

礼の古典的意味と現代的解釈

——日本が受け入れなかった中国文化の核心

長谷部 茂

要旨 「礼」という漢字の持つ意味は、近代以前の中国では、ほぼ「中国文化」と同義の概念を表し、中国と外国とを区別する「華」の内容であった。儒教が礼教と呼ばれるところから見れば、中国三千年の王朝を支えてきた思想の根幹であったとも言える。

七世紀以来、日本人は「礼」を理解するために数世紀にわたり努力してきた。当初は律令制度導入のため、のちには皇室に關わる有職故実として。皇室の行事の中で、現代でもたまに「の礼」のようななかくるしい言葉を聞くことがあるが、ほとんどは世俗化し、御礼、謝礼、お辞儀等、マナーやエチケットの意味として定着した。当初、中国から学んだ膨大かつ深遠な礼の意味内容は、ほとんど忘れ去られた。

このような事情は、実は本家の中国では近代以降、日本とは比較にならないほど急激に進み、特に中国共産党は、礼と礼に關わる過去を清算したはずだった。「はずだった」というのは、近年、「中華の優秀な」伝統文化の復興が公式に提唱され、「中国の夢」の実現が目指されているからだ。礼教の始祖である孔子を象徴とした孔子学院は、すでに世界戦略の拠点となつて久しい。中国が世界の中心でなくなつてまだ二世紀もたつていない。礼が精緻に發達したかつての世界に冠たる王朝の盛時を、

共産党が復興するのだろうか。中国人の期待する中国の未来像は見えてこないが、とりあえず、礼とは何か、日中両国語の礼の意味の違いはどこか。問題を提起しておきたい。

キーワード…礼楽、周公、孔子、儒学、礼教、三礼、律令

一、はじめに

当代の礼学者・彭林は、近著『中国古代礼儀文明』（華品文創出版、二〇一九年二月）の自序劈頭で「中国は礼儀の邦、古代文化は礼楽文化である。中国の伝統文化を語れば、礼を語らないわけにはいかない」と述べている。彭林は同著に「礼とは何か」の一章を設け、「礼は中国伝統文化の核心である」という歴史家・錢穆の言葉を引いている。

ここに「礼儀の邦（国）」と言うのは、日本語でいう「礼儀正しい国」という意味ではない。一人一人に丁寧に対応する、頭を下げてお辞儀をする、迷惑をかけたらお詫びをする、自分が邪魔にならないように空気を読む、みんなの意見に従うといった心がけをもつ人たちの国を、「礼儀正しい国」であると、中国人を含む世界中の誰もが賛同するだろうが、これらは「礼儀の邦」である条件ではない。日本がそれであると自賛したら、少なくとも中国人は、反対しなくとも眉をひそめるだろう。日本語と中国語の「礼儀（礼）」の意味が違うからである。^{〔1〕}

本稿ではまず「礼」が本来持っている古典的な意味と、その日中両言語における変遷、とくに中国における普遍的な概念としての「礼」を探っていきたい。

1、「礼」の字義、用法における歴史の変遷、日中の相異

まず、ごく卑近なところから、『広辞苑』第七版で「礼」を調べてみると、次の四つの意味が得られる。

- ① 社会の秩序を保つための生活規範の総称。儀式・作法・制度・文物などを含み、儒教では最も重要な道徳的觀念として「礼記(らいき)」などに説く。「―にかなう」
 - ② 規範・作法にのっとっていること。「―装」
 - ③ 敬意を表すこと。その動作。おじぎ。「起立、―」
 - ④ 謝意を表すこと。また、そのために贈る金品。「―を言う」
- 第六版までは、冒頭に「(呉音はライ)」とあり、第五版までは①の例に「―儀」「祭―」、②の例に「―遇」「失―」、③の例に「拜―」「敬―」「賛(らいさん)」、④の例に「謝礼・礼金」が、また第四版では⑤供物。「―奠(れいてん)」がある。

実際に行き届いた説明である。一見して明らかのように、②～④の意味は、①から派生したものであり、①に含まれる。ところが①は、「社会の秩序を保つための生活規範の総称」という社会、生活の大本にある包括的な意味である一方で、儒教に、しかも『礼記』等の經典に限定されており、翻って②～④は、暗に儒教におけるような重要な道徳的觀念ではないことを示している。さらに言えば、礼という觀念は儒教ともにもたらされ、規範・作法から日常的人的所作に至るまで生活の隅々に浸透しているが、本来の重要な道徳的意味はあくまで外国由来の教え(儒教)として歴史なものだとしている。第四版まで見られた⑤の礼奠は、葬祭における供物だから、むしろ①の範疇の言葉なので、日常的でないということとも相俟って、除かれたのであろう。

本稿のテーマはほとんどこれに尽くされていると言える。なぜなら、本稿の目的は①と②③④の意味の違いと、その違いをもたらしただ背景を説明しようとするものだからである。①については、それが現代中国でどのように解釈されるかについても考察する。儀式・作法・文物は今でも②③④と重なる部分があるから、儀式・作法・制度・文物などを含む①の意味は「制度としての礼」と呼んでもよいだろう。

2、礼とは何かを知るために——先行研究

「礼」の古典的意味を知るための参考文献は、漢代以来の註や疏を含めれば星の数ほどあると言えるが、日中語それぞれについて分析し、現代的解釈を含めた「礼とは何か？」の定義を考察した近年の先行研究には、藤川正数『礼の話——古典の現代的意義』^②と桃崎有一郎『礼とは何か——日本の文化と歴史の鍵』^③がある。藤川は、日常よく使われる「礼」に、深遠な含意を見出し、初伝のときにまでさかのぼって、すべての含意に通底する意味を探究しようとした。「礼という言葉は、卑近な礼儀作法というような意味から始まって、冠婚葬祭などの諸典礼、あるいは国家治政の制度など、その包括する内容は広くして複雑である。それらを一貫する原理あるいは本質は何であろうか」と、中国の古典から論理的に説明しようと試みた。

日本中世史家の桃崎有一郎も藤川とほぼ同様の問題意識と究明方法から近著『礼とは何か——日本の文化と歴史の鍵』の中で「細かい儀式の型枠と、人として生きるべき道と、国家権力による支配と、宇宙を統べる原理が、なぜ『礼』という一文字（が示す思想）の中に同居しているのか。同居している以上、それらすべてをつなぐ原理が、理論が、木の幹のようにあるはずだ」として、礼とは何かという問題に取り組んでいる。先人の定義は「一つも間違ったことは書かれていない」が、……「大事なものが足りない」と感じたという。その本をたどって、古代朝廷において

日本人が理解した「礼」とは何かという、原点にさかのぼり、当時儒教経典として最も普遍的に学ばれた『礼記』と『春秋左氏伝』の読まれ方に及んだ。「礼（禮）」とは漢字であり、漢字を生んだ中国が、儒教の勃興と変遷を通して固有の意味を与えてきた文字である」という。桃崎は、礼の性質上の分類である五礼（吉礼、凶礼、軍礼、賓礼、嘉礼。後述）それぞれについて、経典からの引用と詳細な分析によって「礼とは何か」に迫った。同著のエピローグの中で、次のような一つの答えを用意している。

《礼》とは、世界（天地をはじめとする森羅万象）の摂理を理解して、理性的に〈すべき物ごと〉〈それをすべき時〉〈それをすべき人〉を特定し、〈すべき時に、すべき人が、すべきことをする〉ように、そして〈すべきでない時に、すべきでない人が、すべきでないことをしない〉ように定めた思想の体系であり、世界観であり、そして統治テクノロジーのパッケージである、と。

《礼》は、万物を類別し、根源至上主義・先後絶対主義によって系統立て、天を原点とする一本のツリー（系統樹）にする。類別された万物は、その存在意義を明らかにするため、存在意義ごとに、そしてほかの物ごととの先後（主従・優劣）関係に従って、相応の外形を表されねばならない。

礼に《》を加えて表記するのは、一つの世界観（宇宙観）であり思想である「礼」を通常一般の礼と区別するための著者桃崎の工夫である。全編を通じて実に論理的であり、帰納的なアプローチとして非の打ち所がない。その点、筆者のアプローチはそれほど明確でない。礼は徹頭徹尾、人と人との関係であると筆者は考えている。親子関係、つまり「孝」が発点にあり、理性的合理的ではありえない、むしろそういうものの対極にあるものだと筆者はとらえ

るからである。あくまで非合理的な原初的感情から演繹的に礼を考えたいのである。

筆者の中国文化全般に関する考えは、拙論「中国文化のイスラーム受容に関する研究——主に比較思想の視点から」(二〇一五年十月提出博士論文)を下敷きにした。なお、引用注記したものも含め、本稿末尾に参考文献のリストを附した。

3、日本語の中の「礼」概念 日本が受容しなかった漢語の概念

漢語の概念について内藤虎次郎(湖南)は、とくに「礼」を論じたものではないが、「日本文化とは何ぞや」と題する随筆の中で、次のように述べている。ちょうど二〇〇年前の著作である。

例へば茲に忠孝と云ふ事がある。忠孝と云ふ名目は勿論支那より輸入した語であるが、忠孝と云ふ事實は元来日本国民が十分に具へてゐて、自分が所有せるものに支那から輸入した名目を応用したものと云ふことに解釈しやうと欲する傾がある。然しながら之を根本より考へて見ると、既に国民がもつて居つた徳行の事實があり、而して又他方に固有の国語がある以上、何か其の事實に相当した名目がなければならぬ筈である。……然るに忠孝と云ふ語の如きは、日本民族が支那語を用ゐる以前に如何なる語で表してゐたか、殆ど発見しがたい。

このような外来語である漢語が定着してしまふと、何やらもたらあつたように思ひなすことが一つ、言葉だけでなく、その「実」も書物から学んで実践しようとしたことが一つ、或いは知的な概念の一つとなつて、「虚」なものになつてしまふか。

もちろん、固有の言葉にほとんど重なる概念がある場合もある。その時はより魅力的な力のある言葉が優勢に

なり、ついには別の意味が派生したりする。

ユダヤ人がギリシヤ語ギリシヤ文化を受け入れたとき、ローマ人がそれを受け入れようとしたとき、アジアでいえば鮮卑人、蒙古人、満洲人が中国文化、漢字を受け入れたときにも同様のことが発生したはずである。その言葉が重要であればあるだけ、相違すればそれだけ、その言葉は、形骸化するか、あいしように化するか、限りなく別の概念になるか、してしまふのである。⁽¹⁾

漢字の輸入というより、漢語概念の受容に関する鋭い指摘である。明治維新の時の西洋語概念の漢語による翻訳、外来語の創作も併せて検討するなら、相当に複雑なことになるだろう。

礼は上述の忠孝とほぼ同様の経緯をたどったと思われる。「礼」という漢語が定着してしまふと、何やら本からあつたように思いなされ、言葉だけでなく、その「実」も書物から学んで実践しようとしたことは歴史的事実である。そしてこの言葉はあまりに重要であつたから、本来の意味は形骸化し、矮小化し、日常的な限りなく別の概念になつてしまつた。前述の「礼儀の邦」の礼は矮小化し、お辞儀や謝礼といった日常的な、限りなく別の概念になつてしまつた。日本では皇室関係の行事（婚礼の際の問名、納采等）以外ではほとんど後を絶つた。ただ、制度としての礼がどのようなものか、日常生活の礼儀やエチケットとは次元の違う何かであることは、自明であつたし、『論語』の中の礼に関する言説などで馴染みがあつた。また礼儀やエチケットに関する礼も、実際は例えば『礼記』の「曲礼」等から多くを学んだものと思われる。

ちなみに日本人の親孝行は、親を温泉に連れていくとか、美味しいものを御馳走するとか、思い出したときに電話をするといったところである。物わかりのよい親は、こんな独りよがりの行為にも感謝する。「孝は百善の先」といわ

れる中国人の孝は、このような思い付きの善意とは次元が違う。むしろ親不孝をなじられるのが普通である。

話が後先になったが、「礼」の漢字はもと旧字体の「禮」である。初文は醴で、醴酒を用いる饗禮のときの儀礼を礼という。禮は、あまぎけ。君臣間の儀礼によく用いられたという（『字統』）。

4、中国共産党の「復興戦略」と礼

二〇一七年十月十七日の「習近平中共中央総書記が第十八回中央委員会を代表して第十九回党大会に向けて行った作業報告⁵⁾」で、習近平総書記は次のように述べている。

中国の社会主義と中国の夢はすでに人心に浸透し、社会主義の核心的価値観と中華の優れた伝統文化が幅広く発揚され、大衆的精神文明を打ち立てる活動が着実に展開している。

中国の社会主義が新たな時代に入ったということは、近代以来、苦難の歴史を経た中華民族が立ち上がり、豊かになり、強くなる偉大な飛躍を経て、中華民族の偉大な復興を実現する輝ける未来を迎えることを意味する⁶⁾。

中国共産党の求める「中国の夢」「優れた伝統文化」「中華民族の偉大な復興」とは何か。

思うに現在還暦以上の中国人は、非常に鮮烈な記憶として、文化大革命の伝統文化（精神も文物も）に対する破壊を超えた虐待を忘れることはないだろう。記憶にはないが、中華人民共和国の建国が新生中国の誕生だと、例えば親や教師から教えられたはずである。それ以上さかのぼると個人の記憶を離れて歴史になるが、一九一一年、辛亥革命で三〇〇〇年続いてきたとされる王朝の伝統が終焉した。最後の王朝（清）の主人は漢民族ではなく、満洲人であつ

たが、伝統的王朝の復活はなく、立憲君主制も考慮の外で、一挙に民主共和国が誕生した。その後はむしろ王朝交代期さながらの軍閥の割拠が続いた。一方、学生たちは「打倒孔家店（孔子の家を打ち壊せ）儒教の伝統を打ち倒せ」と「全面西洋化」を唱え、五四運動に参加した。中国共産党の誕生はその後すぐのことだが、新生中国は伝統文化＝封建道徳、伝統社会＝階級社会の徹底的な解体から生まれることを教え、実際それは実現したとされた。ただ、この一〇〇年の歴史の中で、直近の約二〇年を除き、中国が豊かであったことはない。伝統を破壊して社会主義国家を作った中国共産党の帰るべき伝統はどこにあるのか。不可解である。中国が近現代一〇〇年維持してきた態度とはあきらかに矛盾している。打倒孔家店、全面西洋化、社会主義建設から、中国共産党は今になって、孔子を中国文化の象徴として伝統の復興を唱えている。将来百年の大計があつてのことなのだろうか。中国共産党は、今年二〇二一年七月、結党百周年を迎える。過去一〇〇年を回顧した結果なのか。

「礼は中国伝統文化の核心」（錢穆）を蒸し返すまでもなく、中国人が、中国共産党の言うように伝統文化を復興したいというならば、また中国の夢の世界が過去の一時期にあつたとするならば、それは少なくとも清朝であれ明朝であれ、礼という秩序の中で追求、実現されたものであるはずだ。伝統を打破した一〇〇年、当初は主導者ではなかったが、伝統文化破壊の担い手は明らかに中国共産党であった。ところが、伝統文化の復興の動きは、毛沢東の死後（一九七六年）から始まっていたのだという。神戸市外国語大学の秦兆雄は次のように指摘する。

毛沢東の死後、改革開放が進む中で、各地の孔子廟は徐々に修復され、儒家古典を基にした国学が「中華民族の優秀な伝統文化」として再評価されるようになった。……儒教を再び宗教として再構築し、外来宗教のようなマルクス・レーニン主義を儒教の仁政思想に代え、現実問題を解決しようとしている。^⑦

普通に考えれば、社会主義建設とは真逆の方向であるこのような作業が、全体の建設の中でどの程度の作業量を占めてきたのかは分からないが、共産党内にも一般社会にも、そのような作業を進めなければならない何らかの理由があったのだろうか。

前述の秦兆雄は、「浅述 日本が孔子文武の道を受け入れた歴史と啓示について」⁽⁸⁾の冒頭「問題意識」の中でこう述べている。

改革開放以来、中国政府は作業の重点を経済建設方面に移行すると同時に、孔子が代表するところの中華民族伝統文化のプラスのエネルギーとその象徴的意義を再評価し、ますます重視するようになった。⁽⁹⁾

二〇一七年一月二十五日、中共中央弁公室と國務院弁公庁は「中華の優秀な伝統文化伝承の発展事業を実施するに關する意見」を発表し、また各地区各部門が實際を踏まえて真剣に實現をはかるよう要請した。ここでは、中華の優秀伝統文化は三つの内容を含むとしている。核心的思想理念、中華伝統の美德と中華人文精神の三つである。⁽¹⁰⁾核心的思想理念が「修身齊家治國平天下」(『礼記』「大学」)から始まっているように、三つの内容はすべて儒教を踏まえている。中国の伝統文化として、あまりに当然の指摘なので、かえって驚きを禁じ得ない。隔世の感と言うべきだろうか。なぜなら中国共産党は結党以来一〇〇年、常にこのような伝統を(時に暴力的に)打破してきたからである。

5、梁漱溟東西文化論の再提起

一〇〇年前に『東西文化とその哲学』を著し、中国伝統文化の復興を唱えた、というよりは当時の情勢分析と哲学的思考をもって、未来の世界文化は中国文化だと訴えた思想家がいる。梁漱溟（一八九三～一九八八）である。王朝の崩壊、民国の成立と社会主義国家の建国を現実として受け止めながら、最終的には新たな礼楽制度（後述）の創造を考えた人物である。五四運動当時は北京大学で仏教を教えていた。のち郷村建設に従事。毛沢東とは友人関係にあったが、共産党には入党せず、民主同盟の主要メンバーとして、建国後は政治協商会議委員。一九五三年に農業問題で毛沢東の厳しい批判を受け、六〇年代文化大革命の禍中、孔子批判を拒否した梁は、消息不明の闇に吸い込まれてしまったが、八〇年代に入って「文化熱」と呼ばれる伝統文化・学術の見直し気運に、ようやく復活した¹⁾。

『東西文化とその哲学』は、一九二二年八月、梁漱溟が山東省済南で行った講演録をもとに出版されたものである。今からちょうど一〇〇年前。辛亥革命で清朝が倒れ、共和国となつてから一〇年、五四運動から二年、中国共産党結党の前年に当たる。中国の日常は軍閥の群雄割拠と日本を含む列強の侵入による混乱と貧困であった。梁漱溟は東西の文化と哲学（近代西洋文化、仏教文化、儒教文化）を比較して、中国人の持すべき態度を明確に提起した。それは意表を突くものであった。

彼の提起した態度とは、第一にインド（仏教）的な態度は完全に排除すること。仏教の慈悲や超俗では目の前の問題は解決できない。第二に西洋文化は全面的に受け入れること。しかしその態度は根本的に改めること。梁漱溟によれば、西洋文化の路線は人類の本来の生活であり、問題に直面したら前に向かって努力して解決を目指す、中国文化の路線は自らを変えて環境と調和する。インド文化の路線は後ろ向きに問題そのものをなくそうとする。この三つ

の路線は一度歩きはじめたら最後まで同じ路線を進み、複数の路線を同時に進むことはできない。このように一つの路線を最後まで歩むしかない」と、梁漱溟は説明しているのだが、中国人は今、西洋文化を全面的に受け入れなければならないのに、その第一路線の態度は根本的に改めるべきだ、しかも第三段階として、批判的に中国本来の態度、即ち第二路線を持ち出すのだという。そして人類の未来文化は中国文化だとするのが、梁漱溟の解答であった。

東西文化の比較で言うと、ほとんどの論者が当時、東は古い文化、遅れた文化、劣った文化だとする中で（実際に一九世紀以降の世界はまさにそれを証明しているかのように見えた）、ひとり梁漱溟は、中国文化を、古くも遅れてもおらず、劣ってもいけないだけでなく、人類文化の未来の帰趨であると断定したのである。彼の同僚である北京大学の教授たちからも厳しい反論が沸き上がった。もともと生活の態度の違いが文化の違いになっていくという主張なのに、西洋文化を全面的に受け入れながらその態度を改めるとはどういうことか、しかもその後で前に棄てたはずの中国本来の態度（第二路線）をあらためて持ち出すというのはどういうことか。明らかに矛盾しているという批判である。

しかし、『東西文化とその哲学』が刊行されてから一〇〇年、その間の中国の歴史の変遷を冷静にたどるなら、梁漱溟の矛盾と見えた主張が、矛盾のままにかえって現実となっていたことが分かる。共和国の建国から共産革命を経て、社会主義国家を建国した中国は、文化大革命（徹底した第二路線の破壊）を経て、改革開放に伴い今度は資本主義、科学技術の導入をはかった。それは明らかに矛盾した政策であった。そして中国的社会主義の提起は、まさしく西洋文化を受容する態度の大きな変更ではなかったか。しかも現在、中国伝統文化の復興を唱えているのは、あらためて中国文化の路線を持ち出したということではないのか。梁漱溟はまた「東洋文化が世界文化の一つになれないのであれば、東洋文化は存在することさえできない。またもし存在できるとするなら、それは中国だけに限られた文化ではなく、世界文化である」と言っている。梁漱溟にも未来の中国文化に具体的な設計図はないが、ただそれは法治

であるよりは人治、権利を主張するよりは義務を要求する、宗教よりも芸術化した生活。何よりも孔子の人生に学んだものであるという。

二、礼とは何か

「儒」といわれる教えの創始者は、言うまでもなく孔子である。孔子は自身「述べて作らず」の姿勢を貫いた。作らなかつたのは、つまり周公がすでに完璧なものを作っていたからであり、述べたのは、つまり周公の作ったものを復興しようと考えたからである。孔子は「周公を夢見ず」と、自らの衰えを嘆き、周公を生涯の理想像とした。周公とは、周王朝を開いた武王の弟であり、周王朝の礼楽制度を作ったとされる人物である。したがって儒教の源流は、この礼楽制度にあると言わなければならない。

ならば周公という人物が作った礼楽制度とは、どのようなものであつたのか。それがつまり儒教の理想であり、起源であるが、後世の儒者は、孔子の作と伝えられていた儒教の経典（五経）をすでに所与のもの、権威あるものとして神聖化していたために、多くの神話的な潤色があつて、合理的な説明があまり為されて来なかつた。

1、王国維の礼解釈——尊尊親親賢賢について

清朝末期から民国にかけて活躍した碩学で、日本にも留学した王国維（一八七七—一九二七）という興味深い人物がいる。当時発掘されてまもない甲骨文字の研究の第一人者であると同時に、中国で初めてショーペンハウエルを訳した人でもある。「中国の政治と文化の変革は、殷周交代の時より激しいものはなかつた」で始まる王の『殷周制度

論』は、礼楽制度の成り立ちについてもつとも明解に解説してくれる論著である。王国維はまた、近代中国における西域研究の第一人者であつた。⁽¹²⁾

以下に同論著の骨子を摘録して訳出する。

周はどうして天下を定めることが出来たのか。それを知るかぎは制度にある。周の制度は殷のものより大きく異なる。一つは立子立嫡の制度。これによって宗法と服喪の制度が生まれ、またそこから子弟を封建する制度が出来、天子が君臨し諸侯が臣従する制度ができた。二つには廟数の制度、三つには同姓不婚の制度である。このいくつかはすべて周が天下の秩序を定める根拠であつた。その目的は上に道徳を受けて、天子諸侯卿大夫士庶民を合せて一つの道徳集団とすることである。周公の制度設計の本意はここにある。これは穿鑿付会の説ではない。ここに論ずる事は、すべて事実を根拠としている。

(中略)

以上の諸制度は、みな尊尊親親の二つの考えから出ているが、尊尊親親賢賢の三つによって天下を治めることができる。周人は尊尊親親をもつて上は祖先のこと、下は子孫のこと、横は兄弟のことを治めるが、官吏を治めるのは賢賢による。したがって天子諸侯は世襲であるが、天子諸侯の卿大夫士は世襲しない。天子諸侯は領土を持つ君主である。領土を持つ君主は子に伝え嫡子を立てなければ天下のもめ事を終わらせることができない。一方、卿大夫士というものは、事を図るための臣下である。賢人に任さなければ、天下を治めることはできない。

(中略)

したがって立子の制度があつて君主の位は定まり、子弟を封建する制度があつて、はじめて異姓の勢力が弱ま

り、天子の位が尊くなる。嫡子庶子の制度があつてはじめて宗法があり、服喪があり、自国から天下までが合せて一家となる。卿大夫は世襲でないの、賢人は出世することができる。また同姓不婚であるから、男女の別はきびしくなる。

(中略)

この制度によつて典禮がうまれる。経礼三百曲礼三千である。⁽¹³⁾

礼楽制度の核心は「尊尊親親賢賢」の六文字に収斂される。

『殷周制度論』では、中国における最大の革命は殷王朝と周王朝の交代のときに起きた革命だったとする。その最大の革命たる所以は、周公の礼楽制度にあり、彼はそれを「尊尊親親賢賢」という六文字で表現した。「尊尊」とは、尊敬すべきものを尊敬すること。「親親」とは、親しむべきものに親しむこと。「賢賢」とは、賢い人を賢いと認めて敬意を払うことを言う。王国維は、この三つの全く異なる方向性をもつ価値基準を一つの制度として確立したのが周公の礼楽制度だと考えた。以下、王国維の考えを敷衍して、礼の源流をたどつてみようと思う。

「尊尊」とは、尊敬すべきものを尊敬するという意味で、先に生まれた者が、賢くなくても尊敬を受けて王位を継ぐということである。制度的には、立子立嫡の制度、つまり長子相続である。この立子立嫡の制度から必然的に生まれたのが宗族制度である。

王位を継承した長男が大宗、つまり本家となり、その長男、そのまた長男というふうにならぬ。大宗だけが王家の祭祀を司ることができ、王族といえども、或いは自分の親といえども、長男でなければ祭れない。長子継承がかなわず、血族から養子を迎える場合でも、先王の子として王位を継ぐことになり、年齢的に差があつても、或

いは先王より年齢が上でも先王の子とみなされる。大宗は、言わば万世一系の血筋となる。

周公は殷王朝を武力によって倒した武王の弟で、武王の死後、実権を掌握したが、自ら王位にはつかず、摂政という形で武王の子を王位につけた。これによって「尊尊」の立子立嫡制度が、重きをもつて確立する。この「万世一系」は、中国では秦始皇帝によって途絶えたが、理念的には秦朝以降も続いた。始皇帝という名称がそれを端的に表している。子の胡亥は二世皇帝と称した。制度として今に保持しているのは、おそらく世界で日本だけであろう。周王朝の創設した礼制では、理論上、宗族（宗子）の維持は万世一系であらねばならない。この万世一系の継承方法を日本

の天皇家が周王朝から学んだとすれば、礼楽制度の根幹の部分だけを日本は継受したことになる。

周王朝が衰えた春秋時代、有名無実となった戦国時代においてさえ周王室が存続し得たのは、礼楽制度における「尊尊」の意味、そして万世一系が、犯しがたい権威を残していたからであろう。儒教は、つまり周王朝の「国体」護持の思想であった。秦朝以降の度重なる王朝の交代は、儒教から見れば本来あつてはいけないことである。

次男以下の兄弟は、長男が継ぐと大宗の系統から離れ分家して小宗となる。日本の皇室でいえば、宮家に当たる。小宗となった彼らは自分の親である先王が死んでも祭ることはできない。小宗の祖として祭られるだけの人になる。それで、彼らを公子、つまり「公」の子と称するのである。公子はまた始遷祖とも称される。分家となり別の場所に遷つて祖になる。これがつまり封建制度である。このように、立子立嫡と宗族制度、封建制度は一体のものである。ただ、この制度を何代もわたつて進めていくと、同じ宗でも関係は疎遠になり、また分封する土地も足りなくなる。この分家の小宗もまた長男が継いでいくが、こちらの方は五世までで、そこからは小宗の家は断絶して、別の宗となる。同じ宗は親類とみなされ、そこに冠婚葬祭の礼ができた。

「親親」とは、親しむべきものに親しむこと。同じ宗に属するものは親類である。親類同士の付き合い方、つまり冠

婚葬祭の規定を、その最も重んじられた葬礼から服喪制度と称するが、これは「尊尊」ではなく、「親親」の制度化である。冠婚葬祭では、同じ宗に属する者が長幼の序をもつて儀礼に参加する。これは、目上の人を敬し、目下の者を慈しむ「親親」を表わすものである。祖先を祭ることは、葬礼の延長であり、祖先に親しむ行為であつて、「尊尊」ではなく「親親」の意味合いとなる。つまり人情の問題である。

祭る人がなくて祭られるだけの公子は、名誉ではあるが、人情の問題としては非常に寂しい境遇であると理解される。服喪制度は、孔子から現代に至るまで盛んに議論される場所であるが、基本的には、期間と喪服の種類によつて七種類に分けられ、宗の中の親疎の程度から適用される礼が決まっている。一番重いのは父母が亡くなったときで、三年間、縫い目のない筵を束ねたようなもつとも粗末な麻の服で喪に服することになる。宗族は大宗を除いて五世に及ぶので、服喪は、自分から見て四代前の曾祖父の父、四代後の玄孫までが対象となる。それで、前四代と後四代に自分の世代を合わせて九族と称する。五代も離れば、住む場所も、境遇も違つている宗族の成員が、冠婚葬祭の機会に集まつて儀式を行い、その後親しく寛ぐというのが礼の本意である。

「賢賢」は、いわば実務の世界で、「尊尊」「親親」の規範が及ばない範囲における能力主義だといえる。王家或いは諸侯の家の家臣である卿大夫士は当初は世襲によつたが、数代を経れば庶民となり、能力で選ばれる。下つて孔子や孟子といった卿大夫が各国を渡り歩いて遊説できたのはこのためで、君臣は固定した関係ではなく、その結びつきはあくまで実務上のことであつて、君を見放したからといって何ら非難されることはない。周王朝の封建制度と日本の徳川時代の封建制度は、封建諸侯とその家臣との関係においてまったく別物だと理解したほうがよい。ちなみに江戸時代の封建制度は、「尊尊」で統べられた関係だといえる。「親親」から言えば、養子はありえないし、臣下は世襲であるから、「賢賢」の機能は働かない。

立子立嫡、封建、服喪の諸制度を総称して宗法という。⁽¹⁾ これら諸制度を貫く規範が「礼」であると理解してよい。それを明文化したものが儒教の経典——五経（易、春秋、礼、書、詩）——である。それと一方、規範とは反対に内面からの心情の発露を促す「楽」（音楽）を併せて「礼楽」と称する。上記の五経に楽経を加えて六経とする場合もあるが、早い時期に逸失したといわれる。ただ楽器で演奏するという性質上、もともと明文化は難しかったかもしれない。歌詞の一部は『詩経』に収録された詩篇だと理解できるし、楽器や曲調等の要素は『礼記』等に記録があるが、正確に再現するのはほとんど不可能である。孔子が『論語』の中で、宮廷楽師の行き先を気にしているのは、基本的に口伝するしかなかったからであろう。いずれにしても礼と楽とは同じ重さをもって並立するものである。

孔子が尊崇して已まなかった周公の礼楽制度が、実際においてどれだけ実施されていたかは分からない。「礼不下庶人、刑不上大夫」という言葉がある（『礼記』曲礼）。一般庶民には刑（罰）が適用され、礼は大夫以上の規範だという意味である。礼を經典の通りに実施することは、一般庶民には難しい。また、刑罰を伴わない礼によって一般庶民を統治することは、現実的でない。儒教の礼制を採用したその後の多くの王朝でも、現実の政治は刑法（律）と行政法としての令により遂行された。

2、礼楽の楽とは

前述のとおり、周公と孔子は礼楽制度を、礼——外から規定するもの——と楽——内から発露するもの——の二つを合わせたトータルな世界としている。『礼記』の中の「楽記」は音楽の記録であるが、音楽を聴いてどのように感じるのか、どのような音楽をどういう時に演奏するかといったことが書かれているだけで、実際どういう音なのか、どういうリズム、どういうメロディーなのかは分からない。分かるのは断片である。例えば大小さまざまな石の板を

吊り下げて叩く、磬（けい）という楽器がある。儀式の最後は、必ずこれで締めることになっていて、「磬を告げる」といえば、何かが終わる、何かが無くなることを言う成語である。周王が諸侯をもてなすとき、或いは諸侯が臣下をもてなすとき、全てに曲目が決まっている。来たときはこれ、去るときはこれと。よって外から外交使節が来たときに去るとき音楽が流れたら、その外交使節は帰り支度をしなければならぬ。そういうことが決められていて共通の作法（礼）で各諸侯国を律している。外交に携わる人はそれに通じていなければならなかった。礼と楽というのは一対で外交官の資質でもあった。

「楽記」を読んでも演奏はできないが、音楽のもたらす効果については書いてある。礼は差を強調して心情を抑えて分け隔てるが、それに対して、楽はお互いに融合し、雰囲気をやかにしたり、心情を吐露したり、調和を楽しむものである、というように。

礼と楽とは一対のものと考えられていた。『論語』の中にもいろいろの楽士の話があつて、魯の国の楽士、二番手の楽士はどこそこへ去ったとか、そういう記述がある。非常に重視されていた。また、魯の国の孔子が齊の国に行ったとき、「齊の国の音は雅でない」と批判したりもしている。そのように、孔子は楽を非常に重視している。

文献として確実に最も古いものは『詩経』である。紀元前十一世紀から七、八世紀の作である。唐詩のように七言とか五言とかの定型はまだないが、繰り返しをしたり、最後に感嘆詞を入れたり、韻も踏んでいるから、本来、朗詠するものだったと思われる。

楽器との関係は全然分らない。『論語』（述而第七）の中に、「子與人歌而善，必使反之，而後和之」つまり、孔子はだれかと歌っているとき、よいフレーズがあると、相手にもう一度歌わせて、また一緒に和したという。『論語』の中でも音楽に対する記述は多く、孔子は実際に名手だったようだ。

孔子の楽を二〇世紀中ごろ真剣に尋ね歩いた人がいる。日本時代の台湾で育ち、日本で音楽教育を受け、のち職業音楽家として活躍した江文也（一九一〇～一九八三）である。^⑮ 江は大変な情熱をもって中国古代の音楽に関する文献を渉猟し、また孔子廟にかよって釈典（孔子の祭祀）の音楽を楽譜にし、それをもとに「孔廟大成楽章」という交響楽を作ったほどである。彼の『上代支那正楽考 孔子の音楽論』は、音楽家としての孔子の生涯を描いたものだが、その背景としての中国古代音楽を『礼記』の「楽記」等を引いて詳細に説明している。ただ、すでに民国時代に入っていた孔子廟の祭祀に周公や孔子の楽が残っている可能性はない。清朝どころか、おそらくは紀元前後の漢代でもどこまで残っていたか分からない。さらに七世紀以降の唐王朝は西域の音楽を取り入れ、宮廷内に作曲の工房があったほどであるから、その時点で楽はまったく別物になっていたと思われる。

3、礼の成り立ちと種類

前述のように礼の源流ともいえる宗法によって導かれる社会にあって、人々の抛りどころとするものは、宗族を維持、発展するための血縁（家族）の連続と、その根源である祖霊であった。それを繋ぐものは、生命、しかも「生生の徳」と称されるような、人類に恩恵をもたらすまっさき善としての生命である。礼の基本は、祖霊に対する祭祀による宗族の確認であった。それが、「社会の秩序を保つための生活規範の総称」（前述『広辞苑』）に広がっていくのだが、そこには限度がある。その生活規範は天子諸侯卿大夫士、いわば貴族のための規範であって、自覚自主的な義務であった。社会的制裁はときに生死にかかわるが、礼を破っても罰せられることはない。『周礼』（後述）では、礼をその性質上、次の五つに分類する。

- ① 吉礼…吉祥を天、地、人それぞれの神様に祈ること

② 凶礼…喪礼、荒礼（凶作、飢饉への対応）、吊礼（隣国の災害への慰問）、会礼（隣国の災害損失への救援）、恤礼（隣国の内憂外患への慰問）

③ 軍礼…不義の討伐、軍隊規模の規定、大師之礼、天子親征の威儀、大均之礼（徴兵、士兵の武器車馬の自己調達）等

④ 賓礼…天子・諸侯間の礼儀の会見。朝礼（君臣の出入り、朝議の参加）、相見礼（交際の礼儀）

⑤ 嘉礼…飲食之礼、婚冠之礼、賓射之礼、巡守礼、即位改元礼ほか

一方、庶民もまた同様に礼の規範にのっとるが、義務でない代わりに後述する律（刑）に触れば罰せられる。いわゆる「礼不下庶民、刑不上大夫」（前述）である。

4、儒教の礼経（三礼）

上記の五礼に分類された一つ一つの礼について、実施する意義、具体的なやり方、必要とする什器や物が、礼経のどこかに記されている。礼に関する儒教の主な経典は三種あるので、一般に「三礼（さんらい）」と呼んでいる。まず儒教の経典にどのようなものがあるか、見ておこう。

基本的文献を一三種の経典にまとめた『十三経』という言い方がある。内訳は五経と呼ばれる『易』、『詩』、『書』、『礼』、『春秋』と『論語』『孟子』『孝経』『爾雅』。これで九種であるが、『春秋』が三種（『左氏伝』、『公羊伝』、『穀梁伝』）、礼が三種（『儀礼』、『礼記』、『周礼』）あるので、計十三になる。また五経に『論語』『孟子』『大学』『中庸』の四書を加えて四書五経という言い方をするが、『中庸』も『大学』も三礼の中の『礼記』にある小篇である。

『春秋』は孔子の作とも言われているが、伝説である。周代、春秋時代以前に遡れるのは『詩経』と『書経』だけで

ある。「三礼」について言えば、成立年代は春秋の末期から漢以降に下ると言われている。春秋の末期というのは秦の統一が図られる以前の時代で、百家争鳴と言われるさまざまな思想が準備されてきており、「三礼」もそういうものの一つだと思われる。ただ、書物の形になったのは遅かったが、昔からの伝承も入っているとされる。孔子と同時代か、或いはさらに古いものもあると考えられる。「三礼」を一つずつ見ていこう。

(一) 『儀礼』

「ぎらい」と読む。『儀礼』の成立は漢代というのが有力だが、その内容を見ると、春秋時代以前にさかのぼれるものもあるという。全一七篇で構成されている。全篇の紹介はできないので、いくつか特徴的なものを示すと、まず「相見の礼」は、士大夫以上の人が会見するときの礼である。客として家に入ったら階段のどこに最初に立つとか、相手がここで拱手したら、こうするか、或いは土産は何を持っていくとか、実に細かく規定されている。ことほどさように『儀礼』は、実際の動作をこれで練習した教本だったと思われる。礼の記述は非常に具体的で、式次第の細目、使用する什器、お供え物、食べる物、飲む物等々が詳細に決まっている。動作や個々の物品が何を指すのか、はっきりしないところも多いが、物品さえ確定し、揃えられれば、記述の通りに今でもセレモニーを再現することができる。実際、孔子の釈典の再現が試みられた。すべてのセレモニーには決まった音楽があったはずだが、それは失われている。

「聘礼」は諸侯国の間の外交儀礼、「朝礼」は諸侯が天子に会うときの礼である。一方、「郷飲酒礼」は村や町の長が主催する会合での礼のことで、例えば優秀な若者を中央に送り出すときの礼がある。

それから、現代の感覚でもごく自然に読めるのが「射礼」である。宮廷でも、諸侯の城下でも、田舎の村でも、必

ず射礼があつて、盛んに行われている。射については、六芸の一つという位置付けもあり、『論語』にも、鳥を射るのはよいが、巢にいる鳥を射てはならないというような記述があり一般に普及していることが分かる。射は今も日本で行われている武道の一つであり、一種のスポーツ競技としても行われている。『儀礼』を金科玉条としている弓道の流派もある。『儀礼』の「射礼」に「射なるものは仁の道なり。射は己に求める。己を正してから矢を発する」とある。当たらずとも（負けても）相手を恨んではならない。自身反省すればよいという意味で、「射礼」の精神が述べられている。

競技方法はどこでも変わらず、二人並んで、的が二つあつて、あちらとこちらから来て礼をし、試合後は戻つて酒を飲む。もちろんこれには武芸の鍛練という意味合いもある。また、投壺（矢を壺に投げ入れる）は遊びとして最近まで残っていた。これも礼の一つである。

注意を要するのは、冠婚葬祭の祭は、あくまで葬礼を含めた祖霊に対する祭りであり、その土地の神様や天地を祭ることは『儀礼』には見られないことである。『儀礼』に特徴的で詳しく描かれているのは「尸」である。日本語で「カタシロ」と読む。「尸」とは身代わり、代役のことで、祖先の霊の代役として、例えば亡くなった祖父の霊を嫡孫に依りつかせて、捧げ物をしたりする。祖霊に対する礼の基本はこれである。しかしこの「尸」による祭祀は、孔子の時代にもすでに実施されなかった。「野蚕」と見られるようになったようだ。「尸」は後に木主という木片になり、現在の牌位となった。日本に伝わって位牌（いはい）になるが、それは千年以上も後のことである。

② 『礼記』

「らいき」と読む。『礼記』は全四九篇構成。内容的におおよそ四つか五つに分類することが多いが、個別の篇の分

類については異見が少なくない。分類を試みた人は、後漢の鄭玄から始めて数多いが、誰もが納得するところまでは行っていない。下見隆雄は、おおざっぱに「いろいろな儀式のことまたその理論・人間観・世界観・政治理論などなどが一定の基準なくきわめて雑然と配列されているように思われる」と説明している。¹⁶⁾ 下見は結局「精神文化の総集のような存在」と言うにとどめている。

説明の便宜のために筆者は五つに分類してみる。新味といえ、五つ目を「その他」にして雑多な（と現代では思われる）ものをまとめた点である。

第一は、『儀礼』中のさまざまな礼式の解釈。これがおそらく最初の編纂の動機かと思う。『論語』に「学びて時に之を習う、亦説ばしからずや」とある。何を習うのかさまざま議論があるが、有力な説は『儀礼』に書かれているような礼の演習である。前述の外交官だけでなく、礼は士大夫の常識であり、就職のための資格だともいえる。孔子になぜ三千人もの弟子が集まったのか、もつとも權威のある礼の専門家について学びたかったからだと言われる。¹⁷⁾ 出自にもよるが、成績優秀者は諸侯国に就職し、普通は民間で、職業として冠婚葬祭を取り仕切ったのではないか。

第二は、制度、文物の考証。宮殿や壺廟の設計図や儀式で使う什器等の説明があり、さまざまな職能集団が技術の伝承を意図したものだと思われる。「王制」「曲礼」「明堂位」等の諸篇がこれに当たる。

第三は、孔子の言行。孔子の日常生活を描いたもので、ああしろこうしろといった無味乾燥な規定が多い中で、読み物としても面白い。『論語』と重なる部分も多い。「孔子閑居」「仲尼燕居」等である。

第四は、総論、通論というべき理論的な部分。『礼記』の中で一番後世に影響を及ぼしたものである。「楽記」については礼楽の楽を説明するときに引用した。「大学」「中庸」は『礼記』の中の短篇にすぎないのに四書の一つに格上げされている。「礼運」は後述するが、とくに近代に入ってからからの影響が大きい。

第五はその他。「曲礼」を念頭に置いた分類だが、作法、行動様式、マナーをかなり詳しく細かく説明している部分。例えば掃除のしかたでは、箒とちりとりでの使い方が書かれていたりする。また、人が二人で立ち話をしているときはその間を通り抜けてはいけなとか、人が来たときに相手が立って話をしたら自分も立って話をするといった、現在でも当たり前に通じるマナーを記している。この部分は広辞苑で②③④に示された定義、つまり日本人の「礼」解釈に繋がるものが多い。

(3) 『周礼』

「しゅうらい」と読む。『周礼』は主に周代の官僚制度を示したものであるが、その理路整然とした組織構成から見て、周代どころか春秋戦国でもありえないということで、成立年代は『礼記』よりもさらに新しいといわれる。漢王朝を一時篡奪した王莽が作らせたという説もある。とはいえ後代各王朝の官僚組織は基本的にこれにもとづいている。『周礼』によれば周代の官僚組織は、天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官があつて、それぞれ後代の吏部、戸部、礼部、兵部、刑部、工部に当たるとされる。ただし冬官は逸失していて『考工記』を以て補うとされる。それぞれどのような職位があるか、担当の職務は何かについて説明している。長官の職名と職掌は次のとおりである。

天官 大宰 治六典（治典、教典、礼典、政典、刑典、事典）——吏部

地官 大司徒 邦教——戸部

春官 大宗伯 邦礼——礼部

夏官 大司马 邦政——兵部

秋官 大司寇 邦禁——刑部

冬官 欠（考工記） 工部

5、『論語』に現れた礼

われわれ日本人が最も慣れ親しんだ儒教の經典である『論語』の中で「礼」はどう解釈されているか。それが日本人の礼理解の出発点であつたと思う。ただ、注意すべきは『論語』の登場人物は、礼に關して、ときに決定的とも言える意見の相違もあつたが、誰もが礼の世界に住み、日常に礼を学び、実践、或は教えていた人たちであつたことである。したがつて『儀礼』にあるような内容は当然身に着けていた人たちであつた。『論語』の中で、礼に言及している箇所は三十数箇所にあつたが、「礼とは何か」を直接説明した箇所はない。ここでは、(1) 礼の成立ち、制度としての礼(2) 礼に込められた精神、修養としての礼(3) マナーとしての礼の三つに分けて代表的な節を紹介したい。日本人が実践しているマナーとしての礼は思ひのほか少ない。

(1) 礼の成立ち、制度としての礼

① 「有子曰く、礼の用は和を貴しと為す。先王の道も斯（これ）を美と為す。小大之に由るも、行われざる所有り。和を知りて和するも、礼を以て之を節せざれば、亦た行ふべからざるなり」(学而第二)。

「和を貴しと為す」の一節は、周知のとおり聖徳太子憲法十七条の冒頭にあるから、制度としての礼として理解されたのは間違いない。憲法十七条の第四はさらに「四に曰く、群臣百寮、礼を以て本とせよ。其れ民を治むるが本、必ず礼にあり。上礼なきときは、下斉（ととの）は、下礼無きときは、必ず罪有り。ここをもつて群臣礼あれば位次乱れず、百姓礼あれば、国家自（おのず）から治まる」とあり、政治の本が礼にあることを言明している。ただ、次

の一節(②)と並べて読むと分かるように、礼と刑(法)は混同されており、制度としての礼は、いまだ正確に理解されていないように思う。憲法十七条の成立には諸説あるが、ここから見れば、唐礼の将来以前のことだと推測できる。

② 「子曰く、之を道(みちび)くに政を以てし、之を齊(ととの)うるに刑を以てすれば、民免れて恥無し。之を道くに徳を以てし、之を斉うるに礼を以てすれば、恥有りて且つ格(ただ)し」(為政第二)。

刑(律)と礼とを並べて論じた箇所、同じく人の行為を正すものだが、「礼不下庶民、刑不上大夫」の区別が、周代において制度として浸透していることが分かる。

③ 「子曰く、夏の礼は吾能く之を言えども、杞(き)は徴するに足らざるなり。殷の礼は吾能く之を言えども、宋は徴するに足らざるなり。文獻足らざるが故なり。足らば則ち吾能く之を徴せん」(八佾第三)。

礼が単なる風俗習慣の累積ではなく、理にかなった形で少しずつ変化すること、後世の法律と同じように、文字に残すものであったことが分かる。

④ 「子路曰く、衛君、子を待ちて政を為さば、子は將に奚(なに)をか先にせんとする。子曰く、必ずや名を正さんか。子路曰く、是れ有るかな、子の迂(う)なるや。奚(なん)ぞ其れ正さん。子曰く、野なるかな由や。……礼樂興らざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち民手足(しゅそく)を錯(お)く所無し。故に君子之に名づくれば、必ず言うべきなり。之を言えば必ず行すべきなり。君子は其の言に於て、苟くもする所無きのみ」(子路第十三)。

礼あってこそその刑であること、礼と刑が一体であること。それを理解させるためにも名を正すことが基本であることを強調している。

⑤ 「孔子曰く、天下に道有れば、則ち礼楽征伐天子より出ず。天下に道無ければ、則ち礼楽征伐諸侯より出ず。諸侯より出ずれば、蓋し十世にして失わざること希（まれ）なり。大夫より出ずれば、五世にして失わざること希なり。陪臣国命を執れば、三世にして失わざること希なり。天下に道有れば、則ち政大夫に在らず。天下に道有れば、則ち庶人議せず」（季氏第十六）。

陪臣どころか、庶民が国命を執る現代社会をどう見るか。『論語』には「君子は覚せず」ともある。礼は明らかに反民主主義、反政党政治である。

(2) 礼に込められた精神、修養としての礼

⑥ 「曰く、人にして不仁ならば、礼を如何（いかん）せん。人にして不仁ならば、楽を如何せん」（八佾第三）。

こういう議論が孔子教団の特徴である。礼は修得すべき技術であるが、それを上手にこなしても、心がこもっていないければ（主観的心情）ならないとする。そのもとの精神がなければ、形（礼）はむしろ無い方がよいとさえ考えるところに、革新家としての孔子の一面が垣間見られる。

⑦ 「林放、礼の本を問う。子曰く、大なるかな問いや。礼は其の奢（おご）らんよりは寧（むし）ろ儉（けん）せよ。喪は其の易（おさ）めんよりは寧ろ戚（いた）め」（八佾第三）。

礼の執行は、心で思うだけから、盛大に執行するところまで、大変幅広い。法の執行とは本質的に異なる。だからこそ文化の深さを表わすのである。

⑧ 「子貢（しこう）、告朔（こくさく）の饋羊（きよう）を去らんと欲す。子曰わく、賜（し）や、女（なんじ）は其の羊を愛（おし）む、我は其の礼を愛む」（八佾第三）。

礼における外見と内心のバランスは論語の大きなテーマの一つである。相手が貨殖家の子貢だったという事情もあるかもしれない。子貢は憐憫の情の前に損得を考えてそうしようとした可能性もある。

⑨ 「子曰く、上（かみ）に居て寛（かん）ならず、礼を為して敬せず、喪に臨んで哀しまずんば、吾何を以てか之を觀んや」（八佾第三）。

これが「礼」の限界である。他人の心情に踏み込んではいけない。これを踏み越えると刑になってしまう。

⑩ 「子曰く、先進の礼樂に於けるや、野人なり。後進の礼樂に於けるや、君子なり。如し之を用うれば、則ち吾は先進に従わん」（先進第十一）。

孔子は心根、心情の誠をもっとも重要視したが、それは時に粗削りで、だいいち礼にそぐわない。

⑪ 「顔淵仁を問う。子曰く、己に克ちて礼に復るを仁と為す。一日己に克ちて礼に復れば、天下仁に帰せん。仁を為すは己に由る。而して人に由らんや。顔淵曰く、其の目（もく）を請い問う。子曰く、非礼は視ること勿かれ、非礼は聴くこと勿かれ、非礼は言うこと勿かれ、非礼は動くこと勿かれ。顔淵曰く、回不敏（ふびん）なりと雖も、請う斯の語を事とせん」（顔淵第十二）。

「己に克ちて礼に復るを仁と為す」は克己復礼の成語になっているほど馴染みがあるが、礼から外れそうになる己に克つて己を礼に戻すことが、儒者のめざす仁への道筋であるという。「三礼」に書かれていないような日常の規範が口承の礼として存在していたのかもしれない。

⑫ 「子曰く、礼と云い、礼と云う、玉帛（ぎよくはく）を云わんや。楽と云い、楽と云う、鐘鼓（しょうこ）を云わんや」（陽貨第十七）。

端的に言えば、真情のともなわない礼や楽でも、作法にかなっていれば、礼であり楽である。

⑬ 「宰我（さいが）問う。三年の喪は、期（き）已に久し。君子三年礼を為さざれば、礼必ず壞（やぶ）れん。三年楽を為さざれば、楽必ず崩（くず）れん。旧穀（きゅうこく）既に没（つ）きて、新穀既に升（みの）る。燧（すい）を鑽（き）りて火を改む。期にして已むべし。子曰く、夫（か）の稲を食い、夫の錦を衣る、女に於て安（やす）きか。曰く、安し。女（なんじ）安くば則ち之を為せ。……」（為政第二）

礼にかなうかどうかは、最終的に個人の心中に不安を問うしかない。

⑬ マナーとしての礼

⑭ 「有子（ゆうし）曰く、信、義に近ければ、言復（ふ）むべきなり。恭、礼に近ければ、恥辱に遠ざかる。因（よ）ること其の親（しん）を失わざれば、亦た宗（たつと）ぶべきなり」（学而第一）。

日常の行為を礼に合わせることで、恥をかかずにすむということ。

⑮ 「孟懿子（いし）、孝を問う。子曰く、違（たが）うこと無かれ、と。樊遲（はんち）御（ぎよ）たり。子之に告げて曰く、孟孫、孝を我に問う。我対えて曰く、違（たが）うこと無かれ、と。樊遲曰く、何の謂（い）や、と。子曰く、生きては之に事（こと）するに礼を以てし、死しては之を葬（む）むるに礼を以てし、之を祭（まつ）るに礼を以てす」（為政第二）。

孝は礼に従うことで尽くされる。現世で親につくすことと、死後弔い、供養することは礼によって一貫している。

5、荀子「礼論」篇

「礼とは何か」の疑問に対する答えは少ないとは言えないが、最も端的に答えたのは荀子かもしれない。荀子は、「礼論」篇の中で次のように述べている。

礼は何に起るや。曰く、人生れて欲すること有り、欲して得ざれば、則ち求むること無き能わず。求めて度量・分界無ければ、則ち争わざること能わず。争えば則ち乱れ、乱れば則ち窮す。先王は其の乱を惡む、故に礼義を制して以て之を分ち、以て人の欲を養い、人の求を給し、欲をして必ず物を窮めず、物必ず欲を屈（つく）せざらしめ、兩者相持して長ず、是れ礼の起る所なり。故に礼なる者は養なり。……

礼に三本有り。天地なる者は生の本なり、先祖なる者は類の本なり、君師なる者は治の本なり。天地無くんば惡（いづく）んぞ生ぜん、先祖無くんば惡んぞ出でん、君師無くんば惡んぞ治まらん。三者偏亡すれば、安人無し。故に礼は、上は天に事え、下は地に事え、先祖を尊びて、君師を隆（とうと）ぶ。是れ礼の三本なり。……

「人の性は惡なり、その善なるものは偽（ぎ）なり」の性惡説を唱えた荀子らしく、「偽」すなわち人為によって欲望を抑えて善に向かわせる、礼はそのための養い（「礼なる者は養なり」）だという。難しい言い方だが、要するに人の欲は自然のままであれば際限なく広がって他人と衝突する。欲を抑えられる枠（規範）があれば、人の欲は適度に發揮されるから、それは人の養いになるということだろう。また、礼には三つの本（天地、先祖、君師）があるというが、天地と先祖を祭ることと人を治めること（日本語ではいずれも「まつりごと」）がそのまま礼なのである。

6、朱子家礼

礼の大本は、三〇〇〇年来ほとんど変わっていないが、その礼を支える宗族制度は大きく変化した。周の王統による万世一系でなくなった時点ですでに礼制は大きく変わり、日本人から「易姓革命」と非難される改朝換代の中で、庶民も含めた形で礼が普及するのは朱子以降である。『朱子家礼』ができて普及した。『朱子家礼』は庶民でも実行可

能な礼を定めたものである。

『朱子家礼』は非常に細かく「実用的」である。『儀礼』では大雑把に書かれていたところを、『朱子家礼』では、例えば葬礼のときに弔問客が来たらどう挨拶すべきかというところまで具体的に書かれている。『朱子家礼』はその通りに実践できるので、官民を問わず普及したのだと思われる。実はそれが江戸時代に日本に入り、われわれもその断片を受け継いでいる。

朱熹が作り上げた世界は後世、中国本土ばかりでなく、朝鮮、日本など東アジア世界に絶大な影響を与えた。一つには、その論理性。一つには、その歴史観。そしてもう一つ特筆すべきなのが、礼の復興である。儒教の目指すところは周公の礼楽制度であるが、五経に説かれているのは、はるか昔のことである。実際のところは、朝廷の祭祀のためか、科挙のための知識に止まっていた。ところが朱熹は、それを実行のレベルにまで具体化して世に示した。『朱子家礼』には、理想ではなく実行可能な行為としての礼が定められている。宮廷の儀礼はともかく、士大夫、庶民の生活からはかけ離れたものになっていた礼に、朱熹は大胆な注釈を加えた。宗法が、周公のそれとは異なるものの、民族の紐帯として機能するようになったのは朱熹らの努力による。朱子学を伝統の呪縛の代名詞のように言うのは近代以降のことであって、それを継承、受容した目的は、それが実際のだったからである。誰も古い思想を新たに導入することはしない。

『朱子家礼』は、礼儀作法、冠婚葬祭についてはかなり恣意的独断的な解釈をしている。古代の礼をもとにしているとは言いがたい。これが後代の中国、朝鮮、日本に深く影響した。例えば日本では葬礼は主に仏教でやっていると思われるが、実はすべての家が先祖の墓、代々の墓を作るのは朱子家礼以降であり、仏壇を家につくって先祖の位牌を置くのも同様である。

総じて儒教の礼は、いわゆるハレの場についての儀礼は詳しいが、日常の規範、いわゆる燕居の過ごし方はあつけないほど簡単であった。朱子はこれに非常に詳しい説明を施した。家廟（祠堂）のこと（建て方、祭器）、家族の中の礼（朝の挨拶から）、冠婚葬祭の具体的な規定（口上の言い方まで）、子女教育のこと等々である。

7、礼の役割と解釈

以上の説明から、礼がこれまで果たしてきた役割を七項目にまとめてみる。

1、古代信仰の継承として

『儀礼』の中心は、祖先の祭祀である。現代に至る祖霊崇拜の習俗は少しずつ変化してきたが、その根柢は常に礼に求めなければならず、新たな解釈を必須とする。天地、鬼神に対する信仰と儀式も同様である。

2、祭祀儀典として

歴代王朝、清朝に至るまでの宮廷儀礼はすべて三礼をもとにしている。

3、生活規範として

庶民の礼式は朱子以降に発達した。日常喫飯の生活規範が事細かにいろいろな場面に応じて定められている。このような日常の礼は、それとは意識されぬまま現代人の生活習慣に反映されているものも多い。それが日本人の礼儀の起源ともなっている。

4、儒教の起源として

礼楽文化の復興をめざした孔子及び儒者の永遠の理想、社会変革の目標である。

5、律令の根拠として

律は刑罰をとまなう法、令は命令をとまなう行政法に当たり、上から下に発せられるものだが、律令の基本にある精神、律令の最終根拠は礼にある。後文の「日本の礼文化受容」で詳述する。

6、行政機構の濫觴として

『周礼』は、周代の官僚制度を詳しく説明している。実在したものではないが、それ以降の中国歴代王朝は、これに倣って制度設計をしている。形を変えて日本にも取り入れられている。

7、国家統合・革命思想として（尊皇攘夷、王莽新朝、孫文革命等）

中華であるかどうかは礼の有無による。そもそも周王朝は先の殷王朝に比べれば野蛮な国であった。周代以降、華夷の別が文明非文明の区別となり、皮肉なことに礼制国家を作った複数の異民族が華として中国を支配した。その意味では、礼は、民族や地域を超えた国家統合理論だとも言える。また、国家制度、行政の大本である礼は、その礼の解釈を変更することで革新となり、新たな礼を作ることと革命となる。それは実に二〇世紀初頭の辛亥革命まで続いた。最後の王朝の崩壊は、もちろん西洋文化の影響と武力による侵略が最大の原因だが、思想的には『礼記』『礼運』の大同思想が大きな役割を果たした。これについては「四、近現代中国と礼」で再び取り上げる。

三、日本の礼文化受容

日本は有史以来、国の根幹を揺るがすような外来文化の衝撃を二回、受けている。七世紀末から八世紀の唐文化と一九世紀中ごろの西洋文化である。前者は古代日本を誕生させ、後者は近代日本を再生した。その直接の影響力は前

者においては律令であり、後者においては国際法である。しかしその根本の精神をたどれば、前者においては礼であり、後者においてはキリスト教であったと思われる。いずれも国際社会に参画するためであり、参画はイコール国造りであった。前者において大和朝廷は天皇を唐天子に見立て、初めて律令制度による国家、日本という国を建国した。その意味では厳密に言ってまだ日本でもなく、有史時代でもなかった。後者において明治維新は、文明開化という名の西洋化を推し進めると同時に、王政復古という名のもとに新たな天皇制・国体を打ち立てた。

前後の間は実に一二〇〇年あまり隔たっているが、両者は、というより両者における日本人の対応はよく似ている。まず最先進国の文化を積極的に学び全面的にそれを受容しようとする努力、すべての分野で積極的に実現しようとする。新文化を自家葉籠中の物としたと感じた時点で、新文化の摂取を限定し、独自の文化の創造に進むが、それによって他文化を影響しようとは考えない。外来文化への対応が一二〇〇年を経ても変わらないとすれば、それは国際情勢の問題ではなく、日本文化のあり方だと断定してよいだろう。前者において、あれほどの労力と資金をかけ、ほとんど国情に合わない無理を押し進められた律令制度（その実施には都城の建設が不可欠であった）が、数世紀で「国風」に変わっていき、遣唐使もやがて廃止される。後者において、文明開化の急速な進展と殖産興業は日本を世界の列強、アジアの盟主に押し上げ、ついにその西洋列強と戦端を開くに至った。思えば日本は一度も他の国と対等の国際関係を結んだことがないのである。

1、日本の律令と礼制

日本の遣隋・遣唐使が中国から律令を持ち帰り、大宝令、飛鳥浄御原令が公布、施行されたことは、建国に匹敵する決断であった（飛鳥浄御原令により日本の国名が初めて確定されたともいわれる）。池田温は『大唐開元禮』の解説

の中で「礼は中国と交渉をもつ東アジア周辺諸国にとつても重大な関心の対象であった。具体的な外交儀礼や朝貢手続においてそれが必要とされたのみならず、後進諸国の国制の形成にとり礼の果す役割もおいおい自覚留意されてきたからである」⁽¹⁸⁾。つまり律令の採用は国際舞台へデビューするための必須条件であった。前述のとおり、律令は法律であり具体的な行政、刑罰を規定するが、それはあくまで礼制を維持するための手段である。翻っていえば礼制国家を實現していない「夷」が「華」に近づいたためには、まず手段である律令の採用が必要であった。池田温によれば「我が大宝・養老令の葬祭礼服紀条は、唐令ではなく唐礼によつたとされるから、七世紀末すでに為政者が唐礼を参酌していたことは疑いない。入唐留学生・下道朝臣（吉備）真備が帰朝に際し、龐大な「唐礼」百三十巻を朝廷に献上したのは天平七年（七三五）四月のことであつた」⁽¹⁹⁾。この吉備真備のもたらした『大唐開元禮』は、玄宗皇帝が当時における礼の集大成として編纂させたものである。先進国唐の国制に関わる最先端の経典をとまかくも持ち帰つた。それを本格的に受容するかどうかは国の命運をかけた決定事項である、もとよりそのために必要な知力財力は途方もなく大きい。唐王朝との国力、国土の差は歴然としている。しかも礼を維持する儒教の修得、振興が前提となる。伝統文化や信仰との兼ね合いもある。「国制の規定という面では、礼制も当然法制の令や式と密接な関連を有する」⁽²⁰⁾ことは大和朝廷もよく理解したのであろう。日本が律令制度を通じて礼制国家への変貌を企てた七世紀から八世紀半ばの史的変遷を次の略年表に示した。

六〇〇年	第一回遣隋使派遣
六〇三年	推古天皇、小墾田宮に遷る。冠位十二階制定
六〇四年	十七条憲法制定
六〇七年	第二回遣隋使（小野妹子等）を派遣

六〇八年	遣隋使（小野妹子等）帰国、隋使裴世清ら来日。高向玄理・僧旻・南淵請安ら隋へ留学（六四〇年帰国）
六三〇年	第一回遣唐使派遣。長安で太宗に謁見
六三二年	唐使高官・高表仁来日。「礼を争って」「朝命を宣はず」に帰国
六四〇年	惠雲ら唐留学僧、新羅の使いに随い帰国
六四五年	乙巳の変（大化の改新）。中大兄、皇太子となる。唐太宗、高句麗親征
六四七年	七色十三階の冠位制定（六四五年に冠位十九階制定）
六六〇年	百濟、新羅・唐の連合軍に滅ぼされる。
六六三年	白村江の戦い。唐・新羅連合軍に敗れる。
六六八年	天智天皇即位
六九〇年	飛鳥浄御原令公布
六七〇年	全国的に戸籍（庚午年籍）を造る。
六七一年	近江令公布
六七二年	壬申の乱。飛鳥浄御原宮に遷都
六九四年	藤原京に遷都
七〇一年	大宝元年。第七回遣唐使派遣（三〇年ぶり）。始めて国号「日本」を称す。これ以降、不臣の国として二〇年に一回の派遣を約す。
七一〇年	平城京に遷都
七一七年	養老の遣唐使、玄宗皇帝に謁見。吉備真備留学、儒家經典を学ぶ。
七三五年	天平の遣唐使帰還。吉備真備、礼典、曆、樂書、武器等を朝廷に献上（礼典は七三二年施行の『大唐開元礼』）。玄昉は仏教經典五千巻を将来
七五七年	養老律令（最後の律令法）編纂

2、日本に将来された「礼」

養老の遣唐使では、多くの典籍が将来された。大津透は『律令国家と隋唐文明』（岩波新書、二〇二〇年二月二十日）の中で「吉備真備は儒教を中心とする一般典籍が担当で、儒教の礼について体系的に書籍を収集した」といい、「具体的に儀式を実現しようとして、そのための器物も持ち帰ったという。真備は実際に孔子廟にも詣でている。

真備が将来した「礼」とは何か。日本では律令制という言葉を使うが、中国史ではあまり使わない。そもそも中国において、律令はその国制すべてを覆う法ではなかったからである。「礼」という家を基礎におく儒教的社会規範が、むしろ国制の基本的な部分を規定していたので、皇帝もまた儒教的な「礼」の秩序のなかにいたのである。皇帝の支配がおよぶところが「化」であり、その外を「化外」というが、その「化」の実体の一つが「礼」であろう。

律令は、「礼」の秩序を基礎に発達した法で、律は、皇帝の形成し維持する「礼」の秩序を侵害する者に対する処罰法として生まれ、令は、そうした「礼」の秩序を維持するための教化法として発達したとされる。……したがって日本は、「礼」は受容せず、原則として律令を「礼」から切り離し、それだけを国家を統治する技術として輸入したといえる。……中国の律令は、中国固有の民族的・伝統的色彩の濃い社会規範である『礼』とは別個のものとして存在し、主として公法的な規定でそもそも純粹な統治技術という側面があり、また王権のあり方を直接には規定しない、……日本律令は、必要最小限度の礼制（服紀による親等など）を新たに条文とし、律令だけで機能できるようにしたのである。⁴¹

しかし、もとより礼を切り離した律令は、技術的で表面的なものであり、あくまで礼制を受け入れるかどうかにかつた当時の文明化の基準を満たすものではなかった。吉備真備の帰朝によって、真の意味での礼制化、文明化が始まったとされる。その帰国後の改革の経緯は、明治維新の遣欧使節の帰国後と非常に似ている。

『日唐律令比較研究の新段階』2章 律令国家と仮寧制度——令と礼の継受をめぐって⁽²²⁾の丸山裕美子の着眼点はとても参考になる。仮寧令、つまり役人の休暇に関する規定の日唐令間の違いから、日本の令は本家の中国の令をどのように取捨選択、あるいは変更して受け入れたかの実態を説明しようとするものである。

……唐仮寧令は、『大唐開元礼』序例に一四条（北宋天聖令では一七条分）が要約収録されていることからもうかがえるように、礼制と密接な関係をもつ令である。……仮寧令全体を中国の礼制の側面から捉える必要がある。礼とは、中国の伝統的な社会規範であり、『大唐開元礼』に代表される唐の礼制は、……気候・風土・歴史・社会構造の異なる日本の古代社会がそのまま受け入れることは困難であることは自明である。しかし、七世紀以降の日本の古代国家が、文明化をはかるべく意識的に礼制を取り入れようとしていたこともまた事実である。そこには自ずと選択が働いており、受容した礼がある一方で、排除した礼もあった。

仮寧令に関していうと、中国の礼制のうち、祖先祭祀（吉礼）・冠礼（嘉礼）・婚礼（嘉礼）・私忌日（凶礼）の休暇を節仮と同様、日本令では意図的に排除している。喪礼（凶礼）も簡略化しての継受である。ここからは、中国の伝統的な社会規範としての「礼」を切り離して、官僚制に密接に関連する法としての「令」のみを導入した日本の古代国家の律令法継受の在り方を示しているといえよう。⁽²³⁾

同時期に将来された律令とその根本である礼を受容するに際して、当初からその区別を明確にして、言うなれば実用の観点から取捨選択をしていた事情がよく分かる。本論の「二、七、礼の役割と解釈」に列記した中で「3、生活規範として」「5、律令の根拠として」と「6、行政機構の濫觴として」が選択されたことになる。選ばれた礼と選ばれなかった礼について、七、八世紀の日本人はその違いをよく知っていた。混同したわけではなかったのである。

当時の日本人（といっても役人）にとって律令は必須の知識であったが、礼をどのように学んだのかは「学令」に明確に定められている。「学令」は、儒教の經典を学習するための大学、国学の運営を定めたものである。いわゆる五經の教学については、「経は、周易、尚書、周礼、儀礼、礼記、毛詩、春秋左氏伝を、それぞれ一經とすること。孝經、論語は全ての学者（習学者）の必修とすること」とあり、五經のうちの礼經は『周礼』『儀礼』『礼記』の三礼を独立させており、また「礼記、左伝を、それぞれ大經とすること」とあって、礼を最大重視したものとなっている。ただ、それがどの程度厳格に実施されたかどうかは分からない。五經以外に必須とされた短篇である『孝經』『論語』の学習が中心であったかもしれない。

前述のとおり、七世紀に唐王朝から律令が伝えられた時、律令の条々すべての根拠になり、律によって罰せられない人に社会的制裁を与える礼という規範の存在を日本人は当然、知っていたし、宮廷にはそれを学ぶ専門の役人がいた。礼は確かに日本人社会に入っているが、受け入れた当初から意図的に取捨選択を経ていた。選ばれた礼も、現代までに変遷を加え、礼に由来していることさえ忘れ去られているような規範として残存している。藤川正数は、現在日本で行われている「冠婚葬祭」の決まり、作法が中国の礼から変遷（簡素化）してきた経緯を述べている。「斬衰三年から緇麻三月までの五等の喪服制」が日本の「大宝令」では、唐の制度に準拠しながらも「最も重い一年から最も軽い七日までの五段階」に短縮され、現在では喪に服すること自体行われなくなったが、例えば年賀欠礼のあいさ

つ（喪中はがき）や忌引きの制度等に残っていると指摘している。また例えば日本の小中高やスポーツ試合の始めと終わりにお辞儀をするのを礼として行っているのは、「けじめをつける」とでもいいうべき礼の一つの機能の伝承だと指摘している。⁽²⁴⁾ また『日本葬制史』（吉川弘文館⁽²⁵⁾）は、葬送、埋葬に関する礼式が、仏教、儒教、神道の間で何度も変化を繰り返していること、むしろ近年、一九五〇、六〇年代の高度成長期に激変を経たとする調査を載せている。

筆者は「通俗化」を日本文化の特徴の一つだと考えているが、礼の変遷と取捨選択は、本来、庶民への普及を目指していないが、日本では庶民に普及しなかった礼は、ほとんど滅んでしまった。唯一の例外が皇室である。制度としての礼は、皇室の祭祀等の行事でしか知ることができない。面倒なことは皇室に預けてしまう文化だといえる。いうまでもなくその最大のものが万世一系の維持である。

3、礼と明治維新

明治維新が西洋文明による近代化であったと同時に、遠く大和朝廷の天皇親政復活（王政復古）であったことは注意を要する。日本は礼制を真面目に取り入れることはなかったが、天皇の周辺にはその名残が武家の時代を通じて残っていた。正確な継承はなかったかもしれないが、急場の用には立っただろう。明治新政府は、王政復古の翌年一八六八（明治元）年、太政大臣、左右大臣、参議の三職を任命し、神祇、内国、外国、陸海軍、会計、刑法、制度の七科の制を定めている。三年後の一八七一年には、右大臣岩倉具視を特命全權大使とする遣外使節団が米欧に出発（一八七三年五～九月帰国）、その成果として日本は、わずか二十年の間に西洋の政治制度を導入して憲法を發布し議會を開くに至るのである。

小倉紀蔵は、日本が朱子学を採用したのは江戸時代ではなく、明治維新だったと指摘しているが、確かに（宋代朱

子以降の) 礼制の基本である一君万民体制を打ち立てたのは、明治政府である。⁽²⁶⁾ 立憲君主制にすぐに移行できたのは、形骸化こそ否めないが、律令制度を導入し、まがりなりにもその前提としての礼の知識を持っていたからだろう。明治維新を金科玉条としたアジアの志士、知識人たちは、維新の近代化の半面しか見ていなかった。彼ら本国の維新は、まず王政の立て直しから始めなければならなかったのだ。中国の場合は王朝の主が異民族(満洲人)だったことが致命的であったとも思われるが、それでも礼による秩序の維持者は民族の違いを問わない。ちなみに明治維新では廃仏毀釈が行われた。近代化とは関係がない。地方によっては、葬祭儀礼に大きな変化を起し、それが現在に続いているという例は多い。

四、近現代中国と礼

清朝を崩壊に至らしめた要因はさまざまである。もちろん一九世紀中葉のアヘン戦争を端緒とする欧米勢力の東進は、いちばん見やすいところだが、実は清朝内部の革新をはかろうとして逆に王朝の命を縮める結果となった思潮があった。それは『礼記』の中から生まれた。「二、七、礼の役割と解釈」で述べた国家統合・革命思想としての礼である。この時は『礼記』『礼運』篇であった。主な箇所を抜粋する。

大道の行はるるや、天下を公(おおやけ)と為し、賢を選び能に与(くみ)し、信を講じ睦(ぼく)を修む。故に人は独(ひと)り其の親を親とせず、独り其の子を子とせず、老は終はる所有り、壮は用いる所有り、幼は長ずる所有り、鰥寡(かんか)・孤独・廢疾(はいしつ)の者をして、皆な養ふ所有らしむ。男は分有り、女は婦

(き) 有り。

貨(か)は其の地に棄てんことを惡(にく)むも、必ずしも己に藏(かく)さず、力はその身に出でざること
を惡むも、必ずしも己の為にせず。是の故に謀(はかりごと)は閉ぢて興らず、盜竊(とうせつ)乱賊(らんぞ
く)は作(おこ)らず。故に外戸(がいこ)を閉ぢず、是れを大同と謂ふ。

「礼運」は宋代から出自の疑われていた奇書であるが、『礼記』の中ではこの百年で最も読まれたものだろう。一番の特徴は大同世界である。大同世界の前の世界は小康世界である。問題は、儒教における理想の世界は当然、周公の時代より以前、堯舜禹三代の治世でなければならぬ。つまり過去にある。ところが「礼運」では理想の世界(大同世界)は将来にあり、現世は小康世界なのである。さらに刺激的なのは大同世界の形容である。「人は一人親のみを親とせず、一人子のみを子とせず」、つまり親子という特殊な関係が無くなっている。しかも、政治は「天下為公」で、「賢能」を選んで政治を任せる。親子の特別な関係をなくし、賢能を選んで政治を行うというのは、儒教の世界観では容認できないどころか、真逆である。「二、一」の「尊尊親親賢賢」から言えば、尊尊も親親もない賢賢だけの世界ということになる。

これを一番声高に言ったのは康有為と孫文である。康有為は清朝光緒帝のもとで短期間に進められた変法自強運動の中心人物。『礼記』(「礼運」)をもとに『大同書』を、『春秋公羊伝』をもとに『孔子改制考』を著し、その意味では体制側の変革者であった。「王朝が倒れても次の大同世界を目指せ、それは変革者孔子がかつて試みたことである」というのが、康有為と彼の周りに集まった先進的な儒者の考え方であった。国家体制としては立憲君主制を目指した。その後、革命家・孫文もこれを大々的に掲げて民主革命のスローガンとした。「大同世界」と「天下為公」である。奇

書であるといえ儒教経典の一つを根拠とした革命であるから、この民主革命もまた中国伝統文化の継承だと言えなくもない。そして小康世界から大同世界へ、あたかもマルクスの社会発展段階を先取りしたような世界観は、共產主義ともどこかに親和性があった。大同社会イコール共產社会という図式は実際、かなり浸透したのである。

とはいえ王朝崩壊後の中国は、辛亥革命、共產革命、社会主義国建設、文化大革命と、いずれも完膚なきまで伝統文化（礼教≡儒教）の批判と破壊を繰り返した。礼制を支えてきた（と見なされた）古い習慣や文物とそれらを守るうとする人物は何度も批判された。しかし、いくら破壊しても破壊し尽くせない伝統文化のこのしぶとさが、改革開放以降、中国共産党にやむを得ず路線の変更を迫ったのかもしれない。孔子を象徴に祭り上げた伝統文化の復興は、おそらくは再び世界に冠たる中国に復帰しようという「中国の夢」の根拠となっている。「一、五」で紹介した梁漱溟は、一〇〇年前に未来の世界文化は中国文化だと断言した人であるが、彼は次のように述べている。

中国人の採用してきた文化は、歴史的に見ても、孔子の考えをほとんど取り入れたことはなかった。いわゆる礼楽が興らなければ、孔子の人生に安住するべきがない。孔子の人生は何度も提唱されたことがあった。それらの残した糟粕のような形式と型通りの教訓が文化となつて、数千年を繋ぎとめてきた、そんなものでさえ、われわれにとつてはかけがえのない遺産である。²⁷

現状の孔子学院を先導とする伝統文化の復興は、まさに批判と破壊の後に残された「糟粕（かす）のような形式と型通りの教訓」を受け継ぐところから始まった。まるで数千年を改めて繋ぎとめるかのように。梁漱溟がこう述べたのは、中国の最後の王朝である清朝が倒れ、新たにできた共和国もウェスタンインパクトと軍閥の割拠によって衰退

しつづつあった一九二〇年代である。いわゆる進歩的中國知識人、例えば魯迅は、儒教のことを吃人礼教（人を食う礼教）と形容し伝統社会の打倒を叫んでいた。礼教は実際、それから数十年の間、何度も危殆の淵に臨んだが、中國が世界の強国になるに及んでここに再び必要になったようだ。近代に入って、西洋の学問、制度が伝えられ、文化的に完敗したと思つた中國人が、礼に培われた传统文化を懐かしみ、復活を願うことは、必然的に復古となり、反近代、反西洋になると思われていた。ところが、習近平総書記の発言や孔子学院の展開は、この動きが時代錯誤でも懐古趣味でもないことを、多くの中國人に教えている。

五、礼と法

前述の桃崎は、論じ残した問題として「特に、中国やその影響を受けた東アジア社会（もちろん日本を含む）において、社会規範は《礼》と《法》の二本柱で成立しており、《法》との関係を解き明かして初めて、《礼》の存在意義が明らかになる。」と述べている。⁽²⁸⁾ 同様に前掲の池田温は『大唐開元禮』の解説の中で「礼は儒家のイデオロギーに昇化されており、現実の支配体制を支える法家理論と常に結合運用され、旧中国政治の特質を形成してきた。」と述べている。⁽²⁹⁾

法治が十分機能している世界から考えれば、礼とは、法では決められない、決めてはいけないことだと言えるかもしれない。例えばモラルハザードと称される問題は、法の外にある。法の内にあれば犯罪だから、当然罰を受けるが、法の外にある問題をどう処理するのか。礼制の世界では、違法でなくとも非礼として社会的制裁を受けることになる。礼制の社会は、明らかに現代社会とはまったく異なる世界である。平等でない社会であり、不平等が良くないという

社会でもない。倫理の問題は、法律で定めてはいけないうし、定められるものでもない。法治社会は、本質的に人の内面の問題やそこから生ずる社会の矛盾を解消できない社会である。ただ、われわれは法治国家に生きている。法律を守ることに、法律を破らないことが、唯一の生活の基本であるとすれば、われわれの世界はずいぶん殺伐としているともいえるし、単純明快で面倒のない世界であろう。これもまた人類の知恵である。

中国において礼と法は、周王朝の時代から現代まで、対立概念として説かれ、また意識された。とりわけ儒家と法家の間には、春秋、戦国時代を通じて、先鋭な議論が闘わされた。ただ、礼楽文化を称された周王朝においても、礼と法とは二者択一ではなく、どちらかといえば相互補完的な関係にあった。司馬遷が述べた「それ礼は未然の前に禁じ、法は已然の後に施す³⁰⁾」は、まさに相互補完的な関係を言っている。ただ、儒家が説くのは礼のみである。刑罰を伴う法が統治行政において必要なことはもとより承知しているが、法をあえて提起しないのである。儒家は、人間の向上の面、積極的な面を示すことしかない。

先に説明したように礼の含む範囲は、現代では法とみなされるものを多く含んでいる。石川英昭は、「『礼』とは即ち、そのような諸都市国家における国家構成法的、行政法的、刑法的、さらには国際法的性格を色濃く有する規範でもある³¹⁾」と述べている。礼の対立概念は刑である。刑罰を伴わない法が、いわば礼であったと言える。

戦国時代、やがて天下を統一する秦は、法家を採用することで富国強兵をはかったとされる。それは秦帝国にも継続され、秦の法が天下の法になり、厳しく執行されたために、不平が高まり、秦帝国が短命に終わった理由の一つとなった。秦を倒した漢高祖の有名な「法三章のみ」と相俟って、それ以降、中国においては、礼と法が、礼を代表する既存の秩序と、法が代表する革新性との対立を象徴するようになったようである。呪縛といってもいい。現在の人治か法治かの議論にまで繋がっているからである。

前掲の石川は、「当時（漢代）の支配者層は、法家の法治主義を直接的には実施できず、従ってそれを他の思想をもって縁飾することが必要であると考えたのである。そのような思想として支配者層に援用されたのが、漢初は所謂黄老学であったし、武帝期以降は儒学であったと考えることができよう。その後の中国の社会秩序論が『法治』論で常に不可欠の要素とした礼法秩序論であったことは、ここから始まると考えることができよう」と述べている。⁽³²⁾

漢王朝崩壊後、晋代あたりから盛んとなった律令の編纂、制定の動きが、礼の編纂、制定と並行して進められ、唐代以降に定着し、日本にも影響する。どの王朝においても儒者は礼の擁護者として登場するが、法を執行するのままた儒者だった。儒教においては、刑罰を伴う法は、表立って議論すべきテーマではなかった。法の執行に関しては、行政官である儒者は常に、いわばやむを得ない仕事として行うのであって、それは、思想的にまたは倫理的に掘り下げべきものではなかった。つまり儒教の役割とは考えていなかったのである。

日本の場合は、律令と礼を導入して数世紀後には武家政権の時代に入り、礼はますます限定された世界の規範、いわば公家の有職故実の学問になっていった。儒教が再び影響力を持ち始めるのは江戸時代であるが、礼学が顕学になったとは聞いたことがない。儒といえは宋明儒学の理学であった。享保年間、オランダとともに長崎出島で交易を許されていた中国（当時は清国）から大量の漢籍がもたらされた。八代將軍吉宗が禁輸を緩めたことは知られているが、吉宗の興味は主に清国の律（刑法）であったという。获生徂徠を中心とする護園学派の儒者たちに明律研究をもとに現行の判例である清律を大量に入手、研究させていた。⁽³³⁾

六、むすび

中国共産党がなぜ伝統文化の復興にこだわるのか。それがなぜ中国の夢の実現になるのか。

中国が世界の中心であると、少なくとも中国人に信じられていた王朝時代において、華夷秩序の中心にあったのは「華」＝中国文化という信念であった。この華夷秩序は、礼制という国内外を問わないオリジナルな世界秩序で成り立っていたのである。

この華夷秩序が揺らぎ始めるのは一九世紀中葉、アヘン戦争の敗北からである。中国史上最初の在外常駐公使となつた郭嵩燾（一八一八～一八九二）が一八七六年、ロンドンに赴任する途中、書き残した一文に次の一節がある。³⁴

近年、英・法（フランス）・俄（ロシア）・美（アメリカ）・徳（ドイツ）の諸大国、角立して雄を称すに万国公法を創為（つく）り、信義を以て相ひ先んじ、尤も邦交の誼を重んず。情を致し礼を尽くし、質に其の文有ること、春秋の列国に視（くら）べて、殆ど遠（はる）かに之に勝る。

日本では明治九年のことである。清国の一外交官が『万国公法』（国際法）に接したときの感想である。欧米諸国を春秋時代中国の諸侯国になぞらえるのは、別に老大国風を気取っているわけではない。むしろ欧米諸国の英知を称賛しているのである。しかし、「信義を以て相ひ先んじ、尤も邦交の誼を重んず。情を致し礼を尽くし云々」は本来、礼儀の邦としての中華をこそ讃える文言であると考えたはずである。ただ、万国公法に接しても二もなく取り入れて

自分のものとした日本人とはちがひ、郭嵩濤はこれによって中国を変えようとは思わなかった。箱田恵子は、同じく中国清末の外交官であつた薛福成についてこう指摘している。

薛福成は、清朝の独立自主のためには、近代国際関係のなかにはいることが必要だと認識していた。だがそれは、清朝が勢力均衡の主体として国際政治に参加することによって追求されるものとされ、西欧的な概念や価値観を共有する必要性はここでは語られていない。(中略) いずれにせよ、薛福成は国内法の改革ではなく、積極的な対外政策を實行することで清朝を「公法内」に位置づけようとした。⁽⁵⁾

中国の外交はこの点でたぶん一度もぶれたことはない。例えば改革開放は自国の都合である。対外的な法律を中国の法律として作ればいいのであつて、他国の法律を中国に入れる必要はない。他の国と制度や価値観を共有する必要を感じたこともないだろう。

自由・民主、法の支配と人権について、アジア諸国やイスラーム圏、ロシアや中南米諸国に、その是非善悪を判断する解釈権はない。欧米が発明し普及し、ときに強制したからである。それがいいものであるかないかは、どう解釈されるかで決まる。日本がどこまでいっても、欧米ではこうだから、と自分で判断できないのは、そのためである。自由・民主、法の支配と人権を今のところ中国は多くの国と共有していないが、少なくとも「礼」の解釈権は中国の手中にある。

筆者は近年の中国共産党の伝統文化復興をめぐる対内外戦略を、実質的な礼制の復活と捉えている。中国が声高に「礼」を言い始めたなら、それは日本語の「礼」とは違うものであること、それだけは肝に銘じてほしい。

《注》

- (1) 日本語の礼儀に当たる中国語は「礼貌」。礼儀正しいは「有礼貌」
- (2) 藤川正数『礼の話——古典の現代的意義』明德出版、一九九三年九月二十日
- (3) 桃崎有一郎『礼とは何か——日本の文化と歴史の鍵』人文書院、二〇二〇年七月三十日
- (4) 内藤虎次郎『日本文化史研究』（弘文堂、大正十三年九月）所収「日本文化とは何ぞや（其一）」（大正十一年一月大阪朝日新聞）
- (5) 〈习近平中共中央总书记代表第一八届中央委员会向党九大做出的工作报告〉
- (6) 引用原文は「中国特色社会主义和中国梦深入人心、社会主义核心价值观和中华优秀传统文化广泛弘扬、群众性精神文明创建活动扎实开展。中国特色社会主义进入新时代、意味着近代以来久经磨难的中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃、迎来了实现中华民族伟大复兴的光明前景。」
- (7) 神戸市外国語大学ホームページ、秦兆雄教育研究活動報告
- (8) 秦兆雄〈浅谈日本吸纳孔子文武之道的历史与启示〉二〇一七年五月八日「中国孔子網（ネット）」掲載
- (9) 原文は「改革开放以来、中国政府在将工作重心转移到经济建设方面的同时，也重新评价并日益重视孔子所代表的中华民族传统文化的正能量及其象征意义。」
- (10) 「中華の優秀伝統文化」の三つの内容は中国語で次のように説明されている。「1、核心思想理念：中华民族和中国人民在修齐治平、尊时守位、知常达变、开物成务、建功立业过程中培育和形成的基本思想理念，如革故鼎新、与时俱进的思想；脚踏实地、实事求是的思想；惠民利民、安民富民的思想；道法自然、天人合一的思想等。2、中华传统美德：天下兴亡、匹夫有责的担当意识；精忠报国、振兴中华的爱国情怀；崇德向善、见贤思齐的社会风尚；孝悌忠信、礼义廉耻的荣辱观念。3、中华人文精神：如求同存异、和而不同的处世方法、文以载道……。」
- (11) 筆者は、二〇一八年六月二十九〜三十日梁漱溟乡村建设理论与当代乡村振兴国际学术研讨会に提出した論文《东西文化及其哲学》百年后的省思再论梁漱溟「孔家生活」真諦》の中で、近年、中国共产党が提起している伝統文化復興について、それが、ちょうど一〇〇年前の論点とどう違うのか、伝統文化をどう定義し、位置づけているのかについて、ささやかな問題提

起を行った。

- (12) 佐藤武敏『王国維の生涯と学問』（風間書房、二〇〇三年十一月）参照
- (13) 王国維「殷周制度論」『觀堂集林』二 中華書局、一九五九年六月初版
- (14) 近世以降の宗法は、周代の礼とは違い、宋代に朱熹を始めとする士大夫層が古代の礼を模して創作したものである。科挙制度下の士大夫は、子弟が続いて科挙に受からないと一族の繁栄を保障されない。子弟のために良好な教育環境を作り出すには親類同士の結束と互助が第一であると考えた彼らは、何代か前を仮の祖として同族を組織化していった。南の広東省、福建省では今もこれを宗法といい、族譜（系図）を残している。周公の礼とは似て非なるものである。井上徹著『中国の宗族と国家の礼制』（研文出版、二〇〇〇年）参照
- (15) 『上代支那正楽考 孔子の音楽論』東洋文庫、二〇〇八年五月十六日
- (16) 下見隆雄『礼記』明德出版、昭和四十八年五月二十日
- (17) 司馬遷は『史記』の中で、魯の国では、司馬遷が訪れた当時でも小さい子が礼の勉強をしていたと書いている。
- (18) 古典研究会『大唐開元禮』（汲古書院、二〇〇四年二月一日）解説（池田温）
- (19) 同上
- (20) 同上
- (21) 大津透『律令国家と隋唐文明』（岩波新書、二〇二〇年二月二十日）第七章 吉備真備と『礼』中、『礼』による文明化」
一三七ページ
- (22) 『日唐律令比較研究の新段階』大津透編、山川出版社、二〇〇八年十月二十五日
- (23) 同上二四三、一四四ページ
- (24) 藤川正数『礼の話——古典の現代的意義』明德出版、一九九三年九月二十日。一〇ページ
- (25) 『日本葬制史』勝田至編、吉川弘文館、二〇一二年五月二十日
- (26) 『朱子学化する日本近代』藤原書店、二〇一二年五月三十日
- (27) 『東西文化とその哲学』（梁漱溟著、長谷部茂訳、農山漁村文化協会、二〇〇〇年三月）一八〇ページ

- (28) 桃崎有一郎『礼とは何か——日本の文化と歴史の鍵』(人文書院、二〇二〇年七月三十日) エピローグ
- (29) 古典研究会『大唐開元禮』解説(池田温) 汲古書院、二〇〇四年二月一日
- (30) 「夫礼禁未然之前、法施已然之後」(「史記」太史公自序)
- (31) 石川英昭『中国古代礼法思想の研究』(創文社、二〇〇三年一月)
- (32) 同上六九ページ
- (33) 大庭脩『江戸時代における 中国文化受容の研究』同朋舎出版 一九八六年十月一日
- (34) 岡本隆司・箱田恵子・青山治世『出使日記の時代』(名古屋大学出版会、二〇一四年八月二十日) 五〇ページ
- (35) 歴史に学ぶ現代の諸課題「東アジアにおける国際法の受容——清朝の「万国公法」受容の特徴と現代中国——」宮城教育大学、箱田恵子

参考文献

- 下見隆雄『礼記』明德出版、昭和一九七三年五月二十日
- 蔣伯潜『十三経概論』上海古籍出版社、一九八三年四月
- 大庭脩『江戸時代における 中国文化受容の研究』同朋舎出版 一九八六年十月一日
- 『断句十三経経文』台湾開明書店、一九九一年三月
- 藤川正数『礼の話——古典の現代的意義』明德出版、一九九三年九月二十日
- 小島毅『中国近世における礼の言説』東京大学出版会、一九九六年六月二十日
- 『東西文化とその哲学』梁漱溟著、長谷部茂訳、農山漁村文化協会、二〇〇〇年三月
- 『中国の礼制と礼学』小南一郎編、朋友書店、二〇〇一年十月三十日
- 佐藤武敏『王国維の生涯と学問』風間書房、二〇〇三年
- 古典研究会『大唐開元禮』解説(池田温) 汲古書院、二〇〇四年二月一日

- 江文也『上代支那正樂考 孔子の音楽論』東洋文庫、二〇〇八年五月十六日
- 『日唐律令比較研究の新段階』大津透編、山川出版社、二〇〇八年十月二十五日
- 小倉紀藏『朱子学化する日本近代』藤原書店、二〇一二年五月三十日
- 岡本隆司・箱田恵子・青山治世『出使日記の時代』名古屋大学出版会、二〇一四年八月二十日
- 細谷恵志『朱子家礼』明德出版社、二〇一四年十月八日
- 『東アジアの礼の儀式と支配構造』古瀬奈津子編、吉川弘文館、二〇一六年二月二十六日
- 『宗教と儀礼の東アジア』原田正俊編、勉誠出版、二〇一七年三月一日
- 馮爾康『中国の宗族と祖先祭祀』小林義廣訳、風響社、二〇一七年七月二十日
- 『中國出土資料の多角的研究』谷中信一編、汲古書院、二〇一八年三月二十二日
- 陳斌『周礼与「家天下」的王制』中国人民大学出版社、二〇一九年一月一日
- 彭林『中国古代礼儀文明』華品文創出版、二〇一九年二月一日
- 佐野真人『古代天皇祭祀・儀礼の史的研究』思文閣、二〇一九年十月十日
- 劉潤和『経明国正』三聯書店、二〇二〇
- 鈴木靖民『古代の日本と東アジア』勉誠出版、二〇二〇年七月十五日
- 桃崎有一郎『礼とは何か——日本の文化と歴史の鍵』人文書院、二〇二〇年七月三十日
- 久野昭『葬送の倫理』紀伊國屋新書、二〇一八年五月十八日

(原稿受付 二〇二〇年十月二十八日)