

蟹養齋における儒礼論——『家礼』の喪祭儀礼をめぐる——

松川 雅信

はじめに

本稿の目的は蟹養齋（一七〇五―一七八）という、閩齋学派に属する十八世紀を生きた近世日本儒家に焦点をあてることで、近世日本思想における儒教儀礼、とりわけ『家礼』の受容という問題について一考を加えんとするものである。またかくすることで、養齋が『家礼』に範をとったいかなる儒礼論を提唱していたのかを明らかにすることを目指す。いうまでもなく『家礼』とは、朱熹（一一三〇―一二〇〇）の手になる儒教的「冠昏喪祭」諸礼に關した手引書であり、本書は朱子学の歴史的展開と相俟って、東アジア社

会に対して広汎にわたる影響をもたらしたとされている<sup>①</sup>。近世日本の場合には従来、さしたる論証を経ることもなく、たとえば「概して自らの葬祭の礼なき儒学が、日本の儒学であった<sup>②</sup>」といわれることで、『家礼』のごとき儒礼は殆ど受容され得なかつたかのよう<sup>③</sup>に考えられてきた。が、しかるに昨今の研究成果によつて数多の儒家が『家礼』についての言述をなし、なかにはこれを現実に実践する者も少なからずあつたことが闡明されつつある。とくに思想史分野でいえば、近年の吾妻重二・田世民らによる一連の成果が、この領野での研究を飛躍的に進展させてきた<sup>④</sup>。現段階においての課題がさしずめ、両氏の研究を承けつつもより一層の事例研究を蓄積させてゆく点にあることは論を俟

つまい。本稿が養斎という儒家における儒礼論をとりあげることの意味は、まずもってこの点に帰着する。<sup>(4)</sup>

加えて本稿では、養斎個人の著したテキストに対する分析を主眼に据えつつも、かくなるテキストに載る養斎の言述がいかなる歴史的・社会的状況に向けて発せられたものであるのか、換言すれば、養斎のなす儒礼論を当該期的な文脈のもとに布置しなおすことによって、捉えることを目論んでいる。もとより、『家礼』それ自体に実践というあ種の社会性が予め内包されていることを鑑みれば、その受容および解釈をめぐる問題の検討には、個々の儒家・儒学派の思想的立場やその特徴一般と併せて、さらに歴史的に形成されてきた当該社会の状況がつぶさに踏まえられてしかるべきであろう。ここでは具体的に、養斎の執筆活動が集中する十八世紀中期という時期における近世日本社会を念頭におくが、そのゆえんは以下に述べるように、養斎の個人史ということとは別のいくつかの意義を有すると考えるからである。

一つは、当該期における仏教の動向、就中いわゆる仏教的な喪祭儀礼という問題に関わつてである。改めて述べるまでもなく、近世日本には寺檀制を素地とする葬送や祖先祭祀が存在しており、この存在は「不作仏事」(『家礼』巻三、四丁ウ)を掲げる『家礼』を遵守しようとする儒家に

とつては大きな障碍となつていた。勿論、『家礼』を遵守せんとする儒家は様々な思索によつて、かくなる障碍への対抗あるいは克服を試みるわけであるが、本稿が注視したのはここでの仏教的な喪祭儀礼という障碍における程度の問題である。近世仏教に関わる研究のなかで指摘されてきたように、寺檀制という幕藩制支配にとつての支柱は、江戸幕府の成立と軌を一にして倉卒のうちに形成されたものではない。およそ十七世紀までの間にかけて成立してきた民間寺院が、漸次的に寺檀関係を結ぶという前史がまずあり、かような事態が寛文年間頃に制度化されたことによつて、はじめに寺檀制と称さるべき体系が形作られたのであるが、重要なのはこれに基盤をおく位牌・仏壇等を用いた葬送・祖先祭祀が一円に浸透してゆく時期が、おおむね十七世紀後半から十八世紀にかけての頃であつたという点である。<sup>(5)</sup>すなわち、本稿が主眼を据える十八世紀中期という時期は、既に仏教的な喪祭儀礼が相当程度に確立してしまつた事後に該当し、かかる事態は儒家にとつての障碍の克服の様相を、それ以前とは大きく異にするであろうと推察されるのである。

いま一つは、十八世紀中期という時期における儒教的な知の様相をめぐるものである。宇野田尚哉の指摘に藉口すれば、当該期は「儒家的知の担い手の一般化」儒家的知の諸

階層への浸透<sup>6</sup>が見られはじめる時期に相当し、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た頃であったといえる。無論、かような現象は幕藩制の動搖に遠因した「寛政異学の禁」のごとき、体制規模での儒教的「教化」志向<sup>7</sup>とはやや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特権的知識人へのみ儒教的な知が享受されるありようとは、大きく異なるものであったといえよう。後述するような養斎のさしずめ武士を対象とした教学に対する関心や、あるいは通俗的な論法をもつてする彼の喪祭儀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、という文脈のなかで捉えられる必要がある。

これらの点を念頭におきつつ以下、養斎における儒礼論について検討してゆく。なお養斎に先行する闇齋学派においては周知の通り、浅見綱齋（一六五十一—一七二一）・三宅尚齋（一六六二—一七四二）・若林強齋（一六七九—一七三三）らによる儒礼に関した著作・講義録が散見されるが、如上の点を踏まえることで、単純な学派性に還元され得ない養斎の儒礼論の位置も見えてくるはずであろう。

## 一、養斎の教学と『居家大事記』

最初に養斎という儒家の事歴について簡単にふれておきたい。養斎は名を維安、字を子定、東溟・静庵とも号した。長じて三宅尚齋に師事し、享保末年頃尾張に帰郷。そこで私塾勸善堂を開設するに至るが、その後寛延元（一七四八）年、藩許を得て巾下学問所の堂主に就任。しかしゆえあって宝暦年間には尾張を去り、その後は諸国を周遊した<sup>8</sup>。かように養斎の事歴を一瞥してみてもうかがえるのは、私塾を母体としながらも、巾下学問所という尾張藩のもとに成立した学問所での教学活動に従事していた点であり、この尾張時代を前後として養斎は多くの著作を残している。

なかでもこの尾張時代に書かれた『居家大事記』（以下、『大事記』と略称）という著作は、『家礼』に範をとった喪祭儀礼書として注目されるが、本書が那辺に意図をもって著されたのか、その点についてまず確認しておこう<sup>9</sup>。巾下学問所における教学規定として著され、かつ藩主にも献上された『諸生規矩』『諸生階級』にはそれぞれ、以下のごとき記載が見られる。

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。〔諸生規矩〕一六一頁)

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、ず。祭と喪のしかた、居家大事記にくはし。〔諸生階級〕一七〇頁)

このように養斎は、門弟(その大半は尾張の上級武士であった)<sup>10)</sup>に正しく喪祭儀礼をとり行うことを要求しており、そのための手引書として『大事記』を著し、かつ本書を筆写するよう求めていたことがわかる。なにゆえかような手引書が必要なのかといえは、それはたとえは火葬といった「世俗のしかた」に大きな誤謬が孕まれていると考えられたからである。すなわち養斎は、門弟が世の習俗に流されることなく、正しい喪祭儀礼を実践することを意図して本書を著述したのである。

ところで、養斎が堂主を勤めた中下学問所における教学のありようについては、つとに先学によって実証されてき

た。そこで指摘されてきたのは、養斎の教学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点である。<sup>11)</sup> かくなる詳細については先学の成果に譲ることとするが、本稿との関わりで目を引くのは、「新学」(「上座」と「次座」と呼ばれる初級門弟に対して、『家礼』への専心が求められていたことである。たとえば、中下学問所での諸規定・記録として後に編纂された『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)、「家礼会説」に励むべき旨が記されている。

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

新学上座は小学会説・家礼会説・近思録以上之講釈

共集

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(『寛延記草』二七〇頁)

加えて、同じく養斎が中下学問所の門弟に向け読書の方法論として著した『読書路徑』には、『家礼』を以下のよう理解すべきであると述べられている。

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、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、此中から一分相應の取廻しが出てくるぞ。それでこの書を読むには、文義を能ますはもとよりの事、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。〔読書路徑』一九一頁）

すなわち養斎は、『家礼』については「時代」「国」の相違を伴うとは雖も、「文義」での理解に止まらず現実的な実践を念頭におかねばならない、と門弟に説いていたことがうかがえる。このように見てくれば、養斎の教学においては『家礼』に範をとった儒礼を（初学者を含む）門弟が実践することが志向されており、それに際して門弟が当今の習

俗に流されず、正しい喪祭儀礼をとり行うことを可能ならしめるために、『大事記』が著されたと看取されよう。それでは『大事記』とは、具体的にいかなる内容を伴った著作なのだろうか。

本書の序文には「人の家の大事ハ、喪と祭とのふたつなり。〔中略〕学問する人は勿論の事、たとひ学問せぬ人とても、まづこれをつねにこゝろがけ、第一麓末にすべからず」（『大事記』一丁オ）と、喪祭二礼の重要性が冒頭に述べられ、続い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。此書ハすなハち、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。只其の祿をもきと格のたかきにより、それ／＼にましつとむる事ハ、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、そのつたへをミるにおいては、天子の御礼式をのべたる書にて下た

るもの、用ゆべき法にあらず。(同前、一丁ウー二丁オ)

すなわち大要としては、『家礼』(あるいはそのもととなつた『儀礼』)に則つた「士民の家」のための儀礼のありようを示してゆく旨が述べられていることがわかる。なおここで「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」といったタームに近いものと見え、いわゆる神道的要素を孕んでいるわけではないだろう。むしろ養斎はここに示されるように、「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る。というのも「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であると考えられたからである。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。

併せて上引には、本書の執筆に際して綱斎・尚斎(「我師」という先哲の議論を斟酌したことが述べられている。実のところ『大事記』を通読してみてもわかるのは、本書に載る具体的な喪祭儀礼の作法が、これら両先哲(加えて中村傷斎<sup>13</sup>、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。とくに綱斎は「我國ハ我国ノヤウニ家礼ガヲコナハル、ゾ」(『家礼師説』一

丁ウ)、「朱子モ此方ニ生ズレバ、此方ナリノ家礼ガデケルゾ」(同前、一〇丁ウ)と、朱熹の意図に沿いつつ近世日本に適合的な形で、『家礼』に改変を加えた作法を提示した人物であるが、本書はかかる綱斎の説に多くを負っていると考えられる。紙面の都合上、両者の影響関係を逐一列挙することは避けるが、有名な綱斎『喪祭小記』のほか、たとえば養子の如何については「くハしき事ハ、氏族証<sup>14</sup>を見たり」(『大事記』五八丁オ)とされており、『氏族弁証』を参照すべき旨が述べられている<sup>15</sup>。かように『大事記』に載る喪祭儀礼の具体的な作法は、ことに綱斎という先行する儒家の説を枕として提示されているのである。しかれば本書は、綱斎ら諸先哲の全き引き写しによってのみ成立しているのだろうか。確かに、「瀝青」や「誌石」の仕方といった個々の作法のありようについ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、本書の主眼が「世俗のしかた」という当今の習俗を忌避したうえで、門弟に正しい喪祭儀礼実践を方向づけるという点にあったことである。従つて具体的な作法の仔細といった点よりも、いかにして「世俗のしかた」を改めるよう門弟に説いてゆくのかという、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。そのことによつて、養斎の儒礼論の位置が垣間見えてくるはずであろう。以下では二つの

問題に絞り、養斎にあつていかに世の習俗への克服が門弟に対して説き述べられ、そして喪祭儀礼の実践が方向づけられてゆくのかについて、同じく『大事記』の言述を頼りに考えてゆくことにしよう。

## 二、火葬批判の論理——仏教との共存

先にも示したように、養斎が忌むべき「世俗のしかた」の筆頭に掲げたのは、火葬の習俗である。これについては、『大事記』でも以下のごとく俎上に載せられており、門弟に注意が喚起されていると理解できる。

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。（同前、七丁ウー八丁オ）

しかるに、近世日本儒家が火葬批判を行うこと自体が別段特異ではない点は、およそ衆目の一致するところであろう。ここで養斎も述べているように、火葬は父母への孝という、広汎にいえば人倫に悖る行為として儒家にあつては認識されていたのであり、たとえば綱齋においても火葬批判は、その儒礼論の重要な一翼をなしていた。

造化ノ理ハトモアレ、孝子ノ情ニ、イツマデモ存シタ  
イト云コトガヤマスバ、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。嘆コトナラズヤ。  
〔家礼師説〕四二丁オーウ）

このように綱齋は「造化」の作用はあるにせよ、自らの手で父母の遺骸を毀損する火葬を畢竟、「不孝不義」の至りにほかならないと捉えている。併せて、かくなる火葬が仏式喪礼に来源にすると見なされることで、その批判の矛先は仏教にも向けられていることが首肯されよう。つまりここで綱齋は、火葬を孝という人倫に悖理した行為と規定するとともに、これと結合した仏教に対して論駁を加えているわけである。このことは、山崎闇齋（一六一八—八二）がその排仏論書のなかで「蓋し道は綱常のみ。彼既これを廢すれば、則ち其学の道に非ざるは、攻めずして知るべし」（『闢異 四五〇—五一頁）と述べて、仏教における反人倫性を論難したこととおそらく相関的であろう。すなわち

養斎に先行する綱齋にあつての火葬批判とは、その行為自体の反人倫性が批判されるとともに、かかる批判が仏教に對しても同時に照射されるという排仏論の傾向を内包していたのである。

しかし養斎の火葬批判においては、以下のように火葬がただちに仏教と結びつけられているわけではない。

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・土葬のこと）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。仏のまねさへすれば仏になると心へ、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。（『大事記』二九丁オーウ）

このように養斎は、そもそも「天竺」には「四葬」があつて、うち火葬を「凡夫」に適用することは釈迦の教説に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点にあり、仏教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。<sup>16)</sup>

また養斎は、『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」（同前、三三丁オ）と、火葬批判に關した詳細を『火葬弁』という著作に譲り、本書も通読されることを要求しているが、ここには仏教にあつても土葬の慣例があることが以下のように例示されている。

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。（『火葬弁』九丁ウ）

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／＼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。(同前、一〇丁ウ)

歴史的な真偽はひとまずおくにせよ、このようにわけても真宗において土葬の慣例があることを養斎は示すことで、火葬が仏教の一般の見解でないことを説くのである<sup>17)</sup>。かく見てくれば、養斎は火葬をもっとも忌むべき世の習俗と定め、門弟がこれを行おうことがないよう注意を喚起しつつも、往時の儒家達とは異なっ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」に向けていたことが看取された。すなわち養斎の火葬批判から見えてくるのは、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であり、むしろ「文盲なる僧」に対置される「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胚胎することが予想される。

実際、養斎は『大事記』において様々に儒礼をと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」(『大事記』二七丁ウ)と、檀那寺の側との交渉必要性があることを説いている。たとえば納棺に際して、遺骸を剃髪すること

に對しては「旦那寺へよくたのミ、あたまをそるべからん」(同前、一三丁ウ)と、檀那寺に嘆願することによってこれを回避し得るとする。

また養斎は「旦那寺をたのむハ国法」(同前、三丁ウ)となった状況下にあつては、仏教的喪祭儀礼に反した形で儒礼をとり行うのではなく、こうした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」(同前、四六丁ウ)と、けだし仏教との共存によつて儒礼が実践される方策を模索すべきであると考ええる。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説かれるのであり、決して仏教に儒礼を対置させているわけではないことがわかる。たとえばそうした具体例として、以下のようなあり方が提示されている。

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。僧を招かねバならぬ時ハ、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。(同前、

つまり、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、この仏壇とは別に儒式の神主を安置しておけば、檀那寺から糾弾されることなく儒礼を遵守することが叶うというのである。

近世日本における儒礼の遵守にとって大きな障碍となつたのは、寺檀制に基盤をおく仏教的喪祭儀礼の存在であった。就中『大事記』が書かれた十八世紀中期には、以前にもましてこれが浸透しており、容易には打破し得ない状態と化していた。<sup>(15)</sup>ましてや檀家に属したとおぼしき門弟の場合には、なおのことであつたろう。ゆえに養斎は、果敢に仏教に立ち向かうのではなく、むしろ共存によってこそ儒礼がとり行われることを志向し、そのことを門弟に説いたのである。儒家がいかに『家礼』のごとき儒礼を唱えようとも、たとえば現実に墓所を管理するのは僧であつたため、かかる存在を看過することはできなかったのである。そのことは尾張藩に提出された経世論書のなかにも、「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。其僧を麓末にはし玉ふべからず」(治邦要旨 一四九頁)と見える。

無論、他方で儒礼にとつて火葬は人倫に反した忌むべき

「世俗のしかた」であり、養斎がこれを容認することはない。さりながら「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のであろうと論じること、火葬の克服をただちに仏教への対抗と結びつけず、あくまで寺檀制とは抵触しない立場を示したのであった。

### 三、「淫祀」批判

——「正祀」としての鬼神祭祀とその効用

養斎が『大事記』で忌むべき世の習俗と見なしたいま一つは、「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」(『大事記』六一丁オ)といった当今にあつての種々の宗教的信仰である。しかもかくなる信仰が「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」(同前、六二丁ウー六三丁オ)のごとく、祖先への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わかる。すなわち様々な宗教的信仰は、必然的に祖先を祀ること、いい換えれば鬼神祭祀を閑却するといった事態を導出してしまつたため、忌避されるべきと説かれているのである。併せてこうした鬼神祭祀の看過は、先に見た火葬と同様に「文盲なる出家」によつてなお一層助長されてしまつてしているとす。

目に見へぬ魂魄をバナに一向とおもはず、又大かたの

人ハ、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・極楽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、うちけてしまふを成仏とよろこび、たとひさなくとも魂魄をやすんずる道くらく、とりさかしてしまふなり。(同前、一〇丁オウ)

このように養斎は、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つた方がよいとする考えが「文盲なる出家」によって広められていると述べる。しかし、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うものの、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え、以下のように鬼神祭祀を行わ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」いきてあるからだにvari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、たましいいづれへさへちらず、天地の神と合して我祭をうけ給ふ。(同前、四二丁オ)

つまり『家礼』に記されるような神主を製作し、これを憑りましとして「聖人の礼法」に従つた祭祀を行えば祖先の靈魂が「我祭をうけ給ふ」ことがあり得るとするのである。なお鬼神来格という問題が、養斎に先だつ闇斎学派にとつて看過し得ない主題となつていた点は周知のことにならう。かような問題は朱子学系の崎門派に止まらず垂加神道においても共有されていたが、そこで主題化されていたのは来格の理論的根柢という問題であつた。<sup>19)</sup>だが養斎は、そうした理論的根柢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」(同前、三七丁オ)と瞥見するだけで括弧に入れており、あくまで祭祀実践それ自体の必要性のみを説いている。勿論、祖先への祭祀が必要なものは「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、万物の靈といふてすぐれたる此身になり」(同前、三六丁オ)と述べられるように、基本的には父母に対する孝を重んじる点に起因する。が、養斎は後述するように鬼神祭祀を行うことによつて招来される結果という議論をもちだすことで、これを行うことがもつ意味をさらに高めてゆこうとする。

このように養斎は、当今の様々な宗教的信仰に流されることなく、正しい鬼神祭祀をとり行う旨を説いてゆくわけであるが、かような言述は同時に、門弟に対して祭祀の対

象を弁別する必要性を促していると看取することができ  
だろ。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」(同前、六  
〇丁オ)と、祀るべき「正祀」と祀るまじき「淫祀」とを  
峻別するのであり、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説いている。まず忌避されるべき当  
今の宗教的信仰に代表される「淫祀」であるが、これを祀  
つてしまえば以下のごとき事態を招くことになるという。

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、その神々の御眞眞  
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、何をもち  
て利生あるべき。尤、勧請に返たる時、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  
倍のわざわるにあふ事なり。(同前、六〇丁ウ―六一丁オ)  
つまり、自らの祖先とは全く関係のない「淫祀」を祀つ  
てしまえば、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。反面、自らの祖先を祀ると  
いう鬼神祭祀を行えば、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する。

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。(同前、  
六一丁ウ)

このように己の祖先は、「天地の神」ひいては「八百万  
神」に連なるため、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。  
つまり鬼神祭祀は、単に孝に根差すがゆえに行われねばな  
らないということ以上に、かかる孝を遵守することによつ  
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」(同前、  
六一丁ウ)のような、災厄を除き福を得ることができると  
されるのである。

こうした養齋の鬼神祭祀をとり行うことを要求する言述  
は、確かに通俗的なきらいがある。「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るに止まり、かつ各々が

禍福をもたらずとまで付言されているのである。実のところ、かような「天」を判断基準とした禍福という議論は、養斎が喪祭儀礼の実践を方向づけてゆくに際しての重要な理論的根拠となっていることがわかる。

それ喪祭をつ、シミ忠孝をつくすハ、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シ、子孫も断絶すべし。(同前、三丁ウ)

ここに述べられるように養斎は、正しい喪祭儀礼をとり行うことは「天道」に叶うがゆえ「学徳も繁昌」という効用を生じ、反対にとり行わないならば災いをもたらすと説いている。さらに一言するなら、先に論じた火葬批判に関しても養斎は、「火葬の天罰」(同前、三丁ウ)と火葬の習俗に流されてしまえば「天罰」が下るといふ脅し文句を付加している。すなわち養斎は、「天道」という人口に膾炙したタームを用い、さらにこれによって招来される禍福を説くことによって、喪祭儀礼をとり行うことがもつ意味を高めようとするのである。ことに如上の鬼神祭祀に関しては、単にこれを取り行うことが孝を体現するのみならず、現実的な種々の効用をもたらずという新たな価値を付与することによって、かくなる実践を門弟に方向づけてゆこうと

したのである。

おわりに

以上見てきたように、養斎は中下学問所を中心とする自らの門弟に対して、『家礼』に即した儒礼がとり行われることを要求し、それに際して世の習俗に流されず正しい実践を可能ならしめるための手引書として『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の要求の背景にはおよそ、「拙者に学ばる、武門の方」(『武家須知』二三五頁)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」(『諸生階級』一八一頁)となってきた事態が介在していよう。すなわち、儒教的な知が「学問をば、儒者ばかりの家業」(『武家須知』二三五頁)であった時代に比して広汎に普及しはじめたことで、儒礼もまた一部の儒家に止まらず、武士にあつてもとり行われるべきと見なされたと考えられるのである。

さりとて真摯な儒家知識人の場合はともかく、かかる人々に対して実際に儒礼の実践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」(『大事記』五六丁オ)習俗が近世日本社会を覆っており、かつ寺檀制に結実した近世仏

教が既に喪祭儀礼を領導していたからである。養斎は前者に対しては忌避すべきとして、たとえば禍福という通俗的な論理をもちだすことで、正しい祭祀の実践を方向づけようとしていた。しかし後者については、対抗ではなくむしろ共存の方向によって儒礼がとり行われることを提唱していた。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している「心得ある出家」のごとき存在であった。檀家に属したとおぼしき門弟に向けて、檀那寺への反発を強いることは現実的に困難と目されたがゆえであろう。

確かにこうした養斎の儒礼論を『家礼』それ自体に比してみると、少なからぬ歪曲を孕んでいるように映ずる。しかし、もとより『家礼』に即した儒礼の教条的な意味での実践が、中国・朝鮮社会にあっても不可能に近かったことを鑑みれば、<sup>23</sup>困難を伴いながらも「聖人の法」<sup>22</sup>がもつ普遍性を求めて実践されんとするその様々なあり方を、歴史的・社会的な状況のもとに布置しなすことで我々は捉えてゆく必要があるのではないだろうか。

\* 本稿に引用した史料の出典は以下の通りであり、巻数・頁数・丁数もこれらに依拠した。

蟹養斎『諸生規矩』『諸生階級』『讀書路徑』(『名古屋叢

書』一卷、名古屋市教育委員会、一九六〇年)、『武家須知』『治邦要旨』(『日本経済大典』一六卷、明治文献、一九六八年)、『居家大事記』『火葬弁』『土庶喪祭考』(九州大学付属図書館所蔵写本)／中村習齋『寛延記草』(『名古屋叢書』一卷、名古屋市教育委員会、一九六〇年)／山崎闇齋『關異』(『山崎闇齋全集』三卷、ぺりかん社、一九七八年)／浅見綱齋『家礼師説』(小浜市教育委員会酒井家文庫所蔵写本)／若林強齋『家礼訓蒙疏』(吾妻重二編『家礼文献集成』日本篇一、関西大学出版部、二〇一〇年)／跡部良頭『神道葬祭家礼』(國學院大學日本文化研究所編『神葬祭資料集成』ぺりかん社、一九九五年)／朱熹『家礼』(浅見綱齋校訂、京都大学付属図書館所蔵版本)

## 注

- (1) 周知のように『家礼』をめぐるのは従来、いわゆる偽書説が存在していたが近年では、朱熹の著作と見なすことが通説となっている。吾妻重二『朱熹「家礼」の版本と思想に関する実証研究』(科学研究費補助金・基盤研究(C)(2)研究成果報告書、二〇〇三年)等。また『家礼』の東アジアの展開については、吾妻重二・朴元在編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』(汲古書院、二〇一二年)に詳しい。
- (2) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年)一七〇頁。

(3) 既刊の主要な著作のみを列挙すると概ね以下の通り。

前掲『朱子家礼と東アジアの文化交流』、吾妻重二『朱熹「家礼」実証研究』（上海・華東師範大学出版社、二〇一二年）、同編『家礼文献集成』日本篇一—四（関西大学出版部、二〇一〇—一五年）、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）等。また近年では、考古学の分野からも近世日本における「家礼」の影響が論じられている。たとえば、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）。

(4) もっとも、以下本稿で扱う養斎『居家大事記』をとりあげた貴重な先学として、高橋文博「蟹養斎の喪祭論にみる死者の観念」（『アジア遊学』一二四号、二〇〇九年）がある。しかし、高橋が専ら養斎の死生観の問題に焦点をあてるのに対し、本稿では本書がいかなる社会的対象に向けて著され、かつどのような儒礼論が提唱されていたのかという考察を主眼に据える。

(5) これらの動向に関しては、とくに大桑斉『寺檀の思想』（教育社、一九七九年）、圭室文雄『葬式と檀家』（吉川弘文館、一九九九年）等を参照。併せて付言しておけば、葬送や祖先祭祀のみならず、たとえば幕府服忌令等の近世日本における諸般の儀礼秩序の形成も、十八世初頭がさしずめ画期であるとされている。詳しくは、林由紀子「江戸

幕府服忌令の意味と特質」（孝木貢ほか編『家族と死者祭祀』早稲田大学出版部、二〇〇六年）、中川学『近世の死と政治文化』（吉川弘文館、二〇〇九年）、高埜利彦『天下泰平の時代』（岩波書店、二〇一五年）等を参照のこと。

(6) 「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。なお宇野田は本論稿で、こうした現象を「十八世紀儒家思想史」の顕著な特質とするが、それはとりもなおさず従前の思想史叙述における死角であった「徂徠以後」の儒家思想における特質であるとしている。本稿に扱う養斎が『非徂徠学』『弁仁斎徂徠二先生学書』といった一連の徂徠学反駁書を執筆している点は、状況的にはあるものの宇野田の指摘との相関性として考えることができよう。

(7) 辻本雅史『近世教育思想史の研究』（思文閣、一九九〇年）。

(8) 養斎の事歴に関しては、白井順「蟹養斎の講学」（『哲学年報』七〇集、二〇一一年）を参照。

(9) なお養斎はその後、「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ふうちニ、年老て精力薄なりたれば、門人に是をあらわすといひのべをきたれども、いまだ成就せず。依而まづ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」（二丁ウ）と述べる続編と

して『士庶喪祭考』を残しているが、大要において『大事記』との異同は見られないものと思われる。こちらの検討は後稿に期したい。

(10) 『愛知県教育史』一巻(愛知県教育委員会、一九七三年)。

(11) 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)。なお尾張時代以降の養齋の教学論については、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)を参照のこと。

(12) たとえば、垂加神道を学んだ跡部良頭(一六五八—一七二九)が既に『神道葬祭家礼』を著しているが、そこでは「神道葬祭の礼式、日本書紀を稽るに、神代卷に、素戔嗚尊被を以て棺を製玉ふこと、是れ始めて葬礼の式定まることを察す。孝徳天皇紀に喪礼之式あり」(二五六頁)と、天皇家の喪祭儀礼が参照されていることがわかる。

(13) たとえば神主の製作法については、「中村惕齋公の考究にて慥なる証拠有」(『大事記』六八丁ウ)とある。

(14) 綱齋の『家礼』論に関しては、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)が先駆的成果である。

(15) また養齋は門弟に対し、『家礼』を読むに際しても「此書、浅見先生の点の本にてすませし」(『読書路徑』

一九二頁)と、『家礼儀節』等ではなく綱齋校訂本を用いるべきと述べている。

(16) もっとも「四葬」という論点自体は、養齋の独見にかかるものではなく、おそらくその出所は中村惕齋にあるものと思われる。高橋文博『近世の死生観』(ベリかん社、二〇〇六年)。併せて強齋もまた以下のように「四葬」に触れているが、養齋のように仏教と土葬とを結びついたりすることはなく、あくまで仏教が称揚する火葬の反人倫性をあつづける議論の延長線上に言及されるに止まる。「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、サテモく可嘆コトナリ。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、棄ンヤ。水ニ投ヨト云ハ、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苦ナリ。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」(『家礼訓蒙疏』一八六頁)。

(17) 歴史的事実としてはむしろ、真宗の方こそが火葬とわがち難く結びついており、かつ尾張は全国的にも有数の真宗優勢地帯であった。にも拘わらずこうした議論がなされているということは、養齋が真宗優位という尾張の特殊事情を逆手にとることによって、火葬の習俗を是正してゆこ

うとしていたと考えられるのではなからうか。尾張における真宗民俗に関しては、蒲池勢至『真宗民俗史論』（法蔵館、二〇一三年）参照。

(18) 十七世紀には、林家から中江藤樹（一六〇八—一四八）に至るまで様々に『家礼』に即した儒礼の実践が試みられたが、それが可能であった一因は、未だ近世仏教や諸般の儀礼秩序が確固たるものとして成立していなかったからではなからうか。当該期における水戸藩・岡山藩等の特異な寺院整理の例も、おそらくかような範疇のもとで再考される必要がある。併せて、儒仏論争や近世日本儒家の排仏論に関する研究は相当程度の蓄積を有するが、そこで指摘されてきたのは十七世紀にあつての激烈な儒仏間の論争が十八世紀以降、各々の棲みわけを形成しつつ沈滞してゆく過程である。本稿との関わりでいえば、寺檀制の存在を認めたくえて儒礼の遵守を説く養斎の議論は、こうした過程に包摂され得るものと考えられる。近世日本の儒仏論争、排仏論についてはさしあたり、源了圓「近世儒者の仏教観」（玉城康四郎編『仏教の比較思想的研究』東京大学出版会、一九七九年）、同「江戸後期における儒教と仏教との交渉」（同編『江戸後期の比較文化研究』ぺりかん社、一九九〇年）が体系的な労作である。

(19) 闇斎学派の鬼神論については、子安宣邦『鬼神論』（福武書店、一九九二年）参照。

(20) なお養斎は、「正祀／淫祀」について『治邦要旨』で以下のように詳しく論じているが、ここでも各々を祀ることによつて招来される禍福という論理が通底している。「凡正神を祭るべき理にて祭るを正祀と云。是はずべきこと也。正神也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。正神也も祭まじき理にて祭、其誠たらねば、祭りても、祈りても、福もあたはず、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」（二六二—二四頁）。

(21) 「天道」が各身分を越えて、近世日本に広く普及した価値基準となつていた点に関しては、大野出「元三大師御籤本の研究」（思文閣、二〇〇九年）に詳しい。

(22) もっとも『家礼』それ自体は、諸儀礼を固定不変のものとして時代状況に応じた改変を認めるといった「原則主義」をうちだしており、このことが本書の広汎にわたる影響力を担保していた。詳しくは、吾妻重二「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌」（吾妻重二・黄俊傑編『東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇五年）を参照のこと。

(23) 中国においても『家礼』の実践は容易でなく、実際には種々の困難を伴った。だがその困難ゆえに、かかる克服は逆に「士大夫」たることの威信を下支えする役割を果たしていたと考えられている。詳しくは、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)。また一般的には、朱子学に対して極めて厳格であったと目される李朝朝鮮においてすら、『家礼』を記載通りに実践することが難しかったがために様々な変化がなされ、実際には地域的な偏差等も伴っていたと考えられている。詳しくは、伊藤亜人「東アジアの社会と儒教」(溝口雄三ほか編『アジアから考える』一巻、東京大学出版会、一九九三年)、金美栄「現実と原則の調和を追求した退溪の礼論」(小島康敬編『礼楽文化』ぺりかん社、二〇一三年)等。

付記 本稿は、日本学術振興会科学研究費(特別研究員奨励費)による成果の一部である。

(立命館大学大学院)