

「禮教」の滲透・汎化とその展開

——中國を中心とする近世東アジアの事例から——

伊東 貴之

序言

永らく前近代の中國において、およそ儒教の理念に従う限り、古の聖人の制作に係るとされ、たとえば朱熹（朱子）によって「天理の節文、人事の儀則」⁽¹⁾と定義づけられた「禮」こそは、いわば自然界の美しい道德的な秩序である。「天理」の、地上における具體的・客觀的な顯現として、政治社會を律する「秩序」の核心にほかならなかった。彼らにとって、それは同時に「中華」文明の指標でもあった。

更に、近年の研究では、いわゆる近世中國、とりわけ明清時代（なかでも特に一七〇一―一八世紀）の儒教を基軸とした基層社會のありかたを「禮教社會」「禮治システム」として捉える見解もある。⁽²⁾當時、儒教の教説の理論的なレヴェルに即するなら、朱子學・陽明學・考證學といった、さまざまな展開が見られたが、その實踐的・社會的な側面においては、かかる「禮教」がより廣汎な範圍の人びとに滲透していく過程こそが、ある種の「文明化」の進展でもあ

つたと評することが出来る。

しかるに、近代以降、より具體的には民國期になると、そうした社會のありかたや儒教的な「禮」制度は、總じて「封建禮教」、より甚だしくは「人を喰う禮教」（魯迅）として、進歩的ないし革命的な知識人らによって、激しい批判と攻撃に曬され、否定と克服の對象となっていくが、この間には、いかなる振れや屈曲が存在するのであろうか。⁽³⁾

また、そもそも一口に「禮」と言っても、大は國家儀禮や王朝の祭祀から、小は冠婚喪祭といった個人の人生の節目における通過儀禮や日常生活のコードなどをも含む、きわめて包括的、廣域的な概念であり、制度・實踐でもある。より廣くは、「禮」の理念にもとづく中華的世界觀は、前近代の東アジアの國際關係を相當程度、規定し續けたし、前近代の中國の法・制度・習俗に廣く、深く滲透している。『周禮』や『儀禮』といった「禮」に關わる經書をめぐっても、古來、實に多くの解釋が累積されてきた。理念と實態との乖離や齟齬も往々にして現象する一方で、常にそのことが意識化されてもいた。その意味では、「禮」は一面で、些か曖昧で多義的な概念でもある。

だが、一方で「禮」は、前近代の中國の社會や思想文化において、かくも重要な意義を擔っていたにも拘わらず、少なくとも日本にあつては、傳統的な漢學をはじめ、近代以降、西洋哲學の概念枠組に比擬するかたちで形成された哲學的な研究、またある種の「近代」主義的な視點にもとづく思想史研究などの何れをとつても、動もすれば等閑視される傾きが存していた。⁽⁴⁾ こうした經緯の裡には、ある意味で、日本における中華文明の受容や近代的な學問觀の有する問題性が、圖らずも集約されているとも言えよう。

小論では、まず西歐や日本、韓國・朝鮮などとの比較のための參照枠として、かようにも複雑な様相を呈する儒教的・中華的な「禮」や「禮教」をめぐる知見を可能な範圍で整理し、更に近世の李氏朝鮮王朝や日本における事例と

の若干の比較も試みたい。なお、この點に關しては、儒教祭祀の導入や定着などをめぐって、その背景に、朝鮮・日本のそれぞれの政治社會や習俗の差異のほか、明清の交替（思想文化的にはいわゆる「華夷變態」）という、當時の東アジアにおける國際環境の大規模な變化も、同時に影を落としていることにも留意したい。

I 「禮」とは何か？——「禮」という概念

まず、「禮」の原義としては、後漢の許慎（生卒年不詳）の『說文解字』によれば、「禮」（漢音・レイ、吳音・ライ）は、「示」と「豊」より成り、ともに祭器を象り、祭祀の行爲を意味するという。おそらくは、古代社會における宗教儀禮や宗教的觀念に起源を持ち、やがて社會秩序を維持する原理であると同時に、政治制度や習俗から、社會生活の全般を規制する規範としての性格を擔うようになり、延いては、人間社會に文明的な秩序を賦與する規範や様式の總體と觀念されるに至ったものと考えられる。「禮」は、かくも廣く複雑で、總合的な概念として、きわめて古くから傳統中國の社會・文化を規定する存在であつたが、それを擔つたのが、儒家や儒學・儒教に他ならないことは、最早、贅言を要すまい。儒教が時に名教・禮教なども稱される所以でもあるが、後の儒教の正統教學化、ないしは、儒教國家の成立の結果、「禮」が重視されたという側面と同時に、あるいはそれ以上に、かかる「禮」を基盤とし、核心とした思想體系であるが故に、永く儒教がその權威を保つたという一面もあろう。それは、道家や墨家など、他の諸子百家による夥しい儒家批判が、悉く「禮」批判を伴っていたものの、それらが遂に主流的な見解とはならな

ったことが、一面でそれを證してもいい。⁵⁾

さて、『論語』に現れた「禮」の用例としては、「禮之用和爲貴（禮の用は和を貴しと爲す／禮のはたらきとしては、調和を貴いものと考える）」（學而篇）、「君使臣以禮、臣事君以忠（君、臣を使うに禮を以てし、臣、君に事うるに忠を以てす／主君が臣下を使う際には、禮によるべきであり、臣下が主君に仕えるには、忠によるべきである）」（八佾篇）、「興於詩、立於禮、成於樂（詩に興り、禮に立ち、樂に成る／詩によつて奮い立ち、禮にもとづいて安定し、音樂によつて完成に至る）」（泰伯篇）、「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動（禮に非ざれば視ること勿かれ、禮に非ざれば聽くこと勿かれ、禮に非ざれば言うこと勿かれ、禮に非ざれば動くこと勿かれ／凡そ視聽言動に際して、禮に外れたことは行つてはならない）」（顔淵篇）などがあるほか、孔子（孔丘）が弟子たちに教授した基本的な學藝は「詩書禮樂」とされ、また、「喪與其易也寧戚（喪は其の易めんよりは寧ろ戚め／喪の時には、萬事を上手く整えるよりも、悼み悲しむ心が肝腎である）」（八佾篇）のように、「喪禮」の際の心構えなどに關する言及や記述も散見される。

何れにしても、孔子（孔丘／紀元前五五一〜四七九）は、道徳的・倫理的な情操の涵養とともに、人倫主義にもとづく傳統的な秩序の復活や再構築を目指したが、いわば前者が内面的な徳目としての「仁」として表象され、後者の「禮」、ないしは周の遺制にもとづく「禮樂」制度はまた、同時にその客觀的な表現としても思念された。『論語』顔淵篇に言われる「克己復禮」がそれである。⁶⁾ この兩者は、自己修養の上でも、いわば車の兩輪の如く相俟つて觀念

されたが、やがて孔子の學統にあつては、内面的・主觀的な道德を重視する曾子學派と外的・客觀的な禮にもとづく規制を重んじる子游・子夏・子張らの系統とに分岐したと考えられ、その後、人間の本性（＝「性」）に關する學說とも結び付いて、前者が戰國中期の孟子（孟軻／紀元前三七二～二八九頃）の主觀主義的な傾向の強い倫理說や性善說、後者が戰國末期の荀子（荀況／紀元前二九八～二三八頃）の客觀的な「禮樂」說や性惡說となつて、それぞれ結實するなど、相應の議論の幅や振幅を持つて、推移していくことになる。

そして、『荀子』の「禮樂」說や「禮治」主義にあつては、「聖人之偽」（『荀子』性惡篇）という表現で、「聖人」＝「先王」が「禮」を作爲・創作したものと規定した上で、それを性惡說に根據づけているが、一般的な理解の如く、後者から前者の外的・客觀的な形式主義が導き出されたというより、むしろ「禮」の基礎付けや尊重のために、性惡說が要請された一面もあるう。また、『荀子』においては、人間社會を「群」という集團的な存在として捉えた上で、「分」による差等にもとづく秩序を構想しており、「禮」を民衆教化の手段であると同時に、何よりも欲望の調節の道具と考えた點に、最もその思想の特質が現れている。⁶⁷⁾

ところで、總じて、儒教的な「禮俗」はまた、「差異」と「序列」の構造にもとづく「秩序」をその本質とするものとして、特徴づけられる。例えば、『論語』八佾篇で、天子の廟庭での舞としての、いわゆる八佾（列）の舞が、八×八＝六四人による舞とされるのに對して、諸侯は六佾（六×六＝三十六）、卿大夫は四佾（四×四＝一六）、士は二佾（二×二＝四）の舞とされ、それを犯すことは、僭越なる非禮とされることなどが、まさにそれに當たるものであ

る。また、こうした「差異」と「序列」による示差的な「秩序」は、同族関係や「冠婚喪祭」の細則において、最も典型的かつ象徴的に現れている。すなわち、人の死亡に際して、どの範囲の親族がどの程度の喪に服すべきかという規定がそれであり、亡き父母に對する「斬衰三年」(裁斷した麻布の裾を斬り揃える餘裕もなく、悲嘆のうちに三年の喪に服する)を筆頭とし、以下、血縁關係の尊卑長幼、親疎遠近に従って、同心圓的に整然とした體系化がなされている。更には、それが、刑律上の相互加害の際の量刑の諸規定とも對應していることにも、併せて留意されたい。⁸⁾

また、こうした觀念や體系の基調として、祖先祭祀の重視や「孝」の觀念といった傳統的な習俗や感覺が認められるが、何れも元來は、ある種の宗教的な感情とも深く結び付いたものであつたと思われる。すなわち、祖先祭祀は、祖先の「氣」との感格・感應を介した、ある種の生命の連續性への感覺や信憑に根差しており、一方、「孝」の觀念もまた、元來は、その基調として、祖先崇拜などの宗教的な意識や感情と結び付きながらも、同時に、世俗的な倫理や實踐的な徳目へと變容していったものと考えられる。⁹⁾

總じて、一般的に「禮」は、それ自體、普遍性を揚言しつつも、たんなる社會的な制度や慣行ではなく、同時に、こうした人間のむしろ自然(的)な感情、いわば人間の自然性にも根差して、古の「聖人」が「制作」したものと觀念されており、その意味でも、「天人の分」と同時に、禮の「作爲」性を殊更に強調した『荀子』の立場は、特にその後の全體的な布置の中では、一面では、やや例外的であるとも言える。すなわち、「禮」とは、(一)第一義的には、抽象的な觀念ではなく、具體的・相對的な人間關係や社會關係に立脚したものとして、むしろ即人的な原理であるが、

(二) それと同時に、普遍妥當的で、非(沒) 個性的な原理でもあるという二面性を有しているものと考えられる。⁽¹⁰⁾ そうした「禮」の性格や特殊性は、「法」との差異に着目することでも、より端的に表現され、理解され得るものである。すなわち「禮」には、すぐれて文化的な所産、ある種の傳統的な文化価値としての側面が顯著に存在する。例えば、「君子博學於文、約之以禮(君子は、博く文を學び、これを約するに禮を以てす/君子は、廣く書物を讀んで學び、それを禮の實踐によつて、引き締める)」「論語」雍也篇・顔淵篇)、あるいは、「禮儀三百、威儀三千」(『中庸』)といった言説からは、「禮」が(二) 社會生活全般に對應するために形式化したものであると同時に、(二) 包括的な倫規範として、習俗・制度・秩序原理が一體化していることが分かる。加えて、そこには、いわば徳化・感化・教化を政治の要諦と見なす文化構造とも不可分な性質が多分に認められる。そうした事態は、滋賀秀三によれば、まず、(一) 西歐的な法とは異なり、制裁の技術の本質的な闕如(↓但し、禮の根幹に背馳する行爲には制裁や刑罰もあり得る)、(二) 權利の觀念の不在(↓それに代替するものとしては、「名分」「正名」の觀念などが想定される)、(三) 慣習法の未發達(↓それに代わつて、むしろ原理性・普遍妥當性の要求)、(四) ある種の良識と平衡感覚にもとづく、民事訴訟・裁判の調停的・説論的な性格などとして、總括される。⁽¹¹⁾

更に廣闊で大局的な視點から見ると、「禮」とは、まさに「文明」の指標であり、その存否は、「文明」と「野蠻」との境界にも拘わる重大な問題であった。すなわち、冊封體制などと稱される、古代以來の東アジアの國際關係上の秩序は、周知のように、制度的には、朝貢體制を基調としつつも、儒教的な中華思想・華夷思想にもとづく形式上の

君臣關係としても、同時に觀念されたものである。そうした意識を支える、天下的世界觀、ないしは、中華的世界觀、換言するならば、總じて中華思想なり、華夷秩序といった觀念においては、文化的な優劣の感覺がその背景としてあり、そこでは、「禮」の有無がひとつの徴表（メルクマール）となっていることは、最早、贅言するまでもなかるう。いわゆる「東アジア文化圏」（西嶋定生、李成市ら）とは、國制的な制度や思想・文化的には、漢字・漢文、律令、儒教や中國佛教などを共有しながら、濃淡や厚薄の差はあれ、こうした觀念や感覺を大筋では共有する文化的な圏域としても表象され得る、地域的な範疇とも稱することが出来る。⁽¹²⁾

II 「禮」の經書^{カノン}

次いで、「禮」に関するカノン（聖典）とも言うべき主要な經書について、次章以下の記述とも関連する範圍で、ごく簡単に概説することにした。いわゆる「禮經」の傳承や成書化については、不明な點も多いが、周知のように、後漢の鄭玄（一二七〜二〇〇）が、古文學者としての立場に據りつつも、今古文を兼修し、雙方を融合しつつ、いわゆる『三禮注』を完成させて、禮學を根幹に据えた經學的な世界觀の體系化を行い、後世に絶大な影響を與えたことは、最早、贅言を要すまい。彼はまた、『周禮』『儀禮』『禮記』の三つを「三禮」として定式化させたが、爾來、その何れを正經と考えるかによっても、異なつた思想的立場が主張されることになつた。⁽¹³⁾

このうち、まず、『周禮』は、周代の官制を伝える書で、古くは一名を『周官』とも稱され、周公旦に假託されたもので、周王朝の官制を祖述した書とされる。しかるに、『周禮』は、周代に假託しつつも、多分に理想化された要素を含み、實際には、戦國末から前漢にかけての統一國家の出現に呼應して制作されたものと考えられる。官制のほか、政治思想や祭禮、車服器物の制度などを記すが、やはり多分に理想化された要素が多い。天官・地官・春官・夏官・秋官・冬官の六編から成り、冬官の部分が脱落していたため、「考工記」でこれを補ったとされる。また、五禮と稱される吉（祭祀）・嘉（冠婚）・賓（賓客）・軍（軍旅）・凶（喪祭）などについても概述している。¹⁴⁾ いわゆる「儒教國家」の成立に際しては、國家秩序の構築のためにも、『周禮』の理念に則ることが捷徑と考えられたため、鄭玄はもとより、彼の所説に悉く反対したとされる王肅（一九五〜二五六）なども、同書を重視したとされるほか、下つて宋代においても、後述する北宋の王安石（一〇二一〜一〇八六）の『周官新義』をはじめ、それに先立つ李覲（一〇〇九〜一〇五九）の『周禮致太平論』など、總じて中央集權的な國家構想を志向し、表明する際の一つの大きな論據とされた。¹⁵⁾

これに對して、『儀禮』は、士の身分を持つ者の冠婚喪祭などの儀式次第を中心として、一般的な禮法を順次、詳述したもので、内容的には、士冠禮・士昏禮・鄉飲酒禮・鄉射禮・聘禮・覲禮・喪服・士喪禮などから成るものである。すなわち、『儀禮』は、具體的には、士大夫たる者の禮俗を體系化したもので、小は親族間や郷村内の日常的な對社會的諸關係、冠婚喪祭を中心とする個人の人生の節目ごとの通過儀禮から、大は國家統治に關わる儀式、禮法な

どの諸制度に互る包括的な古禮の集大成とも言うべき書物であり、視點を變えれば、三禮のなかでも最も本質的な書物であるとも言える。注釋書としては、後述する南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）の『儀禮經傳通解』をはじめ、以降、元の敖繼公『儀禮集說』同じく吳澄（一二四九～一三三三）『儀禮逸經傳』、明の郝敬（一五五八～一六三九）『儀禮節解』、後述する清代の張爾岐（一六一二～一六七八）『儀禮鄭注句讀』、胡培翬（一七八二～一八四九）『儀禮正義』など、むしろ廣い意味で、朱子學の影響とも相俟つて、近世期に入つて、多くの優れた著述を輩出した。¹⁶⁾

最後に、『禮記』は、戰國から秦・漢に至る儒者たちの禮に關する教說を集成したとされるもので、やや雑多な内容を含み、いわゆる「三禮」のうちでも、思想的には、最も問題が多いが、逆に資料的には豊富で貴重な一面もあるため、普通、多くの場合、五經の一つに數えられる。紙幅の關係からも、詳細は省くが、元來は、『漢書』藝文志に載せる「禮」の古記としての「禮記」百三十一篇などから選んだ、戴徳の『大戴禮（大戴禮記）』八十五篇をもとに、甥の戴聖が更に削つた『小戴禮』四十九篇をその内容とするとされるのが、經學上の一般的な通念でもあるが、同時に異説も多く、成書に關しては、甚だ不明な點が多い。具體的には、曲禮・檀弓・王制・月令・禮運・禮器・郊特牲・内則・明堂位・樂記・祭儀などの諸篇から成り、特に禮運篇や樂記篇には、道家思想の影響も窺える。後者はまた、六經のうち散佚した『樂經』を類推し得るものとされるほか、より哲學的・原理的な内容の大學篇および中庸篇は、宋代以降、それぞれ『大學』『中庸』として、四書の一つとして表章されるに至つた。

なお、『禮記』の注解に關しても、南北朝時代を通じて、前述した如く、鄭玄注に對して、王肅の注に依據する論

者たちとの間で、對立的・分派的な關係が續いたが、唐の太宗（在位…六二六～六四九）の命による『五經正義』では、鄭注が採用されて、皇侃（四八八～五四五）の『禮記義疏』を底本として、そこに熊安生（生没年不詳）の説を加えた、孔穎達（五七四～六四八）の疏にもとづく『禮記正義』が選定されて、これが通行することになる。次いで、重要な著述として、鄭玄以來、南宋に至る所説を博搜した南宋の衛湜『禮記集說』、元の呉澄『禮記纂言』などがあり、更に前者を踏まえた元の陳澧（一二六〇～一三四一）による同名の『禮記集說』（『陳氏禮記集說』）は、後に明代の『五經大全』の中の『禮記大全』に用いられたため、廣く通行し、鄭注・孔疏の古注に對して、新注禮記の代表と目された。その後も、後述する清の李光坡（二六五一～一七二三）『禮記述註』（『三禮述註』の二）、孫希旦（一七三六～一七八四）『禮記集解』、朱彬（一七五三～一八四三）『禮記訓纂』など、數多くの注解を生んだ。¹⁷⁾

Ⅲ 中國近世における「禮」の位相

さて、中國近世の思想史を俯瞰する際に、まずは、宋代における道學、ないしは、後の朱子學の特質とその後の勢力伸長の最大の所以として、いわゆる「氣質變化」論とも連動しつつ、「修養」を通じての自己陶冶の理論として、それが極めて大きな魅力を提示し得たが故に、やがて廣汎な社會層の支持を獲得するに至ったことが挙げられる。¹⁸⁾ それと同時に、夙に土田健次郎も指摘するように、道學が、王安石らのいわゆる「新學」と對抗しつつ、いわば反王學（王安石の學問）のホープとして、その地歩を固めていったことにも、留意する必要がある。¹⁹⁾ その際、「禮」に関

しては、いわゆる『周禮』『儀禮』『禮記』の三禮のうち、何れにウエイトを置き、また、正經と考えたかということが、ひとつの注目すべき論點となる。すなわち、禮學に關して、王安石と朱熹とが、およそ對極的とも言える見解を有していたことは、その後の兩者の思想の盛衰を考える上で、大いに示唆に富むものと思われる。

周知のように、王安石は、神宗皇帝（在位…一〇六七—一〇八五）の篤い信任のもとで、「新法」と呼ばれる政治・制度、經濟・財政に互る大幅な改革を企圖したが、その際に、周代の官制を祖述したとされる『周禮（周官）』を殊の外、重視して、同書に體現された秩序性・體系性にその政治理念の根據を求め、官僚制的中央集權國家の確立という自己の構想を具體化することを意圖したのである。更には、『三經新義』の一環として『周官新義』を上梓するが、吾妻重二も指摘するように、彼は『周禮』を何よりも「政事」「理財」の書として讀み込んでいったと考えられる。翻って『儀禮』は、主として士大夫たるものの冠婚喪祭（古來、中國では「葬」の字ではなく、それをも一段階として含む「喪」字を用いる）の儀禮の具體的な細則を網羅したものであり、必ずしも理論的な書物とは言い難いところが、一見したところ、煩瑣な印象もあるが、その故もあつてか、王安石は、これを科擧や太學の學官から除外したのである。²⁰⁾

このように制度論的・システム論的な傾向の顯著な王安石の學問に對し、朱子學においては、禮學への關心もまた、その焦點を異にしていたことは、最早、贅言するまでもないであろう。より端的に己の「心」の可塑性を介した、道徳的實踐の學問であつた朱子學においては、すぐれて日常的な、換言するなら、むしろ卑近な事象に關わる個別・具體的な行爲規範を必要としたのであつた。その時、着目され、新たに浮上してきたのが、王安石が棚上げにした『儀禮』だつた譯である。そして、總じて王安石の思想が、當時の大きな潮流であつた「氣質變化」論とは、概ね無關係

に立論されているのに對し、朱熹の禮學は、後に多くの人がひとを魅了したその「修養」論ともリンクするかたちで意味づけられており、この邊りにも、言うなれば、兩者の思想の汎用性の差異の一斑、すなわち、朱子學が有した極めて高度のフレキシビリティを認めることが出来るものと思われる。²¹⁾

朱熹は、『儀禮』にもとづく、より具體的な冠婚喪祭、及び日常生活上の規範を重視し、自身に先行する、やはり『儀禮』の理念を基軸として、より日常的な所作や冠婚喪祭の細目を盛り込んだ司馬光（一〇一九～一〇八六）の『書儀（司馬氏書儀）』、更には、張載（横渠／一〇二〇～一〇七七）や程頤（伊川／一〇三三～一一〇七）らの禮説を總合的に勘案、攝取して、その注釋書である『儀禮經傳通解』を編纂した。これは、朱熹自身、自らの著述の中でも、『四書集注』と並んで、最も樞要なものと考えていた書物であった。その全體は、（一）家禮、（二）鄉禮、（三）學禮、（四）邦國禮、（五）王朝禮、（六）喪禮、（七）祭禮という構成からなるが、朱熹の生前、完成を見たのは邦國禮までで、その歿後、彼の意を體した女婿の黃榦（勉齋／一一五二～一二二一）らの手によって、その餘の部分が補綴され、完成を見た。また、同書の構成が、ほぼ『大學』の修身・齊家・治國・平天下の階梯と相即していることも、そこに籠められた理念とも相俟って、注目に値しよう。

なお、朱熹にとつての「禮」とは、本來、自然的・本然的な秩序である「天理の節文」とも言うべき現象であり、自然界の美しい道徳的な秩序である「天理」の、地上における具體的・客觀的な顯現であり、政治社會を律する秩序の核心でもあった。また、日常卑近の經驗的な「灑掃・應對・進退」といった行儀作法、いわば精微な「事」としての「禮」とともに、物事の所以を究め、『大學』の格物窮理を前提とする、形而上學的な「理」としての「禮」との兩輪から成り立つとされる。そして、『儀禮經傳通解』においては、こうした「禮」の二側面、すなわち、「事」とし

ての禮と「理」としての禮の兩者が、止揚・統合されると考えられたのである。²²⁾

その後、更には、『文公家禮』（文公とは朱熹の諡號である）とも呼ばれる、そのマニュアル化とも言うべき『家禮』が構想され、編纂されて、やがて大いに通行するようになる。周知の如く、それは、前著同様、冠婚喪祭の式次第のマニュアルを中核としつつ、より日常的な所作の細目をも盛り込んだものであった。しかしながら、同書は、朱熹の歿後、十年にして、定本ではなく、單なる稿本のかたちで陽の目を見たため、古來、偽書説・假託説が唱えられるところでもあったが、やはり何と言っても、それが朱熹自身の手になるものとして信憑され、受容されたことの意義には、絶大なものがある。何れにせよ、それは、その日常のかつ卑近な具體性の故に、廣汎な地域や階層の人びとの生活實踐に指針を賦與し得たのである。すなわち、『家禮』もまた、元來は、士大夫の家を念頭に構想されたものであったが、宗族組織、宗族的結合が庶民層まで廣まった明代においては、益々その受容層の底邊を擴大していったのである。²³⁾

ところで、その後の朱子學から陽明學への流れ、取り分け、明代中葉における陽明學の登場は、夙に溝口雄三も指摘しているように、「朱子學つまり道德の學の民衆化」という側面が強かった點に、改めて注意を喚起しておきたい。それは、朱子學の持つある一面を特化したもの、ないしは、その彌縫的な役割を擔って、歴史的な舞台に登場してきたものであった。²⁴⁾ 溝口はまた、從來の中國哲學・思想史研究のあり方自體を問題視するなかで、その前提に對して、根柢的な疑義を呈しつつ、特に近世儒教の社會的な機能やその存在様態に着目して、「朱子學、陽明學を研究對象としている人々は、近世儒教を「道學」「理學」「宋明學」「程朱・陸王學」などと呼ぶことに慣れてはいるけれど、『禮教』と呼ぶことには慣れていない」、「前者は、儒教思想を哲學思想として、つまり理氣論・心性論などの哲學理論と

してとらえるとは、このとらえ方は、理論を内側から解析するものであり、いわばソフト的な観點に立つものである。これに對し、後者は、儒教をその社會的存在様態や機能からとらえるとは、こちらはハード的な觀點に立つものといえる」などと述べて、再三に亘って、注意を喚起しており、また、「陽明學に看取される道學の大衆化とは、より包括的にはむしろ禮教の浸透化としてとらえられる」とも結論づけているが、從來の分析視角を相對化する上でも、大いに示唆に富むものである。²⁵⁾

すなわち、從來、いわゆる「アジア的停滯論」の克服、「近代」主義などの時代性の刻印を帯びながら展開してきた先行研究にあつては、「個人」の析出、「自由」「欲望」の擴充などを「近代」への有意な徵標と見做すような、ある種の目的論的な「發展」の圖式が伏在しており、こうした中國近世思想史研究上のある種の先入見や偏向に對して、現在、漸くその再考の必要性が唱えられ、再檢證の氣運が徐々に醸成されている。實は、ここでもやはり、溝口雄三が示唆するように、「禮教」の滲透・汎化という現象をどう捉えるか、ということが、ひとつの大きなポイントとなるものと思われる。²⁶⁾

結論的に言えば、いわゆる朱子學から陽明學への流れ、すなわち、從來、儒教の民衆化と考えられてきた路線も、ハード面ではむしろ「禮教」化を隨伴し、促進したことが注意される。なお、こうした事態を筆者らは、曾て「禮治システム」の貫徹という視角から、述べている。²⁷⁾

具體的には、夙に井上徹らの精緻な研究が明らかにしているように、いわゆる「郷約」の實踐を通じて、一方で民間倫理、いわば宗族・郷村における社會的な結合倫理として、また同時に民衆教化などにおける實踐上の要請からも、王朝權力の側からのみならず、郷紳層を中心とした在地の有力者（ローカル・エリート）を擔い手とする民間の自主

的運動としても、官民の雙方によつて推進された。そして、陽明學もまた、こうした流れのなかに確實に位置づけられることは、例えば、朱熹が、保甲と呼ばれる郷村の自治組織の父老層（≡指導層）に與えた勸戒文、明の太祖（在位…一三六八〜一三九八）の「六諭」（地方の行政單位の末端である里甲の指導層に下した郷民教化のための勸戒文である『教民榜文』の一部）、更には、王守仁（陽明／一四七二〜一五二八）の手になる郷約（江西省の南安、贛州において發布された「南贛郷約」）の三者を比較してみると、その餘りの類似ぶりに驚かされるであろう。なお、このうち、「六諭」は、清代盛世期の順治帝（在位…一六四三〜一六六一）・康熙帝（在位…一六六一〜一七二二）・雍正帝（在位…一七二二〜一七三五）らによつても受け繼がれ、特に康熙帝の「聖諭十六條」、雍正帝の「聖諭廣訓」の宣布などとして結實して、清代にも多大な影響を與えたものである。⁽²⁸⁾

また、明代中葉の嘉靖十五（一五三六）年に行われた禮制改革においては、禮部尚書の夏言（一四八二〜一五四八）の上奏により、宗族の始祖の祭祀を全ての宗族集團について容認するという改制が行われたが、このことは、從來、始祖の祭祀は皇帝だけの特權であり、家廟も官僚士大夫にのみ認められていたに過ぎず、庶民は祖父母・父母を祀ることだけが許されていたことに鑑みるなら、まさに「庶人に下らず」（『禮記』曲禮・上篇）とされた「禮」が、庶民層までをも巻き込んで一般化・廣域化するという、極めてドラステックな事態であつたことが分かる。この他、淫祀排斥をはじめとする當時の禮制改革に觸れて、小島毅は、それを朱子學的な「儀禮原理主義」によるものとする一方で、「楯の裏表」のごとく、「深いところで陽明學と軌を一にする運動」だつたのではないか、との見通しを示しており、相應の示唆に富もう。⁽²⁹⁾ 卑見では、こうした原理主義的な志向性は、様々な發現形態を裝いながら、少なくとも清代初期までは、陰に陽に持續したものと考えられる。

更には、この時期にあつて、著しい流動化を見た社會秩序の再編や再統合を志向する過程で、「禮教」が改めて志向され、標榜されたことも注目し値する。すなわち、小島毅が指摘したような、陽明學の逸脫的傾向への反措定として觀念された「禮教」、更には、周啓榮 (Ka-wing Chou) が、その畫期的な著作において描出したような、清初期の様々な「秩序」志向と結びついたかたちで、再認識され、改めて顯揚された「禮教」などがそれである。³⁰⁾

もつとも、總じて、以上のような「禮教」の滲透や汎化は、一面である種の倫理觀の洗練化として、特殊「中國」的とも言える、一定の「近代」化や「文明」化であつたと認められる反面で、「個人」の析出や「自由」「欲望」の擴充、その多様化といった側面においては、逆にマイナスの要因をも齎し、汎社會的な畫一化・均質化に結果する傾きも存していたことは、同時に見逃してはならない點であろう。

IV 「禮教」化の諸相——明清時代の禮教と禮學

他方、理論的レヴェル、いわばソフト面では、どのように考えれば、整合的な解釋が可能であろうか。私見では、中國近世思想史の全體像をより廣闊なパースペクティヴにおいて俯瞰した際には、宋學（道學）、ないしは朱子學以來の個人的・内的な「人性」の變革、すなわち「修養」ないし「氣質變化」に重點を置いた、一己内的で、主觀的な自己陶冶（「心得」「自得」）が、次第に理論的な行き詰まりに逢着し、より社會的に開かれ、他者による檢證や模倣・反復が可能な方途、すなわち「可視的」で、より客觀的・間主觀的な「禮教」による規制へと倫理觀が徐々に變容

を辿った軌跡を見出すことが出来るように思われる。換言すれば、宋代から清代に亘る、新儒教（近世儒教）全體の歸趨として、いわば「修養」ないし「氣質變化」論から「禮教」へ、とでもパラフレーズし得るような大きな流れが、そこには看取されるものと考えられる。

なお、いわゆる「氣質變化」論の方法論的な行き詰まりや破綻は、やはり私見では、朱子學自身が本來的に内包していた問題性やその展開上に現出した「隘路」とも、不可分の関係にあるものと思われる。まさに自己變革の思想、道徳的實踐の學問として、極めて廣汎な人びとを魅了した朱子學は、それが體制化・制度化されることで、皮肉にも「功利」に直結してゆく反面、一方では、取り分け篤實で眞摯な朱子學徒をして、むしろ現實社會からの遊離の傾向を多分に含んだ「修養」への極度の沈潜へと導いていった。他方で、陽明學などが有した、「本來性」の顯現する場としての生身の人間を即目的に肯定する志向は、反對に「修養」自體を輕視し、一面で無規範化する傾向をも帯びていた。朱子學の展開から結果した、こうした兩極の歸結は、そもそも「氣質變化」論自體が内包していた理論上のアポリアと見ることが出来る。⁶¹⁾

かくして、宋學・朱子學以來の「氣質變化」論に加えて、「本來聖人」説の後退などの同時代的な潮流とも相俟つて、むしろ一元化された「氣質の性」の枠内における後天的な陶冶（＝習）という課題が、浮上して來る譯であるが、その際に、捷徑と見做されたものが、他ならぬ「禮」による統御であった。なお、こうした點を考慮すれば、例えば、顔元（習齋／一六三五～一七〇四）らに見られるような、「欲望」の肯定と「古禮」の重視の兩立は、一見すると、相容れない立場のようにも映るものの、「禮」が本來、欲望をも包攝しつつ、自身の「心身／身心」を統御する、對目的かつ間主觀的・社會的な機制であることに鑑みるなら、決して異とするには當たらず、矛盾した事態ではないこ

とを指摘しておきたい。

更には、より短期的には、特に近世思想史の集大成期とも目される清代中葉における展望として、夙に張壽安も指摘するように、いわば「理」から「禮」へ、とでも名づくべき潮流もまた、見出すことが出来る。⁽³²⁾これは第一には、考證學などにおいて育まれた「復古」(主義)的志向に伴って現出した傾向でもあり、前述した周啓榮 (Kai-wing Chou) の指摘する、原理主義的とも言える「禮教」主義の興起とも表裏一體のものである。⁽³³⁾

なお、考證學的な方向への傾斜も、この時代の朱子學を特徴づける要素のひとつと考えられるが、禮學との関連では、徐乾學 (健庵 / 一六三一 ~ 一六九四) の『讀禮通考』、朱熹の『儀禮經傳通解』を補った、江永 (慎修 / 一六八一 ~ 一七六二) の『禮書 (禮經) 綱目』、『鄉黨圖考』、秦蕙田 (一七〇二 ~ 一七六四) らによる『五禮通考』などが、その大きな達成と言うべきであろう。その他、禮學一般への關心の高まりやその考證學的・文獻學的な研究の隆盛に關しては、清初期から清末に至るまで、清代全般を通じて、張爾岐 (一六一二 ~ 一六七八) 『儀禮鄭注句讀』、王夫之 (船山 / 一六一九 ~ 一六九二) 『禮記章句』、陸隴其 (稼書 / 一六三〇 ~ 一六九二) 『讀禮志疑』、萬斯大 (一六三三 ~ 一六八三) 『學禮質疑』、李光坡 (一六五一 ~ 一七三三) 『三禮述註』、李塉 (一六五九 ~ 一七三三) 『學禮』、胡匡衷 (一七二八 ~ 一八〇一) 『儀禮釋官』、孫希旦 (一七三六 ~ 一七八四) 『禮記集解』、孔廣森 (一七五二 ~ 一七八六) 『大戴禮記補注』、『禮學卮言』、朱彬 (一七五三 ~ 一八四三) 『禮記訓纂』、凌廷堪 (一七五五 ~ 一八〇九) 『禮經釋例』、『校禮堂文集』、胡培翬 (一七八二 ~ 一八四九) 『儀禮正義』、林昌彝 (一八〇三 ~ 一八七六) 『三禮通釋』、郭嵩燾 (一八一八 ~ 一八九二) 『禮記質疑』、黃以周 (一八二八 ~ 一八九九) 『禮書通故』、『禮說』、孫詒讓 (一八四八 ~ 一九〇八) 『周禮正義』など、極めて夥しい著述が累積されており、最早、枚舉に暇がないところである。⁽³⁴⁾

こうした點に關連して、夙に馬淵昌也も、「清朝に入つての士大夫主流派における、いわゆる考證學への關心のシフト、即ち人性・修養論の領域から、經書及び關連の諸事象の實證的研究の領域へのシフト」の存在や擡頭を指摘するとともに、「このシフトの裏側には、明代後期の、各人が自己に内在する道を主體的に把握・體認することを目指すという知のパラダイムにおける士大夫間の合意形成の困難をひとつの契機とした、他者と共有でき、他者が確認できる、合意形成可能なより客觀的なパラダイムを求める欲求が潜在していたのではないか」と述べていることなども、大いに肯綮に中ろう。³⁵⁾

更にそれは、より深いところで、「理」觀それ自體の變容とも相即した現象であると推論される。すなわち、當時、戴震（東原／一七二三～一七七七、『戴東原集』、『孟子字義疏證』）や焦循（里堂／一七六三～一八二〇、『雕菰集』、『孟子正義』）らの如く、一方では、酷薄でリゴリスティックな「理」觀に反撥し、「情」や「禮」に依據しつつ、むしろ「理」の柔軟性・融通性を擴大していこうとする流れが存在した。その際、様々な「理」をめぐる絶え間無い葛藤と鬭争は、しばしば「訴訟」の比喩に準えられた。それは、清代の裁判や日常的な「理」觀念を考える上でも、興味深い。³⁶⁾ 他方で、同じく「禮」の重要性を標榜しながらも、凌廷堪（次仲、一七五五～一八〇九、『校禮堂文集』、『禮經釋例』）のように、いわば「すじめ」としての「理」が不可避的に帯びていた曖昧さを克服する方途として、具體的・客觀的な「禮」による掣肘を強調する新たな流れが、同時に存在していた。³⁷⁾ そして、彼らの何れもが「禮」に着目していた點が、取り分け注目されるのである。戴震、程瑤田（易疇／一七二五～一八一四、『通藝錄』、『論學小記』）、汪中（容甫／一七四四～一七九四、『述學』）、凌廷堪、焦循、阮元（芸臺／一七六四～一八四九、『擘經室集』）など思想家が、こうした輻湊する流れの交差する地點にそれぞれ位置していた。かくして、相似た結論を導き出した二

つの流れは、相應の重なりを持ちつつ、錯綜していたものと考えられる。⁽³⁸⁾

なお、翻って、こうした變容の過程は、比較史的、比較思想的な視點から考える時、例えば、英國の政治思想家、J・G・A・ポークックが、十八世紀イギリスの社會思想において描き出した、Virtue（徳）から Manners（作法）へといった圖式、更には、日本近世思想史における朱子學的世界像から徂徠學、水戸學などへの流れとも、一定程度、比擬し得るものと思われる。⁽³⁹⁾

V 朝鮮（王朝時代）と日本（江戸・徳川時代）の事例から

さて、一六四四年の明王朝の滅亡とそれに續く清王朝の鼎革という一連の「明清交替」は、東アジア規模での歴史的な地殻變動であったばかりでなく、思想文化的には、いわゆる「華夷變態」として捉えられ、中華的な文化や文明の存否をめぐる認識の動搖や振幅を齎したほか、殊に朝鮮王朝や日本などの周邊諸國においては、いわば「中華」の相對化とある種の前近代的な國家意識や民族意識の萌芽を醸成し、それを助長する一因ともなった。例えば、有名な文字獄案である呂留良（晩村／一六二九～一六八三）・曾靜（一六七九～一七三五）事件（一七二八年）に際して、清の雍正帝によって編纂された『大義覺迷錄』では、「華夷の別」は、地域や種族ではなく、中華的な文明の存否にもとづくことが高唱され、朱子學の普遍主義を媒介としつつ、華夷思想それ自體の否定が意圖された。また、南明政權や鄭成功（國姓爺／一六二四～一六六二）の抗清活動をはじめとする、清朝へのレジスタンス運動は、日本に對し

でも、様々な波紋を引き起こした。一例として、それに觸發されたことでも有名な、近松門左衛門（一六五三〜一七二四）の『國性爺合戦』においては、鄭成功をモデルとした和藤内の造形などの裡に、日本流の一種のプロト・ナシヨナリズムが端的に表象されている。⁴⁰⁾

翻って、朝鮮王朝の兩班知識人たちの間では、正統儒學、すなわち朱子學を徹底して内面化すると同時に、具體的な社會生活の場においても、中華の儀禮や風俗を嚴格に履行することが志向された。彼らによる朱子學の篤信と遵奉に伴って、『家禮』の受容と普及、定着が一層の進捗を見るようになり、その實踐が、社會的にも彼らの威信の源泉となった。この點に關して、例えば澤井啓一は、ブラクティス（慣習的實踐）による「土着化」を指摘しているが、こうした狀況は、後述する同時代の日本の様相とは、大いに異なるものであり、その背景には、朱子學の盛行と相俟った禮學の興隆、正統意識の競合や黨争の激化といった側面も介在している。⁴¹⁾

こうした小中華主義や小中華意識の擡頭は、老論派の代表格とされる宋時烈（ソン・シヨル／一六〇七〜一六八九）の事例に顯著なように、極めて偏狹な自尊心を容易に生み出したが、これに對して、「實學」者としても名高い洪大容（ホン・デヨン／一七三一〜一七八三）や朴齊家（パク・チェカ／一七五〇〜一八〇四）らの思想家たちは、逆に強い慕華意識を持ち、むしろ北方の中國から學ぶという「北學」を主張して、「北學派」と稱された。なお、兩者の方向性は、一見したところ、對蹠的な志向を有するようにも映るが、華夷の弁別や文明の存否を如何に考えるか、という相違はあつても、その實、一面では、皮肉なことに、コインの裏表のような關係にあつたとも考えられる。⁴²⁾

翻って、社會・習俗や思想文化をめぐる、當時の日本の狀況を瞥見するなら、こうした朝鮮王朝における様相とは、概ね對蹠的な現象が顯在化していると見ることが出来る。そのため、外來思想である宋學・朱子學が、近世日本社會

に受容され、定着していく際の、反撥と葛藤、軋轢の諸相などが、夙に尾藤正英、渡邊浩らによって、分析や検証の俎上に載せられたほか、その過程で、それらが如何なる變容を蒙ったかという、いわゆる儒教や朱子學の「日本化」の様相が論じられてきた。⁽⁴³⁾

更に近年では、黒住眞が、儒教の政治社會における位置づけのみならず、そうした儒教や朱子學のいわゆる「日本化」の素地となった、當時の思想・宗教複合との關わりに注目した論證を試みている。黒住によれば、徳川期の儒教の、善かれ悪しかれ、柔軟で、非原理主義的な性格は、儒教祭祀や科擧官僚制の闕如といった制度的な側面のみならず、當時の思想・宗教の複合的な在り方とも深く關連していたとされる。すなわち、佛教や神道による儀禮の再編、戰國の遺習の殘存なども相俟った、傳統的な神佛習合（思想）や基層社會への佛教の影響力の大きさを重視する視點を提起している。また、傳統的な神佛習合の場に遲れて參入した儒教は、神道との習合へと向かい、山崎闇齋（一六一八〜一六八二）の垂加神道などに代表される儒家神道が形成された。⁽⁴⁴⁾

だが、その反面で、政治社會の領域での儒教儀禮の本質的な闕如の故にこそ、かえって新井白石（一六五七〜一七二五）や荻生徂徠（一六六六〜一七二八）らの如く、「禮樂」や「制禮作樂」の必要性へと着目した思想家も存在した。しかるに、そのことは、同時にまた、日本型華夷秩序や朝鮮通信使をめぐる問題にも接續していくなど、些か厄介で、複雑な問題をも内包していた。他方、「守禮之邦」（首里城守禮門の扁額でも有名）とも稱された琉球の場合には、地政學的に見ても、思想文化的には、むしろ朝鮮王朝に近接し、類似した様相を呈していたものと考えられる。⁽⁴⁶⁾

なお、曾て源了圓は、同時代の朝鮮王朝とも對比しつつ、江戸・徳川期の思想の特色に關して、「心學」的實學」という觀點から述べた上で、「近世日本における儒教文化の受容は最初から「科擧制」・「禮」という儒教の社會生活

における現實化の二つの柱をとり去った仕方ではなされた」所以について、「心」の普遍性に注目して「禮」という「私たち」の相對性に注目するこの思想では、「禮」の受容に絶對的な意味を認めることはない、「心」のありようを重視し、「かたち」を二次的とするその考えは、日本人の國民性と深くつながる面をもつので、地下の水脈のように近世の思想史の中を禪や神道とあるつながりを持ちながら流れている。江戸後期に、今度は朱子學を核として思想的結晶をなす」などと述べているが、いわば「心」を基軸とする儒教思想の展開とでも言うべき、當時の思想史の實勢に即して鑑みる時に、一面で大きな示唆を與え得るものである。⁴⁷⁾

もつとも、それと同時に、『家禮』の實踐化の試みも、たとえ間歇的にはあれ、繼續して追求されたほか、取り分け、『家禮』の書誌學的・文獻學的な研究に關しては、それなりの盛行を見たこともまた、吾妻重二・田世民らの近年の研究を通じて、明らかにされるに至っている。⁴⁸⁾ 加えて、現行の如き、いわゆる神葬祭の成立に際しても、『家禮』の直接的・間接的な影響の大きさは、無視することは出来ない。⁴⁹⁾ 翻って、挫折したと言うほか無い、前述の白石や徂徠らの「制禮作樂」の試行とも併せて、往事の人びとの心裡の思いや實踐への動機付けなどをめぐって、更なる検討と考察が望まれるところである。

※〔餘記〕小論の前半は、二〇一八（平成三〇）年三月九日（金）に、中國・杭州の浙江大學・歴史系の江南史研究ワークショップ「宇宙・禮教・學術」に参加して、「禮教的滲透・泛化及其展開——以中國爲中心的近世東亞的事例」と題して行った研究報告にもとづき、その後の知見も交えて、改めて成稿したものである。まず、同ワークショップへのお誘いを忝なくした王海燕教授（浙江大學歴史系）、當該のワークショップの世話人でもある孫競昊教授（浙江大學歴史系）をはじめ、

その他、浙江大學や杭州への訪問期間中に多々お世話に與つた、黃華新教授（浙江大學人文學部長）、張天傑副教授（杭州師範大學國學院）ほかの諸先生・皆さま方に對して、改めて深甚の感謝の意を捧げるものである。

また、次いで、小論の後半は、これに加えて、二〇一九（令和元）年九月五日（木）に、台灣の中央研究院・中國文哲研究所において開催された「文化詮釋與諸傳統之衝擊對話——國際學術研討會の席上にて行つた「明清思想與禮教——明清交替與東亞的思想世界」と題する研究報告も踏まえて、改めて成稿したものである。同じく當該の國際學術研討會にお誘いを戴きました、中央研究院・中國文哲研究所の陳瑋芬教授、また、當日、御一緒させて頂いて、多々御示教に與りました、臺灣大學日本語文學系の田世民教授、中央研究院・中國文哲研究所の廖肇亨教授、林月惠教授、同・中國哲學研究室の陳亮孜先生をはじめとする諸先生・皆さま方に對しても、重ねて深甚の感謝の意を捧げる次第である。

なお、行論の都合上、既發表の拙稿『氣質變化』論から『禮教』へ——中國近世儒教社會における〈秩序〉形成の視點』（『岩波講座・世界歴史13 東アジア・東南アジア傳統社會の形成』16—18世紀』、岩波書店、一九九八、所收）のほか、拙著『思想としての中國近世』（東京大學出版會、二〇〇五）などとも、一部、内容的に重複する箇所があることも、お斷りしておきたい。

※小論は、以下の研究課題／領域番號（20K20410／18K00097／18H00620）の科學研究費基金、並びに補助金の研究分担者としての成果の一部である。この場を藉りて、關係の各位に心より深謝申し上げたい。

注

（1）朱熹『論語集注』卷一、學而篇「禮之用、和爲貴」章。抽象的な存在である「天理」が、節目を具えた文ある

ものとして現象すると同時に、凡そ人間の行爲全般の則るべき正しい準則として、眼に見えるかたちで顕現している點を表現したものである。

- (2) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中國という視座』(これからの世界史④・平凡社、一九九五)、参照。因みに、同書では、近世(前近代)の宋學成立期から朱子學・陽明學を経て近代に至る、中國の思想と社會の特質を、①「天理」を軸に展開した中國的思想世界、②朱子學・陽明學の民衆化とともに成立した「禮教社會」として規定した上で、両者が絡み合う歴史社會の動態を「禮治システム」をキーワードとして、再提示しようとして試みている。同時に、こうした「禮教」が、功罪の兩側面を伴いつつ、中國の基層社會に徐々に浸透していく過程こそが、近世(前近代)であると結論づけている。

- (3) ここで例えば、嚴復の譯になる『社會通詮』(一九〇四)(E.Jenks, *A History of Politics*, 1900)における「宗法社會」批判などを想起されたい。後の『新青年』に據った、陳獨秀(一八七九〜一九四二)、吳虞(一八七二〜一九四九)らの封建「禮教」||「宗法」批判は、多分に同書に觸發された議論でもある。何れにしても、「中華」文明それ自體が、近代西歐という、新たな「普遍」の登場の前に相對化され、いわば「様々なる意匠」の一つに過ぎないことが露呈されて、従前のような「普遍」性を言擧げし得なくなつた時、「禮」は最早、「天理」の地上における顯現などではあり得ず、むしろ「桎梏」であり、「拘束衣」でもあるものとして、人々の前に改めて現前し、感受されたものと思われる。

- (4) 小島毅『中國近世における禮の言説』(東京大學出版會、一九九六)、序章「禮を取りあげる理由」、参照。
- (5) 以上、西晉一郎・小絲夏次郎『禮の意義と構造』(國民精神文化研究所、一九三七)、加藤常賢『禮の起源と其

發達』(中文館書店、一九四三)、同『中國古代倫理學の發達』(二松學舎大學出版部・明德出版社、一九八三)、小島毅『東アジアの儒教と禮』(世界史リブレット68・山川出版社、二〇〇四)、關口順「人倫の「形而上學」

——倫理を示す「禮」の考察』(『歴史文化研究』(茨城)第六號、二〇一九)など、参照。

なお、宇野精一によれば、「禮」には、隔離するという含意があり、翻って、隔離された者同士が接近する手段もまた、「禮」であると觀念されたという。また、殷周革命の際に、祖先神崇拜を基調とする殷代の宗教的權威に替わって、應報的・倫理的な觀念を有する天帝への信仰が出現したが、いわば萬人平等的な天帝の下で、天子を頂點とする社會秩序の形成に當たって、こうした隔離的な意味を有する「禮」の本質が、政治的・倫理的な制限原理として活用され、機能したとされる。宇野精一「禮」(『アジア歴史事典』第九卷、平凡社、一九六二)に見える項目の記述による。

(6) 周知のように、古注では、「克己は約身なり」として、訓讀では、「己を克めて禮に復るを仁と爲す」と讀んで、「己が身を慎んで、禮の規範に立ち返るのが、仁である」と解するが、朱熹の新注(『論語集注』)では、「克は勝なり」「己は身の私欲」であるとして、同じく「己に克ちて」と讀んで、自らの欲望に打ち克つ意味に解することになる。

(7) 以上、小南一郎編『中國古代禮制研究』(京都大學人文科學研究所、一九九五)、富谷至『中華帝國のジレンマ——禮的思想と法的秩序』(筑摩書房・筑摩選書、二〇一六)、I「中國古代の禮」など、参照。

また、『荀子』の思想に關しては、むしろ傳統的・一般的な理解としては、内山俊彦『荀子——古代思想家の肖像』(評論社、一九七六)再版・講談社學術文庫、一九九九)、板野長八『中國古代社會思想史の研究』(研

文出版、二〇〇〇)など、参照。

なお、小論では Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Brill, 2003, 佐藤將之『荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究』(國立臺灣大學出版中心、二〇一三)・同『參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造』(國立臺灣大學出版中心、二〇一六)など、特に近年の佐藤將之氏の一連の業績から、多くの示唆を得たことを附記しておきたい。その他、『荀子』思想の研究史に關しても、佐藤將之「二十一世紀における『荀子』思想研究の意義と展望」(『中國研究集刊』夜號〔總第六一號〕、二〇一五)が、先行研究の問題點の指摘と併せて、參看に値する。

(8) 村田雄二郎「二〇世紀システムとしての中國ナショナルリズム」(西村成雄編『現代中國の構造變動・3 ナショナルリズム——歴史からの接近』、東京大學出版會、二〇〇〇)が、この邊りの消息をきわめて分明に整理して、纏めており、參考になる。

また、こうした「差異」と「序列」による示差的な「秩序」の體系とその構造を「差序格局」と稱して、類型的に整理した上で、社會學・人類學の立場から、夙に「禮」や「禮治社會」の本質やモデルとして位置づけたのが、費孝通にほかならない。費孝通『鄉土中國』(觀察社、一九四八/重刊本、三聯書店、一九八五)、並びに邦譯として、費孝通/西澤治彦譯『鄉土中國』(風響社、二〇一九)を是非とも、參看されたい。後者は、研究史の紹介を含む、詳細な「譯者解題」を附しており、裨益されるところが大きい。

(9) 中國の宗族やそこにおける祖先祭祀、儒教の宗教性などの諸問題に關しては、滋賀秀三『中國家族法の原理』(創文社、一九六七/同・再版、二〇〇〇)、加地伸行『儒教とは何か』(中公新書、一九九〇)、同『沈黙の

宗教——儒教』(筑摩書房・ちくまライブラリー、一九九四)、同『孝研究 儒教基礎論』(加地伸行著作集・第三卷)(研文出版、二〇一〇)、池田秀三『自然宗教の力——儒教を中心に』(叢書・現代の宗教⑩、岩波書店、一九九八)などを参考されたい。また、「孝」の觀念については、津田左右吉「儒教の實踐道德」(『儒教の研究三』(岩波書店、一九五六、所收)のち、『津田左右吉全集』第十八卷、同前、一九六五、一九八七)、池澤優『孝』思想の宗教學的研究——古代中國における祖先崇拜の宗教學的研究(東京大學出版會、二〇〇二)など、参照。

(10) 滋賀秀三『中國法制史論集——法典と刑罰』(創文社、二〇〇三)、概説編・序章「中國法の基本的性格」、参照。

(11) 以上、滋賀秀三『清代中國の法と裁判』(創文社、一九八四)、第四「民事的法源の概括的検討—情・理・法—」、第五「法源としての經義と禮、および慣習」、同『中國法制史論集——法典と刑罰』(創文社、二〇〇三)、概説編・序章「中國法の基本的性格」、同『續・清代中國の法と裁判』(創文社、二〇〇九)、第一章「中國法文化の考察——訴訟のあり方を通じて」をそれぞれ参照されたい。これと關連して、他にも、前掲注(7) 富谷至『中華帝國のジレンマ——禮的思想と法的秩序』Ⅱ「中國古代法の成立と法的規範」など、参照。

また、一面で、いわばある種の法源にも比定し得る、こうした禮の基本的性格は、西洋における自然法にも比擬され得るとの見解も根強いほか、個人の道徳性(Moralität)に歸せられるものと言うよりは、むしろ一般的な習俗(Sitte)、ないしは、より規範性の強い人倫(Sittlichkeit)にも比定されるとの見方もある。木村英一「ジッテと朱子の學」(『中國哲學の探究』、創文社・東洋學叢書、一九八一、所收)、参照。その他、古代中國の政

治思想や統治方法に關して、やはり西歐との對比から、言語的な説得や議論の要素の強い傳統とは異質な、government by ritual (rite) と見做す規定もある。J・G・A・ポーコック〔中島隆博譯〕「儀禮、言語、權力——古代中國哲學の明らかに政治的な意味について——」〔『中國哲學研究』第七號、東京大學中國哲學研究会、一九九三〕、參照。

(12) まず、傳統的な經書や經學の裡に表現された天下的世界觀については、平岡武夫『經書の傳統』(岩波書店、一九五一)、同『經書の成立——天下的世界觀——』(東洋學叢書・創文社、一九八三)、參照。他にも、傳統中國の「中華」的世界觀、ないしは「天下」觀念、「華夷」秩序などについて、その理念的な構成や構造の諸相を丹念に洗い出した、近年の出色の論攷として、張啓雄〔伊東貴之譯〕「中華世界秩序原理の起源——先秦古典の文化的價値——」〔『中國——社會と文化』第二四號、二〇〇九〕が參考に値する。逆に古代以來の中華觀念や言説の生成の裡に潜む虚構性や問題點に對して、再考を迫るものとして、渡邊英幸『古代〈中華〉觀念の形成』(岩波書店、二〇一〇)が擧げられる。

次いで、冊封體制や東アジア文化圏をめぐる議論に關しては、西嶋定生『中國古代國家と東アジア世界』(東京大學出版會、一九八三)、同『古代東アジア世界と日本』(岩波現代文庫、二〇〇〇)、また、李成市『東アジア文化圏の形成』(世界史リブレット7・山川出版社、二〇〇〇)、同『鬭争の場としての古代史——東アジア史のゆくえ』(岩波書店、二〇一八)、特にその第IV部「東アジア世界論の行方」、金子修一『隋唐の國際秩序と東アジア』(歴史學叢書・名著刊行會、二〇〇一)などを參看されたい。

なお、上記のうち、特に李成市「東アジア世界論の行方」では、東アジア文化圏という概念の問題点を總括する一方で、その一定の有効性を主張している。すなわち、西嶋定生の「冊封體制」論が提起された経緯として、戦前の歴史學への反省からも、當然、一國史觀的な枠組みへの反措定という意圖が籠められていたものと思われるが、國家や王朝間の政治的關係を中心に考察される西嶋の所説の場合もまた、現在の時點から振り返るなら、一面で、やはり「國家」的な枠組みを過大視している傾向は、否定出来ない。これに對して、李成市は、むしろ壇上寛の提起する「天朝體制」への支持や親近感を披瀝している。卑見でも、「天朝體制」という見方は、周邊の國家や王朝などとの境界をリジッドなものとして捉えず、まさにボーダレスで段階的なグラデーションとして考える點で、むしろ傳統的な中華的世界觀、ないしは、天下的な世界觀の有り様を正當にも表象しているものと思われる。また、壇上寛『明代海禁Ⅱ朝貢システムと華夷秩序』（京都大學學術出版會・東洋史研究叢刊、二〇一三）、同『天下と天朝の中國史』（岩波新書、二〇一六）、參照。

その他、翻つて、岩井茂樹『朝貢・海禁・互市——近世東アジアの貿易と秩序』（名古屋大學出版會、二〇二〇）では、明清時代の實態にも即しつつ、「朝貢體制」「華夷秩序」「冊封體制」といった「靜態的な理解」や「圖式的な構造論」への疑義を表明して、その再検討を迫っている。特にその序章「朝貢體制論の再検討」、參照。

(13) 以上、野間文史『五經入門——中國古典の世界』（研文出版、二〇一四）、第五章「禮（儀禮・禮記・周禮）」のほか、更に詳しくは、池田末利「解説—經學史的考察—」（同『儀禮譯注』下、東海大學古典叢書・東海大學出版會、一九八五、所收）が、「禮經」の成立をめぐる古來の問題の所在や要點を概述しており、大いに參

考になる。また、鄭玄の禮學に關しては、華喆『禮是鄭學——漢唐間經典詮釋變遷史論稿』（三聯書店、二〇一八）など、参照。

(14) 以上、『周禮』に關しては、津田左右吉「周官」の研究』（『儒教の研究』二、岩波書店、一九五一↓のち、『津田左右吉全集』第十七卷、岩波書店、一九六五、一九八八）、宇野精一『中國古典學の展開』（北隆館、一九四九↓のち、『宇野精一著作集 第二卷』、明治書院、一九八六）、間島潤一『鄭玄と『周禮』——周の太平國家の構想——』（明治書院、二〇一〇）など、参照。

(15) いわゆる「儒教國家」の成立やその理念をめぐることは、渡邊義浩『後漢における「儒教國家」の成立』（汲古書院、二〇〇九）、次いで、鄭玄と王肅の禮學や兩者の禮説の相違などについては、加賀榮治『中國古典解釋史——魏晉篇』（勁草書房、一九六四）、狩野直喜『魏晉學術考』（筑摩書房、一九六八）、その六「鄭玄・王肅の差異（一）——感生帝」、七「鄭玄・王肅の差異（二）——禮制」、六十二「三禮——鄭玄と王肅」、藤堂明保「鄭玄研究」（蜂屋邦夫編『儀禮士昏疏』、東京大學東洋文化研究所叢刊・第八輯、汲古書院、一九八六、所收）、池田秀三「鄭學の特質」（渡邊義浩編『兩漢における易と三禮』、汲古書院、二〇〇六、所收）、古橋紀宏「漢魏の經學の變化と鄭玄・王肅の禮學」（『香川大學教育學部研究報告』第一號、二〇一九）、同「鄭玄と王肅」（川原秀城編『漢學とは何か——漢唐および清中後期の學術世界』（アジア遊學 249・勉誠出版、二〇二〇）、堀池信夫『漢代思想論——櫻邑文稿2』（明治書院、二〇二〇）・第三篇「鄭玄學の周邊」など、また、宋代の禮學に關しては、劉豐『北宋禮學研究』（中國社會科學院文庫・哲學宗教研究系列、中國社會科學出版社、二〇一六）、夏微『宋代《周禮》學史』（中國人民大學出版社、二〇一八）など、参照。

- (16) 『儀禮』の注釋史に關しては、前掲注(13) 池田末利「解説—經學史的考察—」、參照。また、廖明飛「敖繼公『儀禮集說』における鄭玄注の引用と解釋」(『中國思想史研究』第三七號、二〇二六)は、鄭玄注を批判した同書の眞骨頂を縷説しており、參照に値する。
- (17) 以上、『禮記』の成立や注釋史に關しては、竹内照夫『禮記』解題(『禮記』上、新釋漢文大系27・明治書院、一九七一)、井上巨『禮記』の文獻學的考察——「冊書」としての『禮記』(『東方學』第百八輯、東方學會、二〇〇四)など、參照。
- (18) 以下の敘述は、伊東貴之『氣質變化』論から『禮教』へ——中國近世儒教社會における「秩序」形成の視點(『岩波講座・世界歴史13 東アジア・東南アジア傳統社會の形成』16—18世紀、岩波書店、一九九八、所收)、また、同『思想としての中國近世』(東京大學出版會、二〇〇五)、特にその第三章「近世儒教の變容」と行論の都合上、重複が存することをお断りしておきたい。また、詳細に關しては、以上を參看されたい。
- (19) 土田健次郎「晩年の程頤」(沼尻正隆先生古稀記念事業會編『沼尻博士退休記念中國學論集』、汲古書院、一九九〇)、同「王安石における學の構造」(『宋代の知識人—思想・制度・地域社會—』「宋代史研究會・研究報告第四集」、汲古書院、一九九三)(↓ともにのち、土田健次郎『道學の形成』、創文社・東洋學叢書、二〇〇二、に所收)、參照。
- (20) 吾妻重二「王安石『周官新義』の考察」(前掲注(7) 小南一郎編『中國古代禮制研究』)(↓のち、吾妻重二『宋代思想の研究——儒教・道教・佛教をめぐる考察』(關西大學東西學術研究所研究叢刊31・關西大學出版部、二〇〇九、所收)、また、前掲注(15) 劉豐『北宋禮學研究』、夏微『宋代《周禮》學史』、參照。

因みに、吾妻重二によれば、『儀禮』が外されたのも、禮の細かな規則を記述することに終始し、これといった理論を説かない『儀禮』は、「義理」の面できほど有意義なものと考えられなかったものと思われる」と結論づけているが、王安石の學問觀の一斑に對し、正鵠を射た指摘と言えよう。

(21) やはり土田健次郎に藉口するなら、萬人に「同型の自己陶冶の階梯を示しえた」ことこそが、道學、ないしは、朱子學が、中央と在野の雙方に地歩を築き得た所以なのであつて、帝王學としてもアピールする一方で、同時に、在野の地方士人に至るまで、その受容層を擴大し得たのである。その意味で、それは、集權的志向の鞏固な王安石の學問などには見られない、極めて高度のフレキシビリティを有していたものと認めることが出来る。前掲注(19) 土田「王安石における學の構造」、參照。

翻つて、王安石は、「性」それ自體について善惡を問うことは出來ず、それが發動した「情」の段階に至つてはじめて善惡が顯現するという性無善惡說の立場を取る。これは、「性善」を絶対の大前提とする道學とはまさに對蹠的であり、彼の學問が、道學をはじめとする「氣質變化」論の考え方とは凡そ無縁であつたことの證左とならう。

(22) 以上、上山春平「朱子の禮學——『儀禮經傳通解』研究序說」(『人文學報』第四十一冊、一九七六)、同「朱子の『家禮』と『儀禮經傳通解』」(『東方學報』第五十四冊、一九八二、のち『上山春平著作集・第七卷——佛敎と儒敎』、法藏館、一九九五)、戸川芳郎「解題」(長澤規矩也・戸川芳郎『和刻本儀禮經傳通解』第一―三輯、汲古書院、一九八〇)、山根三芳『宋代禮說研究』(溪水社、一九九六)、王志陽『儀禮經傳通解』研究

(社會科學文獻出版社、二〇一八) など、參照。

總じて、朱熹が、王安石が顯揚した『周禮』を抑えて『儀禮』を正經としたことは、兩者の學問觀、統治理念の相違を典型的に示しているものと考えられる。更に『禮記』その他の禮學關係の古典は、それを解釋した「傳」として扱った（『朱子語類』卷八十五、禮二・儀禮、參照）ことにも、その一貫した姿勢が窺われる。すなわち、『禮記』は古來、ある意味で雜然とした印象を與える書物という評價が付き纏っていたが、そのうち原理論的部分である『大學』『中庸』の二篇を獨立した經書として扱い、四書の一環として表章した點にも、たんに具體的でトリヴィアルな禮の細則への着目のみならず、それと同時に理念的な志向性を強く併せ持っていた朱熹の學風が反映しているよう。

- (23) 同書に對しては、夙に清代の王懋竑（白田／一六六八〜一七四一）の『家禮考』など、僞書說・假託說が唱えられたほか、實際に同書が廣汎な社會層に受容され、通行する契機となったのが、より實用的かつ具體的な細則を附載した、明の丘濬（一四一九〜一四九五）の『家禮儀節』によるといった複雑な事情も存していた。その他、關連して、牧野巽『近世中國宗族研究』（「牧野巽著作集・第三卷」（御茶の水書房、一九八〇）（↓うち、特に「第二司馬氏書儀の大家族主義と文公家禮の宗法主義」／「第三東洋の族制と朱子家禮」）、參照。また、同書の英譯として、次の論著がある。Eby, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Princeton University Press, Lawrenceville, New Jersey, 1991.

- (24) 前掲注(2) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中國という視座』第一章「中國近世の思想世界」、參照。() 裡に關連して、例えば、後に清代中葉の人、焦循（里堂／一七六三〜一八〇二）が、「思うに、紫陽（朱子）の學問は、天下の君子を教える手立てであり、陽明の學問は、天下の小人を教導する手立てである。」（『雕菰

集』(卷八)と述べていることなどは、このあたりの消息を端的に伝えるものであろう。

- (25) 同じく、前掲注(2) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中國という視座』第一章「中國近世の思想世界」、参照。

- (26) Wm. Theodore de Bary (セオドア・ドバリ)「人の徒とともに」〔林文孝譯〕『中國——社會と文化』第六號、一九九一)、前掲注(18) 伊東貴之「氣質變化」論から「禮教」へ——中國近世儒教社會における(秩序)形成の視點」、また、同『思想としての中國近世』、特にその第三章「近世儒教の變容」、第四章「(秩序)化の位相」など、参照。

- (27) 前掲注(2) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中國という視座』、このほか、同様の觀點を示す最近の研究として、王汎森「清初「禮治社會」思想的形成」(陳弱水主編『中國史新論【思想史分冊】』、中央研究院叢書、中央研究院・聯經出版公司、二〇一二)のち、王汎森『權力的毛細管作用——清代的思想、學術與心態(修訂版)』、聯經出版公司、二〇一三)のち、北京大學出版社、二〇一五、所收)、Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368—1949*, Religion in Chinese Societies /6, BRILL, 2013, 参照。

- (28) 「父母に孝順にし、長上を恭敬し、宗姻に和睦し、郷里に周卹し、各々本分に依り、本業を修め、姦盜を作す莫かれ」(朱熹『朱文公文集』卷一〇〇、勸諭榜)、「父母に孝順にし、長上を尊敬し、郷里に和睦し、子孫を教訓し、各々生理に安んじ、非爲を作す母かれ」(明・太祖『太祖六諭』、もと『教民榜文』中の第十九條)、「爾の父母に孝にし、爾の兄長を敬い、爾の子孫を教訓し、爾の郷里に和睦し、死喪相助け、患難相恤み、……訟

を息め争を罷め、講信修睦せよ」(「南贛鄉約」、王陽明『王陽明全書』卷二、公移)。

また、以上、蔡尚思『中國禮教思想史』(香港・中華書局、一九九二)、徐揚傑『宋明家族制度史論』(中華書局、一九九五)、井上徹『中國の宗族と國家の禮制——宗法主義の視點からの分析』(研文出版、二〇〇〇)、同『清朝と宗法主義』(『史學雜誌』第一〇六卷・第八號、一九九七)、溝口雄三『清代儒教へのアプローチ』(『江戸の思想』3 儒教とは何か)、ペリかん社、一九九六)などに就いて、それぞれ参照されたい。更に、宋代以降の民間社會における宗族形成や宗族祭祀の實際については、他にも、馮爾康(小林義廣譯)『中國の宗族と祖先祭祀』(風響社・あじあブックス、二〇一七)など、参照。

その他、小論のもととなる報告を行った浙江大學・歴史系の江南史研究ワークショップ「宇宙・禮教・學術」に際して、宮云維教授(浙江工商大學)の報告「『南贛鄉約』與陽明精神」からも、多大な示唆を得たことを特記しておきたい。

- (29) 小島毅「嘉靖の禮制改革について」(『東洋文化研究所紀要』第一一七冊、一九九二)、井上徹「夏言の提案」(『中國における歴史認識と歴史意識の展開についての総合的研究』、科學研究費總合研究報告書、一九九四)、参照。その他、主に明清期の國家的なレヴェルでの正統的儀禮の實態に關しては、例えば、Kwang-Ching Liu [劉廣京]、*Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California press, 1990 を参照されたい。

- (30) 以上、小島毅「中國近世における禮の言説」(東京大學出版會、一九九六)、Kai-wing Chau [周啓榮]、*The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, Stanford University Press, Stanford, California, 1994 (→同・中文譯「毛立坤譯」『清代儒家禮教主義的興起…以倫理道德、儒學經典和宗族爲切入的考察』(天津人民出版社、二〇

- 一七)、前掲注(18)伊東貴之『思想としての中國近世』特にその第四章「秩序」化の位相」、前掲注(27)王汎森「清初「禮治社會」思想的形成」など、参照。
- (31) 以上、極度に内面化した朱子學が有した「修養」をめぐる論理的な隘路や破綻に關して、例えば、T.A.Meitzer, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1997, 吉田公平『中國近世の心學思想』(研文出版、二〇一二)など、参照。
- (32) 以上、張壽安『以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變』(台灣・中央研究院近代史研究所、一九九四)のち、河北教育出版社、二〇〇一)、また、鄧克銘『宋代理概念之開展』(台灣・文津出版社、一九九三)などを参照された。
- (33) 前掲注(30) Kai-wing Chou [周啓榮] 書、参照。
- (34) 前掲(30) Kai-wing Chou [周啓榮] 書のほか、林存陽『清初三禮學』(明清史研究叢書・社會科學文獻出版社、二〇〇二)など、参照。
- (35) 以上、馬淵昌也「明代後期儒學の道教攝取の一樣相——王畿の思想における道教内丹實踐論の位置づけをめぐって」(道教文化研究會編『道教文化への展望』、平河出版社、一九九四)、参照。
- (36) 前掲注(11) 滋賀秀三『清代中國の法と裁判』、同『續・清代中國の法と裁判』、また、寺田浩明「清代司法制度研究における〈法〉の位置づけについて」(『思想』第七九二號「特集：儒教とアジア社會」、一九九〇)、同「明清法秩序における『約』の性格」(溝口雄三・濱下武志・平石直昭・宮嶋博史編『社會と國家 アジアから考える「4」』、東京大學出版會、一九九四)、同「近代法秩序と清代民事法秩序——もう一つの近代法史論」

(石井三紀・寺田浩明・西川洋一・水林彪編『近代法の再定位』創文社、二〇〇一)など、参照。なお、滋賀秀三・前掲書によれば、「法・情・理」に依據した清代の裁判の調停的な性格、そこにおける法源としての「禮」の機能などが指摘されており、當時の人々の日常的な「理」觀念や正義・秩序・公平などの感覚を考へる上でも、相應の示唆に富もう。

(37) 前掲注(32)、張壽安『以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變』、參照。

(38) 因みに、大谷敏夫は、こうした人々について、いわば『孟子』と『荀子』を兼採しようとする傾向の一連の思想家として捉えて、「孟荀學」という呼稱のもとに整理を試みている。大谷敏夫『清代政治思想史研究』(汲古書院、一九九一、再版・二〇二一)、照。

以上、より詳しくは、伊東貴之「『理』から『禮』へ——中國近世思想史の變遷・推移に關する一試論」(『比較思想研究』第二六號・別冊、一九九九)、同「欲望・合意・共生——中國近世思想の文脈から」(『山根幸夫教授追悼記念論叢「明代中國の歴史的位相」』下卷、汲古書院、二〇〇七)、同「『心』の軌跡——『理』『情』『欲』『禮』などの問題と關說させて」(『アジア遊學』第一一〇號(特集:アジアの心と身體)、勉誠出版、二〇〇八)(↓同・中文譯「中國近世思想脈絡中所見的欲望:調和與共生」、中國社會科學院歷史研究所中國思想史研究室主辦『中國哲學』第二十六輯、中國社會科學出版社、二〇一三、所收)、同「中國近世思想史における個と共同性・公共性」(『中國哲學研究』第二四號、東京大學中國哲學研究會、二〇〇九)などを參看されたい。

(39) 以下、J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth*

Century, Cambridge University Press, 1985 (→同・邦譯、J・G・A・ポーコック〔田中秀夫譯〕『徳・商業・歴史』みすず書房、一九九三)、また、比較史的な観点を示唆する近年の論著として、木村俊道『文明の作法——初期近代イングランドにおける政治と外交』(ミネルヴァ書房、二〇一〇)、参照。

- (40) 以上、伊東貴之「明清交替と王權論—東アジアの視角から—」(『武蔵大學人文學會雜誌』第三九卷・第三號〔比較文化特集號〕、二〇〇八)(→同・中文譯、「明清交替與王權論—在東亞視野中考察—」、徐洪興・小島毅・陶德民・吳震主編『東亞的王權與政治思想——儒學文化研究的回顧與展望』、復旦大學出版社、二〇〇九、所收)、参照。また、呂留良・會靜事件の経緯や呂留良の生平と思想に關しては、前掲注(18)伊東貴之『思想としての中國近世』第五章「近世儒教の政治論」を參看されたい。

- (41) 澤井啓一『〈記號〉としての儒學』(光芒社、二〇〇〇)、参照。

- (42) 金泰俊『虚學から實學へ——十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行』(東京大學出版會、一九八八)、小川晴久『朝鮮實學と日本』(花傳社、一九九四)、山内弘一『朝鮮から見た華夷思想』(世界史リブレット67・山川出版社、二〇〇三)、同「李朝初期に於ける對明自尊の意識」(『朝鮮學報』第九二號、一九七九)、同「洪大容の華夷觀について」(『朝鮮學報』第一五九號、一九九六)、同「朴齊家に於ける「北學」と慕華意識」(『上智史學』四三號、上智大學史學會、一九九八)、同「朝鮮儒教研究の手引き——中國學・日本學の研究者にむけて」(『漢文學—解釋與研究—』第四號、上智大學、二〇〇二)、同「儒教文化圈における士大夫層——宋時烈と小中華」(小谷汪之編『歴史における知の傳統と繼承』、山川出版社、二〇〇五、所收)、孫衛國『大明旗號與小中華意識——朝鮮王朝尊周思明問題研究(一六三七—一八〇〇)』(商務印書館、二〇〇七)、中純夫「洪大容

の對外認識について—その中國體驗に即して—」(『洛北史學』第二一號、京都府立大學、二〇一九)など、参照。

- (43) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六二)、渡邊浩『近世日本社會と宋學』(東京大學出版會、一九八五/同・増補新裝版、二〇一〇)、同『日本政治思想史「十七〜十九世紀」』(東京大學出版會、二〇一〇)など、参照。

- (44) 黒住眞『近世日本社會と儒教』(ぺりかん社、二〇〇三)、同『複數性の日本思想』(ぺりかん社、二〇〇六)参照。因みに、儒式での葬儀が禁制のキリシタンに誤認された、有名な野中兼山(一六一五〜一六六三)の事例なども、まさにそうした状況に由来した譯である。

また、従来からも、徳川政權のイデオロギーが、朱子學、天道思想、神君思想、佛教などの複合體であるとして、朱子學中心的な見方を批判する立場も有力であったことにも、留意しておきたい。この點に關しては、石田一良「前期幕藩體制のイデオロギーと朱子學の思想」(石田一良・金谷治校注『藤原惺窩・林羅山』(日本思想大系・第二八卷)、岩波書店、一九七五、所收)、平石直昭「徳川思想史における天と鬼神——前半期儒學を中心に」(溝口雄三・平石直昭・濱下武志・宮嶋博史編『世界像の形成』(アジアから考える・7)、東京大學出版會、一九九四、所收)など、参照。また、江戸後期の儒學の折衷的性格については、辻本雅史「十八世紀後半儒學の再検討——折衷學・正學派朱子學をめぐる」(『思想』七六六號〔特集・徳川思想〕、岩波書店、一九八八)など、参照。その他、佛教思想史の側から、近世佛教の役割を再評價したものとして、末木文美士『近世の佛教——華ひらく思想と文化』(吉川弘文館・歴史文化ライブラリー、二〇一〇)、大桑齊『民衆佛教

思想史論』(ペリかん社、二〇一三)、同『近世の王權と佛教』(思文閣出版、二〇一五)、西村玲『近世佛教論』(法藏館、二〇一八)などをそれぞれ参照されたい。

- (45) 山崎闇齋に關しては、近年の成果として、田尻祐一郎『山崎闇齋の世界』(ペリかん社、二〇〇六)、澤井啓一『山崎闇齋——天人唯一の妙、神明不思議の道』(ミネルヴァ日本評傳選・ミネルヴァ書房、二〇一四)など、参照。

- (46) 日本型華夷秩序や朝鮮通信使などの問題に關連しては、荒野泰典『近世日本と東アジア』(東京大學出版會、一九八八)、ロナルド・トビ(速水融・永積洋子・川勝平太譯)『近世日本の國家形成と外交』(創文社、一九九〇)、紙屋敦之『大君外交と東アジア』(吉川弘文館、一九九七)、池内敏『大君外交と「武威」——近世日本の國際秩序と朝鮮觀』(名古屋大學出版會、二〇〇六)などをそれぞれ參看されたい。また、荻生徂徠の「禮樂」說に關して、近年の注目すべき著作として、高山大毅『近世日本の「禮樂」と「修辭」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』(東京大學出版會、二〇一六)、参照。

- (47) 源了圓『近世初期實學思想の研究』(創文社、一九八〇)、終章「心學」的實學、參照。引用は、同書・五三二〜五三三頁。その他、この時期の儒教思想史が、「心」を基軸として展開したと見る、ほぼ同様の觀點を示したものとして、田尻祐一郎『「こころ」はどう捉えられてきたか——江戸思想史散策』(平凡社新書、二〇一六)、また、佛教や民衆宗教の裡に、同様の傾向を探ったものとして、前掲注(44)大桑齊『民衆佛教思想史論』も、それぞれ参照に値する。

- (48) 吾妻重二『家禮文獻集成 日本篇』(1〜6)(關西大學出版部、二〇一〇〜二〇一六)、吾妻重二・朴元在編

『朱子家禮と東アジアの文化交渉』（汲古書院、二〇二二）、同『家禮』の和刻本について」（『東アジア文化交渉研究』第九號、關西大學大学院東アジア文化研究科、二〇二六）、田世民『近世日本における儒禮受容の研究』（ベリかん社、二〇二二）、同『近世日本儒禮實踐的研究——以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐爲中心』（國立臺灣大學出版中心・東亞儒學研究叢書、二〇二二）など、参照。

(49) 現行のような神葬祭は、復古的な思想や排佛を唱えた國學の影響下に、佛式での葬儀に對抗するかたちで成立したが、その際には、祖先信仰などの固有信仰とともに、『家禮』の直接的・間接的な影響や刻印を強く受けたとの指摘がなされている。當時はまた、神職に對して、神式での葬儀の執行を要求して、いわゆる離壇運動が展開されたほか、明治時代に入ると、政府の神祇政策の一環としても、神葬が推奨された一面もある。近藤啓吾『儒葬と神葬』（國書刊行會、一九九〇）、同『四禮の研究——冠婚葬祭儀禮の沿革と意義』（臨川書店、二〇一〇）など、参照。