

博士論文

近世日本の儒教と喪祭

— 闇齋学派の朱熹『家礼』受容と儒礼実践に関する思想史研究 —

二〇一七年九月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

松川 雅信

立命館大学審査博士論文

近世日本の儒教と喪祭

— 闇齋学派の朱熹『家礼』受容と儒礼実践に関する思想史研究 —

(Confucianism and Rituals of the Tokugawa Japan:

An Intellectual History's Study on Zhu-Xi's "*Family Rituals*" and Confucian ritual practices of the
Ansai School)

2017年9月

September 2017

立命館大学大学院文学研究科人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

松川 雅信

MATSUKAWA Masanobu

研究指導教員：桂島 宣弘 教授

Supervisor : Professor KATSURAJIMA Nobuhiro

目次

序論

一、本稿の主眼と前 1

二、闇齋学派研究史 2

 1. 戦前の研究 2

 2. 戦後の研究 5

三、焦点としての儒礼 7

第一部 仏教に屹立する儒礼——浅見綱齋を中心に

第一章 幕藩制における仏教と儒礼——予備的考察

一、緒言 12

二、寺請・寺檀体制の成立と仏式喪祭礼の滲透 15

 1. 近世までの仏教と葬送 15

 2. 寺請・寺檀体制の成立と仏式喪祭礼の滲透とに関する歴史過程 16

三、近世前期の儒礼実施状況とその歴史的位置 22

四、小括 27

第二章 浅見綱齋の『家礼』論——自他認識・朱子学理解と喪祭論

一、緒言	36
二、自他認識——〈生国主義〉の標榜と〈風俗革新論〉	38
1. 二つの「中国弁」とその特質	38
2. 〈生国主義〉の標榜と〈風俗革新論〉	46
三、朱子学理解——「日用」と「格物」の主張	50
1. 『性理字義』批判——「性」における「日用」の提唱	53
2. 伊藤仁斎批判——「日用」における「本来」の提唱	62
3. 方法としての「格物」——「理ノ字ヲ不云ニ物ナリデ合点セヨ」	78
四、喪祭論——「朱子モ此方ニ生ズレバ、此方ナリニ家礼ガデケルゾ」	85
1. 「本」と「文」——『家礼』序の再解釈	88
2. 仏教批判——「名分」・「愛敬」に悖理するもの	91
3. 「愛敬」・「名分」の獲得と〈風俗革新〉の試み——「治棺」・祠室・家督相続における「本」の発見	102
4. 「庶人」のための喪祭礼——銘旌・「題主」を中心に	117
五、小括	127
第三章 浅見綱齋『中庸師説』と十八世紀前期闇齋学派の鬼神来格説——祖霊祭祀への思想的対応	
一、緒言	157
二、第一節・第二節について——既存の鬼神認識に対する論難	160
三、第三節以下について——鬼神来格と〈理〉	165
1. 朱熹の鬼神来格説と綱齋の〈理〉	165

2. 「答跡部良賢問目」第一書・『性理字義講義』に見える〈理〉	170
四、鬼神論と祭祀実践の交錯——十八世紀初頭期における祖霊祭祀への思想的対応	175
五、綱齋の余波——跡部良顕・三宅尚斎・松岡雄淵	179
1. 跡部良顕	179
2. 三宅尚斎	182
3. 松岡雄淵	188
六、小括	192

第二部 闇齋学派の地域展開と儒礼——尾張崎門派を中心に

第四章 尾張藩巾下学問所における喪祭礼実践構想——蟹養斎『居家大事記』に即して

一、緒言	203
二、巾下学問所における『家礼』の位置と『居家大事記』	205
三、火葬批判の論法——檀那寺との共存	210
四、「淫祀」批判の論法——「正祀」としての祖霊祭祀とその効用	216
五、小括	221

第五章 寺請・寺檀体制下の儒礼——中村習斎『喪礼俗儀』と尾張崎門派の喪礼実践

一、緒言	228
二、尾張における習斎の位置	231

三、『喪礼俗儀』における儒式喪礼実践論——儒仏混淆の提唱	234
四、尾張崎門派における実践の様相	240
1. 中村習齋・厚齋の喪礼	240
2. 細野要齋『感興漫筆』に見る尾張崎門派の喪礼	242
五、小括	246
結論	259

凡例

一、一部固有名詞等を除けば、正字・異体字・変体仮名等はすべて通行の字体に改めた。

一、引用史料はすべて必要に応じて適宜、口読点・中黒点・濁点・半濁点等を補った。

一、漢文史料の引用に関しては、原則として読み下し文を掲げ原漢文は省略した。その際、予め訓点が付されている場合にはそれに従ったが、筆者の一存で改めた箇所もある。なお『朱子語類』『性理字義』に限っては、文体の問題に鑑みて原漢文と現代語訳とを併記するという表記法をとることとした。

一、「四書」ないし「四書集注」といった自明の史料からの引用に関しては、煩を避けるためあえて典拠を省略することとした。

一、引用史料中に誤記と認められる箇所に関しては、ママと付した。

一、引用史料中の〈 〉は割注を、〔 〕は筆写による注釈を、□は判読不能箇所をそれぞれ示す。

序論

一、本稿の主眼と前提

本稿は、閩齋学派の近世日本における歴史的展開を思想的な角度から考察しようとするものである。特にこの学派が朱熹『家礼』に基づく儒礼（儒教儀礼）、なかでも喪祭礼を受容して様々な議論を展開するとともに、実際にかかる実践を行っていたという点に注目する。そしてこうした考察を行うことで、ひいては『家礼』に範をとる儒式喪祭礼という視角から、近世日本にあつての儒教の性質を改めて問い直すことを目指したい。本稿を「近世日本の儒教と喪祭」と題した所以は畢竟、こうした目論見に基づいている。つまりは、「閩齋学派の朱熹『家礼』受容と儒礼実践」という副題の対象をつぶさに検討することを通じて、主題の「近世日本の儒教と喪祭」というより大きな問題を見通そうとするのである。具体的な検討対象とするのは、山崎闇齋（一六一八～八二二）高弟の浅見綱齋（一六五二～一七一）と、蟹養齋（一七〇五～七八）の流れを汲む尾張崎門派の儒者達であり、本稿ではこれらの対象を二部にわけて考察していく。二部構成としたことには、単に対象の違いだけに止まらない歴史的・思想的な理由があるのだが、そのことに関しては第一章に示したゆえここでは措くこととしたい。

ところで本論に入る前に、本稿の題目にある「朱熹『家礼』」という用語に関しては些かの説明が必要であろう。周知のごとく『家礼』とは、『儀礼』等の古代以来の礼書やあるいは程頤・司馬光ら所謂北宋道学の諸説をもとに、朱子学の思想に基づいて呈示された「士庶人」のための冠昏喪祭マニュアルである。ただし、同書が朱熹の著作であるか否かという点をめぐっては、早くは元代より、そして有名などころでは清朝考証学の王懋竑以来、偽書説・仮託説が存在していたという経緯がある。かかる問題に関しては、実にごく最近に至るまで様々な論拠に基づく真贋が議論の俎上に載せられてきた¹。つまり朱熹と『家礼』とを同列にならべることについては、これまでの長きわたる論争が存在したのである。しかしながら現在では、殊に吾妻重二²による丹念な書誌学的研究の成果によって、かかる真贋論争は『家礼』を朱熹の真作と捉えることに大方の決着を見たものと思われる³。本稿が「朱熹『家礼』」と両者を並列していること背景にはさしあたり、この吾妻説への依拠があるのである。

だがそれ以上に、「閩齋学派の朱熹『家礼』受容」という本稿の題目に即してみた場合により重要なのは、そうした真贋論争とは別に、本

稿で扱う閻齋学派儒者達がいずれもおしなべて、(初年の説・晩年の説等といった弁別はあったものの)『家礼』を朱熹の著作に違わないものと認識していたという点である。閻齋学派がしばしば朱熹原典主義・朱熹一尊主義と称されるほどに、朱熹の学説を重要視していたということはおよそ周知に属する事柄であろうと思われるが、本稿に論じていく閻齋学派儒者達はいずれも朱熹の議論そのものとして『家礼』を受容し、そして朱熹の説を忠実に遵守せんとする意図のもとで各々の喪祭論を展開して、もってこれらを実際に執り行っていたのである。従って本稿では、彼らと同様に『家礼』を朱熹の思想が反映された著作と見なす前提のもとで論を進めていく。

以下ではまず、本稿の関心に即しつつ閻齋学派に関する研究史を描くところからはじめていきたい^三。

二、閻齋学派研究史

1. 戦前の研究

近代以降の歴史において閻齋学派が最も注目を集めたのは、所謂昭和ファシズム期に相当する一九三〇年代から敗戦までにかけての約十五年間であろう。おそらくこの時以上に閻齋学派が脚光を浴びる時期が訪れることはもうあるまい。そのことを象徴するのは、一九三二年秋の「閻齋先生二百五十年祭」の挙行であり、これ先だつて崎門会が結成されることとなる。主要メンバーは東京帝大の平泉澄を筆頭に、崎門派朱子学の側からは、第五高等学校の漢文教師時代に楠本碩水に師事していた内田周平が^四、そして垂加神道の側からは下御霊神社の出雲路通次郎が、それぞれ参加することとなった。併せて、この崎門会のメンバーを中心に平泉編で『閻齋先生と日本精神』が刊行されるに至る。同書の論述を一読してみれば、戦前期の閻齋学派顕彰がいかなる意図のもとでなされていたのかは一目瞭然である。

先生の学説は、門下相承して長く後世に伝はり、脈々として百年を越え二百年に亘り、少しもかはらなかつた。「中略」即ち尊王の論は直ちに斥覇の説となり、又現実には現れて直ちに勤王の行動とならざるを得ない。こゝに時勢切迫すれば、この精神は火の如き熱を発し来つて、門下を以てこの学を験せんとするに至る。崎門が幾多の犠牲を出だし、幾多の肉弾を發して、明治維新の鴻業を翼賛したのはこれが為である^五。

闇齋において先験的に呈示された「尊王の論」が、「二百年」の間「少しもかは」ることなく脈々と継承されていき、それが幕末期に至って「斥覇の説」へと転化することで、「明治維新の鴻業」をなし遂げたのだとされていることがわかる。すなわち闇齋学派は、「尊王攘夷」思想の源流と位置づけられたのであり、こうした議論がほかならぬ平泉自身の宣揚した「皇国史観」と共犯的であることは論を俟たないであろう。わけても当該期には、学派内のうち特に山崎闇齋・浅見綱齋・若林強齋（一六七九～一七三二）という望楠軒の系譜が闇齋の「正脈正系」と位置づけられ、ここに「国体護持の精神・国体の本義」が存することが明言されていた。例えば、戦前期における垂加神道研究の大著たる小林健三『垂加神道の研究』には、以下のごとくある。

垂加神道は先生歿後之を継承する門人の努力によつて、近世中期より後期にかけて約百年間学界を指導したのであつたが、その正脈正系は京都に於ける望楠軒を中心とし、就中玉木正英と若林強齋此の二人の努力によつて最も透徹せられ、迫力をつけたものであつた。而して其の根底の国体護持の精神は、此の後勃興した復古神道のそれよりも遙かに強く、一段と迫力を有するものであつたことは特に注意せられねばならぬ所とする。その迫力の淵源は身を以て道に殉ずる山崎先生の人格学問に求められるものと考へる。詳言するならば、山崎垂加先生は近世史上に於ける最大最高の先覚であられた。然らば最大最高とは何であるか。先生が当時にあつて朱学、神道の研究に卓抜なる見識を示されたことは、既に攷究し終つたところであるが、更に進んでいへば、徳川氏政権を執りて其の威圧天下を蓋ひ、文武百官之に伏して敢て声を立てざるときにあたり、敢然として神皇正統なる吾が国体の本義に立脚して君臣の大義を講じ、徳川幕府存立の道にあらざるを堂堂と喝破したことを指して、最大最高と称するのである。蓋しかくの如きは学を講じて真に国体に徹した人でなければ不可能なる事であるからである^六。

かように『玉籤集』を編纂して垂加神道の秘伝を集大成した玉木正英（一六七〇～一七三六）に加え、強齋が闇齋を正統的に継承した人物として位置づけられ、そして「徳川幕府存立の道にあらざるを堂堂と喝破」して「国体徹した」ことをもって、闇齋学派は高い評価を与えら

れてきたのである。なにゆえ「国体」論・「尊王攘夷」思想の源流^七として、一九三〇年代以降敗戦まで、闇齋学派がかくも顕彰されるに至ったのかという点にたち入った具体的な考察に関しては、実のところ管見の限り専論がない。「皇国史観」研究等と併せて今後、近代思想史研究分野での深化が俟たれるところであるが、例えば綱齋門下と同じく戦前期に脚光を浴びた水戸学派の三宅観潤（一六七四～一七一八）がおり、かつ望楠軒の流れのなから所謂尊攘志士の梅田雲浜（一八一五～五九）を輩出したことや、先駆的な尊王思想家と位置づけられた竹内式部（一七一二～六七）・山県大弐（一七二五～六七）がいずれも闇齋学派の影響下にあったこと、あるいは国学との連続性が夙に指摘されていたこと等々に鑑みれば、少なくともそうした系譜の淵源として闇齋およびこの学派が見出されたものと考えてよからう。丸山眞男が、いみじくも戦前期の研究を指して「流出論^九」と位置づけた所以である。

かく簡単に瞥見してみるだけで、戦前期の研究動向は大要明らかとなったものと思われ、これ以上深入りすることはやめておくが、戦前期にはこうした「皇国史観」の流れとは微妙に立場を異にするもう一つの研究潮流として、佐藤直方（一六五〇～一七一九）の流れを汲む上総道学の系譜を有する学者達によるものがあつたということここでは指摘しておきたい。彼らの活動は、上述の一九三〇年代以後における闇齋学派顕彰より遙かに先だつ、明治十六（一八八三）年の石井周庵による道学協会の結成を起点としてはじまる。その後、吉田英厚・舞田敦の入会等を契機に内部分裂を経つつも、『道学協会雑誌』『道学雑誌』や、主に直方門の先哲らの著作を翻刻した『道学遺書』を刊行する等の活動を行っていた^{一〇}。

なおいま微妙に立場を異にすると述べた理由は、彼らが日本古典学会と自称して『佐藤直方全集』を刊行するにあたり、「広く今日の崎門学界を視るに概ね綱齋派を以て正統と為し、慷慨激烈、靖献遺言を講じ、楠公を崇拜し、以て崎門学の精髓を得たりと為す。崎門学の伝統果して然るか、吾人窃かに疑なき能はず。〔中略〕苟くも崎門学を究めんと欲するものは、脊梁骨を豎立し、以て直方先生を学ぶべし^{一一}」というような指摘を行っていたからである。つまり、闇齋・綱齋・強齋という望楠軒を正統的系譜と見なしてこれを顕彰する平泉・小林らのような研究に対し、直方門を自称する道学協会の側は明確な反発の姿勢をとっていたのである。

しかしながら後述する戦後の研究に比してみた場合、この二つの潮流には明らかな共通項があることが窺える。それはとりもなおさず、闇齋学派における学派的完結性と歴史的連続性を強調する点である。平泉ら崎門会の場合であれば、望楠軒を中心に闇齋の思想が脈々と幕末

維新期に至るまで継承されていった点が強調されており、そして道学協会の場合には、自らの学統に関わる存在として直方が捉えられていたからである。戦後、このような完結性と連続性をもつてする閻斎学派評価は反転していくこととなる。

2. 戦後の研究

戦後早い段階での近世思想史研究を代表しその後も大きな影響力を有したのは、いうまでもなく丸山眞男『日本政治思想史研究』と尾藤正英『日本封建思想史研究』とであろう^{二二}。この双方の著作が、儒教（就中朱子学）の幕藩制における位置をめぐって鋭く対立していた点は周知のことに属そうが、実のところ閻斎学派に対する評価に限っては、両者は軌を一にしていた。それは、丸山の場合には「朱子学的思惟様式」という形で、他方の尾藤の場合には「体制に対する擁護者の立場」として、この学派が幕藩制に適合する存在として捉えられるようになったという点である。戦前期には、「尊王反幕」の「国体」論と位置づけられた閻斎学派評価は反転し、むしろ体制に順応する存在と見なされることとなったわけである。

また丸山が徂徠学に「近代的思惟様式」を見出したという点に象徴されるように、閻斎学派は古学派の登場により「克服」されていく対象として位置づけられるようになった。無論、この点に関して尾藤は、閻斎学派の思想が武士身分にとつての被治者の側からの「封建倫理」を提供するものであったとしており、丸山のように単なる「克服」の対象としては描いていなかった^{二三}。しかしかかる尾藤の考察は、実のところ閻斎・綱齋といった学派内におけるごく一部の思想を再構成したものに過ぎず、実際にどのようなようにして「封建倫理」を提供し、そして機能し得たのかという点に関する論証は全く欠落していたといわざるを得まい^{二四}。あくまで閻斎学派を「封建倫理」と捉える見方は問題提起に止まり、その後少なくとも尾藤においては深められていくことがなかった。従って尾藤も晩年には、丸山と同様に仁斎・徂徠・宣長に有名な「役の体系」の論理を見出すに至り、他方の閻斎学派は彼らの登場によって「克服」されていく存在と位置づけられていくこととなる^{二五}。このように戦後の早い段階で、戦前期に強調された閻斎学派の歴史的連続性は否定され、代わって思想史研究の主流は、閻斎学派を「克服」して登場してくる、徂徠学を中心とした古学派をどう考えるのかという問題へと推移していくこととなるのである。

戦前期に強調された学派的完結性にも、戦後は疑いの目が向けられていくようになる。これに関しては、丸山晩年の「閻斎学と閻斎学派」

が典型的であろう。本論攷において丸山は、上述の通り戦前期の研究を「流出論」と概括したうえで、「周囲から、くつきりとした輪郭で境界づけられた一大学派であり、またそのことを誇りながら、同時にその内部には、一種の無限のセクト化を当初から内在させていた^{一六}」と述べ、戦前期に称揚された学派的完結性に対し、むしろ学派内部において「正統(O・L)」をめぐる激しく対立する構造があったことを明らかにしたのである。こうした学派内部での葛藤・対立をもつて閨齋学派を捉える見方は、その後、基本的には通説となっていたものと考えられる。例えば田尻祐一郎は、とりわけ閨齋学派第一世代にあつての喪祭・神道・赤穂事件等をめぐる論争を、「日本の社会」成立期において生じた「葛藤のドラマ」であると位置づけた^{一七}。また樋口浩三は、「本当の閨齋」や「閨齋の正統的系譜」を探究する研究姿勢を批判したうえで、「閨齋」という記号」を語ることによって自己正当化を企てていく知識人集団として、閨齋学派を捉えるべきだとする議論を呈示した^{一八}。無論、これらの研究はいずれも全く立場を異にするものであるが、閨齋学派を一つの完結的な存在として捕捉する見方を否定し、それに代わる新たな枠組を呈示せんとしたという点では軌を一にするものだったと総括できよう。

戦前期に強調された学派的完結性が解体されたことで、戦後齎された最大の成果はおそらく、閨齋個人についての研究が飛躍的に進展したことであろう。というのも周知のごとく、閨齋に関しては史料的制約から門弟の言述に頼ったアプローチがとられる嫌いがあり、かつ戦前期には閨齋・綱齋・強齋という望楠軒の正統的系譜を誇示するためにも、各々の間での思想的相違は極力隠蔽される傾向があつたからである^{一九}。そうした戦前期のものとは異なり、戦後においては「述而不作」の姿勢を貫徹していた閨齋自身の史料を引用元にまで遡って丹念に精査し、彼個人の思想を再構成しようとする研究が相次ぐこととなつた。現在に至るまで、主に閨齋と朱熹ないし中世神道との間の齟齬や、彼の政治思想と神道との関係性、東アジア的な位置づけ等様々な議論がなされている^{二〇}。

しかしながら、確かに閨齋を門弟からきり離して検討する研究は進展を見たものの、逆に門弟を閨齋から切り離す方の研究は戦後低調であつたといわざるを得ないだろう^{二一}。いい換えれば、閨齋あるいは崎門三傑等の第一世代に関する個別研究は進んだものの、それ以降の学派における展開に関しては、戦後殆ど議論の俎上に載せられることがなかつたのである^{二二}。このことは先に見た、戦後における歴史的連続性の否定と相関的な問題である。なぜなら閨齋学派は、古学派の登場によって「克服」されていく対象として位置づけられたからであり、そうした位置づけのもとでは、三傑のさらに門弟といった第二世代あたりまでは視野に入れられたとしても、近世後期までをも見通すような学派研究

の必要性は、もとより生じようがなかったからである。

このように戦前から戦後にかけての閻齋学派研究をごく簡単ながら整理してみたわけだが、戦後においては戦前期に強調された閻齋学派の歴史的連続性と学派的完結性をいずれも否定する形で、研究が進展してきたことが明らかとなったであろう。無論、戦後の研究は、戦前期とりわけ一九三〇年代以後に「皇国史観」と一体となって過度に顕彰された悪しき閻齋学派像を否定するという、「反省」からはじまっているわけであるから、そのことは至極当然である。国学との関連が戦後、丸山の段階から既に、閻齋学派ではなく徂徠学との間において見出されるに至ったことは、けだし象徴的であろう。しかしながら問題なのは、戦後の研究がかく二重の意味での否定を行ったことで、閻齋学派が近世日本において有した思想的意味や影響といった問題が、全く等閑に付されてしまったという点である。思うに戦後の研究は、戦前の「流出論」を揚棄することで、閻齋学派が近世全般にわたって存在していたという事実それ自体をも忘却してしまったのではないだろうか。

よく知られているようにこの学派は、誇張はあれ「門弟六千人」と称される近世最大規模の学派だったわけであり、かかる規模と体系性を誇ったことには必ず何がしかの所以があったはずだろう。かかる所以を「尊王反幕」・「国体」思想といった見方とは違った角度から明らかにしない限り、実のところ真に「皇国史観」と一体となった戦前期の研究を批判したことにはなり得ないのである。その意味で戦前期の研究とは批判の対象であったとしても、決して隠蔽の対象となってしまうてはならない。戦後の研究は、古学派の存在をもちだすことで、図らずも後者に特化してきてしまったのではないだろうか。皮肉なことに、学派総体に関する研究の実証水準では、戦後の研究は戦前のそれを全く凌駕しきれていないというのが現状なのである^{三〇}。

三、焦点としての儒礼

本稿では、こうした閻齋学派研究の現状を打開し得る重要な論点として、儒礼をめぐる問題があるかと考える。つまり、儒礼という視角から閻齋学派の展開を近世前期から後期まで通史的に捉えてみることで、戦前期とは異なった学派像を呈示し得るものと見通されるのである。

尤も、これまで閻齋学派を儒礼殊に『家礼』という視角から捉えた研究が全くなかったというわけではない。上述した田尻祐一郎は、夙に八〇年代からこの問題に注目しており、とりわけ綱齋・強齋を対象として彼らによる『家礼』へのとり組みを論じていた^{三一}。当該期に未だ儒

礼に関する研究が日本思想史研究の分野では殆どなされていなかったという点に鑑みれば、かかる研究は極めて画期的なものであったといえよう。しかしながら田尻の研究に対しては、既にかなり本質的な批判がなされている。それは、田尻の呈示した「日本化」論という視点に關してである。すなわち、九〇年代頃に漸く日本思想史研究の分野にもとり込まれはじめた所謂ポストモダンの視座にたつ論攷によって、「日本の社会」「日本化」といった田尻の立論のあり方それ自体が問題視されるに至ったのである^{三五}。既存の「日本化」論批判に関してはここでは繰り返さないが、ただ一点指摘しておくとするれば、田尻のように「外来思想」が「日本の社会」にとり込まれる形で「日本化」すると捉えてしまえば、何もかも「日本化」ということになってしまいかねない。本稿でいえば、第二部で扱う綱齋の儒礼論と、第三部で扱う尾張崎門派の儒礼論とは、いずれも朱熹『家礼』からは小さくない乖離を生じてはいるものの、しかしそうした乖離は綱齋と尾張崎門派との間にも明確に存在する。「日本化」論という視角が、こうした同じ閩齋学派内での乖離を説明し得ないことは明らかであろう。

また近年では、田世民が同じく綱齋・強齋における『家礼』へのとり組みを論じている^{三六}。田が強調するのは、彼らが朱子学を思想としてだけ享受したのではなく、それを実践していたという点である。本稿もこの実践という問題は、極めて重要だと見なす視点を共有している。ただ田は、その実践がいかなる意味を有していたのか、つまり閩齋学派の儒者達が儒式喪祭礼を執り行うことによどのような意味があったのかという点に関しては、必ずしも明快に説明し得ていない。本稿では、この点を近世日本にとつての儒者ないし儒教の位置に鑑みつつ明らかにしていく。

田尻・田に共通しているのは、両者ともに綱齋・強齋だけを対象とすることで閩齋学派の儒礼論を論じきってしまった点である。綱齋・強齋だけを扱っている限りにおいて、彼らにとつての儒礼の意味、ひいては閩齋学派にとつて儒礼が有していた意味は見えてこない。勿論、本稿もまた綱齋から論を説き起こしていくが、本稿の特徴は綱齋を踏まえたうえで、近世後期の尾張崎門派までも射程に入れる点にある。かくすることではじめて、浮き彫りとなってくる問題があるのであり、またそのことによつて既存の閩齋学派研究を多少なりとも一新し得るものと確信している。結論からいえば、上述したように綱齋と尾張崎門派の『家礼』へのとり組み方の間には小さくない相違があるものの、そうした相違がありながらも、いずれも儒式喪祭礼の実践を説き得ていた点こそが重要であろうと考えている。

以上の問題関心のもと、本稿では儒礼特に『家礼』に基づく喪祭礼という視角から、新たな閩齋学派像を呈示することを試みていく。

一 阿部吉雄「文公家礼に就いて」(『服部先生古稀祝賀記念論文集』富山坊、一九三六年)、兼永芳之「朱文公家礼の一考察」(『支那学研究』二〇号、一九五八年)、上山春平「朱子の礼学」(『人文学報』四一号、一九七六年)、同「朱子の『家礼』と『儀礼経伝通解』」(『東方学報』五四号、一九八二年)、樋口勝「『文公家礼』成立についての一考察」(『東洋の思想と文化』四号、一九八七年)等。
二 吾妻重二「科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書 朱熹『家礼』の版本と思想に関する実証研究」関西大学、二〇〇三年。

三 徠徠学派ほどではないにしても、闇齋学派に関する研究は浩瀚にわたる。当然すべてをとりあげて逐一検討することはできないゆえ、あくまで以下の研究史整理は本稿の関心に即したものとならざるを得ない。闇齋学派研究の研究史に関しては、既にいくつかすぐれた整理があるため、詳細はそちらの方を参照されたい。安蘇谷正彦「近世神道思想史研究の目的と方法」(『季刊日本思想史』四七号、一九九六年)、西岡和彦「垂加神道」(『神道史研究』四七卷一号、一九九八年)、清水則夫「闇齋学派研究の諸問題」(『日本思想史』二〇一年)。

四 なお楠本碩水と内田周平の邂逅に関しては、藤村禅「楠本碩水伝」(芸文堂、一九七八年)十七章「内田周平との交はり」に詳しい。

五 平泉澄「闇齋先生と日本精神」(同編『闇齋先生と日本精神』至文堂、一九三二年)三三〜三五頁。

六 小林健三「垂加神道の研究」至文堂、一九四〇年、五六三〜六四頁。

七 ほかにこうした視点からの当該期の代表的研究として、後藤三郎「闇齋学統の国体思想」金港堂書店、一九四一年等。

八 村岡典嗣「垂加神道の根本義と本居への影響」(『思想』四二号、一九二五年)。

九 丸山眞男「闇齋学と闇齋学派」(『日本思想大系』三一 山崎闇齋学派)岩波書店、一九八〇年)。

一〇 道学協会の詳細に関しては、梅澤芳男「明治時代の崎門学」(伝記学会編『山崎闇齋と其門流』明治書房、一九四三年)を参照のこと。

一一 『佐藤直方全集』(日本古典学会、一九四一年)五頁。なお引用は、一九七九年ペリかん社刊行の増訂版による。

一二 丸山眞男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)、尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)。

一三 尾藤正英「封建倫理」(『岩波講座日本歴史』一〇巻、一九六三年)。

一四 このことに関しては、闇齋に「イデオロギー的完結」を見出したヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』(ペリかん社、一九九〇年)についても同様にいうことができよう。オームスは、「徳川イデオロギー」が闇齋に完結するものであったことを論じたが、しかし実際にそのイデオロギーがいかにかに伝達され、そしてどのようにに機能し得たのかという論証は殆ど行っていないからである。

なお近年では、高橋美由紀「仙台藩の神道興隆と遊佐木齋」(『神道宗教』一九九号、二〇〇五年)、綱川歩美「日本近世における「闇齋学」の受容と展開」(一橋大学博士學位論文、二〇一二年)がそれぞれ、仙台と江戸の武士身分の間で闇齋学派の思想が受容されていく様相を論じており、その意味では尾藤の示した「封建倫理」という枠組は漸く論証されたことになる。しかしながら武士身分における闇齋学の受容という視点は、闇齋学派の展開の確かに主要な一部を構成したものの、それがすべてではなかったように思われる。というのも、上総道学等は明らかに農村部における闇齋学の展開だったからであり、こうした存在を武士身分の「封建倫理」だけで捉えることはできないからである。本稿では残念ながら詳しく論じることができないものの、筆者は上総道学の存在も本稿が視角として用いる儒礼との関わりから説明可能であろうとの見通しを有している。

一五 尾藤正英『江戸時代とは何か』岩波書店、一九九二年。

一六 前掲「闇齋学と闇齋学派」六一二頁。

一七 田尻祐一郎「儒学の日本化」(『日本の近世』一三卷、中央公論社、一九九三年)。

一八 樋口浩三『江戸』の批判的系譜学』(ペリかん社、二〇〇九年)一章「破門と義絶の学派」。

一九 近藤啓吾による一連の研究は、戦後のものであってもこの見方にかなり近い。近藤が史料の翻刻・紹介等では大変有益な成果を残したことはいうまでもないが、彼は明らかに闇齋・綱齋・強齋を学派の正統的な系譜として位置づけようとしている。そのことは、『山崎闇齋の研究』三部作(神道史学会、一九八六・九一・九五)、『浅見綱齋の研究』(神道史学会、一九七〇年)、『若林強齋の研究』(神道史学会、一九七九年)、『小野鶴山の研究』(神道史学会、二〇〇二年)と、主要な著作を列挙してみただけでも瞭然であろう。ただし、近藤の研究姿勢は以下のごとく、通常 of 思想史研究者のそれとは全く異なるものであるゆえ、そのような批判はもとよりあたらないのかもしれない。

私は、今日「論文」と称するものに多い、科学的記述とか実証的研究を看板として、古人を自分と同列に引きさげ、第三者の目をもつてこれを冷たく観察し評価する態度に同感することができない。私にとつて古人は私の生き方の目標であり手本であり、みづから反省する鑑である。従つて古人についての執筆は、常に私自身に対する観照と二重写しになつてゐる。故に私の執筆した各篇は、いはゆる学術論文とは、執筆の目的も態度も異なるであらう。しかしこれが闇齋その人の学問の姿勢であり執筆の態度であつた。私は、『山崎闇齋の研究』正・続・続々の三篇を、この態度で一貫して執筆して来た(『続々山崎闇齋の研究』七頁)

二〇 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、一九六五年)、高島元洋『山崎闇齋——日本朱子学と垂加神道』(ペリかん社、一九九二年)、田尻祐一郎『山崎闇齋の世界』(ペリかん社、二〇〇六年)、朴鴻圭『山崎闇齋の政治理念』(東京大学出版会、二〇〇二年)、澤井啓一『山崎闇齋——天人唯一の妙、神明不思議の道』(ミネルヴァ書房、二〇一四年)、嚴錫仁『東アジアにおける日本朱子学の位相』(勉誠出版、二〇一五年)等。

二一 その意味では、門弟を闇齋から切り離して検討した数少ない論攷として、前田勉の玉木正英研究を位置づけることができよう。前田は、従来闇齋の「祖述者」と位置づけられてきた正英にこそ、垂加神道の画期が存在したことを論じている。『近世神道と国学』(ペリかん社、二〇〇二年)四章「呪術師玉木正英と現人神」。

二二 近年の清水則夫による研究は、浅見綱齋から鈴木貞斎までを一貫した視座で論じきつていっている意味において、そうした戦後の研究一般からは一線を画している。「闇齋学派の神儒一致論」(早稲田大学博士学位論文、二〇一〇年)。ただ清水の場合にも、対象時期はせいぜい享保期までであり、近世後期以降の展開に関しては基本的に射程に入っていない。本稿は清水と同じく綱齋からはじめつつも、近世後期の尾張崎門派までも同一の視座で論じきる点に画期性があるかと自負している。

二三 例えば前掲『山崎闇齋と其門流』は、闇齋から上総道学・新発田藩学さらには明治期における学派展開までも扱った、おそらく戦前期になされた闇齋学派研究では、最高水準の実証性と総合性を具えている。同書の各論攷は、上述の崎門会のグループに梅澤芳男・池上

幸次郎ら上総道学のメンバーが合流する形で執筆されており、出版年や内容から見てもイデオロギー性は明白だが、しかしながら戦後に同書を越え得るほどの成果をあげることが果たしてできたのだろうか。

二四 田尻祐一郎「綱齋・強齋と『文公家礼』」(『日本思想史研究』一五号、一九八三年)、前掲同「儒学の日本化」、同「儒教・儒家神道と「死」」(『日本思想史学』二九号、一九九七年)。

二五 特に田尻批判としては、子安宣邦「徂徠を語ることは何を語るのか」(『思想』八三九号、一九九四年)。

二六 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』(ぺりかん社、二〇一二年) 二章「崎門派の『文公家礼』に関する実践的言説」、三章「浅見綱齋の『文公家礼』実践とその礼俗観」。

第一部 仏教に屹立する儒礼——浅見綱齋を中心に

第一章 幕藩制における仏教と儒礼——予備的考察

一、緒言

幕藩制にとって儒教（就中朱子学）がいかなる存在であったのかという問題を考えようとする際、それが少なくとも体制イデオロギーとしては機能し得ない存在であったと見ることに、もはや異論を挟む余地はなかるうかと思われる。かつて「朱子学的思惟様式^一」と措定されたようなものが、幕藩制下の近世日本にはそもそも存立し得なかったという一点に限り、既存の日本思想史研究はこれを通説と見なす共通理解を有しているのである^二。科挙を擁して知識階層が（勿論、難度は高かったものの）直ちに官僚となり得る制度を整備していた宋元明清王朝や李朝朝鮮とは異なり、近世日本の儒者とは常に周辺の身分・階層として存していた。中世以来の系譜をもつ諸宗教（者）らが漸次制度のもとに包摂されていった^三のに対し、儒者は基本的に最後まで幕藩制に本格的な形で組み込まれることはなかったのである^四。本稿もまた、こうした日本思想史研究の通説を共有する立場をとる。

本稿で問題としたいのは、さりながら斯学にあつてかかる通説が形成されたことに伴い、近世日本儒教に具わっていたはずの喪祭礼といった儒礼の側面が省みられなくなってしまうという点にある。現在の通説を決定づけた研究が「かくて、仏教を批判する一方、概して自らの葬祭の礼なき儒学が、日本の儒学であった。死んで「鬼」となった祖先を誠敬を尽して祭り、その「来格」を斉明盛服して待つ宗教的な経験を欠く儒教であった^五」と論じたように、（中国・朝鮮等とは異なり）近世日本の場合には儒礼の面を著しく欠落させた、いわば「儒学」としてだけ、儒教は展開し得たものと位置づけられてきた。すなわち、儒教が制度として存立し得なかった近世日本においては、これが儒礼として展開する余地もはじめからなかったものと論断されてきたのである。だがこうした論断は実のところ全くの論証を欠いている。というのも具体的には第二章以下で論じていくように、幕藩制に儒教が組み込まれなかったことと、近世日本の儒者達の間で儒礼実践がなされなかったこととは決して同義ではなかったからである。先どりしていえば、むしろ儒者達は自身に関する制度的な保証を有さなかったからこそ、逆に喪祭礼を中心とする儒礼の問題へと傾注していった、という構造すら近世日本の儒教には内包されていたのではないかと考えられる。

尤も、従前の日本思想史研究が儒礼の問題を後景へと退け、そして過小評価してきたことに全く論拠がなかったというわけではない。研究

史上において儒教が幕藩制における非中心的な位置へと放逐されたことで六、とりわけ昨今脚光を浴びているのは近世仏教の存在であろうが七、かくなる仏教が幕藩制下に果たした役割が一瞥されることで、他方の近世日本儒教とは概して以下のような存在であったと論じられてきたからである。

儒教を肯定的であれ否定的にであれそれほど巨大視するのは、じつは後代からの投影物である。これに対して、日本近世における仏教は、そんな微弱な儒教に万倍する無視できない勢力をもっていた。徳川政権の動きを見ても、元和偃武以来十七世紀半ば過ぎまで、大きな思想対策は、ほとんど仏教に占められ、神道への梃子入れがそれに次ぐ八。

日本では、儒教の勢力はそもそも脆弱であったのに対して、仏教・神道（広義における仏・神の信仰）はすでに根づくよく広がりおこなわれていた。そのため日本では、祭祀形成・信仰形成はもっぱら神仏において担われてゆき、儒教は結局、そうした領域をみずからのものとしてもつに至らなかったのである。「中略」中国・朝鮮では儒教がこれ「祖先崇拜をはじめとする家の祭祀」を領導し、儒教的礼制にのっとりて社会が規律化された。とくに朝鮮では家々が冠婚葬祭をはじめ諸事を『文公家礼』に厳しく依拠させた。ところが日本の町村家々では、神仏による祭祀や信仰がふかく形成されてゆき、儒教はこれに関与することがほとんどできなかった。近世日本儒教は、（祭祀や信仰を欠いた、学問・処世・治世の道）であった九。

仏教の働きの核心には、さきにふれたように、不安定で荒ぶる可能性のある靈魂への働きかけがある。寺檀制は、仏教のそうした働きによって、当時の共同体の基本単位であるイエを基盤に、人々の靈魂の帰属を安定化しようとしたのである。この寺檀制を、もつと秩序問題として押し詰めたところに寺請・宗門改めの制度がある。すなわち仏寺（檀那寺）は、家々の成員を自らの帰属者（檀那）でありキリシタンでないことを保証し、いわば人々の「靈魂の身元保証人」をするのである一〇。

見るごとく近世日本の場合には、儒教を遥かに凌ぐ強大な勢力として仏教がまずあり、かつこの存在が「寺壇制」「寺請・宗門改めの制度」に結実して祭祀や信仰を領導していったという点を理由に、他方の儒教がこれらの領域に介入し得ない「祭祀や信仰を欠いた、学問・処世・治世の道」と化していたと述べられていることが窺えよう。いい換えれば、制度化された仏教による喪祭礼等の独占という論拠に基づき、幕藩制に組み込まれなかった近世日本儒教は儒礼の面を展開することが叶わなかったと論じられてきたわけである。なるほど、寺請・寺壇体制という幕藩制における支配システムのうちに明確に組み込まれた仏教が、葬送・祭祀等を主導していたという事実それ自体は確かであり、反対に儒教の側がこのような制度をもち得たことは（岡山藩における神道請等の僅かな例外を除けば）、ついぞなかったといえる。

しかしながら、（本稿もその末席に列す）近年漸く進展しつつある実証性の高い儒礼受容研究の成果に鑑みれば、近世日本儒者達の間で『家礼』に範をとる儒式喪祭礼が議論され、そして実際に執り行われていたという事実もまた確かなのであり、従って近世仏教の存在だけでもって儒礼の全き不在を説くことが妥当でないことは瞭然であろう。近世日本の儒者達は、自らは何の制度的基盤ももち得ない他方で、仏教寺院が喪祭を担うことが制度的に義務づけられていた（当該期東アジアではおよそ特異な）幕藩制下の状況にあってなお、儒礼について論じ、そして現実これを実践していたのである。であれば、寺請・寺壇体制という幕藩制支配の構造のうちに組み込まれた近世仏教と、儒者達による広汎な儒礼へのとり組みとを、いかに体系的かつ整合的に把握していくのかといった点がさしあたっての焦点となつてこよう。

本章では、次章以下の展開を見通した予備的考察として、かかる問題をごく簡単な論じておくこととしたい。結論からいえば、我々が寺請・寺壇体制と呼ぶ近世仏教の展開を歴史的な視点からつぶさに見つめ直すことで、一見相矛盾することと映ずる二つの事象を体系的かつ整合的に把握することが可能になるものと想定される。思うに、思想史研究者は図らずも、近世日本の歴史実態をしばしば超歴史化してきたのではないだろうか。古代・中世以来の流れを汲む仏教が幕藩制のもとに寺請・寺壇体制として組み込まれ、かつこれを素地として各寺院が喪祭礼を全国各地で領導するようになるに至るまでには、近世社会全体の変化と相俟つ歴史過程がもとより存在したはずなのであり、このことに目を向けおく必要があるうと思われるのである。またかくすることで同時に、近年の儒礼受容研究の側にも一定の問題提起をすることが可能になるものと見通される。

本稿が近年の儒礼受容研究の成果から学ぶべき点は極めて多いが、しかしこれらの研究もまた、例えば「近世日本社会において、寺請制度

が定着し、葬祭の礼は仏式で行われるのが一般的であった。こうしたもとで、仏式葬祭に対抗して儒式喪祭礼を実行するのは容易なことではなかった^{二三}とされるように、近世仏教をあたかも不変的な存在として捉えようとする嫌いが看取される。また歴史的な視点に関わる問題として併せて付言しておくなら、近年の儒礼受容研究では、書誌的な面や各儒者の言述レベルでの検討は概ね近世期全般にわたってなされているものの、具体的な喪祭礼実践例の発掘・剔出は明らかに十七世紀を中心とする近世前期に集中している^{二四}。詳しくは後述していくが、こうした研究傾向の所以も、近世仏教を歴史的に把握することによって大要明らかになるうと思われる。

以上の問題関心のもとまずは近世仏教、わけても寺請・寺檀体制の形成とそのことに伴う寺院による喪祭礼の主導とに関する歴史展開を、関連する先学の諸成果を斟酌しつつ、時系列に沿ってごく簡単に追うところからはじめていきたい。

二、寺請・寺檀体制の成立と仏式喪祭礼の滲透

1. 近世までの仏教と葬送

仏僧が葬送に関与するようになった歴史は、古く中世前期にまで遡る。だが中世以前に仏教が関与した葬送と近世以降に展開する仏式喪祭礼との間には、明確な断絶があると見るべきであろう。

そもそも仏僧と葬送との関わりは、死穢を忌避した古代以来の官僧の制約から自由となった遁世僧によって、死者の埋葬が担われはじめた点に起源を有するものと考えられている。つまり中世においては、仏教と葬送との間の関係性を保証する制度そのものが基本的に存在せず、むしろ「寺院（僧侶）と信者の関係が信仰に根差し、流動的だったから」こそ僧侶・寺院が領導する葬送は成立し得ていたのである^{二五}。このことが、寺請・寺檀体制という幕藩制下の支配システムのもとに組み込まれた仏教が喪祭礼を領導していた近世の場合と大きく異なる点は、けだし明白であろう。

また同じ仏教に根差すものとはいえ、中世の墓制と近世のそれとの間に、明らかな相違があることもおよそ周知に属する事柄であろうと思われる。それまで貴族でさえ都からはずれたところに遺骸や骨を埋めていた状況（天皇家すら律令制の形骸化に伴い、九世紀には所在不明となっていたことは象徴的だろう）から一転して、石造墓が集中的に造られはじめる時期は概して十二世紀後半から十三世紀頃だと考えられ

ているが^{一六}、そこでの石造墓とは近世以降に定着する墓表ではなく、一般に五輪塔・板碑と称される形態のものであった。ここからは思想史研究の側でも既に指摘されているように、中世における死後観と近世以降におけるそれとの間での大きな懸隔を見てとることができる^{一七}。

例えば、五輪塔・板碑と称される石造墓に埋葬者の名前が記されることは基本的になく、殆どの場合梵字が刻まれていた。このことは、死者の記憶や痕跡を後世に止めておこうとする志向性がもとよりなかったという点に起因するとされる。実際、中世の場合には、近世以降になされるような墓参や祖霊に対する恒常的な祭祀等は基本的に存在せず、一度埋葬されてしまえば、その後のことは生者にとって関心の埒外にあつたと考えられている。これら埋葬者に関する記憶の消去が意味するものはとりもなおさず、「中世人の世界観のもっとも顕著な特色」としての「彼岸世界に対する強烈なりアリティ」であつたと現在の中世思想史研究では指摘されている^{一八}。すなわち中世においては、死後彼岸へと旅だつことこそが至上の価値を有していたのであり、五輪塔・板碑といった石造墓は「あくまで人々の霊魂を首尾よく彼岸に送り届けるための装置」に過ぎず、仮に「墓地で死者に対する何らかの儀式や回忌法会が行われたとしても、その第一義の目的は墓に眠る死者との対話ではなく、まだ墓地に留まつているかもしれない死者の霊魂を、確実に彼岸に送り出すための追善の儀礼」であつたとされている^{一九}。このように中世の仏教による葬送の領導とは、墓制の形態およびそれを精神的に下支えする死後観の点でも、近世のそれとは大きく断絶したものであつたと考えられるのである。

尤も、確かに中世後期の葬送においても、例えば位牌の使用等といった事例が散見されるのであり、このことは近世以降の仏式喪祭礼との間の連続性を想起させよう^{二〇}。しかしながら後述するように、近世において位牌が民間レベルにまで普及するようになるのは十八世紀を跨ぐ期、元号でいえば概ね元禄期頃にあたるのであり、従つて中世後期における位牌の使用も、あくまで一部のごく限られた階層の間での事例に止まるものであつたと見ておいた方がよからうと思われる。とまれ、仏教がと葬送とが結びつく関係性が中世から既に存在していたと雖も、その内実は近世以降におけるそれとは大きく性格を異にするものであつたという点を、^{二一}では確認しておくこととしたい。

2. 寺請・寺檀体制の成立と仏式喪祭礼の滲透とに関する歴史過程

戦国期最大規模の宗教勢力であった仏教を屈服させた「統一政権Ⅱ世俗権力」として、江戸幕府は成立を見る。別言すれば、「王法仏法相依の政治構造は、仏法が王法に屈する形で崩れ去った」のである^三。しかしながら江戸幕府は成立から暫くのち、仏教を自らの支配秩序維持のための欠くべからざる支柱として、活用せざるを得ない状況に追い込まれることとなった。いわば「世俗権力」としての江戸幕府は、「宗教勢力」としての仏教側に対して、妥協を許すこととなってしまったのである。

その要因はとりもなおさず、キリシタンという新たな「異端」の登場である。キリシタン禁制が遠因となることで、仏教が幕藩制の支配システムのもとに寺請・寺檀体制として組み込まれるに至ったことは、およそ衆目の一致するところであろう。ただキリシタン禁制の方針そのものは慶長年間から打ちだされてはいたものの、近世初頭期においてかかる方針のもとに仏教が動員されるということとは基本的になかった。というよりむしろ、正確には「近世期にキリシタンをあぶり出すための制度として有効に機能した寺請を一律に実施するための条件が、この十七世紀前期では整っていなかった^三」のである。近世初頭期には、確かに（とりわけ畿内先進地域において）寺と檀家・檀那との関係性（Ⅱ寺檀関係）は一定程度構築されつつあったが^三、しかしそれは未だキリシタン摘発を行う寺請制を実施可能にするほどまでには滲透していなかった。寺檀関係が概ねの成立を迎えるためには、所謂「小農自立」を経た十七世後期以後を俟たねばならなかったからである。加えて幕府は当初、キリシタン禁制の具体的方策に関しては原則として各藩の進め方に委任しており、かつ摘発の主な対象となっていたのも、（史料上「切支丹」でなく「伴天連」と呼ばれた）中世以来の地域有力者層からなるキリスト教指導者に限られていた^四。つまり、キリシタン禁制といっても、その取締対象は未だ近世日本の全階層に対して向けられていたわけではなかったのである。

幕府における既往のキリシタン対策を大きく転換させる事態が、十七世紀半ばに差しかかる頃において生ずることとなる。いうまでもなくそれは島原の乱の発生である。この事件の存在を重く見た江戸幕府は以後、キリシタン摘発のための取締対象を近世日本の全階層に対して向けることとなり、かくて宗門改の実施が志向されることとなる。無論、その役割を実質的に担うことになったのは寺院であったわけであるから、ここにおいて仏教は幕藩制支配との間で緊密な関係性を有することになった。ただし、この宗門改もすぐさま確立し得たものではなかったという点には注意を要する。池田光政治下（一六〇九〜八二）の岡山藩が寺請によらず、むしろ排仏政策をとることで、独自の神儒一致的な性格を色濃く帯びた神道請を断行していたという事実がいみじくも象徴しているように、宗門改の実施状況は諸藩によってかなりの偏差

があつたものと推察されるからである^{三五}。

結局、漸次的に結ばれつつあつた寺と檀家・檀那との間の関係性（＝寺檀関係）を寺檀制という制度の次元へと昇華し、さらにこれを寺請制として活用することで宗門改が全国的に実施されるようになるに至るまでには、十七世紀半ばを過ぎた寛文期を俟たねばならなかつたのである。寛文四（一六六四）年に宗門改役の設置が、そして寛文十一（一六七二）年に宗門人別帳の作成がそれぞれ幕府によって布達されたことで、漸くここに全国規模での宗門改制は概ねの完成を見ることがとなつた^{三六}。そして、それを実質上において実施し得るための支配システムとしての寺請・寺檀体制も、この期においてひとまずの成立を迎えたものと考えて差し支えなからう。近世日本にあつては仏教が幕藩制のもとに組み込まれていたと雖も、それは必ずしも江戸幕府成立当初からの方針だつたわけではなく、かように寺請・寺檀体制が形成されるまでには、幾多の過程を経っていたのであり、実に半世紀以上の歳月を要さねばならなかつたわけである。

しかしながら本稿にとつてより重要なのは、かくキリシタン禁制を契機として寛文期に至り、寺請・寺檀体制が幕藩制下にひとまずの成立を見たからといって、直ちにこの頃から仏教寺院による葬送・祭祀の領導が、全国各地でなされていったというわけでは、決してなかつたという点である。地域・身分・階層等によつて相当程度の偏差が認められるものと想定されるが、どれだけ早く見積もつても仏式喪祭礼が巷間に普及しはじめていく時期は、十八世紀を跨ぐ期、元号でいえば元禄期頃であつたらうと推察される。その指標はいくつか呈示し得るのだが、さしあたり仏式喪祭礼で用いられる仏壇・位牌等といった仏具の普及時期に関する問題をあげておきたい。

例えば仏壇に関していえば、近世の都市・農村のいずれの場合においても、家財目録にこの名が散見されるようになる時期は十八世紀前後のことだとされており^{三七}、また本稿第二部で具体的な検討地域とする尾張の場合には、史料上最も古い「仏壇職人」は元禄八（一六九五）年に確認し得ると既に論証されている^{三八}。これらの指摘に鑑みれば、各家に仏壇が設置され、（実際にどの程度恒常的になされていたかは疑わしいが^{三九}）仏式による祭祀という行為が近世社会に拡散していく時期の上限を、概ね元禄期に定めることはさして的外れなことではなからう。

厳密な意味での歴史史料ではないものの、例えば以下の元禄五（一六九二）年刊行の『世間胸算用』の叙述を見てみると、都市部における日傭取層の長屋においても、形式的かつ簡略的であれ、仏壇に類する仏具が具わっていたであろう点が推して測られる。

大晦日の暮方まで不断の体にて、正月の事ども何としても埒明る事ぞと思ひしに、それ／＼に質に置ける覚悟有て、身仕廻るこそ哀れなれ。一軒からは、古き傘一本に綿繰ひとつ、茶釜ひとつ、かれこれ三色にて、銀壺刃借て事すましける。又其隣には、かゝが不断帶くはんぜんこより仕かへて一すじ、男木綿頭巾ひとつ、蓋なしの小重箱一組、七ツ半の箴一丁、五号舂一合二ツ、湊焼の石皿五枚、釣御前に仏の道具添て、取集て二十三色にて、老刃六分借て年を取ける三〇。

十七世紀後期以降の所謂「小農自立」を経ていくことで、「直系家族制のもとでは跡継ぎ以外の子女は家から排出され」、その結果「農村からの人口流入が進み、都市下層民が増大した」ことはよく知られる通りであろう^{三〇}。上引は、そのような「都市下層民」が「大晦日」の金策に苦勞して、あらゆる家財道具を「質に置ける」様子が描写された一場面であるが、見るごとく質入れされたもののなかには「釣御前」「仏の道具」が含まれていることがわかる。「釣御前」とは壁掛け式の簡易な仏壇のことを指し、従つて簡易式の仏壇が関連の仏具とセットで、質に入れられたということの意味しよう。無論、上引はあくまで文学作品に属する叙述ではあるものの、かかる叙述が元禄期になされていたという点に鑑みれば、当該期に仏壇が「都市下層民」においてもそれなりに普及していたという歴史実態を、ある程度反映していることが窺い知れよう。

位牌に関しても、既に近世の葬送・祖霊祭祀の過程・実態を再構成した研究のなかで、当初これが用いられることは少なく、「庶民の間で死者に戒名を付け位牌を作る風が一般化したのは近世中期以降のこと^{三一}」と論じられている点を念頭におけば、仏壇の普及と軌を一にするものであったと考へて差し支えなからう。併せて位牌については、後述するように十八世紀前期の儒者達の間でこれに対する批判が散見されるようになるのであり、そのことから概ね十八世紀を跨ぐ頃において、滲透しはじめたものと見て相違なからうと思われる。

かように仏壇・位牌といった仏具の普及が進む時期は元禄期頃であったらうと推察されるわけであるが、そうした事態は実のところ当該期における墓制の変化とも対応している。中世には五輪塔・板碑に梵字を刻む形での石造墓が主流であったという点は上述の通りだが、十七世紀に入っても依然、かかる流れを汲む形態の石造墓が多数建立されていた。しかし殊に畿内においては、一六八〇年代から十八世紀初頭期に

かけて、そうした石造墓は徐々に姿を消しはじめ、代わって一斉に埋葬者の姓名や戒名を記す墓表が登場してくると、現在の考古学研究では考えられている^{三三}。勿論、その背景には例えば当該期における石材の流通といった様々な諸要因があったことも指摘されているが^{三四}、このことから少なくとも仏式喪礼の滲透と軌を一にして、墓制にも変化が見られはじめたという点を慮ることができよう。第二章以下で論じる浅見綱齋は宝永二（一七〇五）年の『家礼師説』において、仏教寺院が喪祭礼を主導しはじめたことで世の人々が「後世ハ、先祖ノ名ヲヤウ／＼墓デミルバカリ^{三五}」と、ただ「先祖」の名前を墓参の際に墓表において見るだけになってしまっているという現状を慨歎しているのだが、そうした状況はまさに彼の同時代において成立してきたものだったと考えられるわけである。

このように見てくれば、仏壇・位牌・墓表がいずれも十八世紀を跨ぐ元禄期において普及しはじめていくものであったという点が明らかとなったことであろう。そしてそのことはとりもなおさず、当該期において寺請・寺檀体制を素地として仏式喪祭礼が漸く人口に膾炙しはじめたことの証左であろうと思われる。翻って考えてみれば元禄期とは、幕政にあっても往時の「武威」に根差した統治から、服忌令・鳴物停止令等に代表される「儀礼」に基づく統治へと抜本的な政策転換がなされていく時期なのであり^{三六}、寺社政策をめぐっても元禄期には寛文期からの方針転換があったことが夙に論じられている^{三七}。当該期に仏式喪祭礼が滲透しはじめたことの意味は、こうした幕藩制社会の転換点としても同時に把握される必要がある。

位牌・仏壇等を用い、そして墓表を建立するような仏式喪祭礼は、確かに十八世紀頃を境に近世社会に徐々に滲透しはじめていくものの、ただ当該期においては、未だ万民が一家一寺制のもと檀那寺の主導する仏式喪祭礼を享受することを、当然だと見なすような認識が形成されるには至っていなかったものと考えられる^{三八}。換言すれば、元禄期頃から漸く広まりはじめた仏式の葬送・祭祀を近世日本の諸階層が執行することは、現在我々が考えるほど、当時においてあたり前ではなかったと想定されるのである。そのことは当該期の諸史料のなかに、仏式の葬送・祭祀を必ず実施せねばならないと義務づけるような言述が散見される点から、さしあたり裏づけることができようと思われる。例えば有名な『河内屋可正旧記』には、元禄十四年から十七（一七〇一〜〇四）年頃に書かれたと思しき以下のような記載が窺われる。

先祖の為に、仏事を執行して、先祖弔ひの法事と号す。縦仏果を得給ひたる先祖達にもせよ、報恩のためにをこなふ仏事なれば、天神地

祇も、定て感応の御眸をそへさせ給ふにてやあらん。然らば子孫繁昌うたがひあらじ。人々此心をわすれずして、先祖をあがまへ、慎て行ずべし^{三九}。

月々の忌日、一年に一度の祥月、年忌／＼に当りては、宗門の法師を頼み、弔ひの仏事をなす事、いつ迄もひとし。「中略」我今此事を思ひ寄て、先祖弔ひと号して、仏事を執行せり。子孫心あらば是に随ふべし^{四〇}。

このように著者の河内屋五兵衛可正（一六三六～一七一三）は、「先祖」のために「仏事」を執り行う必要性を、つまりは仏式によって祖霊祭祀を実施する必要性を論じている。祖霊を祀らないことを指して「寔に不孝に非ずや^{四一}」といわれている点や、あるいは可正の思想が「法語」「儒書」「軍書」という三つの領域の書物に典拠を有する三元的構造^{四二}を具えつつも、「自分の文脈で引用できる程度までに『孝経』『小学句読』『四書集注』を読んでいたことは確実^{四三}」だったと先学で指摘されている点に鑑みれば、かかる可正による祖霊祭祀の要求には、儒教的な孝の価値観が通底していたであろう点が推察される。が、しかるにここで特筆しておきたいのは、かく仏式祭祀の必要性が説かれていることそれ自体である。このことは当該期において仏式で祖霊を恒常的に祀ることが、さほど一般的ではなかったことの証左として捉え得るのではないだろうか。かつ可正が河内国石川郡大ヶ塚村の庄屋であったという点を踏まえてみれば、畿内の有力農民においてすら仏式祭祀の必要性が声高に唱えられねばならなかったほどであるのだから、他地域のさらには下層民となるとそこの状況は自ずと推して測られるだろう。

またよく知られた「宗門檀那請合之掟」の存在も、十八世紀前期においては仏式喪祭礼が滲透しつつあるといっても、それを執行することが当該期にあつて当然のことではなかったことを、裏づける史料として捉えることができるように思われる。慶長十八（一六一三）年発布を自称する同掟には、「死後死骸に頭剃刀を与へ戒名を授る事。是ハ宗門寺之住持死相を見届て、邪宗にて無之段、慥に受合之上にて可致引導也。能々遂吟味事^{四四}」と、「邪宗」ではないことを証明するために「宗門寺之住持」が檀家・檀那の人間を葬送すべき旨が記載されている。しかしながら周知のごとく、同掟には当時まだ禁令の対象となっていなかった日蓮宗非田派が「邪宗」として掲げられており、現在の近世仏

教史研究では、どれだけ遑つても享保年間の偽作であると考えられている^{四五}。享保年間にこうした掟が必要であったということはとりもなおさず、逆に檀那寺が喪祭礼を主導することが未だ一般化していなかったことを意味するのではなからうか。すなわち、寺請・寺檀体制のもと仏教が喪祭礼を領導することそれ自体は享保年間において周知に属する事柄であったものの、それが実際にどの程度一般化していたかという点に関しては、また別途の問題であったものと推察されるのである。

以上、寺請・寺檀体制の成立からこれに基づく仏式喪祭礼の滲透に至るまでの歴史過程を、先学の成果を渉猟しつつ、ごく簡略ながら描いてみた。かく見てくれば、まず宗門改を実施し得る主体としての寺請・寺檀体制の概ねの成立は寛文期におかれるものの、とはいえ檀那寺が領導する仏式喪祭礼が倉卒の間に巷間に広まったわけではなく、かかる滲透にはそこからなお四半世紀以上を経た十八世紀を跨ぐ元禄期を俟たねばならなかったということが大要明らかとなったであろう。しかしながら他方、『河内屋可正旧記』の言述やあるいは「宗門檀那請合之掟」の存在に象徴されたように、近世社会に仏式喪祭礼が滲透していったということが、必ずしもそれを誰もが当然のごとく実施し得ていたということの意味するわけでもなかった。仏壇・位牌・墓表等は元禄期頃から徐々に普及しはじめたものの、それらを用いて仏式喪祭礼を恒常的に執り行うことは、未だごく一般的なことではなかったものと考えられるのである。

三、近世前期の儒礼実施状況とその歴史的位置

近世日本における『家礼』に即した儒式喪礼実践の嚆矢は江戸幕府成立に先立つ、藤原惺窩（一五六一〜一六一九）・姜沆（一五六七〜一六一八）らと交流のあった赤松広通（一五六二〜一六一八）による三年喪の実施であったとされている^{四六}。

自身もまた祖父の神主を製作することとなる中江藤樹（一六〇八〜一六四八）が、「林氏剃髮受位弁」において「倭の俗、喪を治むるに浮屠を用ふるも、道春其の子を葬るに浮屠を用ひず^{四七}」と述べた、林羅山（一五八三〜一六五七）による寛永六（一六二九）年の長子叔勝の儒葬がこれに次ぎ、その後、山崎闇斎（一六一八〜八二）が「慶安四年（一六五一年）四月、良継〔野中兼山〕母秋田婦人の憂に丁り、その宅兆を扱て、この地を得たり。葬事悉く文公家礼を用うるなり^{四八}」と記録し実際に自らも携わった、野中兼山（一六一五〜六三）母親の儒式喪礼が執り行われている。

以後、中村惕斎（一六二九～一七〇二）・三宅鞏革斎（一六一四～七五）・藤井懶斎（一六一七～一七〇九）らによる喪祭礼実践がたて続けになされていき、併せて『慎終疏節』『追遠疏節』『慎終通考』『追遠通考』（惕斎）・『喪礼節解』『祭礼節解』（鞏革斎）・『二礼童覽』（懶斎）といった『家礼』関連書も陸続と執筆ないし上梓されていくこととなる。

このように、先学が「江戸の十七世紀初めから後半にかけて多くの儒者・儒教共鳴者により『家礼』が研究され〔中略〕当時輩出した儒教思想家の多くは、とりもなおさず儒教儀礼の実践者であった^{四九}」と指摘するような状況が、十七世紀の近世日本には生じていた。すなわち近世前期の儒者達にとって儒教（就中朱子学）の享受は、経書をはじめとする書物のうえでの知識に止まるのみならず、儒礼の実施という現実的な実践をも伴うものだったわけである。とりわけ興味深いのは藤井懶斎の場合であり、彼は『本朝孝子伝』を著わして孝の重要性を訴えかけていたことで知られているが、かかる孝とは彼において、父母の死に際しての儒式喪礼の実施という形でまさしく体現されていた^{五〇}。儒教的価値としての孝とは、単に書物を通じて学ばれるものだけでなく、儒礼という実践とも緊密に結びついていたわけである。

上述した近世仏教の歴史的展開との関わりでいえば、儒者による儒礼実践が集中するこの十七世紀は、仏式喪祭礼が滲透しはじめる元禄期に先行しているという点が重要であろう。つまりこれら儒者達が『家礼』に範をとる儒式喪祭礼を執り行っていた時期には、未だ寺請・寺檀体制に基づき寺院が仏式喪祭礼を領導していくといった事態が近世日本には生じていなかったのである。このことはとりもなおさず、仏式喪祭礼が人口に膾炙しはじめる以前の十七世紀全般においては、儒式で喪祭礼を執り行うことがそれ以降の時代に比して相対的に容易であった（と目されていた）ことを意味するのではなからうか。本章冒頭に、近年の儒礼受容研究による儒礼実践例の発掘・剔出が十七世紀に集中していると述べたが、かくなる傾向の所以はさしずめ、このように近世仏教の歴史的展開との関連性のもとで把握可能なものと考えられるのである。

無論、上述したように十七世紀も半ばを過ぎると、宗門改のための寺請・寺檀体制は概ねの成立を見ることとなるのであり、そのことは当然、当該期の儒者達においても周知の事実であった。例えば、熊沢蕃山（一六一九～九一）は『大学或問』において以下のように論じている。

或問。仏法は其国西域にも、中夏にも、日本の今の様に繁昌なる事なし。しかるに仏法再興とは何ぞや。

云。堂寺の多きと、出家の多きとを以て見れば、仏法出来てより已来、今の日本のやうなるはなし。仏法を以て見れば破滅の時至れり。出家も少し心あるものは、今の僧は盜賊なりといへり。真実に仏法によりて出家したるものは、万人に百人ならん。「中略」今吉利支丹の寺請に貧なるものは迷惑し、貧にあらねど少し目の明たるものはきのどくに思ひ居れり。其故は貧なるものは出家に金銀をあたへざれば寺請に不立事を迷惑し、目のあきたる者は、不義・不作法の出家なれども、是非なく檀那とする事はきのどくにおもへり^{五二}。

このように蕃山は、「今の日本」ほど「仏法」が興隆している時代はないとし、その背景に「是非なく檀那」とするような「吉利支丹の寺請」があることを指摘していることが窺える。

しかしながら十七世紀半ば以降においても、上述したように近世日本儒者達の儒礼実践は継続してなされていたのであり、かつ当該期には会津・水戸・岡山のみならず、諸藩（土佐高知・紀伊和歌山・肥前平戸・磐城平等）においても排仏政策と統治イデオロギーの儒教への転換が少なからず試みられていた^{五三}。してみれば、「不作仏事」（『家礼』喪礼）を掲げる儒礼が文字通り実践可能だと目されるような状況は、十七世紀全般を通じてあったものと判断して差支えなからう。上引の蕃山の言述が、「仏法」の興隆という現状を描写しながらも、あくまで「寺請」の非を説くことに眼目が据えられていた点も、そのことを示唆していようと推察される。

十七世紀における諸藩での儒礼の実施状況に関しては、会津・水戸・岡山三藩での事例が既に周知の事柄であろうと思われるゆえ、ここでは本稿第二部で検討地域とする尾張の場合に関してごく簡単に瞥見しておくこととした^{五四}。初代尾張藩主徳川義直（一六〇一～一六五〇）は、「源敬様、儒学専ラ御学習アリテ御深井ノ内ニ御学問所ヲ八角ニ建サセラレ、真中ニ聖像ヲ安置アリ。前後左右ニ書櫃ヲツミカセラレテ、其中ニテ御読書アリシヨシ^{五五}」と伝えられるように、熱心に「儒学」の「学習」にとり組んでいたとされているが、特筆すべきは「御他界前、余り御間ハ無御座候ト覚申候。私ヲ被為召、兼テ被仰付候。御主等ノ儀トクト合意仕覚罷有候ヤ、不審成コトハ無覺束儀モ候ハゞ、今ノ内ニ道春ニ相尋置候へ^{五五}」と、自らの死期が近いことを悟って、林羅山に神主に関する仔細を尋ねていたという事実が存在することである。すなわち十七世紀の儒者達と同様に、義直は儒教を知識によって習得するに止まらず儒礼の実践をも企図し、自らが儒式で葬送されることを望んでいたのである。義直の死に際しての様子は、甥にあたる水戸藩主徳川光圀（一六二八～一七〇〇）の追悼文「源敬公誄」から、あ

る程度のことを窺い知ることができる。

維れ慶安庚寅に次る五月七日、我伯父二品亜相尾陽牧源義直敬公、武州江戸邸に薨れり。「中略」公常に正を得て斃るの志有り。故に予め不食の地を定め、かつ官爵姓字を神主式に親書し、以て諸篋筒に遺せり。これ浮屠の法を用いざるなり。嗣をして遺命に従わしめ、櫬を尾陽に送れり^{五六}。

由来敬公、予め厥地を定め、遂に墳墓を営す。葬むるに儒礼を以てす。遺命惟れ堅し。豈に早圯すべきや。口澤未だ乾かず^{五七}。

このように光圀は、「我叔父」にあたる義直が「浮屠の法」を用いることなく、儒式喪礼を志向していた点を高く評価していることが窺える。わけでも興味深いのは、義直が生前のうちから予め埋葬地を定め、かつ「官爵姓字を神主式に親書」していたと述べられている点である。死を覚悟した義直が羅山に対し、神主について尋ねていたという点に関しては先述の通りだが、上引に鑑みれば義直は羅山からの情報を頼りに自身で神主の書式を定め、それを滞在先の江戸から尾張に送っていたということが理解し得る。また上引に「葬むるに儒礼を以てす」と記されているように、実際に義直は自身の希望通り、儒式で葬送されることとなった。当時尾張に滞在していた亡命明儒陳元賛（一五八七～一六七二）による設計のもと、藩内に存した定光寺の一角に儒式墓所【資料一】が建立され「二品前亜相尾陽侯源敬候」と刻まれた墓表がたてられるとともに、【資料二】、神主には「贈正二位尾陽侯源敬公」と書かれ【資料三】、そして葬送後には陳元賛や臣下の手によって小祥等も執り行われたとされている^{五八}。かく十七世紀には、個別儒者のみならず藩主レベルでも儒式喪礼が執り行われていたのである。

こうした十七世紀の状況を経て十八世紀に至ると、上述の通り仏壇・位牌等といった仏具の普及が見られはじめるようになり、総じて仏式喪祭礼が近世社会において徐々に滲透していくこととなるわけだが、第一部で論じる浅見綱斎の喪祭論とは、かかる仏式喪祭礼が滲透していく状況を同時代的に共有しながらなったものと考えられる。例えば、先に掲げた「後世ハ、先祖ノ名ヲヤウ／＼墓デミルバカリ」と併せ「坊主ノツケタ改名・位牌ヲ持仏堂ニ立テ^{五九}」といった現状認識からも、そのことは端的に看取されよう。このように綱斎は、仏式で墓表がたて

られ、そして戒名を記した位牌が眼前において普及していくさまを、同時代人として眼差していたものと考えられるのである。詳しくは第三章で論じる事柄であるが、上引の位牌をめぐることは、綱齋が「位牌ト云モ、仏者ノコトバトオモフハトリチガヘゾ。生ノマ、ノコトバガ仏者ニナガレタヲ不知ゾ^{六〇}」と論じている点が特記されてしかるべきであるうと思われる。すなわちここで綱齋は、同時代的に普及しはじめた仏式の位牌が元來儒式に來源するものであり、従ってこれを「仏者ノコトバ」と見なすことは見当違いだとすることで、位牌を仏教から儒教の側に奪取せんとしているのである。加えて、綱齋の言を敷衍しながら門弟の若林強齋（一六七九〜一七三二）もまた、位牌をめぐる同様に以下のように論じ、「浮屠」の手になる位牌でなく、「和漢古今彼我ノ異ナルコト」のない存在としての神主を用いるべきだと主張していることがわかる。

神主ノ度数ハ天地陰陽自然ノ法象ユエ、唐流ノ神主、日本流ノ神主ト云コトナシ。勿論、伊川ヨリ定式立トハイヘドモ、伏羲ノ手カラ卦画ノ生出スル如ク、天地生ノマ、ノ神体ノ象数ニ伊川ノ段手耳ナリ。コレニ和漢彼我ノ異ナルコトナシ。〔中略〕世俗一統ノ位牌ト云モノハ浮屠ノ制スル所ニシテ、穢シキモノヲ以テ塗リ日月雲氣ヲ彫、蓮座ヲ刻ミ、金泥ヲ以テ飾リ、俗觀ヲ悦バシムル、非礼非義ノ妖物ナリ。神ハ非礼ヲ不享トアレバ、豈神靈ノヨリマスコトアランヤ。必付可用也^{六一}。

綱齋やあるいは強齋の時代には確かに、それ以前の時代に比して仏式位牌が普及しつつあった。だがこれらの言述に鑑みれば、それはあくまで同時代的な現象であったがゆえに、祖霊の依代としての仏式位牌の存在を、所与の前提として捉えるような認識は、彼らにおいてなかったものと考えられる。つまり綱齋・強齋らは、同時代的に普及しはじめた位牌でなく、あくまで神主を用いた祖霊祭祀が可能であると見なししていたのである。してみれば十八世紀前期の段階にあつては、寺請・寺檀体制を素地とする仏式喪祭礼が徐々に人口に膾炙しつつあったものの、それを排して『家礼』に範をとる儒式喪祭礼を執り行うことはやはり可能だとする、十七世紀以来の認識が儒者達の間では基本的に共有されていたものと想定することができよう。上述した『河内屋可正旧記』・「宗門檀那請合之掟」の言述がいみじくも裏づけていたように、檀那寺が喪祭礼を主導すべきだという事実それ自体が既に近世社会に知れ渡っていたとしても、それを実際に執行することが当然だとされる

ような通念は、未だ形成されていなかったのである。いわば綱齋らは、そうした状況に儒式喪祭礼を闖入させていくこととなるわけであるが、その仔細に関しては第二章・三章で論じていく。

以上、近世前期における儒礼実施状況を簡単に鳥瞰してみたが、このように見てくれば、上述した近世仏教の歴史展開と概ねの符合が見られたことが理解し得たであろう。十七世紀を生きた儒者達は、寛文期を画期として成立を迎えた寺請・寺檀体制が幕藩制支配の構造として存在していることを認知しつつも、広汎にわたって儒式喪祭礼を執り行い得ていたものであり、かかる所以には当該期に未だ仏式喪祭礼が広く滲透していなかったという歴史的状況があったのである。すなわち十七世紀の近世日本とはそれ以降の時代に比して、儒教を儒礼として十全に展開させる余地がある程度有した時代だったのであり、そのことは近年の儒礼受容研究による実践例の発掘・剔出が大要この期に集中していることとも相関的であろうと考えられる。

無論、十八世紀に入ると、寺請・寺檀体制を素地として漸く檀那寺が領導する仏式喪祭礼が滲透していくが、それでもかくなる現象はあくまで同時代的なものであったがために、未だ儒者達の間では十七世紀以来の認識が継続しており、仏式を排した形での儒礼実践は基本的に可能だと目されていたと推察されるのである。

小括

従来の日本思想史研究では、幕藩制における仏教の位置を論拠とすることで、近世日本儒教における儒礼の不在を論じてきたが、そうした議論が近世仏教の存在を超歴史化したものであることは、如上によって瞭然となったことであろう。幕藩制にとっての支柱として寺請・寺檀体制が存在していたと雖も、その成立に至るまでには紆余曲折の過程を経たのであり、かつ寛文期にかかる体制がひとまず成立したといっても、すぐさま全国各地で仏教寺院が喪祭礼を領導し得たわけではなかったのである。そして、そうした近世仏教の歴史的展開と対応する形で儒者による儒礼実践もなされていた。少なくとも十八世紀前期までにかけては、儒者達は仏教によらない形で儒式喪祭礼を執り行うことが可能だと認識していたものと思われるのである。

しかしながら事態は、およそ十八世紀中葉頃にかけて転回していく。すなわちこの期において、檀那寺が喪祭礼を遍く主導することが漸く

既成事実化されたものと考えられるのである。そのことは、第二部で論じる蟹養齋（一七〇五〜七八）が「旦那寺をたのむは国法^{六三}」「旦那寺をもつハ今の御大法なれば〔中略〕仏壇をやめがたき事有^{六三}」と述べていることよって裏づけられる。十八世紀中葉以降には、儒者達の間でも檀那寺主導の仏式喪祭礼を受け容れざるを得なくなる状況を生じていくのである。

例えば具体的に上述した位牌に関していうなら、宝暦十（一七六〇）年に完成を見た懷徳堂中井家の『喪祭私説』では、「必ずしも神主を作るに別にせず、唯だ世俗の所謂位牌を用うるのみ。大よそ神主に準ずる者をこれに代う^{六四}」と認識されるようになる。つまり綱齋・強齋らがあれば忌避した仏式位牌が、『喪祭私説』の時代においては、既に「世俗」において一般的に用いられているものと見なされるに至っている。同書はそうであるが、神主を位牌で代用しても問題ないとまで主張するのである。このことは、闇齋学派と懷徳堂学派との間の思想的立場の相違といった問題とはおよそ無関係の、すぐれて歴史的な問題であろう。というのは闇齋学派においても、例えば近世後期の細野要齋（一八一〜七八）は「位牌ハ神主の事。され共、位牌の御前のといふよき称名あるに〔中略〕神主・神前などいふ共よからず。やはり位牌といひ給へといふ^{六五}」と、儒式の神主を当今通用の位牌と称すべきだと論じているからである。十八世紀中葉以降、仏式喪祭礼が所与の前提となることで、儒式の神主もいわずに仏式の位牌にとつて代わられていくこととなるわけである。

加えて、尾張藩初代藩主徳川義直の神主も、おそらくはこうした事態と相俟って、長きにわたりその所在は等閑に付されていくこととなる。

壬申（一八七二年）春、応夢山定光寺に詣、御宝蔵に入て、敬公の御神主を拝見す。其制定式より長し。粟を以本式の如く作りたるなり。

籩豆簋の類もあり。当時は此等の器にて御祭ありしにや。此御神主ある事、寺僧も不知、是迄開きたる事なしと云^{六六}。

上引は先に述べた細野要齋が聞書した林品美（生没年不明）なる人物の言述であるが、見るごとく埋葬直後には（おそらく陳元賛らによつて）祭祀等も執り行われていた義直の神主は、幕末・明治期において忘却の彼方にあつたのである。いつ頃から定光寺所在の神主が忘れ去られてしまったのか、義直の埋葬から上引の言述がなされるまでの間には実に二百年ほどの隔たりがあるゆえ定かにはし得ないものの、少なくともかくなる言述から十八世紀中葉以降の仏教と儒礼とをめぐる歴史的状況を窺い知ることができよう。

さりとして本稿の展開を先どりしていえば、寺請・寺檀体制のもと仏式喪祭礼の存在が十八世紀中葉以降に、覆し難い既成事実となっていくとは雖も、かといつて近世日本の儒者達は儒礼の実施を諦めていくわけではなかった。その意味で、幕藩制における仏教の位置を論拠とした既往の日本思想史研究は、二重の錯誤を犯しているのである。十七世紀のような形態とは異なる形で、十八世紀中葉以後も儒礼の実践は様々に試みられていくのである。ただそのことに関しては、本稿第二部において詳しく論じることとし、本格的な論述に入っていく次章ではまず、十八世紀初頭期の浅見綱斎から論を説き起こしていく。

【資料一】徳川義直墓所：源敬侯廟（筆者撮影：二〇一六年四月）



【資料二】徳川義直墓表（筆者撮影：二〇一六年四月）



【資料三】徳川義直神主（筆者撮影：二〇一六年四月）



一 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年。

二 こうした見方自体の淵源はおそらく、戦前期の津田左右吉『支那思想と日本』（岩波新書、一九三八年）にまで遡及し得る。が、少なくとも戦後に關していえばかかる見解は、尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）によって先駆的に呈示され、その後渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）において確固たる通説となったと考えてよからう。

三 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年。

四 勿論、近年では真壁仁『徳川後期の学問と政治』（名古屋大学出版会、二〇〇七年）を皮切りに、「寛政異学の禁」以降における昌平坂学問所の「学問吟味」が果たした役割が注目されてきており、近世後期には幕政を担う幕臣の儒教学習ないし儒者の政治参与（Ⅱ「政教関係」）が一定程度制度的に保証されていく。しかしながら第五章で論じるように、そうした状況は近世日本における大多数の儒者に比してごく限定的なものであったと考えられる。

五 前掲『近世日本社会と宋学』一七〇頁。

六 このことと相俟って一九八〇年代以降には周知のごとく、儒教に代わる新たな体制イデオロギーの源泉が探求されたことがあり、そこでは例えば「徳川イデオロギー」・「兵学」・「太平記読み」等といった候補が掲げられた。ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』（ペリカン社、一九九〇年）、前田勉『近世日本の儒学と兵学』（ペリカン社、一九九六年）、若尾政希『「太平記読み」の時代』（平凡社、一九九九年）。ただ管見では、江戸幕府を特定の正統的イデオロギーに基づく支配を貫徹させ得るような「統一政権」であった見ることの方が間違いであり、従ってこれらの研究はいずれも正しいが、ただし正鵠を射ていないということになる。こうした見方に関してごく最近、高山大毅「二一世紀の徂徠学」においても、「今日まで「体制イデオロギー」をめぐる議論が収束しないのは、江戸期の政治体制には、そもそもかかる教学がなかったからではないだろうか」（『思想』一一二二号、二〇二六年、一〇頁）と指摘されている。

七 例えば、近年完結を見た『日本思想史講座』の三巻（ペリカン社、二〇二二年）で、近世仏教の諸問題を論じる西村玲「近世仏教論」には、「これまで儒学と国学を中心として語られてきた近世思想史の研究を進めるために、さらには近代思想史を考えるにあたって、近世の仏教は欠かすことの出来ない歴史的位にある」（二一〇～二一頁）と述べられている。

また昨今では大桑斉によって「徳川王権」の思想的源泉が仏教にあったものと、すなわち「徳川王権Ⅱ仏教王権」として捉えようとする試みがなされている。『近世の王権と仏教』（思文閣、二〇一五年）。

八 黒住真『近世日本社会と儒教』ペリカン社、二〇〇三年、一五二頁。

九 同前、一五六頁。

一〇 同前、一五八頁。

二 個別論文は特に吾妻重二をはじめとして多数蓄積されているが、それらは本稿の行論のなかで適宜示すこととし、ここでは既刊の主要著作だけを掲げておくこととした。吾妻重二編『家礼文献集成』日本篇一～六（関西大学出版部、二〇一〇～一六年）、同『朱熹『家礼』実証研究』（上海・華東師範大学出版社、二〇一二年（中国語））、同ほか編『朱子家礼と東アジアの文化交流』（汲古書院、二〇一二年）、松原典明『近世大名葬制の考古学的研究』（雄山閣、二〇一二年）、田世民『近世日本における儒礼受容の研究』（ペリカン社、二〇一二年）、

同『詩に興り礼に立つ』（台北：国立台湾大学出版中心、二〇一四年（日本語）、細谷恵志『朱子家礼』（明徳出版社、二〇一四年）。

二二 勿論、前掲『近世日本社会と儒教』でも「仏教が近世の秩序形成に関与するこうした大きな基本枠ともいべきものを構築したのは、寺檀制・宗門改め制度がほぼ定着した十七世紀後半（寛文期以降）のことであった」（一五九頁）と、歴史的な問題には触れられている。しかしながら後述するように、本章では確かに寛文期を一つの画期と見なすもの、こと喪祭礼という問題に限ってみた場合には、十八世紀以降の展開がより重要であろうと考えている。

二三 前掲『近世日本における儒礼受容の研究』一九頁。

二四 吾妻重二は、近世日本儒者による『家礼』へのとり組みを書誌レベルでほぼ網羅的に検討しており、その緻密な成果は傾聴と敬服に値する。代表的には「江戸時代における儒教儀礼研究」（『東アジア文化交流研究』二二号、二〇〇七年）、「水戸藩の儒教喪祭儀礼文献について」（『関西大学東西学術研究所紀要』四八号、二〇一五年）、「『家礼』の和刻本について」（『東アジア文化交流研究』九号、二〇一六年）等。ただ具体的な喪祭礼実践の問題となると、吾妻の研究は十七世紀をはじめとする近世前期の事例の分析に集中する傾向が見られる。例えば「日本における『家礼』の受容」（前掲『朱子家礼と東アジアの文化交流』）、「水戸徳川家と儒教儀礼——葬礼をめぐる」（『東洋の思想と宗教』二五号、二〇〇八年）、「水戸徳川家と儒教儀礼——祭礼を中心に」（『アジア文化交流研究』三三号、二〇〇八年）、「池田光政と儒教喪祭儀礼」（『東アジア文化交流研究』創刊号、二〇〇八年）、「藤井懶齋『二礼童覽』について」（『関西大学中国文学会紀要』三七号、二〇一六年）等。

なお吾妻自身は書誌学的考察に基づく独自の時期区分を行っており、十七世紀後半期を『家礼』の本格的受容期、十八世紀初頭期以降を『家礼』の展開期」としている。この時期区分は本稿が行うそれとほぼ近いものの、吾妻が書誌学的成果に基づく検討を行ったのに対し、本稿では歴史的な視点のもとで時期区分を考えていくこととする。

二五 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社新書、二〇一一年、一四七頁。

二六 同前、一一三頁。

二七 佐藤弘夫『死者のゆくえ』（岩田書院、二〇〇八年）、同『死者の花嫁』（幻戯書房、二〇一五年）。

二八 前掲『死者の花嫁』七一頁。

二九 同前、八六～八八頁。

三〇 勝田至『日本中世の墓と葬送』（吉川弘文館、二〇〇六年）二部・一章「中世後期の葬送儀礼」。

なお位牌が元来、仏教ではなく儒教に由来するものだとする点は現在では大方の通説となつていよう。吾妻重二によれば、元代以降に『家礼』の影響を受けた禅宗の知識が、禅僧を介して中世日本に齎されることで、位牌は日本列島上にも伝わったものとされており、南北朝時代には使用例が窺えるとされている。「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌」（『東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇六年）。

三一 井上智勝「近世日本宗教史における儒教の位置」（『日本仏教総合研究』一三三号、二〇一五年）一〇八頁。

なお徳川家康（一五四二～一六一六）自身が、「統一政権＝世俗権力」としての江戸幕府をどのような体制として構想していたのかに関しては詳らかにし得ないが、近年では再び家康における儒教的知の摂取が注目されている。勿論、かといって儒教＝体制イデオロギーとなるわけではない。深谷克己『東アジア法文明圏の中の日本史』（岩波書店、二〇一二年）五章「近世化」日本の東アジア化と日本化」等。

- 二三 大橋幸泰『潜伏キリシタン』講談社、二〇一四年、二七頁。
- 二三 幕府の方針としてではなくむしろ仏教側の積極的な働きかけのもと、とりわけ畿内先進地域で寺檀関係の構築が進展していたという点に関しては、大桑斉『寺檀の思想』（教育者新書、一九七九年）を参照のこと。
- 二四 前掲『潜伏キリシタン』三三頁。
- 二五 同前、五一頁。
- 二六 寺請・寺檀体制確立に至るまでの基本的な歴史過程に関しては、圭室文雄『葬式と檀家』（吉川弘文館、一九九九年）を参照のこと。
- 二七 小泉和子「暮らしの道具」（『岩波講座日本通史』一三卷、岩波書店、一九九四年）。
- 二八 ヨルン・ボクホベン『葬儀と仏壇』（岩田書院、二〇〇五年）八章「仏壇の発生に関わる諸要素」。
- 二九 第二章で論じる浅見綱斎（一六五二〜一七一）も、第四章で論じる蟹養斎（一七〇五〜七八）も、ともに祖霊祭祀を執り行うことをしない現実社会を厳しく批判している点は、祭祀道具が存在したことと実際に祭祀が恒常的になされていたことが、必ずしも軌を一にしない事柄であることを反面から裏づけている。加えて後述するように、『河内屋可正旧記』でも祖霊祭祀の実施必要性が高唱されている。
- 三〇 『日本古典文学大系四八 西鶴集』下巻、岩波書店、一九六〇年、二〇二頁。
- 三一 大藤修『近世村人のライフサイクル』山川出版社、二〇〇三年、三三三〜三四頁。
- 三二 大藤修『近世農民の家・村・国家』吉川弘文館、一九九六年、三三六頁。
- 三三 朽木量『墓標の民俗学・考古学』（慶応義塾大学出版会、二〇〇四年）三部「近世墓表の歴史学・考古学的分析」。
- 三四 同前、三部・二章「墓標の形態変化と石材流通の諸相」。
- 三五 『家礼師説』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、八丁オウウ。
- 三六 高埜利彦「一八世紀前半の日本」（『岩波講座日本通史』一三卷、岩波書店、一九九四年）、同『天下泰平の時代』（岩波新書、二〇一五年）、中川学『近世の死と政治文化』（吉川弘文館、二〇〇九年）等。
- 三七 杣田善雄『幕藩権力と寺院・門跡』思文閣、二〇〇三年。
- 三八 最新の近世仏教史研究の成果によれば、例えば一家一寺制といったような寺請・寺檀体制に関する我々の画一的な通念は、実に幕藩制が解体へと向かいつつあった十八世紀後半から十九世紀にかけて形成されていくものだったと論じられている。朴澤直秀『近世仏教の制度と情報』（吉川弘文館、二〇一五年）。またそのことは、寛文期に作成が義務づけられた宗門人別帳の記載様式も、基本的には近世後期に至るまで多種多様であったという指摘からも裏づけることができよう。森本一彦『先祖祭祀と家の確立』（ミネルヴァ書房、二〇〇六年）、平井昌子「宗門人別帳の記載形式」（落合恵美子編『徳川日本の家族と地域性』ミネルヴァ書房、二〇一五年）等。我々が考えるほど、寺請・寺檀体制とこれに基づく仏教寺院による喪祭礼の領導とは、近世を通じて画一的なものではなかったのである。
- 三九 『河内屋可正旧記』清文堂、一九五五年、三四〇頁。
- 四〇 同前、三四一頁。
- 四一 同前、三四一頁。
- 四二 宇野田尚哉『河内屋可正旧記』の思想的典拠（高埜利彦ほか編『近世の宗教と社会』三卷、吉川弘文館、二〇〇八年）二五頁

- 四三 同前、一四頁。
- 四四 『徳川禁令考』五卷、創文社、一九五九年、八〇頁。
- 四五 前掲『葬式と檀家』一八三〜八八頁。
- なお前掲『近世仏教の制度と情報』二部・七章「いわゆる「宗門檀那請合之掟」には、同掟成立の上限は通説の享保年間よりさらに下つて明和年間であろうと推測されており、かつ同掟が広汎に流布していく時期は概ね十八世紀後期から十九世紀頃であると分析されている。
- 四六 前掲「日本における『家礼』の受容」。以下の行論は、同論攷に負う部分が大きい。
- 四七 『日本思想大系二九 中江藤樹』岩波書店、一九七四年、一四〜一五頁。
- 四八 「帰全山記」(『新編山崎闇齋全集』二卷、ぺりかん社、一九七八年)三四七頁。
- 四九 前掲「日本における『家礼』の受容」一六三頁。
- 五〇 前掲「藤井懶齋『二礼童覽』について」。
- 五一 『日本思想大系三〇 熊沢蕃山』岩波書店、一九七一年、四四六頁。
- 五二 井上智勝「十七世紀中後期の領主権力と一宮・式内社」(『日本宗教文化史研究』一一卷二号、二〇〇七年)。
- 五三 また、さほど知られていないと思しき藩レベルでの儒礼実践の事例としては、第四代仙台藩主の伊達綱村(一六五九〜一七一九)の例があげられる。綱村はその生涯にあつて仏教にも神道にも傾注し、晩年には三教一致的な立場を確立するようになっていくものの、治政の早い段階では『家礼』記載の祠堂を設置し、そこに歴代藩主の神主をおいて祭祀を執り行っていたとされている。詳しくは、末永恵子「幕藩領主の宗教観と儒者の排仏論」(『日本文化研究所研究報告』三二号、一九九五年)、李喜馥『幕藩制社会と闇齋学』(二橋大学博士学位論文、一九九八年)第二章「仙台藩の政治思想と儒教」を参照のこと。
- 五四 松井市正『源敬公御徳儀』名古屋市蓬左文庫所蔵、四八丁ウ〜四九丁才。
- 五五 同前、二七丁ウ〜二八丁才。
- 五六 『水戸義公全集』上巻、角川書店、一九七〇年、一九〇〜九一頁。
- 五七 同前、一九二頁。
- 五八 小松原濤『陳元賛の研究』雄山閣、一九七二年。
- 五九 前掲『家礼師説』八丁ウ。
- 六〇 同前、一一丁才。
- 六一 『家礼訓蒙疏』(前掲『家礼文献集成』日本篇一)二〇八頁。
- 六二 『居家大事記』九州大学付属図書館碩水文庫所蔵、三丁才。
- 六三 同前、四五丁ウ。
- 六四 『喪祭私説』大阪大学附属図書館懷徳堂文庫所蔵、一二丁ウ。
- 六五 『喪祭記聞』大倉精神文化研究所所蔵、七丁才。
- 六六 『諸家雑談』(『名古屋叢書三篇』一二卷、名古屋市教育委員会、一九八一年)四一〜一二頁。

第二章 浅見綱齋の『家礼』論——自他認識・朱子学理解と喪祭論

一、緒言

山崎闇齋（一六一八〜八二）高弟の浅見綱齋（一六五二〜一七一）は、『家礼記聞』『喪祭略記』『喪祭小記』の著述を経て、元禄十（一六九七）年に自身の校訂からなる単行和刻本『家礼』を上梓し、そして宝永二（一七〇五）年には継母の死をきっかけとして『家礼師説』の開講に至る。本講述中に「惣ジテ此方通礼ノタメニ、假名ニシテ板ニセウトヲモゾ。今度凶事ニ遭フ、コレヲ成就セウトヲモウゾ」とあることから、綱齋自身はこの『家礼師説』を足掛かりとして、仮名書による礼書の出版を予定していたようであるが、結局のところその目論見が実行に移されることはなかった。綱齋は『家礼師説』開講から六年後の正徳元（一七一）年に逝去しているからである。だがこの発言は少なくとも、綱齋自身が死の直前まで『家礼』の問題を熟考し続けていたであろうことを彷彿とさせるには十分なものである^二。

綱齋のかかる出版の目論見それ自体は確かに未完に終わったものの、結果から見れば、こうした彼による一連の『家礼』研究の成果ならびにその喪祭論は、以後の学派内外において小さからぬ影響力を有したものと思われる。何より近世全般を通じて刊行された四種の『家礼』和刻本のうち、単行からなるものは綱齋校訂本に限られていたのであり（ほかは『文公家礼儀節』『新刻性理大全』『居家必用事類全集』で朱熹の『家礼』だけを独立させたものではなかった）、そのこともあってか同書は当時の有力書肆（京都の秋田屋平左衛門・大坂の河内屋喜兵衛・江戸の須原屋茂兵衛）の手によって、寛政・天保・嘉永期の少なくとも三度にわたって再版され、「かなり広く読まれた」ものと考えられている^三。また管見によれば、『喪祭小記』の写本はタイトルを異にする異本も含めて全国各地に散在しており^四、併せて『喪祭略記』に関しては、驚嘆すべきことに近世後期の国学者までが同書に目を通していたことが判明している^五。これらごく僅かな事例を列挙してみただけでも、闇齋学派の『家礼』受容ないし儒礼実践という問題を考えるうえで、綱齋が避けて通ることのできない重要なキーパーソンとなることは明らかであろう^六。

本章では、こうした綱齋における『家礼』へのとり組みという問題を、殊に喪祭礼をめぐる彼の言述に主眼を据えながら考察していく。その際、綱齋における思想構造ならびにそれを生ぜしめた当該期の思想状況をも踏まえつつ、これらとの関連性のもとで議論を展開していくと

いう手法をとることとしたい。具体的には、自他認識と朱子学理解とを補助線として引くこととするが、かように一見迂遠な手法を用いる所
以は、綱齋の『家礼』への対し方が、概して以下のようなものであったという点にひとまずは起因している。前者は単行和刻本『家礼』刊行
の翌年に著わされた「読家礼」という短文からの、そして後者は『家礼師説』からの引用であり、いずれも綱齋の『家礼』に対する理解の要
諦をなすべき極めて重要な言述であろうと思われる。

朱子家礼の一書は、名分に本づき人倫を紀する所以にして、固より有家日用の得て闕くべからざるものなり。然れども、世の此の書を学
ぶ者は、本と所謂名分人倫の実を考えずして、徒らに儀章度数の末に区々とし、以て諸を日用に施さんと欲す。ここを以て拘泥煩雑、毎
に以て行ひ難くして味なきに苦しむなり。蓋し天地ありて然る後に人倫あり、人倫ありて然る後に礼儀あれば、則ち古今となく遠近とな
く、一日も礼を離れて立つを容れず。若し夫れ時に困りて変じ、地に随て処すれば、則ち自ら当然の宜しきあり。而して審かに察して能
く体すれば、則ち往くとして天地自然の理ならざるはなし。世の此に明かならざる者は、或は礼書の本文に拠りて、必ず事々としてこれ
に倣い、句々としてこれを守らんと欲すれば、則ち本心人情に於て、已に安からざるものあり。而して言語の便、衣服の制、器械の度、
皆彼此相強いて通ずべからざる者有り。殊に知らず、礼なるものは理のみ。苟もその理を得ずして、惟だ礼文にこれ拘るれば、則ち我の
礼を行う所以の理を失う。なお何ぞ名分人倫の本に合するを得んや。是を以て世の諸和文に訳して以て礼俗に誘わんとするは、その意切
ならざるに非ざるも、その礼節を書する所以の方は、則ち旧に困りて異国古制の跡を株守し、本邦の天地一体、風俗時宜の理を明かにせ
ず。礼書の説に必ず依らざれば、則ち儒者の体を失うと為して、吾が日本の人を以て、世俗の所謂唐人に變ずるを知らざるなり。その名
分を錯まり大義を失うこと甚しと謂うべし。

此方ナドハ風俗ガトントチガフテアルユヘ、全クハ用ラレネドモ、礼ノ義理正味ハ天地古今日月ノタガハヌ如ク、カハルコトナイユヘ、
我国ハ我国ノヤウニ家礼ガヲコナハル、ゾ。兼々其通ヲ假名ニテアラハサウトヲモフ処ニ、様子アリテ相ノビタゾ。今度ウレイニイリテ、
喪祭礼ヲヨムガ、ソロ／＼テニ礼ヲアマフト思ゾ。コレガ人道日用ノ急務ゾハ。

これらが意味するところの仔細は本章の行論の過程でより一層明らかとなるが、ここではさしあたって上引から読みとれる以下の諸点に関して予め確認しておくこととしたい。まず前章で一瞥したような、綱齋に先だつ十七世紀の儒者達による礼への対し方が総じて、『家礼』をはじめとする大陸の礼書をそのまま忠実に模倣せんとするものだとして指弾されている点である。綱齋は『家礼』をそのまま近世日本において反復する行為が、「吾が日本の人を以て、世俗の所謂唐人に變ずる」ものにほかならないとして強く批判するのであり、従つて彼は「我国ハ我国ノヤウニ家礼」が執り行われねばならないとする。そして、そのためにはとりもなおさず、「本邦の天地一体、風俗時宜の理」が闡明されねばならないというのである。ここから窺えるのは、「唐人ノ日本人」あるいは「異国ノ我国・本邦」といった彼我の相違に対する認識であり、またそのことに伴われる（模倣ではない）「風俗時宜」に鑑みた『家礼』に対する改変の志向性であろう。

いま一つは、『家礼』が「名分に本づき人倫を紀する所以にして、有家日用の得て闕くべからざるもの」だという前提のもと、「我国」における本書に即した喪祭礼の確立が、「人道日用ノ急務」という切迫した課題として捉えられている点である。直前の「ソロ／＼テニ礼ヲアマフゾ」といった言述は、上述の仮名書による礼書の出版計画を示唆するものと看取されようが、このことは畢竟綱齋にとって喫緊の「急務」だったわけであり、かつそれは「人道日用」の問題として認識されていたのである。

ではなにゆえ綱齋は、『家礼』に即した喪祭礼の近世日本における確立を、自らが担うべき「人道日用ノ急務」だとしつつ、それを従前の儒者達がしたような本書の単なる模倣ではなく、「我国」「此方」に即した形でなさねばならないと考えたのであろうか。この問いに答えるためには、綱齋の『家礼』や喪祭礼に関する具体的な言述を一度離れ、それとは異なった視角から彼における思想の全体像をやや詳しく俯瞰しておく必要がある。一見微に入り細を穿つかのごとく映ずるであろう、絮絮たる二つの補助線はかような理由から引かれるのである⁹。まずは綱齋の自他認識から見ていくことにしよう。

二、自他認識——〈生国主義〉の標榜と〈風俗革新論〉

1. 二つの「中国弁」とその特質

綱齋の自他認識を示す史料としてよく知られているのは、元禄元（一六八八）年の『靖献遺言講義』「處士劉因」において呈示された所謂「中国弁」と、これに対する跡部良顕（一六五八〜一七二九）による文字通り再三の批判を経ることになった、元禄十四（一七〇一）年の所謂「改定中国弁」とである。周知に属する大変有名な史料ゆえ改めて載せるまでもなかるうが、ひとまず以下に両書の骨子をなすと思しき言述を掲げておくこととしたい。

サテ中国夷狄ト云コトアルニ付、唐ノ日本ヲモ夷狄ト云ヒヲクヲ見テ、トボケタ学者ガ、アラ口惜ヤハヅカシヤ、我ハ夷狄ニ生レタゲナトテ我ト作り病ヲシテ嘆クガ、サテモアサマシキ見識ゾ。我生レタ国程大事ノ中国ガドコニアロフゾ。国ハ小サクト何ガ違フト、同ジ日月ヲ唐人ノ指図ヲ受モセズニ載テアル国ニ、唐人ガ夷狄ト書テ置タホドニテ、モハヤハゲヌヤウニ覺テアルハ、人ニ唾ヲハキカケラレテ得拭ハズニ泣テ居ト同ジコトゾ。ソレデモ聖人モ夷狄ト云タモノト云ケレドモ、ソレハ唐ノ聖人ハ唐カラハソウ言ハズゾ。日本ノ聖人ハ、又此方ヲ中国ニシテアチヲ夷狄ト云答ゾ。ソレデハスレアフガト云ヘバ、ソレガ義理ト云モノゾ。大義ヲ知ヌモノハソコデ迷フ。ヤスイコト、人ニモ親ガアリ我ニモ親ガアル。人ノ親ノ頭ハハラル、トモ、我親ノ頭ハハラレヌヤウニスルガ子タルモノノ義理ゾ。スグニ其アチノ親ト云親ノ子モ、又面々ニ我親ヲバハラセヌヤウニ思フゾ。是ガスレアフヤウナレドモ、ソレデ義理ハ立タモノゾニ。

中国夷狄ノ名、儒書ニアリ来ルコト久シ。ソレ故吾国ニ有テ儒書サカンニ行レ、儒書ヲヨムホドノモノ、唐ヲ以中国トシ、吾国ヲ夷狄トシ、甚シキモノハ吾夷狄ノ地ニ生レタリトナゲクノ徒コレアリ。甚シヒ哉儒書ヲヨムモノ、読様ヲ失ヒテ名分大義ノ実ヲ知ラザルコト。カナシムベキノ至リ也。夫天地ノ外ヲツ、ミ、地往トシテ天ヲイタゞカザル所ナシ。然レバ各其土地風俗ノカギル処、其地ナリ／＼ニ天ヲイタゞケバ、各一分ノ天下ニテ、タガイニ尊卑貴賤ノキライナシ。〔中略〕或人曰、然ラバ日本ヲ中国トシ、唐ヲ夷狄トシテヨカランカ。曰、中国夷狄ノ名、ソレトモニ唐ヨリ付タル名也。其名ヲ以テ吾国ヲ称スレバ、ソレトモニ唐ノマネナリ。タゞ吾国ヲ内トシ、異国ヲ外ニシ、内外賓主ノ弁明ナレバ、吾国トヨビ、異国ト云ヘバ、何方ニテモ筋目タガハズニ。

かく綱齋は、当初「此方ヲ中国ニシテアチヲ夷狄」と称すべきだとしていた自他の関係を、良頭による批判を契機とすることで、「中国ノ夷狄」にあらざる「内ノ外」「賓ノ主」の關係へときり替えたわけである。より詳しくいえば、当時は佐藤直方（一六五〇〜一七一九）に師事していた良頭との間で、三度にわたる自他の関係をめぐる応酬がなされ、うち元禄十四年の第三書において綱齋は、「天地ノ間、面々各々日月ヲ戴、造化ト共ニ一時ニ出来候国ニテ候ヘバ、誰ガ上、誰ガ下ト云コトナク、各国ノニテ己ガ国ヲ主トシテ、異国ハ異国ニサバクガ義理自然ノナリニテ候^三」、「中国ト云名トモニツメテイヘバ、イラヌ者ニテ、是モ唐ノ真似ニナリ候。〔中略〕トカク面々ノ国ヲ主トシテ、異国ハ異国ト主客ノ名分ヲ立ルホド、明カナルコトナク候^四」と、「主ノ客」に基づく自他の関係を呈示するに至り、それがそのまま上引の「改定中国弁」に反映されることとなったのである。

このような改定を伴うことで、「学ノ（主体）ノ拠つて立つ基盤（自国）ノ（外ノ異国）ノ（内ノ吾国・生国）」という自他關係をとらえ直す新たな關係枠を構成^一することとなった点は既にいわれているところであるし^{二五}、またそれは既存の「礼」「文」を尺度とする「中華」としての「中国」像、「東夷」としての「日本」像とは趣を異にする、「文化的可変性が失われ」た「おそらく明清交替^二」「華夷変態」〔中略〕によって生まれてきた思想であり、十七世紀後半から十八世紀前半の儒者に見られる、「日本の内部」を何らかの形で自覚した「日本型華夷思想^三」の一類型であるとも指摘されている通りである^{二六}。こうした先学による卓見がありながらも、いまあえて綱齋の自他認識を端的に示す二つの言述をうえに掲げたのは、両書から窺える以下の問題を考えてみたからである。それはかような改定を経たにも拘らず、次の二つの論点をめぐっては基本的に綱齋の主張に大きな変化が見られず、そしてそうした点にこそ彼の思想を読み解くうえでの重要な鍵があるうと考えられる、という問題である。つまり両書からは改定の如何に関わらず、一貫した主題が看取されるはずなのであり、ここではそれを剔出しておきたいということである。

一貫して変化の見られない論点の第一点目は、両書にそれぞれ「唐ノ日本ヲモ夷狄ト云ヒラクヲ見テ、トボケタ学者ガ、アラ口惜ヤハツカシヤ、我ハ夷狄ニ生レタゲナトテ我ト作り病ヲシテ嘆クガ、サテモアサマシキ見識ゾ」、「儒書ヲヨムホドノモノ、唐ヲ以中国トシ、吾国ヲ夷狄トシ、甚シキモノハ吾夷狄ノ地ニ生レタリトナゲクノ徒コレアリ」とあるような（ここで「唐」という地理的言辭が用いられている点は重要である）、「儒書」に基づいて「唐ノ中国ノ吾国ノ夷狄」と規定した、先行の儒者達に対する論難である。具体的に綱齋が自らに先だついか

なる儒者を指して、こうした論難を浴びせかけていたのかに関しては詳らかにし得ないが、「アラ口惜ヤハツカシヤ、我ハ夷狄ニ生レタゲナ」といった指摘を念頭におくなら、おそらくは「ああ、中国に生れず、またこの邦の上世に生れずして当世に生る。時に遇はずと謂ふべし^{一七}」と述べた、藤原惺窩（一五六一〜一六一九）らがその想定のうちにあつたものと考えて差し支えなからう。

ここで予め確認しておく必要があるのは、上引で惺窩が憧憬する「中国」とは、地理的範疇に属する中国であつたと同時に、（あるいはそれ以上に）文化的価値を象徴する「中国＝中華」でもあつたと思われる点であろう。そのことは、「中国に生れず」と併せて、「この邦の上世に生れずして当世に生る」という「時」の問題が俎上に載せられていた点からも慮ることができる。惺窩が自らを卑下せざるを得なかつた歎きの所以は、「この邦」に生れたという国の問題よりも、「かの小人・乱世の我における^{一八}」「当世、天下は今空し、人民は罷蔽す^{一九}」といった様相を呈す、戦乱の「当世」に生まれたという点に起因していたわけであり、従つてここからは「中国＝中華」に対する「この邦」「当世」の位置が、文化的基準によつて測られていたことが窺える。大陸に位置する中国が文化的中心たるべき「中国＝中華」でもあつたことが、惺窩の「中国」崇拜を支えていたのである。因みに、こうした惺窩による文化的価値としての「中国＝中華」に対する憧憬は、上引のごとき言述のレベルに止まらず「我、深衣を衣る。朝鮮の人、あるひはこれを詰つて曰く、その深衣を衣るは可なり。それ髪を薙ぐをいかんと^{二〇}」といった記録にも残されているように、儒服たる深衣の着用といった具体的な実践な次元にまで及んでいたのだが、この問題については後述することとしたい。

惺窩の主張をこのように確認したうえで翻つて綱齋を一瞥してみると、彼が惺窩らのような先行の儒者を指弾して「儒書ヲヨムホドノモノ、唐ヲ以中国トシ、吾国ヲ夷狄トシ」と述べている点には、実のところ微妙な議論のずれが内包されていることが理解されよう。なぜなら惺窩は、中国が文化的に優れた「中国＝中華」であつたからこそ憧憬の対象としていたのであつて、そこでは地理的な相違という問題は二の次であつたと考えられるからである。その意味で綱齋の「唐＝中国／吾国＝夷狄」に対する批判からは、「唐／吾国」の両者が先験的に異なるものとして捉えられているという特徴を有していることが看取されよう。いわば「中国＝中華」と見なした惺窩とは違い、綱齋の場合にはあくまで「中国＝唐」だつたわけである。そして、この「唐／吾国」の先験的相違という視座は、以下に見る綱齋の第二点目の論点とも相関的な視座となり得る。いずれにせよ綱齋は、「儒書」に倣つて自らを「夷狄」と卑下する既存の「中国／夷狄」観に（議論のずれを内包しつ

つも）疑念を抱いていたのであり、それは「中国弁」「改定中国弁」に貫徹された主張だったのである。

なお後論との関係で併せて指摘しておきたいのは、「改定中国弁」の場合、かくなる儒者達が「今春秋ヲヨンデ日本ヲ夷狄ト云ハ、春秋ノ儒者ヲソコナフニハ非ズシテ、能春秋ヲヨマザルモノノ春秋ヲソコナフ也。是則柱ニ膠シテ琴ヲシラブルノ学ト云モノ、全ク窮理ノ方ヲ不知者也^二」と、「窮理」という観点からも論難に晒されている点である。ただ単に『春秋』を一読して「日本」を「夷狄」と規定するのは、綱齋からしてみれば「全ク孔子春秋ノ旨トハウラハラ^三」の曲解、かつ「全ク窮理ノ方」に知悉し得ない者の考え方なのであり、しつかりと「窮理」を行えば「日本ナリカラ春秋ノ旨ハ立ツハツ也。是則ヨク春秋ヲ学ビタルト云モノ^三」となるとされるのである。

第二点目の一貫した論点は、かように既存の「中国／夷狄」観が論難に晒されるからといって、両書ともに彼我の関係には何ら優劣が設けられておらず、一定の相対性が担保されているという点である。否、むしろ「唐／吾国」が先験的に異なるものだと認識していた綱齋にとっては、相異なる彼我に優劣をつけるということそれ自体、不可能なことだと想定されていたものと考えられる。「夫天地ノ外ヲツ、ミ、地往トシテ天ヲイタゞカザル所ナシ。然レバ各其土地風俗ノカギル処、其地ナリ／＼ニ天ヲイタゞケバ、各一分ノ天下ニテ、タガイニ尊卑貴賤ノキライナシ」と、「天地」の普遍性に根差した「尊卑貴賤」の不在をいう「改定中国弁」の場合、そのことは容易く理解されようが、問題となるのは改定を経る以前の「中国弁」であろう。ここでは上述の通り「此方ヲ中国ニシテアチヲ夷狄」と、所与の「中国／夷狄」の関係は顛倒されてしまっており、これは一見「唐」に比して「日本」を優位におく主張であるかのごとく映ずる。

しかしながら上引をよく熟読してみれば、「唐ノ聖人ハ唐カラハソウ言ハズゾ。日本ノ聖人ハ、又此方ヲ中国ニシテアチヲ夷狄ト云答ゾ。ソレデハスレアフガト云ヘバ、ソレガ義理ト云モノゾ」と、各々の「聖人」が自らを「中国」と主張すれば互いに「スレア」いが生じるものの、とはいえそうした「スレア」いにこそむしろ「義理」が存していると述べられ、かくなる「義理」という普遍的価値を根拠とした相対性が開陳されていることが窺えるのである。

つまり「中国弁」によれば、「中国／夷狄」とは一定の尺度や地点によって決定されるものではなく、自らがよつてたつ国に即して想定されるべきで、それは例えば「人ノ親ノ頭ハハラル、トモ、我親ノ頭ハハラレヌヤウニスル」のと同様のことだとされるのである。仮に「日本」に即せば「日本＝中国」となるものの、そのことは「唐」の人達が「中国」を自称することと、摩擦は生じるが決して矛盾するわけではなく、

「義理」に根差して各々が各々を「中国」と称すればよいというのが、「中国弁」に呈示された綱齋の自他認識だったというわけである。換言するなら、「中国弁」において綱齋が「日本〓中国」と主張したことは、必ずしも「日本」が「唐」の優位にたつということと同義ではなかった^{三四}。であれば、上引の「我生レタ国程大事ノ中国ガドコニアロフゾ」という言述も、自らが他国に優越する「中国」だという意味ではなく、彼我の相違を踏まえたいうえで、自国によってたつ重要性を強調したものだとして解するのがより正確な読みだろう。綱齋のいう「日本〓中国」は、自身の生まれた国に根差した主張であったとしても、そのことと彼我の優劣とは全く別の問題だったのである。

そして、かかる優劣を無化した綱齋の自他認識が有する特徴は、「中国弁」改定以前の元禄九（一六九六）年から十一（一六九八）年にかけてなされた、垂加神道家谷秦山（一六六三〜一七一八）との間の応酬を瞥見することで、より一層浮き彫りとなる。秦山は、綱齋の『靖献遺言』に至極感銘を受けたようで、「ソモ／＼、唐ノ書ニ人倫ヲ大事ニ書ツクセルウチ、君臣ノアヒサツヲ就中大切ニ論ゼラレ候〔中略〕近年先生、靖献遺言ヲ撰ビ玉ヒシ本意、又此コトニアラズヤ。本朝神代ノ昔ヨリ今日マデ、君臣正シク国ノ根元堅固^{三五}」と、同書の意図するところが、「人倫」のうちでも至上の価値を有すべき「君臣」の義を説くことで、「本朝」の「君臣正シク根本堅固」なることを弁証せんとする点にあると考えていた。なお、上引および以下に見る史料が自他の問題に触れている点に鑑みれば、ここで秦山があげる『靖献遺言』とは、具体的には「中国弁」の載る『靖献遺言講義』『處士劉因』をも含み込むものだったと考えてよからう。秦山はおそらく「日本〓中国／唐〓夷狄」をいう「中国弁」を、日本の優位性を説くものとして享受していたように思われるからである。とまれ『靖献遺言』が、かく企図された著作だと考えていた秦山は元禄九年、綱齋に対して以下のように自説を明示するに至るのである。

神書ニ深キ志ハ御座候。天照太神、三種神器を皇孫へ御授被遊候より今日迄、盛衰ハ不免候へども皇統ハ如一日候。是わけなくて如此統可申哉。異国精一執中ハ、もとより間無之候得共、姓ヲ替る事三十二及、弑君事、綱目三編ニ出候斗、二百ヶ条ニ近く、扱又夷狄之狂事、古より今迄不絶。中国とハ被申候得共、匈奴・韃靼の代官の如く剩、毎々左衽ニ及候。是わけなくて、如此あさましく成行候也。ケ様成浅間敷人心風俗之国ノ事ヲ、朝夕所業ニ任、目出度我国ヲ他国ニ見、其道ヲ可求〔中略〕以ノ外、不可然と奉存候^{三六}。

「神書」にあるように「我国」は、「天照太神」の時代から「三種神器」を脈々と相伝してきた「皇統ハ一如一日」なる国なのであり、それは「中国」を自称しつつも、三十回にわたって「姓ヲ替」、あるいは「夷狄之狂事」を生じてきた「他国」とは全く異なると、このように秦山は綱齋に対して自らの考えを開陳することとなったのである。ここで秦山が（自身がそう思うところの）『靖献遺言』に做った「君臣」の正統性を根拠に、「我国」を「他国」に優越する存在と位置づけていることは明らかだろう。加えて注目しておきたいのは、かかる「我国」の優位性を弁証するにあたっての論拠の一つに、「匈奴・韃靼の代官の如く刺」と、おそらくは明清王朝交替が意識されていたであろう点である。このことは明清王朝交替という当該期にあつての東アジア情勢の変化が、秦山・綱齋らをして、既存の「中国／夷狄」観の改変を迫らしめたであろうことを我々に付度させる。

こうした秦山の問いかけに対し、綱齋は二年後の元禄十一年に返書を送っているのだが、そこでの綱齋の回答は秦山の意に反したものであった。すなわち綱齋は秦山に対し、「天地之道ハ、日本ノ唐ノ茶碗・菓缶ノ様ニクラベ物ニテハ無之候。若只以風俗国体ヲくらべ候ハ、君臣正統ノ外、人倫諸事と漢之違、今少御考可然候^{二七}」と答えたのである。かように綱齋は、「日本」と「唐」とを比較することはそもそも「茶碗」と「菓缶」とを並べて比べるような全く無意味な行為であり、またもし仮にそれぞれの「風俗国体」を比較して優劣を競いたいののであれば、「君臣正統」以外の問題にも触れる必要があるとしたのである。綱齋にとって「日本」と「唐」とは、「茶碗」と「菓缶」のごくもとより全く異なる存在として捉えられていたのであり、従って両者は比較の対象とはなり得ないとされたのである。「唐／吾国」の先験的差異についての認識は、このような自他の優劣の無化という議論とも相関的だったわけである。

繰り返していうが、この綱齋の秦山に対する回答は、元禄十四年における「中国弁」の改定に先行していた。してみれば「中国弁」の段階から既に綱齋が、彼我における優劣の不在を説く自他認識を保持していたことは瞭然だろう。「唐」と「日本」との間に優劣の相違がないとする自他認識は、綱齋において貫徹されていたと考えて差し支えないのである。併せて興味深いのは、秦山が共鳴を得られると踏んでいた綱齋から思わぬ返答を得たことで、「扱々先生、唐人イカイ御ヘツラヒ、唐ヨリ近々御加増御取可被成候^{二八}」と反駁するに至っているという点である。すなわち、既存の「中国／夷狄」観に論難を浴びせていた綱齋も、相異なる彼我の優劣を無化する議論を展開していたことが露呈すれば、「我国」の優位性を説かんとする垂加神道家によって、「唐人」に詔った立場をとる人物と捉えられることとなったわけである。

このように見てくれば、「中国弁」と「改定中国弁」という両書を通じて、一貫して綱齋がとっていた自他の関係をめぐる問題についての思想的立場は、さしあたり以下のようなものであったとまとめることができるだろう。綱齋は、例えば藤原惺窩に窺えたような、文化的価値としての「中国＝中華」に対する憧憬から、自らを「夷狄」と卑下する所与の「中国／夷狄」観を論難し、自他が先験的に異なるという前提のもとで、「我生レタ国程大事ノ中国ガドコニアロフゾ」と、「唐」ではなく自国によってたつ必要性を唱えた。尤も「中国」を自称することに関しては、確かに元禄十四年の改定を経ることでその後見られなくなるものの、自国によってたつ必要性それ自体はその後も首尾一貫していたと考えて相違ない（その意味で綱齋の「吾国＝中国」という言葉尻だけに囚われてしまつてはなるまい）。というのも例えば、上述のごとく「改定中国弁」には「日本ナリカラ春秋ノ旨ハ立ツハツ也」と、「日本」の立場から『春秋』を解する必要性が論じられていたからである。

しかし綱齋は他方で、かく既存の「中国／夷狄」観に疑義を呈しつつも、谷秦山のように「神書」に基づく「君臣」の正統性によって、「他国」に対する自らの優位性を弁証せんとする議論にも与することはしなかった。綱齋にとつては、最初から異なる自他の関係に対し、同一の価値基準に即した優劣をつけるということそれ自体がもとより無意味だったのであり、それは例えば相異なる「茶碗」と「薬缶」とを比較するような、はじめから不可能に近い行為だと考えられていたのである。因みに優劣の無化という観点からの批判は秦山のみならず、自らを「夷狄」と卑下する儒者達に対しても向けられていた。以下のように、「唐人ノ書」の「中国／夷狄」という枠に拘つて、「タケクラベ」をすることそれ自体を綱齋は忌避していたのであり、重要なのはひとまず自身で「窮理」を行つてみる必要性であると論じられていたのである。

学者ノ病ハ、儒書ニテ天地全体ノ理ヲミズニ、唐テノ方ヘ心ヲトラレテ居ルユヘ、窮理トイヘバアルナリヲミルバカリナリ。サレドモカヤウノギ、書面バカリニテハ人ノ不信コトユヘ、難悉述也。サレドモ朱子名分ノ学ト云ハ、マツコ、ノコトナリ。朱子日本ニ生ルレバ、則ソノ旨ノハツナリ。コレラミナ中国夷狄ノ唐人ノ書ニアルヲキ、シミテ、カヤウニタケクラベハアトノコト。ナンデアロフト、メンノ
ニ天ヲイタバイテ居ル国ヲ、吾ト夷狄ト人ニサ、レテ、天地不易ノ名トヲボユルコト、皆儒書ノ身ニナリタル目カラミルニヨリテナリ

2. 〈生国主義〉の標榜と〈風俗革新論〉

こうした綱齋の自他認識は、既存の「中国／夷狄」観に代わる新たな枠組を呈示しているという点に限っては、秦山と軌を一にするものと看取できよう。上述したように、おそらくその背景には（残念ながら綱齋自身の直接的言及は探せないものの）明清王朝交替という東アジア情勢の変化が、少なからず影響を及ぼしていたものと推察される^{三〇}。惺窩の時代には、文化的中心としての「中国＝中華」と地理的な中国とは、大陸に君臨した明朝という統一王朝の形態をもって符合していた。しかしながら、かかる「中国＝中華」としての明朝が、それまで「夷狄」だと思われていた女真にとって替わられたという文字通りの「華夷変態」を経、例えば秦山が「当年、西土ハ清ノ康熙三十九年庚辰也。是ハ堯舜ノ末ニテヤ、湯武ノ末ニテヤ^{三一}」と述べるような清朝の安定が齎されたことによって、彼らは彼我の關係性を新たに模索せねばならなくなつたのである。「明永樂中、大全を著わし、諸四方に鋪きて、遂に成書乱れり^{三二}」と綱齋も述べるところの、よく知られた崎門派朱子学における明儒批判と朱熹原典主義という問題も^{三三}、およそそのことと相関的な事柄であろう。明朝は既に、「夷狄」を前にして亡び去つた王朝だったのであり、惺窩らのかくなる文化をそのままに享受することは憚られたと考えられるからである^{三四}。

他方で、自らの優位性を誇示しなかつたという点に限っては、綱齋は自身が論難した先行の儒者達にほど近かつたのである。「唐人イカイ御ヘツラヒ、唐ヨリ近々御加増御取可被成候」と反駁した秦山は少なくとも、そのように綱齋を見ていた。かように双方ともに近いようで、実は両者とも全く異なつた言述をなすという点にこそ、綱齋の捉え難さがあるのだが、こと自他認識をめぐる問題に関していえば、それは綱齋自身によって自覚的に選びとられた立場であつた。綱齋は畢竟、「儒道ヲマナビツケテ、日本ヲウズンズルモ大私意ナリ。又、神道ヲ以、君臣ハ日本ノモチマヘノヤウニ思フモ大愚意ナリ^{三五}」と述べていたからである。

それでは結局のところ、己を「夷狄」と規定して「唐＝中国」を憧憬するのではなく、かといって「君臣」の義という根柢をもって自らの優位性を誇示するわけでもない立場として、綱齋が選択した立場とはいかようなものだったのであろうか。それは端的にいつてしまえば、〈生国主義〉とでも呼ぶべき立場であろう。すなわち己とは先験的に異なる「唐＝中国」にそのまま倣うのではなく、「我生レタ国程大事ノ中国ガドコニアロフゾ」「日本ナリカラ春秋ノ旨ハ立ツハツ也」と、自らが生まれた国を主体として思考するといった立場である。この〈生国主

義」のもとでは、「唐〱中国」と見なして自らを卑下する必要もなければ、「唐」と「日本」とは全く違った存在と捉えられるゆえに、そもそも優劣を競うといった行為それ自体も無化されることになる。ただ一点、かくなる立場においては、「中国弁」「改定中国弁」の両書に見られたように、「天地」「義理」といった普遍性は担保されていたのである^{三六}。そのことを最もよく示すのが、上引の「儒道ヲマナビツケテ、日本ヲウスンズルモ大私意ナリ。又、神道ヲ以、君臣ハ日本ノモチマヘノヤウニ思フモ大愚意ナリ」のすぐ後に続く以下の言述であろう。

トカク儒道神道ハサテヲキ、三綱五常ハ天地ノ常道、ドコニハヅルコトアルベキ。日本・異国ハ氣質也。三綱五常ハ性也。其性ヲ則トシテ其偏ヲミレバ、正大明白、紛ルコトナシ。中国夷狄ト申モ、唐ノ聖人名付タルコトバニテ候。古ハ楚国モ夷狄ト云中ニテ候ヘドモ、後ハ江南トテ朱子モ生ジラレシ、アノ方ノ中国ノタゞ中ニ成候。吾邦ヲ主トシテイヘバ、皆ソレニテ候。「中略」其国ノ君、各身ヲ修、道ヲ行フ人アラバ、風俗ハ其マ、可変候ヘバ、ナニヲ異国ニハヅルコトアルベキ^{三七}。

このように綱齋は、「氣質」を変化させて「性」に復初するという朱子学の基本理念に譬えて、「日本」と「異国」とを同列に論じてみせる。ここでは、「儒道」が説く「中国ノ夷狄」観も「神道」が説く自国優位論も、ともに「性」という普遍性が掲げられることで止揚され、「日本」も「異国」も、かかる「性」のもとにあつては「氣質」にしか過ぎないとされるのである。が、「氣質」であるがゆえにこそ「各身ヲ修、道ヲ行」うことができれば、「風俗」を革新することもまた同時に叶うとされるのであり、そのことはもともと「夷狄」だった「楚国」が後に「江南」となって朱熹を生んだことに例証されるとされ、従つて「吾邦」も同様のことをすればよいと論じられるのである。

すなわち綱齋は、「唐ノ聖人名付タルコトバ」によつて自身を「夷狄」と卑下して「唐〱中国」を憧憬する必要はないものの、かといつて『日本書紀』等にまで遡及して「君臣」の正統性を弁証し、自国を優位にたたせるといった開き直りにも与してはならず^{三八}、「吾国」は「吾国」なりに「道」を体現することで、「風俗」を改変していかねばならないというのである。ここから窺えるのは、いわば普遍性に根差した〈生国主義〉に基づく〈風俗革新論〉であろう^{三九}。かく綱齋は、「異国」ではなく、己の生まれた国によつてたつ必要性を提唱しつつも、その〈生国〉を所与の状態に止めておくのではなく、「性」といった普遍性に則つて革新していかねばならないと考えていたわけである。かか

る普遍性に基づく〈風俗革新論〉を随伴する点こそが、綱齋における〈生国主義〉を支える理念だったのであり、そしてこの問題が近世日本における喪祭礼の確立といった、『家礼』へのとり組みの問題へと架橋されていくこととなる。些か先どりしていえば、綱齋は『家礼』の普遍性に則ることで、既存の喪祭習俗を〈生国〉なりに〈風俗革新〉していくことを企図していたのである。

綱齋の〈風俗革新論〉を伴った〈生国主義〉がよく顕現している具体的な例を一つあげておこう。それは彼の神道をめぐる言述である^{四〇}。綱齋は、同門の佐藤直方らとは異なって、価値としての神道を否定することはしなかった。そのことによつて戦前来、しばしば「綱齋は晩年神道に眼を開いた^{四一}」と指摘されてきたのは周知に属する事柄であろう。しかしながら、かように綱齋が晩年になって神道に接近したという理解は、山崎闇齋・浅見綱齋・若林強齋という望楠軒の正統的系譜を顕彰するための「流出論」にほかならない。むしろ以下にあるように綱齋は、明らかに自身が説く〈神道〉を闇齋とは異なるものとして位置づけようとしていたのであり、それは神道それ自体の価値を担保しつつもそのあり方を批判して、新たな〈神道〉をたちあげんとする試みであつたと考えられる。

神道者ノ病ハ、神道ヲ吾国ノモノジヤト思ヒ、神奇妙ヲ日用トシ、三綱五常聖賢ノ教ヲ異国ノコトジヤト思イ、端的ヲ貴ンデ、人倫日用仁義ノ実事ニ即テ学ブコトナク、祈祷靈応吉凶禍福ヲ以人ヲ畏服サセ、社ヲ建、忠信義士人倫トアツカラザルアリスルヤウニナルコト。未是ニ不限筆ニ載ガタシ。山崎先生靈社ヲ立ラレタルヤウナルコトモ、皆其弊ナリ。兎角神道ハ、鬼神全体ノ道ノ目ヲ天地人倫ヲ貫イテアリ^{四二}。

ここで綱齋は、「神道者」が「神道ヲ吾国ノモノ」と想定して、「神奇妙」「祈祷靈応吉凶禍福」といった範疇でだけそれが捉えられている点を論駁しており、かくなる点に関しては垂加靈社を建立した闇齋も同罪だとされていることがわかる。このように綱齋は、闇齋の唱えた垂加神道とは異なるものとしての〈神道〉を呈示しようとしていたわけである。因みに綱齋によれば、「神道ヲ吾国ノモノ」と想定していたのは何も「神道者」だけに限つたことではなかった。「只神道トイヘバ、日本人ガモチマヘノヨフニ神道者モヲモイ、儒学ヲスルモノモ日本バカリノ様ニヲモイテ、両方トモニ天地ノ道ニ私アルガ、ヲカシキコトニテ候^{四三}」や、「神道者ノ説ニヲボレテ、唐ト日本ト鬼神ノ道違様ニ思

「ヒ四四」とあるように、いわばそうした「神道者」の説に引きずられる形で、「儒学ヲスルモノモ日本バカリノ様」に考えているとされていたのである。そして、かるがゆえに彼らは綱齋によって、「日本ノ神道ヲトクナリノ浅陋ナルヲミテ、神明ノ道共ニ失^{四五}」つてしていると断罪されることとなるのである。この神道をめぐっての儒者批判の問題に関しては、次章で詳しく見ていくことにしたい。

しからば、綱齋が呈示せんとした〈神道〉とは果たしていかなる内実を伴ったものだったのかといえ、それは上引にあるごとく「三綱五常」「人倫」といった普遍性を具有した〈神道〉であった。より具体的にいえば、例えば綱齋は神社に関しては以下のようなようであるべきだと提言していたのである。そしてここからは、〈生国〉に所与の神道を、普遍性に則って〈神道〉へと改変していくべきだとする、典型的な〈風俗革新論〉が窺われることとなる。

先指当、社ヲ建テ、祭候一筋ニテ、万一為国家、手前ナド任ジ候ハ、コボツテスツベキ淫祀等ノ社大分ニテ候。又、忠信義士勲功ノ社、新シク取立可申モ大分ニテ候。左候ハ、其時ハ、神道者ハ腹立可申候、儒者ハソリヤコソ神道ニ惑タト可申候。一笑、兎角人倫一致ニナキ神道ハナキハツ。幽頭神人、天地一致ニコソアレバ、何ノ疑フコトモ無之^{四六}。

惣ジテ日本ノ宗廟神社ヲタゞシタイモノゾ。アシクスレバ謀反人ナドガ神社ニイハ、レテ、忠臣孝子ノ神社ニイハ、サウナニ、ウヅモレテアルガオホイ。予〔加藤謙齋〕曰。ナニトヤラ風俗ガ楠ノヤウナ忠臣モ、神ニハ奇特ガナケレバイハヒソモナウテ、平親王将門ガ如キモ、江戸ノ神田ノ明神トヤラニイハ、レテアル。先生〔浅見綱齋〕曰。イカニモサウヂヤ。謀反人デモ殺シテ崇レバ神ニイハフヤウデ、奇特デスル故、天カラフルヤウニ人道ト神道ガニツニハナレテクル。神田ノ明神ハ将門デナイトモ云。モシ将門ナラバ打ツブシテノケタイモノナリ。御霊八社ノ中ニモ謀反人ガアル。ハヤラ〔早良〕ノ親王モ謀反人ト云。サレドモコレハ謀反人デナイト嘉右衛門殿ノ弁ジオカレタナリ。コノヤウナ事モ、朝廷カラ正シテイカネバナラヌ^{四七}。

見るごとく、綱齋は当今にあつての神社整理を希求していたのである。いかなる基準で整理されねばならないのかといえ、それはとりも

なおさず「人倫」といった普遍性に則ることによってである。よって、崇りをなすからとった「奇特」に起因して祀られている平将門等の謀叛人は、直ちに祭祀対象から外される必要があり、逆に楠正成のような「人倫」を體現した「忠臣孝子」「忠臣義士」らが祀られねばならないとされる。因みに、神社論に関していえば「丹三郎〔谷秦山〕ガ土佐ノ神社考ヲスルガ、三綱五常ガ神道ヂヤト云コトヲシラヌニ、ムセウニスルハ、山伏ノヤウナコト四八」と、秦山の説く「神社考」も「三綱五常」が備わっていないという観点から一蹴されていた点は、上述してきた秦山と綱齋との思想的立場の相違を改めて確認し得る興味深い言述であろう。

勿論、かかる神社整理の提言それ自体は「コボツテスツベキ淫祀」と述べられているように、基本的には朱子学淫祀論に来源するものであろうし、また生涯幕府やどこかの藩にも出仕することのなかった綱齋が、「手前ナド任ジ」られたり、あるいは彼の要請によって「朝廷カラ正」されていくなどといった可能性は限りなく皆無に近かったであろう。だが少なくとも、上引からは自国に所与の神社という具体的対象を普遍的次元へと革新せんとする、〈生国主義〉と〈風俗革新論〉とが垣間見えるのである四九。

以上、一つ目の補助線となる綱齋の自他認識を見てきた。綱齋は、自他が優劣を競うことのできない、そもそも先験的に異なる存在だという前提のもと、「唐〓中国」に倣うのではなく、自身の生まれた国を主体とすべき旨を説いていた。自身を「夷狄」と卑下した先行の儒者達も、自国の優位性を説いた谷秦山も、綱齋にとつては他との比較を行っている点で同様なのであり、重要なのは〈生国〉に根差すことだったわけである。とはいえ綱齋は、その〈生国〉が所与の状態に止まっているべきだとは考えていなかった。〈神道〉のたちあげとその具体策たる神社整理の提言とに窺えたように、彼は〈生国〉を〈風俗革新〉すること、「性」「人倫」といった普遍性を具有した存在へと昇華していかねばならないと考えていたのである。

三、朱子学理解——「日用」と「格物」の主張

以下、二つ目の補助線を引いておくことにしたい。綱齋が当該期の思想状況のもと、朱子学をどのように捉えていたのかという問題を考えるうえで、以下の史料はすぐれて示唆的なものだといえよう。引用は元禄年間になったと推定される『綱齋先生夜話』からである。

物ジテ諸儒ノ説、一性理字義等、皆性ト云ハ、事実ヲハナレテトクガ、コレ皆性命ノ沙汰ガソコネテクル。ソレヲアマリ事実デ云ザマ、
今デ源助「伊藤仁斎」風情ノ者ガ、仁義礼智ハ孟子ノトカル、モナニモ、世間交ル事業ノ日用ノ間デ、性デハナイト云ハ、コレハイカフ
文官ナコトゾ五〇。

筆者がいま便宜上付した通し番号「・」に見られるように、ここで綱齋は「諸儒ノ説」のうち、わけても二通りの理解に対して論難を浴びせかけていることがわかる。「」で論難に晒されているのは『性理字義』に代表される理解であり、同書では「性」が説かれるものの、それがあまりに「事実」と乖離しているゆえ「性命ノ沙汰ガソコネル」点が問題視されていることが窺える。他方の「」で指弾されているのは伊藤仁斎に代表される同時代の儒者であり、ここでは『性理字義』とは逆に「事実」が重視されるものの、そのことにより却って「性」が等閑視されてしまっていることを、綱齋が批判点として掲げていることが理解されよう。結論を先どりしていえば、この「性」と「事実」とをめぐる双方の極端な見解のちようど狭間を縫っていくような営為を通じて、別言すれば両説の曲解を是正することで自身が正しいと考える朱熹の見解を近世日本にあつて再構築せんとする試みとして、綱齋の朱子学理解はある^{五一}。

改めて述べるまでもなく『性理字義』（『北溪字義』とも称す）とは、朱熹門下の碩学陳淳の講述（筆録は門弟王雋）をもとにした朱子学入門書とでもいべき著作である。近世のごく早い時期より舶載書を底本とした同書の和刻本や解説書が数多出版され、同書に基づく朱子学理解が巷間に広まっていた点については衆目の一致するところであろう。

そもそも近世前期における儒教（就中朱子学）学習は総じて、大陸・半島由来の漢籍を和刻本にして板行、もしくは諺解・標注書を作成することと表裏一体の関係として進展してきたのであり、先学によればそうした現象は十七世紀中葉頃に活況を呈し、その後元禄・享保期に至って頭うちになったものと考えられている^{五二}。そこでの主眼は専ら舶載漢籍を和刻本化し、そして解説を施していくことに据えられていたのであり、こうした作業に携わった儒者達の間で、それら所与としての書物の内容が議論の俎上に載せられることは概して少なかったものと考えてよからう。具体的に『性理字義』の場合でいえば、同書の内容は朱熹の見解と何ら齟齬することのない、朱子学そのものとして享受されていたと思われるわけであり、おそらくは林羅山『性理字義諺解』・松永尺五（一五九二〜一六七七）『彝倫抄』等の所謂「啓蒙的」

な著作が、かような理解を大きく牽引していたであろうことが推して測られる。

併せて付言しておけば、そうした舶載漢籍によって齎された朱子学とは、厳密にいえば科挙制度の全面的確立のもと明代に再編された、先学で指摘されるところの「明代四書学」であったという点がさしあたり重要となる^{五三}。すなわち近世日本に最初に流入してきた朱子学とは、朱熹の時代のそれと全く同一ではなく、後代になって再編された『性理大全』『四書大全』といった所謂大全ものとしてあったわけであり、これらが近世初頭期には朱子学そのものとして享受されていたのである。無論、『性理字義』は先にも述べたように、もとは宋の陳淳の講述に基づく著作であったものの、同書もまた近世日本にはこれら「明代四書学」と同時に齎されていたという点には留意しておく必要がある。というのも現存する和刻本『性理字義』三種のうち、一種は明の正徳三（一五〇八）年の刊本をもとにして作成されたものであったことが既に書誌学研究の成果として明らかとなっているからである。因みにほかの二種は、所謂朝鮮本とされる系統の舶載書を底本とした和刻本であるものの、刊行年（明宗八・一五五三）から見ればこちらも明代儒教からの影響が自ずと想定されよう（宋代の刊本が現存しないため詳らかにし得ないが）^{五四}。

そしてこのことは実のところ、前節に見た自他認識とも相関的な問題である。なぜなら、綱齋が論難していた先行の儒者達における「中国」憧憬とは、地理的な中国と文化的価値としての「中華」とが、明朝という統一王朝の形態をもって符合していた事実によって成立し得ていたからであり、彼らにおける「中国＝中華」の情報源泉とは、とりもなおさずこうした「明代四書学」ないし明代儒教だったからである^{五五}。

かく見てくれば上引^一とは、単に『性理字義』という一人の朱熹門弟の手になった著作に対する批判に止まらず、綱齋に先だって成立し、そして同時代的になお影響力を有していた、同書に基づく近世日本での一般的な朱子学理解に対して、根底から疑義を呈した言述であったと見なすべきであろう^{五六}。後述するように綱齋は、近世日本に通用していたと思しき『性理字義』に基づく朱子学理解と、朱熹の見解との間に懸隔が存在することを強調していくのである。

他方の^二では、上述のごとく代表的には綱齋の間近に存した伊藤仁齋が矢面にたたたされている。『性理字義』の体裁を真似、同書からの引用を行いつつも、その実朱子学批判を展開した『語孟字義』が、（実際には伊藤東涯（一六七〇～一七三六）によって正式に刊行されたとは雖も）仁齋の代表作の一つであった点に鑑みれば、彼もまた『性理字義』等に基づく先行の儒教理解のあり方に疑念を抱き、それとは異なる

方策として(まさしく「語孟」というタイトル通り)孔孟への回帰を唱えるに至ったと考えることができよう。綱齋は、いわば『性理字義』をはじめとした先行の朱子学理解に対する疑義という点に限っては仁齋と軌を一にしつつも、かかる疑義を経ることとなった古義学に対しては、それが朱子学批判を行っているという点で論難を浴びせてかけていたわけである。そして綱齋は、これら「・」をともに論駁することを通じて、その両者とも異なるものとしての朱子学を自らの立場として選びとっていくことになる。

では、そうして選びとられた綱齋にあつての朱子学とは果たしていかなる内実を具え、またどのような特徴を有していたのであろうか。まずは「」の方をより詳しく見ることで、そのことを考察していこう。なお、以下でとりあげる綱齋『性理字義講義』は宝永三(一七〇六)年開講であり、従つて時期的には元禄年間にピークを迎える綱齋の仁齋批判よりも、やや後の時代に属することとなる。しかしながら、『性理字義』と仁齋との双方に対する批判が窺えた上引の『綱齋先生夜話』が元禄年間の語録であつた点や、宝永三年の識語を有する綱齋『筭録』になお仁齋批判が多数散見される点等を踏まえれば、双方に対する批判とそのことに伴う綱齋にあつての朱子学理解の醸成とは、すべて同時併行で進化したものと看取して差支えなからう。

1. 『性理字義』批判——「性」における「日用」の提唱

『性理字義講義』において綱齋は、陳淳『性理字義』を指して「コレデ朱子ノ学ヂヤト後世ニ示サレタ分デハスマヌゾ^{五七}」、「朱門ト云ヘドモ、朱子ノ旨ヲエズニ性理字義ヲ朱子ノ旨ジヤト思フハ浅狭コトゾ^{五八}」と、同書の見解が朱熹のそれから乖離してしまつている点を指摘する。(綱齋がそう思うところの)朱熹に忠実な朱子学を学ばんとするうえで同書は、入門書たるに堪えられないどころか、自身が正しいと想定する朱子学理解を妨げる悪書として見なされていたというわけである。しからば、なにゆえこうした朱熹に対する曲解からなると見られた同書に関して、綱齋はわざわざ、後に『性理字義講義』としてまとめられることとなる講述を執り行つたのであろうか。本講述中において綱齋は、その理由を以下のように説明する。「性理字義ハイラスガ、世上ニコレヲ朱子ノ性理ノ説ヂヤト思テイルユヘ、ソレヲ弁ジテキカスゾ

五九」。

上述したように、諸漢籍の和刻本化ならびにかかる解説書の上梓といった十七世紀初頭期以来の思想状況のもと、綱齋の生きた時代には、

既に『性理字義』は朱子学理解の通説たるべき確固とした地位を築いていたのであり、そこでは何の疑いもなく、同書の内容が朱子学そのものだとして享受されていた。いい換えれば、朱熹によって大成された朱子学を知るための便利な書物として、同書は既に綱齋の眼前に氾濫していたのである。かような状況に対して綱齋は、上引のごとく『性理字義』の内容が実のところ朱熹の見解と乖離しているという点を強調することで、同書に基づく理解の側から自身が正しいと信ずる朱子学を奪取せんと試みていたわけであり、そのための講述として『性理字義講義』はあったのである。すなわち『性理字義講義』の目的とは当初より、『性理字義』を解説・敷衍してその普及に努めることではなく、むしろ同書の誤謬を正すことで「世上ニコレヲ朱子ノ性理ノ説ヂヤト思テイル」人々に対し、綱齋が正しいと考える朱熹の見解を開陳していくという点に据えられていたと看取すべきなのである。では具体的に綱齋は、『性理字義』のいかなる叙述が朱熹の見解に悖理するものだとしていたのであろうか。それを上引の『綱齋先生夜話』にあった「性」に即して考えてみることにしよう。

『性理字義』全体の構成は、前から順に「命」「性」「心」「情」「才」「志」「意」といった二十六の章をたて、それぞれについて解説を施すという体裁をとっている。「命」「性」章がそれぞれ第一番目と二番目にたてられているという同書の構成に鑑みれば、同書が朱子学における諸言辞のうち、特にこれらを重要なものと見なしていたであろうことは自ずと推して測られよう。無論、周知に属する『中庸章句』首章本文の冒頭が「天命これを性と謂う」となっていることから容易く理解されるように、「命」と「性」とはもとより朱子学にとって不可分の関係にあったわけであり、従って同書でも各々は相互連関的にとり扱われている。このように見てくれば『性理字義』において、「性」章が占める位置は極めて重要なものであったと考えて差し支えなからう（そもそも同書のタイトルはまさしく「性理」であった）。そしておそらく綱齋はそのことを認知していたがゆえに、上引の『綱齋先生夜話』で「性」を具体的な論駁の対象に設定していたのだらうと推察される。

この『性理字義』においては、かくなる「性」に関する解説がさらに八条にわけてなされているのだが、そのうち第一条の冒頭部分、つまり「性」に関する最初の説明は、以下のように説き起こされている。

性即理也。何以不謂之理而謂之性。蓋理是泛言天地間人物公共之理。性是在我之理。只這道理受於天而為我所有。故謂之性。性字從生從心。是人生來具是理於心。方名之性。其大目只是仁義禮智四者而已六〇。

【性は理である。なぜ理といわずに性というのであろうか。思うに理は天地のなかの人や物が具えている公共の理を、広く全体にわたっているのである。性は我々人間に具わっている理である。この道理を天から受けとって、我々人間が所有しているので性と名づけるのだ。性という字は生と心とからできている。人が生れてきて、この理を心に具えて、そこではじめて性と名づけるのである。その大目は、仁義礼智の四者だけである。】

上引を一読してみると、およそ我々には一見何の変哲もない、ごく概説的な「性」に関する説明であるかのごとく映じよう。が、ここで特筆しておく必要があるのは、人間の具有する「理」が天から受けたものであり、それが心に具わることで「性」となっていると述べられている点である。つまり『性理字義』において「性」は、それが天から賦与されたという天人相関関係が強調される形で、いわば天という本源に主眼が据えられることによって説明されていたのである。そのことを念頭におきつつ、以下の綱齋による当該箇所に対する批判を見られたい。

性即理也ノセンサクニハ、コレハイラス。コレデハ性即理也ガ、天命ノ理ヲ人ニ得ト云コトニナル。四徳五常固ヨリ天人一致ナレドモ、程子ノ性即理也ト仰ラルハ、根センサクデハナイ。指当リ、ロデウソツイテミヤ、モンチニナル。手デアルイテミヤ、コケル。ソレミヤ手ハ持ヤウニ、足ハアルクヤウニ生付、ソレデ理ヂヤ。即ノ字ガ端的ナコトヂヤゾ。孩提ノ童モ、親ヲミルトハナレガタイ。ソレハ、ナシガタイ理ノヤウニ生付タガ性ゾ。コレヲ、コモトノセンサクヘモテユクユヘ、根ヲホラネバナラヌヤウニナハ、此処ガ大イチガイゾ。理ト云ト、ソラナガメルガヒョンナコト、理カラ云ヘバ天モ理カラ出ル、人モ理カラ出ルユヘ、理ハ一ヂヤガ、コヘモテクルト、性ガ命、センセクニナル。何デアレ、性ハサウアラフ筈ノヤウニ生付タモノユヘ、即理也。〔中略〕宇治川ノ水ヲ飲デ、水ハツメタイトイヘバヨイニ、湖水ヘイテノムヤウナセンサクユヘ、天命ヲトカレテ端的ノ旨ヲ失タゾ六二。

このように綱齋は「性即理也ガ、天命ノ理ヲ人ニ得ト云コトニナル」と、まさしく先に瞥見した『性理字義』が天人相関関係を強調しながら

ら、天に主眼を据えて「性」を捕捉した点を指弾するのである。綱齋によれば、程頤による「性即理」とは、決して『性理字義』のように天といった「根」を穿鑿せんとする意味で発せられた言述ではなく、そのため「根ヲホラネバナラヌヤウニ」なる同書の「性」に関する説明は「大イチガイ」であると論断されるのである。では綱齋は、「性」ないし「性即理」をいかように捉えるべきだと考えたのであろうか。それは上引に「理ノヤウニ生付タガ性ゾ」「性ハサウアラフ筈ノヤウニ生付タモノユヘ、即理也」とあるような、「生付」の視点からであり、これこそ程頤の明示した「性即理」の真意なのだと思われる。「生付」の視点から「性」ないし「性即理」を捉えるとは、例えば眼前の手はもつとといった「性」を、足は歩くとといった「性」を予め具有しており、それらがとりもなおさず「理」だと解すればよいといった捉え方である。あるいは宇治川の水が「ツメタイ」ということは、目の前の水を飲めば直ちに首肯される事柄であるにも拘わらず、『性理字義』はそれをわざわざ「湖水」（琵琶湖のことであろう）にまで遡って考えているようなものであり、かかる理解の仕方では「天命」を強調するあまり、却って「端的ノ旨」が閑却されてしまうとされる。

こうした綱齋の「生付」という視点から窺えるのは、『性理字義』が天に主眼を据え、本源の側（＝「根」）から「性」を説明したことに対する、日常卑近な側（＝「端的ノ旨」）からの「性」の捉え直しといった志向性であろう。勿論、それは本源への遡及それ自体を全く拒否することと必ずしも同義ではない。朱子学者を自認した綱齋が天人相関説を否定することなど、もとよりあり得べくもなかったであろう（後述する仁齋批判はここに関わってくる）。ただ綱齋はそのあり方が、あくまで「生付」といった身近な次元からなされねばならないというのである。換言するなら、『性理字義』が「性」を天という（上からの視点）で補足したのに対し、綱齋はそれを「生付」といった（下からの視点）で捉えるべきだと提言しているわけである。

併せて後論との関わりからいまいつ、『性理字義』『性即理』に対する綱齋の批判を掲げておこう。

性即理也。生レツイタナリニ理ヲサイテ性ト云。〔中略〕理ヲミヤウトスルガ、理ガミヘルモノナレバ、理トハイハヌ。ツメルトイタイガ、理トシレバヨイゾ^{六二}。

ここでも綱齋は、「ツメルトイタイ」という「性」がとりもなおさず「理」だと知ればよいと、日常卑近な視点から「性即理」を捉える必要性を提起する。しかるに綱齋が、ここで主題となつている「性即理」における「理」を指して、「理ヲミヤウトスルガ、理ガミヘルモノナレバ、理トハイハヌ」と述べている点は興味深からう。つまり綱齋は、「性」が「理」であるということを知るために、「理」を見てはならず、またそのようにして見える「理」とは「理トハイハヌ」ものだというのである。「理」を知るうえで「理」を見てはならないというこの言述は、一見矛盾したもののようには感ぜられるが、さりながら実はこうした視点にこそ、綱齋の「理」への対し方の要諦があるうと思われる。それは後述する「格物」に即した対し方である。

このように綱齋は、『性理字義』にあつての「性」の説明が、あまりにも本源に根差した形でなされている点を論駁していたわけであるが、実のところかかる論駁は「性」章のみならず、同書全体に対しても向けられていた。本源に対置される日常卑近性の強調は、同書に対する批判の屋台骨をなしていたものと思われるのである。例えば『性理字義講義』の冒頭には、一程をはじめとした「諸先生ノ教」や「聖人ノ教」が、そもそも以下のようなものであつたと論じられている。

明道・伊川ナドノ諸先生ノ教モ、下学上達トアリテ、余事ナシニ下学スルナリニ漸々ニ熟セヨトコソ云テアルゾ。何迄モ高明ナ学ヲス、ナド云コトハナイ。「中略」ダ、イ下学上達ト云ハ、我力ヲ用テ精出シテ修行スルコトヲ下学ト云、ソレガ次第ノ二手ニ入テ、自然ノ生ノ俛ノ様ニナルヲ上達ト云。朱門トイヘドモ往々旨ヲ不得シテ、下学ハ孝弟忠信ノコト、上達ハ道德性命ノコト、ト覺テイル六三。

扱、大抵天地ノ人ヲ生出シテ人ノ学ヲスル大格ガ、本然ト日用ト両端ニ詞ガ立ゾ。本然ハ人ノワザヲ不假、日用為学ト云ツクナシニ、根本ダ、イカラ立テアル、道全体ノ名ヲ云。日用ニ在テハ、親ニ孝、兄ニ弟ト云ヤウナリ。「中略」大根本カラ云ヘバ、万物トナルモ、仁義トナルモ、忠孝トナルモ、皆根本アリテノコトユヘ、ソレヲ本然トモ本原トモ云。コレガナケレバ天地モノナイ筈、日月モノナイ筈、人道モ日用モ皆、本然ニ根ザ、ヌコトハナイ。サレドモ指当聖人ノ教ハ、孝ヲ問ヘバ孝ヲトキ、政ヲ問ヘバ政ヲトカセラル、ヨリ外ナク、平生本然ヲ語ラセラル、コトハ罕ナルハ、先指当ル人道ユヘ、人道ハ人道ナリデ尽スヨリ外ナイユヘゾ。「中略」理ヲ究モ、当然ハ日用人

道ヲ主トシテ云詞。

前者では、二程の教がもとより「下学上達」に基づくものであったとされ、ここでは「高明ナ学」のあり方が否定されていたのだと述べられていることがわかる。ここでの「高明ナ学」が、『性理字義』のような本源に主眼を据えた理解を指していることは、けだし瞭然であろう。というのも続けて綱齋は、程朱らの教が「孝弟忠信」といった「下学」からはじまって、「道德性命」という「上達」に至ることを説くものであったにも拘わらず、「朱門」の人達でさえそのことに知悉していないと慨嘆しているからである。この場合の「朱門」とは、具体的には『性理字義』の講述者陳淳を指しているものと想定してよからう。

こうした綱齋の立論は、彼における全くの独見にかかるとはならず、確かな典拠に基づいていたものと推察される。周知のごとく「下学上達」とは、『論語』憲問篇に出自をもつ言辭であり、朱熹『論語集注』には、「子曰く、我を知ること莫きかな。子貢曰く、何為れぞそれ子を知ること莫きや。子曰く、天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す。我を知る者はそれ天か」という本文に対し、程頤の言として「学者須らく下学上達の語を守るべし。乃ち学の要なり。蓋し凡そ下人事を学べば、便ちこれ上天理に達す。然れども習いて察せざれば、則ちまた以て上に達すること能わず」が引かれていたからである。因みに綱齋『論語講義』憲問篇では、かかる朱注が概ね以下のように解されていた。

今日学者ノマナビヤウハ、下学上達ヨリナイゾ。凡下云々。天理トテカクベツタカイ天理ノコトデナイ。人事ハ今日子トシテ孝、臣トシテ忠ハ人事ゾ。コレマナブヨリナウテト云ガ、人ノコシラヘタコトデナイ。天然自然ノ道デ、其天然自然ノハエヌイタナリノ、天理ナリノ本□ノ身ニナル迄ト云ヨリ何モノナイ。サシムク人事ヨリナウテ、ソレナリガ天然自然ノ、テンツケルコトナク、ウミノ俛ナリニナル迄ユヘ、天理ニ達スゾ。下人事学ブヨリナウテ、ソレナリニ上達スルコトゾ^{六四}。

ここからは、「下学上達」が「今日学者ノマナビヤウ」の要点であるとされたうえで、朱注に引かれた程頤の「凡そ下人事を学べば」以下が、「カクベツタカイ天理」ではなく、「天然自然ノハエヌイタナリ」に「孝・忠」といった「人事」を学んでいくことで、「天理ニ達」して

いくべき旨を開陳したものだとは解されていることが窺える。かかる理解は、上引前者の『性理字義講義』の言述と概ね符合するものと見てよからう。このように綱齋は、『論語集注』憲問篇朱注に引かれた程頤の「下学上達」を論拠とすることで、『性理字義』における本源に主眼を据えた「高明ナ学」のあり方を論難していたものと考えられるのである。『性理字義』が朱熹の見解と乖離しているとする綱齋の批判は、朱注における「下学上達」という確固とした論拠によって裏づけられていたというわけである。

また上引後者では、こうした「下学」と「上達」とが、「日用」と「本然」という言辞を用いることで、より具体的に論じられていることが窺えよう。「本然」とは、綱齋によれば「大根本」「本原」で、上述した「性」との関わりでいえば天に比定される概念であり、あるいは我々に馴染深い言辞としてはおよそ形而上とも互換可能な概念であろう。綱齋は、天地万物の根源に「本然」が存することを決して否定はしない。しかしながら同時に彼は、「聖人ノ教」において直接的に「本然」に主眼が据えられたことはごく稀であり、かかる「教」にあつてはむしろ「人道」「日用」の方にこそ重点がおかれていたのだとする。「日用」とは、上引にあるごとく「孝」「弟」「仁」「義」といった「本然」の日常レベルでの具現であり、かつ形而上に対置される形而下を意味し、綱齋はこうした「日用」の次元からの「下学上達」にこそ「聖人ノ教」の根幹があると見ていたのである。

かかる綱齋にあつての「日用」の強調が、上述の「生付」による「性」の捕捉と相関的であることは論を俟つまいだろう。と同時にそのこととは、これまで見てきた『性理字義』批判にも通底していると考えて差し支えないものと思われる。すなわち綱齋は、「性」を捉えるにあつて天に主眼を据えて天人相関関係を強調した同書が、(まるで「根」を掘らねばならないような)「本然」に偏向する誤った見方に基づくものであるとし、これに対して「聖人ノ教」とは、(勿論「本然」それ自体を否定しないもの)むしろ「日用」を主体とする点にあつたとする論難を展開していたというわけであり、かくなる「日用」の提唱こそ彼の『性理字義』批判の要だったのである。そして、『論語集注』に引かれた程頤(ひいては孔子)の言たる「下学上達」とは、こうした批判を論証し得るに相応しい言辞として、綱齋の前に存していたのである。

当然、かような綱齋の『性理字義』批判は、同書それ自体に対する批判であること以上に、同書を朱子学そのものとして享受した先行の、あるいは同時代の近世日本における儒者達に対して向けられていたものであった。繰り返して言うが、十七世紀以来、何の疑念が挟まれるこ

ともなく、同書に即した理解こそが朱子学だと見なされる思想状況が近世日本には既に存在していたからである^{六五}。例えば、綱齋の語録たる『浅見先生学談』『筭録』には、以下のような言述が散見される。

学者唯誠実ヲ本トシテ理ノタカバケヲスベカラズ。理ノ高ガケガ学者ノ病ゾ。道ヲアリクニ、向フノ三町四町トラクモヨクミュルゾ。ミタトテソコヘ行ネバヤクニタ、ヌゾ。ミヘタトテ、ソレヲコ、デガテンシタト思フハ理ノタカガケト云モノゾ。タゞ誠実ニ今日ノナルトコロカラ行ガヨイゾ。道ダテヲシテギクシヤクスルハ、誠実ヲシラヌユヘゾ。今時ノ儒者ハ道ヲ行フトテギクシヤクスルユヘニ、目ニ立ツゾ。ソレデ道ガツカヘテナラヌゾ。理ノ高ガケヲセズシテ、目ニタ、ズ誠実ニ学ブガヨイゾ^{六六}。

近世ノ学ハ加様ニ聖賢ノ天地自然ノ義理ニ名ケ置レタル字義ヲ知ズ。字ノ吟味スレバ、只字彙ニテ字ヲ引、俗書ニテ字ヲ見ル如ク、字ノ義理ト日用トハ別ト存ズル、浅猿キコトノ嗟ベキコトニヤ^{六七}。

日用ヲ主トシテ説候へ共、日用ノ実ハ是ニ尽候。朱子ヲ学ブ者モ理一分殊ヲ口癖ニ申候へ共、広フ空ヲ詠メ遠ク余処ノコトト思イ、眼前日用ノ本原是ニ過ザルコトヲ知ズ候。日用ヲ主トスト云へバ、本然道体ハ与ラザルコトノ様ニ思ヒ、ミダリニ高過タ様ニ云モ本然知ラズ候^{六八}。

「今時ノ儒者」「朱子ヲ学ブ者」に対して用いられる「理ノ高ガケ」「広フ空ヲ詠メ」といった表現は、『性理字義』のごとき「本然」を主体とした視点からの朱子学理解を指していわれているものと看取してよからう。あるいは「近世ノ学」が「字彙ニテ字ヲ引」ものと指弾されている点は、もしかすると『性理字義』のように広範に流布した和刻本の「字彙」をただ解説・敷衍するに止まるような、先行の儒教学習のあり方が想定されていたのかもしれない。こうした状況に対して綱齋は上引で、「日用」に基づく必要性を提唱しているのである。

かく見てくれば、綱齋における『性理字義』批判の眼目は、概ね以下のようなものであったとまとめることができよう。すなわち綱齋は、

程朱の学とは「日用」に依拠して「下学上達」していくことで漸く「本然」を闡明し得るとする立場によって貫かれていたにも拘らず、『性理字義』はそのことに知悉せずに、「日用」を閑却して「本然」の立場に偏向してしまっているとして批判していた。そして、そのことによつて『性理字義』と朱熹との懸隔を認知することなく、同書を朱子学そのものとして享受する近世日本の儒者達も「理ノ高ガケ」と、同様の観点から論難に晒されていたのである。本節冒頭に掲げた『綱齋先生夜話』の「性理字義等、皆性ト云ヘバ事実ヲハナレテトク」といったものの批判は、いわば「性」が「事実」という「日用」から乖離して、天という本源の側からのみ捉えられていたことに対して、いわれていたものだったと考えることができよう。「理ノ高ガケ」ではなく、「日用」から学んでいくこそが朱熹に忠実な朱子学であると、綱齋は考えていたのである。

ところで、上述した『筭録』には「近比ヨリ性理字義ヲ講ジテ、其字義ノ吉シ悪ヲ説ント思ハ、加様ナ心ニコソ感ズレ。近年性理ノ学ト云ヘバ、日用孝弟忠信ノ学デ無ト思^{六九}」と、この講述と『性理字義講義』とが同時併行で進められていたことを思わせる発言が見られる。既述の通り『筭録』が宝永三年という『性理字義講義』の開講年と同年の識語を有していた点に鑑みれば、おそらくそうした推察は間違っていない。ここで注目すべきは「近年性理ノ学ト云ヘバ、日用孝弟忠信ノ学デ無ト思」と、『性理字義』の内容が巷間にあつて朱子学そのものだと理解されることで、これが「日用孝弟忠信ノ学」ではないとする誤解が生じてしまっている、とする綱齋の認識である。当然、綱齋の立場からしてみれば、かかる誤解は『性理字義』と朱熹との間にある乖離を見ない者達の間で生じたものにし過ぎない。煩を厭わず繰り返し返せば、綱齋にとっては朱熹によりなつた朱子学こそが、ほかならぬ「日用」の学だったからである。が、いずれにせよこうした誤解を生んでしまつていると認識される以上、綱齋には自ずとそれを正していく必要性が生ずることとなる。

ではかかる誤解とは、具体的にいかなる人物のうちに胚胎しているものと見なされていたのであろうか。「性理ノ学」に「日用孝弟忠信ノ学」が対置されている点に鑑みれば、おそらくそれは綱齋の直近にあつて、彼とはまた異なつた形で「日用」の学を提唱していた伊藤仁齋であつたろうと思われる。例えば、『性理字義講義』のなかには以下のような言述も窺える。

本然日用両端ニ立テ、ツヅマル処、日用ナリガ本原、本原ナリガ日用ユヘニハナイ。「中略」下学上達ノ聖学ノ旨ニハ、一点ノチガイハ

ナイ。コレヲシラズシテ朱子ハ性理ノ学ヂヤト云ザマニ、日用學術ヲハナレテ、性理ノタカイコトヲトカル、ト云ハ、朱子ノ学ヲカイシキシラヌユヘゾ。性理ト云ハ日用ナリノ本然ユヘ、性理ト云ヘバ日用、日用ト云ヘバ性理ハナル、コトハナイ。皆孔子ノ学ガ性理ヂヤト云コトヲシラヌゾ。近世学ガ浅狭ナリテ、性理ヲトナヘルモノガ、下学上達ガ朱子ノ学ジヤト云コトヲ知モノガ少ゾセ。

ここで綱齋は、一般に「朱子ハ性理ノ学」であるゆえに「タカイコトヲトカル、」ものと見なされているが、それは「性理ノ学」に対する曲解であるとして、世の朱子学理解に対する誤解を正さんとしていることがわかる。無論、かかる誤解の原因は、『性理字義』等の十七世紀における「明代四書学」をはじめとした舶載漢籍に基づく和刻本の流布に由来すると見なされるわけで、従って綱齋はここでも「日用」から「本然」へと「下学上達」していくことこそが「聖学ノ旨」であり、それが元来の「性理ノ学」だと主張している。

そして特筆すべきは、こうした議論を展開しつつ、綱齋が「皆孔子ノ学ガ性理ノ学ヂヤト云コトヲシラヌゾ」と述べている点であろう。ここからは、既に綱齋の眼前に存した何らかの「孔子ノ学」の側から、自身が正しいと想定する「性理ノ学」としての「孔子ノ学」を奪い返さんとする意図のあることが垣間見えはしないだろうか。すなわち当今、「性理ノタカイコトヲトカル、」点に対する批判から「孔子ノ学」が提唱されているものの、そうした議論はもとより「性理ノ学」に対する曲解を前提としてなったものであり、そもそも「孔子ノ学」こそが「下学上達」としての「性理ノ学」なのだ綱齋は主張しているものと思わるのである。つまりここでの綱齋の批判対象は、『性理字義』等に即した誤った朱子学理解それ自体であるとともに、そうした誤った理解に基づく同時代の朱子学批判でもあつたらうと推察されるというわけである。

上述の「日用孝弟忠信ノ学」に加え、この「孔子ノ学」といった言述をも併せ勘案してみれば、「孔子を最上至極宇宙第一ノ聖人と為し、論語を最上至極宇宙第一の書と為せ」すことで、近世日本にあつて「日用」の地平を拓いていった人物として仁齋の存在が、やはり想起されることとなる。してみれば、我々はここで上引¹¹の綱齋による仁齋批判の方へと検討対象を移していかねばなるまい¹²。

2. 伊藤仁齋批判——「日用」における「本然」の提唱

上述の通り『語孟字義』は、仁齋における朱子学批判とそのことによってなった古義学の内実を窺い知ることのできる、彼における代表作の一つである。天和三（一六八三）年に初稿がなり、仁齋自身は死の直前まで改稿補訂を続け、没後、嗣子東涯によって校訂が施されたうえで正式に刊行されることとなる。いま正式にという表現を用いた所以は、実のところそれに先だつ元禄八（一六九五）年、仁齋生前に彼の認可を得ることなく、同書は無断で江戸の書肆より出版されていたからである（その内容は初稿に近いとされる）。

綱齋は、おそらくこの所謂贋刻本『語孟字義』に基づき、翌元禄九（一六九六）年に同書を批判した『語孟字義弁批』を執筆するに至る。「或るひとこの巻を写し来る。頃ろ偶ま故紙を閲するに因りてこれを見、その側を批するに就くこと三日にして、その問を畢う^{七三}」という跋文があることから、綱齋は僅か三日でこの書を完成させたようであり、そこには綱齋が当初仁齋に学んでいたとされる経歴や、あるいは既にもう一つの仁齋批判書『弁大学非孔氏之遺書弁』がなっていたこと等の背景があったのかもしれない。以下では、この『語孟字義弁批』を手がかりとして綱齋による仁齋批判を見ていくこととしたい。それに先だちまずは『語孟字義』を一瞥することで、仁齋における朱子学批判とそれによってなった古義学の概要とを掴んでおく必要があるだろう。

『語孟字義』はそのタイトルからも推察されるように、『性理字義』の体裁を模倣し、かつここから多数の引用を行っている。しかしながら同書の意図は、その冒頭に「世嘗て学者に教うるに、語孟二書を熟読精思して、聖人の意思語脈をして能く心目の間に瞭然たらしむるときは、則ち惟だ能く孔孟の意味血脈を識るのみに非ず、また能くその字義を理会して、大いに謬るに至らざるを以てす^{七四}」とあるように、「聖人（この場合は孔子）」の「意思語脈を瞭然たらし」めんために『論語』『孟子』二書の「字義」を闡明するといった点にあり、『性理字義』からの引用とは、むしろかかる明確な意図のもとで戦略的になされていくのである。換言すれば仁齋は、『性理字義』等に載る朱子学的言辭を換骨奪胎して読み換えていくことで、古義学を成立させていくわけであり、その意味では仁齋にとって『性理字義』等に基づく近世日本での一般的な朱子学理解とは、古義学成立のために不可欠な否定的媒体をなしていたともいえる^{七五}。いわば綱齋が『性理字義』を論難して朱熹に忠実な朱子学を提唱せんとしたことと同様に、同時代の仁齋の場合には『性理字義』批判を経由することで、古義学を誕生させたというわけである。

それでは、戦略的に『性理字義』を引きながら仁齋は、どのようにして「語孟」の「字義」を標榜していくのであろうか。よく知られた「道」

についての以下の言述は、その代表的なものであらうと思われる。それぞれ『語孟字義』「道」章の第一条・第二条からの引用である。

道は猶お路のごときなり。往来する所以なり。故に陰陽交運、これを天道と謂う。剛柔相須うる、これを地道と謂う。仁義相行わるる、これを人道と謂う。蓋し往来の義に取る。又曰く道は猶お途のごときなり。これに由らば則ち行くことを得、これに由らざれば則ち行くことを得ず。所謂何ぞこの道に由ること莫きや及び、道は須臾も離るべからざる者なり、とこれなり。蓋しこれに由らば則ち行くことを得の義を取る。惟だその以て往来するに足るを以てす。故にこれに由りて行かざるを得ず。二義有りとも雖も、実は一理なり。また人の行く所を以て言う者有り。堯舜の道、及び三子者は道と同じうせざる等のごとき、これなり。また方法を以て言う者有り。大学の道、及び今の世に生れて古の道を反するがごとき、これなり。然れども、皆通行の義に因りてこれを假借するのみ^{七六}。

道は人倫日用に行くべきの路なり。教を待ちて後に有るに非ず。また矯揉して能く然るに非ず。皆な自然に然り。然るに、四方八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠹に至るまで、自ずから君臣・父子・夫婦・昆弟・明友の倫有らずは莫し。また親義別序信の道有らざるは莫し。万世の上もかくのごとく、万世の下もまたかくのごとし。故に曰く、道は須臾も離るべからざる者なり、と^{七七}。

上引前者で仁齋は、「道」とは「路」と同じようなもので、その本質は「往来」にあるとし、よって「天道」「地道」「人道」とはそれぞれ「陰陽」「剛柔」「仁義」の「往来」する「路」なのだといわれていることがわかる。また「道」は同時に「途」のようなものでもあるが、その「実は一理」なのであり、あるいは「道」は「人の行う所」や「方法」をもって各々称されることがあるとは雖も、それらは「皆通行の義に因りてこれを假段」したものに過ぎず、総じて「道」の「字義」とは「往来」する「路」にあるのだと論じられていることが窺えよう。そして上引後者では、かくなる「道」が具体的に「人倫日用当に行くべきの路」だと説かれていることが理解される。ここではさしずめ、綱齋による仁齋批判という問題を考えるうえで、仁齋が「人倫日用」としての「道＝路」という非常に重要な提起を行っているという点に留意しておきたい。かかる詳細に関しては後論で明らかにする。

上引両者で「道」に対して付された「猶お路のごときなり」「人倫日用当に行くべきの路なり」という表現こそ、ほかならぬ『性理字義』からの引用によってなったものであった。『性理字義』「道」章第一条の説明は、以下のように説き起こされている。

道猶路也。当初命此字是從路上起意。人所通行方謂之路。一人独行不得謂之路。道之大綱。只是日用間人倫事物所当行之理。衆人所共由。底方謂之道。大概須是就日用人事説。方見得人所通行底意親切。若推原来歷。不是人事上剗然有箇道理如此。其根原皆是從天来。故横渠謂。由太虚。有天之名。由氣化。有道之名。此便是推來歷。天即理也。古聖賢説天。多是就理論上。理無形狀。以其自然而言。故謂之天

七八。

【「朱熹が道を定義して」道は猶お路のごとし、と述べているように、最初この字を用いたのは、通路から思いついたのである。人々が通行して、はじめて通路といえるのであって、一人だけが通行しても通路とはいえない。道の本質は、日常の人間関係や社会生活において当然踏み行わなければならない理であり、大勢の人々がともに由り従うものであって、はじめて道といえるのである。日常の人間関係や社会生活について説くのでなければ、人々が通行するものであるという意味が適切に理解されないのである。しかしもし道の起源を推し尋ねるならば、人間の社会生活だけにこのような道理が突然生じてくるのではなく、その根源は皆天からやってくるのである。だから張横渠は、太虚に由りて、天の名あり、氣化に由りて、道の名あり、と説いているのだ。これがつまり道の起源を推し尋ねたものである。天は理である。古の聖賢が天を説く場合は、多くは理について論じている。理には姿形がなく、それが自然であることから、天というのである】

こうした『性理字義』「道」章第一条の言述を一瞥してみれば、先に見た『語孟字義』の「道は猶お路のごときなり」「人倫日用当に行くべきの路なり」が、『性理字義』における「道猶路也。当初命此字是從路上起意」「只是日用間人倫事物所当行之理」とそれぞれ対応していることは一目瞭然であろう。さらにいえば、そもそもかかる『性理字義』における言述の出典は、『中庸章句』首章朱注の「道は猶路のごとし。人物各おのその性の自然に循えば、則ちその日用事物の間、各おの当に行うべきの路有らざること莫し。これ則ち所謂道なり」にあったわけ

で、その意味では仁斎は朱熹の言述を引きながら、「道」の「字義」を闡明せんとしていたということになる。しかしながら『性理字義』と、「聖人の意思語脈」を瞭然ならしめんとする意図をもつ『語孟字義』とがする「道」の定義とは当然、全く異なるものであり、そしてそこにこそ仁斎による戦略的な引用の所以がある。

というのは、『性理字義』(ひいては『中庸章句』)にあつての「路」としての「道」とは、あくまで形而下的存在を指していわゆる一種の比喩的表現にしか過ぎず、その叙述の力点はどちらかといえば、形而上としての「道」を説明することに据えられているものと思われるからである。『性理字義』が張載の言を掲げつつ「若推原来歴。不是人事上剗然有箇道理如此。其根原皆是従天来」「天即理也」といい、あるいは単に「只是日用間人倫事物所当行」ではなく、あえて「只是日用間人倫事物所当行之理」と、「日用間」「人倫事物」の「理」として「道」を位置づけている点に鑑みれば、そのことは明らかであろう。すなわち『性理字義』における「路」としての「道」とは、あくまで形而下の世界に限った定義に止まっていたわけであり、この「道」にはいま一つの側面として「理」という形而上的概念があらわれていたということに注意を払っておく必要があるのである。無論、この『性理字義』「道」章第一条の眼目は、基本的に「道」を「天則理」と定めてその本源へと遡及していくということにあり、「路」とはそのことを理解するうえで単なる譬えだといったくらいに解しておいた方がよからう。いずれにせよ、『性理字義』の場合には、形而上・下の論理として「道」が位置づけられていたのである。

因みに綱齋は『性理字義講義』の当該箇所で、「只是日用間人倫事物所当行之理」に関しては「人倫云々。コレハヨイキ」と、「日用」「人倫」といった日常卑近性に即している点から、珍しく『性理字義』を評価しつつも、「横渠ノ語ヲヒカル、ガソデナイ。コレハ天デトカレタコトゾム」と、やはり天に主眼を据えた形での天人相関関係の強調に関しては疑義を呈している。こうした見方は綱齋にしてみれば、既述のごとく「根」を穿鑿せねばならないものと映っていたからであろう。とはいえ綱齋の場合には同時に、「父子君臣ノ道ノ生ノ俛ナリノ身ナリガ、天ノ所命ユヘ道ノ大原出於天ゾム」と、『中庸章句』首章朱注に引かれた董仲舒の言「董子の所謂、道の大原は天に出づるものなり」に言及されつつ、「生付ノ俛」といった視点から、『性理字義』とは位相を異にする。形而上・下の一貫性が説かれている点には留意しておく必要がある。上述した綱齋による「日用」から「本然」へという「下学上達」的な見方が、ここにも開陳されていることが看取されるのである。

翻って『語孟字義』の方へと再び目を遣ってみれば、仁斎は「道は人倫日用当に行くべきの路なり」とはいうものの、『性理字義』における「只是日用間人倫事物所当行之理」のような、形而上的概念としての「理」がそこにはおかれていないことが窺える。仁斎にあって「道」を形容すべくいわれた「路」とは、決して本源へと遡って「天則理」を説明していくための前提となる、単なる比喩的表現ではなく、むしろこれこそが「道」のすべてだったのである。いい換えれば仁斎の「道」とは、形而上的概念を有さないまさしく「往来」そのものとしてあつたわけであり、我々はここに『性理字義』の言述が掲げられつつも、その意味を全く読み換えてしまう、仁斎における引用の戦略性を見てとるべきだろう。従って上引前者の『語孟字義』「道」章第一条の言述は、むしろ「道」の本源へと遡及していくような『性理字義』の説明を否定するような形で続いていくのである。

北溪曰く、易に説く、一陰一陽これを道と謂う。孔子この処はこれ造化根源の上に就きて論ず。大凡聖賢、人と道を説く、多くはこれ人事に就きて説く。惟だこの一句は乃ちこれ易を賛する時、来歴根源を説く、と。愚謂えらく、然らず。天道有り、地道有り、人道有り。易の語はこれ天道を説く。道に志す、ともに道に適くべし、道は邇きに在り等、の類これ人道を説く。天人一と謂へば、則ち可なり。道の字の来歴根源と為せば、則ち不可なり^{八二}。

ここで「北溪曰く」と批判的に引かれている『性理字義』の内容は、具体的には「道」章第八条に該当する部分である。『性理字義』では、『周易』繫辞上傳の「一陰一陽これを道と謂う」という有名な言述が、形而下としての「道」理」とを極めて稀に孔子が明言したものだとして解される。孔子・孟子らは、「道に志す」（『論語』述而篇）、「ともに道に適くべし」（『論語』子罕篇）、「道は邇きに在り」（『孟子』離婁上）等のように「人事」について論じることが多かったが、この『周易』の言述からは明らかに孔子の「来歴根源」に対する探究が看取し得るとされるのである^{八三}。ここでも「人事」と「来歴根源」という形で、『性理字義』は「道」における形而上・下の論理を貫徹させていたことが窺えよう。

対して仁斎は、「道に志す」「ともに道に適くべし」「道は邇きに在り」がそれぞれ「人道」を説くものだとする点では概ね『性理字義』の

説明に倣いつつも、『周易』における孔子の言述に関しては、これが「天道」を説いたものだとして解され、その他方でこれを「来歴根源」に対する孔子の探究だと見なした『性理字義』の見解が論難に晒されていることがわかる。仁斎は、従来孔子が「道」理を開陳したものと見なされてきた「一陰一陽これを道と謂う」という『周易』の言述を、孔子が「天道」を説いたものとして読み換えているわけである。なお仁斎にあつての「道」の本質は、「理」ではなく、「往来」にあつたわけであるから、ここでの「天道」とは具体的に「陰陽」の「往来」する場だと見なされていたということになる。かように「陰陽」の所以ではなく、「陰陽」それ自体の「往来」に「道」を見出す仁斎の視座によつて、「蓋し天地の間は一元気のみ^{八四}」といった気一元論的な世界観が直ちに導出されていくことについては論を俟つまいが、そのことに關してはここでは措くこととしたい。

ひとまずこのように見てくれば、仁斎『語孟字義』が『性理字義』を換骨奪胎することで、新たな「字義」の定義づけを行っていたという点が理解され得るだろう。『性理字義』の言述を模倣しつつも、そこから本源への遡及という視座を脱落させ、そして読み換えるといった営為を通じることで、「道」とは形而上的概念を有さない、「往来」する「路」そのものとして捉えられることとなったのである。こうした仁斎における思考の前提をなしていたのは、とりもなおさず「来歴本源」としての「理」の徹底した否定という姿勢であつただろう。朱子学的形而上学としての「理」が否定されることによつてはじめて、このような「道」路の議論は可能となるからである。仁斎は『語孟字義』「理」章第一条において、「理」とはそもそも以下のようなものであつたと論じている。

理字と道字とは相近し。道は往来を以て言い、理は条理を以て言う。故に聖人は、天と人とを道と曰い命と曰い、未だ嘗て理字を以てこれを命ぜざりて、理字は聖人専らこれを事物に属して、これを天と人に属さざるなり。〔中略〕道字は本活字、その生生造化の妙を形容する所以なり。理字のごときは本死字、玉に従い里に従い玉石の文理を謂う。以て事物の条理を形容すべくして、以て天地生生造化の妙を形容するに足らざるなり。蓋し聖人は天地を以て活物と為す。故に易に曰く、復はそれ天地の心を見るか、と。老氏は虚無を以て道と為す。故に天地を視ること死物のごとく然り。これその言は各おの条当たる所以なり。故に天理の二字は屢しば莊子に見えて、吾聖人の書にこれ無し。樂記に天理人欲の言有りと雖も、然れども本は老子に出でて、聖人の言に非ず。象山陸氏これを弁ずること明らかなり^{八五}。

「理字と道字とは相近し」というこの冒頭の言述も、これまでの例に洩れず『性理字義』「理」章第一条に倣ったものである。しかし『性理字義』が、「道」と「理」とをほど近い言辞であるしながら、後者における「則」としての形而上的性格を強調していくのに対し、仁斎はむしろそうした既存の「理」の用例を疑う方向へと論を進めていく^{八六}。ここでもやはり仁斎の『性理字義』からの引用は戦略的なのであり、ここまでくるともはやそれは振りという以上に一種の皮肉であるかのごとく感ぜられよう。

仁斎は、「理」とはもとより「事物の条理を形容」するための「字_二死字」としてあったのであり、それは「生生化化の妙を形容」するための「道字_二活字」とはそもそも全く異なることをという。ここでいわれる「理字」の仔細を穿鑿することはやめておくが、ただ少なくとも「玉に従い里に従い」といった『説文解字』の言（「理は玉を治むるなり、玉に従う里声なり」）が引かれていることに鑑みれば、仁斎には宋学成立以前へと歴史的に遡ることによって、形而上的概念として用いられる「理」とは違った意味として、元来の「理字」を呈示せんとする意図のあったことが読みとれよう。そして「理字」とはかく「死字」であったゆえに、「虚無」をもって「道」とし、「天地」を「死物」と見なした「老氏」によって頻用され、かつ『莊子』においては「天理」が説かれるに至ったとされ、その他方で「天地」を「活物」と見なした「聖人」がもとよりこのような「理字_二死字」を使用することはなかったのだとされるのである。

このように仁斎は、「理字_二死字」を「道字_二活字」と混同して使用することが「老莊」に由来するとすることで、それとは異なるものとしての、元来の「道_二活物_二聖人」の学を位置づけていたのである。そして例えば、上引に続く「理」章第三条に「蓋し後世儒者の説は、多く老氏に従い来たるものなり。〔中略〕聖人は毎に、天道と曰い天命と曰いて、未だ嘗て天理と曰わず、人道と曰い人性と曰いて、未だ嘗て人理と曰わず。唯だ屢しば莊子は理字を曰う^{八七}と、あるいは「道」章第三条に「仏老の教及び近世禅儒の説のごときは、高く空虚憑り難きの理を唱え、好んで高遠及ぶべからざるの説を為す。奇にして喜ぶべからざるに非ず、高にして驚くべからざるに非ず。然れども、その天下に通じ万世に達して須臾も離るべからざるの道をいかん^{八八}」といわれていることに鑑みれば、こうした「老」ないし「仏」による「理字_二死字」の頻用によって、「後世儒者・近世禅儒」達も「高く空虚憑り難きの理」を提唱するに至ったと、仁斎にあっては想定されていたと考えられよう。すなわち「道」に「理」といった「空虚」な本源をあてはめることは、そもそも歴史的には「老」や「仏」に来源するのであり、

「後世儒者・近世禅儒」達はこうした理解にいわば引きずられてしまったことで、それがもとあった「道」活物「聖人」の学から乖離してしまつたと論断されているものと思われるのである。

しかるに、ここで「後世儒者・近世禅儒」における「理」空虚が論難されている点は興味深い事柄だろう。なぜなら綱齋もまた、『性理字義』のような「高明ナ学」ないし「理ノ高ガケ」を排することで、「日用」の学を提唱するに至っていたからであり、学の高遠性を論駁するといった点については、同時代の両者は軌を一にしていたものと慮ることができるのである。併せていえば、上述の『性理字義講義』『筭録』における「日用學術ヲハナレテ、性理ノタカイコトヲカル、ト云」「性理ノ学ト云ヘバ、日用孝弟忠信ノ学デ無ト思」といったそれぞれの言述が、仁齋による朱子学批判を想定していわれていたであろうことも、かくなる言述によって裏づけることができよう。

かくて、『性理字義』を否定的媒体とすることになった、仁齋『語孟字義』の主張は大要明らかとなったことであろう。すなわち仁齋は、朱子学の説く「道」理が、実のところ「老」「仏」に淵源をもつ「空虚」を提唱する学にはかならず、それが元来の「聖人（孔子）」における「道」活物に即した学とは異なるものだとしていたのであり、上引「道」章で見た「道」における形而上的概念の剥離も、いわばこのような「道」理「空虚」の否定のうえになったものであると考えることができるのである。

それでは、「活字」活物としての「道」路に根差した、仁齋が想定するところの元来の「聖人」の学とは、果たしていかなる内実を具えたものだったのであろうか。それを端的に示すものこそ、ほかならぬ上引の「道」章第二条にあった「道は人倫日用に行くべきの路なり。教を待ちて後に有るに非ず。また矯揉して能く然るに非ず。皆な自然に然り」といった主張であろう。すなわち仁齋は、「道」理」といった本源へと遡及していく必要性のない、所与の「路」としての「人倫日用」という世界に、学の基盤を定めていたのである。逆に考えれば、本源へと遡及していく必要性が脱落させられることによつて、天人相関関係とは切り離された次元に、「人倫日用」の地平が拓かれたといった方が適切かもしれない。併せて「道」路の本質が「往来」であるときれていた点に鑑みれば、そうした「人倫日用」の学とは、一身の内省的な修養による復初を要求するような代物ではなく、むしろ「人倫日用」という日常卑近な世界で、人々が互いに関係しあうもの（「往来」として想定されていたであろうと考えることができる）。

例えば朱子学においては、一般的に個人に予め内在して復初すべき「性」だと規定される「仁義礼智」を、仁齋は『語孟字義』『仁義礼智』

章第三条で以下のように読み換えてしまっている。ここからは一身に止まるものとしてあるわけではない、人と人との関係性に基づく仁斎の「人倫日用」的な学のあり様を端的に窺い知ることができよう。因みにこの「仁義礼智」章は、『性理字義』とはさほど被らないおそらくは仁斎の独見によって構成されている章と思われ、その意味でも以下の言述は、仁斎による学の様相を窺い知るうえで大変重要なものであろうと思われる。

仁義礼智の四者は、皆道德の名にして性の名に非ず。道德は徧く天下に達する者にして、一人の私する所に非ざるなり。性は専ら己に有するのみにして、天下の同じくする所に非ざるなり。これ性と道德との弁なり。「中略」漢唐の諸儒より宋濂溪先生に至るまで、皆仁義礼智を以て徳と為して、未だ嘗て異議あらず。伊川に至りて、始めて仁義礼智を以て性の名と為して、性を以て理と為す。これよりして学者、皆仁義礼智を以て理と為し性と為して、徒らにその義を理会し、また力を仁義礼智の徳に用いず。その工夫受用に至れば、則ち別に持敬・主敬・致良知等の目を立て、また孔氏の旧に徇わず八九。

仁斎は「仁義礼智 \parallel 性 \parallel 理」という認識が、程頤に至って漸く提起されたものに過ぎず、またそうすることによって「性」に復初するための「敬」や「致良知」といった一身の内省的な修養の必要性が浮上してきたとし、そうした理解は実のところ「孔氏の旧」にたがうものであるとする^{九〇}。仁斎によれば、程頤登場以前にもあった「仁義礼智」とは「道德の名」であり、それは「性」のごとく「一人の私する所」としてではなく、「天下に達する者」として存していたのだとされるのである。「道德」として「仁義礼智」があったということは、文字通り「道」における「徳」として「仁義礼智」があったということであり、それはとりもなおさず「往来」する「道 \parallel 路」において、徧く共有・尊重される「徳」として「仁義礼智」が存在していたということを意味しよう。つまり仁斎は、個々人が別々に「敬」や「致良知」に依拠することによってではなく、そうした個々人が互いに関係性を築きながら「仁義礼智」へと「達する」ことによって、「人倫日用」の学が成立し得るものと想定していたのであり、それこそが「聖人（ \parallel 孔子）」における「道 \parallel 活物」の学だとされていたと考えられよう^{九一}。

仁斎『語孟字義』についての概観にやや紙幅を割きすぎってしまったかもしれない。それではかような特徴を有する『語孟字義』を、綱斎『語

『孟字義弁批』はどのように批判していったのであるか。まずは仁齋が「人倫日用」としての「道」路を提唱する前提となった、「理」の否定に対する綱齋の批判を見ておきたい。「理」をめぐる綱齋の反駁における基本路線はいうまでもなく、「弁批曰く、道は則ち流行当然の路を以て言い、理は則ちその本然の実なり。固より二説に非ず^{九二}」というような、「道」にあつての「理」の回復にある。それは朱子学者を自認する綱齋にとつて至極当然のことであつただらう。だが綱齋による「理」の復権とは、仁齋によつて一度否定されたものを単にそのまま復活させることを意味しなかつた。結論からいえば、仁齋の朱子学批判に対する朱子学者綱齋の再批判とは、決して仁齋に否定されたものとしての朱子学への揺り戻しといった単純なものではなかつたのである。ここで刮目して見るべきは、綱齋による仁齋批判のその周到な論法にある。

道或は流空蕩無、これに準じて以て老氏の書は、道德を以て常言と為すも、真の道德に非ず。釈氏固より仏道を以て自称して、空虚寂滅の宗と為す。大方これを以て儒者の学は、是非本然の真、以て日用不易の常道たることを明かさんと欲せば、則ち已に空虚高遠の汨す所と為らずして、また世俗邪妄の眩す所と為らず。然る後、所謂人倫平実の道は、始めて違わざるのみ。三代以来道は天下に明らかにして、孔孟既に波^{九三}し、釈老の説愈巧にして愈精なり。吾聖学の水源を乱し、以て愚俗を御するに至る。程朱の説は、本原日用の実を著明にし、毎に理字を以て反復して指説き、以て力め、學術の途を惑わざらしむるは、それまた已むを得ざるの盛心なり。「中略」若し然らざれば、本原の学は尽く異端の乱す所、窃む所と為らん。而して吾儒惟だ平実簡易を執るを務めと為し、只だその言の卑近ならず庸俗ならざるを恐れ、以て鄒魯の血脈と為し真に伝えんとせば、則ち唯だ空契を持し虚櫝を懐き、以て至実至資を為すのみにして、吾儒の平実簡易なる者も、また因循鹵莽、邪説の害を待たずして、自らその真亡びんや^{九三}。

綱齋はまず、「真の道德」ではない。「道德」を説く「老氏」、「虚空寂滅」の「仏道」を説く「釈氏」が存在した他方で、それらとは異なるものとして、「是非本然の真」に根差して「日用不易の常道」を闡明せんとした学として「儒者の学」があつたし、かくなる「儒者の学」の登場によつて「空虚高遠」「世俗邪妄」に墮すことのない「人倫平実の道」が確立されたとする。その後孟子が没して以降、一時「釈老の

説愈巧にして愈精」となつて「吾聖学の水源」が乱されたものの、これらに対抗すべく程朱が「毎に理字を以て反復して指説」いたことで「本原日用の実」は守られ、彼らによって再び異端の跋扈は差し止められたと説明される。

このように綱齋は、孔孟・程朱という所謂道統を明らかにすることで、確かに仁齋が一度否定した「理」ないし「本原」の回復に努めてはいる。しかしながらここで特筆すべきは、「本原日用の実」というようにそれが常に「日用」と一体となつて説かれている点であろう。綱齋は、「日用」という点に関しては仁齋と議論を共有しているのである。そのことはまた、「空虚高遠・世俗邪妄」として「老釈」の学があると云つた認識においても同様であろう。すなわち「空虚高遠・世俗邪妄」を排して、それに「日用」を対置させるといふ構図それ自体については、綱齋と仁齋とは概ね軌を一にしているのであり、いわば綱齋はあえて、仁齋の示した「日用」の枠内に参入することで、反駁を展開していたというわけである。それでは、綱齋と仁齋との間の決定的な相違点が那邊に存するのかといへば、それは程朱の登場と彼らによる「理」の高唱とに対する見解の相違であろう。

上述したように仁齋は、「後世儒者・近世禅儒」が老仏に引きずられる形で、元来の「道」活物から乖離した「理」空虚を提唱するに至つたと説いていた。対する綱齋は上引で、程朱による「理」の提唱によつてこそむしろ、「老釈」といふ異端の氾濫が止むことになつたと説明するのである。無論、程朱の登場を是と見るか非と見るかという問題に関して、朱子学者を自認する綱齋とそれを批判する仁齋との間に、互いが決して合意することのあたわなない懸隔が生じることは、ある意味当然のことであろう。ただ思うに、綱齋は必ずしもそのような平行線を辿る議論を上引で展開しているわけではあるまい。

というのも綱齋は、「吾聖学の水源」を乱す「空虚高遠・世俗邪妄」たる異端を排斥して、再び「本原日用の実」を明らかにするためにこそ、程朱が「毎に理字を以て反復して指説」いたとし、かつそれを「已むを得ざるの盛心」だつたと評価しているからである。つまり綱齋は、程朱による「理」の提唱がむしろ、「空虚高遠・世俗邪妄」たる異端の跋扈という当該期の状況から、「日用」の学を回復させる必要性に起因してなされたものだつたと解釈するのである。このことから、そもそも「日用」の学にとつて「理」が不可欠であり、逆にいえば「理」が説かれることがなければ「日用」の学も異端の前に亡ばざるを得なかつた、とする綱齋の認識を窺い知ることができよう。ゆえに綱齋は上引末尾で、仁齋を指弾して「吾儒惟だ平実簡易を執るを務めと為し、只だその言の卑近ならず庸俗ならざるを恐れ、以て鄒魯の血脈と為し真に

伝えんとせば、則ち唯だ空契を持し虚櫝を懐き、以て至実至資を為すのみにして、吾儒の平実簡易なる者も、また因循鹵莽、邪説の害を待たずして、自らその真亡びんや」というのである。日常卑近ではないことを恐れるあまり、折角程朱が唱えた「理」を看過してしまえば、学それ自体が「邪説の学」を俟つまでもなく自然消滅してしまうのではないかと。

かく見てくれば綱齋は、「空虚高遠・世俗邪妄」を否定してこれに「日用」を対置させるという点では仁齋と議論を共有しながらも、むしろかくなる「日用」の学のためにも「理」が必要なのだといい、そうした観点から仁齋批判を行っていたということが看取し得よう。単に仁齋が否定した「理」をそのまま復活させるのではなく、彼の提唱する「日用」の学にとってこそ実は「理」が不可欠なのだという論法を綱齋はとっていたというわけであり、綱齋にしてみれば「理」と一体となつてのまさしく「本原日用」こそが、真の「日用」の学だということになるのである。いわば形而上的概念を剥離した仁齋の「日用」の学に、「本原日用」の学を対置させるという、「日用」をめぐる争奪戦を綱齋は繰り広げていたのである。

そしてこうした論法こそ、『語孟字義弁批』における仁齋批判のベースをなしているのである。例えば、仁齋における古義学の要諦をなすべき「道」章第二条の「道は人倫日用当に行くべきの路なり」に関して綱齋は、「弁批曰く、この段誤り無し。惟だ説き得て泛にして切ならざるか。須臾も離るべからざるなりの旨、章句の語意の簡潔精密なる者と、何ぞ止だに霄壤のみならんや^{九四}」と基本的にこれを認める姿勢をとる。「道」が「人倫日用」としてあることそれ自体を綱齋は決して否定しないのである。しかしかように「日用」という面では仁齋を容認しつつも、綱齋はさらに以下のように続けていく。

弁批曰く、但だ理字を知らざるのみ。「中略」これを以て仁齋、必ず只だ日用眼前平易卑近を以て、道を説き学を説かんと欲し、強て道を為め学を為すの本然実理に渉るを諱めば、則ちその意、美なるがごとしと雖も、遂に浅陋鹵莽に流れて自ら知らざる者なり。豈に哀しからざらんや^{九五}。

このように綱齋は、仁齋の呈示する学が「日用眼前平易卑近」を論じる点で一見「美なるがごとく」映ずるが、しかしそこに「本然実理」

がないゆえ、結局は「浅陋鹵莽」に陥穽してしまっているという。仁齋の唱える「日用」に「本然実理」が付加されない限りにおいて、それは浅薄な学たることを免れ得ず、そのような立場をとっていれば、上述のごとくいざずれば自然消滅することになりかねないと綱齋は考えていたものと推し測ることができよう。かく綱齋は『語孟字義弁批』において、「日用」それ自体は認めつつも、仁齋のいう「日用」には「本然」が必要不可欠であるといった点を主張する形での批判を行っていたのである。また『語孟字義』『仁義礼智』章をめぐっては、以下のように論じられている。

弁批曰く、孟子の説は泛く日用を主として、学者と為るを言う者なり。「中略」本然を説かずと雖も、然れども能くこれを推して行えば、則ち日用本然相貫くなり。只だ一事に下学して上達すれば内外の道に合うなり。「中略」仁齋は日用事物の仁義礼智たることを徒に知りて、日用事物の仁義礼智たるの本領全体を知らず。これを俗儒と謂わずして、これを何と謂わんや^{九六}。

上引で『孟子』が引かれている所以は、周知の通り同書に「仁義礼智」が「四端」として掲げられており、ほかならぬ仁齋もまた『語孟字義』において「学者当に孟子の論を以て、本字注脚と作して見るべし^{九七}」と述べていたことに起因する。綱齋はここで、『孟子』が確かに「本然」ではなく「日用を主」としていたと述べて一時的に仁齋の議論へとわけ入りつつも、他方で『孟子』はあくまで「日用」から「本然」へと「下学上達」していくという意味で「日用」を論じていたのだとし、ゆえに「仁義礼智」を「日用事物」としてだけ捉えている仁齋は「仁義礼智たるの本領」に知悉し得ない「俗儒」として論断されるに至るのである。ここからも「日用」のみを唱えて、そこに「本然」があることを認知し得ない学として仁齋が論難に晒されていることが窺えよう。

かように綱齋は、「後世儒者・近世禪儒」を指弾することで示された仁齋にあったの「日用」の学を、さらに程朱らによって既に闡明された（と綱齋によって見なされる）「本原日用」の学を呈示することによって批判していたのである。そして、「日用」という共通の土台に即している限りにおいて綱齋の仁齋批判とは、仁齋によって一度否定されたものをそのまま復活させるということと同義ではなかった。なぜなら仁齋によって批判された朱子学とは、「理」空虚を高唱するものとしてのそれであり、決して綱齋がそうした朱子学への揺り戻しを凶って

いたわけではなかったからである。むしろ綱齋もまた、上述の『性理字義』批判で見えてきたように、「理ノ高ガケ」をする「高明ナ学」としての既存の朱子学理解に対しては論難を浴びせかけていた。「日用」を重視する綱齋にとって問題だったのは畢竟、仁齋のいう「日用」に「理」が欠落していたことだったのである。

であれば、綱齋による仁齋批判とは必然的に、仁齋が誤った朱子学理解に即して朱子学批判を展開していたという点に帰着することとなる。別言すれば、仁齋が前提とする朱子学そのものが朱熹によって明示された朱子学とはそもそも異なる、とする観点によってこそ綱齋の仁齋批判はなりたっていたということである。というのも、仁齋は程朱の「本原日用」の学に知悉していない、と少なくとも綱齋には映っていたからである。翻って想起してみれば先に論証してきた通り、仁齋における古義学成立の否定的媒体をなしていた朱子学とは、とりもなおさず綱齋によって朱熹との間の懸隔が問題視されていた『性理字義』であった。実際、『語孟字義弁批』において綱齋はしばしば、かくなる点を衝く形で仁齋批判を展開している。

大抵仁齋の学の大綱は、究竟、明儒俗学卑陋の規模を脱せず。故に毎に道体本然の学に於て、按排模索、想像億度、鑿空杜撰、その実理精意の在る所を知らず。率ねかくのごときのみ^{九八}。

仁齋は程朱の書に熟せず。故に往往にして語に随ひて解を生ず。未だ嘗て程朱の性を言うの門牆皮膚を窺うを得ず。猶お明儒末疏の下に在るがごとし。哀れむべきかな^{九九}。

見るとく綱齋は、もとより仁齋が「程朱の書」を熟読していないという点を問題視しているのである。そして注目すべきは、「明儒俗学卑陋の規模を脱せず」「猶お明儒末疏の下に在り」とあるように、仁齋の理解が「明儒」や「末疏」の範疇を出ていないと指摘されている点であろう。具体的に『性理字義』の名が掲げられてはいないものの、こうした言述に鑑みるなら綱齋は、仁齋における朱子学の理解度を所詮「明代四書学」やかかる解説書の域を出るものではない、と見なしていたであろうことが看取されよう。

併せて『語孟字義弁批』では、先に引用した仁齋『語孟字義』「理」章第三条における「蓋し後世儒者の説は、多く老氏に従い來たるものなり。〔中略〕聖人は毎に、天道と曰い天命と曰いて、未だ嘗て天理と曰わず、人道と曰い人性と曰いて、未だ嘗て人理と曰わず。唯だ屢しばば莊子は理字を曰う」が、「弁批曰く、理字は則ち天地自然の实字なり。老氏以て死と為せば、則ち老氏の誤りのみ〇〇」と論駁されている点も特筆される。すなわち仁齋は、「後世儒者の説」が「理字〓死字〓空虚」を用いる点で「老氏」の影響下にあるとした仁齋に対し、「老氏」がそうした「理」の理解を示したことはあくまで「老氏」の誤りにしか過ぎず、そのことと「天地自然の实字」として「理字」が説かれたこととは別途の問題だとする反駁を展開していたのである。これは、程朱らによつて異端排撃の必要性から説かれた「理」を、仁齋が正しく認識していないとする観点からの批判であつたと見て差し支えなからう。

このように仁齋は、仁齋の朱子学理解そのものを問題視するに至つたのであり、そのことによつてこそ仁齋の説いた「日用」の学に、程朱の「本原日用」の学を対置させるといった論法は可能になつていたものと考えられるのである。なぜなら仁齋にあつては、「理」と一体となつた「日用」の学とは既に程朱において明らかであつたと想定されていたと思われ、仁齋はここから「理」を欠落させたに過ぎないと考えられていたものと推察されるからである。

かくて、本節冒頭に掲げた『綱齋先生夜話』の「アマリ事実デ云ザマ、今デ源助風情ノ者ガ、仁義礼智ハ孟子ノトカル、モナニモ、世間交ル事業ノ日用ノ間デ、性デハナイト云ハ、コレハイカフ文盲ナクトゾ」という、口の批判の意味は瞭然となつたことであらう。つまり仁齋は、「日用」という「事実」を重んじつつも、「仁義礼智」は「性」でないといった形で「本然」の側面を等閑視する仁齋を論難していたのである。『筈録』に見える以下の有名な仁齋批判は、そうした「日用」のなかに「本然」を見ようとする仁齋の姿勢をよく窺わせる言述であらう。

理ノ字ヲ説ケバ、日用ヲ主トセザル様ニ思ナシテ、宋朝ノ禪学ヨリ出タルト云ヘルハ、我家ノ大根本ノ估券ヲ人ニ盜レテ、我物ニ非ト云、天下古今ノ愚者ナリ。〔中略〕日用ヲ主トシテ本然ヲ明シ、本然ヲ以日用ノ則ヲ説ク。此ヨリ可加クトモ可減クトモ無精密ノ旨ヲ少モ考ヘ味モセザル先ニ、加様ノ浅キ説ヲ云出シ、夫読書モロクニセザル書生共ヲ集メ、己ガ説ヲ以聖賢ノ書ヘ可入モノ、道塞ゲヲシテ欺クト、可惡ノ罪可謂不可勝言矣^{一〇一}。

「理」が（老仏の影響下になった）「宋朝ノ禅学」によって唱えられたものだとして、これと「日用」とを切断して考えてしまうことは、まるで「我家ノ大根本ノ估券ヲ人ニ盗レテ、我物ニ非ト云」ようなものだ。と綱齋は断罪する。かかる批判が仁齋を指していわれていることは、いままでの考察によって明らかだろう。従って綱齋は、「日用ヲ主トシテ本然ヲ明シ、本然ヲ以日用ノ則ヲ説ク」必要性を提起するのである。ただ「日用」の世界に没入するだけではなく、あくまで「日用」を主体としながらもそこから「本然」を闡明し、同時に「本然」によって「日用」の「則」を定める。これこそが仁齋の示した「日用」の学に対置して明示された「本原日用」の学だったのである。

3. 方法としての格物——「理ノ字ヲ不云ニ物ナリデ合点セヨ」

一 「本然」に偏向して「日用」を等閑視する『性理字義』ならびに同書に範をとる朱子学理解と、^①「日用」を重視しつつも「本然」を看過する伊藤仁齋とを、同時に論駁することで綱齋が選びとった（朱熹に忠実だと想定される）朱子学とは、これまでの考察に基づけば「日用」から「本然」へと「下学上達」していくことを主題とするような、「日用ヲ主トシテ本然ヲ明シ、本然ヲ以日用ノ則ヲ説ク」朱子学であったということになる。以下の言述は、こうした綱齋の立場を極めて端的に示しているものと思われる。

聖賢ノ教ハ三綱五常、論語・孟子・中庸ニ説如ク、高遠ニ馳セズ、世俗ニモ不溺、前ヲ見合セズ、先ヘモニジラズ、日用実行ニ就テソレナリケリニ上達スレバ、天人相離レザルノ妙其中ニアリ。孔子ノ三十而立ト云モ、日用実行ヲ主トシテソレナリケリニ、五十而知天命ト云位ニハ至ル^②。

このように綱齋は、『性理字義』のごとく直ちに「高遠ニ馳」せることなく、かといって仁齋のように「世俗ニ」溺れたままでいることもなく、「日用実行ニ就」てかかる地点から「本然」へと「上達」していく必要性を提言するのであり、それを体現したものととして『論語』為政篇における孔子の自叙伝も捕捉されることとなる。孔子は倉卒の間に「天命」へと辿り着いたわけではなく、三十にしてたつたときには「日

用」からはじまり、そこから二十年を経てようやく「天命」を知るに至ったと捉えられるのである。いわば綱齋にとって、孔子は「日用」から「本然」へという「下学上達」の理想的な体現者であった。

しからば、綱齋による「日用実行ニ就」て「下学上達」していくという主張は明らかとなったとして、それは具体的にいかなる方法に即してなされるべきだと考えられていたのであろうか。結論からいえば、それは「格物」を行うことによつて可能になるものと考えられていた。「格物」とはいうまでもなく『大学』八条目における最初の階梯であり、朱熹『大学章句』では「物に格るに吾の知を致さんと欲すれば、物に即きてその理を窮むるに在るを言う」と、これが「窮理」と同義に解されていたことは周知に属する事柄であらう^{一〇三}。例えば、『筭録』に「予前格物ノ物ノ字ヲ集メケル^{一〇四}」と述べられるところの、綱齋『大学物説』に関する自身の講述『大学物説講義』には以下のようにある。

物ノ一字ガ理也。理ガスグニ物也。此書ヲ著シタモ、昔カラノコトヲ拙者ノ發明シタコトデハナイ。此物ヲシラズシテ、理ヲドノカフノト云ニヨツテワルウナル。物ヲハナレテ理ナク、理ヲハナレテ物ナシ。孔朱ノ示サル、モ、コ、ノコトゾ^{一〇五}。

上引で綱齋は孔子・朱熹の見解として「格物」の重要性を指摘していることが窺えるが、それよりもここで注目しておきたいのは「此物ヲシラズシテ、理ヲドノカフノト云ニヨツテワルウナル」と、「物」に即すことなく「理」を云々することに随伴する弊害が論じられている点である。上述で検討してきた事柄に鑑みれば、かかる弊害として『性理字義』と仁齋とのいづれもが想定されていたであろうことが推して測られよう。すなわち、「日用」に即さず直ちに本源に主眼を据えて「理ノ高ガケ」を行う高遠な朱子学理解と、そうした理解を朱子学そのものと曲解することで「理字^二死字」と見なしこれを閑却した仁齋とは、ともに「理」の字面だけを捉えてそれが具現する「物」を直視することのない学として、批判されているものと考えられるのである。綱齋は、かような「物」の重要性に依拠することで『性理字義』・仁齋の双方を論駁し得る視座を獲得していたことになる。

実際、『性理字義講義』では「トカク格物ノ学ヲノケテ外ニ云ト、皆コレニナルゾ^{一〇六}」と、『性理字義』のごとき見解が「格物」を経由することのなかったゆえに齎されたものだと論じられており、加えて『大学物説講義』における「高デ斗リ置テハ、君ト思フガ敵デ有フヤラ、

忠ト思フガ不忠デ有フヤラ、知レヌ。古今ノ君臣ト云物デ吟味セネバ、君臣ノ実ガ濟ヌ。宗廟ヲ見テ敬フ其心ヲ、其レハ礼ジヤノ、墓ヲ見テ悲ム其心ヲ、其レハ仁ジヤノト云テ斗リ置テハ、何ノ用ニ立ヌ。実物デ正シテイカネバ兎角明ヌゾ」という言述も、「格物」の観点からそうした高遠な朱子学理解が指弾されているものと看取し得る二〇七。「忠」「礼」「仁」等はそれぞれ「高デ斗」決めつけるのではなく、「実物デ正シテ」いかねばならないと説かれるわけである。

また以下の言述は、明らかに仁齋批判を念頭においたうえで「格物」の重要性を主張するものだと見て差し支えなからう。

格物ノ物ノ字コソ目出度レ。此一字ヲ天下後世ノ学者知ザル故、様々ト空論虚議ニ失ヒ、想像億度ノ見、我ハナシト云共、物ヲトラヘテ其物ノ実ヲ吟味セズシテ中ニテ皆推測リ工夫スル、必了簡發明出テ、面々ノ氣質ノ得処ノ如ニ見立出来ルコトアルモノナリ。〔中略〕況孝ノ忠ノナドト云様ナル日用ノ実、何トテ直ニ經、直ニ吟味セズシテ手ニ入ベキ。何ゴトニテモ其コトヲ經、其物ニ付テ自我ニ吟味ヲシ、其物一ツヲ吟味仕詰／＼スルヨリ外ハ無筈ナリ。世ニ大学ト云共、物ノ字ヲ知ズ。其故心学者ハ毀レ共、其身ニ義理ノ実明ズ二〇八。

「況孝ノ忠ノナドト云様ナル日用ノ実、何トテ直ニ經、直ニ吟味セズシテ手ニ入ベキ」が、仁齋を想定したうえでいわれているであろうことはもはや明白だろう。「物ノ実」を吟味してそこにある「理」を見ることをしなければ、いかに「日用」に即して「孝」や「忠」を唱えようとも、それらは必然的に「空論虚議」に陥穽せざるを得ないとされるのである。仁齋における「日用」の学に、綱齋が「本原日用」を対置させたことの意味は畢竟ここにある。しかるに、上引でそうした「格物」を行わない仁齋らが「心学者」と括られている点は興味深いことだろう。以下のように綱齋は「心学者」という範疇を用いることで、「格物」の方法論を用いて「理」本来を見ることをしない学を悉く論難していくのである。

兎ニモ角ニモ三綱五常ノ学ト云コト暗ナリ、只孝弟忠信／＼ト云トボケタル心学者、仁齋ガ流イ圭角ヲ剝シ義理ノ筋メナシニ殊勝ニ云ヘバ、誰迪モ指当リ聞ヘタルコト、指当リ柔カニ入ヨキコト、愚俗ノ惑コト有ガ、ソレハ云ニ足ネバ、義理ヲ主トシテ学ブ角剝シテ果ル様

ニナラザル様ニ能々心得ベキコトナラズヤ一〇九。

老・莊・釈氏、其外陸象山・王陽明、心学者ノ筋ハ、皆物ヲハナレテ、心上カラアケテユカフトスルノイガミナリ。ソレデ虚無寂滅トナリ〔中略〕格物ヲ厭フハ、コヽヲシラヌユヘゾ一〇。

大抵一節ノ工夫デサキヘヒ、効シヲタノム學術、皆聖学ヲシラヌモノナリ。象山・陽明ガ心ヨリミユルヲタノミテ、良心良知ト云テ、物ノ事実デ吟味得セザルモ皆同事ノ病也一一。

李退溪ノ心経ヲ尊レタガ一代ノアヤマリト加右門殿〔山崎闇斎〕モ云ル。アレガ夷狄ニ事ント敵ニ事ント、是非邪正ノ吟味ナシニ殊勝一遍ナ事ヲウレシガル。〔中略〕スベテ心学者ガ是非邪正ノ吟味ヲイヤガリテ、次郎八〔熊沢蕃山〕ナドガ邪惡ヲシナガラオシカクシテ、威儀氣象カラズリテ、大名高家ニモシタハルヽヤウニスル一二。

見るごとく、綱齋のいう「心学」は必ずしも狭義の所謂陸王心学だけを意味しない。「圭角ヲ刈シ義理ノ筋メナシ」「物ヲハナレテ、心上カラアケテユカフトスル」「是非邪正ノ吟味ナシ」とそれぞれあるように、いわば「物」に即した「理」本然義理ノ筋メ・是非邪正」に知悉することのない学は皆ひとしなみに「心学」と括られ、これらが総じて「格物」を行わない点がよく論駁されるのである。そこには陸象山・王陽明・伊藤仁斎・熊沢蕃山のみならず、瞠目すべきことに闇齋学派内では一般に高評価だった李滉すらも包含されるに至っている一三。李滉が（宋の真西山『心経』を集成付加した）明の程敏政『心経附註』に傾倒し、自身でも『心経附註後論』をものしていた点を、綱齋は「李退溪、心経ヲ主張スルモ此弊也一二四」と見なして、かかる弊害を危惧していたというわけである一五。

併せてここに上述の『性理字義』に基づく朱子学理解としての「理ノ高ガケ」や、さらには前節に検討した「改定中国弁」の「今春秋ヲヨシシテ日本ヲ夷狄ト云ハ、春秋ノ儒者ヲソコナフニハ非ズシテ、能春秋ヲヨマザルモノノ春秋ヲソコナフ也。是則柱ニ膠シテ琴ヲシラブルノ学

ト云モノ、全ク窮理ノ方ヲ不知者也」といった言述を加えて斟酌してみれば、「天下之学、古今倭漢トモニ格物ノ学失候義、通病ニテ候二一六」という綱齋の慨歎も、あながち誇大なものではなかったということが付度されよう。綱齋にとって「格物ニ窮理」とは、学の根幹に関わる問題であったと同時に、前節に検討した自他認識とも相関的な問題だったわけで、ただ「儒書」を模倣するのみならず、(生国)を主体とした「格物ニ窮理」の必要性がそこでは志向されていたのである。とまれ綱齋は、かように「日用」の視点から「本然」を闡明していくうえでの学問的方法論として、「格物」の重要性を高唱していた。

それでは綱齋のいう「格物」とは、具体的にどのようなようになされるべきだと想定されていたのであろうか。以下の『大学補伝或問師説』における言述に鑑みれば、それは文字通り「物に即きてその理を窮むる」を最大限まで推し進めた、極めて厳格なあり方であったことが窺える。

理ノ字ヲ不云ニ物ナリデ合点セヨ。理トイヘバ、モ一ツワキヨリモテクルヤウニキコユルゾ。孝ノ字ヲモテキテ、父子ノ間ヘアトカラツケテハユカヌ。別シニ理ノ字ヲ云デハナシ。天地カラ云テモ、天地ト云モノガアレバ、オノレト造化ヲ覆ヤウニアル。人カライヘバ、子トイヘバ、ヲノレト親ヲ養父ナリニ生レツイテアル。大デモ小デモ、其トヲリゾ。理デスマシテ置タデハ、事実ニナツテウゴカヌゾ。物ノ字ガ大事ゾ。理ヲキハムルトモ、道ヲ知ルトモ不云シテ、物デ云ムネガアルゾニモ。

「理ノ字ヲ不云ニ物ナリデ合点セヨ」とは、けだし「格物」の何たるかを端的に知り得る至言であろう。綱齋は、単に「物」を指して「理」といつてしまえば、それでは「モ一ツワキヨリモテクル」ようなことになってしまうという。例えば、単に所与の父子の間柄を指してそこに「孝」の字をあててしまうことは、「孝」の字を後からもつてきて父子の間柄にあてはめたのと同じようなもので、それでは「別シニ理ノ字ヲ云」ことになってしまうとされる。そうではなく、「ヲノレト親ヲ養父ナリニ生レツイテアル」という具体的な「物」に即して、「孝」を把握することこそが「格物」なのだとされるのである。別言すれば、予めこちら側にある「理」の視点をもって「物」を捉えるのではなく、「物」という具体的な次元に徹底して内在し吟味することで自然に「理」を体得していくことこそが「格物」なのであり、それが「理ノ字ヲ不云ニ物ナリデ合点」することの極意なのである。「理ヲキハムルトモ、道ヲ知ルトモ」いわないで、すべては「物」からはじめていかねばならな

いというわけである。

かくて先の『性理字義講義』において、『性理字義』に開陳された「性即理」を批判して「理ヲミヤウトスルガ、理ガミヘルモノナレバ、理トハイハヌ。ツメルトイタイガ、理トシレバヨイゾ」といわれていたことの意味も、かかる綱齋の厳格な「格物」の定義を経てみれば容易く理解し得よう。すなわち綱齋は、「性」が「理」だということを「理」を直ちにみることなく理解する必要があるとしていたのである。無論、その方法とは「ツメルトイタイ」といった、「物」の「生付」に即して「理」を把握することにある。「性即理」を知るためにも「格物」は極めて重要な方法だったのである。

当然、かくなる「格物」とは「日用」においてこそ実践されねばならないものである。いわば「日用」から「本然」へという「下学上達」が綱齋における朱子学の主題であったとするならば、「格物」とはそれをなし遂げるための具体的な方法論だったからである。日々の日常卑近な事柄に関して、各々「格物」はなされていく必要があるのである。

物ト云カラハ天下ノ物、物デ無コトナシ。何カラナリト、主持ト主ト云物、手書クト手ト云物、ドフナリト相応カラ云ヘバ、一ツ／＼窮テ行ト云モノ。一生ノ内皆明ケバ吉。十ノモノ一ナリト明ケバ、其ホド目ガ明テ死ヌルト云モノ。〔中略〕一草一木皆有理ト云日用ノ間、其場ニ当リ其事アラバ、皆其理ヲ察シテ見ガ吉筈ナリ。医者ナレバ甘草人参一草一木ナレバ吟味セネバ贗ニダマサル。サレ共日用ヲ捨テ一草一木ノ吟味セヨト云コトニテ無〔後略〕二一八。

このように「天下ノ物」のうち「物」でないものはないため、「日用」における「其場」「其場」に依じて「理」は窮められていく必要があると述べられるのである。尤も、上引末尾に「サレ共日用ヲ捨テ一草一木ノ吟味セヨト云コトニテ無」とある点には注意を要しよう。というのも綱齋のいう「格物」とは、あくまで「日用」において「物」の次元から「理」を体得するためにこそなされるべきものであって、逆にいえばその範囲を越えるものに関しては必ずしもなされる必要はないからである。その意味で、綱齋の「格物」窮理」とは「博物学」的な知を開拓していくような代物ではなかったであろう。「理」や「本然」といった確たる形而上学に基づく、天人相関関係が綱齋には存していたか

らであり、そのことは「聖賢の説く所の書は、四書・六経・小学・近思録数十卷に過ぎずして、古今無く、遠近無く、政事の要、學術の精はここに統べざる者無し^{二九}」とあるように、彼ははじめ崎門派朱子学一般が読書対象を限定していたという点にも現れている^{三〇}。

加えて綱齋による「格物」の主張とは、具体的な「物」に即して思考することで、軌範に則りつつもそれを現状適応的に改変することを可能ならしめる、ある意味で（「経」に対置される）「権」のごとき視座をも拓くものであったという点を付言しておくこととしたい。例えば『筭録』には以下のような言述が見える。

凡テ政ヲスルハ徳ヲ以化スルト云ハ、皆^三々喰ハフノ学者ノ云コト也。皆上ニ徳アレバ自然ニ下ニ化スルハ勿論大本ナレ共、「中略」今日ニ付テ今日ノ弊ヲ知り其宜ヲ知ヲ、格物ノ吟味ト云。左モ無シテ、只古法ヲ持キテ、今ノ世ニ行ハザルヲ悔ミテ、謡ニ歌フ様ニ云ル儒者皆同ジ様ナル、国家ノ益ニモ学問ノ益ニモナラザルコトト思ベシ^{三二}。

ここで綱齋は、「政ヲスルハ徳ヲ以化スル」という『論語』為政篇にあるような言（「政を為すに徳を以てすれば、譬えば北辰のその所に居て、衆星のこれに共するがごとし^三」）が政治の「大本」だと見なしつつも、しかしそれで対応しきれない場合には、「今日ニ付テ今日ノ弊ヲ知」って「其宜」を図ることが「格物ノ吟味」であるとしていることが窺える。かように綱齋は「大本」には準拠しつつも、「物」に即して見ることと当該状況に適合した形態への改変を行うことが「格物」によって可能になるとしているのであり、逆に「古法」を遵守するあまりそのことによって政治と実際とが乖離してしまうような思考のあり方や、あるいはかかる乖離をただ単に慨歎する儒者を「国家ノ益ニモ学問ノ益ニモナラザルコト」として論難していたのである。こうした「格物」に基づく現状適応的な改変の志向は後述するように、大陸由来の礼書そのままに模倣する先行の儒者における礼実践のあり様を否定して、〈生国〉に基づく『家礼』の具体的な喪祭所作・作法の改定をなさんとする綱齋の営為へと接続されていくこととなる。

以上、二つ目の補助線として綱齋の朱子学理解をめぐる問題についてやや詳しく考察してきた。先学でいわれるところの「明代四書学」とともに、近世のごく早い時期より流入・氾濫していた『性理字義』は、朱子学を知るための便利な書物として既に綱齋の眼前に存在していた。

いい換えれば、『性理字義』に基づく形で朱子学的な知の地平が、綱齋に先だつ時代には既に築かれていたということである。そのことは、朱子学批判を展開することで、個々人の関係性に立脚した「日用」の学を形成するに至った伊藤仁齋の場合にあっても基本的には同様であった。仁齋は、『性理字義』を否定的媒体として、これを換骨奪胎することで古義学を成立させていたからである。

綱齋は、朱熹に忠実な朱子学とは「日用」に主眼を据えて「本然」へと「下学上達」していくことを主題とするものであるとする理解のもと、こうした思想状況に対して異議申したてを行っていくこととなった。すなわち『性理字義』やこれに基づく理解に対しては、それが本源に主眼を据えた「理ノ高ガケ」を行っているという点から、仁齋の説く「日用」に対しては、そこに程朱が異端との格闘の末に築きあげた「本原日用」における「本原」が欠落しているという点から、それぞれに論難を浴びせかけていたのである。逆に考えれば、むしろかかる異議申したてを通じることによって、むしろ綱齋の朱子学理解は醸成されていったと述べた方が適切なものかもしれない。おそらく事態は同時併行的であったのだろう。

そしてこうした考察を通じてみることで、「日用」を主題とする綱齋の朱子学とは、具体的には「格物」という方法論の実践に結実していたことが明らかとなった。つまり綱齋は、「理ノ字ヲ不云ニ物ナリデ合点セヨ」という言述に端的に示されたように、「日用」における「物」の次元に徹底して内在し吟味することで「理」本然を体得していく必要性を提言していたのである。またかかる「格物」の方法論によって、軌範に則りつつも現状適応的な改変を可能にする志向性が生み出されていた点についても確認できた。

四、喪祭論——「朱子モ此方ニ生ズレバ、此方ナリニ家礼ガデケルゾ」

〈生国主義〉に基づいて〈風俗革新〉がなされねばならないという自他認識、「日用」における「格物」を通じて「本然」へと「下学上達」していくという朱子学理解、これらが交錯する問題として綱齋における『家礼』のとり組みは捉えられる必要がある。本章冒頭に掲げた「読家礼」・『家礼師説』それぞれに窺えたように綱齋は、『家礼』をそのままに近世日本において反復する行為が「吾が日本の人を以て、世俗の所謂唐人に變ずる」ことにほかならないとし、従って「我国ハ我国ノヤウニ家礼」が執り行われねばならず、同時にそのことは自身が担うべき「人道日用ノ急務」であると論じていた。

前節までの考察を踏まえつつかかる言述に鑑みれば、綱齋にあつては〈生国〉を「日用」という日常卑近な次元から〈風俗革新〉していくという必要性に根差して、『家礼』に範をとる喪祭礼の確立が希求されていたものとひとまず考えることができよう^{二三}。そしてこのことは綱齋にとつて、「人道日用ノ急務」という切迫した課題となつていたのである。なにゆえ喫緊の「急務」だったのかといえ、その主たる所以の一つはおそらく後述するように、仏教が葬送・祖霊祭祀等を領導するといった歴史的事態が綱齋の眼前に存していたからであろうと考えられる。仏教の台頭によつて、綱齋は喪祭礼にとつて最も本質的で重要な部分が喪失されつつあると見ていた。よつて仏教の影響を除外し、『家礼』に範をとつた喪祭礼が確立されることによつて、「日用」の次元からの〈風俗革新〉は果たされるものと考えられていたと推察されるのである。

しかしながら他方でうへの言述にあつたように、『家礼』に範をとるとはいえ、それを記載通りそのまま模倣する行為に関しては否定されていた。なぜなら綱齋にあつて「唐」と「日本」とは、優劣とは無関係にそもそも先験的に異なる存在として捉えられており、従つて「唐」で生まれた『家礼』に記載通り全く倣つてしまうことは、「吾が日本の人を以て、世俗の所謂唐人に變ずる」と、異なる他者の風習を近世日本に移管することにしかないものと見られていたからである。『春秋』は他者の視点からではなく、己を主体として読まねばならないとされていたように、『家礼』の喪祭礼もあくまで〈生国〉に即した形でとり入れられる必要があつたのである。かく彼我の先験的差異を前提としつつ、他者の風習を模倣することの非を説く綱齋の主張を知るうえで、以下の『箭録』の言述は刮目に値する。

日本ニテ四足ノ物ヲ喰ヌト云コト、神道ノ忌処トテ世甚穢ハシキ様ニシテ喰ズ。是固ヨリ惑ナリ。去共平生食ニ事モ欠ズ、自ラ土地ニ少レバ、喰ベキ様ニ無之筈ナリ。〔中略〕又日本ニテ平生犬豕等ヲ食ザルヲ唐土ニ似ヌト云テ悔ム者アリ。是モ亦考ナキ詞ナリ。是天地自然ノ風土ノ体如此。唐ノ土地ハ九州極テ広ク、深山高嶽自然トサマ／＼ノ獸ヲ生ジ、又惣体ニ牛羊ノ類多シ。〔中略〕日本ハ自ラ獸少ク、平生ノ食ニ当ツベキ様無レバ、又海近故、海魚大分ニ出、人ノ食トナリ、牛馬ヲ一代舐ネ共、老人ヲ養飲食ノコトヲ用付ザル故、穢ハシキ様ニ人情ニ穩ナラザル、是モ亦自然ノ風土ノ氣象ナリ。〔中略〕是ヲ食ヘバ崇ルノ、是ヲ用ヌモノナド云コトヲ云テ忌嫌様ナルコトモ又理ヲ知ザル故ナリ。只天地自然アテガフナリノ平生ノ食、其国々ノナリニ何トナク其処ニ出タル通りガ、其アテガイノ通故、其ニテ人

ノ腹ノ養イ脾胃ノ受様口ノ味皆相応ナレバ、即天地ノアテガイト云モノナリ二三。

其外衣服ノ袴様、家ノ立様、器物ノ袴様、皆如此。身ニ着ト云理ハ天地理一ニシテ、着物ノ袴様ハ其土地次第ナリ。口ニ食ハ天地ノ間理一ニシテ、喰物ノ違ハ其土地ナリ。余皆是ニテ可推。世ノ儒書ヲ学ブ者理ヲ学ズシテ書ニ移サル、故、皆名分ヲ知ズ。義理不明、聖賢ノ詞ノ理一ツモ学タル益ナシ。家礼ヲ読者モ家礼ノ深衣ヲ着、幅巾ヲカヅキスルコトヲ吉ト思誤皆同コトナリ二四。

上引前者では、(優劣や価値判断とは無関係な) 自他の先験的相違を前提とする他者の模倣の否定が、日々の食物を例にとつて論じられていることがわかる。綱齋は、「獸」を食べることを「神道ノ忌」と見なしても、また反対に「犬豕等ヲ食ザルヲ唐土ニ似ヌト云テ悔」んでもならないという。いずれの主張も「風土」の違いに全く鑑みることのない妄言に過ぎず、ただ広大な土地を領有して「深山高嶽自然」のある「唐」九州」であれば「惣体ニ牛羊ノ類」が多く、「海近」く「海魚」が手近に入手できる「日本」の場合にはこれらをよく食用するだけのことには過ぎないとされるのである。谷秦山に向かって「茶碗」と「菓缶」の相違を例に、「唐」日本」の先験的差異が説かれていたという点は既に見てきた通りであるが、かように綱齋にあつて「唐」日本」とは「風土」がもとより全く異なるものとして捉えられていたのであり、よつて異なる「風土」の「唐」の風習に倣うことは無意味かつ不可能な行為だと想定されていたものと考えられよう。

そして前者のすぐ後に続く上引後者では、こんどは「衣服ノ袴様」「家ノ立様」を具体例として再び同様の議論が展開される。衣服を着用することそれ自体は確かに「天地ノ間理一」であるものの、その「袴様」は「其土地」によつて異なるとされたうえで、そうした議論に基づき末尾では『家礼』に倣つて深衣・幅巾を着用することの非が指摘されていることが窺えよう。深衣・幅巾とはあくまで「唐」の「風土」に根差した衣服なのであり、儒礼を実践せんとするからといって、かく「唐」の衣服まで模倣することがあつてはならないとされているのである。

なおここでの批判対象はおそらく、綱齋に先行する藤原惺窩やその門弟林羅山らがその想定のうちにあつたものと考えて差し支えなからう。上述の通り、惺窩の「中国」憧憬は「ああ、中国に生れず」といった言述のレベルに止まることなく、深衣の着用といった具体的な実践

の次元にまでおよんでいたのであり、かくなる惶窩を承けて羅山もまた「時に余、賀氏に請ひ、深衣を借りて、これを製らんと欲す。先生、これを聴す。翌日、深衣・道服到る。余、乃ち針工をして法を以て素布を裁ちて深衣を製らしむ^{三五}」と、深衣を作成していたという記録が残されているからである。綱齋はこうした己に先だつ儒者達による深衣の着用を、「唐／日本」にあつての「風土」の相違に無自覚なゆえに生じた「誤」であるとするのである^{三六}。かく瞥見してみれば、綱齋が彼我の先験的相違を根拠に、『家礼』を記載通りそのまま模倣することを否定していた点がより具体的に浮き彫りとなったことであろう。

しからば、単なる模倣に止まることなく、『家礼』を〈生国〉に即してとり入れることで、近世日本にあつて同書に依拠した喪祭礼を確立させることは、どのような論理によつて可能になるものと目されていたのであろうか。実のところ、そうした論理は『家礼』それ自体のなかに、具体的には『家礼』の序文のなかに見出されていくこととなる。そして綱齋は『家礼』序を彼なりに再構成することで、瞠目すべきことに「朱子モ此方ニ生ズレバ、此方ナリニ家礼ガデケルゾ^{三七}」と、「此方」に即して『家礼』を改変した喪祭礼を確立させることが、朱熹の意図に全く合致するものだとする視座を獲得するに至るのである。

1. 「本」と「文」——『家礼』序の再解釈

諸礼の所作・作法について淡々と縷々解説される『家礼』にあつても、その序文（もと『晦庵先生朱文公文集』卷七五所収）に限っては、以下のごとく礼それ自体がいかなる性質のものであるのかといった点が極めて明瞭に論じられている。既に先学において朱熹の「原則主義」としてしばしば指摘される大変よく知られた言述ではあるものの^{三八}、綱齋における『家礼』への対し方を考えるうえで非常に重要な言述となろうと思われるため、煩を厭わず確認しておくこととしたい。

凡そ礼に本有り、文有り。その家に施す者よりこれを言えば、則ち名分の守、愛敬の実その本なり。冠昏喪祭、儀章・度数はその文なり。

〔中略〕三代の際、礼経備わる。然るにその今に存する者、宮廬器服の制、出入起居の節、皆已に世に宜しからず。世の君子、或いは酌むに古今の変を以て更めて一時の法を為すと雖も、然るにまた或は詳らかにし或は略して、折衷する所無く、或はその本を遺れてその末

を務め、実に緩ふして文に急なるに至る。志有り、礼を好むの士より、なお或はその要を挙ぐる能はずして、貧窶に困む者、尤もその終に以て礼に及ぶこと有る能わざるを患うるなり。熹の愚、蓋し兩つながら病む。ここを以て嘗て独り古今の籍を究観し、その大体の變ずべからざる者に因りて、少しく損益をその間に加えて、以て一家の書と為す。大抵名分を謹み愛敬を崇び以てこれが本と為し、その施行の際に至りては、則ちまた浮文を略し本実を務めて以て窃に自ら孔子先進に従うの遺意に附く^{二九}。

『家礼』序の冒頭ではまず、礼には大きく「本」と「文」の二つの側面があり、うち「本」は「名分の守」と「愛敬の美」とにあたり、「文」は「冠昏喪祭」の「儀章」と「度数」とに該当するとされる。なお前節までの考察に即しつついえば、ここでの「本」とはおよそ「理」本然「形而上」に、「文」とはおよそ「日用」形而下」に図式的に互換しても問題なからうと思われる。中略を挟んで以下では、夏殷周三代の時代には礼が完備していたが、うち現存しているのはごく僅かであり、かつそれらも現今には適合し得ないとされ、「世の君子」や「礼を好むの士」はこうした状況に鑑みて様々に思索しているものの、未だ解決には至っていないとされる。そこで朱熹は『論語』先進篇における孔子の言（「先進の礼樂に於けるや、野人なり。後進の礼樂に於けるや、君子なり。もしこれを用うれば、則ち吾は先進に従わん」）に倣って、礼の「大体」を変化させることなく、「損益」を加えることによつて「一家の書」を著わしたとし、それこそ「名分」「愛敬」を「本」とし、礼の具体的な実践に際しては「浮文を略」すということなのだとしている。

礼を二分する「本」と「文」という枠組それ自体の初出は、周知の通り確かに『礼記』礼器の「先王の礼を立つるや、本有り文有り。忠信は礼の本なり、義理は礼の文なり。本無きときは立たず、文無きときは行はれず」にある。しかしながら上引全体の構成に鑑みた場合に、かくなる二つの言辭が『家礼』において占める意味は極めて重要なものだといつても過言ではなからう。というのは、ここで朱熹は三代の礼を「本（「理」本然「形而上」）の部分でだけ継承して、具体的な礼の作法等に該当する「文（「日用」形而下）」に関しては現状に応じて改変を加えた（「「大体の變ずべからざる者に因りて、少しく損益をその間に加えて、以て一家の書と為す」と明言しているからである。このことは翻つて、「本」という「礼」の本質的で普遍的な部分さえ正しく承け継ぐことができれば、「文」という具体的な諸礼の「儀章」や「度数」は、時代状況に応じて改変することができる」といった解釈を、必然的に導出することとなる。いい換えれば、『家礼』に記された作法・

所作の仔細を改めることそれ自身が実のところ朱熹の見解なのだとする解釈をすることを、この『家礼』序は可能にしているわけである。そして綱齋はまさしくかような解釈をなすことによつて、『家礼』の具体的な所作・作法を改変して（生国）に適合させることが『家礼』本来の意図にほかならないとする見解を開陳していくのである。つまり先に掲げた「朱子モ此方ニ生ズレバ、此方ナリニ家礼ガデケルゾ」という見解である。『家礼師説』には、当該箇所に関して以下のように講述されている。

本、大格ノ作法トナルトコロノ義理ヲ云。文ハ、義理ノトリヲ作法カタトスルヲ云。有本有文ハ、礼ノ始終ヲアカシタ格言ゾ。礼器ニ見ユ。聖人ノ詞トミユルゾ。マヅサシアタリデイヘバ、親ヲイトヲシガルヤウニ云モノジヤト云ハ本デ、シヤウハドフ云モノジヤト云ハ文ゾ^{三〇}。

此方デモ礼ノ本ハ天地自然ノ理ユヘ、カハルコトハナイガ、文ハ国々デチガフコトジヤニ、家礼ヲ行ト云サマ、弟沙ヲシタリ、喪ニ杖タリ、拜モ唐ノヤウニスルハ、全ク家礼ノ旨ヲ得ヌ。此方ハ此方ノナリニ行テ、愛敬ノ実ヲソコニアルコトヲシラズニナリデ、唐ノヤウニセウト云ハ俗情カラスルコトゾ。「中略」名分・愛敬ハイキテイル字ユヘ、メン／＼ノ国ナリニ宜ニカナフヤウニ行ハル、ガ家礼ノ旨ゾ。家礼ヲスグニセウト云ハ、却テ家礼デナイゾ^{三一}。

上引前者で綱齋は、「作法」の所以をなす「義理」としての「本」、かかる「義理」に即した「作法」そのものを意味する「文」という解釈をなしたうえで、この『家礼』序における「有本有文」という言述を「礼ノ始終ヲアカシタ格言」であると位置づけていることがわかる。そして上引後者では、かくなる「格言」に基づき、「本」は「天地自然ノ理」であるゆえ「此方ノ唐」といった先験的相違を超えたものであるとされつつも、「文」は「国々デチガフ」ために各々の「国」に即して構想される必要があると述べられていることが窺えよう。そして、かく「国々」の差異に鑑みて「文」を改変していくことこそが『家礼』の主旨なのであり、従つて『家礼』をそのまま近世日本において反復すること、「唐人ノヤウニセウ」と試みることの方が、むしろ『家礼』に知悉し得ない営為であると論断されるのである。「トカク礼ノ旨ヲ得

ルガ、ヨク家礼ヲ読ト云モノゾ二三」とあるように、綱齋にしれみれば、『家礼』記載の具体的な所作・作法を真似ることより、むしろ『家礼』のこうした「旨」を熟知することの方が、同書をよく理解していることだと見なされているわけである。

かく考えきたれば、綱齋が『家礼』を記載通り模倣することを否定しつつも、同書に範をとる喪祭礼の近世日本にあつての確立を希求していたということの意味が理解し得よう。すなわち綱齋は『家礼』序の見解に鑑みて礼の「本」を価値基準とすることで、これに則りつつ具体的な所作・作法としての「文」を（生国）に適合させていくことが可能だと見ていたのである。仮令『家礼』記載の所作・作法が「唐」の「風土」に根差したものであつたとしても、「名分の守」「愛敬の実」は自他の先験的な相違を超えた普遍性を有しているがために、これらに則れば『家礼』の喪祭礼を近世日本にあつて再現することができると考えられていたというわけである。

またこのことによつて、綱齋による喪祭礼という次元からの（風俗革新論）の具体的な価値基準が那邊に存しているのかということも同時に瞭然となる。すなわち綱齋は、『家礼』序に呈示された「本」という普遍的価値基準に則つて、（風俗革新）を試みていくこととなるのである。それは必然的に、所与の葬送・祭祀等において「名分の守」「愛敬の実」という「本」から逸脱しているものをあたう限りとり除き、そして革新していくといった試みとなる。以下に論じていくように綱齋は、同時代的に滲透しはじめていた仏式の喪祭礼に「本」からの悖理を見てとつていき、そしてかかる影響を除外していこうとする。

2. 仏教批判——「愛敬」・「名分」に悖理するもの

綱齋は『家礼』序に即しつつ、「本」としての「名分の守」「愛敬の実」を『家礼師説』において以下のように定義している。

マヅ家ニ施スヨリイヘバ、名分ハ親ハ親ノ名アリ。兄弟ハ兄弟ノ名アリ。名ノ通りニカク在ノ立テアルヲ云テ、守ト云ハイツマデモ其通
リヲ立テ、変ゼヌ。「中略」家礼ハ宗法ヲ主トスルガコレ也。コ、ガ家礼ノ正味ノアル処也。「中略」サテ子トシテハ、親ガイトヲシフア
ダニ存ゼヌガ愛敬ゾ。喪埋ハミゴトニミヘテモ、棺槨ハ念入デモ、底意ニハヤアラウレシヤ、早く死ナレト思フテハ、ナンニモ真味ハ
ナイ。「中略」筋目カライヘバ名分ト云、心カライヘバ愛敬ト云。名分ハ天下ノ筋目ノ大事文字也。愛敬ハ人心ノ人ニ交ル根デ、愛ハ仁

ナリ、敬ハ礼ナリ、コレガ礼ノ大根本ゾ^{一三三}。

「名分」とは、広義には所謂「名分」論のことを指すが、ここでは特に親や子といった「名」が実態としてその通りにしかるべくある秩序のことを意味し、これを長久に遵守していくことがすなわち「名分の守」なのだと解され、『家礼』の場合には具体的に「宗法」原理としてそれが貫徹されていると説明される。他方の「愛敬」とは、文字通り親を思慕して止むことのない「愛」と「敬」という心情のことを指し、仮令形式上「喪埋」を正しく執り行ったとしても、そこに「真味」の心情が伴っていないならば、それは「愛敬の実」に則しているとはいえないとされる。勿論、綱齋も「筋目カライヘバ名分ト云、心カライヘバ愛敬ト云」と述べるように両者の関係は概して相互補完的だといえようが、「名分」を正すために「愛敬」が必要だというようにさらに突き詰めて考えれば、「愛敬」の方がより根本的なだと解した方が適切なのかもかもしれない^{一三四}。いずれにせよ、礼の普遍性を担保する「本」としての「名分の守」「愛敬の実」とは、綱齋によってかく定義されていたのである。

そして綱齋は『家礼』序に依拠して、かような「名分の守」と「愛敬の実」という礼の「本」に則らねばならないとしつつ、反対にこれらを具備することのない存在として「浮屠ノハ文アルヤウナレドモ、本ナキユヘ役タ、ヌ^{一三五}」と、仏式喪祭礼をあげる。仏教は葬送・祭祀といった具体的な作法・所作としての「文」を具えているものの、その支柱をなすべき「本」を欠いているゆえ、総じてこれは礼としてはじめからなりたたないと指弾されるのである。すなわち綱齋にとって、仏式喪祭はいかに〈生国〉の「日用」における習俗として既に存しているとしても、ここから「本」を見出すことはできないためもとより「役ニタ、」ず、とり除かれねばならない存在として捕捉されているというわけである。

尤も、『家礼』それ自体に「不作仏事」と規定されている点や、ひいては朱子学それ自体が仏教との厳しい対抗関係のもとで形成されていたといった点^{一三六}に鑑みれば、かく綱齋が仏式喪祭礼を除かねばならない存在だと見なしていることは一見、贅言を要するまでもない、至極当然の事柄であるかのごとく看取される。さりながら、第二部で検討する十八世紀中期以後の闇齋学派儒者達が「旦那寺をたのむハ国法^{一三七}」、「此邦に生きる者ハ、必仏氏によりて邪宗にあらざるを証する事、天下の法制となれり^{一三八}」と各々述べて、いずれもむしろ仏式喪祭礼を享

受する形での儒礼実践を説いていたという点や、さらには綱齋以後彼の影響を直接受けた人物の間にあっても「世上一統ノ風俗ニテ宗旨ナキハ天下ノ御法度タルガユヘニ、先其々ノ宗旨ノ寺工案内シ僧ヲ招クコト常タリ^{一三九}」といった言述が散見されるという点を念頭におくなら、かかる綱齋による仏式喪祭礼批判とは「仏教ノ儒教・朱子学」といった思想一般の対立構図へと本質還元される事柄ではなく、すぐれて歴史的な問題として捉えられる必要がある。

というのも、前章で論じたように綱齋が『家礼』へのとり組みを行っていた元禄・宝永期は、幕藩制下に成立した寺請・寺檀体制を素地として、漸く仏壇・位牌・墓表等を用いた仏式喪祭礼が巷間に滲透していく時期だったからである。『家礼師説』において綱齋は、「今日ノ風俗〔中略〕喪礼ニナリテハ、トント浮屠ノウケトリニナリテアルユヘ、護喪ガスル筈ト云テ渡シテラクコトハナラヌゾ^{一四〇}」、「祭ハ吉礼ニシテ、何マデモ先祖ヲモテナシ祝コトナレバ也。〔中略〕後世浮屠盛ニ行レテ、此礼スタレ^{一四一}」と述べて、喪祭いずれの領域にも「浮屠」が蟠踞しつつある状況を指摘しているが、このように彼の眼前に広がっていたのは、まさしく同時代的に檀那寺が領導する葬送・祖霊祭祀が人口に膾炙していく風景だったのである。しかし逆にいえば、それが未だ確定した既成事実として見なされておらず、同時代的な現象に止まっていたからこそ、綱齋は仏式をとり除いた形での喪祭礼を執り行うことが可能だと見なしていたとも考えられよう。十八世紀中期以後の闇齋学派儒者が「旦那寺をたのむハ国法」と述べるような状況は、少なくとも綱齋の段階にあつては想定されていなかったものと思われるのである。

例えば、上引前者の「護喪ガスル筈ト云テ渡シテラクコトハナラヌゾ」といった言述が、同時代的に滲透しつつあつた仏式を排した形で綱齋が呈示する喪礼実践のあり方を知るうえで興味深い。ここで綱齋は、仏教の影響下にある者が「護喪（葬儀責任者）」となりつつある現状に鑑みて、かかる影響を被らないためにも喪礼はすべて自身で執行せねばならないとし、以下のように続けるのである。

三日不食ハ一日半ノコトゾ。〔中略〕コレガ本法ノ礼ナレドモ、三日クハヌト脾氣ガウエテハタラカレヌゾ。マヘニモ云トヲリ、自身デカケマハラネバナラヌコトアリ。小節ニカ、ハルト大義ヲ失フコトアルユヘ、茶ツケデモクフテ、ハダシハチマキデ棺槨ノギンミシタリ、山ヘモイタリ、カケマハラネバナラヌ。天下ノ義理ノ切ニシテ、イソガシク我心ヲ尽スベキコトニ、喪ヨリ上ヘコスコトハナイユヘ、カヤウナコトニカ、ハリテ干心ノ処ニ僂末ガ有テハ、ナンノ役ニタ、又虚礼ト云モノゾ^{一四二}。

ここで主題となっているのは、『家礼』喪礼「初終」の「乃ち服を易え食せず」における注釈「諸子は三日食せず^{一四三}」である。『家礼』の記述では、臨終から三日間「諸子」は食事をとってはならないことになっているもの、見るごとく綱齋はそれでは「脾氣ガウエテ」働くことができないゆえ、せめて「茶ヅケ」でも食べて精気を奮い起こす必要があるとしている。これは勿論、上述したような〈生国〉に適合的になされた『家礼』に対する「文」のレベルでの改変の一例であるが、特筆すべきは「棺槨ノギンシタリ、山ヘモイタリ」と「イソガシ」のため、このように改変すべきだと述べられている点であろう。つまり綱齋は、仏教の影響を極力排除して喪礼のすべてを自身で執り行えば多忙を極めるため、かように改変されるべきだと主張しているのである。このことから綱齋が、「文」はあっても「本」を欠く仏式をとり除いた形での喪祭礼を志向していたということは明白であろう。そしてこうした綱齋の志向には、仏式喪祭礼が人口に膾炙しはじめた十八世紀を跨ぐ期にあつてこそ生ずべき、すぐれて歴史的な問題が孕まれていたと看取すべきなのである^{一四四}。『家礼』に範をとる喪祭礼の確立が「人道日用ノ急務」とされていたその「急務」の所以とは畢竟、かかる同時代的な仏式喪祭礼の滲透というリアリティに根差していたものと考えられよう。喪祭礼という具体的な「日用」の次元にあつて喫緊の問題だったのは、わけても（確固とした地位を築きつつあった）仏式喪祭礼の巷間における影響力だったのである。

それでは、かく綱齋によつて除かれるべきだと捉えられた仏式喪祭礼とは具体的に、なにゆえ「本」たる「名分の守」「愛敬の実」を具備していないものと見なされていたのであろうか。まずは「愛敬の実」の方から見ていきたい。綱齋は仏式による葬法の問題点を以下のように指摘する。

造化トトモニ消息スルコト、草木ノ榮枯モ同コトニテツイニハ土トナルモノゾ。ソレヲイツマデモ朽ヌヤウ、カコハウト云ハ惑ジャトイヘドモ、造化ノ理ハトモアレ、孝子ノ情ニイツマデモ存シタイト云コトガヤマズバ、ナントセウ造化トトモニ化スルハソレマデノコト。人子ノ心ニハ、ソレハトンジヤクハナイ。ナニトゾイツマデモ存スルヤウニアリタイト云ガ、又造化ノ理ト云モノ。〔中略〕造化ヨリサキニコチカラハヤウ朽サスルト云モノ、不孝不義コレヨリ甚シキハナイゾ。アゲクニハ浮屠火葬ノ説行レテヨリ、人子ノ手ニカケテ親ヲ

火アブリニシテモナントモナイ風俗ニナリタルゾ。可嗟コトナラズヤ^{一四五}。

綱齋は死した親の遺骸が、草木の栄枯のごとくいずれ朽ちていくことは「造化ノ理」であるとしつつも、しかしそれでもなお「ナニトゾイツマデモ存スルヤウニアリタイ」と願うのが「孝子ノ情」であり、それもまた一種の「造化ノ理」であるとす。親を思慕するあまりその遺骸の長久な存続を願うのが「孝子ノ情」としては当然なのであり、こうした心情が「愛敬」に類比して捉えられていることは明らかであろう。しかしながら仏教による「火葬ノ説」が流行するようになってからは、「造化」より先に親の遺骸を火にくべて燃やしても何とも思わない「風俗」になってしまったと綱齋はいい、こうした「風俗」が慨歎されていることがわかる。すなわち綱齋は、仏教と一体となった火葬を問題視しているのである。「孝子ノ情」を全く伴わないこうした火葬が、「愛敬」に反すると見なされることは自ずと推して測られる事柄であろう。ただこのように即断してしまえば、直ちに以下のような反論を惹起することとなるのかもしれない。すなわち近世社会においてもより火葬は一般的でなく、如上の綱齋による火葬批判とは思想としての仏教を論駁するうえでの、批判のための批判なのではないか、と^{二四六}。確かに綱齋は『家礼』の「世人また遊宦して遠方に没し、子孫その柩を火焚し、燼を収めて帰葬する者有り。〔中略〕その始め蓋し羌胡の俗に出で、中華を浸染し、これを行うこと既に久しく、習いて以て常と為す^{二四七}」という記述を敷衍しつつ、「火葬ハ南北以来、唐前後ヨリ始タ風俗ゾ。羌胡ハ西方ノ夷狄ゾ。古今事物考ニ其説ガ考テアリ。〔中略〕天竺・孟蘭陀・呂宋ノアタリガ羌胡ゾ。西方ニハ異形ナル風俗ノ国ガアルゾ。天地モ人物モカリナモノジヤト云サマ、塵灰ニシタガヨイト云ガ風俗ニナリタモノゾ^{二四八}」と述べて、火葬を「南北以来、唐前後」の中^{二四九}国という歴史的な対象に限定して捉えており、こうした葬法が畢竟「天地モ人物モカリモノ」と見なす「西方^{二五〇}羌胡^{二五一}殊に天竺^{二五二}」の習俗に起因するものだとしている。上引に鑑みれば綱齋の火葬批判とは一見、こうした歴史的・思想的対象だけを扱う言述上の問題に止まり、それが実際の近世社会とは無縁なところで展開されていたかのごとく感ぜられるかもしれない。が、綱齋は上引を以下のように続けており、ここからは明らかに火葬がリアリティを帯びた問題として捕捉されていた点が看取される。

ランボウノナンノト云キタナイモノニ親ノ死骸ヲヤカセ、コトニ婦人ナドハ、平生ニモアハズヲクフカクアルモノゾ。死骸ヲハダカニシ

テ火ニクベル、ドウモ忍ビラレヌコトナレドモ、愚俗ノカナシムベキハカヤウナルコトゾ。親ノ首ヲキルト云コトハ、死骸デモ非義ジャト云コトハダレデモ知テヲレドモ、風俗ニナレバ火ニクベルコトハヲボヘヌゾ一五〇。

見るごとく綱齋は、火葬が「親ノ首ヲキル」行為ほどの「非義」であるにも拘わらず、既にそのことに慣れてしまつて当今ではそれが「風俗」と化してしまつている点を論駁しているのであるが、特筆すべきはここで「ランボウ」という具体的な火葬執行者の名が掲げられていることである。「ランボウ」とは、とりもなおさず隠坊のことを指していよう。周知のごとく隠坊とは中世以来の系譜をもつ所謂三昧聖・墓所聖の「蔑称」であり、ここで綱齋は彼らに外注する形で火葬が執行されている状況を問題視しているのである。無論、綱齋の同時代に寺請・寺檀体制を素地として仏式喪祭礼が滲透しはじめた事実とこの隠坊の存在とは、必ずしも軌を一にする事柄ではない。とはいえ上引に鑑みた際に、隠坊と称される身分の人々が幕府に「公認」された存在として火葬に携わっていたことは、近世史上の歴史的事実として踏まえられてしかるべきであろう。とりわけ綱齋がその生涯を送った畿内の場合でいえば、十七世紀後期以後、膨大な人口を抱える都市大坂で死体処理が社会問題化し、そうした状況に対応すべく隠坊と称される身分の人々が幕府「公認」のもとで火葬を数多執行していたことが既に先学によって指摘されている^{二五二}。してみれば上引とは、そうした当該期の殊に都市部で大量になされていた火葬の状況を、綱齋が仏教と結びつけて論駁しているものと考えて差し支えなからう。

加えて、先に綱齋が『家礼』の記述を承けて、火葬が「天地モ人物モカリモノ」と見なす「西方」の習俗に起因すると論じていた点を念頭におきつつ、以下の言述を併せて見られたい。

本心ノ因果ニ因テ、教ルコトヲシラズシテ、ダラシタリヲドシタリシテ、勸善懲悪ノ方便ト云コトサウナガ、今ハソレガマコトニナリテ
実ニ地獄極楽ガアルコトニナリタリ。義理正シク公ナコトデコソ勸善懲悪ニモナラウガ、念仏サヘ申セバ則滅無量罪ト云ユヘ、キタナキ
奉公ニマイナイシテ罪ヲマヌカレウトスルヤウナリ。ワケモノナイコトゾ。「中略」仏ノ教ニハ、孝弟忠信ノコトハ一モナイ筈。人ドモモ
仏ヲ信ジ、僧ニ施スモノ、コトヲ云。ミチノコレニマドフコトハ、ゼヒモノナイコトゾ。ダ、イ釈迦ガ寂滅ト見テ、世念ヲハナル、ヨリ

外ハナイガ、ナニトモ人ヲ導ヤウナイユヘ天堂地獄ヲ立タモノ。ソレガマゴトニナリテ天下万世ニ害ヲナスゾ^{一五二}。

ここで綱齋は、「勸善懲惡ノ方便」として「地獄極楽」を主張する仏教の教説を批判し、そこに「孝弟忠信」がないことや、あるいは釈迦が「寂滅」を説いた点を指摘している。上引は勿論、『家礼』『不作仏事』の注釈「浮屠の所謂天堂地獄なる者は、計るにまた以て善を勧めて惡を懲するなり^{一五三}」に倣っていわれているものであり、かつ仏教に人倫を對置させることが近世日本儒者による排仏論の常套句であった点^{一五四}をも併せ斟酌してみれば、これは一見何の変哲もない主張であるかのごとく映じよう。ただ注目すべきは、仏教の説く「地獄極楽」といった教説が綱齋において、当今「ソレガマコト」になることで「天下万世ニ害」を齎していると捉えられている点である。すなわち綱齋は、仏教の教説がもはや言述の域を越えて既に何らかの形で実体化している点を危惧しているというわけである。

いうまでもなく、綱齋が「勸善懲惡ノ方便」と見なすような仏教の教説は、近世初頭期以来、代表的には鈴木正三（一五七九〜一六五五）のような仏僧達が仮名草子等を用いて仏教の民間布教を図ったことよって、既に人口に膾炙していたものと推察されよう^{一五五}、實際十七世紀にはこうした仮名草子等をめぐって熾烈な儒仏論争が繰り広げられた点も周知に属することである^{一五六}。しかしながら、かような儒仏論争が文字通り論争という言述上における問題に止まっていたのに対し、綱齋はそれが「マコト」になっているというのである^{一五七}。先の「天地モノ物モカリモノ」といった言述に鑑みれば、ここで綱齋が危惧する実体化とは、具体的に火葬をはじめとする仏教の葬法を指しているとは考えられないだろうか。つまり、綱齋は仏教の教説が火葬といった形で具現化している状況を問題視しているものと付度されるわけであり、このことから綱齋の火葬に対するリアリティの一端を慮ることができるようになる。

また「愛敬」に悖る火葬を、仏教のみならず儒者までもが唱導しているという点も、綱齋にあつては大きな問題として捉えられていた。すなわち綱齋にあつて、火葬は儒者にまで影響力を有する葬法だと見なされており、そのことが現実的問題として危惧されていたのである。『論語講義』『家礼師説』にはそれぞれ以下のようにある。

近代心学者ノ書ニ集義和書ニ、火葬シテモ大事ナイコトジャ、棺槨シテトリライタラ後ニハ地ガアルマイ、ト云タ。〔中略〕造化ノ道理

ガイツマデモ化セヌト云コトハナイコト。ソレハセフコトナヒ。孝子ノ心ハイツマデモ存スルヤウニ存スルハヅノコト。アトカラ化シノ
スレバ、墓地ノナフナルナルト云コトハナイコト。二百年三百年スレバ、人ノ住居モナリモ変ズルモノ。トリヲク土地ガナクナルト云
コトハナイコトゾ。〔中略〕造化自然ノ道理ガカウシタコト。土地ニトリヲク処ガナイト云コトノ理ハナイコト。自然ノ理カラ云ト、コ
レ本心カラ云ト、何タルコトニモ忍ヌ心ナラ何トセフゾ一五八。

集義和書ニ日本ハ土地ガ小ユヘ、火葬ニセネバナラヌ勢ト云ハ、世俗ノ心ニカナフヤウニ云テ、己ガ説ヲ雇ル心術ノ邪カラ出タコトゾ。
土地ガセマカラウトモトアラウトモ、人ノ子ノ心ニ不忍、焚ニナントセウ。サテ只今、事実ヲ以テ考ルニ人ノ住ム処ハ、サシテ山々ハ、
大分ノコト、上ヨリ下知シテドコナリトモ此山ニトリヲケトアラバ、葬地ハナニホドデモアルコト。況ヤ天地造化ノ理、生レテ居所ナキ
コトナケレバ、死シテ葬地ノナキコトナウシテ、自然ニ化トトモニ朽滅スレバ、土地ノフサガルコトハナイコト。天地無窮ノ間ダ、化ス
ルヤウニト云コトデハナイガ、化セザル間ダ朽ヌ様ニスルコトゾ。草木トトモニ化スルハ天地自然ノ理ニシテ、人子ノ心ニ在テハ一日ナ
リトモ朽ヌヤウニ存シタイト云ガ亦、天地自然ノ理ゾ。カヤウナル邪説ガアルユヘ、タゞ孝トバカリヲボヘテイテモ事実ヲ徹底ギンミセ
ネバ惑ゾ一五九。

ここで具体的な批判対象として掲げられているのは熊沢蕃山である。よく知られているように蕃山は、「近世ほど人多土地せばき事はあら
じ。気運ふさがりくらふしてしかり。時に仏法あるも又かなへり。火葬も又可也^{二六〇}」と、近世日本の土地が狭隘であることを理由に火葬容
認論をとっていた。無論、こうした蕃山の主張を思想面で支えていたのは「時処位によりてかはるべき道理」「其水土に生ずるの人」と述べ
られるところの所謂「時処位」論・「水土」論である^{二六一}。蕃山は、「時処位」・「水土」を斟酌したうえで、近世日本の場合には火葬が適合的
だとする結論に至ったというわけである。

かかる蕃山に対し、綱齋は上述した「造化ノ理」をもち出すことによって反駁している。すなわち蕃山が土地の狭隘さを理由に火葬容認を
主張するのに対し、「二百年三百年」といった時間を経過すれば「人ノ住居モナリモ変」じ、かつそのことは「天地自然」の「造化ノ理」で

あるため、土地が狭隘であることをもっていずれ埋葬地がなくなるとする蕃山の議論は、そもそもなりたない。と綱齋は無化しているのである。このように綱齋にあつて火葬のリアリティは、蕃山という儒者までもがこれを容認していたという点によつても醸成されていたものと思われるのである。

ところで上引にあつて興味深いのは、こうした蕃山を論難するに際して綱齋が「事実ヲ以テ考ルニ」「タゞ孝トバカリヲボヘテイテモ事實ヲ徹底ギンミセネバ惑ゾ」と、「事実」という論点をあげ、さらに蕃山を指弾して「近代心学者」と位置づけている点である。これは前節に論じた、「格物」の観点にたつ綱齋による蕃山批判だと見てよい。つまり綱齋は、蕃山の火葬容認論が「事実」を徹底吟味してそこから自然に「理」を見出すという「格物」の方法論を経ることのなかつたゆえに、導出されたものと見ていたのである。二六三。「時処位」・「水土」に鑑みた近世日本に適合的な葬法（＝火葬容認）を思案する蕃山と（生国主義）に基づく綱齋とは、いずれも『家礼』をはじめとする大陸の礼書をそのまま忠実に模倣するわけではないという点に限つては、ほど近い議論を展開している。しかしながら、この「格物」の有無によつて両者は決定的に異なるのであり、少なくとも綱齋はそのように自らと蕃山とを峻別していた。思うに、「格物」を行わなかつた蕃山は「物」の「理」、すなわち礼の「本」を見出すことができなかつたゆえに、火葬を容認するに至つたのだと綱齋にあつては捉えられていたのではなからうか。このことから綱齋における喪祭論の確たる前提に、『家礼』の普遍性を担保する「本理」があつたことが明らかとなる。（生国）に即すとは雖も、決して蕃山のごとくそれが「本理」から逸脱しまつてはならかつたのである。とまれ、綱齋においては同時代的に普及しはじめた仏式喪礼における火葬が、「愛敬」に反するものとして想定されていたということが以上によつて闡明されたことである。

続いて、いま一つの礼の「本」をなすべき「名分の守」について検討しておきたい。以下は『家礼』通礼に載る祠堂をめぐる『家礼師説』の見解であるが、ここから綱齋にあつて「名分」と仏教との関係がどのように捉えていたのかという、その一端を窺い知ることができる。

天地ノナリガ何事モ本アツテソレガ根ニナリテハ、サキガ立／＼スルモノ。天下ヲ有ツ人モ、宗廟社稷アツテ家中末々マデツナグ。国モ家モ同コト。木モノニノ木ト云根アツテ枝葉アルヤウニ、人モノニノ孫ト云先祖ニ本ヅク処アリテ、子孫ノ枝葉ガサカエルゾ。コレガタ、ヌト、ダレカラ始マルト云根ガナイ。ソレデコレヲ通礼大根本ト立ルゾ。通礼トハイヘドモ、祠堂ガ子々孫々カブニ立テ通礼中祠堂

ノアイシライガ貫ゾ。後世ハ、先祖ノ名ヲヤウ／＼墓デミルバカリデ、坊主ノツケタ改名位牌ヲ持仏堂ニ立テ、先祖ノ大極柱ノ根本ヲシラズ。神主ガタ、ヌト、家ノ石ズエノナイヤウナモノゾ。系図モ乱レ、骨肉ノ思ヒナク風俗ノウスクナルモコレカラゾ^{一六三}。

『家礼』『祠堂』の注釈には、「祖を尊び宗を敬するの意、実に有家名分の守、業を開き世に伝うる所以の本を以てすればなり。〔中略〕然れども古の廟制は経に見えず、かつ今の士庶人の賤もまた為るを得ざる所の者有り。故に特だ祠堂を以てこれを名づけて、その制度もまた多く俗礼を用うると云う^{一六四}」とあり、概して「名分」を維持するために欠くべからざる存在として祠堂の必要性が説明されている。「祖を尊び宗を敬する」ためにも、子孫が祠堂において祖霊の神主を手厚く祀ることは必要不可欠なのであり、そのことよって「名分」は長久に保たれるものと想定されていたのであろう。なお『家礼』に載る祠堂【資料一】そのもの（朱熹の時代に図はなかった）は、司馬光・張載・程頤ら北宋道学における諸説を承けつつ朱熹によって新たに構想されたものであり、かつ朱熹が「士」「庶人」の実施可能な廟制として、「考妣・祖・曾祖・高祖」という四代を同堂異龕において祀る祠堂を、『家礼』に呈示していたという点はおよそ周知に属する事柄であろう^{一六五}。

こうした『家礼』の記述を承けつつ綱齋は上引で、例えば木には根があることで枝葉が茂るように、人も先祖という根があつてこそ子孫が繁栄するのであつて、ゆえにこうした「大根本」を維持していくうえでも祠堂が必要であることを説く。そのことよって、「名分」を維持せんと企図されていたであろうことは明白だろう。しかしながら、仏教が台頭しつつある当今にあつて人々は墓で先祖の名前を見るばかりで、「坊主ノツケタ改名位牌ヲ持仏堂ニ立テ」ているに過ぎないとされ、そうしたことは「先祖ノ大極柱ノ根本」を知ることなく、結局は「系図モ乱」れてしまうことになってしまふとされる。先に綱齋が「筋目カライヘバ名分」と述べていた点を想起してみれば、「系図」の乱れが「名分」の喪失と直結すると考えられていたであろうことは贅言を要すまい。

ここで問題となつていのはおそらく、「愛敬」の場合のような仏教それ自体であるというよりは、むしろ仏教と祖霊祭祀との関係性であろう。綱齋は仏教が祖霊祭祀を領導するようになったことで、人々が自身で四代を祀ることをしていない現状を問題視しているものと思われるのである。すべて寺院任せとなることで、祖霊の依代も「坊主」が「戒名」を書いた「位牌」となつて、さらにそれが「持仏堂」に安置されてしまつており^{一六六}、人々はただ先祖の名前を墓で見るだけの現状となつてしまつている。こうした状況では、「考妣・祖・曾祖・高祖」

といった「名分」は自ずと失われてしまうゆえ、綱齋は祠堂をたてて祖霊の神主を自ら製作し、そして自身で祖霊祭祀を執り行う必要性を開陳しているものと考えられるのである。またかかる言述は同時に、寺院任せで正しく四代の祖霊を祀ることをしない当該期の人々に対して、祭祀の重要性を訴えかけるものでもあろう。「世人ミナ子ガ親ヲアシフスルト云テ立腹スルガ、其親ノ先祖ノアシライハ一年一度饌ヲスエルコトモナイ。我モ死シテ先祖ニナル身デイナガラ、サウシタコトデハ子孫ニ何ヲ以テ教ベキヤウガナイ。大ナル謬ゾ^{一六七}」と述べられるように、綱齋は「親ノ先祖」を祀ることをしない「世人」の習慣を批判して、祭祀実践の必要性を提言しているのである。そうしなければ、「名分」を保つことができないからである。

かくなる状況に鑑み、綱齋は既に「名分」が乱れてしまっている事例を『家礼師説』のなかであげている。それはすなわち「近年利害デ養子ヲシタリ、私意ヲ妾腹デ立タリシテ、惣領スジモシレヌヤウニナリ、系図モ乱ル、ゾ^{一六八}」と述べられるところの、異姓養子の風習である^{一六九}。周知のごとく祖霊祭祀とは、例えば若林強齋がいみじくも「先祖ノ血氣ト我血氣ト二物デナク、我血氣ノヨツテ来ルハ、一糸髪モ先祖ノ血氣中ヨリ生出サヌ物ハナイユヘニ、トント一貫一枚ニテ先祖ノ神即自己之神明ニテ候^{一七〇}。」と主張するように、祀られる祖霊と気を同じくする子孫が執り行わねば祭祀来格を果たすことができず、もとより祭祀それ自体が意味をなさないこととなってしまう。つまり異姓からの養子をとってしまった時点で、「名分」は維持し得なくなってしまうのであり、ここで綱齋はそうした風習を払拭せねばならないとしていたと考えられよう。

以上、綱齋が近世日本において『家礼』の普遍性を担保する「本」としての「愛敬の実」「名分の守」に悖理すると見ていたものを、とりわけ当該期に滲透しつつあった仏式喪祭礼との関係性のもとで一考してきた。「人道日用ノ急務」としての喪祭礼確立の「急務」たる所以とは、畢竟こうした「本」に反する仏式喪祭礼の同時代的な滲透に起因していたものと考えられる。「日用」の次元からの喪祭礼の確立を目指す綱齋は、いままさしく仏教の葬送・祭祀が影響力をもちつつあると見ていたのであり、これを除くことが差し迫った喫緊の課題だと考えていたものと思われるからである。

綱齋は、「愛敬」に反する火葬や「名分」を乱す異姓養子といった俗習は即刻とり除かれ、そして「世人」は「名分」を保つためにも、寺院に頼るのではなく自身で祭祀を実施していかねばならないとしていたのである。以下では、かように既に失われてしまっている「愛敬の実」

「名分の守」という普遍的な価値を、綱齋がどのようにして獲得していくべきだと考えていたのかという問題について検討していきたい。換言すれば、それは所与の葬送・祭祀を綱齋がいかにして〈風俗革新〉せんと試みるのかという問題である。

3. 「愛敬」・「名分」の獲得と〈風俗革新〉の試み——「治棺」・祠堂・家督相続における「本」の発見

うえで「造化ノ理」はあるにしても、死した親の遺骸をあたう限り長久に保たんと試みるこそが「孝子ノ情」であり、それもまた一種の「造化ノ理」なのだと論じられていた点を想起されたい。綱齋は、遺骸を保つことこそがとりもおさず親を思慕してやまない心情の現われであると見、またそこに「愛敬」の発露を看取していた。従つて遺骸を火にくべる残酷な火葬を直ちにやめて「本」たる「愛敬」を獲得するための方策とは、必然的にかかる遺骸の長久な保存という一点に求められることとなる。『家礼』喪礼では、臨終後の作法として「治棺」という死者の棺槨（内棺・外槨）を製作すべき旨が記されているのだが、これに関し綱齋『家礼師説』には以下のようにある。

治棺、コレ第一ノ切務ユヘ先ヅ始ニ挙ルゾ。キハメテ大事ノ遺骸ユヘ、虫蟻モセ、ラヌヤウニ土ノハダヘニチカヅカヌヤウニ、長久ニ存シテ朽ルコトナイヤウニト心ヲ尽スコトゾ。コレガ孔子程朱ノ旨ゾ。此外ハ皮毛外ノコトユヘ、ドフナリトモ時ノ宜シイヤウニ処スルガヨシ。喪中ノ大事、死者ノ身ニツイテノ切務ハコレ一ゾ一セ。

上引に「第一ノ切務」とあるように、綱齋は親の臨終からはじまる一連の喪礼所作のなかでも、遺骸を保存するための棺槨を製作するこの「治棺」こそが、最初に訪れるべき最も重要な「切務」であると見ていた。「キハメテ大事ノ遺骸」を「長久ニ存シテ」朽ちることがないようにすることが「孔子程朱ノ旨」であるとされ、他方でこのほかの所作・作法に関しては「皮毛外ノコト」であるゆえ「時ノ宜シイヤウニ」対処すればそれでよいと論じられていることが窺える。このことは、臨終後の様々な所作は時々に応じて随時対応すればよいものの、かくなる「治棺」に限っては決して予断が許されてはならない、と綱齋にあつて認識されていたことを意味しよう。綱齋は、棺槨を作成して遺骸を長久に保つことを通じて「愛敬」が獲得されるものと、そして「愛敬」を發揮するためにもほかならぬ遺骸保存を試みねばならないと考えて

いたというわけである。

『家礼』『治棺』の注釈には「護喪は匠に命じて、木を扱ひ棺を為る^{一七二}」とあり、棺槨の作成は基本的に「護喪」を通して「匠」に委ねられるものだと記述されている。が、綱齋は棺槨をあくまで自身で製作せねばならないとする。というのは、上述したように当該期には仏教の台頭によって、かかる影響をうけた者が「護喪」となりつつある状況を生じていたからである。綱齋は仏式喪礼の影響を極力除外するためにも、死した親を納める棺槨を己の手によって作られねばならないと考えていたのであり、よって『家礼師説』あるいはそれ以前に成立した『喪祭小記』等では仔細にわたって棺槨の製法が詳述されていくこととなる。以下、特筆すべき点だけを見ていくこととしたい。

綱齋はまず、棺槨に用いるべき木材に関して以下のように述べている。

此方デハ木槨ホド土ニ入テツヨイモノハナイゾ。別シテ土佐ヨリ出ルガヨイ。次デハ日向ヨリ出ルガヨイ。今ハ尾張ノ川原木ヲ木槨ト云ガ、アレハウイテ性ガワルイズ。土佐木ハ今ハ出ズ。日向木モマレノナルゾ。是非ナクンバ、檜木ヲ用ベシ。コレガ土ニ入テツヨイモノゾ。ナニジャト云テ土中ノ湿熱ニムサレテ朽ヌモノガ、木槨ノヤウナツヨイモノハナイ。其上ヨク松脂ヲウケルモノゾ^{一七三}。

かように棺槨の木材の選択に際しては、「土ニ入テツヨイ」か否かが重要なポイントとなるとされる。いうまでもなくその所以は、棺槨に用いられる木材の強度と遺骸の保存性とが正比例するといった点に起因する。こうした点に鑑み綱齋は、最も相応しい木材は槨であり、とりわけ土佐産・日向産のものが最適であると結論づけている。勿論、「木槨ノヤウナツヨイモノハナイ」からである。しかしながら槨は入手が困難ゆえ、もしこれを用いることができない場合には檜で代用してもよいとされていることがわかる。

この木材をめぐる別段変哲なきように映ずるであろう上引の言述が特筆されるべき理由は、さしあたり『家礼』『治棺』の注釈には「油杉を上と為し、柏これに次ぎ、土杉下と為す^{一七四}」とのみ記載されているという点にある。つまり同書には、油杉や柏等を棺槨の木材として使用するのが最適だと記されているだけで、綱齋の呈示した槨に関する言及は散見されないのである。このことに関して綱齋は「油杉ハヤニノ多アルニ、トリノツヨイアブラツイタヤウナ杉ゾ。柏ハカエト訓ム。〔中略〕アノ方ニハ如形ノ大木アルガ、此方ニハナイゾ^{一七五}」と、そもそ

も『家礼』に載るような油杉・柏といった「大木」が「此方」に不在であることを指摘しつつ、さらに『筭録』においては以下のように論じられている。

柏ノコトハ棺ノ木ニ甚吉コト、家礼ニモミヘタリ。此木何トゾ日本ノ木ニ知タキトテ様々詮議アリテ、是又山崎先生土佐ニヲハセシ時杣人ヲカタラヒ悉ク吟味アリケレド、大形檜ノ類トハ知レテ、シカト知レタル木ミヘズ。是モ畢竟日本ニハ柏ノ大木ナシ。本草ニアル側柏ト云ルモノ、此方ニテ云ル柏心ノ木ノコトト云。是ハ成程其通トミヘタリ。此方ノ柏心ニ大木ノ棺椁ニモナル可木ミヘズ。去ト朽ヌ木好キト云コト故、日本ニテ本槨ホド吉木ナシ。加様ナルコトモゼヒ共柏木用ヨト云コトニ非ズ。強キヲ用ヨト云コト可知。柏ノ木ノ大木ナルコトハ唐ノ書ニ孔子ノ冢ニ生ヘタル柏ノ大木ナルコト、其書書々柏ノコトナレバ、大木ノ体ニ書テアリ。其土地ノ体ト心得ベシ。槨ト云モ真木ト書、強キ木故、作りニツキマキト唱タルモノナリ。是亦日本ニテ重宝ノ木ナル故、能知置ベキコトナリ^{一七六}。

ここで綱齋は、師闇齋の土佐時代の逸話を呈示しつつ、闇齋が既に「杣人」に尋ねる等して『家礼』に載る柏という木材を吟味していたが、結果としてこれが「此方」には存在しないことがわかったとする。従って綱齋は『家礼』を模倣して無理に「柏木用ヨ」とするのではなく、さしずめ重要なのは柏という木それ自体よりもむしろ木材の強度であるゆえ、「此方」においては強度の高い槨を用いるべきだとし、そしてそのことは「其土地ノ体」に即すことにほかならないとしていることがわかる。すなわちここからは、〈生国〉に即した『家礼』に対する「文」の改変という綱齋の志向を、かなり具体的な形で窺うことができるのである。綱齋が食物や家屋・衣服を例に、「唐ノ日本」における「風土」の先験的差異を論じていたという点は既述の通りであるが、かように木材に関しても「風土」によって「其土地ノ体」の違いがあるため、「此方」に即して選択すべきだと説かれるわけである。無論、木材選択の眼目は強度の高い木を用いることで遺骸の保存性を高めるという点にあり、それは突き詰めていえば「愛敬」を発揮するということを目的としている。いわば綱齋は遺骸保存という点では「愛敬」という「本」を遵守しながらも、具体的な木材という「文」の次元で〈生国〉に根差した『家礼』の改変を行っているのである。

同様に綱齋は、遺骸の納棺法に関しても、以下のように〈生国〉に即した形で対応すべきだとしている。

臥棺ト云ハ死者ノネタナリデヲサムルヤウニスル、コレガ本法ゾ。サレドモ風俗ニ行レヌコトユヘ、人ノ親ヲフドロカスモキノドクナレバ、不得已シテ坐棺ニモスルコトゾ。トカク土中ニ埋ムコトユヘ、ヨケイアルダケ害アルデ、クサルモハヤイゾ。ソレユヘ、ヨケイノナイヤウニ小ニスルコトゾ一七七。

綱齋は、『家礼』に忠実な納棺法が遺骸を臥した形で納める臥棺【資料二】でありこれが「本法」であるとしつつも、かかる臥棺は現今の「風俗」には馴染まず「親ヲフドロカス」可能性を胚胎しているため、やむを得ない場合には坐棺を用いても致し方ないとする。ここでも、「生国」の「風俗」を斟酌したうえで臥棺から坐棺へと改変が行われていることが窺われるわけだが、注目すべきはかくなる改変が「親ヲフドロカ」してはならないという理由に依拠してなされている点であろう。死した親を慮ることが「愛敬」に繋がることは贅言を要すまい。また土葬によって埋葬すると土のなかで「ヨケイアルダケ」朽ちる速度も早くなるゆえ、できる限り簡素な棺を作成すべきだとされている点も特筆されよう。ここでもやはり、「愛敬」に基づく遺骸の長久な保存に最大の主眼が据えられているわけである。「惣ジテカザリタコトハ、ナニ、ヨラズセヌガヨイ。只遺骸ヲ大事ニクサラヌヤウニスルコトジヤト云旨ヲ合点スベシ一七八」と、不必要な装飾を用いることはせずに畢竟「遺骸ヲ大事ニクサラヌヤウニスルコト」が重要だと述べられるのである。

かかる遺骸保存という視点からする装飾の除外ならびに簡素化という点に関わって興味深いのは、『家礼』に載る飯含に関して綱齋が以下のように述べている点であろう。飯含とは納棺に際して遺骸の口に米や錢を含ませる作法である。

飯含ハ、古礼デ古ハ貝ヲ以テシタゾ。天子ノ喪ハ諸侯ノ儒者ガ各々飯含ノ礼ヲツトムルト云コトジヤ。カヤウナレバ礼ハ行テ戸ヲナヤマスト云モノ。貝ヲ古ハ含マセドモ、ナンノ理ノナイコト。其代ニ錢ヲ入ル、コト、別シテワケモナイコトゾ。コレハ古礼ゾ。存セウト云コトデカフナレドモ、朱子モ晩年ハ定テ何トゾ別ニ処シヤウアルベシ。米ハ天下ノ食ノ主ユヘ、情ニ不忍シテフクマスレドモ、ナンノ役ニタ、ヌコトバカリデナシニ、夏ムキハ虫ガワクゾ。イヤナコトゾ。飯含ノタメニ古礼ニ楔齒用齒方角柶ト云コトアリ。柶ハ角ヲ用テ為

之デ齒ノクヒシバラスヤウニシタモノ。コレハ古礼トハ云ナガラ、礼ヲ行タメニ尸ヲナブルヤウナモノ。ミナカヤウナコトガ厚ト云ザマ
ニ、マドヒゾ。「中略」周ノ礼ハ文ニ過ルコトガ多ゾ一七九。

見るごとく綱齋は、飯舎が周代の古礼として歴史的に存在していたことを指摘しつつも、「周ノ礼ハ文ニ過ル」として、これを行うべきではないとし「朱子モ晩年ハ定テ何トゾ別ニ処シヤウアルベシ」と朱熹晩年の思考を付度している。なにゆえ執り行つてはならないのかといえ
ば、それは飯舎のために「楔齒用齒方角枳」等をしてしまえば遺骸を自らの手で毀損することとなり、併せて米を口に含ませれば夏には虫が湧くこととなつてしまい、総じて「礼ヲ行タメニ尸ヲナブル」ことにしかなり得ないからだと説明される。このようにいかに『家礼』に記された作法であつたとしても、遺骸を傷つける恐れのあるものに関しては決して執り行うべきではないとされ、そして礼が「文ニ過ル」ことに伴う弊害が指摘されるに至つているのである。この飯舎の除外はとりもなおさず、綱齋が「愛敬」に基づく遺骸の長久な保存を最大の眼目としていたことを意味しているものと見て相違あるまい。

加えて綱齋は、上述のごとく「本法」にあらざる坐棺を容認するものの、他方で以下のような現今の納棺法に関してはこれを用いてはならないと論じている。

或ハ甕ガヨイトイヘドモ、甕モロハアツフテクラノ処ハウスイモノデ、ワレヤスイ。近年ハワザトソノタメニアツクヤキ出セドモ、土
ノアツイハ火ガトラズシテ焼ガワルイモノ。サテ埋タリ築タリスルヒバキテワル、ノ、ワレイデモ内ニ水ガ入ルモノ。内ガ口スルホド
水気ヲ吹コムモノ。毎々タメシテミタコトゾ一八〇。

ここで用いるべきではないとされているのは所謂甕棺である。近年の考古学研究成果によれば、甕棺は近世日本で相当程度普及していた
ようであるが^{一八一}、綱齋はこれが割れやすくまた水が入りやすいために、遺骸保存の観点から支障をきたすとし、用いるべきではないと説明
している。「本法」たる臥棺が難しいとしても、当今通用の甕棺に関しては、遺骸を毀損する恐れがあるゆえ用いてはならないと論じられて

いるわけである。

しかるに上述の木材としての槨と同様、この甕棺やあるいは先に見た坐棺もまた『家礼』に記載のない納棺法である。従って綱齋は、『家礼』をはじめとする大陸由来の礼書からではなく、近世日本にあつての自身の実体的な知見に則ること、かかる甕棺の非やまたは坐棺容認論を主張していたということになる。上引末尾の「毎々タメシテミタコトゾ」とは、そうした自身の経験則の披瀝を意味するものと断言して差支えない。綱齋は自身で実際に試行錯誤してみたことを『家礼師説』において講述していたというわけである。すなわち綱齋の『家礼』『治棺』をめぐる議論とは、ただ同書ならびに関連の礼書を渉猟することのみによって成立していたものではなく、そこには綱齋自身の経験という確固とした論拠も据えられていたということが窺えるのである。この点は綱齋の朱子学理解とも関わつて極めて重要な問題なのであるが、その前に以下にいま一つ彼の経験則が窺える言述を瞥見しておきたい。

それは瀝青ならびに秬米の製法に関する言述である。瀝青とは、棺槨の保存性を高める目的からここにコーティングされる松脂のことを指す。因みに『家礼』にこれがあえて松脂ではなく瀝青と称されていた所以は、綱齋も「歴青ハ松脂ノ異名、朱子ノ父ノ名ヲ松ト云ユヘ強テ歴青ト云レシゾ一八二」、「青瀝ハマツヤニノ異名也。朱子ノ父名ヲ松ト云カラ諱玉フテノコト也一八三」と述べるように、朱熹の父親の名が「松」であり、父の名と同様の松字を使用することを朱熹が忌避していた点に由来する。他方の秬米とは、糯米を煮て白で摺り潰しさらにこれを灰にしたものを指し、『家礼』ではこの秬米を棺槨の底に敷いて詰物とすべき旨が述べられている。

ただし『家礼』においては、これら瀝青・秬米の使用が「内外皆灰漆を用い、内は乃ち瀝青を用いて溶瀉す一八四」と説明されるのみに止まつており、具体的な製法等に関する解説は一切なされていない。つまり『家礼』では、瀝青・秬米を棺槨に施す必要性が明言されてはいるものの、それが具体的にどのようなもので、そしていかにして製作すればよいのかといった点に関しては必ずしも確認し得ないのである。そのことを念頭におきつつ、以下の綱齋『家礼師説』における瀝青・秬米についての言述を見られたい。

サテスミ／＼へハ脂ヲナガスガヨイ。コクソフヨクコメバ、コレニモヲヨバヌゾ。脂ハ七分ホドカクレバヨイゾ。脂ハ南方ノ日アタリヲウケル処ノ脂ガヨイ。此方デハ高野カラ出ルガヨイ。新ハヨクナイ。陳ホドヨイゾ。松皮カ土石ガマジリテアルユへ、ヨクエリ出タガヨ

イ。「中略」銅鍋デワカスガヨイ。ヨクワクマデ、コチカラ手ライレヌガヨイ。ハヤク杓ヲモ入ル、ト、マ、コニナルゾ。トクトワケバ杓デクマル、ゾ。ソノトキニ脂一升ホドニ油半合ホド入ベシ。ミナ同類ユヘヨク合テ、木ノハダヘ入ヤスイゾ。板ニモヌリタルガヨイ
一八五。

煉熟云々。ネリムシタルモチ米ヲ灰ニシテ下ニシクゾ。シメリヲカハカスモノユヘゾ。コレハナニノ為メゾナレバ、死者ノ遺溺ガシトルユヘ、ソレヲシタサウタメ也。コレモイロ／＼シテミタガ、スリヌカバ一ケヨイゾ。モシナクンバ、藁ヲスサノヤウニコマカニ切テシケバ、シメリヲカハカスモノゾ。一寸ホドシケバヨイゾ一八六。

かように綱齋は瀝青の場合には、「高野」産の古い松の木の皮を用い、土石を選びわけたうえでこれを「銅鍋」で沸かし、そこに「油」も加えて完成させたものを最終的に棺槨にコーティングすべきであるとし、秬米の場合にはこれを用いるよりむしろ「スリヌカ」で代用した方がよく、もしそれがなければ藁を細かく切って棺槨の底に敷くべきであるとしている。上引の瀝青製作過程における「ヨクワクマデ、コチカラ手ライレヌガヨイ」といった極めて具体的かつ仔細にまで目の配られた助言は、綱齋自身による試行錯誤の結果を窺わせようし、あるいは秬米を「スリヌカ」で代用すべきだとする結論を出すに至った理由として、「コレモイロ／＼シテミタ」という思案の過程が明確に言及されている点からは、明らかに綱齋の実体験に基づくものとしてかかる言及がなされていたものと見なすことができよう。このように見てくれば、瀝青・秬米に関しても先に見た甕棺の非と同様に、綱齋の実際的な経験則に依拠した知見が披瀝されているものと理解し得よう。『家礼』そのものを一読するだけでは決して獲得することのできない具体的な製法等に関する知識を、綱齋はほかならぬ自身の試行錯誤の末になつた経験則として会得していたというわけである。

尤も瀝青に関しては、『家礼師説』に先行する『喪祭小記』『喪祭略記』にもほぼ同様の言述が散見され、加えて貞享元（一六八四）年成立の『家礼紀聞』には以下のごとく闇齋の会津での経験に言及されている点から、闇齋の説を範にとることで夙にこうした知見を獲得していたものとも看取されるが、いずれにせよ上引の『家礼師説』の言述とは、そうした早期からの知見に基づき諸般の試行錯誤の末に綱齋が到達し

得た経験則であったという点に変わりはなからう。かく綱齋は、単に書物のうえでの知識習得に止まらず、実体験に基づいて「治棺」の問題を熟考していたと考えられるのである。

先生ノ土津霊社ノ葬ニアハセラレテ、棺ノコトナド受取テナサレ□□国中へ触レラレテ、松脂ヲ塗ルニ用ヒ様ニヨキヤウアラバ、申上ルヤウニトアリシニ「中略」畢ク試ミラレシニ雑物アルハアシ、或ハ堅ケレドモコト／＼ク碎ケルキミアリシト也。唯油ヲ雜ト何モ雜又トガヨシ。其中油ノ雜リシ方ハ尚ヨシト也。油ハ松脂一升ニ半合入ル一八七。

かく自らの経験則を交えた「治棺」に関する様々な知見を呈示したうえで、綱齋は『家礼師説』のかかる「治棺」をめぐる講述において「反復センギヲホシテ、利害ガ分明ニミヘテキタコトゾ。ミナ理バカリギンミシテ、物ヲツカマヘテ吟味セヌユヘ、利害ガミヘヌゾ一ハ」と述べるに至っている。如上に見た棺槨や瀝青・秬米の製法あるいは納棺法に関する知見は、「反復センギ」を行うことによつて漸く「利害」が明らかとなつてきたまさしくその結果なのであるとされ、逆にこうした「物」に即した「吟味」をすることなく、「理バカリデギンミ」をする論者が批判されているのである。

これまでの考察を想起してみれば、かくなる言述が「格物」の重要性を高唱するものだと理解することは至極容易からう。すなわち綱齋は、「日用」における様々な「物」を徹底吟味することで「理」を見出すという、自身が学の中心的課題として掲げていた「格物」を、まさしく喪礼わけでも「治棺」の範疇において実践していたのである。そして「格物」という方法論に即していえば、それはとりもなおさず「唐」とは「風土」を異にする〈生国〉において、〈生国〉なりの礼の「理」本としての「愛敬」を見出していく行為にほかならなかつた。「唐」にしか存在しない油杉・柏に代わる槨を見出しかつ坐棺を容認し、『家礼』に詳述されていない瀝青・秬米の製法を吟味することは、死した親の遺骸を長久に保つという「愛敬」を、近世日本の喪礼において獲得することを目的としてなされたものだと看取して差支えなからう。反対に、「物」を吟味することによつて、確かに『家礼』に記載があるとは雖も却つて遺骸を毀損してしまふと見られた飯含や、当今通用の納棺法であつたとしても弊害が大きいと判断された甕棺等は、「愛敬」という「理」本が見出せないゆえに執り行われるべきではないと結論

づけられていたものと考えられよう。かように綱齋にあつての「日用」における「格物」という方法論は、喪礼の領域において実践されていたと思われるわけであり、また上述した経験則とはかかる結果齎された知見だったのである。

上述した「治棺」に関する綱齋の実験が具体的によくわかる例を一つ掲げておくこととしたい。それは本章冒頭に述べた綱齋継母の喪礼である。『常話筭記』には、綱齋が以下のような手順を踏む形で自身の継母を葬送したことが記録されている。

宝永二年八月十一日、先生ノ御後母、山本氏松榮率セラル。同十二日、鳥辺原ニ葬ス。率セラル、時刻ハ、丑寅ノ間ナリ。先生、錦陌へ御帰ナサレ、神主へ告ラレ、直ニ五条へ御出ナサル。十一日ノ日中ニ棺槨へ松ヤニヲカケラル。坐棺ナリ。サレドモ化者ノ背ガカバミテアルユへ、ソレナリニイタマヌヤウニ、棺ノセモタカシ、前後モナガシ。ツメモノハスリヌカニシ、マ□マ米ツブアツテ蟲ノイルコトアレバ、陳ヲナサル、帽子ヲキセラル。先生仰ラル、ハ、スリヌカナクバ、ワラヲヨクウチテツメタガヨイトナリ。棺ノ角々へ瀝青ヲナガサルゾ。槨モ同ジ。槨ノ木ハ檜ゾ。棺ノスミ \searrow 張ラル。コレハ槨へ入ルトキ、瀝青ノコボレヌ為也二八九。

宝永二年八月十一日に継母の臨終を迎えた綱齋は、その日のうちに上述してきたような、棺槨に瀝青を施すといった「治棺」の所作を執り行っていたことがわかる。棺槨の作成に関する記述がないことに鑑みれば、これは生前から死期が近いことを悟って予め用意されていたのかもしれない。上引で特筆すべきは、棺槨に使用する木材を一番最適な槨ではなくより入手が容易な檜で代用している点や、坐棺によって納棺している点、あるいは秣米ではなく「スリヌカ」を用いている点等、先に見てきた綱齋『家礼師説』の言述と概ねの一致が認められることである。

無論、この『常話筭記』にも「鳥辺ニテ御物語、忌中ニ葬祭記ヲ編ベシ。ソレニ付、礼書ノソレニアヅカル分ヲ講習シテ、ギンミヲシテキカソウ。ソレニ帯テ、今迄ノ講ジタ書ヲ講習セウ一〇。」と記録されているように、綱齋は継母の死を一つの契機として仮名書による礼書の出版計画を思いつき、そして『家礼師説』を開講したのであるから、時期的にはむしろ上引の記録内容の方が先行している。その意味では、自身が執り行った継母の喪礼から得た知見を『家礼師説』において開陳していたとも考えられる。しかしながら上引で既に、『家礼』にただそ

のまま做うわけではない）遺骸保存に鑑みた諸作法がとり入れられている点を念頭においてみれば、かかる継母の喪礼とは、それ以前の段階からの綱齋による書物・実体験双方を通じての喪礼に関する知見が、遺憾なく發揮された場であったというようにも考えられよう。いわば綱齋はいずれ訪れるであろう親類の死に際して、喪礼に誤りが生じないよう万全の準備で臨んでいたのではなからうか。いずれにせよ、綱齋『家礼師説』の「治棺」に見られる議論とは、実体験に即した「格物」の実践に基づくものだったのであり、そのことによって〈生圀〉なりの「愛敬」が見出されていたのである。

続いて、「名分の守」に関する検討に移りたい。綱齋は、仏教による祭祀の領導や異姓養子等によって既に相当程度乱れてしまっている近世日本の「名分」を、どのようにして獲得せんと試みていたのであろうか。うえに見たように綱齋は決して寺院に委託するのではなく、祠堂において自身で四代の神主を祀ることによってこそ「名分」が守られるとしていた。祠堂の建立とここでの祖霊祭祀こそが、「名分」にとつては必要不可欠だったのである。さりとて綱齋は、『家礼』記載の祠堂をそのまま近世日本の各家々に建てるべきだとは考えていなかった。なぜなら、既に掲げた『筭録』の言述に「風土」の相違によって「唐／日本」とは食物・家屋・衣服が先験的に異なるとされていたように、「此方デハ家ノ立ヤウガチガウニ^九」ゆえ『家礼』の通りに祠堂を建立することはできないものと考えられていたからである。

もしくはより厳密にいえば、（綱齋自身は明言していないものの）そのことは幕府・藩といった後ろ楯のあるごく少数の有力者等を除いては、もとより近世日本において殆ど不可能に近いことだと想定されていたのではなからうか。近世日本にあつては、綱齋に先だつ水戸徳川家のごとく荘厳な祠堂を建て近世期全般を通じてここでの祭祀を実現させていた例や、あるいは綱齋から相当時代を降るものの、正式に広島藩に抱えられたことを契機として自宅に祠堂を建立した頼春水（一七四六～一八一六）のような例が確かに存在した^{一〇}。しかしながらこれらは、幕藩制下において何らかの形で権力と結びつくことによって、『家礼』に比較的忠実な祭祀実践を可能にしたごく限られた人々の間での事例にしか過ぎず、少なくとも綱齋やその門下の間では、はじめからそうした礼実践は想定されていなかったものと付度される。この点は後述するように、綱齋が念頭におく喪祭礼の主体者という点とも相関的な問題となり得る。

綱齋は『家礼』記載の祠堂そのままではなく、これを模範としつつも「家ノ立ヤウ」に鑑み、より簡略化を施した祠堂において祖霊祭祀を執り行うべきだと考えていた。『喪祭小記』では祠堂の図【資料三】を掲げたうえで以下のように解説されている。

棟前後へオリ惣高サ諸事常ノ家ノ恰好ノ通ニシテ、柱皆ススノ色付ニス。定式之釘カクシノ外ハ金銀朱漆書彩彫物等ノ飾ヲ不用。畳如常。

〔中略〕

右祠堂ノ凶屋敷ニヨリ貧富ニヨリ、小サクモ大キニモ格別ヲ以スベシ。室中只一間四方ナドアラバ、上段ハスベカラズ。平生ノ家堂立テ離レヌ様ニスベシ。雨雪ノタメ又ハ神ハ人ニヨルモノナレバ、スグニ続テ建テ、縁ニテモ通フヤウニスベシ。或ハスグニ本宅ノ内ニテ、一間ノ如ク取シキリテタツルモ可也。若神主三・四代マデソロヒテ膳部ナラベガタキトキワ、座敷へ請シテ祭りテ可也。常ノ朔望ニワバヲトラザレバ、スグニセバキ祠堂ニテモヨシ。祠堂ハスベテ南向キタルベシ。サレドモ屋敷家居ノ勝手ニヨリカハラバ、兎角前ニナルヲ南トスベシ。其中ニ実ノ北向キニナラザル様ニスベシ一九三。

『家礼』記載の祠堂とは【資料一・二】のように、周囲を垣で蔽われ階段がついた高い一つの建築物の形をとっていた。しかし綱齋はこれを祠堂として一つの部屋程度の大きさにし、また「畳如常」とあるように近世日本の家屋に相応しい畳敷きの部屋へと作り変えている。さらに「屋敷ニヨリ貧富ニヨリ、小サクモ大キニモ格別ヲ以スベシ」と、その大きさも家屋の大小・貧富の差異によって各々適宜対処すべきだとされ、三代・四代の神主を並べるのが困難な場合には、「座敷へ請シテ祭りテ」もよいとされる。ただすべてを祠堂から改変しているわけではなく、例えば「祠堂ハスベテ南向キタルベシ。サレドモ屋敷家居ノ勝手ニヨリカハラバ、兎角前ニナルヲ南トスベシ」とあるのは、『家礼』「祠堂」の注釈「凡そ屋の制、何の向背を問わず。但だ前を以て南と為し、北を以て後と為し、左を以て東と為し、西を以て右と為す一九四」に倣ったものだと考えられる。このように綱齋は、「家ノ立ヤウ」を考慮して〈生国〉に相応しい（祠堂にあらざる）祠堂を構想していたのである一九五。

併せて『家礼師説』では祠堂の具体的な造りに関して以下のようにある。

嘗テ祠堂ノ凶ヲイタシタガ、簾モヨイモノジャガ、此方デハ上ツ方ノ御簾ノヤウデハナラヌコト。アライスダレモ、カケニクシ。ナニホ

ド密デモホコリガ入タガル。アノ方デハ、障子ノタテアケガナイユヘコレジャガ、此方デハ障子ガヨイ。「中略」簾デハ夏虫ガ入テアシ、フルヒテシカヘルモ、ムツカシ、障子ナレバ、張カヘサヘスレバヨイゾ。カヨウニ風俗ノ宜ヲハカリテスルガ、程朱ノ旨ト合点セヨ一九六。

「嘗テ祠堂ノ図ヲイタシタ」とはおそらく、【資料三】の『喪祭小記』の祠堂図ではなく、元禄十年に行われた『家礼』の校訂作業で示された図【資料一・一】のことを意味している。ここで綱齋は「アノ方」で用いられている「簾」は「此方」では「上ツ方ノ御簾」のようになってしまい、加えて虫が入りやすいため適当でなく、「此方」においては「障子」を用いるべきだとしたうえで、かように「風俗ノ宜」を勘案することこそが「程朱ノ旨」であると論じている。つまり祠堂に関しても綱齋は、『家礼』序の「本」と「文」という論理に基づき、〈生国〉に適合的な形で「文」の次元での改変を行ったというのである。

また『喪祭小記』のなかでは、上引の祠堂の呈示に続く形で、祀られるべき四代の神主に関して以下のように述べられている。

或ハ悉ク四代ノ神主ヲ立ルコト不能者ハ、先考妣ノ神主ヲタテ、祖ヨリ以上ハ忌日毎トニ紙牌デ設ケテ是ヲ祭り、祭り畢ラバ火ニ上ケテ可也。考妣トモニ神主ヲ得立者ハ、ソレモ紙牌ニテツトムベシ。

右潔キ奉書ニテモ杉原紙ニテモ、神主ノ如クニキリテ或ハ床ノ間或壁屏風ニテモカコヒ、其正中ニ下ニ紙ヲハリ、其上ニコレヲハリテ、其前ニ机ヲスベテ餘忌日ノ例ノ如クニスベシ。ハミニ寸長サ八寸程ヨシ一九七。

先に祠堂の造りは貧富の差異に鑑みられるべきだと論じられていたが、およそここではそうした点を念頭におきつつ、四代の神主を祠堂に祀ることができない者の場合には「考妣（父母に相当）」の神主だけを製作し、残り三代の「祖・曾・高」に関しては「忌日」ごとに紙牌という簡易的な依代を作って代用すべきだとされている。すなわち上引では、近世日本における「家ノ立ヤウ」のみならず、貧富という問題までも視野に入れることで、四代の神主という『家礼』の記述に「文」の次元で改変を加えているわけである。

この紙牌での代用という案は一見、『家礼』に対する省略さらには一種の妥協であるかのごとく映ずるかもしれない。が、そのように捉え

てしまつてはおそらく、かかる『喪祭小記』の企図を読み誤つてしまうことであろう。ここで留意すべきは、綱齋が四代の祭祀という行為を自己を決して否定しているわけではないという点である。このことから逆説的に、紙牌で代用してまでも必ず四代は祀られねばならないとする綱齋の強い意向を看取し得ることができるのではなかるか。別言すればこうした改変から読みとるべきは、『家礼』に対する省略・妥協ではなく、いかにして近世日本の状況下にあつて四代の祭祀を可能にするのかという点をめぐる、綱齋の思考だということである。無論、祠堂における四代の祭祀が必要な所以とは、とりもなおさず「名分」を維持するためである。綱齋は「名分」を守るためには、仮令紙牌であつても必ず四代を祀らねばならないと考えていたというわけである。

かく見てくれば、綱齋は『家礼』『祠堂』記載の祠堂における四代の祖霊祭祀を執り行う必要があるとしつつも、それを同書の通りではなく、近世日本の家屋に相応しい祠堂において、あるいはときに神主の製作が困難な場合には紙牌で代用する形で、実施すべきであると論じていたことが看取できたであろう。仏教が祖霊祭祀を領導しつつあつた当該期において、綱齋は各人がそれぞれの自宅で四代に対する祖霊祭祀を執り行うことを可能ならしめるために、祠堂・紙牌といった案を呈示していたのである。そのことはすなわち、「名分」という礼の普遍性を担保する「本」を、〈生国〉において獲得するための「文」の次元での『家礼』改変であつたと位置づけることができよう。綱齋が祠堂という簡略化や紙牌での代用を議論していたからといって、それは決して『家礼』の省略やあるいは妥協であると思はれてはならないのである。

上述の通り綱齋は、当今「名分」が乱れていることの代表例として異姓養子の習慣をあげていた。父母と氣を異にする異姓の養子ではもとより祭祀がなりたないというものが、この異姓養子が否定されるべき最大の要因である。ただ結論からいえば綱齋は、養子という行為を自己を否定することはしなかつた。問題は異姓という点に据えられていたのである。

『家礼師説』では、この問題をめぐつて以下のような解決案が呈示されている。「父母ノ後ハ子ガ継ガ天地自然ノ理ナレドモ、子ノナイモノハ同姓ノ者ヲ養子トスルゾ。血脈ハ一ユヘカヤウニ処スルゾ。其養父ガ死ナルレバ、生ミノ父デハナケレドモ服スルゾ一九八」。ここで綱齋は、血をわけた実子が父母の後を継ぐことが大前提であるとしつつも、実子が存在しない場合にはやむを得ず「血脈」を同じくする同姓養子で対処し、またかかる同姓養子も自身の養父が死去したのであれば喪礼に携わる必要があるとしていることが窺える。すなわち同姓養子によ

つてでも祭祀がなりたつことを、綱齋はここで主張しているのである。このように綱齋は「名分」を乱す異姓養子の風習を否定するからといって、実子が相続せねばならないといった提言を直ちにしていたわけではなかった。問題は養子それ自体ではなく、異姓の人間が養子となることであったのである。

併せてこうした問題を考えるうえで興味深いのは、『常話節記』に見られる以下の綱齋と門弟との間の応酬である。ここでは、詳細は不明であるものの西田家という一つの家における祭祀権相続の問題が議論の俎上に載せられている。

西田庄兵衛兄久兵衛相果テ、庄兵衛其跡ヲツギ候テ其祭ヲウケ候ヘバ、弟ガ兄ヲ祭ルニテハナク、高曾祖考ノ次第ニテ候ヤ。ナルホド其通りナリ。シカラバ庄兵衛相果、又庄兵衛兄理兵衛、庄兵衛アトヲツギ申候ヘバ、骨肉ヨリ申セバ兄ナリ、世代ヨリ申セバ父子トナル。カヤウナルアシライハイカン。曰。トカク世代ノ次第ハ、其跡ヲツゲバナシデアレ高曾祖考ノ次第ナリ。神主ノナラビヤウモ其次第ノ通りナリ。サテ骨肉私家ノアシラヒハ、其実ノヤウニアル筈也。サレドモ理兵衛ガヤウナルコトハ変ト云モノナリ。サテ高曾祖考デ次第スルモヨイガ、第一世・第二世ト云ガヨイ。モソツト吟味シテ、コレニキハメントオモフ。兼テサヤウニオボエヨ。〔中略〕理兵衛カヤウニ実ハ弟ヲ祭ルナレドモ、其アトヲ受ケルカラハ考ノアシラヒニキラヒハナイ一九九。

西田家では久兵衛の死後、弟の庄兵衛がその家督を継いだが、庄兵衛が死去したことで、次はその兄の理兵衛が継ぐこととなった。この場合、久兵衛・庄兵衛・理兵衛の関係はそれぞれ実際には兄弟であるが、祭祀においては「高曾祖考ノ次第」となってしまう。こうした問題をどう考えるのかというのが、上引で展開されている議論のあらましである。

これについての綱齋の回答とは概ね以下のようなものであった。理兵衛のように自身の弟を「考」として祀ることになってしまふ事例は確かに「変ト云」ほかないものの、それでも「第一世・第二世」といった形で「高曾祖考」の論理にあてはめて祭祀を執り行えばそれでよい、と。かように綱齋は、（確かに兄の理兵衛が継ぐといった事例は特異かもしれないが）近世日本にあつては往々に存在したと思しき兄弟間での家督相続という問題を、「高曾祖考ノ次第」という四代の祭祀に類比することによって捉えていたのである。勿論、これら三兄弟はいずれ

も血縁関係を有する、その意味で異姓の人間ではないため、祭祀に障碍をきたすことはあるまい。

先の同姓養子の提言とかかる西田家の家督をめぐる解釈とを併せ勘案してみれば、綱齋は異姓養子という当今の「名分」を乱す慣例に、(勿論、理想的ではあるが)直ちに実子による相続を対置させるのではなく、既存の祭祀権相続のあり方から最も「名分」を保持するに相応しい方法を呈示していたということが窺えよう。同姓養子も兄弟間相続も、いずれも血縁の繋がりがあるゆえ祭祀にとつてはさしたる問題とはならなかったのである。すなわち綱齋は、ここでも同姓養子・兄弟間相続といった「文」の次元での改変によって、「本」たる「名分の守」を剔出していたわけである。近世日本の状況下にあつて遍く実子が祭祀権を継承するといったことは、およそ至難というほかなく、現実的には不可能に近かつたことであろう。綱齋はそうした現状に鑑みつつ、それでも「名分」に叶った四代の祭祀を実現すべく同姓養子・兄弟間の相続といった案を呈示していたというわけであり、それはとりもなおさず(生国)にあつていかにして礼の「本」を獲得するのかがという点を懸念に模索することで、出された結論であつたと看取し得よう。従つてこうした議論も先の祠堂・紙牌と同様、ただ単に『家礼』と近世社会との間の現実的乖離の前に綱齋が妥協を示したというような方向で理解されてしまつてはなるまい^{二〇〇}。むしろ綱齋は、「本」としての「名分の守」を当該社会の状況を吟味することによつて見出していたのであり、その意味ではこれも(先の「治棺」ほど明快ではないものの)一種の「格物」の実践とその結果齎された「理」本^{二〇一}であつたと考えることができよう。

以上、「愛敬」「名分」との関わりから「治棺」・祠堂・養子論をめぐる問題に関して考察してきたが、かかる考察に基づけば、綱齋の(生国主義)に基づく(風俗革新論)が喪祭礼という「日用」の領域にあつて發揮されていたということはおよそ瞭然であるうと思われる。すなわち綱齋は、(とりわけ仏式喪祭礼の滲透によつて)「愛敬の実」「名分の守」から逸脱してしまつている所与の喪祭礼の現状を革新することで、ここに「本」という礼の普遍性を具備させることを試みていたわけである。しかし当然、その方法とは「風土」を異にする「唐」から生じた『家礼』の単なる模倣ではなく、(生国)の論理に基づいてなされていた。いわば『家礼』は「唐」のものとしてではなく、(生国)の視座にたつて読まれていたのである。そのことを具体的な形で可能にしていたのが、「治棺」についての議論に典型的に顕現していた「格物」の実践であつた。綱齋は、喪祭礼という「物」に徹底的にたち入つてそこから「理」本を見出すことによつて、(生国)なりに「愛敬」「名分」を獲得し得る方法を呈示し得たのである。そのことは翻つて、綱齋にあつての自他認識・朱子学理解や彼の学問上の主題と、この喪祭礼

の問題とが密接に相関していたことを意味する。本節冒頭で、自他認識と朱子学理解とが交錯する問題として、綱齋における『家礼』へのとり組みの問題は把握されねばならないとしたが、その所以は畢竟ここにあったわけである。

これで本章の課題は大要達せられたものと思われるが、以下ではやや視点をかえて綱齋がどのような主体者を設定することで、かくなる喪祭論を展開していたのかという問題についてごく簡単に触れておくこととしたい。

4. 「庶人」のための喪祭礼——銘旌・「題主」を中心に

先に一瞥した『家礼』「祠堂」の注釈に「古の廟制は経に見えず、かつ今の士庶人の賤もまた為るを得ざる所の者有り」とあったように、同書が念頭におく諸礼の執行者とはとりもなおさず「士」と「庶人」とであった。改めていうまでもなく、いずれも周代封建制下にあった。「天子・諸侯・卿・大夫・士・庶人」という身分制に基づく名称である^{二〇二}。朱熹の生きた南宋期には周知の通り、こうした身分的名称は既に理念的な存在と化していたものの、それでも「士」とは北宋以後、科挙制度の整備と相俟つて従来の貴族政治に代わる形で新たに登場してきた、科挙及第官僚ないしそれに準ずる知識階層としての士大夫層を意味し、他方の「庶人」がそれよりさらに下位の無位無官の人々を指すであろうことは、およそ衆目の一致するところであろう。

既存の中国哲学研究の成果によれば、『家礼』の登場は長らく王侯貴族の専有物とされてきた礼を「士」「庶人」にまで拓いたという点に画期性を有し、それは「思想的には朱熹の人間観」たる「聖人学んで至るべし」とも緊密に関連する「儀礼の開放」とでもいいうる事態であったとされる^{二〇三}。と同時に、こうした「儀礼の開放」はあくまで理念的なものでもあり、現実には『家礼』に則った礼の実践がさして容易いものでなく、むしろそのゆえにこそかかる困難性を克服して同書を忠実に遵守することが、そのまま宋元明代における士大夫のまさしく士大夫たるべき自意識ないし威信を下支えする論理を形成していたとも指摘されている通りである^{二〇四}。

『家礼師説』には、かくなる『家礼』の身分的含意を承ける形で「天子諸侯ノタメニスルデハナイ、位ナキモノ、我家ニ在テハ此如アルベキコトト云コトデ、家礼ト名ヅケラレタルゾ^{二〇五}」、「朱子ノ事簡ニシテ、庶人一統ヲコナハレヤスキヤウニナサレタル事^{二〇六}」と述べられている。綱齋は、『家礼』が「天子諸侯」ではない「位ナキモノ」のための礼を構想したものだとして捉えるのである。ただここで綱齋は、「士」

と「庶人」とを並列せずに「庶人一統」と述べており、「士」に関しては言及を避けている。『家礼師説』がそもそも講述筆記であったという同書の体裁に鑑みれば、確かにこのことを言葉の綾と捉えて片づけてしまうこともできよう。が、ここではあえて『家礼師説』にかく述べられ、礼（特に同講述が扱う喪祭礼）の主体者が「庶人」にのみ限定されていることの意味を考えてみたい。

というのも近世日本において、殊に綱齋が『家礼師説』を講述していた十八世紀初頭期にあつては、知識人たる儒者が学問によって幕政・藩政等に僅かながらでも参与したり、あるいは何らかの身分的保証を得ることは、（林家・熊沢蕃山等といった）ごく限られた場合を除いては極めて至難なことであつた。つまり『家礼』に「士ニ士大夫」と規定されるような存在は近世日本に当初から殆ど存立し得ず、経済的に安定することのない曖昧模糊とした身分として儒者が存在するだけだったのである^{二〇六}。実際、綱齋自身も上述したようにその生涯の大半を畿内とりわけ京都で過ごし、幕府・藩に出仕したことは一度としてなかつた。綱齋が「士」への言及を避けて「庶人一統」と述べていた所以は、こうした近世日本における儒者の身分的な問題が多少なりとも含意されていたとは考えられないだろうか。そしてそのことはおそらく、上述の祠堂・紙牌の呈示とも相関的な事柄であろう。水戸徳川家等の特殊な場合を除けば、荘厳な祠堂での祭祀を恒常的に維持することははじめから困難だと綱齋にあつては目されていたものと推察されるのである。

『家礼師説』にあつてこうした事柄が窺えるのは、例えば銘旌をめぐる言述である。『家礼』には、「絳帛を以て銘旌を為す。広さ終幅。三品以上は九尺、五品以上は八尺が、六品以上は七尺。書して曰く、某官某公之柩と二〇七」とあり、臨終の当日、霊座の隣に死者の官位・姓名を記した銘旌という幟をたてるべきだという旨が記されている。これに関して綱齋は以下のように述べるのである。

立銘旌。^注絳一ハモ、イロノキヌ。終幅ハ、ハミイツ。パイノコト。杠ハノボリザホノコト。温公ノ説ニ、役附立於殯東注附杠足也、トアルコト。此方ノ儒者ニコレヲシタモノアルガ、事体ノ風ヨカラヌコト。セヌガヨイゾ。アノ方ノ古礼デ官位アルモノニシタコト二〇八。

かように綱齋は、「アノ方ノ古礼」かつ「官位」ある者のみが執り行うべき作法だという理由で、この銘旌をなすべきではないといふのである。ここでは「アノ方ノ此方」という彼我の先験的相違に加えて、「官位」といった身分に関わる問題が組上に載せられていることがわか

る。つまり無位無官の「庶人」を念頭におく綱齋は、「官位」ある者が執行すべき銘旌を予め除外していたというわけである。しかるに上引では、「此方ノ儒者ニコレヲシタモノアルガ、事体ヨカラヌコト」と、既に「此方ノ儒者」の間にあって銘旌の実践例が存在するものの、それは「事体ヨカラヌコト」だとして、かかる実践が論難に晒されていることが窺える。おそらくこうした論難の対象は、綱齋に先行して執り行われていた林家における儒式喪礼であつたと推察される。

「道春その子を葬るに浮屠を用ひず^{二〇九}」という記録が残されていることから、林家では夙に羅山が長子叔勝を儒式によって葬送していたことが明らかであるが、上引における綱齋の批判との関わりにおいて、ここで想起されるべきはわけても林鷲峰（一六一九〜八〇）『泣血餘滴』の存在である^{二一〇}。同書は、明暦二（一六五六）年に鷲峰が自身の母親（羅山の妻）、荒川亀の喪礼を『家礼』に則つて実施した際の記録をもとに構成されたものであり、この記録が羅山と同門の石川丈山（一五八三〜一六七二）の支援のもと、万治二（一六五九）年に京都の書肆から出版されたことで『泣血餘滴』として人口に膾炙することとなった。例えば、朱舜水（一六〇〇〜一六八二）が同書に批注を施し、その後水戸徳川家における喪礼にも少なからず影響を与えたという点が、既に先学によって指摘されているところである^{二一一}。すなわち『泣血餘滴』に見える林家の喪礼記録に関する知見は、綱齋に先だつ段階で既にある程度の広がりを見せていたものと思われるわけであり、こうした出版状況等に鑑みれば、（残念ながら直接的言及はないものの）『家礼』について論じる綱齋が同書を認知していたに違いないであろうことは自ずと推して測られよう。

そしてこの『泣血餘滴』にこそ、『家礼』に載る銘旌の実践記録が記載されていたのである。同書には、**凶【資料四】**が掲げられたうえで以下のように記されている。

銘旌。絳帛を以てこれを為り、広き・中の幅・長さ八尺は周尺を用い、竹を以て杠を為り、靈座の右に加う。その制は傘架のごとくし、粉書してその生時の称する所に随えて、某の柩と曰う。今按ずるに、銘旌に書する所男女に於いて異なる所有り。尺の長短は貴賤に於いて同じからざる有り。詳らかに家礼の注を見るに、今用うる所の我家の分に称て、士礼の例に准ず。皆これに倣うものなり。又按ずるに、儀礼士喪礼の注に銘旌の事有り。その制と家礼の注と相異なりて、今暫く家礼に従う^{二一二}。

鷺峰はかように亡母のための銘旌（孺人荒川氏龜媪之柩）を製作していたのである。してみれば上引の「此方ノ儒者ニコレヲシタモノアルガ、事体ヨカラヌコト」が、かかる鷺峰の実践例を指していわれていたであろうことはおよそ瞭然であろう。上述の深衣の問題も含め、綱齋は明らかに林家における儒礼実践を念頭におきつつ自説を展開していたものと考えられるのである。

併せて先の綱齋の議論との関わりからここで特筆すべきは、上引で鷺峰が『儀礼』土喪礼等をも渉獵したうえで、「士礼」に準じてかくなる銘旌を作ったと述べている点であろう。鷺峰がいかなる基準で自らを「士礼」と位置づけていたのか、その仔細に関しては上引からだけでは詳らかにし得ないものの、綱齋にあつてはこの点もおそらくは問題視されていたのではなからうか。すなわち、近世日本における身分的問題を念頭におきながら無位無官の「庶人」のための喪祭礼を構想していた綱齋にあつて、「士礼」として銘旌を実施した林家の喪礼のあり方が疑問視されていたのではないかというわけである。加えて同書が既に出版され、現に水戸でもそれなりの影響力を有していたという点に鑑みれば、綱齋は官位をもたない近世日本の「庶人」達が、こうした「士礼」と規定された林家の例を一つの模範として、喪礼実践をなすことに對して危惧を抱いていたというようにも考えられよう。いずれにせよ、かかる『泣血餘滴』の記述にも目を遣ってみれば、綱齋が「此方」の「庶人」を礼の主体者として想定することで、銘旌を実施すべきではないとしていたものと推察されよう。

いま一つ、綱齋が喪祭礼の主体者を「庶人」として構想したうえで、『家礼』の記載に改変を加えている例をあげておきたい。それは神主の書式をめぐる問題である。『家礼』には埋葬地に到着後「題主」をなすべきとあり、これは神主に死者の名前を記入して、ここに靈魂を遷す作法のことを意味している。その書式は以下の通りである。

先ず陷中に題す。父は則ち曰く、宋故某官某公諱某字某第幾神主、と。粉面に曰く、皇考某官封諡府君神主、と、其下左旁に曰く、孝子某奉祀、と。母則ち曰く、宋故某封某氏諱某字某第幾神主、と。粉面に曰く、皇妣某封某氏神主、と。旁またかくのごとし二三。

神主には粉面と陷中という二つの記入箇所があり、両者はいわば二重構造のような形となっている。通常目にする部分が粉面【資料五】で

あり、こちらは新たな神主ができると書き換える（例えば「考」から「祖」、「祖」から「曾」へ）必要があるため予め粉を塗ったうえで文字を記入し、もう一つの陷中【資料六】は通常目にするのではない粉面の裏側の部分で、これに関しては一度記入すると二度と書き換えられることはない。上引の『家礼』では、父の場合には粉面に「皇考某官封諡府君神主」、陷中に「宋故某官某公諱某字某第幾神主」と、母の場合には粉面に「皇妣某封某氏神主」、陷中に「宋故某封某氏諱某字某第幾神主」と書かれるべきだと記されていることがわかる。ここではさしあたり、『家礼』の場合には「官（官職）」「封（封爵）」といった王朝下にあつての官職・爵位や、諡あるいは「府君」といった尊称を記入すべき旨が明示されているという点を確認しておきたい。なお「皇」字とは、皇帝といった意味では勿論なく単なる美称であったが、これはその後用いられなくなり、代わりに「顕」字が使用されるようになったとされている。

他方、綱齋『喪祭小記』に呈示された神主の書式とは以下のようなものであった。

父者 陷中ニ

姓某少名其称其号其实名神主

粉面

顕考姓某称其神主

母者 陷中ニ

其氏号某名某女神主

粉面

顕妣某氏神主

右先ツ考妣ヲ以テ例ヲ書ス。其他顕高祖考・顕高祖妣以下、皆此ニナラヒ、ソレノアタリマヘニ書ベシ。姓ハ氏也。少名ハヲサナ名也。称ハ平生ノ俗称也。号ハ菴号等也。実名、名ノリ也。姓ノ字バカリハブクベシ。其外ノ字ハ皆書クベシ。某ノ字ハ某ノ名バカリナレバ、ハブクベシ。陷中ニハ詳ニ書ベシ。粉面ニハ顕考ノ下ニ姓名ヲカキ、其二平生ヨブ明カナル称ニテモ号ニテモ、只一ツカクベシ。婦

人ハ頭妣ノ下ニ氏バカリ書ベシ。氏ノ字ヲソヘテ可也。頭考妣ハ、世代ヲ書ス故、代カハレバ又粉ヲヌリカヘ書ナラス。ソレ故、粉面ニ書キ付テ陷中ニハ不書。右ノ外、人ニヨリテソレノニカハリ有レドモ、皆拳ガタシ。右ノ例ヲ以、其時ノ宜ヲ考ヘ、ヨク知リタル人ニ尋テ書ベシ二四。

見るごとく綱齋は、『家礼』に窺えた官職・爵位・諡等を一切呈示せず、「頭」字のほかは「号」や「実名」「少名」といったものだけを記入すべきだとしていたことがわかる。無論、「右ノ例ヲ以、其時ノ宜ヲ考ヘ、ヨク知リタル人ニ尋テ書ベシ」と、時宜に応じて随時対応すればよいとされてはいるものの、あえて官職・爵位・諡等がすべて除かれている点は、無位無官の「庶人」が喪祭礼の主たる対象に据えられていたことの証左であると看取してよからう。科挙制度を有して「士」士大夫」がとりもなおさず官僚でもあった宋代中国とは異なって、門弟達をはじめ綱齋と同時代の近世日本における儒者達の間で、『家礼』に記されるような官位をもつ人間は極少だったのであり、綱齋はそうした事柄に鑑みて上引のごとき書式を呈示していたのだと思われるわけである。

上引の『喪祭小記』段階では、「頭」字のみは記すこととなっていたが、それが『家礼師説』の段階に至ると以下のごとく「頭」字すらも用いるべきではないとする結論に達することとなる。

此義反復シテ吟味スルニ、頭ノ字ヲツケテウヤマフデモナシ、ツケイデモウヤマハヌデモナシ。潔白ニツケヌホドナコトハナイ。祭文ナドニカ、バ、称美ノコトバモ用ル管ナレドモ、アナタノ実名ヲカクコトユヘ、称美ハイラヌコト。アノ方ノ祭法ニアルコトバユヘ用ヒ来ルコトジャガ、此方デハ祖考ト云デヨイ。頭字ハイラヌゾ二五。

ここでは、通常「称美」であることを理由に「頭」字が用いられているものの、それはあくまで「アノ方ノ祭法」であるため「此方」ではあえてこれを記す必要がないとされていることが窺える。綱齋は結局のところ、「アノ方ノ此方」という〈生国主義〉の論理によって、「頭」字の使用をとりやめたというわけである。また上引で「此義反復シテ吟味スルニ」と述べられている点は、再三にわたって論じてきた「格物」

の実践を意味する言述だと見てよからう。すなわち綱齋は、ここでも〈生国〉に相応しい神主の書式を「格物」を経ることによって導き出したというわけである。

実際、先に見た宝永二年の継母の喪礼はじめ綱齋が晩年に携わった「題主」に関しては、概して「題」字が付されていないかったということが確認し得る。宝永年間の諸記録が載る『常話筋記』には、それぞれ以下のような「題主」がなされたことが明記されている。

十一月二日、先生命僕〔若林強齋〕書赤堀左平先妣之神主。

陷中 横江氏相室名左津神主

粉面 嬪横江氏相室神主

相字ハ、往迎爾相承吾宗事ヨト云ニ取ルトノコトナリ二六。

宝永二年閏四月廿八日、藤井嘉平卒ス。先生、義菴ト号セラル。御自筆ニ神主ノ書付ナサル。

義菴藤井称嘉平太実名兼神主 陷中

藤井義菴神主 粉面二七

山ニテ〔綱齋継母の〕神主ノ書付ヲナサル。牀ノ上ニ几ヲ置き、其上ニカリ讀ニ神主ヲ入テ置ク。前ニ香炉、硯箱。書付ヲナサル、先ヅ、

陷中 浅井氏松栄名幾佐女神主

粉面 継妣松栄神主二八

上引を一瞥してみれば、官位・諡・尊称等は一切用いないという『喪祭小記』の説に、さらにここから「題」字を除いた『家礼師説』の説

が組み合わさった形での「題主」が、実際になされていたということが理解されよう。

因みにうえで確認した『泣血餘滴』の場合には、粉面に「顯妣順淑孺人荒川氏神主」【資料七】、陷中に「荒川氏龜媪神主」とそれぞれ記された神主が製作されたと記録されている^{三九}。粉面の「孺人」とは銘旌にも出ていた言辞であり、これは本来「大夫」の妻を指す表現であったものの、当該期の中国においても婦人一般の敬称として用いられていたようである。ここで問題にしたいのは、かかる「孺人」と一体となつて粉面に記されている「順淑孺人」という表現である。これに関しては同書のなかに解説があり、「今夕、余と春徳ともに私議して家君に白し、先妣の諡を奉じて曰く、順淑孺人、と^{三〇}」と記されている。つまり、鸞峰は弟の林読耕齋（春徳、一六二五〜一六六一）と相談して、「順淑孺人」という諡を急遽自身の母親に贈つたというのである。『家礼』の「題主」には確かに上述の通り、（ただ「妣」ではなく「考」の方に）諡を明記すべき旨が呈示されていたが、朱熹のいう諡とは元来宋代中国にあつて皇帝から贈られたものであった。しかしながら当然、近世日本にそうした習慣はなく、かるがゆえに鸞峰・読耕齋兄弟は『家礼』を忠実に模倣せんとするうえで、急遽諡を付したものとだとして捉えることができよう^{三一}。

かく『泣血餘滴』の場合を参看してみれば、綱齋の呈示する神主書式に諡が省かれていた点には、もしかするとこうした林家の喪礼に対する批判も含意されていたのかもしれない。すなわち綱齋は、「唐」から生じた『家礼』をそのまま模倣せんとして、わざわざ近世日本に現存しない習慣たる諡を、しかも急遽神主に記入するようなあり方を忌避しつつ、〈生国〉の「庶人」に相応しい書式を明示したものと考えられるのである^{三二}。

尤も綱齋の場合、神主に官位等を明記することそれ自体を全く否定していたわけではない点には注意を要する。おそらく問題だったのは、官位を有さない「庶人」たる儒者が「士礼」を想定した『泣血餘滴』を模範として銘旌を実施し、あるいは鸞峰のごとく『家礼』に倣おうとするあまり、無理矢理に諡を付すといったような点にあつたのだと考えられる。そのことは「庶人」と「士」という、先に見た養子論等とはまた別の次元での「名分」に関わる問題として捉えられていたのであろう。「官位アルモノナレバ、位署書ノ法ノトヨリニカクベシ^{三三}」と、綱齋は自身の周囲にあつて、実際に幕藩制下の官位を有する人間であれば、これを神主に記してもよいものと考えていたのである。ただそれは決して儒者ではなかった。近世日本において、儒者が官位と結びつくことは綱齋にあつてもとより想定され得なかつたものと考えられるか

らである。

では綱齋の周囲にあつての「官位アルモノ」とは、具体的にいかなる人物が想定されていたのであろうか。それはすなわち垂加神道と兼学の神職達であつたと考えられる。例えば綱齋『喪祭略記』に付載されている「神主書法」という著作には、「按ずるに宝永二年乙酉の歳、吉見幸和の為に書する所なり。而してその姓氏実名書法は、晩年の説と合うなり^{三四}」という書入とともに、以下のような記載が見える。

粉面 祖宮内太輔吉見幸勝神主

陷中 宮内太輔正五位上源吉見幸勝神主

粉面 考民部太輔吉見恒幸神主

陷中 正四位下民部太輔源吉見恒幸神主^{三五}

上引からは、綱齋が垂加神道を学びつつ自身にも師事していた吉見幸和（一六七三〜一七六一）のために、「題主」を行つていたという点が窺えよう。すなわち吉見家が尾張東照宮祠官であつたという点が踏まえられたうえで、「宮内太輔正五位」「正四位下民部太輔」といった官位が明記されていたものと考えられるわけである。してみれば先に掲げた書入の「その姓氏実名書法は、晩年の説と合うなり」とは、『家礼師説』の「官位アルモノナレバ、位署書ノ法ノトヲリニカクベシ」を指すものと見て相違なからう。また官位が記されてはいるものの、あえて「頭」字が省略されている点からも、『家礼師説』との一致が看取される。このように綱齋は、神職のように幕藩制下にあつて実際に官位を有する者達の場合であれば、例外的にこれを神主に記入することを認めていたのである。ただ上述の考察に鑑みれば、やはり綱齋の構想する喪祭礼の主眼はやはり無位無官の「庶人」に据えられており、神職はあくまで例外的な場合であつたと見ておく必要はあろう。

なお幸和が後に所謂「国史官牒」主義に基づき、『吉見葬祭略式』という自前の神道式喪祭礼書を編むに至つていふ点はおそらく周知のことに属そうが、同書のなかに以下のような言述が散見される点は、上引との関わりで特記されてしかるべきであらう。

我、今神職たるときは則ち宜しく我国の古法に従ふべし。然れども、未だ其の全備なる者を見ず。凡そ、朝廷の如きもまた唐の律令に拠りて法を立つ。即ち即位の礼・宮殿の制・官爵・冠服亦唐礼に准ずるときは、我、朱子家礼に拠ると雖も、非とすべからず。時宜に適ふを以て本と為す。是故、神体及び葬祭の大旨は我国の故実に本づきて、和漢其の可なる者を取り、以て用に給するときは則ち可なり。今、葬祭略式二巻を著はし、図式一巻を附す。宜しく併せ考ふべし^{三三六}。

嗟、祖考より予に至るまで三世、系統綿綿其学の絶えざるは、是れ亦祖の徳の功の大なる者に非ざるや。戒め且つ懼る。幸ひに正親町従一位通卿に従ひ、神学を聞くを得。又、浅見綱齋先生に就きて、儒術を学ぶ。此れ皆、垂加翁の道脈、日夕自ら研覈する所以なり。夫れ葬に礼を以てし、祭に礼を以てして其の正を得る所は、亦挙邦君及び祖先父師の恩に非ずして何ぞや。顧るに、礼無く因循暴棄して、鸚鵡猩猩と共に言語し、同じく腐敗して止むときは則ち、奈何で上帝に超越し、神明と及に交はらんや。是に於て独り自ら己を省み、一旦惺然として深く感ずること有り。故に之を石に鐫り、遠くは祖考の徳を顕はし、邇くは自警の言を掲げ、服膺して失ふこと勿らんことを欲す^{三七七}。

かように幸和は、「我国の古法に従ふ」必要があるとしつつもそれは未だ「全備なる者を見」ないゆえ、「我、朱子家礼に拠ると雖も、非とすべからず」であるとし、さらに自身が正親町公通（一六五三〜一七三三）・浅見綱齋に師事していた点を開陳している。尤も、管見の限り同書のなかで『泣血餘滴』への言及は一箇所だけ見られるものの、綱齋『喪祭略記』『喪祭小記』『家礼師説』等に関する具体的な言述は残念ながら見出せない。ただ幸和が同書で『家礼』に論及し、そしてあえて綱齋への従学を掲げている点に鑑みれば、先にみた神主の問題との間に何らかの関係性が想定されていたとは考えられないだろうか。つまり、実際に綱齋が幸和のために「題主」を行っていたという点を踏まえれば、『吉見葬祭略式』成立にあたって、綱齋の『家礼』理解・喪祭論が少なからず影響をおよぼしていたものと推察できるのではなからうか。綱齋における『家礼』へのとり組みが後代に与えた影響として、少なくとも吉見幸和における神道式喪祭礼に関しては、その一端が窺われるという点だけをここでは指摘するに止めておきたい。

かく考えきたれば、綱齋が『家礼』に明記された「士」と「庶人」という主体者のうち、あえて前者に言及することなく、後者の「庶人」だけに主眼を据える形での喪祭論を呈示していたという点が明らかとなったことであろう。科挙制度を有した宋代中国に比して、近世日本の場合には儒者が幕藩制下に公的な地位を得ることは至難だったのであり、綱齋はかかる点に鑑みて「庶人」のための喪祭礼を呈示したものと考えられる。従って、銘旌は『家礼』から除かれ、「題主」も姓名だけを記入する簡易なものへと改変されたのである（ただ吉見幸和のような例外は存在した）。またそのことには同時に、身分としては無位無官であるにも拘わらず、『家礼』を忠実に模倣せんとするがために『泣血餘滴』のような「士礼」等を実施することに対する批判も含意されていたものと推察される。いかに『家礼』に記載があるとは雖も、「士」と「庶人」という「名分」から逸脱した礼が執り行われてはならなかったものであり、綱齋はそうした点を踏まえ、ここでも「文」の次元で『家礼』に対する改変を行ったというように位置づけることができよう。

五、小括

〈生国主義〉に基づく近世日本の〈風俗革新〉を試みた綱齋は、なにゆえあえて『家礼』を、そしてわけても喪祭礼をその主たる対象として選びとつたのであろうか。無論、本章冒頭に掲げた「読家礼」に「固より有家日用の得て闕くべからざるものなり」とあったように、綱齋は自身にとつての学の主題であった「日用」と『家礼』とが相即不離であることを見てとつていたのであり、またそれが「人道日用ノ急務」と捉えられた所以に、当該期における歴史的問題としての仏式喪祭礼の漸次的滲透という事情があったことは、縷々既述してきた通りである。

しかるに綱齋にはほかに、例えば上述した神社整理による〈神道〉のたちあげや、あるいは同じく礼をめぐる問題として、朱熹も知事時代にその心血を注いでいた積奠礼の举行三八といった選択肢が確かにあったはずである。あえてこれらではなく、晩年に仮名書による礼書の出版を企画するほどまでに綱齋が『家礼』に拘っていた理由とは、果たして那邊に存していたのであろうか。最後にかかる問題を簡単に瞥見することで、この章を閉じることとしたい。

少なくとも綱齋は、同時代的に数多なされていた積奠礼の举行に関しては、以下の元禄三（一六九〇）年の「批積奠策」に見えるごとく、

かなり批判的な立場をとっていた。そしてそのことは、最後に検討した「庶人」という視座にたつて綱齋が喪祭礼の確立を目指したこと、ひいてはなにゆえ『家礼』であらねばならなかったのかという問題を考えるうえでも、我々に示唆を与えるものだろうと思われる。

吾国、中古以来、積奠の礼行われしは、実に国典に係る。官に人有り、儀に制有るは、宜しく然るべきなり。庶人のごときは、則ちその徳を尚び、其の道を学ぶ、固より恭饗すべき所なりと雖も、而して既に国令の許す所に非ず、非族の祀、礼の大防なるも、また疑うらくは安んぜざる者あるがごとし。因りて策して以てこれを試せり。「中略」享祀・交接の制は、事国家に関わりて、犯すべからず。これ乃ちまた道なり。道の在る所は、礼の存する所なれば則ちその祭らざる、固より礼たる所以なり^{三九}。

近年のすぐれた研究成果が示しているように、近世日本にあつて積奠（積菜）の礼は十七世紀以降とりわけ元禄期を一つのピークとして、林家の聖堂をはじめ様々な私塾等において広汎にわたつて挙行されており、具体的に綱齋がその生涯の大半を送つた京都の場合でいえば、松永尺五の尺五堂において既にこれが執り行われていたことが実証されている^{三〇}。上引がそうした世の積奠実施状況を視野に入れる綱齋によつて著されていたであろう点は、容易に推して測られよう。見るごとく綱齋は、古代以来の系譜をもつ積奠とは元来、「交接」と同様「国家」が領導すべきものであると見ていたのであり、従つてその範囲に限つてこれが実施されることを決して否定していない（朱熹も中央集権体制下の知事という身分として、積奠に携わつていた点を想起されたい）。しかしながらかく「国家」「国典」に関わる問題である以上、「庶人」が勝手に積奠を執り行うことは「国令の許す所に非」ざるゆえ、それらはとりもなおさず「非族の祀」に該当するといふのである。かかる「非族の祀」が、当該期の私塾等にあつての積奠の挙行を指していわれているであろうことは明白だろう。

綱齋にとつて積奠とはそもそも「国家」が担うべきもので、ここに「庶人」が無許可で参入することは許されないものと考えられていたものであり、このことは神社整理による〈神道〉のたちあげに關しても同様にいえる事柄であろう。上述の通り、綱齋は「手前ナド任ジ」られたり、あるいは「朝廷カラ正」されていくことで、神社整理がなされるべきだと提言していたものの、それはあくまで提言に止まっていたのである。してみれば幕府・藩に出仕し得ず、まさしく自身も無位無官の「庶人」としての生涯を送つた綱齋にとつて唯一、現実の近世社会を革

新し得る方策として残されていたのが『家礼』に範をとる喪祭礼だったとは考えられないだろうか。そのゆえにこそ彼は、近世日本において「名分」「愛敬」を伴った喪祭礼が確立されることを企図し、晩年までこの問題を熟考していたのであろう。幸いに、綱齋の時代には仏式喪祭礼が滲透しつつあるといっても、それはあくまで同時代的現象な現象に過ぎず、そうした状況は未だ（主観的には）打開可能なものと見られていた。

従って綱齋は、この唯一「庶人」にも実現可能だった喪祭礼という問題を閑却する儒者に対しては、仮令同門であったとしても辛辣な批判を浴びせていた。以下の佐藤直方に対する批判は、よく知られた出処進退をめぐっての義絶に関わるものであるが、見るごとく綱齋は直方が「三年ノ喪」の実施しなかったことを衝く形での論難を展開していたのである^{三三三}。

宝永二年四月七日、酒井雅楽殿、松平隠岐守殿、御上使トシテ御登。雅楽頭殿ニ佐藤五郎左衛門就テ登ル。先生御物語ニ、何トモ合点ユカヌハ、去年正月、実父死去セシヨリ、三宅義平ヨリ申来。マダ三年タ、又内ニ御祝儀ノ上使ニシタガヒ登ルコト、其意ヲ得ヌコトゾ。定テ世間ナミノ五十日ヲツトメテ、酒肉モ今ハ用ルデアロウ。養父ト云カ、何トゾ故アレバヂヤガ、適子ナリ実父ナリ、ソレニカウシタコトハウスイコトゾ。高田末白ノ七十二ナリテサへ、三年ノ喪ヲツトメラル、ニ、五郎左衛門ガ唱フト云身デ、コウシタコトハキコヘヌ^{三三三}。

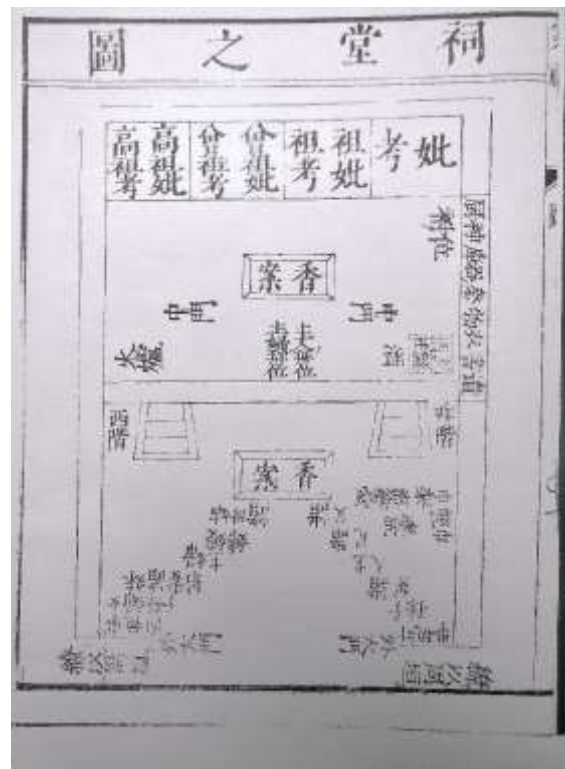
また逆に綱齋は、平素『家礼』の問題を等閑視しながらも、結局は同書に倣う形での喪礼が執り行われた儒者に対しても論駁を展開していた。それは、綱齋が『語孟字義弁批』『弁非大学孔子之遺書弁』を著わす等して自身の論敵としていた伊藤仁齋である。「程朱ノ格物ノ説」を批判しながらも、結局は彼らによって呈示された神主等を用いる形で葬送された仁齋を、綱齋は没後に至ってまで指弾し続けていたである。以下は、確かに文字通り死屍に鞭打つがごとき口汚い批判ではあるものの、却ってそのぶん綱齋がいかに『家礼』の問題を重要なものと見ていたのかという点を窺い知ることができる、興味深い言述であろう。

一日御見廻申タレバ、仁齋ガ死シテ、儀節ヲ万事用ルヨシ。棺槨ハ五郎兵衛ガ受取タルヨシ。片木デシタゾ。ナゼマキデハセナンダゾ。棺槨ノアイダ、一寸五分アルトナリ。マヘ／＼ヨリ神主ナドモ五郎兵衛ガシタゾ。何様ニクキヤツチヤハ。程朱ノ格物ノ説ヲソシリテ、又神主ナドハ其制ヲ用ル。神主式ハ程子ノ格物ノ内カラ出タト云コトヲシラヌゾ^{三三三}。

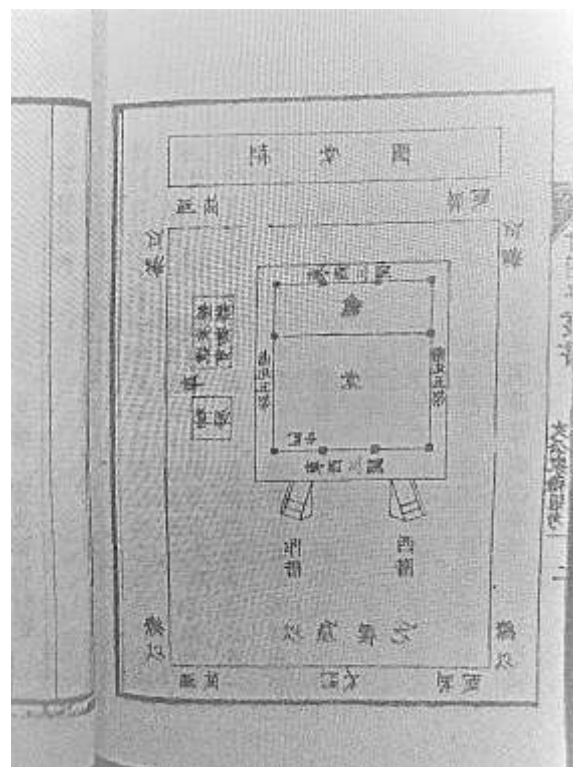
仁齋は生前、「子思曰く、天子に非ざれば礼を議せず、度を制せず、文を考せず。その位に有ると雖も、その徳無ければ敢えて礼樂を作さず。これ所謂中庸の道なり。〔中略〕士庶の家を以て天子の礼を用うるに至るは、歎かざるべからざるや^{三三四}」と『中庸』を引きながら、「天子」にだけ礼を論じることが許されるものと考えていたのであり、従って「士庶の家」の礼を定めた『家礼』には否定的な立場をとっていた。それは宋学登場以前への回帰を唱えた仁齋にとっては、至極当然の主張であっただろう。が、そのように主張した仁齋も、結局は『家礼』に範をとった形で葬送されることとなったのである^{三三五}。

朱子学批判を展開した仁齋までもが喪礼を儒式で執り行おうとすれば、『家礼』に依拠せざるを得なかったというこの厳然たる事實は、結局のところ幕藩制下に身分的保証を得ない近世日本の儒者達が、現実に礼を実施しようと思えば、自身で執行可能な喪祭礼にしかより所がなかったということを反面から例証していよう。いわば綱齋は、この事実に着目することによって、あえて『家礼』という対象から近世日本の革新を図ったものと思われるのである。

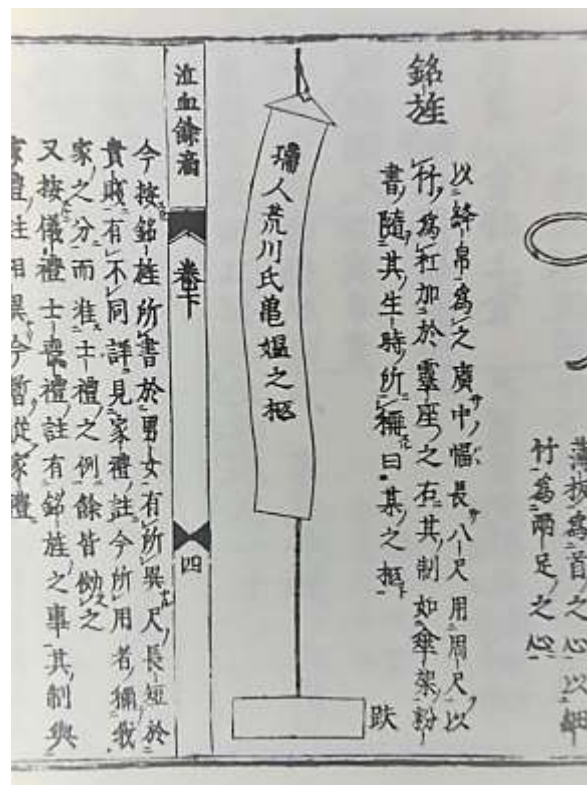
【資料一・一】 浅見綱斎校訂『家礼』祠堂図（京都大学附属図書館所蔵）



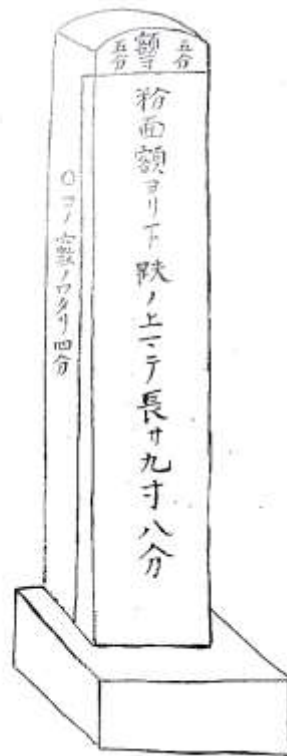
【資料一・二】 室鳩巢『文公家礼通考』祠堂図（甘雨亭叢書所収・千葉県文書館所蔵）



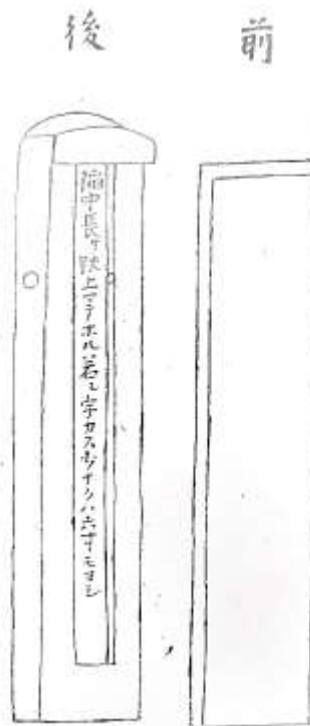
【資料四】『泣血餘滴』銘旌図（『家礼文献集成』日本篇一、関西大学出版部、二〇一〇年）



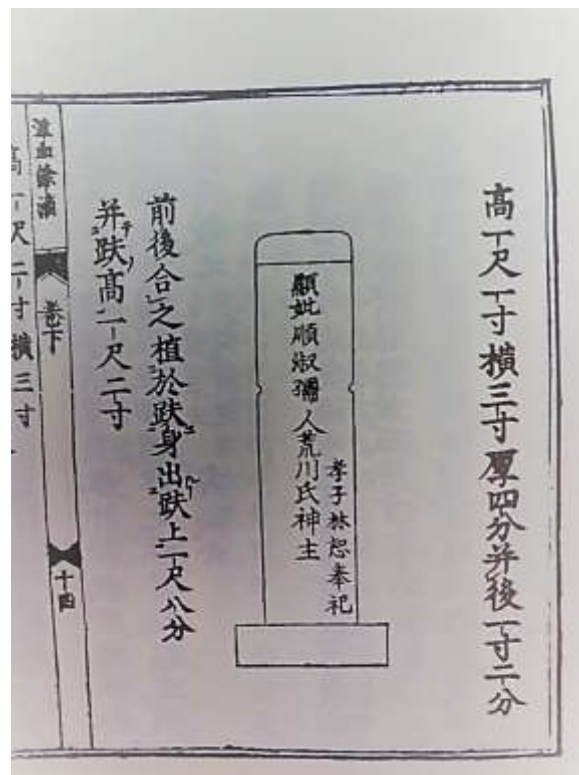
【資料五】『喪祭小記』粉面図



【資料六】『喪祭小記』陷中図



【資料七】『泣血餘滴』粉面図



一 『家礼師説』 小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、一二丁ウ。
二 例えば無窮会図書館所蔵の『喪祭略記』写本には、宝永七（二七一〇）年に同書を筆写した人物の跋文として、以下のように記されている。

右、宝永七年春、喪中ニ□津共軒ヨリ借り写ス。共軒、此時在京也。此ハ、浅見先生世間ノ人ノ知り易キ為ニトテ作ラレタリ。然ドモ、未トクト正サレヌト見ヘテ、近キ頃ノ講義ノ中ニ、世間之人ノ知り易キ為ニトテ、假名書ニセフト思フテ志ハアレドモ、隙ナクテマダ得ト手ヲクダサヌ、トアリ。然レバ、是ハ其草稿也。（二三丁オ）

『家礼師説』が宝永二年に開講されていたことに鑑みれば、ここでの「近キ頃ノ講義」とは『家礼師説』を指すものと考えて差し支えなからう。そして、この筆写が宝永七年という綱齋の死の前年になされている点を併せて考えてみるなら、おそらく綱齋は死の直前まで仮名書による礼書の出版計画を諦めていなかったであろうことが推察される。

三 吾妻重二『家礼』の和刻本について（『東アジア文化交渉研究』九号、二〇一六年）一七一頁。

なお再版の理由は不明であるものの、第二部で検討する中村習齋（一七一九〜九九）が、「浅見先生コレヲ表章大尾ニ附考シ、登梓シ玉フ。初版ハ誤字アリ、再刻ノ本ヨロシ」（『一軌図資講書目講説』一冊、大倉精神文化研究所蔵、九丁ウ）と述べている点に鑑みれば、少なくとも再版では初版段階での「誤字」が訂正されていたようである。因みに、習齋の孫弟子にあたる細野要齋（一八一〜一七八）の『諸家雑談』には、「習齋先生庭前の文庫は、一力にて営み給へり。寛政の初歟、家礼浅見本の版焼たり。先生これを再版せんとせられしが、京都にて再版成と聞て、止らる」（『名古屋叢書 三編』一二巻、名古屋市教育委員会、一九八一年）ともある。

四 例えば筆者の手元にあるものだけでも、九州大学附属図書館碩水文庫所蔵写本には『喪葬小記』と、名古屋市蓬左文庫所蔵写本には『通祭小記』とあり、大倉精神文化研究所蔵の『祭師説』には三宅尚齋（一六六二〜一七四一）『神主題名式』『祭祀来格説』とともに『浅見先生通祭小記』と題されて所収されている。管見の限り、いずれも若干の表記の違いを除けば、内容の異同は殆ど見られないものと思われる。ただ小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵の写本には、享保十五（一七三〇）年に本書を筆写した速水軍太昌勝なる人物によって、以下のような跋文が書かれている点が特筆に値する。

此書、人道の急務なり。故に草稿を免れずと雖も、敢えてこれを忽せにせず、速やかにこれを模写せり。然れども、伝写の間に誤り、疑わしき者多し。幸に原本を得れば、則ち当にこれを校考するのみ。（四一丁ウ）

このように筆写者の速水は、綱齋『喪葬小記』は「人道の急務」を説く書物であったがゆえ様々に筆写されたものの、そのことにより却って「伝写」されていく過程での誤写も多く生じてしまったとし、自らは「幸に原本を得」たためこれに基づいて「校考」を加えたとしている。上引からは、『喪葬小記』が綱齋没後二十年ほどの間で既に多くの写本を生んでいたという点がわかるとともに、そのことに伴う誤写

が問題視されていたという点が窺えよう。綱齋の喪祭論が「人道の急務」として捉えられていることは本章の主題にとって極めて重要な指摘であるが、その点は以下に詳論していく事柄である。なお以下の綱齋『喪祭小記』からの引用はすべて、この小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵の写本によることとする。

五 例えば、前掲『喪祭略記』の末尾には「平田篤胤（花押） 文化三年二月十五日」とあり、平田篤胤（一七七六～一八四三）が所持していたものであることが窺える。

六 尤も、確かに闇齋学派では既にその祖たる山崎闇齋が『家礼』研究を行って、実際に本書に範をとった喪祭礼を執り行っており、そのことは綱齋『家礼師説』にも「山崎先生ノ父母ノ葬埋ニ、炭二十俵ホド入ラレタガ、アレホドニシタラバヨカラウ」（七七丁才）、「山崎先生ノ土州ニ居ラレシトキニシメサレタガ、万世ノ則ナリ」（七九丁ウ）等と散見されるところである。しかし闇齋はまとまった礼書等を残すことはせず、彼の『家礼』や儒式喪祭に関する理解は概して『文会筆録』等から僅かに窺える程度である。そうした点に鑑みても、闇齋学派における『家礼』受容ならびに儒礼実践の問題を考察するに際して、綱齋からはじめていくという本稿の選択はけだし妥当なものであろう。

七 「読家礼」『浅見綱齋集』国書刊行会、一九八九年）四三七頁。

八 前掲『家礼師説』一丁ウ～二丁才。

九 綱齋の『家礼』論に関する先行研究は、田尻祐一郎・田世民によるものが既に存在するが、両氏に対する批判は既に序論において述べたため、ここでは繰り返さない。

一〇 近藤啓吾『浅見綱齋の研究』（神道史学会、一九七〇年）二章・四節「中国弁の改定」、石黒衛「中国夷狄論争をめぐって」（『日本思想史研究会会報』二〇号、二〇〇三年）、清水則夫「浅見綱齋と谷秦山の論争をめぐって」（『年報日本思想史』八号、二〇〇九年）、同「浅見綱齋の「大義名分」の再検討」（『日本思想史』四八号、二〇一六年）、嚴錫仁『東アジアにおける日本朱子学の位相』（勉誠出版、二〇一五年）補論二「闇齋学派の華夷論争に見る自国意識」等。

一一 『靖献遺言講義』（前掲『浅見綱齋集』）三五六～五七七頁。

一二 「改定中国弁」（前掲『浅見綱齋集』）三六八～七二頁。なお原題は「中国弁」。

一三 「答跡部良賢問目」第三書（『浅見先生答問書』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵）三九丁才。

一四 同前、四〇丁才。

一五 子安宣邦『江戸思想史講義』岩波書店、一九九八年、七九～八〇頁。なお引用は二〇一〇年刊行の岩波現代文庫版による。

一六 桂島宣弘『思想史の十九世紀』ぺりかん社、一九九九年、一六七～六八頁。

一七 『羅山先生文集』（『日本思想大系二八 藤原惺窩・林羅山』岩波書店、一九七五年）一九八頁。

一八 同前、一九八頁。

一九 同前、二〇三頁。

二〇 同前、二〇二頁。

二一 前掲「改定中国弁」三七一頁。

二二 同前、三七一頁。

二三 同前、三七一頁。

二四 因みに綱齋は『常話雜記』で、朝鮮については「李退溪ヲ東夷ノ人ト云ハ、アヤマリナリ。メンノノ国ガ主ト心得ルト、ドコヘモテイテモチガフコトナイズ。此方ヨリ朝鮮ヲ夷狄ト名ツケルコトハ、イラヌゾ」（前掲『浅見綱齋集』五六六頁）と述べている。朝鮮に対しても既存の「夷狄」観を批判して優劣を無化しており、朝鮮は朝鮮なりに「国ガ主ト心得」ればそれでよいとされていることが窺える。

二五 『泰山書簡』（『土佐国群書類従』一五一巻上、京都大学文学研究科図書館所蔵）五九丁ウ〜六〇丁オ。

二六 同前、五五丁オ〜五六丁ウ。

二七 前掲『泰山書簡』五八丁ウ。

二八 同前、五九丁ウ。

二九 「答跡部良賢問目」第二書（前掲『浅見先生答問書』 32丁オ〜ウ）。

三〇 残念ながら綱齋自身は管見の限り、明清王朝交替やそれに類する事柄への言及を行っていないものの、かかる情報それ自体は闇齋学派内に一定程度共有されていたものと思われる。例えば、宝永七（一七一〇）年に伴部安崇（一六六八〜一七四〇）が著した『和漢問答』には、以下のようにある。

西土は天地の改め変る事既に三十度に及べり。然れば君を改る事も三十度也、親を改る事も三十たび也。其上近年は韃靼人に国を奪はれ、あの大国の人一人も韃人を主人と仰がぬ者のなきは如何成心ぞや。唯聖人十人ばかりも生れ給にて、あの恥ある国の名を揚て、其疵を掩ひ給ふものなり。されば其国柄あしき故にや、聖人といへども常用る事なり給はずして、止事を得ずして悪人と紛るゝ程の権道をなし給ふ。（『大日本文庫神道篇 垂加神道』下巻、春陽堂、一九三七年、三七四頁）

なお明清王朝交替以後における東アジアの自他認識の転回に関しては、桂島宣弘「近世（朝鮮王朝後期・徳川日本）における日朝自他認識の転回」（同ほか編『日本型社会』論の射程』文理閣、二〇〇五年）、同「明清王朝交替と東アジアの思想史」（『東アジアの思想と文化』四号、二〇一二年）等に詳しい。

三一 前掲『泰山書簡』六二丁ウ〜六三丁オ。

三二 「書正統監本詩集伝」（前掲『浅見綱齋集』 四九二頁）。

三三 阿部隆一「崎門派諸家の略伝と学風」（『日本思想大系三〇 山崎闇齋学派』岩波書店、一九八〇年）等。

三四 勿論、それは反面では闇齋学派に限った事情でもあった。明清王朝交替以後における黄檗宗の流入等を契機に、十七世紀中葉以降から「明風」の流行が見られたことは、とりわけ近世文学研究の領域で夙に指摘されている事柄だからである。中野三敏「都市文化の爛熟」（『岩波講座日本通史』一四巻、岩波書店、一九九五年）等。

三五 前掲「答跡部良賢問目」第二書、三二丁オ。

三六 宝永二（一七〇五）年に、綱齋と泰山との間の論争が再燃することとなるのだが、そこで争われたのはこうした普遍性をめぐる主題であり、かかる主題をめぐって両者は平行線を辿ることとなった。両者はそれぞれ、以下のように自説を展開していたのである。

●谷秦山

我等存候ハ所説之説ヨク候へ者、君臣正ク風俗茂能候。所説之道アシク候へ者、君臣不正風俗薄キ筈与奉存候。如御示候へバ、道ハ道、俗ハ俗、春秋ノ褒貶賤用ニ不立候歟。(答谷丹三郎書) 前掲『浅見先生答問書』四八丁ウ)

●浅見綱齋

異国ハ土地広博、古今久遠之間、渾同沌一ニ難成。是又、風土自然之事勢尤茂可有候。然共其聖賢所説之道ハ、三綱五常宇宙ヲ貫ク。君々・臣々・父々・子々、水寒・火熱、是々・非々・善々・悪々、天上地下不易。先ニ所謂唐人ノ私物ニ非ズ、日本人ノ私物ニ非ズ。堯舜湯ノコトアレドモ、是必漸徳未尽善至徳至善正当之理、至蔽至明ニテ、春秋乱賊ヲ罪スルハ、則其道也。乱賊聖人ノ道ヲ不用ハ、何レノ国モ同事也。(同前、四九丁ウ〜五〇丁オ)

このように「君臣」の正統性をもって「風俗」の良し悪しを図ろうとする秦山に対し、綱齋は「風土自然」とは別に「三綱五常」という普遍性は、「唐人ノ私物」でも「日本人ノ私物」でもない、「何レノ国モ同事」なのだと言論じていたのである。

三七 前掲「答跡良賢問目」第二書、三二丁オ〜ウ。

三八 秦山ら垂加神道家が自国の優位性を説く際に依拠したのは、とりわけ『日本書紀』であった。そのことは、垂加神道に「転向」した後の跡部良顕の場合にも同様であった。両者はそれぞれ以下のように論じている。

●谷秦山

俗儒是をあしく心得、唐ハ中国、其外の国ハ皆夷狄と見たり。よく春秋をよむ人ハ、かくのごとくならず。我本国を中国とし、我國の政化の及とゞかぬくにを夷と心得べき也。是によりて日本紀にハ我日本を中国とし、三韓をバ夷とも西戎とも西羌とも筆し、外国の人に対して我使を皇華使といひ、我人を主人と書り。惣じて外国の事をバ諸蕃といひ、別してもろこしの事をいふには、西土之君・周の成王とかき給ひ、書通の時ハ、日出処天子致書日没処天子、となされたり。是よく春秋の旨をしり給へりといふべし。もし世儒のごとく我國を東夷、もろこしを中国と覚え、もろこしへしたがつを帰明投化などところろえバ、異日不幸に文永・弘安の変あらバ、大義をとり失ひ、我國の弱ミをしいだすきはかりがたし。危い哉。我國の人あつく日本書紀を信じ、他人の為にあざむかるゝ事なかれ。

(『俗説贅弁』早稲田大学図書館所蔵、五丁オ〜ウ)

●跡部良顕

夫中国夷狄ノコト、舍人親王日本書紀三十卷ヲ編集ナサセ玉ヒ、儒仏ノ習合ヲ除キ、神代ノ正伝ヲ明ラカニ掲ゲ出シ、皇胤ノ正統ヲアラハシ、永ク後世ノ龜鑑トナサセ玉フ。此書ニ我國ヲ以テ中国トシ、堯舜ノ国トイヘドモ西土トシ玉ヒ、コレニヨツテ我國ニ生ル、人、是ヲ尊信スベキコト也。然レバ、我國ノ外ニ中国ト云コトアルベカラズ。(『神道中国之説』大阪府立中之島図書館石崎文庫所蔵、

ただ、このように自国の優位性を弁証せんとするこれら垂加神道家達も、例えば秦山が「ソモ／＼、唐ノ書ニ人倫ヲ大事ニ書ツクセルウチ、君臣ノアヒサツヲ就中大切ニ論ゼラレ候」と述べたように、その優位性の根拠を「君臣」の正統性といった「唐ノ書ノ人倫」においていた点は注視しておく必要がある。すなわち彼らもあくまで、儒教的な価値に優位性の根源を見ていたということである。こうした意味において桂島宣弘が、秦山らを「日本中華主義」という類型に括りつつ「儒教的「華夷」思想を前提とした同じ範疇の言説として「日本中華主義」の言説も存在していた」（前掲『思想史の十九世紀』一七二頁）と論じている点は、けだし至言だといひ得る。

三九 〈風俗革新論〉という概念は、衣笠安喜『近世日本の儒教と文化』（思文閣、一九九〇年）二部・三章「儒教の風俗革新論」に示唆を得たものである。衣笠は本論攷で、具体的に大月履斎（一六七四～一七三四）の『燕居偶筆』をとりあげて論じているが、履斎が綱齋門下であったという点に鑑みれば、綱齋から履斎への影響も想定されよう。

なおここでいう〈風俗革新論〉とは、同じく「風俗」への視角をもちながらも、有名な『太平策』で以下のように論じた荻生徂徠（一六六六～一七二八）におけるそれとは全く性質を異にしている。この点は付言しておく必要がある。

制度ヲ立カヘルト云ハ、風俗ヲナラサン為ナリ。風俗ハ世界一マイナル故、大海ヲ手ニテフセグガ如クカワザニテ直シガタシ。コレヲ直スニ術アリ、是ヲ聖人ノ大道術ト云フ。後世理学者ノ輩ハ、道理ヲ人々ニトキ聞セテ、人々ニ合点サセテ、其人々ノ心ヨリ直サントス。米ヲ臼ニ入テツカズシテ、一粒ヅ、シラゲントスルニ同ジ。〔中略〕風俗ハナラハシナリ。学問ノ道モ習シ也。〔中略〕故ニ聖人ノ道ハ習ハシヲ第一トシ、聖人ノ治メハ風俗ヲ第一トス。サレバ只今マデノ風俗ヲ移スコトハ、世界ノ人ヲ新ニウミ直スガ如クナルユヘ、是ニ過タル大儀ハナキナリ。〔日本思想大系三六 荻生徂徠』岩波書店、一九七三年、四七三頁）

徂徠のいう「聖人ノ大道術」とは、個々人が修養を積むことによつてではなく、そうした個々人の生活する「風俗」それ自体を変革せんとするものであった。ゆえにかかる徂徠の「風俗」をめぐる議論から導出されてくるのは、人々を全体として「習シ」によつて教化せんとする「風俗教化」論であり、こうした徂徠によつて呈示された「教化」論がその後、批判を受けつつも寛政期に至るまでの「民心教化」論の底流をなしていく点は周知の通りであろう。綱齋の場合には、（ここで徂徠が「後世理学者」として批判する）個々人に訴えかけるような〈風俗革新論〉であった点に特徴を有している。そして後述するように、綱齋が最終的に〈風俗革新〉のためになすべきだと提起したことこそ、まさに個々人が各々の家において執り行うべき喪祭礼の実践だったのである。

四〇 綱齋の神道論については、清水則夫「浅見綱齋の神道観と道について」（『日本思想史学』三九号、二〇〇七年）に詳しく、以下の行論も本論攷に負う部分が大きい。ただ本論攷も含め清水が、一貫して綱齋を「日本の儒学化」と捉える点に関しては疑義を禁じ得ない。清水は、「儒学の日本化」論に対抗する形で「日本の儒学化」を呈示しているのだが、結局のところそれは「日本化」論の裏返しにしかなり得ないだろう。また「日本の儒学化」という概念規定では綱齋に止まらず、おそらくは近世日本における「礼楽刑政」の確立を目指した徂徠学等もこの範疇に入ってしまうこととなりかねない。筆者は〈生国主義〉と〈風俗革新論〉という概念を用いる方が、綱齋を捉えるにはより

最適であろうと考える。

四一 前掲『浅見綱齋の研究』一六四頁。

四二 前掲「答跡良賢問目」第二書、三〇丁ウ。

四三 同前、二九丁ウ。

四四 同前、三〇丁才。

四五 同前、二八丁ウ。

四六 同前、三一丁才。

四七 『綱齋先生夜話』（前掲『浅見綱齋集』）六二九頁。

四八 前掲『常話雜記』五八三頁。

四九 勿論、近世前中期の儒者において、しばしば「神儒一致」的傾向が少なからず窺われることは周知の通りである。闇齋はもとより、林羅山（一五八三〜一六五七）・熊沢蕃山（一六一九〜九二）らも儒教が何らかの形で神道と軌を一にすることを主張していたのであり、度会延佳（一六一五〜九〇）・吉川惟足（一六一六〜九四）らも神道側についても同様のことがいえる。むしろ、佐藤直方や伊藤仁斎（一六二七〜一七〇五）らのように、神道を全く否定する立場の方が少数であったのかもしれない。ただ綱齋の場合には、少なくとも彼自身の主張としては「左候ハ、其時ハ、神道者ハ腹立可申候、儒者ハソリヤコソ神道ニ惑タト可申候」と、既存の「神道者」とも「儒者」とも異なるものとしての「神道」が選びとられていた点をここでは重視したい。

五〇 前掲『綱齋先生夜話』六三五頁。

五一 勿論、いうまでもなく綱齋によつて正しいと想定された朱熹の見解とは、彼自身による朱熹再構成の所産にしか過ぎず、従つて何が「本来の朱熹・朱子学」であるかということを我々が綱齋と一緒に穿鑿することよりも、近世日本に生きた綱齋によつて新たに再現された朱子学というものが有する歴史的特徴を捉えていくことの方が、むしろ思想史研究としては重要な作業となる。以下では、もとよりかかる論証を行う所存である。なお、朱熹とそれを忠実に再現せんとする後継とをいかにして論じていくのかという方法的問題については、さしずめ以下の子安宣邦による諸論攷を参照のこと。前掲『江戸思想史講義』二章「敬説」と「心法」の言語、『方法としての江戸』（ペリかん社、二〇〇〇年）六章「朱子と朱子主義」等。

五二 宇野田尚哉「板行儒書の普及と近世儒学」（『江戸の思想』五号、一九九六年）。

五三 辻本雅史『思想と教育のメディア史』（ペリかん社、二〇一一年）八章「日本近世における「四書学」の展開と変容」。

五四 佐藤仁『朱子学の基本用語』（研文出版、一九九六年）によれば、概ね以下三種の和刻本が存在したようである。

① 寛永九（一六三二）年三月、中野市右衛門刊行本

② 寛文八（一六六八）年三月、山脇重頭校点、銅駝坊書肆村上平樂寺重版本

③ 寛文十（一六七〇）年三月、中野宗左衛門板行本

うち①と③は朝鮮本を底本とした和刻本で、『北溪先生性理字義』と題されており、②は明代の刊本を底本とした和刻本で、『重刊北溪先生字義詳講』と題されているとある。

五五 上述した藤原惺窩の場合には、例えば彼に「明中華主義」が窺える点や、あるいは林兆恩をはじめとする明代儒教からの影響があったことが既に様々に指摘されている。大桑斉『日本近世の思想と仏教』（法蔵館、一九八九年）二編「藤原惺窩論」、桂島宣弘「姜沆と藤原惺窩」（『日本の対外関係』五巻、吉川弘文館、二〇一三年）等。

五六 勿論、夙に阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五年）二篇・二章「闇齋の朱子学文献研究と李退溪」に示されているように、近世日本での『性理字義』批判それ自体は、李滉の影響を受けた山崎闇齋によって既にはじめられていた。闇齋も師闇齋を承けているものと思われるが、しかしながら闇齋の場合には後述するように、『性理字義』批判を伴うことで「日用」「格物」が主題化するという点に特徴を有している。なお闇齋の『性理字義』理解に関しては、石黒衛「浅見綱齋——人倫日用の思想」（衣笠安喜編『近世思想史研究の現在』思文閣、一九九五年）に詳しい。以下の行論もかかる石黒の論攷に示唆を得る部分が多かったが、ただ以下では石黒が触れていない「格物」の問題にも論及している。

五七 『性理字義講義』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、三丁ウ。

五八 同前、五丁ウ。

五九 同前、三丁オ。

六〇 『理学叢書 北溪字義』北京・中華書局、一九八三年、六頁。

六一 前掲『性理字義講義』一一丁オ。

六二 同前、一三丁オ。

六三 同前、一丁オ〜一丁ウ。

六四 『論語講義』一五巻、京都大学付属図書館所蔵、八二丁ウ。

六五 例えば、玉懸博之によって「尺五は『彝倫抄』を叙述する上でかなりの程度、場所によっては剽窃といつてよい程に『性理字義』（中略）によっている」（松永尺五の思想と小瀬甫庵の思想）前掲『日本思想大系二八 藤原惺窩・林羅山』五〇八頁）と評される松永尺五『彝倫抄』などを、具体的に綱齋は念頭においていたのかもしれない。以下のように尺五は、明らかに『性理字義』における天人相関的な視座にたつて「性」ないし「命」を説明していたからである。なお玉懸はわけても「命」「性」に関しては、「その項目の殆どを『字義』の内容そのままに記述している」としている（同前、五〇九頁）。

ソレ儒道ハ天道ト一ト教ユルコトナリ。天ニアツテハ命ト云、人ニアツテハ性ト云、皆理ナリ。〔中略〕天即我、我即天、コレヲ天人合
一ト申スナリ。（同前、三二〇頁）

六六 『浅見先生学談』（前掲『浅見綱齋集』）六五三頁。

六七 『筭録』（前掲『日本思想大系三一 山崎闇齋学派』）三二二頁。

六八 同前、三二一〜三二二頁。

六九 同前、三二四頁。

七〇 前掲『性理字義講義』二丁オウウ。

七一 『童子問』(『日本古典文学大系九七 近世思想家文集』岩波書店、一九六六年) 一九四頁。

周知の通り『日本古典文学大系』所収の『童子問』は、仁齋没後の東涯手校本であり、仁齋研究の作法に倣えば古義堂文庫所蔵の仁齋最終稿本(林本)を用いるのが通例であろう。ただここでの短い引用は、東涯手校本からでも論旨に差し障りがないと判断し、やむを得ず同書からの引用とした。なお仁齋における『童子問』の形成過程に関しては、さしあたり子安宣邦『伊藤仁齋の世界』(へりかん社、二〇〇四年) 五章「人の外に道無く、道の外に人無し」を参照のこと。また以下の仁齋の思想的分析に関しても、同書に負う部分が大きい。

七二 浅見綱齋の伊藤仁齋批判については、それなりの研究蓄積がある。前掲『浅見綱齋の研究』二章・七節「仁齋学批判」、田尻祐一郎「浅見綱齋「心ナリノ理」をめぐって」(『季刊日本思想史』二二二号、一九八四年)、樋口浩造「天人関係の語りに見る二つの朱子学」(『懐徳』六二号、一九九四年)、土田健次郎「浅見綱齋の伊藤仁齋批判」(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、二〇〇五年)、李芝映「元禄期における「日用」言説の浮上」(『日本思想史学』四二二号、二〇一一年)、同「元禄期における「日用」言説の展開」(『京都大学大学院教育学研究科紀要』五八号、二〇一二年)等。特に近年の李の論攷は、従来綱齋と仁齋との比較思想史といった分析視角に止まることの多かったこの問題を、同時代における両者が相互影響関係のもとで「日用」言説を共有しつつも、各々が異なる思想形成をなしていったという点に注目している点において画期的である。

ただ李が、「綱齋は」本然なる「日用」の実践として敬を主張した。このように「日用」言説は、日々の日常の場における学問(儒学知)の実践を工夫する過程からできた結果として考えるべきである(前掲『元禄期における「日用」言説の浮上』一〇六頁)。「綱齋は日常において敬を実践することこそが「日用」そのものだという。「中略」仁齋の「日用」は日常において対面する人間の関係性に収斂されていくが、それと対照的に綱齋の「日用」は日常における主体としての「己」の一点に収斂されてしまう(前掲『元禄期における「日用」言説の展開』三六一頁)と、綱齋にあつての「日用」における実践の主張という問題に目配りしつつも、それを敬の一点へと収斂させている点に関しては、疑義を呈さざるを得ない。確かに李も掲げているように、綱齋は「日用」における敬を主張してはいる。具体的には、『綱齋先生敬齋箴講義』に見られる以下の言述がそれにあたる。

日用ガ敬、敬ガ日用、兎角離レヌ本然自然ノ身トトモノ敬ジャ。畏ル、ト云モ、慍ルト云モ、此自然本然身トモニシミ付テアル処ヘ帰スルコトナレバ、拵ルト敬デハナイ。学者ハ学者程ノ氣ツカイテ有テ、賢人ハ賢人程ノ氣ツカイテ有リ、聖人ハ聖人程ノ氣ツカイテ有ル、其デ敬ジャニ因テ日用ジャ、日用ジャニ因テ敬ジャ。(前掲『日本思想大系三二 山崎闇齋学派』一七八頁)

だが冷静に考えてみれば、そもそも敬をテーマとする『敬齋箴』の講述にあつて敬が論じられるのは至極当然のことであり、この言述だけをもって綱齋が「日用」の問題を敬へと収斂させたとはいえない。居敬・窮理という両輪のうち、前者へと傾斜したというのは崎門派朱子学に対するごく通説的な見解であり、おそらく李もこうした見解に倣ったものと忖度される。しかしながら後述するように、綱齋の場合には仁齋批判を伴う形で「日用」が主題化されることで、「格物」が提唱されていくという点にこそ特徴を有しているのであり、かつこうした見方は窮理を欠落させて居敬へと傾斜したとされる既存の通説的な崎門派朱子学像に対しても、一定の異議申したてを可能にするものと

なる。そして「日用」における実践という問題に関していえば、筆者はそれが具体的な形で結実したのが後述する『家礼』をめぐる問題であったらうと考えている。

併せて李は、綱齋における「日用」の主題化を、仁齋批判という点からのみ論じているが、上述したように綱齋にあつての「日用」の主張とは、一方で『性理字義』とこれに倣う朱子学理解とに対する批判をも含意していたわけであり、かかる『性理字義』と仁齋との双方に対する批判を見なければ、綱齋における「日用」の問題を捉えていくことはできない。綱齋と仁齋の主張のベクトルが全く逆方向を向いていたにも拘らず、「日用」を共有していたという所以は畢竟、綱齋・仁齋がともに『性理字義』に基づく先行の朱子学理解に疑念を抱いていたからだという点からしか説明し得ない問題であろう。

七三 『語孟字義弁批』（『近世儒家文集集成二 浅見綱齋集』ペリかん社、一九八七年）一六九頁。なお以下では、綱齋が『語孟字義』をどのように読んだのかということが重要になるゆえ、同書からの引用はすべて『語孟字義弁批』の所引とする。

七四 同前、一二七頁。

七五 仁齋による戦略的な意図に基づく『性理字義』の換骨奪胎という問題に関しては、以下の子安宣邦の諸論攷を参照のこと。前掲『江戸思想史講義』三章「二つの『字義』・儒学の再構成と脱構築」・四章「天命を知る」ということ、『事件』としての徂徠学』（青土社、一九九〇年）八章「命名と制作」。

七六 前掲『語孟字義弁批』一三三頁。

七七 同前、一三四頁。

七八 前掲『理学叢書 北溪字義』三八頁。

七九 前掲『性理字義講義』五五丁才。

八〇 同前、五五丁才。

八一 同前、五五丁才。

八二 前掲『語孟字義弁批』一三三頁。

八三 『性理字義』「道」章第八条の全文は以下の通り。

易説。一陰一陽之謂道。陰陽。気也。形而下者也。道。理也。只是陰陽之理。形而上者也。孔子此処是就造化根原上論。大凡字義。須是随本文看得透方可。如志於道。可与適道。道在邇等類。又是就人事上論。聖賢与人説道。多是就人事上説。惟此一句。乃是贊易時説来歴根原。（前掲『理学叢書 北溪字義』四〇～四一頁）

【易に、一陰一陽これを道と謂う、と説いている。陰陽は気であり、形而下のものである。道は理であり、それも陰陽の理なのであつて、形而上のものである。孔子のこの語は、造化の根原について論じたものである。およそ文字の意味は、必ず本文に即してはつきりと理解しなければならぬ。例えば、道に志す、ともに道に適くべし、道は邇きに在り、などの類は、人間事象について論じているのである。このように聖賢が人に道を説く場合は、人間事象について説くことが多いのだが、この一陰一陽これを道と謂う、の一句だけは、実は孔子が易を解説するにあたって、道の由来根原について説いたのである。】

八四 前掲『語孟字義弁批』一二八頁。

八五 同前、一三六頁。

八六 『性理字義』「理」章第一条の全文は以下の通り。

道与理大概只是一件物。然析為二字。亦須有分別。道是就人所通行上立字。与理対説。則道字較寬。理字較窄。理有確然不易底意。故万古通行者。道也。万古不易者。理也。理無形狀。如何見得。惟是事物上一箇當然之則便是理。則是順則。法則。有箇確定不易底意。只是事物上正当合做處便是當然。則這恰好。無過些。亦無不及些。便是則。如為君止於仁。止仁便是為君當然之則。為臣止於敬。止敬便是為臣當然之則。為父止於慈。為子止於孝。孝慈便是父子當然之則。又如足容重。重便是足容當然之則。手容恭。恭便是手容當然之則。如尸便是坐中當然之則。如齋便是立中當然之則。古人格物窮理。要就事物上窮箇當然之則。亦不過只是窮到那合做處。恰好處而已。(前掲『理學叢書 北溪字義』四一〜四二頁)

【道と理は、概ね同じものといつてよい。しかし二字にわけている以上は、やはり区別しなければいけない。道は、人が通行するものであるところから文字が作られており、理と比較すると、道の方はより緩やかであり、理の方はより確実であり、理には確定していつてわからないという意味が込められている。そういうわけで永久に人が通行するものは道であり、永久にわからないものは理である。理には姿形がない。どうしてそれがわかるのであろうか。事物に具わっている當然の則が、つまりに理にほかならないのだ。則とは、準則・法則のことであり、確定していつてかわらないという意味がある。事物に具わっている當然そうしなければいけないところが、つまり当然であり、ちょうど程よくて少しも過ぎることがなく、少しもおよばないことがないのが、つまり則なのである。例えば、君と為りては仁に止まる、という場合の仁に止まるのが、主君となったものの當然の則である。臣と為りては敬に止まる、という場合の、敬に止まるのが、臣下となったものの當然の則である。父と為りては慈に止まり、子と為りては孝に止まる、という場合の、孝と慈が、父となり子となったものの當然の則である。また例えば、足の容は重し、という場合の、重々しいものが足の容の当然であり、手の容は恭し、という場合の、恭しいのが手の容の当然の則である。尸の如くす、というのが、座った時の當然の則であり、齋するが如くす、というのが、たつた時の當然の則である。古の人の格物窮理の工夫は、事物に就いて當然の則を窮めようとしたのであって、当然そうしなければならぬところの、過不及のないちようどほどよいところを窮めつくしたに過ぎないのである。】

八七 前掲『語孟字義弁批』一三八頁。

八八 同前、一三四頁。

八九 同前、一四二〜四三頁。

九〇 勿論、仁齋にあつて全く修養の側面が閑却されてしまったわけではない。仁齋の修養論に関しては、阿部光磨「伊藤仁齋の修養論にみる二つの側面」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』五〇巻一号、二〇〇五年)、同「江戸時代前期における「聖人可学」の一展開」(『日本思想史学』四四号、二〇一二年)に詳しい。

九一 よく知られた綱齋の以下の仁齋批判は、仁齋における「日用」の学が人と人との関係性のもとに構築されたものであったということをも反面から証明していよう。見るごとく綱齋は、仁齋の学を「嫗嘆ノ挨拶云様」なものと捉えていたのである。

彼仁齋方云ル孝弟忠信ハ皆只殊勝ニ世間向ノ最愛ガリ結構ヅクニテ、嫗嘆ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケ／＼トスルコトヲシアフ迄也。其故只咎メズ逆ハズ、ドチラヘシテモ厚キ様ニ頼シキ様ニスルナリノ上デ、取ツ置ツ云ヨリ外ノコトナシ。(前掲『筭録』三八六頁)

九二 前掲『語孟字義弁批』一三七頁。

九三 同前、一三七頁。

九四 同前、一三四頁。

九五 同前、一三四頁。

九六 同前、一四二頁。

九七 同前、一四二頁。

九八 同前、一三三頁。

九九 同前、一四九頁。

一〇〇 同前、一三八頁。

一〇一 前掲『筭録』三八七〜八八頁。

一〇二 『天人一道講義』筑波大学附属図書館蔵、五丁ウ。

一〇三 尤も綱齋は、「大学ノ至極ノ教ガ、物ノ一字ニアルゾ。窮理ト云ズニ格物ト云テアルガ、カヤフナ端的親切ナコトハナイ。ドチラヘドフシテモ、物ヲ知ネバ役ニ立ヌ」(『大学物説講義』小浜市教育委員会酒井家文庫蔵、三丁ウ)と、「格物」と「窮理」とを微妙に使っているが、「物ヲ知」といった点では大要、同様の概念として綱齋にあっても解されていたものと考えてよからう。

一〇四 前掲『筭録』三七四頁。

一〇五 前掲『大学物説講義』二丁オ。

一〇六 前掲『性理字義講義』二〇丁オ。

一〇七 「古今ノ君臣ト云物デ吟味セネバ、君臣ノ実ガ済ヌ」が具体的に体现されたものこそ、綱齋の名著『靖献遺言』だったのであろう。『靖献遺言』もまた、綱齋における「日用」と「格物」の主張との関連性のもとで再把握される必要がある。

一〇八 前掲『筭録』三二八頁。

一〇九 同前、三五六頁。

一一〇 『大学伝五章講義』小浜市教育委員会酒井家文庫蔵、七丁オ。

一一一 「答跡部良賢問目」第一書(前掲『浅見先生答問書』一九丁オ〜ウ)。

一一二 前掲『綱齋先生夜話』六三七頁。

二三 勿論、「心学」批判それ自体は既に闇齋に散見される。以下のように『敬齋箴講義』では、とりわけ仏教（禅宗）が「心」の修養ばかりに囚われている点が論難されていた。

抑々異端仏氏ノ徒ガ克己シテ修心コトハ有之、復礼修身曾テナシ。是レ世間ヲ夢幻シノ如クニ見、人事ヲ掃了ルヤフニシテ、心身相共ニ持養スルノ道ヲ知ラザルニ因テ也。〔中略〕是仁之蘊奥ヲ不味、敬之心身ヲ兼守ルコトヲ不会弊也。〔中略〕元来人之一身ニハ、五ノツイデ各具足シ来レリ。此道ハ天地自然ノ理ニシテ不能止、神道儒家ノ旨トセル所也。（前掲『日本思想大系三二 山崎闇齋学派』八三頁）

ただ闇齋の場合には、あくまで「心」の修養に対して「心身」における「敬」をうちだすに止まっており、綱齋のような「日用」やそこでの「格物」といった視野の広がりには概して少なかったように看取され、そこに闇齋との相違があるように思われる。なお闇齋における仏教批判と心身一致という問題に関しては、高橋文博『近世の心身論』（ペリカン社、一九九〇年）二章「山崎闇齋の「敬」の思想」、石黒衛「山崎闇齋の仏教批判」（『日本思想史研究会会報』一一号、一九九四年）等を参照のこと。

二四 前掲「答跡部良賢問目」第二書、三五丁才。

二五 前掲『日本朱子学と朝鮮』以来、一般に「主理派」と概括されることの多かった李滉だが、実のところ彼自身は自らの学を陸王心学とはまた異なったものとしての「心学」と位置づけていた。詳しくは、李明輝「李退溪と王陽明」（吾妻重二ほか編『東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇五年）、井上厚史「韓国近代儒教改革運動における近代的思惟の形成」（『北東アジア研究』一〇号、二〇〇六年）、同「李退溪の「誠」と王陽明の「誠」（『北東アジア研究』二二号、二〇一一年）、同「封印された朝鮮儒教」（『現代思想』四二巻四号、二〇一四年）等を参照のこと。

二六 同前、三五丁才。

二七 『大学補伝或問師説』一八丁才。

二八 前掲『筭録』三四七頁。

二九 「東山会筆記」（前掲『浅見綱齋集』）四七一〜七二頁。

三〇 「蓋し理は別に一物にあるにあらず。乃ち氣の理なるのみ」（『大疑録』、『日本思想大系三四 貝原益軒・室鳩巢』岩波書店、一九七〇年、五七頁）と論じて、「理」を「氣」の世界に回収することで、所謂「氣の思想」を完成させた貝原益軒（一六三〇〜一七一四）の場合には、周知のごとく「博物学」的な知の体系が拓かれていくこととなる。益軒における「博物学」的知の成立に関しては、それを同時代の崎門派朱子学と比較しながら論じた松村浩二「一八世紀における博物学的知の成立」（『日本学報』一〇号、一九九一年）、同「近世前期朱子学における『西銘』解釈」（『季刊日本思想史』四一号、一九九三年）を、「氣の思想」に関しては前掲『思想と教育のメディア史』一章「近世における「氣」の思想史・覚書」をそれぞれ参照のこと。

三二 前掲『筭録』三七三頁。

三三 勿論、『家礼』は喪祭と併せて冠昏礼の作法・所作についても詳述されている。しかしながら綱齋は以下のように、朱熹の意向に沿っ

て『家礼』のうちとりわけ喪祭礼を重要なものと見なしており、確かに『家礼冠昏師説』等はあるものの、彼の主眼は明らかに喪祭礼にあったものと見てよい。なお通礼は、日々の恒常的な祭祀のあり方やそこで用いられる祭祀道具等について論じられた項目であるため、以下では便宜上これも喪祭礼の範疇に含み込む形で検討していくこととしたい。また後述するように綱齋における喪祭礼の重視といった背景には、当該期の近世日本における仏式喪祭儀礼の台頭といった事情も存在していた。

朱子ノ、父ニハ十四歳デワカセラレテ、四十一歳ノ時ニ母ノ憂ニアタラレ居喪読、喪祭ノ遺意ニテ古今喪祭ノ本末ヲ考ヘテ又シノ一家ノ礼トセラレテ、其後冠昏礼喪モノナハリタルゾ。冠昏喪祭ガ人ノ人タルナリヲ成ス作法故、冠昏ヲアトカラスヘラレテ全書トナリタルゾ。〔家礼師説〕一丁オ)

二三 前掲『筭録』三四一頁。

二四 同前、三四一頁。

二五 前掲『羅山先生文集』二〇二頁〜〇三頁。

二六 勿論、ここでの綱齋による先行の儒者達に対する論難にも、自他認識の節で見たのと同様に微妙な議論のずれが内包されている。というのも例えば、惺窩にとつては「この時に当りて、もし諸儒の儒服に服せず、儒行を行わず、儒礼を講ぜざる者は、何を以て妄りに儒と称せんや」(『答林秀才』『藤原窩集』上巻、思文閣、一九七八年(復刊)一三八頁)と、およそ儒服の着用は「中国〓中華」の文化的価値を体現するうえで必要不可欠だったのであり、これを異国の「風土」に根差した衣服だと捉える視点はもとより稀薄だったろうと推察されるからである。綱齋の場合には、「風土」という視角を有することで、深衣が「中国〓中華」ではなく「中国〓唐」のものだとする認識に至っているのである。因みに、こうした綱齋の視点は「姓名」をめぐる問題にもおよんでいた。「称名弁」には以下のようにある。

姓名を省約して異国人を模倣し、或いは直ちに伯某・仲某を以て自ら字を命ずる者有り。彼は深衣を被り幅巾を蒙りて以て祭祀を奉ずるの類を同一流にして、その名実を乱し文軌を異にすること、孰れかこれ甚だしきや。これ皆陋儒俗学の始むるところにして、その無稽無識は奇を銜いて俗を駭かするの所為なり。(前掲『浅見綱齋集』四五二〜五四頁)

二七 前掲『家礼師説』一〇丁ウ。

二八 吾妻重二「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌」(前掲『東アジア世界と儒教』)。

二九 『朱子全書』七冊、上海・上海古籍出版社、二〇〇〇年、八七三頁。

三〇 前掲『家礼師説』二丁オ〜ウ。

三一 同前、六丁ウ〜七丁オ。

三二 同前、一八丁オ。

三三 同前、三丁オ〜四丁オ。

一三四 例えば、宋在倫は『家礼』序における当該箇所を解釈して以下のように論じている。

「名分」とは、共同体の上下の秩序において各構成員に与えられる役割や任務を表す。家庭は社会へと至る過程の最初の間であるため、「家礼」の乱れは社会倫理の崩壊を意味する。そのため、厳格に名分を遵守する必要があるが、その核心はあくまで愛と敬である。愛と敬意の気持ちをつさわしく表すためには、日常生活の中で文飾を実践しなければならない。（「家族、儀礼、善政」吾妻重二ほか編『朱子家礼と東アジアの文化交流』汲古書院、二〇一二年、四五頁）

一三五 同前、二丁ウ。

一三六 宋代にあつて朱子学が当該期の仏教との対抗関係のもとで醸成されたという問題に関しては、仏教側の思想分析をも緻密に行つた荒木見悟『仏教と儒教』（研文出版、一九六三年）が未だなお卓見だといえよう。また喪祭や死をめぐる朱子学Ⅱ道学による仏教批判の問題に関しては、土田健次郎『道学の形成』（創文社、二〇〇二年）五章・四節「死の問題から見た道学の仏教批判」に詳しい。

一三七 蟹養斎『居家大事記』九州大学附属図書館碩水文庫所蔵、三丁才。

一三八 中村習齋『喪礼俗儀』（『道学資講』八二卷、名古屋蓬左文庫所蔵）四九丁才。

一三九 山科道安『丁憂箴録』（『神居文彰』『丁憂箴録』）にみる死生観『佛教大学総合研究所紀要』八号、二〇〇一年）五〇頁所引。本論攷では、綱齋門下の山科道安（一六七七〜一七四六）が綱齋『喪祭小記』に倣つて母を葬送した際の記録『丁憂箴録』が翻刻・紹介されている。同書は平等院浄閣蔵本であり、閲覧が困難ゆえやむを得ず所引とした。

一四〇 前掲『家礼師説』四〇丁才。

一四一 同前、一〇六丁才。

一四二 同前、四〇丁ウ。

一四三 前掲『朱子全書』七冊、九〇三頁。

一四四 『家礼』に範をとる喪祭礼実践をなすための手引書的な性格が強い綱齋『喪祭小記』に、檀那寺や仏教との関わりについての記述が一切みられないという点からも、綱齋が仏式の影響を全く排除した形での喪祭礼実践を構想していたという点が窺える。『喪祭小記』で仏教に関する記載があるのは、僅かに「不作仏事。後倣此」（二三丁ウ）だけである。同じく『家礼』に範をとる喪祭礼実践手引書であっても、第二部で検討する十八世紀中期以後の蟹養斎（一七〇五〜七八）『居家大事記』や中村習齋『喪礼俗儀』の場合には、それぞれ「旦那寺をもつハ今の御大法なれば、仏法を信ぜぬともかるき身の上にてハ、仏壇をやめがたき事有」（四五丁ウ）、「儒者ハ、仏を排するを業とのミおもひて、疏略のふるまひすべからず」（『道学資講』八二卷、六〇丁才）とあつて檀那寺や仏教の存在への配慮が窺われるのであり、こうした点からも綱齋の喪祭論がもつ歴史的な特徴は瞭然であろう。

一四五 前掲『家礼師説』四一丁才ウウ。

一四六 昨今の考古学調査によれば、概ね近世期には都市部では火葬が、（真宗優勢地帯を除く）地方村落では土葬が主流であつたと指摘されている。古泉弘「近世墓研究の課題と展望」（江戸遺跡研究会編『墓と埋葬の江戸時代』吉川弘文館、二〇〇四年）。かかる指摘に鑑みれ

ば、確かに近世日本全体を俯瞰して見た場合には、都市部を除く多くの地域で土葬が多数を占めていたと考えざるを得まいだろう。

一四七 前掲『朱子全書』七冊、九一五頁。

一四八 同前、七三丁オウ。

一四九 因みに、『家礼』を承けた綱齋の中国葬制史に関する歴史認識は、概ねあたっていたものと思われる。既存の中国史研究によれば、唐末五代以降清代に至るまでたびたび火葬禁止令が出されており、にも拘らずそれが止むことはなかったと考えられているからである。詳しくは、宮崎市定「中国火葬考」(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会、一九六一年)、中純夫「火葬をめぐる若干の問題について」(井上徹ほか編『宋・明宗族の研究』汲古書院、二〇〇六年)等を参照のこと。

一五〇 前掲『家礼師説』七三丁ウ。

一五一 木下光生「近世おんぼう論」(『部落問題研究』一四〇号、一九九七年)、同「近世大坂における墓所聖と葬送・諸死体処理」(『日本史研究』四三五号、一九九八年)、同「大坂六ヶ所墓所聖の存立構造」(『ヒストリア』一六八号、二〇〇〇年)、高田陽介「三昧聖」(高埜利彦編『民間に生きる宗教者』吉川弘文館、二〇〇〇年)等。

因みに先学で指摘される大坂の事例ではないものの、綱齋は死体処理に関わる問題として「伏見辺ミナ浪人ノ餓死スルコトヲ聞及ブ。不便ナルコトナリ。太平ノ代ニアルベキコトトハフモラレヌ」(前掲『常話雑記』五六二頁)と述べている。

一五二 前掲『家礼師説』五三丁ウ〜五四丁オ。

一五三 前掲『朱子全書』七冊、九〇五頁。

一五四 柏原祐泉「近世の排仏思想」(『日本思想大系五七 近世仏教の思想』岩波書店、一九七三年)、源了圓「近世儒者の仏教観」(玉城康四郎編『仏教の比較思想的的研究』東京大学出版会、一九七九年)等。

一五五 大桑齊『民衆仏教思想論』ぺりかん社、二〇一三年。

一五六 前田勉『近世神道と国学』(ぺりかん社、二〇〇二年)二章「仮名草子における儒仏論争」、本村昌文『いまを生きる江戸思想』(ぺりかん社、二〇一六年)等。

一五七 十七世紀に活況を呈した儒仏論争のすべてが、実体的な問題と無縁なところで展開していたというわけでは勿論ない。いみじくも高橋文博が「二つの書は、「論告」、「論告」に対する批判、それへの反批判という形で展開された儒教的立場と仏教的立場との応酬であり、現実に行われている宗教統制に関わる思想論争としてまことに興味深いものがある」と指摘するように、少なくとも初期岡山藩政における寺院整理・神道請といった宗教政策をめぐることは、これに関するかなり実体を伴った形での儒仏論争が展開されていた(『近世の死生観』ぺりかん社、二〇〇六年、一四〇頁)。しかしながらそうした事例は、この期における岡山藩の政策がごく特異なものであったという点に鑑みてもやはり少数であったと考えられる。

一五八 前掲『論語講義』一八卷、五九丁オ。

一五九 前掲『家礼師説』七四丁オウ。

一六〇 『集義外書』(『増訂 蕃山全集』二卷、名著出版、一九七八年)一八二頁。

一六一 同前、一八二・二七七頁。蕃山における「時処位」論・「水土」論の仔細については、さしあたり佐久間正『徳川日本の思想形成と儒

教』（ペリかん社、二〇〇七年）三章「熊沢蕃山の思想」を参照のこと。

一六二 『家礼師説』当該箇所頭の注には、「又録曰、心学者ガ格物ヲキラウテ、心上ノ安ヤウニシタガヨイト云ガ、事実ノ理ヲシラズシテ心上ノ安トヲモフガ、ソデナイコトナラバナントセウ」（七四丁オ）とあり、このことから「格物」の観点から「心学者」蕃山」の火葬容認論が論難されていたことは瞭然であろう。

また『筭録』に見える以下の言述も、おそらくは「格物」を主張しつつ蕃山批判を展開しているものであろうと推察される。

只物ノ字ノ吟味ヨリ大学全部ヲ得コト、反復スルヨリ外ナシ。此字ヲ知ズシテ、我が大名国主ノ為ニ用ラレタラバ、天晴政務ヲ説ベシ、天下ノ御尋アラバ申ベシト思ハ、覚束ナキ生兵法大疵ノ基イタル可コト著シ。（三二九頁）

上引で『大学』が議論されている点、あるいは「我が大名国主ノ為ニ用ラレタラバ」と述べられている点を併せ考えれば自然、蕃山の主著『大学或問』や彼が岡山藩に抱えられて藩政に携わっていたこと等が想起されよう。

一六三 前掲『家礼師説』八丁オウ。

一六四 前掲『朱子全書』七冊、八七五頁。

一六五 吾妻重二は「宋代の家廟と祖先祭祀」（小南一郎編『中国の礼制と礼学』朋友書店、二〇〇一年）において、このことを以下のように明快に解説している。

朱熹は、一つの廟室に複数世代の祖先を祭るといふ北宋道学の説を継承し、さらに室を龕に代えた。これは、一室に一代を祭るといふ国家礼制における同堂異室制のプランを、一般士人の家廟のつくりの中に巧妙に生かしたものにほかならない。（五四九〜五五〇頁）

程頤をうけた朱熹は、一般士人は高祖以下の四世の神主を祭るべきだとして、祖先祭祀の範囲を拡大する。家廟制度において、高祖以下の四世を祭るためには、皇祐二年の規定によれば正一品でなければならず、『政和五礼新儀』によれば文官の場合は正二品以上、武官の場合は従二品以上であることを要したのであるから、程頤および朱熹の主張がいかに突出していたかが知られるというものである。（五五三頁）

なお吾妻によれば、『家礼』に載る祠堂という名称は元来、墓祠・專祠等をも含みこむ祭祀施設・建築一般を指すものであり、従って朱熹自身も『朱子語類』等では祠堂よりもむしろ家廟の名称をしばしば使用していたとされる。「近世宗族研究における問題点」（前掲『宋・明宗族の研究』）。ただ綱齋は『家礼』における家廟を祠堂と呼んでいるゆえ、かかる吾妻の指摘に鑑みつつも本章では混同を回避するため、『家礼』に載る所謂家廟を指す狭義の意味としてあえて祠堂の語を用いることとしたい。

一六六 なお田世民は前掲『近世日本における儒礼受容の研究』で、『家礼師説』の当該箇所を「坊主ノツケタ改名（戒）名位牌ヲ持（チ）、仏壇堂ニ立テ」（七八頁）と翻刻し、「位牌ヲ持」と「仏堂」というように解釈しているが、それは誤りであろう。位牌が安置される場所が、仏壇

の一つの起源だと目される持仏堂である点に鑑みれば、「位牌」と「持仏堂」との対応関係で捉える方がより自然だと思われるからである。因みに田は、東京大学文学部所蔵の橘惟一写本版の『家礼師説』を用いているが、本章で用いている小浜市教育委員会所蔵の写本と同写本とを比較してみても当該箇所では異同が見られなかったゆえ、田の翻刻ミスであると思われる。

一六七 前掲『家礼師説』九丁ウ。

一六八 同前、三丁ウ。

一六九 綱齋の時代からかなり時期を下ってしまうこととなるが、例えば文化年間に著わされた『世事見聞録』（岩波書店、一九九四年）に「他姓の養子流行して、いづれの家にも多く先祖の血脈を失へり。先祖の孝養は、何を以て報ひんや。惜しむべし、憐れむべし」（四五～四六頁）とあることに鑑みれば、仮令武家であったとしても近世社会に異姓養子が一般化していたであろうことが推して測られる。

一七〇 『雑話筆記』（『神道大系論説編一三 垂加神道』下巻、神道大系編纂会、一九七八年）一一頁。なお綱齋の祭祀論・来格説をめぐる問題に関しては、本稿第二章を参照のこと。

一七一 前掲『家礼師説』四一丁オ。

一七二 前掲『朱子全書』七冊、九〇三頁。

一七三 前掲『家礼師説』四二丁オ。

一七四 前掲『朱子全書』七冊、九〇三頁。

一七五 前掲『家礼師説』四一丁ウ。

一七六 前掲『筈録』三四二～四三頁。

一七七 前掲『家礼師説』四二丁ウ。

一七八 同前、四三丁オ。

一七九 同前、五〇丁ウ。

一八〇 同前、四三丁オ。

一八一 谷川幸雄「江戸の墓制・葬制の考古学的研究」早稲田大学博士学位論文、二〇一〇年。

一八二 前掲『家礼師説』四三丁ウ。

一八三 『家礼紀聞』筑波大学付属図書館所蔵、四丁オ。

一八四 前掲『朱子全書』七冊、九〇三頁。

一八五 前掲『家礼師説』四三丁ウ～四四丁オ。

一八六 同前、四四丁オウ。

一八七 前掲『家礼紀聞』三丁オウ。

一八八 同前、四五丁ウ。

一八九 前掲『常話雑記』五六六頁。

一九〇 同前、五六七頁。

一九一 前掲『家礼師説』二〇丁ウ。

一九二 吾妻重二「水戸徳川家と儒教儀礼——祭祀を中心に」(『アジア文化交流研究』三三号、二〇〇八年)、皆川恵美子『頼静子の主婦生活』雲母書房、一九九七年。

一九三 前掲『喪祭小記』二丁オ〜三丁オ。

一九四 前掲『朱子全書』七冊、八七六頁。

一九五 因みに、懷徳堂中井家の『喪祭私説』(大阪大学附属図書館懷徳堂文庫所蔵)にも「我邦の士庶の家は往々狹隘」(六丁オ)という理由から祠室が採用されている。『喪祭私説』の祠室をめぐる問題に関しては、前掲『近世の死生観』四章「喪祭私説」における「家礼」受容、湯浅邦弘「懷徳堂の祭祀空間」(『大阪大学大学院文学研究科紀要』四六号、二〇〇六年)を参照のこと。また以下に論じる「題主」に關しては、既に綱齋から懷徳堂への影響関係が論証されている。黒田秀教「懷徳堂学派葬祭説の来源」(『待兼山論叢』三九号、二〇〇五年)。

一九六 同前、二二丁ウ。

一九七 同前、三丁ウ。

一九八 前掲『家礼師説』六五丁ウ。

一九九 前掲『常話筭記』五四七頁。

二〇〇 田尻祐一郎は前掲「綱齋・強齋と『文公家礼』」のなかで、上述した西田家の事例を呈示しつつ、『家礼』評釈という理念的な世界での綱齋の「名分」論の背後には、現実から余儀なくされた右に述べた妥協と、そうした妥協をしても主張された「世代ノ次第」の遵守という譲れない本音とが存在していたと言わなければならない(二〇〇頁)と論じている。確かに現象としては、田尻のいう方向で捉えることができるにしても、綱齋の議論をもって単に「妥協」と位置づけてしまえば、綱齋が近世日本の状況下にあつていかにして礼の普遍性を示す「名分」を獲得せんとしていたのかという、その営為のもつ歴史的意義は必然的に捨象されてしまうことになりかねないだろう。少なくとも綱齋のなかでは、同姓養子も兄弟間の家督相続も「名分」に叶った行為だと考えられていたのであるから、そのことがもつ意味の方にこそ目を遣るべきではなからうか。

二〇一 尤も近年の出土文献を用いた最新の中国古代史研究によれば、「天子・諸侯・卿・大夫・士・庶人」という身分秩序は西周末期に至つて漸く登場してくるものであり、それ以前には存在しなかったものと考えられている。かような身分秩序が西周全体を貫くものとして理想化された所以は、「儒家」たちを動員しつつ春秋期になされた所謂「春秋中期儀礼再編」の結果であると目されており、『儀礼』『周礼』『礼記』等に明記されるような「儒家」の提示した礼制とは、当時の東周の礼制に、彼らが西周のものと同じ要素(その中には本当に西周に由来するものも多少は含まれていただろう)を加えて復古的なものに仕立て上げ、体系化したものだった」と考えられている(佐藤信弥『周——理想化された古代王朝』中央公論新書、二〇一六年、一八七頁)。

二〇二 吾妻重二「儒教儀礼研究の現状と課題」(同ほか編『東アジアの儀礼と宗教』雄松堂、二〇〇八年)一〇〇頁。

二〇三 新田元規「程頤・朱熹の祖先祭祀案における身分的含意」(『中国哲学研究』二七号、二〇一四年)。

二〇四 前掲『家礼師説』一丁オ。

二〇五 同前、二丁才。

二〇六 近世日本における儒者身分の社会的地位に関しては、やや図式的に過ぎる嫌いはあるものの、さしあたり渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、一九九七年）四章「儒者・読書人・両班」に体系的に整理されている。

二〇七 前掲『朱子全書』七冊、九〇五頁。

二〇八 同前、五二丁ウ。

二〇九 中江藤樹「林氏剃髮受位弁」（『日本思想大系二九 中江藤樹』岩波書店、一九七四年）一五頁。

二一〇 『泣血餘滴』およびここに窺える喪礼実践の様相・特徴に関しては、吾妻重二「日本における『家礼』の受容」（前掲『朱子家礼と東アジアの文化交渉』を参照のこと。

二一一 吾妻重二「水戸徳川家と儒教儀礼——葬礼をめぐる」（『東洋の思想と宗教』二五号、二〇〇八年）。

二一二 『泣血餘滴』（『家礼文献集成』日本篇一、関西大学出版部、二〇一〇年）一三三頁。

二一三 前掲『朱子全書』七冊、九二二頁。

二一四 前掲『喪祭小記』一八丁ウ〜一九丁才。

二一五 前掲『家礼師説』八三丁才。

二一六 前掲『常話筭記』五四五頁。

二一七 同前、五六二頁。

二一八 同前、五六七頁。

二一九 前掲『泣血餘滴』一八頁。

二二〇 同前、一四頁。

二二一 このことに関して前掲「日本における『家礼』の受容」では、「この日の夕刻、鷲峰は弟の読耕斎（春徳）と相談して「順淑孺人」と諡している。諡は中国では皇帝から贈られる名だが、日本にはその習慣がないため、これをみずから作ったことになる」（一六八頁）と説明されている。

二二二 さらに以下の言述に鑑みれば、『家礼』を忠実に模倣して「儒者ジヤト云シサイラシウシタイ」という点を指して、林家に見られるような喪祭礼が批判されていたものとも考えられる。

此方デハイラヌコトハ、深衣ヲ制シテキルモノアリ、大ナル誤也。生ル時ニ事ヘタヤウニスルデ、生死一体ゾ。礼ハ天地ノノリユヘ、何風デモ礼ニアヘバヨイニ、家礼ノトヲリニセウト云コトハ文盲ナコトゾ。「中略」礼ハ神ヲウヤマフ事実ノ、タゞシイヤウニシタガヨイ。ソノヲコナハレヤウハ、メンノノ風土ノ宜ヤウニスベシ。ヤスイコトゾ。此方デモ鬼神ニ申スニ唐意デハ云ハヌゾ。文盲デスルハマダ心ニ罪ガナイガ、名ノ為ニスルハ鬼神ニ対シ、天下ニ対シテ大無礼ゾ。（前掲『家礼師説』二六丁ウ〜二七丁才）

石獸云々。「中略」ケダモノヲホル、コレハ親王家ナドノナサル、コト。数モソレノチガフゾ。「中略」此方デハ名分チガフユヘカマ

イハナケレドモ、コレヲスルハ親ヲ大切ニスル心デハナウテ、儒者ジヤト云シサイラシウシタイカラスルコト。何ノヨシナイコトデ、親ノ墓デカザリニスルハ、其人ノ心ガミユルゾ。(同前、九三丁オウウ)

前者では、深衣の着用が既述した「此方」の風習ではないという点に加え、これが「名ノ為ニスル」点も問題視されていることがわかる。そして後者では、墓石に「石獸」等を用いて「カザリ」をすることが、死した親のためではなく「儒者ジヤト云シサイラシウシタイ」という心に起因してなされているのだとする観点から批判されていることが窺える。厳密には「石獸」の「カザリ」ではないものの、『泣血餘滴』には『家礼』にも記載のない『礼記』檀弓上に出典をもつ馬鬣封がなされていたという点を念頭におけば、これらはいずれも林家の喪祭礼が『家礼』を模倣することで親のためにではなく、自身を「儒者」と見せようとするために儒式喪祭礼を執り行っていたとする観点から批判されていたものと考えることができないだろうか。

二三三 同前、八四丁ウ。

二三四 前掲『喪祭略記』一五丁オ。

二三五 同前、一四丁ウ。

二三六 『吉見葬祭略式』『神葬祭資料集成』ペリかん社、一九九五年)二七六頁。

二三七 同前、三三〇頁。

二三八 吾妻重二「朱熹の積奠儀礼改革について」(『東アジア文化交渉研究』四号、二〇一一年)。

二三九 「批積奠策」(『浅見綱齋集』四二一〜二二頁)。

三三〇 李月珊「近世日本における孔子祭礼の研究」東北大学博士學位論文、二〇一六年。なお綱齋の積奠論に関しては、同論攷三章「浅見綱齋の積奠論」および同初出論文「近世日本の積奠をめぐる思想の一実態」(『日本思想史研究』四五号、二〇一三年)に詳しい。

三三一 佐藤直方自身も、「文公家礼ヲ吟味シテモ、ソノマヽスルコトナラヌハ役ニタヽヌ。嘉先生ノ死後ニ大勢ヨリ合フテ、一考埒明ナンダゾ」(『輻藏録拾遺』卷一七、『増訂佐藤直方全集』二卷、ペリかん社、一九七九年、二五二頁)と、近世日本において『家礼』は実施不可能なものとしており、当初から儒式喪祭礼を執り行おうとする意図はなかったものと思われる。実際、三宅尚齋(一六六二〜一七四一)の『尚齋先生雑談録』による以下の言述に鑑みれば、直方は「戒名」を刻んだ仏式によって葬送されていたようである。

直方ノ死ナレタトキニ、酒井殿ヨリ百金ヅヽモライ、ヨセイモ百金ホドアルトキニ死ナレタルニ、ツボテロヲシツクイデツメテシモウタ也。扱石塔モ三尺五寸デアツタリ、戒名ヲ付サセタリ、カマハヌト云テモ、アマリシキコト也。(前掲『道学資講』三七二卷、一〇丁ウ)

直方が『家礼』の問題を重視しなかったことの所以は、本章の考察との関わりでいえば、彼には「日用」のなかに「理」を見出すといった姿勢が稀薄であったという点に起因しているものと考えることができる。周知の通り直方は、「サテ見所ナキ儒者ハ、条理分殊ノ方ハコヽロヘテ、カノ一理ヲ知ラヌユヘニ、事物ニマトワレテ居ル」、「己ガ心ニ得ヌ人ハ、理ヲ実ニ知タトハ云ヌナリ」(『学談雑録』前掲『日本思

想大系三一 山崎闇齋学派』四三三〜三四頁・四三九頁）と、「事実」に囚われることを忌避して、「己ガ心」において「カノ一理」を体得することを強調していたのであり、そのことは夙に指摘されているように静坐の実践と結びついていた。例えば、尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）二章「佐藤直方の思想」。

因みに、三宅尚齋は『家礼筆記』全七巻をものす等、浩瀚にわたって『家礼』の問題を論じていたが、彼の場合にも「日用」との関わりからこの問題にとり組んでいたものと思われる。そのことはとりもなおさず、綱齋からの影響であったと断言してよからう。

只日々、人々日用ト、読書トノ違ハヌ様ニセデハ叶ハヌ。ソレデ小学ヲフダンヨムト云程ノコトゾ。論語・孟子ハ日用ヲトケバ、小学ニヒキツクコトゾ。家礼ナドハ知ラデ叶ハヌ書ゾ。（前掲『尚齋先生雑談録』四七丁ウ）

かく尚齋は、「人々日用」にとつて不可欠な存在として『小学』とともに『家礼』をあげていたのである。実際、尚齋『祭祀略礼』（神宮文庫所蔵）を一瞥してみれば、綱齋から影響を受けたと思しき箇所が多数散見される。例えば以下のものが比較的わかりやすからう。

祠堂ノ立ヤウモ本式ハ一間ノ法ト三間ノ法ト有レドモ、今世ノ人家地セマケレバ、法ノ通りノ祠堂ハ十二八・九人マデハ立ガタキコトニ侍ル。其勢□立人ハ、固リ法ノ如クスベシ。其勢ナキ人ハ家内ニ就テ、可然一間ノ処ヲ神主置処ニシツラフコトゾ。（二丁オウウ）

四時祭行ヒガタキ勢ノモノハ、年始ト秋穀物出来タル時ト二時ノ祭ヲ行ベシト綱齋ニモ云ヘリ。二時モナリガタキ人ハ、秋ノ一祭ニテモ行ベシ。（八丁オ）

前者は本章でも論じた祠堂をめぐる言述であるが、ここで尚齋が祠堂の簡略化を説いている点は、綱齋の呈示した祠堂を承けてのものであると見ることができよう。そして後者は、『家礼』祭祀の「四時祭」をめぐる言述であるが、ここで年に四度の祭祀が困難な場合には「秋ノ一祭」だけを執り行うべきだとされている点は、尚齋自身も「綱齋ニモ云ヘリ」と述べているように、明らかに綱齋『家礼師説』を意識しての発言であると考えることができよう。綱齋は『家礼師説』において以下のように論じていたからである。

四時ノ祭ハ、ナリシダイニ相応ヲ考タガヨイ。唯秋ノ祭バカリハ、新米ノ初穂ヲ以テ祭ルガヨイ。コレハ上天子ニモ新嘗アリ、下庶人ニモ新米初穂ト云テ、先祖ニモソナヘ一門朋友ヲモフルマフユヘ、風俗トトモニ行ハレテヨイゾ。（一〇六丁オウウ）

二三三 前掲『常話雑記』五六〇頁。

二三三 同前、五五八頁。

二三四 「読家礼」『近世儒家文集集成一巻 古学先生詩文集』ぺりかん社、一九八五年）一二二頁。

二三五 仁齋はじめ伊藤家で『家礼』に即した儒式喪祭礼が実施されていた点に関しては、既に仁齋研究の側から論証されている。詳しくは、

三宅正彦 『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』(思文閣、一九八七年) 一章「伊藤仁斎に関する基礎的考証」。

第三章 浅見綱齋『中庸師説』と十八世紀前期闇齋学派の鬼神来格説——祖霊祭祀への思想的対応

一、緒言

本章では、前章に引き続いて浅見綱齋（一六五二—一七一）を主たる対象に据え、彼の鬼神論殊に鬼神来格説をめぐる問題について検討していく。本稿にとってなにかかかるといえる必要になるのかといえ、それはとりもなおさず『家礼』に記されるような祖霊祭祀の実践がもつ意味や構造を、理気論といった朱子学的言辭を用いつつ解釈していくものとして、この鬼神論という営みが存しているからである。換言すれば、現実に執り行われるべき祖霊祭祀の具体的な所作や方法に関して、事細かに解説する手引書として『家礼』があるとすれば、鬼神論とはそれらにより高度な言説の次元において、いわば解釈の網をかぶせていくような営為としてあるのである。

無論、鬼神論が解釈の対象としていたものは何も祖霊祭祀にのみ限られていたわけではない。一般に鬼神祭祀と称される場合の鬼神とは、死した祖先の靈魂（広義には魄も含まれるが朱子学の主眼は専ら魂にある）のみならず、天地山川をはじめ祭祀対象を遍く包括していわゆるものであった。また後述するように、とりわけ朱子学にあつての鬼神論とは、天地万物のなりたちまで説きおよぶ、一種の「汎神論」的な性格を帯びていた。本章では、検討対象を前者特にそのうち祖霊祭祀に限定し、死した祖先の靈魂＝鬼神を祀ることによって齎されるはずの来格という現象を、綱齋がどのように説明していたのかという点を明らかにすることを目指す。そしてかくなる検討をなすための前提作業として、後者の天地万物の造化・生生に関する問題にも言及することとする。

いうまでもなく朱子学鬼神論の骨子は、朱熹『中庸章句』第十六章に明示されている。従って本章では、この『中庸章句』第十六章に関する綱齋の講述たる『中庸師説』の当該章を手がかりとして考察を進めていく。なお同講述は、元禄十六（一七〇三）年四月二十六日に開講、その後翌宝永元（一七〇四）年二月四日まで定期的に続けられ、終業している。自明だとは思われるが、まずは冗長の嫌いを恐れず、朱熹『中庸章句』第十六章の本文・朱注を全文掲げておくこととしたい。

A 子曰く、鬼神の徳為るや、それ盛んなるかな。程子曰く、鬼神は天地の功用にして造化の迹なり。張子曰く、鬼神は二気の良能なり。

愚謂えらく二氣を以て言いえば、則ち鬼は陰の靈なり、神は陽の靈なり。一氣を以て言えば、則ち至りて伸ぶる者は神為り、反りて帰する者は鬼為り。其の実は一物なるのみ。徳為るは、猶お性情功効と言うがごときなり。これを視れども見えず、これを聴けども聞こえず、物に体して遺すべからず。〈鬼神は形と声と無し。然れども物の終始、陰陽合散の為す所に非ざるは莫し。これその物の体と為りて、物の遺す能わざる所なり。その物に体してと言うは、猶お易の所謂事に幹たるがごときなり〉。

B天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承けしむ。洋洋乎としてその上に在るがごとく、その左右に在るがごとし。〈斉は側皆の反。○斉の言為る斉なり。不斉を斉してその斉を致す所以なり。明は、猶お潔のごときなり。洋洋は、流動充滿するの意なり。能く人をして畏敬奉承せしめ、発見し昭著することかくのごときは、乃ちその物に体して遺すべからざるの驗なり。孔子、その氣の上に発揚し昭明・焄蒿・凄愴為るは、これ百物の精なり、神の著わるるなり、と曰うは、正にこれを謂うのみ。詩に曰く、神の格る、度るべからず、矧んや射うべけんや、と。〈度は待洛の反。射音は亦。詩は歎に作る。○詩は大雅の抑の篇なり。格は来なり。矧は況なり。射は厭なり、言は厭忘して敬せざるなり。思は語辞なり。それ微の頭なる、誠の掄うべからざる、かくのごときかな。〈夫音は扶。○誠は真実無妄の謂なり。陰陽合散、実に非ざる者無し。故にその発見し掄うべからざること、かくのごとし〉。

いま便宜的にA・Bと二段にわけて掲げた所以は、上引の『中庸章句』第十六章とは内容的にみて、大きく二つの部分にわけて捉えることができるものと思われるからである。第一節・第二節に相当するAは、鬼神そのものについて説明される部分であり、先に述べた事柄でいえば後者に該当する、所謂「陰陽の鬼神」である。他方の第三節以下にあたるBは、Aで説明された鬼神に対する祭祀のあり方とそれによって生ずる来格とに関して解説される部分である。こちらは先に述べた前者に相当し、通常「祭祀の鬼神」と呼ばれている。改めていい直しておくと、綱齋の鬼神論を分析しようとする本章の眼目は、Aの問題に触れつつも、Bをとりわけ祖靈祭祀の問題に限定して考察を進めていくという点にある。些か結論を先どりしていえば、綱齋はAの部分では朱熹の解釈を彼なりに引き受けつつ、近世日本にあつてそれを再現せんとするような議論を展開していくものの、Bの部分では（綱齋自身の主観的意図とは別に）朱熹の見解からの明らかな乖離が窺われることとな

る。そして、そうした乖離が生じた一因に、綱齋がなくなる講述を行っていた元禄・宝永期という、十八世紀初頭期における近世社会の歴史的变化が多少なりとも関連しているであろうというのが、本章で示さんとする見通しであり、さらにいえばそのことはひとえに綱齋のみならず、(垂加神道をも含む) 同時代の闇齋学派においても共有された主題となっていたであろうと考えている。

闇齋学派の鬼神論に主眼を据えた研究は決して少なくない。崎門派朱子学では、三宅尚齋(一六六二〜一七四一)の『祭祀来格説』『祭祀来格説講義』がもつ特異性が夙に取沙汰されてきたし^三、垂加神道に関していえば、橘家神道をとり入れつつ秘伝の再編・集大成をなした玉木正英(一六七〇〜一七三六)によって闇齋没後、儒教(就中朱子学)とも仏教とも異なる新たな鬼神・死後認識が呈示されるに至った点が既に闡明されている^四。これら先学の問題関心は必ずしも一様でないものの、いずれも朱熹ないし朱子学一般とは位相を異にする鬼神論が、十八世紀前期の闇齋学派において醸成されてくる様相を明らかにしたものだ^五と総括できよう。

他方、彼らにやや先行するほぼ同時代人であつたはずの綱齋の鬼神論に関しては、近年では僅かながら研究が蓄積されつつあるものの、これまで本格的に検討されることが相対的に少なかったといつてよい^六。ともすれば彼の鬼神論とは、朱熹ないし朱子学一般におけるそれをただ引き写したに過ぎないものとして評価されるに止まっていたように看取される^七。しかしながら上述したように、綱齋の鬼神論殊にその祭祀と来格とをめぐる議論からは、明らかな朱熹の見解との間のずれを見出すことができるのであり、かつ先学が指摘してきた尚齋や垂加神道における鬼神論の特徴も、かかる綱齋の議論の延長線上で捉えることが可能であろうと考えられる。別言すれば、綱齋の鬼神来格説が直接・間接に一つの契機となることで、既往の研究が剔出してきた闇齋学派の鬼神論が成立してはいたのではないかということである。先に同時代の闇齋学派に共有された主題、と述べた所以は畢竟ここにある。より敷衍していえば、綱齋の鬼神論を分析することで彼の死生観・祭祀観といった問題が明らかになるのみならず、十八世紀前期における崎門・垂加を包括する闇齋学派全体を見通す視座を獲得することができるのではなからうか。

こうした見通しをもちつつ以下では早速、『中庸章句』第十六章の第一節・第二節(A)に対する綱齋『中庸師説』の理解を見ていくところから論を説き起こしていくこととしたい。

二、第一節・第二節について——既存の鬼神認識に対する論難

本講述において綱齋は、鬼神を以下のごとく端的に定義している。

トカク鬼神ハ、二氣ニ過ヌゾ。陰陽ヨリ外、天地ノ道ハナシ。天地ノ道ヲ離レテ、鬼神ノ妙モナク、鬼神ノ妙ヲ離レテ天地ノ道モナイ。天地ノ道ハ即チ二氣ゾ六。

ここで綱齋は、鬼神とは俗信によつて語られあるいは信仰されるような存在ではなく、畢竟それは「二氣」に過ぎないという。と同時に彼は、こうした鬼神の構成要素たる「二氣」とはまた「天地ノ道」を構成するものでもあるため、鬼神と「天地ノ道」との両者は密接不可分の関係にあるとしている。結論からいえばこうした定義は、鬼神を陰陽二氣として解釈した朱熹の鬼神論にひとまずは倣いつつ、それを綱齋なりに再構成したものだとして見て相違ない。

周知の通り朱熹は、形而下における天地万物のなりたちを陰陽二氣によつて説明し、そうした説明は鬼神にも同様にあてはめられるものとした。すなわち朱熹は、それまで俗信によつて神秘的ないし怪異的存在として認識されてきた鬼神を、陰陽二氣の働きに基づく天地万物の造化・生生と同様の次元で解釈したわけである。第一節における程頤・張載の引用に続く「愚謂えらく二氣を以て言え、則ち鬼は陰の靈なり。神は陽の靈なり」以下の朱注は、かかる端的な証左であろう。が、朱熹はそのことによつて、鬼神の存在をそれ自体を全く否定し去つたものではなかった。むしろ朱熹はこうした解釈をなすことで、鬼神を天地万物に遍在する存在として捉え直したのである。どうということだろうか。

例えば、『朱子語類』卷二には「雨風露雷。日月昼夜。此鬼神之迹也。此是白日公平正直之鬼神【雨風露雷、日月昼夜は鬼神の痕跡だ。これらは白日公平正直な鬼神だ】」とある。かように朱熹は「雨風露雷・日月昼夜」といった世界の自然現象が「鬼神之迹」、つまり陰陽二氣たる鬼神の妙用の働きによつて齎された結果だと見なしたのである。このことは、朱熹が陰陽二氣という形をもつて天地万物に遍く存在・作用するものとして、鬼神を捉えていたということを意味しよう。別言すれば、鬼神を陰陽二氣として解釈することは、天地万物の造化・生生に鬼神が深く関与しているとする見解をも同時に導出することとなつたわけである。第二節の朱注「陰陽合散の為す所に非ざるは莫し」

とは、いわばこうした鬼神の遍在を主張するための注釈として付されていたのではなからうか。

かくて朱熹は、鬼神を陰陽二氣という天地万物のなりたちと同様の次元において解釈することで、神秘的・怪異的存在としての往時の鬼神認識を解体するとともに、かくなる陰陽二氣の働きによつて齎される自然現象もまた、ほかならぬ鬼神によつてこそ裏づけられると説いていたわけである。既存の中国哲学研究による成果に藉口していえば、それは「鬼神の自然化／自然の鬼神化」と称さるべき「汎神論的世界」をもつ朱熹鬼神論の基本的な理論構造であつたといえよう九。

このように朱熹の鬼神論を瞥見してみれば、上引で「天地ノ道ヲ離レテ、鬼神ノ妙モナク、鬼神ノ妙ヲ離レテ天地ノ道モナイ」とされた綱齋の鬼神に対する定義の意味が明瞭となろう。要するに綱齋は、鬼神を「二氣」とすることで俗信のうちにあつた鬼神認識を解体すると同時に、「天地ノ道」もまたかかる「二氣」としての鬼神と相即不離の関係にあるとすることで、「天地ノ道」における鬼神の遍在を主張していたのである。そして特筆すべきは、綱齋がこのように鬼神を定義つけることで、彼をとりまく当該期の鬼神認識を以下のごとく二通りの視座から論難している点である。

一、天地鬼神ノ妙ハ儒者ノ学バレヌコト、トノケテヲク、ソレハ「不及」ノ学ト云モノデ。本法ノ孝弟忠信デモナイ。又、「過ル」モノハ人道ヲステ、「索隠行怪」ヤウニアルソ。

上引で綱齋は、まさしく「中庸」の根幹に関わる「過不及」を主題化しつつ二通りの鬼神認識を、論難を浴びせねばならぬ対象として掲げている。それらをいま便宜的に^一・^二と通し番号を付す形で示したが、行論の都合上まずは^二の方から見ていきたい。

^二で論難されているのは、第十一章で「索隠行怪」と規定されるような鬼神認識であり、これは綱齋によつて「中庸」に対する「過」だとされる。そして具体的には、「山伏・陰陽師ノ様ナコトヲ云ナシテ、人道ヲウスシメ、鬼神ヲ主ニスル様ニナリタガルニ」、「後世ノ神道者ガ祈禱シテノ、罰・利生ガアルト云デ、鬼神ト云ハアサマシイコトゾニ」と、「山伏・陰陽師」「神道者」らの鬼神認識がそれらに該当するものとして指弾されることとなるのである。これらは、現世利益や祈禱といった俗信のうちに鬼神を把握している点で問題となり、そのことに

よって、鬼神における「人道」の側面が稀薄化させてしまうとされているのである。鬼神と「天地ノ道」とを相即不離のものとして捉える綱齋は、「人道」もまた鬼神と不可分の関係にあるものと見ているのであり、それはいい換えれば、「人道」においても鬼神が遍く存在・作用しているという主張である。しかしながら「山伏・陰陽師」「神道者」らは、鬼神を俗信によって捉えるがために、かかる「人道」における鬼神の側面を閑却してしまっていると綱齋はいうわけである。綱齋にとって鬼神とは、「天地人倫ノ本領デ、日月・星辰・水火・草木、ユクトシテ鬼神ノ妙用デナイコトナイ。天地デ行ハル、ハ春夏秋冬ト云。人デイヘバ父子君臣ト云三」と、「天地人倫」に遍在してその「本領」をなすものとして考えられていたのである。ここでの「本領」が、うえに掲げた『中庸章句』第十六章本文の「物に体して遺すべからず」に、朱注の「その物に体して言うは、猶お易の所謂事に幹たるがごときなり」にそれぞれ対応することは論を俟たないだろう。綱齋は、『中庸章句』において「物」の「体」ないし「事」の「幹」といわれるように、鬼神が「天地人倫ノ本領」として存することを主張するのである。殊に「神道者」に関しては、こうした「人道」を看過する鬼神認識と相俟って、彼らが神道を「吾国」に固有のものと主張している点も、以下のように問題視されることとなる。

神道者ノ、万国ニナイ吾道ハ神道ジヤト云モ、文盲ナコトゾ。主客カラミレバ、唐ハヨソナレドモ、天地カライヘバ同コトユヘ、鬼神ノ道ノ外ニナイト云ハヲカシキコトゾ一四。

前章で論じたように、綱齋は神道の価値それ自体を決して否定していなかった。綱齋が問題視していたのは「神道者」が説く神道のあり方なのであって、綱齋にとって〈神道〉とは「天地人倫ノ本領」をなす鬼神と同様の次元で把握されねばならず、それは例えば「幽明鬼神ノ道理デヲノヅカラ教ノ立ハ、伏羲ノト筮デ日用ノ教ヲ立ト同ジコト」である必要があったのである。神社整理等をなすことで神道に普遍的価値を具させ、そして〈神道〉をたちあげんとした前章に見た綱齋の主張と、かかる言述とが相関的であることは明白だろう。併せて、綱齋の自我認識が彼我的先験的相違に基づく優劣の無化を伴っていた点も既に指摘した通りであり、上引の「主客カラミレバ、唐ハヨソナレドモ、天地カライヘバ同コト」とは、その端的な証左として窺い知ることができる。

それでは単に「人道」だけを重んずればよいのかといえは、そういうわけでもないというのが^一に対する論難の主旨である。いかに「人道」を重視しようとも、「鬼神ノ妙」を斥けてしまう者は、綱齋によって「不及」の儒者として批判に晒されることとなるのである。煩を厭わず、傍証としていま一つ^二・^三をともに論難する綱齋の講述を掲げておきたい。

鬼神ト云ト、説キニクイ大事アルゾ。^四知ラザルモノ、鬼神ヲ説クハ、怪異ナコトノ人道ノ外ニ格別アル様ニヲモイ願ヲカケテカナ
フテノト云。コレ一ツノ惑ナリ。又、^五儒者ノ説ハ左様ノ奇怪ヲフセガフトテ、ヤハリ雨ノフリ、花ノサキ、火ノモヘスル、スグニ天地
ノナリガ鬼神ト云タガル。〔中略〕トカク妙用ノ著シイデナケレバ、鬼神ト云字ハスマヌ^{一五}。

つまり、鬼神を「怪異」として捉えることで「人道」を稀薄化する^四の認識を防がんとために、却って鬼神の「妙用」を看過し、ただ鬼神を自然現象としてだけ括弧に括り込んでしまう「儒者ノ説」が、こんどは論駁されているのである。先に掲げた講述において綱齋が、こうした儒者を指して「本法ノ孝弟忠信デモナイ」と論難していた点、さらには前章での考察に鑑みれば、それは具体的には伊藤仁斎（一六二七〜一七〇五）のような儒者による鬼神認識が想定されていたと考えて差し支えなからう^{一六}。周知の通り『語孟字義』において仁斎は、以下のごとく鬼神を定義していたのである。

鬼神の説は、当に論語載するところの夫子の語をもつて正とすべし。而してその他礼記等の議論をもつてこれを雑ゆべからざるなり。按ずるに夫子、鬼神を論ずるの説、魯論『論語』のことに載する者、纔かに数章にして止む。孟子に至り、一として鬼神を論ずる者無し。蓋し三代聖王の天下を治むるや、民の好む所を好み、民の信ずる所を信じ、天下の心を以て心と為す。而して未だ嘗て聰明を以て、天下に先んぜず。故に民、鬼神を崇めば則ちこれを崇み、民、卜筮を信ずれば則ちこれを信ず。惟だその道を直くして行うを取るのみ。故にその卒するや、また弊無きこと能わず。夫子に至るに及べば、則ち専ら教法を以て主と為して、その道を明かし、その義を曉め、民をして従う所に惑わざらしむ。孟子所謂、堯舜に賢れること遠し、と。正にこれを謂うべきのみ。樊遲、知を問う。子の曰く、民の義を

務め、鬼神を敬してこれを遠ざく。知と謂うべし、と。又曰く、子、怪・力・乱・神を語らず、と。子路、鬼神に事えんことを問う。いまだ人に事うることあたわず。いづくんぞ能く鬼に事えん、と。これ皆聖人深く人の力を人道に務めずして、或は鬼神の知るべからざるに惑わんことを恐れて、これを言うて見るなり。「中略」これ吾が聖人のその道を明かし、その義を曉め、人をして従うところに惑わざらしめて、三代の聖人と同じからざること有るゆえんなり一七。

このように仁斎は『論語』の諸言述を掲げること、孔子が鬼神を忌避して「人道」に力点をおいていたことを高く評価し、またそのことよって、孔子を堯舜らに優る真の「聖人」であると位置づけていたのである。だが綱齋からしてみれば、「人道」にも鬼神は遍在しているということになるため、仁斎のごとく両者を峻別することは、鬼神の「妙用」を等閑視した「不及」の学として、論難の対象となったわけである。

併せて、綱齋『語孟字義弁批』の当該箇所「弁批曰く、仁斎引証の病は皆かくのごとし一八」「弁批曰く、仁斎の病は撰に在りて、夫子の言に非ざると知るべし一九」とあるように、綱齋は仁斎の『論語』理解がもとより曲解を孕んだものであると見ていた。試みに、仁斎が掲げた『論語』述而篇「子、怪・力・乱・神を語らず」に関する以下の綱齋の講述を一瞥してみれば、そもそも両者の間でこの言述をめぐる解釈に大きな懸隔があったことが明らかとなる。

孝弟忠信ガ熟セバ、鬼神ノ妙ヲ聞ク耳ガ出来ルゾ。此章ヲ読者ガ、怪・力・乱・神ハ無コト故語ラレヌ、ト思フハアヤマリ。殊ニ鬼神ノコトハ造化ノ妙用ナレドモ、教ハ人道当然ヨリナイトノ旨ゾ。怪・力・乱ハ常理デナシ。鬼神ハ其人デナフテハ語ラレヌ。心学者ノ孝弟忠信デスムト云、曾テ聖人ノ旨デハ無イニ。

かように綱齋は、述而篇が「怪・力・乱・神ハ無コト」を論じているのではなく、同篇はそれらを「孝弟忠信ガ熟」した後には理解すべきだという旨を説いているのだと解し、加えて鬼神が「人道」と不可分の関係にあることを主張していることがわかる。そしてかかる議論を展開

しつつ綱齋は、そうしたことに知悉し得ず、ただ「孝弟忠信」だけに傾注する「心学者」が「聖人ノ旨」を曲解しているに過ぎない、とする批判を展開しているのである。綱齋の「心学」批判に仁齋が含まれていた点に関しては前章に既述した通りであり、従って上引が仁齋を指弾していわれていたものであることは明らかだろう。

以上のように綱齋は『中庸師説』において、鬼神が怪異的・神秘的存在にあらざる陰陽二気だという点、そしてかるがゆえにこそむしろ鬼神は天地万物に遍在しているという点を主張し、そのことによって既存の二通りの鬼神認識を論難していったのである。こうした綱齋の理解は基本的に、朱熹の鬼神論に倣いつつ、それを当該期近世日本の思想状況のもとに布置しながら再構成したものだと看取して相違なからう。『中庸章句』第十六章第一節・第二節（A）に関しては、綱齋は朱熹の議論を祖述しながらもそれを自身の課題として引き受ける形で、『中庸師説』において様々に講述していたのである。しかしながら冒頭で述べたように、以下に見ていく第三節以下の（B）祭祀と来格とをめぐめる問題に関しては、綱齋の鬼神論は朱熹のそれとの間で小さからぬ乖離を生じていくこととなるのである。

三、第三節以下について——鬼神来格と〈理〉

1. 朱熹の鬼神来格説と綱齋の〈理〉

『中庸章句』第三節以下で主題となっておりのは上述の通り、鬼神に対する祭祀とそれに伴って生じる来格とをめぐめる問題である。この問題について朱熹がいかなる理解を示していたのかという点に関して、冗長の嫌いを恐れず改めて確認しておくこととしたい。というのは、鬼神を陰陽二気として解釈した朱熹の議論はその来格を説明するに際し、「破綻」してしまっているというのが、長らく朱熹鬼神論に対する研究史上の見解として通説化していたからである^二。しかし管見によれば、朱熹の議論の力点は終始、陰陽二気に基づく天地万物のなりたちと同様の次元で鬼神を解釈せんとする点にあり、そしてそのことは来格を説明するに際しても何ら齟齬をきたしていない^三。

朱熹が陰陽二気によって天地万物のなりたちを説明したことで齟齬された死生観とは、とりもなおさず「氣聚則生。氣散則死【氣が聚まれば生まれ、氣が散ずれば死ぬ】^二三」という至極淡泊なものであった。すなわち人の生死もまた天地万物の造化・生生と同様、氣の論理のもとに説明されるべきで、一度散じてしまった人間の氣がそのまま保存されたり、あるいは再び戻ってくるというようなことは決してないと考えら

れたのである。無論、こうした陰陽二気の論理に根差した朱熹の死生観は、仏教の輪廻転生説に対する批判としてうち出されたものでもあった。「釈氏謂人死為鬼。鬼復為人。如此。則天地間只是許多人来来去去。更不由造化。生生都廢。却無是理也【仏教では人は死ぬと鬼になり、鬼はまた人になるといふ。もしそうであるならば、天地の間には一定の数の人が行ったり来たりしているばかりで造化の働きは不要になってしまう。そんな道理があるものか】^{二四}」と、仏教が説くような死生を超越した靈魂の往來はあり得ないと論駁され、また同様の観点から張載が説いた気の循環論に基づく「太虚」説にも疑義が呈されたこと等は、およそ周知に属する事柄であろう。このように朱熹は、気の聚散によって人の生死を説明していたのであり、そのことは翻って天地万物とともに造化・生生する壮大な気の論理体系の範疇に、人間の生き死にといった問題をも包含していたということの意味しよう。しからば、死とともに散ずる祖霊の気が子孫の祭祀に伴って来格するといった現象は、果たして朱熹によってどのように説明されたのであろうか。こうした問題につき、朱熹は概して以下二通りの答えを与えていた。

一つは、「人死。氣亦未便散得尽。故祭祀祖先有感格之理。若世次遠。氣之有無不可知【人が死ぬれば氣は結局散じてしまふが一挙にすべて散じてしまふわけではないから、祭祀に感格の道理があるのだ。先祖でも世代が遠く隔たつてしまえば、その氣の有無は知り得ない】^{二五}」と、祖霊の氣は死を契機として消散するとは雖も、それは倉卒の間になるものではないゆえ、未だ散じ尽きない間に子孫が祭祀を執り行えば来格はあり得るといった説明である。が、同時に朱熹は、世代を遠く隔たつてしまえば氣の有無は認知し得ないともいい、やはり時間の経過とともに祖霊の氣は散じ尽きてしまふとしていた。それでは、祖霊の氣が散じ尽きてしまった事後に来格は起こり得ないのであろうか。従前の「破綻」説は概ねこうした点を論拠としていたように見受けられるが、実のところ朱熹は併せていま一つ、以下のようにも来格を説明していたのである。

然非有一物積於空虛之中。以待子孫之求也。但主祭祀者既是他一氣之流傳。則其誠敬感格之時。此氣固寓此也^{二六}。

【何かある物が空中に漂っていて、子孫が呼ぶのを待っているわけではない。ただ祭祀を司る者が同じ氣を受け継ぐ者である以上、誠敬の心を尽して感じ格することを求めるならば、その氣は当然その者に宿るのだ。】

死者既不可得而求矣。子孫尽其誠敬。則祖考即応其誠。還是虚空之氣自応吾之誠。還是氣只吾身之氣。曰。只是自家之氣。蓋祖考之氣与己連続二七。

【死者はもはや得られません、子孫が誠敬を尽せば、祖考はその誠に応じます。これは虚空にある気が自ずと吾が誠に応じるのでしょうか。それともただ吾が身の気なのでしょうか。答え。あくまでも自分の気だ。思うに祖考の気は己と連続している。】

ここで強調されているのは、祭祀に伴って来格する気とは死後も「虚空」に漂っているような死者の気ではなく、祭祀者その人にとっての気だという点である。つまり朱熹は、祖霊と気を類する子孫が祭祀を執り行うことで来格する気が、(散じ尽きてしまった祖霊の気ではなく)ほかならぬ子孫自身の気だというのであり、またそれは「伸底只是這既死之氣復来伸否。曰。這裏便難恁地説。這延底又是別新生了【伸びるというのは、ただその死者の気が再び伸びてくるということなのですか。答え。これはそうはいえまい。この伸びる気は別に新たに生じたものだ】二八」といった問答をも併せ斟酌してみれば、祭祀とともに新たに生ずるものとされていたことがわかる。

このように朱熹は、(1)祖霊の気が未だ残存している間であれば、祭祀によってその祖霊の気が来格し、(2)また仮令祖霊の気が散じきってしまった事後であったとしても、気を類する子孫が「誠敬」を尽した祭祀を執り行えばその子孫の側に新たな気を生ずることでやはり来格は可能になる元、とする二通りの説明を行っていたのである。かく見てくれば、陰陽二気によって鬼神を解釈した朱熹の議論は、かくなる来格を説明するに際しても、何ら齟齬をきたしていなかったことが闡明されよう。いわば朱熹は、陰陽二気の働きによる天地万物の造化・生とという論理のもとに、祭祀と来格といった既存の宗教的世界における営為をも(その営為自体を否定することはせずに)完全に組み入れていたわけである。

ところが以下の綱齋『中庸師説』の講述に目を遣ってみれば、かかる気の論理に基づく朱熹の議論とは異なる要素によって、鬼神の来格が説明されていることが窺える。それはすなわち「理」という要素である。

コレハ死ダ人ノコトユヘ、浮屠ノ云様ニ、再ビ散ジタモノガアツマルデハナイ。其余念余疑モナイ。吾親ハ死ナレテモ、吾心ノ親ヲナゲ

キ思フ心ハ、イツ迄モ本心徹底シテ平生忘レヌガ、此度ハ祭トアレバ、余事余念ナウ思テ、サテヨシモナウスルデナシ。春ト云カ秋ト云カ、何トゾ時ニ感ジ、祭理ノ自然ノ様ニ心ガ実シテ、思ナリ理ナリニ気が感ジテ、前死ダガ出ルデモナシ。吾心ノ本心ノアルナリノ親ノ気が、妙用自然ニ感格シテ、箸取テ食フデモナケレドモ、理ノ妙用ニ味ヲウケテ、再ビ親ノ理ガ感ズル^{三〇}。

昔物語デモ、楠ガコトデモ、真実ニ聞ト感慨ガヲコリ、其人ガイキテハ出ネドモ、情ノ至リカラハラリト涙ガコボル。何ガコボサスルト云コトハナケレドモ、其理ノ妙用カラ再ビ感ズル。「中略」吾心ニ思ヒフモフテ余義ナイ理ノ至リナリニ、自然ト其心ノ理ナリニ其鬼神ヲ生ジ出ス^{三一}。

綱齋は、一度散じた気が再び聚るようなことは決してないという。そうした理解は輪廻転生説に等しいとして指弾されるのであり、かかる点では綱齋においても、造化・生生する気の論理は基本的に共有されていると見てよい。だがその他方で綱齋は、例えば「昔物語」を聞けば涙がこぼれるように、子孫の祖霊を思慕する心情は「イツ迄モ本心徹底シテ平生忘レヌ」ものであるゆえ、こうした滅びることのない心情をもって祭祀を執り行えば、来格は叶うとする。そしてさらに、かくなる心情は「心ノ理」であるとされ、祭祀の現場では「理ナリニ氣」を生じ、あるいは子孫の「心ノ理ナリ」に应じて「再ビ親ノ理ガ感ズル」のだとされる。このように綱齋は、子孫の心情（＝「心ノ理」）としていつまでも存する〈理〉こそが、来格において重要な要素となり得ることをとっているのである。勿論、祭祀者の心情が祭祀の現場において要求されることは、『中庸章句』第三節朱注の「畏敬奉承」や、あるいは「誠敬」といった形で朱熹も往々にして主張するところであり、かかる点に関しては別段疑問を挟む余地はなからう。しかしながら綱齋の場合には、それが〈理〉という要素とともに語り出されている点に特徴を有してはいないだろうか。

尤も確かに朱熹は、来格を理の観点からも論じていた。それは、綱齋が本講述中でしばしば「朱子、寥子晦ニ答ラル、書ニ、天地ノ氣、サルモノハ再ビカヘラズ、根於理而生者浩然無窮、トアル^{三二}」、「ソレナリニツギテユクガ理ノ根ザシテ感ズルモノハ、イツマデモ生ジテヤマヌ^{三三}」、「祭レバ奇妙奇代ニ感ゼザルコトハナイハ、理ノアランカギリ根シテ生ゼザルコトナイユヘゾ^{三四}」と引く、有名な「答寥子晦」第二書

においてである^{三五}。該書において朱熹は、来格があり得ることの理論的な説明を求める弟子の寥徳明に対して、以下のように説いていたのである。

鬼神は便ちこれ精神魂魄。程子の所謂天地の功用、造化の迹、張子の所謂二氣の良能は、皆性の謂にあらざるなり。故に祭祀の礼は類を以て感じ、類を以て応ず。性のごときは則ちまた豈に類の言うべきこと有らんや。然るに氣の已に散ずる者は、既に化して有る無きも、その理に根ざして日びに生ずる者は、則ち固より浩然として窮まり無きなり。故に上蔡の、我の精神は、即ち祖考の精神と謂うは、蓋しこれを謂うなり^{三六}。

上引前半の性をめぐる言述は、寥徳明が（おそらくは張載の「太虚」説を敷衍した）「統体一性」に来格の根拠を見出さんとした点に対する再批判である。約言すると寥徳明は、人が死ぬとその氣は始原たる「統体一性」に回歸して「知覚の原」となるため、祭祀を執り行うことではなく始原より再び祖霊が来格してくるのではないかと朱熹に問うていたのであり、こゝした質問に対し朱熹は、「性は只だこれ理、聚散を以て言うべからず。その聚りて生じ、散じて死する者は氣のみ。所謂精神魂魄に知有り覚有る者は、皆氣の為す所なり^{三七}」として、寥徳明が理たる性と氣たる鬼神とを混同した点を論駁していた。あくまで鬼神とその来格とは朱熹において、上述した氣の論理として説明されねばならなかったわけであり、ましてやそこで始原を云々してしまえば輪廻転生説への近似が危懼されたのであろう。

そして上引後半では、一度散じ尽きてしまった氣が残存するというのではないもの、「理に根ざして」氣が造化・生生することは「浩然として窮まり無」いとされ、そのことが謝良佐の言によつて裏づけられている。この後半の議論はさしずめ、上述（2）の仮令祖霊の氣が散じきつた事後であったとしても、祭祀に伴つて子孫の側に新たな氣が生じること由来格が起り得る、とされた説明に類するものと見てとれよう。

しかるにここで問題となるのは、「理に根ざして」という言辭が有する意味であろう。始原たる「統体一性」を否定した朱熹は、いかなる意味において「理に根ざして」氣が生じると論じていたのであろうか。実は後年、別の弟子からこの言辭が有する意味に関して質問が出され

ているのだが、そこで朱熹は端的に「便是理合如此。道理合如此。便有此氣【これは理として当然のことだ。道理としてそうすべきであれば、そこにしかるべき気がある】三八」と答えていた。すなわち「理に根ざして」気が生ずるとは、始原として実体的に存在する理から気が生ずるということでは決してなく、気が造化・生生することは道理としてそうなのだった意味において発せられていたのである。かく見てくれれば朱熹は、鬼神の来格を確かに理という観点からも論じてはいたものの、それは道理ないし原則といった意味合いにおいて位置づけられていたに過ぎず、してみるとやはり彼の来格説は、気の論理として完結したものであったと考えられよう。

こうした朱熹の議論を念頭におきつつ再び綱齋に戻ってみると、気は散じ尽きたとしても祖霊を想う子孫の心情としての〈理〉は滅びることがないゆえ、これを根拠に気を生じあるいは「再び親ノ理ガ感ズル」と述べられた綱齋の〈理〉は、朱熹のいう道理としての理とは位相を異にする意味を孕んでいたであろうことが付度される。すなわち、死によって気は散じるにせよ〈理〉は不滅であるがために、かくなる〈理〉に基づくことでこそ来格は起こるのだと、気にかわる重要な要素として〈理〉が位置づけられていたように思われるのである。

そこでさらに以下二つほど、綱齋がまとまって鬼神来格に関して論じている著作について検討することで、本講述中でいわれるところの〈理〉が有する意味内容を浮き彫りにしていくこととしたい。

2. 「答跡部良賢問目」第一書・『性理字義講義』における〈理〉

一つは、佐藤直方（一六五〇～一七一九）に師事していた時代の跡部良頭（一六五八～一七二九）との間でなされた応酬をもとにまとめられた「答跡部良賢問目」であり、なかでも以下では元禄十二（一六九九）年の第一書を見ておきたい。同書は前章でも論じたように、綱齋の自他認識やこれに付随する神道をめぐる問題を考察する際に用いられることが多かったが、第一書に限っては鬼神の来格に関する言述も散見される^{三九}。

同書において良頭は綱齋に対し、「鬼神感格ノ理、中庸章句・輯略・或問・語類・文集ノヲモムキヲ以、タビ／＼講習討論シテ大略理会ストイヘドモ、識分明ニ心中ニコレナシ」と、鬼神来格については朱熹の著作を涉猟してみたものの、未だその骨子が掴めきれないでいると述べ、次いで自らのこれまでの知見を様々に呈示したうえで、最後に「其大略ノ意ヲ詳ニ弁ジ、コレ示シ曉シ玉ハ、大幸ナラン」として、綱齋

による教示を請うている。なおここでの「鬼神感格ノ理」は、朱熹のいう「理に根ざして」や、綱齋のいう「心ノ理」のようなものではなく、単に鬼神が感じ格ることの理（ことわり）ないし原理といった軽い意味に解しておくのが妥当であろう。

対する綱齋はまず、冒頭の質問文の「識分明ニ心中ニコレナシ」に対して、「理ノ妙処ニテ、理デホサレヌヘ也。毎々程朱門人疑如此^{四二}」という短文を書き加え、良頭が来格を理解できないでいる所以は畢竟、「理デホサ」ない点に起因するのだとしている。「ホス」とは大要「理解する」の謂であり、つまり良頭は気ばかり考えて〈理〉で理解することがないゆえに、鬼神の来格が把握できないでいると綱齋はいうのである。このように綱齋は、〈理〉が来格にとつて重要な要素となる点を明確に強調しているわけである。そしてこの質問文に続く綱齋の回答文では、以下のように自らの鬼神来格説が披瀝されていく。

今タトヘバ忠臣義士ノ物語ヲ聞テ、千里千載ノ遠キヲイハズ、吾心ニ不能已之理、サテ／＼ト感ズルト其俚ナミダコボル。コノナミダハ、前ヨリアルデモナシ、ドゾカラクルデモナシ。理ガ感ズルナリニ気ガ涙ニナル。スレバコノ忠義ノ心ニ感ズルホドニ理ガアレバ、又千載ヲヘダテ、モ、何方デモ同ジ涙ガコボル。是則忠義ナリノ鬼神来格ナリ。〔中略〕身ヲ針ニテツケバ、何時ツキテモイタミノ一身ニコタル同ジコト。イタム理ノ不滅間ハ、理ノ感ズルナリガ気ノナリ也。

〔中略〕

理の感ずる所に、気有らざるは無し。これ天地鬼神の至感至妙の道にして、言外の識にあらずしては得ること能わず。故に朱子曰く、理に根ざして生ずる者は、浩然として窮まり無し、と。嗚呼感なり、根なり。それ造化鬼神の樞機なるかな^{四三}。

ここでも『中庸師説』の講述と同じく（というよりむしろ時期的には先行する形で）、「忠臣義士ノ物語」を聞けば自然と涙がこぼれるという比喻によって、来格が説明されている。「忠臣義士」は遠く過去の事柄に属するものの、その「物語」を聞いて彼らを想う「不能已之理」は時間の経過に関係なく「吾心」に存するために、かかる〈理〉を根拠とすることで気たる涙を生ずるのだとされ、またそれは針を身体に刺せば痛いと感じる〈理〉が「不滅」のものとして存在することと同様だとされるのである。ここからは、〈理〉が気を生むための不滅の発生

源として位置づけられていることが窺えよう。そして瞠目すべきことに綱齋は、こうした〈理〉を根拠とした鬼神来格の至当性を、上引末尾に引かれた「答寥子晦」第二書によって裏づけているのである。さりとて、気が散じ尽きても〈理〉は不滅であるゆえに来格は起り得るといった見解が、「答寥子晦」第二書の道理としての理という主旨と異なる点は、けだし瞭然だろう。むしろ〈理〉を気が生じるための発生源として措定した綱齋の見解は、始原たる「統体一性」に鬼神が来格することの根拠を見出さんとした寥徳明の説に近似するかのようである。かように「答跡部良賢問目」第一書で綱齋は良蹟に対し、聚散する気だけでなく、それとは異なる不滅の〈理〉をもつて、鬼神の来格を把握する必要性を論ずるとともに、回答文の最後に「答寥子晦」第二書を引くことで、そうした見解の至当性を明示していたのである。しかし、そのような見解と朱熹の議論の主旨との間に、既に大きな懸隔を生じていることは明らかであろう。綱齋は「答寥子晦」第二書を、朱熹とは異なる意図において解していたのである。

二つ目の著作として見ておきたいのは、こちらも前章で検討した宝永三（一七〇六）年開講の『性理字義』に対する綱齋の講述『性理字義講義』である。改めて述べておけば、綱齋は同書に朱熹の見解との間の乖離を見てとっていたのであり、従って綱齋が同書に向ける眼差しは総じて批判的なものであった。だが少なくとも『性理字義』『鬼神』章に限っていえば、（綱齋の主観的意図が那边に存したかという問題とは別に）朱熹との間にずれを生じているのはむしろ綱齋の方であったものと思われる。先に、『性理字義』『鬼神』章における来格についての説明を掲げておこう。

大概古人祭祀。須是有此実理相関。然後三日齋。七日戒。以聚吾之精神。吾精神既聚。則所祭者之精神亦聚。必自有来格底道理^{四三}。

【概ね古人の祭祀は、必ず祭る人と祭られる神との間に関係があるという実理があつて、そこではじめて三日間の齋をし、七日間の戒をして、自分の精神を集中する。自分の精神が集中すると、祭りをうける者の精神も集中して、必ずやって来るのだ。】

『性理字義』では、前提としての「実理」があれば祭祀に伴って来格が起こると述べられている。ここでの「実理」とは、「相関」つまり祭祀者と被祭祀者との間のしかるべき関係性といった謂であり、その意味では朱熹のいう道理としての理にほど近い概念と見てよかろう。因

みに綱齋より些か時代を降るが、同じく『性理字義』に対する講述を行った懷徳堂の五井蘭洲（一六九七〜一七六二）は、当該箇所に関して「可祭実理アリテ祭レバ其神来格ス、ト云意、ソレハ同血脈ノ子孫ノ祭ハ、必然ノ理ナルヲサシテ云。可祭事ト思フユへ、誠敬聚リ易シ。コレ須是以下ノ意也^{四四}」と解釈している。「同血脈ノ子孫ノ祭ハ、必然ノ理ナルヲサシテ云」といわれている点に鑑みれば、近世日本儒者少なくとも蘭州にあつては、鬼神来格の「実理」を『性理字義』「鬼神」章通りに解するのが一般的であつたものと付度されよう。

対する綱齋は、こうした『性理字義』の見解を「何デアレ、感応之妙デ云コトユへ、涙コボシテヤマレヌ。アソコニ感応ガアル、ソコガ理ト云モノ。北溪、理ノカタリ処ガチル^{四五}」と、誤謬に満ちたものとして論難している。綱齋は、「涙コボシテヤマレヌ」といった心情によつてこそ「感応」が生じるのだとし、またそこにこそ〈理〉があると解すべきなのであつて、ゆえに陳淳のいう「理ノカタリ処」は間違つていと指摘するのである。換言すれば、陳淳がいう「相関」としての「実理」よりも、むしろ祭祀者が被祭祀者を思慕する心情の方がそが鬼神の来格にとつては重要な要素であるとされ、そこに〈理〉が存すべきだと主張されているわけである。

尤も、『性理字義』においても「須是有此実理。然後致其誠敬。而副以衷心。豈不歆享【必ず実理があつて、その上で誠敬を尽して、衷心をそれに加えるならば、神は必ず祭祀をうける】^{四六}」と、「相関」の「実理」という前提のもと、そこに「誠敬」という「衷心」をつけ加える必要性が述べられてはいた。しかしながら綱齋はかくなる言述に対しても、それはあくまで「相関」という「実理」を前提とした理解に過ぎないとして、以下のごとく論駁するのである。

実理ト云コトヲ主ニ云ル、ユへ、感応ノ妙ガトカレヌ。副ハ、ソレホド相応アタリマヘノアフコト。コレラガ文句モテマハリテワルイ。

〔中略〕理ガナケレバ、モトヨリ衷心ハナイモノユへ、カフバカリ云テハスマヌ^{四七}。

綱齋は、陳淳が「実理」につけ加えるべきだとした「衷心」こそがむしろ〈理〉だといっているのであり、従つてここでもやはり「相関」ではなく、心情の方に〈理〉が見出されていることが窺える。このように『性理字義講義』においては、鬼神来格のための要素として〈理〉が位置づけられるとともに、かかる〈理〉とは祭祀者の心情にこそ存すべきものだとも明確に主張され、そうした観点から陳淳『性理字義』の「相関」

としての「実理」が論難に晒されることとなったのである。

かく「答跡部良賢問目」第一書・『性理字義講義』という『中庸師説』に前後する時期の言述を経由することで、上述でいわれたところの〈理〉が有する意味内容を検討してきたが、これで漸く綱齋の鬼神来格説が有する特徴は明らかとなったであろう。要するに綱齋は、あくまでも天地万物とともに造化・生生する陰陽二気の論理として来格を説明した朱熹とは違い、(朱熹の言辭それ自体は借りつつも)そうした気の論理とは異なる〈理〉という要素を重視することで鬼神が来格することを説明したのである。そして〈理〉とは、気が散じ尽きたとしても祖霊を思慕する子孫の心情(Ⅱ「心ノ理」)に存して滅びることのないものだときれ、かくなる〈理〉を発生源として気を生じ、あるいは「親ノ理ガ再ビ感ズル」ことで、来格は起り得るものとされていたのである。

思うに、こうした綱齋の議論から窺えるのは、死を契機に祖霊の気が散じるにせよ、そのこととは無関係に死後も滅びることなく存在し続ける、ある種の実体に対する希求であろう。というのも、道理や「相関」としての理を気の造化・生生を跡づけ理論化する、いわば概念的範疇に属する言辭だと仮に措定するならば(例えば、形而上・下の理論として理氣論があることを想起されたい)、綱齋のいう〈理〉とはそうした概念的言辭ではなく、祭祀者の心情に内在したより実体的な存在であるかのように看取されるからである。

ところで綱齋の師山崎闇齋(一六一八〜八二二)は、正保四(一六四七)年に著わされた『關異』において、詹良『異端弁正』に藉口する形で以下のように人の生死に関わる問題を論じていたのだが、ここから綱齋のごとき死後も不滅の実体を希求するような志向性を窺うことはけだしできまい。

詹良卿曰く、その気の聚りて生じ、散じて死する者は気なり。氣ここに聚れば、則ち理またここに寓す。故に人の形体は、精氣の寄る所の具たるなり。〔中略〕形体既に亡ぶれば、則ち精氣また散ず。豈に精氣既に散じて、しかもまた聚りて人たらんや。〔中略〕積氏人死して鬼と為り、鬼また人と為ると謂う。これ天地陰陽の氣、造化人氣の理明らかならざるなり四八。

十七世紀を生きた闇齋はあくまで、朱熹と同様に気の論理として人間の生死を捉えていたのであり、「理またここに寓す」と理がいわれる

場合にも、それは綱齋のような不滅の実体ではなく、朱熹にほど近い概念的範疇に属する言辭として位置づけられていたに過ぎなかったであろう^{四九}。上引末尾にあるように、むしろそうした死後も不滅なるものへの希求は、氣の造化・生生に知悉し得ない輪廻転生説だとして指弾されていたのである。

してみれば、氣の論理とは無関係に死後も滅びることのない実体を希求する綱齋の志向性とは、かかる言述のなされた元禄十年代から宝永年間、すなわち十八世初頭期において登場してくるものであろうことが予想される。それではいかなる所以で、このような時期にあつて綱齋は朱熹との懸隔を生じてまで、〈理〉という死後も不滅の実体的な存在を希求せねばならなかったのであろうか。

四、鬼神論と祭祀実践の交錯——十八世紀初頭期における祖霊祭祀への思想的対応

以上より窺えた綱齋における鬼神論の特徴をまとめておけば、およそ以下の通りとなろう。綱齋は、『中庸章句』第十六章の第一節・第二節に相当する(A)鬼神それ自体の定義をめぐる主題については、朱熹を承けてそれを綱齋なりに再現せんとするような議論を展開していたものの、続く第三節以下の(B)祭祀と来格とに関しては、(綱齋自身の意図とは別に)朱熹とは明らかに異なる見解を呈示していた、と。

しかるに興味深いのは、綱齋が本講述において第二節から第三節へと話題を転換するにあたり、つまりは第三節へと講述が差しかかる直前のところで、「次ハ感格ノコトデ、別シテ大事ゾ^{五〇}」と述べている点である。このことはすなわち、綱齋『中庸師説』第十六章全体にあつての力点が、第三節以下の祭祀に伴う鬼神の来格という主題におかれていたことを示すと同時に、にも拘わらずこの主題に関する見解が朱熹のそれからは大きく乖離していたということを意味しよう。しかれば、なにゆえ綱齋は第十六章のうち、わけても第三節以下の祭祀と来格とをめぐる問題に重きをおいていたのであろうか。そのことについて綱齋自身は明言していないものの、例えば本講述中の「何様ナ偽リモノモ、吾心ノ不実ヲ神主ニイハレヌハ、神明ガ神主ナリニ立テアリテ、著ヒトモ云ハル、スサマジイトモ云ハル^{五一}」といった言述に鑑みるなら、それはおそらく前章に論じた彼の『家礼』に対する関心と相関的であつたらうと慮ることができる。

前章で論じたように綱齋は、(彼我の先験的相違を超えた)礼の普遍的価値としての「本」たる「名分」を維持していくうえで、四代を自身の手によって祀ることの必要性を高唱していた。仮令祠堂を簡略化した祠堂であつても、あるいは神主を紙牌で代用するとしても、必ず祖

靈祭祀を執り行わねばならないと綱齋が論じていた点は縷々論じてきた通りであり、実際綱齋も自身の継母をはじめ、吉見幸和のために「題主」する等、様々な形で儒式祭祀に携わっていた。してみれば、近世日本において『家礼』に範をとった祖霊祭祀が実施される必要があるとしていた（何より自らも実践者だった）綱齋にあって、そのことを理論的に跡づける必要性から、『中庸章句』第三節以下の祭祀と来格とに関する言述が重視されるに至ったと考えられはしないだろうか。いい換えれば、綱齋『中庸師説』の鬼神来格に関する講述には、経書解釈とということ以上に、実際的な祭祀実践に関わる問題がより強く内包されていたと推察されるわけである。祭祀実践に対する高度な言説レベルでの解釈として鬼神論が存する、と冒頭に述べた所以もこのように考えてみると容易く理解し得よう。

ところが十八世紀初頭期という時期は、寺院の領導する仏式喪祭礼の滲透によって綱齋の望む儒式祖霊祭祀が、（それ以前の時代に比して）容易には実践され難い社会状況を生じつつあった。綱齋の眼前に広がっていたのは総じて、「先祖ノ名ヲヤウ／＼墓デミルバカリデ、坊主ノツケタ改名位牌ヲ持仏堂ニ立テ、先祖ノ大極柱ノ根本ヲシラズ^{五二}」という風景だったのである。

さりながら注目すべきは、具体的に仏式の位牌をめぐっては例えば、「位牌ト云モ、仏者ノコトバトモフハ、トリチガヘゾ。生ノマ、ノコトバガ仏者ニナガラタヲ不知^{五三}」というようにも、綱齋が言及している点だろう。このように綱齋は、当今眼前に登場しはじめた「位牌」とは元来、儒教に来源するものであり、よってこれを「仏者ノコトバ」と見なすことは見当違いだとして、「位牌」を仏教から儒教の側に奪取せんとしているのである^{五四}。このことは、寺院が領導する祭祀において用いられる位牌の普及を、綱齋がまさに同時代的な現象である^{五五}と見なしていたということを示すとともに、こうした仏式祭祀を排し『家礼』に範をとって儒式で自ら四代の祭祀を執り行うこともまた同時に、彼にあっては可能だと認識されていたということを意味しよう。すなわち、仏式祭祀は確かに元禄・宝永期において民間に滲透しはじめたはいたものの、それはあくまで同時代的現象に止まり、未だ確定した既成事実とは見なされていなかったのである。

かるがゆえに綱齋は、寺院が領導する位牌を用いた仏式祭祀ではなく、神主を用いた儒式の祖霊祭祀を執り行うことがやはり可能だと考えていたものと思われるのである。第二部で論じる蟹養齋（一七〇五〜七八）や中村習齋（一七一九〜九九）が「旦那寺をたのむハ国法^{五五}」「此邦に生きる者ハ、必仏氏によりて邪宗にあらざるを証する事、天下の法制となれり^{五六}」とそれぞれ見なすような、あるいは具体的に位牌に関するは「位牌ハ神主の事。され共、位牌の御前といふよき称名あるに〔中略〕神主・神前など常にいふ共よからず。やはり位牌といひ給へと

いふ^{五七}」と、これが広汎にわたって一般化する状況は綱齋にあって（主観的には）未だ想定の外だったわけである。

例えば綱齋は、『家礼師説』において「鬼神ハ祭ニシタガヒ其氣アツマルユへ、神主ヲ立テ家ノ根本トシテ奉ズル、ソレナリニ先祖ノ神靈ハアツマル筈^{五八}」と、神主を立てて祭祀を執り行えばそこに「先祖ノ神靈ハアツマル」ことを述べる他方で、「先祖カラ伝タ位牌ト云テ、カ、ハリテアルハイラスコトゾ。〔中略〕紙ニカイテモ、我心ノ安ズル処ニハ神モ安ズルゾ。理ノ安ズル心ガスグニ、天地神靈ノ安ズル処ユへ、其カ、ハリハナイデモ今マデヲガミツケタト云ハ、アヤマリゾ^{五九}」と、「我心ノ安ズル」ことのない「位牌」では祖霊の依代たり得ないとし、祖霊祭祀には仏式位牌ではなく、（仮令それが紙牌であったとしても）神主を用いる必要があると強調している。またこのことは高弟若林強齋（一六七九〜一七三二）にあっては、「世俗一統ノ位牌ト云モノハ、浮屠ノ制スル所ニシテ〔中略〕非礼非義ノ妖物ナリ。神ハ非礼ヲ不享トアレバ、豈神靈ノヨリマスコトアランヤ^{六〇}」と、より辛辣な表現を用いた形で述べられている。寺院に外注するのではなく、神主を製作して自身で祖霊を祀ることが綱齋にとつては重要な行為だと見られていたのであり、そのことによつてこそ祖先の霊魂は来格し得るものと捉えられていたのである。

かように綱齋は、位牌の普及等、目に見える形で仏式祭祀が滲透しつつあった十八世紀初頭期の社会状況下において、『家礼』に範をとる儒式祭祀が実施される必要性を声高に主張していたのである。であれば、仏式祭祀の漸次的滲透という儒式祭祀を望む者にとつては危機的な状況を生じつつあった点こそ、綱齋をして〈理〉という不滅の実体に対する希求を生ぜしめた一因だと、ひとまず結論づけることはできないだろうか（喪祭礼の確立が「人道日用ノ急務」といわれていた点を想起されたい）。別言すれば、同時代的に台頭してきた仏式を排しつつ、儒式の祭祀こそが祖霊祭祀としてはより優れた有効な祭祀方法であることを理論的に証明するために、（あるいは祭祀によつて来格が起り得ることの確実な証左として）聚散する気ではなく、より強固な実体的根拠としての〈理〉が、新たな要素として招来されたと考えられはしまいだろうか。

しかも綱齋はかかる〈理〉を、ほかならぬ祭祀の現場で子孫が祖霊を思慕する心情においてこそ見出していた。思うにこのことによつて綱齋は、誰もが自然に発露するはずの心情という側面に訴えかけることで、儒式祭祀を自身で執り行うことによつて齋される幾多の困難が克服されんことを企図していたのではなからうか。すなわち、祭祀にとつて重要なのは具体的な所作や方法ではなく、何よりも心情だと強調する

ことで、儒式祭祀の実践を方向づけようとしていたものと思われるのである^{六二}。実際、綱齋は『喪祭小記』『家礼師説』において以下のように、祭祀の所作や方法は確かに「家ノ有無ニカナフテ相応ガアル」ものの、祖霊を想う心情は「天子ヨリ庶人ニ至マデ」万人に具有されているため、かくなる心情こそが祭祀の要諦であると論じていた。

貧富貴賤ノ品々有レバ、皆相応ニナルベキ程ニシテヨシ。只、誠敬バカリハ上下貧富ニ拘リナケレバ、各自尽シテ可也。誠アラザレバ七五三ヲソナヘテモ益ナシ。誠アラバ一酒一茶土器ニテス、メ、カツヲゴマメノサカナトテモ、鬼神ノ享ルリハ著シルシ^{六二}。

トカク祭ハ、何マデモワスレラヌイトヲシミト、何マデモ大事ニスルウヤマイトニアル。コレハ人子ノ本心ユヘ、天子ヨリ庶人ニ至マデ、此心ヲ尽スヨリ外ナイ。コレガ祭ノ実デ、祭リヤウノシナハ、家ノ有無ニカナフテ相応ガアルゾ^{六三}。

そしてかく考えきたれば、広義の仏教批判という主題は綱齋と共有しつつも、あくまで朱熹と同様に気の論理として人の生死を捉えた、師闡齋との間の歴史的相違の意味も瞭然となる。『闢異』が著された十七世紀中葉には、中世以来の思想界を牽引してきた仏教それ自体を論駁する必要性はあっても、仏教が全国的に祖霊祭祀を領導するといった事態は、未だリアリティを有していなかったものと思われるからである^{六四}。十八世紀初頭期における仏式祭祀の漸次的滲透、これこそが綱齋と闡齋とを歴史的にわかつ分水嶺をなしていたと考えられよう。いわば綱齋は、仏式祖霊祭祀が巷間に普及しつつある状況下で、儒式祭祀実践をいかにして可能ならしめるのかという現実的な問題に、鬼神来格説という思想的な次元での対応を行っていたというわけである。

かくて、綱齋『中庸師説』第三節以下に見られた〈理〉という死後も不滅の実体的存在に対する希求は、現実問題として仏式の祖霊祭祀が滲透しつつあった時期において、『家礼』に範をとる儒式祭祀の実践がもつ意味を理論的な形で明示するという、喫緊の課題から生じたものだったと考えられるのである。因みに『家礼師説』においても『中庸師説』等と同様に、子孫の心情としての〈理〉に基づく鬼神来格説が以下のごとく開陳されていた。

我ウヤマイカナシム理ノイタリ、誠ノ至リナリニ神ノ寄トコロヲ奉ズルト、理ナリ誠ナリニ自然ニ氣ナリガアツマルゾ。祠堂ヲ立レバ祠堂ナリ、神主ヲ立レバ神主ナリニ氣ガアツマリテ、神靈ハ存スルゾ。理ナリ心ナリニ相感ズル妙用ゾ^{六五}。

以上によって綱齋『中庸師説』における鬼神論が有する特徴、ならびにかかる特徴がいかなる社会状況下において醸成されたものであったのかという点が、大要明らかとなったことであろう。それでは最後に、こうした綱齋の鬼神論が十八世紀前期の闇齋学派において占めた位置について、簡単に一瞥しておこう。

五、綱齋の余波——跡部良頭・三宅尚齋・松岡雄淵

1. 跡部良頭

「中国／夷狄」・神道をめぐる主題と併せ、綱齋に「鬼神感格ノ理」について質問していた跡部良頭は、周知のごとく晩年には佐藤直方のところを離れ、明確に垂加神道の立場へと「転向」していくこととなる。彼が江戸での垂加神道の普及に努め、『垂加文集』『続垂加文集』の編纂・刊行をなし、さらには生前のうちから鹿島神宮に光海靈社として祭られたという点はよく知られた事柄であろう^{六六}。その「転向」後の良頭は、宝永から正徳への元号の入れ替わりを跨ぐ同一年代の宝永八・正徳元（一七一―）年に、『神道死生之説』『神道封之秘伝』をそれぞれ著わし、そこで垂加神道の教説に基づきながら、以下のような鬼神来格説を呈示するに至っている。

人陰陽、五行の気妙合して形をなし、天御中至尊心の主となり玉ひて、明に天御量言を以て万事に応じ玉ふ、死する時は其散る氣も神靈も天地に帰て、化して一になり、去る処もなく来る処もなし、日少宮に留るのみ。されども先祖の氣子孫に受継、血脈呼吸伝て絶えず、子孫齋戒し誠を以て祭れば、神靈こゝに感格す、其神靈目にも見え手にもとられず、無声無臭なりといへども、祭る処の誠に依て感格して通るなり。「中略」神道を尊信して齋戒し誠を以て祭れば、其神靈感応し玉はずと云ことなし、身体亡ぶといへども其神靈亡びざる

なり六七。

人之生レ出ル事、陰陽五行ノ氣凝テ形ヲナシ神靈具リ玉ヘバ、日少宮ノ伝ニ云フ、大海ノ水ヲ茶碗ニ汲来テ置クヤウナルモノ也。死スレバ神靈天地ニ帰リ、化シテ一ツニナルナリ。是茶碗ノ水ヲモトノ大海ヘ投入ルガ如シ。茶碗ハ形也。水ハ神靈也。大海ノ水トベツタリト一ツニ成テ居ルトモ、一度茶碗ニテ汲来テケバ、茶碗ノ水トキワマル也。大海ト一ツニ成テモ、茶碗ノ水ハ別也。神靈モ化シテ一ナレドモ、一度何ノ何某ト形ヲナシテ出タルモノハ別也。ソレガ目ニモ見ヘズ、キワヲタ、テアルニモアラズ。ソレデ人々ノ神靈皆別々也。先祖ノ神靈ヲ子孫祭ルニモ、是ヲ以テ父祖ヲ祭レバ、コレヲサシテ祭ルユヘニ、祖父ノ神バカリ感格ス。父ノ神靈ヲ祭レバ、其神靈バカリ感格スル也。サシテ向フ所ノ心ニテ、ソレノ二来格スル也。真ヲ以テ祭レバ、大海ノ水ト一ニ成タル茶碗ノ水ガアツマツテ、ソコヘ来ルゴトク、目ニハ見ヘネドモ、神靈ノアツマリ来テ感格スルナリ^{六八}。

ここで良頭が依拠しているのは、垂加神道における所謂「日少宮」伝である。周知の通り「日少宮」とは「神代卷」に濫觴する言辭で、伊弉諾尊が国生みの功を終えた後、高天下原へと昇って留まつたとされる場所である。この「日少宮」をめぐる解釈は、既存の神道諸説を經由して垂加神道のうちに秘伝としてとり入れられたと考えられており、ここでは概して人の魂が生まれ出てくるとともに、死後に回歸していく場所であると位置づけられていたとされる^{六九}。

見るごとく良頭は、人は死後「身体」が腐敗しても、その「神靈」は滅することなく「日少宮」に留まっているゆえ、「子孫」が「齋戒」して「誠」をもつて祭祀を執り行えば、祖霊が来格し得ることを論じている。とりわけ上引後者では、そのことが「大海」と「茶碗」という比喩によって具体的に説明されていることが窺えよう。人とは「大海」の「水」を「茶碗」に汲みとって生まれてくるようなものであるため、死ねば靈魂たる「水」はもとあった「大海」へと回歸して「化シテ一ツ」になる。つまり「日少宮」に留まるのである。しかしながら、死後も「茶碗」に汲みとったという形跡それ自体は残っているゆえ、子孫が「真ヲ以テ祭レバ」、かかる「茶碗」の形跡と対応した靈魂が「大海」より来格するのだとされるのである。

このように良頭は晩年、死後「日少宮」に回帰して永続する祖霊が、祭祀に伴って来格することを論じるに至っていたのである。こうした見解は、闇齋によって呈示された垂加神道の教説を承けつつ、それを敷衍することで導出された鬼神来格説であり、その意味で輪廻転生説との弁別必要性から、(氣に代わる)不滅の実体的根拠としての〈理〉を説きながらも、基本的には人の死生を氣の聚散として把握していた綱齋の鬼神来格説とは趣を異にしている。かつて「鬼神感格ノ理」を明快には把握できなかった良頭は、綱齋からではなく垂加神道を本格的に学ぶことによって、いわば自身でこの難題を解決し得たというわけである。

しかしながら留意しておく必要があるのは、闇齋自身は「日少宮」を説きつつも、それを必ずしも鬼神来格との関連のなかで論じてはいなかったという点である。神道思想史に関する先学が夙に、「闇齋がこの点に積極的な関心をもち、体系的な思索をめぐらしていたとは考えられない。文字通り断片的な言葉を残しているに過ぎないように思われる^{七〇}。」と指摘するように、闇齋からは僅かに、例えば以下のような「日少宮」に関する言述が散見される程度なのである。

日少宮之伝アリ。伊勢ノ三部ノ本書ニ多ク出テアリ。伊勢ニコトノシイ大事ノ伝アリ。余書ニモ出テアレドモ本書ニイカイコト出テアルゾ^{七一}。

日少宮は、神道始終の本体なり。故に神道の葬礼は、遷宮の儀のごときなり。これ秘伝なり^{七二}。

人生ル、時、天ノ神ヨリ神霊ヲ降シ玉フ、形滅シテ日少宮ニ帰ル、神霊ハ朽ヌ也^{七三}。

かく闇齋は、「神道の葬礼」や「神霊ハ朽ヌ」という観点から「日少宮」について述べはしていたものの、それを決して鬼神来格との関わりから論じることはしていなかったのである。してみれば、闇齋にあつての鬼神来格とは、やはり先に掲げた『關異』のごとく、朱熹における氣の論理を基本的には祖述するに止まるものであったと慮ることができよう。十七世紀を生きた闇齋において、朱子学・垂加神道の相違を

問わず、鬼神来格を説明することに対する関心は相対的に稀薄だったのではなからうか。

勿論、詳しい成立年代は不明であるものの、闇齋における垂加神道の直弟子であった下御霊社神職の出雲路信直（一六五〇～一七〇三）が既に、『日少宮伝』という著作のなかで以下のごとく、「日少宮」に死後の「魂」が留まるという前提に則って、「誠ノイタリニキラリトウツリ来ル」ことを論じていた点に鑑みれば、上引の良頭の鬼神来格説は、具体的にはかかる信直から示唆を得たものであろうことが推して測られる。信直もまた、「大海」の譬えに例をとることで「日少宮」伝の内実を説明していたのである。

畢竟ノシマリ、少ト云ハ始ノ合点ナリ。日没モ若宮ニトゞマルナリ。是始ノ合点ナリ。サテ魂ノヤドシトコロハ、ホコラニヤドルナリ。火凝ラニシテ、キツトコリカタマルタルモノ、本ヨリ大海ノ水ヲ一パイ汲デキテ、又海ノ中ニカヘス時、本ノ水トベツタリト一ニナレドモ、カノ汲シ水ハアルズ也。シカレバ、ソノシナヌモノアルユヘニ、今日誠ノイタリニハキラリトウツリ来ル也七四。

とはいえ、ここでは元禄年間に綱齋に対して「鬼神感格ノ理」を尋ねていた良頭が晩年、こうした垂加神道に基づく鬼神来格説を開陳するに至っていたという、その事実をひとまずは特記しておくこととしたい。全くの推測の域を出ないものの、綱齋が朱熹とも闇齋とも位相を異にする〈理〉を根拠とした鬼神来格説を良頭に呈示したことを一つのきっかけとして、良頭の側に、既存の気の論理としての朱子学鬼神論とは異なる形で、祭祀に伴う祖霊の来格を説明することへの希求が生じたものと考えられはしないだろうか。すなわち間接的な形であれ、良頭における「日少宮」伝に基づく鬼神来格説の醸成には、多少なりとも綱齋が影響をおよぼしていたものと付度することも許されるのではなからうか。

2. 三宅尚齋

こうした良頭の「日少宮」伝に依拠した鬼神来格説をおそらくは視野に入れつつ、享保年間の三宅尚齋は、以下のように既存の垂加神道における鬼神来格説を論駁している。

神道ノ神ノサバキハ、トカク一ツシナヌモノアルトミコムヨリ、惣タイノ物ノ思ヒツク処アルコト也。ヤガテ輪廻ニ近キコト。コノ方ノ来格ノサバキトハ違フゾ七五。

山崎先生ノ儒者ノ力量デ鬼神ヲ説キ、ソノ上ニ神道モ吟味サレテ、鬼神ノ沙汰ハ論ニ及バズ。其ノ門流ガ儒学ノ力モ無クテ神道デ鬼神ヲ済マサウトスルカラ大カタ取違ヘル。頃モ或人ハ、大海ノ水ヲ柄杓デ汲ンデ来、茶碗ニ汲ンデ来、ソレヲ又大海ノ水ニ戻ス。ソレガ鬼神ジヤ、ト云フ。コレガ神道ノサバキナレバ、輪廻ノ説ヲ逃ガレヌゾ七六。

このように尚齋は、「儒学」に知悉しない闇齋門下の垂加神道家達が説く「鬼神ノ沙汰」が、「輪廻ノ説」に類似する点を論駁し、それが「コノ方ノ来格ノサバキ」とは全く異なるものであることを主張する。なお尚齋は輪廻転生説を、「我儒デ云フコトハ去ル者ハ二度戻ルコトナシ。仏者ト違フ也七七」、「悪フスルト仏者ノ輪廻ニナツテクルコトアリ。過ぎ去タ親ヲ、ヂガ今ニ残リテ祭ヲ受クルト云ヘバ、輪廻ニ見フル也七八」というように位置づけており、従つて垂加神道の提唱する来格説が「輪廻ノ説」にほど近いという意味は、彼らの説が死後における気の消散を認めないとする点を指弾していわれていたものだと考えることができる。

上引で具体的な批判対象となっている「頃モ或人」の「大海ノ水ヲ柄杓デ汲ンデ来、茶碗ニ汲ンデ来、ソレヲ又大海ノ水ニ戻ス」が、良顕『神道封之秘伝』を念頭においたうえでいわれているであろうことは、「鬼神来格ノコトハ日本ニ神道ト云アツテ、江戸辺ニ居ルモノ、云七九」といった言述に鑑みても、およそ明白であろう。良顕は江戸での垂加神道の普及に努めていたからである。先に見たように良顕は、「日少宮」伝に依拠して死後も「神霊」は滅びることなく存続することを説いていたのであり、そのことを「大海」と「茶碗」とに譬えて論じていた。かかる良顕の議論を、尚齋は仏教の説く輪廻転生説に近似するものとして論難を浴びせかけていたというわけである。

尤も良顕自身は、以下の『神道死生之説』の言述にも窺えるように、明らかに輪廻転生説を批判していた。よつて、少なくとも「日少伝」を根拠とする自身の鬼神来格説に関しても、良顕はそれを輪廻転生説とは明確に峻別していたものと看取してよからう。

仏法に再生輪廻を第一の根本とすれば、天地理氣の道理を知らずして、造化を離て仏性とす、此処神道儒道と大に異なる処なり。筋々かはらねば、松木が朽て桜木に生ずることなし、馬が死して牛や人に生れ出る道理はなきことなり。此処古より和漢に達したる博識の人惑へるは悲しきことなり^{八〇}。

佐藤直方あるいは綱齋に朱子学の教示を受けていた良頭は、「神道儒道」という立場によってたちつつ、かように「造化」という観点から仏教の説く輪廻転生説の非を論じていたのである。上引が、「日之少宮」伝に依拠した鬼神来格説が開陳されていた『神道死生之説』の言述であったという点に鑑みれば、少なくとも良頭のなかでは「造化」の論理と、死後の靈魂が「日少宮」に留まりそして祭祀に伴って来格してくるといふことは、いづれも何ら矛盾しないものとして捉えられていたということになるが、その点はここでは措くこととしたい。

またここでは、かかる良頭の議論とそれに対する尚齋の批判という双方の主張の是非を問ひ質すことよりも、むしろ仏教における輪廻転生説批判を共通の前提としながら、鬼神の来格という主題をめぐって、神・儒の両者が互いを論難し合うといった思想状況を生じていたという点に注意を払っておきたい。垂加神道側からの朱子学批判、つまり神の側からの儒に対する論難という問題に関しては後述する。とまれ尚齋は、このように良頭らによる垂加神道の説を批判しながら、それとは異なるものとして「コノ方ノ来格ノサバキ」を位置づけていたのである。それでは果たして尚齋は、鬼神の来格をいかなる論理によつて説明していたのであろうか。

冒頭に述べたように、尚齋の鬼神来格説をめぐっては、彼の『祭祀来格説』『祭祀来格説講義』が夙に取沙汰されており、既にある程度の研究が蓄積されている。わけでも子安宣邦は、「両書に見られる『答蓼子晦』第二書についての尚齋の解釈に注目し、「その理に根ざして日びに生ずる者は、則ち固より浩然として窮まり無きなり」という朱熹の言述がもつ意味を尚齋が読み換えることで、彼において「理」を發生源として実体化し、かくすることで鬼神来格の主張を正当化する^{八一}」言説が成立したことを論証し、そのことによつて尚齋における「宗教的言説の成立^{八二}」という論点を呈示している。すなわち、「理が根ニナツテリ理ノ鑄型へハマツテドブ／＼ト出テクル也。扱是ハアチカラ出ルサマニ如此ナリ。コチカラ云へバ、理ヲ以テ感ズレバ感ズルナリニ出テクルナリ。「中略」理ヲ以テ感ズレバ理ナリニ出テクルナリ^{八三}」と述

べられるような尚齋の主張に、子安は朱熹との間にずれを孕んだ「理」を発生源として実体化する鬼神来格説とそれがもつ思想史的特徴とを見てとっているのである。

かかる子安による尚齋『祭祀来格説』『祭祀来格説講義』に対する分析は、基本的には正鵠を射たものであると思われる^{八四}。つまり尚齋は、仏教の輪廻転生説とも、あるいは良頭の説いた「日少宮」を根拠とする鬼神来格説とも異なる「ユノ方ノ来格ノサバキ」として、「理ヲ以テ感ズレバ理ナリニ出テクルナリ」といった議論を明示していたのである。しかしながら翻つて想起してみれば、時期的には尚齋に先行する形で既に綱齋が、朱熹の「答寥子晦」第二書における理の意味内容を変換することで、〈理〉を鬼神が来格することの重要な要素として見出していた。であるなら尚齋『祭祀来格説』『祭祀来格説講義』の言述とは、彼に先立つかかる綱齋との関連性のもとで、改めて捉え直される必要があるろう。

結論からいえば、尚齋が綱齋の鬼神来格説を意識しつつ、『祭祀来格説』『祭祀来格説講義』を成立させていたことそれ自体は瞭然である。例えば、宝永七（一七一〇）年になった『鬼神来格考』という、『祭祀来格説』の草稿の一つであったと思しき尚齋の著作の自跋には、「京師に到り、この書を以て浅見兄に質す^{八五}」と記されており、尚齋が直接晩年の綱齋に対して鬼神来格に関する質問を行っていたという歴史的事実が存在するからである。併せて尚齋は、以下のような形でしばしば綱齋の鬼神来格説に関して言及していた。

綱齋先生ハ、鬼神ハ氣ヲ主ニシテ云フ故ニ、理デホサレヌモノ、ト云ヘリ^{八六}。

綱齋先生、資質豪邁、見識徹に徹す。終身、此学に於いて勤むること已まず。「中略」その鬼神を論ずるの説を、迹部宮内に答うる書に見るに、先生の学、而してその説ここに於いて止まるは、疑うべし^{八七}。

綱齋ノ鬼神ノコトハ、迹部ノ問ニ答ヘラレタガ、ヲシカヘシ／＼問タユヘ、ツブサニ云ハレタレドモ、大根タネト同ジコトデ、ドコヘウヘテモ大根ガハヘル、トハ却テイヤナ弊アル云分也。扱鬼神ハ理デホサレヌ、ト云レタルモソデナシ。ナル程、氣ノ上ニハクルイアルカ

ラ、タマ／＼ニハ理外ノコトモアレドモ、ソレハタマサカナコト。鬼神ヲズツト云ニ、理デホサレヌコトナク、サテソノ氣ノクルイアルモ、畢竟ハ理デツメラルコト也^{八八}。

このように尚齋は、上述した「答跡部良賢問目」第一書における綱齋と良顕との間の応酬を認知していたのである。より厳密にいえば最晩年の綱齋は、この「答跡部良賢問目」第一書から第三書までを尚齋に閲覽させていた。すなわち、尚齋の識語を有する『浅見先生答問書』の写本（本章で引用したものは別系統の写本）には、「正徳辛卯歳秋、綱齋先生この三通を以て、出示して曰く、書中に今人姓名有り、妄りに他人に示すこと勿れ^{八九}」と見えるのであり、このことから綱齋は自身が没する直前の正徳元（一七一）年にあつて、尚齋に自身の書簡を貸し与えていたことが明らかとなろう。かように尚齋は、確かに綱齋から彼の鬼神来格説を呈示されていたものと考えられるのである。であれば、夙に取沙汰されてきた尚齋『祭祀来格説』『祭祀来格説講義』とは、やはり綱齋との関連を抜きに考えることはできないであろう。繰り返していえば、「理」を発生源として実体化する鬼神来格説は、尚齋ではなく既に綱齋の段階で成立していたものであったのであり、尚齋はかかる綱齋からそうした議論を呈示されていたことが、諸史料によって実証できるのである。

ただ上引三者で尚齋は、「答跡部良賢問目」第一書に示された綱齋の鬼神来格説を批判してはいるものの、それが綱齋の議論との間で食い違いを見せていることが窺える。上引で尚齋は「鬼神ハ氣ヲ主ニシテ云フ故ニ、理デホサレヌモノ、ト云ヘリ」「理デホサレヌ、ト云レタルモノデナシ」といった観点から綱齋を論難しているのだが、翻つて思い返してみれば綱齋は良顕に対して「理デホス」必要性を論じていたのであり、従つて「理デホサ」なかつたのはむしろ良顕の方となろう。つまり上引を一瞥する限りにおいて尚齋は、良顕に対してなすべき批判を綱齋に向けて行っているということになるのである。

なお上引の「大根タネト同ジコトデ、ドコヘウヘテモ大根ガヘル、トハ却テイヤナ弊アル云分也」とは、上述では省略した箇所であるゆえ、改めてここに示しておくこととしたい。これは具体的には、「答跡部良賢問書」第一書における綱齋と良顕との間の以下のやりとりを指している。

●良頭

大根ノ種ハチイサクシテ大根トミヘネドモ、ソレヲ畑ヘマケバ生ジ出シテ葉ハ生ジ、白キ大根ヲナス。目ニハミヘネドモ、其氣ハ天地ノ間ニアルコト必然ニアルコト也。感格ノ理ナクンバ有ベカラズ。シカルニ川流ノ源アリテ、無間断ナガル、トイヘドモ、一氣ハ同ジフシテ流去ノテ其水ノ又コ、ニ聚ルコトナシ。〔中略〕昨日ノ吾ハ今日ノ吾ナラズ、今日ノ吾ハ新ナルハジ也。死去ノ魂魄、誠敬ニヨリテ聚リ感格スルコト不滅ニシテアリトイヘバ朱子所謂、其重併積壘、計已無地之可容、トアル異端ノ意ト甚近キヤウ也^{九〇}。

●綱齋

タトヘバ大根ノ種ハツキテモ、大根ノ理ガ天地ニアレバ、理ノ感ズル処スナワチ大根ハユル也。ソレヲ子孫デナウテ此方ニ祭ルベキ理ガアレバ、理ナリニ鬼神ガハエル也。ハエタマヘハ天地自然、理ナリノ鬼神ステニハエレバソノナリニアラハル、鬼神一致也^{九一}。

儒者時代の良頭は、「大根」と「種」とを例にとつて鬼神来格を理解しようとした。「種」には「葉」も「大根」の形も存在しないが、それを畑に蒔くとやがて「白キ大根」を生じるのは、「天地ノ間」に気があるからにはかならないからではないか、と。こうした比喻はとりもなおさず、子孫と気を同じくする祖霊の気が天地に存しているため、祭祀によつて来格が起り得るといったことを説明するためのものとしてあつたと考えられよう。しかしながら良頭は他方で、気とは川が「流去ノテ其水ノ又コ、ニ聚ルコト」がないのと同じように、絶えず造化・生生していくものでもあるため、死者の「魂魄」が「誠敬」を尽した祭祀によつて「感格」するということは、朱熹が「其重併積壘、計已無地之可容」と規定した「異端ノ意」に却つて近いものとなつてしまふのではないかとも危惧していた。結局のところ良頭は、そうした造化・生生する気の論理と来格とをどのように体系的に把握すればよいのかと、綱齋に疑問を投げかけていたわけである。

対する綱齋は、このように気によつてだけ鬼神来格を把握せんとした良頭に向けて、上引のごとく気に代わる「理」を呈示することで来格を説明していたのである。すなわち良頭が示した「大根」と「種」という比喻に対して、「種」がなくとも「理」は不滅のものとして天地に存在するゆえ、「理ノ感ズル処」によつて「大根」は生じてくるのだと応答していたのである。このように見てくれば、綱齋はここでも気に

のみ着目する良頭に対し、上述してきた〈理〉を根拠とした鬼神来格説を開陳していたということが理解し得よう。

かくて尚斎の批判に再び目を遣ってみれば、尚斎の「大根タネト同ジコトデ、ドコヘウヘテモ大根ガハヘル、トハ却テイヤナ弊アル云分也」とは、むしろ良頭の言述に対して向けられるべきものであったと考えられよう。つまり先ほどの「鬼神ハ氣ヲ主ニシテ云フ故ニ、理デホサレヌモノ、ト云ヘリ」「理デホサレヌ、ト云レタルモノデナシ」といった批判と同様、ここでも尚斎の綱斎批判には議論のずれがあることが窺われるのである。

尚斎がなにゆえかように食い違いがあるかのごとく映ずる形で、「答跡部良賢問目」第一書における綱斎の鬼神来格説を論駁していたのか、残念ながらその所以に関しては、ここでは詳らかにし得ない。書誌的な問題も含めさらなる検討が必要とならう^{九二}。しかしながら、従来尚斎に特徴的だと論じられてきた朱熹との懸隔を孕んだ鬼神来格説が、既に綱斎の段階で明確に示されており、かつそのことに尚斎も知悉していたという点は、これまで先学が指摘してこなかった問題として特筆されてしかるべきであろうと思われる。してみれば、上述の『中庸師説』に窺われた心情としての〈理〉を実体化した綱斎の鬼神来格説は、尚斎にも一定程度の影響をおよぼしていたものと考えられるのであり、また尚斎はその影響下にあつて垂加神道の説く鬼神の来格を論難し得ていたということにならう。

3. 松岡雄淵

続いて玉木正英・若林強齋らに垂加神道を学び、後に『神道学則日本魂』を無断出版したことで、正英から破門されることとなった松岡雄淵（一七〇一〜八三）について瞥見しておくこととしたい^{九三}。破門以前の享保年間に成立した「蓼倉翁日之少宮秘訣」において雄淵は、「転向」後の良頭と同様、「日少宮」伝に依拠して「形チハ死ヌレドモ、靈ハ万世朽ルコトハナシ^{九四}」と、死後における靈魂の存続を前提にしたうえで鬼神が来格することを説いている。しかるに雄淵の場合に特筆されるべきは、彼が「仏者ノ十二因縁輪廻因果ハ勿論也^{九五}」と仏教の輪廻転生説の非を前提としたうえで、さらに以下のごとく朱子学鬼神論を悉く論駁していくといった点にある。朱子学者を自認する尚斎が垂加神道家としての良頭を批判したように、こんどは垂加神道の側から朱子学の鬼神論に対する批判が展開されていくのである。

形ハ氣ニヨツテナルモノデ、氣ト云モノハ消息アリキ。エテユケバ靈モトモニツレテ分散スルト、カウ了簡シテ云タトキニハ、祭テ感応ハナヒ筈。先祖ヲ祭レバ感応アル、スレバ靈ハ消ヌモノ也。氣ハ消息スレドモ靈ハ消ヌモノナリ。靈ガ消ルナレバ、先祖ヲ祭ルモ虚礼也。虚礼ニ感応ハナヒ九六。

サテ死スレバ、トモニミナモトノ一元氣ヘモドルジヤガ、其モトノ一元氣ヘモドリテ、造化トトモニ流行スルゾナレバ、此方モ其方モ同コト。ソレガ一元氣ヘ帰シタトキニ、又陰陽五行ガ正氣ニ感通シタトキニハ、今迄ノ内記ガドコノ太郎兵衛ニナラフヤラ、左市ニナラフヤラシレヌ。其氣ガ又、偏氣ニモシ感シタトキニハ犬ニモナラフ。モトヘカヘリ一元氣ト一ツニナリ、造化トトモニ流行シテユクウチニ、ヒヨツト犬カ牛カ何ゾニ感シタラバ、牛ニモ犬ニモナラフ。スレバ釈氏ノ云ヤウニ、アレハ者ノ牛ノ生レ替リ、犬ノ生レ替リト云ヤウニモアリ。又アレハ者ノ何左衛門ナレドモ、今犬ニナリテ居ルト云ヤウニモアラ九七。

前者では、朱子学のいう鬼神来格が死を契機に気が消散することを説き、死後に残存するものを認めないゆえ、そうした見解では「先祖ヲ祭レバ感応アル」ことを説明できず、かような祭祀では「虚礼」に過ぎなくなってしまうとされる。すなわち雄淵は、氣の造化・生生の論理をもちだす朱子学鬼神論が祖靈の来格を論じるに際して矛盾をきたしてしまっているとする観点から、批判を展開しているわけである。より具体的には、「中庸ノ十六章ノ鬼神ノ説モ、ワルウイヘバ推量ゴトデ根ガヌケヌ九八」と、朱熹『中庸章句』第十六章の言述が結局のところ「推量ゴト」に過ぎないものとして指弾されている。ただ上述したように、朱熹自身は二通りの理解を明示することで、氣の論理として鬼神の来格を完全に説明し得ていたのであるから、かかる雄淵の批判は実のところあたってはいいない。が、ここではそうした批判の正否を問うよりかは、むしろ雄淵にあつて「先祖ヲ祭レバ感応アル、スレバ靈ハ消ヌモノ也」と、「感応」が起こり得るとするなら死後も靈魂は永続しているはずだとする視座に即して、このように氣の論理としての朱子学鬼神論が論駁されていたという点がさしあたり重要であろう。

後者の批判の方はより一層興味深かるう。ここで雄淵は、仮に朱子学が説くような氣の論理によつて鬼神の来格が起こり得るとしても、聚散する氣の論理によつてでは来格してくる被祭祀者個人を特定し得ないとする。すなわち聚散する氣の論理によつてでは、例えば祭祀に伴っ

て来格すべきはずの「内記」が誤って「太郎兵衛」となってしまったり、ややともすれば「偏氣」が感じて「犬」や「牛」の魂が感応するといった事態も招来しかねないのではないかと、雄淵はいうのである。良頭が「大海」と「茶碗」の比喻を用いて、死後は「大海」としての「日少宮」に回帰していくとは雖も、生きていた頃に「茶碗」に汲みとったという形跡そのものは残っていると述べていた点は既述の通りだが、そのように雄淵は「日少宮」伝に依拠すれば、死者個人の特定がなし得ると想定していたものと考えられよう。

さらに注視すべきは、雄淵がこうした批判をなしつつ、さらに「スレバ釈氏ノ云ヤウニ、アレハ者ノ牛ノ生レ替リ、犬ノ生レ替リト云ヤウニモアリ」と、「犬」や「牛」が来格してしまえば、それは生まれ変わりを論じる輪廻転生説とさしたる相違がないと主張されている点である。勿論、こうした批判は、朱子学鬼神論では「偏氣」が感じて「犬」「牛」が来格するといった事態にもなりかねないとする、あくまで仮定に基づく見解であり、その意味で少なからず論理の飛躍があることは言を俟つまい。しかしながらここで注目すべきは、雄淵が朱子学の説く鬼神来格を論難するに際し、それが輪廻転生説と近似しているという論点を呈示していることそれ自体である。先に尚斎が垂加神道を指弾して「輪廻ニ近キコト」と述べていた点を想起してみれば、輪廻転生説の非という前提を共有しながら、朱子学・垂加神道の双方が互いの来格説を批判し合うといった構図が、享保年間という時期にあつて成立していたことをここから読みとることができるのである。

雄淵は以下のように、こうした輪廻転生説との近似という論点を、同書のなかでしばしば反復しており、そうした点を念頭におけば、かかる批判の論法は彼にあつて有効性を持ち得るものと認識されていたと考えて差し支えなからう。雄淵は儒者達の議論が実のところ仏説にほど近いにも拘わらず、彼らは「釈氏ノ輪廻因果ト云ヲナゼ異端ト云」つて断罪しているのかと、朱子学における排仏論の非妥当性を説くような形で論難を展開しているのである。

天へ帰スルト云ヨリ外詞ハナヒト云ハフガ、ソレナレバ釈氏ノ輪廻因果ト云ヲナゼ異端ト云テ笑フゾ。正気ハ人ニナリ、偏氣ハ禽獸ニナリ草木トナリスルガ、モトハ一元氣ト云。先一ツユへ、人トナリ禽獸トナリスルハ、陰陽五行ノ感シヤウニヨリテ、ヨコニ感ズレバ禽獸草木トナリ、正気ニ感ズルト人ニナリ、其人ノ内デモ正気ノ厚薄清濁アリ。禽獸草木デモ、皆ソレナリニナンデモダン／＼ガ有ガ、ケレドモ正気モ偏氣モ、モト一元氣也九九。

これら一連の朱子学批判は、そもそも雄淵が「日少宮」伝に依拠して「祭レバ感応アリ、ヤハリイキテ居ルモノ^{二〇〇}」とする理解にたっている限りにおいて、朱子学の側とは平行線を辿るしかないものであり、併せて「程朱ノ語、周子ノ太極図説、横渠正蒙、其外アラユル書ニワタリテ、ナンデアレ生死ノ沙汰ニアヅカル所ヲ随分見タトキニ、日本ノ道ノカタリヤウトハ味ヒガ違フテ、一ツモスマヌ也^{二〇一}」といった言述をも斟酌してみれば、もとよりこの「蓼倉翁日之少宮秘訣」の眼目は「日本ノ道」を弁証せんとする点にあったことがわかる^{二〇二}。神儒兼学の経歴を有し、かつあくまで「神道儒道」という観点から輪廻転生説を批判していた良頭とは異なり、雄淵は最初から「日本ノ道」としてある「日少宮」が朱子学鬼神論とは相容れないとする立場をとっていたというわけである。

さりながら驚嘆すべきことに、かく「日本ノ道」の立場から様々に朱子学批判を行いつつも雄淵は、「朱子ノハ、根理生者浩無窮、ト云説ガ神道ニハ一近イ也。〔中略〕伝ニ曰、生々不滅也、カウ云コトゾ^{二〇三}」と述べて、「答蓼子晦」第二書における朱熹の言辞に限っては、自らが依拠する「神道」にごく近似した説だとしてこれを容認しているのである。ここで「根理生者浩無窮」が「伝ニ曰、生々不滅也」と同義だとして把握されている点に鑑みれば、雄淵が理解した「答蓼子晦」第二書の理とは、（朱熹の道理としての理ではなく）綱齋が論じたような死後も不滅の実体的存在としての〈理〉にほど近いものだと考えて差支えなからう。

つまり、「日少宮」伝に基づいて死後における靈魂の存続を説き、かつそれを「日本ノ道」として北宋四子らを悉く退けていた垂加神道家にも、綱齋が説いた〈理〉の議論が受容されていたであろうことがここから推して測られるのである。勿論、綱齋が気の論理とは別の〈理〉を呈示していたといっても、彼は基本的に（輪廻転生説との峻別のために）死を契機に人の気は散じていくものと見なしていたのであるから、死後も靈魂が永続するという「日少宮」伝の理解との間では、もとより齟齬があることは贅言を要すまい。さりとして、かように述べられている点から、上述してきた綱齋『中庸師説』の影響が享保期の雄淵という垂加神道家にまでおよんでいたであろうと考えることは、さして誤った見解であるとも思われない。

因みに、垂加神道専学であった雄淵にかかる「答蓼子晦」第二書の言辞を明示したのは、おそらくは彼が師事していた若林強齋であったのではないかと推察される。綱齋高弟の強齋もまた以下に窺えるごとく、綱齋のように心情としての〈理〉を根拠とする鬼神来格説を開陳して

いたからである。

其理ナリニ根ザシテヲルモノハ、イツマデモカハラヌ。子孫アランカギリ思ヒ慕フ心ガ、先祖ノ神明ニ根ザシテアル。子孫ガ先祖ヲ理ナリニムセ出スジヤニヨツテ、其子孫ガ其先祖ヨリムセ出スゾ一〇四。

朱子答寥子晦書ニ、氣之已散者既化而無有矣。其根於理而日生者則固浩然無窮也、ト仰セラレタガ、感格ノ筋ヲ説ク大事ゾ。コヽヲヨク合点シタガヨイ一〇五。

六、小括

綱齋が『中庸師説』を講述していた十八世紀初頭期とは、半世紀ほど前に成立した寺請・寺檀体制を素地として、寺院が領導する喪祭礼が漸く近世社会に広まっていく時期であった。「坊主ノツケタ改名位牌ヲ持仏堂ニ立テ、」とあったように、綱齋は仏式の位牌等が人口に膾炙していく様相を同時代人として目のあたりにしていたのである。そうした状況下にあつて彼は、前章で論じたように『家礼』に範をとる喪祭礼が近世日本において確立され、それが殊に「庶人」の間において執り行われることを希求していた。本章で論じたのは、かかる儒式喪祭礼、わけても綱齋が「名分」を獲得するうえで不可欠だと見ていた祠堂（祠堂）における祖霊祭祀の実践を、言説の次元において解釈していく鬼神論という主題であった。

仏教が祖霊祭祀の領域において蟠踞しつつあったなか、儒式の祖霊祭祀がもつ意味や有効性を理論的に証明するために綱齋が呈示したが、心情としての〈理〉を根拠とする鬼神来格説であった。すなわち綱齋は、神主を用いた儒式祭祀によって確実に来格が生ずることの証左として、既存の気の聚散ではなく、〈理〉というより実体的な要素を呈示するに至ったものと考えられるのである。かつそれが祖霊を思慕してやまない心情において見出されていたことの意味は、儒式祭祀を自身で執り行うことによって齎される幾多の困難が克服されんことを企図してのことであつたらうと推察される。綱齋は具体的な所作や方法よりも、何より祭祀に向き合う心情こそが重要であり、かかる心情さえ

伴えば、いかなる人間であっても祭祀に伴う祖霊の来格を果たし得るものと説明していたのである。こうした綱齋の鬼神来格説は、「答寥子晦」第二書の言述を敷衍する形で呈示されたものではあったが、その内実は（綱齋の主観的意図とは別に）朱熹との間で小さからぬ乖離を生じていた。十七世紀を生きた闇齋が概ね朱熹に倣った死生観を開陳していた点に鑑みれば、かかる乖離の要因は如上の近世社会の歴史的变化によつて説明可能であろう。『關異』を著わして仏教との訣別を宣言した闇齋も、仏教が喪祭礼を全般的に担つていくといった事態に対するリアリティは未だ稀薄であつたろうと思われるからである。

こうした綱齋の鬼神来格説は、直接・間接にその後の十八前期における闇齋学派の面々にも少なからず波紋を投げかけたものと付度される。そのことは翻つて、十八世紀前期（具体的に本章で対象としたのは、良頭の宝永末・正徳初年から尚齋・雄淵の享保年間）においても、綱齋と類似する問題関心が彼らのうちに共有されていたということの意味しよう。それはとりもなおさず、現実に影響力をもちはじめた仏式祭祀に対抗しながら、それとは異なる祖霊祭祀の方法を呈示するといった問題関心であつたと考えられる。尚齋・雄淵が輪廻転生説批判を共有しながら、各々の説く鬼神来格説を（直接に対峙する論争がなされていたわけではないもの）論難し合つていたことの意味は、仏教を共通の批判対象としながら、自説のもつ優位性を明示していくという点にあつたものと看取し得よう。しかもそうした論戦は、実際の喪祭礼実践の問題と相関的であつたものと思われるのである。

三宅尚齋の場合でいえば、彼が『家礼筆記』『祭祀略礼』等を著わし、『家礼』の問題に精力的にとり組んでいたことは周知に属そうが、以下に窺えるごとく、彼もまた綱齋と同じように仏式の位牌ではなく、『家礼』記載の神主によつてしか祭祀に伴う来格は果たし得ないものと想定していたのである。

順利〔久米訂齋〕曰、〔中略〕丁ドアノ陰陽ノ数アル神主ヲ天地ノ氣ノヨセモノニシテ、我精神ヲヨセルト祖考来格スルト同ジ。先生曰、然リ。コウ天地ノ鬼神ヲヨセルモノユヘ、ソノ陰陽ノ理ニ合ヌ位牌ニハヨラヌ筈ゾ。紙ケガレ筆禿ナレバヨラヌト同ジ。云通り、氣ノヨラヌト云コトハナケレドモ、トデモナキコトガデキル筈ゾ。コウ天地ノ心ニ、人ガナルト云程ノトシダコトユヘ、誤ルトトデモナイコト

ニナルゾ一〇六。

「陰陽ノ理ニ合ヌ位牌ニハヨラヌ」とは、眼前の仏式位牌を排しつつ、神主によってこそ祖霊祭祀が可能になるとする意図のもとに発せられた言述であると見てよからう。尚齋もまた、かかる神主を用いた『家礼』に範をとる祭祀実践を領導すべく、有名な『祭祀来格説』を著わずに至っていたと考えられるのである。尚齋の鬼神来格説と『家礼』の問題とは、緊密に連関していたものと見るべきだろう。

また垂加神道「転向」後の跡部良頭および松岡雄淵が、それぞれ『神道葬祭家礼』『神道葬祭記』を執筆して、既存の仏式ともあるいは綱齋らの呈示した『家礼』とも異なる、所謂「神葬祭」を構想していたことはよく知られていよう。「神葬祭」の仔細にたち入った検討は本稿の課題を大きく逸脱するゆえ、先学の成果に譲るほかないが^{二〇七}、例えば『神道葬祭家礼』において良頭が、葬送に際して以下のような「宣唱」を唱えるべきだと規定している点は、本章との関わりで興味を引く事柄であろう。

再拜々々、掛^母賢^幾其氏^乃祖^止靈^止化^座（某氏姓名）、靈^乃宇^津乃^御前^仁恐^美母^須申^須。無相無住^波神^乃正^奈体^奈利。歳^波月^雖往[、]其^靈波^無去[。]無^去礼^波伊^豆

乃^磐石^止頭^礼座^豆、万^千秋^乃八^十連^属祭^乃礼^平受^賜比^豆、泉^津平^坂乃^坂路^平越[、]日^少宮^仁到^賜倍^止宣^奉言^平、明^尔請^聞召^止申^須一〇八

かように良頭は、死者の霊魂が「日少宮」に「到」ることを「宣唱」のなかで唱えるべきだとしていたのである。してみれば、良頭あるいは雄淵の「日少宮」伝に依拠して死後における霊魂の不滅を説く鬼神来格説も、こうした「神葬祭」という喪祭礼実践と相即不離の問題であったことが窺われる。

仏式喪祭礼が巷間に広がりつつも、未だそれとは異なる喪祭礼実践が少なからず可能だと目されていた十八世紀前期という時代にあつて、崎門派儒者・垂加神道家達は、鬼神の来格という主題に対する最も明快な答えを出すことによつて、自らが呈示する祭祀実践がもつ意味や有効性を論証せんとしていたと考えることができよう。換言すれば、当該期にあつての祖霊祭祀という現実的問題への様々な思想的な対応として、彼らの鬼神来格説は位置づけることができるのではなからうか。そしてその際、往時の研究では注目されることの少なかった、綱齋の〈理〉を根拠とする鬼神来格説が同時代の闇齋学派に与えた影響は、決して小さいものではなかったように思われるのである。

一 鬼神論が解釈として存在するという点に関しては子安宣邦『鬼神論』（福武書店、一九九二年）に詳しく、本章での考察も基本的にこうした子安の方法論的視座を承けるものである。ただし後述するように、子安による闇齋学派の鬼神論の分析に関しては実証面で些かの不備があると思われる。なお本章では、二〇〇二年に白澤社から出版された同書の新版を参照しており、引用もこの新版によることとする。

二 平重道『近世日本思想史研究』（吉川弘文館、一九六九年）四章・四節「三宅尚齋の神道批判と鬼神来格思想」、前掲『鬼神論』六章「鬼神」と「理」、土田健次郎「鬼神と「かみ」」、『斯文』一〇四号、一九九六年）等。

三 前田勉『近世神道と国学』（ベリかん社、二〇〇二年）序章「近世日本における天皇権威浮上の理由」・四章「呪術師玉木正英と現人神」、同『兵学と朱子学・蘭学・国学』（平凡社、二〇〇六年）四章「近世天皇権威の浮上」。

四 本章で用いる綱齋『中庸師説』を扱った論攷として、田尻祐一郎「山崎闇齋と崎門派の中庸論」（市来津由彦ほか編『江戸儒学の中庸解釈』汲古書院、二〇一二年）があげられる。しかし田尻の論攷はおそらく、『中庸師説』の全体を俯瞰するといった点に力点があり、綱齋の鬼神論に関する分析は概説の域を出ていない。ただ『中庸師説』という史料それ自体の全体像を知るうえで、大変有益な論攷である。なお田尻の使用する『中庸師説』は無窮会図書館所蔵の写本『中庸章句師説』であるが、内容的に見て本章で用いる小浜市教育委員会酒井家文庫のものと同一系統の写本であろうと思われる。

ごく最近では、高橋文博「東アジア文化における生と死の世界」（東北アジア歴史財団日韓文化交流基金編『韓国人と日本人の生と死』ソウル・景仁文化社、二〇一五年）が、『家礼師説』『浅見先生答問書』を主たる史料として用いながら綱齋の鬼神論を緻密に分析している。同論攷は管見の限り、綱齋の鬼神論について本格的な考察を加えたほぼ唯一の研究成果であり、本章執筆にあたってもし唆を得る部分が極めて多かったことは一言しておきたい。ただ本章では、高橋があまり触れていない綱齋をとりまく思想状況ならびに綱齋がそこに与えた影響や、当該社会の歴史的背景等との関わりについても論じていく所存である。

五 例えば田世民は、その著書『近世日本における儒礼受容の研究』（ベリかん社、二〇一二年）における二章「崎門派の『文公家礼』に関する実践的言説」のなかで、「崎門派の鬼神観」という節を設け、綱齋および若林強齋（二六七九〜一七三二）の鬼神論を指して以下のように論じている。

朱子のこの議論『朱子語類』卷三に見える議論』は果たして崎門の綱齋らによって踏まえられていたのかと、つい聞きたくなる。しかし、ここでその議論に立ち入るつもりはなく、恐らくそれを詮索することに意味があるとは思えない。というのも、崎門の儒者たちは、自分自身こそ朱子説をまぎれもなく忠実に理解していると自認しているに違いないからである。「中略」鬼神とその祭祀に関する綱齋と強齋の議論は、斬新な自己主張の展開でもなく、鬼神来格の理論的根拠の追求でもなく、現実社会の中で「理」に適った喪祭礼をひたすら敢行することに、その目的があったととらえることができる。（七九〜八〇頁）

このように田は、綱齋・強齋の鬼神論が「斬新な自己主張の展開でもなく、鬼神来格の理論的根拠の追求でも」なかったことを指摘し、彼らがそうした問題よりも、喪祭礼の敢行に力点をおいていたことを強調している。しかし筆者は、むしろ綱齋が『家礼』に範をとる祖霊

祭祀の実践を近世日本で可能ならしめるためにこそ鬼神論に傾注し、そして結果として朱熹とは異なる見解を開陳するに至ったのだとする見通しをもっている。

六 『中庸師説』二卷、七五丁才。

七 朱熹の鬼神論に関する研究は浩瀚にわたるが、本章では特に以下のものを参照した。島田虔次『大学・中庸』下卷（朝日新聞社、一九七八年）、友枝龍太郎『改訂版 朱子の思想形成』（春秋社、一九七九年）、三浦國雄『朱子と氣と身体』（平凡社、一九九七年）、市來津由彦『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、二〇〇二年）、吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、二〇〇四年）、韋佳「氣」としての「鬼神」（『シン』論）（『東洋古典学研究』三三集、二〇一二年）。

八 『朱子全書』一四冊、上海・上海古籍出版社、二〇〇一年、一五五頁。

九 具体的には、前掲『朱子と氣と身体』に以下のように明示されている。

自然は鬼神に裏打ちされることにより、いわば活靈化されるのである。従って鬼神の自然化は、自然の側から言えば自然の鬼神化である。道学・朱子学的自然は、二氣の良能や陰の靈・陽の靈を内包することによって活靈化され、一種の汎神論的世界となるのである。か。〔中略〕物があつて鬼神があるのではなく、逆に鬼神があつてこそ物は存在しうる。（八〇頁）

一〇 前掲『中庸師説』二卷、七二丁才。

一一 同前、七〇丁ウ。

一二 同前、七五丁ウ。

一三 同前、七〇丁才。

一四 同前、八九丁ウ。

一五 同前、七二丁才。

一六 前章でも確認したように、仁齋が「孝弟忠信」だけを云々してより重要な論点を見落としているとする議論は、綱齋による仁齋批判の常套句であった。例えば、改めて以下の『筭録』における諸言述を見られたい。

兎ニモ角ニモ三綱五常ノ学ト云コト暗ナリ、只孝弟忠信ノト云トボケタル心学者、仁齋ガ流イ圭角ヲ剝シ義理ノ筋メナシニ殊勝ニ云ヘバ、誰迎モ指当リ聞ヘタルコト、指当リ柔カニ入ヨキコト、愚俗ノ惑コト有ガ、ソレハ云ニ足ネバ、義理ヲ主トシテ学者角剝シテ果ル様ニナラザル様ニ能々心得ベキコトナラズヤ。〔日本思想大系三一 山崎闇齋学派〕岩波書店、一九八〇年、三五六頁）

彼仁齋ガ云ル孝弟忠信ハ皆只殊勝ニ世間向ノ最愛ガリ結構ヅクニテ、嘔嘯ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケノトスルコトヲシアフ迄也。其故咎メズ逆ハズ、ドチラヘシテモ厚キ様ニ頼シキ様ニスルナリノ上デ、取ツ置ツ云ヨリ外ノコトナシ。（同前、三八六頁）

一七 浅見綱齋『語孟字義弁批』(『近世儒家文集集成二卷 綱齋先生文集』ペリかん社、一九八七年)一六一頁。ここでは綱齋がどのように『語孟字義』における「鬼神」章を読んでいたのかという点が重要になってくるゆえ、同書からの引用は綱齋『語孟字義弁批』の所引とした。

一八 同前、一六一頁。

一九 同前、一六一頁。

二〇 『論語講義』八卷、京都大学附属図書館所蔵、四四丁才。

二一 所謂「破綻」説とそれ以後の展開とに関しては、牛尾弘孝「書評・吾妻重二著『朱子学の新研究』(その二)」(『中国哲学論集』三六号、二〇一〇年)に上手く整理されているため、詳しくは本論攷を参照されたい。

二二 こうした見方をとりわけ強く強調しているのは、前掲『朱子学の新研究』二部・一篇・三章「朱熹の鬼神論と気の論理」であり、以下に示す朱熹の鬼神来格説に関する見解も同書に多くをよっている。

二三 前掲『朱子語類』卷三、一五七頁。

二四 同前、一五八頁。

二五 同前、一五八頁。

二六 同前、一七四頁。

二七 『朱子語類』卷二五(前掲『朱子全書』一四冊)八九九頁。

二八 『朱子語類』卷六三(前掲『朱子全書』一六冊)二〇四八頁。

二九 このことに関して吾妻重二は、従来の「破綻」説を喝破しつつ以下のように極めて明瞭に解説してくれている。

これ「朱熹の来格説」を破綻しているという理由は、祖先の来格があるとすれば、その気はどこかに存在していなければならないはずだが、そうすると、死者の気は消散してしまおうという説とも矛盾するし、天地は新たな気を生み出してやまないという生生説とも矛盾する、というところにある。確かに、気が何らかの実体であるとすれば、そう解釈せざるをえないであろう。だが、祭祀における祖先の気が個人の実存的な感覚であれば、「その気はどこかに存在していなければならない」と考える必要は別にない。事実、朱熹は、祖先の気は虚空中に実体的に存在するのではないと明言しているから、こうした見方が的を得ていないことは明らかである。繰り返していえば、祖先は実体的には存在しないが、しかし子孫の記憶において新たに生起する。存在的に消え去った祖先は、祭祀という場において実存的に再現されるのであって、祖先の気が「消散」してしまふことと、それが新たに生じて「来格」するとされることは、べつに矛盾しないのである。つまり、朱熹の理論が破綻しているように見えるのは、気を存在論的にのみ理解しているからなのである。(前掲『朱子学の新研究』一三八頁、傍点は原文の通り)

三〇 前掲『中庸師説』二卷、八六丁才ウ。

三一 同前、八六丁ウ〜八七丁才。

- 三二 同前、八七丁ウ。
 三三 同前、八七丁ウ。
 三四 同前、九五丁才。
 三五 「答寥子晦」第二書をめぐるとの理解に関しては、特に前掲『改訂版 朱子の思想形成』を参照した。
 三六 『晦庵先生朱文公集』巻四五（前掲『朱子全書』二二冊）一〇八二頁。
 三七 同前、一〇八一頁。
 三八 前掲『朱子語類』巻三、一七三頁。
 三九 本稿第二章のほか、同書を自他認識・神道論との関わりでとりあげた主要な先行研究としては、近藤啓吾『浅見綱斎の研究』（神道史学会、一九七〇年）、石黒衛『中国夷狄論争をめぐって』（『日本思想史研究会会報』二〇号、二〇〇三年）、清水則夫『浅見綱斎の神道観と道について』（『日本思想史学』三九号、二〇〇七年）等があげられる。
 なお高橋文博が前掲「東アジア文化における生と死の世界」において、既に同書に見える綱斎の鬼神論が有する特徴をかなり詳細に検討してくれているゆえ、ここでは高橋の指摘を仰ぎつつごく簡単に一瞥しておくに止める。
 四〇 「答跡部良賢問目」第一書（『浅見先生答問書』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵）一一丁ウ〜一二丁ウ。
 四一 同前、一一丁ウ。
 四二 同前、一二丁ウ〜一三丁才。なお「中略」以下は原漢文である。
 四三 『理学叢書 北溪字義』北京・中華書局、一九八三年。
 四四 『蘭洲先生性理字義講義』下巻、大阪府立中之島図書館懷徳堂文庫所蔵、四二丁ウ。
 四五 『性理字義講義』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、七七丁才ウ。
 四六 前掲『理学叢書 北溪字義』五九頁。
 四七 前掲『性理字義講義』七七丁才。
 四八 『日本思想闘争史料』一卷、名著刊行会、一九七九年、一七頁。
 四九 とはいえ、闇斎の理気論が朱熹のそれと全く同一であったというわけでは必ずしもない。闇斎の理気論が有する特徴に関しては、既に先学によって様々に指摘されている。阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五年）、高橋文博『近世の心身論』（ペリカン社、一九九〇年）二章「山崎闇斎の「敬」の思想」、高島元洋『山崎闇斎——日本朱子学と垂加神道』（ペリカン社、一九九二年）、清水則夫『「理」と「太極之理」』（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四八集、二〇〇三年）、嚴錫仁『東アジアにおける日本朱子学の位相』（勉誠出版、二〇一五年）等。
 特に綱斎の実体的な（理）の理解には、「理ガ主ニナリ、結句氣質ヲ引廻シテ悪ヲ為ルコトアリ」（『本然氣質性講説』、前掲『日本思想大系三一 山崎闇斎学派』七〇〜七一頁）と述べられるような闇斎の理観が多少なりとも影響を与えている可能性が推察される。しかしながら、それを鬼神来格説の形で論じた点に闇斎とは異なる綱斎の特徴があらうと思われ、そのことは後述するように当該期近世日本の歴史的状況と相関的であったと考えられる。

五〇 前掲『中庸師説』二巻、八三丁ウ。

五一 同前、九三丁ウ。

五二 『家礼師説』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、八丁オウウ。

五三 同前、一一丁オ。

五四 位牌が元来仏教ではなく、儒教に来源するものだとする点に関しては、既に各分野を越えた諸般の研究成果によって明らかにされている。加地伸行『沈黙の宗教』（筑摩書房、一九九四年）、岩田重則『墓の民俗学』（吉川弘文館、二〇〇三年）、吾妻重二『近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌』（同ほか編『東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇六年）、菊池章太『葬儀と日本人』（ちくま新書、二〇一一年）等。

五五 『居家大事記』九州大学附属図書館碩水文庫所蔵、三丁オ。

五六 『喪礼俗儀』（『道学資講』八二巻、名古屋蓬左文庫所蔵）四九丁オ。

五七 細野要斎『喪祭記聞』大倉精神文化研究所所蔵、七丁オ。

五八 前掲『家礼師説』一三丁オウウ。

五九 同前、八五丁ウ。

六〇 『家礼訓蒙疏』（『家礼文献集成』日本篇一、関西大学出版部、二〇一〇年）二〇八頁。

六一 特に、それは綱齋の喪祭論が念頭におく「庶人」に向けて発せられたものであっただろう。前章に見たように、荘嚴な祠堂において恒常的に祭祀を維持することは、水戸徳川家のようなごく特殊な場合を除いては至難だったのであり、そうした困難性を「庶人」が克服し得るよう、綱齋は心情という側面に訴えかけたのだと考えられるわけである。

無論、綱齋の朱子学理解の問題に即していえば、こうした心情としての〈理〉という問題は、前章に検討した「生付」ないし「日用」における「性」理の捕捉といった思想的傾向とも相関的である。例えば、以下の『綱齋先生敬斎箴講義』の言述を参照のこと。

兔角心ナリノ理ト云コトヲ合点セヨ。其心カラ指シテシマツテハ居レバ、モヒトツ理ガスル筈ト云コトヲ持テコズ、自然ニ一身修而五倫明ナリ。（中略）理ハドフアルヤラ、可為筈ヤラ、不為筈ヤラ、只吾ト云身カラ、如何ニシテモ恐シイ、大事ジヤト、シミツキ、コタエ出レバ、置モ直サズ、其ガ理ノ至極、理カラ心ヲ持フト云コトハナラズ。（前掲『日本思想大系三二 山崎闇齋学派』一八六頁）

六二 『喪祭小記』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、一〇丁オ。

六三 前掲『家礼師説』一〇九丁ウ〜一一〇丁オ。

六四 尤も近年、本村昌文『いまを生きる江戸思想』（ベリかん社、二〇一六年）によって、十七世紀中葉にも儒仏論争を経由することで、儒教側の死生観に変化が見られたことが論証されている。本村の指摘を筆者なりに敷衍していえば、そうした死生観が実際の祭祀実践の問題と結びつくことでさらなる変貌を遂げていく時期こそ、綱齋が鬼神論を展開していた十八世紀初頭期以後だと考えられよう。

六五 前掲『家礼師説』五一丁ウ。

六六 良頭の「転向」ならびに彼の全般的な思想動向に関しては、さしあたり田尻祐一郎「ある転向」（『江戸文化の変容』平凡社、一九九四

- 年)、綱川歩美「日本近世における「闇齋学」の受容と展開」(二橋大学博士學位論文、二〇一二年)を参照のこと。
- 六七 『神道死生之説』(『大日本文庫神道篇 垂加神道』下巻、春陽堂、一九三七年)三三二〜三三三頁。
- 六八 『神道封之秘伝』大阪府立中之島図書館石崎文庫所蔵、八丁才ウ。
- 六九 とりわけ先行研究では吉川神道・伊勢神道からの影響が指摘されている。いずれを重視するかといった多寡に関しては先学のなかでも見解がわかれるが、両者から影響をうけたということそれ自体は確かであろう。例えば、谷省吾『神道原論』(皇學館大學出版部、一九七一年)、高橋美由紀『神道思想史研究』(ぺりかん社、二〇一三年)等。
- 七〇 安蘇谷正彦『神道の生死観』ぺりかん社、一九九六年、一四一頁。
- 七一 『神代卷講義』(『日本思想大系三九 近世神道・前期国学』岩波書店、一九七二年)一五二頁。
- 七二 『風水草』(『神道大系論説編一二 垂加神道』下巻、神道大系編纂会、一九八四年)七二頁。
- 七三 平田篤胤『靈の真柱』頭注「神代卷三重講義」(『日本思想大系五〇 平田篤胤・伴信友・大國隆正』岩波書店、一九七三年)一一八頁。
- 七四 『日少宮伝』大阪府立中之島図書館石崎文庫所蔵、二丁ウ〜三丁才。因みに同写本には、筆写者の藤原守平なる人物によって、良頭『神道死生之説』が「神道死生之伝」として付載されている。
- 七五 『尚齋先生雑談録』(前掲『道学資講』三七二巻)四〇丁才。
- 七六 『祭祀来格説講義』頭注久米訂齋聞書(『朱子学大系一二巻 日本の朱子学・朝鮮の朱子学』上巻、明德出版社、一九七七年)三四〇頁。
- 七七 同前、三四一頁。
- 七八 同前、三四一頁。
- 七九 同前、三四〇頁。
- 八〇 前掲『神道死生之説』三三四頁。
- 八一 前掲『鬼神論』二〇四頁。
- 八二 同前、二〇六頁。
- 八三 前掲『祭祀来格説講義』三四六頁。
- 八四 ただ以下のように、尚齋と垂加神道を安易に結びつけることには慎重である必要がある。なぜなら上述の通り、尚齋自身は自説を明らかに垂加神道とは区別していたからである。

近世日本の儒者尚齋にとって、まさしく宗教的言説の成立が求められているのだ。ひるがえって思えば、日本の近世中期にあつて儒家として宗教的言説の成立の課題を担ったのは、朱子の学説のもつとも忠実な継承とその祖述を主張した崎門の儒家たちであった。そこにはもちろん、垂加神道の提唱によつてもつともラジカルにその課題を遂行した山崎闇齋から、朱子鬼神論の徹底した理解者にとどまつた佐藤直方にいたる幅がある。「中略」こゝした崎門の儒家を代表する一人として尚齋は、『祭祀来格説』としてまさしく宗教的言説

形成の課題を果たすのである。朱子の学説の徹底した理解と、その忠実な祖述を志した關齋が、なぜ垂加神道という神道的教説の形成に向かったのかという説き難いアポリアを彼方に見ながら、本稿では崎門派言説の一つのアプローチを示したつもりである。(前掲『鬼神論』二〇七頁)

勿論、子安は「宗教的言説の成立」といういい方をして、必ずしも両者の結合を説いているわけではないようにも看取されるが、そうであるなら畢竟「宗教的言説」の意味内容が説明される必要がある。子安は「自然哲学的言説」に「宗教的言説」を対置させているだけで、そのことを明言していない。筆者は「宗教的言説」と呼ぶか否かは措くとして、尚齋にも同時代の垂加神道にも共有されていたのは、先に論じた綱齋と同様、仏式祖霊祭祀の普及下でいかにして自らが説く喪祭論の意味や有効性を論証していくかといった点にあったものと考えている。

八五 『鬼神語録』所収、九州大学坐春風文庫所蔵、六丁ウ。なお本書を編んだ留守希齋(一七〇五〜六五)の跋文には、「これ蓋し祭祀來格説の草稿なり」(七丁オ)とある。

八六 前掲『祭祀來格説講義』三四四頁。

八七 『黙識録』(『日本倫理彙篇』七卷、金尾文淵堂、一九〇二年)五一七頁。

八八 前掲『尚齋先生雜談録』四七丁オウ。

八九 内田周平筆写本『浅見先生答問書(外題は綱齋答問)』大倉精神文化研究所所蔵、三二丁ウ。

九〇 前掲『答跡部良賢問目』第一書、一二丁オウ。

九一 同前、一二丁オ。

九二 ただし尚齋の識語を有する前掲内田周平筆写本『浅見先生答問書』と、本章で底本とした小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵版の写本との間では、少なくとも内容の異同は殆ど見られなかった。

九三 雄淵の正英からの破門の要因に関しては諸説ある。一つはいましたが述べた『神道学則日本魂』の無断出版であり、もう一つは正英が垂加神道にもち込んだ橘家神道の呪術的側面に対する雄淵の批判という要因である。だが磯前順一・小倉慈司が以下のように論じている点に鑑みれば、前者すなわち『神道学則日本魂』の無断出版という点にひとまず要因を定めて問題なからうと思われる。

享保一八年一〇月に出版された松岡の著書『神道学則日本魂』が契機となり、松岡は玉木より義絶される。公通の没後わずか三カ月のことである。その理由は、伴部安崇が伝えるところによれば、未熟な内容にもかかわらず無断で版行したことにあるという。「中略」従来、松岡破門の理由は、橘家神道を「巫祝神道」と見做し批判を加えたことにあると言われてきた。しかしその見解を具体的に裏づけるものは見当たらず、破門後に松岡が橘家神道伝である鳴弦慕目伝を自分の弟子に授けていること、両者のいきさつを伝える伴部の文章がその点に触れていないことからすれば、伴部の見解を是とすべきであろう。(『近世朝廷と垂加神道』ペリかん社、二〇〇五年、五九頁)

九四 『江戸藪左京問書』所収、京都大学付属図書館所蔵、一三二丁ウ。

九五 同前、一六丁ウ。

九六 同前、一五丁ウ。

九七 同前、一六丁オウウ。

九八 同前、一四丁ウ。

九九 同前、一六丁ウ。

一〇〇 同前、一三二丁オ。

一〇一 同前、一四丁オ。

一〇二 ただ雄淵の自他認識は以下のように、あくまで儒教的価値としての「君臣」の正統性を説くことで、「我国」の優位性を誇示せんとするものであり、その意味では前章に論じた谷秦山（一六六三〜一七一八）のそれに近い。また以下の言述は、明らかに『論語』為政篇の「政を為すに徳を以てすれば、譬えば北辰のその所に居て、衆星のこれに共するがごとし」に範をとるものだと見て間違ひなからう。雄淵がいかに「日本ノ道」を説いたとしても、（国学者らとは違い）それは決して儒教的な価値観から自由なものではなかつたのである。

我国中臣ノ道ト申ハ中ハ君ノコト、臣下万民ノコト。開闢以来ノ君ハ真中ニ立玉ヒテ北極ノ如シ。臣下万民ハ衆星ノ如ク北極ヲ取マイテ、クルリノト廻ルナリニカノ紫微宮ニ朝スル。是天一度開ケ南北極ノ動カザルハ、天地ノ枢軸ナレバナリ。君臣一度ヒラケテ吾ガ天君ノ位カワラザルハ、万民ノ統御ナレバナリ。是ヲ知ヌ、神道者ハ巫覡・山伏モ同然、是ヲ癖ゴト、云儒者ハ王莽曹操モ同ジ。〔神学雑記〕大倉精神文化研究所所蔵、六丁オ

一〇三 前掲「蓼倉翁日之少宮秘訣」一七丁ウ。

一〇四 『中庸章句師説』六卷、小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、三四丁ウ。

一〇五 同前、三五丁オ。

一〇六 前掲『尚齋先生雑談録』〔道学資講〕三七三卷）一三三丁オウウ。

一〇七 近藤啓吾『儒葬と神葬』（国書刊行会、一九九〇年）、同『四礼の研究』（臨川書店、二〇〇三年）、西岡和彦「明治以前の葬送儀礼」・

松本丘「儒葬と神葬」（小野和輝監修『神葬祭総合大事典』雄山閣、二〇〇〇年）等。

一〇八 『神葬祭資料集成』ペリかん社、一九九五年、二四九頁。

第二部 闇齋学派の地域展開と儒礼——尾張崎門派を中心に

第四章 尾張藩巾下学問所における喪祭礼実践構想——蟹養齋『居家大事記』に即して

一、緒言

本章と次章とでは、三宅尚齋（一六六二～一七四一）門下の蟹養齋（一七〇五～七八）に端を発し、明治期に至るまで命脈を保った尾張崎門派を対象として、彼らの儒礼論ならびにかかる諸実践を検討していくこととする。尾張崎門派の存在それ自体は戦前期から夙に知られており、またここに属する個別儒者に関しては現在に至るまでそれなりの研究蓄積を有するものの、かくなる集団を総体的に捉えようとする研究は管見の限り皆無に等しく、ましてや彼らの儒礼論となればなおのこと注目度は低かったといわざるを得ない^二。

しかしながら予め見通しを示しておくとするなら、尾張崎門派の儒礼論・儒礼実践を検討することで浮き彫りとなるのは、ひとえに近世中後期における閩齋学派の一地域展開の様相のみならず、近世日本にあつての儒教ないし儒者といった存在の形態・意義等といった、すぐれて歴史的・思想的な問題であろうと思われる。より敷衍していえば尾張崎門派を対象とすることで、近世中後期日本において儒者の儒礼実践というものが有した歴史的意味や特質が多少なりとも闡明され、そのことによつて既往の思想史研究では看過されてきた、近世日本儒教のあり方における一つの重要な側面が明瞭に映し出されることにならうと考えられるのである。本章ではさしあたり、尾張地域に崎門派朱子学が根づくきっかけを作つた蟹養齋に主眼を据えて考察を進めていく^三。

蟹養齋。名を維安、字を子定、東溟・静庵とも号した。安芸に生まれるも尾張藩士の布施氏の養子となつて布施姓を名乗り（従つて著作の一部には布施維安と記されているが本稿では蟹養齋に表記を統一する）、長じて三宅尚齋に師事し、享保末年頃に尾張に帰郷。そこで私塾勸善堂を開設するに至る。養齋の事歴^四を一瞥してみた際にひととき目を引くのは、寛延元（一七四八）年に尾張藩の藩許を得て、かかる私塾を母体としつつもこれが巾下学問所という藩政下の教育機関へと昇華され、彼自身はここでの堂主に就任しているという事実であろう。ただ藩許を得たと雖もその実質は、（後の藩校明倫堂とは異なり）半官半民的な性格を強く帯びたものであったと考えられている。かつ養齋自身も宝暦年間には尾張からの退去を命ぜられることとなるのであり（諸国を周遊した後、桑名で没することとなる）、概してその規模あるいは尾張藩政下に占めた影響力等はさほど大きいものではなかったとされる^五。

にも拘わらず、本章ではあえてこの巾下学問所時代の養齋に注目する。その所以は後論で詳しく見ていくように、養齋が巾下学問所に集った門弟達（特に尾張藩士が多数を占めたとされる）に対して、『家礼』に範をとる喪祭礼を執り行うべき必要性を高唱していたという点に起因する。つまり養齋は、藩によって公認された学問所の規定として、各々が儒式喪祭礼を実施すべきことを定めていたのである。そして次章の展開を先どりしていえば、かかる儒礼実践の志向性それ自体は、養齋が去って以降の尾張崎門派においても脈々と、実に明治期に至るまで受け継がれていくこととなるのである。

本章では、こうした巾下学問所における養齋の喪祭礼実践構想を考察していくわけだが、それに先立ち、まずは彼をとりまく十八世紀中葉における近世日本の歴史的状況を、殊に以下二点に絞ってごく簡単に鳥瞰しておくこととしたい。というわけは以下二点の歴史的状況が、養齋の巾下学問所での営為と極めて密接に連関していくであろうことが推して測られるからである。

一点目は、当該期の仏教の動向、就中仏式喪祭礼をめぐる歴史的状況である。既述の通り、キリシタン禁制を遠因とする形で幕藩制下に成立した寺請・寺檀体制を素地とすることで、寺院が領導する葬送・祭祀が人口に膾炙していく時期は、元号でいえば元禄期頃すなわちおよそ十八世紀を跨ぐ期であった^六。第一部で論じた浅見綱齋（一六五二〜一七一〇）の場合には、そうした滲透状況を危惧し、仏式を排した形で儒式喪祭礼が執り行われていくことを強く希求していた。それはとりもなおさず、仏式喪祭礼が巷間に広まりつつあるとつても、未だそのことが確定した既成事実とは見なされておらず、あくまで同時代的現象に止まったがゆえに、仏式を排した形で儒礼実践が可能だと（少なくとも綱齋の主観においては）見なされていたということを意味していた。

さりながら養齋が巾下学問所の堂主に就任した十八世紀中葉とは、既に各種那寺が全国各地の家々における喪祭を領導していくといった体制が相当程度に確立してしまった事後に該当する。後述する『居家大事記』という著作において養齋は、驚くべきことに「旦那寺をたのむは国法^七」とまで断言しきってしまったのである。してみれば彼の喪祭論とは、わけでも仏教への対し方という点をめぐって、必然的に先行する綱齋らとは明確に異なったものとなっていくことが予想されよう。

二点目は、十八世紀中葉という時期における近世日本での儒教的な知の様相をめぐる状況である。元禄・享保期より、村落・在郷町上層部にまで儒書をはじめとする知的読書が広がりつつあったという点は、既に書物の伝播・流通に目を向けた近世史研究の成果が明示していると

ころであるが^八、十八世紀中葉とはかかる状況とも相俟つて、「儒家的知の担い手の一般化^九」儒家的知の諸階層への浸透^九」が見られはじめる時期に相当する。すなわち、儒教的な知の担い手およびその受皿が様々な形で徐々に拡大されてく時期と、養齋が巾下学問所の堂主を勤めていた頃とは、軌を一にしているのである。

無論、かような現象は幕藩制の動揺に遠因した「寛政異学の禁」のごとき、体制規模での儒教的「教化」志向^{一〇}とは趣を異にするものの、少なくとも十七世紀におけるような一部の知識人の間にもみ儒教的な知が享受される時代からは、小さくない転換を遂げていたものと看取して差支えあるまい（そもそも巾下学問所自体がそうした時代の所産であろう）。後述するようなさしずめ武士階層を対象とした養齋の教育的関心や、あるいは通俗的な論法をもつてする彼の喪祭礼実践の方向づけといった問題も、こうした儒教的な知の担い手・受容者の裾野の拡大、といった文脈のなかで大要把握される必要があるろう。

これらの十八世紀中葉における近世日本の歴史的状況を念頭におきつつ、以下具体的な検討に入っていくこととしよう。

二、巾下学問所における『家礼』の位置と『居家大事記』

巾下学問所における教育方針を明示するものとして養齋によって執筆され、かつ尾張藩主にも献上された『諸生規矩』『諸生階級』には、それぞれ以下のような記述があることが窺える。

先祖の祭、近親の喪は、甚大切の事に候。然るに其しかた礼にそむきては、折角心を尽してもせんなく候。世上のしかた甚誤り、殊更気の毒なる品有之候間、品々御吟味有べき事に候。居家大事記に書記し置候間、早速御写取成べき程は、御用可有候^{一一}。

先祖をまつり、近親の喪をつとめるは、甚だ大切の事なれば、殊更心を付べし。世俗のしかた、はなはだあやまりて、それをくるしからぬ事と心得たる品おし。第一おや親類を、火葬にする事は、いのちにかけてもさせまじき事、其外も、しかたよろしからでは、心に如在なくても、やくにたゝず。祭と喪のしかた、居家大事記にくはし^{一二}。

このように養斎は、門弟達に正しく喪祭礼を執り行うことを課しており、そのための手引書として『居家大事記』という著作を著わし、かつ同書を彼らに筆写するよう求めていたことがわかる。養斎は巾下学問所の門弟達に対し、かく明確に喪祭礼実践を要求していたのである。そして、なにゆえかような『居家大事記』といった手引書が必要なのかといえ、それは例えば火葬といった「世俗のしかた」に大きな誤謬が孕まれているからだと説明される。すなわち養斎は、自身が堂主を務める学問所の門弟達が当今の火葬といった喪祭習俗に惑溺することなく、正しい喪祭礼が執り行われることを企図して、『居家大事記』を執筆したというのである。

巾下学問所における教育内容の実際に関しては、夙に教育史研究の分野で実証されてきている。そこで指摘されてきたのは、この学問所の教授法における顕著な特徴として、「二学四座」という門弟の学問レベルに応じた四段階の階梯設定がなされていたという点である^三。すなわち養斎は、「手前弟子に成候方、誰によらず、面々学問のたけによつて、久学新学の二ツにわけ、其内を又両座にわけ置、よみ申書、よみ方、惣体の心入しかたト共、それ／＼にわけて教候^四」と、「学問のたけ」に基づいて、うえから「久学上座／久学次座／新学上座／新学次座」という四段階の階梯に門弟達を分類し、それぞれに相応しい「よみ申書・よみ方」をなすべきだと規定していたのである。

かくなる「二学四座」の仔細に関しては先学の成果に譲り、ここではあえて詳述を避けることとしたが、本章との関わりで特筆すべきは、「新学」と括られる初学者達に対して、養斎が『家礼』への専心を求めていたという点である。例えば、巾下学問所での諸規定・記録として後に高弟中村習斎によって編纂された『寛延記草』には、以下のように「新学上座」「新学次座」がそれぞれ「家礼講（講釈への参加）」・「家礼会読」に励むべき旨が記されていることが窺える^{一五}。

向後新学勤怠吟味如左

新学〔新学次座―引用者〕は素読・復読・小学講・家礼講・容儀

右五席怠少きを立候。但聴講取懸り無之内は素読・復読・容儀之怠少きも上に立候

新学上座は小学会読・家礼会読・近思録以上之講釈（史集共）

右之諸席に出怠少きを上と立、此席不出之輩は素読・復読・小学家礼之講釈等出席怠少く候共、上に不立

但、諸会不残出席不残怠少き方は極々上々之勤に相立候^{一六}

加えて、養齋が巾下学問所の門弟達に向け、読書対象やその方法を明示するために著わした『読書路徑』には、『家礼』を以下のように理解すべきであると論じられていることがわかる。

この四つ〔冠昏喪祭〕人間家内の大切な所、こゝをうか／＼と、なりあひに、世間むきの並にして居ては、何のやくにたゝぬ学問にて、扱この所大きに彼此心得ねばならぬ筋ある、うかとしてはならぬ事ぞ。然れ共これらの作法、今日では段々時代もちがひ、国もちがふてをり、又我身勝手に、段々ある事なれば、そつくりとこの通にはならぬ事もあれ共、此書『家礼』を吟味してをけば、此中から一分相応の取廻しが出てくるぞ。それでこの書を読には、文義を能すすはもとよりの事、必竟聖賢の礼を、立たまへる本意をよく弁へ、扱その本意を用て、我家内を処せねばならぬ事、かう心得てよむがよし、是が即ち礼ぞ^{一七}。

養齋は、『家礼』については「時代」「国」の相違を伴うとは雖も、「文義」での理解に止まることなく現実的な実践を念頭におかねばならない、と門弟達に説いていたことが理解し得よう。『家礼』はただ一読してその内容を把握するのみならず、実際に執り行われねばならないとされていたのである。なお「時代」「国」の相違を超えても実践されるべきだとするかかる見解が、(養齋自身は明言していないもの)第二章に論じた『家礼』序の「本」と「文」という原則に依拠していわれていたものと見なすことは容易かろう。『家礼』序を再解釈することで、〈生国〉に即した喪祭礼を呈示したのは既述の通り浅見綱齋であったが、後述するように養齋の喪祭論には明らかに綱齋からの影響が窺われるのである。

このように見てくれば、養齋が堂主を務めた巾下学問所においては、『家礼』に範をとった儒礼を(初学者を含む)門弟達が実施すべきことが規定されており、それに際して門弟達が当今の様々な習俗に流されることなく、正しい喪祭礼を執り行うことを可能ならしめるために、

『居家大事記』が養齋の手によって著されていたということが看取し得よう。しからは先ほど来あげてきた『居家大事記』とは、具体的にいかなる内実を伴った著作だったのであろうか。

本書の序文には、「人の家の一大事ハ喪と祭とのふたつなり。此ふたつハ車の両輪のごとし。喪とハ、父母親類にわかれたる時のその取あつかひかたなり。祭とハ、先祖親のたましゐをむかへ至て常にあがまへたとミ、時々ちそうをするなり。学問する人ハ勿論の事、たとひいまだ学問せぬ人とても、まづこれをつねにこゝろがけ、第一僊末にすべからず一ハ」と、喪祭二礼の重要性が冒頭に呈示されたいうで、さらに続けて以下のように記されている。

をよそ礼をつとめるハ、聖人の法を本とし、其国・其時のよろしきと考へ、天地の御心にそむかぬが聖人の本意にて、朱子家礼にのべらるをもむき、則我神国神明の道なり。此書ハすなはち、我子孫のために儀礼・家礼を本として、綱齋先生の喪祭小記と我師の教を代用ひ、我家な少とぞ神明の道にそむかぬやうにと、ふとこゝろざしをのぶる事ものなり。これ士民の家を主とす。諸侯・大夫の家も、其大すじにかわりあらじ。只其の禄をもきと格のたかきにより、それ／＼にまじつとむる事ハ、道しれる人にたづねて、これを勤給ふべし。世の神道者流ハ、神道の喪祭、我家につたハリ、これ神明の教なりとハかたれども、そのつたへをみるにおいては、天子の御礼式をのべたる書にて下たるものゝ、用ゆべき法にあらず一九。

大要としては、『家礼』（あるいはそのもととなった『儀礼』）に則った「士民の家」のための礼のあり方を示していく、といった旨が開陳されていることが窺えよう。『家礼』が礼の執行者を「士」と「庶人」とに定めたのに対し、綱齋があえてそのうちの「庶人」だけを選択したという点に関しては既に論じた通りであるが、他方の養齋は上引で「士民」と述べていることがわかる。このことはとりもなおさず、（巾下学問所の性格に鑑みて）彼が武士身分を主体者として想定した礼を構想していたということを意味しよう。養齋自身も「およそ拙者に学ばるゝ武門の方〇」と、自身の門弟達に「武門」が多数であったことを認識していたという点から見ても、かく論断して差支えないものと思われる。

またここで「聖人の法」は「我神国神明の道」に合致するとされているが、おそらくここでの「我神国神明」といった言辭は、後述する「天道」といった觀念に近いものと思われ、所謂神道的な要素を孕んでいるわけではなからう。むしろ養齋は上引に示されるように、「世の神道者流」が説く「神道の喪祭」に対しては批判的な立場をとっていたのである。というのも養齋によれば、「神道の喪祭」とは元来「天子の御礼式」であるゆえ、これを「士民」がとり行うことが僭越にあたると考えられていたからである。あくまで則るべきは、「士民」が対象とされた『家礼』なのである。ここで養齋のいう「神道の喪祭」が具体的に何を指しているのか、上引からだけでは詳らかにし得ないものの、前章に論じた垂加神道「転向」後の跡部良頭（一六五八〜一七二九）が『神道葬祭家礼』のなかで以下のように述べていた点に鑑みれば、良頭のような垂加神道家による所謂「神葬祭」がその想定のうちにあつたものと推察されよう。見るごとく良頭は「孝徳天皇紀に喪礼之式あり」と『日本書紀』に基づき、天皇家の喪祭礼を参照しながら「神葬祭」を提唱するに至っていたからである。

神道葬祭の礼式、日本書紀を稽るに、神代卷に、素戔鳴尊被を以て棺を製玉ふこと、是れ其始めて葬礼の式定ることを察す。孝徳天皇紀に喪礼の式あり二。

併せて上引の『居家大事記』の序文には、本書の執筆に際して綱齋・尚齋（＝「我師」）という先哲の議論を斟酌したことが記されている。実のところ『居家大事記』を一読してみて窺えるのは、本書に載る具体的な喪祭礼の所作・作法が、これら両先哲（加えて中村惕齋三（一六二九〜一七〇二）の議論を敷衍することによって示されているということである。わけでも、第一章に論じた綱齋の諸説に多くを負っているものと見て差し支えない。煩を避けるためあえて両者の影響関係を逐一列挙することはやめておくが、本書には綱齋『喪祭小記』が頻繁に引用され、かつ養子の如何等についても「くハしき事ハ、氏族証を見たり三」とされており、綱齋『氏族弁証』を参照すべき旨が述べられている。かように『居家大事記』に載る喪祭礼の具体的な所作・作法は、総じて綱齋という先行の儒者の説に基づいて呈示されているものと考えられるのである二四。

しかれば本書は、単なる綱齋ら諸先哲の全き引き写しによってのみ成立している著作だと見なしてよいのであろうか。確かに、例えば瀝

青・棺槨の製法等といった個々の所作・作法に関しては概ねその通りといえようが、ここで特筆しておきたいのは先述したように、本書の眼目が「世俗のしかた」という当今の喪祭習俗を忌避したうえで、門弟に正しい喪祭礼実践を方向づけるといった点にあったということである。従って具体的な所作・作法の仔細といった点よりもむしろ、いかにして「世俗のしかた」を改めるよう門弟達に養齋が『居家大事記』を通じて説いていくのかという、その論法の方にこそ我々は刮目すべきであろうと思われる。以下では二つの問題に絞り、養齋にあつていかに世の習俗の克服が門弟達に対して説き述べられ、そして喪祭礼実践が方向づけられていくのかについて、同じく『居家大事記』の言述に即して考えていくこととしたい。

三、火葬批判の論法——檀那寺との共存

うえにも示したように、養齋が忌むべき「世俗のしかた」の筆頭に掲げていたものは火葬であった。これに関しては、『居家大事記』でも以下のごとく俎上に載せられており、門弟に注意喚起がなされていたものと理解し得る。

少も火葬にする事ハ、至極の大悪事。「中略」我身ハ父母のかたミなれば、我身をも火葬にさせぬ筈。火葬にせよといふハ、まよひの遺言あれば、必火葬にせよときつと遺言に言あるとも、火葬にせぬがよく、是誠の孝行なり^{二五}。

養齋は、火葬が父母への孝に悖る行為であるゆえ、決してこれが執り行われてはならないという。仮令、親の遺言に自身を火葬にせよと記されていたとしても、火葬を執り行わないことこそが「誠の孝行」であるとされるのである。

しかるに、近世日本儒者が火葬批判を行うことそのものが別段特異でないことは、およそ衆目の一致するところであろう（その意味で火葬容認論をとった熊沢蕃山（一六一九〜九一）は特異である）。加えて、親の遺言であつても火葬をしてはならないというこの孝をめぐる主題も、既に綱齋『家礼師説』に「死タラバ我首ヲキレト遺言イタサウニ、ナニト遺言ナレバトテ首ガドフキラレマセウト云筈。スレバ遺言ジヤト云テ、親ヲ火アブリニイタサウカト云タト云コトヲノセテイタゾ^{二六}」と見えている。『家礼師説』では、遺言に従つて火葬をすることが、

遺言通りに親の首を斬るのと同様の行為だとされることで、火葬の孝に対する悖理が主張されているのである。さらにいえば山崎闇齋（一六一八〜八二）『大和小学』にも、「火葬の不孝はなはだし、程朱ふかくあやしみ、ふかくいましめり、宋の太祖の火葬を禁ずるを、通鑑にことほめたり、或は遺命かたく火葬すべしとあるにより、にはかにやぶるにしのびずとて、不孝におち入るもの間々ありニモ」と、「遺命」に倣つて火葬を実施することが「不孝におち入る」ことにほかならないとする指摘が確認し得る。してみれば上引の養齋の火葬批判とは、こうした闇齋・綱齋ら先哲の議論に範をとりつつなされていたものであったということが自ずと推して測られるだろう。火葬が「誠の孝行」に反しているとする養齋の言述それ自体に限っては、ごくありふれたものだったのである。

だがそうした既存の火葬批判が他方で、以下のような側面を強固に内包するものであったという点には注意を払っておく必要がある。第二章で掲げた綱齋の火葬批判を改めて確認しておきたい。

造化トトモニ消息スルコト、草木ノ榮枯モ同コトニテツイニハ土ナルモノゾ。ソレヲイツマデモ朽ヌヤウ、カコハウト云ハ惑ジヤトイヘドモ、造化ノ理ハトモアレ、孝子ノ情ニイツマデモ存シタイト云コトガヤマズバ、ナントセウ造化トトモニ化スルハソレマデノコト。人子ノ心ニハ、ソレハトンジヤクハナイ。ナニトゾイツマデモ存スルヤウニアリタイト云ガ、又造化ノ理ト云モノ。「中略」造化ヨリサキニコチカラハヤウ朽サスルト云モノ、不孝不義コレヨリ甚シキハナイゾ。アゲクニハ浮屠火葬ノ説行レテヨリ、人子ノ手ニカケテ親ヲ火アブリニシテモナントモナイ風俗ニナリタルゾ。可嗟コトナラズヤニハ。

見るごとく綱齋は、「造化ノ理」よりも先に自らの手で父母の遺骸を毀損する火葬を、「不孝不義」の至りにほかならないものだとしたうえで、それが「浮屠火葬ノ説」というように仏教に来源するものであると捉えていた。かかる仏教批判を伴いつつ綱齋が、近世日本における「愛敬」の獲得のために、『家礼』に倣つて遺骸保存の重要性を呈示していたという点は既に論じた通りであるが、このように綱齋の火葬批判と同時に仏教批判をもそのうちに含み込むものだったのである。このことは何も綱齋に限られたことでなく、おそらくは彼とほぼ同時代の火葬批判にも通底していたものと推察される。例えば、『家礼師説』に二十年ほど先だつ貞享二（一六八五）年に書かれた、以下の安井真祐（生

没年不明)『非火葬論』では、綱齋のごとく『家礼』に範をとるべき旨は明示されていないものの二九、「仏氏寂滅」に由来する火葬が「愛敬」に反する行為だとして指弾されていることが窺える。

夫火葬ハモト仏氏寂滅ノ見ヨリ為シハジメテ、西戎ノ鄙俗ト成来レルト見ヘタリ。誠ニ不孝第一ノ所為ニシテ、人情自然ノ彝ニ違キヌル事ノ甚シキ者也。凡ソ人タル者、幼稚ノ時ヨリ誰レ教ユルトハ無レドモ、其父母ヲ愛シミ敬マフ事ヲシラザル者ハナシ。是良知良能ノ天然ニシテ、本性ノアラハル、所ナリ。成長スルニ従ガヒ愛敬ノ心日ニ著ルクナリ〔中略〕父母没シヌルトテモ、我ガ愛敬ノ心滅スルニアラネバ、空シキ父母ノ屍ナレドモ、存命ノ如ク思テ少モ是ヲオロソカニセズ、己ガ分際相応ニ力ノ及ブホド棺槨衣衾ヲアツクシテ、土ニモケガサレズ、水ニモヒタサレヌ様ニト深ク藏メ侍ル事、是天下古今、上一人ヨリ下万民ニ至ルマデノ人情自然ノ彝ヤムベカラザル所ニシテ、唐ニテモ吾ガ国ニテモ、古来孝子慈孫タル者ノ勤メ行フ事ナリ三〇。

かく先行の火葬批判を瞥見してみたうえで再び養齋に戻ってみると、彼の場合には火葬が孝に悖る行為だと捉えられつつも、以下のようにそれが必ずしも仏教批判とは結びつけられていない点に、極めて重要な特徴を有しているということが明らかとなる。

只、大悪人をバ屍を火あぶりにしたる事あり。仏法つたハリて後、火葬はじまれり。されども、これが仏法のさだまりにはあらず。天竺に四葬〔火葬・水葬・林葬・土葬〕あり。仏・菩薩の類ハ、火葬にして骨を世にのこし、〔中略〕仏・菩薩ならぬ凡夫ハ、土葬にするがやはり仏法のさだまりなり。をよそ釈迦一代の教に、凡夫を火葬にせよとの経文、一句半句もなきこと也。仏の道も孝行を始とし、慈悲を第一とす。仏の教なきにおやを火あぶりにする事、仏もよろこぶべき事にあらず。されバ心得ある出家ハ、火葬をよき事とはいはず。結句、火葬をきらふなり。又、文盲なる僧、儒礼を外道と心得たり。仏のまねさへすれバ仏になると心へ、世俗もそれにすゝめられ、天照皇太神のきらむ給ふ大悪事の仏もよき事とハをもハれぬしかたを、結句仏法の大事と心得、天道をけがし大不孝をなすなり三一。

このように養齋は、そもそも「天竺」には「四葬」があつて、うち火葬を「凡夫」に適用することは実のところ、釈迦の教説にも反していると説くのであり、このことは「心得ある出家」において周知に属することであるうとしてゐる。すなわち、火葬批判という文脈において問題視されているのは、仏教元来の教説をも蔑してしまふ「文盲なる僧」が火葬を広めてしまつてゐるという点にあり、仏教それ自体が火葬との関わりから論駁の対象とされているのではないのである。養齋にあつては、先行の儒者達のように、火葬と仏教とは決して同一のものとしては捉えられていなかったというわけである。

尤も、この「四葬」という論点それ自体も養齋の独見にかかるものではない。既にこうした論点は中村惕齋によつて呈示されており^{三三}、かつ闇齋学派では若林強齋（一六七九〜一七三二）も以下のごとくこれに言及してゐたからである。が、強齋の場合には、あくまで仏教の称揚する火葬の非を跡づけるような形で「四葬」の問題に言及するに止まるのみであり、養齋のごとく「凡夫」に火葬を適用することが仏教元来の教説に反しているといった議論を展開することはしていない。であれば養齋は、既にあつた「四葬」という論点を掲げつつもこれを彼なりに解釈することで、仏教と火葬とを同列に位置づけられない新たな視点を呈示してゐたということにならう。

先キニコチカラ早く朽滅スルヤウニト云モノ、不孝不仁コレヨリ甚シキコトハナイゾ。別シテ浮屠火葬ノ風俗ニナリテハ、人ノ子トシテ親ノ遺骸ヲ火アブリニシテ、何トモオボヘズ、サテモ可嘆コトナリ。浮屠ノ説ニ水葬・野葬アリ。今誰トテモ親ノ遺骸ヲ野ニ棄ヨト云ハゞ棄ンヤ。水ニ投ヨト云ハゞ投ンヤ。何トシテ水ニ投ラレウゾ。何トシテ野ニ棄ラレウゾト云答ナリ。此不忍本心ノ未嘗息ユエナリ。然ニ水野ニ投棄ルハ不忍シテ、火アブリニ忍ブハ何タル心ゾヤ^{三三}。

また養齋は『居家大事記』において「くわしき事ハ、火葬弁にときのべおきたり。猶またよみて考給へかし^{三四}」と、火葬批判に関する仔細を『火葬弁』という別の著作に譲り、同書も門弟の間で通読されることを要求してゐるのだが、ここには仏教にあつても土葬の慣例が存在することが、以下のような形で例示されている。

代々ノ内ニハ土葬ニシタルモアリ。スナハチ中興蓮如上人ハ、土葬ノヨシニキ、及ブ。コレ御フミヲノコサレタル上人ナリ。一念帰命ノ功力ニテ、悪人女人トテモウタガイナク往生スル所ヲ、一向一心ニ信仰スベキ身ニテ、火葬ニセネバコ、ロモトナキノ、又骨ヲ善智識ノソバニヲカネバ往生モタノミスクナキノト思フハ、信心ウスキガ故ナリ三五。

土葬ハ神国ノ法ナリ。願宗ノ御文ニハ、外ニハ仁義礼智ヲ守リ、王法ヲソムクベカラズト。神国ノ法ニソムクハ、王法ニソムクナリ。王法ニソムクコト、願宗ノ本意トハイフベカラズ。サレバコソ本坊ノ直且那モ土葬ニスル人ヲ、ク、京都東山ノ御墓地ニモ、土葬ノ墓ミチノタリ。ソレヲ火葬ガ宗風トハ、モノシラヌ人ノイフコトナリ三六。

かように養齋はとりわけ真宗の例を出すことで、仏教においても火葬ではなく土葬がなされていたことを説く。すなわち「御文」を著わした「蓮如上人」が土葬され、かつかかる「御文」に「外ニハ仁義礼智ヲ守リ、王法ヲソムクベカラズ」とあることに鑑みれば、真宗も「神国ノ法」としての土葬を執り行うべきで、実際「京都東山ノ御墓地」には「土葬ノ墓」が多数あると論じられるのである。

思うに、こうした養齋の議論には一種の詐術が伴っている。というのは、実のところ上引の言述が「本願寺宗ナドハ善智識ヲモ代々火葬ニナシ、ソノ門徒モソレヲマネ、宗風ノヤウニナリ来レリ三七」といった質問文に続く回答文の形をとっていることからも窺えるように、歴史的にはむしろ真宗の方こそが火葬とわかち難く結びついていたのであり、併せて中下学問所の存した尾張は全国的に見ても真宗優勢地帯だったからである三八。このことから、養齋が真宗優勢という尾張の特殊事情を逆手にとり、実はむしろ真宗の方にこそ（蓮如に代表されるような）土葬の慣例があるのだと明示していくことで、火葬の習俗を是正していかんとする意図のあったことが垣間見えはしないだろうか。別言すれば養齋は、真宗優勢の尾張にあつて、かかる宗派こそが土葬に適合的なのだとする論理を呈示していたというようにも考えられるのである。

かく見てくれば、養齋は火葬を最も忌むべき世の習俗と定め、門弟達がこれを執り行うことがないよう『居家大事記』を通じて注意を喚起しつつも、往時の儒者達とは異なつて火葬を仏教全般に由来するものとは捉えず、論難の対象を釈迦の教にすら悖る「文盲なる僧」に向けて

いたということが明らかとなったことであろう。すなわち養齋の火葬批判から看取されるのは、それが全面的な排仏論の様相を呈しているわけではないという点なのであり、むしろ「文盲なる僧」に対置された「心得ある出家」を理路とすることで、仏教とも背馳しない儒礼実践の可能性が醸成されていくことが予想される。

実際、養齋は『居家大事記』において様々に儒式喪祭礼を執り行う必要性を論しつつも、かといって仏教と全面対決するのではなく「寺をよく納得さすべし。寺への意嘆、粗末あるべからず。をしつけたる事ハ、必なりぬ事なり。自分の真実をのべ余儀なく頼めバ、納得せぬ人まれなり^{三九}」と、檀那寺の側との交渉必要性があることを論じている。例えば納棺に際して、遺骸を剃髪することに関しては「旦那寺へよくたのミ、あたまをそるべからん^{四〇}。」と、檀那寺に嘆願することによってこれを回避し得るとされているのである。

また養齋は、「旦那寺をたのむハ国法^{四一}」となった状況下にあつては、仏式喪祭礼に反した形で儒礼を執り行うのではなく、そうした所与の現状を認めたくえで「仏法をやぶるならバ寺より不届と思ふべきが、それらの仏事ハつとめたる上に、我真実の志かつて孔子の教にまかせた事ハと、のむる出家ハあるべからず^{四二}」と、檀那寺との共存によつて儒礼が実施される方策を模索すべきであると説く。すなわち仏式はそのまま維持しつつも、これとは別に自らが儒礼をとり行えば檀那寺との間に不和を生ずることもないとされるのである。養齋は、儒礼実践を提唱しつつも、決してそれを仏教に対置させないのである。例えばそうした具体例として、『居家大事記』では以下のようなあり方が呈示されている。

旦那寺をもつハ今の御大法なれば、仏法を信ぜぬとてもかるき身の上にてハ、仏壇をやめがたき事有。しかる家ハ、仏壇にハ仏ばかりを置、神主ハかりにも仏壇におくべからず。別の所に置べし。僧を招かねばならぬ時ハ、仏壇に世間なミの位牌を置て、これに廻向さすべし。かりにも神主を仏壇へ出すべからず^{四三}。

このように養齋は、檀家に属する限りにおいては仏壇を設置せねばならないため、この仏壇とは別に『家礼』に記載されるような神主を安置しておけば、檀那寺の側から糾弾されることもなく、儒礼を遵守することが叶うというのである。

冒頭に述べたように十八世紀中葉には、既に寺請・寺壇体制を素地とした仏式喪祭礼が全国的にかなりの程度確立されており、こうした現状を打開することが容易ではないと養齋にあつては認識されていたものと思われる。仏式を排すことが未だ可能だと目された綱齋の時代から、近世社会は既に大きな転換を遂げていたのである。ましてや真摯な儒者でも、水戸徳川家のような権力を有するわけでもない巾下学問所の門弟達に、寺請・寺壇体制との対決を強いることは不可能に近かつたことだろう。ゆえに養齋は、果敢に仏教と対峙するのではなく、むしろ檀那寺との共存によってこそ儒式喪祭礼が執り行われることを志向し、その方策を門弟達に対して開陳していたのである。いかに『家礼』に範をとる必要性を訴えかけても、現実に墓所を管理するのは仏僧であつたため、かかる存在を等閑視することはできなかった。そのことは尾張藩にも提出された養齋の経世論書『治邦要旨』にも、「墓所は役人をたて是を守らせべきことにて、僧に渡し置玉ふべきことにあらず。されども国郡は仏法を破りがたく、僧に預け置ねば叶ず。其僧を僉末にはし玉ふべからず^{四四}」と見える。

無論、他方で孝に反する火葬は忌避されるべき「世俗のしかた」なのであり、『家礼』に範をとる儒式喪祭礼の実施を要求する養齋がこれを容認することは決してしなかつた。ただその場合にも、「心得ある出家」であれば、火葬が仏教元来の教説に悖理することを認知しているであろうと論じることで、火葬の克服を直ちに仏教批判とは結びつけず、あくまで檀那寺とは抵触しない立場を示したのであつた^{四五}。

四、「淫祀」批判の論法——「正祀」としての祖霊祭祀とその効用

養齋が『居家大事記』において、火葬とならんで忌避されるべき世の習俗として掲げていたのは、「世の日待・甲子待・庚申待など、その外何の神を勧請し、此社へ月参する^{四六}」といった、当今にあつての種々の宗教的信仰である。しかも「ちかき父母・先祖を次にして、遠き国の仏にへつらひ、ゆかりうすき神をたのみ^{四七}」といわれている点に鑑みれば、かくなる諸般の信仰現象の流行が、祖霊に対する祭祀を等閑視する事態と相関的であることが問題視されていることが窺える。様々な宗教的信仰は、必然的に「父母・先祖」を祀ることすなわち祖霊祭祀を閑却するといった事態を導出してしまふがため、忌避されるべきだと説かれているわけである。併せてこうした祖霊祭祀の看過は、先に見た火葬と同様に「文盲なる僧」によってなお一層助長されてしまつていとされる。

目に見へぬ魂魄をバナに向とおもはず、又大かたの人へ、実ハなにもなくなれと冥加のためあると思ひなす事とところへ、実ハなきものとおもふから、いやとも粗末になり、それを苦にもせぬなり。「中略」地獄・極樂の説ハ方便の教にて、仏法の実義を尋ねれば、これハ魂魄をやすんずる心なれども、文盲なる出家ハその本意をとりそこなひ、残る魂魄をわが物と心得、うちけしてしまふを成仏とよろこび、たとひさなくても魂魄をやすんずる道くらく、とりさかしてしまふなり四八。

このように養齋は、本来祀るべき「魂魄」を「なに一向とおもはず」、むしろ消散してしまった方がよいとする考えが「文盲なる出家」によつて拡散してしまつていゝのである。確かに死した父母の靈魂をそのまま放置しておけば消散してしまふものの、子孫が正しく祀ればそれに応じて来格することがあるゆゑ、養齋は以下のように、やはり祖靈祭祀は実施されねばならないと説く。

神主を神体とすべし。神主とハ位牌なり。され共、常の位牌にあらず。本式の位牌をいふ。「中略」いきてゐるからだに変わりなき事なれば、神体もかわりなきはづなり。これを以、神体とし、ワが誠を十分にとゞけて聖人の礼法にて祭れば、たましゐいづれへさへちらず、天地の神と合して我祭をうけ給ふ四九。

つまり『家礼』に記されるような神主を製作し、これを依代として「聖人の礼法」に従つた祭祀を執り行えば、祖靈が「我祭をうけ給ふ」ことがあり得るとされるのである。

なお鬼神来格という問題が、養齋に先だつ閑齋学派にとつて閑却し得ない主題となつていた点に関しては、前章に論じた通りである。かような問題はおそらくは綱齋に端を發し、儒者のみならず垂加神道家においても共有されるところとなつていたが、そこで主題化されていたのは来格の理論的根拠の闡明という問題であつた。だが養齋は、そうした理論的根拠という問題については「たとひきへうせても、其理ハつたわり五〇」と一瞥するだけで、それ以上の言及を行つていない。尤も、「其理ハつたわり」という言述に鑑みれば、綱齋（あるいは尚齋）の〈理〉を根拠とした鬼神来格説の立場にたつていたのであろう点が付度されようが、いずれにしてもそのこと以上は穿鑿し得ない。養齋は、祭祀に伴

う祖霊の来格をいかにして説明するかといった点よりもむしろ、祭祀実践それ自体の必要性を高唱していると思われる。門弟達に対しては、来格が生ずることの原理や構造を詳述するよりかは、祖霊祭祀そのものが必須であることを説くことの方が重要だったものと思われるのである。

勿論、祖霊への祭祀が必要となる所以は、「先祖父母の御かげにて、此結構なるからだをうけ此結構なる魂をうけ、万物の霊といふてすぐれたる此身になり^{五二}」と述べられるように、基本的には父母に対する孝を重んずるといった点に起因する。が、養齋の場合に興味深いのは、すぐ後に述べるように、祖霊祭祀を執り行うことによって招来される結果という議論がもち出されることで、かかる実践の方向づけがなされていくという点にある。

このように養齋は、現今にあつて諸般の宗教的信仰に流されることなく、各自の家々において祖霊祭祀が執り行われる必要性を提唱していたわけであるが、かような主張とは同時に、門弟達に対して祭祀の対象を弁別する必要性を論ずるものでもあつたと考えることができよう。すなわち養齋は「先祖を祭るより外にハ、みだりに外の神を祭るべからず。又、ミだりに神まいりすべからず。〔中略〕祭るべき神と祭るまじきもの差別有^{五三}」と、祀るべき「正祀」と祀るまじき「淫祀」とを峻別しているのである。

尤も「淫祀／正祀」論そのものは、朱子学の祭祀論にあつて必ず随伴するものにほかならず、養齋がこの問題を論じていることそれ自体はさほど特異なことではない。養齋において特筆されるべきは、彼が「淫祀／正祀」それぞれを祀ることによって、全く正反対の結果を招来するといった議論を展開している点にある。換言すれば養齋は、「淫祀／正祀」の是非をただ論ずるに止まらず、それぞれに伴われる結果という論点を呈示することによって、門弟達に「淫祀」を排して「正祀」を執り行うべきことを、すなわち祖霊祭祀の実践を方向づけようとしているものと考えられるのである。例えば養齋は、先に見た「遠き国の仏にへつらひ、ゆかりうすき神をたの」むといった「淫祀」に関して、これを祀つてしまえば以下のような事態を招くことになりかねないとする。

祭るまじき神を祭ると、まいるまじき神へ参るとハ、是も道理にそむく事故、利生なにもなきのミならず、天罰・神罰至ふるべし。惣じて世の神を祭り、神へ参る人の何のためにするぞと考れば、その神々の御眞肩をうけ福寿・繁昌をねがふ。そのねがふ所もおくハ、及

びがたき事にハ、よこしまなる事をもねがふ。たとひ尤もなる願とても、道理にそむき祭てハ、何をもつて利生あるべき。尤、勸請に返たる時、一旦の利生ある事もあれど、天までこれをにくミ給ひつるにハ、十倍のわざわゐにあふ事なり^{五三}。

かように自らの祖先とは全く無関係な「淫祀」を祀ってしまったえば、一時的な現世利益を得ることがあると雖も、「天」に背くがために最終的にはそれ以上の「天罰」「神罰」が下るとされるのである。かかる言述は、「淫祀」を祀ることによって齎される「天罰」「神罰」という結果を呈示することで、これに惑溺することがないよう説き述べるものだと見て相違なからう。

反対に自身の祖霊を祀れば、これは「正祀」に相当するがゆえ以下のごとき効用を得ることが叶うとされる。

先祖の神霊すなハち天地の神と一になり。これにつかわれるハ、すなハち天につかわれるなり。故ハ八百万神につかわれるなり。されバ福を好て災をまぬかるにハ、先祖につかわれるよりちかきハなし。儒者の教ハ、外に本尊なし。父母・先祖ハ無上の本尊なり^{五四}（同前、六二丁ウ）。

このように己の祖霊は、「天地の神」ひいては「八百万神」に連なるがため、これを祀ることによって種々の災厄を除くという効用を得ることが可能になると養齋は述べる。すなわち祖霊祭祀は、単に孝に根差すがゆえに執り行われねばならないということ以上に、かかる孝を遵守することによってこそ「道理をまもる第一ハ、先祖・父母への孝なり。福をいのり災をはらふの道ハ、孝より大なるハなし^{五五}」といったような形で、災厄を除き、そして「福」を得ることができるとされるのである。先ほどの「淫祀」とは逆に、養齋は祖霊祭祀の実践によって招来される「福」という論点を呈示することで、かかる実践を門弟達に方向づけようとしていることが窺えるであろう。

こうした養齋の祖霊祭祀を執り行うことを要求する言述は、明らかに通俗的な論法をもってするものだと見てよからう。「正祀／淫祀」の別は、「天につかわれる／天までこれをにくミ」といった「天」を起点として二項対立的に説かれ、かつ各々が禍福をもたらすとまで付言されているからである。因みにかかる禍福を伴う「正祀／淫祀」論は、うえに掲げた『治邦要旨』からも窺われるのであり、してみれば養齋に

おける思想の極めて重要な一翼を担っていたであろうことが推して測られる。

凡正神を祭るべき理にて祭るを正祀と云。是はすべきこと也。正神神も祭まじき理にて祭るを淫祀と云。不正の神をまつるはもとより淫祀なり。必々すべきことにあらず。「中略」正神は天地一体なれば誠の道に違はず。其誠とへのへば、神其祭をうけ、おのづから禍を遁し、福を与るなり。正神神も祭まじき理にて祭、其誠たらねば、祭りても、祈りても、福もあたへず、災ものがれず、もし福来らば夫は其時節か、又邪鬼の入替りて福を与へるなり。「中略」淫祀をなし利を求めばいよ／＼義を忘れ、弥天を尊まず、扱其福をも得ず、災をも遁れず、却て天に見放され、思ひ寄ぬ災を得て、しかも甚しかるべし^{五六}。

併せて実のところ、「天につかわれる／＼天までこれをにくミ」といった「天」を判断基準とした禍福という議論が、養齋が喪祭礼の実践を唱道していくに際しての重要な理論的根拠となっていたことも以下の言述によって窺えるのである。『居家大事記』にはこのようにある。

それ喪祭をつゝしミ忠孝をつくすハ、もとより人間の道にて、道にかなふときハ、天道神明もこれをよろこびめぐミ、学徳も繁昌す。喪祭、道にそむきてハ、つゝに我家も衰微ハし、子孫も断絶すべし^{五七}。

ここに述べられるように養齋は、『家礼』に範をとるような正しい喪祭礼を執り行うことは、「天道」に叶うがゆえ「学徳も繁昌」という効用を生じ、反対にこれを執り行わないならば災いをもたらすと論じていることがわかる。さらに一言するなら、先に論じた火葬批判に関しても養齋は「火葬の天罰^{五八}」と、火葬の習俗に惑溺してしまえば「天罰」が下るといふ脅し文句を付加しているのである。すなわち養齋は、近世社会の諸階層において広汎にわたって滲透していた「天道」という觀念に則り^{五九}、さらにこれによって招来される禍福という論点を呈示することによって、門弟達が喪祭礼を実践していくよう仕向けていたと考えることができるのである。殊に如上の祖霊祭祀に関しては、単にこれを執り行うことが孝を体现するのみならず、現実的な種々の効用をももたらすという新たな価値を付与することによって、かくなる実践が

有する意義を明瞭に示さんとしていたものと思われるのである。

小括

養齋は中下学問所における自身の門弟達に対して、『家礼』に即した喪祭礼が執り行われるべきことを要求し、それに際して世の習俗に惑溺することなく正しい実践を可能ならしめるための手引書として『居家大事記』を執筆したのであった。こうした門弟に対する儒礼実践要求の背景には、養齋自身が「拙者に学ばるゝ武門の方」が「武ばかりの職に非ず、文を第一に職分としたる方おほし^{六〇}」と述べるような歴史的状況があつたものと推察される。儒教的な知が「学問をば、儒者ばかりの家業^{六一}」であつた時代に比して広汎に普及しはじめたことで、儒礼もまた学問所門弟達の間で執り行われるべきものだと見なされるに至つていたのだと考えられるのである。

しかしながら、かかる門弟達に対して実際に儒式喪祭礼の実施を強いることには種々の困難が伴われた。現実には、様々な「仏教にもあらぬ、神道にもあらぬ、どちへもつかぬ^{六二}」も喪祭習俗が近世社会には存していたのであり、かつ綱齋の時代とは違って既に寺請・寺檀制に基づく仏式喪祭礼が相当程度確立してしまつていたからである。養齋は前者に対してはこれに流されてはならないとして、禍福といった通俗的な論点を呈示することで、「淫祀」を排した「正祀」としての祖霊祭祀の領導に務めていた。だが後者に関しては、これと対峙するのではなくむしろ共存という選択を行うことで、儒礼が実施されていくことを希求していたのである。そのことを担保していたのが、火葬が仏教に由来しないことを認知する、養齋がいうところの「心得ある出家」といった存在であつた。檀家に属した門弟達に向けて、檀那寺との対決を迫ることは現実的ではないと目されていたものと考えられるのである。

冒頭に述べたように、養齋の中下学問所での営為は長くは続かなかつた。宝暦年間には、養齋は尾張から去ることとなつたからである^{六三}。養齋退去の理由はよくわかつていないが、ただ中下学問所は養齋を失つたことで自然消滅し、その後尾張には周知のごとく藩校明倫堂が設立され、同校の初代督学として細井平洲（一七二八〜一八〇一）が招聘されることで、藩政改革の時代を迎えていくこととなる（尤も、明倫堂の名それ自体は尾張藩主から中下学問所に与えられたものであった）。よつて養齋の時代に実際にどの程度、尾張において儒式喪祭礼が執り行われていたのか、かかる実態に関しては残念ながら詳らかにし得ない部分が多い。しかしながら次章で論じていくように、中下学問所が自

然消滅して以降も、その高弟達の間では養齋の呈示した『家礼』に範をとる喪祭実践は脈々と承け継がれていくこととなるのである。勿論、その仔細は次章で論ずることとするが、一点だけ養齋が尾張に齎した影響が窺われる史料を掲げておくことで、この章を閉じることとした。巾下学問所で養齋のもとに学び、自身も学問所運営に深く携わっていた中村習齋は、『家礼』記載の瀝青に関して、以下のような興味深い言述を残しているのである。

職人にわたしかけまぜてとるべし。職人にわたすなれば、吾師門よりおしへをきたるあり。

尾州名古屋、七間松伝馬町下る所、龜屋五兵衛。

ひがしがハ看板あり。此後に家に移すことあらば、この所を改めしるしてもよし。

右の者にわたせば、一通りハそろへて出来すべし。但、棺の大小と木品の厚とハこのミてよし六四。

このように習齋は、尾張において「吾師門よりおしへをきたる」人物として、瀝青を専門的に施すことのできる「職人」が存在することはかなり具体的に述べているのである。習齋が「吾師」といつている点に鑑みれば、これは養齋を指すものと見て差し支えなからう。第一部で論じた綱齋の場合には、棺槨・瀝青等の「治棺」はすべて自身で執行せねばならないとされていたが、習齋がかく職人の存在を指摘している点を踏まえてみると、十八世紀中葉以後の尾張にあつてはこうした職人を介した形での儒式喪祭礼実践がある程度広汎にわたつてなされていたことが、自ずと推して測られる。そしてその端緒を拓いたのはとりもなおさず、「吾師」すなわち養齋だったのである。

さらに瞠目すべきことに、明治七年に中山弘齋（生没年不明）なる儒者によつて「時王ノ令ニ原キ文公家礼ニ折衷シ、自家現今ノ有無ヲ称リ、大抵行ハルベキノ葬礼ヲ定ム六五」という意図のもとで著された、『家葬礼略式』という著作には「瀝青ノ法ハ、近来匠人熟知シタレバ、此二略ス六六」という言葉が見え、かかる職人を介した形での瀝青の実施は、実に明治初期に至つてもなされていたということが窺えるのである。してみれば、巾下学問所において養齋が要求した儒式喪祭礼実践がその後の尾張に与えた影響は、決して小さくなかつたのかもしれない。

一 早くは、一九二六年より二九年にかけて名古屋のジャーナリストらが主な執筆者となり、全二六冊にわたって刊行された雑誌『紙魚』があげられ、ここに「蟹養齋百五十年記念特集」「蟹先生著述目録解題」やあるいは「明倫堂と巾下学問所に就て」といった論文が掲載されている。また梅澤芳男「明治時代の崎門学」（伝記学会編『山崎闇齋と其門流』明治書房、一九四三年）は基本的に道学協会の動向を追ったものであるが、ここに尾張崎門派の存在が瞥見されている。

二 個別儒者を扱った論攷として、蟹養齋に関しては、高木靖文「蟹養齋教授法の一考察」（『新潟大学教育学部紀要』二六卷二号、一九八五年）、高橋文博「蟹養齋の喪祭論に見える死者の観念」（『アジア遊学』一二四号、二〇〇九年）、白井順「蟹養齋の講学」（『哲学年報』七〇集、二〇一一年）、榎木亨「道学資講」における『律呂新書』研究」（『関西大学中国文学会紀要』三五号、二〇一四年）、高橋恭寛「蟹養齋における『小学』理解から見た初学教育への視線」（『道徳と教育』三三三三号、二〇一五年）があげられ、次章で中心的に扱う養齋高弟の中村習齋（一七一九〜九九）に関しては、高木靖文「中村習齋「講会諸友姓名記録」にみる私塾像」（『名古屋大学医療技術短期大学部紀要』六号、一九九四年）、鶴飼尚代「崎門学と「容儀」」（加地伸行編『中国学の十字路』研文出版、二〇〇六年）があげられる。うち榎木亨

「道学資講」における『律呂新書』研究」は、『道学資講』所収の『律呂新書』関連書に着目しているという点において、儒者個人を越えた広がりを見野に入れているものの、やはり尾張崎門派に関しては養齋に分析が集中している。また『愛知県教育史』一卷（愛知県教育委員会、一九七三年）が夙に尾張崎門派の動向に言及しているが、教育史という体裁上、巾下学問所や習齋の私塾における教授法等に触れられるに止まり、儒礼の問題に関しては論じられていない。

本章との関わりで特に重要な先行研究は、上記の高橋文博「蟹養齋の喪祭論に見える死者の観念」である。高橋は本章でも中心的に用いる『居家大事記』を丁寧に分析することで、そこから養齋の死生観がもつ特徴を剔出している。本章はもとよりかかる高橋の成果を承けるものであるが、ただ高橋が専ら死生観という問題に焦点をあてるのに対し、『居家大事記』が十八世紀中葉という時代状況のもと、いかなる対象者に向けて、どのような喪祭礼実践の方法を説いていくのかといった点に主眼を据えて検討を行っていく。

三 尤も、尾張地域には養齋に端を発する尾張崎門派とは別に、小出侗齋（一六六六〜一七三八）や堀尾春芳（一七一三〜一七九四）の系統を汲む尾張垂加派と称される集団も存在しており、尾張崎門派との間にも一定の人的関係性が窺える。ただ尾張崎門派の側からの尾張垂加派殊に堀尾春芳に対する眼差しは概して批判的であり、関連性を念頭におきつつも、これらの存在に関しては別途に検討されねばならないと考えている。尾張垂加派に関しては、長らく岸野俊彦『幕藩制における国学』（校倉書房、一九九八年）二部・一章「尾張垂加派の宣長批判の特質」、同『尾張藩社会の文化・情報・学問』（清文堂、二〇〇二年）七章「尾張垂加派、堀尾春芳の生涯」が数少ない研究成果であったが、近年では田中秀樹『朱子学の時代』（京都大学学術出版会、二〇一五年）二部「二八世紀後半における『陸宣公全集』の受容と政治文化」において、新たな視点が呈示されている。

四 養齋の事歴に関しては、前掲「蟹養齋の講学」を参照。

五 巾下学問所の詳細に関しては、前掲『愛知県教育史』一卷を参照。

なお養齋の尾張退去の理由に関しては詳らかにし得ない。『複製版 日本教育史資料』（臨川書店、一九七〇年）には、僅かに以下のような記述が散見される程度である。

浪人布施佐右衛門維安といふ儒者の願ひにより、巾下御門外龍の口西にて三百歩の地并料足を給り、はづかなる学問所を営み門弟等を教授なさしめ給へり。其後維安故あり御国を退去せし〔後略〕。(一三五頁)

六 本稿第一章を参照のこと。

七 『居家大事記』九州大学付属図書館碩水文庫所蔵、三丁才。

八 とりわけ、以下の横田冬彦による一連の諸成果を参照のこと。「益軒本の読者」(横山俊夫編『貝原益軒——天地和楽の文明学』平凡社、一九九五年)、「近世民衆社会における知的読書の成立」(『江戸の思想』五号、一九九六年)、「近世村落社会における〈知〉の問題」(『ヒストリア』一五九号、一九九八年)、「三都と地方城下町の文化的関係」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一〇三集、二〇〇三年)。

九 宇野田尚哉「十八世紀中・後期における儒家的知の位相」(『ヒストリア』一五三号、一九九六年)一一二頁。

一〇 衣笠安喜「折衷学派と教学統制」(『岩波講座日本歴史』二二卷、岩波書店、一九六三年)、辻本雅史『近世教育思想史の研究』(思文閣、一九九〇年)、同「幕府の教育政策と民衆」(同ほか編『教育社会史』山川出版、二〇〇二年)等。

一一 『諸生規矩』(『名古屋叢書』一卷、名古屋市教育委員会、一九六〇年)一六一頁。

一二 『諸生階級』(同前)一七〇頁。

一三 前掲『愛知県教育史』一卷、前掲「蟹養齋教授法の一考察」。

一四 前掲『諸生規矩』一五九頁。

一五 閻齋学派は、しばしば「教授法では、講釈・講習の一本槍」(石川謙『近世学校史の研究』小学館、一九六〇年、二五二頁)といわれることが多かったが、巾下学問所でこのように『家礼』を「会説」によって理解すべきだとされていた点は、そうした既存の閻齋学派像とは異なるものとして特記しておく必要がある。養齋は以下のごとく「輪講」会説の重要性を提唱していたのである。

主君をいさめ、友達をすゝむるも、弁舌あしくては、心はやけにおもふても、さきへゆき届かず。其弁舌をよくするは、輪講ほどよろしきはなし。(『諸生階級』一七四頁)

近年、近世日本儒教における「会説」の意味を積極的に評価せんとする前田勉は、閻齋学派の講釈中心主義を批判することによって、仁齋学・徂徠学等において「会説」が提唱されるに至ったことを論じているが(『江戸の読書会』平凡社、二〇一二年等)、閻齋学派内でも養齋の時代になると、かように「会説」が論じられていた点には注意を払っておく必要がある。思想史の実際は、必ずしも閻齋学→仁齋学→徂徠学といった単線的なストーリーによってでは捉えられないのである。

一六 『寛延記草』(前掲『名古屋叢書』一卷)二七〇〜七一頁。

一七 『読書路徑』(前掲『名古屋叢書』一卷)一九一頁。

一八 前掲『居家大事記』一丁才。

- 一九 同前、一丁ウ〜二丁オ。
- 二〇 『武家須知』(『日本経済大典』一六卷、明治文献、一九六八年) 一三五頁。
- 二一 『神道葬祭家礼』(『神葬祭資料集成』ペリかん社、一九九五年) 二五六頁。
- 二三 例えば神主の製作法に関しては、「中村惕斎公の考究にて慥なる証拠有」(前掲『居家大事記』六七丁ウ)とある。
- 二三 前掲『居家大事記』五八丁オ。
- 二四 また『読書路徑』には、「此書、浅見先生の点の本にてすまずべし」(一九二頁)と、綱齋校訂本の『家礼』を読むべきだと規定されている。
- 二五 同前、七丁ウ〜八丁オ。
- 二六 『家礼師説』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、四二丁ウ頭注。
- 二七 『大和小学』(『日本教育思想大系 山崎闇齋』上巻、日本図書センター、一九七九年) 一一頁。
- 二八 『家礼師説』小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵、四一丁オ〜ウ。
- 二九 真祐は火葬批判を展開しつつも、かといって綱齋のように儒礼を呈示することもしなかった。そのことは高橋文博によって既に論証されている。『近世の死生観』(ペリかん社、二〇〇六年) 二章「安井真祐「非火葬論」の仏教批判」。
- 三〇 『非火葬論』西尾市岩瀬文庫所蔵、六丁オ〜ウ。
- 三一 前掲『居家大事記』二九丁オ〜ウ。
- 三二 前掲『近世の死生観』一章「中村惕斎の仏教批判」を参照のこと。
- 三三 『家礼訓蒙疏』(『家礼文献集成』日本篇一、関西大学出版部、二〇一〇年) 一八六頁。
- 三四 前掲『居家大事記』三二丁オ。
- 三五 『火葬弁』九州大学碩水文庫所蔵、九丁ウ〜一〇丁ウ。
- 三六 同前、一〇丁ウ。
- 三七 同前、九丁ウ。
- 三八 中・近世における尾張の真宗民俗ならびにここでの火葬実施状況等に関しては、蒲池勢至『真宗民俗史論』(法蔵館、二〇一三年)を参照のこと。
- 三九 前掲『居家大事記』二七丁オ〜ウ。
- 四〇 同前、一三丁ウ。
- 四一 同前、三丁オ。
- 四二 同前、四六丁ウ。
- 四三 同前、四五丁ウ〜四六丁オ。
- 四四 『治邦要旨』(前掲『日本経済大典』一六卷) 一四九頁。
- 四五 養斎の他の著作のなかには、仏教の側に朱子学の見解を広めようとする意図もあつたことが窺える。「心得ある出家」とは、そうした際

の理路としても養齋にあつては位置づけられていたのではなからうか。例えば、以下の言述を参照されたい。

とかく朱学と仏学とは是非邪正はきと見わくるが第一なれば、出家衆の教方も、先關異をよみきけ可申候。此書ハ正学異学を明らかに説
わけたる書に候。夫に次て排釈録・異端弁正の教をきかせ、弥仏法の非をワきまへて、小学・近思録・四書・五経に手をいれさすべき
事に候。〔論僧規矩〕、『道学資講』二二六卷、名古屋市蓬左文庫所蔵、六三丁ウ〜六四丁オ)

出家ニテモ聖賢ノ書ヲキクウチニ、万一ヒラケマジキモノニ非ズ。十分ニヒラケズトモ、スコシハヒラクルコトナレバ、アチノ心入カ
マワズ学タキトアルヲ、幸ニトリ立テヤルガ仁ノ術ナルニ似タリ。〔教学仰食説〕、前掲『道学資講』一二二卷、一〇丁オ)

四六 前掲『居家大事記』六一丁オ。

四七 同前、六二丁ウ〜六三丁オ。

四八 同前、一〇丁オ〜ウ。

四九 同前、四一丁オ。

五〇 同前、三七丁オ。

五一 同前、三六丁オ。

五二 同前、六〇丁オ。

五三 同前、六〇丁ウ〜六一丁オ。

五四 同前、六二丁ウ。

五五 同前、六一丁ウ。

五六 前掲『治邦要旨』一六二〜六四頁。

五七 前掲『居家大事記』三丁ウ。

五八 同前、三丁ウ。

五九 「天道」が近世社会の各身分・階層を越えて、広く人口に膾炙したものであったとする点に関しては、大野出『元三大師御籤本の研
究』（思文閣、二〇〇九年）、深谷克己『民間社会の天と神仏』（敬文舎、二〇一五年）に詳しい。

六〇 前掲『諸生階級』一八一頁。

六一 前掲『武家須知』二三五頁。

六二 前掲『居家大事記』五六丁オ。

六三 なお養齋はその後も一貫して、『家礼』ないし喪祭礼の問題にとり組んでおり、以下のように述べられる『士庶喪祭考』『家礼授児訓』
といった著作をそれぞれ残している。これら尾張時代以後の養齋に関しては後稿に期すこととしたい。

予さきに居家大事記をあらわし、専ら喪祭二礼をつくすべき訳をいひ、又祭の式の大要を示す。委き事ハ詳説を作るべきと思つうち
ニ、年老て精力薄くなりたれば、門人に是をあらハすといひのべをきたれども、いまだ成就せず。依而まづ士庶人の式かくあるべきと
思ふ程ニ、荒々考へかきのぶる也。(『土庶喪祭考』九州大学附属図書館西田文庫所蔵、一丁ウ)

位ノ高下ニヨリ国ノ風俗ニヨツテ、此書ノトヨリニナリニクキトコロアルヲ、料簡ヲツケテコノ書ノ本意ニソムカズ、面々ノツトメユ
クサバキアリ。(『家礼授児解』一卷、大倉精神文化研究所所蔵、一丁オ)

六四 『喪礼俗儀』(前掲『道学資講』八〇卷) 七一丁オウ。

六五 『家葬礼略式』名古屋市鶴舞中央図書館久野文庫所蔵、一丁ウ。

六六 同前、三丁ウ。

第五章 寺請・寺檀体制下の儒礼——中村習齋『喪礼俗儀』と尾張崎門派の喪礼実践

一、緒言

本章では前章に引き続き、尾張崎門派の儒礼論ならびにかかる諸実践について検討する。具体的には、蟹養齋（一七〇五～七八）の高弟でかつ巾下学問所の運営にも深く携わっていた中村習齋（一七〇五～七八）を主たる検討対象とし、彼によって呈示された儒式喪礼実践論がその後の尾張崎門派の儒者達の間で執り行われていった様相を明らかにしていく。つまりは、巾下学問所以後の尾張崎門派における儒礼論・儒礼実践について考察していくことであり、従って対象時期は十八世紀後期以降となる。

その際、特に注目したいのは彼らの仏教への対し方をめぐる問題である。十八世紀中葉の養齋において「旦那寺をたのむは国法」という認識のもと、檀那寺との対峙を避けた形での喪祭礼実践が説かれていたことに關しては既述した通りであるが、結論からいえば本章で検討対象とする尾張崎門派の儒者達の場合には、この面がより一層推し進められていくこととなる。十八世紀後期以降を生きた尾張崎門派の人々にとって、寺請・寺檀体制はもはや自明の前提だったのであり、彼らは既存の仏式喪祭礼を受け容れた形で、いわば儒仏混淆的な形態によって『家礼』に範をとる喪礼を執り行っていくのである。就中習齋にあつては後述するように、儒仏混淆が朱熹の見解に全く合致するものだとする結論にまで到達することとなる^二。

ところで本章が検討対象とする十八世紀後期以降の近世日本とは、所謂「戦後歴史学」が夙に「幕藩制解体の起点」と位置づけ注目してきた「宝暦・天明期」以降に該当する。商品経済の滲透等、諸般の要因によって既存の幕藩制秩序に動揺をきたし、かかる事態に対応すべく諸藩で様々な形で藩政改革が試みられたという点は、およそ周知のことであろうと思われる^三。無論、そうした政治改革の頂点は、幕府主導のもと全国規模でこれが展開された寛政改革におかれよう。

こうした当該期の歴史的状況とは当然ながら、思想史の趨勢とも緊密に結びついている。藩政改革の理念のもと、全国諸藩で一斉に藩校が設置され始めるのは十八世紀後期以降に属する事柄なのであり、そのことは先学において既に「十九世紀の日本は「教育爆発の時代」である」といわれることがある。しかしその「爆発」は、すでに宝暦以降の十八世紀後半（とりわけ天明・寛政期）には始動している^四と指摘さ

れる通りである。ここにおいて、それまで概して知識人の私的領域に止まっていた学問（儒学）が政治と明確な接点を有することと相なり、以後限定的な形であれ儒者の政治参加が進んでいく。学問（儒学）はこの期に至り、漸く幕藩制のもとに組み込まれていくこととなったのである。

そして、かかる十八後期以後の学問（儒学）を思想的に担っていった存在とは、前代に一世を風靡した徂徠学を批判しつつも、むしろこれを否定的媒体とすることで、朱子学一般における「修己・治人」の理念的体系性を解体し、「教化」的側面を肥大化させることで登場してきた、新たな儒教思想であった^五。とりわけ本章が対象とする尾張の場合には、周知のごとく細井平洲（一七二八〜一八〇一）の折衷学が呼びだされていくこととなるのである。

いまこのように近世史・思想史研究のごく通説的理解を示した所以は勿論、一つには尾張崎門派をとりまく歴史的・思想的状況を予め確認しておきたかったからだという点に起因する。が、いま一つには、かかる状況においてもなお、近世社会における儒者の位置とは、未だ周縁的なところにあつたのではなからうかとする見通しを示したからでもある。すなわち十八世紀後期以後、殊に「寛政異学の禁」以降においては、確かに近年のすぐれた研究が指摘する通り、幕末に近づくにつれて儒者の外交をはじめとする領域への政治参与が進み、あるいは学問（儒学）と政治との間の関係性^六「政教関係」は緊密化していくものの^六、そうした（しかも藩校・郷校等の設置によつて分母が広がった）裾野には、政治・経済といった現実社会との接点をもつことのできなかつた儒者達が数多いたであろうと目されるのである。

熊沢蕃山（一六一九〜九二）が、岡山藩政に携わつたという当時では極めて稀有な経歴を有しながらも「今の人久しきあやまりを不知して、仏家道家などいふごとく、儒者をも一流の道者なりとおもへり。大樹・諸侯・卿・大夫・士・庶人の五等の人こそ道者にて候へ。儒者は一人の芸者なり」と、「儒者」を「道者」にあらざる「芸者」だと位置づけていたという点は大変よく知られた事柄であろう。また闇齋学派においても、佐藤直方（一六五〇〜一七一九）は、「予年来ナゲクコトアリ。学問ヲ一芸トシテ儒者・医者・仏者・天文者・軍法者・歌道者・俳諧師・陰陽師・碁所の類ト一同ニ思フハ、クチヲシキコトナリ」と述べて、「学問」が「一芸」と見なされ、「儒者」が「歌道者」「俳諧師」と同列にならべられるような社会状況を慨嘆していた。

これらの言述は、十七世紀から十八世紀初頭期にあつて、儒者という存在が近世社会において占めた位置を極めて端的に明示しているよう

が、実のところ同様の言述は十九世紀においてもなお窺われることとなる。しかもそれは、一介の町儒者や在村儒者の立場からではなく、昌平坂学問所に学んだ塩谷宕陰（一八〇九〜六七）によって発せられているのである。宕陰『視志緒言』には、「儒ヲ論ズ」として以下のよう
に記されている。

世間ニ儒者トイフヲ武士ニ非ズ、医者ニ非ズ、僧徒ニ非ズ、別ニ一技一芸ノ者トシ、読書ハ唐土ノコトニテ今日ハ関ラザルコト、ト心得ル人往々ニアリ。捧腹噴飯スベキノ甚シキナリ。〔中略〕五倫ノ外ニ道ナキナレバ、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友ニツキ親義別序信、当然ノ道理ナリ。是トコロヲ能々心掛ケ、至善ノ場ニ至リタル人ハ天人一理ナルユヘ、即天地ニ通ズル人トイフナリ。然ラバ凡今日ニ在テ、人倫ノ交アル者ハ皆儒道ニ志ス者ナラズヤ。然ル時ハ天子モ儒ニ志ス者ナリ。將軍モ儒ニ志ス者ナリ。諸侯モ儒ニ志ス者ナリ。士大夫モ儒ニ志ス者ナリ。農夫商売巫医工人モ儒ニ志ス者也。誠ニシカラバ世間一切貴賤トナク、皆儒道ニ志スモノナラズヤ^九。

儒者トイフハ士農工商ノ外ニ非ズ。唐土ノ事今日ニ用ナキニ非ザルコト分明ナリ。〔中略〕世間ノ文盲人コノ意ヲ知ザルノミナラズ、其儒者ト呼ル、モノモ此ニ徹底セザルニヤ、乃至知ルトイヘドモ時勢ニツレテ行ヒ得ザルニヤ。儒道トイフモ一技一芸ノ如クナリユキ、書家・画工・医者・劍客ナド同様ニ流派ヲ立テ競争スルコトニナレリ。嘆ズルニモ余アルコトドモナリ^〇。

見るごとく宕陰は、「儒道」を「一技一芸」のものとして「書家・画工・医者・劍客ナド同様ニ流派ヲ立テ競争」することと同一に見なし、そして「儒道」を説く「儒者」を「一技一芸ノ者」と位置づけるような「世間」のあり方に対して疑義を呈している。宕陰によれば、「五倫ノ外ニ道」はないゆえ、「世間一切貴賤」を問わず、「皆儒道ニ志スモノ」となるはずだとされるのであり、従ってかく「儒道」の必要性が訴えかけられることとなっているのである。こうした言述は十九世紀においてもなお、近世前期の蕃山・直方が述べたのと同様に、儒者が近世社会の周縁的な位置に存していたということを意味していよう。中井竹山（一七三〇〜一八〇四）が『草茅危言』において、「民間戸籍に登らざる故、儒者の分往々医名に托し、又市中にて屋号なければ得心せぬ者も多き故、工商の名に托し僦居する等、余り浅間敷事也」といった

現状に鑑み、時の老中松平定信（一七五八〜一八二九）に對して、「戸籍に儒者と記し、其所より申出し次第、官より苗字帯刀を免許在せられたし」と献策していた二にも拘らず、「一技一芸ノ者」としての儒者の位置が近世日本において根本的に変わることはなかったのである。そして以下に論じていく尾張崎門派とは、まさしくこうした存在として、儒式喪礼を執り行っていくこととなるのである。換言すれば、彼らは幕藩制下にあつて何ら儒者としての身分的保証を得ることもなく、既に寺請・寺壇体制が自明となつた十八後期以後の近世日本において、儒礼の問題に関わっていくのである。

二、尾張における習齋の位置と『家礼』

養齋が去つて以後の尾張を思想的に牽引していった存在とは、とりもなおさず折衷学派の細井平洲ないしは徂徠学を学んだ尾張藩士人見璣邑（一七二九〜九七）らであつた。藩政改革の柱として、既に米沢藩での実績を有する平洲が招聘され、彼が藩校明倫堂の初代督学に任命されるとともに、旺盛な廻村講話による庶民「教化」が図られていった点に関しては贅言を要するまでもなからう二。「平洲ノ講釈不学ノ土民ニ至ルマデ耳朶ニ徹シ安キニヨリ、満堂立錫ノ余地ナキニ至リ、動モスレバ雑沓ニ至ルヲ以、国老出堂開講ノ時ニ至レバ明堂表門ヲ鎖スノ例規ナリ^三」と評されるほどに、平洲の講釈は当時の尾張において影響力をもっていたものと考えられている。

思うに習齋は、こうした尾張の情勢から放逐された存在として自らを位置づけていた。例えば、彼が門弟への指針として示した『一軌図資講書目講説』の序には、以下のように記されている。

元文中、吾師始テ觀善堂ニ教授シ、規矩・階級ノ編ヲ作シテ門人ヲ導ケリ。寛延元年、国ノ許ヲ奉ジテ明倫堂ヲ造立シ、再ビ規矩・階級ヲ改正シテ、以テ邦君ニ上リ、門弟子ニ授ケ、永ク師門ノ定式トナル。蕃〔中村習齋〕此訓ヲ奉ズルコト久矣。発卯ノ歳、異学ノ流風熾盛ニシテ、人情躑々、赤トシテ狐ニ匪ルナク、黒トシテ鳥ニ匪ルナシ^四。

寛延元（一七四八）年に藩許を得て成立した巾下学問所（巾下明倫堂）で、養齋高弟として学問所運営に深く携わっていた習齋にとつて、

養齋の尾張からの退去と中下学問所の自然消滅、続く平洲の招聘といった事態は、とりもなおさず自らの学問的基盤が剥奪されたことを意味していた。明倫堂に平洲が着任した天明三（「癸卯ノ歳」、一七八三）年をもって、いみじくも「異学ノ流風熾盛」と見なしている点がそのことを暗示しよう。実際、習齋は身分としては尾張藩士であったものの、終生藩校明倫堂に出仕することはあたわず、彼の学問の領域は概して自らの私塾だけに限られていたのである。尾張における習齋の位置がかようであった点は、彼の儒礼論を考える前提としてさしあたり留意しておかねばならない。つまり習齋は、尾張藩士という身分とは別に、儒者として現実の尾張藩政等に参与する機会をもたなかったのである。

このように私塾において儒教を講じた習齋は、『家礼』を「朱意ヲ奉ジテ、学ヲ成ント欲スルモノ、必ず熟誦スベキ者ナリ^{二五}」と位置づけ、門弟に対して本書を「熟誦」する必要性を促し、加えて「家礼ノ施シ徧ケレバ、己ノ徳ヨリ家衆ノ子女・僕・妾ニ至ルマデ、各ソノ分ニ随テ、礼節ヲ失ハズシテ、実徳養フコトヲ得ベシ^{二六}」と、かかる実践によって「己ノ徳」はもとより「家衆」の「実徳」が涵養されると説いている。こうした『家礼』への習熟と実践の重視は、確かに前章に論じた中下学問所以来の方針ではあったものの、併せて先に見た当該期尾張の情勢に鑑みるなら、その背後に平洲批判も介在していたであろうことが推して測られる。

例えば習齋は、平洲と彼の廻村講話について、「かの学、薄浅にして実知がいたらず。その本、氣質変化の訓をきかざるの弊なり」、「尾張の諸村に徘徊して、民を導く事数々して、今年にいたりてその術漸くおとろへたりときく。〔中略〕これ大学の教法を知ることなくして、ミだりに古人の迹をならんと欲す」と論難している^{二七}。すなわち、「氣質不変化」を前提に「民を導」ても、結局それは「口舌を以、民をさとさん」とする詐術にほかならず^{二八}、ゆえに挫折せざるを得なかつたとするのである。最初からこうした「治人」を試みるのではなく、むしろ重要なのは、「大学の教法」に従うことであるとされ、かかる観点から（「修己」の階梯に相当する）「己・家衆」の「実徳」の涵養が叶う、『家礼』が重んぜられたものと思われる。つまり、「修己」をなし得るものとして『家礼』は位置づけられていたのである。

十八世紀後期以降に主として徂徠学を否定的媒体としながら登場してきた新たな儒学思想が、「本来「治人」〔『大学』の「齊家・治国・平天下」〕の前提に、何よりもまず自己を内面から律し確立してゆく「修己」をおき、「治人」は「修己」の帰結ないし結果ととらえられていた」既往の「修己・治人」の理念的体系性を解体し、むしろ「治人」こそ第一義目的であり、「修己」はそのための不可欠の前提と位置づけ」るに至っていたという点^{二九}は、既に先学によって指摘されている事柄である。こうした指摘に鑑みれば、習齋は「治人」に傾斜し廻村講話をも

って「教化」を試みた平洲に対し、『大学』八条目通りの「修己・治人」という視点から論難を浴びせかけていたということになる。「大学の教法を知ることなくして」といわれていた所以は、平洲にあつてのかかる「修己・治人」の閉却が指弾されていたものと考えられるのである。またそのことは翻つて、平洲とは違い直接尾張藩政に参与できなかった習齋においては、「治人」ではなく「修己」こそが唯一、力説可能な立脚点であつたということをも意味しよう。いわば藩校明倫堂にあつて尾張の思想界を牽引した平洲が、「治人」に特化して「修己」を「そのための不可欠の前提」と位置づけたのに対し、そうした情勢から放逐された習齋の場合には「修己」の強調を提唱するに至つたものと推察されるのであり、そしてそこに『家礼』は位置づけられていたと考えられよう。

とまれ、かように習齋は『家礼』に即した礼を実際に執り行う必要性を高唱していたわけであるが、既に師養齋にあつて「旦那寺をたのみは国法」と認識されてということからも理解し得るように、習齋の時代には寺請・寺檀体制を素地とした仏式喪祭礼はかなりの程度一般化しており、かかる実践はそれ以前の時代に比して容易ではなかつた。実際、『家礼』を講じていた習齋のもとには、「或ル人、蕃コノ書ヲ平日講習スルコトヲ評シテ曰ク、家礼ノ書、今日本ニ在テ行フベカラズト云々」といった批判もしばしば寄せられていたのである。

尤も、仏式喪祭礼が滲透した後の近世日本においても、『家礼』に基づく儒礼実践が全くなされていなかったというわけではなかつた。近世初頭期から継続して祠堂での祭祀を実現させていた水戸徳川家は勿論のこと^{三三}、十八世紀後期に開始された事例としては、徳島藩で明和三（一七六六）年以降、藩主蜂須賀家の喪礼がそれまでの菩提寺での仏葬に代わつて、万年山墓所での儒葬へとときり変わったという例があげられる【資料一】^{三三}。また些か時代は降るものの、広島藩儒となつた頼春水（一七四六～一八一六）が荘厳な祠堂を自宅に設けて儒式祭祀を執り行つていたという例^{三四}や、あるいはここに江戸の大塚先儒墓所の存在を加えてもよいかもしれない。

しかしながらこれらはいずれも、儒礼実践が幕府・藩の意向と結びつきあるいは後ろ楯を得た、その意味で極めて稀有な例なのであつて、他方藩校ですらなく、多様な身分・階層を抱えていた習齋の私塾^{三五}で、かような諸例が模範たり得なかつたことは想像に難くない。畢竟習齋は、こうした当今の儒礼実践の状況を指して「大家富饒の用にたりて、小家貧乏の資となしがたきもの」^{三六}だとし、かつ「大家富饒の士ハ、時俗土風にしがはざる者ありといへども、人はなはだあやしとせず、独立特行すといへども害なし」と見なすのである^{三六}。すなわち習齋は、既存の稀有な儒礼実践の諸例が、あくまで「時俗土風」に従わずとも問題を生じない「大家富饒の士」の手になるものに過ぎず、従つてそれ

らは「小家貧乏の資」たり得ないというのである。

そこで習齋は、「小家貧乏の資」を視野に入れつつ「時俗にもとらずして、大事を失ハしめざらんが為ニ七」の、私塾門弟の実践に堪えうる儒式喪礼の手引書として『喪礼俗儀』を執筆するに至る^{二八}。そして結果から見れば本書こそ、その後の尾張崎門派における喪礼実践に範を示すものとなっていくと思われるのである。以下では、この『喪礼俗儀』に記された内容を当該期の仏式喪礼との関わりから分析していくこととしたい。

三、『喪礼俗儀』における儒式喪礼実践論——儒仏混淆の提唱

以下の言述は、『喪礼俗儀』における喪礼実践の基本的な立場を示すものと思われる。

人死すれば、必ず仏礼の戒法を預り、引導にあづかり法儀をうく。「中略」耶蘇宗門の事ありてよりこのかた、此邦に生きる者ハ、必仏氏によりて邪宗にあらざるを証する事、天下の法制となれり。故にこれらの事をみつわれバ、仏氏これが証とならず。「中略」儒を道とする者、此俗をやぶりがたし。但、通法にしたがひ世のあやしミをうけざるを要とすべきの^{三〇}。

見ることく、当今仏式葬礼に従うことは「耶蘇宗門の事」に端を發する「天下の法制」であるがゆえ、いかに儒者と雖も「此俗」に叛くことは困難だとされていることがわかる。寺請・寺檀体制下にあつて寺院が領導する喪礼とは、十八世紀後期においてもはや自明の存在となっていたのであり、市井の儒者がこれに反した形で儒礼を貫徹するのが至難であつたことを、上引は明示しているよう。すなわち習齋は、『家礼』に即した儒式喪礼の実践を提唱しつつも、かといって既存の仏式喪礼には従う必要があるというのである。よって本書では、例えば「寺にいたり、門内より堂上にいたり、寺僧葬儀の間は仏家の指揮にしたがふてよし。我よりの事をこのむべからず^{三〇}。」と、葬送に際して寺院に入れば寺僧の指揮に従うことが基本であり、「儒者ハ、仏を排するを業との^{三〇}おもひて、疎略のふるまひすべからず^{三二}。」とされる。いかに儒者といても、檀那寺に対して「疎略」な振る舞いをしてはならないと習齋はいうわけである。

ただ瞠目すべきことに本書においては、かく仏式喪礼に随順することが実のところ、『家礼』の主旨に合致することだと明言されているのである。極言すれば、仏式と儒式とは背馳するものではないという旨が本書には説かれているわけである。例えば、以下の墓表に刻む戒名をめぐる言述を見られたい。

多くは其寺院の僧の定る所の戒名あるべし。たとひ其寺僧にあらずとも、受たる戒名あらば用てよし。朱子家礼の法ハ、生日の官爵位号を用ひ、早口の身ハ、姓名号等を用ひ給ふハ、天下の通俗如此ゆへにしたがつて、用ひられたるものなり。今日本の通俗、皆戒名を用るなれば、したがつて用ひて朱子の意なるべし。〔中略〕世の俗にしたがふも道なるべし^{三三〇}。

このように、朱熹の『家礼』はもとより南宋社会の「通俗」をとり込んでなつたものであるため、近世日本の場合には墓表銘に「通俗」たる「寺院の僧の定る所の戒名」を用いても問題はなく、それは例えば朱熹が、当時の「通俗」としての「官爵位号」を『家礼』に採用した点と同様だとされる。つまり習斎は、「通俗」の斟酌がそもそもの『家礼』においてなされているという点を論拠とすることで、仏式喪礼にかかる「通俗」のうちに包摂し、もつてこれに随順することもまた「朱子の意」に適用することだといふのである。

第二章で確認したように『家礼』序には、礼の「本」を遵守すれば、「文」は時代状況に応じて改変されるべきで、実際朱熹自身も「其大體の変ずべからざる者に因て、少しく損益を其間に加え、以て一家の書と為」した、と記していた^{三三一}。先学に藉口するなら、それは「原則主義^{三三二}」といわれる朱熹礼学の基本的な立場を示すものであった。上引がかくなる「本」と「文」という「原則主義」に鑑みていわれていることは論を俟つまいし、その意味では確かに「朱子の意」に適用ものと看取し得る。実際習斎は門弟に対し、『家礼』を読むに際しても、以下のごとく「文義・大旨」に知悉したうえで「朱先生斟酌ノ権度」を慮る必要があるとしていた。「コノ書ハ、本朱子一家ノ礼法ヲ定メ玉フ寸、古聖ノ礼ヲ据トシテ時俗ノ変ヲハカリテ、述玉フモノナリ^{三三五}」と、習斎は『家礼』それ自体が「時俗ノ変」に鑑みて執筆された著作であることを見てとっていたのであり、従つて同書を時代状況に応じて改変することは朱熹の意向に沿うことであるとし、そのことを自身の門弟達に対しても開陳していたのである。

コレヲ読ムノ法ハ、文義・大旨ノ二ハ、師友ノ訓釈ヲ承ルコト一二回ノ後ハ、自ラ資講ノ書冊ヲ用テ、推広スルニアリ。如此推去リ推来レバ、朱先生斟酌ノ権度、自ラ吾胸中ニ入テ変化無究ノ用ヲナスコト。能ク煩ニ堪タル人コレヲ得ベシ。コレ余私言ニ非ズ、朱先生ノ礼ヲ講ズルノ訓如此^{三六}。

既に論じたように、かかる『家礼』序の「本」と「文」とに依拠して、「天地自然ノ理デ唐モ日本モチガハヌガ、其立ヤウノ制ハ此方ナリニチガフゾ。朱子モ此方ニ生ズレバ、此方ナリニ家礼ガデケルゾ^{三七}」と述べていたのは、浅見綱齋（一六五二〜一七一）であった。「此方ハ此方ノナリニ行テ、愛敬ノ実ヲソコニアルコトヲシラズニナリデ、唐ノヤウニセウト云ハ俗情カラスルコトゾ^{三八}」、「吾が日本の人を以て、世俗の所謂唐人に變ずるを知らざるなり^{三九}」と、綱齋はむしろ「唐」から生じた『家礼』を記載通りそのまま模倣する行為を批判して、〈生國主義〉に基づいて『家礼』を改変したうえで、「本」たる「名分」「愛敬」を近世日本にあつて獲得することが重要であると認識していた。だが他方で、十八世紀初頭期を生きた綱齋の場合には、そうした改変のうちに仏教が包含されることは決してあり得なかった。「浮屠ノハ文アルヤウナレドモ、本ナキユヘニ役ニタ、ヌ^{四〇}」と、仏式喪祭礼はもとより「本」を具有しない存在だとして捉えられていたからである。綱齋における喪祭論の眼目は、極力仏式を排除していく方向に据えられていたのである。

かく綱齋を参看してみれば、十八世紀後期のしかも「小家貧乏の身」をも射程に入れた、『喪礼俗儀』の示す喪礼実践の位置は瞭然だろう。すなわち、儒者であっても仏式喪礼には従わざるを得ないという前提から出発する本書は、『家礼』序を再解釈することで、かくなる前提が決して『家礼』に悖理することではなく、むしろ仏教と儒教とが共存可能だとする見解を新たにうち出しているわけである。しかれば我々は、近世日本の儒者がとりもなおさず排仏論者だったとする固定観念を、（少なくとも礼実践の問題に限っては）払拭する必要があるのかもしれない^{四一}。

それでは、仏式喪礼を前提としながら『家礼』に範をとる儒式喪礼を執り行うとは、果たしていかにして可能なであろうか。無論、かかる基本的な方法は、仏式を所与のものとして享受しつつも、それとは別に儒礼を執り行うといったあり方である。例えば、『家礼』記載の「朝

祖」という、出棺に際し家の祖先に対して挨拶をする所作に関して、『喪礼俗儀』では以下のように述べられている。

朝祖とハ、先祖の神霊へ死者のいとま乞をする意を行ふ礼なり。先祖の神主ある所へ棺をかきゆきて、棺を神主の方へむかハし見て、子孫たる者ハつきしたがひ、かなシミの心をあつくするなり。神主にてなくとも、仏道の位牌のあるにてもおなじ^{四三}。

『家礼』記載の「朝祖」は、祠堂に安置された祖先の神主に対してなされるものであるが、上引ではそれが「仏道の位牌」でも同じだとされていることがわかる。つまり習齋は、「朝祖」という所作それ自体は『家礼』に倣つて執り行う必要があるとしつつも、それを神主ではなく当今通用の仏式位牌で代用しても問題はないとするのである。既存の仏式喪礼を前提としながら、儒式喪礼を執り行うとは具体的にかような方法として呈示されるのである。

しかしながら『喪礼俗儀』は、このように仏式という現状に対して終始受動的な喪礼のあり方だけを縷々解説していくわけではない。例えば、『家礼』記載の「祠后土（埋葬に際しその土地の神を祀る）」、「題主（神主（木主）に姓名を記しここに靈魂を遷す）」、「誌石（地中に姓名を記した石を入れる）」に関しては、それぞれ以下のようにある。

●「祠后土」

土地の神に祥奠する事礼なり。有志の者ハ、必ずおこなふべき礼なり。〔中略〕これ永く此柩を此地に葬むれば、保護をねがひ祈る所なり。通俗にハ此事たへてなし^{四三}。

墓地の神に告べし。土地の神をまつる礼ハ家礼にミへたり。小家・貧家ハ礼節とゞのひがたくとも、神に告る礼ハあるべし^{四四}。

●「題主」

神を主にうつすべし。是儒法においてハ、なかるべからざる礼なり。靈座に設たる木主を、そと家ともにふくさなどつゝミ、子弟の内一人奉じて葬地に至りたるにおめて、跡目となる者焼香奠祥して、その尸骸は墓にとゞまり、その神は此木主にうつり、家にかへるをねがふ所の誠意をつくすべきときなり。此礼よくとゞのふべからずハ、卓子を設、木主を居前に酒果香炉をそなへて、壙の左の方においておこなふべき事、先賢の定め給ふ所なり。小家・貧家にて人もたらずハ、焼香ばかりにてもよし。それもなりがたくハ、木主を手を奉じて壙前にひざまづき、至情を尽して可なり四五。

●「誌石」

誌石。是ハ通俗にハ、しらざる事なり。聖学に志のある者のする所なり。学者これを用る事、手代を□バ、後ハ通俗となる事もあるべし。

〔中略〕小家・貧家にて墓表ハ立る事あたはずとも、此誌石ハ作るべし四六。

これらはいずれも「通俗」には現存しない、その意味では純然たる儒式の所作・作法であり、かつ「小家・貧家」にあつても各々執り行われるべきだとされていることが窺える。殊に「誌石」に関しては、これを積極的に実践していくことで、「後ハ通俗となる事」も期されており、単に「通俗」に従うのみならず、逆に巷間に拡散させんとする意図もあることが看取し得る。こうしたことに鑑みれば、『喪礼俗儀』がただ既存の喪礼を所与として、これに随順すべき旨だけを述べていたわけでないことが理解されよう。それではなにゆえ、これらは如上に実践が強調されたのであろうか。その前に、併せて本書における以下の言述を見られたい。

礼文に三日に殯すとありて、三日より以前ハ柩を土にいれぬ事、古よりのおきてなり。殯は私家の内にする事なれ共、それさへ三日前にハせぬとあり。今の世は速に墓へ葬るなれば、殊更にかのおきてを守りて廿四時を過て後葬るべし四七。

家内の老父母等、仏法にならひて薄葬を欲し、或ハ急に葬るを望む事ありとも、したがひがたし。〔中略〕ちかくハ大和小学明倫の部に、

おやもし仏法にまどふの旨あり四八。

ここでは「早葬」「薄葬」が「礼文」に反すると述べられたうえで、これらを実施すべきではないと説かれ、かかる根拠として山崎闇斎（六一八〜八二二）『大和小学』が掲げられている。つまり、葬送は最低でも死後二四時間以上を経たうえで、そして棺は瀝青等を施して手厚く製作される必要があるとされているわけである。周知の通り『大和小学』には、孝の観点から「仏法」に随順することの非が説かれていた。念のためその言述を以下に掲げておこう。

親もし仏法にまどひなば、喪や葬や祭や、礼のごとくする事もいかにあらんといふは、孝のみちをしらざればなり。在時われよくつかへて、折にふれ事により、こと葉をつくして道にさとしなば、そのまどひいかでとげざらん。或はさとしてもさとしがたきか、或はわれをこたりてをくるゝか、或はわれともにまどひて、親の死後にさとりぬるとも、父、あらそふ子あれば、不義にもおちいらず、不義にあたりては、子、以て父にあらそふべしといへる本文あれば、事死の道をしはかるべし、三年父のみちをあらたむることなきを、孝といふべしと云へる本文も、おもひあわせ侍るべし四九。

このように『大和小学』では、『論語』学而篇（「父在せばその志を觀、父没すればその行ないを觀る。三年、父の道を改むること無きを孝と謂うべし」）が参照されつつ、親が「仏法」に感溺して喪祭が仏式で執り行われることを希求したとしても、それを改め諭すことこそが子たる者がなすべき孝であると論じられている。してみれば、かかる『大和小学』を掲げる上引の『喪礼俗儀』の言述もまた、父母の遺骸を蔑する「早葬」「薄葬」の非を孝の立場から説くものと見ることができよう。すなわち、いかに「家内の老父母等」が「仏法」に倣って「薄葬」等を望んだとしても、それをやめさせることこそが子としての務めであり、かつそこにこそ孝が存すると説かれているのである。

ただ特筆すべきは、例えば「早葬」に関しては「葬をいそぐ事あり。甚しきハ日中に死して□に棺を出す。これもとより古聖の掟にそむきたるは、いふに及ばず。国法にも、如此はやくせよとの制法なし。蓋し孝子の情薄く、死をいむよりして此俗をなせり五〇」と、これが「古聖

の掟・孝子の情」と併せて、「国法」に不在だという観点からも論難されていることだろう。このことは逆に、「国法」に規定がなければ孝を体現する儒式に倣っても、さしたる問題は生じないということを示唆しているのではないだろうか。

翻って「祠后土」「題主」「誌石」に再び目を遣ってみれば、まずこれらがいずれも遺骸の具体的な埋葬にかかる所作・作法だという点で共通していることがわかる。そして昨今の民俗学・考古学等の墓制研究が指摘するところによれば、寺請・寺檀体制下の近世日本にあってもかかる埋葬という行為は、寺院が直接介入することのない、その意味で民間に委ねられた喪礼であったことが闡明されているのである^{五二}。確かに『喪礼俗儀』には、「僧家の葬式おはりて柩を墓へうつすべし^{五二}」、「墳を成せば僧家の弔礼あり。「中略」僧式をうくる事通俗なり^{五三}」と、埋葬の前後に「僧家」の礼が執り行われることが述べられているもの、他方で埋葬という行為それ自体に関しては、仏僧の指示に従う必要性等の言及は殆ど散見されないのである。

であれば、先の「国法」の不在を論拠とした「早葬」批判と同様、寺院が介入しない埋葬という領域では、『家礼』に即した礼の実践が比較的容易であり、そのためになくなる実践が強調されたと考えられるのではないだろうか。そして、「小家・貧家」であってもこれらを積極的に実践する必要があるとすることで、広汎な普及を期し、もって寺院未介入の喪礼の領域を、儒式によって埋めていくことが企図されていたと考えられるのではないだろうか。『喪礼俗儀』からは、ただ『家礼』序の再解釈によって既存の仏式喪礼に随順することのみならず、むしろここに積極的に介入していこうとする意図も窺えるわけである。

それでは、かように習齋『喪礼俗儀』が示した喪礼は、実際に尾張崎門派の間であって現実にとどの程度実践されていたのであろうか。最後にかかる問題に触れておくこととしたい。

四、尾張崎門派における実践の様相

1. 中村習齋・厚齋の喪礼

『家礼』の重要性を説いて『喪礼俗儀』を著した習齋自身が、どのようにして葬送されたのかに関しては、具体的な史料を欠くゆえ詳らかにし得ない。ただ中村家の菩提寺であった瑞宝寺には現在も、習齋と彼の兄で同じく蟹養齋に学んだ中村厚齋（？〜一七七九）の墓が残っ

ており、ここからある程度のことを推し測ることができる^{五四}。

まず習齋・厚齋の墓表の正面に目を遣ってみると、それぞれ「道己居士」「厚齋覚了居士」という戒名が刻まれていることが見てとれる【資料二】。墓表の戒名が「本」と「文」という原則に倣って「通俗」と容認され、よってこれが儒礼と背馳しないという『喪礼俗儀』の主張は上述した通りだが、中村家の場合にも、かかる例外ではなかったことがここから窺えるのである。その他方で墓表は見るごとく、円首にきられかつ神主を模したと思しき陥中が彫られた形態となっていることがわかる。そして実のところ、こうした形態は『喪礼俗儀』が示す墓表図と極めて酷似しているのである【資料三】。このことから習齋・厚齋の墓表は、彼らの子孫によって儒式喪礼を説く『喪礼俗儀』の通りに製作されたものと考えられよう。因みに京都市内に現存する浅見綱齋の墓表は、【資料四】にある通り円首ではなく、圭首にきられている。なによえかような相違が生じるのか、その所以に関しては、習齋も綱齋も明言していないためわかりかねるものの、とまれ圭首ではなく円首に墓表がきられているという点からも、『喪礼俗儀』に倣ったものだという点が推察されよう。

さらに注目すべきは、それぞれの墓表の前に「誌石」が置かれていることである【資料五】。尤も「誌石」は元来、地中に埋められるものであるため、なにゆえ現在かく地上に露出しているのか（あるいは最初からこうだったのか）、その経緯については不明であるものの、これは明確に「誌石」だと特定して差支えない。というのは、習齋の「誌石」には「厚齋中村君墓、此所墓所なり、あはれみて、ほることなかれ」という文言が刻まれているからである【資料六】。そしてこの文言は、綱齋・若林強齋（一六七九〜一七三二）・稲葉黙齋（一七三二〜一九九）らがそれぞれ以下のごとく述べるように、土佐時代の闇齋が考案した「誌石」の文例として、闇齋学派内に広まっていたものなのである^{五五}。

山崎先生ノ土州ニ居ラレシトキニシメサレタガ万世ノ則也。何ニ某のはか、あはれミてほることなかれ、ト日備ニヨマシテモヨメルヤウ
ニナサレタルゾ^{五六}。

嘗聞、山崎先生土州ニ在リシ時、誌石ノ書付ヲ、何某のはか、あはれミてほることなかれ、と日備デモ読ムヤウニシ玉フト也^{五七}。

山崎先生ハ、此下二棺あり、あはれみて掘ることなかれ、ト記サレタガ日本万代ノ良法也^{五八}。

習齋の「誌石」に関しては経年劣化が激しく判読不能であるものの、厚齋の「誌石」に限っては、明らかにこうした文例に倣って製作されたものと考えられるのであり、従ってこれを『家礼』の「誌石」に即すものだと断定して相違あるまい。また「誌石」は「小家・貧家」であっても、必ず用いられる必要があるとする『喪礼俗儀』の主張が、ここに体现されているとも考えられるのである。

総じて習齋・厚齋の喪礼は、『喪礼俗儀』に範をとって執り行われたものと推し測ることができよう。

2. 細野要齋『感興漫筆』に見る尾張崎門派の喪礼

養齋・習齋の流れを汲む尾張崎門派の儒者達において、いかなる喪礼が執り行われていたのかに関しては、習齋の孫弟子、細野要齋による畢生の随想録『感興漫筆』に多数の記録がある。以下では煩を避けて、特筆すべき事例だけをいくつか紹介しておきたい。

まず要齋門下の若井成章（一八二三～一八九〇）、さらにその門弟であった高取直温（生没年不明）が各々執り行った父親の喪礼は、儒式であったことが確認し得る。成章の場合には、弘化三（一八四六）年に「若井成章の父を葬る。朱門の礼を對て、心を尽し力を究む、誌石を入るに及で、その文を稿し来て、雌黄を予に請ふ^{五九}」と見え、直温の場合には、「高取が父亡す。「中略」喪儀儒意を用ゆ^{六〇}」とあることが確認される。いずれも実施の仔細に関しては不明ではあるものの、これらの言述に鑑みれば両者ともに『家礼』が念頭におかれていたことが窺えよう。なお成章は、前年の弘化二（一八四五）年に師要齋から『家礼』の教授を受けたことを契機に、「その家礼を読むに及べるや、これに篤信深喜し、その家に於てこれを実施せんと欲す^{六一}」と、本書の実践を希求するようになったと記録されており、かく実行におよんだものと思われる。

注目すべきは、いずれも埋葬に際して「誌石」を用いているという点である。とりわけ直温の場合には、「誌石」の文言が「此下に高取武左衛門の棺あり、あわれみて埋給へ^{六二}」であったと記録されている。いうまでもなく、かかる「誌石」の文言は上述した闇齋考案と伝えられる文例に倣ったものである。先の厚齋の事例をも併せ斟酌してみれば、尾張崎門派の喪礼においては少なからず、こうした「誌石」が用いら

れていたものと推察でき、そのことは翻って、「誌石」の必要性を説く『喪礼俗儀』が、尾張崎門派の喪礼において模範となっていたということを示すのではないだろうか。

比較的詳細な記録として残っているのは、習齋門下でかつ要齋の師でもあった近藤浩齋（一七八一〜一八六〇）の喪礼である。結論からいえば、要齋・成章も携わった彼の喪礼は、おそらく『喪礼俗儀』に倣って執り行われたものであることが推して測られる。以下、適宜割愛しつつも時系列に沿って見ていきたい。

万延元（一八六〇）年、十二月二十二日、浩齋死去。以降、葬儀の準備に入り、喪主は嗣子主量（一八一〇〜六三三）が務めることになる。二十三日から二十六日にかけて、要齋・成章が棺・木主（神主）・銘旌を作成。棺には「舛屋清兵衛」なる職人によって瀝青が施される。前章末尾に、養齋影響下の尾張に瀝青を専門的に担う職人が存在していたという旨を明記したが、それが浩齋の時代にも継続していたということがここから明らかとなる。木主（神主）には「考浩齋近藤君神位」と、銘旌には「浩齋近藤先生之柩」とそれぞれ記されることとなる【資料七】。なお綱齋が、官位ある者だけがなすべき礼だという理由で銘旌を省略すべきだとしていた点に関しては第二章で論じた通りであり、かつそのことは高弟強齋にあっても「銘旌ハ西土ノ古礼。本ト官位アルモノ、スルコトニテ、後世風俗ニナリテ無官ノモノマデモスルゾ。此方デハイラヌコトト思フベシニ」と、同様に主張されていた。しかし、『喪礼俗儀』には「凡喪事こと／＼く儒法を用ひて、世人もあやしまぬほどの大徳の儒者^{六四}」であれば銘旌の使用が認められるとされており、従って浩齋の場合にはこうした記述に倣ったものと思われる。しかし他方で、神主に「顛」字が省略されている点からは、綱齋の喪祭論からの影響が付度される。

二十七日、菩提寺である乗西寺の墓所の一角に墓穴を掘り、要齋の子細野一得（生没年不明）が、以下の「祝文」を読みあげる形で「告于土地神」を実施。

維れ万延元年、歳庚申に次る、十二月庚申朔、越えて二十七日、細野一得、敢えて昭らかに后土氏の神に告ぐ。今、近藤主静の為に宅兆を營建す。神其保佑し、後艱無からしめよ。謹んで清酌庶羞を以て、祇んで神に薦む。尚わくは饗けよ^{六五}。

「告于土地神」とはすなわち、『家礼』記載の「祠后土」のことを指す。「通俗」として現存しない「祠后土」をなすべきだというのが『喪礼俗儀』の主張であり、よって本書に倣うものと見てよからう。また上引の「祝文」を以下の『家礼』の記述と対照してみれば、殆ど一致することがわかり、ここでの「祠后土」は明らかに『家礼』に即すものと看取し得る。

維れ某年歲月朔日、子某官姓名、敢えて后土の神に告ぐ。今、某官姓名の為に宅兆を宮建す。神其保佑し、後艱無からしめよ。謹んで清酌脯醢を以て、祗みて神に薦む。尚わくは饗けよ五六。

このように「祠后土」は、仮令それが乗西寺という寺院墓所であっても、比較的『家礼』に忠実な形での実践が可能だったと考えられるのであり、そのことは具体的な埋葬に関する所作に寺院が未介入であったという先の議論を裏づけることとなる。

二十八日、近藤家で沐浴・「小・大斂」・「朝祖」がそれぞれなされる。なお『家礼』では、これらの所作はそれぞれ別の日に執り行われることとなっているのだが、ここではすべて同日に行う形へと省略されている。

二十九日、出棺。早朝のうちに「遺奠（出立の供物を捧げる）」を終えてから、棺を寺院墓所に移動。到着後はまず仏僧によって「仏事」がなされ、続いて埋葬へと移る。埋葬の折には、今度は喪主の主量が再び「祠后土」を行い、併せて壺魂を肉体から木主に移す「遷神」を実施して、墓表を建立。これら一連の所作を終えて後、参加者全員で「反哭」をし帰路につく。なお『家礼』には、墓所で神主に姓名を記す「題主」をなすことで、死者の壺魂をここに移すこととなっているが、浩齋の喪礼では予め木主（神主）に姓名が記されたうえで、「遷神」だけが執り行われる形に省略されていることがわかる。

以上のような流れで、浩齋の喪礼はなされたことと記録されている。かく見てみると、『喪礼俗儀』に倣った儒式喪礼であることは瞭然だろう。特に、埋葬前に「仏事」が執り行われつつも、既存の喪礼にはない「祠后土」「遷神」等が執り行われている点は、前章に見た『俗儀』の主張を踏まえるものと見て差し支えないと思われる。かように習齋『喪礼俗儀』は、尾張崎門派の喪礼を強く規定していたものと考えられるのである。

なお要齋が残した『家事雑識』という記録には、浩齋を葬送した後の服喪に関する言述も散見されるのであるが、興味深いことにここからは、仏式の逮夜・一周忌・三回忌と儒式の小祥・大祥とが、同時併行で執り行われていたことが窺われる。例えば、文久二（一八六二）年に執り行われた三回忌・大祥に関しては各々以下のように記録されている。

十一月十九日、近藤源次郎〔主量の嗣子〕より餅米一袋贈来。

右は、浩齋先生三回忌の志の品也。

相当十二月廿二日の処、取越也。

廿日八ツ時、逮夜。招呼の手紙来。

同廿日、靈前へ饅頭五十奠、拝。

逮夜饗受食。

同席の客は、朝岡久米一郎 中村修之進

若井鋏吉 古田央

古田周治 橋爪

同廿一日、乗西寺へ線香一把奠、拝墓。一得代行^{六七}。

同〔十二月〕廿二日、近藤先生大祥忌也。前日拝墓（頭注 仏事は去月取越。）〔原ママ〕^{六八}

上引からは、三回忌よりほぼ一月遅れで大祥が執り行われていたということが窺えるが、特記すべきは「頭注」にわざわざ「仏事は去月取越」と記されている点であろう。つまり記録者の要齋やあるいは浩齋の親類の間にあっても、仏式の三回忌と儒式の大祥とが、別々になされるべきだとする認識が共有されていたということ、この言述は示しているのである。近世後期の尾張崎門派儒者近藤浩齋の喪礼とは、こう

した意味で儒仏混淆的な性格を帯びているものと考えられ、またそのことからは仏式を所与の前提として享受しつつも、それとは別に『家礼』に範をとる儒式喪礼を実施すべきだといった、『喪礼俗儀』の主張に鑑みられている点が看取し得るのである。

以上、習齋・厚齋ならびに尾張崎門派儒者における喪礼の実際について瞥見してみたが、いずれも寺請・寺檀体制を素地とした仏式喪礼を所与の前提として受け容れつつも、『家礼』に即した儒礼を実践していたことが窺えるのである。そして、このことはとりもなおさず、尾張にあつての『喪礼俗儀』の影響力がいかほどであつたのかを物語っているのではないだろうか。

五、小括

前章と本章との内容をごく簡単に約言しておけば、大要以下の通りとなろう。すなわち十八世紀中葉頃を画期として寺請・寺檀制に基づく仏式喪礼が一般化するに伴い、『家礼』に即した儒礼を儒者達が実施することには（徳島藩等一部の例外を除いて）困難が伴われるようになるものの、そうしたなかにあつて、『家礼』序の再解釈によって儒仏混淆的な儒礼実践のあり方を呈示し、それを実際に執り行つていったのが尾張崎門派であつた、と。それではかかる考察結果により、これまでの思想史研究が注目してこなかつたいかなる面が明らかとなるのだろうか。その一端を示すことで本章を閉じることとしたい。

闇齋学派が近世中後期以降（近代に至るまで）、各地域に根差す形で展開を遂げていったという点はおよそ衆目の一致するところであろう。前章ならびに本章でとりあげた尾張崎門派よりはむしろ、上総道学・望楠軒といった存在が、この学派における地域展開の典型例としてよく知られている。しばしば、徂徠学の登場によつて近世日本儒教は大きく二分されると論じられることがあるが、かかる「徂徠以後」と称される近世中後期の思想動向^{六九}のなかにあつて、いわば「徂徠以前」に成立した闇齋学派は地域性を根拠とすること、（誇張はあるにせよ）「門弟六千人」という規模と体系性を保持し得たわけである。

勿論、このように闇齋学派の影響力を吹聴することは、戦前期の所謂「国体論」と結びついた「流出論」において頻繁になされてきた。曰く「先生の学説は、門下相承して長く後世に伝はり、脈々と百年を越え二百年に亘り、少しもかはらなかつた也。」と。我々がかような「流出論」に与すべきでないことは改めていうまでもなからうし、当然ながら戦後の研究とは、かくなる「反省」から出発している。しかしながら、

それでも閩齋学派が地域性に基づき近世後期に至るまで影響力を保持し続けたことの意味そのものは、改めて問い直される必要がある。思うに、戦後の研究は「流出論」を揚棄することで、同時に閩齋学派の展開という歴史的事実それ自体をも隠蔽してきてしまったのではなからうか。「徂徠以前」に成立した閩齋学派が、近世中後期以降に至るまで各地域に根差して展開し得たことの意味を、戦前期とは異なる説明系によって論じていく必要があるのである。

その際、尾張崎門派のような儒礼論ないしかかる実践をめぐる問題が極めて重要な論点となり得るものと見通される。つまり、閩齋学派における地域性の根拠は畢竟、儒礼実践を説き得た点に存していたものと思われるのであり、誤解を恐れずいえば、寺請・寺檀体制下にあっても各地域に対応した儒礼実践の方法論を明示し得た点にこそ、他の思想や学派が介入できなかった、この学派における強固な基盤があったのではないだろうか。「徂徠以後」の儒学思想を代表する細井平洲をとり込んでなされた尾張における藩政改革の他方で、市井にあった習齋の私塾に一定数の門人が集い、かつ彼らがひとしなみに『家礼』に基づく儒式喪礼を執り行っていたという点は、さしずめ如上によってでしか説明できないであろう。

寺請・寺檀体制に結実した仏教とは違い、儒教がもとより本格的な形で幕藩制に組み込まれることのなかった近世日本にあつては、儒者が現実社会との直接的接点を切り結ぶことは極めて至難であった。儒者が「芸者」とさして変わらない周辺の位置に存していたことを明言していた蕃山・直方の言述は、そのことを裏づけている。無論、近世中後期以後であっても「寛政異学の禁」以降においては、近年の研究が指摘するように儒者の政治参加が一定程度進んでいくこととなる。十九世紀へと差しかかる期にいたって、漸く儒教は幕藩制のもとに組み込まれはじめたのである。

しかし昌平坂学問所出身の岩陰ですら、近世前期の蕃山・直方らと同様の儒者に対する認識を抱いていたという点からも窺えるように、依然として儒者が幕政・藩政等で十全な活躍を遂げることは至難だったのであり、ほかならぬ巾下学問所から放逐された習齋もその一人であった。そうした市井の儒者達にとって儒礼実践とは、けだし唯一残された現実社会への回路だったのでないだろうか。例えば習齋は、そのことを裏づけるかのように以下のごとく論じている。

今の天下の大法に於て士民の分として、これら〔仏教諸派〕を□しりぞくる事をなしがたし。此如の風俗の中にうまれて、儒者といふものありて、たま／＼国家の大任に居るといへども、〔中略〕真儒の訓を奉ずるものハ、国法ハ破らずしてかれに溺れざるの守りをかたくすべし^二。

このように習齋は、「天下の大法」となった仏教を排すことがあたわらない近世日本において、「たま／＼国家の大任」に就くことのできない市井の儒者達が「真儒」として生きる道は、「国法」に叛くことなく、かつ仏教にも惑溺しないことだという。その具体的な方法として示されたのが、『喪礼俗儀』に見られたような儒仏混淆による儒式喪礼実践だったのではないだろうか。尾張崎門派の儒礼をめぐる営為は、近世日本にあつて儒教ないし儒者という存在が、結局のところいかなるものであつたのかということを示しているのかもしれない。

【資料一】 万年山墓所：十一代藩主蜂須賀治昭の墓（筆者撮影：二〇一六年九月）

※土饅頭型の埋葬地の前に墓表がたてられた純然たる儒式墓であることが窺える



【資料二・二】中村厚齋の墓表（筆者撮影：二〇一六年三月）



【資料二・一】中村習齋の墓表（筆者撮影：二〇一六年三月）



【資料三】『喪礼俗儀』墓表図（『道学資講』八一卷、名古屋市蓬左文庫所蔵）



【資料四】浅見綱齋の墓表（筆者撮影：二〇一四年七月）



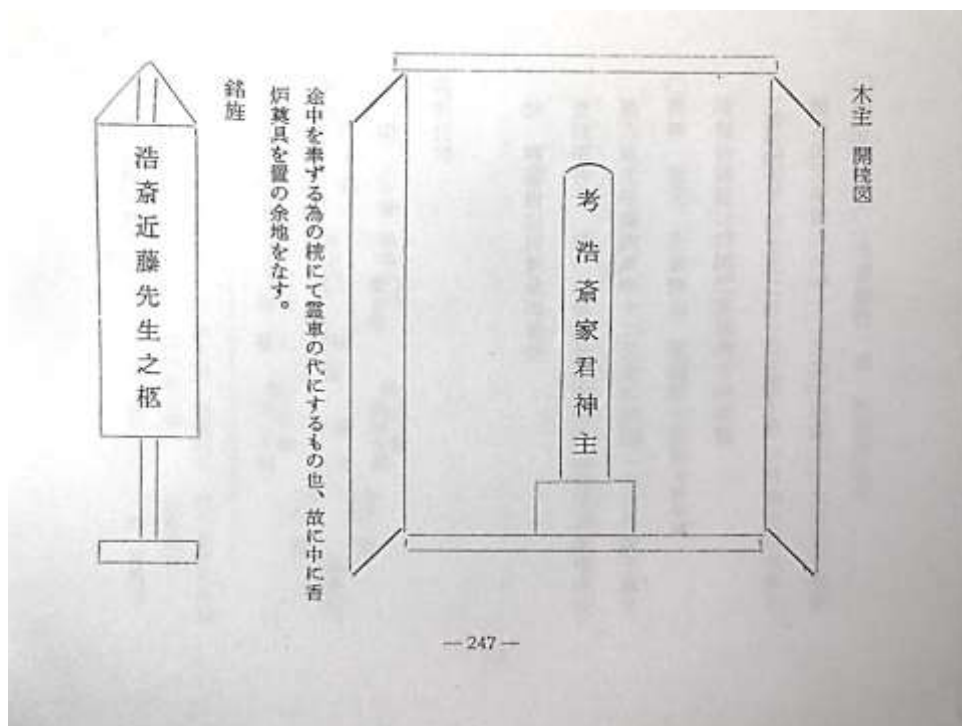
【資料五】 習齋・厚齋の「誌石」（筆者撮影：二〇一六年三月）



【資料六】 習齋の「誌石」の文面（筆者撮影：二〇一六年三月）



【資料七】近藤浩斎の木主（神主）・銘旌（『復刻校訂 名古屋叢書』二一卷、名古屋市教育委員会、一九八三年）



一 『居家大事記』九州大学付属図書館碩水文庫所蔵、三丁オ。

二 勿論、近世日本において儒教と仏教との合一が説かれることそれ自体は、さして珍しいことではなかった。近世前期の儒仏論争において、往々にして仏教側は儒教側の説く「人倫」が自身の側にも備わっていることを主張することで防戦を展開していたわけであるし、また儒者のなかにも、例えば『彝倫抄』において「今此仏法繁昌ナレバ、仏法ノ教ニツイテ、儒道ノイヨイヨ行ヒヤスキ所アル義ヲ申ベシ」（『日本思想大系二八 藤原惺窩・林羅山』岩波書店、一九七五年、三〇五頁）と述べて、中世以来の仏教思想を借りながら「儒道」の普及に務めんとした松永尺五（一五九二〜一六五七）のような人物が存在した。こうした現象は、近世前期における所謂「三教一致」的傾向として把握することが可能であろう。

しかしながら、その場合にもあくまで「一致」が説かれたのは教説の次元にだけ限られ、喪祭礼をめぐる問題に関しては決して儒仏の「一致」は論じられていなかったという点に留意しておく必要がある。同じく『彝倫抄』には以下のようにある。

此葬祭ノ礼、日本ニハナキユヘニ、皆仏法ヲ以テ行ハル、也。此四礼ヲ儒道ノ法ヲ以テ行ハレ、士農工商四民ノ外、遊手浮浪ノ人トテナニノ職分モナクシテイタヅラニ国ノ費トナル民ヲ、自然ニアラタムルヤウニナラバ、国家富貴安全ニシテ、儒風モイヨイヨオコルベシ。四礼ノ法ハ周礼・儀礼・礼記・家礼等ニクハシクミエタリ。（三二七頁）

このように尺五は、「仏法ヲ以テ行ハル、」喪祭礼が、あらゆる身分・階層に至るまで「儒風」になるべきことを期していたのであり、こうした主張は同じく儒仏の合一を説いたとしても、寺請・寺檀体制を所与のものとして受け容れつつ、儒礼の実践を論じる後述の習齋らとは大きく趣を異にするものと考えられる。

なお近年、井上智勝は「近世日本宗教史における儒教の位置」（『日本仏教総合研究』一三三号、二〇一五年）において、近世の人霊祭祀に主眼を据えつつ、「儒教は、日本の宗教史において仏教と「神道」を結節する媒介項となっていた」（二二頁）とする大変示唆に富む指摘を行っている。筆者はこの井上の指摘に基本的には賛同するものの、ただ他方で井上は「近世には、儒学者らによって儒教の受容と実践の試みがなされることはあったが、それらは概ね彼らの研究と実験の枠組みの中に止まった」、「儒学者によって『朱子家礼』の研究などはなされていたものの、儒教式の正統な祭祀の形態は確立していたとは言いがたい」（一〇九・一一三頁）としており、『家礼』の問題を重要なものとして扱っていない。本章末尾で示すように、筆者はむしろ近世日本の儒者においては『家礼』に範をとる儒礼こそがより重要な問題であったのではないかと考えている。

三 「宝暦・天明期」という歴史学上の概念に関してはさしあたり、林基「宝暦・天明期の社会情勢」（『岩波講座日本歴史』一二巻、岩波書店、一九六三年）および佐々木潤之介ほか「維新変革の起点」（『歴史学研究』三〇四号、一九六五年）に詳しい。

無論、これらは講座派史学全盛期の「戦後歴史学」における極めて古典的な理解であるが、ただ十八世紀後期を幕藩制の動揺期と見て十九世紀以降の展開を見通す視点それ自体は、現在の近世史研究でもおよそ通説となつていようと思われる。例えば以下の指摘を参照のこと。

近世の民間社会は、このように幕藩の政治・経済の活動、民衆運動などのすべてと結びついてその特徴を形成してきたのであるが、それはあくまでも時間幅を広く取った平均的な社会像である。一八世紀後半の社会は、遠くから望めばそういう特徴を見せるが、近くに寄れば幕末近代へ向けての要素を生み出しながら大きな画期を刻む時期であり、それが社会の軋みとなつて現れ、やがて天明の社会危機を経験するのである。(深谷克己「二八世紀後半の日本」『岩波講座日本通史』一四卷、岩波書店、一九九五年)

宝暦〜天明期(一七五一〜八九)とは、幕府が社会変容に対応して体制の充実を図る側面を見せながらも、従来「幕藩制解体の起点」と位置づけられたように、広範に広がる百姓一揆など、もはや社会変容のエネルギーが、体制の枠組みそのものを根本から解体に向かわせ始めた時期にあたる。(高埜利彦『天下泰平の時代』岩波新書、二〇一五年、一八八頁)

四 辻本雅史『近世教育思想史の研究』思文閣、一九九〇年、々頁。

五 こうした一連の問題に関しては、前掲『近世教育思想史の研究』に加え、衣笠安喜「折衷学派と教学統制」(前掲『岩波講座日本歴史』一二卷)および同『近世儒学思想史の研究』(法政大学出版局、一九七六年)が、大変先駆的かつ画期的な研究としてあげられよう。

六 真壁仁『徳川後期の学問と政治』(名古屋大学出版会、二〇〇七年)、奈良勝司『明治維新と世界認識体系』(有志舎、二〇一〇年)。

七 『集義和書』(蕃山全集)一卷、名著出版、一九七八年)二五頁。

八 『学談雑録』(『日本思想大系三一 山崎闇斎学派』岩波書店、一九八〇年)四三〇頁。

九 『視志緒言』早稲田大学図書館所蔵、一〇丁オ〜一一丁オ。

一〇 同前、一二丁ウ〜一三丁オ。

一一 『草茅危言』(『日本経済大典』二三卷、明治文献、一九六九年)四二二〜二三頁。

一二 前掲『近世教育思想史の研究』二章「折衷学派の教育思想」、岸野俊彦『幕藩制における国学』(校倉書房、一九九八年)一章「徂徠学と宣長学の政治改革論の歴史的展開」等。なおごく最近の平洲研究として、前田勉『江戸教育思想史研究』(思文閣、二〇一六年)二編・三章「細井平洲における教育と政治」。

一三 『複製版 日本教育史資料』一卷、臨川書店、一九七〇年、一三七頁。

一四 『一軌図資講書目録』一卷、大倉精神文化研究所所蔵、三三丁オ。

一五 同前、九丁ウ。

一六 『家礼講義』(『道学資講』五五卷、名古屋蓬左文庫所蔵)二二丁ウ。

一七 『吾郷』(前掲『道学資講』三三八卷)一一丁オ〜一二丁ウ。

一八 同前、一一丁ウ。

一九 前掲『近世教育思想史の研究』二二五頁。

二〇 そもそも『儀礼経伝通解』に結実する朱熹の礼学にあつて『家礼』とは、『大学』八条目のうちの「修身」「齐家」に対応するもの、お

しなければ「修己」に相当するものとして構想されていたと考えられている。宋在倫「家族、儀礼、善政」（吾妻重二ほか編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』汲古書院、二〇一二年）。

二二 前掲『家礼講義』四丁ウ。

二三 吾妻重二「水戸徳川家と儒教儀礼——祭礼を中心に」（『アジア文化交流研究』三号、二〇〇八年）。

二四 徳島市教育委員会社会教育課編『史跡徳島藩主蜂須賀家墓所保存整備計画書』徳島市教育委員会、二〇〇五年。

二五 皆川恵美子『頼静子の主婦生活』雲母書房、一九九七年。

二六 高木靖文「中村習齋「講会諸友姓名録」にみる私塾像」（『名古屋大学医療技術短期大学部紀要』六号、一九九四年）。

二七 『喪礼俗儀』（前掲『道学資講』八〇巻）一丁ウ。

二八 同前、二丁オ。

二九 無論、儒式喪祭礼実践のための手引書としては既に師養齋の『居家大事記』が存在していた。習齋の同書に対する評価は基本的に高かったものの、他方で彼は「初本再改ノ手ヲ歴テ、猶ソノ意ニ満タズ」（前掲『一軌図資講書目講説』一卷、一一丁ウ）、「此書ハ、喪祭の二礼を主として冠昏の略説に及べり。殊に喪儀を専らとするものなり。未々定本あらず」（前掲『吾郷』『道学資講』三九〇巻、三〇丁ウ）と、同書が未完の著作であるとも見なしていた。また前章に論じたように、『居家大事記』はあくまで「士民」を念頭においたうえで構想された手引書でもあった。新たに『喪礼俗儀』が必要であった所以は、かような点に存していたように思われる。

三〇 前掲『喪礼俗儀』（前掲『道学資講』八二巻）四八丁ウ〜四九丁ウ。

三一 同前（前掲『道学資講』八一巻）一七丁オ。

三二 同前（前掲『道学資講』八二巻）六〇丁オ。

三三 同前（前掲『道学資講』八一巻）五〇丁オ〜五〇丁ウ。

三四 『朱子全書』七冊、上海・上海古籍出版社、二〇〇〇年、八七三頁。

三五 吾妻重二「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌」（同ほか編『東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇六年）。

三六 前掲『一軌図資講書目講説』一卷、九丁オ。

三七 同前、九丁ウ〜一〇丁オ。

三八 同前、七丁オ。

三九 「読家礼」（『浅見綱齋集』国書刊行会、一九八九年）四三七頁。

四〇 前掲『家礼師説』二丁ウ。

四一 勿論、習齋は先行の排仏論を全く捨象するわけではない。ただ「山崎先生ノ闢異、佐藤先生の排釈録ノ如キ、皆大徳ノ發揮シ玉フモノナリ。容易ニ看ガタシ。中庸未発ノ旨ヲ知リテ後、読得ベシ」（前掲『一軌図資講書目考説』三巻、一二丁オ）とあるように、『闢異』『排釈録』は「中庸未発」を学んで後に読まれるべきだとされ、概して喪祭礼の問題とは別の学問上の領域に止まる問題として扱われているのである。

- 四二 前掲『喪礼俗儀』（前掲『道学資講』八一巻）一三丁オ〜二三丁ウ。
 四三 同前、二三丁ウ〜四丁オ。
 四四 同前、三一丁オ。
 四五 同前、二五丁オ〜ウ。
 四六 同前、三九丁ウ〜四〇丁オ。
 四七 同前、一丁オ〜ウ。
 四八 同前、六九丁ウ。
 四九 『大和小学』（『日本教育思想大系 山崎闇齋』日本図書センター、一九七九年）一一〜一二頁。
 五〇 前掲『喪礼俗儀』（前掲『道学資講』八一巻）四九丁ウ〜五〇丁オ。
 五一 岩田重則『「お墓」の誕生』（岩波新書、二〇〇六年）、松原典明『近世大名葬制の考古学的研究』（雄山閣、二〇一二年）等。
 五二 同前（前掲『道学資講』八一巻）二三丁オ。
 五三 同前、二七丁オ。
 五四 因みに、中村家当主であつた厚齋の家では、『家礼』に基づいて祠堂での祭祀が継続して執り行われていたようである。例えば、『尾張名家誌』には「中村政峯、厚齋と号す。家道は朱子家礼に依り、始めて祠堂を制す。今に至るまで子孫その法を堅守すと云」（『近世儒家史料』中冊、井田書店、一九四三年、一一頁）とあり、また後述する細野要齋（一八一〜七八）『感興漫筆』には、天保十二（一八四一）年の厚齋嗣子直齋の大祥に際して、さらにその嗣子得齋の求めに応じて、要齋が各神主を「改題」したという記録が、以下のごとく詳細に残されている。

天保十二年丑十二月七日、直齋中村先生大祥なり。前日神主改題の礼を行ふ、中村氏（名政永）〔中村得齋〕予に命じて改題を行はしむ、予題名を示す事左の如し。忠陳〔細野要齋〕識。
 改題

高祖考 勇山家君神主
 曾祖妣
 高祖妣 鮎川氏神主
 叔父
 曾祖考 道而家君神主
 祖妣
 曾祖妣 山内氏神主
 考 后土
 祖考 厚齋△君神主

厚家ノ下家ノ字アルベキカ更問、中村氏曰避脱也と云則加入ス。

妣

祖妣 小川氏神主

考 直齋家君神主

嬪 鮎川氏神主

繼室 高野氏神主

適婦 河村氏神主

側室 高木氏神主

庶母 高木氏神主

青書ハ旧題ナリ。

右十二月六日、辰刻より申ノ刻までに改題畢る。一つの粉面悉く洗ひをとし、新に塗るを以て、早く乾かず、故に時を移す事如此。粉面は文字ばかりに水をぬり、浸してしばらくして紙を以て字ばかりをすりおとす、新粉を文字の上ばかりにぬるなり。〔校訂復刻 名古屋叢書〕一九卷、名古屋市教育委員会、一九八二年、三一―三二頁。

五五 尤も近年の考古学研究によれば、かかる文例の初出は闇齋ではなく、寛文四（一六六四）年に埋葬された鵜飼石齋（一六一五―一六六四）の墓に見られるとされている。従って、闇齋は石齋らの例に倣ったというのが実際であったと考えるべきであろう。池上悟「江戸時代墓誌小考」〔立教史学〕一一七号、二〇一六年。

五六 前掲『家礼師説』七九丁ウ。

五七 『家礼訓蒙疏』〔家礼文献集成〕日本篇一、関西大学出版部、二〇一〇年）二〇四頁。

五八 『家礼抄略筆記』二卷、千葉県文書館所蔵、五〇丁ウ。

五九 前掲『感興漫筆』九三―九四頁。

六〇 同前（前掲『名古屋叢書』二二卷）一〇二頁。

六一 同前（前掲『名古屋叢書』一九卷）五七頁。

六二 同前（前掲『名古屋叢書』二二卷）一一〇頁。

六三 前掲『家礼訓蒙疏』一八九頁。

六四 前掲『喪礼俗儀』（前掲『道学資講』八二卷）六七丁才。

六五 前掲『感興漫筆』（前掲『名古屋叢書』二二卷）二四九頁。

六六 前掲『朱子全書』七冊、九一―九六頁。

- 六七 『家事雑誌』(『名古屋叢書三篇』一二卷、名古屋市教育委員会、一九八一年) 五〇三頁。
- 六八 同前、五〇四頁。
- 六九 徂徠学に画期を求める研究姿勢そのものは無論、戦後であれば丸山眞男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)にまで遡り得ようが、とりわけこの「徂徠以後」という概念に関しては、子安宣邦編『徂徠以後——近世後期倫理思想の研究』(科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書、一九八八年)を参照のこと。
- 七〇 平泉澄編『闇齋先生と日本精神』至文堂、一九三二年、三三三頁。
- 七一 前掲「中村習齋「講会諸友姓名録」にみる私塾像」によれば、数十年にわたる習齋の私塾運営にあつて、およそ六百人程度がここに入りしていたとされている。
- 七二 前掲『吾郷』(前掲『道学資講』三八九卷) 二丁オ〜三丁オ。

結論

第一部で論じた浅見綱齋と第二部で論じた尾張崎門派の示した儒式喪祭論は、結果として見れば大きく異なっていた。その決定的な要因は、十八世紀中葉における檀那寺が領導する仏式喪祭礼の既成事実化である。

綱齋の時代には、仏式喪祭礼が滲透しつつあるといっても、未だそれを排した形での儒礼実践は可能なものと目されていた。「日用」の次元からの〈風俗革新〉を試みた綱齋は、仏式喪祭礼が排された形で、〈生国〉に即した「名分」「愛敬」の具わった喪祭礼のあり方を模索していたのである。

そのことは彼の鬼神論によっても裏づけることができた。綱齋は、仏教による祭祀よりも儒式による祖霊祭祀の方がより有効であることを理論的に論証すべく、〈理〉を根拠とした鬼神来格説を呈示していたのであり、そうした綱齋の来格説は十八世紀前期の（垂加神道を含む）閨齋学派の人々にも少なからず影響をおよぼしていた。十八世紀前期には、閨齋学派内の各知識人達が仏教批判を共有しつつも、各々が自身の提唱する祭祀の意味や有効性を明示すべく鬼神来格という主題をめぐって、議論を展開するような思想状況を生じていたのである。

綱齋没後の十八世紀中葉において事態は大きく転換した。この期以後を生きた蟹養齋・中村習齋らは、仏式喪祭礼を所与の前提として受け容れざるを得なかったのである。しかしながら特筆すべきは、彼らが檀那寺との共存という形によって儒式喪祭礼が実践される方法を模索していたという点である。わけでも習齋に至っては、儒仏混淆こそが朱熹『家礼』の見解に合致するものだとする見解にまで達しており、かつ彼が『喪祭俗儀』において示したそうした儒式喪祭礼は、実際に幕末期に至るまで、尾張崎門派の儒者達の間で執り行われていたのである。我々は、少なくとも喪祭礼という問題に限っては、近世日本儒者がとりもなおさず排仏論者だったという固定観念を払拭せねばならないのかもれない。

ただ、このように綱齋と養齋・習齋との間には歴史的状況に規定された相違がありながらも、彼らはいずれも自身の説く儒礼が朱熹『家礼』に違うものだと考えていなかった。それは彼ら自身の主観においてのみならず、習齋の示した儒式喪祭礼が幕末期まで様々な儒者達の間で執り行われたという点鑑みれば、朱熹『家礼』に違わないものとして、彼らの喪祭論は周囲の閨齋学派の人々にも受け容れられていたものと考え

えられる。つまり彼らは、各時代状況・地域的狀況に対応しながら、それぞれのおかれた状況において実践可能な形に『家礼』を新たに再編していたのである。かかる一点に関しては、綱齋から習齋の時代まで一貫しているものであり、そしてここにこそ闇齋学派が近世最大と称される規模と体系性とを担保する所以があったものと思われる。いい換えれば、闇齋学派の儒者達はいかなる状況下にあっても『家礼』に倣った喪祭礼を執り行い得る方法を常に明示し続けることで、近世全般にわたってその命脈を保ったものと考えられるのである。それはしばしば「徂徠以後」と称されるような儒教思想の動向にあっても、基本的には変わらなかった。

それではなにゆえあえて闇齋学派は『家礼』を、しかも喪祭礼を選びとったのであろうか。その所以は第五章で示したように、幕藩制においての制度的保証を最後までもち得なかった儒者達にとつては、儒式喪祭礼こそが唯一の現実社会との接点だったからだと考えられる。「庶人」を念頭におく喪祭礼を構想した綱齋の段階から既にそうであった。いわば闇齋学派は、幕政・藩政に参与できなかった大多数の儒者達に対し、当該状況において実践可能な儒礼を呈示することで、彼らに近世社会への回路を与えていたのである。それは他の学派や諸思想には、できないことであった。少なくとも習齋は、藩校明倫堂にあった細井平洲をそのように見ていたものと忖度される。

これで本稿冒頭に述べた戦前期とは異なつた形で、近世全般を通じての闇齋学派の位置を示し得たように思われる。すなわち闇齋学派の影響力や求心力は、(勿論、幕末につれて影響力は増すのだろうが)「尊王思想」にはなく、さしあたり儒礼という点にあったものと考えられるのである。またこのように考えることで、これまで徂徠学を中心とする古学派の登場によって「克服」されていくと捉えられていた闇齋学派は、近世後期においても儒礼の呈示という形をもって存続していたということもできよう。

本稿では、戦後の研究では「克服」の対象とされたがゆえに殆ど注目されることのなかった近世後期の闇齋学派に関しては、尾張崎門派しか扱うことができなかった。見通しを示す意味でも、地域の場合、特に本稿冒頭に言及した上総道学の事例に関して、僅かながら触れておくこととしたい。上総道学ではさしあたり、稲葉黙齋(一七三二〜九九)が果たした役割が重要であろうと思われる。十八世紀後期を生きた彼にとつてもまた、仏式喪祭礼は覆し難い所与の前提であった。黙齋は、上総の門人達に対し「家礼ヲ読モノハ、不作仏事ノ取扱ヒ塩梅アルベシ。今日仏事ヲ礼スルハ官ヲ敬スル也。旦那寺立テ置ル、故、背カヌコト也。背カネバ背ヌ程、仏事ヲナサヌコト也。皮毛外ドフデ有フトヨイトハソコト也」と述べていた。このように黙齋は、当今の状況下においては檀那寺に叛かないことが重要であるとしつつも、瞠目す

べきことに「背カネバ背又程、仏事ヲナサヌコト也」と、仏教に叛かないことこそが「不作仏事」なのだとし、そのことの妥当性を『朱子語類』の「皮毛外」という言述によつて裏づけていたのである。黙齋においても、檀那寺と共存することと朱熹の説とは違わないものと認識されていた。実際黙齋は以下のように、仏教には叛かない形で、自身の母親の喪礼を『家礼』に範をとりつつ執り行っていたのである。

既反哭

〔中略〕

監奴をして、金を寺に贈らしめり（吾家素より仏事を作さず。然れども、国制は体魄を浮屠に託す。彼は地主たれば、則ち亡者は地客なり。故を以て物を贈るに、宜しく力を量りて優施すべし。その他、皮毛の外は、姑く彼が法に従へば、豈に害有らむや。曲儒者流は、事に曉らず。葬会・展省の時と雖も、心は尚ほ正を守り、積を排するの義を懐き、凡百彼と牴牾すべし。〔後略〕）。

しかしながら、おそらくこうした黙齋の儒式喪礼論を単なる仏教への妥協といった形で捉えてしまつてはならないだろう。というのは、黙齋が上総において儒式喪礼のあり方を示したことで、この地域の喪礼は一変したと伝えられているからである。黙齋門弟の記録には以下のようにある。

先生ノ清谷ニ在ルヤ、精義操存日ニ熟シ、其ノ業益々進ミ、其ノ徳益々著ハル。而カモ、尚ホ未ダ以テ足レリト為サズ、終日書ヲ読ミ文ヲ作ルヲ輟メザルコト、猶ホ書生ノゴトク然リ。講字既ニ優レ、警戒日ニ密ナリ。固ヨリ斯文ヲ衛リ、一モ朱夫子ノ訓ニ背カズ。其ノ誠ノ至レル、能ク子弟ヲ教ヘ、篤ク里民ヲ諭シ、殊ニ懇ニ三日ノ斂（葬儀）ヲ示ス。是レヲ以テ、郷村多ク火葬ヲ惡ミ、棺斂礼ヲ効シ、始メテ瀝青ヲ用ヒシハ、先生ノ化導ナリ。

黙齋は檀那寺に叛いてはならないとはしていたものの、かといって既存の喪祭習俗のすべてを受け容れていたわけではなかったと考えら

れる。上引に見えるごとく、黙齋が儒式喪礼を説いたことで、上総では「多ク火葬ヲ悪ミ、棺斂礼ヲ効シ、始メテ瀝青ヲ用」いるといった状況にさま変わりすることとなっていたからである。仏教が未介入の領域では十全に儒礼を執り行うべきだと論じたのはほかならぬ習齋であったが、黙齋にも同様の志向があったことが上引から押して測られよう。このように黙齋の場合を一瞥してみれば、上総道学においても本稿第二部で示したのと同様の儒式喪礼に関する展開がなされていたものと推察されるのである。

そして何より特記されるべきは、黙齋によって示された上総道学における喪祭礼実践の流れは、実に本稿冒頭に述べた崎門会が結成され、「皇国史観」の立場からの闇齋学派顕彰がなされていた昭和期においても、持続していたことである。昨今の研究が指摘するところによれば、道学協会の系譜を引き戦後大東文化大学の教員となった吉村理吉は、一九四三年に自身の娘の死に際し、『家礼』に即した儒葬を執り行っていたとされている^四。我々が考える以上に儒礼の問題は根深いのである。

最後に今後の課題を示すことで、本稿を結んでおきたい。上総道学はじめ近世後期における闇齋学派の他地域での展開を視野に入れていく必要があることはいうまでもないが、この学派以外の対象としては、さしあたり藤樹学派も本稿と同様の分析視角が有効なのではないかと推察される。藤樹書院での祭祀が藤樹没後も継続して執り行われていたという点はよく知られた話であるが^五、ほかならぬ藤樹学派もまた闇齋学派と同じく、古学派の登場によって、「克服」の対象とされてきた学派であったことだろう。古学派登場以前から近世後期に至るまで体系をもって存続した学派を儒教の実践という観点から考察していくことで、従来の近世日本儒教像を捉え直すことができるように思われるが、それに関してはこれらかの大きな課題として残しておくこととする。

一 『黙齋先生清谷語録』千葉県文書館所蔵、四八丁才。

二 『内艱笥記』千葉県文書館所蔵、七丁ウゝ八丁才。

三 林潜齋「稲葉黙齋先生伝」(『東金市史』資料編三卷、一九九三年)一一七二頁。

四 三浦國雄「大東『漢学』の一側面」(『大東文化大学漢学会誌』五一号、二〇一二年)。

五 ごく最近の指摘としては、高橋恭寛「藤樹没後の藤樹学派について」(『日本思想史研究』四八号、二〇一六年)がある。

初出一覧

序論 新稿

第一章 新稿

第二章 「朱子」と「日用」のあいだ——綱齋・強齋による『朱子家礼』受容」

『日本思想史研究会会報』二九号、日本思想史研究会（京都）、二〇一二年

第三章 「浅見綱齋の鬼神論と祭祀観」

石黒衛・松川雅信・大平真理子「翻刻・校注…浅見綱齋講述・若林強齋筆録『中庸師説』第十六章」所収
『日本思想史研究会会報』三三号、日本思想史研究会（京都）、二〇一七年

第四章 「蟹養齋における儒礼論——『家礼』の喪祭儀礼をめぐって」

『日本思想史学』四七号、日本思想史学会、二〇一五年

第五章 「寺檀制下の儒礼——中村習齋『喪礼俗儀』と尾張崎門派の葬礼実践」

『立命館史学』三七号、立命館史学会、二〇一六年

結論 新稿