

Title	日本における儒教祭祀の敗北 : 懐徳堂記念祭の意義
Author(s)	黒田, 秀教
Citation	中国研究集刊. 2011, 53, p. 100-121
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61113
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

日本における儒教祭祀の敗北 — 懷徳堂記念祭の意義 —

黒田秀教

はじめに

『禮記』祭法篇冒頭に、かく曰う。

凡そ人を治むるの道、禮より急なるは莫し、禮に五經有り、祭より重きは莫し。夫れ祭とは物の外自り至る者に非ざるなり。中自り出で心に生ずるなり。心怵^{おそ}れて而て之を奉ずるに禮を以てす。

（凡治人之道、莫急於禮、禮有五經、莫重於祭。夫祭非物自外至者也。自中出生於心也。心怵而奉之以禮。）（注一）

この一節は、祭祀の根源を語る箇所である。人を治めるために最も重要となる祭祀は、自分の外にある何者かからやって来るものではなく、自分の心の内より生まれ出

るものなのであり、その心が畏れ謹むときに礼という行為として発現する。このように祭祀が人を治める手段であるのだから、儒教の影響が強い東アジアにおいては、伝統的に祭祀が極めて重視され、祭祀の挙行は政治と密接に関係してきた。

ところで、日本における祭祀とは、基本的には神道か仏教かによる。両者ともに儒教の影響は随所に見られるが、しかし現代日本において、儒教祭祀が自立的に挙行されることは稀である。こうした日本における儒教祭祀の有り方を説明する場合、そもそも江戸時代から、日本では儒教祭祀が受容されなかつたとする理解が一般的である。例えば黒住真は次のように説明する。

したがって儒教は、神道と仏教によって占められた思想市場に新たに徐々に食い込む形で、とくに神仏

が独占した祭祀以外の領域において、徳川社会に広がっていくことができた。儒教は、道徳・治世・学問の技術をもっており、その分野で将来的価値と需要を見込むことができた。

……（中略）……

十八世紀初めまでは一部の儒教思想家は、儒教的祭祀を充実し、儒教を自己確立しようとする構想も抱いた。しかし結局は、従来の伝統を押しつけてそれをおこなうことはできなかつた^(注2)。

また黒住は、この箇所の注釈において、次の如く補足している。

一部の先進的な儒教的為政者・政治学者は、国家や地域の秩序の安定には宗教的祭祀の確立が重要であると考え、その点からは仏教に祭祀を委ねてしまうことに不安・不満をもった。……（中略）……。十八世紀初めには、新井白石、荻生徂徠などが、儒教にもとづく国家祭祀を確立しようとした。こうした試みは、十九世紀になって水戸学・平田国学などの主要なテーマになっていく。ただし、おこなわれた祭祀定立の試みは、総じて神道中心ないし神儒習合

の形であつて、儒教祭祀の自立的な実行はあり得なかつたのである^(注3)。

つまり、儒教は学問、道徳としてのみ日本社会に受容されたのであり、儒教祭祀は、儒教を信奉する一部の儒者が実践をこころみたに過ぎず、国家祭祀として行われることはなかつた、という見解である。歴史の結果として、儒教祭祀は日本に根付かないまま今に至つた。故にこうした見解に疑問を抱く者は少ないだろう。しかし、こうした理解には、或る難点を指摘できる。

それは、儒教祭祀の対象に関する理解である。そもそも儒教が祭祀対象とするものは、広範囲である。しかし身分によつて祀る対象が厳しく制限されており、皇帝のみが制限無しに祭祀を行うことが許されていた。士庶人に許される儒教祭祀は、実はせいぜい祖先祭祀くらいで、他は二、三ほどしかなかつたのである^(注4)。つまり、近世日本の儒者たちによる儒教祭祀の実践と研究とで、葬祭についてのものが突出するのは、儒教祭祀としては、それが儒者個人に許されるものだったという点にも注意しなくてはならない。また同時に、藤原惺窩や林羅山をはじめ、江戸時代初期の儒者は、積奠の実行にも情熱を傾けていた^(注5)。そしてその積奠は、江戸時代において、

幕府が挙行する国家祭祀であつたという事実を指摘できるだろう(注6)。

近世日本の儒者は、確かに祭祀としての儒教も実践していた。もちろん儒者の全員が行つたわけではないし、そもそも儒者の人口が少なかったことは言うまでもない。しかし、儒者とは知識人であり、その知識人によつて言論活動が行われ、そして国家組織である幕府が積奠という儒教祭祀を挙行してしたのである。

ところで祭祀を議論に挙げる場合、必然的に問題となるのは、「宗教とは何か」ということであろう。「宗教」の定義は非常に難しいし、儒教は宗教であるか否か、ということも時に論争となる。本論では「宗教」の定義には立ち入らず、何らかの祭祀体系を有していることを宗教的性質と看做し、祭祀の挙行を宗教的行為としておく。そうした前提のもと、本論では「そもそも(近世)日本には、宗教としての儒教は受容されなかつた」という先入観を捨て、「日本において、如何に儒教の宗教性が消滅したのか」ということを、近世から近代にかけて挙行された儒教祭祀を通じて考えていきたい。

先ずは明治時代における日本儒教の祭祀形式を確認した後、その明治時代の儒教祭祀が形作られた原因と、日本における儒教祭祀の様相を探るため、江戸時代に遡つ

て見ていくことにする。

一、懷徳堂記念祭の式次第

懷徳堂とは、享保九(一七二四)年に大坂において、儒教を学ばんとした有力町人が共同出資をして設立した儒教の学校である。開学後間もなくして中井整庵の尽力により、享保十一(一七二六)年には幕府から官許を得ることに成功した。しかし四代学主の中井竹山が没して以降は衰退に入り、官許を得ていたという事情もあつたのだからか、明治二(一八六九)年に幕府の後を追うかのようにして、閉校の運命を迎えた。

しかし、明治時代に欧化政策の反動から儒教の倫理・道徳面が再び注目されるようになる、大阪において懷徳堂の復興運動が起こつてきた。これを主導したのは、大阪朝日新聞の主筆であり漢学者でもあつた西村天因と、歴代学主を世襲した中井家の末裔である中井木菟麻呂とである。そして大正二(一九一三)年には財団法人懷徳堂記念会が設立され、大正五(一九一六)年には大阪府より敷地を無償貸与される形で、重建懷徳堂として悲願の復興を遂げた。

この復興に先立つ明治四十四(一九一一)年十月五日、

大阪の中之島公会堂において、懷徳堂記念祭という祭典が盛大に挙行された。これは懷徳堂復興運動の一大事業として開催されたものである。こうした近代における懷徳堂復興運動に関する詳細は、竹田健二『市民大学の誕生―大坂学問所懷徳堂の再興―^{〔注3〕}』に詳しい。竹田の研究によって明らかにされたのは、中井木菟麻呂と西村天囚率いる懷徳堂記念会との、確執と協調とである。懷徳堂歴代学主の後裔たる木菟麻呂と、大坂に活動拠点を有していた漢学者天囚とは、懷徳堂の復興を目指したという点で、目標は合致していた。しかし、どのような姿で復興するかという点について、両者は相容れない構想を描いていた。木菟麻呂は、基本的に中井家の頭彰を脳裏に描いていた。対して天囚は、「中井家の懷徳堂」ではなく、「大阪学問所としての懷徳堂」を復興しようとしていた。

この両者の緊迫感あふれる関係は、明治四十四年の懷徳堂記念祭における式次第にも反映されていた。この式次第は、竹田健二の近代懷徳堂に関する調査の中で発見された新資料「懷徳堂祭典執行次第^{〔注8〕}」という原稿用紙四枚に記されたものである。竹田はこの式次第と、当時の新聞報道^{〔注9〕}とを比較し、当初木菟麻呂は祭文を朗読する予定はなく、ただ拝礼だけをする^{〔注10〕}とされていたの

が、土壇場になって木菟麻呂が二番目に祭文を朗読することになり、代わりに当初祭文朗読することになった門人総代の伊藤介夫が、実際には拝礼しか行わなかったという点に着目している^{〔注11〕}。竹田の研究は木菟麻呂と天囚及び懷徳堂記念会との駆け引きに焦点があてられているため、この懷徳堂記念祭への祭礼としての分析は、設備などは和風の趣きが強いが、釈奠を参考にしつつ儒礼によって挙行されたという指摘に留まる^{〔注12〕}。しかし、僅か四枚の原稿用紙に記されているに過ぎない懷徳堂記念祭の式次第は、これを儒教祭祀という観点から検討すると、実は極めて奇怪なものになっている。そこに記されている式次第を次に掲げよう。

懷徳堂祭典執行次第^{〔注12〕}

明治四十四年十月五日於中ノ島公会堂

一同参集 午前八時

第一令（懷徳堂所用木司令ヲ用フ）

一同着席

第二令

攀帳 奏楽 一同起立

献饌 奏楽

第三令

祭文朗読

第四令

拝礼

会頭挨拶

委員長報告

第五令

特別会員順次拝礼

普通会員順次拝礼

随意退散

式次第の記録は、舞楽の演目や従事する人員の名簿を取り除けば、僅かこれだけのものになってしまふ。しかし、この式次第は先にも述べたように、儒礼として見た場合、極めて異様なものとなっているのである。

二、儒教祭祀としての懷徳堂記念祭

竹田の指摘するように、これが積奠を参考に行っているだろうことは確かであろう。積奠といえれば孔子を祀る祭祀というイメージが強いが、そもそも「積奠」は、孔子とは関係なく、先師を祀るものであった^{注13}。孔子を祀るものだとするイメージは、後代に積奠を以て孔子を

祀るのが一般化したがために過ぎない。故に懷徳堂の先儒を祀るために積奠を参考にしたのは、大いに謂われのあることであろう。

全体的には確かに積奠をモチーフとしている懷徳堂記念祭であるが、しかし、積奠と決定的に異なるのは、祭祀の対象、すなわち祈りを捧げる対象が「何か」という点である。誰を祀るのかということの問題にするわけではないし、或いは像か神主かという形状でもない。問題となるのは、祈りを捧げた対象に、何が宿っているかということである。

この懷徳堂記念祭において、「祭祀の対象」としたのは、懷徳堂歴代の学者である^{注14}。祭壇中央には、高さ四尺（約一二〇センチ）、幅二尺五寸（約七十五センチ）、厚さ一尺（約三十センチ）という巨大な神主（いわゆる位牌に相当）が置かれていた。神主中央には「懷徳堂師儒諸先生之靈」と書かれ、その左右に三宅石庵以下懷徳堂に關係する儒者十六人の名が連ねられている。これが安置されていた祭壇は、白い垂絹で隠されており、その垂絹が「鞞帳」の時に巻き上げられることで、神主が参列者の前に現れる形式になっていた。

これだけを見れば、先儒の霊を祭祀の対象としているのだから、先師を祭祀対象とする積奠としては、何も異

常はないように思われるかも知れない。しかし、先程掲げた式次第を注意して見ると、儒教祭祀における重要な儀式が欠けていることに気付くのである。

そもそも神主とは、神聖なものである。しかし、神聖である所以は、そこが「神」の宿る場所になるからである。祈りを奉げる対象は、木製の「物体」ではなく、あくまでも木製の物体に宿る「神」でなければならぬ。だからこそ神主にせよ像にせよ、祭祀の始めには、「神」を招く儀式が存在する。例えば家庭内の一般的な祭祀である祖先祭祀において、儒礼では神主を奉じた後に「降神」を行う^(注15)。また積奠では「迎神」という儀礼によって、祀るべき「神」を招き入れる。積奠儀礼は漢土においても時代や土地によって細かい出入はあるものの、積奠儀礼の中核を為す初献、亜献、終献の三献儀礼の前後に、「神」を送り迎える「迎神」、「送神」の儀礼が必ず存在する。この時には専用の奏樂が行われるように、「迎神」、「送神」は三献儀礼の前後における最も重要な儀礼となっている^(注16)。ところが懷徳堂記念祭では、「迎神」も「送神」も行っておらず、「懷徳堂師儒諸先生之靈」と大書された神主に儀礼を奉げても、懷徳堂の先儒には祈りが届いていないという事態になっている。

「鞞帳」の時に奏樂をすることから、「鞞帳」が「迎神」

に相当すると解釈することもできるかもしれない。ところが積奠における儀礼では、「迎神」の前に、「啓扉」という儀礼がある。これは、普段は閉じられている聖廟の門を開けるという儀式である。しかし、所詮は門を開くという儀式に過ぎないので、この時に奏樂はしない。また日本の積奠では「啓扉」の儀式において、聖廟の門ではなく、神龕の扉を開けており、これが日本積奠の特徴とされている^(注17)。

ここで問題とすべきは、懷徳堂記念祭における神主は、それが置かれた舞台全体が白布によって隠されており、「鞞帳」によって垂絹が取り払われたということである。これはあたかも開門するが如き儀式であり、この時に奏樂を行うのは不適である。懷徳堂記念祭の意図からすると、「鞞帳」をすれば眼前に神主が登場するので、だからこそ奏樂をするのだろうが、日本の積奠の風習に照らし合わせば、「啓扉」に相当するものとしか言いようがない。要するに式次第を作成した記念会は、祭祀の対象とすべき「神」の存在を認識していなかったと指摘できよう。

故に懷徳堂記念祭においては、「単なる大きな板」に対して祭文を朗読し、拝礼したのであり、儒礼として考えた場合、滑稽極まりないものになってしまったのである、儒教の学校であった懷徳堂の再興を図って懷徳堂の先儒

を祀ろうというのに、儒教における礼学を検討せず、ただ漠然と「儒教っぽい」式典に仕上げたに過ぎなかったことが、明白であろう。合図にしても「木司令」を用いるとしているが、これは懷徳堂において講義の開始などを知らせるために用いられていたものである。祭祀とは全く関係がなく、単に「懷徳堂っぽい」イメージを作り出すために木司令を持ち出したに過ぎない。事実、「懷徳堂祭典執行次第」の当該箇所では、当初「第一鈴」と書していたところ、「鈴」を「令」に改め、そして木司令の使用を欄外に注記している。

また、懷徳堂記念祭における神主は、そもそも材質からして儒礼にそぐわない。儒礼の神主は、周制に則り栗を用いて作られる。こうしたことは、江戸時代において儒葬を研究し実行していた日本の儒者も踏襲していた。懷徳堂も同様であり、中井整庵『喪祭私説』にも神主は「澤栗作之」と記されている。

しかし、「懷徳堂記念祭」における神主は、檜を用いて作成されていた。檜を重視するのは、神道である。例えば幕末明治期の国学者古川躬行の『喪儀略』に「靈璽……（中略）……。材は檜を用ふるべし。（注18）」とあるように、神葬祭を志向するものが檜を用いて神主を作成していた。また、「懷徳堂師儒諸先生之靈」という書き方

も、儒礼としては奇妙である。儒教では「〇神位」「〇〇神主」などとすべきであり、「〇〇之靈」とするのは、神葬祭における靈璽（いわゆる位牌に相当）の書式を髣髴とさせる（注19）。つまり、懷徳堂記念祭における神主は、神道形式の色彩が色濃いものとなっていたのである。しかし、懷徳堂記念祭が神道形式の祭祀であったわけではない。神官も関与していないし、そもそも神道形式の祭祀に欠かせない「修祓」の儀が存在していないからである。

要するに、懷徳堂記念祭では、儒教によって靈魂を祀るという意識が完全に欠如している。江戸時代の懷徳堂では、初代学主の三宅石庵以来、儒葬を研究し、儒葬によって葬祭礼を行っていた（注20）。そうした懷徳堂の先儒にとつてしてみたら、このような祭礼で自分を祀られては、墓から出てきて講釈の一つでも垂れたくなることであろう。

では、何故このような奇怪な祭礼が行われることになったのだろうか。もちろん直接的な原因は西村天因らに求められるのであろうが、日本における儒教祭祀という視点から考える場合、通史的に思想史、政治史の見地からも検討する必要があるだろう。そこで次に、江戸時代から明治時代にかけて公に行われていた儒教祭祀である

積奠を軸にして、日本における儒教祭祀の動向を検討する。

三、江戸幕府による聖堂の造営

江戸幕府による積奠の由来は、林家の忍岡聖堂における私的な積奠に遡る。寛永七（一六三〇）年、徳川家光は林羅山に上野忍岡に五千三百五十三坪と二百両とを与えた^{〔注21〕}。こうして建てられたのは林家の私塾であったが、更に寛永九（一六三二）年に尾張藩主徳川義直の援助を受けて、先聖殿が建てられた^{〔注22〕}。忍岡聖堂と呼ばれるこの建物で初めて積奠が行われたのは、寛永十（一六三三）年二月十日のことである^{〔注23〕}。また同年七月には、家光が先聖殿へ拝礼に訪れている。家光、そして続く四代將軍家綱は、頻繁に忍岡聖堂に援助を行っている。しかし、これは飽く迄も林家の私塾に対して援助を行ったものであり、家光の「儒学」振興政策の一環に過ぎないだろう。忍岡聖堂に拝礼したのは、家光は寛永十年の一度だけ、家綱に至っては一度も訪れていない。度重なる金銭面での支援に相反するかのようになり、自身は聖廟に参詣しようとはしないのである。このことから、このころの幕府は、儒教祭祀に興味を持っていなかったこと

がわかる。家光、家綱にとつて必要であった儒教とは、学問、知識に限られていた。

こうしたことは、寛永七年に羅山をして学問所を建てさせたときに、学舎と書庫しか建設していないことから明らかである。これに対して先聖殿の建立を援助した徳川義直は、明らかに儒教祭祀に心を寄せていた。事実、その徳川義直は慶安三（一六五〇）年に没するに際して、葬儀は儒葬で行うように遺言している。

寛文十一（一六七一）年、当時幕政を掌握していた大老酒井忠清は、一子酒井忠明を忍岡聖堂の積奠に派遣し、参詣せしめた。この酒井忠明の参列が契機となり、以後幕閣有力者の子弟や諸大名が、忍岡聖堂の積奠に列するようになっていった。つまり儒教祭祀が、幕府や諸大名という為政者に広く認識されていったと言つてもよいだろう。もつとも將軍が聖堂に足を運ぶことはなかったし、そもそも幕閣や大名自身が行くこともほとんどなかった。こうした状態が一転したのは、五代將軍綱吉の時である。元禄元（一六八八）年から元禄三（一六九〇）年三月にかけて、綱吉は実に三度も忍岡聖堂に参詣している。しかもその時には、綱吉も三日の齋戒を行うなど、儒礼に則り厳肅に拝礼しているのである^{〔注24〕}。そして元禄三（一六九〇）年七月、綱吉は林信篤に忍岡聖堂とその積

奠との難点を挙げ、「幕府の聖堂」の建設を命じた。

孔廟の設、原と尾張公に創む、而て朝を累ね因りて、以て崇を加え隆然するも、義朝典に本つかざるは、殆んど盛心に關る有り、且つ地は寺刹に逼り、緇流接蹤す、夫れ薰蕕器を同じうせず、矧んや儒佛共境せんや、將に爽塏を審捉し廟殿を鼎新し、以て國家崇尚の義を昭かにす

（孔廟之設、原創於尾張公、而累朝因以加崇隆然、義不本於朝典、殆有關於盛心、且地逼寺刹、緇流接蹤、夫薰蕕不同器、矧儒佛共境乎、將審捉爽塏鼎新廟殿、以昭國家崇尚之義）（注25）

忍岡聖堂が問題とされたのは、三つの点である。第一は、忍岡聖堂の学舎は幕府の資金によつて建設されたものであるが、聖廟が尾張藩によつて建てられたことである。もともと尾張徳川家は、徳川本家とは良好な關係を築いていたとは言ひ難く、將軍が親しく參詣する孔子廟がその尾張藩によつて建てられているということは、確かに幕府の面目という観点から鑑みて、問題があろう。しかし第二は、朝典に基づかない、つまり日本の釈奠として不備があるという指摘である。そして第三の理由として、

忍岡聖堂が寛永寺に鄰接しているということを挙げている。綱吉の意図が尾張藩との關係だけであるならば、第二、第三の理由は不必要であらう。しかも、幕府が聖廟を作ることで、「國家崇尚の義」を明らかにするとまで言っている。

幕府自ら聖廟を作る、ということだけを見れば、これは単に幕府内部における儒教の重要性が高まつていたからという説明にならうし、またそれだけ儒教が日本において興隆してきたからだ、とも言えよう。しかしそれだけであれば、第二の理由は必要ない。

綱吉の將軍就位は延宝八（一六八〇）年であり、就任直後から林信篤を召し出しては、しばしば講義を受けている。ところが、元禄元年まで忍岡聖堂に綱吉が參詣するということはなく、そして元禄元年から毎年參詣し、元禄三年の幕府による聖堂建設に至るといふあわただしい経緯を考えた場合、どうして元禄元年に行き始めたのか、という疑問が生じよう。須藤敏夫は、綱吉が儒教を好んでいたことと、將軍就位以来、林信篤に親しく講義を受けており、両者の關係が徐々に深まつていったからだろうという見方をしている（注26）。しかし綱吉の儒学好きという個人的志向だけでは、このタイミングを説明するのは難しいだろう。また飯田須賀斯は、佐賀藩多久邑

が孔子廟を作ろうとして、幕府に相談していたことが一つの動機であろうとしている^{注27}。しかし飯田自身も述べているのだが、その時すでに尾張藩、岡山藩が聖廟を建てており、足利学校や長崎の聖廟も有った状況では、多久邑の聖廟建立が如何ほどまでに綱吉に影響を与えたかについては、不明であろう。

このように、幕府聖堂の造営を綱吉周辺もしくは幕府のみを見ても、直接的な動機はわかりにくい。しかし国家祭祀という観点から見たとき、個人の嗜好とは別の動機が浮び上ってくる。

そもそも日本における国家祭祀とは、本来、朝廷が行うものであった。そして祭祀とは、政治的に見れば統治のためのデモンストレーションにもなるものである。故に動乱の時代を経て安定した政権が打ち立てられれば、祭祀制度が整えられ、儀礼が備わる。米田雄介は、幕府前期にあって、「幕府も独自の儀式の整備をはかることによって朝廷に対抗しよう」としていたことを指摘している^{注28}。幕府による聖廟の造営及び積奠の挙行は、この流れの中で理解すべきであろう。

綱吉の治政中、朝廷である重要な祭祀が復活した。朝廷の祭祀において、大小様々ある祭祀の中で最も重要とされるのは、天皇一代一度限りの大嘗祭である。毎年十

一月、収穫祭として新嘗祭が舉行されるが、即位後初の新嘗祭は、即位した天皇が天皇霊をその玉体に降ろしてまことの天皇になるという大嘗祭として、特に重視されており^{注29}、『延喜式』では唯一の「大祀」とされている^{注30}。しかし朝廷の窮乏や戦乱により、文正元（一四六六）年の一〇三代後土御門天皇を最後に、この大嘗祭は永く途絶えていた。その大嘗祭が、貞亨四（一六八七）年に、一一三代東山天皇によって、実に二百二十三年ぶりに復活したのである。

長らく絶えていた日本の最上位に据えられる祭祀が、遂に朝廷に復活した。そうであれば、政治的問題として、幕府の側が祭祀というものを強く意識したとして、何ら不思議ではない。さらにこの大嘗祭の復活は、実際には院政を行っていた霊元上皇の手腕によるものである。この霊元上皇は朝廷の権威の復活を追求しており^{注31}、幕府嫌いで通っていた。

この大嘗祭の挙行も、一応は幕府の了解をとり、幕府の支援を受けている。しかし幕府は、朝廷が大嘗祭に関する重要な行事だとして実行を強く願った賀茂川行幸を却下した。そもそも幕府は天皇が御所から出ることを禁止しており、天皇の存在を社会から切り離すことが朝廷支配の方針であったからである^{注32}。

朝廷が日本最高格式の祭祀を復活させたからには、幕府側もそれなりに権威ある祭祀を行い、幕府の威光を示さなければならぬだろう(注33)。朝廷が格式高く由緒ある祭祀を行えば、幕府もまた相応に格式のある祭祀を行う必要が出てきたのである。

しかし格式ある祭祀を行おうとしても、何を行うべきなのか、その選択肢は非常に少ない。そもそも儀礼の体系を有していたものとして、日本において伝統的に存在していたのは、神道と仏教とである。しかし、神道はあまりにも天皇、朝廷との結びつきが強い。一方で仏教でも、国家祭祀として位置付けられる由緒とインパクトを有する祭祀があるかと問われれば、返答に困るであろう。

ここに至り、幕府にとつて、儒教祭祀の存在が非常に大きなものになってくる。日本において初めて積奠が行われたのは、『續日本紀』によると大宝元(七〇一)年であり(注34)、『延喜式』において大学寮において式次第が定められている。中世に入ると形骸化して衰微するものの、それでもなお執念として続けられていたが、遂に応仁の乱によって中断となった。江戸時代を通じて朝廷は積奠の復興を画策しており、後光明天皇(一六三三〜一六五四)の時には具体的な復興が計画されながらも、失敗に終わったという経緯がある。つまり、由緒と格式を有し

ながら、今は朝廷によって行うことができない国家祭祀としての積奠を、幕府こそが再興するという大義名分が立ち、朝廷に対して痛烈な意趣返しになるのである。そして、「武」のみではなく、「文」も徳川将軍が差配するのだというデモンストレーションにもなる。

また当時の国際社会も視野に入れば、積奠の重要性は更に明らかになる。例えば李氏朝鮮では、孔子への祭祀は中祀に分類されている。しかし大祀は王室である李氏に関する祭祀であり、積奠は王室祭祀に次ぐ中祀に位置付けられていたのである。積奠がいかに重要な祭祀であるかが理解されよう(注35)。当時朝鮮と国交を有していた幕府は、国家の体面としても積奠を行う必要があったと考えられる。

このように幕府を取り巻く情勢を観察すると、綱吉が信篤に示した第二、第三の理由が、単に儒学好きだからなどということではなく、強い政治的意図に基づいて出されていたことが理解されよう。幕府が積奠を挙行することで、幕府こそが日本の祭祀を再興する主役になるのだから、朝典、すなわち日本において挙行されていた積奠を継承しなければならぬ。同時に積奠であるのだから、儒教の自立した祭祀でなくてはならないので、仏教と儒教とを完全に切り離そうとしたのである。これは思

想ではなく祭祀体系としても、儒教の確立を図っているとも言えよう。大げさに言えば、確かにこの時、神道、仏教に続き、第三の宗教として儒教が幕府によって認識されたのである。

かくして建てられたのが、湯島聖堂であった。元禄四（一六九一）年二月、綱吉自ら幕閣を伴って湯島聖堂に趨き、幕府による積奠を盛大に挙行了した。

こうして幕府の祭祀として挙行されることになった積奠は、新井白石によつて、儀礼に変更が加えられる。白石は宝永七（一七一〇）年に『釋奠儀注』を六代將軍家宣に献上し、この白石の儀礼が幕府に採用された。白石による変更は、林信篤との政争という側面もあったが、それだけではないだろう。

御束帯を用ひらるべしや否の事、内々其儀ありしかど、「今の冠は、後世幞頭の制にして、本朝のえぼうしといふもの、周弁の遺制あり。また、先王の礼服はことごとく直垂領なり。今の団領は胡服に出たり」とて、御えぼうし、御直垂を用ひらる。また、九拝の中、震動拜に至ては、倭国に其礼のこりぬと鄭大夫が説にも見えなればとて、「神拜」の儀さづけまいらせよ」とありしかば、其儀を授け奉りき（注36）。

白石の変更とは、服制は日本の烏帽子、直垂を用い、参拜にあつては「振動拜」、すなわち拍手を以てするといふものであつた。こうしたことから、神道形式の積奠などと理解されがちであるが、白石自身は、あくまでも周の遺制であることを主張していることに注意しておかなければならない（注37）。なお幞頭とは唐代の頭巾のことであり、「振動拜」とは『周禮』春官宗伯第三における大祝の拜礼方法を指す（注38）。要するに白石は、中華文化の根源である周代の制で行え、と言っているわけである。綱吉にあつては「朝典」を踏まえることが重視されていたが、白石はそうした「日本色」を欲したのではなく、「正當な中華の礼制」を追求し、大まじめに儒教祭祀を整え、幕府もまたそれを採用したのであつた。

四、幕府積奠の完成

しかし、こうした白石の改革は享保元（一七一六）年、八代將軍徳川吉宗によつて破棄され、積奠は林家の旧に戻されることになる。しかも、儉約重視という立場から、吉宗は積奠の挙行も規模を縮小させ、自身は一度も湯島聖堂に足を運ぶことはなかつた。こうした吉宗の態度は、

儒教の「実学」面を重視するという姿勢の現れとも理解されるが^(注39)、しかし「実学」と「祭祀」との単純な対比はできないだろう。なぜならば吉宗が「祭祀」に興味がなかったわけではないからである。

吉宗は享保十三(一七二八)年に、実に六十五年ぶりとなる將軍の日光東照宮参詣を果たした。これは寛文三(一六六三)年に四代家綱が参詣して以来のものであり、平素は儉約にうるさい吉宗も、この時ばかりは出費を惜しまず、盛大に挙行している。吉宗の徳川家康に対する崇敬ぶりは有名なところであるが、神君家康が「民俗神」として各地に受容されていたことを背景にし、吉宗が東照宮祭祀を政策に利用していたことに留意すれば^(注40)、吉宗が必要としていた国家の祭祀とは、神祖家康に対するものであり、神道、仏教、儒教などという「宗教」ではなかったことが理解できよう。

幕府が国家祭祀として儒教を重要視しなくなれば、湯島聖堂における積奠が衰微していくのは当然であり、以後、松平定信による正学復興まで、林家がかるうじて継続させていた、という体であった。

定信による学問に関する指令は、寛政の改革における重要事項であり、学問所の改制や異学の禁といった政治的、思想的研究は盛んに行われている。今ここで積奠に

焦点を当てれば、火災により興廃していた聖廟を復興、増改築をし、新聖廟のもとで寛政十二(一八〇〇)年に挙行した積奠が注目される。この時、前年から積奠の儀礼について研究及び教義が行われ、『釋奠儀注』が制定されたのである。『釋奠儀注』における式次第は、多少の出入はあるものの、『延喜式』を忠実に踏襲しており、幕府の意思が、本朝の祭祀としての積奠を実行することになったことがわかる^(注41)。吉宗以来、国家祭祀としての積奠は甚だ軽視されていたのであるが、改めて国家祭祀としての儒教が興隆したのであり、同時に幕府が積奠の儀礼についても制定したことで、ただ道徳、観念論としての儒教を称賛するのではなく、祭祀をも含めた儒教体系を統制しようとしていたことが理解されよう。

ただし、幕府の財政難から、幕府が積極的に積奠を顕彰するということは、できなかったようである。例えば大坂の官許学問所である懷徳堂は、寛政四(一七九二)年に、大坂の大火事によって全焼してしまう。時の学主中井竹山は、懷徳堂を再建するための資金援助について幕府と交渉を繰り返している。竹山の当初の再建構想では、大阪大学に現存している図面によると^(注42)、聖廟も建てるというものであった。しかし、その見積もり千四百金は幕府によって値切りに値切られ、結局三百金し

か援助は受けられず、懷徳堂は聖廟を持つことができずに終わった^(注43)。時の老中松平定信は大坂に來たとき、わざわざ竹山を大坂城に召し出し、政治經濟について意見の提出を求めたほどであったのに、この懷徳堂再建の折に、定信が特に動くことはなかった。こうしてみると、定信にあつては、飽く迄も「幕府が積奠を行う」ことにこそ意味があつたと理解されよう。こうした方針は幕府滅亡まで続けられており、最後の積奠は実に慶応三（一九六七）年八月、二条城にあつた十五代將軍徳川慶喜から名代が派遣されて行われている^(注44)。十月十四日の大政奉還を目前にして、幕府と倒幕派とが子烈な抗争をしていた時でも、積奠は國家祭祀として挙行されていた。

このように江戸幕府が滅びるその時まで、儒教祭祀は確かに存在していた。また寛政の改革以後、各地の藩校では孔子を祀る祭祀が普及していった。地方によつては庶民も積奠の参観が許されるなど、儒教祭祀の存在が庶民層にまで拡大していたようである^(注45)。かくして江戸時代後期には、孔子を祀る儒教祭祀が全国に滲透していったのであつた。

五、明治中期の積奠再興運動

幕府よつて行われていた積奠は、式次第や服制に入はあるものの、儒教儒礼に基づくものであつたことに変わりはない。つまり、「迎神」により孔子の神を迎え、これに拝礼するのである。

明治二（一八二九）年に、昌平黌に置かれた明治政府の「大学校」聖廟において、八意思兼命を祀る学神祭が行われた。学神祭の挙行は、大学校における漢学派と国学派との抗争の産物であるが、この両者の熾烈な闘争は相討ちの形となり、大学校の廃止という事態を招いて、湯島聖堂における祭祀は中断されることになる。またこうした抗争の影響を受けて、地方でも積奠の風習が一斉に途絶えていった。

周知の如く、明治政府は神道を以て國家祭祀とし、いわゆる國家神道を樹立した。そうした中で、儒教の知識、道徳論が、「漢学」という素養、教養、道徳論としてのみ生きながらえることになつたのが、歴史の結果である。では、江戸時代には確かに存在していた祭祀としての儒教は、どうして消滅することになつたのだろうか^(注46)。

実は明治二十二（一八八九）年ごろから、湯島聖堂における積奠の復興が政府に提言されるといふ動きがあつたが、こうしたものは実現に至つていない。しかし、明治二十九（一八九六）年、宮本正貫は学礼会を組織し、

春日局の墓所として有名な本郷麒麟院において積奠を奉行した。仏教寺院で行うというあたりに、もはや江戸時代の儒者とは性質が異っている点が指摘できる。また、この学礼会の積奠では、初献は宮本であったが、それに次ぐ巫献は井上賢道が行っている。この井上は漢文の才豊かな人物であったが、上海や台湾で熱心に布教活動をしてきた東本願寺の僧侶である^(注47)。つまり、「儒者」以外が中心にいたことも理解されよう。仏教勢力と協力して積奠を行ったのは、おそらくは経済的な問題が大きかったのだろう。そもそも日本において儒教勢力は教団などの組織が無く、庇護者たる政府組織がなくなれば、途端に活動場所も資金も失い、自立的に行動することが難しくなってしまうからである。

この時の積奠は、宮本が「領袖は和の古に取り、胸襟は歐に取り、背褰は笠に取り、前褰は漢土の黻に擬す、孔子言はずや、夏の時を行ひ、殷の輅に乗り、周の冕を服すと、蓋し孔子は大集して折中するものなり、此服に於いては我僭に其志を継ぐ、願くは孔聖の一孝児たらんか^(注48)」と言っているように、当時の時流に沿うよう、実に和、洋、漢、さらには仏教の様式まで織り交ぜたものにしており、率直に言つて、何だかよくわからないものに仕上がっていた。それにしても仏教を取り入れると

は驚くべきであろう。江戸時代の儒者が聞けば、驚愕しかねない事態である。

しかし、新時代の積奠を確立しようという意気込みだけは十分評価できるのであり、この学礼会は、日本における積奠儀礼を作成し、宮内大臣に提出せんとしていた^(注49)。つまり、明治時代に入っても、儒教は国家祭祀としての地位を諦めていなかったのである。

ところで、積奠の挙行を宮内省に提出しようとしていたことには重要な意味がある。明治十(一八七七)年、内務省に社寺局が設置され、神道と仏教とは内務省が管轄することになった。故に、もし儒教が神道や仏教と並び立つ位置を求めるならば、内務省に提出して然るべきであろう。敢えて宮内省に提出しようとしたのは、皇室祭祀としての積奠復興を目指したことに他ならない。では、なぜ皇室祭祀として奏上しようとしたのだろうか。その理由は、明治時代における宗教政策と関係している。

六、儒教祭祀の自滅

明治二十一(一八八八)年、憲法制定における枢密院において、議長の伊藤博文は、「起案ノ大綱」を述べてい

然ルニ我国ニ在テハ宗教ナル者其力微弱ニシテ、一
モ国家ノ機軸タルヘキモノナシ。仏教ハ一たび隆盛
ノ勢ヒヲ張り上下ノ人心ヲ繫ギタルモ、今日ニ至テ
ハ已ニ衰替ニ傾キタリ。神道ハ祖宗ノ遺訓ニ基キ之
ヲ祖述ストハ雖、宗教トシテ人心ヲ帰向セシムルノ
力ニ乏シ。我国ニ在テ機軸トスヘキハ独リ皇室ニア
ルノミ(注50)。

枢密院は天皇臨席のもとで開かれるが、そこにおいて、
仏教はおろか神道すらも、国家の基軸としては失格とさ
れていた。更に皇室のみを国家の基軸に据えるというこ
とは、皇室と神道との間も、直接的には断絶されている
のである(注51)。

もちろん、神道が国家の基軸として落第だったとして
も、皇室祭祀が神道であるのだから、必然的に神道が国
家の祭祀としての地位に収まり、いわゆる国家神道が形
成された。しかし政府首脳にとつての神道の存在意義は、
あくまでも皇室の祭祀という役割しかなかったというこ
とが、明治中期における実情であった。故に儒教が国家
祭祀としての地位を目指すならば、神道と同様に、皇室
の祭祀として採用されなければならなかったのである。

これは同時に、儒教が自ら「非宗教」の立場を選択す
ることもあった。何故ならば、明治政府はキリスト教
諸国との外交問題から、憲法制定前からも建前上は政教
分離を標榜していたがために、「神道は宗教に非ず」、と
し、神道は「儀礼」であるとして押し通していたからで
ある。

「宗教に非ず」とされた神道が、教理の点でどのよう
な事態になったのかは、神葬祭の例を見れば分かりやす
いだろう。西本願寺の島地黙雷が、葬儀は宗教行為であ
ると主張し、政教分離を口実にして政府を攻撃した結果、
明治十五（一八八二）年に「神官ハ教導職ノ兼補ヲ廃シ
葬儀ニ関係セサルモノトス」という内務省通達が出され、
神官は葬儀に関与することが禁止された。民社について
は自由とされたのだが、そうした民社は地方の習俗によ
つて勝手気ままな方法で行い続けることになる。実はこ
うした理由により、神葬祭の研究、発展が中断されてし
まい、これが現代にまで尾を引いている。そもそも神葬
祭というのは江戸時代中期から議論が活発になり、明治
時代になつても、なお形成途上にあつた。例えば靈魂の
取り扱いは極めて重要なことであるが、死者の魂を靈璽
に遷す御魂遷はどのようにするのか、などという中核部
分で、神道界では今も論争がくり広げられている。これ

は、戦後になって再び神社も葬儀に關るようになったのだが、神葬祭に關する理論的研究が六〇年も中断され、また実践することもなかったがためである。要するに「非宗教」ということになってしまうと、靈魂の認識、存在についての考究活動が行われなくなってしまうのである。

儒教が神道と同様に国家祭祀の地位を目指せば、必然的に宗教であることを自ら否定していかなければならない。また同時に、明治政府が必要としたものは、憲法起草者である井上毅の「益々哲学思想ヲ養成シテ以テ高尚ナル愛國心ヲ増加セザルベカラズ^(注23)」という発言に象徴されるように、哲学であった。山口輝臣は、その哲学思想の養成が想定される場所は教育であろうとするが^(注24)、儒教が宗教的側面を自ら否定し、教育の場で哲学思想に特化すれば、まさに道徳論、倫理論でしかなく、故に靈魂の取り扱いを論じる事は消滅してしまうことになる。その結果、靈魂や神といった存在は、儒教の意識外に追い出されてしまい、儒教として如何に靈魂と接するかという問題意識自体が消滅することになる。しかし、祭祀とは基本的に靈魂などの超自然物に対して行うものである。

かくして祭祀を国家に売り込もうとして国家に接近しようとした儒教は、その祭祀を自ら破壊してしまうとい

う、皮肉な結果を迎えてしまったのである。山口輝臣は、近代日本において儒教が宗教化しなかった理由として、「儒教は語り方を創り出せるような存在が少なかった^(注25)」とし、儒教が流されるまま「非宗教」になったと見ているが、むしろ儒教は積極的に「非宗教」を目指していたことが、学礼会の行動から窺えるだろう。

湯島聖堂における積奠は、明治四〇（一九〇七）年、孔子祭典会の手によって孔子祭として再興された。孔子祭典会は、大正七（一九一八）年に諸団体と統合して斯文会に合流し、現在でも斯文会によって孔子祭が続けられている。ただし、この再興された湯島聖堂の積奠は、もはや儒教祭祀とは言い難いものになっている。神道の神官が祭官を務め、儀礼の初めに修祓という神道の祓いを行うことからわかるように、神道祭祀として舉行されている。つまり儒教の自立した祭祀ではなくなったのである。これは先の学礼会が仏教と結合したと好対照であるが、どちらも儒教が自立的に祭祀を舉行できないようになったことに変わりはない。そしてまた国家祭祀という地位こそ得られなかったものの、第四回の明治四十三（一九一〇）年からは、毎年、皇族の台臨が行われるようになる^(注26)。学礼会が目指した皇室の祭祀というものからは後退したが、しかし、皇室との繋がりは持つ

ことができた。但し、その代償が自立した儒教祭祀の消滅であるのだから、失ったものは余りにも大きかったと言えよう。

おわりに

以上、駆け足ではあつたが、江戸時代から明治時代に至るまでの積奠と国家との関係を軸にして、日本近世、近代における儒教祭祀の変遷を見てきた。近世にあつて、確かに独立した「宗教」として幕府によって挙行されていた儒教祭祀であつたが、明治時代になると、改めて祭祀としての儒教を国家に売り込まんとして、自ら宗教性を否定することになる。宗教性を否定した結果、皮肉なことになり自立して祭祀を行うことすら出来なくなつたしまつた。

また、学礼会の積奠は、急激に変化する近代日本に適合した礼制を制定しようとする意気込みはあつたものの、しかし仏教勢力の補助がなければ、挙行することはできなかつた。一方で孔子祭典会の積奠は、神道に呑込まれてしまつていた。明治初期における神道と仏教との熾烈な抗争の中で、もともと勢力として弱かつた儒教は、神道か仏教かのどちらかと結びつくことでしか、祭祀を行

うことはできなかつたのである。

そうした結果の産物の一つが、江戸時代における儒教の学校の再興を唱えながら、しかし儒教祭祀としては破綻していた明治四十四年の懷徳堂記念祭であつた。靈魂に対して真摯に向き合うことをやめた近代日本の儒教にとつて、もはや靈魂は主題として取り上げるものではない。だから、懷徳堂の先儒の靈魂に対して如何に祭祀を行うか、などということは、そもそも問題意識として生まれるはずがない。単なる檜の板に拝礼しているということにすら、気付かなかつたであらう。

懷徳堂の先儒を祀る祭礼は、戦後は懷徳堂記念会が懷徳忌として毎年行うことになつた。これは平成に至る今もなお続けられている。嘗て懷徳堂の儒者は、仏教を忌み嫌い、儒葬を研究し、儒葬を実行して、宗教としての儒教を実践していた。そうした先儒を祀る懷徳忌は、誓願寺による仏式法要である。

注

(1) 『禮記正義』、阮元校勘嘉慶二十年版十三經注疏

(2) 黒住真『近世日本社会と儒教』一七二―一七二頁(ペリ

かん社、平成十五(二〇〇三)年四月)

(3) 黒住前掲書一八八頁 注(9)

(4) 吾妻重二「儒教祭祀の性格と範囲について」(『アジア文化交流研究』第一号、関西大学アジア文化交流センター、平成十八(二〇〇六)年三月)

(5) 詳しくは吾妻重二「江戸初期における学塾の発展と中国・朝鮮―藤原惺窩、姜沆、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鷲峰らをめぐって」(『東アジア文化交流研究』二号、関西大学アジア文化交流センター、平成二十一(二〇〇九)年三月)を参照。

(6) なお、近世日本における幕府積奠の研究としては、須藤敏夫『近世日本積奠の研究』(思文閣出版、平成十三(二〇〇一)年三月)という大著がある。幕府積奠における式次第の変遷については、この研究で詳細に論じられている。また通史的な見地による日本積奠の儀礼面における特色、及び地方の藩校などにおける積奠の特色については、所功「日本における積奠祭儀の特色」(『京都産業大学論集』第二十七巻第四号 人文科学系系列 第二十四号、平成九(一九九七)年三月)が詳しい。本論においても、江戸幕府の積奠については両氏の研究を参考にしている。

(7) 大阪大学出版会、平成二十二(二〇一〇)年二月

(8) 現・懷徳堂記念会所蔵

(9) 大阪朝日新聞十月五日付記事

(10) 竹田前掲書二二三頁

(11) 竹田前掲書八十三頁

(12) 実際には、奏人などの名簿もあるが、ここでは省略した。

(13) 『禮記』文王世子篇「凡そ學は春官 其の先師に釋奠し、秋冬も亦た之の如くす。(凡學春官釋奠于其先師、秋冬亦如之。)」

(14) 以下、懷徳堂記念祭の様式情報については、竹田前掲書に拠る。

(15) 朱子『家禮』卷五、祭禮(『朱子全書 修訂版』第柒冊、上海古籍出版社、二〇一〇年九月、九三六頁以後)

(16) 杜美芬「臺灣孔子祀典人文暨儀序空間廟學解構後的衍變」(『臺灣東亞文明研究學刊』第三卷第一期(總第五期)、民國九五(二〇〇六)年六月)一四四頁

(17) 杜美芬前掲論文一五三頁

(18) 『神葬祭資料集成』(國學院大學日本文化研究所編、ペリカン社、平成七(一九九五)年三月)四五七頁

(19) 但し、神葬祭における靈壘(いわゆる位牌)に記す靈号には、実の所今に至るまで定説はなく、神葬祭全てにおいて、そうするわけではない。

(20) 懷徳堂の儒葬については、拙稿「懷徳堂学派葬祭の来源―『喪祭私説』主面書式を手掛りにして―」(『待兼山論叢：哲学篇』第三十九号、平成十七(二〇〇五)年十二月)、

- 「理想の葬礼」(湯浅邦弘編『江戸時代の親孝行』、大阪大学出版会、平成二十一(二〇〇九)年二月)、高橋文博『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―、『懐徳』第六十一号、平成十五(二〇〇三)年一月)、高橋文博『近世の死生観 徳川前期儒教と仏教』(ベリかん社、平成十八(二〇〇六)年六月)、田世民「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―」、『懐徳堂センター報二〇〇八』、平成二〇(二〇〇八)年二月)を参照。
- (21) 『大猷院殿御實紀』巻十六 寛永七年冬
- (22) 『大猷院殿御實紀』巻二十一 寛永九年是年
- (23) 『大猷院殿御實紀』巻二十二 寛永十年二月十日
- (24) 『昌平志』巻二事実志 元禄元年十一月二十一日
- (25) 『昌平志』巻二事実志 元禄三年七月
- (26) 須藤前掲書二六―二七頁
- (27) 「江戸時代の孔子廟建築」(『近世日本の儒学』、徳川公継宗七十年祝賀記念会編、昭和十四(一九三九)年八月) 九五―五三頁
- (28) 「朝儀の再興」(辻達也編『日本の近世 二 天皇と將軍』、中央公論社、平成三(一九九二)年九月) 一六八頁
- (29) 大嘗祭については、折口信夫「大嘗祭の本義」(『折口信夫全集』三卷、中央公論社、平成七(一九九五)年四月)、松前健「大嘗祭と記紀神話」(松前健『古代伝承と宮廷祭祀―日本神話の周辺―』、塙書房、昭和四九(一九七四)年四月)などを参照。
- (30) 『延喜式』四時祭上
- (31) 詳しくは米田前掲論考参考。
- (32) この大嘗祭復活に関する朝廷と幕府との聞き合いについては、久保貴子「天和・貞享期の朝廷と幕府―靈元天皇をめぐる―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要別冊』第十四集 哲学・史学編、昭和六十三(一九八八)年一月)を参照。
- (33) 高埜利彦は、この大嘗祭復興の影響について、「大嘗祭の影響力は、朝廷内にとどまった儀式であり、一般庶民で知ったのは京都の町觸れを通して知った人々だけであって、全国の一般の庶民がこの大嘗祭を知ることなどは、近世ではありえぬことであった。」(『集英社版日本の歴史十三 元禄・享保の時代』、集英社、平成四(一九九二)年、一五七頁)と述べる。しかし、幕府が全国支配に際して先ず念頭に置かなければならないのは、諸国の民衆を統治する大名であろう。幕府は諸大名に対して權威を示さなければならぬ。
- (34) 『續日本紀』巻二 文武天皇大宝元年二月
- (35) 李朝の国家祭祀については、桑野栄治「朝鮮時代の国家

祭祀と儒教——王権の創造と演出——」(『アジア遊学』五〇、勉誠出版、平成十五年(二〇〇三)年四月)参照。

(36) 『折たく柴の記』中巻 宝永七年七月廿五日条

(37) 陳瑋芬は、白石のこの儀礼を「神道式礼制」としている。

(近代日本漢學的庶民性特徴——漢學私塾、漢學社群與民間祭孔活動(『成大宗教與文化學報』第四期、民國九三(二〇〇四)年十二月)二八三頁)しかし白石の念頭に「神道よって行う」という意識はなかったと考えられる。よって修跋などは存在せず、神道祭祀としての形式は整えられていない。こうしたものを「神道式」と呼称して良いかは、慎重に検討すべきである。

(38) 『周禮』における九拜は、「大祝は九拜に辨る。一に稽首と曰う。二に頓首と曰う。三に空首と曰う。四に振動と曰う。五に吉拜と曰う。六に凶拜と曰う。七に奇拜と曰う。八に褒拜と曰う。九に肅拜と曰う。以て右の祭祀を享す(辨九拜、一曰稽首、二曰頓首、三曰空首、四曰振動、五曰吉拜、六曰兇拜、七曰奇拜、八曰褒拜、九曰肅拜、以享右祭祀)」というものである。そして鄭大夫の説とは『周禮』当該箇所の鄭玄注に「鄭大夫云へらく、「動讀みて董爲り、書も亦或は董と爲す。「振董」兩手を以て相撃つなり。(鄭大夫云、「動讀爲董、書亦或爲董。振董以兩手相撃也。))」とあり、陸徳明『經典釋文』卷八「周禮音義上」「振動」に

「今倭人拜するに兩手を以て相撃つこと、鄭大夫の説の如し。蓋し古の遺法なり。(今倭人拜以兩手相撃、如鄭大夫之説。蓋古之遺法。)」とある。つまり「倭国に其礼のこりぬ」とは陸徳明の発言であつて、白石の誤読であろう。ただし、白石と同様にこの『周禮』の記述及び陸徳明の発言から、日本の柏手は周礼の振動拜が起源であるとする説が、近年でも漢土の人士によつて度々出されている。楊寒英「柏手の起源について」(『式内社のしおり』第五十一号、平成五(一九九三)年三月)、王勇「中国史のなかの日本像」(平成十二(二〇〇〇)年九月)一二八頁、呂玉新「古代東亞政治環境中天皇與日本國的產生」(香港中文大學、二〇〇六年)七十八頁を参照。

しかし『周禮』における九拜は神に捧げるものであるのに対し、倭人の風習は人に奉げるものであった点、また九拜の中で、どうして第四の振動だけが倭人の習俗にあるのか、という説明はまったくされない。似たものを取り出すだけでは、両者の関係性を論じたことにはならず、杜撰な学説としかいようがない。

(39) 須藤前掲書五十二頁

(40) 根岸前掲論文二九八頁

(41) 『延喜式』における積奠と、『釋奠儀注』との関係については、須藤前掲書第四章「幕府積奠の再興」二「聖堂の再

建と積奠の改革」に詳しい。

年自六月十八日至七月十三日

(42) 「懷徳堂結構新旧図」、現・大阪大学所蔵

(51) 山口輝臣『明治国家と宗教』(東京大学出版会、平成十一

(43) 詳しくは湯浅邦弘「懷徳堂の祭祀空間」(湯浅邦弘編『懷

(一九九九)年六月)一五〇頁

徳堂研究』汲古書院、平成十九(二〇〇七)年十一月)参

(52) 『尾崎三良日記』明治二十一年六月六日

照。

(53) 山口前掲書一四九頁

(44) 『續徳川實紀』慶応三年八月二十六日

(54) 山口前掲書四十八頁

(45) 所前掲論文一七一頁

(55) ただし大正二(一九一三)年、大正三(一九一四)年は、

(46) なお多久聖廟では、維新後も儒礼による積奠(積菜)が行われ続け現在に至るが、これは例外とも言える事例であろう。その理由として、邑校(東原席舎)を町人、百姓に至るまで解放していた結果、「多久のすずめは論語をさえずる」と言われるほど、邑内に漢学が普及していたことが考えられよう。

明治天皇の喪に服すためか、皇族台臨は行われていない。

(47) 詳しくは川邊雄大「明治期における東本願寺の清国布教について 松本白華・北方心泉を中心に」(『文化交流による変容の諸相』、関西大学文化交流学教育研究拠点、平成十二年(二〇一〇)年六月)参照。

(48) 『東洋哲学』第三篇第三號、哲学館、明治二十九(一八九六)年

(49) 三浦叶『明治の漢学』(汲古書院、平成十(一九九八)年五月)二五二頁

(50) 『枢密院會議筆記』一、憲法草案・明治二十一(一八八八)