The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	神儒の分水嶺 : 死穢と孝と
Author(s)	黒田, 秀教
Citation	中国研究集刊. 2015, 60, p. 197-212
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58723
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊　称号（総六十号記念号）平成二十七年六月　一九七―二一二頁

神儒の分水嶺
―死穢と孝と―

黒田秀教

序

現代の日本において、儒教の要素が神道の中に色濃く見られることは、夙に知られている通りである。特に神道による喪祭礼である神葬祭は、江戸時代に朱子『家礼』を参考として急速に発展したものであり、随所に儒葬の痕跡を遺している。一方、儒教もまた現在の湯島聖堂が神道による釈奠儀礼を行っているように、やはり神道に依拠する形で現代日本に生き残っている。つまり、儒教は神道との親和性が極めて高いのである。

これは、江戸時代における儒教の仏教に対する姿勢と照らし合わせれば、尚明瞭に理解されるであろう。儒者は仏教について、その教理のみならず存在意義そのものを否定していく。ところが神道に対しては、神道に批判的な儒者であっても、せいぜいが神道で説くことは儒教の中に内包されているとして、神道を儒教の下位に並べる程度である。例えば、儒者として神道批判を行った代表的存在であろう室鳩巣は、崎門にあって神儒を兼習した遊佐木斎と書翰を交わし神儒論争を行っているが、その鳩巣であっても次のように歯切れが悪い。

もしそれ聖人の道に合せば、則ち神道もまた儒なり。その称して道となすは、なほ堯舜の道、文武の道と曰ふがごとし(注1)。

今のいはゆる神道なるものは、知らず、聖人の道と同じきか、異なれるかを。然るにその書は、幽隠の言多くして、明白の訓少なく、神気の説を進めて、理義の論を退く。則ち直清（＝鳩巣）、未だその儒に同じくして老に異なれるを、信ぜざるなり。易に曰く、「差もし毫釐ならば、謬るに千里を以てす」と。その幾、審らかにせざるべからざるなり（注2）。

鳩巣は書翰中において、己は神道を未だ嘗て学ばざること、神道について周知していないことを繰り返し述べている。そして、神道に関する書物の言葉遣いや理気論の取り扱いが気になるが故に、神道が儒教と完全に一致するや否やの判断がつかず、よって儒教以上に神道を重視することには疑義を感じざるを得ない、と言うのである。要するに、迂遠な言い回しによってしか神道批判を行っていないのであるが、これも裏返せば、神道が儒教に違うことを明確に論証し難いということに起因するのであろう。

さて、このように神道に対して批判的な儒者であっても、儒教と神道とが全く「異質」なものであるとは、明瞭に論じない。しかし、神道とは日本の習俗に基づくものであり、儒教とは漢土の習俗に基づくものである以上、本質的に「異質」な要素があって然るべきである。

果たして神道と儒教とは全く齟齬を来たさず融合できるものなのであろうか。この問いかけは、儒教は日本の習俗と如何ほどまでに親和性を持っているのかということでもある。そこで本論では、儒教が日本において展開するにあたり、日本の習俗の中でも重要な概念である死穢について、実は全く親和性を持っていなかったことを、些かではあるが検討していこうと思う。

一、「死」の穢

日本における儒教と死穢との関係を考える前に、日本の死穢と、その死穢の観念が具体的に表出した習俗である「忌」とについて、その定義や由来を簡単に確認しておこう。

穢の観念は神道思想のみならず、日本思想を語る際に屢々注視される重要な概念である。この穢という観念が「死」と密接に関与していることは、嘗て柳田国男が次のように述べている通りである。

死後の祭には、仏教普及の前から、既に明らかに一つの制限が付いて居ました。第一に我邦では、死

といふことは穢れであり忌はしいことであるが故に、是を至つて清きものと一つに置くことは出来ませぬ(注3)。

但し、この柳田の簡素な表現の中には、穢と死との関係を考える上で、或る重要な問題が潜んでいることには注意を払わなければならない。即ち、「死」という概念そのものが穢であるのか、「死体」という事物が穢であるのか、という問題である。これが現代の神道教学においても問題になっていることは、例えば『神葬祭大事典(注4)』の研究論文編に収録されている上田賢治「日本人本来の死生観〝美しく生きる伝統〟」において、殊更「死は穢れなのだろうか」という節を設けてこの問題に言及し、「これはおそらく最も難しい問題の一つではないかと思われる」と述べていることからも理解されよう。

しかし、「死」という概念そのものが穢であるとした場合、理解し難い問題に突き当たってしまうことには留意しておかなければならないだろう。神道の風習や思想の典拠となり、且つ日本の習俗の原形を見出す先となる典籍は、言うまでも無く記紀神話であり、死穢も亦尹邪那岐神が尹邪那美神を求めて黄泉国へ行った一連の伝承に端を発する。日本人であればその経緯は周知のことに属しようが、ここで考えるべきは、「死」そのものが穢であるならば、尹邪那岐神が黄泉国へ行くはずがない、ということである。尹邪那岐神が恐れおののいたのは、尹邪那美神の変わり果てた、おぞましい「死体」を見てのことである。すると、やはり「死体」こそが穢の本質であったと理解した方が良いと考えられるのである(注5)。

扨、このように日本では「死体」を死穢として忌むのであるが、喪服における死穢の法制化については、実は「新しい」風習であると言わざるを得ない。今、行論に必要となる基本的な流れを簡単に説明すれば、次の通りとなる(注6)。

抑も日本における喪服の制度化は、律令の導入に始まる。喪送令服紀条において、漢土の概念も参考にしつつも日本固有の親族概念によった喪服期間が「服」として定められた。但し、実はこの他に、假寧令の職事官遭父母喪解官条において、喪に服すために与えられる休暇として「假」の期間が規定されていた。要するに、律令における喪服の規定は、「服」と「假」との二制度が並立しておかれていたのである。この当初の「假」とは、飽く迄も死者に哀悼の意を奉げるためのものでしかなかった。

一方、穢に関する規定は神祇令散斎条において定められていた。これは、祭祀の場に穢を持ち込まぬための規定であり、死穢もここに定められている。つまり、死穢は喪服とは関係がなく、祭祀一般に関わる問題とされていたのである。

ところが平安時代になると、穢は伝染するという観念が生じ、穢に触れた者はそれが消滅するまで忌籠りをしなくてはならないとされるようになった。その結果、親族に対する喪も死穢に触れたがために籠るものと考えられるようになり、斯くして「假」も穢を忌むものへと変化していったのである。つまり中世においては、喪に服す「服」と穢を忌む「忌」との二種が存在することになった。

これが江戸時代において幕府が定めた服忌令に大きな影響を与えた結果、例えば父母に対してであれば「忌五十日、服　十三ヵ月」というように、「忌」と「服」とがそれぞれ規定されることになったのである。

以上、簡単ながら日本における喪服と死穢との関係について述べた。江戸時代の儒者は、かかる歴史的経緯を踏まえて、喪服の実践について議論をしている。では、次節より儒者の死穢に対する姿勢について、見ていくこととしよう。

二、崎門における死穢

若林強斎『家礼訓蒙疏』は、山崎闇斎に始まる崎門垂加派における朱子『家礼』研究の、一つの到着点であろう。闇斎より浅見絅斎を経て強斎によって集成された崎門垂加派の『家礼』研究とは、一言で言えば朱子『家礼』の日本化とも称せよう。『家礼訓蒙疏』を繙けば、『家礼』本文を和文によって詳細に注解するのみならず、日本の習俗と照らし合わし、日本において実践するにあたっての注意事項や改変箇所について逐一述べていく。例えば神主の並べ方については、次のように注記する。

> 高祖以下四世ヲ祭ルハ九族ニテ親尽ルユヱ、喪モ祭モコレヲ限リトスルコト自然ノ理タレハ、和漢古今ノ異ナルコトナシ。但神主ノ並ヘヤウハ唐ハ右ヲ上トスレハ日本ハ左ヲ上トス。不得不異(注7)。

ここからも分かるように、強斎は朱子『家礼』の記述が日本の習俗と異なっている場合は、その違いを具体的に説明し、その上で基本的には日本制に従うことにしている。

これは喪服においても同様であり、強斎は『家礼』成服　厥明の条において、次のように解説する。

①喪服ハ哀戚ノ表章ユヱ、極麤ノ生布ヲ用テ制スルコトハ、和漢ノチガヒナシ。但其制シヤウハ風俗宜シキヲ異ニシテ、我国ハ我国ナリノ制法アルユヱ、家礼ノコトクニスルト云ハ風俗ニタガフハ勿論ノコト、我国ニ対シテ甚シキ不礼也。此方士庶通用ノ礼服ハ上下ユヱ極麤ノ生布ヲ用テコレヲ制スベシ。下服冬ハ木綿、夏ハ生平下帯上帯絹ヲ用ベカラズ。

②父母ノ喪三年ハ天下ノ通喪ニテ、和漢古今ノカハリナケレバ、喪服モ父母ヲ本トシテ軽重ニシタガヒ、ソレソレニ麤細ノ等アルベシ。年月ノ数モ三年ヲ本トシテ厚薄ニヨツテソレソレノ節アルベシ。儀礼喪服子夏伝之。此方ノ服忌令ノ如ク、西土ハコレヲ主トスルコトニテ、家礼ハ喪服ヲ本トシテ、温公ノ書儀ヲ参ヘ用ユ。此方デモ先ツ淡海公ノ服忌令ニ不可不従シテ、父母ノ喪三年ハ国史ニモ載セ歌詠ニモ見ユレバ、メンメンノ存念次第ニテ無疑(注8)。

些か長文の引用となったが、これは連続した一節であり、この前後には更に長大な注文が存在する。今この一節を引いたのは、①の箇所において、漢土では喪服に斬衰・斉衰という装束の制度があることについて、強斎が日本ではそのようなことをする風習はないとし、日本では如何なる装束を纏えば良いか、具体的に説明していることを確認しておきたかったからである。

ところが、装束については具体的な指針を示すにも関わらず、②の喪服期間については曖昧な見解しか示していない。日本人は藤原不比等（淡海公）の服忌令に従わなくてはならないが、『養老令』喪葬令十七服忌条における規定は、父母ともに三年ではなく一年である(注9)。しかし、強斎は父母に対する喪服では三年を理想とするため、結局は各々の「存念次第」とし、強引に纏めている。

ところで、この直後には次のような一文が続く。

若シ仕官ノ者、或ハ事体ノサヤウニスルコト不能モノハ令ノトホリヲツトメテ、其後ハ心喪ノ体ニテ哀慕ノ情ヲ達スヘシ。其餘ノ喪ハ不敢議之。

已むを得ない場合は「令」に従うとあるが、これは不比等の律令に言及した直後という文脈からして、幕府の

服忌令ではなく『養老令』を指すのだろう。ところが、『養老令』で規定されているのは死穢を忌むための「忌」ではなく、哀情を奉げるための休暇である。すると、強斎は意図的に「忌」を無視したことになる。つまり、死穢の観念が排除されてしまっているのである。

ここまで確認してきたように、強斎は喪服に関して、喪服は哀情の発露という観点からしか説明を行っていない。これは、日本の習俗を鑑みれば片手落ちと言わざるを得ないだろう。日本の喪服が「忌」と「服」との二つの概念によって構成されているのだから、漢土の制を参考にする場合、「忌」を如何なるものとして把握するか、強斎は明確な指針を提示して然るべきである。しかし、喪服に関することで、強斎は穢については触れずに終わる。

なお、この条の長大な注は、次のような結びとなっている。

> 欽明天皇ノ御時ニ仏法ワタリテ神道漸ク衰ヘ、文武天皇ノ御時ニ火葬初リテ、人ノ心イトドウスクナリヌ。近此ハ家礼ニ心ヲトドメテ喪祭ヲツトメ行ヘル人出来ケレバ、世俗ノイブカリノシレルコトニ猛ナリ(注10)。

この一節からして、強斎が喪服を考慮するに当たり神道も念頭にあったことは疑いようがない。ところが、今見てきたように、神道では一際重視される穢の観念が、強斎には見受けられないのである。宛も存在そのものを無視しているかのようだが、しかし強斎は明確に否定をするようなこともしなければ、理由も語らない。

実は、このように死穢を無視する姿勢は、強斎のみではなく、他の儒者にも見られる。そこで、次に懐徳堂の場合を見てみよう。

三、懐徳堂における穢の観念

懐徳堂の中井履軒は、実践を目途とした喪服に関する著述を遺している。現在、自筆稿本が大阪大学付属図書館に収蔵されている『服忌図』と、その附録として添付されている「擬服図」とがそれである。論者は以前に履軒の『服忌図』及び「擬服図」を考察し、履軒の喪服説の特色について明かにした(注11)。その骨子を簡潔に述べれば、当初の履軒は儒者としては当然であるかのように漢土の制を理想視していたが、後年には姿勢を転換させ、日本制を基盤とするようになっていたというものである。しかし、その行論においては、穢の問題には触れ

なかった。

履軒の穢に対する見解は、既に田世民『近世日本における儒礼受容の研究(注12)』の指摘するところである。田は、履軒の『服忌図』には穢の忌についての記述が存在しないことから、履軒が意図的に排除したものと看做し(注13)、傍証として履軒『年成録』の一節を挙げる(注14)。

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、暇とは引きこもりて朝廷に出ぬをいふ。哀戚の甚だ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、出て公務をおさむるなり。暇に死穢をいむ意はなし。

但し、田の見解には修正が必要とされるであろう。確かに『服忌図』において、履軒が漢土の制を理想視していた様は伺える。また『年成録』の当該条からは、履軒が日本の律令では死穢を忌む規定などなく、現在の「忌」に相当する「暇」とは単に休暇を取り公務を行わないとするに過ぎないものであったことを、正確に把握していたことがわかる。

ところが、履軒後年の喪服説を伝える「擬服図」には、穢の忌について履軒が存在を認めていたと思われる形跡がある。「擬服図」とは、履軒が現実の規定に束縛されず、己が理想とする喪服制度を語るものであるが、その「擬服図」の右下には注記があり、そこに「凡そ喪は、服の半を以て忌と為し暇と為す。国は従政せず。(凡喪、以服之半為忌為暇、国不従政。)」と記されている。つまり、喪に服すにあたっては、「服」として規定した期間の半分によって「忌」と「暇」とを行うのであり、「忌」と「暇」とが並存させられている。すると、後年の履軒は、死穢の観念を受容していたと考えられるのである。

論者は別稿において晩年の履軒は儒者として逸脱しており、また日本主義の色彩を強めていることを既に指摘したが(注15)、死穢に対する態度からもそれが窺えることが理解されるだろう。ただし、儒者として逸脱する以前の履軒が、死穢に対して否定的であったことは田の指摘する通りである。

ところで、履軒の兄であり懐徳堂学主であった中井竹山には、時の老中松平定信の咨問に答え、国政について建議した『草茅危言』なる一書がある。そこにおいて、喪服は議題として挙げられていないため、死穢の問題に言及されることもない。

但し、その『草茅危言』の中で繰り広げられる竹山の

仏法批判からは、竹山も日本固有の習俗は一際重視していたことが明かである。例えば、巻五「葬送」の条において、竹山は斯くの如き論を展開している。

日本紀神代巻に被木を棺材とする事見えたり。神武天皇以来歴代の帝王皆土葬にて、其の円陵の地名迄一々国史に見えて、群臣以下の葬式も土そうたるは知るべし。応神天皇の時儒典始めて海に航せしまで、凡そ九百年ばかり右の如くなれば、土葬は日本の国風神代より伝はりたる事にて、儒道の開けしより始めて定まりたる法にて無は慥に知るべし。是我邦上古神人の道、海外上古聖人の教と訳せずして符合するなり。必竟は孝子仁人其の親を掩ふに、必ずその道有の天性本心より出たる事なれば、かの符合も其の筈の事怪しむに足らざるなり。……。然るを浮屠氏の土葬を儒法とのみ心得、やゝもすれば争心を生じて、仏国の旧俗たるを知らず。儒者は聖人の礼教をのみ主張して、浮屠を抑へんとして神代の旧風たるを知らず。皆古に昧きの誤なり。今儒仏の争は姑くさし置き、凡そ日本に生るゝ人は神代以来つたはりて、今に専ら用ゆる法に従ひ、中古より起たる天竺の風儀は用ゆまじきといはんには何の子細の有るべきや。もし寺法ならば浮屠ばかり其の法を用ひてすむ事也(注16)。

喪祭を孝の見地より論ずる一句がなければ、恰も神道に傾斜した儒者かと見紛うばかりに「神代」を振り上げ、仏法の否定のみならず、儒教の礼学すらも本邦「上古神人」の下位に置いてしまっている。かようなまでに、神代に端を発する日本の習俗を重視しているのである。

但し、竹山の発想が儒者のものであったことは、今挙げた箇所の他に、本条末尾においても再び孝の立場から喪祭を語ることから明らかであろう。

近来は改宗の事寺々にて何かと云ひ合せて、甚だむづかしくなりたることも云ふ。是は公法にもとりたる事なるべし。因て今新たに号令を伝へて我国開闢以来の定法を表し、浮屠の寺法を以て、強て擅越に施すの無理なる訳をときさとし、蔽惑深くして茶毘を信ずる者は先づそのまゝ、信ぜざるものは寺法に拘はる所なからしめ、再び改宗勝手次第の法の宣示ありたきものなり。此の事上国より推て四方の裔に及びたらんには、天下の孝子順孫のいかばかり悦な

るべき。明主の孝を以て天下を治むるの一助これよりちかきはなかるべし(注17)。

そもそも『草茅危言』は、上は皇室の祭祀より下は庶民の博奕に至るまで、当時の社会情勢全般を取り扱う。その中でも特に目立つのは、痛烈なる仏教批判である。仏教に対する攻撃は書中随所に存在するどころか、巻四には「仏法の事」・「寺院の事」・「出家の事」、巻五には「寺町僧侶の事」などと多数の専論を設け、「仏法は天下古今大害たる事云ふを待ず。(「仏法の事」冒頭)」とまで宣言している。

ところが、神道に言及することは極めて稀である。せいぜいが巻一「宗廟の事」において、上古創建の神社は天皇を祀った社であると述べたり、巻五「寺社之富の事」において、神社仏閣の中に賭場が設けられている問題を述べる際に登場するくらいである。即ち、仏教がその教理を取り上げられ、完膚無き迄否定されているのに対し、神道は言及の対象外とされ、否定されることはないのである。

これもやはり、神道が儒教と融和的であることに原因を求められよう。儒者である竹山にとって、神道は社会に害をなしている、批判すべき対象としては見えていないのである。また、神道とは畢竟するに「神代」より伝わる日本固有の習俗を土台としたものであるのだから、神道を正面から批判することは、日本そのものを批判することになりかねないことも一因であろう。先程も見たように、竹山は日本の「神代」における習俗に極めて高い価値を見出しているからである。

但し、留意しなくてはならないのは、懐徳堂における「神道」の意味するところは、神道家の説く神道や、崎門垂加派のような儒家神道、また当時において現実に存在していた世俗的神社の在り方でもなかったことである。

竹山と履軒との師であり懐徳堂教授であった五井蘭州には、神道を「批判」した『十厄論(注18)』などの著述がある(注19)。しかし、「批判」とは言ってもそこで展開される神道論は、決して神道そのものを否定するものではない。飽く迄も「蘭洲の考える理想の神道」とは異なった、蘭洲在世当時における神道への批判となっている。では、蘭洲にとって神道は如何にあるべきだったのか。

古へ我邦帝王を称して神と為す。蓋し神と上と訓相近きなり。上は君上を謂ひ、故に所謂神道と云ふ者は、輒ち先王の国を建て統を正す所以にして、而て

人倫の道なるのみ。世人多く「神道設教」の語を謬解し、以て鬼神幽冥の道と為し、以て付会するなり。……。延佳氏曰く、「神道は即ち王道、幽冥に二致無し」と。是れも亦謬論にして、以て幽冥の道と為すなり。道は素より具はれり。而れども教へ未だ備はざるなり。故に神道を奉り以て修己治人の方を知らんと欲するや、先づ六経を読むに若くは無し。六経とは、教の全きものなり。已に全きの教へを以て、素より具はるの道を求むれば、誰ぞ之を不可と謂ふ。（古我邦稱帝王為神。蓋神與上訓相近也。上謂君上、故所謂神道云者、輒先王所以建國正統、而人倫之道已。世人多謬解神道設教之語、以為鬼神幽冥之道、以付會焉。……延佳氏曰、神道即王道、幽冥無二致。是亦謬論、以為幽冥之道也。道素具矣、而教未備也。故欲奉神道以知修己治人之方也、莫若先讀六經。六經者、教之全也。以已全之教、求素具之道、誰謂之不可。）

ここで明言されるように、蘭洲は神道を「人倫の道」であると規定し、鬼神やら幽冥やらの超常的現象とともに語ることを否定するのである。陶徳民は蘭洲が神道の意義を「陰陽」・「建国正統」・「人倫」などに限定したことに独自性が認められると評する(注20)。この極めて「理知的」な神道観が弟子であった竹山と履軒とに引き継がれていったのである。

扨、神道がこのように定義された場合、死穢という「理屈によって」説明しがたいものが受容され難いことは、容易に想定されるだろう。その思考を押し進めれば、初期の履軒における死穢の否定へと繋がっていく。

しかし、その初期の履軒であっても明確に死穢を否定するでもなく、また死穢が否定されるべき理由も説明していない。では、何故儒者は死穢の概念を認めたくないのだろうか。

四、死穢と孝と

死穢を文辞によって明確に否定したのは、竹山や履軒とも交流があった佐藤一斎である。その一斎の『哀敬編』は、漢土の儀礼を参考にしつつ、日本の習俗も斟酌して喪祭の儀礼を論じている。和漢を折衷する方向性は、江戸時代における儒者の喪祭研究としては在り来たりなものであるかのように思えるかもしれないが、しかし朱子『家禮』を偽書であるとし、これに信を置かない点に特色が有る。

一斎『哀敬編』の梗概は既に近藤正則「佐藤一斎の『哀敬編』――自葬・自祭の模索――(注21)」に述べられており、穢の問題についても簡略ながら指摘されている。近藤によると、『哀敬篇』の特徴として、「啓柩、奠、朝祖」の項に見られるように、「死穢」の観念が存在しないことが挙げられるというのである。

そこで、実際にその「哀編下」の「啓柩、奠、朝祖」を繙けば、一斎は次のように言っている。

> 世俗の葬送、箒にて跡を掃き、塩を撒き、又は丑寅除け、跡祓等をなすは不孝の甚しきなり。都て孝子の心一刻も親を留めたく思ふべきなり。……。今却って跡を祓ひ親を逐ふ、これ不孝の大なるにあらずや。且つ葬畢りて速かに虞して主を安んずべきに、今逐ひ祓ふと云ふは如何ぞや。原世俗の帰路を易ふること甚だ非義なり(注22)。

これは当時の風習を踏まえた発言である。葬儀を行うにあたり、死体を穢れたものと看做し、事後に「清浄」化する作法が行われていた。これについて一斎は、不孝の極みであると明言するのである。

考えてみれば、死穢の観念を受容するということは、父母も死後はケガラワシイものとして扱うことになる。しかし、縦令死しても父母に対しそのような態度を取ることは、儒教を信奉する者であれば到底寛容できまい。思えば儒者が仏教を頑なに拒否するのも、本来は仏僧であれば子孫をもうけないことが、孝の精神に背くからである。『孟子』離婁上に「不孝に三有り、後無きを大と為す」というが如く、儒教では父祖より受け継ぎし血脈を後昆に遺さぬことが、許されざる大罪とされていた。そして、日本の「神代」に由来する死穢の観念も、父母を穢らわしいものとして扱うという点で、儒教の根本である孝の思想と(注23)、決して相容れないのである。

なお、一斎ほど明瞭には言挙げしないものの、孝の見地より穢を否定した儒者として、安井真祐がいる。江戸時代前期には仏僧より転じて儒者となった者は多いが、その一人である真祐は仏教批判も行い、『非火葬論』等の著述がある。

『非火葬論』の主旨が、幕府の後ろ盾によって仏葬が事実上の義務となり、これにより行わざるを得なくなった火葬への批判であることは、その題目より明白であろう。この書の中で真祐は、父母の遺体について、「ミニクキ物」であるが「存命ノ如ク思テ、少シモ是ヲオロソカニセズ」に扱って埋葬することを主張する。高橋文博

は、これを「まさに親への愛敬の心の故に外ならないというわけである(注24)」と解説している。死体とは生理的本能的に嫌悪感を抱くものであるが、しかし父母であるのだから生前と同様に仕えるべしとする姿勢は、儒教の孝の思想によって死穢を否定するものと言えよう。但し、真祐は死穢の概念を明確に否定しているわけではないことにも留意しておきたい。寧ろ、死穢の観念を受容した上で、それを孝の精神によって超克すべきを唱える言説なのである(注25)。

すると、何故江戸時代の後期に活躍した一斎に至るまで、明確に儒教の見地より死穢を理論的に否定し、批判する者を見出しがたいのか。その理由は二つ考えられる。

第一に、江戸時代において死穢の概念が、寛やかではあるが徐々に和らいでいったことと無縁ではあるまい(注26)。そもそも死穢に関する習俗は記紀神話に描かれており、日本の「神代」より伝わる習俗である。これを安易に批判することは、「異国の学問を学ぶ者」が「日本を否定」することに繋がりかねない。しかし、死穢の意識が形骸化して希薄になっていけば、批判をしやい土壌が生まれてくるのである。

なお、一斎の個人的性質にからめて言えば、一斎が日本の葬送習俗について、漢土の礼制に合致するや否やによって是非を判断していた点も大きいだろう。例えば「白布にて棺を掩ふ。邦俗のする所、義に害なし。雑記に、「布を以て**輔**と為す」とあり、**輔**は車の飾なればこの意に近し。(注27)」と云うのがその一例である(注28)。

第二に、日本において儒教と神道とが思想的交差を行う際に、死穢の問題が一種の盲点になっていたことが考えられる。神道側が儒教思想を摂取し、己が教理を展開し始めたのは、中世の伊勢神道に始まる。こうした「儒教を摂取した神道」は、徳目としては忠こそを重視し、孝を軽視するという傾向がある。例えば、吉川神道を打ち立て、幕府神道方に任じられた吉川惟足は、次のように語る。

> 五倫は人道の当然に侍れば、五倫の名目は儒も同ふして、其内前後に用ゐ替り侍る。儒は孝を以て五倫の第一とし侍る。吾国は忠を五倫の第一とし侍れば、君道を人道の最上と教へ給ふがゆへに、忠義を以て五倫の本とし侍る(注29)。

ここに明瞭に述べられているように、神道は忠を重視する結果、「孝と死穢と」の問題が、浮び上り難いので

ある。

他方、「神道を摂取した儒教」は、心の修養にこそ関心を抱くようになる。儒家神道の先駆けとされるのは林羅山である。その羅山は、己が神道を「理当心地神道」と名付けたが、これはその名から明らかなように、「心」の修養こそが中心問題とされている(注30)。その結果、次に挙げる羅山の言にも明らかなように、穢とは心の状態を指すものと理解されているのである。

忠孝ハ清ナリ。不忠不孝ハ濁ナリ。善ハ清ナリ。悪ハ濁ナリ。此等ノ事ヲヲコナフハ身ノ清ナリ。ヲコナハザルハ身ノ濁ナリ。此等ノ事ヲ思フハ心ノ清ナリ。思ハザルハ心ノ濁ナリ。心清ケレバ身モ清シ。心濁レバ身モ濁ル。惣ジテ濁ハ穢ナリ。故ニ、神ハケガレヲキラヒ給フ(注31)。

このように関心が心の修養へと向い、穢もその文脈において理解されるのであるから、「死穢と孝と」が問題として明瞭に意識され難いのである。

斯くして神儒を兼修する場合、「死穢と孝と」の矛盾点が大きな問題となることはなかった。その矛盾に気付いてしまった場合でも、死穢は日本の「神代」に基づく習俗であることから、その概念を明言して否定することは憚られる。その結果が無言の中の否定であり、宛も存在を無視するかの如き態度になったのである。

同時に、ここに漢学を学ぶ者が、儒教の精神である孝を、日本の固有習俗よりも価値あるものと判断していたことが知れるのである。そして、晩年には儒教の礼学を否定することもあり、儒者として逸脱する傾向を見せていた履軒は(注32)、死穢の概念を受容していた。死穢とは、正に神儒の分水嶺になる概念だったのである。

結

以上、本論では儒者の死穢に対する姿勢について検討してきた。若林強斎や初期の中井履軒は、死穢の概念を認めることについて冷淡な態度を見せていたが、しかしその理由も語らなければ、明言もしなかった。儒者として死穢の概念を認めることができないと明言し、且つその理由を明瞭に説明したのは、佐藤一斎である。一斎によると、死穢の存在を認めることは父母をも不浄のケガラワシイモノと看做すことであり、それは不孝の大なるものであった。これを換言すれば、儒教は本質的に日本の死穢という観念を受容することはできなかったとも評

せよう。そして、死穢の概念を受容していた晩年の履軒は儒者として羈絆を脱していたことから、死穢が漢意（からごころ）と大和心（やまとごころ）と何れをより重視するかの踏み絵になっていたとも言えるのである。

ところで、日本において儒教が祭祀儀礼から生活様式に至るまでを規律する「宗教」として広範囲に根付くことがなかった理由としては、漢土と日本とでは習俗を異にするからであると、巷間では説明される。しかし、そうした説明をするとき、具体的にどのような点で致命的に齟齬を来すのかは、あまり語られない傾向にあると思われる。

更に、江戸時代の儒者の営為を眺めていると、例えば喪祭であれば本論の中でも見てきたように、儒教の礼制で日本の習俗に合わぬものは適宜改変を施し、執念とも言うべき情熱で儒礼を実践していた姿が見えてくるであろう。つまり、習俗の差異は然程高いハードルではなかったとも言えるのである。

すると、単に日本と漢土との習俗が異なると言うのみでは、儒教が独立した一つの「宗教」として日本に根付かなかったことを、充分に説明したことにはならないと思われる。勿論儒教が独立した祭祀体系として、そして生活様式として日本の中に根付くことが出来なかった原因は一つとは限らず、実際には諸事情が複合的に重なり合っていよう。

本論において、儒教の孝思想は日本の根強い習俗である穢と、本質的に相容れぬものであることを見てきた。この点においては、儒教は正に「異質」だったのである。儒教が日本において生活様式に影響を与える「宗教」として展開するためには、正に致命的な問題であったと言えよう。

注

（1）室鳩巣「遊佐次郎左衛門に答ふる第三書」（日本思想大系三四『貝原益軒　室鳩巣』、昭和四十五年、二四五～二五五頁）。

（2）室鳩巣「遊佐次郎左衛門に答ふる第三書」（日本思想大系三四『貝原益軒　室鳩巣』、二四九頁）。

（3）柳田国男『柳田國男全集』第十四巻（筑摩書房、平成十年）「神道と民俗学」。

（4）加藤隆久編、戎光祥出版、平成九年。

（5）なお、平安時代には穢とされる期間が死体の欠損状況によって左右されていたことも、死穢が死体に基づいていたことを物語っている。これについては山本幸司『穢と大祓　増補版』（解放出版社、平成二十一年）に詳しい。

(6) 以下、喪服と死穢との関係については、前掲山本幸司の他、明石一紀「古代の喪礼と服假制」(孝本貢・八木透編『家族と死者祭祀』、早稲田大学出版部、平成九年)、三橋正「『延喜式』穢規定と穢意識」(『延喜式研究』二、平成元年)、小野和輝監修『神葬祭総合大事典』(雄山閣出版、平成十二年)の「三神道と穢」(三橋正)などを参照。また、近世については林由紀子『近世服忌令の研究 ―幕藩制国家の喪と穢―』(清文堂、平成十年)に詳しい。

(7) 吾妻重二編『家礼文献集成 日本篇 一』(関西大学出版会、平成二十二年)、一六九頁上。なお、『家礼訓蒙疏』の引用では適宜句読点を補い、特殊カナは通常の字体に置き換えた。

(8) 吾妻重二編『家礼文献集成 日本篇 一』一九五頁上。

(9) 日本思想史大系三『律令』(岩波書店、昭和五十一年)、四三九頁。

(10) 吾妻重二編『家礼文献集成 日本篇 一』一九五頁下。

(11) 「中井履軒的喪服**説**之變遷―《服忌圖》〈擬服圖〉成立過程―」(『經學研究集刊』第十六期、奥付は平成二十六年であるが編集上の問題により、平成二十七年四月現在未刊)。

(12) 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』(ぺりかん社、平成二十四年)。

(13) 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』一七四頁。

(14) 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』一九六頁注二十二。

(15) 「中井履軒的喪服**説**之變遷―《服忌圖》〈擬服圖〉成立過程―」。

(16) 『草茅危言』の本文は、稲垣国三郎『中井竹山と草茅危言』(大正洋行、昭和十七年)を参照した。三七二頁。

(17) 稲垣国三郎『中井竹山と草茅危言』三七三頁。

(18) 五井蘭州『鷄肋篇』所収(大阪大学図書館蔵)。

(19) 蘭洲の神道「批判」については、陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』(大阪大学出版会、平成六年)第五章第三節「蘭洲の神道批判論」に詳しい。

(20) 陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』二七九頁。

(21) 『儀礼文化』第三十七号(平成十八年)。

(22) 『佐藤一斎全集』第一巻(明徳出版社、平成二年)、一七一頁。

(23) 加地伸行『儒教とは何か』(中央公論社、昭和五十五年)。

(24) 高橋文博『近世の死生観 徳川前期儒教と仏教』(ぺりかん社、平成十八年)、七四頁。

(25) なお、高橋はこうした真祐の言から、江戸時代初期において、死穢の問題が儒教的喪祭を執り行うにあたって大きな制約となっていたと看做している。高橋によれば、墓祭を排したり、僧侶を墓守と看做す儒者の言説は、穢である死体を人倫的世界から遠ざけんがためのものであるという。(高橋文博『近世の死生観 徳川前期儒教と仏教』二七八~二七九頁)

しかし、若林強斎や初期の中井履軒が死穢の概念を「無視」し、佐藤一斎が「否定」していたことからもわかるように、儒者が死穢の観念に従っていたと看做すのは、穿ち過ぎではないだろうか。もし死穢の観念に影響されてのことであれば、「忌」も死穢を忌むものとして言及されていよう。墓の問題については、単に仏教との兼ね合いと考えるのが妥当と思われる。

(26) 例えば神葬祭の本流たる吉田家では、十八世紀の後半になると邸内に遺骸を納めようになっており、穢の概念が希薄化していたことが分かる。詳しくは大倉精神文化研究所編『近世の精神生活』(続群書類従完成会、平成八年)第二章「近世の神道葬祭」(岡田荘司)を参照。

(27)『佐藤一斎全集』第一巻(明徳出版社、平成二年)一五八頁。

(28) 但し、一斎は幕府が規定したものついては、その遵守を述べる。故に服喪については幕府制定の服忌令に従うよう促し、一部の儒者が漢土の礼制によって三年の服喪を行っていることについて批判している。(『哀敬編』総論五則、前掲『全集』一の一四九頁)

そこで一斎は、「忌明」を儒礼の「小祥」に相当するものと看做し、服忌令に従う。一斎の言うように考えると、「忌」が死穢を忌むためのものという本来の意義は否定されてしまう。「哀編下」暇満(一八九頁〜一九〇頁)の条を参照。

(29)『神学承伝記』(『続々群書類従』第一、国書刊行会、明治四〇年、七八一〜七八二頁)。

(30) 高橋美由紀『神道思想史研究』(ぺりかん社、平成二十五年)二四〇頁。

(31)『神道伝授鈔』穢之事の条(神道大系 論説編二〇『藤原惺窩・林羅山』、神道大系編纂会、昭和六十三年)。

(32)「中井履軒的喪服**説**之變遷—《服忌圖》〈擬服圖〉成立過程—」参照。