

周敦頤の礼楽思想

その他のタイトル	Zhou Dunyi's Thought on Rites and Music
著者	榎木 亨
雑誌名	東アジア文化交渉研究 = Journal of East Asian cultural interaction studies
巻	15
ページ	279-292
発行年	2022-03-31
URL	http://doi.org/10.32286/00026555

周敦頤の礼楽思想

榎 木 亨

Zhou Dunyi's Thought on Rites and Music

KAYAKI Toru

Zhou Dunyi (1017-1073) is a representative thinker of Northern Song Daoxue and Neo-Confucianism in Song and Ming-times, who is one of the five Confucianists in the Northern Song Dynasty. In general, when understanding Zhou Dunyi's ideas, Zhu Xi's interpretation is often used as a clue. But, Zhu Xi's interpretation does not necessarily faithfully reflect Zhou Dunyi's ideas that can be read from the original text. This is also the case with Zhou Dunyi's understanding of the most characteristic “礼先楽後” and “淡和” in Zhou Dunyi's Rite-Music Thought. However, Zhu Xi's interpretation of Zhou Dunyi's ideology from a metaphysical point of view can be highly evaluated as a reinforcement of Zhou Dunyi's ideology. Zhu Xi reinforces Zhou Dunyi's ideology, which is why Zhou Dunyi's ideology has gained a pioneering position in Daoxue.

Keywords: Thought on Rites and Music Zhou Dunyi *Tongshu* Zhu Xi

キーワード：礼楽思想、周敦頤、『通書』、朱熹

はじめに

周敦頤¹⁾ (1017-1073) は北宋五子の一人にも数えられる北宋道学ならびに宋明理学を代表する思想家である。しかし、周敦頤の著作を集成した所謂『周敦頤集』を見ても明らかなように、彼の著作として現在まで伝わるのは「太極図説」と『通書』の僅か二点、合わせても四千字余りであり、北宋五子の著作の中でも突出して少ない。そのため、一般的に周敦頤の思想について理解する際には、両書に附された朱熹の解釈を手掛かりとすることが多い。だが、朱熹による解釈は、原文から読み取れる周敦頤の思想を必ずしも忠実に反映しているわけではなく、自らの思想である理学に基づき、周敦頤の原文を解釈した部分も散見される。本稿において検討する礼楽思想に関する部分においても、こうした傾向は見られ、特に周敦頤の礼楽思想の特徴である「礼先楽後」の解釈において、朱熹と周敦頤の理解には一定の乖離が認められる。

1) 吾妻重二氏が指摘するように、周敦頤の正しい表記は「周惇頤」であるが、本稿では慣例に従い周敦頤と表記する。なお、この問題については、吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、2004年）16-17頁を参照。

そこで、本稿では朱熹の解釈から一旦距離を置き、原文から読み取れる周敦頤の礼楽思想、特に「礼先楽後」や「淡和」などの特徴について整理した上で、改めて朱熹の解釈と比較することにより、道学および宋明理学の中でも、特に礼楽思想の発展において周敦頤が果たした役割について検討したい。

一 周敦頤について

周敦頤、字は茂叔、号は濂溪。『宋史』道学伝に「千有余載、宋の中葉に至り、周敦頤春陵に出で、乃ち聖賢不伝の学を得（千有余載、至宋中葉、周敦頤出於春陵、乃得聖賢不伝之学）」²⁾とあるように、周敦頤は孟子以降、中断していた道学を復活させた人物として位置づけられている。しかし、このように重要な人物であるのにもかかわらず、周敦頤の思想を知ることができる体系的な著作としては「太極図説」と『通書』の僅か二点が現存するのみである³⁾。これらの著作は、朱熹（1130-1200）およびその弟子である度正（1166-1235）による周敦頤の著作の整理および編纂作業⁴⁾を基礎として、宋代以降に出版された各種の『周濂溪集』に収録されることにより現在まで伝わるが、朱熹らが周敦頤の著作の収集に着手した時には既に「著わす所の書、又た多く放失す（所著之書、又多放失）」⁵⁾という状態にあり、また、当時通行していた「太極図説」や『通書』には誤りが多く、実用に耐え得るものではなかった。そのため、周敦頤の思想の後世への伝承という観点から見ると、朱熹らが果たした役割は、極めて重要なものであったと言える。

次に、朱熹が周敦頤の思想に着目した背景について考えてみたい。前述のとおり、周敦頤は孟子以降中断していた道学の継承者であり、北宋道学を代表する思想家の一人でもあるが、こうした周敦頤に対する評価は「朱熹が「太極図説」を存在論の基礎にすえたことで明確なかたちをとる」⁶⁾。すなわち、北宋道学および宋明理学における周敦頤の位置づけは、朱熹により確立されたと言っても過言ではない。ただし、朱熹は「知南康榜文・又牒」において「濂溪先生虞部周公、道統を心伝し、世の先覚となる（濂

2) 『宋史』（中華書局、1985年）、12710頁。なお、本稿では引用に際して、句読点や字体などの表記を適宜改めて使用する。

3) 周敦頤の著作があまり伝えられなかった理由について、朱熹は「濂溪在当時……無有知其学者、惟程大中独知之」（『朱子語類』、2876頁）と述べ、清末の儒者である賀瑞麟は「周子全書序」において「頤當時知其人、知其学者実罕、惟程大中知之、使二程受学。而其書亦未顯也」（『周敦頤集』、中華書局、2009年、1頁）として、生前の周敦頤はその名も、その学問も広く天下に知られるような人物ではなく、ただ二程の父である程大中のみが、その学問に注目していたと言う。ただし、吾妻重二『宋代思想の研究—儒教・道教・仏教をめぐる考察—』（関西大学出版部、2009年）の「第一章 周惇頤について—一人脈・政治・思想」において示されているように、「地方官に終始したとはいえ、彼の人脈は政治的、文学的にかかなりの広がりをもっている」（26頁）ようである。なお、本稿では『朱子語類』（中華書局、2020年）を使用する。

4) 周敦頤の著作については、南宋になり朱熹が「太極図説」と『通書』をあわせた『太極通書』を編纂するとともに、弟子の度正が周敦頤の遺文を収集し、さらに「年譜」を作成した。なお、各種『周濂溪集』の文献情報については、周建剛『周敦頤与宋明理学』（中国社会科学出版社、2018年）、10-14頁が詳しい。

5) 『元公周先生濂溪集』（『北京図書館古籍珍本叢88』所収、書目文献出版社、2000年）、109頁。

6) 吾妻重二『宋代思想の研究—儒教・道教・仏教をめぐる考察—』、54頁。

溪先生虞部周公心伝道統、為世先覚）」⁷⁾とも述べていることから、その位置づけはあくまでも、二程を中心として発展する北宋道学の先駆者というものであったことがわかる。つまり、周敦頤に学んだ二程の思想および学問が大成し、北宋道学が大いに発展したことが、朱熹の周敦頤に対する評価に一定の影響を与えていたことがわかる。

しかし、周敦頤から二程への思想および学問の継承、いわゆる「周程授受」については、清代の儒者である全祖望（1705-1755）が『宋元学案』巻11「濂溪学案序録」において「濂溪の門、二程少きとき嘗て遊ぶ。其の後伊洛得る所、実は濂溪に由らず。是れ高弟蔡陽呂公（引用者注：呂希哲）在りて已に之を明言す（濂溪之門、二程少嘗遊焉。其後伊洛所得、実不由濂溪、是在高弟蔡陽呂公已明言之）」⁸⁾と述べているように、両者間における思想および学問の継承に疑問を呈する見解もある。確かに、周敦頤と二程の思想は完全には一致しておらず、特に程頤と周敦頤の思想の間には一定の乖離も認められるとともに、朱熹らが「道統論」を確立させるべく「周程授受」という歴史的事実を過大評価したという側面もある⁹⁾。だが、これらの点を考慮したとしても、「彼ら（引用者注：二程）は思想の根幹にかかわる重要な教示を周惇頤から受けた」¹⁰⁾こともまた確かであるため、全祖望のように周程間における思想および学問の継承を否定的にとらえる見解は妥当性を欠くと言えよう。

以上のことから明らかなように、北宋道学ならびに宋明理学の先駆者としての周敦頤像は、朱熹らの影響を受けつつ確立されていったことがわかる。そのため、周敦頤の思想および学問について理解する際にも、一般的には朱熹の解釈を手掛かりとすることが多い。しかし、「太極図説」および『通書』の原文と両書に附された朱熹の解釈を見ると、両者の理解が完全には一致していない部分も確認できる。そして、この問題は本稿において検討する礼楽思想に関する部分にも見られる。

周敦頤の礼楽思想は、主に『通書』の「礼楽章」（「礼楽第十三」）と「楽章」（「楽上第十七」、「楽中第十八」、「楽下第十九」）に集中して見られ、その中でも礼楽の関係性について言及した「礼楽章」に見える「礼先楽後」が代表的な礼楽思想の一つとして知られている。この礼楽思想について論じる際、儒学では一般的に『礼記』楽記をその基本文献として使用するが、周敦頤が提唱する「礼先楽後」は『礼記』楽記の礼楽思想とは異なる。『礼記』楽記においては、「礼」と「楽」は相互依存の関係にあり、一体となることにより「礼楽」としての効果を発揮するとされているが、周敦頤の「礼先楽後」においては、「礼」と「楽」とがそれぞれ独立したものであることが示された上で、「礼」、「楽」の順にそれぞれの役割を果たすことにより、「礼楽」としての効果を発揮することができるとされている。

しかしながら、朱熹は弟子に『礼記』楽記の礼楽思想と周敦頤の礼楽思想に見られる根本的な違いについて尋ねられた際、この二つの礼楽思想の違いについて詳細な解釈を示すことなく、「^{かれ}他却って両者を

7) 『朱子全書』第25冊（上海古籍出版社、2002年）、4582頁。

8) 『宋元学案』（中華書局、1986年）、480頁。

9) 「周程授受」の問題については、楊柱才『道学宗主一周敦頤哲学思想研究』（人民出版社、2004年、354-384頁）、周建剛『周敦頤与宋明理学』（64-85頁）および土田健次郎『道学の形成』（創文社、2002年、115-131頁）、吾妻重二『宋代思想の研究—儒教・道教・仏教をめぐる考察—』（39-53頁）を参照した。

10) 吾妻重二『宋代思想の研究—儒教・道教・仏教をめぐる考察—』、53頁。

将て分開し^おわ^もる（他却将両者分開了）」¹¹⁾ と言い、周敦頤が提示する「礼先楽後」の基本的な立場を改めて述べるに止まっている。その結果、周敦頤と『礼記』楽記の礼楽思想があたかも一致しているかのような、つまり、本質的には両者の礼楽思想が一致しているかのような印象を与えることとなっている。また、「礼先楽後」について言及する「礼楽章」の朱熹による解釈を見ると、周敦頤と朱熹との理解が完全には一致していないことが確認できる（後述）。よって、周敦頤の「礼先楽後」をはじめとする礼楽思想に対する朱熹の理解が正しいのか否かについては、改めて検討する必要があると考える。

さらに、宋代の道学者たちによる楽論の形成過程についてまとめた『宋史』楽志では、その筆頭に周敦頤『通書』楽上第十七が引用されているが、この『宋史』とよく似た内容の朱熹「律呂新書序」には周敦頤の名前が見られないという問題についても、本稿では検討してみたい。『宋史』では周敦頤、程頤（1033-1107）、張載（1022-1077）の楽に関する言説を引用した後、最後に蔡元定（1135-1198）の『律呂新書』を引用することにより、道学における楽論が周敦頤らにより徐々に形成され、最終的に朱熹と蔡元定により大成したとの見解が示されている¹²⁾。しかし、朱熹「律呂新書序」では二程や張載については言及されているものの、周敦頤については言及されていない¹³⁾。確かに、『律呂新書』においても、蔡元定は楽律論について言及する二程や張載の言説は引用しているが、楽律論について直接言及していない周敦頤の言説については引用していない¹⁴⁾。そのため、朱熹もこの『律呂新書』の方針に従い、周敦頤について言及しなかったのだとも考えられる。だが、朱熹が『通書』に楽を論ずるの意、極めて観つべし。首尾条理有り（『通書』論楽意、極可觀、首尾有条理）¹⁵⁾と『通書』の楽に関する言説を高く評価していることを考えると、『宋史』と同様に、周敦頤についても言及した方が、道学における楽論の集大成としての『律呂新書』の特徴を鮮明にすることとなり、同書の序文としてより相応しいものになるとも考えられる。よって、周敦頤の礼楽思想に対する朱熹の評価が実際にはどのようなものであったのかについても、本稿では検討してみたい。

以上の問題について検討するため、本稿では一旦朱熹の解釈を離れ、周敦頤の礼楽思想について明らかにした上で、改めて朱熹の解釈を検討することにより、周敦頤の礼楽思想に対する朱熹の理解と評価について整理するとともに、道学および宋明理学における楽論ならびに礼楽思想の発展において、周敦頤が果たした役割を明らかにしたい。

11) 『朱子語類』（中華書局、2020年）、2751頁。

12) 『宋史』、3056-3064頁。なお、同書において引用されている言説の典拠は、周敦頤が『通書』楽上第十七、程頤が『河南程氏遺書』卷二上（ただし、原文を見る限り、この発言が程頤によるものか、程頤によるものかは判断できない）、同卷三、『河南程氏粹言』卷一「論政篇」の三点を編集したもの、張載が『經学理窟』礼楽である。

13) 「至於先求声氣之元而因律以生尺、則尤所謂卓然者、而亦班班雜見於兩漢之制、蔡邕之説、与夫国朝会要、以及程子張子之言」（『孔子文化大全 性理大全（二）』、1465頁）。なお、本稿では、『孔子文化大全 性理大全（二）』（山東友誼書社、1989年）を使用する。

14) 蔡元定は『律呂新書』律呂証弁「造律第一」において、二程の言説として『河南程氏遺書』卷二上と卷三、張載の言説として『經学理窟』礼楽を引用している。なお、『律呂新書』において引用されている二程と張載の言説は、概ね『宋史』楽志において引用されている言説と一致している。

15) 『朱子語類』、2933頁。

二 『通書』の構成と音楽関連の記述

前述のように、『通書』の礼楽関連の記述は、「礼楽章」（「礼楽第十三」）と「楽章」（「楽上第十七」、「楽中第十八」、「楽下第十九」）とに分けて記述されているが、この構成を見ても明らかなように、『通書』には「礼楽章」と「楽章」はあるが「礼章」は無く、また「礼楽」章の後に関係の無い「務実」、「愛敬」、「動静」などの章が挿入されており、「礼楽」と「楽」が遮断されている¹⁶⁾。そのため、『通書』における礼楽関連の記述について検討する際には、「礼楽章」と「楽章」とを直接結びつけ、総論（「礼楽章」）と各論（「楽章」）として理解するのではなく、『通書』の章構成に着目し、「礼楽章」と「楽章」がそれぞれ占める位置とその役割について検討することが重要となる。

この問題について、殷慧氏は朱熹の解釈を参照しつつ、「周敦頤の礼楽に関する論述は、すべて「治」「化」に対する思考を根源とするものである¹⁷⁾」と言い、「順化第十一」、「治第十二」、「礼楽第十三」は正しく「治」と「化」について述べたものだとする。その上で、「仮に「礼楽」章において述べられていることが、礼治が成功するための基礎的な制度についてであるとすると、「務実」「愛敬」「動静」章において述べられているのは、人心を純化させるための内在的な動力についてである¹⁸⁾」として、「礼楽第十三」と「務実第十四」、「愛敬第十五」、「動静第十六」との関係を理解する。そして、「楽章」については「国家統治における礼楽の重要性を強調したもの¹⁹⁾」だと述べた上で、『通書』における礼楽関連の記述は「礼楽の社会的役割を強調するとともに、その哲学的な意味を発掘することに力を注いでいる²⁰⁾」として、『通書』の章構成は一貫した思想に基づき設計されたものだという。

しかし、劉鹿鳴氏は『通書』は『中庸』に依拠して著わされた著作であり、『通書』の各章は『中庸』の各章に対応すると言う。前述のように、一般的に周敦頤の思想について理解する際には、朱熹の解釈を手掛かりとすることが多く、『通書』についても「太極図説」の解釈書であるとの朱熹の理解に基づき²¹⁾、この両書を関連づけて検討することが多い。だが、劉鹿鳴氏もその論稿において引用する明末の儒者である劉宗周（1587-1645）は、「濂溪は後世の儒者の鼻祖と為り、『通書』一編、将に『中庸』の道理又た譜を翻新せんとす。直だ是れ勺水も漏らさず（濂溪為後世儒者鼻祖、『通書』一編、将『中庸』道理又翻新譜、直是勺水不漏）」²²⁾と述べ、『通書』は『中庸』に依拠して著わされた著作だと言う。そして、劉鹿鳴氏は『通書』と『中庸』との対応関係を整理した結果、「成化」について論じられている「礼楽」を含む『通書』の第十二章から第十九章は、「忠恕の義」や「礼（齐家、孝祭、治国）」について論じる『中庸』の第十三章から第二十章に対応するとし、さらに、『中庸』では「孝」、「祭」などの「礼」について論じる内容が多いが、「楽」については言及されていない一方、『通書』は「楽」を中心として、儒

16) 侯外廬『宋明理学史』（人民出版社、1997年）、67頁。

17) 殷慧「周敦頤礼学思想探析」（『天津社会科学』第6号、2017年）、151頁。

18) 同、151頁。

19) 同、151頁。

20) 同、151頁。

21) 朱熹は『通書』と「太極図説」との関係について、『通書』一部、皆是解「太極説」（『朱子語類』、2914頁）と言う。

22) 『宋元学案』、482-483頁。

家の礼楽思想について論じている²³⁾と述べ、『中庸』の不足を『通書』が補っているとする²⁴⁾。

これら両氏の見解のうち、どちらが正しいのかを確定するためには、周敦頤自身の見解を確認する必要があるが、残念ながらこの問題に関する周敦頤の言説は残されていない。ただし、両氏が着目している概念が近似している点を考慮すると、どちらの見解もある程度核心に迫るものだと言えるだろう。いずれにしても、これまでの考察からも明らかのように、現在、一般的に知られている周敦頤像やその思想の理解において、朱熹の解釈が大きな影響を与えていること、それと同時に、朱熹の解釈とは異なる別の解釈も存在する可能性が確認できただろう。

三 礼楽思想

本章では、周敦頤の礼楽思想の中でも特徴的な「礼先楽後」と「淡和」について検討するとともに、朱熹が『通書』楽中第十八の解釈において使用した「声気之元」という語に着目し、周敦頤の礼楽思想の特徴と、朱熹による周敦頤の礼楽思想の理解と評価に見える特徴について明らかにしたい。

1 「礼先楽後」

「礼先楽後」について言及している『通書』礼楽第十三は、次のように始まる。

礼は、理なり。楽は、和なり。

(礼、理也。楽、和也。)²⁵⁾

ここで周敦頤は礼と理、楽と和とを関連づけて説明しているが、これは『荀子』楽論の「楽なるものは、和の変わるべからざるものなり。礼なるものは、理の易わるべからざるものなり（楽也者、和之不可変者也。礼也者、理之不可易者也）」²⁶⁾を踏襲するものであり、『礼記』楽記の「楽なるものは、情の変わるべからざるものなり。礼なるものは、理の易わるべからざるものなり（楽也者、情之不可変者也。礼也者、理之不可易者也）」²⁷⁾とは異なる。また、『礼記』楽記においては、前漢における大一統の政治的要求に基づき、礼楽を一体として運用することにより政治秩序の維持に資することが重視されているが、『荀子』楽論においては、墨子の「非楽」に反論するべく、楽は礼の規定および運用に従属するとの考え

23) 劉鹿鳴「『通書』文本的歴史真相」（『安徽大学学报（哲学社会科学版）』第6期、2011年）、16頁。

24) ただし、劉鹿鳴は「（引用者注：『通書』は）義理の点では「太極図」や「易伝」に依拠しているが、全体として見た時、直接依拠しているのは『中庸』であり、『通書』が解釈しようとしている対象も『中庸』である」（劉鹿鳴「『通書』文本的歴史真相」、21頁）と述べていることから、『通書』と「太極図説」の関係性をめぐる朱熹の解釈を完全に否定しているわけではない。

25) 『元公周先生濂溪集』、96頁。

26) 『荀子集解』（中華書局、1988年）、382頁。

27) 『礼記正義』（上海古籍出版社、2008年）、1515頁。

が強く押し出されている²⁸⁾。このように、『荀子』においても「礼楽第十三」と同様に楽と和が関連づけて理解されていること、さらに、「礼先楽後」にも通じる楽は礼に従属するとの考えが見られることから、『通書』の礼楽思想は『荀子』に基づくものだと考えられている²⁹⁾。

さて、この「礼は、理なり。楽は、和なり（礼、理也。楽、和也）」について、朱熹は「礼は、陰なり。楽は、陽なり（礼、陰也。楽、陽也）」³⁰⁾との解釈を附しているが、この解釈と「礼は、理なり。楽は、和なり（礼、理也。楽、和也）」に続く本文を連続したものとして理解すると、問題が生じる。「礼楽第十三」は次のように続く。

陰陽理して後に和す。君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、万物各おのその理を得て、然る後に和す。故に礼先にして楽後なり。

（陰陽理而後和、君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、万物各得其理、然後和。故礼先而楽後。）³¹⁾

この「陰陽理して後に和す（陰陽理而後和）」に「礼は、陰なり。楽は、陽なり（礼、陰也。楽、陽也）」という朱熹の解釈を当てはめると、「陰陽理して後に和す（陰陽理而後和）」は「礼楽理して後に和す（礼楽理而後和）」となり、『礼記』楽記と同様に、礼楽が一体のものとして描かれることになってしまう。しかし、周敦頤の理解（「礼、理也。楽、和也」）に従うと、「陰陽理而後和」は「陰陽礼而後楽」と読み替えることができ、礼と楽は依然として別のもののままである。つまり、周敦頤の「礼は、理なり。楽は、和なり（礼、理也。楽、和也）」が礼と楽の効果や機能について述べたものであるのに対して、朱熹の解釈は礼と楽それ自体について述べているのである。言うまでもないが、「礼先楽後」において重要なことは、礼と楽の効果や機能を運用する順序であり、礼や楽それ自体の性質（陰陽など）は問題にされていない。よって、朱熹の「礼は、陰なり。楽は、陽なり（礼、陰也。楽、陽也）」という解釈を厳格に適用すると、礼と楽とを区別する『通書』の思想と矛盾することになってしまうのである。

では、朱熹は「礼先楽後」という周敦頤の礼楽思想を正しく理解できていないのであろうか。この問題については、『朱子語類』に関連する言説が見えるため、以下、検討してみたい。『朱子語類』巻87「小戴礼」には、「楽記」に関する項目が設けられているが、ここで朱熹は「礼の節無ければ、則ち楽の和なし。惟だ節有りて後に和有るなり（無礼之節、則無楽之和、惟有節而後有和也）」³²⁾と『通書』と同様の見解を示す一方、「這の両箇の物事、只だ是れ一件なり。礼の誠は、便ち是れ楽の本なり。楽の本は、便ち是れ礼の成なり。……其の本を論ずれば、則ち皆な一より出ず。楽の和は、便ち是れ礼の誠なり。礼の誠は、便ち是れ楽の和なり（這兩箇物事、只是一件。礼之誠、便是楽之本。楽之本、便是礼之成。……

28) 林春香・王瑩「先秦儒家楽論的演進及路径」（『東北師大学報（哲学社会科学版）』第2期、2021年）、51頁および王禕『『礼記・楽記』研究論稿』（上海人民出版社、2011年）、101-113頁・139-143頁を参照。

29) 袁宏『周敦頤理学美学思想研究』（山東大学出版社、2014年）、127-131頁。

30) 『元公周先生濂溪集』、96頁。

31) 同、97頁。

32) 『朱子語類』、2747頁。

論其本則皆出於一。樂之和、便是礼之誠。礼之誠、便是樂之和)³³⁾とも述べ、礼樂は一体のものだとの考えも示している。ただし、『礼記』楽記においては「樂は同じくするを為し、礼は異なることを為す(樂者為同、礼者為異)」³⁴⁾や「樂は、天地の和なり。礼は、天地の序なり(樂者、天地之和也。礼者、天地之序也)」³⁵⁾のように、礼樂について述べる際には樂を先に挙げるが、『通書』においては「礼は、理なり。樂は、和なり(礼、理也。樂、和也)」のように、礼を先に挙げるのはなぜかという弟子の問いに対して、朱熹は「他却つて兩者を將て分開了る(他却將兩者分開了)」と答えていることから、『通書』の礼樂思想が『礼記』楽記の礼樂思想とは異なり、礼と樂とを分けたものであることは理解していたようである。

このように、朱熹は『礼記』楽記と『通書』の礼樂思想の違いを理解しつつも、双方の礼樂思想をも肯定していることが確認できるが、蔣義斌氏はこうした朱熹の礼樂思想が、北宋の儒者である謝良佐(1050-1103)の「礼樂異用同体」を継承したものだと言う³⁶⁾。この「礼樂異用同体」とは、朱熹が『論語精義』でも引用する「礼樂之道、異用にして同体、相反して以て相成す(礼樂之道、異用而同体、相反以相成)」³⁷⁾、すなわち礼樂は根源的には同体(一体)だが、その用途は異なるという礼樂思想であり、礼樂を一体のものとして捉える『礼記』楽記の礼樂思想と、礼と樂とを分けて捉える『通書』の礼樂思想の特徴を包含するものだと言える。そのため、「礼樂異用同体」においては、『通書』の「礼先樂後」は「異用」として理解でき、『礼記』楽記の礼樂を一体のものとする考え方については「同体」として理解できる。しかし、仮に朱熹の礼樂思想が「礼樂異用同体」であったとしても、『通書』の記述からは礼樂が根本的に同体なのか否かは判断できず³⁸⁾、また、既に検討した「礼は、理なり。樂は、和なり(礼、理也。樂、和也)」に対する朱熹解を見ても、朱熹が『通書』の礼と樂を「同体」のものとして理解していることから、『通書』に見える礼と樂と、それに対する朱熹の理解が完全には一致していないことがわかる。

次に、「礼先而樂後」に対する朱熹の解釈について検討してみたい。殷慧氏も指摘しているように、「礼

33) 同、2750頁。

34) 『礼記正義』、1470頁。

35) 同、1477頁。

36) 蔣義斌「朱熹の樂論」(鍾彩鈞主編『國際朱子学会議論文集』所収、中央研究院中國文哲研究所籌備處、1993年)、1478-1479頁。

37) 『朱子全書』第7冊、52頁。この「礼樂異用同体」について、『朱子語類』卷22「礼之用和為貴章」に「礼主於敬、樂主於和、此異用也。皆本之於一心、是同体也。然敬与和、亦只一事。敬則和、和則自然敬」(『朱子語類』、635頁)とあり、また、「礼樂異用同体」については「心為体、敬和為用」と理解できるが、『論語集注』では范氏(范祖禹)の説を引き「敬為体、和為用(引用者注:『論語集注』では「凡礼之体主於敬、而其用則以和為貴」)」となっているため、矛盾しているのではないかという問いに対しても、「自心而言、則心為体、敬和為用。以敬对和而言、則敬為体、和為用。大抵体用無尽時、只管恁地移將去。……体用無定、這处体用在這裏、那处体用在那裏。這道理假無窮、四方八面無不是、千頭万緒相貫串」(『朱子語類』、636頁)と述べていることから、「礼樂異用同体」について肯定的な評価を下していたことがわかる。

38) 『通書』においては「礼先而樂後」という記述から、礼と樂が一体ではないこと、つまり礼樂の「異用」については確認できるが、「(引用者注:礼樂)二者并行、合為一体」(『漢書』礼樂志)のように、礼樂が根本的に二つのものだと明示する記述が見られないため、礼樂が「同体」か否かについては判断できない。

先而樂後」を含む『通書』の第十一から第十三では「治」と「化」、つまり統治について述べられている。具体的には、天下の民を教化できるか否かは君主（聖人）一人にかかっており（「順化第十一」）、君主が天下の人々の心を仁義礼智に適う「純」にすることができれば、天下は自ずと治まり、それとともに優れた人物が君主のもとに集い、統治を補佐するようになる（「治第十二」）。その後、万物の条理を明らかにした上で調和させる（「礼楽第十三」）ことにより、理想的な統治は完成するのである。このことを踏まえた上で、「礼先而樂後」に対する朱熹の解釈を見てみたい。当該部分の朱熹の解釈は、次のとおりである。

此れ「之を定めるに中正仁義を以てし、静を主とする」の意。程子「敬すれば則ち自然に和樂す」と論ずるも、亦た此の理なり。学者敬を持するを知らずして、務めて和樂を為すは、慢に流れざる者鮮し。

（此「定之以中正仁義而主静」之意、程子論「敬則自然和樂」、亦此理也。学者不知持敬、而務為和樂、鮮不流於慢者。）³⁹⁾

ここで朱熹は「太極図説」の「聖人之を定めるに中正仁義を以てし、静を主とし、人極を立つ（聖人定之以中正仁義、而主静、立人極焉）」⁴⁰⁾を一部引用しているが、注目すべき点は朱熹が引用したこの一節が「人極を立つ（立人極）」に関する説明だということである。この「人極」については、「太極図説」に「聖人の道、仁義中正のみ（聖人之道、仁義中正而已矣）」⁴¹⁾や「人の道を立つ、曰く仁と義と（立人之道、曰仁与義）」⁴²⁾とあることから、人類に共通する普遍的な道德の規準だと理解できるが、聖人や君子がこの「人極」を確立することは、実際の統治においても人々の心を「純」にする上で、必要不可欠なことである。そのため、「太極図説」の一節を引用した朱熹の解釈は、統治について言及する『通書』の観点を補強するものとして理解することができる。さらに、朱熹は続けて二程の言説も引用し⁴³⁾、「敬」を疎かにして徒に「和樂」を求めると「慢」になってしまうと言うが、このように「敬」や「静」などの概念を用いた解釈は、『通書』が提示する統治に関する具体的な言説を観念論的な観点から解釈したものとして評価できる。

なお、聖人が普遍的な道德の規準を確立し、礼楽を制定することにより理想的な統治を実現することは、儒学においては広く採用されている考え方であるため、周敦頤の思想的特徴だとは言えない。しかし、周敦頤の秀逸な点は、「楽章」に続く「聖学第二十」において「聖人可学論」の雛型となる「聖可学」という考えを示した点にある⁴⁴⁾。これにより、聖人は過去に存在した伝説上の人物ではなく、また、

39) 『元公周先生濂溪集』、97頁。

40) 同、30頁。

41) 同、30頁。

42) 同、30頁。

43) 『河南程氏遺書』巻二上に「謂敬為和樂則不可、然敬須和樂」（31頁）とある。なお、本稿では『二程集』（中華書局、2004年）所収の版本を使用する。

44) 周敦頤の「聖可学」と程頤の「聖人可学而至」（『二程集』、577頁）とでは、「聖」と「聖人」、「可学」と「可学而至」

将来、現われることを期待して待ち続ける対象でもなく、学ぶことにより到達できる一つの境地となった。その結果、聖人による統治において重要な役割を担う礼楽についても、抽象的な議論を積み重ねるのではなく、現実的な観点から実現可能な統治の方策を提示するべく検討が行なわれることとなり、楽の起源を政治に求めたり、礼楽の順序を明示したりするなどの工夫が凝らされることになったものと推察される⁴⁵⁾。

以上のことから、「礼先而楽後」に対する朱熹の解釈については、「静」や「敬」などの用語を用いることにより、実際の運用にも耐え得るものとして描かれていた『通書』の礼楽思想を道学、あるいは宋明理学に沿って再構築するとともに、形而上学的な裏づけを与えたものとして評価できる。

2 淡和

「淡和」は周敦頤の礼楽思想の中でも比較的よく知られる特徴の一つである。そこで、ここでは「淡和」の思想的特徴と、この「淡和」に関する朱熹の理解について検討してみたい。まず、『通書』楽上第十七に見える「淡和」について確認する。

古は聖王礼法を制し、教化を修め、三綱正しく、九疇叙べ、百姓大いに和し、万物咸ことごとく若し。乃ち楽を作りて以て八風の気を宣べ、以て天下の情を平にす。故に楽声淡にして傷まず、和にして淫れず。其の耳に入り、其の心を感じずるに、淡く且つ和ならざることなし。淡なれば則ち欲心平らぎ、和なれば則ち躁心積く。

(古者聖王制礼法、修教化、三綱正、九疇叙、百姓大和、万物咸若。乃作楽以宣八風之氣、以平天下之情。故楽声淡而不傷、和而不淫。入其耳、感其心、莫不淡且和焉。淡則欲心平、和則躁心積。)⁴⁶⁾

このように、「楽声淡にして傷まず、和にして淫れず（楽声淡而不傷、和而不淫）」の楽は、古の聖王が制作した理想的な楽の特徴として描かれていることがわかる。しかし、「後世礼法修めず（後世礼法不修）」⁴⁷⁾ という状態になると、「古楽聴くに足らずと謂い、代わるがわる新声を変じ、妖淫愁怨し、欲を導き悲しみを増し、自ら止むこと能わず（謂古楽不足聴也、代変新声、妖淫愁怨、導欲増悲、不能自止）」⁴⁸⁾ となり、「淡和」の楽が失われることとなってしまった。このことを踏まえた上で、周敦頤は「楽は古は

のように若干の相違が認められるが、周敦頤が「養心亭説」において「是賢聖非性生、必養心而至之」（『元公周先生濂溪集』、145頁）と述べていることから、「聖」は「賢」と同様に「至」ることができるものと考えられていたことがわかる。よって、「聖可学」と「聖人可学而至」とを関連づけて解釈したとしても、それほど問題はないだろう。これについては、周建剛『周敦頤与宋明理学』（120-125頁）を参照。

45) 『通書』においては、礼楽の社会的効果を重視するため、「楽者、本政乎也」（『元公周先生濂溪集』、99頁）のように楽の起源を政治に求める一方、『礼記』楽記の「楽者、音之所由生也、其本在人心之感於物」（『礼記正義』、1456頁）のように、宋儒が好む「心」に楽の起源を求めるような言説は見られない。ここからも、『通書』が礼楽の統治論としての側面を重視していることがうかがえる。

46) 『元公周先生濂溪集』、99頁。

47) 同、99頁。

48) 同、99頁。

以て心を平にし、今は以て欲を助く。古は以て化を宣べ、今は以て怨を長ず（楽者古以平心、今以助欲。古以宣化、今以長怨）⁴⁹⁾と古今の楽を評するが、朱熹はここに「古今の異、淡と不淡、和と不和のみ（古今之異、淡与不淡、和与不和而已）」⁵⁰⁾との注を附し、古今の楽の違いは、その楽が「淡和」か否かによるとの考えを示している。この「淡和」という観点から古今の楽の違いを分析する朱熹の解釈については、周敦頤の思想を理解した上で、さらに深化させたものとして積極的に評価できる。だが、朱熹の「淡和」に関する理解を見ると、周敦頤と朱熹との理解が一致していないことがわかる。

前掲の「故に楽声淡にして傷まず、和にして淫れず（故楽声淡而不傷、和而不淫）」以下の部分について、朱熹は次のような注を附している。

淡は、理の発なり。和は、理の為なり。淡を先にして和を後にするは、亦た静を主とするの意なり。（淡者、理之発。和者、理之為。先淡後和、亦主静之意也。）⁵¹⁾

ここで朱熹は『通書』の「礼先楽後」と、この「礼先楽後」の解釈として自身が用いた「主静」を援用し、「淡を先にして和を後にするは、亦た静を主とするの意なり（先淡後和、亦主静之意也）」との考えを示しているが、こうした理解は『通書』には見られない。『通書』における「淡和」は、前掲の「故に楽声淡にして傷まず、和にして淫れず（故楽声淡而不傷、和而不淫）」以下の部分における「淡く且つ和（淡且和）」や、「淡」と「和」が相互依存の関係にあることを示す「淡なれば則ち欲心平らぎ、和なれば則ち躁心積く（淡則欲心平、和則躁心積）」という記述を見ても明らかのように、あくまでも楽声の二つの特徴として描かれており、両者間に先後関係は認められない。また、仮に「楽下第十九」の「楽声淡なれば則ち聴く心平ぐ（楽声淡則聴心平）」⁵²⁾にも「淡を先にして和を後にす（先淡後和）」という朱熹の解釈を適用すると、「楽声淡」に続く「聴心平」の部分が「先淡後和」の「後和」に対応するかのようにも読め、「先淡後和」という朱熹の理解でも問題が無いかのようと思われる。しかし、「心平」と近似する「平心」という記述がみられる「楽上第十七」の「楽は古は以て心を平にし、今は以て欲を助く（楽者古以平心、今以助欲）」⁵³⁾と、先の「楽声淡則聴心平」とを合わせて考えると、「平心」が古の楽の効果として描かれていること、すなわち「平心」自体が「淡和」という楽の効果の一つとして理解されていることがわかる。

以上のことから、朱熹の解釈のうち、「淡和」という概念を用いて古今の楽の違いを理解した点については評価できるが、「礼先楽後」の考えを援用した「先淡後和」については、『通書』における「淡和」の理解とは一致していないということがわかる。

49) 同、99頁。

50) 同、99頁。

51) 同、99頁。

52) 同、100頁。

53) 同、99頁。

3 「声気之元」

蔡元定『律呂新書』の序文を著わした朱熹は、その中で次のように述べている。

先ず声気の元を求めて律に因りて以て尺を生ずるに至りては、則ち尤も所謂卓然たるものにして、亦た班班として両漢の制、蔡邕の説と、夫の国朝の会要とに雜じり見え、以て程子、張子の言に及ぶ。(至於先求声気之元而因律以生尺、則尤所謂卓然者、而亦班班雜見於兩漢之制、蔡邕之説、与夫国朝会要、以及程子張子之言。)⁵⁴⁾

『律呂新書』における諸律の制定方法は、先に諸律の根源である「声気之元」を求め、それに基づき楽律を定めて律管を制作し、その律管の中でも黄鐘律管に依拠して度量衡を制定することをその特徴としているが⁵⁵⁾、朱熹はこの「声気之元」に基づく楽律論を高く評価するとともに、この「声気之元」の淵源の一つとして程子や張子の名を挙げる。だが、ここには周敦頤の名は見られない。このことが、前述のように、道学者による楽論の形成過程について述べた『宋史』楽志と朱熹「律呂新書序」の違い、すなわち、周敦頤、程頤、張載らにより徐々に形成され、最終的に朱熹と蔡元定により大成したとする『宋史』楽志と、二程と張載については言及するものの、周敦頤については言及しない「律呂新書序」との違いを生むこととなるのであるが、しかしながら、『通書』楽中第十八の朱熹解を見ると、朱熹が「声気之元」という語を使用していることが確認できる。そこで、ここでは朱熹が『通書』の解釈において使用した「声気之元」を手掛かりとして、道学者による楽論の形成過程における周敦頤の役割について、朱熹がどのように考えていたのかを検討してみたい。

当該箇所本文と朱熹解は、次のとおりである。

楽は、政に本づくなり。政善く民安ければ、則ち天下の心和す。故に聖人楽を作りて、以て其の和心を宣暢し、天地に達す。天地の氣、感じて大いに和す。天地和すれば、則ち万物順う。故に神祇格りて、鳥獸馴れる。【朱熹解：聖人の楽、既に因ること無くして強いて作るに非ずして、其の制作の妙、又能く真に其の声気の元を得。故に其の志気、天人交わりて相い感動し、其の效は此に至る。】

(楽者、本乎政也。政善民安、則天下之心和。故聖人作楽、以宣暢其和心、達於天地、天地之氣、感而大和焉。天地和、則万物順、故神祇格、鳥獸馴。【朱熹解：聖人之楽、既非無因而強作、而其制作之妙、又能真得其声気之元。故其志気天人交相感動、而其效至此。】)⁵⁶⁾

朱熹解は主に「故に聖人楽を作りて、以て其の和心を宣暢し、天地に達す。天地の氣、感じてただ和

54) 『孔子文化大全 性理大全(二)』、1465頁。

55) 「声気之元」については、拙著『日本近世期における楽律研究—『律呂新書』を中心として』(東方書店、2017年)、53-57頁を参照。

56) 『元公周先生濂溪集』、99-100頁。

す（故聖人作楽、以宣暢其和心、達於天下、天地之氣、感而太和焉）」に関するものだと考えられるが、本文を見ても明らかなように、『通書』では聖人が制作した楽が人心や天地との調和をもたらす過程が描かれている。一方、朱熹解においては、聖人による楽の制作は政治的な目的を有するものであり、決して目的無く行われるものではないことが示されるとともに、その楽は「声氣之元」を得たものであるからこそ、人心や天地を感動させ、本来の効果を発揮することができるのだとされている。つまり、正しい目的と正しい声気に依拠するからこそ、聖人が制作した楽は正しく機能するのである。その結果、「楽声淡なれば則ち聴く心平ぎ、楽辞善ければ則ち歌う者慕う、故に風を移して俗を易る（楽声淡則聴心平、楽辞善則歌者慕、故風移而俗易矣）」⁵⁷⁾のように、「声氣之元」に基づく楽声と正しい楽辞を使用すれば、移風易俗も可能となるのである。

また、『通書』楽中第十八の朱熹解については、『朱子語類』巻94に関連する記述が見られるため、ここで確認しておきたい。

問う：「『通書』の注に云う：「而して其の制作の妙、真に以て声氣の元得ること有る」と。今尚お尋ね究めるべきや否や？」曰く：「今争う所、祇だ是れ黄鍾一宮のみ。ここ高ければ則ち都て高く、ここ低ければ則ち都て低し。蓋し其の中を得難きのみ。」

（問：「『通書』注云：『而其制作之妙、真有以得乎声氣之元。』不知而今尚可尋究否？」曰：「今所争、祇是黄鍾一宮耳。這裏高則都高、這裏低則都低、蓋難得其中耳。）」⁵⁸⁾

ここでは、「声氣之元」が今でも求められるのかとの問いに対して、今の学者たちは正しい楽律を求めため、基準となる黄鐘をどのようにして定めるのかについて議論しているが、その際に使用されている方法は、古代の正しい黄鐘律管に依拠して制作された遺物から黄鐘律管の長さを求める「以度出律」であるため、「中」に適う正しい楽律を得ることが困難なのだとして朱熹は回答している。この「以度出律」とは、古代においては黄鐘律管が度量衡の基準として使用されていたことを利用し、失われてしまった正しい黄鐘を求めため、本来の方法とは逆に、度量衡から黄鐘を求めめる方法であるが、度量衡の基準は常に一定ではないため、この方法では依拠する度量衡により黄鐘の高さが上下し、それに伴い残りの楽律の高さも上下することとなり、結果的に正しい楽律を得ることができない。だが、「声氣之元」に依拠すれば、不安定かつ不確実な「以度出律」という方法に頼ることなく、正しい楽律を求めることができ⁵⁹⁾。前掲の『通書』楽中第十八の朱熹解においては、朱熹が「声氣之元」をどのように評価していたのかについて直接的な言及は見られないが、「今争う所（今所争）」の方法では「蓋し其の中を得難きのみ（蓋難得其中耳）」と述べていることを考えると、「声氣之元」はこうした方法とは異なり、正しい黄

57) 『元公周先生濂溪集』、100頁。

58) 『朱子語類』、2933頁。

59) 「声氣之元」から正しい楽律を求めめる方法とその根拠については、『律呂新書』において説明されているため、論理的には「声氣之元」から正しい楽律を求めめることは可能である。これについては、拙著『日本近世期における楽律研究—『律呂新書』を中心として』（東方書店、2017年）53-57頁を参照。

鐘律管を今でも求めることができる方法として認識されていたと理解できる⁶⁰⁾。

以上のように、朱熹「律呂新書序」の中には周敦頤の名は見られないが、朱熹が『通書』の中から自身も高く評価する『律呂新書』へと繋がる共通点を見出し、「声気之元」という語を使用することにより、道学の楽論という枠組みの中で『通書』の楽論の理解を試みようとしていたことがわかる。よって、道学者による楽論の形成過程については、周敦頤に関する記述の有無という点において「律呂新書序」と『宋史』楽志との間に差異が認められるが、朱熹が「声気之元」を用いて周敦頤の楽論を理解している点を勘案すると、「律呂新書序」と『宋史』楽志の認識は基本的に一致していると言えるだろう。

おわりに

『通書』の礼楽思想の中でも、最も特徴的な「礼先楽後」と「淡和」について、『通書』の本文と朱熹解の間に一定の乖離が認められることは、既に本稿において検討したとおりである。そのうち「礼先楽後」については、礼楽と陰陽とを対応させる朱熹の解釈に従い『通書』の本文を理解すると、一部齟齬が生じるのであるが、こうした朱熹の理解が誤りなのかと言うと、決してそうではない。

朱熹の礼楽思想は謝良佐の「礼楽異用同体」の影響を受けていると考えられるが、この「礼楽異用同体」という観点から朱熹の『通書』に対する解釈を見ると、『通書』礼楽第十三の「陰陽理而後和」を朱熹の解釈に従い「礼楽理而後和」と読み替えたとしても、「同体」の「礼楽」に「異用」の「理而後和」という特徴があると理解でき、全体としての整合性は取れる。また、朱熹が「静」や「敬」などの用語を用いることにより、『通書』が提示する統治に関する具体的な言説を観念論的な観点から解釈したことも、高く評価できる。ただし、「淡和」についても「礼先楽後」や「静」などの思想を援用した点については、過度に「礼楽章」と「楽章」との一貫性、あるいは『通書』全体としての思想的なまとまりを意識した結果、寧ろ『通書』における「淡和」の思想から遠ざかることとなってしまっている。しかし、「淡和」の問題も含めて、朱熹が道学や宋明理学という枠組みの中に周敦頤の礼楽思想を位置づけようとしていたことは、「声気之元」を用いた『通書』の理解という点から見ても明らかである。そのため、朱熹の解釈は『通書』の忠実な解釈だとは言えないが、こうした解釈の方向性自体は、思想哲学の発展という観点から見ても積極的に評価できる。

以上のことから、少なくとも朱熹が理解する道学および宋明理学の発展において周敦頤の礼楽思想が果たした役割は、一般的な道学および宋明理学における位置づけと同様に、その後の発展の源流かつ先駆者というものであったと言えよう。

60) なお、『律呂新書』では、「百世之下、欲求百世之前之律者、其亦求之於声気之元、而毋必之於柷黍、則得之矣」(『孔子文化大全 性理大全(二)』、1518頁)として、「声気之元」に依拠すれば、どれだけ時間が経過しようとも、正しい楽律を制定することができるかとされている。