

浅見綱齋の神道観と道について

1 問題の所在

浅見綱齋の名を聞けば、誰もが『靖献遺言』を連想するだろう。それは綱齋在世のころからその傾向があつたし、幕末の志士に愛読されたのも有名な話である。『靖献遺言』が綱齋の名著であり、彼自身尊王の志が篤かつたことは否定できない。しかし、そうした視角が強いほど見えにくくなる別の一面が存在するのもまた事実ではなからうか。この問題が端的に表れるのは、綱齋の神道観においてである。同門の佐藤直方とは異なり、綱齋が神道を徹底排除はしないものの、ある程度の距離を保ち続けたこと、また門下

清水 則夫

から若林強齋と山本復齋のような高名な垂加神道家を出したことはよく知られる。この微妙な距離と、『靖献遺言』等に見られる自国中心主義との関係は、しばしば綱齋の矛盾、もしくは神道への無理解と解釈されてきた。こうした解釈が前提しているのは、自国中心主義に立つなら、当然神道にも尊崇の念を持つはずだという先入観である。確かに、綱齋が神道の学習にも邁進したというなら、話はごく単純だったろう。だが綱齋が示した態度や学説は、そうした明解さとは程遠い¹⁾。

一見曖昧に見えるこの立場も、綱齋には十分自覚されていたことは既に指摘があり、綱齋自身の発言からも確認できる²⁾。

万一為国家、手前ナド任シ候ハバ、毀テスツベキ淫祀等ノ社、大分ニ候。左様候ハバ、忠臣義士勲功ノ社、アタラシク取立可申モ、大分ニ候。左候ハバ、其時ハ神道者ハ腹立可申候。儒者ハソリヤコソ神道ニ惑タト可申候。一笑一笑。(『答跡部良賢問目』二八六頁、以下『問目』と略)

綱齋は、自分がその任に着いたなら「淫祀」を破壊し「忠臣義士」を祀りたいが、それを実行したなら「神道者ハ腹立」、「儒者」は「神道ニ惑タト」評するだろうという。この自嘲気味な冗談は、綱齋の自覚を明白に示す。となれば、綱齋には彼なりの考えがあると予想するのも不当ではあるまい。では綱齋の神道観は如何なる根拠に基づき、その根拠と自国中心主義とはどのように関係しているのか。本稿ではこの点を検討する。

自国中心主義との関連を考察する際に手がかりとなるのは何か。君臣の義は五倫の一つであり、一段抽象化して言えばそれは人倫の問題である。人倫を支えるものとして背景にあるのは、朱子学にあつては儒学伝統の天人論と、北宋四子の議論の集大成としての、理気論による世界の統一の解釈であり、ここに心性論を導入すれば、世界と人間の存在の論理的連続が説明される。綱齋が傑出した朱子学者であつた以上、その倫理観に同様の背景があるのは当

然であり、これらが必要に応じて参照することが考察を助けるだろう。

まず綱齋の神道観の検討から始めたい。綱齋が神道についてある程度まとまつた議論を展開するのは、『問目』と谷泰山との書簡があり、『常話笥記』と『常話雑記』の、宝永四年(一七〇七)の録とおほしき箇所にもいくつかの言が見える。いずれも綱齋晩年の思想を伝える、信頼性の高い資料である。⁽³⁾

2 神道観

綱齋は依然、闇齋の神道尊信に対して批判的で、その批判は綱齋と同時代の神道家にも向けられていた。『問目』では闇齋の名を挙げて神道の弊害を指摘している。

天人ノ妙用、神靈昭著ノ効驗、宗廟維持ノ風教ヲトクハ皆深切ナルコトアレドモ……其末流ニナリテハ、只彌宜山伏ノナリトミヘ、火ヲ忌、願ヲ立、守ヲサゲル、狐ヲトスナドト云様ナル、ウバカカノ云ヤウナル事ヲ大事ト覚ユル。皆神ノ字ヲ以テ主トスルノ弊也。山崎先生トイヘドモ此弊ヲ不免、蓋篤信スルノ誤カ、究理ノ力はマデカ、又ハ所好ニ阿ネルカ。(『問目』二八二頁)

綱齋は神道が一定以上有用であることを認めながらも、その弊害を指摘する。神道が奇怪に流れ、末流が「禰宜山伏」のようになり、「ウバカカノ云ヤウナル事ヲ大事ト覚」えるのは「神」を主として説くため、闇齋も例外ではないとされる。

綱齋が重視するのは人倫であり、神道も「三綱五常」とされる。

正統不易ハ天地ノ常道ナリ。ソレヲ儒書ヲマナビツケテ、日本ヲウラントスルモ大私意ナリ。又神道ヲ以テ君臣ハ日本ノモチマヘノ様ニ思モ大愚意ナリ。兎角儒道神道ハサテヲキ、三綱五常ハ天地ノ常道、ドコニハツルル事アルベキ。(『問目』二八九頁)

「正統不易」と「三綱五常」が「天地ノ常道」とされ、それを儒学特有であるとか神道固有とみなすのは「私意」「愚意」とされる。綱齋は「道」が儒・神の差異を超えるものとしている。類似の言が『常話雜記』にも見え、そこでは谷秦山を「三綱五常ガ神道ヂヤト云コト」を知らない」と批判する(五八三頁)。

この点は日本の優秀性の論拠ともなるが、その際も人倫に力点が置かれる。

吾国正統ノ正シキ事、是等ハ日本万国ニ勝レタル事、紛無之候。伊勢ノ宗廟、天下万世ノ正統ノ大本源トナ

リ、君臣上下ノ尊仰維持スル大名分、尤以不可間然候。庶人ノ願ヲ立ルノ、人心ノ信仰ノ瀆レタルノ、社職ノミダリガワシキノ、何ノカノト云弊ハ其上ノ吟味、天下ノ大根本、今ニ至テ吾国ノ正脈上下敢テ犯ス事ナキハ、ミナ此名分正シキ故也。程子渙卦ノ易伝、則此旨也。(『問目』二八四頁)

これが先の「宗廟維持ノ風教」である。「易伝」には「享帝立廟、民心所帰従也。婦人心之道、無大於此」とあり、伊勢神宮が人心の帰属する所とされていることがわかる。神宮が存在し維持されることで人心が乱れないことが「大根本」で、この点と、世俗に見られる願掛け等の弊害は別問題とされている。

綱齋が望んだ神社の整理も、「忠臣義士」を顕彰し、「謀叛人」を排除する方向をとる。具体的な整理の対象としては、平将門などが想定されていた。

惣ジテ日本ノ宗廟神社ヲタダシタイモノゾ。アシタスレバ謀叛人ナドガ神社ニイハレテ、忠臣孝子ノ神社ニイハレサウナニ、ウツモレテアルガオホイ。予(引用者注、加藤謙齋)曰。ナニトヤラ風俗ガ楠ノヤウナ忠臣モ、神ニハ奇特ガナケレバイハヒソモナウテ、平親王将門ガ如キモ、江戸ノ神田ノ明神トヤラニイハレテアル。先生曰。イカニモサウヂヤ。謀叛人デモ殺

シテ崇レバ神ニイハフヤウデ、奇特デスル故、天カラフルヤウニ、人道ト神道ガ二ツニハナレテクル。(『綱齋先生夜話』六二九頁)

綱齋は神道自体を否定せず、神道のあり方を批判している。崇りのような怪異を理由に祀るのでは、将門のような謀叛人すら祀る対象になつてしまふ。怪現象とは無関係に、「忠臣孝子」を祀るべきとされる。それでこそ三綱五常を興し、「天地ノ常道」への一助ともなる、と考えていたのである。綱齋によれば、闇齋は旧来の神道を、そうした姿へ改革すべきであつたし、自分が代わりにそれを成し遂げたいとさえ言う。

山崎先生近世道学ノ任ニテコレアレバ、日本相伝ノ学ヲ發揮スベキ、舍此誰カアルベキニ、只右ノ如クニテ、天地神明正当ノ旨ヲ以テ人倫当然ノ実用ヲトカズ、旧習ニヲボレ、天下後世ノ学者、則ヲトル処ナク、疑ヲマス様ニ被致候段ハ、千載ノ遺恨也。乍去平生相伝ノ旨ニ、甚親切ナル処モ有之、説ニアラワサルル処ニモ、精切ナル事モ候ヘバ、何トゾ全備ノ書説ヲ皆見候ハバ、取是去非、一大書トナシタク存ズルコトニ候。(『問目』二八三頁)

また綱齋は、良賢が所持していた神道書を手放したことを「残念」と言う(『問目』三〇二頁)。良賢から神道書が得ら

れば、と期待したのである。綱齋には、神道を学ぼうという意向が確かにあつたようだ。だが、綱齋に神道関連の著作は残つておらず、また三宅尚齋は「綱齋ノ死レル時、若キモノハ神道ヲモ吟味セヨト云レタト。此一言ヨリアノ如ク誤リ来レリ。……綱齋死ノ前年ニアフタレバ、考ル書ガ不自由故神道ニハ手ヲ付ケヌトアリタリ」(『尚齋雜談録』坤 享保十七年)と伝える。これをどう解釈すべきか。

概して、綱齋と垂加神道家の關係は悪かつた。例えば、良賢は『問目』で、桑名松雲、浅井重遠、出雲路信直の名を挙げた。綱齋の批語には「此人物挨拶、万事佐藤氏能存知居可被申候、閑談ノ節御尋可被成候」(『問目』三〇八頁)とある。この背景には『木齋紀年録』等が伝える、直方による遊佐木齋讒言事件がある。綱齋は木齋たちの人間性に関する問題があると考えているようだが、真相はもはや知るべくもない。少なくとも、直方・綱齋と彼らの間になんらかの争いはあつたのだろう。桑名松雲のように神儒を兼学した者も、綱齋はその儒学の程度を「不存候」とし、「歴々ノ門人ト申輩モ、山崎門人ヲ看板ニシテ名ヲ飾候テ実ハ相背輩モ有之」(『問目』三〇八頁)と、彼らが闇齋門下を「看板」にしなから、実際には師説に背いているとさえ言う。

一方で、綱齋が高田未白とは親しく交際していたことが諸種の資料に見え、また未白は若林強齋の講義に出席し、

山本復斎の神道学習を助け（『強斎先生雑話筆記』巻三、二十八丁表）、復斎の『神路山講義』には未白が序を寄せている。となれば、綱斎は未白に頼めば、ある程度の神道書や秘伝を得ることは決して困難ではなかっただろう。実見していないが、谷垣守の『鍋山日抄』にはそうした記事があるという。⁸

綱斎の交友関係から見て、未白は神道への唯一の接点であり、綱斎が彼以外から神道を学ぶとは考えにくい。良賢に期待したのは恐らくここに関わる。未白から得られるのは、極秘伝等を含まないものだったろう。もし未白が十分な伝授を行えたなら、後年山本復斎が正親町公通に入門して『風水草』の伝授を受ける必要はなかったはずで、綱斎も同じ問題に直面したと考えられる。綱斎が秘伝という形式に批判的なこともこの推測を裏付けよう。書物が得られない以上、この意図を断念するか、別の垂加神道家に入門するしかない。綱斎は結局これを断念し、その完成を弟子の代に託したと見るべきだろう。

では、綱斎は神道をどう捉えていたのか。綱斎は儒学と神道が一致すると言う。

神明之道ハ則理之妙用、天地造化之於穆不已者……異
国人ノ専ニスルモノニ非ズ、日本ノ我独スルモノニ非
ズ、天地一統、古今一貫、伊勢儀式ノ序ニイヘル如シ。

（『問目』二八一頁）

綱斎は、關斎の「伊勢大神宮儀式序」を引き両者の一致を説く。綱斎によれば、神道と「伏羲ノ卜筮」は、人道と天道が未分化だった古代に「天地自然ノ妙用ニ就テ、日用自然ノ人ヲ教ル」（同前）もので、「洪範」も「神道ヲ主トシテ立」てられた（『問目』二八二頁）。先に見たように、神道は「三綱五常」ともされていた。要約すれば、儒学も「神道」も「天地自然ノ妙用」に由来し、教えの初期段階として「卜筮」や「神道」があり、それが整備されると「仁義五常五倫礼楽ノ教」となる、と言えよう。そしてそれは「日本」や「異国」の独占物ではなく、「天地一統、古今一貫」する。

また、神道は「鬼神ノ道」とも言われる。

天地公共ノ理ノ事ナレバ、一事ナリトモ義理ノ筋二用
ニ立チ、正道不悖事ナレバ、聖人ノ書ニアルナキ嫌モ
ナキ事ニ候。況ヤ天地自然ノ道一致ナル事、十二一モ
有之事、吾国ニアラバ吾国ノ人タルモノ、豈不顧老穉
同事ニスツベケンヤ。我等ノ存候ハ……日本ノ説キ様
アシキ処ハアシキニシテ、ヨキ処有之ハ撰ビ、和漢ハ
申ニ不及、天地ノ間、鬼神ノ道、二致ナキ事ヲアゲタ
キト存事ニ候。（『問目』二九八頁）

「天地公共ノ理」の事なので、「義理」に資する点があり

「正道」に悖らないなら「聖人ノ書」での有無など瑣末な問題で、まして「天地自然ノ道」に一致する点がある以上、仏・道とは異なる、「和漢」はおろか「天地ノ間」に「鬼神ノ道」は一つであることを明らかにしたい、綱齋はそう述べる。類似の言が谷秦山への批判に見え、ここでは「神道モ本方ノコトヲシラス、ヒラタイコトナリ。鬼神ノ道ニ二アラバ、一國ギリノ切支丹ノ様ナモノ。正統ノ道ニ、左様ナコトアロウヤウナイ」(『常話雜記』五六四頁)と述べる。綱齋は、儒学と神道を峻別しようとしめない。

このような綱齋の儒神一致論は、垂加神道の考えとは決定的に異なる。事実彼は、垂加神道家が妙契を主張する一方で仏教や儒学との習合を否定したのと異なり、そもそも習合という考え自体が成立しないと言う。

理一ナレバ習合ト云コトモナイゾ。打ツツキ神聖ノ世ニ出ラレタラバ、日用綱常ノ道ヲラシヒロメトイテ、自ラ聚合スルノセヌノセンサクマデモナク、ヤカマシイコトモナキ筈ゾ。(『常話簡記』五三四頁)

「門人誓紙」に見えるごとく、垂加神道では通常、習合を批判しつつ「妙契」を主張する。それは儒学等の異国の道と神道の区別、神仏習合批判、儒学の神道への応用といった複数の課題を同時に解決するものだが、実際には習合と妙契の区別が恣意的になりがちだった。だが綱齋は、「理

一」を根拠に習合という考え方自体を否定する。裏返せば、綱齋には垂加神道の「妙契」という考えは無い。従って、綱齋は妙契論者というよりは、むしろ神儒一致論者とするほうが実情に近い。

儒学と神道の差異は、過去に聖人による洗練を経たか否かで説明される。

但唐ノ國ハ人物モ盛シニ、地境モ大ナル故、聖人相繼、天地自然ノ道ニモトツイテ人道綱常ノ教ヲ立ル故、鬼神神明ノ道モ正大精明ニテ、奇怪邪僻ニ流レズ。日本ハ只神明妙用、奇妙神秘ニナガレテ浅陋ノ学トナル。

(『問目』二八二頁)

同様の言は『筈録』(四一三頁)や、強齋録の『洪範師説』(講義年次未詳。一丁表、七丁裏)にも見える。儒学は幾人も聖人たちによって教としての洗練を経たが、神道には聖人が出現せず、そのため未だ「浅陋」な箇所を残しているとする。しかし綱齋は「日本ノ土地ノ開ヤウハ、アノ方ヨリハ後ゾ。天地ノヒラクルニ遅速ハナウテ、其水ノカタマリヤウ、土地ノ開ヤウハ遅速アル筈ゾ。此ガヒケニナルコトデモナイ。……万国図デミレバ、カラヨリサキニヒラケタ国モアルデアラウ」(『常話簡記』五三六頁)とも言う。綱齋の「道」から考えても、聖人による整備の有無は価値の優劣を意味しない。

桑名松雲らを列挙した文には「神道之義」という語があり、綱齋はそこに「コレヲガ神道ハ例ノ日本流ニテ候」(『問目』三〇八頁)と書き入れた。彼にとっては神道も「一致ナキ」以上、「日本流」とは批判的な表現である。類似的な言は竹下立庵についても見える。

只神道ト云ハ日本人ガモチマヘノヤフニ神道者モヲモイ、儒学ヲスルモノモ日本斗リノモノノ様ニ思ヒテ、両方トモニ天地ノ道ニ私アルガヲカシキトノ事ニテ候。

竹下氏何程ノ合点ニ候ヤ不存候ヘドモ、全体天地人倫ノ正学不明ニテ有ベク候間、神道ト申シテトクモ、例

ノ日本流ノ秘伝ノ神道デ有ベク候。(『問目』二八四頁)

神道を「日本人ガモチマヘ」や「日本バカリノモノ」と考えるのは「天地ノ道」を「私」するもので、「全体天地人倫ノ正学」が明らかでない者の神道は「日本流」にすぎない。綱齋が随所で繰り返す「天地ノ道」には、彼の基本的な立場がよく表れている。

以上の考察から、次のように言えよう。綱齋は神道に不満を持っており、それは彼の人倫日用重視に由来する。また神道を一律に排除することも、日本固有のものともみなすことも、共に否定される。神社の整理を望んだことも、神社が人倫にとって有用であるべきとの考えに基づいており、それこそがあるべき「鬼神ノ道」であった。つまり、綱齋

は神道の改革を望んでいた。「神道」は「三綱五常」と解釈され、その限りにおいて「天地ノ間」に適用される¹⁰⁾。それを思想的に支える背景は「理一」「天地ノ常道」「天地公共ノ道」等と表現されていた¹¹⁾。

綱齋の神道論の底に流れているのは、徹底的な「道」の普遍性であり、従って日本の道、中国の道といった限定的な観点は等しく批判される。これは儒家の用語で言えば「中庸」に相当するだろう。彼が批判の際に「私」や「偏」という語を常用することは、偏向を避け、公平性を保持しようとしたことを裏側から示す。綱齋が「天地一統、古今一貫」「理一」等と述べ、「神道」は一つだとしたことは既に見た。「道」や「理」という語は、闇齋が『洪範全書』の序で用いて以来、妙契論の前提であった。だが綱齋がそこに込めた意味は、妙契論の別の含意である。「異国の道」や「習合の否定」といった観点すら否定する。垂加神道でしばしば言われる、儒学を「羽翼」にするという立場が、綱齋と異なることは明らかである。

しかし綱齋は、一方で「天地ノ常道」を根拠に「吾国正統ノ正」をも主張した。これこそが綱齋における矛盾とされてきたことは既述のとおりだが、それは本当に矛盾なのか。矛盾でないとすれば、それらは彼の思想の中でどう関連付けられていたのか。即ち、綱齋においては「道」とは

如何なるものと考えられ、またそれは彼の自国中心主義とどう関わるのか、次節の課題はこれらの考察である。

3 天地の道

前節では綱齋の神道観を概観し、その思想的背景としての「道」を確認したが、この点をもう少し考えてみたい。谷秦山は綱齋宛の書簡において以下のように言う。

天照太神三種神器を皇孫へ御授被遊候より今日迄、盛衰は不免候へ共、皇統は如一日候、是わけなくて如此続可申哉。異国精一執中はもとより間無之候へ共、姓を替事三千に及、弑君事綱目三編に出候斗二百ヶ条に近く、扱又夷狄の狂事、古より今迄不絶、中国とは被申候へ共、匈奴韃靼の代官の如く、剩毎々左衽に及候。是わけなくて如此あさましく成行可申候や。(秦山手簡「五三頁」)

秦山は、日本の皇統の連続と、中国で起きた篡奪や弑逆には、みない理由があるはずだと言い、儒学と神道の相違を暗示する。これは日本や中国で起きた現実の事象から、神道と儒学の特性を見ようという発想である。綱齋の考えはこれと全く異なる。

其道正当之実理ニ無悖候ハバ、篡賊接踵ト云トモ其ハ

幽厲不由ト申者、道之罪ニテ無之也。又偶然子孫相続候共、其道正当之実理ニ非者、親鸞之徒、正信偈ニテ人ヲ導候トモ、無窮ニ子孫ニ伝候故、不足貴与申事ニ候。固ヨリ吾国所伝之道尽ク正当ニ非ズト申ニテ無之候。又道サハ正シケレバ手ヲ束ネテ君臣正シク風俗善シト申ニテ無之候。(答谷書「五十九丁表」)

綱齋は、道が「正当之実理」に合致さえすれば、「篡賊接踵」も「幽厲不由」(正道が存在していても悪人はそれに則らない)というべきで、「道之罪」ではなく、逆に子孫が続こうと、正しい道に悖るなら「不足貴」と言う。彼の主眼は、歴史上の事象から儒学と神道の優劣を導くことの否定にある。秦山は、両国の歴史の背後には必ず道があり、従って歴史の相違は即ち道の相違であると考える。しかし綱齋は、道の存在とその実践を区別し、秦山のように現象から道を抽出することに同意しない。

綱齋の批判はさらに続く。

天子正統之全体大綱ハ如此目出度義、太平万歳恐悦之儀ニ候。扱其間骨肉篡奪、諸国諸臣ニ至テ、篡弑相踵候段、記録ニ載スル所、不勝数候。其他人倫風俗、異国ニ可恥事多有之候。是何之所致ニ候ヤ。況ヤ師鍊及跋文之説ニ候ヘバ、全ク道之当否、理之是非ハ不論、只生土之異、靈宝之瑞、天文之偶幸ニ在ル耳ニ而、土

金之教、神器相伝之道等ハ皆無用之贅教ニテ、泚モ太微宮ノ天象ニハヅレタル国ハ、天地之間万国共、君臣之義ヲ説コト何ノ詮ナキコトニテ、死病人ニ薬ノ世話ヲヤクト同事也。(「答谷書」六十丁表)

綱齋は、皇統の連続とその意味を認めつつも、「骨肉篡奪」等を挙げ、その原因は何かと批判する。秦山の論が正しいなら、これらも神道の責任になりかねない。綱齋は秦山の矛盾を指摘している。また秦山の「書元亨釈書王臣伝論後」が説く通りなら、「道之当否、理之是非」に関係なく、「生土之異、靈玉之瑞、天文之偶幸」のみが重要となり、「土金之教、神器相伝之道」も「君臣之義ヲ説コト」も死人に投棄するようなものとなってしまふと言う。この発言も、「是トテ吾国ノ非ヲ云異国ヲ主張スルニテハナク候得共……」(同前六十二丁表)とされることにも留意せねばならない。

ここで、先の発言を想起しよう。綱齋は、神宮が存在して正統が乱れなかったことが「天下ノ大根本」であり、「何ノカノト云弊ハ、其上ノ吟味」だと言っていた。ここにも同種の発想が隠されている。「骨肉篡奪」は「其上ノ吟味」であり、「全体大綱」のみに依拠する綱齋の論とは衝突しないが、秦山のように「道」と現実の事象を直結させる論に対しては反論になる。上述のように、「道」は国

の違いを超える普遍性を持っていた。ここで新たに、事象に対する超越性も見ることが出来る。綱齋によれば、「道」は教として現実に対し影響を及ぼすことができるが、事象を無批判に「道」の反映とはできない。

この「道」とは、「天地」にのみ由来する。例えば『筍録』冒頭の和歌を見よう。

天地ノ開ソメニシ道ナレバ今モ其儘天地ノ道

其儘ニ有天地ノ道ナレバ行末マデモ天地^{マデ}チノ道

天地ノ開シ時モ一ナレバ道ニイヅコカニツアルベキ

(『筍録』三二〇頁)

『筍録』には、「道ハ天地全体ノ道、人々一人一人得ル所ニシテ、古今宇宙ノ間ニ得ル所変ルコトナキ、是道ニテ候。其変ルコト無ノ無疵ナルヲ聖人ト云。其ヲ学ブヲ学者ト云ソ申セ、其ヲ無疵ニ得学ビタル人ヲバ孔丘ト云、朱熹ト云。其朱子ヲ慕テ我 国ニシテ其道ヲ得ラレ候ハバ、山崎先生ヲ仰コトニ候」(三三三頁)ともあり、綱齋が孔子や朱子や閻斎を尊ぶ理由が、「天地全体ノ道」をもっとも正確に把握した点に求められている。

「天地」と「道」の関係の、もっとも極端な表現はこれであろう。

武王ニ伝授ナクシテ箕子ノ身デ絶タト云テモ、天地ノ妙数故、天地自然ニ絶ル理ハナイ、無疆天地ニ無窮生

民ユへ、武王デナケレハ伝ラヌト云コトモナイ、ドコ
ゾデハ登スル筈ノコトゾ。(『洪範師説』三丁表)

これは『書集伝』に引く蘇軾の説への反駁である。蘇軾は、箕子が仇とも言える武王に洪範を伝授したのは、禹以来相伝の道が絶えることを恐れたためとする。しかし綱齋は、箕子が武王に洪範を伝えなかつたとしても「天地ノ妙数」は絶えるはずもなく、「ドコゾデハ」明かされるだろうと言う。武王への伝授を例外的な処置と解釈する意図があるとはいえ、洪範が無くとも「天地」があればその教は消えないとまで言うのである。綱齋の「天地」とは、こうしたものだった。

では、それほど普遍的かつ超越的な道が、なぜ自国を「内」とする論拠になるのか。この問いに対するヒントは以下にある。先に見た和歌三首に続けて、ある人が「天地の道」とは「墨子が兼愛」や「釈氏が平等利益善悪、不二ノ紛レモノ」ではないかと尋ねたのに対し、綱齋は「理一分殊」をもって答えた。

既ニ道ト云ヘバ、親ヘハ孝、君ヘハ忠、一筋一筋ノ筋
メノ通り、道ノ初ヨリ自然ニ付テ有之候故ニコソ、道
ト云字ハ聞ヘ候。左候ヘバ東ヘ往ク道ハ東ヨリ外ナク、
西ヘ往ク道ハ西ヨリ外ナク、親ヘノ道ハ孝ヨリ外ナク、
君ヘノ道ハ忠ヨリ外ナク、一筋一筋見候ヘバ、一筋ト

極リテ余ノコトニ紛レズ、一ツ一ツ有ナリデ、全体ヨ
リミレバ隔ナク、天下一統ノ道ニテコレナク候ヤ。然
共少モ私コレ有候ヘバ、東ヲ好者ハ西ノ道ヲ知ラズ、
北ノミヲ愛スル者ハ南ノ道ヲ知ザレバ、其ナリニ直ニ
私ト云モノナリ。……道ノ一字明ナレバ、全体一原ノ
道ニシテ、一ツ一ツノ道モ其中ニアリ。左故ヘニ一筋
ニ私シテ余ノコト知ヌハ勿論、全体知ヌハ道ノ字ニ非
ズ。全体ヲ広フ説テ、一々ノ筋メヲ知ザレバ、是モ亦
道ノ字ニ非。……故ニ朱子格物ヲ大切ニ教ラルルモ、
一々ノ道ヲ知ネバ全体ノ道明ナラズ。理一分殊ハ程子
以来道体發明ノ道理ノ詞ニテ候。分殊ハ一々ノ道筋、
理一ハ全体ノ道筋、理一分殊ノ一言、道ノ一字ヲ説タ
ルコトニテ無之候ヤ。(『劄録』三三〇頁)

綱齋によれば、道とは「一筋一筋ノ筋メ」として「自然」にあるもので、忠、孝、東への道、西への道というようにそれぞれ「一筋」であるが、そのあり方を「全体」から見るなら、そのまま「天下一統ノ道」で、東を知って西を知らないようでは「私」となるのは勿論、「全体」をも理解しなければ「道ノ字ニ非ズ」とされる。これは綱齋が要約するように、「理一分殊」にほかならない。理一分殊は、楊時が『西銘』の内容と墨子の兼愛との類似を尋ねた際の程頤の返答にて表明された。綱齋は当然これを念頭に置い

ている。綱齋にとって、「道」とは単なる全体性ではないし、個別の事象のみに関わることもない。その二つをもに含意しているし、しかもそれは、全体が全体であることと、個別が個別であることの両者を損ねない。換言すれば、道の普遍性は、個々の事物がそれ自身であることと対立せず、両立する。この点を理解したうえで、綱齋の中国夷狄論に目を転じてみる。

始ヨリ余国アルヲ不知レバ、中国共夷狄共自氣ガ付カズシテ、只我ナリニ清ル者ハ天トナリ、濁ル者ハ地トナリ、我大八洲ヲ上古ノ聖神開ソメ玉フナリニ天地日月ヲ戴クヲ安ジテ他念ナキニ、儒書故左様ノ惑ニナリタルコト浅猿コト也。去共毎モ云如ク儒書ノ理ハ即天地ノ理ナレバ、理ノ咎ニ有ネバ儒書ノ咎ニ非ズ。唐土ヨリハ唐土ヨリノ天地日月、我國ヨリハ我國ヨリノ天地日月、往トシテ中ニ非コトナシ。其風土ノ善悪ハ人ノ長短強弱アル如クナレバ、其國ノ天地日月戴ナリニ構フコトナシ。其ハ其力ヲ用テ変ジタルガ吉。其為ニ天地自然ノ理ノ開ケタル書アレバ、其理即我理ナレバ、彼此ノ嫌ナシ。……理ヲ学ズシテ書斗リ学ブト是ノミナラズ、其害多ト知ベシ。〔節録〕三七七頁

「往トシテ中ニ非コトナシ」とは、蘭齋の『程書抄略』の議論を踏まえる。綱齋は例によって、日本を夷狄とするこ

とに反対する。そうした「惑」が生じるのは「儒書」があるからだが、「儒書ノ理ハ即天地ノ理」なので、「儒書」や「理」に責任はない。「天地日月」を全ての国が戴くように、自国を主とすべきである。「風土ノ善悪」は無関係で、たとえ風土が悪くとも自国は主であるが、悪は「力ヲ用テ変」えるべきで、それには「天地自然ノ理」に依拠する。学ぶべきは「理」であって「書」ではない、綱齋はこう述べる。「天地日月」は日本と中国を相対化する一方、「天地自然ノ理」はその両者で変わらない。奇妙に感じられるかもしれないが、これが綱齋の論理なのである。例えば、「理ヲ学」ぶとは以下のように説明される。

日本ニテ四足ノ物ヲ喰ヌト云コト、神道ノ忌処トテ世甚穢ハシキ様ニシテ喰ズ。是固ヨリ惑ナリ。唐ノ土地ハ……牛羊豕ノ類制シテ食フ。其土地自然ノ当然ナリ。日本ハ自ら獸少ク、平生ノ食ニ当ツベキ様無レバ……是モ亦土地自然ノ当然ナリ。……其外衣服ノ袴様、家ノ立様、器物ノ袴様、皆如此。身ニ着ト云理ハ天地理一ニシテ、着物ノ袴様ハ其土地次第ナリ。口ニ食ハ天地ノ間理一ニシテ、喰物ノ違ハ其土地ナリ。余皆是ニテ可推。世ノ儒書ヲ学ブ者理ヲ学ズシテ書ニ移サルル故、皆名分ヲ知ズ。……「家礼」ヲ読者モ「家礼」ノ深衣ヲ着、幅巾ヲカヅキスルコトヲ吉ト思誤、皆同コ

トナリ。(『劔録』三四〇頁)

日本で四足の動物を食はず、中国で食べるとは、全てその「土地自然ノ当然」であつて、「衣服」等も同様である。服を着るとか食べるといふ「理」が「一」であり、「着物」の「拵様」や「喰物」の違いは風土の違いに理由がある。『家礼』を読んだものが深衣を着たりすることも同様の誤りで、「名分」を知らない。これが「理ヲ学ズシテ書ニ移サルル」害である。

綱齋は秦山について以下のようにも言う。

元亨釈書ノ師鍊ガ、日本ハ万国ニ勝レ、各物ノ国ヂヤト云コトヲ、……跋ヲカイト表章シタ。コレホド文盲ナコトハナイ。両部習合ト云ヲ嫌モノガ、又其説ヲ表章スルト云ハ、文盲ナコトゾ。唐ビイキラスルスルト云ガ、オレホド日本ヲ大切ニスル云分ハナイゾ。(『常話雜記』五六四頁)

綱齋は秦山の矛盾を批判しつつ、「オレホド日本ヲ大切ニスル云分ハナイ」と言う。綱齋は、秦山のようなやり方はむしろ日本に対する侮辱であり、真に「大切」にするやり方ではないと考えていた。

只吾寺之仏尊シヲ申、是非正当之実理ヲ不論、浮屠靈瑞ノ説ヲ取立テ、天文者ノ象形ヲ主ニシテ、此方ハ各別各別ト云ヲ悦フ様成鬼神ハ、讒諂面諛ヲ悦フ人君ト

何ゾ異ナルベキ。(『答谷書』六十二下裏)

綱齋は、秦山のような論を「鬼神」が喜ぶなら、「讒諂面諛ヲ悦フ人君」と同じだと言う。類似の論法が『劔録』(三五五頁)に見え、そこでは「東武」を「東都」と書く事を論じ、それが「名分」の誤りで、幕府が「天子ヲ崇マヘ奉リ玉フ旨ニモ背ル罪人」だとして「不義ヲ以上ヲ悦バスト、義ヲ以上ヲ尊ブトハ、孰カ上ヲ敬フト云ベキ。加様ノ名分ヲ上ニ失ハセマスル様ナルコトヲ以上ヲ尊ビ諂コトハ、君ヲ賊スルノ類ニ非ヤ」と述べている。

日本の優秀性を述べる際、綱齋は「正統」を言い、それも「天地ノ常道」とされた。これこそ「義ヲ以上ヲ尊ブ」であろう。この点を詳しく見てみよう。まず綱齋の考える朱子の正統論とは、以下のようなものである。

唐デハ正統ノ吟味多クアルコトニテ……宋デモ明デモ是ノミ大ナ論アルコトナリ。外ノ衆ノ吟味ハ……得ル所ノ義不義ニ依テ正統ヲスル故……マチマチノセンサクナリ。夫レデ朱子通鑑ノ凡例ヲ疑フテ、イナコトジヤ、義不義ノ吟味ガナイト云。ソレガ朱子ノ旨ヲ知ラヌユヘナリ。……正統ノ論ニハ、義ノ字ヲイワズ、只天下ヲ一統ニ丸メタ人ヲ正統トスルガ一ヨイ論ニテ、朱子ノ通鑑ノ凡例ハサフ立テタモノナリ。(『正統論』

三六七頁)

朱子の正統とは「義ノ字ヲイワズ、只天下一統ニ丸メタ人」である。「通鑑綱目」が劉備を正統とするのは、彼が

「漢家嫡々」(同前三六六頁)で、その前の正統たる後漢の血を引いていることのみによる。この論理によれば、湯も桀の「子孫ヲ尋テ、天下ヲツガスル筈、武王モ微子ヲ立ラルル」(同前三六七頁)のが最善だったし、「モトノ神農ノ子孫ヘモドシテ、日本ノ様ニセネバ正統ニハナラヌ」(同前)ということになる。悪逆無道の天子などは「書法論説ア是ヲ正」(『劄録』三五四頁)すのであり、朱子が「根カラ正キ天子ナルトテ許スト云コトニ非ズ」(同前)とされる。これは朱子学の曲解などではなく、「綱目」の凡例に依拠する以上は論理的な推論であることは既に指摘がある¹⁴⁾。

道の普遍性を確信する綱齋は、これを日本にも適用する。南朝が正統になる理由は「後醍醐ノ御子孫ノ続キ」であり(『劄録』二五四頁)、安徳天皇の母は平清盛の娘なので正統ではないとの論は「大ナル誤」(同前四〇五頁)で、「腹ハ誰ガ腹ニモセヨ、歴然法王ノ御子ニテ位ニ即セ玉ヘバ、正シキ帝王」(同前)となる。即ち、綱齋の正統とは世襲であり、従って皇統の連続は称賛すべきであり、また「堯舜ノ禪讓ハ其時ノ権」(『問目』二八九頁)となるが、「異国ナドノ大國ハ、古今ノ変アリテ不得已他姓ヨリ出テ天下ヲ安ンズル時有之、是亦義也。吾国ハ正統不変シテ、君臣不易ナル、

是亦義也」(同前)と、両者ともに「義」に適った処置とされる点も見逃せない¹⁵⁾。

以上の考察を通じて明らかになったように、綱齋の「道」とは普遍的・超越的であり、同時に個々の事物の個性とも両立するもので、それは「理一分殊」で説明された。「理一分殊」がこのように解釈されることは、朱熹には起りえない。朱熹は、自分の思想が他国に伝播することを想定して立論したわけではない。だが綱齋はそれを、あたかも水土論のように活用する。また「書」ではなく「理」を学ぶことが「名分ノ学」とされた。

綱齋は、「道」もしくは「理一」を学び、当時を生きた彼自身の立場から実践する。正統論でも、日本と中国で共通の基準を設定した上で、それぞれの状況に応じた正しい対処がなされれば、それは「義」とされる。「深衣」をまねるのではなく、そこに見える「理」を学び、自らの「土地」に適した対処が要求されたことは既に見た。綱齋の主張は全てこの思考形式で理解できるし、彼の独自性はまさにこの点にある。皇統の連続を称賛し、自国を「主」とせよと主張する点では、綱齋は秦山と大差なく見えよう。だが秦山は、綱齋の「天地ノ道」と「中庸」への感覚を共有しなかった。このずれが、最終的に二人を義絶に至らせたことは周知の通りである。

4 むすびにかえて

以上、綱齋の神道観を足がかりにして彼の「道」を概観した。綱齋の「道」は、日本と中国、儒学と神道といった差異を超越する。かかる「道」に基づく以上、綱齋の主張も、日本のみを対象にするものではありえない。彼の主張が相対的に見えるのは自然なことで、例えば「改定中国弁」にはこうある。

吾国モ吾国ヲ主トシテ、他国従ツケバナデヤスンズルガヨシ、此方ヨリシユルニ非ズ。ソレユエ、唐ヨリ日本ヲトラフトスルモアヤマリ、日本ヨリ唐ヲ取フトスルモ無理也。扱又三韓国ノ如キハ、吾国ヨリ征伐シテ従タル国ナレバ、其為ニ今ニ吾国へ使ヲ通ジ、寄服スル。是吾国ノ手柄ナリ。亦三韓ノ国ヨリ云ハバ、面々ノ国ヲ立テ主トスルガアノ方ノ手柄也。……面々各々ニテ其国ヲ国トシ、其親ヲ親トスル、是天地ノ大義ニテ、並行ハレテモトラザル者也。(『中国弁』四一八頁)

それぞれに自国を尊重することが「並行ハレテモトラザル」ものとなる。綱齋にとって重要なのは「理」を学ぶことで、道具をまねることではなかったことを想起すれば、ここに同種の発想があることは了解されよう。

この箇所についての問答が残っている。

日本ヨリ異国へ使ナドアルハ不義ナレバ、異国ヨリコノ方へ従フハ私デハアルマイカ。先生曰。本法ノ至極ヨイヲ云ナラバ、トクト己ノ国ノ尊ヲ云キカセテ、銘々ノ国ヲ尊ブベシト云タガヨイ。サナケレバアチカラコチヲシタウテクルナラバ、撫安ジテカヘシタガヨイ。(『綱齋先生夜話』六四〇頁)

「道」とは国等の差異を超え、人間の行動規範となる。それが国に即した規範であれば、その人物が現実存在し、かつ所属する対象を持つ以上、「道」はむしろ個々の国を際立たせる方向に作用する。従って綱齋の「自国を内とせよ」という主張も、日本人に限らずあらゆる人間に対して適用されるのが「本法」となる。『靖献遺言』もまた、このように解釈されるべきものである。「天地」という観点は「公」を要求し、「私」や「偏」を斥ける。綱齋が泰山の「私意」を批判する(『常話雜記』五六二頁)のは偶然ではない。

「本法ノ至極ヨイヲ云ナラバ」と断つたのは、「改定中国弁」の内容が、実際には日本よりだという自覚があったためかもしれない。だが綱齋は、自身の偏向をよく理解していたし、それに居直りもしない。それは「人ノ質ニヨリ礼ズリテ生ルルモノアリ、義ズリテ生ルルモノアリ。……手

前ナドハ義ズリタ氣象ゾ。コレヲハタガヒニカチタ処ヲサ
リ、タラヌ処ヲ補フ工夫ヲ用ル筈ゾ」(『綱齋先生語録』六一
一頁)という言に示されている。

重要なのはその偏りを克服し、天人の徳を完成すること
だ、とは綱齋が中国弁を改定した直後の感慨でもあった。

諸を万国風土の体に験するに、亦た猶ほ人の氣質のご
とし。仁に偏なれば則ち剛ならず、義に偏なれば則ち
寛ならず……吾が国風土の如き、蓋し金気義烈尤も勝
れ、是を以て戦鬪勇武、外国に威たり。此れ其の長ず
る所、根本の固、氣象の直、皆な其の稟性の得る所な
り。惟だ義に偏なれば、是を以て寛裕温厚の氣、之を
濟ふに足らず、急迫殺伐の風、或は日用行事の間に害
ふ。然れば則ち識者能く此に察せよ。固より吾が国得
る所の義に因りて、以て其の長ずる所を養ひ、夫の氣
質を変化するの術を推し、以て修己治人の法と為さば、
則ち天地四徳の成、人性四徳の全、將に恨む所無から
ん。若し直に長ずる所の能を恃み、名節氣侠の風を以
て、異国に恥ぢずと為さば、則ち自ら己の天を賦ひ、
人の人爲る所以の者を失はん。頃(頃)中国夷狄の弁を書
するに因りて感ずる所有り、因りて筆記すること此く
の如しと云ふ。(『壬午初会記』四七六頁)

「仁が『全体性』を代表している」ことが「綱齋の警戒心

を磨ぎすました」という指摘もあるが、綱齋の思想形成と
して言えば順序が逆で、自らの義に偏った氣象を克服し、
全体性の確保に努める、という流れを辿ったように見える。
彼は閩齋に入門する前から「義」に関心があったことは、
楊時の出処を論じて閩齋にたしなめられた(『綱齋先生語録』
六一五頁)逸話¹⁸⁾に見え、また『靖献遺言』の講義が元禄二
年(一六八九)閏正月終了であり、本稿で見た綱齋の言は
全てそれ以後のものであることを思えば、この推測も許さ
れよう。これは無論、綱齋が後年義を放棄したという意味
ではない。綱齋は、義の放棄もまた「偏」だと考えるはず
である。

秦山が綱齋の「天地ノ道」を理解しなかったことは既述
した。直方もまた綱齋と異なることは「儒道正則神道邪、
神道正則儒道邪」(『討論筆記』四四頁)という言から明らか
である。綱齋が儒者と神道家の双方から批判されたのは、
この点による。綱齋だけが、神道を「三綱五常」と読みか
えた上で、儒学と神道を択一的に捉えることも、両者に優
劣をつけることも拒否したのである。儒・神に限らず、綱
齋の思想に、例えば普遍と特殊といった二項対立を見るこ
とはできない。彼の「道」が備える構造は、そうした解釈
を許さない。

神道について言えば、綱齋没後、若林強齋も当初は綱齋

の遺志を継ごうとしていた。それは強齋の『雑話筆記』に収める年次の早い記事が物語る。山本復齋の『神路山講義』は綱齋在世中の作だが、これも儒学で神道を解釈する傾向が見える。だが『読風葉集説』によれば、強齋は神道伝授の後、綱齋と異なる方向性を示し始める。強齋が神道伝授を受けたのは、綱齋が果たせなかったことを成そうとしたためだろうが、その結果強齋は、綱齋から遠ざかっていった。綱齋が、いかにも崎門らしく徹底的に追求した、国を超える「道」とそれぞれの立場からの「道」の実践という、複眼的な思想の可能性は、「日本」と「異国」の単純な二者択一に回収されてしまった。綱齋が歩んだ道は、同門からも理解されず、しかも後継者をも得られなかったのである。

注

*本稿で使用した資料は以下の通りである。引用の後の頁数や巻数は、これらに拠る。引用に際し、適宜句読点を補い、略字等の特殊な表記や字体は通行のものに改めた。

資料の閲覧を許可して頂いた諸機関には、厚くお礼申し上げます。

『答跡部良賢問目』、『近世社会経済学説大系 浅見綱齋集』
(誠文堂新光社 一九三七) ほかに大倉精神文化研究所

蔵『綱齋先生答問書』、同蔵『綱齋答問』を参照した。

『強齋先生雑話筆記』(虎文齋 一九三七)。

『尚齋雜談録』写本(国会図書館蔵) ほかに無窮会専門図書館蔵本を参照した。

『洪範師説』写本(大倉精神文化研究所蔵) ほかに慶應義塾図書館蔵本を参照した。

『劄録』、『中国弁』、『日本思想大系31 山崎闇齋学派』(岩波書店 一九八〇)

『泰山手簡』(青楓会 一九三九)。

『答古書』、『浅見先生文集』卷五(大倉精神文化研究所蔵) ほかに同蔵『綱齋答問』所収本、無窮会蔵『嘉言拾遺』所収本を参照した。

その他の綱齋の著作・語録 『浅見綱齋集』(国書刊行会 一九八九) なお『常話劄記』と『常話雜記』に重複する記事は『常話劄記』の頁を挙げた。これは字句の正確さによる。詳細は『浅見綱齋集』近藤啓吾氏の解題を参照。

『討論筆記』、『増訂佐藤直方全集』(へりかん社 一九七九)

(1) 丸山眞男氏は、綱齋の「儒教的合理主義」と、儒学派と神道派に「挾撃」される立場を指摘しつつ、谷泰山を例に、特殊主義の特徴として、道の発生と現実の同一視、道を「くに」に所属させる世界像の二点を挙げ、綱齋も特殊主義に傾いたとする(『闇齋学と闇齋学派』、『日本思想大系

31 山崎闇齋学派)。近藤啓吾氏は、綱齋は晩年神道に志したとし、『問目』については綱齋の「矛盾」を指摘して(『浅見綱齋の研究』神道史学会 一九七〇)特殊主義への不徹底を読み取る。樋口浩造氏が綱齋に「道と大義の分裂」を見る(『教説の時代と近世神道—垂加神道を考える—』『日本思想史学』28)のもこの考えに近い。この点に對し、楠本正継氏は「春秋の精神」の徹底から「天地を貫く日本の道」へ帰ったとし(『浅見綱齋の改定中国弁』『斯道文庫報』6)、阿部隆一氏は綱齋に「倫理的な立場」を認め、その実践の見地から「神道に内包する非倫理的巫呪性を洗除しようとする」(『浅見綱齋の神道・中国論』『大倉山学院紀要』第1輯)とした。近藤氏は「唐は、上古に聖人相繼いで出で……文化開け道徳明らかになつたが、わが国は……聖人が出でなかつたが為に、奇妙神秘に流れて浅陋の学となつたと考えた」(同前書)と述べ、丸山氏は二つの契機(差別原理と「くに」を単位とする思考への傾斜)の相乗効果を指摘する(同前論)。また、晩年に神道へ転回したとする説も根強い。これについては注(3)を参照。

(2) 丸山注(1)前掲論六三六頁

(3) 『答跡部良賢問目』を晩年の見解とすることに異論があるかもしれない。平泉澄氏(『万物流転』至文堂 一九三六)、井畔秋芳氏(『望楠軒の創設に関する研究』『史学

雑誌』五二編9号)鳥巢通明氏(『崎門三傑論に関する考察』(二)『史学雑誌』五三編5号・6号)久保田収氏(『崎門学派と神道』『神道学』7)は、綱齋は晩年神道へ転回したとする。近藤啓吾氏も同様であることは既述の通り。この立場からは、『問目』は若年未定の説とされる。だが『問目』には三宅尚齋の識語を持つ写本の存在が阿部隆一氏によつて知られ(『大倉精神文化研究所蔵崎門学派著作文獻解題』『大倉山論集』6)、同識語には「正徳辛卯秋、綱先生以此三通書(引用者注、良賢との質疑)出示曰、書中有今人姓名、勿妄示他人。八月廿九日 三宅尚齋識」とあり、尚齋が綱齋から直接『問目』を示されたと明記されている。辛卯とは正徳元年(一七一)で、綱齋が世を去つたのは同年十二月朔日だった。この識語を持つ写本には、新発田市立図書館本(享保一三年写、慶應大学斯道文庫蔵のマイクロフィルムにて確認)と大倉精神文化研究所本(『綱齋答問』内田周平氏旧蔵本の複製、昭和八年写)の二本がある。これによれば、綱齋はこの問目を、死の三ヶ月前でもなお他人に示しうると考えていたことになる。筆者が『問目』を信頼できると判断したのは以上の理由による。また、綱齋の言う「神道」とは、通常の意味ではない。これは本稿にて論じた。

(4) 綱齋の人倫重視は多くの論者が指摘する。本稿との関連で言えば、阿部注(1)前掲論の指摘は正しい。だが本稿

の検討対象は、人倫を支える背景である。

- (5) 直方破門事件については多数の研究がある。鳥巢注(3)前掲論、丸山注(1)前掲論などが有益である。この問題の要点は要約すれば三点、敬義内外問題、神道問題、そして直方の讒言であるが、このうち敬義内外問題については筆者も論じたことがある(「山崎闇斎の聖人観」『東洋の思想と宗教』23)。

- (6) 『浅見綱斎集』は「偶会高田未白翁旅寓有感」(三九九頁)、「答高田未白」(四一三頁)を収め、各種の綱斎の語録にもしばしばその名が見える。「諸先生雜録」(無窮会蔵)に収める未白の詩は、綱斎が門人と未白の家を訪れた数日後に未白が詠んだものである。しかし未白への評価点は、道の実践であることにも留意する必要があるだろう。『常話雜記』で綱斎は、未白が七十歳を過ぎてから三年の喪をつとめたことを称えている(五五九頁)。

- (7) 山本復斎については小林健三『垂加神道の研究』(至文堂 一九四〇)第三編第五章、吉井良尚「山本復斎事蹟考」(『吉井良尚選集』吉井良尚先生古希勤続五十年祝賀会 一九六二)、近藤啓吾「復斎稿を読む」(『若林強斎の研究』神道史学会 一九七九)を参照。

- (8) 関田駒吉「浅見綱斎と谷秦山」(『関田駒吉歴史論文集』高知市民図書館 一九八一)二八頁を参照。鍋山日抄』は『国書総目録』に狩野文庫蔵本を載せるが、これは

零本であり当該箇所を確認できなかった。

- (9) 谷秦山によれば、渋川春海は「伊勢大神宮儀式序」を儒と習合しているとし、その理由を闇斎が中臣祓を学ぶ以前の作である点に求めていた(『秦山集』十五「四丁裏」)。綱斎の好意的な引用とは好対照をなしている。

- (10) このことを考えれば、久保田収氏が綱斎の神道を「理学神道」としたこともゆえ無しとしない(注(3)前掲論)。しかし私見によれば、儒や神の区別を強調し、優劣を見出すような態度こそ綱斎の否定したものであり、綱斎は「道」を、自らの所与の条件下で実践しようとしたに過ぎない。この所与には、彼が日本に生まれたことも当然含意されている。

- (11) こうした道の普遍性は宝永六年(一七〇九)の『聖学図講義』にも見える。また同書は、同年六月二十一日の中御門天皇即位に際し綱斎の助けを得た公家が、天皇の勅覧に入れようと云ったものである。綱斎はそれに何らの異議も示していない(『常話劄記』五五四頁)。

- (12) 類似の考えは既に闇斎に胚胎していた。注(5)前掲拙稿を参照。

- (13) 『程書抄略』上(天地)七条には「程子遺書」卷二上一四八条の全文を引く。そこに闇斎が注として付した朱熹の言のうち、「雖天地之大、亦有一定中处。伊川謂、天地無適而非中、非是」(『朱子語類』卷二二二条)を、闇斎

は「嘉謂、伊川無適而不為中、尤有理。晦庵非之、却可疑」と批判した。

(早稲田大学非常勤講師)

- (14) 土田健次郎「朱子学の正統論・道統論と日本への展開」(『国際シンポジウム 東アジアと儒教』東方書店 二〇〇五) および「治統」覚書—正統論・道統論との関係から—(『東洋の思想と宗教』23)を参照。あれほど綱斎と対立した直方すら、これが『綱目』の本旨と認めている(『中国論集』『増訂佐藤直方全集』五六二頁)。
- (15) 綱斎は「権」は手本にならないと言う(『綱斎先生語録』六一五頁)が、湯武を聖人と承認する(『綱斎先生夜話』六二二頁)。
- (16) 田尻祐一郎「二つの「理」—闇斎学派の普遍感覚—」(『思想』七六六)四六頁。同氏は綱斎が「相手国の主体性」を「擬似的に認め」たとする(同頁)が、筆者にはそれが擬似的だとは思えない。また「君臣論は国家論へと開かれ」という指摘は首肯できるが「国家論は君臣論に還元されてゆく」(四七頁)という見方は成立しないだろう。
- (17) 丸山注(1)前掲論六四五頁。
- (18) ここでの問題は、楊時を推薦したのが蔡京だった点にある。『朱子語類』巻一百一「楊中立」の諸議論を参照。
- (19) 『洪範師説』は講義年次未詳だが、強斎の入門は早くとも元禄十四、五年とされる(近藤注(7)前掲書三四頁)。
- (20) 近藤注(7)前掲書第一章四節を参照。