The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	懐徳堂における儒教儀礼の受容 : 中井家の家礼実践を中心に
Author(s)	田, 世民
Citation	懐徳堂センター報. 2008, 2008, p. 3-23
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/24418
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

懐徳堂センター報２００８　（大阪大学大学院文学研究科・文学部　懐徳堂センター　二〇〇八年二月二九日発行）

懐徳堂における儒教儀礼の受容 ― 中井家の家礼実践を中心に ―

田世民

はじめに

本稿は、懐徳堂の儒礼受容、なかでも中井家における家礼実践の様相の検討を課題とするものである。それは、市井に生きた儒家知識人たちが社会生活においていかに思想を実践したかをみることになる。

先行研究では、懐徳堂の鬼神祭祀をめぐる儒家的言説を中心に議論が行われ、その無鬼論が精緻に分析され、現在ひとつの到達点をみた。[1] 他方、懐徳堂の儒礼受容については、後述の『喪祭私説』をめぐる研究が二三あり、そして同じく後述の「中井家歴代嚢事録」という資料の一部の翻刻と紹介に止まっている。

まず、懐徳堂の儒礼受容に関する先行研究を見ておく。

高橋文博は[2]『喪祭私説』の仏教批判の一面を分析している。中井甃庵は『喪祭私説』において仏教的葬祭儀礼に対抗して、「士庶の家を主体とし、家を場として、家の父祖の霊魂を奉祀する、家の喪祭の礼を、祠室を拠点とするという形で、提示した」（二九頁）と指摘する。しかし、近世社会における寺請制度という現実の下で、実際には、「仏僧と寺院と寺域の墓所の存在を前提にして、そうした仏教的要素との妥協の中で、可能な限りでの家の喪祭の礼の執行を目指した」（三〇頁）という。

黒田秀教は[3]『喪祭私説』の主面書式を取り上げている。そこでは、中井甃庵『喪祭私説』の主面書式は主に三宅石庵の説に依拠したが、すべてそれに従ったわけではないと指摘する。そして、学問の系譜上、石庵は神主書式において師の浅見絅斎から影響を受けていたと推測する。

湯浅邦弘は[4]懐徳堂の祭祀空間＝「祠堂（室）」の変遷を紹介し、それと『喪祭私説』の関係を検討している。結論として「『喪祭私説』は「祠堂」について、『家礼』の精神を尊重しながらも、日本の住宅事情や貧富の差などを考慮して、その規定については必ずしも墨守せず、柔軟に受容しようとしている」（七頁）と指摘している。

ここでは、これらの先行研究に学びつつ、これまで比較的論究されてこなかった懐徳堂の儒礼受容、なかでも家礼実践の側面について検討する。

一、『喪祭私説』の成立過程

中井甃庵『喪祭私説』[5]（以下『私説』）の「自叙」（一七二一（享保六）年）によれば、かれは二十歳前後に学問に志して三宅石庵に師事した。しばらくして、父の意で家が大坂から赤穂に移ってから、甃庵は竜野の藤江熊江に入門し、学業のために「摂播の間」を十年間往来していた。勉学に

専念した甲斐もあって、聖人の教えを知り往時の非を悔んで改めようと思ったが出来ずにいた。そして、一七二〇（享保五）年に大坂から帰宅してわずか十日で父養元（名は昌重、玄端）は急逝した。

思えば、自分は貧しい生活の中で「四方を奔走」し住まいを一定せず、父の「膝下」で仕え孝養を尽せなかった。いま、四男の自分が出来ることは宗家に協力して父の葬儀を終え、そして祭祀をもって「孝を冥々の中に追う」ことだけだ。そう考えた甃庵は朱子『家礼』、丘濬『家礼儀節』とわが国の諸儒の書、また家庭の旧儀や師友に聞いたことを参考にして『私説』一巻を編集した。本書は著された後、宗家におくられた。

のちに、竹山（積善）が弟履軒（積徳）と本書を補正校訂して書いた序文（「喪祭私説序」）によれば、宗家の伯父懿貞君（養元、名は懐之）が没したあと嗣子がいなかったため、父甃庵は「宗祀を奉」じて自家でそれを行い続けたという。[6]

さて、『私説』は一応成立をみたが、甃庵は自家の儀礼に用い続け、ときにそれを「裁定損益」しはしたものの、ついに脱稿しなかった。また、竹山は、幼時から父甃庵が喪祭礼を実施したところを実際に見ていた。しかし、「喪祭私説序」によれば、中井家における喪祭の儀文は必ずしも本書と一致せず、なかには記載しきれなかった部分もあったという。

なぜ甃庵は『私説』を早く完成しなかったか。竹山は父甃庵の話を伝えてこのようにいう。世間の性急な学者はすぐ祠堂・神主、祭器や礼服を作りたがる。いま行なわれていない喪祭儀も一挙にそれを施そうとする。親戚と長上たちが止めさせようとしたら、それを「不学」と目し罵詈雑言を浴びせる。そのようなことをして「孝弟の実」は果たして存在するのだろうか。また、終りを慎むことを口実に、自分勝手なことをほしいままにし、人目を引くように「節文度数」を誇張にこしらえる。それはまるで祖先を「戯弄」しているようなものだと、竹山は父甃庵の不満を伝えている。また、履軒は本書の跋でこのように述べる。先儒は「礼文」を集めたり取捨選択して、その家で行っている。しかし、往々にして「時を省み、勢を察する」ことができず、「矯飾駭俗」を免れないという。

だからといって、「喪祭の礼は至情の帰するところ」であり、一日でもそれを欠かすことができない。儒者である甃庵にとってこれは至極当然な考えである。自分が編んだ『私説』は「一家の儀」を整えただけであり、世間に見せるための作ではない。[7] しかし、もし幸いにもこの書で、人が「流俗頑鄙の弊を免れ、浮屠祷禳の愚に陥ら」ず、さらに「倹戚の旨に従い、愛敬の情を伸」べることができたら、自分はそれで満足である。そう言って、甃庵は本書の修訂作業を竹山らに託したのである。

一七五八（宝暦八）年、父を亡くした竹山は先考の志を継ごうと、翌年に弟履軒と相談して本書の補正校訂作業に取り掛かった。諸書を参考にして旧本を整理し、まま平日見聞きしたことを補ったり、自説を取り込んだ。作業は一七六〇年に終了し、中井家二代による編纂校訂を経た『私説』は、ついに脱稿を見たのである。

二、『喪祭私説附幽人先生服忌図』という写本の存在

現在、大阪大学附属図書館懐徳堂文庫に、『喪祭私説附幽人先生服忌図』という写本が所蔵されている。「幽人」とは中井履軒の号である。「服忌」とは喪に服することである。履軒『服忌図』の「前引」をみると、「宝暦戊寅長至」という日付がある。宝暦戊寅はすなわち宝暦八（一七五八）年のことであり、長至は夏至のことである。履軒の父甃庵が没したのは一七五八年六月一七日だったことを考えると、『服忌図』はその直後にまとめ

られたものであることが分かる。

ところで、同文庫には中井履軒の手稿本『服忌図』が所蔵されている。[8]『懐徳堂事典』の「服忌図」項の解説によれば、『服忌図』は「履軒らが服喪の必要に迫られて行った研究の一部」[9]と推定される。また、上述の『喪祭私説附幽人先生服忌図』という写本の筆写者は不明であるが、「懐徳堂において『喪祭私説』と『服忌図』とが深い関係を有すると理解されていた」[10]ことが、この写本から分かるとされる。

しかし、『服忌図』の「前引」を見るかぎり、履軒は父甃庵を亡くしたことに触れていない。もとより、『服忌図』をまとめた時期と父を亡くしたそれが重なった事実を考えれば、本編著作の契機は、亡父のために礼をもって服喪するという決意にあったと首肯できる。ただし、本編は亡父のための服喪に著したに止まらず、履軒自身の強い問題意識があった。

「前引」によると、経書にある礼制では、喪服には斬衰、斉衰、大功、小功と緦麻がある。喪期には三年、朞（＝期、一年）、九月、五月と三月がある。しかし、哀しみを表すために最も喪服が粗く喪期も長い斬衰三年と、それに次ぐ斉衰三年を除いて、「酒を飲み肉を食らう文」つまり喪が明ける期間はみな三月であると、礼は規定する。とすれば、斉と緦とを比べれば、喪期に長短があるにもかかわらず、実際は同じである。では、斉からすれば軽く、緦からすれば重いのではないか。そうした礼制の不合理に対して、履軒は疑問を投げかけた。

一方、日本では服喪の制度は経書にある礼の規定といっそうかけ離れている。「衰麻」が見られなくなって既に久しい。「服」は名目のみに止まっている。さらに、日本の制度には「忌」と「服」の区別があるが誤解されることが多い。つまり忌を喪と考え、忌の後の服はもはや喪ではないと思う。そこで、忌が明けたら「飲食衎々」すなわち普段の飲食と変わらず楽しむようになる。そうした服喪の形骸化ともいえる現状を憂えた履軒は、「国家」の制度をもとに「服忌図」を作り、「古礼」を交えて服喪の礼を解説したのである。再び前掲『懐徳堂事典』「服忌図」項の解説を借りると、『服忌図』は「単に経書の規定に盲従しようとするのではなく、日本の民情・慣習に適合した独自の服喪規定を定めようとする点に特徴がある。これは甃庵『喪祭私説』の傾向を継承するもの」[11]である。

『服忌図』の内容は後述する。ここで本編と『私説』の関係を見ておく。まず【表一】をみよう。これは朱子『家礼』（『文公家礼』）と『私説』の内容を比較して表示したものである。ここでは、服忌に関わる(11)成服に注目したい。『私説』では成服、つまり喪服と喪期の規定に関する式目が立てられていない。ただし、本文には(12)朝夕哭奠、上食に相当する〔乃設奠〕の次に〔主人以下成服〕という記述があり、そこに服忌に関する説明が見られる。つまり、古代の喪服に麻布で作られた「藤衣」があったが、いまその制度が見られなくなった。喪期についていえば、現在の「国典」では父母に忌五十日、服十三ヶ月と定められる。ところが今の「士大夫」は、服制がないため忌の五十日が過ぎると、飲食なり音楽なり服喪に相応しくない行動を平然と取るようになったという。

ここで、履軒『服忌図』「前引」の記述を想起させる。履軒はまさに服喪の意味を理解しない世間学者の行動に対する父甃庵の危機感を受け継いだのである。

さて、〔主人以下成服〕では甃庵は父母のための喪服についてこのように提案する。礼に志ある者は「極粗麻」を使い、俗にしたがって制作して喪期が終わるまで着る。また、五十日の忌が過ぎて、別に「粗麻もしくは棉布」で「便衣裳」を作ってもよい。ただし、古代の藤衣の色に近い「黲色」（浅い青黒色）を使用する。そして喪期については、現実に喪礼の服

制どおりに行えない場合は、五十日が過ぎると喪服を脱ぎ、「心喪」をもって本来の服制を全うする。もし服喪に不都合がなければ服制どおりに行わねばならないと、甃庵はいう。

全体的にいえば、〔主人以下成服〕の記述は大きく①服制が廃れる現実、②喪服の提案、③喪礼の服制を全うするための「心喪」、という内容に分けられる。服忌という現実問題として、喪服についての提案はあるものの、

【表一】

『文公家礼』	『喪祭私説』	中井積善按	附記
(1)家礼序	喪祭私説序（中井積善、一七六〇年） 喪祭私説自叙（中井誠之、一七二一年）		通し番号は作成者が便宜上つけたもの。
(2)（通礼）祠堂	（通礼）祠室	「三殤之祭云々」	
(3)深衣制度	神主	「周尺比我邦匠尺為六寸四分云々」、 「是編主面書式粗乎吾万年先生云々」	神主と櫝の図、および主面書式がある
(4)司馬氏居家雑儀			
(5)（冠礼）（昏礼）			冠昏礼は省略
(6)（喪礼）初終	（喪礼）初終	「朱子家礼、訃告在治棺後云々」、「今世習浮屠之法云々」	
(7)沐浴、襲、奠、為位、飯含	治喪 沐浴之具、襲具、斂具〔乃沐浴〕〔襲〕	「朱子家礼云、灰隔内以瀝青塗之、厚三寸許云々」、 「今世葬儀原明季遺制云々」 「礼、沐浴在死之日云々」	〔〕内は本文中の小項目、以下同。
(8)霊座、魂帛、銘旌			
(9)小斂	〔斂〕		
(10)大斂			
(11)成服			
(12)朝夕哭奠、上食	〔乃設奠〕〔主人以下成服〕		
(13)弔奠賻			
(14)聞喪、奔喪			
(15)治葬			

(16)遷柩、朝祖、奠賻、陳器、祖奠	〔発引前奉柩朝于祖〕		
(17)遣奠	〔乃設遣奠、挙哀〕		
(18)発引	送葬	「朱子家礼、奉魂帛、升霊車云々」	
(19)及墓、下棺、祠后土、題木主、成墳	〔柩至設奠〕〔乃窆〕〔題主〕	「家礼、使善書者、題陷中粉面云々」	
(20)反哭	反哭		
(21)虞祭	虞祭、朝夕奠	「礼、遇柔日再虞云々」「礼、既殯、設朝夕奠云々」	
(22)卒哭	卒哭		
(23)祔	祔 誌石、碑	「礼、祖先之祭、三年廃之云々」 「礼、既窆、下誌石云々」	
(24)小祥	小祥		
(25)大祥	大祥		
(26)禫	禫	「喪大記、祥而食肉」	
(27)居喪雑儀	居喪雑儀		
(28)四時祭（祭礼）	正旦朔望俗節告事（祭礼）	「朱子家礼、有時祭・始祖・先祖・禰祭・墓祭之儀云々」	
(29)初祖			
(30)先祖			
(31)忌日	忌日		
(32)墓祭			
(33)家礼附録	祭礼余考		
	喪祭私説跋〈中井文之、一七二一年〉 喪祭私説跋〈中井積徳、一七六〇年〉		

喪期に関して「心喪」の指摘以外、具体的な説明はなされなかった。結論を先取りして言えば、履軒は甃庵『私説』の喪期をめぐる提示の欠如を補う形で『服忌図』を著したといえよう。また、前述した『喪祭私説附幽人先生服忌図』という写本も、履軒の意図を理解してのものであると考えられる。

では、『服忌図』は一体いかなる内容なのか。【表二】で『服忌図』の内容をまとめた。また、『家礼』と明との服制を参考として挙げておいた。後述のように、履軒自身は古礼に依拠し、さらに明の礼制を一部ながら採用したという。

まず、『服忌図』の体裁を説明しておく。『服忌図』の諸写本に異同があるが、いずれも上述の「前引」のほか、「服忌図」と「令訳」がある。以下、「服忌図」は図自体を、『服忌図』は本編の著作を指す。「服忌図」は幕府が出した「服忌令」の内容に依拠して、親族関係別にもとづいた服忌期間を示した図である。また、古礼の服制が附されている。他方、「令訳」は服忌令に対して漢文体で解説をしたものである。【表二】は、「令訳」の内容をもとに服忌期間と服忌対象を整理し、「服忌図」中の古礼服制の付注を表示した。

つぎに、履軒が『服忌図』で指摘した古礼について考える。履軒は「服忌図」の右下にこのような注記をしている。「古礼、母の為斉衰三年。父在せば朞。長子の為、嫡母の為、皆斉衰三年。今註する所明制に従う」という。つまり、履軒によれば古礼では、(1)母のための服制は斉衰三年だが、父が存命の場合は朞＝一年、(2)長子と嫡母のための服制はみな斉衰三年であるが、(3)現在それらの礼制について、明の服制にしたがって注記するということである。

明以前の服制を確認すると、『儀礼』喪服では(1)が示したとおり、「父卒為母」は斉衰三年で「父在為母」は斉衰杖期（朞）となっている。しかし唐の時、則天武后が女性の地位を高めるべく、「父在為母」の服制に「斉衰三年」を提案した。のち『開元礼』の編纂者もその原則を受け入れて、父存命の場合に母のための服喪は斉衰三年と定めた。以後それが定制となり、朱子『家礼』の服制も踏襲しており、【表二】が示したように、同じく斉衰三年となっている。[12]

明の太祖は元の統治による喪葬風俗を刷新すべく、一三七〇（洪武三）年に『大明集礼』を編纂させ、国家のもっとも重要な礼典と定めた。[13]その中の服制をみると、母のための服喪は依然として斉衰三年となっている。しかし、一三七四（洪武七）年九月に貴妃孫氏が没したことは服制改訂のきっかけとなった。貴妃に子がいなかったため、服制にしたがえば「父在為母服期年」になり、さらに庶母の場合は「無服」となる。

しかし、そのままだと人情に合わないと太祖は考え、学者たちに服制を再考させた。結果、服制は次のように改訂された。子は父母のために、そして庶子は生みの母のために皆「斬衰三年」を服する。嫡子・衆子は庶母のために皆「斉衰杖期」を服する。かくして、呉王は太祖の命で孫貴妃のために慈母（母のいない子を養育する、子のいない妾のこと）服＝斬衰三年を服し、葬儀の喪主をつかさどった。そのほか、皇太子と諸王は「期」を服した。さらにその改訂をもとに『孝慈録』を編纂し、天下に頒布した。以来、太祖が定めたその服制は明清二代にわたって改めずに踏襲され、ひとつの定制となっていた。[14]

とすれば、履軒が「服忌図」で注記した「明制」は『孝慈録』以後の服制であるに違いない。そこで、【表二】が示したごとく、父母そして嫡母のための服喪はともに斬衰三年になり、嫡子のために朞（一年）という服制となる。

ところで、履軒が『服忌図』を作成した段階で、古礼の礼制にある親族の指示内容と日本のそれとは異なっていることに気づいたらしい。【表二】が示したように、継父母のための服忌はともに忌一旬服一月である。ただし、継父に対して古礼の服制は注記されているものの、継母に対してそれの注記がない。そのことについて、履軒は「礼にいわゆる継母はこれとやや同じならず。故に制はここに記さず」という。履軒によれば、日本でいう継母とは父の後妻で、なおかつ父が我に命じてそれを母としない者のことである。逆にいえば、「父が子に命じ、もって母とするもの」を「嫡母」「継母」と呼ばないと、履軒は「令訳」で書いている（傍点引用者）。

他方、古礼ではどうか。『儀礼』喪服に継母のための服喪は「如母」ということで、母同様に「斉衰三年」と規定されている。その伝にいわく、「継母は何を以てか母の如くす。継母の父に配する。母に因むと同じ。故に孝子は敢えて殊にせず」[15]という。すなわち、父はまさに自分のために母代わりとなる人を継母として迎えてくれたゆえ、孝子はそれを生みの母のように孝養し、服喪せねばならないということである。

以上をまとめると、古礼中の「継母」はまさに母同様の存在と見なされるに対して、服忌令中の「継母」は子が母と呼ばず、ただ父の後妻というだけの存在である。履軒はその両者の異同に留意して、継母の服忌に対応する古礼をあえて注記しなかったのである。「養母」についても、服忌令と古礼との指示内容の差異という理由から、古礼の服制を注記しなかった。

なお、「妻之父母」の服制をみる。【表二】で「妻之父母」の服制に対応する古礼の付注は「欠」と示しておいたが、実は「服忌図」の中で「妻之父母」という項目が確認できない。もとより、『服忌令』には妻の父母に対する服制がない。[16]履軒自筆とされる『服忌図』の写本では、当初「令訳」の中で「忌一旬服一月」の服忌対象として「為妻之父母」をあげた。のち誤りと気づいてか、履軒はその五文字をそれぞれ「〇」で塗り消した。そして、「服忌図」のほうでも、最初に「緦／妻之父母／外舅姑／忌一旬服一月」と書いたが、後で大きな「〇」と縦線で文字を塗り消した箇所がある。

一方、『服忌図』の他の二写本と『喪祭私説附幽人先生服忌図』という写本では、「服忌図」の「外舅姑」云々の箇所がなくなったものの、「令訳」の「為妻之父母」の文字は消されずに残っている。そのことをどう考えてよいのか。

『儀礼』喪服では妻の父母に対する服制は「緦麻三月」と規定されている。【表二】で示したとおり、『家礼』にも同様な服制が見られる。さらに、履軒が依拠した明の礼制でも「緦麻三月」と定められている。[17]かくして、履軒はそうした古来の礼制を念頭に「妻之父母」の項を設けたと考えられるが、服忌令にその服制がないためそれを消したのだろう。しかし、他の写本で「服忌図」の図面から「妻之父母」の服制が消えたものの、「令訳」になぜそれが残ったかは理解に苦しむところである。単なる筆写ミスとも思えるが、現段階でそれに対して結論を下せる確証はない。

ともあれ、履軒は社会における服忌の現状を強く意識して『服忌図』を著した。上に述べた忌が明けた後の服をもはや「喪」と見なさない、いわば「服忌令」実行の不徹底を衝いたとみることもできよう。本編「前引」の末尾で履軒が述べたように、人は親族間の親疎関係からくる服制の「階梯」をむやみに越えてはならぬ、という服忌令制定の意味をよく理解し、それを守ることが期待される。さらに、礼制の実践に心のある「君子」が本編によって、喪礼に相応しい喪服と礼器をこしらえ、喪葬の哀しみに応えられるよう努力することを、履軒は促したのである。

【表二】

服忌令	服忌対象	「服忌図」中の古礼付注	『文公家礼』服制	洪武三十（一三九八）年明律所収服制
忌五旬服朞	父母	斬衰三年	父：斬衰三年　母：斉衰三年	斬衰三年
忌一月服朞	夫	斬衰三年	斬衰三年	斬衰三年
忌一月服五月	祖父母	斉衰不杖朞	斉衰不杖期	斉衰不杖期
	舅姑	斬衰三年	舅：斬衰三年　姑：斉衰三年	斬衰三年
	養父母（養子不承家不分封者）	欠＊		
忌再旬服三月	曾祖父母	斉衰五月	斉衰五月	斉衰五月
	伯叔父母、姑（父の姉妹）	不杖朞（姑嫁大功）	不杖期（姑嫁小功）	不杖期（姑嫁大功）
	兄弟姉妹	不杖朞（姉妹嫁大功）	不杖期（姉妹嫁大功）	不杖期（姉妹嫁大功）
	嫡子	朞（女不杖朞、嫁大功）	斬衰三年（長婦期）	不杖期（女嫁大功）
	妻	斉衰杖朞（父母在不杖）	斉衰杖期（父母在不杖）	斉衰杖期（父母在不杖）
忌一旬服一月	外祖父母	小功	小功五月	小功五月
	高祖父母	斉衰三月	斉衰三月	斉衰三月
	衆子	朞（女不杖朞、嫁大功）	不杖期（婦大功）	不杖期（女嫁大功）
	養子不承家不分封者	図に項目と付注無し		
	嫡孫	不杖朞	不杖期	不杖期
	舅、従母	小功	小功五月	小功五月
	妻之父母＊	欠	緦麻三月	緦麻三月
	異父兄弟姉妹	小功	小功五月	小功五月
	嫡母	斬衰三年	斉衰三年	斬衰三年
	継父母	継父：同居不杖朞、不同居斉衰三月、元不同居無服	継父：同居不杖期、不同居斉衰三月、元不同居無服 継母：斉衰三年	継父：同居不杖期、不同居斉衰三月、元不同居無服 継母：斬衰三年

	継母：欠＊			
忌三日服七日	大功（女嫁小功）	大功九月		大功九月
衆孫	緦麻	緦麻三月		緦麻三月
曾孫玄孫	緦麻	緦麻三月		緦麻三月
外孫	緦麻	緦麻三月		緦麻三月
兄弟姉妹之子	姪＝兄弟之子：不杖朞（姪女嫁大功） 甥＝姉妹之子：小功（甥女嫁緦麻）	姪＝兄弟之子：不杖期（姪女嫁大功） 甥＝姉妹之子：小功五月（甥女嫁緦麻）		姪＝兄弟之子：不杖期（姪女嫁大功） 甥＝姉妹之子：小功五月（甥女嫁緦麻）
従父兄弟姉妹	大功（姉妹嫁緦麻）	大功九月（姉妹嫁緦麻）		大功九月（姉妹嫁小功）

（＊注：「欠」は「服忌図」中に古礼の付注がなされていないことの意。）

さて、なぜ履軒は「服忌図」で古礼を付注とし、そして一部「明制」に従ったのか。もちろん、儒者であるかれが服喪に古礼を参照し、それをもって「自淑」（「前引」の言葉）すなわち自らよくするようにしたい、という意思表明は理解されよう。ただし、一部「明制」に依拠したことはどう考えてよいのか。

『私説』喪礼の「治喪」条に、「造葬具」の記述の後に中井竹山の注記が加えられている（【表一】の〈7〉の「中井積善按」参照）。「今世葬儀、原明季遺制。世以為浮屠之法者非矣。然今素轎・提燈之外、概而斥之者、蓋以無用之飾、徒為観美也。非倹親也」という。つまり、現在行われている喪葬儀礼は明末の制度のなごりである。世間の人がそれを仏式だと思うのは誤りである。しかし、柩を載せるための輿や提灯以外の葬送道具は、みな装飾のためのもので実用に関わらないため、それをすべて排して使用しない。これは親の葬儀を粗末にすることでは決してない、と竹山はいう。

竹山のこの言葉はどこまで近世後期の喪葬儀礼の実態を反映したか、具体的に知ることができない。しかし、現行の喪葬儀礼は明末に行われていた制度を伝えていると、竹山が主観的に認識していることは確かである。実際、『私説』は朱子『家礼』はじめ、明の丘濬が編纂した『家礼儀節』にもとづいていることは、甃庵がその序文に述べたとおりである。さらに、近世の儒者たちは儒教的喪葬儀礼を行うべく、喪祭礼をめぐる明版の漢籍や日本にいる唐人との交流などから、明の喪葬儀礼をめぐる制度をある程度受容できたと考えられる。

要するに、履軒が「服忌図」に明制を取り入れたのは、上の竹山の見解と通底したものである。現在の喪葬儀礼は明の遺制をもとにしている以上、服喪においても明制に依拠せねばならないと履軒が考えたとみて相違ない。

なお、履軒『服忌図』は現行服忌令を解説した内容となっているものの、それがあくまで儒教的服制に対応させて述べられる点で、一つの大きな特徴としてあることを指摘しておきたい。そもそも、近世の服忌令は「穢の

側面」と「礼の側面」を含めていると林由紀子は指摘する。穢の側面とは、「東照宮と将軍とに服忌の穢を及ぼしてはならない」ということを意味する。他方、礼の側面とは、「服忌の日数差によって家族親族秩序を明確にする」ということである。[18]

また、服忌令には親族間の服忌期間について決められているほか、産穢や流産や死穢などの忌避期間についても具体的な規定がなされている。ところが、『服忌図』の中にこうした穢を忌む期間についての記述は見当たらない。これは履軒が意図的にそれを排除したものであろう。[19]先述の通り、履軒は「服」と「忌」の区別を認めているものの、それらをあくまで服喪の意味としてしか捉えていない。つまり、近世服忌令の「穢の側面」は履軒『服忌図』の中に全然姿を表さなかったのである。

三、中井家の葬儀と『喪祭私説』

（一）「中井家歴代襄事録」という史料群の存在

懐徳堂文庫には、「中井家歴代襄事録」という史料群が所蔵されている。「襄事」とは事を成し遂げること、葬式を済ませることであり、『左伝』などにその典拠が見られる。つまり、それは中井家歴代の葬儀記録である。以下、その内訳は挙げておく。

一、貽範（甃庵）先生・貞範孺人襄事録（一部『懐徳』五七号に翻刻）
＊中井甃庵葬儀記録（一七五八〈宝暦八〉年六月一七日歿・六六歳）
(1)焼香次第（仮題）、二枚
(2)葬列供役人名書付（同前）、二枚
(3)葬儀行列、一紙
(4)墓碑見取図、二枚
(5)三虞朝夕奠品案、横帳一冊

＊中井甃庵夫人葬儀記録（一七八五〈天明五〉年八月二六日歿・七四歳）
(1)貞範媼襄事記（下書）、横帳一冊
(2)貞範媼襄事記（浄書）、同一冊

二、文明（蕉園）先生襄事録（一八〇三〈享和三〉年八月四日歿・三七歳）
（一部『懐徳』五七号に翻刻）
(1)文明先生襄事録、横帳一冊
(2)文明先生壙誌、一式

三、文恵（竹山）先生襄事録（一八〇四〈文化元〉年二月五日歿・七五歳）
（一部『懐徳』五四号に翻刻）
(1)文恵先生襄事録、横帳一冊
(2)御悔名簿、同一冊
(3)文恵先生襄事録続（香儀簿・葬儀行列下書）、同一冊
(4)竹山先生三虞朝夕奠、同一冊
(5)竹山先生壙誌、一式

四、文清（履軒）先生襄事録（一八一七〈文化十四〉年二月一五日歿・八六歳）
(1)文清先生襄事録、横帳一冊
(2)香儀簿、同一冊
(3)追念記器（遺物分配記録）、同一冊
(4)三虞朝夕奠品案、同一冊

(5)履軒先生喪事余録、同一冊
(6)履軒先生墓誌・墓石図面、一式
五、専直（柚園）先生・貞柔夫人襄事録（継室貞直夫人壙誌附）
＊中井柚園葬儀記録（一八三四〈天保五〉年五月二一日歿・五三歳）
(1)専直先生襄事録、横帳一冊
(2)到来控、同一冊
(3)柚園先生葬式調物控、同一冊
(4)柚園先生葬儀行列、同一冊
＊中井柚園夫人葬儀記録（一八一三〈文化十〉年一〇月五日歿・二五歳）
(1)専直夫人貞柔襄事録、横帳一冊
六、文正（碩果）先生・貞正孺人（碩果夫人）襄事録
＊中井碩果葬儀記録（一八四〇〈天保十一〉年三月二四日歿・七〇歳）
(1)文正先生襄事録、横帳一冊
(2)三虞朝夕奠、同一冊
(3)文正先生壙誌、一式
＊中井碩果夫人葬儀記録（一八五九〈安政六〉年七月八日歿・七九歳）
(1)御悔名簿（表題なし）、横帳一冊
(2)三虞朝夕奠、同一冊
(3)貞正孺人壙誌、一式
七、良信夫人襄事録（温良〈桐園〉先生墓石文他附）
＊中井桐園夫人葬儀記録（一八六八〈明治元〉年七月二五日歿・三九歳）
(1)良信室君襄事録、横帳一冊
(2)三虞朝夕奠品案、同一冊
(3)良信家君葬儀買物控、同一冊

さて上に示したとおり、この史料群のうち、甃庵とその夫人、蕉園そして竹山の襄事録は、一部が山中浩之・小堀一正によって翻刻、『懐徳』誌に掲載されている。また、加地伸行は同じく『懐徳』誌上でこの史料群を紹介している。[20] なお、前掲『懐徳堂事典』でも、「文恵先生襄事録」という項目を立て、この史料群の存在を指摘している。とりわけ、三の「文恵先生襄事録」は「最も詳細に記された代表的な記録」[21]と評価されている。

なぜこの一連の葬儀記録を残したのか。それらの襄事録は単に中井家の葬儀に対する記録類だけではない。以下に見るように、中井家歴代襄事録は喪祭儀に対する記録であると同時に、次の世代に伝えるべく喪祭儀礼の模範や心がけなどを残していくための、重要なテキストでもある。そこには、喪祭儀礼をめぐって試行錯誤しながら「家礼」を実行していった、いわば中井家家礼の成立過程を見ることができる。

（二）「中井家歴代襄事録」と『喪祭私説』の関係

この膨大な史料群は、儒葬の具体的な内容だけでなく、懐徳堂をめぐる人の繋がりと広がりを知るための好史料である。ここで、「中井家歴代襄事録」と『私説』、とくに中井竹山が注記した箇所の叙述との関係に絞って検討したい。

先述したように、甃庵は世間の学者が喪祭儀において、親族の反対を押し切って儒教儀礼をみだりに行うことに対して否定的である。そもそも、墓地の多くが寺院の境内に置かれ、そして寺請制度の下で「喪祭の礼・斂葬の儀」がすべて菩提寺の僧侶に委ねられている中、儒教儀礼を執り行うこと自体は菩提寺との間に常に緊張を孕まずにいない。甃庵はその問題を慎重に扱っている。

つまり、学者は喪祭儀にあたって儒礼を遂行するために、普段から菩提寺と円滑な関係を保たねばならない。目的はあくまで、臨終から喪が明けるまで家で「道場」を設けたり「仏事」を行うことを回避し、そして「礼意」を全うすることにある。ゆえに、人子たる者は予めそれをよく考えねばならない、と甃庵は熟慮を促したのである（以上『私説』「喪礼」）。となれば、『私説』ないし中井家の儒礼実践は、ひとこと「排仏」では片付けられない問題が潜んでいる。それはさしあたって、菩提寺や世俗といかに折り合いをつけるか、という次元のことまで視野に入れなくてはならない。

たとえば、祭祀の供え物について。儒教の祭祀儀式では供え物に魚肉が使われるが、仏教ではそれはご法度になることはいうまでもない。そのことに対して、竹山は人目を引かないよう、「俗礼」に従い「素膳」を使うのが望ましいとする。実際、祭祀の供え物に素膳を使用することは「中井家歴代襄事録」に確認することができた。以下、具体的な例を挙げて「中井家歴代襄事録」と『私説』の関係を確認しよう。

1、銘旌

中井甃庵は『私説』の中で、「葬具」のことについて次のように述べる。柩を載せるための「素轎」や「提燈」など、送葬の時に使用するものは俗に従ってもよい。それ以外、「幡幢」「天蓋」「影燈」などは用いないという。竹山はその理由をこのように説明する。いま世の中の葬儀はもと「明季遺制」であり、人がそれを「浮屠の法」と考えるのは間違いである。「素轎」や「提燈」以外は排して用いないのは、それらがただ「観美」のための「無用の飾り」であるからだ。ここまでは先に述べた。

竹山はそれに続けていう。およそ送葬に使用する道具類は「俗制」に従うがよい。「新奇」を衒ったり非議を招くようなことはしてはいけない。そして、その例として竹山は「銘旌」を挙げている。「銘旌」とは、柩の前に立てられた長い幡のことである。そこに、死者の姓名と諡などが書かれる。「明旌」ともいう。

要するに、銘旌は古の制度に合致するものの、わが国の礼が廃れて久しいため、その葬具の意味を理解する者がいない。もし、唐突にそれを用いたら人目を驚かせてしまうだろう。それはかえって先王の「俗に従い礼を制す」る意を失うことになる。かくして、竹山は銘旌の使用を戒めてやまない。

実際に「中井家歴代襄事録」の中の記録を確認しよう。

まず、中井蕉園の葬儀記録をみる。「銘旌／古製異様ニ付不用之新用縫吊墓標ヲつゝむ帰ルニ枕原紙ヲ以ス／正面粉書／筆者早野義三／文明先生中井君伯毅柩」（『懐徳』五七号、一一三頁）とある。結論からいえば銘旌は用いず、代わりに墓標を使用し正面に「～墓」を「～柩」と書き換えて用いる。引用に「古製異様」とあることから、以前中井家で銘旌の制作を試みていたと推測される。残念ながら管見では、その具体的な形を示す史料はない。ともかく、銘旌を制作せず墓標を代用したことは、蕉園の襄事録において確認することができた。そして、その工夫はそれ以後の葬儀に踏襲された。

竹山の襄事録の記述をみよう。「銘旌／墓標ヲ用ヒ墓ノ字ヲ奉書ニ而包ミ柩ノ字を書ス」（『懐徳』五四号、九二頁）とある。引用のように、蕉園の亡き翌年に歿した竹山の襄事録にも、墓標の代用が確認できた。かくして、銘旌に墓標を代用することは、中井家の葬儀において一つの定例となったのである。

ここで留意したいのは、銘旌を制作しないといいながら、襄事録に「銘旌」という名を残しておいたことである。本来『家礼』に基づくならば、銘旌を制作する。ところが、現在制度が残っていない以上、それを無理して作ることはない。それは竹山が『私説』の中で述べたことである。しかし、襄事録の中で使用しない葬具の名称をあえて残しておいたのは、やはり喪礼の「礼意」を体現するためのことであろう。

2、送葬時の神主の扱い方

『私説』の中で、「神主」をいかに扱うかは重要な事柄である。ここでは、送葬時における神主の持参有無と「題主」式について検討する。

まず、『私説』「送葬」の記述を確認する。冒頭で甃庵は「及期、遷柩就轎」という項目を立て、割注に出棺の時間と注意事項を述べている。つまり、世間の出棺時間は大抵「未時」から「未半申時」の間（午後二時～四時）となっている。出棺の際に、喪主（「主人」）の立会いのもと、「役夫」が柩を乗物（「轎」）の上に担ぎ、縄でしっかりと固定する。そこには、神主に関する指示はとくになされていない。

それに対して、竹山は「善按」として次のような補記をなしている。

> 善按、朱子家礼、奉魂帛、升霊車、別以箱盛主、置帛後。邦俗不用霊車、乃使幼者奉位牌、先柩而行。夫主未憑神、而特奉之、甚無謂也。今已無霊車、則姑従権宜、韜主及浄硯新筆墨、以置于轎内柩側、墓標亦同載以随可也（「喪礼」・送葬。傍点は引用者、以下同断）。

朱子『家礼』では、神主の成立まで白絹で「魂帛」を作り、霊の一時の依代とする。送葬時にそれを霊車に載せ、そして神主を箱に入れて魂帛の後ろに置く。日本では霊車を使用せず、「位牌」を葬列の先頭に持たせていく。以下、竹山は自分の疑問と見解を述べる。つまり、神主には霊魂がまだ憑依しない。それをわざわざ奉じても意味がないではないか。いま霊車も使わないので、便宜上墓標とともに、神主ときれいな硯と新しい筆・墨を包んで、柩のわきに置くようにせよという。

墓所での埋葬が終り、「題主」すなわち神主に亡者の名前などを書き入れる。『家礼』では、この時神主（「陷中」と「粉面」）は能書の人が題する。そこで神主ははじめて成立する。そして、それを霊座に安置し、次に魂帛を出棺時の箱に入れて神主の後ろに置く。

『私説』の式次第は『家礼』のそれと違う。木主は予め題し、ただ主面の主字の一画を残しておく。遺骸の埋葬が終わった段階で、その一画をうめて神主を成立させる。なぜ式次第が異なるか、竹山はその理由をこのように述べている。「邦儀葬期皆用午後、故其成墳、必至昏黒。題主之儀、難得而備、且善書者、亦親友中、不可常得」という。つまり、①葬儀はいつも午後に行うため、埋葬が終わったら日が暮れる頃になる。薄暗い中、「題主」の儀は思うようになしがたいこと、②親族や友人の中に、能書家が常にいるわけではない、ということである。そこで、甃庵が述べたように、やはり神主を予め題しておいて、埋葬のあと喪主が残りの一画をうめて式を終えるがよい、と竹山はいう。

さて、高橋文博は朱子『家礼』と異なった、その『私説』の式次第の意味を分析している。[22] そこで指摘されたことをまとめると、次になる。

(1)『私説』は位牌を「主」（上引傍点部）つまり神主と言い換え、送葬過程における「霊魂」の依代の存在を否定する（二三頁）。

(2)その意味で、霊魂の依代は神主だけである。そして、霊魂は埋葬後喪

主の呼びかけによって始めて神主に憑依する。それまで霊魂は遺骸に滞留するものである（二四頁）。

(3)『私説』では、埋葬まで霊魂が付着した遺骸は生前と同様な「俗性」をもつものとし、霊魂の憑依した神主は「聖性」をもつものとして扱われる（二五頁）。

以上の三点はおおむね賛同できる指摘である。ただし、(2)について若干補足する必要がある。高橋は、埋葬後喪主の呼びかけで霊魂が遺骸から神主へ憑依する点に注目する。その呼びかけとは、高橋の表現を借りれば、「肉体は墓穴に帰するが、霊魂は室堂に帰る。神主は完成した。願わくは、尊霊よ、古きを捨てて新しきに憑依せよ」[23]という言葉である。高橋も指摘したように、実はその言葉は朱子『家礼』にも載っている。ただし、『家礼』では捨てられるべき「古き」は魂帛のことを指す。対して、ここでの霊魂の憑依が 遺骸→神主 であることは見やすい。

ここで、高橋が問題にしなかった、主面一画をうめる「題主」式に注目したい。実は、『私説』にあるこの「題主」式は、水戸藩の喪祭礼のマニュアル書『喪祭儀略』の中にも見られる。ここでは、その要点だけを述べておく。

a.神主の主字の上の一点を残しておく。つまり、見た目は「神王」である。

b.墓所で陥中と粉面のそれぞれの点を補って「題主」の礼を完成する。

c.事前に神主の書き入れをしておく理由として、墓所で急に書くときの「書損シ」を防ぐためだと挙げられる。

以上をみるかぎり、水戸藩『喪祭儀略』の「題点」ともいえる式は、『私説』の「題主」式と軌を一にしていることが分かる。

ところで、「題点」式は単に暗闇の中うまく題しがたいとか、能書家がいない、あるいは書損を避けるなどのためばかりではない。むしろ、神主に点を加えたことによって、霊魂が正式に木主に憑依し、「神主」が成立するという意味合いがあると思われる。『私説』に関して言えば、霊魂が遺骸から神主に憑依する瞬間はまさにこの「題点」式においてである。[23]その後に行われる喪主の呼びかけは、いわば「神主成立」という事実の追認行為である。むろん、儒家知識人である甃庵と竹山がそのことをどこまで意識し、またそれを主観的にいかに受け止めるかは別問題である。

さて、中井家の襄事録における神主の扱い方を確認しておく。

まず、竹山と履軒の母である植村氏の葬儀をみる。「廿九日未上刻／出棺／但し乗物之内へ神主新筆硯墨ふく紗ニ包ミ入置／墓標も同断」（『懐徳』五七号、一一一頁）とある。ここでは『私説』の指示通り、出棺時に柩を載せた「乗物」に神主はじめ、新しい筆・硯・墨と墓標を入れておいたことが確認できる。神主は事前に加藤友輔、即ち懐徳堂の優れた和学者・歌人だった加藤景範（一七二〇～一七九六）によって書き入れられた。そして、送葬の記録に「題主」を明示した記述はないが、墓所築埋のあと神主の点が題されたと推測される。その後、葬儀を終え帰宅の際に、「駕籠／善太／神主守護」（同上、一一四頁）というふうに、喪主の竹山は駕籠に乗り亡母の神主を家に護送した。

さて、蕉園の葬儀の喪主は弟の七郎（後の碩果）がなった。神主は早野仰斎の子で、竹山・履軒の高弟だった早野義三（橘隧、一七七八～一八三一）により執筆された。葬儀は無事に終了し、帰宅のとき喪主の七郎は亡兄の神主を「護シ帰」（同上、一二五頁）ったと、蕉園の襄事録にみえる。

長男蕉園に先立たれた竹山は翌一八〇四年に易簀した。その葬儀は子蕉園のそれと近かったこともあり、おおむねそれを例に実施された。竹山の神主は同じく早野義三が執筆した。その後、神主を「素輿」[23]に入れて送葬するはずであるが、今回はある事情により式次第が変わった。その事情とは、履軒による神主持参の反対であった。

竹山の襄事録にそのことを確認しよう。襄事録の末尾に「条例」が設けられ、そこに神主のことが次のように記されている。「一　神主之事／旧例墓所へ持参候所、履軒先生御説ニ古礼右之義無之旨被仰聞候ニ付相止メ、虞祭迄包ミ置虞祭之節始而取出し霊座を設候、可以為永則」（『懐徳五四号、一〇二頁）という。

つまり、旧例では神主を墓所へ運ぶはずだが、履軒先生がいうにはその式次第は古礼に合わないということで、今回はそれを止めた。代わりに、「虞祭」（葬儀の後、死者の霊魂が安定を得るようにする祭祀のことである。三虞まで。）まで神主を包んでおき、その節に取り出して霊座に設ける。

履軒は兄の葬儀のことだから、なにより「礼」に則って行ってあげたかったのだろう。そして、「古礼」に神主を墓所に持参する事がないのを根拠に、旧例を否定したのである。ただし、この記述を見るかぎり、履軒の説とされる「古礼」が具体的に何を指すかは定かではない。ともかく、ここで注目すべきは、葬儀の記録者がその履軒の意見に賛成し、なおかつ「永則」として従おうと記したことである。記録者は中井家と深い繋がりを持たない人では考えられない。葬儀の時の「司書」が記録を執筆した可能性がある。また、引用に「履軒先生」と称したので、竹山や履軒に学んだ人物だったのかもしれない。

いずれにせよ、襄事録の記録者が竹山の神主の扱いに関する履軒の意見を取り入れ、さらに定則として使おうと言明した事実は、注目させることである。

さて、墓所へ神主の不持参というこの履軒の意見は、それ以後はたして定則となったのだろうか。以下に述べるように、定則となったどころか、履軒自身の葬儀にさえそれが従われなかったとみられる。

履軒は兄竹山の亡き後、名目上の学主を引き受けたものの懐徳堂には居住せず、弟子の指導に自分の居所「水哉館」から通うようにしていた。一八一七年二月一五日、履軒は八六歳の長寿で終った。その葬儀は門人たちによって行われた。葬儀の記録「文清先生襄事録」は、履軒の曾孫娘である終子が一九四三（昭和十八）年二月一日に追補したものである。葬儀の様子は追補されたとおりの内容だとすれば、兄竹山のそれと比べられないほど質素なものだったと見受けられる。履軒は、懐徳堂の学主で外部との付き合いに長けた兄竹山と違って、積極的に人とは付き合わず静かな学究生活を送っていた。履軒はそんな性格だったからこそ、そうした素朴な葬儀を望んでいたかもしれない。

さて、「文清先生襄事録」には墓所へ神主持参の有無というはっきりした記述はないが、次の文章は注目に値する。「曇天ニ付雨傘五十本手当／不用／弓張提灯三張用意／鋏箱持参帰路神主護送之手当ノミ」という。そして、その左に神主式の図が書かれている。帰り道に「神主護送」のための鋏み箱が用意されたという記述を見るかぎり、神主はやはり葬列に持参されたと認めざるをえない。

さらに、一八四〇年の中井碩果の葬儀記録（「文正先生襄事録」）を見ると、「旧例」つまり墓所への神主持参ははっきりと確認できた。「神主／従早野到来／筆者　並河復一／旧例ニ従ヒ墓所持参致候、帰館後虞祭之節始而取出し霊座ヲ設候」という。早野義三（橘隧）はこのときに既に歿して

おり、ここの「早野」はその子の早野思斎（一八〇六～没年未詳。通称は生三）だった可能性が高い。並河復一は並河寒泉のことである。並河家は旧来中井家と深い繋がりをもっていた。寒泉は竹山の外孫で、懐徳堂最後の教授を務め、同校の経営・維持に腐心していた。

さて、上引が示した通り、葬儀の記録者は神主持参という旧例の回復をわざわざ断っている。しかし、神主は墓所に持参したが、虞祭のときに始めて取り出して霊座に安置したという。

以上述べたことをもう一度整理すると、次になる。

『私説』では、神主を事前に題し、主面の一画だけを残しておく。墓所の埋葬を終えてから、喪主がその一画をうめて「題主」式を完成する。甃庵の葬儀記録は簡略なものだったため、「題主」に関する記述が確認できなかった。ただし、甃庵夫人の襄事録では、『私説』中の「題主」式に従ったとみられる。ところで、竹山の葬儀になると、履軒の反対で神主は墓所に持参されなかった。しかし、履軒自身の葬儀ではその意見が取り入れなかったと見え、さらに碩果葬儀の時は神主持参の旧例に復することになった。そのことをどう捉えるか。

そもそも、竹山が指摘したように、近世の喪葬儀礼に位牌を葬列の先頭に持たせる慣習があった。竹山はそれを取らないものの、神主を乗物に載せるという便宜策を取った。その意味で、世俗のその慣習は抗いがたいものであった。

一方、履軒の意見は世俗の慣習に明らかに対立したものだった。そのため、一度だけそれに従ったものの、すぐに復旧された。なぜそれが容易に受け入れられなかったか、そのことを考えさせられる。それよりも重要なことは、人々がその式次第に執着したともいえる、いわば意識レベルの問題である。想像力を逞しくすれば、それは死者の霊魂を離散させないためだったのだろう。つまり、ありていにいえば、遺骸を埋葬したらすぐにそこに霊魂の依代がないと困るからである。当事者たちがそのことをどこまで自覚していたかは問題ではない。墓所へ神主／位牌を持参するという式次第に執着したこと自体は、人々の宗教意識の現われにほかならない。

さらにいえば、そこに霊魂の実在を否定する履軒の姿があった。履軒は民衆の心情にある霊魂実在の信仰を完全に否定して、無鬼論を主張した。無鬼論の主張と儒教の鬼神祭祀をめぐる議論は、懐徳堂の知識人たちによって絶えずなされてきた。[27] ここで指摘しておきたいのは、喪葬儀礼における神主の扱い方を検討することによって、儒教儀礼と世俗の喪葬慣習の狭間で苦心した知識人の姿が浮かび上がった、ということである。

3、瀝青

瀝青とはつまり松脂のことである。朱子の父の名は朱松という。諱を避けるため、『家礼』では松脂のことを瀝青と呼ぶ。周知のように、瀝青はよく防水剤や防腐剤などに使われる。『家礼』では木棺と灰隔（文字通り灰を隔てる薄板、「椁」の形をする）のところに使用される（「喪礼」治棺、作灰隔）。

さて、『私説』「喪礼」に、棺の木材について「被」（槙）が上で、「檜」がそれに次ぐという指示がなされる。以下木棺の寸法や注意事項を述べた段落に、瀝青をめぐる記述がある。要するに、もし木棺に小さなひび割れがあったり、釘のあたりに隙間ができたら、「松脂」でそれを補うとする（「初終」、治棺）。しかし、『家礼』の木棺に流す瀝青が「半寸以上」とするのに対して、『私説』では瀝青の全面的な使用が見られない。それより、後述のように、そこで瀝青の使用はむしろ必要がないとされる。

『家礼』の「灰隔」の作りは次のように整理しておく。

（外）炭末／薄板／三物（細沙、黄土、石灰）／灰隔…瀝青／棺（内）

つまり、灰隔は棺と三物の間にあり、その内側に瀝青を注ぎ、「三寸」ほど塗っておく。さらにその四囲に三物を流し、もう一枚の薄板を挟んで外側に「炭末」を入れる。

竹山は『私説』の中で、『家礼』の上の記述を挙げ、このように分析する。つまり、灰隔は棺と三物を、「築板」（すなわち上述の「薄板」）は三物と炭末をそれぞれ隔てるものである。ところが、わが国の先儒がいう「灰隔」は、実は「築板」のつもりで備えたものであり、『家礼』のそれと異なる。さらに、石灰と砂があれば作りが十分牢固なので、木の根や「水蟻」の侵害に対する心配はない。ならば、瀝青と炭末はとくに用いず、「灰隔」のつもりで板を囲んで作ればよいという。『私説』とくに竹山は瀝青の使用に消極的だったことが分かる。

では、中井家の葬儀で瀝青は使われなかったのか。「中井家歴代襄事録」からそれを確認しよう。

まず、蕉園の葬儀記録を検討する。蕉園の棺についてこのように記されている。「棺中裏面塩／施瀝青〃〃／凡八斤」（『懐徳』五七号、一二二頁）とある。なぜ瀝青が施されたのか、「条例」のところにその理由が記されている。「一　瀝青／旧例不用並河氏之勧ニより用之不漏臭而よし可為永式」（同、一二九頁）という。

瀝青の使用に消極的だった『私説』に従ったものと思われるが、これまで瀝青は使用しなかった。しかし、今回蕉園の葬儀にあたって、「護喪」いわば葬儀の総務責任者だった並河氏（誠輔）の勧めで用いた。臭いが気にならず良かったので、「永式」として取り入れようと、記録者は記している。

そこでは次のようなことが分かった。

①中井家の葬儀では『家礼』の制にならって、「護喪」、「司書」（受付係）、「司貨」（会計係）などという役割配分をした。そして、上の瀝青の例が示したように、護喪並河氏の役割はしっかりと機能していた。

②蕉園が歿したのは八月の夏である。並河氏が瀝青の使用を勧めた理由として、「臭いが漏れない」ためと記録者が述べたことは、蕉園死去の時期と考え合わせたら理解できるものである。

次に、竹山葬儀の様子をみよう。「治棺」の様子を記録した段落である。「外面六方内面四隅及ヒ底厚サ五分底之外面斗り厚サ／壱寸余瀝青惣目九十二斤」（『懐徳』五四号、八九頁）とある。

棺は丁寧に瀝青を施されたことが分かる。さらに、襄事録の「条例」の記述からも、墓所での瀝青の使用が確認できる。「一　瀝青之事／中橋筋淡路町北へ入ル西側近江屋孫兵衛ニ申付ル／鍋竈共ニ持参瀝青かけ候者不案内故大工ニ命ス」（同上、一〇二頁）という。つまり、墓所での瀝青不使用とする『私説』の記述に反して、竹山の葬儀では瀝青作りの道具を墓所に運び、「大工」に頼んで瀝青がかけられたのである。以来、中井家の葬儀に瀝青の使用は定例となった。

一見、襄事録の記述は『私説』のそれと矛盾しているようである。確かに、瀝青の使用有無に関していえば、実際の葬儀は竹山説を踏まえなかった。しかし、大幅の改変は別として、実葬儀にあたり一定の変更は十分有り得ることである。夏場の瀝青使用という明確な理由があったらなおさらである。

『私説』という書は喪祭儀礼を実施する時のモデルを提示している。よりよい葬儀を行うために、それを大前提として参照することが求められよう。しかし、実際の喪祭儀礼はすべてそれに従って実施すべきわけではな

い。むしろ、世間の喪葬慣習とうまく折り合いをつけながら、実施していかなくては成し難いところがある。また、式次第の遂行に発生する事柄や突発事項に応じて、儀式の内容を若干変更するはずである。[22] そのゆえにこそ、葬儀全般に関して「護喪」などの責任者を依頼し、葬儀中重要な役目を果たさせるのである。[23]

その意味で、中井家の喪祭儀礼の実践は懐徳堂をめぐる人々の協力によるばかりでなく、地域の町人たちによる支えの下で成し得るものだったといえよう。

おわりに

中井甃庵『私説』は、朱子『家礼』と丘濬『家礼儀節』に基づきながら、先儒の説を取り込んで著した書である。その点、喪祭礼をめぐる明儒の説に対して、最初から批判的ではなかった。[24] また、「今世の葬儀はもと明季の遺制」という中井竹山の発言からみても、懐徳堂における喪祭礼の受容は、明文化に親和的だったことが分かる。

甃庵は世間の仏式葬祭を嘆き、儒家知識人の立場から喪祭礼のための手引書『私説』を編纂した。そこで、甃庵は他の儒家知識人と同様、喪祭礼を行うことの重要性を主張した。しかし、それと同時に、喪祭礼を順調に行うためには、菩提寺と円滑な関係を保たねばならないと、甃庵は強調した。そして、この姿勢は懐徳堂の知識人たちに受け継がれていた。つまり、懐徳堂の家礼実践は単に排仏ではなく、世俗との調和を心がけていた。

また、懐徳堂の喪祭礼実践はある基本的な態度を持っていた。それは、喪祭礼を行う側の心持ちをなにより重視することである。履軒は父甃庵の服喪をめぐる問題意識を受け継ぎ、『服忌図』を著した。その中で、履軒は世間における服喪の形骸化を問題にして、服喪のあり方を示した。履軒の目的は、人々が家族の親疎関係によって作られた幕府「服忌令」の服制をよく理解し、その上で『服忌図』に従い服喪を行うことにある。心ある「君子」に訴えた書である。

履軒は『服忌図』の中に、古礼の服制を挙げていると同時に、明の服制を取り入れていた。それは、上述した竹山の「明季の遺制」という発言と、呼応したものであることが分かる。明文化をぬきに、近世日本の儒礼受容の全体像が見えないことは、そこから読み取ることができる。

明文化との関係で特記すべきは、『私説』に「題点」儀をめぐる叙述があるということである。その題点儀は水戸藩のそれと同様であり、明の喪祭礼俗からきたものであることが分かる。水戸藩との間に影響関係の有無はさておき、儒教儀礼に明の喪祭礼俗を取り入れた点において、『私説』は水戸藩の『喪祭儀略』と同じ立場にあったということができる。[25]

なお、「中井家歴代襄事録」の検討によって、中井家がいかに試行錯誤しながら、喪祭儀礼を行ったかが分かった。また、襄事録の内容を『私説』のそれと比較した結果、中井家の葬儀はおおむね『私説』に従ったものの、状況判断の下で若干の変更があった。それはなにより、葬儀をより良く行うための措置であった。

神主の墓地へ持参不持参の問題に関して、世俗と対立した履軒の主張は、竹山葬儀の際に一時受け入れられた。しかし、履軒自身の葬儀、またその後の葬儀に、神主持参の儀は復帰した。そこで、葬祭儀をめぐる世俗の規制力が想像以上のものだったことは、そのことから垣間見ることが出来る。また、町人社会に生きた懐徳堂知識人たちの強靭な姿勢を見て取ることができる。それは一言でいえば、〈儒家的知識人が社会に定立するあり方〉として、仏式葬祭に対して屈折を経ながら儒教的喪祭礼（家礼）を実践し

た姿である。

【附記】大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵資料の閲覧・利用には、同館の秋庭公代氏と懐徳堂センターの井上了氏と関係者各位のご協力を得た。記して謝意を申し上げる。なお本稿は、平成十九年度日本学術振興会・科学研究費補助金・特別研究員奨励費（研究課題名：近世日本における『文公家礼』の思想史的意義、課題番号：一七・二〇五九）による研究成果の一部である。

註

（1）懐徳堂の無鬼論について多くの研究蓄積がある。さしあたって、以下のような先行研究を挙げておく。子安宣邦「陰陽の鬼神と祭祀の鬼神――無鬼論の特質をめぐって――」（『懐徳』五四号、一九八五年。のち同『新版鬼神論：神と祭祀のディスクール』、白澤社、二〇〇二年所収）、小堀一正「無鬼、またはフィクションとしての鬼神――山片蟠桃小論――」（『懐徳』五六号、一九八七年。のち同『近世大坂と知識人社会』、清文堂、一九九六年所収）、陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会、一九九四年）第六章「無鬼論」、宮川康子『富永仲基と懐徳堂――思想史の前哨』（ぺりかん社、一九九八年）第四章「あたりまえの誠の位相――「誠の道」と『中庸』の誠をめぐって」参照。

（2）「『喪祭私説』における「家礼」受容――徳川儒教における仏教批判の一方向――」（『懐徳』六一号、一九九三年。のち高橋文博著『近世の死生観』ぺりかん社、二〇〇六年所収）。

（3）「懐徳堂学派葬祭説の来源――『喪祭私説』主面書式を手掛りにして――」（『大阪大学大学院文学研究科編『待兼山論叢』三九号（哲学篇）、二〇〇五年）。

（4）「懐徳堂の祭祀空間―中国古礼の受容と展開―」（『大阪大学大学院文学研究科紀要』四六号、二〇〇六年）。

（5）『喪祭私説』については、大阪大学附属図書館の懐徳堂文庫所蔵の『喪祭私説附幽人先生服忌図』（後述）という写本を使用した。以下特記する以外、引用はすべて同写本に拠った。そのほか、同文庫所蔵の他の二写本、および京都大学附属図書館所蔵の写本を参考にした。

（6）積善の二番目の伯父伯元は大叔父玄意の後を継ぎ、三番目の伯父広之は柳原氏の後を継いだ。羽倉敬尚「懐徳堂師儒四家の系図」（『懐徳』三七号、一九六六年）を参照。

（7）履軒は「喪祭私説跋」の中でこのようにいう。父甃庵は喪葬儀礼を行うに、「哀戚は礼の実に尽し、儀文は礼の権に中」っている。その礼を実際に見たものはみな「善哉」と称え、そしてそれに「化」するものが多いという。

（8）同文庫には、中井履軒の手稿本を含めて全部で三種類の『服忌図』写本が所蔵されている。他の二本は亥字之説一巻・簡筮一巻・姓氏断一巻を附する、履軒門人の小西某の写本一巻と、筆写者不明の写本一巻である。なお、『懐徳堂文庫図書目録』（大阪大学文学部、一九七六年）漢籍の部、一一頁参照。

（9）湯浅邦弘編著『懐徳堂事典』（大阪大学出版会、二〇〇一年）、一〇五頁。

（10）『懐徳堂事典』、一〇五～一〇六頁。

(11) 『懐徳堂事典』、一〇五頁。

(12) 何淑宜『明代士紳與通俗文化――以喪葬礼俗為例的考察』(台北：台湾師範大学歴史研究所、二〇〇〇年)、五〇頁参照。

(13) 何淑宜前掲書、四四頁。

(14) 『明史』礼志十三の洪武七年九月の記述に「洪武七年九月、貴妃孫氏薨。無子、太祖命呉王檪主喪事、服慈母服、斬衰三年。東宮諸王皆服期。由是作孝慈録」とある。なお、何淑宜前掲書、五〇頁および二五九頁所載の附録「『孝慈録』与前此礼書服制規定之比較」を参照。

(15) 『儀礼』喪服第十一、長澤規矩也編『和刻本経書集成、第二輯』(汲古書院、一九七五年)、七四頁。

(16) 徳川幕府の服忌令は一六八四(貞享元)年五代将軍綱吉の時代に制定され、その後幾度の改正を経て吉宗の一七三六(元文元)年に最終的に確定した。林由紀子『近世服忌令の研究』によれば、「夫と妻方親族の間に服忌は存しない」(清文堂出版、一九九八年、一六二頁)という。

(17) 黄彰健編『明代律例彙編』(台北：中央研究院歴史語言研究所、一九七九年)、三一頁の「妻親服図」と三九頁の服制を参照。

(18) 林由紀子前掲書、四九頁。

(19) 履軒が別のところで服忌について次のように述べたことは一つの傍証となろう。「今服忌といふことを、令には服暇とかきたり、親の喪服期年にて暇五十日、暇とは引こもりて朝廷に出ぬをいふ、哀戚の甚しき間は公務をゆるさるゝの義なり、五十日の外は喪服を着ながら、出て公務ををさむるなり、暇に死穢いむ意はなし」(『年成録』。傍点は引用者)。滝本誠一編『日本経済大典　第二十三巻』(明治文献、一九六九年)、六七七頁。

(20) 「(連載)懐徳堂物語(二)」、『懐徳』五二号、一九八三年。

(21) 前掲『懐徳堂事典』、九七～九八頁。

(22) 高橋文博前掲「『喪祭私説』における「家礼」受容――徳川儒教における仏教批判の一方向――」。

(23) 前掲論文、二四頁。

(24) 拙稿「水戸藩の儒礼受容―『喪祭儀略』を中心に―」(『京都大学大学院教育学研究科紀要』第五三号、二〇〇七年)参照。

(25) 「題点」は明清以降の民間の俗礼であることについて、王爾敏『明清時代庶民文化生活』(台北：中央研究院近代史研究所、一九九六年)第五章「日常礼儀規矩」参照。現在、台湾にもそれと類似した儀式が存在し、それを「点主」という。民間の喪葬儀礼に詳しい中央研究院文哲研究所の李豊懋氏のご教示によれば、「点主」式はまさに霊魂が神主にウツルと考えられる儀式であるという。

(26) 蕉園の葬儀記録「文明先生襄事録」中の条例によれば、旧例は「素轎」を用いたが、このたび並河家製作した「素輿」が便利なものなので、それを使用したという(『懐徳』五七号、一二九頁)。この素輿は以後の葬儀に一つの定例となった。

(27) 懐徳堂の儒礼祭祀と無鬼論については、別の機会で検討することにしたい。

(28) ここで履軒の「喪祭私説跋」にある次の文章を想起させる。「(『私説』は)非謂一成不可易也。然循此定準、而推之、則何適而不可也」という。

(29) 竹山の体格が大きかったため、柩は重かったらしい。出棺や埋葬の際に特別の工夫が講じられ、護喪並河氏の指示により行われた。「旧例柩ヲ下スニ紼而已ヲ用ユ、此度之柩格別重キニ因リ穿壙之時ヨリ預

メ杉丸太ヲ以壙上ニ架シ繘車ヲ繫キ（中略）往々並河氏ノ指図ニ出ヅ、後世法トスヘシ」（「文恵先生襄事録」、『懐徳』五四号、九二～九三頁）という。

(30) 『家礼』をめぐる明儒の説を猛烈的に批判したのは崎門派であった。拙稿「近世における『文公家礼』に関する実践的言説―崎門派の場合―」（日本思想史学会編『日本思想史学』第三七号、ぺりかん社、二〇〇五年）、同「浅見絅斎の『文公家礼』実践とその礼俗観」（教育史フォーラム・京都編『教育史フォーラム』創刊号、二〇〇六年）参照。

(31) 水戸藩の喪祭礼をめぐる儒礼受容について、前掲拙稿「水戸藩の儒礼受容―『喪祭儀略』を中心に―」参照。

（日本学術振興会特別研究員ＤＣ・京都大学大学院）