

日本中國學會報 第七十一集
二〇一九年十月十二日 發行 拔刷

佐久間象山の『喪禮私説』について

——幕末における『家禮』受容の一例——

韓
淑
婷

佐久間象山の『喪禮私説』について

——幕末における『家禮』受容の一例——

韓 淑 婷

一七二

はじめに

近年、江戸時代における『家禮』の受容をめぐる研究が展開されつつあり、とりわけ吾妻重二と田世民兩氏による一連の研究が挙げられる^{〔1〕}。兩氏をはじめとする研究は、主に江戸時代における『家禮』喪祭禮の受容に注目し、儒式喪祭禮の主張・實踐に關する具體的事例の考察を通して、これまでさほど重視されていなかった儒禮という要素が近世儒學思想史に與える影響を検討したものである。兩氏をはじめとする研究はさらに、これまで渡邊浩氏や尾藤正英氏を代表とする研究者に提起されていた、學問と精神だけが受け入れられ、儒禮受容の缺闕が日本儒學の特色であるという理解^{〔2〕}に對する一連の再検討と云える。

儒禮というアプローチの導入により日本儒學の全體像がより明晰に説明されつつあるが、これらの江戸時代における『家禮』受容の研究成果は主に江戸時代の前期と中期に集中しており、一九世紀以後の日本における『家禮』受容の問題は注目を浴びていない^{〔3〕}。異國船の渡來をはじめとする國際環境の變化及び日本はそれにどのようにして對應

するかという課題の下で、この時期の『家禮』受容は單なる學問上の主張にとどまらず、當時の知識人がいかにこの時期を乗り越えようとするかという彼らの政治的奮闘が反映されたものと考えられる。そこで、本稿では幕末における『家禮』受容の一端を明らかにするため、幕末の思想家佐久間象山の『喪禮私説』を取り上げたい。

佐久間象山（一八一二～一八六四）は信州松代藩士で、朱子學を信奉する一方、洋學も受容し、『東洋道德、西洋藝術』^{〔4〕}という思想上の方向性を示した思想家である。『喪禮私説』について、これまで石川教張氏^{〔5〕}が象山の佛教觀を論じる際に觸れており、吾妻重二氏が『家禮文獻集成』の編集において『喪禮私説』の影印を載せ、簡潔な解説を通して『喪禮私説』の作成背景や象山の洋學者・考證學者としての一面などに注目している。しかし、管見の限り『喪禮私説』についての具體的検討は見当たらない。

本稿では佐久間象山の『喪禮私説』はどのような著作であるのか、それまでの『家禮』受容とどの点において相異し、いかなる特色を持つているのかを検討した上で、象山が『喪禮私説』を作成した意圖及び『喪禮私説』の政治的意義を考察したい。そしてこのような象山の

事例検討を通して、幕末期における『家禮』受容の特徴を考えてみたい。

一、『喪禮私説』の全體像

1、『喪禮私説』の著述と構成

文久元年（一八六一）、象山は母荒井氏の逝去をきっかけに『喪禮私説』を著した。象山が『家禮』『喪禮』に基づいて作った儒式喪禮のこのマニュアル書は、基本的に『家禮』の喪禮次第を繼承している。ただし、象山は死者の最期の前に「養疾、行禱」という死者生前の看病に關する作法、「假滿」という日本社會特有の規定、また篇尾に「影像」という「近代的」な事項を加えるなど、『家禮』にない内容も取り入れている。一方、「養疾、行禱」は『禮記』に基づいた作法で、「假滿」は幕府服忌令に由来した規定であり、また「影像」は象山の洋學受容に關連する見方だと考えられる。このように、象山は『喪禮私説』を著述する際に、『家禮』に限らず幅広い儀禮作法や法令規定をも参考としたことが窺える。

『家禮』のほかに象山が参考とした書誌資料は大まかに二種類に分けることができる。一つは『儀禮』（『禮記』）を代表とする儒學儀禮書である。『儀禮』のほかに、唐禮を詳細に記載する『通典』、宋の『溫公書儀』、明の『大明集禮』『大明會典』などが挙げられる。また、『左氏傳』、『公羊傳』、『漢書』、『宋書』のような史書の中にある具體的な喪禮事例も参照している。例えば、木主尺寸について、象山は「今諸家の説を通じ考ふるに、何休が公羊傳の註に、主狀正方、穿中央達四方。天子長尺二寸、諸侯長一尺と見え、漢書禮儀志に木主尺二寸と見え、通典に晉武帝大康中制大廟神主、尺一寸と見え（後略）」

（『喪禮私説』「作主」、五四頁）といったように列挙し、これまでの木主事例について儒學典籍を通して幅廣く調べて、比較し斟酌していると言える。また「成服」時の「受服」の禮について、象山は「古禮に受服てふことあり（中略）然るに唐の開元禮、明の集禮會典に至るまで、練服禫服の制は見ゆれど、受服の制遂に見えず。」（『喪禮私説』「成服」、三三〜三三頁）と言い、『禮記』に見られる「受服」の禮がすでに唐の時代から行われなくなったことに對して注意を拂っていることがわかる。このように、象山は中國の儒學經典を幅廣く参考とし喪禮の具體的作法を確認する一方、古えからの儒式喪禮の變遷についても留意しているのである。

『喪禮私説』の著述に當り、象山がもう一つ参考としたのは、日本古來の儀禮制度や幕府の儀禮規範に關する書籍である。その一端は彼の當時の書簡から窺える。松代藩家老恩田頼母宛の書簡の中で、象山は「御約束の貞丈雜記、全部三拾二本箱のまゝ御持せ御惠借被成下（中略）此節筆記仕居候私説中へも、必ず採用可仕義可有御座奉存候、先暫く拜借仕度奉冀候」（恩田頼母に贈る）、『全集』卷五、三二七頁）と言い、有識故實書である『貞丈雜記』を借閲し、参考となる内容を『喪禮私説』の著述に採擇しようとする意を表している。また、家老望月主水宛の書簡の中で、象山は「昨年中群書類從の内、數部入用の義有之、内々頼母殿へ乞願、御側御納戸御預の御書物拜見間を合せ候義御座候ひき、此節本朝葬祭の義取調べ候に付、類從中散見の條々をも採用仕度、さし向き武家類と申廿五卷ばかりを拜見仕度奉存候」（望月主水に贈る）、『全集』卷五、三二八頁）と言い、日本の葬祭のことを調べるために『群書類從』の「武家部」を閲覽する希望を出している。また、望月主水宛の書簡の中で象山は「熊澤の喪祭はいかにも粗

なる事に御座候」(『望月主水に贈る』、『全集』卷五、三三〇頁)と記述しており、熊澤蕃山の喪祭主張を批判している。ここから、象山は江戸時代の先儒の喪禮著作をも参考にしながら確認できる。

2、日本の風習を重要視する喪禮次第

具體的な喪禮次第について、象山は江戸時代以來の儒者と同様に、『家禮』の次第作法をそのまま採用したのではなく、日本の通例や風習に合わせて修正・調整している。紙幅の関係により、ここでは具體的に二つの作法を通して『喪禮私説』と『家禮』とを對照しながら見ていく。

①『家禮』の「復」禮と臥棺について

『家禮』では死者の衣服を持ちながら屋根に上つて死者の魂を呼び戻すという魂よばいの「復」禮が行われることが記述されている。象山は「復」禮は「古禮とは雖兒戲に近し。なす可らず。」(『喪禮私説』「初終」、六頁)と主張している。江戸時代初期と中期の儒者はほぼ抵抗なく「復」禮を取り入れて實踐していることに對して、象山はこれを斷固として拒絶していることがわかる。「復」禮の代わりに、象山は「今の世の習はしとして、多く坐棺を用ふれば、この時に於て、大やう半坐半臥の姿に取繕ふべきなり。」(『喪禮私説』「初終」、六頁)と言い、坐棺の準備を勧めている。周知のように、臥棺に遺體を納める中國と異なつて、江戸時代の日本では坐棺が普通であつたと思われる。一方、江戸時代の儒者の中では傳統儒式作法に従い臥棺を主張する人も少なくない。そして坐棺を認める儒者も實際、やむを得ず世俗に合わせなければならぬと感じる場合が多い。それに對して象山の場合、臥棺を使用できないことを遺憾とするどころか、むしろ積極的

に日本の風習に従つて坐棺への納棺に備えて遺體を處理することを主張しているのである。

②『家禮』の「南首」、「奠於尸東」について

象山は『家禮』の遺體の首を南にすることに對して、「本朝の屋作り異朝と同じからず。今又古と殊なり。必しも泥む可らず。」(『喪禮私説』「初終」、七頁)という態度を取つており、日本と中國、今時と古時とにおける事情の差異を根據に、方位という些細な點に拘泥する必要はないとしている。したがつて、それに關連する「始死奠」の方位についても、象山は遺體の東に奠を設けること(「奠於尸東」)は單なる「尸の南首に就いてその右傍をいふ」(『喪禮私説』「初終」、七頁)のみであると考え、「東」という方位を相對的に捉えている。そして、「東」の代わりに象山は「右」を主張し、「右傍に奠するは、その飲食に便りよからんようになり。死につかへまつること、生につかへまつるが如しといふことなり。」(『喪禮私説』「初終」、七頁)と、死者生前の生活習慣に合わせた仕方こそが『中庸』の「其の親しむ所を愛し、死に事うることに生に事うるが如くし、亡に事うることに生に事うるが如くするは、孝の至りなり。」(『中庸』第十九章)の教えに符合し、もつとも「孝」の氣持ちを體現した作法であると主張しているのである。

以上二つの例からも、象山の『家禮』の作法に拘泥せずに日本の世俗風習を重要視する姿勢が窺えよう。この點は象山が『家禮』の作法を大幅に省略した一事からも讀み取れる。「哭」禮、「沐浴」、「飯含」、「魂帛」、「銘旌」を省略したこと、「斂」を「小斂」のみとしたこと、「奠」についての記述も簡略化したことなどが挙げられる。つまり、『喪禮私説』において象山は常に「本朝殊に簡易を尙ぶの俗」(『喪禮

私説』「襲斂 入棺、二五頁）に従い、儒式喪禮がよりよく日本で實踐できるように工夫しているのである。さらに、象山は、江戸時代の初期と中期における多くの儒者と異なつて、『家禮』に忠實に従えない現實的苦惱を克服するための次善策としてではなく、積極的に日本の禮法を取り入れているのである。「奠於尸東」の例により示されたように、象山は『家禮』の作法を批判する際に、「孝」に依據する場合が多い。次章ではこの點に着目して考察したい。

二、『喪禮私説』の特色

1、「事死如事生」に基づいた『家禮』への批判

象山は『喪禮私説』の中でしばしば『中庸』の「死に事うることに生に事うるが如くし」（前引）に依據して『家禮』の作法を批判的に見ている。『中庸』に言う「孝」を貫徹しようとする象山の態度が窺えるものである。

例えば、『家禮』では「沐浴」すなわち湯灌について詳細に記載されているが、死者を「沐浴」させることについて、象山は

沐浴は、古禮今俗みな爲す所なりと雖も、人情に求めて甚だ快からず覺ゆるなり。いかにとなれば、生時裸體もて人に見ゆることなし。死して後、人にまかせて浴せしむる、もし知ることあらむ

に、あに快しとする所あらむや。（『喪禮私説』「沐浴」、二三〜二四頁）
という見解を示している。ここで象山は死者の遺體をきれいにすることより、湯灌するために死者を裸體にすることのほうに注意を拂つてゐることがわかる。彼は人を裸體にすることは「人情」に符合しない行爲であり、人に不快の念を起すことであると言ひ、この行爲について「もし死者が知つたならば」とまで想像している。象山のこの

考え方と彼の祭祀觀とは連動している。象山は基本的に朱熹の祭祀觀に賛同し、「吾之此身、即祖考之遺體。」（再與山口菅山、『全集』卷一象山淨稿書、一一四頁）、「子孫求之、而祖考來格。是理之當然矣。」（同前、一一八頁）と、我々は祖先と同一の「氣」を持ち、我々の身體自體が祖先の「遺體」であり、祭祀を通じて祖先の「來格」を招くことができると考えている。つまり、象山にとつて、人はいまこの時點でリアルに生きている身體と感覺とを大事にし、自分の感覺を通じて死者と感應して、死者の氣持ちを推し量つて配慮する氣持ちで逝去した親や祖先を扱うことこそ、『中庸』の「死に事うることに生に事うるが如くし」に符合したものであり、「孝」に従つた作法なのである。¹¹⁾

さらにこの點は象山において直ちに「人情」という要素を通して表現されており、「人情」に依據して言う際に象山が最も強調したいのは「孝」であると言える。

この「事死如事生」の「孝」を強調するといふ象山の態度が、『家禮』の「左衽」に對する彼の考え方からも窺える。彼は次のように述べている。

異朝本朝とも、襲する時の衣を左衽すべしといふものあり（中略）
抑々左衽は夷狄の俗なり。孝子は死につかへまつること生につかへまつるが如しといへり。ざるを、親のうせ給ひていまだその日をも竟へずして、忽ち夷狄の俗とし、衽を左にしまぬらせむこと、これをしもしのぶべくば、いづれをかしのぶべからざらむ。はたしてしかあらむには、死者にして知ることあらば、よく愧憾することあらざらめや。聖人終を慎みたまふの禮に、かゝるまさなきことあるべくもあらず。（『喪禮私説』「襲斂 入棺」、二五〜二六頁）

中國にも日本にも死者を襲斂する（死者に衣装をつける）際に左前

(左襟を先に肌につける)の習慣があるが、これはそもそも夷狄の風習から由来した作法であるため、象山はこれに反対していることが読み取れる。ここでは象山が反対する理由のほうに注目したい。まず象山は「左衽」を夷狄の風習として捉えていることが挙げられる。つまり、象山は聖人により大事にされた喪葬の「禮」の中に「禮」を知らない夷狄の風習のような「まざなぎ」ものが混じっているはずはないと考えている。ゆえに、彼は夷狄の風習まで容認できるならば、全てのことが容認できることになってしまうとまで言って、厳しい語句でこの「左衽」の作法を非難しているのである。もう一つはかかる非難は象山が「孝子は死につかへまつること生につかへまつるが如しといへり」と明言した上で打ち出した点である。夷狄の風習で親の喪禮を行うことは許容されないばかりか、それは死後の親にとつても恥ずかしくて遺憾であると象山は斷言する。この「死者にして知ることあらば」という一句からも、前述した象山が自分の感覚を通じて死者の氣持を配慮して奉仕することを強調していることが確認できる。したがって、象山は「はじめ襲するをりには、衣帶をも常の如くに」(『喪禮私説』「襲斂 入棺、二六頁」)することを主張しており、彼にとつてこれこそ「孝子」足る作法なのである。象山は『中庸』の「孝」に立脚して『家禮』の作法を再検討していることが明白に窺える。

2、洋學知識の合理性による『家禮』への修正

「東洋道德、西洋藝術」という象山の主張に示されるように、彼は洋學の知識をも攝取していた。西洋の自然科学に對して象山が「近來西洋所發明、許多學術、要皆實理。(近來西洋の發明する所、許多の學術、要は皆實理なり。)(『贈小林炳文』、『全集』卷一淨稿序、五一頁)と評

價したように、彼は洋學は「實理」であつて、西洋諸國は「窮理」に優れていると考えている。このような「窮理」という側面から洋學を評價する象山は、儒式喪禮を考える際も洋學の知識に依據するところが少なくない。ここでは二つの例を通して檢證することとする。

①『家禮』の「治棺」における松脂の使用等

『家禮』の「治棺」では、「瀝青⁽¹⁾」つまり松脂で棺を塗り、水や蟲、遺體の腐敗を防止するための措置が施されている。これは程子により提起された作法である。程子は「雜書有松脂入地千年爲茯苓、萬年爲琥珀之說。蓋物莫久於此、故以塗棺。」(『家禮』「喪禮」、九〇三頁)とし、松脂の長持ちする性質から棺を塗る物質に選んだのである。これに對して、象山は「程子の、棺を裏むに松脂もてするの説は誠によし。」(『喪禮私説』「治棺」、一八頁)と述べ、松脂の使用について賞賛すると同時に、程子が依據する原理に對して、「たゞ雜書の、松脂地に入ること千年茯苓となり、萬年琥珀となるの言を引かれしは、いと淺はかなり。茯苓あに松脂の變ずる所にして、琥珀豈茯苓の化する所ならむや。」(『喪禮私説』「治棺」、一八頁)と指摘し、物質の生成に對する程子の知識の不合理性を批判している。このように、象山は『家禮』の作法に對して常に「理」に符合するか否かという基準で判斷しているのである。

さらに、後儒が棺の隙間を塞ぐに「銀硃漆」を使用することに對して、象山は、これは「理に暗き論なり。」(『喪禮私説』「治棺」、一九頁)と指摘し反對している。具體的に彼は、硃漆が「濕氣を吸收するは、その質に氣眼ある故なり。氣眼の内濕氣を含めば、その質やがて軟化して、遂に剝脱せざることを得ず。」(『喪禮私説』「治棺」、二〇頁)という理由を提示し、硃漆の性質からその變質の原理を説明している。

結局象山はこの知識を根據に、「漢人多く窮理にうとく、その言杜撰臆説多し。擇ばずはあるべからず。」（『喪禮私説』「治棺」、二〇頁）と述べ、「窮理」に不案内なゆえに漢人の作法は信用できないと結論づけたのである。

②寫眞使用の主張

象山は洋學を攝取する際に、書物から知識を獲得するにとどまらず、硝子の製造、馬鈴薯の栽培、鑛石の探査、種痘を試みることなど、さまざまな分野において自ら實驗をしていた。寫眞機の製造もその中の一つである。象山はシヨモールの百科全書に書かれた寫眞機とレンズの製法を獨學し、寫眞機の自作と寫眞の實寫にも成功した。『喪禮私説』では象山はこの經驗を生かし、喪禮の中で寫眞を使用することを唱えている。

まず寫眞と同じく人の姿が映る影像について、象山は次のように説いている。

影像の設ありて、歲時の祭祀に一たびそを披けば、としつきの久しきを経ぬるも、儀容さながらこゝにいますが如く、思慕のころもこれによりて又ますく深かるべし。さらば影像ばかり追孝の助となるべきものはあらず。心あらむ人は、廟墓神主と同じく、こゝろして設けたき祭の折く、神主のうしろに掛くべし。（『喪禮私説』「影像」、八一頁）

すなわち、象山は影像は人の容貌を記録して長く保存できるものであるため、影像を見ることで死者への追悼の意が深まると信じ、影像は「孝」を盡くす一助となると考えている。具體的な作法として、彼は影像を神主（位牌）の後ろに掛けるべきであると主張していることがわかる。しかし、漢土の畫法で描かれた肖像は「その形神多くは缺

けて、いける人の面貌に似」（『喪禮私説』「影像」、八一頁）ていないため、「寫す所果してその人に似ることなくば、いかでかその人として祭祀の誠をば盡すべき。」（『喪禮私説』「影像」、八一〜八二頁）と、象山は同時に従來の影像の問題を指摘している。そこで彼が考えたのは、西洋發祥の寫眞を喪禮に取り入れることである。

西洋の人の如きは（中略）その寫眞に用ふるの具、すでに闇室明室の兩器あり。その眞を寫さむとするものは、必ずこの兩器に就いてうつすなり。故にその傳ふる處、骨格の起伏、皺紋の隠現、ことごとく用筆の間にあらはれて、その形神のいける人に遠からざる、廻に漢人の爲す所の上に出づ。近頃創製せる留影鏡に至つては、人の一筆を煩さずして、寫りぬる影のまに／＼、そのかた長くこゝに留まることなれば、一髭一髮を残さず、その神氣を并せて生人と毫釐の異なる所なし。まことに天地造化のたくみを奪ふといひつべし。程・馬諸公をして今の世に遭はしめば、などかはこの眞影を取られざるべき。（『喪禮私説』「影像」、八二頁）

寫眞機の原理についても少しだけ觸れているが、象山がここで紙幅を惜しまずに論じたのは、撮影はどれだけ優れた技術で、どれほど漢人の繪畫を上回って元の人の姿をきれいに實寫できるかという先進的技術に對する評價の方である。このような當時における「先端技術」が象山を驚かせたことは確かであろう。さもないければ、彼はそれを「天地造化のたくみ」が奪われると驚嘆したように、寫眞という技術が天地の造化に匹敵するほどの巧みさを持つていてとまで受け止めなかつたと思われる。さらに彼は、儒式喪禮を唱えていた中國の儒者がこの世に生きていたのであれば、間違いない寫眞を使用するであろうとまで想像し、「西洋」の技術を「東洋」の傳統喪禮に適用できる喜びを

明確に表しているのである。

3、佛儒折衷の主張及び武士の立場による火葬批判

『家禮』では「不作佛事」と記述し、佛式作法が基本的に拒絶される対象となる。しかし江戸時代では寺檀制の導入と浸透に伴い、武士階級をはじめ庶民層まで佛式作法が普及されつつあり、儒式喪禮を主張する儒者たちもやむを得ず佛式と儒式作法との折衷・融合を圖り始めていた。

象山も佛式作法に對して穩便な態度を取っている。彼は題主する際に神主の後面に「諱氏生卒釋號」（『喪禮私說』「作主」、五五頁）を記入することや、「及墓」項目の中で世俗に合わせて「柩を佛寺に昇き入れ、寺僧の誦念」（『喪禮私說』「及墓」、五七頁）が終わつた後に「墓所に至る」（同前）こと、「祠后土」の奠について「墓地狭くして爲し難くば、寺院内にて爲すべし。」（『喪禮私說』「及墓」、五八頁）などを主張し、世俗の佛式作法を抵抗なく取り入れているのである。

しかし注意すべきは、それまでの佛儒折衷を主張した儒者と異なつて、象山が佛式作法を認めるのは、「實踐のため」よりは、「孝」を盡くすためという點である。それは佛名を唱える一件に對する象山の態度から窺える。彼は次のように述べている。

佛名を唱ふること、儒者はあるまじきこととして殊に戒め禁ずれども、一概にはいひ難かるべし。佛教この邦に行はるゝこと年久しく、既に人の骨髓にいらつ。かつ當代に至つて更に貴賤を問はず、貧富を擇はず、死後は必ず佛寺に託するの掟となりぬ。されば、その父母の平日佛道に歸依せざることを保つべからず。もし、父母常に深く佛道に歸依あらむに、大事の際に及びて其唱名を禁ぜ

ば、こゝろやすくは終り給はじ。常々その歸依の心にまかせつる程ならば、唱名はさらなり、打磬もまた禁ずべからず。（『喪禮私說』「初終」、六頁）

ここから象山は佛式作法が儒者によつて排斥されるにもかかわらず、日本に取り入れられてから久しく、しかも寺檀制度も「貴賤」「貧富」を問わず武士から一般庶民まで浸透しており、人々の骨髓にまで染み込んでいると認識していることが確認できる。ただし、象山がここで強調したのは、寺檀制度という既成事實ではなく、「父母」の事情なのである。つまり、寺檀制の下で父母は生前佛教に歸依しなければならぬならば、死後も父母の「歸依の心」に従い、「唱名」や「打磬」といつた佛式作法を保留しようという象山の意見である。象山のこの姿勢は、前述した彼が一貫して主張する『中庸』の「孝」に符合する作法でもあることは言うまでもない。このように、象山における佛儒折衷は儒式喪禮をよりよく實踐させるための措置として考えられるとはいへ、象山自身としては、寺檀制度に従わざるを得ないという思いを拂拭し、『中庸』の「孝」を實現させるための一環として佛式作法を捉えて、それを儒式喪禮に取り入れることを積極的に主張しているのである。

佛式作法に對して穩便に捉えているものの、火葬に對してだけ、象山はそれまでの『家禮』受容の基本姿勢を繼承し、親の「御身を疵つけ傷らむには、大逆無道の誅のがるべからず。」（『喪禮私說』「返葬」、七六頁）という態度を取っており、厳しく反對しているのである。ただし、従來の儒者と異なつて、象山は一武士の立場に立つてこの點を主張している。彼は次のように述べている。

釋氏火化の說、久しく世に行はれ、習慣して常となり、見るもの

嘗て怪みを爲さず、たゞ市井の細民これを行ふのみならず、士大夫もまたこれをなすものあり。昔先王孝道に依りて禮を制し給ふ。士大夫を奉じ、身を立て、推して民を化せむとす。これをいかにぞ便易に就いてその禮を棄つるや。たゞ禮を棄つるのみならず、その親を擧げてこれを棄つ。淺ましといふもおろかなり。(『喪禮私説』「返葬」、七六頁)

すなわち、象山は火葬を單なる一般庶民が行う一つの喪葬慣習としてのみならず、「士大夫」つまり武士階級まで火葬にかかわる一事を敏感に政治的課題として意識し捉えている。象山にとつて火葬行爲は先王が「孝」道に従つて作つた「禮」に對する挑戦となり、「禮」を廢棄することとなる。一方、武士は「禮」を奉じて、身を以て實踐して後に「民」の教化に臨むべき存在である。ゆえに、武士こそ便宜上火葬を行い、「孝」をおろそかにし、「禮」を粗末に取り扱つてはいけな。象山は火葬行爲について、「民」の教化に當たる武士階級から廢止するよう期待をほめかしていることが讀み取れよう。このように武士としての自覺を持った上で、爲政者階級の立場から儒式喪禮を主張する象山は、明らかにそれまでの儒者たちの立場と相違していると考ええる。

三、『喪禮私説』の作成意圖

1、『喪禮私説』の作成状況

母荒井氏が逝去した當初、象山は儒式で喪禮を行うことを主張したが、蟄居中のゆえに、結局「竝方の葬禮苦しかる間敷筋」(菅鉞太郎に贈る)、『全集』卷五、三一五頁)を認め、妥協せざるを得なかった。母の葬式を儒式で行えなかつたという無念さを著作『喪禮私説』に託

佐久間象山の『喪禮私説』について

すという象山の心境が窺えよう。ただし、ここで看過できないのは、象山は最初から儒式喪禮を主張し、儒者のように儒式作法に執着していたわけではない。彼はそもそも喪式を含め儒式の儀禮全般に對してそれほど關心を示していなかつたのである。この點は、師佐藤一齋宛の書簡から確認できる。天保五年(一八三四)象山は一齋の『言志後錄』を讀んで、「度々反覆仕候内追々疑惑之筋も出來仕候」(佐藤一齋に贈る)、『全集』卷三、九頁)ため、疑問點を「一齋先生言志後錄に付存念申述候案」としてまとめて一齋に送つた²²⁾。その中で象山は儒禮に關する箇條について、次のように述べている。

邦俗喪祭云々。在吾輩則自當用儒禮と御座候が申上候も恐多く候得共、在吾以下の九字なさま不穩の筋も聞え可申や。拙者連も喪祭佛に依り候がよしと申所存には勿論無御座候得共、是も當時は天下御大政の第一にもなり候て、御互に七年に一度は寺證文へ印形も致し候義、兔に角此節と相成候ては、親の大事を送り候にも佛を逃れ候事、此邦に在るが最後出來かね候勢に候得ば、假令吾輩に御座候て儒禮を斟酌致し、竊に是を用ふるにも仕れ押出し、自當用儒禮とは少々申兼候義かと奉存候(佐藤一齋に贈る)、『全集』卷三、二四頁)

ここで象山は一齋の「吾が輩に在りては、自ら當に儒禮を用うべし²³⁾」という主張に對して「不穩の筋」を感じたことがわかる。喪祭について象山は「天下御大政の第一」ともなる幕府の寺檀制度を擧げて、寺請證文の提示が實際に要求されるという具體例を打ち出して、佛式喪禮を無視できないと強調している。ゆえに、象山は佛式喪禮のほうがよいとは言えないものの、儒者だからと言って儒式で喪禮を行うのが自明のことではないと述べる。一齋の「自ら當に儒禮を用

うべし」といったような儒者の面目躍如なる考えと異なつて、象山は儒式喪禮そのもの自體に對しても消極的な態度を示していると言えよう。そもそも一齋は『家禮』通りの儒式喪禮を主張していたのではなく、彼は「而るに漢土の古禮は、今行ふべからず。須らく時宜を斟酌し、別に一家の儀注を創むべし。喪祭は、余嘗て哀敬編を著す。」(『言志後錄』一五六、『大系46』、八五頁)と言ひ、日本の時勢と事情とに合せて新たな儒式喪禮の作法を考案して、『哀敬編』を著している。しかし、それに對して同じ書簡の中で象山は次のように批判を加えている。

第一、當節大朝を奉始御取用ひに相成候禮儀を廢し、別段一家の儀注を創制致し候事は、恐らく聖賢の御趣意にも御座あるまじく存候、兔に角患に於ては、邵子之今人敢て古衣を服せずと申され候が難有事に奉存候(『佐藤一齋に贈る』、『全集』卷三、二四頁)

つまり、この段階の象山は幕府の儀禮制度に對して何の不満も抱いておらず、まして現状の儀禮作法を廢止して新しいものを設ける必要がないと言っている。そして象山において新たな儒式喪禮を創作すること自體が「聖賢の御趣意」に符合しないこととなり、彼は「今人は無理に古人の儀禮を實踐する必要がない」という邵子の言説に賛成しているのである。儒式喪禮に對する象山のこのような態度は、象山が父から天逝の子女までの葬式をいづれも儒式で行わなかつたという、彼自身における葬式實施の實體驗からも窺える。すなわち天保三年(一八三二)父の葬式²³⁾、弘化二年(一八四五)長女、同三年長男の葬式、そして嘉永五年(一八五二)三男の葬式が松代藩の蓮乗寺で世俗の佛式で行われたのである。しかしながら、文久元年(二八六一)母の葬式に當たつて、象山は「手厚く埋葬しようとして讓ら²⁴⁾ずに儒式

喪禮を積極的に主張し、さらに實踐しようとする意志を強く表明するようになった。それが實現できなかつた後に、彼は『喪禮私説』を著して、自ら嘗て「聖賢の御趣意」に符合しないと見なされる著述行爲を行つた。しかもこの著述行爲は象山が儒學に没頭していた時期ではなく、洋學を攝取し且つ一洋學者としても名を擧げた後のことであつた。なぜこの時期に象山は儀禮に關心を持つようになり、かえつて儒式喪禮に執着するようになったのか。この點については、『喪禮私説』の政治的意義とかかわるため、次節に移して検討したい。

2、上書の中における『喪禮私説』

江戸時代における『家禮』の受容は、儒者に限らず、一部の武家や大名らにも見られるものであつた。また、儒者が『家禮』に基づいて儒式喪禮の注釋書やマニュアル書を著述したり、自ら身近な親類の葬式で實踐したりすること異なつて、大名の場合は儒式喪禮を實踐するほか、それを藩統治の一環として藩制度内に取り組む場合もあつた²⁵⁾。

一方、象山は幕府への上書を通して、儒式喪禮を全國的な制度として定着させようとする意志を持つており、それはこれまでの『家禮』受容者には見られない積極的な態度であつた。このことは、象山の文久二年(一八六二)九月に幕府宛上書から明白に窺える。この上書の中で、象山は幕府の文久改革項目に對してさまざまな批判を加え、公武合體の立場に立脚して、西洋の「天文・地理」から「砲兵の技・商法」まで、先進的な科學知識と技術を取り入れると同時に、内政面では「漢土聖人の模訓に從²⁶⁾」つて「上下尊卑の秩序」を強化するといった富國強兵策を唱えている。そのうち、日本の國力が西洋諸國に匹敵

できない理由の第一として、象山は佛教徒の中から「遊民」が多く出て國の財政を無駄に消耗することにあると³³⁾考え、その対策として次のように主張している。

邪説の亂ること能はざる正理を以て御一法を被爲立、それを以て御持久被遊、御怠慢無御座候間に小を積て大に至り、微を積て顯に至り、遂にその大功を被爲收候様、有御座度奉存候。邪説亂ること能はざる正理とは、天下に、佛に依らず儒禮を以て葬祭仕候義を御免許被爲在候と、度僧の法を嚴にせられ候との義に御座候（「時政に關する幕府宛上書稿」、「大系55」、三二七頁）

象山は佛教の「邪説」に亂されない「正理」を以て制度を制定することを提起し、その「正理」は、「度僧の法」を厳しくすると同時に、葬祭において佛式作法に依らず儒禮を導入するということである。このように新たな儒禮の制度を「持久」的に貫徹することを通して、徐々に「遊民」の問題が解決されると象山は期待していることが読み取れる。そして、この制度と相まつて象山が期待するのは、「天下人民」の教化における儒式喪禮の効果である。それについて彼は次のように説く。

孔孟之教を以て、忠孝仁義の道を御怠慢なく御訓導有之、喪服の御制度、御更張被爲在候はば、天下人民、大凡其向ふ所を存知可申、其所に於て、儒葬の義、情願に任せ候様相成候はば、佛氏は多く入らぬものと可相成候（「時政に關する幕府宛上書稿」、「大系55」、三一八頁）

つまり、象山が考えているのは、孔孟の教えや忠孝仁義の道で「民」を教化し、合せて喪服の制度も整えたならば、「民」が自ら従うべき規範を知ることになり、葬祭を自ら「儒葬」で行うようになる。

その結果、佛氏の説教や作法も自然に「民」の生活に入らなくなるということである。さらに、この點は幕府のキリスト教禁制政策にも影響を與えることになる。象山は考えている。すなわち、「邪宗門の義も、平日正道の御教諭に御念入り、加之、保伍の法を被爲正、其教導の士大夫に命じ、邪書を繕き、邪教を聴き、邪言を吐き候義をいたく被爲禁候はば、此く只今迄佛氏の徒世話仕候よりも、御邦禁御嚴密に相成可申奉存候」（「時政に關する幕府宛上書稿」、「大系55」、三二八頁）と象山が述べたように、彼はキリスト教に關する出版・言説・告發の制度を維持すると同時に、儒學を用いた教化と儒式喪禮の導入といった「正道の御教諭」を実施すれば、現行の寺檀制度よりも優れた嚴禁の効果が出ると期待しているのである。要するに、孔孟の教えや忠孝仁義の道の内容とする儒學經典で庶民を教化することと相まつて、葬祭という庶民の生活と最も關與するところにおいて、實際に儒禮制度を實施させること、そしてそれを通して、キリスト教嚴禁のために制定されていた寺檀制度の政治的機能を儒禮制度に移すと象山は唱えていると言えよう。

このような日本の國力に關する視點からのみならず、象山は「上下尊卑」の社會秩序を明らかにするという意味においても、儒式喪禮特に喪服制度の導入を強調しているのである。彼は「教へ導き候に、孔孟の正道を以てし候と申内、第一に孝道を先と仕度、孝道を先と仕候には、第一に喪服の制度を被爲正候事、其大本と奉存候」（「時政に關する幕府宛上書稿」、「大系55」、三二三頁）と述べており、孔孟の正道を用いて「民」を教化するためには「孝」をその中核とみなし、さらに「孝道」を明らかにするためには、喪服の制度を正すことがもつとも根本的であると考えている。具體的に象山は『喪禮私説』の「成服」

において、中國の五服制度を參考にして新たな服忌令を想定し、親族範圍と服忌期間とを改めて規定することを通して、尊卑親疎の秩序を明らかにしようとし、さらに彼はこの「成服」項目を抜き出して淨寫し、上書に添えて幕府の上覽に供し、採擇されるよう願っていたのである。

おわりに

これまで『喪禮私説』については、本格的に研究した論者がなかったため、本稿ではまず『喪禮私説』の全體像を明らかにした上で、そこに書かれている喪禮次第を具體的に検討し、さらに『喪禮私説』の作成意圖等の様々な觀點からその特色を考察してきた。これまで見てきたように、象山は『喪禮私説』において、日本の風習に合わせて『家禮』の作法を取捨選擇して修正を加えていた。そして、吾妻氏が『家禮文獻集成』の中で『喪禮私説』を「洋學系」として取り上げるように、象山が洋學の知識に依據して『家禮』を見直したところも少なくない。しかし、「事死如事生」という『中庸』の「孝」に立脚して『家禮』の作法を詳細に検討したこと、當時の寺檀制度に従わざるを得ない思いを拂拭し、この「孝」を實現させるための一環として積極的に現實の佛式作法を取り入れたことこそが、『喪禮私説』の重要な特色だと言える。

さらに注目すべきは、火葬反對の例からも感じ取れるように、武士身分の象山は、單なる一儒者の立場により儒式喪禮に注目するのみならず、彼は常にそれを政治的課題として捉えていることである。文久二年の上書の中で、象山はしばしば「天下の御爲」、「國家の御爲」という文言を用い、「申上まじき筋を申上候とて、重き御咎を蒙り候迄

も、御國恩を報じ候はむ爲に上書仕度」(「時政に關する幕府宛上書稿」、『大系55』、三〇〇頁)といった氣持を表明し、塾居中という狀況を憚らずに政治發言を續けていたのである。象山がこのような心境の中で『喪禮私説』を創作したことは見逃すことができない。彼は『家禮』を學問思想の面から注目するのみならず、政治的思想の材料として考えていた。

つまり、幕末の政治課題に對して象山が考えた解決策の一つは、『喪禮私説』の著述を通して具體的な喪禮作法を示し、その喪禮作法が幕府の政策として上から下へと實踐されること、そしてこれによって上下尊卑の社會秩序を強化することである。本稿によつて、未だ研究成果が豊富ではない幕末における儒式葬祭禮の研究に對して、一つのアプローチを提供できたと考える。幕末における儒禮受容の問題は、當時の政治狀況と深くかわるものであり、今後はさらなる事例研究を通して考察したい。

注

本稿で用いた史料の書誌は次の通り。『増訂象山全集』…信濃教育會編、信濃毎日新聞、一九三四年。引用時『全集』と略稱、卷數と頁數を表示、『喪禮私説』は卷二に収録される。『家禮』…『朱子全書 修訂本7』所收、上海古籍出版社、二〇一〇年。『日本思想大系55』(渡邊華山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内)…岩波書店、一九七一年。『日本思想大系46』(佐藤一齋 大鹽中齋)…岩波書店、一九八〇年。引用時それぞれ『大系55』と『大系46』と略稱。引用に當たつては適宜字體と句讀點を改めた。

(1) 吾妻重二編著『家禮文獻集成 日本篇』(二〇七)、關西大學東西學術

研究所資料集刊、同著書『朱熹「家禮」實證研究』（華東師範大學出版社、二〇一二年）、論文「日本における『家禮』の受容―林鷲峰『泣血餘滴』、『祭奠私儀』を中心に―」（『東アジア文化交渉研究』三、二〇一〇年三月）等。田世民『近世日本における儒禮受容の研究』（ペリカーン社、二〇一二年）。

(2) 渡邊浩氏は『近世日本社會と宋學』（東京大學出版會、二〇一〇年、一七〇頁）で「概して自らの葬祭の禮なき儒學が、日本の儒學であった」と記述し、尾藤正英氏は『日本文化の歴史』（岩波書店、二〇〇〇年、一六九頁）において、「一般に近世の日本では、儒學は禮法よりも精神の面だけで受け入れられた」と記述する。

(3) 吾妻重二・田世民兩氏以外、例えば松川雅信「蟹養齋における儒禮論―『家禮』の喪祭儀禮をめぐって―」（『日本思想史學』第四七號、二〇一五年）、細谷惠志「東洋の學藝 我が國における『朱子家禮』の受容について―稲葉默齋『家禮抄略』とその講義を中心として―」（『東洋文化』一一三、二〇一六年）などが擧げられるが、いずれも江戸中期の儒者に關する検討である。

(4) 「省疊録」、『大系55』、二四四頁。

(5) 石川敦張「佐久間象山の佛教觀と日蓮觀」（立正大學史學會創立六十年記念事業實行委員會『宗教社會史研究II』、雄山閣、一九八五年十一月、三二九〜三五四頁）。

(6) 吾妻重二『家禮文獻集成 日本篇』七、『喪禮私說』解説（關西大學東西學術研究所資料集刊二七〜七、二〇一八年三月）。

(7) 象山が考えている木主は、「天子の神主長尺二寸なる」ため、「士大夫神主の定式」は「長八寸、廣厚三寸」、跣は「方六寸六分七釐、厚二寸」と定められ、「神氣の憑る所、必しも穿孔の有無に係るべからざるため、穴を開けないというものである。また、後述する象山の佛式作法に

佐久間象山の『喪禮私說』について

對する考え方と關連するが、象山は「桑主不文」の原則に従いながらも、「題主」の時期を「七々の前日」とし、また「儒葬ゆりたるもの、外は、假りに寺僧よりしるし贈れる追號の片紙を貼し、靈座に安んじ置くべし」（『喪禮私說』「作主」、五四〜五五頁）としている。

(8) この點について、吾妻重二氏は象山が「清朝考證學の研究」まで加えていると指摘している（『前掲吾妻重二『喪禮私說』解説』、三五四頁）。

(9) 「復。侍者一人、以死者之上服嘗經衣者、左執領、右執要、升屋中雷、北面招以衣、三呼曰…某人復。」畢、卷衣、降、覆尸上。（『家禮』「喪禮」、九〇二頁）。

(10) 例えば、林鷲峰『泣血餘滴』では「遣一人持其所曾經服上衣、左執領右執腰、余代家君焚香讀其詞。古禮升屋行之、今於戶傍爲之。」（『家禮文獻集成 日本篇一』所收）となり、鷲峰は母の喪のために實際に「復」の禮を行ったが、ただし『家禮』のように屋根に登らず遺體のそばで實施した（『前掲吾妻重二論文參照』。「復」の記述は儒者の中村惕齋『慎終疏節』、若林強齋『家禮訓蒙疏』にも見られる）。

(11) 田世民氏に指摘されたように、林鷲峰『泣血餘滴』にも水戸藩「喪祭儀略」にも臥棺の圖が載っている（田世民前掲書、二四二頁）。

(12) 例えば、淺見綱齋が坐棺を認めることについて、田世民氏は「知識人はやむを得ず世俗に従つて坐棺を使用せざるを得ない」と指摘している（田世民前掲書、二四二頁）。

(13) 象山の「復」禮と坐棺に關する見解は師佐藤一齋の『哀敬編』からの影響も考えられるが、この點については別稿で検討したい。

(14) この點は象山の『家禮』「倚廬寢苦」の禮に對する批判からも窺えるものである。「土くれを枕にし、苦の席に寝る」という作法に對して、象山は「その力を量らず、そを行はんとして、父母の遺體に疾を受くる程ならば、却て罪深きわざなるべし。」（『喪禮私說』「初終」、一四〜一

五頁)と批判し、自分の體の限界を顧みずに體調を崩したならば、自分の體「父母の遺體」を壊すことになってしまい、却つて孝の趣旨に違背することになり、罪深いことになると考えている。なお、象山のこの考え方と、「鬼神」の存在を信じるという彼の鬼神論と關連することも考えられる。象山は實際天保十年(一八三九)に闇齋學派の山口菅山との間で書簡を通じて鬼神・祭祀をめぐる論争をした。紙幅の關係で、この點については別稿を用意している。

(15) 「瀝青」に關しては、吉野政治「瀝青の語誌—聖書漢譯と近代礦物學による語義の擴大—」(『同志社女子大學總合文學研究所紀要』第23卷、二〇一五年、一〇—十二頁)を參照した。

(16) 象山はさらに松脂だけでは剥げやすいと考え、西洋書物の記載を參考にして、純粹な松脂五分と黃蠟二分と猪脂半分を細かく切り、混ぜてから弱火で溶かし沸騰させたものをむらなく棺に塗りかけ、最後に上に石灰をふるいかけ、釘を下した後、棺の隙間にも同様の仕方であつて、湿をひき鑷を生ずるの患もなく、棺に「物に黏するの患」(『喪禮私説』「治棺」、一九〇二頁)もないと述べ、洋學の知識を取り入れて改良した禮法に自信を示しているのである。

(17) 江戸時代における佛式の葬祭が浸透していく時期について、松川雅信氏は「およそ十八世紀前後」の元祿期だとしている(松川雅信「寺檀制下の儒禮—中村習齋『喪禮俗儀』と尾張崎門派の葬禮實踐—」、『立命館史學』三七號、二〇一六年十一月)。

(18) 注(17)所掲松川雅信氏が検討した尾張崎門派のほか、同じ闇齋學派であるが、儒者稻葉默齋の例が挙げられる(松川雅信「稻葉默齋の喪禮實踐論—徂徠學批判・佛敎認識に注目して—」、『日本思想史學』五〇號、

二〇一八年)。

(19) 例えば、稻葉默齋の佛敎認識について、松川雅信氏は「實踐のための儒佛混淆」と指摘している(注(18)所掲松川氏論文)。

(20) 火葬を容認する儒者の一人として、熊澤蕃山が挙げられ、彼は土葬の用地や棺を作る木材が使い切れるという資源制限論から考えている(田世民前掲書第一章「熊澤蕃山の儒禮葬祭論」と『葬祭辨論』に詳しい)。

(21) 象山は安政元年(一八五四)吉田松陰密航事件に連座して江戸傳馬町の獄につながれた後、文久三年(一八六三)までの九年間、松代藩で蟄居していた。母の逝去後、象山は門人菅鉞太郎宛の書簡の中で、「夜前御用番禮葬と申事を何か、事々しく唐禮にて用ひ候事にも候哉に被思候様御話御座候(中略)其竝方の葬禮苦しかる間敷筋は、昨日御書取被下候通の筋合に有之候」(菅鉞太郎に贈る)、『全集』卷五、三二五頁)と書いており、一般の佛式と別途に儒式喪禮のような「厄介」なことを諦めたことの一端が窺える。この書簡の注に「八月七日母歿す。藩にては深夜密かに葬るべく命ぜしを菅鉞太郎周旋の未法の如く、蓮乗寺に式を行ひ、般若寺に埋葬せりと云ふ(同前)」との記述も見られる。

(22) この書簡の冒頭に「言志後録御淨寫に相成候とて拜見被仰付、且存寄も御座候はゞ、無腹藏可申上旨仰を蒙り、不知初謝難有奉存候」(佐藤一齋に贈る)、『全集』卷三、九頁)とある。

(23) 「邦俗の喪祭は都て浮屠を用ひ、冠婚は勢笠の兩家に依違す。吾が輩に在りては、則ち自ら當に儒禮を用ふべし。」(『言志後録』二五六、『大系46』、八五頁)。

(24) 象山がここで言う「聖賢の御趣意」は具體的に何を指しているのかは不明であるが、おそらく一般的な意味合いに過ぎず、あるいは、彼は當初、「中庸」の「非天子不議禮」といった考えを踏まえていた可能性もある。しかしながら、この點について彼はこれ以上觸れていない。

(25) 喪禮のみならず、冠婚の禮に對しても象山は同じ態度を取っており、一齋の「冠禮にもまた小著あり。務めて、簡切明白にし、人をして行ひ易からしむるを要するのみ。獨り婚禮は、則ち事兩家に涉れば、勢ひ意の如きを得ず。當に漸と別とを以て要と爲すべし。」(前引『言志後錄』)に對して、「冠婚之禮笠勢二家に遵ひ候事、此義は葬祭佛に依り候とは相違にて、當今武家に於ては誠に相當之筋と奉存候」(『佐藤一齋に贈る』、『全集』卷三、二四頁)と指摘している。

(26) 象山年譜による限り、父の逝去に際して象山は「喪に居り禮を盡し、四鄰感動せり」となっているが、ほかに的確な史料がないため、この「禮」は儒式喪禮そのものを指しているとは言い難い。また宮本仲著の傳記『佐久間象山』では「葬儀を始めとし其他佛事供養怠りなく」(宮本仲『佐久間象山』、岩波書店、一九三二年、四八頁)という記述より、象山が世俗の佛式葬禮で父のために「孝」を盡くしたと考えたほうが妥當であろう。

(27) 天保三年象山の父が逝去し、法號は蒼龍院淡水日映居士。弘化二年女菖蒲が夭折し、松代蓮乘寺に葬り、法名は梅香妙雪童女。弘化三年男恭太郎が夭折し、松代蓮乘寺に葬り、法名は賢龍法進童子。嘉永五年、三男惇三郎が夭折し、松代蓮乘寺に葬り、法號は捨權歸本童子である(『全集』卷一「象山年譜」による)。

(28) 前掲吾妻重二『喪禮私説』解説、三五三頁。

(29) 江戸時代における『家禮』の受容と實踐が學派を問わずに行われていたことについて、吾妻氏は「江戸時代における儒教儀禮研究―書誌を中心に―」(『アジア文化交流研究』二、二〇〇七年、二五五〜二七〇頁)の中で言及しており、また大名における『家禮』受容の實例については、吾妻氏「水戸徳川家と儒教儀禮―葬禮をめぐって―」(『東洋の思想と宗教』二五、二〇〇八年、一〜二五頁)、「池田光政と儒教喪祭儀禮」

(30) 『東アジア文化交流研究』一、二〇〇八年、七九〜一〇四頁)の検討が挙げられる。

(31) 「皇國を以て外國と比較候に、氣候の順正なる、米穀の富饒なる、人民の靈慧にして衆多なる、實に外に類もなき御國柄と奉存候。然る所、其類もなきほどに御國力不被爲屈候。竊に其故を求め候に、四箇條御座候様奉存候。其一は、遊民多くして徒に其財用を耗糜し候に御座候(中略)御本邦にて只今遊民の第一と申は、佛氏の徒に御座候」(時政に關する幕府宛上書稿、『大系55』、三二六頁)。

(32) しかし、象山の主旨が佛教自體を排斥することにあるわけではない。彼は「佛氏の學、儒者は一概に邪説と破し候へ共、其靜寂を習ひ候處、全く孔孟の教とは別派に候へ共、一向人に益なしと申すべからず(中略)既に人に益なきにあらざ候へば、必しも其書を火にせず、其人亦世に用ふる所可有御座候」(時政に關する幕府宛上書稿、『大系55』、三一七〜三一八頁)と述べ、佛教の價値を認めている。また、「釋氏習寂靜、動定境自異。性靈妙明覺、通照無罣礙。可以鍊身體、可以生神智。可以爲高人、可以爲循吏。可以爲名臣、可以守廉介(原文割注…以上數句、阮元性命古訓中、論佛學文。但今藥括其兩三字、以叶韻耳)而與孔孟傳、判然殊其致。雖則殊其致、所利不可棄。」(『釋氏』、『全集』卷二詩稿、二五頁)といったように、彼は佛教の利點も擧げている。

(33) 拙稿「佐久間象山における幕藩制的秩序觀の一考察―『喪禮私説』の『成服』項に着目して―」(『九州中國學會報』五六、二〇一八年五月、六一〜七五頁)参照。

(34) 前掲吾妻重二編著『家禮文獻集成 日本篇』(七)の目録では佐久間存候「(時政に關する幕府宛上書稿)、『大系55』、三二三頁)。

象山『喪禮私説』は「洋學系」として編集されている。

(35) 象山の上書に對する幕府の反應については未だ不明である。ペリー來航以後、老中阿部正弘の政策轉換により、幕府へ上書する制度が徐々に整っていたが、大名と違つて藩士の場合はいかに上書を提出し、幕府はいかにそれに對應していたかについての研究は管見の限りほぼない。象山の上書に對する幕府の反應について、今後眞田家文書や幕府側文書を活用して解明してみたい。

(附記) 本稿は、二〇一八年十月六日、七日に東京大學で開催された日本中國學會第七十回大會での研究發表に基づき作成しました。當日、ご教示頂いた方々に感謝いたします。