

# 中国文化としての礼楽

Confucian rites and music as Chinese culture

余 項科 (Xiang-ke YU)

## I 中国文化とは、一体何なのか

瀕死状態から伝統文化を救出するため、数人の知識人が1984年に自発的に北京で中国文化書院を創立した<sup>1)</sup>。「近代儒学の開祖」と呼ばれる92才と高齢の梁漱溟(1893-1988)は院務委員会主席、発展基金会主席に就任した。翌年、孔子基金会は政府の手によって設立された。ここに至って、中共政権下の儒学復興がついにスタートラインを切った。

しかし、伝統文化の復興を取り巻く環境は楽観的ではなかった。そのなかでも梁漱溟賛美論は「階級闘争」を否定する手段として使われただけで、毛沢東批判の終焉に伴い、その対立面の不在によって表舞台から消えつつあった。他方、復興運動が依然として反伝統的な性格をもつ「正統的な社会主義」と「近代西洋主義」から圧迫・打撃を受けていた。そこにおいては、伝統文化は断片的でかつ畸形的なものしか見えてこなかった。

とは言え、儒学の立ち上がりは1989年の「天安門事件」という鮮血の洗礼を受けてからのことである。10月の「孔子生誕2540周年記念学術討論会」の開催と12月の『中国文化』誌の創刊はその左証である。事実、一方では、「天安門事件」という起爆力によって、「全方位西洋化」を主張する勢力が海外に追放された。他方、いわゆる先進国からの制裁という外力は客観的に中国・中国人を「中国自分自身のもの」にしか頼れないという境地に追い込んだ。それに伴い、反伝統的な社会主義はその存立の正当性を失い歴史から退場した。その詳細については、拙稿「柔らかな中華ナショナリ

1) 「中国文化書院簡介」または『論中国伝統文化』中国文化書院講演録第一集(生活・読書・新知三聯書店、1988年)を参照。

ズムの形成過程」(『現代中国』77号)のなかで詳しく述べているため、ここにおいて贅言を要しない。

もっとも儒学復興をめぐる時代的背景の分析は本稿の目的ではない。むしろ目すべきは、中国文化とは、いったい何なのかを理解することである。梁漱溟は20年代に『東西文化及びその哲学』のなかで「文化とは、生活方式である」と定義を行い<sup>2)</sup>、49年に「文化とは、人間生活が依るあらゆるものである」と再定義した<sup>3)</sup>。その「文化」概念は人間の生産活動およびその器具、技術の水準に、社会生活を営むための宗教信仰、道德習慣、礼儀作法、芸術、美術、体育などその他の社会制度に、政治生活に関連する政治、法律、警察、軍隊に、さらにこれら人間としてその生活の諸技能を習得するための文化教育施設、制度などに関係するすべてを含めるため、「文明(civilization)」という概念に近い。

梁漱溟は中国文化の軸心を「周孔教化」に求めている。「周」とは、姓は姫、名は公旦、周の文王の子、武王の弟で礼楽の文化創造の聖人と仰がれる周公である。「周孔教化」とは、周公と孔子に代表された倫理本位的「礼楽教化」である<sup>4)</sup>。早くも1985年3月、梁漱溟は「中国文化の復興は礼楽の復興にほかならない」と公言した<sup>5)</sup>。文字通り、中国文化を理解する上において、礼楽の再認識こそが最も重要な課題となっている。

しかし、長い間、礼楽をめぐる知性世界においては、地球規模で西洋中心主義的な偏見や誤謬が横行していた。四書五経などの儒学経典を英訳したJ・レグは中国文明を「後退、墮落」と、西洋文明を「進歩・向上」と対極的に捉え、「儒教は読者を過去へと向けるだけである。“進歩・向上”はキリスト教徒の旗印であるが、儒教世界での中国人の旗幟は、“始祖たる聖人の時代に帰れ”ということである」と見た<sup>6)</sup>。ヘーゲルは『礼』、『書』、『詩』、『易』、『春秋』という「五つの書物は中国の歴史と道德と法律の基礎をなす」が、「歴史はあきらかになった事実のすべてを判断や理由づけなしに取り込む。法学は特定の法律を、道德は特定の義務を、内面的な根拠付けをおこなうことなしに提示する」と断定し、さらに「客観的存在とそのもとでの主観的な運動との対決が欠けているために、そこではいかなる変化も生じようがない」と中

2) 「東西文化及其哲学」、『梁漱溟全集』第一巻、山東人民出版社、1989年(以下、出版社を省略)、382頁。

3) 「中国文化要義」、『梁漱溟全集』第三巻、1990年、9頁。

4) 同前、103~122頁。

5) 同前、138頁。

6) James Legge, The Religions of China, New York, 1881, p.256.

## 中国文化としての礼楽

国文化を論断した<sup>7)</sup>。

その延長線において、20世紀は「歴史哲学という細菌に感染し、逸脱していた」とハーバーマスが洞察した<sup>8)</sup>。「歴史哲学」は経済的次元、政治的次元、イデオロギー文化的次元の、いずれの次元に敵対関係、とりわけ階級闘争が据えられるかに応じている。こうした状況下、1919年の「五四」運動以来、中国の革命家と急進的知識人は「孔家店を打倒せよ」と叫び、礼楽を反動的封建文化として徹底的に破壊しようとした。戦後日本の思想界および儒学研究の多くも「階級」または「階級闘争」といったような対立観念に束縛されていた。孔子の言う「親を親しむの殺、賢を貴ぶの等は、礼の生ずる所なり」<sup>9)</sup>、荀子の言う「礼は、貴賤には等が有り、長幼には差が有る。貧富輕重は皆称が有るなり」<sup>10)</sup>というところの「等差」については、津田左右吉は、「その貴賤尊卑の最も重要なものが政治的権力関係における階級的等差であることは、言うまでもない」と捉えている<sup>11)</sup>。貝塚茂樹も同様に階級的観点から「君子」に対置する「女子と小人」を、貴族制下の「家庭内で使役している女子と男子の使用人を対にしている」と解釈している<sup>12)</sup>。さらに溝口雄三は「少数＝豪富と多数＝細民という対立の構図や、少数＝専占＝私に対する多数＝均分＝公という構図は、中国ではほとんど古代以来の伝統的通念である」と見ており、「少なくとも中国では、ブルジョア的自由対プロレタリア的自由というこの自由におけるマルクシズム的なとらえ方は、十分に伝統的通念と融合するものであった、ということができる」と述べている<sup>13)</sup>。

いずれにせよ、西洋的偏見、とくに「歴史哲学」を拭き払わない限り、礼楽へのアプローチは困難になっている。本稿においては、筆者は梁漱溟の中国文化論を手がかりにして、礼楽の原点にまで遡って、その原形を浮き彫りにし、その固有の意味合いを究明したい。

7) 長谷川宏訳、ヘーゲル『歴史哲学講義』(上)、岩波文庫、1994年、190～195頁。

8) ユルゲン・ハーバーマス「惨禍から何を学ぶのか—短き20世紀を顧みて」、京都大学創立百周年記念特別講演会「20世紀から新世紀へ」、1997年11月3日。

9) 『中庸』哀公問政篇。

10) 『荀子』富国篇。

11) 『津田左右吉全集』第十六巻、岩波書店、1965年、292頁。

12) 貝塚茂樹訳注『世界の名著3 孔子 孟子』、中央公論社、1966年、355頁。

13) 溝口雄三『中国の公と私』、研文出版、1995年、226頁、224頁

## Ⅱ 「楽」の意味空間

### 1 「楽」の原点と意味

本来ならば、「礼」、「楽」は「詩」、「書」、「易」、「春秋」とともに、原始儒学の「六芸」をなしたものである。そのなか、「詩」、「書」および「春秋」が単に思想を伝えるための経典であり、「易」も同じく思想の伝授である。直接に実践的意義を有するのは六芸においてただ「礼」、「楽」のみである。漢代に至って、五経博士制度が創立されて以来、「礼」、「詩」、「書」、「易」、「春秋」という五経が本来の「六芸」にとって代わられた。そこでは、「楽」が独立した経としての地位をもたず、「礼」のなかの一部にすぎなくなった。

しかし、そもそも殷の甲骨文のなかには「楽」が現れているが、「礼」が出ていなかった。すなわち文字史的観点から見れば、価値体系の象徴マークとして、「楽」は「礼」よりは早く出現したのである。事実、孔子が「礼」以前にまず「楽」に出会ったのである<sup>14)</sup>。またまさに「詩に興り、礼に立ち、楽に成る」<sup>15)</sup>というように、人間の教養は礼によって安定するが、その完成は楽によってのことである。これについては、「礼・楽ともに重んじているが、しかし楽を人格の完成した境地とし、礼の上位に置くことこそが孔子の教育方針である」と徐復観は解釈している<sup>16)</sup>。

それでは、本来礼より重要視された楽とは一体何なのか。

「楽」という文字は殷の甲骨文のなかで「𪛗」という形をとっている<sup>17)</sup>。その下部は植物の茎の形に、そしてその上部は穀物の実りの形に擬制するものである。この意味で、「楽」は農作物に関わるシンボルだったのである。また「楽」の旧字体たる「樂」は「𪛗」と「𠂔」との組み合わせである。「𠂔」という符号は本来「食」、「𠂔」つまり「食」の略字である。ここでの「樂」は食用穀物を象徴するものとされている。さらに「樂」は「藥」の「ヤオ」と同じく発音され、本来「生を養う」という意味をもつのである。

「生」を根源とする「樂」は次第に生命と生活、そして生産への祝福や希求を托する最も普遍的な手段となり、祭典、農事、戦争、生命繁殖などにおける人間感情の表現形式として発達を遂げていった。この段階の「樂」は音楽である。『礼記』楽記篇

14) 貝塚茂樹『孔子』、岩波新書、1975年、70～72頁。

15) 『論語』泰伯篇。

16) 黄克釗他編『徐復観集』、群言出版社、1993年、328頁。

17) 羅振玉『増訂殷虚書契考釈』巻上、東方学会印、丁卯（1927年）、14頁。

## 中国文化としての礼楽

によれば、人心による音を楽器で表現し、曲調にあわせて身を舞うことを音楽という。郭沫若に言わせれば、「古代中国において、「楽」は音楽を代表とする包括的な概念として音楽、詩歌、舞踊、絵画、彫刻、建築などを含める。ないしはパレードや農作物収穫や狩猟や宴会などさえもそのなかに統括されている。また「楽」は「ラク」である。すなわちおよそ人を快楽にし、または人間の感官が享受し得るものは広い意味で「楽」と称することができる」と<sup>18)</sup>。

いずれにせよ、「楽」は「生」を原点とし、人心をカギとするのである。

## 2 「楽」と「生」

一方では、「孔子は『論語』のなかで「生」という創造的原理を提起している」<sup>19)</sup>と成中英が指摘している。他方、梁漱溟は「苦」を語る仏教に比して、『論語』がもっぱら「楽」を語っており<sup>20)</sup>、「孔子の最も目を引く態度は快楽的である」<sup>21)</sup>と述べている。とするならば、「生」はどのような意味合いをもち、どのように「楽」と関連し合うのか。

オディーが、「偶然性」、「無力さ」、「欠乏」などその他の恐怖感こそが宗教を求める原点と見ている<sup>22)</sup>。しかし、孔子によれば、人間の宗教への依存、とくに鬼神への迷信は人間自身の「生」に対する不知に由来するものである。「まだ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と孔子は問うたのである<sup>23)</sup>。すなわち、生を知らないのに、死を知ろうとすることは本末転倒なのである。同じ意味で、孔子はさらに「未だ人に事うる能わず、焉んぞ能く鬼に事えん」と言う<sup>24)</sup>。すなわち、人に仕えることができる前に、どうして鬼といったような霊的存在に仕えることができるだろうか、と孔子が人々に問いをかけたのである。

梁漱溟によれば、「宗教はそもそも仮借した外力である」<sup>25)</sup>。すなわち宗教は心身の外に存在した第三の点として人間に作用を及ぼす力である。この第三点としての宗教を通して得た力は本来人間自身の内奥に宿している自覚能動性そのものである。しか

18) 郭沫若『青銅時代』、上海群益出版社、1947年、163頁。

19) 成中英「孔子哲学中的創造性原理」、中国孔子基金会編『孔子誕辰2540年周年紀念與學術討論会上』、上海三聯書店、1992年、856頁。

20) 梁漱溟『東方學術概観』、巴蜀書社、1986年、7頁。

21) 李淵庭『梁漱溟講孔孟』、中国和平出版社、1993年、26～27頁。

22) 宗像巖訳、オディー『宗教社会学』、至誠堂、1971年、3頁。

23) 『論語』先進篇。

24) 同前。

25) 梁漱溟『中国文化要義』、正中書局、1989年、118頁。

し、宗教、迷信はしばしば自覚能動性をもつ生命の主体を異化ないし奴隷化するのである。それがゆえに、孔子は「生」への自覚つまり主体性の確立を妨げる奇跡、強制・暴力、反逆、神霊について決して語らなかった（子、怪力乱神を語らず<sup>26)</sup>）し、さらに「鬼神を敬すべきだが、遠ざかろう。これが知というものだ（鬼神を敬して遠ざく、知と謂うべし）」<sup>27)</sup>と一喝した。この「生」に関する主体的な知性は人間が鬼神の罠に陥りがちな状況から脱出し、「死」を人生過程の外に置き、人心を解放し生命力を最大限にまで発揮する力にほかならない。そのような「生」の境地が真に「快樂」的なのである。

人間生命は鬼神のみならず、本能や、「認知的一道具的合理性」、「主観的一道具的理性」のような「目的—手段関係」にも拘束されている。梁漱溟によれば、生活に必要な道具をその身体にもち、自足するのは本能に頼るパターンである。その特徴は感情衝動を伴わずにはおかない。これに対して、さまざまな道具を作りそれを生活に資するのは知性である<sup>28)</sup>。有用性だけを事として自然を支配し生活世界を合理化する科学、技術などは「知性」の範疇に属するものである。知性は人間を本能から解放し、感情の衝動を制御するが、どこまでも生命力を発揮する手段、道具にすぎない。梁漱溟は「知性が本来全体性をもつ人生を手段・方法と目的という二つの部分に分けてしまった」と分析し<sup>29)</sup>、「生命の本性を喪失させる」<sup>30)</sup>にまで作用を及ぼすと指摘した。そのため、当然のように人間生活が「苦」的状況に陥りがちである。というのも、「多くの人が手段によって目的を達するのである。得すれば、楽しくなるが、逆に得しなかったら、苦しくなるからである」と梁漱溟は述べている<sup>31)</sup>。

人間生命は宗教や迷信や本能や知性によって、対立性に富んだ状況に陥りがちなのであるが、しかし、「人間生命の本性は、止まることなき向上進展にあり、生命力の不断の拡大、靈活の不断の争取、自由の不断の争取にある」と梁漱溟は指摘している<sup>32)</sup>。すなわち、生命の本性は「無対」つまり対立体の存在を前提としないことに特徴付けられている。そのモデルは、「十有五にして学に志し、三十にして立ち、四十にして惑わず、五十にして天命を知る、六十にして耳順う、七十にして心の欲する所

26) 『論語』述而篇。

27) 『論語』雍也篇。

28) 池田篤紀訳、梁漱溟『人心と人生』（アジア問題研究会、1987年）を参照。

29) 前掲『東方学術概観』、27頁。

30) 前掲『人心と人生』、108頁。

31) 梁漱溟『東西文化及其哲学』、里仁書局、1983年、163頁。

32) 前掲『人心と人生』、72頁。

に従いて矩を踰えず」<sup>33)</sup>という孔子の快樂的な「生」のあり方である。

「快樂的」な「生」の営みについては、孔子は「富と貴とは、これ人の欲するところなり」<sup>34)</sup>と言ひ、富貴への追求を普遍的な人生価値として肯定している。彼は「貧しく且つ賤しきは恥なり」と説き<sup>35)</sup>、「富にして求むべくんば、執鞭の士と雖も、吾亦これを為さん」と言う<sup>36)</sup>。王陽明はこの富貴観念を受け継ぎ、分業社会論を打ち出した。「或は礼楽に長じ、政教に長じ、水土播植に長ずる有らば、…才の称うか否かを視る。…崇卑を以って輕重を為さず、勞逸もて美惡と為さない。…則ちその農工商賈の分に安じて、各おの其の業を勤め、以って相い生き相い養う」と<sup>37)</sup>。すなわち各々その居に安んじてその仕事を楽しむことは個人の「生」のみならず、社会構成員全体の「共生」の実現である。

このように、自ら富裕と教養を追求するが、本能や私的利害打算に基づくものではなく、もっぱら人間生命の本性に従ひ、その自由を獲得しようとするものである。その生命活動それ自体が「楽」そのものである。それゆえに、梁漱溟は「楽は生命の自由にある」<sup>38)</sup>と言ひ、「楽」による人生を、「人生の芸術化」<sup>39)</sup>と見、また「職業分立」を特徴とする中国固有の社会形態を、階級が互いに対立し合う西洋社会から識別している<sup>40)</sup>。

### 3 「仁」の中心化

「生」のみならず、「孔子の重要な観念は仁である」と梁漱溟は捉えている<sup>41)</sup>。確かに孔子以前、「仁」を説くものは稀だったのである。『左伝』のなかに「礼」という字は462回も現れたが、「仁」は僅か33回しかなかった。しかし、「人にして仁ならずんば、礼を如何せん。人にして仁ならずんば、樂を如何せん」というように<sup>42)</sup>、孔子はそれまで礼楽のなかで副次的地位に置かれた「仁」を中心に据えた。「孔子は仁を貴ぶ」の如く<sup>43)</sup>、孔子学のなかの際立った哲学的洞察もしくは核心部分は「仁」とい

33) 『論語』為政篇。

34) 『論語』里仁篇。

35) 『論語』泰伯篇。

36) 『論語』述而篇。

37) 王陽明「答顧東橋書」、『王陽明全集』知行録二、紅旗出版社、1996年、57頁。

38) 前掲『東方学術概観』、10頁。

39) 前掲『人心と人生』、245頁。

40) 「中国文化要義」、『梁漱溟全集』第三卷第八章「階級対立与職業分途」を参照。

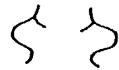
41) 前掲『梁漱溟講孔孟』、26頁。

42) 『論語』八佾篇。

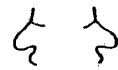
43) 『呂氏春秋』不二篇。

うモチーフにはかならない。

「仁」という文字は、始源的に以下のような形をとった<sup>44)</sup>。



A：仁字原形



B：仁字原形

すなわち、それは二人が対面して、両手を前に伸ばし、また両足を曲げて、あるいはしゃがんで、互いに礼儀を行い、挨拶し合う、という演技的行為である。漢の鄭玄はこれを、「相人偶」という東方夷国の習俗に由来する礼儀作法であると解釈している<sup>45)</sup>。

孔子の「仁」はこの平等意識と親愛的な感情という固有の意味を受け継いだ。「仲弓、仁を問う。子曰く、門を出でては大賓を見るが如くし、民を使うには大祭に承うるが如くす。己れの欲せざる所を人に施す勿れ。邦に在りても怨みなく、家に在りても怨みなし」と言う<sup>46)</sup>。「大賓を見る」や「大祭に承うる」は自ら人への敬意、尊重の意を払うことを、「怨みなき」は他人への諒解と同情を意味している。「己れの欲せざる所を人に施す勿れ」や「己を克めて礼に復るを仁と為す」というのも人間の自律性を説いている。ちなみに、孟子は「仁」を「惻隱の心」と解釈し<sup>47)</sup>、荀子も墨子も「仁とは、愛なり」と言い<sup>48)</sup>、韓非子は「仁とは、其の中心欣然として人を愛するを謂うなり」と述べ<sup>49)</sup>、莊子も「人を愛し物を利す、これを仁と謂う」と説いた<sup>50)</sup>。要するに、「仁」の意味は「仁とは、人を愛する」と「仁とは、人なり」<sup>51)</sup>という言葉で言い切れる。自己制御や他人への関心、愛護、同情、理解、尊重、寛容、信頼、利他性などは「仁」という価値符号に包摂されている。

ところが、現実生活における人間感情はカセクシス的関心に優位を置く傾向をもつのである。カセクシス(cathexis)とは、情的価値・動機が特定の対象・観念などに結び付けられることである。「君臣」、「夫婦」、「父子」、「長幼」、「朋友」は具体的で特殊的な対人関係になりがちである。とするならば、「仁とは、人を愛する」は普遍的

44) 劉文英「“仁”の本義及其兩個基本規定」、前掲『孔子誕辰2540年周年紀念與學術討論會』上、253頁。

45) 『礼記』中庸注。

46) 『論語』顔淵篇。

47) 『孟子』告子上。

48) 『荀子』大略篇。『墨子』経説下。

49) 『韓非子』解老篇。

50) 『莊子』大師篇。

51) 『礼記』中庸篇。



意味をもっておらず、特定の対象に結ばれる情的価値にすぎないと解されやすい。

実際、朱子は『孟子』注で「仁なる者は、人なり」に「仁とは、人は人である所以」というところの理である」と付けている。しかし、孔子も朱子も個人ないし全人類が「仁」の持ち主であると仮定していない。孔子は「聖と仁との若きは、則ち吾豈敢えてせんや」と言い、「仁遠ざからんや、我仁を欲すれば、斯ち仁至る」<sup>52)</sup>と言う。すなわち、孔子は自分が聖と仁に思いも及ばず、逆に「仁」を追い求めようとしている。実際、人間は自己と他者を「人」として自覚してから初めて自己を愛護し、他者に関心や同情を払う。逆に言えば、自他を「人」として自覚しなければ、自他を物としか扱わなくなってしまう。この意味で、仁は、自己または他者を一方的に意味付けるのではなく、自他ともを人間とする自覚能動性と普遍的認知的価値基準である。梁漱溟がまさにこの「仁」に依拠し、「自覚能動性こそが人類の特徴である」<sup>53)</sup>と指摘したわけである。

「楽を致して以って心を治むる」と言うように<sup>54)</sup>、「心を治むる」は「仁」に向けての陶冶過程であって、「楽」は人心を「仁」的境地へ導く上において機能するのである。とりわけ「人と歌いて善きときは、必ずこれを反さしめて、而して後これを和す」と孔子は言う<sup>55)</sup>。すなわち、「楽」は実演的行為(performatory)<sup>56)</sup>として、意味のあるひとつながりの語を音として発して(歌うという発語行為)、受け手(人)に対して行為としての効力(善き)を及ぼして(発語内行為)、また受け手に物理的生理的な効果(和す)を引き起こす行為(発語媒介行為)である。まさにこの意味で、孔子は「韶を謂わく、美を尽くし、また善を尽くせりと」と言うわけである<sup>57)</sup>。すなわち、「韶」のような雅楽は形式的には美しいのみならず、内容的にも善の境地に達している。勿論、「仁」につながらない「楽」も存在している。「武を謂わく、美を尽くせるも未だ善を尽くさず」とも孔子は言う<sup>58)</sup>。つまり「武」は形だけが美しいが、内容的には美しさを欠いている。確かに周朝の「武」は楽器、行列、技巧など形式のみを重視し、春秋の「鄭衛の声」は享楽志向を持ったのである。言わば、「君子はその道を得るを楽しみ、小人はその欲を得るを楽しむ」<sup>59)</sup>と言うように、立派な者は音

52) 『論語』述而篇。

53) 前掲『東方学術概観』、133頁。

54) 『礼記』楽記篇。

55) 『論語』述而篇。

56) 石黒毅訳、E・ゴッフマン『行為と演技』(誠信書房、1974年)を参照。

57) 『論語』八佾篇。

58) 同前。

59) 『礼記』楽記篇。

楽によって善や美といった「仁」を獲得するが、それに対して、小人は欲求を満たすために音楽を楽しむのである。

いずれにせよ、「生一仁」構造をもつ「楽」こそが、理性を涵養する契機である。「生一仁」の実現こそが「楽」の究極的目的である。

## IV 礼システム

### 1 礼の起源およびその内面性

梁漱溟によれば、「楽」的生命意識およびその生活態度の表現は「礼」である<sup>60)</sup>。「礼」は「禮」とも書かれる。確かに「禮」という文字符号は甲骨文には出現していなかった。しかし、王国維は殷墟甲骨文の「豊」に依拠し、「豊」という祭器をもって「示」と表される神に奉ずることが「禮」であると解釈している<sup>61)</sup>。

周代に礼は宗教的な色彩が取り除かれ、貴族を律するルールをなした。この礼は庶民を律する「刑」から区別された。ところが、孔子は「仁とは人なり、親を親しむを大なりと為す。義とは宜なり。賢を貴ぶを大なりと為す。親を親しむの殺、賢を貴ぶの等は、礼の生ずる所なり」と言い、新たに礼の起源を解釈し、礼の適用範囲を貴族から人間一般へ拡大していった。荀子も「礼は貴賤には等が有り、長幼には差が有る。貧富輕重は皆称が有るなり」と言う。ここでの「差」は「殺」と同じく、家族・社会の構成員、たとえば、父子、夫婦、兄弟、朋友間に自然に発生する、「親しんで愛する」という感情の差つまり親疎関係である。また「貴（賢）賤」は人間が先天的または後天的条件、たとえば、年齢、読み書き能力、職業などにより、その責任行為能力、とりわけ労働能力およびその財産が均等であり得ないことを意味するほかはない。文字通り、孔子も荀子も人間存在の「差」、「等」を認めるものの、その相互間の「義」、「宜」を求めたのである。

朱子は「義は、事々宜に合することである」と解釈している<sup>62)</sup>。すなわち、義とは、適宜性である。また「我、人の諸を我に加うるを欲せざるは、吾もまた諸を人に加うる事なからんと欲す」と言い、「夫れ仁者は、己れ立たんと欲して人を立たしめ、己れ達せんと欲して人を達せしむ」<sup>63)</sup>と言うように、義は内面的な良心に基づく自律

60) 前掲『梁漱溟講孔孟』、109～124頁。

61) 王国維『裸禮榘一卷』、『廣倉学害叢書』甲類第一集、倉聖明智大学、丙辰〔1916〕。

62) 『朱子語類』卷五十一。

63) 『論語』公冶長篇、雍也篇。

## 中国文化としての礼楽

的な適宜性である。問題は、適宜性の基準は何なのか、どのように設定されたのか、ということである。

「異、則ち相い敬す」<sup>64)</sup>における「異」とは、一定の距離を置き、各々の立場を確認するという分別意識である。言うまでもなく、その意識は外的な身分や肩書きといったようなものではない。そうすれば、「つい自分にいつわって実行不可能なことまで約束してしまうようになる」<sup>65)</sup>。H・フィンガレットによれば、「真の相互尊重では、他者に対する尊重を尊重として意識的に感じる必要もなく、わざわざ注意を払う必要もない」と<sup>66)</sup>。彼は真の相互尊重を示す儀礼を、空中ブランコの演技に喩え、空中ブランコの演技を成功させる必須条件は「自ら進んで適切な準備」と「パートナーへの完璧な信頼」にはかならない。

以上から伺われるように、相互尊重という敬意は適宜性の基準をなしている。礼は人間内面に作用する道德志向をもつのである。梁漱溟は「礼というものは人間感情の自然な要求であって、決して単なる感情なき外在的形式だけではない」と指摘している<sup>67)</sup>。

## 2 礼の外面性およびその形態

礼による伝統中国は往々にして「人治社会」と見なされている。人治と言え、制度よりもむしろ、為政者の学問的才能と道徳的素質によって、社会を支配する方式である。その秩序の形成維持は公共善を目指す構成員の公德と、それを定着化させる習俗に依存させるのである。そこには礼の外面性が全く存在していないかのように捉えがちなのである。

しかし、「礼なる者は、外に動くなり。…礼は外に由りて入る」と<sup>68)</sup>礼学者は重視するのである。「楽は内に動く者なり、礼は外に動く者なり」<sup>69)</sup>というように、礼の外面性が強調されている。「人その心を蔵して、測度すべからず。美、悪みなその心に在りて、その色に見はれず。一以ってこれを窮めんと欲するなれば、礼を舍きて何を以ってせんや」<sup>70)</sup>と言うように、内面的心情を測度し難いゆえに、礼は外部に現れた

64) 『礼記』楽記篇。

65) 下見隆雄訳注『礼記』、明德出版社、1973年、53頁。

66) 山本和人訳、H・フィンガレット『論語は問いかける』、平凡社、1989年、39頁。

67) 前掲『梁漱溟講孔孟』、111頁。

68) 『史記』樂書。

69) 『礼記』礼運篇。

70) 同前。

行為を対象として規律するのである。また『説文解字』は「被服、起居、進退、動作は則ある、これを儀と謂う」と言い、『易経』は「物畜然る後、礼有りて、ゆえに履を以てこれを受ける」と言う<sup>71)</sup>。すなわち、礼はくつと同じく、外部行為に形式的な制約を与えるのである。言うならば、礼秩序は為政者の学問的才能と道徳的素質によるだけではなく、「制度は、礼に在り」<sup>72)</sup>というように、制度にもよって形成維持されるのである。

実は、礼は制定法の形をとって発展されたのである<sup>73)</sup>。孔子の時代に、「刑」という法はもはや礼体系のなかに取り入れられた。さらに漢武帝の下で、儒学は正統的教學体系としての地位を確立するとともに、「法の礼化」を遂げた。渡辺信一郎によれば、「漢代の国家的意思は集議とよばれる最大百数十名から数十名の官僚による会議を経て決定される。具体的には、担当官府からの発議をうけた皇帝の諮問、もしくは皇帝の直接的発議をうけて丞相以下中二千石・二千石の官僚、大夫・博士・議郎などの礼官学識者からなる諮問会議が開かれ、一致した意思もしくはいくつかの意見を提示して皇帝の裁可を仰ぎ、法的拘束力をもつ意思決定がなされる」のである<sup>74)</sup>。言うまでもなく、この「集議」は10世紀に現れたイギリスの賢人会議(Witenagemot)<sup>75)</sup>に比して、立法と行政の機構として相対的に独立した機能を果たすような機能分化を遂げていなかった。

漢から宋までの約千年にわたって、人口環境には大きな変化がないものの、九品中正制および科举制度によって、官僚の数は漢の12万人強から唐代玄宗期の37万人弱へと約三倍に増加し<sup>76)</sup>、行政権力は社会を統合し制御する資源の一つとして増大してゆく一方であった。それに伴い、「七世紀唐代には、律令とならんで、大唐開元礼が編

71) 『易経』序卦。

72) 『礼記』仲尼燕居篇。

73) 陳顧遠『中国法制史概要』、三民書局、1964年、361～367頁。

74) 渡辺信一郎「中国古代専制国家論」、鈴木正幸他編『比較国制史研究序説』、栢書房、1992年、93頁。

75) 福田三郎監訳、K・R・マッケンジー『イギリス議会—その歴史的考察』、敬文堂、1979年、4頁。

76) 『通典』巻7、巻36～40に基づき、「歴代官員数と戸数・人口数の対照表」を作成した。

王朝	官員総数 (文武官員数)	登録戸数	登録人口数
前漢	120,285人 (?)	12,233,062戸 (A.D.2年)	59,594,978人 (同左)
後漢	152,986人 (7,567人)	10,677,960戸 (157年)	56,486,856人 (同左)
西晋	118,672人 (6,836人)	2,459,840戸 (280年)	16,163,863人 (同左)
隋	195,937人 (12,576人)	8,907,536戸 (609年)	46,019,956人 (同左)
唐	368,668人 (18,805人)	9,069,154戸 (754年)	52,880,488人 (同左)
宋	?人 (24,549人)	20,282,258戸 (1110年)	46,734,788人 (同左)

纂され、膨大な礼法が定められた」<sup>77)</sup>。全体的に見れば、組織、人事（選挙）、刑事、土地、税収に関わる礼法は「春秋・戦国の境目の頃に開始され、宋代に完成されたのである」<sup>78)</sup>。寺田浩明はこれを、「皇帝発布の成文法典、多種多様な悪行に対して下すべき刑罰を網羅的に規定した体系的な刑法」と概括している<sup>79)</sup>。さらに滋賀秀三は「行政の一環としての司法」とその特徴を指摘している<sup>80)</sup>。この法体系は田中成明の言葉を借りて言えば、「相当程度組織化された政治力の存在を前提として、その政治権力の担い手が特定された政治的社会的な目標の実現のために定立し運用する一般的な命令や指図」という「管理型法」である<sup>81)</sup>。

### 3 礼と法の関係

それにもかかわらず、滋賀秀三によれば、「中国に実定私法体系は生まれなかった」、とりわけ「私法関係のうちでも礼に手がかりが求められ得るのは、事実上、相続法を含めた意味での身分法の分野に限られ、財産法の分野は殆ど礼と関係がない」のであって、民事分野で機能するのは慣習・慣行や条理や情况妥当性といったようなものである<sup>82)</sup>。言うまでもなく、「慣習・慣行や条理や情况妥当性」などは「習俗としての礼」にはかならない。明らかに、「中国は法を礼のなかに置いた」が<sup>83)</sup>、伝統中国の生活世界は技術的法律によって冷徹な権利義務の関係として規制されなかった。

実は、敬意を誠意(*bona fides*)と見るならば、それは法則尊重の純粋な動機志向として規範の効力を保障する基礎となっている。敬意を基礎に置く礼それ自体は、身振りつまり実演的行為として何らかの行為に関する明示または言明である。この明示または言明が法的な「効力発生(*operative*)」に似た働きをし、決定的行為つまり行為そのもの実行である。こうした礼は楽と同様に、「行為遂行的発言(*performative utterance*)」<sup>84)</sup>というべきものである。こうした礼的行為は法的契約や策略や物理的強制力より強く速く拘束力を発揮し得る。まさにこの意味で、孔子は「その身正しければ、

77) 水林彪「比較国制史・文明史論対話」、前掲『比較国制史研究序説』、50頁。

78) 水林彪「国制の比較史研究のための枠組みについて」、同前、14頁。

79) 寺田浩明「明清法秩序における「約」の性格」、溝口雄三他編『社会と国家』、東京大学出版会、1994年、69頁。

80) 滋賀秀三『清代中国の法と裁判』、創文社、1984年、370頁。

81) 田中成明『法理学講義』、有斐閣、1994年、97頁。

82) 前掲『清代中国の法と裁判』、367頁、317頁。

83) 前掲『梁漱溟講孔孟』、109頁。

84) 坂本百大訳、J. L. オースティン『言語と行為』（大修館書店、1985年）を参照。

令せずして行われ、その身正しからざれば、令すと雖も従わず」<sup>85)</sup>と言う。だから、「これを導びくに政を以ってし、これを斉うるに刑を以ってすれば、民免れて恥ずることなし。これを導くに徳を以ってし、これを斉うるに礼を以ってすれば、恥ありて且つ格し」と孔子は言う<sup>86)</sup>。すなわち秩序の形成維持は自己が自ら行為を正すものと、他者によって正されるものによってである。そのなかに自律と強制という二つの原理が包含され、個々人が自ら積極的に担うものと、他者から強いられるものという二つの側面が存するのである。まさに「楽は徳を章にし」<sup>87)</sup>と言うように、「楽」は「徳」に通ずるのである。言い換えれば、孔子は自律的な規範形成維持という意味においては、「礼楽」を一義的なものとし、「他律的」という意味においては、「刑」と「政」という政令法規を二義的なものとするのである。

このように、礼は「共同の観念は法律の形にあらわされるが、主観の意思にとって法律は外から支配力をふるう権力であって、心情、良心、形式的自由といった内面的なものすべてがいまだ存在しない」<sup>88)</sup>とヘーゲルが断定したようなものではない。それは近代西欧法と同様に、行為の客観的合法性を求めるが、「国家権力の恣意的専断的行使のコントロールによって人々の自由と権利を擁護し、私人が社会内部の利害調整や紛争解決を自主的に行うための共通の枠組・手続を提供する」近代西欧法と異なっ<sup>89)</sup>て、とりわけ法則尊重の純粋な動機志向を一義的に要求するということで近代西欧法から区別されるのである。

明らかに、伝統中国の秩序の形成維持は倫理的価値を云々することだけで成り立つものではなく、単なる構成員の公德のみに依存し厳に倫理的に遂行して行こうとするだけでもない。礼は命令や刑罰などの外的強制力を副次に置きながらも、一義的に実演的行為として他者に何らかのものを伝え影響を及ぼし、そして自己を反芻して、各自の自発的協調を通じて、人間存在の主体性および相互性を実現しようとするものである。

## V 相互行為の類型とその社会形態

### 1 人間存在の差異性

85) 『論語』子路篇。

86) 『論語』為政篇。

87) 『論語』為政篇。

88) 前掲『歴史哲学講義』(上)、188頁。

89) 前掲『法理学講義』、93頁。

既に触れたように、人間は自然に等差(gradation)という客観的差異性をもつ存在である。礼楽の特徴はまず人間存在の差異性に根をもつことにある。古来、「君子と小人」はその典型である。これに関連して、「唯女子と小人とは養い難しとなす」という命題もある<sup>90)</sup>。共産主義者や女権主義者はこれをもって儒学を批判した。それが正しいか否かはともかくとして、まず君子、小人・女子を検討して見よう。

孔子によれば、君子は「内に省みて疚しかざる」つまり「憂えず、懼れず」<sup>91)</sup>、「恵して費やさず、労して怨みず、欲して貪らず、泰にして驕らず、威あって猛からず」<sup>92)</sup>といった素質をもち、高い自律能力を有する人格者である。また「君子は小知すべからずして、大受すべし。小人は大受すべからずして、小知すべし」とも言う<sup>93)</sup>。すなわち君子は小さいことはできないが、大きな任務を引き受けることができる。小人は大きな任務を引き受けられないが、小さいことはできるとも言われている。つまるところ、君子と小人の差異性は任務を負う責任能力、実質的には労働能力によってである。さらに孔子は「君子は和して同せず、小人は同じて和せず」と指摘している<sup>94)</sup>。これは現代的な言葉で言えば、君子は他人と協和するが、うわべだけ同調することはしない。小人はうわべだけ同調するが、他人と協和することはないということである。これをどう理解すればいいのか。

ヘーゲルが最も用いた分析枠組の一つは「特殊性と普遍性」である。ヘーゲルは言う。「教養ある人といえはさしずめ、他人が為すことはなんでもすることができるが自分の個人的特殊性はひけらかさないような人と解することができる。ところが、無教養の人にあっては、その動作が対象の普遍的性質に則っていないから、とりもなおさずこの個人的特殊性が出てくる。同様に他人との関係においても、無教養の人は、ただ勝手気ままにふるまうばかりで、他人の感情を全然省みないから、とかく他人の心を傷つけることになる。彼は他人を傷つけようと思っていないが、彼の言動は彼の意志と一致していないのである」と<sup>95)</sup>。ここで、「君子は和して同せず、小人は同じて和せず」と、「君子は人の美を成し、人の悪を成さず。小人はこれに反す」<sup>96)</sup>という論語の言葉とを並べて、ヘーゲルの文と対比すると、意外に思われるほどその意味

90) 『論語』陽貨篇。

91) 『論語』顔淵篇。

92) 『論語』堯曰篇。

93) 『論語』衛靈公篇。

94) 『論語』子路篇。

95) 藤野涉他訳、ヘーゲル『法の哲学』、中央公論社、1967年、421頁。

96) 『論語』顔淵篇。

が一致していることが判る。孔子の言う「養」は「理性の涵養」つまり理性を陶冶するということである。いわゆる「君子」とは、独立性を保つが、普遍的価値規範に従う「教養あるもの」である。それに対して、養い難い「小人」や「女子」は一般的基準に従わず、意志と言動とが一致しておらず、自己の特殊性のみに固執するゆえに、他者と協調しないものである。よりの確に言うならば、「養い難い女子と小人」はカセクシス的関心に優位を置き、自己と客体との特定関係に依拠し特殊な環境を守り恣意的に私的利益のみを追求し、理性レベルが低い個別主義的典型にすぎない。

明らかに、「君子と小人」は道德レベルの高低による対極という意味のみにおいては「特殊性と普遍性」と同様に捉え得る人間存在の形態である。同様の意味で、孔子らが言った「等」、「差」は家族や社会の構成員間の自然的な親疎関係と、責任行為能力、とりわけ労働能力による肉体的ならびに精神的諸能力の統一ないし総計としての人格、そして社会的経済的な能力から識別し得る社会の成層である。これは人間存在の差異性であって、階級という意味での異質性では決していない。

## 2 その相互性

こうした「差異性」は決して人間関係の対立性や閉鎖性を意味していない。もとより伝統中国において、「惟れ齊しきは齊しきに非らず（惟齊非齊）」<sup>97)</sup>という。ここでの「齊」は「差」や「等」を「平等化する」ということである。いわゆる「惟れ齊しきは齊しきに非らず」とは、真の平等は不平等を基礎にしてこそ成り立つという意味である。まさに「夫れ礼なる者は、親疎を定め、嫌疑を決ち、同異を別ち、是非を明らかにする所以なり」というように<sup>98)</sup>、礼は自己確認を徹底的にし、他者との親疎、異同を客観的に認識し、行為の適宜性を見極めるのである。たとえば、「冠婚の礼」は男女を分別し、「内則の礼」は家族成員の持ち分をもたせている。また「礼は異にすることを為す。…異、則ち相い敬す」<sup>99)</sup>というように、礼は差異性を相互性へと媒介するのである。李沢厚に言わせれば、「対立的仕組みとしては、対立面における対立と衝突より、むしろその相互間の浸透と協調が強調される。…効果としては、感情と理性とを結合させ、感情の内に宿す知恵をもって現世的人生の調和と満足を達成させるのである」<sup>100)</sup>と。

97) 『尚書』呂刑篇。

98) 『礼記』曲礼篇。

99) 『礼記』楽記篇。

100) 李沢厚『美的歷程』、文物出版社、1981年、52頁。



明らかに、その差異性は人間存在の相互性をなす条件と根拠でありながら、相互性に調和する対象である。その効果としては、「和して同ぜず」は普遍的な行動原理として「同じて和せず」というような対立性や閉鎖性や同質性を求める傾向に抗して、それぞれ独自性をもつが、互いに何らかの形で連帯関係を形成維持し得るのである。

### 3 名分制

差異性を相互性へと高める媒介の一つは「名分制」という制度である。「名分制」の原点は「必ずや名を正さんか」<sup>101)</sup>という孔子の言葉にある。儒学世界における差異構造は「名分制」によって多層的に細分化されていた。清の『碑林集』を例にとってみれば、外国人は「藩臣」と呼ばれ、民は忠節（君主や国家への忠誠者）、逸民（隠者）、理学（儒者）、經学（研究者）、文学（文芸や文学に優れた者）、孝友（孝行や節義を尽くした者）、義行（ボランティア）、方術（医学や占いや天文学などに従事する者）、烈女（貞操者）と、そして官僚は宗室、成臣、宰輔、部院大臣、内閣九卿、科道、曹司、督撫、河臣、監司、守令、校官、佐貳雜職、武臣と、それぞれ異なる「名分」をもって構成される。

辜鴻銘は「名分」を「名誉と責任」と解釈している<sup>102)</sup>。「名を正す」とは、差異性をもつ人間に相応しい名称と職分、そして地位を与え、この三者を肉体的精神的諸能力の総計としての人格に統一することである。すなわち、諸主体がそれぞれの職分を履行し、名に値する行動をし、人々に期待された役割を果たし、さらに社会規範を遵守し社会システム全体を維持する任務を自らの義務とすることは、「名を正す」の究極的目的である。「名正しからざれば、則ち言順わず、言順わざれば、則ち事成らず。事成らざれば、則ち礼楽興こらず。礼楽興こらざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち民手足を措く所なし」と孔子が言う所以は、これである<sup>103)</sup>。梁漱溟は「倫理名分」を、経済的政治的に対立し合い、法的に保障される「階級的身分」から厳格に区別している<sup>104)</sup>。

### 4 コミュニケーション的行為の発達

言うまでもなく、「名分」は人格的力や演ずる役目によって違う。従って、「礼楽」

101) 『論語』子路篇。

102) 辜鴻銘『中国人的精神』、海南出版社、1996年、50頁。

103) 同前。

104) 「中国文化要義」、『梁漱溟全集』第三卷、115頁。

という演出行為も多様なパターンを呈して現れてくるのである。

モンテスキューは「父祖に対する尊敬は、その子に対する愛の褒賞を前提としていた。したがって、老人の青年に対する、為政者の彼に従属する人々に対する、皇帝の臣下に対する同じ褒賞が前提とされた」<sup>105)</sup>と観察した。これは、基本的に①権威による相互行為と②利害関心に基づく相互行為という二つのパターンに属すると言ってよかろう。この二つは特殊な個体に準拠する自己中心的なものである。①型においては、命令を与える者と服従する者で相補的な関係が維持され、②型においては、両者の間における対称性をもつギブアンドテークのような福祉的感情的な補償の利害関係が維持される。

また「朝覲の礼は、君臣の義を明らかにする所以なり。聘問の礼は、諸侯を相尊敬せしめる所以なり。喪祭の礼は、臣子の恩を明らかにする所以なり。郷飲酒の礼は長幼の序を明らかにする所以なり。昏姻の礼は男女の別を明らかにする所以なり」というように<sup>106)</sup>、第三者つまり人々に期待された立場からのパースペクティブである。そこで観察者のパースペクティブと役者のパースペクティブとが構造化され、役者は人々に期待される役割に即して行動するのである。これを、③人々に期待される役割に即する相互行為と称してよかろう。

さらに「人の君を為るには仁に止まり、人の臣を為るには敬に止まり、人の子を為るには孝に止まり、人の父を為るには慈に止まり、国人と交るには信に止まる」というように、君の「仁」、臣の「敬」、子の「孝」、父の「慈」、友の「信」といったものは広く社会システム全体の維持という観点から要請されるものである。そこで社会的規範に導かれる相互行為として「何を為すべきか」ということが一義的になる。また「故に楽は、宗廟の中に在りては、則ち君臣上下同じく之を聴きて、和敬せざることを莫く、閨門の内にては、則ち父子兄弟同じく之を聴きて、和親せざることを莫く、郷里族長の中に在りては、則ち長幼同じく聴きて、和順せざることを莫し」<sup>107)</sup>というように、乐的相互行為は「和」という連帯的一体的な社会的意識が内面化され、社会システムを維持するための行動である。礼楽への遵守が義務として付けられるこのパターンを、④社会規範によって導かれる相互行為と呼んでも差し支えがなかろう。

その上、社会の規範や秩序が「仁義礼智信」という理念的で仮想的な条件の下で妥当であるか、どのように維持するかについて評価するため、討議がなされる。その際、

105) 前掲『法の精神』(中)、174頁。

106) 『礼記』経解篇。

107) 『荀子』楽論篇。

## 中国文化としての礼楽

話し手のパースペクティブと世界のパースペクティブとが統合され、規範や秩序そのものが対象化され、議論・話し合いによって判断が下されるのである。T・ドバリーはこれを「自由の伝統」と呼んだ<sup>108)</sup>。実際、中国の聖典と言われる『論語』を、『聖書』や『コーラン』などと並べて比べてみると、『論語』は説教の教典ではなく、むしろ討議の標準手本である、ということが容易に判る。『論語』はほとんど「問」と「答」の繰り返しである。『論語』顔淵篇や季氏篇での、「君子は文を以って友を会し」や「君子に九思あり」といったものは討議を成立させるもしくはそれに参加するための能力、条件を示すものにほかならない。本来、儒学世界はまさに「己のための学」というように、自律性に基づく自由の世界である。討議に参加する者の間に、さまざまな観点が自由に行き来するの、当然なのである。事実、言語的相互主体性に基づく対話的理性としての討議的伝統は士大夫に止まらず、宋明以降に、一般庶民のなかにも現われていた。「郷約」<sup>109)</sup>はその好例である。これを、高い段階にある、⑤討議的な相互行為として見てよい。

このように、伝統中国における諸行為主体は「修身・齐家・約郷・治国・平天下」という同心円的な宇宙論的共同体において、全体的に①権威による相互行為、②利害関心にに基づく相互行為、③人々に期待される役割に即する相互行為、④社会規範によって導かれる相互行為、⑤討議的な相互行為といった段階が異なる五つのパースペクティブをもっている。そのため、個々の主体は多段階的な発展が可能なのである。

## 5 小康社会と大同社会

それでは、礼楽はどのような社会の実現を目標とするのか。近代以前の中国は「小康社会」と「大同社会」という二つの社会像をもっていた。「大同社会」は儒家のみならず、道家にも墨家にも共通した理想社会である。ところが、これまで、中国の革命家や急進的知識人は「大同社会」を「共産主義社会」と同一視している。ある研究者も「現在とは断絶したものとして、単なるユートピアとしてしか描かれていない」と断言している<sup>110)</sup>。はたして、そうであろうか。ここで、さしあたり「小康」と「大同」を比較してみよう<sup>111)</sup>。

108) 山口久和訳、Wm.T.ドバリー『朱子学と自由の伝統』(平凡社、1987年)を参照。

109) 拙稿「三十年代中国における国民形成の展開と挫折—梁漱溟と地方自治の一考察」、『アジア研究』(第44巻第2号、アジア政経学会、1998年3月)を参照。

110) 前掲下見隆雄訳注『礼記』、120頁。

111) 『礼記』礼運篇。この引用では、「禹・湯・文・武・成王・周公これよりその選びをすなり。この六君子は、いまだ礼を慎まざるものはあらざるなり。以ってその義を著はし、以ってその信を

今、大道すでに隠れて、天下を家と為す。各々のその親を親とし、各々その子の子とし。貨力は己れのためにす。

大人は世及して以って礼と為し、城郭・溝池以って固と為し、礼義以って紀と為す。以って君臣を正し、以って父子を篤くし、以って兄弟を睦くし、以って夫婦を和す。以って制度を設けられ、以って田里を立て、以って勇知を賢とす。ゆえに謀これを以って作り、兵これによりて起こる。

これを小康といふ。

大道の行はれしや、天下を公となし、賢を選び能に与し、信を講じ睦を脩む。ゆえに人、独りその親のみを親とせず、独りその子のみを子とせず。

老をして終ふところあり、壮をして用ふところあり、幼をして長ずるところあり、矜寡・孤独・廢疾のものをしてみな養ふところあらしむ。男は分あり、女は婦するあり。貨はその地に棄てらるるを悪めども、かならずしも己れに蔵めず。力はその身より出さざらんすことを悪めども、かならずしも己れのためにせず。このゆえに謀は閉ずて興らず、盜竊・乱賊は作らず。ゆえに外戸なるもしかも閉じず。

これを大同といふ。

文字通り、小康は土地制度が整備され、人間が礼楽規範に従う秩序ある社会である。ところが、その秩序は「各々のその親を親とし、各々その子の子とし」、「貨力は己れのためにす」、「功を以って己れのためにす」というように、「私」的対立性を基礎にするものである。すなわち、小康社会において、エゴイズムが原理として貫徹され、その礼規範は人間の内面性に立脚するより、むしろ外部から強制されるのである。この意味で、小康社会における人間行為は①権威による相互行為、②個人の利害関心による相互行為という類型に止まっている。これに対して、大同社会は「大道の行はれしや、天下を公となし、賢を選び能に与し、信を講じ睦を脩む」といったような道德性が高度に発達した社会である。

大同社会と小康社会とは、「君子と小人」の關係に類似している。すなわち、大同社会はヘーゲルが言ったような「倫理的なものの現実性」として<sup>112)</sup>、小康社会に対置し、小康社会の目指す方向またはあるべき状態である。それは現在の小康社会とは断

↘ 考す。過あるを著らかにし、仁に刑り讓を講じ、民に常あることを示す。もしこれによらざるあらば、執にあるものとても去るべく、衆持てて殃となすべし」という部分を省略している。

112) 前掲『法の哲学』、368頁。

絶したものではなくて、「小康」にとっての主観的想像であり、また未来へ向かう力の源泉として求められている。「大同」に描かれた具体的な社会的状態のイメージは小康社会において一人一人の精神にまで注入し、日常生活でエートスや行動を形作ろうとする一種の寓話的な心像である。これは、またまったく実践的な意味をもたないユートピアと本質的に異なる。逆にいえば、「小康」は「大同」に止揚される客観的根拠をなすのである。「大同」と「小康」は絶対的に対立する概念ではなく、普遍性と特殊性のような弁証的な対概念であり、「対」から「無対」へ、という儒学的な社会発展史観でもある。

## 6 その究極の目標

礼楽はさらに人間と自然との融和の実現を目標とするのである。儒学は自然を「生」を維持する手段として征服しようとする自然科学と違い、むしろ人間を自然万物の一つとして共生を追い求めると同時に、自然に対する人間の自覚能動性を強調するのである。

「天」は「自然—人間」的理性を表す最も重要な観念である。馮友蘭によれば、「天」は地に対する「物質的な天」、人格神的な「主宰的な天」、人間能力の限界もしくは偶然性を示す「運命的な天」、宇宙を指す「自然的な天」、宇宙の最高原理としての「義理的な天」という五つに分けられる<sup>113)</sup>。朱子は「主宰的な天」と「自然的な天」、そして「理法的な天」というを三つの天に分ける<sup>114)</sup>。朱子の言う「主宰的な天」は暴虐な覇権主義者を滅ぼし、有徳の王に天下統治の使命を下す天命の天、また失政した為政者に天罰を下す天譴の天、さらに人々の吉凶禍福を司ると観念される天運の天つまり「運命的な天」という人間に関わる政治、社会、人事を統合的な観点から捉えたものである。それゆえに「主宰的な天」は地球ないし宇宙という「自然的な天」に相對するものである。

ここでの天人関係は自然と人間とが分離しているのように見える。しかしそれはヨーロッパ社会に見られた神と人や、政と教や、科学と宗教との分離・対立の度合いが極めて弱く、また徂徠学のような天道と人道とを分離して人道を追求する傾向をもたない<sup>115)</sup>。この天人分離論または対立論は儒学的主張、立場ではない。溝口雄三に言わせれば、「自然的な天を秩序付けている自然法則としての天であり、また有徳者に天命

113) 馮友蘭『中国哲学史』上、上海商務書局、1935年、55頁。

114) 『朱子語類』卷一。

115) 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1987）を参照。

を下すといった道義的な天であり、かつ万物に調和ある生成をもたらしている公正さとしての天でもある。…主宰的な天と自然的天の内実を理法という観念からとらえたときに抽出される、法則性、道義性、公正さという観念<sup>116)</sup>である。すなわち、「主宰的な天」と「自然的な天」とが「理法的な天」によって、統一されており、天人相関論は第三の道に止揚されたものである。

法則性、道義性、公正さという観念を、北宋の程明道が「天地万物一体の仁」と言う。彼によれば、天地より生まれる人間を含める草木鳥獸一般という「天地万物」は生き生きとして止まないという自然性格を受けているが、人間のみが天地を位せしめ万物を育せしめるのである。この「天地万物一体の仁」を体得し、個々人の生命のうちに内面化し、主体性をなしていくプロセスは煩雑な手続きを要しない。「天地を体と為し、万物を四肢百体として」、「脈拍をおさえてみると、仁の何たるかは最もよく知られる」のである<sup>117)</sup>。「天地万物一体の仁」は客観的存在とそのもとでの自由意思という主体性とが高度に統一している状態である。王陽明の高弟王心斎は「天地万物一体の仁」を身体に直結させた。王心斎は「わが身を保つこと、それは仁であり、万物一体の道である」と言い<sup>118)</sup>、「身と道とは、もともと一つである」と言う<sup>119)</sup>。

このように、身体は自然法則と人道的正義を體現し、人間の主体性と行動を統一するものである。まさにこの意味で、「肉体に対する信仰は、精神に対するよりずっと確かなものである」<sup>120)</sup>というニーチェの指摘は首肯できる。したがって、身体的表現それ自体は一種の決定的行為として、日常的実践の意味を持っている。すなわち、個々人の身振りは他者に何らかのものを伝え影響を及ぼし、そして自己を反芻するメカニズムとして働くのである。そこで個人の生が表現され、共生の理念が伝達され合い、人間存在の相互依存関係が維持されるのである。また音楽は生命活動のなかでとった表現方式として生命共生の世界秩序に即して、現実的に対応して「生きる神話」として自由なイメージの世界を築くのである。言い換えれば、人間は舞踊、詩歌、音楽を通して、生命の実存を実感し、生きる意味を体験するゆえに、真に自由を獲得することができるのである。それがゆえに、「故に樂なる者は、天下の大齊、中和の紀な

116) 溝口雄三「中国近世の思想社会」、溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中国という視座』、平凡社、1995年、45頁。

117) 『近思錄』道体篇。

118) 『王文貞公全集』卷之四。

119) 『心斎王先生全集』語録下。

120) 麻生建沢、『ニーチェ全集』第八卷(第Ⅱ期)、白水社、1983年、457頁。

121) 『荀子』樂論篇。

## 中国文化としての礼楽

り」<sup>121)</sup>と言うように、荀子が音楽を世界の秩序を編成する原理とし、調和的な社会を形成する掟とするのである。

いずれにせよ、「天地万物一体の仁」はコミュニケーション的行為を源泉として人間存在の差異性を相互性へと高め、さらに人間と自然とを融合させるのである。

## VI おわりに

中国の伝統文化はコミュニケーション過程を通じて、強制力を二義的に貶め、連带的関心に優位を置くものである。礼楽は人間存在の差異性に根を持ちつつも、コミュニケーションによる相互理解を介して連帯を現実のなかで実現し、さらに自然と融和して、生・共生を可能にする生活方式である。したがって、「中国文化は自在と調和、そして中庸を保とうとする意欲を根本精神とする」と<sup>122)</sup>、さらにその特徴については、「互いに相手を重んずること」<sup>123)</sup>と捉える梁漱溟の見解は肯くことができる。

ところが、「今日、世界においては、地域的戦争は絶たない。核戦争も世界に影を落としている。科学技術の発達はいつでも人類に全滅の災難をもたらしかねない。しかし人類を壊滅させるのは、科学技術ではなくて、相争うことしか知らず、互いに譲り合うことを知らないという人生態度にほかならない」と梁漱溟は警笛を鳴らしている<sup>124)</sup>。まさにこの意味において、「生—仁」構造をもつ礼楽は現代社会において生かすべき全人類の遺産ではないかと言ってよかろう。

122) 「東西文化及其哲学」、『梁漱溟全集』第一巻、383頁。

123) 梁漱溟「父慈子孝，兄友弟恭」、黄紹倫編『中国宗教倫理與現代化』、商務印書館、1980年、4頁。

124) 梁漱溟「發揮中国的長處 吸收外国的長處」、香港『百姓』第97期、1985年6月。