会沢正志斎に於ける礼の構想

田尻祐一郎

一、本稿の課題

会沢安（字伯民、号正志斎）は、自らの師である藤田幽谷の学風について次の様に述べている。「先生嘗以二儀礼経伝通解一授レ安読レ之、曰、朱考亭講二究実学一、其所三以施二於事業一之志、於二是書一可レ見二其本色一焉、……安謂、聖人之道、修レ己治レ人、在レ合二外内一、考亭之論二性理一、所二以修一レ己、編二此書一、所二以治一レ人、……世称二朱学一者、多言レ修レ己而遺レ治レ人、其倍二聖人之大道一、固亡レ論、而於二考亭之意一、亦偏二挙一端一、而失二全旨一、使二考亭聞一レ之、其謂二之何一」（『及門遺範』・七八八頁）。この一条は、会沢の思想を考察するに際して見逃し難い幾つかの核心を示している。一つには、『儀礼経伝通解』に象徴される朱子学の側面が、実学[1]として、幽谷から会沢にわたって着目されていったという点。二つには、本来の朱子学の在り方を修己と治人という二つの側面から捉え、性理を論ずるのはその前者に、礼制を構想するのは後者に該当するものと理解する朱子学観。三つには、当時の日本に於ける朱子学について、その後者の側面が看過されている所にその批判の立脚点を求めるという視点である。

幽谷は、「初慶長以来、儒学稍興、人人頗能談二性理一語二仁義一、而未レ能レ通二礼学之源一、究二古今之変一、施二諸事業一、以成二功烈一、」（『熊沢伯継伝』・三四六頁）といった一般的認識を有し、例えば喪礼について次の様な叙述を残している。「不孝者生二於不仁一、不仁者生二於喪祭之礼不一レ明、喪祭之礼所三以教二仁愛一也、能致二仁愛一則服レ喪思慕、祭祀不レ懈、人子饋養之道也、喪祭之礼明、則民孝矣」（『二連異称』・三七頁）。幽谷は、礼の問題に対して、それ以上に問題を発展させる事はしなかったものの、日本に於いて「古今善居レ喪者」を十四人（後村上天皇から伊藤仁斎・並河天民に及ぶ）を選択し、各々の服喪の在り方を顕賞した著『二連異称』を若年に著わし、その意図を、「読レ礼之次、因及二皇朝喪制一、采二録古今善居レ喪者一、名曰二二連異称一、其人則天子・諸侯・卿・大夫・士・庶悉備、足二以為一レ法、」（同前・十頁）と述べている。

こうした事実からも、幽谷と会沢とを貫く一般的な問題関心の所

在（会沢に於いては、彼の時代認識・民衆観と深く結び付いた次元から、問題はより突き詰められて把握されている）が窺えよう。即ち、本来の学問は、修己と治人の両面を有すべきであるが、現実の日本に於いては、治人の側面が顧みられていないのであり、治人の為の具体的な制度の在り方を構想しなければならないという思想の基本的課題がそれである。本稿では、朱子学や徂徠学といった先行する思想系譜を念頭に置きながら、あるべき規範と人間の道徳性との関連を会沢がどの様に考えたのかという点を、彼の人間観の問題として考察し、更に、治人の為の制度として、会沢によって具体的に構想された礼の体系の特色を探ってゆきたい。

（1）……『儀礼経伝通解』序文に引用された「乞レ修二三礼一箚子」（『文集』巻十四所収）の中で、朱子は自己の礼制研究の目的を、「可丁以興二起廃墜一垂二之永久一、使丙士知乙実学甲、」と述べており、そこで用いられた実学概念を踏襲しているものと考えられる。

二、人間観と規範

「孟子曰、尽二其心一者、知二其性一也、知二其性一、則知レ天也、」（『孟子』尽心章句上）について、会沢は次の様に述べている。「蓋心者仁義之良心、性者指下其命二於天一者上、存二其惻隠羞悪辞譲是非之心一、以長下養所レ命二於天一者上、拡充以成二就仁義礼智之徳一、則尽レ心知レ性者、尽二其良心一、以知下其命二於天一者如上レ此也」（『下学邇言』・五丁……以下丁数のみを記すものは、同書よりの引用である事を示す）。また次の様にも言う。「後世言二性善一、本然之善与二気稟之拘一相闘相克、以二天理一為レ善、人欲為レ悪、則天善而人悪、天人相抵捂、与二天叙天秩之義一異、後世以二本然之善一為二天叙天秩一、然人者天之所レ生、若以二人欲一為レ悪、則悪亦天之所二賦与一、是天並二生心性形気一使三善悪相二闘胸中一也、天之生レ人、心性形気相合而四端具焉、……心性形気倶善、而不レ須二分別一也」（一三丁）。此等を考え合わせる時、人間個人に内在する道徳性に対する会沢の考え方の特色は、どこに求められようか。例えば朱子学にあっては、四端の拡充は、個人に潜む不善の契機に対して、より本来的な善の契機を拡充してゆく事であったと考えられる[1]が、会沢に於いては、心性形気を合わせた次元で四端が把握された事によって、一方では、「命二於天一者」としての性と、「惻隠羞悪辞譲是非之心」としての四端との論理的関係が不明確になるのと同時に、他方では、それ以上の分析を認められない人間の内面としての丸ごとの心に潜むものとして善の契機が捉えられ、そうした心の在り方が、より連続的に天叙天秩として理解されてゆく事を可能にしてゆくのである。

会沢は、「以二本然之善一為二天叙天秩一」ことを批判するのであるが、では天叙天秩の具体的内容、善と天叙天秩との関係は如何なるものであろうか。「天之所レ叙其品五、曰父子君臣夫婦長幼朋友、既有二五品一、則亦必有二親義別序信五者一而存焉、是天叙レ之而人由レ之、以遂二秉彝之性一、之謂レ率レ性」（一丁）。つまり、天叙天秩とは五品であり、その間の道徳としての五典であり、その忠実な遂行が「率レ性」（勿論、その性は朱子学に言う本然之性ではない）とされる。

会沢の天叙天秩観を理解する為に、前提として彼の天に対する思

想を考察せねばならない。万人に天叙天秩を内在させた天は、どの様な特徴をもつであろうか。『人臣去就説』に於けるそれから検討してゆく。「君ハ人ヲ治ル役人ナリ。臣ハソノ手伝ヒノ役人ナリ。是ヲ天職ト云テ天地自然ノ役割ナリ。」とした上で、「其君、道ヲ不レ行ハ、民ヲ治ル位ニ在テ却テ民ヲ害スルナリ。ソノ下働キ・相談相手ヲスルハ民ヲ害スル手伝ナリ。是天道ニ背クコトナル……」「我国ニ居テ民ヲ治メガタキト見タラバ又他国ノ君ニ手伝ヒテ民ヲ治ルコト、士ニ生レ付タル天職ヲ空クセザルナリ」（以上、三五四〜九頁）。君主と民衆との中間に位置する人臣が、自己の社会的責任（人ヲ治ル…手伝ヒノ役）を――単なる動機・心情としてではなく――結果として遂行する為には、それを全うするに十分な状況を自ら選択せよとする主張であり、一読して明らかな事は、人臣としての責任倫理を支えるものとして、天職・天道といった形での天の観念が存在するという事実である。既成の君臣関係を絶対視せずに、暗君の下で「民ヲ害スル……ソノ下働キ・相談相手ヲスル」ことを拒絶するその明快な主張が、易姓革命を一貫して否定し、国体の尊厳を情熱的に説いた会沢自身の基本的立場と、大きな矛盾を露呈せずに並存しうるのは何故であろうか。この問題を、彼の天の観念の問題として考えるならば、次の様に説明しうるのではなかろうか。つまり、ここで示された天の観念は、自らの出処進退に際しては自由な立場を人臣に約束させるのであるが、より根本的な問題は、それが如何なる意味に於いても、普遍者に対する人間一般の問題として把握されていないという点にある。即ち、個々の人臣が、暗君の下に在る事は人臣としての天職の遂行を妨げるから去るべきであるという、結論としては儒学的な人臣の在り方も、天の意志が民心の動向として間接的に表現されるという、易姓革命の是認へと連なりうる広がりを持った天の観念によって裏付けられているのではない。仮りに天の観念にそうした広がりが持たされたとすれば、人臣の天職は、同時に君主の天職や民心の動向（天の間接的な意志表示）との相互関連のもとに問題とされうるのであり、その時はじめて人臣の去就は、普遍的な人間一般の問題と関わった次元で問い直されるであろう。しかし会沢に於いては、天の観念はそうした次元から考えられているのではなく、易姓革命を否定し、そこに国体の尊厳の表われを主張する彼自身の基本的立場と全く抵触しない次元で捉えられているにすぎない。(2)

会沢が、天叙天秩と言う時の天の観念についてはどうであろうか。既にみた通り、天叙天秩とは五品であり五典であるとされるが、それ自体は特別な理解とは言えない。問題は、そうした五品・五典と、例えば「天之生レ人、心性形気相合而四端具焉……心性形気倶善」と言われた時の四端・善との結び付き、即ち人間の道徳性及びそれを根拠付ける超越的観念（天）と、人間相互の現実の在り方としての五品・五典との関係という点にある。会沢は、こうした問題について、「人倫に君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の五品あるは、天造の自然なり。五品ある時は、親・義・別・序・信の五典備はれる事、また自然の大道也、」（『迪彝篇』・二六四頁）等と述べるのみで、原理的に言及する事をしないが、考察の手掛かりは、「後世以二本然之善一為二天叙天秩一」という批判の仕方自体にある。朱子学で本然之善とは、言う迄もなく自己に内在する天理であり、

人間相互の本来的な在り方は、天理として自己に内在した普遍的な道徳性によってこそ窮極的には根拠付けられていた。人間に要求されるのは、自らの心の中にあって天理の十全な発現を曇らせるものから、自己を解放してゆく事であり（分殊としての客観世界の理を、一つ〳〵窮めてゆく事も、こうした窮極目的の為の工夫としてのみ意味をもつものとされる）、自己と他者との関係の正しい在り方は、そうした工夫を経る事ではじめて明らかになるものとされた。自他の関係の正しい在り方は、自己に内在する天理（本然之善）とそれの発現を曇らせるものとの葛藤のうちに追求されるのであり、それは、本来の在り方から逸脱した自他の関わり方を、そうした工夫を経る事によって、より本来的な姿に、即ち天理（本然之善）の純粋な発現としてのそれに無限に接近させてゆく姿勢を各々の実践者に要求してゆくものであった。とするならば、会沢が「以二本然之善一為三天叙天秩二」ことを否定し、既にみた通り、心の丸ごとの働きを四端として把握し、それを以て善とする、そうした人間像こそが「天之生レ人」在り方であるとする意図は明らかになるだろう。

つまり、会沢に於いては、人間が自らの心の在り方を、心に内在する普遍的な道徳性を根拠とする事で、常にその本来的な在り方に近づけてゆき、その努力を通じて現在の自他の関係の在り方を矯正してゆくという道筋が否定されているのであり、それは一人〳〵の人間から、自らが関与する個々の場面に於けるその在り方の適否を、自己の心の在り方や、それを窮極にあって根拠付けている普遍的道徳性によって価値判断してゆく実践的な姿勢を失わしめるのである。自己の心に内在する普遍的道徳性にのみ依拠して、最も果敢に行動してゆく立場は陽明学のそれであろうが、会沢がそれについて次の様に述べているのは、右に述べた彼の思想の当然の帰結と言えよう。「至二於王陽明之徒一……専説二心性一、謂下磨二一己之心一、以至中聖人之域上、人各師レ心、」「如二大坂賊大塩平八郎一……専師二己心一」（一八丁）。更に会沢は、「後世は……道を論ずるにも一身のみに目を着て、己々が心性を治るばかりを道と思へ共、古の道は、記（『弘道館記』……引用者注）中にも載給へるが如く、『天地の大経』にして、天地あれば自然に人倫備り、人倫あれば自然に五典の道備れり、故に、父子あれば親あり、君臣あれば義あり、是皆天下の大道・正路にして、一人の私言に非ず。……大道既に明にして、士民皆向ふ所を知り、曲塗旁径に迷はざる時は、人々自ら己が心性を尽さん事も、各才徳の長短によりて、其人の長ずる所を成就する事を得べき歟と存候也。」（『退食間話』・二三六〜七頁）と述べているが、そこでは「己々が心性を治る」ことが「私言」と見做され、本来「才徳の長短」の次元で完結するものとして理解されている。ここに言う「私言」とは、「己々が心性を治る」ことが自己一身の道徳の問題に止まって、父子・君臣以下の関係を律し切る社会的広がりを持ち得ないという意味であろうが、まさにそうした批判が批判として成立する所に、自らの心の在り方を問い詰める事と、人間相互の社会的な在り方を追求する事とを切り離して問題としてゆく会沢の態度、言い換えれば、人間に天叙天秩として内在させられた善も、個人の中の様々な他の要素との緊張関係の中で、その本来的な在り方が追求される事がなく、従って自己に内在する善を根拠

として、天叙天秩の具体的な在り方を各々の人間が見据えてゆく事を峻絶する会沢の人間観の特色が表わされているといえよう。

引き続いて、会沢の人間観が、どの様な形で規範の問題と結び付いてゆくのかという点を考え、会沢によって具体的に構想された礼の体系を検討する為の予備作業としたい。

会沢は、「天秩二有礼一、自二我有礼一、有レ庸哉、」（『書経』皐陶謨）を踏まえて、「天秩二有礼一、而聖人庸レ之、父子之親、君臣之義……朋友之信、皆寓二之礼楽一、」或いは「夫礼也者、天之所レ秩、而其自レ之者、則在二於人一也、故天生二蒸民一、有レ物有レ則、既有二五典一、必有二五礼一焉、……親レ親有レ殺、尊レ賢有レ等、非二人設一レ之也、天秩レ之也、」「礼者天地之文也……五典形二五礼一、五礼行二五典一、」（一三丁及び二六丁）等と述べる。即ち、礼を実践してゆく主体は当然人間であるが、礼の本質は、「天秩二有礼一」に基づいて聖人がその在り方を具体的に定めたものであり、その内容は「天造の自然」（既出）としての五典・或いは五教にあるとする。つまり、基本的人間関係・その間の道徳と、礼の本質的意義とを連続的に、いずれも人間にとって自然なもの・本来的なものとして説明しようとする。そしてその点のみに着目するならば、礼を「天理之節文、人事之儀則」と定義付けた朱子学と、類型的には同一の傾向にある。[3]（但、朱子学はそれを体用論から説明しようとするのであり、この点で既に会沢は異質である。）

ところで、会沢がいかに礼の意義を人間にとって例外なく自然なものと見做しても、それが、「如三皐陶言二天叙天秩一、典礼皆出三於天所二叙秩一、非二性善一而何也、然専恃二心性一為レ教、則如二無星之秤一無三指名以為二準則一、」（一七丁）といった主張と何ら矛盾しない事は、会沢の心性についての議論を振り返ってみれば明らかである。人間が具体的に如何なる実践をなすべきかという次元に於いては、礼の意義がどれ程に「天所二叙秩一」であり、人間にとって本来的なものであろうとも、人間が各々の実践に際してその内的根拠を自らの心の側に置く事については、注意深く否定されるのである。従って、五典・五礼が人間にとって自然だと会沢が主張する場合と、朱子が「蓋礼之為レ体雖レ厳然皆出二於自然之理一、」（学而第一「礼之用和為貴」条・朱注）と言う時では、実践に際しての個人の内面の在り方、即ち実践に於ける内面的根拠という点で大きな差異をもたらすという事は言う迄もない。[4]

礼に対する会沢の基本的理解の特色は、『論語』泰伯第八「子曰、民可レ使レ由レ之、不レ可レ使レ知レ之、」条の解釈によって一層明らかになろう。朱子は、「民可レ使三之由二於是理之当一レ然、而不レ能レ使四之知三其所二以然一也、」（同条・朱注）として、つまり所当然之理と所以然之理との次元の相違という視点から同条を解釈しようとするのであり、「不レ可レ使レ知レ之」についても、それが法家的民衆観に由来するものでない事をことわっている。それに対して、会沢は同条を、「夫天下者大器也、万民者広衆也、則其不レ可レ使レ知レ之而可レ使レ由レ之、固矣、若至下於其所二以運一レ之者上、則不レ可レ無二其具一、具者礼而已、」とし、更に、「使レ由レ之」を、「民不レ待二戸説家礼一、而游二泳於軌物之中一、整々然不三敢出二其範囲一、而君臣也、父子也……朋友之交也、五典者皆得二其惇一、而僭礼淫佚之行無二由生一焉、」（二一六丁）というイメージで描いている。即ち、ここで述べられている

礼と人間との関係は、為政者と民衆とに人間が類別され、為政者が民衆を「運（めぐら）」す為の「具」（〝手だて〟という程の意味か）として礼の意義が主張され、民衆は礼の中に「游泳」する事で自然に「其範囲」（五典）を踏み外さないという関係であって、具としての礼さえ整備されていれば「戸説家礼」の必要もないとさえ主張する。原理的には万人が所以然を体得すべき本来性を内在させ乍らも、現実の問題としては、そうした可能性を喪失した民衆の在り方をも凝視せずにはいられない、朱子の抱え込んだようなギャップからは全く無縁な次元で、会沢が礼の問題を捉えている事はこれによっても明白であろう。

ここで、礼に対する徂徠学の思想と会沢のそれとを比較しておく事は、人間と規範との関わり方をめぐっての会沢の思想の特色を明確にする為にも、会沢自身が先行する思想潮流に如何に立ち向かっていったかを明らかにする上でも必要であろう。

まず会沢自身は徂徠学を次の様に批判する。「荻生徂徠……論二礼楽刑政之義一、講二有用之学一、……然以レ道為二先王所一レ造、不レ知下典礼之出二於天叙天秩一、治教之本中於心術躬行上、而其於二称謂名分一、則不レ知二君臣内外之弁一、惑亦甚矣」（二二丁）。徂徠学理解としての当否は別にして、少なくとも会沢はこのように徂徠学を評した。まず、会沢が典礼を「出二於天叙天秩一」或いは「天所二叙秩一」とした事は、徂徠学との比較に於いて何を意味するであろうか。万人に内在する道徳性こそを礼の本質とする従来の見方を否定した点に、徂徠の礼に対する思想の特色があるのであり、そうした否定が徂徠にあっては、君子がその中で優游する事でそれに相応しい徳を体得すべき枠組みとして、即ち、或る特定の人間類型（君子――治政の一部分を担いうる人格）を、その実践を積む事で自然の裡に型作るものとして、礼を把握してゆく事を可能にした。従って、徂徠の理解する所の礼は、五典・五教に還元しうるものではないし、民衆を「運」す為の「具」といった側面への単純化を認めるものでもない。この点で会沢の特色は、徂徠が追求し続けた、礼と或る特定の人間類型との結び付きの問題、即ち礼の実践的担い手（＝君子）の内面の在り方と、規範としての礼とが如何に関わり合うものかという視点が全く欠落しているという点にある。勿論こうした相違は、徂徠が礼の本質や意義を不可知なる聖人の叡知の側に押しやったのに対して、会沢が礼の本質を万人に自然なものとしての五典として理解した所に由来する。しかし、人間と規範との関わり方の問題として、この相違の意味する所は少なくない。

徂徠は、治政と礼との関係という問題について、原理的には――『政談』等に於いて、それがどれ程貫かれたか、という点を別にして――自覚的に徳を形成する君子と、君子に接する事で俗を形成してゆく小人、という枠組みで問題を捉えようとした。従って「可レ使レ由レ之」条についても、「人之知、有レ至焉、有レ不レ至焉、雖二聖人一不レ能レ強レ之、故民由二其教一而不レ能レ使四民知三其所二以教一也、自然之勢矣、至二其俊秀一、則使二学以知一レ之、亦唯礼楽不レ言、以二行与一レ事示レ之而已、故其知レ之也、自知レ之也、」（『論語徴』・同条）として、礼楽を学ぶ主体としての「俊秀」と、一般の民の問題としてこれを解釈するのである。会沢の様に礼の意義を捉える時、〈現実に民衆に接する時に、民衆を「化」しうる様な、そうした主体・

人格の在り方、如何∨という極めて徂徠学的な問題は全くその視野に入らないのである。[5]

では、会沢が徂徠を「講二有用之学一」と評する時の、「有用」とは何を意味するのであろうか。会沢は朱子以降の朱子学史を次の様に見ている。「後世奉二其学一者、……置二事業於度外一、禦レ人以二空論一指二経綸一為二功利一、……捨二礼楽刑政一、専説二性理一、」そうした大勢に対して会沢が着目するのは、黄榦『儀礼経伝通解』・陳詳道『陳氏祀書』・真徳秀『大学衍義』・丘濬『大学衍義補』・馬端臨『文献通考』・顧炎武『郡国利病書』・乾隆敕撰『三礼義疏』・秦蕙田『五礼通考』・徐乾学『読礼通考』と続く系譜であり、それ等を「有用之書、有レ補二於経綸事業一、則紫陽之学、修レ己治レ人、外内兼備、非下特論二心性一而止上也、亦明矣、」（二三丁）として高く評価する。こうした見方と、先の徂徠学への評価とを考え合わせる時、会沢が徂徠学の何を継承しようとしたのかは明らかになるであろう。会沢の思想活動を貫くものは、「神聖之道未レ明、民心未レ有レ主、」（『新論』・五〇頁）「以レ人而祭二天地一、亦莫レ不二感応一、而昭昭之多者、頼以著焉、是以聖人事レ天祀レ先、幽明無レ憾、而天下服矣、後世慮不二深遠一、事レ天祀レ先之事、視以為二文具一、民生而無レ所二畏敬一、亦不レ知二死而有レ所二憑依一、而疑懼之心生焉、疑懼之心生而民心無レ主、於レ是乎西戎乃得二天堂地獄一怵レ之、」（同前・二一四頁）といった危機意識であり、この点に関連して注目すべきは、「明二祀礼一以治二幽明一、……祀礼廃、則天人隔絶、而民生二易慢一、游魂不レ得レ安、而生者怵二於死之無レ帰、」（同前・二一二頁）「仏法之行、葬祭皆據レ之、……不三亦謂二之闕典一乎、……如能斟二酌古今一、廃者挙レ之、闕者補レ之、寓二彝訓於祀典一、使下天下忠孝之心与二念レ祖追レ遠之誠一油然倶生上、……非下所謂使二民由一レ之者上乎、」（同前・二三〇頁）等と言われる例からも明らかな通り、民衆の内面を掌握してゆこうとするに当たって、「天下忠孝之心」「念レ祖追レ遠之誠」を槓杆として、幽明両界を貫く礼の体系（祀礼・祀典）を構築してゆく事で問題の解決を計ろうとする基本的姿勢である。そうした焦眉の課題に対して、一方では、観念的には「礼之出二於天叙天秩一、治教之本二於心術躬行一」ことを認める学者も、結果としては「専恃二心性一為レ教」立場に陥入ってゆくという現実があり、他方では、そうした立場を「心学」として斥け、安民の為の礼楽制度の意義を積極的に説いたのが他ならぬ徂徠だったが、彼は礼の本質が「天所二叙秩一」であり五典に在る事を見逃している。会沢自身の主観的意図に則して言えば、「心学」化した日本の朱子学と、その批判者としての徂徠学との双方の誤まりを止揚すべきものとして、自からの位置を据え、民心をして主あらしむべき礼の体系を具体的に構想してゆく事を、自らの思想的課題として設定するのである。

（1）……四端についてのこうした理解が、仁斎学に多くを負っている事実は注目すべきである。会沢は、「伊藤氏唱二古学一、……発二明拡充培殖火然泉達之義一、其帰二親愛之徳一、自レ内及レ外、発生長養、活動進往、実為レ得二先レ陽後レ陰之義一矣、」（二四丁）として、――仁斎が四端を捉えた時の生々のイメージを、陰に対する陽に置換し乍らも――仁斎が朱子学の四端解釈を否定した点を高く評価する。しかし仁斎学の全体像は会沢によって、

「見㆑道過㆓於平坦㆒、至㆔礼楽刑政運用之妙与㆓陰陽鬼神造化之蘊㆒、則未㆑得㆓其義㆒矣、」（二三丁）として批判される。仁斎学批判の視点が、徂徠のそれに著しく近似する事は、「講㆓有用之学㆒」という徂徠学に対する会沢の評価の一面を考える時、興味深い内容を孕んでいる。

（2）……『人臣去就説』に於いて、「天命」という概念が全く用いられていない事実に注意する心要がある。

（3）……例えば、「文公曰、礼者天理之節文而人事之儀則……天理其体而人事其用也」（『北渓字義』・仁義礼智条）

（4）……礼に対する朱子の定義「礼者、天理之節文、人事之儀則」を踏まえ乍らも、会沢はその表現を「自然の節文」（『迪彝篇』・二四八及び二七九頁）とする。この僅かな字句の相違に、人間の道徳性と規範の関係をめぐる両者の思想内容の相違が凝集されていると言えよう。

（5）……徂徠学のこのような問題については、拙稿「徂徠学の礼楽観」（『日本思想史研究』・第十一号）を参照していただければ幸いである。

三、礼の構想とその特色

会沢は、『草偃和言』（天保五・一八三四年自序）で、年間の国家的な典礼を一月から順に列挙して各々の意義を解説し、晩年迄推敲を重ねたとされる『下学邇言』で、吉凶軍賓嘉にわたる礼の体系を構想している。[1] 此等の礼の構想の特色を探り、合わせてその周辺の一・二の問題を考えてゆきたい。

まず、大祭である大嘗祭から検討してゆく。大嘗祭について会沢は次の様に述べている。「大嘗兼㆓事㆑天祀㆑先之義㆒者、則太祖（神武天皇……引用者注）深意所㆑在、伝㆓之万世㆒、不㆓毫有㆑所㆓加損㆒、」「太祖之定㆓中州㆒、正㆓位於橿原㆒、祀㆓皇祖天神於鳥見㆒、以申㆓大孝㆒、而報㆑天報㆑祖之義、兼存両全焉」（共に三〇丁）。会沢は、大嘗祭の意義に言及する際、必ずそれが、事天・報天と祀先・報祖の両義を兼ねている点を主張し、「古者事㆑天祀㆑先之義、大嘗一祀、而兼尽全備、不㆘必分㆔郊社与㆓禘嘗㆒以為㆖㆒、易簡之善、蓋亦出㆓於風土之宜㆒也、」（三五丁）として、それが中国と異なった日本に特有の祭祀の在り方である事実を強調する。基本的には、郊社・禘嘗は各々大祭と廟祭であり、それに配祀が絡み合ったものと考えられるが、[2] 会沢はそれを、「郊者祭㆑天以㆓其祖㆒配㆑之、禘者祭㆔其祖所㆓由出㆒、以㆑祖配㆑之、万物本㆓於天㆒、人本㆓於祖㆒、尊㆓其祖㆒配㆓於天与㆑所㆑出、以報㆑本反㆑始……聖人制㆑礼所㆓尤重㆒、」（三八丁）として理解し、更にその上でそれ等の日本的な在り方を次の様に述べる。「謹挙㆓天朝之礼㆒、以論㆑之、太祖即如㆓所謂祖者㆒、而天祖（天照大御神……引用者注）即所㆓由出㆒也、而自㆓天祖㆒以至㆓今日㆒、天胤継承無㆑異㆓一身㆒、太祖在㆑天、日嗣御㆑宇、以同事㆓於天祖㆒、而所謂郊社禘嘗所㆓以事㆑帝祀㆑先之義、兼存無㆑遺、易簡明備、雖㆘与㆓西土之繁縟㆒小異㆖、而至㆘於事㆑帝祀㆑先報㆑本反㆑始、一㆔天人与㆓祖孫㆒、以覆㆓幬四海㆒之意㆖則未㆔嘗不㆓相同㆒、」（三八丁）。これを例えば、『礼記』大伝「礼、不㆑王不㆑禘、王者禘㆔其祖之所㆓自出㆒、以㆓其祖㆒配㆑之、」に対する鄭玄の注「凡大祭日㆑禘、……大㆔祭其先祖所㆓由生㆒、謂㆑郊㆓祀天㆒也、王者之先祖、皆感㆓大微五

帝之精一以生、……郊二祭之一、蓋特尊焉、孝経曰、郊二祀后稷一以配レ天、配二霊威仰一也、宗二祀文王於明堂一、以配二上帝一、汎配二五帝一也、」と比較する時、会沢の大嘗祭観の特色は明らかであろう。鄭玄の場合、王者之先祖を天帝たる五帝之精に感じた結果生じたもの（感生帝）として特別に規定するのであるが、そうした規定にもかかわらず、それは血縁的な連続をなすものとは考えられていない。従って禘祭の対象である「其祖之所二自出一」とは、天それ自体に他ならない。それに対して会沢の場合はどうであろうか。彼は、太祖（神武天皇）を始祖に擬し乍ら、同時にその「所二由出一」を血縁の連続から断絶した所の天それ自体に求める事なく、「所二由出一」＝天祖（天照大御神）と規定する。従って「配レ天」という儀礼は、会沢にあっては明確な意味を遂に持ちえないのであり、天に在る太祖と現実の新天皇とが「同事二於　天祖一」という、即ち血縁の連続線上での祭祀が同時に大祭であるという、儒学的な大祭観念からは懸け離れた祭祀の構成を取らざるをえないのである。会沢が大嘗祭について、事天と祀先の両義を兼ねると主張し、それを飽く迄儒学的な郊・禘の理論的枠組みで説明しようとする時、以上に述べた通りの大祭の構造の変化は避け難いのであり、そうした変化がまた同時に、祭祀に於ける天の観念の変化をも意味するものである事は明瞭であろう。(4) 即ち、天を祀る事はとりも直さず、自らの血縁の「所二由出一」である天祖を祀る事であり、問題を天の側からみれば、天が特定の血縁的連続の中に組み込まれる事によって、それが本来備えていた所の超越性が奪われる事を意味する。天は、もはや血縁的制約を超えた道徳的超越者（或いは超越的原理）ではありえない。「先王が後の子孫なる王に、一義的、絶対的に恩寵加護を与へるものであるのに対して、天は王朝を興しもするが、しかしまた同時にそれを滅ぼしもする性質を持つ」(5) とすれば、会沢は大祭観念に於ける天を天祖とする事で、「一義的、絶対的に恩寵加護を与へる」という側面だけに天の性格を一元化したのである。（こうしてみてくるならば、「桓武天皇延暦六年、祀二　天神於交野一、告二昊天上帝一、以二　高紹天皇（光仁……原刊本注）一配レ之、此全倣二西土郊祀一、別創二立之一、然一時所レ行、不レ為二永制一、」(6)（三〇丁）として、日本に於ける純粋に儒学的な大祭の実施を会沢が強く斥けていた事実も了解されるのである。因に、『大日本史本紀賛藪』は、「帝英略蓋レ世、恢量包レ荒、尋二墜緒一、挙二廃典一、祀二於圜丘一、以展二敬レ天報レ本之誠一、……」として、この大祭実施を、「敬レ天報レ本」と認めているのであり、両者の天観念の相違には注目しておく必要があるだろう。）こうした天観念の転換による大祭の在り方を、会沢は易簡を貴ぶ日本の風土に相応しいものとして主張し、且つそれが「事レ帝祀レ先報レ本反レ始、一三天人与二祖孫一……」という基本点では中国に於ける祭祀の意義に呼応するとするのであるが、それが、祭祀の形式的な在り方を超えて、祭祀を通じて表された、治政の本質的な性格の相違に由来するものである事は明白であろう。

この他に『下学邇言』に於いては、祈年・月次～相嘗鎮魂の十の祭祀儀礼を、「四時常祭、毎歳行之者」と規定し、『草偃和言』に於いては、正月元日の四方拝から大晦日の鎮火祭・道饗祭に至る、朝廷を中心とした年間の儀礼の体系が述べられている。民衆の内面を掌握してゆく「具」としてこうした礼の体系を考える時、その具体

的なメカニズムはどの様なものとされたであろうか。

まず会沢の眼前の現実はどうか。「後世百事苟簡、……四方不レ知三朝廷有二大礼（大嘗祭……引用者注）一、不レ頒二幣於天下一、朝廷敬レ神之意不レ達二遐邇一、其儀特行二於京師一、而天下漠然如二平常無事之日一、」（三六丁）という有様で、祭祀体系のうち「尤為レ重」とされた大嘗祭ですら、一般民衆の知る所ではない。新天皇がどれ程、報本反始に努めようとも、現実の民衆の生活には聊かの影響も与えないという状態である。（ここで「民心未レ有レ主」という『新論』の一節が想い起こされよう。）朝廷による吉礼の実践の無力に対し、民衆の内面を掌握しているものは、会沢の観察によれば、「民間唱二怪説一奉二淫祠一者」であり、それ等による活発な活動が、例えば富士講・月山講のように「相誘煽、動輙至二数万人一」（三五丁）として、その憎悪の対象とされる。

では、そうした現実には如何に対処してゆく事で、民心を掌握するに至るであろうか。第一に、何程か民衆も参加した形で大嘗祭を実施する必要性、即ち大嘗祭実施のプロセスに、民衆を取り込んでゆく必要が主張される。つまり、供うべき新穀は、現実に一般民衆が生産した米穀を祭祀に供する事で、米穀が天祖により自分達民衆に与えられ、利用厚生の道が次第に確立していったとする神話的事実[7]が、民衆の間で回想されるのであり、同時にその護送等の形で一般民衆を雑用に当て、「無二不レ事レ神之国一」という状態を作り上げるに至る。そして第二に、「大二祓諸道一、……頒二幣帛天下諸社一」によって民心の掌握は完了し、「天下暁然知三報レ本反レ始之義有レ所レ統而不レ可二以苟一、……不下見二異物一而遷上、……天下之誠敬、自二億兆一而萃二於神京一、上下無レ間、百慮一致、莫レ不丁皆出丙於厳二神天一敬乙君父甲也、」（三六丁）という所期の目的は実現されるのである。

以上みた民心掌握の過程で注目されねばならない点は、幕府・諸藩がこうした祭祀儀礼の体系の中で、固有の位置・役割を担っていないという点ではなかろうか。吉礼の構成に於いては――それは、他の諸礼についても同様であるが――、東照宮たる家康がキリスト教を禁じた為に、「至二寛永一遂殄二滅之一」させ、義公（光圀）が「毀二封内淫祠凡三千余区一……令三諸社皆奉二唯一宗源之法一、」（三五丁）めた功績が語られるにすぎない。幕府や藩レベルでの儀礼をみれば、例えば『草偃和言』元日の条には、「今日の武家にも、幕には、惣登城ありて……」以下の簡単な記述があり、同様に水戸藩に於いて遙拝の礼を実施する事も記されている。また、二月十二日の東照宮任二征夷大将軍一日、四月十七日の東照宮忌日を目次に掲げるが、前者は本文を欠き、後者も抽象的に家康の歴史的な役割を強調するに止どまっている。つまり、それ等は総じて祭祀儀礼としての性格が著しく稀薄であり、更に、民心との関り合いという点に注目する時、天皇を中心とする祭祀が、大小の神社を通じて、朝廷の祭祀→神社によるその意義の教布→民衆という上下を通貫した構造を持ちうるのに対して、幕府・諸藩のそれは、儀礼としても、民衆に対して直接働きかける道筋を持たされない点に大きな特色がある。天皇―将軍―大名―士―庶人という身分秩序に則る事が忠孝の本質として主張され、こうした身分秩序から逸脱すれば既に忠孝の資格すらないものとされたが、それを祭祀儀礼の次元で語る時、（僅かに賓礼の構想に於いて、「令下国主城主間歳詣二江戸一以攄中其敬上……以

尽二恭上之礼一」ことが、「幕府敬二天朝一、而庶邦敬二幕府一」（四三丁）する事の表れとして、天朝―幕府―庶邦というヒエラルキーに則るとされるもの[8]）幕府・諸侯の位置は極めて不安定なものとなる傾向を逸れない。

続いて凶礼（主要には葬礼）について簡単な考察を加えたい。親に対する孝という、最も根源的な徳目すらが、その遺骸を焼却し魂魄を留めないという「西戎残忍之習」（四一丁）によって害われている現実を、会沢が厳しく批判する事は既にみた通りである。しかし、ここで礼の構想の問題として考える時、最も重要な点は、例えば「然繁縟之文、不レ適二風土一、恐難レ施二於久遠一、宜下簡二其文一存二其意一立中易レ知易レ従之中制上」」（四二丁）と述べられる様に、火葬批判の表面的な厳しさとは対照的に、彼が具体的な葬礼の在り方を構想したり、儒葬の早急な実践を要求したりしていないという事実である。言う迄もなく、「易レ知易レ従之中制」が具体的にどういったものかが明らかにされない限り、礼としての意味は無に等しい。礼の具体像の提示という点でのこうした著しい後退は、例えば吉礼の様な明らかなモデルが存在しないという歴史的事情と共に、民衆の日常生活により密着した問題である事に由来する或る種の困難がそこに横たわっていたが故に生じたものとは考えられないだろうか。

問題を、凶礼という枠を離れて述べると次の様になる。「家郷之礼、所三以厚二風俗一也、君子居レ家有レ礼、以事二父母一、敬レ兄愛レ弟、育二妻子一、親二宗族一、故恩意長而閨門雍睦、孝子之事レ親、愛与レ敬、形而為レ礼、礼者尽二其愛敬一而已、」（五三丁）として、一般的にはその重要性を述べ乍ら、例えば家礼については「居家之礼、則具見二経伝一、」として、『温公書儀』『呂氏家範』『文公家礼』『小学』『顔氏家訓』の名を挙げるに止まり、昏礼について「今俗昏嫁無二親疏一……与二礼意一相胥壊」（五四丁）として、僅かにその現状を批判するにすぎない。同様の事は、郷射礼・郷飲酒礼・養老歯序の礼といった郷礼についても言いうるのであり、理念的には、「聖人制レ礼、自二家郷一以及二邦国一」とし乍らも、「養老於二学徒一為二文具一無レ益二於風化一」（五五〜六丁）といった現実に、何らかの形で具体的に対処してゆこうとする姿勢は全く看取されないのである。本来、民心をして主あらしむべく礼制を構想しようとする時、何よりも具体的に構想されるべきこうした日常生活に密着した次元での礼の体系が、会沢に於いては、国家的規模での祭祀儀礼への関心に比べて著しく貧弱であるという事実は何を意味するのであろうか。

会沢自身は、修己と治人が真に統一された礼の在り方を追求しようとするのであるが、それは、朱子学的な意味でも、また徂徠学的な意味に於いても、礼の実践に於ける担い手（主体）の問題、その主体の内面と礼の実践とがどの様に関与し合ってゆくのか、それが治政とどう結び付いてゆくのか、という視点を欠落させてゆく事となった。従って、『大学』に言う、修身→斉家→治国→平天下という、日常生活の次元から国家的次元へ、家郷礼から王朝礼へという構想とも、君子という特定の人間類型（人格）を型作る枠組みとしての礼という構想とも竟に無縁なまゝ、「使レ由レ之」ための「具」としての礼の体系を構想せざるをえないのであり、その点に、会沢の構想した礼の在り方の特色の、一つの思想的な根拠を見い出す事が可能である。問題は、礼という次元を離れて考えれば、会沢の民

衆観や国家構想の歴史的性格という点に帰するであろう。つまり、「未レ有レ主」という民心の生きた在り方を会沢がどれ程深く洞察し得ていたのかという点と、それが、国家構想の上でどの程度生かされていたのかという問題である。詳論の余裕はないが、民衆が、誤った方向で死後の世界に興味を持つ現実を悲嘆しながらも、そうした現実に対して会沢が、喪祭の礼という形での具体的な解決の方途を竟に明示しえない事実は、極めて象徴的な意味をもつのではなかろうか。

(1)……此等の構想の内容・意図について、徳川光圀の命を受けて元禄一四(一七〇一)年に完成し、後に幕府に献上された『礼儀類典』(五一〇巻)の構成・内容と比較してゆくという全面的な分析は現在の筆者には不可能であるが、そうした作業は、後期水戸学に固有の尊卑観念や対幕府観を明らかにしてゆく上で不可欠といえよう。

(2)……この点、池田末利「文献所見の祀天儀礼序説——禘祭の経説史的考察——」(『中国学誌』・二号)に学んだ。

(3)……禘祭については、鄭玄に対して、廟祭説を主張する王粛が対立する(前注・池田論文に拠る)。ここでは、会沢の主張の特色をみる為に、最小限の範囲で、鄭玄とのみ比較するに止める。

(4)……祭祀という限定を離れて、会沢に於ける一般的な天の観念について、今井宇三郎氏は、「祖先の投影としての帝の理念をもって天を理解するものである」(「水戸学に於ける儒教の受容——藤田幽谷・会沢正志斎を主として——」日本思想大系『水戸学』解説・五四二頁)と述べ、夙に津田左右吉氏は、「天祖天孫を天と同一視する」と指摘し、その意図を、「儒教思想の天の観念を根拠としながら、其の天の観念によって理論づけられている易姓革命の思想を一転して、皇統無窮の理由を解釈」(「日本の神道」全集第九巻・三五一及び三五四頁)しようとした点に求めている。

(5)……平岡武夫著『経書の成立』(全国書房)二〇二頁

(6)……会沢はこれを、「全倣二西土郊祀一」とするが、配するに神武天皇を以てしない点等、必ずしも会沢の理解が正しいとは認められない。狩野直喜「我朝に於ける唐制の模倣と祭天の礼」(『読書籑餘』所収)参照

(7)……道が、利用厚生→正徳の二段階を経て確立したとするのは、『書経』大禹謨を根拠とする徂徠の主張であるが、会沢はそれを換骨奪胎して、神話解釈に導入してゆくのである。

(8)……この点に関連して本郷隆盛氏は、「祭祀という宗教的な役割に限定されているにせよ、天皇が民心統合を通じて国家的統合の中核としての機能を担うものとして登場し、かつまた祭祀の行為主体として意義づけられた」ことに会沢の思想の特色を見い出し、それが「幕藩制下における天皇のあり方に重大な変更をもたらすもの」(「幕藩制の動揺と国体イデオロギーの形成」・一二五頁・傍点原文・「歴史学研究」一九七七年度大会報告)であり、更に、幕藩制的な支配原理と異質なそれを導くものとして結論付けている。

四、結び――残された問題

会沢正志斎が、あるべき規範と人間の道徳性との関係を如何に把握していったのか、そうした把握が、具体的に会沢が構想しようとした礼の体系にどの様な特色をもたらす事になったのか、という点を考察して来た訳であるが、最後に、今後に残さざるをえない一・二の問題点を挙げて結びに代えたい。

第一に、会沢の思想に占める神社機構の果たす機能を確定してゆく必要がある。例えば神嘗祭について、「士民となく……神社に詣でなどして、 日ノ神の深恩を謝し奉らん事を思ふべき也。所々の神社は、皆上代に、 日ノ神の天功を亮け奉りて、その所の民物を鎮撫し給ふ神なれば、いづれの神を拝せんも、即 日ノ神の恩を謝し奉るの義に叶ふべき也」（『草偃和言』・四七～八頁）と述べているが、それが、家郷礼といった民衆の日常生活を規定する礼の構想と、どの様に結び付いてゆく可能性をもつのであろうか。更に、幕府・諸藩の現実の祭祀儀礼体系の様態と神社機構との関連、それ等と民衆との結合の具体相を明らかにしてゆく事は、その際の不可欠の前提となろう。

第二に、会沢は、家康を多くの場合東照宮と称して、神祖・神君と称する事を避けるが、この事実は如何なる意味を持つであろうか。この点で、前期水戸学や幽谷・東湖等と比較してゆく事で、会沢に固有の神観念が窺いうるであろう。

最後に、本稿は礼という問題を考えるに際して、その担い手の内面の在り方と規範としての礼の具体的内容がどの様に関連し合ってゆくのか、という視点から問題を捉えてゆこうと努めた。（研究史的に言えば、後期水戸学の思想史的意義を、治政に於ける礼楽制度の役割に着目して、徂徠学との連続性の中に位置付けたのは尾藤正英氏である。本稿も、氏の業績に依る所が大きいが、「純然たる制度のもつ政治的効果を重視した」「宗教的儀礼という一種の制度のもつ政治的機能が、民衆の自発的協力という効果を生み出すと考えられている」（「水戸学の特質」日本思想大系『水戸学』解説・五七三及び五七九頁）といったその論拠からも明らかな通り、氏は政治思想としての、〈道徳主義的な朱子学〉と〈道徳から切り離して制度論を展開した徂徠学〉という理解――その意味では氏も、丸山真男氏以来の通説的な朱子学・徂徠学理解に依拠している――を前提にして、後期水戸学の特質を把握しようと試みている。しかし、そうした視点からは、日本に於ける朱子学と、その批判者としての徂徠学の双方を乗り越えようとした会沢の主観的意図さえも正しく把握されないのではないかと思う。つまり、朱子学・徂徠学各々の仕方で、或る特定の主体の類型と、礼楽（規範）との内在的な結合が考えられ、それが社会的な礼楽（制度）論の展開を、各々に固有の仕方で支えていると考えるべきであり、そうしてはじめて、会沢の主観的意図を理解し、それを歴史的に位置付ける事が可能になるものと思われる。通説的な朱子学・徂徠学理解自体が、儒教的な礼楽の体系の外側で儒教倫理を把えねばならなかった、日本に於ける儒教思想の歴史的な在り方の一つの所産であると言えば、或いは言い過ぎであろうか。）そうした視点が、本稿に於いてどれ程貫かれ、それが何程のものを生み出したのかという点とは別に、そうした見

方が、礼の問題の考察に於いて、どの程度有効でありうるのか、という点を検討してゆく必要がある事は言う迄もない。

※引用頁数について……『及門遺範』・『熊沢伯継伝』・『二連異称』は「藤田幽谷全集」、『下学邇言』は明治二五年刊本、『人臣去就説』・『退食閒話』は「日本思想大系」、『迪彝篇』・『新論』は「岩波文庫」、『草偃和言』は「日本国粋全書」第十八輯に依った。引用文中の句点については引用者の判断で訂正した箇所があり、傍点は特にことわらない限り引用者の付したものである。

※本稿は、東北近世史研究会一九八〇年度夏期セミナー、及び日本思想史学会昭和五十五年度大会で各々部分的に口頭発表したものを整理敷衍したものである。