

『日本礼法入門』の中核と中空： 日中の礼法・観念の比較の一断面（２）

夏

剛

基本禁則に見る礼法の始原：「避凶・求吉」「羞悪・愛美」

礼法の規則に多い禁則は凡そ禁忌^{およ}の所産と見做せ、人間の守礼精神は順法精神と同じく深層に忌避心理が儘有る。前篇の論考対象 校則は日本語で同音の「拘束」の性質が強いが、中国語の「拘束」は類義の「拘謹」と同じく、余所^{よそ}での遠慮がち・堅苦しい様^{さま}を表わす。礼儀作法は日本流で約束事の範疇に入るが、中国語の「約束」は規制の意であり、「拘謹・拘束」をもたらす「自己約束」は、正に「紀」の「糸・己」の字形を体現する。

「糸」は中国語で「係」に通じ「結ぶ」意も有り、「結」は拘束・約束の「束」と繋がる。「結束」は日本語では団結、中国語では終了を表わすが、巡り巡って其々「和」「寂」と対応できる。小笠原清信は吉事・凶事の場合の水引の結び方を詳説したが、「結」の字形は他ならぬ「糸・吉」の複合で、中国語の「糸・吉」は「忌^ジ」と同音だ。祭儀を吉礼とし葬儀を凶礼とする『周礼』の区分の通り、吉凶と其に対する好悪も礼の基軸に入る。

水引の結び方と共に「物忌」の「物・忌」の字面を体現するのは、和製漢語の「禁物」である。『日本礼法入門』の190ヵ条には、「禁物」は5ヶ所、「タブー」は2ヶ所出ている。小笠原流の家元は「物忌」の字面通り、物の在り方から人の振る舞い方まで諸々の禁則を設けた。其処から窺われる忌避・忌諱の対象は、正に「タブー」の語義の通り、人間（他者）； 集団・社会の規則・掟； 天理・超自然の力、という3点に尽きる。

著者が厳しく戒めた事項は、洋・和を問わぬ服装の心得に特に集中する。其の説に拠ると、訪問の目的と場所に合った物^{かな}をしないと、場違いな感じを与え相手に礼を失する；高価な物を身に付けて行きさえすれば、相手に敬意を表する事に成ると考えたら、飛んだ間違いである；幾ら値段が高いからと言って、普段着の紬^{つむぎ}、縞^{しま}、縞^{かすり}等を礼装として公式の場に着て行くのはタブーだ；そして、結婚式にスポーティな格好で出席するのも禁物だ。

他に「禁物」と指定されたのは、正座の際に足が痺れた時もしもじしたり膝を開く事；入社

試験や見合いの席で腰を下ろす時に前屈みに成り過ぎたり、坐る前に手を膝にあてがってつかい棒の様にしたり、腰を下ろしながら椅子を引いたりする事；言わば故人との最後の晚餐に当る通夜の宴で酒を過ぎして乱れる事、等の数点である。和室でミニスカート姿で坐った時に腰が落ちてしまう様な姿勢には、「絶対に禁物」との強調まで付いた。

此等の行為は人の気分や場の空気を害し、自尊や評価・利益を損ない、社会の通念・規矩（例えば、染めや刺繍を訪問着とする認識）に反する物だ。家元の戒律の中の「不作法を犯す」は「作法を犯す」にも言い換えられるが、禁忌と禁忌意識は掟破りと其の不徳・不利益への警戒と自戒に他ならぬ。原理こそ中国礼法と一緒にあるが、力説された「禁物」は字面の即物性を映す様に、卑近・些末的の観は免れず針小棒大の印象さえ受ける。

通夜の宴でしみじみと故人を偲び思い出を静かに語り合うよう著者は勧めたが、其の「^チ寂」の儀礼の「^チ忌」の理由には触れていない。中国人も同じ態度を潔しとするが、遺族や他の弔問客の気に障る失態の他に、死者を冒瀆する不謹慎も「^チ敬」と形通・同音の「^チ警」の対象だ。故人の「在天之靈」（冥界に居る亡霊）や天神には、日本人も畏敬の念を抱くに違いないが、即時・即場・即身性の強い本書には、天理・超自然の力への危惧は薄い。

禁忌意識の根源は畏敬を超える畏怖だが、其の畏怖は中国と日本の公約数で考えれば、恥・罪・罰の重層を内包する物か。忌憚・忌避の対象と成る恥には自らの^{イメージ}形象を損なう無恥や無知が有り、罪には違法や中国流で言う「得罪」（人を傷付ける事）が有り、罰には他者や社会、超自然の力に由る制裁が有る。中国語で「^フ法」と同音の「^フ罰」は日本語で「ばつ・ばち」の2通りが有るが、法的な懲罰と別の次元の天罰は罪・恥の領分に跨がる。

小笠原清信の一連の「禁物」の例に即して言えば、礼法に^そ逸れる事への忌避意識は、恥をかく失態の恐れ；反「社会法」の恐れ；「得罪人」（人を傷付ける事）の恐れ；「傷天害理」（天理・人道に背く事）の恐れ、と分類できる。は「失身分」（沽券に関わる事。評判を落とす事）に繋がり、は不適格者と見做されかねず、の罪過も嫌悪や報応を招くが、恥 = 対人、罪 = 対社会、罰 = 対天・自然という対応に注目したい。

「名可名、非常名。無名、天地之始」の逆説で始まり、玄虚の抽象論に始終した老子『道德経』と対照的に、儒家の典籍は道德の具体的な説法を好む。『礼記・礼運第九』では孔子の言として、礼法の起源は^か斯く説かれる。「夫礼之初，始於飲食。其燔黍捭豚，尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，昇屋而号，告曰，皋其復。然後飯腥而苴孰。故天望而地蔵也。体魄則降，知氣在上。故死者北首，生者南鄉。皆從其初。」

礼は当初、飲食から始まった；黍を^{きび}焼き豚を割き、地の窪みを壺の代りにして水を入れ掬って飲み、茅の^{かや}莖で土の鼓を^や敲く、という遣り方でも鬼神に敬意を表せる；人が死ねば屋根に登って、おーい生き返れと大声で死霊に告げる；其の後生飯を遺体の口に含ませ、煮た肉を包み備える；靈魂の昇天を望み遺体を地に埋蔵する；体魄は降り、靈氣は上に在る；故に死者は北

枕に寝かせ、生者は南を尊ぶ；礼は皆其の始原に従うのだ、と言う。

最後の件は、『日本礼法入門』のしきたりと重なる。曰く、遺体は納棺まで経帷子（神式は白小袖）を着せて、北枕に安置する；枕元には枕飾りと言って供え物をするが、其の際、白い布を掛けた小机を用意し、燭台に蠟燭1本、香炉に線香1本、花立てに櫛1本を立てる；又、枕飯と言って、故人が使っていた茶碗にこんもりとご飯を盛り、其に箸を突き立てて供える；神式の時は塩・米・水の他、故人の好物なら魚や肉類も差し支えない。

中国礼法の祖型と現行の日本礼法とを比べると、前者の文面に出た「腥」（生臭さ）の消去に、人間の進化や社会の成熟に伴う礼法の洗練化を感じるが、件の原始的な儀式は粗野の嫌いがあるものの、礼法の始原と成る畏敬の心情・信条を如実に顕わす物だ。「皆従其初」の「皆」は礼法と人間の両義が取れ、「初」は時間と観念の次元で其々発端と本源を意味し得るが、日常の飲食と非日常の葬送、生と死、人と神霊の接点に着目しよう。

『日本礼法入門』には、人に渡す現金の包み方の心得がある。凶事の場合は紙を2枚重ね、着物の下前・上前の重ね方と同じく右前に重なる様に折り、次に上下を後ろに折るが、下側に来る様にする；凶事の場合は「重ねる」事を忌むので、紙は1枚で左前に折り上が外側に成る；此は吉事は「上向く」、凶事は「下向く」と縁起を担ぐ処から来た物だ、と言う。礼・忌の相互内包を表現する其の包み方は、より玄妙な表徴を内蔵している。

遺体を北枕に置く上記の件の最後に、枕団子を小皿に盛って供えるが、其の数は陰の数即ち偶数個にする事に成っている、と著者は述べた。彼の『作法 日本心を伝えることわざ』（創拓社、1988）にも、「吉事の奇数・凶事の偶数」の項があり、器に入れて客に出す菓子数の此の決まりは、易学上から奇数を陽、偶数を陰とした事に由来すると言った。日本人の奇数好みの深層の忌避意識や、中国の陰陽原理との繋がりが窺える。

『礼記』に祖型がある北枕での遺体安置も、北を上位とする易学の伝統に沿うが、彼の世でも飲食に始まる事を意味する供え物は、「礼之初、始於飲食」の別の解を示唆する。小笠原清信の『作法』の格言にも、出所不明の「礼は飲食に始まる」が入る。飲食の礼儀作法の心得が生活全般の其の基本と成る主旨だが、中国の其の作法の筆頭は例の日本流の供え方と絡んで、ご飯に箸を突き立てるのを「挿墳頭」（墓に突き立てる様）と忌む事だ。

『日本礼法入門』で「タブー」とされた不作法には、前屈みになって口を食べ物に近付かせる「犬食い」、どれを食べようかとあちこち睨みつけてから手を出す「睨み食い」、器の中を探りながら食べる「探り食い」、ご飯を掻き氷の様に上から押しつけながら食べる「押し食い」も有る。中国人も此等を「吃相不好」（食べる格好が好くない）と断罪するが、俗に人相の悪さをも言う此の熟語が示す様に、貧相な食べ方は人格を損なう物だ。

箸の先を出来るだけ汚さぬ様に食べるのが美しい、と家元は「箸先五分」の心得を唱えた。余り多く挟んで運ぶのは食べ物を零す元（こぼす元）に成るし、大量に頬張ったのでは料理を本当に味わえ

ない、という理由付けは高邁な論理だ。盛んな食欲と料理の量を誇る中国人も、一杯に頬張るのを潔しとしないが、そんな失態や利益の逸失よりも単純な動機が有る。貪欲の露出を羞・悪と見做し、孟子が言う「羞惡之心」(不善を恥じる心)が働くわけだ。

『礼記・曲礼上』には、「貪」を忌む次の禁則が有る。一つの皿から一緒に食べる場合は、自分だけが貪っては成らない；飯を一つの皿から共に食べるに当って、手の指をすり合わせず、飯を丸めて取らない；飯を貪り食わず、汁を流し込む様に飲まず、舌打ちして食はず、骨を齧らず、魚や肉の食いさしを戻さない；食事中に犬に骨を投げ与えない；料理を取ろうとして狙うのは行けない；飯の熱を去ろうとして掻き混ぜるのは行けない。

いずれも動物的な野蛮・「貪相」の露出を忌む禁則であり、同じ章の前の次の理念が根底を成す。「鸚鵡能言、不離飛鳥。猩猩能言、不離禽獸。今人無礼、雖能言、不亦禽獸之心乎。夫惟禽獸無礼、故父子聚麀。」(鸚鵡は人語が言えるが鳥類を離れず、猩猩も人語が言えるが獣類を離れぬ。今人は礼を弁えなければ、人語が言えても心は禽獸と同じだ。禽獸の特性は礼を知らぬ事に他無い。故に其の世界では親と子が同一の牝と交わる。)

乱倫を忌み人倫を尊ぶ観念から、罵詈の「畜生」は中国では人非人を表わし、男女の別は中国礼法の初歩と成る。続く「是故聖人作、為礼以教人、使人以有礼、知自別於禽獸」(故に聖人は礼法を作り人に教え、人に礼を身に付けさせ、禽獸と違う自覚を待たせたのだ)は、上記の「夫礼之初、始於飲食」の一節の次の、聖王に由る火の利用・家の建造・服の発明、及び其への謝恩を原点とする「礼之大成」の記述と共に、礼法の起源を示す。

『論語』には「恥」が16回、「辱」が5回、「恥辱」が1回出ており、「罪」の6回に比べて恥の重みを裏付ける。小笠原清信が禁物とした最重要事項の大半は衣服と格好で、正に衣・食・住の順位と符合する。人間生活の基本なる此の3点は、中国語で声調順(第1・2・4声)と成り、読み易さも成句の由来だろうが、人間と動物の区別を成す衣が首位を据えるのは、恥の意識や体裁を重んじる感覚の発露と捉えても順当な位置に思える。

対の思想から来た偶数好みも有って、中国人は「衣食住行」の熟語を愛用する。共産党中国の立国の要の「4項基本原則」を擬^{もじ}って、人間の安身(心)立命の「4項基礎行為」と言えよう。『論語』に於ける出現頻度を観れば、「衣」(13回)・「衣服」(1回)・「服」(13回、内名詞5回)・「冠」(3回)の合計は、「居・住」(26回・0回)に近いが、「食」の41回と「行」の72回は、其々「徳」「礼」の回数に匹敵する。

実生活に於ける食の比重や「行」(移動)の対人交渉の性質を考えれば、上記の比率も『論語』並みに食事や往来の作法に重みを置く『日本礼法入門』の指向性は頷ける。中国語の「衣・^イ」,「食・^シ」の同音は、両者の実用度の差の象徴に思える。但し、中国語と日本語の「食・^シ」の同音・形通は、衣・食の同根性を示唆する。人間の尊厳・矜持を表出する衣は「高級段階」の一面も持つが、語順の1番目は「初級段階」の証でもある。

「初級・初歩」「礼之初」の「初」は『角川大辞源』で、「会意。意符の刀（はさみ）と、音符の衣（反物・生地）とから成る。“シヨ”の音は、はじめの意（=緒^{シヨ}）と関係が有る。はさみで布などを裁ち始める意。ひいて、一般に、物の“はじめ”の意に用いる」と解された。「初」の発音は中国の標準語で「緒^{シヨイ}」と大分違い、寧ろ其と形似の「諸^{チュ}」に近いが、此の点の日本流の解字は、「初」の諸事の端緒の性質を言い得て妙だ。

昔の華僑の生計の利器 「3把刀」は、料理の包丁・裁縫の鋏・理髪のアリです。此の3つの刃物を使う商売は、恒久の需要が見込め日銭が直ぐ回収できるので、単純で危険が小さく効率が良い。国境を越えた其の商法の成功は、人類共通の欲求を掴んだ結果だが、飲食・衣服・理容の不易な市場を支えるのは、其々「求生本能」「羞惡之心」「愛美之心」に他ならぬ。中国語の「理髪・礼法」の同音は、体面を繕い飾る両者の役割に合致する。

中国国民党と日本自民党の長 総裁も、共産党中国と日本の内閣の長 総理も、鋏を用いる裁縫・理髪と関わる職名だ。表に立つ襟・袖から来た「領袖」と、顔なる人物を形容する中国語の「頭面」も、此の2つの領分に属する。刃物に由る体裁・体面の維持・修飾は、美德たる「忍^{レン}」の「心・刃」の字形や「刃」との同音を思い起すと不思議でもない。「刀・衣」を含む「裁」は柔らかい衣に対して、硬い裁決・制裁・独裁を派生する。

「怖」の「心・布」の「布」は『角川大辞源』で「恐れる意」。「怖」は白川静の『字通』（平凡社、1996）で「恐怖・惶懼の時に発する驚きと恐れの声に由来する、擬声的なもの」と解された。「布・怖」の同音・形通は「初」の「衣・刀」と共に、礼法の初めに有った禁忌意識の根底と繋がる。儒・法の畏怖・恐怖と自律・他律の上に立つ中国礼法は、人間・社会・天理の3者への恥・罪・罰の重荷を人々に同時に負わずから厳しい。

本書では恥の感覚に比べて罪の意識は弱く、罰の警告や不利益への言及は少ない。陰影を切り落とす単純化に因る善への一辺倒や、「謹・和・敬・清・寂」的な話法への追求からか、「刑・罰」の「刀」偏に因んで言うと、伝家の宝刀を容易に抜くまい昨今の日本の政治の在り方とも通じるが、日本語の「無恥・無知」と「鞭・笞」の音通は罰の暗示とも取れる。「謹慎」の和製語義に処罰が入る事も、明治以前の日本の峻厳を物語っている。

本書は明治の『小学生心得』と同様に、形態の説明は詳しく意識の説明は簡略で、配慮の心得は多く禁忌の規定は少なく、繊細な糸の印象は濃く強力な縄の観は薄い。中国で死語化した「拵」の字は手錠を連想させるが、被疑者の手錠や縄に臆しを施す日本のテレビの「遮醜・遮羞」（醜惡・羞恥隠し）にも似た建前的美観への拘りは此处でも感じる。細部や形象への執着が目立つ著者の勧めから、日本礼法の「微・美」の特色が滲み出る。

日本人の礼儀正しさには遠慮深さが目立つが、「遠慮」の和製語意は語源の「深謀遠慮」の「遠慮」(深遠な思慮)と違って、寧ろ反対語の「近憂」(目先の心配)に近い。礼法の主体や対象なる個人・社会・自然は觀念の領分で、「微觀・中觀・宏觀」(微視・等身大・巨視)の次元に対応する。貪欲な中国人は全ての方面を同時に配慮しがちだが、日本人は可視の美觀や微視の隅々には敏感な反面、形而上や巨視の世界には些か鈍感だ。

「微觀」や「謹小慎微」(小心翼翼)から、日本的な礼感の鍵言葉「微」が思い浮かぶ。「罰・敬」の二極の中で柔順の後に傾く日本人は、孔子流で言えば、固い山を好む仁者よりも柔らかい水を好む智者の觀が強い。日本は規制社会の硬直さが目に余る一方、融通無碍の機知・弾力性にも富む。礼法や社会法の基軸には人情の機微も有るが、中国語・日本語の「機・忌」の音通は、礼法の底流の剛と柔、理と情の繋がりを示唆する。

「機微」は、「微か。極く微か。微かな兆し。表面に現われない微妙な徴候。〔後漢書・蔡琰伝〕微妙な点」(『角川大辞源』)だ。語源の中国では死語に化したが、「微妙(処)」等で対応できる。宋の『辨奸篇』の「見微而知著。月暈而風，礎潤而雨」(微かな兆候を見て動向〔本質〕を知る。月暈^{げつうん}が出れば風が吹き、礎が湿ると雨が降る)の様に、日本並みに「察しの文化」が発達する中国では、機微を重んじる発想は根強い。

孟子が挙げた成功の3要素 天の時・地の利・人の和に即して思えば、礼法の機微は人情(和)と時機(時)に尽き、両者とも利に基づき利を導く物だ。「不可道・不可名」の本質を取って定義するなら、人情の機微^{わきま}を弁える事とは、人情の常を踏まえ人の胸中を洞察し気を配り事に対処する事で、時機の機微を心得る事とは、上記の心構えを機敏に実行する事か。前者の利は利他(引いては利己)であり、後者の利は効率的な運びである。

『日本礼法入門』の要領には、万国共通の物が多い。披露宴の終了後、料理に手を付けていない司会者や受付の人の為に、別室に食事を用意するか食事に見合う土産を持参してもらう、という配慮が一例である。周恩来も外賓と会食の際に、通訳にも食べる隙を作るよう気を遣っていた。他者への思い遣りと「体察」(念入りに觀察する事。身を以て察する事)、「体貼」(親身になって気を配る事)は、人情の機微の普遍的な原理と言える。

其の入念は「謹」の精神と繋がるが、「情・清」の字形の同源と中国語での同音(俱にqing)は、「人・仁」の同音と合わせて人情の機微の極意を示唆する。気配りの動機と効果は様々な要約が出来るが、善意に困り清々とした情念を人に持たせる事も中に入る。「礼楽」の「楽」^{ユエ}とは和を醸し出す音楽だが、「悦」^{ユエ}との同音は興味深い。発音が異なる「楽」の「快樂・安樂」の語義と共に、愉悦に対する中国礼教の追求の象徴に成る。

時・利・和と「体察」「体貼入微」(痒い処に手が届く事)の気配りの集大成として、著者が勧めたおしぼりの出し方を挙げたい。暑い場合等は冷えた物より熱い物が却って喜ばれる事が有ると知っておきたい；飲み物に就いても同じ事で、常に相手の気持ちを念頭に置くのが礼法

の第一歩だ、と言う。暑い時に熱い物が喜ばれるとは、汗で体内の熱を発散する東洋医学の逆説なのだが、西洋の流儀と逆ながら相手本位の原理は変わらない。

小笠原清信は客を泊める際の^{もてな}遇し方として、目立たぬ処で客の望む物を^げ然り^き気無く用意する事をも最高の心遣いとした。酒を飲んで寝ると夜中に喉が乾いて目が醒める事が有るが、こんな時は枕元に水差しやお茶が用意されていると、接待側の心遣いが^い偲ばれて^き楽しみが倍加するだろう、と言う。人情の「情」は「静」とも字形が同源で、機微は文字通り「機」と「微」の合成であるが、「静・微」の極意は正に左様な気遣いの暗黙・陰翳だ。

中国側は田中首相の訪中に備えて、彼の生活習慣や嗜好を調べ尽くした。迎賓館の部屋に好物の台湾バナナ、富有柿、木村屋の餡パンを置き、暑がりの体質に合わせて室温を彼が拘る17度に統一し、部屋に入るとおしぼりを出す等の工夫を凝らしたが、^い何れも^き然り^げ気無い演出がミソだ。朝食の味噌汁に故郷・新潟の老舗の味噌が使われたのに気付いた角栄は、中国の接待の伝統の悠久さと奥深さに舌を巻き、大変な国に来たなと驚嘆した。

一連の気配りは入念な「謹」による、相手を尊重する「敬」の表示だ。中国の接客・接客業の理想「賓至如帰」（賓客は我が家に帰った様に感じる）の効果は、心を和ませる「和」の賜物である。田中が享受した生理的な快適さと、恩義の負担を強いらぬ心の爽快は「清」の範疇に入る。不即不離・天衣無縫（技巧の跡が見えぬ程に完璧な様）の細工は「寂」の次元に成るが、彼の唸りは五美德の中で「寂」が高級段階に当る事の証か。

角栄も実は周恩来と互角の気配りの大家で、其の伝説的な名人芸には運転手への心付けの配り方が有る。予め握って置いた5千円札を降りる際に、ドアを開けて把手に掛けた儘の相手の掌をさっと触れ、誰にも気付かれず渡す一瞬の離れ業は、人情・時機の機微の一流の手本だ。欲望の満足と体面の維持を両立させる真似は、人情の機微への洞察と巧みな計算に由る物だが、心が優しく芸が細かく手が器用な日本人は此の手の演出に長ける。

前出の「食べ始め（終わ）る時期」の「期」は「機」が正しいが、時機の機微は正に「機微」の字面を体現する物だ。人情の機微と同じ大切な要領として、此は『日本礼法入門』の中で繰り返して出た。例えば、客側の心得として、主人が直接玄関に出て来た時は挨拶は簡単にし、正式な挨拶は部屋に通された後にする；用件は簡潔に直ぐ切り出す事だが、此のタイミングと帰り際のタイミングが訪問の印象を左右する重要な点だ、と言う。

立礼でも坐礼でもお辞儀の美しさは相手と呼吸を合わせる事に在るとした著者は、こちらが頭を起こしているのに相手がまだ頭を下げていたりして戸惑う事が有るが、上体を曲げる数秒間の間の取り方さえ心得ていればどぎまぎせずに済むと述べた。此ぞ微妙な時機の問題だが、此の「間」に当る中国語の「分寸感」は、寸分の距離の機微を^わ弁^まえる^バ均^ラ衡^ン感^ス覚^シの意で、其の操作は「把握分寸（火候）」（時機〔火加減〕を把握する）と表わす。

人と呼吸・意気が合う事は中国流で「合拍」と言うが、音楽の拍子・調子が礼儀の規矩・準

縄の手段たり得るのは、礼楽の和合の心・技の妙だ。家元はお辞儀の要の「呼吸法」として、吸う息で上体を曲げ、吐く息の間だけ曲げた姿勢を静止し、再び吸う息で上体を起す、という「礼三息」を推奨した。後退りや歩行中の方向転換は3歩である、襖や障子を3回で開ける、酒を細く 太く 細く注ぐ等、本書には呼吸法や3段法は実に多い。

礼節の「節」は『論語』の「長幼之節、不可廢也」の通り、人間や人間関係の望むべき定めだ。『易』の64卦の1として、此の字は「制度（人間に於ける文化的な行動規範・表現規範）、節制。節し止ととめる」に言う（『角川大字源』）。『楚辞』の「応律兮合節」の様に、「節」はリズムをも表わすが、『礼記・楽記』の「文采節奏、声之飾也」が出典の「節奏」は、硬い節度・節制に対して、軟かい楽の側面から礼の制度を補完する。

毛沢東流の闘争の要訣 「有理、有利、有節」の理・利・節（節奏）は、本書の「吐く息で一步、吸う息で一步、歩くようにすると疲れない」「小走りする時は、吸う息で二歩、吐く息で二歩、呼吸が乱れない」にも見られる。其の合理的な利点には、中国語で「清」と同音の「輕」（負担の軽減）が有る。一方、後退りの3歩を適度とし、訪問先でブザーは3度以上押さぬよう説く処に、好く整った調子の節奏と関わる節度の問題が出る。

ブザー押しの3度を「最小限の最大」とする著者は、3度辞退し3度譲る「三辞三讓」を根拠に挙げた。辞書には此の4字熟語も「三辞」も見当らず、「三讓」は『広辞苑』『角川大字源』に有るが、後者で語源とされた『論語・泰伯第八』の「三以天下讓」（3度も天下を譲った）より、廟に昇る君子の心得を説く『大戴礼記・朝事』の「三讓而後伝命、三讓而後入門、三揖而後至階、三讓而後昇」の方が、具体的な礼法の用例に相応しい。

諸侯が君主に拝見する際の礼節として、取次係が君命を伝える前も門に入る際や殿堂に昇る際も3回の謙讓が要り、階段に至る前の敬礼の回数も3度とされたが、「入門」も含む進退の礼は本書の題名と内容と吻合する。「揖」（胸元で組み合わせた両手を上下するか前へ押し進める動作）は、日本人に奇異に映る中国独特の敬礼が、「三揖」は「三讓」の流儀の典型を成し、冠婚葬祭の最敬礼 「三鞠躬」と共に礼の節度の上限を示す。

「鞠躬」（お辞儀）は「躬」の「身・弓」の字形の通り、「体を屈めて、謹敬を示す」（『角川大字源』）動作だ。此の語彙の代りに日本語に入り、「として参上する」等の成句を生んだ「鞠躬如」は、『論語』の次の場面が語源である。「入公門、鞠躬如也、如不容、立不中門、行不履闕。過位色勃如也、足躩如也、其言似不足者。揖斉昇堂鞠躬如也、屏氣似不息者、出降一等、遲顔色怡怡如也、没階趨進翼如也、復其位蹶蹶如也。」

孔子は宮城の門に入る時は、謹み畏まる様で入りかねる様に体を屈め、門の中央側には立たず、敷居を踏まないで通過した。普段君主が立つ場所を通り過ぎる時は、表情が緊張し足取りがそろそろとし言葉も舌足らずの様だった。裾を持ち上げて堂に登る時は、謹み畏まる様に呼吸を止める様に息を潜めた。君主が居なくても聖域への「触犯」（法に触れる。癩に触

る）・「僭犯」（僭越な触犯）を忌避するとは、謹敬・慎独の典範である。

一方、彼は退出の時は階段を一段降りると、顔に安堵と余裕の色が浮かび、階段を降り切ると小走りに進み、席に戻ると恭しくした。成語の「堂に入る」は、「學術や技芸などが、その道の深くまで達し、すぐれている。また、手慣れていて、すっかり身につけている」（『広辞苑』）意だ。堂に入る際の其の「戦戦兢兢、如履薄氷」と息遣いの自肅と、退く際の堂々たる立派さと気楽さは、進退の呼吸法や礼の節度と調節の真諦を窺わせる。

小笠原清信のブザーを押す要領には、「三度目が勝負どころ」「くどくなったり、或いはあっさくし過ぎててもいけない」と有る。最大限と最小限の均衡点たる3度は、度合い・頃合いの量的な指標だが、慎重・練達の忖度・把握が要る「分寸」の本質は、量的な変化が質的な変化を起す寸前の分岐点だ。分明と混沌、安全と危険の境界線は、日本の諺の「一寸先は闇」に別の意味で現われるが、「忖度」の「心・寸+度」の複合は意味深長だ。

「分寸・分際」「方寸・大業」「寸心・心術」「礼数・心火」

「分寸感」は中国でも歴史が浅いので、日本語に無いのは当然かも知れぬ。「分寸」は『角川大字源』の解「長さで、一分一寸。僅か。少し。〔史記・蘇秦伝〕“臣東周之鄙人也、無_レ有_二分寸之功_一”〔菅家文章五〕」の最後の出所が示す通り、日本に一旦入り又消えた様だ。『辞海』では同じ出典を引く「 比喻微小」の次、「 適當的限度或程度。『紅樓夢』第21回“ 姐妹們和氣、也有個分寸兒、也沒個黑家白日鬧的！”」と有る。

姉妹たちと仲良くするのも程が有り、昼夜の境も無く騒ぐのは如何な物か、という苦言は「親しい仲にも礼儀有り」と似た和・謹の志向だ。「分寸」の節度と「闇」の乱闘の表裏同居は、『辞海』の「分際」の両義にも見られる。「 猶言分寸。界限；程度。分、各自の本分地位；際、物事相互間の交遇。 猶言不可開交、難解難分。」（ 分寸に同じ。境界、程度。分は各自の本分・地位、際は物事間の境目。 伯仲・拮抗・膠着の意。）

『角川大字源』の「一 けじめ。〔史記・儒林伝序〕“ 明_二天人分際_一” 身のほど。身分。軍勢の数。〔太平記三六〕二（国字）一の に同じ」と照らせば、上記の の消失が目につく。専門家に由る中国語の語釈にも日本的な取捨が有るとすれば、語意に含まれた闘争・混沌が嫌悪された事か。「分寸」と同義の「寸分」が日本語に有るのは単純な転形だが、「忖」の構成要素が複合した「寸心」には、微妙ながら実質的な変容が見られる。

『広辞苑』の「寸志に同じ」（「寸志」= 些かの志。心ばかりの贈り物。自分の志の謙讓語。寸意。寸情。寸心）は、『角川大字源』の「ころ。心の在り場所を一寸四方と考えたので言う。方寸。〔陸機・文賦〕“ 吐_二沛滂乎寸心_一”〔懷風・在_二常陸_一贈_二倭判官留在_レ京序_一〕、『辞海』の「猶言区々之心。如：聊表寸心。何遜『夜夢故人』詩：“ 相思不可寄、直在寸心中。”

杜甫『偶題』詩：“文章千古事，得失寸心知。”と異なる。

語源の西晋の文学理論文献や唐の「詩聖」の作品に絡むが、『広辞苑』の「方寸」の解は、「一寸四方。転じて、ごく狭い所。“の地” ころ。心中。胸中。奥の細道“江山の水陸の風光数を尽して、今象瀉(象瀉)に を責む”」、別の項の「方寸」は、1907年に創刊し、編集・寄稿者に坂本繁次郎・北原白秋等が居た美術・文芸雑誌の名だ。明治末(1911)の『方寸』の終刊と今日の「方寸」の死語化は、祖型喪失の文脈と関わる。

『辞海』『角川大辞源』の語釈も似通うが、語源と成句に引いたのは、『孟子・告子下』の「不揣其本而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓」(=比較の標準が無いと、非常に低い物[方寸の木]も山の様に高い物[岑樓]よりも高いとされる事が有る譬え。『角川大辞源』)、『蜀志・諸葛亮伝』の「今已失老母，方寸乱矣」(『辞海』では前文の「庶(徐庶)辞先生而指心曰：“本欲與將軍共圖王霸之業者，以此方寸之地也”」も出る)だ。

孔明の前任の軍師が劉備と別れる際に曹操に老母を人質に取られた心境を言う「方寸乱」は、心の乱れの形容に好く使われる。小笠原清信が戒めたベルの押し手の焦りも精神の動揺だが、礼法の究極の忌避は内心と社会の乱れに他ならぬ。此の一寸四方を以て將軍と共に王霸の大業を図る初志は、「礼法」が出た『荀子・王霸』の篇名や小笠原流礼法の祖型の武道と通じる。方寸・大業の二極は又、『孟子』の用例の本・末、高・低と繋がる。

『角川大辞源』の「方寸」と『辞海』の「方寸地」の語源に、『列子・仲尼』の「方寸之地虚也」が有り、『辞海』では前文の「吾見子之心矣」も付く。私は貴方の心臓を見たが、其の一寸四方は空っぽに成っている、という意は正に「空心」(中空)の有様だ。次の「幾聖人也」(殆ど聖人と同じだ)は、至高の仁・智と虚心・「務虚」(後述)の相関を示唆する。礼教・茶道・相撲で最も重要な「心」は、こんな単純・複雑の両面を持つ。

『広辞苑』で「寸心」の同義語とされた「寸志」は、『辞海』には単独の項で出ていないが、『角川大辞源』の「僅かの志。贈り物をする時に謙遜して言う。〔梁簡文帝・奉請上開講啓〕」の通り、語源は古代漢語である。『辞海』の「寸心」の用例に挙げた「聊表寸心」も、物を贈る際の謙遜の常套句だ。自らの志を遜り矮小化する発想は今の中国人には無いが、「薄礼」(寸謝)の口語「小意思」は字面でも「寸志」と対応する。

「寸心」は日本語で「方寸」と分化し、実用的な意味が突出したが、物を贈る際の修辞の装飾の働きは即物的と言うより、「包身」の慎みと「包物」の含羞を兼ねる心的な要素が強い。品物と品位の両方を表わせる「品」の様に、物・心は漢字文化の中で互い内包し合うのだ。千古の事業なる文章の得失は作者の寸心が知るという杜甫の心得も、損得を成敗の基準にする点では、「心得」「心算」の字面通り精神と利益・計算の二元が有る。

明治『小学生徒心得』論の中で、王陽明の「破山中賊易，破心中賊難」を引いたが、彼の明の大儒の生年(1472)は、『小学生徒心得』と『日本礼法入門』の401, 501年前に当たる。同じ

く「心即理」を標榜した南宋の大儒・陸象山と共に、2人の学問は陸王学派と呼ばれる。小笠原流の弓馬礼法の基を創ったとされる貞宗の誕生の丸百年前（1192）に逝った陸は、幕末の思想家・兵学者の佐久間象山の名前の由来と成る人物だ。

13歳頃の「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（宇宙は即ち我が心で，我が心は即ち宇宙だ）の宣言を始め，彼は覇気と反逆を多く見せた。其の理気一元論と朱熹の主知論の対立は，儒家の正統派・浪漫派の両端を示した。「我註六経」（我は六経を註す）の逆を行く陸の「六経註我」（六経で我を註す）は，「言・主」の字形を考えれば「註」の初志に沿っているが，六経の意を兼ねる「六芸」の首尾の「礼・数」は「心・算」に対応する。

日本語に無い「礼・数」の合成 「礼数」は、『角川大字源』で「身分に応じて定められた儀式の等級。〔左伝・莊-八〕“名位_レ不同，礼亦異_レ数”〔欽明記〕〔字類抄〕」と解されたが，『辞海』では此の語意は「官階品級」（官位の階級）と共に とされ，同じ出典の前文の「王命諸侯」も引かれた。 は「礼節。王建『春秋過龍武李將軍書齋』詩：“語笑侍兒知礼数，吟哦野客任狂疎。”」だが，此の方が千年余り後の今も生きている。

名分・礼節を表わす「礼数」の生命力は，礼法に於ける礼と数，心と算の相互内包を示唆する。「心算」は今の中国語で暗算しか表わさぬが，「心計」の意味合いも暗に含まれる。「算」と関連する中国語には同音の「^{シュ-}数・^{シュ-}術」や，「^{ジ-}技・^{ジ-}機」と同音の「^{ジ-}計」が有るが，「心」と組む語彙で先ず「心計」を取り上げよう。『広辞苑』と『辞海』の定義は其々，「こころづもり。胸算用。 もくろみ。計画」と「心算。指理財。 計謀」だ。

後者の には，『史記・平準書』：“桑弘羊以計算用事侍事……弘羊洛陽賈子人，以心計，年十三侍中。”王君玉『国老談苑』巻二：“陳恕長於心計，為塩鉄使，厘宿弊，大興利益。”と出所も出る。桑弘羊は『広辞苑』には収録されず，『角川大字源』では「前152 前80。前漢の人。商人の子で，武帝の時，塩・鉄の専売，均輸の法などの経済政策を実施し，御史大夫になった」と記されたが，政敵に殺された事実が抜けている。

中国に於ける桑の知名度は，塩・鉄官営を堅持した末の殉職に由る。同じ経済・政治の改革を敢行した政治家で，戦国時代の商鞅（前390～ 38）は貴族の誣告で車裂の刑に処され，北宋の王安石（1021～ 86）は守旧派に宰相の座を奪われ，『辨奸篇』の非難の標的にも成った。商鞅の事績が朱鎔基首相の感涙を誘った等，此等の悲劇的な「变法」（変革）者は中国では評価が高いが，戦後日本での無名化は維新精神の衰微の証か。

外敵・匈奴に妥協する「和親」政策への桑弘羊の反対も，内敵の毒手に遭った顛末と同じく此の平和な島国には縁遠い事だ。理財に由り誉れを得て計謀に因り命を喪った其の生涯は，正に『辞海』の「心計」の両義を体現した。中国語の「心算」の類義語 「暗算」は，「暗害」（暗殺する。陥れる）の意も有る。「心計」の別の出典の「長於心計」（心計に長ける）は，「心計」の文例の「工於心計」（心計に長ける）と類似する。

「工」は此処で精巧の意だが、精工や技芸、職人、仕事の語義は、例の「六芸」「美・微」や続篇の松下幸之助『商売心得帖』論の主眼 職業道徳と関わる。13歳に「吾心即是宇宙」と豪語した哲学者・陸象山と13歳から朝廷に仕えた理財家・桑弘羊は、「理・財」の字面と共に『論語』・算盤の対に対応する。「心計」の出所に有る「大興利益」も、礼法の密教的な奥義に暗合するが、日本語でほぼ死語化した「心術」にも触れたい。

『広辞苑』の解は、「 [管子七法 “実也、誠也、厚也、施也、度也、恕也、謂之心術-”] ころこだて。ころこばえ。 [哲学] 動機や目的観念を道徳的に選択・決定する、持続的な意志方向。Gesinnung^{ドイツ}の古い訳で今は心情という」、「心術道徳」は「心情道徳 ([Gesinnungsethik^{ドイツ}] 道徳的判断の対象を心情におき、よいころこばえをあらゆる善の標準とする。パスカル・カント・リップスの倫理思想) に同じ」。

其のと同じ出典を引く『辞海』の「心術」は、「心計。計謀」と定義した上で、「後亦指居心、多用於貶義。如：心術不正」(後に亦魂胆を指し、貶す意に多用する。例えば、下心が有る)と添えた。其の計謀の打算や邪念の性悪と共に、古代中国の認識論も日本語で消えた。『管子』の篇名から来た『辞海』の「心術」は、戦国時代の一部の老子学派の「治心之術」に関する見解、「心術=心を以て道を認識する方法」等の説を詳解した。

文例に『管子・心術上』の「心之在体、君之位也；九竅之有職、官之分也」(心が体に在る位置は、君主の地位に相当する；体の9つの穴[口・目・耳・鼻孔・尿道・肛門]が各々役割を持つのは、官吏の職分に類似する)、「心術者、無為而制竅者也」(心術とは、無為にして体の全ての穴を制御する物だ)が引かれた。2回繰り返した前者は心の在り方、後者は心の持ち方を説くが、俱に『列子』の「方寸之地虚也、幾聖人也」と通じる。

其の次の「子心六孔流通、一孔不通」(貴方の心臓は6つの穴が通っているが、1つの穴だけ塞がっている)は、聖人の心臓に7つの穴が有る事が前提だ。熟語の「七竅」に対して『管子』の「九竅」は尿尿の出口を含むが、同じ章の「掃除不潔」等と合わせて、清濁合わせて統治する志向が窺える。「竅」は簡略字・「窵」の「穴・巧」の字形の通り、要穴・要訣の意も有るが、同じ章が唱えた虚心・冷静の心術は正しく聖人の「空心」だ。

「九竅之有職、官之分也」は、体内の「礼数」の存在を示唆する。心の焦りを戒める3度のベル押しの要訣に引っ掛けて、先ず「三焦」を引き合いに出そう。此の概念は『広辞苑』の通り、「漢方という六腑の一。上中下に分れ、消化吸収および大小便の排泄を司る。もともと無形有用のもの」とされ、“黄帝内経靈樞”に“上焦如霧、中焦如蘊、下焦如瀆”といい、また上焦は胸中に、中焦は腹部で臍の上に、下焦は臍の下に位するという。」

「九竅」の末席の排泄器官も尾籠ながら無用の大用を果たすが、三焦の物理的な上・中・下に対して、心・腎・膀胱の「三昧火」は君・臣・民の序列を成す。「心火」は『広辞苑』『角川大辞源』で、「火が燃える様に、激しく起り立った憎悪・嫉妬または憤怒の情。死人の魂

が飛び交うとされる怪しい火。また、歌舞伎で人魂を表す為に燃やす火。陰火」「感情の激しい動き。心宿に同じ」と解されたが、中国語の意は更に複雑だ。

『辞海』の語釈の「星名。即心宿」と成り、心宿は28宿星座の内の東方第5で、『晋書・孫恵伝』の「心火傾移、喪乱可必」が言う様に、熒惑星（火星）への接近が戦乱の前兆とされた。この「内心的急躁煩悶」は、憎悪や嫉妬の類の邪悪な感情と違って、単純に内心の焦燥・煩悶を指す。日本語で邪悪な感情に言う「邪気」は中国語で、病を惹起する体内の不健康な気が原義だ。其の焦燥・鬱勃の傾斜も、個我の「喪乱」を招く物だ。

漢方医学の「衆妙之門」：「辨証」「治本」

の解は「中医学名詞。(1)指心及其在五行中的属性。五臟分属五行，心属火的範疇。(2)指心熱火旺的病理現象。一般多由情志之火内発，或腎水亏虚不能上济而致。表現為心煩，失眠，面赤，口渴，口舌生瘡，舌紅，甚則神乱発狂等」と言うが、(1)の心及び其の五行に於ける火の属性は心宿と関わり、(2)の逆上せは心の心理に悪影響を及ぼす心裏の病理と通じる。両方とも上記の日本の辞書に出ないだけに、生粋の中国特色が見て取れる。

毛沢東は主治医・李志綏の回想に拠れば、世界に対する中国の3大文化貢献として、麻雀、「中医」（漢方医学）と『紅樓夢』を挙げた。日本人も情報戦・心理戦の遊戯 麻雀を愛好して来たが、政治の投影が強く経済運営が前面に出る人生哲学の教科書 『紅樓夢』を敬遠する処に、『源氏物語』の純愛・不倫の人間劇に親しむ情緒が垣間見られる。漢方医学も神秘的な易学が基盤を成す観念性の所為で、日本の精神風土には馴染み難い。

孟子の「方寸之木」論の「本・末」に絡むが、漢方医学の最大な特長は「治本」（抜本的な治療）だ。逆の「治標」（対症療法）の「標」と「表」の同音は意味深長だが、漢方医学の奥秘は奥に秘めた「経絡」（脈絡）に在る。膝元の下や足裏の要穴が上半身への刺激・制御の働きを持ち、左側の面部神経が右手の要穴に通じる様な針灸の奥妙は、老子の「無名，天地之始；有名，万物之母」の後の「玄之又玄，衆妙之門」を体現する物だ。

毛沢東は『易経』・老子とマルクス主義の接点に、相関・対立から統一・発展を求める弁証法を提唱した。ギリシア語の *dialego* から来た此の哲学の学説は、漢語の「辯証」の「言」偏と合う様に談話・弁論が原義だ。「弁証」は『広辞苑』で、「弁論によって論証すること。また、弁別して証明すること。経験によらず、概念によって研究すること」と解されたが、中国語では「辯証」の他に同音・類形・異義の「辨証」も有る。

言説を言う「辯」と主に分別を言う「辨」は、『広辞苑』でも「弁・～」の形ながら別々の項と成るが、同辞書の「弁証」は「～・辯証」の並記が無いし、「辨証」は『角川大辞源』の

「弁（辯・辨）証」にも入らぬ。強い中国色の故に疎外された此の語彙は、『辞海』の「辨証施（論）治」の詳解の通り、「四診八綱」等の方法を以て、臟腑・経絡学説等の全体的な観点から、患者及び発病の具体的な状況に基づいて適切な診断を下す事だ。

診・断の両面を持つ「辨証」の基本 「四診」は、器官・全身・挙動・表情を観る「望診」、発声・呼吸を聴き体臭・口臭・排泄物の臭いを嗅ぐ「聞診」、症状や関連事項を質す「問診」、脈・腹・手足に触る「切診」だ。辨証の要綱 「八綱」の「陰・陽・表・裏・寒・熱・虚・実」は、8種の証候（中国語の「証候」は「症候」と同音・同義）の総称だ。中国古来の獣医では、「表・裏・寒・熱・虚・実・邪・正」の「八証」に帰す。

『辞海』の「辨」の定義・例文・出所は、「辨別；明察。如：明弁是非。『左伝・成公十八年』：“周子有兄而无慧，不能辨菽麦。”『荀子・荣辱』：“目辨白黑美恶，耳辨音声清濁。”」と成る。身体・「神態」（表情・様態）の所見から病理を突き止める「辨証」は、人相から誠・偽を識別する『辨奸篇』の追及、易学の占術や麻雀の情報収集と判断 決断に通じる。「四診八綱」は元を糾せば、全方位に対応する八卦の体系と同根だ。

「皮相」の字面・語義と逆に、表層の舌や爪の色も内実・本質の証と成る。「施（論）治」は治療の原則・方法の確立・実践の意だが、「四診 八綱」の展開も方法 原則への昇華だ。「八綱」に無い獣医学の「八証」の邪・正は、動物性と人間性の対立と結び付けば興味深い。「八証」に無い「八綱」の陰・陽は、逆に人間学の原理の極致に思える。全ての症状を4組の対概念に帰納する処に、中国思想の複雑 単純系の原型が窺われる。

迂遠な様で簡明な漢方医学の絡繰は、弁証法の複眼思考と同じく逆説的な合理性・効率性が高い。「治標・治本」の対立も普遍性と特殊性の同時把握に由って、「先標後本」の展開や「標本同治」の達成が可能だ。『辞海』の「辨証施治」で触れた「同中求異，異中求同」（同の中に異を求め，異の中に同を求める）の検証・探求は、此の比較論にも適用し得る手順だ。前出の「礼治」と「治心之術」も、仁術と心術の接点に交合して来る。

“Art is long, life is short”は、芸術の生命力の長さと人生の短さを嘆く意で人口に膾炙するが、古代ギリシャの医聖・ヒポクラテスの此の箴言の原義は、医術は奥深く人生は短しとし生涯に亘る研鑽を励ます事だ。中国語の「医術・芸術」の同音や、毛の挙げた中国の3大文化貢献が医・芸（文芸作品の『紅樓夢』と競技の麻雀）に尽きる事には、中国とギリシャが半分を占めた古代の4大文明の名残が漂う。

ヒポクラテスが医術・医学の祖とされるのは、歴史と理念の両方の座標軸で妥当性を持つ。中国医学の始祖は神話の中で黄帝に遡れるが、實在の可能性が高い伝説的な其は戦国時代の扁鵲だ。生没年不詳の彼は秦武王（310～307在位）の治療に当り、侍医の嫉妬を招き殺されたと言うので、前480～375年頃に存命した他方の医祖より数世代下だ。扁鵲は脈学の提唱で名高いが、ヒポクラテスは古今の医師倫理指針の礎まで創った。

弁証法は彼の^か医聖と全く同時代のソクラテス等の古代ギリシャの哲人の対話術に由来した名称で、中国の弁証法的な思弁は其より数世紀先行した観念的な思索は両国文化の伝統を成して来た。其の奥深さ・悠長さの long に対して、日本文化の指向性には短さ・身近さが目立つ。具体的な結論を急ぎたがる日本人には、弁証法は詭弁、原理論は空論に映り易いと同様に、玄妙な観念を実証の指南と講釈に使う漢方医学の流儀は難解で諱い。

中国医学の用語の「心火」の両義を更に吟味すると、『辞海』の「(2)心熱火旺の病理現象」に対して、五行の中の属性を指す(1)は心と火の先天的な相関を示す。其の病的な「心熱」と健全な熱心の表裏一体は、陰陽原理の相克相生や言わば「相殺相(救)濟」の証に思える。より文化の断層を超え難い中国的な発想は、五臓と五行の対応や心臓・心霊と星座の心宿の繋がりがだが、内と外、具象と抽象を跨ぐ広い幅は高度の対応力の秘密だ。

古代ギリシャの神話も古代中国の哲学も体系を重んじたが、system の訳語「体系」の字面通り、漢方医学は身体を系統として捉える。五行・天地を凝縮した小宇宙の五臓と全身は、統一的な原理の下で構成された組織だ。「心之在体、君之位也」は観念的な譬えの様だが、漢方医学の「心=君、腎=臣、膀胱=民」や「心火=君火、腎(肝・胆・三焦)火=相火」の規定は、社会の秩序・法則が生理・心理の実存へ投影した物だ。

「肝腎」を大事な処の意に使う日本語の感覚からすれば、其の肝・腎の位置は低過ぎよう。同じ漢方医学の論理にも、此の辺りには不整合が見られる。呼吸を司る肺と消化を司る脾・胃は「後天之本」とされ、「先天之本」は他ならぬ精力の源泉 腎だ。生理機能と生命活動の根源の意を含む漢方医学の独特の用語「命門」も、主に右の腎か両腎の midpoint を指す(『辞海』の「命門」=目；「命門」=第2,3腰椎の間に在る針灸の督脈の要穴)。

「命門之火」の出典は、『景岳全書・伝忠孝』の「命門有火候、即元陽之謂也、即生地之火也」だ(『辞海』「命火」)。「機微」の文脈に出た「火候」の再登場は、中国の「医食同源」の伝統と吻合する。「腎陽」即ち「元陽」は元気の元であり、臍の下の3寸に在り男の精室・女の胞宮の所在とされた丹田穴は、腎と共に「相・民」の下位に並ぶ三焦の中の「下焦」に位置するので、体内組織の「上部構造」は下半身にも跨がる形と成る。

孟子の「民為貴、社稷次之、君為輕」に従えば、『礼記』の「君、至尊也」と逆の君・民の価値順位も有り得る。此の「怪圈」(メビウスの環)風の相互内包 転換は、正に『辞海』の「相火妄動」の直前の「相反相成」だ。毛沢東が弁証法の精髓とした此の成語は、『漢書・芸文志』の「仁之與義、敬之與和、相反而皆相成也」が原典だ。義に対する仁、敬に対する和の相反しつつ相成る対立・統一も、礼法の理念体系を究明する切り口だ。

「相火」は「温養全身」の働きの反面、「相火妄動、則能致病」と言う様に、陰陽の協調が崩れると病気を起す。陰陽調和の要なる事も腎が重宝される要因だが、臟腑に名分が付くのは

礼教と同じ調和の目的意識も有る。例の「官之分也」の次に、「心処其道，九竅循理」(心が其の在るべき道に安定していれば，9つの穴は条理に従って運行する)，更に「礼者謂有理也」と言うが，巡り巡って礼の「有理・有利・有節」の特性と繋がる。

日本人の学芸・競技の芸道化も医術と芸術の相関と関わるが，医術の治癒・倫理と茶道の癒し・礼法も原理が似通う。礼法が重んじる思慮・弁えは，「弁証・思弁」の字面・本質の両方と重なる。「弁証施治」の是非・真偽の弁別や「扶正驅邪」は，礼法・「礼治」の智・仁の手段・目的に通じる。扁鵲を破滅させた侍医の嫉妬も「心火」の筆頭に入るなら，「火」と同音の「禍」を惹起する邪気は，正に礼節の最大な敵「心中賊」か。

『角川大字典』では『荀子・非相』が出典とされたが，記してない語録は，「術正而心順，則形相雖悪而心術善，無害為君子也。形相雖善而心術悪，無害為小人也」(術が正しく心が素直なら，形相が悪くても心術は善いので，君子なる事の障害は無い。形相が善くても心術が悪ければ，小人なる事の障害は無い)だ。次の「君子之謂吉，小人之謂凶」(君子の姿を吉相と謂い，小人の姿を凶相と謂う)は，又も吉・凶を軸とする価値判断だ。

「術正而心順」の前に，「相形不如論心，論心不如折術。形不勝心，心不勝術」([吉凶を予知するには]形相で測るのは心[の当否]を論じるのに及ばず，心を論じるのは術を折ぶのに及ばぬ。外形は心に勝てず，心は術に勝てぬ)と言う。心と術は此処で分離されたが，心に対する術の優位は道を掴む方法である故か。術・心・体の順位に因って形相は下位に置かれるが，『辨奸篇』の主旨は他ならぬ人相から心術の正邪を察する事だ。

(未完。以下次号)

《日本礼法入門》の中核與中空：日中礼法、觀念比較之一断面(2)

由拙論《小学生守則 所見日中蘇国民性》出發的本論考，以明治初期《小学生徒心得》制定(1873)百年後の小笠原清信(小笠原流第30代家元)著《日本礼法入門》為線索，試圖探討日中礼法の祖型及其變遷、現狀。

系列論文の第2部分，首先從本書の若干基本禁止事項中抽出礼法原始動機“避凶求吉”“羞惡愛美”，闡述日本礼法擅長“微”“美”之特質，並由與日本式的待人接物和審美意識的關鍵詞彙“間”相對应的漢語“分寸感”，引出“寸心”“心術”“礼数”等概念，進而導入中醫的“辨証”手法和“治本”思想，為本論考的終極命題“礼治”作鋪墊。

XIA, Gang (本学部教授)