

# 『春鑑抄』における「礼」について

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第73号抜刷

2020年8月

## 『春鑑抄』における「礼」について

田 畑 真 美

### 一、問題の所在

儒教の教説において「礼」がその中核となることは言うまでもないが、「礼」を巡る問いを探究することは、人間が人間として存するとはどういうことか、及び人間としてふさわしくあるためには何をなすべきかを考える重要な契機となりうる。実際、人間存在と禽獣とを分かち、人間の人間たるありようが議論される場合には、「礼」の有無がその根拠となることが多い。<sup>1)</sup> 本稿では、近世初期の儒学者、林羅山(1583-1657)の『春鑑抄』を主たる素材として、「礼」について考察する。人間存在における「礼」の意義を羅山がどのように捉えていたかを通して、「礼」の内実の一端を明らかにすることを目的とする。

なお『春鑑抄』は、「五常」すなわち「仁義礼智信」についての概念を『論語』や『孟子』等の経書を踏まえながら概説したものである。それはいわば啓蒙書のようなものであり、説明も非常に明快で、分かり易い例を引く等、著述に際して羅山は工夫をこらしている。<sup>2)</sup> 以上から、考察上留意すべきこととして、まず「礼」を「仁義礼智信」といった「五常」の中で考えるべきであることが挙げられる。換言すれば、「礼」を「五常」の他の概念との関わり方に留意して捉えるべきであるということである。もとより、「五常」は「天ノ与フルトコロ」であって、「天理」として「天」からすべての人間存在に生来付与されたものである。羅山によれば、聖人がそれを「天地ノ道ニウケテ、五常ヲシナジナニ分ケテ」人に教えたのである。<sup>3)</sup> 「天理自然の性」の位相であれ、教えとして明確化・整理された位相であれ、いずれにしろ、「五常」は総合的に人間存在を人間存在として相応しくさせているものであると言える。本稿では主に「礼」を取り上げるが、この総体としての天与の理という観点を踏まえながら、考察することとする。

またさらに、その説き方に着目すれば、経書を踏まえた説明でありながら、羅山がそれに実践性を持たせようとしている点が浮かび上がる。「礼」は特に、『礼記』からの抜粋によって多くの説明がなされている。『礼記』に説かれる細々した「礼」は、厳密には士大夫階級の行動を規定するものであり、時代や場所、社会構造や社会的背景が異なる日本において実践することは一見、不可能かつ無意味であるように考えられる。しかし羅山の意図は、その細々とした「礼」を完璧に行うことにはない。あくまでそれは具体例として挙げてあるのであって、その具体相から読み取ることが可能な「礼」の理念を伝えること、ならびにその理念が抽象的な次元にとどまるものではなく、日常の生において表れていることを示すことにあったのではないかと考えられる。

先取りすれば、羅山は「礼」について「礼ハ天理ノ節文、人事ノ義規則」<sup>4)</sup>と述べ、朱子学的な解釈に基づきながら、人間の生、ひいては人間が住むこの世界の隅々にまで遍く表れているものとして「礼」を説明する。「礼」によってこそ、存在の全てが秩序づけられるというのである。この文言が「礼」の項目の締めくくりにあることも合わせて考えると、羅山があくまで「礼」を観念的な部分、あるいはもう一方の極の具象的な部分のいずれにも偏ることなく、位置付けようとしていたことが分かる。そしてこの際、「敬」という概念が「礼」の内実を捉える有効な手掛かりとなる。つまり「敬」が「礼」の観念的・具象的側面、及び「礼」を実践する際の人間の内と外の問題を解く際に、鍵となる。

以下、これらの観点を踏まえながら、羅山の捉える「礼」の輪郭を描き出すことを試みる。

## 二、「敬」—「序」との関連で—

羅山は、「五経大全跋」において「三百三千元是只一箇敬而已矣 敬者一心之主宰而萬事之根本也 筆之於書者禮記是也」<sup>5)</sup>と述べている。「礼」は「礼儀三百威儀三千」(『中庸』)とあるように、数多くあり、人間の生のありとあらゆることを規定するものである。しかしそれは畢竟、「敬」につきるといのである。細々と『礼記』には「礼」の細目が挙げられているけれども、それらを一つにまとめているのは「敬」にほかならないと言うのである。

ここで羅山は「敬」について「一心之主宰」で全ての根本であると説明するだけで、そもそも「敬」とは何かについては説明していない。加えて、この説明の仕方の背景には、朱子学的な「敬」の解釈が控えていると想像できる。これらを踏まえると、この箇所のみからの「敬」の把握には慎重を要するが、さしあたりおさえておくべきことは、「敬」が「礼」を理解する際の中心概念になり得るといことである。もっと言えば、「礼」の主体は人間存在であるが、その人間存在の主体性を司るのが「心」である。その「心」を統制するのが「敬」であるとすれば、「礼」は畢竟「敬」であるというとき、「礼」を具現する人間の主体性にこそ焦点が当てられているように推察しうる。つまり、人間がどのようなふうであろうとすべきかということが問題になるということである。

それでは『春鑑抄』では、「敬」はどのように説明されているだろうか。まず「敬」は、「礼」の項目の冒頭で、「序」としての「礼」と関係づけながら言及されている。「礼」が「序」であるということについて、羅山は次のように述べる。

程子ノ曰、「礼只是一箇序」ト云タゾ。「礼ハ序ノ一字ゾ」ト云フ心ゾ。「序」ト云ハ、次第トイフ心ゾ。礼ト云モノハ、「尊卑有序」,「長幼有序」ゾ。(『春鑑抄』 p.131)

「序」とは順序・序列という意味であるが、それが具体的に尊卑と長幼で説明されている。

まず前者は「尊ハ位ノタカキヲ云フ。卑ハ位ノ低キヲ云フ」(同)ということであり、君臣の間の区別である。尊卑が身につける衣裳や使う車の飾りや、座る場所などに至るまで、混乱せず、截然と区別されていることを「礼」というのである。なおその区別が重要なのは、「ソノ差別ガナクバ、国」が治まらないからである。しかも、この区別の徹底は上の者から下の者への一方的な強制ではない。「君臣ノワカチモナクンバ、臣下トシテ君ヲナイガシロニシ、君モ臣ヲ使フニ礼義ガナクンバ、国ハ治マルマイゾ」(同p.132)とあるように、区別の保持は、その人間関係を形成する双方に求められている。注意したいのは、上から下への「礼義」である。上が上に相応しくあるとは、ただ上が下の者に犯されることなく上として尊重されるということだけではなく、上下の区別を踏まえながらも、上が下を下として然るべく尊重するということなのである。換言すれば、上にあるからこそ、下を尊重しなければならないのである。この「礼」の相互性とも言える問題については後で詳述するが、ともあれ、上は上に相応しく、下は下に相応しくあり、混乱なく各の所を得ている状態にさせるのが「礼」であり、この人間関係の調和が、ひいては国の統治、天下の安定につながるとされているのである。つまり、「礼」は人間存在が形成する様々な関係にあるべきかたちに整えていくものなのである。

翻れば、羅山は冒頭で「礼」の目的を「上下ノ次第ヲ分テ、礼義・法度ト云フコトハ定メテ、人ノ情ヲ治メラレタゾ」(同p.131)<sup>6)</sup>としていた。そこから「序」が出て来たわけだが、「礼」が尊卑や高低や上下の「次第」を截然と分けることが、人間の内面、すなわち「心」を統制することになるといったこの論理が、ここでは重要となる。「序」の根拠が、「天の道」といった所与の、存在の一切を統べる原理に求められ、それが、人間存在にも適用されているのである。「天の道」に根拠があるからこそ、それは揺るぎない原理として人間に適用され、人間の心をうまく統制するものにもなり得るのである。

そもそもここは、有名な「上下定分の理」の根拠となる言説が展開している箇所でもある。「天ハ尊ク地ハ卑シ。天ハタカク地ハ低シ。上下差別アルゴトク、人ニモ又君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ」(同p.131)というのは、羅山がここで引用する『礼記』礼運篇中の「承天之道」の解釈である。「天之道」を受けて「上下の次第」が分けられ、「礼義・法度」が定められたわけである。君臣上下の順序は、天地自然の秩序が天が天として、地が地としての位置にあり各の役割を果たしていることによって保たれていることと同様、揺るぎない不動のものとして人間社会の秩序を保っているのである。むろん、それを実践するのは「情」を持つ人間存在である。君であり臣である一人一人の存在が、各の「情」によってその秩序を具現するのである。

そしてこのことは、もう一つの「序」、「長幼」についてもあてはまる。「君臣」の序は貴賤を根拠にする順序であったが、「長幼」は「老イタル人ト若キ人ノ差別・次第ガアリテ、老タルハ上ニ居、若キハ下モニル」(同)といった、年齢による上下の順序であった。この長幼の「序」の補足説明の所で、やっと「敬」の概念が登場する。

又曰、「燕毛所以序齒也ト云テ、酒宴ナド二人ノ髮ノ色ヲ見テ、白キヲ上ニアグル事ハ、トシノヨハヒヲ次第シテ、老タルヲ敬フ故也ト云心ゾ。礼ハ敬フユヘデアアルゾト云心ゾ。

(同p.132)

というように、「敬」は年を取った者を「敬フ」という意味であった。注目すべきは、それに続けて「礼ハ敬フユヘ」であるとしている点である。敬っているからこそ、そうした振る舞いをする、すなわち、「敬」は例えば年上の者を上座に上げるといった具体的作法としての「礼」によって表されるというのである。「礼」と「敬」の関係について、羅山はさらに次のように言う。

「礼ハ敬ナリ」ト云テ、礼ト云字ハ、敬ト云字ノ心ゾ。故ニ曲礼ニ、「毋不敬」ト云ゾ。朱文公ハ、「礼之本ハ、在于敬」ト云タホドニ、敬ヲ礼ト云ゾ。ゲニモ君ヲ君トシ、父ヲ父トスルハ、敬デアアルゾ。(同)

ここで羅山は、『礼記』第一「曲礼 上」と朱熹の考えに即して<sup>7)</sup>、「礼」は「敬フ」ことであると言い切る。「敬フ」とはどういうことなのか。君を君とし、父を父とすることであると羅山は言う。つまり羅山は、「敬フ」とは君を臣下としてではなく君にほかならない者として取り扱い、父を子としてではなく父にほかならない者として取り扱い、その取り扱いを取り違えることなく適切に行うことであると考えている。

またここで、君と父の例が並置されていることから、「敬フ」の説明は年上を敬うという特定の場にもあてはまるわけではないことも明らかである。「礼」が「敬」であるという時の「敬」は、さしあたり、対峙する存在全てを各に相応しいように尊重するということであると言える。このことをもう少し確認してみよう。

サキニ云トコロノ程氏ガ「礼ハ、只是一箇序」ト云ハ、事ニツイテ云ゾ。朱文公ガ「礼之本、在敬」ト云ハ、心ニツイテ云ゾ。心ニ敬コトガナクンバ、君ヲ尊ビ老タルヲ敬フ差別モアルマヒゾ。敬ニヨリテ物ニ次第ガアルゾ。畢竟同ジ心ゾ。(同)

ここで羅山は、「礼」が「序」であるというときは「事」について言う場合であり、「敬」というときは「心」についてであると言う。「事」とは具体的に外に表れるありようのことである。たとえば位によって差別化する車や衣裳、座る位置の違いなどである。「心」はその順序や区別を行う時の内面のあり方である。この二つは表裏一体であるが、特に重視すべきなのは「心」である。というのは、「敬フ」からこそ、表に順序や区別を適切に表すことができるからである。内の「敬」と外の「序」は相対しているが、内の「敬」がなければ外の「序」が成り立たない

のである。したがって、「序」も現実を区分けする点で現象としては重要であるが、「礼」の本質的部分は「敬フ」ことであると言うことができよう。

さらにここでもう一つ注意したいのは、「心に敬コトガナクンバ、君ヲ尊ビ老タルヲ敬フ差別モアルマイゾ」というときの二つの「敬」の違いである。まず心に相手に対する敬いの心があることによって、そこから具体的に君に対しては尊ぶ、年老いた者には敬うという態度が生じる。とすれば、この二つの「敬」は厳密には位相が異なる。後者の「敬」が特に年老いた者に対して特化した態度であり、君を尊ぶことに対応したものであるのに対し、前者はそれらの態度がそもそも生じるころの基としての「敬」である。あらゆる存在を各にふさわしく「敬」おうとするありようが「礼」の本質として、主体たる人間の「心」に存する。それが前者の「敬」であるとすれば、後者はそれをもとに具体相の上に「区別」という形であらわれる「敬」である。このように、両者の「敬」は厳密に区別することができる。

しかしそれらは、あくまで緊密に関連している。それはさきの、「事」と「心」、「外」と「内」との対比とも重なる問題である。「敬」うことを源としてそれが「序」の形に具現化する。「序」は君を君として、父を父として「敬」う形態である。君の場合はことさら尊卑という「序」の物差しの上で「尊」ぶありようを表し、父もしくは老いたる者の場合は年齢という物差しの上で「敬」うありようを表すのである。「事」と「心」、「外」と「内」が対応しているように、二つの位相の「敬」も対応しているのである。

ところで羅山は「礼トハ、根本ハ心ニ敬フヲ云フ。心ニ敬フニヨリテ、万事ニツイテ、躰ト云フモノガアルゾ」（同p.138）と述べているが、「敬フ」ことに基づいて人間の生のあらゆる事柄における「躰」があるということである。「躰」とは、行為の仕方、方法、あり方である。<sup>8)</sup>この文からも、内なる、根本としての「敬」と、それに即した方法やあり方があると羅山が考えていることが分かる。そのあり方は、「序」、順序を付け、差別化することであるとさしあたりは言える。

それでは、その具体相はどのように語られるのか。羅山は「礼義三百、威儀三千」の細々した「威儀三千」について、『礼記』曲礼上第一から適宜抜き出して列挙している。<sup>9)</sup>そのありようがすべて「敬」に根差したもので、言い換えれば「敬」が表に表されたものである。一通りの列挙の後で、羅山が「已上ミナ礼義・躰ト云フモノゾ。カヤウナル礼ガ、曲礼トマフス礼記ノハジメノ篇ノウチニハ、イカホドモアルゾ。上ニカフ云タル処ノ事ハ、礼ノ目ニ見ヘテ事ニアラハレタル事ヲ云タゾ」（同p.138）と述べることから、このことは明白である。「目ニ見ヘテ事ニアラハレ」ることで、「礼」はその意味を持つ。<sup>10)</sup>「礼儀三百、威儀三千」は原則、その全てが人の営為にかかわるものであった。「目ニ見ヘ」、「事ニアラハレ」ることはつまり、対峙している存在にそれがそのように受け取られるということである。だからこそ、目上の人との会食における食事作法などを始めとして、衣類を整える事など、事細かに守るべきことが決められ

ている。<sup>11)</sup>たとえばだらしない服装は、相手をないがしろにすることにもなるし、食事の場面での無作法は、相手に不快を感じさせる。いずれも相手を尊重していないことになる。自らが、対峙する存在を尊重しているもしくは大事にしているといった、「敬フ」内面が相手にしかるべく伝わること、それが重要な点であった。

むしろそれは、見えている部分のみを取り繕うことでそうみせかければいいというわけではない。「敬フ」気持ちは、まず先だって内から湧出してくるものでなければならぬのである。

羅山は先の引用のすぐ後に、内と外の例を出している。

論語ニ、「礼云、礼云。玉帛云乎哉」ト云ハ、礼ハ敬フガ本デアルゾ。アナガチニ御礼ニマイルトキニ、玉ヤ帛ヤ或ハ金銀ノツレヲ持チテユクヲ、礼トハ云フマイゾ。ソレハ心ニ敬フト云ノシルシニ、玉帛・金銀ヲ持チテユクゾ。マタ玉帛・金銀等、ソレゾレニ応ジテ土産ヲ持チテユカヌモ、ムカヒヲ軽シムルニナルホドニ、サモナフテハ敬ノ心ガアラハレヌゾ。(同)<sup>12)</sup>

人を訪問するときになにがしかのものを持っていくのは、その人に対する敬意の表れであるという。ただその時に、人に会うからと無闇に高価な物を持っていけばいいわけではない。「ソレゾレニ応ジテ」持っていくことで、相手に相応の敬意を表すことができるのである。それに過不及があってはならない。持っていく土産の高価さが重要なのではなく、相応の土産を持っていくことそのものがその人に対する敬意の表れなのである。そこが逆転してはいけない。「マゾ礼ハウヤマフガ本デアル」(同)からである。

ここからも、「礼」とは人に対する「敬」がもとであり、それを適切に外に表し、内外が相応じていることが重要であるという羅山の考えが読み取れる。翻れば「礼」はそもそも「理」であり、その点で過不及なく表れるべきものである<sup>13)</sup>。羅山は、貧者や年老いた者が無理をせず、相応に礼を行うことを例に出し、「礼ニハ似合々々ノ事ガアル」(同p.137)<sup>14)</sup>とも言うが、「礼」とはそれを行う者、受け取る者双方にとって相応する適切さ、過不及無さが求められるものなのである。加えて、その過不及無さを適切に判断するのに「智」も必要となる。この点からは、「礼」が「五常」の他の概念と連動して機能すべきものであることも明らかとなる。「礼」は「五常」の一として他の概念とともに有機的に働くゆえに、「天理」たりうるのである。相手や時・所・位に応じて「序」を具体的に表現するというのは、つまり「理」としての「礼」が「理」としてのありようを妨げられることなく表されることにほかならないのである。

以上の考察から、「礼」における「敬」と「序」の関係が明らかになってきた。しかし、ここにもう一つ考えるべきことがある。上の箇所引用で、羅山は「躩」について「躩ト云モ兎角人ヲサキダテ、己ヲノチニスルガ躩也」(同)と述べている。そして実は、この「躩」の礼

として、玉帛や土産を持っていく先の例が挙げられていた。ここで羅山は、「敬フ」ことの表し方を「人ヲサキダテ、己ヲノチニスル」ことであると言う。先取りすればこれは「讓」ということであるが、この「讓」というありようを見ることで、「敬」と「敬」に相応する振る舞いのあり方について一層明らかになると考えられる。「讓」とはどういうことか。「讓」と「序」はどのように関連するのだろうか。そこで次章では、「讓」の観点から「敬」を考察することとする。

### 三、「讓」

羅山が「讓」をどのように理解しているかは、『孟子』公孫丑上の「四端の心」の箇所の解釈をみると明白である。

孟子ニ「辞讓ノ心、礼之端也」と云ハ、斟酌シテ、「ナニガ我等ハサヤウデハアランゾ」ト云フ心ゾ。「讓」トハ、ユヅルトヨムゾ。「イヤ、コレハソナタノナサル、処ヂヤ」ナド、云テ、ヨキ事ヲ人ニユヅルゾ。タトヘバ、盃ヲイダシテ、「ヒトツ、コシメセ」ト云ンニ、「イヤ、ナニガ、我ハクダサル、処デハナヒ。マツソナタニ參レヨ」ト云ヤウナ心ヲ、「辞讓ノ心」ト云ゾ。サヤウニ、モノゴトニ斟酌ノ心ノアルハ、礼ノ端デアルゾ。コレハタトヘデコソアレ、諸事ニツキテ加様ニ心得テ、人ヲ先ダテ、ワレヲ後ニスルヲ、礼ト云ゾ。(同 pp.138-139)

「讓」とは端的には「人ヲ先ダテ、ワレヲ後ニスル」ことであるが、注意したいことがいくつかある。まずそれは、ただ順番においてのみ相手を先だてることではないことである。例に挙げられた盃のやりとりのように、「ヨキ事ヲ人ニユヅル」といった、相手に先に良いもの、益を与えるということである。相手を尊重し、大切に思うからこそ、良きものを先に与えたいというのである。ここでは、自分の利益ばかりを主張しないという考え方が浮かび上がる。つまりそれは、自己中心的に振る舞わないということでもある。より積極的に言えば、自分の利益よりも相手にとって良いことを先に考えるということでもある。とすると、相手に讓るとは、「理」の発現を妨げる自己中心的な「人欲」を周到におさえた行為であるとも言える。まさに、「心」が「治」まった状態なのである。「人欲」が抑えられた、「理」に沿った状態においてこそ、真に相手を敬う、すなわち大事にし、尊重することができるのである。

さらに、挙げてある例は読み手にもわかりやすいように盃のやりとりとなっているが、羅山はここで読み取れる「斟酌ノ心」を諸事において働かせることを強調している。特別な時のみというのではなく、諸事すなわち他者と対峙するあらゆる場面において相手を立て、讓ることが、ここでは主張されているのである。



以上から、次のことが導き出される。挙げてあった盃の例は、特に身分の上下や尊卑に関わらない例であると考えられる。君臣父子の区別もさることながら、自分が関わる他者一般に対して「譲」る心で接することが示されている。そしてその場面は、日常のあらゆる所に見出されるべきものであった。つまり「譲る」とは、他者と関わるありとあらゆる場における、他者一般に対する敬意の念なのである。

このこと、特に「譲る」が他者一般に対するものであることを、羅山が引用する『史記』周本紀の例で補強してみよう。虞と芮という二つの国の君主が地境を争い、聖人の誉れ高き文王に裁いてもらおうと、周の国に来た。すると、周の国の民が何やら田の中で争っている。その様子をうかがうと、実は利益を争っていたのではないことが判明する。羅山は次のように描写する。

ソノアタリノ民ドモガ、ナニヤラン、田ノ中ニテモノヲ争フホドニ、立ち寄りテ聞カレタレバ、「コノ田ノ畔ハソナタノヂヤ。コチノデハナヒ」ト云ゾ。マタアナタノモノハ、「イヤイヤ、コノ畔ハソナタノニテコソアレ。コチノデハナイ」ト云テ、互ニユヅリアフタゾ。此事ヲ両国ノ民ガ聞カレテ、「ア、サテ、聖人文王ノ治メラル、処ハ、民百姓マデ、カヤウニ結構ニシテ畔ヲユヅルニ、ワレワレハ一国ノ主トシテ、サカヒメヲアラソフコトハ、比興ナコトカナ」ト思ヒテ、「イヤイヤ、文王ノ前ニ出デ、決スルマデモナイ」ト云テ、ソコヨリタチ帰、アラソヒヲヤメラレタゾ。(同p.139)

ここで注目すべきことは、対等であろうと考えられる農民同士が相互に利益を譲り合っているということである。つまり「譲る」とは、上下のみならず対等な関係においても行われるべきものであり、自分が相対する他者に対して行われることなのである。それを羅山は、「加様ナル事ヲ礼讓ト云」(同)うと説明する。

さらにもう一つ気をつけたいことは、このエピソードで、二つの国の君主が「比興ナコト」として、自分達が譲り合うどころか自分の利益を主張しあった行為を反省していることである。<sup>15)</sup>つまり自分達の振る舞いはくだらなく、下劣であると気付いたのである。その反省は、身分を十分踏まえてのものであったと言える。農民ですら「譲る」行為が自然に身についている。いわんや国を治める者として当然できているべきことが、自分達にはできていないという反省である。それは、自らの君主としての資質そのものと向き合うことをも意味する。「礼讓」を実践できるか否かは、君主たり得るか否かということでもあるのである。むろん『史記』のエピソードそのものは文王の教化の素晴らしさを示すこと、すなわち聖人たる文王の業績を顕彰することに力点を置いている。「譲る」行為を身に付けた文王が治める国だからこそ、そこに住む住民もまた下々までその教化を受けている。君臣の統治系統のみならず、下々までが譲り

合い、「礼」を實踐する国は、平和に統治されている。力点は農民が「礼」を行ったことにあるというよりは、文王の教化とそれによる国家の統治にある。そしてもとより、ここでこのエピソードを引用してそれを「礼讓」として説明し、続くところで『論語』「里仁」篇の箇所等を引いて「礼讓」こそ国の統治に不可欠である<sup>16)</sup>と、論理を展開していく羅山の意図も、実のところ上の者に対して「礼讓」の大切さを説くことであつたと考えるのが当然の筋であろう。

ただ、ここであえて、改めて出てきた「礼讓」について厳密に意味を確認しておく、羅山は「礼讓ヲモッテ上下・君臣ノ義ヲ分カチ、人ヲ先ダテ己を後ニスル」(同p.139)と述べる。前半の「上下・君臣ノ義」の区別をすることが「礼」にあたり、後半の人を先にし、自分を後にするのが「讓」にあたりと言える。さらに「礼」は上下・君臣の区別をすることから、先に見た「序」

と同義であると考えられる。とすると「礼」=「序」となるが、それならば、「讓」は「礼」ではないのか。一見整合性がないように見えるが、次のように考えれば、上手く説明することができる。つまり、ここの「礼」と「讓」はいずれも広い概念としての「礼」の内容である。「礼」には「区別」することと譲り合うことの二側面があり、そのいずれもが他者を「敬」うこと、他者存在を尊重し大事にすることとしては根底を同じくしている。一方、「礼讓」というときの「礼」はいわば狭い概念で、特に君臣上下の順序を付けるときに言うのである。したがって、いずれも広い概念としての「礼」に包摂されていく。

加えて、次のような見方もできる。「讓」とは相手を先にし、自分を後にすることであるから、ここで他者との間で先後という形で順番が発生している。相手を自分と比べ、相手を尊重するという操作のもと、相手と自分との間を区別し、順番をつけているのである。そういう形で相手を敬っているのである。こう考えれば、「讓」も「序」の一形態であるとも考えることもできる。ともあれ、「礼」もしくは「礼讓」は、「敬」うことに帰着するのである。

ところで話はずれるが、先に引用した『史記』のエピソードと絡めて、この章の最後に教化の話をしておく。先にも述べたように、羅山の力点は君臣の秩序の統制と国の統治にある。しかしそれは上にいる者のみ、もしくは下にいる者のみに求められるありようではない。「教化」の話ともつながるが、「礼」が実践された際の相互性に、ここで改めて着目したい。統治の話の所で、羅山は次のように述べる。

又曰、「君使臣以礼、臣事君以忠」ト云テ、君タル人ガ臣下ヲ使フニ、礼義・法度ヲ正シテ使ヘバ、臣下モマタ君ニ忠節ヲツクスモノゾ。又曰、「齊之以礼、有恥且格」ト云テ、国ヲ治ムルニハ、礼義・法度ヲ以テシテ、尊卑ノ差別、長幼ノ次第ヲ分チ、賢人ヲタツトミ、小人ヲ退ケテコソ、国ハ治マルモノゾ。サアレバ、国民モミナ恥ト云事ヲ知テ正シクナルゾ。若又、尊卑・賢不肖ノ差別モナク、タカキ人ヲイヤシメ、イヤシキ人ヲタツトミテ、賢人ヲ退ケ小人ヲ用ヒバ、ミナ礼ニソムクゾ。(同pp.139-140)<sup>17)</sup>

ここで注意したいのは、君主が臣下に対して「礼」を尽くせば、臣下もそれに応えるということである。「忠節」を尽くすという応え方は、むろん君主を君主として尊んで真心から仕えるということである。この相互関係は、君主の臣下を人として尊ぶという心が「礼」を通して伝わるから、成立するのである。根底の、相手を尊ぶという「敬」が、各々に相応した「礼義・作法」によって表され、周到に伝わる。そうして、君臣の関係は円満なものとなる。君臣関係が円満であれば、国は治まる。

もう一つ注目すべきことは、国民への教化である。うまく統治が行われていることは、君主の徳を映し出すものとしての国民を見れば分かる。国民にも、君主の「礼」は伝わる。どのようにしてか。羅山はここで、『論語』為政篇の箇所を引用して説明している。国民は「礼」をまのあたりにすると「恥」を抱き、正しい方向へと導かれるというのである。<sup>18)</sup>これは『史記』の、周の農民のありさまを目の当たりにした際の、二つの国の君主にもあてはまるものである。「敬」に基づく具体的な「礼」の表れは、他者に対して何が正しく、何が間違っているかを示す。下々の国民でもそれは同様である。いやむしろ、ここで恥を感じ、正しくされるための条件として羅山は、身分の上下を全く重視していないのではないかとと言える。つまり、朱子学的な人間観からすれば、人間存在は、どのような身分であれ何であれ、「理」を持つのである。「理」を持つからこそ、何が正しいか分かり、正しいものに感応することができるのである。「礼」を示された時に「恥じる」ことができる。そして、正しくなることができる。それが人間なのである。そう考えていくと、特に統治の場面では、上に立つ者の教化能力、すなわち臣下や民に対する影響力が重要になってくるのは当然のことである。

また統治の場面では、各々の位にそれに相応しい資質を持った者が就き、相応の実績を挙げる必要がある。その意味で、賢人を登用するのは統治の要である。賢不肖の区別を厳密に行うこともまさしく「礼」である。それが乱れば国も乱れるのであるが、この点からは次のことが言える。ここで問題となっている「讓」とは、単に順番や利益を他者に譲ることではないのではないか。賢者の登用という観点から見ると、他者の賢さといった資質を正當に評価することが求められる。他者を正當に評価し、賢い者が然るべき地位にいることに価値を見出せる。だからこそ「讓」ということが可能になるのではないか。自身の利益や名誉を求めて、他者から地位を奪い取るのではなしに、賢い人が然るべき地位にいることをこそ、求めることができるのではないか。もし自分がある高い地位に就きたいと思っても、自身と他者の力を客観的に評価し、他者が優れていると分かったならば、自己主張をしない。それができると、すなわち他者を正しく評価した上でその価値を認められることが、「讓」のもう一つの側面ではないか。さらに言えば、他者を正しく評価することも、他者存在を「敬」うことにはかならないのである。「謙」は、たんなる卑下ではないのである。

むろん、登用は上の者の仕事である。登用のあり方を通じて、君主は下の者に自らが正當な

評価をしているか否かを示すことになる。もし資質に沿わない登用が横行するのであれば、それに伴って人々の価値判断の基準も乱される。人々は正當に評価するのがばからしくなるし、正當な評価に基づいた出世も求めなくなる。自分中心の狭い視野でしかものを見なくなり、そもそも国のため働くといった意識をもたなくなる。そうすると、自分が他者とともに形作る共同体全体の利益といったより広い視点からは、ものを考えられなくなってしまう。話は国の統治であるが、それは見方を変えれば、国を構成する上から下までの人間存在があまねく、相互に「敬」うことができ、それに見合った「礼」を實踐できるか否かを示す話であるとも言えるのではないか。国の統治は、世界の秩序の一端を示すものである。国が治まるとは、天は天、地は地の役割を果たし、整然とした秩序が守られ、生成の原理があまねくいきわたって働いていることでもある。それがひっくり返れば、世界秩序が崩壊する。だから羅山は「礼ハ天理ノ節文、人事義規則」であると言うのである。「序」なり「讓」なりで表された「礼」の本質たる、相互に相手を「敬」うことが、まさしくこの秩序を成立させているのである。

#### 四、「一心の主宰」としての「敬」

以上、羅山の「礼」を「敬」をもとにして考察してきた。最後に、この「敬フ」という意味での「敬」は、第2章の冒頭で触れた「一心の主宰」としての「敬」とどう関わるのかを確認し、まとめとしたい。この際、手掛かりとなることはまず、「礼」は具体的に外に表され、人に作用すると言うことである。人に作用するという場合、二つのことが考えられる。まず一つ目は敬意を表すべき対象に然るべき敬意を伝えるということである。この場合は、当の人間関係が理想的なものになるといったように、当事者同士の間で具体的な作用が生じる。それが失敗する場合もまた然りである。二つ目は、前に見た教化という作用に関することである。統治の面から見れば、上の者による「礼」に基づく振る舞いが下々にも伝わり、下々が「礼」の實踐に導かれるということである。

ここではこの教化にさらに注目して述べてみたい。厳密には教化とずれる点があるかもしれないが、それは、他者が示す「礼」によって自らの振る舞いや心構えが磨かれていく、もしくはその逆があるということである。この場合は、主体が意識的、自覚的に自らを整えるという点で、教化とは区別されうが、外部の「礼」がその主体にもたらす変化という点から見れば、教化と相通ずるところがあろう。このことを確認していこう。羅山はまず、次のように述べる。

孔子曰、「非礼勿言。非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿動」ト云ヘリ。イフ心ハ、非礼・非義ナルコトヲバ、云イモスルナ、見モスルナ、聞キモスルナ、動キモスルナ、ト云ヘリ。

(同p.140)<sup>19)</sup>

ここで羅山は「礼」に即した視聴言動を主張し、「非礼」なる視聴言動を避けるべきであると言う。つまり、人間存在において起こり得るありとあらゆる「非礼」を戒める。「非礼」とは何か。羅山は例として、「僧ナドノ、『魚ヲ欲シヒ』ナド、云事」(同)や「僧ノ、女猿楽ナドヲバ見ルコト」(同)、「女舞ナドヲ聞クコト」(同)を挙げる。出家者として厳しい戒を守っていくことが僧における「礼」し即した生き方であるとすれば、これらは皆、欲に駆られ、戒に背いたあり方である。それが、「非礼」と言われているのである。さらに、戒を保ち、魚や女性を絶って生きることは僧独自の生き方ではあるが、僧が自らの欲を統制し、僧に相応しく生きることを目指す点からみれば、内なる「理」に沿った生き方であるとも言える。僧の話はあくまで、極端でわかりやすく、かつ一般化しうる例として、挙げられている。つまりここで言われているのは、「人欲」を抑え、「理」に沿って生きるということでもある。

この点は羅山が『三徳抄』<sup>20)</sup>で述べていることを見ると、一層明白となる。羅山は「外ノ形ニアラハル、」(同p.186)視聴言動を「コマカニツツシム」ことを「聖賢ノ学問」(以上、同)であるとする。視聴言動は同じく『三徳抄』において「五常」・「七情」と対比され、これらが「心」であるのに対し、「外ノ形」であるとされている。<sup>21)</sup>「心」および「形」双方を治めることが、人間の修めるべき学問なのである。この視聴言動を修めることが「ツツシム」と表現されること、及び、「理」という概念によって説明されることに留意したい。羅山は次のように述べる。

目ニアシキ色ヲ見ズ、耳ニアシキ声ヲキカズ、非礼・非義ナル事ヲキカズ、口ニアシキ事ヲイハズ、邪ナル事ヲイハズ、イツハリヲイワズ、身ニアシキハタラキヲセズ、ミダレガハシキ事ヲオコナハズ。是、理ニカナヒテ視・聴・言・動スルナリ。(同p.140)

ここでは悪しきこと、邪なこと、偽り、みだりがわしいことすなわち「非礼・非義」を行わないことが明確に「理ニカナ」うこととして説明されている。さらに羅山は、次のように言う。

若、生レツキテ形ニアル者ナレバ、目ハ見ルガ役、耳ハ聴クガヤク、口ハ云フガ役ナリトテ、善悪ヲ選バズ、道理ト無理トヲ論ゼズ、是非ヲワキマエズ、只我マ、ニ、見ツ、聴イツ、云フツ、行ヒツセンハ、耳・口ノ道理ニアラズ。如此セン人ハ形モ心モ乱テ、盗ミニ悪事ヲシテ、必ズ罪ツクルベキ也。タトヘバ、火ハモノヲヤクモノ也。モノヲ煮ツ焼イツセンタメニ、カマド炉中ニモユルハ、火ノ道理也。家ヲヤキ財宝ヲヤカンハ、火ノ道理ニアラズ。刀ハモノヲ切ルモノナリ。悪人・盗賊ヲ切り、大逆・無道ノ敵ヲ切ルハ、刀ノ道理也。善人ヲ殺シ、罪ナキモノヲ切ルハ、刀ノ道理ニアラズ。此タトヘノ如ク、見ルベク、聴クベク、云フベク、動クベキ道理アリ。又見ルベカラズ、聴クベカラズ、云フベカラズ、動クベカラズノ道理アリ。ヨクコノ義ヲ分別スルベシ。(同p.185)

ここで羅山は、視聴言動の働きは天与ではあるが野放図であってはならず、善を選び、是非を弁別すべきものであるとする。つまり、たとえば「見る」について言えば、ただ「見る」といった機能そのものではなく、見る「べき」ものを見、見る「まじき」ものを見ないといった、「道理」に沿った働きをなすことが重要なのである。「道理」に沿うとはどういうことか。「我がマ、」にならないことである。「我がマ、」とは何か。例で説明すると、たとえば火の機能は焼くことにある。しかし、焼くべきものを焼くことと焼くべきでないものを焼くことは、厳密に区別される。「道理」に背くのは、火であれば家や財宝を焼くといった、人に害を与えることである。他者に対して害を与えることは、自己中心的に振る舞うことから生じる。またそれは、刀の例で言えば「善人ヲ殺シ、罪ナキモノヲ切ル」（同）こととなる。これは善悪の基準を無にする非道なる行為である。「我がタメニ勝手ナル事ヲバ辞退シテ、人ノタメニヨキ事ヲバ人ニ与フル」（同p.179）ことを「礼」であるとも羅山はいうが、「我がタメ」の「勝手」なる行為は、究極的にはこうした善悪理非を損なう行為にほかならないのである。

ともあれ、「ツツシム」とは、外に表れる視聴言動を「道理」に沿うようにするべく、自ら意識的、自覚的に努めることであると言える。それはまず、「道理」から背かせるような外的要素、たとえば欲をかき立てるような対象を視聴しないようにすることである。視聴の場合、「何」を視聴するかといった対象を選択するという点において、注意が必要となるからである。この意味で、特に視聴については、日常の生活において「何」と接するかに注意しなければならないということになる。つまり、外部の「非礼」なる対象にどのように立ち向かうかということである。外部の「非礼」への立ち向かい方が「ツツシム」の一側面である。

一方言動は、前の僧の例にもあったが、自身が主体的に「非礼」なることを言ったり、そのような振る舞いをしたりすることである。この場合、そのような言動を行う前提として、外部の「非礼」なるものがある。僧も、魚という外物があるからそれに心を寄せて戒を破って食べたいなどと言うのである。ただ外物の「非礼」に翻弄されて自らもまたそのような行為をしてしまうというところに、自身の選択の余地がある。ここで正しく選択ができること、すなわち自身がそのように言動するのは「道理」に沿ったことなのかどうか考えられることが、「ツツシム」ということになる。便宜上視聴と言動と分けたが、いずれにしても「非礼」に対する主体としてのあり方が問われているということでは同様である。<sup>22)</sup>

さらに言えば、再三出て来たように、「道理」に沿うとは事の善悪是非を弁えられるということであった。火や刀が然るべき働き方をするといったとき、どうすることが然るべき働き方なのか理解していることが不可欠となる。刀は切るものだから何でも切れば良いというのではなく、悪人を切り善人を切らない選択ができることが必要である。何が「道理」であるかを弁え、それに即して自らの視聴言動できるようにすること、それが「ツツシム」なのである。

とすると「ツツシム」は、視聴言動という外部に表れる「形」としてのありようのみならず、それがでてくる源の「心」を「ツツシム」ことであると言える。換言すれば、人間存在に内在する「理」としての「礼」が適切な形で現れるためには、「心」を「ツツシム」必要があるのである。翻れば、羅山は「礼」をもって「心を治」めるものとしていた。この「治」めるを「理」に沿ったものにするという意味で「ツツシム」と同義であるとするならば、「礼」は人間存在の「心」をまず整えるものであった。「心」が整うから外に出る行為も整えられる。自分勝手に動き、欲しいものを欲しだけ求め、善悪是非を問わない「心」は、「形」をも乱れさせる。先の引用でも、羅山は「道理」に外れた視聴言動をする者は「心」も「形」も乱れていると述べていた。つまり視聴言動を「ツツシム」とは文字通り外に現れた「形」のみを取り繕うことではなかった。両者は連動しているのである。<sup>23)</sup>「一心の主宰」としての「敬」と言われるとき、それは「心」を「ツツシム」ということであるが、それは「形」を整えることでもあった。それは結局のところ、自分勝手な「心」の動きを制し、敬うべき人を敬うべきあり方において正しく敬えることである。ここで、正しい敬い方ができることと、その前提としての「ツツシム」としての「敬」が緊密に結びつく。

さらに見てみると「ツツシム」は、「心」全般を「ツツシム」ことであるから、人間存在に与えられている「五常」＝「性」が十全に発現するように「心」を整えることでもある。そもそも前の引用で「非礼・非義」と併記されていたように、適切に是非善悪を弁えることは「義」とも通じることであった。羅山は「義」を「行モ、住モ、坐スルモ、臥モ、威儀ノハツタシタル」(『春鑑抄』p.127) ことであると述べ、ありとあらゆる物事を宜しきようにすることであるとする。<sup>24)</sup> 宜しいことと宜しくないこと、換言すれば義と不義とを截然と分けられることであるが、これは「礼」が整然と然るべき形で実践される時に、同時に要求されることである。相応しい「敬い」は、「義」がないと不可能なのである。義と不義とを区別する際の「心」のありようとして、羅山は「人心ノ公平正大ニシテ、毛ノ先ホドモ人欲ノ私ヲマジヘズ」(同) と言う。この「人欲ノ私」を一毫も交えないありようが、「心」を「ツツシム」ことにほかならないのである。「礼」が「義」に沿って、もしくは「義」とともに表れるのは、「人欲ノ私」を超克した形なのである。

またどういうときにどのように振る舞うべきか、あるいは尊卑や上下を判断するような時には、「智」も必要である。「智」はすべてのことを明らかに、深く知ることであり、それを欠いては何も成立しないと言う。<sup>25)</sup> 「智」があるからこそ、「是非・善悪」を区別できるのである。加えて「智」は、人を知ることでもある。<sup>26)</sup> その人の賢愚や才能などを知ることは人材登用の面においても、君主が臣下を正当に評価し、正当に尊重する点で、不可欠であった。臣下の正当な尊重は、「礼」を正しく守ることでもある。この意味でも、「礼」の実践には「智」が不可欠であると言える。

さらに内外一致という点では、「礼」は内なる「心」の「敬い」を適切な形で表すことで真の意味があるため、「信」がその根底にあるのは言うまでもない。「信トハマコトナリ。イツハラヌヲ信ト云ヅ」（同pp.145-146）というように、それは偽らぬことであるが故に内と外とが一致している状態である。羅山はそれを心と言葉、そして行為の一致としても説明している。<sup>27)</sup> 敬いの心が伴わない「礼」はそれこそ虚礼であって、無意味なのである。相手を偽らず欺かない「信」は、相手を正当に然るべく敬うことを可能にする。したがって、「礼」を実なるものたらしめるために、「信」は不可欠なのである。

また、そもそも「信」は「礼」のみならず、「仁」・「義」・「礼」・「智」を根底で支えている。「仁ト義ト礼ト智トノ四ツナガラ、皆真実ノコトワリニシテ、行フトコロ、身モ心モ偽リナキヲ信トス」（『三徳抄』 p.180）とあるように、「仁」・「義」・「礼」・「智」を真実たらしめるものであった。羅山はそのことを五行における「土」と「木・火・金・水」との関係で説明する。

五常ニ信アルハ、五行ニ土アルガ如シ。土ト云モノガナクバ、金モアルマジ、木モアルマジ、水モアルマジ、火モアルマジ。サルホドニ、五行ニハ土ガ専ラナルモノゾ。ソノゴトクニ、人ニ信ガナクバ、仁・義・礼・智ノ道モ行ハルベカラズ。（『春鑑抄』 p.146）

この例えは、「信」がすべての根底にあるというだけではなく、「信」のもとにすべての働きが調和し、全体の秩序を保ち、大きな成果を現出していることをも現している。五行の物を形成するという一大事業が、「土」を基盤として他の要素が十全に働くことにより成し遂げられるのと同様に、人間世界もまた然りである。「礼」において「信」が不可欠であるのは、「礼」が全体の秩序の中で、そのあり方を十全に発揮するためでもあった。「信」とその他の概念との関係は、『三徳抄』において四季と土用にも例えられているが<sup>28)</sup>、その中で「礼」は夏に当てられる。夏は、春に生じたものが生き生きと繁茂し、多様な生が世界を彩る燦然たる季節である。<sup>29)</sup> 「礼」の「礼儀三百、威儀三千」というのはそのきらびやかな様を言うのである。そのきらびやかさは、人事を調和的に彩るものである。「礼」が単なる煩瑣で雑多なものでありえないのは、大きな秩序という美を形作るからなのである。

そもそも、「仁」・「義」・「礼」・「智」・「信」は、すべて一つの「心」であった。「心」を「ツツシム」ことが、生の場面における人間存在のありとあらゆるあり方を然るべき形へと結実させるのである。「礼」に限って言えば、「ツツシム」ことで「心」の全体的かつ調和的な働きが遂げられるときに、すなわち「心」が「敬（ツツシミ）」によって主宰されることにより、正しい「敬（ウヤマイ）」が遂げられる。それは、世界を整然とした、かつ美しいものとする。だから羅山は「礼」を「天理ノ節文、人事義規則」（『春鑑抄』 p.142）であり、「ミナ天理ノアラハル、トコロ」であると言うのである。「礼」は「天理」の表れとして、人間存在の生を



美しくする。「天理」は美しいのである。そしてそれを美しく表すのは、主体としての人間存在なのである。

以上、羅山の考える「礼」が「敬」に尽きるということが心を整え「ツツシム」こと、及びそれに基づいて然るべき形で他者を「ウヤマ」うことであることから明らかとなった。むろんそれは「五常」として天から与えられている「性」の十全たる実現にはかならない。雑多に見える細々した作法や振る舞い方は、人として生を受けた者が、内なる「性」を日常の具体的な物や人等の外部との交流や交渉のただ中で磨き上げていくものである。それらは「理」であるからこそ、燦然たる秩序と調和のもとで現される。「礼」とは、人間存在がその心と心に基づく振る舞いにおいて、そうした秩序と調和を実現していくもの及びその根拠であると、羅山は考えていたのである。

## 注

1) 人間存在を捉えるとき、性善の観点から見るか性悪の観点から見るかの違いがあっても、この点については共通していると言える。性善の観点に基づく朱子学では、「万物の霊」（『書経』泰誓上）である人間存在を優れた「氣」を保持し、「理」を最大限に発現できる存在として、他の生物と区別した。このことはたとえば『朱子語類』卷四等にも論じられているとおりである。「理」は人間存在においては「性」であり、天与の、人間を人間に相応しいありようをとらせる原理である。それは仁義礼智にほかならない。「礼」は天与の「性」として、人間存在を人間存在たらしめるものであった。それが人間の現実の生に表れたのが、「礼儀三百、威儀三千」（『中庸』）とされる多くの「礼」なのである。一方、性悪の観点からは、『荀子』において「礼」がなければ人間存在は禽獣に墮するという考え方が示されているが、これは見方を変えれば、「礼」があれば、人間存在は人間に相応しい生き方ができるということでもある。むしろこの場合の「礼」は、人間存在に内在したものではなく、聖人（先王であれ、後王であれ）が整え、かつ実践するものである。しかしこの場合も、「礼」によってよく変えられる性質が人間に内在していることについては否定されていない。したがって性悪といっても、人間はどうあっても禽獣同然に留まるというような悲観的な人間観を取るわけではない。日本において、「礼」を外在的なものとする『荀子』の系統に連なるのは、徂徠学派である。たとえば太宰春台は『辯道書』で、「礼」が聖人によって作られ、教えとして示されなければ、人間存在は禽獣さながらであると述べている。五常にあたるものも含め聖人が制度としての「礼」をつくったことではじめて、人間は、欲に任せて相互に傷つけ合ったり奪い合ったりするような禽獣の状態から抜けだし、相互に譲り合い、相互の存在を尊重し合う人間らしい振る舞いができるようになるのである。

このように、人間存在をそもそもどう見るかの立場の相違は「礼」の根拠をどこに見るかの違いであって、「礼」が人間を人間存在たらしめ、禽獣とそのありようを分かちめる点では、両者は共通している。

- 2) 口調や語彙が口語的で、たとえば文が「～ゾ」で終わっていること、仮名交じり文で書かれていること等にも読み手への配慮が感じられる。また「威儀三千」の説明をする際に、「日本ニテハ、伊勢殿ノ躰カタナドガ礼義トイフモノゾ」（石田一良校注『春鑑抄』p.133 石田一良、金谷治校注 日本思想大系 28『藤原惺窩 林羅山』岩波書店 1975 所収）というように、当時の武家が「礼儀作法」と言えば容易にイメージできるような「伊勢殿」すなわち伊勢流の礼儀を例示するのも、同様な配慮によるものと言えよう。ただこの後近世を通じ、明治期に至るまで、武家のみならず庶民の間にも隆盛した礼法は、小笠原流である。その点でも、ここでことさら「伊勢流」の名が出ているのは、当時の武家の礼法に対する認識を垣間見ることができ、留意すべきところである。重要なことは、羅山自身が「伊勢流」を介して「威儀三千」を理解していたことである。「伊勢流」がどのようなものであるかは、享禄元（1528）年成立の伊勢貞頼の『宗五大草紙』（『群書類従』第 15 輯 経済新聞社 1893 所収）や、時代は下るが、廃れた「伊勢流」を中興しようとした伊勢貞丈の『貞丈雑記』（島田勇雄訳・校注『貞丈雑記 1～4』平凡社 1985）等を見ると、輪郭がたどれる。それらには貴人の前での立ち振る舞い方も具体的に書かれ、羅山の描く「礼」、すなわち「序」を正し、尊卑や長幼の区別を行って「敬」を表すというありようと根底で一致している。なお、伊勢流については島田勇雄訳・校注『貞丈雑記 1』平凡社 1985 の解説、伊勢流・小笠原流の礼法とその歴史については、二木謙一『中世武家儀礼の研究』吉川弘文館 1985 年、同『中世武家の作法』吉川弘文館 1999 年、同『武家儀礼格式の研究』2003、及び綿拔豊昭『礼法を伝えた男たち』新典社新書 2009 を参照のこと。江戸期の小笠原流については、島田勇雄 樋口元校訂『大諸礼集 小笠原礼法伝書 1, 2』平凡社 1993 も参照のこと。
- 3) 『春鑑抄』p.117 以下、本書からの引用は、石田一良校注『春鑑抄』（石田一良、金谷治校注 日本思想大系 28『藤原惺窩 林羅山』岩波書店 1975 所収）による。引用の際は、適宜表記を改めた箇所もある。
- 4) 『春鑑抄』p.142。なお『論語』学而篇「有子曰、礼之用、和為貴」の箇所の「礼」の朱熹の説明が「礼者、天理之節文、人事之義則」（『論語集注』学而第一）となっている。この「礼」の説明は、『北溪字義』

仁義礼智信の条にも「礼者、心之敬、而天理之説文也」、「文公曰、『礼者、天理之節文、人事之儀則』」とあり、朱子学における「礼」のオーソドックスな定義となっている。羅山はこれらを踏まえている。

- 5) 「五經大全跋」p.174 (『羅山林先生文集』巻第五十三)、『羅山林先生文集巻二』京都史蹟会編 平安考古学会 1918 年所収、国立国会図書館デジタルコレクションより引用した。
- 6) この箇所は、『礼記』礼運第九の「孔子曰、夫礼、先王以承天之道、以治人之情」の部分の解説となっている。「礼」の説明にあたり、この部分を冒頭に持ってきたことから、羅山が「礼」を「天」に由来し、「先王」が整えたものであるとし、その目的を「人之情」を治めるものとして基本的に理解していることがうかがえる。「人之情」を治めることは社会の安定に直結するので、「礼」をめぐる羅山の関心は社会に焦点をあてたものであると言える。だからこそ君臣の話から言及されているのである。なおこの箇所は次のように続く。「故失之者死、得之者生。詩曰、相鼠有軀、人而无礼。人而无礼、故遄死。」(『礼記 上』p.330)
 

ここでは『詩経』の鄘風相鼠篇の詩を引用しつつ、礼がなければ人間は人間たり得ないということが述べられている。羅山はここまで引用はしていないが、礼が人間存在を人間に相応しくあらしめるものであるという理解を踏まえ、本文中の議論を展開していると推測しうる。なお、『礼記』からの引用は、竹内照夫校注『礼記上』新釈漢文大系 27 明治書院 1971 初版、1972 三版による。適宜表記を改めた箇所もある。以下、本稿での『礼記』からの引用は、本書による。
- 7) まず、『礼記』曲礼上第一「曲礼曰、母不敬。儼若思、安定辞、安民哉」の箇所が下敷きとなっている。なお、竹内照夫は、ここの「敬」は「肃敬」であり、「身心を緊張させ、姿勢正しく、心に油断のないこと」(前掲書 p.11 の語釈)として、朱子学的に解釈している。つまり「持敬」というときの「敬」と同義としている。『春鑑抄』の当該箇所では、羅山は特にこの意味に用いず、単に「敬う」ことと解して引用している。また、「朱文公『礼之本、在敬』」の出典は、石田一良によれば未詳であるが、『論語集註』八佾篇に「為礼、以敬为本」とあるとされている。(以上、『春鑑抄』p.132 石田一良による欄外注を参照。)ここでの羅山の「敬」の解釈は「敬う」であるが、「敬」を「礼」の基とする考えは朱子学に基づいている。ここから、羅山の「礼」を巡る解釈は、基本的に朱子学的な立場に則ると言える。
- 8) 「冠礼トハ、人ノ元服シテ冠キソムルニ、礼義・躰ガアルゾ」(『春鑑抄』p.132)等、『春鑑抄』の数カ所において羅山は「躰」を「礼義・躰」と並置して使用している。この場合も、元服の儀式に決まったやり方、仕方があるということである。つまり羅山は、「躰」を行為の決まったやり方として考えているのではないか。なお時代は下がるが、伊勢貞丈は次のように述べる。「しつけと云うは礼儀の事なり。礼の字を『しつけ』とよむなり。しつけがたとは礼法と書くなり」(『貞丈雑記』礼法の部 島田勇雄校注『貞丈雑記 1』平凡社 1985 初版所収 p.4)。羅山の「躰」理解と伊勢貞丈の理解は同じであると考えると良い。
- 9) 『春鑑抄』p.134 から p.138 にかけて、主に『礼記』曲礼上第一から、羅山なりに再構成して列挙している。なお、一部『論語』からの引用もある。
- 10) 同時代の儒学者貝原益軒も次のように述べる。「人の行儀作法の正しく、三千・三百のわざにはあらはれて、目に見ゆる所なれば『(礼は) 体也』と云。事にあらはれずして、かたちなくんば、礼にあらず。しかれども又かたちの上にかゝはりて、心上に誠敬なくば、文のみにて、本なし。礼にあらず。只敬を本として、外に行なふに文あるは、礼なり」(『五常訓』巻之三礼九十 荒木見悟 井上忠校注『貝原益軒 室鳩巢』(日本思想大系 34) 岩波書店所収 pp.132-133、引用の際、片仮名を平仮名にする、送り仮名を補うなど、適宜表記を改めた。) 羅山との比較は、「理」をどのように理解するかなども踏まえて慎重に行う必要があるが、さしあたっては、「礼」をめぐるその外に表れるあり方を重視すること、とはいえ、内がないがしろになってはならず、あくまで内が本であること、というところでの考え方の一致に着目したい。
- 11) たとえば羅山は「侍食於長者」や「侍飲於長者」(『礼記』曲礼上第一 前掲書 p.33, p.35) 等の目上の人の前での飲食の作法から、いくつか抜き出している。肉も、乾してあるものか新鮮なものでか食べ方に注意しなくてはならない。骨をかじって音を立てるなど、論外である。また長者から食べ物を戴い

たときの作法として、種のある果物の種を「フトコロニ入ルヽ」（『春鑑抄』 p.138）等がある。また、「侍坐於君子」の時の座り方、表情、服装等（『春鑑抄』 pp.135-136, 『礼記』曲礼上第一 pp.28-29）も挙げられている。さらに、「侍坐於所尊敬」（『礼記』 p.27）の場合の客に対する配慮も、注目に値する。「燭不見跋」（同）や「不叱狗」は客と気持ちよく相対し、相手の気持ちを大事にするための振る舞いである。いずれも対する目上の者にとって見苦しくないようにすること、もしくは相手を不快に思わせないことを目的とするものと考えられる。相手がどう思うか、どう感じるかといった相手の心情への細やかな配慮は、相手の存在への敬意がなくてはできないことであろう。ここでの例はいずれも、「尊者」や「先生」、「君子」等の目上、すなわち尊敬すべき者が相手となっはいる。確かに尊卑、長幼の区別が「礼」の本質に他ならないのであるが、ここから敷衍して、自身が相対する他者一般、たとえばどんな者であっても自身が「客」として相手に対する場合は、相手の存在そのものへの敬意を示すことが重要であることも導き出されると言える。このことは「讓」との関連を見ると、一層明白となる。

- 12) ここで羅山が引用した上で根拠にしているのは、『論語』卷第九陽貨十七「子曰、礼云礼云、玉帛云乎哉、楽云楽云、鐘鼓云乎」である。この箇所朱注に「敬而將之以玉帛、則為礼。和而發之以鐘鼓、則為楽。遺其本而專事其末、則豈礼楽之謂哉」（『論語集註』陽貨第十七）とあるが、ここも「礼」の本は「敬」であり、それを表すのは玉帛であるが、その本末を取り違えてはいけないという解釈となっている。羅山もこの解釈を踏まえている。なお、「玉帛」は吉川幸次郎氏が『論語』の当該箇所の解釈として、「君主自身なり外交官が、外国を訪問したときに、善意のしるしとして、相手に示す貴重な玉、またそれを載せ包む帛である」（監修吉川幸次郎『論語下』（中国古典選5）朝日新聞社 1978p.55）と説明するように、最高級の敬意を示す印と言って良い。羅山がここでこの箇所を引用するのは、外に表したものの素晴らしさにとらわれず、それがそもそも何を表すものであるか、その源を見失わないことの重要性を強調するためであろう。けっして本末転倒になってはならないのである。
- 13) 「礼」の過不及無さは、それが「天理の節文」と説明されることから明白である。すなわち、「節文」ということそのものが過不及無しという意味である。「禮者、心之敬、而天理之節文也。心中有箇敬、油然而生便是禮、見於應接便自然有箇節文。節則無太過、文則無普及。」（『北溪字義』卷上仁義礼智信（陳淳著 熊國禎・高流水點校 理学叢書『北溪字義』中華書局出版 1983）。
- 14) 『『貧者不以貨財為礼』ト云ハ、貧ナルモノハ、財宝ノタカキモノ、イルモノナド持チテ、人ノ処ヘユキテ、礼ニハセヌゾ。『老者不以筋力為礼』ト云ハ、トシノヨリタル人ハ、チカラワザヲシテ骨ヲオルシゴトヲシテ、礼トハセヌゾ。礼ニハ似合々々ノ事ガアル、ト云心ゾ。』（『春鑑抄』p.137）とある。羅山は、『礼記』曲礼上第一（前掲書の p.31）から引用している。「礼」を行う主体は、「礼」を行う際に自身のことについても適切に判断することが要求されるということである。不相応な「礼」を振る舞われても、相手にとってはそれは無礼以外の何物でもない。「礼」はそもそも相互関係で成り立つものであるから、相手、自己自身双方をめぐる適切な判断が不可欠となり、それは「心」を治めていないと難しいことである。
- 15) 「比興」とは、「くだらないこと」「下等・下劣なこと」「卑劣なこと」（岩波古語辞典補訂版第一刷 1990）等の意である。『史記』周本紀では、「皆慙じ相謂いて曰く、『吾が争う所は、周人の恥ずる所なり。何ぞ往くことを為さんや。祇に辱を取らんのみ』（藤堂明保監修 黒須重彦訳 中国の古典4『史記四』学習研究社初版 1984p.61）とあるように、二人の君主は自らの行為を恥じている。いずれにしても、君主達は、率先して「讓る」という行為を行うべき地位にあるにもかかわらず、それと正反対の行為をしていること、周の国では農民に至るまで、「讓る」行為が身につけていることを目の当たりにし、みずからの行為の愚かさに気付いたのである。話はずれるかもしれないが、君主がなぜ「恥じる」ことができたかを考えると、君主の中の「理」が農民の示した「礼」（これも「理」の体現にほかならないが）によって刺激を受けたと言えるのではないか。これは「理」を持つ者による、「理」に対する感応である。なお、このエピソードは結局は周の文王の教化の素晴らしさを語るものであり、理想の政治を行った周王の徳を顕彰することに力点がある。羅山がこの話を挟んで、国を安定するには「礼讓」が重要だという話に移っていくのは、当然の流れである。勢い、国の安定の話に力点が置かれ、羅山の意図も確かにそこにあるのであるが、本論では、それには限定されない読みの可能性もあるのではないかとくろん

でいる。

- 16) 羅山は、『論語』巻第二 里仁第四「子曰、能以礼讓为国乎、何有、不能以礼讓为国、如礼何」を引用し、「礼讓」の説明をしてから、「礼ヲ以テ国ヲ治ハ、コレヨリ上ノコトハナニカアラソ」(『春鑑抄』p.139)と述べている。
- 17) ここで羅山が引用するのは、以下の箇所である。『論語』巻第二 八佾第三「定公問、君使臣、君事君、如之何、孔子對曰、君使臣以禮、臣事君以忠」、及び同巻第一 為政第二「子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥、道之以德、齊之以禮、有恥且格」。前者は君臣関係について、後者は民を導くことについての箇所である。
- 18) 『春鑑抄』校注者の石田一良氏は、羅山の「格」の解釈について『論語集註』を元に次のように述べる。「朱子は『論語集註』に「格」を「イタル」とよみ、「民恥於不善而又有以至於善也。一説、格正也」と注している。羅山は「イタル」と訓んで、「正す」と解している(『春鑑抄』p.140 欄外注より)。つまり読みとしては朱熹と同じく「イタル」を採用し、意味としては「一説」における「正す」を採用していると言う。なお、『論語集註』にはこうある。「格、至也。言躬行以率之、則民固有所觀感而興起矣。而其淺深厚薄之不一物、又有禮以一之、則民恥於不善、而又有以至於善也。一説、正也」。一説を挙げていることから、朱熹も「格」を正すと読むこと自体は否定していない。「至る」という時、何に至るかと言えば「善に至る」ので、「正してその結果善に至る」と解釈する場合と、大枠からすれば同じ着地点となる。ただし、「至る」に込められている意味合いを見ると、民が「礼」によってその行いを導かれるのだが、民の中では「觀感而興起」という現象が起きている。つまり「礼」に感応し動かされるのだが、その動かされ方には多様性もあるため、それを一様にまとめるのも、また「礼」の作用によるという。「礼」によって感応し、「礼」に外れることを「恥じる」ことができるというのである。そしてその「恥」は善に至る形に帰着する。したがって朱熹も、民の不善が正され、善へと向かうという意味で「至る」と解釈しているが、その場合の感応は自然なものとしてされている。「徳禮之效、則有以民日遷善而不自知」(『論語集註』とあるように、民は自覚的にというよりは「礼」に基づいて知らず知らずのうちに善に変えられていくのである。むしろ、『論語』の当該箇所は統治が問題になっており、民を強制的に善へと強いる「刑罰」と比較して「礼」の効力の絶大さが説かれている部分である。いわば徳治がテーマになっているところである。「至る」という解釈は、この「礼」による自然なかつ十全たる教化の側面を一層際立たせる解釈である。一方、羅山の合わせ技の解釈だと、君主が「礼」によって「民を正す」というような、君主の主体性が一層強調されているようにも捉えられる。むしろ、羅山も「礼」の教化の自然性を否定してはいないと考えられるが、羅山の解釈が、朱熹より一層、上からの力を重視したものになっていることは確かである。
- 19) 『論語』巻第六 顔淵第十二を元に述べている。なおこの箇所は、顔淵が孔子に「仁」を問うている場面で、孔子は「仁」について「克己復礼」と答える。「非礼」の話はここからくる。つまり、「礼」に沿い、「非礼」を断ち切る生き方は「仁」の実践にほかならないのであるが、羅山がここを引用するのも、「礼」と「仁」との密接な関係を念頭に置いているからと考えられる。羅山はあくまで「五常」の視点から、それぞれの概念を考えることを忘れていない。このことは羅山が「非礼・非義」というように、「礼」と「義」を併記させて解釈していることから分かる。「宜しきを得る」義と「礼」との近さが意識されていると言える。24)も参照のこと。
- 20) 『三徳抄』も、書物の性格としては『春鑑抄』と似ており、啓蒙書的である。『三徳抄』の上巻は『中庸』の「知・仁・勇」を解説した「三徳抄」と、朱子学の基本理念である「理」と「気」について論じた「理気弁」を収め、下巻は『大学』の内容を解説した内容となっている。校注者の石田一良氏は、「先の『春鑑抄』が『論語』『孟子』に関する羅山の朱子学的理解を要約しているに対し、この書は『中庸』『大学』に関する彼の朱子学的理解を要約して説明している。両者は相寄って羅山の四書概論となり、羅山学入門書となっている」と説明している。(石田一良校注『三徳抄』p.151 扉の箇所の解説より。石田一良、金谷治校注 日本思想大系 28『藤原惺窩 林羅山』岩波書店 1975 所収) 引用するのは下巻の箇所からで、ここでは「五常」(「性」)、「七情」、さらに身(視聽言動)を治めることがその中心的な主題となってい

る。したがって、『春鑑抄』と比較すると『三徳抄』の方が「理」としての「礼」によって身と心を治めていくことについて一層明確に論じており、論が見えやすくなっている。なお『三徳抄』からの引用は、石田一良校注『三徳抄』石田一良、金谷治校注 日本思想大系 28『藤原惺窩 林羅山』岩波書店 1975 所収のものによる。

- 21) 「視・聴・言・動ト云事アリ。(中略) 此四ツハ形ノアラハル、モノナリ。上ノ五常ト七情トハ、心ノ中ヨリ出ルモノナリ。ヨク心ノ中ヲサメテ、又外ノ形ヲモ必ズ正シクスペシ。是、心ト形トヲ治ムルノ道也。」(『三徳抄』 p.184)
- 22) 「それ飲食と男女は人の大欲、ここに存せり。ここにおいて、礼あり法あり。」(『敵戒説』『羅山林先生文集』卷第二十七前掲書 p.213) と羅山は述べ、人間が心を整える際の最大の敵として飲食と男女の欲を挙げている。先の僧の例も、人間にとってこの二つの欲との闘いが大きな課題であるということ踏まえて出されているのであろう。
- 23) あくまで、視聴言動はあるべき働き方をすればいいのであって、その働きを全て抑えよと言っているわけではないという点が、ここでは重要である。羅山は言う。「若又、万事ニツイテ、見ザレ、聴カザレ、云ハザレ、動かザレト云テ、目アレドモメクラノ如ク、耳アレドモツンポノゴトク、口アレドモヲシノ如ク、形アレドモモ像ノゴトクニシテ、タゞ我心バカリヲヨクサトランナド云ハ、オホキナル僻事ナリ。必ず人ヲアヤマルベシ。タトヘバ、鏡ヲウラガヘシテ物ノ形ヲ見ントスルガ如シ。イカンゾ、其影ヲモ色ヲモウツサンヤ。イカンゾ、其心バカリヲ守テ万ツノコトハリニ通ゼンヤ。」(『三徳抄』 p.185) つまり羅山は「心」重視の、「心」さえ整えれば充分という形の修養を否定している。そのような修養は、仏教における修養にほかならなかった。仏教のように「心」だけが人間存在であるという見方は、人間存在を捉え損ねてしまう。そうではなく、「心」と「身」双方が相応し、視聴言動が然るべき仕方生き生きと働くことこそが、本来的な人間存在のあり方だと考えるのである。この点は、朱子学において朱熹などが朱子学と仏教の修養との区別をする時の論理と共通している。羅山はここで詳述してはいないが、仏教の修養論批判が根底にあることは十分考えられる。あくまで朱子学は現実の生に基づいたものであり、朱熹も羅山もその点を重要視し、現実世界の価値を否定する(むしろ、あくまで彼らの視点から見たら、そのように捉えられるというだけではあるが) 仏教との相違点として主張しているからである。
- 24) 羅山は『釈名』を引いて「義字ノコ、ロハ宜ト云字ノコ、ロゾ」(『春鑑抄』 p.127) と説明し、また『孟子集注』卷第一の「義者心之制、事之宜也」を引いて「義」を「万事ノコトヲ心ニコトハリテ、ヨロシキヤウニスル」(同) と説明する。「義」は「宜しき」ようにあらゆることを整えることである。とすると、「非礼・非義」というように、「礼」と併記される意味も一層明らかとなる。全てを宜しきようにするとは「道理」に叶うことであるが、この「宜しき」ありようは「礼」における適切さを保障するものでもとも言える。「宜しき」ように人を敬う、というように、「礼」と「義」とは響き合っている。
- 25) 「智」は視聴言動の働きが十全に機能していることであり、それを羅山は「智者」と呼ばれる者が身に付けている「聡・明・睿・智」の完璧さに基づいて説明している。その状態の「智」は「明ラカニ知り洞ニ達シテ、理ニクラキコトナキ」(同 p.143) 状態である。すなわち「理」に沿ったもの、「理」を把握した状態である。だからこそそれは「仁」や「義」、「礼」の「道」をもよく弁えたものとなり、それらを十全に成立させるために機能するのである。換言すれば、「智」がなければそれらは十全には成立し得ない。「・・・仁ノ道モ、義ノ道モ、礼ノ道モ、ヨク知りワケテ、ソレゾレニ行フガ、智者ゾ。智ニアラズンバ、イカニトシテ、仁・義・礼ノ道ヲ知ランヤ。智アルニヨリテ、仁義ノ道ヲ知りテ、是非・善悪ヲ分明ニ分ツヅ」(同 pp.142-143) と羅山は言う。なお「智」は、「権」を正しく把握するにも不可欠である。羅山は「権」の道について、『孟子』離婁上の「男女授受不親」と溺れる嫂を救う話を題材にして説明する。『礼記』にある「男女授受不親」は礼であるが、それをどのような時も遵守しなければならないということはない。嫂の命を救うことも「直グナル道」(同 p.141) だからである。「権ノ道ト云ハ、法度ヲヒトツハヅシテモ、ノチハ直グナル道ヘイタル」(同 p.140) というように、時・場所・状況に即して正しいことをなすことが、「権」なる道であった。なお、この議論は「非礼・非義」を避

けよという論の直後に置かれており、嫂をその手を取って助けるのは必ずしも「非礼」ではないということを一層際立たせる形になっている。形式的、機械的な「礼」の遵守が必ずしも善ではないと羅山は主張するのである。ただこのとき、時・場所・状況を踏まえて何が「直グナル道」に至る行為なのかを判断するのに、「智」が必要となる。「権」とは本筋の規範であるところの「経」と相對する概念であるが、「経」と同じく、「道」に沿ったものである。「経」に揺らぎが許されない一方で、「権」に関しては相当の水準の「智」を要する。このことに関しては、『北溪字義』の「経権」の条でも具体例を引きながら、詳しく説明されている。ともあれ、「礼」の実践に関して、それを杓子定規に遵守することが重要なのではなく、表面的には規範を破っているようにみえるものの、命を守るなど、より重視しなければならない事項が関わってくる時に、より適切な判断が出来ること、すなわち「礼」のより適切な実践にあたっては、「智」を必要とするという点を見逃してはならない。このことは「礼」が単に外にみえる形式のみを機械的に実践していれば済むものではないことを、如実に示している。主体としての人間存在は、「礼」の実践にあたって、真剣に全身全霊で何が正しいのかを考えて臨むべきなのである。

- 26) 羅山は『論語』卷第六顔淵第十二の樊遲と孔子の、知を巡る問答を踏まえ、人を知ることの大切さを述べる。これは賢人と小人の区別が出来、正しい適切な登用を実施することと繋がる。この登用の成功は、ひいては国の統治、天下の太平、他者とともに生きる世界の幸福を約束するものとなる。
- 27) 「信アル人ハ、モノヲ云ニモ首尾ノ相違シテタガフコトナゾ。言葉ニ出シタラバ、是非ニ行ハデハカナハヌコトゾ。口ニハマコトサフニ云テ、心ニハサモナフテ、口ト心ト違ハセヌゾ。」(『春鑑抄』p.146)
- 28) 『三徳抄』では、四季と方角の例えが挙げられている。四季においては「土用」が、方角においては「中央」が「信」にあたとされる。四季の例に即して、すべての季節に土用があるように、「信」は「仁」・「義」・「礼」・「智」にも内在し、それが正しい四季のめぐりを成り立たせていると羅山は述べ、「信」の重要性を説明している。『三徳抄』下 pp.180-181 参照。
- 29) ものを生成する春を受け、夏はその多様な生を輝かせるというのは、人や物を愛する「仁」を受けて、それを整然とした形で発揮させるのが「礼」であるといったような、「仁」と「礼」の関係を思わせる。なお、「仁」・「義」・「礼」・「智」を春夏秋冬に例えるのは儒学においてオーソドックスである。それは、天地の生成の理、「元亨利貞」と対応させて語られる。天における人やものを生じ、養い、生き生きと生かし、そして滅し、次の生へとつなぐという生成の一大サイクルを、人はその存在において、すなわち「仁」・「義」・「礼」・「智」そして「信」において具現する。なお、『北溪字義』にはこうある。「人性之有仁義禮智、只是天地元亨利貞之理。仁在天為元、於時為春。乃生物之始、万物於此方萌芽發露、如仁之生生、所以成衆善之長也。禮在天為亨、於時為夏。万物到此時一齊盛長、衆美所會聚、如經禮三百、曲礼三千、燦然文物之盛、亦衆美所會聚也。義在天為利、於時為秋。蓋万物到此時皆成遂、各得其所、如義斷制万事、亦各得其宜。秋有肅殺氣、義亦有嚴肅底意。智在天為貞、於時為冬。万物到此皆歸根復命、収斂都定了、如智見得万事是非都一定、確然不可易、便是貞固道理。貞後又生元、元又生亨、亨又生利、利又生貞、只管如此去、循環無端」(『北溪字義』卷上 仁義礼智信) なお、引用に当たっては適宜表記を改めた。