airiti

從媒體史的觀點看近世日本知識人的《朱子家禮》實踐

田世民
淡江大學日本語文學系助理教授

摘要

《朱子家禮》(以下簡稱《家禮》)是近世東亞知識人實踐儒禮(冠昏喪祭)的共同文本。因時空、主客觀條件的不同，各區域的知識人在實踐儒禮時雖然皆以《家禮》為基本文本，但具體的禮儀內容仍須因時因地而制宜。《家禮》問世之後，為使人們能夠更加理解《家禮》的內容、並且順利實踐冠昏喪祭等禮儀，出版了許許多多有關《家禮》的解說書。明代《性理大全》本《家禮》及丘濬《文公家禮儀節》的出版不僅促進《家禮》的普及，而且《文公家禮儀節》出版後不斷被重刻，更成為此後《家禮》相關禮書編纂的一項指標。《性理大全》本《家禮》及《文公家禮儀節》作為儒禮實踐的文本，也東傳至朝鮮半島、日本、越南、琉球等區域。

本文擬以如上背景為前提，從媒體史的觀點考察《家禮》透過出版媒體向東亞各地域傳播流衍的事實，以及近世日本知識人實踐《家禮》的情形和特色。

關鍵字：媒體史　朱子家禮　冠昏喪祭　近世日本　知識人

airiti

A Study on the Practice of Confucian Intellectuals concerning *Chu Hsi's Family Rituals* in Early Modern Japan: From the Viewpoint of Media History

Tien, Shih-min
Assistant Professor, Tamkang University, Taiwan

Abstract

Chu Hsi's Family Rituals is a text of ritual practice which were co-owned by East Asian regions including China, Korea, Japan, Vietnam, Okinawa and so on. It had a major influence on the social life of the intellectuals and the general population living in these regions. In East Asia, the text can be described as the East Asian world's total of cultural assets. The paper attempts to discuss the practice of Confucian intellectuals concerning Chu Hsi's Family Rituals in early modern Japan, especially from the viewpoint of media hitstory.

Keywords: media hitstory, *Chu Hsi's Family Rituals*, early modern Japan, Confucian intellectuals

airiti

メディア史の視点から見る
近世日本知識人の朱子『家礼』実践

田世民
淡江大学日本語学科助理教授

要旨

朱子『家礼』は、東アジア諸地域において共有された儒礼（冠婚葬祭）実践のためのテキストである。諸地域の知識人たちは、儒礼実践において『家礼』を基本のテキストとしながら、具体的な儀礼内容に関しては時や地によって宜を制して喪祭礼を遂行した。『家礼』が世に出た後、人々がより円滑にそれを実施できるよう、そのための解説書が次々と著され、出版された。明代における『性理大全』本『家礼』と丘濬『文公家礼儀節』の出版は、『家礼』の普及に大きく寄与した。また、『文公家礼儀節』はその後版を重ねただけではなく、『家礼』関連礼書編纂のモデルとなったのである。儒礼実践のテキストとして、性理大全』本『家礼』と『文公家礼儀節』は朝鮮半島や日本、ベトナム、琉球などの地域にも伝わった。

本稿は如上の背景を前提として、メディア史の視点から、『家礼』が出版メディアを通じて東アジア諸地域に伝わった事実を確認するとともに、近世日本知識人における『家礼』実践の諸相や特色を捉えてみたい。

キーワード：メディア史　朱子家礼　冠婚葬祭　近世日本　知識人

airiti

從媒體史的觀點看近世日本知識人的《朱子家禮》實踐

田世民
淡江大學日本語文學系助理教授

1. 前言

筆者最近將近年來對於近世日本儒家知識人如何接受《朱子家禮》（以下簡稱《家禮》）、以及實踐儒家禮儀之相關研究成果集結成書。[1]日本近世德川幕府以禁絕天主教徒等異教徒爲目的施行了「寺請制度」，個人必須歸屬於佛教某一宗派的菩提寺，並且由菩提寺證明其非禁教信徒。因此，佛教喪葬禮儀也隨著制度化，一般庶民的喪葬儀式由個人所屬的菩提寺負責執行。針對此時代背景，拙著以熊澤蕃山、崎門派朱子學者、中村惕齋、水戶藩、以及大坂懷德堂等儒家知識人對《家禮》的接受和實踐爲主軸，深入探討日本近世儒家知識人如何面對和突破在社會生活中具體實踐儒家禮儀思想的困境，並且論述知識人通過生命禮儀實踐儒家思想的諸相。

辻本雅史教授近來提倡以「媒體（media）史」的觀點來進行思想史及教育史的研究。就思想史而言，過去的思想研究，通常將思想家的著作還原至其思想主體，以探討該思想家的理論體系、並分析其思想結構。相對於此，辻本教授認爲應該更關注思想和文本的外部、以及同時代的歷史脈絡，留意思想家是透過何種媒體以獲得知識、形成思想，並且又是以何種媒體來傳達自己的思想。這是思考＜思想（知識）的形成過程＞、以及思想的社會機能所不可或缺的重要觀點。[2]

筆者正面接受辻本教授以上的主張，擬從媒體史的觀點來考察《家禮》透過出版媒體向朝鮮、日本等東亞地區傳播流衍，以及近世日本儒者編纂禮書的情形。並且，參考麥克魯漢（Herbert Marshall McLuhan,

[1] 《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐爲中心》（台北：國立臺灣大學出版中心，2012 年）。日文版請參見《近世日本における儒礼受容の研究》（東京：ぺりかん社，2012 年）。

[2] 詳參辻本雅史《思想と教育のメディア史—近世日本の知の伝達》（東京：ぺりかん社，2011 年），特別是第 6 章＜思想のメディア史の構想＞，頁 154 以下。

airiti

1911-1980）的經典著作《認識媒體：人的延伸》[3]，將近世日本作爲生者與死者間溝通媒介的儒家神主及佛教位牌視爲「媒體」，從「媒體是人體的延伸」、「媒體即訊息」等觀點來探討近世日本知識人如何具體實踐《家禮》以及其與佛教寺僧之間的緊張關係。

2.《家禮》透過出版媒體傳播至東亞世界

朱子（1130-1200）逝後，《家禮》一書在朱子後學的努力及官方的重視之下，以《朱子家禮》或《文公家禮》之名廣爲流傳、普及於世。尤其，丘濬（1421-1495）的《文公家禮儀節》（以下簡稱《家禮儀節》）、以及收錄在《性理大全》裡的《家禮》（以下簡稱《性理大全》本《家禮》）大大地幫助了《家禮》的普及和傳播。其流衍的範圍不僅限於中國境內，更及於包括韓國、日本、越南、琉球等東亞世界。因此，《家禮》是東亞地區所共同擁有的禮儀實踐文本，對這些區域的知識人階層乃至一般民眾的社會生活占有舉足輕重的地位，可謂東亞世界共有的文化資產。

在中國，《家禮》問世之後，爲使一般人能夠更加理解《家禮》的內容、並且順利地將其冠昏喪祭等禮儀具體地付諸實踐，出版了許許多多註釋《家禮》的書籍或相關的禮書。何淑宜根據《家禮》研究巨擘伊佩霞（Patricia B.Ebrey）對元明清出版的家禮類書所做的調查結果（66 種類），進一步詳細調查了有關家禮和喪祭禮之同時期的類書，得到總計近 90 種類之結果。[4]如果加上仍未發掘的同類禮書，相信總數一定更多。這些《家禮》相關禮書的大量出版，在「冠昏喪祭」之生命禮儀深入普及至中國社會這一點上，具有重大的意義。

以註釋解說《家禮》的書籍而言，《性理大全》本《家禮》之〔宋〕楊復的附註及〔明〕丘濬（1421-1495）的《家禮儀節》是其中的

[3] 麥克魯漢著、鄭明萱譯《認識媒體：人的延伸（UNDERSTANDING MEDIA: The Extensions of Man）》（台北：貓頭鷹出版，2006 年）。

[4] 參見何淑宜：《明代士紳與通俗文化：以喪葬禮俗爲例的考察》（台北：國立臺灣師範大學歷史研究所，2000 年），頁 156 及頁 261 以下的附錄二「元明清三代出版之家禮類與喪葬類禮書一覽」。

airiti

代表之作。《性理大全》在明永樂年間（1403-1424）編纂頒布，收錄其中的《家禮》也由於《性理大全》「官修」的加持，而具備了禮典的性質且廣爲刊布。[5]

《家禮儀節》包含通禮一卷、冠禮一卷、婚禮一卷、喪禮三卷、祭禮一卷、家禮雜儀一卷等共八卷，在篇目的順序上基本上延續了《家禮》的傳統。不過，在具體的儀節次第方面，《家禮儀節》較《家禮》來得詳細。更重要的是，當丘氏判斷《家禮》中的儀節不符合明人的習慣時，「則根據現實情況，在原本儀節之下另加按語，略爲說明他對祭祀供品、器物、祝詞等所做的改變。」[6]由此可知，《家禮儀節》在明代家禮註釋著作中具有高度的重要性。此外，上述丘氏註釋《家禮》的原則更爲後人所引用，而且明代中葉以後陸續出現重新刊刻或以別名出版、以及重新刪節《家禮儀節》的書籍。[7]

《性理大全》本《家禮》和《家禮儀節》不僅在中國受到重視，如前所述，也東傳韓國和日本等地區，成爲東亞儒家知識人理解和實踐《家禮》的主要依據。從媒體史的角度來看，《性理大全》本《家禮》和《家禮儀節》對於朱子《家禮》的流傳廣布，扮演著非常重要的角色。

《家禮》東傳至韓國據傳是在 14 世紀前半的高麗時代。之後，在李氏朝鮮時代（1392-1910），由於政府的戮力推行，《家禮》札根於韓國社會，至今仍深深地影響著韓國的禮俗文化。此外，朝鮮時代的知識人撰述了許多《家禮》的註釋書，例如曹好益《家禮考證》、金長生《家禮輯覽》等，多半都是以《性理大全》本爲底本。[8]在這個意義上，可以說朝鮮時代的知識人一般是透過《性理大全》本《家禮》來理解朱子《家禮》的。

《家禮》傳入日本可上溯至室町時代（1392-1573）。根據足利學

---

[5] 何淑宜《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》（台北：稻鄉出版社，2009 年），頁 167。
[6] 何淑宜《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》，頁 183。
[7] 何淑宜《明代士紳與通俗文化：以喪葬禮俗爲例的考察》，頁 161。
[8] 吾妻重二＜『家礼』の刊刻と版本——『性理大全』まで＞（《關西大學文學論集》48-3，1999 年），頁 74。

airiti

校 1802 年（享和 2）《足利文庫目錄》抄本記載，1506 年（永正 3）鄰近的武州（武藏）捐贈唐本《文公家禮》（殘本）一冊。而這裡的《文公家禮》指的是南宋時代編纂、含有楊復附註和劉垓孫增註的《纂圖集註文公家禮》。[9]但是，該書在當時並沒有受到相應的關注，《家禮》真正受到重視和實行是在江戶時代以後。1648 年（慶安元），風月宗知刊行了丘濬的《家禮儀節》。稍後，1653 年（承應 2）出版了附有小出永庵訓點的《性理大全》和刻本，其中卷 18 至卷 21 爲《家禮》。[10]崎門的淺見絅齋（1652-1711）在 1697 年（元祿 10），以《性理大全》本爲底本、校訂並加以訓點，出版了《家禮》和刻本。

以上，可知朱子《家禮》藉由《性理大全》本《家禮》及丘濬《家禮儀節》的出版，並在流傳至韓國及日本之後，對於韓日兩地知識人在接受和實踐《家禮》上面，具有不可忽視的重要影響力。

3. 淺見絅齋出版校訂本《家禮》

上面提到淺見絅齋以《性理大全》本爲底本，出版了《家禮》的和刻本。值得一提的是，絅齋僅保留《家禮》中朱子的本文和本註，而將楊復的附註一律刪除。這當然是基於絅齋的思想立場，目的是在排除後儒繁雜的附註，回到朱子《家禮》的本文本註、以及朱子本人的學說來理解《家禮》，並在社會生活中具體地付諸實踐。因此，他也基於同樣的立場，排斥丘濬的《家禮儀節》。絅齋在校訂本《家禮》卷末，說道：[11]

> 今按其所損益者，特體制品節之異，而序文所謂務本實從先進者，未嘗以早晚而少變也。其後因家禮而著者，如楊氏附註、

[9] 吾妻重二＜近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌——朱熹『家礼』の一展開＞，收入吾妻重二、黃俊傑編《東アジア世界と儒教》（東京：東方書店，2005 年），頁 195-6。

[10] 近藤啓吾《儒葬と神葬》（東京：國書刊行會，1990 年），頁 14。吾妻重二＜日本における『家礼』の受容—林鵞峰『泣血余滴』、『祭奠私儀』を中心に—＞（《東アジア文化交涉研究》3 號，2010 年），頁 23。

[11] 京都大学附屬圖書館蔵淺見絅齋校訂《家禮》刊本，卷末。

airiti

> 丘氏儀節，固不為無益而頗傷煩屑，輒違本意者或有之。讀者宜據拠朱子本書、平生成説，折衷之可也。若夫酌古今之變、從時俗之宜、本國制而盡自分，則亦在其人審焉。

另外，他在《家禮師說》（絅齋在爲繼母服喪期間對門徒講釋《家禮》喪祭禮的講義錄）也說：「楊氏附注是指《性理大全》裡的附注，將朱子之說以《儀禮》考之，云《家禮》略而附上無益之事。朱子平生曾編修《儀禮》，故可用之禮朱子無有遺略，而省去今日無用者。（中略）甚者，云《儀節》詳而《家禮》粗，大謬也。」[12]在此，絅齋同樣認爲，理解及實踐《家禮》必須排除楊復的附註和《家禮儀節》。

從媒體史的觀點來看，可以說絅齋的確有其「媒體戰略」。簡言之，如上所述，早在絅齋出版《家禮》和刻本 40 多年前，已出版了小出永庵訓點的《性理大全》本《家禮》，照理無須另行出版。但是，既然《家禮》是近世日本知識人實踐儒禮的重要典範，以絅齋的立場而言，其內容應該是以朱子本人的意見爲絕對根據，而不應夾雜後儒「煩屑」的附註，故刪除後者、並重新加以校訂出版。

以《家禮》在近世日本出版及流通的情形而言，絅齋的「媒體戰略」似乎是成功的。根據日本國文學研究資料館的「日本古典籍總合目錄資料庫（日本古典籍総合目録データベース http://base1.nijl.ac.jp/~tkoten/about.html）」，日本各地仍留存許多江戶時代所出版的淺見絅齋校訂本《家禮》。其中，除了有 1697 年（元祿 10）版之外，現存的還有 1792 年（寬政 4）版、以及 1852 年（嘉永 5）版。可見絅齋校訂本《家禮》出版後，一直到江戶末期仍不斷地再版而廣泛流通。[13]

順帶一提，絅齋另有《喪祭略記》、《喪祭小記》、及《家禮師說》

---

[12] 《家禮師說》據東京大學文学部藏 1824 年（文政 7）橘惟一抄本（狩野亨吉藏原本複寫製本）。無頁碼。

[13] 近世日本除了淺見絅齋之外，其他儒家知識人對《家禮》的實踐或禮書的編纂是否亦有其媒體戰略、或是值得從媒體史的觀點來考察的內容，是筆者今後欲進一步深入探討的主題。

airiti

等《家禮》相關的著述，從中可以看到絅齋努力摸索與實踐《家禮》的思想軌跡，但是都沒有出版而以寫本流傳。可見在絅齋，透過出版媒體將朱子本文本註的《家禮》「定於一尊」這件事有多麼重要。

《家禮》在朱子生前並未出版，於朱子逝後出現，並由後人加以出版。因此，一直以來都有其是否為偽作的說法和論爭，目前學界一般認為《家禮》雖然不是成書，但確實是朱子本人所著無疑。[14]當然，對於後世有心實踐儒禮的學者來說，朱子《家禮》的本文本註絕對是必須重視和理解的對象。因此，絅齋認為倘若《家禮》有不充分的地方，應該與《語類》中朱子生前的說法相對照，以追求朱子的「真意」。目的在於，即使在日本也能夠根據《家禮》、妥當地實行喪祭禮儀。所以，具體的禮儀次第和所需的禮器，應該依照日本的風俗習慣來準備，以遂行禮儀。絅齋將朱子本文本註《家禮》定於一尊的積極意義亦在於此。

但是，如前所述，丘濬的《家禮儀節》已於 1648 年在日本出版。因此，一般而言，近世日本知識人在實踐《家禮》及編纂禮書時，還是會參考丘濬的《家禮儀節》。例如，林鵞峰在 1660 年（萬治 3）為揭示祖先祭祀禮儀而寫的《祭奠私儀》一書中，即明言「其儀專以朱文公《家禮》為宗，且參考丘氏《儀節》。」[15]大坂（今大阪）懷德堂的中井甃庵（1693-1758）於 1721 年（享保 6）撰就的《喪祭私說》（之後，在 1760 年由甃庵二子竹山、履軒補正校訂完成。）一書中，也寫道：「據朱子《家禮》、丘氏《儀節》，併攷我邦諸儒之書，參互斟酌，間以家庭舊儀、與所聞於師友，輯為一卷。」[16]另外，禮學造詣深厚、著有《慎終疏節》《追遠疏節》等禮書的中村惕齋（1629-1702），雖無

[14] 有關《家禮》偽作的論爭和詳細的考證，請參見吾妻重二《朱熹『家礼』の版本と思想に関する実証的研究》（平成 12-14 年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））研究成果報告書，2003 年），第一章＜『家礼』の刊刻と版本——『性理大全』まで（補訂稿）＞，特別是頁 37。

[15] 吾妻重二編著《家禮文獻集成：日本篇一》（吹田：關西大學出版部，2010 年）收錄的＜解說＞，頁 241。

[16] 中井甃庵＜喪祭私說自敘＞，大阪大學附屬圖書館懷德堂文庫藏《喪祭私說附幽人先生服忌圖》抄本。

airiti

明言參考丘濬的《家禮儀節》，但在《追遠疏節》自序中言道：「獨朱文公禮，喪祭為最整備。至於明瓊山丘氏為之儀節，遂為天下通行之規也」，[17]對朱子《家禮》給予高度的評價、並指出丘氏《儀節》的重要性。

由此，又可再度印證，丘濬的《家禮儀節》對於《家禮》在日本的流衍具有很大的影響力。

4．儒教神主或佛教位牌——日本知識人排佛下的儒禮實踐

近世日本知識人在實踐喪祭禮時固然以《家禮》爲典範，對於《家禮》的大原則——「不作佛事」，更是奉爲圭臬。這裡，以日本知識人堅持以儒教神主祭祀，以對抗佛教位牌爲例，來說明知識人之排佛下的儒禮實踐。

近世前期之代表性的佛教批判書《葬祭辨論》駁斥佛教的「位牌」，說道：「製作位牌等無謂之器，書寫死者存生時所不知之名，取戒名、備香花以迴向。呼其死者所不知之名，何其靈氣應乎？」[18]亦即，《葬祭辨論》著者認爲，即使後人製作寫著死者生前無所知悉之「戒名」的位牌、並以香花供養，死者的「靈氣」也不會感應，堅持必須製作「神主」以行祭祀之禮。

崎門派朱子學者淺見絅齋、若林強齋（1679-1732）等人拒斥佛教的位牌，主張親人死後應盡速製作「紙牌」或「牌子」以立神主，並書寫死者姓名、稱號，而絕不可用佛教以白木制作、寫著戒名的位牌。此外，絅齋批判「後世僅於墓前視認祖先名號，持僧侶所取戒名之位牌立於佛堂」的情形，認爲如此一來子孫將無從認識「祖先之棟樑砥

---

[17] 中村惕齋＜追遠疏節序＞，《追遠疏節》。據京都大學附屬圖書館藏《慎終疏節全》（含《慎終疏節》、《追遠疏節》）刊本。

[18] 《葬祭辨論》，收入正宗敦夫編《蕃山全集》第五冊（東京：蕃山全集刊行會，1942 年），頁 98。《葬祭辨論》一般被視爲熊澤蕃山的著作，此處所引乃《蕃山全集》所收錄可證。有關此書是否爲蕃山著作的討論，可參看前揭拙著《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐爲中心》第一章＜熊澤蕃山的儒禮葬祭論與《葬祭辨論》＞，特別是第三節＜熊澤蕃山之作？《葬祭辨論》試論＞，頁 39 以下。

airiti

柱的根本」。[19]絅齋以爲，不立神主就有如房屋少了基礎一般，並說如此下去系譜將變得紊亂、缺乏骨肉之情，甚至將造成風俗薄喪。其堅持使用儒法的神主，拒斥佛教位牌的激烈態度溢於言表。

懷德堂的中井甃庵在《喪祭私說》中，對神主書式有如下的敘述：[20]

> 陷中書式（以下雙行注——筆者按，以下同。）裁厚滑紙，大如陷中。凡不問尊卑男女，皆書曰：姓某諱某神主。題畢嵌定，不用糊粘，務令恰好，不可扯動。
>
> 主面書式（以下雙行注）裁厚滑紙，大亙前面。凡諸考，皆以家君稱。諸妣，皆以室君稱。旁親祔位，去家室字，唯以君稱。雖卑等，皆然。但中下殤，從己所稱。俱不用某奉祀、主祀等字。題畢貼于主面，以代粉面。

在神主書式上，近世日本知識人不直接使用《家禮》的神主書式，而主張依日本的稱謂習慣來題寫。例如，《家禮》的「粉面」（書寫受祀者名號之神主表面的部分，隨與奉祀者的關係，記載內容亦隨之改變。）書式是：「（父則曰）考某官封謚府君神主」、「（母則曰）妣某封某氏神主」，其下左旁題「孝子某奉祀」。對此，若林強齋認爲：「只書氏號即可。無號則書假名亦可。」[21]

中井竹山則更清楚地指出：「我邦士流生已無封爵，乃追贈之典固所不與，今乃省屬及主祀之名不書，則雖易世，不用改題。事簡而心亦安焉。祖先之稱，用府君孺人，在我邦士庶，不免僭踰。近儒有以家君室君稱之者，甚得允當。」認爲主面應題：「某謚號家（室）君神

[19] 淺見絅齋《家禮師說》，東京大學文學部藏 1824 年（文政 7）橘惟一抄本（依狩野亨吉所藏原本複寫製本）。
[20] 大阪大學附屬圖書館藏《喪祭私說附幽人先生服忌圖》抄本，＜通禮篇＞，神主。
[21] 京都大學附屬圖書館藏 1870 年（明治 3）補刻活字本若林強齋《家禮訓蒙疏》，卷三〈喪禮〉，頁 16b。

airiti

主」。[22]

另一方面，《家禮》的「陷中」（神主表面「粉面」取出後之神主內面中央鑿入一細長部分，以書寫受祀者本名。）書式是：「（父則曰）故某官某公諱某字某第幾神主」、「（母則曰）故某封某氏諱某字某第幾神主」。對此，若林強齋認爲：「陷中具書姓氏假名實名。若有齋號庵號，則題於姓氏之下。姓不明，則僅書氏。」[23]中井竹山亦認爲：「凡不問尊卑男女，皆書曰：姓某諱某神主。」

竹山說前引的主面書式是「叔乎吾萬年先生」，亦即該書式是懷德堂初代學主三宅石庵（1665-1730）所創，並說：「嘗聞先生采當時諸儒之說，折衷以立一家之法。」

另外，竹山又引述三宅石庵的另一折衷之制，說道：[24]

> 先生（指三宅石庵）又有一制，不必別作神主，唯用世俗所謂位牌，大與神主準者代之，裁紙如陷中、主面，書法若前。題畢，糊陷中紙面，貼主面紙背，隨糊其四隅，以貼牌面，蓋慮或有水火盜賊，而身老人寡，勢不能盡遷者，就剝主面，奉而避之，萬無失墜。是其制，與俗不異，人家易行，併足以存不虞之戒。

很明顯地，這是取佛教「位牌」，將書寫主面、陷中的紙片貼於牌面以製作神主的方法。

竹山最後結論道：「以愚觀之，前制（指前述陷中、主面的神主書式）固悉斟酌之方，而後制（指上述借用佛教位牌之制）兼得時俗之宜。乃家素有神主者，須一從前制。至於窮鄉士庶有志者，欲新立祠室、奉神主，則不如隨便用後制之最愈。」[25]

---

[22] 大阪大學附屬圖書館藏《喪祭私說附幽人先生服忌圖》抄本，＜通禮篇＞，神主。

[23] 若林強齋《家禮訓蒙疏》，卷三〈喪禮〉，頁 16b。

[24] 大阪大學附屬圖書館藏《喪祭私說附幽人先生服忌圖》抄本，＜通禮篇＞，神主。

[25] 大阪大學附屬圖書館藏《喪祭私說附幽人先生服忌圖》抄本，＜通禮篇＞，神

airiti

近世日本知識人一般認爲，朱子《家禮》的神主式是程朱先賢象天地四時所立之制，具有普遍性和合理性。在製作神主時，也儘可能依照《家禮》所規定的材質（栗木）和尺寸爲之。當然，這是理想之制，有能力製作神主者則準此爲之。一時無法製作神主者則可以「紙牌」代之，這點不管是崎門學者或是懷德堂諸儒都有類似的見解。即使是借用佛教「位牌」的折衷之制，也依然堅持儒家神主之法，兼具陷中和主面。

5．作爲「媒體（media）」的神主、位牌

如上所述，儒家祭祀禮儀的奉祀對象是祖先的神主（木主），而佛教則是使用寫著死者戒名的位牌。戒名又稱「法名」或「法號」，因宗派而異。戒名的「戒」是戒律的意思，是指佛教裡爲了悟道而進行的六種修行（六波羅蜜），分別是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。戒名原本是授予那些受戒、進入佛門者的稱號，後來演變爲在家人死後，由寺僧在葬儀時所授予的名號。[26]

以天倫楓隱（出身及法系不詳）著於 1566 年（永祿 9）、在近世以降亦廣泛使用的臨濟宗《諸回向清規式》爲例，僧俗男女的位牌所書寫的文字由上往下依序有「置字」、「戒名」、「位號」、「底字」。

首先，以「置字」而言，前代住持使用「示寂」；現住持使用「前住當山」，並記載第幾世；一般僧侶使用「圓寂」「真寂」等；皇室使用「後某院太上法皇」；武家使用「捐館」「先考」；庶人則使用「歸空」「皈源」等。

再者，以「位號」而言，開山或國師使用「國師大和尚」；前代住持使用「和尚大禪師」；一般僧侶使用「禪師」；武家等俗人且參禪者用「居士」。一般武家用「信士」「信女」；身分高的女性用「大姉」；小兒則用「童男」「童女」。

最後，以「底字」而言，年高德劭的僧侶用「尊靈」；一般僧侶及

主。

[26] 五來重監修《わかりやすいお墓と仏事》（東京：鎌倉新書，1980 年），頁 89。

airiti

武家用「覺靈」；皇室用「尊儀」。身分高的男性用「神儀」；女性用「淑靈」。庶人則用「靈位」。[27]

其實，「位牌」是中國儒教和禪宗所設計出來的。隨著禪宗傳入日本，位牌也在日本社會普及開來。但是，在日本，一般提到位牌即聯想到佛教。根據淺見絅齋所言，提到位牌就認爲是僧侶的用語，是一大「誤解」。然後，又說一般人竟然「不知道是活生生的語詞流落到僧侶手上」，明確指出位牌一語的本家是儒教。[28]（《家禮師說・通禮》）另外，吾妻重二也指出，《家禮》的木主影響了禪宗，而有元代禪宗清規中「位牌」的出現。並且，日本的佛教位牌也受其影響，至今「圓頂平板型」的位牌還廣泛使用於日本。[29]換言之，佛教位牌的本源也是木主。

誠如二十世紀媒體理論宗師麥克魯漢的經典著作《認識媒體：人的延伸》一書所示，任何媒體都是我們人類感官的延伸。麥氏說：「我們人類的感官——所有媒體都是這些感官的延伸——對於我們個人的生命力而言，也屬於一種固定費；而它們也同樣組設了我們每一個人的意識與經驗型態。」[30]從這個角度看來，作爲在世者與祖先神靈透過祭祀行爲來溝通交流的媒介，近世日本儒者或佛寺僧侶所要求使用的神主或位牌，其實也是一種祭祀禮儀的「媒體（media）」。[31]儒者興建祠堂、或是在家中設一祠室，並立祖先神主以行祭祀之禮。佛教則是在佛堂、或是在自家佛檀立祖先位牌以進行供養。神主和位牌同樣都扮演著祖先神靈依附之所的角色，記載著儒家和佛教對於祭祀對象

---

[27] 以上參見菊地章太《葬儀と日本人——位牌の比較宗教史》（東京：筑摩書房，筑摩新書，2011 年），頁 160-161。

[28] 此外，有關近世日本之位牌的型態和變遷，以及過去和現在的實態，參看岩田重則：《墓の民俗学》（東京：吉川弘文館，2003 年），第四章〈位牌論〉。

[29] 參見吾妻重二：〈近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌——朱熹『家礼』の一展開〉，收入吾妻重二、黃俊傑編：《東アジア世界と儒教》（東京：東方書店，2005 年）。

[30] 前揭麥克魯漢著、鄭明萱譯《認識媒體：人的延伸》，頁 53。

[31] 《認識媒體》的譯者鄭明萱也在＜譯者序＞中提到，中文「媒體」一詞在一般使用上幾乎已成爲「mass media」的同義代名，「可是麥克魯漢的這個『media』，卻周延更廣，涵蓋所有作之『媒』、作之『介』的『體』，包括了直覺可想而知的道路、金錢，更包括必須進一步『延伸想像』的衣物、房屋、數目字等等」。麥克魯漢著、鄭明萱譯《認識媒體：人的延伸》，頁 6。

airiti

所表述的名號或稱謂。而這分屬儒家和佛教不同陣營的媒體，又成爲了兩大陣營各自論述、互相諍辯，或是爭取陣營內成員支持的「媒體」。正如揭櫫「媒體即訊息」觀念的麥氏所言：「因爲每個媒體也都是一項強大武器，可以用來擊倒其他媒體與其他群體。」[32]或許正因如此，才有三宅石庵那樣借位牌之名，以行神主之實的逆向操作之法。

進一步言，正因神主和位牌是近世日本兩大陣營從事祭祀、供養之不可或缺的重要媒體，故其書寫方式和內容必須符合日本人的稱謂習慣。

另外，荻生徂徠之弟、北溪（叔達，1673-1754）的木主不採《家禮》之圓頂平板型的神主形式，而是仿唐代木主的圓頂直方體。[33]以媒體史的角度來看的話，這或許可說是荻生家爲了對抗朱子學、返回古制，主體性地選擇的另一個「媒體」。[34]

6．結語

以上，試著從媒體史的觀點來考察《家禮》透過出版媒體向朝鮮、日本等東亞地區傳播流衍的事實，以及探討近世日本知識人實踐《家禮》的情形和特色。透過導入這樣的觀點，可以對過去僅關注其內容、而不留意其外在形式之若干事實提出新的詮釋和看法。

例如，淺見絅齋刪去《性理大全》本楊復附註，而出版朱子本文本註的《家禮》和刻本，這個事實如果只從內容去考察的話，無法看出絅齋爲何積極透過出版媒體將《家禮》出版的意義。另外，將儒家神主和佛教位牌當作祭祀或供養祖先之重要媒體來重新考察，更可以凸顯近世日本儒佛兩大陣營圍繞神主和位牌，展開激烈諍辯和攻防的

---

[32] 麥克魯漢著、鄭明萱譯《認識媒體：人的延伸》，頁 52。

[33] 參見吾妻重二〈木主について——朱子学まで〉，收入《福井文雅博士古稀記念論集：アジア文化の思想と儀礼》（東京：春秋社，2005 年），頁 155 及頁 149 的圖。

[34] 順帶一提，みすず書房出版的《荻生徂徠全集》第 13 卷所收錄的《喪禮略》抄本，其內容與水戶藩主德川光圀（1628-1700）所頒布《喪祭儀略》中之＜喪祭儀略＞大體相同，推測是早期《喪祭儀略》的異本在傳抄時被假托爲荻生徂徠所著。相關討論請參見前揭拙著《近世日本における儒礼受容の研究》，頁 152 註 8。

airiti

歷史脈絡和箇中意義。

進一步言，如果以更大的視角來觀察的話，《家禮》本身也是一個媒體，是東亞儒家知識人認同朱子學的生死觀和生命禮儀，透過不同的詮釋和理解，在其各自社會生活之中體認實踐朱子思想的重要媒體。

【附記】本文初稿曾宣讀於 2012 年 11 月在國立中山大學舉辦之第三屆日本研究年會「轉捩點上的日本研究：新課題與新典範」國際學術研討會。特別感謝兩位匿名審查人對本文所提出的寶貴建議，使本文在修改時可以更臻完善。

參考文獻

何淑宜(2000)《明代士紳與通俗文化：以喪葬禮俗爲例的考察》(台北：國立臺灣師範大學歷史研究所)。

何淑宜(2009)《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》(台北：稻鄉出版社)。

田世民(2012)《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐爲中心》(台北：國立臺灣大學出版中心)。

麥克魯漢著、鄭明萱譯(2006)《認識媒體：人的延伸(UNDERSTANDING MEDIA: The Extensions of Man)》(台北：貓頭鷹出版)。

吾妻重二(1999)「『家礼』の刊刻と版本——『性理大全』まで」(《關西大學文學論集》48-3)，頁 74。

吾妻重二(2003)《朱熹『家礼』の版本と思想に関する実証的研究》（平成 12-14 年度科学研究費補助金（基盤研究（C）(2)）研究成果報告書)。

吾妻重二(2005)「木主について——朱子学まで」,《福井文雅博士古稀記念論集：アジア文化の思想と儀礼》(東京：春秋社)。

吾妻重二(2005)「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌——朱熹『家礼』の一展開」，吾妻重二・黃俊傑編《東アジア世界と儒教》(東京：東方書店)，頁 195-6。

吾妻重二(2010)「日本における『家礼』の受容—林鵞峰『泣血余滴』、

airiti

『祭奠私儀』を中心に—」(《東アジア文化交涉研究》3 號), 頁 23。
吾妻重二編著(2010)《家禮文獻集成：日本篇一》(吹田：關西大學出版部)「解説」, 頁 241。
岩田重則(2003)《墓の民俗学》(東京：吉川弘文館)。
菊地章太(2011)《葬儀と日本人——位牌の比較宗教史》(東京：筑摩書房, 筑摩新書), 頁 160-161。
五來重監修(1980)《わかりやすいお墓と仏事》(東京：鎌倉新書), 頁 89。
近藤啓吾(1990)《儒葬と神葬》(東京：國書刊行會), 頁 14。
田世民 (2012)《近世日本における儒礼受容の研究》(東京：ぺりかん社)。

◇2013 年 4 月 30 日受理 ◇2013 年 6 月 25 日審查通過