

儒教・儒家神道と「死」——「朱子家礼」受容をめぐる——

田尻 祐一郎

網野先生のスケールの大きなお話、横井先生の含蓄に富んだお話の後で、私の話は、いささか小さな問題を取り扱うことになります。こういう場所ですので、相当に単純化された図式で話しますが、その点お許し下さい。「思想史の中のライフサイクル」という全体のテーマですが、徳川期の儒教や儒家神道において、「死」がどのように捉えられているのかという点をめぐって、一、二述べてみようと思います。

朱子学が「死」をどのように考えていたのかということ言えば、生を構成していた気が離散すること、もう少し詳しく言えば、より動的で暖かな気である魂が上昇し、より静的で冷たい気である魄が沈んでいくこととして捉えて

いたと思います。それまで結合していた気が、ゆるやかにその結合をほどこいて、天地四方に散っていく、或いは帰っていくというイメージです。その結合も、余りハードに固定的に結合しているということではなく、例えば呼吸がそうであるように、外の世界としなやかに循環し、流れている気のイメージで捉える必要があります。いずれにせよ、こうした結合が、ほどこっていくのが「死」であり、人間の「死」は何も特別の事ではなく、固体であった氷の結晶が解けて水に変わるように、或いは、水が水蒸気になって大気中に帰るように考えられているわけです。陰陽二気の大きな循環、厳密には、生生と循環と言うべきかもしれませんが、こうしたものがしっかりしたりアリティーをもつて

存在し、その一コマとして「生・死」の問題が捉えられているということ。このように「死」を捉えることが、朱子学の、気の観点からの祖先祭祀の理解に結び付いていくわけで、同時にそれが、論理的に難しい問題を朱子学の理論構成の中に持ち込んでしまったということも既に明らかにされている通りです。ごく簡単に言えば、一たん、天地四方に散ってしまった、先祖や亡くなった親の気が、子孫が、敬や誠を尽くして祭ることによって一時的に来格する——戻ってくる、或いは、より微妙に言えば「在すが如く」に至ると朱子学は説くわけですが、どういう仕組みで、一たん飄散してしまった気が、祖霊として来格できるものなのか、そのメカニズムについては、それ以上に踏み込んで説けないという問題を抱え込んでしまうわけです。「祖考の精神は自家の精神」というテーゼは、謝上蔡を受けて朱子自身が好んで用いたものですが——ここに言う「精神」は、気の靈妙なものの、その作用ということで、気のレベルであることに注意して下さい——祖先と子孫は、氣を同じくするから、子孫の側が誠心誠意、敬を尽くして祭れば、氣が互いに響き合うのだというような説明がなされるだけなのです。

しかし、考えるべきことは、こちらが或る高みに立ちながら、朱子学がそういう難問を抱え込んでいることを言い

渡すよりも、むしろ、そういう難問を抱え込みながらも、取えて、気の循環という全体の枠組みを保持し、その中で問題を突めていくという方向、そういう姿勢を取っていくという、そのこと自体にあると思うわけです。話は飛びますが、徳川期の寛文年間に出版された仮名草子「百八町記」の一節に、こうあります。

ある人はいはく、朱熹説に、人死して後その骸焼ば灰となり、うづめば土となる。神、いづかたともなく散て跡なし。かるが故に香花湯飯を供養すれども、うけよろこぶこともなく、そのしるしなしと。……答ていはく、朱熹がこと葉を信用する愚痴を示すに、……

話はこの後、孔子をはじめ古代儒教の世界は鬼神であふれていたのに、朱子はそれを無視して、無鬼論の方向を採っていると続くわけですが、それはここでの問題ではありません。学者の本格的な論述からは、朱子学の死・鬼神・祭祀といった主題をめぐる、更に精緻な批判を選んでくることは容易だと思いますが、ここでは、ちょうど全国的なレベルで寺檀制度が確立したとされる、その寛文年間に出された仮名草子のような通俗的な言説の中に、(人)の死を、気の離散として捉えてしまえば、祖先祭祀の意味がなくなってしまうのではないか——という問いが見えていることが面白いと思うわけです。朱子学の気の理論へのこういう素朴

な批判は、朱子学自体の理論構成の、先に見たような難点を、それなりにきちんと問題にしえているわけです。「在すが如く」の「如く」に比重を懸けていった時、朱子学は要するに無鬼論ではないのかという、こうした批判を招くのは当然です。しかし、にもかかわらず朱子学が、気の結集と離散という枠組みを保とうとしたのは何故なのだろうか——何が、そういう姿勢を支えているのだろうか——こういう視点から考えてみる必要があるということです。

死に対する具体的な対処を説くものとして、「文公家礼」「朱子家礼」ともいって規定された喪礼があります。私は、朱子学がもっていた気をめぐるリァリティーを、果して日本の朱子学者とされる人が本当に持ちえていたのだろうか、ギリギリの所で彼等を支えていたのは、少し別なものだったのではないだろうかと問いたいわけですが、こういうことを考える材料として、この「文公家礼」の中の喪礼について、少し検討してみたいと思います。登場してもらおうのは、日本で本格的に「文公家礼」を紹介し解説し、日本の現実に適合的にそれを植え付けようと真剣に努力した山崎闇斎の学派から、浅見綱斎であり、その高弟であった若林強斎です。強斎は、垂加神道家でもあります。どこまでも朱子学者であることによって独自の神道説を展開した人物とすべきで、儒教のほとんどすべての経書について細か

な注解を施していて、一般に儒家神道家として一括される人々の中で、その朱子学の素養は、文字通り拔群です。と言うより、他にそれだけキチンと経書の世界に向き合えた儒家神道家はいなかったと言って良いかと思っています。

さて、親の息が絶えた時、「文公家礼」は、「哭」、次いで「復」を為すべしと言っています。「哭」は、哀しみの声をあげる礼ですが、「復」について強斎は、

コレヲ、タマヨバヒト訓デ飄散シタル魂氣ヲ今一度カヘレト呼ビカヘスコトナリ、……飄散シタルモノ、再ビカヘルト云コトモナケレトモナニトゾヨミカヘル蘇活コトモアラフカト望ム、古人ノ厚キ心ニテ礼法ト立テアルコトソ、

(家礼訓蒙疏)

と解説していますが、例えば綱斎は、「哭」も「復」も、所詮は「アノ方ノ風俗」であって「此方デハイラスコトソ」つまり日本では不必要だと考えています。なぜ不必要かと言えば、それには理由があつて、

サテ紙牌ナリトモ主ヲ早ク立テ、神シノタゞヨハヌヤウニ……
(家礼師説)

することが、まず優先されなければならないからです。実は、強斎も一字一句同じように説いています。神は、死者の神霊であり、主は、仏教で言えば位牌に相当するもので、「文公家礼」によれば、子孫が祖先を祭った時に、天地四

方に散っていた祖先の霊妙な気が集まってきて、そこに宿る、そうしたものとして主が考えられており、それ故に神主とも言われるわけです。「文公家礼」では、神霊の寄り処（魂帛）を立てるのは、更に後になってから規定されるのですが、綱齋も強斎も、兎に角、一刻も早く仮りの簡便な主を作って、亡親の神霊をそこに落ち着かせることが大切だと言っているわけです。

しばらく時がたって、亡親を埋葬する時、「文公家礼」は「造明器」と規定します。死者が生前に使っていた器を模倣して小さめに作り、遺骸と共に埋めるわけですが、これについて強斎は、

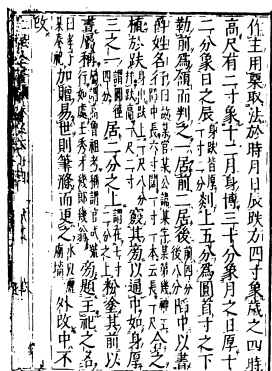
檀弓ニ孔子謂_レ為_レ備者ニ不仁、不_レ始_ニ於用_レ人乎哉トアリ、親ヲ死セリトスルニ不_レ忍ト云サマニ、周ノ礼文ニ過ルモノハ是ニテ、終ニハ殉葬ノ端トナルユエ、孔子甚非_レ之、……且ツ神霊ハ神主トトモニ家ニ存スルユエ、奉事スル処、此ニアリ、墓ニオトギ奉公ヲ入、服食ノ類ヲイル、ト云コトハ、分ケモナキコトノミナラズ、却テ害アリ、

と強い調子で斥け、朱子の本意、つまり晩年の定論のこととで、「文公家礼」は中年の見解が土台になっているので時にズレがあると考えているのですが、晩年の本意からすれば、「造明器」の規定は撤回されて然るべきだと断定して

います。この点、綱齋も同様の見方です。両人が、敢えて「文公家礼」の規定を朱子の中年未定の論だとして斥けてしまふ根拠が、亡者の神霊は、ずっと家に在るのだから、そちらで仕えるべきだという点に置かれていることは、見逃すことが出来ないと思います。

さて、神主ですが、「文公家礼」は、基本的に程伊川が構成した神主モデルを引き継いで、墓前において、埋葬時に、これを完成させることを説いています。綱齋も強斎も、この程伊川の神主モデルを普遍的に正しいものとして高く評価しています（図参照）。それは、神主の各部分の長さや高さ、幅などが、各々天地の時の運行のリズムやバランスを背景にして定められ、その象徴的な数を見事に定式化しているからです。その意味では、小天地・小宇宙を神主は表現しているというわけです。その上で、これは綱齋には無く強斎だけが主張することですが——その点、儒教と儒家神道とを分けるものとして注意してよいと思います——強斎は、次のように述べています。

嘗聞、吾国古来ヨリ神体封ノ伝アリ、上下貴賤ソレノ格式アリテ、皆自然ノ法象ヲ存セリ、然ニ神道衰ヘ天下ニ一統ノ風俗ニ行ハレズ、世人、知ルモノ希々ナレバ、問_タ或ハ其伝ヲ得テコレヲ奉ズルモノアリトイヘトモ、却テ異形ナル事ノヤウニナリテ衆人ノ訾_カカルコ



程伊川「作主式」(『二程全書』卷六十四)

トナリ、実二流俗ノ變、可^レ歎哉、

強斎は、少なくとも「文公家礼」の解釈なり応用なりとしては、こう述べるに止どまって、そこに言われている「神体封」について、それ以上の展開をみせませんが、強斎に師事したことのある垂加神道家・松岡雄淵が、儒家神道の立場から、独自の葬礼を構想した中に、次のような一節が見えています。

父兄尊長病氣にとり結び此度は兎角心許なきと存せば、機嫌を見合せて其家の内で正寝あるべし。其処へ病人の床を移すべし。而して後、従容として神魂を假の璽に祭り奉らん事を乞へし。然ども此一事は用舎あり。其病人学びたる人ならば、其人の覚悟あるべし。不学人は、此義を聞て諾と云程の器量の人ならば云べし。なまじひ云出して、却て氣を感ず様なる人品もあるべし。病体もあるべし。左様なる人品病体の者には、此御魂遷しを、生氣ある内にせんと云はいらざる事也。氣絶の後でも苦しからざる事也。

仮璽は尺許なる櫛に、三たれにても四たれにても木綿を一つ中程に、紙捻にて結付べし。

〔挿絵省略〕木綿は祓の木綿の如也。但寸法なし。八枚重子にして、随分短かく切りたるよし。

此袖を以、其人の頭辺より病人に向ひて中臣祓辞を徴

意に一遍唱へ、某氏某の神靈遷り賜へと念唱すべし。

此には氣遷と云ふことあり。口伝なり。さて遷し訖りて其柩を其人の神体とし、清所を拵び安鎮すべし。某氏某の神靈遷り賜へと云時、平伏して警蹕すべし。即、ヲ、ヲ、ヲ、と三遍云也。

（神道葬祭記）

これを雄淵は「御魂遷し」と読んでいるわけで、こうした儀礼は、儒家神道以外の神道家によっても説かれていた（例えば、平田鉄胤門下の古川躬行撰「喪儀略」など）。出来れば生前に、それが無理なら絶息の後直ちに、亡者の神魂・神靈を璽に移して、すぐ身近にこれを留めておこうというわけです。こういう儀礼から、強斎の言おうとした「神体封」の具体的イメージを少し思い浮かべることが出来るように思います。

埋葬が終われば家に戻り、「反哭」、いよいよ親の死は動かすことの出来ない事実であることを思い知り、あらためて哭礼を為すわけです。この「反哭」から、次いで「虞」という礼を為すことを「文公家礼」は規定しています。「虞」は、もともと「儀礼」に規定されているもので、「文公家礼」も『儀礼』の注から、

鄭氏曰、骨肉歸於土、魂氣則無所不之、孝子為其彷徨、三祭以安之、

という一節を引いて、これを意義付けています。「虞」に

ついて綱齋は、

コレヨリ愈々家ニオチツカセラル、ヤウニト云、オチツキノ祭ソ、……鄭氏曰云々、骨肉ハ土ニ帰スル、魂氣ハ霞ノチルヤウニ散ルユヘ、神主ヲ立テ神氣ノヤドシ、如平生ニ尊奉スレハ、孝子ノ情トモニアツマルソ、彷徨ハ、イドコロサダマラス体ゾ、ソレデヒトヘナラズ、フタヘナラズ、三度マデラチツキノ祭ラスルソ、と述べ、強斎も忠実にこの理解を継いでいます。綱齋や強斎の狙いは、「虞」の礼を為すことによって、彷徨して散ってしまうはずの魂氣を強く引き留めようとする所にあるわけで、孝子の願望として留まって欲しいというだけではなく、実態として、それは留まるのだと主張しているわけです。そういうわけで、一刻も早く「虞」を施さなければならぬ、この思いから、綱齋も強斎も、「反哭」をとばして——「文公家礼」では、沐浴をして身体を清潔にしてから「虞」へ移るのですが——その沐浴も省略して、直ちに「虞」を為すようにと主張しているのです。

ここまで、「文公家礼」の喪礼を材料にして、山崎闇斎の学派——徹底して朱子その人に即して朱子学を学ぼうとした、日本に於ける最も水準の高い朱子学理解に到達した人々と私は考えていますが——、その山崎闇斎の学派にあって、ギリギリまで気の集合離散という枠組みで、人間の

生死を捉えようとする発想からは異質のもの、亡くなった親の神霊は、ともすれば天地に飄散してしまうものだから、まさにそれ故に、子孫としてはこれを引き留め、これをすぐ身近に、具体的には、自分達子孫が日々の生活をおくるイエに止めておこうとする強固な志向が見られるということ、亡者の神霊の側から言い換えれば、子孫のイエに留まることで、神霊の方も安らぐという感覚があることを見てきました。亡者の側にも、子孫の側にも、このような感覚があるわけで、これこそが彼等の本当のリアティーだったのではないかと私は考えたいわけです。仮りに、こういう見通しに大きな誤りがないなら、気の循環、生生する気でもって肉体や生命を捉えていく考え方、気相の変換でもって世界を捉えていく考え方とは、随分話が違ってくるとしなければなりません。

周辺の話を一つ取り上げて、議論を補いたいと思います。

綱齋は、そもそも自分達が「文公家礼」を学習するのは、現実のイエの中に「名分」を確立するためだと述べていますが、では何が「名分」の確立を妨げているのかと言えば、近年、利害デ養子ヲシタリ、私意デ妾腹立テタリシテ、惣領スジモシレヌヤウニナリ、系図モ乱ル、……

とある通りで、養子が無原則に横行しているという問題が大きかったわけです。綱齋から離れても、徳川期の儒者が

「文公家礼」を論じる時、養子問題の比重は大きく、これが伝統的な主題となっています。中国や朝鮮と比べても、その点が一つの特徴ではないかと思えます。言う迄もなく、姓を異にする養子、つまり異姓養子による祖先祭祀は、祭られる側との気の連続性が欠けているために、気の連続性に祭祀の根柢を置く考え方からして、絶対に認められるべきではなかったからです。そして、そういう認識の前提には、姓というものが、巨大な血縁の集合体として社会的に認識されているという背景があるわけです。姓を同じくする者は、共通の祖先をもった、つまり濃淡の差こそあれ同じ気を分かち持った者同士であるわけです。婚姻に際しての同姓不婚も、同じ考え方に由来します。綱齋も強斎も、いかにも正統の朱子学者らしく、こういう考え方に共鳴して、例えば綱齋は

子ノナイモノハ、同姓ノ者ヲ養子トスルソ、血脈ハ一ユヘ、カヤウニ処スルコトソ、

と述べています。日本の当時の現実からすれば、相当に原則的な批判を放っているわけです。

ところで「文公家礼」は、祭祀の部分で、「冬至祭」始祖「立春祭」先祖」という規定を設け、その根柢を、程伊川の次のような議論に求めています。

程子曰、此厥初生民之祖也、冬至、一陽之始、故象

其類ニ而祭之、

立春の祖先の祭については

程子曰、初祖以下高祖以上之祖也、立春、生物之始、故象其類ニ而祭之、

とあります。これらについて「文公家礼」は、いずれも『儀礼』をはじめとする伝統的な礼のテキストには見られないものだが、程伊川が「義ヲモツテ起コシタ」ものだとは弁解しています。さて強斎は、例えば冬至の祭について、

天地開闢ノ初、氣化ノ元祖ヲ云、ソレヨリシテ血脈相續テ今日ノ子孫トハナリタルユエ、追遠ノイタリハ、コレマデニツマルゾ、

祖先を思う「追遠」の心は、ここまで溯上るのが当然だというわけです。

……然ニ天地開闢ノ初ハ、唯男女二人アリテ、ソレカラ、ヒロガリテ今日ノ如ニナリタルト云ニハ非ズ、天地陰陽尊卑ノ品アレバ、ソレナリニ氣化スルナリモ君臣上下自然ニ分ル、筭ナリ、ソレユエ天子諸侯公卿大夫庶人ソレゾレニ其流出スル源頭アル自然ノ理ユエ、程子尽ニ孝敬追遠之心ニ、此ニ祭ヲ義起セリ、

つまり、とりあえず、これらの祭を肯定して、身分の上下なりに各々「天地開闢ノ初」にまで溯上った「源頭」の処があつて然るべきであり、それを、まさに一陽來復の冬至

に祭るとするのは、極めて理になつた自然なことだと述べているわけです。しかし、すぐそれに続けて、こう述べるのです。

然ドモ德至レルモノハ其世統モ無窮ニ伝ヘ、德薄キモノハ其ツヅク所モ、ソレダケニアル筭ノコト、此モ自然ノ理ナレバ、子孫追遠ノ情ハ限りアルマジケレドモ、ソレゾレノ分際アルコト自カラ不レ可「潜差」、

この一段は必ずしも分かり易いものではないのですが、「德至レルモノ」「德薄キモノ」という表現を、正直に道德性の厚い薄いという次元で受け取るべきではなく、要するに身分の尊い者と一般庶民ということの内容としているのだと思います。つまり、生理的な事実としては、誰でも自分に関わらず、天地開闢の時から血脈を保っているわけで、それなしには現在こうしてあることが出来ないわけです。しかし、その生理的事実を、きちんと自覺的にたどれる尊貴な人々と、そうはいかない一般の庶民たちとが異なるわけで、その多くは、姓も持たない人々だったわけですから庶民が、冬至に自分たちの始祖を祭るのは、「分際」からみて適切ではないと言っているわけです。このあたりの強斎の心情は、

冬至ノ賀ハ、朝廷ニハ行ハルレドモ、民間ニ行ハザレバ、遠慮スベキコトナリ、

という一節や、始祖とは「上古ノ祖神」のことで、

極遠ノ祖ユエ名モシレズ、主ヲ立ツベキ様ハナイ、
というような言い方からも、よく伝わってきます。こうし
て綱齋も強齋も、

今貧家無^レ力者、四時ノ祭ヲ不^レ能^レ行、但一歳一度、
新穀出来タルトキニ、初穂ヲ以テ祭ルベシ、月日ハ十
一月次卯ノ日、国家新嘗ノ祭、畢テ後ニコレヲ行フ可
也、

というような無難な所に落ち付いてしまふわけです。

細かな議論は省略しますが、両人は、そうした結論を正
当化するために、朱子自身も、後年には、冬至や、立春の
祭が、禘や祫という、天子や諸侯に固有の儀礼に似ている
ために、士大夫の身分としてこれらをするを僭越だと
反省して、冬至・立春の祭を止めたのだと論じています。

しかし、早く山崎闇齋の『文会筆録』が注意を促していた
ように、『小学』や『近思録』にも、程伊川が「義起」し
たこれらの祭は収載されているわけで、問題は簡単ではあ
りません。しかし、仮りに朱子の最終的な意見がどうであ
れ、一般の士大夫も、その気になれば始祖以下を祭ること
が出来るのだとした上で、そうした祭の妥当性を判断して
いくのと、綱齋や強齋のように、「源頭」があるにはある
はずだが、そのあたりは何とも曖昧模糊としていて、容易

にそれをたどりえない下々の我々としては、祭らないこと
が相応の「分際」だとするのは、質的に全く別だとい
うことは明らかだろうと思います。

養子をめぐる当時の現実とは、異姓養子を何ら抵抗なしに
受け入れるものでしたし、熊沢蕃山や、かつて佐藤直方の
門人でありながら陽明学に転じた三輪執斎などは、積極的
にこれを肯定していました。『日本養子説』という書を著
して異姓養子を容認した垂加神道家の跡部良頭は、『霜夜
学談』の中で、日本人は残らず「伊弉諾伊弉冉尊天照大神
の御子孫」なのだから、外国人を養子とするなら話は別だ
が、日本人内部での養子には何の問題もないと論じていま
す。日本人全体が、氣を同じくする一大血縁共同体だとい
うわけです。仮りに良頭の論にのれば、日本人同士の結婚
は、氣を同じくする者同士の結婚ではないのかと問い返す
ことも可能ですが、そもそも、氣というものに託せるリア
リティーが、良頭には無いのだろうと思います。綱齋や強
齋の異姓養子否定論は、これらと比べれば、氣の連続性を
根拠にした祭祀論に立脚していると言うことが出来ます。
しかし、姓を単位にした、氣を同じくする者の大きな時間
的連続、共通の始祖をもって、「源頭」の処から遠々とし
て確固として連らなっている、そういう集団の一員として
自分たちは今ここに在るのだという自信、アイデンティテ

イーが、残念ながら感じられないわけです。一陽来復の時に自分たちの始祖を祭る、ここにあるのは、春夏秋冬、時間の循環、悠大な気の循環、その大きな循環の中に、身体なり自己自身を位置づけ、まさにそのことによって安らぎを感じ取るような実感だと思うのです。そういう背景から異姓養子を否とするのが朱子学だとすれば、綱齋や強齋の場合、「名分」という価値規範に反するから異姓養子は認められないのだというように、規範性だけを拠り所にして踏んばっているように思えるわけです。

話をまとめてみます。『中庸』第十六章。「子曰、鬼神之为徳、其盛矣乎」に始まるこの章について、島田虔次氏は、次のように述べています。

鬼神問題は朱子学の理論に大きな矛盾を持ちこんだ難問であつて、朱子はいかにそれに明確な解決を与えることができなかった。……物が壊滅したり生物や人間が死滅したりして気が散じていくとき、その散じていった気はどうなるのかという問題、逆にいうならば、物が生成する場合、または人間が生まれる場合、集つてきて凝集する気はかならず真つさらの気であるのか、それとも一度使用済みの気が再使用されるといふことがあり得るのか、という問題である。「もしすでに屈

した気がまた伸びてくるとすれば、天地の間にはただ多数の同一の気が来来去去するのみと言わねばならぬ。これは正しく仏教の輪廻説であつて、儒教の生成思想ではない」。しかし、「もし散ずればすなわち空無となり了るとすれば、のちのち祭祀にあたつて祖宗の気の来格することは解釈がつかない」(後藤俊端『朱子の実践哲学』二六六ページ)。朱子の気の理論は、ついにこのジレンマを解決することはできなかった。

私が特に注目したいのは、ここからすぐ続く、島田氏の次の指摘です。

もつとも、後世の思想家たちも、このジレンマにいらだち、これを解決しようとして懸命に努力を試みたとか、この矛盾の故に朱子学を攻撃した、とかいう事例は、あまり聞かない。朱子学が攻撃される場合、このもつてこいの弱点は、あまり利用されなかった。それは、朱子が気の説を理論化し体系化したといつても、それは中国古来の学問的・通俗的ないわば通念をそうしたにすぎない、という点が大いし、また祭祀といふことも生活に密着した、しかも圧倒的な「大事」であるので、かならずしも朱子学による説明を必要としなかった、そのようなわけで、この点についての朱子の理論的不整合にあまり敏感になりにくかったのでは

ないかとおもわれる。

（中国古典選『大学・中庸』）

この指摘を、私なりに受け止めれば、こうなります。気の生生という面と循環という面との間には、それを理論化しようとするれば、困難な理論矛盾が露呈されてしまうわけです。今回の発表に関連付けて言えば、それは死後の靈魂の行方、祖靈の来格、子孫との交感といった領域で、矛盾が最も鋭く現れるわけです。朱子は、この難問に対し、気をもつてする世界解釈の立場から、徹底的に問題を突き詰めてしまいました。中国に生きる人々の、学派や思想傾向より以前の、いわば自分達の肉体を通じて体得してきた気の共通感覚にしっかりと身をひたしながらも、問題をトコトン詰めずにはいられない朱子という個性がそうさせたと考えられます。とすれば、徳川期の日本に於いて、仏教的な色彩の濃い仮名草子が、寛文年間に、朱子の本音は無鬼論であり、その立場からは、祖先祭祀への否定論しか出てこないではないかと問い、一方、あれほど真剣に「文公家礼」を学び、問題を考え抜いた闇齋学派の中から、亡者の靈魂は、そもそも靈魂それ自身が気のカテゴリーにあるわけだから、気の離散によって天地四方に飄散してしまうという思考法についての、どうしようもない違和感が表明され、その流れから、亡親や祖先の神靈は、イエとともに、子孫の日々の暮しと共に、おだやかに身近なところに留まっ

いて、子孫の生活を見守っていくのだという感覚が強く出てくるという事実は、朱子自身もどっぷりと、豊かに、その中に身をおいていた気の生生、気の循環という感覚に、日本の側が、本当のところではリアリティーを持てなかったことの証拠ではないかと考えるわけです。

これは、人々の思想や感覚を根源の深みにあって規定している、或る種の肉体感覚・生命感覚の質の問題として捉えられるべきものだと思います。と同時に、ここで強調したいことは、そうした感覚の問題を、超歴史的に実体化すべきではないということです。平田篤胤にせよ会沢正志斎にせよ、はたまた柳田国男に至るまで、各々の角度から、その超歴史化・実体化を試みるわけですから、特にこの点には注意をしなければなりません。垂加神道の実力者・梨本祐之が伝えたという次のエピソード

神職は齋いみじなり、故に父母の屍と雖も自ら事を執らず、神社の境内は死穢を忌む、故に病人と称して藍輿に駕し、家僕をして屍を寺内に送り……

（吉見幸和「吉見葬祭略式」）

は、「死穢」に怯え、決して死を語ろうとしなかった一時代前の神道者たちの姿をよく伝えてくれます。或る時代から、これらの人々が積極的に、死や死後の神靈の行方、生者の側からのこれへの対し方を語り出すわけです。まさに、

この時こそが、それらの超歴史化・実体化が始まる時だろうと考えられます。

話を戻します。今回の発表の趣旨を、少し別な言い方をすれば、いわゆる「万物一体の仁」「民ハ吾ガ同胞、物ハ吾ガ与」というような、人と人、人と物との激しい連らなり、共鳴の実感、その背景には豊かな氣の思想があつたと思います。それらは言葉としては日本の儒者にとつて馴染みのものでありながら、その根底の所では果たしてどうだったのだろうかということでもあります。何も私は、日本の儒教にはアレが無かった、コレが欠けていたということを言いたいわけではなく、列島に暮らす人々の身体を通じて在るリアリティー、それも万世不変の〈日本的な〉ものとしてではなく、歴史的な展開の相に即したリアリティーに深く降りていって、そこから日本の儒教の意味を考え直してみたいということをやいたかったわけです。

※浅見綱斎については「家礼師説」、若林強斎については「家礼訓蒙疏」を主たる史料とした。前者は、宝永二年（一七〇五）に開始された綱斎の「文公家礼」講義記録であり、筆記者は、若林強斎その人である。「家礼訓蒙疏」は、享保八年（一七二三）に著された。前者は、文政七年（一八一四）橘惟一写本（東北大学狩野文庫蔵）に、後者は、天

明元年（二七八二）刊本（内閣文庫蔵）に依った。

（東海大学助教授）