

水戸藩の儒礼受容 —『喪祭儀略』を中心に—

田 世 民

はじめに

近世日本は「儒教思想の時代」といわれる。確かに近世は儒教によって思想が語られ、それは「儒学」として展開した。しかし儒教は本来実践的思想であり、言説レベルで完結するものではない。とすれば、儒教の受容は、言説を越えてそれが如何に実践されたかと言う問いに応えることを通じて、確認されなければならない。

儒教の実践は「礼」として具体化される。礼の実践にはさまざまあるなか、冠昏喪祭は誰もが避けて通れない実践課題である。本稿は、近世社会での儒教の礼実践の諸相を明らかにして、この問題に迫りたい。なかでも近世前期に明文化および儒教を受容し、儒礼にもとづく政治をめざしたとされる水戸藩をとりあげる。

1661(寛文元)年、水戸藩の二代藩主に就任した徳川光圀(1628-1700)は、亡き父頼房を儒礼で常陸久慈郡瑞龍山下に埋葬した。水戸藩主の儒礼葬儀の始まりであった。その儒葬前後の様子は光圀の命で儒臣小宅生順により『慎終日録』として記録され、後の葬儀の参考となった。

1665(寛文五)年、光圀は長崎にいた明の遺臣朱舜水を江戸に迎え、以来「賓師」として礼遇した。朱氏と学問を論議するばかりでなく、積極的に儒教の制度儀礼を取り入れた。光圀は朱氏に「学宮図説」の撰定と学宮の制作を命じ、儒生たちに積奠礼を朱氏について習わせた。さらに、明室の衣冠を製作させ、意欲的に明文化を摂取しようとした。1682(天和二)年、朱氏易簣。光圀はその遺骸を瑞龍山麓の水戸家墓域内に埋葬し、さらに駒込の別荘に祠堂を構え、毎年の忌日に祭礼を行い続けた。

ところで、光圀は1665(寛文五)年に寺社の法令を定め、藩内の「淫祠」を三千あまり取り壊した。翌年、僧侶による葬祭儀の世俗を改めるべく、藩士たちに墳墓地を坂戸と常磐に授け、自葬祭をすすめた。そして、『文公家礼』にもとづいて喪祭儀を解説した『喪祭儀略』を頒行した。ここに至って、水戸藩における儒礼受容の形が整った。

これまで、水戸藩の儒礼受容に関しては、光圀の喪祭礼の実践を中心に研究されてきた。ここでは、光圀の夫人泰姫(哀文夫人)と父頼房との葬儀が紹介され、それらが林羅山夫人の葬儀記録『泣血余滴』に影響されたことが指摘されている。また、朱舜水が手を入れた『泣血余滴』が重視され、その一部の附図と『朱氏舜水談綺』の「明制墳墓図」が『喪祭儀略』に収録されたことなど、若干の事実関係が明らかにされている¹⁾。しかし先行研究では、後述のように2系統の『喪祭儀略』が存在していたことが指摘されておらず、『喪祭儀略』の内容の検討も十分ではない。

そこで、本稿では『喪祭儀略』の諸本を検討し、その内容の変遷とその意義を分析する。また、水戸藩の喪祭礼実践における朱舜水の役割に注目し、その人と著述が与えた影響について検討し、

それを近世日本における明文化受容の一事例として考察する。さらに、後期水戸学における喪祭礼の実践とそれに関する著述を分析し、水戸藩の儒礼受容という文脈でその意味を捉えてみる。以上の考察を通じて、水戸藩における喪祭礼を中心とした儒礼受容のあり様を明らかにする。

1、『喪祭儀略』の諸本

光圀は1666年に『喪祭儀略』を藩士たちに頒行したが、出版したわけではなかった。そのためか、現在その書を写本の形でしか見ることができない。もし出版されなかったとすれば、それはなぜか。そのことを解明するだけの確たる材料は無いが、時代の変遷につれ、本書の改訂の必要を判断してのことではなかったろうか。管見の限り、以下の7種類の『喪祭儀略』（以下『儀略』）を確認できた。その内容から判断して、便宜上つぎのようにAとB二系統に分けて検討する。

A系統（成立年順〈推測を含む〉）：

- ①昌平坂学問所旧蔵、内閣文庫所蔵写本（一冊、筆写年不明。「伊藤兼山葬儀」無。「明制墳墓図」有。）：内題に「西山公所頒藩中／喪祭儀略」とある。光圀は1690（元禄三）年に致仕して水戸藩内の久慈郡大田郷西山に隠棲しはじめ、「西山隠士」と自称していた（「義公行実」）。「西山公」はその尊称である。そこで、本書は1690年以後の早い時期に筆写されたと推測される。
- ②筑波大学附属図書館所蔵写本（一冊、1798〈寛政十戊午〉年写。巻末に伊藤兼山葬儀とみられる内容を附すが「伊藤兼山葬儀」の題がない。「明制墳墓図」有。）：巻末の識語に「右之一書者水府之臣立原氏之／以蔵書写之畢／寛政十年年十月」とある。
- ③筑波大学附属図書館所蔵写本（一冊、1804〈文化元〉年写。内題「喪礼儀略」。「伊藤兼山葬儀」無。「明制墳墓図」有。図の右下に「別本有此図為参考加之」とある。）：巻末の識語に「右一篇以漆田氏之書写／文化元年歳次甲子臘月六日」とある。
- ④常磐共有墓地管理委員印刷本（一冊、1936年、茨城県立歴史館所蔵。「伊藤兼山葬儀」無。「明制墳墓図」有。）：巻頭に「義公寛文六年丙午賜墓地于坂戸常磐又此歳賜喪祭儀略／内容／喪祭儀略／居喪儀略／祭礼儀略／右為参考写本印刷／昭和十一年五月 常磐共有墓地管理委員」とある²。

B系統（成立年順〈推測を含む〉）：

- ⑤名古屋大学附属図書館神宮皇学館文庫所蔵写本（一冊、筆写年不明。「伊藤兼山葬儀」「安積氏葬儀」附。「明制墳墓図」無。）：「安積氏葬儀」は、つまり安積覚（澹泊、1656-1737）の葬儀についての記録である。『国書総目録』の同写本の説明では、著者は「安積覚」となっている。しかし、中には「安積氏葬儀」という内容が附されているゆえ、本書は澹泊に近い人物により筆写されたものである可能性が高い。澹泊卒去の間もない時期に筆写されたと推測される。
- ⑥『日本教育文庫 宗教篇』〈同文館、1911年〉所収本（成立年不明。「伊藤兼山葬儀」附。「明制墳墓図」無。）：同書の解題に「本書は、大蔵讓の著にして、立原翠軒に贈りたるもの」とある。しかし、本書の最後に「右は葬祭儀略の書、仰にまかせ、億見申上候、浅見陋劣を以、妄に先賢の書を議事、実に恐不_レ少、且誤極て多かるべく候、御郢正奉_レ願候、頓首／八月 大蔵讓再拜／翠軒老先生函丈」とある。確かに本書には、大蔵讓の内容に対する9か条の論評意見と、諸図に関する批評が附されている。それを考え合わせると、本書は大蔵讓³なる人

物が立原萬（翠軒、1744-1823）の依頼により、『儀略』に対して論評を加えたものであると考えられる。立原翠軒の存命中の成立であろう。

⑦茨城県立歴史館所蔵写本（一冊、長島尉信なる人物が1843年に筆写。「伊藤兼山葬儀」附。「明制墳墓図」無。）：巻末に「天保十四癸卯年春公務未暇僅得夜中暇而／於燈下謄録畢定可有暇字謬重可正較者矣／長島尉信」という識語がある⁴。

AとB二系統の間にあるもっとも大きな相違は、A系統の内容は簡略であるのに対して、B系統は「伊藤兼山葬儀」などを附しており、本文の内容も大幅に増していることが挙げられる。その点、A系統は頒行当時（1666年）の形を残しているとされる。一方、B系統は1714（正徳四）年の伊藤兼山葬儀の記録を附している以上、A系統と比べてその成立時期が遅いと考えられる。

ところで、A系統には4種類があるが、いずれも「明制墳墓図」を附している。そして②を除いて、どれにも「伊藤兼山葬儀」という内容がない。実は②を見ても、その巻末に伊藤兼山葬儀とみられる内容を附すが、『儀略』本文と関係ないように丁を改めている。それはあるいは筆写の際にB系統の写本により写し加えられたものと推測される。

さて、なぜ「明制墳墓図」に注目するのか。それは、この図は『朱氏舜水談綺』の中にある墳墓図にならって写されたものであるからである⁵。この図の成立時期は判明しない。安積澹泊の序によれば同書の内容は、門人の人見懋斎の「簡牘棧素之式」「深衣幅巾之制」と「喪祭之略」をめぐる問いに対する朱舜水の返答と、今井弘済が朱舜水に習った「事物名称」の記録とを、澹泊が朱舜水の命で補いまとめたものである⁶。もし『儀略』の頒行当時、この図が既に描かれていたとすれば、先に門人のために舜水が描いた図をそこに転載したものと考えられる。

ところで、B系統になるとこの図が見えなくなる。1666年、光圀は藩士たちのために、坂戸と常磐に墳墓地を設けたことを上に述べた。しかし、墓所の造営には広さの制限があった。「大小身なべて方一間」以内で、父母合葬の場合は「横一間長九尺」までという⁷。

他方、A系統にある「明制墳墓図」を見るかぎり、墓自体とその左側の石碑のほか、外側の左右と前方に切石を、そして後側に練塀を囲み、さらに練塀の背後に植木をすと描かれている。しかし、共有墓地のような墓所空間が制限されている条件では、水戸藩士たちにとって実際に「明制墳墓」にならう墓所の造営はとうてい不可能である。そのような物理的な制限や実用性の欠如からか、『儀略』の改訂過程のなかで「明制墳墓図」がごく自然に削除されたと推測される。

さて、B系統の⑤⑥⑦のいずれも、「伊藤兼山葬儀」という項を立て、「伊藤友親、称七内、水戸執政、隱居号兼山、正徳四年甲午五月廿日卒」という説明が書かれている。さらに、つぎの一文が附記されている。「先年伊藤兼山老葬送之節、大井助衛門と相談之上相極候葬儀、用達家来小室清衛門、清水嘉衛門両人之留を写置。是に準して差略すべきなり。享保十六年亥八月」。ただし、⑤⑥のその附記の下に「安積覚兵衛」と記されている。とすれば、この「伊藤兼山葬儀」は安積澹泊が1731（享保十六）年に写して置いたものと推定される⁸。

なぜ「伊藤兼山葬儀」がB系統の『儀略』に附されたか、ということの意味について考えたい。まず、伊藤兼山はいかなる人物か。水戸藩士の系図集『水府系纂』によれば、その名は「七内友親初名百之助」という。1662（寛文二）年壬寅三月十五日に「切符ヲ賜テ小姓」となって以降、とんとん拍子に重役へと昇進し俸禄が増えつづけていった。そして「老中」を経て、1693

(元禄六)年癸酉六月十六日について「大老」に昇進、俸禄が「八百石」となった。かく重用された友親は、1714(正徳四)年5月20日に息を引き取った。享年七十七歳であった⁹。

水戸藩の「執政」まで上った伊藤兼山は、水戸藩の家臣団の中でいわば代表的な存在である。その尊貴な身分と地位は十分注目するに値するが、加えて二代藩主光圀の葬儀の記録によれば、兼山は「御葬地之惣奉行」に任命されていた¹⁰。つまり、光圀の葬儀に際して、墓所の総奉行に任命されるほどその見識と能力が認められていた。今度、自身の葬儀には、藩士と家来たちの協力で丁重に行われていたことが充分考えられる。

「伊藤兼山葬儀」の中では、銘旌の寸法と作り方から、「沐浴之次第」「棺内」「土神祭」「題主儀節」に至るまで、葬儀に使う用具から儀式の段取りや作法にいたるまで、実に詳細に記録されている。それらはまさに実葬儀における『儀略』の応用的実践だった。『儀略』には葬儀の礼式作法が簡略にしか記されていないため、この葬儀記録はその儀節細目の説明などを補う役割を果たしていた。言い換えれば、「伊藤兼山葬儀」が葬儀の模範的役割を果たし得ると判断された。だからこそ、「是に準して差略すべきなり」と澹泊によって念を押されたのであろう。

さて、AB二系統の構成を記しておく。A系統の『儀略』は④常磐共有墓地管理委員印刷本の巻頭に明記されているように、「喪祭儀略」、「居喪儀略」と「祭礼儀略」の3項目からなっている。

「喪祭儀略」は、「病者命終」つまり病者が息を引き取った時点から、墓所で埋葬を終えて石碑を建てるまでの間の具体的な喪葬礼の心得をその内容としている。そして、喪祭礼において実際に直面する礼式を示す諸図が文中に挿入されている。出現順に、「喪祭儀略」に窆封之図、瞑目巾図、握手巾図、魂帛之図、銘旌之図、神主之図、座蓋図、棺図、灰隔板図、墳墓図、石碑図、明制墳墓図などの図があり、そして「祭礼儀略」に茅沙図と祝版図がある。

「居喪儀略」は服喪期間中の心得と喪服についての指示が記されている。

「祭礼儀略」は墓所より自宅に帰っての祭祀(『家礼』では「虞祭」)から、朔望(一日と十五日)と元日以下五節句の俗節、「四中祭」(春分、夏至、秋分、冬至の祭礼)、墓祭と忌日祭までの礼式が記されている。

他方、B系統は巻末に「伊藤兼山葬儀」(⑤はさらに「安積氏葬儀」を附す)を附録とする以外、基本的にはA系統同様、「喪祭儀略」「居喪儀略」「祭礼儀略」の3項目という構成を取っている。しかし、両系統の内容を見てゆくと、Bの文章がAのそれより洗練されており、次に検討するようにBにおける礼式作法の指示がより詳しくなされていることが分かる。

また、Bの中の附図はAのそれとはやや異なっている。出現順に、「喪祭儀略」に瞑目巾図、握手巾図、魂帛図、銘旌図、棺図(七星板の図付)、灰隔板図、誌石図、墳墓図、窆封図、神主図、座蓋図、石碑図があり、「祭礼儀略」に茅沙図と祝版図がある(Aにない図を傍点で表示)。

2、『喪祭儀略』内容の変遷とその意義

では、なぜ『喪祭儀略』にAB2系統の諸本が存在するのか。別の言い方をすれば、すでにAが存在しているのに、なぜまたBを記す必要があるのだろうか。

(1)実葬儀の必要

くり返し述べたように、光圀は藩士たちに常磐と坂戸両所に墳墓地を授け、『儀略』を頒行し

た。すなわち、藩士が儒教的喪祭礼を行うための条件を整えたのである。以来、藩士たちは葬儀祭祀にあたってそれにもとづいて行ってきたと考えられるが、文献の制限でその励行の実態を知ることができない。文献では、管見によれば、はじめて『儀略』にもとづいて葬儀を行ったと確認できたのは、あの「伊藤兼山葬儀」である。そして、少し時代が下ってBの⑤のように「安積氏葬儀」（安積澹泊は1737〈元文二〉年に卒去）の記録を見ることができる。

さて、実葬儀の必要というのはどういうことなのか。ここでは、AB二系統の『儀略』に「誌石」記載の有無を例にしてそれを説明する。

『家礼』では、棺を墓穴に下ろし土を入れて固めた後、その上方に死者名や生卒年などを記載した「誌石」を埋めると記されている。ところが、Aにはその記載はなかった。対して、Bには「棺ノ傍首ノ方ニ、誌石ヲ埋ムベシ」と指示されている。それと相関的であるが、文中に「誌石図」が描かれてある¹¹。つまり、『儀略』頒行時に想定されなかった「誌石」が、実葬儀において必要とされたことから、あとで書き加えられたのである。実際、1700（元禄十三）年の光圀の葬儀では、墓域を護る「土地之神」を祭った後、「誌石を下」された。そして、その誌石の位置「深四五尺」という記録は、『家礼』『喪礼』の「下誌石」項の記載に一致しているのである¹²。

してみれば、AB系統の間にもみる附図の相違について、順序と内容を含めていずれも実葬儀における必要や合理性などから、AからBへという転換があったと考えられる。たとえば、遺骸などによる水気が漏れるようにするために「七星板」が必要とされる。そして、「窆封」つまり棺を墓穴に下ろすのが葬送の儀節にあたるので、「窆封図」はAのように最初のほうにあるのではなく、Bのごとく「墳墓図」のあとに描かれるほうが自然とされたのであろう。

(2)先行喪祭礼の影響

前述のように、B系統『儀略』は巻末に「伊藤兼山葬儀」を附している。Bの成立時期は断定しがたいが、安積澹泊が1731（享保十六）年にそれを筆写して以降になるとされる。とすれば、それよりさき『儀略』が頒行された1666年との間に65年近くの歳月の隔たりがある以上、その間多くの喪祭儀礼が執り行われたに違いない。その間に行われた喪祭儀礼の実行状況などにより、『儀略』内容の改訂を促したと考えて誤りないであろう。

1666年以降に行われた大きな喪祭儀礼を挙げると、1682（天和二）年朱舜水の葬儀とその後の祭祀、1700（元禄十三）年光圀の葬儀と1709（宝永六）年恭伯世子の葬儀などがある。

朱舜水は1682年4月17日に易簀し、同26日に瑞龍山麓に儒礼で埋葬された。その神主と墓碑は光圀が自ら題し、墳墓は「明朝式」であったという¹³。その易簀に先立って、朱氏は1670（寛文十）年に檜木で寿器（生存中から用意する棺）を作っていた。最初は「油杉」で作るつもりであったが、良材を得られず代わって「檜木」で作ったという¹⁴。

『儀略』に戻ってみれば、Aの「棺図」の説明では「板ハ油杉、又ハ檜木」であったが、Bでは「板ハ赤ミノ杉、又ハ檜木」と改められている。微妙な相違ではあるが、その書換えはあるいは朱舜水の意を汲んだものと推定される¹⁵。

また、Bの「喪祭儀略」の神主書き入れのくだりでは、Aにない「陷中ノ両旁ニ生卒ノ年月日、葬地、享年等ヲ記スモ可ナリ」という附記がなされている。その附記がなされた所以を探る手掛かりとして、「文恭神主」の書式がある。『朱舜水記事纂録』に「文恭神主図」が載っている。その陷中の文字は「大明故舜水朱之瑜魯璵神主」となっている。そして、その両側に朱氏の生卒年

が次のように書かれてある。「(右) 生於萬曆二十八年歲次庚子十一月十二日壬子時 (左) 卒於日本天和二年歲次壬戌四月十七日乙未未刻」(以上『朱舜水記事纂録』、26頁)。つまり、朱氏神主の書式がBのその附記の先例となっていることが考えられる。

ところで、同じ「喪祭儀略」の神主書き入れのくだりでは、AB間のいま1つ大きな異同が見受けられる。すなわち、ABとも「神主書ヲワリテ陷中粉面ヲーツニ合セ附ニタテ云々」という叙述がある。ところがBでは、「神主書ヲワリテ」と「陷中粉面云々」の間に次のような割注がなされている。「墓地ニテ急ニ書クハ、書損シモアルベシ。故ニ初ニ陷中粉面トモニ書シテ、只主ノ字ヲ上ノ一点ヲ残シオキ、此時ニ初ノ陷中ノ主ノ字ヲ、上ニ点ヲ題シ、次ニ粉面ニ題シ、礼ヲ行フヘシ」(B諸本は字句に小さな異同があるが内容は同じ)と。つまり、墓地では「題主」を丁寧になしえないことから、あらかじめ神主の書き入れをし、ただ「神主」の主の上の点だけを残しておく(見た目は「神王」)。墓所で陷中と粉面の点を補って「題主」の礼を完成するのである。

では、なぜそのような割注を付けられたのか。初代藩主頼房の葬儀のとき、能書家の真幸正心なる人物により墓所でそのまま「題主」が行われた¹⁶。しかし、光圀葬儀の際にその「題主」の様子を伝える記録はこのようになる。「(梅村)源七、先陷中の点をうち、次ニ粉面の点をうち」¹⁷とあるように、ここでは神主の点だけが題されたのである。さらに、1709年恭伯世子葬儀のとき、「題主」は江戸でなされ、陷中は医師法橋今井元昌が、粉面は田中石雲がそれぞれ題した。そのうえ、綱條により「御神主之主之字之点」を加えられた¹⁸。つまり、「題主」ではなく、神主の「題点」は定例となりつつあったのである。とすれば、B系統の「題点」をめぐる割注は、以上のような先行葬儀の実例に鑑みて、改訂者により書き加えられたものと考えられる¹⁹。

(3)『朱氏舜水談綺』の影響

ここでは、もう1つAがなく、Bにある記述に注目したい。B(⑥⑦)には、「陷中」の割注にこのようなことが書かれている。「文字偶数ニ記スベシ。足ラザルハ、之ノ字ヲ入ルベシ」と。そして、銘旌図(⑤⑥⑦)の説明に「(銘旌に書く)文字ハ奇数ニスベシ。奇数ニナラサルハ、之ノ字ヲ入ルベシ」という(⑥は「奇数ニナラザレバ」)。突飛にみえる記述であるが、実はそのことを考える材料は『朱氏舜水談綺』(以下『談綺』)にはあった。

『談綺』には、このような記述がある。「大明俗吉礼ハ偶数ヲ用ヒ、凶礼ハ奇数」を用いるという。明の俗習では吉礼は偶数が、凶礼は奇数が好ましいと語られる。たとえば、「銘旌石碑等ノ文、其ノ官爵属称ヲ書ス。若シ偶数ニ会スルトキハ(割注略)則之ノ字ヲ加ル、以テ奇ト為ルニ足レリ。之柩之墓之類ノ如シ」と。つまり、凶礼に属する銘旌・石碑などの場合、その書かれる文字は奇数を用いる。もし偶数にあえば、3画の「之」という字を付け加えて奇数にする。一方、神主は「吉ニ從テ偶数ヲ用ユ。若シ奇ニ会ストキハ則又之ノ字ヲ加フ」というふうに、偶数にならなければ「之」を加えるという(『談綺』、109頁)。

要するに、『儀略』改訂の際に、『談綺』に記されたこのような明の俗習が取り入れられたのである。否、『談綺』を通じてではなく、朱氏に明俗を尋ねたときに門人たちが直接教わっていたと十分考えられる。

朱氏の門人だった安積澹泊の葬儀を記録した⑤の「安積氏葬儀」をみると、その銘旌と神主の書式が記されている。銘旌は「故老牛居士安積君柩」とある。そして、陷中は「故安積覚^{マツ}丘衛藤

原君諱覚字子先[・]之神主」で、粉面は「先考老牛居士安積府君神主／孝子直行奉祀」とある。銘旌（凶礼）の「故」から「君」までの字画数を合わせたら59画となる。奇数だったので「之」の字を加える必要がない。一方、陷中（吉礼）の「故」から「先」までの字画数を合わせたら、奇数だったため「之」を加えて偶数にしたのである。

さらに遡って、朱舜水自身の神主はどうか。先に見たように、その陷中の文字は「大明故舜水朱之瑜魯瑣神主」であり、「之」の字がない。他方、粉面は「大明故徵士朱舜水諡文恭先生之神主」となっている（『朱舜水記事纂録』、26頁）。そして、恭伯世子の神主は陷中の文字に「之」の字がなく、粉面は「從三位行右近衛權中將水戸世子源恭伯之神主」となっている²⁰。これはただの偶然ではなかったろう。

以上を総じていえば、『儀略』のA系統からB系統への変遷過程は、まさに水戸藩における喪祭礼の実践過程を伝えたものであった。言い換えれば、実際に喪祭に直面して試行錯誤して実行したその礼式儀節はそのまま『儀略』の改訂に反映したのである。以上、『儀略』諸本を整理して内容検討の結果である。

3、後期水戸学の儒礼受容

ここでは、B系統⑦の検討から始めたい。先にみたように、⑦の写本は長島尉信なる人物が1843年に筆写したものである。長島尉信（やすのぶ、1781-1867）は茨城県筑波郡小田村で生まれ育ち、幕末期に活躍した農政学者として知られる。その資料書写の筆力は「一日一万字」と瞠目すべきもので、数多くの歴史資料を残していた。さらに農政学だけでなく、政治経済や暦学など多領域の学問にわたる調査研究に力を注ぎ、幕末の志士たちを結びつけるネットワークとしての役目を果たしていたという²¹。

さて、⑦の写本は所々尉信の筆写メモとみえる記述がある。たとえば、そのなかに『儀略』の編集者をめぐる記述が次のように書かれている。「右喪祭儀略ハ 義公ノ御時儒医加藤宗博ト云モノ、輯メタルモノ、ヨシ、弘道館文庫司鈴木勇衛門語リヌノ尉信識」と。『水府系纂』によれば、加藤宗博（1664-1728）はもと飯塚氏といい、加藤意徹の養子になっていた。のち、加藤家に実子が生まれ、宗博が本家に戻るが氏を改めずにいた。そして、1696（元禄九）年に綱條より「十人扶持」を賜り（のち二十人扶持まで加増）、医師となり史館編修を勤めていたという²²。

では、はたして尉信が記したように『儀略』は加藤宗博が集めたものであったか。その言い伝えのほかにそれを証明する史料がないため、ここでしばらく一説として留保しておく²³。

ところで、⑦には、5箇所ほど「幽谷先生朱書曰云々」や「幽谷先生按云々」といった附記がみられる。そのことから、幽谷は『儀略』を熟読していたに相違ない。その内容については、『泣血余滴』にある関連事項の補記や『泣血余滴』に対する朱舜水の批評意見の転載、そして「朱氏談綺」にもとづく意見と藤田幽谷（1774-1826）自身の意見、というふうに分けられる²⁴。

たとえば、棺図の段落に入る直前にこのような補記がなされている。「棺之制、幽谷先生按、朱氏談綺棺制四旁及底並有馬蹄筍、蓋本邦所謂蟻而合故不用釘、惟蓋用釘而已。談綺云、一棺上用四釘」と。「馬蹄筍」はつまり蟻掛のことで、棺の前後左右4サイドと底の繋ぎ目を接合するためのものである。ただし、棺の蓋にかぎり4つの釘を使うという。AB系統を問わず『儀略』に強調されているように、棺は「葬具ノ最モ肝要ノ物ナリ。心ヲ尽シテヨク制ル」ことが求めら

れる。その意味で、上の補記は『談綺』の中で棺制に関する重要な記述であると幽谷が見なし、ここに採録したものと考えられる。また、「銘旌図」をめぐる段落で、銘旌の書式に関する説明のあとに、さらに幽谷の意見としてこのような注記が付けられている。「幽谷先生朱書曰、銘旌題宜書故某号某姓之柩、字用奇数、不足奇数者、以之字足之」と。ここでも、『談綺』に記された明の俗習として、凶礼の銘旌は奇数を用いるとする礼式が附記されているのである。

幽谷は十八歳のとき(1791年)に父を喪い、儒礼に従って葬祭儀を行い、三年の心喪に服していた。その間、礼書を読むかわら、『二連異称』という書を著したという²⁵。門人会沢正志斎の序によれば、その内容とは先人たちの「居喪」(服喪)の事績を集め、かつ「喪制の得失」を論述したものである。そして、昨今の「薄俗」を改め、人々を喚起して喪礼を励行したい、それが幽谷の本書執筆の目的であったという。なお「二連」とは、その居喪の事績がよく賞賛されていた中国古代の少連と大連の2氏を指す。

ところで、三年の心喪とは亡くなった師に対する服喪の礼である。三年はもともと亡き父母に対する服喪の期間であり、実際は25ヶ月か27ヶ月といわれている。つまり亡き師に、親に対するごとく、重い服喪の礼をつくすのである。そして心喪とは、実際に喪に服するような哀悼の気持ちで心の中で服喪の礼を全うすることである。『礼記』檀弓上に、「事師無犯無隱、左右就養無方、服勤至死、心喪三年」とある。また、『史記』孔子世家』や『孔子家語』にあるように、孔子が亡くなったあと、弟子たちはその墓のそばに喪屋を作り三年間心喪の礼をつくしたことが知られている。

さて、服喪の礼ははやく日本にも伝わり、古来その礼が行われてきたとされる。『二連異称』にも「夫 皇朝雖不_レ行_二三年之喪_一。而為_二父母_一服_二一年_一(割注：凡十三月。不_レ數_二閏_一)」(36頁)とある。しかし、近世に入って、特に1684(貞享元)年の「服忌令」以降、「忌五十日、服十三ヶ月」が正式に定められている。ところが、忌の50日が終わったらすぐ元の生活ぶりに戻り、ただ神社への参りを控えることだけである。そうなると、服十三ヶ月は形式的な意味しか持たなくなるのではないか。幽谷の『二連異称』はまさにそのところを衝いたのである。「至_レ如_二近世之制_一。五旬忌畢。諸事与_二平生_一不_レ異。独不_レ与_二神社之事_一。一年之服。徒存_二空名_一。則叔季失礼之尤者。而非_二皇朝之旧章_一也」(34頁)という。

そこで、かれは自ら三年の心喪を実行し、著述において為政者に対して「再興_二喪礼_一」の重要性を論じ、父母のために「服一年」の制度を復活するよう求めたのである。もし一年の服喪にあき足らず、親孝行の志を遂行せんとするならば、「心喪三年」を行うがよいとする(36頁)。そのあと幽谷は、師立原翠軒がかつて父蘭溪のために、50日の忌が過ぎても「礼制」を守りつづけ宴会などを避けて、心喪三年を終えたことをも伝えている(38頁)。

会沢正志斎は「二連異称序」の中で、次のように記している。「安(会沢の名一筆者注、以下同)之丁_二大艱_一、受誦_二此書_一(『二連異称』)、所謂一字一涙、雖_レ以_二不肖之質_一、亦不_レ能_レ無_レ志_二於企及_一」(3頁)と。つまり、会沢自身が父を亡くしたおり、この書を紐解きながら大いに感銘を受けたという。実際、父与平が旅中に卒去したとき、会沢は亡父の遺骸を曾根崎の藤井寺に仮葬していったん江戸に帰っていた。その一ヶ月後、不幸にも母が病死。そして、かれは儒礼を全うして亡き父母のために「心喪三年に及んだ」という²⁶。

なお、会沢に『居喪大意』『心喪略説』という著作がある²⁷。『居喪大意』は文字通り、親の

「初終」から三回忌の祭（「大祥」）を終え、さらにその一ヵ月後の祭（「禫」）を過ぎて元の生活に戻るまでの服喪の心得を記したものである。例えば、喪服などに対して「華飾」を避けよとしたうえで、こう述べている。「親は平生華貴を好まれしに居喪一年の時も衣食服器等に綾羅朱漆を用られず、三年の心喪ヲ行し也」と、粗末な生活による一年の服喪と三年の心喪が強調されている。

また、『心喪略説』「総論」において、親を亡くした悲しみに生涯「沈むとも猶余り」あるが、それを遂行するに窮まりがないため、聖人が父母の「喪期」を三年と定めた所以をこのように記している。「聖人三年ニシテ懐ヲ免ルノ義によりて喪期を三年とハ定られし也。（以下割注）論語に子生レテ三年ニシテ然シテ後ニ父母之懐ヲ免ル、夫レ三年之喪ハ天下之通喪也ト云事、深く味ふべき也」と、『論語』陽貨篇の孔子の言葉を引いて論じている。そして会沢は、なぜ親のために「心喪三年」をせねばならないか、という理由を次のように述べる。「心喪とハもと師弟朋友の間の礼にして親の喪に心喪はなき事なれども、礼制の廢れたる世に當りては心喪ならでハ悲慕の情を尽し難し。身に齊斬の服なくとも心に悲哀を懐き遊興を避んに誰か是を禁ぜんかや」という。

さきに述べたように、幽谷は喪礼の形骸化を憂え、その再興を促していた。ここでも、会沢はその問題意識を受け継いでいる。「忌五十日」という喪期ではどうも親を亡くした「悲慕」の思いをつくすことができない。だからこそ、斬衰（ざんさい。父のための喪服）齊衰（しさい。母のための喪服）の喪服を着なくても、心の中で悲しみをいだき諸事を遠慮することはだれでもできるものである。会沢は心を砕いた思いでそう述べている。

さらに、会沢は「宗廟祭祀之事」という項を立てて、喪礼と緊密な関係にある祭礼のことを論じている。たとえば、葬送の終わりに「題主」の儀式を行い、神霊を迎えて帰宅するという喪礼の重要な場面をこのように捉えている。「（「後世の魂帛と同じ」）重に依せ置たる魂氣を神主に移す也。是によりて死者の体ハ墓中に朽れとも、魂氣ハ常に願う中に存する也。故に礼に葬の事を送り形ヲ而往迎レ精ヲ而反ル也」と、『礼記』問喪篇の言葉をもって締めくくっている²⁸。

葬送のあと、子孫たちは「誠敬」をつくして祭祀を行えば、祖考の「鬼神を致す」ことができるのである。なぜなら、親が亡くなっても「子孫のあらん限りハ、其魂氣」は存在し続けるからである。会沢は、『礼記』の祭礼をめぐる叙述を主に依拠しつつその祭祀論を展開しているが、その行間に込めた熱く強い意思を感じさせる。

さて、辻本雅史は「国家主義的教育思想の源流——後期水戸学の国家意識と統合論——」の中で、後期水戸学なかでも会沢の祭祀論と死生論を、その著「新論」を軸にして精緻に分析している。辻本は水戸藩の儒葬に触れながら、「会沢の祭祀論や死生論も、文政期になって初めて唐突に唱えられたもの」ではなく、前期水戸学の儒礼受容がその底流にあったとしている。それは本稿の文脈において実には的を射た指摘である。

しかしながら、上に見たとおり、会沢の儒教的祭祀論は既に文化期においてその顔を覗かせていた。否、後期水戸学の儒礼受容を捉える意味で言えば、さらに幽谷の『二連異称』まで遡ったほうが適切であるかもしれない。もちろん、西洋キリスト教に対抗する宗教として構想された、記紀神話の儒教的解釈をもって構築した、いわば壮大な国家宗教の「祭祀体系」ともいえるものは、会沢を待たねばならなかった。

おわりに

以上、『喪祭儀略』諸本の分析と後期水戸学の喪祭礼実践の検討によって、水戸藩の儒礼受容を見てきた。そこで、喪祭儀の礼式を真剣に考え実行し、三年の心喪と鬼神祭祀の励行によって喪祭礼を実践しようとする姿勢を捉えることができた。

『儀略』諸本の分析で明らかになったように、水戸藩の儒礼受容において喪祭儀にかかわる諸事項の明文化が積極的に試みられていた。喪祭儀だけではない。はじめに述べたように、光圀は明という正統な王朝に代表された中国の文明制度や人材器物を意欲的に摂取していた。その中で、朱舜水という人物が果たした役割は大きいと言わねばならない。しかし、朱氏の支えによる光圀の主体的な明文化摂取の実態を論ずることは、本稿の主題を越えている。ここでは、『儀略』で明示されたように水戸藩の儒教的喪祭礼の受容においても、朱舜水の人と学問が与えた影響が大きかったことを確認しておきたい。

本稿で見たように、水戸藩は明文化の喪祭礼を積極的に取り入れた。これに対して、朱子学の忠実な受容をめざした崎門の儒者たちは、朱子の『文公家礼』をあたう限り忠実に実践しようとし、極端に言えば明文化自体には、見向きもしなかった。崎門派は朱子の著した『家礼』テキストと朱子の思想理論にだけ依拠し、後世明儒の説などは峻拒した。要するに崎門派において、明儒らは、朱子『家礼』の本旨を体得せず、古礼などから煩雑な儀節を取り入れたとみなされ、批判の対象以外何者でもなかった³⁰。この意味で、水戸藩の喪祭礼受容は、同時代の明風を受容し、その分『家礼』を相対化していたと言って良い。仏教を排した光圀の明文化の自覚的受容の一環であった。

本稿はおもに水戸藩の儒礼受容のあり様を見てきた。そこで見えたのは、儒学を学んだ知識人らが、人の子として「孝」の思想を体現する喪祭礼に切実に立ち向かっていく姿であった。今後はさらに視野を広げ、水戸藩における多方面の儒礼受容を課題とする。そのために、光圀とその周辺の研究が必要である。とすれば、朱舜水があらためて検討されねばならない。

【附記】本稿は、平成18年度日本学術振興会・科学研究費補助金・特別研究員奨励費（研究課題名：近世日本における『文公家礼』の思想的意義、課題番号：17・2059）による研究成果の一部である。

註

1 近藤啓吾「水戸の葬礼」、『儒葬と神葬』（国書刊行会、1990年）、同「水戸光圀と神葬祭」（『水戸史学』29号、1988年）、細谷恵志「水戸の儒葬に見る『朱子家礼』の受容について」（聖徳大学短期大学部国語国文学会、2003年）など参照。

2 なお、みすず書房『荻生徂徠全集』第十三巻所収の「葬礼略（二）〔翻字〕」（内題は「喪礼略」という写本がある。それを見ると、A系統『喪祭儀略』の「喪祭儀略」という部分の内容と、文字と図面に若干の異同があるがほぼ同様である。同書の解題によれば、それに属する伝本は二本（両本とも「物茂卿著」と記す）に過ぎないという（467頁）。おそらくそれは、A系統『喪祭儀略』の異本が徂徠の名に仮託されたものであろう。

3 大蔵謙斎（1757-1844）。講談社日本人名大辞典（講談社、2001年）によれば、「桜木闇斎、柴野栗山

にまなぶ。(中略) 信濃(長野県)出身。名は讓。字は謙甫」という。さらに『国書人名辞典』によれば、その著作に『赤穂書翰実録評』『何余漫筆』『喪祭儀略』『妙海語評』などがある。

4 なお、未見ながら彰考館文庫にも『喪祭儀略』写本が所蔵されている。『水戸市史 中巻(一)』第六章第二節(圭室文雄執筆)873頁に掲載されたその写本の写真を見る限り、それはB系統諸本の系譜にあるものである可能性が高い。

5 『朱氏舜水談綺』は1707年安積澹泊序、1708年版行。テキストは、上海・華東師範大学出版社が1708年版行の「神京書舗柳枝軒茨城方道蔵版」によって1988年に複製出版したものに拠った。墳墓図は107頁。

6 澹泊本人は本書の出版にためらいを抱いたらしい。「与村篁溪泉竹軒書」『澹泊斎文集』巻二、『続々群書類従 第十三』(国書刊行会、1909年)、325-7頁参照。

7 前掲『水戸市史 中巻(一)』第六章第二節、872頁参照。

8 近藤啓吾前掲「水戸の葬礼」において、『喪礼略私注』『喪祭儀略』を合冊した無窮会神習文庫所蔵の書籍が紹介されている。その『喪祭儀略』の中に「伊藤兼山葬儀」が収録されているということから、ここでいうB系統のものであると考えられる。なお、その収録された「伊藤兼山葬儀」に「伊藤七内葬送ノ時、安積覚兵衛指図喪祭ノ略写云々」(145頁)と注記されているという。

9 以上、茨城県立歴史館所蔵写真版『水府系纂』一卷、58-64頁。

10 「御葬地之惣奉行ニ伊藤七内ヲ被 仰付」とある。「慎終日録(義公、恭伯世子)」(「史料翻刻『慎終日録』」、水戸市学会『水戸史学』56号、2002年6月)、89頁。なお引用にあたって、適宜句読点をつけた。以下同断。

11 その「誌石図」の説明文に「右石、二尺四方ホドニシテ、二枚ニ字ヲ刻ス。両面ヲ合セテ、鉄繩ニテ十文字ニ之レヲシメルナリ。土ヲ一尺入テ後、誌石ハ前方ニ埋ムベシ」とある。

12 その「下誌石」の註に、「若墓在山側峻処、則於城南数尺間掘地深四五尺、依此法埋之」とある。なお1709(宝永6)年、綱條の世子吉孚(恭伯世子)の葬儀の時も同様であった。「慎終日録(義公、恭伯世子)」、98頁。

13 今井弘濟、安積寛「舜水先生行実」、彰考館『朱舜水記事纂録』(吉川弘文館、1914年)巻一、10頁。翌年、諡して「文恭先生」という。碑文は「明徴君子朱子墓」である。

14 「舜水先生行実」、彰考館『朱舜水記事纂録』巻一、7頁。

15 朱舜水の安東省庵(1622-1701)宛の書簡の中で、しばしば喪祭礼をめぐる議論をし、『文公家礼』を吟味して一書を著す意があると伝えている。「与安東守約書二十五首」、『朱舜水集』(北京・中華書局、1981年)参照。

16 「史料翻刻『慎終日録』(威公)」、水戸市学会『水戸史学』57号、2002年11月、120頁。

17 「慎終日録(義公、恭伯世子)」、93頁。

18 「慎終日録(義公、恭伯世子)」、96頁。

19 中井整庵(1693-1758)には『喪祭私説』(1721年に成立、1760年に長男竹山、次男履軒により補訂増補)という著作がある。その中でも、このような「題点」をめぐる記述がある。「主人手を盥い主を出し、卓子上に臥せ置き、其の陷中主面には、皆予め之を題し、但主面の主の字一画を留めて書せず。此に至り之を填め、既に畢り、卓子上に奉り置く」(原漢文、京都大学附属図書館所蔵写本に拠る)。なお、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』61号、1993年。のち同『近世の死生観』ペリかん社、2006年所収)参照。

ところで、「題点」の葬儀における意味はさらに検討が必要である。墓所で神主の点を題するという行動はおそらく単に「書損シ」を避けるというほど、単純なものではないようである。神主の点を加えたことによって、神霊が始めて魂帛から神主に移り、奉祀対象の移転が完成される。つまり、神霊が正式に神主のほうにウツルという神聖な儀式と考えられる可能性がある。この問題についてはさらなる検討を要するが、今後の課題としておきたい。

なお、「題点」と似たような儀式は中国において儒家の礼書に見られないながら、明清以降の民間に行われ続け、「点主」と呼ばれていたという。「点主」については王爾敏『明清時代庶民文化生活』(台湾・中央研究院近代史研究所、1996年)第五章「日常礼儀規矩」参照。

- 20 「慎終日録（義公、恭伯世子）」、96頁。
- 21 『特別展 幕末—農政学者長島尉信とその時代—』（茨城県立歴史館、1995年）参照。
- 22 茨城県立歴史館所蔵写真版『水府系纂』五十八巻下、100-101頁。
- 23 近藤啓吾前掲「水戸の葬礼」において、加藤宗博という人は合冊書のうちの『喪礼略私注』の著者であると指摘される。その書の内容は「光圀の『喪祭儀略』を本とし、その據るところの『家礼』に遡って取捨の道を考へようとしたもの」（143頁）であるという。
- 24 なお、幽谷の『二連異称』という著作の中で、光圀が寛文六年に常磐、坂戸両所に墓地を設け、『文公家礼』にもとづいて喪祭儀を略解したものを頒行した、という「義公行実」の記述を引いた後、つぎのような割注がつけられている。「按、今所レ伝喪祭儀略即此」という。菊池謙二郎編『幽谷全集』（吉田彌平発行、1935年）、14頁。
- 25 前掲『幽谷全集』所収の藤田東湖（1806-55）「先考次郎左衛門藤田君行状」、会沢正志斎（1782-1863）「幽谷先生藤田君墓碑」「二連異称序」、また石川久徴「幽谷遺談」（812頁）など参照。なお、以下『幽谷全集』に拠る所は、括弧で頁数を示す。
- 26 高須芳次郎『会沢正志斎』（岡本正一発行、1942年）参照。
- 27 財団法人前田育徳会尊經閣文庫所蔵写本『泮林好音（時務策、銃陣論、心喪略説、居喪大意を附）』に拠った。引用にあたり、適宜表記を改めて句読点をつけた。『居喪大意』は「文化十三（1816）年丙子閏八月二十二日」という識語があり、『心喪略説』は同九月の成立である。『心喪略説』の会沢の識語によれば、先に『居喪大意』を著し、それを敬三郎（齊昭の幼名、このとき17歳）に呈したところ、さらに「心喪之儀」を尋ねてきたので、固陋を顧みず書き綴り「仮に心喪略説と名づけ指上申候」という。
- 28 会沢の1849（嘉永二）年の著作『孝経考』の中でも、その祭祀論が展開されている。かれはこのように述べている。「孝子不死其親、送形而往、迎精而返、事死如事生、著存不忘於心、庶其神永存而享其祭也」と。引用は国立国会図書館所蔵写本（整理番号：237/161）に拠る。
- 29 辻本雅史『近世教育思想史の研究—日本における「公教育」思想の源流—』（思文閣出版、1990年）、第六章。引用は311頁。
- 30 崎門派が『文公家礼』を正面から受け止めて、朱子学的な喪祭礼と死生観を実践したことについて、拙稿「近世における『文公家礼』に関する実践的言説—崎門派の場合—」（『日本思想史学』第37号、ペリかん社、2005年）、同「浅見綱斎の『文公家礼』実践とその礼俗観」（『教育史フォーラム』創刊号、2006年）を参照されたい。

（日本学術振興会特別研究員DC1 教育学講座 博士後期課程2回生）

（受稿2006年9月8日、改稿2006年11月28日、受理2006年12月7日）

Mito-han's Acceptance of Confucian Rituals: Focusing on Sousaigiryaku

TIEN Shihmin

In 1666 the second lord of Mito-han, Tokugawa Mitsukuni(1628-1700), constructed the cemeteries for the retainers at Sakado and Tokiwa in Mito, and he distributed to them the manual of family rituals named Sousaigiryaku based on Zhu Xi's Family Rituals. Precedent studies did not point out that there were two series of Sousaigiryaku, and the studies did not have enough discussions about the contents of the manual. This paper investigates several different versions of it and analyzes the change of their contents and the significance in detail. Furthermore, the article focuses on the role of Zhu Shunshui(1600-1682) in the practice of Mito-han regarding family rituals, examining the influence of Zhu and his writings. It also analyzes the practice and the writings of the Latter Mito School regarding family rituals and discusses the meaning in the context of the practice of Mito-han regarding Confucian rituals. It then tries to clarify the phase of Mito-han's acceptance of Confucian rituals mainly in regard to family rituals.