

子思と『中庸』について

玉置重俊

北海道情報大学

On Zi Si and the book of Zhong Yong

SHIGETOSHI TAMAKI

Hokkaido Information University

平成25年11月

北海道情報大学紀要 第25巻 第1号別刷

〈研究ノート〉

子思と『中庸』について

玉置 重俊*

On Zi Si and the book of Zhong Yong

SHIGETOSHI TAMAKI

1. はじめに

中国哲学史上において、子思(BC. 483～402)は孔子(BC. 551～479)の孫に当たる人物であり、もちろん思想家としては孔子や孟子(BC. 390～305)ほどの知名度はないが、司馬遷が『史記』「孔子世家」の中で、「嘗困於宋。子思作中庸」と記したので、子思は伝統的に『中庸』の作者と見なされ、孔子の遺説を正確に継承した重要な思想家として、古くからかなり尊敬され、注目を集めてきた。近年は、中国大陸の湖北省にて、郭店楚簡という戦国時代の出土資料の一大発見もあり、それらの貴重な出土資料の最新の研究成果(1)を通して、子思あるいは子思学派が実際に『中庸』を著述した可能性が高いという事柄にも関心が集まり、改めて子思の業績や思想なども、中国哲学界では、再評価されている状態と言える。

ただ、子思が実際に『中庸』を著述したのかについては、歴史上、少なからぬ異説があり、まだこの大きな問題は、依然とし

て謎であり、本当に解決されたわけではない。また周知の如く、『中庸』という書物は、宋代頃から、四書の一つに数えられて、儒家思想の中でも、最高の真理が説かれた重要な経典として取り扱われたことから、『中庸』に現れる思想そのものについても、多くの著名な学者がそれぞれ独自の解釈を施してきた。

したがって、この小論では、『中庸』の作者とその編纂年代について、歴代の学者の見解を仔細に検討しながら、今一度究明を加えると同時に、更には、『中庸』に現れる思想内容からも、この問題を多面的に研究してゆきたい。

2. 『中庸』の作者に関する従来の諸学説

先ず、『中庸』の作者は誰なのかという問題を具体的に考察してみよう。そもそも『中庸』という書は、中国の経書の一つである『礼記』の中的一篇であって、「中庸篇」と呼ばれていた。ただ、「中庸篇」に説かれる思想が倫理道徳的及び政治的に極めて深遠な内容を有していたため、歴代の学者たちが「中庸篇」を特別に重視して、独自の解説などを施し、それを独立した書として信奉し始めたのである。古くは、『漢

* 北海道情報大学経営情報学部

システム情報学科教授

Professor: Department of System Information Science, Faculty of Business Administration and Information Science

書』芸文志には、『中庸説二篇』が登録されており、『隋書』経籍志には、『戴顓礼記中庸伝二卷』、『梁武帝中庸講疏一卷』、『私記制旨中庸義五卷』など三書が掲載されている。これらのタイプの書の中では、最も有名なものが、南宋の朱子(1130~1200)が作った『中庸章句』であって、この書では、朱子は子思が『中庸』を著述した目的や経緯などを丁寧に説明して、全体を三十三章に分け、要所に注釈も適宜入れ、独立した定本として完成させたのである。周知の如く、朱子は中国哲学史上では、朱子学を確立した大思想家であったため、後世の人々は、この『中庸章句』を大いに信奉し、朱子の解説に基づきながら、この書の重要性をしっかりと認識して、『中庸章句』に説かれる思想内容を理解したのである。

ただ、不思議なことに、朱子自身は『中庸』の作者が子思であると固く信じていて、まったく疑いを抱いていない。因みに、歴代の書籍で子思が『中庸』の作者であると明言したものは、極めて少なく、『史記』「孔子世家」での「嘗困於宋。子思作中庸」と『孔叢子』「居衛」での「於是撰中庸之書四十九篇」の二箇所の記述が残るだけであり、また『孔叢子』は後世の偽作とされるので、信頼できる文献は、つまり『史記』だけになってしまうのである。とにかく、『史記』での一記述のみを信頼して、子思が『中庸』を作ったと主張する説は、やはり確固たる証左に基づいた科学的な論証とは言えないのである。

さて、先ず『中庸』が子思の著作ではないという見解を紹介してゆこう。清代の考証学者である崔述(1740~1816)は、『侏泐考信余録』卷之三で、以下のように説いている(2)。

世伝戴記中庸篇為子思所作、余按孔子孟子之言、皆平実切于日用、無高深広遠之言、中庸独探蹟索隠、欲極微妙

之致、与孔孟之言皆不類、其可疑一也。論語之文簡而明、孟子之文曲而尽。論語者、有子曾子門人所記、正与子思同時、何以中庸之文独繁而晦、上去論語絶遠、下猶不逮孟子、其可疑二也。「在下位」以下十六句見於孟子、其文小異、説者謂子思伝之孟子者。然孔子、子思之名言多矣、孟子何以独述此語。孟子述孔子之言皆称「孔子曰」、又不当掠之為己語也。其可疑三也。由是言之、中庸必非子思所作。

上の意味は「世の中では『礼記』中庸篇は子思が作ったと伝える。私が思うには、孔子と孟子の言説は、すべて日用の生活に平易で切実であり、奥深くて回りくどいものはないが、『中庸』だけがかくれて明らかなでないものをさぐり求めて、微妙の極みをめざしており、孔孟の言説とすべて同じではない。それが疑うべき一つ目である。『論語』の文は簡易で明快なもので、孟子の文は詳細で完成されている。『論語』は、有子や曾子らの門人たちが記したもので、まさに子思と同時代である。なぜ、『中庸』の文のみがわずらわしくて分かりにくいのであろうか。先行する『論語』とはとても近く、その後の孟子の時代にはまだ入っていないのである。それが疑うべき二つ目となる。『中庸』の「在下位」以下の十六句の文章は、『孟子』にも見えるが、それらの文の異同はあまりなく、一説には子思が孟子に伝えたものとしている。しかし、孔子と子思の名言は多いのに、どうして孟子はこの文章のみを語るのだろうか。孟子が孔子の言説を語るときには、いつも「孔子が言われた」と述べており、黙って自分の言葉とすることはしないのだ。それが疑うべき三つ目になる。これらの点から言えば、『中庸』は絶対に子思が作ったものではない。」となろう。

このように、崔述は三つの理由を挙げて、

『中庸』は子思の作品ではないと断言している。因みに、崔述の見解が容易に理解できるように、孔子、子思、孟子の生卒年を、錢穆の『先秦諸子繫年』から、ここに三者を並べて提示しておこう。孔子はBC. 551～479、子思はBC. 483～402、孟子はBC. 390～305と明記されている(3)。

また崔述は『中庸』のある一節と『孟子』の文章がほぼ同文という指摘もするので、やはり彼の主張を正確に把握するために、関係する『孟子』離婁上篇の文章も全文を抜き出してみる。

孟子曰、居下位而不獲於上、民不可得而治也。獲於上有道。不信於友、弗獲於上矣。信於友有道。事親弗悦、弗信於友矣。悦親有道。反身不誠、不悦於親矣。誠身有道。不明乎善、不誠其身矣。是故誠者天之道也、思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也。不誠未有能動者也。

上の意味は「孟子がいわれた。臣下でありながら上の君主に信任されないようでは、とうてい人民の上に立って治めることはできない。君主に信任されるにはよい方法がある。先ず友達に信用されないようでは、君主にも信任されない。友達に信用されるにもよい方法がある。先ず自分の親に仕えて、親に喜んでもらえないなら、友達に信用されない。親に喜んでもらうにはよい方法がある。我が身を反省して誠がないようでは、親には喜んでもらえない。我が身を誠にするにはよい方法がある。善に明らかにしなければ、とうてい我が身を誠にすることはできない。だからこそ誠は天の道なのであり、この誠を十分に発揮させようと努力することが、人の道なのである。至誠をつくして天下で感動させられないものはなく、また至誠をそなえないで、人を感動させるようなことは決してできない。」となる。

確かに、上の『孟子』の文章は、『中庸』第二十章の一部分と同じ内容になっている。

さて、どちらが時代的に先の文章なのか、容易には定めにくいのが、全体として『中庸』の文の方が、文体と修辞はより統一されて整っており、かつ「誠」という共通した用語できちんと書かれているので、やはり『中庸』の作者が『孟子』の文章から引用したと判断するべきであろう。内野熊一郎は、この章句を孟子思想の本源的な一節であって、有名なものであると指摘して、次のように述べている(4)。

本章は『中庸』第二十章に大同の文章あり、むしろ孟子本文を準拠して、孟子以後の齊人により成されたものと推すべきであろう。『中庸』は子思の作ではないからである。

また、赤塚忠も同様な見解を有するが、ただ彼は『孟子』中の「誠」の概念については、別の可能性も探っており、以下のように説いている(5)。

『孟子』中で、誠について論じているものは、この文章のほかには、「万物皆我に備わる。身に反して誠なる、楽しみこれより大なるは莫し、強恕して行ふ、仁を求むるにこれより近きは莫し」(尽心上篇)という一条だけである。孟子が真に子思の誠を祖述しているなら、誠について説く所は、もつと多くあるべきであろう。……このように検討して見ると、『孟子』のうちの誠について説いている両章は、孟軻の説であるよりも、その後の学者が発展させたか、他から採り入れたかしたものであって、それを孟軻にもとづけた疑いが濃い。いずれにしても、孟軻が子思の説を祖述した証とはなしたが、ことにここから「誠」が成立する独創性を見いだすことはできない。

したがって、崔述が孟子は子思の言説や

思想を継承していないとする見解は、学者が無理なく肯定できる常識的な考え方を現していると言える。ただ、この崔述の学説に異論を唱える学者も何人かいるので、彼らの見解も見てゆきたい。狩野直喜(1868～1947)は『中国哲学史』の中で、崔述の学説に厳しい批判を加えて、次のように説いている(6)。

そもそも此種の論者の誤は、儒教を一の固定したもの永世不易のものとする根本的な誤謬から来たものである。蓋し孔子の時代には、政治上社会上の変乱は随分あったけれども、思想上の変乱としては先ずなかった、然るに子思の時代になると、老荘学派・法家学派などあって、儒家の道德天賦説に疑問を向けて来た、つまり儒教に反対する学派が理論的に儒教を攻撃し来たので、儒家の側に於ても、心性の問題をも少し精密に調べて之に対抗せねばならぬことになったのである。それ故、孔子の説ける所と子思の説く所とが、多少其の方面を異にするからとて、中庸を子思の作にあらずとするのは、儒教教義の発展ということを考へざる説と云はざるを得ない。

上のように、狩野直喜は崔述の見解を厳しく批判して、『中庸』はあくまでも子思がすべて著述した書と主張している。張岱年(1909～2004)も『中国哲学史史料学』において、崔述が「中庸独探蹟索隱(中庸だけが、かくれて明らかでないものをさぐり求めている)」及び「中庸之文独繁而晦(中庸の文だけが、わずらわしくて分かりにくい)」と指摘し「中庸は子思の作ではない」と断定したことを批判して、次のように述べている(7)。

事実上、子思は戦国初期に生存したが、当時は、「探蹟索隱」の思想はすでに少なくなく、文章がわずらわしく複雑なも

のも多かった。孔子の孫である子思として、どうして彼だけがこのタイプの文章を書くことができないのか。荀子が子思と孟子を批判して「甚僻違而無類、幽隱而無説(極めてひがみかたよっていて規範性がなく、いかにも奥深そうな論で説明がない)」としたが、もし「中庸」を(崔述が)「探蹟索隱」、「文繁而晦」であると批判したと認めたとすれば、確かに理解できるわけである。

以上のように、張岱年も『中庸』の文が難解で複雑なものであることは、当時の社会事情や荀子が子思と孟子を批判した文章からも、当然納得ができると考えて、やはり崔述の見解を否定して、『中庸』には後世に付加されたものも少しはあるが、大部分は確かに子思が作ったものと主張している。因みに、張岱年は荀子が子思と孟子を批判した事柄も論拠に持ち出しているので、ここから荀子が批判した一節も、『荀子』非十二子篇から、取り挙げてみよう。

略法先王而不知其統、然而猶材劇志大、聞見雜博、案往旧造説、謂之五行。甚僻違而無類、幽隱而無説、閉約而無解。案飾其辞而祇敬之曰、此真先君子之言也。子思唱之、孟軻和之。世俗之講猶瞽儒、嚶嚶然不知其所非也。遂受而伝之、以為仲尼子游為茲厚於後世。是則子思孟軻之罪也。

上の意味は「おおよそ先王の道に基づいているが、その統一した条理を知らず、そのくせ性格は激しく、志も大きく、知識も雑然と広いばかりであり、過去の古いことを考えて自己の新説を作り、それを五行と言っているが、その内容は極めてひがみかたよっていて規範性がなく、いかにも奥深そうな論で説明がなく、深く閉ざした話で解説がない。そのくせ、自己の言葉を飾り立ててこれを慎み敬い、これこそが、本当に

先君子孔子の言葉であると言っている。子思がこれを唱え、孟軻がこれに同調した。世の中の暗愚な儒者たちは、やかましく論じ立てるだけで、自分ではその論説の誤りが分からない。ついにはこの邪説を受け伝えて、仲尼と子游は子思と孟子のおかげで後世から尊敬されることになったのだと考えている。これこそ子思と孟子の罪だと言わねばならない。」となるう。

上に説かれた一節は、荀子が子思と孟子の「五行」を批判した有名な箇所、学者たちが子思と孟子との思想的な関係性を強調する際には、古来から何度も話題にされて、具体的に検討された論述なのである。

要するに、ここで説かれた「五行」とは、いったい何を指すのかという事柄に、大方の注目が集まり、この謎の解明に多くの学者たちが極めて腐心したのである。因みに、この謎が容易に解明できない唯一の理由は、子思と孟子に関係する文献、例えば『中庸』あるいは『子思子』及び『孟子』の中に、この「五行」という用語がまったく出てこない、荀子が批判した「五行」の意味内容は、どうしても明確にならないのである。筆者も以前に「五行」をいささか研究したことがあり、その研究成果に関しては、拙論(8)に具体的に論述したので、是非参考にして頂きたい。

3. 『中庸』の作者と編纂年代に関する独創的な諸学説

この節からは、『中庸』の作者と編纂年代に関して、大胆でユニークな学説を述べた学者たちを紹介してみたい。ただ、子思の著作や思想を検討する際には、『中庸』以外にも、忘れてはならない大切な書として、『子思子』が存在するので、これについても、具体的に述べてゆこう。『漢書』芸文志の諸子略の部に、『子思二十三篇』

が登録されており、『隋書』経籍志と『新唐書』芸文志には『子思子七卷』も掲載されるが、これは宋末に亡失したと言われている。日本においては、武内義雄が子思及び『子思子』の研究では、著しい成果を上げていて、論述の内容もとても分かり易く丁寧なので、ここからは、武内義雄の詳細な解説に頼りながら、考察を加えてみる。彼は「諸子概説」の中で、以下のように述べている(9)。

さて史記によると子思は中庸を作ったとあるが、漢志には子思子二十三篇をあげ、隋・唐志には子思子七卷を録して、唐の馬総の意林にも七卷本子思子の句十条を引用している。現在、二十三篇本はもちろんのこと、七卷本も伝わっては居ないが、隋書の音楽志には梁の沈約の語を引いて今の礼記中の中庸・表記・坊記・緇衣の四篇は子思子のうちから取ったものだといって居る。そうして史記平津侯伝の索引に引かれた子思子の語「天下之通道五、所以行之者三云々」が今の中庸に存し、意林の引いている子思子の語十条のうち、一条は表記に存し、また一条は緇衣に存し、また文選注、太平御覽等に引かれた子思の語がこれら四篇中に存するのを合わせて考えると沈約の言はたしかに根拠があるものと見なければならぬ。そこで清朝の学者邵晋涵は礼記の中からこの四篇を摘出して注をかき子思子の一部を復活しようとしているが、その後、黄以周はこの四篇を本としこれに古書に引かれた子思の語をあつめて子思子七卷を著し、簡朝亮もまた、坊記・表記・緇衣三篇を注し附録一卷を加えて礼記子思子言鄭注補正四卷を著している。最近岩波文庫中に収められた子思子は黄以周本によっている。そこで吾々はこれらによって孔伋子思の学説を窺うことができる。

これら四篇のうち最初の中庸篇は史記に「子思中庸を作る」といったのにあたるらしく、後漢の鄭玄も「中庸は孔子の孫子思伋これを作りて以て聖祖の徳を照明す」といっているの、昔から他の三篇と区別して尊重されているが、その後半はたしかに秦代の作で子思の時代に配することができない。真に子思の作と認め得るのは朱子の中庸章句の分章でいえば第二章から第十九章までで、そのうち第十六章は第二十三章の後にあるべき文の錯簡である。そうして第二章から終わりまでは秦時代の文章で、第一章もまたこれらと同時の文章であろう。漢志礼類に中庸説二篇があつて中庸の解釈らしく思われるが、現在中庸の後半秦代の文章と見られる部分はおそらくこの中庸説が本文の後に加えられたものであろう。

以上の武内義雄の平易な解説から、子思及び『子思子』と『中庸』との密接な関係やそれぞれの書の内容や性格などがよく理解できるわけだが、彼は特に『中庸』に現れる思想内容から、具体的に『中庸』の章句ごとに、厳密な分析を加えて、子思の原作部分と秦時代の文章に分けるという方法を確立して、大胆な推測を行ったのである。さて、武内説をもっと正確に把握するためには、彼が具体的に指摘する朱子『中庸章句』での章ごとの原文を提示する必要があるの、できるだけ煩雑にならないように、ポイントになる章の原文の一端だけを、下に取り出してみよう。

第一章 「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。……致中和、天地位焉、万物育焉」

第二章 「仲尼曰、君子中庸、小人反中庸。……小人而無忌憚也」

第十六章 「子曰、鬼神之為徳、其盛矣乎。……夫微之顯、誠之不可?如此夫。」

第十九章 「子曰、武王周公其達孝矣乎。……治國其如示諸掌乎。」

第二十章 「哀公問政。子曰、文武之政、布在方策。……雖愚必明、雖柔必強。」

第二十三章 「其次致曲。曲能有誠。……唯天下至誠為能化。」

第三十三章 「詩曰、衣錦尚絅、惡其文之著也。……上天之載、無聲無臭、至矣。」

因みに、武内学説は、もちろん大胆で独創的な側面は確かに有するが、ただ彼は実際には、王柏と伊藤仁斎という両思想家の学説の多大な影響を受けて、『中庸』の原文を子思が作った本文と秦時代に子思学派の学者が作った解釈書との二種類のタイプに分け、また新しく彼自身の改訂学説を打ち出すことができたのである。彼はその経緯についても、詳細に述べているので、この核心部分にも触れてみたい。彼の代表的著述である『易と中庸の研究』には、以下のように記されている(10)。

現在礼記の中に収められている中庸・表記・緇衣・坊記の四篇が漢書芸文志に載せられた子思子二十三篇の残存であることは上にのべた通りであるが、漢書の子思子が全部子思の自作であったか否かは問題である。すべて古い文献は学者が一人でかいたものはきわめて少なく、多くはその派の後学が師説を記録し敷衍して後世にのこしたもので、その伝承の間に後学の考えで付益せられ潤色せられた場合が多い。……史記の孔子世家に「子思中庸を作る」といっていて、鄭玄の三礼目録にも「中庸は孔子の孫子思伋之を作る」と明記しているが、表記以下の三篇には作者を記していない点から考えると、中庸篇だけが子思の述作で表記以下の三篇はその後学の編纂にかかるものであろう。この点からいえば、宋の朱子が中庸篇だけを抜き出して子思の作としたのは卓識といってよい。しかし同じ中庸

篇の中にも前後によって時代の新古が区別せられる。そこで朱子再伝の弟子王柏は訂古中庸二篇を著わし、中庸十一篇と誠明十一篇とに分けたと宋史の儒林伝に見えている。……王柏の訂古中庸は漢書芸文志礼類に中庸篇二篇と著録しているのに一本づいて中庸を二つに分ち、上篇を中庸十一篇・下篇を誠明十一篇と定めたもので、師心遷改の誹は免れ得ないが、中庸の前半と後半との間に差異を認めたことは卓識といってよい。そうして我が仁斎は「魯斎王氏第二十一章（朱子句章本についていう）以下を以て定めて誠明書となす、其の説甚だ理あり」といって王柏説に左袒し、さらに陳善の捫蝨新語の説を引いて第十七章、十八章をもって中庸義に関係なき漢儒の雑記であろうと断じ、また第十六章に鬼神の徳を讃歎しているのは、怪力乱神を語らぬ孔門の教えにそむくもので、子思の語にあるまじきものと排し、また中庸首章の中、「喜怒哀楽之未発、謂之中、発而皆中節、謂之和、中也者天下之大本也、和也者天下之達道也、致中和、天地位焉、万物育焉」の四十七字を樂経の断簡で中庸の本文でなかろうと疑い、結局中庸の本書は第一章から十五章に至る部分で、余は漢儒の雑記と誠明の書だと区別した。仁斎先生のこの批判は今日から見れば多少修正を要する部分もあるが、大体からいうと実に鮮やかなもので真に眼光紙背に徹する概がある。

これを要するに、仁斎先生は中庸を二分して第十五章以上を中庸の本書となし、第十六章以下は他書の錯簡で中庸と関係ない文献だと見たのであって、これを二分することにおいては私も同感であるが、それをどこで区画するかについては少しく修正を加えたい。すなわち仁斎先生は第十五章以前を中庸の本書だと定め

たが、私はむしろ第二十章の初めの部分までを中庸の本書と見たい。仁斎先生が中庸の本書を第十五章までと区切ったのは、第十六章鬼神の徳を讃した文が怪力乱神を語らぬ孔門の教えに違ふと見たからであるが、大阪学問所懐徳堂書院最初の学主三宅石庵は、この章をもって第二十四章の次にあるべきものが錯乱して第十六章となったものだと訂正した。……そこで私は石庵説に従って第十六章を第二十四章の次に移し、中庸の本書を第二十章の初段までと考えたい。これが仁斎説に対する第一の修正である。……大体朱子章句の第二章から二十章の初めまでが中庸の本書、第二十章五達道を説く部分から三十三章までとその初めに首章の文を加えたものが中庸説で、本書の解釈敷衍にあたるものであろうと私は考える。

そうして中庸本書における中は両端の中央、過不及なき中の意で、きわめて常識的な道德標準であったが、中庸説に至ると中は忠すなわち誠で、この誠は単なる人間道德の標準でなく、天から賦与せられた人間の本性に本づくものであるから、誠はやがて天の道でなければならぬ、そこで中庸説は「誠は天の道なり、誠ならんとするは人の道なり」といっている。これによって考えると、中庸説は中庸の本書よりはよほど進んだ思想であるといわなければならぬ。

このように、極めて独創的でユニークな武内説は、実際には先人の貴重な研究成果を拠り所としており、つまり王柏、伊藤仁斎、またその他の思想家たちの詳細な考証結果や精緻な論説の多大な思想的影響を受けながら、形成されたことが理解できる。したがって、武内は、最終的には過去の思想家たちの中庸に関する研究成果を集大成して、彼自身の新しい修正も施した「中庸

本書」を再構成し、また後の子思学派の学者が作ったとする「中庸説」も再編纂できたのである(11)。

因みに、武内は、「中庸説」は「中庸本書」を解釈したもので、「中庸説」は「中庸本書」よりかなり進んだ思想を有すると述べており、また「中庸説」の製作年代については、大体秦時代であろう、と結論付けている。

近年では、武内説のような見解を提示する思想家も増えているので、いささか紹介してみたい。先ずは、馮友蘭は『中国哲学史』の中で、次のように説いている(12)。

小戴礼記中之中庸、相伝為孔子之孫子思所作。史記孔子世家謂「子思作中庸」。荀子非十二子篇以子思孟軻為一派。今小戴礼記中、中庸所説義理、亦実与孟子之学説為一類。則似此篇実為子思所作。然小戴礼記中之中庸、有「今天下車同軌、書同文、行同倫」之言、所説乃秦漢統一中国後之景象。中庸中又有「戴華嶽而不重」之言、亦似非魯人之語。且所論命、性、誠、明、諸点、皆較孟子為詳明、似就孟子之学説、加以發揮者。則此篇又似秦漢時孟子一派之儒者所作。

上の意味は「『礼記』中の「中庸」は、孔子の孫の子思が作ったと伝えられる。『史記』「孔子世家」で「子思が中庸を作る」と説く。『荀子』非十二子篇では子思と孟軻を一学派と見なしている。今の『礼記』中の「中庸」に説かれる「義理」は、また実に孟子の学説と同類であり、やはりこの中庸篇は実に子思が作ったようである。しかし、『礼記』中の「中庸」には、「今天下、車は軌を同じくし、書は文を同じくし、行は倫を同じくす」の言葉があり、説く内容はつまり秦漢が中国を統一後の様子を語り、また「中庸」の中には、「華嶽を戴せて重しとせず」の言葉もあり、やはり魯国の人の語ではないようである。かつ論ずる

「命」、「性」、「誠」、「明」のすべてのものが、みんな孟子よりも詳しくて明快になっている。これは孟子の学説を更に発展させたもので、この篇はまた秦・漢の際に孟子一派の儒者が作ったものようである。」となる。

このように、馮友蘭は、最初では、いくつかの理由を提示して、『礼記』の「中庸」篇は「実に子思が作ったようである」と「秦・漢の際に孟子一派の儒者が作ったものようである」との二つの予測見解を挙げるのみで明確な結論は控えていたが、最後では、馮友蘭も王柏の「中庸」に対する学説に対しては、いささかの欠点はあるが、それでも概ね卓識なものという評価を下し、以下のように論じている(13)。

細観中庸所説義理、首段自「天命之謂性」至「天地位焉、万物育焉」、末段自「在下位不獲乎上」、至「無声無臭至矣」、多言人与宇宙之關係、似就孟子哲学中之神秘主義傾向、加以發揮。其文体亦大概為論著体裁。中段自「仲尼曰、君子中庸」至「道前定則不窮」、多言人事、似就孔子之学説、加以發揮。其文体亦大概為記言体裁。由此異点推測、則此中段似為子思原来所作之中庸、即漢書芸文志儒家中之子思二十三篇之類。首末二段、乃後來儒者所加、即漢書芸文志「凡礼十三家中之中庸説二篇之類也。

上の意味は「中庸に説かれる義理を詳細に見ると、最初の段の「天命之謂性」から「天地位焉、万物育焉」までと、最後の段の「在下位不獲乎上」から「無声無臭至矣」までは、多くは人間と宇宙との関係を説き、孟子哲学中の神秘主義の傾向を発展させたようであり、その文体もまた概ね論説文の体裁になっている。中段の「仲尼曰、君子中庸」から「道前定則不窮」までは、多くは人事を説き、孔子の学説を発展させたようであり、その文体もまた概ね言葉を記録し

た体裁になっている。これらの異なる点から推測すれば、この中段は子思が元々作った中庸、すなわち漢書芸文志儒家中の子思二十三篇の類であり、最初と最後の二段は、つまり後世の儒者たちが加えたもの、すなわち漢書芸文志「凡礼十三家」中の中庸説二篇の類なのである。」となる。

このように、馮友蘭も王柏の学説を基本的に支持し、かなり武内説の内容に近い考え方を主張している。要するに、馮友蘭は「中段は子思が元々作った中庸」と考え、その他の文については、「最初と最後の二段は、つまり後世の儒者たちが加えたもの」と認定し、『礼記』の「中庸」篇を内容や文体が異なる点から、明確に二分離化したのである。

ただ、武内と馮友蘭との両者の学説では、もちろん思想的な内容から判断した構成上の問題や各章句の適切な配置とその順序などに関しては、確かにいくつかの差違も見られるが、元々の『礼記』中の「中庸篇」を、子思が作った可能性がある「中庸本文」と後世の儒者が付加した可能性が高い「中庸説」の二タイプに分離した見解は、概ね一致したと判断できるのである。金谷治氏も、「中庸篇」を「中庸本文」と「中庸説」との二つに分離した見解は、すでに中国哲学界の定説と言えると主張し、武内説に強く賛同している(14)。

以上の事柄を詳細に考察すると、著名な学者たちが「中庸」篇の後半の大部分は、それぞれ「後学の子思学派の学者が作ったもの」、「秦漢の際の孟子一派の儒者が作ったもの」、「後世の儒者たちが加えたもの」と認定するので、特に「中庸」後半部分の「中庸説」に関しては、子思著作説は全面的に否定されたことになる。

4. 『中庸』原文内容の考察と武内説

に対する検討

ここからは、前節でも話題となった『中庸』原文の段落や章句などを具体的に検討し、より総合的に『中庸』の内容と性格に考察を加えてゆきたい。また、『中庸』の作者はいったい誰なのかという問題に対しても、今一度究明を深めるつもりである。

以下からは、『中庸』原文を取り出すが、内容の理解を深める方法としては、やはり便宜的に朱子の『中庸章句』での章分けに従って、提示してゆくこととする。まずは、最初の段の第一章を検討してみよう。第一章には、こう記されている。

天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。道也者、不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發、謂之中、發而皆中節、謂之和。中也者天下大本也、和也者天下之達道也。致中和、天地位焉、萬物育焉。

上の意味は「天の命令したものを性といい、性に順うものを道といい、道を修めるものを教えという。道というものは、少しの間も離れることはできない。離れることのできるものは、道ではない。だから、君子は見えないものに対しては、我が身を恐れて慎んでおり、聞こえないものに対しても、我が身を恐れておののいている。隠れたものより、明らかなものはなく、かすかなものより目立つものはない。だから君子は、その独を慎むのである。喜怒哀樂の感情でまだ外に現れていないものを中といい、外に現れて節度に的中しているものを和という。中なるものは天下の大本であり、和なるものは天下の達道である。中和に到達すると、天地は落ち着き、万物は生育するのである。」となる。

これが『中庸』の最初の文章なのだが、

ただ、この第一章では「中庸」という概念がテーマとなっているのに、なぜか真つ先に、人間の「本性」は「天」から賦与されたもので、その「本性」に順うものが「道」となり、「道」を修めるものが「教え」であると明確に説かれている。これは、つまり人々に天人合一思想の重要性を語った一節と判断できる。また、後半部でも、「中庸」とは異なる「中和」という用語が使用され、その「中和」の概念の万能性が明確に説かれた点なども極めて疑問視されて、結局はこの第一章は元々この場所に置かれたものではなく、所謂「中庸本文」を解釈した「中庸説」の首文なのではないかと思なす傾向が強くなってきた。もちろん武内説は、迷うことなくこの考え方を取っているので、武内説を紹介してみる(15)。

朱子章句第一章、朱子は此の章を以て中庸全体の総論と見れども、わが邦の先儒仁斎先生はその中和を説ける部分は中庸と関係なく楽経の断簡なるべしと疑へり。按ずるにこの章の最初に道德の根源が天にあることをのべたるは、中庸説に「誠は天の道なり」とあるに照応し、中間戒慎恐懼によって独を慎むべきを説きたるは「誠ならむとする」工夫をのべしものにて、中を以て天下の大本、和を以て天下の達道となせるは、中庸説の三達徳五達道に相応するものなれば、この章は恐らく中庸の本文にあらずして中庸説の錯簡なるべし。

要するに、武内説は、第一章に説かれた思想内容の面と、具体的な文と文との繋がりに着目し、「天下の達道は五」(『朱子章句』では第二十章にある)という文言が、『中庸』の後半部「中庸説」に一箇所あるので、第一章全文をその章句の直前に入れる、つまり「中庸説」の首文とするのが正しいと主張している。武内のこのような見解は、馮友蘭も第一章を「孟子の神秘思想

をより発展させたもので、後世の儒家が付加した記述部分」と指摘するので、第一章の文は「中庸説」の首文と判定しても、確かに誤りではないようである。

その他の武内説の具体的な改訂でも、思想内容に対しての詳細な検討があり、また前後の文との繋がりの説明が合理的なものがいくつかあるので、それらの箇所も考察してみよう。第二十章の後半では、原文は以下のように記される。

凡事豫則立、不豫則廢。言前定則不跲、事前定則不困。行前定則不疚、道前定則不窮。在下位不獲乎上、民不可得而治矣。獲乎上有道。不信乎朋友、不獲乎上矣。信乎朋友有道。不順乎親、不信乎朋友矣。順乎親有道。反諸身不誠、不順乎親矣。誠身有道。不明乎善、不誠乎身矣。誠者天之道也、誠之者人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者擇善而固執之者也。

上の意味は「おおよそ物事は、あらかじめ確定していれば実現するが、あらかじめ確定していなければ、実現しない。言葉も前もって確定していると、失敗することはない。仕事も前もって確定していると、苦労することなく、行為も前もって確定していると、やましい思いをすることはなく、道も前もって確定していると、ゆきづまることはない。下位の立場にいて上位の者の信任を得られないのでは、人民はとても統治できない。上位の者の信任を得るには、方法がある。友達に信頼されないようでは、上位の者には信任されない。友達に信頼されるには、方法がある。親に満足されないようでは、友達に信頼されない。親に満足されるためには、方法がある。我が身を反省してみても誠実さが乏しいようでは、親に満足されない。我が身を誠実にするには、

方法がある。善に明らかにならなければ、我が身を誠実にすることはできない。誠は天の道であり、誠であろうと努めるのが人の道なのである。誠の人は何もしなくても善に的中し、何も考えずにいて善を得ており、のびのびとして道にかなっているのが、聖人なのである。誠であろうと努める人は、善を選び出してそれをしっかり守る人なのである。」となろう。

上の章句における武内説では、『中庸』の原文に対して、かなり細かく、複雑な入れ替えと改訂を行っている。具体的に説明すると、「誠者天之道也、誠之者人之道也」の前後に、下に記述したアンダーラインの付された二つの文章を新しく加えたのである。理解しやすいように、武内説に基づいた文章全文を改めて提示してみる。

順乎親有道。反諸身不誠、不順乎親矣。
誠身有道。不明乎善、不誠乎身矣。故君子不可以不修身。思修身、不可以不事親。思事親、不可以不知人。思知人、不可以不知天。「誠者天之道也、誠之者人之道也。」誠者自成也、而道自道也。誠者非自成己而已也、所以成物也。成己仁也、成物知也。性之德也、合外内之道也。故時措之宜也。誠者物之終始、不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者擇善而固執之者也。

上の意味は「親に満足されるためには、方法がある。我が身を反省してみて誠実さが乏しいようでは、親に満足されない。我が身を誠実にするには、方法がある。善に明らかにならなければ、我が身を誠実にすることはできない。そこで、君子は我が身を修めなければならないが、我が身を修めようと思うなら、親によくお仕えしなければなりません。親によくお仕えしようと思うなら、他人の人柄を理解しなければなりません。他人の人柄を理解するためには、天

を認識しなければなりません。「誠は天の道であり、誠であろうと努めるのが人の道なのである。」誠の人はおのずから完成していて、また道はおのずから人を導いている。誠の人はおのずから自分を完成させているばかりではなく、また自分以外の物も完成させている。自分を完成するのは仁であり、自分以外の物を完成させるのは知である。いずれも本性に根ざした徳であり、外と内を合一する道である。そこでしかるべき時に適用してうまくゆくのである。誠の人は物のはじめと終わりであって、誠実でなければ、物もなくなる。だから君子は誠実であろうとすることを貴いこととする。誠の人は何もしなくても善に的中し、何も考えずにいて善を得ており、のびのびとして道にかなっているのが、聖人なのである。誠であろうと努める人は、善を選び出してそれをしっかり守る人なのである。」となろう。

この箇所での武内説の改訂は、とても細かくてかなり複雑だが、やはり彼の見解では、このような文章の配置が適切と考えざるを得ないのであろう。彼は、上の節では、次の注釈を入れている(16)。

『故に君子云々』の一節は旧本には哀公問政章の中にあり、然れども彼の章において文脈阻隔意通ぜず、仁齋中庸發揮ここにうつす、従うべきに似たり。今仁齋説によつて改訂を加ふ。『誠は自ら成すなり』以下の一節は、旧本「故に至誠は息むなし」の前にあり、然れども彼のところにおいて前後皆「至誠」を説いて二節唯「誠」をいふと合せず、且つ「誠は自ら成すなり而して道は自ら道くなり」の道の字此のところにおいて初めて照応あり、上の「誠は天の道なり」の道の字を受けて之をいふなり、故に今鄙意改訂を加ふ。……蓋し中庸説は孟子の文を襲うて之を推衍するものなり。

以上、武内説の独創的な改訂説などを数箇所見てきたが、彼は『中庸』全体の構成と章句の順序などに関しても、中国の学者がなかなか踏み込めない領域まで果敢に踏み込んで、大胆な改訂を試みたことが、理解できるのである。ただ、彼の改訂の具体的な方法と理由には、概ね伊藤仁斎学説を少し修正してそのまま継承していたり、あるいは「前後の文脈に沿わない、他書からの錯簡である、内容が孔子の思想とは思えない、本文ではなく解説の文である」などと簡単な説明を入れ、それと同時に、『中庸』原文の大がかりな省略や場所の入れ替えなども平然と試みているので、これらの手法は、やはり多くの学者が容認できるものとは言えないかも知れない。

5. 『中庸』の正確な編纂時代について

これからは、『中庸』の編纂時代に関して、より深く具体的な検討を進めたい。前節まででは、武内説などにより、特に『中庸』の後半部は、秦の時代に子思学派の学者が作ったとする見解が有力視されていた。先ずこの事柄から、更に考察を深めてゆこう。この見解の裏付けには、次の第二十八章の存在が大きいので、取り挙げることにする。

子曰、愚而好自用、賤而好自専。生乎今之世、反古之道。如此者、裁及其身者也。非天子、不議礼、不制度、不考文。今天下、車同軌、書同文、行同倫。雖有其位、苟無其徳、不敢作礼楽焉。雖有其徳、苟無其位、亦不敢作礼楽焉。……

上の意味は「先生が言われた。愚かであるくせに、自分の考えを無理押ししたが、身分が賤しいくせに、自分勝手をしたがり、今の時世に生きていながら、古代のやり方

に帰ろうとする。こういう者は、災難がその身に降りかかるものである。天子でなければ、礼を論議せず、法度を制定せず、文字を考えないものである。今日では、世界中、車の轍の幅の寸法を等しくされ、書き物では文字を統一され、人々の行為では長幼尊卑の序列を同じものに定められている。たとえ天子の位にいても、もしそれに相応しい徳がなければ、礼楽を制定することはしない。またたとえ聖人の徳があっても、もしそれに相応しい位についていなければ、やはり礼楽を制定することはしない。……」となる。この箇所での武内説は、以下のように説いている(17)。

「今天下」云々は秦の始皇の時代をいふ、兪越の湖楼筆談にはこの語によつて、中庸は秦書なりと断定せり。余は中庸を本書と説とに分析して、本書は子思の作ならんも説は秦時代に入りてその後学が敷衍を加へたるものならんと思ふこと、上に詳論せるが如し。

確かに、上には武内説の『中庸』原文二分離説が見えているが、この第二十八章のいくつかの句、たとえば「今天下、車同軌、書同文、行同倫」などは、馮友蘭や張岱年も秦代の状況を語ったものと指摘している。

また、この章句においては、他の句の言葉にも注目して、解説を加えた学者がいるので、その説も見てゆこう。赤塚忠は『中庸』の解説の中で、次のように説いている(18)。

『中庸』の「今、天下車は軌を同じくし、云々」(第二十八章)が、始皇の天下統一の意図が最も高まった時(『史記』によれば始皇の二十七年)のその反映であることと見ることもできないことはない。「天子にあらざれば、礼を議せず、文を考らず」(第二十八章)には、統一制度として儒家の礼制を採用せよとの願望がある

うかとも思われる。ただし、『中庸』は、秦帝国の統治の法や思想の統制に寄与しようとするものではない。その「その位ありといへども、いやしくもその徳なければ、敢て礼樂を作らず」（第二十八章）には、始皇の政策に対する批判があり、ことに「これを三王に考へて謬らず、これを天地に建てて悖らず」（第二十九章）という伝統主義は秦の改制と軌を一にしない。

このように、赤塚説には、『中庸』の編纂年代にまで言及しており、彼の見解では、『中庸』は、秦の始皇の時期に完成したと考えている(19)。また、赤塚は武内説の『中庸』原文二分離説には、懐疑的な態度で臨み、以下のように述べている(20)。

これには伝統的な子思述作の説の立場による学者の反論もあったが、それとは異なって津田左右吉氏は、『中庸』が体系的著作であることを否定し、従って「中庸本書」と「増成中庸」の別も認めず、『中庸』が漢代的述作のしかたの典型であることを指摘して、その成立を『礼記』の編集の時期、前漢の後半期にまで下げている。中国でも、近代になって、愈越（『湖樓筆談』二）のように、『中庸』の成立年代を下げる見方が現れたが、その後馮友蘭氏は、武内氏とほぼ同様に『中庸』は子思の原作と、後の儒者の増成とから成っていて、その増成は秦漢の際の子思・孟子学派の手になると考えた。だが、郭沫若氏は、上記の『荀子』非十二子篇、『韓非子』顯学篇などによって、子思学派・孟子学派・楽正氏学派は同一系統に属することを論じ、『中庸』は、後の潤色があるにしても、子思の創唱に始まって楽正氏学派によって伝えられたものであり、『大学』もその展開であるとしている。侯外盧氏・杜国庠氏は、ほぼこれにより、『中庸』『孟子』『大学』

は、曾子・子思・孟子学派の唯心主義的儒学思想の代表的著作であるとしている。現代、『中庸』に対する学者たちの見解は、このようにはなはだ強い不一致を示している。思うに、『中庸』について、「原中庸」と増成部分とを考えるものは、『中庸』は体系的な統一ある著述ではないと見ることから出発している。漢代の雑纂であるするのも、同じ考えの上に立っている。だが、『中庸』は一貫した主張と組織とを備えて完整している一篇であって、それを截り裂くのは適当でない。

この箇所の赤塚説では、孔子の後の学派系列についても触れたので、やはり『韓非子』顯学篇の記述を取り挙げてみる。

世之顯学儒墨也。儒之所至孔丘也、墨之所至墨翟也。自孔子之死也。有子張之儒、有子思之儒、有顔氏之儒、有孟氏之儒、有漆雕之儒、有仲良氏之儒、有孫氏之儒、有楽正氏之儒。

上の意味は「世の中で、特に目立つ学派は儒家と墨家である。儒家の最高人物は孔丘であり、墨家の最高人物は墨翟である。孔子の死後には、子張の儒家、子思の儒家、顔氏の儒家、孟氏の儒家、漆雕氏の儒家、仲良氏の儒家、孫氏の儒家、楽正氏の儒家という学派があった。」となる。

ここからも、孔子の亡き後には、儒家に八系列の学派ができていくことが、理解できる。赤塚は、津田左右吉と中国人学者の『中庸』に対する考え方を正確に把握し、説明したが、ただ彼は『中庸』原文二分離説を称える武内説を支持せず、「『中庸』は一貫した主張と組織とを備えて完整している一篇であって、それを截り裂くのは適当でない。」と強く反対している。

ところで、『中庸』の編纂年代に関しては、多くの学者が第二十八章句の「今天下、

車同軌、書同文、行同倫」の具体的な記述に基づいて、編纂時代を秦の始皇帝の時代であると推測するが、一つの異論もあるので、紹介しておく。津田左右吉は、「中庸篇について」の中で、以下のように記している(21)。

「車同軌、書同文、行同倫、」は天下の統一せられている漢代の状態をいつたものと解せられるからである。(秦の始皇が琅邪に立てた石に刻したという文のうちに「器械一量、同書文字、」といふ語があり、史記の始皇本紀二十六年の條にも「一法度衡石丈尺、車同軌、書同文字、」と記してあつて、これも天下の統一せられたことを示すものであるが、しかしこれは漢についても同じようにいひ得られることであつて、秦に限つたことではない。漢書の藝文志の小學の條に「古制書必同文」とあることも参考するがよい。)

このように、津田は「車同軌、書同文、行同倫、」という文章は、秦代に書かれた記述ではなく、漢代に書かれたものと強調している。

さて、『中庸』に説かれた重要な思想である「誠」について、いささか考察を深めたい。特に『中庸』の後半部分から、「誠」「至誠」という哲学概念の言葉がかなり現れてくる。『中庸』の内容には、孟子や孟子学派の思想の影響が色濃く出ていることは、今までの考察により、十分理解できるが、その他では、荀子の思想的影響もかなり受けているらしい。この点を明確に指摘した代表的学者は、朱柏崑と赤塚忠なので、彼らの学説を見てゆこう。朱柏崑は、『荀子』不苟篇の以下の文に着眼しているので、ここに取り挙げる。

君子養心、莫善於誠。致誠則無它事矣。唯仁之為守、唯義之為行。誠心守仁則形、形則神、神則能化矣。……天地為大矣。不誠則不能化万物。聖人為知矣、

不誠則不能化万民。

上の意味は「君子が心を養ってゆくには、誠によることよりよいものはない。誠を極めるのはほかでもなく、ただ仁を守り、義を行うことに尽きる。心を誠にして仁を守っていけば、おのずから仁の徳が外部に現れるのであり、その現れは真に精妙なものであり、そうしてこそ一切の事物を化することができるのである。……天地は至大であるが、誠でなければ万物を化すことはできない。聖人は至知であるが、誠でなければ万民を感化することはできない。」となる。

このように、荀子が「誠」の哲学概念の重要性を説くことでは、『中庸』に共通している。『中庸章句』の第二十二章から第二十六章にかけて、「至誠」の神秘性と万能性が具体的に説かれ、「誠」の徳こそが、つまり君子の道德、国家の政治、万物の生育に必要不可欠なものであることが認識されるのである。要するに、朱柏崑は、『中庸』に説かれる内容は、荀子の学説や理論を着実に吸収して、「誠」を道德行為の根本と見なすので、「性」「道」「教」は「誠」の精神に頼って、一段と輝かしさを増すことができると主張している(22)。

また、赤塚忠は、『中庸』の古典としての価値についてという論述の箇所では、以下のように記している(23)。

その帰結は、一つには、『中庸』は、遡れば孔子に始まり、主たる傾向は曾子・子思・孟子に襲るが、そればかりではなく、荀子の説も採用して、いわば儒家の総力をあげて完成したものであるということである。その際、道家の説がその思弁発展の与件となっていたことも閑却することはできない。それがなかったら、『中庸』はこれほど徹底した思弁を展開し得なかったかも知れない。

上の赤塚説からも、『中庸』の思想内容

や思弁方法には、荀子や道家の思想的影響も確実に受けていることが、十分に理解できるのである。

ただ、おそらく『中庸』の思想には、道家の思想的影響が大きいと最初に明確に述べたのは、日本の近代では、津田左右吉だと考えられるので、彼の学説を最後のまとめとして、取り挙げてみよう。彼は「中庸について」で、このように説いている(24)。

「愚而好自用、賤而好自専。生乎今之世、反古之道。如此者、裁及其身者也、」であるが、今の世に古の道を行はうとすることを戒め、而もそれを身に災の及ぶという点からいつてゐるのは、古の道を説く儒家がみづからその主張を抛つものといはねばならぬ。これは時勢に順應して生きてゆこうとする一般人の態度の現はれであるが、思想としては、道家から取入れたものとしなければならぬ。……中庸篇では、性と道と教とを説いてあるはじめの一節が既に道家の思想に本づいたものであるのみならず、その外にも上に述べた如く、所所に道家から取入れられた思想なり語句なりがある。

このように、津田は『中庸』の思想には、道家の思想的影響力が大きいと主張するばかりではなく、『中庸』の編纂年代に関しても、彼独自の総合的な哲学と考証に拠って、かなり時代を下げ、前漢の後半期であると結論づけているのである(25)。

確かに、『中庸』の編纂年代を秦の始皇帝の時代という極めて狭い期間に限定してしまうよりは、やはり馮友蘭が「秦・漢の際に孟子一派の儒者が作ったもののような」と見なす学説の方が、いささか妥当性が高いように思われる。

したがって、筆者としては、道家思想の多大な影響力が『中庸』の本文中に何度も現れているという見解を強調する津田学説も支持しながら、『中庸』の編纂年代は、

概ね秦代から前漢時代の末期あたりまでと判断したい。

6. おわりに

これまで、筆者はもっぱら『中庸』の作者はいったい誰なのかという問題と『中庸』の編纂年代は何時なのかという問題に関して、ひたすら焦点を当てながら、歴代の著名な学者たちの学説を究明してきた。

近年でも、『中庸』の作者は孔子の孫の子思であつて、『中庸』の大部分は確かに子思の著作であると主張する学者もいるが、この小論での考察からは、そのような主張は、やはり実証性に乏しい信仰のように思える。特に、津田左右吉が『中庸』の編纂時代は、前漢の末期頃と考えるという見解は、この小論での様々な研究成果からも、かなり説得力を有するものと判断できるので、伝説に囚われた歴史的な子思著作説は、概ね否定されたと考えてよいであろう。

また、『中庸』という書の研究を通して、歴代の『中庸』研究に伴う共通する重要な問題などを着実に認識し、日中の学者の正確で緻密な研究方法や手段なども、少しは体得できたように思う。特に、『中庸』の原文に対して、日本人学者が試みた大胆な推測や改訂する深い思考力などには、途轍もない敬意と畏怖を覚えた。

今回の小論での多面的な考察は、『中庸』という『礼記』の一篇に関して実施したのみであったが、それでもここで理解できた事柄は、伝説の信憑性を安易に信じる危うさと、なぜ疑いを抱かないで書物を読むことができるのかという二点に、尽きているように感じた。

とにかく、司馬遷の「子思、中庸を作る」という一記述が、後世に与えた影響の大きさと、ある時代において、有力な学者が行

う後ろ盾の偉大さは、人間の学識や創造力を遙かに超えてゆくことも、詳細に洞察できたと言える。

筆者の考えを述べると、それほどの根拠のない記述であっても、それを活用して、世の中を啓蒙しようとする思想家にとっては、その記述は、永遠の命を有する珍藏になる可能性が高いのである。つまり朱子が『中庸章句』という定本を完成させて、世に出した経緯は、やはり孔子の孫である子思が『中庸』を編纂したという伝説があったからであろう。したがって、孔子直系の孫が書いた作品ということであれば、もちろんそこに書かれている思想内容は、間違いなく、孔子の遺説となってゆくことに、大きな願望と期待をかけたのでは、ないだろうか。

ただ、筆者は残念ながら、子思個人が天才的な大思想家であったとは思えないので、子思自身が一人の力で大部分の『中庸』原文を手がけたとは、到底想像がつかないのである。

今回の小論では、著名な学者たちの独創的な学説を紹介することに時間が多く費やされ、やや『中庸』という書全体、あるいは『子思子』からの思想的な考察が不足したように感じられるので、筆者としては、将来はどこかでこの欠落をいささかでも補完してゆきたいと考える。

(注釈)

(1) - 近年での主な参考資料を列記する。

丁原植『郭店楚簡儒家佚籍四種釈析』(台湾古籍出版社、2000年12月)、
廖名春『新出楚簡試論』(台湾古籍出版社、2001年5月)、
除宗流・劉祖信『郭店楚簡先秦儒家佚書校釈』(万卷楼図書有限公司、2002年2月)、

郭沂『郭店竹簡与先秦學術思想』(上海教育出版社、2001年2月)、
『郭店楚簡研究』中国哲学第二十輯(遼寧教育出版社、1999年1月)。なお、
郭店楚簡と上海楚簡の事柄を解説したものとしては、湯浅邦宏編著『概説中国思想史』(ミネルヴァ書房、2010年10月) P 293~300を参照されたい。

(2) - 顧頡剛編訂『崔東壁遺書』(上海古籍出版社、1983年6月)所収。

(3) - 『先秦諸子繫年』(下)(香港大学出版社、1956年)

P 615~617。

(4) - 新釈漢文大系第4巻・内野熊一郎『孟子』(明治書院、1962年6月)

P 260。

(5) - 赤塚忠著作集 第3巻『儒家思想研究』(研文社、1986年11月)

P 478~479。

(6) - 狩野直喜『中国哲学史』(岩波書店、1953年12月) P 138。

(7) - 張岱年『中国哲学史史料学』(新華書店、1982年6月)

P 35~36。

(8) - 玉置重俊「荀子の儒家批判」(『北海道情報大学紀要』第10巻、第2号)所収。

(9) - 『武内義雄全集第七巻、諸子篇二』(角川書店、1979年1月)

P 25。

(10) - 『武内義雄全集第三巻、儒教篇二』(角川書店、1979年1月)

P 21~23。

(11) - 『武内義雄全集第三巻、儒教篇二』(角川書店、1979年1月)所収の「易と中庸との研究」を参照されたい。

(12) - 馮友蘭『中国哲学史』(中文出版社、1969年10月)

- P 4 4 6 ~ 4 4 7。
- (13) - 馮友蘭『中国哲学史』(中文出版社、
1 9 6 9 年 1 0 月)
P 4 4 7 ~ 4 4 8。
- (14) - 金谷治『秦漢思想史研究』(平樂寺
書店、1 9 8 1 年 8 月)
P 3 5 3 ~ 3 5 5。
- (15) - 『武内義雄全集第三卷、儒教篇二』
(角川書店、1 9 7 9 年 1 月)
P 3 2。
- (16) - 『武内義雄全集第三卷、儒教篇二』
(角川書店、1 9 7 9 年 1 月)
P 4 3。
- (17) - 『武内義雄全集第三卷、儒教篇二』
(角川書店、1 9 7 9 年 1 月)
P 4 7。
- (18) - 赤塚忠著作集第 3 卷『儒家思想研
究』(研文社、1 9 8 6 年 1 1 月)
P 5 0 4 ~ 5 0 5。
- (19) - 赤塚忠著作集第 3 卷『儒家思想研
究』(研文社、1 9 8 6 年 1 1 月)
P 5 0 4。
- (20) - 赤塚忠著作集第 3 卷『儒家思想研
究』(研文社、1 9 8 6 年 1 1 月)
P 4 6 6 ~ 4 6 7。
- (21) - 『津田左右吉全集 第十八卷』
(岩波書店、1 9 6 5 年 3 月)
P 1 9 4 ~ 1 9 5。
- (22) - 朱伯崑『先秦倫理学概論』(北京大
学出版社、1 9 8 4 年 2 月)
P 1 3 9 ~ 1 4 0。
- (23) - 赤塚忠著作集 第 3 卷『儒家思想
研究』(研文社、1 9 8 6 年 1 1 月)
P 5 0 7。
- (24) - 『津田左右吉全集 第十八卷』
(岩波書店、1 9 6 5 年 3 月)
P 1 9 1 ~ 1 9 5。
- (25) - 『津田左右吉全集 第十八卷』
(岩波書店、1 9 6 5 年 3 月)
P 2 0 2 ~ 2 0 3。