

浅見綱齋と谷秦山の論争をめぐって

清水 則 夫

0. はじめに

山崎闇斎学派において、学者の間における義絶が頻発したことはよく知られている。そのなかでも、浅見綱齋と谷秦山のそれは、思想的にも興味深い要素を多く含んでいる。本稿の課題は、両者の論争における「道」と「人」をめぐる議論に注目し、両者の思想的差異を明らかにすることにある。これは同時に「闇斎学派の大義名分論」と「浅見綱齋の大義名分論」の相違を明らかにする過程でもある。

元禄から享保にかけて、闇斎学派で交わされた数多くの論争は、近世においても多様に展開された「日本」を主題とする言説の一種として把握することができる。それらの論争の主要な論点は、神道論、中華夷狄論等があげられる。これらは当然のこと、赤穂義士論でさえそうした問題関心と無縁ではない。周知のように、日本における儒学の受容過程において、皇統の連続という事実は学者たちから注目を集め、五倫の一つである「君臣の義」は、日本の儒学に決定的な影響を残した。

闇斎学派はこうした言説に深くコミットした。これは丸山真男氏いわゆる二つの「正統」が彼らにとって大きな思想問題であったことに起因する（1）。闇斎学派における思想面での「正統」は、同時に日本における統治の「正統」をめぐる問題でもあった。そのため学派では、飽く

ことなく「日本」が問題とされ続けた。本稿で取り上げる二人の論争は、そうした事例の一つである。

先行研究では、この論争は両者の神道に対する見解の相違に由来するとされ、また義絶当時には対立があつたものの、浅見綱齋も晩年には神道に転じ、そのため「両者の胸中は恐らく光風霽月であつたらう」等と評されるのが一般的である（2）。これら先行研究によく見られる論調の背景には、闇斎学派を思想的な連続性を持つ集団と見なそうという意識が働いているように見受けられる。つまり、個々の思想家たちの相違点よりは共通点を、各人の個性よりも学派という集団に焦点を当てる立場といえる。この立場に基づき、学派全体に共通する「正統」な思想として強調されたのが、いわゆる大義名分論である。こうした見方は現在でも一定の影響を持ち続けている。

かつて大義名分論が強調された時期に闇斎学派研究を担っていたのは、皇国史観で知られる平泉澄氏およびその周辺の人々と、近世以来の学派の流れを受け継ぐ学者とが大勢を占めていた。この二つの立場はおおむね良好な協力関係にあったが、時に意見が衝突した。『佐藤直方全集』序文はその好例である（3）。彼らの共同作業によつて、大義名分論は学派の中心的思想として世に知られていった。その結果、浅見綱齋およびその門流が「崎門学の正統の如き印象を一般に刻（4）することになる。

しかし実際には、開斎に直接教えを受けた世代の学者たちは、比較的自由に自己の思想的個性を発揮しており、開斎学派が思想の面で強固な学派性を見せるようになるのは、もつと後のことである（5）。本稿で問題にする開斎学派の初期には、まだ学派の伝統と呼べるようなものは形成されておらず、各人はそれぞれの立場から選択的に開斎の思想を継承した。開斎の遺志という觀念が拘束力を発揮し始めるのは、開斎に直接会ったことのない世代においてである。朱子学であれ神道であれ、後に開斎の高弟と称されたような直弟子たちは、むしろ様々な方向性を持ち（6）、同志としての感情はある程度持ちながらも、わずかな意見の相違から反目しあうのが大勢であった。

従って、学派の「正統」な思想という見方は、必然的に「開斎門下で誰が正統な後継者」という設問に落着く。逆に言えば、多数の門流から誰かを選択しなければならぬほど、主張の内容には隔たりがあったということである。その設問に対して生み出された回答の一つが、大義名分論を中核に、浅見網斎とその門流を学派の「正統」とする見解である。これに対し、別種の「正統」を提示することも一つの選択肢ではあるが、それは単なる正統争いにしかならず、生産的な議論を期待することは難しいだろう。丸山氏がそうしたように（7）、着眼点をメタレベルに移行させ、思想の内容ではなく、思想的な構えとでも呼ぶべき水準によつて学派を再定義することも可能だが、いずれにせよ、学派をあるまとまりを持つ集団だとみなす限り、個々の思想家が持つ個性は抑圧されることになる。これは「正統の如き印象」の主である浅見網斎とて例外ではない。

網斎の思想の核を大義名分論に見るといふ見解が近代の産物だということではない。網斎の在世当時から、網斎の思想の中でも『靖献遺言』に代表される名分論が過度に有名になっていた。その結果、網斎は種々

の誤解と批判を被ることになる。この間の事情はつとに三宅尚斎が指摘している通りである。

世の学者、止だ網斎華夷説を読めば則ち疑有るを免れず。重遠に与ふる書と合せて之を通考せば則ち網斎の意を得るに庶幾からん。

『黙識録』二六丁裏

尚斎によれば、網斎の真意を見るには、網斎の華夷の説のみを見るだけでは不十分であり、同時に「重遠（谷秦山）に与ふる書」を見る必要がある。網斎が『靖献遺言講義』等で展開した華夷内外の弁は、直方門流から激しい批判を受けた（8）。当時から網斎の主張とはそのようなものとして認知されていたのであり、その高い認知度が、今度は逆に網斎に対する目を曇らせるのである。本稿が秦山との論争を検討する理由はここにある。そもそも、谷秦山も「国体觀念に燃ゆる」（9）点では人後に落ちない。その二人が義絶に至ったという事実の持つ意味は大きい。開斎学派の大義名分論という観点からは、二人は結局尊王論者であったということにされ、この義絶の意味自体が見落とされてしまう。網斎の「華夷説」を、学派全体の名分論へと短絡的に結び付けた結果こそが「崎門学の正統の如き印象」であり、近世以来繰り返された過ちなのである。先に述べた抑圧とは、こうした事態にほかならない。

つまり問題は、開斎学派の大義名分論と、浅見網斎の大義名分論を重ね合わせる点にある。開斎学派の大義名分論という見解は、初期の開斎学派が持っていた思想的多様性を無視しており、後世からの見方に過ぎない。真に注目すべきは、浅見網斎の思想が、学派を統一する方向に作用せず、むしろ多数の論戦を惹起し、学派に深刻な対立を生んだことである。網斎と秦山の思想の差異を明らかにすることは、この問題を考える上で重要な意義を持つ。以下、具体的に検討しよう。

1. 浅見綱斎と渋川春海

浅見綱斎と谷秦山が義絶したのは、宝永二年（一七〇五）七月のことと言われる。まずこの点を確認しよう。

反復虚心考究、如前説外無他候。左候へハ、無用之往来ニ直言ヲ申、過言ヲ承候モ、辱洗不入事ニ候間、往来層々之文、五七年モ書通ひかへ可申候間、左様ニ意得御尤候。必議論不合候迄ニ不通ヲ致スト申ニテ無之候。存命幸存候ハハ、数年之後も其説同一ニ、書体も順恭ニ有之候。茲ハ固ヨリ無疎心候。木石之余身、生話消息、世上之噂ニハ聞及候、御尤候。左候へハ、重而御報有之候共、不及披見、不及御報候事可有候間、不及御討問候。

（宝永二年七月九日付谷秦山宛浅見綱斎書簡）

種々の配慮を含みながらも、綱斎はしばらくの間書簡の往来をやめるべきであること、たとえ書簡を送つてこようとも返答をしない可能性が高いことを伝えている。

それでは、この状況に至るまで、二人はどのような関係にあったのか。『谷氏族譜』によれば、秦山が初めて上京したのは延宝七年（一六七九）二月、秦山十七歳の時で、同年六月一日に綱斎に、十月二十一日に綱斎に面会した（『秦山集』四九・三丁裏）。秦山は入門当初から垂加神道に興味があり、綱斎に神道を学びたい旨を伝えたが、綱斎はそれを制してひとまず経学を学ぶよう勧めたという（『秦山先生手簡』二四三頁）。秦山の滞在は翌延宝八年（一六八〇）の四月まで続き、そこで一時土佐に帰国、九月過ぎに再度上京、今回は延宝九年（一六八一年）六月八日、二月まで京に滞在した。明けて天和二年（一六八二年）九月十六日、綱斎は世を去る。訃報を聞いた秦山は十月に上京、十二月には土佐に帰った。

この時秦山は、独断で綱斎の行状を執筆しようとする等、綱斎死後に諸事を取り仕切っていた神道系の門人たちを怒らせている。浅井琳庵の伝聞によれば、秦山は「貴公（植田玄節）にも御上京可被成筈、佐藤五郎左衛門も国に居り申間敷事、浅見順良、拙者（浅井琳庵）等も、講談も仕間敷事成るを、左も無御座候段、聞へ不申候」（『閨斎先生易實計狀』三三丁裏）と考えていたという。師が亡くなったというのになんという有り様か、と憤激していたらしい。遊佐木斎によれば、直方と綱斎がその門人数名もろとも綱斎の講義に出ることを禁じられたのは、延宝七年の秋から翌年の冬にかけての時期であらう（『木斎紀年録』四四頁）。これは無論、敬義内外問題に端を発した騒動の余波であり、事実、浅井琳庵は先の伝聞の後で、直方や綱斎を玄節と同格に扱うことを非難している（『閨斎先生易實計狀』三三丁裏）。しかし秦山は秦山で、そうした騒動とは関係なく直方や綱斎に敬意を持って交流していた。秦山は天和三年（一六八三年）にも一度上京しているが、その際には直方や綱斎らとともに『朱子行状』を読み、さらに直方の『講学鞭策録』について、直方に綱斎の序文を求めることを提案、自ら綱斎との交渉に当たった（10）。

その後秦山は上京の機会をなかなか得られず、長く土佐にあった。この時期は主に書簡によって綱斎の教えを受けることになる。綱斎との話題は多岐にわたり、『易学啓蒙』、『朱子書節要』といった閨斎門下で重視された朱子学書の内容に関するものや共通の知人の動静に関する話題は勿論、版本の校合や綱斎を介しての書籍購入と代金の精算、林家や仁斎等の当代の学者から戦国期の合戦の記録にまで及ぶ。秦山にとって綱斎は、学問の師であると同時に京から学問の情報や書籍を得る最良の窓口であった（11）。

『秦山集』に収める綱斎宛の最初の書簡は貞享元年（一六八四年）冬（こ

るものだが、ここには既に『靖献遺言』の話題があらわれている(12)。靖献遺言、想ふに漸く脱稿せん。斯の書渴望尤も深し。知らず、何れの時か撫玩を快くせんや。

（『秦山集』八・四丁表）

綱斎が『靖献遺言』を完成させるには、さらに三年の月日を要するのだが、秦山が非常な期待を込めて完成を待っていたことは明白である。綱斎は『靖献遺言』が完成するや、自らその講義を行った。その中で、中国・夷狄について自説を述べている。

我生レタ国程大事ノ中国ガドコニアロフゾ。(中略)ソレデモ聖人モ夷狄ト云タモノト云ケレドモ、ソレハ唐ノ聖人カラハソウ言ハズゾ。日本ノ聖人ハ、又此方ヲ中国ニシテアチラ夷狄ト云答ゾ。ソレデハスレアフガト云ヘバ、ソレガ義理ト云モノゾ。我国ハ天地開闢以来、余所ノ国ノ蔭ニテ立タル国ニテ無シ。神代以来、正統ニ少モ紛レナシ。(中略)ソレユヘ日本ノ者ハ此劉因ガ合点ヲスグニ我身ノ上ヘモテキテ、日本ノ者ハ是ヲスグニ中国トフマヘルガ大義ゾ。

（『靖献遺言講義』三五六頁）

綱斎は日本を夷狄扱いすることに反発し、中華と夷狄という呼称を反転させて、日本を中国と呼ぶことが「大義」だという。こうした主張に秦山は深く共鳴しており、これが秦山と綱斎が強く結びつける理由の一つであった。

ただ、この箇所でも重要な「ソレデハスレアフガト云ヘバ、ソレガ義理ト云モノ」という一節である。綱斎の考えでは、聖人とは愛国者でもあり、「日本ノ聖人ハ、又此方ヲ中国」と呼ぶはずだとされる。「日本ノ聖人」とは仮定の話で、日本には聖人が出現しなかったというのが綱斎の認識であるが、ここには後年の綱斎に通じる相対主義的な立場が既に表れている。

この時期、両者の関係には何の問題もない。しかし、元禄四年（一六

九一）春の書簡において秦山が神道への志を表明したところから、少しづつ両者の関係が変化し始める。

又一宿志有り。先ず須らく便道参宣し、彼に留ること二十日、先達を訪ひ神代の巻を講問すること一過すべし。此の挙、諸友或は先生の屑しとせざる所を訝る。知らず如何。『秦山集』八・一三丁表

秦山は、伊勢神宮に参拝して日本書紀神代巻を学びたいという希望を述べている。しかし直方の破門等を想起したのだから、秦山の「諸友」はこの計画に懸念を表明せざるを得なかった。これに対する綱斎の返書は現存しないが、同年秋の秦山の書簡はそれを推測する手がかりを含む。

神書を読むの説、終に未だ明了ならず。示す所、当に義理心術之微を審にして、以て君臣上下の大部分を明かすべしとは、亦た未だ其の微意の所在を詳かにすること能はず。『秦山集』九・二丁裏

後年の綱斎は、神道を全否定するわけではない。しかしこの時は、秦山に全面的な賛意を表明することなく、一層の学問上の精進を勧めるにとどまったらしい。秦山にとつて、この答えは曖昧なものと映ったのだろう。これ以後元禄九年まで、綱斎との間にどのような神道論が交わされたかは明瞭でない。しかし、秦山の神道に対する情熱は一層の高まりを見せる。元禄五年の「跋拘幽操」には以下のようにある。

原ぬるに、夫れ本朝神皇の正統、君は則ち瓊瓊杵尊の神孫、臣は則ち天児屋命の公孫、相ひ与に太神宮の神勅を崇守し、左を左とし右を右とし、億万歳に亘り一日の如し。豈に匈奴父を殺し、漢国君を殺すの俗と、年を同じくして語るべけんや。(中略)然れば則ち此の操の我が豊葦原中国に行はるる、豈に偶然のみならんや。

（『秦山集』四三・三丁裏）

『拘幽操』に描かれた、紂に幽閉された文王が、それでも紂を恨むことのない心情は、開斎学派では臣下のあるべき姿を描いたものとされたこ

とは周知の通りである。秦山はこうした理想的な臣道が、日本においては実践されており、匈奴や中国では実践されていないと考えている。また元禄六年(一六九三)の「私講勝論」でははっきりと神道をも学ぶべきことを主張している。

頃三子の称説するを観るに、其の堯舜湯武の事に於けるは、或は詳かならずと雖も猶ほ聞くべし。其の日本神聖祖宗の事に於けるは、特に伝授の次第を知らざるのみに非ず、或は名号男女の分を弁ぜざるに至る。嗟乎、人の父を知りて己の父を知らず、人の君を認めて以て己の君と為す、此れ莫大の罪なり。(中略)向に所謂日本の学とは即ち我が神聖相伝の道、君臣父子の大倫、中国夷狄の厳弁に關繫す。豈に第二義の看を作さんや。只だ宜しく神儒並び進み、博詳兼舉すべきのみ。

『秦山集』一四・一四丁裏

自身の国に伝承されてきた道を学ぶことは、「君臣父子の大倫、中国夷狄の厳弁」に関わるとされている。忠や孝、中華と夷狄といった儒学に由来する諸觀念が、かえって自国に対する意識を高めていることがわかる。この時期の秦山の基本的な考えは、日本の皇統が連続していることを理想的な臣道の象徴と捉え、かつそれは「中国夷狄の厳弁」に関わるというものであった。こうした方向性が、後に綱齋との衝突を招くことになる。

元禄七年(一六九四)、秦山は洪川春海に入門した。これは關齋の遺命にもとづくもので、入門の目的は天文を学ぶこととされている(『秦山集』九・六丁表)。しかし『天柱密談』には「私儀も年来所望に奉存候へ共、師授無御座黙止候て罷在候。これをも御尋申度事共多候。此後無心可申上候」(『天柱密談』六五二頁)とあって、入門がかなってからも無く、春海に神道を学ぶ意向を伝えている。他の垂加神道家ではなく春海を選んだのは、あるいは關齋没後の諍いが関係したのかもしれない。

い。

春海によれば、儒学と神道の相違は以下のように要約される。

本朝ノ申ハ、以言不捨人之様候。異国道ハ、以人不捨言様ニ候歟。書ハ聞候事候へ共、御見之通、国之風俗、歴代ノ禪、君臣之程、御察可成候。

『天柱密談』六六八頁

春海は、日本では「以言不捨人」、「異国道」は「以人不捨言」という。そして「異国道」について、「書」はともかくも、実行面に問題があることを言う。つまり、日本にあつては教説が整備されていないもの、行跡に着目すればおのずと道になつており、逆に中国では、教説が整えられていながらも、「歴代ノ禪」や君臣関係などの、教説に背く点が多いと考えている。既述のようにこれは春海に入門する以前の秦山にも見られた観点で、このため秦山と春海はしばしば人間の行為に着目して国風を議論する。具体的には、朝鮮通信使の入浴回数が少ないことを批判し(『秦山集』一五・四丁裏)、日本の辺境に残存する風習が「古風」を留めている可能性を指摘する(『秦山集』一七・四丁表)といったものがあり、類似の例は多数確認できる(13)。

春海の言う「道」と「人」をめぐる議論は、近世において広く見られるものである。朱子学は社会的には微弱な存在だったが、思想界においては一定の地位を占め、儒者は勿論、儒家神道にも人倫という価値観を教え、その価値観は同時に思想家個人を律する規範となり、又は日本や中国の歴史上で人倫がどの程度表現されたかを判定する動きとなる。異姓養子からの復姓は前者の一例であり、後者については湯武放伐や皇統の連続が盛んに議論された。日本史上の事件で著名な論点としては、ほかに蘇我馬子の崇峻天皇弑逆と聖德太子、同姓婚・近親婚などが挙げられる。例えば林羅山が「蘇馬子弁」を書いて仏教を批判したのはその早い例である(14)。学派について言えば、關齋が異端批判の際に「迹断」

という観点に注目した時点で、この種の思考に近接して行く回路は既に開かれていたと言えよう（15）。しかし学派では、この種の議論は日本／神道・中国／儒学論に活用され、日中の歴史は両派の優劣を判定する際に頻繁に参照された（16）。

こうした史上の事実を考察する議論には、もう一つ前提がある。儒学や神道といった個々の教説と、それが流布した地域での人の行為には、影響関係があるという考えがそれで、春海の言を借りれば「道」と「人」の問題である。こうした議論が大抵不毛な結果に終わるのは、どちらに軸を置くにせよ、歴史は自派に有利な論拠のみで成り立つほど単純ではなく、反対派も同じ歴史から容易に反証を見つけ出せるためである。無論両派ともにそうした事情を熟知しており、他派の欠点を探すと同時に、自派の依拠する歴史にも真剣なまなざしを注ぐ。秦山と春海もその例外ではない。一例を挙げよう。

予壮年土津に問ひて曰く、仁徳天皇の聖徳、古今少なるべし。異国も亦た未だ其の比を聞かず。但だ八田の皇女の一節、大疵と謂ふべし。如何、と。土津曰、然り。（中略）此れ決して非礼なり。西土の国史も亦た此の類多し。二代の後尤も醜とすべし、と。

『秦山集』一六・一一丁裏

八田皇女は応神天皇の娘で、仁徳天皇の異母妹にあたる。春海はこの近親婚を「大疵」と言つて、保科正之もそれに同意したのである。『秦山集』ではこの条の後、仁徳天皇も含め『日本書紀』に見える近親婚の例を列挙しており、さらに安康、崇峻二帝の弑逆にも言及されている。婚姻についての春海の基本的な見解は、同姓婚は許容するが、近親婚は認めないというものだったらしい（17）。では春海は近親婚をどう解釈したのか。

日本紀天皇の婚、相考候。上古者法正候。中古聖帝ヨリ損申候事。

『天柱密談』七三七頁

春海はこの問題を下降史観で解決した。「上古」から「中古」に時代が下るとともに「法」が乱れたとするのである。そして春海は「中古、儒仏二教我国に入り、学者彼の広大精妙の説に耽り、我が質朴簡淡の味を忘れ、二教国に満ち、神道無きが如し」（『秦山集』一五・二丁表）とも言ふ。儒仏の影響が無い時代は「法」が正しかったのである。

これに対し、神道を批判し続けた佐藤直方にも同種の発想が見える。

日本ノ古記ヲ考ルニ、我邦帝王ノ始メ、皆同姓ヲ娶テ后ニソナヘタルアリ。其外姉妹ヲ后ニ備ヘタルモアリ。是レナレバ、聖人ノ教ヲカレタル夫婦ノ道ニ違申候。（中略）倭日本ハ一姓ニテ天下ヲ有テ、他姓ノ人ヘ渡ラヌト云テ、結構ナルコトト云ヘドモ、正統同姓ノ兄ヤ弟ヤ従兄弟ヲ追ノケテ天子ニナルハ、他姓ヲ追ノケタルヨリ甚シキ也。（中略）如此ナレバ、日本ハ却テ後世ニ五倫ノ法ヒラケテ、上古ハ五倫ノ法ハキト立ヌト見ヘタリ。然ニ学者、日本ノ旧記ヲ見ナガラ、此ヲワキマヘヌハアサマシキコト也。

『中国論集』四二四頁

直方は日本史上の事象を列挙して、「上古」はむしろ「五倫ノ法」が未発達で、「後世」になるほど発展したという。直方がこうした表現を用いたのは、意図的に神道家の論理を逆転してみせたのかも知れない。事実、直方の批判はこれにとどまらず、秘伝の伝授、修養論の欠如等へも矛先が向けられるし、「王荊公ガ風ヲ捻リタルトテ中国ノ太夫高位ノ人皆風ヲヒネルニテモナシ、楊雄ガ天禄閣カラ落タテ唐ノ儒者皆腰ヌケ臆病ト云ニモ非ズ。蘇我ノ馬子ガ天子ヲ殺シタルトテ日本ノ大臣皆天子ヲ弑スルト云デモナク、義朝ガ父ヲ殺シタルトテ日本ノ武士皆親ヲ弑スルト云ニモ非ズ。風俗盛衰ハ其時其人ニヨルコト」（同前、四二二頁）という言もある。したがって、直方が史上の人物評を教説自体の評価に

直結させていたとはいえない。しかし意図はどうあれ、直方がこうした思考から自由であつたわけでもない。当時において、「道」と「人」はそれほど強力な問題系だったのである。

秦山も、春海の教を受ける以前からこうした見方を持っていたことは既に見たとおりである。春海の導きもあり、秦山はそれぞれの国の「人」の行為からそれぞれの国の「道」を判断し、かつそれぞれの「道」はその地域の「人」の行為を決定するという考えを深めていく。こうした「道」と「人」の双方向的な解釈の延長上に、秦山は『元亨釈書王臣伝論』を編む。この書こそ、綱斎との論戦で中心的な論点となるものである。節を改めて、同書と二人の論争を検討しよう。

2. 元亨釈書王臣伝論

『元亨釈書』は鎌倉時代の禅僧、虎関師錬の作った日本仏教史書である。秦山が『元亨釈書』の内容に注目するようになったのは、やはり春海の教えによる(『天柱密談』七四八頁)。この本の何が秦山の注意を惹いたのか。それは三種の神器を論拠に、日本が中国に優越することを述べている点である。

夫れ物の自然なる、天下皆な之を貴ぶ。其れ造作なる、世未だ之を重んぜず。吾れ国史を読むに、邦家の基、自然に根ざすなり。支那の諸国、未だ嘗て有らず。所以に是れ吾れ吾が国を称するなり。其の所謂自然とは、三神器なり。三器は、神鏡なり。神剣なり。神璽なり。此の三つ、皆な自然天成に出づ。

『元亨釈書王臣伝論』一丁表

師錬は、日本の神器は「自然天成」に出ているゆえに、中国やインドのような篡奪を経験せずに済んでいるとする。秦山はこれを、彼と同時代の学者を凌駕する見解だと考え、抄出し、さらに自らの見解と春海の説

を付したうえで出版することを企てた。元禄九年(二六九六)の夏から秋にかけて、秦山はこの作業に集中していたらしく、その影響は綱斎宛の書簡にもあらわれている。同年八月二十四日付で綱斎に送られた書簡は、秦山が後に「書元亨釈書王臣伝論」にまとめる内容を多数含んでいる。そして、これこそが綱斎との溝を決定的にすることになる。

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、姓を替事三十に及、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。(中略) 依之諸友申合、日本紀読可申と企申候。(中略) 乍憚其許様にも被加御心可然奉存候。本より程朱之書を捨候て一方へ斗左袒仕にては無御座候。此段は御察可被成候。

〔秦山先生手簡〕五三頁

秦山は、皇統の連続と中国での篡奪弑逆には、それぞれ理由があるはずだという。「人」の行為の背後にそれを導く「道」があるという考えが、徐々に洗練を加えてきていることがわかる。書簡の末尾にあるように、秦山として朱子学を捨ててはいないし、同年九月十七日の日付を持つ「書元亨釈書王臣伝論後」では、師錬の見解を「卓絶」と称えはするものの、師錬が結局は僧侶にとどまったことに批判を加えている(『秦山集』四三・四丁裏)。だがそこには春海の「分野の説」も引用された。

抑そも嘗て諸れを源春海翁に聞く、日本の野、張翼に当たたりて太微宮全く之を掩ふ。張翼は巳の宮、物生じて窮らざるの象。太微は天子の庭為り。帝座太子、月卿靈客、上下済済、班列愆らず、堅垣域を限り、将相護衛し、毎日天に臨みて、四極法を受く。本朝皇統磐石、外夷窺を絶つ。其符此の如き者有り。(中略) 此に依りて之を

言へば、万国の事、蓋し皆な天にあらざるは莫きなり。（同前）

中臣鎌足の言とされる「天地を以て書籍となす」という語は關齋の『中臣祓風水草』にも引用され、その後の垂加神道でも重視された。春海や秦山が天文を研究する動機の一つはここにある。そこでは天体の運行の法則等が研究されるのみにとどまらない。天文と地上の現象には照応關係があるとされ、その結果日本の優秀性を説明する新たな論理が加わった。秦山が長くあためてきた、「道」と「人」を双方向的に関連させる視点は、春海の説を抵抗なく受け入れさせたのだらう。

綱齋はこの書簡になかなか返答しなかった。しかし返書を受け取る以前から、秦山は綱齋の怒りを耳にしていたらしい。元禄十年（一六九七）四月一日付の秦山宛書簡には「貴公神道御学候事、浅見重次郎など聞及被申、且釈書の跋ヨリ事起り儀絶之段、少学見解違タレハトテ、朋友之道、儀絶候ハバ、其人ハ唐人か日本人か」（『天柱密談』七八九頁）とあり、秦山は早くも義絶を覚悟していたらしいこと、春海はそうした綱齋の態度を「唐人か日本人か」と批判していることがわかる。この年春海が送った書簡には、ほかにも綱齋に対する批判が散見される（『天柱密談』七九二、七九五頁）。春海の綱齋に対する批判を秦山がどう受け止めたか、それを語る資料は見つからない。だが元禄十一年（一六九八）、ようやく綱齋から返書が届き、その内容に秦山は一驚することになる。

天地之道は、日本ノ唐ノト、茶碗裏鑑ノ様にくらへ候物に而は無之候。若只以風俗国体をくらへ候ハハ、君臣正統ノ外、人倫諸事と漢之違、今少御考合可有候。若天地之正統をのけて正統之つつけ様一派有之候ハハ、夫レ孔子朱子も皆々うそつき、山崎氏も其通二候。

（『秦山先生手簡』五六頁）

綱齋は「天地ノ道」は「茶碗裏鑑」のように比較できないとし、「日

本」と「唐」を比較するという考えに同意しない。また「風俗」によって「国体」を比べるならば、「君臣正統」以外にも、「人倫諸事と漢之違」も考慮すべきであるという。先の「道」と「人」の議論には、儒学と神道を比較する、つまりは「道」が複数存在することが前提されていた。綱齋はこの点を否定したのである。秦山は当然反論を用意した。

爰二天地ノ道トアリ、後二天地ノ正統ト仰ラレ候。毎々天地ノサタヲ仰ラレ候ハ、日本ヲアカメトモノナク、唐へ御引付ナサレ候半分ノ計略ニテ如此仰ラレ候ト存候。（『秦山先生手簡』五六頁）

秦山は、綱齋がいう「天地ノ道」が、日本にも中国にも偏らないとされていることを信用しない。秦山には、そのような視点を用意すること自体が、日本性を中和するための「計略」に見えてしまう。反論はさらに続く。

ソモソモ唐ノ書ニ人倫ヲ大事ニ書ツクセルウチ、君臣ノアヒサツヲ就中大切ニ論セラレ候ハナゼナレバ、父子夫婦長幼朋友ハ内證ツクノコトニテ、君臣義正シケレハ其中ニ自ラ行ハル、ソ。（中略）サテ君臣正統ノ外ト云一言ハ、大本ヲ失ヒ玉ヒタルコト、古今第一ノ悪言、不期七十子亡而大義ソムクト申モタトフルニ不足。如此大義ヲ取失ハレ候一言ハ、何トシテ靖献遺言ヲ作り玉フ人ノ筆ヨリ出候ヤ。神ノ御憎ミヲウケ玉フニ非スヤ。（同前、五七頁）

秦山は、五倫のうちで「君臣」だけが自明のものではないため、その君臣が正しければ他の四者はおのずと実行されると言う。朱熹にも君臣が特殊であると述べた例があるが（18）、秦山はさらに一步を進め、その困難さのゆえに「君臣義」が最重要だと考えた。そのため、綱齋の言う「君臣正統ノ外」を比較するとは、秦山にとって本質を外れた議論をせよというに等しい。秦山はこれが『靖献遺言』の著者の言であることに当惑を隠さない。秦山の主観にあつては、『王臣伝論』の編集もあくま

で綱齋の思想を継承した所為なのである。

しかし秦山は、この反論を綱齋には見せなかったらしい。この後数年の間、秦山と綱齋の間で交わされる書簡は主に『粟弾箭記』によって見ることができ(19)が、学問的な議論の代わりに、近況報告や綱齋に購入してもらった書籍の代金のことなど、即物的な話題が目立ち始める。しかし秦山が考えを改めたわけではない。

綱齋はこの時期、跡部良頭との論争を経て前述の「中国弁」を改定し、かつての主張を若干改めた(20)。

或曰、然ラバ日本ヲ中国トシ、唐ヲ夷狄トシテヨカラシカ。曰、中国夷狄ノ名、ソレトモニ唐ヨリ付タル名ナリ。其名ヲ以吾国ニ称スレバ、ソレトモニ唐ノマナ也。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。

(「中国弁」四一九頁)

綱齋は論戦の経緯を踏まえ、「中国」と「夷狄」に代えて「吾」と「異」の二分法を提唱する。中華夷狄という呼称に含まれていた価値判断を中和したのである。この改定により、綱齋の相対主義的な国家観が完成する。自国を尊重することは人間の普遍的な当為とされ、日本のみならず他国民にも自身の国を尊重することが求められた。これは綱齋が、「道」とは唯一絶対で、時間や空間に制約されないと考えていたことによる。綱齋も秦山と同様に自国を尊重する。しかしその根底は、もはや明白に異なっているのである(21)。

年号が変わり宝永元年(一七〇四)、秦山は長年の願いであった、江戸遊学を実現する。多年教えを受けてきた春海に初めて対面し、土佐への帰途京都に立寄った。秦山の記録には「十六日、雨。(中略)浅見氏ニ而夕料理被下、ゆるゆる語り。座に予州大洲学士大月貞助あつかれり」(『東遊草』五月十六日)とあり、綱齋の門弟大月履齋が同席する中

食事をし、歓談したと記されている。この時、綱齋は秦山と学問上の議論をするつもりであったが、秦山はそれに応じなかったらしい。

此人(馬場一梯——引用者註)谷丹三郎物語ヲセラルル。如形神道ニマドイ、學術大ニ変ズ。神主ノ制ナドハ唐人流ト云テソシル。先生ノ仰セラルルハ、神道モ本方ノコトヲシラヌ、ヒラタイコトナリ。鬼神ノ道ニニアラバ、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。元亨釈書ノ師鍊ガ、日本ハ万国ニ勝レ、各物ノ國チャト云コトヲ、万世卓立ノ見ト云テ、跋ヲカイテ表章シタ。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。唐ビイキヲスルスルト云ガ、オレホド日本ヲ大切ニスル云分ハナイゾ。丹三郎ガ上タトキニ、至極弁ジテ聞セウト思タレバ、手前ニハ説ヲカクシテ云ハヌゾ。

(『常話雜記』五六四頁)

綱齋も神道と儒学が一致すると考えていた。「本方ノコトヲシラヌ」という批判は、二人の違いが神道を肯定するか否かにあったのではなく、神道の価値を導く論理にあることを示す。秦山は、「君臣」こそが道の中核であるとし、それが実現されている日本と、その実現を背後から支えるものとして神道を位置づける。綱齋は、「天地ノ道」という普遍主義にもとづき、儒学も神道もその観点から捉えられ、神道もいづれ普遍的な思想へと昇華されると考えていた(22)。秦山が「説ヲカクシ」た理由はわからないが、あるいは綱齋と争いたくなかったのかも知れない。

宝永元年末の秦山宛綱齋書簡によれば、秦山は同年六月十一日に綱齋へ書簡を送っている。土佐へ戻った秦山が礼状を出したのだらう。秦山の書簡は現存が確認できないが、綱齋からの返書によって、ここで再び『元亨釈書王臣伝論』が問題となったことがわかる。

天地ノ大是非、宇宙ノ大一理、面々ノ国ヨリ主張候而、我寺之仏尊

し之合点致候、蒙昧之事候。日本国昔ハ不殘篡弑ノ人ニ候共、所説之道眞実之正理候ハハ、其害ニテ無之候。異国之俗、古今尽ク君臣正ク有之候共、其所伝之道邪説ニ候ヘハソレハ親鸞門徒之正信悞ニテ于今子孫万代相統候モ同事、何ノ可貴可有之。

（宝永元年十二月二十五日付谷秦山宛浅見綱斎書簡）

綱斎は、「天地ノ大是非、宇宙ノ大道理」を自国自慢の材料にすることは「蒙昧」で、仮に史実と逆に日本で篡奪が頻発し、「異国」で「君臣」が正しかったとしても、それは「道」の当否には関わらないと主張した。これに対する秦山の反論は、翌年の綱斎の書簡に一部引用されている。

一、ケ様之御議論、扱々驚入候。此被仰様候へ者、有テ無益ハ学問也。無テ可然ハ学者也。我等存候ハ、所説之説よく候て、君臣正ク、風俗も能、所説之道あしく候て、君臣不正、風俗薄劣と奉存候。如御示候へ者、道ハ道、俗ハ俗、春秋ノ褒貶も用ニ不立候歟。如此御氣象御心得ニテ天下ヲバ化導可被成思召候事、吾誰欺ニ而候。

（宝永二年七月九日付谷秦山宛浅見綱斎書簡）

秦山は年来の主張を繰り返している。秦山にとって綱斎の意見は「道」と「俗」を分裂させるものと映った。だが綱斎に言わせれば、秦山の見解はあまりに単純で、分析が不十分であった。再反論で綱斎が聖徳太子を引き合いに出したのは、かつて林羅山らがそうしたように、仏教の非を鳴らすためではない。

聖徳太子程ノ神道者、蘇我崇峻帝ヲ弑シ候ニ、此者阿党、不能討、乱賊之徒ニ陥リ、守屋ヲ誣殺シテ、仏道ヲ崇メ、毒ヲ天下後世ニ流候ハ、是神道ノ所致ニ候や。其身之不義不明ニ候や。（同前）

崇峻天皇弑逆は、近世の人倫重視の風潮のなかで繰り返し論じられた。それらの論において、責を負わされるのは大抵仏教である。しかし綱斎

は、それを聖徳太子個人の「不義不明」だと考える。悪事の原因は、何らかの教説ではなく、個人なのである。同様の批判はなお続く。

保元平治以来、王綱不振衰替、黍離之歎、識者及感涙痛心候。是又所説之道所致ニ候や。天子正統、全体大綱ハ、如此目出度、実ニ非他国之所及候。扱、其間骨肉篡奪、諸国諸臣ニ至テ、篡弑相尋候段、記録ニノスルニ、不勝数ニ候。其他人倫風俗、異国ニ可恥事、不少候。尤、我国之非ヲ挙ケ悪説ヲ主張スヘキニ非レ共、是又何之所致ニ候や。（同前）

皇統がともかくも継続しているとはいえ、日本の歴史において人倫を蔑ろにする者がいなかったわけではない。これはその背後にどんな教説があったのかと綱斎は言う。綱斎の考えでは、人倫に反する行為の存在に對し、神道は当然のこと、儒学にも責任はない。秦山のように、行為と教説の関係を、結果と原因の関係とみなすことそのものに、綱斎は同意していないのである。二人の争点はここにあり、そのため秦山は綱斎を「道」と「俗」を分裂させるものと批判する。だが綱斎とて、教説が実現不可能な建前だと考えているわけではない。しかし、既に行われた行為を教説に還元することには反対だった。たとえば綱斎は、平重盛について以下のように言う。

或人云ルハ、如此仏道ノ非ニ惑イ眞実ノ道ヲ不知人ナレバ、其忠孝トテモ心許ナキ、如何。是不然。其忠孝ノ得ル処ハ天質ノ得ル処、孔子ノ所謂善人ノ類ナリ。唐ノ顔真卿平生仏学ニ惑イ、俗風ノ著述ノミナルコト多シ。然共大節ニ臨、天下ニ一ヲ論ズル忠義ノ人ト呼ル。是皆天質ノ美、即善人ノ実ナリ。此義、朱子顔魯公ノ帖ニ跋セル文ニ能論ジテアリ。凡「綱目」中、忠孝ノ人等ヲ道ヲ以テ論ジ、学ヲ以テ吟味スレバ、申分ナキハ無レ共、其ハ一人前ノ見ル所知ル所ノ精察ノ論ナリ。聖賢ハ学ト氣質ト一体ニナリテ、眞実ニ有道ノ

人ト云ハ、又別段ノ穿鑿ナリ。小松殿ノ吟味ニハ、其仏学ノ非ハ非ノ通ニシテ、全体ノ忠孝ニマゼテ論ジタルハ悪シ。凡人物是非ノ吟味能可知之。

『劄録』四〇七頁(23)

綱齋は重盛が「全体朝廷ノ体ヲ正シ、天子ヘ忠義ヲ致シ、父ノ惡逆ヲ吾一生君臣ノ変ニ至ラセザルハ、大忠孝ト云ベシ」(同前、四〇二頁)と評価している。ここではそれを踏まえ、重盛が仏教に心を寄せていたことが問題になった。綱齋の考えでは、「忠孝」の実践は必ずしも教説によつて導かれるとは限らず、「天質」による場合もある。こうした際には「仏学ノ非ハ非ノ通ニシテ、全体ノ忠孝ニマゼテ論ジタルハ悪シ」とされる(24)。綱齋が聖徳太子個人の責を問うのは、こうした思想にもとづく。そうした綱齋にとつて、秦山の論は個人が学ぶ必要性を否定し、学習意欲すら奪うものと思われた。

況虎関及跋文之通ニ候ヘハ、全ク道之当否、理之是非ハ不論、只生土之異、靈瑞之驗、及天象之偶幸ニ在ル耳ニテ、土金之敬、神器相伝之道等ハ、皆無用之贅教ニテ、逆も太微宮ノ天象ニハツレタル国ハ、天地之間、万国共ニ、君臣之義ヲ説キ守ルコト、何ノ詮ナキコトニテ、死病人ニ薬ノ世話ヤク同事也。

(宝永二年七月九日付谷秦山宛浅見綱齋書簡)

綱齋は「生土之異、靈瑞之驗、及天象之偶幸」が皇統を支えるなら、「君臣之義」すら無用のものになってしまうと言う。秦山理解としての当否には疑問も提示されているが(25)、綱齋の言は二人の相違を浮き彫りにしている。

異国土地広博、久遠変革、渾同統一ニ難成。是又風土自然之勢、道之罪ニ無之候。其聖賢所説之道ハ則、君臣三綱、仁義五常、宇宙一貫、水寒火熱、上天下地、先三所謂、唐人之私物ニテモ無之、日本人之私物ニテモ無之候。(中略)其故唐人ニナル儒者ハ固ヨリ非也。

唐人ニナル儒者ヲ見テ、天地宇宙ノ正道ニ、彼此勝負ヲツケテ、相爾汝スルモ、又其上ノ非ナリ。

(同前)

綱齋が「君臣正統」以外をも見るべきだと主張していたことは先に見た。ここではそれが「風土自然之勢」と表現され、同時に「唐人之私物ニテモ無之、日本人之私物ニテモ無之」という道の普遍主義が主張されている。綱齋にとつて、最も重要な点は「道ノ当否、理之是非」であり、その正しい道理を学問によつて身につけることではじめて「不義不明」を避けて正しい実践が可能となる。この点は、元禄十一年の時点と変わっていない。綱齋は普遍的な視点から、秦山は「人」と相即的な視点から「道」を捉えているという相違がある。それに加え、新たに「道」と「俗」の関係をどう捉えるかが争われたのである。かつて綱齋が『靖献遺言』を書いたとき、秦山はその主張に共鳴した。しかしそれから十五年あまり、二人は主張の根拠を異にするようになっていた。この時点でも、二人は共に「君臣の義」を重視し、神道を尊重する。しかし、そうした個々の主張の根底となる「道」は、もはや二人が共有できるものではなくなっていたのである。

秦山が引用した『論語』子罕篇の言葉は綱齋の怒りを招いた。『論語』には「吾誰欺、欺天乎」とある。秦山は綱齋を、天を欺くものと批判したのである。その結果は、既に冒頭で見たとおりである。秦山は綱齋の許しを得ることを期待していたようだが、藩の跡目争いに巻き込まれた秦山は、宝永四年(一七〇七)四月六日から謹慎処分とされ、外界との交流を制限された。謹慎が解けないまま、正徳元年(一七一二)十二月一日に綱齋は世を去り、秦山は関係を修復する機会を永久に失ったのである。

3. その後

二人の直接交渉はこうして終わったが、彼らが論じた問題までが決着したわけではなかった。正徳元年春、佐藤直方門の稲葉迂斎は京都へ赴く兄に同行、前年から京都に移住していた三宅尚斎と再会し、ついで尚斎の仲介で綱斎に面会、一月ほどの滞在の間に合計で二十五回、綱斎の教えを受けた。その後江戸に戻った迂斎は同年四月「為学説」を書き、学友の伴部安崇に送付した。「為学説」で論じられたことは、垂加神道への批判にほかならない。この時期既に垂加神道に心を寄せていた安崇は九月に反論を執筆して迂斎に返送、迂斎はそれに再反論しようとするも、直方の制止のために論争を中断する。安崇はこれを論争の勝利と考へ、『続垂加文集』の末尾に迂斎の「為学説」と自身の反論をあわせ「弁一儒者為学之説」と題して附載した。送付されなかった迂斎の再反論は『迂斎文集』に収められているが、そこには宝永二年秦山宛綱斎書簡とほぼ同一の表現が複数見られる。迂斎は京都滞在中に、綱斎から書簡の写しを見せてもらったのであろう。綱斎の思想は意外な形で江戸へと伝播し、新たな火種となったのである。

綱斎は正徳元年末に世を去った。しかし秦山と綱斎の因縁はまだ終わらない。かつて、上京した秦山をもてなす場に同席した綱斎の門人、大月履斎はその後郷里の松山に戻っていた。正徳三年（一七一三）五月、その松山へ関斎の門人で神道家の高田未白が訪れる。五月十日から閏五月二日まで滞在した未白は、履斎らの歓待を受けた。この時に未白と履斎らの間で贈答された詩歌を集めたものが、『高田先生遊予陽松山記』である。その二年後の正徳五年（一七一五）五月、秦山の子、垣守はこの文章を入手する。その際、垣守は以下のように書いている。

此一冊ハ、高田未白老人、伊予国松山ニ遊覽せられし時の詩歌にし

て、大月勝蔵吉迪これを記せる物なり。高田未白老人ハ、備後の国の人なり。若ふして神道を垂加靈神（ミコ）に学びて奥秘をつくせり。齡八そじにあまり、門弟日ごとにませり。浅見重次郎殿、晩年におよんではじめて神道を未白老人に聞れしゆへ、同門の儒士何も神道を学びけり。大月勝蔵ハ伊予の国の儒士にして、浅見氏の門弟なり。ここにいたりて神道を学びて、未白の弟子となれり。……誠に、蘇秦張儀をして、百度あらそひ、千度とかしむといふともさとしがたき浅見氏さへ、かく神道にかたぶきて、我國乃ことを極めんとおもはれし事、其功成事を得ずして身卒すといへども、真にこれ垂加靈神の教、師没後に行わるる所にして、後代のさいわひ、我朝の大道、よつて開くる所なり。（『高田先生遊予陽松山記』一九丁表）

この「高田先生遊予陽松山記」そのものからは、綱斎が神道を学んだかは分からないが、垣守は大月本人、もしくはその周辺からこの情報を得たらしい。そして秦山も、「高田先生遊予陽松山記」を読んでいたことは明証がある。『秦山集』を探ると、次のような資料がある。

（垂加）翁年来折衷集成し、以て風水風葉一書を著す。（中略）爾来多く年所を歴、近歳に至りて、其書稍く漏洩する者有るか。頃日伊予の国松山の書生、大月勝蔵が「勝蔵、神道を高田未白に学ぶ。未白は備後国鞆の人、垂加門人。今年八十六歳、猶ほ恙無し」新文、其序段を引く者有り。（『秦山集』九・一五丁表）

この書簡は正徳五年、秦山の弟子である松下長敬の名義で書かれた。鞆禁下にあつた秦山は、必要が生じた場合はこのような非常手段によって外部と連絡をとっていた。ここで言う大月の「新文」が引く「序段」とは、「高田先生遊予陽松山記」冒頭に『風葉集首巻』を引用して「垂加先生曰、道則大日靈貴之道、而教則猿田彦大神之教也」とあるものを指すと見て間違いない。秦山は垣守の写した「高田先生遊予陽松山記」を

見ていたのである。そしてこれが、綱齋晩年転回説の根拠として知られる、秦山の『保建大記打聞』へとつながったのである。

師曰、吾人モ日本ノ人ニテ、道ニ志アルカラハ、日本ノ神道ヲ主ニスベシ。其上ニ器量氣根モアラバ、西土ノ聖賢ノ書ヲ読テ羽翼ニスルゾナラバ、上モナイヨキ学ナルベシ。是舍人親王ノ御本意、恐ナガラ吾等内ノ志也。然ニ今ノ神道者ハ、西土ノ書ニウツクテ文盲ナリ。儒者ハ人ノ国ヲヒキシ吾国ノ道ヲ異端ノヤウニ心得テシリ、各異ヲタテテ、湊合根著セズ。学風ガ薄ク猥リニシテ見ニ足ヌゾ。吾コレヲ憂ヒ、内内同志ト講習シテ天下ノ学風ノ助ニモナル様ニシタイト思ヘドモ、山崎先生ハ過去王ヒテ久シク、浅見安正ハ晩年神道ニ志ハ出来タレドモ、ヤウヤウ一兩年ノ内卒去メサレテ、ウシロダテニスベイ先輩ナク、其外名アル学者タチ、多クハ吾国魯國ノセンサクヲ第一ニシテ吾国ニ懇切ナル志ナク、又ハ神道ヲ尊敬ハセラルレドモ未伝授ナリ。

『保建大記打聞』一丁表

綱齋と絶交の後も、秦山は綱齋に対する敬慕の念を失うことがなかったとはよく指摘される。この原因の一つは「高田先生遊予陽松山記」にある。垣守は、綱齋が神道を学んだことを「かく神道にかたぶきて、我國乃ことを極めんとおもはれし」と解釈していた。しかし綱齋は「日本の道」という思考をせず、神道さえも普遍化して捉えようしていたことは既述のとおりである。秦山の敬慕の念が、綱齋の正しい理解に立脚していたとは考えにくい。

4. おわりに

以上、綱齋と秦山の論争を通じ、二人の相違点を検討した。綱齋も秦山も、主張内容には多くの類似を持ちながら、最終的に袂を分かつたのは、このような理由による。明治以降、開齋学派の思想

といえは必ず言及された「君臣の義」も、それを根拠付ける論理に相違があつては、二人を繋ぎとめることができなかったのである。その相違とは繰り返して言えば、秦山のいわゆる「道」と「人」の問題である。例えば秦山は、「国体」は「君臣」と不可分だと主張していた。この、一見後期水戸学にも似た主張は、秦山が「道」と「人」の関係を双方向的に捉え、さらに「君臣」を人倫の中核と位置付けることとあいまって、はじめて可能になる。一方の綱齋は、「人」の行為を「道」に還元せず、個人を基盤とし、「君臣」のみによる日中の比較にも意味を認めなかった。こうした相違は、両者が「道」をどう把握するかという点にも密接に関わっている。綱齋が強固な普遍主義を取りえたことと、秦山が日中の歴史の差異を「道」の差異と連結させたことは、両者の「道」と「人」の理解が反映している。二人の衝突は、日本／神道・中国／儒学という、開齋学派で頻繁に議論された問題系と共通する点を持つが、二人を分けたのは個々の論点に対する見解そのものではなく、より根源的な「道」と「人」という問題だった。

視野を学派に限らず、当時の思想潮流という点から見ても、綱齋の思想は極めて特異である。当時の日本／神道・中国／儒学論では、国・教説・歴史（風俗）という三つの水準が入り組んで議論を形成していた。主に日本と中国、時にはインドや西洋も取り上げられ、それぞれに神道・儒学、仏教、キリスト教が、またそれぞれの国における風習や歴史が参照された。秦山について言えば、これら三つの水準は強固に結び付いており、日本が最も優れていること、神道が存在すること、皇統が連続していること、以上の三点は相互に引証しあう関係にあった。程度の差こそあれ、こうした双方向性は当時の標準的な論理構成であつて、学派における反神道の筆頭である佐藤直方も、こうした論理から自由ではなかった。直方が日本史上の事象を論拠に日本の優秀性を否定したことは、

教説と歴史の関係を無視できなかったことを示している。

こうした論理に対して網斎は、「道」を普遍化したうえで儒学と神道を一致するとし、それによって国と教説の連続性を断ち、さらに歴史から教説を抽出することへの批判によって、歴史と教説の相互引証をも断ち切ったのである。そもそも、中華・夷狄の議論においてはこの種の風俗に依拠した論が横行していた。湯武放伐が大問題になるのはその一例だが、それはそれで理由のないことではない。この問題に対して網斎が相對主義的立場を取ったことは既述した。この相對主義は、歴史と教説の關係を断ち切ったことと完全に照応している。網斎が「名分ノ学ハ道德ノ上下」(『中国弁』四一六頁)に左右されず、従つて小国であろうと自国を尊重せよと主張したのは、この断絶とあわせて理解されなくてはならない。

こうした網斎の特殊な思想が理解されなかったのは、思想自体の複雑もさることながら、やはり『靖献遺言』の存在が大きい。『靖献遺言』は網斎の著作でありながら、網斎にも制御できないものとなつていった。網斎が時代を超えて読まれ続けたこと、網斎に対するイメージが実像を超えて膨らんでいくこと、いずれもこの本の存在抜きには考えられない。言わば、網斎自身も『靖献遺言』の犠牲者なのである。

註

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、割注は「」にて示し、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。

『黙識録』(松雲堂 一九三三)

『宝永二年七月九日付谷桑山宛浅見網斎書簡』・『宝永元年十二月二十五日付谷桑山宛浅見網斎書簡』(立教大学図書館蔵)

『泰山集』(成章堂 一九一〇) ほかには神宮文庫蔵本(三二五三)を参照した。

『泰山先生手簡』(青楓会 一九三九)

『蘭斎先生易實計狀』(晴心堂 一九三九)

『木斎紀年録』『仙台叢書』第四卷(仙台叢書刊行会 一九三三)

『靖献遺言講義』・『常語雜記』『浅見網斎集』(国書刊行会 一九八九)

『天柱密談』『神代温義』(高知県神職会 一九四〇) なお、土佐山内家宝物資料館蔵の原本(K一七一五山内)も参照した。

『元亨釈書王臣伝論』刊本(早稲田大学図書館蔵)

『東遊草』写本(東北大学狩野文庫蔵 狩三七八八五—)

『中国論集』・『劄録』・『中国弁』『日本思想大系31 山崎闇斎学派』(岩波書店 一九八〇)

『高田先生遊予陽松山記』写本(土佐山内家宝物資料館蔵『鍋山日抄』(ヤ〇九〇—)十一所収)

『保建大記打聞』刊本(早稲田大学図書館蔵)

『錢鑑録』写本(新発田市立図書館蔵 V〇九—教書三)

(1) 丸山真男『闇斎学と闇斎学派』『日本思想大系31 山崎闇斎学派』岩波書店 一九八〇 また『丸山真男集』第一巻。

(2) 関田駒吉『浅見網斎と谷桑山』『関田駒吉歴史論文集 下』高知市民図書館 一九八一 初出一九三五—二八頁。この論争に関連する先行研究としてはほかに、平泉澄『万物流転』(至文堂 一九三六)、安川実、跡部良顕の回心に就いて『国民精神文化』七〇七—一九四二、西内雅、谷桑山の神道』(高原社 一九四三)、同『垂加神道の伝承』(古神道仙法教本庁 一九七八)、久保田収『垂加神道における浅見網斎の地位』(『神道史の研究』皇学館大学出版部 一九七三 初出一九五四)といったものがある。

(3) 昭和十四年『佐藤直方全集』が出版された際、全集の編者は「広く今日の崎門学界を視るに概ね網斎派を以て正統と為し、慷慨激烈、靖献遺言を講じ、楠公を崇拜し、以て崎門学の精髓を得たりと為す。崎門学の伝統果して然るか、吾人竊かに疑なき能はず。正統論は尚し、然れども是れ豈崎門学の全部ならんや」(増訂 佐藤直方全集 五頁)と述べ、大義名分論を核とする闇斎学派像に反発している。編者は「日本古典学会」

を名乗っているが、実際には佐藤直方の学統を継承する上総の道学者、

池上幸次郎と梅沢芳男であった。上総道学に関しては梅沢芳男『稻葉黙斎先生と南総の道学』(ベリかん社 一九八〇)を参照。

(4) 阿部隆一『崎門学派諸家の略伝と学風』(『日本思想大系』31 山崎闇斎学派 岩波書店 一九八〇) 五九〇頁。

(5) この点は西岡和彦氏がすでに指摘している。「大山為起の日本書紀研究」と藤森神社―近世中神道家の古典研究―(『神道宗教』第一五三号 一九九三) 二八頁を参照。

(6) こうした学派内部の思想的・人間的対立については丸山前掲論文、田尻祐一郎二つの「理」―闇斎学派の普遍感覚―(『思想』七六六 一九八八)、拙稿「綱斎、直方、良頭―近世前期における山崎闇斎学派の論争について―」(『東洋の思想と宗教』第二五号 二〇〇八)を参照。

(7) 丸山前掲論文、六三八頁以下を参照。

(8) この論争に関する専論に石黒衛「中国夷狄論争をめぐって」(『日本思想史研究会会報』二〇二〇三)がある。

(9) 関田前掲書、一一二頁。

(10) 土佐山内家宝物資料館に現存する『朱子行状』(ヤ二一〇―一七七―)は泰山手沢本だが、同書の見返しには「天和三年十月十二日高嶋佐藤蘇我北岡同十九日終篇」とある。高嶋、佐藤は綱斎と直方である。蘇我は蘇我強厚、北岡は北岡親常であろう。「講学叢録」については稲葉黙斎『録叢録』一六丁裏、および関田前掲書、一一二頁を参照。

(11) 書籍購入の具体相については、吉崎久編『神道書目叢刊五 谷泰山・垣守・真潮三代蔵書目録 泰山書目』皇學館大學神道研究所 一九八九)解説一五九頁以下、および小林准士「近世における知の配分構造―元禄・享保期における書肆と儒者―」(『日本史研究』四三九 一九九八)を参照。

(12) 以下、綱斎と泰山の交流初期については既に多数の論述がある。本稿の問題関心からは、西内前掲書『谷泰山の神道』第一章第三節、および近藤啓吾『増訂 浅見綱斎の研究』(臨川書店 一九九〇 初版一九七〇)第二章(附)「靖献遺言の改定」が特に参考になった。

(13) 『泰山集』に限っても、一七・七丁表、同裏、一八・七丁表、二〇・二丁表、同八丁裏、同一二丁裏、二一・二丁表、二二・七丁表などの類例

がある。

(14) 周知のように、この種の議論は頗る多い。林羅山、山鹿素行、熊沢蕃山、それに吉川惟足や度会延佳といった近世前期に活動した思想家には大抵何らかの形で言及がある。辻善之助『日本仏教史』(岩波書店 一九四四 五五) 近世篇「排仏論」を参照。各人の立場ごとに議論の重点には違いがあるものの、こうした題材が当該期における知識階層が共有していた問題意識を反映するものであることは疑いを容れない。

(15) 元来は『程子遺書』巻一五(和刻本『二程全書』巻一六) 第九七条に見える。「遺書」には「釈氏之説、若欲窮其説而去取之、則其説未能窮、固已化而為仏矣。只且於迹上考之。其設教如是、則其心果如何、固難為取其心不取其迹、有是心則有是迹。王通言心迹之判、便是乱説、不若且於迹上断定、不与聖人合。其言有合处、則吾道固已有。有不合者、固所不取。如是立定、卻省易」とあり、つまりは人間の行為によつて教説の是非を判定するという考えを指す。また『新編 山崎闇斎全集』(ベリかん社 一九七八) 二卷三七頁、同三〇二頁を参照。

(16) いわゆる崎門三傑や谷泰山は勿論、大山為起、跡部良頭、伴部安崇等、この問題への言及は多数確認される。また安川実「近世合理主義とその神代巻批判」(『神道学』第九六号 一九七八)を参照。その議論の一端をここで紹介することは不可能だし、本稿の企図からも外れてくる。ただ、そこに見える共通の思考様式は、綱斎の特殊性を考えるうえで重要な指標である。

(17) 『神代温義』六九七、七一頁、『泰山集』一六・一二丁表、同一四丁裏を参照。なお、この点に関する春海の見解を知る上では大山為起の養子問題とそれに対する春海の見解が参考になる。西田長男編『氏族母鑑』(伏見稻荷大社 一九五七) 解説、同「大山為起伝補遺」(『朱』第二号 四号 一九六七 六八)を参照。

(18) 『朱子語類』卷一三第七一条には「用之間。忠只是衷心、人倫日用皆等用之、何独只於事君上說忠字。曰父子兄弟夫婦、皆是天理自然、人皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理、然是義合。世之人便自易得苟且。故須於此說忠、却是就不足処說。如莊子說、命也、義也、天下之大戒。看這說、君臣自是有不得已意思」とある。もっとも、「忠」は相対的に実践が困難

な倫理だという認識は、綱斎と桑山に共通のものだった。『靖献遺言講義』(『浅見綱斎集』三二五頁)を参照。

(19) 吉崎久「谷桑山著『栗弾節記』管見」(『神道史研究』第三〇巻第四号一九八二)を参照。

(20) 「中国弁」の改定については、近藤前掲書第二章第四節を参照。跡部との論争については上記の近藤論のほか、久保田前掲論を参照。筆者の見解は前掲拙稿を参照。

(21) この点について、拙稿「浅見綱斎の神道観と道について」(『日本思想史』39 日本思想史学会二〇〇七)を参照。

(22) 同前註。

(23) 引用文中の「天質」は、綱斎が挙げている「朱子顔魯公ノ帖ニ跋セル文」(これは綱斎の記憶違いか記録の間違いで、実際には『朱子文集』巻八四「跋程沙随帖」を指す)により、校注にいわゆるB本の「天資」とるべきであろう。

(24) 綱斎の人物評価は『靖献遺言』執筆当時からこうした方法論で行われていた。『劄録』には「陶淵明ノ君臣ノ義、許衡ガ元ニ事ルガ如、平生ヲ論ズレバ、許氏ハ全体存養力行ノ人トミユレ共、夷狄ノ君ニ事ルノ身ヲ失ノ全体、一生ノ名義ニ背ク故、陶淵明ヲ以云ヘバ、自墮落ナルコト多レ共、魯斎ヨリ大矩ヲ得タル人ナリ。(中略)凡此類、皆其主トスル所ノ旨ヲ能辨フベシ」(三九二頁)とある。陶潜は「自墮落」ながら「大矩」を得て、許衡は「全体存養力行ノ人」でありながら「身ヲ失」った。

(25) この点については、西内前掲書『垂加神道の伝承』一〇四頁以下および松本丘「谷桑山の『神代卷塩土伝』」(『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂二〇〇八)一七五頁以下を参照。

(早稲田大学)

【日本思想史研究会入会の「案内」】

弊会では、常時会員を募集中です。日本思想史のみならず、日本における知的営為に興味・関心のある全ての方に門戸を開いております。お申し込みの際は左記の事項をご記入の上、弊会事務局まで電子メールまたは葉書でお申し込み下さい。折返し会費(年一、〇〇〇円)納入等につきご連絡致します。なお、会員情報に変更がある場合は、事務局まで一報下さい。

記

- ①氏名(所属も明記願います)
- ②住所/電話番号(お持ちの場合はe-mailアドレスも)
- ③ご専門あるいはご関心のある分野

以上

〒九八〇―八五七六 仙台市青葉区川内二七番一号

東北大学大学院文学研究科

日本思想史研究室内 日本思想史研究会

電話・FAX 〇二二(七九五)六〇六七

e-mail: admin_jih@sal.tohoku.ac.jp

郵便振込専用口座 〇二二〇―八―五五三九七

郵便普通口座 一八八八―二六三七七三

会員になられた方には、年報および月例会案内の送付とともに、本誌の前身である『日本思想史研究会月例会会報』(一九九二年三月から二〇〇一年三月まで、全九巻一八号)をインターネット上で閲覧する特典をご用意しております。