台大日本語文研究第 51 期
2026 年 06 月，頁 81-122
2026-03-30 收稿，2026-05-31 通過刊登
DOI: 10.6183/NTUJP. 202606_(51).0004

近世前期日本儒者的女性教化策略
—中江藤樹的善書受容與山崎闇齋的神道回歸—

董航*

摘要

近世日本對於儒教思想的接納，是一個將源自中國的思想進行主動重構的創造性過程。本文透過比較分析陽明學者中江藤樹的《鑑草》與朱子學者山崎闇齋的《大和小學》，旨在闡明兩者對外來文化資源所採取的不同態度，以及由此產生的女性形象與性別秩序構想上的差異。

藤樹積極吸收中國善書等資源，採取包容性的方法，將儒教、佛教、道教與神道等元素，以「明德佛性」這一概念進行系統性整合。他將外在的勸善懲惡邏輯，轉化為內在實踐的邏輯，並試圖透過敘事性的語言，對女性讀者的內心進行教化。相對地，闇齋則排斥佛教、道教為異端，試圖以排他性整合的方式，實現朱子學之「理」與日本「國體」的「妙契」。其教化方式以禮法的理論闡釋為主調，旨在將女性實踐與國家秩序相結合。

儘管兩者的思想策略存在根本差異，但在後世均被視為講述儒教倫理的實用書籍，並同樣被接納為女性教化的基本讀物。由此可見，近世日本的「女性導向的儒教」具有多樣性，顯示出女性教化思想存在複線發展的特徵。

關鍵詞：中江藤樹、山崎闇齋、女性教化、中國善書、日本化

* 環太平洋大學國際經濟經營學部專任講師

臺灣大學學術期刊資料庫

Early Modern Japanese Confucian Strategies for Women's Moral Education: Nakae Toju's Adaptation of Shanshu and Yamazaki Ansai's Return to Shinto

Dong, Hang*

Abstract

This paper compares and analyzes the *Kagamigusa* by Nakae Toju and the *Yamato Shōgaku* by Yamazaki Ansai. It aims to clarify how these two thinkers adopted different attitudes toward external cultural resources and, as a result, how the images of women and gender order they conceived diverged.

Toju actively incorporated Chinese Shanshu (morality books) and adopted an inclusive approach, systematically integrating elements of Confucianism, Buddhism, Daoism, and Shinto through the concept of "Enlightened Virtue and Buddhahood". In contrast, Ansai rejected Buddhism and Daoism, aiming for a "profound harmony" between the Zhu Xi School's "Principle" and the Japanese "National Identity".

In later periods, both works were received as fundamental texts for women's education. The above demonstrates that "Confucianism for women" in early modern Japan was diverse, suggesting that the intellectual currents of moral instruction for women followed multiple, distinct trajectories.

Key words: Nakae Toju, Yamazaki Ansai, Women's Moral Education, Chinese Shanshu (morality books), Japanization

* Full-time Lecturer of Faculty of International Economics and Management, International Pacific University.

臺灣大學學術期刊資料庫

近世前期の日本儒者による女性教化の戦略
—中江藤樹における善書の受容と山崎闇斎における神道への回帰—

董航*

要旨

近世日本における儒教思想の受容は、中国由来の思想が能動的に再構成される創造的過程であった。本稿は、陽明学者中江藤樹の『鑑草』と朱子学者山崎闇斎の『大和小学』を比較分析する。その目的は、両者が外来文化資源に対していかに異なる態度を採り、その結果として構想された女性像や性別秩序にどのような差異が生じたかを明らかにすることである。

藤樹は中国善書などを積極的に受容し、儒教・仏教・道教・神道の要素を「明徳仏性」という概念で体系的に統合する包摂的アプローチを採った。彼は外在的な勧善懲悪の論理を内面的実践の論理へ転回させ、物語的言語を通じて読者の内面に働きかける教化を試みた。一方、闇斎は仏教や道教を異端として排し、朱子学の「理」と日本の「国体」を「妙契」させる排他的統合を図った。その教化は礼法の理論的説明を基調とし、女性的実践を国家的秩序へ接合することを志向した。

両者の思想的戦略は根本的に異なるが、後世では儒教的倫理を説く実用書としての価値が重視され、いずれも女性教化の基本図書として受容された。以上から、近世日本の「女性向け儒教」には多様性が存在し、女性教化思想が複線的であったことが示唆される。

キーワード：中江藤樹、山崎闇斎、女性教化、中国善書、日本化

* 環太平洋大学国際経済経営学部専任講師

臺灣大學學術期刊資料庫

近世前期の日本儒者による女性教化の戦略
—中江藤樹における善書の受容と山崎闇斎における神道への回帰—

董航

一、はじめに

近世日本における儒教思想の受容と変容は、中国由来の思想体系が日本社会の文化的・社会的文脈に能動的に取り込まれる、ダイナミックな再解釈の過程として把握される。この過程を特徴づけるのは、単なる外来思想の移植ではなく、日本独自の思想的課題に応じた創造的再構成にある。

この現象を考察する上で、辻達也は、儒教の日本化を、教化思想としての民間層への浸透と日本的性格の形成という変容過程として定義し、近世儒教がすでにこの段階に達していたことを実証的に指摘した[1]。その後、田尻祐一郎は日本的儒教の形成を「儒学的な価値観と用語法をもって時代の課題に立ち向かった知識人の多様な営為、分裂と通底を含み込んだその総過程」[2]として捉え、辻説とも相通じる包括的な視座を提示している。

両氏の学説を批判的に継承するならば、近世前期に現れた「女性向け儒教」テキストは、儒教日本化の萌芽的段階を特徴づける現象の一つとして分析の意義を有すると言える。本稿では、陽明学者・中江藤樹（1608-1648）の『鑑草』（正保 4 年（1647）刊）と朱子学者・山崎闇斎（1619-1682）の『大和小学』（万治 3 年（1660）刊）という、思想的立場を異にする二人の儒者による女性教化テキストを比較分析する。藤樹は中国善書を積極的に受容し他宗教的要素も

1 辻達也（1988）『江戸時代を考える：徳川三百年の遺産』中央公論社、pp.25-52.
2 田尻祐一郎（1993）「儒学の日本化——闇斎学派の論争から」頼祺一編『日本の近世 13　儒学・国学・洋学』中央公論社、pp.35-80.

臺灣人學學術期刊資料庫

包摂する折衷的アプローチを採ったのに対して、闇斎は日中両国の古典に依拠し神道的色彩の強い純化的アプローチを採ったのである。

そこで、本研究は以下の核心的問いを設定する。一つ目、同一の「女性向け儒教」という営為でありながら、両者がいかなる理由で中国善書のような外来文化資源に対する「開かれ」と「閉ざされ」という対照的態度を採ったのか。二つ目、その思想的戦略の下で構想された女性像や性別秩序に、いかなる差異をもたらしたのか。

この問いに答えるため、まず関連する研究史を整理する。

第一に、個別思想家研究として、山本命は藤樹の思想的形成を三期に区分し、その学的背景や生活体験史を踏まえて詳細に跡づけるとともに、晩年に到達した藤樹儒学を体系的に再構成することを試みた。特に、藤樹思想における孝概念の位置づけ、教化論と宗教論の連関、仏教思想の影響などを多角的に分析し、その後の藤樹研究の基礎を築いた[3]。高橋文博は藤樹思想の基本構造を、宇宙論的根源性、人格的宗教性、人間への内在、実践的修養論、福善禍淫論という五つの観念連関として体系的に整理している[4]。高橋恭寛は、教導という概念を中核に据え、藤樹が自らの思想を学習者に伝える際の困難とその克服の試みを、福善禍淫論、初学者向け教示、持敬図、『翁問答』、慎独説、立志説等多角的な観点から分析し、藤樹の教導論の内実を体系的に解明した[5]。しかしながら高橋の分析は、女性という特定の読者層に向けた教化実践の具体相、すなわち、中国善書という外来資源の選択的受容と、それを媒介とした宗教的包摂の論理には立ち入っていない。本稿はこの間隙を埋めるべく、高橋が提示した教導概念を、女性という教育的周縁層への応用局面において検証・精緻化することを一つの目的とする。

---

3 山本命（1977）『中江藤樹の儒学：その形成史的研究』風間書房。

4 高橋文博（2018）「原型としての中江藤樹：近世日本における陽明学の展開 1」『就実大学大学院教育学研究科紀要』3、就実大学大学院教育学研究科、pp.33-49.

5 高橋恭寛（2019）『中江藤樹の教導思想』ぺりかん社。

臺灣人學學術期刊資料庫

一方、山崎闇斎研究において、高島元洋は、太極・心・徳・体用論から修養論、垂加神道に至るまで闇斎思想の全体構造を朱子学との詳細な比較を通じて解明し、従来の切断説に対し連続説を提示した[6]。しかしながら、高島の分析が目指したのは闇斎思想全体の構造的把握であり、女性という特定の読者層を対象とした教化テキストの分析は射程外に置かれている。澤井啓一は、闇斎の思想的営為を東アジアの思想空間への参与と日本への土着化という視角から再解釈し、出家から垂加神道完成に至る形成過程を時系列的に描き出すとともに、『大和小学』を啓蒙的入門書として位置づけた[7]。澤井の研究は、闇斎思想の「日本化」という問題を正面から論じる点で本稿と問題関心を共有するが、その射程は思想形成の全体的プロセスの解明にあり、女性教化テキストとしての『大和小学』の具体的な叙述戦略には深く立ち入っていない。つまり、いずれの研究もその思想の全体像の解明を主目的としており、女性という特定の読者層に焦点化した分析ではない。

第二に、女性教化の研究では、万井ふみ子が、藤樹の女性観を、封建的社会構造との関連性から分析し、その進歩性を「封建秩序の合理的維持を目的とした女性の地位の改良」と評価している[8]。青山忠一は『鑑草』を従来の思想史的観点に加え、国文学的な文体論や出典研究の視点から評価し、藤樹が『廸吉録』の説話を和文脈や伝統的物語の表現を織り交ぜて女性向けの柔らかい仮名交じり文に工夫した点、および明徳仏性の修行に代表される儒仏一致の立場を指摘した[9]。吉岡千秋は『鑑草』を藤樹の女性教化思想の集大成と位置づけ、説話の配列が「孝逆」から始まり「廉貪」に終わる藤樹独自の思想的順序で構成されていること、および因果応報を示す怪奇談の

6 高島元洋（2019）『山崎闇斎：日本朱子学と垂加神道』ぺりかん社。
7 澤井啓一（2014）『山崎闇斎：天人唯一の妙、神明不思議の道』ミネルヴァ書房。
8 万井ふみ子（1961）「徳川初期における女性観：中江藤樹を中心にして」『法政史学』14、法政大学史学会、pp.103-111.
9 青山忠一（1981）「『鑑草』論考」『国語と国文学＝Japanese Linguistics and Japanese literature』58 (11)、東京大学国語国文学会、pp.83-98.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

多用から藤樹の対仏教態度が寛容になっていることを論じている[10]。浅沼アサ子は『鑑草』の各徳目と説話を具体的に分析し、藤樹が日常の自主的工夫による明徳の自覚を女性に求めたこと、儒学だけでは浸透しにくい教えを仏教の三世因果応報によって徹底させようとしたことを明らかにした[11]。下見隆雄は、当時の儒教家族制において女性が家の運営や人間関係調整に果たす不可欠な役割を藤樹が深く認識していたこと、そして明徳仏性の修行という意味づけが女性に精神的充足感と自己実現の道を示したと論じている[12]。これらの研究は『鑑草』の多角的な分析を提供し、筆者は以上の女性教化研究に啓発を受け、『鑑草』の後世への受容過程に焦点を当て、その出版史、受容層、後世への影響などを実証的に考察することにより、藤樹の思想が「勧善」の実践として社会的に伝播・浸透していった側面を明らかにした[13]。

一方、闇斎『大和小学』に関して、市来津由彦は『大和小学』の分析を通じて、闇斎思想における孝概念の再解釈、敬の身体性重視など、中国新儒教の「日本的読み替え」の具体相を解明している[14]。細谷惠志は、朱子の教育説を表章する『小学蒙養集』『訓子帖』『訓蒙詩』と対照し『大和小学』における童蒙に対する教育思想について考察したことで、婦女子のための教育啓蒙書としての同書には闇斎の日本主義的態度の萌芽を見ることができると指摘している[15]。山本正身は、近世朱子学の教化思想を思想的系譜から俯瞰的に示し、

[10] 吉岡千秋（1985）「『鑑草考』—女子教育思想について」『研究論集= Journal of inquiry and research』41、関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部、pp.183-193.

[11] 浅沼アサ子（1987）「中江藤樹の女子教育論に関する考察-2-鑑草-2-」『東京家政学院大学紀要』27、東京家政学院大学・東京家政学院短期大学、pp.12-22.

[12] 下見隆雄（1999）「中江藤樹における女性への視点—藤樹思想と『鑑草』の位置」『季刊日本思想史』54、日本思想史懇話会、pp.34-51.

[13] 董航（2023）「中江藤樹著『鑑草』の流通と影響：中国善書の媒介として」『比較文化研究』153、日本比較文化学会、pp.15-25.

[14] 市来津由彦（1994）「山崎闇斎『大和小学』考：中国新儒教の日本的展開管見」『国際文化研究科論集』1、東北大学大学院国際文化研究科、pp.252（31）-232（51）.

[15] 細谷惠志（2013）「山崎闇斎の朱子学的教育思想と『大和小学』研究序説」『総合文化研究 = Trans-cultural studies：了徳寺大学附属総合文化研究所紀要』2、了徳寺大学附属総合文化研究所、pp.1-12.

臺灣大學圖書館藏

特に闇斎学派の教化認識が性・道・教の思想的定位や復初説の論理に基づいて構成されている点を指摘している[16]。

しかしながら、これら諸研究はいずれも個別テキストの分析に留まり、善書受容が見受けられない女性教化テキストとの比較（例えば闇斎の『大和小学』）は射程外であり、その点では分析の余地を残している。とりわけ、思想的立場を異にする二人の儒者による女性教化戦略を、外来文化資源への態度・宗教的統合の様式・叙述言語という三軸で体系的に比較対照した研究は存在しない。本稿はまさにこの比較的視座の欠如を補うことを主眼とする。

第三に、宗教思想研究において、源了圓は藤樹の学問体系を、儒教を基盤としつつ仏道思想を統合した「心学的実学」と規定し、特に『鑑草』の分析において、明徳と仏性の同一視や応報思想の宣揚を、単なる方便としてではなく、藤樹思想の内的論理に基づく必然的展開として解釈している[17]。この見解は、近世日本の実学の特質が、思想的融合を基盤とした道徳的実践哲学として現れているという視座[18]を示した点で意義が大きい。一方、久保隆司は、『大和小学』を分析対象として、闇斎の神学思想が「ロゴス的共時性」と「レンマ的共時性」という二重の基盤構造を有していると指摘し、思想史と宗教現象学とを架橋する新たな分析枠組みを提示した[19]。しかしながら、両者を「儒教の日本化」という共通の文脈に位置づけ、その多様性と思想的力学を明らかにする比較視座に立った研究には、未だ掘り下げる余地が残されている。

上記を踏まえて、本稿は以下の三点において新たな貢献を試みる。第一に、両思想家を同一平面上で女性向けテキストという共通の場

16 山本正身（2024）『江戸教育思想史』ミネルヴァ書房、pp.74-83.
17 源了圓（1980）『近世初期実学思想の研究』創文社、pp.343-418.
18 源了圓（2025）『実学思想の系譜』法蔵館（1986年初刊、講談社）、p.40によると、「実学」という言葉には「今日の実証性と合理性に裏付けられた実際生活、現実生活に有用な学問という意味のほかに、人間的真実追及の学問、道徳的実践の学問、政治的実践を旨とする実用的な学問、実理に裏付けられた実用的な経世済民の学問等々、多種多様の意味が含まれている」という。
19 久保隆司（2023）『生成と統合の神学：日本・山崎闇斎・世界思想』春秋社、pp.55-87.

臺灣大學學術期刊論壇

に定位し、その教化戦略を比較対照する枠組みを提供する。第二に、その比較を外来文化資源への態度（開かれた受容・排他的純化）と統合の様式（包摂的統合・排他的統合）という二軸で整理し、両者の差異を構造的に把握する。第三に、叙述言語という分析視角から、物語的感情への訴えかけと礼法理論の説明という対照的な方法論を抽出し、それが想定する読者像、すなわち一個人としての女性か、「家」社会の構成員としての女性[20]かの差異を明らかにする。

以上の、外来文化資源への受容態度と宗教的要素の統合様式という二つの分析軸に基づき、本稿は以下の構成をとる。第一章で両者の思想的土壌の異質性を確認する。第二章で藤樹の融合的教化体系の構築を検討し、第三章で闇斎の純化的教化体系の確立を分析する。最後に両アプローチを比較し、構想された女性像とジェンダー秩序の観点からその帰結を考察する。その上で、近世日本における「女性向け儒教」の多様性と儒教日本化プロセスの複線性について結論を導く。

二、近世前期の思想風土：教化の普遍性と性別秩序の相剋

近世前期における武断政治から文治政治への移行は、「教化」を政治の重要な理念として浮上させている。このパラダイムシフトは、敵視に対する親和、抑圧に対する容認、武力に対する礼楽、覇道に対する王道という一連の価値転換を伴い、元禄・正徳期（1688-1716）の幕政において支配的な理念として機能した。具体的には、幕府の制度・儀礼の整備、朝礼の尊崇、大名、牢人及び外国に対する態度

[20] 中野節子（1997）「江戸時代の『家』と女性」『市史かなざわ』3、金沢大学人間社会研究域歴史言語文化学系、pp.66-67. 本稿で「『家』社会の構成員」と表現する際には、中野節子の同論文の知見を踏まえている。同氏は、江戸時代の公文書では女性が「誰々の妻・娘」としか記されず名前すら残らないことが通例であった一方、女性が「家」から単に排除されていたのではなく、形式と実態の間で複雑な位置を占めていたことを論じている。本稿が分析対象とする『鑑草』と『大和小学』は、いずれもこうした「家」社会における女性の実態、すなわち形式的従属と実質的役割の二重性を前提として、女性をその構成員として位置づけている。

臺灣大學學術期刊授權使用

の緩和、民衆の教化、政治における儒教の影響、学芸の尊重等がその政策的現れとして確認される[21]。

しかしながら、この教化を核とする文治主義の理念が、いかなる社会的基盤と文化的文脈のなかで展開されたのかを問う時、その普遍性を標榜する理念と、厳然たる社会的現実との間に深刻な亀裂が存在していたことに気づかされる。家康以来の儒者登用、典籍の蒐集・刊行、教育機関の整備は、こうした文治主義の広がりを象徴する事象であった。しかし、この「教化」の理念が現実社会に浸透していく過程は、均質でも普遍的でもなかった。こうした状況を踏まえ、儒教の女性層[22]への浸透を阻む諸条件を二重の障壁として整理する。ただし、以下の議論は女性に固有の障壁を論じるものではなく、漢文を自由に操る教養層とは異なる位置にあった広範な層、例えば教育環境に恵まれなかった男性、一般の庶民階層、そして多数の女性などが共有していた構造的問題として理解されたい。

第一の障壁は、根源的で、制度的な教育アクセスの不均衡[23]である。徳川朱子学の祖・藤原惺窩（1561-1619）の門下からは、林羅山（1583-1657）と松永尺五（1592-1657）という二大教育者が輩出しており、羅山は幕府の支援を受け昌平坂学問所（寛永７年（1630）創立）を、尺五は京都に講習堂・尺五堂・春秋館を開き、それぞれ官学と私塾という異なる立場から近世儒教教育の基盤を構築した。しかし、昌平坂学問所や尺五堂といった公式の教育機関から、女性は

21 栗田元次（1927）『江戸時代史』上（『綜合日本史大系』九）内外書籍、pp.419-420.

22 本稿で「女性層」に議論を集中するのは、①当該期の女性教育機会が男子に比して著しく制限されていた事実、②『女重宝記』のような規範書が女性の言語使用を「柔らか」に制約するジェンダー固有の圧力を明示している点、③『鑑草』『大和小学』の想定読者が明らかに女性であったという史料的事情による。しかしこれは、男性庶民一般が仮名文から学び始めた事実や、女性にも漢文修学の可能性があった事実を否定するものではない。本稿の真の問題関心は、漢文リテラシーを前提とする儒教の正統的教説が、仮名文を主要な媒介とする層に対して、いかにして伝達され得たかという点にある。

23 荒川紘（2008）「儒教教育の日本的展開」『人文論集』55（1）静岡大学人文学部、pp. 1-32.

臺灣大學學術期刊論文

事実上排除されていた。この排除の思想的根拠は、惺窩自身の文集においても明示されている。

> 夫女は不幸にして男子と生れす是によりて女に三従といへる事あり（中略）是故に人君たる者女子には師伝とて女の師匠をつけ其所をえらひおくふかき所にをいて聊も人の見ぬやうにし師伝をして静へさしむ（中略）女子男の家へ行て能一家の中をなつけ一家の内をなつくる時は其法国に及ふ時は其国治ると云事を教訓す此女子ををしゆるの法也。[24]

ここにはさらに二重の規制が見て取れる。第一は、「人目につかぬ奥深き所」でのみ教育を許容するという空間的隔離である。第二は、「一家の内をなつくる」という家庭内役割に特化した教育範囲の限定である。惺窩のこの認識は、儒教本来の修斉治平という男性エリート向けの普遍的教化理念が、ジェンダー秩序においては機能し得なかったことを示す証左である。それは、後の儒者たちが「女性教化」という課題に取り組む際に、常に付きまとう根本的な矛盾、すなわち普遍的な教化の理想と現実の身分・ジェンダー秩序の齟齬を先取りしていたのである。

第二の障壁は、社会的・文化的な美意識や言語規範に由来する。この状況を如実に示すのが、元禄 5 年（1692）に刊行された苗村丈伯（1674-1748）の著した『女重宝記』である。同書の一之巻「五 女詞づかひの事 付たり 大和詞」には、次のように記されている。

> 男の詞づかひを女のいひたるは、耳に当たりて聞にくきものなり。女の詞は片言まじりに柔らかなるこそよけれ。文字にあたり、こばしなどしていふ事、返す／＼悪しき事なり。万の詞におと、もじとをつけて、やはらかなるべし。あらましこゝに書つけてしらしむるものなり。[25]

---

[24] 藤原惺窩撰、菅玄同編輯『惺窩文集続 巻 1-3』、一冊、承應 3（1654）年、（京都）田原仁左衛門尉刊、早稲田大学図書館（https://waseda.primo.exlibrisgroup.com/permalink/81SOKEI_WUNI/1lng8qo/alma991001736369704032）、12 ウ-14 オ。

[25] 艸田寸木子著、長友千代治校註（1993）『女重宝記・男重宝記：元禄若者心得集（現代教養文庫；1507）』社会思想社、p.25.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

この記述が示すのは、近世社会において、女性の言語使用について「柔らかなる」話し方や書き方が強く要請され、漢語を含む男性的で知的な言葉遣いを女性が用いることは、「聞にくき」ものとして社会的に不適切と見なされていたという事実である。しかし本来ならば、儒教の核心的な概念や倫理は、漢文という男性的で硬質な言語体系を媒介として伝達されることが常態であった。したがって、この「万の詞におと、もじとをつけて、やはらかなるべし」という言語規範は、儒教の女性層への直接的浸透を阻む、強力な文化的フィルターとして機能していたと理解される。なお、ここで強調すべきは、漢文習得の可否は性差によって機械的に決定されたのではないという点である。上流武家・公家の女性の中には漢籍を学ぶ者もあり、逆に農民・職人出身の男性には漢文からの疎遠があると考えられる。問題は性差そのものよりも、正規の教育制度へのアクセスという点での構造的格差であり、その格差がジェンダーと身分の双方の軸に沿って生じていたことを確認しておく必要がある。

さらに、この二重の障壁を考察する際には、日本の「家」社会と明清中国の宗族社会との構造的差異という前提条件を見落とすことができない。渡辺浩が論じるように、世襲を原則とするすべての「家」が「職分」としての「家職」「家業」を持ち、各「家」がその務めを果たすことで社会全体が構成されるという観念である。この観念は、儒教的な「万人に開かれたペダントクラシー（文官支配）」とは根本的に異なる論理に立つ[26]。すなわち、近世日本のような「家職国家」における「家」は、中国の宗族的父系血縁集団とは異なり、家業・家名・家産の継承を主軸とし、養子縁組をも広く許容する、血縁よりも機能的継続性を優先する社会単位であった[27]。

このように、近世前期における儒教受容の現場は、漢文リテラシーと正規の教育アクセスという点で、深刻な階層的・ジェンダー的

[26] 渡辺浩（2010）『近世日本社会と宋学 増補新装版』東京大学出版会、p.99.
[27] 渡辺浩（2016）『東アジアの王権と思想増補新装版』東京大学出版会、pp.118-119.

臺灣大學學術期刊資料庫

格差に覆われていた。文治政治が標榜する教化の普遍性は、この頑強な構造的障壁の前に、早くもその限界を露呈していたのである。こうした構造的障壁に直面した時、儒者たちの対応は一様ではなかった。藤樹と闇斎は、ともに朱子学という共通の思想的土壌から出発しながら、後に決定的な決別を遂げ、制度的・教育的特権を持たない女性に対する独自の応答を創造していく。次章以降では、両者の「女性向け儒教」の思想的基盤が、『鑑草』と『大和小学』という具体的なテキストのなかで、いかなる言葉と論理をもって結実したのか、その詳細を分析していく。

三、中江藤樹『鑑草』における善書受容：明徳仏性による試み

（一）藤樹思想の形成

藤樹思想の形成は、朱子学への傾倒と決別という劇的な転回を経ており、その内実を精査することは『鑑草』の思想的基盤を理解する上で不可欠である。

年譜によれば、藤樹は 13 歳で『大学』を読み、17 歳で『四書大全』を求め、20 歳では「専ラ朱学ヲ崇デ格套ヲ以テ受用ス」[28]とある。さらに 21 歳で著した『大学啓蒙』は朱子学への忠実な立場を示すが、後にこれを破棄したことは、早くから自らの学問的立場に疑念を抱いていたことを示唆する。この疑念が思想的危機として噴出したのは 30 歳前後であり、年譜には「先生イマダ格法ニ泥ム。故ニ三十而有室ノ法ヲ執レリ」[29]と形式的規範への拘泥が記される。しかし、31 歳の夏に『持敬図説』『原人』を著し、転回の端緒を迎える。

> 此ヨリ前専ラ四書ヲ読テ堅ク格法ヲ守ル。其意専ラキヲ以テ、疑テ以テ為ラク、聖人ノ道カクノゴトクナラバ今ノ世ニ在テ吾輩

[28] 中江藤樹著、藤樹書院編（1940）『藤樹先生全集』巻之四十二「藤樹先生年譜（岡田氏本）」岩波書店、pp.7-29. https://doi.org/10.11501/1186208. 本稿における藤樹関係史料の引用は、特に断りのない限り、すべてこの版に拠る。

[29] 『藤樹先生全集』巻之四十二、p.19.

臺灣大學圖書館期刊資料

ノ及ブ処ニアラズト。(中略) 然レドモ行ハレザル処多クシテ甚ダ人情ニ戻リ物理に逆フ。故ニ疑止ムコトアタワズ。[30]

つまり、この転回の核心は、朱子学の修養法が「甚ダ人情ニ戻リ物理に逆フ」という深刻な課題に直面した点にある。「行ハレザル」という記述は、規範と現実の間に生じた断絶、すなわち理論の実践における機能不全を意味する。挙句の果てに、この「疑止ムコトアタワズ」という知的誠実さが、彼の思想的飛躍の原動力となった。

決定的な契機は、33 歳の冬における王龍渓（1498-1583）およびその師の王陽明（1472-1529）の著作との邂逅である。

冬王龍渓語録ヲ得タリ。始コレヲ読ムトキ其触発スルコトノ多キコトヲ悦ブ。然レドモ其仏語ヲ間雑シ禅学ニ近キコトヲ恐ル。後、陽明全集ヲ得テコレヲ読ムニ至テ、龍渓ノ禅学ニ近カラザルコトヲ知ル。且仏語ヲ間雑スルノ世ヲ憫ムノ深キコトヲ見ル。如何トナレバ聖人一貫ノ学本太虚ヲ以テ準則トス。老仏ノ学皆一貫ノ中ヲ離レズ。唯精粗大小アルノミ。達人何ゾ其言語ヲ忌ンヤ。且当時仏ヲ学ブノ徒多シ。是ヲ以テ其語ヲ間雑シテ其外ニセザルコトヲ示シ、皆太虚一貫ノ道ヲ悟ラシメンコトヲ欲スルモノナリ。[31]

当初、『王龍渓語録』に触発されつつも仏教用語への懸念を抱いたが、『陽明全集』によりその教説が「聖人一貫ノ学」であることを確認した。さらに、「太虚」を唯一の「準則」とする陽明学的視座は、道教や仏教の教えも「一貫ノ中ヲ離レズ」と包摂する論理を提供し、藤樹の抱える矛盾を解決する思想的支柱となった。

この「太虚一貫ノ道」の論理は、34 歳の夏における伊勢神宮参詣に帰結している。

神明ハ無上ノ志尊也。賤士ニシテ貴人ニ近クスラ訓涜ノ恐レアリ。況ヤ神明ヲヤ。是ヲ以テ終ニ神ニ詣拝セズ。其後学日々ニ精微ニ入ル。故ニ以為ラク士庶人モ亦神ヲ祭ルノ礼アリ。然ラバ則

30 『藤樹先生全集』巻之四十二、p.20.
31 『藤樹先生全集』巻之四十二、p.22.

臺灣大學學術期刊資料庫

チ神ニ詣スルコトモナクンバアルベカラズ。且大神宮ハ吾朝開闢ノ元祖ナリ。日本ニ生ルヽ者一タビ拝セズンバアルベカラズト。是ニ於テ詣ス。[32]

当初、彼は「賤士」による「無上ノ至尊」への参詣が涜褻かと懸念し躊躇していた。しかし、「学日々ニ精微ニ入ル」につれ、彼は「士庶人モ亦神ヲ祭ルノ礼アリ」という古典的根拠と、「大神宮ハ吾朝開闢ノ元祖ナリ」という日本固有の神的起源という自覚に基づき、伊勢神宮を、日本の風土に即して「太虚」が顕現した「開闢ノ元祖」として位置づけるに至った。

以上のように、朱子学との決別、陽明学からの体得、そして「太虚一貫」による諸思想の包摂という思想的遍歴が、藤樹独自の教化方法論の基盤を形成した。次節では、この基盤の上に中国善書が『鑑草』へと如何に変容させられたかを検討する。

（二）『鑑草』の内容と特徴

藤樹が『鑑草』を著したのは、『陽明全集』を入手しその思想を深化させた時期と重なる。本書は「女中方の勧戒」のために著されたとされ、その実質的な典拠は、明末の勧善思想家・顔茂猷（1578-1637）による善書『廸吉録』であった。『鑑草』は計 61 条の説話のうち、実に 48 条が『廸吉録』からの引用であり、同書の抄録という側面を強く有する。しかし、藤樹は茂猷の単なる抄録者ではなかった。

顔茂猷は儒者でありながら、「宗壁居士」を名乗るなど仏教にも深く帰依し、道教内丹説の「性命双修」も重視した、明末三教合一思潮下の典型的人物の一人である。彼が創設した「雲起社」は、学問・芸術・宗教・道徳実践を統合する結社であり、善書の普及を通じた社会教化活動に特徴があった。このような茂猷の思想的包容性が、後の藤樹による受容を容易にした土壌となった。

『廸吉録』の書名は『書経』「大禹謨」篇の「禹曰、惠廸吉、従逆凶、惟影響」という典拠に由来し、倫理的因果応報の必然性を宣言

[32] 『藤樹先生全集』巻之四十二、p.22.

臺灣大學學術期刊資料庫

する。茂猷は自序の冒頭において「世界至此慈悲接引一脈、天帝以之提転法界、聖賢仙仏以之超度群倫、（中略）閻羅大王以之殛察幽冥」[33]と述べ、天帝、聖賢、仙仏、閻羅大王などを動員して世の中を監督・救済する構図を描き、外在的で宗教色の強い勧善懲悪をその特徴として打ち出している。

『鑑草』が主に依拠したのは、『廸吉録』第九巻の末尾に付された「女鑑」篇である。藤樹は「孝逆報」「淑睦報」など10の徳目から成るこの篇のうち、「忠義報」と「放生殺生報」を除く8徳目を採録し、日本の女性に家庭内倫理を求めようとした姿勢を示した。また、彼は『鑑草』序文において、『廸吉録』の外在的な因果論を、内在的で哲学的な論理へと転換する核心概念を提示する。すなわち、「世間の福ひ（中略）の種は明徳仏性なり。此種をまきて此福ひを造る田地は、人倫日用の交なり」[34]と宣言し、「福」の根源は、天や鬼神といった外部の存在ではなく、万人が内に蔵する「明徳仏性」そのものに据える点である。

さらに、この「明徳仏性」の具体的あり方を、日常倫理の実践として記述する。

> 明徳仏性をつねに明かにして、何事につきてもふさぶらず、いからず、かたくななならず、ひずかしからず、親につかへては孝行の誠をつくし、夫につかへては順従の道を守り、子をそだつるには正しき道にしたがひ、夫の兄弟一族には其程々にしたがひてこんせつにあいしらひ、家内の僕にはねんごろに情ふかく、こつじき非人に至るまで慈悲をほどこすを、明徳仏性の修行とす。[35]

ここでは、親への孝行、夫への順従、子育ての正道など人倫日用の交わりは「明徳仏性の修行」と規定されている。これは、『廸吉録』

[33] 顔茂猷『廸吉録』、明・崇禎4（1631）年刊、国立公文書館デジタルアーカイブ（https://www.digital.archives.go.jp/item/4430627.html）、首巻・自序、一上～一下。
[34] 『藤樹先生全集』巻之二十七、pp.317-320.
[35] 『藤樹先生全集』巻之二十七、pp.317.

臺灣大學學術期刊資料庫

「女鑑」篇の各徳目を、体系的に「明徳仏性」という一元的概念に結びつけて再解釈したことを意味する。

かくして、『鑑草』は『廸吉録』を土台としながらも、外在的・宗教的な勧善懲悪の論理を、内面的で哲学的な〈自己の本性的徳性を輝かせる実践〉の論理へと転回させた。この思想的昇華により、『鑑草』は単なる中国善書の抄録を超え、儒・仏・道・神の四教を融合した藤樹の独創的な教化書としてその地位を確立したのである。

（三）神道・仏教・道教思想の包摂

藤樹は『鑑草』において、これらの概念的資源と教化の言語を積極的に包摂し、「明徳」という自らの思想の中核的原理へと体系的に収斂させる戦略を採用している。彼自身が「世間通用のためなれば、儒道の心学とのみ論ずるなり」[36]と述べるように、その目的は「世間通用」、すなわち当時の女性読者が共有する宗教的世界観を媒介として、教化の実効性を最大化することにあった。

まず、『鑑草』には、中国善書に通底する道教的な宇宙観（例えば、人間の行為を監察し応報を与える人格的な「上帝」や「雷公」といった超越的存在、そして天と人との間に働く「感応」の機制など）や、仏教の根本的教理（例えば、輪廻転生・三世六道など）が色濃く反映されている。このような要素の導入は単なる方便ではなく、読者にとってなじみ深い日常的な教化の言語として機能している。その具体例として、三婦人が姑に対する不孝の結果、それぞれ牛、犬、豚に転生する説話に対する藤樹の評注を検討したい。

> しうとに孝行をつくすは人の人たる心行なるにこれをすてゝ貪欲無慙なるは、まことにいぬ畜生の心行なれば、たとひ人間の形を変ぜずとも、人間にあらず。畜生なり。さればかくのごとき人をば、諺にも人の皮をかぶりたる畜生なりといへり。しかるに此三人の婦犬畜生の心行たくましきによつて、上帝雷公みみをのりして、人の皮をはぎとり畜生の本体をあらはし、人の皮をはりた

[36] 『藤樹先生全集』巻之三十、p.409.

臺灣大學學術期刊資料庫

る畜生どもをこらしめ給ふ物なり。我も人もよくいましめて皮の人なる事をたのむべからず。不孝にして畜生の心行ある人は、たとひ今生にて畜生の形に変ぜずとも、当来畜生道におつべき事、此故事にてよくわきまふべし。[37]

この評注では、内なる「畜生の心行」が、「人の皮をかぶりたる畜生」という形で現象化すると説かれる。藤樹の独創性は、これらの仏教・道教的要素を、「明徳仏性」説という思想的フィルターを通して再解釈した点にある。彼において、「仏性」とは「明徳」の異名であり、万人が内蔵する普遍的で光明なる本性である。したがって、上帝や雷公からの賞罰や、仏教で説く畜生道への輪廻は、超越者による介入としてではなく、内なる「明徳」の状態が、天地の理と「感応」した結果として生起する現象であると理解される。

さらに、藤樹は『鑑草』の随所で「天地神明」の「照覧」や「加護」に言及しながら、読者を内なる「明徳仏性」への自覚と実践へと駆り立てている。彼の神道理解の特徴はその包摂性にある。藤樹思想の理論的基盤を示す『翁問答』において、彼は「儒道はすなはち皇上帝天神地祇の神道」[38]「本来儒道は太虚の神道なる」[39]と断じ、「仁は天神地示の人物を発育したまふ神道にして、人間慈愛の神理なり」[40]と規定する。つまり、儒教の根本原理である「仁性」や「孝徳」は、そのまま天地の神々の働きであり「神道」そのものなのである。『鑑草』における神道的言語の使用もまた、この思想体系内で理論的整合性を帯びたものとなる。ただし、『翁問答』のような高度な理論的説明は避け、想定された女性読者層に直感的に理解されやすい平易な言葉で綴られている。以下の数例がそれを示している。

・周氏徐氏の孝行天をうごかし神明の加護にや有けん。[41]

37 『藤樹先生全集』巻之二十七、p.328.
38 『藤樹先生全集』巻之二十五、p.219.
39 『藤樹先生全集』巻之二十五、p.248.
40 『藤樹先生全集』巻之二十五、p.231.
41 『藤樹先生全集』巻之二十七、p.327.

臺灣大學學術期刊資料庫

・かくのごときの孝心は天地神明を感動するまなこなれば、即時に其霊感ありて、一代の糧をくだし給ふなり。[42]

・是これへに神明の照覧はやみの夜も昼のごとくなれば神罰によつて其名たつものなり。[43]

・荘遵のきゝしられたるは、誠にたぐひなき聡明なりといへども、ひつきやうは、神明の告げによつて斯あるなり。[44]

・守節の善心誠あるを神明加護し給ふによるて、その神威におそれて虎もにげさり、夫も禍をまぬかるゝものなり。[45]

ここで言う「天道」「天地神明」の「加護」や「感動」は、一見、人格神による恣意的介入のように描かれている。しかし、藤樹の思想的文脈においては、これらはより内在的な機制に基づくものとして理解される。下程勇吉が指摘するように、藤樹の立場は仏教・道教・神道を包摂する儒道の普遍的絶対主義であり、「儒道の普遍性の場に日本の神道をその特殊的表現として包摂せんとする」ものであった[46]。この理解を裏付けるように、藤樹自身も「天地ばんぶつ、みな神明霊光のうちに、造化するものなるによつて、わが心の孝徳あきらかなれば、神明に通じ、四海にあきらかなるゆへに、てんちばんぶつみなわが本心孝徳のうちにあるものなり」[47]と述べている。また、「無明の雲はれ心月の霊光あきらかにてらすを悟の心と云」[48]と説き、内なる「明徳」の輝きを中心的な主題としている。したがって、『鑑草』における「神明の加護」や「天地神明を感動する」といった表現は、人格神による外的な賞罰としてではなく、内なる「明徳」が最高度に発動した時、それと本来一体である宇宙全体の理法と調和・共振した結果として現象する「感応」の機制を、女性読者

42 『藤樹先生全集』巻之二十七、p.335.
43 『藤樹先生全集』巻之二十八、p.355.
44 『藤樹先生全集』巻之二十八、p.379.
45 『藤樹先生全集』巻之二十九、p.381.
46 下程勇吉（1983）「聖人研究中江藤樹(三) ―学問論」『モラロジー研究：倫理道徳研究フォーラム』15、モラロジー道徳教育財団・道徳科学研究所、pp.35-64.
47 『藤樹先生全集』巻之二十二、p.77.
48 『藤樹先生全集』巻之二十五、p.223.

臺灣大學學術期刊資料庫

の宗教感覚に訴えかける形で物語化したものと位置づけられる。そこでは、神道・仏教・道教の諸要素は、外面的な言語や物語の形態を残しつつも、「明徳仏性」という内面的修養の論理へと理論的に回収されているのである。

四、山崎闇斎『大和小学』における国俗回帰：日本的読み替え

（一） 闇斎思想の形成

山崎闇斎の思想の特質を理解するためには、その形成過程が仏教、朱子学、神道という三つの思想的局面を経る動的なものであったことを看過できない。前掲した高島・澤井の諸研究がこの形成過程を詳細に分析しているが、ここでは女性教化という文脈で特に重要な論点に絞って確認する。この遍歴が、彼の独特な思想的合成と強烈な排他性の双方を規定している。

まず、その出発点は近世初期に典型的な儒仏混淆の環境にあった。年譜[49]が伝えるように、闇斎は 8 歳で「四書及法華八部」を誦し、早熟の才を示すとともに、当初から学問に対する並々ならぬ志向を有していた。12 歳で比叡山に預けられ、僧侶としての修行を始めるが、「其在山也、常袖書巻、雖延客供茶之際、得少間輒出而読之」と記され、形式的な修行よりも書巻への傾倒が目立った。さらに、13 歳時の「竊読天台秘書、略暁大意。一夜在仏堂誦経、哄然而笑。師怪問、答曰、瞿曇説謊何爾」との逸話は、仏教教理に対する批判的な洞察力の萌芽を示している。この時期に、野中兼山（1615-1663）が妙心寺を訪れその才能を認め儒書を勧め、小倉三省（1604-1654）もその超凡さを賞賛しながら僧籍にあることを惜しんだことは、彼が当時の海南朱子学の知的ネットワークにおいて既に注目される存在であったことを示す。15 歳で得度した後も、「入火不焼、入水不

[49] 山崎闇斎著、日本古典学会編（1978）『山崎闇斎全集（全 5 巻）』第 4 巻、ぺりかん社、pp.383-430.本稿における闇斎関係史料の引用は、特に断りのない限り、すべてこの版に拠る。

臺灣大學學術期刊資料庫

溺」という同輩の説に不服の末に相手の寝具に火を放つといった破天荒な行動は、その合理主義的な気質を物語っている。

続く第二段階は、朱子学との本格的な出会いと仏教からの決別である。22歳の時に『三教一致論』を著し未だ折衷を試みている。決定的なのは25歳の時に、年譜において「先生前是読朱子之書、既覚仏之非、然猶持戒。及聴谷時中将中庸首章於野中氏、断然帰儒、無所顧慮」と記されるように、谷時中（1599-1649）による『中庸』講義を聴講し、「断然帰儒」した点である。その思想的純化は、29歳で「闇斎」と号し、「道綱常而已矣。彼既廃之、則其教之非、不辨而明矣」と看破するに至り、30歳での著作『闢異』として結実する。その本質は、比叡山時代に体得した仏教教理の深い理解と、朱子学の現実倫理重視の立場との対比に立脚して初めて成立し得る、理論的に武装された排仏であった[50]。

第三の、そして集大成の段階が、吉川神道との出会いを契機とした「垂加神道」の創始である。この思想的展開は、それ以前の基盤の上に累積的に進行する。32歳で『文公家礼』に則った祖先祭祀を始め、38歳では「先小学、次近思録、次四書、次周易本義及程伝」という講学の体系を確立する。40歳では「吾不踰四十、而覚有所得、実頼朱子之功也」と朱子学への深い帰依を表明する。一方で、40歳の時に「如伊勢始拝 国祖廟」「如八幡」、41歳では「道過伊勢」、42歳では「又過伊勢」、44歳で「道過多賀祠」、46歳で「如伊勢」、47歳で「如八幡」と、継続的に主要神社を参拝しており、日本の国俗への関心を深化させていったことがうかがえる。そして48歳の時、会津藩主・保科正之（1611–1673）の賓師として迎えられ、吉川惟足（1616–1695）から卜部家神道の正統な伝授を受けたことで、自身の思想的体系は最終的な形態を見いだすに至った。

其意以為 本邦與支山、雖異域殊俗、而其道無二致焉。抑我 神代之古也、猶彼三皇之世也。我 神武之皇圖也、猶彼唐堯之放勳也。

[50] 細谷惠志（2013）「山崎闇斎『闢異』に見る倫理思想について」『了德寺大学研究紀要』7、了德寺大学、pp.160-151.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

嘗言宇宙唯一理。 神聖之生、雖東西異域、万里懸隔、而其道自有妙契者存焉。[51]

この「宇宙唯一理」という主張に闇斎思想の完成形が示されている。朱子学によって獲得された「理」という普遍的な哲学的言語が、日本の神代史と神道を説明する方法論的枠組みとして転用され、両者の「妙契」が説かれる。これが「神儒一致」、すなわち「垂加神道」の核心である。かくして闇斎は、「仏教（内在的批判による否定）→朱子学（普遍的方法論の獲得）→ 神道（日本的実体の理論的基礎づけ)」という思想的遍歴を完了させたのである。以上のように、この「妙契」する思想的基盤こそが、次節で検討する『大和小学』における儒教倫理の「日本的読み替え」を可能にする方法的背景をなすのである。

（二）『大和小学』の内容と特徴

闇斎（1618-1682）が『小学』に範を採り『大和小学』を著したのは、41 歳の時である。しかし、彼の『小学』との接触は青年期に遡る。22 歳の時、年譜に「当時僻境乏書籍、人或得大学或問而読之。知有小学之書、求諸三都及長崎、不得、後得之大津。野中等大喜、使先生作解。先生既起稿、比至明倫、偶得句読本于対馬島、乃焚其稿」と記されるように、学問環境の制約に直面しながらも朱子学の基本典籍である『小学』に強い執着を見せていた。38 歳で自身の講学体系を確立するにあたり、『小学』を朱子学における修養論と教育論の基礎として明確に位置付ける。さらに 40 歳の時、北宋の范祖禹（1041-1098）が編修した『唐鑑』にならい、日本版の史鑑たる『大和鑑』の起稿を志した。この構想に先立ち、彼は『日本書紀』の編者である舎人親王（676-735）を祀る藤森神社を参拝し、親王の志を継承しようとする意思を表明している[52]。しかし、「親王強識出群倫、端拝廟前感慨頻、渺遠難知神代巻、心誠求去豈無因」という詩が示

[51] 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.400.
[52] 近藤啓吾（1990)「垂加神道の根本問題：殊に『倭鑑』の起筆を通して見たる」『神道宗教』139、神道宗教学会、pp.1-21.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

すように、当時の闇斎の儒教的合理主義の立場からは、神代巻の記述および神道的儀礼の理解に困難を覚えていた。この思想的葛藤の結果、闇斎は『大和鑑』の草稿を焼却するに至ったのである。

この一連の経緯は、闇斎が儒教的世界観の深い理解に立脚しつつ、日本の古典と神道に向き合う中で生じた思想的緊張を如実に物語っている。この意味では、『大和小学』は、『大和鑑』構想の挫折を経て、歴史叙述ではなく倫理書という形式で「国俗回帰」を試みた点にその独自性が認められる。

闇斎は同書の序文において、その執筆動機を詳述している。

> 世の人のたはぶれ、往てかへる道しらずなりぬるは、源氏伊勢物語あれはにや、けむじは男女のいましめにつくれりといふ、たはぶれていましめんとや、いとあやし、清原宣賢が伊勢物語は、好色のことをしるせれど、礼をふくむものあり、義をふくむものあり、孔孟業平、地をかへばみなしからんといふ、かゝるひがこと、よしあしいはんも口おし、つちのえいぬのとし、あづまにあそび、藤のなにがしのもとにて、かの物語をそしりければ、うれしくもいひつとほゝゑみて、小学こそ人のさまなれば、男のみならはんかは、されどまなしらぬ女は、よみがたかるべし、そのさまをかなにやはらげよとて、しゐられにける、筆のちからもなく、ふくろにひとまきをもたづさへねど、いさゝか立教、明倫、敬身の目をたてゝ、やまとこまもろこしの事を、おもひ出るにまかせて書付侍る。[53]

まず、彼は『源氏物語』や『伊勢物語』といった「好色」な物語文学が流通する当世の風潮を「たはぶれ」と断じ、強い批判を加える。この批判は、文学の道徳教化における有用性を認めつつも、儒道から逸脱した内容を斥ける、儒者的文芸観に基づく立場表明である。また、加藤侯からの仮名交じり文による『小学』平易版の要請は、本書が女性向けに構想された直接的な契機を示している。文章

[53] 『山闇斎全集』第4巻、p.157.

臺灣大學學術期刊資料庫

力や参考文献に乏しいと謙遜しつつも執筆の依頼を承諾した闇斎の姿勢は、朱子学の理念を現実の社会に浸透させようとする彼の実践的志向を浮き彫りにしている。例えば、「明倫」篇における「胎教」「夫婦は人倫のもと」「婦にさる事七あり」などの記述は、儒教の五倫関係、特に「夫婦の別」に基づき、女性の家庭的役割を規定する。

しかしながら、本書の記述は相当な儒教的教養と日本の古典的教養を前提としており、漢文の読解能力と高等な基礎知識を持たない女性が、自分から本書を完全に理解するのは事実上困難であったと推測される。例えば、「知仁勇の三を、天下の達徳と云」[54]という条項では、「我朝の楠多門兵衛」と並んで、「宋の周茂叔、程明道、程伊川、張横渠、朱晦庵」「漢の張良、諸葛孔明」「唐の郭子儀」などが列挙される。この叙述戦略は、中国の聖賢と日本のそれを同列に並べ、儒教的価値観が日本の歴史の中にも具現化されていることを示すことで、普遍的な倫理の日本的基盤を主張するものである。同時に、これは、仮名交じり文という形式的な平易さと、内容的な教養の高さとの間に生じた齟齬でもある。

この矛盾は、本書の読者層に関する従来の理解に再考を促す。桑原恵が指摘するように、元禄以前の朱子学的立場から書かれた書物には男女の教養を基本的には区別せず、素養として要求する学問には男性・女性の差別を付けない立場から書かれている特徴がある[55]。『大和小学』が成立した万治年間はこの時期に相当する。そうであるならば、本書の内容的な高度さは、当時の女性が直接・独力で読破することを第一義的に想定した女訓書または童蒙教育用の読物[56]よりも、むしろ男女を問わない教養の水準を仮名で提示しようとした結果と捉えられよう。仮名交じり文という形式は、漢文素養のない者（女性に限らず教養の初心者の男性や子弟を含む）への普遍的

54 『山崎闇斎全集』第 4 巻、pp.169-170.
55 桑原恵（1990）「近世的教養文化と女性」女性史総合研究会編『日本女性生活史 第 3 巻（近世）』吉川弘文館、pp.171-202.
56 牛建科（2012）「反思与批判 :日本神道教倫思想審視」『日本問題研究』26（01）、河北大学、pp.32-36.

臺灣大學學術期刊資料庫

な教養伝達を意図した戦略であったと理解される。この点に、近世前期における女性教化の理念と現実の狭間で模索する、闇斎の教化戦略の多面性が如実に表れている。

（三）神儒併行の教化戦略

本節では、その教化戦略の多面性、すなわち同書における排仏斥老の論理と神儒兼学の具体相を詳細に分析し、闇斎の女性教化が、日本的な正統の秩序観を構築することを目指した思想的営為であったことを明らかにする。

闇斎の戦略は、まず仏教・道教を異端として峻別することから始まる。「仏氏は老氏をそしり、老氏は仏氏をそしる、火をけさんとて、油をそゝぐがごとし、儒者の二氏をひらくは、水をもちいるもの也」[57]との比喩は、仏道の相互批判を本質的な解決をもたらさない徒労と見なし、儒教を根本原理として位置づける。

仏教排斥の根拠は、教義と儀礼の二層にわたる。教義的には、彼は「寂然不動、感而遂通天下之故」という『易経』の言葉を援用し、元亨利貞の誠や仁義礼智の性こそが真の寂然不動であり、かつ三才を貫く感通の原理であると説く。これに対し、仏教の寂滅は、人倫を捨象し理に反すると批判する。儀礼的には、「欽明天皇の御時に、仏法わたりて、神道漸おとろへにき」[58]と、仏教伝来を神道衰退の契機と断じる。さらに、「文武天皇の御時に、火葬はじまりて、人の心いとゞうすくなりぬ」[59]と、火葬を、孝心を損なう「不孝第一」の行為と非難する。

道教に対しては、「百家衆技の、世をまどはすもの、往々道家より出づ」[60]と批判し、特に「日月星辰のまつりは、天子の事なる」[61]という主張に基づき、祭祀を統治者が司る儒教的祭天思想に基づき、道教由来の多様な民間信仰（日待、月待、正午九月など）が仏教や

57 『山崎闇斎全集』第４巻、p.193-194.
58 『山崎闇斎全集』第４巻、p.164.
59 『山崎闇斎全集』第４巻、p.164.
60 『山崎闇斎全集』第４巻、p.197.
61 『山崎闇斎全集』第４巻、p.197.

臺灣大學學術期刊資料庫

神道にも浸透し、人々を惑わせ、財を浪費させている点を問題視する。しかしながら、「我神道の庚申伝は更の秘事也」[62]との付言は、闇斎の排斥が無条件ではなく、日本の神道体系に回収できない要素を標的とする戦略的排除であったことを示唆する。

一方で、この排除の論理と表裏をなすのが、神道と儒教の体系的統合である。『大和小学』では、宇宙論的基礎づけ（理の顕現化）→政治的正当化（理の制度化）→実践的規範（理の内面化）という三段階の論理展開が貫かれる。

まず、闇斎は「孝の道いたれり、(中略)わきて是を八義と名づく、孝悌忠仁礼義智信といふ、天地日月星辰聖賢神祇は、人倫のおもんずる所なり」[63]と記述するように、儒教的徳目に超越的根拠を付与する。それに続き、政治的秩序の正当化へと接合し、「天照大神、三種の神器を、瓊々杵尊にさづけて、此国の主としたまひ、(中略)神道をまもりて、王道をおさめしめ給ふ」[64]という神話を引き、「神道王道二ならぬことはりは、祭政二字の和訓にもしるべし」[65]と述べ、祭政一致の原理を宣言する。これにより、儒教で言う王道は日本の国俗によって根源的に再定義され、その上で、女性の実践的規範が具体的に提示される。例えば、「妻をさるに、まどしうてやしなひがたしちひて、かへしをくると礼文に見えたり、(中略)足柄明神の妻をさりしも、鮑永が心なるべし」[66] という教示に象徴されるように、中国の故事と日本の伝承とを並置し、夫や舅姑への恭順といった日常的振舞を、神意に適う行為として訓戒する。

かくして一貫した論理連鎖により、闇斎は女性の家庭的実践を、国家的秩序へ、そして宇宙的真理へと連続的に位置づけ、その暮らしの隅々にまで「国体」護持の宗教的意義を付与したのである。この点を明確にするために、闇斎自身の具体的な言説をさらに確認し

62 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.197.
63 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.171.
64 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.198.
65 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.198.
66 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.179.

臺灣人學術期刊資料庫

たい。彼は「ことさらに此国は神国なれば、神道にたがひては、一日も日月をいただくまじきいはれなり」[67]と、神国に生きる者の絶対的帰属意識を宣言する。さらに倭姫の教えとして、「倭姫の人にをしへ給ひけるは、黒き心なくして丹心をもちて、清潔く齋慎し、左の物を右にうつさず、右の物を左にうつさずして、左を左とし、右を右とし、左にかへり右にめぐる事も、万事たがふ事なくして、太神につかうまつれ、元々本々する故なりとなん、誠に君に仕へ神につかへ、国をおさめ人ををしへんことも、かかるべしとぞおぼえ侍る、少しの事も心にゆるす所あれば、おほきにあやまる本となる」[68]と『倭姫命世紀』[69]を引用しつつ日本人女性の道義を説いている。このような言説から明らかなように、闇斎にとって女性の日常的な従順や貞節の実践は、単なる家族内の美徳に留まらず、天照大神以来の「皇統」を護持し、「神国」たる日本の秩序を維持するための宗教的・国家的行為として位置づけられていたのである。

五、総括と展望：近世女性教化における思想的戦略の多様性

近世日本の儒者が中国思想を受容する際に直面した根本的課題は、日本の精神的風土を形成する既存の神道・仏教、そして善書を通じて浸透する道教的な要素と、いかに向き合うかであった。第二、三章で考察したように、藤樹と闇斎はともに朱子学を出発点としながら、女性という教育的周縁層に対する教化戦略において決定的な相違を示した。両者のアプローチの根本的な差異は、儒教と他の思想的伝統との関係性の捉え方、すなわち「統合」の原理そのものに存する。本章では、両者の思想的基盤と言語運用における相違点を明確にし、近世日本における「女性向け儒教」の思想的位相の多様性を浮き彫りにする。

---

67 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.200.
68 『山崎闇斎全集』第 4 巻、p.201.
69 度会五月麿『倭姫命世紀』写本、一冊、書写者不明、東京大学総合図書館デジタルアーカイブ（https://da.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/portal/assets/5830e503-54ed-31cf-a7ab-7ca6503270af?pos=8）、Image 8 of 39.

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）思想的基盤にみる統合の相違

藤樹の思想的基盤は、包摂的統合の論理に特徴づけられる。彼は『鑑草』において、「明徳仏性」という一元的概念を中核に据えることで、儒教の本質である「明徳」と、仏教の「仏性」、道教の「感応」論、そして神道の「天神地祇」「神明霊光」を体系的に統合した。この統合は、単なる折衷ではなく、「太虚一貫ノ道」という哲学的基盤の上に成立する理論的統合である。藤樹思想における「孝」の概念は、この統合の様相を象徴的に示している。すなわち、我が身は父母から受け、父母の身は天地から受け、天地は太虚から受けたものであり、我が身も天地万物もすべて、神明霊光のうちに造化され太虚神明の分身変化であると説かれる。この存在論的理解に基づき、藤樹における「孝」は、孝行、孝徳、明徳、至徳、太虚、皇上帝、良知などと同義となるのである。このような思想的基盤に立つ『鑑草』における「孝」は、以下のように「神明」の「加護」や「感通」と結びつけて説かれる。

・新婦の孝心、神明の加護あるべけれは、かやうの、さはりは、有ましき事なり。[70]

・孝心は、天地神明を感動する、まなこなれは、即時に其霊応ありて。[71]

・賀氏、神明大慈のいましめをよく心得て、その過を夫にもさんげし。[72]

・人の死期は生をうくる初にさだまりて、天地神明もみだりに変し給ふ事あたはず、まして人力をや。[73]

・悌弟なれは、神明の加護あるへき事なれとも。[74]

・禍淫の妙理をあきらかん、しめさんために、神明のかれに代り、告給ふなるへし。[75]

---

70 『藤樹先生全集』巻之二十七、p.333.
71 『藤樹先生全集』巻之二十七、p.335.
72 『藤樹先生全集』巻之二十九、p.395.
73 『藤樹先生全集』巻之三十、p.417.
74 『藤樹先生全集』巻之三十一、p.450.
75 『藤樹先生全集』巻之三十二、p.463.

臺灣大學學術期刊資料庫

これらの記述が示すように、藤樹において神道・仏教・道教という三つの宗教的伝統は、その外面的な形態や言語を教化の場に残しつつも、その本質的意義は「明徳仏性」という内的な修養のプロセスへと理論的に回収される。これにより、中国善書的な倫理が日本の民族的宗教意識と無理なく接合され、女性教化における説得力が増大したのである。

これに対し、闇斎の思想的基盤は、排他的統合の論理に立脚する。彼の思想体系は、仏教と老荘思想を「異端」として峻別・排除した上で、朱子学の「理」という普遍的原理と、日本の「国体」という歴史的・神的実体とを「妙契」させることで成立している。藤樹の宇宙論的かつ内面化的な「孝」理解と比較すると、闇斎における「孝」は、より直接的に人倫日常の実践として定位づけられる傾向が強い。『大和小学』においては、

・父母はわれを生て、やしなひたてたまふぞかし、されば天下にあしき父母なきをしりなば、孝心などかおこらざらん。[76]

・子としては、ひとへに親をよろこばしむることをつとめとして、よくちからをつくすべし。[77]

・父母にさかひなんかと、心に大事とつつしみて、気をやはらかにし、かほばせをよろこばしくしてつかふるを、いとおしみふかき孝子といふ。[78]

と説かれ、親への感恩と奉仕が強調される。さらに、

・孝経に、忠臣をもとむるは、かならず孝子の門に於てすと云り。孝の道いたれり、たとへば春雨の万物を生長するがごとし、この道にさかふものを大禍とす、(中略)孝は天也、紫冠を一とす、忠は日なり、錦冠を二とす自今以後ながく恒式とすべし、是旧事記に出たり。[79]

76 『山崎闇斎全集』第4巻、p.161.
77 『山崎闇斎全集』第4巻、p.162.
78 『山崎闇斎全集』第4巻、p.162.
79 『山崎闇斎全集』第4巻、p.172.

臺灣人學術期刊資料庫

とあるように、闇斎は、「孝」と「忠」を単純な序列関係ではなく[80]、宇宙秩序における異なる役割を担う相互補完的な徳目として捉え、独自の「忠孝」観を掲げている。

このような個別の徳目の実践は、闇斎の思想体系において、より大きな秩序的連鎖の一環として位置づけられる。すなわち、孝・忠をはじめとする儒教的徳目は、天照大神の神勅に始まる日本の祭政一体の根幹をなすものとされ、さらに「宇宙唯一理」としての宇宙論的根拠を与えられる。『大和小学』における女性の家庭的実践は皆、この壮大な秩序的連鎖の末端に組み込まれることで、国家的秩序、ひいては宇宙的真理へと接合されるのである。

（二）方法としての言語運用の相違

思想的基盤の相違は、女性へのアクセス方法、とりわく言語運用と叙述戦略においても顕著な対照を見せている。例えば、両者が同じ中国の故事「宋鮑女宗」を扱っているにもかかわらず、その記述には決定的な差異が認められる。この比較分析をより深めるために、まず中国における同説話の流通形態を確認したい。「女宗」の逸話は、『古列女伝』巻之二「賢明伝」の「宋の鮑女宗」条[81]に端を発する。原典において女宗は、夫の後妻を迎え入れながらも嫉妬せず、礼法の規定を冷静に援用して家内の秩序を維持した人物として描かれ、その「智」が讃えられる。このような中国での流通形態を念頭に置きつつ、藤樹と闇斎それぞれの叙述を検討したい。以下では、まずその原文をそれぞれ示しておく。

> 宋の、鮑蘇が妻、姑にきはめて孝行を尽せり、つかふることつつしめり、鮑蘇衛の国にて、みやつかへぬれとも、家人をばひきこさざりけり。かくして、三年すぎぬれは、ひとりずみ、さひしくや思ひけん。衛の国にて、又妻をめとりぬ。故郷へは深くかくしぬれ共、終にそのかくれなし、鮑蘇が妻これを聞て、すこしも

[80] 万麗莉（2019）「従『大和小学』探析山崎闇斎的早期思想」『国際漢学』4、北京外国語大学、pp.53-57.
[81] 塚本哲三編（1928）『漢文叢書 第15』有朋堂、国立国会図書館デジタルコレクション（https://doi.org/10.11501/1914991）、pp.62-64.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

怒るけしきなく、鮑蘇が方へ、をくりぬる衣服など常よりは却ってよく調へ、あまつさへ、衛の国にて、まうけたる妻のかたへ音物あつく送りて、ねためる心ハ露もなかりけり。その兄婦もどかしく思ひて、鮑蘇が妻に異見して、云けるは、鮑蘇すでに別の妻をまうけぬるうへハ、御身ハありて甲斐なき事なり、いそき此家をさり給ふべし。何ののこりおほき事ありて、今までハおはすそやといへば、鮑蘇が妻、こたへけるは、婦人は、一度縁をむすびてハ、夫むなしくなるとても、二度人にま見えすして、舅姑に孝行を尽し、心の専一なるを貞とし、道をもつてしたかふを順とす。夫婦のちなみハ貞順をもつて本として、いもせのちきり深きを本とするにあらす。貞順の本なくして、ただにいもせのちきりを専とするハ人の道にあらす。それ、天子の后は十二人、諸侯は九人、卿大夫は三人、士は二人なり。これ、礼法の常なり。わか夫ハ、士なれハ、妻ふたりあるも理りなきにしもあらす。その上、婦人には七品、去るる罪ありといへとも、夫をすつることはりは一もなし。（後略）

『鑑草』巻之三　不嫉妬毒報[82]

宋の女宗は、鮑蘇が妻あり、姑につかふることつつしめり、鮑蘇衛につかへ、三年にして又めとりぬ、女宗往来のものに、そのをうとをとひ、外妻にをくりものなどしける。女宗が、何ぞさらざるといふとは、いかんととふ、をうとすでによみするものありとこた ふ。女宗、婦人は一たびしてあらためず、よくをうとにしたがひ、夫死して嫁せざるをよしとす。夫の愛をもはらにするをよしとせんや。礼に、天子は十二人、諸侯は九人、卿大夫は三人、士は二人なり。我がをうとは士なり、ふたりある事むべならずや。婦人はさらるるみち七ありて、さる義は一もなし。七去の中、ねためるをはじめとす、何ぞ礼ををしへずして、すてらるることを

[82] 『藤樹先生全集』巻之二十九、pp.383-385.

臺灣大學學術期刊資料庫

すすむるやとて、姑につかふること、いよいよあつうし侍る。宋の君聞て、その閭にあらはせり。

『大和小学』明倫第二[83]

前者は、物語性の強化と内面的心情への焦点化を特徴とする。「すこしも怒るけしきなく」、「ねためる心やくもなし」などの描写を通じて、夫が後妻を娶ったことに対する女宗の嫉妬心の不在を詳細に描き、読者の共感を誘い、感情に働きかけようとする。さらに、兄嫁との「対話」というドラマティックな形式を借りて、「婦人は、一度縁をむすびてハ（中略）、心の専一なるを貞とし、道をもつてしたかふを順とす」と、貞順の本義が外形的な規範遵守ではなく、内面の一貫した心構えと「人の道」への志向にあることを、鮑蘇の妻自身の言葉で説き明かす。ここでの言語は、読者を物語の世界に没入させ、主人公の内面的葛藤と倫理的決断を追体験させることで、自らの「明徳」を内発的に自覚させる物語的言語として機能している。

これに対し、後者における叙述は、事例の提示と礼法の理論的説明を基調とする。「女宗往来のものに、そのをうとをとひ、外妻にをくりものなどしける」とあるように、闇斎は女宗の行動を淡々と記述するが、その内面心情にはほとんど触れない。代わりに、「天子は十二人、諸侯は九人、卿大夫は三人、士は二人なり。我がをうとは士なり、ふたりある事むべならずや」と、礼法の規定を引用し、一夫多妻制が制度的に許容されていることを理屈で説明する。物語の結末も、「宋の君聞て、その閭にあらはせり」と、君主による社会的な顕彰で締めくくられ、個人の実践が公的秩序から評価される構図を強調する。ここでの言語は、読者の感情的関与を最小限に抑え、儒教的に是認される行動規範とその理論的根拠を伝達・説明する言語としての性格が強い。

この対照的な叙述を、先述の中国原典との比較においてさらに位置づけると、その差異の意味がより鮮明になる。闇斎の叙述は、中

[83] 『山崎闇斎全集』第 4 巻、pp.183-184.

臺灣大學學術期刊資料庫

国の原典に近い礼法の理論的説明という機能を保持しており、「天子は十二人、（中略）士は二人なり」という礼法規定の引用と、「宋の君聞て、その閭にあらはせり」という君主による顕彰という構図は、儒教的公的秩序への統合という『列女伝』の原型的な叙述戦略を継承している。これに対し藤樹の叙述は、中国原典の構造を根本的に変容させている。物語の重心は礼法の正当性の説明から、主人公の内面的葛藤とその克服の過程へと移動し、兄婦との「対話」というドラマ形式によって、読者を感情的に物語へ引き込む装置が組み込まれている。さらに藤樹版では、女宗の行為の評価軸が、「礼に適う」という外的規範への合致から、「心の専一なるを貞とし」という内面の一貫性へと転換されている点が決定的である。これはまさに、「明徳」の内発的発現という藤樹の哲学的立場が、中国典故の叙述そのものを変形させた結果に他ならない。

中国的原型が「礼法による社会的秩序への統合」を主眼としたのに対し、藤樹は物語の内発化によって「個人の徳性の自覚」を、闇斎は日本の「神国」的秩序への接合によって「国家的使命としての家庭的実践」を、それぞれ前景化した。両者はともに中国典故を素材としながら、その意味論的機能を日本固有の文脈において再編成したのであり、これこそが儒学日本化における「翻訳」の実態を示す具体的な証左である。この違いは、両者のテキストが想定する読者像の違いをも示唆している。藤樹の『鑑草』が、物語に共感し自ら内省する「一個人」を想定しているのに対し、闇斎の『大和小学』は、提示された規範を学び実践する社会の「構成員」を想定しているのである。

六、おわりに

以上で詳述した通り、思想的出発点を同じくする藤樹と闇斎という二人の儒者が、「女性向け儒教」の構築という共通の課題に対し、『鑑草』と『大和小学』において対照的な教化戦略を展開している。つまり、藤樹が中国善書を積極的に包摂する「開かれた」戦略の下

臺灣大學學術期刊資料庫

で内発的倫理主体としての女性を、闇斎が儒教と神道以外を排他する「閉ざされた」戦略を採り国家的秩序の担い手としての女性を、それぞれ構想したという対照的な結論は得られたのである。この差異は、第一章で論じた日本の「家」社会の構造的特質とも深く関わっている。藤樹が女性を「家」経営の内発的主体として把握し、その主体性の涵養を重視したのに対し、闇斎が女性の「家」における実践を神国的・国家的秩序の維持へと直結させたのは、いずれも日本の「家」制度が持つ機能的・政治的性格の、異なる側面への応答として理解し得る。しかし、興味深いことに、この思想的戦略の決定的な相違にもかかわらず、両書は後世において、女性教育にとって不可欠な読物として並列的に受容され、推奨された点は極めて興味深い。

朱子学者・藤井懶斎（1628-1709）の『蔵笥百首』（延宝 6 年（1678）刊）は、「このころ女四書、大和小学、列女伝、鑑草などいうもの、平仮名にかきて、世にもてあそべり。人のむすめおさなきより、これらの本よまてはかなふべからず」[84]と記し、当該二書を女性教育の基本図書として挙げている。さらに本草学者・稲生恒軒（1655-1715）の『いなご草』（元禄 3 年（1690）刊）も、「さうしをよむとも、ことばも絵も、みだりなるることなからんをえらびてよむべし、大和小学、鏡草などいふ本よかるべし、源氏物がたりの類は、かならずよむべからず」[85]と両書を積極的に推奨している。

この受容のあり方は、思想的差異よりも、儒教的倫理を説く、仮名交じり文の実用的な教訓書としての価値が重視されたためであろう。換言すれば、思想的には対極にある両書は、『源氏物語』など「たはぶれ」の文学に対抗する「正しい」女性向けテキストという共通の文化的役割を担うことで、後世の知識人にも首肯される基盤を獲

[84] 藤井懶斎『蔵笥百首』刊本、三巻六冊、東洋大学附属図書館、国書データベース（https://doi.org/10.20730/100448913）、Fig.37.
[85] 稲生恒軒『いなご草』、二冊、元禄 3（1690）年、（京都）西村孫右衛門刊、筑波大学附属図書館、国書データベース（https://doi.org/10.20730/100271759）、Fig.13.

臺灣大學學術期刊資料庫

得したのである。このように、藤樹と闇斎の思想的戦略の相違は、一方で近世日本の女性教化思想の深みと豊かさを物語るが、他方で、それらが現実の生活現場においては同じ土俵で併存し得たという事実は、思想の生産と受容の複雑な関係を考える上で極めて示唆に富んでいる。

しかし、この研究領域には依然として解明すべき重要な課題が残されている。

第一に本稿の対象テキストの思想そのものの分析から一歩進め、それが生きた言説として流通し、受容され、時には変容していくダイナミックな過程を解明する必要がある。例えば、藤樹の直弟子・淵岡山（1617–1687）が主宰した「心学」や「清座」において『鑑草』が教科書として具体的にどのように利用されたのか、また、闇斎の孫弟子・跡部良顕（1658–1729）が『大和小学』等から神道説を抜粋・編集した『垂加翁神説』が、どのような文脈で受容されたのかについては、門人らの日記、書簡、聞書などの新出史料を発掘し、その知的内容と社会的機能を多角的に分析する必要がある。

第二に、東アジアという広範な比較視座の導入により、近世日本女性教化の特質をより鮮明に浮き彫りにすることも重要である。朝鮮では、宋時烈（1607–1689）は出嫁する長女のために著した『尤庵戒女書』において朱子学の規範に基づきつつも独自の解釈を加味している。中国では、明天啓 4 年（1624）に『閨閣女四書集注』の合刻本が刊行され、『女誡』『内訓』『女論語』『女範捷録』が女性教育の基本テキストとして流通していた。こうした朝鮮・中国のテキストと日本の『鑑草』『大和小学』とを比較する際には、単なる類似点や相違点の列挙に留まらず、東アジアにおける女性教化の共時性と地域性という観点から分析を深化させる必要もある。

以上、テキスト受容の実証的究明と、東アジア比較視座の導入という二つの課題は相互に補完関係にある。これらの研究を推進することにより、思想史における「女性教化」の位置づけ、ひいては近世東アジア知の全体像の理解が、一段と深化するものと確信する。

臺灣大學學術期刊資料庫

【付記】本稿は、2023 年度台湾日本語・日本文学研究国際シンポジウム（2023 年 12 月 9 日）、2025 年度第 2 回東アジア・日本思想史研究会（2025 年 8 月 20 日）における口頭発表を基に大幅に加筆・修正したものである。発表の際に有益なコメントを賜った諸先生方、ならびに本稿の査読を引き受けてくださった匿名の査読者の方々に心より感謝申し上げる。なお、本研究は、日本学術振興会 JSPS 科研費（課題番号 24K16040）による研究成果の一部である。

【参考文献（年代順）】

顔茂猷（1631）『迪吉録』、刊本、国立公文書館デジタルアーカイブ（https://www.digital.archives.go.jp/item/4430627.html）、首巻・自序、一上～一下。YAN Mao-you (1631), *Dijilu*, Block-printed book, National Archives of Japan Digital Archive (https://www.digital.archives.go.jp/item/4430627.html), First volume, Author's preface, 1 ue–1 shita.

藤原惺窩撰、菅玄同編輯（1654）『惺窩文集続 巻 1-3』、（京都）田原仁左衛門尉刊、早稲田大学図書館（https://waseda.primo.exlibrisgroup.com/permalink/81SOKEI_WUNI/1lng8qo/alma991001736369704032）、12 ウ-14 オ。Fujiwara Seika sen, Kan Gendō henshū (1654), *Seika Bunshū Zoku* (Vol. 1-3), Published by Tahara Jinemon (Kyoto), Waseda University Library (https://waseda.primo.exlibrisgroup.com/permalink/81SOKEI_WUNI/1lng8qo/alma991001736369704032), 12 u–14 o.

度会五月麿『倭姫命世紀』写本、一冊、書写者不明、江戸中期以降、東京大学総合図書館デジタルアーカイブ（https://da.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/portal/assets/5830e503-54ed-31cf-a7ab-7ca6503270af?pos=8）、Image 8 of 39. Watarai Satsukimaro, *Yamatohime no mikoto*

臺灣大學學術期刊資料庫

seiki, Manuscript, 1 vol., Scribe unknown, mid-Edo period or later, The University of Tokyo General Library Digital Archive (https://da.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/portal/assets/5830e503-54ed-31cf-a7ab-7ca6503270af?pos=8), Image 8 of 39.

藤井懶斎（1678）『蔵笥百首』刊本、東洋大学附属図書館、国書データベース（https://doi.org/10.20730/100448913）、Fig.37. Fujii Ransai (1678), *Zōshi Hyakushu*, Block-printed book, Toyo University Library, Kokusho Database (https://doi.org/10.20730/100448913), Fig.37.

稲生恒軒（1690）『いなご草』刊本、（京都）西村孫右衛門、筑波大学附属図書館、国書データベース（https://doi.org/10.20730/100271759）、Fig.13. Inō Kōken (1690), *Inagogusa*, Block-printed book, Published by Nishimura Magoemon (Kyoto), University of Tsukuba Library, Kokusho Database (https://doi.org/10.20730/100271759), Fig.13.

栗田元次（1927）『江戸時代史』上（『綜合日本史大系』九）内外書籍、pp.419-420. Kurita Mototsugu (1927), Edo Jidai-shi (jō), in *Sōgō Nihon Shishi Taikei* (Vol. 9), Naigai Shoseki, pp. 419-420.

塚本哲三編（1928）『漢文叢書 第15』有朋堂、国立国会図書館デジタルコレクション、pp.62-64. Tsukamoto Tetsuzō hen (1928), *Kanbun Sōsho (Vol. 15)*, Yūhōdō, National Diet Library Digital Collection, pp.62-64.

中江藤樹著、藤樹書院編（1940）『藤樹先生全集』第3冊、岩波書店、pp.209-466. Nakae Tōju cho, Tōju Sho-in hen (1940), *Tōju Sensei Zenshū* (Vol. 3), Iwanami Shoten, pp.209-466.

万井ふみ子（1961）「徳川初期における女性観：中江藤樹を中心にして」『法政史学』14、法政大学史学会、pp.103-111. Yorozui Fumiko (1961), Tokugawa Shoki ni okeru Joseikan: Nakae Tōju o Chūshin ni shite, *Hōsei Shigaku* (14), Hōsei Daigaku Shigakkai, pp.103-111.

臺灣大學學術期刊資料庫

山本命（1977）『中江藤樹の儒学：その形成史的研究』風間書房。Yamamoto Makoto (1977), *Nakae Tōju no Jugaku: Sono Keisei-shi-teki Kenkyū*, Kazama Shobō.

山崎闇斎著、日本古典学会編（1978）『山崎闇斎全集（全 5 巻）』第 4 巻、ぺりかん社、pp.157-430. Yamazaki Ansai cho, Nihon Koten Gakkai hen (1978), *Yamazaki Ansai Zenshū* (5 vols.), Vol. 4, Peri kansha, pp.157-430.

源了圓（1980）『近世初期実学思想の研究』創文社、pp.343-418. Minamoto Ryōen (1980), *Kinsei Shoki Jitsugaku Shisō no Kenkyū*, Sōbunsha, pp.343-418.

青山忠一（1981）「『鑑草』論考」『国語と国文学』58(11)、東京大学国語国文学会、pp.83-98. Aoyama Tadakazu (1981), *Kagamigusa* Ronkō, *Kokugo to Kokubungaku* 58 (11), Tōkyō Daigaku Kokugo Kokubungakkai, pp.83-98.

下程勇吉（1983）「聖人研究中江藤樹(三) ―学問論」『モラロジー研究』15、モラロジー道徳教育財団、pp.35-64. Shitahodo Yūkichi (1983), Seijin Kenkyū Nakae Tōju (3) – Gakumon-ron, *Morarojī Kenkyū* (15), Morarojī Dōtoku Kyōiku Zaidan, pp.35-64.

吉岡千秋（1985）「『鑑草考』―女子教育思想について」『研究論集』41、関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部、pp.183-193. Yoshioka Chiaki (1985), *Kagamigusa*-kō – Joshi Kyōiku Shisō ni tsuite", *Kenkyū Ronshū* (41), Kansai Gaikokugo Daigaku / Kansai Gaikokugo Daigaku Tanki Daigakubu, pp.183-193.

浅沼アサ子（1987）「中江藤樹の女子教育論に関する考察-2-鑑草-2-」『東京家政学院大学紀要』27、東京家政学院大学・東京家政学院短期大学、pp.12-22. Asanuma Asako (1987), Nakae Tōju no Joshi Kyōiku-ron ni Kansuru Kōsatsu (2) – Kagamigusa (2), *Tōkyō Kasei Gakuin Daigaku Kiyō* (27), Tōkyō Kasei Gakuin Daigaku / Tōkyō Kasei Gakuin Tanki Daigaku, pp.12-22.

臺灣大學學術期刊資料庫

辻達也（1988）『江戸時代を考える：徳川三百年の遺産』中央公論社、pp.25-52. Tsuji Tatsuya (1988), *Edo Jidai o Kangaeru: Tokugawa Sanbyaku-nen no Isan*, Chūō Kōronsha, pp.25-52.

近藤啓吾（1990）「垂加神道の根本問題：殊に『倭鑑』の起筆を通して見たる」神道宗教学会『神道宗教』139、pp.1-21. Kondō Keigo (1990), Suika Shintō no Konpon Mondai: Koto ni *Yamatokagami* no Kihitsu o Tōshite Mitaru, *Shintō Shūkyō* (139), Shintō Shūkyō Gakkai, pp.1-21.

桑原恵（1990）「近世的教養文化と女性」女性史総合研究会編『日本女性生活史 第3巻（近世）』吉川弘文館、pp.171-202. Kuwahara Megumi (1990), Kinsei-teki Kyōyō Bunka to Josei, in Joseishi Sōgō Kenkyūkai hen, *Nihon Josei Seikatsushi (Vol. 3: Kinsei)*, Yoshikawa Kōbunkan, pp.171-202.

艸田寸木子著、長友千代治校註（1993）『女重宝記・男重宝記：元禄若者心得集（現代教養文庫；1507）』社会思想社、p .25. Kusada Kinuko cho, Nagatomo Chiyoji kōchū (1993), *Onna Chōhōki・Otoko Chōhōki: Genroku Wakamono Kokoroe-shū* (Gendai Kyōyō Bunko; 1507), Shakai Shisōsha, p.25.

田尻祐一郎（1993）「儒学の日本化――闇斎学派の論争から」頼祺一編『日本の近世13　儒学・国学・洋学』中央公論社、pp.35-80. Tajima Yūichirō (1993), Jugaku no Nihon-ka – Ansai Gakuha no Ronsō kara, Rai Kiichi hen, *Nihon no Kinsei 13: Jugaku・Kokugaku・Yōgaku*, Chūō Kōronsha, pp.35-80.

市来津由彦（1994）「山崎闇斎『大和小学』考：中国新儒教の日本的展開管見」『国際文化研究科論集』1、東北大学大学院国際文化研究科、pp.252（31）-232（51）. Ichiki Tsuyuhiko (1994), Yamazaki Ansai *Yamato Shōgaku* Kō: Chūgoku Shin-jyukyō no Nihonteki Tenkai Kan Ken, *Kokusai Bunka Kenkyūka Ronshū* (1), Tōhoku Daigaku Daigakuin Kokusai Bunka Kenkyūka, pp.252 (31) – 232 (51).

臺灣大學學術期刊資料庫

中野節子（1997）「江戸時代の『家』と女性」『市史かなざわ』3、金沢大学、pp.66-67. Nakano Setsuko (1997), Edo Jidai no “Ie” to Josei, *Shishi Kanazawa* (3), Kanazawa Daigaku, pp.66-67.

下見隆雄（1999）「中江藤樹における女性への視点―藤樹思想と『鑑草』の位置」『季刊日本思想史』54、日本思想史懇話会、pp. 34-51. Shimomi Takao (1999), Nakae Tōju ni okeru Josei e no Shiten – Tōju Shisō to *Kagamigusa* no Ichi, *Kikan Nihon Shisōshi* (54), Nihon Shisōshi Kondankai, pp.34-51.

荒川紘（2008）「儒教教育の日本的展開」『人文論集』55（1）静岡大学人文学部、pp. 1-32. Arakawa Hiroshi (2008), “Jukyō Kyōiku no Nihonteki Tenkai, *Jinbun Ronshū* 55 (1), Shizuoka Daigaku Jinbun Gakubu, pp.1-32.

渡辺浩（2010）『近世日本社会と宋学 増補新装版』東京大学出版会、pp.99-101. Watanabe Hiroshi (2010), *Kinsei Nihon Shakai to Sōgaku* (Zōho Shinsōban), Tōkyō Daigaku Shuppankai, pp.99-101.

牛建科（2012）「反思与批判：日本神道教倫思想審視」河北大学『日本問題研究』26（01）、pp.32-36. Niu Jian-ke (2012), Fansi yu Pipan: Riben Shenjiao Lunli Sixiang Shenshi, *Riben Wenti Yanjiu* 26 (01), Hebei University, pp.32-36.

細谷惠志（2013）「山崎闇斎『闢異』に見る倫理思想について」了徳寺大学『了徳寺大学研究紀要』7、pp.160-151. Hosoya Keishi (2013), “Yamazaki Ansai *Hekii* ni Miru Rinri Shisō ni tsuite, *Ryōtokuji Daigaku Kenkyū Kiyō* (7), Ryōtokuji Daigaku, pp.160-151.

細谷惠志（2013）「山崎闇斎の朱子学的教育思想と『大和小学』研究序説」『総合文化研究 = Trans-cultural studies：了徳寺大学附属総合文化研究所紀要』2、了徳寺大学附属総合文化研究所、pp. 1-12. Hosoya Keishi (2013), Yamazaki Ansai no Shushigaku-teki Kyōiku Shisō to *Yamato Shōgaku* Kenkyū Josetsu”, *Sōgō Bunka Kenkyū* (2), Ryōtokuji Daigaku Fuzoku Sōgō Bunka Kenkyūjo, pp. 1-12.

臺灣大學學術期刊資料庫

澤井啓一（2014）『山崎闇斎：天人唯一の妙、神明不思議の道』ミネルヴァ書房。Sawai Keiichi (2014), *Yamazaki Ansai: Tenjin Yuiitsu no Myō, Shinmei Fushigi no Dō*, Mineruva Shobō.

渡辺浩（2016）『東アジアの王権と思想 増補新装版』東京大学出版会、pp.118-121. Watanabe Hiroshi (2016), *Higashi Ajia no Ōken to Shisō* (Zōho Shinsōban), Tōkyō Daigaku Shuppankai, pp.118-121.

高橋文博（2018）「原型としての中江藤樹：近世日本における陽明学の展開 1」『就実大学大学院教育学研究科紀要』3、就実大学大学院教育学研究科、pp.33-49. Takahashi Fumihiro (2018), Genkei to shite no Nakae Tōju: Kinsei Nihon ni okeru Yōmeigaku no Tenkai 1, *Shūjutsu Daigaku Daigakuin Kyōikugaku Kenkyūka Kiyō* (3), Shūjutsu Daigaku Daigakuin Kyōikugaku Kenkyūka, pp.33-49.

万麗莉（2019）「従『大和小学』探析山崎闇斎的早期思想」北京外国語大学『国際漢学』04、pp.53-57. Wan Li-li (2019), Cong Y*amato Shōgaku* Tanxi Yamazaki Ansai de Zaoqi Sixiang, *Guoji Hanxue* (04), Beijing Foreign Studies University, pp.53-57.

高橋恭寛（2019）『中江藤樹の教導思想』ぺりかん社。Takahashi Yasuhiro (2019), *Nakae Tōju no Kyōdō Shisō*, Perikansha.

高島元洋（2019）『山崎闇斎：日本朱子学と垂加神道』ぺりかん社。Takashima Motohiro (2019), *Yamazaki Ansai: Nihon Shushigaku to Suika Shintō*, Perikansha.

久保隆司（2023）『生成と統合の神学：日本・山崎闇斎・世界思想』春秋社、pp.55-87. Kubo Takashi (2023), *Seisei to Tōgō no Shingaku: Nihon・Yamazaki Ansai・Sekai Shisō*, Shunjūsha, pp.55-87.

董航（2023）「中江藤樹著『鑑草』の流通と影響：中国善書の媒介として」『比較文化研究』153、日本比較文化学会、pp.15-25. Dong Hang (2023), Nakae Tōju cho *Kagamigusa* no Ryūtsū to Eikyō: Chūgoku Zensho no Baikai to shite, *Hikaku Bunka Kenkyū* (153), Nihon Hikaku Bunka Gakkai, pp.15-25.

臺灣大學學術期刊資料庫

山本正身（2024）『江戸教育思想史』ミネルヴァ書房、pp.74-83. Yamamoto Masami (2024), *Edo Kyōiku Shisōshi*, Mineruva Shobō, pp.74-83.

源了圓（2025）『実学思想の系譜』法蔵館、p.40. Minamoto Ryōen (2025), *Jitsugaku Shisō no Keifu*, Hōzōkan, p.40.

臺灣大學學術期刊資料庫