

# 藤井懶齋の『大和為善録』執筆背景にあるもの

## —中国善書の受容を中心に—

董 航\*

(e-mail : 2020wataru@gmail.com)

### <目 次>

- |                   |                         |
|-------------------|-------------------------|
| 1. はじめに           | 4. 藤井懶齋著『大和為善録』について     |
| 2. 藤井懶齋について       | 5. 三教合一を説く中国善書の受容       |
| 3. 儒者としての仏教に対する態度 | 5.1. 明成祖・朱棣編『為善陰騭』の受容   |
| 3.1. 寺院や僧侶に対する不承認 | 5.2. 勸善思想家・顔茂猷著『迪吉録』の受容 |
| 3.2. 仏教に対する態度の柔軟化 | 6. おわりに                 |

キーワード：善書(Zensho), 迪吉録(Tekkitsuroku), 井懶齋(FujiiRansai), 為善陰騭(Izeninshitsu), 大和為善録(Yamatoizenroku)

## 1. はじめに

本稿の目的は、朱子学者・藤井懶齋(1617-1709)著『大和為善録』の成立前後において、彼の仏教に対する態度がどのように変化したのかを分析し、こういった変化の背景に何かがあるのかを明らかにすることである。

徳川幕府の成立により長期間の戦乱が克服され、元和偃武の江戸時代が到来することとなった。為政者の立場から安定社会における秩序構築に役立つ政治イデオロギーが求められた。日本的な社会の大枠が確定しつつあるこの時代には、外来文化たる中国儒教が上層社会に親しまれると同時に、日本を中心とする思想活動の流れも現物に表れ始める。

明暦3(1657)年、徳川光圀は朱舜水を招聘し『大日本史』の編纂を開始した。明治39(1906)年に完成した該書は基本的に朱子学的な道徳論に基づき、中国の正史にならっ

\* 元日本国お茶の水女子大学大学院、博士後期課程、比較社会文化学専攻

て紀伝体という編集形式で漢文によって製作されたものである。しかし、本書は国の歴史書として日本の本来あるべき姿を明らかにしたものであり、世代を超えて日本人の国家意識、天皇を核心とする忠誠心及び政体制度を育成するための基礎を造ったとされている<sup>1)</sup>。天和3(1683)年に5代将軍の座につく綱吉は武家諸法度の改定を行い、儀式礼法や身分秩序を重視することを宣言した。それと並んで、綱吉は幕府機関の一組織として孔子廟を湯島の地に移転し「大成殿」と改称して、林家当主・鳳岡を大学頭に任じた。

こういった儒教に裏付けられる文治政治は、近世前期の儒仏論争に象徴されるように思想・文化の豊饒かつ多様な展開にも反映された。本稿で取り扱われる『大和為善録』の著者・藤井懶齋も江戸時代に輝いた儒者の一人である。

藤井懶齋の文筆活動には、儒教思想に対する絶対崇拝や仏教に対する排斥・批判がほぼ一貫しており、人々に儒教思想を伝え実践してもらおうという目的があったとされている<sup>2)</sup>。懶齋の排仏論は辻善之助『日本仏教史』近世編において紹介されていた<sup>3)</sup>。岡田栄照も懶齋の随筆『閑際筆記』をもって彼が仏教者の言説に好意を抱いていなかったと指摘した<sup>4)</sup>。そのほか、懶齋は仏式葬祭に対抗し葬儀および祖先祭祀という儒教の儀礼を日本に普及させるために、和文教訓書『二礼童覽』も著した<sup>5)</sup>。しかし一方で、懶齋の死去3年前に成立した漢文随筆『睡余録』では、それまでの排仏論と齟齬をきたすような、僧侶との交流があったことを示唆する叙述が見られる<sup>6)</sup>。このような状況から、懶齋のなかで仏教批判から許容へという緩やかな思想的变化が起きたと考えられるのではないだろうか。こういった変化を生み出す背景として、儒教と仏教がともに、善を勧め、悪を懲らすことを教え、人心を正しく導くという目的を共有している<sup>7)</sup>ことがあげられよう。しかし、それだけではなく、儒仏道という三教合一の意識が盛り込まれた中国善書の受容と変容もあげられるのではないかと推測される。

1) 徐興慶(2018)「『大日本史』の史観と「水戸学」の再構築」『日本漢文学研究』第13号、二松学舎大学東アジア学術総合研究所、pp.1-30.

2) 船木麻由(1987)「藤井懶齋の文学観」『香椎潟』第33号、福岡女子大学国文学会、pp.53-66.

3) 辻善之助(1955)『日本仏教史』近世篇之二、岩波書店、p.334. 同氏(1970)『日本仏教史』近世篇之四、岩波書店、pp.89-92.

4) 岡田栄照(1977)「藤井懶齋の仏教批判」『印度学仏教学研究』25巻2号、日本印度学仏教学会、pp.858-861.

5) 吾妻重二(2016)「藤井懶齋『二礼童覽』について-「孝」と儒教葬祭儀礼」『関西大学中国文学会紀要』第37号、関西大学中国文学会、pp.1-22.

6) 勝又基(2017)『親孝行の江戸文化』笠間書院.

7) 前田勉(2010)「仏教と江戸の諸思想」末木文美士ほか編『民衆仏教の定着』佼成出版社、pp.128-177.

一方で、懶齋は中国善書の日本化を推進し和解本善書を創作する極めて重要な近世前期の知識人でもあることは、従来さほど注目されていない。近世日本における中国善書の流布及び影響について研究している呉震<sup>8)</sup>は、懶齋のこういった側面を発見し、『大和為善録』の改題改竄本と見なされる『和漢陰陽伝』が18世紀の神道学者・伏原宣条(1720-1791)にまで影響を及ぼしたと指摘している。しかし、懶齋が自ら取り入れた勸善思想をいかに変容させ日本独自のものを生み出したのか、あるいは生み出そうとしたのかに関しては、詳細な考察は見当たらなかった。

そのため、本研究では、まず『大和為善録』執筆に至る経緯として、藤井懶齋の生い立ちと儒者としての道への過程段階を示す。次に『大和為善録』成立前後における懶齋の仏教に対する態度のあり方を整理する。さらに、本書における中国善書の取り入れ方を考察し、朱子学者としての懶齋において仏教がどのように捉えられたのかを確認する。最後に、懶齋の仏教に対する態度の転換についてその目的を確認し、中国善書の受容を中心とした『大和為善録』執筆の背景について、その一端を明らかにしたい。

## 2. 藤井懶齋について

藤井懶齋は元和3(1617)年、京都閑唱寺の僧・了現の子として生まれ、宝永6(1709)年7月に93歳で没した。長寿に恵まれた懶齋の生い立ちに関しては、『日本道学淵源録』<sup>9)</sup>や『先哲叢談』<sup>10)</sup>ではすでに紹介されている。そのほか、勝又基による年譜調査<sup>11)</sup>においては、彼の一生が年単位で詳述されている。本稿では、これらを踏まえた上で、彼の人生に簡単にふれておく。

寛永19(1642)年、懶齋は京都で岡本玄治に医学を学んだ後、26歳の頃から筑後国久留米藩(現在の福岡県久留米市)に医者として仕え始めた。仕官するかたわら、神道と朱子学を関連させつつ独自の学説を展開・実践した山崎闇齋や、中江藤樹のもとで陽明学を学んだ後に朱子学に戻った米川操軒と出会い、また朱子学を聖学正統として篤信

8) 呉震(2015)『顔茂猷思想研究—十七世紀晩明勸善運動の一項個案考察』東方出版社。

9) 大塚静編輯、千手興成校補、楠本孚嘉増補、楠本正翼校字(1934)『日本道学淵源録』(巻一)、筑波大学附属図書館所蔵、67下-68下。

10) 原念齋著、源了円、前田勉訳注(1994)『先哲叢談』(巻之四)、平凡社、pp.179-186。本書の原本は、文化13(1816)年の刊。

11) 勝又基(2017)『親孝行の江戸文化』笠間書院。

する中村惕齋とも親しく交わり、朱子学の研鑽を重ねていた。久留米藩では、懶齋は藩医としてのみならず、儒者として有馬家の系図調査や和歌指導などの文事にも携わることを命じられた。こうして朱子学の探求に没頭し自ら儒書を読んで解釈するなかで、懶齋は人間の本性を覆うものを取り払い、それまで彼にとって余技だった儒学に専念し聖人の道へ近づくことが、本来、人間の歩むべき道であると悟り、致仕帰郷を決意した。延宝2(1674)年、懶齋は久留米を離れ30年以上の藩医としての仕途を終え、京都へ戻り信徒の者を集め儒者講釈を行い、もっぱら隠儒生活に没入した。隠棲した後半の人生において、懶齋は超然と聖賢の道を楽しみ、旺盛な著述出版活動に取り組んでいた。

『大和為善録』執筆前後を中心に懶齋の年譜を整理してみると、彼は単に儒教を空疎な知識としてではなく、「実学」すなわち実践に役立つ学問として展開し伝え広めようとする意欲を持っていたことが察知される。延宝6(1678)年、彼は女性教養のための仮名草子『蔵笥百首』を刊行した。貞享2(1685)年10月、全文が漢文の『本朝孝子伝』を刊行した。翌々年5月、懶齋は自ら全文を漢字平仮名交じり文に書き直し『仮名本朝孝子伝』を世に送った。本書は日本の歴史上及び当代の孝子71人の孝状を天子・公卿・士庶・婦女・今世に分類し掲載している。善行者の事績を後世に残すための記録として歴史性があり、出版によって民衆教化を図るという現実的な意義も具備している。元禄元(1688)年11月の仮名書き刊本『二礼童覧』は儒式葬祭を分かりやすく記した書物である。翌年9月、懶齋は漢字平仮名交じり文の『大和為善録』を刊行した。本書は刷りと改版を重ねたようだが、明治期まで形が変わりつつも長期間読まれて、懶齋の著書のうちでもっとも広く読まれていた。さらに4年後、教訓的な和歌集『竹馬歌』を世に送った。

このように、懶齋は還暦を過ぎてから最期を迎えるまでの30年余りの人生のなかで、広く読まれたいがためか、教訓型書物を多く残した。おそらくその理由は、民衆を道徳的に正しい方向に教え導く啓蒙性や、読者たる人々の生活や人倫日用に役立つ実用性、そして日本的な社会の形成にダイナミックにかかわる土着性は、儒教思想が現実社会を指導する理念たりうるか否かにかかわる大切な点であると懶齋のなかで推察されていたからではなかっただろうか。

### 3. 儒者としての仏教に対する態度

懶齋の生きていた江戸前期、仏教は政治的支配下に置かれた存在となり、支配層から

民衆にまで広く行き渡り世俗化・普遍化した<sup>12)</sup>。仏教の来世重視の宗教性を排除し現世主義哲学として儒教を本格的に取り入れ普及させる儒者たちによって排仏論が提唱されていた<sup>13)</sup>。懶齋も『睡余録』<sup>14)</sup>で仏教批判の姿勢を示した。

### 3.1. 寺院や僧侶に対する不承認

まず、元和元(1615)年、江戸幕府は仏教統制政策として、「浄土宗法度」「妙心寺法度」など新寺建設禁令を出している。寛永9-10(1632-1633)年にわたって、新寺建設を防ぐための現状把握を目的として、諸宗末寺帳を各宗派の寺院に作成させることが行われた。こうした「仏寺創造乃国之大禁」<sup>15)</sup>という時代背景の下で、懶齋は繰り返して仏教批判を行った。例えば、「國主郡牧建寺築塔、以奉仏也。惟欲觀美、不察民勞、甚農失其時、殆至無食。夫仏法者、慈悲爲重。諸仏豈欲饑困斯民而富麗己之居哉」<sup>16)</sup>。すなわち、慈悲を重んずる仏教において寺塔は仏を奉じるための建築である。しかし、いくら寺塔を富麗にするためであっても農繁期に民衆徴集までして農作物を失わせるわけにはいかないという。もう一例として、「故僧徒欲新築寺、則先探討古寺廢絶之地。得來告人曰、我興廢某寺、州郡不察、任其所爲、因遂成寺。實則創造而已」<sup>17)</sup>という節があげられる。寺院が禁令にもかかわらず、「州郡不察」を理由に公然と廢寺再興の名目をつけて「古寺廢絶之地」に新寺を修造する様子がかうかえよう。

続いて、帰仏者を説く一節として、「近世、吟念佛求食于塗者、洛中以萬數。想是實歸佛者、百中不過二三、余皆惰、四肢不勤。其業或好博奕、或耽酒色、以失其財。或事不適意、怨父母、以出其家。或鰥寡孤独之無所歸者而已」<sup>18)</sup>という記述がある。懶齋において、「鰥寡孤独之無所歸者」は同情・理解の対象である一方、博奕・酒色に溺れ財産を失った者や意に沿わない事で父母を怨み遂に出家した者は皆「國家之蠹」なのである。

なにより仏教の視点から見る孝養問題において、懶齋は最も激しく帰仏者に喝を入れ

12) 西村玲(2018)『近世仏教論』法蔵館。

13) 阿満利麿(1993)「近世日本における<現世主義>の成立」『日本研究』第9集、国際日本文化研究センター、pp.55-67。

14) 本稿では、大阪府立中之島図書館所蔵の、藤井臧(藤井懶齋)著、延享3(1747)年写本『睡余録』全4巻を使用する。また、理解の便宜を図るために句読点を適宜つけた。下同。

15) 藤井懶齋(1747)『睡余録』(3)、大阪府立中之島図書館所蔵。

16) 前掲書、藤井懶齋(1747) (2)

17) 前掲書、藤井懶齋(1747) (3)

18) 前掲書、藤井懶齋(1747) (2)

た。例えば、「遂欠温清定省、專写此經、齋戒潔室、不屑左右就養、務供三宝。而吾老於堂上、甚則棄家入山、父母無所依、而轉溝壑、亦不敢顧」<sup>19)</sup>とあるように、懶齋は親不孝者の行為を叱責した。また、「欲之易断、莫如浮屠。何者無妻無子、不艱父母、糧尽則行乞於人、人悦与之。隱在山林、則愈信而愈餽。夫如此矣」<sup>20)</sup>とあるように、父母を養わず妻子無き浮屠は食糧が尽きると乞食に走り、山林に隱遁するほど信心深くなるという僧侶の姿を描いた。

以上、「仏益顕而儒益微」<sup>21)</sup>と嘆く懶齋は、規模拡大に熱中した寺院や財色に執心した僧侶の様相、いわゆる近世仏教の墮落を非難していたことがうかがえた。

### 3.2. 仏教に対する態度の柔軟化

しかし、本書には仏教に対する再考や僧との交流に関する叙述も見られる。

まず葬礼に関して、武士沢田保房は「近世棺槨之薄、斂葬之速、皆効於仏」<sup>22)</sup>として近世の薄棺急斂の咎を仏教に帰した。それに対して、懶齋は自ら『大般涅槃經』を読んで「近世之薄棺急斂、是非仏法非儒礼、惟人情輕薄之所致也」<sup>23)</sup>と反論を述べた。つまり、仏教では遺体を七日間安置後に金棺に納め、棺中に微妙たる香油を注入してから閉棺密観までするほど故人への尊重が強調されている。そのため、近世の薄棺急斂という風潮が醸成されたのは人情味が薄れたからであり仏法または儒礼によるものではない、と懶齋は主張したのである。

次に、儒仏を融合させようとする思考も見られる。ここで、その二、三をあげてみる。

「仏氏云、我法定生慧。儒不与之相反乎。余曰、不然。儒者亦静而後能慮」<sup>24)</sup>という。すなわち、心身が安定した後に物事に対する思慮を働かせれば、しかるべき智慧が得られるという点において儒仏同然であると懶齋は述べている。もう一例として、「(前略)観經三福、亦以孝養父母、奉事師長等四者為初福、而孝養又冠乎初福。由是觀之。釈迦未嘗忽孝。(中略)父母恩重、及其長大、不行恩孝者即与畜生無異。仏説如彼善導、亦恁説孝与念仏不相妨也。明矣」<sup>25)</sup>という節がある。弥陀も釈迦も孝養父母を

19) 前掲書、藤井懶齋(1747) (2)

20) 前掲書、藤井懶齋(1747) (2)

21) 前掲書、藤井懶齋(1747) (1)

22) 前掲書、藤井懶齋(1747) (1)

23) 前掲書、藤井懶齋(1747) (1)

24) 前掲書、藤井懶齋(1747) (1)

25) 前掲書、藤井懶齋(1747) (2)

はじめとする修行を軽んじることなく、むしろ仏教では親孝行は基本として重要視され親不孝者は畜生同様とされている。浄土五祖の第三祖・善導も孝養と念仏とは相互に妨げないと説いた。これに対して懶齋は「明矣」という簡潔な表現をもって賛同の意を示した。また、「願彼之勇猛精之脚力、以行吾之仁義忠信之大略」<sup>26)</sup>とあるように、仏教の勇猛精進を借りて儒教の仁義忠信の大略を行うという懶齋の願望も述べられている。

さらに、儒者が僧侶と交わりを絶たずに交流したこともあげられる。具体的に、懶齋は次のように述べている<sup>27)</sup>。まずは「雖不出家、其趣則浮屠者、十居八九。族姻通家、亦在其中。若一向推之、吾恐殆廢人事」とあるように、八、九割の人々が仏教を宗旨としているので、それをすべて絶つことは人事をほぼ廢することになるというのである。次に「我聞中華僧仏之盛、不若日本。然則絶之亦何難矣。而儒者未必絶之。自漢以来、深排仏者、無過於唐韓文公、宋歐陽公及朱子也。(中略)為念三先生之待浮屠也乃如此。盖是寛裕有容之仁乎、抑惡而知其美之明乎、如吾庸陋、非曰效之、聊仰余風而已」と。つまり、韓愈、歐陽修、朱子といった中国の儒者たちも仏教に寛容な態度をとり僧侶との交わりを絶たなかったから、吾輩は庸陋な者として三先生の風習に倣っているに過ぎないという主張である。最後に「僧有毘尼、嚴律其身、不似我輩克己之寛慢。僧有禪定、專治其心、不似我輩持敬之多間。是故皈依雖異、亦不無觀感之益」とあるように、仏教は毘尼や禪定、儒教は克己や持敬をそれぞれもって心身を修めるよう人々を導いている。両者の宗旨は相異なるが、觀感には仏教が無益ではないと懶齋は述べている。

以上からは、普遍的な価値基盤において仏教と儒教とは根本教義として共通性があり、一概に仏教を否定できないという懶齋の許容態度がうかがえる。その背後には、近世儒者は僧との交わりを完全に絶つことができないという現実的な時代背景がある。

#### 4. 藤井懶齋著『大和為善録』について

時代的狀況と動的にかかわり、懶齋の儒仏に対する理解や認識も変わりつつあった。彼は儒仏道という三教合一の意識が織り込まれる中国善書を自ら著作に取り入れることをもつ

26) 前掲書、藤井懶齋(1747) (4)

27) 前掲書、藤井懶齋(1747) (4)

て、仏教に対する許容の態度を示したと考えられる。その著『大和為善録』は、明成祖・朱棣(1360-1424)編著『為善陰鷲』や明末勸善思想家・顔茂猷(1578-1637)著『迪吉録』などを取り入れ、日中両国の歴史に輝いた59人の善人の善事を蒐集したものである。江戸前期における中国善書受容の一側面をうかがわせる書物であるばかりか、朱子学者・懶斎における仏教に対する態度の変化や、儒仏関係の理解を示すものとしても興味深い文献であると察せられる。

中国善書とは中国宋代に始まり明末から清初にかけて盛行を極め、庶民社会で広く流通された勸善書物である。その多くは、「儒仏道一貫」という三教合一の宗教意識を示しており、個々人を行為の主体者として日常の倫理道德の実践を平易通俗的に勧めることが特徴である<sup>28)</sup>。「人間性教育の一翼を担っていた」<sup>29)</sup>中国善書と、注付けまたは和訳・意識された、いわゆる和解本善書がともに江戸初期の文学・思想・道德に影響を与え、近世社会の発展に貢献していた<sup>30)</sup>。

以下では、懶斎の著した勸善書『大和為善録』における中国善書の受容を考察する。まず、『大和為善録』<sup>31)</sup>の情報を紹介しておこう。

本書の書誌情報に関しては、前掲の勝又による研究と重複する箇所もあるが、まずその大概を述べておく。『大和為善録』は元禄2年(1689)刊行された漢字平仮名交じりの勸善書である。自序の末尾に「つちのえたつの秋の末つかた、よもぎが杣人、ミづから是をいひて、此ふミつくるむねをのぶとそ」とあるように、元禄元(1688)年秋の終わりの頃に執筆されたものであると判断してよからう。初版刊行後、正徳3(1713)年、安永3(1774)年にも版を重ね、『国書総目録』によれば1冊の写本、19もの版本が現存している。また、類書は3種ある。一つは、『大和為善録』の改題改竄本とされ、葛飾北斎の挿絵が付けられた『和漢陰陽伝』である。これも15ほどの版本が見られる。二つは、懶斎と袁了凡<sup>32)</sup>(1533-1606)の共著と称する『訓導必携修身伝』<sup>33)</sup>である。これも『大和為善録』の改題本とみなされ、世に伝えられている。三つは『和語陰陽録』である。本書は明治十年代に学校の修身教科書として使われ、今日に至っても現代語訳等で流布する書で、それ

28) 酒井忠夫(1999-2000)『増補中国善書の研究』(上・下)、国書刊行会。

29) 八木意知男(2007)『和解本善書の資料と研究』同朋舎。

30) 肖琨(2011)「江戸期善書に関する研究」立命館大学、博士学位論文。

31) 本稿で底本に使用した版本は、東洋大学附属図書館に所蔵されている正徳3(1713)年、浪花書林の安井弥兵衛によって出された3巻5冊の後印本である。

32) 袁了凡は中国明末の三教一致論者である。著書のなかで最も広く流布し日本でも広く読まれたのは、人間道德の基本的な実践基準を示す勸善書『陰陽録』(『了凡四訓』とも呼ばれる)である。

33) 袁了凡、藤井懶斎著(1874)『訓導必携修身伝』耕養堂、筑波大学附属図書館所蔵。

も『大和為善録』を引用した<sup>34)</sup>とされている。このように、藤井懶齋著『大和為善録』は江戸前期成立以来の長い歳月の中で読まれて伝承されたのである。

次に本書の成立と執筆動機に関して、懶齋は序文において「世の人、わが家に禍なくて福あらん事をねがはざるはなし。ねがひて善をなさず悪をおそれざるは、たとへば、南へゆかんとおもふ人の輻を北にむかふるがごとし。(中略)その身に善をなして、月日神仙にさいはひをいのるは、たとへば、よねの種をばまかで稲葉しげらんことをねがふがごとし。(中略)しかへあれど、今の人おほやう利欲の塵にけがれ、明德のかがみ、かきくもれば、なしぬべき善にほうとく、おそるべき悪にはしたし。いとかなしきわざならずや。善をなすべき道いかに。たゞむかしの善人の跡をとめて、つとめてそれにならふよりよきはあらし。その跡しるしをみつけるふミ世におほし」<sup>35)</sup>というように述べている。すなわち、世の中には我が家に禍がなく福があるように願う者がほとんどである。しかし、善を行わず悪を恐れずに、ただ福を願うだけでは、いくら願っても願うとおりにならない。それは、米の種を蒔かずに稲穂が実るように願うことと同様である。今の人はいよいよ利欲の塵にけがれ、明德の鏡がかきくもると、近寄るべき善には疎く、恐れるべき悪には親しくなる。そのため、善を為すべき道を行うには昔の善人の跡を追いてできるだけそれに倣うほうがよいと懶齋が示したのである。序文の末尾に「我も人もたゞ善をするにかたきが、なげかしければ、せめては、かゝる事をしてだに、その道のしるべともなさばやと思ふなりけり」とあるように、序文の冒頭部分と呼応する形で為善が再掲されている。これは、善を積み重ねるよう読者に訴え続ける懶齋の「老婆心」を物語った証であると見受けられよう。

それから『大和為善録』の内容構成にふれておく。本書の序文には「これによりて此ふミ世にひろくつたへまほしきを、からの本のまゝにてハ市町野山のいやしきが、よまざらむことをおそれて、此ころひそかに倭語にうつしかへ、其さまを絵にあらはし、つるでに又類をなじくて、ことふミに見へたるをも、これかれクハへまし、末にハ、これらの人の中に、求えたるをなん、しるしぬ」と書かれている。つまり、世の中に広く知らしめたい中国種の説話を日本人読者に理解されやすいように倭語に改め、さらに絵も付け加えた。上巻は『為善陰陽』から28話を、中巻は『太平御覧』『事文類聚』『迪吉録』から18話を、それぞれ選出した。『為善陰陽』と『迪吉録』から、三教合一や陰鷲果報といった勸善書の思想的特

34) 肖琨(2019)「『陰陽録』の近代における展開-明治期を中心に-」『立命館文学』第660号、立命館大学人文学会、pp.173-184。

35) 藤井懶齋(1713)『大和為善録』上巻、東洋大学附属図書館所蔵。序文や説話の翻刻に関しては、拙稿(2020)「『大和為善録』翻刻と紹介」『大倉山論集』第66輯、大倉精神文化研究所、pp.302-367を参考した。下同。

質を成立背景に秘めていることが共通して見てとれる。また、「ことふみに見へたるをも」すなわち他書からも同様の人物を加え、下巻に「本朝よりとれり」とあるように、日本の人物の説話を12話収載し記したという。

最後に本書の書名を取りあげたい。『大和為善録』は『為善陰隲』にちなんで名付けられるかたわら、「大和」の故事ではどういう説話が「為善」の主旨に当たるかを提示せんとした和文の書である。この事情について、懶齋の序文にある「中にも大明永楽のすべらみこと、ミづからえらひあつめさせ給ひし為善陰鷲ぞ、ことにあはれハふかき。(中略)人の伝、すべて六十にひとつをかく又伝のしりへことに、ひそかにをのがこゝろをつけて評論にかたどる。巻ハわかちてみつとなし、名づけてやまと為善録といふ」という記述にうかがえる。注目されたいことに、同様な現象が見られる素材として、懶齋と書簡を往復した崎門学の創始者・山崎闇齋著『大和小学』もあげられる。本書の執筆意図については、「筆のちからもなく、ふくろにひとまきをもたづさへねど、いささか立教、明倫、敬身の目をたてて、やまとこまもろこしの事を、おもひ出るにかませて書付侍る」<sup>36)</sup>という『大和小学』序文の記述にうかがえる。つまり、懶齋と闇齋は、中国儒教の価値観や用語法を取り入れつつも日本ではどういうことに当たるのかという課題に立ち向かって「大和」を意識的に前面に押し出した点が共通している。これは日本儒教の形成、いわば儒教の日本化の過程における知識人の必然的な営為と察される。要するに、日本を中心とする思想活動は幕藩国家のみならず、知識人階層においても『大和為善録』のような書物(=現物)にも表れ始めたのである。以下では『大和為善録』における「善書の日本化」について詳細に見てゆく。

## 5. 三教合一を説く中国善書の受容

### 5.1. 明成祖・朱棣編『為善陰鷲』<sup>37)</sup>の受容

『為善陰鷲』は、中国明代第3代皇帝・朱棣によって編著され、明王朝に長らくの太平と安定をもたらすことを目的とした勸善書である。明成祖をはじめとする統治階層が上位を起点として下位に向けて全面的に推進するにつれて、本書は諸王・大臣・宗族一門から

36) 同文館編輯局編(1910-1911)『日本教育文庫・教科書篇』日本国立国会図書館デジタルコレクション、p.25.

37) 朱棣(1419)『為善陰鷲』全5冊、直隸監察御史刊、日本国立公文書館所蔵。

全国の士人へ、さらに郷里の一般民衆からベトナムや朝鮮など海外諸属国へと広まっていた<sup>38)</sup>。『為善陰騭』は各地の儒学校では一般読物としてではなく、四書五経などの経典と同様に重要視され科挙試験に必ず出る書籍としてあげられている。

本書は10巻構成であり、春秋時代の孫叔敖から明王朝の開国功臣である徐達らまで、幅広い時代から165条の説話を選定・蒐集している。これらの説話は、いずれも四文字で題名をつけられており、絶えず善行を積み重ねれば自らは善報を受け子孫にも幸福を与えることができるという趣旨で述べられている。書名は『書経』の「洪範」にある「惟天陰騭下民」、すなわち「天が黙して言わずとも人民に安定をもたらす」という箇所由来しているとされる。具体的には、明成祖は陰騭について次のように述べている。「蓋天之所以黙相保佑、之於冥冥之中、俾得以享其利益、有莫知其然而然者、此天之陰騭也。人之敷德施惠于人、不求其知而又無責報之心者、亦曰陰騭」<sup>39)</sup>と。つまり、天が冥々の裡に人民に利益が来るように黙して加護を与えて守り助けている、ということである。後に陰騭が徐々に陰徳と混用され、ひたすら仁心をもって行善すれば、報いを求めずとも必ず善報を与えられる、という意味合いも内包するようになった。素材となる説話にこういった陰騭思想を託して分かりやすく訓戒する、いわばストーリー性、通俗性、説教性が共に備わることも勸善書『為善陰騭』の大きな特徴である。

黄昭淵の研究によれば、『為善陰騭』は林羅山の既読目録に見えるものの、日本伝来の時期の確認は困難である<sup>40)</sup>という。ただ、本書は元禄2(1689)年に出版された『大和為善録』に多く使われていることが確かであるという。ここでは、中国の前漢時代から後漢時代初期にかけて活躍した政治家である伏湛の説話を具体例としてあげて、懶齋における『為善陰騭』の取り入れ方を詳しく検討する。以下に『為善陰騭』の原文を示す。

#### 『為善陰騭』第一巻「伏湛分俸」<sup>41)</sup>

伏湛、字恵公、琅邪東武人、爲平原太守。更始時、倉卒兵起、天下驚擾。湛謂妻子、曰、今民皆饑、奈何獨飽。乃共食麤糲、悉分俸祿、以賑郷里。來客者百餘家。後官至司徒、封不其侯。食邑三千六百戸。卒。子隆爲光祿勳、翁嗣

38) 羅俊亮(2018)「明代『為善陰騭』考述」『中国俗文化研究』第15輯、四川大学中国俗文化研究所、pp.33-44.

39) 朱棣(1419)『為善陰騭』(1)、序言.

40) 黄昭淵(2005)「徳川日本と朝鮮における道教の受容-『為善陰騭』の受容をめぐる」『アジア遊学』(No.73)、勉誠出版、pp.95-107.

41) 朱棣(1419)『為善陰騭』(1)、26下-27下.

爵。孫瑗爲郎中、晨位特進。曾孫無忌爲侍中、屯騎校尉。玄孫質爲大司農。

伏湛忠厚長者、當干戈擾攘之時、不忍獨飽、分粟以濟饑者、與妻子共食麩糲。夫遭世多艱、流離饑饉、孰不欲積聚、以爲全活計、豈肯輕捐所有以與人。湛乃無一毫私己之慮、視人之饑甚若己之饑。故寧其心、麩糲而不辭。噫、比其所爲、有過人者矣。世之貪鄙之徒、視民艱苦、略不經心。拔一毛以利人、猶且不肯、況望其能如此乎。此湛所以卒踐顯要、列爵封侯、累世榮昌。天於爲善之報、何其厚耶。

詩曰：漢李風塵盜賊生、平原餓殍遍空城。不逢太守能分祿、無復生全見太平。又、妻挈麩糲過饑年、分俸周人德義全。不但司徒兼爵士、滿門朱紫及曾玄。

「伏湛分俸」本文の大意を以下のように訳す。伏湛は字を恵公という。琅邪東武の人である。平原太守に任官された。更始帝が立つ時に慌ただしく兵乱が起り、天下は驚き乱れた。伏湛は妻子に「今、民は皆餓えており、どうして私一人腹一杯食べられようか」と言い、ともに粗米を食べ、悉く俸祿を分けて郷里の人々に施し、他の土地から身を寄せる者は百家余りに上った。後に司徒という官職につき、不其侯に封された。食邑を三千六百戸とされた。終ぞ亡くなった。子の伏隆が光祿勳に封され、伏翁が爵位を継いだ。孫の位階は伏瑗が郎中、伏晨が特進とされた。曾孫の伏無忌は官位が侍中・屯騎校尉となった。玄孫の伏質は官職が大司農となるに至った。

『為善陰鷲』では、前半は説話そのものであり、後半は明成祖の評価及び賛美詩が附されている。各説話の末尾に評論をつけるという構成が懶齋著『大和為善録』においても踏襲されている。こういった構成上の参考のみならず、陰鷲思想の摂取も見てとれる。懶齋は、『大和為善録』序文において、「大明永楽のすべらみこと、ミづからえらひあつめさせ給ひし為善陰鷲ぞ、ことにあはれハふかき。やつかれ、これをうかゞひよみて、その人々の善行をおもふに、或ハ感じて泪おち、或ハはちて汗ながれ、或はいきどをりて齒をかまれ、或ハくみて臍をくふ」とあるように、『為善陰鷲』の感想を記している。序文から、懶齋が大明永楽の皇帝の自ら選び集めた『為善陰鷲』をことに哀れみ深いと感じていることがうかがい知れる。本書を読んでその人々の善行を思うと、感動して涙が落ちたり、恥じて汗が流れたり、憤って齒を噛みしめたり、悔いてほぞを噛んだりすると述べている。「伏湛分俸」もその例外ではない。以下では、『大和為善録』上巻に収録された伏湛の原文を示す。懶齋独自の書き入れと見られる箇所には波線を附した。

『大和為善録』上巻「伏湛」42)

伏湛は、漢の平原といふ所の守護にて、その家ゆたか也。天下大乱のころ民みな食物にとぼし。伏湛わが妻子にいへるハ、今此所の民みな飢たり。わが家ゆたかなりとても、いかでつねの食物をもちると、終にその身も妻子もみな朝夕きへめてあらし食物をくひ、知行おさまれハ家になくてかなハさるほどハとゞめ置て、外はことノく民にほどこしけり。伏湛の家に来りてやしなハれ居ける民も百余かまどゝなんしるせり。

とめバ其とみをおとさじと物をおしミ、まづしけれバいよノくおしむ。是平人のつねの心也。又、よき食物になれたる身の、にハかにあしき食物くふも人のしかたき所なり。然るに伏湛、わが守護する所の民の困窮をあはれミ、物をほどこしておしまざるのミならず、最愛の妻子もろ共にあしき食物くひける事、まことに有がたき心さしならずや。食だにしかり、その外の儉約おもひやられたり。世の人、飢饉のころなど、うへこゝへたるものを見てハ、あなあはれとて物をほどこすもあれど、伏湛のこときハたくひまれ也。

伏湛の生きていた時代や官職に関して、『大和為善録』では「琅邪東武人、為平原太守。更始時(後略)」と書いてあり、『為善陰鷲』では「漢の平原といふ所の守護」とされている。伏湛が妻子とともに粗米を食べる原因として、兵乱により大飢饉が起こったことは両者に共通して記される。民に食物を施すと決めた際の心理過程として、『大和為善録』では「今民皆饑、奈何独飽」と、『為善陰鷲』では「いかでつねの食物をもちると」とそれぞれ述べられ、どちらも疑問でもって反語の意を表した。以上のように、『大和為善録』の「伏湛」は『為善陰鷲』の「伏湛分俸」とは、話の筋や字句に共通性があることがうかがえる。しかしながら、両者には差異も多い。以下、両者の差異を本文と評論に分けて検討する。

説話本文において、まず伏湛の人物概要に相違が見られる。『為善陰鷲』では伏湛の字や出身地、生きていた時代が紹介された。戦乱は新末後漢初の緑林軍による更始政権期に起こったことも述べられた。しかし『大和為善録』では、漢代の「天下大乱のころ」とだけしか書かれていない。ここからは、中国歴史上の年号などよりも兵乱という事実だけを伝えた方が理解されやすいのではないかという懶齋の配慮がうかがえる。そして、注目すべきことに、伏湛の家が豊かだということは『大和為善録』においては加筆・強調されている。伏湛の概要紹介として「その家ゆたか也」、食物を民に分けようとした時は「今此所の民みな飢たり。わが家ゆたかなりとても、いかでつねの食物をもちると」とそれぞれ記さ

42) 藤井懶齋(1713)『大和為善録』上巻、東洋大学附属図書館所蔵。

れている。家が豊かだから、「よき食物になれたる身」ということは容易に想像がつくだらう。しかし、いざという飢饉の時となると、「朝夕きかへてあらき食物」を食べることもできる。つまり、奢侈から儉しくなるまでは難しいと言われながらも、伏湛は民を救うためにできたのである。一方、近世日本に伝えられている大義名分論として、封建の主従関係の倫理の下で、臣下は主君や国家に対して分を尽くすべき思想が主張されている。以上を踏まえて、こういった翻案は評論との呼応を意識しての書き方だけでなく、懶齋が原文の日本化に努めた取り組みでもあると言えよう。

評論において、伏湛が「わが守護する所の民」を守り、分を尽くすために、食物を惜しまず民に施したり妻子にまでともに粗米を食べさせたりした点も本文との一貫性を持たせている。原話と相異なることに、懶齋は、妻子のことを「最愛の妻子」に翻案したのである。つまり、懶齋は、自らに打ち克つだけでなく最も大切な家族も律するまでして、救民に最大限の努力をかけた伏湛に称賛を送ったと理解できる。こういった称賛は貧富に対する「平人のつねの心」と伏湛の心、そして飢饉にさらされる「世の人」と伏湛、という二組の比較によって裏付けられている。なにより懶齋は、原話をそのまま踏襲せず子孫の仕官に全くふれなかったのである。『為善陰騭』では、伏湛の善行に対する善報として、子、孫、曾孫、玄孫まで仕官の道が続いていたことが述べられた。しかし、『大和為善録』では、民を守り、職を全うしたという基調で統一されている。その背景には、与えられた役割を遂行するという江戸時代の社会的義務観念の強化がある。そして、仏教の根幹とされる三世因果ではなく、今という現世のうちに善行するという意識の喚起もあると考えられる。

## 5.2. 勸善思想家・顔茂猷著『迪吉録』43)の受容

『迪吉録』は、明崇禎4年(1631)に刊行され、中国福建省漳州府平和県出身の郷紳・顔茂猷によって編著された勸善書である。書名が『書経』の「大禹謨」にある「禹曰、恵迪吉、従逆凶、惟影響」に由来しているとされる。すなわち「善道に従えば吉事があり、悪道に従えば凶事があるのは、影が形に従い、響きが音に応ずるように確かである」という。茂猷は、『迪吉録』で一貫して官民間問わずに皆、因果応報に従うものであり自ら積善を行い人に勸善を行うように常に努めることこそが人生における一番大事なことだという趣旨を主張した。

本書はただ道理を述べるだけでなく、『為善陰騭』と同様に、歴史的な事例を大量に

43) 日本国立公文書館所蔵『迪吉録』には、明崇禎4(1631)年版と清乾隆43(1778)年版の2種類の版本がある。本稿では、明崇禎4年版を底本にしており『迪吉録』と略記する。下同。

引用し説話の末尾に著者の評論を付け加えて、因果応報を宣揚し勸善懲惡を訓戒することが特徴である。具体的には、「一卷」から「度巻」までの四巻は官鑑で、いわゆる官僚の行うべき道德の事例の鑑戒を具体的に示したものである。「兆巻」から「平巻」までの四巻は公鑑である。公鑑は孝悌・慈教など家族道德から始めて明末の庶民道德一般に関する事例を記したものである。「平巻」の末尾には、婦人の道德に関する事例を集めた篇として「女鑑」が附されている。『大和為善録』中巻には計18話が収録されており、そのうちの半分以上が『迪吉録』から借用したものである。

以下では、具体例として章氏妻の説話を示す。これは、子なき章兄が養子を迎えた後に子が生まれ、兄嫁が実子を子なき章弟に与えた、という説話である。

『迪吉録』平集－女鑑・淑陸報「章氏二嗣継貴」44)

昌化章氏兄弟、俱未有子。其兄抱育族人一子、未幾自舉一子。弟曰、兄既有子、盍以所抱与我。兄以告妻、妻猶在蓐、乃曰、未得子而抱之、甫得子而棄之、謂何、且新生那可保也。弟請不已。嫂曰、不得已寧以吾新生与之。弟不敢当、嫂竟与之。二子皆成立、長曰栩、次曰翽。栩子樵標、翽子鑄鑑。皆相繼登科、睦婣之報如此。

婦人私子至切、况又艱嗣、乃肯捐以与叔哉。其姊以姒之、一体不言可知矣。若不忍棄嗣子、猶人情所難能也。

「章氏二嗣継貴」は『迪吉録』の「女鑑」に収録されている。説話本文の大筋を見れば、昌化というところに章氏兄弟がある。兄弟は共に子がない。兄は同族の子を養子に迎えた後、実子ができた。弟は兄に「実子ができたから、養子をくれないか」と言った。兄は妻に聞いた。兄嫁はまだ産褥期で、「実子が生まれたからと言ってこれまで育てた養子を棄てられようか。そのようなことでは、新たに生まれた子も育たない」と言い、弟の願いを拒んだ。兄嫁は、「それならば、むしろ我が子を渡してしまおう」と言った。弟は恐縮したが、結局兄嫁から実子を引き取った。二子がともに立派に育った。長男の栩が伐採を、次男の翽が鑄造をした。二人は相次ぎ科擧に受かった。一族と和睦する報いはこの通りだ、ということが読み取れる。

続いて、懶齋著『大和為善録』の「章氏妻」を示す。懶齋独自の書き入れと見られる箇所には波線を附した。

44) 顔茂猷(1631)『迪吉録』平集、76下-77上。

『大和為善録』中巻「十七 章氏妻」45)

昌化と云ところに章氏兄弟あり。兄弟ともに子なし。よりに兄は同姓の子をやしなひて、わが子となしてそだてける所に、いくほどなく実子いできけり。弟よろこびて、兄すでに子もあたまへり。我には猶子なし。此上はやしなひ給へる子をばわれにたまはれとなんいふ。兄、わが妻にだんかうす。妻がいはいく、子なくて是をやしなひ、子をえて是をすてハ、人の道ならんや、おもひもよらずとぞいへる。弟しみてこひけり。兄が妻しからば我うミたる子をまいらせんといふ。弟きゝて、いとめづらしく持たまへる子を、いかでかハうけん。たゞやしなひたまへる子を我に給へとせむ。兄の妻、終にきかず。我うミたる子をやりて、我ははじめよりやしなひ置しをぞ子としける。養子の名は翽といひ、実子をハ翽とそいひける。翽ハはたして叔父が子となりぬ。

子なくて養子して、子いできてその養子をうとむ人世におほし。これ仁もなく義もなし。父はおほやうさもなけれども、母きはめてわが産たる子を愛するゆへに父も終にハ心ひかる。しかるに章氏が妻時すぎて一子をまふけ、いかばかりめづらしくいとおしかるべきに、夫の弟のかたへうちやりて、我は養子を愛してはじめおほりかハラざりしは、ありがたき義婦ならずや。もつとも善行といふべし。

読み比べたところ、『大和為善録』の「章氏妻」と『廻吉録』の「章氏二嗣継貴」とは要点の一致が見られる。しかし両者には差異も多い。以下、その差異を検討していく。

まず弟と兄嫁の間の意思疎通に関して、二箇所注目したい。一つは、実子のない時に養子もらい、実子のできた時に養子を棄てるという箇所である。『廻吉録』は、「謂何、且新生那可保也」とあるように、兄嫁が逆に弟に問い質すという反問の形を取りながら、弟の要請に反対するという兄嫁の意思を強く伝えようとした。一方、『大和為善録』は、「人の道ならんや、おもひもよらずとぞいへる」とあるように、直接かつ明瞭に反対の意見を伝え、確固たる決意を持つ兄嫁の人間像を紙上に彫り浮かべた。

今一つは、兄の実子の引き取りを恐れた箇所である。『廻吉録』は、「嫂竟与之」という四字で簡潔に結果を述べたが、『大和為善録』は、結果との間にさらに一段階を設けることにした。つまり、養子もらえないかという弟の再三の懇求に対して、兄嫁はそれを受け入れず実子を与えたのみならず、養子を肉親同様に育てるという慈愛の態度も示した、という。こういった加筆を評論とあわせて吟味すると、これは懶齋がほのめかした伏線だ

45) 藤井懶齋(1713)『大和為善録』中巻、東洋大学附属図書館所蔵。

とわかってくる。

評論において、『大和為善録』は、兄嫁がどれだけありがたき義婦なのか、実子を弟夫婦に与えて養子を実子同様に育てることがどれだけ善行なのかを伝えるために、それと相対立する悪例、いわば世間でよく見られる「仁もなく義もなし」の行為を述べて、読者に共感を求めた。後では説話本文で敷いておいた伏線と呼応し緻密な構成をもって善行を施した兄嫁の義婦像を焼き付けた。

加えて、日本陽明学の祖と呼ばれる中江藤樹(1608-1648)著『鑑草』も比較検討の対象に入れてみる。『鑑草』という書名に「鑑」の字が用いられているのは『迪吉録』の「女鑑」から取ったとされている<sup>46)</sup>。「女鑑」は婦人の道德に関する事例を集めた篇として、孝逆報、淑睦報、忠義報、慈殘報、教子報、守節背夫報、妬毒報、廉貪報、仁虐報、放生殺生報という十徳目に分かれている。忠義報と放生殺生報以外の八つの徳目は女訓書『鑑草』と共通している。藤樹は女子教育思想や家庭倫理問題の視点から「女鑑」だけを受容し、説話集の形式で『鑑草』を執筆したのである<sup>47)</sup>。だが、藤樹とは異なり、懶齋は「女鑑」のみならず、社会一般民衆にまで視野を広げ、「公鑑」からも数多くの説話を受容していることが、原話いわば出拠との対応関係からうかがえる。

それだけでなく、両者は思想的立場も異にしていると考えられる。ここでは著者の意見が最も汲み取れる評論部分に焦点を当てて検討する。

『鑑草』は、「此、兄婦、淑睦の心、まめやかなるゆへに、兄弟姉姪一体の、いつくしみ、くらからず、我うちに、そたつると、弟の家に、そたつると、同じく、思ひなすに、よつて、たまく、まうけたる、ひとり子を、弟にあたへ、わか身ハ、養子を、そたてぬ。まことに、有かきた仁徳なれハ、なとか、そのむくひ、なかるへきや」<sup>48)</sup>とあるように、淑睦という主題と密接に関連づけて評価した。『迪吉録』にも「其娣以姪之、一体不言可知矣」とあることから、『鑑草』は原文をより忠実に再現していることがうかがえる。しかし一方で、『大和為善録』は原文の応報徳目にとらわれることなく、「智、仁、勇」の「三徳」や「仁、義、礼、智、信」の「五常」などの、人々の倫理化された主観的精神に焦点をあて義から発した兄嫁の善行を強調した。ここでは『睡余録』にある「仏徒蓋如市道、

46) 中江藤樹著、加藤盛一校註(1939)『鑑草：附 春風・陰隲』岩波文庫、pp.9-10.

47) 拙稿(2018)「中江藤樹著『鑑草』の刊行経緯」『人間文化創成科学論叢』第20巻、お茶の水女子大学大学院人間文化創成科学研究科、pp.77-84.

48) 中江藤樹著、藤樹神社創立協賛会編(1929)『藤樹先生全集』(3)、藤樹書院、pp.454-456.

所修所行莫不議報」<sup>49)</sup>という叙述をあわせて参照されたい。つまり、懶齋は、どうして仏教徒が俗世間の如く、修めること行ふこと、みんな報を議せざることをしないのかと述べている。そこには、やはり懶齋の「報」に対する思慮分別が働いていた、と理解されよう。

要するに、中江藤樹においても藤井懶齋においても中国善書『迪吉録』に対する一種の選択的摂取が行われたのである。藤樹は、「人極の第一義なる」孝から出発して『迪吉録』を取り入れて、儒教における感応思想、仏教における因果応報思想、道教における勸善懲惡思想などの融合による「明德仏性」への集大成を『鑑草』に託して説いた<sup>50)</sup>。それに対して懶齋は、積極的に朱子学を受け入れ、世のなかに伝え広めようとするにあたって、四書の注解に特徴づけられる朱熹の教説を真正面から授講することが当時の日本において、現実的ではないということを認識していた。そのため、彼は儒者としての立場を一貫させながら、朱子学の果たした道徳的訓戒の役割から着手し、一般的な習俗の基盤となっている仏教を融合させ、善行を勧める点において儒仏を折衷したのである。

## 6. おわりに

以上のように、朱子学者・藤井懶齋が儒者としての立場を貫きながら近世寺院や僧侶の墮落を厳しく批判したことがうかがい知れた。一方で、近世前期の日本では、朱子学が中心をなす儒教思想は幕府による統治や世俗的社会における秩序形成に適合すると言われている。それと並んで仏教は幕府の宗教政策によって保護され民衆仏教として広範な定着を示し、僧侶の数は儒者に比して圧倒的に多かったことも事実である<sup>51)</sup>。こういった儒仏のかかわり及び社会的位置に向き合うなかで、懶齋が儒教の思想的実践に努める忠実な信奉者、政治的社會への登用の経験者、そして世俗から遊離した学問的隱遁者として、結局のところ仏教を許容せざるを得なかったことを明らかにした。さらに言えば、彼は三教合一が基調となる中国善書を選択的に摂取し、儒教の枠内で社会深層まで影響を広げていた仏教を意識的に活用していた。

49) 藤井懶齋(1747)『睡余録』(4)、大阪府立中之島図書館所蔵。

50) 拙稿(2018)「『鑑草』の『借用』問題-『迪吉録』との比較検討を中心に-」『成蹊人文研究』第26号、成蹊大学大学院文学研究科、pp.9-46。

51) 大桑齊(1974)「幕藩体制と仏教-近世思想史における仏教思想史の位置づけの試み-」『仏教史学研究』第17巻第1号、仏教史学会、pp.22-39。

第3章において、随筆『睡余録』における仏教関係の記述を主として考察し、近世仏教の世俗化と墮落に対して鋭い論調で批判する懶齋の儒者像を捉えてきた。懶齋のような儒者たちは仏教を追い落として朱子学を国民的レベルでの体制教学にまで引きあげようとした。にもかかわらず、結果的に、日本の土地に根強く広がり社会的に定着していた仏教に比べて、儒教は徳川幕府のイデオロギーとして一般民衆の心底にまで浸透できず、脆弱で衰微な勢力しかもっていなかった。こうした近世日本における諸宗教・諸思想の位置及び連関に突き動かされるなかで、懶齋は儒教の人倫正道が衰えていると述懐した。彼はその原因を、「是以世之儒生多皆終於幽滯。觀之者居然倦于聖賢之学、間或流於緇徒。(中略)儒者豈可為幽滯廢其学乎」<sup>52)</sup>とあるように、儒門に人物がおらず儒生がほとんど世を避け隠棲する、いわば幽滯に終わるところに求めた。しかしながら、聖賢の学に倦んだり緇徒に帰したりする者を見聞きするなかで、懶齋は儒者が幽滯になっても学問や処世・治世の道を捨てるべきではないと主張した。

続いて、第4章で検討したように、懶齋自身も儒教の枠内で社会深層まで影響を広げていった仏教を意識的に活用し、朱子学を伝え広めようとする実践を始めたのである。すなわち、仏教の因果応報説は勸善懲惡の教説として説かれた一方で、儒教にも善行を積めば絶対者に恵まれるという陰鷲思想がある。もっと言えば、不条理な自然や運命に翻弄されている社会において、日常生活から天下の安寧秩序を守るに至るまで善因善果・惡因惡果の理法が機能している。こうした儒仏関係の視点を持っていたからこそ、仏教に対する態度の柔軟化が懶齋の『大和為善録』執筆背景において自発的に生成したのではないかと考えられる。

さらに、第5-6章では、藤井懶齋の仏教に対する態度の柔軟化に関して、三教一致論が特徴づけられる中国善書に対する選択的受容を中心に述べてきた。『大和為善録』における個々の説話に一貫するのは、朱子学の果たした道徳的訓戒を行い、儒教の天道思想における「陰徳陽報」觀念を宣揚し、儒者の立場から善行を勧める懶齋の姿勢である。それだけでなく、懶齋の選出した説話はいずれも仕途、いわば任官の道と緊密にかかわっているものである。近世日本の「イエ」という概念は、中国の父系血縁でつながる大家族主義とは相異なるものの、子孫の繁栄や一家の永続を望むところにおいて共通点を持つ。懶齋もこれを配慮した上で原話の摂取に努めたと理解されよう。これは『為善陰鷲』と『迪吉録』の摂取とに共通して見られる特徴である。

52) 藤井懶齋(1747)『睡余録』(1)、大阪府立中之島図書館所蔵。

つまり、幼少期に陰徳を積み重ねた結果、自らが高い位について子孫も栄えたパターンや、親が積善に努めた結果、子供は大官になり、または官位がさらにあがったパターンの説話を、懶齋が意識しながら当該二書から選び取ったのである。その意識とは懶齋における儒仏の異同なのではないかと推察される。すなわち、仏教は治心の教えとして、世の人は過去・現在・未来という三世にわたって、因果応報に支配されているとする。一方で、儒教は治世の教えとして、積極的に現世に奉仕し、実際の政治に参与し、現実社会の改善に自ら努めなければならないと強調する。もっと言えば、国家が治まり天下が太平となるために、まずは自分の行いを正しくして家を整えなければならない。自らを正しくするには積善・勸善が重要で不可欠となる。積善・勸善による善報は、現世のうちに仕官や昇進として与えられてくる。このように、懶齋が常に儒教を基軸としながら三教合一の中国善書に臨んでいた、といてよいであろう。

しかし、このような仏教に対する意識的活用は、中国善書の受容時にのみ見られるものなのか、それとも彼の隠棲期における他の著作、特に教訓書にも一貫したものなのだろうか。この点も検討が必要である。それに、善書の道教的性格を懶齋においてどのように捉えられたのかに関しても、今後の課題としたい。

〔後記〕本稿は、日本比較文化学会東北・関東支部合同例会(2018年9月16日)における口頭発表を基に大幅に加筆・修正した上、まとめたものである。

## 【参考文献】

- 吾妻重二(2016)「藤井懶齋『二礼童覽』について-「孝」と儒教葬祭儀礼」『関西大学中国文学会紀要』第37号、関西大学中国文学会、pp.1-22.
- 阿満利麿(1993)「近世日本における<現世主義>の成立」『日本研究』第9集、国際日本文化研究センター、pp.55-67.
- 袁了凡、藤井懶齋著(1874)『訓導必携修身伝』耕養堂、筑波大学附属図書館所蔵.
- 黄昭淵(2005)「徳川日本と朝鮮における道教の受容-『為善陰隲』の受容をめぐって」『アジア遊学』(No.73)、勉誠出版、pp.95-107.
- 大桑斉(1974)「幕藩体制と仏教-近世思想史における仏教思想史の位置づけの試み-」『仏教史学研究』第17巻第1号、仏教史学会、pp.22-39.
- 大塚静編輯、千手興成校補、楠本孚嘉増補、楠本正翼校字(1934)『日本道学淵源録』(巻一)、筑波大学附属図書館所蔵、67下-68下.
- 岡田栄照(1977)「藤井懶齋の仏教批判」『印度学仏教学研究』25巻2号、日本印度学仏教学会、pp.858-861.

- 勝又基(2017)『親孝行の江戸文化』笠間書院.
- 酒井忠夫(1999-2000)『増補中国善書の研究』(上・下)、国書刊行会.
- 肖琨(2011)「江戸期善書に関する研究」立命館大学、博士学位論文.
- \_\_\_\_\_(2019)「『陰隲録』の近代における展開-明治期を中心に-」『立命館文学』第660号、立命館大学人文学会、pp.173-184.
- 徐興慶(2018)「『大日本史』の史観と「水戸学」の再構築」『日本漢文学研究』第13号、二松学舎大学東アジア学術総合研究所、pp.1-30.
- 辻善之助(1955)『日本仏教史』近世篇之二、p.334.
- \_\_\_\_\_(1970)『日本仏教史』近世篇之四、pp.89-92.
- 董航(2018)「中江藤樹著『鑑草』の刊行経緯」『人間文化創成科学論叢』第20巻、お茶の水女子大学大学院人間文化創成科学研究科、pp.77-84.
- \_\_\_\_\_(2018)「『鑑草』の『借用』問題-『迪吉録』との比較検討を中心に-」『成蹊人文研究』第26号、成蹊大学大学院文学研究科、pp.9-46.
- \_\_\_\_\_(2020)「『大和為善録』翻刻と紹介」『大倉山論集』第66輯、大倉精神文化研究所、pp.302-367.
- 同文館編輯局編(1910-1911)『日本教育文庫・教科書篇』日本国立国会図書館デジタルコレクション、p.25. (DOI: <http://dx.doi.org/10.11501/1708814>)
- 中江藤樹著、藤樹神社創立協賛会編(1929)『藤樹先生全集』(3)、藤樹書院、pp.454-456.
- 中江藤樹著、加藤盛一校註(1939)『鑑草：附 春風・陰隲』岩波文庫、pp.9-10.
- 西村玲(2018)『近世仏教論』法蔵館.
- 原念齋著、源了円、前田勉訳注(1994)『先哲叢談』(巻之四)、平凡社、pp.179-186.
- 藤井懶齋(1713)『大和為善録』3巻5冊、東洋大学附属図書館所蔵.
- \_\_\_\_\_(1747)『睡余録』全4巻、大阪府立中之島図書館所蔵.
- 船木麻由(1987)「藤井懶齋の文学観」『香椎潟』第33号、福岡女子大学国文学会、pp.53-66.
- 前田勉(2010)「仏教と江戸の諸思想」末木文美士ほか編『民衆仏教の定着』佼成出版社、pp.128-177.
- 八木意知男(2007)『和解本善書の資料と研究』同朋舎.
- 顔茂猷(1631)『迪吉録』日本国立公文書館所蔵.
- 呉震(2015)『顔茂猷思想研究—十七世紀晩明勸善運動の一項目案考察』東方出版社.
- 朱棣(1419)『為善陰鷲』全5冊、直隸監察御史刊、国立公文書館所蔵.
- 羅俊亮(2018)「明代『為善陰鷲』考述」『中国俗文化研究』第15輯、四川大学中国俗文化研究所、pp.33-44.

논문 투고 일자 : 2020. 06. 30.
논문 심사 일자 : 2020. 07. 20.
게재 확정 일자 : 2020. 07. 24.

---

 <要旨>
 

---

 藤井懶齋の『大和為善録』執筆背景にあるもの  
 —中国善書の受容を中心に—

董航

17世紀前半の日本には非暴力的な支配イデオロギーが為政者の立場から必要とされることとなった。そうしたなかで、異端を排撃する排仏論も、儒教、特に朱子学を本格的に取り入れた儒者に提唱され、江戸時代に拡がっていた。藤井懶齋(1617-1709)も江戸前期を代表する程朱学派の儒者で排仏論者の一人である。しかし一方で、懶齋のなかで仏教批判から許容へという緩やかな思想的变化が起きたことを示唆する叙述も見られる。

本稿の目的は、朱子学者・藤井懶齋著『大和為善録』成立前後において、彼の仏教に対する態度がどのように変化したのかを分析し、こういった変化の背景に何があるのかを明らかにすることである。具体的にはまず『大和為善録』執筆に至る経緯として、藤井懶齋の生い立ちと儒者としての道への過程段階を示す。そして、『大和為善録』成立前後における懶齋の仏教に対する態度のあり方を整理する。さらに、本書における中国善書の取り入れ方を考察し、朱子学者としての懶齋において仏教がどのように捉えられたのかを確認する。最後に、懶齋の仏教に対する態度の転換についてその目的を確認し、中国善書の受容を中心とした『大和為善録』執筆の背景について、その一端を明らかにする。

 Fujii Ransai's *Yamatoizenroku* and his acceptance of Chinese moralistic culture

Dong, Hang

In the first half of the 17th century in Japan, a nonviolent ideology was needed to rule over the country. Under such circumstances, Confucianism, especially *Zhuzi xue* spread widely and Buddhism was advocated for. Fujii Ransai (1617-1709) was a representative Confucian and a critic of Buddhism in the early Edo period. However, there are some narratives suggesting that his attitude toward Buddhism changed gradually from criticism to permissiveness.

This paper analyzes how and why his viewpoint of Buddhism changed from before to after the writing of his book *Yamatoizenroku*. This paper is organized in the following manner: first, it explores the stages of Ransai's life and the process of becoming a Confucian. Then, it summarizes the change of Ransai's attitude toward Buddhism. Furthermore, it considers how Ransai encountered Chinese moralistic books, confirming how he, as a Confucian, perceived Buddhism. Lastly, it clarifies the background of the writing of *Yamatoizenroku* centered on the acceptance of Chinese moralistic books.