

呉震

徳川日本の徂徠学の礼儀制度再建

許家晟・小池直 訳

【概要】日本儒教における「古学派」の代表的人物である荻生徂徠の思想は非常な批判性を有する。彼の思想は主に二つの部分から成る。一つは聖人の道の本来の姿を復元することによって宋儒の形而上学を徹底的に覆すこと、もう一つは儒教経典の新たな解釈により制度再建の基礎を築くことである。聖人の道の具体的表れは礼楽制度であり、それゆえ現実世界での道の実践とは、すなわち礼楽を再建することなのである。徂徠は先ず「礼」は先王が制定した「準拠」であり、普遍性を有するものであるとし、同時に聖人が制作した「礼」は「人情」に基づくものであるから、普遍的「準拠」としての礼儀を現実社会の中で運用するには、必ず「己の意を斟酌し」「人情に合うことを求め」、そして「心の安んずる所」に照らすという原則に沿って実行すべきだと主張した。しかし、日中の間の「代殊土殊俗殊」を痛感した徂徠は、現実に日本で礼儀を再建することは不可能であると嘆いたのである。

一、序言

荻生徂徠（一六六六—一七二八）は江戸時代中期「古学派」の代表的人物であり、彼の学説は「徂徠学」と呼ばれ、その思想は極めて大きな破壊力と批判性を有するものである。彼は中国の朱子学のみならず、反朱子学である日本「古義学」（仁齋学）にも猛烈な批判を浴びせた。徂徠は孔子以降の儒教思想にも、秦漢以降の社会制度にも、とりわけ宋儒の形而上的哲学にも、何一つとして納得できなかった。徂徠の観察によれば、中国儒教のあらゆる問題の思想的根源は、みな思孟（特に孟子）の「心学」の伝統に深く関わっていた。孟子の一番の問題は、「善悪は皆な心を以て之を言ふ者なり」とするゆえ、一箇の善なる心をもつてそれとは別箇の悪なる心を対治しようとし、その結果、「我が心を以て我が心を治む」——すなわち「心を以て心を治む」ることになり、「譬へば狂者自ら其の狂を治むるがごとし、安んぞ能く之を治めん」ということとなる。これが「後世治心の説」の根源である。この問題を克服するためには、『尚書』仲虺之誥の「礼を以て心を治む」という方法を取らなければならないと徂徠は考えた。なぜなら、これこそが「聖人の道」であるからだ。逆に、「礼を外にして心を治むるの道を語るは、皆な私智妄作なり」¹である。したがって、徂徠からすれば、「礼」と「心」とは相対する概念であって、「礼」こそが、孟子心学以来、後世儒者たちのあらゆる思想的弊害を糾す重要な武器となるのである。しかも、徂徠によれば、聖人の道の実質は礼楽である。「弁道」にある「古者は道之を文と謂ふ、礼楽の謂ひなり」「先王の四術は、詩書礼楽」「道は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合せてこれに命くるなり。礼楽刑政を離れて別に所謂道なる者有るに非ざるなり」²などの徂徠の言葉は、すべて聖人の道の具体的な表れは礼楽であることを明確に主張している。

實際、徂徠の思想的営為は主に二つの部分から成る。一つは聖人の道の本来の姿を復元することによって宋儒の形而上学を徹底的に覆すこと、もう一つは儒教經典の新たな解釈により制度再建の基礎を築くことである。もちろん、両者には密接なかかわりがある。いわゆる「制度再建」——彼の言葉を借りれば「制度建替え」——とは、現実世界において聖人の道をいかにして実践するかという問題への答えである。徂徠の理解によれば、いわゆる「制度」とは、すなわち「礼楽」であって、そして「刑政」と合わせて「四術」あるいは「四教」であり、すなわち先王の四種の「道術」である。無論、徂徠のいう「制度再建」とは、徳川幕府の時代の日本社会にとつての制度再建であることを忘れてはならない。

徂徠学における儒教經典の解釈や宋儒の形而上学の否定については、筆者は別の論文で詳論するので、本稿はもっぱら徂徠における「礼」学、及び礼儀制度をいかに再建するのか等の問題について検討し、そこから徂徠学が「礼を以て心を治む」によつて「心を以て心を治む」を覆すと同時に、その「礼」に対しどのような具体的構想や論述をしたかについて考えてみたい。

二、「礼」は先王が立てた「準拠」である

徂徠は中年に「古文辞学」に転向し、「古言を以て古義を徵す」という立場を確立して以降、その思想は先王の道を是とし、しかも道の具体的体現は礼楽であるとする。しかし『楽経』はすでに逸失したので、彼の関心は自ずと「礼」に集中した。では、徂徠にとつて「礼」とはいったい何を意味するのであろうか。

徂徠は一貫して程朱の「礼」に対する定義である「礼とは、天理の節文、人事の儀則」³に反対していた。徂徠の定義では「礼とは、道の名なり。先王制作する所の四教・六芸、是れ其の一に居る」である。四教とは礼楽刑政で、六芸とは礼楽射御書数である。両者とも礼楽が入っているゆえ、徂徠は「唯礼楽は乃ち芸の大なる者にして、君子の務むる所なり」と強調し、礼楽を、事実上四教・六芸の中心として位置付けたのである。礼楽の具体的作用のうち、一番顕著なのは教化である。彼は次のように言う。「蓋し先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以て之を教へ、刑政の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以て之を化す」⁴。礼楽こそが聖人教化の実質内容であるからこそ、「礼とは、道の名なり」と徂徠は言うのである。

では、聖人はいったい何をもとに礼楽を製作したのだろうか。徂徠は『孔子家語』の「夫れ仁とは、礼を制する者なり」という言葉を、真に孔子の言葉であるとし、さらにこれを根拠に「先王の礼を制する所以の意は仁に在り。是れ所謂本なり」⁵と断じた。これは徂徠の仁と礼との関連についての基本認識の一つである。そして、彼はもう一つ明確な認識がある。「先王礼楽を作る、仁を以てするのみ」⁶。これは、「仁」は先王が「礼」を製作する際の根拠であると明確に説明するものである。この認識は鋭いといえるが、問題は徂徠の「仁」に対するこうした認識は中国の伝統的な儒教理解とはかなり離れていることである。一般的に、惻隱の心や人に忍びざる心としての「仁」は、人間に内在する徳性であることは、孔孟以来の伝統的な見解である。しかし、「仁は、民を安んずるの徳」という徂徠の定義は、仁を外在化・政治化したものである。そして「安民」の行為主体は「上の人」、すなわち在位の君主であり、それゆえ「仁とは君の道なり」⁷で

あり、「君の道」とは「民を安んずるの道」なのである。これでは「仁」の内面的な特性は完全に否定され、政治として外面化され、「安民」の統治術として定義された。儒教の伝統的認識の中にも「仁民愛物」や「仁政」などの政治性を有するものはあるが、より根本的なところでは、やはり「仁」はまず人間の内面にある徳性であることは、疑う余地がないだろう。しかし徂徠の定義は、「道」を脱道徳化しようとする彼の立場と連動して、「仁」を道徳として解釈することを断固拒否したものである。

さて、仁は「民を安んずるの徳」というのであれば、「徳」とは何であろうか。徂徠からすれば、「徳」は決して人間に内在する抽象的なものではない。字義から説明すると、「徳は得なり」であるが、ただし、この「得」は決して朱熹理学のように、人間に内在する、天命から授けられた天性としての「得」ではない。「得」は、後天の「養」を通じて実現するものなのである。そして、「徳」は性とともにもあるものであり、人性の中の道徳的体現の一つであるが、しかし、「性は人人にして殊なり」——つまり人性には抽象的な本質的同一性は存在しないため、「徳は人人にして殊なり」——徳の具体的発露も人によって違うのである。徂徠からすれば、「性」も「徳」も本質性を表す概念ではないゆえ、そこにはいわゆる「善」「悪」はないのである。したがって徂徠は、人性の問題については確乎として告子の側に立っており、荀子が孟子の性善説を正すために提示した性悪説でさえも、結局逆の方向に偏向しただけで、孟子とつまらない争いになるのみと見なしたのである。これが徂徠における「性」と「徳」との問題に関する基本的な考え方である。

それでは「徳」と「礼楽」とはどのような関係であるのか。「詩書とは、義の府なり」であるのに対し、「礼楽とは、徳の則なり」であるから、礼楽こそが「徳」を成就させるための要である。徂徠は極めて強調

していう。「凡そ先王の道は、礼之を尽くせり。礼を知らざれば則ち以て君子の間に立つこと無し。三代の世爾りと為す。故に礼を学べば則ち以て立つべし」¹⁰。經典でいえば、「礼」は主に『儀礼』『周礼』『礼記』のいわゆる「三礼」を指し、徂徠はこの三つの經典を特別に重視している。士大夫は「三礼」に精通しなければならぬとさえ徂徠は主張した。「不佞の古を求むること、必ず事と辞とを以てす。事は三礼より詳なるは莫し。故に不佞以為らく、士にして三礼に通ぜざれば、以て古を好むと為すに足らず」と¹¹。徂徠にとって「三礼」の重要性は言わずして明らかであることが知られよう。ただ、「三礼」が經典として完成したのは孔子の弟子たちの手によるのであって、それまでは口伝のものでしかなかった¹²。しかし、成書時期は後世であるものの、その内容はみな古言であり、しかも聖人の立てたものであることは疑う余地がない。したがって彼は次のように言う。「道の大端は二有り。曰く礼、曰く義。礼は聖人の立つる所なり。義も亦た聖人の立つる所なり」¹³。一方、徂徠は時々「礼」は皆孔子から始まったと断言している。「凡そ周の礼、『戴記』諸書の載する所は、皆な孔子之を言ひて、而る後門人之を書することを得し者のみ」¹⁴。要するに、徂徠にとって「礼なる者は、先王の立てて以て極とする所なり」¹⁵という結論はすでに出ているのである。この「極」の字は『尚書』洪範の「皇極」に由来するものだが、この「極」を「礼」だと解釈するのが徂徠の創見である。一般的に漢儒はこの「極」を「中」とし、この解釈は宋代の朱子に至るまでの主流である。しかし、徂徠の解釈によれば、「極」には「中」の意味も含まれてはいるが、そのものではない。「極」の解釈は、厳密には「準拠」であり、そして「準拠」となり得るものは、「礼」にほかならないのである。彼は次のように説明した。

極とは、先王是を立て、以て民の準拠と為す者を謂ふなり。……「洪範」に曰く、「皇いに其の有極を建つ。」「祭義」に曰く、「物の精に因りて、制して之が極を為す。」皆な是なり。漢儒極を訓じて中と為す。蓋し先王之を建て、以て賢者をして俯就せしめて、不肖者をして企して之に及ばしむ。故に極に中の義有るも、直ちに中と訓ずるに非ず。朱子以て至極の義と為す。是れ其の意に、人君人倫の極を躬行し、以て万民の標準と為るを謂うなり。先王の道、人の皆な能くする所の者を立てて教と為す。豈に至極の義ならんや。祇だ人の皆なくする所の者は、焉より至れるは莫し。則ち亦た見る所如何いかにに在るのみ。然れども極字の義は、準拠を以て主義と為す。它是皆な傍義なり。北極の如きも、亦た人の準拠と為す所以なり¹⁶。

ここでは漢儒と朱熹の「極」に対する異なった解釈に言及しているが、徂徠の解釈である「準拠」とは、明らかに朱熹の「標準」から取ったものである。「皇極」に関して、朱熹の説は『皇極弁』に詳述されるが、徂徠は明らかにこれを読んではおらず、『朱子語類』における「皇極」の解釈のみを熟知しているようだ。「標準」と「準拠」はわずか一文字しか違わない上に、意味もさほど変わらないが、それでも、朱熹の「至極の義」という「極」の解釈を徂徠が非難しているのは、この「極」に対する解釈の背後に、徂徠と朱熹とが表現したい観念に、重要な違いがあるからだ。朱熹の意図は、君主が「正心誠意」などの道学的な工夫を実践することによって、天下に道徳的規範を樹立させることにあるが¹⁷、徂徠の意図は、聖人の道としての「礼」こそが万民の行為の規範となる「準拠」であることを強調することにある。したがって、「極」の解

積こそ似ているが、その背後に含まれた趣旨は全く違うものである。

徂徠が朱熹の解釈にそこまで敏感に反応するのも、彼は「標準」を抽象的な「至極」あるいは道徳として理解することに反対し、あくまでも「礼」を「準拠」として設定するからである。ゆえに徂徠は「先王極を立つとは、礼を謂ふなり」と述べる。そこから、仁斎の「孝悌仁義を以て規矩準繩たりと謂ふ」という主張にも次のように指摘し、反対していた。「果して是の若くんば、則ち人人自ら其の意を以て孝弟仁義と為すなり。亦た何の準とする所ぞや。無寸の尺、無星の秤と謂ふべきなり」¹⁸。徂徠は宋儒の「事理当然の極」も仁斎の「孝弟仁義」も、どちらも「先王極を立つ」の解釈とすることに猛烈に反対した。宋儒の形而上化した解釈や道徳化した解釈は必ず深刻な結果を招くであろうと徂徠は危惧した。すなわち、人々は自分が先天的に十分な「孝悌仁義」を備えたものと勘違いし、行為の正否に対する判断の「標準」がすべて自分の主観にあることになる。そうなれば、「標準」は「無寸の尺、無星の秤」になり、もはや「標準」といえないくなるのである。

徂徠は、内在的な「性」や「徳」ではなく、外在的な制度である先王の「礼」こそが「規矩準繩」だと考えた。ゆえに彼は「礼の如きは、経に言ふ所は皆な礼樂の礼。程朱以て性と為し、仁斎以て徳と為す。豈に強ふるに非ずや」¹⁹と主張した。徂徠によれば、内在的な徳性は主観による個人的な基準に過ぎないのであって、「礼」こそが社会全体の共同規準になりうるものである。「道」に普遍性があるのと同じように、「礼」にも普遍性が備わっているが、「性」は特殊性に属するものである。要するに、徂徠の言う「礼なるものは、先王の立てて以て極とする所以なり」の「極」が、まさに普遍概念である。「北極」の例を用いたのも、そ

の表明のためである。しかし普遍的な礼であっても、現実社会に適用しようとするのであれば、必然的に社会・文化・歴史などによって制限され、具体性を持つことになる。すなわち、礼の現実化問題である。

三、「礼」の現実化問題

果して礼が先王の立てた「準拠」であり、全ての人が遵守すべき行為基準であるとし、従って「礼」に普遍性を賦与するのであれば、これは中国の「礼」が日本にも同じように適用できることを意味するのか。言い換えれば、「礼」は普遍的である以上、時空を超えて通用する魔力を持っているのだろうか。徂徠の答えは、もちろん否である。徂徠からすれば、礼は制度であり、そして制度は常に具体的であるゆえ、時間と空間の制限を受ける必然性があるのである。換言すれば、制度は必ず歴史の変化とともに変化するものゆえ、行為基準としての「準拠」である礼は普遍性を持つものの、この普遍性は同時に具体的・歴史的でもあるのであって、「事理当然の極」のような抽象的普遍性とは本質的に違うものである。徂徠のこの考え方をさらに深く分析するため、まずは徂徠が「礼」の現実化問題についてどのような考えをもっているのかを考察する必要がある。そして、具体例として、朱熹の『家礼』に対する徂徠の態度を取り上げる。

先行研究によれば、『家礼』は遅くても室町時代（一三三六～一五七三）中期にはすでに日本に伝わっていた。より具体的には室町中期の一五世紀頃というのが適当であろう。しかし、『家礼』が理論においても実践においても重要視され始めたのは、徳川時代に入った後のことであった²⁰。徂徠は『家礼』を熟知した

だけでなく、それを実践までしていた。宝永二年（一七〇五）、徂徠は『文公家礼』に基づいて、妻の葬儀を行った²¹。ただし、徂徠の家族は葬儀に関して、儒教式にこだわったわけでもない。記録によれば、彼の祖母や母は仏葬を採用し、祖母は仏教寺院である円頓寺に埋葬され、戒名は「麗心院」、母の戒名は「朝雲院高岩春貞大姉」である²²。ただ面白いことに、弟の北溪（一六六九～一七五四）が逝去したのち、その家族が設計した「木主」は『家礼』に基づいて作られており、儒教式の葬儀であったことが伺われる。徂徠自身も礼制に関する論述がある。たとえば『答松子錦問神主制度』や『喪礼略』及び『祠堂式及通礼微考』などである。これらの著作からも、徂徠の「礼制」再建問題についての真剣な姿勢が伺える。特に「神主」「喪礼」「祠堂」、及び『家礼』にある「通礼」の問題について注目していた。そしてこれらの問題はすべて朱熹『家礼』の中心的部分である。

言うまでもなく、『儀礼』及び『周礼』が主に上層階級の礼儀を扱っているのと違って、『家礼』の出現は、長きにわたる「礼は庶人に下さず」という局面を根本から打破し、士・庶ともに通用する冠婚葬祭の礼儀を制定したことを意味する。そして、『家礼』のこの性格こそ、日本の儒者に（朝鮮の儒者にはさらに）重視される所以でもある。これは、朱熹が心性理気などの形而上的問題にのみ関心を払っているわけではなく、儒学がいかにして社会生活の中に行うことができるのかという現実問題にも熱意を注ぎ込んでいることを意味する。そして、朱熹の礼学の理論に対する関心も、『儀礼経伝通解』という大著によって表れている²³。しかし徂徠は、一方で自分の礼学著作の中で『家礼』を多く引用したが、もう一方では宋儒は「礼に疎し」「宋儒礼を問はず、動もすれば語を心に求む、妄なり」「宋儒礼を知らず」「宋儒礼樂を知らず」²⁴などのように

論断した。この宋儒とはもちろん程朱のことを指す。「程朱の礼楽を解するに至っては、専ら序和を以て言と為す。是れ其の意に礼楽を以て粗迹と為し、其の理を以て精微と為す」²⁵。程朱はただ「理」だけを論じて「礼」を論ぜず、論じたとしても「理」の下に置き、粗略に扱っているとするのである。

では、程朱はいつたどのようなようにして礼を粗略に扱うのか。徂徠からすれば、その問題点は、宋儒も仁斎も「礼」を無理やり「理」「性」「徳」などの概念と結びつけることにある。徂徠は一貫して「礼」は聖人の道の礼楽制度の礼であって、抽象的な天理や内面的な徳性などではないと考えている。さらに徂徠は程朱の「礼」に対し、主に「神主制」（祭祀に用いる「牌位」と「木主」、前者は一般士大夫や庶民用で、後者は官僚士大夫用）と「祭四代」（祭る祖先は高祖まで）を具体的な問題点として攻撃している。彼は安積澹泊への六つの書信において「礼」の問題を繰り返し議論している²⁶。

……また『家礼』神主制の如きは、長尺有二寸にして、十二月に象る。凡そ礼に十二を用ふるは、唯だ天子のみ然りと為す。四代を祭るは、唯だ諸侯のみ然りと為す。伊川乃ち諸を庶人に用ふ。豈に僭に非ずや。大抵孔子の時の学問は、専ら力を礼に用ふ。而れども宋儒は爾らず²⁷。

この『家礼』神主制」というのは不正確で、『家礼』には「神主篇」がなく、巻首に「木主全式」（またの名は「神主式」）の図が付録されるのみであり、それは程頤の『作主式』（『河南程氏文集』巻十）を踏襲したものである。その中には確かに「高尺有二寸、象十二月」の一文がある。徂徠は「十二」という数字を妄

りに使つてはならないものだと考える。なぜなら『礼』経において、「十二」の数字は天子専用のものであるから。ゆえに「伊川の制」には天子に対する僭越という重大な問題がある。また、「祭四代」に関する問題だが、祖先を何代までさかのぼって祭るかについて、宋代においては、三代という見解が主流である。北宋の礼制規定によれば、四代を祭るのは一品あるいは正二品以上の官僚のみその資格を有するが、程頤と朱熹は四代を祭ることを強く主張し、さらに始祖までもが祭る対象であると主張しており、きわめて異例の見解である²⁸。朱熹自身ものに「古者 官師はただ二代を祭ることを得るのみ」だと気づいた。ゆえに始祖を祭るのを僭越として「遂に敢て祭らず」どころか、「四代を祭ること已に以て僭と為」²⁹して、『家礼』においてその考えを改めて、祭祀対象の中から始祖を除いたが、祭祀の実際においては、朱熹は「損益」の原則を根拠に、墓祭の時は始祖を祭ってもよいと主張しており、家廟では「一堂四龕」制も維持していた。徂徠はそれに反発し、「四代を祭るは、唯だ諸侯のみ然りと為す」と主張した。これは『儀礼』喪服伝など文献の裏付けを持つ主張だから、四代を祭ることを「僭越」とする徂徠の意見も誇張ではない。しかし、程朱の「家礼」を制定する目的は「古礼」を復旧するのではなく、むしろ「古礼」を参照し、斟酌したうえで、古来士庶階級の祭祀礼儀が存在しないという問題に対し、より広範囲に適用できる新たな礼儀規範を創出することにあるから、『儀礼』のような王侯貴族を対象とする礼儀規範を根拠に、それを批判することはできない。しかし、徂徠は「聖人は作者の謂なり」という信念を堅持し、礼楽制度は聖人でなければ作ってはならないとするため、朱熹が軽率に「家礼」を制作した行為自体、すでに「聖人」を冒瀆していることになる³⁰。これはある種の儒教原理主義とも言える立場である。徂徠のこの説は、朱熹が擅に「家礼」を制定

したとする伊藤仁齋の批判とほぼ同じである³¹。しかし、後述のように、徂徠は「礼」を三つのレベルに分けており、「礼を行う」というレベルで言えば、彼も「己の意を斟酌」して、「人情に合うことを求」め、単に「必ず先王の礼に合うことを責」めてはいけないことを主張している。

興味深いことに、徂徠は彼自身の作である『祠堂式及通礼微考』の中の「牌位」の設計において、「主龕」の上に左から右に「始祖、二代、三代、四代」の四龕を設けることにした。これはまさしく「一堂四龕」制であって、すなわち朱熹『家礼』巻一・通礼・祠堂「四龕を為りて以て先世の神主を奉ず」の条そのものである。したがって、徂徠は經典解釈において程朱の「四代を祭る」あるいは「始祖を祭る」ことを厳しく批判していたが、具体的礼儀においては、祖先を祭ることを主張するのみならず、「四代を祭る」ことも認めていたのである。もちろん、徂徠のここでの見解は、朱熹の『家礼』を日本社会の中に借用し、これを日本社会の喪祭礼儀における手本として活用しようというのがその趣旨である。

問題は、徂徠はなぜ日本古代の「古礼」を参照せず、わざわざ彼が「嫌悪」する朱熹の『家礼』を「隠蔽」しつつ参酌しなければならなかったか、ということにある。これは複雑な問題である。簡単に言えば、いわゆる日本古代の礼は歴史上の想像に過ぎないと言い得るのである。徂徠は日中国古代史の全体的理解に基づいて、「日本ノ古礼モ聖人ノ礼ヲ本トシ玉フ」ものであって、原初文化の意味において、日本古代にも中国の「聖人の礼」と同じようなものがあるはずだが、「今ハ述方モナク成タル也」³²。しかし、この説明には納得できないところがある。「今ハ述方モナク」なったのなら、徂徠は何を根拠に古代の日中両国に同じ「礼」が存在したと断言できるか。この問いに対し、徂徠は実は答えることができない。「吾邦」日本の「先王」

が葬祭の礼儀を作つてないことは、徂徠も認めざるを得ないのである。だからこそ、彼は「神主」と「神版」をどのように制定するかについて、かなり苦心していたのである。

吾が邦の先王 喪祭礼を定めず、今 国家 復た定制無し。君子の斯の邦に生まるるや、亦た己の志を行ひ、以て後の聖人を俟つのみ。苟も礼に中り、以て王者の師と為るべきに非ずんば、之を如何ぞ其れ可ならんや。茂卿謹んで按ずるに、主と版とは、意に謂へらく自ら別なり。主とは廟の主なり。廟有れば主有り、廟無ければ主無し。廟を毀てば焉を蔵し焉を瘞む。神に寓する所以なり。……³³

この「主と版」とは、神主と神版のことを指す。「神主」は家廟あつてのもので、「無廟」であれば「無主」である。一般的に、唐代までは士大夫層に「家廟」を建てる制度はない。「神版」については、もつとも有名なのは晋代の荀勗が作った「神版」で、一般士大夫や庶民の間で使われている。冒頭の「吾邦の先王、喪祭礼を定めず、今 国家 復た定制無し」というのは周知の事実を述べたものである³⁴。上引の文より見れば、徂徠の関心は、当時の日本で定まった制度の存在しない喪礼と、それに関連する「神主」をいかに制定するかにあるのである。

この問題に関して、徂徠と安積澹泊は書簡を往復して繰り返し議論している。安積澹泊は徂徠の「復安澹泊」第三書に対する返信の中で、次のように述べた。

神主に至つては、府下（水戸藩を指す）の士人、家家多く有する所にして、其の制礼に合はず。四代を祭るを僭と為すは、則ち凡そ人子為る者、必ず安んぜざる所有り。嘗て聞く、司馬温公荀勗『礼』に拠りて牌子を作る。伊川諸侯の制を殺して神主を作り、又た儀を以て始祖の祭を起す。朱子後來覺るに僭を以てし、始祖を祭らず、而れども四代を祭り、及び主の制を作るは、一に伊川の説に従ふ。則ち朱子も亦た疎漏の処有るを免れざるか。此れ敢て軽しく古人を議するに非ず、亦た切近の事を考究せんと欲してなり。……冀くは暇日侍史に命じて足下の祭享の礼、及び木主の式を札記して投ぜらるれば、何の脱か之に如かん。千万懇祈す³⁵。

安積澹泊は明らかに伊川『作主式』と朱子『家礼』の関連箇所及び「祭四代」等に対し不満があり、徂徠の見解にも賛同の意を表している。そして次の「荅荻徂徠書」第五書において、澹泊は自分の家族は『家礼』に拠つて祭祀を修むる者」「伊川式に拠つて木主を制して以来」すでに「六七十年」の歴史があることを徂徠に吐露した。しかも土庶の祭祀は『家礼』を基準にすべきことを強く主張し、「之を推して言へば、府下の士皆な然り、豈に啻に府下のみならんや、四方の士家礼を遵用すること当に然るべし」³⁶と指摘している。この澹泊の言葉から、徂徠より以前、少なくとも水戸藩の武士層においては、『家礼』に基づいて祭祀をすることは、すでにごく普通に行われていたことが知られよう。

注目すべきは、「礼」をいかに現実化するかという問題に対し、徂徠は「礼」を「制礼」「伝礼」「行礼」という三つのレベルに分けて考えることを提案したことである³⁷。実際、「行礼」こそが、礼の現実化問題

に際し徂徠が提示した重要な視点である。「制礼」は「三代聖人」の専売特許であって、「伝礼」は孔子の弟子たちが残した、たとえば『礼記』のような数多の礼書のことである。であれば問題は、「行」において人々はいったい何をどうすべきかにある。「行礼」について、まず「古今華夏の分」があることを、徂徠は指摘する。

礼を行ふに至つては、乃ち古今華夷の分有り。古の時、夏の礼は諸を殷に行ふことを得ず、殷の礼は諸を周に行ふことを得ず、周以後皆な然り。……凡そ『戴記』諸書の載する所は、時王の制を欽む所以なり。是れ古の礼を行ふ者爾りと為す。後世は則ち是れに殊なる。

「行礼」は時代と地域によって異なるゆえ、時と共に変易し、固執してはならないものである。夏から殷、そして周まで、皆そのようであったのだ。これは誠にもっともな正論だが、時と共に変化する「行礼」を誰が制定するのかという大問題が残っている。

故に世の礼を行ふ者、其の時王の制無きに于ては、則ち己むを得ずして、遙かに先王の礼を取りて、己が意を以て斟酌し以て行ふ。温公・朱子の如きは是れなり。既已に斟酌す、豈に其の必ず先王の礼に合するを責めんや。

「温公」は司馬光の『書儀』を指し、「朱子」はすなわち朱熹の『家礼』である。宋代においてもっとも有名なこの二つの礼書を「遙かに先王の礼を取りて、己が意を以て斟酌」して作ったとする。「斟酌」である以上、「先王の礼」と尽く一致する必要はない。このことは、「斟酌」の重要性を強調するものである。では、いかにして「斟酌」するのか。たとえば、日本では次のようにすべきだと述べる。

況んや吾が邦の先王は喪祭の礼を制せず、是を以て世の人遵守する所有ること莫し。則ち又た三代の先王の礼の読み難きに苦しみ、乃ち近く朱子『家礼』を取る。而れども代殊に土殊に俗殊にして、故に亦た一遵守して以て之を行ふことを得ず。則ち必ず己が意を以て其の宜しき所を斟酌して、而る後始めて之を行ふことを得。

現在の日本では、朱子の『家礼』が使われているのはやむを得ないことだが、日本と中国の間には「代殊土殊俗殊」という埋めがたい差があるゆえ、強引に『家礼』を当てはめるのではなく、「己が意を以て其の宜しき所を斟酌」して、つまり日本の特殊性も考慮に入れて必要な変更を加えるべきであると説いている。確かに、『家礼』が日本に伝わったのち、冠婚喪祭のうち、日本の儒者が受容したのは「喪祭」の部分のみであった。「冠婚」の儀礼は日本の社会的風習とあまりにも離れていたため、徳川時代の儒者はほとんど注目しなかったのである。

しかし問題はやはり、どのように「斟酌」するかにある。この問題に対し、徂徠は『礼記』等を典拠に、

斟酌の根柢は「人情」にあると指摘した。

夫れ斟酌とは何ぞ。人情に合ふを求むるなり。伝に曰く「天従り降るに非ず、地従り出づるに非ず、人情のみ」(『礼記』問喪)。則ち聖人の礼を制するは、人情に本づく。故に今礼を行ひて人情に合ふを求むるは、悖らずと謂ふべきのみ。……昔者宰我喪を短くせんと欲す。仲尼曰く「女安ければ則ち之を為せ」(『論語』陽貨)。是れ責辭と雖も、然れども其の期する所必ず心の安きに在るのみ。今足下心の安きと安からざるを以て説を為す、礼の意を知ると謂ふべきのみ。不佞乃ち謂ふ、程朱の礼、其れをして自ら之を行はしむるのみなれば、何ぞ可ならざらんや。

このように、「斟酌」とは「人情」に合うことを求めるに他ならないのである。特に、徂徠は宰我の「三年の喪」の問題に対する孔子の答えである「女安ければ則ち之を為せ」を根柢に、「心の安き」という心理状態こそが「行礼」の最終判断基準であることを主張した。孔子のこの言葉に対する徂徠の解釈に誤りがあることは、また後述する。ここで面白いのは、行礼というレベルにおいて、徂徠は程朱の礼を認め、それに従っても構わないとしたことだ。これについて徂徠は、更に一步を進めて次のように説明した。

不佞曰く、礼を制するを以て之を言へば、程朱の聖人を擬するは非なり。礼を伝ふるを以て之を言へば、程朱の古制を乱すは非なり。若し礼を行ふを以て之を言へば、程朱の礼も亦た可なり、世俗の礼も亦た可

なり、特だ己が心を以て先王の礼を斟酌するも亦た可なり。夫れ先王の礼既に全くは今に行ふべからず、則ち人人己が心の安き所を以て之を断じて可なり。人性を異にし、心面の如く、其の心の安き所、人にして異なる。庸何んぞ傷はんや。祇だ人習ふに安きが故に世俗の礼に習ふ者は、程朱の定むる所を以て安しと為さざること、亦た猶ほ足下の程朱の制を以て安しと為すがごとし。是れ亦た此の如しと知らざるべからず。³⁸

「制礼」と「伝礼」の問題において、徂徠は程朱に対し、厳しい批判を浴びせたが、「行礼」についてはかなり柔軟な姿勢であることが分かる。実はこのような姿勢は、日本が中国儒教を受容・改変する過程においてある種常套的なものである。徂徠の一世代前に活躍した朱子学者の山崎闇斎（一六一八～一六八二）も「朱子既に多く俗礼を用ひ、能く古礼を考へ、深く其の意を酌みて諸を時宜に行うふは、儒者の事と謂ふべし」と述べた。闇斎は、もし朱子が日本に生まれたのであれば、必ずや日本の風習に基づいて『家礼』を作るであらうとまで言い、『家礼』に拘泥するは、絶えて所謂善く朱子の旨を得て『家礼』を用ふる者に非ず。若し能く礼の本を得、事実の宜しきに拠りて之を行へば、朱子の本意を得たりと謂ふべし³⁹と説明した。実はこのことは闇斎や徂徠のみならず、朱熹もよく心得ていた。「某嘗て説ふ、使し聖王有りて復た興れば、今日の礼を為して、怕らくは必ず悉くは古制の如くすること能はず。今且く大綱是なるを得んことを要す。其の小なる処の若きは、亦た尽くは用い難し」⁴⁰。

また特筆すべきは、「人性を異にし、心面の如し」という徂徠独特の「心性論」である。徂徠は人性人

心は具体的・特殊なものであって、そこに人性や人心の共通する本質など存在しないことを強調した。そうであれば、「行礼」もまた人によって異なるはずである。徂徠は現実世界の上で、中国の儀礼を相対化するることによって「礼」の多元化を構築しようとした。先王の礼がいくら崇高なものであっても、現実世界に落着すれば、日中両国の「代殊土殊俗殊」という巨大な差異によって、中国儀礼一元化は必ず打破されねばならない。「程朱の礼」にしろ、「世俗の礼」にしろ、すべて自己の民族的「心情」に基づいて選択されるべきであり、「華を崇拜する」の情で中華文化に結びつくことは不可能である。たとえば、徂徠はとある「華風を慕ふこと深し」である友人を次のように戒めた。「且つ三代の後、中華と雖も、亦た戎狄之を猾し、古の中華に非ず。故に徒らに中華の名を慕ふは、亦た非なり」⁴¹。こうして見ると、「中華かぶれ」という現象について、徂徠ははつきりとした認識を持っている。ゆえに徂徠を「中華かぶれ」と見做すことには、徂徠自身は決して納得しないであろう。彼が安積澹泊と議論していたのは、日本においていかに「礼を行ふ」のかという問題であり、徂徠のいう「斟酌」は中国人ではなく、当時の日本人に対しての言葉であることは、忘れてはならないのである。

四、「行礼」の心理学的基礎

それでは、「斟酌」にどのような基準があるのか。徂徠は『礼記』にある「人情に合ふことを求む」という一句が「斟酌」の基準だとする。聖人が礼を制作した時も「人情を本と為」したのであるから、礼を行う

には「人情に合ふことを求」めねばならない。それでは「人情」とは何か。例をあげると、『詩経』こそが「人情」を端的に表したものだと言われは考えていた。

夫れ古の詩は、猶ほ今の詩のごときなり。其の言 人情を主とす、豈に義理の言ふべき有らんや。蓋し先王の道は、人情に縁りて以て之を設く。苟も人情を知らざれば、安くんぞ能く天下に通行して窒碍する所あること莫からんや。学者能く人情を知りて、而る後 書の義 神明変化す。故に詩を以て義の府と為すは、必ず書を併せて之を言ふのみ。是れ先王の教 妙と為す所以なり。⁴²

こうしてみると、「人情」というものは、徂徠の思想体系の中で核心的地位を持つ、非常に重要な概念である。彼からすれば「孔子は人情を善く識ると謂ふべし」⁴³。したがって、人情は『論語』や六経の中にあるものであって、ゆえに人情とは己一人の感情では決してなく、社会性や歴史性が含まれているのである。換言すれば、聖人が作った儀礼はすべて社会的な人情に基づかなければ、「安くんぞ能く天下に通行して窒碍する所有ること莫からんや」。ゆえに、経典を学ぶ後世の人にとって、「能く人情を知る」ことは特別重要となるのである。一方、前掲「復安澹泊」第六書の中に、徂徠は『礼記』檀弓上にある「其の動なるや、中たり」という一文を根拠に、「人情」とは心から発する情であることを指摘し、さらに、宰我の「三年の喪」の質問に対する孔子の答えである「女 安ければ則ち之を為せ」を根拠に、「人情」に基づく「心安」こそが「礼の意」を把握する鍵であることを主張した。つまり、「礼の意」の把握は外面的規範にとどまらず、

さらに人情に合うかどうかも考慮しなければいけない。そして、この「人情」は内面的な心の働きという側面を有しているのである。

要するに、徂徠は「行礼」とは今の礼を行うものであると強調し、そうである以上、己の意によって斟酌せねばならないが、この「己の意」が「人情に合ふ」か否かは、礼を行う者の「心」が「安き」か否かによるとする。したがって、「行礼」のレベルにおいては、人心の内面的感情が非常に重要になってくるのである。日本について言えば、古代に喪礼がなかったことから、遵守すべき儀礼はどれかという問題すら存在しておらず、このような状況においては、礼を行う者は日本社会の「人情」及び自分自身の内面的感情を斟酌するほかない。これこそが、徂徠が「人人 己が心の安き所を以て之を断じて可なり」と強調した理由であり、また孔子の「女安ければ則ち之を為せ」という言葉を特別に重視した理由である。徂徠の理解によれば、この孔子の言葉は「行礼」の準則を我々に示すものである。

ただし、この「女安ければ則ち之を為せ」という孔子の言葉に対する徂徠の解釈は、『論語』本文の文脈において適切であろうか。この問題については慎重な検討が必要であろう。これからの検討のため、ここに『論語』陽貨の原文全体を掲載する。

宰我問ふ「三年の喪は、期すら已に久し。君子 三年礼を為さざれば、礼必ず壊れ、三年楽を為さざれば、楽必ず崩れん。旧穀既に没し、新穀既に升起、燧を鑽りて火を改む。期にして已むべし。」子曰く「夫の稻を食ひ、夫の錦を衣る、女に干いて安きか。」曰く「安し。」「女安ければ則ち之を為せ。夫れ君子の

喪に居るや、旨きを食ふも甘からず、樂を聞くも樂しからず、居処も安からず、故に為さざるなり。今女安ければ則ち之を為せ。」宰我出づ。子曰く「予の不仁なるや。子生れて三年にして、然る後父母の懷を免る。夫れ三年の喪は、天下の通喪なり。予や其の父母に三年の愛有らんや。」

全体のニュアンスから「女安ければ則ち之を為せ」という言葉を読めば、孔子のこの言葉は、明らかに宰我の「安し」という答えを承けて発したものである。宰我の「安し」は、喪中の「食稻衣錦」⁴⁴は心安らかであるかという孔子の質問に対する答えである。宰我の「安し」という答えに孔子はもう如何ともすることなく、それで「女安ければ則ち之を為せ」と言ったのである。しかも話はここで終わらず、孔子はさらに一步を進めて次のように強調する。君子であれば、喪中には必ずや食べても旨く感じず、音楽を聴いても楽しく感じず、夜も安らかに眠れないから、このような「期年の喪にして已むべし」という真似はできないだろう。だから「今おまえが心安らかにやっているのならば、勝手にすればよい」。言外の意は明らかだ。孔子の「女安ければ則ち之を為せ」という言には、「自分は君子ではないと認めた以上は」という前提があるのである。この会話全体の文脈と隠れた含意からすれば、孔子の「女安ければ則ち之を為せ」という言葉はほめ言葉では決してなく、これ以上如何ともし得ないことを述べたものである。ただ、この対話の中で孔子が「心安き」ことの重要性もたしかに強調していたことも明らかであり、「行礼」には心情的基礎も必要である。ただ孔子が堅持したのは、君子が「三年の喪」を行うことにこそ、心が安らかであると認め得るとすることである。すなわち、「心安き」の前提条件として、行動自体がまずもって規範に合致している

必要があるのである。規範に合致しているという前提条件のもと、はじめて「心安き」が問題となるのであって、この順番を逆にして、「心安き」を前提に、礼を行うより先に、自己の心情に基づいて礼を行うやり方を決めてはならないのである。しかし徂徠の解釈に従って読むと、孔子が感情を唯一絶対の条件として、宰我の行為を積極的に奨励したことになる。これでは、孔子が「三年の喪」を採用するもしないも可という態度をとったことを意味してしまう。

さらに重要なのは後段の内容である。宰我の行為に対して孔子は深い失望を示し、「不仁」であると切り捨て、その上で「三年の喪は、天下の通喪なり」という孔子の立場を強調した。だからこそ孔子は最後に、宰我が父母の「三年の愛」を受けたことがあるのかにさえ疑問を呈するのである。とにかく、この会話のニユアンスや文脈からして、宰我の「三年の喪」に対する疑問及び「期年の喪」という主張に対し、孔子が強く否定していることは間違いない。この意味で、朱熹『論語集注』におけるこの二箇所の「女安ければ則ち之を為せ」に対する解釈は孔子の本意に近いだろう。「初め『女安ければ則ち之を為せ』と言ふは、之を絶つの辞」、「而して再び『女安ければ則ち之を為せ』と言ひて以て深く之を責む」。孔子の態度は明らかである。「安ければ則ち之を為せ」は喪礼を改変する理由とはなり得ない。

間違いなく孔子は自身の価値観と立場を堅持しており、だからこそ宰我の行為を「不仁」であると批判する。もちろん、経書注釈史の中では、宰我を弁護する注釈者もあった。たとえば孔穎達の『疏』では、「宰我、夫子に啓憤し、以て将来を戒むるを思ふ。意は己を屈して道を明にするに在り」という繆協の言葉引用し、これに対し劉宝楠は「此の解極めて確たり」⁴⁵と評価した。これは護教のための弁護であって、その

真偽は本論の主旨とは大して関係がない。重要なのは、この解釈の意図として、繆協にしる劉宝楠にしる、宰我が孔子に「三年の喪」の理由を言わせるために自ら憎まれ役を演じたことである。であれば、「女安ければ則ち之を為せ」は孔子の一時の憤激による言葉に過ぎず、これを根拠に、孔子が宰我の主張に同意し喪期を一年に短縮することを認めたと証明することはできない。

それでは再び徂徠の解釈を見よう。その結論は朱熹及び伝統的注疏とはかなり異なる。徂徠はまず本章の時代背景について重要な判断を下した。

孔子の当時は革命の秋にして、孔子の道大いに天下に行はるれば、必ず礼楽を改めん。宰我の智、蓋し其の意を窺見す。故に「期にして已むべし」の問有り。是れ己れ短喪を欲するに非ざるなり。言ふところは、若し礼楽を制作すれば、則ち期にして已むべきのみ、と。然らずんば、三年の喪は、先王の制なり、当世の人も遵奉して敢て違はず、況んや宰我の聖門に在る、豈に故無くして此の問有らんや⁴⁶。

明らかに、この解釈は徂徠の「聖人制作」史観に密切な関連を有する。もし「革命の秋」でなければ、礼楽を制作する必要もないはずだ。逆に言えば、聖人が礼楽を制作しているからには、必ずや「革命の秋」なのである。

「若し礼楽を制作すれば」以下も徂徠独特の解釈である。徂徠によれば、宰我の言葉の意味は、もし孔子が新たな礼楽を制作するならば「期にして已むべし」——この「期」は一年という意味であり、孔子なら一

年あれば新たな制度を作ることができるといふことである。つまり、宰我の本意は、喪期を三年から一年に変えることではなく、孔子がもし礼樂を改定するなら、一年で十分だということである。徂徠自身も「三年の喪」は「先王の制」であつて、変えてはならないものであり、当時の人々も皆この制度に従っているのに、孔子の門下生である宰我が、勝手にそれを短縮するなど主張するはずがない、としている。徂徠のこの解釈は宰我の心を推測しているものである。まさか先王の制度を変えることができるなど、宰我は思うはずがない、と。明らかに、この推測はかなり唐突なものでもある。現代の史家は一般に、三年の喪は孔子の存命する春秋時代、すでに長い間行われていなかったとする⁴⁷。したがつて、徂徠のこの「期にして已むべし」の解釈が成り立つかどうかは疑わしい。

続いて、徂徠は朱熹と仁齋への批判を展開する。彼は次のように言う。「宋儒好んで自ら高しとし、軽しく人を議す、亡論なり。仁齋先生其の孔門の高弟にして此の問有るを怪しむ」。この「宋儒」が朱熹を指すのは言うまでもない。また、仁齋の解釈については本論の範疇外で、ここでは取り上げない。次に、徂徠は『論語』の本文を飛び越えて、「諸を他書に推す」という方法を用いて、『礼記』を根拠に『論語』を解釈し、その価値判断を打ち出した。

夫れ礼なる者は、人情に縁りて作る者なり⁴⁸。故に孔子安ければ則ち之を為せと曰ふ。後儒道を知らず、故に以て深く宰我を責むと為す。謬てりと謂ふべし。宰我曰く、「君子三年礼を為さざれば、礼必ず壊れ、三年樂を為さざれば、樂必ず崩れん」。見つべし孔子の時、礼樂至重なるのみ、故に宰我它を以て

せずして礼樂を以てす。後世儒者の若き何ぞ此の言有らんや。……夫れ三年の喪は、以て子の哀を尽し、聖人の心此れを以て以て懷抱の恩に報ゆるに足るは、則ち豈に迂ならずや。然れども孔子 爾云ふ所以の者は、迺ち礼の類を取る所を爾りと為す。曾子曰く「終りを慎み遠きを追ふ、民徳厚きに帰す」。是れ礼を制するの意なり⁴⁹。

この解釈中、「礼は人情に縁りて作る者」の「人情」は、徂徠が礼を解釈する時の中心概念である。徂徠は孔子の「女 安ければ則ち之を為せ」という言葉を、情を以て礼を釈する注釈方針によって解釈した。孔子のこの説はまさしく礼の根本は情にあることを表明するものであり、「人情に縁る」の「縁」の字は、人情こそ礼を作る者が依拠する所であると表明するものである。朱熹と仁斎はこれを「深く責むる」の言葉として解釈したのは、彼らが「道」を知らないからである。

むしろ、聖人が礼を作る際、人情が重要な要素であるのも、儒家の伝統的理解である。たとえば、『礼記』坊記には「礼は、人の情に因りて之が節文をなす」という言葉がある。しかし一方、性情論の観点からすれば、人情には喜怒哀楽などの複雑な現れ方があり、たやすく逸脱し偏向を生ずるものでもある。だからこそ礼によって治めなければならない。たとえば『礼記』礼運に「故に聖王は義の柄・礼の序を修し、以て人情を治む。故に人情なる者は、聖王の田なり。礼を修して以て之を耕し……」という一文がある。これは礼などによって人情を涵養することを説くものである。「礼運」にまた「故に聖人の人の七情を治め、十義を修め、信を講じ睦を修し、辞讓を尚び、争奪を去る所以は、礼を舍いて何を以て之を治めんや」ともある。こ

うして見ると、片方では人情は礼の制作に関わりがあると同時に、もう片方では礼は情を陶冶するものでもある。しかし、徂徠は発生学的な意義の上で、聖人が礼を作るには「情に縁る」ものであることを強調した。こうして人情は礼を制作する際の根拠と解釈されることとなったが、人情のうちの善悪是非といった道德問題、徂徠の関心外なのである。

したがって、徂徠のこの段の解釈のポイントは二つある。一つは「礼は人情に縁りて作る者」という旗を掲げること、もう一つはこれによって孔子の「女安ければ則ち之を為せ」という言葉は、実は宰我に対する称賛であると解釈することである。そして、徂徠の強調した「安」とは、自己の意を斟酌し、人情に合する、という意味での安心であるから、「行礼」は「心の安き所」という心理活動に基づくものとなった。徂徠の言う「心」は道徳的な「本心」では決してないゆえ、彼の言う「心安き」は感情的な心理活動の発露であって、道徳とは無関係のものである。「三年の喪」という会話の前後の文脈に関しては、徂徠は無視するか、あるいは断章取義的に読み取って、判断を下した。この判断は明らかに徂徠の「前見意識」先行という特徴であり、その儒教經典に対する解釈は、彼自身の言うような「本意」を完全に把握したものではないかもしれない。

もちろん、徂徠の經典解釈も取るに足らざるものではない。社会的人情および自我の感情を、礼を実践する基礎とする徂徠の考えは、その学問の獨創性を充分に表すものである。重要なのは、徂徠が自身の思想的立場から儒家經典を再解釈したことによって、孔子以後のあらゆる儒学理論を解体し、中国の儒学と異なる「日本化」した儒学を築き上げたことである。

五、まとめ

宋儒を「礼を知らず」と批判する徂徠に対し、彼自身はどのような設計案を持っているのかという疑問がある。実は、礼制度再建に対する徂徠の関心範囲は案外狭かったことに、我々は気付くに至った。彼は主に「神主」制度つまり喪礼のみを問題視して、祭礼の部分については、『祠堂式及通礼徵考』などで涉獵はしたが、詳しく考察したことはなかった。神主の問題に関しては、徂徠は許慎の『五經異議』以降の様々な典籍を考証したうえで、『通典』に記録された荀勗の「神版」は「皆な正に長一尺一寸」とあるから、これも「亦た抛ること無しと為さず」と考えた。したがって、現在の人もこれを参照してよいとし、それによって程朱の「木主」は「高尺有二寸」という間違いを正すのである。しかし、これらの中国經典の研究はどうすれば日本の現実に適用できるのかという問題がある。つまり、日本はどの神主制度を採用すべきなのかという問題だ。それに関する徂徠の回答は、落胆に値するものである。

此の方（日本を指す）の儒者乃ち諸侯大夫に伊川の制を用ゆるを勸む。何ぞ其れ謬てるや。士人采邑有りと雖も居らず、皆な城中に館し、屋舎猥陋、百事苟且、穴迫にして暇日無し。齋すら且つ能くせず、況んや祭薦をや。尚ほ何ぞ主牌の異同を問はんや。其の祀りて褻瀆せんよりは、且く世俗の為す所に従ひ、僧寺に薦するの祖先の安享する所と為すに孰若れぞ。悲しいかな³⁰。

徂徠の見方は相当悲観的である。中国の官僚や士大夫の神主制度は、置かれた環境が異なる日本において、広まることはほぼ不可能だと徂徠はいう。確かに、近世の日本には科挙制度がなく、士人もほとんどが武士の出身で、狭い城下町に集住しており、神主の話以前に、祠堂を立てることもほぼ不可能である。したがって、徂徠は中世以来の慣習通り、喪祭については仏教に一任するしかないと諦めた。「悲しいかな」という悲嘆は、もはや彼の無念の表明である。

もう一つ指摘すべきことは、反宋儒という立場をとっている徂徠だけに、礼制に関しても程朱が考案した礼に不満を覚えている。これに対しては、我々は一定の理解を示さねばならない。ただ、日中両国は「代殊土殊俗殊」という埋めがたい差があるゆえ、中国の儒教式儀礼は日本の風土に合わない処が多いという彼の見解は、さらに重視すべきであろう。しかし、徂徠は江戸時代初期からの日本の儒者が行っていた『家礼』に関する研究と実践に対し、あまり関心を示していないと言わざるを得ない。彼は水戸藩の儒教礼式改革に関する情報をあまり持っていなかったのみならず、この改革の先駆者である、林鷲峰『泣血余滴』『祭奠私議』という中国儀礼の日本化に関する典範とも言える著作に対しても、関心を示した痕跡はなかった。林鷲峰は少なくとも十箇所にわたって『家礼』に日本化的造を施し、その後の江戸時代における『家礼』の実践に大きく貢献したといわれている³¹。したがって、当時次第に起きていた中国儀礼の日本化運動に関していえば、徂徠学の占めた割合はとるに足りないものであったどころか、徂徠は心の安き所という前提さえあれば、「行礼」は世俗の礼や仏教式の礼に従っても構わないとまで言った。どうやら彼はこの問題において、

經典の下支えによる一貫した理論がないようだ。

確かに、學術において徂徠は非常に自信を持っており、孔子の道は自分の方法によって必ず宋儒のバイアスを突破し、本来の姿に戻ることができると信じていた。一方では、徂徠は宋儒の形而上化という傾向を反転させ、孔子の道を礼楽制度に収斂させる努力をし、すべて「礼」に従って行動すれば聖人の道に近づけるとした。もう一方では、彼はあまりにも程朱学の制度に関する努力を軽視し、程朱に対する批判も意地をはることになった⁵²。実際、すでに多くの研究で述べられている通り、朱熹の制度に関する理論研究及び実質的な貢献は儒教史上比類無きものである。朱熹の『家礼』が近世東アジアに広域な影響を持っている——近世日本の事情は少し異なっており、これからの研究を俟たなければならないが——という事実も、これを裏付けるに充分である。

本来、儒者にとって仁義礼智の一つである「礼」は、人性における徳としての存在であると同時に、制度秩序として、客観性をも有する「礼」である。しかし、朱熹が『家礼』序に説明する通り、『家礼』は『礼』経に「少しく損益を加へ」たものであり、それは、「礼」は實際運用においては具体的であり、時とともに損益されるものであることを意味する。したがって、『家礼』が日本に伝わったのち、日本の儒者も必然的に、中国の「礼」をどのようにして日本の風土や人情に結びつけるのかという問題に直面するのである。これは文化交渉史において、必ず遭遇する問題である。

しかし徂徠にとって、この問題は単に厄介だけでなく、彼がこの問題に答えると、様々な理論上の重篤な困難に陥ることになったのである。一方で徂徠は孔子の道に復帰することを目指すが、もう一方では孔子

の道の具体的な内容、すなわち礼楽制度はすでに復元できなくなっていた。『儀礼』や『周礼』のような貴族階級の礼においては特にそうであった。また、一方で彼は宋儒を批判し、彼らは礼を知らないと攻撃するが、もう一方では『喪礼略』のように朱熹の『家礼』を参考にせざるを得なかった。さらに、一方で徂徠は礼を「制礼」「伝礼」「行礼」という三つのレベルに分けることによって、經典の研究と実際の応用とを分離させることを図るが、もう一方では当時の日本において礼制度を再建することはほぼ不可能であることを深く感じていたのである。

最後に指摘すべきは、事实上、中国儒学の經典を再解釈することによって徂徠が築き上げたのは、日本儒学であるということだ。徂徠は宋儒形而上学の転覆者であることは明らかであるが、孔子の道の再興者では決していない。徂徠学の歴史的意義は、中国儒学の日本儒学への転換を加速させたことにあり、江戸時代のその後の思想的展開において、様々な可能性と多様性を生じさせたことにある。

1 以上は『弁道』一八条、『荻生徂徠』（日本思想大系三六、岩波書店、一九七三、以下同じ）二〇五頁。按ずるに、徂徠によるこの孟子解釈はもちろん彼の思想的立場に基づくある種の価値判断である。孟子学の立場からすれば、孟子が「善悪皆心」であることに賛同するかどうかは疑わしい。しかし、我々は、徂徠のその孟子理解に誤りがあり、我々の理解こそが孟子の「本意」であるなどと、孟子を「護教」するために徂徠を非難する必要はない。なぜなら、一歩間違えば、このような非難が中国儒教のバイアスで「日本儒教」

- (あるいは「韓国儒教」)を認識することに陥り、異なる地域における文化交流の中で、中国と異なる儒教理論が展開されたということを無視することになりかねないからである。しかし、これは「東亜儒学」というテーマはいかにして成立しうるかという学術問題であり、本稿の扱う範囲ではない。詳しくは、黄俊傑『東亜儒学研究的回顧与展望』(台湾大学出版中心、二〇〇五)、拙稿「試説「東亜儒学」何以必要」(台湾大学人文社会高等研究院『台湾東亜文明研究学刊』第八卷第一期(総第一五期)、二〇一一・六)、「東亜儒学」芻議——就普遍性与特殊性的問題為核心」(『中国学術』第三二輯、商務印書館、二〇一二・九)参照。
- 2 それぞれ『弁道』一七条(二〇五頁)、二二条(二〇六頁)、三条(二〇二頁)。
 - 3 『四書章句集注』五一頁(中華書局、一九八三)。
 - 4 『弁名』礼・第一則。『荻生徂徠』(日本思想大系三六、以下同じ)二一九頁。
 - 5 『論語徴』乙卷(『荻生徂徠全集』第三卷、みすず書房、一九七八)一〇七頁。『論語徴』甲乙丙丁四卷は『荻生徂徠全集』第三卷所収、戊己庚辛壬癸は同第四卷所収。以下卷名と頁数のみを掲載する。
 - 6 『論語徴』乙卷、一〇二頁。
 - 7 『論語徴』辛卷、一三六頁。
 - 8 『弁名』徳・第一則を参照。二二二頁。
 - 9 徂徠は次のように言う。「性相ひ近し、習ひ相遠し」。性なる者は性質なり。人の性質、初めより甚だしくは相ひ遠からず。習ふ所の殊なるに及んで、而る後賢不肖の相ひ去ること、遂に遠遠なるを致す……故に習ひには誠に善悪あり。而れども孔子の意は、専ら学んで君子と為るに及んで、而る後その賢知才能、郷人

- と相ひ遠きことを謂ふのみ。未だ嘗て善悪を以て之を言はざるなり……孟子に性善の言ありし自りして、儒者性を論じ、万古に聚訟し、遂に以て孔子性を論ずるの言と為して、勸学の言たることを知らざるなり」(『論語徴』壬卷、二七六頁)。彼からすれば、孔子の言う性が最も適切で、その旨は「勸学」であつて、善悪をもつて性を論ずるものではない。性の善悪は「学」によるものゆえ、善を学べば善人になり、悪を学べば悪人になる。そして、人はなぜ必然的に善や悪を学ぶかに至つては、抽象的な人性善悪論で決めるのではなく、人性の「質」に帰結すべきものである。「質」は人によつて異なるゆえ、「性」もまた人によつて異なる。性はそれぞれ異なるから(性人人殊)、徳もまたそれぞれ異なる(徳人人殊)、もしその徳を成就させたのであれば、「学」においてするほかない。彼は言う。「徳、性を以て殊なる、ゆえに多品有り、然るに必ず学んで以てこれを成さしめ、然る後以て徳とすべし」(『論語徴』壬卷、二八七頁)。そして、成功した後には「おのおの其の徳を成し、おのおの其の才を達す」(『徂徠集』卷二四「復水神童」第二書、第二五八頁)。「近世儒家文集集成」第三卷、ペリかん社、一九八五、以下同じ)。人性は「多類」、道は「多端」であるゆえ(『弁道』第七條、二〇二頁)、社会形態や礼楽文化もまた多元でなければならぬ。
- 10 『論語徴』辛卷、二七〇頁。
- 11 『徂徠集』卷二四「復水神童」第二書、二六一頁。また、「事と辞」に関しては、この書状の「(同二五九頁)」からもわかるであろう。
- 12 前掲「復水神童」第二書、第二五九頁を参照。
- 13 同前、二五七頁。

- 14 『論語徴』辛卷、二七一頁。
- 15 『論語徴』乙卷、一〇八頁。
- 16 『弁名』極・第一則、二四八頁。
- 17 朱熹の「皇極」に関しては、拙文『宋代政治思想史上的「皇極」解釈——以朱熹「皇極弁」为中心』(『復旦学報』二〇一二、第六期)を参照。
- 18 『弁道』第六条、二〇二頁。
- 19 『徂徠集』卷二八『復安積澹泊』第三書、三〇三頁。
- 20 以上に関しては、吾妻重二著、呉震・郭海良等訳『朱熹「家礼」実証研究——附宋版「家礼」家校勘本』(華東師範大学出版社、二〇一二、一九二〜一九三頁)参照。吾妻氏の考察によれば、徳川時代前期・中期の『家礼』に関する注目すべき論述は以下の通り。伊藤仁斎『読家礼』、山崎闇斎(一六一九〜一六八二)『文会筆録』巻一にある『家礼』に関する覚書き、三宅尚斎(一六二二〜一七三四)『朱子家礼筆記』、浅見綱斎(一六五二〜一七二五)『家礼師説』及び『通祭喪葬小記』、若林強斎(一六七九〜一七三二)『家礼訓蒙疏』、室鳩巢(一六五八〜一七四三)『文公家礼通考』、新井白石(一六五七〜一七二五)『家礼儀節考』等。詳細は上掲吾妻氏著書、五四〜七四頁。
- 21 『徂徠集拾遺』「嬪三宅氏墓志」を参照(三四五頁)。ただ、この墓志の論述内容は簡略である。また、逸名氏の抄本『徂徠先生年譜細君墓表神主一卷』(関西大学泊園文庫所蔵)所収の「徂徠先生配三宅氏孺人之墓代」によると、「後事一遵『文公家礼』」の後には「門生田中省吾題銘其碑。銘曰『生為儒者妻、死獲儒

者葬』という一文がある（今中寛司『徂徠学の史的研究』思文閣、一九九二、八頁より引用）。

22 上掲『徂徠先生年譜細君墓表神主一卷』所収「徂徠先生年譜」、「母兒鹿氏墓碑銘」参照（前掲今中寛司『徂徠学の史的研究』、八〜九頁より引用）。

23 『通解』は『儀礼』一七篇を六つの部類に分けた。家礼、郷礼、邦国礼、王朝礼、喪礼、祭礼である。

徂徠がしきりに言っている「礼楽」は、『儀礼経伝通解』に従えば、第三の「邦国礼」に属する。上山春平「朱子『家礼』と『儀礼経伝通解』」（京都大学人文科学研究所、『東方学報』第五四号、一九八二）参照。

24 それぞれ『徂徠集』巻二八「復安積澹泊」第三書、三〇三頁、『論語徴』戊卷、六九頁、同戊卷、八六頁、同庚卷、一六一頁。それと同時に、徂徠は仁齋に対しても同じ批判を下している。「仁齋もまた礼楽を識らざるなり」（同庚卷、一八九〜一九〇頁）。

25 『弁名』礼・第一則、二二九頁。また、「序和」とは、程朱が『論語』学而にある「礼の用は和を貴しと為す」の一文をあまりにも強調しすぎたせい、そのあとの「礼を以て之を節す」という孔子の言葉を見落としたことである。徂徠からすれば、人の行為を制する「之を節す」こそが礼楽の本質である。

26 安積澹泊『澹泊齋文集』（『続群書類従』一三、国書刊行会、明治四二年刊本、以下同じ）では七通の書信を収録してゐる。両者の書信の往来は享保七年（一七二二）から享保十二年（一七二七）の間に行われてゐる。なお、安積澹泊は朱舜水の弟子で、水戸藩儒。

27 『徂徠集』巻二八「復安澹泊」第三書、三〇三頁。按ずるに「復安澹泊」第五書では、上述の程朱祭礼論における二つの問題点は、徂徠自らが発見したものであることを強調している。「祭を称すること則ち四

代を僭と為し、主を称すること則ち尺有二寸を僭と為す。是れ不佞の説なり」(『徂徠集』卷二八、三〇五頁)。

28 これに関しては、前掲吾妻重二著『朱熹「家礼」実証研究』第四章・第三節参照。一四四～一四八頁。

29 『朱子語類』卷九〇、二三一八頁。

30 例えば「不佞曰く、礼を制するを以て之を言へば、程朱の聖人に擬するは、非なり。礼を伝ふるを以て之を言へば、程朱熹の古制を乱るは、非なり」(『徂徠集』卷二八『復安澹泊』第六書、三〇七頁)。

31 仁斎は『中庸』の「天子に非ざれば礼を議せず、度を制せず」を根拠に、「有宋の諸儒礼書を多く定め」(『輒ち道の為に非ずして、実は道を賊ふの具なり』(『古学先生文集』卷六「読家礼」、古義堂刻本、一五～一六頁))と痛烈に批判した。さらに朱熹に対し次のように批判する。「若し文公をして其の他の礼喪祭の礼の若きを以て、古を酌し今に通じ、以て自ら行ふの儀と為して、後学の規と為すに意無からしむれば、則ち亦た善ならずや。而して後の学者又た当に取りて以て法と為すべし。惜しいかな、其の此より出でて、還つて自ら天下後世の礼を定めんと欲するを知らず。其れ亦た謬てり」(同前、一七頁)。また、『古学先生文集』は享保二年(一七一七)に刊行されたもので、徂徠も読んだ可能性はある。

32 『政談』(『荻生徂徠』日本思想大系三六)四一三頁。

33 『徂徠集』卷二八「答松子錦問神主制度」、三〇八頁。

34 たとえば、文禄・慶長の役で捕虜となった朝鮮儒学者姜沆(一五六七～一六一八)は「日本に素より喪礼無し」(姜沆『看羊録』平凡社、一九八四、一八三頁)とあきれ気味に記録している。

- 35 『澹泊齋文集』巻八「答荻徂徠書」第四書、四一四～四一五頁。
- 36 『澹泊齋文集』巻八「答荻徂徠書」第五書、四二二頁。
- 37 この分類法は徂徠の名著である『弁道』『弁名』『論語徴』には見当たらないことが指摘されている。田尻裕一郎「音楽・神主と徂徠学——藪慎庵・安積澹泊との往復書簡をめぐって」（東北大学『日本思想史研究』第一四号、一九八三、二六頁）参照。
- 38 以上の引用は『徂徠集』巻二八「復案澹泊」第六書、三〇六～三〇七頁。
- 39 若林強齋（一六七九～一七三二）『家礼訓蒙疏』巻一「通礼」。吾妻重二『家礼文献集成・日本編一』「解説」（二四八頁）より引用。若林強齋は闇齋の孫弟子で、この引用は闇齋の原話を祖述したものである。
- 40 『朱子語類』巻八四、二二八五頁。
- 41 『徂徠集』巻二五「復柳川内山生」二七〇頁。徳川時代の後半、特に近代に入ったあと、徂徠は典型的な「中華かぶれ」であるとする意見がある。この問題については本稿では扱いきれないが、一つだけ、反対意見を紹介しよう。吉川幸次郎は、徂徠は普遍主義の立場に立つ民族主義者であり、しかも典型的な日本の思想家であると論じた。氏の「民族主義者としての徂徠」及び「日本の思想家としての徂徠」（『仁齋・徂徠・宣長』所収、岩波書店、一九七五）参照。
- 42 『弁名』義・第五則、二二二頁。
- 43 『論語徴』壬卷、三〇七頁。
- 44 これは、『儀礼』喪服伝にある「居喪既に虞すれば、蔬食を食ひ水飲す。既に練すれば、始めて菜果を食

ひ、素食を飯す」を指している（劉宝楠『論語正義』卷二〇、中華書局、一九九〇、七〇三頁、以下同じ）。喪中の場合、稻を食べて、錦の衣を着るといふ行為は明らかに礼に悖る。

45 劉宝楠『論語正義』卷二〇、七〇一頁。

46 『論語徴』壬卷、三〇三頁。

47 たとえば、劉宝楠は『公羊伝』を根拠に「是れ三年の喪は、当時久しく行はれず」と指摘した。ただ、『礼記』檀弓の子夏・閔子騫など、みな三年の喪を終わらせた後で孔子と会うことを根拠に、孔子の門下は「皆な能く之を行ふ」（『論語正義』卷二〇、七〇一頁）と主張する人もいる。

48 徂徠のこの説は『礼記』楽記の「礼楽の説、人情に管す」に基づく。あるいは、『史記』卷二三「礼書」の「三代損益を觀て、乃ち人情に縁りて礼を制することを知る」（『二十五史』、上海古籍出版社、一九八六、一五四頁）から直接引用したのかもしれない。徂徠は古言に近いという理由で、『史記』を非常に重視している。『徂徠集』卷二三「与藪震庵」第七書、二四八頁参照。

49 『論語徴』壬卷、三〇三〜三〇七頁。

50 『徂徠集』卷二八「復安澹泊」第五書、三〇五頁。

51 吾妻重二『日本における「家礼」の受容——林鷲峰「泣血余滴」「祭奠私議」を中心に』（吾妻重二、朴元在編『朱子家礼と東アジアの文化交流』汲古書院、二〇一二、一八五〜一八七頁）。

52 たとえば、徂徠は次のように宋儒を批判していた。「後世の儒者は、徒に異を世俗に標し以て自ら矜ることを好みて、其の意に以為へらく実は鬼神無し。故に率ね伊川の制に沿ひ、以て儒者の礼の当然として、尊

嚴する所以の道を知らざれば、則ち先王 鬼神を敬ふの意 荒めり」(『徂徠集』卷二八、「復安澹泊」第五書、三〇五頁)。徂徠の鬼神論に関しては、本論の範疇外ゆえ、詳しく論じることとはできないが、徂徠の後世儒者が「伊川制」を使うのは「無神」論を信じているからだという指摘は度を過ぎたものである。彼の理論は時々意地と交差していて、紛らわしいところがある。徂徠の鬼神論に関しては、子安宣邦『(新版)鬼神論——神と祭祀のデイスケール』(白沢社、二〇〇二)一二二～二二五頁を参照。

【原題「徳川日本徂徠学的礼儀制度重健」(『復旦学報(社会科学版)』二〇一四年第一期)】