

浅見絅斎の「大義名分」の再検討

清水 則夫

はじめに

本稿では、浅見絅斎の「大義名分」を再検討する。

絅斎の思想に日本的な特性を見る論は、おおむね次の二点を論拠とするように見える。第一に大義名分論にもとづく日本主義、第二に「情」の重視である。

大義名分論とは「主君に対する忠誠と国家の秩序に対する服従とを絶対視し、これを道徳の基軸におこうとする考え方」とされるが、同時に「大義名分」の四字が朱子学の文献には見えない用語であることも既に指摘されている通りである¹⁾。

主君への忠誠と国家秩序への服従とは、換言すれば主従関係論と自他認識であり、闇斎学派の場合、臣下の側の没我的忠誠と、日本中心主義を唱えたとされる。かの四文字が朱子学にないという事実は、これを日本儒教特有のものとする見解を強化してきた。『拘幽操』表彰などに見える没我的忠誠論は、中国思想研究者からも日本独特の展開とされる²⁾。

また「情」の重視もこの点に関わる。絅斎が「仁」や「忠」の説明に「シミジミ」や「忍ビラレヌ」等の表現を多用したことは、絅斎は理づめを嫌った、義を情緒化している、彼の理は非超越的である等々の見解を導いてきた³⁾。とくに「忠」の情緒的表現は、没我的忠誠の主張と一体の

ものとして、上述の通説の根拠となってきた。

近年の關齋学派研究は、こうした通説に反する面の抽出に注力するが、現在必要とされるのは、通説を根底から問わないおす作業ではないか。たとえば次の言は注目に値する。

天照太神以来ノ正統ヲ失ヒテ降参スル君ナラバ、ソレニカマワズ餘ノ宮ヲトリ立テ、天子ノ位ニツケテ

戦フハズ。義貞ヲ朝敵トイハセル繪旨ハニセト云テ、

震筆デモ引サイテ咎ニナラヌ。(書入本「靖献遺言」巻六、一六丁裏)

これは『太平記』巻十七「瓜生判官心替事」に見える、足利尊氏が繪旨を偽造し、騙された瓜生判官が戦線を離脱したことへの批判である。綱齋は主君が「正統ヲ失ヒテ降参スル」という条件つきながら、廃立や叛逆さえ容認している。ここに見えるのは、幕末に多発した天皇と武家の間での板挟みとは異なり、天皇と「正統」の間の忠誠の相克であり、しかも綱齋は「正統」を重視したことになる。これが『拘幽操』表彰と矛盾することは既に指摘があるが、この矛盾の中に綱齋の思想を解く鍵があるように思われる。

一方に没我的忠誠の主張があり、他方に廃立・叛逆すら容認する言がある理由は、通説からは説明できない。この背後には一貫した思想があるとすれば、それは如何なる構造を持つのか。本稿ではこの点を検討したい。

この作業にあたり、本稿では特に忠誠の対象に注目する。綱齋が「情」を重視したとする見解は、忠誠主体の心情説明を論拠とした。しかし忠誠対象の位置づけを見てみると、忠誠主体の情緒性とは逆に、むしろ機械的と言えるほど抽象化されていることが分かる。この相違の持つ意味を考えてみたい。

以下、最初に綱齋の主従関係論を、次いでその正統論を検討し、さらにそれらと自他認識との関連を明らかにし、最後に忠誠主体に要求される「格物」を論じる。

結論を先取りして言えば、綱齋の朱子学とは日本化であるよりも、むしろ朱子学を普遍化し、そのうえで日本的受容を説いたと見られる。

一、主従関係論における「徳」の否定

1 武士と「大義」

最初に、綱齋の「大義」における武士評価を検討する。それにより、「大義」は武士批判であったことと、その背景が幕藩体制の消極的容認にあることを明らかにしたい。

綱齋にとって「主」とは天皇を意味したが、しかし武家政治を否定もしなかった。朝幕関係において、綱齋が朝廷を優位に置いたことは明白で、彼自身は生涯諸侯に仕えな

かったこともよく知られている。しかし、自身の弟子に出仕を禁じることはなかった。⁶⁾ただし、「諸国ノ君ニ事ル者モ、皆天下正統ノ陪臣タル合点ナレバ、仕ヘテ義ヲ害フコトナシ。是ヨリ上ノ義ハ非敢所可言」(『劄録』三九〇頁)として条件をつけた。「天下正統」が天皇を意味することは明白である。「非敢所可言」とは武家政治への不満を暗示するが、「天子ニ対シテムホン起スモノアレバ、下知ヲマタズニ天子ノカトウドスル筈。將軍ノ天子ヲ退合点アレバ、至極イサメル筈ゾ。天子カラ將軍ヲ亡ストアルニモツカマガヨイ。ナゼナレバツミガナイ。今箇様ナ武家ノカゲデ治タコトユヘ、大切ト思フゾ」(『常話雜記』五八〇頁)と言われるように、幕藩体制は消極的に容認されていた。

しかし綱齋の武士評価は低く、楠正成は例外に過ぎない。彼は武士を「大義」を知らない者と見ており、『靖献遺言』の編集も、武士に「大義」を理解させることが目的だった。

日本ハ勇国ト云ヘドモ、本心カラ出ヌヘニ、尊氏以來ハ謀反人多ク、ヤヤモト云ヘバ楠、ソレヨリ下ハ勅使河原トナリ。……毛受勝助ガ如キモノハメヅラシキ天性ノ忠ナリ。其外ハ皆意氣ヅクヲ忠トヲモフユヘ、親殺シテモ頼母シズクヲセヨフト云様ニナル。吾此書ヲ編ムモコノタメナリ。(写本『靖献遺言講義』三才)

類似の批判は多い。「大抵吾国近世為士者、率不好学」

(『靖献遺言講義』三一六頁)、「日本ノ風、何トシテモ戦国ノ士風ノコリ、一分ノハツカシメヲトラスト云ヨリ出テ、本方ノ君臣ノ義ハナヒゾ」(『常話劄記』五三〇頁)、「古ヨリ君ノ為ニ打死シ、諫テ死スル者多シ。コレハ忠カ。曰、ソレラハ皆義氣ト云モノジヤ、気デナスコトゾ。理カラナサネバ忠デハナシ。……死ダガ忠トハイハレヌゾ。今井ノ兼平ガサイゴハリツパナレドモ、犬死ト云モノゾ」(『淺見先生学談』六五二頁)などの言がある。だから綱齋は「大義」を説いた。

今井兼平は綱齋にしばしば批判されるが、それは兼平が義仲を諫めもせず、「頼朝ノ為ニ朝敵ノ名ニテ主ヲ殺レ」たためで、その原因は「大義ノ暗キ」にあるとされた。兼平の「心ハ自ラ聖賢ノ云ル所ノ忠ニ恥ルコトナシ」として、心情面では一定の評価を与えるが、それでも「大義」を知る者とは認められなかったのである(以上『劄録』三九七頁)。

武士は一般に、直接の主君との主従関係を重視した。⁷⁾だが綱齋の主従関係論は、直接の主君より上位に天皇を想定している。忠誠主体の心情説明では、綱齋は確かに『葉隠』と類似するが、朝幕関係の捉え方は全く異なる。兼平が忠臣と言えるところでも、義仲にとつてのそれに過ぎない。綱齋が兼平を批判したのはそのためであり、「大義」が武

士批判となったのも当然であった。

綱齋の「大義」は、武士の忠誠が直接の主君を対象とし、結果的に多元的・拡散的となることを批判し、それを天皇に一元化して「天下正統ノ陪臣」としたうえで、その総体を維持することを目指していた。だから兼平の例のように、この文脈では「大義」が武士における諫言を要請することもある。これは武士の存在を前提に、彼らを新たな価値観で教化しようという士道論に近い立場で、綱齋による幕藩体制の消極的容認と運動していた。

では「大義」は、天皇への忠誠をどのように説くのか。次にこの点を考察する。

2 天皇と「大義」

まず次の資料から始めたい。ここには事実誤認があるが、考察には影響しない。

後醍醐天皇鎌倉ヲ征スル起リ、遊君亀菊ニ与ラルル田地ヲ高時入道抑ヘケルヨリ事起リ、是ヨリシテ遂ニ大乱起リテ、終ニ高時入道ヲ亡サル。或人問ルハ、如此ナレバ、本王統ノ衰ヲ嘆キ天下ヲ王政ノ昔ニ復セラルル本意ニ非レバ、此時ノ官軍ト云ルモ、皆名分ノ義戦ト云難カルベシヤ。曰、是皆名分大義ノ吟味不足故ナリ。……尤大賢君ナラバ、初ヨリ声罪正名シテ天下一

統ノ大義ヨリ政道仰付ラル可レ共、其程ニ非ルハ天皇ノ徳タケナリ。……全体ノ上ヲ無スルノ病症罪ノ名茲ニアレバ、加様ノ吟味ハトカク大矩ネヨリミテ、左様ノ瑣細ナル吟味、上ルニ不足。(劉録 三八八頁)

質問者は、天皇方による北条氏打倒の動機の不純さを指摘し、この戦いが義戦かを問うた。これに対し綱齋は、動機如何は「瑣細ナル吟味」として、北条氏を討つことを肯定した。「天皇ノ徳タケ」という言から見れば、天皇の徳を無視した訳ではないが、しかし重点は「全体ノ上ヲ無スル罪」に置かれた。綱齋において、徳治主義は著しく希薄である。¹⁰⁾

この点は以下にも関わる。先の引用から問答は続く。

或又曰、然ラバ君ノ罪ヲ諫メ、左様ノ遊君ニ田地ヲ与ルヲ停メル心アルモ、皆其時ニ当テハ義ニ背クベキヤ。曰、其ハ高時全体君ヲ無シテ、是斗リテ君ヲ諫ル心可有筈ナシ。……真実ニ君ヲ救ント思ヘバ、楚ノ鬻拳ガ以兵諫君シコトサへ、法トスルコトニハ有ネ共、不得己ノ心ニ出レバ、後世君子猶不為不忠。平相国清盛ガ白河ノ帝ヲ怨テ流シ奉ントセシヲ、其子重盛兵ヲ寄セ、清盛我儘ノナラザル様ニシテ、了二父ニ君ヲ逐ノ罪ヲ取セ不リシハ、是亦不得己ノ計、忠孝両全スルノ仕業ナリ。去下加様ノ義、ヨクヨク昏乱ノ君父ノ非ヲ諫カ

ネ、何卒君父ノ大罪ニ陥ザル為ト云赤心ヨリ出レバ、
忠孝ノ名ヲ不失。孟子ノ云ル、伊尹ノ志アラバ可ナリ、
伊尹ノ志無レバ奪也ト云ルト同コトニテ、再是ヲ法ト
シ学ベキト云コトニハ非ズ。(『劉録』三八九頁)

質問者は、北条方の所為は、天皇を誅める意図があつたと
しても不義かと問うた。これに綱齋は、北条方にそうした
意図はないとしたうえで、「赤心」があれば武力を伴う諫
言が容認されることもあるが、それは「法トシ学ベキ」で
はないという。ここで鬻拳と重盛が例とされる以上、綱齋
は天皇が相手でも、条件さえ満たせば武力を伴う諫言を実
行してよいと言っているに等しい。もつとも、この「伊尹
ノ志」という条件は、ほとんど実現不可能なほど厳しいも
のであろう。

以上から、二点の特徴を指摘できよう。第一に徳治主義
が弱く、諫言が厳しく制限されていること、第二に「君父
ノ大罪」が懸念される場合には、非常手段を含む諫言が容
認されることである。

では「君父ノ大罪」とは何か。忠誠の体系の永続が「大
義」の目的である以上、それは主君自身がその目的を脅か
す場合であろう。そう考えると、以下の記述が参考になる。

若し当時献帝の讓、其の本意より出、丕の天下を得る
も又た劫奪の邪志有らざれば、則ち正統を以て魏に与

うるや。曰く、然らざるなり。若し此くの如くんば、
則ち献帝と雖も亦た賊のみ。……夫れ天下は漢の天下、
高祖以来相伝の重器、後世子孫の能く自ら専らにする
所にあらざるなり。故に献帝たる者、若し兵尽力竭
き、宗廟社稷を守るを得べからざれば、則ち自殺して
可なり、戦死して可なり。此れ亡国の君、正統を守り
先帝に報ずる所以、不易の常体なり。……是を以て献
帝と雖も、天下を以て人に与ふれば、則ち均しく之に
名づけて賊と曰ふ。(『靖献遺言講義』三三〇頁)

質問者は、曹丕への禪讓が献帝の意志で、かつ曹丕にも
「邪志」がなかつた場合を問題とした。綱齋によれば、そ
れでも禪讓を行う者は「賊」である。皇帝は受け継がれて
きた「宗廟社稷」を後世へ引き継ぐ責任を負っており、そ
れが絶望となれば、王朝に殉じるべきとされる。「大義」
は主君をも拘束していることが理解できよう。

次いでこうした事態における臣下／子としてのあり方を
見よう。話題となっているのは蜀漢滅亡時の北地王劉諶で
ある。劉諶は劉禪の子で、かつ一人の臣下でもある。

劉禪ノ所為、已ニ背先祖悖大義。諫而不聽、不可隨而
降敵、則身死社稷、以先帝二報レバ、則猶以亡国ノ名
ヲ辱シメズシテ、四百年來漢ノ天下、此一死ニ由テ大
ニ増光、則大義ヲ立ル所ノ重キ、關係スル処為如何。

……北地王ノ如キハ、事間ニ無容髮、已ニ諫テ不聽。
以此自処、正ニ義理之当然、究境スルモノ、実ニ万世
ノ可謂則。(同前、三三三頁)

魏への降伏は「背先祖悖大義」もので、臣子はそれを諫めねばならず、なお皇帝が翻意しない場合は、やはり社稷に殉じるべきだとされる。つまり「大義」が臣下／子に要求する忠誠の対象は「社稷」であり、主君個人ではない。

同じことが『太平記』についても述べられていたことは、冒頭に引用したとおりである。綱齋は「社稷」や「正統」の存続を自ら脅かす主君に対しては、廢立・叛逆さえ容認する。「大義」において、忠誠の対象は「社稷」・「正統」だということは明らかである。

綱齋において、君臣は「大義」で合する関係にあった。それは主君と臣下とに正統／社稷の維持・継承を要求する。これは主君にとって唯一の規範だが、しかし確かに君臣相互を貫く。主従はともに、宗廟社稷を守るという「大義」を共有せねばならず、主君にそれが期待できない場合、主従関係は実質的に崩壊し、臣下は主君よりも「大義」を優先し、あらゆる手段を講じて宗廟社稷を守る努力をしなければならぬ。つまり、正統／社稷主義が、主君に対する忠誠と反逆の両方を導く根拠となっていることになる。

主君の道義性を考えれば、桀や紂より獻帝らのほうがま

しであろうが、綱齋にとっては正統／社稷の存続のほうがはるかに重要だった。主君に求められるものは唯一、正統の護持だけであり、主君個人の道義性は重視されなかった。忠誠が正統／社稷に向けられた結果、主君は極限まで抽象化されたのである。

この背景にあるのは、当然ながら綱齋の正統論である。次節でこの点を検討する。

二、正統論における「義」の否定

抽象化は、正統論にも認めることができる。^①『通鑑綱目』にもとづき「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」(『正統論』三六八頁)として、正統認定から道義性を完全に排除した。たとえば隋は『綱目』では正統とされたが、方孝孺は変統とした(『釈統』)。これに対し綱齋は言う。

「綱目」ハ何デ有フト、隋煬帝ノ如君父ヲ弑シタル者モ、其時煬帝ト諡スレバ、其ナリニ書テ、其善惡是非ハ書法論説デ是ヲ正シ置ルレバ、直ニ万世ノ鑑トナル。大書シテ天子ノ名ニ昔書タル通りヲ書タルトテ、其ガ根カラ正キ天子ナルトテ許スト云コトニ非ズ。方孝孺ナド正統論ヲ書レタレ共、此旨ヲ知ズシテ、ヒタト昔

ノ定リタル跡ヲ色々ト正統ニスルノセヌノ仕変ルノト云説アリ。皆理斗リ学シテ、史伝名分ノ学ノ全体ヲ不知故也。(『劄録』三五四頁)

方孝孺は正統と変統を対置し、各王朝を道義性という観点から再評価したが、綱齋はこれを「理斗リ学シテ、史伝名分ノ学ノ全体ヲ不知」と批判する。『綱目』の趣旨は、道義性を正統認定から切り離す一方、それを「書法論説」での批評に導入した点にあるとされた。

この正統論は日本にも適用され、綱齋の南朝正統論となる¹³。南朝正統の理由は「吉野ノ正統即後醍醐ノ御子孫ノ統キナレバ、即手ヲ付ズノ正統」(『劄録』三三三頁)として、南北分裂以前の正統たる後醍醐天皇を継承する点に求められ、閻斎の神器正統論も「南朝ガツツイテゴザアレバ、ヨシ三種神器ハナウテモ正統ゾ」(『常語劄記』五三七頁)として、綱齋からは否定される。また南北合一後については「南方タユレバ無是非、北方ハ賊臣ノ取立テナレドモ、全体ヨリ云ヘバ正統ユヘ、正統トスル也」(『宝永二年七月九日付谷泰山宛浅見綱齋書簡』)として、北朝がもとは「賊臣ノ取立」であることも問題とされない。血統上の有資格者がひとたび即位すれば、その正統性が道義性の観点から問い直されることはないのである。前節でみた正統／社稷主義の背景がこの正統論であり、またこれが上述の主君の抽象化

と、完全にパラレルな関係にあることは了解されよう。

さらにこの正統論は、日本の優越を説く根拠ともなった。「盛衰ハアレドモ、日本ハ神代ヨリ今ニ至ル迄、御正統デツツカセ玉フ、是コソ目出度コト」(『正統論』三六五頁)、「吾国正統ノ正シキ事、コレラハ日本万国ニスグレタル事、マギレ無之候」(『答跡部良賢問目』二八四頁)といった言は珍しくない。

綱齋の正統論は『綱目』凡例に準拠しており、朱子学に忠実である。「大義名分」が日本儒教特有だとしても、少なくとも綱齋のそれは『綱目』に淵源していた。しかし正統認定から道義性を排除しながら、その正統論で日本の優越を説く点を見れば、綱齋の日本主義という通説は一層強固なものに映るかもしれない。

しかし主君と正統を抽象化した綱齋は、同様に国をも徹底的に抽象化し、当然日本もその対象となった。この点をふまえずに結論を出すことはできない。次節でそれを検討する。

三、自他認識における「道徳」の否定

本節では、綱齋の自他認識を、中国夷狄論を通じて検討する。その前に「中国」をどのように捉えるかという問題

を、佐藤直方の言を補助線として整理しておきたい。直方は、中国夷狄論には三つの立場があると言う。

元來中国夷狄ト云コトハ、中国ノ聖賢ノ言ニシテ、天地全体ノ地形ニツイテ立タル也。……然ニ近時吾党ニ此論出テ、或道德ノ盛衰ヲ以テ中国夷狄ヲ分チ、或ハ各国面々ニ中国夷狄アリト云テ、遂ニ古聖賢ノ成説ヲ用ルコトナシ。(『中国論集』四二〇頁)

直方は、中国夷狄とは元來「地形ニツイテ」立てられたが、近年「吾党」に「道德ノ盛衰」と「各国面々ニ中国夷狄アリ」との異論が出たという。この三つが基本的な分類となる。すなわち「地形」、「道德」、それに「面々」である。「地形」は中夷を固定し、「道德」は逆に可変的なものとする。そして「面々」は、中夷の枠組み自体を否定する。

直方は「地形」を支持し、「道德」と「面々」を批判していた。「面々」を唱えたのは後述するように綱齋であるが、直方は中国夷狄という概念そのものには固執する。

畢竟、唐天竺日本南蛮、甲乙ナシニ云ガ道理之公ト云タラバ如何。答曰、夫ナレバ根カラ中国夷狄ト云コトヲ云ハ無用之言也。……夫ナレバ「大学」「論語」「孟子」「中庸」ニ中国ヲ云ハ雷同妄説ト云モノカ。ヲカシキコト也。(同前、四二三頁)

直方は各国を「甲乙ナシニ云」ことを、「中国夷狄」とい

う「聖賢ノ言」を否定しているとして受け入れない。この点で直方と綱齋は平行線を辿る。

次いで「道德」であるが、直方はこれを主張するのは「神書を学ぶ者」だという。

夫れ道の盛衰、人の徳否を以て中国夷狄の分と為すは、近時神書を学ぶ者の言にして、尤も吾が党の学者に望む所に非ず。(同前、四二二頁)

「道の盛衰、人の徳否」に依拠した議論は「神書を学ぶ者」の主張とされる。実際には、日中の風俗や人柄を根拠に日本の優越性を論証しようとする言説は、学派の内外を問わず枚挙に暇がない。しかし一般的に、非中国的存在が自身を中国化するには、中夷の可変性を容認する「道德」が重要だった。朝鮮における小中華意識、または『大義覚迷録』のような女真族の統治を正当化する言説が、何らかの形で「道德」を問題にするのはそのためである。

直方の批判はこれに向けられた。「地形」に依拠することで、中夷の可変性の根拠を否定したのである。朱子学が盛行すれば、日本の風俗が良くなることは直方も当然認めるが、しかしそれは中夷の分とは関係ないとされた。直方のこうした立論は巧妙である。直方は日本が中国となる道を閉ざしたが、同時に華夷観念から価値判断が抜き取られたために劣等感は根拠を失い、中国たらしめる必要もな

くなる。直方は、中国に対する劣等感を無効化しつつ、朱子学を擁護するという意図を持っていた。

この意図は、実は綱齋と大差ない。綱齋の立場は「面々」に相当する。

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
四一九頁)

中国夷狄ノ名……ソレトモニ唐ノマネ也。唯吾国ヲ内
トシ異国ヲ外ニシ、内外賓主ノ弁明ナレバ、吾国トヨ
ビ異国ト云ヘバ、何方ニテモ皆筋目タガハズ。……予
前日本ヲ中国トシ、異国ヲ夷狄トスルコトヲ講義ニノ
ブトイエドモ、中国夷狄ノ字ニ付テ紛々ノ論多ケレバ、
今又名分ヲツメテ論ズルコト如此。(同前)

綱齋も一度は日本を中国としたが、後年その考えを改め、中国夷狄という枠組み自体を否定し、「内外賓主ノ弁」を明確にすることを求めた。しかもそれは「何方ニテモ筋目タガハズ」と言われるように、他国の主体性を承認するところに特徴がある。

また「道徳」を否定する点も、直方と一致していた。次の資料は、しばしば綱齋の強力な日本主義を示すものと解されてきたが、それは誤読である。

先名分ノ学ハ、道徳ノ上下ヲ以論ズルコトヲヲキ、大

格ノ立様ヲ吟味スルコト第一也。サレバ徳ノ高下カマ
ハズ、瞽瞍ノ頑トイヘドモ、舜ノ父タルコト天下ニ二
ツナシ。舜、吾父ハ不徳也トテ吾トイヤシミ、天下ノ
父ノ下ニツケント思フ理ナシ。……吾国ニ生レテ、吾
国タトヒ徳不及トテ、夷狄ノ賊号ヲ自ラナノリ、トカ
ク唐ノ下ニツカネバナラヌ様ニヲボヘ、己ガ国ノイタ
ダク天ヲ忘ルルハ、己ガ国ヨリ道盛ニ行ハレ、吾国ヲ
他国ノノリトモスル合点ナキハ、皆己ガ親イイヤシ
ムル同前ノ、大義ニ背キタル者也。況ヤ吾国天地ヒラ
ケテ以来、正統ツツキ万世君臣ノ大綱不変ノコト、コ
レ三綱ノ大ナル者ニシテ、他国ノ不及処ニアラズヤ。
其外武毅丈夫ニテ、廉恥正直ノ風、天性根ザス。コ
レ吾国ノスグレタル所也。(同前、四一六頁)

綱齋が「道徳ノ上下」ではなく「大格ノ立様ヲ吟味」せよと述べた意味は、自国に対する忠誠を、皇統の連続や風俗の良否といった、何らかの事実によって基礎づけることはできない、ということである。綱齋は、その種の合理化は「利害ノ情ヨリ出ル」ものだと批判もしている。自国への忠誠は純然たる思想的要請であって、それ以外の合理化は不要であるばかりでなく、有害でさえあるとみなされたのである。

比喩として親が使われていたことは重要である。子は親

を選択できないし、親たちが多様であることも当然である。しかし「孝」は全ての子に一律に要求されるし、その時にそれぞれの親の相対的な優劣は問題にならない。道徳としての「孝」を言うとき、親や子は抽象化されているからである。各々の具体的個性を度外視し、あらゆる親子関係に適用可能でなければ「孝」とは言えない。つまりこの比喩は、綱齋が国も同様に抽象化したうえで「大義」を主張したことを示す。

このように見れば、先の引用で「万世君臣ノ大綱不変」と「武毅」を称賛していることも、外国崇拜批判の一部に過ぎず、皇統の連続や「武毅」等の事実の価値は、限定的だと解さなければならない。「道徳」を否定するとは、そういうことである。事実綱齋は、篡奪弑逆や血統の連続といった事実を、道の正当性よりも下位に位置づけている。

其道天地之正当ニ無悖候ハバ、篡弑接踵ト云共、其レハ幽厲不由ト申者、道之罪ニテ無之候。又偶然子孫相統共、其道正当之実理ニ非ズバ、親鸞之徒、正信偈ニテ人ヲ道キ候共、無窮ニ子孫ニ伝ヘ候故、只正統ノツツキタル斗ヲヒケラカシ、其道之実ヲ明白正大ニ説テ、不二不易之正当ヲ不明候ヘ者、何ノ不足貫ト申事候（宝永二年七月九日付谷泰山宛浅見綱齋書簡）
極論すれば、仮に皇統が途中で絶えても、綱齋の「大義」

には何ら影響しないのである。

具体的事実としての「道徳」にもとづく国の相対的優劣と、「大義」との間に関連があつてはいけない理由は、既に明らかだろう。華夷観念を「道徳」的価値判断もろとも継承するなら、自他認識も「道徳」的尺度で序列化され、かつそれを逆用して華夷を転倒することも可能となるし、実際にそうした手法で日本を中国化しようとする試みは多かつたが、直方も綱齋もそれを否定した。谷泰山が綱齋と義絶に至った原因もここにあるし、そもそも綱齋が「面々」を主張するに至ったきっかけは、「我生レタ国程大事ノ中国ガドコニアロフゾ」（靖献遺言講義「三五六頁」という言が批判されたからである。だから綱齋が、日本の優越を讃えつつも、「道徳」と「大義」を分離したうえで自他認識を論じ、その結論が「面々」とされ、日本のみならず他国の主体性も承認されたのは当然である。「大義」が普遍的な妥当性を確保するためには、むしろ国を抽象化する必要があつたのである。

上述したように、主従関係論では、忠誠の対象は正統／社稷であつて主君ではなかつた。主君自身も正統／社稷に服従・奉仕するものであり、しかもその服従・奉仕は主君が臣下の忠誠を獲得する唯一の条件とされており、主君の「徳」と正統の「義」とは、いずれも不可欠とはされな

った。

本節で確認されたことは、これらと同様、国の「道徳」も忠誠の要件ではなかったということである。主君も、正統も、国も、「大義名分」が忠誠対象とするものであるが、それらは全て具体的特徴を剝奪され、抽象化されていた。

すなわち、綱齋の忠誠論における忠誠対象の特徴は、「義」や「道徳」といった、具体的事実にもとづく価値判断を排除する、抽象性にある。これは二つの領域で、それぞれ異なった機能を果たした。主従関係論では、主君の地位はほとんど不可侵とされ、主従関係はほぼ絶対化されるが、同時に「大義」に反する主君に対しては廃立や叛逆も肯定される。その一方で自他認識では、国を相対化し、独自の善的な日本主義と綱齋を差別化する役割を果たしたのである。綱齋に対する通説的イメージは、この主従関係論を自他認識に投影したために過ちを犯したが、二つの領域の相違はもはや明らかであろう。

だが忠誠対象は抽象化されていたとしても、忠誠主体はすこぶる情緒的・具体的に説かれていた。「真実君ガイトラシフテ忍ビラレスト云、至誠惻怛ノ本心ヲ尽ス本法ノ忠」〔「拘幽操師説」二二〇頁〕といった言はよく知られたもので、またこれこそ「理」を体認した状態とされていたことは「理カラナサネバ忠デハナシ」〔「浅見先生学談」六五一

頁〕といった言から明らかである。桀紂すら「イトヲシフテ忍ビラレスト」と感じる心は、どのように獲得されると考えられていたのだろうか。

つまり残る問題は、忠誠主体が理想の忠誠を体得する方法であり、同時に「情」の重視をどう解釈するかということでもある。最後にこの点を論じたい。

四、忠誠主体における「理」

忠誠主体が「義」を体認するためになすべきは「格物致知ハ義ノ字ヲ明ニスル吟味、誠意正心修身ハ心ノ実ヲ得ル為ノ功夫」〔「割録」三九九頁〕と言われるように、「格物致知」であった¹⁸。もう少し具体的には「吟味ヲシ古今ヲ調べテ、其一チ善クシテ仕損イナキヲ、師二問イ友ニ吟味シ、……心ニキツカケ有ホド二明メ得」〔同前、三九八頁〕ることとされた。歴史を読み、そこに描かれた人物の得失を師友と討論し、折に触れて突き詰めてゆけば、「疑ナク身ガ立マワラルル」〔同前、三九八頁〕というのである。

「格物」が優れる理由は「物」の具体性にあり、これは二つの点で重要だとされる。第一に、具体的行為を直接的に導く点、第二に、その具体性のために普遍妥当性を獲得できる点である。まず第一点を見よう。

理ノ字ヲ不云ニ、物ナリデ合点セヨ。理トイヘバ、
モ一ツワキヨリモテクルヤウニキコユルゾ。孝ノ字ヲ
モテキテ、父子ノ間ヘアトカラツケテハユカヌ。ワツ
カニ父子ト云ヘバ、ソノママナリニ親ノナリゾ。ソ
レガ当然ノ則ゾ。……理デバカリスマシテ置タデハ、
事実ニナツテウゴカヌゾ。物ノ字ガ大事ゾ。理ヲキハ
ムルトモ道ヲ知ルトモ不云シテ、物デ云ムネガアルゾ。
〔大学補伝或問師説〕一八〇)

「理」は抽象的に過ぎ、行為主体に対し外から規範を押し
付けるような印象を与え「事実ニナツテウゴカヌ」ことが
警戒された。これが「蓋空言ヲ以義理ヲ説ク、誠ニ其事歴
ヲ拳テ閱之之尤親切ニシテ、感発興起有餘不如也」(『清献
遺言講義』三一五頁)という考えに連なることはすぐに理解
できよう。無論、「感発興起」は「情」に過ぎず、程頤を
真似て「感発興起」する所以こそが「理」であるというほ
うが厳密ではある。しかし同時に、「感発興起」すべき時
にそうすることもまた「理」に由来するし、「所以然」と
「所当然」では後者が優先されていたことも周知の通りで
ある。

しかし「感発興起」にも是非があるはずで、『平家物語』
を読んで今井兼平に「感発」することもありえようし、そ
れが綱齋に肯定されるとは思えない。歴史を読み「格物」

を実践したとしても、それはどのようにして普遍妥当性を
獲得できるのか。

ここに先に挙げた第二点に関わる。これは綱齋の「心
学」批判でもある¹⁹⁾。

格物ノ物ノ字コソ目出度レ。此一宇ヲ天下後世ノ学者
知ザル故、様々ト空論虚議ニ失ヒ、想像億度ノ見、我
ハナシト云共、物ヲトラヘテ其物ノ実ヲ吟味セズシテ、
中ニシテ皆推測リ工夫スル。必了簡發明出テ、面々ノ
氣質ノ得処ノ如ニ見立出来ルコトアルモノナリ。……
世ニ「大学」ヲ読ト云共、物ノ字ヲ知ズ。其故心学者
ハ毀レ共、其身ニ義理ノ実明ズ。(『劄録』三三八頁)

綱齋は「物」の意義を、「想像億度」や「了簡發明」を免
れる点に見、それを理解しないものを「心学」と呼んだ。
彼も「聖学ガ心学デ無ウテ何トセウ。サレドモ心バカリデ
為フト掛ルハ、目ヲ盛ラヌ尺ヲ見ルヤウナモノゾ。理ヲ窮
ムルコトヲ知ラヌユエ、己言ノアシイヲ省ミズ、人ノ言ヲ
察セズ、己ガ見ヲ立ルゾ」(『大家商量集講義』七〇)として、
「心」を明らかにする必要は認めるが、そのためには「理
ヲ窮ム」必要があり、かつその作業は「物」に即すという
迂回路を通らなければ、独善に陥ると考えていた。

吾心上ガアカネバ、天下ノ物一ツモ埒アカズ。心上ヲ
アカスト云トテ、心デバカリハアカズ。ヤハリ吾カラ

ミルジカノ其物ニツイテ、明ニセヨ。心上ト云モノハ、丁ド致ル物ホドヅツイテクルゾ。物ニハナレテ心上ヲアケウト云ハ、筆ナシニ物カコフト云ヤフナモノゾ。……「吾之知」ト云知ルハ、何モ合手ナシニシルト云コトハナイ。君ヲシルトカ、親ヲシルトカ……皆事実アツテ、合手ノナヒト云コトナイゾ。……ココノ工夫ハ、心上ヲ明ニスルカラ云ハバ物ヲ離ズ、物ノ吟味スルカラ云ハバ心上ヲ離レズ。「吾之知」ト云カラハ、ドフナリトシルナリニ事実ノナイト云コトハナイユヘ、其事実ヲ物トサシテ、ソレニ即テ其物一パイノ吟味セヨト云コトゾ。〔浅見先生大学伝五章講義〕六オ

「理」は、心が「物」という対象を「知」という一連の過程に即して吟味されることで、物と心との双方において明らかになるとされた。性善説に立てば、心は本来万人に共通で善なる可能性を持つが、客観的な「物」を媒介とせず直接「心」を対象にしようとする「心学」では、「理」の普遍性は十全に發揮されないと考えられたのである。朱子学に依拠する限り、ある「物」に対する反応は万人が同一になるはずで、そこに多様性はない。情緒的な「理」とは、こうした修養の果てに辿りつくはずの境地という形で示された。

これは大筋で朱子学の祖述といつて間違いないが、こ

した分析を重ねても、疑問は恐らく解消されない。忠誠対象が抽象化され、忠誠主体の基本的方向性は対象如何にかかわらず既に決定されている以上、歴史書によって事例を多く検討したところで、原則の応用問題以上にはなりえない。「イトラシフテ忍ビラヌ」という実感が忠誠主体における「理」の具現化で、そこに至る手段が「格物致知」であることは理解できても、綱齋が忠誠対象を抽象化したことと、忠誠主体の情緒性とは、依然として断絶したままに見える。

だが逆に言えば、この断絶こそが綱齋の最大の特徴ではないだろうか。それは君道と臣道の分離とも言えるが、その含意はもっと深い。

綱齋は、忠誠に具体的根拠を求めなかった。大多数の日本賛美は、皇統の連続などの具体的根拠に依拠していたし、武士の君臣関係も、俸禄などの現実的基盤を抜きには考えられない²¹。情緒的な忠誠も、これらにもとづけばより容易であろう。しかし理由を持つ忠誠は、その理由が喪失すれば動揺を免れない。綱齋においてはその危険性が初めから排除されており、その意味で、形式的でありながら、否むしる形式的であるゆえに、極めて強固な論といえる。これが国を単位として主張されれば、その外見は尊大な日本主義とほとんど変わらないし、だから直方は綱齋を批判し続

けた。

だがこうした論が、当時の社会で説得力を持ちえたとは思えない。一般の人間が、具体的根拠もなく、「理」とはそうしたものだという理由のみから、「只イトヲシイ」というレベルの忠誠心を持つことなどできるだろうか。この抽象性に同意しなかったのが谷秦山であり、彼が綱齋を「道自道、人自人之説乎」(宝永二年七月九日付谷秦山宛浅見綱齋書簡)と評したのも当然である。秦山は普遍なるものを認めず、具体的根拠に依拠して忠誠を考えたからである。しかし綱齋はそれを可能だとしたし、その背景は「理」とはそういうものだという信念、あるいは信頼であり、客観的論証は不可能な領域となる。

そしてこの点が秦山との争点であったという事実は、綱齋の思想が、その極めて日本主義的な外観にも関わらず、日本的な論拠に頼っていなかったことを証明している。綱齋の思想が、日本における朱子学受容を可能にしたという意味で日本化と言えるなら、それはむしろ抽象化によって達成されたと見るべきであろうし、もしこの見方が正しいなら、それは日本化というよりも、朱子学の普遍化と呼ぶほうが妥当ではないだろうか。

おわりに

以上、綱齋の「大義名分」を再検討し、忠誠対象が抽象化されていたことを明らかにし、忠誠主体が「大義名分」を体得する論理を追い、その論理を成り立たせている「理」への信頼を指摘し、綱齋の思想的営為はむしろ朱子学の普遍化であったことを論じた。

綱齋の思想は、見方によっては偏狭な日本主義に見えるし、視点を変えれば普遍主義以外の何物でもない。だから彼はよく論争に巻き込まれたが、綱齋に言わせれば、直方は空想的普遍主義であり、秦山は狭隘な特殊主義とされただろう。逆に言えば、綱齋の思想的特徴はそこで、彼は朱子学を普遍化したうえで、その日本的受容を説き、排外主義と排外主義を同時に批判する思想の構築に成功したのである。

それでも、綱齋の忠誠は結局「国」を単位とし、その意味で「国」を絶対化するものだ、と考える向きもあろう。これに対する反証となるものではないが、誤解を避けるために、最後に以下の例を挙げて本稿を終わりたい。

『綱齋先生全集』の編者、舞田敦(一八六一―一九三二)は、明治三十八年(一九〇五)に官命で朝鮮半島に渡り、各地

で郵便業務に従事した。併合直前の朝鮮半島で、個人としては漢学者で綱齋に私淑する敦が、大日本帝国の一官吏として近代的郵便制度のために働いたわけである。これだけでも十分に歴史の皮肉を感じさせるが、しかし敦は漢学の教養を十分に活用して、現地住民との交流を深めたという。興味深いのは、敦の息子の正養が伝える次の逸話である。敦は現地で「深く想ふことがあつて当時の韓人に対し靖献遺言を講じた」ところ、友人が「之を中止するの良策なることを忠告」した。それに対し敦は「某の行為にして統監の為に排斥せられ退韓処分を命ぜらるれば之を甘受するのみ、今は唯斯道の為め綱常を扶植するを急務とす」と答えたという⁽²⁾。詳細は不明ながら、この時に敦が『靖献遺言』を通じて説いた大義は、「韓人」にとつての大義であつて、大日本帝国に対するそれではなかったのではないか。そのように解釈しなければ、忠告や「退韓処分」といった語が意味をなさないだろう。

筆者にはこれこそが綱齋の「大義」であつたように思われる。それは確かに「国」を単位としているが、同時に「国」はやはり抽象化されており、そこにはどんな国名をも代入可能だったのである。本稿で述べた朱子学の普遍化とは、こうした意味においてである。

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

- 浅見綱齋 書入本『靖献遺言』・写本『靖献遺言講義』：架蔵本／『劄録』・「中国弁」・「拘幽操師説」：『日本思想大系31 山崎闇齋学派』（岩波書店、一九八〇）／『常話雜記』・『靖献遺言講義』・「正統論」・「浅見先生学談」：近藤啓吾編『浅見綱齋集』（国書刊行会、一九八九）／「宝永二年七月九日付谷泰山宛浅見綱齋書簡」：立教大学図書館蔵／『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）／『大学補伝或問師説』：小浜市立図書館蔵写本／『大家商量集講義』：大東文化大学図書館蔵『綱齋先生全集』所収本／『浅見先生大学伝五章講義』：国士舘大学図書館蔵写本
- 佐藤直方「中国論集」：『日本思想大系31 山崎闇齋学派』（岩波書店、一九八〇）

注

- (1) 尾藤正英「水戸学の特質」(『日本思想大系53 水戸学』岩波書店、一九七三) 五六〇頁。また土田健次郎『江戸の朱子学』(筑摩書房、二〇一三) 二二六頁も参照。
- (2) 島田虔次『中国古典選7 大学・中庸』下(朝日新聞

社、一九七八）一三五頁以下、荒木見悟「「拘幽操」の足跡—韓退之より崎門学まで—」（『明清思想史論考』研文出版社、一九九一）、市来津由彦「山崎闇齋編「拘幽操」における朱熹説理解について」（『東洋古典学研究』七、一九九九）。

(3) 「綱齋の思想には或る意味で情緒的な色彩が極めて濃厚である。…日本の思想の流れの一つには、人間のもって生れたやむを得ざる人情を肯定し、それを否定しがちな思想に反撥を示す特徴が見られる。この点で綱齋は甚だ日本人らしい朱子学享受をなしている」（阿部隆一「崎門学派諸家の略伝と学风」（『日本思想大系31 山崎闇齋学派』岩波書店、一九八〇、五八九頁）、「君臣の義の核心を『拘幽操』的な臣子の一方的忠誠に求めようとする志向は、「義」の情緒化を導き出さずにはやまない」（丸山真男「闇齋学と闇齋学派」同前書、六四九頁、傍点は丸山）、「寛文年間の仁齋が…規範（理）と主体（心）との本来的統一を回復しようとした—まさに同じ問題意識に立脚して、綱齋の理と心とをめぐる思想的営為はなされていたと言えるのではなからうか」（田尻祐一郎「浅見綱齋「心ナリノ理」をめぐる」（『季刊日本思想史』一二、一九八四）。また綱齋の「理」の特徴は「非理性性・非超越性」との指摘もある（田尻「二つの「理」—闇齋学派の普遍感覚—」（『思想』七六六、一九八八）。牛尾弘孝も綱齋の「情」に着目する

目的を「闇齋学派が朱子学をどのように日本化したかを論証すること」に置く（牛尾「崎門の朱子学における「情」の重視—浅見綱齋「仁説問答師説」を中心に—」（『中国哲学論集』一六、一九九〇）。綱齋にこうした面があるのは事実であり、「聖賢修身ノ道ヲ説クニハ、情ヲ主シテ語ラルゾ」（『玉山講義師説』）との言もある。しかし後述するように、これは綱齋の一面に過ぎない。

(4) 「靖献遺言」の講義は二系統ある。一つは寛延元年刊本「靖献遺言講義」の系統で、もう一つが「靖献遺言講義」跋文（ただし刊本の跋には当該箇所を欠く）で「講説」と呼ばれるものである。内容は異なり、「講義」は重要問題の集中的議論、「講説」は全篇にわたる逐語的解説である。近藤啓吾「若林強斎の研究」（神道史学会、一九七九）第二章第一節を参照。だが「講説」の写本は「靖献遺言師説」「靖献遺言筆記」等の外題を持つため、実見しなければ判別は難しい。管見の限り、「講説」は無窮会に四種が現存し、筆者も二種を蔵する。ここで引用したのは架蔵刊本「靖献遺言」に書入れの形で存する。第一冊裏見返しに「享保壬寅末春初七日修学了」とあり、現存の諸本で最も古い点を重視した。ただし、上記の六種はいずれも綱齋以外の言も含む点に注意しなければならない。

(5) 注(4)前掲「若林強斎の研究」一三九頁。氏はこの矛盾に対し、後醍醐天皇批判を若年の説、「拘幽操師説」を

晩年の説とすることで解決を図る。

(6) 三宅観瀾を破門した件も、彼の水戸への出仕が原因ではなかったことが実証されている。鳥巢通明「大日本史と崎門史学の関係―とくに三天特筆をめぐって―」(日本学協会編『大日本史の研究』立花書房、一九五七)二六〇頁以下を参照。

(7) 古川哲史は『告志編』や『葉隠』を引きながら「武士の忠におけるいちじるしい性格の一つに、「忠の序」ということがあった。これは……CがBの直接の家来であり、BがまたAという主人を持つ場合、CはBを超えて直接Aに忠を尽してはならぬというジツテである」(『武士道の思想とその周辺』福村書店、一九五七、八七頁)と述べたうえで、この「忠の序」を根拠に武士道を反国民的とする見解に対し、反論している(同前書、九二頁以下)。和辻哲郎が「坂東武者の習」を「それは主従関係の地盤に於て発生したのであるから、その眼中には国家もなくまた家族もない」(『献身の道徳とその伝統』『岩波講座倫理学』第三、一九四〇、二二頁)としたことも想起されよう。

(8) 樋口浩造『「江戸」の批判的系譜学』(ベリかん社、二〇〇九)八二頁、渡辺浩『日本政治思想史―一七―一九世紀―』(東京大学出版会、二〇一〇)一〇五頁を参照。

(9) 遊君亀菊は後鳥羽上皇の愛妾で、当時の執権は北条義時だった。

(10) 主君が徳を積む必要性は綱齋も認める。「何程天下ノ政法ハ善クテモ、天下ノ心トナラルル大根本ノ君ノ実徳ガソデナケレバ、自然ト其ノヤウニナラデハウツラヌモノゾ」(『洪範師説』)。臣下の忠誠を、主君の徳と関連づけることを否定しているのである。

(11) 土田健次郎「朱子学の正統論・道統論と日本への展開」(吾妻重三主編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇五)、同「治統」覚書―正統論・道統論との関係から―(『東洋の思想と宗教』二三、二〇〇六)、同注(1)前掲『江戸の朱子学』、拙稿「崎門における歴史と政治」(金時徳・濱野靖一郎編『アジア遊学一九八海を渡る史書―東アジアの「通鑑」―』勉誠出版、二〇一六)を参照。

(12) ここでの「義」は「大義」ではない。それは「外ノ衆ノ吟味ハ、天下ヲ得ル義不義、又ハ其人ノ徳義ニ由テ吟味シテアレバ……」(『正統論』三六七頁)との言に明らかである。なお、佐藤直方も綱齋の解釈を『綱目』に合致すると認める(『中国論集』四二二頁)。

(13) 崎門の南朝正統論については以下を参照。内田周平「崎門学者と南朝正統論」(平泉澄編『關齋先生と日本精神』至文堂、一九三三)、鳥巢通明「北畠親房と崎門学派」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所、一九七五、初版一九五四)、久保田収『近世史学史論考』(皇學館

- 大学出版部、一九六八）、小沢栄一『近世史学思想史研究』（吉川弘文館、一九七四）、近藤啓吾『靖献遺言講義』（国書刊行会、一九八七）、齋藤公太『神器と正統―關齋学派の南朝正統論―』（『日本思想史研究会会報』三一号、二〇一五）。
- (14) この論争に関しては、石黒衛『中国夷狄論争をめぐって』（『日本思想史研究会会報』二〇、二〇〇三）が参考になる。
- (15) 「セイノ高キ親ハ親ニテ、小男ノ親ハイヤシイニナルベキヤ。大小ヲ以論ズルコト、全ク利害ノ情ヨリ出ル故也」（『中国弁』四一七頁）。
- (16) 拙稿「浅見綱齋と谷秦山の論争をめぐって」（『年報日本思想史』八、二〇〇九）を参照。
- (17) 拙稿「綱齋・直方・良顕―近世前期における山崎闇齋学派の論争について―」（『東洋の思想と宗教』二五、二〇〇八）を参照。
- (18) この点については、注(3)前掲田尻祐一郎「浅見綱齋「心ナリノ理」をめぐって」、同「二つの「理」―關齋学派の普遍感覚―」を参照。
- (19) 注(3)前掲田尻「浅見綱齋「心ナリノ理」をめぐって」、拙稿「鈴木貞斎の關齋学派・仁斎批判と「心」の主張をめぐって」（『日本思想史学』四六、二〇一四）を参照。
- (20) 土田健次郎「朱熹の思想における心の分析」（『フィロソフィア』七八、一九九一）、吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、二〇〇四）、垣内恵子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の分析』（汲古書院、二〇〇五）、宮下和太『朱熹修養論の研究』（麗澤大学出版会、二〇一六）を参照。
- (21) 稲葉迂斎は御恩と奉公の關係から「君臣之義」を説明した（『迂斎文集』卷九「君臣之義説」）。この海保青陵を先取りした論に対し、三宅尚斎は「コフ云コトモアロフガ、サテモ十左（迂斎）ノヲフチャクナコトカイタ」（『迂斎学話』一二）と評したという。
- (22) 注(16)前掲拙稿を参照。
- (23) 拙稿「浅見綱齋の神道観と道について」（『日本思想史学』三九、二〇〇七）を参照。
- (24) 『綱齋先生全集』については、田尻祐一郎「舞田敦編『綱齋先生全集』について」（『日本思想史学』四四、二〇一二）、拙稿「大東文化大学図書館蔵『綱齋先生全集』について」（『明治大学教養論集』四九二、二〇一三）を参照。三浦國雄「大東『漢学』の一面―市村理吉と四為齋文庫―」（『大東文化大学漢学会誌』五一、二〇一二）も関連が深い。敦と現地住民の交流については、舞田正義「綱齋先生全集編纂の由来」（『増補山崎闇齋と其門流』明治書房、一九四三、初版一九三八）、舞田正義『教育のふるさと―人間教育五十年流転の回想―』（信和印刷株式会社出版事業部、一九八五）一九七頁以下を参照。

(25) 注(24)前掲舞田正養「絅齋先生全集編纂の由来」四〇
三頁。

本稿は、筆者の学位論文「閩齋学派の儒神一致論―元祿・享保期を中心に―」第五章をもとに、大幅な加筆・訂正を施したものである。事前発表の機会と貴重なコメントをいただいた、飯田泰三先生と先生主催読書会参加の諸賢、また日本思想史学会二〇一五年度大会にて発表した際にご意見を下さった全ての方々に、衷心より感謝申し上げます。

(明治大学専任講師)