

江戸後期の礼楽論に関する一考察：塚田大峯『聖道得門』を中心に

その他のタイトル	Late-Edo Reigakuron (礼楽論) through the Eyes of Tsukada Taiho
著者	韓 淑?
雑誌名	關西大學中國文學會紀要
巻	44
ページ	17-30
発行年	2023-03-20
URL	http://doi.org/10.32286/00028160

江戸後期の礼楽論に関する一考察

——塚田大峯『聖道得門』を中心に——

韓 淑 婷

一、はじめに

寛政二年（一七九〇）六月、寛政改革の一環として、松平定信をはじめとする幕府首脳は異学の禁の達しを発し、文教政策において朱子学に統一しようとする姿勢を示した。その背景には、享保以後、朱子学・陽明学・古義学・復古学が世に出揃い、中国から渡来する書物も増加しつつあり、学問の「量と質において近世で最も多彩な百家鳴争の時」⁽¹⁾にあった中、学問の方向をどこに定めるべきかという幕府の苦慮があった。確かに、江戸後期の思想界では、儒学に限ってみても、徂徠学の隆盛の余波が残っているものの、折衷学派や古注学派が興り、『四書』に限らず、『五経』や諸子に対する実証的な研究がなされ、自由な学風を呈していた。

このような江戸後期の儒学思想に関する研究は、近年大いに進展されつつある⁽²⁾が、「礼楽論」からのアプローチはさほど多くない。しかしながら、徂徠学を語る際に避けられない「礼楽論」が、徂徠以後の思想界においていかに受け継がれ、いかに変容されていったのかについて明らかにしなければ、徂徠学の影響を受けた上でまた新たな学問主張を展開していた江戸後期儒学思想界の実相が解明できかねよう。そこで、本稿では江戸後期の礼楽論に注目し、この時期の代表的儒者の一人である塚田大峯と彼の著作『聖道得門』を通して、徂徠学以後の礼楽論について一考察を加えたい。

塚田大峯（一七四五―一八三二）、名は虎、通称多門。信濃国の藩医家に生まれ、朱子学者室鳩巢の門人であった父に経学を学び、江戸に遊学し、常師につかずに独学した後、儒者細井平洲の塾に通い、助講として諸藩諸世子に講義した。天明元年（一七八二）、尾張藩九代藩主徳川宗睦の侍講となり、後に藩校明倫堂の督学となる。寛政二年（一七九〇）、藩主宗睦と老中松平定信に対して意

見書を出し、異学の禁を厳しく批判する。四書五経をはじめ、多くの中国古典の校注書を著し、藩校明倫堂では日課の十三書を悉く自注の書を使用したという。大峯の学問は注釈を中心とした客観的な研究がなされ、「塚田学」や「大峯学」とも称されていた(3)。

塚田大峯の思想に関する先行研究は、彼の思想全体に関して網羅的に論じるものが多く、大峯思想の細部まで論じ及ぶものは、管見の限り極めて少ない(4)。そのため、本稿での考察を通して、「大峯学」の個別研究に寄与することも期待できよう。

二、『聖道得門』における「聖道」と「門」

1、学問における「門」の意味合い

『聖道得門』は寛政四年(一七九二)に出版され、大峯の著作の中においても「塚田学の体系と方法を明瞭直截に示すもの」(5)と評価されるほどである。『聖道得門』は大峯のある慨嘆から始まっている。その慨嘆とは、孔子の弟子である子貢が師孔子の学問を学ぶ際に、きちんと学問の「門」より入るべきものの、実際その学問の「門」を見つけた人は非常に少ないと語り、この話に対して、大峯は「実なるかな」(6)と嘆かわしく言ったことである。なぜならば、大峯は孔子没後の学問界について、春秋戦国時代を経て漢代に至って、さらに宋儒が現れた後も、聖人の学問の「門」を見つけた人が一人もいないと考えているからである。

孟子・荀子に対して、大峯は「戦国の時に至りて、孟軻・荀卿、かれ以てその門を得ざるにあらずといへども、然れども亦、皆自ら壇宇を作りて、未だ能く聖人の宮室を守衛することを為さざるや、則ちその宗廟の美、百官の富に於ける、見るといへども、なほ見ざるがごとし。」「『聖道得門』、一二八頁」と言い、孟子・荀子が新たに一家の見識を立てて聖人の学問を守っていないため、宗廟の美や百官の富のような聖人の学問の奥義を得ていないと批判している。続いて焚書坑儒後の学界を再興した漢代について、大峯は「漢興るに至りて、務めてその宮牆を修復し、諸儒各造作すること有れども、然れどもまた穿鑿多く、且つその陰陽・五行は、則ち聖人の門戸にあらず」(『聖道得門』、一二八頁)と考え、漢儒が聖人の学問をむやみに憶測するところが多く、陰陽家や五行家の説く学問も聖人のものと離れ離れであるため、漢儒の学問が「聖人の門戸にあらず」と結論付けている。宋儒についても、大峯は「宋儒に及んで、好みてその門を闢ふといへども、然れどもその將に心性の理を窮めて、以て本然の室に復せんとして、更に一道

の家を建設すれば、則ち亦聖人の門戸にあらず」(『聖道得門』、一二八頁)と述べ、宋儒の学問主張である窮理論や修養論、本然氣質の性論は一つ新たな専門を立てたものであるため、これもやはり「聖人の門戸にあらず」と言わざるを得ないと考えているのである。

ここから、大峯には徂徠学の復古的学問態度が見られるとともに、聖人の学問は気軽に行うものではなく、正しい「門」より入って、きちんと取り扱わなければならないという厳格な学問態度を持っていることが伺えるものである。このような厳しい視線で学問を審視する大峯は、日本の儒学系譜についても、やはり同じく次のように考えている。

しかるに我が東方、經学興りしより、中世に及ぶまで、専ら漢魏の経営に従ひて、未だ以てその封域を踰ゆる者有らず。後、彼の窮理の学来るに至りて、郷党の学者、乃ち規規然としてその蓬戸に入り、僅かに環堵の室に安んじて、終にかの仇たる阜門を知らざる者衆し。しかるに、今、泰平の渥沢、幾ど外戸にして閉ぢざるに及んで、しかして文運日に隆んなるや、則ち俊秀の士、能くかの冨門圭竅を出でて、崇殿広夏有ることを知る者、往往これ有るなり。然れども、この輩の如きも亦、各自ら造作する所有るは、乃ち未だ以てその門を得たりと為すは有らざるなり。(『聖道得門』、一二八―一二九頁)

つまり、日本では中世までは専ら漢魏の經学の枠内で学問が行われ、宋代の窮理学が伝わってきて以来、俗世の学者はまた窮理の枠に囚われ、ついに高大な聖人の学問の「門」さえ知らない人が多くいた。それに対して、徳川泰平の世に恵まれた今世では、文運も日に盛んとなり、窮理学の枠に閉じ込められず、儒学本来の豊かな思想性を知っている俊秀の士もたくさん出てきている。しかしながら、彼らは我流の理解より学問を作っているため、未だ聖人の学問の「門」を得たとは言えないと大峯が指摘していることが読み取れる。

以上大峯の中国と日本における学問の変遷状況に対する分析から、彼が言っている「門」とは、学問の「正道」を示すための入り口のことであり、そして「正道」とは言うまでもなく、自己流の理解や發揮をせず、聖人である孔子の学問を忠実に継承したものの、あるいはそうしようとしたものでなければならぬということがわかるのであろう。それでは、大峯が理解している孔子の

学問、すなわち「聖道」とは何を意味しているのだろうか、この点は『聖道得門』の著述意図とも繋がるため、次節において検討したい。

2、『聖道得門』の作成意図および「治安の道」

『聖道得門』の作成意図について、大峯は「故に我が党の子弟の為に、直ちに聖人の建設する所を指して、以てその門を表示するのみ。冀はくは、我が党の子弟、苟しくも先王聖人の道を学びて、志立ち徳成りて、以てこれを国家に行はんと欲せば、乃ち以てこの門由りして入らざるべからざるなり。」(『聖道得門』、一二九頁)と表明している。弟子のために聖人の学問の「門」を示すとともに、弟子に聖人の道を学んで、徳を成して、最終的に国家に貢献してほしいという大峯の期待、そして、学問は単なる知識の習得だけではなく、治国安民のために為すものでなければならぬという彼の学問観が伺えよう。

つまり、大峯における「聖道」とは学問から治国安民へという「治安の道」を内容とするものである。「この治国安民への過程を、経書に証しつつ、段階的に明瞭ならしめたのが、『得門』の一書」⁽⁷⁾であるとも指摘されているように、大峯は治国安民への道のりについて『聖道得門』を著述し、彼はまたかかる作成意図のもつとで、「治安の道」に向けて士君子の為すべき学問と行動規範とについて、志を立てるための「志道」・「拠徳」・「依仁」・「游藝」、徳を成すための「興詩」・「立礼」・「成楽」、君子の枢要と為すための「知命」・「知人」の九門に分けて明示した。

『聖道得門』において、大峯は終始この「治安の道」について強調している。「志道門第一」において、彼はまず「所謂治安の道は、古への聖王明君、国を治め天下を安んずるの道にして、その礼楽刑政、布べて経籍に在る者なり。士にしてこの道に志なき者は、以て士たるに足らざるべし、なほ農工商のその事に志なきがごとし。」(『聖道得門』、一三三頁)と語り、古の聖王明君が「治安の道」の具体的内容である礼楽刑政について経典において述べており、士君子たる者がこの「治安の道」に志を持たなければならぬと主張している。換言すれば、大峯において「治安の道」は士を目指すべき道であり、「士の道」はすなわちほかならぬ「治安の道」そのものである。故に、彼は他人門の論述においても、必ず冒頭部において「凡そ、士の道に志す者」(「拠徳門第二」)や「凡そ、士君子の、治安の道に志して」(「興詩門第五」)、「凡そ、士君子の、治安の道を学ぶ者」(「知命門第八」)といった文言を

用いて、「治安の道」という「聖道」の主旨を最も前面に出し、反復しているのであった。

勿論、大峯におけるこのような「聖道」理解は、彼独自のものではなく、荻生徂徠の「先王の道は、天下を安んずるの道なり。」（『弁道』、十二頁）や「礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり。」（『弁道』、十三頁）といったような、徂徠学の基本論理を継承したものであることがわかる。問題はこのような「道」理解の下で、同じく「道」の具体的内容として「礼楽刑政」を重んじる大峯であるが、彼はまた徂徠学と異なる礼楽観を示していた。以下において、『聖道得門』の中でも大峯の礼楽観を最も直接的に反映したと言える「立礼門」と「成楽門」とを通して、彼の「礼」と「楽」とに対する理解についてそれぞれ詳細に検討したい。

三、大峯の礼楽観における「礼」―「立礼門」より

1、「礼に立つ」とは

まず、「立礼門」の「礼に立つ」について、大峯は「その身の長くその位に立つことを得る所は、唯礼のみ。故に曰く、『礼に立つ』と。『立つ』とは、なほ『位なきを患へず。以て立つ所を患ふる』の『立つ』のごとく、身をその位に立つるを謂ふなり。」（『聖道得門』、一四九頁）と述べ、「位に立つ」と同義で解釈している。

続いて、「位に立つ」について、彼は「所謂身をその位に立つとは、人の父と為らば父の位に立ち、人の子と為らば子の位に立ち、人の君と為らば君の位に立ち、人の臣と為らば臣の位に立ち、凡そ王侯・大夫・士・庶人は、人倫の節、貴賤の等、皆各能く身その所に立つるの謂なり。」（『聖道得門』、一四九頁）と説明している。つまり、大峯において「礼に立つ」とは身を「位」に立たせるためのものであり、「位に立つ」とは、家庭においては父より子まで、社会においては君より庶民までの人々がそれぞれの階級身分の等差を遵守し、身分に相応しい行動をするという内容を有するものである。

大峯におけるこのような「礼に立つ」に対する捉え方は、徂徠のそれに対する理解とは相違するものだと言わざるを得ない。なぜならば、徂徠が『論語徴』において、「礼に立つ」について、

「礼に立つ」と云ふ者は、凡そ上は朝廷宗廟自り、下は郷党朋友に至り、外は則ち聘会軍旅蒐狩、内は則ち「闈門の中」、以て言語容貌の間、器服制度の際に至るまで、先王みな之が礼を立て、以て「徳の則」と為し、執りて之を守る。之を習ふこと久しうして、ひとみな以て道に立つこと有りて移し奪ふべからざるなり。『論語微』一、泰伯篇第八章、三一九頁）

と述べており、「礼を守る」という意味で解釈しているからである。つまり、徂徠において、先王が立てた礼は朝廷より民間まで、他所より闈門までという上・下・外・内の区別を設けた上で制定されたものであるもの、徂徠が注意したいのは、「言語容貌の間」より「器服制度の際」に至るまで「礼」が存在するという「礼」の普遍性であり、上下内外の身分差を強調しているわけではない。

それに対して、大峯が理解する「礼に立つ」とは、「人倫の節」や「貴賤の等」という「位」＝階級身分を強調したものであることは明白である。大峯におけるこのような「礼に立つ」に対する捉え方が、彼の「その身は長くその位に立つことを得ずんば、則ちまた治安を成すこと能はざるなり。」『聖道得門』、一四九頁）という考え方にも繋がりが、すなわち、大峯において「位に立つ」ことが実現されるのは「治安を成す」ことの前提であり、彼は階級身分制度が厳守されてからこそ世の中が安んずるとしていることは、言を俟つまい⁽⁸⁾。

2、「礼を学ぶ」から「礼の実」へ

大峯は常に「礼」の必要性を説いており、「古への士君子は、礼を学ぶを以て急と為す。」『聖道得門』、一五〇頁）と彼が言うように、「治安の道」に志す士君子は「礼」を学ばなければならない。それでは、いかに「礼」を学び、どのようにして「礼」を身につけられるのか、この点について、大峯は理論と実践との二つの面から次のように述べている。

理論の面において、彼は「しかして今、礼を学ぶこと、これをいけません。蓋し周室の衰へし従り、戦国の時に至りて、しかして古への礼経は、乃ち残欠して具せず。かれ残欠して具せずといへども、なほ三礼の存する有れば、則ち須らくこれを熟習すべし。」『聖道得門』、一五一頁）と言い、儒教經典に記載されている「礼」をしつかりと学ぶことを主張している。周知の通り、儒教經典の

中でも、周室の衰退や春秋戦国の戦乱、そして秦代の焚書坑儒を経た後、「礼」に関するものがほとんど残欠して揃っておらず、当今に伝わった唯一正統と思われるものは『三礼』（『儀礼』『周礼』『礼記』）であった。勿論、大峯も『三礼』を重要視するため、『三礼』を熟習すべきだと説いている。

ただし、『三礼』だけでも「礼」の具体的内容になると、相当数の礼儀作法があるため、それをすべて堅実に学習して理解することは至難な業である。そこで大峯が提案するのは、実践の面において「礼」を実行するという方法である。彼は「所謂礼なる者は、経礼三百、曲礼三千、その数はかれ多しと曰ふといへども、要は人倫の節にあらざる者莫く、皆これ人をして能くその節を履ましむるの教にして、徒威儀を文飾するの事にあらざるなり。故に孔子、子張に謂ひて曰く、『爾以て必ず几筵を鋪きて、升降し酌献酬酢し、然して後これを礼と謂ふと為せるか。言ひてこれを履むは礼なり』と。」（『聖道得門』、一五一頁）と語り、「礼」の種類や作法はその数が多いものの、「人倫の節」から外れるものがなく、そもそも「礼」の本質は人々にこの「人倫の節」を守らせるためのものであり、立ち居振る舞いに威厳を飾るためのものではないと理解している。ゆえに、彼は孔子が『礼記』の中で弟子に語った「礼」の作法を「履む」、つまり「礼」を実際に行うという言葉について格別に強調していた。

要するに、理論の面において「礼」の具体的条目を学び、それを理解したり覚えたりすることも大事であるが、それよりも実践の面において「人倫の節」を履み、「礼」に従って行動し、「礼」を実際に実行することこそ「礼」の本質を掴んだやり方であると大峯は主張していると言えよう。

そして、「人倫の節」について、大峯はさらに「然れば則ち父と言ふや、則ち父の節を履み、子と言ふや、則ち子の節を履み、君と言ふや、則ち君の節を履み、臣と言ふや、則ち臣の節を履み、凡そ王侯・大夫・士・庶人は各その等級に協して、しかして能く人倫の節を履む。これ乃ち礼の実なり。」（『聖道得門』、一五一頁）と指摘している。すなわち、父・子・君・臣に対してそれぞれの「人倫の節」を履むことが要求されるが、「人倫の節」とはほかでもなく身分等級に由来するものであるため、王侯・大夫・士・庶人がそれぞれの身分等級に相応しく行動すれば、「人倫の節」を履むことになるという論理である。つまり、大峯において、「人倫の節」を履むことは「礼の実」そのものであったと約言できよう。

ここで本章の最初において論じた「礼に立つ」、「位に立つ」に対する大峯の解釈を想起されたい。大峯において、「位に立つ」と

人々がそれぞれの階級身分の等差を遵守して、身分に相応しく行動するということを意味するものである。そして同時に、大峯において「礼」とは「位」に立たせるためのものであり、且つ「礼」の本質は「人倫の節」を履むことであり、それは人々が身分等級に相応しく行動することを通して実現されるものなのである。要するに、大峯において、「礼」・「位」・「人倫」の論理が一体となっており、「人倫」の身分等級を遵守することはほかならぬ「礼」を実行することであり、居るべき「位」に立つことであつた。このように、大峯における「礼」理解のポイントが、「人倫」身分等級の差を遵守することで「礼」の実践が期待されることにあり、徂徠の日常のすべてにおいて聖人が「民の極となす」⁽⁹⁾のために立てた規範としての「礼」理解とは位相を異にするものであると言えよう。

四、大峯の礼楽観における「楽」——「成楽門」より

1、「政」と相通ずる「楽」

「拠徳門第二」において、大峯は「凡そ、士の道に志す者は、身先づ徳に拠らざるべからざるなり。」⁽¹⁰⁾『聖道得門』(一三五頁)と説き、「治安の道」に志す士君子における道徳修養の重要性について主張している。大峯における「徳」は「孝弟を以て至徳要道と為すなり。」⁽¹¹⁾『聖道得門』(一三六頁)とあるような「孝弟」を要とするものであるが、彼はまた「成楽門第七」において、「凡そ、士君子はかれ能く礼を学びて、以てその身を立つといへども、然れども躬ら未だ和順の徳を成さざれば、則ち亦人心をして和順せしむること能はず。しかしその以て和順の徳を成すべき者は、乃ち楽の教なり。」⁽¹²⁾『聖道得門』(一五二頁)と言ひ、礼楽論において「和順の徳」を提起し⁽¹⁰⁾、かかる「和順の徳」を実現させるためには「楽」の教化が必要不可欠だと指摘している。

「楽」の制作について、大峯は

所謂楽なる者は、古昔聖人これを制して、以て天下の人心をして和順せしむる所者にして、その本、人心由り生ずるなり。凡そ人心の動く、物これをして然らしむるなり。物に感じて動き、動けば則ち七情交発す。発して声に形る。声に清濁高下の変有り。変じて以て文章を成す。ここに於いてか、五声・八音、律呂を比して、以てその倫理を諧して、能くその以て感ずる所を節

す。これこれを樂と謂ふ。『聖道得門』一五二頁)

と述べており、すなわち、「人心」は動くものであり、動ければ「七情」が発生し、「声」のかたちとして現れ、「声」にはまた清濁高下の變化があり、この變化によつて「音」が形成される。そして、「樂」というのは、聖人がこのように自然的に発生した「五声」と「八音」とを「律呂」に比して制作したもので、「倫理」をととのえ、人の感情が限度を越えないように適度に「節」するためのものなのである。

大峯におけるこのような「樂」理解が、『礼記』を基本としたものであることは明白であろう。彼はまた続いて、『礼記』『楽記』に拠つて「樂」と「政」との関係について、次のように論じている。

蓋し声音の道は、政と相通じて、君長その徳を成して、以て中和の政を致せば、則ち声音の節を得て、人民自ら和順し、君長その徳を亡ひて、以て荒暴の政を發すれば、則ち声音の節を失して、人民和順せず。凡そ声音は、人心由り起りて、人心をして感ぜしむる者なるや、則ちその起る所の邪正に随ひて、しかして亦その感ずる所の邪正を成すなり。故に記に曰く、「凡そ姦声人を感じしめ、逆氣これに應ず。逆氣象を成して、淫樂興る。正声人を感じしめ、順氣これに應ず。順氣象を成して、しかして和樂興ると。』(『聖道得門』一五三頁)

つまり、「声音の道」である「樂」は「政」と相通ずるものであり、政治とお互いに繋がり、影響し合うものである。君長が有徳者で調和のとれている政治を行えば、声音の「節」を得ることができ、人民も自ら和順となる。反対に、君長が無徳者で荒暴の政治を行えば、声音の「節」を失い、人民も和順でなくなる。なぜならば、「声音」はもともと人心から生じるものであるため、また人心を感じさせることもできるからである。具体的には、「姦声」を耳にすれば、人心にある「逆氣」が喚起され、淫樂が興る。反面、「正声」を耳にすれば、人心にある「順氣」が喚起され、和樂が興るといふ論理である。

このように、大峯は「樂」については『礼記』『楽記』の理解を継承し、「樂」は政治に深く繋がるものであると捉えていること

がわかる。故に、彼は「孔子の曰く、『風を移し俗を易ふるは、楽より善きは莫し』と。然れば則ち士君子、以て楽を学ばざるべからざるなり。」(『聖道得門』、一五三頁)と説き、「楽」を通して社会の風俗をよくし、人心をよい方向に導くことができるため、士君子が「楽」を学ばなければならないと主張していた。

2、「無声の楽」

かかる「楽」の必要性を指摘する大峯は、具体的に士君子がいか「楽」を学び、あるいはどのようにして「楽」の学びが実現できると考えているのか。この点は、大峯の「古楽」に関する考え方にもかかわるため、彼の音楽観について先に見てみたい。

まず、中国における「古楽」の伝承について、彼は「周室の滅びし従り、天下の君長、その徳政を喪ふや、則ち声音の節崩壊して、淫声邪音興り、風俗愈衰敝して、遂に古楽の伝を失す。漢興るに至りて、頗るその義を言ふ者有りといへども、亦徒経藝の備と為れるのみにして、以て風を移し俗を易ふるの具と為ることを得ず。(中略)蓋し漢魏以後、また世制する所の楽曲有りといへども、然れども亦唯その名義を伝ふるのみにして、かれその声音の節如何と知ることを得べからざるのみ。」(『聖道得門』、一五三頁)と語り、周王朝の滅亡以来、「古楽」はもはや再び伝わらないと認識していることがわかる。すなわち、周王朝の衰亡後、春秋戦国時代の君王は皆徳政を失ったため、政治と繋がっている「楽」も声音の「節」が崩壊し、淫声邪音が広まった結果、「古楽」の伝承が絶えてしまった。それ以後、「楽」は経学上の設備となったり、名義としての楽曲が伝わったりしただけで、「声音の節」が伝承されず、「楽」は風俗を変えるほど政治の助けになることがなくなつたと大峯が考えているのである。

大峯にとって、このような「古楽伝わらず」の状況は日本においても同様であるが、ただし、彼はまた「我が東方に於いては、則ちまた固より一種の楽在る有り。国史にこれ有り。大古の時、天照氏慍を発して、天窟に入り、磐扉を閉ちて以て幽居す。ここに於いて、六合黯黩として、昼夜を知らず。この時に方りて、群神金玉の具を設け、乃ち磐扉の前に会し、以て歌楽と蹈舞し、以て天照氏を出すことを得たり。爾より以来、神楽なる者有りて、しかして廟朝従り閭巷に至るまで、奏して以て礼節と為せり。」(『聖道得門』、一五三―一五四頁)と指摘し、そもそも日本にも学ばべき「楽」が存在し、それはほかでもなく、神楽であつたと考えている。

要するに、大峯は『日本書紀』に記載されている神楽の起源に遡り、嘗て天岩戸の前で引き籠もつた天照大神を呼び出し得た衆神

の歌楽舞踊が、日本の朝廷より街巷の民間に至るまでに伝わり、この歌楽によって「礼節」が作られたため、日本において神楽が「古楽」の役割をも果たしていたと認めているのである。

しかし、かかる神楽によつた「礼節」が保たれることも長く続かず、「しかして後かの神楽なる者は、徒らに閻巫の手に没して、蔑焉として有ることなきが如し。しかるに復国俗変革するに及びてや、乃ちかの神楽転移して、更に申楽なる者興り、蚤く既に嘉礼の具と為る。然れどもこれその歌詞節奏、鄙陋則るべき者莫し。」(『聖道得門』一五四頁)と大峯が述べているように、神楽は民間の巫女の手に没落し、中世以後、国の変革に従つて勢いが微弱となり、さらに後に転移して能楽として興り、婚礼や冠礼のようなめでたい儀式にも用いられるようになったが、その「歌詞節奏」が「鄙陋」なものとなつたため、これを規範として従うことはもはやないと彼が認識していることがわかる。

嘗て获生徂徠も中国古代先王の音楽を理想とし、「古楽」の再興を目指していたが、徂徠は、中国の古楽が日本に伝来して以来、最初の五調の形式を保つたままであるため、上古三代の遺音が変わりなく残されており、さらにこの五調と古の琴家の五調とは符合するものであると考えていた。したがって、徂徠は「本邦の楽、周・漢の遺音に周く」(『楽律考』)といったように、既に中国において失われた上古三代の古楽が日本の雅楽と琴に残っていると考えていた。故に、彼は古代の楽律制度を明らかにするために『楽律考』や『楽制篇』、『琴学大意抄』などの著作を著し、古楽譜の復元と解説にも努めた⁽¹⁾。

それに対して、大峯は「古楽」の役割を果たしていた神楽も没落した日本においては、「然れば則ち今我が東方の士君子、將に執れの楽をこれ学ばんとするか」(『聖道得門』一五四頁)とまで言い、今代には士君子が学ぶ「楽」がもはや存在さえしないと嘆かわしく慨嘆している。したがって、徂徠が積極的に音楽の分野において著述したり、琴の演奏を通じて「古楽」復元の実践を行ったりするのは異なり、大峯が考えている「楽」の学びは、「今の士君子は、必ず歌舞節奏を学ばずといへども、苟しくも能く和順の徳を修めて、以て人と相樂めば、乃ちこれ亦楽を学ぶと謂ふべきなり」(『聖道得門』一五四頁)と彼が指摘したように、「楽」自体に対する学習と実践とを完全に放棄し、「和順」の徳を修めることによつて礼樂的素養を養うのみであった。

彼はまた言う、「所謂楽なる者は、その行ふ所にして怨悪なく、上下相樂みて、以て国家和順に至る。これ乃ち樂の実なり。」(『聖道得門』一五四頁)と。すなわち、そもそも「楽」は「政」に相通ずるもので、人民が上下関係なく相樂しみ、国家が和順に至るよ

うにさせるためのものであり、これこそ「楽」の本質なのである。本質さえ掴まえば、音声・律呂のような単なる「楽」の知識は習得しなくても差し支えがないというのは大峯の論理であった。

「成楽門」の最後において、大峯は「故に土君子は、自ら和順の徳を成して、以て能く人心をして和順せしめば、乃ち亦所謂無声の楽ならんか。」(『聖道得門』一五五頁)と述べている。音声は単なる「楽」の形式の一種に過ぎず、「治安の道」の実現を指している土君子は、自ら和順の徳を修得し、人と親睦することができれば、これもまた「無声の楽」と言えるのではないかと、些か余儀ない無力感も帯びながら、これはおそらく最善の策であろうと大峯は仄めかしていることが伺えよう。

五、おわりに

本稿では、徂徠学以降の江戸後期においていかなる礼楽論が展開されていたのかについて、儒者塚田大峯と彼の著作である『聖道得門』を一例として検討してみた。大峯は徂徠学の影響を受けつつも、彼独自の思想特質を表していた。礼楽論に限って言えば、大峯は経学の面における「礼楽」の習得を重要視せず、その代替として身分等差の遵守と「徳」の修養とを主張した。これは本来徂徠学における「礼楽」の実践とは一線を画したものと見えよう。徂徠学以後の江戸後期における礼楽論の変遷については、今後さらなる事例を通して考察したい。

注

※本稿で用いた史料の書誌は次の通り。塚田大峯『聖道得門』…『近世後期儒家集47』所収、岩波書店、一九七二年。荻生徂徠「弁道」・「弁名」…『日本思想大系36 荻生徂徠』、岩波書店、一九七三年。『論語徴』…小川環樹訳注、平凡社、一九九四年。『楽律考』…山寺美紀子訳「荻生徂徠著『楽律考』訳注稿、『国学院大学北海道短期大学部紀要』30～33、二〇二二～二〇一六年、同37、二〇二〇年。引用に当たっては適宜字体と句読点を改めた。

(1) 中村幸彦「近世後期儒学界の動向」(『日本思想大系47 近世後期儒家集』、岩波書店、一九七二年)、四八三頁。

(2) 「近世中期の思想と幕末・維新期の思想」とに、ある断絶が存在することは一般に指摘されているが、この断絶を埋めることが近

世思想史研究の一つの課題である」（頼祺一『近世後期朱子学派の研究』、溪水社、一九八六年、九頁）と指摘されたように、嘗て江戸後期の思想史に関する研究は他の時期ほど活発ではなかった。近年、近世後期の儒学思想に関する研究は、頼祺一氏以外、衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』（法政大学出版局、一九七六年）、眞壁仁『徳川後期の学問と政治』（名古屋大学出版会、二〇〇七年）、竹村英二『江戸後期儒者のフィロロギー——原典批判の諸相とその国際比較』（思文閣、二〇一六年）、島田英明『歴史と永遠——江戸後期の思想水脈』（岩波書店、二〇一八年）などが挙げられる。

(3) 塚田大峯については、高瀬代次郎『塚田大峯』（東京光風館、一九一九年）、中村幸彦「解題（塚田大峯）」（『日本思想大系47 近世後期儒家集』、岩波書店、一九七二年）、堀内茂「塚田大峯の思想」（堀内茂、一九七七年）を参照した。

(4) 塚田大峯の思想に関する先行研究は、注(3)掲堀内茂のほか、鈴木智砂子「塚田大峯とその学問」（『金城国文』52、一九七六年）、青柳淳子「18世紀後半における尾張藩の思潮と海保青陵」（『三田学会雑誌』105巻1号、二〇一二年四月）、小崎智則「塚田大峯の人間観——『聖道弁物』を中心に——」（『名古屋大学中国哲学論集』14、二〇一五年）などが挙げられる。

(5) 注(3)中村幸彦「解題（塚田大峯）」、五三三頁。

(6) 「子貢曰く、『夫子の牆は数仞。その門を得て入らずんば、宗廟の美、百官の富を見ず。その門を得る者、或は寡し』と。実なるかな、この言や。」（『聖道得門』、一二八頁）となる。

(7) 注(3)中村幸彦「解題（塚田大峯）」、五三三頁。

(8) 嘗て伊藤仁斎が『語孟字義』において、大峯と同じように、「礼」について「尊卑貴賤、品節有等之謂礼」と解釈しているが、これに対して、徂徠は「仁斎先生の仁義礼智を以て徳となすがごときも、また性と徳との名を争ふのみ。その実はまた宋儒の見を出でざるなり。故に、その、礼を釈するに曰く、『尊卑上下、等威分明にして、少しも踰越せず』と。その、先王の礼を舎きてこの言をなすは、あに宋儒に勝ちてこれを上がんや。」（『弁名』、七二―七三頁）と批判している。

(9) 「けだし先王、礼を立て、以て民の極となす。」（『弁名』、七四頁）。

(10) 大峯は、「礼」の功用について、「礼の功用は専ら人民を和するに在り」（『聖道得門』、一五〇頁）とはっきりと示し、「礼」の役割は人民を仲良くさせるためのものであると考えている。ゆえに、彼は「先聖王、太平を致すの道、他なし。唯この礼の功用に於

いて、しかして能く美盛の治を為す」(『聖道得門』一五〇頁)とも言い、「礼」の問題が最終的に政治問題に帰着させられ、古の聖王がまさしくこのような「礼」の「和」の役割を通してこそ太平を遂げ、美盛の治世が実現できたと認識していることがわかる。

(1) 荻生徂徠の礼楽観については、田尻祐一郎「徂徠学の礼楽観」(東北大学『日本思想史研究』11、一九七九年)、陳貞竹「荻生徂徠における礼楽論の展開―朱熹礼楽論の受容と変容をめぐって」(『東洋音楽研究』77、二〇一一年)、小島康敬「荻生徂徠一門の音楽嗜好とその礼楽観」(小島康敬編『「礼楽」文化―東アジアの教養』、ベリかん社、二〇一三年)などの考察がある。