

新たなる「典型」の誕生
——高山大毅『近世日本の「礼楽」と「修辞」 荻生徂徠以後の
「接人」の制度構想』（東京大学出版会、2016年）書評——

濱野 靖一郎

制服は、「桎梏」か「開放」か。この問いに対してある年代以上の人は、「開放」という言葉に違和感を抱くだろう。ある時期、多くの都立高校は制服を廃止していた（近年は復活の傾向である）。それは、制服を「締め付け」としたある世代の闘争の結果であり、私服での通学が誇り高きものとされていた時期もあった。

しかし、現在は制服が定められていない高等学校であっても、制服「のようなもの」を着ている生徒は多い。それは、その学校の標準服であったり、他校の制服（！）であったり、どこの制服でもないセーラー服やブレザーであったりする。これは、制服を廃すべきとしたある時代の闘志達にとっては、嘆かわしい状況であるようだが、彼らの問題意識を現代の生徒たちが共有しなければならないわけではない。問題は、なぜ、彼・彼女達はそうした格好をするのか、ということである。中学生（とりわけ女子）は進路決定において、制服が決め手になることもある。ここでは、制服はあって当然とされている。

この分析は統計学的なデータによるものではない。高等学校及び予備校で高校生を10年以上教えてきた評者の経験による（それ故、これが真実だ、というわけでは無い）。要因は大きく二点挙げられる。1点目は、高校生であるならば、高校生「らしく」ありたい、という気持ちである。私服は誰かに強制されるわけでもなく、自分の好きなものを（財力と体型の許す限り）着られる。しかし、制服はその服を着る資格のある集団に属さなければ、通常着ることは出来ない（例外はあるのだが）。その服装はそうした集団に属する誇りを与えてくれる。襟につける校章の色などで、学年クラスが一目でわかるような配慮もある。何より、高校生である期間は限定されている（年配になってから高校に入学することもできるが、私立高校の一部はそうした過年度生を受け入れていない）。それ故、自分が高校生である時期にのみできる楽しみ、という意味が存在する。

第2点は、それが「楽」だということである。中学時代にあこがれた制服でも、大概の女子生徒は、1年次の後半になれば、その制服の悪口を言い立てる。しかし、彼女達に「私服で来たいのか？」と聞くと、大半は、「それは面倒くさい」と答える。もちろん大学に進学すれば毎日私服になり、それはそれに対応するのだから、高校時代にできないわけではない（大学生「らしい」服装自体、決めようがない）。とはいえ、週6日同じ私服で通うわけにはいかない。どの服が適切か、何を着ていけば馬鹿にされないか、際限なく周囲と腹の探

り合いを繰り返すのを苦痛と感じる子が多いのは頷ける。そう、制服とは「面倒」からの「開放」なのであった（「桎梏」の意味がない、というわけではない）。

評者が現在大学で担当している講義は3年4年生が対象である。当然ながら、就活を迎える・就活のただ中・就活の終わり、という状況になる。毎学期、学生に問かける内容がある。「リクルートスーツ（以降「リクスー」）についてどう思いますか」と。重要なのは、「リクスーを禁止された場合、あなた方は何を着ていきますか」との問いである。これに対して、まず回答は出ない（アパレル等、実際にリクスーを禁止される場合もあるが）。彼らにとって、就活はリクスーが当然なのである。

ではなぜリクスーを彼・彼女達は着るのだろうか。その着用は別段義務では無い。そういうものだから、という認識が大半だろうが、中には「浮かないため」という回答がでる。言い換えれば、就活に於いて不利益を被らないため、である。就活は内定を取るためである。服装もそのために選ぶ。リクスーは、その場に於いて「適切」な服装とされているから着るだけである。リクスーが禁止となれば、何が「適切」なのか。学生は混乱し、迷ったままの活動となるだろう（多くは、スーツ「的」な服装になるだけだろう）。

書評という目的の文章の冒頭で、長々と一見無関係な話を繰り返した。しかし、これは評者が「礼」について大学の講義で説明する際の、例示である。その意図は、堅苦しい「礼」は、実は面倒くさい作業を省略してくれる、つまりは対人に於ける態度・服装の最も妥当なものを教えてくれる、ありがたいものなのだ、という点を示すためである。もちろん、あくまで「礼」的機能であり、「礼」そのものではない。ここは注意すべきであるが。

本書の最大の特徴は、「接人」という術語を定め、それを上手くいかせるためのものとして「礼楽」を捉えた点にある。言い換えれば、従来「封建的」だの「桎梏」だのと、後ろ向きにみなされていた、「自由」を制限するものとして扱われていた「礼」を、むしろ人と人との交際を円滑にするものとして、前向きに捉え直したことである。序章17頁の「徂徠は、「形式」を人の行動をいたずらに縛る桎梏とは捉えていない。型は、単なる制約ではなく、行動の可能性を切り拓く」との言葉は、その典型だろう。

それを可能としたのも、著者の「近代」に対する姿勢であろう。従来の思想史研究・文学研究は、とかく「近代」とらわれたものであった（マルクス史観についても同様）。「近代」に結びつく何か、を探すための近世研究が続けられてきたのである。それらの業績は現在も参考とすべきではある。しかし、かなりの主張・分析に、無理があるのも否めない。少なくとも、近世期の人物が知らない見方・知識を、自説との整合性のために読み込もうとするのは誤りである。例えば頼山陽の先行研究は殆どが、尊皇倒幕のイデオログとなってしまったがために、山陽自身が考えてもいなかった倒幕を彼の思想として読み込もうとする。それ故に、断章取義的に著作を検討し、都合の悪い物は無視、という杜撰な研究が出来上がっていた。また、文人・詩人であって欲しいが故に、彼が本領と自負した経世家の領域は黙

殺する。こうした問題は、近世研究の随所に見られる。

これらに対する著者の姿勢は一貫している。あくまで、その時点の彼らが知り得たこと、考えられた内容に絞り、それが何を導いたか、といった安易な結論付けをしない。本書の意義は、まず、近世研究においてどこまでは言えるか、どこまでは妥当か、という水準を適切に示したことにある（そしてそれはかなり高いものである）。

内容の紹介に移る。本書は著者の博士論文に大幅な加筆訂正を加えたもの、と後書きで書いている。ただし、既出の論文に改訂を加えた章も複数ある（寧ろ、多くは既出のものであり、既に一定の評価は得ている）。元となった初出一覧は本書に見られない（意図的に記さなかったわけではない、とのことである）。それ故、その程度を確定しがたいのだが、本書は著者が既発表の論文を組み合わせ、書き下ろしの章を加えた構成になっている。一般的に文学部の博士論文はそうしたものが多い。そのため、ともすれば羅列のような、まとまりを欠いた1冊となってしまう。本書にもそうした感が全く無いとまではいえないが、かなり筋は通った構成になっている。

本書は、序のあと、第一部「礼楽」と、第二部「修辞」の2部構成で、最後に終章でまとめられる。序は、「礼楽」と「修辞」の関係を述べ、「接人」という視覚を提示する。この耳慣れない言葉は、経書では『礼記』郷飲酒義で2例あるだけで（『朱子語類』では14例）、儒学の術語として確立しているとは言いがたい。それ故、仁斎・徂徠の問題意識を明確にするためには、面白い着想である。

伊藤仁斎への先行研究を整理し、仁斎学と朱子学の相違を、「他者との関係を軸に学問を体系化したこと」とまとめる。人間関係に於いて仁斎が率直を是とするに対し、徂徠は婉曲を是とする対比させる。そして、徂徠の問題意識を、「人々をいかなる制度の下に交際させ、統合し、天下の安寧（「安天下」）を実現するか」であったと示す。「礼楽」と「修辞」は、「接人」の領域に設けられた装置だった。この前提から、著者は文学研究も統治論と「一望のもとに捉えられるべき」と主張する。

「職分」の重視は、東アジアの儒学者は「同じ駒や札を使っているだけで、実は別の競技を行っている」という指摘に基づく。これは本書が、漢字文化圏の他国の思想史に引きずられず、徳川時代の状況から徂徠以降の思想潮流を読み解く試みであることの表明である。序で著者の問題認識、姿勢はかなり明確に打ち出される。

第一部第一章が、まさしく徂徠の「礼楽制度」とは何か、を語る中核の章である。著者は、徂徠の「礼」解釈の特徴は「これまで正面から論究されることがなかった」と指摘し、「格物」とからめ整理していく。徂徠は「礼」の学習に、ひたすら習熟し「化」する段階と、その「義」を「諭」る段階の、二つ段階をもうける。「古代の「君子」たちは、「礼」に習熟した上で、「礼」の目的—礼の背後にある設計意図（「礼之義」）—の理解に努め」て、

「安民」という大目的に向かう。ただし、時代によって礼楽にも不適合なものが出てくるため、それに対応する必要がある。「君子」は「礼」の目的を踏まえて、その運用上の判断を下さなくてはならない」のであった。

ここで問題を指摘すれば、その「君子」は誰で、どのような時点で、いかなる根拠の元判断を下すのか、は説明されていない。「礼」のかなりの部分は失われている」ため、「事物の一定の法則性を考慮しながら、「礼」の設計意図を「安民」から逆算して推測するほかない。徂徠の「礼」解釈が、しばしば文献の裏づけを欠くのはこのためである」と著者はまとめるが、その徂徠の「礼」解釈の営みが、いかなる意味を持つのか、言及はされていない。

続けて、「礼楽」論の資源として、「職分」「風俗」と「兵書」を挙げる。まず、「職分」の体系を目的遂行のための人為的な役割分担の体系と捉え直し、これを礼楽「制度にも投影した」。「制度や機構の設立によって、人々の習慣・風俗」を変化させることを企図した。これらの思考は兵書注釈で「彫琢」されていった。

徂徠は接人を「苦にす」といった言葉で説明する。「父子の愛」以外は、聖人が作り出した関係性」とする。「それらが持続的な秩序を形成するには制度的な支えが必要」だが、「当代はかかる機構がない」。それ故良くない「風俗」が生まれている。徂徠の有名な「土着」論は、これを解決する術であった。

徂徠は「礼楽」の抽象的な「本体」の存在を否定し、「礼楽」を「安天下」のため編成された、それぞれ異なる機能を有する一揃いの「道具」や「術」であると考えた。そのため、彼の「礼楽」研究は、「礼楽」の各部分にこめられた「聖人」の設計意図（「礼之義」）の解明を目標とする」ものであった。そしてこの「礼楽」論は「人間の思考・行動の制禦への強い関心」を切り拓いた。本章は朱子学の「礼楽」と比較しながら、徂徠のそれを整理して示したといえよう。（65頁の「世俗の礼」は「礼」なのか、を説明しなければならないと思うのだが）

第二章は、徂徠の直弟子ではないものの、「徂徠以後の「礼楽」論の突出した展開」を示した、水足博泉を取り上げる。太宰春台は徂徠と「礼楽」に対する見解が隔たっており、服部南郭は「礼楽」を経世論の文脈ではあまり語らない。また、それ以外の弟子達も、「統治術としての「礼楽」の機構に関する議論に、大きな展開は見られない」（「発展」としていない所に注意すべきか）。それ故、博泉が次なる対象となった。

では、博泉による「大きな展開」とは何だろうか。「博泉の特徴は、「道」が言語による教えではなく、「器」（道具）を通じて人々に明示されたと考えるところにある」。「博泉によれば、「聖人」の「制作」とは「制器」すなわち道具の制作である」。（全ての尊いものは工学部か）。博泉は三綱五典の根幹を夫婦にもとめ、そこに「儷皮」という（例えれば結婚指輪のような）「器」を聖人は制作したとする。「器」は「人情」に「文」を与え、それを顕示する一方で、その使用者に立場相応に振る舞うことを要求する」。

博泉は詩書礼楽を、扱う「器」の違いにより差異化し、「楽」を最も「人々の感情を観察可能にし、秩序化する」とみなす。この点について評者は、楽器の演奏は本質的には修練とセンスであり、そこに人間性がどこまで関わるのかは疑問ではある。しかし、琴の演奏について、『論語』は子路の腕前で述べているので、こうした近代的価値観で反論するのはナンセンスかもしれない。

博泉は学校に於ける教育を重視し、それを「中核とする「教化」が人々の「骨髄」まで染み透った状態、それこそが真の「太平」とする。徂徠は『政談』『太平策』を見る限り、学校を重視してはいないことを踏まえれば、「学校は人々にそれぞれの能力に合った徳を完成させる」と説く博泉は、徂徠の礼楽論を独自に展開した存在といえるだろう。また、博泉が御公儀より禁裏を尊重した、あたかも崎門と護園の融合とする点は、第四章の先取りを思わせる。ただし、博泉の死に、儒者の悲劇とするのは、思い入れの強さによるのでは無いだろうか。不良や体育会系に足蹴にされた優等生の悲劇、ではないのだから。

第三章は「礼」の一般化・遊芸化を語る、評者からすれば、最も興味深かった章であり、本書の表紙の図は、ここで語られる「投壺」である。評者はかつて学部生の頃、「投壺」の遊戯性、つまりは遊んで楽しいのかを、ある研究者に聞いたことがあり（考えたことも無かった、と絶句されただけだったが）、懐かしさも感じるテーマである。本章は「徂徠学の「礼楽」論を最大限活用して、「泰平」の世の文人社会で門戸を張ろうと試みた者」として、田中江南を論ずる。ここで、徳川中期の儒者を取り巻く状況について、筆者は同情を隠さずに重要な背景として提示している。

本章が興味深いのが、徂徠学に於ける「礼の損益」を論じているところである。「投壺礼」の復興は、松平頼寛の命を受けていた。徂徠学の問題の1つに、王朝の創業者が制度を立てなかった場合、だれがいかなる理由で設計できるかは論理化していない点が挙げられる。徂徠は吉宗に期待して、『政談』を制度設計をはかるものとして提出した。なぜ徂徠がそのような制度を定めていいのか等、疑問がないではない。徂徠は、「本格的な「制度」を立てる前に「御他界」した。よって、「神祖」家康を「聖人」と呼ぶことはできない」とする。また、本書では触れられていないが、『政談』では小笠原流の礼法を「礼」ではない、と断じている（扱又今の世には誠の礼といふ物はなくて、小笠原といふ物を礼の様におぼゆる也。小笠原の諸礼には、上下の分別はなく、唯真草行と立たり。丁寧念を入るを真とし、略したるを草とす。）。しかし江南は、「武家の礼」が確立しているとした上で、それに合致するように「投壺礼」を損益する、とする。これは、徂徠学にとって逆転現象では無いのだろうか。山形周南も「住居衣服などの「制度」は未整備である」としたうえで、「家康を「聖人」とほとんど同一視」と指摘している。

「徂徠は、「礼楽」を「安民」を達成する様々な統治術の集合体と捉え、それを形而上の本質に還元することを否定する。この発想を突き詰めれば、たとえ中国の礼制とは無縁の制度

であっても、「安民」を実現できれば、「礼楽」——引いては「道」——と認定し得ることになる」との説明は誤りではあるまい。しかし、徂徠は衣服の別など、「礼」であればこうあるべきものが、ご公儀の中には無いことを嘆いている。明らかに徂徠は、「礼」に対して「こうあるべき」という考えを持っている。それは形而上な本質ではない、ある一定の機能としての要請である。であれば、「礼」に対する概念の変化は、中国との関連を抜きにしても、大きなものではないだろうか。徂徠にとって「礼」と、礼的なるもの、はキッと分けなければならない。しかし、本書を読むに、それがズルズルと同一化している現象が思想上の現象として読み取れてしまう。

話を江南に戻す。彼もまた、「学校」を重視する。「[周の学校]を遊芸と寄合の常設会場」とすることや、「投壺」の遊戯性を持たせ、芸事のように経済的自立を図るなど、江南は「[泰平]がもたらした洗練された趣味と社交の可能性に賭け、徂徠の「礼楽」論を自在に敷衍しながら行動し」たのだろう。「接人」の領域を、ある種の強権的な操作対象としてではなく、中から作り出そうとした行為として、江南の人生は精彩を放っている（たとえ流浪で終わったとしても）。

第四章は、会沢正志斎に対する認識を塗り替えた好論文である。「後期水戸学」という、この括り自体そもそも問題があり、藤田幽谷・正志斎・東湖の思想自体、同一ではない（各人の自意識はともかく）。その幽谷自体、立原翠軒に反旗を翻したことから自己の立ち位置を確かなものにしたのだから、水戸学の総体などまとめられるものではない。

一つ目の論点として、後期水戸学に於ける徂徠学の影響がある。これ自体はつとに語られており、新規の説では無い。しかし、それがどのような影響を与えているかは、あまり語られなかった。本章で述べられるのは、序章で示した朱子学から仁斎学・徂徠学と来た思想史を、正志斎個人がその思想形成に於いてたどっているところである。

正志斎は「心性」論は否定するも、礼学者・経世家朱熹を高く評価する。これは、山鹿素行等にも見られる姿勢であり、朱子学を離脱した、とされる徳川時代の人の多くは、心性論を否定してもそれ以外は朱熹を高く評価している。しかし、彼らは仁斎学から徂徠学を経て、独自の見解を打ち立てる、という経路は辿っていない（それは、仁斎と徂徠も同様である）。そこが正志斎の独自性と言える。

本章の白眉はやはり、「国体」の項であろう。とかく、宣長系の国学の影響を探られる後期水戸学であるが、正志斎に限っては、まさしく仁斎学から徂徠学の摂取によりそれを構築した。つまりは国学経由では無い、ことを示している。「[宝鏡]の神勅」を「ワザノ仕掛ケ」と取り、「[天祖]の教えをより大規模な礼制に編成したのが大嘗祭である」。「[天]の「安民」の意志は、統治の神秘化によって実現される」。確かに正志斎は「徂徠の「礼」解釈に多くを学び、「天朝」の「礼」の「深意」を探った結果、大嘗祭を定義したのだろう。

正志斎は土着論や、当時の礼楽制度に対する見解は徂徠と異なる。正志斎は「日本にもか

つては「礼楽制度」があったというのではなく、優れた「礼楽制度」が現に存在する」と考える。そうであれば、徂徠と結論は異なるだろう。しかし、それを導く思惟様式は、徂徠の影響下である。それはまた、前章で示したように、徂徠の弟子の時点で、徳川の「礼楽制度」「聖人」認識は徂徠から変化し、孫弟子には、徳川の世に「礼楽制度」が存在するという認識が出るようになっていた。礼楽制度の有無について、学派内で明らかに変化が起こっている（徂徠の予言したような、甲冑のいる世にはならなかったことが関係しているのかもしれない）。それを踏まえれば、徂徠学派そのものではない正志斎が、徂徠学の強い影響下にありながら、ある見解に於いて正反対の立場をとるのも不自然ではない。ただし、正志斎の「接人」それ自体については、あまりに大がかりな儀式的な論への言及はあったが、一般日常に於けるそれをどう思っていたかを本書は語ってくれていない。一言欲しかったのは、わがままだろうか。

本章で第一部は終わる。「礼楽制度」への見解が、その重視は維持されながらも、その有無・ありように対する見解が変化し、新たな展開を生んでいく、そうした思想史がこの第一部では展開されていた。彼らは徂徠に学び、徂徠と同じ経緯も経て、そして「礼楽」の重視を国家のために重視していった。「接人」が大がかりな「制度」構築を志向していった流れが現れていると言えよう。

第二部は、「修辞」である。『論語』に出てくる経書は『詩』と『書』だけである。『詩』は、本来行政官養成学校ともいえる孔子の学校に於いて、非常に重視されていた。唐代から北宋まで、科挙の進士科で重視されたものは近体詩の作成である。儒学に於いて『詩』は重要なものである。しかし、政治学やそれを志向した思想史では、文学面からの経世論はさほど語られてこなかった。第二部は、まさしく「修辞」を「接人」の制度構想とすることで、それを語っている。

第五章は、第一章と同じく、根底となる徂徠の文学論を語る。これまでの徂徠の文学に対する分析概念といえよう「雅俗」と「人情」が、彼らの望む効果を發揮しないことを示す。先行研究の姿勢に対する否定ともいえる。徂徠は「雅俗」を重視しておらず、研究者の側も、「雅俗」にたいする概念規定が困難であった。「人情」も同様である。徂徠は「個人特有の心情の表現には格別価値を見出して」おらず、研究対象にある「人情」の言葉なのか、研究者の側にある分析概念としての「人情」なのか、判然としない。

続けて朱熹の『詩経』論を示した上で、徂徠のそれを論じる。徂徠は『詩』を学ぶ意義の一つを「世の風儀国の風儀も心に移り、わが心をのづからに人情に行わた」るからとする。徂徠は人間が根源的の同一とはとらない。それが故に、立場を異とする他人を「推しはかり、理解することは倫理的に価値ある行為」と徂徠は考える。南郭が「世襲制を軸とする古代中

国の「封建」の世においては、統治階層の出身者は世慣れておらず、「詩」を通じて自分と異なる地位や立場にある人々の心情を理解していた」というのは重要であろう。『詩』は十分政治に関連するものであった。そして、政治に於いて『書』は重要であるが、その言葉を正しく理解し、運用するためには『詩』と「人情」の理解が必要である。

「詩」は、「古之君子」の言語空間の中で、「人情」理解の他にもう一つ別の重要な役割を担っている。それは、「断章取義」による活用であった。「徂徠の説にしたがえば、孔子を含む「古之君子」たちは典故表現を多用し、言葉の背後の意味を相互に解説しながら対話していたことになる」とし、実際に、太宰春台が安藤東野・山井崑崙との旅行に於いて、遅刻のいいわけをまさしく「断章取義」的に詩句を用いて笑いに変えた一例を示す。「彼らの笑いには、知識を共有する者同士の連帯感が溢れている」という。こうした例は徂徠学派の尺牘には無数に見られる。

これは、大まかな儀式や、形式めいた書式ではない、まさしく日常生活の「接人」の場に於いて、ある種の「礼」的なもの、相手も自分も傷つかない、対話のスタンダードが確立していた、とって言い過ぎではない。「接人」を上手くいくための「修辞」としての「礼楽」が、そこでは生きていた。

ただし、これはこうした文化的資源を共有する者の間でのみ通用するもので、かなりスノッブ臭い。文芸サークルとしての徂徠学派、というやや嫌みな認識も、やむなしともいえる。

第六章は詩の鑑賞法である。本章と第七章は、徳川時代に於ける注釈書も含めた出版という営みを軸に、学術教養の広がりを鮮やかに見せてくれる。それはまた、徂徠の学習法への関心と、その広め方に対する見解をも示している。出版の過程及び書誌学的な事項が整理される。

文学研究者にとっては旧知のことかもしれないが、藤原定家を中心に、和歌を糸口として詩の鑑賞法を徂徠（及び江南）は説明していた。そもそも「断章取義」とは褒められた姿勢ではない。その語句・文の文脈を切り離して理解するのだから当然だろう。徂徠学は、「断章取義」的な語句の使用をうたいながら、その解釈としては、作者の意図を探ることを求める。江南によれば、詩の作成は「[実情]を隠し、「趣向」を立てる」ことである。それ故、読解は、この経路を逆に探ることになる。それは、「言葉の連想の糸を次々と手繰っていくこと」である。確かに「歌語や詩語の惹き起こす連想には伝統的な型がある」のだから、その「型」にそっているものである限り、可能だろう（言い換えれば、その型から外れたものは探りようがないのだが）。こうした「修辞」はただ難解なだけのようなのだが、確かに和歌の表現技巧を思えば、特異なものでもない。

第七章は、『滄溟先生尺牘』をめぐり、文学を巡る新たな潮流を検討したものである。出

版の過程を含め、流行の要因を分析しているところは示唆に富む。何らかの本が流行したとして、それが『なぜ』かを語るのは難しい。本章は『滄溟尺牘』流行の要因を、①初学者の作文学習に向いていた、②出版機構、③南郭の序文、の三点に求める。とりわけ③により、「『滄溟尺牘』を学べば古文辞の精髓を理解できると考えた読者は多かったに違いない」。

それは必然的に、尺牘の実作に対する人々の関心が前提である。その前後で、多くの尺牘関係書が出版されるようになる。そして彼らは「交遊こそが文学の根幹であると考えたに違いない」。まさしく「接人」の場がそこで形成され、広がっている。それが詩社の結成に対応しているとの指摘の正否はわからないが、面白い見方である。次の文言は、「接人」における「修辞」の型を説明する、結論とも言えよう。

古文辞の定型表現によって、親密な交流が形の上であっても実現しているともいえる。仮に内実がともなっていなかったとしても、型から入ることで、このような表現は実際の交遊を支援する力となったであろう。

さらに考えれば、内実の有無は副次的な問題といえるかもしれない。人は個々の友人関係の親疎をどれほど正確に把握できているであろうか。友情の一方通行や不均衡はしばしば発生する。かといって、親しさの度合いや上下関係を逐一確認すれば、交際の心理的負担は増大する。ならば、いつそのこと、相互を親しい仲間と見做す擬制が存在した方が、活発で、安定した交際が可能になるのではなかろうか。

なんて嫌な見方だろう、と思うかもしれない。しかし、近年その意味を定義することもなく増大していった、コミュ障、という言葉を思うと、それを救う方法は、感情の妥当性を問わない、型の確定とも言えるのではないだろうか。また、内心の自由は、外面に現れる行為が妥当である限り、論難しようがない。本心の如何を問わず、形式上問題なく運用できるならば、それは社会運営上助かると思われる。

この点は、小島康敬氏『徂徠学と反徂徠』（ペリかん社、1994）に於ける太宰春台論が想起される。春台は、徂徠学派にしては珍しく、「心」をどう修めるかを検討し、その結果として、外面に表れる行為のみを問題とし、内面を語らないことで決着をつけた。それは、いい加減な姿勢などではなく、真剣に取り組み悩んだ結果、「心」を修めることなど出来ない（＝朱子学的「聖人」になることなど不可能だ）、と痛感しての結論である。本心をどう伝えるか、どうすればわかってもらえるかを悩んだ結果、むしろ形式的な型の応酬で、伝わっている、と見なすしかない。そういう苦悩の結果としての側面は無視できない。

第八章は、説得を巡る言説である。儒学に於いて諫言は重要である。日本に於いても、熊沢蕃山を筆頭に、いかに諫言を促し、下からの発言を活性化させるかの議論は豊かである。しかし、「徂徠は説得の有効性について非常に懐疑的であった」。徂徠は説得とは「聞き手が

自発的にその事を理解する可能性を奪い、むしろ反発を呼び起こす行為」とする。徂徠は堀景山への返答で、学問上の討論をさける理由を示す。「理」に訴える議論は、自説に都合の良い「理」を互いにおつけ合うだけで、無意味」とした上で、実りある討議を実現させる条件を挙げる。まず、「聞き手が語り手を「信」じること」である。次に、「討議者が同じ「習」に身を置くこと」である。それ故、古代は『書』の文言を引いて議論や建言を行った。つまり、共通の「習」としての基盤があった。学問上の議論は「詩」句を用い、諫言は直言を避け「断章取義」によるやりとりをする。それが徂徠の考える「説得」なのであった。それは、「比喩の解説の基本的な型は、「君子」の間で共有されている」のであった。そして、「徂徠は「君子」同士でしか解説できない文彩を好んだ」。著者は、こうしたやりとりを閉鎖的とするのはたやすいが、人は「直言」のもたらず緊張に耐えられるのか、と問いかける。この是非は後で検討する。

続けて、真淵・宣長・御杖という、国学系の流れに向かい、「説得」批判を展開する。彼らの言は、どれも一端の真理ではある。宣長の論議は、その論の枠組みだけ見れば、現代に於ける音楽という科目、合唱という単元を踏まえればわかりやすい。人は、確かに優しい「歌」に感化し、それを唱和することで優しくなれる。それは、否定できない。

また、御杖の「倒語」も、「直言」が単に情報を伝達するだけでなく、聞き手や他の人々にそれ以上の作用をもたらすと考えている。「倒語」的な表現が好ましく感じられるのは、この作用に対する語り手の配慮がそこに見えるから」良い、というのも見るべき点はある。

しかし、なんともスノップに過ぎる見解である。これらの見方は、スノップ的な集団に生み出される、サークルに排除されたものが抱く憎悪をあまりに軽視している。そもそも、武士を馬鹿にしつつも自分が下にいるからこそ、こうした空想的な逆転現象を構築する。武士からすれば、到底聞き入れられる論ではあるまい。人は、はっきり言え、と怒ることも多い。「直言」に耐えられないのと同じ、あるいはそれ以上に、「諷諫」を嫌う人は多かろう。

また、そもそも何らかの意見を抱いているときに、反論されることは面白くない。しかし、その時意見を決めかねて悩んでいるとき、そして誰かの意見を欲している状態であれば、「直言」が求められる。そう思えば、本章の問題意識は、繊細に過ぎる感はある。

問題は最後の四行であろう。「横議」が暴力の横行をともなった、のだろうか。ここに於いて珍しく、著者はある種の結論から時代を読み込んでいる。もし、寛政期以降を問題とすれば、それはまさしく欧州の船が日本に来航していた時期である。四つの回路を除き、殆ど閉鎖的空間であった、かなりの同質性を望めた時代とは、政治状況が異なっている。徂徠の説得を巡る疑問と方法は、あくまでそれは、共通意識を持った閉鎖的な集団でのみ成立する。その討論への姿勢も、相手に自分と同じ文脈に乗ることを前提としている。それはまた、自分の主張が正しい、という信念に裏付けられたものである。徂徠は、人間の同質性を否定しながら、「習」によりある種の同質性をもてると主張していることになる。それは果たして徂徠の論に於いて全く齟齬を来していないのだろうか。

学問については、「習」を共有するのみもありかもしれない。しかし、政治はそれでは成り立たない。とりわけ、明らかに文脈を共有しない相手と、どのように交渉するかが問題となった寛政期に、身内でその姿勢であれば、対外的に「交渉」などといえようものが出てくるとは思いがたい。

評者は、だから徳川後期から幕末の対外交渉が未熟だった、などと言いたいわけではない。それはまさしく、相互の思惑展開を知っている現代の我々の視点の意見に過ぎない。彼らの意見形成過程は、政治音痴などと学者に言われる態のものではない。

ただし、確かに議論をすれば、「正しい」結論に向かう、という想定もまた、楽天的に過ぎる。「熟議」がはたして理想的結果を、「正解」を生むのかといえ、そうではなからう。民主主義を考えるにあたり、本章は一つの問題点を提起している。

そして、終章である。山陽の政治学的著作は、昌平齋内部や川路のような政治家、多くの大名にまさしく「政治」を学ぶものとして読まれたのだから、「流行文人のたわごと」とは、いかにも明治以後の山陽理解に毒されている感がある（確かに、そういう評価を山陽に持った人もいるのだが）。また、山陽の礼楽批判自体、実行・実効面からの認識であり、無視するのは政治学的には不適切である。それは後述する。

終章のまとめは、あたかも「経書解釈」と「礼楽」を、統治に絡めて論じなくなった人々が多く出たことにより、思想状況が一変した、としているように思える。強いて言えば、現今の問題意識に直結して学問が行われるようになった、と古賀侗庵について論じているかである。それも、誤りではないだろう。

明治以後の「礼」を巡る言説や行動については、今後より研究が深まっていくことが求められるだろうが、確かに徂徠派に直結することは難しいだろう。「本書で取り上げた議論の後代への影響は、限定的」なのかもしれない。しかし、本書で述べられた「接人」に於ける「礼楽」思想は、今新たに魅力を放ち出したと言えるのではなからうか。

以上、駆け足でありつつも、脱線しながら本書の概要を述べた。かなり評者による好みも入ってしまい、客観的な説明とはいいがたい。弁解させてもらえば、それは本書に対する評者の関心の強さ故とご理解いただきたい。

本書の意義を改めて振り返る。まず何より、「礼楽」に対する多様にして魅力的な視点を提起したことである。「礼」に対する注目は渡辺浩氏や小島康敬氏に既に見られ、新しいわけではない。しかし、本書は「接人」という状況の設定により、「制度」「儀式」としての「礼楽」だけでなく、日常の交際や手紙のやりとりといった、まさしく人が生活する場に「礼楽」が存在し、それが「接人」を円滑に行うために必要とされたことを明らかにする。そしてそれは、「制度」「儀式」としての「礼楽」ともつながったものである。確かに朱子学

では、「接人」という状況を前提としていない。とはいえ、朱子学が成立する千年以上も、「礼」は存在してきた。また、礼的機能・礼的なもの、は東アジア世界に限らず存在する。それらに対しても、新たな分析視座を提供した。

また、近代から見るのではなく、近世を、近世の状況をもとに分析した姿勢は重要である。意外のように思えるが、今を以て徳川時代に「近代」や「結果」を読み込む研究は多い。むしろ、殆どと言っていいかもしれない。もちろん、我々はその歴史の「結果」を知っている。しかし、それは複合的な状況が合わさって出来た「結果」であり、その直前の出来事をその「結果」から安易に規定してはならない。本書はこの、当然のようで実は難しい姿勢をかなり貫けている。これは思想史であれ文学であれ、近世研究の新たな「典型」となっていくことが望まれる。

そして、その視野の広さは驚嘆すべきであろう。思想史・文学史に止まらず、近世研究のかなりの分野にわたり目配りの行き届いた論述は、そのどこかに止まっている読者にとって、分野を越境する良き導き手となるだろう。「入会地」としての日本思想史が、各分野の良い結節点となる好例として本書が挙げられる。

当然ながら、徂徠・徂徠学派研究についても、新しいスタンダードを提供した。これまでの徂徠研究を整理し、その問題点を指摘した上で新たな基準を示したその手腕は、見事という他はない。

その上で、本書に対する疑問や要望もまとめる。本書は確かに、既発表の論文をいくつか含むにもかかわらず、上手い構成となっている。「接人」の領域を設定した上で、第一部で外的な「制度」としての「礼」が、徂徠とそれ以降がいかに展開していくかを示し、なにより正志斎に於いて、徂徠の身の上におこった思想史を、再度繰り返した上で新たに正志斎の論が出てきたことを描き出した。言い換えれば、「接人」がより多くの集団へのそれに広がっていった、外的に拡張していったのが第一部である。そして、第二部は「修辞」すなわち言語という、まさにその意見が飛び交う「接人」状況で、いかに互いを傷つけず関係を進めるかを論じている。それは詩の鑑賞・制作という文学的な前提から、「直言」か「諷諫」か、といった会話に於けるマナーともいえる「礼楽」の「修辞」へと結びつく。逆に「接人」が一对一の状況及び、個人の内面の問題へと濃縮していく、これが第二部である。それぞれが時代を下った変化を含め、筋の通った展開はしている。

しかし、一本筋の通った幹が貫いている、というより、徂徠という幹から、各部はそれぞれ枝葉となって伸びていった感は否めない。徂徠そのものの見解が分裂されている、ないし、徂徠の言を弟子（例えば江南）で補った論が、果たして妥当なのか疑問がないではない。なんとすれば、「礼」に対する見解は、既に両者にズレがあるのだから。もっとも、本書が徂徠以後の制度構想であり、徂徠個人の研究にとどまらない以上、それを求めるのは我が儘かもしれない。そして、徂徠の弟子、乃至は影響下にある人物の選択が、ややマイナー

な人たちであることは、問題設定からいえば致し方ないのかもしれない。春台の政治論を「接人」の領域から再検討してみれば、徂徠とかなり異なるだろうが、それはそれで新しい成果が生まれるだろう。

政治学者である評者からすれば、第八章及び終章のところでも触れたが、やや「政治」について、筆者の姿勢は繊細に過ぎる気はする。「接人」を優先した結果、「政治」の領域の特異性が切り取られてしまったかの違和感が残る。いかに傷つかないか、は個人としては重要な課題かもしれない。しかし、いかに傷を最小限にとどめるか、の方が政治にはふさわしい。木を見て森を見ていないと批判する向きも出るのではなかろうか。しかし、本書のような見方も政治を研究する視角である。森ばかり見ていては、一本一本の木は見えてこない。あまりに政治的で、力学的に過ぎるといわれる評者による考えすぎかもしれない。

一番の疑問は、ある意味評者にとっても腹をえぐることなのだが、徂徠に於ける「礼」と、礼的機能を持つ「礼」ならざるもの、との区分けが不十分なところである。もちろん、筆者はそのことは承知の上で、当然のことだから書くまでもないとみたのだろう。しかし、本書の魅力の一つはその幅広さである。想定読者には、そうした徂徠の「礼」概念の厳しさに不案内の、つまり『政談』を読んでいない人物も含まれていよう。そうした読者にとって、そこは誤解を与えるのではないだろうか。評者も思い知ったが、読者は書き手が思うようには読んでくれない。本書は見事に（意図せざる結果とはいえ）、徂徠に於ける「礼」が、それ以後の徂徠学派に於いて溶解していく過程、として徂徠学派の思想史を描いてしまった。この題材は今後他の弟子筋を通して検討していくべきではないかと思われる。

本書は、拙著（『頼山陽の思想 日本における政治学の誕生』東京大学出版会、2014）とあまりに対照をなしている。同じ編集者、帯の推薦者も同じ、そしてともに近世思想史（政治と文学の違いはあるが）。その表紙の派手さ地味さ、特化型と広範型、先行研究を一蹴するか精査した上で良いものは拾い上げるか、苦笑いが出るほどである。拙著に与えられた言葉は、「野心的な大作」というものであった。確かに、この言葉で拙著は言い尽くせている。では、本書が与えられるべき言葉は何であろうか。「近世日本の思想史・文学史・文化史研究の奥行きを深めた優れた作品」が、拙著と同じく渡辺浩先生の言葉であり、一番適切だろう。評者はこれを越える言葉が思いつかない。強いて言うのならば、この一言だろうか。

「新たなる「典型」と。

