

前期水戸学における神器論争

齋藤 公太

序

明暦二（一六五七）年、藩主・徳川光圀の命によって始動した水戸藩の修史事業は、やがて『大日本史』として結実することになるが（1）、その有名な三大特筆は、神功皇后を后妃伝に入れ、大友皇子を帝紀に載せ、そして南北朝時代において南朝を正統の天皇と定めたことであった。この南朝正統論は、藤田幽谷起草の「大日本史を進むる表」に、「西東の争、南北の乱、皇統を正閏するは、唯だ神器の在否を視るのみ（2）」（文化七（一八一〇）年）とあるごとく、神器を有する天皇を正統とする言説である神器正統論に依拠していた。だが一方で神器正統論をめぐる、栗山潜鋒、三宅観瀾、安積澹泊といった前期水戸学を代表する彰考館の史臣たちは議論を戦わせていた。本稿は、論争の中心となった潜鋒と観瀾の言表を取り上げ、この神器論争を神道思想史の視点から再考

するところみである。

本論へ入る前に神器論争に関する先行研究を瞥見しておこう。戦前においては瀬谷義彦が、潜鋒の神器正統論を「義公精神」と一致するものとし、「正統は義にありて器にあらず」とする観瀾の立場はそれに対立するものと見なした。さらに瀬谷は両者の対立が、山崎闇斎学派における神道派と儒学派の差異に由来していると位置付けた（3）。高須芳次郎の見方もほぼ瀬谷と一致するが、高須は観瀾も神器への尊崇の念は持っていたとし（4）、溝口駒造もまた、潜鋒と観瀾は表面的差異にもかかわらず「本質的同一性」を有していると論じていた（5）。

戦後においても鳥巢通明が瀬谷とほぼ同様の構図から神器論争を位置付けている（6）。ただし鳥巢は彰考館の神器論争を、闇斎学派における南朝の正統性をめぐる議論を引き継ぐものにとらえ、潜鋒の立場を北畠親房や山崎闇斎の系譜にある神道的正統論とし、観瀾を浅見綱斎による

儒教的正統論の後継者と見なした。鳥巢は神器論争をめぐる神道と儒教の対立という構図を一層強調したのである。細かな差異はあるものの、

このような構図は名越時正や近藤啓吾、松本丘の論考にもみられる(7)。

鳥巢ほど神道を重視しない論者、たとえば松本三之介なども、潜鋒の議論は神器を「それ自体神聖化」し、神器正統論の「形式性を徹底させる」もので、その点が澹泊・観瀾との差異であったとしている(8)。かくのごとく、通常の儒学とは異質な神器正統論を強硬に主張する潜鋒と、それに対立する観瀾（および澹泊）という図式は、おおむね戦後の水戸学研究の中で共有されてきたといえよう(9)。

戦前の研究に一部見られたように、潜鋒と観瀾の思想を同一視することは、両者の政治的立場の違いをあまりに軽視しているが、神器論争を対立の構図、とりわけ神道と儒教の対立という構図に当てはめることもまた、事態を単純化しているように思われる。前述の溝口は、垂加神道への批判も含む観瀾の神道観が、後期水戸学に至るまで影響を与えた可能性を示唆している(10)。本稿はそのような点をより具体的に論証しつつ神器論争の内実を再検討するものである。

一、神器論争の背景

(1) 神器正統論の導入

まず本章では神器論争の背景を確認しておく。そもそも『大日本史』における南朝正統論の形成は延宝八、九（一六八〇、一）年が転機であったとされる(11)。その南朝正統論の論拠として神器正統論が導入された正確な時期は不明であるが、後述のように南朝から北朝への正統の継承を保証する点に神器正統論の意味があったとすれば、『大日本史』本紀の末尾に後小松天皇を加えることが明確に表明されている天和三（一

六八三）年の時点で、すでに神器正統論が構想されていたと推測される(12)。

ところで安藤為章の記録によれば、『大日本史』の三大特筆は次のような経緯で決められたものであったという。

其中に神功皇后を后妃伝に、大友皇子を帝紀に載せ、三種神器の吉野よりかへりたるまでを南朝を正統とし玉ふなん、西山公の御決断なりけらし。館の諸儒たちさまぐ議論ありて、御顔ばせを犯したる輩も有しかども、これ計は某に許してよ、当時後世われを罪する事をするといへども、大義のかゝるところいかんともしがたして、他の議論を用ひたまはず(13)。

『年山紀聞』元禄十五（一七〇二）年成立

光圀は、彰考館員による異論もある中、独断で神器正統論による南朝正統論を採決したのであった。神器正統論による南朝正統論は、すでに山崎闇斎の『倭鑑』(明暦三（一六五七）年起稿)や、林鷲峰の『本朝稽古統篇』(万治三（一六六〇）年成立)にも見られ、光圀の独創というわけではなかったが、北朝正統論に基づく歴史叙述が主流の時代において、なおかつ彰考館内からの反対を受けながらも採用を決断したことには何らかの積極的な理由があったはずである。その理由を、安積澹泊は次のように説明している。

□□南朝を正統に立られたる事当時□□朝廷へさはる事の様に議する者も可有之候歟然とも此事ハ□後醍醐天皇三種神器を擁したまひ御子孫相承大位に扱給ふ事なれば其統を帝紀に立られたる事天無一日の理にして自然の勢なり全躰大日本史は編次南朝亡迄に限るべき事なり然るに後小松紀を立られたるハ深意有之事歟其の故は只神器の在所に正朔を帰せらるゝ心にて明德三年南朝亡神器入洛の時より後小松に年号をかゝけ書せられたる事南北両朝いつれも同く神裔に

て軽重なく神器北朝に帰したる時ハ今日の天下北朝すなハち嫡統たる事日月のごとくあきらかに世にしらしめんために朝廷を推尊するゝこゝろなり(14) 『往復書案』、享保十九(一七三四)年七月

赤林八郎左衛門・大場弥右衛門宛安積澹泊書簡

ここからわかるのは、神器正統論が南北朝の正統性をめぐるアポリアを解決するものだったということである。北朝は朝廷に反逆した足利尊氏側の擁立した天皇であり、名分論の点からいえば正統の天皇とは認めがたい。しかし南朝を正統とするならば、元中九・明德三(一三九二)年後龜山天皇が後小松天皇に神器を譲渡し、事実上南朝が敗北した後には、正統の皇統がとだえたと解釈する余地が生じてしまう。神器正統論を導入すれば、南北朝時代には真正の神器を有していたとされる南朝が正統となり、南北朝時代以後は神器を継承した北朝が正統ということになる。かくて「帝、神器を受けたまふに及びて、海内始めて一統し、車書文軌を同じくし、世世相承けて宝祚限無し(15)」と『大日本史』本紀(卷之七十三)が結ばれているように、万世一系の皇統という物語は守られ、日本史における「大義」の貫徹を示すことができる。

この点に関して尾藤正英は、神器正統論が導入されたのは北朝の流れを汲む朝廷への配慮であり、また当初易姓革命論に基づく王朝交替史観によつて書かれていた『大日本史』を、「日本の国情」に合わせるための「折衷」だったと位置付ける(16)。しかし『年山紀聞』の記述や澹泊の書簡を字義通りに受け取るならば、神器正統論は外的要因に配慮した結果の「折衷」というよりも、光圀のより積極的な意志のもとで採用されたと思われる。

尾藤の説は、王朝交替史観と皇統の永続性に関する言説は両立しえないということが暗黙の前提になっている。しかし近世日本の儒者にとつては、武家による事実上の革命が行われたあと天皇が形式上の君主で

あり続けることが矛盾のないこととして受容されていた(17)。事実、光圀は「我か主君は天子なり、今將軍ハ我か宗室也(18)」(『桃源遺事』)と述べ、天皇を真の主君として推戴している。光圀の皇統に対する崇敬には、徳川宗家との対抗関係や、明清交替を受けての「日本型華夷思想」が作用しているだろう。また朱子学への制度的保障のない近世日本において、無窮の皇統という日本の本来性を通じて君臣の「大義」の実在を示そうとしたとも考えられる(19)。

だが神器正統論の導入は彰考館における論争を引き起こした。前述のように天和三年の時点ですでに神器正統論が導入されていたとすれば、元禄六(一六九三)年に潜鋒が、そして同十二(一六九九)年に観瀾が彰考館に入ったときには、もはやその方針が決定済みだったということになる。潜鋒の名著『保建大記』に寄せた観瀾・澹泊の序文と跋文によれば、神器論争は次のような経緯で起こったという。

余、子と同邦・共宦、学略(ほく)と趣を均しくするを以て、平素、歛甚だしく、其の所論を承けて、毎に意に相投ず。但だ其の謂ふ所の、神器の在否を以て人臣の向背を卜する者は、議(い)に合せず(20)。

(三宅観瀾「保建大記序」、正徳二(一七二二)年)
時に観瀾宅君、同じく史局に在り、相得て驩(よろこ)ぶること甚だしく、屢と此の書『保建大記』を將(もつ)て折衷討論す。宅君、其の精確に服すれども、神器の議は、終に協ふこと能はず。……時に或は此の書を出し、亦相与(あひあ)らばに商量す。余、一言之を貶して曰く、「此れ經生の常譚のみ。烏んぞ貴ぶに足らんや」と(21)。

(安積澹泊「保建大記」跋、正徳四(一七一四)年)
このように潜鋒は神器正統論を積極的に推進し、観瀾や澹泊はそれを批判した。しかし前述のように潜鋒や観瀾が入館した時点で神器正統論の方針が決定されていたとすれば、その議論は神器正統論そのものの正

否というよりも、それをどのように解釈し、どの程度重視するかをめぐ
るものであったと推測される。事実、後に見るように、観瀾は（また本
稿では扱わないが、澹泊も）神器正統論自体を否定してはおらず、その
解釈や位置付けに関して潜鋒と対立していたのである。

神器正統論が論争を喚起したのは、それが儒学の枠組みから逸脱する
危険性も伴っていたからであろう。無論、中国においても九鼎や伝国璽
といったレガリアは存在していたものの、儒学の正統論とは無関係だっ
た(22)。神器という存在を前期水戸学の言説に導入することは、神道の
問題系へと踏み込むことを意味していたのである。以下、次節以降では
前期水戸学と神道の関わりについて確認しておきたい。

(2) 水戸藩の宗教政策と光圀の神道観

光圀は藩内の吉田神社や静神社などを復興させ、神職による宗門改や
神葬祭の実施も認めており(23)、また松田如閑や今井有順に命じて『神
道集成』(十二巻本は元禄十四(一七〇一)年成立)を編纂させるなど
(24)、神道を尊重していたことがうかがえる。とはいえ光圀の神道観は
決して一義的なものではなかった。光圀の命のもと、水戸藩では寛文三
(一六六三)年から元禄九(一六九六)年にかけて寺社整理が行われた
(25)。それは開基帳の作成や寺社奉行の設置に基づき、従来混淆してい
た神仏を分離し、新建の寺院や「淫祠」を破却して、一村一社制を施行
するものであった。光圀は「神道ハ神道、仏道ハ仏道、修験ハ修験、各
其道を専にして、他を混雑せされ(26)」(『玄桐筆記』)と述べたように、
旧来の神仏習合に対して否定的だったのである。そのため光圀は藩内の
神社に対して伊勢神道を奨励し、吉田神道を禁止したともいわれる(27)。
自ら記した「梅里先生碑陰并銘」(元禄四(一六九一)年)にある言
葉、「神儒を尊びて神儒を駁し、仏老を崇びて仏老を排す(28)」は光圀

の立場を端的に示している。光圀は、『大日本史』の編纂方針に関して
も、貞享元(一六八四)年四月四日に次のように述べたという。

神代ハ怪異之事斗二候而、神武ノ口へも難レ載候間、別ニ天神本
紀・地神本紀を立、七代・五代ノ事を可レ書(29)

(井上玄桐撰『御意覚書』)

光圀は神代の事跡を「怪異之事」ととらえ、人皇の歴史と分離するよ
う指示していたのである。以上のように光圀は、神道を尊重しながらも
旧来の神道説を盲信せず、客観的、歴史的視点を保持するという両義的
態度を有していた。その結果、光圀はたとえば「跋旧事本紀」(『常山文
集』所収、元禄四(一六九一)年)の中で『先代旧事本紀』を後世の偽
書と断定している(30)。同時代の垂加神道において、いまだ『旧事紀』
を三部の本書の一つとする吉田神道以来の伝統が継承されている中で、
光圀は歴史的な観点から神典を把握していた。『神道集成』所収の今井
有順「三部本書弁」でも『旧事紀』偽書説が説かれているため(31)、こ
れは彰考館の研究成果であって光圀の個人的見識ではないかもしれない
が、いずれにしても前期水戸学における神道論はこのような知の水準の
もとでなされていたのである。

(3) 闇齋学派の動向

前期水戸学の南朝正統論を考察する上で、潜鋒や観瀾が属していた闇
齋学派との関係は重要である。闇齋学派は近世前期を代表する朱子学
者・山崎闇齋の門流であるが、闇齋が神道と朱子学の本質的一致という
思想を軸に中世神道以来の教説を総合し、垂加神道を提唱したことによ
り、その門流は神道派と儒学派に分かれることとなった。儒学派の領袖
である佐藤直方は神儒一致を否定し、浅見綱齋は神道を認めながらも垂
加派に対して批判的であった。一方、天和二(一六八二)年に闇齋が没

した後、垂加神道が直面したのは教説の体系化という問題であった。正親町公通ら垂加派正脈は元禄年中までに秘伝の集成を進め、玉木正英がそれを継承するが、やがて若林強斎、谷泰山、跡部良顕、松岡雄淵らが独自の活動を始め、そこから神道書の文献学的研究によって中世以来の神道思想を批判する吉見幸和のごとき人物も出現することとなる⁽³²⁾。

また、關齋学派では關齋の『倭鑑』を発端として南朝正統論が継承されていた。『倭鑑』は未完のまま焼却されたが、残された目録からは神器正統論に依拠していたことがわかる。その後關齋学派では、北畠親房の『神皇正統記』（延元四・暦応二―一三三九）年成立、興国四・康永二（一三四三）年改稿）をそれぞれに典拠としつつ、綱齋や直方ら儒学派は名分論に基づく南朝正統論を唱え、公通ら神道派は神器正統論による南朝正統論を主張していった。強斎や良顕ら關齋学派第三世代においては、儒学派の教えを経由しているにもかかわらず、神器正統論が興隆していく⁽³³⁾。

このような中で潜鋒は、当初神儒兼学の桑名松雲に師事していたが、元禄三（一六九〇）年以降は公通ら垂加派と交流し、出雲路信直に就いて垂加神道を学んでいた⁽³⁴⁾。一方の観瀾は綱齋に師事していたが、元禄十一（一六九八）年に何らかの理由で破門されたという⁽³⁵⁾。かくて両者が彰考館へ出仕することにより、關齋学派の言説状況が彰考館の神器論争へと持ち込まれることになるのである。

二、栗山潜鋒

最初に神器論争の起点となった栗山潜鋒の言表を見ていきたい。潜鋒の神器正統論がもつとも明確な形で現われているのは名著『保建大記』（元禄六（一六九三）年成立）である。この史論は、元禄二（一六八八）年、当時八条宮尚仁親王に近侍していた潜鋒が親王へと献上した

『保平綱史』（元禄二（一六八八）年成立）を原型とし、彰考館での議論を経て改稿されたものである⁽³⁶⁾。本書は保元元（一一五六）年から建久三（一一九二）年に至る院政期の歴史を対象とし、潜鋒はこの時期における朝廷の道徳的退廃がその衰退と武家政権成立を引き起こしたと見て厳しい批判を加えている。

さて、本書の中で潜鋒の神器正統論が表明されるのは、保元の乱における崇徳上皇と後白河天皇の対立という場面においてである。

院（崇徳上皇）は兄たりと雖も、位を去ること久し。帝（後白河天皇）は弟たりと雖も、当今の天子なり。馭宇、年を踰え、未だ失徳有らず。院の兵を構ふる事、其れ何の名あらんや。是の時に当りては、宜しく、躬、三器を擁するを以て正と為すべし⁽³⁷⁾。

潜鋒は、皇統の正閏の決定が困難な場合に、一方でその時点での在位や、あるいは君徳の有無を基準として示唆しつつも、最終的には皇位の証である神器を有する側を正統とする、という判定基準を示している。このように潜鋒の議論は一義的に神器の所在のみを正統性の基準として示すものではない。その神器正統論の複雑な構造を明らかにするため、本書の中で潜鋒は、三種神器を君徳の象徴とする伝統的神器観に依拠している。

古昔、三器を通じて之を璽と謂ふ。璽は信なり。皇祖授璽するに、宝鏡を持して曰く、「吾が児、此を視ること、当に猶ほ吾を視るがごとくなるべし」と。又曰く、「爾が祖を思ふこと莫れ。吾、鏡中に在り」と。又曰く、「八尺瓊の妙の如く、白銅鏡の明の如く、且つ神劍を提げて天下を平げよ」と。神武、都を橿原に建てて、三物を奉安し、親祭して懈らず。以て祖先の神と為し、以て天位の信と為す。又以て己を修むるの具と為し、又以て天下を馭むるの器と為す。

す(38)。

右の引用文中、「吾が児、此を視ること……」とあるのは『日本書紀』神代巻に見られる天照大神の神勅であるが、「八尺瓊の妙の如く……」というように神器と君徳を結びつけた箇所は神代巻にはなく、仲哀紀八年正月条にある筑紫の伊都県主の祖・五十迹手の言葉が元になっている。『神皇美録』をはじめとする中世の神道書では、この言葉が天照大神の神勅として改竄され(39)、垂加神道もその解釈を継承していた。潜鋒もまたそれを踏襲しているのである。神武天皇以来、神器は皇祖神の霊が宿る器であり、皇位の証であるとともに、天皇が修養を行い、国家を治めるための道具ともなつた。潜鋒はこのように述べて、君徳の象徴としての神器の側面を強調する。この点は、『保建大記』が全篇にわたって天皇が徳を身に付けることの重要性を説いていることと対応しているだろう。

他方で潜鋒は、皇統の正閏を弁別する基準としての神器の側面も重んじる。

……護身の靈器は、鎮宇の神物なり。万世の公議、終に、偽主の真を亂し、閏位の正を蔑するを容さず。則ち、世道夷ぶと雖も、王風降ると雖も、三璽の尊は自若たり。夫の秦の、帝印を以て璽と為し、漢、因りて伝国の物と為すが若きは、則ち周礼の璽節・左氏の璽書と、固より異なること無し。而るに秦に至りて、惟だ天子のみ璽と称して、臣下は称するを得ざるのみ。豈、吾が邦の百王授受・三種統一の道器と、年を同じくして語る可けんや。故に、躬、三器を擁するを以て我が真主と為すに至りては、則ち臣、鬼神に要質して疑ひ無く、百世以て其の人を俟ちて惑はず(40)。

ここで潜鋒は「靈器」「神物」と呼んで神器の靈威を強調し、「王風降ると雖も」と述べているように、朝廷の道徳的退廃に関わらずその靈威

は失われたいとする。そしてこの神器を有する限り、その天皇は「真主」であるとされるのである。「三種統一」とあるように、ここからは三種神器が天皇の「玉体」において統一され、神器によつて天皇の君徳が代替されるという垂加神道の神器論との関係が垣間見える。垂加派の南朝正統論は垂加神道の神器論に依拠したものであったと推測されるが、潜鋒もまたその系譜上にある(41)。

以上のように潜鋒は、一方で天皇が身に付けるべき徳の象徴という神器の側面を強調しつつも、他方で神器を有する限りその天皇は「真主」であるとも述べる。このような神器論の両義的性格が有していた意味を知るためには、それを当時の社会状況という文脈の中で見る必要がある。当時の社会状況に関しては、『保建大記』よりもむしろその原型である『保平綱史』の方により露骨な説明が記されている。まずその序文において潜鋒は次のように述べる。

我が邦の宝祚、天壤無窮の神勅、嚴乎として至れり。此れ乃ち、天の経・地の義にして、諸を身に本づき、諸を民に徴し、天地に建てて恃らず。諸を鬼神に質して疑ひ無く、百世以て聖人を俟つて惑はざる者なり。後世、風降り俗衰へ、之を知る者、蓋し鮮し。……嗚乎、此の道や宇宙の同じくする所にして、其の事は則ち我が独り能くする所なり。故に蔡沈言へること有り、曰く、「堯・舜は父子の衰へなり、湯・武は君臣の欠けたるなり」と(42)。

〔保平綱史序〕、元禄二(一六八九)年

潜鋒は、君臣・父子の道という普遍的な倫理は日本においてのみ十全に実現されていると考える。そして「天壤無窮」の皇統はその証左であるとす。しかし、かかる日本の本来性は人々の墮落により見失われてしまった。その趨勢の中で、近世の人々も朝廷の衰退と武家の支配を自明のものとして受け止めている。

臣恭しく以れば、我が邦の古へ、祖宗の隆なる、庶政惟れ和らぎ、万邦、咸く康し。皇化の被る所、率ひ従はざるに及びて、王法か夫の平清盛、朝に当り、源頼朝、制を専らにするに及びて、王法始めて替れ、元元怨嗟す。方に今、教化漸く通じ、皇運將に反らんとす(43)。

（八条親王に保平綱史を進め上るの疏、
元禄二（一六八九）年）

嗚乎、我が□邦□王室の衰ふるや、既に數百年。因循の漸、人も亦慣れて恠しとせざるに至る。苟に痛く嘆ずべきかな。予、嘗て保平反正録を作り、之を□八条親王に献ず。□親王、深く茲に志有り。今にして莫す(44)。

（「保平綱史の後に書す」、元禄三（一六九〇）年）

しかし、近世に入り教化が進展するにつれ、皇室復興の機会が再び訪れたと潜鋒は述べる。すなわち天皇に過去の歴史を省みさせ、道を身に付けさせることにより、統治者としての天命を武家から奪取するという戦略である。『保平綱史』という著作はそのような政治的実践の一環であった。潜鋒が皇室復興の可能性を尚仁親王に託し、親王もまたその意図を持っていたことは、潜鋒の著した「尚仁親王行状」（元禄三（一六九〇）年成稿）に明らかである。

夫れ我が国、王教の墮つるや、保元に始まりて文治になる。王、痛く之れを嘆きて、慨然として興復に志有り。……因りて左右に語りて曰く、王室の衰ふるや、職として朝廷の举措に由る。……人君若し問学に道り、宴遊を節し、女謁を退け、忠賢を進めば、則ち皇綱日ならずして振はん(45)。

潜鋒と親王の企図は、親王が元禄二（一六八九）年に薨去したことで潰えた。潜鋒は数年間隠者のような生活を送った後、元禄六（一六八九）年、光圀に見出され彰考館へ出仕することになる。そして『保平綱

史』は改稿されて『保建大記』となるが、そこに「苟も復古に志有らば、則ち必ず其の本を修めて、以て其の心を服するのみ。……人心の畏服する所、天命従ひて焉に帰す(46)」とあるように、潜鋒の政治的実践は形を変えながらも継続していた。

このような文脈に置くと、潜鋒の両義的な神器論に基づく神器正統論が有していた意味も推測することができる。天皇の失徳が朝廷衰退の原因であり、武家政権の成立は事実上の革命であるとする言説は、新井白石の『読史余論』（正徳二（一七一二）年成立）をはじめ、近世の儒者の間では共有されていた。潜鋒もまたかかる言説をふまえて、『保建大記』の中で過去の天皇の言行に対して倫理的批判を行っていたと思われる。しかし白石が南北朝時代以後の天皇を將軍の「共主」と呼んだように、過去の天皇に対する倫理的批判はその正統性を揺るがすことにつながりかねない。「天壤無窮」の皇統を重く見る潜鋒は、そのような言説に与しえなかつただろう。そこで神器正統論を導入するならば、天皇の「真主」としての正統性は揺るぎないものとなる。つまり、神器によつて天皇の正統性を担保しつつ、皇室復興のために過去の天皇の事蹟を批判することが可能になるのである(47)。「形式的」とも評される潜鋒の神器正統論は、このような政治的実践に対応するものだったのでないだろうか(48)。

三、三宅観瀾

(1) 観瀾の神器正統論批判

潜鋒と対立したという観瀾の神器正統論に対する立場が言明されているのは、『中興鑑言』（成立年不明）においてである。『中興鑑言』は南朝の事跡を対象として、後醍醐天皇をはじめとする南朝方の失政を批判

し、朝廷衰退の原因を探求した史論である。この点だけ取り出せば、『中興鑑言』と潜鋒の『保建大記』はよく似た性格を有しているといえよう。しかし観瀾は南朝の事跡について「陳べて之を論ずれば、大に以て世の戒めたるものあり(49)」（跋中興鑑言）と述べている。潜鋒の『保建大記』が過去の朝廷に対する倫理的批判を通じて皇室復興を成し遂げるという目的に向けて先鋭化されていたと推測されるのに対し、観瀾の場合は「世の戒め」という漠然とした目的に拡散しているのである。このことは、観瀾が正徳元（一七一）年以降、幕府へ仕官したこととも対応しているだろう。潜鋒と観瀾の差異は、何よりまず両者の政治的実践の違いに起因している。

観瀾が『中興鑑言』の中で、潜鋒の神器正統論に対して意見を述べていると思われるのは次の箇所である。

或る人謂ふ、正統の弁は、多きを以てすることなし。神器の帰する所を以て之を卜するのみと。曰く、固よりなり。而も未だし。此の器の如きは、祖考の精爽、憑て以て祚を護りて、国を鎮する所にして、秦隋偽製し誇りて天に承け、命を受けたりと謂へるの比に与かず……。神人之を以て離れず、民物之を以て移らず、上は常に崇畏墮ちざるの心あり、下は永く覬覦不逞の萌なし。而して器の臨むところも亦、必ず統当に続くべくして、徳、称ふに足る者にあり。

統と器との分判れざるなり(50)。 (『中興鑑言』正統)

「固よりなり。而も未だし」と語っているように、観瀾が神器正統論を議論の前提として認めていることを、まず確認しておきたい。これは一つに光圀の方針がすでに確立していたからであろうし、また観瀾が垂加派の神器正統論をある程度受容していたからとも考えられる。

観瀾は潜鋒と同様、神器は皇祖神の霊（精爽）が宿った存在であり、その霊威において中国の伝国璽などとは比較を絶しているとする。古の

天皇や臣民には神器への崇敬の念があり、神器もまた皇統を安定的に継承しうる天皇へと受け継がれていた。この時代には統治権と神器の所在が一致していたのである。しかし、観瀾は歴史的視点を導入することで、潜鋒とは別の議論を提示する。

而も淳朴の散じ易く、人偽の日に開け、姦猾の徒起るるに及びては、おも以為へらく、世と富貴を受くる者何人ぞ、取りて之に代わるべしと。乃ち世の乱・政の弊を俸とし、其の詐力を肆はしにし、土地の大利を一撃して去る。則ち我が有する所の黄袍時冕は、まきま炭炭として徒らに虚器となる。器の徳こゝに於いてか軽からざること能はざるなり(51)。 (同右)

時代が下り、朝廷に対する反逆者が台頭して、朝廷の実権が失われるにつれ、神器の意義も軽くなつていくと観瀾は述べる。このような趨勢は、南北朝時代において頂点に達する。

彼、又以謂へらく、これ前代の遺物のみ、存すると存せざるとは庸ぞ傷まん。南朝に之あり。斥けて之を滅す。北廷に之なし、推して之を奉ずと。廢立自由なれば頭はに言ふ、尊氏は劍なり、良基は璽なりと。或は伝国の宝を擁し、臨んで以て之を制する者ありと雖も、かつぜん愾然として已に之をい衄むことなし。而も其の勢い遂に將に兵にてお劫かし、威にて迫り、諸を正嫡の家より奪ふて、諸を庶孽の裔に与へ、扶けて以て天下に令し、而して後に止まんとす。この時に當りて、我又、詔を以て声して之を討ずるを得んや。統の帰、こゝに於いて弁せざるを得ず。余、故に曰く、正統は義にありて器にあらざと(52)。 (同右)

正平七・観応三（一三五）年、北朝方の後光厳天皇の踐祚は神器のない状態で強行され、既成事実として正当化された。観瀾は、このような状況では神器の在否よりも「義」による正統の判定を優先すべきだと

主張する。観瀾は単なる儒学的合理主義によつて神器正統論に反対しているのではなく、神器の意義が事実上無効化された現実をふまえて「義」による正統論を主張しているのである。これはまた、神器が賊に奪われた場合に天皇の正統性はどうかという、神器正統論へ常に投げかけられる疑問への対応でもあったであろう(53)。

これまでの研究でいわれてきたように、「義」による正統論という点で観瀾は浅見綱斎の立場を継承しているのかもしれない。しかし綱斎の神器観は次のようなものであった。

三種神器御相伝アリテ、コレサヘモテバヨイト云ハ、兎毛ヲモツテ
コレデ撫レバ瘡瘡ガカルイト云ヤウナモノ。何ヤクニタ、ヌコト。
保元平治以来ノ王道ノ衰ヘルモ、此三種神器アルユヘトハ云ハレマ
イガ、三種ノ器バカリデ其道ヲ用ラレヌユヘデハナイカ(54)。

〔常話割記〕

綱斎にとつて神器とは君道の記号的象徴以外の何物でもなく、その靈威なるものは存在しない。朝廷が衰退したのも神器を「兎毛」のごときお守りにしていたからだと嘲笑する。だが、前述のように観瀾の言表の中では神器の靈威は認められていた。神器が最終的に北朝へ継承されたことに関しても、観瀾は次のように述べる。

後亀山帝の講和したまふに及びて、器終に洛に入る。これに由りて之を觀れば、其の器の臨む所、実に其の統の当に続くべきものの中に在り。而して爰に南北混一するに及びて、器帰し統正しく、万々世の下、復た姦臣賊子、頤を其の間に染るゝを容さず。神の徳昭なるかな。畏れざるべけんや(55)。

〔同右〕

正統は「義」にあるという一方で、現在にまで至る北朝の血統に無事神器が継承されていることに、観瀾は神器の靈威を見出している。このように、観瀾の神器に対する立場は単なる儒学派というに留まらないも

のも含んでいるのである。

(2) 観瀾の垂加神道批判と神器論

実のところ観瀾は垂加神道に関して無知であったわけではない。たとえば、『中興鑑言』における金の交易を批判した箇所、観瀾は次のように述べている。

夫れ、我が邦、五金の旺まかんなること、実に万国より盛に、発して義氣となり、内肅に、外剛に、廉を懐ひ恥を知り、取捨に決して死生に明らかなり。自ら華夏の文明を以て処おく者と雖も、之に若く事能はず。故に金なる者は、斯の民の稟くる所の秀にして、我が土の萃あひむる所の精なり(56)。

〔中興鑑言』聚斂〕

土の凝集により金が生ずるとし、金と義氣を結びつけ、その隆盛に日本の尊貴性を見出すところは、明らかに垂加神道の「土金の伝」を踏襲している。具体的な経緯は明らかではないものの、観瀾が何らかの形で垂加派の教説を学んでいたことは確かである。

観瀾の神器論もまた垂加神道をふまえたものである。それどころか、観瀾の神器論は垂加神道の言説を学んだ上でその超克をこころみたとさえいえる。

世に所謂神道者流あり。或は云ふ、瓊は以て天下を妙治し、鏡は以て山川を明照し、劍は以て不順を断征すとへ按ずるに此の言、本五十迹手一時物に比し称賀する所の詞なり。神皇実録・天口事書・神皇系図、援たすきて以て皇祖の遺勅と為す。誣いつはり見ゆるべきのみ。然らずんば日本紀を作る者、安やすくんぞ之を神代巻に載せずして、之を仲哀紀に収むるや。或は云ふ、瓊は慈悲なり、鏡は正直なり、劍は決断なりと。或は云ふ、瓊は以て身を修め、鏡は以て心を正し、劍は以て知を致すと。或は云ふ知仁勇に配すと。或は云ふ日月星に象る

と。或は謂ふ天地人に則ると。或は云ふ鏡を以て主となすと。或は云ふ瓊を以て本となすと。或は云ふ心に三種ありと。或は云ふ三種十種に分ると。嘗て其の説を考ふるに、纏拳するに勝へずして、殊に祖訓の在る所を知らざるなり(57)。 『中興鑑言』論徳

ここで観瀾が「神道者流」の説として挙げているのは、中世神道や近世の儒家神道による神器論である。これまで種々雑多な神器論が生み出されてきたこと自体が、その解釈の恣意性を示している。観瀾は考える。その一つとして「或は云ふ瓊を以て本となすと……三種十種に分ると」と述べているのは、次のような垂加神道の秘伝を指しているのだろう。

嘉謂ふ、十種にして三種、三種にして二種、二種にして一種なり。
瀛津辺津一の鏡なり。八握劍蛇蜂品物の比礼一の劍なり。生足
死反道反玉一の璽なり。一の鏡一の劍即ちこれ一の神璽なり。

高天原はこれ腹心なり。心は腹の上にある。故に又高天原と云ふ。
神は則ち心の靈、玉を以てこれを表し、その明らかなる處、鏡を以てこれを表し、その蔽しき處、劍を以てこれを表する者なり(58)。

『持授抄』享保十一(一七二六)年

観瀾は垂加神道の秘伝も知悉した上で、それを恣意的な解釈として批判する。その根拠の一つは、潜鋒もまたそうであったように、神器を倫理の象徴とする解釈が、『神皇実録』などにはじまる『日本書紀』の改竄に基づいているということに他ならない。観瀾は古典に確かな根拠を持たない神器論を排するのである。

これらに代わる神器論として、観瀾が提示するのは次のようなものである。

之が親子孫たる者は、惟だ慎み、惟だ直に、怠らず邪ならず、以て貽訓を体し、遺器を同床共殿の上に奉じ(語、神代巻に見ゆ)、之と語り之と黙し、之と游行し之と出往し之と内に座し、廷に臨みて、

以て億姓を統べて群衆を理め、造次も且つ容るゝに私を以てすること能はずんば、則ち我が俊徳の楳め昭かにする所の者、永く太陽と並び懸けて、身に主とし民に極たる所以のものも亦、皆帝の中に協うて天の常に率ひ、神人祖孫、こゝに混合して間隔あることなし。宜なり、其の祚の穹壤を窮めて移らざるや(語、神代巻に見ゆ)。(59)。

『中興鑑言』論徳

劍も亦可、瓊も亦可、之を一にするも亦可、之を二にするも亦可にして、特にこの三者、佩服宝重、日常臨視して、以て其の容を照す。其の身の親しむ所、心の愛する所、これに如くはなし。是を以て手にして之を授けて曰はく、猶ほ吾を見るが如くせよと(語、神代巻に見ゆ)。則ち受けて奉ずる者、惕然誠発し、声響感通し、身と器との在る所に隨うて、祖考の精神、左右に昭かに上下に盈ちて得て蔽ふべからず。これ乃ち器は即ち人、人は即ち天、国脈之に由つて伝へ、皇道之に由つて生ず。聖子神孫、臣工黎民をして、畏保欽仰して自ら墜つること能はざらしめて、貴賤上下の位、礼楽政刑の施、其の叙に遵ひ、其の度をただし、自ら紊るゝ能はざらしむる所以なり。それ豈に言に喩し、理を論ずるを須つてなすものならんや(60)。

(同右)

神器の種類や数、その象徴が問題なのではなく、天皇と神器が日常を共にすること自体に重要な意味が込められている。それによつて神器に宿る皇祖神と天皇が一体化し、「皇道」が生成され、そしてそれを仰ぎ見る人々の間にも、言語を超えた次元で崇敬の念が生じ、自然と社会秩序が維持されるのだ、と観瀾は述べる。「語、神代巻に見ゆ」という言葉が度々使われているように、観瀾は後世の繁多な解釈を排除し、天皇と神器が居を共にするという『日本書紀』神代巻の簡素な記述のみに基づいて神器論を構築しようとする。

また観瀾は『論纂駁語』仲哀天皇条において「神代卷并びに景行紀に一処、仲哀帝に兩処みゆるを考ふるに、古は頌賀歎案の時は必ず三種をかざりとせり」と述べており、『日本書紀』の記述を典拠として、古代では神器がより天皇の身近にあったと考えていたことがわかる。この点も観瀾の神器論を支える根拠の一つであったろう(61)。

以上のように、観瀾の神器論は古典の記述のみを典拠とするという歴史的な視点から、神器に宿る皇祖神と天皇の一体化を論ずるものであった。このような神器論と同様の歴史的視点に基づき、観瀾は垂加神道そのものも批判する。

説く者、適に其の至易至簡、口舌に施すことなきを以て憂となす。

象に依り類に仮り、釈を援き儒を混じ、紛紜支離、畢く王教精微

の旨をして、鑿然として日に失はしむ。……近世に至りては、又宋

儒性命の説を取りて、以て之を張皇文飾し、陽に牽合を忌みて陰に剽窃を事とす。諉して曰く、理、四海に準じ、期せずして同じと。

則ち言は誠に似て、真に益と乱る(62)。(同右)

観瀾の考える神道とは、天皇と神器の霊の一体化により「皇道」が生成されるという理論を超えた次元にあるものだが、仏教や儒教を援用した従来の神道思想により、神道の素朴な本質は見失われてしまったと観瀾は述べる。現在では表向き習合を否定しながらも朱子学による神道の粉飾が行われているが、それもまた神道の本質を見失わせると観瀾は批判する。ここで観瀾が指しているのは明らかに垂加神道の妙契論であろう。垂加派では、神道と朱子学との外面的な習合を否定しつつ、その本質的な一致を説くことで、従来の儒家神道との差別化を図っていた。だが観瀾は古典のみに依拠して神道をとらえる歴史的視点により、垂加派の恣意的な解釈を超えたところにある神道の本質を——それ自体、観瀾の主観的解釈を反映したものとはいえず——明るみに出そうとするのである。

る。

このように観瀾は単なる儒学派ではなく、垂加神道をふまえた上でそれを超える神道思想を提示しようとしていた。観瀾の垂加神道批判は、吉見幸和やその後の国学の展開を思わせる(63)。垂加神道は神儒一致を基本としていたものの、純粹な日本の本来性を探究する過程で徐々に神道を歴史的に研究するようになり、国学へ接近する一面も有していた(64)。観瀾の神道思想はかかる契機を發展させたものといえるが、それが可能になったのも、神道を歴史的にとらえる前期水戸学の知の水準が土台としてあったからであろう。

結

光圀の決断によって導入された神器正統論は、神器が儒学のなかに明確な位置をもたない存在であるがゆえに、必然的に前期水戸学の言説を神道の問題系へと引き入れるものであった。先行研究では潜鋒と観瀾らの対立が、しばしば神道と儒学の衝突として位置付けられてきたが、今回の考察によって明らかになったのはより複雑な言説状況であった。

何より観瀾も神器正統論を議論の前提として承認しており、それを否定していたわけではなかった。潜鋒と観瀾の差異を生み出した一つの要因は、朝廷に対する志向性という政治的文脈における違いであり、また観瀾が神器正統論を批判したのは、神器の正統性が無効化された現実の状況をふまえていたからであった。さらに観瀾は垂加神道を知悉した上でそれを批判し、新たな神器論、神道思想を提示しようとしていた。これは、歴史的視点から神道を把握するという光圀・彰考館の知の水準が可能にしたものである。いうなれば前期水戸学の神器論争とは神道と儒教の対立ではなく、「皇統」「神器」「神道」といった日本の本来性の規定をめぐる闘争だったのである。

さらにいえば、「皇道」を非言語的な経路で伝え、社会秩序を維持するという発想は、「教訓正俗、言わずして化す」(65)、「新論」国体上、

文政八(一八二五)年成立」という会沢正志斎の発想を思い起こさせる。それは後期水戸学の土台となる知の営みが前期においてすでに準備されていたことを、すなわち日本の本来性をめぐる知の布置が変動しつつあったことを示している。このことは、徂徠学や国学の影響を受けた後期水戸学に至って初めて日本社会固有の「伝統」が主題となり、宗教的儀礼を通じた民心の統治という構想が生れたとする尾藤正英以来の水戸学論の枠組みに、見直しを迫るものである(66)。

神器正統論が引き起こした議論は、やがて安積澹泊において儒学寄りに引き戻されることになるが、その問題については稿を改めて論じることにしたい。

註

- (1) 本稿では光圀の主導による『大日本史』の編纂事業とそれともなう学問営為を「前期水戸学」とし、前期までの成果に基づき藤田幽谷とその門流によって展開された政治思想を「後期水戸学」と呼ぶ。
- (2) 『神道大系(論説編五) 水戸学』神道大系編纂会、一九八六年、一〇頁。原漢文。
- (3) 『水戸学の史的考察』中文館書店、一九四〇年、二二一―二七頁。
- (4) 『水戸学派の尊皇及び経綸』(雄山閣、一九三五年)四一―三頁、『水戸学講話』(今日の問題社、一九四三年)二二―四頁など。
- (5) 「水戸学に於ける三宅親瀾の位置と其の影響」、『転換期の神道』所収、歎傍書房、一九四一年、二二―三三頁。
- (6) 「大日本史と崎門史学の関係」(日本学協会編『大日本史の研究』所収、立花書房、一九五七年)、「北畠親房と崎門学派」(平泉澄監修『増補 北畠親房公の研究』所収、皇學館大學出版部、一九七五年、初版は一九五四年)など。
- (7) 名越時正「水戸藩における崎門学者の功績」(『水戸光圀とその余光』所収、水戸史学会、一九八五年)。近藤啓吾「三種神器説の展開——後継者栗山潜鋒」(『続々山崎闇斎の研究』所収、神道史学会、一九九五年)。松本丘「尚仁親王と栗山潜鋒」(神道史学会、二〇〇四年)、同「前期水戸学に於ける南北朝正閏論」(『水戸史学』六九号、二〇〇八年十一月)。
- (8) 「近世における歴史叙述とその思想」、『近世日本の思想像——歴史的考察』所収、研文出版、一九八四年、三五―六頁。松本は、このような潜鋒の神器正統論の原因を、父子関係の倫理を重んじる厳格主義的態度に帰している。
- (9) もちろんこのような構図に立脚していない先行研究もあり、それぞれに注

- 目すべき論点がある。たとえば近年では田中俊亮が、前期水戸学に通有の「美」の戦略が『神器』正統論の再編成を生み出し、「革命思想としての南朝正統論」を解体したとする見通しを示している（前期水戸学における『美』の戦略）——安積澹泊の諸言表をめぐって、『日本思想史研究会会報』二九号、二〇一二年十二月。田中のいう「美」の戦略」という視点は重要であり、今後の研究が期待されるが、本稿はより具体的に彰考館員の置かれていた神道思想史の流れと社会的文脈から考察を進めていく。
- (10) 溝口前掲「水戸学に於ける三宅観瀾の位置と其の影響」、一四一—一三頁。
- (11) 松本純郎「水戸藩に於ける吉野正統の自覚に就いて」、『水戸学の源流（復刻版）』所収、国書刊行会、一九九七年。
- (12) 久保田収『近世史学史論考』皇学館大学出版部、一九六八年、八七—八頁。水戸市史編纂委員会編『水戸市史』中巻（一）、水戸市、一九六八年、七一—四一五頁。
- (13) 『日本随筆大成（第二期）』第十六巻、吉川弘文館、一九七四年、四一〇頁。以下、一次資料の引用に当たっては旧字体を新字体に変え、引用者注は亀甲カッコで、割注は山カッコで、関字は□で表したが、擡頭は省略した。
- (14) 茨城県立歴史館編『茨城県史料近世思想編 大日本史編纂記録』茨城県、一九八九年、八四頁。
- (15) 川崎紫山訳註・大日本史普及会編『訳註大日本史』第二巻、大日本史普及会、一九六四年、四三三頁。
- (16) 「大日本史の思想」（前掲『水戸市史』中巻（一）所収）七七〇—三頁ほか。
- (17) 大川真『近世王権論と「正名」の転回史』（御茶の水書房、二〇一二年）第一部二章、および拙稿「神器と正統——開齋学派の南朝正統論」（『日本思想史研究会会報』三二号、二〇一五年一月）一〇六—七頁を参照。
- (18) 水戸史学会編『水戸義公伝記逸話集』常盤神社、一九七八年、一一八頁。
- (19) 野口武彦『徳川光圀』（朝日新聞社、一九七六年）第八章、桂島宣弘『華夷』思想の解体と国学的『自己』像の生成（『思想史の十九世紀——他者としての徳川日本』所収、ペリかん社、一九九九年）一六八—一七一頁、渡辺浩『近世日本社会と宋学（増補新装版）』（東京大学出版会、二〇一〇年）十五頁。この点には開齋との類似性があると思われる。前掲拙稿「神器と正統」一〇七—八頁を参照。
- (20) 『日本思想大系四八 近世史論集』岩波書店、一九七四年、三三三頁。
- (21) 同右、三七〇頁。
- (22) 諸橋轍次「支那の神器及び正統論」、『経史八論』所収、関書院、一九三三年、二四一頁。
- (23) 前掲『水戸市史』中巻（二）、八二五—六、八七三—四頁。
- (24) 名越時正「水戸光圀と神道」、『水戸光圀とその余光』所収、水戸史学会、一九八五年。
- (25) 圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』評論社、一九七一年、一〇七—一三三頁。井上寛司『日本の神社と「神道」』校倉書房、二〇〇六年、一九三頁。
- (26) 前掲『水戸義公伝記逸話集』五八頁。原文は傍点が付されている。
- (27) 名越時正「水戸学派における神道論の形成『水戸学の研究』所収、神道史学会、一九七五年、一五六—七頁。
- (28) 徳川圀順編『水戸義公全集』上巻、水府明徳会、一九七〇年、一九二頁。原漢文。
- (29) 前掲『水戸義公伝記逸話集』二〇三頁。
- (30) 徳川圀順編『水戸義公全集』上巻、角川書店、一九七〇年、一八三頁。
- (31) 『神道大系（音編一） 神道集成』神道大系編纂会、一九八一年、七五—六頁。
- (32) 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』（弘文堂、二〇〇八年）第一編第一章、磯前順一・小倉慈司『近世朝廷と垂加神道』（ペリかん社、二〇〇五年）第一部、および拙稿「不可視の『神皇』——若林強齋の祭政一致論」（『宗教

研究』八七卷三輯、二〇一三年十二月)を参照。

- (33) 關斎学派の南朝正統論をめぐる議論については鳥巢前掲「北畠親房と崎門学派」、および前掲拙稿「神器と正統」を参照。なお、潜鋒と観瀾の神器論争については同論文でも簡単に言及した(二二四―二五頁)。本稿はその論点をより詳細に論じ直したものである。

(34) 松本丘『尚仁親王と栗山潜鋒』神道史学会、二〇〇四年、一九六頁。

- (35) 進藤英幸『叢書・日本の思想家十四 三宅観瀾・新井白石』明徳出版社、一九八四年、三〇―一頁。なお進藤は観瀾が木下順庵門下だったという説を否定している(三二―三三頁)。

(36) 尚仁親王と潜鋒の生涯と思想、また『保建大記』の成立経緯については松本前掲『尚仁親王と栗山潜鋒』に詳しい。

(37) 『日本思想大系四八 近世史論集』岩波書店、一九七四年、三三五―六頁。

(38) 同右、三三六頁。

(39) 岩佐正校注『日本古典文学大系八七 神皇正統記 増鏡』岩波書店、一九六五年、二〇〇頁、補注十二。

(40) 前掲『日本思想大系四八 近世史論集』、三三六―七頁。

(41) 近藤前掲「三種神器説の展開」、九六頁。前掲拙稿「神器と正統」、一〇九頁。

(42) 『保平綱史』、東京大学史料編纂所蔵一八八六年写本、四丁オーウ。原漢文。本書からの引用は原本の訓点に基づいて書き下したが、一部前掲『近世史論集』五六五―七頁の翻刻を参照して改めた。

(43) 同右、二丁オーウ。

(44) 同右、三九丁オ。

(45) 松本前掲『尚仁親王と栗山潜鋒』、一七六頁。

(46) 前掲『近世史論集』、三六六―七頁。

(47) なお『保平綱史』にはまだ神器正統論は見られない。おそらく潜鋒は元禄

三年以降、垂加派と交流する中で神器正統論を受容していったのであろう。

- (48) 尾藤正英は、潜鋒の神器正統論は積極的な政治批判を伴うものであり、その点で『大日本史』の形式的な神器正統論とは異質だと述べているが(前掲「水戸市史」中巻(二)、七七一―二頁)、むしろ「形式的」な神器正統論こそが潜鋒の政治批判を支えているのである。

(49) 『中興鑑言(打開)』、物集高見編『新註皇学叢書』第十二巻所収、広文庫刊行会、一九二八年、三三九―三〇頁。原漢文。以下、『中興鑑言』の引用に当たってはこの『新註皇学叢書』所収本に基づくが、高須芳次郎編『水戸学大系第七巻 栗山潜鋒三宅観瀾集』(水戸学大系刊行会、一九四一年)所収本も適宜参照して書き下し文を作成した。また割注は山カッコで表した。

(50) 同右、二五〇頁。

(51) 同右、二五〇頁。

(52) 同右、二五二頁。

(53) 若林強斎は次のように述べている。「三種ノ神器アル処ヲ正統ト云ラ、ソナラバ、将門ニ三種ヲモタセテモ正統トイハンカト云、三宅九十郎(観瀾)始皆不審スルゾ」(『望桶所聞』、金本正孝編『強斎先生語録』所収、深水社、二〇〇一年、七九頁)。

(54) 近藤啓吾・金本正孝編『浅見綱斎集』国書刊行会、一九八九年、五三五頁。浅見綱斎と若林強斎の神道観については、前掲拙稿「不可視の『神皇』」を参照。

(55) 前掲『新註皇学叢書』第十二巻、二五二頁。

(56) 同右、三三二頁。

(57) 同右、二五五頁。

(58) 『日本思想大系三九 近世神道論 前期国学』岩波書店、一九七二年、二二九頁。

(59) 前掲『新註皇学叢書』第十二巻、二五四頁。

- (60) 同右、二五五―六頁。
- (61) 前掲『水戸学大系第七巻 栗山潜鋒三宅観瀾集』一〇五頁。
- (62) 前掲『新註皇学叢書』第十二巻、二五六―七頁。
- (63) 観瀾に国学の先駆としての面があることは、河野省三も指摘している（『国学の研究』大岡山書店、一九三四年、三四〇―三頁）。
- (64) 拙稿「垂加神道の『古事記』研究——神典解釈の問題を中心に」（『國學院大學研究開発推進機構紀要』七号、二〇一五年三月）を参照。
- (65) 『日本思想大系五三 水戸学』岩波書店、一九七三年、五六頁。
- (66) 尾藤の水戸学論については「水戸学の特質」（『日本の国家主義——「国体」思想の形成』所収、岩波書店、二〇一四年）を参照。初出は前掲『日本思想大系五三 水戸学』所収。

（東京大・院）