

近世中期の日本における忠義の観念について

——山崎闇齋学派を中心に——

谷口眞子

はじめに

江戸時代の武士道論として一般的にとりあげられるのは、大久保彦左衛門『三河物語』、山本常朝・田代陣基『葉隠』、山鹿素行『山鹿語類』、大道寺友山『武道初心集』のほか、会津武士道やいわゆる忠臣蔵である。¹⁾『三河物語』や『葉隠』は、譜代家臣としてのアイデンティティをもち、戦国期以来の武士道精神を主張したものの、逆に『山鹿語類』や『武道初心集』は、太平の世で戦わなくなった武士の士道を職分論の立場から述べたものと説明され、明治期では新渡戸稲造『武士道』が参照される。武士道精神と聞いて人々が想起する武士の理想像は、早朝起きて身だしなみを整え、親へ挨拶をして家を一步出れば死ぬ覚悟をもって主君に仕え、争いに遭遇しても平常心で対応する勇気を秘めた、智・仁・勇を兼ね備えた人物であろう。これらは、武士が個人として内面的・外面的に備えるべき規範と考えられるが、実際の武士は家禄を食み、武士社会の中で生きていかなければならない存在として、主従関係という現実問題に直面していた。

江戸時代の典型的な主従関係である大名とその家臣の場合、大名による召し抱えと召し放ちによって主従関係が成立し解消する。個人的主従関係により大名の御家と家臣の家とのつながりが生まれ、その連続が家格を形成し、家臣団のヒエラルキーができあがる。しかし、ピラミッド構造が確立したあとにも、個人間の主従関係にもとづいて家臣団が構成されていることに変わりはない。主君の側近として家臣にたずさわる者だけでなく、藩政に従事する者

も含めて、隠居をするにも嫡子にあとを継がせるにも、主君の許可が必要である。一七世紀中葉以降、主従関係が個人的な情誼的關係から家同士の関係に変わったとするのが一般的な見方だが、家臣は主君の勘気に触れて追放や改易、あるいは切腹を命じられることすらあった。

近年、明君(名君)に関する研究がさかんになり、主君が民衆に対して行った「仁政」の具体像や、大名の政策ブレンとして役割を果たした儒者などの思想が関心を集めている。しかし、主君は家臣なしでは存在できない。家臣論(臣下論)や主従関係については、『葉隠』が近世武士の奉公人道を述べたものであるという言及以外、本格的に考察されていないのが現状である。そこで、近世日本の主従関係の実態をふまえた上で、これまで主君への忠義や忠誠を表現した行為であると考えられながら、個別に考察されてきた殉死、敵討、諫言を検討したい。

殉死は主君の死に際して後を追う追腹と、主君の逝去前に切腹する先腹に分かれる。ほとんどは追腹で、一七世紀中葉に禁止されるまで全国で二〇〇人以上が主君の死に殉じた。後述するように、殉死は武士としての一般的な行為とは言えないが、西田直二郎氏は一九三六年に、武士道は「他のために盡くす道義」であり、「主のため、六親のため、朋友のため、その属する君国家郷のために自らを献ぐる精神に発するものをもつてある」とした上で、「殉死は徳川時代幕府制度の上には禁遏が行はれても尚ほ武士道の華として幾多の壮烈なる死の仕方を吾々に遺してゐるのを見るのである。さらにまた、武士道に高く唱へられる忠臣二君に仕へずの根柢がこれからも解かれる

Abstract

であらう。殉死が主従の一体、相互依憑の究極境にあるならば、主従の縁こそ置き換ふることのできぬ至純無難の関係である」と記している。こうして殉死は武士道の華とみなされ、主君や国家のために命を賭して戦うことは愛国心の発露であると理解され、最終的には特攻精神が称揚されていくことになる。⁴⁾

主君のための敵討として知られているのは、いわゆる忠臣蔵である。江戸城松の廊下で、高家の吉良上野介へ斬りつけた赤穂藩主浅野内匠頭が切腹、御家断絶を言い渡されたことに對し、翌年、赤穂浪士四七人が吉良邸へ討ち入って上野介の首を主君の墓前に供え、切腹を命じられた事件である。討入りが主君のための敵討と言えるかどうかについては、儒者の間で疑問視する意見もあったが、討入り四七年目に浄瑠璃・歌舞伎で上演された「仮名手本忠臣蔵」が大当たりをとったこともあり、義士・忠臣としてのイメージが定着する。明治期以降、ナショナリズム高揚期には、忠臣蔵もブームになるという関係がみられ、武士道の顕現の一形態として認識されるようになり、ナショナリズムと武士道精神の称揚は軌を一にしていくことになる。井上哲次郎氏は、第一次大戦勃発前の一九一二年に「武士道の内容は畢竟忠君愛国ということに帰着する」と述べている。⁵⁾

また主君への諫言も、家臣の忠義を考える上で重要である。というのも、主君が家臣の諫言を受け入れず、その家臣を追放したり、切腹を命じたりすることがあったからである。『葉隠』の編者である山本常朝は、いとこが佐賀藩主に諫言して切腹を命じられ、その介錯をしている。また、山崎闇斎の門人の一人、三宅尚斎は異見が聞き入れられず、主君である忍藩主の命により城内で三年間、幽閉された。戦いのない時代であっても、諫言は命を脅かす可能性があった。

本論文では、殉死、赤穂浪士による討入り、諫言―具体的には、暴虐な殿の紂王に諫言して幽閉された文王を詠んだ「拘幽操」と、湯王が夏の桀を放ち武王が紂王を討った湯武放伐論―を論題としてとりあげる。「武士道の華」であるはずの殉死がなぜ禁止されたのか、敵討は主君の志や行為の是非にかかわらず認められるのか、家臣が主君に諫言して受け入れられないとき、主

君のもとを去って二君にまみえる、あるいは放伐は認められるのかといった、具体的問題を検討することで、近世日本の武士道論を時代の文脈の中で解釈するための一歩としたい。

ここでは、一八世紀前半までの大名や儒者、特に山崎闇斎と闇斎学派の佐藤直方、三宅尚斎、浅見綱斎を中心に取り上げる。それは、師弟関係が厳しく、それゆえに講義録が作成され、学派としての一体性が残っていること、赤穂浪士の討入りや「拘幽操」・放伐論については、彼らの中で論争があり、その比較によって、主従関係における忠義の問題がより鮮明になること、闇斎は保科正之が亡くなるまで講義をし、その考え方は会津藩の藩校日新館を通じて、幕末のいわゆる「会津武士道」にもつながること、浅見綱斎の『靖献遺言』が幕末の志士に読まれ、彼らの生き方に影響を与えたことなどを鑑みてのことである。

第一章 殉死について

第一節 殉死禁止にみる為政者の考え方

まず、江戸時代に殉死が実際にどれほど行われたのかみておこう。古川哲史氏作成の「殉死墓分布地図」より、北は津軽藩から南は薩摩藩まで、日本全国にわたって二〇〇人を超える人々が殉死したことがわかる。一度に一〇人以上がまとまって殉死したのは、伊達家、鍋島家、島津家、有馬家の家臣である。⁶⁾ 初代將軍の徳川家康は殉死に否定的な立場をとっていたが、二代將軍秀忠には年寄の森川重俊、三代將軍家光には老中経験者の堀田正盛、老中の阿部重次、小姓組番頭を経て下野鹿沼藩初代藩主となった内田正信、内田正信の義兄で小姓組組頭、書院番頭になった三枝守恵、小十人番頭の奥山安重が殉死し、最初の四人にはその家臣が又追腹を切っている。⁷⁾ 家光は、元和九（一六三三）年から慶安四（一六五二）年まで將軍職にあったので、將軍家・大名家ともに家光の治世下で殉死が流行したと言える。

山本博文氏は、殉死をしたのは主君と男色の関係にある者、寵愛されて出世した者、主君に声をかけられただけで感激した「かぶき者」的性格をもった者であると述べた。⁸⁾ 筆者は佐賀藩における殉死者を分析し、殉死する者・

される者には女性も含まれており、殉死者の多くは主君の身辺警護をする小姓のような者から、主君のブレンとして藩政を担う家老・年寄に上りつめた者にまで及んでいるが、その根底には主君の御側に仕えているか、その経験があることを指摘した¹¹⁾。また『葉隠』には「大名の御死去に御供仕る者一人もこれなく候ては淋しきものにて候」（聞書一の一三）、「追腹御停止になりてより、殿の御味方する御家来なきなり」（聞書一の一三）など、追腹禁止を嘆く言葉がみえる¹²⁾。山本常朝自身は、仕えていた佐賀藩主鍋島光茂が幕府に先立って殉死を禁止したことに批判的だった。彼は光茂死去に際して、家臣団の中でいち早く剃髪し、光茂の評判を高めることに寄与したと自慢している。しかし、佐賀藩をはじめこれだけの殉死者がありながら、殉死禁止は「寛文の三大美事」のひとつと言われているのである¹³⁾。

殉死禁令は寛文三（一六六三）年五月二三日、江戸城へ登城した諸大名の前で、武家諸法度を林鶯峰が読み上げたあと、下馬將軍と呼ばれた酒井雅楽頭が口上にて伝達した。殉死は不義で無益な行為であるにもかかわらず、上からの命令がないため、追腹を切る者が増えているという認識を示し、殉死をしないよう平素から主人が家臣へ言い聞かせ、殉死する者がいれば亡主と跡継ぎの罪とする、と宣言したのである。のちに五代將軍綱吉の代に公布された武家諸法度で、殉死禁止は本文の条文に加えられた。

ところで、幕府が殉死を禁止する以前から、すでに領内で殉死を禁じていた藩もあった。佐賀藩では、二代藩主鍋島光茂が寛文元（一六六一）年に領内で殉死を禁じた。これは、光茂の叔父で白石鍋島祖の鍋島直弘が寛文元年に逝去したとき、家臣三六人が追腹を切ろうとしたため、光茂が「重恩を感じるのであれば、幼い跡継ぎを補佐して家が続くように奉公することが亡き主君には報恩、現主君には忠になる」として、追腹を強行したら家を断絶にすると述べたことをきっかけとしている。これを聞いた紀伊藩主徳川頼宣が、「無益の死を禁じるのは慈悲であると賞賛し、紀伊藩でも同様のことを命じ、老中にも知らせるべきだと述べた」という逸話が残っている¹⁴⁾。

佐賀藩と同じく、水戸藩でも寛文元年に領内で殉死を禁じている。『義公行実』——徳川光圀の死後、大日本史編纂に携わり彰考館総裁もつとめた安積

澹泊、中村願言、栗山潜鋒、酒泉竹軒の四人が作成し、享保八年に完成——は、初代水戸藩主徳川頼房が寛文元年に死去した際、近臣の数人が殉死しようとしたため、光圀が自ら彼らの家におもむいて諭し、殉死をやめさせたところがある。ここでは、幕府による殉死禁止は光圀の主張によるとしている¹⁵⁾。ちなみに、平戸藩主をつとめた松浦静山の「甲子夜話」巻二十一には、「殉死のやみたるは水戸の義公に起る」とみえ、光圀が殉死禁令の主唱者であるとしている¹⁶⁾。

興味深いことに、会津藩でも寛文元年に領内で殉死が禁止されている。会津藩主保科正之は將軍家光の異母弟で、保科正光の養子となり、養父の死去により信濃国高遠三万石を継いだ。その後、出羽国山形藩二〇万石を経て、寛永二〇年に陸奥国会津藩三三万石に移封され、家光の遺言にしたがい、慶安四（一六五二）年から四代將軍家綱を補佐して幕政を主導した。

保科正之は、以前から殉死に疑問を持っていたらしい。天和四（一六八四）年に作成された儒者横田俊益による保科正之の言行録、「土津霊神言行録」には、「万治元年正月、及聞詩秦風黄鳥篇并朱子殉葬之論、悟不仁不知之事戎狄弊俗之風、而又与某發明其篇中臨穴惴々之文義、甚嘆慨而不可已矣。其後寛文元年閏八月、公自禁家臣之殉死、又同三年、台命禁天下之殉死矣。斯令也顧是依公之所請而行于闔国者也。」¹⁷⁾とみえる。正之は万治元（一六五八）年正月、『詩経』の「秦風黄鳥篇」と朱子の「殉葬論」を学び、殉死が不仁・不知の行為で野蛮な風俗であると悟り、殉死の風俗に慨嘆していた¹⁸⁾。ここでは、寛文三年に幕府が全国へ殉死禁止を命じたのは、寛文元年閏八月、会津藩士の殉死を禁じた正之の提案によるとしている¹⁹⁾。

いずれも寛文元年に水戸藩、会津藩、佐賀藩で殉死が禁止され、その建議により幕府が殉死を禁じたとして、過去の藩主を顕彰していることについては、さらに考察が必要と思われるが、ここでは一七世紀中葉に、殉死は賞賛すべき事柄とみなされなくなっていた点を確認しておきたい。

第二節 殉死に対する儒者の批判

山崎闇斎は朱子学の信奉者、垂加神道の開祖として知られる。闇斎は元和

四（一六一八）年に京都に生まれた。寛永九年に妙心寺に入り、その後、土佐藩の野中兼山と親交を結び、朱子学に目覚めたという。寛永一九年に、六年あまりを過ごした土佐をあとにし、京都へ戻って還俗し、正保四（二六四七）年には『闡異』で、仏教やキリスト教を異端として激しく批判し、排仏尊儒の立場を明らかにした。²⁰ 明暦元（二六五五）年から京都で朱子学の講義をはじめ、明暦三年には伊勢神宮へ参拝している。闇齋は「述べて作らず」という態度を貫き、解説本ではなく、朱子本人の言葉からその体系を理解しようとした。「道」は日本においては、神道として顕現するとし、その説は垂加神道と呼ばれ、大きな影響を与えることになる。

闇齋は寛文五（二六六五）年に保科正之に謁見し、『論語』を講義した。その後、延宝元（二六七三）年に会津で行われた正之の葬儀に参列するまで、ほぼ毎年、京都と江戸を往復して、正之に朱子学の講義をしたり政策の諮問にあずかったりした。この間、『玉山講義附録』『二程治教録』『伊洛三子伝心録』『会津風土記』『会津神社志』などの編纂にかかわっている。闇齋は正之に謁見するまで関係を持っていなかったため、会津藩や幕府の殉死禁令とは無関係である。ただ、殉死が野蛮な風俗であるとの認識は早くから持っていた。

万治元（二六五八）年、闇齋はじめて江戸へ下り、笠間藩主の井上正利―明暦四（二六五八）年―寛文七（二六六七）年まで寺社奉行をつとめた―や加藤泰義（伊予大洲藩主加藤泰興の嫡子）らの知遇を得た。闇齋の『大和小学』はこの加藤泰義の求めにより、漢字が読めない婦女子のための和文の教訓書として編集された。²¹ 『大和小学』は万治元年に書かれ、万治三年に書肆上村四郎兵衛から出版されたが、その中で殉死に言及した部分がある。

殉葬に腹を切。俗是を追腹といふ。いまやうハをひばらきるもの幾人もちたるなどと、おほきをてがらに思ふ人もあるとぞ。むかしもろこしに陳乾昔といふものあり。臨終に兄弟をあつめてその子尊己に命ずるに、我死せばかならず大ひに棺をつくり、二人の婢子をしてわれをはさましめよといひて死ぬ。尊己殉葬ハ非礼なりとてもちひざりし。我子を

ころせといふの不慈なる事ハ誰もしりぬ。臣をしてをひばらをきらしむる不仁とわきまへざるは何ぞや。或ハ後のためとて、寵臣に死にしたかふべからすと命ずるものハあり。をひばらをこのむにハマざりけれど、仁人のとはにはあらず。季孫かごときものもさハいひし。後のためならずはしたがはしめんや。垂仁帝のみことのりを三復すべし。孝子の親の死にしたがハんとまどふものはなし。君の死にしたがふを忠とおもふハ何ぞや。無用の事としりつつ俗のそしりをいとひ、君を不仁におとし父母妻子のうれへを残す。あさましき事にあらずや。²²

陳乾昔の話は『礼記』檀弓下第四にみえる。自分の臨終に際して殉葬するよう命じたが、子の尊己は殉葬は非礼であるとして従わなかったという逸話である。季孫は、春秋戦国時代に栄えた魯の第一五代桓公の子孫の一人である。垂仁天皇は崇神天皇の子で、『日本書紀』には、垂仁天皇二八年に殉死の禁令を出したとみえる。右の文章から、追腹を切った人数を手柄のように思う人もいる当時の風潮がわかる。親に孝行を尽くす者が、死去した親の後を追うことはないのに、死去した主君の後を追うことを忠と行うことに、闇齋は疑義を呈し、無用の事とわかつていながら、世間からそしられることをおそれて追腹を切るのは、主君を不仁の者にし、あとに父母妻子の憂いを残すだけだと主張する。また、田尻祐一郎氏は、闇齋は、男色が流行して追腹を切る者が増えたと考えていたとし、「儒教の立場からは、「飲食男女」の欲望は肯定されるが（男女の結合は陰陽の自然に当然の合体である）、男色は、あらゆる視点から見ても許されるものではない。とすれば殉死は、残忍さ、父子より君臣を優先させる発想、性的な背徳、これらの意味で幾重にも反倫理的な行為であったのである」と述べている。²³

朱子学を批判して聖学を論じ、『聖教要録』の筆禍事件で赤穂に流された山鹿素行も、殉死には批判的立場を取っていた。『聖教要録』執筆と同年の寛文五年、素行のそれまでの講義を集めて門人が編集した『山鹿語類』も完成する。そのうち「臣道」では、下克上や革命を否定し、主従関係は天命によるものであるから、主君と家臣はそれぞれの分を實踐すべきと説いてい

る²⁴。また、主君に殉死するのはたやすいが、主君を諫めながらその政治を助けて領民を救うのは難しいと認め、「死を一途に究むるを以て忠勤と思ふべからざる也」と宣言した上で、己の職分を守り、主君を道へ導き、国家統治に寄与することを心がけて忠勤を尽くすことが大切である、と論じている²⁵。

素行は古代の殉葬にも言及し、仏教的来世観に影響されて、主君に寵愛された男色の者が、主君一人を死出の旅におもむかせるのは忍びないので殉死している、ととらえている。そして、生き残って大名家の政治向きを担当するのがふさわしい人材まで、殉死してしまうことを嘆き、無道の風俗、天徳を損なう行為をやめさせるのは為政者の責務であるとも述べる²⁶。素行の門人たちが『山鹿語類』編集を開始したのは寛文三年一月だが、その半年ほど前に幕府は殉死禁令を通過していた。為政者側から殉死を禁止すべきだとする素行の考えは、寛文三年五月以前に講釈されたものと考えられる。

参考までに山鹿流門人の一人、大道寺友山の意見も紹介しておこう。友山は元禄四年、会津藩松平家の客分となり、その後、家臣となるも元禄一三年に追放され、福井藩主松平吉邦に三〇人扶持で召し抱えられた経験を持つ。享保年間に書かれた『武道初心集』の「忠死」には、身命をなげうって奉公すると思定めた者は、殉死の百層倍もまさり、主君のみならず家中奉公人の救いになり、忠義勇の三つを兼ね備えた武士の手本にもなるとみえる。友山は、主君を政治から遠ざけて遊興にふけらせ、お家を滅亡に追いやる奸臣を退治する者として、死を覚悟した武士を例に挙げている²⁷。

第二章 赤穂事件に関する儒者の見解

第一節 赤穂事件の概要と「崎門の三傑」の略歴

赤穂事件は元禄一四（一七〇二）年三月一四日、勅使接待役を命じられていた赤穂藩三代藩主浅野内匠頭が、江戸城松の廊下で高家の吉良上野介に斬りかけ、切腹・改易を命じられたことに端を発している。翌年二月一四日、赤穂浪士たちは「主君の鬱憤を散ぜんがため」と称し、上野介を不倶戴天の敵として吉良邸へ討ち入り、元禄一六年二月四日、寺坂吉右衛門をのぞく四人は、それぞれお預けになっていた大名屋敷で切腹した。討入りから四七

年目、人形浄瑠璃「仮名手本忠臣蔵」が上演され、ついで歌舞伎でも上演され、現在でも「歌舞伎の独参湯」と呼ばれるほど親しまれている²⁸。

一般に忠臣蔵は敵討と考えられている。上野介が内匠頭を殺害し、その主君の敵として赤穂浪士が上野介を襲撃したのであれば、上野介は父の仇に準ずる主君の仇と言えよう。しかし実際には、内匠頭が上野介へ斬りつけたのであり、上野介は手向かいもしておらず、幕府からは「お構いなし」と言い渡されている。したがって浪士の討入りは、通常の敵討とみなされる要件を満たしていない。そのため、儒者は内匠頭の殿中刃傷と赤穂浪士の討入りについて、さまざまな解釈を示した。彼らの著作は、いずれも討入りが成功してから書かれている。「浪士」義士」とする義士肯定論と「浪士」義士」とする義士否定論が交互にあらわれ、室鳩巢・浅見綱斎・三宅尚斎らは前者の考え方を、佐藤直方・荻生徂徠などは後者の見解を主張した。

林鳳岡はすでに大学頭として幕府に召し抱えられていたので、「復讐論」（元禄一六年）では、四六人の浪士は亡君の遺志を継いで義を示したとはいえ、天下の法に背いたために処罰されたと述べるにとどまっている。また室鳩巢は、のちに新井白石の推挙により幕府の儒者になる人物で、「赤穂義人録」（元禄一六年）では、内匠頭が上野介に賄賂を渡さなかつたために上野介から恥辱を受け、殿中刃傷に及んだと記している。荻生徂徠が書いたとされる「四十七士論」と「徂徠擬律書」のうち、前者の「四十七士論」では、内匠頭の刃傷は匹夫の勇による「不義」の行為であり、討入りは主君の邪志を継いだもので義とは言えず、浪士は死ぬべきだったと論じ、自分の主人である名主の赦免を幕府に嘆願し続けた下市兵衛の方が、赤穂浪士に勝るとして義士否定論を述べている。ところが後者の「徂徠擬律書」では、討入りは「義」だが「私」の論であるとして、彼らを切腹させることで「忠義を軽んじない道理」が維持されると論じている²⁹。徂徠の弟子、太宰春台は「赤穂四十六士論」を著し、徂徠以外に「浪士」義士」論を唱える者がなく、深く考えずに世間は忠臣義士と讃えていると主張したため、この見解に三宅観瀾や松宮観山らが異議を唱えた。

山崎闇斎は天和二（一六八二）年に死去しており、赤穂事件をめぐる

闇斎の門人だった佐藤直方・三宅尚斎・浅見綱斎が、主君に対する家臣の忠義という道徳の観点と、主君の敵討として、殿中刃傷から討入りまでを法的に説明できるのかという法の観点から、各自の見解を主張している。³⁰⁾そこで以下、この三人の見解をみていきたい。

まず、彼らの略歴をおさえておこう。³¹⁾佐藤直方は慶安二(一六五〇)年、備後福山藩士の子として生まれた。寛文一〇年、二一歳のときに闇斎に入門を請うたが、学力不足で断られ、翌年再び上京して入門を認められる。闇斎が晩年、神道へ傾いたのに対し、直方と綱斎はそれを受け入れず、敬義内外説(内)は身心なかの心のみか)をめぐる見解の相違もあって、破門されるに至る。延宝八(一六八二)年前後のことと言われる。元禄七年に既橋藩酒井家に招聘され、以後、死ぬまで江戸で講義に専念し、館林藩松平家、出羽藩佐竹家、彦根藩井伊家などの大名に進講した。享保四(一七一九)年、江戸の唐津藩邸で講義中に発作で倒れ、七〇歳にて死去する。直方は短い筆記のほかは、ほとんど講義と教育に専念し、講ずるのは四書・小学・近思録、時に詩経にとどまっていたという。

三宅尚斎は寛文二(一六六二)年、丹波篠山藩士の子として播州明石城下に生まれた。父の遺命により医を習い、延宝八年、一九歳のとき闇斎に入門した。天和二年に闇斎が死去したため、直方と綱斎に兄事した。元禄二年「拘幽操筆記」を著し、元禄三年、老中をつとめる忍藩主阿部正武に召し抱えられる。元禄一〇年以後、進言が入れられず、たびたび致仕を願うが許されず、宝永四年、藩主阿部正喬の勘気を蒙り忍城の獄に幽閉された。宝永六年、忍藩領内と江戸に居住することを禁じられた(幽閉とその後の阿部正喬との関係については後述)。宝永七年に京都へ上って学問を講じ、「中国夷狄説」を執筆し、正徳五年には主著の「黙識録」が成る。享保六年、江戸の土佐藩邸で幼君の侍読進講につとめたが、招聘者山内規重の病没により京都へ帰った。その後、も執筆活動を続け、寛保元(一七四二)年、八〇歳で京都にて亡くなった。

浅見綱斎は承応元(一六五二)年、京都の医者の子として生まれた。綱斎は医を習ったが、延宝四、五年頃、闇斎に入門したらしい。しかし、直方の破門とともに自身も破門同然となった。闇斎が死去した際には葬式に出るこ

とができず、香を焚いて神靈に許しを請うたという。貞享二年ごろから入門者が増えたようで、塾を錦陌講堂と称し、以後死ぬまで、京都で著述・講義・教育に専念した。貞享四年、「靖献遺言」を上梓し、元禄二年には講義録「靖献遺言講義」が成った。元禄四年「拘幽操附録」を編輯し、翌元禄五年に刊行する。その後も多くの講義録が編輯・刊行された。宝永二年に「玉山講義師説」(若林強斎筆録)が筆録され、綱斎と号した。宝永四年に「拘幽操師説」(若林強斎筆録)、「敬義内外説師説」(正徳元年に「二程治教録師説」(浅見勝太郎筆録)などがある。正徳元(一七一)年、六〇歳で亡くなった。孔子・朱子が日本を攻撃してきたらどうするかという問いに、鉄砲で二人を殺すと綱斎が答えたのは有名な話である。聖人の道を評価し、「靖献遺言」で中国の忠臣義士八人を取りあげながら、異国人へ降参したりその家臣になったりするのには、「大なる不忠」という考えを主張している。ここに、幕末の志士たちが綱斎を信奉した一端を見ることができよう。

第二節 佐藤直方・三宅尚斎・浅見綱斎の見解

まず、佐藤直方の見解について、宝永二年以前に書かれたと考えられている「四十六人之筆記」と、三宅尚斎が享保三(一七二八)年に記した「重固問目 佐藤直方朱批」の朱批の部分を検討したい。³²⁾直方は、内匠頭は大法に背いた罪人であると考えている。接待役としての職務を全うしてから斬りつけるのならともかく、將軍が勅使・院使に江戸城の白書院で対面するという儀礼直前に刃傷に及んだのは、「急迫未練ノ腰ヌケノ仕形」であり、相手を討ち漏らしたのは勇氣も才覚もないとして、内匠頭を嘲笑している。赤穂浪士たちの討入りは上野介が仇ではない以上、敵討には相当せず、徒党を組んで飛び道具を持参し、吉良邸を襲撃したのは「重々不届」であると考えた。さらに討入り成功後、泉岳寺で自殺しなかったのは、幕府の法に従ったからではなく、人に褒められて召し抱えられたいという思いがあったからだと言張する。ただし、泉岳寺で自殺していれば、理に当たらないとはいえず、その志には憐れむべきところがあるとしているので、亡君の憤りを晴らしたいという浪士に同情する側面は持っていたと言える。

浅見綱斎「赤穂四十六士論」⁽³³⁾は、内匠頭の殿中刃傷の原因を、上野介が人前で内匠頭に恥をかかせたことに求める。そして、内匠頭の行為は時と場所をわきまえない率爾の振る舞いであるとしながらも、この刃傷の原因となった上野介が成敗されなかったのだから、内匠頭は上野介のために死んだのも同然であり、そこから上野介は赤穂浪士たちにとって主君の仇であり、討入りは君臣の義理にもとづく大義であると考ええる。そして徒党し、合い言葉・合い印を用いた「戦場の法」で討ち入ったことについても、その目的が公共秩序を乱すところにあるのではなく、君臣の義理であることを強調する。さらに、浪士が泉岳寺で自殺しなかったことから、彼らが名誉と俸禄を求めたと佐藤直方が解釈したことに対し、一命を捨て、書き置きまで残した者たちに対して、そのような評価を下すのは誣言であると批判している。

三宅尚斎は「重固問目 佐藤直方朱批」で、綱斎と同じく、内匠頭が上野介へ賄賂を渡さなかったために、上野介が人前で内匠頭に恥をかかせたことに、刃傷の原因を求めている。内匠頭が切腹・改易を命じられたのは、公法を犯したからだと解釈する点では直方と同意見だが、合理的・法的な見解を示す直方とは、討入りに関する考え方が異なる。尚斎は、内匠頭は上野介のために殺されたのも同然であるから、「目の子算用」なしに上野介は主君の仇であるという。主君を殺された家臣にとっては、主君に理があるかないかは問題ではないとして、家臣は主君に盲目的に忠義を尽くすべきだということである。尚斎は行為の根底にある是非を無視し、主君に対する絶対的忠義に価値を置いている。直方は、主君の善志を継ぐのが家臣の忠義であり、主君の悪しき志を継ぐのは不忠であると考えているから、彼にとって討入りは、亡君への不忠を示す行為となるが、尚斎にとっては、主君の志の善悪は問題とならない。また、「浅野吉良非喧嘩論」では、家臣は主君の「たわけ」に従い、主君が「無理」でも相手を討つのが「義理」であると主張している。先に述べたように、尚斎はたびたび諫言して、忍藩主から三年間、城内に幽閉された経験をもつので、主君がもつ力を実感していたのかもしれない。

第三章 文王と湯武放伐について

第一節 佐藤直方・三宅尚斎の見解

「拘幽操」は、寛文一〇（一六七〇）年九月に刊行された『増補書籍目録』に記載があることから、それまでに出版されたと考えられている。唐の韓愈が作った詩で、紂によって姜里に幽閉された文王の心境を詠んだものである。書き下し文にすると、「目宵昏たり。其れ凝り、其れ盲ひぬ。耳蕭蕭たり。聴くに声を聞かず。朝に日出せず。夜に月と星とを見ず。知ること有りや、知ること無しや。死せりと為んや、生けりと為んや。嗚呼、臣が罪、誅に当たれり。天王は聖明なり」となる。

闇斎は、この五〇字あまりの短い作品に、二程子（程明道と程伊川）と朱熹（朱子）の発言を加えて自らの跋文をつけ、「拘幽操」に描かれた文王の「忠」こそが朱子学における正統なあり方だと位置づけた。暴君の紂を主君としてあがめ、臣下として自分の至らなさを責め続けた文王に、闇斎は臣下のあるべき姿を見いだしたのである。また闇斎は、舜や文王は「天地之大経」、湯王・武王は「古今之大権」であると説明し、湯王や武王の革命は、その当時の時代状況においては正しいが、歴史を超越した普遍的価値をもつものではないとも考えていた。⁽³⁴⁾

佐藤直方の見解は、彼の講義を貞享二（一六八六）年に書き写した「拘幽操辨」に表われている。直方は、「拘幽操」は天地開闢以来はじめて「君臣の大義」を天下に示したものであると評価したが、湯武の放伐については、聖人だからこそ認められる事柄だと考えている。「主君は天下の父であり、主君を殺すのは自分の父を殺すのと同じである。民は主君の子、主君は民の父母である。自分の親に仕えるように主君に仕えよ」「いくら親が悪人でも親を殺す者は百人にも一人もない。親を殺すのは、この上なく正しいことだと言ったとしても、もつてのほかの事柄である。したがって、主君を殺しようがない」「一般論ができないこの種の問題を、現代の凡人が軽々しく口に、このようなことが起きたらどのように裁くべきかなどと論じるのは、山の入口にも達していないようなものである」⁽³⁵⁾これらの発言から、直方が父子

と君臣関係のアナロジに立ちながらも、湯武の放伐は一般化できない聖人の世界のことだと解釈していたことがうかがえる。

右の考え方は「湯武論」にもみえる³⁶。直方は享保三年に京都へ行き、「拘幽操」を論じた。そのとき、「経」は常道で当然の道理であり学者が則るところだが、「権」は変であり学者が議論することではないと述べている。そして、湯武は桀紂の暴虐ぶりがひどかったため、天命により放伐したのであり、湯武は「雨降り合羽傘で花見に行ったようなもの」とおもしろい比喻を使っている。雨が降っているときに花見に行こうとすれば、いやでも雨装束ででかけなければならぬのと同じだという。「其場ニ出合カラハ、セネバナラヌコトデ、然モ聖人デナフテハナラヌコトゾ」と述べ、孔子が堯舜の時代にあれば禅譲を、湯武の時代にあれば放伐したであろうとして、「放伐スルセヌハ其徳アツテ其場ニテウド出会シタ人ガ知ル筈也」と結論するのである³⁷。

それでは、伯夷・叔齊(武王が紂王を討つことを諫めて聞き入れられなかったので、周が天下を統一すると、その粟を食べるのを恥じて首陽山に隠れ、ともに餓死したと伝えられる)の行動はどう考えればよいのか。直方によれば、伯夷・叔齊は君臣関係にもとつき日常の世界で武王を諫めたが、武王は天命にしたがって権道を行ったという。先に述べた「経」と「権」の考え方から、武王の行動は一時的な臨機応変の方法であるとし、そこに普遍性は見いださなかったのである。

三宅尚斎は元禄二(二六八九)年に著した「拘幽操筆記」で、暴虐を諫めて獄に入れられたら、紂を怨む心が生まれてもおかしくないのに、文王は少しも紂をとがめず自らの過ちを悔い、自分が罰せられるべきだと思つたところに、聖人たる姿を見いだしている³⁸。その後、文王が天下の三分の二を掌握したときも、紂を天子と尊んで背かなかつたところに、舜と同じ心を見いだす。瞽瞍が舜を殺そうとしたとき、舜は少しも父を怨まず、ただ自分の孝の至らぬことを悲しみ、舜が天子になったあとでも瞽瞍に仕えていたことから、そのように結論したのだろう。

また享保三(一七二八)年の「湯武論」では、湯武だからこそ放伐が認め

られたとしており、この点では直方の意見と同じである³⁹。興味深いのは、主従関係を想定しているのが天と湯武の間であつて、桀紂と湯武の間ではないということである。天が父、天子は天に代わつて万民を統治しているのであり、これが君としての職であるとした上で、「桀紂ガ如キハ天理ヲ亡シ天命ニソムキ天職ヲ空シテ民ヲ虐スレバ、実ニ父ニアダスル賊子也。湯武ハ今迄ハ臣デアリタレドモ、万民帰服シ、桀紂ハ今迄ハ君デアリタレドモ、万民ハナレ背キ独夫ニナリタレバ、モハヤ君ト云モノデハナシ」と論じる⁴⁰。この部分は、実は君主論になつている。桀紂は天理をもたず、天命に背き、天職ではない地位にあつて、父に仇する賊子であるから、もはや主君とは言えないとするのは、主君たることはどのように定まるかという問題でもある。さらに尚斎は、ここで紂を討たず人民の心に背いてその難澁を見捨てたら、紂と同じ罪を犯していることになると考えている。湯武による放伐は人民の心の反映でもあるとしているところに、闇斎や綱斎との違いがみえるが、それは聖人だからこそ成り立つ論理なのである。

この点に関して注目されるのは、「拘幽操筆記」執筆後、「湯武論」までの間に、尚斎が主君から幽閉された経験を持つことである。「默識録」(巻二)には、藩主阿部正喬に諫言しても聞き入れられないため致仕を願い出たとき、主君と意見が合わなくてその元を去るのは、致仕せず禄をむさぼり続ける者とは異なり、義を知る者であるからだとして、尚斎が「義を知る者は、必ず身を致すにその君に事ふるを以てす」と述べた、と記されている。宝永四年、尚斎は捕縛された。幽閉中は一日二回、一汁一菜の食事だけで、筆記具の使用を禁止された環境に苦しみ、絶食して自殺しようとする。ところが、古人が艱難に遭遇しながら自殺したのを聞いたことがないと思ひ当たり、主君が死罪を命じないのは自殺の理がない、つまり天の命であると感じて、自殺を思いとどまる。以後は、健康を保つように心がけ、二年後の宝永六年、將軍綱吉の死去にともない獄舎から出され、追放を命じられる。旧主阿部正喬が享保二(一七二七)年に罪を赦し、さらに享保一五年には使者を京都へ派遣して、江戸に来たら藩邸を訪れるよう尚斎へ伝え、元文元(一七三六)年、尚斎は忍藩の江戸屋敷で旧主と再会した⁴¹。尚斎が正喬の侍講となつたの

は元禄一六（一七〇三）年なので、仕えはじめてから旧主と再会するまで、実に三〇年近くの時を経たことになる。このような二人の激しい関係にもかかわらず、尚斎はかつての旧主に対して礼を尽くしたのである。

第二節 浅見綱斎の見解

浅見綱斎は五〇歳になる元禄四年に「拘幽操附録」を書き（元禄五年に寿文堂から刊行）、堯舜の禅譲と湯武の放伐には優劣があり、武王は舜や文王には及ばないと説いた。また、「拘幽操師説」では、闇斎が「拘幽操」を「忠孝ノ目当」にしたことを評価している。主従関係はたいへい、名譽か利益か一時的感情によつているので、讒言にあつたり自分の意に沿わないことがあつた時、主君をいとおしいと思う心がないと君を恨む心ができる、と綱斎は警告する。そして「忠ハ中心ト書モ、ドコマデモ、君ガ大切デナラヌト云本心ノヤムニヤマレヌ意味カラノコトゾ」と述べる。主君をいとおしいと思ひ、やむにやまれぬ心でどこまでもついていくのが、家臣だとしていられる。そして、親が子を愛するのによければよいでかわいく、悪くても一層かわいいと感じるのは、親子一体の情からくるのであり、文王の心はそれと同じだったがゆえに、紂王の是非を問わなかつたという。綱斎の忠のイメージは「忍ぶ恋」と表現した山本常朝と似ている。湯武の放伐については「天命に順いて人心に應ずるノ、権道ジャノト云ガ、此心カラミレバ、イマノシフトドフモナラヌ」と述べ、権道として、通常とは異なる「変」の世界における行動と考へる直方の見解を批判し、「いまいましくてどうにもならない」と不快感をあらわにしている。

主君の是非を問うこと自体がまちがつており、家臣はひたすら尽くすべきであるという綱斎の考えは、「何デアレ、君ハスペテ引廻シ、臣ハドコマデモ君ニ従フテ、フタツナラヌガ各当然ノ道理ゾ」という言葉に明らかである。また「君臣ノ義トサヘイハバ、太伯文王夷齊ヲ目アテトスルヨリ、ズンド外ニナイゾ」（太伯（泰伯）は文王の父季歴の兄で、その父の古公が孫の文王へ位をつがせたい意向を知つて、蛮夷に身を隠し、季歴に国を譲つた）とあることから、家臣としての理想は、太伯・文王・伯夷・叔齊だつたことがわかる。

近世中期の日本における忠義の観念について

綱斎の忠義の観念はまさに没我的忠誠と表現できるが、その片鱗は天和三年に書いた「読読書録筆記」という一文にもみえる。ここで綱斎は、儒者の許魯齋が、漢人でありながら元朝に出仕したことについて、異民族に征服された王朝への出仕は人間として守るべき節義を失っている、と厳しく非難した⁽⁴²⁾。また貞享元（一六八四）年、綱斎は「靖献遺言」の編纂に着手し、主君に仕えて節義を全うした中国の「忠臣義士」八人が残した最後の言葉をまとめて、貞享四年に上梓している。編纂の意図は、忠節の全うが人間にとつていかに重要であるかを訴えることにあり、綱斎が忠をきわめて重視していたことを示している。

忠か孝か二者択一を余儀なくされたとき、どちらを選ぶべきかをテーマにした成立年代未詳の「忠孝類説」もまた、忠臣義士八人をとりあげた綱斎の著作である。その一人、趙苞は敵に母親を人質にとられたが、王の家臣として敵と戦い、母親を殺される憂き目にあつた。程子は忠より孝を重んじて趙苞の行動を非としたが、綱斎は不忠不義を犯してまで母親を生かそうとするのは道からはずれているとして、趙苞は孝より忠を重んじたと評価した⁽⁴³⁾。

なぜそれほどまでに忠義を重んじるのか。浅見綱斎『文集』雑説では、「君臣だけが義で合する者である」とし、君臣の絆は国家の大綱であり、家臣は心の中で、主君に対する忠義を絶えず確認する必要があると述べている。ただし、主君に対する忠は孝と同じ愛情によつて貫かれており、主君を前にして自然にわき上がってくるいとおしさ、それを忠と考えているのであり、強要される服従ではないとしていることに注意しておきたい⁽⁴⁴⁾。

第三節 主従関係に関する荻生徂徠の見解

ここまでみてきた闇斎学派三人の見解を荻生徂徠と比べてみると、主従関係をめぐる考え方の違いに驚かされる。享保一二年に刊行された「徂徠先生答問書」は、統治論をめぐる質問に対する徂徠の答えを、庄内藩家老格の水野元朗と匹田進修に宛てた三五通で示したものと考えられてきたが、近年の研究により、三通以外は「一種の想定問答集」として、徂徠が構想する政治改革・制度改革の意図を大名や家老たちにわかりやすく説明した作品である

ことがわかってきた⁽⁴⁵⁾。和文で書かれており、徂徠の思想全体を理解するのに有益である。そこで、大名が築くべき主従関係のあり方に言及している部分と取りあげる。

徂徠は、道とは天地自然にそなわった道ではなく、古代の聖人が当時の天下国家を統治するために作った道であるという理解に立ち、士農工商の四民が自身の職分を尽くし、互いに助け合って社会を構成していると解釈する。士大夫は主君の国家統治を助けることを職務としている以上、臣たるものは君たる道を知らなければならない。徂徠は主君を諫めるのに、第三者を聞き手にして「公事人」の心もちで行えば、主君の悪を弾劾した諫臣というだけのことと終わってしまうと考えており、諫言は第三者に知られないようにそつとやるべきだと言った山本常朝と同じく、諫言の効果を冷静にみていた⁽⁴⁶⁾。

さらに、自分の身体は主君へ差し上げたものと考えるのがはやりの理屈だが、これは聖人の道にならなっていない、とあることから、当時閩齋学派の考え方が流行していたことがうかがえる。徂徠によれば、これは「忠」の字義を誤って解釈していることに起因している。「忠」とは、他人のことを自分のことのように考え、少しもいい加減にしないことを意味しており、義のため命を捨てることも含まれるという。そのため、この定義にもとづき展開される徂徠の主従論は、閩齋学派の三人とはまったく異なるのである。

臣たるものは主君に命じられた職分をつとめるわけだが、自分の考えにあわないことがあつたら職を辞する、つまり主君の元を去るべきだと徂徠は主張する。それは主君に対して不忠になることを恐れるからである。閩齋学派は何度も諫言を繰り返す必要性を指摘し、主従関係の解消を考えない。徂徠は、諫言が有効なのは、主君にそれを受け入れる心構えがある時だけであると考えているので、このような結論になるのである。逆に、家臣がいかなる場合にも自分の考えを出さず、主君の命令どおりに動くのなら、家臣はいてもいなくても同じことになり、聖人の道に背くことになるとして、「忠」の無理解を問題視している。

おわりに

本論文では、一七世紀末から一八世紀初頭における忠義の問題について、殉死、討入り、諫言に関する山崎閩齋学派の考え方を主として考察してきた。

殉死は近代に至り、武士道の華とみなされるが、江戸時代の為政者や儒者にとつては、価値ある行動とはみなされていなかった。「死ぬ覚悟」で奉公すべきであることは認めつつ、主君に対する家臣の忠義とは、その覚悟で次の主君に任せ、御家を盛り立てその役に立つことであると考えられていた。

赤穂浪士による吉良邸討入りは、江戸時代の敵討の代表例と目されているが、これもまた「仮名手本忠臣蔵」によるところが大きく、当時は討入りを敵討と理解できるかどうかをめぐって賛否両論があった。主君の邪志を継ぐのは忠義ではないとする直方の見解は、主君に対する家臣のあり方だけでなく、主君が主君たり得る要件も問題にしている。しかし、綱齋や尚齋は、主君への忠義を表現したとして赤穂浪士を高く評価した。

また「拘幽操」や湯武放伐論には、家臣から主君への諫言については是非や、主従関係の解消、革命の正当性の問題などが含まれていたが、主君論と家臣論を組み合わせてともに論じるのではなく、主君の善悪をさしおき、家臣がいかに奉公して忠誠を尽くすかが問題とされた。

忠義をめぐる彼らの考え方の特徴は、徂徠の見解と比べてみるとさらにはつきりする。徂徠は、家臣が没我的に主君へ忠義を尽くすのは君臣一体ではなく、上下の心を二つにすることになると警告した。彼は、武士は家臣団の一員として、主君の統治を助ける職分にある点を重視し、主従関係を組織の中の一つの人間関係にとらえたため、組織的な統治システムを想定せず、「個」の生き方としての側面を重視し、「主君と私」という枠組みで発想する朱子学と、見解を異にしていたのである。

とくに、大名に仕えたことがなく京都で著述と教育に専念した綱齋の思想は、弟子を通じて伝授され、「靖献遺言」は幕末の志士たちに広く読まれるに至る。『葉隠』や忠臣蔵も近代の政治空間の中で、書かれた時代ではなく読まれる時代の文脈で理解され、主君一途の忠君愛国精神の発現として受容

されていく。明治期以降の史観ではなく、彼らが生きた時代の政治的・社会的・文化的空間で、どのように忠義が議論されていたのか、今後も考察が必要であろう。

注

- (1) 菅野覚明『武士道の逆襲』（講談社、二〇〇四年）、小澤富夫『歴史としての武士道』（ベリかん社、二〇〇五年）など。
- (2) 西田直二郎『岩波講座 東洋思潮 日本武士道―その歴史的研究―』（岩波書店、一九三六年）二五頁。
- (3) 同右、三七〜八頁。
- (4) ニューヨークで起きた九・一一テロが欧米で「カミカゼ」と呼ばれているのも、特攻を想起させるためであろう。古川哲史『葉隠の世界』（思文閣出版、一九九三年）は、外国人が「葉隠」から「カミカゼ」を想起していると指摘しており、『葉隠』↓「カミカゼ」精神⇨特攻精神とイメージされているようである。
- (5) 宮澤誠一『近代日本と「忠臣蔵」幻想』（青木書店、二〇〇一年）。
- (6) 井上哲次郎『国民道徳概論』（三省堂書店、一九二二年）。
- (7) 丸山眞男『闇齋学と闇齋学派』西順蔵ほか校注『山崎闇齋学派』（岩波書店、一九八〇年）。以下『山崎闇齋学派』と略す。
- (8) 「凶 殉死墓分布地図」古川哲史『葉隠の世界』（思文閣出版、一九九三年）。
- (9) 彼らの殉死について詳しくは山本博文『殉死の構造』（弘文堂、一九九四年）。
- (10) 同右。
- (11) 谷口眞子「佐賀藩の殉死にみる「御側仕え」の心性」『早稲田大学高等研究所紀要』第七号（二〇一五年）。
- (12) 「葉隠 齋木一馬ほか校注」三河物語 葉隠（岩波書店、一九七四年）。
- (13) 「三大美事」とは、証人制の廃止、末期養子の禁の緩和、殉死の禁止を指す。
- (14) 「寛元事記」光茂公譜考補地取「佐賀県近世史料」第一編第三卷（佐賀県立図書館、一九九五年）。
- (15) 稲垣国三郎註訳『義公行実 水戸光圀正伝』（清水書房、一九四三年）。
- (16) 中村幸彦・中野三敏校訂『甲子夜話2』（平凡社、一九七七年）。
- (17) 『会津若松史』第九卷（会津若松市、一九六七年）。
- (18) 『詩経』国風の秦風にある「黄鳥」の詩は、春秋時代の秦の第九代穆公が死去したとき殉死した、一七七名の家臣のうち、三兄弟についてその死を嘆いたものである。
- (19) 家世実紀刊本編纂委員会編『会津藩家世実紀』第二卷（吉川弘文館、一九七六年）一〇六頁には、幕府による殉死禁止の注記に「尤此件者、以前御存寄被仰上候事之由申伝之」とみえる。

近世中期の日本における忠義の観念について

- (20) 「弁本朝綱目」では、剃髪して僧形も恥じず、歴代將軍に仕えながら堯舜の道を主君に説かない林家は、不忠不孝の者であると攻撃している。田尻祐一郎『山崎闇齋の世界』（ベリかん社、二〇〇六年）。
- (21) 澤井啓一『山崎闇齋―天人唯一の妙、神明不思議の道―』（ミネルヴァ書房、二〇一四年）。
- (22) 「大和小学」日本古典学会編『新編山崎闇齋全集』第四卷（ベリかん社、一九七八年）。「大和小学」の解題には「本書立教・明倫・敬身の三目を立て、日本志那に於ける嘉言善行を録せるものにして、これに依りても、亦先生の卓絶なる見識を窺ふに足る。書中熱烈なる国体論、尊王論の主張せられたるは、特に注意せざる可からず」とあって、日本古典学会が編纂した昭和一一（一九三六）年に、山崎闇齋がどのように読まれていたかを示唆していて興味深い。
- (23) 前掲『山崎闇齋の世界』一〇三頁。
- (24) 堀勇雄『山鹿素行』（吉川弘文館、一九五九年）。
- (25) 「山鹿語類」広瀬豊編『山鹿素行全集思想篇 第六卷』（岩波書店、一九四二年）六七頁。
- (26) 同右、七九〜八一頁。
- (27) 大道寺友山（古川哲史校訂）『武道初心集』（岩波書店、一九四三年）。
- (28) 事件の詳しい経過は谷口眞子「赤穂浪士の実像」（吉川弘文館、二〇〇六年）、谷口眞子「赤穂浪士と吉良邸討入り」（吉川弘文館、二〇一三年）。
- (29) 両者は見解に相当の隔たりがあり「徂徠擬律書」の史料の信憑性が疑われる。
- (30) 詳細は谷口眞子「赤穂事件に見る公法と忠義―近世の法と道徳について―」『早稲田大学教育学部学術研究（地理学・歴史学・社会科学編）第五〇号（二〇〇二年）』。
- (31) 以下、阿部隆一「崎門学派諸家の略伝と学風」『山崎闇齋学派』、吉田健舟・海老田輝巳「佐藤直方・三宅尚齋」（明德出版社、一九九〇年）、石田和夫・牛尾弘孝「浅見綱齋・若林強齋」（明德出版社、一九九〇年）による。
- (32) 「四十六人之筆記」重固問目 佐藤直方朱批 石井紫郎校注『近世武家思想』（岩波書店、一九七四年）。以下、『近世武家思想』と略す。
- (33) 「近世武家思想」。
- (34) 前掲『山崎闇齋―天人唯一の妙、神明不思議の道―』。
- (35) 「拘幽操辯」『山崎闇齋学派』。
- (36) 「湯武論」『山崎闇齋学派』。
- (37) 同右。
- (38) 「拘幽操筆記」『山崎闇齋学派』。
- (39) 直方と尚齋の意見が同じなのは、朱子の考え方に依拠していることによる。『朱子語類』卷三七の第四七条には、湯武の放伐は「權」であり、四四条には「權は聖人でなければ行うことはできない」とある。
- (40) 前掲『湯武論』。

- (41) 前掲『佐藤直方・三宅尚斎』一二六～一四三頁。
 - (42) 前掲『浅見綱斎・若林強斎』。
 - (43) 近藤敬吾「『忠孝類説』の梗概と解説」『神道史研究』第五十二卷第二号（二〇〇四年）。
 - (44) 前掲『浅見綱斎・若林強斎』。
 - (45) 田尻祐一郎『荻生徂徠』（明德出版社、二〇〇八年）。
 - (46) 今中寛司・奈良本達也『荻生徂徠全集』第六卷（河出書房新社、一九七三年）。
- 【付記】** 本研究は、平成二六年度～二八年度科学研究費補助金・基盤研究（B）（研究代表者・谷口眞子）「軍事的観点からみた一八～一九世紀における名誉・忠誠・愛国心の比較研究」（研究課題番号二六二八四〇八九）の研究成果の一部である。

The Concept of Loyalty in the Mid-Early-Modern Times in Japan: The Yamazaki Ansai School

Shinko TANIGUCHI

The Edo period samurai received hereditary stipends and maintained families; their lives were based on a lord-vassal relationship with their *daimyō* (feudal lord). Even after the retainer group hierarchy was established, the *daimyō* had the authority to pick and dismiss retainers.

This paper focuses on *junshi* (killing oneself after the death of one's lord), *katakiuchi* (revenge, particularly *chūshingura*, tales about Akō Rōshi raiding Kira Yoshihisa's residence) and *kangen* (remonstration), which have been considered as acts that express loyalty (*chūgi*) to one's lord. Comparing the understandings of Yamazaki Ansai and his three disciples — Satō Naokata, Miyake Shōsai, and Asami Keisai — it considers the notions regarding selfless loyalty at the beginning of the eighteenth century.

In 1663, the shogunate issued an order banning *junshi*; around this time, Yamazaki Ansai argued that it was mistaken to consider it as loyalty. After Ansai's death, in 1702, Akō Rōshi raided Kira Yoshihisa's residence. According to Satō Naokata, this act should not be considered as revenge, which means that Akō Rōshi was not a loyal retainer. Conversely, Miyake Shōsai and Asami Keisai commended this raid, describing it as an act of revenge by which Rōshi expressed loyalty to his lord. Regarding remonstrating with lords and the actions that vassals should take toward cruel and inhumane ones, they referred to the ancient Chinese kings Wen, Tang, and Wu. Despite King Wen being confined for remonstrating with King Zhou, he revered this tyrant as his lord and censured himself for his incompetence as the king's subject. Ansai and his three disciples saw King Wen as an ideal subject. However, regarding Kings Tang and Wu, who disposed of Jie and Zhou, Ansai considered them to be exceptions on the grounds that they were sages, while Naokata and Shōsai perceived them to be non-generalizable in nature. In contrast, Keisai advocated vassals' complete selfless devotion to their lords. The view of Keisai that absolutized the lord-vassal/ruler-subject relationship began to exert considerable influence in Japan from the end of the Edo period onwards.