

## 近世における『文公家礼』に関する実践的言説——崎門派の場合——

田 世 民

はじめに

日本近世儒学研究においては、大陸からの儒学を受容した、いわば受容史の観点は、今日にあっても研究のあり方を根強く規定し続けている。しかし、受容史の観点から日本近世の儒学を捉える限り、日本の儒学が中国の「本来の儒学」といかに違うかという、いわば日本儒学の異質性の考察に行き着くしかない。「儒学の日本化」あるいは「日本的儒学」とはまさにそのような儒学の受容史研究に見出された結論である。ところが、それは中国を基準にして日本儒学の異質性や特殊性を見出すに過ぎず、日本における

その思想的意味を見失う傾向にあるといわざるを得ない。また、これまでの受容史研究は書かれたテキストの分析が中心で、しかも観念的レベルで処理されてきた。これも儒学研究に大きな偏向をもたらしているといっても過言ではない。

そもそも、儒学は観念的言説に完結するものではなく、本来社会実践を志向する。そして、社会実践は「礼」という壮大なシステムの中で具現する。つまり、家族より天下国家に至るまで、すべて礼のシステムのうちにある。そして、儒学を学んだ知識人たちは礼のシステムに則り、思想を展開し社会実践に努める。

ところで、「礼」は日本の儒者たちにとっておおむね敬

速さるべき対象であったといえる。なぜなら、(1)日本は中国と異質な社会原理に成り立っていた。中国社会に即して築き上げられた礼のシステムがそのまま日本社会に適用できるはずはない。(2)近世日本には科挙がなかった。それは儒学が制度化されなかったことを意味する(但し、寛政期以後、その努力は一定程度みられた)。つまり、儒学が制度化されなかったもと、儒学に基づく礼のシステムが日本社会に定着するのは事実上困難であった。(3)家礼に限って言えば、近世日本社会において、寺請制度が定着し、仏式葬祭に對抗し儒式喪祭礼を断行するのはなかなか容易ではなかった、といったことが挙げられる。

しかし、近世日本において、儒学の実践に関わる礼に対して無関心な儒者などいなかったし、礼に関する言及、なかでも家礼に関わるものは少なくなかった。朱子『文公家礼』(以下『家礼』)はまさにこの日常的礼実践の権威的な規範書である。それは日本の儒者たちに様々な形で受け止められた。そこで、『家礼』に対する日本の儒者たちの受け止め方を分析することは、日本の儒者たちの儒学を実践するあり方を示し、その思想的位相を浮き彫りにする。

本稿では、『家礼』を正面から受け止めた崎門派、中でも浅見綱斎(『喪祭小記』(以下『小記』)、家礼師説(以下『師説』))と若林強斎(『家礼訓蒙疏』(以下『訓蒙疏』))の実践的言

説を中心に検討する。

そもそも、『家礼』を受容することは、朱子学をいかに生きるかという実践的な問いを含んでいる。崎門派は朱子学を単に知識として理解するに止まらず、その「体認自得」による、身をもつての実践を志向する。たとえば、親が亡くなつたらいかなる喪礼を行うかという、極めて具体的な問題に直面する。崎門派はその事を真剣に捉え、『家礼』の核心とされる喪祭礼の基本的な精神を汲み取り、礼式の細事にわたって試行錯誤しながら、仏式葬祭に對抗してあるべき喪祭礼を提示してみた。それはまさに思想を生きようとした一つの生き方の現れである。本稿は、こうした崎門派の『家礼』への切実な姿勢に焦点を当てて、その実践的言説を分析するものである。

ところで、崎門派の『家礼』受容に関する研究蓄積は少なくない。なかでも、田尻祐一郎の一連の仕事<sup>1)</sup>を挙げねばならない。田尻は崎門派の『家礼』受容の仕方を分析し、崎門派の思想的特質を見出している。特に、崎門の『家礼』受容は儒者たちの主体形成をめぐる問題として理解され、日本社会の現実に直面して発生した摩擦と葛藤の中で、「人間類型を形成してゆくべき場に投影された或る歪み」が見えてきたと指摘している(『綱斎・強斎と『文公家礼』』、三〇頁)。崎門が『家礼』の実践をめぐる葛藤を生きたと

う意味において、筆者はその思想特質の分析に同意する。

しかし、その議論は崎門派の思想特質と、日本的な家の観念が彼らの『家礼』受容を強く制約していたといった点に集中され、崎門派が社会生活において『家礼』への取り組みを通じて朱子学を実践したということの意味にまで言及していない。本稿は、田尻の一連の仕事を貴重な先行研究ととらえ、崎門派の『家礼』受容を朱子学の社会実践という視点から捉えてみたい。

### 『家礼』に関する崎門派の実践的言説

『家礼』は冠婚喪祭の四礼から成り立っている。中でも「終わりを慎み遠きを追う」（『論語』『学而』）とあるように、丁重な埋葬と服喪の喪礼ならびに祖先祭祀の祭礼を内容とする喪祭礼が最も重要視される。親が生きている間は礼をもって仕え、亡くなったなら礼をもって埋葬し祭祀を行う（「生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼」、『論語』『為政』）という「孝」の思想からすると、家礼の中でも喪祭礼が中心におかれるのは、当然のことである。浅見綱齋の言葉を借りれば、「冠婚喪祭ハ人倫ノ大切務ニシテ、別シテ喪祭ハ人ノ死ノ大節ユヘ、人子タルモノ、心ヲ尽サデカナハヌコトゾ」（『師説』『喪礼』）ということになる。また、『中庸』に

は「事死如事生」とあるように、親の死を忍びず、生きていた通り孝行を尽くす孝子の心情が克明に描かれている。朱子の『家礼』にはそれらの思想が織り込まれているのである。したがって、儒者たちが『家礼』を實行することは、まさにこうした孝の思想の実践に直接的に繋がるのである。

#### ①神主と棺槨と墳墓

喪祭礼に関する崎門派の実践的言説の中で、その精力的な取り組みが集約的に論じられているのは、「神主」と「棺槨」と「墳墓」をめぐる問題である。以下具体的に見ていこう。

#### ・神主

『家礼』『喪礼』では、死者を沐浴させ衣服を着せる（襲）段階から、墓地で棺を埋葬し神主を題して立てるまで、白絹で「魂帛」をなして神霊の拠り所とする。一方、崎門派では魂帛を作らず、代わりに「紙牌」をこしらえる。たとえば、『小記』では「紙牌ヲコシラヘ姓某称某号某実名某ト書ツケ柩ニハリ」（『斂』）とあり、綱齋自身が「手前ナドハ魂神（帛）筆者注、以下同）ハセヌ」（『師説』『喪礼』）と説明している。『訓蒙疏』では「此方デハ魂帛ニモ不<sub>レ</sub>及、仮リノ牌子ニ称号ヲ書シテ立ベシ」（『喪礼』、十丁裏ノ十一丁

表と強斎は語る。<sup>(2)</sup>なぜ魂帛を作らないかということに関しては、綱齋と強斎は必ずしも明確な説明を与えていないが、とにかく主を立てることを急務とする。綱齋の次の言葉がその気持を端的に表している。「サテ紙牌ナリトモ主ヲ早く立テ、神ノタ、ヨハヌヤウニ、主ハ死者ノ右ナラビ左ノ肩サキノ方ニ案上ニヲキ、前ニ香ヲタクベシ。カヤウナルコトガミナ切務ゾ」。

ここで「神ノタ、ヨハヌヤウニ」という言葉に注目したい。「神」がただよわないように、早く紙牌で「主」を立てる。逆に言えば、主を早く立てれば、神がただよわずに「主」に落ち着くのである。この点で考えれば、魂帛と紙牌との違いはあるものの、墓地で死者の名や称号などを神主に題して立てるまで、神霊の仮の拠り所を作ることに相違ない。

なお、『師説』は、綱齋が継母の喪中に弟子たちに『家礼』喪祭礼を講義し、強斎によって記録されたものである。<sup>(4)</sup>綱齋自身は前から身内の喪礼に関わってきたが、この時期はちよūdō継母の服喪中ということもあり、その切実さはより強く感じられる。

ところで、人が亡くなった直後に、死者の生前に着た服を持ち屋敷の屋根に昇り、死者の霊を呼び戻す「復」の礼が『家礼』に記載されている。これに対し綱齋は、「復」

は周の時に、人が親の死を忍びないために為した「タマヨバイ」の古礼で、中国の「風俗」であるゆえ行うが、日本では「イラスコト」であると言う。続けて以下のように語る。「魂気がヌケテ出ルモノデモナシ。散タル魂氣ノマタ集マルモノモナイ。(中略) 耗散シテ終ニ消ルユへ、マ一度カハルト云コトハナケレドモ、アナタノ礼ニテカフアルコトゾ」。人が亡くなると魂気が消散していき、いま一度返ることがないと見なすのは、朱子学の通説である。もちろん綱齋はそれを踏まえている。ただ、中国の古礼を日本で行うことはないと言う。

崎門は朱子『家礼』の「愛礼存羊」(『論語』八佾篇にある孔子と弟子子貢の対話による。古礼の面影を思わせるため形だけを残しておく意)の気持を尊重しつつも、自国の風俗習慣を顧みず、異国の古俗や習慣を安易に取り入れることに批判的な立場を取っている。<sup>(5)</sup>積極的に言えば、日本社会で喪祭礼をしっかりと実践するには、『家礼』の基本的な精神を尊重しつつも、実際の礼式と細目では日本既存の風俗習慣から工夫していかねばならないと、綱齋らは考えているのである。<sup>(6)</sup>

さきに、神がただよわないように早く紙牌で主を作ることで述べられるところは、まさに「復」礼の箇所である。しかし、死者の魂気が消散することを認める一方、一刻も

早く主を作ることによって神がただよわずに落ち着かせる、とする崎門派の考えは、いかに捉えればよいのか。それについては後述する。

上に述べた如く、神主は、墓地で柩を埋葬してから死者の名などをそれに題して立てる。この時点で、神霊が正式の神主に移る。だから仮の扱ひ所たる紙牌はそのまま墓に埋めるべきであると、崎門派は考えている。他方、『家札』では墓地で神主を立てた後でも、魂帛は埋めずに箱に入れて持ち帰る。「反哭」の時に出して神主の後ろに置き、「虞祭」を行う時点で初めて魂帛を埋めることになる。このように、同時に二主とみられる状態が存在することに対して、綱齋は否定的な意見を述べる。「已ニ神主ニ題シテカラハ、二主ハナイユヘ、手前ナドハ魂神（帛）ハセヌガ、紙牌ヲ墓ニ埋ムルゾ」。文中の「手前」は綱齋自身のことである。魂帛を使わず紙牌をこしらえ、神主成立後、紙牌を墓に埋めると先に見てきたように、神霊の扱ひ所は一つしか存することができないというのである。ここには、「合理性」を求める綱齋の姿勢が窺える。

『家札』に規定された神主式は、基本的には程伊川が考案したのを、朱子がまとめたものである。崎門派もそれに依拠している。例えば、神主の寸法について次のように記されている。「法を時月日辰に取る。趺方四寸、歳の四時

に象る。高さ尺有二寸、十二月に象る。身の博さ三十分、月の日に象る。厚さ十二分、日の辰に象る」（『文会筆録』二、一五五頁）。また、「神主ノ制ハ天地四時ノナリニ、尺寸ガ立テ人ノ手ツカヌ潔白ナコト」と綱齋が語るように、神主は「潔白」なもので、なお且つその寸法はそれぞれ天地四時や月日を象って対応している。

また、「陷中」（神主の表の「粉面」を取った後の細長く扱ひ込まれ、死者の実名などが書かれた部分）や神主の横の穴「竅」（「神氣」流通のため）も決まった寸法で作られる。「朱子の曰く、伊川木主の制度、其の刻開竅の処皆陰陽の数有りて存す。信なるかな。其れ礼を制し楽を作るの具有り」（『文会筆録』二、一五五頁）と闇齋が記録したように、天地自然の理が具現化して、神主式の法則として取り込まれている。さて、神主（「粉面」と「陷中」）に書かれる文字の書式においては、以下検討していく通り、崎門派は『家札』本文と神主に関する諸図を吟味することに力を入れていた。

まず、「粉面」（奉祀される者の氏名などを記載する神主の表の部分で、奉祀者との関係によりその記載が異なる）について。『家札』の本文では粉面の書式は「（父の場合）考某官封諡府君神主」になっている。しかし、綱齋が『家札』の校訂に使用した『性理大全』版『家札』の附図には、神主の書式に次のような注意書きが付されている。「礼経及家札の旧本、

高祖考の上に皆皇の字を用ゆ。大徳年間省部禁止し皇の字を回避す。今頤を用る可なり<sup>8)</sup>。すなわち、『性理大全』版『家礼』の編集者によれば、礼の経書(儀礼)と『家礼』の古いバージョンでは、高祖考の上に「皇」の字を付け加えるが、元の大徳年間に管轄省庁が禁止したので使えなくなつた。今は「頤」を使うが良いという。この記述に對して、綱齋は「頤」の字は不要と断じて、日本では「祖考」と書くが良いと言う。強齋も「氏号バカリヲ書ベシ。号ナクンバ仮名ヲ書ク可也」と、簡潔に書くべきであるとしてゐる。実際、綱齋の雑話記録『常話雜記』の記述によれば、綱齋継母の神主の粉面は「継妣松榮神主」とだけになつてゐる。<sup>9)</sup>

ところで、先の『大全』版『家礼』の記述がまさにそれ自体の問題点を暴露してゐると綱齋は指摘する。「大全板ノクセデ、ドコゾ空イテアル処ガアレバ、ナニヤカヤ書キ込ムゾ」。かくて、綱齋は『家礼』を刊行する際に、朱子の本文と註だけを残し、煩わしいという理由で『大全』版『家礼』の楊復の附註をすべて削除した。<sup>10)</sup>

ここで留意すべきは、なぜ綱齋は「頤」の一字すら譲らなかつたのか。朱子学の大前提では、何事(物)にもそれなりの「理」がある。その「理」がまた天地の理、いわば「天理」に対応する。「窮理カラデナケレバ、力行ガヤクニ

タ、ヌ」と綱齋が言うように、「理」に合致しないものであれば、たとえ一所懸命にそれに努めても無駄だとされる。また、「読家礼」に「礼也者理而已矣」(綱齋先生文集)、一七二頁とある綱齋の言葉から見ても、彼の立場は明確である。もちろん、「理」というのは必ずしも自明のものである。学者自身が物事をよく吟味したうえで始めて心得ることができるとされる。このように見れば、朱子学のいう「格物窮理」は、崎門派においては実地的実体験的に理解されていたといえる。それは崎門派の学問的性格、つまり「理」の「体認自得」に深く関係していることは言うまでもない。

次に、陷中の書式について検討したい。『家礼』では「(父の場合)故某官某公諱某字某第幾神主」と書くことになる。しかし、日本ではこのように書くことはできないとされる。「公」と「諱」が日本には用いないし法にないため、書かないという。官のある者だけは「位署書ノ法ノトヨリニ」書くようにと指摘する。「第幾神主」も日本に「行第」の制がないため書かない。とすれば、陷中に何を書けば良いのか。強齋は次のように教えてゐる。「陷中ニハ姓氏仮名実名ヲ具ベシ。齋号菴号ナドアラバ姓氏ノ下ニ題スベシ。姓シレザレバ氏バカリカクゾ」。実際、綱齋継母の神主の陷中は「浅井氏松榮名幾佐女神主」となつて

いる。<sup>(1)</sup>

なお、綱齋らが神主書式に多大の心力を注いだのは、仏式位牌への対抗に大きな理由があると考えられる。例えば、檀那寺からもらった戒名などを神主に書くのは論外であり、仏式位牌によく見かける雲形の飾りも、綱齋が批判したように「決シテナイコト」である。

このように見てくれば、神主に関しては、崎門派は朱子学の「理」を体得しながら『家礼』にある神主の制を吟味し、仏式位牌に対抗して日本での神主のあるべき姿を提示しようとしたことが理解できる。

#### ・棺槨と墳墓

棺槨のいちばん肝心なところはそれを作る木材にある。棺槨の木材をめぐる綱齋の吟味は『師説』において、次のように記録されている。

(油杉や柏などを論じて) 土杉ハツネノ杉ゾ。アノ方(中国)ノ土地デハ、杉ガ土ニ入テ強キモノトミヘルガ、此方(日本)ノ杉ハ雨露ニアフテシヤレル処デハ強イモノ。土ニ入テ温熱デムセルト、朽ヤスイモノゾ。楠ナドモ雨露ニアフテハ石ニモナルガ、土ニ入テハ弱イモノ。松モ水ニ入テハ強イモ、土ニ入テハ弱イモノ。以下綱齋は日本では槨ほど土に入つて強い木はないと語っていく。槨といえは土佐産の品質が最も良く、日向産がそ

の次である。しかし現在両産地はいずれも供給困難で、本当に手に入らなければ檜で代替するしかないと言う。

ところで、一般には棺は遺体が横になる姿勢の「臥棺」と座る姿勢の「坐棺」とに分けられる。綱齋の意見では、臥棺か坐棺かはともかく、「総ジテカザリタコトハナニ、ヨラズセヌガヨイ。只骸ヲ大事ニシテクサラヌヤウニスルジヤト云旨ヲ合点スベシ」とある。つまり、棺槨の無用の飾りを一切排除し、遺体を大事に埋葬することこそ合点すべき本旨であるという。例えば、棺の腐朽を防ぎ、その外側を満遍なく松脂をかけることに關して、綱齋は事細かくその要領を教えている。「(松)脂ハ七分ホドカケバヨイゾ。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(久)ホドヨイゾ。松皮カ土石カマジリテアルユへ、ヨクエリ出タガヨイ。鉄椎デクタイテヨルガヨイゾ」とあるように、いかにも経験的事実を踏まえたような口吻で語られる。

これらのことは「反復センギヲボシテ利カ害カ分明ニミヘテキタコト」である。逆に「ミナ理バカリギンミシテ、物ツカマイテ吟味セヌユへ、利害ガミヘヌゾ」と、「格物」せねばならないと論ずるのである。綱齋の上記の言葉に基づいて考えれば、ここで取り上げた喪礼にまつわる具体的で物理的な事柄は、綱齋が『家礼』を単に論理で考えるので

はなく、実際に「格物」し実経験を踏まえて練り上げたものと見るべきであろう。

なお、副葬品「明器」を柩とともに埋めることが『家礼』に記載されているが、綱齋らは否定的な態度を取っている。『檀弓』に孔子が俑を作ることに対し厳しく非難した一節があるが、綱齋もそれを踏まえ、明器を入れるべきではないと主張する。神霊は神主に存しているのて、柩に明器を入れるのは不当だとする。そして、「朱子モ親父ノ時ハイレラレテ、母ノ時ハイレラレヌトアル。『家礼』ハ『書儀』ニ依テ作ラレテ、草稿デアツタヲ童子ガ窃テ後ニ板ニナリタトアルユヘ、晩年ノ説トハチガフゾ。『語類』ニハ用ヌ」と指摘する。最後に「モトヨリ忍ビヌ心デハアリナガラ、マ、ゴトスルヤウナコトゾ」と締めくくった。『家礼』は朱子初年の書であると言ったり、その説が朱子晩年の説と違ふと述べたりする綱齋と強齋であるが、それは彼らが朱子の思想をその人生全般に亘って理解し、喪礼の「真意」を突き止めて『家礼』を實踐せんがためだったことを意味するものであろう。

以上、神主と棺槨と墳墓をめぐる、崎門派の實踐的言説を見てきた。そうした具体的な事柄に関する理解は、彼らの死生観や鬼神観と深く関連している。以下、それについて検討していきたい。

## ② 崎門派の死生観と鬼神観

儒教の喪祭礼では、「事死如事生」は重要なキーワードであることは先に述べた。親の亡き後、子が平生に仕えたように、誠敬の心を込めて喪祭礼を行う。つまり、死が生の延長と見なされ、生前父母に対する奉仕が死後鬼神に対する奉祀へと変わっていくのである。言い換えれば、儒教の死生観と鬼神観では、人倫社会における倫理的営為の實踐が前面に出ているといえよう。

なお、こうした喪祭礼をめぐる倫理的営為の實踐は、死や死後に対する人々の不安を和らげる重要な役目を果たしている。つまり儒教の喪祭礼には、こうした人間の心理的な需要に応える、いわば宗教性の一面を具えていたと理解できる。以下見ていくように、崎門派はその宗教性を注視し、かつそれが人々に儒教的人倫秩序の軌道に乗るよう、働きかける可能性を、喪祭礼に見出しているのである。日本の儒学の特質として、宗教性が乏しいことがあげられることが多いが、その中で崎門派の宗教志向性は、注目にあたいする。

### ・ 崎門派の死生観

喪礼では、かけがえの無い亡き親の遺体を丁寧に埋葬することが求められる。ところで、人の遺体は土に入ると



「草木ノ榮枯」と同じように、天地の造化とともに「消息」するとされる。しかし、造化の理はともあれ、孝子の心情からして、亡き親の遺体はいつまでも存したいものである。その孝子の情はまた「造化ノ理ト云モノ（ト）平行テ不悖」と綱齋は考える。そして、造化とともに変化し消えていくと思つて、埋葬をおろそかにして、造化より早く遺体を腐敗させるのは、不孝不義極まりないと厳しく非難する。挙句の果てに「親ヲ火アブリニシテモナントモナイ風俗ニナリタルゾ」と、亡き親の遺体を荼毘に付すなど、葬送の風俗の頹廃と嘆じられる。してみれば、綱齋らが『家礼』の喪祭礼にあれば精力を傾けた理由が理解されよう。すなわち、墮落した世俗に学問をもつて立ち向かわねばならない儒家知識人の使命感、それに促されたと考えて誤りない。

さて祭礼では、祠堂の中に高曾祖考四代の神主を立てて奉祀することが規定されている。しかし、世間の現状はそうではなかった。この点、「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（戒）名位牌ヲ持（チ）、仏堂ニ立テ」たりすると綱齋は指摘する。このようである限り、子孫たちが「先祖ノ大極柱ノ根本」を知るはずはない。綱齋からすれば、神主が立たないと家の礎が無いようなものである。系図が乱れ、骨肉の思いもなく、風俗の薄

くなるのも、そこから始まると言う。儒教で祖先祭祀を何よりも重視するのは、祖先を偲ぶ気持ちが一家の日常の祭祀活動に具体化して、それを通じてより良い人倫秩序を目指すためである。綱齋も「人倫ハ先祖ニ本ツイテイル。ツナギガコ、ニアルゾ」と述べ、人倫秩序を維持する立場から、祖先祭祀の重要性を説いてやまない。

ここで崎門派の秩序意識が窺える。つまり、人倫秩序を成り立たせるのは「礼」であり、その根幹をなすのは家礼であり、なかでも喪祭礼であると考えられているのである。ところで、朱子学では祖先祭祀は、祖先と子孫の間に「一氣」（朱子語類）巻三「鬼神」が繋がっているという論理で説明されている。つまり、気において同類たる子孫が誠敬を尽くして祭れば、祖先に鬼神が祭祀に「来格」するのである。逆にいえば、もし祭祀を行う者が気を異にする他人であれば、鬼神がそれを享けに来格するわけではない。ゆえに朱子学において、家を継ぐべき子息がいなければ、必ず同姓の養子を迎えることが求められる。同姓は、気と同じくするからである。崎門派もその地点に踏ん張っていた。例えば、綱齋は「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コトゾ」と強調する。つまり、一筋の「血脈」を保ち続けるには、気と同じくする同姓の者を養子に迎えなくてはならないとされるので

ある。<sup>12</sup>

いずれにせよ、崎門の死生観において、丁重な埋葬を中心とする喪礼と、日常生活にある祖先祭祀の活動からなる祭礼が、子孫たる者にとつては決してなおざりにすることのできない「切務」であった。

・崎門派の鬼神観

綱齋は鬼神の来格について次のように述べている。

神ハ理ノ感ズルナリニ集マルモノ。汎然トシテハ天地ノ理ハアツテ、ソコニ理ナリニ集マルト云コトハナイ。水ヲ生セウトシテ、井ヲ掘ルヤウ(ナ)モノ。水ハミナ天地ノ水ナレドモ、井ヲホルデナケレバ、ソコヘ水気ハ集マラヌ。ソレト同ジコト。我心ノ相手アツテ感ズル理ナリニ集マルトコロアルゾ。死シタモノガ残ツテイテ又集マルデモナク、別ノモノガ生ズルデモナイ。我ウヤマイカナシム理ノイタリ、誠ノ至リナリニ、神ノ寄トコロヲ奉スルト、理ナリ誠ナリニ自然ニ気ナリガ集マルゾ。祠堂ヲ立レバ祠堂ナリ、神主ヲ立レバ神主ナリニ気ガ集マリテ、神靈ハ存スルゾ。理ナリ心ナリニ相感スル妙用ゾ。<sup>13</sup>

上の文章を若干敷衍して述べよう。まず、神は理の感ずるなりに集まるものだと綱齋は捉える。ところが、神が集まる理はあっても、何かのきっかけがないかぎり、「理ナリ

ニ」集まることはないという。そのきっかけはまさに「井ヲ掘ル」と譬えられて、井戸を掘ればそこに水気が集まり、自ずと水が生まれてくるとされるのである。井戸を掘るところは上の文脈からすれば、祠堂と神主を立てて誠敬を尽くして奉祀することに当たる。

次に、既に死したものが残っていてまた集まるでもなく、別のものが生ずるでもないという綱齋の発言、これをどう捉えるかということである。消散していった魂気が残りまた集まるのでもなく、また別のものが新たに生ずることもない。そうではなく、子孫たる我が誠敬の心を込めて祭れば、先祖の神靈(鬼神)が自然に祠堂に集まり(来格し)、互いに「感格」する境地に至るのである。

なお、強齋にも次の叙述が記録されている。「ソコニ天地自然ノ寸尺ヲ用テ清浄ニ制シタ神主ヲ立レバ、即先祖ノ形体ニヒトシクテ、其ノ血氣相貫タル子孫コレニ誠敬シテ向ヘバ、同氣相感ジテ、コ、ニ其神明来格セテ叶ハヌコトニテ候」。そして、その来格するものは「遊散セル」ものでも何でもなく、「即我ヲ生ミ出シ来タ神明」であると、強齋は続けて言うのである(『雑話筆記』、一一―一二頁)。

ここまで述べてきたのは、鬼神とその祭祀に関する綱齋と強齋の言説が朱子説をどこまで継承したか、或いはそれといかにか違ったか、を見るためではない。むしろ、鬼神や

その祭祀に関するこうした言説を發した彼らの意図はどこにあるかを探つてみたかったのである。二人の上の發言を見た限りでは、彼らの鬼神に関する見解は、鬼神が来格する理論的根拠を求めているのではなく、神主を立て祭祀を實際に行うことに力点が置かれていることが見て取れる。ところが同じ崎門においても、三宅尚齋の『祭祀来格説』はまさに鬼神が来格する理論的根拠を求めているものであった。このことは既に指摘されている。

綱齋と強齋に戻つて言えば、彼らの鬼神祭祀をめぐる言説は、儒家知識人の立場から現実の仏式祭祀（供養）に對抗して發せられたものである。例えば、「後世浮屠盛ニ行レテ此礼（祭祀）スタレ、所ノ氏神ハ祭ト云テ祝ガ、肝心ノ我先祖ノ氏神ハ祝コトヲシラズ。可嘆コトゾ」とある綱齋の原則的な批判の言葉は、まさにそれである。また、さらに根本的な批判的言辭が強齋によつて發せられた。「扱コレガ先祖ノ神明ヂヤト云テ、死後ニ祖考ノ知りモセヌ法師ノ付タ名ヲ雕ツタ、今ノ所謂位牌ニテハ、ドフモ神明ノ来格セフ様無<sup>レ</sup>之候」（『雜話筆記』、一一頁）。つまり、祖考の知る由もない、僧侶の付けた戒名を彫つた位牌を立てても、祖考の神靈が来格するはずがないと、強齋ははっきりと言うのである。

翻つて考えれば、先に引いた綱齋の言葉が示したように、

近世日本社会ではむしろ「坊主ノツケタ改<sup>（マダ）</sup>（戒）名位牌ヲ持（チ）、仏堂ニ立テ」ることが普通であつた。しかし、だからこそ彼らは主を立て、「先祖ノ大極柱ノ根本」を家に残す必然性を懸命に訴える必要があつた。また、死後すみやかに主を立てるべし、とする先述の綱齋らの議論も、この視点から見るべきであろう。子孫は、祖考を祭るために、戒名の書かれた位牌ではなく、平生に称せられた氏名や称号を主（紙牌でも）に書き、立てて祭るべきである。また、主を家に立てない（井戸を掘らない）で仏堂に立てると、神靈が来格する（水気が集まる）すべはどこにもないのである。

さて、つとに指摘されているように朱子学では、祭祀において鬼神の存在を否定せず、儒家正統の言説に登場させ、（仏教的異端の言説に對抗し、宗教的・呪術的言辭を解体して）鬼神とその祭祀来格を、自然哲学的な言語で解釈してみせた。しかし、たとえ理論的な論理的な言葉を駆使して説明してみても、一度消散した気がどうやって戻り祭祀に來格するか、という難問についてぶつかつてしまう。朱子はそのれに対して一応の答えを与えた。つまり、人が亡くなると魂気が消散するが、一気に消散してしまふのではなく、個別的な違いもあり徐々に消散していくという。氣の同類たる子孫が誠敬を尽くして祖考を祭れば、祖考の魂魄がそ

の同類気どうしの感応で祭祀の場に招き寄せられる、というのである（『朱子語類』巻二「鬼神」）。

しからは、朱子のこの議論は果たして崎門の綱齋らによつて踏まえられているのかと、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ざ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。ここでむしろ改めて強調したいのは、綱齋らが日々生活の中において、朱子学をいかに生きたか、ということである。彼らは朱子学を単に言説的レベルで理解するのではなく、生活レベルで朱子学的な礼を実践すべく、『家礼』に取り組んでいた。寺請制度が定着し、仏式葬祭が日本社会に広まっていた現実の中、彼らはあえてそれに対抗して、朱子の「真意」を汲み『家礼』を研鑽し、喪祭礼のあるべき姿を提示してみせた。日々生活の中で実践していくために、朱子学的理論に基づいて喪祭礼の合理性を求め（窮理）、細事に至るまで工夫する（格物）ことに苦心していた。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、その目的があつたととらえることができる。

### 喪祭礼をめぐる儒者たちの思想的位置

儒者の立場では、仏式葬祭を排除するのはいうまでもない。殊に火葬を激しく批判する。その中で、自らの手で亡き親を茶毘に付した嘗ての非を後悔し、『非火葬論』を著した人物がいた。著者の安井真祐は幼い時から僧侶になつていたので、両親の亡き後火葬にしたが、後にその非をさとりついに「仏を逃れ儒に帰」して同書を著したという。

しかし、火葬を容認する儒者がいないわけではなかった。熊沢蕃山はその名著『集義和書』『集義外書』の中で、火葬が日本の「水土」に適合することから火葬の妥当性を主張している<sup>13</sup>。具体的には、日本では火葬は久しく用いられてきたことや、人口の増加と土葬をめぐる木材と土地の不足といった現実的問題が日本にはあると指摘する。そして火葬が「易簡の善」に合致することからそれを容認する。ただ、誤解されないように付言すれば蕃山は火葬を容認しても、決して土葬を否定したわけではない。身分に応じた家産の有無により、それぞれ違う葬祭の礼を執り行うべきことを彼は主張するのである。じつさい彼は身内の葬儀を土葬にし、彼自身もまた儒礼で埋葬された<sup>14</sup>。

しかし、蕃山のこうした火葬容認の立場は、『家礼』の

身体的実践を求めた崎門派にとっては、批判せねばならぬ対象であった。例えば、綱齋は蕃山の火葬容認説を「心術ノ邪」から出たものとして、さらに「土地ガセマカラウトモ、ドフアラフトモ、人ノ子ノ心ニ不(シバ)忍、焚(ク)ナントセウ」と厳しく非難する。また、現実を考えれば、いま人の住む処が占める土地は少なく、山々は沢山あるので「葬地ハナニホドデモアル」と蕃山の土地不足の説を論駁した。さらに「タ、孝トバカリヲボヘテイテモ、事実ヲ徹底ギンミセネバ感ゾ」とあるごとく、綱齋は蕃山の学問的性格にまでその批判の矛先を向けた。

確かに蕃山の火葬容認説は社会の現実を単純化して、葬祭事情を徹底的に吟味しなかつたきらいがある。また、最良の葬法はないかと聞かれたところ、「後世水土によりて制する人有べし」(『集義外書』十六)と答え、火葬と土葬に拘泥しない天下通用の葬法に対する彼の樂觀的な願望を見ると、彼の水土論は政策論に近いと言わざるを得ない。それにしても、喪祭礼の議論において蕃山は崎門と好対照となる。とすれば、両者の議論を対比・検討することによって、それぞれの思想的位置を明らかにすることができる。

蕃山には「愚は朱子にもとらず、陽明にもとらず、太古の聖人にとりて用ひ侍る也」(『集義外書』八)という有名な言葉がある。学問の派閥にとらわれず、聖人の道を学び

それを日本に実現させようとするこそが、蕃山の志であろう。彼は中江藤樹から「時所位」的思惟を受け継ぎ、さらにそれを深化して具体的な政治論に展開していった。礼の問題においては、礼は聖人が時所位つまりその時の状況に応じて制作したもので、後世にはその礼法をそのまま遵奉することはできないと蕃山は考える。言い換えれば、聖人の道を日本で実現するには、具体的な礼の形は変えねばならない。土葬を根本的に否定せず、ただ今の状況を察してみれば、火葬が庶民一般に最も相応しい葬法だと、蕃山は判断を下したのである。

蕃山は庶民の生活面における『家礼』に即した土葬実行の無理を指摘し、時勢に適う火葬の積極性を認めた。一方、崎門は世間が火葬に走るのに任せるどころか、それに対抗して庶民一般のあるべき喪祭礼に取り組んでいた。崎門派の儒者たちは、喪祭礼を編纂することが「人道日用ノ急務」(『師説』「家礼序」)だと認識し、礼のあり方に拘っていた。対して蕃山は必ずしも礼の制定の必然性を認めなかった。庶民が渡世で精一杯であるものを、「何のいとまあり、有余ありて、葬祭の礼をおさめんや」(『集義外書』十六)と、蕃山は庶民一般の喪祭礼に消極的であった。それよりも蕃山の関心は別のところにあった。『大学或問』で経世論を逞しく展開した蕃山は、士民ともに良い生活が暮らせる仁

政を為政者に求めている。礼はというと、前述のように後世の君子に任せるしかないというのである。

実は、蕃山だけではなく、近世において知識人の大半は家礼に対する関心は概ね低調だったとされる。例えば、貝原益軒は『家礼』に対して興味を持たず、日常生活における礼儀作法の側面に目を向け、それをめぐる著述活動にその精力を傾けた。それは庶民一般の日常のより良き社会生活のためになした努力ではあるが、崎門の儒者たちの『家礼』受容におけるような思想を生きることは、違う次元にあることが分かる。ただ殆どの儒者は蕃山と違って、火葬を否定していた。しかしながら、そこからさらに踏み込んで家礼の問題に取り組む姿勢はあまり見られなかった。その意味から、仏式葬祭に対抗し、『家礼』を研鑽して、そして実地的な経験を踏まえて喪祭礼に取り組んでいった崎門派の家礼への関心は、突出していたと言うほかない。

崎門派は蕃山や他の儒者たちと対照的に、朱子学的な礼の問題を切実に捉えていた。それは彼らが社会生活において朱子学を実践していたことを意味する。言い換えれば、『朱子学をいかに生きるか』という実践的な問いを、『家礼』に取り組むことを通じて、答えてみせた。土葬か火葬かについて、単に葬法の問題として把握するに止まらず、先述のように儒教的死生観に関わる喪祭礼の根本的な問題

として理解していた。亡き親の遺体を丁寧に埋葬し、誠敬を尽くして祭祀を行うことは、親に対する孝の現われであるとするのである。規範的な意味あいよりは、天理の自然や人情の自然と称せられたように、人間の本性の自然な現われであると捉えられている。この立場において、喪祭礼を全うするには、神主・棺槨と墳墓と一つひとつについて安易な妥協を排し、ことさら真剣に捉えたのは、いわばまさに「朱子学を生きる」儒者の思想的姿勢であった。

朱子学を原理的にかつ厳格に理解していた崎門派の学問的性格からすれば、それはごく自然な成り行きであると思われるかもしれない。が、朱子学を生きるという問いを真剣に捉え、そして喪祭礼において身をもって実践し、なお且つ著述を通してそれを社会に伝えることによって、その問いに対して答えてみせたと言ったほうが正確であるかもしれない。

おわりに

以上、綱齋と強齋の『家礼』に関する実践的言説に焦点を絞り、崎門派が社会生活においていかに朱子学的な礼を受容し、朱子学を実践したかについて検討してきた。

ところで、先述のごとく近世日本の儒学では家礼への関

心は概ね低調だったとされる。しかし、繰り返しになるが、近世において儒学の実践に関わる礼に対して無関心の儒者はいなかったし、礼に関する言及とくに家礼に関するものは少なくなかった。そして、朱子『家礼』は日本の儒者たちによって様々な形で受け止められた。とすれば、家礼への関心が低調だったとされるのは、仏式葬祭が制度化した近世日本社会において、儒式喪祭礼の実践がさほど容易でなかった事実が一方にはあったものの、現代の研究者が家礼の主題にあまり目を向けなかったことに、それは関わっていると思われる。

儒式喪祭礼の実践がまなならぬ、厳しい現実をもった日本社会の中で、崎門派は『家礼』を正面から受け止めた。本稿はまさに崎門派のその姿勢に着目し、喪祭礼に取り組んだ綱齋と強齋の実践的言説を検討した。また、社会生活において朱子学を实践しようとした彼らの思想性を明らかにしてきた。それらの分析作業は、『家礼』に対する日本の儒者たちの様々な受け止め方を分析し、それぞれの思想的位相を定める大きな主題に向けた、第一段階に過ぎない。今後はさらに、『家礼』とその実践をめぐる史料の発掘作業を伴い、他の儒者たちの『家礼』に対する理解や受容の仕方を検討せねばならない。それを通じて、各々の思想的位相を浮き彫りにしながら、相互の比較を行っていききたい。

『家礼』に対する近世日本儒者たちのさまざまなスタンスを分析することは、つまり近世日本において、儒者たちが社会生活レベルで朱子学をいかに生き、いかに実践したかを探る指標になると考えている。

さて、崎門派の『家礼』受容に関するこれまでの研究は、東アジア（中、朝、日）儒学の広がりの中で捉える視点が欠けていたと思われる。『家礼』は東アジアにおいて共有された実践的テキストであり、東アジア各地域における朱子学の展開を考えるには、それが相応しい主題になると思われる。本稿は、崎門派の『家礼』受容を「日本的朱子学」と捉えるのではなく、東アジアにおける朱子学の一つの動態的な展開例と見る。それによって、朱子学をめぐる近世儒者たちの思想的位相を探るとともに、中国や朝鮮の儒学と異なった、日本における儒学の多様な展開を、示唆したい。

なお、上に見てきたごとく、崎門派の『家礼』をめぐる実践的言説は、まさに近世日本の仏式葬祭とその強い影響にあった社会一般の葬祭風俗に立ち向かったものである。そもそも、「死」への向き合い方や死後をどう処理するかについての思考様式は、人々の宗教意識と強く相關の関係にある。そして、死者に関わる葬祭儀礼のあり方は、さらにそれぞれの宗教信仰と周囲の習俗と相關するのである。そこ

で、仏式葬祭を排除した『家礼』に即した喪祭礼への崎門派の取り組みは、近世社会の葬祭風俗とそれに関わる人々の宗教意識と、齟齬や衝突を来たさずにはいない。とりわけ、崎門派は朱子学をもって仏教とせめぎ合っている中で、日本の喪祭礼を構築するために踏ん張っていた。

ところで、既述したように崎門派は、儒教の喪祭礼における倫理的営為の実践が人倫社会に果たす重要な役割に注目している。また、鬼神とその祭祀における宗教性を注視し、それが人間の心理的需要に応え、かつ儒教的人倫秩序を成り立たせる可能性を、喪祭礼に見出している。もちろん、それらは独創的なものではなく、あくまで朱子学に基づいている。しかし、近世日本社会において『家礼』を正面から受け止め、かつ喪祭礼にその宗教性の意味を見出した崎門派に、大いに注目したい。

ようするに、崎門派や他の知識人たちの喪祭礼実践をめぐる問題を検討することによって、逆に近世社会に底流していた葬祭儀礼に関わる民衆の宗教意識の諸像を見出すことができるはずである。すなわち、喪祭礼の実践をめぐる問題への考察を通じて、近世日本社会の宗教意識への視点を定める可能性を探ることができると思われる。

## 引用文献

本稿に引用した文献は以下によった。なお文中に示した頁数は、以下の文献のそれである。引用にあたり漢字や仮名の表記を換えたり、記号をつけ加えたりしたところがあるが、一々付記しない。

山崎闇斎関係著作——『文会筆録』は『山崎闇斎全集』上

(日本古典学会、一九三六—一九三七年)による。引用に

あたり書き下して記している。

浅見綱齋関係著作——『喪祭小記』は写本(京都大学付属図

書館蔵)、『家礼師説』は文政七(一八二四)年橘惟一写本

(東京大学文学部蔵・狩野亨吉蔵原本より複写製本)、『綱

齋先生文集』は『近世儒家文集集成二、綱齋先生文集』

(ぺりかん社、一九八七年)。

若林強齋関係著作——『家礼訓蒙疏』は明治三(一八七〇)

年補刻活字本(京都大学付属図書館蔵)、『雑話筆記』は近

藤啓吾校注『神道大系論説編十三、垂加神道(下)』(神道

大系編纂会、一九七八年)。

## 註

(1) 「綱齋・強齋と『文公家礼』」、『日本思想史研究』一五

一九八三年。「儒学の日本化——闇齋学派の論争から」、

『日本の近世13 儒学・国学・洋学』、中央公論社、一九九

三年。「儒教・儒家神道と『死』——『朱子家礼』受容をめ



ぐって、『日本思想史学』29、日本思想史学会、一九九七年。

(2) 以下煩雑を避けるため、特に示さないかぎり、綱齋の言葉の引用は全て『師説』に、強齋のそれは全て『訓蒙疏』による。章、丁数は省略する。

(3) 明確に論じられているわけではないが、早急に氏名や称号の書かれた「紙牌」や「牌子」を立てるのは、仏式の位牌（白木で作られ、その上に戒名が書かれる）に対抗する意図があったと推測される。

(4) 近藤啓吾「浅見綱齋年譜」によれば、綱齋の継母喜佐は宝永二年八月十一日に没した。『家礼』は同二十五日開講であった。『増訂浅見綱齋の研究』（臨川書店、一九九〇年）、四二五頁。なお、『師説』には次のようなことが記録されている。「今茲八月十一日、先生後母卒、先生從居喪読喪礼之意、以講家礼喪祭之篇焉、先生服白布帷子著粗布上下、微見台而用書格」。

(5) 例えば、強齋は「飯含」の礼に対して否定的な意見を次に述べている。「飯含ハ（中略）何シノ用ニタ、ザルノミニ非ズ、死者ニ害アルゾ。周ノ礼ノ文ニ過ルト云ガ此類ナルベシ。朱子カヤウノ類ヲ存シタマヘルハ、蓋愛礼存羊ノ意ナルベケレドモ、略浮文務本実ノ言ニヨツテ見レバ、恐クハ晩年ハカクアルマジキゾ」。その意味で、崎門では何が「浮文」で何が「本実」だとされるかを見ていく

と、『家礼』に関する彼らの基本的な立場が分かってくるであろう。本稿では、まさにこの視点から崎門が喪祭礼において最も重視した神主、棺槨と墳墓についての議論を焦点化して取り上げたのである。

(6) 後述のように、『家礼』を実践する際に取るべきこの立場は、崎門派が捉えた「格物窮理」の概念と深く関わっている。なお、礼と風俗習慣をめぐる綱齋らの捉え方については、別の機会を取り上げることにはしたい。

(7) このように、崎門派は『家礼』の受容において「合理性」を求める、つまり「理」に適う姿勢から朱子『家礼』の正当性に挑戦しているようにみえる。しかし、後に触れるように、「朱子は晩年こうなざるはずだ」という崎門派の論理からみれば、『家礼』の正当性に挑戦するというよりも、朱子学的理論に基づいて、具体的な事柄に即してその理を極めようとした。したがって、朱子『家礼』の「理」をより精緻化したと見たほうが妥当であろう。

(8) 「神主式」図の説明、原漢文。引用は京都大学図書館所蔵の浅見綱齋校訂『家礼』（刊年不明）に拠った。綱齋は元禄十（一六九七）年に『性理大全』版『家礼』の中の楊復らの附註を削除し、朱子の本文と註に校訂を施し刊行している。しかし、綱齋は『性理大全』版『家礼』の附図を削らず、別巻にしてそのまま残した。その理由について、彼は『師説』で次のようなことを述べている。「『大全』版

『家礼』の諸図に関しては、本当は一から作り直したほうが良いが、神主の図は既に師闇齋の『近思録筆録』にすぐれた吟味がある。また、それ以外の祠堂や深衣の図は日本では不要であるため、「闕疑」のためあえてその諸図を削除せず、別巻としてそのまま残しておいた」という。

(9) 前掲『増訂浅見綱齋の研究』、四六五頁。

(10) 例えば『師説』で、「楊氏附注ハ、『性理大全』ニアル附注ト云ガコレゾ。朱子ノ説ヲ『儀礼』デ考テ、『家礼』ガ略ナト云テ、ソハテイヤコトガ附シテアルゾ」と、綱齋は楊復の附註についてその煩雑さを指摘している。

(11) 前掲『増訂浅見綱齋の研究』(臨川書店、一九九〇年)、四六五頁。なお、綱齋継母の名は、前掲『浅見綱齋年譜』では「喜佐」となる。

(12) いま世の中の養子が祭祀を行う場合、鬼神が来格するかと聞かれたところ、強齋は「(氣を同じくしない)今ノ養子ト云コト、タエテ理ノナイコトニテ候。(中略)来格スルノ理、勿論無し之候」ときっぱりとそれを否定する。『雑話筆記』、一四頁。

(13) なお、強齋『訓蒙疏』にも類似の記述があるが、より簡潔に述べられている。「鬼神ノ理ハ天地ニ存スレドモ、汎然トシアツマラス。其理ノアルナリニ神ノ寄り所ヲ立レバ、ソレナリニ神ハ存スルゾ。長度井ヲホレバ井ナリニ水氣ノアツマルヤウナルモノナリ」。

(14) 詳しくは、子安宣邦「鬼神」と「理」——三宅尚斎「祭祀来格説」をめぐるって(『思想』八〇九号、一九九一年一月)を参照されたい。

(15) 詳しくは子安宣邦『新版』鬼神論——神と祭祀のディスクール(白澤社、二〇〇二年)を参照されたい。

(16) なお、同じ崎門の佐藤直方と三宅尚斎の鬼神に関する言説と比較することによって、よりその次元の相違が分かる。佐藤直方と三宅尚斎の鬼神論については、前掲子安宣邦『新版』鬼神論——神と祭祀のディスクールを参照。

(17) 『非火葬論』(甘雨亭叢書別集、貞享二(一六八五年)成立)の貝原益軒序(一六八六年)、一丁裏。原漢文。なお、安井真祐『非火葬論』における仏教批判について、高橋文博「安井真祐の仏教批判——「非火葬論」を中心に」(『日本思想史学』二三号、一九九一年)を参照。ちなみに、益軒はその序で火葬の略史に触れ、他の儒者たちと変わらず火葬の非を述べている。例えば、「蓋葬者蔵也。所以蔵其形体也。既以火焚其屍。所蔵者何在乎」とある(二丁表)。しかし、同じ朱子学者である益軒は、崎門とは対照的に『家礼』に対して関心を持たず、著述に多産だった彼は、家礼に関する著作はついに書かなかつた。なお、辻本雅史「『學術』の成立——益軒の道德論と学問論」では、益軒の家礼に対する立場に触れ、「朱子の『文公家礼』に一応の標準をおく益軒には、儒者の立場からする実際のな家

礼は、体系的な形では、ほとんど説けなかったのである」とある（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、一六二頁）。

(18) 熊沢蕃山の「水土論」については、宮崎道生「蕃山と山鹿素行」（『國學院雜誌』八二一八、一九八一年、のち同『熊沢蕃山の研究』、思文閣出版、一九九〇年）、佐久間正「熊沢蕃山の儒教——『日本の武士』の儒教受容の一例として」（『陽明学』六、一九九四年）、田世民「熊沢蕃山の水土論」（台湾・淡江大学大学院日本研究科日本語学科編『淡江日本論叢』十二、二〇〇三年）などを参照。

(19) 前掲宮崎道生『熊沢蕃山の研究』所収「熊沢蕃山年譜」を参照。

（京都大学大学院）