

茶山丁若鏞の改革原理と經学

—「文質逋変」説、「堯舜無為」論、 「祖宗の法不可議」論の分析を中心に—

クォン スン チョル
権 純 哲

要 約

茶山研究史を顧みると、茶山の思想体系において切り離しえないはずの經世思想と經学が、共通の地盤を得ないまま別々に研究される傾向がまだ強い。朝鮮王朝体制の改革構想を示している『經世遺表』が『周礼』に則っていることは、周知の通りであるが、彼の体制構想において、彼の經学研究が如何なる位置を占め如何に機能しているかに対する究明は十分とはいえない。

本稿は、こうした従来の研究傾向に対する反省の立場に立って、茶山における經世思想と經学との関連性を追究していく。特に彼の王朝体制構想を念頭におきながら、改革を妨げてきた考え方や主張を取りあげ、それを支えている經学的根拠に対する茶山の分析を検討する。副題にあるように、「文質逋変」説、「堯舜無為」論、「祖宗の法不可議」論に対する茶山の分析に焦点をあてて、彼の改革原理を明らかにすることにつとめる。それは、「文質逋変」説、「堯舜無為」論、「祖宗の法不可議」論が改革を妨げてきた考え方や主張の根拠になっているという認識が茶山にあったと思われるからである。

まず、茶山における周理想論の再構築、つまり周の体制（礼）を理想としている孔子の発言とその古典的注釈に対する茶山の批判を検討する。「文質逋変」説は、孔子の周理想論を否定したのとして茶山に注目されている学説である。次に、舜の「無為」を唱えた孔子の言説とその注釈に対する茶山の分析を検討する。また、これらの検討によって浮かびあがってくる制度と聖人に対する茶山の認識をより明らかにするために、蘇洵の聖人観・制度観に対する彼の批判を通じて、茶山が考えていた聖人のイメージと制度の在り方を考察する。最後に「祖宗の法不可議」論とそれを支えている倫理意識に対する茶山の分析を追究してみる。

まえがき

丁若鏞（1732-1836、号は茶山。以下、茶山と呼ぶ）は、朝鮮王朝後期の代表的な儒学者と称せられるに相応しい広範かつ龐大な著作¹をのこしている。茶山の著作は、朝鮮後期研究とくに「実学」研究において重要な資料として用いられ、多大な貢献をしてきた。しかし、従来の茶山研究史にはいくつかの反省すべき点が見られる。それは大きく次の二点にしばられる。

第一に、従来の茶山研究においては、彼の多くの改革論や、また六経と四書などの儒教古典に対する新しい解釈がおもに注目されてきたが、それらの経世思想と経学は、共通の地盤を得ないまま別々に研究される傾向がまだ強い。しかし、茶山の思想体系において、経世思想と経学は切り離しえないはずである。たとえば、朝鮮王朝体制の改革構想が示されている『経世遺表』の理念的背景をなしているのが、彼の『周礼』研究であることは周知の通りである。経済問題に対する茶山の中心的対案として注目されてきた井田制論²の場合、茶山は『周礼』に対する鄭玄（127-200）や賈公彦（生卒年未詳、唐の経学者）の古典的注釈によって歪められた諸制度の矛盾を明らかにし、『周礼』の新たな解釈を通して、周の制度を改革における理想的制度として提示する。茶山の経学研究は、当時朝鮮の学者の観念的思考を支えていた古典的注釈の世界を克服するだけでなく、儒教古典自体に反映されている儒教の理想世界を原理的に再構築することにその目的があったのである。また、茶山の改革案は経学研究を基礎にしながら制度の在り方や存在理由に対する新たな認識を促している。つまり、茶山において、彼が経学者であることと経世思想家であることは、不可分であった。茶山の古典解釈論が古の世界を憧憬する単純な復古主義と異なるのは、古典に対する新たな解釈自体が大きな認識論的な転換のポイントになっていたためである。

第二に、従来の研究において茶山は、いわゆる「実学」者として注目される一方、「朱子学」者としても注目されたりして、「実学」者としてのイメージと「朱子学」者としてのイメージがそれぞれ別々に形成されているのが現状³である。これは、朱熹思想に対する茶山の認識に両面性が存在しているためである。つまり、茶山は、朱熹（1130-1200）を儒教の「中興者」と称し、その学問体系を非常に高く評価し、その継承を唱える。しかしその一方で、茶山は、朱熹思想の骨格ともいえる「性理」思想を徹底的に批判する。それゆえ、茶山が評

価する朱熹思想とは何であるか、またそれが批判されている朱熹の「性理」思想と如何に関連しているか、という問題が緻密に検討すべき課題となる。おそらく、この点が茶山思想の核心になるだろう。朱熹の学問を教条的に尊重していた当時の朝鮮の知的かつイデオロギー的状况は、茶山の学問形成の基本条件でもあったことを見過ごしてはならない。しかし、本稿ではこの問題に直接は触れえず、本稿の課題を検討していくなかで、当時の朝鮮の儒教思想界に対する茶山の考えの一端を窺うことにとどまった。

本稿は、儒教思想に対する認識論的転換の具体的な例として改革を妨げてきた考え方や主張と、それを支える経学的根拠を挙げ、それに対する茶山の分析を検討する。従って、先に挙げた第一の問題点を念頭において議論を進めていくことになる。副題に示されているように、「文質遞変」説と「堯舜無為」論そして「祖宗の法不可議」論に対する茶山の分析を通して、彼の改革原理を明らかにすることが本稿の課題であるが、それは、「文質遞変」説と「堯舜無為」論、「祖宗の法不可議」論が改革を妨げてきた考え方や主張の根拠になっているという認識が茶山にあったと思われるからである。

以下、まず茶山における周理想論の再構築、つまり周の体制(礼)を理想としている孔子の発言とその注釈に対する茶山の分析を検討する。「文質遞変」説は、孔子の周理想論を否定したものとして茶山に注目されている学説である。次に、舜の「無為」を唱えた孔子の言説とその注釈に対する茶山の分析を検討する。そして、以上の分析によって浮かびあがってくる制度と聖人に対する茶山の認識をより明らかにするために、蘇洵(1009-1066)の聖人観・制度観に対する彼の批判を通じて、茶山が考えていた聖人のイメージと制度の在り方を明らかにすることにつとめ、最後に「祖宗の法不可議」論とそれを支えている倫理意識に対する茶山の分析を検討する。

1. 周理想論の再構築；「文質遞変」説批判

『經世遺表』は、茶山が「議政府一六曹」体制を基本にして朝鮮王朝体制の改革構想を試みた未完成の著作であるが、その理念的よりどころは、周知のように『周礼』である。『周礼』については、古くからその真贋をめぐる様々な議論があったが、茶山はあくまで『周礼』を周公の作と信じる。⁴『周礼』の真贋問題はさておき、周を理想とする考えが孔子によって提起されていることは確かである。つまり、『論語』⁵ 八佾篇の「周は二代に監(かんが)む。郁郁乎

として文なるかな。吾れは周に従わん」と、為政篇の「殷は夏の礼に因る。損益する所、知るべきなり。周は殷の礼に因る。損益する所、知るべきなり。其の或いは周に継ぐ者は、百世と雖も知るべきなり」という孔子の言葉がそれである。為政篇の言葉に対する茶山の解釈を見ると、「損益」したところの「礼」を「一王の典章法度」とし、夏・殷・周のなかでは、周の礼が最も完備されたものである⁶と、彼は周を理想とする考えを表明している。そして、孔子がしばしば「周に従う」と述べているのもそのためである⁷と解釈する。要するに、茶山の周理想論は、孔子のこの考え方に従っている。

しかし、周の礼を理想とした孔子のこの言説が後世の学者にそのまま信じられ継承されていったかという点、必ずしもそうはいかなかったのである。孔子が周の礼を理想としていたとしても、前記の為政篇でいう、夏・殷・周における「礼の損益」を如何に解釈するかによって、理想世界の在り方と理想世界へのアプローチが異なってくるのである。この箇所解釈として茶山が目指するのは、漢代の孔安国（生卒年度未詳、前漢の経学者）と馬融（79-166）の解釈である。

孔安国は、夏・殷・周における礼の変化を「文・質」（文質礼変）と解釈する。つまり、夏・殷・周における礼の変化は、その重点が「文」と「質」の交代であったというのである。馬融は、三代においてそのまま継承されているのは「三綱五常」で、変化したのは「文・質」と「三統」である⁸と、孔安国の解釈をさらに進めている。

「三統」とは夏・殷・周の正朔、即ち暦で、古帝王が新たに国を建てると、その歳首を改め新暦を發布し、国民はそれを遵奉したという漢代の学説である。夏は一月（建寅の月＝孟春）を正月とし、それを人統といい、殷は十二月（建丑の月＝季冬）を正月とし、それを地統といい、周は十一月（建子の月＝仲冬）を正月とし、それを天統といい、これらを三正、三統という。秦は十月（建亥の月＝初冬）を正月とし、漢初はそれに従ったが、武帝にいたって夏正＝人統を用いて、それが清末にいたる。⁹

一方、「文・質」と関連するものとしては、まず『論語』雍也篇の「質、文に勝てば則ち野、文、質に勝てば則ち史。文質彬彬として、然る後に君子」とした孔子の言葉¹⁰が注目される。この箇所は、孔子が「文」と「質」の調和を君子の条件として述べたものであり、ここからは「文」と「質」を対立させる発想が窺われる。「文」と「質」の意味について古注も新注も詳しく説明していないが、茶山の解釈¹¹によれば、「文」が儀礼および儀礼の知識、即ち人間

の外面的形式的要素を表すのに対して、「質」が道徳性およびその実践、即ち内面的実践的要素を意味する、という。「文」と「質」をもって三代について言及したものとして、『礼記』表記篇の「虞夏の質、殷周の文、至れり。虞夏の文、其の質に勝たず、殷周の質、其の文に勝たず」とした孔子の言葉がある。この箇所を、茶山は、「文・質」に関する漢代の解釈の根源をなしているものとして注目する。先に挙げた孔安国の解釈は、周の「文」を称賛している孔子の言葉¹²を念頭におきながら、「文・質」概念を、三代の歴史的变化を説明する理論的枠組とし、為政篇の「礼の損益」の解釈に当て嵌めたものと考えられる。

これらの解釈において茶山が注目するのは、三代における礼の損益を「質」から「文」へその重点が変わったとみる「文質遷変」説である。茶山によると、「文質遷変」説は漢代の学者に多く見られる特徴的な解釈であるという。つまり、董仲舒（約前179-前104）『春秋繁露』の「夏が忠を尊び、殷が質を尊び、周が文を尊んだ」という見解、「殷は夏に因りながら質を尊び、周は殷に因りながら文を尊んだ」とか、「漢は周と秦の弊害を継承しているので、文を抑え質を尊ぶべきである」とした『漢書』杜欽（約前53-23）伝の記録、また「王になったものが質を尊んだり文を尊んだりするのは、なぜであろうか」について様々な説明をしている班固（32-92）『白虎通』の記事などをあげて、「文質遷変」説が漢代に流行っていたことが明らかにされる。¹³孔安国や馬融の注釈は、このような漢代の雰囲気の影響され、この「文質遷変」説に基づいたものであるということになる。そして茶山は、夏の「忠」、殷の「質」、周の「文」とした董仲舒の見解について、「忠」を「渾融誠確の名」とした朱熹の注に基づき、「忠」そのものが「質」であるから、殷がそれを「文」に変えず「質」に継承したのは矛盾である¹⁴と、「文質遷変」説を批判する。また、一昼一夜と一日の運行が決まっているように、王朝毎の支配原理の変化が一文一質と一定に決まっているはずがあるのか¹⁵と反問し、「文質遷変」説を認めない。

一方、漢代の「文質遷変」説の論拠として注目された『礼記』表記篇について、茶山は、孔子が虞・夏の「質」と殷・周の「文」を称賛しながら、「文」がその「質」に、「質」がその「文」に「勝たなかった」とした表現に注目する。つまり、「虞・夏の文がその質に勝たなかった」というのは「質が文に勝った」ことを意味するのではなく、「殷・周の質がその文に勝たなかった」というのは「文が質に勝った」ことを意味するのではない。これは「文」と「質」が均衡を保った状態（彬彬然）であったことを意味する、と解釈する。そして、

孔子のこの発言は、「文」と「質」が均衡を保っていた虞・夏・殷・周の四代において、その雰囲気上の違いがあったため、虞・夏には「質」を、殷・周には「文」を挙げただけである、と説明する。このように、『礼記』表記篇の孔子の言葉を解釈した後、孔子は殷と周を並称しているのに、「殷が質を尚び、周が文を尚んだ」と、殷と周を「質」と「文」によって区分したのは、漢儒の「白撰」であると批判する。¹⁶

また、「文質逋変」説が漢朝の正統性確保にその意図があったという茶山の指摘を見のがすことはできない。つまり、「文質逋変」説によって、周は「文が勝った」ため、それを矯正するには「質」をもって行なうべきであるという漢代の学者の発想がそれである。このような発想によって、結局は堯舜以来の礼楽が毀損され、儒教が理想とする政治が実現できなくなってしまったと、茶山は批判する。¹⁷後述する「無為」論は、「文」に代わって「質」を尊ぶとした漢の政策によって構築された新しいイデオロギーであったと言える。茶山は、このように「文質逋変」説を分析し、それによって拒否された孔子の周理想論を再構築する。

周の礼を理想視する茶山が秦と漢による周礼の「損益」を否定してはいない点は注目に値する。漢の制度についての茶山の批判の大部分は、商鞅と李斯によって構築された秦の専制体制に因循した点¹⁸に向けられている。このような批判とともに、夏礼は、堯・舜らの聖人が知恵を絞って作り上げた萬世の法程ではあるが、殷の人によって、また周の人によってそれぞれの時代に適うものに変えざるを得なかったと、茶山は三代においても礼の「損益」が行なわれた古典的事実を確認する。そして彼は、「世道江河の推移の如き、一定にして萬世動かざるは、理の能く然る所に非ざるなり」¹⁹と、制度を永遠に不動・不変なものとする考えを退け、その時代的変容、即ち制度の相対的可変性を主張する。茶山にとっては、理想の制度であってもその可変性を逸れないのである。

また、茶山は、制度を運用する主体である人間の知恵を重視していた。舜と禹が作為した制度を当時の実情に適うように変えることができたのは、殷と周の人々の英知の所産であるのに対して、商鞅と李斯が作為した制度をそのまま踏襲して改革すべきことを知らなかったのは、漢人が愚かな馬鹿であったからだ²⁰、というのである。このように制度を時代に適うものに変えていくかどうかを、それぞれの時代の支配階級の才能と知識に帰しながら、茶山は、漢の支配階級には固より改善の意思がなかった²¹、と批判する。茶山のこうした漢に対する批判が、当時の朝鮮において制度改革を論議する支配階級の使命を新た

に自覚させることを意図していたことは再言を要しない。

以上で見たように、漢の政治体制は秦の制度を継承したものであり、そのイデオロギーは商鞅と李斯らの法家思想に基づいたものである、というのが、漢の政治体制に対する茶山の認識である。漢の体制がその後の歴代の王朝体制の基本になっていることを考えると、茶山の漢批判からは王朝体制を根本的に改革していこうとする茶山の意味を読みとることができる。その際の改革構想の理想的な制度モデルが周の礼、即ち周の制度に求められていることは、ここまで見てきたとおりである。周の礼が、夏・殷の礼を損益してできたという礼の時代的変容を茶山が確認していることは、彼が理想としている周の礼を朝鮮の状況に適合したものとして受容するための基礎作りとも言えるものであろう。要するに、茶山においては、堯・舜・禹の時代が理念的モデルであり、夏・殷の礼を損益してできた周はその理念を制度として完璧に実現した理想的な制度のモデルなのである。

2. 「堯舜無為」論批判

ところで、茶山が理念的モデルとした堯・舜・禹の時代については、その在り方や実在性の問題をも含め様々な議論がある。だが、茶山は、堯・舜・禹の存在を疑っていなかったし、その在り方についてはむしろ歪曲されてきたと考えている。歪曲の例として茶山は、堯舜「無為」政治論を挙げる。儒家にとっては、老子の「無為自然」説とは別に、舜の政治を「無為」と評した孔子の発言²²がある。堯舜「無為」論とは、舜「無為」とした孔子の言葉に対する古典的な注釈によって定着した考え方である。『論語』衛霊公篇の「無為にして治まるのは、それ舜なるか。夫れ何をか為さんや。己を恭しくして正しく南面するのみ」という箇所が堯舜「無為」論の根拠であり、このほかに為政篇の「政を為すに徳を以てせば、譬えば北辰の、其の所に居て衆星の之れに共（むこ）うが如し」という孔子の言が「無為」論を支えるものとして解釈されたりする。

堯舜「無為」論に対する茶山の分析を検討する前に、舜の政治を「無為」とした孔子のこの発言が、実際の政治の世界で如何に機能していたかを、茶山の解釈を通して窺うことにする。『経世遺表』の前書きに当たる「引」の次の言葉は、舜「無為」論に対する茶山の考えを端的に示している。

天下莫勤於堯舜、誣之以無為、天下莫密於堯舜、誣之以疎迂。使人主每欲有為、必憶堯舜以自阻。此天下所以日腐不能新也。(5-1上b)

〔意識〕天下に堯舜より勤勉に政治を行なった人がいなかったのに、何も為すことがなかったと誣い、天下に堯舜より緻密に政治を行なった人がいなかったのに、疎いものであったと誣いている。それで、もし国王が何かの政策を取り入れようとすればする度に、必ず堯舜のことを思わせて国王自らに諦めさせる。これが、天下が日々腐敗し革新できない理由である。

茶山が『経世遺表』を著した当時の朝鮮は、さまざまな制度的矛盾に直面していたにもかかわらず、改善の論議が纏まらず改革が実施できないでいた。この「引」の一節は、堯舜「無為」論が当時の政策担当者や支配階級の知識人の意識にはたらいていたことを物語っている。堯舜「無為」論は、国王の「有為」即ち作為的改革を阻止する一つのイデオロギーであったのである。²³

このような帝王「無為」論が孔子の発言に起因するのは否めないことだが、今の引用文で見たように、茶山自身は堯舜「無為」論を堯舜に対する誣告と批判していた。これは、茶山が舜「無為」とした孔子の発言を別の角度から解釈しているからにはほかならない。堯舜を誣告したものとして茶山が目にするのは、漢代以来の注釈²⁴である。即ち、何晏（? - 246）『論語集解』²⁵に引用されている包咸（生卒年未詳、後漢経学者）の解釈は「徳者は無為なり。北辰が移さずにして衆星が之れに共（むこ）うが猶きなり（徳者無為。猶北辰之不移而衆星共之）」としており、邢昺（932 - 1010）『論語正義』²⁶は「淳徳は散さず、無為にして清く化すれば、則ち政は善なり（淳徳不散、無為化清、則政善矣）」とした後、『漢書』天文志を引用し、包咸の解釈を敷衍している。²⁷つまり、彼らは、天文学の知識を類比的論拠にして、徳治即ち無為政治を主張しているのである。茶山は、これらの見解を引用した後、次のように批判している。

駁曰、非也。清淨無為、即漢儒黄老之学、晋代清虚之談、乱天下壞万物、異端邪術之尤甚者也。（中略）曾謂吾家大聖亦以無為為法乎。夫無為則無政。夫子明云為政、儒者乃云無為、可乎不可乎。孔子曰、無為而治者、其舜也與。夫何為哉。恭己正南面而已矣（衛靈公；割注）。此謂舜得二十二人、各授以職、天下以治、当此之時、惟当恭己正南面。所以極言、人国之不可不得人、而贊歎歎羨之意、溢於辞表。其言抑揚頓挫、令人鼓舞。後之儒者、誤読此文、遂謂堯舜之治、主於無為。（2-163下a『論語古今注』為政第二）

〔意識〕論駁：こうした解釈は誤っている。清淨や無為を重んじるのは、漢代の黄老（黄帝と老子）学と晋代の清談思想だが、それらは天下を混乱させ万物を大事にしない異端邪術のなかでもっとも甚しいものである。

いつわが儒家の聖人がまた（老子と同じように）無為が模範的政治だと言ったのか。もし無為であったなら、政治はないことになる。孔子は明らかに、「為政」すなわち政治を行なうと言ったのに、儒者はここで「無為」すなわち為すことがなかったと言うが、これでいいのか。『論語』衛霊公に、無為にして治むる者、其れ舜なるかな。夫れ何を為すか。己を恭しくして正しく南面するのみ、とした孔子の言葉がある。これは、舜が二十二人の賢人を得て彼らに職を与えて天下を治めさせたので、この時、舜はただ自らを恭順にし南面していただいていただけであったことを言ったのである。つまり、国政を行なうには、いい人材を得なければならないことを極言したのであり、（賢人を多く得て政治を行なった舜を）賛嘆し羨望する孔子の意思がこの表現に溢れている。このような孔子のレトリックは、人に（抜擢されるような賢人になるように）勇気づけるためのことである。後世の儒者がこの一節を誤解し、ついには堯舜が政治を行なうには無為を主にした、と思うようになってしまった。

ここで茶山が指摘するのは、第一に、「無為」政治を理想とする包咸や邢昺の『論語』解釈は、漢代の黄老学や魏晋の清談思想であるという点、第二に、舜について「無為」と言ったのは孔子のレトリックであるという点である。つまり、「無為」政治を理想とする考え方は、儒教の教えではなく、「無為」という孔子の発言の真義は別にあるというのである。茶山によれば、舜は二十二人の賢人を得て政治を行なったため、結果的に舜は「無為」と同じであったと、孔子が言ったのであり、これはほかならぬ、人材を得て行なう政治の優れた効果²⁸を極言したのであるという。従って、包咸や邢昺の解釈は、孔子の発言の真義を深く考えず「無為」を表面的に理解した読み違いに起因すると、茶山は指摘するのである。

一方、茶山は、孔子が舜について「無為」といったことの政治的背景をも考えている。つまり、秦の戦国統一に際して韓非と商鞅の法術による「密」やかで「急」な政治が行われているが、茶山はこのような政治状況の兆しが孔子の時代にもすでに存在していたと推定し、そのため、孔子はそれとは逆に「疎」くて「緩」い政治を強調しようとしたと説明する。²⁹つまり、孔子のレトリックは、当時の政治的背景を勘案したものであるというのである。

また、茶山は、堯舜「無為」論に経学的な根拠がないことを明らかにしようとする。現存の『書経』所収の「舜典」ははやくからその真偽が疑われていたし、茶山は、現存のそれは本来の「堯典」の下半分を分離独立させたものであ

るという。³⁰その理由として、茶山は、その内容が舜の摂政の時の記録だけであり、また舜による官僚任命以後のことが記されていないということを挙げる。つまり、現存の『書経』所収の「舜典」は、本来の「舜典」ではなく、舜の治績が記録されているはずの本来の「舜典」は逸失され伝えられていないというのである。そのため、舜の政治が如何なるものであったかはわからない。要するに、舜が本当に「無為」の政治を行なったと主張できる根拠は何も存在しないというのである。その反面、茶山は、現存の「舜典」に記録されている三年に一回行なった考績や、三回の考績の後に行なった黜陟、そして諸侯国への巡守と諸侯の朝覲などの、舜の摂政の時の治績に注目し、政治においての舜の為政の勤勉さを主張する。³¹また茶山は、舜の考績制度が周の考績制度に受容されていることを明らかにしたうえ、舜の考績制度を「開闢以来、初有の大学措」と評価する。³²このような人事制度にも見られるように、三代政治が周到綿密であったことを、茶山は強調する。つまり、舜「無為」論は経学的事実に反するのである。

このように、茶山は、舜「無為」論登場の政治的背景や舜「無為」論の経学上の根拠の無さを明かにしたうえ、繰り返して主張するのが、堯・舜の政治は、後世の如何なる政治よりも厳密なものであったという点である。³³茶山によれば、舜「無為」論は聖王の周到綿密な政治理念を壊させてしまったのである。

帝王「無為」論の登場以来、高級官僚においても「無為」と同様な姿勢が見られるという茶山の指摘は、茶山思想を理解する上で重要な点である。この「無為」イデオロギーを創案し黙認・支持したのは、ほかならぬ支配階級の高級官僚および知識人であったから、帝王「無為」論の背景には、政治的に成長した新しい支配階級の存在が考えられる。これは、徳治即ち無為政治とした古典的な注釈によって支えられるものと考えられるが、茶山は大臣の姿勢について次のように言っている。

今人専執此一言、謂舜拱默端坐、一指不動、天下油油然化之、乃堯典・皐陶謨皆浩然忘之。豈不鬱哉。易曰、天行健、明明堯舜與天同健、曾不能有須臾之息。並其禹・稷・契・益・皐陶之等、亦奮迅猛烈、以作帝王之股肱耳目。而今居大臣之位者、方且得持大体三字、欲以了天下之萬事、不亦過乎。(5-1上 b 下 a 『経世遺表』引)

[意識] 今の人々は、専らこの一言にとらわれて、舜は黙って坐り、一本の指も動かさず天下を教化したとっていて、『書経』の「堯典」「皐陶謨」の存在とその内容は完全に忘れていて、どうもうっとおしいことである。

『易経』に、天の運行は、元気で休まず永遠である、とあるので、明らかに堯舜は天と同様に元気で休まなかったはずであり、かつて須臾の間も休むことはありえなかったのだろう。また禹・稷・契・益・皐陶などの賢人も帝王の股肱と耳目になって一生懸命に務めていたのである。しかし、今大臣の位にいるものは、「持大体」の三字を得て、天下の全ての事を済せようとしているが、それもまた過ちではないか。

舜「無為」に対する古典的な解釈において帝王の「無為」が権力者の徳を象徴するものであったように、ここでいう「持大体」³⁴とは、道徳的に優れた人格者に当てられるべき職と言われる大臣の「無為」の姿勢を現すものと解釈したい。舜「無為」といった孔子の言葉だけに依拠して、堯舜と賢人らの活動ぶりが克明に記されている『書経』の「堯典」や「皐陶謨」の存在は完全に忘れている、という知的状況に対する茶山の指摘、また「持大体」の三字をもって天下の事を済ませようとする「今」の大臣の虚偽的姿勢に対する茶山の指摘に我々は注目しなければならない。³⁵茶山によれば、帝王「無為」を唱えた漢代以後、聖人の礼楽文物が湮滅され、さまざまな戦乱に巻き込まれるようになったのであり、その「無為」の理念は漢代の官僚によって創作されたのである。また「無為」論が「乱亡の術」であることは中国の歴史によって証明された³⁶、と茶山は断定する。こうした茶山の「無為」論批判は、「今」の大臣の虚偽的姿勢を指摘することによって、国王や、改革を推進する主体としての大臣の責任と役割に対する自覚を促しているであろう。

3. 茶山の聖人・制度観

こうした漢代における周理想論の拒否と「無為」論の登場は、秦の独裁体制の因循とつながると、茶山はみていた。また、それぞれの論理を支えている漢儒の古典解釈の問題が取り上げられた。堯舜の理念や周礼は、漢儒の恣意的な儒教古典解釈によって誤解されてきたという認識が茶山にあった。茶山においては、両論の批判は単なる否定的批判にとどまっていなかった。堯舜「無為」論に対する批判からは、聖人のあるべき姿が浮かびあがり、また周理想論の再構築においては、模範とすべき理想の制度が周の礼であることが明らかになった。

ここでは、聖人のあるべき姿や周の制度に対する茶山の認識を一層具体的に窺うために、蘇洵の聖人観と、彼の井田制理解に対する茶山の批判を検討する

ことにしたい。聖人や井田制に関しての茶山の蘇洵批判の中に、聖なる国王の存在と役割、そして古代聖王の制度に対する茶山の認識の一端が表明されているからである。

聖人観について茶山は、「聖人の道が廃れないのは、(聖人の作った)礼が明らかであり、易が幽玄であるからである。(聖人の道が)人々に尊ばれる理由は、その中に図り知れない所があるからである。それで、易を作って天下の人々の耳目をコントロールしたので、遂にその道が尊ばれるようになった。これは、聖人がその機権をもって天下の人々の心に接したためである」という蘇洵の「易論」の言葉³⁷を引用している。蘇洵は、聖人の道の永続性を、聖人の道でもある『礼』の明らかさと、自然の原理やそれに則った人間の道理を収めた『易』の幽玄さに求め、またその尊厳性を聖人の道に対する一般人民の不可知に求めている。この引用文では明白に示されていないが、蘇洵の「易論」³⁸によれば、「『礼』は明らかだから一般の人々でもわかりやすい。わかりやすければ汚れ、汚れれば廃れる。聖人は、聖人の道が廃れ天下が乱世に戻ることを憂えて、『易』を作った」とし、また『易』の爻卦辞の意味を図り知らないため、天下の人々は聖人を「神」のように幽玄な存在、「天」のように高い存在としてみて、その人を尊ぶようになり、それに従ってその教えも尊ばれるようになった、と説明している。とすると、茶山の引用文でも窺えるように、蘇洵の聖人観の特徴は、第一に、図り知らない神秘的な存在であること、第二に、絶対的に尊ばれる存在であることである。

蘇洵のこのような聖人認識に対して茶山は、前者を、「河図洛書」を利用した占いや仏教の術策のようなものと、後者を、覇主の政略か兵家の計算のようなものと批判する。そして、このような聖人のイメージは、伏羲・神農・文王・周公・孔子のような聖人にはあてはまらないものであると断言する。³⁹聖人に対する茶山のイメージは、恐らくこれとは正反対のものであるはずであるが、茶山の考えを端的に表わしているのが次の文である。

夫聖人之所以為聖人、以其能至誠以待物、使其所為與其所言、昭乎若日月之輝乎天、而無纖毫幽翳、有足以望而疑之者也。有不能達其奧、窮其蘊、為之徊徨瞻企、而莫知所以然、是其知之有所不及、非聖人之志也。故聖人又為之、焦其脣、敝其舌、指之以其手指、喻之以其詰訓戒命之辭、冀其一悟也。有能微悟其所指喻者、則聖人又為之、欣愉說豫、喜動於色。因其所已知而進之、使達於其所未及知、必使之盡知吾所知者而后息焉、此聖人之志也。夫然後聖人之道尊。尊之者、彼以其艱崎勞苦而知之、故不得不推

而尊之、尊之、非聖人之志也。聖人非欲人尊己、而使其人知吾之所知而后息也。(1-222上ab下a「易論一」)

〔意訳〕 聖人が聖人である理由は、自ら至誠をもって物事に接するからである。彼の行為や言説は、日月が空で輝くように明白で、少しでも疑われるものがない。もし聖人の言の真義が理解できなくてうろうろしながらも、自分がなぜそうであるかを知らない人がいるならば、それは彼の知識がまだ及んでいないことがあるためである。だがこれは聖人が志しているのではないため、聖人はそうした人のためにもいろいろ方法を講じながら少しでも理解しやすいように努力する。それで、僅かでも聖人が教えたことをわかった人があったならば、大いに喜んでその喜びが顔に溢れる。彼らがすでに知っていることから進んでいって未だ知らないことを自覚させ、聖人自身が知っていることを彼らがすべてわかるようにするのが聖人の志すことである。このようにして、聖人の道が尊ばれることになる。聖人を尊ぶのは、彼らが苦勞して知識を得ているために、人々は彼を推戴して尊敬しないではいられないのであり、尊ばれることは聖人の志したことではない。聖人は、人々が自分を尊敬することを願っているのではなく、自分が知っていることを人々に理解させるだけである。

茶山は、絶対的かつ神秘的な存在としての聖人観を認めず、聖人は至誠をもって物事に対応し、その行為や言説は少しも疑わしいことなく明白であるという。つまり、茶山において聖人とは、知識をもって人々に君臨する存在ではなく、自らの知識によって人々の自発的な知的能力を啓発させるよう努力する存在である。また聖人が尊ばれるのは、決して聖人自身の志したことではなく、人々の知的啓発が聖人の苦勞の所産であるがゆえであるという茶山の発言には、新しい聖人のイメージが胚胎している。それは、先覚者、啓蒙者のイメージであり、その犠牲的且つ献身的性格がより強調されている。このような茶山の聖人イメージは、堯舜の「無為」政治論の批判で明らかになった堯舜のイメージと脈絡を同じくするものであることはいうまでもない。

さて、井田法の解釈に際して、茶山は鄭玄(127-200)の『周礼』注に注目する。鄭玄の注こそが井田法に対する後世の誤解を招いたものであるとして、厳しい批判を展開するのである。彼の鄭玄批判が単なる経学的な批判に留まるものではなく、当時の朝鮮社会の問題を解決するための対案を示そうとしたものであることは、それが中国の学術に追従せず独自の古典解釈を通じて新しい儒教理念を提示している点とともに、茶山思想において重要である。⁴⁰また茶

山は、鄭玄に由来する誤解が一言も批判されず後世まで続いていたこと、一部の批判がなされたとしてもそれによって井田制の本来的な姿は明らかにさせられなかったことを嘆く。その一つの例として蘇洵の井田制理解を検討してみよう。茶山は、「溝洫滄川（井田制の灌漑水利）の制と畛涂道路（堤防と道路）の法は、溪壑を埋め、澗谷を平にし、丘陵を平にし、墳墓を破り、廬舎を壊し、城郭を移し、疆隴（畑の境界）を変えなければ、実現できない。（中略）。天下の人を駆り天下の糧を尽くして、数百年間他の事を治めず専らこれだけに努めたとしても、天下の土地すべてを井田にすることを望むことができるだろう」とした蘇洵の言葉⁴¹を引用している。これは、いわば井田制の実現不可能論といえるもので、井田制に対する一般的な認識でもあったようである。それについて茶山は、次のように批判する。

嗟呼、今之山川、堯舜之山川也、今之疆域、堯舜三王之疆域也。其丘陵・原隰・墳衍・薊澤、皆未大變也。夫孰云、堯舜三王、墮山填壑、斬嶺夷沼、尽天下而為之井乎。誠如是也、蘇氏期之以數百年、臣以為千萬年之所弗能也。儒林積經有謬、而後世之人、奉注為經、篤信不疑、寧堯舜三王、受迂誕詭怪之誣、而終不敢駁儒說一字。皆此類也。（5-82上b『經世遺表』「地官修制」田制一井田論一）

〔意訳〕 ああ、今の山川は、堯舜の時の山川そのものであり、今の疆域は、堯、舜、そして禹、文王、武王の三王の時の疆域そのものである。その丘や高原、湿地、水際、大きな沢などは、皆な未だ大きく変わっていない。それなのに、どうして堯、舜、三王が山を崩して谷を埋め、嶺を切って沼を埋め、天下の全ての土地を井字のように区画したというのか。ほんとうに（井田制が）そのようなものなら、蘇氏は数百年といったが、私は千萬年かかってもできないと思う。儒者たちの古典解釈に間違いがあっても、後世の人々は、その注を経のように絶対的なものと信じ疑問を抱かない。さらに堯舜、三王のことがまともに理解されず不当に誤解されても、ついにその儒者の説の一字も敢て論駁しない。全てのことが、この類である。

ここでいう間違った古典解釈とは、鄭玄の『周礼』注のことである。ここで筆者が目したいのは、「今の山川は堯舜の時代の山川であり、今の疆域は堯舜三王の時代の疆域である」という自然的状況の同質性に対する茶山の認識である。つまり、実現不可能な制度を聖王が創案したはずがないというのである。これは、「天下の道理は一である。今の人に必ずしもできないことは、やはり堯舜三王もできなかったはずであり、堯舜三王にすでにできたことは、やはり

今の人も必ずできるはずである」⁴²とした人間の事態や人間の能力の同一性に対する認識とともに茶山が井田制を追究していく際にもっとも重要なポイントである。それは、茶山が井田制を実現すべき制度と考えていたからである。とすると、新たに制度を設けたり、ある制度を改革したりする際に、ポイントになるのは何であろうか。ここに、井田制が出来上がるまでの経緯についての茶山の説明がある。この説明には制度の本質に関する彼の考えがよく現われていて、非常に印象的である。長文の引用になるが、引いてみることにしたい。

井田何為而作也。井田者九一之模楷也。(中略)天下之田、長焉短焉、斜焉橢焉、銳焉鈍焉、匾焉喞焉。有精於数理者、絜之以句股、會之以羈積、升除折補以得其所函之實。於是、召佃夫而告之、曰、爾田八、公田一、以八治一、輸之公、吾將用。民且哢然退而議之、曰、吾田無乃小乎、爾田無乃大、公田或者其彌大乎、惑焉爭焉、怨焉詛焉、歷代而不能平。井田於是乎生焉。就平衍之地、画地為井、於是為之法曰、六尺為步、步百為畝(縱横各十步;割注)、畝百為夫(縱横各十畝;割注)、夫三為屋(如三間之屋;割注)、屋三為井(其形如井文;割注)。於是眠之、四角平直、間架均正、甲之百畝無以異乎乙之百畝、乙之百畝無以異乎公田之百畝。於是召佃夫而告之、曰、汝眠茲井。以茲為率、婦眠汝田、驗其九一。於是嚮之所謂長焉短焉、斜焉橢焉、銳焉鈍焉、匾焉喞焉、壹以是劑焉、則其所函之同不同、可瞭然。此井田之所以作也。聖人以規矩正方員、以六律正五音、以井田正九一。以之為楷焉為模焉、型焉範焉、使愚氓之在野者、知所以度田之中式。(5-82下b-83上a 同上「地官修制」田制一井田論二)

〔意識〕井田はなぜ作ったのか。井田とは九分の一の税率を定めたモデルである。(中略)(古の聖王は)天下の田には、長いものや短いもの、斜めのものや楕円型のもの、鋭角のものや鈍角のもの、平たいものや歪んだものなどの、さまざまな型の田地があるため、数理に精通した人に、堅横を定規できちんと計らせ、その面積を計算して、それぞれを足したり引いたりして結果を得たところで、佃夫を召して、「汝らの田は八つで、公田は一つである。八つの田を耕作する八人が一つの公田を協同耕作しその収穫を役所に納めれば、吾れがそれを用いて公務に務める」と告げた。民は恐れながら退けてから、自分の田は小さくないか、他人の田は大きくないか、公田の方がより大きいのではないか、といいながら、他人のことを疑わしく思って互いに喧嘩したり、この措置を恨んで非難したりして、何代を経てもそれを静めることが出来なかった。井田は、こうした状況のもとで生

まれたのである。平地に就いて地を井字のように区画して、ここで、六尺を一步、歩百を一畝（縦横各十歩；割注）、畝百を一夫（縦横各十畝；割注）、夫三を一屋（三間の屋の如く；割注）、屋三を一井と、土地を割り当てるための基準を定めた。そうして、四角を正確にし間架を均等にしたら、甲の百畝は乙の百畝と異なることなく、乙の百畝は公田の百畝と異なることがなくなった。ここで佃夫を召して、「汝、この井字のようにした区画を見ろ。これを基準にするから、帰って汝の田において、公田が九分の一かを確かめよ」と告げた。これで昔の所謂長いものや短いもの、斜めのものや楕円型のもの、鋭い角度のものや鈍い角度のもの、平たいものや歪んだもの等が等しくなって、計算の結果に基づいた広さの同不同が一目瞭然になった。これが、井田が法として定着するまでの経緯である。聖人は、規矩を以て方圓を正し、六律を以て五音を正し、井田を以て九分の一の税率を正した。これを基準にして愚氓の農民に田地を均等に配分するための基準を設けた理由を知らせたのである。

井田とは、土地を分配するに際し公田を設定し、その公田から税収を確保するための制度⁴³ではあるが、茶山のこの説明において注目したいのは、ただそれに留まらず、国家経営においてその制度自体のあり方を人民に納得させるための論法でもあったと茶山が見ている点である。つまり、制度を作るのは支配する側のことであるが、その制度を設ける際の基準にすべきなのは、あくまでそれを準用する一般の人々なのである。この点への着目は、茶山の体制構想の基準がどこにあるかを端的に示している。ここでの支配者の姿は、彼の聖人観に則ったものであることは言うまでもない。

4. 「祖宗の法不可議」論批判；「孝」意識の再構築

「祖宗」とは、一般的には始祖と中興の主を意味する言葉であるが、茶山が言う「祖宗の法」は、おもに建国の時に創業の国王によって採択され準用されてきた諸制度を指す。ある制度の改革問題を議論する際、その制度を維持しようとするグループによって、それは「祖宗の法」であるから議論してはいけないという主張が出されたりする。この主張を、本稿では「祖宗の法不可議」論と称する。

改革を志向する茶山が、この「祖宗の法」に依拠した改革反対論を批判するのは当然であるが、「祖宗の法不可議」論を支えている意識あるいは考え方に

対する検討にはいる前に、まず「祖宗の法不可議」論が実際の政治の現場において如何に機能していたか、またいわゆる「祖宗の法」とは如何なるものであるかを、茶山の発言を通じてみることにする。彼は次のように論じている。

今之沮事者、輒曰、祖宗之法、未可議。然祖宗之法、多作於創業之初。當此之時、天命有未及灼知、人心有未及大定。元勳將相、多僦豪武夫、百官士卒、多反側奸人。各以議私求其自利、小有不厭、必群起而作亂。是故聖主賢臣、密謀於帷幄之中、而左瞻右顧、前拘後掣、終於無為以後已。夫無為則因其故、因其故者、寡怨之道也。雖有未當、非我為也。故凡創業之初、不能改法、因循末俗、以為經法。此古今之通患也。(5-2上a 同上引)

〔意訳〕今日改革に反対するものは、祖宗の法は未だ議論の対象にしたこともなく、議論してもいけない、という。しかし、祖宗の法の多くは創業の初期に作られたもので、その時は、王朝交代の天命がまだ明確に知られていなかったし、人心がまだ安定していなかった段階である。革命に加わった元勳や將相には野蛮な人も多く、百官や士卒には裏切者や奸人も多い。これらの人々はそれぞれ自分の利益ばかりを求めるので、少しでも不満があったら必ず群れを作って乱を起こすものである。このような理由で聖主と賢臣が軍幕のなかで密かに謀議したとしても、さまざまな問題に引っ掛かって結局は何も為さない、即ち無為に決着されることになる。無為とは以前の制度に因循することであるが、これだけが反感を少なくする方法であったのである。もし不当なことがあったとしても、自分がやったものではないと逃げられるので、創業の初めには、法を改められなかったのである。それで、前の王朝の末俗に因循することが經法と考えるようになったが、これは古今に通じる問題である。

茶山がここで想起させているのは、いわゆる「祖宗の法」が誕生する創業の時の状況である。様々な条件があるため、創業の国王はやむをえず新たな作為、即ち旧制度の改革をやめ、前代の「末俗」に因循することになる。茶山はこれを、ほかに仕方のない「怨みを募くする道」だと説明する。このように茶山は創業の時に採択される制度、即ち「祖宗の法」自体に対する認識の問題を明らかにする。それゆえ制度の改革とは、賢明な国王の決断によって可能なものであることを主張する。その具体的な例として茶山は、孝宗の大同法（現物納入の貢法を米に代納させた）施行と、英祖の奴婢法（良役の確保のために従母法を制定した）や軍布法（軍役の代役税。布二匹を一匹に減らした均役法制定）や翰林薦法（吏曹兵曹の銓郎通清の規則の廃止）の改定をあげ⁴⁴、さらに英祖

が均役法を制定するとき反対論を押さえるために、「国滅びると雖も此の法改まざる可からず」とした決意表明を「大聖人の大言」と高く評価する。⁴⁵これは、国政における意思決定者としての国王の在り方に関する茶山の考えを窺わせるものであり、また、先に秦の制度に因循した漢に対する茶山の批判で見たように、礼の「損益」を支配階級の才能と知識に帰した、礼の「損益」に対する茶山の解釈と一体をなすものである。

このように、茶山は、「祖宗の法」の実体を明らかにする一方、改革実施における国王の決断を強調する。では、「祖宗の法不可議」論とは、どのような根拠によって支えられているのか。この問題と関連するものとしては、王家における祖先崇拜である「祖宗」への国家儀礼が考えられる。つまり、「祖宗の法不可議」論は、「祖宗」への国家儀礼に依拠して「祖宗」の「法」を絶対視するものであり、またそれを「祖宗」に対する国王の倫理意識の問題と結びつけて主張されているものと考えられる。これは祖先崇拜の儒教倫理が深く社会に浸透していることの反映にはかならない。「祖宗の法不可議」論は、王家における祖先崇拜の倫理意識や儀礼を政治の領域にまで拡大した表現であるといえる。

「祖宗の法」のこうした実体を明らかにし、改革の実施における国王の決断を評価する茶山の議論は、「祖宗の法不可議」論における「祖宗」に対する倫理意識と「法」という制度に対する認識との間の意識上の未分化あるいは認識上の混同を追究している、と言えよう。つまり、制度改革を議論する際に「祖宗の法」という考え方が取り上げられ、またそれが通用する⁴⁶のは、「祖宗」と「法」とが混同されているためであると考えられる。

さて、「祖宗」と「法」に対するこうした意識上の未分化あるいは認識上の混同を生じさせるのは何であろうか。ここで考えなければならないのは、儒教思想における祖先崇拜の意識と政治との関連の問題である。この問題を究明する一つの手掛かりとして注目したいのは、『論語』学而篇の「父在せばその志を觀、父没すればその行ないを觀る。三年、父の道を改むること無きを孝と言うべし」とした孔子の言葉である。ここで孔子は、父の喪礼に際し、喪服をする三年の間は亡き父の「道」を改めないのが、亡き父に対する子の道理（孝）であると言っているのだが、「祖宗の法不可議」論は孔子のこの言葉を無制限的に拡大解釈していると、筆者は考える。以下、孔子のこの言葉に対する従来解釈の検討と、それに対する茶山の分析を通じてこの点を明らかにしていこう。

この箇所は、孔安国や朱熹⁴⁷の注のように、孔子が人物の道德性を判断する一つの基準を示したものと解釈されている。茶山は、「父在れば、子自ら専らすることを得ざるが故に其の志を觀るのみ」とした孔安国の注の一部を引用して従来の解釈に同意することを明らかにした後、「補に曰く、道は政令施措を謂う」と自分の注釈を付けている。この「道」に対する茶山の解釈が重要である。つまり、この箇所は一般の人々を対象にしたのではなく、政治的な責任のある人を対象にしたのであると、茶山は解釈しているのである。このような見方はすでに皇侃⁴⁸（487-545）にも見られるが、茶山は、その皇侃の解釈を認めず論駁している。皇侃の解釈に対する茶山の批判のなかで、我々は「祖宗の法」論と関連する茶山の見解を窺うことができる。まず、皇侃の解釈を見てみよう。

皇侃は、この箇所を国王のことと解釈し、三年間亡き父の道を改めない理由として次の二点を挙げている。第一点は、世子は父君を亡くした悲しみが深いため、政治のことを議論、判断することはできない。父君がなくなったら冢宰に三年間政事を委任するというのはそのためである。第二点は、三年の内、亡き父君を哀慕する心があるから、改めるべきことがあっても改められない場合がある、と言うのである。茶山はこの二点を引用した後、「もし父の政、悪かったら、寧ろ改めざる可きか。答るに、冢宰自ら政を行い、家相・邑宰自ら事を行う。孝子に国無きなり」とした皇侃の説明を補足している。⁴⁹要するに、『論語』のこの箇所に対する皇侃の解釈は、亡き父君の喪礼が終わるまで世子は国政に関与しない、ということである。つまり、皇侃の解釈は、この箇所を政治の公的領域の事柄であるとしながらも、子の亡き父に対する孝という私的道德を重視している。

茶山は皇侃の解釈に反対し、次のように論駁する。

○駁曰、非也。嫌其得伸、故行之有漸也。此章與曾子稱孟莊子之孝相照、本為大夫而發。聽於冢宰三年、非本旨也。天子諸侯有先君之敝政、禍天下而危宗廟。改之當如救焚拯溺、豈敢以孝思因循乎。哲宗初年、呂惠卿引此經、以惑君聽。斯又學道者、所宜講也。（2-160下b『論語古今注』学而第一）

〔意訳〕論駁：こうした解釈は誤っている。不当に批判されるのを避けるために少しずつ漸次的に行なうのである。この箇所は、曾子が孟莊子の孝を称賛したことと関連しており、もともと大夫について発言したものである。冢宰に聴くこと三年とは、この箇所の本来の意味とは違う。天子や諸

侯の場合、もし先君の間違った政策があったならば、それが天下の人々に災いを与え政権を危うくするため、緊急に改めるのが当然のことで、どうして先君への孝を理由にその間違った政策を存続させようか。宋代の哲宗初年に、呂惠卿がこの箇所を引いて国王の親政を妨げたことがある。このようなことも学者が考究しなければならないことである。

ここで注目すべき第一点は、この箇所は曾子が孟荘子の孝を褒めている、子張篇の「曾子曰わく、吾れ諸れを夫子に聞く。孟荘子の孝や、其の他は能くすべきなり。其の父の臣と父の政を改めざるは、是れ能くし難きなり」とともに一貫して解釈すべきであるという解釈論である。⁵⁰つまり、この箇所は、大夫⁵¹に対する発言であるため、皇侃のように天子や諸侯に当て嵌めて「冢宰に聴くこと三年」⁵²と解釈してはいけない。第二点は、天子や諸侯の場合、もし先君の政治に間違いがあったら、それは天下と宗廟にかかわる問題であるため、速やかに改めなければならない。つまり、「三年間改めない」ことが孝であるという理屈に依拠して、その間違いの因循を主張してはいけないという。第三点は、この箇所は、大夫が先君の誤りを改める場合にありうる噂に注意し、「それを徐々に行なう」と、大夫の場合でも改善そのものは認めている点である。

要するに、茶山は、この箇所という改めるべき亡き父の「道」を「政令施措」と解釈し、この「道」の公的な性格を明らかにしている。また、孔子のこの発言を本来大夫に対してのものとして限定しながらも、亡き父に対する孝という私的倫理を犯したという噂にならないように、徐々に亡き父の「道」を改めていくべきであるが、天子や諸侯の場合には速やかに改めるべきであるとした茶山の主張⁵³に、筆者は大いに注目したいのである。ここで、亡き父の喪礼における倫理意識（孝）と、亡き父の「道」＝「政令施措」という政治の公的領域に対する認識が厳格に分離されていることを確認し得るからである。つまり、「祖宗」と「法」に対する意識上の未分化あるいは認識上の混同は、茶山においてはもう存在しない。また、喪礼において天子や諸侯と大夫との間に格段の違いがあるということも、茶山思想において注目すべき点である。

以上で見たように、茶山の改革原理の一つとして国王における「孝」意識の再構築がある。新しい王は、王位継承の時、先王の徳を称賛し先代の偉業を継承発展させることを誓う。それゆえ、改善修正すべき政策が先代に決められたものであるとすれば、国王にとってすぐ簡単に改定できるものではない。改革論議が起ると、王自身の側からすれば、この誓いを破っていかどうかに関

題のポイントが変わってしまう。改革反対側、即ち保守論者が「祖宗の法」の順守を主張すれば、政策の最終決定者である国王自身の内面の「孝」意識の葛藤はさらに深まる。王朝体制においては、儒教倫理を教化の手段としている以上、王自身も「祖宗の法」を墨守することを、「祖宗」に対する「孝」と考えるようになり、結局改革論は採択され難くなる。政策本質とは関わりもない「祖宗」、即ち本質のない空しい倫理意識に執着することになる。「祖宗の法不可議」論は、こうした国王の内面の「孝」意識の葛藤を利用した論法であり、国王の「祖宗」への執着は、王家における祖先崇拜の残存であるとしか言えない。

む す び

以上、本稿は、茶山が朝鮮王朝体制の改革を構想していた事実を念頭におきながら、制度の改革を妨げてきた改革反対論が実は儒教古典のある解釈によって支えられてきたことに注目し、その反対論を論破している茶山の儒教古典解釈を通して彼の改革原理を整理してみた。以下、それらを要約しておこう。

漢代の学説である「文質通変」説は、夏・殷・周における「礼の損益」を「文・質」によって解釈したものであり、漢の政治的な正統性を主張するための歴史哲学の性格を有していた。この発想はすでに周を理想とする考えを認めておらず、この説がその後に継承されることになって、結局周までの礼は湮滅してしまった。「文質通変」説は、「吾、周に従う」とした孔子の周理想論を空念仏にしてしまったといえる。このような「文質通変」説について、茶山は、「文・質」による歴史解釈が漢代の学者の任意的な解釈によって構築された、三代を歪曲した歴史認識であって、経学的な根拠をもたないことを明らかにし、新たな解釈を対置することによって孔子の周理想論を再構築していく。茶山の王朝体制の改革構想は、そのように再構築された理想の制度モデルとしての『周礼』の体制に則ったものなのである。また、堯舜という聖王の存在が周の礼の理念的な根源として注目されていることは、三代における「礼の損益」という制度の時代的な変容を積極的に承認するための理念的よりどころを提供しているという点で重要な意味を持つ。

堯舜「無為」論は、舜「無為」を言った孔子の言葉に依拠し、徳治即ち無為政治という発想として定着したものであるが、それはさらに大臣「無為」論とも言えるものにまで展開していく。「無為」論に対する茶山の洞察は、「文質通

変」説に対する批判と密接に関係している。徳治即ち無為政治という発想を定着させた漢代の知識人に対する茶山の批判は、当時の朝鮮の知識人の欺瞞的な旧守姿勢に対する批判と直接関連するものと思われる。茶山は、舜「無為」を言った孔子の本来の意図を明らかにしながら、堯舜「無為」論を批判していく。「無為」どころか、堯舜ほど緻密かつ誠実に政治を行なったものはいない、と茶山は力説する。茶山のこのような堯舜像が、儒教が理想とする聖王の姿を新たに明白に示したものであることはいまでもない。

次に、茶山の周理想論と、聖王のイメージの輪郭をより明らかにするために、彼の聖人観と制度観を窺ってみた。茶山における聖人とは、決して知識や道徳をもって人民に君臨する絶対的かつ神秘的な存在ではなく、犠牲的かつ献身的性格がより強調される先覚者であった。また制度の在り方については、あくまでそれを準用する民衆の立場で考究されるべきであるということが、基本的前提として示されている。これは、制度を作りそれを運営する人々に対する茶山の注文であろう。人民の存在が茶山に意識されていたことは、支配階級の知識人官僚に対する批判、そして国王の役割の強調とともに茶山思想において注目に値する。

茶山が国王の役割を重視していた点は、「祖宗の法不可議」論の分析によく現われている。「祖宗の法不可議」論とは、制度の問題を国王の祖先に対する「孝」という倫理意識—結局は個人倫理—と結びつけている改革反対論である、と言える。茶山は、その種の改革反対論を打破するために、国政の意思決定者である国王の決断を高く評価していたし、また自分の改革構想についても国王の決断を期待していたと思われる。儒教思想とは人間の普遍的な倫理を基礎にしてそれを社会に拡大して展開されたため、個人倫理と社会正義を区分する意識が欠如しているという認識があるが、この「祖宗の法不可議」論はその典型的な例であろう。「亡き父の道は三年間改めない」ことを孝とする孔子の発言に対する従来の注釈を分析しながら、茶山は、最高責任者である天子と諸侯の場合是一般の人とは違って、「亡き父の道」に問題があるならできるだけはやく改めなければならないと主張していた。これは、身分制を基本にする儒教の礼制に基づいた発想とも解釈できるが、むしろそれよりも当時の朝鮮の社会的政治的状況に対する認識によるものと理解すべきであろう。

以上で見たように、茶山における改革原理とは、改革が目指すべき理想モデルに対する明白な認識、改革推進の主体である国王や知識人官僚の姿勢、そして制度そのものに対する新しい認識を指す。『経世遺表』に示されている茶山

の王朝体制の改革構想は、改革を妨げる考え方や、改革反対論に対する彼の徹底的な批判とともに、こうした彼の改革原理によって支えられているのである。改革反対論に対する茶山の分析、その帰結としての改革理念は、儒教思想の現代思想としての可能性を考えると、大いに参考になる一つの例であることは確かである。ただその場合、彼の改革構想の土台があくまで王朝体制であったこと、そしてそれが実行に移されなかったという歴史的な限界をどのように踏まえるかが、問われることになる。

注 釈

- 1 茶山の著作はおもに『與猶堂全書』（景仁文化社影印、六冊）と『與猶堂全書補遺』（茶山学会編、五冊）に収められている。本稿での引用は『與猶堂全書』を用い、出所は引用文の後、冊数、ページ、上下段右左葉を（0-0-上下ab）と記した。
- 2 權純哲「茶山丁若鏞における經学と經世思想一彼の井田制論を中心に一」『中国哲学研究』第五号、1993. 3。
- 3 従来の茶山研究は、「実学の集大成者」としての茶山思想の究明が主な流れであった。一方、山内弘一「丁若鏞の学問観—朱子学への評価をめぐって—」（『朝鮮史研究会論文集』19、1982）と同「丁若鏞の事天の学と修己治人の学について」（『朝鮮学報』122、1987）は、朱子学者としての茶山思想を明らかにしようとしたもので、従来の研究に反省を促すものであった。茶山思想における朱熹思想の位相について筆者は、学位論文（1992年度東京大学大学院）で検討したことがある。その部分を別稿に整理し発表するつもりである。
- 4 「十三經策」に「考工之或悖周官者。臣以為、周礼五篇、雖非周公手筆、斷非劉歆偽造。冬官一篇、景帝時以千金購之、不獲不得、不得已以考工記、補其闕遺。故特詳於匠氏之事、而他事皆不備。然其為先秦古文、則無疑。不必如宋儒之詆斥也。朱子亦嘗曰、周家法度在裏許。又曰、周礼模規、皆是周公做。則六篇之文、皆不当妄議也」と、「周礼之多違周官者。臣以為、司空本掌邦土而今治百工、三公三孤、亦有職任而不在六官、是所謂有違周官者也。然冬官本是補闕、不必相合。公孤既非有司、何必並列。且攻周礼者、必兼詆周官、其同異之辯、不必煩也。（中略）林孝存之駁周礼者。臣以為、林碩、字孝存、在漢世、未有名聞、特以攻周礼得名、以周礼為末世澆乱不驗之書、其所謂十論七難、並無所傳。唯賈公彥積義、載其數段、皆鹵莽無拋、不足述也」（1-159下a-160上a）とある。また茶山は『周礼』は「周公致太平之書」（4-377上a「檀弓箴誤」四）という認識を持っていたし、「答仲氏」に「周礼、古人亦多不信者、皆淺学也。王安石雖信之、而非深知其裏面者。惟朱子知而信之。然鄭玄之注十誤六七、

而先儒兼信鄭玄、是可恨也。我若無病久生、則欲全注周礼。而朝露之命、不知何時歸化、不敢生意。然以為三代之治、苟欲復之、非此書無可着手。其為元聖之手筆、雖未可十分質言、其出於東遷以後之証、斷無可執。以故我於周礼不敢輕違其義。(下略)」(1-425上b)とあるように『周礼』全注も計画していたのである。

- 5 以下『論語』の読み下し文は、吉川幸次郎『論語』(筑摩書房、世界古典文学全集4)による。
- 6 「補曰、夏礼未盡善、故殷雖因之而有所損益。殷礼猶未善、故周雖因之而又有所損益。典章法度、至周而大備、盡善盡美、無可損益。有王者興、必一遵周礼、百世不變。故曰、其或繼周者、雖百世、可知也。(下略)」(2-170上b)
- 7 「檀弓云、殷既封而弔、周反哭而弔。孔子曰、殷已慤、吾從周。中庸云、吾說夏礼、杞不足徵也。吾学殷礼、有宋存焉。吾学周礼、今用之、吾從周。孔子言從周、為其行之百世而無敝也」(2-170下b)
- 8 「所因謂三綱五常、所損益謂文質三統」(2-170下b)
- 9 諸橋轍次『大漢和辞典』「三統」「正朔」条。
- 10 顔淵篇には「棘子成曰、君子質而已矣、何以文為。子貢曰、惜乎、夫子之說君子也、駟不及舌、文猶質也、質猶文也、虎豹之鞞猶犬羊之鞞」とあるように、文と質の調和を君子の条件にした孔子の考えとは違って、質だけで充分であるという反対意見が當時にあったようである。
- 11 『論語古今注』雍也篇に「補曰、質謂本之以德行(忠信之人可学礼；割注)。文謂飾之礼楽(学先王之道；割注)」(2-208上a)とある。一方、荻生徂徠『弁道』には「文者道也、礼楽也。質者学者之質也。貴忠信者、謂受教之質耳。忠信而無文、不免為鄉人矣」とした「文質」解釈が見られるが、茶山が参考にしたかは不明である。太宰純『論語古訓外伝』のこの箇所に荻生徂徠の説は引用されていない。
- 12 本文引用のほかに子罕篇「文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也、匡人其如予何」と学而篇「行有餘力、則以学文」などがある。
- 13 「孔曰、文質礼變。○馬曰、所因謂三綱五常、所損益謂文質三統。○駁曰、非也。夏尚忠、殷尚質、周尚文、本出於董仲舒春秋繁露(漢書杜欽伝云、殷因於夏尚質、周因於殷尚文。又云、漢承周秦之敝、宜抑文尚質；割注)、而文質通變之說、已起於伏生書大伝(白虎通云、王者、一質一文者、何。所以承天地順陰陽。陽極則陰受、陰極則陽受、明一陽一陰不能圍也；割注)。漢儒論三代之治、率以是為話柄。然其說自相矛盾、不可究詰」(2-170下a)。ここで、茶山が引用した『白虎通』の記事には多少の違いがあることを指摘しておきたい。即ち「三正」篇には「王者、一質一文者、何。

以承天地順陰陽。陽之道極則陰道受、陰之道極則陽道受、明二陰二陽不能相繼也」とあり、「二陰二陽不能相繼」が茶山においては「一陽一陰不能圃」とある。この記事の相異は、同学権泰日兄に教えていただいた。ここに感謝の意を表したい。

- 14 『論語古今注』為政篇に「(前略)忠也者、渾融誠確之名(朱子云;割注)、其為質無以上矣。殷何不変之以文而豊承之以質也。一文一質、已不驗矣」(2-170下a)とある。
- 15 「(前略)聖王之得天下也、惟求第一等道理、可以久行而無弊者、為之垂法而已、不顧吾之利害。惟一文一質、膠守定例、如一昼一夜之不得移易、有是理乎」(2-170下a)
- 16 「〔引證〕表記、子曰、虞夏之質、殷周之文、至矣。虞夏之文、不勝其質、殷周之質、不勝其文。○案、漢儒文質之説、其千枝万葉、皆以表記為根底。然文不勝質、則其文質彬彬然也。質不勝文、則其文質彬彬然也。文不勝質、非質勝文(勝者、一克而一負也。不勝者、相敵而止;割注)、質不勝文、非文勝質。(中略)孔子通執四代、並以為文質彬彬、特其中有氣味之不同、故虞夏以質見称、殷周以文見称而已。然且殷周之文、孔子並称、則所謂殷尚質、周尚文者、漢儒之白撰也」(2-208下a)
- 17 「漢儒謂周道文勝、当矯之以質。於是毀礼廢楽、一遵秦轍。使堯舜三王之治、不復於斯世、皆文質之説有以誤之也」(2-170下a)また「総之、曰文曰質、皆後世之人、執其成效而評之者、豈有立国之初、先以尚文自命、或以尚質為法者乎」(2-208下ab)と、茶山は、先代を評価するさいに用いられた孔子の用例とは反対に、漢儒が「文質」を建国の理念として取り上げられたことを指摘する。
- 18 「(前略)秦人之法、是秦人之法、非千聖百王之所流伝。然而漢興、悉因秦故、曾不敢動其一毛。甚則、以十月為歲首、以挾書為極律、以至百年。得武帝以後、始微変其一二」(5-1下b)
- 19 5-1下b
- 20 「夏后氏之礼、非夏后氏之所独制也。即堯・舜・禹・稷・契・益・皐陶之等、所聚精会神、竭誠殫智、為萬世立法程者也。其一条一例、豈人之所能易哉。然殷人代夏、不能不有所損益、周人代殷、不能不有所損益。(中略)殷周之人、哲謀睿聖、其才識所及、雖舜・禹之所作為、能損益以合宜。漢人、椎鹵愚蠢、其才識所及、雖軼・斯之所作為、一冒之而不知脱」(5-1下b)
- 21 「法不能改、制之不能変、一由夫本人之賢愚、非天地之理。原欲其無改無変也」(5-1下b)
- 22 楠山春樹「儒家における無為の思想」(『フィロソフィア』79、1991、早稲田大学哲学学会)は、儒教の無為思想を詳しく分析している。舜の無為についての分析の結論は、

後述する茶山の解釈と同じである。

- 23 『論語古今注』衛靈公篇に「今人論治道者、率皆導人主端拱玄默、無所獻為、百度頽墮而莫之整理、萬機叢脞而莫之搜撥。不十年而天下腐矣。禍難相承、凋弊不振而卒莫之開悟。皆無為之說、有以誤之也」(2-312下a)とある。
- 24 茶山は、ここで包咸と邢昺の解釈を引用し批判しているが、朱熹の『論語集註』にも類似した見解が見える。北辰と衆星の比喻について朱熹は「為政以德、則無為而天下歸之。其象如此」と注をつけた後、「為政以德、然後無為」とした程子の言葉と「為政以德、則不動而化、不言而信、無為而成」として范氏の言葉を引用している。つまり、徳治の結果として無為となるとという道徳的樂觀主義がある。茶山自身はこのような朱熹の見解に対し言及していないが、後述の「無為」に対する批判から見れば、茶山において朱熹の解釈は認められないと思われる。
- 25 『論語集解』は孔安国、包咸、馬融、鄭玄、王肅らの漢魏代の古注が収録している、現存の最古の『論語』注釈書である。
- 26 邢昺は北宋時代の経学家。『爾雅注疏』『論語正義』『孝經正義』などの著書がある。『論語正義』は何晏『論語集解』の注を引きそれに疏を施したものである。
- 27 茶山は、包咸注の割注として「淳徳不散、無為化清則政善矣。漢書天文志曰、中宮、天極星、其一明者、泰一之常居也。旁三星、三公、環之匡衛。十二星、藩臣、皆曰紫宮」とした邢昺の解釈を引用している。この天文学説の意味はよくわからないが、道教の色彩が濃く反映されていることが感じられるだろう。
- 28 『論語古今注』衛靈公篇には「(前略)孔子言無為者、甚。言得人之效、可以寧謐、贊歎揄揚、意氣洋溢。此聖人辭旨激昂處、正不必以辞害意也」(2-312下b)とある。
- 29 「世俗言唐虞之治者、曰、堯舜皆拱手恭己、玄然默然、以端座於茅茨之屋、而其徳化之所漸被、若薫風之襲人。於是熙熙為淳淳、以皞皞為蓬蓬。凡有施為動作、輒引唐虞以折之。謂韓非商鞅之術、刻覈精深、實可以平治末俗、特以堯舜賢而亂秦惡、故不得不疎而緩者為是、密而急者為非」(5-1上a)と言っている。
- 30 「舜典之未必亡孔本者。臣以為、梅賾上書之時、其云舜典一篇者、謂亡孔伝、非亡經文也。梅賾舜典、只是堯典之裁取其半者。西京以來、堯典不亡、則舜典斯存。豈必安国之旧本、方為古經乎。(下略)」(1-158下a「十三經策」)とある。
- 31 「舜攝政之年、奮發事功、具載典冊。其自命官以後、書無所言者、治成制定、按法而行之、故不復記載、豈遂無為而然哉。三載一考、三考一黜、五載一巡、羣后四朝、詢事考言、敷奏試功、年年歲歲、按法而行、不既紛紛然多事乎。羣臣百工、莫不奔走率職、舜顧獨無為乎。考績必親(見余尚書説;割注)、巡守必親、刑獄必聞、教訓必先、舜何得無為乎。況今之所謂舜典者、堯典之下半也。古之舜典、今既亡逸、不知其

- 中又有幾件施措、役役勞勞、何得以一篇文字、遽証其無為乎」(2-312上b下a)
- 32 「周礼、太宰云、三歲則大計郡吏之治而誅賞之。此則聖王之令典也。○臣謹案、唐虞之制、三載考績、三考黜陟。蓋此時神聖相承、功庸奮發。其所作為、皆開闢以來、初有之大举措。若治水・經田・平賦・作貢諸事、皆非三年之所能定功者。故必九年而後、乃行黜陟。三伐相承、天下之事皆故常、則小小之功罪、必九年而乃著。故三年變而為一年、九年變而為三年。皆、聖人因時之宜也」(5-72下a)
- 33 「虞書」の禹・益・稷が自分の実績を報告(奏績)し、また禹・皋陶がそれを調べる(考績)記事に基づいて次のように言う。「考績之妙、專在於奏績。誠以人性本善、雖惡人不能無一端廉恥。其所不為者、親於君前曰、有所為如是如是者、凡人之所不忍為也。况既奏以言、又有功狀、將有執法之臣、考其虛實、其又敢飾詐騁虛哉。唐虞之所以做至治者、其妙在於奏績考績。臣所謂唐虞之法、嚴酷栗烈、密於後世者、此也。狀奏不如言奏之嚴酷。(下略)」(5-73下a)
- 34 「持大体」とは大原則を持つだけで、細かいことには関与しないことであろう。このほかに「後世言治道者、誤解魯論舜恭己無為一語、遂謂守成之法、莫如靜鎮。漢文帝躬修玄默、則自以為薄三王遵五帝、而釀成七国之乱。魏相丙吉、不親細事、則自以為調二氣順四時、而瘳虜三公之職。庸陋蔑裂之徒、号為鎮安、戒在興作、務持大体、自掩其短」(2-533下b)に「大体を持つに務めて自ら其の短を掩う」とある。『漢書』卷七十四魏相丙吉伝第四十四には「吉曰、民間相殺傷、長安令京兆尹職所當禁備逐捕、歲竟丞相課其殿最、奏行賞罰而已。宰相不親小事、非所當於道路問也。方春少陽用事、未可熱、恐牛近行用暑故喘、此時氣失節、恐有所傷害也。三古典調和陰陽、職當憂、是以問之。掾史乃服、以吉知大体」と「小事は親らにせず、陰陽の調和、職の當に憂えるべし」とした宰相丙吉の姿と、これに対し「吉、大体を知るを以てす」とした掾史の姿が記されている。
- 35 このような官僚の例として茶山は、曹參、陳平、魏相と丙吉などを挙げ批判している。(5-1上b下a)
- 36 『論語古今注』衛靈公篇に「案、清静無為者、老氏之説也。自漢以前、書伝無此説。漢氏初壹天下、君臣皆惟鹵無文、不知所以治之、第欲順民之心、創為此説、以與之休息。所謂文景之治、有名於三代之後者也。然以此之故、礼楽文物、不復興於斯世而釀成七国之乱。幾覆漢祚、即其為乱亡之術亦已驗矣」(2-312上b)とある。
- 37 『嘉祐集』卷第六六經論「易論」に見られる。茶山引用文を原文に照らしてみると、「(前略) 聖人之道所以不廢者、礼為之明而易為之幽也。(中略) 人所以獲尊、其中有所不可窺者也。(中略) 於是因而作易以神天下之耳目、而其道遂尊(而不廢)。此聖人用其機權以待天下之心(而濟其道於無窮也)」となる。

- 38 「(前略)人之好生也、甚於逸、而惡死也、甚於勞。聖人奪其逸死而与之勞生。此雖三尺豎子、知所趨避矣。故其道之所以信於天下而不可廢者、禮為之明也。雖然明則易達、易達則褻、褻則易廢。聖人懼其道之廢而天下復於亂也、然後作易。觀天地之象以為爻、通陰陽之變以為卦、考鬼神之情以為辭。探之茫茫、索之冥冥、童而習之、白首而不得五源。故天下視聖人、如神之幽、如天之高、尊其人、而其教隨而尊。故其道之所以尊於天下而不敢廢者、易為之幽也。(後略)」
- 39 「(前略)於是運智發謀、夜以繼晷、設為民所不可知之事、恍惚閃倏、理怪講詭、無端無倪、變幻其體、投之抵之于愚夫愚婦之前、使其駭愕惶汗、逡巡退避、以之神天下之耳目、冀欲其屈躬伏地、擗手百拜以尊我聖人、固如是乎。是唯浮屠積氏之徒及後世庸鈍老醜、為河凶洛書之凶、附之壁以盜名者為之耳。曾謂聖人之志如是乎。夫設機權以持天下之心、此霸王之略而兵家之所為算也。曾謂伏羲・神農・文王・周公・孔子之聖而有是乎」(1-222上ab「易論一」)とある。
- 40 筆者の前掲論文を参照。
- 41 『嘉祐集』巻第五衡論下「田制」に見られる。またこれは、馬端臨『文献通考』田賦考一「歷代田賦之制」に引用されている。
- 42 5-82下a
- 43 朱熹の商起源説など、井田制の起源に関しては諸見解があるが、茶山は、これらの見解を認めず、堯舜の時に定着したものと見ている。詳しくは筆者の前掲論文を参照。
- 44 「洪唯我孝宗大王、改貢法為大同法、亦唯我英宗大王、改奴婢法、改軍布法、改翰林薦法、皆合天理而協人情、如四時之不能不變。然而當時集議之臣、發言盈庭、盛氣力諫、至有以牽裾折檻自居者。及行之數百年、享其樂受其賜而後、民志少定。若使二祖、惑於浮議、荏苒而莫之改、則其利害得失、終亦而白於千古矣」(5-1下b-2上a)
- 45 「英宗之立均役也、有沮之者、英宗曰、國雖亡、此法不可不改。於乎此大聖人之大言。時君世主、所不能勉勉出口者也。故改法修官。春秋貴之、其必以王安石而叱之者、庸夫之俗言、非明主之所宜恤也」(5-2上a)
- 46 朝鮮の場合、國喪に際し群臣の喪服の制について、朱熹の「君臣服議」に則って服制の改定を主張する宋時烈らの意見に対し、『論語』のこの箇所¹に依拠した反論があって、それが採択されなかったことがあったようである。即ち、宋時烈の『年譜』(p.58)己亥(1659)五月「獻群臣服制議」条に「時、兩司請依朱子君臣服議、行古礼。政院請議于大臣儒臣。先生與同春獻議、力請行之。而領敦寧李景奭獻議、至曰、渠輩欲法朱子而服斬、臣以為當法孔子也。孔子曰、三年無改於父之道。先朝群臣為仁廟不服斬、今何敢為先王行古制、以違三年無改之訓乎。蓋景奭撰三田碑以媚虞、先生尚深鄙其為人。故輒於先生之議、隨事沮斥。流俗大臣亦變旧制為難。故不可行」という編者のコ

メントがある。同春は宋浚吉の号である。

- 47 「集註」で「父在、子不得自専、而志則可知。父没然後其行可見。故觀此足以知其人之善惡。然又必能三年無改於父之道、乃見其孝、不然則所行雖善、亦不得為孝」と解釈し、「如其其道、雖終身無改、可也。如其非道、何待三年。然則三年無改者、孝子之心有所不忍故也」という尹焞説と「三年無改、亦謂在所當改而可以未改者耳」という游酢説を引用している。
- 48 皇侃『論語義疏』は中国では早くなくなつたが、日本で保存され、荻生徂徠の弟子根本遜志が、下野の足利学校の書庫で写して来た本を、寛延三年（1750）に出版したのが中国に伝われ、乾隆帝による清朝宮廷の覆刻と鮑氏知不足齋による覆刻が作られたという。吉川幸次郎『論語』（筑摩書房、世界古典文学全集4）まえがきを参照。皇侃『論語義疏』を茶山が参考したかどうかは、筆者は未確認である。太宰純の『論語古訓外伝』から再引用したのではないかと推測される。
- 49 「侃曰、一則、哀毀之深、豈復識政之是非。故君薨、世子聽冢宰三年也。二則、三年之内、哀慕在心、事亡如存、則所不忍改也。（又云、若父政惡、寧可不改乎。答曰、冢宰自行政、家相邑宰自行事、無國於孝子也；割注）」（2-160下b）とある。
- 50 [引證]（2-160下b-161上a）で子張篇のほかに『礼記』坊記篇「子云、君子弛其親之過而敬其美」と『論語』里仁篇「三年無改於父之道、可謂孝矣」、『大戴礼記』曾子本孝篇「曾子曰、父死二年、不敢改父之道、又能事父之朋友」を引用している。
- 51 孟荘子は魯の家老仲孫速で、父孟献子の地位を世襲した。即ち大夫である。
- 52 皇侃の「冢宰に聴くこと三年」とは、『孟子』滕文公篇で滕の文公は父定公の死に際して臣下然友をつかわして喪礼のことを孟子に質問させるが、然友をつかわしての滕の文公と孟子とのやり取りのなかで孟子が引用した孔子の言葉によるものと考えられる。孟子は、諸侯の礼については未だ学んだことがないことを前提にしながら、三年の喪、斎疏の服、飢粥の食が天子から庶人に至るまで共通するもので、三代にもそうであったとし、滕文公がこの意見に従うことを決めたら、父兄や百官がこれに反対する。それで再び質問したら、孟子は「君の薨ぜしときは、まつりごとを冢宰に聴（きか）せ、粥をすすりて面は深墨、位に即きて哭するのみならば、百官有司も敢て哀しまざるものなし」という孔子の言葉を引用し、公の率先垂範論を主張する。ここでは、政治の問題との関連は直接に触れていないが、孟子が諸侯の礼は未だ学んだことがないと、断っていること自体が諸侯の礼の例外性を意味するものと解釈できないことはないと思う。だが、この問題に関して茶山の『孟子要義』では直接言及していない。
- 53 ここで朱熹の考えを確認しておきたい。朱熹が編纂した『論語精義』に引用されて

いる「游氏曰、三年無改於父之道。若堯舜文武之道、雖行万世、不可改也、何止三年。若武帝權利之政、德宗宮市之事、昭帝順宗、不踰年而改之、天下後世不以為非者、何待三年。今言無改於父之道、則在所當改而不可未改也。人君士大夫、皆如此。居喪之制、有不言而事行者、有言而後事行者、有身自執事而後行者、此尊卑之等也。如以為聽於冢宰、為嫌於改父之道、則孔子所謂古之人皆然者、豈為其父、皆有可改之道乎。蓋哀恤之道、当然」とした游酢の解釈には、三年を待たなかった君主の実例を挙げ、身分によって対応が異なってくることが言われてはいるが、結論は皇侃の解釈に帰着している。これに対する朱熹の見解は『論語或問』に「為人子者、本以守父之道、不忍有改為之心。至有所遇之不同、則隨其輕重、而以義制之耳。三年而改者、意其有為而言也。其不可改、則終身不改、固不待言。其不可以待三年者、則又非常之變、亦不可以預言矣。善讀者、推類而求之。或終身不改、或三年而改、或甚不得已、則不待三年而改、顧其所遇如何。但不忍之心、則不可無耳」とある。即ち、朱熹は、身分に直接に触れず境遇によって対応の仕方が変わることは認めているが、結局は「不忍之心」の普遍性に重点がおかれている。『集註』引用の游酢説（注47）は、『論語精義』の一部である。『朱子語類』巻22でも、沈僩の「若父有大段不是底事、妨国害政者、只得便改、豈可必待三年」という質問に朱熹は「若有大段不是底事、須是便改」と答え、政治的ごとの特殊性は認めてはいるが、朱熹は「道猶事也。言道者、尊父之詞」とあるように父子倫理の問題として解釈している。

（教養部 講師）

後記： 本稿は、筆者の1992年度東京大学大学院博士学位論文の一部分をもとにし、それを再構成したものである。

なお、脱稿後、門倉正美教授に、日本語の表現に関するいろいろな助言をいただいた。ここに感謝の意を表しておきたい。