

稲葉默齋の喪礼実践論——徂徠学批判・仏教認識に注目して——

松川 雅信

はじめに

闇齋学派儒者の稲葉默齋（一七三二—一九九）は晩年（一七八一年以降）、上総国清名幸谷村に移住し、ここに根づきつあつた上総道学を本格的に発展させたことでよく知られている。門弟林潜齋（一七四九—一八一七）の言述によれば、默齋は同地域に以下のような足跡を残したのだとされている。

先生ノ清谷^{清名幸谷}ニ在ルヤ（中略）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。是ヲ以テ、郷村多ク火葬ヲ惡ミ、棺斂礼ヲ效シ、始メテ瀝青ヲ用ヒシハ、先生ノ化導ナリ。（『稲葉默齋先生伝』）

默齋の活躍によつて清名幸谷村には、「火葬ヲ惡ミ」「瀝青ヲ用」いるような「葬儀」が広まったという。この場合の「葬儀」とは朱熹『家礼』に範をとる儒式のそれを指している。つまり晩年の默齋は、『家礼』に基づく儒礼を自身に移住した清名幸谷村に一定程度普及させたとされているのであり、そのことが同地域に彼が残した功績の一つであるとして、門弟によつて顕彰されているのである。本稿では、このように一定の広がりを見せたとされる儒礼（殊に喪礼）の実践が、默齋によつてどのように説かれていたのかという問題について検討する。

長らく近世日本儒教は、さしたる論証もなされないまま「自らの葬祭の礼なき儒学」²であつたと規定され、儒礼は

もとより不在であったと見なすのがごく通説的な見解であった。だがこうした通説に対し近年では漸く、近世日本儒者の多くが『家礼』を中心とした儒礼を受容・実践していた事実が相当程度闡明されつつある。本稿で考察対象とする黙斎に關してもその例外ではない。⁽³⁾このような近年の儒礼研究が継承すべき貴重な成果であり、かつこれまでの通説に抜本的な再考を促し得る可能性を具えていることは言を俟たない。しかしながらそうした反面で、これらの研究成果が個々の儒者による『家礼』をめぐる言述や、その実践の様相をただ再構成することに終始する、いわば個別実証ないし基礎研究に依然として止まっている感は拭いきれない。誤解を恐れずいえば、これまで等閑視されてきた儒礼という素材に肉迫することによって、既往の思想史叙述から零れ落ちてきたいかなる側面が新たに照明されるのかという点に關しては、未だなお検討の余地を多く残しているように看取されるのである。思うに、かかる主な原因は、近年の儒礼研究が儒礼に關する新出史料を多数発見しながらも、翻ってそれを近世日本の思想的・歴史的文脈のもとに再定位するといった作業を、未だ十全には行っていない点にあるのではなからうか。儒礼研究の成果を積極的に継承・発展させていくうえでも、いま求められるべきはこうした作業であらう。

そこで本稿では、黙斎の儒礼実践論に内在的に立ち入りつつも、それを、彼をとりまく十八世紀後期の諸状況との関わりを踏まえて検討することで、儒礼の問題が近世日本の思想的・歴史的文脈のもとにどのように位置づくのかを明らかにする。具体的には、当該期における反徂徠の思潮のもとに黙斎を布置してみることで彼がなゆえ儒礼実践を重んじるに至っていたのかという思想的要因をまずは解明し、そのうえで当時の近世日本において儒礼を実践するに際して小さからぬ障碍となつたはずの寺檀制に結実した近世仏教を、彼がどのように認識していたのかについて考察していく。これらの考察を通じて、あくまで黙斎というごく限られた対象に即す形ではあるものの、従来の思想史叙述からは零れ落ちてきた近世後期における日本儒教像の一端を示すことを目指したい。

一、徂徠学批判——「修己」のための喪礼実践

周知の通り十八世紀後期には、寛政正学派を中心として「古文辞学」ハ、物徂徠ヨリ起ル。余初年学ビタル故ニ能ソノ意ヲ知タリ。其学ノ主トスル所ハ功利ニアリ〔中略〕左レバ其学タゞ理民ノ術ノミニテ、自己ノ心身ハ置テ問ハザルナリ」〔『正学指掌』〕と説かれるような、反徂徠を掲げる

朱子学の「復活」現象が生じていく。一瞥してみても明らかに、こうした批判の眼目は基本的に徂徠学を「功利」の学と捉え、かかる道德輕視を、おしなべていえば「修己」の欠落を衝くという点にあった。が、早くから指摘されてきた通りこのようにして「復活」してきた朱子学とは、個々人における「道」理「性」の内在という前提に立脚して「修己」治人の原則を掲げる従前のそれからは、もはや大きく変質したものとなっていた。というのは「余初年学ビタル」と述べられていることから窺えるように、夙に徂徠学の洗礼を受けていた彼らは、「道は天地之規矩にて、一人の法ニ無御座」と「道」を個々人に外在するものとしたうえで、折からの幕藩制の動揺といった危機意識に根差しつつ、「能く民を化し俗を成す」という「教化」に主眼を据えた新たな朱子学を提唱していたからである⁽⁵⁾。「答問愚言」「与赤松滄州論学書」。先学によれば、それは徂徠学を否定的媒体とすることで形成された、「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⁽⁶⁾づけていく「治人」に特化した朱子学であったとされる。無論、その先に異学の禁が招来されたことは贅言を要すまい。

十八世紀後期に上総にあった黙斎もまた「弁道・弁名ヲ著ハシ海内ヲ誤ルコト〔中略〕徂徠ノ最モ警発多シ」〔『小学

筆記』五卷、以下『筆記』という認識のもと、「心法ノ吟味ナクテ経済ナルト思フ学者ハ、性ノヌケタ藥種ヲ療治スルヤウナモノゾ。〔中略〕徂徠ヤ春台ガ何トシテ知ラフゾ」〔『詩や文章ガ一ツ端モ学問ノ役ニ立ヌ』(同前、四卷・七卷)と、経世・詩文にばかり傾注する徂徠学を論難して、これに「心法」という道德修養の必要性を対置させている。徂徠学最大の拠点であった江戸近郊で学問形成を行った黙斎も、寛政正学派と同じく十八世紀後期の反徂徠の思潮のうちに存していたのである。

しかしながら、先の正学派の主張に比して黙斎の場合に特筆されるのは、こうした修養が「禹湯文武ノ天下ヲ保タハ心術ガヨイ故保タ。〔中略〕君子ト云モ心術ノヨイコトヲ云。大学明德ト云モ、学問ハドコガドコ迄デモ心ト云ニキメルコト也」〔身ノ修ルコトヲ仕習ハズ天下ヲ治ルコトヲ仕習フ、生兵法ハ疵ノモトナリ〕〔『筆記』四卷・『袁公問何為民服章講義』と、あくまで「修己」治人の原則に即して主張されている点であろう。すなわち彼は、「吾ガ学ノ由来準的有リ、以テ聖人ニ至ルノ学ナリ」〔『姫島講義』〕という所謂「聖人可学」の前提に依拠しつつ、唐虞三代の聖人達も(政治的手腕のみならず)徹底した「修己」の階梯を経たからこそ、「天下ヲ保」つことができたというのである。かく見てみると黙斎は、正学派のごとく「治人」を第一義

目的とする視座から「教化」のための方策として「修己」を唱えていたというよりかは、むしろ厳格な「修己」の先にこそ「治人」を遠望していたといえるだろう。換言すれば、黙斎にとってはさしあたり個々人が「修己」をなすことそのものが、重視されていたと考えられるわけである。

同様に反徂徠を掲げて朱子学の「復活」を企図していたとは雖も、黙斎が従来指摘されてきた正学派とは位相を異にする地点に存していたことを、ここでは確認しておきたい。⁷⁾

では徂徠学に対抗的に打ち出された「修己」たるべき「心法」は、具体的にいかなる方法に即してなされねばならないと想定されていたのであろうか。黙斎は「学者ハ礼ト云モノアツテ〔中略〕精神ガ丈夫ニナル。碇ノアル舟ヲミタヤフナモノ。〔中略〕人ノ身ノ上モ礼ガナイト何所ヘ流レ行フモシレヌ」(『筆記』六卷)と、礼が「精神」に果たす役割を重んじる。なぜならもとより「心ハ形ナイモノ」であるため、「形ヲ儼ニスルト心ガハツキリトナル」ようにするうえでも礼が必要だからであるという(『同前、四卷』)。そして何より注目すべきは、数多ある礼のうちでも「礼ハ三千三百ノ数多イコトナレドモ、冠昏喪祭ガ大綱ニナル」「聖賢ハ喪ヤ祭ヲ殊ノ外重ンジ、喪祭ヲ格別ニスル思召ガアル」(『同前、七卷・五卷』)と、「冠昏喪祭」就中「喪祭」が最重要視されている点であらう。徂徠学を指弾して「修

己」の必要性を提唱していた黙斎は、それを具体的には喪祭礼を執り行うことよってなしていくべきだと論じていたように思われるわけである。と同時に彼は、喪礼に限っては「君子ト云テモ〔中略〕親ヲステルヤフニ葬ルハ身ノ修ツタデハナシ」(『家礼抄略講義』二卷、以下「講義」と、いかに「君子」であつたとしても親を正しく「葬ル」ことができない者は、「修己」を達成し得ていないとも述べる。このように喪礼とは、「修己」が実現されているか否かの一つの指標としても捉えられていたのである。

ところで、「礼楽刑政」を唱えた荻生徂徠(一六六六—一七二八)に連なる儒者達が、彼らの理想とする古代中国の礼制の考究に力を注いでいた点は周知のことに属そう。喪礼に関していえば、例えば太宰春台(一六八〇—一七四七)は、近世日本にあつてのかくなる不備を指摘するとともにあるべき礼制の姿を呈示していたし、服部南郭(一六八三—一七五九)とその門下も継続的に『儀礼』についての会読を実施していた。⁸⁾そして、黙斎が徂徠学を指して「只先王ノ教ハ礼楽ノ一」「礼文度数ヲ吟味シ古体ヲ主張」(『筆記』二卷・『答或人』)と形容している点に鑑みれば、基本的なこれらの事柄は彼の認知するところでもあつたと考えられる。であるなら、徂徠学における「修己」の欠落を論駁して礼実践の必要性を提唱していた黙斎は、こうした先行

の徂徠学者達による礼へのとり組みをいかに捉えていたの
であろうか。以下はそのことに関わる大変興味深い言述で
あろう。

或者ガ南郭ガ子ノ仲英ニ、拙者母死ス、仏法ニ従フモ
無念、既ニ林家モ儒葬ナレバ葬埋ノコトドフシタラヨ
カロフト相談シタレバ、仲英ガ答ガ出来ヌ。性理大全
文公家礼ノ部デモ見タラヨカロウ、ト云タト。大事ノ
場、真劍勝負ハマギラカシハナラヌヲ見ヨ。(『清谷語
録』一卷)

上引で默斎は、服部南郭女婿の服部仲英(一七一四—六
七)が「或者」から「儒葬」の仕方を問われたにも拘わら
ず、全く応対することができなかったと述べていることが
わかる。この逸話の真偽は管見の限りでは確かめる術をも
たない。また「大事」ノ場、真劍勝負ハマギラカシハナラヌ
ヲ見ヨ」とあることを踏まえればこの言述の基本的な眼目
は、いつ訪れるとも知れない父母の死を見据えて、常日頃
から喪礼に関した研鑽をしておくことの必要性を門人達に
説き述べる点にあったといえよう。ただここでは、默斎が
かような観点からほかならぬ徂徠学者に論難を浴びせか
けていたことそれ自体を重視したい。思うに默斎は、徂徠
学者達が平素礼制を考究しながらも、それを現実に執り
行うことができないという、いわば実践不可能性を衝く

形での批判を展開していたのではなからうか。そのこと
は、「古礼ヲ主張スル人ハ今日ノ通用ニ差支」「礼ノコトバ
カリ吟味シテ、礼ヲ斟酌シテ今日ニ行フコトノナラヌガア
ル。(中略)何程事ノ吟味ガヨクテモ我ガ受用ニナラネバ虚
也」(『五旬引』「講義」一卷)といった彼の言述を瞥見して
みても大過あるまい。默斎は「古礼」のような礼制をどれ
ほど「吟味」しても、実際にそれを実践できなければ無意
味だと考えていたのである。

併せて先ほど喪礼が「修己」達成の指標とされていた点
を想起してみるなら、このような批判は徂徠学における道
徳修養の欠落という主張とも相関的なものであったと捉え
ることができる。いい換えれば默斎は、「修己」を軽視す
る徂徠学は結局のところ礼実践をもなし得ない存在である
と位置づけていたように看取し得るわけである。いずれに
せよ默斎にとって、「修己」の要となる喪礼は現実に実施
されねばならないものだと思なされていたのであり、その
ような観点から徂徠学における礼へのとり組みは論難に晒
されていたと推し測ることができるのである。

しからば、このように徂徠学批判を展開しながら当の默
斎自身は十八世紀後期の上総において、いかなる喪礼実践
のあり方を構想していたのであろうか。以下そのことを、
彼の仏教認識との関わりから明らかにしていきたい。

二、仏教認識——実践のための儒仏混淆

1 「皮毛外」という論拠

默斎が念頭におく喪礼とはとりもなおさず『家礼』に載るそれであり、そして先ほど来引用してきた『講義』とは自身がかつて同書を抄出して著した『家礼抄略』に関する、清名幸谷村での口述筆記録である。つまり默斎は、同地域の門人達に対し『家礼』に範をとる喪礼を基本的には講義という形で示していたということになる。が、默斎は『家礼』に載る喪礼を全く記載通りに執り行うべきだとは考えていなかった。というのも彼は、「唐ト日本ハ違ヘバ日本デハ別シテシン酌セネバナラヌ」「俗ニシタガワネバナラヌ。〔中略〕世間ニハツレヌコトデ家礼ヲ行フユヘムズカシイ」〔講義〕一卷・二巻と、「唐」とは異なる「日本」において『家礼』を實踐していくためには、「日本」の「俗」を斟酌したうえで同書に記された具体的な儀礼・所作を改めていかねばならないと考えていたからである。

こうした考え方は実のところ『家礼』それ自体と何ら矛盾しない。よく知られているように『家礼』の序文は、礼を「本」名分・愛敬と「文」冠昏喪祭・儀章度数」に二分したうえで前者を體現すれば後者を状況に応じて改変す

ることを認めており、ほかならぬ朱熹自身もそうした対応をとったと記されていたからである。⁹ 加えて默斎に先だつ浅見綱斎（一六五二—一七一）が夙に、「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、文ハ国々デチガウコト〔中略〕メン／＼ノ国ナリニ宜ニカナフヤフニ行ハル、ガ家礼ノ旨ゾ」〔家礼師説〕と論じていたように、闇斎学派内では『家礼』をかく解釈することはごくありふれたことであつた。默斎は基本的にかかる『家礼』の序文の解釈を敷衍することによって、「俗」を斟酌して「日本」に適合的な喪礼を様々に明示しており、そのことこそが『家礼』本来の主張であるとする立場にたっている。¹⁰ 逐一列挙することは叶わないため二例だけ端的なものをあげておく。例えば、墓制については「アノ方ハ土ヲツキタラ墳ト云フ、ソレハ柩ノ上ヘ也、ソノ前ニ墓碑アル也、家礼ガソレ也。〔中略〕人々墓石ノ下ニ柩アルコトニ心得テアルニ、前ノ方ニタテ、ハ柩ノアリ処ヲトリ失フコト也」〔講義〕二巻と、土饅頭型の墳墓の前に墓碑を建造する『家礼』の方式を「アノ方」のものであるゆえ馴染まないとして採用せず、近世日本で通用の埋葬地のうえに墓碑を建てる仕方に改めている。そして祠堂の所謂同堂異龕に関して「日本デハセヌトモヨイ。コノ方デハタゞ四シキリニシテラクコト」〔同前、一卷〕と、これを「日本」に合わない

という理由から採らず、ただ「四シキリ」にすればそれで足りるとする。

さりながら、いかに「俗」に鑑みて改変を加えることが『家礼』本来の主張であるとはいえ、默斎が『家礼』を下のごとく読み換えている点からは一見、同書そのもののかなりの大きな飛躍を看取せざるを得まい。

家礼ヲヨムモノ不作仏事ノ取アツカイ塩梅アルベシ。
今日仏ヲ礼スルハ官ヲ敬スル也。旦那寺ヲタテ、ヨカル、ユヘ背カヌコト也。背カネバ背カヌホド仏事ヲナサヌコト也。皮毛外ハドフデモヨイト云ハソノコト。

(同前、二卷)

周知の通り『家礼』には、仏教に随順することの非が「不作仏事」として鮮明に打ち出されていた。だが默斎は上引で、「今日仏ヲ礼スルハ官ヲ敬スル」こととなるという点を理由に「旦那寺」に叛いてはならないとし、さらに驚嘆すべきことに「背カネバ背カヌホド仏事ヲナサヌコト」と、「不作仏事」の意味を大胆に読み換えてしまっているのである。先に見た綱齋が「本」と「文」という原則に依拠しつつ『家礼』に現状適応的な改変を施す他方で、「浮屠ノハ文アルヤウナレドモ本ナキユヘ二役ニタ、ヌ」(『家礼師説』)と、仏教にはそもそも「本」が不在であるという理由から、これを決して自説のうちに包摂しな

った点を踏まえるならば、かくなる默斎の主張が先行の閩齋学派一般の理解とは少なからず位相を異にするとともに、『家礼』それ自体に対する解釈から直ちに導出されたものでもないことは瞭然であろう。

このような默斎の主張を歴史的に規定していたのとはともなわず、「昔シハ古礼ハ廢レタトテモ、喪ノコトハ人々勝手ニシテ必シモ仏法ニハセヌ。〔中略〕邪宗ヲフセグノ為メニ官府ノ制ニナレリ。ソコデ士農工商共ニ寺ガアル」(『講義』二卷)といった認識であつただろう。默斎は当今「官府ノ制」として寺檀制が存在するがゆえ、「士農工商」はいずれも檀那寺に属さねばならないという。彼はいかに儒礼を執り行くと雖も、現状では既に存在する檀那寺がなす仏式喪礼には随わざるを得ないと考えていたように思われるのである。旧稿でも指摘したように、排仏を基本路線とする近世日本儒者一般の間でもかく寺檀制が覆しがたい所与の前提だと見なされていくようになるのは、概ね十八世紀中葉頃からである。この頃から「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」(『居家大事記』)といった認識は、ある程度一般的なものとなつていく。默斎による上引の「不作仏事」に対する読み換えとは従つて、歴史的に見るのであれば既に仏教寺院が喪礼を主導することが既成事実となつていた十八世紀後期の社会的

状況に規定されたものと、ひとまずはいうことができる。

しかるに、当該期においていかに寺檀制が覆し難い所与の前提であったとはいえ、「不作仏事」という規定を全面的に読み換えるためには、確たる説得的な論拠を要したであろう。ではその論拠とは何であったのだろうか。先ほど掲げた「不作仏事」に関する言述の末尾の傍線部で、黙斎が「皮毛外ハドフデモヨイト云ハソコト」と述べていた点に注目されたい。ここで黙斎は、自説を裏づけるための言辞として「皮毛外」なるものを引いている。とすればこの「皮毛外」という言辞こそ、黙斎をして「不作仏事」に対する読み換えを可能ならしめた論拠であろうと推察される。「皮毛外」とは実のところ、朱熹が『朱子語類』巻八九においてごく僅かに用いた言辞であり、具体的には以下の応酬の中で登場している。

或問。設如母卒。父在。父要循俗制喪服。用僧道火化。則如何。〔中略〕曰。其他都是皮毛外事。若決如此做。從之也無妨。若火化則不可。〔中略〕此話若將与喪服浮屠一道說。便是未識輕重在。〔朱子語類〕卷八九

【ある人の質問。もし母が死して父がなお存命であり、その父が俗制に従って喪服を必要とし、僧道の火葬を行おうとするなら、どのようにすればよいでしょうか。〔中略〕答え。そのほかのことはすべて皮毛外のどうでもよいことであり、もしそ

のように仏教式に倣うのであれば、これに従っても問題ないが、火葬は行つてはならない。〔中略〕もしこの話を喪服と火葬とを一緒にして考えているならば、それは軽重を知らないことである。〔引用者現代語訳〕

この応酬の主題は、父が俗制に従って仏教式の喪礼を実施せんとする場合、子はどのような対応をとるべきなのかというものである。ここで重要なのは、こうした主題をめぐって朱熹が火葬は重大事であるため決して執り行つてはならないものの、喪服等それ以外に関してはすべて「皮毛外」の些末な事柄であるという理由から、仏教式を一部許容していた点にあらう。つまり朱熹は、『家礼』とは別のところでごく僅かながら仏教を許容することの是について発言していたのであり、その際の説明として用いられていた言辞こそが「皮毛外」だったというわけである。このように見てくれば黙斎は、ほかならぬこの「皮毛外」という言辞に大きく依拠し、これを『家礼』にあてはめることで「不作仏事」に対する全面的読み換えを可能にしていたといえよう。黙斎は、仏式喪礼に随わざるを得なかった十八世紀後期社会において、かかる随順が朱熹の理解と何ら矛盾しないことを「皮毛外」という論拠によって主張していたのである。この「皮毛外」に関して黙斎は度々言及しており、そのことから同言辞が彼の喪礼理解に占める割合

は大きかったと見なし得る。

朱子モ皮毛外ノコトハ世間流ト云テ置ケリ。〔中略〕全体ヘカケテ見ルベシ。〔中略〕作仏事ト記シテモ仏ニハナラス。家礼ニ不作トアルヲ為仏事トシタルガ趣向也。

皮毛外ノ誦經コチノ誠信ニ妨ナキ也。〔講義〕二卷

では默斎は檀那寺に叛かず仏式を容れながら、どのような『家礼』に範をとる喪礼を実践できると考えていたのだろうか。例えば彼は仏教の存在に配慮し、『家礼』記載の「乃設奠」を以下のように執り行うべきであると述べている。

乃設奠。〔中略〕儒家ナレバ肉ナルベキニ菓子ニスルハ
撿僧ガ来ルユヘ也。益モナイコトニ檀那寺ノ腹立ルコ
トハワルイ仕方。〔中略〕鰹ノタ、キナドハ撿僧サシツ
カヘル。今僧ト理屈云コトハナイ。排釈録出ス処デナ
シ。ソコデ菓子ヤ時ニヨリ葡萄ヤ梨子デモヨイ。〔同前〕

『家礼』の「乃設奠」という項目には、葬儀の初日に死者に対する供え物（奠）として「脯・醢」といった肉類を用意すべき旨が記されている。これに関し默斎は、「儒家」であれば当然こうした記載に倣うべきであると留意しつつも、檀那寺の存在ならびに「撿僧」が来宅することに配慮して、この供え物を「菓子」や「葡萄」「梨子」で代用するのがよいとする。默斎は、かように『家礼』に記載

のある儀礼それ自体は駭と執り行いつつも、そこへの仏教的要素の闖入を（「皮毛外」であるからという理由で）許容するといった形でその喪礼実践のあり方を呈示していたわけである。別言するなら、儀礼そのものは『家礼』に則るものの、それを仏教の存在に配慮して改変した形で執り行うといういわば儒仏混淆的な形態での喪礼実践が示されていたといえる。併せて上引で特記されるのは、「今僧ト理屈云コトハナイ。排釈録出ス処デナシ」というように排仏を唱えることが明確に忌避されている点であろう。このことから、默斎のここでのさしあたった主眼が（佐藤直方『排釈録』に即して）仏教を排することより、むしろ仮令これを容れた形であったとしても儒礼を実践していく方に据えられていたことを窺い知れまいだろうか。默斎にとつては、実践こそが何よりも優先されていたと考えられるわけである。

かく考えきたれば、默斎は『家礼』の序文に倣って近世日本の「俗」に鑑みた同書の改変を行うとともに、「皮毛外」という論拠に基づくことで仏式喪礼を容れた形での喪礼実践のあり方を呈示していたことが理解されよう。そして、前者が綱斎はじめ闡斎学派で既に一般的であったとするならば、默斎の特徴は明らかに後者の儒仏混淆的な礼実践の方にあったといえる。彼は寺檀制下にあつて仏教が喪礼に深く関わっているという十八世紀後期社会の与件のも

とで、驚くべきことに仏教寺院との共存という形で儒礼が執り行われるべきだと主張していたのである。こうした黙斎による儒仏混淆的な儒礼実践の呈示を単に仏教寺院に対する妥協とだけ捉えることは、けだし正確ではあるまい。なぜなら彼は、(徂徠学には欠けている)「修己」をなすためには喪礼を執り行うことそれ自体が重要であると主張していたからであり、そうした目的のもとでひとまず排仏が括弧に入れられるとともに、仏教を許容した形での実践が開陳されるに至っていたと思われるからである。徂徠学批判に目を遣ることで、黙斎の喪礼をめぐる議論がもつ意味は明瞭なろう。さらにいえば以下で見えていくように、黙斎は仏教を容れることを必ずしも否定的なことだとは考えていなかった。

2 儒仏混淆の積極的意義

黙斎が仏教を容易く許容することができた理由には、「皮毛外」という確たる思想的論拠に加えて、彼自身の仏式喪礼に関する特徴的な認識もあったからであろうと思われる。それは、近世日本で当該期に実施されている仏式喪礼が、そもそも儒式に来源するものだという認識である。

例えば黙斎は、『家礼』における「不作仏事」の注釈「司馬溫公曰く、世俗浮屠の誑誘を信じ、始死及び七七日・百

日・期年・再期・除喪に於いて僧に飯し道場を設く」(『家礼』)に關し、「期年・再期・除喪ト云ガ、儒者ノ小祥・大祥ヲ盗ンダモノ。除喪ハコチノ禪ヲスルナルベシ」(『講義』二卷)と述べている。つまり黙斎は、仏式喪礼が規定する「期年」や「再期」がそもそも儒式の「小祥」「大祥」を盗用することで成立したものだといっているのである。こうした認識は一見突飛なもののように思われようが、位牌等の仏具が『家礼』をはじめとする儒礼に影響を受けて成立したのだとする近年の研究成果¹³⁾を想起してみれば、全く無根拠なものであったともいえない。黙斎が容易に儒仏混淆を呈示し得たことの遠因には、このように既存の仏式喪礼が元來儒式のそれに影響されながら形成されたものである、といった理解も介在していたと考えられよう。

さらに特筆されるのは、黙斎が既存の寺檀制に依拠することによってこそ逆に齎される現実的な効用にも、明確に説きおよんでいた点である。それは彼の墓碑銘をめぐる指摘によく現われている。黙斎には『講義』とは別に、棺槨・瀝青の製法や墓碑の形態、埋葬の仕方等を記した『喪埋之書』という手引書が存在するのだが、同書では墓碑銘をめぐる以下のような興味深い指摘がなされている。¹⁴⁾

墓石。世俗ノ法名計書、紛しくてあし、。又儒者風ト云ガアリテ人しらぬ号など記シ、何先生之墓ト書キ或

ハ又我姓何而已一風流ニ書付ル。各非也。兎角別の事なく永久ノ謀ガ第一ナレバ墓ノ正面ニ何ノ何左衛門之墓ト書キ、右^{謂墓之右}ヨリ後ニ掛テ諱ハ何、イヅレノ産、年号干支何月何日・没行年幾歳・法名何々と記ス是也。とかく其寺ノ法名記セバ寺ノ過去帳ト節符の合事也。是永久の謀と云べし。俗儒ハ唯法号を記を恥て永久の慮をしらず。(「葬埋之書」)

ここで默斎は法名だけを刻む「世俗」の墓碑銘、しばしば「儒者風」として用いられる墓碑銘をともし否定したうえで、正面に俗名、右側に生没年・法名をそれぞれ併記する墓碑銘が最も理想的であるとする。法名・俗名のいずれかだけを記す墓碑銘を双方ともに否定したうえで、両者の併記を主張しているという点では、いわば儒仏混淆の様相を呈しているわけであるが、注目すべきは単に寺院側から付与されたものであるからといった消極的な理由からではなく、あえて法名を記すことの積極的意義が説かれている点であろう。見るごとく默斎は、「其寺ノ法名記セバ寺ノ過去帳ト節符の合事也」という理由から、むしろ俗名・生没年と併せて法名を記すことで、その墓碑を「永久」に維持することができるといっているのである。おそらく寺院が墓所を管理している限りにおいては、過去帳と墓碑の法名とが対応するため、結果としてそこへの埋葬者を常時特定し得る

といった観点から、こうした指摘がなされているものと推察されよう。⁽¹⁵⁾

そして反対に、法名を記すことを恥じる「俗儒」のなす墓碑銘が、むしろ「永久の慮」に知悉しないものであるとして否定されていることが窺えよう。⁽¹⁶⁾ 別言すれば、ここでは純然たる儒式を貫こうとして法名を刻まない「俗儒」の墓碑銘よりも、仏式の法名を併記したものが現実的に優れていると述べられているわけである。このように默斎は、寺檀制下にあつては殆ど必ず授けられていたと思しき仏式の法名を容れることによってこそ、逆説的に墓碑をより長く保存することができるという論をも展開していたのである。なお墓碑をかように保存することは、突き詰めていえば埋葬された親の遺骸を長久に保とうする、「孝」を体现するうえでも不可欠なものであったと考えられる。これに関しては後述する。

実際、默斎は墓碑銘をめぐる門人達からの書簡を通じて質問に対しても、「皮毛外」という論拠を前提にしつつ、以下のごとく法名と俗名の併記をもつて応じていた。

法名御記シ被成候而不苦事ニ御座候。当時儒家之礼ハ内分之事、浮屠ハ公辺ニ付候儀ニ御座候。何分彼申候通ニ而宜候。則チ朱夫子所謂皮毛外從俗と申事、明文と御心得可被成候。(「中略」)左之通寺江可被仰候。

肩書〇〇〇〇ト法名ヲ書キ、〇〇〇〇墓と俗名ヲ記シ
可然候間、此所御頼可被成候。

〔鶴沢喜内・幸七郎宛書簡〕

默斎は講義という形式だけでなく、より直接的に書簡によつても「皮毛外」を論拠として仏教を許容する必要性を上総の門人達に説いていたのである。であれば、上総においては小さくない範囲で儒仏混淆が滲透していたと推し測ることもできよう。

このように默斎において仏教を許容することは、必ずしも妥協とは考えられていなかった。彼にとつて既存の仏式喪礼の一部は元來儒式に來源するものと見なされており、さらには寺檀制を与件とすることによる儒仏混淆の積極的意義までもが主張されるに至っていたのである。ただし、默斎が仏教のすべてを容認すべきだ考えていたわけでない点には注意を要する。最後にそのことに簡単に触れておきたい。

3 火葬批判としての排仏

上述の『朱子語類』巻八九において、朱熹が「皮毛外」の範疇に入れなかったものが一つだけあった点を想起されたい。それはとりもなおさず火葬であり、これに限っては重大事であるため厳格に退けるべきだと論じられていた。

おそらくはこうした朱熹の主張を汲む形で默斎は、「一大事ノ処ヘハ仏ハマジヘヌ」〔講義二卷〕という前提に立脚しつつ、「仏ヲマゼルト一生ノ孝ガ無ニナル。〔中略〕況ヤ仏ノ火葬ハ親ヲ火ニアブリ」〔同前、一卷〕というように、火葬が仏教に由来する葬法であるとしながら、これを執り行つてしまえば「孝ガ無」になると述べる。默斎は火葬の非を、『孟子』滕文公上の言述を引きながら以下のように端的に説明している。

毀ル処トナク焚ト云ハアマリノ甚シキ也。焚ハ人心ニ持タヌコト。孟子ニ、人心具リテ忍ビラヌコト、トアリ。墨者夷之ノ章ニ詳也。〔同前、二卷〕

周知の通り、孟子は墨家を奉ずる夷之に対し埋葬の起源に触れながら、「孝子」の心情としては親の死体を遺棄して「狐狸・蠅蚋」に毀損されることを我慢できないゆえ、それを防がんとするのが当然であると反駁していた。これを承けながら默斎は、孟子が説いた「孝子」の心情（「人心」）に則るなら誰でも親の遺骸を長久に保存しようとするはずであるにも拘わらず、それに反して、むしろ「毀ル処トナク」自ら親を火にくべるのが火葬であるという批判を展開しているものと考えられよう。従つて默斎は遺骸の長久な保存のためにも、以下のように『家礼』の中でも特に棺槨の製作にあたる「治棺」に大きな関心を向けるべき

だとする。

治棺。此方ノ一大事也。父母ガ隠居処ヲ建ル、ソレデ孝不孝ガ知レル。〔中略〕生タ内ノ隠居処ハ修覆モナルガ、棺ノ隠居処ハ取カヘシナラヌ。孟子ニモ出テアリ。

喪ニハ棺ノ丁寧ヨリ外ハナシ。(同前)

死後における父母の「隠居処」に相当する「棺」を「丁寧」に製作し得るか否かで、「孝／不孝」が直ちに測られると述べられていることが窺えよう。いま黙斎が具体的にどのような棺槨を製作すべきだと論じていたのかについては詳述しない。ここでは黙斎が「孝」の観点から火葬を否定するとともに、父母の遺骸の長久な保存を企図し、そのために「治棺」の問題を重要視していたという点を確認すれば足りよう。

ところで、先ほど「仏ノ火葬」と述べられていたことからも明らかな通り、黙斎にあつて火葬と仏教とは表裏一体の関係として捉えられていた。それは日本での火葬の濫觴が「欽明帝ヨリノコト、火葬ハ文武天皇カラト云。天地ニナイコト也」(同前)と、欽明朝期における仏教伝来を経た文武朝期に求められるという歴史的由来は当然のこと、「今何トモ思ハヌハ、火葬ハ仏ト云後口桶ガアル故ノコト」(同前)と、少なくとも人々が「孝」に悖る火葬を特段忌避することもなく実施している現状の背後には仏教が存在す

る、といった現実的な問題としても捉えられていた。しかるに、寺檀制に基づく仏式喪礼が既に覆し難い所与の前提だという認識のもと、そこにあつても可能な儒礼実践のあり方として示されたのが儒仏混淆であつたとするならば、果たして当該期において火葬だけを退けるということができたのであろうか。結論からいえば、黙斎は少なくとも上総においてはそれが可能だと見通していたように感ぜられる。なぜなら彼は火葬の実施のされ方には以下のような地域差があると述べていたからである。

人ガ焼覚ルユヘシヤア／＼トシテ焼リ。三ヶ津ハヤンボウト云焼キ手アリ、丁ド人切ト同ジ。田舎ノハ焚亡僧ナクテ村ノモノガジキニスル。不仁ニ習フニコノ上ノ大悪ハナイト思フベシ。(同前)

かように黙斎は、「三ヶ津」では「焚亡」(三昧聖)が専門的に火葬を担うという状況がある他方で、「田舎」では火葬を「村ノモノガジキニ」行っているのだとする。幕藩権力が都市部での大量の死体処理という必要性から、「焚亡」と称された集団による火葬の執行を一応「公認」していた点に鑑みれば、都市部において彼らが行う火葬をとりやめることは確かに難しかったかもしれない¹⁸。しかし上総のような「田舎」では外注されることなく、個々人によって火葬が実施されていたのである。だとすれば、彼らに火

葬の非と「治棺」による遺骸保存の重要性とを併せ説くことで、改善することは少なからず可能であったと目されようし、ほかならぬ黙斎においてそのように想定されていたと推し測ることもできよう。実際、本稿冒頭に掲げたように結果として清名幸谷村では、黙斎の移住によって火葬を憎み、棺槨に瀝青を用いるような風習が広がったとされていたのである。黙斎による火葬批判は一定の功を奏していたのだと考えて差し支えあるまい。

おわりに

如上の考察で明らかとなったことはまず、（火葬を除く）既存の仏式喪礼を積極的に許容しながら『家礼』に範をとる喪礼を執り行うという儒仏混淆的な儒礼実践が、「皮毛外」という明確な論拠と併せて、十八世紀後期の黙斎によって呈示されていたことであろう。儒仏の関係はしばしば対立関係として捉えられがちであり、殊に寺檀制と儒礼とはこれまで往々にして相容れないものと考えられてきた¹⁹。だが黙斎の喪礼実践論に注目することで窺えたのは、そのような理解とは大きく異なる儒仏関係のあり様であろう。あくまで十八世紀後期の喪礼をめぐる言述に限った事柄ではあるものの、この黙斎の事例を通じていえるのは、近

世日本儒者がとりもなおさず排仏論者であったのだとする我々の固定観念は少なからず払拭されねばならないということではなからうか。

そして、黙斎をしてかくなる儒仏混淆的な喪礼実践を呈示せしめた思想的要因こそ、ほかならぬ徂徠学批判であった。徂徠学における「修己」の欠落と礼の実践不可能性とを衝く形で、黙斎は「修己」をなすためには喪礼実践が不可欠であるとする考えに至っており、実践のためには仏教を容れることも厭わなかったと思われるからである。十八世紀後期における反徂徠の思潮の中にあつて、徂徠学の道徳輕視は寛政正学派によっても主張されていたが、それを彼らのように「治人」に特化した形ではなく、あくまでも個々人における「修己」そのものを重視する視座から論じた点に黙斎の特徴がある。それでは、なにゆえ黙斎は正学派のような徂徠学批判には進まず、「修己」それ自体を重んじるとともに、その「修己」を数多ある礼の中でもあえて喪礼の実践という形でなしていくべきだとしていたのだろうか。最後にこの疑問に対する若干の私見を述べることによつて、稿を閉じることとしたい。

黙斎と正学派とをわかつ最大の相違はけだし、現実政治に対する関心の有無に求められよう。清名幸谷村に移住後の黙斎は、「南総二隠し、数々ノ俸ヲ辞ス」、「固ク塵俗ヲ

避ケ、世榮ヲ絶チ、深ク市中ノ隱ト為リ、判然トシテ其ノ仕ヘザルヲ明カニス」(『福葉默齋先生伝』)といった姿勢を貫いていたと伝えられており、政治実践への志向性は限りなく低かったと見てよい。默齋がこうした姿勢をとるに至っていた背景には、「浪人儒者ガ大名ノ前デ講釈ヲヨクシテモ、近習ガクツ／＼笑フ」(『筆記』三卷)といった認識があったものと思われる。儒者が大名相手に儒教を講じたところで相手にされない黙齋は考えていたのであり、彼がかつて諸藩に進講していた事実を鑑みればかかる認識には自身の経験が反映されていたのかもしれない。最後まで儒教を体制化し得なかった近世日本において儒者身分が周縁的なところに存していた点は周知の通りだが、上述の認識も基本的にはそうした儒者身分の構造的課題のうえに醸成されたものと考えられよう。いづれにせよ、上総に移住後にはとりわけ政治実践を志向しない姿勢をとっていた黙齋において、「治人」たる政治課題の遂行がもとより現実味をもたなかったであろうことは、容易に推して測られる。換言すれば、黙齋にとっては「修己」の方にこそリアリティがあったと推察されるわけである。

そして、このことはなにゆえ喪礼であったのかという問題とも相関的である。例えば黙齋は、朱熹最晩年(完成は没後)の名著『儀礼経伝通解』について「通解ハ天子諸侯

ノ受用ナリ。学者ニ切ニナシ」と、これをあくまで「天子諸侯」の礼を念頭におく著作であると位置づけ具体的言及を避けると同時に、「実ニ朱子ヲ尊ブモノハコノ家礼ノ方ガヨイ筈」とやはり『家礼』の方が重要であることを強調している(『講義』二卷)。すなわち黙齋においては、『家礼』に載る礼こそが、為政者の側に立たない近世日本の儒者にあっても実践可能なものと見なされていたと看取し得、そのような観点から『家礼』記載の喪礼が選びとられたと考えられるのである。冒頭に示したように、黙齋の呈示した喪礼実践は清名幸谷村で一定程度の広がりをもつことができていた。都市部から離れた上総という農村地帯で儒教を奉じた人々が、黙齋のごとく現実政治と直接的な関わりを持たなかったであろうことは言を俟つまい。そのような上総道学の門人達にとってもまた、「修己」のための喪礼こそが現実的に実現可能な儒教の実践として享受されていたと考えることもできよう。

翻つて思えば十八世紀後期以降、藩政改革等と軌を一にして儒者の政治参加が徐々に進んでいたとはいえ、依然としてそうした事態と無縁な儒者達も多数いたはずである。中井竹山(一七三〇—一八〇四)が当該期の儒者の現状を「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」(『草茅危言』)と認識していたことはよく知られている。とすれば、徂徠学批判を経て「治人」重視の朱子学を「復活」させるとともに、かくなる「治人」を実際に多少なりともなし得ていた(その意味で影響力は大きかったが立場としては特殊な)寛政正学派より、むしろ同じく反徂徠の思潮のうちに存しながらも「修己」そのものにリアリティをもっていたそのほかの朱子学者達の方に、我々はもっと目を向けるべきなのかもしれない。黙斎の喪礼実践論は、儒仏混淆という大変興味深い儒仏関係の問題に加え、従来見落とされてきた十八世紀後期のかような日本儒教の姿をも暗示してくれているように思われるのである。

注

- (1) 黙斎および上総道学の基本情報に関しては、梅澤芳男編『稲葉黙斎先生と南総の道学』(南総崎門学会、一九八五年)、塚本庸『要説上総道学の研究』(成東町、二〇〇二年)、高島元洋編『近世日本の儒教思想』(お茶の水女子大学付属図書館、二〇一二年)を参照。
- (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) 吾妻重二編『家礼文献集成』日本篇——七卷(関西大

学出版部、二〇一〇—一八年)、吾妻重二ほか『朱子家礼と東アジアの文化交渉』(汲古書院、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)、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。

- (4) 大久保紀子「稲葉黙斎論」(前掲『近世日本の儒教思想』)、三浦國雄「『朱子家礼』との距離」(『東アジア文化交渉研究』東アジア文化研究科開設記念号、二〇一二年)、細谷恵志「我が国における『朱子家礼』の受容について」(『東洋文化』三四七号、二〇一六年)。これらは個々には有益な指摘を含むものの、総じて以下で論じる黙斎の徂徠学批判という大変重要な問題に関してはいずれも全く触れられていないという欠陥を抱えている。

- (5) 頼祺一『近世後期朱子学派の研究』(溪水社、一九八六年)、辻本雅史『近世教育思想史の研究』(思文閣、一九九〇年)等。なお近年では加えて、清儒からの影響という要因も指摘されている。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)、荻生茂博『近代・アジア・陽明学』(ペリカン社、二〇〇八年)。

- (6) 前掲『近世教育思想史の研究』二二五頁。

- (7) 上総移住後の黙斎は同時代における朱子学の再流行を「此頃江戸デ学問ガハヤルト云ガ、朱子学ノト云テモ朱子学ト云ハアルマイ。皆東萊派ト云モノジヤ」(『清谷語

録』二巻」と認識しているが、それ以上のことは詳らかにし得ない。ただ門弟の林潜斎が、岡田寒泉（一七四〇—一八一六）・尾藤二洲（一七四五—一八一四）ら寛政正学派の儒者達をかなり否定的に捉えていたことは岡直養『林潜斎事略』に記されている。このことから黙斎ないし上総道学が自らを正学派と峻別していたことは明白である。

(8) 藍弘岳「太宰春台と徂徠学の再構成」『思想』一一一二号、二〇一六年）、吾妻重二「江戸時代における儒教儀礼研究」『アジア文化交流研究』二号、二〇〇七年）。

(9) 吾妻重二「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌」同ほか『東アジア世界と儒教』東方書店 二〇〇五年。

(10) 因みに太宰春台の喪礼論は、こうした「俗」の斟酌という観点からその実践不可能性が論難に晒されている。例えば黙斎は春台を「唐ノマネヲスルモノ」と見なす前提のもと、「アマリ俗トスレチガフト肝心ノコトモナラヌヤフニナル。学者カタギノ唐ズキノト云フコトハ見識ナキコト」と述べている（『講義』一卷）。すなわち「俗」に鑑みず「唐」に倣うあまり、礼を実施し得なくなることが問題視されているのである。

(11) 拙稿「寺檀制下の儒礼」『立命館史学』三七号、二〇一六年）。

(12) 念のため付言しておけば、高橋文博『近世の死生観』（ぺりかん社、二〇〇六年）でも指摘があるように、「皮毛

外」それ自体への言及は、閩斎学派内では既に浅見綱斎『家礼師説』・若林強斎（二六七九—一七三二）『家礼訓蒙疏』・稲葉迂斎（一六八四—一七六〇）『火葬論』等に散見される。しかしながら綱斎・強斎はそもそも「皮毛外」を仏教の問題と結びつけて捉えていない。迂斎は例外的に仏教への配慮に説きおよんでいるものの、必ずしもその存在を勘案した具体的な形で喪礼実践のあり方は示されていない。「皮毛外」を明確な論拠としながら、仏教を容れた形での具体的な喪礼実践のあり方を呈示した点に黙斎の特徴があるといえよう。

(13) 前掲「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌」、原田正俊「日本中世の位牌と葬礼・追善」『アジア遊学』二〇六号、二〇一七年）等。

(14) 『喪埋之書』は黙斎が上総に移住する以前の寛延元（二七五二）年に書かれている。だが該書は上総にも確かに伝わっており、例えば弘化四（一八四七）年の写本の奥書に「此書、成東武兵衛より伝わりて後、成東駅の葬埋多く古礼に復す。武兵衛の如きは先生の志を継ぎて、礼俗を成す者と謂うべき者なり」（『喪埋之書』）とあることを踏まえれば、該書に基づく儒礼が上総で少なからず執り行われていたことは明らかである。

(15) 黙斎において寺院が墓所を管理するということは「今日、旦那寺ヲソマツニセヌモ其寺中境内ニ先祖ノ遺骸ヲ埋

日本での儒礼の不在を論じている。

*引用史料一覧

■浅見綱齋『家礼師説』…小浜市教育委員会所蔵 ■稲葉黙齋『小学筆記』…東京大学総合図書館所蔵／『家礼抄略講義』『清谷語録』『喪埋之書』…千葉県文書館所蔵／『哀公問何為民服章講義』『答或人』『姫島講義』『鶴沢喜内・幸七郎宛書簡』…『東金市史』資料篇三卷、東金市役所、一九八〇年／『五旬引』…『東金市史』資料篇四卷、東金市役所、一九八二年 ■蟹養齋『居家大事記』…九州大学付属図書館所蔵 朱熹『家礼』『朱子語類』卷八九…『朱子全書』七・一七冊、上海古籍出版社、二〇〇一年 ■中井竹山『草茅危言』…『日本經濟大典』二三卷、明治文獻、一九六九年 ■西山拙齋『与赤松滄州論学書』…『日本思想大系四七』岩波書店、一九七二年 ■林潜齋『稻葉黙齋先生伝』…『東金市史』資料篇三卷 ■尾藤二洲『正学指掌』…『日本思想大系三七』岩波書店、一九七二年／『答問愚言』…『日本思想大系四七』

付記 史料の閲覧にあたっては、千葉県文書館の方々に一方ならぬご助力を賜りました。末尾ながら記して御礼申し上げます。

(立命館大学非常勤講師)

メヲクカラゾ」(『筆記』三卷)と、所与の前提であった。従って彼はまた「金銀ヲアツメ祠堂金を寺に付べし。左スレバ是モ過去帳ニ付ケ永々墓をあばかざる、寺あるかぎりの事を證ス、是甚永久之謀」(『喪埋之書』)と、そうした寺院に祠堂金を支払うことで墓の長久な保存を企図すべきだとも述べている。

(16) この「永久の慮」という観点から、黙齋が以下のような批判を展開していた点は興味深い。「詩ヲ作ルトキハ黒田川ヲ黒水トモ目黒ヲ驟山トモ勝手ニスルガヨイガ、ソコデ吾親ノ死ンダトキ行ヤ碑文ニ、驟山ノ黒水ノト書クトラドケラシクテ悪ヒ。後世事実ガ知レヌ様ニモ成フ。(中略)南郭ハ雅字ヲ好ムデ当ラスコトガ多ヒ」(『清谷語録』二卷)。(この言述に鑑みれば、上引の「俗儒」の墓碑銘を批判する際に黙齋が念頭においていたのは、もしかすると徂侗学派の服部南郭であったのかもしれない。

(17) 「蓋上世。嘗有不葬其親者。其親死。則拳而委之於壑。他日過之。狐狸食之。蛄蛄姑嘖。其類有泚。中心達於面目。蓋婦反壟裡而掩之。掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親。亦必有道矣」(『孟子』滕文公上)。

(18) 木下光生『近世三昧聖と葬送文化』(塙書房、二〇一〇年)。

(19) 例えば黒住真『近世日本社会と儒教』(ぺりかん社、二〇〇三年)は、寺檀制の存在を主な根拠として近世