

## 江戸前期における道統と華夷、神儒

——神代上古の叙述に着目して——

### 問題の所在

江戸前期、日本は中国か夷狄かという華夷論や、神道と儒学の関係如何という神儒論が百出したことは周知に属する。しかし、何故当時これらが盛んに論じられたかについて、明快な説明は未だ存在しないように見える。

華夷論については、江戸前期の日本は支那朝鮮のような礼義がなかったため、その劣等意識から自ら中国と尊ぶようになったという説や、支那が北方民族に征服されたため、万世一系の日本こそが中華だと考えられるようになったという説がある。しかしこれらの通説では、当時でなく神代上古に着目した華夷論が、明清交替が日本で広く知られるようになる前から展開していたことを説明できない。また神儒論について、前代以来の神道論は仏家道家の論を混ぜていたため、それらを排除した儒家神道が要請されたという説では、多くの儒者が牽強付会のような論理を用いてまで神儒一致を主張した理由が明らかにならない。

森 新之介

これらの問題を解明する手掛かりとなるのは、道学の道統論<sup>(2)</sup>であろう。江戸前期の道統論は、これまで儒者の思想研究の一部として言及されたことが僅かにあるのみで、華夷論や神儒論との関係は殆んど指摘されていない。しかし本稿の結論を一部先取りして言えば、道統論は当時における重要な思想課題であり、華夷論や神儒論が盛行する背景にもなっていたと考えられる。

そこで本稿では、まず第一節で議論の前提となる道統論などについて整理する。第二乃至第四節で、林羅山（天正十一年〔1583〕）〜明暦三年〔1657〕と山崎闇斎（元和四年〔1618〕）〜天和二年〔82〕、山鹿素行（元和八年〔1622〕）〜貞享二年〔85〕、そして松下見林（寛永十四年〔1637〕）〜元禄十六年〔1703〕による道統論や華夷論、神儒論を取り上げる。これらの作業によって、朝鮮経由の道統論が四人の華夷論や神儒論などにも広く深く影響していたことを論証したい。

## 第一節 道統論と箕子東來說

道学の大成者である南宋の朱熹は、周知の如く「大学章句序」(淳熙十六年「1189」二月甲子付)や「中庸章句序」(同年三月戊申付)で、道を継承したのは上古聖神の伏羲、神農、黄帝、帝堯、帝舜、夏の禹王、殷の湯王、周の文王、武王、周公、孔子、曾参、子思、孟子、そして千余年後の二程子などであり、周末から北宋までの千余年間、道学は伝を失い晦盲否塞になった、との道統論を唱えた。また、その千余年間の歴朝には道が行われなかったため、秦隋も漢唐も大きくは異ならないとも述べた。これらを異国史にそのまま適用すると、異国は道学伝来以前に未だ嘗て道が行われず、すべて秦隋のような晦盲否塞の時代だったということになってしまふ。従来注意されずにきたが、朱熹の道統論は異国人の自国意識にとつて脅威となり得る危険なものであった。

道は支那にしか行われなかつたとする道統論を、異国の道学者は如何にして自国史に適用すべきか。この思想課題にまず取り組んだのは朝鮮の道学者たちであり、後に邦儒が取り組むようになったのも鮮儒に倣つてのことであつた。

朝鮮の道学者たちは高麗以来、自国の上古について、洪範を周の武王に授けた箕子が朝鮮に封じられた(『尚書』周書洪範篇や『史記』宋微子世家など)という箕子東來說を強調していた。例えば、江戸前期に広く読まれた徐居正など『東国通鑑』巻第八(李朝成宗十五年「1484」成立)は、金富軾『三国史記』巻第廿二(高麗仁宗廿三年「1145」成立)から引用して斯く述べる。

金富軾曰、「玄菟楽浪、本朝鮮之地、箕子所封。箕子教其民以礼義田蚕織作、設禁八条。〔…〕此仁賢之化也。而又天

性柔順、異於三方。故孔子悼道不行、欲浮桴於海以居之、有以也。〔…〕」。

また李朝初期に撰述されて広く読まれ、後に第廿一代英祖の序と宋時烈の跋も付けられた幼学書『童蒙先習』は、「総論」で道統論を用いて支那史と朝鮮史を叙述した。その朝鮮史叙述の冒頭と末尾は次の如くである。

周武王封箕子于朝鮮、教民礼義。設八条之教、有仁賢之化。〔…〕風俗之美、侔擬中華、華人称之、曰小中華。茲豈非箕子之遺化耶。(口訣省略)

これらを総合すると、仁賢である箕子が上古朝鮮の民に礼義を教えた。孔子が筏を海に浮かべて九夷に居たいと漏らしたのも、また華人が我が風俗の美を小中華と称えたのも、柔順な天性と箕子の遺化によるものだ、ということになる。

そして李朝中期の李滉は、箕子朝鮮にあつたものは仁賢の化だけでないと述べた。

我東国、古被仁賢之化、而其学無伝焉。〔…〕若吾先生、無授受之処、而自奮於斯学。

(『晦齋李先生行状』、明宗廿一年「1566」十月乙亥付、

『退溪集』巻第四十九行状)

我東方僻在海隅、箕範失伝、歴世茫茫。至于麗氏之末、程朱之書始至、而道学可明。入于本朝、聖聖相承、創業垂統。其規模典章、大抵皆斯道之発用也。

(『戊辰六条疏』第四明道術以正人心条、

宣祖元年「1568」成立、同前巻第六疏)

我が東方国は古に仁賢箕子の化を被つた。その洪範の学は後世に伝わらなかつたが、本朝に至つて道学が明らかになった、という。こ

これは箕子朝鮮における道学道統の存在を暗示するものである。<sup>(三)</sup> 第三節で述べる如く、山崎闇斎は李滉のこれら二文を『文会筆録』で引用している。

文祿慶長の役により朝鮮から李滉などの儒書が将来され、姜沆など儒者が捕虜や使者として来日するようになる、日本でも道学への理解が深まるとともに、箕子東來說を意識させられる機会が増えていった。<sup>(四)</sup> 寛永廿年(1643)に第五回朝鮮通信使の副使として来日した趙綱も、林羅山への書翰「重答林道春書」(『東槎録』)で斯く誇った。

足下亦嘗聞朝鮮礼義風俗一乎。吾東在三韓之前、亦一東夷也。自<sup>(一)</sup> 父師<sup>(二)</sup> 受<sup>(三)</sup> 周封<sup>(四)</sup>、教<sup>(五)</sup> 民礼楽<sup>(六)</sup>、釀<sup>(七)</sup> 成中国之風<sup>(八)</sup>。〔…〕享<sup>(九)</sup> 国千有余年、至<sup>(十)</sup> 於我朝<sup>(十一)</sup>、列聖相承、滌<sup>(十二)</sup> 濯麗末佞<sup>(十三)</sup> 之俗<sup>(十四)</sup>、以復<sup>(十五)</sup> 箕子之風<sup>(十六)</sup>、真儒輩出。

我が朝鮮は、三韓以前はただの東夷でしかなかったが、箕子によって中国の風が養われた。我が朝になって真儒が輩出したのも、箕子の風に復したことによるものだ、という。

外人によってはじめて教化されたという箕子東來說は本来、朝鮮人にとつて必ずしも快いものでない。しかし鮮儒たちは、聖人周武王の封建した箕子によって教化されたという説を取り、上古朝鮮における道統の存在を暗示していた。もし鮮儒の箕子東來說とその前提たる朱熹の道統論を日本に適用すれば、支那は上古に道学があり道が行われた中華であり、朝鮮は上古に道学が伝わり道が行われた小中華であり、そして日本は晦盲否塞なただの夷狄だった、ということになってしまう。

また、日本固有の道とされてきた神道にとつても、外来の道学は脅威であった。仮に朱熹生前にその門を日本人が訪れ、神道につ

いて説明してこれもまた道かと問うたならば、朱熹は決して肯んじなかつたであろう。後に崎門出身の佐藤直方が「討論筆記」(元禄十三年「1700」成立、『韞蔵録』巻第二論弁)で「宇宙之間、一理而已。固不<sup>(一)</sup> 容<sup>(二)</sup> 有<sup>(三)</sup> 二道<sup>(四)</sup> 矣。儒道正、則神道邪。神道正、則儒道邪。〔…〕豈有<sup>(五)</sup> 兩從之理<sup>(六)</sup> 乎」(四四〜四五頁)と述べたように、道学と神道は本来両立しない。そのため、もし道学を正学とすれば神道は邪教だということになってしまう。

江戸前期において、道統論は華夷論や神儒論とも関連する重要な思想課題であつたと考えられる。次節以降では、この思想課題に四人の儒者がそれぞれ如何に取り組んだかを検討する。

## 第二節 林羅山

江戸前期の神代上古叙述に最も大きな影響を及ぼした儒者は、疑いなく林羅山である。羅山は江戸初期における学問の権威であり、また神谷勝広が指摘したように「知識を伝播することへの強い意欲」<sup>(五)</sup>があつたため、幅広い文献を数多く刊行した。出版が漸く盛んになりつつあつた当時、人々は羅山の刊行した漢籍国書を読み、その序跋本文によって史観を養つていった。

### 第一項 道統図と支那中国論、太伯皇祖説

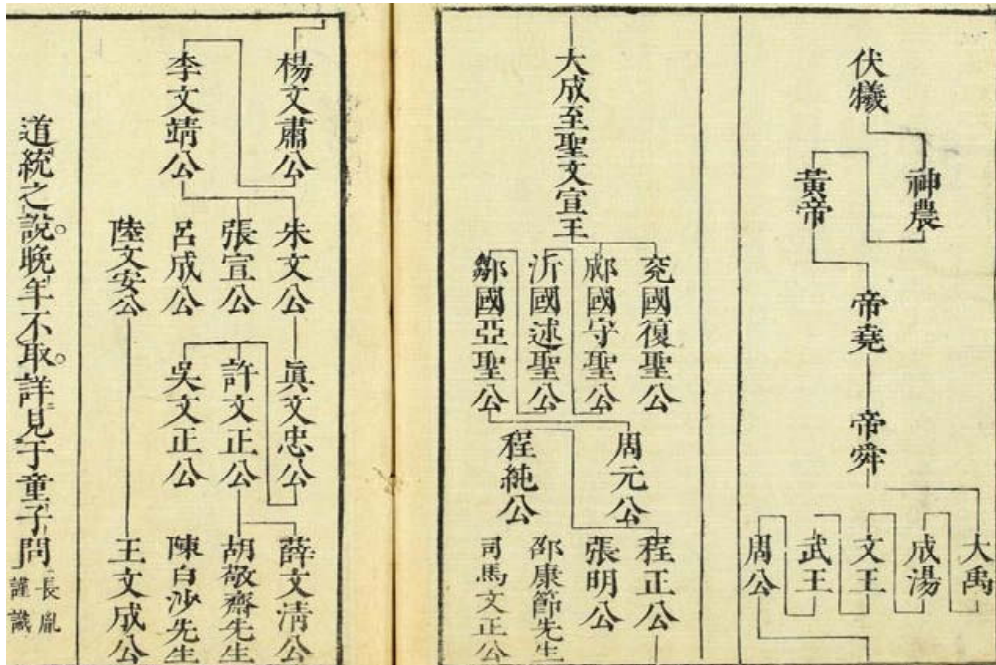
雍髪し僧形となつた羅山には、当時から儒者として不純だとの弾指があり(中江藤樹「林氏剃髪受位弁」、山崎闇斎「世儒剃髪弁」『垂加文集』上之二)、同『大和小学』敬身第三「七九頁」、同「弁本朝綱目」など)、今日でもそのような評価が根強い。しかし、本人は

あくまで真摯な道学者を以て自任していた。

羅山は斯学闡明のため、上は三皇に始まり下は大明に終わる道統図(2)を天下に頒布し(武田信成「道統小伝後序」「寛永廿一年」「1644」十月付、『道統小伝』)、「道統伝贊」第一(『羅山林先生文集』巻第四十六贊上)を作つて「此図有正派一条、是吾道統之伝也」と述べた。同図は非常に普及したらしく、中江藤樹による模写が現存しており、伊藤仁斎も道学を脱する前は毎月三回の同志会で壁に掲げ(「同志会式」『古学先生文集』巻第六雜著類)、「歴代聖賢道統図贊」(同前巻第三贊類)を作るなどしていた。また、羅山は後に自らこの図に詞を付翼し(「道統小伝序」「寛永廿一年八月一日付」、息鷲峰も増補して『道統伝并諸儒図』を作つたという(「書道統伝并諸儒図後」『鷲峰林学士文集』巻第九十三跋一)。羅山ほど道統を重んじる邦儒は、恐らくそれ以前にいなかったであろう。

三皇乃至大明の、すなわち支那の道統を我が道統とした羅山は、支那を中華と仰ぎ、日本上古の叙述に周知の如く太伯皇祖説を取つた。これは、後漢時代に倭人は自ら太伯の後裔を称していたという『晋書』東夷伝倭人条などによるもので、先行の中巖円月『日本紀』で採用されたものの、北畠親房『神皇正統記』や一条兼良『日本書紀纂疏』では不当付会の説として却けられていた。これらを承けて羅山は「神武天皇論」(『羅山林先生文集』巻第廿五論下)で、伊勢の神宮に「三讓」の両字が掲げられているという説(3)があることや、西鄙葦爾の僻地への天孫降臨が不審であることなどを理由に、自ら牽強付会のようにだと認めつつも神武帝は天神でなく太伯の後裔だとした。

後に闇齋などが弾指したように、太伯皇祖説は根拠が薄弱である。しかし羅山は、疑わしきを闕いてその余りを言おうとせず、牽



伊藤仁斎「歴代聖賢道統図贊」付図(『古学先生文集』巻第三、早稲田大学中央図書館蔵)

強付会のようなだと自覚しつつ太伯皇祖説を採用した。それは恐らく、鮮儒の箕子東來說に倣って、孔子に「至徳」と称された（『論語』泰伯篇第八）という太伯を神武帝の祖に位置付け、上古の日本が全くの晦盲否塞でなかったと暗示したからであろう。塚本学も「羅山をふくむ何人かの儒者が、皇祖吳の太伯説に肯定的であったのも、中国に対する劣位の承認とだけとるべきではなく、東方君子国＝日本という主張に通じる感覚をもつものではなかったか」と指摘している。

ただし当時、太伯皇祖説を取って天孫降臨説を捨てることは大いに憚られたため、「神武天皇論」はこのように論を結んでいる。

孔子之作『春秋』記用周正、其告顔子則以行夏之時。有公宥私、道並行而不相悖也。若使余説『日本紀』、何必敢為哉。

夏の暦法を行いたがった孔子（『論語』衛霊公篇第十五）も、『春秋』では周の正朔を用いた。公私で道が並行しても相悖ることはない。そのため自分が『日本紀』を読む時も、敢えて太伯皇祖説を用いることはないだろう、という。石田一良は、「俗世界において、俗に従っても、俗の心になるのではない、外は俗習の形に従いながら内には儒の心を保つ」という羅山の「從俗の論理」について、「強牽附会、面従腹背、曲学阿世と紙一重である」と評価する。

## 第二項 神儒二道の同異と日本上古の叙述

羅山は日本における神の存在を認め、神の在す日本を神国と称した。また、後に「儒道正、則神道邪」（前掲）と述べた佐藤直方と異なり、神道は易道すなわち『周易』の道に相当すると述べて一

定の意義を認めた。

ただし、道学者羅山にとって道とはすなわち儒道であり、儒道に非ざる神道を道そのものとすることはなかった。前代以来の神儒一致論が常識となっていた当時、羅山が世を憚りつつ公に示した神儒論は、一致論であるかのように誤読させる詭弁のような不一致論であった。

例えば、「隨筆」第十三条（慶長年間「1596〜1615」成立、『羅山林先生文集』巻第六十六）は次のような問答を載せている。

或問、「神道与儒道、如何別之」。曰、「自我觀之、理一而已矣、其為異耳。〔…〕」。曰、「『日本紀』神代書与周子『太極図説』、相表裏否」。曰、「我未知。嗚呼、王道一變至於神道、神道一變至於道。道吾所謂儒道也、非所謂外道也。〔…〕」。

神道と我が儒道は理が一にして為が異なる。前者が一変すれば後者に至る、という。この神儒二道の理一為異は明らかに、草木は一箇の道理だが桃と李の異なりがある（『朱子語類』巻第六第性理三仁義礼智等名義、二四〇頁）という理一分殊の論理を転用した詭弁であり、神道と儒道は同じでないと断言しているも同然である。また、神道が一変すれば儒道に至るとは、一変しなければ神道は儒道でないということになる。

同じように、『神道伝授鈔』（正保元年「1644」成立か）と徳川直義に代わって著した「神祇宝典序」（正保三年「1646」二月一日付）にも、それぞれ次の如くある。

即是儒道の中に神道を兼たり。〔『神道伝授鈔』雄元雌元条〕嗚呼、神意人心本是一理。以器而言之、劍璽鏡也。以道言

之、勇信知也。〔…〕若拈充之、雖堯舜禹之咨命、亦何不  
追尋之乎。即是王道也、儒道也、聖賢之道也。

（「神祇宝典序」）

儒道は神道を兼ねている。また、三種神器の象徴するものは勇信知の三徳であり、これを拡充すれば儒道になる、という。神道が儒道に兼ねられており、神道が拡充されて儒道になるのであれば、神道は儒道の一部でしかなく、儒道と重なるものと同じでないことになる。

土田健次郎は次節で取り上げる闇齋について、「彼は大変に朱子学をよく分かっている。その分、逆に朱子学と神道というのを安直にくつつけるということを警戒している節がある」と指摘する。

しかし闇齋以上に、羅山は神儒二道の峻別を徹底していた。その峻別は、特定少数の聖賢だけが知っていた道以外は道でないとする道統論に由来していたと考えられる。

そして羅山は、望んでしたことではなかったかも知れないが、「本朝神社考序」（成立時期未詳）で道統論を日本の神代上古叙述に転用した。

夫本朝者神国也。神武帝繼天建極已来、相統相承皇緒不絶、王道惟弘。是我天神之所授道也。中世窳微、仏氏乘隙、移彼西天之法、變吾東域之俗、王道既衰、神道漸廢。

本朝は神国であり、神武帝が天に継ぎ極を建てて以来、天神の授けた王道が弘まった。しかし中世になると、仏氏が隙に乗じて西天の法を移したため、王道は既に衰え神道は漸く廢れた、という。

ここで所謂「神武帝繼天建極」は、朱熹の「蓋自上古聖神繼天立極、而道統之伝有自来矣」（「中庸章句序」）を出典とし、異端老仏によって真理が乱され道統が絶えたとする道統論が転用さ

れている。なお、ここで羅山が言おうとしたのは恐らく、日本の神武帝は支那の上古聖神と全く同じように天に継ぎ極を立てたということではなく、不完全か完全かの相違はあっても両者はともに天に継ぎ極を立てたということであろう。

羅山は晩年、支那歴代の史書や詩文、小説に見える日本の事跡を標出して『日本考』四巻を作り、また朝鮮の『東国通鑑』や『東文選』に見える日本の事跡を標出し、倭韓の詩文書翰贈答を併記して『朝鮮考』一卷を作ったという（『日本考序』、『羅山林先生文集』卷第四十八序上）。「朝鮮考序」〔同前〕。両書はその題名からして、卷第二百卅占度載度四十二四夷八以下に「日本考」が、卷第二百卅九占度載度五十四夷十七に「朝鮮考」がそれぞれあり、また日本人を「倭夷」（卷第二百卅一、一七ウ）などと貶称する明の茅元儀『武備志』（天啓元年「1621」刊行）を意識したものであったろう。史書の記事によって、日本人は夷狄でなかったと主張したかったのかも知れない。しかし両書は明暦三年（1657）の大火で焼失し、直後に羅山は失意のまま世を去った。

### 第三節 山崎闇齋

次に本節では、江戸前期最高の道学者ともされる山崎闇齋を取り上げる。自撰「山崎家譜」（『垂加草』卷第卅譜）によれば、闇齋の祖父は古筆の三社託宣一幅を崇重して朝夕に誦し、拝覧の時はず盥漱して道服を着てから掛けていた。この一幅は父に、そして闇齋に伝えられたという。敬神の家風は、廿五歳で道学者となつて（「闢異」自跋）からも、闇齋の華夷論や神儒論に影響していたと考えられる。

## 第一項 神儒妙契論

關齋が卅八歳で作り神宮の神徳を讃えた「伊勢太神宮儀式序」(明暦元年「1655」十二月九日付、『垂加草』巻第十序)には、次の如くある。

伊弉諾尊伊弉冉尊、繼<sub>レ</sub>神立<sub>レ</sub>柱、始行<sub>二</sub>夫婦之道<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>天照皇太神<sub>一</sub>。〔…〕在昔祭祀之盛、洋洋乎。中葉漸衰、胡仏入來、神道愈廢、王道愈弛。

諾冉二尊は神を継ぎ柱を立て、はじめて夫婦の道を行つて天照大神を生んだ。そして上古は祭祀が洋洋乎として盛んだったが、中葉になつて漸く衰え、胡仏が伝來して神道王道はいよいよ廢れ弛んでいった、という。關齋はこの四年前の慶安四年(1651)に「世儒剃髮弁」(前掲)を著わし、暗に羅山を「世儒」「小人」と誹つていた。しかしこの序では、朱熹「中庸章句序」とともに羅山「本朝神社考序」の「神武帝繼<sub>レ</sub>天建<sub>レ</sub>極〔…〕。〔…〕中世窳微、仏氏乘<sub>レ</sub>隙、移<sub>二</sub>彼西天之法<sub>一</sub>、變<sub>二</sub>吾東域之俗<sub>一</sub>、王道既衰、神道漸廢」(前掲)が援用されており、その影響の大きさが知られる。

以後も神宮に参詣して詩を賦するなどした關齋は、晩年神道に傾倒していき、垂加神道を唱えるに至る。土田健次郎が指摘するように、道学は本来「神秘的要素を最小限にとどめる傾向のものであり、「朱子学の純粹化にあればどの情熱を傾けた關齋が、なぜ神道に傾斜していったのかについてはいまだに定論というものがない」。しかし土田だけでなく先行研究には、もし道統論を徹底すれば神道は邪教に、日本は邪教を奉ずる夷狄の国にそれぞれ転落してしまう、ということへの認識が欠けていたように見えてならない。

恐らく關齋は神道と日本を擁護するため、神道は道学と妙契し、日本の神代上古は晦盲否塞でなかったと主張したかったのである。土田が指摘するように「關齋が意外なほど理を神と明言する例が少ない」ことも、神道の神を道学の理でなく聖人と一致させようとしていたためだと考えられる。

關齋は五十歳の時に作った「洪範全書序」(寛文七年「1667」九月九日付)と翌年の「二程治教録序」(八年六月十五日付)で、それぞれ次のように述べている。

河出<sub>レ</sub>凶、洛出<sub>レ</sub>書、伏羲則<sub>レ</sub>凶作<sub>レ</sub>易、大禹則<sub>レ</sub>書叙<sub>レ</sub>範。〔…〕斯道也、朝鮮之所<sub>レ</sub>宜<sub>レ</sub>傳、而李退溪嘆<sub>レ</sub>失<sub>二</sub>其傳<sub>一</sub>也。我

倭開國之古、伊弉諾尊伊弉冉尊奉<sub>二</sub>天神<sub>一</sub>ト合<sub>レ</sub>之教、順<sub>二</sub>陰陽之理<sub>一</sub>、正<sub>二</sub>彝倫之始<sub>一</sub>。蓋宇宙唯一理、則神聖之生雖<sub>レ</sub>日出<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>日没<sub>レ</sub>之異、然其道自有<sub>二</sub>妙契者<sub>一</sub>存焉。是我人所<sub>レ</sub>當<sub>二</sub>敬<sub>一</sub>以致<sub>レ</sub>思也。〔洪範全書序〕

孟子伝<sub>二</sub>孔子之道<sub>一</sub>、而告<sub>二</sub>人<sub>一</sub>牧<sub>一</sub>則必以<sub>二</sub>帝王治教之法<sub>一</sub>。逮<sub>二</sub>其没<sub>一</sub>、而其伝泯焉。漢唐之間、若<sub>二</sub>明帝<sub>一</sub>若<sub>二</sub>太宗<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>治之功<sub>一</sub>雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>教之迹<sub>一</sub>、而不<sub>レ</sub>髣<sub>二</sub>髴<sub>一</sub>乎堯舜之世也。〔…〕抑我

神代之古也、猶<sub>二</sub>三皇之世<sub>一</sub>也。

神武之皇凶也、猶<sub>二</sub>唐堯之放勳<sub>一</sub>也。〔二程治教録序〕

宇宙に理は一つしかないため、地に東西の異なりがあつても神聖は同じく生れる。諾冉二尊は陰陽の理に順い彝倫の始めを正し、その道は自ら妙契する。我が神代の古は三皇の世のようなもので、神武帝は帝堯のようなものだ。支那では周末に道統の伝が失われたため、漢唐の間は堯舜の世と大きく異なっていた。朝鮮にも道学はあつたが、李滉が歎いたようにその伝は失われた、という。

この時期の文献では、何故諸冉二尊の行いが聖人の道を体するものだったと言い得るのか、また何故神武帝は帝堯のようだったと言い得るのかについて、論証らしい論証がない。殆どどの先行研究では、關齋は心の問題を探索した結果として神道に傾倒し、神を聖人に擬えるようになった、と考えられてきた。<sup>(三三)</sup>しかし恐らく実際にはその逆で、關齋は当時、神道は聖人のような存在の教えであり、日本にも道が行われたことを証明したいという欲求や問題意識がすでにあつたものの、そのための論理を未だ発見できずにいたのである。

## 第二項 土金の伝と万国中国論

關齋『文会筆録』卷第八之二書（『垂加草』卷第十八）では、支那朝鮮の諸書から日本朝鮮の事跡が列挙されている。殊に朝鮮については、前々節で引用したものの箕子東来説に関連する箇所が中心に引用されており、關齋がこれを強く意識していたことは疑いない。また同巻で關齋は、日本の万世一系天壤無窮について「六合之間、載籍之伝、訳説之通、所<sub>レ</sub>未<sub>二</sub>曾見聞<sub>一</sub>也」（三七三頁）と特筆している。

しかし朝鮮日本の諸儒と異なり、關齋は支那からの賢人渡来や風俗称美だけでなく、皇統の万世一系さえも自国擁護の根拠として用いなかった。關齋が探し求めたものは、事件よりも論理である。

關齋の理解では、敬こそが聖人道統の心法であり、また伏羲の時はまだ文字がなかったものの無名の敬があつたという<sup>(三四)</sup>『大和小学』敬身第三「七一〜二頁」、『敬齋箴講義』「八〇頁」など。この論理からすると、たとえ敬と名付けられていなくても、それと同じ

心法が神道にあれば日本にも道学があつたことになる。そして關齋は、寛文十一年（1671）冬に吉田神道の伝を聞いて同年十一月廿二日に「垂加靈社」の号を蒙る（「山崎家譜」と、翌廿三日付の「藤森弓兵政所記」（『垂加草』卷第六記）と三年ほど後の「土津靈神碑」（同前卷第廿七碑）で、土が締まって金が生まれるという吉田神道の土金の伝を、ツツシムすなわち道学の敬に付会した。<sup>(三四)</sup>

夫我神道宗源在<sub>二</sub>于土金<sub>一</sub>、而其伝悉備<sub>三</sub>於此書<sub>二</sub>『日本書紀』<sub>一</sub>、引用者註<sub>一</sub>。「<sub>レ</sub>」此倭語「土地之味」「土地之務」之謂、所<sub>レ</sub>以訓<sub>二</sub>「敬」字<sub>一</sub>也。（「藤森弓兵政所記」）

夫我神国伝来唯一宗源之道在<sub>二</sub>乎土金<sub>一</sub>、而土即敬也。蓋土与<sub>レ</sub>敬、倭訓相通。（「土津靈神碑」）

神道とは土金であり道学とは敬であり、両者は相通じるといふ。日本にも道統があつたと暗示したかった關齋は、この年はじめて土金という根拠を得て、これを敬に付会した。<sup>(三五)</sup>

同じ時期、關齋は『程書抄略』卷上（延宝元年「1673」自序）で、程頤の「無<sub>二</sub>適而不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>中<sub>一</sub>」（『河南程氏遺書』卷第二上二先生語二上、三六頁）すなわち地に不易の中はないという語について「尤有<sub>レ</sub>理」とし、朱熹がこれを非としたことを「却可<sub>レ</sub>疑」とした（六才）。また、『文会筆録』卷第八之二書でも程頤の語を「至極之言」（三七四頁）とし、斯く述べた。

中国之名、各国自言、則我是中而四外夷也。是故我曰<sub>二</sub>豊葦原中国<sub>一</sub>、亦非<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>我之得私<sub>一</sub>也。（三七三頁）

各国それぞれが中国だから、日本が豊葦原中国を自称することは私意によるものでない、という。そのため支那や日本だけでなく、すべての国がその国人にとって中国だということになる。關齋の主張は、日支両国だけでなく日支朝など万国が対等だとするものであつ



た。

#### 第四節 山鹿素行と松下見林

本論最後の本節では、元道学者の山鹿素行と道学系儒医の松下見林を取り上げる。

##### 第一項 素行と日本中国論

素行は当初羅山に就いて道学を学んだが、後年そこに日用卑近から離れてしまうという弊を見出し、漢唐宋明の諸儒を排斥して周公孔子の道に復ろうとした。劉長輝が「学問の日用実践性を重視することが素行の諸教法に対する取捨選択の基準となり、その取捨選択の結果が、彼の「道統」観の原形を構成することになる」と指摘したように、日用を重んじた素行の論鋒は道統論にも向けられるようになる。

道学脱却の宣言書でもある『聖教要録』三卷（寛文五年「1665」他序）の巻上道統章で、素行は

孔子没而聖人之統殆尽。〔…〕道統之伝、至<sup>レ</sup>宋竟泯没。〔…〕唯朱元晦、大<sup>ニ</sup>功<sup>ニ</sup>聖<sup>ニ</sup>経<sup>ニ</sup>。然不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>超<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>余<sup>レ</sup>流<sup>ニ</sup>。〔…〕（九六頁）

と述べ、道統は宋代に再び継がれたのでなく全く尽きたという新たな道統論を示した。これは邦儒が道学の道統論を弾指した早い例の一つである。

嘗て「唯中華正<sup>ニ</sup>四時<sup>ニ</sup>之<sup>ニ</sup>気<sup>ニ</sup>候<sup>ニ</sup>」、日月星宿、其所<sup>レ</sup>稟<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>正、故人物恒秀。朝鮮次<sup>レ</sup>之、本朝次<sup>レ</sup>之」（『山鹿語類』巻第四十聖学八天地「弁或問地」条、二七四頁）と述べ、日本は支那朝鮮に及ばないと

していた素行も、『聖教要録』から四年後に周知の如く『中朝事実』二卷（寛文九年「1669」十一月自序）を著わし、日本こそが中国だとした。また明らかに亡師羅山の「神武天皇論」を意識しつつ、太伯皇祖説を唱える者について「章句之儒」（或疑第二条、二二〇頁）や「腐儒」（同第八条、二二四頁）と痛罵した。

同書では『日本書紀』などの文を正文として掲げ、日本の神代上古の神や帝は道を体していたと牽強付会のような論理によつて力説する。これは支那だけに道が行われたとする道統論への強烈的な反駁である。

しかし、神書国史の正文を儒学理論で註釈する『中朝事実』は、一見すると日本が主で支那が従となっているかのようなのであるが、実際には前者の正しさは後者に支えられている。フランソワ・マセが指摘したように、日本の神聖は支那の聖神と同じだったから正しかったという論証では、正しさの根拠を支那に求めるといふ「一種の矛盾」になってしまう。また同書には

凡外朝三皇五帝禹湯文武周公孔子之大聖、亦与<sup>ニ</sup>中州<sup>ニ</sup>往古之<sup>ニ</sup>神聖<sup>ニ</sup>、其揆<sup>ニ</sup>一也。〔…〕（巻上神教章、一三八頁）

自<sup>ニ</sup>神聖<sup>ニ</sup>繼<sup>レ</sup>天立<sup>レ</sup>極<sup>ニ</sup>爾<sup>ニ</sup>来<sup>ニ</sup>、〔…〕皇統連綿、与<sup>ニ</sup>天壤<sup>ニ</sup>無<sup>レ</sup>窮。〔…〕（巻下礼儀章、一八五頁）

神聖繼<sup>レ</sup>天建<sup>レ</sup>極、非<sup>レ</sup>不在<sup>ニ</sup>修<sup>ニ</sup>身崇<sup>ニ</sup>德<sup>ニ</sup>之道<sup>ニ</sup>矣。〔…〕（巻下或疑第九条、二二四頁）

という、やはり朱熹「中庸章句序」と羅山「本朝神社考序」を襲った文がある。そのため素行は、道学の道統論を弾指しつつも完全に脱却していなかったと考えざるを得ない。

なお素行によれば、神代上古の神や帝はただ当時に道を行っただけでなく、後世に教えを垂れたという。そのため、「中州 神聖

之学原、著「明于往古」、而万世足「以法」之也」（卷上神教章、一三八頁）などというように、日本の聖学の淵源は往古にあるとされる。跋で、漢籍が伝来したり仏教が熾盛になったりして神聖の道が明らかでなくなつたため、本書で仁徳朝以降はその最たるものだけを挙げた、としている。

## 第二項 見林の日本小中華論

嘗て儒医の古林見宜は、国史を読んで神国日本は万国に冠たりと信じ、晩年は道学書を常に読んで、門弟たちに儒学と国史を兼学させたという。その高弟が見林であつた。

見林は貨殖に長けて家が富饒であつたため、毎年人を長崎に遣わして舶来書籍を購求させ、蔵書は殆んど十万巻となり、その借覧を請う者があれば親疎を分かつたず愛吝の色なく許したという（東条琴台『先哲叢談続編』巻第三松下見林伝。以下、「見林伝」と略す）。このように膨大な情報を集積し、整理し、公開していくという姿勢は羅山のそれに近い。本項で取り上げる三書も、たまたま刊行されたのでなく、当初から刊行目的で執筆されたと思われるべきである。

見林の編著は数多いが、その代表作とすべきは、異邦の文献における日本関連記事を採集した元禄六年（1693）刊行の名著『異称日本伝』三巻であろう。見林伝によれば、その編纂には卅余年が費やされたという。刊行五年前の元年九月己亥付の「異称日本伝序」には「粤若稽、大日本国者、神靈所扶。自「開闢」神聖出、而崇「尚其道」、神「明其位」、拓「土貽」統」とあり、撰述の背景に神国意識があつたことが知られる。そのため同書巻上一では、羅山と異なり『晋書』の太伯皇祖説を付会の説として却けている。

見林伝によれば、見林は当時の学者が漢籍に明るいものの国史に暗く、本を知らないことに着目して後進を誘掖したという。ただしロナルド・トビが指摘したように、「見林の場合は、日本の史料が沈黙している場合には外国史料を使用し、日本史料と外国史料とが矛盾する場合には日本史料の方を優先するという、いわばナショナルスティックな立場にたつて編集しているということとは否めない」。

『異称日本伝』の編纂中であつたらう寛文十一年（1671）、見林は『学原』一卷を刊行して漢籍初伝や漢吳両音、真仮両字、漢詩和歌、学校積奠など日本の初期学問史を略述した。神代や神国への言及がないことは、神国意識の強い見林の書として不審であり、起筆の動機や書名の由来なども説明されていない。ここで髣髴すべきは、二年前に「中州 神聖之学原、著「明于往古」、而万世足以法」之也」（前掲）と主張し、仁徳朝以降はその最たるものしか挙げなかつた素行『中朝事実』であろう。見林『学原』は、その不足を補完しようとしたかのように見える。

ただし見林の日本理解は、中国とした素行や万国に冠たりと信じた師の見宜と異なつていた。「異称日本伝序」でも、神国日本の位置付けは「傑「於百派千流朝宗之中」。中華以為、「礼義之国、質直有「雅風」」というものであり、支那を中華としている。見林の対抗意識は支那よりも朝鮮へのものであり、日本を中華の次席に着かせたかつたに違いない。

見林の神儒論が最も鮮明に示されているのは、『異称日本伝』と同じ元禄六年、朝鮮の『童蒙先習』から「総論」後半の朝鮮略史を削り日本略史を加えて刊行した、『神国童蒙先習』である。その「神国童蒙先習序」（同年五月壬申付）では斯く述べられている。

我

神代、以<sup>レ</sup>神道<sup>一</sup>設<sup>レ</sup>教、以<sup>レ</sup>神器<sup>一</sup>象<sup>レ</sup>神道。〔…〕此時未<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>文字<sup>一</sup>。然其神理先<sup>レ</sup>天不<sup>レ</sup>違、默<sup>一</sup>契中華聖人之旨<sup>一</sup>。

我が神代では神器によって神道が教えられた。その神理は天に先んじてこれに違わず、中華聖人の旨に黙契するものだった、という。ここで所謂「先<sup>レ</sup>天不<sup>レ</sup>違、默<sup>一</sup>契中華聖人之旨<sup>一</sup>」の出典は、朱熹『周易本義』文言伝第七の「先<sup>レ</sup>天不<sup>レ</sup>違、謂<sup>二</sup>意之所<sup>レ</sup>為、默与<sup>レ</sup>道契<sup>一</sup>」である。

このように見林は日本神道と支那道学の黙契を主張し、神国論と道統論を調和させようとする。その論理は、朝鮮の小中華論を転用した日本型小中華論とも称すべきものであった。

### 結語

以上本稿では、神代上古の叙述に着目して、江戸前期の道統論と華夷論、神儒論の諸相について考察した。

文禄慶長の役以後、朝鮮から儒書や儒者が渡ってくると、日本でも道学への理解が深まるとともに、朱熹の道統論や鮮儒の箕子東来説を強く意識させられるようになった。これらを日本に適用すると、神道は邪教であり日本は夷狄だということになってしまふ。

道学者である林羅山は支那を中国とし、三皇乃至大明の道統を我がものとした。そして箕子東来説に倣って太伯皇祖説を取り、日本も朝鮮と同じく上古に賢人の化があったと暗示した。晩年に『日本考』『朝鮮考』を作ったのも、日本が全くの夷狄でなかったと示すためであったろう。しかし持論の公表を憚ったため、神儒二道が一致するかのようには誤解させる文を作り、大きな影響を及ぼした。

少時から敬神の念が篤かった山崎闇斎は、神道が邪教でなく日本の道であり道学と妙契すること、そして日本が夷狄でなく豊葦原中国であることを論証しなければならなかった。そのため闇斎は、日本の天照大神や神武帝を支那の上古聖神に、神道の土金を道学の敬に付会した。また程頤の語によって、中国は一つでなく各国がその国の人にとつての中国だと述べた。

山鹿素行は道統論を弾指し、日本こそが中国であり神儒一揆だと唱えたことで知られるが、その神代上古叙述は道統論に似ている。また、神代上古に日本聖学の淵源があったと主張した。松下見林は、中華たる支那以外で神国日本が擢んでいてることを証明するため『異称日本伝』を編み、日本学問の淵源を『学原』で略述した。朝鮮の『童蒙先習』を用いて『神国童蒙先習』を著わすなど、その華夷論は朝鮮道学からの影響が色濃い。

従来、道学は支那以外にも通用する普遍思想だとされることが多かった。しかし、朱熹の道学は支那を中国として道学以外を邪教とし、鮮儒の箕子東来説は朝鮮を小中華とするものであった。江戸前期における華夷論や神儒論の多くは、自国意識を脅かす外来思想への自衛反応でもあったと見るべきであろう。

### 《注》

本稿で用いた史料の書誌は以下の通り。引用に当たっては適宜字体と句読点を改め、訓点や傍点、傍記、括弧、頁数を付し、改行を省いた。

『晦庵先生朱文公文集』、『周易本義』、『朱子語類』、『大学章句』、『中庸章句』、『論語』：朱子全書（上海古籍出版社）。『龍川文集』：叢書集成初編

(商務印書館)。「退溪集」、「東国通鑑」、「東槎録」：朝鮮群書大系(朝鮮古書刊行会)。「童蒙先習」：藤井茂利『童蒙先習』の本文校合と「吐」の研究(西日本新聞社)。「韞藏録」：増訂佐藤直方全集(ベリかん社)。「羅山林先生文集」：弘文社。「神易合勘」、「神道伝授鈔」、「聖教要録」、「中朝事実」、「本朝神社考」、「門人誓紙」：神道大系、続神道大系(神道大系編纂会)。「神祇宝典」：神祇全書(思文閣)。「武備志」：四庫禁燬書叢刊(北京出版社)。「見宜翁医按」、「惺窩文集」、「道統小伝」、「二程治教録」、「本朝王代系図大綱」：国立公文書館内閣文庫蔵本。「鷲峰林学士文集」：近世儒家文集集成(ベリかん社)。「洪範全書」、「朱易衍義」、「垂加草」：新編山崎闇斎全集(ベリかん社)。「大和小学」：日本教育文庫(同文館)。「敬斎箴講義」、「集義和書」、「陽復記」：日本思想大系(岩波書店)。「程書抄略」：東洋大学付属図書館蔵本。「河南程氏遺書」：二程集(中華書局)。「強斎先生雜話筆記」：日本隨筆大成(吉川弘文館)。「山鹿語類」：国書刊行会叢書(国書刊行会)。「異称日本伝」：改定史籍集覽(臨川書店)。「学原」：国立国会図書館蔵本。「神国童蒙先習」：東京大学付属図書館蔵本。「先哲叢談続編」：千鍾房。「北史」：点校本二十四史(中華書局)。「日本三代実録」：新訂増補国史大系(吉川弘文館)。

(一) 道統論については、土田健次郎「朱子学の正統論・道統論と日本への展開」(吾妻重二主編・黄俊傑副主編『東アジア世界と儒教——国際シンポジウム——』、東方書店、2005)と同「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、2000)を参照。

(二) 朱熹は陳亮宛の書翰で斯く述べていた。

千五百年之間、「……雖或不<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>小<sub>レ</sub>康<sub>一</sub>、而堯舜三王周公孔子所<sub>レ</sub>傳之道、未<sub>レ</sub>嘗一日得<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>於天地之間<sub>一</sub>也。

(「答陳同甫」第六、淳熙十一年成立か、

『晦庵先生朱文公文集』卷第卅六)

但以<sub>レ</sub>儒者之学不<sub>レ</sub>伝、而堯舜禹湯文武以来転相授受之心不<sub>レ</sub>明<sub>二</sub>於天下<sub>一</sub>。故漢唐之君雖<sub>レ</sub>或不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>暗合之時<sub>一</sub>、而其全体却<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>利欲上<sub>一</sub>。

(「答陳同甫」第八、翌十二年成立か、同前)

周末からの千五百年間、小<sub>レ</sub>康暗合の時もあつたが、堯舜三王周公孔子の伝えた道は一日も天地の間に行われなかつた。漢唐の君もその全体は利欲にあり、決して三代と同じでない、という。これには陳亮から「窃恐待<sub>二</sub>漢唐之君<sub>一</sub>太浅狭、而世之君子有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>厭<sub>二</sub>於心者<sub>上</sub>矣」(「又書」、「龍川文集」卷第廿書)と反論があるなど、朱熹の道統論は同時代の儒者からも必ずしも理解されないほど狹隘なものであつた。

(三) なお、鮮儒は箕子朝鮮における道統の存在を暗示するのみで、道統が存在したと明言することはなかつた。これは程朱が箕子は道統継承者だと明言しなかつたためであろう。第三節で取り上げる闇斎も、神代上古の日本における道統の存在を暗示するのみで、やはり明言することはなかつた。

(四) 文祿慶長の役以後の朝鮮儒学から日本儒学への影響については、阿部吉雄「日本朱子学勃興の情況と原因」(「序章、書き下ろし」)、『日本朱子学と朝鮮』、東京大学出版会、1965)など参照。

(五) 神谷勝広「林羅山と知識の伝播」、『名古屋文理短期大学紀要』二二、1997、一三二頁。また、鈴木健一「『林羅山——書を読み未だ倦まず——』、ミネルヴァ書房、2012、一〇頁)と沢井啓一「林羅山と朱子学」、鈴木健一編『形成される教養——十七世紀日本の〈知〉——』、勉誠出版、2015、一三五頁)も同趣の見解を示している。

(六) 羅山の道統伝図は、高瀬武次郎が指摘した(「道統伝」、羽田亨編『内

藤博士還曆祝賀支那学論叢』弘文堂書房、1926、四四二頁）ように、明の丘濬『学的』の「道統相伝之図」に依拠したものらしい。

(七) 「先生（藤原惺窩：引用者註）常慕中華之風、欲見其文物」（羅山「惺窩先生行状」、元和六年「1620」某月某日付、『惺窩文集』）、「神武以来、皇統一種百世綿綿。雖中華及異域、未有如此之悠久矣。美哉」（『本朝王代系図大綱』跋、寛永廿一年「1644」十月十四日付）。なお、『神祇宝典』の「神祇宝典序」（本論後掲）に「蓋聖人之尊神祇慎祭祀重人事也、姫周既如此、本朝亦宜然」とあり、この「姫周」を『羅山林先生文集』巻第四十八所収の同序は「中華」に作る。

(八) 未詳。羅山は同論で円月『日本紀』に言及しているため、亡佚した同書にあつた説かも知れない。なお、同書については原克昭『「焚書」された「日本紀」の光芒——〈吳太伯後裔説〉続貂——』（『第三部第一編第三章、初出2009』、『中世日本紀論考——註釈の思想史——』、法藏館、2012）参照。

(九) 後に息鷲峰はより直截に、「新刊東国通鑑序」（寛文六年「1666」七月付、『鷲峰林学士文集』巻第八十四序四）で

泰伯至徳、而基我王跡。箕子有仁、以開彼土地。鈞是先聖之所稱也。共曰東方君子国者、不亦宜乎。中華始舎是。六合之内、守綱常之道、仰文物之化、未聞如下本朝及朝鮮者。と述べる。

(一〇) 塚本学「江戸時代における「夷」観念について」、『日本歴史』三七一、1979、四く五頁。また渡辺浩も、羅山などの華夷論に「日本は夷狄であるとしても単なる夷狄ではないと論証したい気持」を読み取っている（『近世日本社会と宋学』増補新装版、東京大学出版会、201

0「初刊1985」、五〇頁）。

(一) 石田一良「林羅山の思想」、『藤原惺窩 林羅山』、『日本思想大系』二八）解題、岩波書店、1975、四八五く六頁。

(二) 「我朝神国也、神道乃王道也。一自弘法興行後、王道神道都擺却去」（『隨筆二』）、「本論後掲」第十二条）、「夫本朝者、神靈之所挺生而棲舎也。故推稱神国、其宝号神器、守其大宝、則曰神皇、其征伐則曰神兵、其所由行則曰神道」（『神祇宝典序』）、「本論後掲」。なお、後に弟子の素行は「天下皆神国也。何必限本朝」（『山鹿語類』巻第卅八聖学六、二三九頁）と述べており、羅山の神国論もこれと同じものであつたかも知れない。

(三) 「人道は明かにして陽にかたとり、神道はかくれて陰にかたとる。故にもつはら多く人の数を用ゆ。神道の家説に「我国の神道は『周易』の道に通ず」といふは、これ等の類なるへし」（『神道伝授鈔』）神道伝授追加「八之字事」条）、「余嘗読『日本紀』神代卷、聊覚合易道。〔…〕頗雖似牽合付会、彼此相發明、則易道神道之為二理者、可推知焉」（『神易合勘』、成立時期未詳）。

(四) なお、羅山が神道はすなわち王道だと明言したことはあり、従来それを根拠に羅山は神儒一致論者だと自明の如く言われてきた。しかし、その所謂「王道」は文脈によって意味が異なっており、神儒一致論の根拠となり得ない。例えば、『隨筆二』第十三条（本論後掲）には「王道一変至於神道」、神道一変至於道。道吾所謂儒道也」とあつて王道と儒道は異なることとされているが、「神祇宝典序」（本論後掲）には「即是王道也、儒道也、聖賢之道也」とあり、王道と儒道は同じだとされている。

(五) 「王道一変至於神道」、神道一変至於道」について、掛斐高は「日本古来の神道というものは、儒教において理想的な政治のあり方とさ

れる王道が、日本に伝わって一変したものにほかならない」と解釈する(『江戸幕府と儒学者——林羅山・鷲峰・鳳岡三代の闘い——』、中央公論新社、2014、六九頁)。だが、この出典は『論語』雍也篇第六に見える孔子の言「齊一変至<sub>二</sub>於魯<sub>一</sub>、魯一変至<sub>二</sub>於道<sub>一</sub>」であるため、従い得ない。

(二六) 土田健次郎「朱子学と神道」、『皇学館大学神道研究所紀要』二二、2006、三九頁。また、同『江戸の朱子学』(筑摩書房、2014、一八九〜九一頁)参照。

(二七) なお、羅山の文章は広く読まれ、安易な神儒一致論者を多く生むことになる。例えば息鷲峰は、「碩果林記」(寛文二年「1662」十月下旬付、『鷲峰林学士文集』巻第三記一)で「本朝者神国也、神道者王道也、王道者儒道也」と述べるなど、神儒二道を峻別していない。神儒一致論者としての林羅山像は、公私両論の併用と多く生まれた神儒一致論者に由来する虚像であろう。

(二八) 土田健次郎『江戸の朱子学』(前掲)、一七七、一九二頁。なお土田は、日本人である闇斎は理という語に慣れ親しんでいなかったため、神道の神と関連付けて修養の実感を得ようとしたのでないか、と推測する(一八七〜九頁)。しかし、道学における理は支那人が日常会話で用いるそれと同じでないため、日本人だから殊に理解し難いということにならないであろう。

(二九) 田尻祐一郎は、「伊勢太神宮儀式序」などに神道を心の問題と関連付たような文言は見えないものの、闇斎は当時すでに心の問題への答えを神道に求めていたのだろう、と推測している(『山崎闇斎の世界』、ペリカン社、2006、七六頁)。しかしそのような文言が見えないのであれば、闇斎の敬神の念は本来、心の問題と関連していなかったと考えるべきであろう。なお孫弟子の若林強斎によれば、闇斎は常に神

道の旨を明かして「是レミヨ、四書六経ヲマタヌ」、『易』ハ唐ノ「神代卷」、<sup>見</sup>「神代卷」ハ日本ノ『易』ヂヤ」と語っていたという(山口春水筆録『強斎先生雑話筆記』巻第二、八〇、二一〇頁)。

(三〇) 土田健次郎『江戸の朱子学』(前掲)、一八九頁。

(三一) なお闇斎は、『朱易衍義』巻第二(延宝五年「1677」正月自序)で李滉の易学理解に「考之不<sub>レ</sub>詳」(二一四頁、原割註)があると批判している。この闇斎の李滉批判について、田尻祐一郎は「世界や文明の始源の在り方が、朝鮮には伝えられていないという歴史的な負の条件の下に李滉漢がある」と見ていたと述べ(『山崎闇斎の世界』前掲、「二〇六頁)、沢井啓一も『易』と『洪範』の解釈について、「古伝承」の欠如が李滉に正しい理解への到達を妨げたと考えていた」と述べる(『山崎闇斎——天人唯一の妙、神明不思議の道——』、ミネルヴァ書房、2014、三五七頁)。だが、闇斎は李滉批判と朝鮮における道の失伝を関連付けておらず、従い得ない。本論で後述するように、闇斎が主張しなかったことは恐らく、ともに上古にあった道学が後世に伝わったか絶えてしまったかという相違があるだけで、日本支那朝鮮の三国は対等だ、ということであつたらう。

(三二) 稀有な例外として、ヘルマン・オームスは「闇斎は、歴史から道を発見して道統を立てるべく『神代卷』に向かい、神道の学を始めるようになった」と述べた(『山崎闇斎の『神代卷』における解釈学——典型的イデオロギー形態として——』、『思想』七六六、1988、九頁)。しかし、その動機は「道はあるべきだ」、「しかし隠されてきたので発見されるべきだ」という単純な探究心だった(九頁)とすることに従い得ない。また朴鴻圭は、「闇斎は舍人親王以後「絶学」した神道における「道統」を継ごうとしたのである」と述べる(『山崎闇斎の政治理念』、東京大学出版会、2002、一五三頁)。しかし、朴の所謂「道

- 統」が朱熹のそれと同じ意か、神道の系統の意かは判然としない。
- (三) 闇齋の敬理解については、高島元洋『山崎闇齋——日本朱子学と垂加神道——』（ベリかん社、1992、三五八〜七三頁）など参照。
- (四) ただし、闇齋は垂加神道の門人たちに「異国之道、習合付会仕間敷事」（門人誓紙）を誓わせていた。そのため、土金と敬の関係は妙契であって付会でないと考えられたのであろうが、今日からすると付会と言わざるを得ない。
- (五) 闇齋は日本にも道統があったと暗示するのみで、決してそう明言しなかった。ただし佐藤直方によると、闇齋に親炙したある人は当時、「日本自神代」以来、有「道統之伝」。而其伝授秘説、散見于「神代卷」、「中臣祓」、及諸家伝記」と主張していたという（討論筆記）。
- (六) 崎門の華夷論争については、清水則夫「浅見綱斎の神道観と道について」（『日本思想史学』三九、2007）や同「浅見綱斎の「大義名分」の再検討」（『日本思想史学』四八、2016）参照。
- (七) 劉長輝「山鹿素行の「聖学」における「道統」観」、『哲学・思想論叢』一三、1995、四六頁。
- (八) また、『山鹿語類』巻第卅五聖学三致知「論道統之説」条（一〇一頁）にも同趣の文がある。
- (九) フランソワ・マセ（安孫子悠訳）『『中朝事実』あるいは中心性の覆し』、『国際日本学』一一、2014、一〇三頁。マセは、「神の中朝への帰属を誇る山鹿素行は、何よりもまずそこに、古代中国の聖王が示した道が完全かつ自然な形で実現されることを見出そうとした。それでは結局のところ彼はどちらのアイデンティティに帰属していたのだろうか？」とも述べている（二二四頁）。また素行以前に、度会延佳は『陽復記』巻上（慶安四年「1651」刊行）で、神道と易道の一致を唱える者について「我國の神道に易道は同じ」と見るこそ、忠厚

- の道ならぬ。「易道に神道は同じき」といふは、いかゞと思ひ侍る」（八七頁）と述べていた。
- (三〇) その他にも、「是乃 聖神教学之実、後世所由行之一也」（巻上神教章、一三三頁）、「万世之今、説此一章、以知聖学之淵源始於終於此」（同前、一三四頁）、「以上、致教学之淵源」。（…）是後世非聖教之淵源乎」（同前、一三九頁）などとある。
- (三一) 「此一編、仁徳朝以下、挙其尤者、而余姑舍是。蓋三韓来服之後、外朝之典籍相通。故嘉言善行、亦有踏襲之嫌。況異教之太熾、神聖之道、竟雜而不醇」（二二八頁）。
- (三二) 「先生（見宜…引用者註）嘗觀『旧事本紀』『古事記』『日本書紀』…信三 神国之冠三万国、説三『本朝文粹』…感三古多文人一、令三門人俊秀者勸以学之」（見林『見宜翁医按』、天和三年「1683」自跋、宝曆九年「1759」刊行、二三才）、「先生晩年、取『四書大全』及『蒙引』『五經大全』『性理大全』『小学』『近思錄』『伊洛淵源録』『理学類編』等書、置三座右、閱之不止」（同前、二六ウ）、「先生亦告余曰、「子益学三儒及我 朝記録一、則可也」（同前、三〇才）。
- (三三) ロナルド・トビ「松下見林の元禄型国際史学」、小島孝之・小松親次郎編『異文化理解の視座——世界からみた日本、日本からみた世界——』、東京大学出版会、2003、六三頁。
- (三四) 「中華以為、「礼義之國、質直有三雅風」の典故は、円珍表（仁和三年「887」三月十四日付太政官符「応レ加レ試年分度者一人」事）『日本三代実録』同日条（所引）の「明州主朝議郎使持節明州諸軍事守明州刺史上柱國榮陽鄭審則批判求法目錄称、「最澄闍梨、性稟三生知之才、来自三礼義之國」。（…）者。然則西朝重三我國家一、稱為三礼義之郷こと『北史』卷第九十四列伝第八十二倭条の「性質直、有三雅風」。
- なお、見林は校正加訓した『日本三代実録』を刊行している（寛文十

三年「1673」自跋。

(三五) 同時期に、熊沢蕃山も『集義和書』卷第八義論一(寛文十二年「1672」刊行)で「中夏の外、四海の内には日本に及べき国なし」(一四九頁)と述べ、日本より優れた国は支那だけだという認識を示している。

付記

本稿は、平成廿九年度科学研究費補助金(若手研究B)による研究成果の一部である。