

近世後期の教育現場における祭祀儀礼

——津藩有造館の積奠をめぐる議論と実践——

李 月 珊

はじめに

歴史的に見て、儒教は抽象的思惟・概念にとどまるものではなく、必ず一定の制度や器物に依存して体现されてきた。そのため、各時代に展開した儒教を説明するには、儒教テキストの内在的分析だけでは不十分であり、儒教に対する理解・態度・感情などを総体的に反映する事象に注目する必要がある。儒教儀礼（儒礼）はそのような事象の一つといえる。日本近世の場合、儒教は「祭祀や信仰を欠いた、学問・処世・治世の道^①」として受容されたこと、また「概して自らの葬祭の礼なき儒学が、日本の儒学であった^②」

と「礼」が欠落したとの指摘がある。しかしその認識はもはや見直すべきものである。近年「家礼」〔文公家礼^③〕というマニュアル書に基づく葬祭礼の研究が盛んとなり、一部の儒者や藩主によるこの「家」内部の儒礼実践が脚光を浴びている。しかし、近世の教育現場——藩校や郷学、私塾など——において広範に執り行われた積奠（或いは積業）という祭祀儀礼を思想的に研究する意義は未だに重視されていない^④。儒教テキストのみを材料として近世日本思想史の全体像を提示することが困難となっている今、積奠は今後もっと注目されるべき課題であるといえる。

本稿は一つの事例として、近世後期における津藩有造館の積奠を取り上げる。有造館が成立する文政年間は、いわ

ゆる「教育爆発」⁵⁾の到来によって各地に藩校が急増し、また藩政の一環として重要視された。藩校の積奠は、幕府学問所の積奠を単に真似るのではなく、各藩校の独自性を反映する多様な模索が藩儒たちによってなされた。特に祭祀対象は孔子や顔子など従来の中国の聖賢に限らず、日本の歴史的人物、或いは神話の神も登場するようになった。津藩有造館の積奠をめぐるのは、嘉永年間水戸藩からの疑問視をきっかけに、孔子の「配享」や尊号の問題に関する議論が繰り返された。そこでは如何なる儒教理解が展開されたのだろうか。本稿はその議論の過程を追い、そこに反映される近世後期の教育世界における儒教の在り方と新しい時代の思想的課題を考えてみたい。

一、新たな「配享」様式

——吉備真備と菅原道真的祭祀

積奠の主な祭祀対象は孔子であるが、孔子とともに祀る「配享」がいる。朱子学の場合、「配享只当論伝道」⁶⁾という原則があり、「道」を伝える者・「道統」の系図に在る者が「配享」に選ばれる。近世前期、江戸の林家塾には顔子・曾子・子思子・孟子の「四配」のほか、宋学者の周濂溪・程明道・程伊川・邵康節・張横渠・朱晦翁（六従祀）も祀られていた。閩齋学派の場合は従来の宋学者にさらに山

崎閩齋・浅見綱齋・三宅尚齋などの先師を加えたこともある。その後時代は移り、仁齋学、徂徠学の隆盛を経た十八世紀後半の藩校においては、学派に拘らずに寛容的で折衷的な学風が多く見られた。寛政異学の禁で朱子学が再び正統的な学問とされたが、それでも朱子学を中心にしなごら多様な内容を展開する藩校教育が行われた。そこで、従来の「道統」式とは異なる、新たな配享様式も現れるようになった。

津藩藩校有造館の設立が正式に決められたのは、文政二年（一八一九）四月のことである。学館の建設に際して、「大成殿のさま」や「祭典の御規式」を制定するために、尾張藩明倫館を参照しようとして見学の者が派遣された⁷⁾。その時、尾張藩明倫館の積奠の配享様式は孔子と四配（顔子・曾子・子思子・孟子）を設置するものであり、一見すると「道統」式に近いものである。しかし、この「四配」を選んだ理由について明倫館総裁細井平洲が天明五年（一七八五）の建議で述べるところによると、顔子と曾子は孔子の「七十弟子」の代表、子思子と孟子は「諸先賢」の代表という意味で、「聖人一坐、四配四坐」にしたのである。朱子学的「道統」意識に束縛されず、「聖教御尊崇」の「御本意」の体現を一番の目的にした、折衷派らしい考え方があった。津藩有造館の学風も古学に基づく折衷主義

であり、⁹⁾ 積奠においては明倫館のような「孔子—四配」の形式すらも廃棄して、独自の配享様式が模索された。有造館総裁藤堂光寛の著した「国校興造記」によると、督学津阪孝綽¹¹⁾（東陽）の建議によって積奠の配享に選ばれたのは、吉備真備と菅原道真であった。当時藩内で衆人の議論が引き起こされた。結局は藩主（藤堂高兌）の裁断によってその様式が認められ、「定典」とされた。孔子・吉備・菅公の三座という斬新な様式は、「此れ独り列国に異にして加々厚くする所なり」と、積奠への重視を表わす津藩独特のやり方ともされた。両者を選ぶ理由について、津阪孝綽は「聖廟配享義」¹³⁾で以下のように述べる。

夫れ宣聖廟堂の礼は、唐より以来、顔閔等十哲の配享を奉じ、或は顔曾思孟を侑け、又た歴朝名儒諸賢を従祀す。皆な其れ斯文に功德有ることを崇べばなり。惟れ国朝文教の丕闡を仰ぐに、吉備相公、実に首と称すと為す。菅相公、繼ぎて芸文を興隆し、斐然として章を成す。其れ吾道に大造する有り、並びに百世の宗師と為り、後学の遺沢を被ること、尊戴せざるべからざるなり。……蓋し本邦の人、文武の道を学ぶに、其の淵源なる所を敬奉するは、功を欽ひ徳に報ゆる所以なり。¹⁴⁾

孝綽の考えでは、「配享」の本来の選定基準は、「斯文」に

「功德」があることである。そこで「国朝文教」を拓いた者として首として推すべきは、吉備真備である。真備の後に「芸文」の「斐然として章を成す」という局面をもたらしたのは、菅原道真である。この二人こそ「吾道」に大いに貢献し、「百世の宗師」と称すべき者とされる。さらに、菅原道真に対する信仰が「山陬海隅」「走卒兒童」¹⁵⁾まで普及されたのに、吉備真備のほうはその生きた時代が往昔のためもあり、彼の功績が多く知られていないのは残念だという。孝綽によれば、真備は「儒」の出身として右大臣にまで昇る者であり、「学政」の振興、「漢音」や「西土」の文物の伝達、「聖經」の究明、「切韻五十音国字」「音訓回環読法」の創造に大いに貢献したとされる。ここで注意すべきは、孝綽が「聖廟配享義」でいう「吾道」は、「文教」「芸文」とはほぼ同義であるが、それだけではなく、「本邦の人、文武の道を学ぶ」というフレーズから看取できる通り、「武」の教学も意識されていたことである。孝綽は「文人」として名が高く、詩文をもって京都の公卿と交際することもあったが、しかし有造館に文場のみを設けて武場がない計画に反対し、武芸の教育を重視し、「士道の儀、文武両道車の両輪の如く」と強調した。また、孝綽は随筆『蒼瓊録』の中で「儒家」の「三神」について考察し、吉備真備は「五経・三史・明法・算術・音韻・籀篆六道」に

功績があり、「諸葛亮八陣、孫子九地結營向背之法」を伝え、「兵学伝来の始」をもたらした者としても称賛している¹⁸。さらに、孝綽は「文武両道を究明して、官爵礼楽までも習ひ来り。皇朝の制度を恢弘して朝儀の尊嚴を彌増したまへり」と述べ、「文武両道」に通じ「皇朝の制度」「朝儀の尊嚴」に大いに貢献した者として真備を高く評価した¹⁹。

そしてもう一つ、真備と道真を有造館の祭神にした理由について、孝綽は「吉備公、弘仁二年參議兼伊勢守に任じ公卿補任録に見ゆ²⁰、菅公父の是善は、天安二年文章博士を以て伊勢守と為す」と述べている。つまり、真備・道真をいずれも「伊勢」に縁のある人物としていたのである。配享の選定にあたり藩の所在地域の特殊性が考慮され、「本土意識」というべきものが働いていたことが分かる。そして、有造館大成殿が落成した後、「大成殿三神」の遷座式（文政五年（一八二二）月）においては、「吉備大臣」「菅丞相」の「御神牌」は「文宣王」の「御相殿」（主神につける配神）として共に安置された²¹。三者の神牌は神主の規格に倣ったもので、藩主が礼服を着用して揮毫したものである。積奠の祝文には「藤原朝臣高允謹遣²²」とあり、儀礼は藩主の名義で執り行われた。こうして、有造館の積奠は津藩の地域性と藩主の権威と結びけるものとなった。

しかしやがて、有造館の積奠様式に疑問の声が寄せられ

た。それは、水戸藩弘道館の学者藤田東湖によるものであった。次節ではそれについて具体的に分析してみたい。

二、「道」の根源・「忠義」の眼差し

——水戸藩弘道館からの疑問

津藩有造館の開設に遅れて二十年あまり、水戸藩においては天保年間、藩校弘道館の建設が始まり、天保十二年（一八四二）八月には仮開館となった。弘道館の教育精神は、「弘道館記」（一八三八年）という一文に集約的に反映される。「神儒一致」「文武不岐」という独特なものであった。そして弘道館の祭祀には、二つの特徴がある——一つは孔子の祭祀空間大成殿（孔子廟）と武甕槌神の祭祀空間鹿島神社とが校内に共存すること、もう一つは孔子の尊号・配享が省略されたことである²³。

そのような祀り方をさせた水戸藩学者の重要な人物には、藩校建設に携わった藤田東湖がいる。彼は「弘道館を建て給ふ事」という一文で、津藩の積奠に対する批判を次のように述べている。

一諸侯の国にて学校に吉備公と菅公を祭りしと聞く。ひとわたりはきこえぬれども、いづれも漢学をひろめたるのみにて、道の根本とはいひがたし。ことに菅公は忠誠の人なれども、吉備公は識者の譏を免れがたき

人なれば、かたぐ事足らはぬわざなり。⁽²⁵⁾

この「一諸侯の国」は明らかに津藩のことで、批判の焦点が二つある。一つは、吉備真備は忠誠の人でないこと、もう一つは、真備と道真はいずれも「漢学をひろめたるのみ」で、「道の根本」を体現したわけではないということである。

先ず前者——真備の忠誠に関する藤田東湖の厳しい目線を具体的にみてみたい。「僧玄昉の宮闈を瀆すに当り、真備は、職、中宮に任じながら、隠然して言はず。釈道鏡の法王を称するに当り、真備は、身、台輔に列し、また帝師と号しながら、啻に袖手覬望せるのみならず、すなはち百寮を率ゐてその前に拝賀せり。……嗚呼、妖僧の神器を覬覦するは、天地の大變なるに、真備これに処して怪しまず⁽²⁶⁾」と東湖は述べる。つまり、僧玄昉が光明皇后と密通した時、道鏡が法王と称し、さらに宇佐八幡宮の神託事件で天皇の正統が危うくなつた時、真備はそれを正そうともしなかつた。「その徳を失ひ行を玷くこと」は、吉備のような「碩学宏才」においてはなほおさら許しがたいものとされる。「夫れ儒教は、斯道を培ふ所以、苟しくもその書を読む者は、誠によろしく周・孔の本意を体し、明倫・正名の大義に資りて、以て神皇の道を光隆すべし⁽²⁷⁾」と、儒教を学ぶ者は「大義」を弁え、「神皇の道」を興隆させるべきと

東湖は強調した。

前述したように、津藩の場合真備を配享に入れた最大の理由は、「文武両道」、特に「文教」に対する真備の功績である。水戸藩の場合、「道」の理解にはさらなる偏重が生じた。孝綽が称賛する「漢音」「国字」や「兵法」などにおける真備の功績は、水戸藩の学者からすれば「芸」に過ぎず、「道」とは根本的に異なる。水戸藩弘道館のいう「文武不岐」には、「文道」とは「忠孝仁義を本とし、神聖の大道に通じ、国家の事体に明にして、公侯の腹心共なる」ということ、「武道」とは「礼義・廉恥を知て、士道を守り、節義を励し、国家の干城となる」ことである。⁽²⁸⁾このような理解のもとで、真備はまさに水戸学者の懸念する「芸ありて道なき」ことをしたといえる。

それに関連して、もう一つの批判の焦点として、「漢学」を弘めることと「道の根本」とは別物だという主張がある。東湖は「神はこの道の本にて、孔子の教はこの道をたすけひろむるため」と、また「この道の源はかしこくも天祖皇孫より起りて代々のみかどを歴て、ますく明かになり」と述べ、「この道」を「神皇の道」とし、「孔子の教」との主次関係を分別した。そして「神国の学校」には「まづに神を祭りて道の本をあがめ、つぎに孔子を敬ひてこの道のいやまし盛になりぬるよしを示すべし⁽²⁹⁾」とされた。そこで

水戸藩弘道館の祭神として天照大神が考えられた。しかし「人臣としては天子を祭るべからざること」という儒教的礼法の原則が意識され、結局は「わが常陸なる鹿島の神」、地方神である「武甕槌神」を祀ることにした。この神を選んだ理由には、「皇孫降臨し給ふ時、大功あり」ということが強調された。

一方、孔子の祭祀は弘道館において廃止されたわけでもない。「西土唐虞三代の治教のごときは、資りて以て皇統を賛けたまへり。ここに於て、斯道いよいよ大に、いよいよ明らかにして、また尚ふるなし」とし、孔子の「文教」の効用を肯定していた。その教えの中に「明倫正名の教より以て尊王攘夷の訓に至るまで、苟しくも以て道義を推し弘むべき者は、服膺して遵奉せざるなし」とした。さらに孔子という人物に対しては、水戸藩学者による独特な評価が与えられた。「政網振はず、彝倫日に彝れ、弑逆・篡奪、国としてこれなきはなし」という「周の衰ふる」時期に、孔子は「その志、蓋し魯道を一変し、周室を夾輔し、以て大義を天下に明らかにせんと欲す」と、周室を助けて大義を示そうとした。それは「鴻業を賛け成せ」た「佐命の神」たる武甕槌神の功績と軌を一にするものであろう。「仁義と申文字、御認被遊候も、畢竟孔子の賜に御座候」ともあった。さらに、「孔子は文徳の聖人なれども、兵を

足す事をも論ぜられ、夾谷の会にも、斉侯の強暴を席上に挫き、三都を墮ち、陳恒を討んとせられし類の事を以て見る時は、武徳をも備へ給ひしこと」と、夾谷の会や陳恒の討伐における孔子の「武徳」が強調されたこともある。そして興味深いことに、東湖が孔子の威信を強調するにあたり、以下のように述べたことがある。

今や遷（司馬遷のこと―筆者注）の世を距ること殆んど二千年にして、孔子の裔は、歴世相承けて、その祀を絶たず。蓋し宇宙の間に一姓綿綿として千万世に亘りて自若たるものは、これを上にしては天日嗣あり、これを内にしては明神の後あり、これを外にしては独り孔子の裔あるのみ。また偉ならずや。

この「一姓綿綿」「万世一系」の論理は、「上にしては天日嗣あり」という皇統の存在を説明する原理である。皇統はその純粋性と連続性によって正統性を有していた。「内にしては」藩主の一家も「明神の後」として連綿する。それに対して、「外にしては独り孔子の裔あるのみ」――つまり孔子の後裔は皇統や藩主の継承と似たように長らく続いた点は尊ぶべしとした。

しかし、後世において孔子に与えられた尊号を、水戸藩儒者は認めようとしなかった。津藩有造館の大成殿に置かれる神主「大成至聖文宣王」も批判の対象とされた。東

湖がいうには、「魯国の大夫にて千百年の後まで世に貫はるゝは聖徳まし／＼しゆゑなり。何ぞ後人の称号を用ひむ。大成などいへるは蒙古のえみしがさ、げし号なれば、孔子の心にもかなふまじ」とあり、「大成」など元代につけられた称号を「えみし」のものとして特に軽蔑した。そもそも藩主徳川斉昭自身の考えでは「孔子ハ外国小邦の臣故、神聖神州抔いふ所へハ孔丘と認度候」とあり、「孔丘」と呼んでもやぶさかではないところ、「畢竟其教を慕ひ道の輔翼といたし候義にて、神祇ハ君、孔子ハ師の扱にて可然筋合と存候」とあり、「師」を意味する「子」をつけて「孔子」にしたわけである。そこで藩主は「御みづから神牌に孔子神位とし給ひぬ」と、神牌に「孔子神位」と書いたのである。

結局水戸藩弘道館の「孔廟の制」としては、「公、断然としてただ先聖のみを祀りて、配享の議に及ばず。また後世奉ずるところの尊号を用ひたまはず」と、配享を設置せず、後世の尊号を用いないという藩主の了見での孔子祭祀であった。弘道館の本開館式の祭礼では、先に鹿島神社の遷座が行われ、それが完成してからはじめて孔子廟の積奠が行われた。積奠の祝文の内容を見ると、「敢て昭かに先聖孔子に告ぐ。維れ古昔天祖天業を経倫し、訓を万世に垂れ給ひ……」と先に「天祖」の功績を述べてから、「夫

子西土に在りて、大道を闡明し、彝倫を式叙す……」と孔子を讃えたわけである。ここでは、積奠の祝文では孔子の徳業を専ら叙述するという本来の定式が破られている。このような意味で、弘道館の標榜する「神儒一致」はむしろ「神主儒従」のほうに傾いているといえる。

このような水戸藩の議論と実践がのちに津藩に強く意識されるようになった。次節では、津藩の儒者たちの反応を具体的に見てみたい。

三、「国の安否」と「文学の功」、そして孔子の称号

——津藩の議論と選択

水戸藩の批判を受けて、津藩の儒者は吉備真備の祭祀と孔子の称号という二つの問題について考え直し、或いは擁護した。嘉永三年（一八五〇）、有造館督学の斎藤拙堂は真備を配享から取り除こうと藩主に建議し、「配享の義、水府にては日本の武神に有之候間、武甕槌尊を祀り、文武全備の由に申候。右に付御家吉備公抔の配祀ある間敷由、論判有之候此義は私も至極同意に奉存候」と述べ、拙堂は水戸藩における「日本の武神」の祭祀と真備への批判に同意する。続いて真備に関して、「吉備公文学被開候功は有之候得共、孝謙御宇大臣の位に乍在、国の安危に不拘、自身の用心而已被致候事、近頃不忠の人と可申」と拙堂は述べ

る。つまり真備には「文学の功」はあるが、「国の安危」を顧みなかったため、「不忠の人」との譏を免れることはできない。ここでは「国の安否」が重要な物差しとして持ち出されている。このような者を祀れば、「御家中の士へ名節御勸被遊候御趣意と齟齬」し、藩士の「名節」の教育に不利となる、とした。

しかし真備を弁護する儒者も現れた。藩主藤堂高猷は配享の問題について諸儒員の意見を徴したところ、石川之圭は「謹対配享議問」を奏上し、反対の意見を述べた。之圭は津阪孝綽の配享の議の主旨を再び強調し、真備は「我國の文学に於て大功あり、実に本邦儒道の開祖と云ふへし」とした。そして真備の人格について、後世に「異論」が生じたのは「只其の慷慨激切の氣に乏しきを嫌ふ迄にて、つまり真備が熱血漢でないことを嫌うまでで、決して彼に「大罪巨過」があるからではない。³⁰」そして之圭は、「若し君の無道を諫めて死せぬを以て其の罪とせば、甯武子・狄仁傑の属も之を姦人と称せんか、決して然らず³¹」と述べる。つまり甯武子や狄仁傑はいずれも君主の「道」なきことを諫めて死ぬことをしなかつたが、かといって彼らは決して非難されるべき人物ではない。主君に対する忠誠を絶対視する水戸学と比べれば、之圭の君臣観はもっと冷静なものであるといえよう。之圭は真備の人格を弁護した上で、さ

らに「配享」の基準について以下のように述べる。

配享といふことは唐初顔子を配享し、又経書に有功の人左丘明以下賈逵に至る迄二十二人を配享せり。其中戴聖・馬融・王弼・何晏など其の人柄一向取るに足らぬ小人なり。只その聖經に於て注疏の功あるを以て、歴代総て配享あることなり。それ等を以て例する時は、吉備公は其の人品、彼の戴聖等の比すへきに非ず。³²

ここで重要な観点は、「配享」の基準として「経書に有功」たることが「人柄」よりも重要性を持つとされることである。唐の貞観年間の「配享」二十二人の中、戴聖・馬融・王弼・何晏などはいずれも人格的問題はあるが、「聖經に於て注疏の功」があるという理由で祀られたという。古註学者の之圭は「聖經」「注疏」の意義を重んじ、唐貞観年間の「配享」様式を肯定している。これで分かるように、之圭は水戸学者の強調する「道」（＝忠誠）の意義を、再び「教」（＝聖經）の次元に奪還しようとし、真備の祭祀を維持させようとしたのである。

さらにもう一つ、孔子の称号「大成至聖文宣王」の問題については、拙堂と之圭の意見は分かれたが、同時に共通の面もあった。

斎藤拙堂は、「至聖の二字は宋代に相加り候。文宣王と申は唐開元年中に追諡有之、皆々元より始り候には無之候。

却て先聖孔子とばかり認候は、明嘉靖年中に始り候義に御座候⁵³と述べ、孔子称号の歴史をたどった。つまり、「文宣王」は唐代、「至聖」は宋代、「大成」は元代に与えられた尊号であり、「先聖孔子」と略称するのは明代嘉靖年間以来のことであると述べており、恐らく拙堂は旧い伝統のほうに価値を与えていた。さらに拙堂は「殊に称徳天皇御宇、唐の制御用、先聖文宣王と唱へ来り。延喜式にも左様有之、千余年来皇国の典礼と相成居候⁵⁴」と述べ、「先聖文宣王」という称号を最も由緒正しいものとした。それは日本称徳天皇の時代に取り入れ、『延喜式』に記述される千年以上の歴史をもつ「皇国の典礼」である。このような「古式」に従えば、「水府」などからの非難も免れるだろうと考えた。

一方、之圭は別の視点で水戸藩に反発した。「大成」の称号について、「たとひ元に出てたりとも、何ぞ嫌はん。西土を中華とすればこそ、元は胡種なれ、広く世界の上より通観するときは、何れを華視し、何れを胡視せんや⁵⁵」と彼は述べる。之圭は元の王朝を「胡」と軽蔑視することをせず、「広く世界の上一」⁵⁶というレベルで考える時、「華」も「胡」も存在しないとされた。之圭は中華や夷狄というような国家優劣観を相対化させる視野を持ち、水戸学者の強調する「神国」や「武国」というような自国優越観⁵⁷を採ろう

としなかった。さらに「大成至聖の号は、孟子中庸より出てたる⁵⁸」と彼は強調し、儒教の經典(『孟子』『中庸』)こそ時代や地域を超える普遍的価値をもつものだと捉えていることが推察できる。ただし一方、有造館の釈奠様式の正統性を強調するにあたり、之圭は「先君様」——先代藩主藤堂高兌を持ち出した。「御学校草創の節、種々の衆論を歴たる上にて、先君様の御定め置かせられ、尊筆を染めさせられたる御儀なれば、後の臣子たる者の彼是と異議を立つへき筈にはあるまじきか」と之圭は述べ、「先公様の御定典を彼是紛更仕らぬ様願はし⁵⁹」とした。つまり有造館の設立当初、種々の制度は「先君様」の「御定め」、孔子や吉備真備などの神牌は「先君様」の直筆でもあり、「先公様の御定典」は後世の「臣子」があれこれ異議を唱えるべきものではないとした。そこに、藩主を頂点とする「藩世界」の認識が働いていたといえるだろう。またそれは、「皇国の典礼」という自国(皇国)の伝統を強調する拙堂の思惟様式にも通じるところがある。実際拙堂は藩主に建議した時も、「祀典の義は不軽義⁶⁰」と述べ、祭祀の変更にはやはり慎重な態度を示している。

結局、津藩有造館は吉備の配享を止めず、「大成至聖文宣王」という称号もそのまま踏襲した。先代藩主以来の定め、日本古来の伝統に従う儀礼の様子が保たれたわけ

ある。ただし、水戸藩と津藩の議論に現れる二つの傾向——「神」を学校祭祀に登場させる「神」への信仰と、積奠という儀礼を「定典」として正当性を持たせる考え方は、その後、幕末維新期において一層顕在化するようになり、両者の間の衝突と融合は、近代以降も続けられていた。次節では、この二つの傾向の行方を追ってみたい。

四、「武神」「学神」の祭祀

——他藩の動向と大学校の学神論争

水戸藩からの批判とは別に、弘道館における武甕槌神の祭祀の実現は、津藩をはじめ、多くの藩に反響を及ぼした。津藩有造館は積奠様式を変更しなかったが、しかし「武神」というものの登場にはそれほど反発するわけでもなかった。斎藤拙堂の意見では、「水府」の学校における「武甕槌尊」の登場は「文武全備」を表すものであり、また「常陸国鹿島大社」の祭神として「水府にては縁故有之」という地域性を反映するものであった。それを真似て津藩有造館にも「手近き武神御撰み、文神の天満宮と聖廟の左右に御祀りに相成」という祀り方が勧められた。⁽⁶⁰⁾石川之圭は孔子の「配享」の変更には反対したが、ただし「大成殿の外、別に武成廟を立て、太公望か日本武尊か、楠中将か杯を祭る」という「武成廟」の建立と祭祀を容認していた。⁽⁶¹⁾

結局のところ津藩有造館はそれに取り組むことを始めなかったが、ほかの藩において「武神」を祀る動向が現れた。

鳥取藩藩校尚徳館の例を簡単に見てみよう。尚徳館は、宝暦七年（一七五七）の創建であるが、幕末に水戸藩から迎えられた藩主池田慶徳（徳川斉昭の五男）によって水戸藩弘道館にならって新たに拡張・充実された。当初は聖堂（孔子廟）のほかに、宇倍（武内宿禰）と加露（吉備真備）の両社が建営された。⁽⁶²⁾この両神はいずれも地方の守り神（本州之鎮）として信仰を集めていた。しかしやがて加露社の祭神吉備真備に対する疑問の声が挙げられ、水戸藩のやり方を真似て武甕槌神の祭祀が決められた。⁽⁶³⁾安政六年（一八五九）学館内の加露社に武甕槌神が正式に勧進された。尚徳館の祭典としては、毎年二月と八月には聖廟積奠、三月十四日と八月十四日には「両社御神事」が執り行われた。尚徳館の祭祀は明らかに水戸藩弘道館から大きな影響を受けている。

ほかに例えば、後期水戸学の教学思想の影響を色濃く受けた盛岡藩作人館の場合、慶応元年（一八六五）に藩校改革が実施されて、校内の神廟で「文宣王」と「大己貴命」がともに祀られた。文久年間（一八六一〜六四）に「明親館」と改称された沼津藩藩校の場合、年始と春・秋の祭典に学校の上壇で聖像を祀るほか、講武場の開業に「摩

利支天」「日本武尊」の画像を祀ることもあった。さらに加納藩文武館（孔子と日本武尊・菅原道真を祀る）、七日市藩成器館（孔子と摩利支天を祀る）、彦根藩弘道館（孔子と八幡大神を祀る）、三根山藩入徳館（孔子と八意思兼命・武甕槌命を祀る）などの例もあった。

さらに、学校祭祀において孔子を完全に排除し、新たな「学神」だけを祀るといふ動きも現れた。「神皇の大道」を唱えるいわゆる皇学派は、水戸学の君臣論の影響を受けながら、「神儒一致」の主張と異なり、儒教・「漢意」を否定した。その中、長谷川昭道（一八一五～一八九七）は学校祭祀の変革に大きな影響を与えた人物である。彼が「学校祀神説」という一文を作り、先王（堯・舜・禹・湯・文・武・周公）を棄てて孔子だけを尊ぶのは、「儒者の私意」によるものとして批判した。そして日本において「先王」など「異邦の君長」を祀る道理もなく、ましてや「湯武の放伐」は「天地の正道」に違反することであるため、孔子・先王の祭祀を一切否定し、日本の神だけを祀るよう主張した。そして祀るべき神としては、

我が八幡大神は、固より武神と称し、文学も亦た大神に肇む。是れ則ち万世の君師、而して文武の明神たり。学校は必ず当に大神を祀るを以て主神と為すべし。是れ正当為り。……然り而して古昔の名賢、大職冠藤

公・和氣清磨・楠父子の如き、忠孝仁義の世に顕然たる者を挙げ、之に配祀し、以て臣子の標準と為し、日夜之を敬慕す……

と述べる。長谷川昭道は八幡大神を「文武の明神」と称して学校祭祀の主神にし、その配祀に「大職冠藤公・和氣清磨・楠父子」など「臣子の標準」となる者を選んだ。のちに彼は「学政建言」（明治元年（一八六八））を書いて岩倉具視に提出し、学神の正しい在り方を主張したこともある。彼の学神論は、明治二年（一八六九）八月に新政府の設立した大学の「学神祭」にも影響を及ぼしたといわれる。

さらに、学校祭祀の変動は国学教育の導入、特に平田国学派の学神思想⁶⁵とも関係がある。例えば慶応二年（一八六六）に創設した高田藩修道館は漢字とともに国学（皇学）を設け、学神三柱の八意思兼神・菅原神・忌部神を祀った。明治元年（一八六八）に開設した苗木藩日新館は平田派国学を導入し、八意思兼神・菅原神・忌部神、また国学四大人の春満・真淵・宣長・篤胤を祀った。享和年間創設の高島藩長善館は明治二年（一八六九）に国学校を設置し、春秋積奠のほか、開校の日に健御名方神・八意思兼神・菅原神・国学四大人を祀ったこともある。そして明治二年（一八六九）新政府大学の「学神祭」では、篤胤流の八意思兼神と久延毘古神が祀られた。大学校本校の生徒高橋勝弘

はその祭典の様子について、「供物を三盆に盛り之を捧ぐるときは、皆白紙を以て口を蔽ひ、席上を膝行して相授受する様、いと異様に見えたり。学神の大前には荒筵を敷き、上には縮縄を引渡せり」と描写し、「此の如くにして古来の漢学校も俄に社務所の如くになり」と評した。⁶⁶⁾「神」祭祀の存在感が急に増していく中、孔子の祭祀は排除されようとした。しかし、積奠は学校教育の場からすぐに消え去りはしなかった。

大学校の皇国派による排斥を受け、漢学派がそれに反発した。学神・学制に関する論争が激しくなり、その解決のため、新政府は関連問題を明治二年（一八六九）九月の集議院の議論に付した。その第一条は「皇国学神ヲ祭り、孔廟積奠御廃止ノ事」であつた。⁶⁷⁾これに対する各藩の公議人の答議は殆ど積奠の廃止に反対する意見であつた。そこで強く出された理由には、「夫レ文武天皇始テ孔子ヲ、大学寮ニ積奠セシヨリ後世著ワシテ令典トナス、而シテ今敢テ之ヲ廃止セント欲ス、是レ先王ノ令典ヲ非議スルニ非スヤ」、また「孔廟積奠ハ文武帝大宝元年、始テ大学寮ニ於テ、先輩先師ヲ積奠シ玉ヒシヨリ、永世此礼ヲ廃セス、以テ今日ニ至ル。仁明帝嘗テ紫宸殿ニ於テ、特ニ孔夫子ヲ積奠シ玉フ、夫レ共道ヲ用ヒハ、其人ヲ祭ル固ヨリ宜ク然ルベシ、然ルヲ歴世不易ノ典ヲ、一時ニ廃止スレハ、必ス天

下ノ耳目ヲ驚サン」とあるように、積奠を文武天皇以来の「先王の令典」、仁明天皇の自ら行う「歴世不易の典」とするものである。この「大宝以来千百六十九年、連綿タル国家ノ大典」は、天皇・朝廷と深く結びついた儀礼としての正当性が強調された。⁶⁸⁾

このような答議結果になるのは当時の諸藩士が大方儒学仕込みであるためで、近世にわたる儒教伝統の普及と底力を見て取ることができる。⁶⁹⁾つまり、国学思想の新鋭性とは対比的に、儒教は一つの膨大で体系的な伝統教学として教育界に浸透し、文字や学問としてだけではなく、制度や儀礼を伴う権威的な文化像をなしていた。だが明治二年の時点において、本来「孔子」などの聖賢に頼るこの文化像は、「天皇」を頂点とする「令典」「大典」の傘下に入り込もうともした。

その後、明治四年（一八七二）の廃藩置県と明治五年（一八七三）の新学制改革によって、学神祭も積奠も一旦下火となつた。⁷⁰⁾一方、大学南校はその後開成学校などと名前を変えて存続し、大学事務官や教官・生徒の参加する天長節や招魂祭などの行事は年々増加した。明治七年（一八七四）に天皇・皇后の写真が下賜され、臨幸室に掲げられるようになった。明治二十年代以降、各地の学校で一般的に奉じられたのは、この天皇の「御真影」と、勅語謄本であつ

た。一方、明治四十年代以降に積奠も再び巻き起こり、東京高等師範学校の職員を中心とする湯島聖堂の「孔子祭典会」や、各地の聖廟や孔子会、埼玉県女子師範・東京女子師範・神奈川県女高などの官立学校のほか、植民地朝鮮の総督府経学院（京城文廟）でも積奠が執り行われた。さらに大正期に「国民精神振作の為」、また昭和期に「東亜民族の結束を促す」ために「孔子の精神」が鼓吹される中、積奠は単なる「伝統」から離れ、一層積極的に時流に乗るものとして盛大に行われた。

おわりに

本稿は津藩有造館の積奠様式を発端とする議論と実践を整理した。文政年間有造館が積奠の「配享」を選定する時、従来の朱子学的「道統」を無視し、日本の「文教」に貢献した「本朝儒宗」を選んだ。有造館儒者には儒教を日本の伝統教学として捉える傾向が窺える。さらに「文道」と並ぶ「武道」も重要視されたが、ここの「道」はいずれも「教」「芸」の意味に近いものである。それに対し、水戸藩弘道館は「道」（神皇の道）と「教」（孔子の教）を分けて考え、二つの祭祀系統を並立させた。特に「道」の理解において「忠義」という物差しが取り立てられ、それによって

吉備真備が批判の対象となった。儒教はあくまで「道」の輔佐役であり、孔子たる「師」は明らかに「君」より下の位置にあるとされた。水戸藩からの批判をうけて、津藩内部では吉備真備の祭祀に対する反省と弁護の声が両方現れたが、孔子の尊号に関しては水戸藩に反発する意見で一致した。結局のところ、「皇国の典礼」と「先公様の御定典」という理由で津藩本来の様式が維持された。水戸藩は神の「道」の根源性を「天祖」に結びつけたのに対して、津藩は孔子祭祀の正当性を先代藩主と関連づけ、藩内統治の正当性と結合させた。神話の神が教育世界の信仰に浸透し、「武神」や「学神」が上昇する中、「道」と「教」の対立がやがて「国学」（皇学）と儒教との対立という形で現れた。孔子の祭祀を排斥する勢いも増していくが、結局は明治二年大学の学神論争のように、二項対立の形で積奠を廃止することはできなかった。学神論争の結果、積奠が藩の範囲を超えるレベルで、「千余年来皇国の典礼」という歴史的制度として皇国・天皇自身の權威を頼りにしたことが再認識された。結局、対立が根本的に解決されないまま、廃藩置県と学制改革によって一旦後景化するようになった。積奠という儀礼は一時の中断期を経て、明治後期からは別の形で復活されることとなった。

そこで、日本における儒教の在り方を考え直す必要がある

る。つまり、儒教は学問・「知」だけではなく、日本の歴史伝統に根を下ろした、儀礼と実践を伴う一つの体系として存在していた。明治期になっても、この体系が完全に破壊されることはなかった。近代化の過程において、いわゆる「漢学」が文字・言語・教養などの面で大いに応用されたことがよく指摘されるが、しかし「漢学」が「儒教」から完全に脱出せずにいたことにも注意すべきである。儒教儀礼をはじめとする伝統の正統性自体が否定されずに新しい時代に持ち込まれた。西洋の衝撃を前に、日本「内部文化の破壊が深刻に行われなかった」ことが、ここに反映されている。それは例えば中国の近代化における孔子祭礼と儒教の運命とは大いに異なるものである。近世後期の教育現場における祭祀儀礼の変動は、儒教が天皇や「日本国」の権威に連結される動きと関連している。それを明治後期から現れた積奠復活の動向や儒教の在り方とともに考えることは意義のある課題であり、今後引き続き追求したい。

注

- (1) 黒住真『近世日本社会と儒教』（ぺりかん社、二〇〇三年）一九頁、一五六頁。
- (2) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）一七〇頁。

(3) 田尻祐一郎・吾妻重二・田世民・松川雅信等による研究がある。

(4) 積奠とは、孔子を始めとした儒教の先聖先師を祀る儀礼のことである。二月・八月の丁の日に行われるのが一般的である。積業は積奠の略式である。近世日本の積奠に関する重要な研究には、須藤敏夫『近世日本積奠の研究』（思文閣、二〇〇一年）、ジェームズ・マクマレン「武家の積奠をめぐる——徳川時代の孔子祭礼」（『公家と武家3 王権と儀礼の比較文明史的考察』思文閣出版、二〇〇六年）、同「荻生徂徠、松平定信と寛政期の孔子崇拜」（『日本思想史研究』四五、二〇一三年）等がある。

(5) この言い方については、入江宏「近世2・近代1、概説」（『講座日本教育史』第二巻、第一法規、一九八四年）、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、一九九〇年）等参照。

(6) 『朱子語類』巻九〇。この原則は中村惕齋『積業儀節考議』などに引用されている。

(7) 岡田啓「小治田之真清水」（『日本教育史資料』四、臨川書店、一九七〇年）五八頁。

(8) 細井平洲「天明五巳年積業之節聖門諸弟子従祀之儀奉伺候事」（『日本教育史資料』四、臨川書店、一九七〇年）六四〜六五頁。

(9) 笠井助治『近世藩校に於ける学統学派の研究』（吉川

弘文館、一九六九年）参照。

(10) 藤堂光寛「国校興造記」、文政四年（一八二二）五月の作。早稲田大学蔵。

(11) 津阪孝綽（一七五七～一八二五）、号東陽。寛政元年津九代藩主の儒官となる。その誌銘には、「治経以古注為宗、然不必執以立家」と称される。

(12) 前掲「国校興造記」。

(13) 「聖廟配享義」、文政四年（一八二二）孟冬（十月）作。

引用は『日本教育史資料』六（臨川書店、一九七〇年）三頁による。原漢文。読み下し文は筆者による。

(14) 同前、三頁。

(15) 同前、三頁

(16) 同前、三頁

(17) 津阪孝綽「乍恐口上書取之覚」（梅原三千、西田重嗣『津市史』第三卷、津市役所、一九六一年）二〇頁。

(18) 津阪孝綽『薈瓊録』（池田蘆洲等編『日本芸林叢書』第一卷、六合館、一九二九年）一四六頁。

(19) 同前、一四五～一四六頁。

(20) 前掲「聖廟配享義」三頁。

(21) 「大成殿三神御遷座之儀」（『日本教育史資料』六、臨川書店、一九七〇年）五頁。

(22) 「釈奠儀注」（『日本教育史資料』六）八頁。

(23) 仮開館の当時は各種の不備があり、本開館は安政四年

（一八五七）五月であった。

(24) 須藤敏夫「水戸藩弘道館の創立と釈奠」（『近世日本釈奠の研究』思文閣、二〇〇一年）参照。

(25) 「弘道館を建て給ふ事」。『常陸帯』（天保十五年（一八四四）八月の著）下の巻所収。『神道大系論説編 水戸学』（神道大系編纂会、一九八六年）三九一頁。

(26) 「弘道館記述義」（『日本思想大系 水戸学』岩波書店、一九七三年）二八六～二八七頁。

(27) 同前、二八六頁。

(28) 会沢正志斎「退食間話」（『日本思想大系 水戸学』二五三頁）。

(29) 前掲「弘道館を建て給ふ事」三九一頁。

(30) 同前、三九一頁。

(31) 同前、三九一～三九二頁。

(32) 弘道館祭神と藩のアイデンティティの問題については桐原健真「弘道館とその祭神——会沢正志斎の神道思想」（佐々木寛司編『近代日本の地域史的展開——政治・文化・経済』岩田書院、二〇一四年）参照。

(33) 前掲「弘道館を建て給ふ事」三九二頁。

(34) 「弘道館記」（『日本思想大系 水戸学』）二二〇頁。

(35) 前掲「弘道館記述義」三二八頁。

(36) 同前、三二七頁。

(37) 天保八九年頃の東湖から斉昭への奉答書。『東湖先生

之半面」(一名「東湖書簡集」、水戸市教育会、一九〇九年)二頁。

(38) 前掲「退食間話」二五四頁。

(39) 前掲「弘道館記述義」三一八頁。

(40) その理由は、水戸藩藩主夫人は撰閲家の出が多いため、藩主家が藤原氏(五摂家)の祖である天兒屋命(春日明神)の後裔にされたからであろう。前掲『日本思想大系水戸学』三一八頁参照。

(41) 前掲「弘道館を建て給ふ事」三九二頁。

(42) 天保八年(一八三七)佐藤一斎宛の書状「斉昭の一斎老儒宛書状」(茨城大学図書館所蔵)。前掲須藤『近世日本積奠の研究』二四二頁参照。

(43) 前掲「弘道館を建て給ふ事」三九二頁。

(44) 前掲「弘道館記述義」、三三二頁。

(45) 名越漠然『水戸弘道館大観』(常陸書房、一九八一年)一頁より引用。

(46) 斎藤拙堂(一七九七〜一八六五)、名は正謙。昌平齋で古賀精里に学ぶ。宋儒に固執せず、折衷考証を重んじる。文政三年津藩校有造館の学職となり、弘化元年藩校督学となる。文人としても名が高い。『拙堂文話』、『仙月影唱和集』などを生前に刊行した。

(47) 「口上之覚」。梅原三千『旧津藩国校有造館史』(八木清八ほか、一九三四年)三二二頁より引用。

(48) 石川之圭(靖斎)、石川督学竹厓の養嗣子として講官となる。石川竹厓は石川丈山七世の孫であり、村瀬栲亭の門人で古注学を修めた。石川之圭もその学統を継ぐ者である。

(49) 「謹対配享議問」(『旧津藩国校有造館史』三三三〜三四頁)。

(50) 同前、三三頁。

(51) 同前、三三頁。

(52) 同前、三三頁。

(53) 前掲「口上之覚」三三三頁。

(54) 同前、三二頁。

(55) 前掲「謹対配享議問」三四頁。

(56) 例えば会沢正志斎は『新論』で「武を以て国を建て」と、「国体」の優越性を唱えた。

(57) 前掲「謹対配享議問」三四頁。

(58) 同前、三四頁。

(59) 「藩世界」の意識については岡山藩研究会『藩世界の意識と関係』(岩田書院、二〇〇〇年)、小川和也『文武の藩儒者秋山景山』(角川学芸出版、二〇一一年)等を参照。また辻本雅史「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」(前掲辻本『近世教育思想史の研究』第六章)では、久留米藩に見られるような「内同志」「外同志」という考え——自らの問題を藩という枠にのみ自己

限定してゆくこと——と、後期水戸学に見られるような民族的国家的意識に目覚めることとの分裂について論じられている。

(60) 前掲「口上之覚」三二頁。

(61) 前掲「謹対配享議問」三四頁。

(62) 「安政四年九月一日御国日記」による。『鳥取藩史』第三卷（軍制志・学制志・儀式志）、鳥取県立鳥取図書館、一九七〇年）三〇五頁参照。

(63) 安政五年正月に尚徳館儒者景山龍蔵が上書して、吉備公奉祀の非を論じた。前掲『鳥取藩史』三〇六頁参照。

(64) それらについては『日本教育史資料』六（臨川書店、一九七〇年）を参照。

(65) 長谷川昭道は独特の皇道哲学をもつ思想家で、維新时期において京都の皇学所・漢学所・兵学所の御用掛兼勤をつとめたことがある。彼の思想は著しく水戸学の影響を受け、その教育論には嘉永二年「深憂狂語」、安政四年「学校養士説」などがある。

(66) 「学校祀神説」（『長谷川昭道全集』下巻、信濃毎日新聞社、一九三五年）一三〜一四頁。原漢文。読み下し文は筆者による。

(67) 大久保利謙「明治初年の学神祭」（『明治維新と教育』大久保利謙著作集四、吉川弘文館、一九八七年）参照。

(68) 平田篤胤は『毎朝神拝詞記』と『玉櫛』の中で、「八

意思兼神・忌部神・菅原神・久延毘古命」のほか、「羽倉大人・岡部大人・本居大人」（荷田春満、賀茂真淵、本居宣長）を「学問の神」としている。

(69) 高橋勝弘『昌平遺響』（一九二二年序）三三頁。東北大学附属図書館蔵。

(70) そのほかに「一、漢籍ヲ素読スルコトヲ廢シ、専ラ国書ヲ用ヒ候事」、「一、孟子ハ名分ヲ論スル処ニ於テ、国体ニ不合条アリ、正科ニ入ルコトヲ許サス、自己講習ハ禁ナシ」などの条がある。

(71) 以上の引用は『集議院日誌』第二「大学校規則答議ノ事」による。橋本博編『維新日誌』第二期第三卷（静岡郷土研究会、一九三五年）二五一〜二五四頁。

(72) 前掲『明治維新と教育』参照。

(73) 熊澤恵里子「明治初年大学校・大学における学神祭の執行と終焉」（『幕末維新时期における教育の近代化に関する研究——近代学校教育の生成過程』風間書房、二〇〇七年、第九章）参照。

(74) 真壁仁「徳川後期の学問と政治——昌平坂学問所儒者と幕末外交変容」（名古屋大学出版会、二〇〇七年）五二頁、丁世絃「日本植民地期韓国経学院の積奠祭について」（『東アジア文化交渉研究』二〇一三年）参照。

(75) 大正十五年「聖堂造営及献納ニ関スル願書」。三宅米吉編『聖堂略志』（斯文会、一九二二年）。

- (76) 昭和十一年「聖堂復興記念儒道大会要項」。福島甲子
三編『儒道大会誌』（斯文会、一九三六年）。
- (77) 黒住真「近代化の経験と東アジア儒教——日本の場
合」、『複数性の日本思想』ぺりかん社、二〇〇六年）八七
頁。

(山東大学講師)