

蔡元定『律呂新書』の思想的研究

榎 木 亨

はじめに

『律呂新書』（一一八七年序）は、朱熹（一一三〇—一二〇〇）の友人であり門人でもある蔡元定（一一三五—一二九八）が著わした樂律書である。同書は清代に至るまで權威ある樂律書として認識されていたが、同書が提唱する三分損益十八律が實際の音樂演奏に與えた影響は皆無であった^[1]。それにもかかわらず、『律呂新書』が長きにわたり議論や研究の對象となり得たのは、同書が傳統的な樂律論を基礎としつつも、そこに宋學的な解釋を加えることにより、宋代以降の儒者たちが求める新たな樂律論を提示することができたからであろう。

さて、『律呂新書』に見える宋學的特徴については、先行研究においても關連する指摘が見られ、堀池信夫氏は『宋史』樂志に基づき、周敦頤（一〇一七—一〇七三）、張載（二〇二〇—一〇七七）、程頤（一一〇三—一一一七）等の樂關連の言説を分析した上で、蔡元定を「宋儒の思想を生かしながら音律論を展開し」、「傳統的儒教の音律學に新たな息吹をもたらした人物」と評している^[2]。また、小島毅氏は『律呂新書』が儒學の樂律論において特別視される十二律ではなく、それを發

展させた十八律を用いることにより、便宜的な旋宮を可能としたことを踏まえた上で、「十二」への絶對的歸依からの脱却が、「理」によって一貫する世界を構想した宋學の樹立者たちによって進められたのは、ある意味で當然であつた^[3]。ことを指摘している。さらに、兒玉憲明氏は『律呂新書』の理論的特徴について、「蔡元定によれば、感覺でとらえられない氣の根本法則は音響現象として「數」の中に現われており、「聲氣の元」である黃鐘律がその根源であり、黃鐘律の數値の「自然」としての自己展開の結果、音響の體系が造り出されるのである^[4]」と言う。これ以外にも、田中有紀氏が明代の張敬（生没年不詳）らの樂論を分析した際に、それが「蔡元定・朱熹の理論を解釋し、『朱子學的樂律論』を完成させようとする試みであり、朱載堉にも共通する傾向を持つ^[5]」ことを指摘しているが、氏の見解に従うと、十二平均律（新法密率）を提唱した朱載堉（一五三六—一六一二）も、『律呂新書』に端を發する新たな樂律論の展開の中に位置づけることができる。

以上のことから、『律呂新書』は朱熹と蔡元定が北宋諸儒の樂及び樂律に關する言説を基礎として發展させた、宋學における樂律論の集

大成であり、その革新性は「聲氣の元」や「數」からなる樂律論を構築した點にあること、そして、この新たな樂律論が明代以降も影響力を維持し續けていたことがわかる。しかし、こうした革新性と北宋諸儒との關係性については、先行研究においても部分的な分析は行われているものの、未だ検討の餘地があるように思われる。そこで本稿では、『律呂新書』の樂律論がいかにして形成されてきたのかを明らかにするため、北宋諸儒の樂及び樂律に關する言説を總合的に検討するとともに、同書の樂律論を構成する三大要素の「聲氣の元」、「氣」、「數」に關する分析を通して、思想的な觀點からも、『律呂新書』に見える宋學的特徴を明らかにしたい。

一 蔡元定『律呂新書』について

蔡元定、字は季通、名は元定、號は西山。律呂象數の學に秀でた南宋の儒者である。『律呂新書』は雅樂を演奏する際の音高や音階について、蔡元定が朱熹の助言を受けつつ完成させた樂律書である。本章では、『宋史』樂志及び明代以降の『律呂新書』に對する評價を手掛かりとして、同書の宋學性について検討したい。

1 『宋史』樂志における位置づけ

宋朝は草創期より雅樂の復興、即ち儒者が理想とする古樂の復興を重視していた。その結果、建隆から崇寧までの約一五〇年間に、計六回も樂律の改定が實施されるとともに、徽宗朝でも大晟樂を制定する等、古樂の復興に向けた様々な取り組みが行われたが、「宋の樂はしばしば變化して、ついに一定不易の論をなすことは無かった」と言うように、その成果は芳しいものではなかった。その後、宋朝は南遷す

るが、内外情勢が深刻度を増した南宋では雅樂の抜本的な改革が實施されることは無く、基本的に北宋の形式が踏襲された。こうした状況の中、朱熹と蔡元定が行った雅樂を含む樂全般に關する研究により、古樂の復興にも一縷の望みが見出されたが、南宋が終焉を迎えたことにより、その研究成果が實行に移されることはなかった。

以上が、『宋史』樂志の冒頭に見える宋代の樂に關する總評であるが、注目すべき點は、同書が北宋における古樂の復興については否定的な評價を下す一方、朱熹と蔡元定による取り組みを肯定的に評價していることである。これと同様の評價は朱熹「律呂新書序」にも見えるが、「儒林傳」とは別に「道學傳」を設けた『宋史』が道學を特別視していたことは明白であり、また、「樂志」が『律呂新書』の上巻（「律呂本原」）を引用していることも考え合わせると、『宋史』と朱熹「律呂新書序」の見解が一致していても何ら不思議ではない。では、『宋史』樂志では『律呂新書』をどのように評價しているのだろうか。

南宋の樂に關する記述は、「樂五」から「樂六」にかけて見える。同書では、朱熹及び蔡元定以前の學者たちによる取り組みを「今の樂を議論することは極めて詳明であるが、結局、古樂の復元が困難だと言っているのは、樂律の根源において十分に明らかにしていないことがあるからだ」と總括したのちに、朱熹と蔡元定について言及するが、ここでは先に周敦頤、程頤、張載の樂關連の言説を引用し、「これら三臣の學問は、根本を窮めて變化を知るものであり、樂の要に達していると言うことができよう」と評價した上で、「朱熹と蔡元定はまさしく彼らの學問を深く解き明かす者であり、直向きに分析と検討を行い、眞に研鑽を積むことにより、文章にして書物にまとめた」と述べ、

續けて『律呂新書』の上巻を引用する。即ち、『宋史』では『律呂新書』の思想的淵源として北宋諸儒の存在を示唆し、彼らと朱熹及び蔡元定との間に學問や思想の繼承關係があることを示すことにより、『律呂新書』を宋學における樂律研究の集大成として位置づけようとしていたことがわかる。

2 明代以降の『律呂新書』

宋代の雅樂に實質的な影響を与えなかった『律呂新書』が、明清代の中國、ひいては朝鮮王朝時代の朝鮮半島や江戸時代の日本でも研究された最大の理由は、同書が元代の『朱子成書』並びに明代の『性理大全』に收録されたからである。これにより、『律呂新書』は散逸を免れるとともに、宋學を代表する樂律書としての地位を確固たるものとした。そして、宋學（程朱理學）が官學としての地位を確立した明代には、『律呂新書』に基づく樂制改革も試みられた。

嘉靖の禮制改革に關連して實施された雅樂改革において、嘉靖九年（二五三〇）九月、知樂の士として推學を受けた張鶚（生没年不詳）は太常寺へと招かれ、約六年間にわたり雅樂改革に着手したが、その際に参照したのが『律呂新書』であった。¹⁴ この改革は失敗に終わったが、雅樂改革を實施する際に『律呂新書』が参照されたことは、同書が宋學を代表する樂律書として、一定の影響力を有していたことの證左だと言えるだろう。だが、その一方、『律呂新書』に對する批判も徐々に見られるようになる。

當初、『律呂新書』については、その樂律論を理解することに重點が置かれていたが、明代の弘治年間に劉績（生没年不詳）や李文利（生没年不詳）が『律呂新書』の問題點を指摘したことにより、同書に對

する評價は二分し、さらに、萬曆年間に王邦直（二五一三—一六〇〇）や朱載堉が『律呂新書』の不備を論證したことにより、同書の求心力は急激に低下した。しかし、官學である宋學を後盾とする『律呂新書』の權威は、明末に至るまで維持されることとなる。その後、清代になり漢宋の對立が鮮明化すると、宋學を支持する周模（生没年不詳）や汪紱（一六九二—一七五九）等と、それを批判する毛奇齡（二六二三—一七一六）等が、各々の立場から『律呂新書』を擁護または批判する研究を發表することとなる。¹⁵ 以上のことから、明代以降の樂律論の展開において、『律呂新書』が依然として主導的な役割を果たしていたことがわかる。

二 「聲氣の元」

「樂經」が早くに失われた儒學において、樂律論は「經學の樂」として重視されてきた。¹⁶ 樂律論には、正しい音高で正しい樂（雅樂）を演奏することにより、樂に期待される「和」の效果を得るという役割以外にも、國家運営において重要となる曆や度量衡の基準を定めるという役割もあり、いかにして基準音となる黃鐘律管を求めるのかという問題を中心として、長きにわたり議論が行われてきた。この問題を解決するべく、北宋においては累黍法や度量衡の研究により、古代の黃鐘律管の復元が試みられたが、形状が安定しない自然物の累黍を用いる累黍法や、諸説紛々として定論を見ない度量衡の研究に依據した黃鐘律管の復元は困難を極め、顯著な成果を収めることができなかった。こうした中、蔡元定と朱熹は北宋の樂律研究が成果を挙げられなかった原因を「以度出律」、即ち度量衡から樂律を求めたことにあると考え、古代の度量衡をいたずらに探究する方法を否定し、諸律の根

源である「聲氣の元」に基づく樂律體系の確立を目指した。

そこで本章では、「聲氣の元」という用語と、その思想的淵源について検討することにより、「聲氣の元」に基づく樂律體系の特徴を明らかにしたい。

1 「聲氣の元」について¹⁸⁾

『律呂新書』の最大の特徴は、「聲氣の元」を諸律の根源として位置づけたことである。同書の冒頭には、次のようにある。

黄鐘は、陽聲の始めであり、陽氣の動くところである。そのため、その数は九である。黄鐘律管の形状を規定する分寸の数は、聲氣の元に具わっており、實際に認識できる形にしなければ見ることができない。竹を切斷して律管を作り、吹けば音聲が調和し、觀測すれば氣が反應する律管を獲得した後に、數は始めて現れるのである。¹⁹⁾

漢代以降、黄鐘の長さを九寸とする認識が定着するが、近古である漢制を重視する『律呂新書』においても、陽聲と陽氣の始點である黄鐘には、陽數の極みである「九」が當てられている。しかし、この黄鐘律管の長さを示す「九」という數は「聲氣の元」に具わっているため、實際に竹を用いて律管を製作し、音の調和と氣の反應とを確認して正しい黄鐘律管を獲得することにより、初めて九寸がどれ程の長さなのか明らかになると言う。この「聲氣の元」という用語は『後漢書』律曆志を典據とするものであるが、同書では全ての音階の基本となる黄鐘均²⁰⁾を指す意味で使用されているのに對して、『律呂新書』で

は『史記』律書を引用し、「氣のように細かく、音響のように微かでも、聖人は神妙な原理にもとづいてそれを知り、いかに微妙な現象であつてもかならず明らかとなる」と。これは、黄鐘が聲氣の元から生まれることを言つたのである²¹⁾と述べていることから明らかなように、「聲氣の元」は黄鐘に先立ち存在する諸律の根源という意味で使用されていることがわかる。では、なぜこのような解釋の變更が必要となつたのであろうか。この問いに對する直接的な解答は『律呂新書』には見えないが、「百世を経た後に、百世前の樂律を求めたいのであれば、それを聲氣の元に求め、柷黍に固執しなければ、これを得ることができよう²²⁾」という記述を手掛かりとして考えると、宋學における「理」のように、個々の樂律や律管に先んじて存在する「聲氣の元」を諸律の根源に据えることにより、柷黍や度量衡等の文物に依存する舊習からの脱却を目指したのではないかと考えられる。

ただし、『律呂新書』には「黄鐘一つだけが聲氣の元である²³⁾」のような記述も見えるため、「聲氣の元」を諸律の根源ではなく、黄鐘一律を指すものだと理解することもできる。實際、朱熹も「聲氣の元」とは何かとの問いに對して、「律曆家は最もこの元聲を重視している。元聲が一たび定まれば、それ以降もすべて定まる。元聲が狂えば、それ以降も狂う²⁴⁾」と答えていることから、「聲氣の元」を「元聲」、即ち諸律の基準となる黄鐘と考えていたようである。だが、これを嚴密に適用すると、前掲の「黄鐘が聲氣の元から生まれる」という一節を理解する際に問題が生じる。よつて、筆者は「聲氣の元」を「元聲」（黄鐘）とする朱熹の理解には同意できない。では、前掲の「黄鐘一つだけが聲氣の元である」はどのように理解すればよいのであろうか。この問題について検討するためには、「聲氣の中」という用語の意味

を理解するため、ここで取り上げてみたい。

今、聲氣の中を求めようとして、ちょうど基準となるものが無ければ、とりあえず竹を数多く切斷し、黃鐘律管に似せることが最も良い。……このようにして代わるがわる（引用者注…黃鐘律管の候補となる律管を）吹けば、中聲を得ることができよう。（引用者注…律管を）長さの順に並べれば、中氣を觀測することができよう。もし聲と氣とが應じれば、それが正しい黃鐘律管であることは間違いない。黃鐘律管に確信が持てれば、そこから十一律と度量衡とを得ることができよう。⁽²⁵⁾

「黃鐘は再び他の樂律に使役されることは無い」⁽²⁶⁾との表現に代表されるように、『律呂新書』では黃鐘とそれ以外の諸律とを明確に區別し、特別な位置づけを與えているが、ここでも、黃鐘は「中聲」と「中氣」とを體現する「聲氣の中」であり、この「聲氣の中」である黃鐘を基準とすることにより、それ以外の十一律や度量衡が定められるということが述べられている。つまり、諸律の根源である「聲氣の元」を最も純粹に體現したものが、「聲氣の中」である黃鐘なのである。なお、前掲の「元聲が一定まれば、それ以降もすべて定まる」という朱熹の言説は、ここにおける「黃鐘律管に確信が持てれば、そこから十一律と度量衡とを得ることができよう」とほぼ同じ内容であるため、朱熹の言う「元聲」は『律呂新書』における「聲氣の元」ではなく、「聲氣の中」だと言える。

ところで、この「聲氣の中」という表現は、『律呂新書』において一度しか登場しないため、これが誤字である可能性についても考えな

ければならない。しかし、「聲氣の中」という用語が見える前掲の引用文に「中聲」や「中氣」等、黃鐘と「中」とを結びつける表現が見えること、さらに、「十二律や六十調も有るが、しかしながら實はこれも黃鐘一つから生じたものなのである。その道理とは、聲においては中聲となり、氣においては中氣となり、人においては喜怒哀樂の未發と發して節に中たるからである」という一節においても、これと同様の特徴が確認できるため、「聲氣の中」に關する論述自体は一貫性を有するものだと言え、従つて、これが誤字である可能性も低いと判斷できる。

以上のことから、「聲氣の元」とは諸律の根源のことであり、黃鐘はその「聲氣の元」に基づき得られた「中聲」や「中氣」を體現する「聲氣の中」であることがわかる。ただし、實際に十二律ないしは十八律を求める際には、黃鐘を起點として三分損益法により算出するため、その際には、黃鐘が諸律の根源としての役割を果たすこととなる。これが、『律呂新書』に見える「黃鐘一つだけが聲氣の元である」ということの意味である。しかし、三分損益法により算出された樂律であっても、結局は黃鐘を介して「聲氣の元」と結びつくため、「聲氣の元」はやはり諸律の根源と理解するべきだと言える。

2 「聲氣の元」と宋學

『律呂新書』では、主に正史を中心とした文獻に依據し、時には新たな解釋を加えることにより、その樂律論を構築しているが、その中には僅かではあるが二程や張載の著作からの引用も見られる。しかも、これらの引用は、「聲氣の元」に基づく黃鐘律管の制作方法に關する典據を集成する下卷（『律呂證辨』）の「造律第一」に集中して見える

ことから、「聲氣の元」という用語を宋學的に解釋する上で、一定の影響を與えたものと推察される。ただし、彼ら自身は「聲氣の元」という用語を使用していないため、その言説は「聲氣の元」の解釋の變更よりも、「聲氣の元」が必要となる理由やその意義を説明する點において、大きな役割を果たしたものと考えられる。と言うのも、「造律第一」では『漢書』と『後漢書』を引用し、古人が「聲の清濁、氣の先後を以て、黃鐘を求め」たと述べた上で、『國朝會要』（『宋會要』）を引用して累黍法や度量衡等に依據した「以度出律」の問題點を指摘し、さらに、二程と張載の言説を取り上げたのちに、これらの引用文を總括する形で、前掲の「百世を経た後に、百世前の樂律を求めたいのであれば、それを聲氣の元に求め、柷黍に固執しなければ、これを得ることができよう」という蔡元定自身の考えが示されているからである。つまり、この「百世を経た後に」という部分を導き出すことが、二程らに期待された役割だと言える。そこで、以下、『律呂新書』が引用する二程及び張載の言説を中心として、分析を行うこととする。

(一) 二程

『律呂新書』が引用する二程の言説は、次のとおりである。

河南程氏曰く、「黃鐘の聲もまた、定めることは難しくない。世の中には自ずと知音の者があり、様々な聲を比べて正しいものを得るのである。そこで、その律管の中を黍で満たし、律管の中に何粒の黍が入っているのかを確認した上で、これを基に法を定めることは良い。古法では、律管は千二百粒の黍で満たされるとする。現在、羊頭山の黍を用いた際に古法と合わなければ、いくつ

かの等級の黍を用いて實驗し、いかなる大きさのものが、ちょうど古法と一致するのかを確認し、その後、それを正しいものとする。昔、胡先生が樂を定める際に、羊頭山の黍を取り、三等の篩に掛けてより分け、中等のものを選び取ったが、特に（引用者注：正しい律管が）定まることは無かった。」又た曰く、「律管を以て尺を定めるということは、すなわち天地の氣を基準とすることであり、柷黍を並べることではない。柷黍の數量は、先王の時代に、ただこれがちょうど度量と合致したことから、用いることができただけである。今の時代とは異なるのである。」

これらとともに『河南程氏遺書』（以下、『遺書』と稱す）に見える二程の發言である。まず前半（河南程氏曰）について、この部分の出典は『遺書』卷二上「元豐己未呂與叔東見二先生語」であるが、ここでは正しい黃鐘を定めることは難しくないと述べた上で、その具體的な方法として、知音の者が正しい律管を定める方法や、累黍法により律管を求める方法が列擧されている。しかし、累黍法については胡瑗（九九三—一〇五九）の例を擧げ、結局、正しい律管を定めることができなかったとしている。また、『律呂新書』には見えないが、二程は知音の者がいることは認めつつも、「今、律は既に求めることができず、人の耳もまた完全に信賴することができない」と述べていることから、人間の聽覺そのものについては、それほど信賴していなかったようである。

次に後半（又曰）について、この部分の出典は『遺書』卷三「謝顯道記憶平日語」であり、「伊川先生語」とあることから、程頤の發言であることがわかる。ここでは、黃鐘律管が度量衡の基準になるのは、

それが「天地の氣」に依據して定められたものだからであり、累黍法と度量衡との一致については、先王の時代には有効ではあったが、現在ではこれが一致しないため、累黍法を重視すべきではないとの考えが示されている。

以上のことから、二程の言説の要點は、正しい樂律は求められること、累黍法に依據するのは危険だということ、そして、知音の者であれば正しい樂律（黃鐘）を定められることの三點だと言える。

（二）張載

『律呂新書』が引用する張載の言説は、次のとおりである。

横渠張氏曰く、「律呂にはそれを求めることができる理が有り、徳性淳厚な者は必ずこれ（引用者注：理）を知ることができる。」³⁵

これは、『經學理窟』（以下、『理窟』と稱す）「禮樂」からの引用である。まず、「求めることができる理」について、『理窟』には類似する表現として「黃鐘の聲は、理を以てまた定めることができる」³⁴が見える。これは、『律呂新書』に二程の言説として引用されている「黃鐘の聲もまた、定めることは難しくない」の張載版であるが、兩者の言説を比較すると、張載の方が「理」という表現を用いることにより、求めるべき對象をより明確に示していることがわかる。ただし、この「理」は根本原理というよりも、理屈や道理の意味で理解すべきである。つまり、樂律（黃鐘）には正しいものを求められる理屈や道理がある、ということである。また、『律呂新書』には見えないが、張載は古樂についても、「古樂は見ることはできないが、しかし、今の人

は古樂を求めることが深過ぎるため、始めから古樂を知ることができないものと考えてしまっている」³⁵と述べていることから、これと先の樂律に關する記述を合わせると、樂律や古樂に對する張載の基本姿勢は、これらには求められる方法がある、というものであったことがわかる。そして、樂律も古樂も求められるからこそ、どのようにして求めるのが問題となるのである。そこで重要となるのが、次の「徳性淳厚な者」なのである。

張載の思想において、この「徳性」という用語は「徳性の知る所」として、「見聞の知」と共に用いられることがある。

世人の心は、見聞の及ぶ狭い範圍に止まる。聖人は性を盡くすため、見聞によつて自らの心が縛られることは無く、天下の萬物と自らとを差異無く、一體のものとして見る。これが孟子の言う心を盡くせば性を知り、天を知るといふことである。……見聞の知は、物と交わり得る知であるため、徳性の知る所ではない。徳性の知る所とは、見聞に萌すものではない。³⁶

ここでは世間一般の人々と聖人とを比較し、前者の心が感覺器官と對象物との接觸を通して得る「見聞の知」に囚われているのに對して、後者の心は事物の本性を窮め盡くすことにより、天下の萬物と心とが一體となる境地に達しているため、超經驗的な「徳性の知る所」により、對象物との接觸を経ずとも萬物を認識できるのだと言う。つまり、修養を行うことにより、こうした超經驗的な方法による認識ができる「徳性淳厚な者」であれば、正しい樂律、ひいては古樂も求められるというのが、張載の主張である。

(三) 小結

『律呂新書』が引用する二程らの言説からうかがえるのは、正しい樂律は求められるのだという積極的な姿勢であるが、こうした姿勢は、同書が引用する『漢書』等からは確認することができない。また、二程らは「以度出律」を否定するとともに、正しい樂律や古樂は求められないとする消極的な姿勢も戒めているが、『律呂新書』がこの問題を解決するべく提唱したのが、『後漢書』に見える「聲氣の元」を宋學的に解釋した樂律論であつたことを考えると、彼らの言説が與えた影響は、決して小さくは無かつたと言えよう。ただし、二程らは「知音の者」であれば「聲氣の元」に基づく正しい樂律を聞き分けられると考え、修養を通して「徳性淳厚な者」になることに重きを置いていたが、『律呂新書』においては、具體的にこの問題について議論が深められることは無かつた。

以上のことから、二程らの言説は「聲氣の元」の直接的な思想的淵源にはなっていないが、「聲氣の元」に宋學的な解釋を加え、独自の樂律論を構築する上で、重要な役割を果たしていたと言える。

三 候氣法

前述のように、『律呂新書』では諸律の根源である「聲氣の元」から黃鐘律管を求める方法として、「中聲」と「中氣」との一致を求めているが、このうち「中聲」との一致を確認する方法として同書が採用しているのが候氣法である。

候氣法とは、律管を使用して十二律と十二月の中氣との一致を確認する伝統的な技法である。『律呂新書』では『漢書』律曆志及び『隋

書』律曆志に基づき、各月の中氣が到來すると、それに對應する律管が反應することを利用し、あらかじめ律管の中に灰を詰め、その灰の噴出を以て十二月と十二律との一致を確認する方法を用いている。^②ただし、候氣法については批判的な意見も多く、朱載堉に代表される明代の學者たちも、中氣の觀測により正しい律管を確定する候氣法を批判しているが、候氣法が正式に否定されるのは清代のことであり、何より「蔡元定にとつての氣は、北宋樂論で紛糾した「度」と「律」の問題を解決する有効な手段であり、その氣を證明するための實驗として候氣は非常に重要だつたのである」^③。よつて、『律呂新書』が候氣法を採用したことには、一定の合理性があつたと言える。

さて、『律呂新書』ではその用途に合わせて、二種類の候氣法が運用されている。一つは、上巻「候氣第十」に見える、十二律と十二月の對應關係を示す候氣法である。『律呂新書』ではその上巻において、独自の樂律論が提示されているが、黃鐘を確定（第一章）させた後に、三分損益法を用いて算出した十二正律と六變律からなる十八律の樂律論を示し（第二章―第九章）、その後、改めて十二正律を對象とした候氣法を行う（第十章）という同書の章構成からも明らかのように、「氣」を背景とする候氣法は、「聲氣の元」（第一章）や「數」（第二章―第九章）とともに、同書の樂律論を構成する重要な要素の一つとして位置づけられていることがわかる。そして、同書において運用されているもう一つの候氣法が、下巻「造律第一」に見える蔡氏多截管候氣説（以下、多截管説と稱す）である。これは、黃鐘律管の候補となる長さの異なる律管を多數用意し、冬至の日の中氣が到來する時刻に灰が噴出する律管を、正しい黃鐘律管とするものであるが、ここで注意しなければならないのは、「聲氣の元」に基づく正しい黃鐘律管を求め

る際には、「中氣」のみならず、「中聲」との一致も必要だということである。即ち、「中氣」を確認する候氣法については、上巻「候氣第十」で具體的な實施方法が示されるとともに、下巻「候氣第九」にも、その典據となる文獻が示されているが、「中聲」を確認する際に必要となる「知音の者」や「徳性淳厚な者」については、前述のように、二程らの言説以外には具體的な記述が見られない。このことから、「造律第一」においては、「中氣」を確認する候氣法が重要な意味を有していたことがわかる。

ただし、同書において「中聲」が「中氣」よりも輕視されていたのかと言うと、決してそうではない。だが、北宋の諸儒が「氣質の性」を克服し、「天地の性」(或いは「天命の性」)を取り戻すことを重要課題としていたことから明らかなように、「徳性淳厚」な聖人と同じ境地に達することは決して容易ではない。また、「百世を経た後に、百世前の樂律を求め」ることを目標とする『律呂新書』においては、主觀的、超人的な判斷に基づく方法を極力排し、「氣」や「數」(後述)等の客觀的かつ再現性の高い技術論に重きを置く形で、その理論が構築されている。このことが、「中聲」に関する記述の少なさに影響を與えているのだと推察されるが、これは寧ろ、「中聲」を残しつつも、あくまでも技術的な觀點から「百世を経た後に、百世前の樂律を求め」という問題を解決しようとした積極的な姿勢として、評價することができるのではないだろうか。

以上のことから、『律呂新書』においては「氣」を通して自然の變化を把握し、それに基づき樂律を定める候氣法が、「百世の後」にも正しい樂律を求める方法として重要視されていたことがわかる。

四 「數」

兒玉氏が「蔡元定の論の特色は、音律の體系を徹底的に數的に均整のとれた體系として構築することを中心とした点にある」と指摘しているように、『律呂新書』においては「數」が重要な役割を擔っているが、その中でも「聲氣の中」である黃鐘から三分損益法により諸律を求めることが、「數」が果たすべき最大の役割であつた。同書では、この三分損益法を圓滑に運用するべく九進法が導入されているが、これについて、同書には次のような記述が見える。

十を法とするのは、天地の全數だからである。九を法とするのは、三分損益のために定めたからである。……十から九を取るのは、體を定める方法である。十を約めて九にするのは、用を行う方法である。體とは、中聲を定める方法である。用とは、十一律を生み出す方法である^①。

つまり、「中聲」や「中氣」との一致から求められる黃鐘律管の長さについては、「體」である十進法を用いるが、この黃鐘律管を起點として三分損益法により算出される諸律の長さについては、「三」を用いて乗除を繰り返す際に餘數が生じることを極力防ぐため、「用」である九進法を用いるのである。そして、同書が「數」を重視していたことは、この三分損益法により諸律が算出されていくことを説明する際に使用される、「數の自然」という表現からも確認できる。

一寸を九分、一分を九厘、一厘を九毫、一毫を九絲とし、これに

よつて十一律を求め、これによつて五聲と二變を求める。増減したり乗除しても、割り符のようにびつたりと一致して通じないところがないことから、數の自然だと言えよう。^④

この「數の自然」については、別の箇所「しかしこれもまた人爲的なものではなく、數の自然なのである」^⑤との記述が見えることから、豫め定められた規則に従い「自然」に算出した結果だと理解できる。よつて、同書においては、「數の自然」が作爲性を否定するとともに、ある種の正しさを意味する表現として使用されていたことがわかる。さらに、こうした「數」を重視する特徴は、同書における「數」と「算」との使い分けからも確認できる。

仲呂の實數である十三萬一千七十二まで求め、三を用いてこの實數を割ると、餘りの二算が出て數が進まない。このため、律は十二で止まるのである。^⑥

三分損益法を用いて乗除する數のことを、『律呂新書』では實數と稱するが、ここでは仲呂の實數（十三萬一千七十二）を三で除した結果生じた餘數の二を「不盡二算」と表現し、「算」が生じた結果、仲呂以降は「數」を用いた三分損益法による樂律の算出ができないため、正律は十二で止まるのだと言う。この「算」には「數」の意味があるが、同書ではこれ以外の箇所でも、三分損益法により處理できない餘數に「算」という字を當てているため、「數」と「算」とを明確に區別し、「數」を重視していたことがわかる。

ところで、この「數」が表現する豫め定められた規則とは、「分寸

の數は、聲氣の元に具わつており、實際に認識できる形にしなければ見ることができない」という記述からも明らかのように、「聲氣の元」（或いは「聲氣の元」に内在する樂律論）だということがわかるが、『律呂新書』ではこの「聲氣の元」から「數」を得るためには、その間に「律管」を介在させることが必要となる。そして、興味深いことに、こうした「聲氣の元」と「律管」、「數」の關係性と類似する構造を持つ記述が、『易』について述べた程頤「答張閔中書」にも見える。

理の後に象が有り、象の後に數が有る。『易』は象によつて理を明らかにし、象によつて數を知る。……
理は無形であるため、象によつて理を明らかにする。^⑦

ここからは、「象」を媒介として「理」と「數」とが結びついていくこと、そして、無形の「理」は「象」により初めて明らかになるということが、「聲氣の元」と「律管」との關係に一致していることが確認できる。しかし、『律呂新書』にはこの言説が引用されていないため、『易』について述べたこの一節と樂律とを直接結びつけることは難しい。だが、『朱子語類』に見える蔡元定の言説に「天下の萬理は、一動一靜より出る。天下の萬數は、一奇一耦より出る。天下の萬象は、一方一圓より出る。これらはすべて乾、坤の二畫より起こるものである」^⑧とあることから、同じく「理」、「數」、「象」について言及した『易』關係の言説において、蔡元定が「萬象」を卦爻に限定することなく、萬物の意味で使用していることが確認できる。そこで、この「象」に関する解釋を先の程頤の言説にも援用すると、「象」と「律管」とが置き換え可能なものだと言うことができる。さらに、『律

呂新書』における「聲氣の元」と「律管」、「數」という關係性が程頤の言説の影響を受けていると假定すると、「聲氣の元」が宋學における「理」に相當するものであること、そして、この樂律論における「聲氣の元」と「律管」、「數」の關係性が樂律論固有のものではなく、宋學において重要な意味を持つ易學を背景とする理論であることがわかる。もちろん、『律呂新書』には「易」と樂律とを區別する記述も見えるが、だからと言って、同書は兩者の關係を否定しているわけではない。よって、『律呂新書』が前掲の『易』に關する程頤の言説の影響を受けていた可能性は、十分に考えられる。

『宋元學案』では、蔡元定の學問の特徴として「數によつて理を明らかにする」ことを擧げるが、『律呂新書』における「數の自然」という表現や「數」と「算」の區別、さらには、易學の影響を想起させる「律管」を媒介とする「聲氣の元」と「數」との關係性等を考え合わせると、同書においても「數によつて理を明らかにする」という特徴が色濃く反映されていると言えよう。

おわりに

『律呂新書』の秀逸な點は、宋學における「理」と同様に普遍性を有する「聲氣の元」を諸律の根源に据えたことであり、いつの時代でも「聲氣の元」に依據すれば、正しい樂律が常に求められることを論理的に示したことにある。これにより、同書の樂律論は古代に存在した、正しい樂律をいたずらに追い求める從來の復古的な樂律論とは一線を畫する新たな樂律論として、宋代以降、重要な地位を占めることとなった。また、同書に一貫して見える「正しい樂律は求められる」という姿勢は、二程等の影響を受けたものではあるが、彼らの樂及び

樂律に關する言説を思想的淵源とはしつつも、それを昇華して傳統的な樂律論に宋學的な解釋を加え、獨創的かつ革新的な樂律論を示したことは、同書の卓越した成果だと言える。

さらに、同書の樂律論は、諸律の根源としての「聲氣の元」、「中氣」と律管との一致を確認する候氣法に代表される「氣」、そして、三分損益法により「自然」に諸律を算出する「數」を有機的に結びつけることにより形成されているが、このうち、「氣」と「數」は、その根源にある「聲氣の元」を具體化したものであるため、三分損益法により算出された十二正律の律管を用いて候氣法を實施したとしても、「中氣」の到來に應じて律管の反應を確認することができるのは、ある意味では當然のことだと言える。よって、ここからも『律呂新書』における「聲氣の元」の重要性を確認することができる。

以上のことを総合すると、『律呂新書』は傳統的な樂律論に宋學的な解釋を加え、「理」を想起させる「聲氣の元」を中心に据えるとともに、「數」や「氣」等の客觀的かつ再現性の高い概念を使用することにより、「百世を経た後に、百世前の樂律を求め」ることができる普遍性を有する理論體系を完成させた點において、宋學における樂律論の集大成だと言える。

注

(1) ただし、雅樂理論である「起調畢曲」については、一定の影響力があつた。これについては、呂暢「蔡元定「起調畢曲」理論新解」(『音樂探索』、四川音樂學院、二〇一三年第三期)が詳しい。

(2) これについては、朱熹も「その言説の多くは近頃論じられたことがないものであるが、一つとして古人が既に定論としたものに違ふことは無

い」(其言雖多出於近世之所未講、而實無一字不本於古人已試之成法)
(孔子文化大全編輯部編輯『孔子文化大全 性理大全(二)』、山東友誼書社、一九八九年、一四六四頁)と述べている。また、これ以降特に明記しないが、引用文については、適宜標點等を改めている。

- (3) 堀池信夫「中國音律學の展開と儒教」(『中國—社會と文化』第六號、東大中國學會、一九九一年) 一二九頁。

- (4) 小島毅「宋代の樂律論」(『東洋文化研究所紀要』第一〇九冊、東京大學東洋文化研究所、一九八九年) 三〇一頁。

- (5) 兒玉憲明「『律呂新書』研究—『聲氣の元』と「數」—」(『人文科學研究』第八二輯、新潟大學人文學部、一九九二年) 三三頁。

- (6) 田中有紀「中國の音樂思想—朱載堉と十二平均律」(東京大學出版會、二〇一八年) 三三九頁。なお、この「朱子學的樂律論」とは「象數易と樂律學を結合し、氣の理論をあらゆる側面で用いること、律と曆の統合を圖ること、儒者の理論よりもむしろ今樂の演奏技術を信賴すること」(三三九頁)であるが、これらは必ずしも「律呂新書」本来の思想と一致するものではなく、あくまでも後學たちの考える「朱子學的樂律論」である。

- (7) 本稿は拙著『日本近世期における樂律研究—『律呂新書』を中心として—』(東方書店、二〇一七年)及び拙稿『『律呂新書』における「和」—蔡元定の「數の自然」と中村惕齋の「人聲の自然」(田中有紀編『東アジア音樂思想における「和」』、東京大學東アジア藝文書院、二〇二〇年)において得られた成果をもとに、新たな知見と資料を加えて考察を行うものであるため、引用資料に重複があることを、初めに記しておく。

- (8) こうした背景には、韓愈等が先導する形で中唐から晩唐にかけて生じた儒學復興運動、そして、遼や西夏による領土侵略という現實的な脅威

に起因する「聖古の復興と蠻夷の排斥」という意識の高まりがあった。これについては、邱源媛「宋代宮廷雅樂的復古之風」(『故宮博物院院刊』、故宮博物院、二〇一三年第三期)が詳しい。

- (9) 宋之樂屢變、而卒無一定不易之論。(『宋史』、中華書局、一九七七年、二九三八頁)。

- (10) なお、『宋會要輯稿』には、南宋の太常寺における樂工の缺員問題がたびたび記録されているが、その背景には財政的な問題以外にも、士人たちの嗜好の變化という問題もあった。即ち、娛樂性の高い音樂が好まれるようになった結果、民間の音樂や樂人が動員されるようになり、雅樂改革の優先度も低下したものと考えられる。これについては、康瑞軍「南宋宮廷音樂機構與樂官制度考述」(『天津音樂學院學報』、天津音樂學院、二〇〇八年第四期)を参照。

- (11) 其議今之樂極爲詳明、而終謂古樂難復、則於樂律之原有未及講。(『宋史』、三〇五四頁)。

- (12) 此三臣之學、可謂窮本知變、達樂之要者矣。(同、三〇五六頁)。

- (13) 熹與元定蓋深講於其學者、而研覃眞積、述爲成書。(同、三〇五六頁)。

- (14) これについては、尹蕾「明嘉靖時期張鶚及其雅樂改制」(『中國音樂學』、中國藝術研究院、二〇二二年第四期)が詳しい。

- (15) これについては、田中有紀「中國の音樂思想—朱載堉と十二平均律、一三五—一五九頁及び、鄭俊暉「明清時期音樂文獻發展述要」(『交響—西安音樂學院學報』、西安音樂學院、二〇一三年第四期)七〇—七五頁を参照。

- (16) 兒玉憲明「經學における「樂」の位置」(『人文科學研究』第一〇六輯、新潟大學人文學部、二〇〇一年)を参照。

- (17) 累黍法とは、黃鐘律管の長さは黑黍九十粒分、その律管の中には千二百粒を収めることができるという『漢書』律曆志の記述に基づき、古代

の黄鐘律管を復元する方法のことである。

- (18) 「聲氣の元」については、既に兒玉憲明『「律呂新書」研究―「聲氣の元」と「數」―』が詳細な検討を行っているが、「聲氣の元」と「聲氣の中」の解釋において、筆者は兒玉氏と見解を異にする。この点については、本文中において考察する。

- (19) 黄鐘者、陽聲之始、陽氣之動也、故其數九。分寸之數具於聲氣之元、不可得而見。及斷竹爲管、吹之而聲和、候之而氣應、而後數始形焉。〔「性理大全」、一四六九頁〕。

- (20) 以黄鐘爲宮、太簇爲商、姑洗爲角、林鐘爲徵、南呂爲羽、應鐘爲變宮、蕤賓爲變徵。此聲氣之元、五音之正也。〔『後漢書』、中華書局、一九六五年、三〇〇〇頁〕。なお、黄鐘均とは、黄鐘を起點として構成される音階のことである。

- (21) 「細若氣、微若聲、聖人因神而存之、雖妙必效。」言黄鐘始於聲氣之元也。〔「性理大全」、一五一五―一五一六頁〕。なお、この部分の解釋については、兒玉憲明「蔡元定律呂證辨詳解(二)」〔『人文科學研究』第一三〇輯、新潟大學人文學部、二〇一二年〕三六―三七頁を参考にした。
- (22) 百世之下、欲求百世之前之律者、其亦求之於聲氣之元、而毋必之於柷黍、則得之矣。〔「性理大全」、一五一八頁〕。

- (23) 黄鐘獨爲聲氣之元。〔同、一四九五頁〕。

- (24) 律曆家最重這元聲、元聲一定、向下都定。元聲差、向下都差。〔『朱子語類』、中華書局、二〇一〇年、二八五二頁〕。

- (25) 今欲求聲氣之中、而莫適爲準、則莫若且多截竹、以擬黄鐘之管。……如是而更迭以吹、則中聲可得。淺深以列、則中氣可驗。苟聲和氣應、則黄鐘之爲黄鐘者信矣。黄鐘者信、則十一律與度量權衡者得矣。〔「性理大全」、一五一六―一五一七頁〕。

- (26) 黄鐘不復爲他律役。〔同、一四九五頁〕。

- (27) 雖有十二律六十調、然實一黄鐘也。是理也、在聲爲中聲、在氣爲中氣、在人則喜怒哀樂未發與發而中節也。〔同、一五〇八頁〕。なお、「在人則喜怒哀樂未發與發而中節也」は『中庸』の「喜怒哀樂之未發、謂之中。發而皆中節、謂之和」〔『四書章句集注』、中華書局、二〇一二年、一八頁〕の暗引であり、「中和」を表現している。

- (28) 以聲之清濁、氣之先後、求黄鐘者也。〔「性理大全」、一五一六頁〕。

- (29) なお、前述のように、『宋史』では周敦頤も『律呂新書』の思想的淵源の一つとして挙げられているが、『律呂新書』には周敦頤の言説が引用されていないため、本稿では取り上げない。ただし、朱熹が『通書』「樂中」を解釋する際に、「聲氣の元」という表現を使用していたことは、特筆に値するだろう。これについては、拙稿「周敦頤の禮樂思想」〔『東アジア文化交渉研究』第十五號、關西大學東アジア文化研究科、二〇一二年〕において既に検討している。

- (30) 河南程氏曰…「黄鐘之聲亦不難定。世自有知音者、將上下聲攷之、既得正。便將黍以實其管、看管實得幾粒、然後推而定法、可也。古法、律管當實千二百粒黍。今羊頭黍不相應、則將數等驗之、看如何大小者、方應其數、然後爲正。昔胡先生定樂、取羊頭山黍、用三等篩子篩之、取中等者、特未定也。」又曰…「以律管定尺、乃是以天地之氣爲準、非柷黍之比也。柷黍積數、在先王時、惟此適與度量合、故可用。今時則不同。」〔「性理大全」、一五一四―一五一五頁〕。

- (31) 張載『經學理窟』禮樂にも、これと同様の内容が見えるため、しばしばこの發言の歸屬性が問題となるが、『律呂新書』においては程、張兩氏の言説を基礎としてその樂律論が構築されているため、本稿では歸屬性の問題には立ち入らず、その内容についてのみ検討する。
- (32) 今律既不可求、人耳又不可全信。〔『二程集』、中華書局、二〇〇四年、一六六頁〕。

- (33) 横渠張氏曰：「律呂有可求之理、德性淳厚者必能知之。」(『性理大全』、一五一五頁)。
- (34) 黃鐘之聲、以理亦可定。(『張載集』、中華書局、一九七八年、二六二頁)。
- (35) 古樂不可見、蓋爲今人求古樂太深、始以古樂爲不可知。(同、二六二頁)。
- (36) 世入之心、止於聞見之狹。聖人盡性、不以聞見梏其心、其視天下無一物非我、孟子謂盡心則知性知天以此。……見聞之知、乃物交而知、非德性所知。德性所知、不萌於見聞。(同、二四頁)。
- (37) これについては、兒玉憲明「候氣術に見える氣の諸觀念」(『人文科學研究』第八三輯、新潟大學人文學部、一九九二年)が詳しい。
- (38) 田中有紀『中國の音樂思想——朱載堉と十二平均律』、六三頁。
- (39) これについては、拙稿『律呂新書』における二つの候氣術」(『關西大學中國文學會紀要』第三十七號、關西大學中國文學會、二〇一六年、八五—八九頁)を参照。なお、多截管説が黃鐘律管を確定する方法としてのみ運用されていることから、『律呂新書』が「聲氣の中」としての黃鐘を特別視していたことが確認できる。
- (40) 兒玉憲明『律呂新書』研究——「聲氣の元」と「數」——、三三頁。
- (41) 以十爲法者、天地之全數也。以九爲法者、因三分損益而立也。……即十而取九者、體之所以立。約十而爲九者、用之所以行。體者、所以定中聲。用者、所以生十一律也。(『性理大全』、一四七六—一四七七頁)。
- (42) 一寸九分、一分九厘、一厘九毫、一毫九絲、以之生十一律、以之生五聲、二變。上下乘除、參同契合、無所不通、蓋數之自然也。(同、一五三六頁)。なお、この部分の解釋については、兒玉憲明「蔡元定律呂證辨詳解(一)」、三三頁を參考にした。
- (43) 然亦非人之所能爲、乃數之自然。(『性理大全』、一五四四頁)。
- (44) 至仲呂之實十三萬一千七十二、以三分之、不盡二算、其數不行。此律之所以止于十二也。(同、一四八五頁)。
- (45) 例えば、黃鐘の實數は三に十二辰をめぐらした十七萬七千四百四十七(三の十二乗)である。なお、この黃鐘の實數は、『淮南子』天文訓や『漢書』律曆志にも見える。
- (46) 朴能不用算推古今日月蝕、但口誦乘除、不差一算。(沈括『夢溪筆談』、上海書店出版社、二〇〇三年、一五四頁)。ここにおける「算」は「數」の意味である。
- (47) 有理而後有象、有象而後有數。『易』因象以明理、由象而知數。……理無形也、故因象以明理。(『二程集』、六一五頁)。なお、この一節は『近思錄』卷三にも見える。
- (48) 天下之萬理、出於一動一靜。天下之萬數、出於一奇一耦。天下之萬象、出於一方一圓、盡只起于乾、坤二畫。(『朱子語類』、一九五八頁)。
- (49) この問題について、田中氏が「少なくとも樂律學に關しては、易學理論との間に共通の數ないし數理を細かく見出して直接的に結び付けようというより、兩者の數の背後にある大きな原理が共通しているという認識である」(八三頁)との見解を示しているが、筆者もこれに同意する。なお、これについては、田中有紀『中國の音樂思想——朱載堉と十二平均律』、八〇—八三頁が詳しい。
- (50) 濂溪、明道、伊川、講道盛矣、因數明理、復有一邵康節出焉。晦庵、南軒、東萊講道盛矣、因數明理、復有一蔡西山出焉。(『宋元學案』、中華書局、一九八六年、二〇〇〇頁)。

〔附記〕 本稿は査讀者の意見を參考にし、大幅な修正を行つた。ここに記して、感謝の意を表す。