

論 説

『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（3）

夏

剛

行動文法読解の一例：中・日の「七賢」；「聖之時者・委曲求全」

此の『日本礼法入門』論は日本礼法の入門研究だが、一連の行動文法を解く鍵には文法を織り成す概念が有る。初動の段階から寄り道を辿らねば行けぬのは、日・中の言語のずれを超克する必要が一因だ。「心術」は日本語で信条の要素が消え、完全に心情・身上に使われるが、『辞海』の「心火（2）」の中の「情志」も似通う。『広辞苑』に無い此の語彙は、『角川大辞源』で「こころ。こころざし」と解されたが、原義はもっと奥深い。

『辞海』の次の解を観れば、中国でも敬遠されがちな「情志」の宿命は頷ける。「中国伝統文論中の一術語。最早見於南朝梁劉勰の『文心彫龍』。謂存在於人的自我中而充塞浸透到全部心情的基本的理性内容，是經過慎重考慮的情緒方面的力量，是屬於感性範疇的感情和屬於理性範疇的思想互相浸透交織而成的有機整体。情志是衝突激起人物行動起来的內在要求。這也相當於希臘文中的“情致”、“激情”、“情動力”等詞所蘊含的意義。」

同辞書の「劉勰」の項よりも多い字数を費やした講釈だが、人の自我の中に存在し^{しか}而も心情全体に充滿し浸透した基本的な理性の内容、慎重な考慮を経た情緒面の力、感性の範疇に属する感情と理性の範疇に属する思想が相互に浸透し織り成した有機的な全体、という込み入った概念は掴み難い。重要度では比べ物に成らないが、日本の伝統美の鍵言葉の「さび・わび」や「物の哀れ」と同様に、古賢が考案した鍵言葉は其ほど含蓄が深い。

但し、茶道の「寂」を「冷寂・枯淡」で解した前述の論断の様に、複雑な概念の単純化も出来る。村井康彦の『茶の文化史』（岩波新書、1979）等、「さび」の源を心敬の枯淡閑寂に帰す向きが多い。『広辞苑』の「心敬」の中の「和歌を正徹に学び、冷え寂びた心境を求めた」は、「さび＝冷寂」の中国語訳の妥当性を裏付けている。仏教に精通し晩年に出家した劉勰は、約千年後の権大僧都・連歌師の心敬と文学・宗教で接点を持つ。

晩年の心敬が隠棲を以て避けようとした応仁の乱（1467～77）は、同じく社会の激震が続

く「文化大革命」(1966～76)のほぼ3百年前の事だ。王安石の变革建議の「万言書」の却下(1058)と毛沢東独裁の発端 国防相・彭徳懐の「大躍進」批判の「万言書」の却下(1959)も、901年隔たりつつ世紀の似た時点で起きた。両国の古代史や中国の今昔の間の左様な連環は、礼法の祖型と変容の把握には示唆的だ。

『角川大宇源』の「情志」の出典に、稽康『琴賦序』の「導_レ養神氣_レ、宣_レ和情志_レ」が引かれたが、稽康と約千2百年後の心敬は俱に七賢の一員なる誉れの持ち主だ。稽康が筆頭を成す魏・晋の竹林七賢は文人隠士で、心敬を含む室町前期の七賢は連歌の名手だが、乱世に生きた境遇が似ている。『広辞苑』の「竹林七賢」に、「世塵を避けて竹林に会い清談を事とした」と有るが、稽康は俗世の塵埃の比でない政治の疑獄に連座し殺された。

『辞海』には「竹林七賢」は有り「七賢」は無いが、『広辞苑』『角川大宇源』の「七賢」の周の七賢は、『論語・微子第十八』の「逸民：伯夷、叔斉、虞仲、夷逸、朱張、柳下恵、少連」だ。同じ段の次の件も、此の論考の主旨に繋がる。「子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔斉與！”謂“柳下恵、少連，降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。”謂“虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。”

其の志を下げず(意志を曲げず)、其の身に恥辱を蒙らせなかった(身を汚さなかった)のは、伯夷と叔斉である；柳下恵と少連は、志を下げた身に恥辱を蒙らせたが、言論は道理に適い、行動は思慮に基づいており、そんな処だろう；虞仲と夷逸は、隠居と放言をしながら、身の潔白を保ち、自棄も権謀に由った、と世を捨てた彼等を評した上で、自分(の進退)は此等と異なり、可も無く不可も無し、と孔子は独自の立場を表明した。

日本の歴史にも隠者の系譜が有り、其の生き方は美化されがちだが、日本で馴染みの薄い「逸民」の代表格に対する上記の観方は、彼等及び孔子の存在や意識の影の部分を探る。伯夷・叔斉の高い志と高い榮譽を最高の価値とする一方、高・潔と認め難いもの思慮・分別の常道から逸れなかった柳下恵・少連には、「求全責備」(完全を求めての譴責)を敢えて避けた。虞仲・夷逸の飄逸や「潔身」には、実は隠れた「心計」も有った。

商末の孤竹君の長男・伯夷と次男・叔斉は、文王の老人優遇を慕って周に移住したが、武王が商を滅ぼした後は隠居し、周の食糧を拒み餓死に甘んじた。節操の典範として伝説化された拳動だが、善悪とは別に身の破滅も否めぬ現実だ。ジレンマに当る中国語の「兩難」の字面通り、命と名の両立は難しい。中国では「做人」(人間として世に生きる)が最大な難事とされるが、伯夷・叔斉以外の面々の巧い保身は要領の良さの賜物だ。

『日本礼法入門』刊行の直後に中国で起きた林彪・孔子批判で、孔子の「拳逸民」(逸民起用)論が槍玉に上がったが、例の3種類の逸民の身の処し方は「文革」中の中共指導者にも見られる。彭徳懐や劉少奇は信念を貫き英名を残したが、迫害を受けて志半ばで散った。周恩来は最大限に良識を守りながら、非情な現実とギリギリ妥協した。「文革」末期と天安門事件の

際の鄧小平・趙紫陽の下野は、不本意な様で計算付く面も無くはない。

例の7人の逸民の中で只1人、同じ「微子」篇で2度出たのは柳下恵だ。「柳下恵為士師，三黜。人曰：“子未可以去乎？”人曰：“直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？”」（柳下恵は裁判官を務め、三度解任された。貴方は其でも[魯国を]去らないのか、と人が言うと、正直に人に仕えるのでは、何処に往っても何度も解任されよう：道を枉げて人に仕えるのなら、父母の邦を何故去る必要が有ろう、と言った。）

『論語』の発信者たり得た事は、柳の其の姿勢が孔門で共鳴を受けた証だ。『孟子』で「聖之和者」とされた彼が巷で有名なのは、凍った女性を自らの服で懷に包めてやり、正直で立派な人柄の故に淫行の疑いを招かなかつた伝説に由る。『荀子・大略』の「柳下恵與後門者同衣而不見疑」から来た成語の「坐懷不乱」は、異性関係に於ける男子の品性の高潔の代名詞と成つたが、「降志辱身」の評は綺麗事だけでない聖人君子の一面を示す。

孔子は『孟子』の中で、柳を含む数人の聖人の典範よりも高次元の聖人とされた。此の柳下恵評も其の高邁さを窺わせるが、柳に関わる2つの記述の隣接は価値の重層の表現だ。党内の極左勢力が1974年の初めに起した林彪 - 孔子批判で、「当代大儒」として暗に攻撃された周恩来も、清廉・立派な人柄が民衆の間で神格化される程だが、死後誇りを受けた「文革」中の毛沢東への迎合は、「正人君子」の鑑・柳の「降志辱身」に近い。

「誹謗」の「言・非」「言・旁」の字形が物語る様に、世間の誹（謗）りには傍観者の無責任な発言が多い。多少の「違心」（心に無い）の言動をしないと、周恩来は自分及び多くの人々を守れなかつたらう、と「文革」後の鄧小平は弁護した。「文革」中2回失脚した経験者の論断だけに説得力が有るが、真直ぐな為に直ぐに躓く様な現実は今も変わらぬ。一方、鄧も「直道」の一本槍ではなく、其の2度の復活は屈伸変幻の結果だ。

「屈伸」と中国語で同音の「屈身」は、孔子の「鞠躬如」とも柳下恵の「降志辱身」とも関わる。同じく日本語に無い関連語の「委屈」は、「身を屈し節操を曲げる。身を屈して従う様。委曲。〔後漢書・孔融伝論〕無実の罪を晴らせないでいる。才能を発揮できないでいる」（『角川大辞源』）の多義だ。に出た「委曲」は中国語で、『広辞苑』の「詳しく細かなこと。つまびらかなこと。また、事柄のこまかな点」より幅が広い。

『角川大辞源』の「詳しく隅々まで行き届いている。委細。裳裾の垂れ下がる様。物事の奥底。委屈のと同じ」と、『辞海』の「義同委屈。曲意求全。事情の底細和原委。

隱微不顯；曲折不順。批示」には、同じ漢語語彙に対する取捨の違いが見られる。司馬相如『子虛賦』が出所である前者のは、日本の専門家によって残された。後者の出所の岳珂『宝真齋法書贊』に出た「批示」は、日本語には入っていない。

毛沢東の統治手法に「批示政治」が挙げられた程、中国に於ける「批示」の使用頻度は高い。此の語彙は『辞海』にも『角川大辞源』にも単独の項が無く、前者の「批」の「公文の一種。

即批示」, 後者の「批」の「公文書的一種。国民の要請に対する回答。“批示”に出るが、請訓報告書での批准・指示を特に指す現代の「批示」は、後者の同じ項の「臣下から出した書類の終わりに天子が示す決裁。“^{しゅひ}殊批”“批准”に近い。

此の礼法論の探求で謀らずも語源不明の此の言葉の古例に遭遇したのは、日本と中国、古代と現代の地下水脈の存在を示す事だ。南宋の文学者・歴史学者の岳珂が言及した「批示」は、段文昌『秋気帖』の「有華陽消息, 可報委曲」の講釈だが、『辞海』の「岳珂」の事績の中の祖父・岳飛の為の「辨誣」(冤罪の弁護)は、「冤枉」(不実の罪・誤解)と同義の「委屈」に繋がる。「武聖」と孫の隔世の連環は、文武両道の文脈にも通じる。

『角川大辞源』の「出所は司馬遷『史記・天官書』の「委曲小変」で、『辞海』の「出所」『後漢書・班彪伝』の「司馬遷序帝王則曰本紀, 公侯伝国則曰世家, 卿士特起則曰列伝, 又進項羽陳涉, 而黜淮南衡山, 細意委曲, 条例不經」も、他ならぬ『史記』の春秋筆法を論う内容だ。隱微・屈折を言う其の「語義は、『漢書・嚴彭祖伝』の「委曲從俗」が出典の『辞海』の「曲意求全」(事を全うすべく意を曲げる)の意と重なる。

「文革」中の周恩来の曲線的な自他保全是、正に「曲意求全」と同義の「委曲(曲意)求全」だが、孔子が柳下恵に中立の評価を下した理由と同様に、彼は然るべき^{しか}節度を失わなかった。毛沢東への謹・敬と政治家・人間の「倫・慮」の両立は、「清・権」の表裏や屈・伸の転形と同じ^{バランス}均衡感覚が要る。^{バランス}均衡感覚の過不足は中国流で「失分寸」と言うが、柳下恵が孔子の断罪を免れたのは、節操の喪失並みに節度の喪失も忌み嫌われる事か。

日本語の「晩節を汚す」と中国語の「失晩節」には、日本的な清潔志向と中国的な滅亡意識が其々現われる。中国でも成語の「潔身自好」の様に、我が身の潔白を保つ理想が根強い。祖籍が周恩来と同じ紹興で江沢民と同じ揚州で生まれた散文家・詩人の朱自清も、名前と人生の両方で其を体現した。彼は内戦中の1948年、米国の援助食糧を拒んだ末に貧困と病気で54歳の生涯を閉じ、文学の声価と共に「民族気骨」の美名を遺した。

毛沢東は彼を讃える時に、伯夷・叔斉の「不食周粟」を引いた。清貧に甘んじ節操を失うまい気骨は儒家の伝統に沿うが、明末の学者・劉宗周の遺訓「^{しか}餓死事小, 失節事大」(餓死は小さい事, 失節は大変な事)は、彼等の価値観を言う格言だ。此の「失節」も日本語に無いが、『角川大辞源』の「節義を失う。正義に従って身を守る事ができない。〔左伝・成公五〕“^し聖達^し節, 次^し守^し節, 下^し失^し節”」は、又『辞海』の語釈と食い違う。

後者の「^し失去^し節操。多指投降敵人。『宋史・楊震仲伝』：“從之則失節, 何面目在世間?” 旧亦指婦女失去貞操。違背礼節。『史記・秦始皇本紀』：“廊廟之位, 吾未嘗敢失節也。” 失去調節; 違反時令。『魏書・天象志一之三』：“皆雨暘失節, 万物不成候也。”)の節操・礼節と調節・時節の重層は、中・日共通の「気節」の気骨・季節の両義と重なる。『礼記』で孔子が「聖之時者」とされたのも、時流の中の自在な調節の故だ。

『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（3）（夏）

逸民の話は横道に逸れた様だが、「^{ワンダオ}枉道」と「^{ワンダオ}王道」は紙一重の差である。周総理は姓・職名の通り万事周到だったが、其の緻密さと本論考に於ける「委曲求全」の転義 微細に拘り完全を求める事は、「曲礼」の奥義に他ならない。「委曲」は鞠躬如の礼儀・体の弯曲 矮 倭 日本礼法の連想を誘うが、小笠原清信が入門書で説いた立ち居振る舞い方と周恩来が不立文字で示した身の振り方は、俱に荣辱を軸とする価値観が根底に有る。

「治世・知性」「礼治・理智」「七教・七芸」「三聖・三品」

粹狂・^{いにしえ}酔狂を装う古の逸民は安全と名誉を狙ったが、逃避兼発信の清談は「水」+「青」の「清」の淡泊・洗練、「言」+「炎」の「談」の旺盛・執拗の両面を持つ。上記の「心計」「心敬」は『広辞苑』で隣接し、「劉」は『辞海』で「文」の次に出るが、簡略字の「刈」は「文・刀」の両道の表徴に見え、同じ多い姓の「張」の「弓・長」は礼法の由来の射・武に絡む。漢字の連環の切り口から、此の様に観念の深層が明かされて来る。

『失われた祖型を求めて 日本礼法の研究：序説』の中で、『広辞苑』の「物の哀れ」の語釈を取り上げたが、此の和語概念の「調和的情趣」や「優美・繊細・沈静・観照的の理念」は、茶道の「謹・和・敬・清・寂」や日本的な微・美と通じ、中国の壮美・戦災・進取・関与の理念や現実と対蹠を成す。其ののしみじみとした情趣の触発の契機 人生の機微・^{はか}儻なさに対して、本論考は社会の^{からくり}絡繰・滅亡を通して心性を見詰める。

「心術」の文脈に「七竅」が出たが、『広辞苑』で其の隣に在る同音の「七教」=「〔礼記^{王制}〕人倫の七つの教え、即ち君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友・長幼・賓客に関する道義。〔大戴礼記^{記言}〕民を治める七つの根本の教え。敬老（老人を敬う）・順齒（目上の人に従う）・楽施（施しを楽しむ）・親賢（賢人につき従う）・好徳（徳を好む）・悪貪（貪欲を憎む）・強果（強くててきばきしている）の七つ」も、礼法・心術に関わる。

君臣の関係が冒頭に出た は出典の篇名・「王制」と合致するが、其の秩序・価値の順位に即して思えば、封建的な社会主義の色彩が有った時代に於ける周恩来の領袖への奉迎は理に適う。賓客の作法に偏る『日本礼法入門』の性質も、 の人倫道義の内容に由って浮き彫りと成る。出典に「心之在体、君之位也」が有る「心術」の精神^{コントロール}制御術と同様、 も帝王の統制の要素を持つが、最初の敬老は正に伯夷・叔斉が周文王に感化した事由だ。

其の7根本の^{かしら}頭と茶道5美德の中央の「敬」、「親賢」と子夏の「賢賢」、「悪貪」と「貪相」への「羞惡」、「強果」と商鞅・韓非の「凶強」や孔子の「敏於事」、等の対応は前出の文脈と繋がる。一方、「七賢」は「七賢人」（=前620年から70年間にいたギリシアの傑出した治者7人の称。アテナイのソロン、ミレトスのレース以外の5人については異説が多い。その処世訓は箴言の形で広く喧伝された。『広辞苑』）を連想させる。

中・日・希臘^{ギリシア}の古代の逸民・傑物は固有名詞の「七賢(人)」で会合したが、七教の治世と七賢人の治者、希臘^{ギリシア}の政治家と医祖・医聖との連環も興味深い。七教の根本と漢方医学の「治本」は、「治術」の「治療の方法。医術。国を治める方法。政治の方法」(『広辞苑』)の両義に対応する。『辞海』に無い此の語彙は『角川大辞源』に拠れば、「治道」(国を治める政治の仕方)が原義で、「治法」(治療の方法)の方は「国字」だ。

其の変容は日本語の脱政治の選好の証と思えるが、医術の本質は仁術であり救世は究極の救急・救命だから、医道と王道、医者^リと治者^リの類似は普遍性を持つ。『辞海』『角川大辞源』に無い「治者」は、『広辞苑』で「一国の統治する者。統治者。主権者」と解され、産地も語源も不明だが、中国語でも日本語でも同音・形似の「治者・知者・智者」の連環は、日本語の「治世・知性」や中国語の「礼治^リ・理智^リ」の同音と考え併せて面白い。

「知者」の中・日共通の語義は、『広辞苑』の「事理をよくわきまえた人。智者」だ。同辞書の関連成句の「-は惑わず」「-は水を楽しむ」に、『論語』の「知者不_レ惑、仁者不_レ憂、勇者不_レ懼」「知者楽_レ水、仁者楽_レ山」が出たが、後者は此の論考の材料にも成った。「智者」は『広辞苑』で、「智恵のすぐれた人。賢人。智識の高い僧」と定義されたが、は「知者」の「知人」(用例=狂言『鱸庖丁』)と同じ和製か。

同辞書の「智者大師」(=智顛の大師号)は、其の転義の由来を探る手掛りに成るが、中国の天台宗第3祖で実質的な開祖の智顛は、法華經の精神と竜樹の教学とを体系付けた人物だ。隋煬帝の帰依を得た彼の偉業は、王も下方に位置する「聖」の字形の象徴性を見せ付けたが、高僧の知能の創造力は日本の茶祖の理念体系の形成にも寄与した。巡り巡って、茶の湯に妙味を与えた禅宗の思弁性は、前出の弁証法や下記の智者の接点に在る。

『辞海』の「智者」の「聡明者、有才智之人。『史記・淮陰侯列伝』：“智者千慮，必有一失；愚者千慮，必有一得。”」は、『広辞苑』の同じ項の解・関連成句も一緒だ。の「智者(希臘文Sophistēs)。一訳“詭弁派”。公元前5世紀中葉到前4世紀之間に伝授知識為職業的古希臘哲学者們的称号。他們伝授有關政治的知識(如弁論術) 語法、修辭学等，是三芸的創立者。(略)」は、「三芸」と共に『広辞苑』には無い。

思想の共通に因り一派と視られたものの、固定した学派を組成せず統一の学説も無い点で、其の在り方は例の「治心之術」を説く戦国時代の老子学派や陸王学派等、古代中国の多くの哲学の流派と通じる。最も著名な代表者の1人・Hippiasの生誕(前481)は、儒祖・孔子の逝去の2年後と医聖・ヒポクラテスの出生の1年後に当る。古代の中・希臘^{ギリシア}の治(仁・医)術の連環は其処に現われるが、智者も孔子と同じ思想家・教育家だ。

『辞海』の「三芸」は「七芸」に同じで、『広辞苑』『角川大辞源』に無い後者は、全称「七種の自由芸術」で、中世欧州の早期の学校の主要な科目を指し、文法・修辭・弁証法(中世に於ける邏輯^{ロジック}の名称)・算数・幾何・音楽・天文を含み、前の3科目と後の4科目が其々「三

芸・四芸」と名付けられ（「三学・四学」の訳も有る）、文芸復興から19世紀半ばの欧州の学校では、此を基礎に学科を増やし課程の体系を構築した、と言う。

周の士以上の必修教養科目の礼・楽・射・御・書・数と比べれば、数学・音楽が重なる反面、中国の礼に始まる技芸と欧州の「始めに言葉有りき」、地に着く中国の競争（射・御）と空に向く欧州の探求（天文）とは対比を成す。其の「六芸」と「七芸」、六芸の内の「書」と日本独特の「三賢」（=和様書道で、三人のすぐれた人、即ち小野道風・藤原佐理・藤原行成の総称。三蹟。『広辞苑』）は、日本的な心性を照射する光源に成る。

『角川大辞源』の「三蹟」 「平安中期の三人の能書家。小野道風・藤原佐理・藤原行成。

三筆」は、『広辞苑』に無い時代の明示が有り難いが、『広辞苑』の「また、その筆跡」が出ないのは手落ちだ。さて置き、両者の語釈に共通の「能書家」も示唆的な和製漢語だ。中国語の「能」は単に「出来る」意であり、上級の職人や玄人を言う「能工巧匠」「能家里手」は誉め言葉だが、美術の等級の「三品」の中で「能品」は最下位だ。

中国でも「賢」は仁・智、「賢人」は治者・知者・智者、「賢夫人」は「賢淑・賢恵」（貞淑・聡明）。「能干」（遣り手）の多面を持つので、「能書家」は「賢」の美称と妙に似合うが、書道や連歌の達人・名手を「～賢」と名付ける事は、中国的な発想では混線の様に思われる。日本語で礼法の意に転義した「作法」は、中国語で即物的な遣り方を表わすが、日本語の「書道」と違う中国語の「書法」も、書を技能と割り切る側面が強い。

日本に於ける心・技、芸・道の一体化や、「聖」の下位に当る「賢」の位置付けを考えれば、「能書家=賢」の規定は納得が行くが、能書家は「賢」と共に「聖」でもあり得る処に問題が在る。『広辞苑』の「三蹟」は「三賢」を類義語とし、関連語に「三筆・三聖」を挙げた。「三筆」の定義は「我が国書道史上三人の優れた能書家」で、イは「平安初期の嵯峨天皇・空海・橘逸勢」だが、空海も小野道風も「三聖」の中の「書聖」に入る。

「口書聖、即ち空海・菅原道真・小野道風」が入る「三聖」の定義は、「その道で最も優れた三人」であり、技術・道具の^{イメージ}の強い「能」「筆」は出ない。同辞書の「書聖」の解

「書道の名人」も、「能書」の「（ノウジョとも）文字を巧みに書くこと。また、その人。能筆」より次元が高いが、熟語の「能書筆を扱はず」は「弘法筆を扱はず」に同じと言うので、弘法（空海）が筆頭に当る書聖と能筆家との境界線はやはり曖昧だ。

「三筆」のイの後、「口世尊寺流の藤原行成・同行能・同行尹。八寛永の三筆。近衛信尹（三藐院）・本阿弥光悦・松花堂昭乗。二黄檗の三筆。隠元・木庵・即非。ホ幕末の三筆。市河米庵・貫名海屋・巻菱湖」と続く。5組も有るから希少価値が低い、一義のみの「三聖・三賢・三蹟」との関連は気懸りだ。「賢・蹟」の藤原行成が此処にも入り、小野道風が「聖・賢・筆・蹟」の全てに跨がる事は、4つの格の価値の判断を複雑にする。

同じ人から成る「三賢・三蹟」の違いや「賢・蹟」の同義、及び「聖」「筆」との優劣も解

し難い。俱に平安中期という時間の要素は意外と決定的なのかも知れぬが、他の時期の書家に「賢・蹟」の称号が付かない事は、此の2語と平安初期の時代精神との相性の好さも一因か。「三賢」の中の小野道風が時代の差を超えて入る事からしても、「三聖」を最高位と観るのが妥当だが、此の「聖」は「賢・筆・蹟」との混合の他にも問題が有る。

「三聖」のイは「歌聖、即ち柿本人麻呂・山部赤人・衣通姫」、八は「俳諧で荒木田守武・山崎宗鑑・宗祇」で、同辞書の「俳聖」の解は「優れた俳人。特に松尾芭蕉に言う」だ。俳聖の代表格が俳諧の三聖に無いのも訝れるが、後者がイ・口の「歌聖・書聖」の様に「俳聖」が付かぬのは、異質の概念を意味する事か。「俳聖」に「三聖」の「最も」が無いのも不審に思うが、定義を観る限り俳諧の三聖より格下に映っても仕方が無い。

中国でも学芸の聖者は時代や選者に因って違う事も儘有るが、個々の判断に拠る諸説が有っても概念規定の中核は差程変わらぬ。『辞海』の「書聖」の「指書芸最高の書家。『南史・王志伝』：“志善篆楷隸，當時以為楷法，齊遊擊將軍徐希秀亦号能書，常謂志為書聖。”は、芸と能書の価値を肯定する材料よりも、評者の將軍が字に取った「能書」を凌ぐ「書聖」の優位の裏付けと観るべきで、最初の「最高」こそ「聖」の絶対条件だ。

無名の王志が「書聖」の語源と成る事は、中国の「聖」の多様性を窺わせる。「詩聖」も『辞海』の「明清文人推崇杜甫，稱為“詩聖”。葉燮『原詩』：“詩聖推杜甫”の通り、杜甫の指定席として定着して来たが、定義の「造詣很高的詩人」(造詣がとても高い詩人)は排他的な観方を封じている。同辞書の「詩伯」(＝猶言大詩人。杜甫『石硯』詩：“平公今詩伯，秀髮吾所羨。”)との高低の不明は、『広辞苑』と五十歩百歩の様だ。

一方の「詩仙」は『辞海』で、「指才情高超，氣韻飄逸的詩人。牛僧孺『李蘇州遺太湖石因題』詩：“詩仙有劉(劉禹錫)白(白居易)，為汝數逢迎。”指唐代詩人李白。由於李白詩風雄奇豪放，賀知章曾稱李白為謫仙，故後人稱李白為“詩仙”。」と解された。牛(779～847)・劉(772～842)・白(772～846)と賀知章(659～744頃)・李(701～762)の時代からも、の敷延なるの縁由が判る。

毛沢東が好んだ李白・李賀・李商隱の「三李」に比べて、劉・白は寧ろ現実的な作風が濃いので、「歌仙」は余り似合ぬ感じも残る。定評を得ていない同時代人に捧げられた経緯を考えれば、此の種の賛辞は最初から恣意性が強い。故に過度な追及は控えるべきだろうが、『広辞苑』の「詩聖＝傑出した詩人。詩仙」，「詩仙＝天才の詩人。詩の大家。詩聖」は、2つの概念を関連語でなく同義語に扱う処が中国の常識の範囲を超える。

其々の「特に、李白を詩仙と称したのに対する、杜甫の敬称」，「特に、杜甫を詩聖と称したのに対する、李白の敬称」は、非の打ち処が無いが、両者の陰と陽、崇高と飄逸の対比を念頭に置いたのかは疑わしい。「詩聖」の語釈の「傑出」と「造詣很高」は大同小異の様だが、『広辞苑』に俳聖・俳諧の三聖計4人が登場し、『辞海』の詩聖が1人に限られた事には、

両国の詩歌の超大家の基準の緩和と厳格、曖昧と明晰の差が窺える。

「超絶・三絶」「聖善・神童」「極頂・聖地」「聖人・正人」

日本の碁界を長い間に制覇した呉清源は、台湾政府から「大国手」の称号を受けたが、「棋聖」の名譽号の受領及び彼の為の「棋聖」位の設置を頑なに拒んだ。百年・千年単位の視野で感じた希世の聖者の重みが其の謝絶の理由だが、其に比べて日本の年1回の棋聖戦はともかく、商売用の「日本一」「日本元祖」云々の乱発は如何にも忌憚が無い。「同業者とは関係有りません」と断った上で左様に銘打つ宣伝には、滑稽な印象さえ受ける。

茶道の要諦から日本の心性・美学を読み解こうとして来たが、一口に茶道と言っても多数の流派が林立している。日本人の3傑好きを映す富士の絵の定番の頂の3つのジグザグに通じるが、茶道の巨峰を成す3派に於ける千家の表・裏の同居は興味深い。『辞海』の「書聖」の古例の中の「楷法」は礼法の「楷模」（模範）を連想させるが、儀礼の芸道の小笠原流への恒常の一極集中は、別の角度から日本芸道の家元・型の秘密を考えさせる。

空前絶後の力量を持つ技芸聖者と違って、世襲の世代間のばら付きも有り得る芸道組織の家元は、祖型の権威と其の「承前啓後」に負う部分が多い。『辞海』の「詩仙」の解の中の「高超」は日本語に無いが、類義の「超絶」は日本語で技能・器量等の卓越の他に、西洋哲学用語の対応として、観念・存在等の超越をも表わす（『広辞苑』）。其の時空・思惟の超越性・絶対性と共に此の論考の手掛りとなるのは、「三・絶」の組み合わせだ。

『辞海』の「三絶」は、「集於一人或一時的三種卓越的技能。一般指詩、書、画。『新唐書・鄭虔伝』：“嘗自写其詩，併画以献。帝大署其尾曰：‘鄭虔三絶。’”也有指別種技能或事物的。如唐文宗時詔李白的詩、裴旻的劍舞、張旭的草書為三絶。見『新唐書・李白伝』。又『新唐書・李揆伝』：“揆美風儀，善奏对，帝嘆曰：‘卿門第、人物、文学，皆当世第一，信朝廷羽儀乎！’故時称三絶。”（『新唐書・徐彦伯伝』例略）」と言う。

「美風儀」は後の礼法・観念論の伏線に成るが、『広辞苑』の「三絶」の「三つの優れた技芸。技芸に優れた三人」は例示が無い。「三首の絶句」は今の中国で使わぬ語意だが、「三度切れる事」の用例「韋編三絶」（＝[史記好畧][孔子が晩年易を好んで読んだ為に、書物の綴じ紐が三度も切れた故事から]書物を熟読すること。読書に熱心なこと。同辞書）から、「孔聖人」を代表とする道徳・観念の聖人群が引き出される。

『広辞苑』には「三聖」「四聖」も有り、其々「世界の三人の聖人。イ釈尊・孔子・キリスト。口老子・孔子・釈尊。古代中国の三人の聖人。イ伏羲・文王・孔子。口堯・舜・禹。八舜・周公・孔子。二文王・武王・周公。ホ老子・孔子・顔回」、「釈尊・キリスト・孔子・ソクラテスの四人の聖人。世界の四聖」と言う。中国人は聖人を崇拜し最高の3～4者を讃え

る習性があるが、『辞海』に無いのは日本でより尊重される事の証か。

只、『辞海』の「聖」には孔孟の道の投影が濃く出る。「無所不通。『書経・洪范』：“睿作聖。”孔伝：“於事無不通謂聖。”謂道德極高，僅次於神。『孟子・尽心下』：“大而化之謂聖，聖而不可知之謂神。”趙岐註：“大行其道，使天下化之，是為聖人；有聖知之明，其道不可得知，是為神人。”謂所專長之事造詣至於極頂。如：詩聖；草聖。稱頌帝王之詞。如：聖旨；聖駕。宗教上指屬於教主的。如：聖地；聖徒。」

『広辞苑』の「聖」の解は、次の通りである。「(呉音はショウ) 知徳が最も優れて、あまねく事理に通じていること。また、その人。ひじり。“-人(せい・しやう)”“賢-”その道に最も傑出した人。“歌-”“楽-”天子また天子に関する語に添えて用いる語。“-上”“-徳”イけがれなく、尊いこと。“-なる神”“神-”“-火”“-夜”口(Saint)キリスト教の聖者の名に冠する語。“-トマス”清酒。聖人。」

『辞海』との相違は先ず知と徳の合併だが、『辞海』の分類で知の方が先に出るのは、「知徳」や孔子の「智者樂水，仁者樂山」の語順に合致する。両辞書のの言わば「万事通・事理通」は、『紅樓夢』の「世事洞明皆学問，人情練達即文章」(世事を洞[明]察するは皆学問，人情が練達するは即ち文章)を想起させる。事理・機微の把握を説く此の種の格言が中国で人生哲学の奥義に入る事は、処世を芸道と見做し知を徳と認める故だ。

イの汚れ無い件も^{くだり}の清酒の意も『辞海』には無いが、両者は日本人の清純好きを映し出す。『角川大辞源』の「聖 = 清酒の異称。濁酒を賢と言うのに対する。〔李適之・罷相作詩〕“楽_レ聖且銜_レ杯”」の通り、後者の語源は他ならぬ中国だが、此の語義は『辞海』の「聖」の解と全項目には見当らぬ。清酒・濁酒を聖・賢と呼ぶ処に中国人の清濁合わせて呑む感覚が出るが、其の蒸発は聖と俗(酒)の断層を絶対視する意識に由る事か。

『角川大辞源』の「聖」の「さとい。賢い。鋭い。鋭敏」も、今の中国人には馴染まない語意だ。用例の「聖童」「聖小兒」は同辞書で其々、「優れて賢い子供。神童。〔後漢書・張堪伝〕、「非常に優れた知恵を持つ子供。聖童。神童。〔北史・祖瑩伝〕と解されたが、漢籍が出典の此の2語は『辞海』の「聖」の110項目には出ない。「聖童」は『広辞苑』にも載っていないが、今の中国では日本と同様に「神童」が一般的だ。

『辞海』には代りに「聖善」が有り(=称美母親之辞。『詩経・邶風・凱風』：“母氏聖善。”後用作母親的代称。孫光憲『北夢瑣言』卷四：“道士勉其入蜀，適遇相国聖善疾苦，未果南行。”)、此の語は『広辞苑』にも入った(=〔詩経邶風凱風〕優れてよいこと。〔母の徳を称して言う語〕慈母)。余りにも古色蒼然で両国とも今は死語同然だが、『辞海』の「聖」の語彙群に母親の代名詞が有り児童の修飾語が無い事は意味深長だ。

「神童」は『広辞苑』で、「才知の極めて優れた児童。“十で-十五で才子”」と解されたが、『辞海』では次の両義と成る。「聡明異常的児童。『梁書・劉孝綽伝』：“孝綽幼聡敏，七歳

能属文，舅齊中書郎深賞異之，常與同載適親友，号曰神童。” 唐宋時科挙有童子科，赴挙者称応神童試。」此の論考の発端 日・中・ソ小学生守則の比較で，大志を促す共産党中国の子守歌の中の伝統を指摘したが，此处で新たな裏付けが出た。

序論で使った「新中国」を此处で「共産党中国」に改めたのは，共産党時代でも善悪は別として新しい瓶の中に古い酒が多々有る故だ。「文革」後に再起した鄧小平の最初の決断は，科学・技術の近代化に繋がる大学入試の解禁だ。「不拘一格降人材」（清の龔自珍の詩）の渴望から，少数の10代前半の超英才が飛び級で大学に進学した。鄧の意向で誕生した「少年班」は巷で「神童班」と呼ばれたが，例の「神童」のは其処に出揃う。

喝采を浴びた其の破格な登龍門でなくとも，毛沢東時代から学生を表彰する常套句には「優異」が有る。異常な程の優秀さに対する称賛は，「聡明異常」の神童に対する古人の「深賞異之」の特別視の延長だ。同時代に好く用いる「品学兼優」の礼賛の通り，其の「優」は品格・学業の両方を兼ねるが，「聖・神」の対は其々徳・智の側面に偏る点では「品・学」の対に対応し，其々無垢・秀逸の形象イメージが強い点では「優・異」の対に対応する。

「聖」は『辞海』で唯一「神」に次ぐ格とされたが，両者の序列は「神聖」の語順の儘だ。「仙」並みに天才を形容する「神」の格上は，超能力に対する畏敬の所産と思える。日本語の「才徳」の語順は，其の常人の心理や「神」の優位に合うが，人材や女性の理想像を言う中国流の「徳才兼備」と「才貌双全」（才色兼備）は，次元に応じて能力の位置が異なる価値の多元を示す。「聖童」の語彙の自然消滅も，其の軸で考えると解し易い。

「神童・聖善」の対は「神>聖」の前提からしては長幼の序と矛盾するが，中国の三徳の「智仁勇」「仁智勇」「智勇仁」等の組み合わせの併存の様に，「聖上」の字面に因んで言えば「聖」を上バランスに置く格付け方も有り得る。「十で神童十五で才子」は逸材の後退と共に，均衡が取れた人材の形成とも取れる。「聖」と「童」の分離も母親を「聖善」とする尊崇と同じく，人格の完成へ向う成長に連れて仁徳の価値が上がる結果にも思える。

『辞海』の「聖」の定義（＝道德が極めて高く只神に次ぐのを謂う）は，神に劣るのは道德か知能か徳知の両方かは不明だ。堂々と其の道を行ない天下を感化させるのが聖人で，聖知の明を有し其の道は知られ得ぬのが神人だ，という古註いづは何れの推論の支援材料にも成る。有形と無形，可知と不可知，堅実と不羈の性質が最大な相異ならば，其々静と動，「楽山」と「楽水」，「寿」と「楽」に価値を置く儒教と道教の違いにも通じ合う。

儒・道の「教」は『辞海』の「聖」（＝宗教上，教主に属する物を指す）を連想させるが，用例の「聖地」は日本語で同音の の古註の「聖知」，後出の「整治」「精緻」と共に，此の「意識流」風の論考の手掛りに成る。『広辞苑』で「神聖なる土地。神・仏・聖人などに関係ある土地。（Holy land）特に，キリスト教で，発祥地パレスチナの称」と解された「聖地」は，和製か否かは不明だが土着の漢語ではない様だ。

『辞海』の「 宗教徒奉為神聖的地方，常是宗教伝説中的重要紀念地，為教徒朝聖的目標。如猶太教、基督教、伊斯蘭教的耶路撒冷、伊斯蘭教的麥加、麥地那等」は，上記の に比べて宗教に限定する反面，例示の範囲が広い。「 具有重大紀念意義的地方。如：延安是革命聖地。」は逆に，同 より広義だが例示は高度に個性的だ。抗日戦争中の中共中央の所在地に宗教の概念を冠する処は，現代迷信よりも漢字の「聖」の普遍性^{あらわれ}の表現だ。

の原文の中で，日本語の「記念」と違う「紀念」が目を引き。「紀」の「糸・己」の字形の自己拘束の表徴性を指摘したが，韋編三絶の「編」(本を綴じる糸)や「編集」(中国語は「編輯」)の様に，「記」の「言・己」の言説表現の含みは「糸」偏の「紀」にも有る。重大な記念すべき意義を持つ場所と言う語釈は，聖賢や祖型等への有るべき態度を示す物だが，「教・紀」を構成する「孝・糸」は聖善への尊崇の絶対・連綿に似合う。

『辞海』の の尊崇・記念は，孔子の奥座敷の「宗廟之美」と関連する。弟子は彼の偉大さを堀に譬え，室内の小綺麗ぶりが覗ける様な肩までの高さではなく，十数^尺も高い物だと言った。其の不可視・不可知の伝説は神格化の色彩が濃いだが，中国では「孔聖人」の尊称が有る一方，「聖人君子」より「正人君子」の熟語が一般的だ。背伸びすれば達成し得る修身は孔子の主張でもあり，現実主義者の彼は等身大の「聖善」の側面も大きい。

「正・聖」も「聖・神」も違う次元で其々現実・理想の対を成すが，粹に囚われぬ流動的な「神」に対して「聖」は山めく堅実性が強い。『辞海』の「聖」 は専門的に従事し得意とする事の造詣が究極の頂点に至った意だが，其の「極頂」も山の見立てだ。一方，『角川大辞源』の「聖 イ」は「一つの道の奥義を究めた人。“詩聖”“書聖”」と言う。天分頼みの神業と違って努力で遂げる偉業も，半ば不可知の奥義の把握が指標に成る。

『角川大辞源』の「聖」 の古例の「楽」は，「智者楽水」と同じ好む・嗜む意で，「楽_レ聖」も『広辞苑』の「聖」 の用例の「楽聖」と違うが，後者の字・義は「楽水・乐山」の「孔聖」の礼・楽に繋がる。『広辞苑』の此の項は，「音楽界の偉人。極めて優れた作曲家・演奏家。“ベートーベン”」と言う。同じく世界に誇る音楽の自負が弱い中国では，外国人が「聖」の例示と成るのは考え難いが，其処に日本文化の柔軟性が窺える。

『広辞苑』の「三聖」の ^{イデオロギー} が『辞海』に出ないのは，共産党中国の意識形態にそぐわぬ聖賢群の不遇と思えるが，芸道の超絶者を言う は別に日本独特の定義ではない。江戸中期の和算家・関孝和の生涯を描いた小説・『算聖伝』(鳴海風，新人物往来社，2000)等の様に，超一流の達人は日本で好く「聖」と称されるが，「華夏」の華麗・盛大に相応しい最大級の賛美を好む中国では，「聖」の重みを承知で積極的に使う一面も有る。

「算聖・鬼謀」「尽善・尽美」「神器・仁義」「聖賢・政権」

其の端的な例として思い浮かぶのは、数年前に香港で逝った或る「賭聖」だ。一代の大家とは言え此の泥臭い土俵に「聖」の美名が有るのは変だが、日本で「金儲けの神様」として尊ばれる邱永漢が指摘した中国人の賭博好きを考えれば頷ける。毛沢東は中華民族の世界への3大文化貢献の1つに麻雀を挙げたが、好く賭博に転じる麻雀は計算を駆使する闘いの性質に於いて、生地不詳の武士なる「算聖」・関の人生・業績と屈折しつつ通じる。

不正確ながら円周率3.16を使用した日本最古の和算書 著者未詳の『算用記』（1618）を、『算聖伝』の作者は讃えが、此の小説の刊行の恰度千5百年前に他界した南朝の祖沖之は、同値を3.1415926余まで確定し、欧州の科学者より約千年も前に近似値の355 / 113を発見した。千2百年後の関よりも大幅に先行した其の偉業は、中国の小学等の教科書のお国自慢に好く出されるが、「算聖」の賛辞は余り聞かない。

日本人が誇り高く名付けた「和算」に対して、「中（華）算」の名称が無いのも自国を顕示したがる中国人らしくないが、世界の中心と自認した時代の名残とも解せるし、六芸の末席が象徴する数の地位の反映とも取れる。さて置き、祖沖之の先行は中国の近代以来の落伍を際立たせ、逆に、『論語』・算盤の二刀流で先進国に急成長した日本は、円周率の把握は3で好いとする小学新学習指導要領（2002実施）の様に劣化が進んでいる。

明治日本の『小学生徒心得』に関する考察（1994）の最後に、向学心への要求が無いという落し穴を突き止めたが、文部省の「ゆとり教育」は図らず其の中空を証明した。1995年に顕在化した日本の「第二の敗戦」は、此の日中礼法・観念比較論の大きな契機と成った。『日本礼法入門』の研究も最終的に20世紀の最後の4半世紀の両国の小学生守則の比較に繋がって行く予定だが、脱線に見える神童 知徳の文脈も其の伏線だ。

目下の日本では精神・経済の下降が目立つが、其の徳・知、心・術、『論語』・算盤の二極を字面に含む「神算」が連想される。『辞海』の「祖沖之」の次の頁、「神童」の少し後の此の項は、「神妙の計謀。『後漢書・王渙伝』：“又能以譎数發擿奸伏，京師称嘆，以為渙有神算。”李賢註：“智算若神也。”又指準確の推測。」と言う。『広辞苑』の解は「妙靈な計りごと。“- 鬼謀”」だが、用例の熟語は中国流の「神機妙算」に当る。

日本語の「神算」は正確な推測を言う転義が無いが、『辞海』『角川大辞源』に無い「鬼謀」も同義だ。『広辞苑』の解 「常人の思い及ばぬような優れた計りごと」は、「鬼」の「優れたもの。“- 才” “神出 - 没”」に基づくが、「鬼才」は『辞海』にも有る。語釈の「宋人品評唐代詩人李賀之辞，謂才氣怪譎」と出典の「太白仙才，長吉鬼才」（『文献通考・経籍六十九』の中の宋祁の言）は、又も詩仙・「三季」の文脈に繋がる。

由来を記さぬ『広辞苑』の同じ項に対して、『辞海』は上記の引用の前に、銭易『南部新書』巻丙の「李白為天才絶，白居易為人才絶，李賀為鬼才絶」も有る。此の賛辞に対する知識人の憧れや李賀の専有名詞である事と共に、天・地・人三才に於ける三絶にも注目したい。白居易

に余り興味が無く李白・李賀を格別に好んだ毛沢東の情趣は、同じ「三李」の李商隱が漢文帝を揶揄する句を借りて言えば、「不問蒼生問鬼神」の傾向も有ろう。

白楽天を「天才絶」としたのは牛僧孺の「詩仙」の評より解り易いが、日本で白の人氣が相対的に本国を上回る観も有る事は、日本に於ける人の優位と天・地の劣位の現われか。中国の天・地・人三才に於いても、人は物理的な位置に相応しく實質的に中心を成すが、『辞海』の「鬼」の語釈に出た「天神・地祇・人鬼」の3次元の中で、前の2項は日本の3大祭り(天神・祇園・山王)の名と重なるだけに、三才の相関や比重を探りたい。

此の論考も鬼神を問う方向へ向った様だが、敬天・愛人・畏靈の視点からは日本礼法の奥義はより覗けよう。死靈の鬼、星座の鬼宿と前出の物忌、心宿との連環に、鍵言葉の「天神」の有効性を感じるが、形而上の領分ほど両国の断層が大きい。『広辞苑』の「鬼」の和・漢(おに・き)の両方とも、邪悪・怪異・無慈悲の意が主で勇猛・巨大・執念の見立てにも使うが、『辞海』の解の中の狡猾の形容、不良への蔑視、親密の愛称は出ない。

後者の語彙群の2番目の「鬼子」は、1番目の「鬼才」と正反対に侮辱語だ。「罵人的話」(人を罵る詞)のみの語釈は曖昧だが、現代に「小日本鬼子」の蔑称も有るから吟味したい。出典の「盧志於衆坐問陸士衡(陸機):“陸遜、陸抗、是君何物?”……士衡正色曰:“我父、祖名播海内、寧有不知?鬼子敢爾!”(『世説新語・方正』)は、一座の前で先代の存在を軽く扱われた際の反撃なので、名声・栄辱の軸で「鬼才」と通じる。

孔子の「尽善・尽美」や孟子の「美+光輝=大」等と併せ考えれば、「鬼子」の貶す対象は小・悪・醜か。日本侵略軍を「小鬼子」と呼ぶのは、大・善・美を尊ぶ意識の発露とも取れる。当の日本では和語の「鬼子」は、「親に似ない子。おにっこ。鬼のように荒々しい子。歯が生えて生れた子」(『広辞苑』)を言う。其の多義を兼ねる1語は中国語には無いが、其々と近い「不肖之子」と「淘气」(腕白)は負の意味だ。

逆の「乖」(従順)・「聴話」(親・師・上役の言う事を聴く)は、中国人の好い子の第一条件と成る。日本語の「大人しい」の字面にも従順を成熟と見る発想が窺えるが、孫悟空に肖る毛沢東の「文革」の造反は伝統への反逆だ。彼は自分の意に沿わぬ党中央宣伝部(意識形態の主管部門)を「閻王殿」(伏魔殿)と断罪し、「打倒閻王、解放小鬼」(閻魔を打倒し、鬼を解放せよ)と呼び掛けたが、紅衛兵は「鬼子」の の性格を持つ。

彼等は攻撃対象に「黒幫」(黒い連中)・「牛鬼蛇神」(妖怪変化)の蔑称を付けたが、革命少年の愛称「紅(赤)小鬼」の様に「鬼」も黒一色ではない。『辞海』の「鬼」の「喻称人心的陰險、狡詐或不光明」「称沈溺於不良嗜好的人。也用作对人輕視的称呼」の次、の解は「敏慧」で古例(『方言』)に類義の「黠」が並記された。「黒=不吉」の固定觀念と逆の字形から成る「黠」(慧い。狡賢い)は、悪い響きが余り無い。

『辞海』の「鬼」の解は、「迷信者以為人死後精靈不滅、稱之為鬼。在中國、常以天神、

地祇、人鬼併称。鬼一般被認為不登仙境，本性邪惡，对之応採取辟邪驅除等措置。」だ(古例等略)。最後の断罪と対応策の推奨は、中国らしい「善惡分明」・勸善懲惡だ。日本語の「鬼謀」が陰謀を連想させたのも、陰険・狡猾・光明正大でない人心を警える(一例は同辞書の「鬼胎=比喩不可告人的念頭」)の前に、其の先入観の働きが大きい。

死靈不滅を迷信の誤認とした処にも共産党の意識形態^{イデオロギー}が出るが、迷信の不滅も現代中国の現実なのだ。仙境登れぬ鬼は俗世の属性が強いが、「人鬼」の概念は人間味を帯びる。機敏・叡知を感じする俗語の「鬼靈精」も、「鬼」の原義の精靈に対する俗人の畏敬を示す。『角川大辞源』の「聖 = さとい。賢い。鋭い。鋭敏」は、『辞海』の「鬼 = 敏慧」に対応が見付かったが、前者の「聖」の矮小化と後者の「鬼」の美化は表裏一体だ。

「聖童・聖小兒」の死語化に符合して、中国語の「天衣無縫」は無邪気の意を失い、専ら完璧な技巧を指すに至った。後者と類義の「鬼斧神工」(= 形容技芸の精巧，似非人工之能為。『辞海』)は、「鬼才・神童・能工巧匠」の複合の様だ。鬼神と一線を劃す処に「聖」の王道・正道・常道の性質が窺えるが、王道と対蹠の霸道も絶対悪ではないし、「正」の対極も「邪」の他に中性の「奇」が有り、後者の「超常」は常道より次元が高い。

孫子の「兵者詭道也」「兵不厭詐」の様に、中国では「鬼」と同音・類義の「詭」は立派な道たり得、上記の「鬼」の中の「狡詐」も条件付きで肯定される。狡猾の含みの多寡は中・日の「鬼」の大きな違いで、日本語に無い「神奸」も一例だ。『辞海』の解は「指鬼神怪異之物」で、『左伝』『論衡』等の古例は警戒・排除の傾向を示すが、「後亦用以指老奸巨猾。如：神奸巨蠹」の転義・用例は、老獺も神業の内とすれば悪とは言えぬ。

画数順に抛り「神算」の次に来る「神器」の古例にも、「巨猾」は出ている。「指帝位；政権。『老子』：“将欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。”張衡『東京賦』：“巨猾闇(闇)聾，窃弄神器。”指王莽篡奪漢の政権。神奇之物。張協『七命』：“神器化成，陽文陰縵。”此指宝劍。」古例の政権「篡奪」(乗っ取り)と劍は奇しくも、政権は鉄砲から生まれるとし晩年に政変を懸念した毛沢東の情念と関わる。

辛亥革命に由る帝位の廃止や毛沢東時代以来の迷信禁止の為、「神器」の語彙は今の中国で過去の遺物と成ったが、劍を含む三種の神器と帝位との相関は日本では生きている。「神器」「政権」は日本語で其々「仁義」「聖賢」と同音だが、其の連環は此の論考に示唆的だ。一方、『辞海』に無く『広辞苑』が有る「聖算」(= 天皇の年齢。宝算。『角川大辞源』では更に「天子の計りごと」)は、「神算」に対して仁徳の聖域を暗示する。

敗戦後の人間宣言に由って天皇は「現人神」でなくなったが、元より「聖算」の様に天皇に於いても「神」は絶対的ではない。「聖」の至高の位置を窺わせる彼の「聖戦・聖断」を経て、神器の象徴化と仁義の退化が進んだ。明治日本とソ連・共産党中国の小学生守則の比較で、愛国心や領袖への敬意を強調する後の2者の特質に触れたが、翻って思えば、前者は政権・聖賢

の動きが若干弱いものの、国家の意志の産物であった事は変わらぬ。

松下幸之助が1960年代の初めに嘆いた戦後の小学生徒心得の消失は、国家の意志の放棄とも言える。「文革」直前に当る同じ頃の共産党中国でも、毛沢東の「三好学生」の基準と重複するのを理由に、教育部（文部省）は『小学生守則』を廃止した。俱に教育の退廃を招いた国家の意志の放棄だが、領袖の「朕即国家」の独裁者の一面や国家の崩壊も辞さぬ「文革」発動の決断を考えれば、其の転換自体は国家の意志の産物にも思える。

80年代の「精神文明建設」は、失われた10年を取り戻す為の国家の意志に由る進展だ。儒教批判の刺を含む老子の「大道廢れて仁義有り」の逆説の通り、強力な推進が要るのは道義崩壊の裏返しだ。国家の意志が無い儘で秩序が保てた日本は、民間の自主規制で事足りる安泰社会なのだ。が、平和の微温湯が平和惚けを生んだ皮肉と同じく、民衆頼りの甘えは国家の意志の欠落を助長し、官・民の頂点・中心の空虚はやがて限界に来た。

其の政権・聖賢と大衆の軽重は、孟子の「民為貴、社稷次之、君為輕」の政治理想に妙に合うが、「無為而治」は無作為と紙一重の差だ。小笠原流は宗教でもなく権力との距離も次第に広がったが、其の存在理由には個人の自己成長願望の比重が増える一方で、逆に家元の象徴化や芸道の軽量化は政権・聖賢と同じ傾斜を辿った。茶道に劣る神秘性や超越的な支配力と拘束の意志の弱さを、『日本礼法入門』の大きな中空として指摘して置く。

津々浦々の本屋に於ける作法大全の常備は、国家の礼儀維持に掛ける意志の稀薄を浮き彫りにする点で、『表徴の帝国』の著者が奇異に感じた東京中の車の群れの疾走と真ん中の皇居の静寂を連想させる。禁域であって而も同時にどうでもいい場所、緑に覆われお濠に由って防御されており、誰からも見られぬ其の都の中心は空虚だ、という逆説を日・中・ソ小学生守則論でも引いたが、此処では空虚に映る中心の聖域の存在にも留意したい。

R.バルトの此の名言を冒頭に飾った猪瀬直樹の『ミカドの肖像』（小学館、1986）の序説には、「禁忌、東京海上ビルの忘れられた冒険」の話が有る。件の高層建築は皇居を見下ろす形が災いして、計画より百尺（約30メートル）も高さが削られた。「不敬」を阻む「神の手」は不可視の中心の実存を示したが、建築確認申請・竣工の時期（1966・74）と個人崇拜に基づく「文革」の勃発・林彪・孔子批判との符合が興味津々だ。

（未完、後1回で完結。）

《日本礼法入門》之研究 現代小笠原流礼法指南 与中国礼法祖型之相互参照（3）

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）百年後的小笠原清信（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3部分，將視野移至哲學、歷史、芸道、語言等領域，通過分析“七賢”、“三賢”，“三聖”、“三筆”、“三品”、“三絕”等概念，以古希臘為參照，掃描中、日的美學 - 價值體系，為發掘兩國的行為規律深化理論基礎。作為本論考終極結論的伏筆，着重指出日本的追求“極頂”意識的傳統性不足，及當代國家維持礼法之意志的薄弱。

（XIA, Gang 本學部教授）