

第8章 家族・親族範囲の法制度化と儒家神道 —中世における神祇道服忌令との関係を中心に—

田中 秀典

TANAKA Hidenori

はじめに

江戸時代における武士の家族・親族関係およびその範囲は、綱吉期の貞享年間に制定され、吉宗期に至るまで数度にわたる改正を経て幕末まで用いられた服忌令によって規定されている。内容は服忌と雑穢からなっており、服忌の部分では家族・親族それぞれの死に際しての服および忌の日数が定められ、雑穢の部分では血穢や死穢に触れた際の対応が定められている。戦国期には、親族の結合や縁組による同盟関係の成立は政治的・軍事的に大きな意味をもつものであったことから、江戸時代初期においても幕府はそれらを大いに警戒し、強力な統制を行った。親族の親密な間係や必要以上の交際は制限し、婚姻は許可制とした。しかし、幕府の支配体制が安定を見ると儒教的な忠孝の徳目を重視し、これを用いることで体制の維持を図ったとされる。そこで制定されたのが服忌令である。それ以前も服忌制度はあったものの、ここであらためて明文化され、これに従って服忌や穢の清めが行われるとともに、服忌が義務づけられた「忌み懸りの親類」は縁坐に問われる密接な関係の範囲とされて、服忌そのものだけでなく刑罰にも関わることとなった。また、ときには親族が自主的あるいは幕府からの命によって、御家騒動やその前段階の事態に対処することが求められるようになり、家族・親族の繋がりを明文化することによって親族関係は服忌以外においても大名旗本の統制にも利用されることとなったのである。親族は古くは政治的・軍事的結合であったが、江戸時代には儀礼的結合であるとともに連帯責任を問われる共同体としての性格も有し、幕府にとっても当事者たちにとっても大きな意味を持つものであった。

服忌令で定められている服忌日数等を誤った場合は処罰の対象となったので、幕府への確認や問い合わせが多くなされており、それらの内容が『服忌令詳解』、『監禁省秘録』などにまとめられている⁽¹⁾。また、儒教的論理にもとづいて設定された服忌の範囲および軽重や、それによって形成されている家族・親族関係の秩序、家族・親族統制における服忌令の役割や意義などについては、武士家族法との関連での鎌田浩の研究や、服忌令全般に関する林由紀子による一連の詳細な研究などですでに指摘されているところである。鎌田は、幕府による武士の親族統制の段階を、初期＝親族関係抑圧期、中期＝服忌令による親族再秩序期、後期＝本末家筋目を中心とした親族重視期の3つに分けて説明している。初期は軍事的・政治的集団としての完全解消を志向し、生活交渉関係にとどめようとしていたが、中期には弛緩しつつあった幕藩体制社会の身分的補強を意図して、儒教的親類原理にもと

づく規律を服忌令によって定め、後期はそれがさらに進んで本分家の筋目など親族的身分規制が徹底されたというものである⁽²⁾。林は、江戸幕府服忌令の意義について、親族の範囲やその内部秩序を規定することで儒教的家族・親族秩序を確立して幕藩制秩序を補強するものであり、孝を中心とする儒教的な礼の実現が意図されたこと、近世的な合理的思考がなされるようになっても依然として根強かった穢意識を利用し組織化することで、将軍の権威を高めて幕藩制秩序の強化のために用いたこと、この穢のヒエラルヒーに従って秩序正しく穢を避けることが広い意味では幕藩制国家の「礼」秩序につながるものであったこと、初期にはこのうち「穢」の側面が重視されていたが、服忌令の制定以後は儒教を支配のイデオロギーとして積極的に用いるとともに、家族・親族秩序を明確にすることによって身分秩序の維持強化を図ることで、「礼」の側面の重要性が増したことなどを指摘している⁽³⁾。これらの膨大かつ緻密な研究によって、江戸幕府服忌令に関する多くの事柄が解明されたものの、まだ完全には説明しつくされていない部分も残されている。そこで、本稿では江戸幕府服忌令における儒教とそれ以外の要素との関係、特に穢と忌について考察するものである。

1 江戸幕府服忌令と穢の思想

1.1 穢と服忌令の制定

鎌田や林によれば、服忌令の意義は儒教的家族倫理・親族倫理による家臣団統制である。しかし、林が述べている穢についてはどのように考えればよいだろうか。まずは穢に関する林の議論をもう少し見てみよう。林は、新井白石と林鳳岡の論争から、江戸幕府服忌令の特質として、儒教の喪服礼に直接由来するものではなく日本中世の服忌令の影響を受けていること、儒教的な「礼」の側面と中世的な「穢」の側面の両方を併せ持つこと、「家」的家族親族秩序を規律する法としては若手不徹底な面が存すること、将軍が天皇同様もしくはこれに準ずる特別な扱いをされていないことを挙げ、令制およびその後の中世的変容を取捨選択してうけつぎつつ独自の規定を加え、幕藩制社会のあるべき姿および現実に適合するものに修正していったものであると指摘している⁽⁴⁾。また林は、触穢に関する規定は日数を短縮、展転伝染の論理を廃して整理軽減されるなど幕府服忌令では簡素化されたが、これとは別に社参・参詣に供奉するものが遵守すべき穢忌避の規定を課したこと、林が「清め規定」と呼ぶこれらは、忌服・産穢の者と同火の場合の行水、灸・針・出血時の行水、動物の死穢・食穢による供奉の禁止、産穢や月水のある婦人との同座・同火や房事の時刻の制限などからなっていること、綱吉がこのような中世的・公家的触穢規定のようなものを導入した理由として、朝廷の権威を幕府権力に協調させてゆこうとする当時の幕府の政治姿勢の下で、正室や側室らを通じてもたらされる公家文化の影響と、非合理的なものに動かされやすい綱吉の性格との結果であること、綱吉はこれを將軍家とその先祖の権威の上昇のため法制化したものであることを指摘している⁽⁵⁾。さらに林は、特に穢のヒエラルヒーを確立することによって、

その頂点に置かれた将軍の先祖と将軍が神聖化され権威が高められるものであったこと、神と天皇を頂点とする穢の体系に優越するものとして将軍の先祖と将軍を頂点とする体系を定めたことを指摘し、幕府服忌令が定めていない将軍の死去にあたっての服忌規定として置かれた月代停止令・鳴物停止令のうち、天皇崩御の際に月代停止は発せられず、鳴物停止は将軍の場合よりもはるかに日数が短いことから、将軍を高く、天皇を低く位置付けていると説明している⁶⁾。江戸幕府服忌令は儒教的な論理によって家族・親族関係を規律したものであると同時に、ここで位置づけられている穢は中世的な服忌令に見られる触穢思想にもとづくものであり、将軍と将軍の先祖の権威上昇のためにこれを利用したというのだが、儒教の「礼」に対する中世の「穢」や公家文化の「穢」、綱吉が動かされやすいとする非合理的なものとはどのようなものなのだろうか。このことを儒者たちはどのように考え、服忌令の制定に孝を中心とする儒教的な「礼」はどのように関係しているのだろうか。

江戸幕府服忌令について考えるにあたって、まずはその制定過程から検討する。鎌田は、貞享元年にそれまでの神祇道服忌令に代わる新たな服忌令が制定され、数度の修正を経て元文元年の修正を最後に固定したものであり、綱吉の服忌令制定までは神祇道服忌令が用いられていたと説明している⁷⁾。しかし林は、『舜旧記』や『本光国師日記』などの史料により、神龍院梵舜から豊臣秀頼、徳川家康、金地院崇伝に「神祇道服忌令」が贈られていること、これにもとづいて金地院崇伝が本多正純、酒井忠世らに服忌に関する指示を出していることから、家康から家光までの期間は「神祇道服忌令」による服忌制度が用いられていたが、家綱から綱吉までの間の服忌日数はそれとは異なっていることなどから、その間には神祇道服忌令ではなく「天海系服忌令」が用いられていたことを指摘している⁸⁾。また林は、貞享3年の改正の特徴として、元年令で存在した忌7日、忌14日などの仏教に見られる数を用いた規定や、いずれにも見られない規定が一掃されて令制とほぼ同様の内容となり、この後の改正ではほとんど変更は見られず服忌日数はこの貞享3年令でほぼ定まったことを指摘している⁹⁾。服忌令制定以前の服忌制度は、林の研究により、神祇道服忌令から一時的な「天海系服忌令」の使用を経て貞享元年の服忌令が制定されたものと考えてよいだろう。しかし、林は貞享3年令が令制とほぼ同様の内容になったとしているが、服忌日数は令制と中世における各神社の服忌令では大差なく、ここで定まった日数が令制と同様になったとしても、このことが必ずしも令制への回帰であるとまで言えるものではない。次頁の服忌日数表からわかるように、貞享3年令では服忌の対象を再構成するとともに、服の日数は13月・150日・90日・30日・7日に、忌の日数は50日・30日・20日・10日・3日に整理された。この中で、養父母・嫡母・妻・嫡子（天海系では嫡子・末子の区別がなく「子」）・末子・嫡孫（子と同様に、天海系では嫡孫・末孫の区別がなく「孫」）・従兄弟姉妹・甥姪が令制および神祇道服忌令と同じ日数に変更されているが、令制と神祇道服忌令で日数が異なっている外祖父母は神祇道服忌令のほうに合わせられており、この部分についてはより神祇道服忌令に近いものだったと言える。また、服には7日があるものの、妻・嫡子・末子・嫡孫の忌の日数

服忌日数表

	養老令		神祇道服忌令		「天海系」服忌令		貞享元年令		貞享3年令	
	服	假	服	暇	服	忌	服	忌	服	忌
父母	13月	解官	13月	50	13月	50	13月	50	13月	50
養父母	150	30	150	30	150	20	150	20	150	30
嫡母	30	10	30	10			90	30	30	10
継父			同居でなければ0		30	10	30	10	30	10
同居継父	30	10								
継母	30	10	30	10	30	10	30	10	30	10
離別之母							150	30	150	30
夫	13月	30	13月	30			13月	30	13月	30
妻	90	20	90	20	90	14	90	14	90	20
子					90	14				
嫡子	90	20	90	20			90	14	90	20
末子	30	10	30	10			30	7	30	10
養子			0	0			5	3	30	10
夫之父母	90	20	90	20			90	20	150	30
祖父母	150	30	150	30	150	30	150	30	150	30
同母方	90	30	90	20	90	20	90	20	90	20
曾祖父母	90	20	90	20	90	20	90	20	90	20
同母方					30	10			0	0
高祖父母	30	10					30	10	30	10
同母方									0	0
伯叔父姑	90	20	90	20	90	20	90	20	90	20
同母方	30	10	30	10	30	10	30	10	30	10
兄弟姉妹	90	20	90	20	90	20	90	20	90	20
異母兄弟姉妹									90	20
異父兄弟姉妹	30	10	30	10	30	10	30	10	30	10
孫					30	7				
嫡孫	30	10	30	10			30	7	30	10
末孫	7	3	7	3			7	3	7	3
曾孫玄孫									7	3
従父兄弟姉妹	7	3	7	3	7	7	7	5	7	3
同母方							5	3		
従母兄弟姉妹			0	0			5	3	7	3
同母方							5	3		
甥姪	7	3	7	3	7	5	7	5	7	3
姉妹の子			0	0			5	3		

- ・主に『御触書寛保集成』・『御当家令條』・『憲教類典』・『続群書類従』により作成した。
- ・続柄は基本的に貞享3年の幕府服忌令に合わせ、内容に影響のない範囲で適宜改変した部分がある。
- ・但書については省略した。

が14日・7日から変更されている通り、貞享元年令で服忌日数に含まれていた仏教的な7の倍数は貞享3年令の忌の日数では姿を消しているが、貞享元年令で存続していた天海系の名残りを消し去ることで、もともと反仏教的な思想を持つ存在である儒者たちがこれを機に仏教的要素を一掃しようとしたものとも考えられる。これらのことから、「天海系服忌令」から仏教的な要素を排除した結果、「天海系」が用いられる直前の豊臣政権期から江戸初期にかけて用いられていて、武家社会でもある程度定着していた神祇道服忌令へ回帰する形となったと考えるのが自然だろう。また、高柳真三が神祇道服忌令の版行や『徳川実紀』の記事を挙げて江戸幕府服忌令は神祇道服忌令基礎としているものと指摘しているように⁽¹⁰⁾、幕府首脳が吉田家から神祇道服忌令の写を入手し、寛永期ごろまではこれによって服忌日数の問い合わせに回答していたことや、吉田神道の道統を継承して後日幕府神道方に任じられる吉川惟足を起草者に加えていることから、中世的な諸社の服忌令の中でとりわけ吉田家の神祇道服忌令の影響が大きかったことを窺わせる。

神仏習合が深まる中で、中世における触穢思想の広がりにもなって諸社の服忌令の雑穢規定も整備され、また拡大していったが、これらが整理、縮小され、穢が三転するとの考えもとらず、簡略化した形で幕府服忌令に取り入れられている。これらの規定は、吉田家の神祇道服忌令をはじめとする中世における諸社の服忌令の系譜を引くものであって、当時定着していた穢の思想に対応するものであると考えられる。神道的な思想による死穢などの穢を忌むことは、平安期から中世にかけて拡大した触穢思想の影響で律令における假が忌に変化したものであり、吉田家の神祇道服忌令をはじめとする服忌令が個々の神社で作られるようになるとその中に取り入れられ、戦国期を経て織豊期には武家においても当然のものとして認識されるようになっていたものである。江戸幕府服忌令も中世の神社服忌令のうち、特に神祇道服忌令の影響を受けているものと言える。

1.2 女性の穢と神儒仏

江戸幕府服忌令の穢に関する規定には、家族・親族の死にもなってその穢を忌むことである服忌の「忌」と、雑穢の部分とがある。雑穢には、産穢・流産・血荒・死穢・踏合がある。産穢は出産にもなう穢、流産も同様で、血荒は流産の一種だが形態を伴わない場合であり、死穢は他者の死に触れた場合、踏合は穢の場でその穢に伝染した場合である。またこれらに加えて、服忌令には詳細な規定がないものの、林が「清め規定」と呼んでいる、社参時の供奉や御目見にあたって遠慮や潔斎などが求められる服忌規定がある。服忌令で定められているような近親の死にもなう服忌や産穢等の雑穢に加えて、腫物や痔の出血や妻の月水といった、血穢等に関する具体的な内容とそれらへの対応のしかたについて示されている。このような穢の思想はどのようにして形成されたもので、これをどのように理解すればよいのだろうか。また、成清弘和は、服忌令の雑穢規定において産穢が死穢よりも先に位置付けられたこと、死穢の簡略化が進んだのに対して産穢には変化がなか

ったことから、江戸幕府は女性蔑視・女性差別の意図を持っており、女性の社会的地位の劣化、家族内での地位の劣化、つまり家父長制の徹底というねらいがあったと分析している⁽¹¹⁾。そのような、女性が穢れているとの認識がなされていて、それによって差別的な扱いを受けていたとすれば、その穢の発想はどこから来たものなのだろうか。

黒田秀教が忌について論ずるにあたって伊邪那岐神の黄泉国伝承を例として挙げているように⁽¹²⁾、古くはすでに記紀神話に死穢・血穢に関する部分が見られる⁽¹³⁾。

是以、伊邪那伎大神詔、吾者到於伊那志許米上志許米岐穢國而在祁理。故、吾者爲御身之禊而、到坐竺紫日向之橘小門之阿波岐原而、禊祓也。(『古事記』上卷)

伊弉諾尊既還、乃追悔之曰、吾前到於不須也凶目汚穢之處。故當滌去吾身之濁穢、則往至筑紫日向小戸橘之櫛原、而祓除焉、遂將盪滌身之所汚。(『日本書紀』卷一、神代上、第五段一書)

イザナミを失ったイザナキは、黄泉国へイザナミに会いに行つて死の世界に触れ、逃げ帰ったのち死の穢を祓うため禊を行っている。これは、死（死者）に触れたことを穢ととらえて禊を行った初例であるにとらえることができる。

天照大御神、坐忌服屋而、令織神御衣之時、穿其服屋之頂、逆剥天斑馬剥而、所墮入時、天服織女見驚而、於梭衝陰上而死。故於是、天照大御神見畏、開天石屋戸而、刺許母理坐也。(『古事記』上卷)

又見天照大神方織神衣居齋服殿、則剥天斑駒、穿殿甍而投納。是時天照大神驚動、以梭傷身、由此發愠、乃入于天石窟、閉磐戸而幽居焉。(『日本書紀』卷一、神代上、第七段)

一書曰、是後稚日女尊坐于齋服殿、而織神之御服也。素戔嗚尊見之、則逆剥斑駒投入之於殿内。稚日女尊乃驚而墮機、以所持梭傷體而神退矣。故天照大神謂素戔嗚尊曰、汝猶有黑心、不欲與汝相見。乃入于天石窟而閉著磐戸焉。(『日本書紀』卷一、神代上、第七段一書)

高天原で狼藉を重ねたスサノオは、最後にアマテラスの神御衣を織る小屋に皮を剥いだ馬（天斑馬）を投げ込み、それによって梭が織女（ワカヒルメ）の陰部に突き刺さつて死亡したことにより、アマテラスは天岩戸に隠れることとなった。死穢（あるいはそれに加えて血穢）に触れたことによる忌隠りであるにとらえられる。

自其國越科野國、乃言向科野之坂神而、還來尾張國、入坐先日所期美夜受比賣之許。於是、獻大御食之時、其美夜受比賣、捧大御酒盞以獻。爾美夜受比賣、其於意須比之欄、著月經。故、見其月經、御歌曰、

比佐迦多能 阿米能迦具夜麻 斗迦麻邇 佐和多流久毘 比波煩曾 多和夜賀比
那袁 麻迦牟登波 阿禮波須禮杼 佐泥牟登波 阿禮波意母閏杼 那賀祁勢流
意須比能須蘇爾 都紀多知邇祁理

爾、美夜受比賣、答御歌曰、

多迦比迦流 比能美古 夜須美斯志 和賀意富岐美 阿良多麻能 登斯賀岐布禮
婆 阿良多麻能 都紀波岐閏由久 宇倍那宇倍那宇倍那 岐美麻知賀多爾 和賀
祁勢流 意須比能須蘇爾 都紀多々那牟余

故爾、御合而、以其御刀之草那藝劔、置其美夜受比賣之許而、取伊服岐能山之神幸行。

(『古事記』中卷)

日本武尊、更還於尾張、即娶尾張氏之女宮簀媛、而淹留踰月。於是、聞近江五十葺山有荒神、即解劔置於宮簀媛家、而徒行之。(『日本書紀』卷七、大足彥忍代別天皇：景行天皇)

ヤマトタケルは東国遠征の帰路、尾張国に立ち寄り、言い交わしていたミヤズヒメと夫婦の契りを結ぶが、このあと草薙劔を置いたまま伊吹山へ向かい、神に戦いを挑んで敗北して病に倒れやがて死に至る。伊吹山に入る前に、衣の裾に経血が付着していることに気づきながらもかまわず夫婦の契りを結ぶという、禁忌を犯したことが大きな意味をもつものであったことを窺わせる物語構成・展開となっている。神道では死や血などを穢と考え⁽¹⁴⁾、それが他に及ばないように一定期間忌み籠もるが、このように死や血は穢であり忌むべきものであるとの思想は記紀神話にも見られることから、これらが編纂された奈良時代初期までにはすでに成立していたものであり、古来からの日本人の考え方であると言ってよいだろう。それが中世の触穢思想の拡大を経て、神祇道服忌令によって武家社会にも定着し、さらに江戸幕府服忌令に継承されたものである。

このことと女性がどのように関わるとだろうか。平安期における穢の問題と女性忌避については西口順子の研究がある。西口は、経説が女性は女性のままでは成仏できないと説いていることから、女性は死後男性となって浄土へ旅立つのであり、遺骨についてはもう性別は関係なくなっているため納骨しても問題がないと考えられていたことを紹介している⁽¹⁵⁾。記紀には多くの男神女神が登場し、交合によって国土等が生み出され、女神である天照大神が神々の中心であることに始まり、様々な女神や女性が活躍しているように、そもそも神道においては女性を差別的に見てはいない。神道においては女性の体からの出血、

月水つまり経血や出産・流産についても穢としているが、通常の出血と同様にとらえていたのであり、女性そのものではなくあくまでも出血したことを穢としていた。それに対し、仏教では女性の存在そのものが罪であると考え、女性は死んでも極楽へは行けないものとしていた。また、血盆経は偽経であって、これにそのまま従ったわけではないだろうが、経血あるいは出産時の出血等で地を汚す女性とは罪深い存在で、女性ということだけで罪となり血盆池地獄、いわゆる血の池地獄に落ちるのだとしており、巷に流布し仏教の教えとして広く認識されていた。女性は僧の心を乱す存在であり、そのことが女性の存在そのものを罪としなければならなかったとの説明もある。仏教では常に出血して地を汚す女性の存在そのものが罪であり、地獄に落ちるべきものであると考えられていた。神道では死や血を穢と考えていたのに対して、仏教では死や血が穢なのではなく、女性の存在そのものを罪と考えていたのである。

これらのことについて西口は、一般的な出血と女性特有の月経・出産・流産からなる血穢および死穢は王権や平安貴族が忌避したものであり、そこから11世紀後半に宮廷や諸大寺で営まれる国家仏事においても穢を避けるようになったものと説明している⁽¹⁶⁾。また西口は、『中右記』などの記述から、僧の忌服や穢が問題となったのは、宮中や国家の行事に差しさわりがあるからで、王権に奉仕するためには穢の排除、寺内の清浄が絶対的条件であったこと、もし寺内に穢があると僧侶たちは国家の法会に勤仕できなくなることからその要因を遠ざけたのであり、そのために死穢や血穢、つまり殺生や闘乱、女性の侵入は許すべからざる行為で、清浄を保つためのあらゆる努力がなされたことを指摘している⁽¹⁷⁾。このように、女性に関わる穢を含めた穢全般を排除しようと努めていた仏教だが、やがてこれとは異なる行動をとるようになっていく。これについて西口は、女性を忌避したはずであった仏教の経典の中には女性の出産・育児・病気に対応するものもあり、僧が貴族の女性のために奉仕し懐妊・安産の修法や産婦への私房の提供などを行ったことは、王家や貴族に奉仕することで地位を得た仏法が、貴族らの願望であった家の継続と繁栄につながるものとして出産およびそれを行う女性を認めざるを得なかったのだと説明している⁽¹⁸⁾。元来仏教において死を穢とは考えられておらず、高僧の死を聖なることと考えてその遺体を祀りその場を聖地とするなど、死を穢とは逆のものと位置づける場合すらある。死を穢と位置づけたのは仏教の教義によるものではなかったが、触穢思想が広がった平安期以降、国家事業や宮中行事にかかわるために、あるいは、女性差別的な思想をもっていた仏教は、国家・貴族・女性から受け入れられて日本社会において地位を得るために、その主義主張を曲げて神道的な穢の概念を受け入れるとともに、男女を対等に扱う方策を考えたのである。

では、江戸幕府は女性だから穢であるという考えをもっていたのだろうか。服忌令とともに、何を穢と考え、それらにどう対処しなくてはならないかを示すものとして、元禄元年には綱吉によって詳細な清めの規定が定められた。

上野、紅葉山、増上寺御参詣之時

- 一、産穢之者と相火ハ、行水次第ニて供奉不苦候、但御内陣えは遠慮可仕候、但前日暮六時より同座同火ニて無之候得は、供奉御内陣迄も不苦候、
- 一、産穢之者御免ニて罷出候共、前日明六時より御城ニ罷在間敷候、
- 一、灸仕候者、たとへ灸所幾所ニて候共、行水次第当座ニても不苦候、
- 一、針仕候者穢無之間、不及遠慮候、若血など出候ハ、行水次第当座ニても不苦候、
- 一、衄血痰出候もの又は下血有之者、血止り候ハ、行水次第ニて供奉御内陣迄も不苦候、
- 一、口中之出来物より、血など少出候儀不苦候、行水ニて不及候、
- 一、痔瘡腫物膿水少出、衣類ニ付候程ニては、御供仕不苦候、但御内陣えハ遠慮可仕候、
- 一、脱肛痔出候ても、膿血水出不申候得は、供奉御内陣迄も不苦候、自分之拝礼も不苦候、
- 一、産穢之婦人と前日暮六時より同座同火にて無之候得ハ、供奉御内陣迄も不苦候、
- 一、月水穢之婦人有之者、御参詣之朝六時より同座同火不仕候ハ、供奉御内陣迄も不苦候、
- 一、忌御免之者登城は不苦候、但供奉は遠慮可仕候、
- 一、服之者御内陣迄も不苦候、
- 一、産月之婦人有之もの、又親類ニ急病人有之者、出産又ハ忌之儀不承候得ハ、供奉御内陣迄も不苦候、尤自分之拝礼も不苦候、
- 一、房事御内陣え参、御役勤候者ハ六時、其外行水次第不苦候、
- 一、ろしつハ行水次第ニて、供奉御内陣迄も不苦候、自分之拝礼も不苦候、
- 一、けかあやまちいたし、血出候者有之候は、御目ニふれ不申様ニ退可申候、尤供奉遠慮可仕候、

(以下省略)

(『御触書寛保集成』九五三)

ここでは服忌令における産穢や血穢に加えて、將軍の社参等の供奉の際の針灸、衄血痰、出来物、痔や腫れ物等の膿およびそれに伴う出血、産穢や月水の妻の存在、あるいはその妻との同座・同火、房事、その他の出血等に対する供奉や登城の制限、時間的制約、行水による清めの規定が設けられている⁽¹⁹⁾。中でも「行水次第」の部分については行水つまり禊をすれば供奉等ができることになるが、ここでは禊によって穢を洗い流すことで清浄化されると考えられているのであり、これらはまさしく神道的であると言えるだろう。成清は女性の穢として産穢を取り上げているが、出産した女性のみではなく、産まれた子の父親も穢となることが服忌令でも定められているし、清め規定でも妻の出産の際の夫の対処

法について定められており、産穢の対象となるのは女性のみというわけではない。日数に差は設けられてはいるものの、出産や流産の穢が産婦本人のみならずその夫にまで及んでいる、つまり子の両親ともに穢れるのであって、女性であることが穢の理由なのではない。また、月経についても女性だけでなくその夫も忌まねばならない。このように、産穢や月水穢等について、女性だけでなくその夫も穢を受けているし、清めの内容が通常の出血と変わらないことから、その女性自身を穢として見ているのではなく、あくまでも体外に出た血を穢としているのであり、それ以外の出血と同様にあくまでも直接間接に血液に触れたことを穢していると考えられる。このことを以て女性差別の意図があったととらえることはできないのではないか。中世的な諸神社の服忌令において穢とされたものが江戸幕府服忌令では大きく簡略化されているが、そこで割愛された穢はこちらの規定に清めるべきものとして位置づけられている。服忌令からは除外されたものの、神道的な穢に対する意識が根強く残っていたがゆえに、服忌令とは別にここに規定されたものと考えられる。

綱吉によって詳細な清めが定められたのち、次代の家宣によって宝永 7 年に整理され、大幅に簡素化されることとなった。服忌ならびに穢の者は、紅葉山社参時には前日暮六ツに退出せねばならず、当日は還御以後に登城が可能となり、供奉の者等は前夜より精進、同日の朝には行水、山王・根津社参時には目通り差し控え、還御以後目通り可能となり、その他、名代については目通り差控え、前夜よりの精進、行水があるのみである。出血や灸をした者や食穢についての規定ばかりでなく、産穢の者との相火、産穢・月水の婦人との同座・同火の規定も無くなっている。産穢や月水という女性特有の穢による夫等の清めが不要となったのであり、女性差別的な思想とは一層結びつかないものとなったと言えるだろう。

仏教においては元来、女性差別的な考えを有しており、女性であるだけで罪であり忌むべき存在だったのに対して、令制や神道においては女性であることが穢であるとは考えておらず、儒教においても男女を上下の関係に位置づけてはいるものの女性を穢と考えているわけではない。江戸幕府服忌令には、産穢や月水といった女性特有の穢に関する規定があるとはいえ、他の穢と同様に禊によって忌むという神道的な清めの方法をとっており、ここでさらに仏教にもとづく女性差別的な思想が入り込む余地はないであろう。仏教側の事情から考えても、すでに以前から女性差別的な考えは封印せざるを得なくなっており、それがここで急に復権して服忌令に取り入れられることは考えづらい。また、江戸幕府服忌令は儒者たちによって儒教的な家族・親族関係あるいは神道の穢の思想にもとづいて作られており、そこに儒者たちが忌み嫌った仏教の要素を取り入れることは考えられないであろう。

2 日本の儒教における孝と忌

2.1 儒者にとっての忌

江戸幕府服忌令では、儒教的な論理で家族・親族が秩序づけられるとともに、神道的な穢や忌について定められているが、儒教と神道の関係には検討すべき点がある。黒田秀教は、神道に対して批判的な儒者の代表格ともいべき室鳩巢を例として挙げ、儒教は仏教を否定しているのに対して神道とはきわめて親和性が高いとしながらも、日本の習俗として重要な概念である死穢についての考え方は儒教と神道では全く異質なものであったことを指摘しているが⁽²⁰⁾、同じく黒田が若林強斎や初期の中井履軒を例として紹介しているように、実際には儒者たちが死穢や忌を明確に否定することはなく、無視するという姿勢をとっていた⁽²¹⁾。また黒田は、穢と孝は本質的に相容れぬものであったにもかかわらず、儒者の間でもそれが矛盾として問題とされることはなく、仮に問題として認識したとしてもそのことを明言することは憚られ、強斎や履軒のように理由も語らず明確な否定もせず無視したが、そのような中において佐藤一斎が死穢の概念を認めないと明言してその理由も明瞭に説明したことを指摘している⁽²²⁾。江戸時代の儒教と神道の間にはこのような問題があるならば、双方から影響を受けている服忌令について考えるにあたり、両者の関係をどのように理解すればよいのだろうか。

貞享元年の服忌令制定以前は、神道に基礎を置く神祇道服忌令や一時的には仏教的な内容を含む「天海系服忌令」が用いられていたが、貞享元年に制定された服忌令は林鳳岡・人見友元・木下順庵・吉川惟足の手による儒教の論理にもとづいたものであり、その後の改正も儒者たちによって行われている。当初の制定やのちの改正に関わった人物のうち惟足以外は儒者であり、服忌令の内容が儒教的であることに疑問は生じない。家族や親族、特に親の死に際して喪に服すことは儒教の教えに沿ったものであり、親の死に際しての服喪期間を儒教本来の3年から1年に短縮してはいるものの、基本的には服喪の範囲や日数の長短を儒教の論理に基づいて決定しているのであって、服忌のうち服について儒教で説明することに問題はない。しかし、忌はそれとは異なる。黒田は忌について、律令における穢に関する規定は祭祀の場に穢を持ち込まぬためのものだったが、平安時代になると穢が伝染するとの考えが広がり、穢に触れた者はそれが消滅するまで忌み籠りをしなければならぬとされるようになったことから、親族の死に対しても穢に触れたために忌まねばならないものとなり、律令では「假」だったものが穢を忌む「忌」となって、喪に服す「服」と穢れを忌む「忌」が成立し、のちに江戸幕府の服忌令に規定されたものと説明している⁽²³⁾。死や血は記紀神話にも登場する神道における禁忌であり、これらに触れると穢が伝染するので忌む必要がある。その方法としては、忌み籠ることや禊を行うことである。このことは形を変えながらも中世から近世へ、さらに江戸幕府によって服忌令を中心とする法制度に継承された。このように、忌は死穢を忌む期間を示すものであるが、穢である死を忌むという考えは儒教にはなく、ましてや親などの死を穢として忌むことは孝の徳目に反する

ものであって、服忌令の制定にあたり儒者が忌の範囲や日数を考えたことや親に最も長い忌の日数を設定したことは大いなる矛盾であると言え、儒教的な思想の中では成立し得ないものである。つまり、どこまでを喪に服す親族の範囲とするか、その中でどう軽重をつけるかということは儒教の考えに沿ったものと言えるが、死を忌む親族の範囲や軽重を決めることは死を穢ととらえることが前提であることから儒教の孝の徳目に反するものであって、儒教ではなく神道の考えによるものであった。神儒仏三教一致を唱えた吉田神道の神祇道服忌令、僧であり仏家神道の一派である山王一実神道を唱えた天海が定めたと考えられる「天海系服忌令」、儒者たちが制定に関わった服忌令、いずれにおいても穢を忌むことについては仏教や儒教ではなく神道の考え方によっていたのである。

これに対して、本来の儒教の教えに立ち返り、親の死を穢として扱うことが明確に否定されるのは江戸時代後期になってからのことである。黒田も述べているように、佐藤一斎は、葬儀の際に遺体を穢れたものと見做して清浄化することは不孝であると明言している。

世俗の葬送、箒にて跡を掃き、塩を撒き、又は丑寅除け、跡祓等をなすは不孝の甚しきなり。都て孝子の心一刻も親を留めたく思ふべきなり。(中略)今却って跡を祓ひ親を逐ふ、これ不孝の大なるにあらずや。且つ葬畢りて速かに虞して主を安んずべきに、今逐ひ祓ふと云ふは如何ぞや。原世俗の帰路を易ふること甚だ非義なり⁽²⁴⁾。

父母の遺体を清浄化しようとすることは不孝の極みであり、そのような行為は儒教を信奉する者であれば寛容できるものではないし、父母を穢として扱う死穢の観念も儒教の根本である孝の徳目と決して相容れないものであるというのである。また黒田は、一斎のように死穢を否定した儒者の例として安井真祐を紹介している。真祐は、死穢の概念を完全に否定するのではなく、父母であるのだから生前と同様に仕えるという、孝の思想の実践によって死穢を乗り越えることでこれを否定すべきであることを主張している⁽²⁵⁾。儒教の孝の徳目から考えれば、親の死をも穢として忌む神道的な考えは断固として否定すべきものであるはずだったが、一斎らに至るまで儒者たちは長期にわたって忌の問題については気づかず、もしくは気づいていたとしても、そのことについては正面から向き合うことを避けてきたのだったと言える。

2.2 日本における孝の受容と変容

では、なぜ儒者たちは佐藤一斎に至るまで、儒教の見地から死穢を理論的に否定し、批判することがなかったのだろうか。黒田はその理由として 2 つの点を指摘している。第 1 に、日本の習俗を安易に批判することは「異国の学問を学ぶ者」が「日本を否定」することになりかねず、死穢の意識が徐々に希薄になってきた時期にはじめて批判できるようになったこと、第 2 に、「儒教を摂取した神道」においては忠を重視して孝を軽視する傾向が

あり、「神道を摂取した儒教」では心の修養に関心を抱き穢は心の状態を指すものと理解されたことである。これらのことから、死穢と孝との問題が明瞭に意識され難かったと指摘している⁽²⁶⁾。つまり、黒田によれば、その背景には、外来の思想である儒教を信奉する儒者は、儒教を日本社会に根づかせるためには神道などの日本的なものを否定するわけにはいかず、神道とうまく共存する方向性を選んだこと、さらに神道との接近が進んで本来の姿からの変容が起こっていたということがあったのだと言える。

そのような日本における儒教の受容と変容、特に孝の問題について江新興は、儒教は日本で受容される初期段階においては表面的摂取にとどまっていた、儒教の家族道徳の根本規範である「孝」倫理も中国の真似が顕著であったが、江戸時代の儒学者は幕藩体制を強化するところに基本を置きながら独自の思想の創造に励み儒教の「日本化」を進めたのであり、日本の土壤に適したものに生まれ変わったものであると説明している⁽²⁷⁾。このことについては鎌田も、孝を絶対視して忠よりも孝を優先させる本来の儒教に対して、江戸幕府や儒者の考えは孝よりも忠が優先するという、本来の儒教とは異なるものであったことを指摘している⁽²⁸⁾。服忌令を中心とする江戸幕府の服忌制度は、将軍や将軍家にかかわる神社等への参詣に穢を持ち込まぬことなどが最大限に考慮されており、それ以外の神社や天皇を対象としていないことから、これによって将軍を天皇や神と同列に位置づけようとしたものであるとの解釈もなされている。しかし、これは幕府が定めたものなのだから、幕府の主宰者たる将軍だけを対象とする穢の伝染の防止策であるのは当然だし、将軍やその臣下が将軍家にかかわる神社等に穢を持ち込むわけにはいかないのだから、そのような特定の神社等に参詣する際の規定であることもまた当然と言える。このことが、神と天皇に優越する、将軍の先祖と将軍を頂点とする穢のヒエラルヒーを定めたものと言えるかどうかについては疑問である。同様に、月代停止と鳴物停止も将軍らのために設けた規定であって、天皇に適用されないからといって将軍を高く、天皇を低く位置づけていると考えるのが妥当かどうかについては疑問が残る。

服忌令の制定にあたって、堀田正虎「服忌令始末記」には次のように記されている⁽²⁹⁾。

天和三癸亥歳六月七日、於御城当時服忌令混雑付而、可相改上意之趣、以牧野備後守被仰付、依之儒家神道之服忌令書付可差出候旨、林春常、人見友元、木下順庵、吉川惟宅江招申渡、伊勢服忌令者従老中以奉書桑山下野守方江被相達、日光服忌令者東叡山役僧招伝法心院申渡、禁裏御用之服忌令者此節稲葉丹後守参府就持参候写之、段々書付到来委細遂吟味言上御詮議有之而相究、(後略)

これによれば、当時服忌令が混雑していたので改めるようにとの綱吉の上意があったことが服忌令制定の直接の理由ということになる。中世以来広く穢の概念が認識され、それぞれの神社等では服忌令が設けられてそれが用いられていたが、幕府が服忌制度を定めなければなら

ば、将軍が社参する際にはそれぞれの異なる服忌令に従うことにもなるので、幕府としては明文化された一律の服忌制度を必要としたものと理解できる。一方で、それ以外の神社に将軍が直接かかわることは考えづらく、仮にそれらの神社に臣下が穢を及ぼしたとしても、それは当人とその神社との関係であって将軍は無関係なのであるから、将軍自身と将軍が関わる特定の神社に対してのみの服忌規定であることも当然であろう。また、そもそも一般の神社や天皇に穢が及ばぬようにするための規定は各々で設ければよいことであって、幕府として統制しなければならない問題ではないし、各神社や天皇にとって何がどれだけ穢となって忌まねばならないものであるかはそれぞれの歴史や伝統、「一社の故実」等に基づいて決まる部分もあり、幕府が一律に定めて済む問題でもない。将軍に関わる部分については一律の規定を必要としたので、服忌令を定めることによってこれを統制し、そこでは編成の論理として儒教が用いられたのである。幕府はこれらを家族・親族関係の面において臣下に対する統制の手段として用いたが、すべての神社の服忌規定の統一やその遵守を求めるという類のものではなく、将軍と将軍家が関わる寺社等に穢を及ぼさないことを目的とするものであり、将軍や将軍家が臣下に求める忠の一部をなすものでもあったと言える。服忌令の制定にあたった儒者たちが忌を否定しなかったことは結果的に孝を軽視するものであったとも言えるが、後に朱子学が幕府の官学とされたように幕府は忠を最も重視する考えを有しており、儒者たちが孝と忌の問題を無視したことも忠をより重視することに繋がるものであって、幕府のそのような意向と合致するものでもあった。

また江は、孝の徳目が不完全な形でとり入れられていることに関して、日本の平安時代において、父母の存命中は思いやりと忌みの考えから『孝経』喪親章不読の習慣³⁰⁾があつて、「孝」の基本構成要素である祖先祭祀は取り入れられておらず、その影響を受けた江戸時代の儒学者は「孝」倫理について論説するとき親の死後の喪礼、祭祀とその持続のための男子の確保についてはふれていなかったのであり、「孝」の要素である親への生前の「孝」の連続としての死後の祭祀については切り落とされ、原本とは大きくずれたものとなったものであると説明している。このような歴史的経緯があつたために、江戸時代の儒者たちは服忌令制定および改正、あるいは運用の中においても、孝を唱えつつ孝と相容れないはずの忌の存在を容認するという状況が生じたものと考えられる。さらに江はそのような受容と変容の理由について、物事が有用であるからあるいは現実に合うから選択するという、日本が外国の文化を摂取する時に取った態度の一つである「選択主義」が反映されたものと指摘している³⁰⁾。つまり、儒教は受容の過程において、仏教と同様に日本社会や権力から受け入れられて勢力を維持拡大させるために、本来の考えと異なる部分に目をつぶってでも日本社会や権力から受け入れられるように選択して日本的な儒教を作り上げたのである。江戸時代の儒者たちが有していた神儒一致の考えは、林羅山によって理心当地神道が、山崎闇斎によって垂加神道が提唱されるなど儒家神道の隆盛に結びつき、多くの儒者たちが儒学の徒であるとともに儒家神道の担い手ともなった。このことは、孝と忌の相容れな

い関係に目をつぶることに繋がり、儒教的な家族親族秩序の形成・維持を担いながらも、神道的な穢や忌が含まれた服忌令の制定に至ったものと考えられる。服忌令の制定にあたった儒者たちは、儒教的な家族・親族の論理にもとづいて服忌の範囲や日数を定めたが、そこには儒教的ではない穢についての内容が含まれているとともに、儒教の根幹でもある孝の思想と相容れることのできない親の死も含めた忌の存在を許容し、多くの儒者たちもまた長らくこれを積極的には否定しなかったのである。

日本における儒教は、本来のものとはやや異なる独自の変容を遂げていた。服忌令の制定にあたって、穢や忌を否定することは神道の考えを否定することに繋がって神儒一致は成立しなくなるのであり、だからと言って積極的に肯定することもできず、孝との矛盾に気づいていたとしても、この点については考えないことにするしかなかったことは想像に難くない。それまでの神仏習合あるいは吉田神道の三教一致の中から仏教色が薄められ、儒教の影響力が強まることとなったが、仏教の弱体化をどれだけ意識してのことであったかは定かではないものの、彼らは神儒一致を唱え仏教の排除を標榜していたからこそ、儒教的ではない神道の穢や忌という考え方を否定せず、許容していたと考えられる。

本来の儒教にもとづいて服忌令を作ったならば、そこには忌も穢も存在することがなかっただろう。儒者たちの軸足は、黒田の言う「神道を摂取した儒教」よりも「儒教を摂取した神道」に傾いていたと言えるのではないか。儒者たちが儒教的な家族・親族秩序にもとづいた服喪の範囲や日数の体系を作りながらも、神道的な穢や忌を排除しなかったのは、儒家神道と言われるように彼らが儒学のみならず神道も併修し、神儒一致の思想を持っていたからである。江戸幕府服忌令は、このような日本の儒者たちの特異な思想のもとで成立したのである。

むすび

江戸幕府服忌令の家族・親族編成の原理である儒教においては死を穢とは考えておらず、ましてや近親者の中でも親の死あるいは死体を穢とすることやそれを忌むことは孝の徳目に反するものであった。産穢、血穢といった雑穢についても儒教の考えに沿ったものではない。仏教においても死を穢とは考えておらず、極楽浄土へ行って仏となるのであるから穢とは逆のとらえ方をしているものと考えられるし、死が穢と結びつかない以上は忌という考え方をとることもないはずである。ただし、僧を惑わす存在である女性に特有のものとして、出産や月水などについては穢に近い位置づけをしていたと考えられる。このような、死、出産、経血やその他一般の出血等を穢と考え、これに触れたものは忌まなければならないという考え方は、儒教や仏教ではなく神道で説明することができる。神仏習合状態が長く続いており、神仏で明確に分けることが容易ではない部分もあるし、吉田神道などは神儒仏三教一致であって、儒教とも分けることが容易でない部分があるが、この点については神道の考え方によるものであると言ってよいだろう。

江戸時代の初期まで用いられていた神祇道服忌令のあと、一時期「天海系服忌令」が用いられ、綱吉期にあらためて服忌令が制定された。その際に儒者ばかりではなく、吉田神道の道統を継ぎ、のちに幕府神道方となる吉川惟足も起草者に加えたことは、服忌に関することは神道によるものであるとの認識があったことを示しているであろう。また、貞享元年当初は「天海系服忌令」から引き続いて服忌日数に7日、14日という仏教的な数字が見られたが、貞享3年の改正で多くは修正されて仏教的な色彩は大きく後退した。これは、「天海系服忌令」からの脱却を意味するものであるが、直前の中世的な服忌令の影響を受けているものであり、令制への回帰ではなく特に武家社会においても受容されていた神祇道服忌令に回帰したという意味が大きいものと考えられる。

服忌令には、産穢・流産・血荒、「清め規定」には産穢・月水といった、女性に関する穢についての規定がある。仏教においては、女性は女性であるということだけで罪深く救われない存在であり差別の対象となるが、穢とそれを忌むこと、行水つまり禊でそれを取り除くことは神道の考え方であり、神道では女性を穢とは考えておらず差別的に位置づけではない。これらの規定は女性特有の身体現象に対するものではあるが、その女性本人の穢となるだけでなく同時にその夫も穢を受け、日数に差は設けられているものの夫も忌む必要がある。つまり、仏教のように女性だから、あるいは女性のみが差別的に穢とされているのではなく、他の出血と同様に出血そのものが穢とされているのであり、神道的考えにもとづいたものであった。

江戸時代になると儒家神道が隆盛となり、儒者は仏教を排除して神道との結びつきを深めていったが、共通点が多いと考えられていた儒教と神道ではあるものの、穢や忌に対する考え方の違いは明確である。幕府服忌令は儒教的論理によって構成されているが、それによって全体が貫かれているわけではない。家族・親族関係が儒教的論理で秩序づけられ、それが受容され定着したことは確かだが、穢と忌に関しては儒教で説明することはできない。忌とは死を穢と考えるとこれを忌むことであり、近親の、特に親の死も含めて忌むものであることから、儒教の孝の徳目に反する。また、死とともに血や産などを穢として伝染を防ごうとするものでもあるが、これも儒教とは結びつかない。これらは神道の考えにもとづいており、服忌令が儒教的家族・親族秩序を明文化したという側面をもちながらも、穢や忌という根本的な考え方においては神道的な思想にもとづいたものであったと言えよう。江戸幕府服忌令が儒者たちによって作成され、儒教的な論理にもとづく家族・親族関係を明文化するものであったことは間違いない。しかし、穢と忌については儒教ではなく神道的な考えによるものである。中でも、孝との関係から言えば親の死も穢であり忌むということは反儒教的であって、儒者にとっては大いなる矛盾であったのであり、日本化した儒教、神道の影響を受けた、あるいは神道と一体化した儒教だったのであると言える。つまり服忌令は、儒教的な論理から成り立っているだけでなく、神道の影響を受けているのである。

江戸幕府服忌令は、服忌を行う際に誤って用いられれば刑罰が適用されるのみならず、縁坐による刑罰の適用範囲ともなり、儒教の考えとは異なる形で支配のしくみの一部として用いられた。律令以来の伝統であるとも言えるが、この点において孝という考え方は後退していると言わざるを得ず、幕府が儒教に求めたものは主に忠の部分であり、のちに採用した朱子学以上に忠を優先させるものであったとも言える。中世的な神社の服忌令を経て、江戸時代の初期までは神祇道服忌令が用いられていたものであり、死が穢であり忌まなければならないということは神道的なものとして認識されていたものと考えられる。家族・親族秩序は儒教の論理から成り立っており、その日数や範囲は儒教的な考えによって決められてはいるものの、忌む理由については神道から発するものであり、忌むという行為は神道的な思考にもとづいて行われていたと言える。江戸時代の家族・親族関係は、儒教的な秩序によって構成されていることに加えて、神道の影響を受けているのである。服忌令において儒教的論理が果たす役割は認められるものの、儒教と反する穢と忌が大きな位置を占めるのであり、儒教的論理によるものと神道的な考え方の双方によって成り立っているものと言える。

注

- (1)石井良助・服藤弘司・本間修平編・林由紀子担当『問答集 10 服忌令詳解・監察省秘録』創文社、2015年2月。
- (2)鎌田浩『幕藩体制における武士家族法』成文堂、1970年1月、51頁。
- (3)林由紀子『近世服忌令の研究－幕藩制国家の喪と穢－』清文堂出版、1991年2月、236頁。
- (4)林前掲書、196頁。
- (5)林前掲書、54頁。
- (6)林前掲書、233頁。
- (7)鎌田前掲書、52頁。
- (8)林前掲書、14頁。
- (9)林前掲書、50頁。
- (10)高柳真三「徳川時代の封建法における親類の構成と意義」『中田先生還暦祝賀法制史論集』岩波書店、1937年、7頁。
- (11)成清弘和『女性と穢れの歴史』塙書房、2003年9月、203頁。
- (12)黒田秀教「神儒の分水嶺—死穢と孝と—」『中国研究集刊』称号（総60号記念号）、2015年6月、197頁。
- (13)『古事記』『日本書紀』の引用部分は、基本的には『日本古典文学大系』（倉野憲司・武田祐吉校注『古事記祝詞』、坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』上・下、岩

波書店) によった。

(14)死そのものを穢と考えるか死体を穢と考えるかということについては議論が分かれるところでもあるが、ここではこの点については留保しておくこととする。

(15)西口順子「王朝仏教における女人救済の論理—出産の修法と後生の教説—」井上光貞・上山春平監修、宮田登編集『大系仏教と日本人 8 性と身分—弱者・敗者の聖性と悲運』春秋社、1989 年 9 月、154 頁。

(16)西口前掲書、130 頁。

(17)西口前掲書、135 頁。

(18)西口前掲書、153 頁。

(19)省略した部分では、これ以外に六畜の死穢、食穢や、正月の参詣の際、代参の際の清めについて定められている。

(20)黒田前掲論文、197 頁。

(21)黒田前掲論文、200 頁。

(22)黒田前掲論文、209 頁。

(23)黒田前掲論文、199 頁。

(24)『佐藤一斎全集』第一巻、明德出版社、平成 2 年、171 頁。

(25)黒田前掲論文、200 頁。

(26)黒田前掲論文、208 頁。

(27)江新興「近世日本における儒学の「孝」倫理の変容について」『横浜商大論集』51 巻 1 号、2017 年 10 月、96 頁。

(28)鎌田前掲書、116 頁。

(29)内閣文庫蔵『紀氏叢書』卷之二。

(30)江前掲論文、97 頁。