

【日本語訳】

明・清時代の士人による在家聖賢礼拝と修身の関係

呂 妙芬

明・清時代の中国において、儒家の聖賢の礼拝は、主に孔子廟、郷賢祠、学校、書院で行われた。参加者は儒家士大夫と儒生であり、一般庶民は通常、参加が許されていなかった。また、儒家の聖賢は民間宗教の寺や廟においても祭られ、一般人の崇拜の対象となっていた。更に、明・清時代の理学家も自宅で個人的に聖賢を祭る儀礼を行っていることがわかった。本論文は主にこの種の儀礼の事例を挙げ、修身との関係を説明するものである。

以下、まず儀礼の事例を挙げ、次に四つの問題を論じる。(1) 儒家の祭祀理論または士人思想がどのようにこの種の儀礼を支持したのか。(2) この種の儀礼が有していた個別性の意義、および儀礼創作における士人の自主性。(3) 像を用いるべきか、儀礼が必要かに関する士人の見解。(4) 「家」を聖賢礼拝儀式の場所とする士人の認識、および明・清時代の儒学史におけるその意義。

1. 儀礼の事例

明・清史料には、士人が家で儒家聖賢を礼拝または崇拜していたことに関する記載が少なくない。こうした儀礼に関する史料は分散しており、記載の詳細程度も一様でないが、紙面にも限りがあるため、数例だけを挙げることにする。

(1) 肖像による先師または敬愛する聖賢の礼拝

ある者は、師の死後、師の画像や肖像を奉じ、定期的に礼拝した。例えば、楊起元（1547-1599）は、羅汝芳（1515-1588）の亡き後、師の肖像を室内に置き、「出入必ず偕として奉じ、晨夕事有るに、必ず稟命して行す¹」と述べている。辛全（1588-1636）は薛瑄（1389-1464）の学を敬愛し、書冊の首に「絵を摹して徳を容し、之を齋中に掲し、日夕虔事す」。また家中に願学亭を造り、孔子、顔回、曾子、子思、孟子、二程子、朱子を祭り、香を焚いて感謝した²。勞史（1655-1713）は、「近思録」を読んで深く感動し、家中に香壇を設け、北に向かって跪いて朱熹（1130-1200）を師と拝し、聖者に学ぶ志を誓った。後に彼は「周易啓蒙」、「周易本義」の三究横や円二図の奥義を研究するようになり、疑問が解けなかった際に、朱熹の霊に乞い願った。「仰して吾が朱夫子在天

1 鄒元標「嘉議大夫吏部左侍郎兼翰林院侍讀學士貞復楊公起元伝」、焦竑編『焦太史編輯國朝獻徵録』、『四庫全書存目叢書』史部101冊（台南：莊嚴文化事業有限公司、1996）所収、26巻、354頁に収録。

2 辛全「謁祠祭文」、范鄴鼎（輯）『理学備考』、『四庫全書存目叢書』史部121冊（台南：莊嚴文化事業有限公司、1996）所収、1巻、755頁。

3 江藩「勞史」『國朝宋學淵源記』、江藩（撰）、鍾哲（整理）『國朝漢學師承記』（北京：中華書局、1983）所収、下巻、175頁。

の霊よ、我が昏聩を啓し、寢食し魂を注して積を暫することなかれ」⁴。

1658年、刁包(1603-1669)は『高子遺書』を読んで高攀龍(1562-1626)の学に感服した。それは数十年にわたる疑問が氷解したためで、その時より家中に高攀龍を礼拝する場所を設けるようになった。刁包は語る。

先生(高攀龍)、若し我に乗じて排して之を發せば、数十年の疑團魔障を挙して渙然として水釈し、渾忘して手舞足蹈、月を弄じ風を吟するごとし。これを嗣し特に位を為し先生を祀し、朔望して香を焚き展拝す。或は愧心惰行有るも、必ず先子および先夫子の前に稽首して自責し、私心慰幸し、窃かに七十子に比して孔子に服す。⁵

刁包が高攀龍を拝したのは、その学問に感服しただけでなく、その門下に入れなかったことを遺憾とし、私淑したいとの意図があった。⁶「朔望して香を焚き展拝」し、「先子および先夫子の前に稽首して自責」するという行為から、自分と血縁関係のないこの大先輩に対し、自分の先祖と同様の尊敬の念を抱いていたことがわかる。

刁包の習慣は、顔元(1636-1704)に影響を与えた。1661年、27歳の顔元は祁州に刁包を訪れたが、刁包の家中に「益友龕」があり、毎月一日と十五日に礼拝が行われているのを見た。顔元は帰宅後、刁包を模倣して「道統龕」を設置し、正位に伏羲、周公、孔子の位を設け、その横に「顔、曾、思、孟、周、程、張、邵、朱」、そして「先医虞、龔」を配した。⁷「虞、龔」とは、⁸虞搏(1438-1517)と龔廷賢(1522-1619)のことで、両者はいずれも明代の著名な儒医であった。顔元も医者であり、医師である先人を拝するのは理解できる。この時の顔元は、朱子学を尊んでおり、道統龕に祭られた聖賢は主に理学道統中の人物で、後に彼が反対するようになった朱熹もその中に含まれていた。¹⁰顔元が刁包に倣った例に見られるとおり、士人の間では互いに影響し模

- 4 桑調元「余山先生行状」『余山先生遺書・付録』、『四庫全書存目叢書』子部28冊(台南:莊嚴文化事業有限公司、1995)所収、329-330頁。他の事例として、賀欽による陳獻章と秦松岱の礼拝、尤時熙による王陽明の礼拝などがある。孫奇逢「陳白沙公獻章」『理学宗伝』、『統修四庫全書』史部514冊(上海:上海古籍出版社、1997)所収、20巻、529-530頁。王心敬「南行述」、李颺『二曲集』所収、10巻、78頁。張元忭「河南西川尤先生墓誌銘」、尤時熙「尤西川先生擬学小記」、『四庫全書存目叢書』子部9冊(台南:莊嚴文化事業有限公司、1995)所収、『擬学小記付録』上巻、897頁。
- 5 刁包「与高錫山学憲書」『用六集』、『四庫全書存目叢書』集部196冊(台南:莊嚴文化事業有限公司、1997)所収、4巻、272頁。刁包が58歳の時、自分の怠慢を反省し、翌日の早朝、父親と高攀龍の祭壇の前で叩頭して懺悔し、反省した。刁包は語る。「吾は高子の遺書を天地の如く尊し、父母の如く親し、神明の如く敬す」。刁包「潛室筭記」、『統修四庫全書』子部945冊(上海:上海古籍出版社、1997)所収、上巻、286頁、279頁参照。
- 6 刁包:「包、生るるに晩し、門に獲及せずを憾とし、然して哲人悲切にして、私淑の情深く、先生の身におくを得ざる者、先生の後身となるを得るべし」。刁包「与高錫山学憲書」『用六集』4巻、272頁。
- 7 李堪輯『顔習齋先生年譜』上巻、顔元『顔元集』下冊(北京:中華書局、1987)所収、714頁。
- 8 李堪輯『顔習齋先生年譜』上巻、顔元『顔元集』下冊所収、714頁。
- 9 虞搏には著書『医学正伝』があり、龔廷賢は「医林状元」との称号を得た。この判断と資料は張哲嘉の協力によるもので、ここに謝意を表する。
- 10 顔元が朱子学に反対した心理的变化については、以下を参照のこと。Jui-sung Yang, "From Chu Pang-liang to Yen Yuan: A Psycho-Historical Interpretation of Yen Yuan's Violent Rebellion against Chu Hsi"; 熊秉真主編『欲掩彌彰: 中国歴史文化中之私与情、私情篇』(台北: 漢学研究中心、2003)、411-462頁。

做し合うだけでなく、自分の考えと必要に応じて礼拝の対像を調整したことがわかる。顔元の「道統龕」に祭られた対像は、主に彼の当時の学術的傾向を反映したもので、朱子の道統の系譜に連なる先賢を祭っただけでなく、自分と同業であり尊敬した二人の儒医をもその中に入れた。

顔元は34歳の年(1668)に、思想面での大変化を経る。この時以後、彼は、「毅然として明し、周、孔の道を己の任として行い、宋、明諸儒の習襲を尽脱せり」¹¹。こうして理学の立場を捨てた顔元は、1670年に聖賢の崇敬の面でも大きな変化を見せた。「道統龕の祀すは、炎帝、黄帝、唐帝、虞帝、殷西伯の主を罷し、祀せず。専ら孔子を祀すなり」¹²。彼は孔子を奉じた聖龕を書斎(習斎)に置き、毎日早朝に孔子の神位と父の木主の前で各々に一礼し、外出と帰宅の際に一礼するという儀礼を行った¹³。また、何かの間違いを犯した際には、孔子の聖位の前で跪ずいて罪に服した¹⁴。こうした顔元の挙動は、刁包と同様、孔子を拝す礼は親に対する儀礼と似ている。外出・帰宅時の一礼であれ、罪を犯した際に跪ずく行為など、顔元が父親の木主の前での挙動と孔子の聖位の前での礼には大きな違いはなかった。他も自分の行為をそう評している。「夫子の主を設けるは家斎の如く、父母の如く奉り、出告反面し、朔望、節に令じて必ず拝す」¹⁵。

しかしながら顔元は、儀礼や祭義を更に多く学ぶにつれ、「親の如く夫子に事える」のは冒険ではないかを感じるようになった。そのため、孔子を毎日礼拝するのはやめ、年ごとに祭るという方法に変えた。彼は55歳の時に慣例を定め、毎年秋に孔子を祭る儀礼を行い、祭前には中斎を守るようにした¹⁶。また毎月一日と十五日に書斎で「学儀」を行った。その手順は、まず香を焚き、子供と門人を率いて聖龕を四回拝し、その後、顔元が座って弟子からの四回にわたる礼拝を受けるといったものだった¹⁷。この時点での顔元は、家中で孔子を祭ってはいたが、祭祀の儀礼や聖人に対する態度は、明らかに先祖を祭る儀礼とは異なったもので、廟学制の儀礼に近いものであった。

(2) 異夢と聖賢の礼拝

魏像樞(1617-1687)は異夢を見たために家中に孔子の木主を置き、聖人を拝するようになった。彼は「夢謁孔子廟記」の中でその夢を詳細に記録している。

樞の行年四十に二つ有り、未だ嘗て魯邦に一至することなく、先師の廟貌を瞻仰するなり。順治戊戌歳の仲冬、太原の友人『孟子』「尽心知性」章を講し、立命において異解有り。樞聞くに敢えず、曰く、「これ異端の説にして孟子の意に非ず」。之を力弁し、直ちに二鼓に至り、

11 李焯輯『顔習齋先生年譜』上巻、顔元『顔元集』下冊所収、726頁。

12 李焯輯『顔習齋先生年譜』上巻、顔元『顔元集』下冊所収、733頁。

13 顔元の幼年時に生父が家を離れ、生死が不明となった。そのため彼は1670年に父親のために生者のための位牌を立て、外出・帰宅時の拝礼を行った。1684年には自ら関東に赴き父を尋ねたが、すでに死亡していることを確認、1685年に父の位牌を持って帰郷し埋葬した。李焯輯『顔習齋先生年譜』上巻および下巻、顔元『顔元集』下冊所収、733頁および756-758頁。

14 顔元「常儀功第一」『顔習齋先生言行録』上巻、『顔元集』下冊所収、621頁。

15 李焯輯『顔習齋先生年譜』上巻、顔元『顔元集』下冊所収、734頁。顔元「季秋祭孔子文」『習齋記余』、『顔元集』下冊所収、7巻、523頁。

16 顔元は「常儀功」の中で次のように規定した。「毎歳春、祖考を祭り、秋に考を祭るは、大斎を俱す。季秋に孔子を祭り、孟春に戸を祀し、孟夏に竈を祀し、季夏に中霤を祀し、孟秋に門を祀し、孟冬に水を祀すは中斎を俱す」。李焯輯『顔習齋先生年譜』下巻、顔元『顔元集』下冊所収、762頁。

17 李焯輯『顔習齋先生年譜』下巻、顔元『顔元集』下冊所収、762頁。

散去して就寝せり。これ夜夢に青衣儒縑高巾者二人、廟に導入し、殿門闕内に立ち、跪拝を令し、古今儀を兼す。先師、飯一盂を賜うことを命じ、謝畢り、二人導き四賢祠を謁するに、顔子、曾子龕を同じくし並びて座し、子思子一龕に降り独り座し、孟子別龕に側座せり。樞名を呼びて、語なるところ再なり。二人復して之を導き出す。覺して遂に之を記す。¹⁸

魏像樞は夢で孔子廟と四賢祠を訪れた時は順治十五年（1658、42歳）であった。夢を見る前、彼は友人と『孟子』について熱心に討論し、その思いが就寝した後の夢となったのであろう。夢の中で魏像樞は、二人の儒服を纏った使者に導かれて孔子廟に入り、その後更に四賢祠を拝謁し、顔と曾が同じ龕に並んで座り、子思が一人龕に座し、孟子が別の龕に横向きに座っているのを見た。夢中の魏像樞は、孔子、四賢の間では種々の対応や会話があった（食事を賜わる、樞の名を呼ぶ、会話を繰り返すなど）。しかしこれは人と人の間の対応ではなく、人と祭られる神との間のコミュニケーションであった。魏像樞は夢から醒めた後に特別にこの出来事を記した。後に魏像樞は帰郷し、康熙三年（1665、49歳）に自宅の授経堂の中に先師の神位を設置したが、その規格は、当年夢の中で見たものに従った。孔子の神位が上にあり、「左に四配を設し、夢中に見たる位次に依り、その龕を題して曰く、『夢見淵源』と。右に宋大儒諸子の神位を設す。外則ち恩師の位は東にありて、益友の位は西にあるなり」。魏像樞は、聖賢の神位だけでなく、師友の位をも設置した。毎月一日と十五日に香を焚いて展拝し、師友の訃音を聞くと、その神位を置き、酒や果物を置いて詩を作して慟哭した。¹⁹

魏裔介は聖者に学ぶならば聖人の心に通じることができ、聖賢の霊が夢の中で啓示を与えてくれると信じていた。彼によれば、夢は一種の幻境であるが、古人はしばしば夢から学び、夢の中で語られる事が身心を益するのであれば、幻であっても真実となる。²⁰ 道を学ぶ者が特に崇敬の念に深く努力するならば、その力が累積されて、夢にも神通力が現れ、夢の中で先賢と対面することができる。これが、「性地靈覺の神悟なり」。²¹ 魏像樞も夢に対するこのような見解に同意しており、自分が孔子廟を夢見た経験は正に孔子が周公を夢に見たのと同じで、自分が精神的学力が衰えていない証拠であると考えた。夢から醒めても夢を記憶していたことも、後に先聖の木主を祭ったのも、すべて学習に精進するため、「虚生して浪死し、孔門の罪人と為る」または「宮墻の中に夢し、宮墻の外に醒す」とならないようにするためであった。²²

18 魏象樞「夢謁孔廟記」『寒松堂全集』8巻、『四庫全書存目叢書』集部213冊（台南：莊嚴文化事業有限公司、1997）所収、401頁。

19 魏象樞（口授）、魏学謐ら手記『清魏敏果公象樞年譜』、『新編中国名人年譜集成』所収、2輯、51頁。

20 魏象樞「夢易記と王允升広文」『寒松堂全集』8巻、401-402頁。

21 魏象樞「夢易記と王允升広文」『寒松堂全集』8巻、401-402頁。

22 魏象樞「夢記告魏石生先生」『寒松堂全集』8巻、400頁。類似した見解は、しばしば明・清儒学の書に見られる。例えば沈近思はこう語る。「事有りて未だ至らざるに、先ず夢に兆しあるは、その念慮清なるなり。所謂神の知りて来るなり」。羅欽順の後裔である羅維善の伝にはこのような記載がある。「公、真に文莊苗裔に愧じず、学の至る所、常に尼山を夢し、考亭を夢す」。沈近思『天鑒堂集 勵志雜録』、『清代詩文集彙編』226冊（上海：上海古籍出版社、2010）所収、585頁；黃嗣東（輯）「聖清淵源録第五 羅維善」『道学淵源録清代篇』（一）、『清代伝記叢刊』3（台北：明文書局、1985）所収、280頁。その他、聖賢を夢見ることについては、姚舜牧「夢見孔子記」『來恩堂草』、『四庫禁燬書叢刊』集部107冊所収（北京：北京出版社、2000）、40頁；沈起撰『查繼佐年譜』（北京：北京中華書局、1992）、84頁。

(3) 書院に倣った儀礼規定

一部の士人は、家に聖賢の木主神龕を置いた。この方法は地方学校や書院の祭祀に似ている。例えば、山東省の劉源淥（1618-1700）は、宋儒の語録を読んで朱子学を篤信するようになり、家中に朱熹の木主を置き、毎年九月十五日に祭祀を行った。更に朱熹の子、朱在（1169-1239）、門人黄幹（1152-1221）、廖徳明（1169 進士）、李方子（1214 進士）も合祀し、輔広など八人も従祀した。祭祀を行う際は、絶えず十分の物品を捧げ非常に敬虔であった。劉源淥は朱子の学を篤信し、聖賢の礼拝も朱子を中心で、同時に 13 人の朱子学派先賢の神位も祭った。後に劉源淥は当地の士大夫に命じ、城東の郭宮に専祠を建て、神位をそこに移し、すべての祭儀は朱子が白鹿洞で孔子を祭った例に倣うようにさせた。

江右の人である張貞生（1623-1675）は、自分の園林に講学山房と学園を建て、そこに特に「我師祠」を造って孔子を祭った。また薛瑄、胡居仁（1434-1484）、羅欽順（1465-1547）、高攀龍の四師をも従祀した。張貞生は毎月の一日と十五日に子弟を率いて祠中で聖賢を礼拝し、道について語った。また、士人である友と共に聖賢の霊前で祈ることもあった。関中の学者、張志坦（1657-1686）は李顥（1627-1705）を師とし、自宅屋内に先聖牌位を置き、「周、程、朱、張」の四賢を祭って朝夕に香を焚き、その語った言葉を座右の銘として掲げ、自分の戒めとした。

上述の事例からも分かるとおり、明・清期士人の儒家聖賢の礼拝は、孔子廟、郷賢祠、書院だけで行われたのではなく、私人の居宅でも行われ、士人の日常生活の一部となっていた。聖賢礼拝は元々「家礼」に属するものではなく、「家礼」にも聖賢の在家礼拝に関する規定がなかったため、儀式の内容や儀礼に反映する思想には特に共通意識というものが存在せず、バラエティーに富んだものとなった。次にこの種の儀礼実践に関係した思想と文化的意義について考えることにする。

23 劉源淥は明末清初の山東人で、その一生は馬長淑「劉直齋先生伝」、劉源淥『読書日記』、『四庫全書存目叢書』子部 26 冊（台南：莊巖文化事業有限公司、1995）所収、首巻、579-580 頁、および陳舜錫「劉直齋先生墓誌銘」、劉源淥『読書日記』首巻所収、585-587 頁に記されている。

24 劉源淥の著書には『近思統録』があるが、主として『朱子或問』、『朱子語類』、『朱子文集』を編集したもので、彼がこの三冊を繰り返し閲読して熟考した感想を記したものである。馬長淑「劉直齋先生伝」、劉源淥『読書日記』所収、首巻、579 頁参照。

25 張在辛「直齋劉先生別伝」、劉源淥『読書日記』所収、首巻、581 頁。

26 講学山房の東側には致知、誠意、正心という三つの堂があり、退思、日省と呼ばれる二カ所の休憩所があった。南側は学園で、園内には二つの堂と我師祠があり、祠の右側に齋、亭、軒、池などの建築物があった。張貞生「講学山房記」、「聖位を我師祠に奉安し、薛文清、胡文敬、羅文莊、高忠憲四先生を従祀し告文す」『庸書』、『四庫全書存目叢書』集部 229 冊（台南：莊巖文化事業有限公司、1997）所収、6 巻、163 頁；11 巻、267 頁。

27 張貞生「与大安羅先生」『庸書』14 巻、348 頁。

28 張志坦は張承烈の長子である。張驥編集、刁忠民校正による「張伯欽先生」、『関学宗伝』、『儒蔵』史部 164 冊（成都：四川大学出版社、2009）所収、42 巻、590 頁参照。李顥「張伯欽伝」、『二曲集』20 巻、254 頁；吳懷清編集、王川、舒星校正『二曲先生年譜』、『儒蔵』所収、2 巻、484 頁；吳懷清編集、楊世文校正『雪木先生年譜』、『儒蔵』所収、302 頁。その他の事例については、許三礼『天中許子政学合一集』、『四庫全書存目叢書』子部 165 冊所収、631 頁；張敬立編、金吳瀾補注『舜山是仲明先生年譜』、『乾嘉名儒年譜』第 2 冊所収（北京：北京図書館出版社、2006）、595-596 頁。

2. パーソナライズされた儀礼

儒家の士人は孔子廟、郷賢祠、書院中での祭典に参加する資格があった。参加という面だけを考えると、彼らは決して疎外されていたわけではなかったのに、なぜ自宅でも新たな儀式を造り出そうとしたのか。彼らがそうしようとした思想的根拠は何だったのか。その目的は何だったのだろうか。聖賢崇拜の個人化はどのような精神と文化の表れだったのだろうか。本論文の事例は主に明末から清初にかけてのものだが、こうした儀礼の風習と当時の學術思潮の間にはどんな相関関係があったのだろうか。以下ではこれらの問題について考えることにする。

儒家の祭祀の原理では、主祭者の身分は崇拝を受ける対象と同種で相応のものでなければならず、そうしなければ神と相通じることができなかつた。「神は非類を歆²⁹せず、民は非族を祀らず」とあるとおりである。祖先を祭る際には、主祭者は必ず血縁関係にある子孫でなければならず、他の場合でも、例えば天子が天を、諸侯が社稷を祭る場合のように、身分や職責が相応でなければならなかつたが、士人の聖賢礼拝も類似の原則に基づいていた。朱熹によれば、孔子を学校で祭るのは、子弟が聖賢の道を学び、その精神が聖賢と通じるためである。それゆえこう言った。「聖賢の道を行い、聖賢の心を伝う、この物事に負荷し、この気、それと相い通じるなり」。更に、「今孔子を祭るは必ず学においてし、その気類また想³⁰うべし」。身分が相応であることに加え、真心も祖先の霊や神霊と通じるための重要な要素であつた。楊名時（1661-1737）は、聖人が世を去つた後、最終的にどこに行くのかは分からないものの、その後の学者が真実で偽りのない誠を持つならば、聖人と通じ合うことができると固く信じていた。なぜなら、彼らの命と聖人とは一つの天理に従うため、心気が互に通じるからである。明・清時代の士人の多くは、聖人の神霊は散じることがなく、聖人の心は宇宙に満ち、至る所に存在するため、真心を持って聖人に学べば、その心は聖賢と相通じると信じていた。³¹この種の思想は、誠実に聖人に学ぶ心の重要性を強調しており、特定の儀式に頼らなくとも聖賢と心気が相通じるという考え方である。逆に、礼拝を行う者が真心や敬虔な心を持たないならば、聖賢と相通じることなく、儀礼を行つても無駄である。このような考え方に基づいて、上述した士人たちは、特に礼書の規範がなくても、自宅で聖賢を祭つたのである。

では士人はなぜ聖賢を個人的に礼拝したのであろうか。李塋、毛奇齡、王復礼は私学で成功した人々だが、官は私人が廟で祭祀を行うことを禁じたため、聖賢を個人的に礼拝することにしたことが考えられる。³²しかし、これは一面的な説明である。上に挙げた張貞生や劉源淥の例は、学

29 『十三經注疏・左伝』（台北：芸文印書館、1981）、221頁。

30 黎靖徳編；王星賢校正『朱子語類』3巻、52頁。

31 楊名時：「聖人の終、その往く所知らずも、精意有りて饗すところ、未だ嘗て来格せざるなし。正学を尊崇すところ、未だ嘗て錫祉せざるなし。蓋し真実無妄の理、真実無妄の心これを感じ、気若も相接せば、その生理為る所以は本一にして、誠の所為なり」。同氏著『程功録』、『四庫全書存目叢書』子部25冊（台南：莊嚴文化事業有限公司、1995）所収、2巻、340-341頁。

32 関連する論議は、呂妙芬「明清之際儒學生死觀の新發展」、呂妙芬主編『近世中国的儒学与書籍——家庭、宗教、物質的網絡』、103-130頁参照。

33 顔元、李塋『学礼』、『顔李叢書』三（台北：広文書局、1989）所収、4巻、1020頁；毛奇齡『弁定祭礼通俗譜』、『文淵閣四庫全書』経部142冊（台北：台湾商務印書館、1983）所収、5巻、796頁；王復礼「祭聖賢」『家礼弁定』、『四庫全書存目叢書』経部115冊（台南：莊嚴文化事業有限公司、1997）所収、9巻、333頁。

校や書院における祭祀の規模に近いものがあつたが、単に教育の私有化という角度だけでは本論文のすべての事例を説明することができない。礼拝者は、単に学校の典礼を自宅に持ち込んだというだけではなく、そこには祭祀の対像の選択と個人的情感の発露という要素もあつたからである。例えば劉源淥は朱子学者を選択し、張貞生は江西の明時代の儒家四名を共に祭ることを選択したが、いずれも彼ら独特の学術的傾向と賛同する思想的傾向が明白である。別の事例からも、士人たちが礼拝を通して個人の情や志を表現し、個人的に聖賢と交わる満足感を得ていたこと、または霊が知恵と啓示を与えるよう祈り求めていたことなどがわかる。

実際のところ、明・清時代の士人の聖賢在家礼拝には、多元的な意義があり、態度も目的もそれぞれ異なっていた。例えば、辛全は薛瑄を礼拝したが、その学問と人格を敬愛しただけでなく、山西という土地と河汾学術の伝統に対する賛同と継承の情感を持っていた。魏像樞は異夢により孔子の木主を礼拝するようになったが、聖人に学ぶよう自分を励まし、聖賢と心を交わせ続けたいとの願いを込めてそれを行った。勞史の朱子礼拝、刁包の高攀龍礼拝は、先賢への崇敬と私淑の念だけでなく、先賢の霊に啓示と知恵を求め、真の道を理解するよう祈る意味があつた。劉源淥は個人の講堂で先賢を祭つたが、そこには自分が賛同する学派が明瞭に反映されていた。彼は書院内の祭祀と非常に似た手順を規定したが、後に本当に書院と公共の祠寺でその祭祀が行われるようになった。このように、士人が選択した崇拝の対像や儀礼形式が異なっただけでなく、その意義も異なっていたことがわかる。

顔元の例からは、士人が儀礼制定に当たり自由に創造力を発揮したこと、また儀礼と礼拝者個人の学習や思索とが密接に関連していることがわかる。顔元が朱子学を固く信じていた時期には、彼の建てた道統龕は朱子の道統観を反映するものだった。彼はまた自分の職業的な理由から道統龕に虞搏と龔廷賢という二人の儒医の木主を自由に加えた。しかし顔元が思想が変化し、朱子学に反対するようになった後、彼は道統龕のほとんど全ての神位を廃し、孔子の木主だけを礼拝した。これほど自由に自分の祭る聖賢を選び、好きなように礼拝の対像を増減させたのは、それが彼の個人的な儀礼であり、彼個人の思想上と心の必要を満たすためであった。礼拝の方法については、初めは基本的に親と同じ礼で孔子の神位を祭つた。つまり、生ける者に対すると同じ仕方で死者に対し、朝夕に外出と帰宅の際に拝礼を行い、祖先と孔子の神位の前で罪の懺悔を行った。しかし後に礼書を研究し、あまり頻繁に孔子を礼拝するのはふさわしくないと感じるようになり、礼書に記される積奠の形式に従って拝礼を行うようになった。顔元が儀式の方法や回数を決めたのは、自らの研究と思考の結果であり、外からの圧力を受けたわけではない。この点からも彼の儀礼制定における自主的が窺える。

このように士人が自宅での聖賢礼拝の儀礼を創設したのは、決して官学や書院の儀礼系統に入れてもらえなかったからではなく、新たな儀式で旧制度に対抗しようと思ったからでもない。教育の私有化により祭祀空間を移さなければならないという要素もあつたが、これにより全ての事例を説明するのは無理である。そこには個人の精神と心の切実な必要という要素が、儀礼形式や礼拝者個人の思想過程と密接に結びついている。本論文の事例が示すところによれば、官制および公共の集団儀式は士人たちの心を満たすことができず、彼らは自分が最も崇敬する、もしくは自分の学問に最も深い意義を有する先賢の画像、肖像、木主を自分が最適とみなした場所に置き、自分が最適と思う形式で礼拝を行った。その礼拝は往々にしてただ一人で行われた。礼拝者は、儀礼を通して聖賢と交わり、儀礼によって自分の学問的思想および賛同の情の発現とした。こうし

た理由から、在家聖賢崇拜の儀礼は非常に個人的なものとなった。孔子廟で営まれた祭祀は、官制の政教合一の様を呈していたが、士人が行った聖賢礼拝の儀式は、官制祭典、公共空間、集団儀礼という枠組みを出て、日常の居住空間に移り、濃厚な個人的趣向を持つことになり、礼拝者がより大きな個人的満足感を得、自分の好みを表現する機会を持つことになった。士人はこうした在家礼拝を通して、主祭者として儀礼を行うというだけでなく、自ら儀礼の創作と制定にあずかることにより一層の自主性を確立することができたのだった。³⁴

3. 儀礼と心性の学

上に引用した史料の多くは、士人は儀礼を重視し、敬虔な態度で祭祀を執り行ったことを語ってくれる。礼拝者の多くは、儀式を通して確実に精神と霊の交流が生じると信じており、儀礼の設立は決して上辺だけのものではなかった。しかしながら、文献からはさらに複雑な情報をも読み取ることができる。士人は像を用いるか否かで一致しておらず、有形の像の定義と作用について異なる見解を持っていた。彼らは、儀礼を熱心に行うと同時に、具体的な儀式上の制限について真剣に考えていた。敬虔な心や気持ちが聖賢と相通じ、それが聖賢礼拝の重要な条件であるのなら、礼拝地点や形式は、さほど重要でなくなり、ひいては、聖賢の礼拝に像や木主でさえも必要でなくなるのではないか。細々とした儀式が本当に必要なのか。理学家が聖賢を敬う態度も、一種の聖人への崇敬、礼拝行為と言えるのではないか。ここでは、文献に基づき、これらの質問への回答を試みる。まず木主または聖像の使用という問題を考える。

上に挙げた事例に見られるとおり、礼拝者の多くは木主と呼ばれる神位を設置し、画像や塑像を用いる者は少なかったが、これは明代に孔子廟の改制が行われたためである。³⁵ 丘濬 (1420-1495) などは、敬虔な心で神霊と通じるべきであり、像を用いることは冒瀆のおそれがあると主張した。³⁶ しかし明・清の学者の多くは像を用いるよう提唱した。その理由は、像の威儀は聖人に学ぶ志を鼓舞するというもので、許三礼、彭定求などがそのように主張した。³⁷ また、私室や几案の上に聖賢の像を置く作法についても異なる意見が存在した。例えば、吳訥 (1372-1457) は、聖賢の画像を描いたり刻印したりすることに反対だった。彼は熊節 (1199 進士) の「性理群書」の注釈を行

34 黄進興によれば、唐・宋時代以降、孔子を祭る主祭者は、上は天子、孔家の聖裔から、下は朝廷の命じた官に至るまで、すべて官の身分を持っていた。儒生は単なる典礼の随伴者であった。黄進興「孔廟の解構与重組：転化伝統文化所衍的困境」『当代』86 (1993)、120-133 頁。

35 明代における孔廟改制の歴史については、以下を参照。黄進興「聖賢」与「聖徒」：儒教従祀与基督教封聖制度的比較、「像の破壊と聖師祭」、同氏著『聖賢与聖徒』第4、6章参照。

36 丘濬「総論祭祀之礼 (下)」『大学衍義補』、『文淵閣四庫全書』712 冊 (台北：台湾商務印書館、1983) 所収、55 卷、667 頁。Deborah A. Sommer, "Destroying Confucius: Iconoclasm in the Confucian Temple" in Thomas A. Wilson, ed., *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 95-133.

37 例えば許三礼は次のように述べる：「古聖人原より吾大宗子にして、魯司寇を百世不祧の主とすること固し。然れども此に像を用うるべくと断じ、廟廡は巍峨、体相は尊嚴あり、類に依り神を求め、人をして肅とし瞻視せしむるなり。木主の改、殊に不必と覚ゆ」。許三礼「読礼偶見」『天中許子政学合一集』下卷、631 頁。彭定求はこう述べる：「若し聖人の身を奉じその威儀を瞻し、その神理を思えば、則ち洋洋として在るが如く、誠掩うべからずして、尊経に庶く実をもって名をもたざるなり」。彭定求「長洲学重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記」『南响文稿』4 卷、680 頁。

った際、熊氏が原著の中に転載した宋儒による画像を削除してしまった。彼によれば、聖賢の像を室に置き、そこで食事をするのが不適切であるとすれば、それを几案に置き、それに対座するのは、なおのこと冒瀆のおそれがあるという訳だった。³⁸ 呂維祺 (1587-1641) の考えはそれと反対で、その著書『聖賢像賛』には聖賢の画像と賛詞が載せられている。彼は序文の中で、聖賢の像を書の中に入れるのは冒瀆かという質問を投げかけている。この質問から、呂維祺が他の士人はそれに同意しないことを知っていたことがわかる。呂維祺自身はそれを冒瀆と見なさなかっただけでなく、聖賢の像には人心を鼓舞する作用があるとしてこう述べた。

像を書に列するは、学者をして掲し孔子巖然と上にあるを見、また顔孟諸子および歴代の配祀諸先生も森然と傍に在るを見、憬然として羹墻寤寐の思有り。³⁹

呂維祺は自説の論点を強化するため、「像」に非常に広い定義を付与した。「凡そこの本の為に法ならしめ、それをして尊し主とするところ、皆像と曰う」。⁴⁰ すなわち、上古の聖人は天が様々な現像を起こすのを見て「易」を作った。天地そのものが大なる法像であり、「像」の作用は、人に根本を教え法を尊重するように論ずることにある。言い換えると、宇宙、天地、自然の間は至る所に像があり、像でない物はない。そうであるなら、なぜ人物の画像にこだわるのか。像の作用は、人に根本を教え、法を敬うようにさせることにあるのだ。こうして彼は、士人が几案の上で「聖賢像賛」を開くのは決して冒瀆ではなく、書中の聖賢像が聖人を尊び、聖なるものに従うよう導くのだとした。彼は逆に質問する。仏教徒、道教徒、カトリック教徒はみなその神の像を描いて信徒を助けているのに、なぜ儒者だけが聖賢の画像で人々の向学心を啓発してはならないのか。⁴¹

このように私設の聖像に対する見方は士人によって様ではない。礼拝者たちは像の使用に反対ではなく、礼拝の過程で霊との接触があると信じてはいたが、道德修養または聖賢との接触のために聖像が必要不可欠とは考えず、儀礼そのものでさえ絶対に必要とは思っていなかった。呂維祺の説を更に推し進めるならば、天地や自然の中に像でないものはなく、至る所に啓示が満ちているのであれば、画像に依らなくても聖賢の伝えた道を理解することは可能だということになる。

心性の修養という面から見ると、理学家は常日頃から読書と静座を行い、自分を磨いて上帝を祭り、聖賢に向かった。例えば楊名時はこう述べる。「人は平居に座立すも、常に聖賢の側に侍るが如く、庶幾わくは心日益に虚とし、過日に益改せんことを」。⁴² 楊起元も「誦孝經觀」の中で、黙想して自分が孔子の側にいた曾子のように考えるように勧めている。⁴³ こうした努力の中で、修行

38 吳訥『性理群書補注、凡例』（明刊本、日本内閣文庫蔵）首巻、1a 頁。

39 呂維祺「聖賢像賛序」、同氏著『聖賢像賛』に収録（明崇禎5年刊本、上海図書館蔵）所収、首巻、5 頁。

40 呂維祺「聖賢像賛序」、同氏著『聖賢像賛』所収、首巻、3 頁。

41 呂維祺「聖賢像賛序」、同氏著『聖賢像賛』所収、首巻、5 頁。同様に、彭定求も、聖賢の神像の威儀は人の向学心を啓発する作用があるとした。「聖人の身を奉じその威儀を瞻し、その神理を思えば、則ち洋洋として在るが如く、誠掩うべからず」。彭定求「長洲学重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記」『南畝文稿』4 巻、680 頁。

42 楊名時『程功録』1 巻、327 頁。

43 「誦孝經觀」の本文解説については、呂妙芬『孝經』与近世中国的政治与文化』（台北：連経出版公司、2011）、173-181 頁参照。

者たちの心には恐らく聖賢を敬い接する様子や礼拝の映像が浮かんでいたはずであり、そのゆえに、実際に聖賢礼拝の動作をしていなくても、思いと情感では同等のことをしていたのである。⁴⁴ ゆえに、思いが聖賢と相通じるという点について言えば、士人は必ずしも物質の図像や具体的な儀礼の動作に頼る必要はなく、心の黙想を訓練して聖賢と通じることができるのである。

体で聖人礼拝の活動に従事していても、士人の心は図像や儀式の制約を受けるわけではない。辛全は「謁祠祭文」の中でこの点に対する印象深い経験を語っている。辛全が薛瑄像の姿を描いて礼拝していたことは上でも触れたが、自宅の願学亭でも聖賢の木主を立てて礼拝していた。ある時、願学亭で香を焚いて聖賢を祭っていた際、廟で「夫子と一堂に会す」る情景を想像していた。その時、彼は仏教徒も山の頂上で彼らの礼拝を行い、仏教の廟は更に荘厳であることに思い至った。この時、彼は有形の像と聖人の関係を深く考える機会があり、祭祀の空間や儀礼の規制という制限を超越することができたのだった。彼は語る。

天を觀るに、夫子の高を見ゆ。地を觀るに、夫子の厚を見ゆ。日月の代明を觀るに、夫子の明息まざるを見ゆ。四時の錯行を觀るに、夫子の行の序有るを見ゆ。……天地の間、夫子に往かざる無し。⁴⁵

宇宙と自然の至る所に聖人を見ることが出来る。辛全は、自分が追求するのは単なる有形の儀礼や聖人との交わりではなく、自分の生命が常に聖人と通じて一体になるという境界であることを最後に悟ったのだった。⁴⁶ この例からも分かるとおり、士人は礼拝により聖賢に対する崇敬の念を表すが、儀礼そのものが最終目的ではない。聖人に学ぶ人は最後には、有形の図像、木主、儀式を超越し、「心性」に回帰し、心が常に聖賢と通じる境界を求めていかねばならないのである。

4. 結 論

本論文で説明を試みたのは、儒家による聖賢崇拝の礼が孔子廟の学宮において集団かつ公開で行われただけでなく、他の民間宗教と融合しつつも儒学の正統性を堅持して他宗教と混合せず、士人の家庭生活に浸透し、多元的かつ柔軟性のある仕方で、個人の精神的必要を満たす形で行われたという事である。この種の儀礼の記録から、士人たちがそれぞれの学術的傾向や経験に基づいて崇拝の対像を選択し、儀式を設計して儀式的空間を定め、更に自分の行為に特別な意義を付与したことがわかった。士人は思想的な変化に応じて儀式を変更し、この点において高度な自主性と創造力を発揮した。士人の間では互いに模倣し合ったが、この種の模倣は、礼の学習または広義の文化的影響というレベルで考えるべきで、士人が個人として儀礼に対して持つ解釈を変えるものではなかった。それまでの儒家による聖賢崇拝は全て官に属し、公開かつ集団で行われていたが、新たな聖賢礼拝の儀式的導入は、士人が主祭者として個別の礼拝を行い、鮮明なパーソナ

44 カトリックの黙想にも、有形の黙想と無形の黙想がある。有形の黙想は、例えばイエスの受難を想像し、そこに身を置くがごとく考えることである。馮秉正訳『聖年広益』（乾隆3年刻本、上海図書館蔵）第一冊首卷説明参照。

45 辛全「謁祠祭文」、范鄴鼎『理学備考』所収、1巻、755頁。

46 同上。

リティを表現する機会を与えるものとなった。

こうした儀礼の多様化と個人化は、理学家が強調した真心をもって聖者に学ばば聖賢と相通じるという思想とも関係しており、理学の修身の努力の一部とも捉えることができる。士人は礼拝により聖賢への崇敬の意を示し、祭祀の中で聖賢と通じ合うことができるとも信じていたが、それでも儀式を固守することはせず、図像や儀式の限界も認識しており、各自の心性が常に聖賢と相通じる境界を追求した。最後に、近世における儒学では、家を、祖先を祭る主要な儀礼の場としていたため、明・清時代の士人も聖賢の在家礼拝を行うに当たり、先祖への儀礼と同時に行う必要があり、こうして儒士の家礼の一部となっていった。士人は礼儀の実践を通じて、自己の家族の血脈と聖学の道統に対する二重のアイデンティティを表現した。同時にまた、礼儀の形式をもって、家庭と聖学間の連携が強化され、こうした礼儀の実践はまた、明清の儒学思想が日用の人倫を重視するという発展の趨勢に呼応するものである。