



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	江戸時代における朱子『家禮』受容に関する研究
Author(s)	呉, 明熙
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(文学)
Dissertation Number	甲第11058号
Issue Date	2013-09-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k11058
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/56967
Type	doctoral thesis
File Information	Oh_MyoungHee.pdf



はじめに

十三經に、禮に關する書物として『周禮』『禮記』『儀禮』が收められていることから窺えるように、中國では古代から禮が重んじられた。しかし、禮の實踐となると、それは主に天子や貴族という爲政者たちに求められた。『禮記』曲禮上に「禮は庶人に下らず」とあるように、恐らく一般庶民には、禮の實踐を求めていなかったと思われる。

隋唐時代には、家庭内での儀式の手引きが、書信の書き方の手引き書である書儀の形式に倣って作成されるようになった。

さらに、北宋に至ると、徽宗の政和三年（一一一三）には、『政和五禮新儀』が頒布された。『政和五禮新儀』には、士大夫や庶民に對する冠・婚・喪に關する儀禮が收録されており、また、先行の禮書には見えない「士庶儀禮」という項目が立てられている。このことは、朝廷が庶民階層にも禮の實踐を求めたことを意味する。つまり、時代が下るにつれて、禮の實踐を求められる對象が擴大していったのである。

ところで、宋代は喪・祭の習俗に佛教の儀禮が浸透しており、庶民はもちろん貴族

にとつても多くがその規範に従っていた。そのような社會状況の中、佛事を行なうことに強い反感を持つ士大夫もいた。その代表的な士大夫が、司馬光・朱子であり、彼らは、司馬光『書儀』と朱子『家禮』を編纂し、古禮に従つて儒教的な儀禮を回復、實踐しようと考えた。

司馬光（一〇一〇—一〇八六）の『書儀』十卷は、その晩年に完成したもので、書儀の形式を借りて、『儀禮』から『開元禮』に至るまでの禮書を参照しながら、書簡の記述の仕方や家庭内の冠・婚・喪・祭の儀式をまとめた書物である。

朱子の『儀禮經典通解』三十七卷は、『儀禮』と經と見なし、『禮記』やその他の禮關係の古典を傳と見なした書物であり、經典に關する解釋書といえる。一方、『家禮』五卷は、一般庶民が日常生活で實踐できる「冠婚喪祭」に關する書物である。『家禮』においては、既存の儀禮が大幅に省略され、また當時の習俗が用いられるなど、一般の家庭で日常的に實踐できる禮が中心に述べられている。

特に、朱子が著した『家禮』は、朝鮮、日本など、東アジア全域に傳わり、それぞれの地域に多大な影響を與えた。

日本においては、江戸時代に朱子學が官學化したため、朱子學の影響は廣範圍に廣

がった。その影響は、家庭儀式を代表する「冠禮・婚禮・喪禮・祭禮」にまで及び、朱子『家禮』が大きな役割を擔った。

江戸時代は、『家禮』に見える儀式を如何に實踐的に用いるべきかについて、多くの學者が頻繁に議論を重ねた。また、その成果として『家禮』關連の著作が多數編まれた。その中でも、『家禮』の研究者として、最も有名なのは、朱子學者の山崎闇齋（一六一八―一六八二）とその門人であり、彼らは山崎闇齋學派（以下、崎門派と稱す）と呼ばれる。彼らは、『家禮』を研究するとともに、日本の實情に適合した『家禮』利用の道を探求した。

以上を踏まえて、本書では、朱子『家禮』の成立と同書の構成について考究した上で、朱子『家禮』が、日本の江戸時代にどのように受容されたかについて考察を行いたい。

本書は、第一部と第二部から構成される。

第一部では、本書の基本的研究対象である朱子『家禮』の成立とその構成について検討したい。

儒教の家庭儀禮の典型ともいふべき朱子『家禮』をとりあげ、同書の成立背景、編

纂の動機、その目的を確認した上で、『家禮』以外に『朱子語類』『朱子文集』をも資料としながら、禮に對する朱子の見方について検討を加えたい。

さらにそれを踏まえつつ、『家禮』の構成と特質について考究したい。朱子『家禮』に關する先行研究は數多く存するが、朱子『家禮』成立の背景とその特質について、『朱子語類』『朱子文集』に見える記述までも視野に入れて論究した例は少ない。そこで、『朱子語類』『朱子文集』に見える友人や弟子との會話・手紙にまで考察の對象を廣げるとともに、宋代の學者の禮に對する考え方、中でも司馬光『書儀』との關わりにも言及したいと思う。

第二部は、三章から構成されており、崎門派の學者の著作を取り上げて、日本の江戸時代における朱子『家禮』の受容に注目し、日本の禮文化に關する研究を行ないたい。

第一章では、淺見綱齋『喪祭小記』を取り上げる。『喪祭小記』は、淺見綱齋が著した儀禮に關する簡単なテキストである。最初に、淺見綱齋と『喪祭小記』の著述に至った経緯について検討した上で、續いて、『喪祭小記』の諸本のうち、八種類の諸本を取り上げ、その間の異同について具體的に考察し、その上で、『喪祭小記』の構

成と特徴について検討する予定である。

第二章では、浅見綱齋『家禮師説』を取り上げる。『家禮師説』は、浅見綱齋が『家禮』について講義した内容を弟子である若林彊齋が記録した講義録である。そこで、まず、浅見綱齋の『家禮』講義の目的について考察し、続いて、その講義に使用した『家禮』の版本について検討する。さらに、『家禮師説』の構成と浅見綱齋の禮に對する基本的な姿勢について考察し、それに基づいて、綱齋の『家禮』受容の方法とそれの實踐方法について考究する。これらの考察を通し、浅見綱齋の禮に對する姿勢や、朱子や『家禮』に對する見解を窺うことができるだろう。

第三章においては、若林彊齋『家禮訓蒙疏』を取り上げる。まず、若林彊齋が『家禮訓蒙疏』を編纂するに至った、當時の時代背景を考究した上で、それが『家禮訓蒙疏』において、どのように反映されているかについて検討する。続いて、『家禮訓蒙疏』に見える山崎闇齋、李退溪、丘瓊山などの諸學者の言説の紹介することによつて、それらの『家禮訓蒙疏』の影響について考究する。さらに、若林彊齋『家禮訓蒙疏』の検討を通して、『家禮訓蒙疏』における朱子『家禮』の受容とその特徴について考察する予定である。

江戸時代における朱子『家禮』受容に関する研究

目次	頁
----	---

はじめに	(一)
目次	(六)

第一部 朱子『家禮』の成立背景とその特質	(一一)
----------------------	------

第一節 朱子『家禮』の成立背景について	(一七)
第二節 朱子の禮説と諸家の禮説について	(二四)
第三節 朱子『家禮』の構成とその特質について	(三三)
小結	(四三)
注	(四六)

第二部	江戸時代における朱子『家禮』の受容	(五一)
-----	-------------------	------

第一章	浅見綱齋『喪祭小記』について	(五九)
-----	----------------	------

第一節	『喪祭小記』について	(五九)
-----	------------	------

第二節	『喪祭小記』の諸本の比較について	(六一)
-----	------------------	------

(一)	書名と書寫年について	(六三)
-----	------------	------

(二)	目録について	(七一)
-----	--------	------

(三)	『喪祭小記』の各諸本に見える異同について	(七五)
-----	----------------------	------

①	「通祭小記」の各諸本に見える異同について	(七六)
---	----------------------	------

②	「喪葬小記」の各諸本に見える異同について	(八〇)
---	----------------------	------

第三節	『喪祭小記』の構成と内容について	(九三)
-----	------------------	------

(一)	日本の實情に合わせて改變を加える	(九六)
-----	------------------	------

(二)	貧富や身分に合わせて儀禮を行うことを薦める	(九七)
-----	-----------------------	------

小結		(一〇〇)
----	--	-------

注		(一〇二)
---	--	-------

第二章

浅見綱齋『家禮師説』について……………（一〇七）

第一節『家禮師説』について……………（一〇八）

（一）『家禮』講義の目的について……………（一〇八）

（二）『家禮』の講義に使用された版本について……………（一一六）

第二節『家禮師説』の構成と内容について……………（一一九）

（一）『家禮師説』の構成について……………（一一九）

（二）浅見綱齋の禮に對する基本的な姿勢について……………（一二二）

第三節『家禮』に對する浅見綱齋獨自の見解について……………（一二四）

（一）日本と中國との間で異なる儀禮について……………（一二七）

（二）日本に存在しない儀禮について……………（一三三）

小結……………（一三六）

注……………（一四〇）

第三章

若林彊齋『家禮訓蒙疏』について……………（一四三）

第一節若林彊齋と『家禮訓蒙疏』について……………（一四三）

第二節	『家禮訓蒙疏』に見える諸學者の言説について	（一四九）
（一）	山崎闇齋の場合	（一四九）
（二）	李退溪の場合	（一五四）
（三）	丘瓊山・藤井懶齋の場合	（一五七）
第三節	『家禮訓蒙疏』に見える若林彊齋の特徴について	（一五九）
小結		（一七四）
注		（一七六）
おわりに		（一七九）
引用文献・参考文献		（一八五）

第一部

朱子『家禮』の成立背景とその特質

古代中國において、禮が重んじられたことは、いうまでもない。しかしながら、たとえば、『禮記』曲禮上に「禮は庶人に下らず」とあるように、その対象は、天子や貴族が中心であり、恐らく一般庶民にまで禮は及んでいなかったと思われる。ところが、下って隋唐時代には、書信の書き方の手引き書である書儀(二)の形式を借りた、家庭内での儀式の手引きが士大夫によって作成されるようになった。また、宋代に至ると、唐代から始まった科舉制度が整備され、門閥貴族の勢力が弱體化するとともに、科舉を通じて新しい支配階層が登場し、當時の新興の士大夫は、自分の家の系統を明確化するために、族譜や禮書の編纂に力を注ぐようになったという。(三)

さらに、北宋の徽宗の政和三年（一一一三）には『政和五禮新儀』が頒布された。『政和五禮新儀』には、士大夫や庶民に對する冠・婚・喪に關する儀禮が收録されており、また、先行の禮書には見えない「士庶儀禮」という項目が立てられている。このことは、朝廷が庶民階層における禮を重要視したこと、さらには庶民も禮を實行していたことを意味しよう。つまり、禮の範圍が擴大したことにもなつて、禮書の編纂が活潑に行なわれ、それに關する多數の書物が出版されたのである。

一方、宋代には佛教が流行し、特に喪・祭においては、庶民はもちろん貴族におい

ても、佛教の儀禮が浸透しており、多くがその規範に従った^(三)。そうした中で、たとえば、司馬光・張載・二程子・朱子・張栻などは、佛事を行なうことに強い反感を持ち、古禮に従って儒教的な儀禮を實行しようとした。その中で編まれた代表作が、司馬光『書儀』と朱子『家禮』である。

司馬光（一〇一〇―一〇八六）の『書儀』十卷は、その晩年に完成したもので、書儀の形式を借りて、『儀禮』から『開元禮』に至るまでの禮書を参照しながら、書簡の記述の仕方や家庭内の冠・婚・喪・祭の儀式をまとめた書物である^(四)。

一方、朱子（一一三〇―一二〇〇）の『家禮』は、通禮・冠禮・婚禮・喪禮・祭禮の五卷から成るが、完全な形では今に傳わらず、現存するのは後人が註を加えた改訂版と考えられている。しかし、その書が、程頤・張載・司馬光など先儒の禮書に基づきながら、士大夫及び一般庶民の家庭内の冠・婚・喪・祭などの儀式について規定したことは確實視されている。

いま『書儀』『家禮』兩書に關する先行研究を簡單に見ておきたい。

まず、『家禮』に關する早い時期の研究は、主に朱子『家禮』の宗法制度を中心に行なわれた。その代表的な論文に、服部宇之吉氏による「宗法考」（『東洋學報』、一

九一三）や牧野巽氏の「司馬氏書儀の大家族主義と文公家禮の宗法主義」（『近世中國宗族研究』、一九八〇）がある。特に、牧野氏の論文は、司馬光の「家長」と朱熹の「宗子」の役割を比較したものである。宗法制度に關する論議は、現在も重要視されるテーマの一つとなっている。

その後の研究は、朱子『家禮』の偽書説と反偽書説を關する議論が中心に行なわれた。つまり、同書が偽書であるか偽書でないかという問題である。朱子『家禮』を偽書と見なすのは、元の至元・至正（一三三五―一三六八）の頃、武林の應本によつて始まり、清の王懋竑（一六六八―一七四一）が「家禮考」に『家禮』偽書説を唱え、『四庫提要』がその説を採用して以來、それが定説化されてきた。しかし、丘濬（一四一八―一四九五）は「家禮儀節序」で應本の偽書説に批判し、夏炘（一七八九―一八四一）は『述朱質疑』卷十六「跋家禮」の中で、王懋竑の偽書説に反駁している。さらに日本では、阿部吉雄氏、兼永芳之氏、上山春平氏、樋口勝氏などが、中國・臺灣では、錢穆氏、陳來氏等は偽書ではないと主張した。^{（五）}最終的な結論は得られていないが、結局、偽書であるか偽書でないかに關わらず、朱子の没後、『家禮』は朱子の著作として、中國はもちろん、朝鮮、日本などの東アジア諸國全體に大きな影響を及

ぼしたことは歴史上に明らかである。そこで、本論文では、ひとまず『家禮』を朱子の著作と見なした上で考察を進めたい。

一九九〇年以降は『家禮』本文の翻譯や『家禮』の内容そのもの、先行諸儒の禮説との比較を中心にして研究が進められる。例えば、アメリカのイーブリ氏による『家禮』の英譯 (*Family Rituals*, 一九九一)、『中國王朝における儒教主義と家族儀禮』 (*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, 一九九一)、山根三芳氏の『宋代禮説研究』(溪水社、一九九六)、小島毅氏の『中國近世における禮の言説』(東京大學出版會、一九九六)、楊志剛の「司馬光『書儀』和朱子『家禮』研究」(浙江學刊、一九九三年第一期)、吾妻重二氏による「『家禮』の刊刻と版本——『性理大全』まで」(關西大學文學論集第四十八卷第三號、一九九九)や「宋代の家廟と祖先祭祀」(『中國の禮制と禮學』、二〇〇一)などが挙げられる。

さて、朱子『家禮』成立の背景とその特質については、『朱子語類』『朱子文集』に見える記述までも視野に入れて論究した例は少ないのが實情である。そこで、本論文では、朱子『家禮』を中心にとりあげつつも、同書だけでなく、『朱子語類』『朱

子文集』に見える友人や弟子との會話・手紙にまで考察の対象を廣げるとともに、宋代の學者の禮に對する考え方、中でも司馬光『書儀』との關わり、宋代の禮書『政和五禮新儀』の影響にも着目しながら、朱子『家禮』成立の背景とその特質を説明したいと思う。

第一節 朱子『家禮』の成立背景について

朱子は、『家禮』の序文の中で、その著述目的を次のように述べている。

凡禮有本有文。自其施於家者言之、則名分之守、愛敬之實者、其本也。冠・婚・喪・祭儀章度數者、其文也。（中略）世之君子、雖或酌以古今之變、更爲一時之法然亦或詳或畧、無所折衷。至或遺其本而務其末、緩於實而急於文、自有志好禮之士、猶或不能舉其要、而困於貧窶者、尤患其終不能有以及於禮也。熹之愚、盖兩病焉、是以嘗獨究觀古今之籍、因其大體之不可變者而少加損益於其間、以爲一家之書。

凡そ禮に本有り、文有り。其の家に施す者より之を言へば、則ち名分の守、愛敬

の實は、其の本なり。冠・婚・喪・祭の儀章・度數は、其の文なり。（中略）世の君子、或は酌するに古今の變を以てし、更へて一時の法を爲すと雖も、然れども亦た或は詳らかにし或は略し、折衷する所無し。或は其の本を遺れて其の末に務め、實を緩がせにし文を急ぐに至り、自ら志有り禮を好むの士も、猶ほ或は其の要を擧ぐる能はず、而して貧窶に困しむ者は、尤も其の終に以て禮に及ぶこと有る能はざるを患ふるなり。熹の愚、蓋しふたつな兩ら焉これを病む、是を以て嘗て獨り古今の籍を究觀し、其の大體の變ふ可からざる者に因りて、少しく損益を其の間に加へ、以て一家の書と爲す。

ここで朱子は、禮は、名分・愛敬が「本」であり、冠・婚・喪・祭の儀禮が「文」であるという。しかし、當時の士大夫の中で自ら禮を好む者も、禮の「本」「文」について知らないため、ある時は禮に詳細に過ぎるし、ある時は禮に簡略に過ぎる。したがって、古今の禮書を参照し、當時の人も簡単に用いることができる禮書を著したというのである。

朱子『家禮』は、このように一般人にも利用可能な禮書を作るという目的をもって著述されたわけであるが、朱子がこの著作を思い立った動機は何だったのだろうか。

一つには、朱子自身の経験である。『家禮』によれば、朱子が十四歳の時、父の朱松が没したので、喪服の期間を終えた朱子は、家にあった禮書を参照しつつ、母親の指導のもとで祭禮を執り行ったが、なかなか困難な所が多かったので、自ら諸禮書を参考にしながら、訂正を加えて使用したという^(六)。これに基づくと、朱子は、父の死後、家族儀禮について關心を抱くようになり、同時に、誰もが使用できる新たな禮書を編纂する必要を痛感したことが想像できる。

二つには、當時、佛教が流行していたことが影響を與えたものと思われる。宋代の士大夫と佛教について、竺沙雅章氏は、その著『宋元佛教文化史研究』において、以下のようにいう。宋代においては、唐代から流行していた佛教の影響が大きく、排佛論を主張していた士大夫さえも、家庭内では當時流行していた佛教の儀式に従うのが一般的であった。高級官僚の場合は、先祖の墓を管理する寺院を墓の側に置くことが許されたが、その資格に達してない下級官僚や無官の富豪たちも、墳院・墳庵を建て、僧侶を雇い墓の管理を行なわせた。これは佛教に強い反感を抱いていた歐陽脩や司馬光も、例外ではなく、また朱子も後に風水によって父の朱松の墓を遷す前まで、それを福建の西北の崇安縣の五夫里の寺院の近くに置いたと述べている^(七)。こうした状

況から見れば、庶民においても當時流行していた佛教に従って儀式を行なったことが豫測される。このことについては、『朱子年譜』においても記されている。それは、佛教が一般庶民の生活全般に浸透したため、未婚の女性が尼僧になること、葬式の際、死者の冥福を祈るという名目で宴會を行なうことなど、俗禮が非常に亂れていることを指摘するのと呼應するものである^(八)。

三つには、『政和五禮新儀』が散逸し普及しなかったことも關係するだろう。それは、上書文「乞頒降禮書狀」（『朱子文集』卷二十）の中で、朱子は、州・縣廳などに保管されていた『政和五禮新儀』が、元の侵略により散佚したので、禮の實行に困難があると苦情を述べていることから明らかである。また、上書文「民臣禮議」（『朱子文集』卷六十九）の中で、朱子が「禮、上に於いて行なふこと難からず、而れども其れを下の者に行なはんと欲するは難きなり」と論じた上、『政和五禮新儀』の略本である『紹興纂次政和民臣禮略』を州や縣に三部頒布し、一部は地方政府用に、一部は學校用に、最後の一部は佛教寺院や道教寺院用に配布すること、並びに禮を實行する際、その指導者を養成することを提案したのも、同じ理由と見ることができよう。

以上のような理由から、朱子は、煩瑣なものではなく、簡素で時代に合った禮書を執筆しようとし、結果的に『家禮』を編集したと考えられる。時代に合った簡素な禮書の必要性について述べた言葉が『朱子語類』の中に残されている。

古禮於今實難行。嘗謂後世有大聖人者作、與他整理一番、令人甦醒、必不一盡如古人之繁、但放古之大意。(中略)「禮、時爲大」、有聖人者作、必將因今之禮而裁酌其中、取其簡易易曉而可行、必不至復取古人繁縟之禮而施之於今也。古禮如此零碎繁冗、今豈可行。亦且得隨時裁損爾。孔子從先進、恐已有此意。(卷八十四、禮一、論考禮綱領)

古の禮は、現在實踐するのが困難である。もしも後世に大聖人が出現したならば、それを一通り整理して、人々を迷いから覺めざめさせ、必ずすべてを古人のように繁雜にはせず、ただ古の大意に倣うだけであろう。(中略)『禮記』禮器篇に「禮は時を大なりと爲す」という。聖人が出現すれば、必ず現在の禮に基づいてその中を裁量斟酌し、簡易で實行可能なものを取り、再び古人の繁縟の禮を取りあげて、それを今日實施することはしないだろう。古禮は、このように詳細であり、かつ繁雜なので、今日、實施することはできず、また時に従って削除することができ

るだけである。孔子が「先進に従はん」（『論語』先進篇）と述べたのには、恐らくこうした考えが含まれていたといえよう。

これは、朱子が當時行なわれていた實際の禮を視野に入れる必要性を論じたものであるが、古禮が詳細でかつ複雑であるため、もし聖人が出現したとしても、古禮の全てを使用せずに、當時の禮を引用し、時代に合う禮書を作るだろうと述べている。

さらに、朱子は、次のようにもいう。

孔子曰「行夏之時、乘殷之輅」、已是厭周文之類了。某怕聖人出來、也只隨今風俗立一箇限制、須從寬簡。（『朱子語類』卷八十九、禮六、冠昏喪、喪）

孔子が「夏の時を行なひ、殷の輅に乗る」（『論語』衛靈公篇）と述べたのは、すでに周の文章の類を嫌っていたのである。私が思うに、もし、聖人が出現したとしても、ただ今の風俗に随って、一定の制限を加えるだけで、寛容と簡易に随うに違いない。

ここで朱子は、『論語』衛靈公篇の文章を引用し、孔子も簡易で實行しやすい禮を選択したので、もしも聖人が朱子の時代に出現したとしても、簡単なものに随うだろうと述べている。古禮の大意を保ちながら、俗禮を取り入れるべきことを強調してい

る。これらは「禮は時を大なりと爲す」に對する朱子の考え方が窺えるものであり、如何に優れた禮制でも時代に即應しない限り、ただの繁雜な文章に過ぎないと考えていたことが分かる。

朱子は、以上のような時代背景や禮に對する自身の考え方から、當時一般の人々も簡単に使用できる禮書、つまり『家禮』の編纂が必要だという考えに至ったものと思われる。そうした朱子の努力は、歐陽脩や司馬光が、地方や庶民のための禮書の編纂や普及を行なわなかったのと全く相違するものである。

ところで、『家禮』の成立とその時期については、一般的に朱子没後、陳淳、黃榦をはじめとする弟子らによつて編纂されたといわれている。^(九)

ただし、『家禮』の「祭禮」の部分については、朱子が友人である呂祖謙宛に寄せた二通の手紙から、その完成時期が推測できる。一通は、孝宗乾道八年（一一七二）に送ったものであり、その中に「祭禮、略ぼ已に書と成り、之を俟つこと一兩年、徐ろに其の間の未だ至らざる所を察せんと欲す。」（『朱子文集』卷三十三「答呂伯恭」）のように、祭禮の草案が作られていたことが分かる。

また、その一年後である乾道九年（一一七三）^(十)に送ったもう一通の手紙の中には

「祭禮、已に寫して汪丈の處に納め、託して以て轉寄し、何爲れぞ今未だ到らざるを知らざるなり」（『朱子文集』卷三十三「答呂伯恭」）とあり、草案を汪應辰に送ったことが分かる。この二つの記述から『家禮』の「祭禮」篇は、乾道九年（一一七三）前後に完成されたことが推測できる。^{（十二）}

第二節 朱子の禮說と諸家の禮說について

前節では、朱子『家禮』の成立背景について考察したが、本節では、朱子のいう實踐可能な禮とはどのようなものであるのか、先行する諸家の禮書に對する批判を通じて、具體的に考察したい。

まず、『朱子語類』の中に、次のような朱子の發言が見える。

儀禮、禮之根本、而禮記乃其枝葉。禮記仍秦・漢上下諸儒解釋儀禮之書。（卷八十四、禮一、論後世禮書、論修禮書）

『儀禮』は、禮の根本であり、『禮記』は、その枝葉である。『禮記』は、秦・漢における諸儒が儀禮を解釋した書物である。

これは、『禮記』ではなく、『儀禮』にこそ、禮の根本が傳承されているという内容であり、禮に對する朱子の基本的な考え方が表明されたものといえる。

また、『朱子語類』には、北宋の學者の禮説をとりあげ、それぞれの評價に關わる問答が見える。

横渠所制禮、多不本諸儀禮、有自杜撰處。如温公、却是本諸儀禮、最爲適古今之宜。

叔器問四先生禮。曰、二程與横渠多是古禮、温公則大概本儀禮、而參以今之可行者。

要之、温公較穩、其中與古不甚遠、是七八分好。若伊川禮、則祭祀可用。婚禮、惟温公者好。大抵古禮不可全用、如古服古器、今皆難用。（卷八十四、禮一、論後世禮書）

横渠が制定した禮は、多くは『儀禮』に基づいていないし、自分でいい加減に作った所がある。温公は『儀禮』に基づいているため、古今の宜に適している。叔器が四先生（司馬光・張載・程顥・程頤）の禮について尋ねた。答「二程と横渠の禮は多くが古禮に基づいており、温公の禮は、大概『儀禮』に基づきながら、

今の實行でできる禮をまじえている。要するに、温公はやや穩當であり、その内容は古禮とあまり離れておらず、七・八割はよい。伊川の禮の場合は、祭禮は用いることができる。婚禮はただ温公のものだけがよい。多くの古禮は今すべてを用いることは難しい。古服・古器などは、どれも用いることはできない」と。

ここで、朱子は、司馬光・張載・程顥・程頤の禮説に對して、それぞれの長短について論評している。その際、朱子は、何よりも『儀禮』に基づいているかどうかを判斷基準としていたことが分かる。朱子は、司馬光『書儀』について、七・八割はよいと高く評價するが、それは『書儀』の多くが『儀禮』に基づくことによるという。朱子が『家禮』を編纂する際、相當の部分について、司馬光『書儀』に依據したのは、そうした理由からだと推定される。

しかしながら、朱子は、司馬光『書儀』を全面的に肯定したわけではない。『朱子語類』には、次のような發言も認められる。

温公儀人所憚行者、只爲閑辭多、長篇浩瀚、令人難讀、其實行禮處無多。某嘗修祭儀、只就中間行禮處分作五六段、甚簡易曉。（卷九十、禮七、祭）

温公の『書儀』について人が實行するのを避けるのは、ただ無駄な言葉が多く、

長編大部であるので、人には讀みづらいのに、實際には禮の實踐できる禮が多くないからである。私が嘗て『祭儀』を編纂した際は、ただ中間の禮の實施部分を五六段に分けたら、極めて簡單で分かりやすくなった。

ここで、朱子は、司馬光『書儀』の中で、一部満足できなかったことを明らかにするとともに、その理由を述べている。それによると、司馬光の禮は、不必要な言葉が多いので、當時の人々が實行するのを憚ったというのである。確かに『書儀』を見れば、儀禮だけではなく、その儀禮を選択するに至るまでの経緯や先行する學者の言説が多く含まれており、禮を實行する際に、單なる手引き書として用いるには不便であつたことが想像される。それは禮に詳しい士大夫が行なうには適合するが、一般庶民が行なうには不適合であつた。そのため、朱子は『家禮』を編纂するに際して、禮の實行に不要な部分を大膽に削除したと考えられる。

さらに、朱子が『書儀』における煩瑣な點について批判した場面は、他にも認められる。

問、溫公所集禮如何。曰早是詳了。又、喪服一節也太詳。爲人子者方遭喪禍、使其一一欲纖悉盡如古人制度、有甚麼心情去理會。古人此等衣服冠屨、毎日接熟於

耳目、所以一旦喪禍、不待講究、便可以如禮。今却閑時不會理會、一旦荒迷之際、欲旋講究、勢必難行。必不得已、且得從俗之禮而已。若有識禮者、相之可也。

（『朱子語類』卷八十四、禮一、論修禮書）

質問「溫公が編纂した禮はどうですか」。答「極めて詳細なものである。また喪服の一節も詳細すぎる。人の子として親の喪に遭った場合に、一つ一つこと細かに古人の禮制度のように實行しようとしても、どのような心情でその禮を理解できるだろうか。古人は、これらの衣服・冠・履などに毎日接して、耳や目に慣れているので、喪に遭っても詳しく研究するまでもなく、禮の通りに實行できた。今は暇な時でも喪禮について理解できないのに、一旦慌てて迷う時になって、急に研究しようとしても、その状況として實行できない。やむを得ず、しばらく俗禮に従うしか方法がないのである。もし禮を知っている者がいたら、助けるのがよい」。

ここで朱子は、突然に喪に遭った人は悲哀の極限にあるため、古の制度に従うことはできないのが人情であると語った上、俗禮に従うより術がないとしている。それに關連して、『朱子語類』には、次のような發言が見える。

『儀禮疏』説得不甚分明。温公禮有疎漏處、高氏『送終禮』勝得温公禮。（卷八十五、禮二、儀禮、總論）

『儀禮疏』は説明の仕方があまり明確ではない。温公の禮は疎漏なところがある。高閔の『送終禮』の方が温公の禮より勝っている。

このように朱子は、司馬光の『書儀』と高閔の『送終禮』とを比較し、「喪禮」に關しては、高閔の方が司馬光の禮説より勝るといふのである。^(十二)

ところで、禮の内容を大別すれば、「冠禮」「婚禮」「喪禮」「祭禮」のいわゆる四禮に分けられることは、周知の通りである。その四禮に對して、朱子は、どのような見解をもっていたのか、見てみよう。

四禮中冠禮最易行、又是自家事、由己而已。若婚禮、便關涉兩家、自家要行、它家又不要行、便自掣肘。又爲喪祭之禮、皆繁細之甚。且如人遭喪、方哀苦中、那得工夫去講行許多禮數。祭禮亦然、行時且是用人多。昨見某人硬自去行、自家固曉得、而所用執事之人皆不曾講習。觀之者笑、且莫管。至於執事者亦皆忍笑不得。似恁行禮、濟得甚事。此皆是情文不相稱處、不如不行之爲愈。（『朱子語類』卷第二十三、論語五、爲政篇上）

四禮の中では冠禮が最も行いやすく、また自分の家の事であるので、自ら行なうだけである。婚禮の場合は、兩家が關わるため、自分の家で行おうとしても相手の家で行おうとせねば制止される。また喪禮・祭禮の場合は、いずれも極めて煩瑣である。例えば人が喪に遭った場合、悲しみの中にあるのに、どうして餘裕を持って多くの禮を行なうことができようか。祭禮もまた同様であつて、それを行なう時には多くの人々を用いなければならない。私は昨日ある人が無理に自分で行おうとするとところを見た。その人自身はもとより祭禮をよく知っていたが、祭禮を執り行なう者はみな習つたことがなかった。祭禮の執り行ないを見ていた人は笑い、どうしようもなかった。執行者もみな笑わずにおられなかった。あのように祭禮を行なうならば、何もできない。これはすべて實狀と文章が一致しない事例であり、行なわない方がましである。

ここで、朱子は、四禮の中では、冠禮と婚禮は比較的行ないやすいが、喪禮と祭禮の場合は複雑で細かいため、實行するのが非常に困難であると述べている。特に、喪禮については、死は豫測がつかず急に起る問題であり、特に身内の人が亡くなり、悲しみの極限状態にあるので、容易に實行できないというのである。また、祭禮につ

いては、自分が経験した具體例を舉げて、その實行がいかに難しいかを説明している。こうしたことが、朱子が四禮の簡素化を圖ろうとしたことにつながったものと思われる。

また、『朱子語類』には、次のような問答が見える。

欽夫嘗定諸禮可行者、乃除冠禮不載。問之、云、難行。某答之云、古禮惟冠禮最易行。（中略）冠禮、是自家屋裏事、却易行。（卷八十九、禮六、冠婚喪、總論）張南軒は實行可能な禮を定めた際、「冠禮」を収載しなかった。その理由を尋ねると、張南軒は「行なうのに困難である」と答えた。私はいった「古禮の中で冠禮が最も行ないやすい」と。（中略）「冠禮」は自分の身内の事なので、却って行なうのが簡単である。

これは、張南軒が『三家禮範』を編纂した際、「冠禮」を除いて「婚禮」「喪禮」「祭禮」だけを収録したのを受けて、それに疑問を感じた朱子が張南軒との間で交わした問答を紹介したものである。ここで朱子は、張南軒の考えを否定するとともに、「冠禮」だけが簡易であるという自説を述べている。

ここまで、先行する學者の禮説、特に司馬光の禮説に對して、朱子がどのように評

價していたかを中心に見てきたが、それをまとめると、次の二點を指摘できる。

第一には、朱子が司馬光の禮説を高く評價しながらも、それを完全に受け入れなかった點である。その理由として、まず考えられるのは、『書儀』が士大夫を中心として記されたことである。なぜなら、司馬光の禮説は、それが一般庶民にとってあまりにも詳細であることなどが、短所として指摘されているからである。

第二には、先儒である司馬光・張載・程顥・程頤などの禮説が、その時代に適合しなかった點である。彼らの禮説は、古禮のまま改編せずに使う所が多く、そのため、當時は實行するのが困難であつた。例えば、古服や古器などは、當時使用していないもので、それに詳しい人はほとんどいなかったのである。朱子が『家禮』を執筆したのは、先に掲げた『家禮』の序文にもある通り、禮を實施するに際しては、士大夫はもちろん一般庶民までが、より簡単に使用できる點を重要視したからにほかならず、現實に合わせた新しい禮書『家禮』を作成する所に目的があつたものと考えられる。

第三節 朱子『家禮』の構成とその特質について

前節では、禮に對する朱子の見方について検討した。本節では、朱子『家禮』の構成を概観した後、その特質について考察してみたい。

まず最初に、朱子『家禮』の構成を確認しておきたい。それを一覽にすると、以下の通りである。

通禮	冠禮	婚禮	喪
祠堂／深衣制度／司馬氏居家雜儀	冠／笄	議婚／納采／納幣／新迎／婦見舅姑／廟見／婿見婦之父母	初終／沐浴・襲・奠・爲位・飯含／靈座・魂帛・銘旌／小斂／大斂／成服／朝夕哭奠・上食／弔・奠・賻／聞喪・奔喪／治葬／遷柩・朝祖・奠・賻・陳器・祖奠／遣奠／

禮	祭禮
發引／及墓・下棺・祠后土・題木主・成墳／反哭／虞祭／卒哭／耐／小祥／大祥／禫／ 居喪雜儀／致賻奠狀／謝狀／慰人父母亡疏／父母亡答人疏／慰人祖父母亡啓狀／ 祖父母亡答人啓狀	四時祭／初祖／先祖／禰／忌日／墓祭

これを見ると明らかな通り、朱子『家禮』は、「通禮」「冠禮」「婚禮」「喪禮」「祭禮」の五卷からなる。また、それぞれの禮に關する説明は、項目と細目に區別されている。體裁については、項目の部分は二字を下げ、それに對する説明は、さらに一字を下げている。細目の部分は字を下げず、それに對する説明は一字を下げている。

ところで、第二節で記述した通り、朱子『家禮』は司馬光『書儀』の儀式を多く取り入れている。しかし、大きく相違するのは、朱子が新たに設けた「通禮」の部分であり、「祠堂」、「深衣制度」、「司馬光居家雜儀」の三つの部分から構成されている。朱子は、他の禮書には見えない「通禮」という項目を作り、それを一番前に設け、人

々が一日も缺かすことができない重要な禮を提示したのである。なお、「祠堂」は、司馬光『書儀』の祭禮部分にあつた「影堂雜儀」に少々變更が加えられたものである。また、『書儀』では婚禮の前に收められていた「司馬光居家雜儀」を、「通禮」に移動している。

次に「冠禮」「婚禮」の部分は、概ね司馬光『書儀』に倣つたが、簡略化が圖られている。中でも、婚約から結婚までの禮は大幅に簡略化されているので、具體的に示しておきたい。

『儀禮』士婚禮には、婚約から結婚までの禮として、納采・問名・納吉・納徵・請期・親迎の六禮が記されている。司馬光『書儀』もまた『儀禮』の六禮を襲っている。しかし、程頤はそれを七禮（納采・問名・納吉・納徵・請期・成婚・奠菜）に直し、『政和五禮親儀』は「官儀」の六禮（納采・問名・納吉・納成・請期・親迎）と「庶儀」の四禮（納采問名・納吉・納成請期・親迎）のように修正を加えている。それに對して、『家禮』では、三禮に縮小するが、その理由について、六禮に従うことは當時は困難なことであり、また金銭的な問題も大きいため、問名・納吉・請期を省略したと述べている。

また廟見の日についても、他の書物と相違する所がある。『儀禮』士婚禮では、「廟見」の日を三箇月後と定め、その三箇月間を花嫁の試験期間とし、試験に通った花嫁は正式に祖先に紹介するが、通らなかった花嫁は、實家の方に返すというのである。程頤は廟見の日を『儀禮』に従って三箇月後とし、司馬光は「婦見舅姑」の前の結婚當日とし、『政和五禮新儀』の「官儀」は二日目と規定している。しかし、朱子は、當日では早すぎるし、また三箇月後では遅すぎると考え、三日に修正している。^(十三)

また「喪禮」に關して、朱子が司馬光の『書儀』より高閑の『送終禮』の簡素な面を高く評價していたことは、前述した通りである。朱子は『書儀』を参照しつつも、當時用いられた複雑な「喪禮」を大幅に省略し、また當時行なわれていた他の儀禮を取り入れながら、改編した。結局、朱子は『書儀』「喪儀」にあつた四十五項目の儀禮を二十八項目に減じたのである。

「祭禮」については、朱子は時祭だけを司馬光に従い、他の所は概ね程頤に従っている。特に、冬至に初祖を祭り、立春に先祖を祭り、秋には禰を祭るという項目は程頤に従っている。^(十四)

要するに、朱子『家禮』の最大の特徴は、當時の状況にあわせて禮を簡易化した點

にあるといえる。

では、朱子が當時の一般人の生活實態にあわせて變更を加えたのは、どのような點であつたのだろうか。幾つか具體的な記述の例を舉げて、その検討を行ないたい。

まず、「婚禮」の「納幣」に關してである。

納幣、幣用色繪、貧富隨宜、少不過兩、多不踰十、今人更用釵釧・羊酒・果實之屬、亦可。〔『家禮』婚禮〕

納幣、幣には色繪を用ひ、貧富宜しきに隨ひ、少なきも兩を過ぎず、多きも十を踰えず、今人更へて釵釧・羊酒・果實の屬を用ふるも、亦た可なり。

ここにいう「納幣」とは、婚約の證として男子の家から女子の家へ聘禮を送る禮であるが、これが人々に經濟的な負擔を與えていたことが想像される。そこで朱子は、個人の經濟狀況に應じて贈り物を用意することを提案し、古禮には存在しないものではあるが、當時の人々が多く用いた釵釧・羊酒・果實などの品を用いることを容認したのである。これに關して『朱子語類』には、次のような問答が見える。

問冠、昏、喪、祭禮。曰、今日行之正要簡、簡則人易從。如溫公書儀、人已以爲難行、其殺饌十五味、亦難辦。舜功云、隨家豐儉。曰、然。（卷八十九、禮六、

冠昏喪、總論）

冠・婚・喪・祭の禮について尋ねた。答「今日これを行なうためには簡單でなければならぬ。簡單なら人は従いやすい。温公の『書儀』は、人はとくに行い難いと思っている。十五品の食物も、また用意し難い」と。舜功が云った「家庭の經濟状況による」と。答「その通りだ」と。

また、次のようにいう。

楊通老問祭禮。曰、極難。且如温公所定者、亦自費錢。温公祭儀、庶羞麵食米食共十五品。今須得一簡省之法、方可。（『朱子語類』卷九十、禮七、祭）

楊通老が祭禮について尋ねた。答「とても難しい。例えば、温公が定めた禮も、また金錢がたくさんかかる。温公の祭儀では庶民は麵食・米食全部で十五品を進める。今は簡單で省略した方法でなければならぬ」。

この二つの『朱子語類』の文章を見ると、司馬光『書儀』を實行するには、經濟的な負擔が大きかったので、朱子は、その經濟的な負擔を減らすために、『家禮』では大幅な修正を加えたことが分かる。

さらに、朱子は、『家禮』において、何度も『論語』衛靈公篇の孔子の發言「夏の

時を行ひ、殷の輅に乗る」、「『禮記』禮器篇の「禮は時を大なりと爲す」を引用している。それは、當時の實狀に適した禮の重要性を強調したことを意味するものと思われる。

次には、地理や氣候によつて變更された例である。

按古者大斂而殯、既大斂則累塹塗之、今或漆棺未乾、又南方土多螻蟻、不可塗殯、故從其便。『家禮』喪禮)

按ずるに古は大斂して殯し、既に大斂すれば則ち塹を累ねて之を塗る。今或いは棺を漆ぬりて未だ乾かず、又た南方の土は螻蟻多く、殯を塗る可からず、故に其の便に従ふ。

ここで朱子は、故郷である福建の温度・湿度がともに高いため蟻が多く、蟻を防ぐための方策として棺に漆を塗ったことを述べている。これは司馬光が想定しえなかった南方の氣候により生じた問題であるが、これもまた實情に應じて朱子が改變した部分の一つといえよう。

さらに次のようにいう。

愚按、此雖古人不忍死其親之意、然實非有用之物、且脯肉腐敗、生蟲聚蟻、尤爲

非便、雖不可用也。（『家禮』喪禮）

愚按ずるに、此れ古の人のその親を死なすに忍びざるの意なりと雖も、然れども實は有用の物に非ず、且つ脯肉腐敗し、蟲を生じ蟻を聚む。尤も便に非ずと爲す。雖^ただ用ふ可からざるのみなり。

古代においては、死者を葬る際の副葬品の一つに肉などの食物が用いられたが、朱子は、蟲や蟻を發生させる原因になるとして、この習慣を取り除くことを主張したのである。

次は、喪禮での死者の埋葬に際して、風水等の俗信を容認する例である。

愚按、古者葬地葬日皆決於卜筮、今人不曉占法、且從俗擇之可也。（『家禮』喪禮）

愚按ずるに、古者、葬地・葬日皆卜筮に決す。今人は占法を曉^{しばら}らず、且く俗に従ひ之を擇ぶも可なり。

そもそも『儀禮』『書儀』では、占いを用いて、埋葬場所やその時期を決定するが、朱子は、民間で用いられていた擇地や擇日という禮の使用を容認したのである。

なお、この點については、當時の習慣に従って簡素化を圖ったという意味も含んで

いるようだが、朱子個人の嗜好とも関係があると思われる。なぜなら、朱子は父の朱松の影響を受けて風水を好み、父母はもちろん長男の墓地も風水によって選び、さらに自分の墓の場所さえも、風水に詳しい友人、蔡元定に依頼したという。^(十五)

朱子の風水に對する考え方は、次に示す胡伯量に送った手紙の中に窺える。

某舊聞風水之說斷然無之。比因謀葬先人、周旋思慮、不敢輕置、既以審諸己、又以詢諸人。既葬之後、略聞或者以爲塋竈坐向少有未安、便覺惕然不安。乃知人子之喪親、盡心擇地以求亡者之安、亦未爲害。〔『朱子文集』卷六十三、答胡伯量〕
それかし、むかし 某、舊聞く、風水の説、斷然として之無しと。このころ 比先人を葬るを謀るに因り、

周旋思慮し、敢へて輕がろしく置かず、既に以て諸を己に審らかにし、又た以て諸を人に詢ふ。既に葬るの後は、略聞す、或る者以爲へらく、「塋竈の坐向、少しく未だ安からざる有れば、便ち惕然として安からざるを覺ゆ」と。乃ち知る、人の子の、親を喪ふや、心を盡くし地を選びて以て亡き者の安きを求むるは、亦た未だ害と爲さずと。

このように、朱子は、以前風水の説を聞いた時は、強く否定したが、後にその考えが變わったという。その理由として、祖先を葬るのに、その祖先が安らげる場所をさ

がすのが、子孫として當然のの道理だからだと述べている。なお、このような朱子の考え方は、風水思想に對して鋭い批判を加えた司馬光とは、根本的な相違が認められる。^(十六)

そもそも朱子は、佛教と道教を異端と見なし、それらによる弊害が甚大であるので、禮の實踐するのに佛教と道教を用いることに強く反對し、例えば、『家禮』の「喪禮」にも「佛事を爲さず」という細目を設けている。しかし、弟子との問答では次のように述べている。

或問、親死遺囑教用僧道、則如何。曰、便是難處。或曰、也可以不用否。曰、人子之心有所不忍。這事、須子細商量。（『朱子語類』卷八十九、禮六、冠昏喪、喪）

ある人が尋ねた「親が亡くなり、僧道を用いることを遺言した場合、どうすればいいか」と。朱子は答えた「非常に難しい事である」と。ある人が尋ねた「親の遺言があるのに用いないことができるのだろうか」と。朱子は答えた「人の子の心としては忍び難いものがある。この事は、よく考えねばならない」と。

朱子は『家禮』の制定においては、佛教を用いることを禁止した。しかしながら、

右に示したように、人の子として親の遺言に逆らうことは困難であるので、詳しく相談する必要があると婉曲表現を用いながら、はっきりした答は出さなかったのである。

以上、朱子『家禮』の構造とその特質について考察した。それによると、朱子が司馬光『書儀』を高く評価しながらも、『家禮』において、それを完全に踏襲しなかったのは、一言でいえば、『書儀』が士大夫中心に記された書物であったからだと思われる。したがって、朱子は、司馬光『書儀』の禮説が詳細に過ぎる點、金銭的な負擔が大きい點を短所として否定するとともに、一般庶民も利用できるように、經濟面で配慮しながら、當時流行していた俗禮も視野に入れて、實用的な禮書の手引きとして『家禮』を編纂したと考えられる。

小結

本章では、儒教の家庭儀禮の典型ともいえるべき朱子『家禮』をとりあげ、それについて考察を行なった。具體的には、朱子『家禮』の成立背景、つまり、同書編纂の動機や目的を確認し、その上で、『家禮』以外に『朱子語類』『朱子文集』をも資料と

しながら、朱子の禮に對する見方について検討を加えた。さらにそれを踏まえつつ、朱子『家禮』の構成と特質について考究した。

まず、朱子が『家禮』の編纂に至った動機は、自分の経験、佛教の儀式や俗禮が蔓延していた時代背景、政府が配布した『政和五禮新儀』の散逸などによつて、一般庶民の間で儒教儀式があまり實行されていなかったため、一般の人々も簡単に利用できる禮書を編纂する必要があると考えたからである。また、當時流布していた禮書や先行する諸儒の禮說については、多くが古禮に従う部分が多く、非常に複雑であつたため、當時の現實に適合していないと考えたものと思われる。

このように朱子が『家禮』を編纂するに至った動機を考察することを通して、先行する諸儒の禮說に對する朱子の見方、禮書としての『家禮』の特質などが明らかにした。『家禮』の特質は、「禮は時を大と爲す」という文句がしばしば引用されていることから分るように、實狀に適した實踐のための禮書であるという點、すなわち一般の庶民が儀式を行なう際、簡単に使用できる手引き書としての役割を持つ點、さらに、實踐者の經濟的な負擔を考慮した點にあるといえる。朱子は自分自身が直接祭禮を執り行なつた時の経験や地方官として就任したところで遭遇した事件などから、

當時存した禮書の實用の困難、當時の人々の儒教儀禮に對する無知を痛感し、そのため、如何に儒教の儀式を一般庶民にまで廣げることができかにについて苦惱したと思われる。

朱子は、自著の中で、先行する學者の禮説についてしばしば言及している。中でもさわだつのが、司馬光『書儀』に對する批評である。朱子は、『書儀』を高く評價し、多くの部分を參考にしつつも、それを完全には受容しなかったが、その理由は、『書儀』が士大夫中心に記された點、古禮が多くて實狀に適しなかった點、非常に煩瑣で經濟的負擔が重い點などが類推される。

結局、朱子は、『儀禮』を基本としながら、その實用化と簡略化を圖るために、『家禮』を執筆したものと考えられる。

注

(一) 『四庫全書提要』に次のように述べる。

書儀十卷、宋司馬光撰。考隋書經籍志、謝元有内外書儀四卷、蔡超有書儀二卷、以至王宏・王儉・唐瑾、皆有此著。又有婦人書儀八卷、僧家書儀五卷。盖書儀者、古私家儀之通名、崇文總目、載唐裴茝・鄭餘慶、宋杜有晉・劉嶽尚、皆用斯目、光是書・亦從舊稱也。凡表奏公文私書家書式一卷、冠儀一卷、婚儀二卷、喪禮六卷。

右の記述より分かるように、書儀は、古の私家の儀禮の手引き書であるといえる。

(二) 王善軍『宋代宗族和宗族制度研究』二〇〇二頁、三七頁(河南教育出版社、二〇〇〇) 参照。

(三) 竺沙雅章『宋元佛教文化史研究』四五三―四五四頁参照。(汲古書院、二〇〇一)

(四) 注一参照。

(五) 阿部吉雄「文公家禮について」(『服部先生古稀祝賀記念論文集』、一九三六年四月)、兼永芳之「朱文公家禮の一考察」(『支那學研究』二一號、廣島支那學會、

一九五八年）、上山春平「朱子の「家禮」と「儀禮經傳通解」」（『東方學報』五四號、京都大學人文科學研究所、一九八二）、樋口勝「『文公家禮』の成立についての一考察」（『東洋の思想と宗教』四號、早稻田大學東洋哲學會、一九八七）、錢穆「朱子之禮學」（『朱子新學案』第四冊、三民書局、一九七一）、陳來「朱子家禮眞僞考議」（『北京大學學報』三期、一九八九）。

（六）朱子『家禮』通禮に、次のようにいう。

某自十四歲而孤、十六歲而免喪。是時祭祀、只依家中舊禮。禮文雖未備、却甚齊整、先妣執祭事甚虔。及某年十七八、方考訂得諸家禮、禮文稍備。

（七）竺沙雅章『宋元佛教文化史研究』四五三～四五四頁（汲古書院、二〇〇一）参照。

（八）『朱子年譜』卷四に次のようにいう。

光宗紹熙元年庚戌、六十一歲。夏四月二十四日、到郡、首領禮教。

年譜臨漳素號道遠、比年風俗淺薄、先生以民未知禮、至有居父母喪而不服衰經者。首下敎述古今禮律以開喻之、又採古喪葬、嫁娶之儀、揭以示之、命父老解說、以訓子弟。其俗尤崇尚釋氏之敎、男女聚僧廬爲傳經會、女不嫁者私爲菴舍

以居、悉禁之。

(九) 吾妻重二「『家禮』の刊刻と版本——『性理大全』まで」(『關西大學文學論集』第四八卷第三號、一九九九) 參照。

(十) 陳來『朱子書信編年考證』九二頁、一〇五頁(上海人民出版社、一九八九)

(十一) 祭禮の成立時期については、樋口勝「『文公家禮』の成立についての一考察」(『東洋の思想と宗教』四號、早稻田大學東洋哲學會、一九八七)、イーブリ(『中國王朝における儒教主義と家族儀禮』(*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, 一九九一) 參照。

(十二) 現在、高閑の禮説は完全には傳承されておらず、また、朱子が高閑の禮説に言及したものが『朱子語類』『朱子文集』中に、一部傳えられるだけなので、具體的にどの點で勝るのかは不明である。

(十三) 婚禮の廟見の日取りの問題については、Patricia Buckley Ebrey『中國王朝における儒教主義と家族儀禮』一〇五〜一〇六頁(*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, 一九九一)、小島毅『中國近世における禮の言説』四六〜五一頁(東京大學出版會、一九九六) 參照。

(十四) 『家禮』祭禮に次のような記述が見える。

程子曰、此厥初生民之祖也。冬至一陽之始、故象其類而祭之。

程子曰、初祖以下、高祖以上之祖也。立春生物之始、故象其類而祭之。

(十五) 牧尾良海「朱子と風水思想」(『梶芳光運博士古稀記念論文集 佛教と哲學』、智山勸學會、一九七四)

(十六) 司馬光『傳家集』卷二十七「言山陵擇地筭子」によると、嘉祐八年(一〇六三)四月に仁宗が崩じ、次の英宗が仁宗大行皇帝の大葬を行なう際、永安帝陵以外の地を風水で選擇しようとすることに對して反論している。

第二部 江戸時代における朱子『家禮』の受容

朱子學が、中國のみならず、日本・韓國・ベトナムなど、その周邊地域にまで普及したのは周知のことである。それに伴って、朱子が著した『家禮』も東アジアに全域に傳わり、それぞれの地域の家庭儀禮全般に及ぼした影響は非常に大きい。

日本に朱子『家禮』がいつ受容されたのか確定はできないが、記録上で確認できるのは、室町時代の中期的ことで、『家禮』が廣く普及したのは、江戸時代である。^(二)江戸時代に最も早く現れた『家禮』関連書物の和刻本は、明の丘濬の『家禮儀節』八卷が慶安元年（一六四六）に著され、続いて、『性理大全』和刻本が承応二年（一六五三）に著される。^(三)『家禮』の単行本としては、浅見綱斎の『校訂家禮』五卷（一六九七）が刊行される。^(四)

このような状況の中、江戸の儒学者は、『家禮』に見える儀式を如何に實踐的に用いるべきかについて、頻繁に議論を重ねた。この時期、『家禮』関連の著作が多数残されたことは言うまでもない。^(五)そうした中、『家禮』の研究者として、最も有名なものは、朱子學者の、山崎闇齋（一六一八―一六八二）とその門人である。彼らは、『家禮』を研究するとともに、日本の實情に適合した『家禮』利用の道を探求した。

山崎闇齋は、『家禮』に關する著書を自ら残しておらず、僅かに『文會筆録』にお

いて祭禮について軽く言及している。しかし、闇齋の著作や弟子によって記録された講義録を通して、『家禮』に關する闇齋の見解を窺うことができる。山崎闇齋學派（以下、崎門派と稱す）の『家禮』に關する代表的な研究は、闇齋の弟子である淺見綱齋（一六五二―一七一）の著作『喪葬小記』（一六九一）『家禮師說』（一七〇五）と、淺見綱齋の高弟である若林彊齋（一六七九―一七三二）の著作『家禮訓蒙疏』（一七二三）『家禮冠婚師說』（一七三一）である。『喪葬小記』は、『家禮』の「喪禮」の部分について簡単に解説したものである。『家禮師說』は、淺見綱齋が『家禮』の中でも「喪禮」と「祭禮」を中心に講義した内容を弟子の若林彊齋が記録した書である。

さらに彊齋は、『家禮』の中の「通禮」「喪禮」「祭禮」の部分に關する講義を行なうとともに、それをまとめて『家禮訓蒙疏』を著した。また彊齋は、朱子の『家禮』の「冠禮」と「婚禮」の部分の講義したが、それを弟子である淺見安直が記録したのが『家禮冠婚師說』である。^{（四）}

從來の崎門派に關する研究は、主に儒學と垂加神道との關係を中心に行われてきた。それは、山崎闇齋が朱子學者でありながら、垂加神道の創設者であるという視點に

立ってのことである。しかし、崎門派の『家禮』研究に關する研究は、廣く行われてないのが實情である。

近年、江戸儒學に對する關心が高まり、江戸時代における『家禮』受容に關する研究が進行し、それに伴って、崎門派の『家禮』の受容に關する研究も行われつつあるが、その数は多くない。そのため、本論文の二部においては、崎門派の朱子『家禮』に關する著作を取り上げ、江戸時代における朱子『家禮』の受容の一端について考究したい。

崎門派の朱子『家禮』の受容に關する考究に入る前に、江戸における朱子『家禮』受容に關する先行研究について確認しておきたい。

江戸時代における『家禮』研究に關する先行研究は、近藤啓吾氏の『儒葬と神葬』（國書刊行會、一九九〇）、『四禮の研究——冠婚葬祭儀禮の沿革と意義』（臨川書店、二〇〇三）、吾妻重二氏の「江戸時代における儒教儀禮研究——書誌を中心に」（『アジア文化交流研究』、二〇〇七）、「水戸徳川家と儒教儀禮——祭禮を中心に」（『アジア文化交流研究』、二〇〇八）などがある。

崎門派の『家禮』研究に關する研究論文は、田尻祐一郎「綱齋・強齋と「文公家

禮」(『日本思想史研究』通號一五、一九八三)、近藤啓吾「朱子家禮の受容と超脱―殊に山崎闇齋とその門流に於いて」(『神道史研究』三七、一九八九)、「近世における『文公家禮』に關する實踐的言説―崎門派の場合」(『日本思想史學』三七、二〇〇五)、田世民「淺見綱齋の『文公家禮』實踐とその禮俗觀」(『教育史フォーラム』一、二〇〇六)など、朱子『家禮』の儀式と日本神道の儀式との比較検討や朱子『家禮』の日本江戸時代に與えた影響に關する研究も行なわれている。

さらに、東アジアの朱子『家禮』を巡る文化交渉の様相について考察する国際シンポジウムの発表原稿をまとめた、吾妻重二、林元在篇『朱子家禮と東アジアの文化交渉』(汲古書院、二〇一二)が出版され、東アジアにおける朱子『家禮』の比較研究が益々広まっているのが現状である。

注

- (一) 吾妻重二「近世儒教の祭禮儀禮と木主・位牌―朱熹『家禮』の―展開」(『國際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、東方書店、二〇〇五)。

(二) 吾妻重二「江戸時代における儒教儀禮研究」(『アジア文化交流研究』第二號、關西大學アジア文化交流研究センター、二〇〇七)。

(二) 同上

(四) 近藤啓吾『四禮の研究―冠婚葬祭儀禮の沿革と意義―』(臨川書店、二〇〇三)。

第一章 淺見綱齋『喪祭小記』について

本章においては、崎門派を代表する學者、淺見綱齋の朱子『家禮』關連の著作の中から、『喪祭小記』を取り上げる。

筆者が同書の諸本について考察するようになったきっかけは、最初に手にした内閣文庫所蔵本が、内容面において不自然なところがあつたため、他の諸本も調査して比較研究する必要性があつたからである。實際にその後、入手したそれぞれの寫本を見ると、構成や内容において、それぞれ大きな異同が認められた。本章では、現在手元にある『喪祭小記』の八種類の諸本の比較を通して、同書の諸本のみならず、その内容についても考察する。

第一節 『喪祭小記』について

淺見綱齋、名は安正、號は綱齋。高島順良と稱される。承應元年（一六五二）、近江國の高島で生まれ、正徳元年（一七一一）京都で没した。最初は醫業に務めたが、二六

歳の時、山崎闇齋の門下に入った。佐藤直方、三宅尚齋と並んで崎門三傑と稱される。山崎闇齋に従學する前に、伊藤仁齋の門下に参じたと言われているが、眞偽は確認し難い。入門してから、朱子學關係の講義を受け、また闇齋から寵愛されるが、闇齋の神道説に不信感を抱き、さらに「敬義内外」説にも反對したため、延寶六（一六七八）一六八〇の間に、佐藤直方とともに闇齋と訣別したと言われている。しかし、その理由については、異説も存する。著作には、『靖獻遺言』『靖獻遺言講義』『大學物説』『六經編考』『中國辯』『辯大學非孔書辯』『白鹿洞書院提示』『聖學圖講義』などがある。^(二)

上述したように、浅見綱齋の『家禮』關連の著作は、『喪祭小記』『校訂家禮』『家禮師説』『喪祭略記』の四點がある。『喪祭小記』は、主に「通禮」「喪禮」「祭禮」に關する儀禮を簡略に説明したテキストと言える。『校訂家禮』は、『朱子家禮』に校訂を加えたものである。『家禮師説』は、綱齋が『家禮』を講義した内容を若林強齋が記録したものであり、「通禮」「喪禮」「祭禮」に關する記述が見える。なお、『家禮』は、五つの部分から成るが、そのうち「通禮」「喪禮」「祭禮」の三つの部分にのみ記述があることについては、強齋が記した序文に詳しい。^(三)この他、『喪祭略

記』がある。^(三)一説では、『喪祭略記』も若林強齋による記録であるという。^(四)

本章が取り上げる『喪祭小記』は、一六九一年に著されたもので、『通祭小記』または『喪葬小記』とも稱される。書名については後述することとし、ここでは、それらをすべて『喪祭小記』と稱することにする。『喪祭小記』においては、「通禮」「喪禮」「祭禮」の儀禮の方法や使用する道具などに關して簡略な説明が行われている。

『喪祭小記』の原文は、主に書き下し文で、本文は漢字片假名交じりで書かれているが、跋文だけは漢文で書かれている。なお、本章では、『喪祭小記』の各諸本からの引用は、原則としてそのまま記すが、跋文の漢文に關しては、漢字と平假名を用いて訓讀することにする。句讀點は、筆者の判斷によるものである。

第二節 『喪祭小記』の諸本の比較について

『喪祭小記』の内容の考察に入る前に、『喪祭小記』の諸本について検討したい。いま、『喪祭小記』の諸本は、多數存するのが知られているが、本章においては、入手可能な八種類の諸本を用いることにする。まず、八種類の諸本について配列の方法

を示すと、以下のようになる。

1―①「通祭小記」「喪葬小記」の記述がある諸本を前に置く。

1―②同一の内容の場合、書寫年が記されている諸本を前に置く。但し、書寫年の記されている諸本が二つ以上の場合、年代順にする。

1―③書寫年不詳の場合、内容がより完全な諸本を前に置く。

2―①「喪葬小記」の記述だけがある諸本を置く。

2―②同一の内容の場合、書寫年が記されている諸本を前に置く。但し、書寫年の記されている諸本が二つ以上の場合、年代順にする。

右の原則に従って八種類の諸本を配列し、アルファベットを付すと、以下の通りである。

1 a 本…『通祭喪葬小記』、内閣文庫所藏、一七六四年校訂本。

1 b 本…『喪祭小記』、慶應義塾大學附屬圖書館所藏、書寫年不詳。

1 c 本…『淺見綱齋先生喪葬小記』、九州大學附屬圖書館所藏、書寫年不詳。

1 d 本…『通祭小記』、東北大學狩野文庫所藏、書寫年不詳。

1 e 本…『通祭小記』、北海道大學附屬圖書館所藏、書寫年不詳。

2 a 本…『喪葬小記』、東京大學總合圖書館所藏、一七九四年書寫。

2 b 本…『喪葬小記』、慶應義塾大學附屬圖書館所藏、一八一五年書寫。

2 c 本…『喪葬小記』、内閣文庫所藏、書寫年不詳。

それでは、以下では八種類の諸本について、具体的に検討したい。

(一) 書名と書寫年について

前述したように、本章で用いる諸本は、書名がそれぞれ異なり、『喪葬小記』『通祭小記』『喪葬小記』の三種類の名稱が存する。そこで、それぞれの書名を提示するとともに本末の跋文の後に記されている著作年に關する記述を確認しておきたい。

1 a 本…『通祭喪葬小記』

元祿辛未季夏之朔 淺見安正謹識

通祭小記一本友人木世肅家藏、^(五)寶曆甲申之夏六月、福尚脩校於映山書

齋^(六)

1 b 本..『喪祭小記』

元祿辛未季夏之朔 淺見安正謹識

1 c 本..『淺見綱齋先生喪葬小記』

元祿辛未季夏之朔 淺見安正謹識

1 d 本..『通祭小記』

元祿辛未季夏之朔 淺見安正謹識

1 e 本..『通祭小記』

元祿辛丑季夏之朔 淺見安正謹識

2 a 本..『喪葬小記』

元祿辛未季夏之朔 淺見安正謹識

寛政六甲寅年孟冬之廿八日謹寫之 鈴木信實藏

2 b 本..『喪葬小記』

元祿辛丑季夏之朔 淺見安正謹識

千時文化十二年乙亥年二月中頃ヨリ寫初全三月中旬書寫竟ス。三王河原
安宣書ス

2 c 本…『喪葬小記』

元祿辛丑季夏之朔 淺見安正謹識

1 a 本から 1 e 本までは、「通祭小記」と「喪葬小記」の二つの内容から構成されている。以下では、各諸本について、詳細に検討したい。

1 a 本の書名は、『通祭喪葬小記』であり、現在、内閣文庫に所蔵されている。同本には、著述年、著者名、校訂年、校訂者名、所藏場所が記されている。『通祭喪葬小記』という書名から分かるように、同本は「通祭小記」と「喪葬小記」の二つの内容から構成されている。同本を校訂した人物は、福原尚脩であり、その跋文から、友人の木村兼葭堂の家に所蔵されていた「通祭小記」に基いて、自ら校訂を加えたことが分かる。校訂年は一七六四年である。實際、同本を見ると、僅かではあるが、福原尚脩が校訂した痕跡とその意見が窺える。その意見は、「私考」という形式をもつて記されている。

1 b 本の書名は、『喪祭小記』であり、現在、慶應義塾大學に所蔵されている。同本には、著述年、著者名が記されている。『喪祭小記』という書名からも豫測される

通り、「通祭小記」と「喪葬小記」の二つの内容から構成されている。同本は、その版心に「溫知精舍、梶溪氏刊」とあり、それから發刊所と發刊者が分かる。同本は、書寫時に、誤字を削除し、その上で校訂した痕跡が見える。さらに、紙面の上の餘白に註が附されている。例えば、「コノ附主ノ次デ家禮ノトヲリナリ。家禮ハ本々昭穆ノ法ニ本テ、班デタリ。本邦昭穆ノ風ナケレバ、ヤハリ高祖ヨリワカレタルハ、高祖ニ附シ、曾祖ヨリワカレタルハ、曾祖ニ附ス。餘皆同シ。コレ先生晩年ノ説也」がそれである。同本は、内容面においては、最も充實していると判斷される。

1c本の書名は、『淺見綱齋先生喪葬小記』であり、現在、九州大學に所藏されている。同本には、著述年、著者名しか記されていない。また、書名の最初に「淺見綱齋先生」と附されていることから、淺見綱齋の門人の書寫したことが豫測できる。しかし、書名とは異なり、「通祭小記」「喪葬小記」の二つの内容から構成されている。同本も、内容面においては、充實していることが分かる。

1d本の書名は、『通祭小記』であり、現在、東北大學に所藏されている。著述年と著者名しか記されていない。『通祭小記』という書名とは異なり、實際は、「通祭小記」と「喪葬小記」の二つの内容から構成されている。同本にも校訂した痕跡が見

える。誤字がある場合は、その横に校訂した文字を入れたり、あるいは「香字脱敷」や「案字脱敷」のように校訂している。さらに、誤字の横に丸を附し、紙面の上の餘白に、「頭字誤作面」や「註本作注、考字書註通作注々灌也」といった註を加えている。なお、同本の校訂中、「惠迪按念字脱敷」「迪按白坐二字成乎一字成乎未詳本書」という記述が見える。この「惠迪」は、恐らく同本に校訂を加えた人物に相違なく、書寫の字體や校訂の字體がきわめて類似していることから、同一人物の手によるものだ と判断される。さらに、同本には、三枚の別紙を挿入し、コメントが記されている。

1 e 本の書名は、『通祭小記』であり、現在、北海道大學に所藏されている。著述年と著者名しか記されていない。この本もまた、『通祭小記』という書名とは異なり、「通祭小記」と「喪葬小記」の二つの内容から構成されている。同本も誤字を削除した上で校訂した痕跡が見える。さらに脱字や脱文があると考えた場合には、「コ、ニアルベキカ」、「婦ノ字アルヘキカ」のように考證を行っている。さらに、同本は、紙面の上の餘白に「尚齋先生家禮筆記ニハ、アハレミテホルナカレトアリ」という註が附されている。

いま右に舉げた1 a本から1 e本までの五種類の諸本は、すべて「通祭小記」と「喪葬小記」の二つの内容から構成されているが、そのうち四つの諸本は、その著述年が「元祿辛未」（一六九一）と表記されているのに對して、1 e本だけが、「元祿辛丑」と表記されている。元祿には「辛丑」に該當する年はないので、恐らく書寫の際に誤ったものと考えられる。

續いて、2 a本、2 b本、2 c本について検討を行いたい。この三つの諸本は、「喪葬小記」だけで構成されている。

2 a本の書名は、『喪葬小記』であり、現在、東京大學に所藏されている。同本には、著作年、著者名、書寫年、書寫名まで記されている。その記述によると、この本は、寛政六甲寅年（一七九五）、鈴木信實によつて書寫されたことが分かる。内容面においても、『喪葬小記』という書名から豫測できるように、「喪葬」に關する簡略な記述に終始している。

2 b本の書名は、『喪葬小記』であり、現在、慶應大學に所藏されている。同本には、著作年、著者名、書寫年、書寫名まで記されている。その記述によると、文化十二乙亥年（一八一五）二月から三月中旬までの、一箇月餘で書寫したという。内容面

においても、『喪葬小記』という書名から豫測できるように、「喪葬」に関する簡略な記述が見える。同本の著作年は、「元祿辛丑」と表記されているが、1 e 本と同様に、元祿には「辛丑」年がないので、書寫する際に誤ったものと思われる。

2 c 本の書名は、『喪葬小記』であり、現在、内閣文庫に所藏されている。同本には、著述年、著者名が記されている。同本も『喪葬小記』という書名から窺えるように、「喪葬」に關する記述のみである。同本の著作年は、「元祿辛丑」と表記されているが、1 e 本と2 b 本と同様に、元祿には「辛丑」年がないので、書寫する際に誤ったものと思われる。

以上、八種類の諸本を見たが、それから明らかな通り、書名には『喪祭小記』『通祭小記』『喪葬小記』の三つが使用されていることが分かる。一點、興味深いのは、「通祭小記」「喪葬小記」の二つの内容から構成されている部分においては、右に揚げた、三種類の書名が使用されているのに對して、「喪葬小記」のみ記述されている本は、『喪葬小記』という書名が使用されていることである。浅見綱齋『喪祭小記』には、三種類の書名が存在するのはどうしてなのだろうか。續いて、三種類の書名が生じた経緯について検討したい。

淺見綱齋が『喪祭小記』を著述した際は、朱子『家禮』より「通禮」「祭禮」「喪禮」を參酌し、「通禮」「祭禮」の二つを一箇所に纏めて「通祭小記」と名付け、さらに「喪禮」を纏めて、「喪葬小記」と名付けたものと考えられる。その上で、「喪葬小記」と名付けたのは、その多くの紙面を「葬」や「葬具」のために費しているからに違いない。なぜなら『喪祭小記』の本文においても、「通祭小記」の所には、「神主ノ制ハ喪葬記ニ見ヘタリ」という表現があり、また「喪葬小記」の所には、「正且ニハ前ノ通祭記ノ例ヲ以テ進ムベシ」という表現が見えるからである。

また、『家禮師説』の本文で、次のように述べる。

手前ガ喪祭小記ニモ五十日ヲヤハリ立テ、一周忌、第三年ヲツトムルソ。マツ五十日
 デ世間ヲスマシテヲイテ、其後ハメン、ハ業ノ立ヤウ次第ニツトムベシ。（『家禮師
 説』卷四、喪禮）

綱齋は、自ら記した『喪祭小記』を取り上げ、喪服期間について説明している。ここから、綱齋が『喪祭小記』というタイトルを付けたことが分かる。

要するに、元來、淺見綱齋が『喪祭小記』を著した際は、その内容は、「通祭小記」「喪葬小記」の二部構成になっていたが、それが後代、書寫する段階を経て、三

種類の書名が生じたものと考えられる。

(二) 目録について

浅見綱齋が朱子『家禮』を参酌し、『喪葬小記』を著述したことは、上述した通りである。以下、『喪祭小記』において、如何に『家禮』が用いられているか、本章で取り扱う八種類の諸本の目録に照らしながら一考したい。ここでは、目録の項目を【表】に纏めたので、それを参考しつつ、検討を加えたい。

【表】『喪祭小記』各諸本巻頭目録の項目一覧

秋饗	春饗	通禮	祠堂	通祭小記	1 a
秋饗	春饗	通禮	祠堂	喪祭小記	1 b
					1 c
秋饗	春饗	通禮	祠堂	通祭小記	1 d
秋饗	春饗	通禮	祠堂	通祭小記	1 e
					2 a
					2 b
					2 c

忌日	喪葬小記	初終	斂	葬	虞	小祥	大祥	禫
忌日	喪葬小記	初終	斂	葬	虞	小祥	大祥	禫
	喪葬小記	初終	斂	葬	虞	小祥	大祥	禫
忌日								
忌日	喪葬小記	初終	斂	葬	虞	小祥	大祥	禫
	喪葬小記	初喪	斂	葬	虞	小祥	大祥	禫
	喪葬小記	初終	斂	葬	虞	小祥	大祥	禫
	喪葬小記	初終	斂		虞	小祥	大祥	禫

右の【表】は、本章で取り扱う八種類の諸本の巻頭の目録に記されている、儀禮の項目である。以下では、それぞれを目録の項目を詳細に検討したい。

1 a 本の目録は、大きく「通祭小記」「喪葬小記」の二つに分類されている。「通祭小記」の目録は、「祠室」「通禮」「春饗」「秋饗」「忌日」の五つの項目からなり、「喪葬小記」の目録は、「初終」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目からなっている。しかし、「通祭小記」目録における「通禮」の項目は、本文中に見えない。

1 b本の目録は、「喪祭小記」「喪葬小記」に分類されている。「喪祭小記」の目録は、「祠堂」「通禮」「春饗」「秋饗」「忌日」の五つの項目からなっており、「喪葬小記」の目録は、「初終」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目からなっている。なお、項目名は、1 a本と同一だが、その目録の項目は異なっている。また1 a本と同様に「通祭小記」目録に見える、「通禮」の項目が、本文では見当たらない。

1 c本の目録は、「通祭小記」「喪葬小記」に分類されず、「喪葬小記」の目録、「初終」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目だけが見える。しかし、目録とは異なり、実際の本文には、1 a本と1 b本と同じ内容の「通祭小記」「喪葬小記」がともに記載されている。

1 d本の目録は、「通祭小記」「喪葬小記」に分類されず、「通祭小記」の目録、「祠堂」「通禮」「春饗」「秋饗」「忌日」の五つの項目だけが見える。しかし、実際の本文は、文字の異同はあるものの、右に挙げた1 a本から1 c本と一致している。同本も「通禮」に關する項目は、本文中では言及がない。さらに、目録の「忌日」の項目の下に、「世俗祥月云是也」という説明文が加えられている。

1 e本の目録は、「通祭小記」「喪葬小記」に分類されている。「通祭小記」の目録は、「祠堂」「通禮」「春饗」「秋饗」「忌日」の五つの項目からなっている。「喪葬小記」の目録は、「初終」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目からなっている。同本は、本文中に、「通禮」という項目名とそれに關する説明の記述が見える。

2 a本の目録は、「喪葬小記」だけであり、「初喪」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目が設けられている。「初喪」というのは、「初終」の誤りかと思われる。

2 b本の目録は、「喪葬小記」だけであり、「初終」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目が設けられている。

2 c本の目録は、「喪葬小記」だけであり、「初終」「斂」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の六つの項目が設けられている。しかし、實際の内容は、「初終」「斂」「小祥」「大祥」「禫」の五つのみである。他の諸本に見える「葬」の項目はなく、「虞」に關しては、「斂」の所に若干の記述が見える。

右の検討より、1 b本が最も充實していることが指摘できる。

(三) 『喪祭小記』の各諸本に見える異同について

本章で用いた八種類の『喪祭小記』の本は、書寫した年代や書寫した人物が異なるため、その内容面において多くの異同が認められる。そこで、以下、内容の異同について検討するが、本章においては、文字の異同や文章の省略などのうち、些細な異同は取り扱わず、文章全體に關わる大きな問題についてのみ、幾つかの例を擧げて考察したい。なお、その際、『喪祭小記』の構成に倣い、「通祭小記」と「喪葬小記」の二つに分けて検討を行うことにする。本章においては、八種類の諸本のうち、1 b本が、最も完全に近いと考えられるので、1 b本を底本とし、その内容に基づいて検討を行いたい。その際、最初に1 b本を提示し、續いて他の諸本と比較しながら、その異同について考察する。

最初に「通祭小記」に見える記述を取り上げることとする。なお、前述した通り、「通祭小記」に關する記述が見えるのは、1 aから1 eまでの五種類の諸本に限られるので、その中で比較する。

①「通祭小記」の各諸本に見える異同について

◎「毎朔」の説明文について

1 b 本

前一日掃潔祠室、其明夙興開中扉、設酒盞臺各一于毎櫛前、新物アレハ則別盆盛
リテ設毎櫛前、序坐如圖。（『喪祭小記』通祭小記・毎朔）

1 e 本

前一日掃潔祠室、其明夙興開中扉、設酒盞臺、序坐如圖。

右に挙げた二つの本を比較すると、傍線を附した部分において、1 b 本が 1 e 本より一行ほど長く、「毎朔」の儀禮の作法について、詳細に説明されていることが分かる。「通祭小記」の記述が掲されている他の 1 a 本、1 c 本、1 d 本も 1 b 本と同様であることから推して、1 e 本に脱文のあることが分かる。

◎「俗節」の説明文について

1 b 本

如朔日儀、但土俗所尚、如正七雜水正望小豆粥、三月三日草餅ノ類ヲ以テ隨宜各

薦之。次ニ酒、次ニ肴、頃クアリテ皆徹シ、遂進茶ヲ、餘ハ同前如八月十五夜、煮芋臨時薦之。主人或主婦至祠室、點燈小盞ニ盛、置于各主前拜ス。（『喪祭小記』通祭小記・俗節）

1 a 本

如朔日儀、但土俗所尚、如正七雜水正望小豆粥、三月三日草餅ノ類ヲ以テ隨宜各薦之。主人或主婦至祠室テ、點燈ヲ小盞ニ盛り、置于各主前拜ス。

兩本を比較すると、1 b 本の傍線を引いた部分が 1 a 本では見當たらぬ。文中に「薦之」という表現が二度現れるため、恐らく 1 a 本の場合、書寫した者が、誤って一行飛ばしたものと推測される。なお、残りの三種類の諸本についても確認しておきたい。

1 d 本

如朔日儀、但土俗所尚、如正七之雜水正望之小豆粥、三月三日草餅之類ヲ以テ隨宜各薦之。次ニ肴、頃クアリテ皆徹シ、遂進茶ヲ、餘ハ同前如八月十夜、煮芋臨時薦之。主人或主婦至祠室テ、點燈小盞ニモリ、置于各主前拜ス。

一見、1 b 本と類似するが、傍線を引いた部分を細かく比較すると、兩本は若干異

なる。1 b 本は、最初、「次ニ酒、次ニ肴」と始まっているが、1 d 本においては、「次ニ酒」の三文字が抜けている。さらに「餘ハ同前如八月十五夜」の部分も、1 d 本は、「八月十夜」という。この點について、書寫した者も後に氣づいたらしく、「十間恐五字脱乎」と述べている。なお、右に擧げた三つの諸本以外、1 c 本と1 e 本においては、異同が見當たらぬ。

◎「凡人所惠皆告呈祠堂」の説明文について

1 b 本

凡人ヨリ所惠與、何ヨラズ皆祠堂持チ行テ、其由シ達スヘシ。器物之類、亦前ニナラヘテ達スヘシ。告テ云、某人ヨリ賜リ候、或ハ云、來リ候、若名マテニ不及時ナラハ、只祠堂ヘ持テ行キ、前ニ置キ禮シテ退ク。物ニヨリ人ニ持セテ祠堂ヘ御目ニカクルコトモアルヘシ。

1 d 本

凡人ヨリ所惠與、何ヨラス皆祠堂ニ持行テ、其由ヲ達スヘシ。器物ノ類、又前ニナラヘテ達スヘシ。告テ曰、某人ヨリ賜候、或來リ候、持テ行、前ニヲキ禮シテ

還り、物ニヨリ人ニ持セテ祠室へ御目ニ掛ルコトモアルヘシ。（『喪祭小記』通祭小記・凡人所惠皆告呈祠堂）

いま兩本を比較すると、1 b 本の傍線部分が 1 d 本では見當たらなない。一方、1 a 本と 1 c 本は、1 b 本と一致している。1 e 本は、項目名を示すだけで、説明文が見えない。このことから推して、1 d 本には脱文が存したことが認められる。

右に挙げた例のほか、五種類の諸本においては、ある儀禮の項目が省略されている箇所がある。それらの異同を纏めると、以下の通りである。

1 a 本は、「正且」の項目の細部儀禮項目のうち、「初獻」の次の項目である「肴」と「二獻」が缺けている。他は文字の異同は若干あるものの、大きな異同はない。

1 b 本には、大きな問題が見當たらなない。

1 c 本も、若干の文字の異同や「紙牌ノ圖」の項目名が缺けている程度で、大きい間違いは見當たらなない。

1 d 本の場合、「祠室」という項目名は存在するが、他の諸本に見える「祠室圖」と「祠室紋坐圖」の項目名がない。さらに、「遺書遺物」「毎日晨謁」「開門」「啓

「櫛」を「遺書」「毎月晨謁」「門開」「啓禮」と名付けるなど、儀禮の項目名の異同や儀禮に關する説明文が部分的に缺けている。

1 e 本は、右に掲げた例の他にも、多くの脱文が見える。例えば、「凡人所惠皆告呈祠堂」の項目については、儀禮の項目名のみを残し、説明文を丸ごと省略している。「秋饗」の細部儀禮項目である「送主」の項目は、項目名も説明文も存在しない。さらに、項目名や儀禮に關する説明部分の脱落が多く見られる。しかし、同本では、他の諸本に見えない「通禮」という項目と説明文が見える。

以上、『喪祭小記』の「通祭小記」の項目および説明における脱文などを見た。その結果、「通祭小記」の部分においては、1 b 本が最も完全版に近く、次いで1 c 本が、善本に近いと言える。

②「喪葬小記」の各諸本に見える異同について

『喪祭小記』の八種類の諸本には、全て「喪葬小記」に關する記述が認められる。以下、『喪祭小記』の「喪葬小記」に見える異同について1 b 本を基本としつつ、その他の七種類の諸本と比較したい。

◎「斂」の説明文について

1 b 本

沐浴スムト、ソノマ、又尸ヲ蒲團ニノセ、上ニ衣服ヲオホヒ、斂處ヘツレ申シ、棺ノ左ノ方ニ棺ノナリニナヲシ、則髪ヲトクト結ヒ、スグニ斂スヘシ。斂具者別ニ録于後。……（中略）……死者平生ノ身近キ器物・刀・脇指・枕杖・扇子之類、皆靈坐及柩ノ左右ニナラヘヲクベシ。葬シテ後モ靈坐ノ左右ニ、三年ノ間置ヘシ。（『喪祭小記』・喪葬小記・斂）

2 c 本

沐浴スムト、其儘又尸ヲ蒲團ニ載テ、上ニ衣服ヲ覆ヒ、斂所ヘ申シ、棺ノ左ノ方ニ棺ノナリニナヲシ、則髪ヲトクト結ヒ、スクニ斂ス。……（中略）……死者平生ノ身近キ器物・刀・脇指・枕杖・扇子ノ類、櫛、大福ノ茶進シ、鏡餅ヲスヘ拜告曰、今日年號・支干・正月元日ニ御座候某母ノ喪ノ中ニ御座候ユヘツ、シンデ年始ノ驗シマデニ如此御座候即拜ス。

一見して明かな通り、1 b 本には、2 c 本の傍線部分が見当たらない。しかし、2 c 本の傍線を引いた部分は、その前後の文章内容に齟齬が見られるため、文章が理解

し難い。そこで、他の本の同じ箇所と比較すると、「斂」の説明に關する記述において、互いに文字の異同が若干認められるものの、内容は合致することが分かる。そこで、八種類の諸本の他の箇所も詳細に検討すると、2c本の傍線部分は、本來「虞」の項目に含まれる「祠室」^(七)に關する説明の一部分であつたものが、混入したことが分かつた。しかも、2c本の場合、「祠室」についてすべて説明を終えていないまま、切り取られている。そのため、傍線部分前後で文意が不明となつているのである。残りの七種類の諸本は、「祠室」の説明がほぼ合致し、問題がない。

◎「大祥」の説明文について

1 b 本

大祥ノ二日前ニ祠室ヲ掃除シ、主人以下沐浴シ、其明日大祥ノ前一日夙ニ興キ、主人衆人ヲ引ツレ祠室ニイタリ、啓櫛焚香ヲ拜告シテ曰、謹テ申上候日月不止明日某ノ親ノ大祥ニ及ヒ申候、夫故明日ハ則神主ヲ祠室ヘ入可申候ト。則拜シ斟酒ヲ三獻如常例、者茶モ進シ……(中略)……可藏神主トハ、惣シテ先祖高曾祖考四代マデハ、考妣トモニ祭ルユヘ、五代シテニハ、高ノ神主我ト親屬遠トヲザカ

ル。ソレユヘ其神主ヲコノ以後マツラジテ、墓ヘ藏ムル也。若可藏神主ナケレバ、前ノ藏ムルコトノ段ヲハブキテ不用ヘシ。後ノ檀ノウツカヘノ段モ、倣此。〔喪祭小記〕・喪葬小記・大祥)

2 c 本

大祥二日前ニ祠室ヲ掃除シ、主人以下沐浴シ、其ラズシテ、墓ヘ藏ムルナリ。若可藏神主ナケレバ、前ノ藏ムルコトノ段ヲハブキテ可用ベシ。後ノ檀ノウツカヘノ段モ倣之。

1 b 本と 2 c 本では、傍線を引いた部分が、大きく異なる。また、2 c 本の傍線部分は、その内容が不自然である。それで、まず、2 a 本の記述を見てみることにする。

2 a 本

大祥ノ二日前ニ祠室ヲ掃除シ、主人以下沐浴シ、其明日大祥ノ前一日夙ニ興キ、主人衆人ヲ引ツレ祠室ニ至リ、啓檀焚香拜告シテ曰、謹テ申上候日月不止明果ノ親ノ大祥ニ及ヒ申候、ソレ故明日則神主ヲ祠室ヘ入レ可申候ト。則拜シ斟酒三獻如常例、**者**茶モ進シ……(中略)……可藏神妣トモニ祭ル故、五代シテニハ高ノ神主我ト親屬遠サカルニハ、其神主ヲ此以後祭ラズシテ、墓ヘ藏ムルナリ。若可

藏神主ナケレバ、前ノ藏ムルコトノ段ヲハブキテ**不用**ベシ。後ノ櫛ウツシカヘノ段モ、倣之。

右の2 a本の傍線部分を参照すると、2 c本の記述に比べて、三行ほどが長く、内容もより充實している。しかし、この本も傍線の後半部の「可藏神妣トモニ祭ル故」という記述の文意が不明である。そこで、最初に挙げた1 b本の波線部分をもう一度見ると、2 a本では、「主トハ惣シテ先祖高曾祖考四代マテハ考」の部分が缺けていることが分かる。さらに、残りの五種類の諸本も、この箇所は、1 b本と一致する。このことから、2 a本に脱文の存することが認められる。

右に加えて、網かけ部分に着目すると、2 c本では「可用」とあるのに對して、2 a本と1 b本では、「不用」と記されている。そこで他の五種類の諸本を確認すると、2 b本では「可用」と記されているが、他の四種類の諸本では、「不用」と記されている。内容から判断すると、「不用」の方がより適切であるので、2 b本と2 c本の「可用」という記述は、誤りである可能性が高い。さらに、2 a本では、「不止明日」「某」を「不止明」「果」と表記している。1 e本と2 b本では、「不止明日」「不斟酒日」と表記している。⁽⁴⁾ 2 b本の場合は、書寫した人物が、「不斟の間に脱文

アラン」と校訂を加えているが、それも誤りである。1 a 本、1 c 本、1 d 本の内容と大同小異である。最後に一つ加えると、1 c 本と1 d 本では、「肴茶モ進シ」という表現しているが、残りの六種類の諸本では「者茶モ進シ」と記されている。しかし、内容から考えると「肴茶モ進シ」がより適切といえる。

◎「禪」の説明文について

1 b 本

禪ノ明日始テ吉服ニテ祠室ヘ朔日ノ儀常ノ如クニツトメ、禮畢テ退キ、始テ酒ヲ飲、肉ヲ食フ。始メテ酒ヲノムハ、アマザケヲノミ、肉ハ乾魚ヲ食ヒソムヘシ。

コレヨリ諸事平生ノゴトシ。（『喪祭小記』・喪葬小記・禪）

2 a 本

禪ノ明日始テ酒ヲ飲、肉ヲ食フ。始テ酒ヲノムニハ、アマザケヲノミ、肉ハ乾ク魚ヲクラヒソムルベシ。従是諸事如平日。

これは、「禪」の細部儀禮項目の「明日始飲酒食肉而復寢」に關する記述である。右の二つの本を比較すると、1 b 本の傍線を引いた「吉服ニテ祠室ヘ朔日ノ儀常ノ如

クニツトメ、禮畢テ退キ、始テ」という部分が、2 a 本では見當たらぬ。書寫した際に、一行を飛ばした可能性が高い。なお、2 b 本でも同じ箇所、2 a 本と同様の誤りが見える。他の五種類の諸本においては、文字の異同は見當たらぬ。

◎「葬（カクス）」の説明文について

1 b 本

底四方八寸ヅ、ナレハ、上ツラ一尺六寸以上ノアツサニ、ハゞ則四方ノ三物一ハ
 イニトバクマデヅ、ケトクト。四方カタヒヅミナキヤウニキツクベシ。其上ニ又
 炭ヲ是モ底ナドヨリ一倍ニシテ、一尺以上程入レヨクツキツムベシ。サリナガラ
 棒ナドニテキツクアツヘカラス。小ヅキニトクトカタメテ、柩ノ中ヘヒバカヌ様
 ニスベシ。ソレヨリ上ハ則其處ノホリタル常ノ黄土ヲ入レテ、一尺ホドイレテハ
 トクト。キツキ^レシテ、地上ヨリ一尺程下マデツキアケタラハ、誌石ヲ右ノトヲリニシ
 テ入ルヘシ。ソレヨリ土ハ又黄土ヲツキアケ、地面ヨリ一尺モタカクツキアゲ、其一尺ノ
 ウチ上ヘ三四寸ホトハ、又三物ヲ以ツキ中高ニ四方ダレニシテ、墓表ヲノスルヤウニシテ、
 墓表已ニタテタラハ、其四方又三物ニテ常ノ様ニカタムベシ。右何レモ天氣ヨキ日ニスベシ。

若俄カニ雨降リカ、リタラハ、隨分雨水ノ壙ヘナガレコマヌ様ニフセギオホヒナド
タシカニシヲキ、天氣アカリテトクト成就スベシ。（『喪祭小記』・喪葬小記・葬
（カクス））

2 a 本

底四方八寸ヅ、ナレハ、上ツラハニカタムベシ。右何レモ天氣ヨキ日ニスベシ。若シ
俄ニ雨降リカ、リタラバ、隨分雨水ノ壙ヘ流れコマヌ様ニフセギヲ、ヒナドタシカ
ニシヲキ、天氣アガリテトクト成就スベシ。

右に擧げた文章は、「葬具」に續く「葬（カクス）」という項目に關する説明文で
ある。二つの本を比較すると、大きく異なることが一目瞭然である。2 a 本では、1
b 本の傍線部分の八行ほどが脱落している。では、どうしてこのような相違が生じた
のだろうか。この問題を解決するために、2 a 本を通覽すると、後半の「輦」の部分
に次のような記述が見える。

2 a 本

柩ヲ長ミニノスル様ニシ、二本ノ長柄ノ木丈夫ニ長クシテ、人數ノカ、リヨキ様ニ
シ、横ノ子タ數多クシテ、堅固ニシ、布ノ索ニテ肩ニカクル様ニ可爲。若シ尺六寸以上ノ

厚サニ、幅ハ則四方ノ三物一盃ニトバクマデツバケ得ト。四方カタヒツミナキ様ニキツクヘシ。其上ニ又炭ヲ底杯カリ一倍ニシテ、一尺以上程入レ能ツキツムベシ。サリナガラ棒ナドニテキツクアツヘカラス。小ツキニ得トカタメテ、柩ノ中エヒバカヌ様ニスベシ。ソレヨリ上ハ則其所ノホリタル常ノ黄土ヲ入レテ、一尺程入レ程イレテハ得トツキニシテ、地上ヨリ一尺程下マデツキ上タラハ、誌石ヲ右ノ通ニシテ可入。ソレヨリ上ハ又黄土ヲツキアケ、地面ヨリ、一尺ノウチ上ヘ三四寸程ハ、又三物ヲ以テツキ中高ニ四方タレニシテ、墓表ヲノスル様ニシテ、墓表已ニ立テタラハ、其四方又三物ニテ常ノ様ニ三里以上ハ只臺ニシテ、大キ細引ノ繩ヲ柩ノ上ヨリコシテ兩方ヘワタシ、臺ノ兩足ヘタシカニ結び付長持ノ棒ノ如キ、大キ長キ木只一本ヲ以細引ワタシタル中ヲシ中擔テ行ヤウニスベシ。ソヘガキノ成様ニ棒ヲ長クスベシ。道中遠方ニテ雨ノ氣遣ヒアラバ、上ニ桐油紙ヲキスル様ニ用意スベシ。其外輦等ノ類無益ノ第一ニテ、況ヤ無位ノ身トシテ、無禮僭分ノ至リケツシテ不可用。（『喪祭小記』・喪葬小記・輦）

いま傍線部分を見ると、1 b 本の「葬（カクス）」の傍線部分と同じ内容であることが分かる。それでは、1 b 本と2 a 本のうち、どの諸本が善本であるかを確認する

と、2 a 本を除く、残りの七種類の諸本では、若干の文字の異同や脱文は認められるものの、全體的に、1 b 本とほぼ一致することが分かる。つまり、2 a 本の「輦」の部分には、本来「葬（カクス）」にあるべき文章が混入しているのである。^{（九）}

以上、「喪葬小記」から四例を挙げて、八種類の諸本の異同について考察した。その結果、八種類の諸本の中では、1 b 本と1 c 本が最も充實しており、完全に近いことが明らかになった。1 a 本は、文章の途中から、一行缺けていたり、文字の異同が見られることが多い。1 d 本は、内容は1 b 本や1 c 本と大同小異であるが、それらに比べて文字の異同が多い。1 e 本は、文章が途中から一行脱落していたり、文字の異同も多く見られる。さらに、「葬具」や「斂具」の記述の順序が亂れている。2 a 本は、二三の大きな異同が見えるほか、説明文が途中から一行脱落していたり、文字が異なる場合が多い。2 b 本は、説明文が途中から一行脱落している箇所が多いばかりか、後半の部分では、説明の順序が亂れている。2 c 本は、他の本に比べ、分量がきわめて少なく、記述が途中から省略されたり、「斂」の所に「虞」の内容が混入するなど、決して善本とはいえない。

『喪祭小記』の諸本の優劣に關する検討を通して、新たに判明したことがあるので、ここに指摘しておきたい。

1 d 本では、項目の説明の末尾部分が、次の項目名として記載され、次の項目名が前の項目の説明文として混入している箇所が幾つか窺える。例えば、「香奠」の項目名が記されるべきところに、「春秋饗不行」という項目名が認められる。本来、「春秋饗不行」は、「香奠」の前の項目「朔」に對する説明の最後の文字である。

1 e 本では、「正旦」の細部儀禮項目「開門」「徹膳」「獻茶」「辭神」や、「春饗」の細部儀禮項目「獻茶」など、項目名の省略や細部儀禮項目が缺けている箇所が多い。さらに、「喪葬小記」の後半部分の、儀禮や道具に關する記述の順序が亂れている。

以上の結果から、1 b 本と1 c 本は、1 d 本や1 e 本のような文字の脱落や混入がないことから推して、記述の内容がほぼ一致しており、なおかつ、完成度の高い本であることが分かる。

一方、1 e 本の「喪葬小記」の部分と2 b 本の「喪葬小記」の部分が非常に類似していることも分かる。具體的には、兩本は、「喪葬小記」中、二十七箇所と同じ内容

の脱文が見える。さらに、校訂した部分、誤字や添文の箇所が、二箇所を除いて一致する。その上、「斂」の次に見えるべきの項目「斂」「紼」「柩衣」「輦」「誌」が「葬具」の所に混入しているなど、後半部分の項目名の順序の亂れが全く同じ箇所で認められる。このことから、當時、1 e 本と2 b 本のような不完全な本が世に流通していたことが豫測できる。1 e 本は、それを書寫した者が、「通祭小記」「喪葬小記」の二つの内容から構成された本を書寫し、2 b 本は、書寫した者が「喪葬小記」の一つの内容から構成された本を用いたか、あるいは「喪葬小記」の部分のみを書寫した可能性が高いといえる。

以上、これらの検討を通して、『喪葬小記』の諸本の間には、多くの異同があることが明らかにになったが、このような異同が生じた原因を考えるに際しては、『喪葬小記』の次の跋文が大いに参考になる。

間に或ひと、詢ひて此に及ぶ。輒ち禮説に據りて告ぐるに、參酌の意を以てし倉卒立談の間も、或は遺誤無きこと能はざるなり。因りて姑く筆して以て同志に貽す。草簡野鄙、敢へて僭分汰哉の誚を犯さずと雖も、然れども有志の士、此に因て以て旁に通ずれば、尚ほ彼の蔽錮誘染の陋を一掃して、不易固有の已む容ざる

の誠をして、其の正を失ふの憾み無らしむ。^(十)

右の跋文の「姑く筆して以て同志に貽す」という記述からは、『喪葬小記』が未完成の段階で、門人や友人などに、儀禮を行う時の参考テキストとして渡った可能性があることが分かる。もしそうだとすれば、その未完成本が世間に流布し、その過程で、諸本の間で問題が生じたことも考えられる。こうした見方を補強するのが、以下の文章である。

藤壚表綱子跋に云ふ。淺見先生喪祭家禮を著し、余竊に其の斂題を聞く有り。然れども先生深く函の底に收め、未だ梓行を許せず、世の人容易に見ゆるに能はず。余幸い遊佐先生の門人石川雅正に因りて得。^(十一)（『喪祭小記』跋文）

右は、東北大學所藏の本の跋文後に加えられた附記であり、本を書寫した五城源子という人物が、記した者である。書寫者は、淺見綱齋が著述した『喪祭小記』を入手したいと思つたが、『喪祭小記』の印刷の許可が下らず、入手困難な状況にあつた。そうした中で、遊佐先生の門人である石川雅正より『喪祭小記』を手に入れることができ、幸運だったと述懐している。この文章からも、當時、『喪祭小記』の未完成本が流布していたことが豫測できる。實際、近藤啓吾氏は、『淺見綱齋の研究』で使用

した西依家の本には、『喪祭小記』を脱稿した後に、修正を加えた痕跡が見えると指摘^(十一)している。

以上を総合的に考えると、『喪祭小記』の諸本に異同が生じたのは、未完成本が世間に流布したため、書寫した人物や書寫した時代によって、さまざまな諸本が生まれたものと思われる。

第三節 『喪祭小記』の構成と内容について

『喪祭小記』は、綱齋が『家禮』に關して著作のうち、最初に著述したものである。朱子『家禮』は、「通禮」「冠禮」「婚禮」「喪禮」「祭禮」の五卷から成っているが、『喪祭小記』は、『家禮』より「通禮」の一部分、「喪禮」の一部分、「祭禮」の一部分の儀禮を採擇して、簡略に記したもので、「通祭小記」と「喪葬小記」の二つから構成されている。まず、「通祭小記」の構成について纏めておきたい。

「通祭小記」は、朱子『家禮』の「通禮」と「祭禮」から採擇した項目を一箇所に收載している。「通祭小記」は、目録では、「祠室」「通禮」「春饗」「秋饗」「忌日」

の五つの項目からなっている。前半に見える「祠室」と「通禮」の二項目は、朱子『家禮』の「通禮」に見える項目であり、後半に見える「春饗」「秋饗」「忌日」の三項目は、『家禮』の「祭禮」の部分に見える項目である。「通祭小記」末には、儀禮に使用する祭器の名前と數量が掲載されている。前述した通り、目録にある「祠室」という項目名は、1d本だけに存在し、「通禮」という項目名は、1e本だけに存在し、他の本には、この項目名が見當たらない。

一方、「喪葬小記」の目録は、「初終」「斂」「葬」「虞」「小祥」「大祥」「禫」の七つの項目からなっているが、その上で、儀禮に使う道具や儀式の實踐方法について、詳細な説明が追加されている。

なお、最後に綱齋の跋文が次のように述べている。

喪・祭の二義は、先正の禮典備はれり。顧るに時に古今有り、俗に彼此・貴賤・異等・貧富・殊分有り、未だ遽に一槩を以て處するに易からざる者有れば、則ち儀文・品節・異同・損益の間、自づから志有る者なるも、而れども毎に病む。然るに嘗つて之を聞く。本立ちて道生ず。苟くも能く諸を己に反りて、以て實に其の不假不求の本を得れば、則ち彼の禮儀・品節を明かにすべし。統繫・脈絡、舉

げて、以て其の不易固有の心に非ざること無し。不易固有の道を行ひて、参ふるに人情の宜しきを以てし、酌むに方俗の變を以てす。^(十三)（『喪祭小記』跋文）

右の跋文より、綱齋の儀禮に對する考え方や『喪祭小記』を著すに至った経緯を知ることができる。當時は、志があつても、『家禮』の詳細を理解できず、ましてやそれを用いて儀式を行うことは困難であつた。ある人が綱齋にこの問題について尋ねた。朱子『家禮』を重要視した綱齋は、「本立ちて道生ず」という『論語』學而篇の言葉を用いて答えた上で、「苟くも能く諸を己に反りて、以て實に其の不假不求の本を得れば、則ち彼の禮儀・品節を明かにすべし」と述べ、さらに「不易固有の道を行ひて、参ふるに人情の宜しきを以てし、酌むに方俗の變を以てす」とも述べ、朱子『家禮』に依據したテキストを著わそうとしたことが分かる。つまり、綱齋によれば、「喪」「祭」の二義については、すでに禮典に備えられているが、その制作時から時間が経過し、また社會の狀況が變化し、そのまま實行できないので、それを解決するために、朱子『家禮』を参考し、禮の根本を残しつつ、日本の實情に適合した、誰でも容易に實行できる儀禮のテキストを著述しようとしたのである。こうして成ったのが、『喪祭小記』に他ならない。

以下、『喪祭小記』の内容の特徴について、二點に絞つて具體例を示すこととした。
い。

(一) 日本の實情に合わせて改變を加える

『喪祭小記』の「喪葬小記」中、「誌」の表に彫る文字に關して、次のような記述が見える。

其身ノ面ニ、此處某ノ姓某之墓所アハレミテウヅミタマヘト、カナニテ誰モヨメルヤウニホルベシ。(『喪祭小記』喪葬小記・誌)

ここで綱齋は、墓に葬られている人について、誰もが分かるように、「カナ」で表記することを薦めている。これは恐らく漢字に詳しくない一般庶民を配慮した例であると言えよう。

また、「通祭小記」の俗節に關して、次のような記述がある。

如朔日儀、但土俗所尚。如正七雜炊、正望小豆粥、三月三日草餅ノ類ヲ以テ隨宜、各薦之。次ニ酒、次ニ肴、頃クアリテ皆徹シ、遂進茶ヲ、餘ハ同。如八月十五夜

煮芋臨時薦之。（『喪祭小記』通祭小記・俗節）

これは、中國の俗節をそのまま用いるのではなく、日本の伝統的な俗節と食べ物を
用いることを勧めている例といえる。

このような例は、綱齋が跋文において、「不易固有の道を行ひて、參ふるに人情の
宜しきを以てし、酌むに方俗の變を以てす」と述べているように、朱子『家禮』の内
容を踏まえつつ、日本の實情に合わせて改變を加えたものである。

右のほか、「通祭小記」に見える「正旦」「春饗」「秋饗」という項目名は、朱子
『家禮』には見当たらないが、朱子『家禮』の「祭禮」に見える、「四時祭」「禰」
の儀禮を「春饗」「秋饗」に變えたものと考えられる。このように、『喪祭小記』全
般にわたって、日本の風俗や實情に適合した儀禮の手引き書を著述しようとした綱齋
の努力が見える。

（二）貧富や身分に合わせて儀禮を行うことを薦める

一方、綱齋が、自分の貧富や身分に適合した禮の實行を薦めた例も認められる。

例えば、「通祭小記」において、次のように述べている。

祠室ノ圖、屋敷ニヨリ貧富ニヨリ小サクモ大キクモ、此格ヲ以スベシ。室中只一間四方ナドナラバ、上段ハスバカラズ。平生ノ家居立テハナレヌヤウニスベシ。

（『喪祭小記』通祭小記）

本來、祠室の構造と大きさは定められているが、綱齋は、屋敷の大きさや貧富の差があるため、全ての人が同じように祠室を設けることは困難だと考えた。その形は守れば、それぞれの事情に合わせて規模を變えてもよいという。これは、朱子『家禮』において、「祠堂之制三間。外爲中門、中門外爲兩階、皆三級。……（中略）……若家貧地狹、則止爲一間」とある通り、朱子の考えに倣ったものといえよう。

また、次のように述べている。

凡祭ノ膳部等、大要如此。貧富貴賤ノ品々アレハ、皆相應ニナルベキ程ニシテヨシ。只誠敬ハカリハ上下貧富ニ拘リナケレバ、各自盡シテ可也。誠アラザレハ、七五三ヲソナヘテモ益ナシ。誠アレバ、一酒一茶、土器テス、メカツホゴマメノサカナトテモ、鬼神ノ享理ハリ著シルシ。前後倣之。（『喪祭小記』通祭小記・春饗）

これは、「春饗」の儀式やその時の供え物について述べた後、最後に加えられた文章である。祭禮の際は、供え物は定められているが、經濟條件や諸事情に應じて、準備すればよいことを薦めている。綱齋は、「誠」がなければ、如何なる高價なものを供えても、祖先は喜ばないので、「誠」を以て、自分ができることを盡すことこそが、禮に適うというのである。

さらに、「喪葬小記」の部分において、次のようにいう。

喪葬ノ義、是又貧富貴賤ノカハリアレハ、只是ヲ準ニシテ、分際相應ニ殘念ナキ様ニスベシ。大抵華美外見ヲツクロハズ、實事ノヨキ様ニスルコト肝要ナリ。

（『喪祭小記』喪葬小記）

これも、自分の實情に合わせて禮を實行することを薦めている文章である。外見の華やかさよりは、その儀式の中身が重要であることを強調したものである。

坐棺ハ本棺ヲスルコト不能者無是非スルコトナリ。非本意ニ若無是非コレニテオサムツ者、木ノ厚サ石ノ本棺ノ例ニ準シ、大小ハ其人相應ニシテ、板ノハギメトクト念ヲ入レ、敷板モシレニ合セテスベシ。（『喪祭小記』喪葬小記・棺槨）

これも、自分の條件に應じて坐棺を準備することを認めた文章である。そもそも中

國には坐棺がなく、朱子『家禮』においても、坐棺に關する記述は見當たらぬ。しかし、綱齋は、經濟的な事情で、本棺を用意できない場合は、本棺の例に倣って、坐棺を用意してもよいのである。

要するに、儀禮をそのまま實行するには、經濟的な負擔が大きくなるので、綱齋は、多くの人が儀禮を實踐できるように、自分の身分や條件に適合した儀禮を薦める。その際、綱齋が最も重要と考えたのは、祭る人々の「誠を盡す」ことであつたといえる。

小結

本章は、江戸時代の崎門三傑と稱された淺見綱齋『喪祭小記』の諸本と内容について考究したが、その考察内容をもう一度確認しておきたい。

第一節においては、淺見綱齋と『喪祭小記』の著述に至った経緯について検討した。第二節においては、『喪祭小記』の諸本のうち、八種類の諸本を取り上げ、その間の異同について具體的に考察した。またこれらの諸本の間で生じたのは、書寫者の相違によることを明らかにした。

第三節においては、『喪祭小記』の構成と特徴について検討した。浅見綱齋は、朱子『家禮』を参照しながらも、日本の實情や風俗に適合し、また誰もが使用可能な儀禮の手引き書を著述しようと努力したことを確認した。

このような努力のもと、『喪祭小記』は著述されたが、その背景には、『家禮』序にある「世の君子、或は酌するに古今の變を以てし、更^かへて一時の法を爲すと雖も、然れども亦た或は詳らかにし或は略し、折衷する所無し。或は其の本を遺^{わす}れて其の末に務め、實を緩がせにし文を急ぐに至り、自^{みづか}ら志有^{これ}り禮を好むの士も、猶ほ或は其の要を擧ぐる能はず、而して貧窶に困しむ者は、尤も其の終に以て禮に及ぶこと有る能はざるを患ふるなり。熹の愚、盖^{ふたつな}し 兩^{これ}ら焉を病む、是を以て嘗て、獨り古今の籍を究觀し、其の大體の變ふ可からざる者に因りて、少しく損益を其の間に加へ、以て一家の書と爲す」といった朱子の精神が色濃く反映されていることは疑いがない。その意味において、綱齋は『家禮』のみならず、朱子學の受容者であつたともいえるのである。

注

(一) 近藤啓吾『淺見綱齋の研究』(神道史研究叢書；七)、神道史學會、一九七〇年。石田和夫・牛尾弘孝『淺見綱齋、若林彊齋』(叢書・日本の思想家・儒學篇十三)、明徳出版社、一九九〇年。

(二) 『家禮師説』序において、若林彊齋は、次のように述べる。

今茲八月十一日先生ノ後母卒。先生從居喪、讀喪禮之意、以講家禮喪祭之篇焉。

(『家禮師説』序)

『家禮』に關する講義は、一七〇五年八月二五日に開講されるが、八月十一日先生である綱齋の母親が亡くなり、喪服期間中だったため、『家禮』の喪祭の篇を讀んだという。

(三) 筆者の参照している『淺見綱齋述喪祭略記』は手書き本であり、本の始めに淺見綱齋先生草稿門人筆記と記され、最後に平田篤胤寫寫、文化三年(一八〇六)二月十五日と記されている。

(四) 田尻祐一郎「綱齋・強齋と『文公家禮』」、『日本思想史研究』第十五號、東北大學、一九八三年參照。

(五) 木村兼葭堂、名は孔恭、字は世肅、初名は鵠、字は千里、通稱は坪井屋太吉、又吉右衛門と稱す、號は巽齋、兼葭堂と稱す。浪華の人。享和二年一月二十五日没す。年六十七。(關儀一郎、關義直共編、『近世漢學者傳記著作大事典』、井田書店、一九四三年、一八八頁參照)。

(六) 福原映山、名は尚脩、字は承明、映山、又水雲と號す。大阪の人。醫を業とす。明和五年一月十六日(一に十八日)没す、年三十四。(關儀一郎、關義直共編、『近世漢學者傳記著作大事典』、井田書店、一九四三年、四四一頁參照)。

(七) 「喪葬小記」の「虞」の「祠堂」の部分に次のように述べる。

正旦ニハ、靈坐へ拜享セザル。先ニ名代ヲ以祠堂へ、不啓櫛ヲ大福ノ茶ヲ進シ、鏡餅ヲスヘ拜告シテ曰、年號支干正月元日ニ御座候、某シ母ノ喪中ニ御座候、故ツ、シムテ年始ノシルシマデニ如此ニ御座候即拜ス。(『喪葬小記』喪葬小記・虞・祠堂)

(八) 1e 本北海道大學本「喪葬小記」の「大祥」の部分に次のように述べる。

大祥ノ二日前ニ祠堂ヲ掃除シ、主人以下沐浴シ、其明日大祥ノ一日夙ニ興キ、主人衆人ヲ引ツレ祠堂ニイタリ、啓櫛焚香拜告曰、謹テ申上候日月不斟酒曰某

ノ親ノ大祥ニ及ヒ申候、夫故明日ハ則神主ヲ祠室ヘ入可申候ト。則拜シ斟酒ヲ三獻如常例、者茶モ進シ……（中略）……可藏神主トハ、惣シテ先祖高曾祖考四代マデハ考妣トモニ祭ルユヘ、五代シテニハ高ノ神主我ト親屬遠トヲザカル。ソレユヘ其神主ヲコノ以後マツラジテ、墓ヘ藏ムル也。若可藏神主ナケレバ、前ノ藏ムルコトノ段ヲハブキテ不用ヘシ。後ノ櫛ノウツカヘノ段モ、倣此。

（『通祭小記』喪葬小記・大祥）

1 e 本においては、「不止明日」を「不斟酒日」と記している。これは、傍線の次の行の「斟酒」が混入したのである。この本も「肴」を「者」と表記している。

（九）1 b 本の「輦」においては、以下のように述べている。

柩ヲ長ミニノスルヤウニシ、二本ノ長柄ノ木丈夫ニ長クシテ、人數ノカ、リヨキヤウニシ、横ノ子ダ數ズ多クシテ、堅固ニシ、布ノ索ニテ肩ニカクルヤウニスベシ。若二三里以上ハ只臺ニシテ、フトキ細引キノ繩ヲ柩ノ上ヨリコシテ兩方ヘワタシ、臺ノ兩足ヘタシカニユヒツケ長持ノ棒ノゴトキ、フトキ長キ木只一本ヲ以細引ワタル中ヲトホシ中擔フテユクヤウニスベシ。ソヘカキノナルヤウニ棒ヲ長クスベシ。道中遠方ニテ雨ノ氣ツカヒアラハ、上ニ桐油紙ヲ衣

スルヤウニ用意スベシ。其外輿等ノ類無益ノ第一ニテ、況ヤ無位ノ身トシテ、無禮僭分ノ至リ決不可用。（『喪祭小記』・喪葬小記・輦）

本文中に揚げた2 a本の「輦」の説明から、傍線部分を削除すると、右の1 b本の「輦」の説明になる。

（十）『喪祭小記』跋文の原文は、次のようである。

間或詢及于此。輒據禮説告、以參酌之意而倉卒立談之間、或不能無遺誤。因姑筆以貽同志。草簡野鄙雖不敢犯乎僭分汰哉之誚、然有志之士、因此旁通焉、尚一掃彼蔽錮誘染之陋、而使不易固有不容已之誠、無失其正之憾矣。（『喪祭小記』跋文）

（十一）『通祭小記』の跋文の原文は、次のようである。

藤墟表綱子跋云。淺見先生著喪祭家禮、余竊有聞其斂題。然先生深收于函底、未許梓行、世人不能容易見焉。余幸因遊佐先生門人石川雅正得。

『通祭小記』、東北大學教養所藏、享保十（一七二五）年五月十二日、五城源子書寫。

同本は、執筆後見つかったため、本章では、詳細に検討することまでは及ばな

かった。但し、當時の状況が窺える文章があるため、跋文だけを参照している。

(十二) 近藤啓吾『淺見綱齋の研究』第二節「檜崎家と西依家」参照。

(十三) 『喪祭小記』跋文の原文は、次のようである。

喪祭二義、先正禮典備矣。顧時有古今、俗有彼此・貴賤・異等・貧富・殊分、有未易遽以一槩而處者、則儀文・品節・異同・損益之間、自有志者、而每病焉。然嘗聞之。本立而道生。苟能反諸己、以實得其不假不求之本、則可明彼禮儀品節。統繫脈絡舉、無非以其不易固有之心。行乎不易固有之道、而參以人情之宜、酌以方俗之變。(『喪祭小記』跋文)

第二章 淺見綱齋『家禮師說』について

第一章では、淺見綱齋の『喪祭小記』について考察を行った。その結果、『喪祭小記』は、淺見綱齋が『家禮』の中から「通禮」「喪禮」「祭禮」を取り上げ、その内容を簡略にまとめたテキストであることを確認できた。

本章では、淺見綱齋の『家禮師說』を取り上げ、その内容と特徴について具體的に考察するとともに、同書からうかがえる淺見綱齋の禮に對する基本的な姿勢について考察したい。その上で、『家禮』の受容とその實踐方法について考究したい。

『家禮師說』のテキストは東京大學圖書館所藏本を使用する。同書は、主に書き下し文で記されており、漢字と假名が混用されている。また、漢字は、正字と略字が混在し、假名も統一性が取れていない。しかし、『家禮師說』の文章を引用する際には、原則としてテキストにあるまま記すこととする。句讀點は、筆者の判斷による。

第一節 『家禮師說』について

(一) 『家禮』講義の目的について

『家禮師說』は、一七〇五年、淺見綱齋が『家禮』について講義した内容を弟子である若林彊齋が記録した講義録である。そもそも『家禮』は、五つの部分から成るが、同書には、『家禮』の中から「通禮」「喪禮」「祭禮」の三つの部分に關する記述のみが見える。それに關しては、同書の序文に次のようにいう。

今茲八月十一日先生ノ後母卒。先生從居喪、讀喪禮之意、以講家禮喪祭之篇焉。

(『家禮師說』序)

今茲八月十一日、先生ノ後母卒す。先生、喪に居るに従ひ、喪禮の意を讀み、以て家禮喪祭の篇を講ずるなり。

『家禮師說』序の彊齋の記録によると、『家禮』に關する講義は、寶永二年(一七〇五)八月二十五日に開講された。^(二)ところが、開講される二週間前の八月十一日に、綱齋の母親が沒した。そのため、綱齋は、母親の喪服期間中である喪禮に従い、『家

『家禮』の中から「喪禮」と「祭禮」について講義したと述べている。

なお、上掲の文章には、「通禮」に關して講義するという直接の言及が見當たらな
いが、綱齋は『家禮師説』の中で、次のように述べる。

今日講スル家禮ヲスマサウト云^レテナイ。禮ノ大旨ノ明ナヤウニ、京モ田舎モナ
ルヤウニ講スルソ。禮ヲシラ子(ネ)ハ、櫛ヲ立タリ、抹香テフスベタリ^シテヨイ
^レト思テイル。可嘆^レユヘ、タレモナルヤウニ大旨ヲ咄ニスルト合点スヘシ。

(『家禮師説』卷一、通禮)

これは「通禮」に關して説明した内容の一部である。ここに、「今日講スル家禮」
という表現がみえることから、綱齋が實際に「通禮」に關して講義したことが分かる。
第一章で述べたように、綱齋は『家禮』に關する講義の前に、『家禮』に關して著
作『喪祭小記』『校訂家禮』を著している。その中でも、一六九六年に著した『校訂
家禮』は、綱齋が自ら『家禮』について校訂を加えたもので、このことから、綱齋が
『家禮』について大きな關心を抱いていたことが推測できる。

いうまでもなく、江戸時代は『家禮』が廣く普及しており、多くの學者が『家禮』
に見える儀式をいかに實踐すべきかについて苦心していた。このような状況の中、朱

子學者である綱齋が『家禮』について平明に講義したのは、當時としては自然な流れだったと言えよう。

次に、『家禮師説』の内容から見える『家禮』講義の目的について検討したい。

上述したように、綱齋が『家禮』を講義する契機となったのは、母親の喪服である。しかし、綱齋が『家禮』を講義する前から、綱齋は、當時の江戸の冠婚葬祭の儀式に對して、大きな不満を抱いていたものと思われる。それは、當時、冠婚喪祭に關する儀式といえ、一般的に佛教の儀式が用いられたからである。

綱齋は、『家禮師説』において、次のように述べる。

禮俗ヲトロヘテヨリ、葬祭トイヘハ、歸佛事ユヘ、キハメテ嚴ニフセカレタルゾ。
 [註]誑ハ、タフラカス、誘ハ、ダマシテサソフ^一。七^二日ハ、七日^三六道ヲメクル
 ト云。佛家ノ説デ、理ノナイ^一ソ。法海公ノ令ニ服五十日トアル。庶人ハ服ト云
^一モナケレハ、イガホトツトメウ^二トモ、志シタイナレ^三トモ、マツ令ノトヨリニス
 ル^一ソ。四十九日ト云ト、タ、一日ノ争デ浮屠ノ七々四十九日ニナリテ、名分ガ
 タガヒ大非禮トナルソ。(『家禮師説』卷四、喪禮)

綱齋は、當時は禮俗が衰えて、喪禮と祭禮に關する儀式といえ、佛教の形式が用

いられていたことを認識していた。その上で、具體的に四十九日の法事を取り上げて、日本に蔓延する佛教の四十九日の風俗は、禮に反すると慨嘆している。

さらに次のように述べる。

アゲクニハ、浮屠火葬ノ説行レテヨリ、人ノ子ノ手ニカゲテ親ヲ火アブリニシテモナントモナイ、風俗ニナリタルソ。一の嘆^ナナラズヤ。〔家禮師説〕卷四、喪禮）

これは、佛教の火葬の流行について、自分の考えを述べた部分である。人間の子供として、自分の親を火で焼くという、佛教の火葬が日本に傳わり、日本の風俗となったことについて、非常に殘念だと慨嘆している。

また次のように述べる。

周ノ昭王ノトキニ、釈迦ガ生レテ、其法ハ後漢ノ明帝ノトキ傳リタルソ。ソノマイニ天堂地獄ト云物語ハナイ^ナ、ワケモナイ^ナカ昭ナ^ナ、マタヲカシイ^ナハ、[■]五ノ菩薩力持テイル樂器ハ、シナカラデシタ器ソ。韓退之モ仏ヲ關ルレトモ、理タケガアレタゲユヘ、仏法ノ[■]ヲ云タリスルマデソ。朱子ニ至テ、仏法ノソコヲタ、イテ、辯セラレタルユヘ、浮屠ノ目アテトスルモノ朱子ソ。朱子以後浮屠ノ

非ヲ知ルヤウニナリタルハ、朱子恩沢ゾ。（『家禮師説』卷四、喪禮）

これは、中國において、佛教を如何に排斥したのかについて、述べられた部分である。

綱齋は、後漢の時代に中國に傳わった佛教は、天堂地獄のような物語りを作り出し、本來中國より生まれた樂器を菩薩に持たせたと批判する。その後、唐の著名な學者である韓愈（七六八—八二四）によって、佛教批判が行われた。^(三)しかし、實際に佛教が排斥されたのは朱子に至ってからであり、朱子によって佛教の弊害が廣く知られ、それによって佛教が排斥されたと述べている。つまり、綱齋は、中國において佛教が排斥されたのは、朱子の恩恵によると考え、朱子の功績を高く評價している。

このように、『家禮師説』全般において、綱齋は、佛教批判を繰り返すのだが、佛教の儀式を日本の風俗として認めた部分がないわけではない。

盂蘭盆ハ、浮屠ノナレトモ、ソレヲ風俗ニシテ、此儀式ニヨリ禮服デコマメ、酒ナドヲス、メテ、ヨカラウゾ。（『家禮師説』卷五、祭禮）

これは、「祭禮」の墓祭に關する説明の一部である。「盂蘭盆」は、舊曆の七月十五日に祖先奉養する佛教の儀式であるが、すでに日本の風俗と定着していることを理

由に、そのまま従つてもよいと佛教の儀式を認めるのである。

以上で述べたように、綱齋は江戸における佛教の弊害、特に火葬について批判的な考えを有していたことが分かる。こうした佛教の弊害を除くために、『家禮』を正しく教育する必要があると考えたのである。

さて、綱齋は、『家禮師説』序において、次のように述べている。

凡テナニモカモ禮デ行ル、ガ、マツ我家ニ施スヨリイヘバ、名分ハ、親ハ親ノ名アリ、兄弟ハ兄弟ノアリ。名ノ通りニ分在ノ立テアルヲ云。守ト云ハ、イツマテモ其通りヲ立デ、変ゼヌ⁷。愛ニ溺レテ、惣領ヲ立ズソ。下シカク、腹ニ立ツト本ガタカフテ[■]ニヲ立テモ、皆ヤクニタ、ヌゾ。家礼ハ宗法ヲ主トスルカ、コレ也。コ、ガ家禮ノ正味ノアル処也。近年利害テ養子ヲシタリ、私意デ妾腹テ立タリシテ、惣領スシモシレヌヤフニナリ。系圖モ乱ル、⁷。……………（中略）……………筋目カライヘハ、名分ト云。心カライヘハ、愛敬ト云。名分ハ、天下ノ筋目ノ大事文字也。愛敬ハ、心ノ人ニ交ル根デ、愛ハ仁ナリ。敬ハ禮ナリ。コレカ禮ノ大根本。（『家禮師説』序）

綱齋は、講義の最初に、禮の名分について説明した後、『家禮』を行ふ趣旨につい

て明らかにしている。すなわち、『家禮』の中で最も重要な制度が「宗法制度」であるという。當時、人々は自分の利益を追求すべく、養子をもらったり、妾をもらい、その妾に子供を産ませ、その子供を家の宗子として立てるため、系圖が亂れたと慨嘆している。このような混亂を『家禮』の儀禮を教えることによって改善したいと考えたのである。

また、綱齋は、當時の儒學者を非難して次のように述べる。

此方ノ儒者ガ家禮ヲ用ルト云サマニ、ミナ唐ノヤウニセウトスルガ、文盲ナ^ㄱソ。親ヲイトヲシミ、先ヲ祭ルハ、トゴモチガハヌ。唐ハ、牛[■]デチサウスレハ、此方デハ、鯛デスル。唐ハ、起テ拜ヲスレハ、此方ハ、坐^シテスル。平生事ヘタナリニ、死ナルレハ、其ナリヲ神主ニ^シテ事ヘルソ。祠堂ヲ立レハ、子ダクハリ、暈ヲシキ、奥ヲ上段トシ、次ヲ下段トシ、遺言衣服ハ長持ニ入置ヘシ。カヤウナ^ㄱヲモ、圖ニシテヲイタゾ。惣^シテ此方通禮ノタメニ假名ニ^シテ、板ニセウトヲモフ。今度凶事ニ遭フ。コレヲ成就セウトヲモフ也。（『家禮師說』卷一、通禮）

綱齋は、當時の儒者は、『家禮』を無批判に用いて、全てを中國の儀禮の方法に従っている點を批判している。兩親を思慕し、先祖を祭祀するのは、日本と中國でも

同じであるが、中國には中國に適した方法があり、日本には日本に適した方法があるので、日本においては、日本の儀禮の方法に従うべきであると述べている。また、これこそが『家禮』の趣旨を理解したことになると主張する。さらに、文章の最後で、綱齋は、以前から人々のために、日本に適した通禮の方法を、假名を用いて著したいと考えていたのだが、ちょうど母親の喪に遭ったので、假名を用いて通禮の著述を成し遂げたかったと述べている。

以上は、綱齋が『家禮』を講義するに至った経緯とその目的である。綱齋は母親の喪服に遭遇し、『家禮』の中から特に「通禮」「喪禮」「祭禮」を取り上げたのである。また、當時は、佛教の弊害が著しく、當時の儒者が『家禮』の趣旨を誤解しており、それを改善したいと考えたのである。さらに、儒者と言われている人々が、『家禮』の儀禮を正確に理解せず、誤った儀禮を實行しているため、以前から『家禮』を假名で分かりやすく執筆しようとしたのである。

(二)『家禮』の講義に使用された版本について

『家禮師説』の内容に關する考察に入る前に、淺見綱齋が講義で使用した『家禮』の版本について確認しておきたい。

『家禮』に關連する淺見綱齋の著作については、第一章で述べた通りである。そうした綱齋の『家禮』關連著作のうち、『家禮』に校訂を加えた『校訂家禮』の存在が確認できる。

それでは、綱齋が校訂した『家禮』は、どの版本に基づいているのであろうか。これに關しては、吾妻重二氏が『朱熹『家禮』の版本と思想に關する實證的研究』において、日本で通用した『家禮』の和刻本が底本にしたのは、『性理大全』(一四一五)系の『家禮』の版本であることを論證している。^(三)この吾妻氏の見解を參考すると、綱齋が校訂した『家禮』の版本は、『性理大全』系の版本ということになる。このことから、綱齋が『家禮』の講義で使用したのは、自ら校訂した『家禮』の版本であることは明らかである。

その上で、『家禮』の講義に使用した版本について、『家禮師説』本文の内容を手

がかりにしながら確認したい。

綱齋は、『家禮師説』の本文において、次のように述べる。

大全ハ明ノ永樂カ時ニ出来タ。永樂ガ華飾ヲ好ムモノユヘ、大全ト云ハバ、十名ヲ四書五經性理ノ書ニツケテ、ソレニ圖ヲソヘタリ定テ、此圖モ其時ワケタデカナアラウアリフレタ圖ユヘ、子(ネ)カラノケウヤウモナシ。又間ニキンミニナルヲモアルユヘ、本書ニ不雜^{シテ}、別卷ニシテヲイタソ。(『家禮師説』卷一、通禮)

この記述は、『家禮』の通禮の内容のうち、「祠堂」に關する説明文の一部分である。したがって、ここにいう圖とは、「祠堂全圖」のことである。このことから、『性理大全』所收の「祠堂全圖」は、ありふれた圖でありながらも、その圖の一部は参考になると述べる。さらに綱齋は、『性理大全』に掲載されている「祠堂圖」を別卷にして載せたと述べている。同書には、「祠堂全圖」が掲載されていないが、『校訂家禮』には、最後に『家禮圖』という卷を別に設け、「家廟之圖」「祠堂之圖」「深衣圖」「喪服」「神主式」など、『性理大全』の卷頭に掲載されている全ての圖を同様に掲げている。

また次のように述べている。

見田ハ、今ノアリマイソ。見、現ト通ス。■テヨムガヨイ。二十之一ハ、我身代
二十分ノ一也。為墓田ト云、■シヤウガナイト、處シタモノヤラシレヌ。儀節ニ
モ吟味ナシ。大全者モ何トモイハヌ。

（『家禮師説』卷一、通禮）

これは、「置祭田」に關する綱齋の注である。この注から、『性理大全』と丘濬『文公家禮儀節』（一四七四）の兩書に言及していることが確認できる。この文章から、綱齋が『家禮』の講義の際に、『性理大全』と『文公家禮儀節』を参考したことが分かる。

綱齋は、以上で取り上げた例のほか、『家禮師説』では、『家禮』の儀式を説明する際に、頻繁に『性理大全』系の『家禮』や『文公家禮儀節』の記述を比較しながら、兩書の内容が朱子の旨を理解していないと批判している。このような批判があることから、綱齋が『家禮』の講義の際に、兩書を参考したことが推測できる。

このほか、吾妻氏の論文に指摘があるように、^(四)『家禮』の宋版本には見えないが、『性理大全』系の版本に見える特徴が『家禮師説』にも窺える。その例として、宋版

本を底本にした版本においては、「聞喪 奔喪」「治葬」を別の大項目としているが、『性理大全』系の版本においては、「聞喪 奔喪 治葬」を一つの項目としてまとめている。その特徴は、『家禮師說』も『性理大全』系の版本と同様である。このほかに、『性理大全』系の版本に見える多くの特徴が、『家禮師說』にも見える。この詳細に關しては、吾妻氏の論文を參照いただきたい。

第二節 『家禮師說』の構成と内容について

(一) 『家禮師說』の構成について

前節で述べたように、『家禮師說』は『家禮』の中から「通禮」「喪禮」「祭禮」の三つの部分を取り上げて講義したものである。具體的には、「通禮卷一」「喪禮卷四」「祭禮卷五」から構成される。ここで注目すべきは、「通禮」の部分である。『家禮師說』の「通禮卷一」には、「祠堂」に關する説明のみがあり、「深衣制度」や「司馬氏居家雜儀」に關する説明が省略されている。

綱齋は、「通禮」に關する説明の中で、次のように述べる。

コレマテ通禮スンテ、此次ハ祠堂ニツトムル庶人通用ノ禮服カ深衣ユヘ、共制度ノキンミソ。温公ノ古禮ニ考テメサレタソ。道理ノフカキンヲコメタユヘ、深衣ト云ニ説アルソ。コレハアノ方テノ禮服、此方デハイラヌ^一也。（『家禮師説』卷一、通禮）

これは、『家禮師説』の「通禮」に關する説明の最後の文章である。ここで、綱齋は、「祠堂」に關する最後の説明をもつて、「通禮」に關する説明を終了したと述べているのが確認できる。その上で、「深衣」について簡単に説明している。本来『家禮』の「通禮」の卷には、「祠堂」「深衣制度」「司馬氏居家雜儀」という三つの項目が所載されているが、『家禮師説』には、「祠堂」に關する記述のみが見え、「深衣制度」と「司馬氏居家雜儀」を掲載しない理由に關する具體的な言及は見當たらぬ。『家禮師説』の全體的な体裁であるが、綱齋は、朱子『家禮』の本文の順序に沿いながら、その内容について解説している。まず、『家禮』の大項目の名を取り上げ、それについて説明しているが、全ての大項目を取り上げているわけではない。さらに、項目名のみを取り上げ、それについて解説がなされていない場合もある。

また、『家禮』の項目を取り上げる際には、「云々」という省略した形で記述している。『家禮』朱子註に關しては、全文を載せず、冒頭の文章や單語のみを取り上げ、説明する場所を示した上で、それについて部分的な説明を加えている。説明の際、『家禮』の儀禮の方法や使用する道具について不明の場合は、自分が知らないことを認める場合も見える。

さらに、綱齋自身の註を加える際には、『家禮』の本文や朱子註に見える文字を、先に「近北―」または「男子不絶云々」という形式で提示した上で、それについて詳細に説明している。特に、儀禮に用いる用語、道具、衣服などについての説明が詳細に行われている。このように、『家禮』掲載の全文を提示せず、省略した形式を取っているのは、恐らく綱齋の講義を記録した若林強齋が『家禮』を手元において参照しながら、記録に便宜をはかるために、省略して記したのだと思われる。このほか、『家禮師説』本文の所々に註という形で註が付いているが、ある場合は『家禮』本文所載の説明であり、ある場合は綱齋の独自の註であり、統一がとれていない。

(二) 淺見綱齋の禮に對する基本的な姿勢について

『家禮師說』の本文全體に對する考察は後述するが、ここで『家禮師說』の内容から見える淺見綱齋の禮に對する基本的な姿勢について、検討しておきたい。

まず、綱齋は、禮について、次のように述べる。

作禮ハ、世俗ノ用ニタ々ヌ、禮ノ^レテハナイ。風俗通禮ノ今ノ俗ニカナフ^レソ。凡テ家禮ノ立ヤウガサウデ、古ニナツム^レナク、今日人情ニカナウテ、其上ニ非禮ヲハブキテ、義理ニタカハヌヤウニナサレタル、此方デイヘハ、先祖ヲ尊ヒ、祠堂ニ奉スルハ、天地自然ノ理デ、唐モ日本モチカハヌガ、其立ヤウノ制ハ、此方ナニリチカウソ。朱子モ此方ニ生スレハ、此方ナリニ家禮ガテケルソ。今日講スル家禮ヲスマサウト云^レテナイ。禮ノ大旨ノ明ナヤウニ、京モ田舎モナルヤウニ講スルソ。禮ヲシラ子(ネ)ハ、櫛ヲ立タリ、抹香テフスベタリ^シテヨイ^レト思テイル。可嘆^レユヘ、タレモナルヤウニ大旨ヲ咄ニスルト合点スヘシ。(『家禮師說』卷一、通禮)

この文章から、綱齋の儀禮に對する考え方がうかがえる。綱齋は、まず、禮とは世

間に役立たないものではなく、當時一般に通用するものであると定義する。その上で、正しい禮書として『家禮』を取り上げる。日本においても先祖を尊び、祠堂を奉するが、その方法は日本と中國では異なると斷つた上で、もし朱子が日本で生まれたら、日本に適合した家禮を著わしたに違いないと述べる。このことは、『朱子語類』にうかがえる朱子の發言と合致するものである。^(五) 綱齋は、禮の主旨は明白であり、都會においても、田舎においても通用するように、『家禮』の講義を行つたと述べている。また、次のように述べる。

此方ナトハ、風土ガトントチガフテアルユヘ、全クハ用ラレ子(ネ)トモ、礼義理正味ハ、天地古今日月ノタカハヌ如ク、カハルヲナイユイ、我國ハ我國ノヤウニ家禮カヲコナハル、ソ。兼ノ其通りヲ仮名ニアラハサウトヲモフ処ニ、様子アリテ、相ノビタソ。今度ウレイニイリテ、喪祭礼ヲヨムガ、ソロノテニ禮ヲアマフト思ソ。(『家禮師説』序)

綱齋は、日本と中國は風土が異なるので、『家禮』を全て日本で同様に用いることはできないとした上で、禮の本來の意味は變わらないので、日本では日本に適合した『家禮』を行うべきだと述べる。また、その内容を日本人が理解しやすいように假名

で著したいと考えていたところ、母親の喪服に遭遇したので、「喪禮」「祭禮」を読むことになったと述べている。

以上、『家禮師説』に見える浅見綱齋の禮に對する基本的な姿勢について検討した。綱齋は、同書の全般にわたって、それぞれの國の實情と時代に適合した儀禮を實行することが重要だと主張する。綱齋は、いかに優れた儀禮であっても、それを使用する國の實情と時代に合わない、却つて非禮となることを危惧したのである。そのため、綱齋は、『家禮』を利用しつつも、日本の風俗とその時代に適合した儀禮を新たに普及させるべきであると考え、日本人が理解しやすいように、假名で記述し、『家禮』を解説しようとしたのである。

第三節 『家禮』に對する浅見綱齋独自の見解について

上述したように、綱齋の禮に對する基本的な姿勢は、國の實情と時代に適した儀禮の實踐に重點が置かれていた。本節では、綱齋が『家禮』を受容し、またそれを實踐する際に、いかなる見解を有していたのか検討したい。

綱齋は『家禮師説』の本文で、次のように述べる。

古有禮書アマタアツタサウナガ、今ハヨウ／＼士禮ヲ七篇ノコリデ、大夫以上ノ禮ハタヘタル。ソレユイ、只今古禮ノヤウニセウトシテモ、風俗ガアハズ、其上ドヲモ説ガ考ラレヌユヘ、程子ナトノヤウナ衆ガ、カヤウニクミハカリテナサル、ソ。イロ／＼俗禮ガマシデ、義理カナハヌ大分アルニ、程朱ノ處置ヲ歴テ家禮トナルハ、後世ノ大幸ゾ。（『家禮』卷一、通禮）

これは、綱齋が程子と朱子の功績を高く評價している部分である。すなわち、古來、禮は存在したが、現存するのは士禮の七篇だけであり、大夫以上の禮が亡んだので、古禮を復元しようとしても、當時の風俗とは合わない。その上、古禮の實態についても推測すらできなかった。しかし、程子と朱子が出現したことによって、當時の實情に合わせて、儀禮の中に俗禮を加えて、『家禮』が著されたのは、大幸であったという。

また、次のように述べる。

朱子ノ父ニハ十四歳テワカレラレテ、四十一歳ノ時ニ、母ノ憂ニアタラレ、居喪、読喪禮ノ遺意テ、古今喪祭ノ本末ヲ考ヘテ、又シノ一家ノ禮トセラレテ、其後冠

昏禮モノナハリタリソ。冠昏喪祭ガ人ノ人タルナリヲ成ス作法、故冠昏ヲアトカラソヘラレテ、全書トナリタルソ。天子諸侯ノタメニスルテハナイ。位ナキモノ、我家ニ在テハ、如此アルヘキト云デ、家禮ト名ツケレタルソ。杜氏通典、温公ノ禮、程張ノ禮ト云テ、禮書カナイテハナケレトモ、過アリ、不及アリ。

（『家禮』序）

まず、綱齋は、朱子の『家禮』が著述されるにいたった経緯について説明する。その上で、その著述の目的は、天子諸侯のためではなく、一般庶民に至るまで全てが各家に所有し、必要な時に参照できるようにするためであるという。もちろん、從來、禮書が存在しなかったわけではないが、それらは完全なものではなかったという。

また、次のように述べる。

今日家禮ヲ知ルモノ、ホゞ出来タルモ、山崎先生ノ功ソ。其備ヲウケテ、前ナト反復センギヲイタシテ、今日コレホドニ吟味ガツイタソ。（『家禮師説』巻四、喪禮）

『家禮』が日本において廣く普及したのは、山崎闇齋の功績であるという。ここから、綱齋が朱子に加えて、山崎闇齋も高く評価していたことが分かる。

それでは、綱齋が、『家禮』について、日本の當時の儀禮や風俗といかに融合させたかについて考察したい。

綱齋が『家禮』に定められている儀禮制度を肯定するのはいうまでもない。しかしながら、『家禮』の内容の全てを無批判に受容したわけではない。そこで、綱齋がどのように『家禮』を受容し、その上で、どのような改善を加えたかについて、『家禮師説』の内容に沿いながら見ていきたい。

綱齋の『家禮』受容の方法は、大きく二つに分かれる。

まず、一つは、『家禮』の定められている通りに實行する方法であり、もう一つは、『家禮』の儀禮制度が日本と異なる場合、改善を加える方法である。

ここでは、二番目の受容方法を中心に取り上げることとする。

（一）日本と中國との間で異なる儀禮について

綱齋は、棺の制度について、次のように述べる。

コレハ卧棺の制ゾ。卧棺ト云ハ、死者ノ子（ネ）タナリデヲサムルヤウニスル、コ

レカ本法ソ。サレトモ風俗ニ行レヌ_レユヘ、人ノ觀ヲドロカスモ、キノドクナレバ、不得已_{シテ}、坐棺ニモスル_レソ。トカク土中ニ埋ム_レユヘ、ヨケアルタゲ害アルテ、クサルモハヤイソ。（『家禮師說』卷四、喪禮）

中國で死者を葬る際に使用する棺は、本來、卧棺であり、『家禮』においてもそのことが定められている。しかし、日本では一般的に卧棺は使用しないため、綱齋は無理に卧棺を使用する必要はないと述べた上で、日本の風俗に合わせて、坐棺の使用を認めている。

また、次のように述べる。

訃、赴ノ字ト同_レニテ、禮注ニ遠告也トアリ、疏ニ言訃驅急疾之意トアル。カケツケテ急ニ告ル_レソ。ソレデ凶事ヲ告ル_レニ用ル字也。

〔註〕停ハ、タメテヲク_レソ。ヤメルト云_レテハナイ。ヤメルハ、止ノ字ソ。須畢笑之後答。コレモ此方デハ暇五十日ユヘ、五十日ノ後返事ヲスベシ。カヤウナル_レ世間ムキノトヲリデヨイソ。（『家禮師說』卷四、喪禮）

これは、「訃告於親戚僚友」という項目に對する綱齋の註である。綱齋は『家禮』の儀禮には、忌明けの挨拶状を送るのは卒哭後と定められているが、日本の習慣では、

四十九日が過ぎた五十日目以降に忌明けの挨拶状を送るので、その習慣に従うのがよいと述べている。

さらに次のように述べる。

清酒ノ^一、鬼神ニス、ムルハ、此方テ神酒ト云ヤウニ、トトナフルソ。手前親ノ葬埋ノ時ニ、カヤウニシテシタルガ、ナカノ山地テハナリカタヘ、トリアヘス、酒ヲ上ルカ、ソレモナラスハ、香ヲ^二、拜ヲシテ、此地ニ某親某ヲサム、長クタモチタスケテ、後患ナカラシメ玉ヘト、日本様ニ祝文ヲカイト告ルガヨイ。手前モ日本様ニカイト告タソ。（『家禮師説』卷四、喪禮）

これは「祠后土」という儀式について説明したものである。綱齋は自分の経験に基づいて、親の葬埋の際に、『家禮』の記述通りに実行したのだが、その通りに実行すること自体、困難であったと述べる。その上で、『家禮』に従って実行できない場合は、自分ができる範囲で行えばよいと妥協している。ところで、「祠后土」の際に読み上げる祝文については、綱齋自身も日本式に記して読み上げた上で、日本式に記した方がよいと主張している。

同様の主張が、以下の文章からも見える。

此方デ鬼神ニ申スニ、唐音デハ云ハ、又文盲デスルハマタ。心ニ罪ガナイガ、名
ノ為ノスルハ、鬼神ニ對シ、天下ニ對シテ、大無禮ソ。（『家禮師說』卷一、通
禮）

鬼神に對しては、中國語ではなく、日本語を使用すべきことが主張されている。

ここまで取り上げたのは、日本と中國との間で異なる風俗や儀禮の例である。綱齋
は、日本と中國の間には、習慣や風俗が異なるので、儀禮そのものに相違が生じるこ
とを認めた上で、『家禮』の記述通りに實行するより、『家禮』に基づきながら、日
本の風俗に従つて實行すべきであると強調するのである。

續いて、儀禮に使用する材料において、日本と中國での差異が認められる場合につ
いて見ておきたい。

アノ方ノ土地デハ、杓カ土ニ入テツヨキモノト云ヘルカ、此方ノ杓ハ雨露ニアフ
テシヤレル処デハツヨイモノ、土ニ入テ濕熱デムセルト朽ヤスイモノソ。楠ナト
モ、雨露ニアフテハ、石ニモナルカ、土ニ入テハ、ヨハイモノ。松モ水ニ入テハ、
ツヨイモ、土ニ入テハ、ヨハイモノ。此方デハ、木槓ホト、土ニ入テ、ツヨイモ
ノハナイソ。別シテ土佐ヨリ出ルガヨイ。次テハ、日向ヨリ出ルカヨイ。今ハ尾

張ノ川原木ヲ水槨ト云ガ、アレハウイテ性カワルイソ。土佐木ハ、今ハ出ス。日向木モマレヽナルソ。是非ナクンバ、檜木ヲ用ベシ。コレカ土ニ入テツヨイモノソ。ナニシヤト云テ土中ノ湿熱ニウサレテ朽ヌモノガ、木槨ノヤウナツヨイモノハナイ。(『家禮師説』卷四、喪禮)

これは、棺に使用する木の材料について、説明した部分である。中國と日本では氣候と土壤の質が異なるため、それぞれの國で使用する木材も、異なるものを使用すべきであると述べる。その上で、日本で生産される木の種類、生産地、さらにそれぞれの特徴について詳細に説明している。

ジヤリニモ、赤ジヤリ、黄ジヤリ、赤ジヤリガ音羽アダリカラ出ルカ、土ニウルヲイヲモツテヨイ。其シメリカ、ハクマデタ、クガヨイ。ハヤクシマルモノテ、アトカラタサウトスルト、ヘダ／＼ニナルソ。ソレデ、五寸ホトニセウトヲモヘハ、六寸ホトニヲヘタガヨイ。東山カラ出ル土ニハ、スグニジヤリヲモツテイル、始ハ、子(ネ)バリカ出ナイ様ニシ、コレトモ、タ、キツケルト、子(ネ)ハリカ出ルソ。キツクバラツケハ、水ヲ少マセタガヨイ。山ノ土ヲ用ヒレハ、ハタガヨクアリテヨイガ、ヨイ土カナクンハ、外ヨリ入ルベシ。ジヤリモナクンハ、荒神口

ノ石ヤノ、コダ、キシタ ■石ヲ入ル、カヨイ。川原砂ハ、角カトゲテ、ハダアイガタイ。石灰モ大坂カラ出ルハカキカラノ灰ガアル。ワルイソ。伊吹カラ出ガヨイ。此方ハ幸ニ沢山ナカ、アノ方ハ、大切ナソ。（『家禮師說』卷四、喪禮）

これは灰隔を作る際に使用する三物、つまり「土・砂・石灰」について説明した部分である。『家禮』が著述された時代は、三物として「土・砂・石灰」が使用されたが、綱齋の時代は、「ジャリ」も使用したという^{（六）}。綱齋は、砂利・土・砂・石灰の種類、生産地、その特徴について説明し、さらにそれらの使用量についても説明を加えている。

以上、儀禮が日本と中國での相違する例を取り上げた。綱齋は、『家禮』に記述されている儀禮制度については認めているが、その實踐においては、日本の方法を提案する。また、儀禮に使用する材料についても、日本と中國は、土地や氣候が異なるため、それぞれの風土に適し、且つ、それぞれの國で生産された材料を使用することを提案している。

(二) 日本に存在しない儀禮について

『家禮』には、さまざまな儀禮制度についての言及があるが、その中で、綱齋が日本で實踐するのを反対した制度が見える。

例えば、「通禮」の説明で、綱齋は、次のように述べる。

此方テハ降神ハイラヌ。香ヲタキ、櫛ノ扇ヲヒラキ、香ヲタキツラリト、參神スルテヨイ。主婦云々。茶ハ女房ノ役ユヘソ。朱子ノ時分ハ、挽茶ノ禮ヲ辭神ハイトマコイスル[㊦]、サウ^シテ、前ノヤウニ櫛ヲシモフゾ。(『家禮師說』卷一、通禮)

そもそも、神に祭祀を行う際は、「降神↓參神↓辭神」の順序で行なわれるが、綱齋は、日本では「降神」の儀式は必要ないと斷言する。

また、「喪禮」に關して、次のように述べる。

哭ハ哀聲ニテ、アノ方ノ喪ノ禮ニスル[㊦]也。心ニカナシマ子(ネ)^{トモ}、作法マテニカフスルト云[㊦]デハナイカ、惣^シテ礼ハカタヲ立[㊦]、マヘカラナケレハ、一據ノ法トナラヌソ。コレモ此方テハイラヌ[㊦]ソ。(『家禮師說』卷四、喪禮)

これは、「既絶乃哭」という項目に關する説明である。中國では人の息が絶えたら、それを哀しんで「哭」する儀式がある。「哭」とは、身内が亡くなった場合、それを哀しんで大きな聲で泣く儀式である。綱齋は、「哭」という習慣は、古來、日本に存在しないので、それを行う必要はないと斷言する。「哭」の儀式は、「喪禮」以外の箇所でも見える。しかし、綱齋は、日本の情緒と異なるのを理由に、日本の儀禮としての採用に反對する。

また、次のように述べる。

周ノ禮ニテ、忍ヒヌアマリニスル^フソ。チリタル魂氣ノ今一度カエルト云^フソ。
復ト云、和訓テハ、タマヨバイト云ソ。アノ方ニ生レテ、アノ方ノ風俗ナレハ、
コノトヲリ、此方デハ、イラヌ^フソ。（『家禮師說』卷四、喪禮）

これは「復」という項目に關する説明である。「復」とは、亡くなった人の魂を呼び戻すために、大きな聲で三回呼ぶ儀式である。この儀式に關しても、綱齋は、中國の風俗であり、日本には必要ないと述べる。

また、次のように述べる。

祔ハ、ヲモヲ立テ、ソレニツクル^フヲ云。コレスムト、三年^{シテ}後本法ニ祠堂ニイ

ル、ソ。コレモアノ方ノ古礼ニアル⁷テ、此方テハ、耐スル⁷ハ、イラヌソ。昭穆ノ班モイラヌ⁷。耐ハ、ヲモヲ立テ、ソレニツクル⁷ヲ云。コレスムト、三年^シテ後本法ニ祠堂ニイル、ソ。コレモアノ方ノ古礼ニアル⁷テ、此方テハ、耐スル⁷ハ、イラヌソ。昭穆ノ班モイラヌ⁷。霊座テ三年祭テ、而後祠堂ニ入ルソ。

（『家禮師説』卷四、喪禮）

これは「耐」に關する説明の一部分である。「耐」とは、亡くなった親の靈を祠堂に入れて祀ることである。耐齋は、「耐」が中國の古禮であり、日本では必要ないと述べる。さらに、廟において昭穆の順位も必要ない制度であると述べる。

以上の例から、『家禮』の制度を受容する際に、日本の儀禮制度に存在しないものについて、耐齋は、それを實踐する必要はないと強く否定することが確認される。

なお、ここで上掲の例と類似するものについて觸れておきたい。

今日テハ高祖カラ出タ兄弟ナレハ、高祖ノ側、曾祖カラ出タ兄弟ナレハ、曾祖ノ側ニ祖シタガヨイ。私ニ云ヤウナレハ、昭穆ノ班ハ、此方ノ禮ニハナイ⁷ユイ、私ノ料簡デナイゾ。（『家禮師説』卷一、通禮）

これも昭穆の順位について説明したものであるが、耐齋は、昭穆の順位が日本の禮

ではないと斷つた上で、自分の見解ではないと述べるに止まり、その實踐までを否定はしていない。

以上、淺見綱齋の『家禮』の受容とその實踐について、検討を加えた。その結果、綱齋は、『家禮』に定められている儀禮制度が日本と異なる場合は、『家禮』の趣旨を残しつつ、日本の實情に合わせて改變する方法を取り、中國にあつて日本にない儀禮については、日本の儀禮制度として採用する必要がないと主張していることが確認できた。

小結

第一節では、『家禮』の講義の目的と『家禮』の講義に使用した版本について考察した。その結果、綱齋が『家禮』の講義を行った契機は、母親の喪服にあつたといえるが、實際は、當時、江戸で佛教儀式が蔓延していたこと、また『家禮』に對する當時の儒者の理解が不足していたことも影響していたことを明らかにした。

つまり、綱齋は、『家禮』の正しい教育を通して、佛教の弊害を除外するとともに、

朱子の趣旨を誤解して『家禮』を實踐している當時の儒者のために、『家禮』を解明しようとしたのである。その手段として、日本人が理解しやすい假名を用いて『家禮』を解説したのである。

次に、『家禮』の講義に使用した版本については、吾妻氏の論文を参照しつつ、當時通用の『家禮』和刻本は、『性理大全』系の『家禮』であり、綱齋が校訂を加えた『校訂家禮』が底本にした和刻本も『性理大全』系の『家禮』であることを確認した。また、『家禮師説』には、『性理大全』系の『家禮』に見える特徴が同様に見えることから、『家禮』の講義に使用した版本が『性理大全』系の版本であることが判明した。

さらに、『家禮師説』の本文中に、『文公家禮儀節』の記述が頻繁に見えることから、綱齋が、『家禮』の講義において、『文公家禮儀節』も参考にしたことを明らかにした。

第二節では、『家禮師説』の構成と浅見綱齋の禮に對する姿勢について考察した。『家禮師説』は、『家禮』の中から「通禮」「喪禮」「祭禮」の三つの部分から構成されるが、「通禮」の説明においては、「祠堂」の説明のみに終始し、「深衣制度」と

「司馬氏居家雜儀」に關する説明が存在しない。

また、禮に對する綱齋の基本的な姿勢は、國の實情と時代に適合した儀禮の實踐にあることを確認した。綱齋は、『家禮師說』の本文において、「朱子の旨」「『家禮』の旨」という文句を頻繁に使用するが、綱齋が主張する「朱子の旨」「『家禮』の旨」とは、國の實情と時代に適合して儀禮に改善を加えることに他ならないのである。

第三節では、綱齋の『家禮』の受容實態とその實踐方法について考察した。『家禮』所載の儀禮制度について、綱齋が基本的に賛成するのはいうまでもない。しかし、日本と中國との間で異なる儀禮や中國にあって日本に存在しない儀禮については、二つの方法を用いつつ受容したのである。

すなわち、第一に、日本と異なる儀禮については、日本の風俗に合わせて、日本で行うことを提案する方法であり、第二には、中國にあって日本に存在しない儀禮については、日本の風俗になじまないとして、日本では不必要だと、採用しない方法である。

このように、『家禮師說』の構成と内容を取り上げ、綱齋の禮に對する基本的な姿勢、綱齋の『家禮』の受容とその實踐方法を中心に考察したが、綱齋が最も重視した

のは、日本の實情と當時に適合する儀禮の實踐にあつたことが分かる。

しかしながら、考察の過程で、二點の疑問點が残った。

第一は、「通禮」の説明から、「深衣制度」や「司馬氏居家雜儀」についての記述が見えないことであり、^(七)第二は、筆者が使用した『家禮師說』版本に關する疑問點である。『家禮師說』跋文に、「文政七甲申^(八)初冬日、橘惟一^(九)記、此冊子首請求於山口菅山翁^(十)而騰寫者也」とあり、これによると、『家禮師說』は、橘惟一により筆寫されたことになる。しかし、筆寫の時期は、文政七年の初冬、すなわち一八二四年であるが、橘惟一は一八一四年に沒したとされている。そのため、橘惟一の沒年とその筆寫の時期に十年の差が生じている。このことから、寫本者と寫本の時期について問題が生じる。さらに、筆者が使用した『家禮師說』が、橘惟一による寫本であることを前提にすれば、いくつかの疑問點が残る。^(十一)

これらの疑問點については、今の段階では、解決できないので、今度の課題にした
い。

注

(一) 『家禮師説』序の前に、「師説」とあり、その横に「寶永二乙酉八月廿五日開講」と記されている。

(二) 五二歳の時、憲宗に「諫 佛骨表」(佛骨を論ずる表) 奉って、激怒を買い左遷された。

(三) 吾妻重二『朱熹『家禮』の版本と思想に關する實證的研究(補訂版)』(平成十二年度一平成十四年度科學研究費補助金(基盤研究(C)(2))、二〇〇三年三月)。

(四) 同上

(五) 『朱子語類』卷八十四、禮一、論考禮綱領に、次のように述べる。

古禮於今實難行。嘗謂後世有大聖人者作、與他整理一番、令人甦醒、必不一盡如古人之繁、但放古之大意。(中略)「禮、時爲大」、有聖人者作、必將因今之禮而裁酌其中、取其簡易易曉而可行、必不至復取古人繁縟之禮而施之於今也。古禮如此零碎繁冗、今豈可行。亦且得隨時裁損爾。孔子從先進、恐已有此意。

(六) 附録の『家禮師説』卷之四、喪禮參照。

(七)『家禮師説』の中に、「深衣制度」と「司馬氏居家雜儀」に關する記述が所載されていない理由は、不明である。綱齋が講義で上記の二項目を取り扱わなかったのか。もしくは記録者である彊齋により二項目の記載漏れが生じたのか。この問題については、現時點では確定が得られないので、今後の課題としたい。

(八)「文政七甲申」は、一八二四年に相當する。

(九)玉木愼齋(橘惟一)。醫家。字は五一、號は愼齋。京都聖護院村の醫師玉木葦齋の子。文化十一(一八一四)年沒。頂妙寺に葬る。

(十)山口菅山(一七七二—一八五四)。江戸時代後期の儒者。名は重明、後に重岡、重昭。別號は近齋。貞一郎、後に定一郎と稱す。山口風簷の子。小濱藩儒。安政一年(一八五四)八月五日沒。年八三歳。著作に『王學駁議』『近思錄詳説』などがある。

(十一)筆者が使用した『家禮師説』が、もし橘惟一による寫本であるとすれば、以下の疑問點が残る。

①『家禮師説』本文の上部の空白に「考證曰く……」と記されているが、これは講義録を記した若林彊齋の手によるものか、もしくは橘惟一の手によるものか、

不明である。

② 各所において、本文の順序に亂れが認められるが、これは若林彊齋によるものか、もしくは橘惟一によるものか、不明である。

③ 各所に「愚案」と記されているが、これは若林彊齋の見解か、もしくは橘惟一の見解か、不明である。

第三章 若林彊齋『家禮訓蒙疏』について

本章では、若林彊齋の家禮関連著作のうち、『家禮訓蒙疏』を取りあげ、同書の著述意圖と構成について考察するとともに、彊齋の『家禮』受容過程やその特徴を考究したい。本章で扱う『家禮訓蒙疏』の底本は、天明一年（一七八一）版である。

第一節 若林彊齋と『家禮訓蒙疏』について

若林彊齋、名は正義、のちに進居、號は彊齋・寛齋・自牧と稱す。延寶七年（一六七九）に京都に生まれ、享保十七年（一七三二）に同地に没した。二十四、五歳の頃、淺見綱齋の門下に入り、淺見綱齋が没するまで、およそ十年間、そこで學んだ。師の綱齋からは、『大學』『中庸』『朱子語類』『朱子文集』『易學啓蒙』など、多くの朱子學關係の講義を受けた。^(一) その中には、朱子『家禮』も含まれ、その講義内容を記録したのが、前述の『家禮師說』である。淺見綱齋の影響の下、彊齋が自然に『家禮』に關心を持つようになり、『家禮訓蒙疏』の編纂に至ったのは容易に想像できる。

江戸時代は、朱子學が官學化されたため、その影響が認められるが、その影響は、家庭儀式を代表する「冠禮・婚禮・喪禮・祭禮」にまで及んだ。當時、社會で流行していた佛教の儀禮・儀式の方法に對しては、反感を抱いていた者も少なくなかった。そのため、多くの者が簡素で實用的な儒教式家庭儀禮を編纂する必要性を強く感じていた。このような状況の中、彊齋も、日本の社會に適合した簡素で實用的な、儀禮書の編纂の必要性を痛感し、朱子の『家禮』を注釋するに至ったと考えられる。その代表的な注釋書が『家禮訓蒙疏』である。

『家禮訓蒙疏』は、享保八年（一七二三）、彊齋が四十三歳の時に著したものである。彊齋は、「書家禮訓蒙疏後」において、同書執筆の目的を次のように記している。

自中葉西羌流毒以來、風俗日衰禮義月廢、雖有古典舊章猶存於朝廷者、而禮不下於庶人、則舉天下滔々一歸于浮屠。理勢不得不然、而喪止于七々之齋、祭止于供佛施僧、以至投親尸於熾炭中、則不孝不義莫甚焉。而不曾自悟、人亦恬莫之怪矣。……（中略）……因竊謂、朱氏家禮、參酌古今、節量財力、惟要簡而易行。實足以爲士庶通行之準則。……（中略）……是以敢不自揣、略疏解其訓詁名物、間又有諸儒之説及所嘗聞於師友、可以備參考者。以鱗別之、不敢雜少意見、自通禮至

喪祭而止、名之訓蒙疏、竊以爲童蒙講習之資。夫如此、然後庶幾得免汰哉之譏、而稱家之有無、與國制時俗不悖、以盡自分、達己志者、自在其中矣。（『家禮訓蒙疏』書家禮訓蒙疏後）

中葉西羌毒を流すより以來、風俗は日に衰へ禮義は月に廢れ、古典舊章猶ほ朝廷に存する者有りと雖も、而れども禮は庶人に下らざれば、則ち天下を擧げて滔々として一に浮屠に歸す。理勢然らざるを得ずして、而して喪は七々の齋に止どまり、祭は供佛施僧に止どまり、以て親尸を熾炭中に投ずるに至りては、則ち不孝不義なること甚しきは莫し。而れども曾て自ら悟らず、人亦た恬として之を怪むこと莫し。……（中略）……因りて竊に謂へらく、朱氏家禮、古今を參酌し、財力を節量し、惟だ簡にして行ひ易きを要す。實に以て士庶通行の準則と爲るに足る。……（中略）……是を以て敢て自ら揣らず、略く其の訓詁・名物を疏解し、間く又た諸儒の説及び嘗て師友に聞く所、以て參考に備ふべき者有り。鱗を以て之を別ち、敢て少の意見を雜へず、通禮より喪・祭に至りて止み、之を訓蒙疏と名づけ、竊に以て童蒙講習の資と爲す。夫れ此の如くして、然る後に汰哉の譏を免るを得るに庶幾ひ、而して家の有無に稱ひ、國制時俗と悖ざらしめ、以

て自分を盡くし、己か志を達する者、おのづか自ら其中に在り。

中國から佛教が傳來して以來、その影響は日本社會の深くまで浸透したことは言うまでもない。その中でも江戸時代は、佛教が非常に繁榮し、多くの人が佛教の儀式を用いた。特に、「喪禮」と「祭禮」においては、主に佛教がその役割を果たしていた。彊齋は、このような中、自分の親の遺體まで火で焼いたり、佛教の儀式である四十九日を祭ったりすることに疑問を持つとともに、このような當時の喪禮や祭禮の習慣を、義理に背くものと見なし、朱子『家禮』に注釋を施して、皆に分かりやすく提供する必要があると考えていたことが分かる。

『家禮訓蒙疏』は、朱子『家禮』の注釋書であるが、その構成は、朱子『家禮』とは大きく異なる。朱子『家禮』は、「通禮」「冠禮」「婚禮」「喪禮」「祭禮」の五つの部分から構成されるが、彊齋の『家禮訓蒙疏』は、卷之一に「通禮」、卷之二と卷之三に「喪禮」、卷之四に「祭禮」の、三つの部分に對する注釋から成る。

なお、上述した通り、「冠禮」「婚禮」に對する注釋はない。『家禮訓蒙疏』の全體の分量の四分の三を「喪禮」の注釋に割り當てている。

「通禮」は、朱子『家禮』の形式と大きな相違はないが、最後の「司馬氏居家雜

儀」の部分において、彊齋獨自の特徴が見える。朱子『家禮』では、司馬光『書儀』に載せられている「司馬氏居家雜儀」をそのまま掲載しているが、彊齋『家禮訓蒙疏』では、本文を多く省略した上、經文の冒頭を「凡爲家長條」「凡諸卑幼條」のように、「凡々條」という形式にまとめた上で、それに對して注を付け、その規範について長文の説明を加えている。

「喪禮」は、全體に見える特徴と同様に、『家禮』の經文を短く記した上、朱子の注釋については省略し、自分の注釋を付けている。その中では、喪禮に關する中國の歴史的な背景を述べ、日本の實情と比較した上で、日本の實情に合わせた喪禮を行うべきだという見解を記している。「喪禮」は、彊齋がきわめて重要視した部分であり、特に葬式に使用する道具の説明に多く費やしている。

「祭禮」は、『家禮』の經文を記した上で、朱子の注釋については省略し、その上で自分の解釋を陳述している。

『家禮』の「冠禮」「婚禮」の部分については、前述した通り、弟子の淺見安直の手に成る講義録『家禮冠昏師說』が現存する。

『家禮訓蒙疏』において「冠禮」「婚禮」を除いた理由について、彊齋は「書家禮

訓蒙疏後」の中で、次のように述べている。

如冠婚二禮、今俗所行、已無大害、且有遽難議者、則不復贅說、直附之考證云爾。

（『家禮訓蒙疏』書家禮訓蒙疏後）

（冠・婚二禮の如きは、今俗の行ふ所、已に大害無く、且つ遽に議し難き者有れば、則ち復た贅說せず、直だ之か考證を附すと爾云ふ。）

彊齋は、當時行われていた冠禮と婚禮に、大きな弊害はないと考え、注釋をつける必要はないと判斷したのである。冠禮と婚禮を除いたことは、彊齋が朱子『家禮』に注釋するに際して、喪禮の注釋に力を注いだということを意味する。

『家禮訓蒙疏』の全體的な構成を見ると、全體の特徴として、まず『家禮』の經文を一部揚げ、その經文に對して、自身の注釋を付けている點が挙げられる。また、その注釋では、中國の文獻を引用しつつ、その歴史的な背景を説明した上で、この注釋に關する疏を加えている。

加えて、『家禮訓蒙疏』で、『家禮』の經文を縮小したところがあり、またその經文に對する朱子の注釋も省略したことが認められる。

『家禮訓蒙疏』の原文は、主に書き下し文で、漢字と片假名で書かれているが、他

著書からの引用文においては、漢文で書いて訓點を附している。したがって、本章においては、『家禮訓蒙疏』の若林彊齋の讀みを原則とし、漢文に關しては、漢字と平假名を用いて訓讀し、文字の大きさを少し小さくすることにする。句讀點は、筆者の判斷によるものである。

第二節 『家禮訓蒙疏』に見える諸學者の言說について

『家禮訓蒙疏』においては、中國をはじめ日本や朝鮮などの儒學者の言說の引用が多數見られる。以下引用されている山崎闇齋、李退溪（一五〇二―一五七〇）、丘瓊山（一四一九―一四九五）、藤井懶齋（一六二八―一七〇八）の言說を取り上げることにしたい。なぜなら、そこに彊齋の學問的な背景が窺えるからである。

（一）山崎闇齋の場合

彊齋は度々闇齋の言說を引用し、自分の見解を解釋しようとする。

まず、「通禮」の具祭器の部分において、彊齋は、闇齋の言説を引用して次のように述べている。

山崎先生曰、「事死如事生」ト云ヘル。本文實ニ古今祭ノ本意ナルベシ。サレバ、祭器ハ親在ス時用ヒシヲ用ヒ、拜禮ノ様子酒茶ノ次第マデモ、皆在時ノゴトクスベシ。或ハ家禮ヲ行ト云マ、ニ親ノ見モシ玉ハヌ器物ヲ用ヒ、親ノ前ニテ爲モセヌ拜ノ様子ヲシ侍ベル、淺間敷モ本意ヲ失ヘリ。朱子既ニ多ク俗禮ヲ用ユ。能ク古禮ヲ考ヘ、深ク其意ヲ酌テ、時ニ宜シク行コソ儒者ノ事ナルベシト。此家禮ヲ學モノ、惣體心得ベキコトナリ。祭器ハ今日生ケルニ事ルコトクニ心得テ、身上相應ニ心一杯ヲ盡サハ、如何様ノ薄物ニテモ、鬼神ノ饗玉フ理ワリアルトソ。

（『家禮訓蒙疏』卷之一、通禮）

山崎闇齋の言説「死ニ事フルコト生ニ事フルガゴトシ」を引用した上で、これこそが古今の祭禮の本意であると述べる。朱子も多くの俗禮を用いており、よく古禮を參酌した上、時に合わせて實行することこそが儒者の禮であると述べている。具體的には、祭禮に使う器物は新しく用意するのではなく、親が生前使用した器物を用いるべきであり、如何なる器物を使用するより、眞心を込める事が大事であると強調するの

である。

さらに次のように述べている。

山崎先生曰、衣衾棺槨必誠必信ニシテ、悔アルコトナカレト云ヘル。本文ナレハ、火葬ノ不孝甚シ。……(中略)……又曰、親若佛法ニ惑ナバ、喪ヤ葬ヤ祭ヤ禮ノゴトクスルコトモイガ、アラント云ハ、孝ノ道ヲ知ラザレハナリ。在時我ヨク事ヘテ、折ニフレ、事ニヨリコトバヲツクシテ、道ニサトシナバ、ソノ惑ヒイカデトケザラン。……(中略)……親ノ死後ニサトリヌルトモ、父爭フ。子アレハ、不義ニオチイラス。不義ニアタリテハ、子以父ニ爭フベシト云ヘル。本文アレバ、事死ノ道推シハカルベシ。三年父ノ道ヲ改ルコトナキヲ、孝ト云ヘル。本文思ヒアハスベシ。和事始曰、續日本紀ニ云、文武天皇四年三月己未、道照和尚物化時二年、七十二歳也。弟子等遺言ニシタガヒテ、栗原ニ火葬ス。天下火葬、コレヨリシテ始レリ。……(中略)……夫孝子親ノ皮膚ヲ愛ス。故ニ死後ニ至テモコレガ爲メニ棺槨衣衾ヲナシ。其葬所ヲ^{うらなひ}トテ、コレヲ安厝シ。死セルニ事ルコト生ケルニ事ルガ如クス。(『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮)

ここでは、山崎闇齋は佛法式の喪禮や祭禮について、反駁している。さらに、孝子

は、親が佛教式の喪禮や祭禮を希望しても、それに従つてはいけない。親の死後も生前と同じく事えるべきであるため、死後は火葬をするのではなく、棺槨・衣衾をなして葬るべきであると主張した。この主張は、前述した言説「死ニ事フルコト生ニ事フルガゴトシ」に繋がっている。

山崎先生曰、作灰隔、小注前二條、此語類八十九之說、楊氏說中朱說、則見文集四十五。語類議范家之說、文集木槨瀝青無益之說、皆非也。嘗以瀝青三物、數處入地。深丈餘、而數歲遂四時、或發此、或發彼、視之。果知用松脂爲不易之良法矣。板兩面及四畔塗松脂。埋之、視之。板猶新也。又松脂加油。之外不可更加一物、則不得全其性、皆所曾試也。

（山崎先生曰く、灰隔を作るの、小注前二條、此れ『語類』八十九の說、楊氏說中の朱說は、則ち『文集』四十五に見ゆ。『語類』の范家を議するの說、『文集』木槨瀝青益無きの說、皆非なり。嘗て瀝青三物を以て、數處地に入る。深さ丈餘にして、而れども數歲四時を遂ひ、或は此を發き、或は彼を發き、之を視る。果たして松脂を用ひる不易の良法と爲るを知る。板兩面及び四畔松脂を塗る。之を埋み、之を視る。板猶ほ新のごときなり。又た松脂に油を加る。之の外更に一物

を加ふ可からざれば、則ち其性を全するを得ず、皆曾て試みる所なり。」

因敢識于茲、筆録今士庶分上ニテイヘハ、葬地ニテ松脂ヲ溶瀉スルコトモ、事體難爲家ニ於テ棺ニトクトカケテ、外箱ヲスレハ灰隔ヲスルニ及ハヌゾ。炭末ハ、却テ濕ヲ吸モノユエ、不宜木根蟲蟻ノキヅカヒハ、深ク藏ムレバナシ。其上三物ニテ防クゾ。石灰ハ、新ヲトリヨセ、手マヘニテフカスベシ。伊吹ヨリ出ルヨシ。蚌蠣ノ灰ハ、性弱不可用。石灰ハ、多ホドヨシ。細沙ハ、山ニヨツテアルモノ無ンバ、石屋ノ小タ、キヲシタル。碎屑好シ。川原ノ沙ハ、角ミカケテ膚不合。土ハ、スグニ其山ノ土ヲ用ユベシ。黄土細沙ニ、おのづから自シメリアルモノ、ソレニ石灰ヲ拌勻シテタ、キツクレバ、始ハバラツイタルヤウナレトモ、タ、クニ隨テシメリ出テ堅固ニナルモノナリ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

ここでは、灰隔を作る必要性について説いている。闇齋が、『朱子語類』や『朱子文集』の文章を取り上げ、ある人の、灰隔を作る際に、木槨に瀝青を塗ることは無益だという主張に反駁した文章を引用している。さらには、それに使用する油や灰などを詳細に説明している。

以上、山崎闇齋の例を幾つか紹介した。闇齋は、「死ニ事フルコト生ニ事フルガゴ

トシ」を重視し、親の生前と生後を區別せず、同じように仕えることが禮に適っていると考えた。

若林彊齋は、直接山崎闇齋に従學したことはないが、闇齋の弟子である淺見綱齋に師事したことを通して、闇齋の影響を受けたのは言うまでもない。『家禮訓蒙疏』には、闇齋の影響がよく現れている。

(二) 李退溪の場合

李退溪は、言うまでもなく朝鮮を代表する儒學者である。江戸時代において、李退溪の主要な著述はほとんど訓點を附して出版された。そのため、その學問は江戸時代の儒學者、特に山崎闇齋やその門人に尊敬され、彼らによって全國津々浦々まで普及された。^(三)

彊齋は『家禮訓蒙疏』において、李退溪の言説を度々引用している。

鬼神ニ事ルハ、降神、參神、辭神三段ノ節アリ。降神ハ、神オロシ、參神ハ、目見エ、辭神ハ、御暇乞ナリ。此與祭降、參先後ノ異アリ。陳北溪ハ、降神在參神

之後ガヨイト云レド。退溪ノ說事宜ヲ得タルゾ。

退溪集三十九、鄭道可問、參則先降神、祭則先參神、何意。曰、參則是日之禮本爲參而設。若先參、則降神後都無一事。其所以先降神者、爲參故也。祭則降神後有許多薦獻等禮、所以先參而後降耳。（『家禮訓蒙疏』卷之一、通禮）

（『退溪集』三十九、鄭道可問ふ、參は則ち降神を先にし、祭は則ち參神を先にするは、何意。曰く、參は則ち是の日の禮本參の爲にして設く。若し參を先にせは、則ち降神の後都て一事無し。其れを以て降神を先にする所の者は、參の爲の故なり。祭は則ち降神の後に許多の薦獻等の禮有りて、所以に參を先にして降を後にするのみ。）

祭禮の際には、一般的に降神、參神、辭神の順序で祭るが、降神と參神の順序について、陳北溪は、降神は參神の後によいという見解を持っていた。彊齋は、『退溪集』に掲載されている問答を引用し、それぞれの事情により、降神を先にして參神を後にしたり、參神を先にして降神を後にしてもよいと述べた、退溪の言説がよいと評價している。

また、次のように言う。

退溪集二十八、答金惇敘書曰、忌日既已行之當朔當日矣。其於閏朔、遇是日。何有再行之義乎。此意厚而不達於禮、不可爲訓典也。（『家禮訓蒙疏』卷之四、祭禮）

（『退溪集』二十八、「金惇敘に答ふる書」に曰く、忌日既已^{すで}に之を當朔當日に行ふ。其の閏朔に、是の日に遇ふ。何そ再ひ行ふの義有らんや。此の意厚くして禮に達せず、訓典と爲す可からざるなり。）

ここでは、「忌日」について述べている。當朔と當日にすでに「忌日」の禮を行つたが、閏朔に遭つた場合、「忌日」の禮を再び行ふべきかという質問に對して、退溪は「思ひは厚いが、禮には通達してないので、訓典にできない」と答えている。つまり、形式よりは、實際の禮を重視すべきであるという退溪の考えが窺える。

夫婦合葬墓表一ツ立ルゾ。書法ハ、夫ハ正中ニ某^{なににかし}某之墓、婦ハ其右ニ少低文字モ少シ小サク、妻某氏某室^{なに}附ト書スベシ。西土ノ合葬ノ法ハ、夫ハ右、婦左ナリ。此方ハ、左上、右下ユエ、夫ハ左、婦ハ右ナリ。裏ニ各生歿ノ年月日ヲ書スベシ。李退溪集二十八、金而精問、合葬之墓碣面兩書墓字、何如。退溪答云、府君書墓而夫人只書附字、似得宜也。

（『李退溪集』二十八に、金而精問ふ、「合葬の墓碣面に墓の字を兩書するは、何如」と。退溪答へて云ふ、「府君墓と書して夫人只だ祔の字を書すのみ」と。宜きを得たるに似たり。）

惣メ主ヲ立テ、ソレニ付ルコトヲ祔ト云。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

この文章は、合葬の際に、墓表の書法について述べている。夫婦を合葬した場合、墓表を一つしか立てない。そこには、夫は中央に、「某某の墓」と記した上、妻は、其の右側に少し小さい文字で「某氏某室祔」と記すべきである。中國では、合葬の際、夫は右側、妻は左側に書している。しかし、日本では、左が上、右が下のため、夫を左側に、妻を右側に書している。そのため、彊齋は、ここで李退溪の言説「府君墓と書して、夫人只だ祔の字を書す」を引用し、自分の主張に近いと述べている。

（三）丘瓊山・藤井懶齋の場合

丘瓊山は、明代前期、朱子『家禮』に注釋を付けた『家禮儀節』（一四七四）を編纂した朱子學者である。『家禮儀節』は朝鮮や日本に傳來され、多くの學者が『家

禮』を實踐する際に参考にした書物である。^(三) 彊齋は『家禮訓蒙疏』において、丘瓊山の『家禮儀節』に對して、次のように述べている。

丘瓊山ノ儀節ナト、考索ハ詳ナレトモ不得此旨ユエ、詳ナルタケ、却テ負朱子本意。讀者宜理會焉。（『家禮序訓蒙疏』）

丘瓊山の『家禮儀節』に見える考察は詳細すぎるだけで、朱子の本意を正確に讀み取つてないと批判する。

古禮ハ、大斂ト入棺ト別段ナリ。朱子ハ簡而易行ヤウニ、小斂大斂ノ名ハ存シテ、實ハ大斂入棺一節トシ玉ヘリ。丘瓊山ノソナハラヌヤツニ存セラレテ、別ニ儀節ヲ立ラル、ハ、家禮ノ本意ニ非ス。（『家禮訓蒙疏』卷之二、喪禮）

丘瓊山に關する評價は一貫して批判的である。その理由は、朱子『家禮』の編纂目的が簡易であるのにも關わらず、丘瓊山は『家禮儀節』においてあまりにも詳細な解釋を行つたためである。

以上の學者以外に、日本の儒學者である藤井懶齋の見解も引用されている。

藤井懶齋曰、精進オツルコト大祥スギテヤオツルハ、家禮本文ノ旨ナリ。月ヲヘダテ、禪祭シテオツルハ、丘瓊山移易ノ義也。……（中略）……大祥ニシテ

精進オツル人ハ、禪祭ノ前又三日齋戒スベシ。見二禮童覽、此方デハ、丁亥ヲ用ルコトモ環琰ニテトコトモイラス。イツレナリトモ、日ヲ擇デ行ベシ。〔『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

喪服期間をいつ終えるべきかに關する文章である。『家禮』の考えは、大祥が終わつたら、喪服期間を終えるのだが、丘瓊山によつて、禪祭の終了後と變更された。この習慣に反駁するために、懶齋の言説を用いている。當時、藤井懶齋は、『家禮』の喪禮と祭禮に關して解釋した『二禮童覽』（一六八八年）を著していた。^(四) 彊齋は、その影響を受けたと言えよう。

第三節 『家禮訓蒙疏』に見える若林彊齋の特徴について

第一節で述べたように、彊齋は當時流行していた佛教の儀禮、特に喪禮と祭禮に對する儀式の方法について疑問を感じるとともに、日本の社會に適合した簡單で實用的な禮書の編纂の必要性を痛感していた。ここでは、彊齋のそのような考え方が窺える箇所をさらに具體的に見ていきたい。

禮ノ根本ハ、和漢古今ノ異ハナケレトモ、其作法ノ行ヤウハ、日本ハ日本ノ風俗
事體モアリ、國家ノ制法名分モアレハ、家禮ノトホリニ直ニ行ト云コトハナラヌ
コト。朱子此方ニ生セバ、此方ナリニ家禮ヲナセル筈ユエ、是非トモニ家禮ノト
ホリト拘泥スルハ、能得朱子之旨、而用家禮ト云モノニハ非ズ。兔角ニ禮ノ本ヲ
得テ、事實ノ宜シキヤウニ行コソ、朱子ノ本意ナルベシ。故ニ嘗所聞師友、家禮
講習ノ資^{たすく}トナルベキモノ、設一鱗記。後有鱗者、皆放此。（『家禮訓蒙疏』卷之
一、通禮）

この文章からは、彊齋の禮に對する考えが端的に窺える。彼は、禮の根本は中國と
日本とで同じであるが、その作法の實踐においては、中國と日本、古代と現代とは異
なるため、如何に朱子『家禮』に記された儀禮が優れていたとしても、それを鵜呑み
にしてはいけな^いと考えている。彊齋は、朱子『家禮』を參考にしつつ、日本の實情
に合う禮を行うべきであると述べた上、それこそが、朱子『家禮』の本意に適合して
いると述べる。さらに彊齋は、もし朱子が自分と同じ時代、同じ場所に生きていたら、
自分と同じ行動をしたに違いないという。こうした彊齋の見解は、朱子の「孔子が
「夏の時を行なひ、殷の輅に乗る」（『論語』衛靈公篇）と述べたのは、すでに周の

文章の類を嫌っていたのである。思うに、もし聖人が出現したとしても、ただ今の風俗に随つて、一定の制限を加えるだけで、寛容と簡易に随うに違ひない^(五)という發言にも繋がるものである。このような彊齋の禮に對する見解は、『家禮訓蒙疏』の全般にわたつて見ることができるので、さらに『家禮訓蒙疏』の中から、朱子『家禮』の受容やその特徴を述べた文章を取りあげることとしよう。

此方晨謁ノ服ハ、羽織袴ニテ焚香拜禮スル可ナリ。深衣ヲ服スルハ、國制ニ違テ非禮ナリ。拜ノシヤウモ、平生君父ニ見通也。（『家禮訓蒙疏』卷之一、通禮）

ここで彊齋は、中國では毎朝、深衣を服して祠堂に拜謁するが、日本において、深衣を服する禮は、國が定めた制度と異なるため、『家禮』に記されていたとしても、その通りに實行すると、却つて非禮になるという。したがつて、羽織袴を着て焚香拜禮するのがよいと彊齋は述べる^(六)。

ちなみに、彊齋は、『家禮』に記述された儀禮が日本では適切でないと考えているが、それに對して意見を述べる際には、冒頭に「此方」^(七)という言葉を用いて説明を始める。無論「此方」は日本を指し、それに對して、中國を「西土」と言う。

續いて、禮の中でも「祝文」に關する記述を見てみよう。

祝文ハ、文字ノ力モアラバ、漢文ニナリトモ、此方ノ祝詞式ノヤウニナリトモ、書ヘシ。若不能然、平生ノ言上書キノヤウニナリトモ、兎角インギンニカザリコトナク、ヤヘコトナク、事實分明ナルヤウニシタ、ムレハ、善シ。是非トモ漢文ノヤウニ、祝詞式ノヤウニト云コトニハ非ズ。鬼神ハ、理ノ靈ユエ、メンメン相應ニ道理ノ實ノ達スルヤウニサヘアレバ、聞召コトワリ也。左モナクテ、儒者カラハ、漢文ノヤウニナクテハトイヘバ、鬼神ニ告ル實情ハナクテ、文飾ニスルト云モノ甚シキ非禮ナリ。サテ故^{もと}ノト云詞此方ノ書法ニハイラヌコト、既ニ鬼神タレバ、云ニモ及バヌコト、府君夫人ト云モ、此方ニテハ書ヌコト也。（『家禮訓蒙疏』卷之一、通禮）

當時、祖先に報告する際、その祝文は主に漢文を用いた。なぜなら、漢文を用いることが禮に適っていたと考えたからである。儒者は「漢文」を用いることを主張しているが、祖先に報告する内容はなく、「漢文」という形式や文飾ばかりを重視しては、禮に背くことになる。そこで、彊齋は、日本では日本式の祝詞を用いた方がよいと主張したのである。

また、俗節に關して次のように言う。

此方ハ、此方ナリノ佳節ニ從テ、其時物ヲ薦ムヘシ。清明寒食中元ナト、此方ノ風俗ニコレナキコト不可用。七月十五日ハ、常ノ望日ノ通り可也。コレヲ中元ト云モ誤レリ。盂蘭盆會ノ非禮タルコトハ勿論ナリ。其外明月ノ芋菽郷社ノ鯨鮓等アリ。フレタル通りニ供フヘシ。神代卷ニ、花時以花祭ト云ハ、尤トモ尊神ノ祭禮ヲ云レト、其時物ヲ以テ祭ルハ、天理人心ノ所當然ニシテ、貴賤上下一致ノ準則タレバ、春ノ櫻鯛秋ノ紅葉^{ふな}鯽果^{ふな}蓴野菜等ニ至マテ、身上相應ニ時物ヲ用テ薦ムベシ。サテ朔望佳節ニカギラス、新物アラハ、先御前ニ奠テ後可食。（『家禮訓蒙疏』卷之一、通禮）

中國では清明、寒食、中元などの民間の俗節があるが、その時は、祖先に食べ物を供える。ところが、日本では、中國の俗節をそのまま採用し、しかも間違つた日時に行っている。彊齋は、このような俗節は中國の習慣であり、日本で行つてはいけなと強く主張している。日本では、日本独自の佳節に従つて物を供えるべきであり、さらには、季節ごとに得られる食べ物を、自分の状況に應じて供えるべきであり、新物は先に薦めるべきであるというのである。

また、「神主」について次のように言う。

此方ハ西土ノ尺ヲ用ベキヤウナケレハ、本邦制度ノ尺ヲ用ユヘキコトナリ。神主ノ度數ハ、天地陰陽自然ノ法象ユエ、唐流ノ神主、日本流ノ神主ト云コトナシ。

（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

「神主」とは、祖先の身の代わりになるもので、儒教の儀禮制度においてきわめて重要なものである。ここでも彊齋は、「神主」を製作する際、尺度には、中國の尺ではなく、日本の制度にある尺を用いるべきであると述べた上、「神主」の度數は、天地陰陽・自然の現象であるので、中國流の「神主」とも、日本流の「神主」とも言えないと述べている。つまり、中國と日本とは、禮の根本は同じであるが、その作法は異なるという、彊齋の考えが窺える。

以上の例からも明らかな通り、彊齋は、朱子『家禮』に記された儀禮制度に従いながらも、日本の實狀に合わせて改變を加えることを肯定する。朱子『家禮』は、朱子の時代の實狀に合わせて編纂されたものであり、全てが日本の實狀とは合致しないと考えたからである。そのため、彊齋は日本の實狀に合わせて、獨自の風俗や制度を取り入れ、制度の改變を容認したのである。

そうした制度の改變が加えられた例を見てみよう。

今此方ニテ、土地ヲエラバ、赤土ノウルホヒアル。深ク堀テ、水ノ出ヌトコロ第一ナリ。五患尤可審。程子以五色帛埋、旬日視色明暗、卜地氣善否ト。外書ニアリ。張子亦然云リ。又以器貯水、養小魚、埋經年、以死生、卜地美惡ト。理窟ニアリ。可試。サテ、土地ハ、俄ニ思ヤウナルトコロナキモノユエ、平常ニエラヒオク。可ナリ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

中國では古來、人が没してから埋葬する場所を選ぶのが一般的であつた。それについて、『家禮』にも記述がある。しかし、疆齋は、日本では土に水分が多く含まれる可能性があり、よい土地は自分が思うままに選擇できなく、没してから埋葬する場所を選ぶのは遅すぎるので、普段から葬る場所を選んだ方がよいと述べる。

また、疆齋は墓表（墓の位置を記す標識）についても次のように述べている。

此方ノ風俗ハ、一統ニ墓表ヲ墓ノ上ニ立ルコトナルヲ、西土ノヤウニ墳ノ前ニ立レバ、後生恐クハ墓表ノ下ニアルト心得、ソコナフモシレヌゾ。トカク墓表ハ、某ガ墓ト云シルシユエ、イツマデモマギラハシクナキヤウニスベキコトナリ。土臺タカキハ、クヅレヤスシ、水ハシリヨキヤウニモリダカニシ、打キ土ニスベシ。墓表ノ寸法ハ、トカク長久ニ存スルヤウ、地震大風ニモコケヌヤウニ心得ベシ。

高キハ、不宜。臺石デツクリトシタルガ好シ。表身ト臺石トノアヒクチ小サキ臍ヲスルハ、不宜。地震ニタメシテミルニ、臍ノ處ユルギ出テクジケコケルゾ。ソレユヘニ、ホゾクチヲ大ニシテ、ヂクトグハヒヨクハマルヤウニスベシ。『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮)

日本の風俗では、墳墓に墓表を立てるのが一般的であつた。しかし、中國のように墳丘を高くして、その前に石碑を立てるのは、臺風や地震により崩れやすいので危険である。そこで疆齋は、墓の位置が分かるような高さにとどめた方がよいと主張した。これは臺風や地震の發生が多い、日本の地理や氣候をも配慮した一例である。

さらに地理と氣候と關わる例として、次のような記述も見える。

柏木、此方ニハ、棺トスルヤウナル大木ナシ。杉ハ、西土土地ニ在テハ、ツヨキト見エタレトモ、此方ノ杉ハ、雨露ニシヤレル處ニアレバ、ツヨシ。土ニ入テ、濕熱ニムサレテハ、朽ヤスシ。松モ水ニ入テハ、ツヨシ。土ニアフテハ、ヨハシ。樟ハ、雨露ニシヤレテハ、石トナレトモ、土ニ入テハ、サナキモノナリ。此方ニテハ、本被ホド土ニ入り、久而不朽モノナシ。『家禮訓蒙疏』卷之二、喪禮)

ここでは、棺に使用する木を選択する際も、日本の氣候を考慮すべきであると、疆

齋は説いている。

ところで、このような地理と氣候に考慮するという考え方は、朱子『家禮』にも述べられている。朱子が中國の南方の福建出身であり、福建は温度・湿度が高いため、蟻の發生が多かったので、蟻を防ぐ方策として、棺に漆を塗ることなどが『家禮』に説かれている。^(七)恐らく彊齋も、朱子の主張に倣って、臺風や地震が多い日本の地理や氣候を考慮に入れた上で、日本に適合した方法を提案したものと思われる。

以上挙げた例は、日本の實狀に合わせて、『家禮』に改變を加えたものと言える。その方法は、一つは、『家禮』に記された儀禮を守りつつ、日本の實情に合わせて修正したり、日本独自の習慣を取り入れたりする方法であり、もう一つは、日本の地理や氣候を考慮して改變を加える方法である。

ここまで述べたのは、概ね朱子『家禮』に記述されている規範に従いつつ、日本の實情に合わせて改變を加えた例である。以下では、そうした例とは異なるものの中から、彊齋の考えが窺える例を挙げてみよう。

彊齋は、喪禮の「哭」に對して、次のように述べている。

哭ハ、此方ノ風俗ニナキコトユエ、不可行。喪ヲ哀ム實ハ、和漢ノ異ナルコトハ

ナケレトモ、其作法ニナリテハ、各國風俗所宜アリ。從違之間不可不審處。（『家禮訓蒙疏』卷之二、喪禮）

古來、中國では、身内が死亡した際に、「哭」という儀式をする。その儀式の必要性は、朱子『家禮』の中でも説かれている。しかし、疆齋は、日本では「哭」という風俗はないため、それを行う必要はないと言う。中國でも日本でも喪を哀しむことに變わりがないが、その作法には、各國それぞれの風俗の良さがあるので、全てに従う必要はないという。

また次のように述べている。

此方デ、反哭ハ、イラヌ。葬ヨリ反ルト、其マ、トリアヘズ、オチツキノ祭ヲスベシ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

ここでも疆齋は、再び「哭」に關わる儀式に關して、批判的な意見を述べている。疆齋は、葬式が終わって、家に戻ってから悲しみを大きな聲で表現する「反哭」について、喪を哀しむ方法は、日本と中國とで異なり、それぞれの習慣に従うべきであり、日本では「哭」するのではなく、落ち着いて祭るべきだと説いている。

さらに疆齋は、次のようにも述べている。

此方ニテハ、反哭、卒哭、耐ハ不用。但虞祭バカリヲ用ルゾ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

ここで彊齋は、『家禮』の「喪禮」について、「哭」「反哭」「卒哭」「耐」は、日本では行ふ必要がないと述べ、この儀式を受け入れることに反対するのである。しかし、「虞祭」は用いてもよいという。

さらに次のように述べている。

此ハ陰陽拘忌ノモノ、日ヲノブルコトヲ辨セン爲ニカク云リ。貧者ハ延引シテ、蟲ワカシテモ、不若ト云コトニハ非ス。陰陽拘忌ハ、陰陽家ニ斂葬ノ時日、方角ノ利不利ヲ説ヲ云。……（中略）……西土ハ、葬禮ト云ト、先ツ一番ニ葬師ニ頼ム。風俗ナリ。皆死者ノ爲ニハカルデハナウテトスレハ、子孫ニタ、ルノカクスレハ、福ヲ得ルノト云コトソ。此方ニハ、風俗ニ此弊ナシ。幸ト云ヘシ。

（『家禮訓蒙疏』卷之二、喪禮）

これは「大斂」の「厥明」という儀式について、彊齋が意見を述べた部分である。「厥明」とは、人が死亡してから三日間禮を行い、そのまま亡くなった人が戻ってくるのを待つてから斂することである。その際に、葬師に頼んで、まず葬式の日時、斂

する日時、埋葬する場所などを決定するが、葬師が決めた埋葬時期が數カ月後になる場合もあり、この期間中、遺體が腐敗し、蟲が出ることもある。この方法については、死者の事を考えるより、子孫の福のための儀式であると思ひなし、きわめて批判的であつた。これは、『家禮』を日本へそのまま適用することに反對しているだけではなく、このような習慣が日本にないことは幸であると述べている。つまり、彊齋は、朱子『家禮』の記述内容がすべて日本の實情に適合しているわけではないので、『家禮』にある記述であつても、場合によつては、取り入れるべきではないと考えたのである。

續けて、同様の例を見てみよう。

朱氏家禮、參酌古今、節量財力、惟要簡而易行。實足以爲士庶通行之準則。而但其不可直行者、若堂室、器服、拜揖、擗哭之屬、末節耳。（『家禮訓蒙疏』書家禮訓蒙疏後）

（朱氏家禮、古今を參酌し、財力を節量し、惟だ簡にして行ひ易きを要す。實に以て士庶通行の準則と爲るに足る。而して但だ其の直に行ふ可からざる者は、堂室・器服・拜揖・擗哭の屬の若き、末節なるのみ。）

この文章からは、朱子『家禮』は古今をよく參酌して實行しやすく、士大夫より庶民に至るまでの規範になるのは確かだが、その中で、堂室・器服・拜揖・擗哭については、その通りに實行すべきではないと彊齋が考えていたことが分かる。

以上の考察から明らかなように、彊齋の朱子『家禮』の受容については、一つには、日本の實情に合わせて改變を加えたこと、もう一つには、日本の風俗には適合してないところがあると考え、受容すべきでないと考えていたことの二點の特徴を指摘できる。

しかしながら、彊齋も幾つかの點について、判斷に困り、次のようにかなり躊躇したことが認められる。

黼黻黻もと、本諸侯大夫ノ制ナリ。葬禮トイヘハ、和漢トモニ踰分ヲ許スユエ、家禮モ風俗ナリニカクアルトハ見ユレトモ、恐非晩年之意。此方ニテハ、固ヨリイラヌコトナリ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

朱子晩年ニハ、土地ノ神ト云玉ヘリ。后土トハ、皇天ニ對シテ土地全體ノ主宰ヲ云ユエ、天子ノ詞トナル。但土地ノ神トイヘハ、其所々ノ分ニ隨テ云ユエ、泛キ使ヒ詞トナルソ、名分可愼コトナリ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

此皆無用ノコトナリ。既ニ盜賊の患ヲ慮カルカラハ、コレヲノ物ヲモ不可入。不
合朱子晩年之意者、蓋謂如此類歟。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

右に掲げた三つの例は、朱子『家禮』に記述があるにもかかわらず、彊齋は、その
記述が『家禮』の本来の見解と異なると考えたため、獨自の意見を述べた部分である。
しかし、他において言及した例のように、日本の實情や風俗に適合するように改變を
加えてはいない。その際、彊齋は、『家禮』に残されている記述には、朱子晩年の考
えが正確に反映されておらず、自分自身の見解こそが朱子晩年の考えに一致するのだ
と斷言している。このように、彊齋は、朱子と自分の考えが一致せず、曖昧な場合は、
朱子晩年の考えではないと述べているのである。この問題は、朱子『家禮』の成立時
期を巡って展開された當時の議論とも関わっていると見えよう。^(八)

また、彊齋は、『家禮訓蒙疏』全般にわたって、一貫して佛教の方式を用いること
を否定しているが、それとは異なる意見も述べている。

婦人ニハ、キハマリテ氏ノ字ヲツクルコト也。又室號ト云テ、男子ノ齋號ノ如ク
守リトナル。文字ヲ以テナニ室ト。生存ノ時ヨリ付ルコトナリ。無クンハ、粉面
ニハ、氏バカリカクベシ。浮屠ノ戒名ヲ書スベカラス。然トモ生存ノ時ヨリ隱居

號ナドニテ呼ビ習ヒタルゾナラハ、ソレヲ書ク。可ナリ。（『家禮訓蒙疏』卷之三、喪禮）

すなわち、神主に題するにあたって、佛教の戒名を用いてはいけませんが、生前から隠居號で呼ばれている場合は、それを神主に記してもよいという。この部分は、僅かではあるが、佛教との妥協をはかった部分と見做してよいだろう。

最後に、次の文章を見ておきたい。

欽明天皇ノ御時ニ、佛法ワタリテ、神道漸ク衰ヘ、文武天皇ノ御時ニ、火葬初リテ、人ノ心イトゞウスクナリヌ。近比ハ、家禮ニ心ヲトバメテ、喪祭ヲツトメ行ヘル人出來ケレバ、世俗ノイブカリノ、シルコトニ猛ナリ。（『家禮訓蒙疏』卷之二、喪禮）

ここで、彊齋は、日本に佛教が傳來して以來、神道が衰退し、長い間火葬が流行していた。最近になって、『家禮』の喪禮を用いて行おうとしたが、世俗では怪しいものとされ、大きく批判されていると言う。これは、當時の状況に對する彊齋の憂慮が窺える文章である。

彊齋が日本において朱子『家禮』を普及させようと努力したことは、上述した通り

である。しかし、彼自身の努力にも関わらず、當時は『家禮』の實施には多くの困難が伴ったようである。

小結

本章では、江戸時代に出版された多くの禮書から、朱子學を代表する崎門派の一人である若林彊齋の『家禮訓蒙疏』を通して、江戸時代における朱子學者の朱子『家禮』受容の様相を考察した。

第一節においては、若林彊齋が『家禮訓蒙疏』を編纂するに至った、當時の時代背景を考究した上で、それが『家禮訓蒙疏』において、どのように反映されているかについて検討した。

第二節においては、『家禮訓蒙疏』に見える山崎闇齋、李退溪、丘瓊山などの諸學者の言説の紹介することによって、それらの『家禮訓蒙疏』の影響について検討した。第三節においては、若林彊齋『家禮訓蒙疏』の検討を通して、『家禮訓蒙疏』における朱子『家禮』の受容とその特徴について考察した。『家禮』を受容する際、彊齋

が最も重要視したのは、如何に『家禮』の儀禮を日本の實生活に適合させ、多くの人が簡単に使用できる簡素で便利な禮書を編纂することであつた。彊齋にとって朱子『家禮』の引用は、朱子學者として朱子の著書である『家禮』を無條件で引用するのではなく、當時の日本の實情に合わせて適切に受用することであつた。日本の實情との適合を試みている點に、『家禮訓蒙疏』の特徴を見いだせる。

彊齋の『家禮訓蒙疏』の特徴を四つ擧げることができる。一つには、『家禮』に記述されている内容を反映しながら、日本に合せて日本の制度や風俗を用いることである。二つには、日本の地理や氣候に合わせて、修正を加えたことである。三つには、『家禮』には記述されているが、日本には適合しないと判斷した儀禮については、受容しなかつたことである。四つには、『家禮』に記述されている一部の内容について、朱子の晩年の考えと合致しないと述べ、自分の見解こそが朱子晩年の考えだと主張したことである。

彊齋は、當時流行していた佛教に對しては、終始一貫して強く批判をした。しかし、一般庶民の生活に深く浸透していた佛教の影響を完全に無視することはできず、僅かでありながら妥協をはかつたことも窺えた。また、當時の日本社會において、朱子

『家禮』の實行が如何に困難であつたか、その實情を窺うことができた。

本章での考察を通して、部分的ではあるが、江戸時代における朱子『家禮』の受容とその特徴を理解することができた。今後の課題としては、朝鮮の朱子『家禮』の受容とその特徴を考察し、さらには日本と朝鮮における『家禮』受容とその特徴を比較することを通して、東アジアにおける儀禮制度とその特徴について明らかにしたい。

注

- (一) 石田和夫・牛尾弘孝『淺見綱齋、若林彊齋』(叢書・日本の思想家・儒學篇十三、明德出版社、一九九〇年)。
- (二) 阿部吉雄『李退溪』(文教書院、一九四四年)。主に、第二章の「李退溪と山崎闇齋」参照。
- (三) 吾妻重二「『家禮』の刊刻と版本——『性理大全』まで」(『關西大學文學論集』第四十八卷、第三號、一九九九年)。
- (四) 田尻祐一郎「懶齋・惕齋と『文公家禮』」(『文藝研究』一一三集、一九八六

年）。

(五) この部分に關しては、『朱子語類』で、次のように述べる。

孔子曰「行夏之時、乘殷之輅」、已是厭周文之類了。某怕聖人出來、也只隨今風俗立一箇限制、須從寬簡。(『朱子語類』卷八十九、禮六、冠昏喪、喪)

(六) 服裝に關する見解は、『家禮訓蒙疏』通禮の深衣制度にも次のように見える。

此方士庶通用ノ禮服ハ上下ユエ、深衣幅巾ノ類ハ入用ニハナケレトモ、唐ノ古代ノ禮服タレハ、博物ノ一端トシテ、コレヲ講究スル可ナリ。若シ或ハ深衣冠巾等ヲ制シテ、コレヲ服スルコトト思ヘハ、亂常敗俗名教ノ罪人トナル。可深戒焉。(『家禮訓蒙疏』卷之一、通禮)

(七) 朱子『家禮』喪禮に、次のようにいう。

按古者大斂而殯、既大斂則累塹塗之、今或漆棺未乾、又南方土多螻蟻、不可塗殯、故從其便。

(八) 朱子『家禮』の成立時期を巡って、多くの議論が展開された。この問題に關しては、拙稿著「朱子『家禮』成立の背景とその特質―『朱子文集』『朱子語類』を手がかりとして―」(『中國哲學』三六號、二〇〇八年) 參照。

おわりに

本論文は、儒教の家庭儀禮の典型ともいべき朱子『家禮』をとりあげ、その成立背景と特質を確認した上で、朱子『家禮』が日本の江戸時代の學者たちにどのような受容されたかについて、特に、崎門派の『家禮』関連著作に着目し、それらの特徴について考究したものである。

第一部では、本論文の研究対象の基礎資料となる朱子『家禮』をとりあげた。

第一章「朱子『家禮』の成立の背景とその特質」においては、朱子『家禮』の成立とその構成について検討し、同書の成立背景、目的を確認した。その結果、朱子『家禮』の成立背景は、自己の個人的な経験、佛教の儀式や俗禮の蔓延、『政和五禮新儀』の散逸などにより、世間で儒教儀式がほとんど實行されていなかったこと、當時流布していた禮書や禮説には、古禮の内容が多く含まれており、實行方法がきわめて複雑であったこと、當時の實情に適合しておらず、一般庶民までもが簡単に使用できる禮書が必要だと考えたことが挙げられる。

また、『家禮』以外に、『朱子語類』『朱子文集』を用いながら、禮に對する朱子の見方、

『家禮』の構成と特質について考究した。それを通して、先行する諸儒の禮説に對する朱子の見方が明らかになった。『家禮』の特質としては、「禮は時を大と爲す」という文句がしばしば引用されていることから分るように、實狀に適した實踐のための禮書、つまり一般の庶民が簡単に使用できる手引書としての役割を持つ點、實踐者の經濟的な負擔の側面を考慮した點などを明らかにすることができた。

第二部においては、日本の江戸時代における朱子『家禮』の受容に注目し、崎門派の『家禮』關連著作を中心に考究を行った。

第一章「淺見綱齋『喪祭小記』について」においては、江戸時代の崎門三傑と稱された淺見綱齋『喪祭小記』の版本とその内容について考究した。

その結果、手元にある『喪祭小記』の八種類の諸本をとりあげ、その間の異同を具体的に比較すると、これらの諸本の間で異同が生じたのは、書寫者の相違によることが明らかにになった。

續いて、『喪祭小記』の構成と特徴については、綱齋が、朱子『家禮』を参照しながらも、日本の實情や風俗に適合し、また誰もが使用可能な簡単な儀禮の手引書を著述しようとしたことを證明した。

第二章「淺見綱齋『家禮師說』について」においては、淺見綱齋が『家禮』を講義した目的とその禮に對する基本的な姿勢を確認するとともに、『家禮』に對する綱齋の獨自の見解について考察した。

綱齋が『家禮』の講義を行ったのは、母親の喪服が契機となったが、實際は、當時、江戸で佛教儀式が蔓延していたこと、當時の儒者の『家禮』に對する理解が不足していたことも影響していたものと思われる。つまり、綱齋は、『家禮』の正しい教育を通して、佛教の弊害を除外するとともに、朱子の趣旨を誤解している當時の儒者を批判し、矯正するためであったことが分かった。

また、禮に對する綱齋の基本的な姿勢としては、國の實情と時代に適合した儀禮の實踐にあつたことを確認した。

さらに、『家禮』に對する綱齋の獨自の見解について考察した。

綱齋が『家禮』を受容する際に、その基本的な見解は、『家禮』に定められている儀禮を賛成したことが確認できた。しかし、日本と中國の異なる儀禮については、大きく二つの方法で受容した。それは、第一に、日本と異なる儀禮については、日本の風俗に合わせて、日本で行うことを提案する方法であつたこと、第二には、日本に存在しない儀禮につ

いては、日本では不必要だと、採用しない方法であつたことが確認できた。

第三章「若林彊齋『家禮訓蒙疏』を中心に」においては、若林彊齋の『家禮訓蒙疏』を通して、江戸時代における學者たちの『家禮』受容の様相を考察した。

具体的には、若林彊齋が『家禮訓蒙疏』を編纂するに至った時代背景を考究した上で、『家禮訓蒙疏』に見える山崎闇齋、李退溪、丘瓊山などの諸學者の言説を確認することを通して、それらが『家禮訓蒙疏』にどのような影響を及ぼしたかについて検討した。

その結果、彊齋が『家禮』を受容する際、最も重要視したのは、如何に『家禮』の儀禮を日本の實生活に適合させ、多くの人が使用できる簡素で便利な禮書を編纂することであつた。つまり、日本の實情との適合を試みている點に、『家禮訓蒙疏』の特徴を見いだせる。

なお、彊齋は、當時流行していた佛教に對しては、終始一貫して強く批判した。しかし、一般庶民の生活に深く浸透していた佛教の影響を完全に無視できず、僅かでありながら妥協をはかったことも確認できた。

ところで、二部で取り上げた浅見綱齋の『喪祭小記』『家禮師說』、若林彊齋の『家禮訓蒙疏』は、いずれも『家禮』の中から「通禮」「喪禮」「祭禮」の部分だけ

を扱っているという特徴がある。それについて、綱齋や彊齋は、本文中、「冠禮」「婚禮」については、當時の儀禮に大きな問題がないと述べている。一方で、「喪禮」「祭禮」については、佛教儀式の弊害の大きさに苦惱し、その弊害を取り除くためには、『家禮』を用いるべきであると強調する場面が多く見られる。江戸時代において、佛教儀式の蔓延は、當時の學者の最大の苦惱であつたことが想像される。

本論文における考察を通して、江戸時代の崎門派における朱子『家禮』の受容とその特徴については把握することができた。今後は、朝鮮における朱子『家禮』の受容とその特徴を考察し、さらには日本と朝鮮における『家禮』受容とその特徴を比較することを通して、東アジアにおける儀禮制度とその特徴について解明したいと思う。

第一部第一章は、『中國哲學』第三十六號（北海道中國哲學會、二〇〇八年八月）に、同題で発表したものである。

第二部第一章は、『中國哲學』第三十九號（北海道中國哲學會、二〇一一年十一月）に、『淺見綱齋『喪祭小記』の版本と内容について』と題して、発表したものである。

第二部第三章は、『中國哲學』第三十八號（北海道中國哲學會、二〇一〇年八月）に、「江戸時代における朱子『家禮』の受容－若林彊齋『家禮訓蒙疏』を中心として」と題して、發表したものである。

なお、本論文では、發表論文に加筆修正している。

引用文獻・參考文獻

【底本】

- 淺見安正『通祭喪葬小記』（內閣文庫所藏、一七六四年校訂本）
- 淺見安正『喪祭小記』（慶應義塾大學附屬圖書館所藏、書寫年不詳）
- 淺見安正『淺見綱齋先生喪葬小記』（九州大學附屬圖書館所藏、書寫年不詳）
- 淺見安正『通祭小記』（東北大學狩野文庫所藏、書寫年不詳）
- 淺見安正『通祭小記』（北海道大學附屬圖書館所藏、書寫年不詳）
- 淺見安正『喪葬小記』（東京大學總合圖書館所藏、一七九四年書寫）
- 淺見安正『喪葬小記』（慶應義塾大學附屬圖書館所藏、一八一五年書寫）
- 淺見安正『喪葬小記』（內閣文庫所藏、書寫年不詳）
- 淺見綱齋『家禮師說』四卷（東京大學圖書館所藏、一八二四年書寫）
- 淺見綱齋『校訂家禮』五卷（寛政四年刊）
- 丘濬『文公家禮儀節』七卷（楊升菴先生手定、一六五九、和刻本）
- 司馬光『書儀』十卷（『叢書集成新編』所收、新文豐出版公司、一九八六）

○朱熹『家禮』五卷（日藝閣校印、刊年未詳）

○朱熹『家禮』（『朱子全書』所收、上海古籍出版社、二〇〇二）

○朱熹『家禮』（『性理大全』卷十八、卷二十一所收、胡廣等奉敕撰、中文出版社、一九八一）

○朱熹『朱子語類』（中華書局、一九九九）

○朱熹『朱子文集』（四川教育出版社、一九九八）

○若林強齋『家禮訓蒙疏』四卷、（天明一年刊）

【研究書】

○吾妻重二『朱熹『家禮』の版本と思想に關する實證的研究（補訂版）』（平成十二年度
―平成十四年度科學研究費補助金（基盤研究（C）（2））、二〇〇三）

○吾妻重二、林元在篇『朱子『家禮』と東アジアの文化交渉』（汲古書院、二〇一二）

○阿部吉雄『李退溪』（文教書院、一九四四）

○石田和夫・牛尾弘孝『淺見綱齋、若林彊齋』（叢書・日本の思想家…儒學篇十三、明德
出版社、一九九〇）。

- 市來津由彦『朱熹門人集團形成の研究』（創文社、二〇〇二）
- 梅原郁『宋代官僚制度研究』（同朋舍、一九八五）
- 王毅『唐代家廟禮制研究』（臺灣商務印書館、一九九四）
- 王善軍『宋代宗族和宗族制度研究』（河南教育出版社、二〇〇〇）
- 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）
- 小島毅『宋學の形成と展開』（創文社、一九九九）
- 近藤啓吾『淺見綱齋の研究』（神道史研究叢書；七）（神道史學會、一九七〇）
- 近藤啓吾『儒葬と神葬』（國書刊行會、一九九〇）
- 近藤啓吾『四禮の研究——冠婚葬祭儀禮の沿革と意義——』（臨川書店、二〇〇三）
- 齋木哲郎『禮學關係文獻目錄』（東方書店、一九八五）
- 清水盛光『支那家族の構造』（汲古書院、一九四二）
- 竺沙雅章『宋元佛教文化史研究』（汲古書院、二〇〇一）
- 陳榮捷『朱子新探索』（學生書局、一九八八）
- 陳來『朱子書信編年考證』（上海人民出版社、一九八九）
- デ・ホロトー著、清水金二郎・荻野目博道共譯『中國の宗族制度』第一卷（文雅堂、一九四六）

- 牧野巽『牧野巽著作集』卷三（御茶の水書房、一九八〇）
- 山根三芳『宋代禮說研究』（溪水社、一九九六）
- 林慶彰『朱子學研究書目』（文津出版社、一九九二）
- イーブリ（『中國王朝における儒教主義と家族儀禮』（*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, 一九九一）
- Patricia Buckley Ebrey『中國王朝における儒教主義と家族儀禮』（*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, 一九九一）

【論文】

- 吾妻重二「近世儒教の祭禮儀禮と木主・位牌―朱熹『家禮』の―展開」（『國際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、東方書店、二〇〇五）
- 吾妻重二「江戸時代における儒教儀禮研究」（『アジア文化交流研究』第二號、關西大學アジア文化交流研究センター、二〇〇七）
- 阿部吉雄「文公家禮について」（『服部先生古稀祝賀記念論文集』、一九三六月）
- 上山春平「朱子の「家禮」と「儀禮經傳通解」」（『東方學報』五四號、京都大學人文科

學研究所、一九八二)

○兼永芳之「朱文公家禮の一考察」(『支那學研究』二一號、廣島支那學會、一九五八)

○近藤啓吾「朱子家禮の受容と超脱―殊に山崎闇齋とその門流に於いて」(『神道史研究』三七、一九八九)

○錢穆「朱子之禮學」(『朱子新學案』第四冊、三民書局、一九七一)

○田尻祐一郎「綱齋・強齋と「文公家禮」」(『日本思想史研究』通號一五、一九八三)

○田尻祐一郎「懶齋・惕齋と『文公家禮』」(『文藝研究』一一三集、一九八六)。

○田尻祐一郎「儒教・儒教神道の「死」―『朱子家禮』受容をめぐって」(『日本思想史學』二九號、日本思想史學會、一九九七)

○陳來「朱子家禮眞僞考議」(『北京大學學報』三期、一九八九)

○田世民「淺見綱齋の『文公家禮』實踐とその禮俗觀」(『教育史フォーラム』一、二〇〇六)

○田世民「近世における『文公家禮』に關する實踐的言説―崎門派の場合」(『日本思想史學』三七、二〇〇五)

○樋口勝「『文公家禮』の成立についての一考察」（『東洋の思想と宗教』四號、早稻田大學東洋哲學會、一九八七）

○牧尾良海「朱子と風水思想」（『梶芳光運博士古稀記念論文集 佛教と哲學』、智山勸學會、一九七四）