

天和度朝鮮通信使と大老・堀田正俊の「筆談唱和」

——東アジアにおける儒学と近世日本の領土思想——

小川 和也

はじめに

一六八二年、朝鮮王・肅宗の八年五月八日、国書を奉じて国都・漢城を発した通信使総勢四七三人の一団は、五月二六日釜山に到着した。その後、三船に分乗し対馬に渡り、七月八日対馬を発した。以降、杵岐・大坂・京都などを経て、八月二一日、江戸に到着した。通信使の一団を率いてきたのは、正使・副使・従事官の三使臣であった。正使は戸曹参議・尹趾完（号・東山）、副使は司僕寺正・李彦綱（号・鷺湖）、従事官は前校理・朴慶後（号・竹菴）である。

朝鮮から日本への使節派遣は室町時代から近世まで断

続的に行われてきた。徳川家の治世、すなわち、江戸時代においては、慶長一二年（一六〇七）以来、文化一一年（一八一）まで一二回派遣されている。本稿でとりあげるのは天和二年（一六八二）の通信使で、江戸時代七度目の使節である。日本では元号にちなんで天和度朝鮮通信使、天和二年朝鮮通信使、天和壬戌韓使などと呼ばれた。

江戸時代当初の朝鮮通信使の目的は、豊臣秀吉の朝鮮侵略による日朝の亀裂を修復する国交回復であった。やがて、第三回、寛永元年（一六二四）、家光の三代將軍職襲封に派遣されたから、將軍職襲封の祝賀使として派遣されるのが恒例となった。では、天和二年の通信使は誰を祝賀する使者として派遣されたのだろうか。それは、

五代將軍・綱吉である。

綱吉が正式に朝廷から將軍職の宣下を受けたのは、延宝八年（一六八〇）八月のことであるが、実質的には、四代將軍・家綱が死亡した五月八日以降、將軍の座にあったといえる。

しかし、周知のように、綱吉の將軍職就任はすんなりいったわけではない。幕府の正史である『徳川実紀』にも記載されているように、時の大老・酒井忠清が有栖川宮を將軍に立てようとしたという「宮將軍擁立」説がある。これは現在の研究史では否定されているが、將軍継承の「嫡庶長幼」の序列を越えた綱吉の將軍就任が、当時さまざまな憶測を呼んだことは事実である^②。朝鮮側では、「篡奪」、つまり、本来の継承者ではない者による権力奪取ではないか、という疑念が存在したという^③。

朝鮮通信使については、すでに膨大な研究成果がある^④。本稿で取り扱う天和度朝鮮通信使だけをとつても、数多くの研究がある^⑤。筆者は江戸時代の領主思想・政治思想を専門としている。つまり、対外史・日朝関係史の研究でもなければ、朝鮮通信使の研究者でもない。では、なぜ、天和度朝鮮通信使を取り上げるのか。

家光期以降の朝鮮通信使の主目的が新しい將軍への祝賀にあることはいま述べたとおりである。だが、通信使がいわゆる鎖国体制確立期にあつた日本に訪れた意義・影響は、国家意志に直接関わらない、さまざまな分野に及んでいる。その一つが、「筆談唱和」である。

「筆談唱和」とは、幕末に林復斎が中心となつて編纂した『通行一覽』にみられる言葉である。『通航一覽』は、嘉永三年（一八五〇）、林壯健・林復斎の主導で編纂された書物で、正編は三二二巻、その後の附録、続編を合わせると五二三巻という大部の編纂物である。内容は、外国船が頻々と来航するなかで、中世末期からの対外関係記録を一堂に会して編まれた書といふべきもので、永禄九年（一五六六）より、文政八年（一八二五）までの史料を収集・編輯したものである。

『通行一覽』によれば、「かの使者（朝鮮通信使）来聘ごとに、必筆談唱和あり、天和正徳の頃よりして、その事や、盛になり、故にその書類冊をなすもの百有数十巻にいたる、素より尽くこれを枚挙すへきにあらす」というほどの盛況を示した、という^⑥。では、「筆談唱和」の内容は何か。それは主として儒学と漢詩文であつた。い

ま引用したように、交流が盛んになる画期は天和度通信使である。事実、通信使のなかに文事を担当する製述官と書記をおくようになったのは、この通信使からである。

「筆談唱和」は主に文事官を介して行われた⁶⁾。「筆談唱和」を渴望する人々がこれほど多きに到っていた事実は、東アジアにおける儒学や漢詩文の普遍性を物語ると同時に、近世日本社会の対外的な閉鎖性を反映した現象ではないか。

天和度の「筆談唱和」については、これまで、「通行一覽」、通信使側の堂上訳官・洪禹載の日記『東槎録』、押物通事・金指南の日記『東槎日録』などを基礎史料として、さまざまなお知らせが明らかにされている。『東槎録』によれば通信使の往還において、行く先々で漢詩などを求められ、江戸の宿舎には幕閣を始め、儒者・僧侶らが紙と硯と墨をもって毎日のように押しつけてきたという(八月二一日の条)。

これまでに、天和度の「筆談唱和」の著名な人物として、貝原益軒・木下順庵・新井白石・人見友元・林鳳岡(信篤)などの儒者、大方和尚、領主層として水戸藩主・徳川光圀、勝山藩主・酒井忠国などが知られている。

ところが、なぜか、当時の幕閣の最高権力者であり、通信使饗応の最高責任者が、通信使とどのような交流をしたのか、これまで明らかにされてこなかった。

前述のように、筆者は近世日本の領主思想・政治思想を研究している。そのテーマのひとつは日本における『牧民忠告』という書物の受容と展開である⁷⁾。「牧民」とは「民」を「牧」^{やしな}うと訓ずる。つまり、儒教的な「仁政」思想に基づく内容を、地方に赴く牧民官に説いた実践的な書物である。『牧民忠告』は元代に中国で成立し、朝鮮半島を経由して、一六世紀後半に日本に渡来した。つまり、儒教的な「仁政」思想が東アジアに広がる普遍性をもったことを実証する書物として注目される。

日本における受容・展開の画期はいくつかあり、筆者は、そのひとつが綱吉政権であることを明らかにし、その鍵人物^{キーマン}として、天和の治の主導者であった大老・堀田正俊を研究してきた。正俊は天和の通信使を饗応した最高責任者の一人であり、その漢学・儒学の教養は当時の領主層のみならず、近世を通じて領主層のなかでも群を抜いていた。これだけの教養人が「筆談唱和」を望んだとしても、まったく不思議ではない。だが、管見の限り

であるが、これまで、正俊と通信使との「筆談唱和」に
関して、本格的に論じた研究はなかった。

筆者は『牧民忠告』を追う過程で、正俊と通信使との
「筆談唱和」が存在したことを突き止め、その一部を発
表した。本稿では、その全体を詳述したい。

これまでの「筆談唱和」は主に風雅を中心とした交流
を描いてきたように思われる。だが、正俊の「筆談唱和」
は儒学を中心とするものであり、政治思想を含んでいる。
さらに、本稿では、正俊の主君への意識、忠誠観にも注
目した。

正俊の「筆談唱和」を明らかにすることは、単に、領
主権力の知的交流の実態を明らかにするうえで重要であ
るのみならず、日本近世の政治思想史、および、近年、
新たな潮流として着目されている儒学をめぐる東アジア
比較史研究の課題を解くための非常に重要な鍵となるは
ずである。

では、その近世政治思想史、および、東アジア比較史
研究の課題とは何か。これを明らかにしておこう。

1 儒学と東アジア比較史について

すでに指摘されてきたように、これまでの日本近世思
想史研究は儒学史を中心に展開してきた。そして、取り
上げられてきたのは、伊藤仁斎・荻生徂徠・安藤昌益・
本居宣長・海保青陵などの著名な思想家たちであった。⁶⁾
また、武士団が政権を握った幕藩制国家の封建的主従原
理、つまり、近世日本の国家体制と、中国の科挙官僚制
を前提とした朱子学との適合・不適合をめぐる論争がな
がら行われてきた。

現在では、儒学、殊に朱子学と日本近世の政治体制、
すなわち、幕藩制国家が適合しないことが明らかになっ
ている。しかし、不思議なことに政治体制に適合しない
儒学思想を著述した、著名な思想家を中心にした研究が、
なおも「日本政治思想史」と呼ばれている。⁷⁾

だが、「政治思想」というならば、思想家のみならず、
民衆を統治し、国家を支配した当事者が何を考えていた
のか、すなわち、武士の思想、なかんずく領主・為政者
の思想を明らかにする必要があるだろう。

確かに、日本の国家体制と朱子学の不適合は、国家権力者が戦国時代を生き抜いた武士団であり、科挙の制度を取らなかつたことに集中的に表れる。しかし、にもかかわらず、幕府や藩は儒学者を抱え、また、大名家の蔵書をみればわかるように、膨大な儒書があり、さらに、昌平黌（昌平坂学問所）を始め、諸藩の藩校では盛んに儒学教育が行われた。つまり、問題は、武士にとって儒学とは何か、なぜ、儒学を必要としたのかということである。抽象的な儒学研究ではなく、歴史学的な考察はこれから出発する。これは、現在の東アジア近世比較史という潮流の課題と密接にかかわっている。

現在の東アジア近世比較史の潮流とは何か。その一つは儒学（儒教¹⁾）をめぐる研究である。これは、朝鮮史研究者の宮嶋博史が、日本近代史における「脱亜」論的な傾向が、実は、戦後歴史学の近世史研究にも存在していたという批判をおこない、加えて、近世日本の国家体制が朱子学を採用しなかつたと主張したことに端を発したものである²⁾。宮嶋は、近世日本の国家体制は、中国・朝鮮の朱子学による科挙官僚制を採用せず、近世の同時代性をもたなかつたと主張する。すなわち、近世日本異質

論である。

これに対して、日本近世史研究者の深谷克己は、東アジア地域には「儒教」を核とする政治文化が存在したと反論した。つまり、国家体制の違いや朱子学体系の受容という観点からみるのではなく、君主による「儒教」的な徳治主義・民本主義、すなわち、「仁政」思想の観点からみる立場である。深谷は東アジアにおける「仁政」による徳治主義を「儒教核政治文化」と呼んでいる。

宮嶋・深谷の主張は異なる。だが、日本列島の歴史を一国に限定した枠組みでみるのではなく、東アジア地域を視野に入れ、比較をしながらみていこうとし、日本一國史観を克服しようとする点で共通している。この論争がさらに朝鮮史・日本史・中国史、近世史・近代史などの研究者をひろく巻き込んだ比較史のシンポジウムに発展し、その成果が刊行されるに到っている³⁾。

そのほかにも、東アジア地域をテーマとした歴史研究は数多く行われている。筆者の問題関心に絞って思いつくままに列挙すると、東北大学東北アジア研究センターの磯部彰が中心となつて推進された研究プロジェクト「東アジアの出版と文化」は国際会議を重ね、『ナオ・デ・ラ

・チーナ』(全九号)などを発刊し、大きな成果を出している。また、国家体制を比較した、張翔と園田英弘編の『「封建」・「郡県」再考』(二〇〇六、思文閣出版)が刊行されている。この書のサブタイトルは「東アジア社会体制論の深層」であり、共同研究による成果である。歴史学会としては、歴史科学協議会では二〇一〇年の大会から「世界史認識と東アジア」という全体テーマを掲げ、一年に同テーマの二回目の大会を行い、一二年に第三回目の大会が行われる予定である。

このように、近年、東アジア地域、あるいは、北東・東北アジア地域など、「日本」を「日本史」という一國史から解放とうとする研究が歴史学の大きな潮流となっており諸成果を生んでいる。

しかし、さきの宮嶋・深谷論争に端を発する比較史のシンポジウムでも指摘されたように、課題も山積している。

例えば、シンポジウムの報告者の一人・山田賢は比較史の問題点として、比較の指標のとりかた次第で、いかようにも共通性と異質性、近似性と懸隔性を導きだせる危険性ははらんでいることを指摘している⁽³⁾。実際、洋

の東西の視点からすれば、近世の東アジア文化は漢学・儒学を中心にゆるやかなまとまりをもっているように見えるが、東アジア地域に限定して、具体的な細かい検証をしていけば、中国・朝鮮・日本の異質性を強調することもできる。

また、同じく報告者の一人、若尾政希は比較を抽象論におわらせないために、具体的に朝鮮・中国・日本の人々の思想形成過程を検討する必要性を説いている⁽⁴⁾。

若尾はすでに日本の領主層から民衆まで、支配層と被支配層双方の思想形成過程を検討している⁽⁵⁾。その結果、日本における儒学的な政治思想は、実は朱子学そのものの受容ではなく、『太平記』、殊に『太平記』に^{レヒキ}評判を付した『太平記評判秘伝理尽鈔』という書物、および、「太平記読み」という講師のフィルターを通して受容されたものとしていえる。つまり、日本の「政治常識」は、儒学自体ではなく、これらの書物や講師によって形成されたとする。

その「政治常識」の特徴の一つは、朱子学の修己と治人、自己修養・道徳と政治・統治という二つの焦点のうち、道徳が政治に従属・埋没するという点にあるという⁽⁶⁾。

その「政治常識」の手厳しい批判者として、朱子学の修己と治人の二焦点を正しく理解し、『太平記』批判を展開した儒者・佐藤直方（一六五〇〜一七一九）を置く。そして、直方のような儒学・朱子学受容は例外的な少数であり、主流にはなり得なかつたと結論している。

若尾の、具体的な儒学思想の受容のあり方を探る必要がある、という主張にはまったく異論がない。しかし、領主層は『太平記』によってのみ思想形成を果たしたわけではない。また、直方のような儒者の出現は、たとえ例外的な少数であっても、江戸時代の思想上の変化を示すと同時に、儒学が国境・民族を越える普遍的な理念・価値を内在していることを示しているはずである。

『太平記』的な統治論は、若尾自身、「合戦の時代が終焉を迎え、武将から治者への転換を余儀なくさせられた上層武士にとって切実な教えを含むものであった」と述べているように、中世から近世へ、過渡的な時代にふさわしいものであった。実際に、『太平記』を受容した「上層武士」として挙げているのは、岡山藩主・池田光政、加賀藩主・前田利常・光高など近世初期〜前期の領主・大名である。池田光政の生没年は、慶長一四年（一六〇

九）〜天和二年（一六八二）、前田利常は文禄二年（一五九四）〜万治元年（一六五八）、光高は元和元年（一六一六）〜正保二年（一六四五）である。前田利常は、関ヶ原の合戦の際、人質となり、また、大坂冬の陣に出陣している。池田光政は実戦の経験はないが、豊臣家滅亡以前に生まれている。前田光高は大坂の陣の直後に生まれ、家光の治世に若くして死去している。いずれも、徳川幕藩体制を確立していく過渡期の大名であり、『太平記』に仮託された政治思想を受容するのにふさわしいだろう。だが、その過渡期はいつまでつづくのだろうか。換言すれば、「上層武士」にもはやされた軍書による「政治常識」の世界はいつまで政治思想の主流でありつづけたのだろうか。

徳川幕藩体制が盤石なものとなり、「天下泰平」、「徳川の平和」の基礎が定まるのは四代將軍・家綱から五代將軍綱吉の時代とされている。この時代の領主層、しかも、幕藩体制国家の中枢で、儒学を受容しようとする動向がみられる。例えば、会津藩主であり、將軍後見職の保科正之がそれである。湯島に聖堂を建てた綱吉政権は、領主の儒学受容の画期とされる。また、六代將軍・家宣、

七代將軍・家継のもとで、朱子学に精通した新井白石が実権を握り、「正徳の治」を指導する。こうした現象は、いったい、なぜおこったのだろうか。この点を明らかにするためには、一方に「太平記読み」の政治常識の世界をおき、その対極に、佐藤直方のような正統な朱子学の受容者を対置して比較するだけでは充分ではなく、領主の儒学観そのものを問題とする必要があるはずだろう。本稿ではこの問題をテーマとしたい。

もちろん、近世前期の軍書による「政治常識」が支配的な動向のなかで、領主の儒学受容の動向は支流であったのかもしれない。しかし、逆に、そうであるがゆえに、この時期の領主の儒学への接近は流行を追ったものではなく、より主体的な志向・選択であったといえないだろうか。そこにこそ、領主層が何を求めて、何を欲して儒学に接近したのか、その祖型が浮かび上がってくるのではなからうか。

前述のように、筆者はすでに大老・堀田正俊の政治思想の一端を明らかにしているが、本稿では朝鮮通信使と正俊との交流に焦点を結び、詳しく検証したい。その考察を通じて、近世日本の政治思想史、および、東アジア

比較史研究を展望してみたい。

2 堀田正俊について

まず、簡単に堀田正俊という人物のプロフィールをみておこう。⁹⁷⁾

正俊は、寛永十一年（一六三四）堀田正盛の三男として江戸で生まれた。幼名は久太郎。母は酒井忠勝の女である。

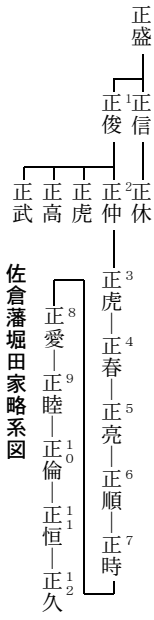
寛永一二年（一六三五）、將軍・家光の命令で、春日局の養子となり八歳まで大奥で育つ。寛永一八年（一六四一）、のちの四代將軍・家綱が生まれると、正俊は、初七日の祝儀に招かれ扈從役（小姓）につくよう命じられる。寛永二〇年（一六四三）、養母・春日局死去。春日局の采地のうち、相模国吉岡三千石を受ける。慶安二年（一六四九）中奥に移る。中奥とは將軍が政務をとるところである。

同四年（一六五一）將軍・家光が死去し、父・正盛は殉死する。臨終の席で正俊に「不矜」の遺訓を与える。正俊は、のちに、不矜斎・不矜叢翁などと号し、不矜公

と呼ばれる（この遺訓は、天和度の朝鮮通信使との交流をみる際、重要である）。この年、正盛の一万八千石の領地のうち下総国相馬郡守谷付近の一万石を受け、都合一万三千石の大名、守谷藩主となり、従五位下備中守となる。

寛文七年（一六六七）七千石加増（都合二万石）。安中藩へ移封され、安中藩主となり、同一〇年（一六七〇）若年寄に進む。

延宝六年（一六七八）五千石加増（都合二万五千石）。同七年（一六七九）土井利房とともに老中となる。一万五千石加増（都合四万石）。従四位下となる。同八年（一六八〇）五月六日四代將軍・家綱の病状悪化により一門大名が登城する。正俊は、將軍継嗣について建言し、病氣平癒のため沐浴し祈禱する。同八日、綱吉が家綱の養子となり大納言となることを諸番頭に告知、未刻家綱は



死去する。

同年八月五日、綱吉より農民困窮につき、正俊に賑救すべき旨の内談があった。六日、綱吉より諸国の民事を司る特命が下った。七日、綱吉は、正俊と勘定頭四人を召しだし百姓困窮の打開策を謀るべき旨の命を下した。

天和元年（一六八一）江戸城大手門の酒井忠清の屋敷を与えられる。二月、古河藩主となり、五万石加増され、合計九万石となり、受領名を筑前守と改める。一月、大老となり、左近衛少将に任ぜられる。

同二年（一六八二）四万石加増（都合一三万石）。琉球中山王の使いを応接し、さらに、名護王子を諸侯とともに江戸城に迎える。八月、朝鮮通信使を饗応する。同三年（一六八三）『勸忠書』『芥説』『続芥説』『帰去来図跋』『颺言録』などを著す。

貞享元年（一六八四）『芥説余録』『五十首和歌』を著す。八月、江戸城に於いて、正盛の従弟、若年寄・稲葉正休に刺殺される。享年五一。

幕閣の最高権力者である大老まで登り詰めた堀田正俊の軌跡からその特徴を列挙すれば、次のようになるだろう。

寛永一一年（一六三四）という生年からいえば前述の『太平記』を受容した三人の大名と比較して、十数歳〜三十数歳年下ということになる。つまり、一、二世代下といえるだろう。正俊が生きた時代は幕藩体制確立期から安定期に移行した時期であった。

また、二歳から八歳まで国家権力の中枢である江戸城内の大奥で居住し、家光の乳母として隠然たる権勢を振るった春日局の養子となったという点で特異な経歴をもつ。さらに、家綱の小姓として長年連れ添い、また、綱吉政権の誕生には重要な役割を果たした。特に、綱吉政権下では、農政の担当官に任じられたことが注目される。つまり、將軍権力と密接な関係にあり、天下泰平・徳川の平和が盤石となる時期を国家の中心で経験した人物といえるだろう。

領主としては、寛永二〇年（一六四三）、三千石から出発し、天和二年（一六八二）、一三万石という譜代大名として数少ない大藩の藩主となり、奏者番から大老にまで昇進したことが特筆すべきこととして挙げられる。

朝鮮通信使との交流、および、儒学受容に関して重要な点は幕府の儒官・林家との関係である。本論に入る前

に、この点にも触れておきたい。

いったい、正俊と林家との交流はいつごろから始まり、それはどのようなものであったのだろうか。現在、筆者が史料上で確認できているのは、寛文一〇年（一六七〇）である。この年二月二日、正俊は奏者番から若年寄に昇進している。この日、林家の当主であった林鷲峰は、息子の鳳岡（春常）と甥・春東（勝澄）、人見友元を引き連れて堀田邸を訪れ、若年寄就任を賀している。以降、正俊と鷲峰の交流は密になる。それはなぜか。

このころ、『本朝通鑑』という書物が編纂されていた。これは、三代將軍・家光のもとで羅山が編纂の指揮をとった『本朝編年録』を引き継いだ書物である。内容は古代以来の歴史の編纂であったが、明暦三年（一六五七）の羅山の死により、平安時代の宇多天皇のところで頓挫していた。編纂再開にあたり、幕府は編纂所と書庫を林家の邸内に設け、編纂に携わる門人たちに扶持米を支給することを決めた。鷲峰はこの編纂所を「国史館」と名付け、書名を『本朝通鑑』と改め、羅山が編纂した部分を正篇として、前篇と続篇を編纂した⁽⁸⁾。『本朝通鑑』は、前篇三卷、正篇四〇卷、続編二七三卷という大部の書物

で、その編纂は羅山から鷲峰へ、親子二代続いた林家の一大事業であった。

『本朝通鑑』編纂の幕府側の窓口となったのは若年寄の永井尚庸であった。『本朝通鑑』編纂業務に関して、国史館館員には幕府から月俸が支給されていた。俸給は月俸を幕府の「守蔵吏」からもらう。それには、「通鑑奉行」ともいわれた若年寄の裏判が必要であった。この役目にあつた永井尚庸はやがて京都所司代に転じる。その後を継いだのが、若年寄に就任した正俊である。以後、正俊と鷲峰および林家との接点が多くなるのは必然であろう。以上、正俊のプロフィールと幕府儒官・林家との関係をみてきた。では、いったい、これが、朝鮮通信使との「筆談唱和」にどのように影響するのだろうか。

3 江戸城西丸・徳松名代一件

これまで堀田正俊と通信使の関係は、まったく叙述されてこなかったわけではない。だが、従来の『通航一覽』などの基礎史料では両者の関係は必ずしも良好なものとして記録・叙述されてこなかった。その一つに江戸城西

丸で起こった一件がある。

冒頭で述べたように、天和二年八月二一日、江戸に到着した通信使は宿舎である本誓寺に入った。江戸城での儀礼は同二七日と翌二八日に行われた。

二七日、『徳川実紀』には「通信使引見」とある。「引見」したのは將軍・綱吉である。この日の儀礼は本丸で行われた。通信使を饗応したのは幕閣の井伊直該・堀田正俊以下の多数の大名・幕臣たちであった。通信使は綱吉に拝礼し、国書を奉じ、朝鮮人參・虎皮・豹皮・布・筆・墨などを献上した。

問題が起こったのはその翌二八日のことである。この日の儀礼は西丸で行われた。西丸は將軍職を引退した大御所、または將軍の世継が住むとされている。このとき西丸に住していたのは綱吉の子で館林藩主・徳松である。藩主とはいえ、延宝八年（一六八〇）、二歳で襲封したばかりで、このときにまだ四歳であった。徳松は「幼少」を理由に通信使との儀礼を欠席した。

將軍・綱吉はもとより出席する予定ではなく、徳松の名代となつたのが正俊である。事件はこのとき起こった。『通航一覽』では『朝鮮聘考』『憲廟実録』『南山聞書』

という三つの記録を挙げている。⁽¹⁹⁾

『朝鮮聘考』では、正俊が徳松に代わり、通信使の拝礼を受けようとしたところ、「朝鮮人之信使虚位を拝する儀不吉なり」として拝礼辞退す、対馬守拝礼之儀頻に請に依りて僅かに再拝一揖をなす、然れども筑前守（正俊）江へは向はず、虚位を拝するのみ」という。「虚位」とは徳松が座すべきところで、欠席のため空席になっている場所である。誰もいない場所への拝礼は「不吉」として、通信使は拒否した。それに対し、対馬藩主・宗義真が何度もとりなしたので、正俊への「拝礼」を拒否して、空席に向かつて「再拝一揖」した。この表現はわかりにくいのが、「僅かに」とあることからすれば、軽く会釈しただけなのだろう。

『憲廟実録』には「筑前守正俊（徳松に）代て三使の拝を受んとす、されとも彼国の礼にあらずとて虚位を拝して退く」とある。正俊ではなく、空席へ礼をしたとい

う。
『南山問書』には、より詳しく、「命時執政臣某（正俊）^(徳松)代儲君受拜、三使方就位不肯曰、吾受命之日聞拜世子、未聞拜執政、礼官某進使訳官言曰、君幼以重臣代受拜、

我国之礼也、不見君不肯拜、貴国之礼也、客行其礼我行我礼、三使起拜空位而退」とある。つまり、通信使は日本に派遣される命令を受けたとき、朝鮮国王から「世子」（徳松）に拝礼すべしとは命じられたが大老に拝礼すべしとは聞いていないとつっぱねた。しかし、通訳が入り、通信使の三使臣が空席に向かつて「起拜」、深くお辞儀したという。

この一件は朝鮮側の記録『東槎録』にも載っている。『東槎録』によれば、対馬藩主・宗義真は公式に礼拝するかどうかとなれば軋轢が起ころので、公私を分けて私礼として再拝するように説得した。義真は、それを手柄顔で語ったが、通信使側はそれを諒としたという。再拝が公か私かは頭を下げる動作そのものからは区別がつかない。それは心の問題である。いかにも「国書偽造」してまで日朝関係を取り繕った宗氏らしい挿話であろう。

以上、いずれの記録も細部では異なるが、名代である正俊への拝礼を拒否している点で共通している。

『通行一覽』は『朝鮮聘考』の編者である林信充（榴岡）・林信智（確軒）の評を載せる。両者は、先の大老・酒井忠清が朝鮮通信使を応接した寛永二〇年（一六四三）の

通信使を前例として引き合いに出している。⁽²⁰⁾ このときの將軍は家光で、家光への拝礼後、若君（家綱）への進物を受け取ったが、「幼少ゆへ御礼者うけ不被成」、つまり、將軍の世継本人が出席したのにもかかわらず、拝礼は受けなかった。そういう先例があるのに、今回は世継が欠席したのみならず、「筑前守御名代として礼うくへきに付如此と聞ゆ」とある。つまり、『通行一覽』は、西丸一件は、正俊が無理に通信使に拝礼をさせようとしたことから生じたと読めるように編集モンタージュされている。

しかし、『徳川実紀』によれば、江戸城での儀礼から数日後の九月四日、朝鮮との交流の窓口になっている対馬藩主・宗義真は、綱吉から、「この後韓国にあづかることは堀田筑前守正俊が指揮を受べきむね」を命じられている。また、同六日、正俊は、老中・阿部忠秋とともに、將軍からの朝鮮国王への返書を渡している。つまり、西丸一件は通信使との儀礼にほとんど影響していない。では、その後どうなったのか。正俊の「筆談唱和」、あるいは善隣友好はこの後始まる。それは、これまでほとんど知られることがなかったが、なぜだろうか。

これまで、天和度朝鮮通信使の「筆談唱和」の基礎史

料は、『東槎録』『東槎日録』『通航一覽』などが用いられてきた。それらいずれにも、正俊の「筆談唱和」は掲載されていない。その理由として、次のことが挙げられる。

「筆談唱和」が盛んになる画期は天和度通信使であり、通信使のなかに文事を担当する製述官と書記をおくようになったことは前述した。つまり、基本的に「筆談唱和」は文事官を介して行われたわけであるが、正俊はこれらの文事官を通していない。

また、『東槎録』『東槎日録』『通航一覽』などの史料は「筆談唱和」を網羅しているわけではない。例えば、李元植は天和度の新井白石の「筆談唱和」を描き出しているが、その中心史料は右の記録ではない。李は入江隆則著『新井白石闘いの肖像』の「あとがき」から、白石の子孫が名古屋に在住していることを知り、新井家所蔵の「与洪滄浪筆語」や『陶情詩集』の序・跋を調査した。つまり、なお個別の人物の著作や関連史料に「筆談唱和」

の史料が埋もれている可能性がある。果たして、堀田正俊の「筆談唱和」は堀田家文書の正俊の著作『続芥説』⁽²¹⁾のなかに存在する。この著作から、正俊がいかに通信使が江戸に来るのをまちわびていたかが浮かび上がってくる

る。

4 父母の遺訓について

『続芥説』は天和三年七月下旬以降に成った著作と推定される。「続」とあるように『芥説』の続編で、全一九丁。さらに『続芥説』の続編として『芥説余録』がある。

『続芥説』には、通信使と正俊の書簡の写しが七通収録されている。内訳は、通信使への問書が二通、通信使からの返書が五通である。その他、息子・正虎にあてた箴言などもあるが、一九丁のうち一一丁を通信使との往来書簡が占めており、「筆談唱和」を中心に編まれた書物といえるだろう。

ただし、『芥説』には人見友元の序と正俊の奥書があり、一冊の書物として完結している。しかし、『続芥説』と『芥説余録』には序・跋・奥書がない。正俊は『続芥説』の一部を抜き出し、林鳳岡に見せ、一文をしたためてもらっており、序を要請した節がある。つまり、『続芥説』と『芥説余録』は未完成のまま正俊が世を去った可能性があるある。

さて、正俊はなぜ、通信使を待ちわびていたのか。それは、教えを乞うためである。正俊が温めていた質問の内容は主に二つ。いずれも儒学が関係している。一つは「先考」「先妣」の遺訓に関するものと、もう一つは儒学のうち、殊に朱子学に関するものである。まず、遺訓に関する「筆談唱和」をみていきたい。「先考」「先妣」、すなわち、父母の遺訓とは「不矜」と「又新」という言葉である。堀田家文書の年譜では、通信使に「不矜齋記」と「又新堂記」という文章を示したとしている。それらはどういう内容なのだろうか。

「不矜」は父・正盛の遺訓である。それは、口伝として遺されたものである。堀田家文書の正盛・正俊の年譜のなかにそのときの状況が載せられている。すでに述べたように、正盛は將軍・家光の寵愛厚く、慶安四年（一六五二）に家光薨去に際して殉死した。その直前、正盛は子息五人、正信・安吉・正俊・正英・正勝に次のように遺言した。

余 先大君（家光）御代に年来多病にて能勤仕せず、
今 若君（家綱）へ仕へ奉らんこと国恩を尽事を得

さる故、僅に寸忱を以て殉死する耳なれハ 君恩を報する事あたハす、汝等 若君に仕へ奉り、忠義を励、日夜忘るゝ事なかれ

「寸忱」とは誠意というほどの意味であろう。正盛は自分は殉死するが息子たちは家綱に仕え、もり立てていけと命じた。そして、さらに、五人の息子それぞれに、「氣稟」、生まれながらの性質を見極めたうえで、一人一人個別に訓戒を与えていった。正俊への遺訓と正俊の反応は、次のようなものであった。

汝惟不可矜、其言甚剗切也、正俊先考所教之不矜二字、或書紳或銘心而不忘、遂不矜二字于壁、臥而見之、仰而見之、坐而見之、評而見之、誦而吟之、黙而味之、嗚呼、不矜之戒大多哉、

正盛は「汝惟不可矜」を遺訓とした。おまえは「矜」^{ほこ}つてはいけない、すなわち、これが「不矜訓」と呼ばれる遺訓である。これは「剗切」、すなわち適切なアドバイスだったという。つまり、正盛は正俊の「氣稟」に自ら

誇る性質があるのを見抜いた。

これに対する正俊の反応はその遺訓を「紳」に「書」したことに象徴される。「書紳」（紳書とも）は、『論語』（衛靈公）「子張諸れを紳に書す」に拠る。「紳」とは帯のことで、「紳書」とはいつでも見られるように帯に書きとめること、座右の銘とすることである。正俊はさらに壁書し、常住坐臥眺め、評し、吟味したという。

年譜のこの件の原史料が寛文九年（一六六九）に記された「柳谷」⁽²²⁾なる人物による「不矜齋記」⁽²³⁾で、正俊が柳谷に請うて書かれたものである。不矜齋とは正俊の号の一つで、その由来記とでもいうべきだろう。柳谷は次のように、遺訓を『書経』（虞書）「大禹謨」に典拠をおいたものとしてたてる。

舜之告禹曰、涇水傲予成允成功惟汝賢、克勤于邦克儉于家不自滿假惟汝賢、汝惟不矜天下莫与汝争能、汝惟不伐天下莫与汝争功、

「涇水」とは洪水のことで、ここでは為政者を「傲」める天の譴責ということが含意されている。舜が天譴を受

けたにもかかわらず、天下を治めることができたのは禹の賢才のゆえである。それは、禹が「不矜」「不伐」、つまり、誇ることがなく、天下に能力や功績を争うことがなかったからである。正盛の遺訓はこの故事にならっている。つまり、遺訓には、主君である將軍をよく補翼して、日本の禹たれという寓意が込められているという。

次に、母の遺訓「又新」をみておきたい。この母は養母・春日局ではなく、酒井家から堀田家に興入れた実母「正統院」である。「又新」に関しても、柳谷は正俊に請われ、延宝二年（一六七四）に「又新堂記」を記している。ちなみに、正俊は又新堂とも号している。つまり、それだけ父母の遺訓に孝たろうとしたわけである。

柳谷は「又新」を「古今之条理而先所誠也」として、『書経』の仲虺が商の湯王に告げた言葉に拠るとしている。そして、「又新」の意味を「日新之蘊蓋」、すなわち、日々新たななり、とする。さらに、殷の宰相・伊尹が皇帝・太甲に告げた言葉として、「新」について次のような解説を加える。

伊尹亦大甲告曰、維新其徳、明明徳於天下則天下之

新也、明明徳於一国則一国之新也、明明徳於一家則一家之新也、明明徳於一身則一身之新也、新之為新徳之基入道之本也、遷善改過、猶日々盥頰去其塵垢、日進月改提撕省察之勤、日日不怠、則是徳常盛、是徳常照新之力於是、為大於是為厚、不亦宜乎

つまり、自らを新たにすることは、「家」を新たにし、「国」を新たにし、「天下」を新たにする。「明明徳」は『大学』の冒頭に記された「三綱領」の一つで、「明徳を明らかにするに在り、民を新たにするに在り」という。これは、道徳と政治を連続させる、『大学』に拠った解説である。

柳谷は正俊が涕泣して、「又新」の二文字を書齋に扁額として掲げ、日々忘れないようにしたいと告げ、一文を頼んだので、「又新堂記」を記した。そして、正俊の母・正統院が常に「新之一字」をもつて正俊への訓戒としていたことを、実に「女中大丈夫也」と称えている。

また、正俊は具足の前立にも「不矜」「又新」と記したという。具足は戦場に身につけていくものである。本来、主君に「忠」を誓い、身を投じて戦う「武」を象徴する

ものである。その具足に「文」すなわち儒学的な内容の訓戒を記し、しかも、それが両親への「孝」を示すものであるところが興味深い。

実は、前に述べた正盛が殉死する際、正俊に遺言した挿話で、家綱に「忠義を励むよう訓告したように、両親への「孝」と主君への「忠」は重なっていた⁽³⁴⁾。遺訓に孝たるのが、主君への忠誠につながるわけである。ちなみに、千葉県佐倉市の堀田家菩提寺・甚大寺にある正俊の墓には「不矜院殿又新叢翁大居士」と刻まれている。

殉死は戦国武士団における主君と家臣の主従関係が一對一、パーソナルな関係にあったことの遺風とされる。それは、御恩・奉公という、双務性を帯びた関係で、基本的には一代限りで解消する。正盛が將軍・家光に殉じたことは、主君との人格的な結びつきによるもので、戦国武士団の遺風を感じさせる。

しかし、死の際に息子たちに、新しい將軍への「忠」を伝承するように申し渡した。いわば「忠」の世襲化・永続化である。ここで戦国以来の忠誠観が旋回している。「孝」は父子関係という堀田家の論理である。この「孝」と「忠」が重ね合わされ、歴代將軍、すなわち、將軍家

への永続的な「忠」が世襲化される。つまり、「忠」の概念が將軍と家臣という一對一の関係ではなく、將軍家と堀田家という「家」の関係に旋回しているのである。「忠」と「孝」の一本化の背景には近世的な「家」意識が存在する。

以上、正俊が通信使に示したとされる「不矜齋記」と「又新堂記」をみてきた。では、通信使はこれらの遺訓・文章に対してどのように反応したのであろうか。

5 「明発紀公家蔵遺訓叙」と

「紀明発公家蔵遺訓新字箴并序」

ここで、通信使を率いてきた三使臣を確認しておこう。正使が戸曹参議・尹趾完（号・東山）、副使が司僕寺正・李彦綱（号・鷺湖）、従事官が前校理・朴慶後（号・竹菴）である。正俊はこのうちの一人に遺訓に対する序を請うている。それは朴慶後であった。

通信使の任務を果たしたあと、出世するのが常道といわれている。慶後は、一六四四年生まれ、没年は不詳。本貫は咸陽。字は休卿、号は醉翁・晩悟。承政院注書、

弘文館修撰、司諫院正言などを経て、通信使従事官として来日した。その後、黄海道監司、清国との応接使である清使接伴使を歴任し、兵曹参判となつてゐる。

正俊が慶後に文章を依頼したのは、八月二十八日の江戸城での儀礼を終えてから通信使が江戸を離れる九月二日までの間の、九月上旬のことであつた。

慶後の返書は、『統芥説』に「明発紀公家蔵遺訓叙」という題で収録されている。「明発」とは正俊の字である。

「紀」は堀田家の本姓である。つまりは堀田家家蔵の遺訓に叙するというほどの意味である。この「遺訓」とは、父・正俊の不矜訓である。正俊と慶後を媒介したのは、「野鶴山」すなわち、林家の門人・人見友元であつた。

さて、「明発紀公家蔵遺訓叙」をみてゆきたい。慶後はまず、「矜」、すなわち、自ら誇ることにの弊害として、次のように一般論を述べる。

世之言、矜之患者多矣、不有有材而矜者乎材而矜則喪厥善、不有有功而矜者乎功而矜則隳厥績、此猶患之小者而又有大於此者在焉、富貴者是已、何者富者必侈、貴者必驕、侈而有不矜者乎、驕而不矜者有乎、

既驕侈且矜而有不敗家亡身者乎、

実際に有用な人材かどうか、それ以前の問題として、自ら誇る者は善を喪い、積み上げてきた功績を破る。また、富貴なる者は必ず奢侈にして驕奢となり、家敗れその身を亡ぼす。これが必然である。しかるに、いま「日本国執政紀公」、すなわち正俊は父・正盛の「臨終一言唯不外於不矜」、すなわち、不矜訓を堅固に守り通している……という。そして、次のように賞賛している。

公（正俊）遂以此服膺在心、自牧於処謙之道、克勵乎招損之戒、襲雄藩食厚祿貨資山積、而公不以為有敢以矜於人也、位元老柄 国政輿望日盛而公不以為有敢以矜於人也、是知位愈尊而志愈遜、財益富而身益儉者也、其或不能不矜而害及於身於家非所慮於公爾、抑公之又宜勵者則有之、有富貴不矜固難、而有材功不矜亦難、迺者新政之初首起、公為執政則擢之庶僚之中、加之具瞻之地者非以公之材耶、以公奇偉略魁傑之資得乎 君行乎、

正俊の経歴で見たように、このとき正俊は古河藩一三万石という大藩の大名となり、また「国政」を司る大老であった。ところが、正俊は「不矜」である。「新政之初」、すなわち、綱吉政権の発足当初、正俊が大老に拔擢されたのは、正俊の優れた資質と、「君行」、すなわち綱吉の英断によると称えている。

「雄藩」という語に注目したい。彦綱は、正俊が国家権力の中枢にいながら、一方で、將軍を圍繞する藩主・大名であることを認識していた。つまり、日本が封建制国家であり、彦綱が日本と朝鮮の国家体制が異なることを意識していたことがわかる。

正俊は、「明発紀公家藏遺訓叙」に感激し、翌日、慶後に再び書簡を送った。そして、まず、次のように感謝の意を伝えた。

前日囑野鶴山（人見友元）訳者請 貴公（朴慶後）
以不矜之義、固是僕（正俊）私家之遺訓、靦然自愧
而不避拒之、当淑紛紛之時得惠叙語一卷、薰誦再三、
僕不才雖難解文法而如椽之筆、忽作常山之蛇勢何珍
加焉、僕三十年前已喪父、其遺言日夜服膺不可敢忘、

方今得蒙 貴公之格言、如再聽其耳提面命、固荷嘉
賜感謝万々、僕昏昧至愚、不図叨負 國家之任、辱
雙理之職、每想砥礪之質、汚我 大君之明察、戰
兢惕若今以 貴公繾綣之教戒日々深省、則上以足修
補匡翼之闕、下以足潤色私家之訓、為忠為孝、偏受
貴公之恩言大幸不可以詞演之復所、

正俊は「明発紀公家藏遺訓叙」を何度も読み返した。そして、それが「椽之筆」であり、「常山之蛇勢」たることを痛感したという。「椽之筆」とは、「椽大之筆」ともいい、『晋書』（王珣伝）に基づく故事である。それは、晋の王珣が椽、すなわち、家を支える垂木たるきのような大きな筆を授けられた夢を見、優れた文章を書いた、というものである。「常山之蛇勢」とは同じく『晋書』（桓温伝）および『孫子』（九地）に基づく故事である。常山に棲息する蛇は頭が切られれば尾が助け、尾が切られれば胴が助ける……というように、首尾一貫して隙がないことを意味する。

正俊は首尾一貫した論理の優れた文章に出会い、三〇年前を思い出したという。それは、まさに父・正盛が殉

死したときのことである。それ以来、「不矜」の遺訓を「日夜服膺」、片時も忘れることなく心に留めてきたが、慶後の文章は「如再聽其耳提面命」、あたかも、再び父が丁寧に教え諭してくれたように感じさせた、という。自分は愚昧であるが、「辱變理之職」、かたじけなくも宰相の地位に任じられた。その「大君」は將軍・綱吉の「明察」に応えるために、慶後が記した文章を「教戒」としたい。それによって、上は国家・幕府を輔弼し、下は「私家」堀田家の家訓に光沢を加えるだろう、という。

正俊は改めて、「重請新字之遺訓、亦是先妣慈愛之余然矣、將洩 貴公之健毫」と、今度は母の「新字之遺訓」、すなわち、「又新」に関しても文章をしたためてもらえないだろうかと要請した。ただし、通信使は江戸出立間近であった。そこで、「伏請、西京・馬島滞留之間、若賜數言幸甚」とつけくわえている。通信使の復路に逗留する「西京」は京都、「馬島」は対馬あたりで、時間があるときにわずかな文章でも頂戴できればこのうえなく有難い……と懇願した。

慶後からの返書は一〇月五日にしたためられた。通信使は一〇月二日に大坂城に入り、五日まで逗留している。

すなわち、大坂で書かれたものである。それは、「紀明発公家蔵 遺訓新字箴并序」という題の文章である。この文章によると、正俊は正統院の遺訓に関して、次のような考えを述べたという。

人之事君也始豈不願尽忠、而常患於官高而志惰年久而心弛、終或不如始者有矣、必秉心如始加意日新致身而誠臨事而懼、則忠義之心終身不變旨哉、斯言也、

主君に仕えた当初、忠を尽くすことを願わない者はない。しかし、常なる弊害として高い位にいて怠惰に過ごしていると、心が弛み、初心を忘れるものだ。そこで、日々新たなるように工夫し、その身を誠にし、謹んで政事に臨めば忠義の心が終生変わらぬだろう……。正俊は遺訓の「新」を主君への「忠義」という文脈で考えているという。慶後はそれを「斯言也」と評価している。

そして、正統院を「孟母三遷之教」になぞらえて、「女中之君子」であると称え、この遺訓には「大学明德新民」の論理が含蓄されているという。これはすでに述べた柳谷の「又新堂記」を受けたものであろう。「女中之君子」

は「又新堂記」の「女中之大丈夫」に対するものである。

ここでも遺訓に「孝」たることが同時に主君への「忠義」を意味するわけだが、正俊はいつたい何をもって「忠義」としているのだろうか。

「又新堂記」には「明明徳」による「天下之新」とある。それは、『大学』三綱領である。慶後はそれを受けて、「明德新民」と述べた。すなわち、「大学之道、在明明徳、在新民、在止至於善」のうちの二綱領である。生来・本来の徳を明らかにし、それによって民を新たにすることである。つまりは、内面の陶冶、道徳によって、民衆を統治する、修己と治人の連続性を述べたものである。

正俊自身は『続芥説』のなかで、「日新」を強調している。これは『大学』の「苟日新日日新又日新」を典拠としている。そして、さらに、「吾爵位已盛矣、吾年紀浸衰矣、吾所以修於己而施諸事者、得無有不如始乎、澡心浴徳日求其自新砥行礪節愈久、而弥新一心奉公期」という。自分は大老となったが、すでに年老いた。自ら「修己」、身を修め、初心の如く、日々心を修養し、徳に浴するように日々研鑽して、いよいよ心を新たにし、奉公するつ

もりだ、という。

これが主君への「忠義」の内容である。主君に「忠義」をもって仕えようとする態度は、主従関係による。しかし、その「忠義」の内容は修己治人によって達成される。これに対して慶後は次のような評をつけている。

以尽悻則公（正俊）之奉遺訓、而善繼述者亦可見其孝也、苟今日新之而猶昨日之用功、明日新之而猶今日之致力、克復本然之性迓統方来之然、而行于政則其政新、致于化則其化新、終底於新其民而新其国……

この指摘は非常に重要である。正俊の「日新」、すなわち、日に新たなる「修己」、内面の修養は「本然之性」に復する工夫であるという。「本然之性」とは天からの理が人間に宿ったもので、人間が生来・本来もっている性である。それに復する。

これは例えば、朱子の『大学』の「以て其の性に復らしむ」、あるいは、『論語集注』の「その初に復する」¹¹「復初」の説に基づくもので、宋学の基本的なスローガンといってもよい。本性をそのように格した上で、政治

を行い、民を新たにし、国家を新たにす。

民を新たにすること、あるいは、国家を新たにすることとは、「修己」⇨内面の道徳的な修養ではなく、他者を統治する「治人」である。つまり、慶後は、正俊が「修己」と「治人」という二つを兼備していること、筆者の言葉を使えば、「儒学的統治主体」だ、と賛美しているのである。

すでに述べたように、彦綱は日本と朝鮮の国家体制が異なることを認識していた。にもかかわらず、正俊が儒学を熱心に学び、受容していたことを認め唱和したのである。

次に、正俊と通信使のもう一つの「筆談唱和」、すなわち儒学、殊に朱子学をめぐる交流をみていこう。

6 「崇獎儒学、治化日新」

これまで見てきたように、正俊の父母の遺訓に関して、「筆談唱和」をしたのは、従事官の朴慶後であった。これに対して儒学を巡る「筆談唱和」を行ったのは、副通信使・李彦綱である。

彦綱の生没年は、一六四八〜一七一六。本貫は全州。字は季心。慶尚道暗行御史、司憲府持平・弘文館典翰などを経て来日。帰国後、忠清監司、礼曹判書、工曹参判、京畿道觀察使刑曹判書などを歴任し、左参贊となる。慶尚道暗行御史、京畿道觀察使は地方の民政を監督・監察する官吏である。朝鮮の最高行政機関は議政府である。彦綱が任じられた左参贊は、議政府の頂点たる領議政を筆頭に、左・右議政、左・右贊成に次ぐ、六番目の位置にある役職である。

さて、正俊は日頃、ある儒学概念について考えていた。それは「静」である。正俊は「静」という概念を軸にして抱いた秩序観・宇宙観を次のように『統芥説』に書き付けている。

天地未判則静也、其清者上而為天、其濁者下而為地、
自静中而天地判、凡生之始則水也、死之終則火也、
水者静也、火者動也、人与万物皆同、是自静中而人
物生、凡人慎則静、静而智明、智明而無違事理、若
不敬則為外物所奪而心動、故昏濁不明事、事皆違理、
然則天地所判、人物所生、皆自静始、則日用彝倫之

道、皆非静豈能行乎、則周子所謂主静、

次のようなものである。

文末に「周子所謂主静」とある。すなわち、正俊は朱子学の前提となつた周濂溪の『太極図説』における「主静」説を前提として秩序観・宇宙観を組み立てている。「天地未判」のとき「静」であるという。清んだものが上に行き天となり、濁つたものが下に行き地となる。だから、人も物も、あらゆるものが「皆自静始」、つまり、宇宙は「静」から出発しているという。

このように「静」について考えていたが、確信が持たずにいた。そこに通信使がやってきた。そして、「偶聞朝鮮国副使通訓大夫・弘文館典翰・鷺湖李彦綱、博識聰明温厚質直」、つまり、李彦綱が博識で優れた人物であることを聞いた。そこで、人見友元を介して、右の「静字之臆説」に関してどう思うかを問い、彦綱に返書を乞うたという。正俊自身は江戸城で彦綱と親しく会話をしているから、彦綱の人物評をもたらしたのは友元であろう。彦綱は正俊の要請に応じて、一巻の書をしたためて、正俊に贈った。それは、九月九日で、朴慶後が不矜訓に関する文章を書いたのと同じころである。彦綱の返書は

静之一字其義甚微、而其用至博明道教学者、必先静坐、濂溪論太極有主静之說、所謂静非如坐禅入定、断絶思慮、只是收斂此心不使散乱走作、本然之体湛然純一、如明鏡止水、然後、発於外者、動皆中節：天下之理、無独必有对、有陰斯有陽、有静斯有動、動極而静。静極服動。如人之有呼吸、水有潮汐一理、互循環無端、而若中間裁断而言之、則静為主、動為客、主于静者、所以制乎動也、

彦綱は「静之一字其義甚微」と述べている。それは正俊が関心を示した周濂溪の『太極図説』の「主静之説」のことで、難解な問題を孕んでいるという。

実際、その解釈を巡って、朱子と陸象山の間で烈しい「太極・無極論争」が行われ、この論争を通じて朱子学が形成されていくことはよく知られている。また、『朱子語録』をみても、朱子の弟子たちには「太極」という概念がわかりにくかつたらしく、何度も問答が繰り返されていることがわかる。つまり、正俊は「静」あるいは「主

「静」についてすっきりしないというが、それは当然だといふのである。

周濂溪の『太極図説』は宇宙生成論である。彦綱の返書の前半は、「心」をいかに「静」にするかという人間の「内」における修養論であり、「明鏡止水」の状態を理想としている。後半では「天下之理」について、「陰」と「陽」、「静」と「動」が、必ず「対」になって「呼吸」のように交互に「循環」するという、宇宙論・秩序論を展開する。そして、「主静」とは「動」を「制」した状態と結んでいる。

正俊は、この返書に対して、「文路明弁精義不凡、常措坐右以為家珍」と、常に座右に措き、また家宝として珍重したと特筆した。

すでに述べたようにこの往復書簡が収録されている『続芥説』には序・跋がない。だが、『芥説』の人見友元の序には、「齊家治国之道」に関して、正俊が「其函中則濂溪周茂叔之太極而能審造化之跡、静者則朝鮮李彦綱一覽、以為定論」という記述がある。つまり、正俊が「治国」において、彦綱の文章を「定論」としたという。

正俊は彦綱の返書が平素から考え続けてきた疑問を水

解させる会心のものであると喜悅した。そして、翌日一日、返礼として書画や蒔絵の硯箱を贈るとともに、返礼書をしたためた。

それによると、正俊は、江戸城で通信使と交流できなかったことを詫び、惜しんでいる。正俊は、「欲接光霽」、つまり、彦綱らを光風霽月、すなわち、爽快な風と雨が上がったあとの月のような人物であり、その清らかな心に接したいと望んでいた。だが、「国例有旧、故不能任意、唯臨礼筵一面会耳」、つまり、国家儀礼として煩瑣な形式上の取り決めがあり、正俊の願いが叶わないまま、江戸城での面会したのみで終わってしまい残念でならない。そこで、「静字之臆説」、自分の「静」に関する文章を人見友元に託して彦綱に渡してもらった。かたじけなくもその返書もらい、その喜び、感謝の気持ちは筆舌に尽くしがたい……。

そして、正俊はその返書を生かして、どのように国政を行っていくか抱負を述べている。まず、綱吉の初政に関して、次のように述べている。

方今、我 大君道正行直、撫育国民、覃思典謨、

師聖友賢、克繼前業既已三年、風移俗易、遷善者太多、然猶為慊日夜克念不甘寢食、

我が大君・綱吉が將軍職についてから、すでに三年が経った。撫民の甲斐があつて、風俗は改まり、「善」に遷つたものがたくさんある。しかしながら、なおも寢食をわすれて日夜努力をなされている。ここで重要なのは「国民撫育」という民衆を教化統治すること、「典謨」を深く思うことが連続していることである。「典謨」とは何か。

「典」とは堯典・舜典、「謨」は大禹謨・皋陶謨・益稷を意味し、具体的には、『書経』の堯典・舜典・大禹謨・皋陶謨・益稷を念頭において政治を行っているということである。つまり、綱吉が儒教理念に基づいて政治を行っている」と述べている。

次に、正俊はそのような大君・主君のもとで、自分がいかに振る舞うべきかを述べる。正俊は、「輔弼之職」「咨詢之政」、つまりは主君を助け、国家統治を行う職に任じられた。だが、あまりの「大任」で自分では力が不足し奉公しきれないのを恐れ、また、恥ずかしく思つていたところへ、彦綱の返書を得ることが出来た。そして、

それを「戒慎之大補」とするという。つまり、彦綱の返書を単に正俊個人の内面陶冶・精神修養に修己の書みならず、將軍のもとでの天下統治に治人に結びつけている。

では、これが科挙制度をもつ儒学の国からやつてきた通信使の目に、いかに映つたのであろうか。

李彦綱は正俊の一〇日付の返礼書を受け取つた翌一日、再び返書を執筆し正俊に送つた。そこに次のような記述がある。

隣好久篤聘儀世修、不佞亦忝使价獲覩 貴邦（日本）

文物之盛何其幸哉、方今 盛朝、崇奨儒学治化日新、

閣下（正俊） 処元老之尊、任匡弼之責、而機務之暇、乃能從事於学問上工夫、

彦綱は通信使として、日本の文物の盛んな様子を見て取つた。現在の綱吉政権は儒学を崇め推奨し、それによつて「治化」、民衆を統治し、日々新たにしている。すでにみたように、「日新」とは正俊の正統院の遺訓と関わる儒学概念である。さらに彦綱は、正俊は大老として將軍を補翼し、国家の政務を執る合間に、よく「学問」に専

心している、という。「学問」とは儒学に他ならない。つまり、彦綱は綱吉政権の儒学による国家統治・民衆統治推進の背景に正俊の存在をみている。

もとより、通信使の返書は相手国の国家権力者に対する敬意が込められており、正俊の意に沿うように賞美されている可能性を考慮すれば、すべてを額面通り受け取れないだろう。

彦綱のものではないが、例えば、通信使側の金指南『東槎日録』には、復路、京都において一人の日本人儒者が日本の礼法を示して、それが朝鮮のものと似ているかどうかを質問した。それに対して、指南はそれを醜悪で下卑なものと感じ、朝鮮の礼法は朱子の礼法を遵守しており、それを知りたければ朱子の礼法を調べよ、と述べたという（九月二十九日の条）。日本の文化レベル＝儒学の礼法の低さを指摘したわけである。彦綱の本心には、どのように正俊の儒学が映っていたのか、現在のところそれを知るすべをみつけない。

また、この史料が所収されている『統芥説』という書物の性格もある。『統芥説』は編纂物であり、ここに所収されている通信使からの返書は一次史料ではない。それ

を謄写したものである。それが正しく一次史料を反映しているのかは、厳密には『統芥説』と返書を照合しなければわからない。しかし、現在のところ、返書は発見できていない。また、正しく謄写してあるとして、返書は日付順の配列ではなく、その前後に正俊の文章が挟み込まれ、一定のバイアスがかかっていることも考慮しなければならぬ。

しかし、そうした史料批判の必要性を前提としたうえで、日本の政治権力の頂点部分にいる領主・大名と通信使の間に、朱子学に関する高度な質疑応答があり、また、正俊が儒学に基づく統治を行おうとしたことは事実である。そして、「崇奨儒学、治化日新」、すなわち、儒学による統治を賞賛することが、日本の為政者・国家権力者を満足させていた事実は重要である。

正俊は大老という国家権力の中心にいた人物である。つまり、幕藩体制・国家体制に影響を与え得る立場にいた。いったい正俊は、通信使が来日する前後に、具体的に儒学理念に基づいて国政を行ったことがあるのだろうか。

7 「民は国之本」 条目

延宝八年（一六八〇）、五代将軍・綱吉政権下において、幕府領の代官にある条目が発布された⁽²⁶⁾。「民は国之本也」という文言で始まる七条目である。八月五日、正俊は、「御前江堀田備中守 君之万事百姓等御用之儀被 仰付之⁽²⁷⁾」、綱吉から直々に農政全般の指揮をとるよう命じられた。そして、閏八月三日に条目が幕府領の代官に通達された。以下に条目を掲げる。

条々

- 一 民は国之本也、御代官之面々常に民之辛苦を能察し、飢寒等愁無之様ニ可被申付事
- 一 国寛なる時は民奢ものなり、奢時は己か事業に懈り安し、諸民衣食住諸事奢無之様ニ可被申付事
- 一 民は上へ遠きゆへに疑有ものなり、此故に上よりも又下を疑事多し、上下疑なきやうに、万事念入り可被申付事
- 一 御代官之面々常々其身をつゝしみ、奢なく民之農業細ニ存知之、御取ケ等念入宜様ニ可被申付候、惣て

諸事不任手代、自身被勤儀肝要候、然時は手代末々迄私在間敷事

一面々之儀は不及申、手代等に至まで、支配所之民私用につかはす、并金銀米銭民より借金、又は民えかし不申様に堅可被申付事

一 堤川除道橋等其外諸事常々心にかけて、物こと不及大破時、支配所え達し、可被加修理、并百姓争論かましき儀在之節は軽きうちに聞届、内証にて可相濟儀は、依怙最負なく不及難儀様に可被申付事

一面々御代官所得替又は私領相渡候節、跡々未進其外諸事無油断、常々念を入、第一御勘定無滞様ニ可被心得事

右之条々、堅可被相守者也、

延宝八年閏八月三日

備中⁽²⁸⁾

この「民は国之本」条目は、単なる建前ではなく、発布から綱吉の治世二九年間に、三四人の代官が死刑あるいは免職となり、中世の土豪を前身とするような地縁的代官が一扫され、幕府が地方官機構を一新する思想的な梃子となった、とされている⁽²⁹⁾。条目の末尾に、「備中」

とあるように、直接の発布者は当時老中の堀田備中守正俊である。

しかし、正俊の著書『颺言録』には「今大君聖明ニシテ徳化及下ニ、初新政之時、有命曰、民惟邦本、不レ可レ忽レ諸（30）」と書かれている。つまり、綱吉は政権発足にあたり、正俊らに「民惟邦本」という理念を基本姿勢にせよ、と命じたというのである。これは、条目の「民は国之本」という理念が、綱吉によつて盛り込まれた有力な証拠たりうるように見える。

だが、ここで問題となってくるのが、『颺言録』という書物の性格である。そもそも、『颺言録』は何のために書かれたものなのだろうか。対象とする読者は誰か。それは、『颺言録』という書名と関係する。「颺言」とは声を大にして言うことを意味する。では、『颺言録』は、誰が誰に対していうのか。正俊の序によれば、

臣仰監ニ前世ニ、未レ有ニ載筆之職一、以欠ニ記注之詳一、故（平出）太祖神君ヨリ以来嘉言善行、唯在ニ古老之口授一耳。臣平日竊ニ嘆レ之、臣每侍ニ今大君一、有徳之聖言盛行、親ニ炙視聽一、日夜思レ之、服膺、銘レ肝

……故設ニ一冊子一……伏想（フクト）侘年捧レ之欲レ獻ニ嗣君一是正俊（カ）之微意也、

「神君」家康以来、歴代將軍の「嘉言善行」を書き留める者がいなかったため、「古老」の口伝という形で伝授され、詳しいことがわからなかった。自分はそれを日々嘆いていたが、いま綱吉の側で「聖言」を「親炙」できる立場にいる。そこで、『颺言録』を書いたという。そして、『颺言録』の読者には「欲レ獻ニ嗣君一」と、綱吉以後の將軍継承者が想定されている。つまり、『颺言録』は、將軍後継者のために、綱吉の「聖言」を意図的に選択して全巻を埋めた明君録である⁽³¹⁾。

明君録は対象となる主君・人物の言行を顕彰する意図がある。したがって、多かれ少なかれ誇張・虚構が存在し、虚実がないまぜとなっているところに、史料としての問題点とおもしろさがある。『颺言録』の史料的价值は、開幕以来初めて將軍の「聖言」録と喧伝する正俊の政治思想が表現されている点にある。つまり、正俊自身の政治理念、あるべき為政者像・將軍像が綱吉という人物に仮託されているのである。

『颯言録』における將軍像の特徴は、例えば、「今大君在^レ館林邸……欽明睿智以^レ仁御^レ下昭德敦化威^ニ於鉄鉞^一道尊国豊風移俗易^一（序）、あるいは、「大君聖明^{ニシテ}徳化及^レ下^ニ……茲豊年而有^ニ斯瑞^一」（卷二）、また、あるいは「大君嗣^レ世三三年于茲^ニ徳化自^ラ及^ニ下民^一、不^レ令而易^レ俗改^レ弊^ラ者既^ニ多^シ」（同）というように、民衆を意識した治国觀念と結びつけられ、「仁政」の主体とされている点にある。「館林邸」とは綱吉が上州館林藩主であったことから名付けられた。

では、次の將軍像はどうか。それは正俊の『芥説』巻末の延宝八年（一六八〇）五月に執筆した「氷淵」と題した三丁ほどの文章のなかのものである。⁽³²⁾

夫在位三十年国家昇平 本朝中興以来、如此在位之
久者鮮矣、如此太平之君未聞之、乃是徳化及民之驗
也、⁽³³⁾

これは「大君嗣^レ世三三年于茲^ニ徳化自^ラ及^ニ下民^一」という『颯言録』における綱吉同様の將軍像である。

ところが、この將軍は綱吉ではない。慶安元年（一六

五一）から延宝八年（一六八〇）まで將軍に「在位三十年」の四代家綱を指している。「氷淵」では、家綱の逝去を惜しみ、「雖無能知其大徳者、然以其誠天道、故万国慟哭如喪父母」と最大級の美辞で称えている。実は、『颯言録』の將軍・綱吉像には、正俊が前將軍・家綱に抱いていたイメージが投影されていた。

正俊は若い頃から和歌に嗜んでいた。『五十首和歌⁽³⁴⁾』という歌集が編まれているほどである。そんな歌のなかに次の一首がある。

民こそは 国の元なれ つねづねに
いたわるころろ わすれめや君

正俊にとつての「君」とは將軍に他ならない。『颯言録』では、綱吉が正俊に「民惟邦之本、不可忽諸」と述べたとしている。しかし、この歌では全く逆に正俊が將軍に対して、「民こそは国の元」という理念を鼓吹している。

つまり、正俊は、領主の頂点たる將軍こそが「民は国之本」觀念を常に念頭に置くべき理念、と考えていた。したがって、『颯言録』の記述は正俊が自身の思想・理念を

將軍に込めたものとみることもできる。

いったい、正俊は、この「民は国之本」という觀念にどのように接したのだろうか。『颺言録』の「民惟邦本、不_レ可_レ忽_レ諸」という箇所の前後をいまま少し長く引用する。

天和二年、風和雨順、五穀大_二熟_一、処々有_三稻一茎_{シテ}
而數穗者、闔国皆樂_二豊年_一、是瑞穂也。昔後漢光武有_三九穗之瑞_一、治世至_三數百年_一、今大君聖明德化及_レ下_二
初新政之時、有_レ命曰、民惟邦本、不_レ可_レ忽_レ諸、今茲_二
豊年而有斯瑞者、想夫天下之感応者也、

正俊が林家の儒者たちと深く交流していたことはすでに述べた。例えば、林鶯峰の著作に、この記述と類似した部分が存在する。それは、『牧民忠告諺解』という書物で、延宝七年（一六七九）の夏に成立したものである。書名から判るように、これは『牧民忠告』という漢籍の訳注書である。類似した箇所は、次の通りである。

民ノ為ニ、牧ヲ立ルハ、天ニツカフルユヘンナリ、
民ヲ恵ミ、本ヲ固フスルハ、邦ヲ保ツユヘン也、世

間ニアラユル万民ハミナ天ノ氣ヲ受ケテウマル、有ナリ、帝王ハ、天ニカハツテ、天下ヲ治メル職ナレバ、万民ヲ教ヘ養ハンガ爲ニ州牧ノ人をエラミ遣ハス。即チ、是天ニ事ル_{ツカフ}ノ理也。民ヲ恵ンデ、民トモ上ノ徳ヲ感ジテ、帰服スル時ハ、五穀豊饒ニシテ、帝運長久也、即チ是本ヲ固フスル理也、

『颺言録』は明君録的性格をもち、天和二年の「豊年」を「大君」の功績として称えることに要点がある。それに対して、『牧民忠告諺解』では、「帝王」の「万民」統治権が「天」から与えられたものであるという授權論が中心でテーマに違いがある。しかし、傍線部のように、「大君」や「帝王」が「民」や「下」の者を「徳」化する点により、「五穀大_二熟_一」「五穀豊饒」がもたらされるという点は酷似している。また、『牧民忠告諺解』では別な箇所「闔境之民養、民惟邦本、本固邦寧」（鶯峰跋）と述べられている。

鶯峰の『牧民忠告諺解』は「民は国之本」条目の一年ほど前に成立した。それは、正俊と鶯峰が盛んに交流している時期である。実は、鶯峰の『牧民忠告諺解』は、「方

今、応^ニシテ 麾下ノ執事備中牧紀君之求^ニ、以^テ国諺^ヲ而解^シ「牧民之書^ヲ、演^フ忠告之詞^ヲ」、つまり、正俊⁽³⁵⁾の依頼によつて執筆された書物、だったのである。

ちなみに『颯言録』には通信使に関して次のような記述がある。

まず、綱吉が將軍職を襲つて間もなく、対馬藩主・宗義真は綱吉に対し、天和の通信使来日に際し、秀忠・家光のときには、「朝鮮信使来朝之時、其参拜日光山 祖廟」、つまり、東照宮参拜を行っているが、「今般亦如故事」、今回もそれと同様にするかと申し出た。すると、綱吉は「朝鮮王礼敬於 我祖廟、不可有其志之明信、何使異域之人濫視 我祖廟乎」と答えた。つまり、国が異なる通信使にみだりに日光山参拜をさせても仕方がない、と取りやめにしたという。

また、通信使来日に際し、その道中に関して、綱吉は次のように指示したという。

今年朝鮮信使致聘、凡自馬島至諸国駢路、其海陸舟馬飲食迎送、各可従先例厚礼遇之、但以異域之使价、不可敢以華麗奢侈飾外、唯以信実可也、

街道や海路の人馬継立てなど、人員や物資の送迎は先例どおりでよいが、「華麗豪華」に仕立ててはいけな、ただ、信実をもつてすべきであるという。

8 正俊の秩序観・社会観

これまでみてきたように、正俊の思想に、近世日本における領主層の儒学受容の一形態を見いだすことができる。だが、正俊はなぜ儒学を必要としたのか、あるいは、正俊にとつての儒学は何であったのか。この点をもっとも重要であろう。

実は、正俊の儒学への関心は、ある部分に集中している。その一つが「誠」あるいは「誠意」であり、もう一つが「静」である。林鳳岡はこれに関して、「公（正俊）往昔語余曰、大学工夫唯在誠意、誠意工夫唯在静而已。曾聞其言今見其効也⁽³⁶⁾」と述べている。つまり、正俊は『大学』の「工夫」の要諦を「誠意」とし、「誠意」の「工夫」を「静」にありとする確信を強く抱いていたという。事実、正俊は『芥説』なかで、「明明徳之工夫者、自誠意得之、誠意

之工夫在慎独、慎独之工夫者自静而得之。大学曰知止而后有定、定而后能静……」⁽³⁷⁾と『大学』を引きながら「誠意」と「静」の重要性を主張している。

正俊は、不矜子、不矜齋、又新堂、叢翁、叢窩などの号をもつていたが、鳳岡によれば、「紀君備牧、好愛閑静……以復静為其佳称」と「復静庵」と号するようになったという⁽³⁸⁾。

「誠意」とは、『大学』で掲げる、格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下という八条目の一つである。そして、この八条目は、三綱領、すなわち、明明徳・新民・止至善とセットになっている。八条目のうち明明徳の範疇は、格物・致知・誠意・正心・修身の五条目である⁽³⁹⁾。だが、正俊は「明明徳之工夫者、自誠意得之」と明明徳を「誠意」に代表（集中）させている⁽⁴⁰⁾。正俊の思想的特徴は、「静」と「誠」の二つが分かちがたくセットになっている点にある。この思想的特徴について、鳳岡は次のように述べている。

誠者天之道也、誠之者人之道也、是故至誠者贊天地之化育也……元考古河羽林紀公（正俊）、秉国之均、

負任之重……徳政之暇記平生所得者以為一卷（『統芥説』）、其一条説天理人物皆主静也、其二条論内外正直之義也、其三条弁以人為鏡照見己志恥不善之影尽五倫之道也、其四条議忘忠孝仁義之道也。夫静者誠之本体也。正直者誠之著也。⁽⁴²⁾

「静」は「誠」なり。それぞれ様態・発現の仕方が異なるが、根底は同じものであり、「誠」は「天地之化育」に参加する階梯であるという。

なぜ、「静」と「誠」なのか。すでに観たように、正俊は四代將軍・家綱の時代を「夫在位三十年国家昇平……如此太平之君未聞之」と認識していた。それを継いだ綱吉政権も三年にして国豊にして風俗は善に遷つたと認識していた。つまり、正俊は家康・秀忠・家光が基礎を築いた徳川幕藩国家体制が、家綱以降、盤石のものとなり、「動」から「静」へ、天下泰平の安定期に入ったと認識している。

正俊が「復静庵」と号したことはすでに述べた。これは朱子の「復初」の説、すなわち、本然の性に復することに基づいている。正俊は天地未判明のとき、原初すべ

てのものは「静」であつたとしていた。したがつて、初めに帰ることは「静」に復することに他ならない。つまり、現在の社会情勢は本来あるべき「静」に復した状態である。これだけならば、樂觀的な社会観・秩序意識にみえるが、そうではない。

いったん「静」の状態に到ればそれで完成ということではない。『続芥説』には「不敬則為外物所奪而心動」とある。「敬」とは「慎」ことである。これが何を意味するかといえば、各人の心から「動」を追放することはできない。つまり、「静」の状態は、気を許せば「動」に奪われるという、不断の「動」との緊張関係にある。このことをズバリと言ひ表したのが李彦綱である。

彦綱は天理にただ一つものは存在しない。必ず対になつてゐる。「陰」に対しては「陽」、「静」に対しては「動」である。そして、循環論からすれば、「動極而静、静極服動」、つまり、「静」は「動」の極点であり、逆に「静」が極点になると「動」に転換する。極点までゆくと主客が転倒する。したがつて、周濂溪の「主静」論における「静」の状態とは、「主于静者、所以制乎動也」、「静」が「動」を駆逐するのではなく、制している状態である。

逆にいえば「静」は常に「動」に転じる危険性をもっている。そのため、「静」を保つためには絶えざる努力が必要となる。

このような秩序意識・世界観を持つとき、「国家昇平」にして「太平」が続き、「静なる社会情勢になつたという認識は、「政弛法乱」「万民浮侈」という「動」の影が忍び寄る危機意識を生む。そこで、「動」を制するために、政策立案が必要となる。つまり、人為・作為によつて社会秩序を安定させようとする政治意識・政治主体が喚起・要請されるのである。正俊は次のような世界観・秩序観をもつていた。

余年半百、久視世變、偶思三十年前、星夜大闇非張燭、則難行經路、然三十年來、雖晦朔星夜稍明不張燭而可也、且又冬暖如春、世人謂、日本之地遷於南方。或謂、臣下僭奢、則星光太、則奪月光云、余以為、太平久而政弛法亂、万民浮侈、則陽氣亢而勝陰氣、故夜明冬暖、去年今年夜闇冬寒、如三十年前、近歲、天下政正、民侈稍止、故陰陽和調而然矣、是以五穀亦豐饒也、天地人、一貫之理氣、果知無疑焉、

凡国政正、仁道行、則天地之氣、順而靜矣、国政乱、不仁行、則天地之氣亦不順矣、雖然、天地之間順亦有變、不順亦有變、是以痴人疑之、⁽⁴³⁾

文意は、三〇年前は、夜暗く路を歩くのにも燭光が必要だった。しかし、だんだん夜が明るくなり、近年では手燭なしで歩けるほどである。また、冬は暖かくなり、日本は南方に移ったのか、というような陽気に変化している。その原因は、「太平久而政弛法乱万民浮侈」、天下泰平が続いたので規律が乱れ、民衆が奢侈に流れているからである。その結果、「陽気亢而勝陰気」、陰陽の気のバランスが崩れ「陽気」が強くなってしまった。しかし、「去年今年」、冬は寒く、夜間も三十年前の如く戻った。それは、天下の政事が正しく行われ、民が奢侈を止めたからである。正俊は、天候の不順を天の啓示と見なさず、地上の人間の営為と対応している。波線部に「天地人一貫之理気」とあるように、これは儒学的な理気二元論に基づいている。

重要なことは、天地の気を「静」に復し、社会秩序を維持するのは、「天下政」、すなわち、仕置の正否という

人為に置かれていることである。では、どのように社会秩序を安定させるか。正俊は「静」時における立法を主張している。

余及半百、視世上之變問、有大旱大雨大水大風大地震之災、而民居田圃荒損、士民多苦之、当其時議政之人、出法令、救時變。其為法者出自變災、故及靜時、必有害矣、是故、法者靜時之所令、則雖行於何世然無害為若有變、則唯可為救其變之計耳、⁽⁴⁴⁾

自然災害のときに合わせて作られた「法令」は、「静」なるとき、社会が安定したときには「害」をなす。したがって、「法令」は「静」なるときにこそ発布すべきであり、災害時には、いかに「救」うかのみを考えればいいのか、という。正俊は法治主義と「御救」による仁政主義を主張している。

筆者の正俊の社会秩序と「法令」観に関して、趙景達の見解・批判がある⁽⁴⁵⁾。趙は正俊には厳格な法治主義と仁政主義が併存していたが、緊急時には「御救」、平時には「法令」で統治しようとした。この点が朝鮮と異なると

ここで、朝鮮においては、儒教は統治理念そのものであり、日本では手段化しているという。

たしかに、正俊は社会秩序としての「静」を維持する具体的な方法として「法令」を考えていた。しかし、それだけではない。

正俊は「無一毫人欲之私、故心無妄動矣」と、「人欲」を去ることを、心の「静」＝「誠」を保つ工夫とする。逆に、心が「私欲」に「動」せられて具現化したものが奢侈であり、奢侈が極まれば、陰陽の気のバランスが崩れ、社会秩序全体が「動」へ傾く。ここに、社会秩序を「静」に保ち、国家体制を安定させる風俗統制として奢侈が最大の課題となってくる。

しかし、「動」が逆転するのは、「静」が制しきれなくなる場合だけではなく、もうひとつある。

すでに述べたように、正俊は李彦綱による周濂溪の「主静」論の解説に感激して、それを家宝とした。彦綱の議論の要点を今一度整理すると、①「静」と「動」は陰陽の如く対である。②「静」が極点までいくと「動」に転じ、逆に「動」が極点までいくと「静」に転じる。③その循環のなかであるところを断ち切ると、例えば「静」

の状態でも、「静者所以制乎動」の状態である。つまり、

「静」は常に「動」を内包しているのであって、一切の「動」を駆逐することはできない。それどころか、「静」を理想とし、「静」を究め、極点に達すると「動」に転換する。したがって、「静」の状態を持続させようとするならば、逆説的に「静」の状態を矛盾なく極限まで推し進めてはならないことになる。それが「主静」なのであって、客体として「動」の余地を残しておかなければならない。

実際、正俊は「法令」を重視したが、それによって社会や民衆を締め上げ、「動」を排除して「静」を保つべきだという主張はしていない。いな、むしろ、そうした動向を諫めていた。

『颺言録』では、綱吉が民衆の奢侈を嫌いながら、「未_レ敢下_レ令」、奢侈禁令をださず、自ら身につけていた「御衣彩文之金糸」を解いて棄て、幕閣や大奥に示した。さらに、民衆の奢侈がはなはだしいとき、「上不_レ以_レ身教_レ之、則下_レ何能従_レ之乎」と述べたとしている。そして、自らが身を慎み、それを示すことに人々が感応し服する綱吉を「大君仁厚、自然感_レ人也」と賛美している。つまり、

奢侈を改めるには、「法令」よりも、將軍の徳治、「仁政」による。

ところが、この『颯言録』が成立したとき、綱吉政権下において、奢侈を禁じる「法令」が何度もだされていた。綱吉政権の基本政策の一つは儉約令であった。天和元年（一六八一）四月に高価な献上物を禁じたのを皮切りに、五月に浅草商人が奢侈を理由に追放された。朝鮮通信使との交流のあと、さらに儉約政策は推進されてゆく。天和三年（一六八三）正月、女性の衣類の贅沢品を禁じ、二月には百姓町人の衣類に関する儉約令などが矢継ぎ早に出されている。つまり、『颯言録』の記述と綱吉政権の現実とは矛盾している。

当時の記録である戸田茂睡の『御当代記』には、天和三年閏五月〜六月ごろ、正俊と牧野成貞が綱吉の母・桂昌院のもとへ機嫌を伺いに訪れた記事がある。桂昌院は兩人に、「追日御制法つよく、天下困窮し万民のなげきのミ聞召候……一端ハおそれて法を守るに似たりといへども、内にハうらみをふくみて、終二わざわひの根となれり……刑法つよく、人なつきしたがふ事なく、恐るゝに似ておそれず」と述べた。つまり、綱吉が「法令」によ

って民衆を苦しめているという。これは、正俊亡きあとに発令され、天下の悪法とされた、「生類憐れみの令」による民衆の迷惑を予言しているかのようである。桂昌院は「是兩人の外誰か君に諫言をいわん」と、綱吉をたしなめることを迫ったという。

さらに、桂昌院は「君あやまりある時八臣いさむといへり、国にいさむる臣なければ、その国必亡といへり」とも述べたと伝えている。『御当代記』の記事は当時の世情を知るうえで興味深いが、情報の出所がはっきりせず、ただちに史実として考えるわけにはいかない。いったい、正俊自身はどのように考えていたのだろうか。

実は、正俊は綱吉政権の「法令」主義、あるいは、刑罰主義の行き過ぎを危惧していた。さきの正俊の「静」時における立法の議論は『芥説余録』に所収されている。その四項目後に、「戒過吟」という七言排律の漢詩を載せている。その一句〜四句は「晴極無雲興陰雨／水清無濁魚住稀／庭塵除尽鳥憚集／厩究壯麗馬難肥」という。一句目の雲一つ無い快晴は陰雨に転じるというのは、一對の要素のうち一つが席卷し、極に達すると、他方の要素に変化するという、彦綱の「静」と「動」と同じ構造で

ある。さらに、水清くして濁り無ければ魚住むは稀なり、という句に代表されるように、極端な状態は居心地のいいものではない。⁽⁴⁶⁾

この漢詩は「戒過吟」というタイトルのごとく、行き過ぎを戒めたものである。より具体的には、「静」の状態の「法令」の行き過ぎを警告するものである。極端に綺麗な澄んだ状態を嫌う「魚」や「鳥」や「馬」は実は民衆の比喩である。事実、九句には「国法嚴則民心散」とあり、一二句には「聖法非時違天則」とある。「法令」による取り締まりが過酷に流れると、民衆は生きにくくなり、政権から心が離れる。また、たとえ「聖法」でも時宜を得たものでなければ天に背くと主張している。正俊は將軍の言葉を「聖言」といつている。同様に、「聖法」とは將軍が出した法令を指しているのだろう。つまり、正俊が現在の「法令」が厳格過ぎ、民衆からすれば窮屈、生きにくいということを感じていた。

「民は国之本」。正俊は「民心」の観点、および、それと結びついた「天」の観点から、將軍の「聖法」を批判するにまでに到っている。それは、法令よりも、將軍の徳を重視する「仁政」とセットになっていた。この事実

は、深谷克己のいう近世東アジアの「儒教核政治文化」の存在を裏付けているようにみえる。

しかし、正俊は儒学の世界にのみ住んでいたわけではなく、その主体は、封建的主従制という、日本の中世から近世にかけての個別具体的な歴史過程が生んだ体制に拘束されている。

問題は儒学が持つ普遍性と、日本の特殊性・具体性との関係の仕方にある。つまり、正俊の儒学的統治主体性は、封建的主従にもとづく主体性と密接に関係している。そこで、次に正俊の忠誠観を探ってみた。

9 「忠臣」という統治主体と儒学

これまでみてきたように、正俊は現国家体制・社会秩序の永続化を至上命題としており、儒学思想はその命題に応えるものであった。それが、周濂溪の「主静」論に強い関心を寄せ、通信使を待ち望んだ主な理由である。つまり、正俊の儒学思想は、現体制を擁護する保守主義 conservatism に基づくものであった。

では、その保守主義は、そもそも、どこから来たのだ

ろうか。この点で興味深いのが、正俊の「湯武放伐」に対する考え方である。それは、『続芥説』における朴慶後の「紀明発公家蔵 遺訓新字箴并序」のあとに付せられている。

正俊は「湯武放伐」論と『論語』（「微子一八」）について論じている。「湯武放伐」とは、殷の湯王が夏の桀王を倒し、また、周の武王が殷の紂王を倒した故事に拠っている。湯王は桀王の、武王は紂王の家臣である。家臣が主君を倒すということで、いわゆる「易姓革命」につながっている。正俊は「湯武放伐」に関して、「武王克殷者為万民而討其君也、余常竊疑之」という。つまり、武王が殷を滅ぼし、主君・紂王を討ったのは、民のためであるという説を疑っている。この説を述べたのは林羅山である。

慶長一七年（一六一二）六月、駿府において徳川家康と林羅山の間で議論が交わされた。家康は羅山「湯武の征伐は権か」と問うた。「権」とは権道で道に外れた手段だが、目的を達成するためには許容されるという消極的な肯定である。それに対して、羅山は「湯武の拳は天下を私せず。唯民を救ふに在るのみ」と述べ、「湯武放伐」

を積極的に肯定した（『駿河政事録』）。

正俊はこの羅山の説を密かに疑っているという。それは正俊の民衆観と関係している。正俊は主君と民衆を比較して次のように述べる。

若謂以道之大家易小者不可也、君雖一人而大矣、民雖億兆(47)小矣、

民衆は億兆といえども小さい存在であり、それに対して、君主は一人でも大きな存在である。大なる者を小なる者にとつてかえることはできない、という。正俊にとつて主君は絶対である。したがって、たとえ万民のためであっても、武王の紂王討伐は許されない。これは、前節で述べた、「民は国之本」という儒教的理念、あるいは、「民心」に基づく將軍批判と矛盾するようにみえるが、この点については後で触れる。

正俊はさらに武王に対する疑問を表白していく。

且又微子箕子則紂之庶兄親戚而仁者也、撰此二人之間為殷後之天子而事之可也、武王自為天下之主、則

余惑於是難解、

たとえ紂王が道にもとる人物であつたとしても、微子・箕子という紂王の兄・親戚がいる。それが「仁者」であることは『論語』の微子篇にも書かれている通り有名な話である。⁽⁴⁸⁾したがって、武王は紂王を討ち、殷を滅ぼしたあとは、その二人のどちらかを天子とし主君として仕えるべきである。ところが、武王は自らが天下の主となつてしまった。正俊はこういう行為を理解することは非常に難しいといっている。正俊の疑問はさらに続く。

余又竊疑、微子箕子仁者也、然見武王之討其君、而徒然受其封無報讐之心、不知如何伯夷天下之大老而歸周、及武王伐紂、叩馬而諫、諫不聽而逃矣、乃雖逃而何有害義乎、以愚觀之、微子箕子不能報讐則不食周粟而可也、伯夷其諫不聽則以道仕之能尽忠義而可也乎、至此余惑又難解、

微子・箕子が仁者であるというならば、武王が二人の主君である紂王を討つのをみて、なぜ復讐の気持ちがない

く、武王に仕えたのか。また、伯夷に対しては、批判の矢を放つ。一度周に帰した（と正俊は考えている）伯夷は武王に紂王を討つのを諫めたが、それが聴きいれられないからといって、なぜ、逃れたのか。逃れなくとも何も義を害することはない。つまり、微子と箕子は武王に報復することができなければ周の禄を受けるべきではない。また、伯夷は諫言が聴き入れられなくとも、道をもつて武王に仕え、忠義を尽くすべきではないか……。

徳川幕藩体制は、形式上であっても、豊臣家に対して家臣として振る舞っていた徳川家康の権力奪取によつて成立する。家康は関ヶ原の合戦で天下をほぼ手中にしたが、その最終段階、大坂の陣に至る過程のなかで、豊臣家を滅亡させること、すなわち、新政権の正統性を気にしていた。羅山は豊臣「放伐」は民のためであるからゆるされるとした。しかし、正俊は否定している。したがって、ここでは触れていないが、「易姓革命」も否定されるはずである。

正俊の「湯武放伐」否定は、主君を絶対的価値とする没我的な封建的主従意識による。主君に終生奉公しつづける意識は、同時に、主君を頂点に戴く幕藩体制秩序を

擁護する保守主義の源泉となつてゐる。

この封建的主従意識と儒学がどう関係するのだろうか。いま「没我的」と述べたが、それは、私を棄てて、自己の保身を考えずに奉公することであるが、主君への盲従や感溺を意味しない。

正俊は常に主君が正しい、正義・仁政を行うとは考えていない。すでに述べたように、「聖法」も過つことがある。では、どうするのか。そこで、重要になつてくる言葉・概念が、「諫」―諫言・諫奏である。

正俊は、「礼曰為人臣之礼、不顯諫、三諫而不聽則逃之、是古之教也」と、儒教のオーソドックスな忠誠観を述べる。それは『礼記』（曲礼下）に基づくものである。主君を三度諫めて聴きいられない場合は、その主君のもとを退去するという意味で、主君と家臣は義によつて結ばれる、いわゆる「君臣義合」論である。さらに、『礼記』には「君臣義合」論に対して、「孝」の論理、すなわち、父子関係に関しては、「子の親に事ふるや、三たび諫めて聴かざれば、則ち号泣して之に従ふ」という「父子天合」論がある。

近世日本の忠誠観、あるいは、主従制観に関しては、

三宅正彦の優れた考察がある⁽⁴⁹⁾。三宅が具体的に比較・検討しているのは『本佐録』、林羅山、山崎闇斎、熊沢蕃山、山鹿素行である。それぞれの特徴を次のように述べている。『本佐録』においては、主従制を媒介するのは、知行・金銀・米銭である。林羅山の場合、「父子天合」と「君臣義合」の順位は状況次第である。山崎闇斎の場合、「君臣」関係は「天合」化し、「三諫」は三度いさめるという意味ではなく、エンドレス、死ぬまで諫める「屍諫」である。熊沢蕃山の場合、闇斎同様、君臣における主従関係を所与としながら道徳的な結合としてゐる。山鹿素行の場合、主君と天下国家を分離し、主君を民衆統治の機関として捉える。『本佐録』と羅山の場合、君臣は人的な結合であり、闇斎・蕃山・素行の場合、持続的な結合として、永続性が強調される。

三宅の議論は近世前期〜中期にかけての忠誠観の見取り図をしめすもので示唆に富む。しかしながら、考察の対象となつた『本佐録』の作者は不詳である。また、その他の人物は思想家であり、領主や武士ではない。正俊は大藩の譜代大名であると同時に、家光・家綱・綱吉という三代の将軍に仕えた領主である。いったい、正俊は

どのような忠誠観を抱いていたのだろうか。

『続芥説』にもどろう。正俊は「三諫」の意味を文字通り三度としてはとらず、「愚謂為人臣者、諫君何有限制乎」とする。つまり、諫言は無制限というのである。これは闇齋の立場に近い。そして、次のように述べる。

尽己謂忠則有限制而不可謂尽己矣、或曰、諫不聽而逃者、在其位有可逃者与不可逃者乎、余曰、一為人臣而尽忠誠何択其位然乎、因思為人臣者於君也、忘其有己而君臣和樂如水与魚、常能慎己之言行、忠厚正直而事之、則雖不諫而自然有所諫之理乎、若有所不得止之事則自深嘆之、而功諫是可也、縱然不聽豈逃之乎、若夫君不義而數諫不聽則与君同処、不義之中而尽忠義於其間是可也、不義之事無限忠義之道亦不可有限、如藤藤房楠正成之忠誠可謂自能尽心、恐未可謂尽忠之臣乎、

正俊によれば、諫言は己を尽くす忠誠心発露の重要な方法である。己を尽くすことに限りがない、無制限である以上、諫言も無制限である。諫言が聴きいれられない

とき、地位によつて退去するか否かわかれるというが、そんなことはない。そもそも人臣とは君に対して己を忘れることであり、「君臣和樂」、水と魚のごとく切り離せない。もし、主君が不義にして何度も諫言して聴きいれられないときでも、主君と命運をともにすべきである。主君の不義が限りなくあれば、忠義の道も限りあるべからず……という。

ここで正俊は忠臣の例として、「藤藤房」と楠木正成を挙げている。つまり、正俊も『太平記』的な軍書の世界を受容していたわけであるが、どの点に注目しているのかが重要である。

「藤藤房」とは、藤原藤房あるいは万里小路藤房のことである。後醍醐天皇の倒幕計画による元弘の変に際し、天皇とともに逃れたが捕らえられ、常陸に配流となつた人物である。『太平記』のなかでは、後醍醐天皇への徹底した諫臣として描かれている。すなわち、天皇が内裏造營を優先させることに対して「兵革」の弊害となる、また、戦乱を鎮めたのは足利高氏、新田義貞、楠木正成、赤松円心、名和長年の功績であるのに、赤松一人に本領安堵をしたのみで賞罰正しからざること、そして「唯奇

物の断を止て仁政の化を致れんには不如」と諫言してのけたとされている。つまり、「仁政」の観点から主君を正す家臣として描かれている。また、正成は藤房の同士であり、やはり、天皇に諫言する諫臣である⁽⁵⁰⁾。

主君はときに間違ふことがある。主君に奉公するとは、主君に誤りがあるとき、あるいは、誤ろうとしているとき、我が身を棄てて、何度でも諫め続けることである。いわば、それが「滅私」という意味である。では、この封建的主従制にもとづく、忠臣としての主体性と儒学はどのように結びつくのだろうか。

まず、正俊は日中の国家体制をどのように認識していたのかをみておこう。ここで、正俊の『勸忠書』をひもときたい。これは『芥説余録』にも収録されており、年の人見友元の序をもつもので、『続芥説』の編纂と同時期に書かれたものである。内容は、臣の君に対する「忠」を説いたもので、その心構えが二三条記されている。

第一条で、「忠孝之道自古論之、如車有両輪、余常想、忠最重矣、若以孝為重者、則其父母存之間不事君而可乎」と述べている。「忠」と「孝」を比較すると、「忠」がより重要であるという。

この「忠」の重視は、中国を意識している。日中を比較したもので、正俊は「凡中華則左仁右義、故孝文為左、忠武為右。日本則左義右仁、故忠武為左孝文為右。乃是以中華日本國風之不同也⁽⁵¹⁾」と、はっきりと「國風」の違いを認識していた。つまり、「孝」に対する「忠」の優位、および、「文」に対する「武」の優位は、近世日本国家が中国と違つて、武士団による統治体制を布いているという国家体制の認識の上に立つたものである。この点から、正俊の「忠」が日本の武士団の原理から来していることがわかる。

正俊は『大学』などの「聖賢之道」を重視したが、一方で、「今学者、其書而必先好為人師、不知其時、……讀書之人、却多不善之人、乃讀書何益矣⁽⁵²⁾」と述べている。この「時」を知らず、とは時代の差異だけではなく、聖賢之道が説かれた古代中国の国家体制と、当時の近世日本の国家体制の違いを含んでいる。つまり、正俊は中国と日本の科挙官僚制と封建的主従制という国家体制、あるいは、歴史的條件の違いを自覚していた。

「武」の優位は、兵農分離を前提としたもので、支配層と「万民」という被支配層を画然と区別する身分意識

につながる。したがって、正俊には、宋学の基調とされる「聖人学ンデ至ベシ」という立場⁽⁵³⁾は取れない。「儒教者行道之人在上、則其教及千万人」（『芥説』）、基本的に為政者の学問であり、殊に、「仁政」主体である將軍の学問と考えられていた。注目すべきは、將軍が「千万人」を教化する存在として考えられていることである。つまり、將軍は武士団の封建的主従関係・原理の頂点に立つばかりではなく、「千万」の民衆を含んだ天下国家の頂点に立つ存在である。この民衆統治の側面において將軍の「徳」が問われる。

だが、將軍が独力で、天下の民に遍く「徳」を及ぼすことはできない。ここで、將軍と民衆の間に立つ、「臣」の役割が重要になってくる。正俊は、君臣の関係を次のように論じている。

君臣之道、与天地齊、天雖高而備地、於其中生育万物、地雖卑在天之中、而四方上下皆天之所覆也。能載物而養之。乃如上下相隔其理則一也、而不可偏立矣、君臣之道乃如此、君雖高在上而置万民於心中、其志不通四方、而惠養其徳之乃不通矣、臣亦雖在下

而如地在中、其志不通於四方上下難至真忠、君臣之間、如天地互交合、則無不和順也。⁽⁵⁴⁾

正俊は君臣関係を天地に譬えている。したがって、「君臣天合」ということになる。君は天、臣は地であるが、天の如き高きにいる君のみでも、また地たる臣のみでも天下の「万民」に「徳」を及ぼすことはできない。君臣が交合し緊密に一体化することで初めて、「四方上下」を覆うことができるという。

有徳の將軍によって、人心相和し、天人相関し、五穀豊穰、治国平天下がもたらされる……という秩序観はオプティミスティックにみえる。しかし、この調和的秩序は微妙なバランスの上に成り立つもので、人心は常に「私欲」に曇りやすく、再び「動」「乱」へ流れるという危機意識・ペシミズムを内包している。したがって、君臣は治国・治人の為政者たることを常に意識し、彗星などの特異な現象が見られるときのみならず、「不移心於外之、善不善日々内省自改⁽⁵⁵⁾」、心が「外」のものに動かされ、私欲に曇らされることのないように、不断に自らの内面を問い続けなければならない。つまり、武士はその身分

に安住することが許されず、国家・社会の担い手としての自覚が要求される。

また、正俊は、社会全体の陰陽の気のバランスを左右するのは万人の人心と考えていた。つまり、社会秩序の理想状態を「静」として捉えることは、人心という不安定な要素を政治の地平に持ち込むことになる。そこで、「国家」と「万民」の治安のために、「君臣相和而心自静矣、君臣和静則国家治万民安⁽⁶⁶⁾」と、君臣関係は「国家」と「万民」の治安という課題に向けられることになる。

具体的に、「太平」な時代における君臣関係はどのようなべきなのか。正俊は次のように述べる。

凡為臣事君尽忠者、人之常也。……夫我所願、則居牛馬之職者能養牛馬、唯思足君之用。居治土之職者、唯思正群士之志、而使無奢無貪不怠、弓馬之業勸於忠義、居治世之職者唯思安万民、而使之各能勤士農工商之職。国家安寧四海昇平、各能知其時安其職、忠尽誠可謂人臣之心。⁽⁶⁷⁾

正俊が重視した儒学的な「誠」が、ここでは「励忠尽

誠」と、「忠」に接続される。この「忠」は直接、君に向けて發揮されるのではない。正俊は、凡そ「人臣」たる者、すべからく「国家安寧四海昇平」の時代であることを認識し、それぞれの「職」に励まねばならないという。つまり、「忠」は国家・社会秩序の安定に「静」に向けて發揮されるべきであり、したがって、「誠」と一致するのである。

「治世之職」とある点にも注目したい。「士農工商」の四民にそれぞれの「職」を「勤」めさせる役割が、なにゆえ「治世之職」と呼ばれるのか。正俊はいう。「愚謂治国家者……正心為国家之本、不細料万民、而唯省己謹行、常覃思於政事、孜孜不怠則国家自治矣⁽⁶⁸⁾」、すなわち、「万民」に慈悲深く接し、「心」を「正」し、「己」を「省」み、政治に専心する儒学的統治主体をもつ民政官こそが、「国家之本」を「為^{おさ}」める重要な役職として考えられていたからである。したがって、將軍のみならず、為政者は「仁政」の担い手たるべきである。

正俊が儒教理念に基づき、「民は国之本」条目を発布し、また地方に赴く民政官への訓告書である『牧民忠告』の注解を要請したのも、こうした考え方に基づくものであ

ろう。

君臣関係を覆うのは封建的主従関係である。しかし、君民関係は主従ではない。民衆を「国家」に組み込む原理は、儒教理念の「仁政」である。天下国家の統治という側面において儒学が要請され、主従制原理で構成された武士団が、民衆と向かいあうとき、修己と治人を兼備した儒学的統治主体が必要とされる。

封建的主従関係においては、民よりも主君が大きく絶対的存在であった。しかし、天下国家統治の側面においては、將軍という絶対的な存在を超える契機として「天」が登場し、民衆統治・「仁政」の観点から批判される。さればこそ、漢詩に「国法嚴則民心散」「聖法非時違天則」と詠んだのである。

おわりに

まず、儒学の普遍性について触れておきたい。

宮嶋博史は近世日本は「儒教モデル受容の歴史的経験」が「不在」であった、と指摘している。「儒教モデル」とは、まず、「儒教＝朱子学を理念として掲げ、その理念の

実現を目指す国家、社会体制のことである」という。⁽⁵⁹⁾

これまでみてきたように、正俊は儒学を国家・社会体制が目指すべき政治理念、社会体制の統治理念としており、「民は国之本」条目の発布にみられるように、それを実践している。したがって、「儒教モデル」は受容されているようにみえる。

しかし、宮嶋はさらに「儒教モデル」の「核心は、儒教に関する深い知識を有する者を科挙によって選拔し、彼らが国家統治を担当すること、および、統治のもっとも重要な方法として……「礼治」の徹底をはかること、の二点」を挙げる。

だが、果たしてそうなのだろうか。これは、あらかじめ中国・朝鮮の国家体制を理念型とし、不動の前提して儒学との親和性を導き出す演繹的な見解のようにみえる。儒学は科挙官僚制を国家体制としない限り、国家・社会統治において、「歴史的経験」としての意義をもたないものなのだろうか。また、儒学が持つ普遍的な人間哲学・政治哲学・世界観を中国・朝鮮に限定し、特殊化する危険性はないか。

思想は体験から出発するものである。⁽⁶⁰⁾ したがって、あ

らゆる思想はその人間が置かれた所与性・環境・歴史的
条件に大きく規定される。その点で国家・社会体制の違
いは大きい。それは、事実である。だが、主体はそうし
た諸条件に拘束されつつ、諸条件を超える側面をもつ。

国家体制と儒学の適合・不適合性を探る論争は不毛に
終わった。それは、問題の出発点を結論と勘違いしてい
たからである。所与性・環境・歴史的條件が異なるのに、
なぜ、儒学が受容されたのか。事は思想に関わる問題で
あり、そもそも、主体に着目するべきであった。思想は
単なる知識ではなく、主体形成に関わる。

正俊と通信使との「筆談唱和」は儒学の知識を前提に
行われた。つまり、近世日本の領土上層に、儒学を自ら
欲する主体が確立していた事実注目すべきである。し
かもそれは、双方が国家体制の違いを認識していた上で
行われたものである。これらの諸事実は、儒学が科挙官
僚制と武士による主従制という国家体制を越える普遍性
をもっていた証左といえないか。儒学が前提としている
人間は、中国や漢民族に限定されるものではなく、普遍
的・理念的な人間一般なのである。思想上の問題は、
その普遍性と封建的主従制という日本の地域的特殊性の

関係性にあるのではないか。

渡辺浩は近世の治者は、「徳治」主義と「武治」主義の
間を揺れ動いていたとしている⁽⁶⁾。ここには従来の適合・
不適合の図式が背景にあるように思える。つまり、「徳治」
⇨ 舶来・外来思想、「武治」⇨ 伝統・土着という図式であ
る。だが、正俊は揺れ動いていたわけではない。

正俊の場合、伝統的な封建的主従性意識があつたにも
かかわらず、ではなく、その主体性が強かつたからこそ、
儒学へのコミットメントも深かつた。つまり、封建的主
従意識と儒学的統治主体意識は相補的であり、強化し合
う関係になつていた。

現体制の安定化を希う保守主義は封建的主従意識に基
づくものである。しかし、その体制には天下国家の民衆
が含まれており、民衆統治という課題を抜きにして、体
制の安定化・永続化はあり得ない。したがって、封建的
主従意識が強ければ強いほど、儒学への関心が強くなる
という構造をもつていた。

つまり、国家権力が科挙官僚制を採用するか否かとい
う権力構造・国家機構の次元とは別に、為政者が民衆と
向き合い、民衆を徳によって教化・統治しようとする次

元において、東アジアでは儒学思想が求められ、普及したということなのではないか。

もとより、これは正俊の場合からの見通し⁽⁶²⁾であって、主従意識の強さが、「文」ではなく「武」への意識を強め、武士に学問＝儒学は必要ないという場合も存在した。したがって、武士にとつての儒学が何であったかを結論するには、各領主、統治主体に内在し、検討する必要がある。その際に、重要なことは、一個の主体のなかで、思想の特殊性と普遍性、外来性と土着性がどのように相互の重なり合い、関係しているのか、そして、その複雑な諸関係が、いったいどのような形づくられてきたのか、その過程を明らかにすべきことであろう。

最後に、近世日本の思想史に対する展望を述べて本稿を閉じたい。

筆者は近世日本思想史（ひいては日本思想史全般）は、基本的に富永仲基が述べた「加上」概念によつて説明できると考えている。「加上」とはすでにあるものに新しいものを加えていくということである。正統・異端論争があったとしても、一方が他方を徹底的に排除し、駆逐す

るということはなく、ある思想にある思想が加わっていき、さまざまな思想が併存・雑居する状態である。もちろん、キリスト教や仏教の不受不施派のように国家権力が体制と対立すると考えた思想は弾圧の対象となるが、「徳川による平和」を乱さない限り、さまざまな思想が雑居・併存した。

それは例えば、朱子学者・太平記読みというそれぞれの思想を信奉する諸個人が併存・雑居しているというだけではなく、個人の思想のなかで、たとえば、朱子学的な思想と太平記的な思想が併存・雑居している。

本稿で見えてきたように、堀田正俊のように儒学に強い関心をもつ領主も『太平記』の影響を受けている。したがって、それは、前田勉が主張するような⁽⁶³⁾兵学か朱子学かではなく、兵学も儒学もという立場である。さらに、正俊の場合、吉川神道の影響も受けている。

それらの諸思想の関係のしかた、構造を歴史的に捉えるためには、思想が完成されたところから出発するだけでは、十分ではなく、主体・思想形成の過程を明らかにする必要がある。だが、正俊の場合、青年・成年期の史料が限られており、その過程を追うことができなかった。

兵学と儒学の関係は、近世を通じて変化しないのではなく、全体的にみれば、近世初期〜前期は太平記読みなどの軍書的な思想に重心があつたが、時代を経るにつれて、徐々に儒学・朱子学的な思想が力を増してゆくようにみえる。その画期として、近世中後期の藩校の群生と儒学教育の採用、さらには朱子学の正学化を目論んだ寛政異学の禁などが考えられる。

なぜ、そうした変化が起きるのか、その原動力とは何か。ここで領主層の儒学普及に問題を絞れば、それは、厚みを増す民間社会の力、あるいは、度重なる饑饉の克服など、民衆と向き合った領主・為政者層が民政を充実させようとする、あるいは、そうせざるをえない状況に置かれることと密接な関係があるのではないか。

思想の担い手は、国家や社会ではなく人間である。日本における儒学受容とその実践をみるには、抽象的なレベルでの国家・社会体制を比較する鳥瞰的な方法ではまったく充分ではなく、具体的に個人の思想に立ち入ってその実態を検証する必要がある。

【注】

- (1) 綱吉継承時の「嫡庶長幼」について、詳しくは福田千鶴『徳川綱吉』（山川出版社、二〇一〇）参照。同書によれば第一は家綱の甥・綱豊、第二が綱吉か甥の徳松、第三に尾張・紀伊・水戸の御三家という序列である。
- (2) 李元植『朝鮮通信使の研究』（思文閣出版、一九九七）一六〇頁。疑念を抱いた主は慶尚道觀察使・李翊。
- (3) 朝鮮通信使をテーマとした研究書として、例えば、李進熙『江戸時代の朝鮮通信使』（講談社学術文庫、一九九二）、上田正昭・辛基秀・仲尾宏編『朝鮮通信使とその時代』（明石書店、二〇〇一）、辛基秀・仲尾宏編『大系朝鮮通信使』一〜八（明石書店、一九九三〜九六）、辛基秀『朝鮮通信使往来―二六〇年の平和と友好』（労働経済社、一九九三）、仲尾宏『朝鮮通信使 江戸日本の誠信外交』（岩波新書、二〇〇八）、李元植前掲書などがある。その他、諸論文や東アジア対外史・外交史などで通信使に言及している研究をくわえれば枚挙に暇がない。
- (4) 例えば、松田甲「人見鶴山と洪滄浪」（『日鮮史話』第一編、朝鮮総督府、一九二六）、同「朝鮮に名を博せる木下順庵」（同第五編、一九二九）、三宅英利「天和朝鮮通信使考」（『史学論集 対外関係と政治文化』一、吉川弘文館、一九七四）、李元植前掲書第四章「天和度（一六

- (8) 丸山眞男『日本思想史研究』（東京大学出版会、一九五二）以来、九〇年代まで日本思想史研究の潮流。なお、戦後日本思想史研究の整理と問題点については、前掲拙著の序章を参照されたい。
- (9) 例えば、渡辺浩『日本政治思想史』（東京大学出版会、二〇一〇）。
- (10) 本稿では儒学と儒教という言葉が併用されている。基本的に、儒教は、原始儒教を含めて、儒教全般を指す場合に用い、儒学という場合は宋学、朱子学を中心とする学問を指している。
- (11) 以下、この見解に端を発する討論・共同研究は趙景達・須田努編『比較史的にみた近世日本』（東京堂出版、二〇一一）参照。
- (12) 同書。
- (13) 同書「東アジア「近世化」の比較史的検討」。
- (14) 同書「近世日本の思想史的位置」。なお、同論文の若尾の近世日本の儒学に関する見解は、本誌『日韓相互認識』第四号の若尾論文「日本近世における儒教の位置」の趣旨と同様である。
- (15) 『太平記読み』の時代（平凡社選書、一九九九）。
- (16) 修己と治人を宋学の二つの焦点とするところえ方は、後掲注⁽³⁹⁾の研究書、および、吉田公平『日本における陽明学』（ぺりかん社、一九九九）による。
- (17) 『下総佐倉藩 堀田家文書』（日産佐倉厚生会佐倉厚生園）マイクロフィルム（以下、「堀田家文書」）所収の家譜、殊に、R二五五「天保校訂紀姓堀田氏本系譜」「天保校訂紀姓堀田氏家譜」など。
- (18) 尾藤正英『日本の歴史一九 元禄時代』（小学館、一九七五）一八六〜一八八頁。『本朝通鑑』への改称は寛文一〇一年。
- (19) 『朝鮮聘考』は『朝鮮書翰往來由来』という統一書名で国立国会図書館、国立公文書館内閣文庫に存在する。『憲廟実録』は同内閣文庫所蔵本が汲古書院から影印本として刊行されている。『南山開書』の所在は不明である。
- (20) 『朝鮮聘考』では、このとき、「酒井忠清は老中」としているが、忠清の老中就任は、承応二年（一六五三）であるから、まだ奏者番であった。
- (21) 『堀田家文書』R二二三。

(22)

いったい、「柳谷」とは誰なのか。正俊の思想の解明に非常に重要な人物であるにもかかわらず、筆者の力及ばず、現在のところ特定するに至っていない。柳谷は「正俊与余金蘭之契、数十年」と述べており、正俊とは数十年来の知己であるという。他の史料、例えば、堀田家文書の正俊の伝記には「林柳谷」とあり、林家の関係者のようである。林家で正俊と特に親しかったのは林鷲峰と人見友元である。しかし、友元は寛永一四年（二六三七）生まれで、幕府の儒官になるのが、寛文元年（二六六一）ごろと推定されているので、正俊と数十年来の知己というところでは合わない（山本巖「人見友元小伝」『宇都宮大学教育学部紀要』第一部、五四号、二〇〇四）。とすれば鷲峰が残るが、鷲峰に「柳谷」という号があったのか不詳であり確定できていない。それに、先に挙げた「正俊与余金蘭之契」というのが腑に落ちない。例えば奥書であったとしても、果たして、林家関係者が、「正俊」と諱だけで呼び捨てにしたり、「余」というような自称を使うだろうか。この一文は、正俊と単に親しかっただけではなく、対等の友情関係にあったような印象をうける。とすれば、林家のような学者ではなく、領主・大名かもしれない。例えば、正俊とともに奏者番・若年寄・老中を務めた同僚として幕閣の道を歩んだ土井利房などの可

能性も考えられるのではないか。林家研究者や近世前期の幕閣研究者の方々にご教示を乞う次第である。

(23) 「堀田家文書」R二二二「雑文雜詩」。

(24) 両親からの遺訓に「君恩」「国恩」すなわち「忠」の論理が内包されている点は、本論末の「附記1」の研究会における矢森小映子氏のご教示による。

(25) 儒教（儒学）に基づく主体形成として、宮城公子の「儒教的主体」概念が知られている（『幕末期の思想と習俗』ペリかん社、二〇〇四）。これは、『中庸』にみられる「天地の化育を賛ける」という「天人合一」を軸にした主体論である。宮城は朱子学のみならず、陽明学に着目してこの概念を打ち立てた。「天」と合一することで、自由な主体を獲得するとした。この「儒教的主体」概念に対する評価と批判は拙稿「宮城公子著『幕末期の思想と習俗』」（『歴史評論』六八二、二〇〇七）を参照されたい。本稿で用いる「儒学的統治主体」とは、「天人合一」に着目したものではなく、『大学』が論じる主体、すなわち、内面の陶冶である修己と民衆統治としての治人を両輪のごとくあわせもつ主体のことを指している。修己治人に関しては、注¹⁶参照。

(26) 「民は国之本」条目に関する考察は、拙稿「天和の治」における将軍像と『牧民忠告諺解』——大老・堀田正俊の

思想」、および前掲拙著、第二章「あらまほし將軍像」に記した。詳しくはそれらの拙稿・拙著を参照いただくとして、本稿では概略を記す。

- (27) 国立公文書館内閣文庫所蔵『江戸幕府日記』。同所蔵『柳營日記』にも「堀田備中守出 御前、万事百姓等之儀、御用被 仰付」とある。
- (28) 高柳眞三・石井良助編『御触書寛保集成』(岩波書店、一九三四) 六八八頁。『御当家令条』(石井良助編、弘文堂書房、一九三九)では、差出が「備中在判」^{堀田也}とある。辻達也『享保改革の研究』(創文社、一九六三) 六二〜七五頁参照。
- (29) 「堀田家文書」R二三四『颯言録』。
- (30) 「明君録」の概要については、さしあたり深谷克己「明君録」(鵜飼政志他編『歴史を読む』東京大学出版、二〇〇四) 参照。
- (31) 国立公文書館内閣文庫所蔵『芥説』。
- (32) 同『芥説』正俊の跋文。
- (33) 「堀田家文書」R二三二『五十首歌集』。
- (34) 「備中牧紀君」について、「牧」は司を意味し、古代中国では「州牧」といい、国司の意味があり、「備中牧」は「備中守」を意味する。また、堀田家は孝元天皇の後胤・武内宿禰に因み「紀」姓を持つ。『寛政重修諸家譜』(巻

六三五)においても「紀氏」姓である。フルネームは、堀田備中守叢翁紀正俊。

- (36) 『続芥説』跋(堀田家文書 R二三二)。この跋は正俊の文集の跋、あるいは、『芥説』の跋とされていたが、後年、正俊の著作を校訂した『天保校訂系譜備考』(堀田家マイクロR二二九)では、鳳岡の跋がこれらの書物に対応せず、『続芥説』と対応することを指摘している。筆者も同意見である。

(37) 前掲『芥説』。

(38) 「堀田家文書」R二三一「復静庵之記」。

- (39) 新民の範疇は齊家・治国・平天下の三条目で、明明徳と新民の二綱領を實踐する主体が天理に準じることが至善とする。『大学』の三綱領・八条目については、源了圓編『江戸の儒学』『大学』受容の歴史(思文閣出版、一九八八)、吉田公平『陸象山と王陽明』研文出版、一九九〇年、二六五〜二八〇頁) 参照。

(40) 朱子は右の八条目を階梯として捉え、王陽明は渾一のものとして捉えているところに特徴がある。朱子は格物・致知を重視するが、陽明は『大学』の要は誠意である」としている。したがって、正俊の場合、どちらかといえば、朱子学よりも陽明学に近いといえるかもしれない。だが、正俊が陽明学を学んだ形跡は見いだせない。

- (41) 「誠者天之道也、誠之者人之道也」は『中庸』二〇章、「是故至誠者贊天地之化育也」も同じく『中庸』二二章を典拠としている。
- (42) 前掲『統芥説』跋
- (43) 「堀田家文書」R二二三三『芥説余録』。
- (44) 同書。
- (45) 前掲趙・須田編『比較史的にみた近世日本』「朝鮮の民本主義と民衆運動」、および、「総合討論」。趙氏から受けた意見・批判は拙著の記述の未熟さを突いている。本稿ではその点を改め反批判としたい。
- (46) 『颺言録』には、あるとき、綱吉と正俊が「政」を「議」した。その際、綱吉が、「水至清則無魚、治国家者可不思之乎」と述べたという。だが、これは本文で挙げた『芥説余録』の正俊の「戒過吟」という漢詩にある一句である。つまり、「民は国之本」同様、正俊があるべき將軍像として仮託したもので、綱吉に正俊が諫言していた可能性がある。
- (47) 頭注に「逃ハ兆力」とある。
- (48) 『論語』に「微子去之、箕子為之奴、比干諫而死、孔子曰殷有三仁焉」とある。
- (49) 「幕藩主從制の思想的原理」（青木美智男・若尾政希編『展望日本歴史一六 近世の思想・文化』東京堂出版、二〇

- 〇二所収）。
- (50) 藤房の諫言に関しては、『太平記』および『太平記大全』一二巻による。なお、『太平記』世界の藤房像に関しては若尾政希氏のご教示を得た。
- (51) 前掲『芥説』。
- (52) 『勸忠書』（前掲「堀田家文書」『芥説』所収）。
- (53) 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店、一九六七）三四頁。
- (54) 前掲『芥説』。
- (55) 前掲『勸忠書』。
- (56) 前掲『芥説』。
- (57) 同書。
- (58) 同書。
- (59) 「日本史認識のパラダイム転換のために」（『思想』一〇二九、二〇一〇）。
- (60) 加藤周一「戦争と知識人」（『戦争と知識人』を読む）青木書店、一九九九）。
- (61) 渡辺前掲書。
- (62) この点に関する近世後期の考察に関しては、拙著『文武の藩儒者 秋山景山』（角川学芸出版、二〇一〇）参照。
- (63) 『近世日本の儒学と兵学』（べりかん社、一九九六）。

【附記1】

本稿は二〇一一年一月二八日、一橋大学マージャータワーで行われた、「異文化間交流にみる近世日本研究会」（通称「蘭癖の会」）第五回例会での報告レジュメをもとにしたものである。年末の押し詰まったなか、つたない報告につきあっていたいただいた参加者の方々にこの場を借りて御礼を申し上げたい。また、司会をされた小田真裕氏より、後日、討論を丁寧にとめたものをいただいた。記して感謝したい。特に、大きな問題として酒井雅代氏と綱川歩美氏から、正俊の儒学概念の「静」と「動」に関する意見をいただいた。これら批判をうけた点は、できるかぎり修正して本稿に反映したつもりである。

【附記2】

本稿は文部科学省科学研究費補助金（研究種目「研究支援スタート支援」、研究課題名「近世領主・政治思想研究の深化のために」、課題番号「23820004」）より助成をうけた研究成果の一部である。

受稿

レフエリーの審査
を経て掲載決定

二〇二二年一月五日
二〇二二年一月二〇日