



東京学芸大学リポジトリ

Tokyo Gakugei University Repository

近世前期武家社会における儒学受容の一齣：闇齋学派の異姓養子論をめぐって

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 東京学芸大学教育実践研究推進本部 公開日: 2025-02-10 キーワード (Ja): 武家社会, 朱子学, 異姓養子, 闇齋学, 文化資本 キーワード (En): the samurai society, “Non-agnatic” Adoption, Neo-Confucianism, Ansai studies, the cultural capital 作成者: 綱川, 歩美 メールアドレス: 所属: 東京学芸大学
URL	https://doi.org/10.50889/0002000874

近世前期武家社会における儒学受容の一齣

—— 闇齋学派の異姓養子論をめぐる ——

* 綱川 歩 美

歴史学分野

(二〇二四年八月三一日受理)

要旨… 本稿は、一七世紀後半～一八世紀前半の日本における朱子学受容の諸相を、山崎闇齋学派の異姓養子論をめぐる評価から考察する。

近世前半期の儒学の各流派の展開・発展は、思想史の中でも中心的なテーマであった。しかしそれらの議論では、各思想の特質や潮流は論じられるものの、当時の多くの人々がそれらの思想をどのように受け止め、内在化したか（しなかったか）という点は十分に論じられていない。そこで近世社会における多様な儒学思想の存在と受容した人々との接面を具体的に明らかにすることを目的とする。

闇齋学派の儒学を学んだ武士階層の異姓養子論を、儒者のそれと比較しながら、儒学受容の特質を明らかにする。幕臣・跡部良顕（一六五八～一七二九）や丸亀藩士・三田義勝（一七〇一～七七）の著作を中心に分析し、彼らが闇齋学を經由しながら、儒者とは異なる理解を展開していく様子を見る。そして彼らが学習者から教導者へと意識を醸成させていく背景にある、武家社会における文化資本の存在に言及する。

キーワード… 武家社会、朱子学、異姓養子、闇齋学、文化資本

はじめに

日本近世の前半は、儒学簇生の時期である。幕藩体制が儒学（朱子学）を教

学として設定しなかったことが、かえって社会における多様な発展につながつたと理解される¹。朱子学・陽明学・古学またその中でもいくつもの学派に分かれ、陸続と登場する新たな思想潮流、鮮やかな学派論争史が描かれてきた²。

しかし、思想潮流の変遷の背景で儒学が社会にどのように広まり、人々に受

け止められたのかという点は、思想の特質だけを論じるだけでは、十分に明らかにできない。そもそも儒学が権力から規制も保護も受けない形で発展することを踏まえれば、その発展は社会の支持によるところが大きい。儒学という学問を、人々がどのように受け止め、社会に共有されたかという点が重要である。そして、このような問いは近世前期の、政治思想史の文脈で多く語られてきた。すなわち近世国家の支配思想を問うというのがその中心のテーマであった³。それは、「将」・領主の思想を考究する中ですすめられた。大名を中心とす

* 東京学芸大学 人文社会科学部 社会科教室（一八四～八五〇） 東京都小金井市貫井北町四一―二

る近世領主が領国支配のために求めた思想の中に儒学も含まれていた。⁴この時期のいわゆる好学大名とは、儒学や兵学といった学問の支持者であり、為政者として政治理念を求めた人々である。⁵

一方で、一般武士階層の人々の学問受容の様子はどうか。「将」に対して「士卒」「侍」の立場での学問受容である。⁶主に「武士道」や「士道論」を考究するなかで捉えられてきたが、「弓馬の道」や武士の名誉観といった兵学由来の要素や武的な振舞いに比重がある。武士の「「個」としての自立性」の確立に、儒学（朱子学）の本格的受容の有無は論じられない。⁸しかし近世社会への儒学の広まりという状況を考えるならば、「侍」層の武士の学びにあった朱子学の影響、朱子学の何が、どのように捉えられたのかという点を具体的に明らかにすることが必要であろう。⁹

そこで本稿では大名ではなく、一般武士階層、具体的には幕臣や藩士として家臣団を構成する人々に焦点をあてる。一七世紀後半に登場し、学派を形成した閩齋学とそれを受け止めた武士たちの主体的な学問の様子を窺うことにする。彼らの問題意識を焦点化するために、当該社会と思想上の論点が交錯する具体的な課題として養子をめぐる議論を取り上げる。

近年、儒教の実践として朱熹の「家礼」が、日本の近世でどのように行われていたかという点が明らかになりつつある。¹⁰「家礼」は家の礼儀作法の総称であるが、朱子学ではとりわけ祖先祭祀の儀礼が問題にされる。祖先の祭祀は父系の血縁で繋がる氏族共同体によって行われ、「孝」を最重視する儒教においては極めて重要な儀礼でもある。祖先の霊は血縁による嗣子の祭祀のみを受け入れるとされ、非血縁者による祭祀は成立しないとされる。¹¹そのため異姓不養あるいは異姓養子否定と、家督を相続する者は実子もしくは同姓の親類から立てることが原則とされてきた。¹²近世日本でも、閩齋学はこの異姓養子批判に敏感に反応した集団である。

また近世の法制度の観点から養子の問題は、寛文三（一六六三）年の幕府法令「諸士法度」で同姓優先が明示されたのを皮切りに、諸藩の法令もふくめ一応、同姓を優先とすることで共通している。¹³しかし、あくまで優先であって該当する人物がいけない場合は、母・娘の系統を含む異姓養子が容認され広く行われていたのが実際である。¹⁴

周知のごとく近世は「家」という単位が重きをなす社会であった。身分の下に拘わらず、個々の人々は「家」に組み入れられて把握され、とりわけ武家にとつてはその存続が大きな関心事でありつづけた。¹⁵長男子単独相続制がとられ、補充システムとして養子制度が取り入れられていた。¹⁶これらのことは、養子制度が同姓か異姓かを問わず、家督継承には必須であったこと意味している。

では、現実と学問上の原則との齟齬を、朱子学を学ぶ武士階層はどのように受け止めたのだろうか。この問題を明らかにすることで思想受容の展開を考える糸口としたい。個人の思想形成だけでなくその個人が属する社会的階層とそこでの受容に敷衍することになるからである。そのために、思想の広がりを与える人的な環境やコミュニティの存在にも十分に注意を払う必要がある。

以下、閩齋学を受容した武士階層の養子論を取り上げ、原則論への対応と展開をみていくことにする。具体的な対象とするのは、幕臣で、閩齋学のうち儒学と神道との両方を吸収した跡部良顕（一六五八―一七二九）とその門人で丸亀藩士・三田義勝（一七〇一―一七七）の場合を取り上げる。ともに武士である彼らの受容の背景にある武家の学問とその環境についても言及してみたい。

一、閩齋学における養子をめぐる主張

(一) 異姓養子否定

閩齋学の異姓養子論については、すでに内田周平が学派内の儒者たちの異姓養子否定の立場と実際の行動について紹介した一連の論考がある。¹⁷だが、内田は異姓養子をいかに否定したかという観点から儒者らを選定しており、それ以外の人々と議論については十分に言及がなされていない。そうした点を踏まえつつ、閩齋学における異姓養子についての議論を整理しておきたい。

浅見綱齋（一六五二―一七二二）には元禄五（一六九二）年成立の『養子辨証』¹⁸（のちに『氏族辨証』と改題）という書物がある。本書は、「養子之弊」について中国の歴史書や朱熹の語録などから記事を抜き出して論じたものである。綱齋は、同姓でない外孫を養子にたてることや、養子のために姓を変えることなどを不適切と批判する。¹⁹一方で、幼少に養子になった人物が、出自を知って復姓することが、理にかなったものとして賞されている。²⁰綱齋の主張は

明快で、異姓養子は断じて認めないという立場をとる。そして世間に流通する養子の理屈に対して次のように述べる。

養子の弊尚し。世あるいは天地一気の説を唱え、以てその汗に合わせるは、曾て天地一気の中に即してすでに父子の形、兄弟の体有るを知らず。則ちその上下前後、截然として乱すべからず。人倫の理、往きて然らざるなし。其の異族をもつて己が子とすべからざるは、猶以て子の父に交すべからざる、弟の以て兄に易うべからざるがごとし。若し異を混じて同じと為すは、則ちまた同を離して異と為す。悖逆聚麀の悪といえども、亦まさきに忌憚なさんとす。豈に大いに謬らざらんや。²¹

綱齋は、「天地一気」を曲解して異姓養子を肯定する者があると批判する。同一の気を分有することで父と子や、兄と弟という関係が成立するのであって、血縁を超えての「天地一気」などというのは本末転倒であるとする。祖先の霊は非血縁の「礼」は受けないという儒教の家礼の基本的考え方を堅守する。それは、ひとり綱齋のみではない。

綱齋より一世代あとの稲葉迂齋（一六八四～一七六〇）の主張も、「天理自然ノニ非シテ、凡人利害ノ上ヨリ作為シタルコトユヘニ天理ニソムクモノ也」〔『養子弁』²²〕とある。人間の都合で繕った制度が養子であり、それは「天理」に照らしてみれば受け入れられないものであるという。

惣タイ父子骨肉ノ親ミ血脉一気ノツヅキ、子々孫々千万年ノ久キモカワラヌユヘニ先祖ヲ祭ルト云フモアリタモノ也。²³

トカク血脉一気ノツヅキナケレバ決シテ感通ナキ也。²⁴

「血脉一気」とは、人に備わる血脉と気脈の両方を指すのであろう。この連続性によらなければ、祖先の霊との「感通」という祭祀の目的は達成されないとしている。迂齋はさらに「一気」が途絶えて家が滅ぶのも仕方のないことと、異姓をとつてまで継がせることを潔しとしない。血脉関係にこそ「一気」

の継承を認め、父子や兄弟といった関係秩序が存在すると考える。「一気」を共有する集団であればこそ、一族の祖先祭祀が孝の実践として機能するのである。綱齋も迂齋も異姓養子に対しては否定の論陣をはり、あくまでも養子は同姓に限るという点で共通している。

次に佐藤直方（一六五〇～一七一九）についてみてみよう。

養子アルベカラザルコトハ、講究議論已ニスメリ。同苗養子ニユキタル人、大面ヲシテ本意トスルモ可笑。是モシヨウコトナシト云フモノゾ。夫レトモ嫡子ハ決シテユクベカラザルモノゾ。次男ヨシ、同苗養子先祖ノ祭感格モアリヨシト云ヘドモ、彼ノ一ツニスベキ本ヲ二ツニスルノ理ヲマスカレス。²⁵

直方は、嫡子でなければ同姓の養子となることを可としつつも、結局は祖先からの血脉の流れを二つに分岐することは免れないとし、同姓であるからと安心している人々を冷笑する。連続する一つの流れこそが祖先祭祀の要件とする意味では、より厳密ともいえる。

これらは閩齋学派の養子論の中で一つの大きな潮流をなしている。当の閩齋自身も専論として養子について述べたものはないが、異姓養子については否定的である。²⁶ 綱齋や迂齋、そして直方も、朱子学の原理原則を踏襲しようとする忠実なものである。

(二) 異姓養子肯定

ところが、否定論ばかりではない。例えば跡部良頭や三田義勝の場合である。良頭は、綱齋の説を、「氏族辨証ノ説ノ様ニ一偏ニ同姓ノ外養テモ益ニ立ズト云フハ非説ナリ」と一辺倒に養子を認めないのを批判する。これは享保七（一七二二）年に成った『日本養子説』²⁷の一部である。

先ヅ神代御掟ノ如ク、一脉ヲ尋求メテ相續スベシ。若一脉相傳ナケレバ、他姓ヲ養テ其家ヲ讓ルベシ、タトヘバ草木ニ接木ヲスルガ如シ、小梅ノ木ヲ臺ニシテ、豊後梅ヲツグ時ハ、臺ノ氣ヲ受継テ生長シ、豊後梅トナル也。勿論臺ノ花モ咲ズ、臺ノ実モナラネ任、一気ノ相續スル事ハ必定也。

他姓ノ養子モ亦如此也。²⁸

まずは「一脉」のある同姓を優先するも、該当者がいなければ異姓を迎えることを勧める。異姓養子も可能であるという立場である。その根拠が「接木」の理論である。異姓養子は「小梅」を台木にして「豊後梅」を接ぐことに例えられる。結果として接がれた「豊後梅」の花や実がなることになるが、その樹木には「小梅」からの「一气」が継承されているというのである。同じ梅であるというところに同姓・異姓を超える共通性を見いだしている。そして「梅」という範疇には「日本」または「日本人」を想定する。

日本ノ陰陽五行ヲ以テ、日本ニ生レタ人ハ、梅ノ木ニ梅ノ木ヲ接ガ如シ、異国ノ人ヲ以テ接バ、タトヘバ桃ノ木ニ柿ノ木ヲ接ガ如シ。必定ツカヌハズ也。人トノ内ニモ、日本ノ人ハ同一気也。²⁹

同じ梅であるならば「一气」が共有され、異姓養子も問題ないということになる。養子の範囲を血縁のある同族・同苗に限定する綱齋らに対して、「日本」の地理的空間に拡大して把握するものである。これは、綱齋が「天地一气の説」といって、人倫秩序の本末を転倒させるものと批判した理論の一つである。「日本的な」同質性を持ち出し、血縁の有無を相対化する。それは良頭の門人で丸亀藩士の三田義勝の『養子訓』³⁰にもよく表れている。異姓養子に無理がない理由を義勝も「日本」の特徴として捉える。

我朝ともろこしとハ、土地はるかに隔り。風俗大に異なり。およそ大日本ハ上古伊弉諾尊伊弉並尊の、生まれ給ひし国にして、天照神の裔、今に至るまで天祚をつたへませり。此故に民間にくだれる者といへども、異国帰化の者の外は、神孫ならずといふ者なし。³¹

「日本」の人々は今に至るまでアマテラスの末裔で「神孫」であるという。「神孫」という範囲が、「もろこし」とは異なる特徴であり、出自を共有するために、養子を立てることに矛盾はないとするのである。「日本」の範疇は歴史

的空間にも拡大される。

また西川如見『日本水土考』の一節を引く。『水土考』は人の名前に「彦(日子)」や「姫(日女)」という和語を使うことをもって「日本人」が「日神の裔」であるとし、「日神を以て女體となすの儀また所以あり、ままた女帝を立つる事もまた水土自然の理に従う」という。これに義勝は次のように加える。

これをもつて思へバ、養子婿をして、家をつがしむるは、女子につがするなり。理におゐて害なし。³³

女神「日神」の子孫である「日本」では、女帝を立て、帝位を女性が継ぐということがある。これを踏まえるならば、一般の家においても「婿」をとって継がせるということは道理において問題がないという。入り婿つまりは異姓養子も肯定されることになる。³⁴良頭と義勝の場合では、同姓血縁はもちろん、外孫のような異姓血縁や、婿養子による異姓養子も、同じ「日本」の人の範疇によって可能とされている事が分かる。

こうした異姓養子の肯定論の背景には、二つの社会的要因が考えられる。一つには、否定論が、同時期の多くの儒者や兵学者にみられる「日本」を特別視する華夷観念の影響下にあることである。江戸幕府の安定にともしない、日本型華夷意識が醸成された社会的雰囲気である。³⁵アマテラスから続く「神孫」、それを「日本人」とする神の系統の解釈を押し出すのも、この華夷観念や「神代巻」などの歴史解釈を背景にしていることであろう。朱子学のみで理論完結しようとした、綱齋や迂斎の異姓養子の拒否の態度とは鮮やかな対比をなしている。³⁶

二つ目には、彼らの生きている現実との関連である。すでに述べたように、近世武家社会の慣習としては、養子を厳密に同姓に限定するというのは現実的ではなかった。³⁷こうした状況に合わせるかたちで朱子学の原則を理解しようとする動きとして捉えることができる。思想の純粹性からすれば歪曲ということになるが、むしろ受容する側が直面している問題が浮き彫りになることでもある。

二つの背景そのものが、大きくは近世日本における朱子学の日本化という動きに連動している。こうした流れが社会の中で一つの認識の勢力となっていく点を具体的に明らかにすることが思想の受容面を考える上で重要である。彼ら

の養子論は、単なる養子の是非にとどまらず、養子相続の後の問題へと展開されていく。とりわけ義勝の『養子訓』は圧倒的に後者の分量が多く詳細である。そこで次章では『養子訓』を取り上げ、養子を肯定する良蹟や義勝の主張を詳しくみていこう。

二、『養子訓』からみる養子の心得と背景

(一) 『養子訓』の構成と内容

『養子訓』は上・中・下の三巻からなり、成立は享保一七(一七三二)年である。上巻はまず「総論」がおかれ、「我国」の養子の濫觴が述べられる。後半では「養育」の項目が立てられ、養父母が養子を取るにあたっての心得が説かれている。上巻は全部で二六条ある。中巻と下巻は「奉仕上」と「奉仕下」に分かれ、それぞれ二二条と一七条である。こちらは養子となる者の心構えが中心となる。それぞれの項目に一つ書きで、経書や「記紀」、和歌などを引きながら文章が続く。内容については【表】にまとめた。また中巻・下巻においては、長文の逸話が差し込まれている場合がある。逸話はいわゆる「孝子伝」の類で、本文に関連する内容が付加されている。³⁸

分量からいっても養子となる人の心得の方が多くを占める。これは義勝自身が、幼少期に養子となったことと無関係ではないだろう。凡例の部分で、「十餘年が際、養父につかえて、謹慎をもつて賞せらるゝといへども、数艱難に處して過をなせし事あり」といい、その後養父が先立ったことにより後悔することが多いと述べている。自身の後悔するところを重ねて、養子の心得を書き出したというのが本書である。以下に、養父母となる人、養子となる人の双方にどのようなことが求められるのかを見ていく。

まず、養子を迎える側の態度が述べられる。養父母となる人は迎えた養子にどのように接するべきか、その心持ちについて繰り返し説かれる。ここでは「和」と「忍」という相手との関係性の形成が重要とされる。

ひとたびやしなひて、我子となしぬれば、少しも隔つるこゝろなく、何事もあらはにいひて、かくしひそむる躰なかるべし。養父母かくあれば、養

子も程なく和するなり。然るを双方よりうはべこそ左もあれ、心の底は如何など思ふにより、仮初の事にも、うたがひ出来て、はてハ大事に及ぶなり。たがひに我身を苦しむるも、おほくは其こゝろなり。³⁹(養育一⑨)

何事も、隠し事などせずにはわだかまりのないようにすべきである。また実の親子であつても「心のかなはざるのミなり、いはんや他の子をやしなへるをや」(養育一⑩)と、血の繋がらない者であればなおさら慮る必要がある。人間関係を円滑にするように心がけ、ときに我慢することも必要であるという。さらには、どれほど「篤実」な養子であつても時に養父母の意に沿わないこともある。そのような場合にも「害」がなければ許し、過ちがあれば改めさせるべきだが、くれぐれも「しづかに事を述て、少しもあかり罵事なかれ」(養育一⑪)という。かなり、養子に対して気を遣った対応の仕方である。次に養子となる身については次のようにいう。

養子たる者は、養父母の恩の実父母よりおもきをさとすべし。実父母ハおのづからの愛なり、養父母は設たるの愛なり。実子の孝は猶及ぶべし。養子の孝ハおよびがたし。萬年の敦厚にして刻薄なるべからず。(奉仕上一⑬)

養子にとつても、実父母と異なつて愛情は作りだされたものである。よつて孝行も実父母に比して伝わりにくい。養父母からもそうであつたように、実の親子でも心を同じくすることは難しく、養父母との関係ではさらに困難であるという。そのためたたとえ養父母に悪事があつても、「仮にも恨むべからず、いくたびも己をせめ、敬を起し孝をおこすべし」(奉仕上一⑭)と、兎に角、養子は子としての道を尽す必要があるという。

養子をとるといふ状況に不可避的に生まれる、新しい親子関係とその生活に焦点が合わせられている。

己が同僚の子を、義をもつてやしなひぬれば、義をもつて育むべし。子も又義を持つて来りぬれば義をもつてつかふべし。世上そむきはなるるの思あるは、皆不義よりおこれり。(養育一⑮)

【表】

巻	項目	条数	細目内容
巻之上	惣論	①	養子の起源について。
		②	実子がいない場合は養子を立てること。またその人品についてよく考慮すること。
		③	他姓よりは、親族の子弟を選ぶこと。
		④	実子が不肖ならばすぐに養子に継がせること。
		⑤	金銭を目的とする養子は厳禁のこと。
		⑥	父として所生の子を養子に出すべきではないこと。
		⑦	五十歳以降に養子をとること。
	養育	⑧	養子となった子を我が子と思い愛育せよ。
		⑨	養子と腹蔵なく話し打ち解けよ。
		⑩	思い通りにはいかない。「忍」の心得が重要であること。
		⑪	同僚の子を養子にとる場合、「義」を以て養い育むべきこと。また養子もまた「義」を以て仕えること。
		⑫	実父母が子を教えるのは「厳」であり、養父母が子を導くのは「実」であり対応方法が異なること。
		⑬	養父母は養子の日常の世話から学芸までしっかりと面倒をみること。
		⑭	養子を教えるにはまず自分を省みること。
		⑮	父は家内の「的」であること。
		⑯	親として子に対する教育について。
		⑰	子が父の過ちを諫めるということ。
		⑱	愷嗇も放肆も妥当ではないこと。
		⑲	養子の言動が心にかなわなくとも強く咎めないこと。
		⑳	養子の実家からの対応次第で養子を虐げてはならないこと。
		㉑	父母として我が子の友をよく選ぶこと。
		㉒	子どもの友人は「文武の友」に限ること。
		㉓	養母も「まことの心」で慈しむべきこと。ただし疑いを回避するため節度を守ること。
		㉔	養子との不和の原因は養母に問題があること。
		㉕	実子が生まれたために養子を解消するという事はあってはならない。
		㉖	「奴婢」を養子に近づけてはならない。告げ口が養子・養父母関係を悪くすること。
巻之中	奉仕 上	①	「神国」に生まれた人の子として父母に心から仕えること。
		②	「神代乃正直」の心でもって養父母に仕えること。
		③	養父母を実父母よりも大事に思うこと。
		④	多弁を戒めること。
		⑤	「愛敬」をもって養父母に尽くすべきこと。
		⑥	職と道との両方につくすこと。
		⑦	他出他行は養父母に伝えること。
		⑧	「家事」を率先して学ぶこと。
		⑨	養父母が病気のときはいつもにまして尽すこと。
		⑩	養父母の過ちは「のどやかに」道理をときしばしばいさめよ。
		⑪	養父母のよからぬ行いは、見ても恨むな、敬して孝行せよ。
		⑫	養父母の過ちを吹聴してはならない。
		⑬	心は思うままにならないと心得よ。
		⑭	養父母との関係が悪化しても、時をすぎると好転することもあること。
		⑮	養父母と折り合いが悪くとも、実家に帰ろうとしてはならない。
		⑯	養父母の悪事を実父母に訴えてはならない。
		⑰	養父母に実子が出生したときは、変わらず孝養を尽くして、いずれ実子に家を譲るべきこと。
		⑱	例え養父母が実子を可愛がっても恨まず孝敬を持つべきこと。
		⑲	天に仕えるように父につくすこと。
		⑳	不孝は天地の道理に背くことであること。
		㉑	学問をしっかりすること。
		㉒	不幸にして養父母からの讒にあったときは、養父母の悪名を出さないように意を汲んで対処せよ。
巻之下	奉仕 下	①	何事も煩わしいことをいとわず丁寧に対処すべきで、自暴自棄になってはいけない。
		②	世渡りは、大海を一艘の舟でいくようなものである。
		③	物事に対処することは大変難しいと心得るべきである。
		④	養父母の暴怒は受け止めて和するように工夫すべきである。
		⑤	「孝」は妻子への「愛」に勝ること。
		⑥	「姓」と「氏」を別に考えるのは誤りで、養子は姓氏ともに養家のものを名乗るべきこと。
		⑦	実母と養母は同様に接するべきだが、時に養母に不貞がないか疑うべきこと。
		⑧	養父母が隠居した後はさらに手厚く養うべきこと。
		⑨	「勇」に過ぎる「兇暴」の人では「虎狼」と同じであること。
		⑩	藤原惺窩の説く「義」について。
		⑪	「士」が禄を食むことと、その矜持について。
		⑫	養父母の養生に努めるべきこと。
		⑬	夫婦関係は「五倫」に則るべきで愛に溺れてはならないこと。
		⑭	「婦女の為」に行動を過たないこと。
		⑮	養子として家禄を相続するまでは「妾」を持つべきではないこと。
		⑯	婿養子に娶す娘をわがままに育ててはならない。
		⑰	異姓養子に子が生まれなければ、次代の養子をとって「家」を絶やさないようにすること。
		⑱	義勝解説及び問答

養子縁組とは義理でもって結ばれた関係であるから、何の努力もなしにその関係性を円満に継続することは容易ではない。お互いに相応の心がけが必要だといえるのである。この義理の親子関係の先にあるのは、非血縁の擬制的家族からなる「家」である。この点は後述するが、養子の目的はその「家」を継ぐことにある。そのために良好な関係性を構築しなくてはならない。時として大いなる努力が必要であつたであろう。⁴⁰ 気の合わない者を養父母に持つたり、養子としたり、どちらの立場から不幸なことである。そうした事態をどうにか回避するための、具体的な打開策として『養子訓』はお互いの心の持ちように徹底してこだわるのである。

(二) 武家の相続と闇斎学の「忠孝」

ところで、養子を迎える、あるいは養子となることへの目的は、もちろんその「家」を継ぐことにある。武士にとつての「家」は、家禄を継承する単位であつて、父と子という単線の血統で解消されるものではない。家督を継ぐ当主とその家族、そしてその家臣(家僕)という、擬制的な「家」を意味する。そのため家督の継承はおのずと、「家」を存続させることに他ならず、その方法が現実的で本質的な課題となつたはずである。良頭や義勝が、養子の範囲を広く設定するのも、心を尽くして養父母・養子間の関係性を重視するのもそのためである。『養子訓』の中にもその傾向は強く表れている。

他家の養子となれるよりしては、養父の姓氏ともに相続すべし。一たび約して父と頼み、子となりて其家を嗣、其禄を受ながら、氏は養父を用ひ、姓ハ実父を用ひむは、偽り欺きて、他の禄をむさぼるに似たり。

(奉仕下―⑥)

主君より相応の役をいひ付られぬれば、其役を大切にこゝろがけ、随分と勤るなり。人の子たる者、身を父母にうけながら、其道をつくさざるの理なしといへり。(奉仕上―⑥)

養子となることは、養家を継ぎ、その家産をまるごと継承することに他なら

ない。「姓氏」よりも「禄」の価値が勝るのである。職分としての家臣の役割、負い、「孝」の道を子として全うする。養子相続という「家」を舞台にする人間関係である「孝」の問題が、自ずと主君と家臣君臣関係という「忠」の問題と直結するのである。

三宅正彦は、山崎闇斎の朱子学理解の特徴として、君臣関係の絶対化を指摘した。本来の朱子学における先天的で絶対的な関係性は父子の間のみ適応(父子天合)であるが、闇斎は君臣の間に敷衍して、君臣関係の絶対的なもの(君臣天合)としたのである。⁴¹ 近世前期の家臣団統制という問題に対して、君臣の関係意識を理論的に強化するには都合がいい。これは、個々の家臣にとつては、父に対する「孝」と主君への「忠」が同等のものとして意識されるところにも、家禄の継承という点で実利的にも説得力を持つものとなる。『養子訓』も「忠」と「孝」とが一人の人格において遂行されるべきという点に立ち、その意味で「忠」「孝」は一体的である。

しかし一方で、すでに見たように『養子訓』では、養子関係を「義」で成り立つとしていた。擬制的な父子関係が「義合」として遂行されるべきとした上で、君臣関係との関わりでは次のように論じられる。

君臣父子おなじく是^レ天倫なり。臣子として君父の不是を説くの理なし。故に子たる者親のあしき事を見ざるは、父ハ父たるの道にそむくとも、子は子たるの道をたがふべからずといへり。(奉仕上―⑩)

養父母の「よからぬ事」を見た際の対応である。ここでは君臣関係も父子関係もともに「天倫」つまり絶対的なものとされ、その父子関係に養父子関係も含まれていることがわかる。おそらく闇斎の君臣天合の前提である父子天合には、養子関係の「父子」を想定していない。しかし『養子訓』が、君臣関係と並置するとき、「父子」は実父子、養父子の両方を含めて天合をいうのである。

これは、異姓養子を肯定することから生じる二重基準であり、否定する勢力からすれば著しい異説として捉えられるに違いない。例えば、三宅尚斎(一六六二―一七四一)は、「天」が生成する万物にはそれぞれ固有の意義があるとして、次のように述べる。

手足共一身に具わりて形形區別、其の義一なり。手以て足と為すべからず、足以て手と為すべからず。則ち異族以て親と為すべからず、叔父以て父と為すべからず、姪以て子と為すべからず。蓋し天親の自然、豈に人為をもってこれを強いるべきか。⁴²

天地の自然によって定まった事物には、それぞれにその働きがあるのであって、それを「人為」でもって変えようとするに嫌悪感を持つ。父であり子であるという関係性は、天の差配すること、その意味では絶対的な「天合」である。尚斎は自ら復姓経験者であり、門人たちに対しても復姓すなわち養子関係の解除を強制したという。⁴³

また、実父の懇願により他家の養子になるも、それを悔いて自殺まで考えた留守希斎（二七〇五―一七六五）は、⁴⁴異姓養子を肯定する「或人」に対していう。

父子の親は天性なりと云ふことをしらず、三綱といへども、就中自然に一体分身と云ふものは父子なり、今請、試に其大綱を論ぜん。夫天地の間は、微塵もすまなき一気なれとも鉄鉋玉のことくにはあらず、それ／＼の氣脈有りて筋々別る、その筋の分れたるなりに姓あり、氏ありて混雜せず。⁴⁵

こちらも父子関係は「天性」で「氣脈」の違いを明らかにするための姓・氏が存在するとする。姓を易えることが容易に肯定できるはずはない。実の父子関係は絶対的なものであり、養父子関係と同列に語れるようなものではないであろう。

一方で、義勝の主張によれば、「家」を家禄とともに継続させることが養子の目的である。そのためには「忠」と「孝」は一体でなければならず、「孝」の範疇は養子も含めた「父子」関係なのである。義勝は、養子先で子に恵まれず老境に入った場合は、必ず養子をとるようという。養父方、実家方あるいは他家から人をたて、自身の養家を存続させることこそ彼にとつての「孝」の実践なのだ。

異姓養子をめぐる意見の齟齬は、朱子学の原則からの逸脱、近世社会への朱子学の不適合を具体的に語るものであろう。⁴⁶ 尚斎が希斎にかけたという言葉、

「天理人情両ナガラ全フスカラス。サレバ人情ヲ敗ルトモ、天理ヲ全フスルニ如クハナシ。」⁴⁷は、近世前半の「天理」を譲ることのできない朱子学者の不遇や絶望を語るものである。しかし、良顕や義勝の主張からみれば、現実社会との矛盾をどのように解消できるかという挑戦でもある。「人情」を譲れない立場からの斟酌は、完全なる「天理」の放擲と同意ではないはずである。原則と現実の間で、第一義的には享受者である良顕や義勝がどこを指すかという点が、朱子学の社会的受容において次の焦点になろう。

三、武士の家の教育

(一) 良顕と義勝の環境

ところで、『養子訓』作者の義勝と、良顕には、いくつかの共通する事情がある。良顕の門人として儒学や神道を義勝が学んだという師弟関係以上に、出自と育ちの環境の点で両者は類似点の多い存在でもある。

良顕は、義勝の母・井上通（一六五九―一七三八）との交流が先んじてあったようである。⁴⁸ この井上通は、丸亀藩士の家に生まれ、同藩士の三田宗寿に嫁いだ。義勝はその三男である。通は生前から文才に優れた女性としてよく知られていた人物である。⁴⁹ 後の伴蒿蹊『近世畸人伝』には、「通女は讃岐国丸亀の士井上儀右衛門某の女、幼より書をよみ、詩歌ともに成人にまさる才女也」⁵⁰とある。

通は、幼少から書物に親しみ、和歌をはじめ漢詩も嗜んだことを買われ、先代藩主・京極高知の正妻で、当時の藩主・高豊の母にあたる養性院の侍女として出府することになった。⁵¹ 天和元（二六八一）年から九年間の江戸滞在の間に、幕臣の跡部家に嫁いでいた松との交流があった。⁵² 柳生三蔵の娘で、通と同じように松も、和歌にかけては相当に学習しており、堂上和歌の江戸伝播に尽くした岡本宗好や、歌学の名門飛鳥井家、烏丸家へも添削を通じて交流をもっていた。人吉藩主・相良頼寛なども家同士の交流があったといい、大名家出自の交接の縁が、ともに堂上歌人らに繋がる横の関係としてあったことを想像させる。⁵³

良顕と義勝の師弟関係も、両者の母の代からの交流が大きく影響しているこ

とが推測される。例えばそれは母のもつ和歌や漢詩の素養が、息子たちの思想形成に少なくない存在感を示していた。良顕は、「母松子の論し」として「はらハすは五つの道もた、ぬへし しけるま、なるよもきむくらを」という、母の歌を書き留めている。生い茂る雑草のような心の曇りを祓い去らなければ五倫五常の道も立ちゆかないという意味であろうか。人としてのあり方を和歌によつて示したものであるが、これを長く自戒として心に刻んできたと回想する。義勝も母・通の訓戒として次のような一文を記しているあたり、母が息子に与えた訓示の大きさをうかがわせるものである。

汝、性、書を嗜み、資質強毅、すべからく経世の才を熟し、以て邦家の干城とならんことを思うべし。然るに工夫内に従わず、則ち徒に我を益すること無く、すべからく身を修めることを本始となし、家国天下を治めるを
 末終とすべし。⁵⁵

経書類の読書と、内省(道徳的な涵養)を尽くして、主家・京極家と丸亀藩の「干城」となることが、藩士としての役割であると説く。息子の年齢がどのくらいの時のことかは窺いえないが、藩士すなわち「邦家」(藩国家)の構成員である自覚を促す母の存在は、義勝に深く刻まれていたのであろう。

このように、良顕と義勝の思想形成の背後には、父母を中心とした「家」の学習環境が、存在している。そして少なくとも跡部家と三田家の間では、武家の「家」としての共有する価値観があったと推測できる。

(二) 武士の学びと教化

さて、義勝が回想した通の言葉にあるように、彼らの「家」では藩や幕府に仕える武士の「家」、その子どもの学びが課題にされている。実際に『養子訓』にも「士人の子は義氣を内に逞しくし、勇敢を事に顯はすべし」(奉仕下⑨)とあり、「義」「勇」の徳を兼ね備えるべきことが掲げられている。しかも「義」のない「勇」は「血氣」に類するもので、「強狼」、利に近づき害を避け恥を顧みない、人として非常に劣る存在であるとする。このような人物は、所詮「虎狼」であるともいう(奉仕下⑨)。虎や狼は勇ましく力も強いが、一

たび捕えられて爪を抜かれ足を繋がれると、人の言うがままに従うようになる。それは子猫や子犬と同じである。

武士たらん者ハ、まづわが身をかへり見て、何故に禄を食といふことを、さとししるべし。常に志をたもち、氣をやしなひ、大変にのそミても、平生の操をたがえず、命をかくし義にいさむべし。克文武を講じて万事に分別あらん事を欲す。生を武門に稟る者、これをゆるかせにすべからず。

(奉仕下⑪)

まず禄を喰み仕える存在であるという強い自己規定のもとに、平時も変事も「義」に殉じることをいう。その判断、「分別」を確かなものにするのは「文武」つまりは学問である。具体的には、「四書小学近思録の句読」から始まり、年齢の段階にしたがって「五経」まで読み習わせ、講釈を聞かせるべきだと言う。学問が、武士として自律した判断力や矜持を持ち、組織や社会の中での自身の行動を全くすると言う理想が語られている。こうした理想には、義勝らの世の中に対する実感がこもっている。

世は海なり、我ハ船なり、心は楫なり。たとひ日和よくとも、楫の取やうあしければ、何方に流れむも量りがたし。養子の養父母につかふるは猶更なり。(奉仕下⑫)

事に処することきはめて難し。子曰ク義以テ為シ質レ礼以テ行之遜以テ出シレ之ヲ成スレ之ヲ君子哉。かくのごとくこころざしをたてたし。(奉仕下⑬)

世の中を渡っていくことは、船と「楫」で海を行くようなものである。どんなに世情が穏やかであっても心持ちのありようでは無事ではいられない。物事に円満な処断をなすには、『論語』の言う、応接に「義」を本質として、礼儀と謙遜とを志として持つべきであると言う。ままたらない武士としての日常は、義勝自身の養子生活でも経験されていたようであるし、母・通の実家、井上家の断絶という事態も影を落とし、その実感に深みを与えているように思

う。そして、処世術とも言える義勝の言葉は、養子の心得を超えて、当該期の武士一般の感覚に共感を与えるものではなからうか。武士で組織される「御家」⁵⁸の中での身の振り方とそれを担保する思想が彼らには必要であった。そしてその矜持への確信が他者への発信となって表現される。

例えば、「或人」が、学才を誇り自尊心に満ちあふれる良頭に対して批判的にその理由を問いただしたことについて、次のように答えている。

答曰予カ心実ニ如レ此雖レ不トレ及ニ孟子ニ一当テ今之世ニ一舎テ我其誰ツヤ也之意也。東照神君治メ玉ヒニ乱世ヲ一天下ニ一統而万民蒙ルニ恩沢ヲ一、故神儒之道行レ世ニ五倫之道明也然ニ国主領主幕下之人以ニ一芸一術ヲ一鳴ルレ世ニ之人多シ、未レ聞ニ以レ道導レ人ヲ者ヲ一矣。予雖ニ不敏ト一幸学ニ得神儒之道ヲ一導レ人故遊トレ門ニ者亦多焉。生前之幸ニメ而可レ喜殊非ニ自負之心ニ一今有ハニ勝ル、レ予ニ者ニ則乗テ手ヲ以学ハンレ之ヲ⁵⁹

「乱世」の収まった当代において、「国主領主幕下之人」の中にも「一芸一術」をもって世間に名をあげた人がいるが、「道を以て人を導く者」はいまだいない。幸いにも「神儒之道」に通じた自分は、その「人を導く者」として多くの門人を抱えるに至っているのであるという。自分は孟子に及ばないという言い回しは、武家の教導役たらしとするかなりの自信の現れといえる。義勝もまた次のように言う。

若夫経史を誦、古道を歎び聖教をまもり、聖行をまなび、己をおさめて、他におよぼさば、人たるの楽しみにおゐて、何を以てこれに比せむ。

(奉仕下一⑱)

こちらは控えめな言い方であるが、自身の学問修養で得た知見(修己)を他人にも及ぼすこと(治人)ができることは人としての欲びであるという。両者ともに、「人を導く」「他におよぼす」という他者への教化を、己を修めた先の目的として重視していることが分かる。その「人を」「他に」というところの対象は、やはり自らの立場と同様に武士階層であろう。良頭と義勝の「修己」

の学習の帰着点に教化という形の「治人」が設定される。こうした連続的な想定は、朱子学の常道である。しかしその「修己」の中心に「心」を修めることが意識され、武士としての職分意識が強く働いているのを見ることが出来る。それは、朱子学の原則に忠実であろうとする闇齋学派の儒者を相対化するような動きであるとともに、彼らと袂を別つところである。

おわりに

一七世紀後半から一八世紀前半の日本は、徳川將軍家を政治権力の頂点にして、一定の平和と安定を享受した。それは一介の幕臣や藩士の実感としても到来したものであった。しかし平和と安定は新たな秩序社会への順応を彼らに要求したのである。十全に「事に処する」ために「我心」の制御という課題を自覚させたのである。日々の現実と向き合いながら操縦しなければならぬのは自分自身の心であった。

こうした自覚を持つ良頭や義勝らにとって、個人の道徳的修養を根幹に据え、人格者としての鍛錬を説く朱子学(闇齋学)は、具体的で有効な方法として歓迎すべきものであった。安定の中で生きる主体が自己の心を律し、その存在意義を自認して生きるための指針として闇齋学は機能したのである。ただしそれは闇齋の門人を自負する儒者たちの求める内容とは相容れない、武士身分としての存在に関わる部分を含んでいた。

そして、良頭や義勝のように儒者たちに依存せず、自らが教導的な立場をとっていかうとする意識を垣間見ることが出来る。闇齋学によって朱子学を体得し、それを人に及ぼしていこうとするのは、朱子学の理想でもあり同時に、支配階層としてのある種の責任意識の表れともとれる。武士階層の学びの深化の結果ともいえようが、それはまた原則論を貫こうとする儒者との間の摩擦を大きくすることにもなる。養子論の相違はこうした朱子学が武家社会に受容される過程に現れたものということが出来る。闇齋学の儒者たちの養子をめぐる原則論は、換骨奪胎されるかたちで、運用論へと変換され、武士の教化言説へと横滑りしていくといえよう。

また、一七世紀の後半から一八世紀の前半にかけて、武士階層の一部が本格

的に儒学に向き合い、儒者の領分と競合するような環境が形成されてきているのではないだろうか。それは、大名の国元や江戸藩邸、武士の屋敷地の中の学びが開始され、その文化資本の蓄積の上に儒学を内在化して主体形成を遂げようとする場であり、女性も含んだ武士の「家」の存在である⁶⁰。そこから一方的に教えを受ける側だけではなく、発信する側へと立場を変え、文教の主導権をも手にしようとする武士階層の登場を見ることが出来る。朱子学や歌学などの学問的素養を培う場に、「家」の母や娘などの女性たちの存在に注視すべきである。こうした武士階層が主張を始める流れに過敏に反応する儒者たちの動向も合わせて、近世儒学受容史の一齣として見る事ができよう。

付記

本稿は、総合女性史学会二〇二二年度近世例会の報告をもとに発展させたものである。当日貴重なご意見を頂いた諸氏に改めて感謝申し上げる。また、東京学芸大学の設ける、令和五年度「若手教員等研究支援費」を受けての成果の一部でもある。

注

- 1 黒住眞『複数性の日本思想史』ぺりかん社、二〇〇六年。
- 2 儒学思想発展の中に山崎闇齋（一六一九～八二）の朱子学と、それに連なる闇齋学派も存在する。この山崎闇齋とその門人という強い個性は、同時代的にも、研究史上でも、学派全体のイメージ形成に大きな影響を及ぼしてきた（丸山眞男「闇齋学と闇齋学派」西順蔵・阿部隆一・丸山眞男校注『日本思想大系 山崎闇齋学派』岩波書店、一九八〇年）。闇齋学の個性に対してそれを批判するかたちで登場するのが荻生徂徠（一六六六～一七二八）を初めとした反・朱子学派の古学の一派の登場を「反・闇齋学の思想」と徂徠学の出現という切り口で論じたのは小島康敬（「徂徠学と反徂徠増補版」ぺりかん社、一九九四年）である。この切り口は、まさに近世前半の華やかな学派論争史を表すものである。
- 3 治世の諸問題を抱えるなかで近世大名たちが軍記物から生成された「太平記読み」に、

為政者の理想を重ねた例（若尾政希『「太平記読み」の時代』平凡社、一九九九年）や、兵营国家としてスタートした幕藩体制のなかで支配的であったのは兵学であったとするもの（前田勉『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六年）などがある。

- 4 領主層の朱子学による思想形成については、蝦名裕一「元禄期における大名の儒学受容と「仁政」政策・盛岡藩・南部行信を事例として」（『歴史』一〇九、二〇〇七年）や小川和也『牧民の思想』（平凡社、二〇〇八年）がある。

5 保科正之（一六一一～七三）や井上正利（一六〇六～七五）、池田光政（一六〇九～八二）などは一七世紀半ばの主要な儒学の支持者であるし、統治の大間に対してその利用を企図した人物でもある。

- 6 深谷克己（「士農工商と近世身分制」大橋幸泰・深谷克己編『江戸の人と身分6 身分論をひろげる』吉川弘文館、二〇一一年）は、「武家」と「武士」を区別し、前者を直接政治を行う「治者」、後者を近世「公民」の上位にある「規範身分」とした。ここでの対象も後者である。

7 笠谷和比古『士思想—日本型組織と個人の自立』（岩波書店、一九九七年、八七頁）。

8 近世前半の事例として、紀州藩家老の家臣石橋生庵の日記「家業」を分析し、下級武士の学習履歴を示したものに柴田純『思想史における近世』（思文閣出版、一九九一年）があるが、日記に表記された書名からの分析で、儒学思想の内容までは踏み込まれていない。

- 9 中嶋英介（『近世武士道論—山鹿素行と大道寺友山の「武士」育成—』東北大学出版会、二〇一九年）は、山鹿素行や熊沢蕃山といった「士道論」を提示する思想家ではなく、受け手となる「武士」に即して見ていくことが重要であるとしている。

10 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』（ぺりかん社、二〇二二年）や松川雅信『儒教儀礼と近世日本社会—闇齋学派の「家礼」実践』（勉誠出版、二〇二〇年）など。

- 11 滋賀秀三『中国家族法の原理』創文社、一九六七年、三三四頁。そのため異姓養子が退けられるが、例外的に三歳未満の子どもについては認められていた。また異姓養子を不可という滋賀の定説も近年、佐々木愛（『伝統家族イデオロギ―と朱子学』小浜正子他編『中国ジェンダー史研究入門』京都大学出版会、二〇一八年）によれば、宋代以前にはそこまで厳密ではなかったということも明らかにされている。

12 前掲、注一一。同姓であることに加えて昭穆相当という嗣子の代は嗣父の子の世代であることが望まれた。なお、中国社会では「嗣子」あるいは「継子」と「養子」を区

- 別するという。「養子」には承継を必ずしも目的としない恩義的な「義子」が含まれており、時代を降るに従ってこちらの意味合いのほうが強くなるという。近世日本の中では、「嗣子」になる人物を養子とするのが一般的であるので、そのまま用いることにする。
- 13 大口勇次郎「近世武家相続における異姓養子」(同編『女の社会史』17-20世紀…「家」とジェンダーを考える』山川出版社、二〇〇一年)。例外的に一八世紀後半においても異姓養子を藩士への条目で禁止したのは新発田藩の安永九年『新令』(新発田市立歴史図書館蔵)である。新発田藩は閩裔学派の儒者を継続的に受け入れている藩でもある。
- 14 血縁親疎が重視され同姓養子が優先されるとしても、大森映子(『近世中期における急養子相続』『湘南国際女子短大紀要』一四、二〇〇六年、同「近世中期における急養子制度」『湘南国際女子短大紀要』一五、二〇〇七年)が示すように、とりわけ大名の場合は地域権力の安定性の問題と絡まって容易ではなく異姓養子を含めて選定が行われたことが明らかにされている。
- 15 鎌田浩「幕藩体制における武士家族法」(成文堂、一九七〇年)によれば、近世の武士の相続行為は公的性情を強めていくという。「知行は封建契約における家臣の忠誠義務に対する反対給付であって、本来、一身専属的な性格のもの」(二〇五頁)が、幕府や藩権力の強化・維持のために、次世代への知行の再恩給という性格を持つためである。異姓養子の問題が武士たちの間で問題化する背景に、近世武士の構造的編成の問題がある。
- 16 磯田道史「藩士社会の養子と階層移動」(『日本研究』一九、一九九九年)。
- 17 内田周平「崎門三派の養子否定論並其實行」(一) (二) (『大東文化』(八) (二〇〇)、一九三四〜三九年)に閩裔学派の思想家たちの見解と実際の行動についてまとめられている。
- 18 関儀一郎編『日本儒林叢書』第四冊(東洋図書刊行会、一九二九年)に収載。
- 19 『春秋』襄公六年の「莒人、郟を滅す」に対する批判的な解釈を列举し、異姓養子による祭祀の継続が困難なことを示す。
- 20 取り上げられているのは後周の柴榮の復姓を評価する胡寅の説や、徐衡仲の復姓を賞賛する張南軒の説である。
- 21 前掲、注一八参照。
- 22 『稲葉迂斎全集』(新発田市立歴史図書館蔵)
- 23 同前。
- 24 同前。
- 25 内田周平「崎門三派の要旨否認論並に其の實行」(第五回) (『大東文化』一二、一九三六年)に引用されている。内田は出典を直方の門人がまとめた『韞藏録』としているが、現存するものからは見つけられない。異本からの引用の可能性もあるが、ひとまず内田の論文による。
- 26 異姓養子を「武俗」として朱子学の本来のものと区別し、その「俗」に同調することはなかった(朴鴻圭『山崎闇斎の政治理念』東京大学出版会、二〇〇二年、三四頁)とされる。異姓養子をめぐるとる賛否は、闇斎の次世代から活発化するようであるが、これもある種朱子学の広がりや産物として論点化していったことだろうと思う。
- 27 『日本養子之説』(国立公文書館蔵)。
- 28 同前。
- 29 同前。
- 30 享保一七(一七三三)年刊。小泉吉永編・解題『近世育児書集成』第四卷、(クレス出版、二〇〇六年)所収の小泉氏架蔵本を参照。上・中・下巻の三巻三冊本。版元は大坂河内屋宇兵衛(菅生堂)。
- 31 前掲、注三〇、下巻。
- 32 西川如見『日本水土考』(岩波文庫、一九四四年)。
- 33 前掲、注三〇、下巻。
- 34 ただし、娘と聳との間が「不和」になりがちで、その理由を娘の「氣随」(わがまま)に原因を定め、そのように娘を育てないよう気をつけるべきであるという注意が併せて示される。
- 35 高埜利彦編『日本の時代史一五 元禄の社会と文化』(吉川弘文館、二〇〇三年)。
- 36 ただし、朱子学の原則を貫くことが必ずしも異姓養子否定とは分類できない。谷泰山(『俗説贅弁』巻二)は異姓養子否定派であるが、姓の由来に「神孫」の系統の違いを挙げ、系統の純粋性を保つために異姓養子を認めない。異姓養子否定が日本の皇統言説から説明されている。さらに義勝はどの姓も同じ「神孫」とする理解が敷かれ、「神孫」の範囲は広い。よって単純に中国と特殊日本という問題の立て方(区別)が、そのまま異姓養子の賛否を分けるということでもない事が分かる。

- 37 田原昇(「近世大名における養子相続と幕藩制社会」…「他家」養子を中心として)『史学』六七(二)、一九九八年)によれば他家から養子を迎えることが盛んになるのは元文期以降であるが、享保期以前でも血縁の親疎よりも実社会における関係性が重視され、その中で外孫を含め当家に有利な養子選定がなされたという。
- 38 「孝子伝」は、延宝年間から享保二年までの内容で、「孝子」の在所や名前など具体的な部分は記さないと本書の冒頭で義勝が述べている。判明するのは讃岐国と摂津国の事例であるが、これも含めて特定する作業は今後の課題である。
- 39 前掲、注三〇、以下、同書からの引用は、表の項目と条数を示す。
- 40 例えば戸田茂睡の『御当代記』(東洋文庫六四三、平凡社、一九九八年)でも、実の親子関係にも不和はあり、長男よりも次男を嗣子にしたいということもあるということが述べられている。家綱政権下の寛文三年に出された「諸士法度」が同姓優先、血縁の近さに準拠すべしという、内容への不満が表れている。ましてや養子によって他人と親子になるときの困難は大きかったはずである。
- 41 三宅正彦「幕藩主従制の思想的原理―公私分離の発展」(『日本史研究』一二七、一九七二年)。
- 42 「同姓為後称呼説」(正徳二年成)前掲「閔儀」郎編『日本儒林叢書』第四冊に収載。
- 43 前掲、注一七、内田のうち「崎門三派の養子否認論並に其の實行(第三回)」(『大東文化』一〇、一九三五年)。
- 44 この経緯については、前掲、注一七内田論文のうち、留守希斎の場合を扱った第四回(『大東文化』一一、一九三五年)に詳しい。また希斎の思想や人物については平重道『近世日本思想史研究』吉川弘文館、一九六九年)に詳しい。
- 45 『書置之一巻』(宮城県立図書館蔵)。
- 46 斎藤太夫「神国」の正統論―『神皇正統記』受谷の近世・近代(ベリかん社、二〇一九年)は朱子学と近世日本社会の齟齬を踏まえつつ、「日本の本来性」の回復こそが、「道」の実現、朱子学の普遍化につながるという「転倒」の論理を、闇斎学派の『神皇正統記』解釈から導き出した。適合的ではない外来思想が受容される段階で起こる現象の一つであり、どのような説明がなされるかという視点は重要である。不適合は思想家の絶望だけではない。
- 47 前掲、注四三に希斎の「自撰の年譜」を出典とするが、その典拠となる史料を現段階で見いだせず。本論文の記載による。なお、この一文は希斎が、京都の尚斎を訪ねて
- 遊学した際に、自分の身の振り方についての判断を仰いだ際に得た回答であるらしい。その後「天理」をとった希斎は養父(遊佐木齋)に書き置きを残して去ったという。
- 48 総合女性史学会二〇二二年度近世例会報告にて、良頭の叔母(竹)の孫が通であり、両者は遠縁にあたるという趣旨の報告をした。その後詳細に調べる中で、両者をつなぐ竹の嫁ぎ先が同姓同名の別人であることが判明した。よって、姻戚関係はないことをここに訂正したい。
- 49 井上通女全集修訂委員会編『井上通女全集 修訂版』(香川県立丸亀高等学校同窓会、一九七二年)解説参照。
- 50 伴蒿蹊『近世畸人伝』(岩波書店、一九七一年)。
- 51 丸亀から江戸、そして江戸藩邸での様子は、『東海紀行』『江戸日記』(前掲、注五三所収)などに記録されている。
- 52 前掲、注四九参照。
- 53 良頭とその父・良隆が中心となって編纂した和歌集に「近代一人一首」がある。これは同時期の大名家やその家臣、また幕臣らとそれぞれの子女を含む「家族」の和歌を収載した歌集である。上野洋三は『近世和歌撰集集成第一巻』(明治書院、一九八九年)にこの歌集を収載し、その解説で、朝廷の堂上歌壇の影響をうけた、地下歌壇の隆盛を表すものと述べている。
- 54 「和歌心乃留草」(宮城県立図書館蔵)。
- 55 「先妣井上孺人行状」(元文三年成)前掲、注四九収載。
- 56 「養子訓」の序文には、自身が養家で過ごした期間に養父との摩擦があったことを示唆しており、その後悔している旨を述べている。
- 57 義勝の母方の実家井上家は、通の弟・益本が切腹を命じられ断絶している。三田宗祿「元禄昔物語」(『丸亀市史』丸亀市史刊行頒布会、一九五三年)によれば、益本と下女の恋愛関係の纏れが背景にあるようである。
- 58 前掲、注七。
- 59 『光海筆録』(享保九年成)(京都大学附属図書館蔵)。
- 60 文化資本の概念は、P・ブルデュー著・石井洋二郎訳『普及版』デイスタックシオン』I・II(藤原書店、二〇二〇年)に発想を得ている。

A Scene in the Acceptance of Confucianism in Early Modern Samurai Society: The Ansai School's Theory of "Non-agnatic" Adoption

TSUNAKAWA Ayumi*

History

(Received for Publication; August 31, 2024)

Abstract

This paper examines various aspects of the reception of Neo-Confucianism (朱子学) in Japan from the latter half of the 17th century to the first half of the 18th century, based on an evaluation of the Ansai school's theory of "Non-agnatic" Adoption.

The purpose of this study is to clarify the existence of various Confucian schools of thought in early modern society and their contact with the people who accepted them.

Clarifies the difference between the theories on "Non-agnatic" adoption by samurai who studied Ansai studies and those who specialize in Confucianism. Specifically, I will analyze the writings of two samurais (跡部良顕, 三田義勝) and confirm the characteristics of the theory of "Non-agnatic" adoption. I will also refer to the process by which these two men grew from students to instructors, and the cultural capital of the samurai society that they possessed.

Keywords: the samurai society, "Non-agnatic" Adoption, Neo-Confucianism, Ansai studies, the cultural capital

* Tokyo Gakugei University (4-1-1 Nukuikita-machi, Koganei-shi, Tokyo, 184-8501, Japan)