

神の憑依するところ

——昌平齋積奠改革と徳川日本の儒礼受容——

眞 壁 仁

はじめに——迎送神と神像をめぐる問題

一九世紀半ば、キリスト教伝道が公許された帝政末期の清朝中国を訪れたフランスのカトリック宣教師団は、異教の偶像崇拜と直面せざるを得なかった。周知のように、イエズス会が、祭天・祀孔・崇祖の儀礼に中国人のキリスト信徒の参加を認めたことは、一七世紀以降、中国キリスト教史上の大事件である「典礼問題」を引き起こしていた。フランスの宣教師たちは、孔子崇拜儀礼である積奠せきでんの式次第に、「迎神」（神を迎える）や「送神」（神を送る）が組み入れられていることを改めて問題視した（矢沢1990:84-85）。当時の積奠には、宣教師にとって迷信的な犠牲奉獻や清代になって一部復活していた孔子像などの塑像に対する偶像崇拜も含まれていた。さらに、この儀礼の総祭主は皇帝自身であり、行政官が主祭者を務め、政府吏僚と儒学の教員・生員がその一連の実施にたずさわっていた。

他方、寛政九（一七九七）年一二月に徳川幕府直轄の学問所となつた江戸の昌平坂学問所では、寛政一二（一八〇〇）年の積奠改革で、従来より聖堂（孔子廟）に設置されていた孔子門人の「十哲位」の木主と「賢儒図像」を撤去し、「迎神」・「送神」の儀礼を積奠の式次第から削除している。しかも、この変更された儀礼は、幕末期に至るまで半世紀以上にわたって幕府の学問所で継承された。当時、同時代の中国や朝鮮の積奠には含まれていた迎送神の儀礼を、日本の儒者たちはなぜ撤廃したのか。文字を記した木主（神主・神位・神牌）ではなく、孔子像などの神の似姿である神像を用いることに対して、どのような議論があつたのか。そもそも、孔子の靈魂を祀る儒教の儀礼は、他の諸宗教との比較のなかでどのように位置づけられるのか。

西洋に出自をもつ religion 概念とその翻訳語としての「宗教」概念の、双方のヨーロッパ中心主義的な性質と歴史的制約が批判されて久しい。儒教が「宗教」か否かを問うことは、現代においてほとんど意味を有たないかもしれない。しかし、西洋人の眼に当時 religious な

事柄と映った内容が、儒教文化圏において如何なる形態で存在したかということとは、歴史や思想史の分野において、いまなお有意義な問いになると思われる。本稿では、まず(Ⅰ)丸山眞男の「儒教」観のいくつかの特徴を、戦後日本の儒教の「宗教」性をめぐる議論のなかで概観する。そして丸山においては問われなかった主題として、(Ⅱ)社会的な儀礼の受容問題を、昌平坂学問所の、寛政期の積奠改革を事例に具体的に検討する。時代と地域と担い手を限定して、丸山が示唆した「儒教の日本の変容」の一側面を明らかにしてみたい。

I 「宗教」性をめぐる戦後日本の研究

二〇世紀日本の知識人たちは、儒教を宗教とみなさず、その宗教性を否定する見解を広く共有してきた。たとえば、日本倫理思想家の和辻哲郎は、孔子が釈迦やイエスと異なり「宗教的な意味で絶対者に触れ」たり「絶対境に悟入」しないことをその理由に挙げた。彼は孔子の「天」概念も、「ソクラテスのダイモンや神託ほどにも宗教的色彩を持たない」という(和辻1962:313)。また、中国哲学の吉川幸次郎は、孔子から朱子に至る「無神論の論理」の展開を経て、中国では「神様のいない文明」が確立したとする(吉川1975:71)。ただしこれらの儒教非宗教論では多くの場合、「宗教」とは何かという概念規定がないままに、「神様のいる文明」である西洋との比較が行われていた。儒教の宗教性を否定して、その「現実尊重」や「合理主義」の側面の強調

する見解は、現在もおお根強くある。

日本でこのような儒教非宗教論を広く見直す契機となったのは、儒教の「凶」の儀礼である喪葬に焦点をあてた、加地伸行の議論であった(加地1990, 1997)。加地は、「宗教」を「死ならびに死後の説明者である」と規定する。その上で、儒教は、成立過程において「宗教儀礼(主として招魂儀礼)が、倫理的儀礼(社会的儀礼)へ」移行するが、基本的に「礼教(表層)と宗教性(深層)」の二重構造からなり、後者の祖先崇拜や招魂儀礼を核とする「宗教性」は、現代に至るまで存続していると指摘する(加地1990:33, 83)。もともと、儒教の宗教性は、国外では一九七〇年代にハーバート・フィンガレットや任継愈によって改めて強調され、その後も長く続く論争が起こっていた(フィンガレット1989, 任継愈2000)。この論争において、「宗教としての儒教」を提唱するロッドネイ・タイラーや蔣慶らが依拠し、あるいは示唆を得たのは、「信仰(faith)」を「究極的なかわり(ultimate concern)」とするパウル・ティリヒの概念規定であった(奥崎2011:xi, 4-5)。彼らはfaithをreligionと読み替えているが、ティリヒの定義は、たとえ特定の宗教に属していなくとも、普遍的な生の現象として宗教をとらえることを可能にした。

religion 概念や「宗教」概念の成立過程が批判的に検証され、概念自体の認識基盤を問う流れの一方で、儒教を対象にする研究においてその「宗教的性格」に関心が集まるのは、従来の儒教研究が、倫理・哲学・政治思想などの「中国哲学」の分野に集中し、「祭祀や儀礼の分野

を看過しており、儒教の全体像をとらえているとはいいがたい」ためでもある（吾妻2013:3）。

丸山眞男の儒教観——近世日本政治思想史研究との関連で

このような今日に至る研究状況を踏まえつつ、一九六〇年代以降の丸山眞男の儒教観の特徴として指摘できるのは、第一に、儒教宗教学・非宗教論において彼が前述のティリヒの概念規定を用いつつ議論を行っていることである。一九六四年の講義では、宗教の定義如何によるとしながらも、「宗教的な問い」を「人間生活の究極的な意味と価値への問い」とするならば、儒教はそれに独自の答えをもつと述べる（丸山1998a:151）。ロバート・ベラーの *Tokugawa Religion* (1957) に関する丸山のメモやそれに基づく一九五八年の書評からは、このベラーの著作の記述を通して、丸山がティリヒの「宗教 [religion] の定義」や「宗教行動の合理化」を学んだことが窺われる（丸山1998:84-91, 1996a:273-274, 1996b:432-433）。丸山は、来日したティリヒと個人的に対談（一九六〇年五月一二日）もしているが、彼にティリヒの規定を紹介したのは、ベラーだったと思われる。しかし彼は、徳川期の儒教思想を分析する際に、その後の国外の研究者たちのように儒教宗教学論を前面に唱えることはなく、その定義に特にこだわりを示さなかった。

それに代えて丸山は、第二に、儒教的な「諸観念」「思考様式」が、「世界と人間関係の認識視座」や「世界像の視座範疇」を提供したこ

とを強調した。カール・マンハイムの「視座構造 (Aspektstruktur)」の影響を受けた「思惟様式」への着目は、晩年まで一貫する。一九六七年の講義では、①「学問としての儒教」と②「イデオロギーとしての儒教」を区別し、後者についても、以前の「体制教学」としてではなく、「儒教倫理の通俗化、常識化」や「儒教観念」の「社会的適合性」の側面を取り上げて近世日本の政治思想を講じた。「江戸時代において儒教は、他のイデオロギーに比して圧倒的に思想や教育の領域で優位を占めただけでなく、広く社会的に儒教的な諸カテゴリーが普及し、宇宙と世間を観察するさいの、世界像の一般的視座となった」（丸山1998b:182）。そして具体的には、「天人相関の観念」や、「人間の尊厳という理念」であり人間と他の禽獣を区別する「礼」などが列挙された。もっとも、丸山の儒教の分析視点は、その後も展開をみせる。講演「日本における儒教の変遷」（一九七四年）や報告「江戸時代における異端類型化の試み」（一九八七年）のためのメモによれば、儒教の定義や分析レヴェルごとに区分し、その「問題の立て方」によって理解も異なってくるとした（丸山1974a, 1974b, 2015:171-194, 1987）。特に実際の報告では語られなかったメモにおいて、晩年の丸山は、「江戸期の儒教」を分析する五つの観点として、①「学問的側面」としての「儒学」、②「政治的社会的イデオロギー」としての側面「であり、またまった「教義（ドクトリン）」としての「儒教」、③教義というよりは「個々の徳目に分解された形での儒教のカテゴリー」、それをもとに形成された④「社会倫理、世間倫理」としての「概念枠組（パラダイ

ム)、さらに⑤「儒者の社会的地位と役割」を提示している(丸山1987:2014:166-167)。

ただし、長い歴史的传统をもつ中国の儒教の展開から、なにを「儒教」として取り出すかは、それ自体が争点となり得る。丸山は、第三に、「儒教思想」を、最終的には、教義の解釈における正統・異端問題に帰着させる。「そもそも儒教とは何か、われわれはいかなる意味で中国思想のなかで、他の思想と区別された「儒教思想」なるものの発展を語りうるのかという、さらに大きな難問に行きつかざるを得ない。何が儒教であり、何がそうでないかはドグマの正統性の問題にかかわる」(丸山1998b:185)。しかも、教義における唯一の正しい解釈としての正統は、しばしば統制的な理念にもなる。この教義におけるオーソドキシシー(O正統)と政治的正統性としてのレジティマシー(L正統)の関連づけは、周知のように、丸山の後半三十数年間の研究課題となった。

もつとも、「およそあらゆる思想はその時代からの意味付与にほかならない」。たとえ「原始儒教」の復元が目指されたとしても、「その時点からの古典の読みかえ」にならざるを得ない(丸山1998b:190)。その結果、「江戸期の儒教」研究においては、第四に、儒教の「体系的」な思想抽出よりも、「諸観念」の「時代的文脈」と「歴史的展開」に、分析の重点が置かれることになる。「あくまで江戸時代の儒者において、「聖人の学」として現実に受けとめられてきた諸観念、とくに政治的諸観念を、あくまで江戸時代の時代的文脈のなかで理解し、その思

想的な役割を経験的に観察すること」が課題とされた(丸山1998b:190-191)。この歴史的文脈と展開の強調の延長に、一九七四年には分析を細分化して、「儒教思想の日本の変容」を、大きく「目的意識的な変容」と「無意識的あるいは下意識的な変容」とに区別し、さらに後者においても、①江戸時代より古くから持続する「日本的な諸条件との関連」で起こる「儒教の変容」と、②「江戸時代における儒学でなければみられないような変容」、さらに③江戸時代の前期と末期での「変容の仕方自体」の変遷という三つの次元を意識しつつ検討することを促した(丸山2015:185-188)。

丸山は、テイリヒによる概念定義に言及しつつも儒教宗教論を積極的に展開せず、社会倫理に活かされた儒教の概念枠組や教義の解釈問題に傾斜したため、結局、儒教の祭祀や儀礼について踏み込んで論じることがなかった。「儒教の日本の変容」を主題としつつも、なぜその「宗教」的側面や儒礼受容の問題は本格的に論じられなかったのか。

それは、丸山が政治思想研究に力点を置いたためだけでなく、同時代の中国思想研究でも、長く哲学的な理気論が重視され、社会的な礼の問題が軽視されたこと、さらに宗族という家族制度がない近世日本社会の場合には、儒教の儀礼が、社会全体は勿論、武家層や幕臣たちにさえも十分に普及していなかったためである。中国のように「孔子崇拜の儀式に参加することは士大夫層にとっては必要欠くべからざることであり、また官吏たるものは政府が行う拜天の祭祀に出席しないですませることはできなかった」という状況のもとであれば、「こう

いった儀式に強い宗教的要素を認めるか、それとも国民だれもが参加する徳義的なもの（civilなもの）と見て、宗教的な意味を否認するか、すなわち儒教宗教・非宗教論は、中国人キリスト者の祭祀参加の是非をめぐる「典札問題」として、きわめて切実な争点になったであろう（矢沢1970:57,68）。しかし、徳川日本では仏教や神道との関係においてさえこのようなことは一部を除き殆ど問題にならず、日本において儒教が religion か否かを問うことの意義は低くならざるを得なかった。

それでは、近年の儒教研究が関心をむける祭祀や儀礼について、その「日本の変容」の問題は、いかに追究できるのか。以下においては、「時代的文脈のなかで理解し、その思想的な役割を経験的に観察する」という丸山の示唆に基づき、時代と地域と担い手を、徳川後期以降の江戸の昌平齋を対象を絞り、孔子の靈魂を祀る積奠の儀礼改革をとおして、「儒教の日本の変容」の問題を検討する。

II 徳川後期の積奠における迎送神と神像

武家の積奠 —— 礼拝対象の「神」と祭祀の性格

徳川日本の事例を検討する前に、キリスト教や他の儒教文化圏との比較で確認しておくべきは、「神」の概念と積奠の位置づけである。まず、キリスト教のカミ（デウス）を表す漢語は、ローマ・カトリック教会では、一七一五年の教皇クレメンス十一世の教皇令「エクスイ

ルラ・ディエ」により、「天」や「上帝」ではなく「天主」のみが公認されていた（矢沢1972:192）。しかし、プロテスタントの聖書翻訳では、一九世紀半ばに至るまで、訳語に「上帝」か「神」を採用するかをめぐり、英米の宣教師たちのあいだで論争がみられた。中国社会で漢語の「神」は、自然神として、必ずしも人格をもつものではなく、精なる気として理解されていた。それは、祖先の霊や死者の魂をも含むものであった。それゆえ、ロンドン伝道会のウォルター・メドハーストは、「見えない存在」（invisible being）を表し、霊（spirit）の意味に解される「神」は、訳語として適当ではないと反対した（鈴木1977:295）。儒教の儀礼を宗教儀礼と捉えるかどうかは、ひとえにその「宗教」の定義如何によるが、死者の靈魂を呼び戻して祭祀を行う儀式は、キリスト教宣教師たちの眼には、単なる偉人崇拜を超えた religious な祭祀と映らざるを得なかった。

また、孔子の靈魂を祀る積奠は、同時代の中国では、前述のように国家祭祀の様相を呈していたが、徳川幕府の学問所でのそれは、将軍の親祭ではなく、諸大名や旗本たちに参加が強要されてもいない。江戸の積奠は、將軍綱吉による三回の「上覧」を例外として、林家塾の忍岡先聖殿や湯島大成殿、寛政期以降の学問所の聖堂において、基本的には林大学頭（祭酒）ほか林家門人や学問所の関係者たちによって営まれるものであった（須藤2001:30f、マクマレン2006:171,176）。

もっとも、本来、孔子を祀る儀礼は、孔子の父子孫によって担われる務めであり、血縁関係にない他人が関わるものではなかった。積

奠は、家廟（祠堂）における死者の葬礼や祭礼の延長とその発展のもとに位置づけられるが、そこにおいて死者の靈魂と感応し、神を降ろしたま送ることができるのは、血縁関係のある父子孫に限られていたからである。中国においては、前漢の武帝が儒教を国教化して以降、後漢、さらに魏晋への時代変遷の過程で、国家権力のなかで孔子の權威は飛躍的に高まり、次第に「天子親祭」として皇帝自らが積奠の主祭を務めていくようになる（黄2008）。だが、徳川日本でも疑義が生じたように、元来それは、国家、具体的には皇帝たちが関与すべき筋合いのものではなかった。

古式への回帰——明代礼制から唐代礼制へ

寛政一二年の昌平坂学問所における積奠改革は、前年九月の新聖堂落成を機に行われた。この改革を直接的に担当したのは、大学頭で積奠の全責任を負う立場にあった林述齋（一七六八—一八四一年）と彼の門人たち、そして学問所の教官だった。しかし、一つひとつの儀礼の細かな改革の意図を明瞭に示す関係者たちの史料は知られておらず、それらを精確に捉えることは難しい。

林述齋は、西田直養（一七九三—一八六五年）に対して、のちに次のように積奠の実施を語ったという。「林祭酒〔林述齋〕の談とて、翁のいはるゝは、積奠のこと、『五礼通考』に因りては、一向に行ひがたし。『延喜式』によれば、進退周旋行はるゝとぞ」（『笹舎漫筆』卷之一三）。清朝の秦蕙田（一七〇二—一七六四年）編『五礼通考』卷一一七

——一二〇「祭先聖先師」と卷一二一「祀孔子」には、周から明代までの各時代の祭祀の変遷が記されている。述齋の発言の真意は、あまりに多様な過去の積奠の事例を参照しては定見を得られずに混乱して、積奠の実施は覚束ず、むしろ唐代の「開元礼」にもとづく古代日本の「延喜式」の積奠を採用することにより、儀礼の動作が円滑に行われるということにあると思われる。そこには、日本の大学寮で実施された積奠に日本の祭祀の正統性を認め、その古式に回帰するという積極的な理由から、唐代礼制に従った積奠の実施を説明しようとする意図があるだろう。改革当時、述齋の意を受けて各種の礼楽制度の沿革を検索し、一連の改革案の材料を提供したのは、平井澹所（直蔵、一七六二—一八二〇年）、犬塚印南（唯助、一七五〇—一八一三年）、大郷信齋（金蔵、一七七四—一八四四年）ら、林家の門人たちであった。

寛政一二年二月の積奠での大きな変更点は、先行研究でも指摘されてきたように、犬塚の「昌平志」によれば、従来の「明制」に依拠した祭祀を、「唐礼」に改めることにあった。すなわち、古代日本の大学寮で行われた「延喜式」の積奠に依りながら、「時宜」に適うようにそれらを斟酌し、うわべだけの裝飾にあたる儀礼は省略する実施案が検討された。その変更点は多岐にわたるが、「昌平志」が特記するところによれば、儀礼のやり方が便宜的に改定されてきたことが批判され、その結果、祭祀のなかで久しく行われてきた「説経、読詩、頒俎、饗宴の諸式」が「其の流弊、或ひは虚文に涉」るため「改停」された（凡

例、第二四則）。さらに従来の「十哲位」の木主と「賢儒図像」一六扁が廟堂から撤去され（卷二事実誌、寛政二年八月一六日の条）、孔子の門人十哲と図像に描かれた陽明学の陸象山や王陽明を含む八九名の先哲は、積奠での祭祀対象から外された。

これらに加えて、この積奠「新儀」の式次第では、「迎神」「送神」の儀式が省かれた。旧来の積奠においては「迎神」「送神」のそれぞれに「説詞」が行われたが、それらもすべて廃止された。じつさい唐の「開元礼」をほぼ模倣した古代日本の大学寮の積奠（「延喜式」卷二〇、大学寮）でも、この儀式は含まれていなかった。それに対して、徳川期の日本でこの改革以前に挙行された積奠や積業では、主に明代の式次第が参考にされていた。当時昌平黌では、恐らく朝鮮朱子学の影響を通して受容された明代の積業が前提となり、その上で他の諸文献に基づく改変がなされていた。寛政期の新たな改定を、「延喜式」が依拠する唐制に倣うものと説明することも可能である。しかし、十哲位と賢儒図像の撤去と迎送神の儀礼の省略は、古式への回帰だけでは説明できない、孔子崇拜の儀礼をめぐるより本質的な問題を含んでいると思われる。

積奠における像と木主——神が憑依するところ

そもそも孔子の神霊が憑依する対象は、孔子像である神像なのか、それともその名を記した木主（主・神主）なのか。同時代の東アジアの文脈を踏まえた場合、寛政期の積奠改革における祭祀問題は、この

理解において特異な点を見出すことができる。すなわち、神像であれば、制作後の入魂（開眼）によって像そのものの内に神霊が宿り、そのまま祭儀に使用できるが、位牌のような木主を用いた場合には、祭祀の都度に神霊を降臨させ、それを木主自体に依り憑かせる必要があったと思われるからである。朝鮮や中国においては、従来、孔子ら聖賢の図像・塑像・鑄像も用いられていたが、一五・一六世紀に、木主へと改められていた。朝鮮の漢城成均館孔子廟では、太宗九（一四〇九）年に塑像が木主に改正され、その後、中国の北京国子監孔子廟においても、嘉靖九（一五三〇）年に塑像が毀撤されて木主に変更された（『朝鮮王朝実録』太宗九年七月丁丑、『明史』卷五〇「礼志」四）「至聖先師孔子廟祀」。儒教文化圏で、なぜ神像は否定されるべきと考えられたのか。それは日本ではどのように受け止められたのか。

（一）和刻本『闕里誌』での「木主」導入の論拠

徳川日本において、積奠とその変遷史の理解の前提となっていたと思われる和刻本『闕里誌』（陳鏞（？）一五一二年）撰、孔貞叢重撰、寛文二二（一六七二）年刊）によれば、明朝の中国で「洪武の初」には、「塑像・章服、俱に前代之旧に仍」っていたにもかかわらず、洪武一五（一三八二）年、「南京の太学成」ったことを機に「孔子以下塑像を去て、木主を設」けた。そして嘉靖九年に至って「詔して天下の文廟塑像を去り、易ふるに木主を以す」と、全国の孔子廟の「塑像」が撤去されて「木主」に改められていた（『闕里誌』卷之四、礼楽誌、章

服)。

ただし、中国の積奠における「迎神」「送神」儀礼と積奠での「木主」の導入の時期を特定することは、難しい。木主と像が混在していたと思われる時代の積奠の記事にも、わずかだが迎送神の記事を見出すことができるからである(『旧唐書』卷三〇、志第一〇、音楽など)。嘉靖九年の礼制改革で祭祀の対象が「塑像」から「木主」に改定される以前から、明代の積奠儀式のなかでは「迎神」「送神」の儀礼が実施されていた(小島1992、郭2005:33-35)。さらにこの明代の迎送神は、前朝の元代の積奠から引き継がれたものであり、宋代から元代に至る史的展開の過程で意識的に組み入れられたものと思われる。上下尊卑の別もなく、身分を問わず「一概」の制度を定めた、北宋の程頤(伊川、一〇三三—一〇七〇)の画期的な神主改定を踏まえれば、宋代の家礼における木主の普及に伴って、積奠でもその名を記した神主が多数設けられ、祭祀のなかで神霊を迎え、そして送る儀礼が必要となったのではないだろうか。

『闕里誌』が洪武一五年の「木主」導入の根拠とするのは、南宋の朱熹(一一三〇—一二〇〇)の『朱子語類』卷九〇、第二〇条の一節と、時代的には後に属する明代の丘濬(一四二〇—一四九五年)の『大学衍義補』卷六五、積奠先師之礼上、開元八年の条からの抜粋である。儒教祭祀においてなぜ塑像ではなく、木主を用いるべきなのか。その理由として、①儒教の理念の追究、②朱熹の意図の実現、③道教や④仏教への対抗から偶像否定といった論拠が考えられるが、この『闕

里誌』の引用では、②朱熹が「像」ではなく「主を設け」ることを勧めたことと、④仏教という「異教」が中国に流入する以前には「像」や「土絵」ではなく「神主」が用いられたという丘濬の見解によって、木主使用の正統化が図られている。

(二) 嘉靖改革をめぐる評価

明朝中国における嘉靖九年の木主への改変は、日本においても、前述の和刻本『闕里誌』や『大学衍義補』の記述によって関係者たちに広く知られていた。新井白石の「聖像考」(元禄七(一六九四)年)は、この明朝での改革の経緯を、程頤から朱熹、宋濂(一三一〇—一三八一年)、林顥(一四二三?—一四七六年)、丘濬、張璁(一四七五—一五三九年)までの議論を紹介して述べる。「丘濬の説」も、じつは蓄積された「これらの説によれる」ものであり、それらが根拠になって聖像から木主へと改められた。白石はこの論考で、木主による祭祀の実施の画期が、程頤にあることを見出している。程頤が指摘するように(『二程全書』卷之二四、第四八条)、⑤画像や塑像で故人を髪髪の毛一本に至るまで正確に描写することは困難で、結局「別人」になってしまいうために、また故人を冒瀆しないためにも「木主」を用いるべきであるというのである。

その後の徳川中期の儒学思想においては、家礼祭祀での「木主」使用をめぐって、北宋の程頤の発案に基づく定型を用いるか、それとも「古礼」にモデルを求めるか、また影像である「主」を用いるか、そ

れとも名札ななである「位」を用いるか、さらにそこに身分的な区別をつけようとするのかという点で、論者により異なる認識がみられた。中に禅僧によって中国から伝来した位牌は、室町期には武家層でも作られたが、庶民層では早くは元禄・享保期から、多くは文化・文政期以降に普及した（新谷1999:125-126）。当時日本で庶民層にも普及し始めた位牌との違いを強調し、儒教祭祀における神主と神位（神版・神牌）に明確な区別を立てるといふ議論も起こっている。

寛政期になると儒者たちのあいだでは、明代の積奠における「塑像」から「木主」への改定は周知の事柄であった。たとえば異学の禁に反対した冢田大峰（一七四五—一八三二年）は、明朝の議論を引きながら、日本の積奠における文宣王の諡号しごうと塑像の使用を批判する。その際に引照されるのも、天順四（一四六〇）年に孔子廟の像を「木主」に改めることを主張した林顥と前述の嘉靖九年の礼制改革の際の張璉の議論である。塑像批判の根拠として引かれる前者の林顥は、さきの④の要素のように、「塑像は西夷の仏教より始」められたが、孔子はただ仏教が「中国に入らざるの前に卒」しており、「所謂像を識しなかつたということ、しかも⑤の根拠である像には「長短豊瘠ほうせき」に相違さがあり、このような多様な形態はむしろ甚だしく「聖を藝けすこと」になるだろうと批判した（冢田「随意録」巻一、第九二条）。

しかし、新井白石の論考からちょうど一世紀後、林家の塾頭をつとめた関松窓（一七二七—一八〇一年）は、「先聖孔子画像服章考」（寛政六（一七九四）年）を著して、白石や大峰とは対照的に、「今我国に

て文宣王の諡号・塑像・画像を用る憚る所なし」と、礼制改革への否定的な見解を記し、現状維持を訴えている。松窓は、朝鮮版の『關里誌』に拠って嘉靖改革を引きながら、全国の塑像を廃して木主とせよとの嘉靖帝の詔は、「京師けいし」では実行されたが「諸国」においては実施されず、帝の没後には旧慣に復し、のちに孔子像の説も復活していること、また嘉靖帝自身が「不徳の人」であって「英主」といえども「尊に足ら」ないのであり、さらに日本では「木主」ではなく、大学寮における塑像や画像使用の先例に倣うのが「善」といふ。

このような認識の背景には、改革の浸透に地域的な偏差があるとの、実情に即した中国認識の深まりとともに、明清交替を経て清朝政権への積極的な評価が日本でも定着し、前王朝である明朝の嘉靖帝への評価が従来より低下したという、寛政期の江戸儒学界の事情があるかもしれない（眞壁2011）。いずれにせよ、ここには、従来のように明代の積奠や礼制改革に迎合するのではなく、むしろ唐代の積奠受容以降に形成された、日本独自の伝統に従うべきであるとの認識が窺える。

（三）仏像および神像の伝統

日本で蓄積された孔子像・賢儒像の認識には、画像・塑像・鑄像を問わず、像そのものに神霊が宿っているという仏教の強い影響を看取することもできよう。仏教の場合には、物を具象することが、民衆の教化に繋がっていた。たとえば、前述の関松窓は、幕臣で有職故実の研究家の伊勢貞丈（一七一一—一七八四年）の説として、「貞丈按、仏

法ハ像散トテ、仏像ヲ初メ諸ノ仏具ニ至ルマデ、物ノ形ヲ表シ像リテ教トスル也」との論を紹介している（「松窓隨筆」巻五）。また、白石と同様に程頤の見解に従って、「一毛一髪」が異なれば真の似姿とはならないため、文字により名だけを記した「神主」を用いる方法がよいとの説を紹介する山口幸充（生没年未詳だが江戸中期の人）でさえ、教えを受ける者としての資質が低く修行する力が乏しい「下機」に対しては、像がなければ彼らは信じないことを注記していた（「嘉良喜隨筆」巻之一）。先行研究者たちからも、江戸時代の初期の積奠で「仏式の孔子像」や人物肖像画が用いられたことには、儒教布教の上で視覚的な効果を期待する意図があったとの指摘がある。

しかし、このような像を介した民衆への儒教布教の効果を、過大に見積もることは出来ない。日本において孔子廟の数はきわめて少なく、仏教寺院のように広く公開されてもおらず、まして江戸の積奠は武家の、しかも幕臣や林家門人のように限定された者だけで営まれた祭礼であった。積奠における孔子像の設置は、像の使用による布教効果への期待というよりは、むしろ人をカミとして祀る儀礼の広まりとその社会的定着の文脈のもとで検討されるべきであろう。徳川期には、「神祖」「神君」徳川家康が、画像や木像（増上寺安国殿に安置）で具象化されて、それらが関係者の祭礼の際に用いられたように、祭祀におけるヒトガミの影の普及があった。もともと、近世期のヒトガミ信仰自体が、天台宗で発達した本地垂迹思想の変容のなかで現れたこと、また昌平黨の孔子および四配（顔子・子思子・曾子・孟子）

の五体の聖像が、京都の七条大仏師第二三世の康音（一六〇〇—一六八三年）によって作製されたこと（伊藤2007:44,48）からも分かるように、これらは神仏習合した日本仏教の仏像・仏画の影響のもとに発展したものである。その点で、日本での孔子たちの塑像や画像に、仏教にみられる神霊の捉え方、とくに神像そのものに神霊が宿つているとする認識が大きく影響していることは否定できない。

寛政期の積奠改革は、敢えて孔子門人の「十哲位」の木主を廃してまで、画像（宋儒六人を描いた狩野山雪筆「歴聖大儒像」）や塑像などの視覚的な神の影像に執着した。木主を用いなければ、祀りのたびに神霊を招いて依り憑かせる「迎送神」の儀礼は不要である。改革は、そのことを自覚した虚礼の廃止だったのではないだろうか。

その後の積奠挙行——「日本の孔子」「日本化せられた積奠」へ

昌平坂学問所を前身の一つにもつ明治初期の大学校（明治二年七月設立）では、漢学者に対する国学者の反発として、孔子を祀る積奠を廃し、新たに大学校行事として「思兼命」を祭る「学神祭」が挙行され、激しい論争に発展した。この大学校の「学神祭」をめぐる対立と混乱のなかで、維新後、聖堂の積奠は実施されることはなかった。この論争は、単に漢学者と国学者との対立にとどまらず、当時日本の最高学府であった大学校における教育理念に関わるものであり、その課題の模索は、一八九〇年の「教育勅語」発布に至るまで続いたといえる。

今日毎年春に举行されている湯島聖堂での積奠（斯文会主催）は、二〇世紀初頭の「孔子祭」の復活を引き継ぐものである。一九〇六年、当時湯島の聖堂を管理していた東京高等師範学校の職員の有志は、孔子を崇敬しその日本での教化に謝意を表すための祭典を計画した。それをうけて孔子祭典会が創立され、翌年四月二十九日に第一回の祭典が実施された。この際に、積奠は、「孔子祭」という名称で復活したばかりでなく、神田神社（神田明神）の神官によって祭祀が担われた。これにより、木主はなく像だけであるにもかかわらず、孔子像ほか五聖像に対して、神霊を呼び寄せるといふ、一見奇妙な慣行が取り入れられることになったのである。行為それ自体は、徳川期の寛政改革以前に行われた画像・塑像・木主に対する迎送神であり、明代と唐代礼制の混在形態の復活にも映る。しかし、この積奠再興は、担い手の変更、「神式」の導入と融合のなかで、その既成事実が先行し、史的変遷に対する十分な検討と思想的な整理が行われなままに進められたのではないか。この祭典会が一九一九年に成立した斯文会と合併して、今日の斯文会主催の積奠に至るが、それは中国の積奠とは異なり、さらに徳川時代に実施されたいかなる形態の積奠とも異なる、近代日本で創られた「純神式」の「日本化せられた積奠」（近藤1934:131）となっている。

参考文献

吾妻重二（二〇〇五）「木主について——朱子学まで」、福井文雅博士古稀・退職

記念論集刊行会編『アジア文化の思想と儀礼』春秋社

——（二〇一三）「儒教の再考——儀礼・祭祀・神々・五経」『日本中国学会報』第六五集

伊藤たまき（二〇〇七）「湯島聖堂の孔子像」、筑波大学大学院日本美術史研究室編『草創期の湯島聖堂——よみがえる江戸の「学習」空間』清流出版社

奥崎裕司・石漢椿編（二〇一〇）『宗教としての儒教』汲古書院

郭潤濤（二〇〇五）「明代文廟の釋奠儀禮」、『中国史学』第一五巻、朋友書店

加地伸行（一九九〇）『儒教とは何か』中央公論社

——（一九九七）『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房

黄進興（二〇〇八）（林雅清訳）「伝統中国における孔子廟祭祀とその宗教性」、吾妻重二・二階堂善弘編『東アジアの儀礼と宗教』雄松堂出版

小島毅（一九九二a）「嘉靖の礼制改革について」、『アジア文化と社会』（東洋文化研究所紀要第一一七冊）汲古書院

——（一九九二b）「儒教の偶像観——祭祀をめぐる言説」、『中国——社会と文化』第七号

近藤春雄（一九三四）「我國に於ける釋奠に就て」、『大東文化』第八号

任継愈編（二〇〇〇）『儒教問題争論集』宗教文化出版社

新谷尚紀（一九九九）「位牌」、『日本民俗大辞典』上、吉川弘文館

鈴木範久（一九七七）「カミ」の詠語考、「秘められた意味（講座宗教学第四巻）」

東京大学出版会

須藤敏夫（二〇〇二）『近世日本積奠の研究』思文閣出版

ハーバート・フィンガレット（一九八九）『論語は問いかける——孔子との対話』平

凡社

眞壁仁(二〇一二)「徳川儒学思想における明清交替——江戸儒学界における正統の転位とその変遷」、『北大法学論集』第六二巻第六号

ジェームズ・マクマレン(二〇〇六)「武家の積奠をめぐる——徳川時代の孔子祭礼」、『笠谷和比古編』『公家と武家Ⅲ——王権と儀礼の比較文明的考察』

思文閣

丸山眞男(一九五八)丸山眞男文庫所蔵草稿類資料「ペラー『徳川時代の宗教』について」『関連メモ』(資料番号306)

——(一九七四a)丸山眞男文庫所蔵草稿類資料「熱海セミナー報告」『日本における儒教の変遷』(速記)(資料番号406-1)

——(一九七四b)丸山眞男文庫所蔵草稿類資料「熱海セミナー報告のためのメモ」『江戸時代儒教にたいする比較文化的アプローチ』(資料番号406-2)

——(一九八七)丸山眞男文庫所蔵草稿類資料「『儒学』と『儒教』の区別についてのメモ」(資料番号506-1)「丸山眞男記念比較思想研究センター報告」第一号、二〇一六年に翻刻)

——(一九九六a)「ペラー『徳川時代の宗教』について」(初出一九五八年)『丸山眞男集』第七巻、岩波書店

——(一九九六b)「『文明論之概略』を読む」(初出一九八六年)『丸山眞男集』第二三巻、岩波書店

——(一九九八a)『丸山眞男講義録』第四冊 日本政治思想史一九六四(東京大学出版会)

——(一九九八b)『丸山眞男講義録』第七冊 日本政治思想史一九六七(東京大

学出版会

——(二〇一四)「江戸時代における異端類型化の試み——日本学士院論文報告」(一九八七年)丸山眞男手帖の会編『丸山眞男話文集』続一、みすず書房

——(二〇一五)「日本における儒教の変遷」(一九七四年)『丸山眞男集 別集』第三巻、岩波書店

矢沢利彦編訳(一九七〇)『イエズス会中国書簡集1 康熙編』平凡社

——(一九七二)「中国とキリスト教——典礼問題」近藤出版社

——(一九九〇)「孔子崇拜儀礼(積奠)について」、『思想』第七九二号

吉川幸次郎(一九七五)「神様のいない文明という文明」(初出一九六三年)『吉川幸次郎全集』第一九巻、筑摩書房

和辻哲郎(一九六二)「孔子」(初出一九三八年)『和辻哲郎全集』第六巻、岩波書店

〈追記〉本稿は、二〇一五年二月二三日に開催された第九回丸山眞男研究プロジェクト研究会での報告をもとに、その後内容を改訂したものである。プロジェクト期間内の研究としてすでに公刊した、拙稿「神の宿るところ——徳川後期の積奠における迎送神と神像」(『學士會会報』第九一五号、二〇一五年一月)五三―六二頁と部分的に重複している。