即是取自《禮記·儒行》⁵。到了養老二年(718)施行的《養老律令》中，把《禮記》、《春秋左氏傳》看作「大經」，作為大學的課目。此外，敕書、奏書中也再三使用《禮記》的詞句。藤原佐世(847-897)《日本國見在書目錄》載錄了十八部直接與《禮記》有關的書籍，此數量與其他經書比起來也不算少⁶。由此可見，

³ 野間文史：〈五經正義の禮記評價——讀五經正義札記（十一）〉，《東洋古典學研究》第27集（2009年），頁149-166指出了《五經正義》中對《禮記》的評價，相較《周禮》、《儀禮》並不高，是繼承鄭玄、杜預「經一傳一記」之經學的觀點。可是，野間先生目前也還未說明《禮記》為何晉升為《五經》之一。筆者認為，為了解決此問題，不止研究《禮記正義》或是《五經正義》本身，還得考慮當時佛教、道教在社會上、思想上的影響。

⁴ 《日本書紀》卷十七曰：「（繼體天皇）七年夏六月，百濟遣姐彌文貴將軍、洲利爾將軍，副穗積臣押山，貢五經博士段楊爾。」小島憲之等：《日本書紀》卷2，收入《新編日本文學全集》（東京：小學館，1996年），第3冊，頁300-301。關於此點，可參考市川本太郎：《日本儒教史·上古篇》（東京：汲古書院，1989年）、內野熊一郎：《日本漢文學研究》（東京：名著普及會，1991年）等。

⁵ 《日本書紀》曰：「（推古天皇十二年）夏四月丙寅朔戊辰，皇太子親筆作憲法十七條。一曰，以和為貴，無忤為宗。」云云（同前註，頁542-543），《禮記·儒行篇》有「禮之以和為貴、忠信之美、優游之法」。但是，有人說是取自《論語·學而篇》「有子曰，禮之用和為貴，先王之道斯為美」。《十七條憲法》的成立時期也有兩種說法：津田左右吉以「國司國造」（第十二條）的記述不符合推古朝的政治制度等為理由，把《十七條憲法》看作是與《日本書紀》同時代編出來的（見津田左右吉：《日本上代史研究》〔東京：岩波書店，1930年〕，頁180-189）；與此相反，坂本太郎認為「國司」已經存在於推古朝而肯定《日本書紀》的記述（見坂本太郎：《聖德太子（新裝版）》〔東京：吉川弘文館，1985年〕，頁82-99）。無論如何，720年成書的《日本書紀》中有著「以和為貴」的文辭，雖然我們得先考慮《論語》與《禮記》的關係，但日本古代的知識分子對中國文化很感興趣，《論語》之外，他們應該也意識到《禮記·儒行》的存在。

⁶ 藤原佐世《日本國見在書目錄》著錄：《禮記》二十卷（漢九江太守戴聖撰，鄭玄注）、《禮

《禮記》對日本古代知識階層的影響也相當大。的確，後來在日本，經學不似中國那麼熱鬧，而且受到德川時代以朱子學為官學的影響，士人的焦點集中在《禮記》的〈中庸〉、〈大學〉這一部分，而很少看到對整本《禮記》的研究。但是，仍有不少學者盡力研究《禮記》相關課題，尤其是明治以後有相當多研究成果，至今簡直堆積如山；可惜，似乎沒有人整理過日本的《禮記》研究。我們都知道為了研究中國哲學或思想，不能不討論「禮」及《禮記》，那麼，我們豈不應該先整理前人研究的成果？

本文基於如上的立場，回顧近百年來日本的《禮記》研究，筆者並想提出日本《禮記》研究的現狀與今後的課題。

一、《禮記》的和刻本與日譯

近一百年的日本《禮記》研究，可說是肇始於《禮記》的日文翻譯。明治時代，日本的知識分子仍有「漢學」的教養。因他們原來大部分是屬於武士階級，在各舊藩的「藩校」接受以漢學為中心的教育。當時藩校所使用的版本，大半是「和刻本」。和刻本上有表示如何翻譯成日文的記號，叫作「訓點」。「訓點」有道春點、闇齋點等不同的方式。根據長澤規矩也的研究⁷，可知德川時期《禮記》的和刻本，存在著藤原惺窩⁸、林道春（羅山）⁹、山崎闇齋¹⁰、貝原益軒¹¹、後藤芝山¹²、

記二十卷（魏衛軍王肅注）、《禮記抄》一卷（鄭氏注）、《禮記子本義疏》百卷（梁國子助教皇侃撰）、《禮記正義》七十卷（孔穎達疏）、《御刪定禮記月令》一卷（冷然院錄云一卷，第一卷）、《月令圖贊》一卷（何楚之撰）、《禮記音》二卷（徐爰撰）、《三禮》三十卷（陸善經注）、《三禮義宗》二十卷（崔靈恩撰）、《三禮大義》三十卷（梁武帝撰）、《三禮開題義帙》（崔通意撰）。其他還有《次禮》二十卷（唐鄭國公魏徵撰）、《明堂月令論》一卷、《吉凶禮》（孟詵撰）、《喪服九族圖》一卷、《古今喪服要記》一卷（冷然院）、《喪服譜》一卷、《喪服經》一卷、《喪服要略》一卷（冷然院）等等。請參考藤原佐世：《日本國見在書目錄》（臺北：新文豐出版公司，1984年）。

⁷ 長澤規矩也：《和刻本漢籍分類目錄（增補補正版）》（東京：汲古書院，2006年），頁12、頁27-29。

⁸ 藤原肅（惺窩）點：《五經》，寬永五年刊（1628）。

⁹ 林信勝（道春）點：《（新版）五經》，明曆三年跋刊（1657）。

¹⁰ 山崎嘉（闇齋）點，雲川弘毅改定：《五經》（刊年未詳）。

¹¹ 貝原篤信（益軒）點，竹田定直（春庵）校：《（新點）五經白文》，元祿十四年刊（1701）。

¹² 後藤世鈞（芝山）點：《五經》，享保二年刊（1717）。

伊藤東涯¹³、賀島（加藤）圓齋¹⁴、曾我部容所¹⁵、葛山壽和萩原大麓¹⁶等「訓點本」。德川時期及明治時期的知識分子皆是利用這種「訓點本」來瞭解漢籍的內容，所以不需要日譯版的漢籍。

但是，隨著時代變化，明治維新之後誕生了新知識分子。他們在明治政府設置的「學校」接受「國民教育」，日本政府的新教育制度重視歐美語的學習，所以雖然他們也有十分的漢學素養，但與上一代相比，漢文能力已顯遜色。再加上明治四十五年（1912），日本政府宣布「國語ノ送假名法」，展開口語體文章的教育，甚至於興起了漢字廢止論¹⁷。文語體的「漢文」，漸漸遠離一般人的生活，造成德川時期與明治時期之間詞彙、念法乖離，有些人甚至僅通白文不能讀漢籍。明治四十二年（1909）寫作的〈漢籍國字解全書緒言〉說：

西洋文化之於希臘拉丁文，不同於我國之漢學教育。因為其文字用語經千餘年，已成習用之日常語言文字，並且思想嗜好與我國民族性結合形成日本特有的文化。……然而維新後，急於輸入西洋新學，學者皆驚訝其珍奇精妙而專心研究；反之，日漢古籍無人聞問，漢籍多束之高閣，日漸散佚，至今已不易蒐集了。¹⁸

大正九年（1920）發刊的雜誌《支那學》也說：

應神（天皇）以還，不斷引導我們的是漢學，突然改變的是西學，學問也有盛衰嗎？人之不顧支那學，莫甚於當世。¹⁹

可是，自明治到大正時代，漢籍還是知識分子教養之一，他們仍然需要漢籍，而且到了明治後期，政府反省明治初期的文教政策，而增設帝國大學文學部、漢文學科。因此，便有必要出版漢籍的日文翻譯版。從明治直到大正，陸續出版了大量漢文叢書，主要漢籍都收錄了。當然《禮記》也是其中之一。例如：服部宇之吉《漢

¹³ 伊藤長胤（東涯）點：《五經正文》，寬保元年刊（1741）。

¹⁴ 鄭玄注，賀島矩直（加藤圓齋）點：《禮記》二十卷，寬延二年刊（1749）。

¹⁵ 曾我部元寬（容所）點：《學記》，明和四年刊（1767）。

¹⁶ 葛山壽、萩原萬世（大麓）點，石川嶽、蜂屋維德校：《禮記正文》五卷，寬政十年刊（1798）。其他還有林信敬（錦峯）：《新點五經》（寬政3年刊）、中村之欽（惕齋）：《五經》（刊年未詳）等等。

¹⁷ 參見井上圓了：〈漢學の運命〉，《東洋哲學》第8編第2號（1901年2月），頁1-4。

¹⁸ 見《漢籍國字解全書》（東京：早稻田大學出版部，1909年），第1冊，頁7-8。

¹⁹ 〈發刊辭〉，《支那學》第1卷1號（1920年9月），頁1-2。

文大系·禮記》、桂湖村《漢籍國字解全書·禮記國字解》²⁰、安井小太郎《國譯漢文大成·禮記》²¹及林泰輔《有朋堂漢文叢書·禮記》²²，都是日本近代《禮記》研究史上代表性的翻譯成果，現在仍然得到相當高的評價。

服部宇之吉(1867-1939)歷任東京帝國大學、哈佛大學的教授，可說是日本近代中國學之祖。他的研究以禮為中心，代表著作為《東洋倫理綱要》²³、《孔子及孔子教》²⁴、《支那の國民性と思想》²⁵等。另外，也不能忽視他從明治四十二年(1909)到大正五年(1916)依序刊行的《漢文大系》²⁶。服部不僅擔任《漢文大系》之總編輯，還親自執筆其中十八種漢籍的解題整理²⁷，由此可見在《漢文大系》事業中，他扮演非常重要的角色。《禮記》也是由他親自整理。《漢文大系》最大的

²⁰ 桂湖村：《禮記國字解（上）》，收入《漢籍國字解全書》（東京：早稻田大學出版部，1914年），第13冊；《禮記國字解（下）》，收入《漢籍國字解全書》，第14冊。

²¹ 安井小太郎：《禮記》，收入《國譯漢文大成·經史子部》（東京：國民文庫刊行會，1920年），第4冊。

²² 林泰輔：《禮記》，收入塚本哲三編：《有朋堂漢文叢書》（東京：有朋堂，1921年）。

²³ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》（東京：大日本漢文學會，1916年）；改訂版（東京：京文社，1926年）。

²⁴ 服部宇之吉：《孔子及孔子教》（東京：明治出版社，1917年）；再版（東京：京文社，1926年）。

²⁵ 服部宇之吉：《支那の國民性と思想》（東京：京文社，1926年）。

²⁶ 《漢文大系》包括全三十八種的漢籍：《大學說》、《中庸說》、《論語集說》、《孟子定本》（以上為第一冊）；《箋解古文真寶》、《增注三體詩》、《箋注唐詩選》（第二冊）；《唐宋八家文（上）》（第三冊）；《唐宋八家文（下）》（第四冊）；《十八史略》、《小學纂註》、《御注孝經》、《弟子職》（第五冊）；《史記列傳（上）》（第六冊）；《史記列傳（下）》（第七冊）；《韓非子翼蠹》（第八冊）；《老子翼》、《莊子翼》（第九冊）；《左氏會箋（上）》（第十冊）；《左氏會箋（下）》（第十一冊）；《毛詩》、《尚書》（第十二冊）；《列子》、《七書》（第十三冊）；《墨子閒詁》（第十四冊）；《荀子》（第十五冊）；《周易》、《傳習錄》（第十六冊）；《禮記》（第十七冊）；《文章軌範》、《古詩賞析》（第十八冊）；《戰國策正解》（第十九冊）；《淮南子》、《孔子家語》（第二十冊）；《管子纂詁》、《晏子春秋》（第二十一冊）；《楚辭》、《近思錄》（第二十二冊）。

²⁷ 《漢文大系》之中，服部擔任解題的是《大學說》、《中庸說》、《論語集說》、《孟子定本》、《箋解古文真寶》、《增注三體詩》、《箋注唐詩選》、《弟子職》、《韓非子翼蠹》、《老子翼》、《莊子翼》、《毛詩》、《列子》、《七書》、《荀子》、《禮記》、《淮南子》及《孔子家語》。

特色在於其樣式，服部不像後來的漢籍翻譯者把漢文改寫成帶假名的日文（書き下し文），而是僅在白文上把訓點與日文字母加注於漢字旁邊或下方，並不翻譯成完整的日文，保留漢文的原本形式。服部利用德川時期的許多訓讀法，歸納出統一性的念法。總而言之，《漢文大系》處在德川時代和近代之間的交會點，服部依據如上《漢文大系》的基本方針編輯《禮記》，在日本漢文教育史上具有相當意義。

早稻田大學出版部的《漢籍國字解全書》與《漢文大系》同年開始推動，到大正六年(1917)共計出版了四十五冊的《漢籍國字解》。其中，因原來的主題是「先哲遺著」，第一集全十二冊與第二集第一至五冊是德川時期儒者注解的翻刻²⁸，其餘二十八冊則是當時在早稻田大學執教鞭的四位教授（菊池晚香、牧野藻洲、松平康國、桂湖村）之新作²⁹。桂湖村所著的《禮記國字解》即屬於後者。其〈解題〉曰：

儒教的主要經典有五部：曰《易》、曰《書》、曰《詩》、曰《春秋》、曰《禮記》，是也。《易》明陰陽之理，要之，占筮書而已；《書》為古聖政治記錄；《詩》為古歌輯錄；《春秋》為編年史，雖並列於經典，都不過是表示儒家思想的一斑。反之，能說明其全貌者是《禮記》。……本書（筆者注：《禮記》）是《五經》中之傑作。然因卷帙浩瀚、字句艱澀、典故繁雜，上古以來，學者皆難以解詁。故我國（筆者注：日本）學者未曾有嘗試日文翻譯者，真是千秋之憾。³⁰

²⁸ 即熊澤蕃山、中村惕齋：《孝經、大學、中庸、論語》；中村惕齋：《孟子、帝範、臣軌、家訓》；真勢中州、松井羅州：《易經（上、下）》；中村惕齋：《詩經》；大田錦城：《書經》；中村惕齋：《小學》；中村惕齋：《近思錄》；山本洞雲、毛利貞齋、太田玄九：《老子、莊子內篇、列子》；荻生徂徠、服部南郭：《孫子、唐詩選》；榊原篁洲：《古文真寶前集》；林羅山、榊原篁洲：《古文真寶後集》（以上為第一輯）。加藤正庵：《春秋左氏傳（上、中、下）》；三輪執齋：《傳習錄》；淺見綱齋《楚辭》（以上為第二輯）。

²⁹ 菊池晚香：《管子（上、下）》；牧野藻洲：《墨子（上、下）》；桂湖村：《荀子（上、下）》；松平康國：《韓非子（上、下）》（以上為第二輯）。桂湖村：《禮記（上、下）》；牧野藻洲：《莊子（上、下）》；松平康國：《唐宋八大家文讀本（一至四）》（以上為第三輯）。松平康國：《文章軌範》；松平康國：《續文章軌範》；桂湖村：《十八史略（上、下）》；牧野藻洲：《戰國策（上、中、下）》；桂湖村：《國語（上、下）》；菊池晚香：《淮南子（上、下）》；桂湖村：《蒙求》（以上為第四輯）。

³⁰ 桂湖村：《禮記國字解（上）》，頁 1-2。

因此，他著手將《禮記》翻譯為日文。

桂湖村 (1868-1938)，名祐孝，通稱五十郎，號湖村或雪庵，東京專門學校（現早稻田大學）畢業後，被日本新聞社聘為客員社友，擔任漢詩的選評³¹。之後，任早稻田大學教授，又成為明治的文豪森鷗外 (1862-1922) 漢詩漢學的老師。他代表性的著作除了《漢籍國字解全書》之外，還有《漢籍解題》³²。《漢籍解題》是將漢籍分為經、史、子、集、政法、地理、金石、目錄、小學、修辭、類書、雜書、叢書共計十三部門，仔細介紹各書的題名、作者、體裁、淵源、注解、參考六項目的工具書。在第二次世界大戰之前的日本中國學者多加利用。這也表示熟悉漢籍的人開始減少，《漢籍國字解全書》就是在這種情況下編纂的。所以《漢籍國字解全書》固然以「古典教育的復活」為目的而留下漢文的部分，可是，如一看叢書名「國字解」就知道是採用日文來解釋其內容，俾使讀者易於理解。《禮記國字解》當然也相同，首先是漢文（具有訓點的）部分，其次為「義解」（解釋）、「字解」（字句解釋），最後是「案語」（著者的看法），如此即使初學者也能理解。這種方式吸引了很多讀者，所以《漢籍國字解全書》的銷路相當不錯。再加上，《禮記國字解》附上詳細的〈敘說〉，湖村介紹《禮記》的由來、日中兩國歷代學者的評論、注解書及參考書等等，既仔細又便利，現在仍具有參考價值。

《國譯漢文大成》³³ 及《有朋堂漢文叢書》³⁴ 和如上兩部叢書的編輯目的相

³¹ 當時的日本新聞社，有陸羯南 (1857-1907)、國分青厓 (1857-1944)、正岡子規 (1867-1902) 等的知識分子，湖村與他們常常往來。又 1898 年，康有為 (1858-1927)、梁啟超 (1873-1929) 流亡日本時，曾受到湖村與羯南的幫助。

³² 桂五十郎（湖村）：《漢籍解題》（東京：明治書院，1905 年）。

³³ 經子史部：第 1 卷《四書、孝經》、第 2 卷《易經、書經》、第 3 卷《詩經》、第 4 卷《禮記》、第 5 卷《春秋左氏傳（上）》、第 6 卷《春秋左氏傳（下）》、第 7 卷《老子、列子、莊子》、第 8 卷《荀子、墨子》、第 9 卷《韓非子、商子》、第 10 卷《七書、鬼谷子、陸賈新語》、第 11 卷《淮南子》、第 12 卷《戰國策》、第 13 卷《史記本紀》、第 14 卷《史記書、世家》、第 15 卷《史記列傳（上）》、第 16 卷《史記列傳（下）》、第 17 卷《國語》、第 18 卷《晏子、賈誼新書、公孫龍子》、第 19 卷《管子》、第 20 卷《呂氏春秋》。另外有文學部、續經子史部、續文學部，在此省略。

³⁴ 《有朋堂漢文叢書》包括四十三種的漢籍：《七書、鬼谷子》、《戰國策》、《近思錄、傳習錄》、《十八史略》、《唐宋八大家文（上、下）》、《蒙求》、《國語》、《古列女傳、女四書》、《史記（一至六）》、《世說新語》、《先哲叢談》、《說苑》、《唐詩選、三體詩》、《呂氏春秋》、《韓非子》、《古文真寶、楚辭》、《四書》、《春秋左氏傳（上、

同。安井小太郎(1858-1938)³⁵之《國譯禮記》，與叢書體例一樣，先作日文翻譯（書き下し文），末尾附上白文。另外，林泰輔(1854-1922)³⁶之《禮記》也僅在頭注部分保留原文而已，主體是日文翻譯。由此可見，這兩部叢書都將漢文本視為附錄。反過來說，讀者都能看懂的日文翻譯則變成最重要的部分。

安井、林《禮記》之後很久沒有《禮記》的日文翻譯，直到一九七〇年代才有竹內照夫(1910-1982)³⁷與下見隆雄(1937-)³⁸的摘譯，而後相繼出版了《新釋漢文大系》³⁹與《全釋漢文大系》⁴⁰。《新釋漢文大系・禮記》的作者也是竹內照夫。竹內於東京帝國大學畢業後，歷任第五高等學校、北海道大學教授及靜岡藥科大學教授，出版《禮記》時任關西大學教授。另外，《全釋漢文大系・禮記》由市原亨吉(1911-)、今井清(1920-)及鈴木隆一(1904-)三人共譯。市原、今井、鈴木三人都與京都大學人文科學研究所有關聯：市原曾任人文科學研究所東方部助教授、教授，但此書出版時他已退休。當時今井則是該所的助手，而鈴木經歷東方文化研究所助手、人文科學研究所事務官，當時就任京都精華短期大學教授。可說這兩部《禮記》是東京大學與京都大學的個別代表。

下)》、《小學、孝經》、《醉古堂劍掃、菜根譚》、《日本外史(上、下)》、《文章範範、東萊博議》、《墨子》、《禮記》、《晏氏春秋、新序》、《淮南子》、《管子》、《古詩源》、《詩經、書經》、《荀子》、《老子、莊子、列子》。

³⁵ 安井是安井衡(息軒, 1799-1876)的外孫，東京帝國大學畢業後，歷任學習院助教授、教授及大東文化大學教授，主要著作有《戰國策正解》(東京：富山房，1915年)、《日本儒學史》(東京：富山房，1939年)、《經學史》(與諸橋轍次、小柳司氣太、中山久四郎合著)(東京：松雲堂書店，1933年)等。

³⁶ 林泰輔在東京帝國大學學習，畢業後執教於第一高等中學、山口高等中學、東京帝國大學、東京高等師範學校等，主要著作有《朝鮮通史》(東京：富山房，1912年)、《周公及其時代》(東京：大倉書房，1915年)等書。

³⁷ 竹內照夫：〈禮記(抄)〉，木村英一等譯：《論語、孟子、荀子、禮記(抄)》，收入《中國古典文學大系》(東京：平凡社，1970年)，第3冊，頁435-524。

³⁸ 下見隆雄：《禮記》，收入《中國古典新書》(東京：明德出版社，1973年)，第67冊。

³⁹ 竹內照夫：《禮記(上)》，收入《新釋漢文大系》(東京：明治書院，1971年)，第27冊；《禮記(中)》，收入《新釋漢文大系》(東京：明治書院，1977年)，第28冊；《禮記(下)》，收入《新釋漢文大系》(東京：明治書院，1979年)，第29冊。

⁴⁰ 市原亨吉、今井清、鈴木隆一：《禮記(上)》，收入《全釋漢文大系》(東京：集英社，1976年)，第12冊；《禮記(中)》，收入《全釋漢文大系》(東京：集英社，1977年)，第13冊；《禮記(下)》，收入《全釋漢文大系》(東京：集英社，1979年)，第14冊。

但這兩部漢文《禮記》，除了《全釋漢文大系·禮記》全譯出鄭玄注之外，在形式上極相似——都分上、中、下三卷，且不只「書き下し文」，再加上都有現代語譯。前人著作僅只湖村《禮記國字解》才有「義解」的部分，其他沒有口語翻譯。這是今昔的最大差別。《新釋漢文大系·禮記》與《全釋漢文大系·禮記》皆羅列「原文」、「書き下し文」、「現代語譯」及「字解」。這種情況何故發生呢？因為對當時的日本人而言，瞭解漢文時只靠「書き下し文」已經不足夠了，需要用現代口語翻譯，才能瞭解其內容。所以不止《禮記》，兩部叢書之編輯都採這種方式。這兩書遂成為《禮記》研究的「定本」至今。

二、《禮記》文獻學研究——以成書問題為中心

現行《禮記》究竟成書於何時？由何人編輯呢？賴山陽（名襄，1780-1832）曾云：

《戴記》，如醫家之《素問》、《靈樞》。雖不能無駁雜，其中微言精義，決非周人不能言。不唯〈學〉、〈庸〉為然，如〈表記〉、〈緇衣〉、〈坊記〉，可補《論語》之缺；如〈樂記〉寫樂聲，〈玉藻〉寫禮容類，真精絕也。其明出秦漢間人者，如〈禮運〉、〈禮器〉、〈儒行〉、〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉是已。至於《大戴》之可取，獨〈武王器銘〉。其槩摭於《荀子》及〈賈誼疏〉中者。要之，二《記》，其整齊處可疑，瑣碎處可揀。全匹錦出後人機杼，古造鴛鴦團窠多存片段也。⁴¹

賴氏所謂的「不唯〈學〉、〈庸〉為然」，表示在德川時期的士人不太重視《禮記》中〈大學〉、〈中庸〉以外的部分⁴²。反之，山陽高度評價其他諸篇，如〈表記〉、〈緇衣〉、〈坊記〉、〈樂記〉、〈玉藻〉等等。但另一方面，他還是把〈禮運〉、〈禮器〉、〈儒行〉、〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉看作秦漢之作，似乎不太承認這些篇在思想史上，或者文獻上的價值。《禮記》因其集成性質，有著

⁴¹ 賴山陽：〈讀大小戴記〉，收入兒玉慎編：《山陽先生書後》（天保3年[1832]刊本），卷上。

⁴² 例如：山鹿素行（名高祐，1622-1685）曰：「〈中庸〉一書雜在《禮記》中。」（《山鹿語錄》）素行雖然否定朱子學而傾心古文辭學，但與尊重〈中庸〉、〈大學〉的伊藤仁齋不同，他不能接受駁雜的《禮記》中存在著作為聖典的〈大學〉、〈中庸〉。

複雜的成書過程。及至今日，在日本不止前述服部宇之吉、桂湖村等人，包括武內義雄、津田左右吉、藤川（內野）熊一郎、石黑俊逸、武田熙、常盤井賢十、宇野精一、山本嚴、井上亘在內有不少學者討論過此問題，但仍是無法解決《禮記》文獻學研究的重點。在本節，筆者擬整理前人對《禮記》文獻學的研究成果。

首先，從服部宇之吉開始介紹。針對《禮記》的成書過程，服部〈禮記解題〉舉出了三個要點。第一，《禮記》的原本。服部說：

《小戴記》稱爲是抽出《大戴記》的精華，根據我的看法，不僅是抽出《大戴記》的要點，採用大戴不採的材料而完成四十九篇。……既然二戴各立一家，雖然同樣取於當時的記而爲自說的根據，可是他們取捨的基準一定不同，此點情理上不可懷疑。⁴³

《經典釋文·序錄》引晉陳邵〈周禮論序〉說：

戴德刪古《禮》二百四篇爲八十五篇，謂之《大戴禮》；戴聖刪《大戴禮》爲四十九篇，是爲《小戴禮》。⁴⁴

服部與陳邵不同，認爲《禮記》的成書過程沒有那麼單純，指出《大戴禮記》中〈哀公問〉、〈投壺〉、〈禮察〉、〈曾子大孝〉與《禮記》中〈哀公問〉、〈投壺〉、〈經解〉、〈祭義〉有共同之處，又說：「可見《小戴》之於《大戴》也，不僅刪要。」⁴⁵

第二，關於《禮記》的篇數。《隋書·經籍志》對於《禮記》的成書過程說明如下：

漢初，河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇獻之，時亦無傳之

⁴³ 服部宇之吉：《禮記》，頁6。

⁴⁴ 〔唐〕陸德明：〈序錄〉，《經典釋文》（上海：上海古籍出版社，1984年），卷1，頁43-44。

⁴⁵ 服部宇之吉：《禮記》，頁7。關於此點，清戴震：〈大戴禮記目錄後語一〉已經說過：「《隋志》言：『戴聖刪大戴之書為四十六篇，謂之《小戴禮》。』殆因所亡篇數，傳合為是言歟？其存者，〈哀公問〉及〈投壺〉，《小戴記》亦列此二篇，則不在刪之數矣。他如〈曾子大孝〉篇見於〈祭義〉，〈諸侯饗廟〉篇見於〈雜記〉，〈朝事〉篇自『聘禮』至『諸侯務焉』見於〈聘義〉，〈本命〉篇自『有恩有義』至『聖人因教以制節』見於〈喪服四制〉。凡大、小戴兩見者，文字多異。《隋志》以前，未有謂小戴刪大戴之書者，則《隋志》不足據也，所亡篇目不存或兩見實多耳。」《戴震文集》，收入《中國歷史文集叢刊》（北京：中華書局，1980年），頁16-17。

者。至劉向考校經籍，檢得一百三十篇，向因第而敘之。又得《明堂陰陽記》三十三篇、《孔子三朝記》七篇、《王史氏記》二十一篇、《樂記》二十三篇，凡五種，合二百十四篇。戴德刪其煩重，合而記之，為八十五篇，謂之《大戴記》。而戴聖又刪大戴之書，為四十六篇，為之《小戴記》。漢末馬融遂傳小戴之學。融又定〈月令〉一篇、〈明堂位〉一篇、〈樂記〉一篇，合四十九篇；而鄭玄受業於融，又為之注。⁴⁶

依據《隋書·經籍志》的紀錄，戴聖所編輯的原本是四十六篇，後來東漢馬融加入〈月令〉、〈明堂位〉、〈樂記〉三篇，最終成為四十九篇。對此，服部舉出了三個理由來否定《隋書·經籍志》的看法。其一，馬融門下的鄭玄只說：「戴聖傳《禮》四十九篇。」而已（《禮記正義》引〈六藝論〉）⁴⁷，未曾言其師馬融增益三篇。其二，根據鄭玄《三禮目錄》，《小戴禮記》的〈月令〉，在劉向〈別錄〉中屬於《明堂陰陽》⁴⁸。其三，馬融並不在《禮記》傳授系統內⁴⁹。基於這三個理由，服部認為，根本沒有馬融操作的可能性，否定《隋書·經籍志》所主張的馬融增入三篇說。

⁴⁶ [唐]魏徵、令狐德棻：《隋書》（北京：中華書局，1973年），卷32，頁925-926。

⁴⁷ [漢]鄭玄注、[唐]孔穎達疏：《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，2008年《十三經注疏》本），卷1，頁4。

⁴⁸ 鄭目錄云：「名曰〈月令〉者，以其記十二月政之所行也。本《呂氏春秋》十二月紀之首章也，以禮家好事抄合之，後人因題之名曰《禮記》，言周公所作。其中官名、時、事多不合周法。此於別錄屬《明堂陰陽記》。」鄭玄注、孔穎達疏：〈月令〉，《禮記正義》，卷21，頁591。

⁴⁹ 服部沒註明其根據，可是此三點可能是根據《四庫提要》。《四庫提要》說：「今考《後漢書·橋玄傳》云：『七世祖仁著《禮記章句》四十九篇，號曰橋君學。』仁即班固所謂『小戴授梁人橋季卿』者，成帝時嘗官大鴻臚，其時已稱四十九篇，無四十六篇之說。又孔疏稱：『別錄《禮記》四十九篇，〈樂記〉第十九。』四十九篇之首，疏皆引鄭目錄，鄭目錄之末，必云：『此於劉向別錄屬某門。』〈月令目錄〉云：『此於別錄屬《明堂陰陽記》。』〈明堂位目錄〉云：『此於別錄屬《明堂陰陽記》。』〈樂記目錄〉云：『此於別錄屬〈樂記〉，蓋十一篇，合為一篇。』則三篇皆劉向別錄所有，安得以為馬融所增。疏又引玄〈六藝論〉曰：『戴德傳記八十五篇，則《大戴禮》是也。戴聖傳《禮》四十九篇，則此《禮記》是也。』玄為馬融弟子，使三篇果融所增，玄不容不知，豈有以四十九篇屬於戴聖之《禮》。況融所傳者乃《周禮》，若小戴之學，一授橋仁，一授楊榮，後傳其學者，有劉祐、高誘、鄭玄、盧植，融絕不預其授受，又何從而增三篇乎？知今四十九篇，實戴聖之原書，《隋志》誤也。」[清]紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1967年），卷21，頁443除了說到

第三，《漢書·藝文志》沒舉出兩《戴記》，甚至於《漢書》整體中也完全看不到兩《戴記》的存在。可是，戴德、戴聖皆西漢之人。假使編撰《漢書·藝文志》時已經存在著戴德、戴聖之書，《漢書》怎麼沒提到呢？關於這點，服部說明：

根據鄭玄《三禮目錄》，明顯地知道《小戴記》的各篇都列在劉向〈別錄〉中，而《漢書·藝文志》之所以不錄，是因為兩《戴記》在取材之際，無取於所謂《記》一百三十一篇以外的文獻而已。⁵⁰

服部經過這三點的討論，承認《禮記》是西漢末年戴聖編輯的。

《漢文大系·禮記》出版的翌年，桂湖村《禮記國字解》也出版了。他認為，《禮記》的原本有兩種：第一原本為河間獻王所蒐集的「百三十一篇」；第二原本是戴德刪古《禮》二百十四篇而成的《大戴記》，最後是戴聖刪《大戴記》而定的四十九篇，這就是現在的《禮記》。湖村站在這個基本立場，一邊根據《四庫提要》的記述⁵¹，否定《隋書·經籍志》的馬融增入三篇說，一邊反對《初學記》的看法。《初學記·經典》說：

《禮記》者，本孔子門徒共撰所聞也。後通儒各有損益，子思乃作〈中庸〉，公孫尼子作〈緇衣〉，漢文時博士作〈王制〉，其餘眾篇皆如此例。至漢宣帝世，東海后蒼善說禮，於曲臺殿撰禮一百八十篇，號曰《后氏曲臺記》。后蒼傳於梁國戴德及德從子聖，乃刪《后氏記》為八十五篇，名為《大戴禮》；聖又刪《大戴禮》為四十六篇，名為《小戴禮》。其後諸儒又加〈月令〉、〈明堂位〉、〈樂記〉三篇，凡四十九篇，則今之《禮記》也。⁵²

橋仁以外，都與服部的觀點一樣。但，筆者認為《四庫提要》的看法有一些問題，關於橋仁《後漢書·李陳龐陳橋列傳》有「從同郡戴德學，著《禮記章句》四十九篇」〔宋〕范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷51，頁1695的記述，可看出他的《禮記章句》可能是繼承戴德的學問。又對於《禮記》與馬融的關係，《後漢書·馬融列傳》說：「（融）注《孝經》、《論語》、《詩》、《易》、《三禮》、《尚書》、《列女傳》、《老子》、《淮南子》、《離騷》。」（卷50上，頁1972），或者在《後漢書·吳延史盧趙列傳》中盧植云：「臣少從通儒故南郡太守馬融受古學，頗知今之《禮記》特多回冗。」（卷64，頁2116）由此可見，馬融與《禮記》之間一定有密切的關係。

⁵⁰ 服部宇之吉：《禮記》，頁7-8。

⁵¹ 請參考註49。

⁵² 〔唐〕徐堅等：《初學記》（北京：中華書局，1962年），卷21，頁498-499。

《初學記》認為，戴德首先刪定后蒼《曲臺記》一百八十篇，戴聖再刪為四十六篇。反之，湖村根據《漢書·藝文志》：「曲臺后蒼九篇。」⁵³ 批判《初學記》所云《曲臺記》「一百八十篇」⁵⁴。但，湖村的看法除了馬融增三篇說以外，大部分是依據《隋書·經籍志》的紀錄。

安井小太郎《國譯禮記》與湖村不同，完全否定《隋書·經籍志》的看法。他認為，二戴根據各自所參看的原本，各自獨立編輯《大戴記》與《小戴記》。他也依照《四庫提要》而否定馬融增加三篇的說法⁵⁵，此點與服部相似。林泰輔《禮記》也站在與安井相同的立場，同時批判性地繼承戴震的看法，指出《大戴禮記》與《禮記》之間的相同性，主張戴聖無刪定大戴之書的道理，把《大戴禮記》與《禮記》看作姊妹篇⁵⁶。

武內義雄〈儒學史資料として見たる兩戴記〉⁵⁷，整理了李唐以前的諸說為四說：即鄭玄〈六藝論〉說、陳邵〈周禮論序〉說、《隋書·經籍志》說以及《初學記》說。首先懷疑的是，沒有其他旁證且不符合《漢書·藝文志》的《初學記》說。他又認為〈六藝論〉雖然最古，但全本已亡佚，故不可信。再加上武內認為，《隋書·經籍志》一邊說兩《戴記》源於《記》一百三十篇、《明堂陰陽》三十三篇、《孔子三朝記》七篇、《王史氏記》二十一篇以及《樂記》二十三篇等共二百十四篇，一邊說馬融加以〈月令〉、〈樂記〉、〈明堂位〉，此互相矛盾。於是，他贊同唯一剩下的陳邵說。《經典釋文·序錄》說：

後漢馬融、盧植考諸家同異，附戴聖篇章，去其繁重及所敘（敘）略而行於世，今之《禮記》是也。鄭玄亦依盧、馬之本而注焉。⁵⁸

武內認為這也是陳邵之語，並根據此文中「去其繁重及所敘略」和杜祐《通典》所

⁵³ 〔漢〕班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷30，頁1709。

⁵⁴ 桂湖村：〈敘說·禮記の編纂〉，《禮記國字解（上）》，頁2-4。

⁵⁵ 安井小太郎：〈禮記解題〉，《國譯禮記》，頁7。

⁵⁶ 林泰輔：〈禮記解題〉，《禮記》，頁7-8。

⁵⁷ 武內義雄：〈儒學史資料として見たる兩戴記〉，《內藤博士還曆祝賀支那論叢》（京都：弘文堂，1926年），頁445-473，後收入《武內義雄全集》（東京：岩波書店，1979年），第3冊，頁420-442。還有江俠菴編譯：《先秦經籍考》（上海：商務印書館，1933年），頁153-185改題為〈兩戴記考〉。

⁵⁸ 陸德明：〈序錄〉，《經典釋文》，卷1，頁44。

說的「戴聖又刪大戴之書為四十七篇」⁵⁹，而推測《小戴記》原來有四十七篇。武內說：

要之《大戴禮》八十五篇，乃刪除劉向未校之舊記二百四篇而成，而戴聖又刪大戴之書，為四十六篇，加敘略一篇。迨劉向校理六藝諸子時，於《小戴記》中加〈月令〉、〈明堂位〉、〈樂記〉三篇，而定《禮記》為四十九篇。其後注《禮記》者，皆依劉向新定本。橋仁著《禮記章句》四十九篇，曹充傳《禮記》四十九篇，皆從劉向本。當馬融注《禮記》時，亦據劉向本，而改定補足小戴本，至鄭玄注《禮記》，則據馬融本。⁶⁰

他所說的「橋仁著《禮記章句》四十九篇」指《後漢書·李陳龐陳橋列傳》：

橋玄字公祖，梁國睢陽人也。七世祖仁，從同郡戴德學，著《禮記章句》四十九篇，號曰「橋君學」。成帝時為大鴻臚。⁶¹

「曹充傳《禮記》四十九篇」，武內固然說「曹充」，可能是根據《後漢書·張曹鄭列傳》的記述：

（曹）褒博物識古，為儒者宗。十四年，卒官。作《通義》十二篇、《演經雜論》百二十篇，又傳《禮記》四十九篇，教授諸生千餘人，慶氏學遂行於世。⁶²

如此，武內著眼於「四十九篇」而舉出例子。但，既然橋仁「從戴德學」，他一定是劉向以前的人，應該不能用「劉向本」。又橋仁是戴德的弟子，曹褒也是慶氏學

⁵⁹ 杜佑《通典》說：「初獻王又得仲尼弟子及後學者所記百四十一篇。至劉向考校經籍，纔獲百三十篇，向因第而敘之，而又得《明堂陰陽記》二十二篇、《孔子三朝記》七篇、《王氏史記》二十篇、《樂記》二十三篇，摠二百二篇。戴德刪其煩重，合而記之，為八十五篇，謂之《大戴記》。而戴聖又刪大戴之書，為四十七篇，謂之《小戴記》。馬融亦傳小戴之學，又定〈月令〉、〈明堂位〉，合四十九篇。鄭玄受業於融，復為之注。」見〔唐〕杜佑撰，長澤規矩也、尾崎康校訂、韓昇譯訂：《宮內廳書陵部藏北宋版通典》（上海：上海人民出版社，2008年），卷2，頁418-419。武內以為此「四十七篇」包括〈敘略〉一篇，可是杜佑認為馬融加以〈月令〉、〈明堂位〉二篇而已，也就是說，杜佑「四十七篇」中已經有〈樂記〉。由此可見，杜佑所說的「四十七篇」中，不包括〈敘略〉，武內可能有所誤解。

⁶⁰ 武內義雄：〈儒學史資料として見たる兩戴記〉，《武內義雄全集》，第3冊，頁425；江氏譯書，頁160-161。

⁶¹ 范曄：《後漢書》，卷51，頁1695。

⁶² 同前註，卷35，頁1205。

系統中的人⁶³，大戴、小戴、慶氏三家當時各自立一家，他們為何會使用戴聖編輯的《小戴記》。此點，筆者認為不夠清楚。

另外，武內嘗試證明小戴刪《大戴記》之說。他先根據清丁晏：《佚禮扶微》⁶⁴等而復原《大戴記》的損佚部分，總共得到三十篇的佚篇。而後談到原本《大戴記》與《小戴記》之間的關係，發現《大戴記》之中有十六篇類似於《小戴記》⁶⁵，終於承認原本《大戴記》包括《小戴記》四十六篇之大部分，而做出「謂小戴刪節大戴而成書者，決非空論矣」⁶⁶的結論，支持陳邵說法⁶⁷。

接著是津田左右吉〈禮記及び大戴禮記の編纂時代について〉⁶⁸。他在開頭部分說：

一般來說，《禮記》四十九篇為西漢宣帝時代前後的學者戴聖（小戴）編纂的，又《大戴禮記》為同時代的戴德（大戴）編輯的。但事實果真如此嗎？筆者認為不僅要懷疑，進而還要否定此說。⁶⁹

在此，津田的立場十分明顯，他想否定以往一般的看法。

津田最大的疑點，在於《漢書·藝文志》中沒有著錄大戴、小戴之書，而且

⁶³ 《後漢書·儒林列傳》：「建武中，曹充習慶氏學，傳其子褒，遂撰漢禮，事在褒傳。」（卷79下，頁2576）。

⁶⁴ [清]丁晏：《佚禮扶微》（清光緒十四年江陰南菁書院刊本）。

⁶⁵ 〈（大戴）曲禮／（小戴）同〉、〈檀弓／同〉、〈王制／同〉、〈曾子問／同〉、〈文王世子／同〉、〈禮運／禮運記〉、〈禮器／同〉、〈玉藻／同〉、〈大傳／同〉、〈雜記／同〉、〈祭典／祭法〉、〈曾子大孝／祭義〉、〈禮察／經解〉、〈哀公問於孔子／哀公問〉、〈奔喪／同〉、〈投壺／同〉。請參考武內義雄：〈儒學史資料として見たる兩戴記〉，《武內義雄全集》，第3冊，頁432-434。

⁶⁶ 武內義雄：〈儒學史資料として見たる兩戴記〉，《武內義雄全集》，第3冊，頁434；江氏譯書，頁174。

⁶⁷ 武內另外有〈曲禮考〉，《支那學》第2卷第1號（1921年9月），頁11-27、〈先秦學術史上に於ける中庸の位置〉，《支那學》第2卷第9號（1922年5月），頁17-28、〈禮運考〉，《支那學》第2卷第11號（1922年7月），頁16-26、〈大學篇成立年代考〉，《支那學》第3卷第9號（1924年9月），頁20-27等。

⁶⁸ 津田左右吉：〈禮記及び大戴禮記の編纂時代について〉，《史學雜誌》第42編第2號（1931年2月），頁1-40，後收入《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，1965年），第16冊，頁439-469。

⁶⁹ 津田左右吉：〈禮記及び大戴禮記の編纂時代について〉，頁1。

《漢書·儒林傳》兩戴事蹟中也沒說到兩《戴記》。於是，他考察作為叢書名的「禮記」。自從西漢末期到東漢初期的書中常常看到「禮記」的文辭。比如說：《漢書》中有《禮記》（〈郊祀志〉、〈梅福傳〉等）、《禮記·祀典》（〈郊祀志〉、〈韋玄成傳〉等）、《禮記·王制》（〈韋玄成傳〉）、《禮·明堂記》（〈王莽傳〉）。另外，《白虎通》中也有《禮記·諡法》、《禮記·祭義》、《禮記·三正》、《禮·中庸記》、《禮·別名記》、《禮·保傅記》、《禮·五帝記》、《禮·王度記》、《禮·親屬記》、《禮·曾子記》、《禮·奔喪記》等等。《白虎通》中又有《禮·祭統》、《禮·祭法》、《禮·玉藻》、《禮·郊特牲》、《禮·檀弓》等的記述。津田根據這樣的資料說：

由此可知，自從西漢末到東漢初，名為「禮記」的叢書，包括現今四十九篇《禮記》與《大戴禮記》諸篇的大部分，不作區別同樣稱為《禮記》，由於《禮記》是一部叢書之名，豈不是可自然地推測當時（筆者注：僅有一部叢書稱為《禮記》）不另存四十九篇《禮記》和《大戴禮記》。⁷⁰

再加上，津田指出《白虎通》提及《樂記》之際，不寫《禮記·樂記》、《禮·樂記》而必云《樂記》，因此認為，在東漢初年《禮記》與《樂記》各自存在。順著這樣的看法，他向《後漢書·橋玄傳》、《禮記正義·樂記篇》題下⁷¹、《經典釋文》⁷²等的記述提出質疑，甚至把《漢書》所記錄的魯恭王及河間獻王發現《禮記》的故事也當作後人附會。

那麼，津田認為四十九篇《禮記》與《大戴禮記》何時編纂呢？依上述的脈絡，一定是在《白虎通》以後，鄭玄以前。於是，津田注意到《後漢書·曹褒傳》：「傳《禮記》四十九篇」的記事。曹褒是東漢和帝時的人，永元十四年(79)過世，與班固同時，或者為班固的後輩。《後漢書》的記述雖然是「傳《禮記》」，但津

⁷⁰ 同前註，頁 8-9。

⁷¹ 《禮記正義》：「案〈別錄〉，《禮記》四十九篇，《樂記》十一篇，則《樂記》十一篇入《禮記》也在劉向前矣。」（頁 1455）

⁷² 陸德明〈序錄〉：「劉向〈別錄〉有四十九篇，其篇次與今《禮記》同。」（《經典釋文》，卷 1，頁 43-44）其他，津田舉出了《三國志·蜀書·秦宓傳》裴松之注：「劉向〈七略〉曰，孔子三見哀公，作《三朝記》七篇，今在《大戴記》。」（見《三國志》〔北京：中華書局，1959 年〕，卷 38，頁 974）及《史記·五帝本紀》索隱曰：「劉向〈別錄〉云，孔子見魯哀公問政，比三朝，退而為此記，故曰三朝。凡七篇，並入《大戴記》。」（見《史記》〔北京：中華書局，1959 年〕，卷 1，頁 4）。

田認為四十九篇《禮記》是曹褒編纂，教授門人之用。而後經過後人整理曹褒由「《記》百三十一篇」抽出四十九篇《禮記》之後剩下的部分而成書，即是《大戴禮記》。要之，就津田的角度來看，首先從「《記》百三十一篇」中抽出精華而成《禮記》，而後整理其殘餘而編纂《大戴禮記》。所以鄭玄〈六藝論〉只稱《禮記》、《大戴禮記》，而大戴之學後來衰退，是因為《大戴禮記》缺少精華的部分。津田的這種看法，因為出人意料，的確十分有趣，且格外有魅力。但是，筆者認為，津田資料的用法，如：他隨意否定古文獻的資料性等，有很多問題。

藤川熊一郎〈月令諸文考〉⁷³，只看題目並不知道，此文大部分是仔細論及《禮記》整體的成書問題。藤川認為，《禮記》展開的情況有三個階段：第一，「先秦原本《禮記》」由高堂生而今文化；第二，經過后蒼的撰定而傳到兩戴，明顯地分成八十五篇與四十九篇，造成以後的后、戴今文《禮記》流行；另外，景帝時「先秦古文原本《禮記》」才發現，此非「《記》百三十一篇」本，也不是兩《戴記》的原據本。所以此「先秦古文原本《禮記》」在西漢隱微於世，到東漢才盛行。馬融、盧植等參考之，將「今文《小戴記》」加以考注，而形成「古學性《禮記》」⁷⁴。進而鄭玄用「今文《小戴記》」、「古學的《禮記》」以及「古文《禮記》」等考校校定，終於定立「古今文混成《禮記》」，此就是第三階段。那，他所謂的「先秦古文原本《禮記》」如何呢？藤川一邊把〈王制〉、〈經解〉、〈明堂位〉、〈祭法〉、〈文王世子〉等諸篇看作漢人著作，一邊根據《禮記·月令》「王瓜生」⁷⁵及「……以獵」⁷⁶的鄭注「今月令云『王荳生』」、「今月令『獵』為『射』」，而指出了此「今月令」皆表示「今文小戴月令」，鄭玄校勘時，不依「今文小戴月令」而依「古文月令」。換言之，藤川承認「先秦古文原本《禮記》」中已經包括〈月令〉這一篇。如此，他第一個獨特之處是強烈地意識古文和今文之差異，將「《記》百三十一篇」與「先秦古文原本《禮記》」分別考

⁷³ 藤川熊一郎：〈月令諸文考〉，《東方學報（東京）》第5冊（1934年12月），頁325-417。

⁷⁴ 原文：「古學的《禮記》」。藤川所謂的「古學的《禮記》」不是「古文《禮記》」，也不是後來鄭玄訂立的「古今文混成《禮記》」，而是以今文《小戴記》為底本，根據古文文獻而加以若干修改的《禮記》。

⁷⁵ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷1，頁655。

⁷⁶ 同前註，頁714。

慮，第二是著眼於《小戴記》與《慶氏禮記》都是四十九篇，而指出四十九篇的體裁原先是由戴聖與慶普的師傅后蒼所預先定下⁷⁷。筆者認為，這兩點相當值得參考。

石黑俊逸〈禮記成立に關する一考察〉⁷⁸一文也以《隋書·經籍志》的記述為端緒開始論述，尤其針對《隋書·經籍志》所說的小戴刪大戴之說。石黑首先介紹清儒對《隋書·經籍志》的看法；如錢大昕〈跋大戴禮記〉說：

鄭康成〈六藝論〉但云：「戴德傳《記》八十五篇；戴聖傳四十九篇。」別無小戴刪大戴之說。今此書（《大戴禮記》）與《小戴》略同者凡六篇，可證其非刪取之餘。⁷⁹

戴震也有與錢大昕相同的意見⁸⁰，又王聘珍⁸¹、陳壽祺⁸²等人強調大戴、小戴及慶普是師兄弟，皆否定《隋書·經籍志》的記述。石黑經過與《大戴禮記》比較後，在這一點上同意清儒的看法。另一方面，他根據陸德明：「漢劉向〈別錄〉有四十九篇，其篇次與今《禮記》同，名為他家書拾撰所取，不可謂之《小戴記》。」陳邵：「後漢馬融、盧植考諸家同異，附戴聖篇章，去其繁重及所敘略。」，再加上鄭目錄中的〈樂記〉篇次與現在的不同，他肯定《禮記》原本是由戴聖編輯，且承認戴聖所編輯的《小戴記》後來經過鄭玄以後的人整理而形成今本的體裁。但他認為，東漢人改編不大，基本上是按照小戴原書。既然《小戴記》在劉向之前已存在，為何《漢書·藝文志》未加著錄？清毛奇齡曾經說過：

及漢成時劉向校經，始取《記》百三十篇。以為此仲尼弟子及後學者所共

⁷⁷ 雖然藤川沒提出根據，但宋鄭樵〈三禮總辨〉已說：「與夫后蒼《曲臺雜記》數萬言而已，今之《禮記》是也。」（見《六經奧論》卷5，收入影印文淵閣《四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1986年〕，第184冊，頁96）。

⁷⁸ 石黑俊逸：〈禮記成立に關する一考察〉，《斯文》第21編第1號（1939年1月），頁27-47。

⁷⁹ 錢大昕：《潛研堂文集》卷27，收入陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第9冊，頁441。

⁸⁰ 請參考註45。

⁸¹ 清阮元〈王實齋大戴禮記解詁序〉所引：「大戴與小戴同受業于后蒼，各取孔壁古文記，非小戴刪大戴，馬融足小戴也。」見《擘經室集》（北京：中華書局，1993年），上冊，卷11，頁245。

⁸² 清陳壽祺〈大小戴禮記攷〉說：「二戴慶氏，皆后蒼弟子。惡得謂小戴刪大戴之書耶。」見《左海經辨》卷上，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第175冊，頁418。

撰，而增《明堂陰陽》、《孔子三朝》及《王史氏記》，合得二百十四篇，然猶未名為「禮記」也。沿至東漢，始有四十六篇之《禮記》，流傳人間，而馬融直增入〈月令〉一篇、〈明堂位〉一篇、〈樂記〉一篇凡三篇，合得四十九篇。⁸³

按照奇齡的說法，要到東漢才有四十六篇《禮記》，因此戴德、戴聖與《禮記》無關。反之，石黑最後藉由錢大昕⁸⁴、陳壽祺之言⁸⁵討論此點；而與服部一樣，得出因為《禮記》諸篇都已收錄在其他文獻中，班固沒有必要別出結論。

常盤井賢十〈大小戴禮記成立考〉⁸⁶與津田左右吉一樣，透過分析從西漢末到東漢初《說苑》、《白虎通》、《漢書》中的「禮記」之句，確定其中不存在《大戴禮記》和《小戴禮記》的區別。但，常盤井的結論與津田的不同。津田認為既然西漢末的文獻中沒有大戴、小戴的記述，當時相當於《大戴記》、《小戴記》的書也應該不存在。反之，常盤井說：

可是，在后蒼門下學習的大小戴及慶普等，當講《士禮》十七篇即《儀禮》的經文之際，應該會採用很多學者的禮說來輔助自己的學說，或是用來說明。所以兩《戴記》雖然在西漢末期已經成書，可是，至少到東漢初期前後僅在各學派內偷偷地使用而已，所以外部的人皆不知其存在。因此，在世間，如包括《漢書·藝文志》所謂《記》百三十一篇的〈周禮論序〉二百四篇，或是《隋書·經籍志》所謂的二百十四篇者，作為所記諸儒的禮說，廣泛被稱為《禮記》。引用之時，如《說苑》、《白虎通》、《漢書》等，只說「《禮記》」、「《禮》」，或者說「《禮記》何何」、「《禮》何何記」，或說「《禮》何何」、「何何《記》」。⁸⁷

常盤井認為，兩戴固然有編輯大戴、小戴之書，然而只在學派內使用，外部的人都

⁸³ [清]毛奇齡：《經問》卷3，收入影印文淵閣《四庫全書》，第191冊，頁35。

⁸⁴ 錢大昕《廿二史考異·漢書二·藝文志》說：「志不別出記四十九篇者，統於百三十一篇也。」見陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》，第9冊，頁177。

⁸⁵ 陳壽祺〈大小戴禮記攷〉說：「二戴所傳記，《漢志》不別出，以其具於百三十一篇記中也。」見《左海經辨》卷上，收入《續修四庫全書》，第175冊，頁417。

⁸⁶ 常盤井賢十：〈大小戴記成立考〉，《日本中國學會報》第8集（1956年10月），頁36-42。

⁸⁷ 同前註，頁41。

看不到，所以《漢書·藝文志》未能紀錄。常盤井最後根據劉向〈別錄〉中已有分類，而推論今本《大戴禮記》及《禮記》是從「《記》百三十一篇」個別抽出的。但是，若依照劉向〈別錄〉的記述，《禮記》一定是從「二百四篇」中抽出的，這一點，筆者就不能了解他的意思了。但是，常盤井論到《禮記》於西漢末傳授之際具有祕密性，雖然沒有明確的證據，卻非常有趣。

在常盤井出版的兩年後，宇野精一寫了〈禮記成立に關する二三の問題〉⁸⁸。他曾經在〈檀弓について〉中，透過與其他文獻——尤其是《春秋》的比較，認為〈檀弓〉的內容不全是假托，多半是根據事實。接著，宇野在本文分析《禮記》諸篇的相互關係及各篇應留意之處。第一，對《禮記》諸篇的相互關係，首先介紹姚際恆之言⁸⁹，再指出了〈郊特牲〉與〈禮器〉、〈曲禮〉與〈玉藻〉中語句的類似性，把〈禮器〉、〈玉藻〉看作較晚出的作品。再加上，〈雜記下篇〉「君子不奪人之喪，亦不可奪喪也」之句，〈曾子問〉、〈服問〉、〈文王世子〉也有類似的表現。可是，宇野認為由於〈曾子問〉有「記曰」；〈服問〉也有「傳曰」，這兩篇的記述應較〈雜記下〉晚出；因〈文王世子〉是以這兩篇為前提，故又更晚。宇野談到〈雜記下〉與〈禮器〉的類似表現時，透過對內容的分析而認為〈雜記下〉比較早出。第二，在各篇應留意之處，宇野以〈文王世子〉中的記述為例，探討同一篇中的重複表現。關於這一點，清儒也已經討論過，但他們都將這種類似語句解作先後關係。宇野則按照陸奎勳、齊召南之言⁹⁰與《荀子·王制》的王先謙說⁹¹，認為

⁸⁸ 宇野精一：〈禮記成立に關する二三の問題〉，《東京支那學報》第4號（1958年6月），頁34-43，後收入於《宇野精一著作集》（東京：明治書院，1986年），卷2，頁363-374。

⁸⁹ 姚際恆認為〈雜記下〉「三年之喪，言而不語，對而不問」與〈閒傳〉「斬衰，唯而不對，齊衰，對而不言」比起來，〈閒傳〉後出（〔清〕杭世駿：《續禮記集說》卷95，收入《續修四庫全書》，第102冊，頁663）；又說到〈少儀〉與〈曲禮〉、〈內則〉的關係，認為〈少儀〉的成篇時期是介於〈曲禮〉以後、〈內則〉以前（同前書，卷65）。

⁹⁰ 《續禮記集說》卷36。陸奎勳說：「按河間獻王所上禮書，凡一百三十一篇。后蒼最明其業，著有《曲臺禮記》，大戴刪存八十五篇而其文猶簡；小戴存四十六篇而其文頗繁。然余觀此記，有文王為世子、教世子、周公踐阼諸篇題，則知小戴于併疊之中仍有標別之法。而今本從鄭氏所註，非復小戴之舊矣。」（《續修四庫全書》，第101冊，頁575）。齊召南曰：「此文此節及下節教世子注並云，題上事當是古人竹簡紀事題識之名。下文周公踐阼同。」（同前書，頁581）

⁹¹ 王先謙說：「〈樂論篇〉云：『其在序官也，曰修憲命，審誅賞，禁淫聲以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。』則序官是篇名。上文『王者之人』、『王者之制』等語，及各篇

是原先並行的存在，或者合併原篇的痕跡，而懷疑拘泥「篇數」的《禮記》文獻學研究。

如前所述，二十世紀前半有許多與《禮記》成書相關的研究。不過，在第二次世界大戰之後，雖還有山本巖、南部英彥等的研究⁹²，數量卻大幅減少。反之，對各篇成篇的研究大幅增加。比方說：狩野直喜〈檀弓に就いて〉⁹³、裏善一郎〈樂記の成立について〉⁹⁴、木村英一〈禮記の大學篇について〉⁹⁵、楠山春樹〈中庸の成立に關する漢初の資料〉⁹⁶、伊東倫厚〈《禮記》坊記、表記、緇衣篇について——《子思子》殘篇の再檢討——〉⁹⁷、島邦男〈禮記月令の成立〉⁹⁸、松本幸男

分段，首句類此者，疑皆篇名，應與下文離析，經傳寫雜亂，不可考矣。」見《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷5，頁166。

⁹² 山本巖：〈禮記成書考〉，《宇都宮大學教育學部紀要（第1部）》第35號（1984年12月），頁29-40，筆者未得參看。另外，南部英彥：〈前漢代の制詔、上奏等に見える禮の辭句の引用について——前漢代における經術主義の一側面——〉，《集刊東洋學》第77號（1997年5月），頁1-21。觀察從西漢初年到末年的制詔、上奏文中禮辭句的引用形式，這種研究方法相當值得參考。

⁹³ 狩野直喜：〈檀弓に就いて〉，《讀書餐餘》（東京：吉川弘文堂，1947年），頁315-319。

⁹⁴ 裏善一郎：〈樂記の成立について〉，《研究紀要》（鹿兒島大學教育學部教育研究所）第10卷（1958年12月），筆者未得參看。

⁹⁵ 木村英一：〈禮記の大學篇について〉，《東方學會創立十五周年記念東方學論集》（東京：東方學會，1962年），頁71-84，後收入於《中國哲學の探求》（東京：創文社，1981年），頁219-234。他透過與《禮記·王制》、《大戴禮記·保傳》等西漢初期諸文獻比較，把〈大學〉的成篇時期視為西漢初期。

⁹⁶ 楠山春樹：〈中庸の成立に關する漢初の資料〉，《漢魏文化》第4號（1963年10月），頁未詳。楠山根據《史記·平津侯列傳》公孫弘上書中有引用〈中庸〉、〈孔子世家〉中與子思有關的記述，與津田左右吉一樣，把〈中庸〉成篇年代定於西漢武帝以後。

⁹⁷ 伊東倫厚：〈《禮記》坊記、表記、緇衣篇について——《子思子》殘篇の再檢討——〉，《東京支那學報》第15號（1969年6月），頁17-38。武內義雄與黃以周、簡朝亮相同，將《禮記》中的〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉四篇看作《子思》二十三篇的殘篇，又以〈中庸〉第二章到第二十章第一節為〈中庸本書〉，以第一章與第二十章第二節以後看作〈中庸說〉。將〈坊記〉、〈緇衣〉、〈表記〉的寫作時期定位在〈中庸本書〉與〈中庸說〉之間，參見《易と中庸の研究》（東京：岩波書店，1943年）。反之，伊東根據《鄭目錄》、《史記》、《後漢書》中都沒談到〈坊記〉、〈表記〉、〈緇衣〉與子思的關係等，而反對武內說。由於三篇中都有儒家折衷的看法，與董仲舒的思想共通，他認為此三篇作者就是董仲舒或是其弟子。

⁹⁸ 島邦男：〈禮記月令の成立〉，《集刊東洋學》第22號（1969年11月），頁1-20，後收入

〈禮記樂記篇の成立について〉⁹⁹、片山一〈大學の作者と成立年代〉¹⁰⁰、齋木哲郎〈秦儒の活動素描——《尚書》堯典の改訂と《禮記》大學篇の成立をめぐつて〉¹⁰¹、吉本道雅〈檀弓考〉¹⁰²、〈曲禮考〉¹⁰³、山田崇仁〈《禮記》中庸篇の成書時期について——N-gramモデルを利用した分析——〉¹⁰⁴等。但一九九〇年代，「荊門市郭店楚墓竹簡」（下文簡稱為「郭店楚簡」）、「上海博物館藏戰國楚竹書」（下文簡稱為「上博楚簡」）陸續發現，才重新開始《禮記》文獻學研究。不過，因戰國竹簡資料的性質，研究重點已經不在於《禮記》本身的成書，而轉向

於《五行思想と禮記月令の研究》（東京：汲古書院，1971年），頁163-224。他把《禮記·月令》視為西漢宣帝時成篇，而後此〈月令〉屬於《大戴禮記》、《明堂陰陽記》，至馬融時才採編入《禮記》。

⁹⁹ 松本幸男：〈禮記樂記篇の成立について〉，《立命館文學》第300號（1970年6月），頁29-62。把《禮記·樂記》與《史記·樂書》中的〈樂記〉十一篇看作周末已經成篇的〈樂記〉十一篇原貌，作為子夏學派的古樂說，並高度評價與《荀子·樂論》所載重複的三篇。

¹⁰⁰ 片山一：〈大學の作者と成立年代〉，《大正大學綜合佛教研究所年報》第4號（1982年3月），頁83-97。他認為〈大學〉思想的論述期與成書期之間有一段距離，其思想在春秋末年到戰國初期已經形成，但成書於西漢初。

¹⁰¹ 齋木哲郎：〈秦儒の活動素描——《尚書》堯典の改訂と《禮記》大學篇の成立をめぐつて〉，《日本中國學會報》第38集（1986年10月），頁61-74，後收入《秦漢儒教の研究》（東京：汲古書院，2004年），頁92-116。武內義雄〈大學篇成立年代考〉根據〈大學〉所引用的《古文尚書·大甲》與作為教育制度的「大學」的開始時間，而認為〈大學〉是在漢武帝到宣帝期成篇的。反之，齋木引陳夢家：《尚書通論》、徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》等的主張，談到〈大學〉與《尚書·堯典》、秦儒的關係很密切，把〈大學〉的成篇時期定為秦朝到《淮南子》以前。在他之前，赤塚忠：〈大學解說〉，《大學、中庸》（東京：明治書院，1967年），頁3-38已有相同論點。

¹⁰² 吉本道雅：〈檀弓考〉，《古代文化》第44卷5號（1992年5月），頁38-46。吉本根據Bernhard Karlgren的語法研究(B. Karlgren, *On the Authenticity and Nature of the Tso-Chuan* [Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1926])，並透過與《論語》、〈曲禮〉、《孟子》、《左傳》、《國語》的比較而將〈檀弓〉當作戰國初中期的資料。

¹⁰³ 吉本道雅：〈曲禮考〉，收入小南一郎編：《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995年），頁117-163。詳細後述。

¹⁰⁴ 山田崇仁：〈《禮記》中庸篇の成書時期について——N-gramモデルを利用した分析——〉，《中國古代史論叢（續集）》（2005年3月），頁97-143。山田的研究方法非常有特色。他採用在自然言語學分野使用的「N-gram模式」（美國的數學者Claude Elwood Shannon所提倡，調查如何文辭頻出的方法）與歷史言語學的方法（B. Karlgren等使用的分析方法，請參考註102），把〈中庸〉分為三個部分，認為〈中庸〉最後在約公元前250年成篇。

《禮記》各篇的成篇問題。代表性的研究者，有澤田多喜男、淺野裕一、佐川繭子、井上亘等學者¹⁰⁵。

首先是澤田多喜男〈郭店楚簡緇衣篇攷〉¹⁰⁶。澤田指出了五個論點：第一，根據楚簡本，可以訂正今本的錯簡部分。澤田承認周桂鈿的說法¹⁰⁷，進而談到今本第四章與楚簡本第八章《詩》的引用部分。楚簡本第八章所引用《詩·小雅·節南山》的部分，今本第四章沒有，混入於第五章中。由此可知，後來發生錯簡。第二，由楚簡本與今本的相異，可知有後人附加的成分。澤田比較今本第三章與楚簡本第十二章、今本第二十四章與楚簡本第二十三章以及今本第十四章和楚簡本第十一章，找出後人所附加的部分。還有，關於楚簡本中沒有的今本第一章、第十六章，澤田看作後人所增。第三，按照楚簡所引用《尚書》的部分，可知戰國時代《偽古文尚書》諸篇已經存在，諸如〈咸有一德〉、〈太甲〉、〈君牙〉、〈君陳〉等。比方說：楚簡本第三章引用〈伊誥〉之文。今本《尚書》沒有〈伊誥〉篇，但同樣文句存在大家皆懷疑的今本〈咸有一德〉中。由此可見，《偽古文尚書》並不是虛造的，而是根據古來的資料。第四，透過檢討楚簡與今本所引用《詩》部分的比較，澤田又看出後人整理的痕跡。再加上，與袁梅一樣¹⁰⁸，澤田依靠楚簡「如好緇衣」與《詩》的記述，指出了「緇衣」一詞代表「戀人（情人）」的可能性。第五，楚簡本與今本之間有章序的相異，關於此點，澤田說：

因此，楚簡〈緇衣〉，與其說是跟今本相異的傳本，毋寧說是後人費力增加章數、改變章序而引起錯簡之前的原〈緇衣〉篇。¹⁰⁹

澤田透過內容上的比較，認為楚簡本比今本有連貫性。

¹⁰⁵ 作為「郭店楚簡」〈緇衣〉基本性研究，有池田知久、近藤浩之等：〈郭店楚墓竹簡〈緇衣〉譯注（上）〉，收入東京大學郭店楚簡研究會編：《郭店楚簡的思想史的研究》（東京：東京大學，2000年），卷3，頁4-63、〈郭店楚墓竹簡〈緇衣〉譯注（下）〉，《郭店楚簡的思想史的研究》，卷4，頁11-113。後收入池田知久編：《郭店楚簡儒教研究》（東京：汲古書院，2003年），頁5-118。

¹⁰⁶ 澤田多喜男：〈郭店楚簡緇衣篇攷〉，《郭店楚簡的思想史的研究》，卷3，頁66-89，後收入池田知久編：《郭店楚簡儒教研究》，頁315-340，改題為〈郭店楚簡〈緇衣〉考索〉。

¹⁰⁷ 周桂鈿：〈荊門竹簡〈緇衣〉校讀札記〉，杜維明等著：《中國哲學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年），第20輯，頁204-216。

¹⁰⁸ 袁梅：《詩經譯注》（濟南：齊魯書社，1985年），頁239-240。

¹⁰⁹ 澤田多喜男：〈郭店楚簡緇衣篇攷〉，頁81，或是〈郭店楚簡〈緇衣〉考索〉，頁334。

接著是淺野裕一〈郭店楚簡〈緇衣〉の思想史的意義〉¹¹⁰。武內義雄曾經根據《隋書・音樂志》所引的沈約說¹¹¹、宋馬總《意林》所引「子思子」的紀錄，把〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇當成《漢書・藝文志》所著錄「《子思》二十三篇」的一部分，又說到四篇的成篇年代，把〈中庸〉分為前半部〈中庸本書〉與後半部〈中庸說〉；以〈中庸本書〉為子思門人所作，將〈中庸說〉視為秦統一天下後，子思學派所著作。〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉則位於其中，即他認為此三篇是戰國末年到秦初的著作。因為三篇中可見所引用《易》，武內認為，儒家將《易》經典化，是在荀子以後到秦初，受道家影響下進行的¹¹²。

可是，「郭店楚簡」〈六德〉已經包括《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，與先秦儒家所尊重的經典相同。且〈論叢一〉中也提到《易》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》，「上博楚簡」亦包括《周易》。出土資料的存在，至少顯示戰國時代的儒家已經把《易》視為經典。淺野根據這樣資料，指出《周易》自從春秋末期到戰國前期已經成為儒家的經典，而否定武內的看法，以〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇都視為在春秋末期到戰國前期同一學派所寫成。

還有，「郭店楚簡」〈性自命出〉的思想很接近〈中庸〉。從前一般認為，〈中庸〉所具有的形上思想，是到戰國末期、秦代才受到《易》的經典化或道家影響形成。但是，〈性自命出〉中已經明顯地看得到形上思考。且「郭店楚簡」中包

¹¹⁰ 淺野裕一：〈郭店楚簡〈緇衣〉の思想史的意義〉，《集刊東洋學》第 86 號（2001 年 11 月），頁 1-20，後收入於淺野裕一編：《古代思想史と郭店楚簡》（東京：汲古書院，2005 年），頁 39-65。

¹¹¹ 《隋書・音樂志上》曰：「〈月令〉取《呂氏春秋》，〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉，皆取《子思子》，〈樂記〉取《公孫尼子》，〈檀弓〉殘雜，又非方幅典誥之書也。」（頁 288）

¹¹² 請參考武內義雄《易と中庸の研究》第 2 章以及《中國思想史》（東京：岩波書店，1957 年），第 10 章。赤塚忠〈中庸解説〉雖然否定前後二分說，但還是認為是秦始皇時代完成的（見《大學、中庸》，頁 147-198），甚至於津田左右吉：《道家の思想と其の開展》（東京：東洋文庫，1927 年），後改題為《道家の思想と其の展開》（東京：岩波書店，1939 年），再改題為《道家の思想とその展開》收入於《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，1964 年），第 13 冊以及板野長八：〈〈中庸篇〉の成り立ち〉，《廣島大學文學部紀要》第 22 卷 2 號（1963 年 5 月），頁 74-139，後收入《儒教成立史の研究》（東京：岩波書店，1995 年），頁 239-312，都把〈中庸〉成篇時期視為西漢武帝時代。

括三種《老子》與〈太一生水〉等道家系文獻，這表示春秋末期到戰國前期已經存在著後來稱為「道家」的思想。因此，淺野說：

由於戰國楚簡的陸續發現，關於卦畫、卦名、卦辭、爻辭等《周易》基本構造的確立時期、道家思想發生的時期、儒家開始把《易》經典化的時期、儒家寫作《易傳》的時期，以及〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇的成書年代等等，有大幅提前的趨勢。¹¹³

他的看法是促使我們重新考慮從前的研究¹¹⁴。

佐川〈郭店楚簡〈茲衣〉と《禮記》緇衣篇の關係に就いて——先秦儒家文獻の成立に關する一考察——〉¹¹⁵ 透過「郭店楚簡」〈茲衣〉與今本《禮記·緇衣》以及其他文獻引經部分的比較，談到從郭店〈茲衣〉到《禮記·緇衣》之變化，並論引用《書》、《詩》時，〈茲衣〉都一定先引《詩》，反之《禮記·緇衣》引經順序不徹底，第五章、第十章、第十九章先用《書》，而結果暴露出《禮記》編者的「拙劣」。可是，由於《子思子》的〈緇衣〉與《禮記·緇衣》相同，她認為《漢書·藝文志》所謂的《記》、《子思》，再加上《公孫尼子》中的〈緇衣〉應皆相同。換言之，漢代的〈緇衣〉都比郭店〈茲衣〉拙劣。她又說這是因為「直系」的郭店〈茲衣〉在漢代已經喪失，所以「拙劣」的《禮記》本後來留下來了。如此，佐川把〈茲衣〉當作「直系」的文本，而以《禮記·緇衣》看作「旁系」，但筆者認為，這種說法的確有可能，可是仍然有疑問。第一，郭店本系統與《禮記》本系統，這兩個系統之間的差別是否可以看作直系、旁系關係或者先後關係？仍有郭店本系統與《禮記》本系統同時並存的可能性；又《禮記》本的編者可能並不認為自己是「旁系」的作者。第二，《禮記》本是否可以看作「拙劣」？如果真是「拙劣」的，為何《禮記》本沒被淘汰呢？此兩點，若立足於她的看法，可能無

¹¹³ 淺野裕一：〈郭店楚簡〈緇衣〉の思想史的意義〉，頁 17，或《古代思想史と郭店楚簡》，頁 61。淺野與陳來有相同的說法，請參考陳來、吾妻重二譯：〈郭店楚簡の儒書と先秦儒學——また郭店儒書と《禮記》の關係について——〉，《關西大學中國文學會紀要》第 21 號（2000 年 3 月），頁 1-22。

¹¹⁴ 關於〈中庸〉，淺野另外有〈受命なき聖人——《中庸》の意圖——〉，《集刊東洋學》第 61 號（1989 年 5 月），頁 1-23，後收入於《孔子神話 宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997 年），頁 55-75。

¹¹⁵ 佐川繭子：〈郭店楚簡〈茲衣〉と《禮記》緇衣篇の關係に就いて——先秦儒家文獻の成立に關する一考察——〉，《日本中國學會報》第 52 集（2001 年 10 月），頁 14-27。

法獲得說明。

井上亘〈《禮記》の文獻學的考察——「冊書」としての《禮記》——〉¹¹⁶ 要點有五個：第一，〈緇衣〉可以說是源於郭店楚簡〈茲衣〉、上博楚簡〈絺衣〉的傳本，其流傳過程中有人故意地改動「章」的順序。第二，〈樂記〉是「合冊」先行的「樂記十一篇」，與《史記·樂書》比起來，由樂情章的位置而判斷〈樂書〉是比較好的版本，即「善本」。第三，〈郊特牲〉中有冠禮的「記」混入，此「記」就是《孔子家語·冠頌》的節略本，亦是《儀禮·士冠禮》「記」的姊妹篇。第四，〈孔子閒居〉與〈仲尼燕居〉都是「合冊」單行的二書，透過與上博楚簡〈民之父母〉的比較，這兩篇與《孔子家語》的〈論禮〉、〈問玉〉之關係很密切。第五，根據以上的考證，他終於指出《禮記》並不是「善本」，而是加工原來的「篇」、「章」，或者「合冊」而成篇的。如此，井上注意到作為「冊書」（簡策）的書物單位，重視其作為情報工具的機能性¹¹⁷，指出：

由於郭店、上博楚簡等的出土，漸漸地可知這種篇書大概是用單行本的形式行於世。以這樣篇書的流通為背景，一邊有匯集單行諸篇而成「叢書」的蒐集、整理、編纂事業；一邊有把篇書或是其一部分抽出來附加其他篇書的日常行為。這兩種行為，互相纏繞，不斷地重複，是否因此使得古籍的成書更加複雜了呢。¹¹⁸

井上站在這樣的立場認為，《禮記》是收集作者未詳的文辭而重疊並且複合地編入的彙編。筆者同意他的看法，我們研究《禮記》的文獻時，應該意識到《禮記》本來的流通形態。今本《禮記》的各篇，可能是由「《記》一百三十一篇」或「《古禮記》二百（十）四篇」中的幾篇組成的，是經過漢代漸漸地編輯的結果。但，井上也與澤田、佐川同樣認為今本《禮記》並非「善本」，此點還須斟酌。

以上，提到近一百年日本《禮記》文獻學研究的成果，可以說相當多。不過，雖然議論百出，仍然沒有達成定論。《禮記》文獻學上的大論題共有以下三點：第

¹¹⁶ 井上亘：〈《禮記》の文獻學的考察——「冊書」としての《禮記》——〉，《東方學》第108輯（2004年7月），頁35-20。

¹¹⁷ 請參考井上亘：〈「冊書」の書誌學的考察〉，《古代文化》第54卷第3號（2002年3月），頁1-20。以「冊書」的特色為「由編綴個別的簡札、附加個別的冊書，集結整理被文字化的情報」。

¹¹⁸ 同前註，頁49。

一，《禮記》諸篇的原型如何？第二，今本《禮記》、《大戴禮記》的形態究竟由何人、何時建立？第三，《禮記》與《大戴禮記》之間的關係為何？關於第一個問題，由於「郭店楚簡」、「上博楚簡」面世，目前已可以窺見《禮記》諸篇原貌的一部分了。但第二、第三個問題，除非發現新的資料，可能依舊無法斷定。的確，我們已經有一些線索，一個是《禮記》與其他文獻之間或是《禮記》諸篇之間的比較研究¹¹⁹，另外一個是傾聽自漢末至今的人言及《禮記》的紀錄。眾所周知，此兩個方法雖然都是古來的研究法，但還有研究的餘地。而且前人面對矛盾的紀錄之際，總是拋棄一方面的說法。筆者認為，此時不應該拋棄任何一方，因為「矛盾」的事實不過是表示當時不明朗的情況，也可以當成一個文獻學上的線索。所以面對矛盾的紀錄時，應該注視其矛盾的事實，不應該偏袒某一方。就這樣的觀點來看，不得不說前人的研究多半都不公平。我們應該用所有的古代談及《禮記》的紀錄，全面地思考《禮記》成書的問題。

總而言之，現在可以確定的只有如下而已，即：《禮記》畢竟是蒐集春秋戰國起到西漢末期的禮文獻，經過戴聖、劉向、馬融、盧植等人的整理，及鄭玄時已有與今本同樣的固定文本。

三、《禮記》思想研究

前章談到《禮記》文獻學研究成果，接著要介紹關於《禮記》思想的研究。迄今為止對《禮記》整體思想的研究並不多，可能是因為《禮記》的文獻性質，如前節中提過的「駁雜性」、「叢書性」，或說「多樣性」。所以不少學者認為《禮記》之中根本沒有統一性，因此無法考慮《禮記》整體的思想。實際上，程朱抽出《禮記》中的〈大學〉、〈中庸〉而推崇其價值，這是最明顯的例子。追溯從前，《隋書·經籍志》已經包括東漢蔡邕《月令章句》、宋戴顓《禮記中庸傳》、梁武

¹¹⁹ 松本雅明：《春秋戰國における尚書の展開》（東京：風間書房，1966年），頁529-571收錄〈禮記第一類に見える尚書——坊記、表記、緇衣——〉、〈禮記第二類に見える尚書——文王世子、學記、大學——〉，後收入《松本雅明著作集》（東京：弘生書林，1988年），第12冊，頁459-495。以及栗原圭介：〈人間存立の基本理念志向——《詩經》を源泉に〈坊記〉の形成〉，《大東文化大學漢學會誌》第39號（2000年3月），頁1-25。以上研究，論述《尚書》或是《詩經》與《禮記》之間的關係，值得參考。

帝《中庸講疏》等等，早已存在相當多的分篇研究成果。由此可知，《禮記》中的諸篇皆可篇篇獨立存在的。這種現象，可顯示《禮記》的「叢書性」、「駁雜性」，所以人人都認為《禮記》並不是在統一性的意識下編輯的。因此，直至今日仍罕見對於《禮記》整體思想的研究，反而有許多分篇研究的成果。本節先看日本《禮記》分篇思想研究的成果，再談到《禮記》整體思想研究。

（一）《禮記》分篇研究

1. 〈曲禮〉

〈曲禮〉是《禮記》的第一篇，但以〈曲禮〉為主題的研究僅有三篇而已：武內義雄〈曲禮考〉¹²⁰、荒木修《禮の研究（禮記曲禮篇を中心として）》¹²¹，以及吉本道雅〈曲禮考〉。其中，可惜荒木之論文，筆者尚未得見。武內〈曲禮考〉是透過〈曲禮〉與《論語·鄉黨》、《孟子》、《禮記》的〈玉藻〉、〈少儀〉、〈內則〉等諸文獻的比較，推測「經禮三百，曲禮三千」（《禮記·禮器》）的「經禮」表示《儀禮》，「曲禮」指今本〈曲禮〉的原本（內含今本〈曲禮〉、〈玉藻〉、〈少儀〉、〈內則〉）。又根據《論語》、《孟子》的禮與〈曲禮〉的關係較《儀禮》更密切，解釋〈曲禮〉的〈檀弓〉與《儀禮》的記述常有矛盾，最後指出〈曲禮〉、〈玉藻〉之文是在孔子以後、孟子之前成篇，而後在荀子時，將這些篇作為材料的《古文禮經》成書。

吉本道雅基本上支持武內的看法，卻提出三個問題：第一，當武內在論述文獻形成的先後關係時，重複的兩篇文章之間有繁簡的差別時，一定把簡單的文章視為先存。第二，其實〈曲禮〉與《子思子》、《春秋三傳》之間有不少重複的部分，可是，武內完全沒有說明此點。第三，武內把〈檀弓〉看作〈曲禮〉的解釋，認為〈曲禮〉存在於〈檀弓〉以前。可是，吉本認為〈檀弓〉不都是解釋〈曲禮〉的部分，向武內說提出疑義。吉本根據以上的疑問，透過詳密的分析，最後得到以下的結論：第一，〈曲禮〉、〈玉藻〉、〈少儀〉、〈內則〉的先後關係，基本上支持武內的看法。但是，武內把〈內則〉視為《孟子》以後的成書；反之，吉本則由於

¹²⁰ 武內義雄〈曲禮考〉，後收入《武內義雄全集》，第3冊，頁475-487。

¹²¹ 荒木修：《禮の研究（禮記曲禮篇を中心として）》（東京：東京帝國大學文學部支那哲學科卒業論文，1941年），筆者未得見。

《左傳》引用〈內則〉，而以〈內則〉看作《左傳》、《孟子》以前的成書。第二，武內只根據子游派所寫作的〈禮器〉云「曲禮三千」，把〈曲禮〉當作子游派的著作，可是，吉本指出〈曲禮〉中有不少引用《子思子》的部分，反對武內的說法。再加上他把〈曲禮〉位居於《子思子》與《春秋三傳》之間。第三，關於〈曲禮〉與〈檀弓〉，吉本認為與《春秋》的關係，〈曲禮〉重視寫作方式，另外〈檀弓〉重視史實，而指出兩個文獻同時並存的可能性。

因此，武內、吉本二文都是在思想史上或文獻學上富有啟發性的論文，但是，卻皆沒有深入到〈曲禮〉思想的中心。

2. 〈檀弓〉

關於〈檀弓〉，有山村幸次〈禮記檀弓私考〉¹²²、狩野直喜〈檀弓に就いて〉¹²³、宇野精一〈禮記檀弓篇の性格〉¹²⁴、太田辰夫〈檀弓文法略說〉¹²⁵、俣野太郎〈七十弟子關係資料としての檀弓〉¹²⁶及〈檀弓篇についての一考察——史料の側面を主として——〉¹²⁷、林田剛〈儒家に於ける弟子教育の一考察——禮記檀弓篇を中心として——〉¹²⁸等研究。但是，多半都是探求戰國思想研究上的資料性或是研究其作者，並非研究〈檀弓〉思想本身。

比方說：顧炎武¹²⁹、邵懿辰¹³⁰等以為〈檀弓〉的作者是子游、子弓；反之，山村認為〈檀弓〉是六國時蒐集孔門各學派喪禮傳承的紀錄，不一定是子游學派或

¹²² 山村幸次：〈禮記檀弓私考〉，《東亞經濟研究》第26卷4號（1942年11月），頁75-93。

¹²³ 狩野直喜：〈檀弓に就いて〉，《讀書養餘》，頁315-319。

¹²⁴ 宇野精一：〈禮記檀弓篇の性格〉，《東京支那學報》第1號（1955年6月），頁91-104。

¹²⁵ 太田辰夫：〈檀弓文法略說〉，《神戶外大論叢》第14卷3號（1963年10月），頁19-39。

¹²⁶ 俣野太郎：〈七十弟子關係資料としての檀弓〉，《池田末利博士古稀記念東洋學論集》（廣島：池田博士古稀記念事業會，1980年），頁361-378。

¹²⁷ 俣野太郎：〈檀弓篇についての一考察——史料の側面を主として——〉，收入《大東文化大學創立六十周年記念中國學論集》（東京：大東文化學園，1984年），頁905-930。

¹²⁸ 林田剛：〈儒家に於ける弟子教育の一考察——禮記檀弓篇を中心として——〉，《研究紀要（尚綱大學）》第3號（1980年2月），頁51-61，筆者未得見。

¹²⁹ 〔清〕顧炎武：〈檀弓〉，黃汝成集釋：《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷上，頁346-349。

¹³⁰ 〔清〕邵懿辰：《禮經通論·論聖門子游傳禮》，王先謙編：《皇清經解續編》（臺北：藝文印書館，1965年），卷18，頁14445-14446。

曾子學派。他試著除去後世的潤色，發掘古代中國喪禮的真實狀況。狩野也否定鄭玄所說的六國時〈檀弓〉著作說、魏了翁¹³¹與劉彝¹³²的子游門人著作說以及柳宗元¹³³和胡寅¹³⁴的曾子門人著作說。他依循毛奇齡《檀弓訂誤》、夏炘《檀弓辨誣》而主張〈檀弓〉就是批判儒教的人所寫的；宇野透過〈檀弓〉與《左傳》等紀錄的比較，指出〈檀弓〉的記事多半根據《春秋》，因荀子也有尊重《春秋》的態度，而認為包括〈檀弓〉的《禮記》就是以荀子思想為主流；侯野注意到〈檀弓〉包括許多主要孔門高徒分派之前的資料，可找出與喪禮相關規定尚未固定化的情況和七十子的活動等等。如此，都可說是把重點放在歷史性的研究之中。

3. 〈王制〉

〈王制〉的研究並不多，只有田崎仁義〈禮記王制に現はれたる封建の概略〉¹³⁵、手塚良道〈讀禮記王制私考〉¹³⁶、櫻井芳郎〈禮記王制と周禮との關係について〉¹³⁷、栗原圭介〈秦、漢における王制篇成立の思想史的背景〉¹³⁸等研究而

¹³¹ [宋]魏了翁：《師友雅言》，見於《說郛》一百卷，卷 84，收入《說郛三種》（上海：上海古籍出版社，1988 年），頁 1169-1171。但《師友雅言》中沒談到〈檀弓〉的作者，不知狩野依據什麼資料而言？

¹³² 《禮記集說·檀弓上》題下有「劉氏曰：『〈檀弓篇〉首言子游，及篇內多言之，疑是其門人所記。』」見〔元〕陳澧注：《禮記集說》（上海：上海古籍出版社，1987 年），頁 27。

¹³³ 《檀弓辨誣·例言》曰：「柳子厚、胡致堂皆以檀弓為曾子之門人，魏華父以子游之門人。按檀弓譏刺曾子最多，於子游亦有微詞，似非二子門人所作。」見〔清〕夏炘：《景紫堂全書》（臺北：藝文印書館，1969 年），第 1 冊。

¹³⁴ 《困學紀聞》卷五曰：「〈檀弓〉筆力，《左氏》不逮也，申生、杜黃二事見之。致堂胡氏曰：『檀弓，曾子門人，其文與〈中庸〉之文有似《論語》。子思、檀弓，皆纂修《論語》之人也。』」〔宋〕王應麟著、〔清〕翁元圻等注、樂保羣等校點：《全校本困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008 年），卷上，頁 605。

¹³⁵ 田崎仁義：〈禮記王制に現はれたる封建の概略〉，《增補支那古代經濟思想及制度》（京都：内外出版，1932 年），頁 281-359。

¹³⁶ 手塚良道：〈讀禮記王制私考〉，《藤塚博士古稀記念論文集》（東京：玄同社，1949 年），第 1 輯，筆者未得見。

¹³⁷ 櫻井芳郎：〈禮記王制と周禮との關係について〉，《東京學藝大學研究報告》第 16 集（1964 年 3 月），頁 1-6，筆者未得見。

¹³⁸ 栗原圭介：〈秦、漢における王制篇成立の思想史的背景〉，《大東文化大學紀要（人文科學）》第 15 號（1977 年 3 月），頁 21-40。

已。其中，筆者認為栗原之論文較值得參考。他將《荀子·王制》與《禮記·王制》對比，指出《荀子·王制》的重點放在理論；反之，《禮記·王制》著眼於制度本身，其差別源自《荀子》重視禮論；《禮記》的立場以禮制的體系化為主。栗原不在意〈王制〉的作者或是成書年代，而是研究〈王制〉在秦漢思想史上的意義，相當有特色。

其實，另有瀧本誠一〈經濟漫錄（四）〉¹³⁹、〈稻葉氏に謝す〉¹⁴⁰以及稻葉岩吉〈王制ノ作者ニ就テ〉¹⁴¹、〈再び王制作者に就テ〉¹⁴²，但皆只不過談到〈王制〉的作者而已，在此僅列舉篇名供參考。

4. 〈月令〉

〈月令〉有相當多的研究成果，可能是因為〈月令〉有很多可供比較的對象，例如《呂氏春秋》、《尚書大傳》、《淮南子》等等，可以利用這些文獻，來形成一條思想史的系譜。

首先，藤川熊一郎〈月令諸文考〉之關於〈月令〉，早就指出以下諸點：第一，〈周書月令〉與〈禮記月令〉之間差異很大，〈周書月令〉是根據夏正。第二，〈王居明堂禮〉很類似〈夏令〉，也有與〈禮記月令〉的相同性，而可看出〈王居明堂禮〉影響到〈禮記月令〉；再加上，〈王居明堂禮〉可能是根據夏禮的殷禮。第三，〈夏小正〉應該是〈夏月令〉的一部分，與〈禮記月令〉的共通點很多，是〈禮記月令〉根據最多的資料來源。第四，〈禮記月令〉（或是〈明堂月令〉）是主要根據夏正，另外依據〈王居明堂禮〉、〈周書月令〉，且也可在《伏生大傳》、《呂氏春秋》、《淮南子》中找到，所以在先秦時已經成書流通。之後，他又發表〈詩經毛傳引月令句考〉¹⁴³，補足前稿的弱點。

¹³⁹ 瀧本誠一：〈經濟漫錄（四）〉，《經濟論叢》第7卷第3號（1918年9月），頁143-144。

¹⁴⁰ 瀧本誠一：〈稻葉氏に謝す〉，《經濟論叢》第8卷第4號（1919年4月），頁144-145。

¹⁴¹ 稻葉岩吉：〈王制ノ作者ニ就テ〉，《經濟論叢》第7卷第5號（1918年11月），頁139-140。

¹⁴² 稻葉岩吉：〈再び王制作者に就テ〉，《經濟論叢》第8卷第5號（1919年5月），頁131-132。

¹⁴³ 內野熊一郎：〈詩經毛傳引月令句考〉，《東方學報（東京）》第6冊（1936年2月），頁627-648。

森三樹三郎〈月令と明堂〉¹⁴⁴一方面指出，因為〈月令〉中的天災禍亂只應天子的錯誤而發生，本來不需要如上帝般「超自然的存在」地介入，可是，後來為了獲得作為天子政典的形式，〈月令〉得利用著五行思想裝飾；一方面經由《禮記·月令》與〈夏小正〉、〈王居明堂禮〉形式的比較，論及〈月令〉是包含〈夏小正〉與〈王居明堂禮〉等成書。最後注視《孟子·梁惠王》趙岐注及《史記·封禪書》中的「明堂」都在泰山下，根據天子在山上求雨的「天子居山說」，強調「明堂」的「咒術性」，指出〈月令〉之中，天子發動「氣」來搞政治，與「明堂」的「咒術性」共通。

接下來，談到島邦男《五行思想と禮記月令の研究》¹⁴⁵。該書是繼承他前稿〈禮記月令の成立〉的，他一方面把《禮記·月令》視為西漢宣帝時成篇，認為之後此〈月令〉屬於《大戴禮記》、《明堂陰陽記》，至馬融時終於取此編入《禮記》；一方面也論到《呂氏春秋》文本的變化：即《呂氏春秋·月令》（稱為「原始十二紀」）本來是《禮記·月令》原型之一，可是，後來此書參考成書後的《禮記·月令》而遭改訂，失去作為「原始十二紀」的原型。換言之，今本《呂氏春秋》已不是原來面貌。另外，他設定「漢初十二紀」，就是加「原始十二紀」以《管子》諸篇及《尚書大傳》等，後來一邊發展到《淮南子·時則訓》的前半部，一邊成為《明堂月令》、《今月令》，最後融入《禮記·月令》。

反之，伊藤計〈月令論——月令形式について——〉¹⁴⁶對島的看法從「月令形態」、「月名形式」的觀點給予強烈批判，最後談到「月令的本質」，就是總稱涉及「天文、曆象、季候、時事、農時、政治」諸相 (aspects) 的概念，換言之，「月令的本質」包括了自然哲學與社會理論兩個方面，是非常廣大的概念。另外，土德思想的中央土概念，附帶價值秩序。在此，「月令形態」完全理論化，這就是《禮記·月令》的「孟仲季月令」。那麼，如此「月令的世界觀」所具有思想史上的意義是什麼呢？伊藤指出是缺乏歷史觀。依「孟仲季月令」，時間每一年必定反覆，此反覆運動持續到永遠，故不准社會發生質的變化，以求保證政治支配體制的穩定，所以「孟仲季」形態的《禮記·月令》最後成為主流。

¹⁴⁴ 森三樹三郎：〈月令と明堂〉，《支那學》第8卷第2號（1936年4月），頁53-76。

¹⁴⁵ 島邦男：《五行思想と禮記月令の研究》（東京：汲古書院，1971年）。

¹⁴⁶ 伊藤計：〈月令論——月令形式について——〉，《日本中國學會報》第26集（1974年10月），頁58-80。

藤川（內野）、森、島諸氏の著作都仍是從文獻學上的論點來研究，可是，伊藤說到「月令形態」的思想史的意義，相當值得參考。尤其是談到〈月令〉所具有的「預定性」，對筆者來說，這種政治思想上的研究很有意義。

另外一方面，能田忠亮的《禮記月令天文攷》¹⁴⁷ 是就自然科學史的觀點來研究〈月令〉中的天象記事。在日本，之前已經有新城新藏¹⁴⁸ 與飯島忠夫¹⁴⁹ 等的研究。新城藉由《尚書·堯典》、《左傳》、《國語》中的天象記事，推算各文獻的成書年代。反之，飯島以古文獻中的天象記事不可信為理由，反對新城等的看法。但是，如吉川幸次郎指出，這兩者皆沒意識到「觀察條件的研究」、「文獻成書上的心理過程」¹⁵⁰。反之，能田考慮到這兩點，而充分意識到「記事的寬容性、融通性」，以表示月初的「日在」の記事為基礎，算定〈月令〉的觀測年代，在公元前六二〇年前後一百年之間，最後把《尚書·堯典》的天象記事置於〈月令〉之後。此論文後來引起很大的反響，如飯島忠夫〈禮記月令天文攷を讀む〉¹⁵¹、藪內清〈飯島博士の「禮記月令天文攷を讀む」について〉¹⁵²、橋本增吉〈禮記月令の曆法思想〉¹⁵³ 等，都是就自然科學來看的，雖然值得參考，可是皆是把重點放在〈月令〉的成篇年代。

其他，還有杖下隆之〈禮記月令篇の一考察〉¹⁵⁴、西岡市祐〈禮記月令嘗記

¹⁴⁷ 能田忠亮：《禮記月令天文攷》，收入《東方文化學院京都研究所研究報告》（京都：東方文化學院京都研究所，1938年），第12冊。

¹⁴⁸ 新城新藏：《東洋天文學史研究》（京都：弘文社，1928年）。

¹⁴⁹ 飯島忠夫：《支那古代史と天文學》（東京：恆星社，1939年）以及《天文曆法の陰陽五行說》（東京：恆星社，1939年）。

¹⁵⁰ 吉川幸次郎：〈書評：能田忠亮 禮記月令天文攷〉，《東方學報（京都）》第9冊（1938年10月），頁372-378，後收入《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1984年），第3冊，頁511-517。

¹⁵¹ 飯島忠夫：〈禮記月令天文攷を讀む〉，《東洋學報》第27卷第1號（1939年11月），頁105-120。

¹⁵² 藪內清：〈飯島博士の「禮記月令天文攷を讀む」について〉，《東洋學報》第27卷第3號（1940年5月），頁435-440。

¹⁵³ 橋本增吉：〈禮記月令の曆法思想〉，《東洋學報（白鳥博士記念論文集）》第29卷第3、4合併號（1944年1月），頁540-559。

¹⁵⁴ 杖下隆之：〈禮記月令篇の一考察〉，《東洋大學紀要》第8集（1956年2月），頁47-62，筆者未得見。

考》¹⁵⁵、久保田剛〈呂氏春秋十二紀と禮記月令篇——若干の相違點について(1)〉¹⁵⁶及〈呂氏春秋十二紀と禮記月令篇——若干の相違點について(2)〉¹⁵⁷、栗原圭介〈「禮」構造に見る月令的思考形態——中國古代後期における思想形成の一環として〉¹⁵⁸以及〈月令の起源と生活規範〉¹⁵⁹等，在此僅列舉篇名。

5. 〈曾子問〉

《史記》的〈孔子世家〉、〈韓非老子列傳〉有孔子問禮的故事，另外，《禮記·曾子問》中也有孔子引用老聃的禮說回答曾子、子夏的記事。楠山春樹〈禮記曾子問篇に見える老聃について〉¹⁶⁰以此部分為材料探求〈曾子問〉中老聃的性格，而論述老子傳說的形成過程。楠山基本上否定老子的存在，把孔老會見一事視為虛構，批判津田左右吉¹⁶¹、木村英一¹⁶²、武內義雄¹⁶³等人的看法。津田等一方面以《史記》的孔子問禮當作道家虛構，一方面將〈曾子問〉的記事看作儒家的虛構。楠山根據鄭玄注「老聃，古壽考者之號也，與孔子同時」而反對儒家的虛構說，認為「老聃」本來與所謂的「老子」無關，是儒家系統的人物。可是，後來道家注意到此「老聃」就是孔子的老師，所以借用他的名字來形成新的「老子」傳

¹⁵⁵ 西岡市祐：〈禮記月令嘗記考〉，《漢文學會會報（國學院大學漢文學會）》第10輯（1959年1月），頁62-70。

¹⁵⁶ 久保田剛：〈呂氏春秋十二紀と禮記月令篇——若干の相違點について(1)〉，《哲學（廣島哲學會）》第33集（1981年10月），頁95-109，筆者未得見。

¹⁵⁷ 久保田剛：〈呂氏春秋十二紀と禮記月令篇——若干の相違點について(2)〉，《武庫川國文（井上實教授古稀記念）》第20號（1982年3月），頁117-未詳，筆者未得見。

¹⁵⁸ 栗原圭介：〈「禮」構造に見る月令的思考形態——中國古代後期における思想形成の一環として〉，《集刊東洋學》第57號（1987年5月），頁1-18。

¹⁵⁹ 栗原圭介：〈月令の起原と生活規範〉，《大東文化大學紀要（人文科學）》第44號（2006年3月），頁65-88。

¹⁶⁰ 楠山春樹：〈禮記曾子問篇に見える老聃について〉，《池田末利博士古稀記念東洋學論集》，頁345-360，後收入《道家思想と道家》（東京：平河出版社，1992年），頁174-188。

¹⁶¹ 津田左右吉：《道家の思想と其の展開》（東京：岩波書店，1939年再版）。

¹⁶² 木村英一：《老子的新研究》（東京：創文社，1959年）。

¹⁶³ 武內義雄：《老子原始》（東京：弘文堂，1926年）以及《老子的研究》（東京：改造社，1927年）。

說。另外還有一篇，即栗原圭介〈曾子問考〉¹⁶⁴，可惜筆者未得見。

6. 〈禮運〉

〈禮運〉的研究有如下：小島祐馬〈公羊家の理想とする大同の社會〉¹⁶⁵、本田成之〈禮運と秦漢時代の儒家〉¹⁶⁶、武内義雄〈禮運考〉¹⁶⁷、神谷正男〈〈禮運〉における大同思想の本質〉¹⁶⁸、板野長八〈禮記の大同思想〉¹⁶⁹、佐藤震二〈禮運の大同小康思想〉¹⁷⁰、吉田照子〈禮記禮運篇における禮の性格〉¹⁷¹等。

小島先介紹當時流行公羊家的學說，而後談到其學說與〈禮運〉「大同」的關係。何休曾經根據「張三世」而將「所傳聞之世」看作衰退時代，以「所聞之世」為昇平時代，把「所見之世」當作太平時代¹⁷²。小島認為，如廖平、康有為等的公羊家利用這圖式，把昇平的時代與小康、太平的時代與大同同等看待，而嘗試引孔子的思想近代化。最後談到〈禮運〉的成篇，可以說他論點的中心在於近代思想。站在與小島同樣立場的研究者有神谷正男，他的論點總共有四個：第一，〈禮運〉大同小康是子游的後學者所記錄孔子與子游的問答，孔子後學之中有許多是繼承墨

¹⁶⁴ 栗原圭介：〈曾子問考〉，《大東文化大學紀要（人文科學）》第 13 號（1975 年 3 月），頁 71-89。

¹⁶⁵ 小島祐馬：〈公羊家の理想とする大同の社會〉，《經濟論叢》第 8 卷第 6 號（1919 年 6 月），頁 12-24，後收入《中國の社會思想》（東京：筑摩書房，1967 年），頁 132-140，改題為〈禮運篇の大同小康の世〉。

¹⁶⁶ 本田成之：〈禮運と秦漢時代の儒家〉，《支那學》第 1 卷第 11 號（1921 年 7 月），頁 1-17。

¹⁶⁷ 〈禮運考〉，後收入《武内義雄全集》，第 3 冊，頁 488-494。

¹⁶⁸ 神谷正男：〈〈禮運〉における大同思想の本質〉，《東京支那學報》第 1 號（1955 年 6 月），頁 105-129。

¹⁶⁹ 板野長八：〈禮記の大同思想〉，《北海道大學文學部紀要》第 5 號（1956 年），頁 87-115。

¹⁷⁰ 佐藤震二：〈禮運の大同小康思想〉，《東洋の文化と社會》第 7 號（1958 年 12 月），頁 19-45。

¹⁷¹ 吉田照子：〈禮記禮運篇における禮の性格〉，《福岡女子短大紀要》第 37 號（1989 年 6 月），頁 77-91。

¹⁷² 何休《春秋公羊傳何氏解詁·隱公元年注》云：「所傳聞之世，高祖曾祖之臣，見治起於衰亂之中，用心尚羸弱。……於所聞之世，見治升平。……至所見之世，著治大平。」（臺北：臺灣中華書局，1965 年），卷 1。

子思想的。第二，的確在大同小康思想中看得到一些老莊思想的影響，但是，大同思想本身的完成並沒有受到老莊思想的影響。第三，板野長八的「天下為公」解釋荀子後學說及其社會史的研究¹⁷³，不僅很難瞭解，也沒有證據。第四，透過解釋大同思想繼承墨子的革命思想，可以理解近代中國的革命思想的傳統。

反之，本田把論點放在古代思想。〈禮運〉中，說到「大同小康」的部分與其他部分，不少學者認為有隔閡：宋代黃震看作老子思想；清代姚際恆指出受墨子思想影響。然而，本田認為〈禮運〉雖然受到老莊墨的影響，仍然是儒家著作，也是秦漢時代，尤其是武帝時代成篇的。武內認為〈禮運〉、〈禮器〉、〈郊特牲〉本來是聯結在一起的，透過與《孔子家語·禮運》、《賈誼新書·憂民》等的對比，得知三篇原本是說明《禮經》意義的總序部分，後來本文部分編入《儀禮》或《禮記》之際，總序的一部分錯簡而成為三篇。還有，武內指出〈禮運〉與《荀子》的共通點，推測是荀子的後學孟卿或者后蒼所撰。

板野長八繼承這種先學的研究，從社會史的觀點考察〈禮運〉整篇的思想，主張〈禮運〉的「禮」是把肯定宗族之「禮」與尊賢使能的世界之「禮」、儒家傳統的「禮」與道家的「道」、人道與天道——這種相反的概念結合起來，而重視與道家的關係，並將〈禮運〉的思想視為漢初文帝時期的思想。佐藤震二也依〈禮運〉整篇的構造分析，批判老莊著作說、楊墨著作說。另外，宋儒張載、陳祥道看所謂的「大同」，認為不是否定禮的社會，而是將禮的精神發揮到極致的社會。佐藤提到〈禮運〉「大同」的部分一句也沒提到「禮」，又否定宋儒的看法，贊同清儒邵懿辰之說。邵懿辰主張，把「禹湯文武成王周公由此其選也此六君子者未有不謹於禮者也」二十六字移到「不必為己」之下、「是故謀閉而不興」之上¹⁷⁴。

以上為談到與〈禮運〉有關的研究成果。因清末的學者都注視〈禮運〉的「大同」思想，可說在《禮記》中占有特殊的位置。但，若站在古代思想史研究上，不應該只執著首段的部分，而得考慮整篇的構造來解釋其思想。此點，板野、佐藤的研究，雖然停留在文獻問題上，但亦十分值得參考。近年，吉田照子注視〈禮運〉的「禮」，而指出〈禮運〉的禮思想在政治上是調合官僚制度與家族制度的，思想

¹⁷³ 板野長八：〈康有為の大同思想〉，學術研究會議現代中國研究特別委員會編：《近代中國研究》（東京：好學社，1948年）。

¹⁷⁴ 邵懿辰：《禮經通論·論禮運首段有錯簡》，頁14444-14445。

上是天人連續的，很接近《韓詩外傳》性善說的立場，並且是繼承《荀子·禮論》，與《荀子·性惡》所說的性惡、天人之分完全不同。

7. 〈郊特牲〉

〈郊特牲〉的研究，僅有根岸政子〈禮記郊特牲篇の「禘」をめぐる訓詁學說の展開〉而已¹⁷⁵。《禮記·郊特牲》有如下之句：「鄉人禘，孔子朝服立于阼，存室神也。」根岸專門處理「禘」字，透過探求訓詁學說如何展開，嘗試顯示訓詁的多樣性。

8. 〈大傳〉

與〈大傳〉有關的研究，只有栗原圭介〈禮記「大傳」における思想構造とその背景について〉¹⁷⁶與〈〈大傳〉の尊嚴と基本理念〉¹⁷⁷兩篇而已。栗原以鄭玄所說的「名曰〈大傳〉者，以其記祖宗人親之大義故，以〈大傳〉為篇」及吳澄「《儀禮》十七篇，唯〈喪服經〉有傳。此篇通引〈喪服傳〉之文而推廣之，〈喪服傳〉逐章釋經，如《易》之〈彖象傳〉；此篇不釋經而統論，如《易》之〈繫辭傳〉。故名為〈大傳〉」為端緒，為〈大傳〉之作者的意圖舉出三點：第一，以王道為基本國家權力的確立或復活；第二，以周王朝開創時為模範；第三，宗法的明顯化，尤其側重「宗法」這一面，探求其思想構造與思想史的背景。

9. 〈學記〉

作為〈學記〉研究的開端，得先舉出武內義雄所著的《學記、大學》¹⁷⁸。該書是根據清陳澧所云，〈學記〉與〈大學〉其關係很密切¹⁷⁹，而把這兩篇翻譯成日語

¹⁷⁵ 根岸政子：〈禮記郊特牲篇の「禘」をめぐる訓詁學說の展開〉，《お茶の水女子大學人文科學紀要》第32卷（1979年3月），頁15-28。

¹⁷⁶ 栗原圭介：〈禮記「大傳」における思想構造とその背景について〉，《大東文化大學紀要（人文科學）》第11號（1973年3月），頁1-23。

¹⁷⁷ 栗原圭介：〈〈大傳〉の尊嚴と基本理念〉，《大東文化大學漢學會誌》第36號（1997年3月），頁74-97。

¹⁷⁸ 武內義雄：《學記、大學》（東京：岩波書店，1943年），後收入《武內義雄全集》，第3冊，頁307-363。

¹⁷⁹ [清]陳澧：《東塾讀書記》（臺北：臺灣中華書局，1965年），卷9。

的。在〈序論〉中，武內依靠陸奎勳¹⁸⁰、江幡通高¹⁸¹的看法，認為〈學記〉、〈大學〉大致都是在漢代時成篇的，最後論〈學記〉、〈大學〉的文獻性質：

漢代，大學的建設在於武帝時代前後，而〈學記〉與〈大學〉的製作也可能在同樣的時期。也就是說，〈學記〉記錄漢代學校制度和教育方法，〈大學〉顯示大學教育的精神，兩者都可說是瞭解漢代學問以及其理想的好資料。¹⁸²

對此，町田三郎〈「學記」篇について〉¹⁸³提出質疑。町田與武內不同，認為〈大學〉與〈學記〉間有很大的隔閡。就他的觀點來看，〈大學〉的內容——三綱八目，並不只是大學教育的理念，而是超過大學教育的哲學，此點與〈學記〉的內容完全不同。「大學」一詞常見於戰國末到漢初的事實，表現出〈大學〉與〈學記〉的近時性，但町田由兩篇構造上的差異，判斷兩篇之間沒有武內所說的非常相近的關係。那麼他是如何看〈學記〉呢？町田透過〈學記〉與《呂氏春秋》對照，發現內容上的相近性，最後推測是秦儒參加「成俗化民」統一政策時的著作。

〈學記〉研究，另外有津下正章〈學記管見〉¹⁸⁴、吉田照子〈學記篇の教育論〉¹⁸⁵、加藤道理〈《禮記》學記篇小考——その教育觀と教育方針を中心に〉¹⁸⁶等。吉田注視作為教育論的〈學記〉，認為〈學記〉一方面把儒家的學問、道德看作根本，一方面以政治視為末節，是與〈大學〉一樣，受到《老子》本末論的影響。加藤的論文好像也是說到教育論，但筆者未見。

¹⁸⁰ 杭世駿：《續禮記集說》卷 67，收入《續修四庫全書》，第 102 冊，頁 210。

¹⁸¹ 江幡通高：〈大學非周人所作辨〉，收入《大學識小》（日本東北大學藏）。江幡通高（1827-1879），號梧樓翁，是盛岡的儒官。後來改姓為那珂，歷史學者那珂通世（1851-1908）就是他的養子。

¹⁸² 武內義雄：《學記、大學》，頁 18。

¹⁸³ 町田三郎：〈「學記」篇について〉，收入《荒木教授退休記念中國哲學史研究論集》（福岡：葦書房，1981 年），頁 43-59。

¹⁸⁴ 津下正章：〈學記管見〉，《熊本大學教育學部紀要》第 10 號（1962 年 2 月），頁 27-36，筆者未得見。

¹⁸⁵ 吉田照子：〈學記篇の教育論〉，《福岡女子短大紀要》第 30 號（1985 年 12 月），頁 101-112。

¹⁸⁶ 加藤道理：〈《禮記》學記篇小考——その教育觀と教育方針を中心に〉，《櫻美林大學中國文學論叢》第 19 號（1994 年 3 月），頁 1-22，筆者未得見。

10. 〈樂記〉

〈樂記〉的研究，有如下：張源祥〈文化政策より見たる樂記〉¹⁸⁷、黑田亮〈禮記〉¹⁸⁸、田中麻紗巳〈禮記樂記篇の音樂論と性說〉¹⁸⁹、伊東倫厚〈樂記本文における引用の問題について〉¹⁹⁰、島一〈禮記樂記の人性論とその周圍〉¹⁹¹、橋本昭典〈《禮記》樂記篇における感情の問題〉¹⁹²、趙亞夫〈《禮記·樂記》教育論的現代意義〉¹⁹³、栗原圭介〈樂記の形成に至る理念の總合的考察〉¹⁹⁴等。

首先，張源祥關注〈樂記〉作為「文化政策」的方面，顯示「樂」與「禮」的關係、「樂」與道德的關係、作為音樂教育學的「樂」、「樂」所具有的政治性。其次是田中麻紗巳的研究。他雖然在論文開頭把〈樂記〉的作者視為河間獻王，但他的研究重點不在這，他把重點放在〈樂記〉中音樂論與性說的關係。就他的觀點來看，〈樂記〉以人生而靜的「性」看作是天所賦予的，要求不要喪失「性」。「性」又包括「欲」，「欲」發現而後成為「情」，音樂與「情」同時發現。田中又考慮〈樂記〉以前的音樂論變遷，最後說到在漢代〈樂記〉性說的地位，指出〈樂記〉的音樂論一方面受到《老子》與《呂氏春秋》的影響，一方面在《荀子》的影響下，又透過與董仲舒、劉向兩者的比較，指出〈樂記〉與劉向（魯學）的性說很接近。接著，島一比較〈樂記〉與《淮南子·原道訓》、《呂覽》、《荀

¹⁸⁷ 張源祥：〈文化政策より見たる樂記〉，《東亞人文學報》第1卷第2號（1941年9月），頁157-175。

¹⁸⁸ 黑田亮：〈禮記〉，《支那心理思想史》（東京：小山書店，1948年），頁121-132。

¹⁸⁹ 田中麻紗巳：〈禮記樂記篇の音樂論と性說〉，《文化》第36卷4號（1973年3月），頁70-91。

¹⁹⁰ 伊東倫厚：〈樂記本文における引用の問題について〉，《比較文化研究》第13輯（1974年4月），頁113-163，筆者未得見。

¹⁹¹ 島一：〈禮記樂記の人性論とその周圍〉，收入金谷治編：《中國における人間性の探求》，（東京：創文社，1983年），頁185-204。

¹⁹² 橋本昭典：〈《禮記》樂記篇における感情の問題〉，《關西大學中國文學會紀要》第16號（1995年3月），頁49-67。

¹⁹³ 趙亞夫：〈《禮記·樂記》教育論的現代意義〉，《三重大學教育學部紀要（人文、社會科學）》第46號（1995年），頁137-151，筆者未得見。

¹⁹⁴ 栗原圭介：〈樂記の形成に至る理念の總合的考察〉，《大東文化大學紀要（人文科學）》第45號（2007年3月），頁269-285。

子》，找出各者之間的差異，發現〈樂記〉改變的痕跡——因為《淮南子》所說的「天理」、「天性」對天下治平沒有用，所以〈樂記〉由感於外物而動來確立先王禮樂的存在意義。另外，將《呂覽》、《荀子》的「性」弱化，使禮樂有保護虛弱之「性」的大義。為何〈樂記〉需要這樣的人性論？島認為，〈樂記〉的構成一方面需要確立否定道家的儒家立場，也因為統一的專制體制不需要有人之所以為人之「情」、「欲」，而是要求順從的「性」。

橋本研究的關鍵在於「感情」，他根據中村雄二郎等¹⁹⁵的說法，認為：「感情，雖然是關於人之本質的問題，可是拒絕合理性解釋」¹⁹⁶，「一般認為，感情論從來沒當過諸學的主流，但有許多關於感情的文辭存在。」¹⁹⁷在這立足點上，他研究「感情」與音樂教化的關係，試圖顯示〈樂記〉中的「感情」。就他的看法，〈樂記〉探求人性，注視對人而言「非合理」的感情問題，為了拯救人被感情迷惑而傷害天理，而期待「音樂」控制感情，由「音樂」帶來的共同感情調和人民。橋本注視「音樂」的政治性面向，相當值得參考。

11. 〈經解〉

過去的日本學界認為，「六經」成書於荀子之後屬於「常識」。但是，當近年「郭店楚簡」出現之後，這情況突然發生變化，因為從戰國中期前後所建的楚墓中出現的〈六德〉、〈語叢一〉已經包括「六經」相關的記述，因此「六經」概念的形成，也得上溯到戰國中期以前。以往的「常識」已被輕易地瓦解了。

《禮記·經解》也是標舉「六經」的文獻，在經學史上的地位相當重要，可是幾乎沒有對〈經解〉的研究。武內義雄說過「小戴，揉合大戴中的荀子、賈子之文，而編輯〈經解〉一篇」¹⁹⁸，「郭店楚簡」之後，淺野把《禮記》諸篇視為戰國時期的著作，而說：「〈經解〉篇的成篇也應該在戰國時期。」¹⁹⁹

¹⁹⁵ 中村雄二郎：《中村雄二郎著作集 I 情念論》（東京：岩波書店，1993年）；伊藤勝彥、坂井昭宏編：《情念の哲學》（東京：東信堂，1992年）；戶田正直：《感情：人を動かしている適應プログラム》（東京：東京大學出版會，1992年）等。

¹⁹⁶ 橋本昭典：〈《禮記》樂記篇における感情の問題〉，頁50。

¹⁹⁷ 同前註。

¹⁹⁸ 武內義雄：〈儒學史資料として見たる兩戴記〉，頁472。

¹⁹⁹ 淺野裕一：〈《春秋》の成立時期——平勢説の再検討——〉，《中國研究集刊》第29號（2001年12月），頁23，後收入《古代思想史と郭店楚簡》，頁231-276。

承此趨勢，井上了〈《禮記》經解篇の時期とその思想史的位置〉²⁰⁰ 採取慎重的立場。他透過〈經解〉與《荀子》、《大戴禮記·禮察》的比較，指出〈經解〉與《荀子》的近似性而後論述，如有重《禮》而略《詩》、《書》等的看法從《荀子》開始，與《荀子》相同的〈經解〉應該是比《荀子》晚出，在《荀子》的影響下編纂的。筆者認為，這種慎重的看法的確很重要，但時至今日，應該要重新思考《荀子》思想史上的地位，他卻沒詳加考慮，這一點是很大的問題。

12. 〈大學〉、〈中庸〉

分篇研究中，最多的果然是與〈大學〉、〈中庸〉有關的研究。〈大學〉思想研究，有田島錦治〈大學に見れたる經濟思想〉²⁰¹、津田左右吉〈大學の致知格物について〉²⁰²、宇野哲人〈大學の三綱領〉²⁰³、板野長八〈大學篇の格物致知〉²⁰⁴、木村英一〈大學と中庸〉²⁰⁵、片上一〈大學篇八條目に關する一考察〉²⁰⁶ 及〈禮記·大學篇の「大學之道」——天子の道としての——〉²⁰⁷、吉田照子〈大學篇の經濟思想〉²⁰⁸ 等；〈中庸〉思想研究，諸如紀平正美〈中庸に就て〉²⁰⁹、橘樸〈中

²⁰⁰ 井上了：〈《禮記》經解篇の時期とその思想史的位置〉，《種智院大學研究紀要》第 5 號（2004 年 3 月），頁 51-58。

²⁰¹ 田島錦治：〈大學に見れたる經濟思想〉，《經濟論叢》第 22 卷 3 號（1926 年 3 月），頁 1-25。

²⁰² 津田左右吉：〈大學の致知格物について〉，《東洋思想研究》第 1 號（1937 年 3 月），頁 1-32，後收入《津田左右吉全集》，卷 18，頁 253-281。

²⁰³ 宇野哲人：〈大學の三綱領〉，《斯文》第 21 編第 5 號（1939 年 5 月），頁 1-5。

²⁰⁴ 板野長八：〈大學篇の格物致知〉，《史學雜誌》第 71 編第 4 號（1962 年 4 月），頁 1-55。

²⁰⁵ 木村英一：〈大學と中庸〉，《懷德》第 33 號（1962 年 7 月），頁 1-27，後收入《中國哲學の探求》，頁 235-264。

²⁰⁶ 片上一：〈大學篇八條目に關する一考察〉，《大正大學大學院研究論集》第 1 集（1977 年 3 月），頁 151-163。

²⁰⁷ 片上一：〈禮記·大學篇の「大學之道」——天子の道としての——〉，《大正大學綜合佛教研究所年報》第 5 號（1983 年 3 月），頁 73-89。

²⁰⁸ 吉田照子：〈大學篇の經濟思想〉，《福岡女子短大紀要》第 28 號（1984 年 12 月），頁 153-163。

²⁰⁹ 紀平正美：〈中庸に就て〉，《哲學雜誌》第 39 冊第 451 號（1924 年 9 月），頁 1-15。

庸思想の本質²¹⁰、田島錦治〈中庸に見はれたる經濟思想²¹¹〉、高瀬武次郎〈中庸管窺²¹²〉、金谷治〈中と和²¹³〉及〈中庸について——その倫理としての性格——²¹⁴〉、大濱皓〈中の思想——中庸に荀子の場合——²¹⁵〉、楠山春樹〈〈中庸〉に見える中和²¹⁶〉、森三樹三郎〈禮記、大戴禮、逸周書²¹⁷〉、木村英一〈中國哲學における中庸思想²¹⁸〉、島森哲男〈「中庸」篇の構成とその思想²¹⁹〉及〈慎獨の思想²²⁰〉、吉田照子〈中庸篇の「性」と「誠」²²¹〉、淺野裕一〈受命なき聖人——《中庸》の意圖——〉等。在此舉出的僅是一部分而已，還有許多其他的研究。再加上，「郭店」、「上博」兩個楚簡出現之後，有些日本學者注視〈中庸〉與〈性自命出〉、〈性情論〉的共通點，已經發表過幾篇論文，如末永高康〈《禮

²¹⁰ 橋樸：〈中庸思想の本質〉，《支那研究》第2卷第4號（1925年10月），頁85-109。

²¹¹ 田島錦治：〈中庸に見はれたる經濟思想〉，《經濟論叢》第23卷第4號（1926年10月），頁1-18。

²¹² 高瀬武次郎：〈中庸管窺〉，收入《桑原博士還曆記念東洋史論叢》（京都：弘文堂，1932年），頁905-936。

²¹³ 金谷治：〈中と和〉，《文化》第15卷4號（1950年7月），頁80-103。

²¹⁴ 金谷治：〈中庸について——その倫理としての性格——〉，《東北大學文學部研究年報》第4號（1953年12月），頁1-32，後收入《金谷治中國思想論集（中卷）儒家思想と道家思想》（東京：平河出版社，1997年），頁150-185。

²¹⁵ 大濱皓：〈中の思想——中庸と荀子の場合——〉，《名古屋大學文學部研究論集（哲學3）》第4號（1954年3月），頁1-26，後收入《中國古代思想論》（東京：勁草書房，1977年），頁241-289。

²¹⁶ 楠山春樹：〈〈中庸〉に見える中和〉，《フィロソフィア》第45號（1963年10月），頁未詳。

²¹⁷ 森三樹三郎：〈禮記、大戴禮、逸周書〉，《上古より漢代に至る性命觀の展開——人性論と運命觀の歴史——》（東京：創文社，1971年），頁158-177。

²¹⁸ 木村英一：〈中國哲學における中庸思想〉，《日本中國學會報》第31集（1975年10月），頁16-30，後收入《中國哲學の探求》，頁551-578。

²¹⁹ 島森哲男：〈〈中庸〉篇の構成とその思想〉，《集刊東洋學》第32號（1974年10月），頁84-100。

²²⁰ 島森哲男：〈慎獨の思想〉，《文化》第42卷3、4合併號（1979年3月），頁1-14，筆者未得見。

²²¹ 吉田照子：〈中庸篇の「性」と「誠」〉，《福岡女子短大紀要》第29號（1985年6月），頁135-147。

記》中庸篇の「誠」の説について²²² 金谷治〈楚簡「性自命出」篇の考察²²³、竹田健二〈郭店楚簡〈性自命出〉、上博楚簡〈性情論〉の性説²²⁴等。

以往的〈大學〉思想研究，是把重點放在「大學」、「格物」、「致知」、「三綱」、「八目」。比如說：津田「八目」中，從「欲明明德於天下」到「誠其意」與「致知格物」之間看到齟齬。因為前者向內部漸漸地論述，而後者中「物」表示外部，與前者不一致。而且在其他儒書，看不到與〈大學〉相同以「致知格物」為「誠意」基礎的說法。那為何前者會與後者聯繫起來？津田認為只是「誠」需要識別善惡的「知」，僅憑此理由而將兩者聯繫在一起。反之，板野把「物」當作內在的存在、人心中的真實（即〈中庸〉的「誠」），而認為「格物」是一種神人合一的宗教性體驗。把「知」視為「知的能力」，而主張「致知」是「覺悟」。〈大學〉如有這種性質，當然會限制皇帝權力，所以板野看〈大學〉與西漢元帝時期以後由儒家進行的改革運動有密切的關係。津田、板野等的研究雖然有新的看法，但在宋代以來的傳統問題意識下仍都是偏向〈大學〉的「修身」部分來論述。反之，片山一連的研究，因「八目」畢竟是以「平天下」為目標，注視「八目」作為政治論的一面，很有特色。

另外，〈中庸〉思想研究的論點涉及許多方面：諸如「中庸」、「誠」、「性」、「天人相關」等等，尤其是研究「中庸」或「中」的論文最多，當然是因為「中庸」這觀念一直都居於中國思想史上的重要地位，所以多半都是探求「中庸」的原義。例如：金谷透過「中庸」概念的分析，明示「中庸」以「兩端之中」、「隨順性」、「融通性」為主要的構成要素，尤其與「調和」、「中和」的概念很密切²²⁵。其次，他探究「中和」具有什麼樣的倫理上的性格，終於得出「中庸作為中和的倫理、平常的倫理，就是世俗的、感性的倫理 (weltlich, aesthetische

²²² 末永高康：〈《禮記》中庸篇の「誠」の説について〉，小南一郎編：《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001年），頁 371-401。

²²³ 金谷治：〈楚簡「性自命出」篇の考察〉，《日本學士院紀要》第 59 卷第 1 號（2004 年 9 月），頁 21-36。

²²⁴ 竹田健二：〈郭店楚簡〈性自命出〉、上博楚簡〈性情論〉の性説〉，《國語教育論叢》第 14 號（2005 年 3 月），頁 127-139，後收入淺野裕一編：《古代思想史と郭店楚簡》（東京：汲古書院，2005 年），頁 179-198。

²²⁵ 參見金谷治：〈中と和〉，頁 80-103。

Ethik)》²²⁶，強調「中庸」概念與現實性、功利性是分不開的。接著，大濱首先注視「中」思想的展開，指出了本來是行為適度的「中」，與源自「天」的「性」有關係而獲得道德的基礎，變成萬物生成的根源、秩序的原理；其次考慮「誠」、「慎獨」的意義，最後論到「中」與「禮」的關係，而主張子思學派思想上、理論上可以擺脫「禮」的形式化、固定化、抽象化。其次，木村認為，「中庸」表示「人之生活中所有的事物，都得用以見識為基礎、最恰當的方法來處理」²²⁷。繼承孔子「仁」思想的後學，把這「中庸」當作實現「仁」的普遍方法。後來蒐集他們後學的思索成果而成書，就是〈中庸〉之篇。然後木村指出了〈中庸〉影響到後代的三個特色：第一，道的普遍性與日常性；第二，自得、自適的思想；第三，「誠」哲學的形成。如此看來，〈中庸〉的大部分思想研究都是在研究「中庸」的意思。

反之，淺野裕一很有特色，他以〈中庸〉的著作意圖為議論的中心。淺野把〈中庸〉分成八個部分，從各部分看出〈中庸〉編述者的意圖。根據他的看法，「傳說孔子之孫子思著作的《中庸》，全篇都充滿為孔子現實沒當上王者的辯護，以及雖然孔子未成為王者，但由沈默的德治來君臨天下的說辭」²²⁸。淺野把〈中庸〉放在孔子素王說的形成過程中，推導出〈中庸〉本來的性格。

以上為〈大學〉、〈中庸〉的日本學者之研究成果。山下龍二曾經歸納前人的研究大都是用「論理的解釋法」、「心情的解釋法」、「文獻學的解釋法」、「文字學的解釋法」等四種方式²²⁹。

²²⁶ 同前註，頁 30。

²²⁷ 木村英一：〈中國哲學における中庸思想〉，頁 28。

²²⁸ 淺野裕一：〈受命なき聖人——《中庸》の意圖——〉，頁 18。

²²⁹ 山下龍二：〈序說〉，《大學・中庸》（東京：集英社，1974 年），頁 5-12。「論理的解釋法」是作為〈大學〉、〈中庸〉中心主題取出「誠」、「中」，而後與全篇文章做聯繫理解的研究方法；「心情的解釋法」是把解釋者的心情投入於古典中，解釋曖味的部分；「文獻學的解釋法」是透過與其他文獻比較，訂正〈大學〉、〈中庸〉中的誤記、脫落、錯簡等，以確定原型；「文字學的解釋法」是利用文字學的成果，將難解的字改成其他的字來瞭解〈大學〉、〈中庸〉原來文章的含義。因為山下自己並非古代思想研究者，所以反對這種探求原義的研究方法，而重視解釋史的觀點。

13. 〈投壺〉

在日本熟悉「投壺」遊戲的人不多。神田喜一郎〈投壺の遊戲について〉²³⁰雖然不是專門研究〈投壺〉，但依循《禮記》的記述，做了簡單扼要地說明，可參考。另外小瀧敬道有兩篇研究：第一篇〈投壺禮の起源と儀禮的意義づけ〉²³¹，首先指出「射禮」與「投壺禮」常常並稱，考察其差別在用「弓」還是不用「弓」。而後他認為，投壺禮不用「弓」而「投」，是一面受到「射禮」（象徵「狩獵」）的影響，但多半還是與農耕儀禮有關係。因為《廣雅·釋地》云：「投，種也。」而且投壺禮把代表種子的小豆放在壺中，敗者得喝象徵水的酒。也就是說，投壺禮，是用播種的動作來表現「種子的再生」，以農耕儀禮為起源。第二篇〈《禮記》投壺篇の○及□を繞って〉²³²論到〈投壺〉中作為記號文字的○與□。〈投壺〉的研究非常少，而小瀧的研究可說十分寶貴。

14. 〈冠義〉

關於〈冠義〉的研究，僅有一篇：山邊進〈《禮記》冠義篇に關する一考察——漢代禮學に於ける加冠儀禮の倫理化——〉²³³。山邊從《儀禮》記載儀禮的經學上解釋的視點，以《儀禮·士冠禮》、《禮記·冠義》為資料，試圖顯示原來是通過儀禮之一的成人儀禮「冠禮」，漸漸地被普遍化、倫理化，而後轉變為國家統治的基本儀禮的過程。筆者認為，他這種觀點，於研究漢代經學史時非常重要。

（二）《禮記》整體思想研究

日本的《禮記》整體思想研究比分篇研究少，可是，各學者的問題意識都不同，

²³⁰ 神田喜一郎：〈投壺の遊戲について〉，《神田喜一郎全集》（京都：同朋社，1986年），頁171-191。

²³¹ 小瀧敬道：〈投壺禮の起源と儀禮的意義づけ〉，《日本中國學會報》第39集（1987年10月），頁1-13。

²³² 小瀧敬道：〈《禮記》投壺篇の○及□を繞って〉，《中國研究集刊》第17號（1995年10月），頁25-38。

²³³ 山邊進：〈《禮記》冠義篇に關する一考察——漢代禮學に於ける加冠儀禮の倫理化——〉，《二松學舍大學論集》第39號（1996年3月），頁199-216。

非常有意思。舉例而言：武內義雄〈禮記の研究〉²³⁴是以文獻學問題為主題，石田代治〈禮記に現れた老莊思想の研究——基礎論——〉²³⁵一方面將〈中庸〉、〈大學〉看作儒學的本質性經典，但一方面認為其中包含老莊思想，在此，他必須嚴加區分儒道間之關係。白尾陽光〈禮記に表れたる優老の禮の淵源に就て（一）〉²³⁶以及〈禮記に表れたる優老の禮の淵源に就て（二）〉²³⁷依循田崎仁義的禮說²³⁸，主張《禮記》的「優老的禮」源自古代中國社會存在著秘密結社 (Secret society) 「男子集會堂 (Men's house)」的原始禮²³⁹，然而《禮記》中的「禮」已經變成以「孝」為大綱的「道德性意義的禮」，並不是原始的「宗教性意義的禮」，而後談到這種「禮」是起因於中國農業社會的。接著，牧野巽〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（上）〉²⁴⁰、〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（中）〉²⁴¹、〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（下）〉²⁴²一連串的研究，在中國古代家族研究史上非常重要。他在《儀禮》、《禮記》中看到四點與家族有關的特色：第一，由「父母與

²³⁴ 武內義雄：〈禮記の研究〉，《武內義雄全集》，第3冊，頁213-309。

²³⁵ 石田代治：〈禮記に現れた老莊思想の研究——基礎論——〉，《漢學會雜誌》第6卷第2號（1938年7月），頁28-39，但是，該論未完。

²³⁶ 白尾陽光：〈禮記に表れたる優老の禮の淵源に就て（一）〉，《東亞經濟研究》第22卷第4號（1938年10月），頁24-48。

²³⁷ 白尾陽光：〈禮記に表れたる優老の禮の淵源に就て（二）〉，《東亞經濟研究》第23卷第1號（1939年2月），頁67-85。

²³⁸ 田崎仁義：〈禮の原始的意義と其三段的變化〉，《國家學會雜誌》第34卷12號（1920年12月），頁52-69，後收入《增補支那古代經濟思想及制度》（京都：内外出版，1932年），頁281-298。

²³⁹ 白尾說：「他們（筆著注：原始性民族）以此集會堂為中心來形成秘密結社，男兒到了青春期的就得參加相當複雜的加入禮 (Initiation Ceremony)，加入秘密結社之後也有青年、壯年、初老、長老的年序級 (Age classification) 每個階段的加入禮，再加上，不問公私，其他生活及定例活動也始終按照宗教性的典禮儀式。」（白尾陽光：〈禮記に表れたる優老の禮の淵源に就て（一）〉，頁24）

²⁴⁰ 牧野巽：〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（上）〉，《思想》第236號（1942年1月），頁1-22，後收入《牧野巽著作集》（東京：御茶の水書房，1979年），卷1，頁59-85。

²⁴¹ 牧野巽：〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（中）〉，《思想》第237號（1942年2月），頁28-42，後收入《牧野巽著作集》，卷1，頁85-100。

²⁴² 牧野巽：〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（下）〉，《思想》第238號（1942年3月），頁24-41，後收入《牧野巽著作集》，卷1，頁100-118。

其子」所構成小家族的重要性；第二，《儀禮》、《禮記》中的家族都不是大家族，而是以祖父母為頂端的三代家族；第三，其以祖父母為頂端的三代家族，與祖父母或父母逝世後他兄弟或從兄弟等所構成「同居同財」或「異居同財」的家族，構造完全不同。第四，《儀禮》、《禮記》中，宗族的集團不若家族的集團有更明顯的機能。最後，牧野談到這種家族與「孝」的關係。以上都是留意到《禮記》中的社會性。

另外，亦有重視《禮記》祭祀或宗教思想的研究：諸戶素純〈禮記における宗教の理念〉²⁴³、宇都木章〈禮記の郊祀についての憶説〉²⁴⁴、栗原圭介《禮記宗教思想の研究》²⁴⁵ 以及〈「禮記」に見える天人相關の形而上學的思考〉²⁴⁶、增野弘幸〈《禮記》における日月祭祀について〉²⁴⁷ 等。宇都木看出《禮記》中的郊祀具有政治思想上的意義；栗原透過「順」、「備」的概念分析而研究《禮記》中的祭祀儀禮；增野主張《禮記》中的日月祭祀的形態，源於殷代的日月信仰。

最後，今濱通隆〈儒學思想に於ける言語觀の變遷（五）〉²⁴⁸ 的研究很有特色。他曾經探求過《論語》的言語觀，是一方面肯定「言」，一方面否定「言」的²⁴⁹。反之，就他的分析來看，《禮記》中的言語觀強調「言」之「慎的一面」，比較重視「行」而幾乎否定「言」。今濱認為，「禮」與「言」聯繫在一起，能把「內部的東西」形式化。有一部分的人害怕這種作用，故強調「忠」、「信」以阻止「禮」、「言」來之形式化，由此導致對「言」的否定。

²⁴³ 諸戶素純：〈禮記に於ける宗教の理念〉，《人文研究》第6卷4號（1955年5月），頁86-101，筆者未得見。

²⁴⁴ 宇都木章：〈禮記の郊祀についての憶説〉，《和田博士古稀記念東洋史論叢》（東京：講談社，1961年），頁175-186。

²⁴⁵ 栗原圭介：《禮記宗教思想の研究》（栗原自印本，1969年）。

²⁴⁶ 栗原圭介：〈「禮記」に見える天人相關の形而上學的思考〉，《大東文化大學漢學會誌》第15號（1976年3月），頁13-33。

²⁴⁷ 增野弘幸：〈《禮記》における日月祭祀について〉，《筑波中國文化論叢》第7號（1987年12月），頁1-11。

²⁴⁸ 今濱通隆：〈儒學思想に於ける言語觀の變遷（五）〉，《並木の里》第14號（1977年10月），頁51-63，後收入《儒教と「言語」觀》（東京：笠間書院，1978年），頁99-121，改題為〈「禮」と「言」——《禮記》の「言語」觀——〉。

²⁴⁹ 今濱通隆：〈孔門四科と「言語」の位置——儒家的「言語」觀の變遷について〉，《中國古典研究》第22號（1977年4月），頁1-13。

結 論

以上討論了日本近一百年《禮記》研究成果，總而言之，可以舉出兩個大特色：第一，前人的研究，多半是以文獻學上的問題為中心展開。他們一直研究《禮記》或《禮記》諸篇的作者、成篇時代與編纂時代等等。武內義雄〈禮記の研究〉，可以說是自明治到昭和《禮記》文獻學研究上之集大成²⁵⁰。第二，有許多分篇研究的成果，此應是起因於《禮記》的「駁雜性」與「叢書性」，大部分的學者皆認為《禮記》沒有統一性，所以只好一篇篇地研究。發現各篇間的相似性之後，才可以把數篇聯繫在一起來做一個單位。這種看法的根底，仍然存在著溯及各篇原型的文獻學上的思考。比方說：大部分的學者認同將〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉四篇看作《子思子》的殘篇等。如此看來，在日本文獻學上的研究相當豐富。

另一方面，《禮記》思想研究沒有那麼多。的確，有的論文稱為「思想研究」，其實始終是「思想史研究」，並不是「思想研究」。可能是因為近一百年的日本中國哲學研究一直把重點放在「思想史的構成」。結果，他們拼命地製作的「思想史」，雖然沒有全化為灰燼，但由於「郭店楚簡」、「上博楚簡」的出現而不得不重寫了。

最後，說到今後《禮記》研究的展望。筆者認為，關於《禮記》研究可以舉出四個重點：第一，出土文獻研究的可能性。「郭店楚簡」、「上博楚簡」都包括與《禮記》或《大戴禮記》有關的文獻，隨著這種出土文獻研究展開，對《禮記》、《禮記》諸篇的文獻學研究也一定會有幫助。第二，雖然已經有許多針對《禮記》分篇的研究，但以往研究的成果有些偏頗。如果我們把《禮記》諸篇作為「思想」看，應可在前人還沒探求過的各篇中得到新的見解。第三，以前的研究僅指出《禮記》的「駁雜性」、「叢書性」，從來不討論其意義，而只是將其當作分篇研究的根據而已。但是，筆者認為，《禮記》的「駁雜性」、「叢書性」，便可觀察戰國到西漢末「禮」思想展開之一端。在這方面，牧野巽的看法很值得參考。他認為《儀禮》、《禮記》之寫作經歷戰國到西漢，其說如下：

²⁵⁰ 武內義雄：〈禮記の研究〉，《武內義雄全集》，第3冊，頁213-309。

……兩書的內容到底包括多少當時社會的實際情況是個疑問。……於是，把兩書都看作不一定與實在的制度有關，而是單單表達一種學說乃至理想。如此看的話，作者不同的各篇之間，不必統一其矛盾。……雖然有人認同《禮記》各篇作者之間有學派的差異，但我不拘泥這些差異，總括起來平等研究。²⁵¹

筆者也贊同他的看法。第四，「思想」研究的可能性。以往《禮記》研究的重點放在「思想史」研究上，而重視《禮記》中的諸概念由何種要素構成，並不在於「思想」研究。的確，研究《禮記》中諸概念的構成要素很重要，但現在不僅應注視「思想史」上的問題，我們更應該注意《禮記》的「思想」本身。尤其是作為政治思想的《禮記》，筆者認為，還有探求的餘地。

本篇如上，談到近一百年日本《禮記》研究的成果與今後的課題。但，論述始終羅列，各章的說明也不足，一定還有曖昧的地方，而且僅能舉出與《禮記》直接關聯者，無法提出其他與「禮」相關的論文以及《禮記》研究史關係的論著，非常遺憾。都是因為筆者筆力不足，尚請多多包涵原諒。

²⁵¹ 牧野巽：〈儀禮及び禮記に於ける家族と宗族（上）〉，頁 5-6。