

# 中世武家礼法における中国古典礼書の影響

山根 一郎

## 1. 問 題

本研究は、我が国室町期に大成した「武家礼法」という作法体（作法の構造的集合体）の作法的構造分析の準備として、武家礼法とその形成の根拠となったと思われる中国古典礼書との作法素（個別の作法）レベルの関連性を確認するものである。たとえば武家礼法の作法素の多くが陰陽思想に依っており、これだけでも武家礼法が中国思想に準拠していることの証左となる。さらに武家礼法が実現しようとしている礼の思想性を、その典拠としている中国古典礼書を材料に考えていきたい。というのも、個々の作法素（礼）は価値観（思想）の表現であるのだが、武家礼法の資料となる武家礼書には礼についての本質的・思想的議論はほとんどみられない。そこで作法素が共通している中国古典礼法から、武家礼法にも共通していると思われる礼の価値観を抽出してみたい。

以上の作業は我が国の武家礼法（和礼）が中国礼法（唐礼）の影響を具体的にどの部分で受けているかを確認することでもあるが、裏返せばそれは武家礼法におけるオリジナルな部分を明確にする作業にもなる（加えて公家礼法との関係も研究する必要がある）。

そこでまず、中国古典礼書の受容過程を概観してみる。武家政権以前の時代においては、大学の四学科の1つに「明経道」があり、そこで中国の古典礼書、すなわち「三礼」といわれる『周礼』・

『儀礼』・『礼記』が『周易』や『論語』などともに学ばれていた。教官は明経博士とよばれる大学寮の職員で中原・清原両氏が代々任官したという。そのような礼は唐代の『開元礼』を直接の準拠としてまずは朝廷儀礼に反映されるが、そのすべてが中国化されたわけでもない（近藤、2003）。

中世の武家政権の時代になると、大陸から礼法の新たな影響源となる宋学と禪が伝わってくる。たとえば武家の婚姻儀礼は、それまでの公家風ではなく、宋代の俗習などを取り入れた朱子の『家礼』による影響が強いと指摘されている（近藤、2003）。また、朱子監修による『小学』も金沢文庫などに所蔵されていたことから、『礼記』や『儀礼』に接することが無理でも儒教の礼について効率的な習得が可能となったと思われる。

さらに（臨済）禪も礼法に強い影響を与えるようになる。禪寺の書院が上級武家の住宅として取り入れられ、床の間を中心とする座敷における所作や食事作法に、禪の茶礼・清規が参考とされた。さらに禪思想は武芸として自立する剣術にも強い影響を与えていく。すなわち武家礼法においては、儒教的礼思想とは別個の典拠としてこの禪があることも指摘しておきたい（禪の武家礼法への影響については稿を改めて論じたい）。

また本研究の範囲を越えるが、近世にも言及すると、すでに確立されていた武家礼法に思想的基礎づけが強化される。武士道の儒教化（士道化）に伴って、朱子の『家礼』が儀礼の正当な根拠となる。たとえば葬儀なども仏式を拒否して家礼による儒式を試みる儒者や武家が現れたという（近

藤)。ただそこでも日本の価値観を排除せず、すべてを中国式にはしなかった。また近世では儒教の官学化に付随してか陰陽五行思想が礼法の内部にさらに浸透し、特に本来的にはほとんど対等・相補的ともいえる陰陽二元論が儒教的な序列化志向によって陽尊陰卑とされ（もちろん中国ではその歴史は古い）、それが『女大学』などの女礼書にみられるような男尊女卑観の明確な論拠となっていた。

すなわち武家礼法における『礼記』・『儀礼』などの中国古典礼書の影響は、公家礼法からの経路と、朱子の『家礼』（あるいは『小学』も）からの経路との2段階によっているといえる（図1）。

ちなみに年中行事に関しては、武家礼書における表現や五節句の由来の伝説などから、梁代（6世紀）に書かれた『荆楚歳時記』（日本には奈良時代に伝来したという）を引用していることがわかる。そして『荆楚歳時記』にはない、国産の節句である「頼みの節句」は国産であるがゆえに五節句には数えられないとされていることから、『荆楚歳時記』も典拠となっている。

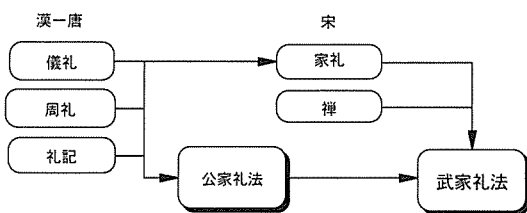


図1 武家礼法の影響元

## 2. 方法

以上の問題意識にもとづいて、中世武家礼法と中国古典礼書との関連性を、作法的構造に則して記述していく。作法学とは古今東西の作法を共通の形式で記述・分析する学として構築されたも

のであり（山根、2004）、その基本概念を紹介すると、まず作法は、個々の作法（曲礼）すなわち「作法素」として単位化される。さらに作法素は、「条件素」、「行為素」、「機能素」、「評価素」の構成要素の結合として記述される。個々の作法素を下記のように式として表現する。

作法素：〔条件素〕〔行為素〕| {機能素} <評価素>

また一つの作法素が得られると、論理変換によって論理的に整合する別の（暗黙化されていた）複数の作法素が導出できる。

作法素の集合体が「作法体」という高次の単位で、本稿では、室町期の武家礼法を流派を越えて一つの作法体とみなし、中国古典礼法も時代を越えて一つの作法体とみなす。すなわち武家礼法は室町末期に大成したので、その頃の作法素に限定し、たとえば儒教的影響が（過分に）明示される近世の礼法は除外する。一方、中国古典礼法は、『周礼』・『儀礼』・『礼記』の「三礼」を基準とし、宋代の『家礼』も加えるが、武家礼法確立後の明清期の礼は除外する。そして武家礼法という作法体が中国古典礼法という作法体の影響を受けているかどうかを、作法素を構成している条件素や行為素を綿密に比較することで確認する。

礼書からの作法命題（レトリックを保持した状態の作法素の原文）の引用に際しては、和文は現代かな遣いに改め、場合によってはかなを漢字に改めた。漢文は、準拠した文献による読み下し文を引用し、それを現代かな遣いにした。さらに意訳としての通釈を積極的に参照した。また引用者（筆者）による文中の省略は「(中略)」で示し、必要に応じて語句を挿入した場合は「( )」で示す。これらは古文や漢文に馴染みの薄い作法関係者にも本稿を閲覧してほしいための措置である。また小笠原宗家礼法の口伝・テキスト化されていない作法素も必要に応じて作法命題の形で述べる。ただしそれがいつの時代からの口伝であるかは不明である。それらは『小笠原流日常動作法』

(山根、2003)にも載せてある。

### 3. 武家礼法とは

論を進めるに当たって、礼法についての誤解を解くため、まず武家礼法の意味づけを明確にしておく。

#### 3.1 故実と礼法

武家礼法を論じる際にまず明らかにしておきたいことがある。歴史学書には小笠原家や伊勢家などの礼法家を「故実家」と呼んで、礼法と故実を同一視しているものがある。ならば「故実」と「礼法」は同じものであろうか。

伊勢家の後裔伊勢貞丈によれば、「故実」とは「公家方にては、昔、神武天皇以来の定め置かれし事を故実と云い、武家にては、頼朝卿以来京都將軍などの定め置かれし事を故実と云うなり。むかしの法式の事を、故実と心得べし」(『貞丈雑記』)とあり、二木氏(1999)も「故実」を「諸儀礼に際して時宜にかなった所作・対応を行なうために、先例典故を考察する一種の学」と定義している。このように故実とは、過去から伝わる儀礼の知識・形式をいう。ちなみに、「故実」には別の意味もある。「本式の事を略して時に随いて便り宜しき様にするを故実といたる例、旧記に多し」(『貞丈雑記』)とあり、たとえば「夜陰におよびて足半をはきて馬に乗るは故実也」(『土岐家聞書』)という場合は略式の意味である。

それに対して礼法(作法)は、「進退・起居・動静の躰」(『三義一統当家弓法大双紙』)、すなわちより一般的な立ち居振舞いの仕方であり、その対象は儀礼場面だけでなくむしろ日常での所作が主となっている。実際当時の礼書には、婚礼や式三献の儀ばかりでなく、風呂の入り方や器の持ち方・渡し方などまで言及されている。更に本稿で問題にする、武家礼法の典拠たる中国礼書におい

ても、礼とは「坐作進退、疾徐疏數の節」(『周礼(大司馬)』)、「応対・進退の節」(『小学(書題)』)である。それゆえ礼は日常の「修身」の法であり、対人場面のみでなく「独りを慎む」(『大学』)ものでさえある。これは現代の(小笠原流)礼法の教室でもかわらない。このような日常修身主義としての礼法は禪の「行住坐臥是禪」という日常修行主義と容易に結合でき、禪儒融合した武家礼法(武士道)を支える思想となる。

すなわち礼法は、礼という倫理思想にもとづくあらゆる場面での所作の仕方についての批判的構成であり(この批判性が故実や民俗的風習には存在しない)、故実をも包含したよりすべての活動領域に及んでいる。礼法と故実の同一視は、礼法を形式化・矮小化することであり、礼の本質を見失うものである。このような礼法と故実の同一視が生じる理由は、(作法=冠婚葬祭という)礼法に対する通俗的先入観によるだけでなく、テキスト化されたものしか資料とせざるをえない制約にもよるであろう。なぜなら故実儀礼はテキスト化して社会に広く共有するべきものであるが、礼法の奥義は、それにふさわしい者が口伝として対面で継承されるものであり、また所作の仕方は正しい所作を実地で訓練することによってはじめてその意味が非言語的に体得されるためでもある。その意味で、礼法の理解は、礼法の内部に身をおいて実践している者の方が有利である。ただし礼の本質は礼法が構造的(深層)に表現しているものであるため、礼法内部の者であっても表面的な稽古だけでは把握できるものではない。これを把握しないで教えを受動的に実践するだけでは、生きた礼法を死んだ故実(形式)にする当事者になってしまう。

結局、武家礼法は礼として何を実現しようとしているのかを知るには、個々の作法素の背後の構造・本質に遡って理解する必要があり、そのためには、武家礼法が準拠している中国古典礼書(礼の本質を論じている)と関連づけて理解すること

が有効となる。

小笠原流礼法の代表的礼書といわれる『三議一統当家弓法大双紙』(小笠原長秀らが將軍義満の命により、応永三年に編纂したと伝えられる。以下『三議一統』)は江戸中期の伊勢貞丈によって、小笠原家の私的なものと断じられ、また二木氏の研究(1985)によって、足利將軍家の故実指南役は伊勢家が中心であり、また同様な立場にあったのは信濃守護の小笠原惣領家ではなく分家の京都小笠原家であったとされている。しかし、応仁の乱によって伊勢家の礼書は消失し、室町幕府滅亡後は当然伊勢家らは職を失い礼法家として存在しなくなる。そして、戦国の世をしぶとく生き抜いた小笠原惣領家が、貞慶・秀正の代(天正年間)において、旧来の伊勢・今川などの礼書を取込んで、中世武家礼法を集大成したとみるべきであろう。そして近世には小笠原流礼法が武家のみならず庶民の間にも拡がっていき、礼法の代名詞となる。

### 3.2 技能としての礼法

次に実用的な礼の意味に注目してみる。そもそも「礼」という表現は(少なくとも)二通りの意味で使われている。すなわち『礼記』や『論語』においては仁・義や智・信とならび称される「五常」の一つとして掲げられ、一方『周礼』・『儀礼』・『礼記』などでは具体的な所作、あるいはその総称という意味で使われている(すなわち『礼記』においてこそあらゆる意味での礼が語られている)。武家においても礼は、一つの習得分野として存在している。小笠原家では、「小笠原流」として宗家を名乗っている本来の対象は、実は礼法ではなく「糾法」という。糾法は鎌倉期以来小笠原家が宗家であった「弓法」からきている。そしてこの弓馬の法(笠懸・流鏑馬など弓術と馬術は一体である)すなわち兵として必要な武芸に、南北朝期の当主小笠原貞宗が礼法を加えて「糾法」と称したという(小笠原家での言伝え)。したがって礼法は元来は糾法の一分野であり、糾法こそが武士

の嗜みそれ自体を意味する。実はこのような習得対象としての礼の相対的位置づけは、すでに『周礼』(あるいは『小学』)において、大学で学ぶべき六<sup>りく</sup>芸(礼・楽・射・御・書・数)の一つに挙げられている。そしてこの六芸の中にある礼・射・御が糾法を構成する礼・弓・馬に一致する。すなわち糾法とは武士には直接必要ない室内の芸(楽・書・数)を除外した三芸のことといえる。ならば小笠原貞宗はこの六芸を参考に糾法を構成したのかというと、もちろんその証拠はない。また六芸を学ぶ士(大夫)は政治家となるために知を致す(極める)ために礼や射・御を学ぶの対し(『大学』)、糾法を学ぶ武士は平時の武芸として礼に武士道を表現する点が異なる。

## 4. 影響関係

まず礼の概念レベルの影響関係を探り、ついで作法素レベルの問題を作法素の要素別に影響関係を検討していく。

### 4.1 礼概念

武家礼書には、「礼とは何か」という概念規定から始めるような論理的構成のものではなく、そのほとんどは細かな作法素の列挙で終始している。その中で『三議一統』はめずらしく礼の本質から始めている。

「神道・王法を合して、上下の差別、等輩の礼、三綱五常の矩をください、稽古の耳目をあきらかにし、世間おだやかなる時は東帯の法となし、進退耀対の躡を宗とし、世間さわがしき時は軍旅のはかりごとをなして天運・地利・人利の行をもってす」

すなわちここで掲げているのは、「東帯の法」(故実)・「進退耀対の躡」(日常動作)だけでなく、宗教・政治(まつりごと)や軍事をも含む「糾法」である。そして武士の糾法は平時では日常動作の

礼(進退耀対の躰)に向けるという発想は、『礼記(聘義)』の「勇敢強有力の者は、天下事無ければ、則ち之を礼儀に用い、天下事有れば、則ち之を戦勝に用う」に相当する。武士が武士であることを刀に頼らずとも実現するのが武家礼法である。またここに「三綱五常」という儒教用語が使われており、続けてその説明がされる。「三綱というは、君臣・父子・夫婦の三つの綱なり。これおそるべきをおそれ、親しむべきを親しみ、恥ずべきを恥ずかしむるなり。これこの道の初めならずや。五常というは仁義礼智信なり」。そして仁と義について説明した後、「礼というは、上中下の品しなをわかち、用捨を先とす」と礼についての意味規定をしている。これは『礼記(曲礼上)』の「夫れ礼は親疎を定め、嫌疑を決し、同異を別ち、是非を明らかにする所以なり」に対応しよう。さらに『三議一統』は「智と云うは礼記にいわく。忠は中なり」と敢えて引用元として『礼記』を挙げ、当時の礼法において『礼記』が「権威素」(作法体として権威をもつ要素)として価値があったことを示している。ただし「礼記にいわく」前後の文意が不明瞭であり、また『礼記』本文には智についての規定や「忠は中なり」という箇所は見当たらない。ただし『礼記』内の「忠信は礼の本なり」(礼器)と「夫れ礼は中を制する所以なり」(仲尼燕居)という二つの文から、忠(信)=礼かつ礼=中となり、推移率によって忠=中という等式は確かに成り立つ。ちなみにここでの「中」は最適性という意味である。

上文からすると、『三議一統』の著者が『礼記』など中国古典礼書をじかに参照したという確証はもてない。ただし『礼記』の権威素としての価値や基本的な儒教用語は知っている点から、少なくとも間接的な影響は認められる。

また伊勢流の礼書には「礼は臣は君をたっとみ、子は親に孝し、弟は兄に従い、老いたるを敬いて上にして侮らず、下にしてみだりならず。是を名づけて礼という」(『宗五大双紙』)、と礼を単なる儀式・故実の形式のことではなく、(上下関係的な)

人倫であると正しく理解している(君の臣に対するなどの逆方向の関係や、夫婦・朋友の横の関係が言及されていない点は礼の規定として不十分であるが)。

さらに礼は、個人の修行、すなわち修身として出発すべきことも理解されていた。「先ず身をおさむべき事の第一肝要也。身をおさむるとは心をおさむる也。さ候えば則ち身をおさむるにて候。我かなわぬまでも心につけ、いかにもたしなみ候が心遣いに候。心の師とはなるとも心を師とする事なかれと申すは、人ごとに初一念にうかぶ事を其のまま振舞いほしいまに候えば、善悪の分別なく候」(『宗五大双紙』)。これは『大学』(元来は『礼記』の一篇という)の「壹いっし是に皆修身を以て本と為す」、すなわち「平天下」に至る最初の「修身」段階を述べている。また引用されている「心の師とは」で始まる慣用句は、一般には『涅槃経』由来とされているが、『大学』にも「その身を修めんと欲する者は、先ずその心を正しくす」とあり、その意は「心は身の主とするところにある」という。いずれにせよ、ここで述べられている身(所作)は心の表現であるという発想、ほしいまにしないという発想は礼そのものである。

このように、武家礼法家においては、中国古典の礼は間接的にも習得され、思想としても内面化されていることがわかる。

## 4.2 条件素

条件素は、作法の有効性の範囲を限定する機能をもつ。すなわちある作法素は特定の条件下で有効なのである。武家礼書では、特定の作法素が言及された直後にその作法素の絶対化を否定する命題が続くことがよくある。すなわち「いずれも時宜によるべし」「人によるべし」というのである。これはたった今言及した作法素1は条件素が異なれば適用されないという高次の作法素2の提出であり、下の式になる。

作法素2：〔時・人が変わる〕〔作法素1〕＝〈適用されない〉

日常動作はさまざまな状況の可能性をもっており、儀礼のような一律な所作を押し通すことはかえって別の基準で非礼となる場合がある。したがって日常場面における作法（礼）は時宜の適切性をいつも斟酌しなくてはならないという緊張感を伴っている（敬の心に通じる）。これが作法（礼）の真の在り方であり、状況（条件素）の個別性を無視する故実との本質的な違いである。このような状況に応じた柔軟性が礼法の本質であることはすでに『礼記』において幾度も述べられている。

「礼の同じからざるや、豊にせず、殺がざるは、情を持して危を合す所以なり」（礼運）。これは「礼は時宜・人に応じて、差異のあるように定めてあり、同じではない。豊に賑やかに行なうことを禁じてある場合もあり、節約せず質素にしなくてもよい場合もあって、そうした差異のあることが、礼というもの」と通釈されている。「礼は（中略）蓋し稱<sup>かな</sup>うを言う也」（礼器）、すなわち「礼はその時その場合にふさわしくせねばならぬ」と通釈され、これは礼が状況に応じた最適性を常に考えて追及するものであることを意味する（ただし最適性の基準は、動作力学的基準以外は社会に応じて異なりうる）。

逆に言えば、既存の作法素にはかならず適性の根拠があったはずであり、作法（礼）を学ぶには、その根拠すなわち機能素を知る必要がある。ただ『礼記（礼器）』に「先王の礼を制するや必ず主有り。故に述べて多く学ぶべし」、「礼は其の自りて生ずる所に反り」と、中国礼法（儒教）では礼は先王が制したものであるという前提があり、この点が礼の改変を阻止する足かせともなってきた。それに対し日本では、礼を制定した「先王」の影に束縛される必要はなかったため、より自由な改変がなされる。

### 4.3 機能素

作法素の機能素にあがる基準（作法素クラス）としてもっとも顕著なのは陰陽思想である。小笠原家の礼書には、「（小袖のたたみ方の男女の違い）是陰陽也」（『三議一統』）、「（碁の石の色）是陰陽の心なり」（『躰之書』）、「（社参時の持ち物を渡す方向）いずれも陰陽の心得なり」（『万躰方之次第』）と陰陽の基準とされる機能素がよく明示され、多くの作法素が陰陽の基準によっていることがわかる（小笠原家の礼書と江戸期の「貞丈雑記」以外の礼書は機能素の言及、すなわち作法の根拠が示されることは少ない）。

『礼記』においては「凡そ礼の大體は、天地に體<sup>かたど</sup>り、四時に法り、陰陽に則り」（喪服）、「必ず天地を以て本と為し、陰陽を以て端と為し」（礼運）などある。中国礼書では個別の作法素に陰陽の機能素は明示されていないが、この原機能素（機能素の根拠となる命題）により、吉凶時や男女での所作の違いが陰陽基準によるものであることが推定の根拠となる。陰陽の対応は、礼書には網羅されていないが、筆者がそれらから採取した一部を表1に示す。

ただし、陰陽の基準は、実質的効果が乏しい分、宇宙観を構成する神話的理屈であるがゆえに強力な牽強付会（疑似機能素）として使われることもあるので注意を要する。たとえば、酒を盃に入れるときは注ぐ角度で流れの太さを調整して「鼠尾馬尾鼠尾」と入れる（『食物服用之巻』、『中島撰津守宗次記』）。この鼠尾と馬尾を、『中原高忠軍陣聞

表1 陰陽対照表（一部）

	陽	陰
世界	天	地
性	男	女
方向	左	右
時	生	死
原初運動	上昇	下降
天	日	月
一日	昼	夜
五行	火	水
十二支	午	子
五色	赤	黒
方位	南	北
季節	夏	冬
数	奇数	偶数
儀礼	吉事	凶事

書』は「陰陽の義なり」と説明しているが、陰陽が眞の機能素といえるかは疑問である。なぜなら眞に陰陽を象るなら、所作を1、2、3と三分すると、表1より、奇数=陽、偶数=陰となるため、陽陰陽の順となり（後述する式三献ではこうなる）、馬（午）=陽、鼠（子）=陰であるから、1、2、3=馬尾、鼠尾、馬尾となるべきである（ちなみに『中原高忠軍陣聞書』では「鼠尾鼠尾馬尾」としている。ただし軍陣の作法は平時と異なる場合が多い）。ところがそうならないのは、実際に注いでみればわかる。注ぐ角度の微調整が必要な、入れ始めと入れ終りは、鼠の尾のように細く静かに入れればこぼさずにすむ。そもそも「鼠尾」という言葉は筆の異名としてすでに存在していた（『道照愚草』）。単純に形の連想による命名であろう。そしてこの鼠尾に反対する注ぎ方である勢いのよい流れを武家らしく「馬尾」と称したのだろう。これらがたまたま陰陽に対応したので、説得力を増すために、当時は合理の「理」であった陰陽の義を付会したと思える。当時においては、動作力学的合理性よりも陰陽の合理性の方が宇宙観との整合性から説得力があったことも確かである。

さらに、酒を入れる量を「昼は九分、夜は八分」（『中島摂津守宗次記』）、「座頭には七分」（『三議一統』）というも陰陽（昼=陽=奇数、夜=陰=偶数）の義ではなく（座頭の説明がつかない）、少なめに入れることを心がけることによって、酒をこぼす粗相（失敗）を回避すると解釈すべきである。礼書には明記されないため、テキストを読むだけでは気づかれ得ないが、所作の法（作法）の最優先基準は、所作の失敗の回避すなわち「安全」である。この基準に反する作法は存在しない。ただこの基準は基準としては当然すぎ、動作をすれば必ずから理解されるため、機能素のデフォルト値として明示されないのである。このように所作の眞の意味は、実践することにおいてこそ明確になる。だからこそ作法は、テキストではなく、対

面して伝えられるのである。

ついでに、既存の作法における後付けの牽強附会（疑似機能素）は、よくあることで、池田氏によれば『儀礼』の鄭注にもおいても見受けられるようである。疑似機能素が発生する原因は、元の作法素に機能素が明示されていないためである。それが後世の者の恣意的な解釈（疑似機能素）を許してしまう。ただし作法素を後付けに説明すること（機能素を推定すること）は幾通りも可能であり、作法体を構造的に幅広く理解していないと、正しい推定は困難となる。

#### 4.4 行為素

武家礼法のすべての行為素について検討することは不可能なので、冠婚葬祭のような儀礼場面を除外した日常場面についていくつかの行為素群をピックアップする。ちなみに冠婚葬祭（冠婚喪祭）儀礼における中国礼法の影響・受容に関しては近藤氏（2003）の研究がある。

##### a. 礼

揖・拜などのいわゆるお辞儀を総称して武家礼法では「礼」（式体）と称している（本項に限り「礼」をこの意味で使う）。武家礼法では礼は坐礼と立礼に別れ、いずれも屈体（屈頭ではない）の角度が表敬の度合いと相関している。

立礼は中国礼の揖に、坐礼は拜に相当する。『儀礼（観礼）』によれば、揖には土揖（庶姓に対する）、時揖（異姓に対する）、天揖（同姓に対する）の三種があり、手の上下の位置で区別する（上がるほど敬意が高い）。それに対し日本の立礼では、屈体の深さが表敬の高さに相関するため、手の位置は表敬が高いほど逆に低くなる。また揖という表現は日本でも公家礼法や神道礼には使われているが、武家礼法では使われない。小笠原流では立礼は表敬度に応じて三種あるが、それは先の揖の三種に由来しているのかもしれない。

拜は『周礼（大祝）』では「九拜」として九種挙げられ、稽首・頓首・空首・振動・吉拜・凶拜・

奇拝・裏拝・肅拝という名で、それらは場面や人に応じている。小笠原流でも坐礼は「九品礼」として目礼・首礼を含めて九段階に別れているので、この九拝に由来しているようである。

礼をする時の基本姿勢はたとえば立礼では「立てる容は辨卑にして諂うことなかれ、頭頸は必ず中す」（『礼記（玉藻）』）と、卑屈にならず、頭だけを下げるとを否としているのは日本の礼法（公家・武家）でも同じである。ただし所作には違いがある。武家礼法では拱手はせず、また稽首（頭を地に着ける）もしない。また中国礼では拱手時、陰陽の原理によって「凡そ男拝するには左手を尚にす」、「凡そ女拝するには右手を尚にす」（『礼記（内則）』）とあるが、拱手をしない日本では礼の所作に（一部をのぞき）男女差はない。

武家では対人での（儀式でない）礼の回数は一拝が普通である。中国では儀礼場面では二回の再拝が基本で、一拝は目下への礼であるという（『儀礼（士相見礼）注』）。ならば礼の回数は多いほどよいのかというと、そうでもない。「何事も式体は二度三度まではよし。あまりにするは、人をおこづくに似てわろし」（『今川大双紙』）、「礼儀の事。しきたい三度までは子細なし。それ過ぎてはかえりて狼藉なり」（『河村誓眞問書』）と、式体（礼）は三度を限度としている。すなわち以下の作法素となる。

作法素：〔礼〕〔四度以上〕 | {敬意が減る} = 〈否定〉

この作法素を行為素について裏命題変換すると、

作法素：〔礼〕〔三度以下〕 = 〈許容〉

となる。なぜ「三度」が許容の最大値になるのか。一般に「三」は「一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」（『老子』）の理とも解釈できるが、中国礼書にあたってみると礼に三度というのは意味があることがわかる。中国礼では「廟門に入り、三揖して而して後に階に至り」（『儀礼（聘義）』）と、「三揖」という単語になっている。この三揖というのは門を入れて右に曲がる時、北に曲がる時、

碑に当たる時それぞれ揖することであるという（同注）。すなわち、応接場面として、礼は三度で一単位なのである。これが武家では、「門送りの事。先ず座敷にて一礼、立て縁にて一礼、庭に一礼。上中下人によりてかやうに礼あるべきなり」（『今川大双紙』）となる（「門送り」は一度の礼でもよいが、このように三度礼するのがもっとも表敬が高いということ）。

また『儀礼（聘礼）』に「賓、乗禽を朝に三拝す」（聘礼）、あるいは「衆賓を三拝し」（特性饋食礼）とあるように、一度に三回拝することもあった（これは回数をまとめて拝する略式であるという）が、通常は二回の再拝である。一般的には、三回が場面での礼の最大回数の限度であるといえる（ただし、『家礼』注によると、婦人は男子への答拝に四拝するという。更に時代が下ると九度の拝が行なわれるようになる）。

先の作法素には機能素が欠如しているため、根拠は他の作法素から推測するしかない。三の意味を説明している箇所として『礼記（郷飲酒）』に、「三讓」の説明として「之に讓ること三たびするは、月の三日にして魄を成すと象るなり」とあり、その理由として「月は三日にして則ち魄を成し、三月にして則ち時を成す」すなわち、「月が朔の後三日にして魄（輝きのない部分が見えること）を表示し、三ヶ月にして一時（季節）を現出する。それゆえに礼制にも三という数が重要な働きを示すため」（通釈）という。といっても、なぜ飲酒時の礼に月を象るのかはこれではわからない。「三讓」は飲酒に限らず一般になされることなので、事を為すにはただちにせず、（月が熟すように）三を経るという作法があるのかもしれない。

『淮南子（天文訓）』にも「天地は三月にして一時と為す。故に三飯して以て礼と為し、喪紀には三踊して以て節と為し、兵士は三軍を以て制と為す」とある。そうであれば、回数としての三度は特定事象の完成（の最小数）を意味する。三を完成とすれば、四度以上は固有の意味をもたず単に



過剰となり、その分、負の評価となる。であるから三度を越してならないのは礼だけでなく、飯のよそり方も「いかにもこぼさぬように少しずつすくい、三すくいより多きは無用なり」(『三議一統』)となる。

#### b. 式三献

三が重要な意味をもつ武家儀礼に「式三献」がある。これは元服・婚礼などの祝儀において通常の祝宴の前に儀式としてなされる。ではなぜ三献なのか。本来は献の数は奇数であればよく、『礼記(礼器)』によれば「一献は質なり、三献は文なり、五献は祭なり、七献は神なり」とされ、また王の上公に対する饗礼は「九献」(『周礼(大行人)』)とされていた。いいかえれば偶数は避けられている。それは日本では武家固有の理由になっていた。「一献呑み候はば、三献呑むべし。二献呑まざる事也。二献は頸実検の時呑む也。其故に一献三献と云う也」(『今川大双紙』)とあり、二献が首実検用とされるのは偶数=陰=死という陰陽観によることがわかる。

日本でも本来は九献が正式(九献より多い場合もある)で、女房言葉にも酒を「くこん」・「ささ」(三三が九の意味)といており、酒といえば九献という連想であったことがわかる。すなわち、式三献は単なる三献ではなく、本来は九献であるべきところの略式としての三献なのである。であるから式三献は三回飲むのではなく、九回飲む形式をとる(三三九度)。このように三が九につながるとされる根拠は、「三を以て物に参り、三三にして九に如る」(『淮南子(天文訓)』)ということから来しているのかもしれない。

ちなみに中国礼の一献とは、『礼記(昏義)』内の竹内氏の解説によれば、まず主人が客に献杯(=献)し、次に客が返杯(=酢)し、次に主人が客に酌む(=酬)。すなわち献酢酬の三事一続きをいう。武家礼法では一献ごとに各自で三度飲むため、三献では計九盃分となる。ただ実際には食前の儀式で九盃分の飲酒は多すぎ、酒に弱い者は儀式

を遂行できなくなる。そこで酌(注ぐ者)が「二度は心得をして三度目をつぐとは、二度つぐまねをして、三度目をつけようとするなり。しかれば酒少しなり」(『私聞書秘密酌』)と飲む量を少なくする工夫がされる。このように実質的な要請によって儀式の形式が変化することも多い。

三献はそれぞれ献ごとに盃の載った膳で運ばれる。まず飲む側の順番であるが、「一番に貴人きこしめし、二番目に相手呑む。又二献目を相手呑み、貴人きこしめし、又三献目を貴人きこしめす」(『食物服用之事』)と、中国の献酢酬と同じく奇数回の方が格上となる。これは格の高さにおいて陽>陰という関係にもとづく偶数と奇数の格差による。

三献間に格の差があるなら、それを出す側の格の違いも問題になる。「一献の時御酌の事。初献三献めを賞翫と申す。三献目は必ず亭主などもとらるべきか」(『宗五大双紙』)とあり、一=三>二の格順のとなる。しかし中国の凶礼ではこの順にならない場合がある。『家礼』では、初献は祭主なる主人、亜献は主婦、終献は兄弟の長となっており、亜献は初献より礼が軽く、終献は亜献に準ずることから、人と礼を勘案して一>二>三の順とみなせる(性別では陽陰陽となっている)。これは単純に先>後という序列性と解釈できる。『家礼』が準拠した『儀礼(士虞礼)』では、尸<sup>かなしろ</sup>役に対して主人、主婦、賓長の順で献じるとあり、この順が尸(祖霊)との社会的距離の近さの順とみなせば、やはり一>二>三の順となる(吉礼の特牲饋食礼、少牢饋食礼でも同じ)。

日本では凶礼に三献はやらないので、これに対応する礼はない。むしろ、小笠原流では「酌に立つ次第。初献には三男、二献には二男、三献目には嫡子。かくのごとく、後、次第に賞翫なり」(『酌之次第』)という説もあり、三>二>一と完全に中国礼の逆順となっている。これはどういう理由なのか。同流の別の礼書によれば、食事の膳の格は「御膳をまいらすこと。本膳を据ゆるは、賞翫

なり。たとえば、本膳を嫡子まいらすときは、二男二の膳、三男三の膳を据ゆるなり。いずれも、位、かくのごとくなり」（『通之次第』）と一>二>三と先の献とは逆順になっている。確かに本膳が膳の主であるから膳のこの格差は当然である。そこで膳と献の格が逆となる理由を同流の別の礼書から求めれば、「膳は初めなり。銚子にて酒を進めるは納めなり。両端を取調べての儀なり。さて酒は強いるものなるにより、今一献と賞翫したところなり」（『私聞書秘密酌』）とある。このことから、『酌之次第』での献の順は、（膳に先立つ）式三献の献ではなく、膳に後続する場合の献の順であることがわかる。

#### c. 右手に左手を重ねる所作

武家礼法では坐位の際、右手の上に左手を重ねて腿の上に置くのが正式とされた。これを「右封じ」という。口伝ではこの右封じについては、右手が勝手に悪さをしないように左手で抑える意味であると教えられた。すなわち右封じは畏まっているという意思表示であり、形式上は室内で大刀を座の右側に置くのと同じ意味となる。殺傷能力のある刀を外して右に置くのは殺意のない意思表示として有効であるが、右手を左手で抑えているだけでそのような実効的意味はない。すなわち右封じの所作は完全に形式的である。実はこのような暴力の抑制という機能素は、本来の機能素が消失したため、後付けとして付加された「疑似機能素」である場合が多い。疑似機能素が含まれる広く普及した作法素を筆者は「作法伝説」と呼んでいる。

暴力抑制という疑似機能素がなぜ作法伝説として定着しやすいかといえば、違反することへの強い抑制効果になるからである（違反すると暴力への意思があるとみなされる）。だからこそ、実際の暴力抑制効果が疑問となる場合の作法素は疑似機能素である疑いをもった方がよい。この作法素も敢えて疑うと別の根拠が求められる。たとえば『礼記（奔喪）』に、拱手をする時は「左手を尚<sup>うへ</sup>にす

とある（凶事には右手を上）。すなわち、陰陽の基準で左を尊ぶゆえに単に左を上にするのである。この理由なら構造的に整合している。ただこの理由ゆえにその所作の実効的意味は更に減少するので、陰陽思想に支配されない現代の礼法では手の重ねはどちらでもよいことになる。

#### d. 廻転動作

左右の方向に関しては陰陽思想では左が右よりも格上であるが、廻転する方向ではどうか。武家礼法では「右へまわり候を本式と申し候」（『宗五大双紙』）というように右廻り（時計回り）が「上座廻り」とされる。となるとこれは単純な陰陽の対応ではない。一方、『礼記（檀弓下）』では「左祖は吉礼、右賤は凶礼」とあり、右廻りをするのは凶礼においてである。こちらは単純な陰陽の対応である左＝陽＝吉、右＝陰＝凶として納得できる。ではなぜ武家礼法では右廻りが格上とされたのか。それは実は右ではなく東より南へという方位の廻転が意味をもっている。「順と云うは東より南へめぐる也。南より東へめぐるは逆なり。四方之に准ず」（『家中竹馬記』）とあるように、線的な方向ではなく面的な方位となると、陰陽ではなく五行が適用される。すなわち東から南への移行は「木生火」であり、五行相生の方向である。であるから右廻りが作法とされる。また口伝によれば軍陣では左廻りが上座廻りとされるという。これは軍陣では殺をよしとするため、敢えて五行相剋の方向を格上としたと解釈できる。静的な状態での方向なら陰陽で充分だが、動的な廻転となると五行変化の方がふさわしいというのであろう。

ただ右廻りが絶対かということそうでもなかった。「座敷の様により左へもまわるべし。貴人の方へ後のむかぬようにと心得べし」（『宗五大双紙』）とあるように、廻転方向の基準は右が第一ではなく、貴人の方へ背を向けないという表敬の基準が優先されている。すなわち、ひとつの行為素に対して互いに矛盾する機能素クラスが競合する場合、機能素クラスの優先順を指定する高次の作法

素が必要となる。武家礼法では次のようになって  
いる。

上座に関する機能素クラスの優先順：貴人への  
表敬>建築構造>陰陽五行

当時の合理思想である陰陽五行思想は、機能素  
クラスとして広範囲に適用しうが最強の力も  
っていない、という点が武家礼法の特徴であり、  
またそれゆえに（陰陽五行とは異なる合理思想を  
もつ）現代にも通用する強みにもなる。陰陽五行  
思想は、正当化する理屈として使いやすいが、機  
械的にあてはめると実用的に問題が生じる（たと  
えば冬の吉事の昼において女性が火を扱う所作  
は、陰・陽どちらにすべきか）。だから実質的な効  
果が明確な場合はそちらの基準が優先される。逆  
に、坐位での手の重ね方など実質的な効果がなく、  
実際にはどちらでもよい場合、陰陽（五行）的基  
準だけが残る。それゆえ礼法における陰陽思想の  
影響力がかえって目立つ（過大評価される）印象  
を与えることにもなる。

#### e. 歩 行

「進退」は作法という意味にもなっていること  
から、当然歩き方にも作法がある。たとえば小笠  
原流礼法では五種類の歩行法を教える。それらは  
公家礼法から来ており、儀礼度が高い場面ほど歩  
行は大腿で速度は遅くなる。『礼記』においても「天  
子は穆穆たり、諸侯は皇皇たり、大夫は濟濟たり、  
士は蹢躅たり」（曲礼下）から、歩速の格は緩>急  
となる。また歩幅については、「堂上には武（=足）  
を接し、堂下には武を布く」（曲来上）から、格は  
小>大である。さらに「君、尸と行くには武を接  
う、大夫は武を継ぐ、士は武を中つ」（玉藻）とあ  
り、その通釈から、歩幅が小さいほど歩速は緩く  
なることがわかる。逆に言えば足の動く速さ自体  
は常に一定である。武家では逆に緩歩ほど歩幅を  
大きくする（動作も緩くなる）。

和室での歩行は足底を離さない「擦り足」だが、  
この歩行法は『礼記（曲礼下）』に「凡そ主の器を  
執れば（中略）、行くに足を挙げず、車輪のごとく

踵を曳く」とあるように、敬の所作として中国礼  
にすでに存在しており、日本独自の歩行法ではな  
いことがわかる。

建物内での速歩（走り）には、武家礼法では一  
種類であるが、『儀礼（士相見礼）』では疾趨と徐  
趨があり、徐趨は足を曳きながら地を歩き、「亀・  
玉を執るときは（足の）前を挙げ、踵を曳く」（『礼  
記（玉藻）』）。一方、武家礼法の「走り」は、徐趨  
とは逆に踵は挙げて足先を曳いて進む違いがあ  
る。しかしいずれも体を上下せず足音を立てない  
動作は共通している。

また歩行の禁忌として、「座敷に行くとき、敷居  
などを踏まぬようにすべし」（『躰方之事』）とい  
う作法は現代でも通用するが、『礼記』曲来上にす  
でに「大夫士、君門を出入するには、（中略）闕を踏  
まず」とあって、門の敷居を踏まない作法があ  
った。また「先生の書策琴瑟前に在れば、坐して之  
を遷し、戒めて越ゆること勿れ」（『礼記』（曲礼上）  
）と置いてある物をまたがないのも、武家礼法はも  
とより現代にまで通用する。

#### f. 対 面

現代日本人には忘れられているようだが、対面  
する格上の相手の目を直視することは禁忌であ  
った。といっても相手に顔を向けないのも失礼であ  
る。だから目をどこにもっていくかは微妙な作法  
であった。そこで「対面の時、顔もちは凡そ一間  
ばかり先を見るように。仰向けもうつむきも候は  
で向い申すべし。又立ての時は、二間半ばかり先  
を見るように顔もちあるべしと也。惣別顔もち高  
くもつ事、見ぐるしきことなり」（『川村誓真雑々  
記』）となる。これは『礼記（曲礼下）』の「凡そ  
視ること、面より上なれば則ち傲り、帯より下な  
れば則ち憂う」に由来すると思えるが、より指導  
が懇切である。

では水平方向の向きはどうしたらいいのか。「御  
前にかしこまる時は、我が左を貴人の御覧するよ  
うに畏まる事本たり。ゆめゆめ右のかたを見せ申  
す事なかれ」（『中島撰津守宗次記』）とあり、表敬

として自分の左を示す陰陽の基準と理解できる。もちろん『礼記（玉藻）』に「凡そ君に侍るには、（中略）帯を視て以て袷に及ぶ。聴き郷うこと左に任す」とある。

#### g. 受け渡し

相手に渡す物を持ち運ぶ時、現代の礼法教室では「軽いものは重そうに、重いものは軽そうに持つ」と教えられる。現代人にとっても新鮮なこの教えは、『礼記（曲礼下）』にすでに「凡そ主の器を執れば、軽きを執るも克えざるが如くす」と説かれていた。

持ち運ぶ時の高さについても作法があり、小笠原流の教え歌に「目通りに持つは貴重物にして、先つ三方の如きものなり」「客の膳茶臺の類を持つ時は、乳の通りに持つものぞかし」とあり、教室でも目通り・肩通り・乳通り・帯通りの四種の使い分けを教えられる。この持ち方の格の差は『礼記（曲礼下）』の「天子の器を執れば則ち衡より上にし、国君には則ち衡より平かにし、大夫には則ち之より緩し、士には則ち提ぐ」に由来しているようである。ただし、「配膳の様。昔は、飯・點心・さかな以下をも、目より上に持ちたるよし申し候えども、それもあまりにことごとしく候。又足下も見えまじく候。ただ我が息のかからぬほどにさし出して持ちたるがよく候」（『宗五大双紙』）とあるように、表敬と安全の基準が対立する場合には、ここでも安全の基準が優先される（粗相することが最大の失礼となる）。

また、渡す時は男女間では手が触れてはならないというきびしい作法があった。「小若・女房へ銚子を渡す事。柄の方を取りよきように参るべし。少しも後へまかるべからず。何れもはやく手を引くべきなり」（『風呂記』）とあり、江戸期の小笠原庶流（民間版）には「（香炉を）男衆へ受渡す時は、上下の差別なく下に置きて受渡すべし」（『女礼十冊弁解』）と男女間では直接渡さずに一旦下に置く作法も載っている。これらも『礼記（曲礼上）』に載っており、「男女は（中略）親ら授けず」とあり、

具体的には「祭りに非ず喪に非ざれば、器を相授けず。其の相授けるには、則ち女は受けるに籠を以てす。其の籠無ければ則ち皆坐づき、之を奠きて而して後に之を取る」（内則）と女は箱で受け、箱がなければ一旦下に置く」とある。公的空間では、男女は安易に親しまないのが儒教の教えである。路上の歩行ですら、『礼記（内則）』には「道路は男子は右により、女子は左による」と異なる側を歩けといわれた（なぜ男が右で女が左なのか。鄭注によると道は地だから陰＝右を尊ぶためという。ならば陰＝女と尊ぶという発想も可能である。何にでも陰陽が対応するため、陰陽による基準が複雑になってしまう。ちなみにこれに対応する作法は武家礼法にはない）。

#### h. 左 右

左右の使い分けは、陰陽の基準によって次のようにもされる。「貴人より給わりたらば、右の手を左の手の下へかさねてきくべし。但し、それも人によるべし」（『万葉方之次第』）。これも先の左を格上とする発想であるから、「凡そ主の器を執れば（中略）則ち左手を上にし」と『礼記（曲礼下）』に元が見いだせる。ただし「人によるべし」をあるように、陰陽の基準は日常動作においては評価素が「推奨」レベルであって「指定」ほどの強制力はない。

また左右の使い分けは必ずしも陰陽の基準によらない。「蠟燭持ちて用心すべき時は、左に持ちて右手をあくるなり」（『三議一統』）とあり、この理由（機能素）は、口伝によれば、用心すべき時は利き手を空けておく（反射的に手をつく、とっさに刀を抜く）ためであるという。すなわち陰陽の基準ではなく、ここでも武家らしく安全の基準を優先しているのである。

#### i. 身に着ける順

着物や履物は左右どちらから腕・足を通すのか。「小袖着せまいらすよう。先ず左の袖をとおさせ申し、さて右の袖をとおし候」（『万葉方之次第』）と左からという説と、「御湯かたびらめさせ候よ

う。御袖をまきよせて。右之御手よりめさせ申なり」(『伊勢貞興返答書』)と右からという説に別れる(小袖と湯帷子とで着方が異なるとは思えない)。左からという根拠は、左を格上とする陰陽基準であり、着せる相手や場面に対する表敬となる。一方、右から着るといふ根拠は、着物の襟が上になる側の関係で、右から袖を通す方が着やすいという動作合理性の基準であろう(右襟と閉じた後に左襟を閉じる)。つまり機能素の基準が異なれば、作法とされる行為素も異なってしまう。

同様に騎馬のための沓をはく順も左右どちらかが相異なる作法素がある。「我がはく時も左よりはき、右よりぬぐ也。」(『今川大双紙』)とある一方、同じ書に「主人に沓をはかせ申す事賞翫の役也。右よりはかせ申す。ぬがせ申す時、左よりなり」と矛盾している。といっても自分の場合は左で、対面した主人の場合は右ということは自分にとってはこちらも左側である。小笠原流では「沓引く事。左くつを上へなしてかさねて、きびすを主人の方へなしておくべし。左よりはく故なり」(『仕付方萬聞書』)とやはり左からとなっている。『礼記(玉藻)』では「左を坐<sup>ひざま</sup>づきて右を納れ、右を坐づきて左を納る」となり、左脚から膝まづいて、右足を入れるとなっている。これも右前に着る着物の関係で左膝からつくのが動作合理性による作法となっている(陰陽基準なら地=右からとなつてよい)。左膝から着地すれば、同じく動作合理性によって履くのは右からとなる。すなわちここでこの作法は陰陽の基準ではない。ならば左足から履くとするのは陰陽基準なのか。口伝によると、右利きの人は軸足が左足となるため、その足を先に履くという。そもそも沓は平時の履物ではない。軍陣では着物姿ではないのだから、こちらこそ動作合理性にかなう。

## j. 衣服

『礼記(月令)』によれば、天子の衣服の色は次のように四季に対応している。

春=青、夏=朱、土用=黄、秋=白、冬=黒

これは五行思想による五行(木火土金水)と季節あるいは色との対応に則している。この対応は武家礼法にも次のように取り入れられた。「春の素襖・袴の事。柳色にそめ、柳を大形にするなり。夏の上下の事。地を水色に色をそめ、松を大形にするなり。秋の上下の事。ひわ色(が)本なり。冬の上下の事。黒きが本なり」(『万葉方之次第』)と、夏と秋の色が五行とは異なり、土用がなくなっている。その理由を『躰之書』からうかがえば(色名は若干異なるが)、春については「柳色を春用いること。春の色青し。ゆえに萌黄色を用いるなるべし。また春は草木ともに萌え出ずるゆえに、萌黄色を用いるなり」と言葉上では青であるが、色相上では緑に移行している(日本では緑は広義の青に含まれる)。夏については「暑き時分なるゆえに、涼しげをみせんがため、水色を用いたり。当季は赤し。赤き色は用いがたきゆえなり」と色の心理効果(温冷感)を優先して、それに反する五行による当季の色を捨てている。秋については「秋は黄色を用いること。これも秋の色白し。白色用いがたきゆえ、土用の黄色をかりて用いるなり」として土用と秋を合節(合併)している。また「冬は黒色を用いること。当季ともに黒し。ほかの色は一入寒げに見ゆるゆえに、黒色を用いるなり」と、ここでも五行よりも色彩心理の基準を機能素として強調している。すなわち、五行思想を一応の基準にはしているが、それに束縛されず、色の心理効果を優先している。その発想は現代のファッションにも通じる。

## k. 女性

女性の礼はどうあるべきかは、儒教において婦順すなわち「三従の徳」が有名である。「婦人は人に従う者なり。幼くしては父兄に従い、嫁しては夫に従い、夫死すれば子に従う」(『礼記(郊特牲)』、『小学』)。日本の室町期でもこの「三従の徳」は知られており、一条兼良が日野富子のために書いたとされる『小夜のねぎめ』にも三従の徳が紹介されている。しかし兼良は後続する文でこう続け

る。「大かた日本国は和国とて女のおさめ侍るべき国なり」と。すなわち日本では女は男に従うのではなく、むしろ女が支配する国であることを、天照大神・古代の女帝・北条政子などを列挙して立証する。この一節は男性対象の武家礼書にも引用され、小笠原流の『大双紙』（女性向けではない）でも「ある抄物にかけの女の進退の事」と引用であることを明記して、三従の徳の紹介の後に、「そもそも日本国は和こくとて、女のおさめ侍るべき国なり。天照太神も女体にてわたらせ給う上、神后皇宮と申し侍りしは、八幡大ぼさつの御母にてましますぞかし」と続けて歴代女帝・北条政子を列挙し、「されば男女によるべからず、心うかうかしからず、正直にたよりたしかならん人かんようたるべし」と『小夜のねざめ』の一節をかなり正確に引用している（歴代の女帝や北条政子の事績などは詳しく追加されている。また『宗五大双紙』にも同様の引用がある）。すなわち、論理の流れからみて、中国礼の三従の徳は日本では受け入れがたく、徳には男女の違いがないのだと中世武家礼法は主張していることになる（中世武士の憲法に『貞永式目』では女性の相続権が認められていた）。ところが江戸期になると、「男は陽、女は陰なり。陽は尊く、陰は賤し、陽は陰にさきだつ事、天地の道理なり」（『貞丈雑記』）と陽尊陰卑を論拠にした男尊女卑観が強化されていく。

### 1. 和風の思い込み

中国の価値観を無批判に受け入れなかった一方で、作法によっては日本の伝統であって中国からの輸入ではないという思い込みもあった。たとえば、「御盃の事。土器（を使うのが）本儀にて候。惣別女中に限らず、塗り盆は法の外なり」（『女中手鑑』）というような、シンプルな方が格上という作法素は広く通用しており、床柱や箸においても白木が塗りよりも格上とされている。その理由といえば、伊勢貞丈は「規式の膳部には白木を用い、何をも土器に盛る事は、これ一度切りに用いて、用い終りて後打ちこわし捨て、それを二度用ゆま

じき故なり。これは神国の風俗にて、清浄を貴ぶ故なり」（『貞丈雑記』）と、神道的な価値観に由らしめている。しかし『礼記（郊特牲）』には「至敬は味を饗せずして、気臭を貴ぶ」、すなわち「（祭りの）最上の礼では、美観や美味を重んずるのではなく、すがすがしきや香しきを尊ぶ」（通釈）とあり、またこれ以外にも、『日本書紀』の冒頭部分に酷似した文が『淮南子（天文訓）』に見られ、原始神道的な神概念すら『礼記（祭法）』内に見いだすことができることから、日本の伝統と思われる作法が必ずしもオリジナルではないと疑ってみる必要がある。

## 5. 礼とは何か

前章での検討で、武家礼法が直接・間接問わず多大に中国礼法の影響を受けていることがわかった（同時に従う必要のない箇所は独自の作法が作られていた）。そこでさらに礼法の本質とは何かについて、それを話題にしている中国礼法を材料に探っていきたい。その礼の本質が構造（深層的）に武家礼法に反映されているとみなせるからである。

ただし、礼の本質を、機能素の外的基準、すなわち礼の体系の外にあって礼を外から規定しているより大きな価値体系とは区別したい。すなわち、宇宙・万物の理としての陰陽の原理は礼を越えた（外にある）形而上学であり、また「三綱五常」というような人倫の原理もまた礼を支える社会制度に由来する外的基準である。言い換えれば、礼の外的基準となる陰陽思想や人倫思想は、時代の世界観や社会観によって代替可能なものであり、礼そのものに内属する本質ではない。では礼それ自体の本質は何か。礼とはつまるところ何であるのか。それを探ってみる。

## 5.1 礼は心（反形式主義）

『礼記』の冒頭は「敬せざるなかれ」（曲礼上）で始まる。この文は条件素なしの二重否定で敬が強調される（二重否定は、条件素の付加によって、そうしなくてよい裏命題を導出する可能性を完璧に排除するためのレトリックである）。その他にも「礼を治むる所以は、敬を大と為す」（哀公問）とあり、「敬」の心が礼の本態と規定される。

では敬の対象はというと、必ずしも儒教的序列で格上の相手に限定されない。たとえば「君、臣を使うに礼を以てし」（『論語（八佾）』）と臣下が対象とされ、『礼記（哀公問）』には「身を敬するを大と為す。身は親の枝なり。敢て敬せざらんや」と我が身も対象であり、さらには「子は親の後なり、敢て敬せざらんや」（同）とわが子さえも敬の対象となる。これは儒教が封建道徳化する以前の礼のあり方として新鮮ですらある。

また「礼節は仁の貌なり」（『礼記（儒行）』）、「人にして仁ならずんば、礼を如何」（『論語（八佾）』）と儒教における「仁」という最高価値を礼を規定する外的基準においている。そして礼は「誠」の表れである。「誠を著し偽りを去るは礼の経なり」（『礼記（楽記）』）。すなわち礼は（仁や敬という）心の表現であり、また誠として心を十分に尽くすことであるという。礼が心の誠の実質的な表現であるなら、当然それは誠や敬の心の伴わない形式主義とは矛盾する。実際、「筵席を舗き、尊俎を陣ね、籩豆を列ね、升降を以て礼と為すは、礼の末節なり」（『礼記（楽記）』）とあり、筵席・尊俎をどうするかなどの細かな故実は礼の本質ではないとされる。そして「礼は其の奢らんよりは寧ろ儉せよ。喪は其の易めんよりは寧ろ戚め」（『論語（八佾）』）とあるように、形が不充分であっても心が充分であれば礼として適い、心を越えて形が過分であることは望ましくないとされる。すなわち礼は形と心（意味）とが関数的に連合した「記号」であり、形の原因としての心をより重視するのである。であるから形の無い「三無」という「無声

の楽、無體の礼、無服の喪」（『礼記（孔子問居）』）さえも究極的には適礼とされる。

もちろんこれは極論であり、礼の形が失われるのをよしとするのではない（礼の記号性を否定されるべきでない）。「子貢、告朔の餼羊を去らんと欲す。子曰く、賜（子貢）や女は其の羊を愛む。我は其の礼を愛む」（『論語（八佾）』）とあるように。心を強調するあまりの（気持ちさえあれば形はどうでもよいという）行きすぎた心理主義は形式主義同様に敬の表現としての礼を破壊する。「敬にして礼に中らざる、之を野と謂う、恭にして礼に中らざる、之を給と謂う、勇にして礼に中らざる、之を逆と謂う」（『礼記（仲尼燕居）』）すなわち、「敬があっても礼が足りないのは野（不作法）、恭があっても礼が足りないのは給（ばか丁寧）、勇があっても礼が足りないのは逆（逆逆）」（通釈）とされ、形としての礼を軽視する心理主義が否定されている。すなわち正しい礼（作法体）には、敬を置き去りにした形式主義、形を無視した心理主義などの極端化に至らないための自己調整機能（＝中）が必要となる。

## 5.2 最適性

礼の自己調整機能は、礼を調整し、抑制することである。『礼記（檀弓下）』に「礼は情を微ぐ者有り、故を以て物を興す者有り（中略）これを品節する、これを之れ礼と謂う」とあり、これは「礼には、その人の気持ちを押しさえて表現するものもあり、事柄に応じて着る物や使う物を定め、それによって気持ちを引き立たせるようにくふうしてあるものもある。気持ちをそのままに表現する作法はない。動作を程よく調節するのが礼である」（通釈）という意味である。

逆に言えば、不作法とは自己を全開してしまう「我が十分」になることと武家礼法でも教えている（たとえば『躰之書』）。これは『礼記（曲礼上）』の「傲りは長ずべからず、欲は従にすべからず。志は満たすべからず。楽しみは極むべからず」に

通じる。また相手に対しても「礼は妄りに人を説ばせず、辭を費やさず。礼は節を踰えず、侵侮せず、好狎せず」（同）とある。

なら、礼を尽くすことはよいのだろうか。『論語（八佾）』に「子曰く、君に事<sup>つか</sup>うるに礼を尽くせば、人<sup>へつら</sup>以て諂<sup>へつら</sup>えりと為す」とある。仮にこれが孔子の他者から誤解を受けた苦笑の言であったとしても、誤解を受けるような（行きすぎた）振舞いはしないほうがよいというメッセージになり、礼を尽くせというメッセージにはならない。礼とへつらいとの関係は伊勢貞丈の説明がわかりやすい。「礼節と云う事、貴き人をばつつしみうやまい、いやしき人をばあなどらず、同じ位の人をば先だてて我はへりくだるを「礼」と云うなり。うやまうまじき人をうやまうは、へつらいなり。いやしむまじき人をいやしむるは、おごりなり。へつらいもなく、おごりもなく、その身の位相応にして、過ぎたる事もなく、及ばざる事もなく、よき程なるを「節」と云うなり。」（『貞丈雜記』）。礼が無節操なへつらいとならないのは、節や中の原理を内蔵しているためである。この節・中を現代風に言い直せば、礼には最適性があるということである。ただやみくもに丁寧であればよいという無思考に墮するのではなく（形ばかりの丁寧主義は誠の敬意をへつらいと等価にしてしまう）、常に最適性を判断できる思考性が大切なのである。むしろその場その場に応じた（条件素の）最適性を追及するのが礼である（『時宜によるべし』）。そうであってこそ、礼とは「即ち事の治なり」（『礼記（仲尼燕居）』）すなわち「物事の処理の根本」（通釈）といえるのである。逆に言えば「礼を知らざれば以て立つこと無きなり」（『礼記（堯曰）』）となる。ならどう立てばよいのか。『礼記（冠義）』に「礼儀の始めは、容体を正しくし、顔色を齊<sup>ととの</sup>え、辞令を順にするに在り」とあるように、（故実ではなく修身としての）礼は進退（動作）以前に姿勢（容体）から始まっている。したがって、まず正しい姿勢を身につけることは、公開された武家礼書・故実

書にはいっさい記載されていなくても、武家礼法の教育においてはカリキュラムの第一歩となっている。

### 5.3 礼の相対的位置づけ

礼は礼自身を唯一の徳とはしない。礼を自己目的化しない。礼という作法体は（儒教的）価値の構成体（仁など）の一部にすぎないことを自覚している。礼はより高次の価値（機能素）を効率的に実現するための記号体系である。礼を根拠づけるものとしての外的基準は礼を批判・変更する基準ともなる。

たとえば『礼記（仲尼燕居）』に「詩を能くせざれば礼に於て謬<sup>あやま</sup>り、楽を能くせざれば礼に於て素に、徳に薄ければ礼に於て虚し」、すなわち「詩の心を会得しなければ礼を誤りなく行うことができず、楽の心を会得しなければ、礼を行っても潤いを欠き、徳を備えていなければ礼は虚礼にすぎない」（通釈）という。礼だけでは不十分で、人間はさらに幅広い心をもつべきとされる。礼しか知らぬ者は、礼の背後の真の目的に思いをよせず表面的な礼を絶対視してしまう。「礼の失は煩」（『礼記（経解）』）すなわち「礼が失敗した場合、口うるさい」だけだという。

礼は他の嗜みと統合されてはじめて十全な人間的価値（徳）を実現するものであり（その統合体を小笠原家では「糾法」という）、礼だけに頼ってはいは形式主義に陥りやすい。小笠原流の教え歌に「不驥は 目にたたぬかは 驥とて 目に立つならば それも不驥」とある。このように、時宜によっては礼をあらわにしないこともまた礼であるとする、自らを相対化するその最高次の最適化能力こそが礼の神髄にほかならない。

### 文 献

加地伸行 1983「論語」全訳注 講談社  
原田種成校閲 本田治郎著 1977、1979「周禮通釋 上下」



秀英出版

池田末利訳注 1973、1974、1975、1976、1992「儀禮 I-V」

東海大学出版会

竹内照夫 1971、1977、1979「礼記 上中下」 明治書院

宇野哲人 1983「大学」全訳注 講談社

楠山春樹 1979「淮南子 上」 明治書院

宗懐 守屋美都雄訳注 布目潮瀨・中村裕一補訂 1978「荆楚歳時記」 平凡社

朱熹 1603「家禮」(胡広等奉勅・李廷機校「性理全書」所収) 小樽商科大学附属図書館漢籍画像データ

宇野精一 1968「小学」 明治書院 5版

小笠原忠統 1973「小笠原礼書」 現代史出版会

島田勇雄・樋口元巳校訂 1993「大諸礼集一小笠原礼法伝書-1、2」 平凡社

塙保己一編纂 1993「群書類従第二十二輯」 続群書類従完成会

塙保己一編纂 1960「群書類従第二十三輯」 続群書類従完成会

塙保己一編纂 1960「群書類従第二十七輯」 続群書類従完成会

塙保己一編纂 太田藤四郎補 1957「続群書類従第十九輯下」 続群書類従完成会

塙保己一編纂 太田藤四郎補 1959「続群書類従第二十四輯上・下」 続群書類従完成会

伊勢貞丈 島田勇雄校注 1985、1986「貞丈雑記1-4」 平凡社

陶智子 1998『『女礼十冊書弁解』全注』 和泉書院

近藤圭吾 2003「四禮の研究—冠婚葬祭儀禮の沿革と意義—」 臨川書店

二木謙一 1985「中世武家儀禮の研究」 吉川弘文館

二木謙一 1999「中世武家の作法」 吉川弘文館

山根一郎 2003「小笠原流日常動作法」 三恵社

山根一郎 2004「作法学の誕生」 春風社

### 参考サイト

慣用句辞典 <http://www.geocities.jp/tomomi965/index2.html>

やまね・いちろう/文化情報学部助教授

E-mail:yamane@sugiyama-u.ac.jp