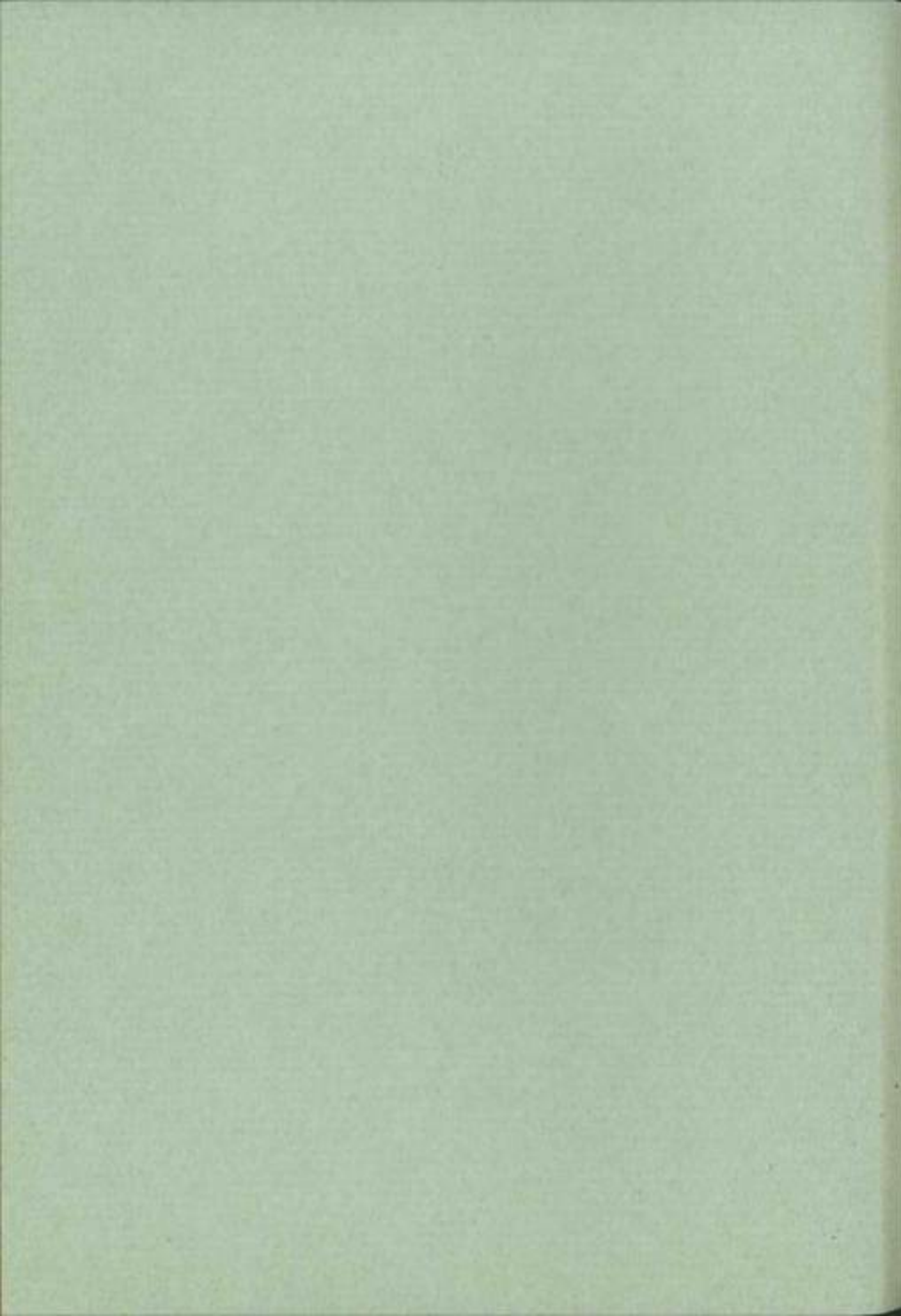
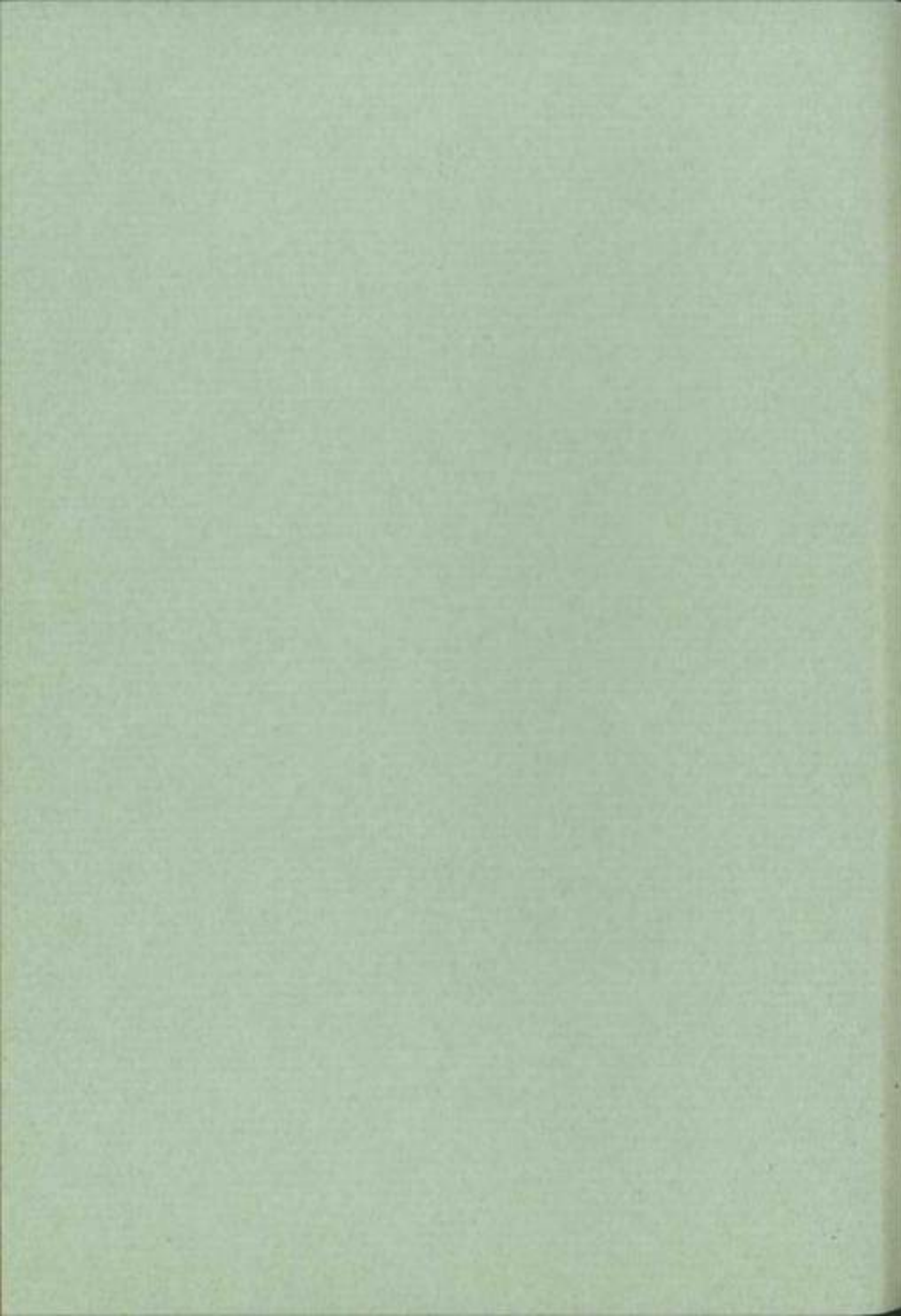
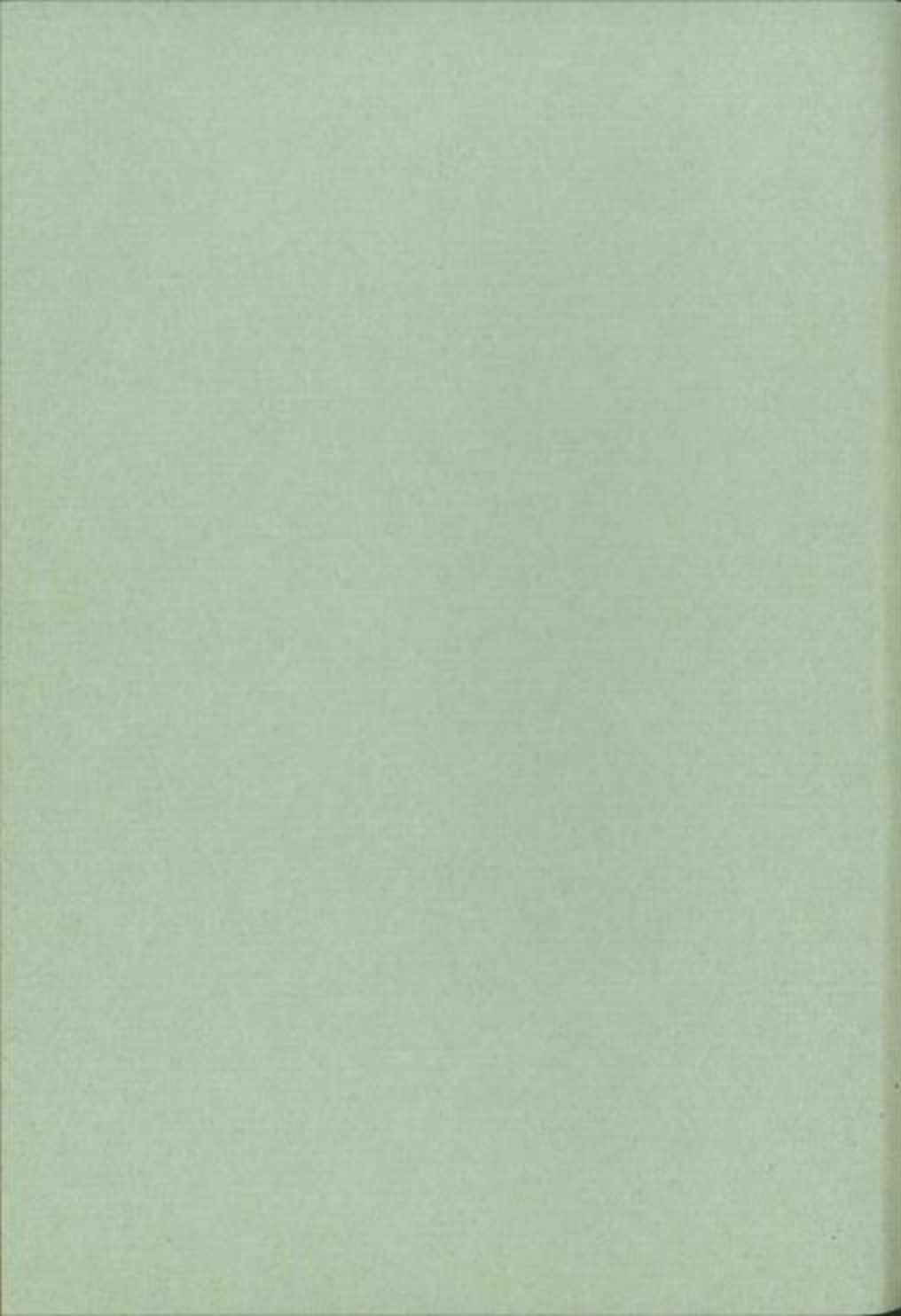


山県太華・吉田松陰考

河村一郎







山県太華・吉田松陰考

河村一郎

目次

山県太華の時代的作用	1
『国史纂論』をめぐる	20
——太華の歴史意識——	
思想としての太華	38
肥後藩と松陰	53
「士規七則」の士道について	61
「講孟節記」と山県太華	74
松陰の海防策と住民対策	87

松陰の海外侵略論……………	100
松陰と「イソップ物語」……………	117
西欧認識をめぐる……………	127
ナショナル・アイデンティティをめぐる……………	145
一君万民思想について……………	159
フレイヘッドをめぐる……………	179
松陰・その近代への継承……………	200
あとがき……………	234

山県太華・吉田松陰考

引用文中、漢字は新字体・通行字体を使用したが、旧字体のままのものもあり、統一していない。著者の怠惰によるものであり、お許しを請う次第である。

山県太華の時代的役割

山県太華の名は、現在では吉田松陰の『講孟箚記』（後『講孟余話』と改題）への批判によって取り上げられる以外に触れられる事はない。更にその名は、松陰に反批判された事により、取り上げる必要のない守旧反動の存在と目されているのである。その為に太華を彼の時代に位置づけて把握しようとする客観的なアプローチは行れにくくなり、従って防長近世後期の思想史研究に空白を生む事となったのであった。

しかし松陰は、太華がその時代に果たした役割を認めて次のように言う。

“伏して惟んみるに、先生（太華）の学問文章は群儒に傑出し、夙に一国の文柄を握り、大いに旧学の陋習を振ふ。”（安政二年九月「太華山県先生に与へて講孟箚記の評を乞ふ書」『野山獄文稿』）
これには儀礼的なものも混じていようが、これが安政五年（一八五八）では次のようになる。

“山県半七（太華）平田新右衛門（涪溪）等は時勢に諂ひ候儒にて、国家の大計、勤王の大義等へは毫も心付き申さず候徒に付き、有損無益の人物に御座候。”（「急務四条」）

松陰は太華の存在を常に意識している。そこから太華がその時代に持っていた思想的重みが分るのであろう。本稿は、太華という存在の姿を考察することによって、寛政頃から天保期にかけての防長思想史研究状況の空白を埋めようとする試みである。

太華は天明元年（一七八一）に周防国吉敷郡大内御堀に吉田半右衛門則之の長子として生れ、享和三年（一八〇二）に藩命により山県周南以来の徂徠学を家学としてきた藩儒山県家を継いだ。その太華で先ず問題となるのは、家学徂徠学から朱子学へと転じた事であろう。これは当時にあつても周圀から問題視されており、それは節操の問題として論じられていたことは太華の『芸窓筆記』（文化十年代に成るか）の次のような弁明から推測される。

“（批難に対して）予曰、唯々否々門内之事、則我必守ニ家規。雖ニ一事一物之微、未ニ嘗不レ循ニ乎祖先之遺訓。道則天下公共之道也。不レ得以下ニ門内之私論レ之矣。……苟学レ道而得ニ聖人之旨、則祖先亦不レ悦レ之乎哉。……周南父曰ニ雲洞先生。始興レ家而為レ儒。終身崇ニ信程朱之教而不レ衰。而周南則改ニ其家学、以從ニ事殘園之教。自不ニ以為ニ不孝。亦何咎ニ後人之不レ循ニ其遺学ニ哉。道則天下公共之道也。唯欲下得ニ公共之理而不レ違而已矣。何敢論ニ門内之私ニ哉。……苟得ニ正理而不レ違、亦可レ謂レ孝矣。若下其以ニ不孝ニ論レ之、則吾不レ知ニ其可レ也。”（返点・読点引用者）

これを見れば、太華が朱子学へ転向したのは徂徠が説く“道”——“孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり”とか“礼楽刑政を離れて別にいはゆる道なる者あるに非ざるなり。”とか“先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。”（以上『弁道』。岩波『日本思想大系』36）——に疑念を抱き、それをめぐる彼の内面のドラマの中から必然的に求められた所であつたと言えよう。単純に寛政異学の禁以後の学界の時流に迎合しての転向と見るのは妥当ではなからう。

太華が批判し糾弾するその周囲の時代状況は、次のように語られている。

“方今觀_二世所謂儒者_一、性命云、鬼神云、以_二高談眇論_一為_レ高者有_レ之。辨_二訓詁之異同_一、拘_二束於章句之末_一、徒以_二爭辨論駁_一為_レ勞者有_レ之。搜_二群書_一記_二異聞_一以資_二談柄_一、以_二博達宏識_一矜_レ世者有_レ之。彫_二績浮辭_一捏_二造空言_一、終身焦_二心_一苦_二思乎翰墨之中_一、以_二文人才子_一銜_レ名者有_レ之。而視_二其人_一、大率忽_二略実行_一、而不_レ達_二世務_一。非_二迂僻_一則豪蕩、以招_二世之嗤笑_一。如_レ此乎學者之無_レ益_二於世_一、而有_レ害_二於教_一也。”（『芸窓筆記』第七十一条）
これを『入学正路』では次の如く言う。

“世_二誤リテ學問ハ君相ノ事業ヲ學フコトナリト云ヒシヨリ（徂徠學を指す）、終_二學ヲ好マサル人ヲシテ學問ハ吾輩ノ事ニ非スト云テ人道ノ大道ヲ棄テ學ハサラシメ、或ハ書ヲ讀ム者ヲ驅リテ盡ク名利ノ途ニ趨ラシメ、相率ヒテ記誦詞章ノ末ヲ事トシ、終_二豪逸浮躁ノ徒タラシムルニ至ル。此クノ如キハ是レ天下ノ人ヲ賊_二ヒ仁義ノ道ヲ充塞スト謂フヘシ。”

太華が徂徠學理念からする藩政改革の考え方をどのように見ていたかは、その著『救弊談』（文化十年成る。この書については拙著『長州藩思想史覚書』中「某氏意見書と救弊談」を参照されたい）を読めば判る。太華は、藩は改革として次から次へと新政策を打ち出さない方がよい、社会に対して藩は何もしないのが最善の策だとし、むしろ藩士の自力による生活甦生を主張するのである。それは彼が自力で山県家家計再建を果した体験に裏づけられるものであった。

“予幼より貧賤の家に生長し、嶮岨艱難備に嘗み、亦凶_二ざるに弱年にして今の家（註山県）を相続せしが、貧_二窶益甚敷_一、旦夕の蓄さへも心に任せず、百計世を渡るの方を求めて、及ハざる智力を尽し、脆弱なる筋骨を苦しめ、諺に所謂三年狗_二屍の身となりて世の垢辱を忍ヒしが、白駒_二駟らず、今己に

十年の星霜を経、犬馬の齡三十にぞ余りぬ。……つらく十年已前の時を考へ三年の狗彘の艱苦になぞらふれば、今ハ人になりたりとも思わるゝにぞ。”（『救弊談』）

この生活刻苦の中から朱子学は捉えられたのである。その自力更生は、人間の尊厳性を失うまいとする念いに発するものであった。徂徠学的心性からする施政——経世安民には“作為”が主張され、人智による興利政策の必要性にのみ関心が向けられて、そこからは個としての人間の存在意義を原理的に追求する觀念が顧慮されず、政治の根底をなす個々の倫理性の自覚が見捨てられ、統治者の徳による感化則ち徳治主義は軽視されて、その上に行われる興利政策が新しい収奪を強制する事になる。そうしたやり方への反省のない事への批判が、太華の家政自力更生——藩の救済に依存しないという志向となったのである。長州藩政担当者が文化年以来進めた興利収奪政策が、有名な天保二年（一八三一）の大一揆を惹起した事は今日周知の事となっている。

明倫館を中心とした長州藩の徂徠学が次第に求心力を喪失し沈滞していく傾向は、既に山県周南が学頭の頃に見られた。一例として寛延元年（一七四八）八月四日、明倫館出席低下に対する藩主宗広の訓令が挙げられる（『毛利十一代史』第二十六冊）。沈滞の主因は、藩財政破綻対策として藩士に馳走出米の過重負担を継続的に課した結果、藩士が疲弊して意欲喪失に陥った事であった。それを藩も認めざるを得なかったのである。

藩財政破綻は藩制初期から見られる所であり、それへの対処が代々財政担当者に引継がれ、藩政の中心的な課題となっていた。その対策は大坂富商からの借銀と藩士や農民へ馳走出米銀の負担を課す

る事が常態となっており、そうした一時的な湖塗でくぐり抜けてきたのであった。こうした施政の在り方について、正徳から延享年の間（十八世紀前半）長州藩の享保改革と呼ばれている一連の藩政に実務担当として活躍した坂時存は、享保年の上書において、御両国御政務の本は国民安全の御願より重き御事は御座有間敷」と安民こそ政治の目的であることを強調して、現実の藩政に反省を求めた存在なのである（『山内広通控物』萩市立図書館蔵）。坂時存は徂徠学を好んで、それに啓発された存在であった。財政的に行き詰った藩政をどのように再生したらよいかという政治課題に直面している状況が、徂徠学を受容する条件を醸し出したと言えるのである。

しかし藩財政の安定を図ろうとする政策追求は次第に藩庫（それはまた藩主家の家計でもあったが）の利益追求だけのものとなり、経済的利の取奪が藩政運営の中心課題であるという観念になり、藩政を経世済民の理念から考えようとする意識が消えていく。則ち安民（領民の生活安定）という目的が失われ、藩利追求のみが為政として把握されるのである。坂時存のような藩政実務者の裡に生きていた徂徠学の経世安民の理念は、特に藩主重就が主導した宝暦十一年（一七六一）以降の財政安定を求めたの藩政改革（長州藩の宝暦改革と呼ばれるもの。政策的には検地実施と撫育方という営利機関の新設に代表される）の中で次第に名目だけのものとなり、「功利」が施政の目標として独り歩きをしていくようになる。徂徠学は却ってそういう方向を助長し裏づける思想として受け取られ、継承されていくようになるのである。蓄財の為の興利の撫育方事業の開発が優先され、安民の理念の空虚化は徹底していくのである。

藩当局は、藩政改革の為として行った緊縮財政が藩士に過重な負担（馳走出来）を何年も求めた事

が家中の者の向学心を衰退させた事を認め、明倫館での学業成績と役人登用とを直結させる政策——人材登用を打出す（例えば安永八年の布達。『毛利十一代史』第二十三冊）。しかしそれが現実にどれだけ実行されたかには疑問が残る。主要役人の任用の傾向を見ると、依然として縁故とか代々役人を勤めた家の者とかが優先されているようである。実務の経験の継承という面が（父の役務の見習いとして子を江戸に随行して経験させるとか、職務の体験内容を記録して子孫に残して通曉させるとか）重視されたのであろう。人材登用・言路洞開のスローガンはよく持出されるが、お題目に終る事が多かったのである。

徂徠学としての儒学が説く所の、君主の治政を助ける職分という武士階級の意味づけは、觀念としては一般化したのが、現実にはその意味づけから無縁であつて、志を満たされなままの者が多く存在する状態であつたのである。徂徠学を学んでもそれをそのまま藩政の上に反映させて実行実現できるものではない藩制機構の実態があつた。多くの者は意識の啓発を徂徠学から受けても、現実の状態からは疎外されている外はないのであつた。その疎外の中で自己の存在を感得するには、藩政策の批判を声高にしてみせて自己満足を持つか、政治状況には背を向けて詩文の世界に自己顯示欲を発散させるかしかなかつたのである。徂徠学の本来の目的である経世安民に生きようとすれば、その職に在らざる者が政治に発言するのは分際を乱すものだとする藩権力との間に生じる摩擦によつて排除され、結局シニカルな生き方をしなげなかつた。

それでも天明初年頃までは、直接民政を担当する職にあつた能美吉右衛門以成や下村弥三右衛門政武のように、“安民”の良心が残っている者もいたのであつて、藩主重就の政策を功利のみのものと

して批難している（能美以成『藏櫃録』萩市郷土博物館刊。下村政武「下村上書」萩市立図書館蔵）。しかしそれも利を追求する権力の前に潰されるのであって、そうした重就の姿勢は宝暦十三年（一七六三）の撫育方の設置が如実に物語っている（拙著『防長藩政期への視座』中「藏櫃録が語るもの」参照されたい）。

財政再建を求める藩政の中で、明倫館教育も学徒の向学心を満たすものではなくなっていく。若い学徒の失望は、秦兼虎（嵩山）・役藍泉が明倫館を出て町家住いをして滝鶴台に師事するとか、鶴台の子鴻之允（高渠）のように明倫館での修学を嫌悪して江戸遊学の希望となつて現われたりしている（鴻之允宛鶴台書状、萩市郷土博物館蔵）。このように明倫館教育は祖徠学を奉じるとは言え、その学説を形式的に祖述するだけで、学説の方法論的位置にあつた訓話・詩文の重視の面が主体として継承されるようになる。こうした退嬰的な状態を改善する使命を帯びて（それはまた能史養成という藩要望とも結びついでる再編制を図るものでもあつた）、明和七年（一七七〇）に鶴台が江戸より帰ってくるが（それまで鶴台は明倫館教育とは関係なかつた）、すぐに発病して倒れ、課題を果さなかつた。山根華陽が明和八年に歿し、滝鶴台が安永二年（一七七三）に、小倉鹿門が同五年に歿する等周南門下が相次いで世を去つてから防長の祖徠学はその精神的指導性を失い、次第に自閉的狀態を増進していったと思われる。片山鳳翻・山根南溟・役藍泉・片山潤蔵（片山鳳翻の養子）等が僅かに祖徠学の理念を守ろうとする存在であつた。明倫館学頭でもあつた山根南溟は、片山鳳翻によれば次のように捉えられている。

“(南溟は)天資英邁、蔑_レ如世間_一、篇章富、諸体具。唯憾豪氣凌_レ人。蠅_二視邦内学者_一、遂沈_二醜干酒_一。不_レ留_二意墳典_一、不_レ屑_二君子之言行_一。以_レ茲作_レ詩。詩亦憤然自放。雖_レ然天受穎敏、下_レ筆作_レ詠、開_レ口作_レ韻。縦_一横無_一尽、多多益辨。……遂致_二放縱之譏_一。……亦唯時勢所_レ使、可_レ不_レ懼哉。”

『鳳翮集』卷十二「与楊子筐」第四書。文化三年か。楊子筐は楊井謙藏(号蘭洲)、当時奥番頭。返り点引用者)

南溟の内面の不平の具体的な事は詳らかでないが、鬱屈したものを抱え込んでいた事は分る。ここに自己の包懐する所と時代との背反に苦しみ、疎外されていく当時の一知識人の像がある。南溟の精しい実情は今後の資料の発掘を待つ外はないが、徂徠学を承け継ぎ、そこに自己を形成したが為に時代との疎外感に苦悩する存在が生まれるという状況があつたのである。こういう状況を基底として、上述した片山潤藏の著と推定される藩政改革要求書『某氏意見書』が書かれるのである。

“今世文学の士用いられざる故、学問の修業悪くなりて、専ら詩文を学び務めて章句を正し、人の読みがたき文字を知り、口給を輔けて世に高ぶり人に驕る。経済(此の政治)の事を聞けば聊か酔人の如し。実に連歌俳諧師にも劣りて、学者の不業状と世の誹謗を受くるに至る。如何ぞ才徳をなし、上は以て国家の用に供し、下は以て矜式せしむる所あらしめんと欲するの義なし。”(『某氏意見書』、『日本経済大典48』収)

徂徠学徒が二つに分裂していることが指摘されるのである。一つは徂徠学が価値づけた文の世界に身を置いて詩文に満足している心性、いま一つは徂徠学本来の理念である経世済民の道に生きようと意識である。片山潤藏は後者であるが、しかしそれは非常に孤立した存在であつたのである。彼

は山県太華や村田清風と明倫館同学の友人であった。『某氏意見書』は、藩主斉熙代の藩政を痛烈に批判した経世済民の理念から書かれたものである。

片山潤藏は藩政刷新を図って厚狭毛利房衆等と謀議し、一種のクーデターを起して藩政を乗取ろうとしたが事前に発覚し、文化九年（一八一二）に処罰された。彼の『某氏意見書』が、徂徠学理念を藩政に復活し実行しようとしたものとして長州藩最後の政治改革発言となる。このように藩政の方向転換は、徂徠学の延長からは果せなかった。それは徂徠学的政策理念が持つ功利と済民（民を済^{すく}う）の矛盾からくるものでもあろう。天保大一揆によつて功利追求の藩政は転換を余儀なくされるのであるが、そうした状況に朱子学正学派の思想——則ち太華の説く言説が登場してくる根拠があつた。（片山潤藏及び『某氏意見書』については拙著『長州藩徂徠学』所収の『某氏意見書』について」を参照されたい）。

山県太華も徂徠学の末期状態の中で自己に覚醒し思想形成をした一人であつた。先行する徂徠学的言説を先ず学び、防長の地における現実との落差を身を以て経験したのであろう。そこから朱子学正学派の言説に自分の居るべき場所を見出したのである。

ここで長州藩支藩における徂徠学状況の例として徳山藩を取上げる。そこでは文化五年（一八〇八）役藍泉による藩校鳴鳳館学範の改定に当つて藩当局から強い要求が出されたが、それは次のように朱子学の採用を求めるものであつた。

抑人材之供^ニ国用^一者、以^ニ躬行篤実能守^ニ一職^一也。其撰^レ才供^レ官亦取^ニ諸此^一已。雖^ニ乃学識淵博

材技雄長^一、或略^二躬行^一則不^レ可^二得而用^一焉。今聞、方制^二学範^一為^二後來規矩^一。其惟体^二斯意^一可也。”(役藍泉『鳴鳳館学範』又の名『徳府学範』。返点引用者、以下同。『徳山市史』史料編下。以下『学範』と略す)

則ち藩府は、徂徠学に則る従来の教育を受けた者は理屈ばかりで躬行篤実でない者が多いと見て、もつと従順で篤実な人格を養成するように求めたのであった。

これより前、藍泉は鳴鳳館が開設された天明五年(一七八五)に、徂徠学に立脚して「学制」を作っている(『徳山市史』史料編下)。それが文化年に至つて「学制」を改める必要性の感得は、藍泉自身から発したのか又は藩の指示に出たものかは分らない。兎も角藍泉は藩の要求を容れて、改正する学範に朱子学的理念に基づいて修身正路・躬行心術を採り入れて、「躬行治民」を目標に掲げるのである。

藍泉自身も周囲の社会風潮には無関心ではあり得ず、徂徠学の現状に批判的ならざるを得ないものを持つていたようである。それは『学範』中の「三戒」の部において次のように語られている。(引用文返点は引用者)

“自^三物子(註)略^二細行^一、後之誤^二其道^一者、託^二言郷愿^一、而狂簡自居、動吐^二大言^一以驚^二時俗^一。……実物門罪人也。学士其思^レ諸。”

“大抵為^二物家言^一者、托^二言治国平天下^一、而略^二躬行^一。治国平天下者其責在^二異日^一、可^二以自寛^一。而躬行則邇在^二今日^一。放縱不^レ可^二得而逞^一焉。以^レ故託^レ彼而逃^レ此。……或使^レ酒罵^レ坐、或放歌狂態、絶無^二風流閑雅態^一。而推原^三諸其所^二師承^一。護園諸名流每勝会有^二逸作高吟^一。則豈其疎狂如^二

後來「其然乎。或以為不_レ如_レ此則其才思不可_レ得而伸焉。……古養才德者、豈不_レ禮樂乎。」
 しかし徂徠学は次のように固執され、それは詩文に後退して守られる。

「我藩能説_三墳五典_二者、皆物子鴻庇所_レ被及_一、我豈敢私_レ識其学_二而然_一。其唯弘_レ物子所_レ為_レ、欲_三以為_二之忠臣_一已_レ。」

藍泉において詩と文とは、事務与_二時様_一言語詳悉不可_レ得而尽_一者、著_二之措辞_一粲然_一者、是文之妙也。……但_二季_一涉_二興象_一、其趣如_二目賭_一、使_二人感発_一不已_一者、詩之所_レ長也。詳_二悉_一悉_二状_一欲_三以竭_二委曲_一、則詩固不_レ如_レ文_一。（習芸部_二書_一）であつて、徂徠学を奉ずる者の譲る事のできない最後のものではあつた。

藍泉に対する徳山藩府の意向は、山縣太華では次のようになるものであろう。

「名物度数ハ世ニ随テ改革アレドモ釋論中正ノ義理ニ至テハ天下万世ニ亘テ減スルコトナシ。故ニ今ノ世ニ在テ聖人ノ礼ヲ学ハント欲セハ其義理ヲ学フノミナリ。」（「入学正路」）
 その上に「修己治人」・「躬行治民」が求められるのである。

徂徠学は人間の価値を、社会が成立発展する上での「材」である事の有用性に見る。大器は大成し小器は小成して、全体的に社会は安定して構成されるとするのである。周南も師の説を継承して大器大成・小器小成を説いている（「論性」「周南先生文集」卷之九、他）。人間に棄物無しとする徂徠の主張（「徂徠先生答問書」等）は、「材」の上に成立する。「材」とは、いわば経世の観点からする人間の価値づけである。そこでは、個としての人間存在自体に価値が内在していると認識は副次的

な事となる。

それに対して太華は、朱子学は人間に向かって何を問おうとしているのかと自問する所から始めたのではないか。その間で彼が自覚した事は、個としての人間の尊厳性という理念であつたと言える。個の人間にあつてその存在が絶対的に価値づけられるのは、ある超越的なもの（それは神とも認識されよう）によつて保証される所においてである。超越的なもの——則ち「天」から導かれる倫理意識の所有・顕現が人間を人間たらしめる。そういう認識については、徂徠学から満足できる答は与えられないと見たのである。太華は自己の内的な問いから朱子学を是としたのであつて、江戸では朱子学が行われているのを見て、幕府の異学の禁に追隨したものではなからう。朱子学への接近は、遊学した筑前の龜井塾において既に準備されたであらう。

太華は徂徠学と訣別して朱子学に復帰したと言う。しかし彼は人間を問い直す事によつて、彼の眼前で当然のもののように示され首肯されていた人間についてその人間観を問い直す事の必要を自覚し、朱子学を選び取つたのである。それは彼が新しく見出した朱子学であり、旧来の朱子学の觀念的な受容ではなかつた筈である。要は精神の在り方を更かえる事から目指された朱子学の受容は、徂徠学等より以前の朱子学認識のそのままの容認ではなかつたのである。

そういう自己内面のドラマについては、現在眼に触れる資料においては、太華は何も語つてくれる所がない。上述した『芸窓筆記』に見える家学の徂徠学を棄てた事への弁明の一文も、内面の思念的ドラマについては何も語る所がないのである。

『芸窓筆記』を見ると、太華は朱子学の正当性の主張や徂徠学及び大田錦城への批判は語っているが、

それについての太華自身の言説に獨創性が見られる訳ではない。ただ信念として表明しているだけである。彼がそこで説いている所は、既に朱子学正学派の先人——例えば尾藤二洲の『素餐録』や『正学指掌』において表明されていると言える。しかし太華の言説——先ず自分が立っている足許の確認から理性的に論考する言説は、防長の地では新鮮なものを感じさせ、天保大一揆（天保二年・一八三一）が起る時勢の中では藩士の精神的状況を自戒的に変化させる作用として働いたであろう。吉田松陰もその動きの中から出現したと言えるのである。徂徠学からする太華への激しい反対論争も起っていない。

太華が朱子学を唱導する事によつて防長人士の心や觀念の在り方が変貌を見せている事は、松陰の書いたものからも窺える。そこには經学習得に励む藩士——特に下級小身者の姿が語られている。学問によつて自己を形成しようとする志向性を強く持った青年達が輩出しているのである。野山獄吏福川犀之助兄弟の姿を見ればよい。松陰自身初めての江戸遊学において江戸藩邸に居住中、椋梨藤太から、出会う度毎に經学を修めるよう勧められている（嘉永四年八月十七日付兄梅太郎宛書状）。こうした藩士の精神的傾向は、特に天保大一揆の経験から方向づけられたと言えるのではなからうか。

天保九年（一八三八）から始まる村田清風等の天保改革の展開と平行して、太華の『国史纂論』（天保十一年刊）・『民政要編』（嘉永元年刊）が、また太華の序を附した前藩主毛利齊広なりひろ輯の『事斯語』（天保十三年刊）と室鳩巢『六論衍義大意』（弘化四年刊）等が藩の手によつて刊行される。

『民政要編』は『周礼』（『周官』）に記されている民政上肝要なる諸職役を解説したもので、太華は

その目的を次のように指摘する。

凡ソ土地人民ヲ司ドル者ヲシテ、聖人民ヲ治ムルノ政（註）天理ニ本キ人事ヲ尽シ、其法制精密周備ニシテ至ラザル所ナク、実ニ天下万世民ヲ治ムル者ノ龜鑑タルヲ知ラシメント欲スル者ナリ。（卷之一）

また「六論衍義大意」は、明の洪武帝（太祖）が示した民心教化の爲の六つの徳目（六論）を解説した「六論衍義」（明末の范鉞の著）を、室鳩巢が徳川吉宗の命によりその大意を翻譯して刊行されたものである。それは「民政要編」とともに、太華が天保改革路線遂行の爲に、民政担当者及び領内人心の教化を図る藩当局の意向に応じて為された仕事であつて、改革の流れに精神的背骨を与えて性格づけようとするものであり、藩政における太華の役割はそこにあつた。「民政要編」は、藩民政部局に配付された。

毛利齊広は太華が特に意を注いで薫陶した人物であり、将来藩主となる齊広に期待する所は大きかつたのである。世子時代の齊広は太華の期待に背かず、天保大一揆を誘発した藩政のやり方を痛烈に批難した「告文」を出した。それは慶応元年（一八六五）になつて、時の世子毛利元徳の序を附して刊行された。

太華は更にこうした自らの位置の自覚において、「大学」三綱領によつて明倫館教育を基礎づけ（それには学規の制定や四書五経の明倫館訓定の確定と、明倫館への国学採用に反対を表明する等を含む。国学採用に反対した太華の上書「鄙言」は、拙著「防長藩政期への視座」に瓢字収録しているので参照されたい）、「淫祀考」を書いて藩の淫祀解除政策に理論的裏づけを与えるとか、更に松陰の「講孟

簡記”を批判する等、太華の仕事は多岐に亘っており、元治元年（一八六四）の藩内抗争には俗論党に与したが、それらを總体的に捉えて太華を時代の中で評価する事が必要であろう。

安積良斎は、太華の存在について次のように指摘している。

往余見山県文詳於江戸。風神雅整。進止有法度。余重其為人。因相与締交。距今己二十年矣。時藩土方祖護園之学。而文詳独崇程朱。刻意經術。人或詆之。文詳夷然不顧。既而信從者浸多。今則一藩非濂洛之書不讀也。其興起正学如此。《書国史纂論後》弘化二年十二月。返点引用者

（往に余、山県文詳（文祥）と江戸に見ゆ。風神雅整、進止法度有り。余その人と為りを重んじ、因て相与に交を締ふ。今を距つること二十年たり。時に藩土方に護園の学を祖とす。而して文詳独り程朱を崇拜し、經術に刻意す。人或いは之を詆る。文詳夷然として顧みず。既にして信從する者浸く多し。今は則ち一藩濂洛の書（宋学の書）に非ざれば読まず。その正学を興起すること此の如し。）佐藤一斎に学んだ安積良斎は、長州藩から江戸藩邸における藩士の精神教化の為に招かれて、定日にはその長州藩邸に赴いて講義を行つた。松陰も彼に就いて学んでいるが、良斎の説く所には批判的であつた事は兄や叔父宛の手紙から知られるのである。しかし良斎から思想的に感化された者も存在したのであろう。椋梨藤太もその一人であつたかも知れない。「国史纂論」への良斎の序文は懐礼的なものであつたと思われるが、良斎を通して佐藤一斎に関心を抱き、その陽明学的傾斜を受容した藩士も居たのではなかつたか。その影響関係を実証的に辿る事は現在の段階では困難であるが、意識に置いておく事は必要であらう。

徂徠学的觀念の惰性の中にあつた社会風潮に対してどのような思想を再生させるか、長州藩政期の防長の地においてその課題に最終的に答えようとしたのが『某氏意見書』であり、山県太華であり、吉田松陰であつたのである。

徂徠学は武士層に政治への覚醒を説くのであるが、それは武士一般に、君主の天職である治国を手助けする職分の者としての自覚を促そうとするものであつた。手助けをするということと施政に手腕を揮えるという一般的な希望を仮構するものであるが、それを可能にする為には、その前提として藩の行政機関の役職に就かなければならなかつた。しかし役職の数は限られているし、仮りに何らかの役職に就き得たとしても、その多くは下級事務であつて、自らの抱負をもつて腕を揮うという場にはないのであつた。そこに教説と現実との乖離——矛盾が存在する。徂徠学に啓発された多くの武士は位を得ず、空しく自分を託かたつ外はない状態にいたのである。その精神的空白を埋める為に、彼等は太華の言う「豪逸浮躁の徒」となる外はなかつたのである。実直な農民の心情の中で育つた太華には、それが精神の荒廃と映うつつたであろう。そこに太華が朱子学を再認識した理由の一つがあつたと思われ

る。

そうした時代の精神状態と武士のメンタリティを眼の前にして太華は人間存在の普遍的価値を再確認し、そこに人間の尊厳性が在ることの自覚を求めたのである。当時の藩士間の空気には、功利のみを論議したり或は詩文を持って囃して趣味的に人生を送ろうとする軽佻浮薄な態度で日を送つて、生活に自己規律を求めようとしなない謂わば生きる意味や目的を自己反省的に求めようとしなないメンタリ

テイの一般化がそこには見られた。太華はそれを生存意識の目的喪失という精神の墮落と見て、藩士の内面的在り方の建て直し、精神の自己規律の必要を説いたのである。

そうした藩士間の生活態度に外から社会的に反省を迫ったのが一つには天保大一揆であり、一つには山県太華の説く人間存在の在り方についての目的意識的な価値自覚であった。天保大一揆以後、若い藩士の間には、自己の“生”の意味づけ・価値を求めようとする生活態度が生まれる。“士”としての自己は如何に生きるか、その追求を自己に課する自己規律が、若い藩士を捉えるという空気となる。そうした生活態度、生きることに一つの規範を求めようとする精神態度を持った人間の出現は、『吉田松陰全集』を読めば若い人々に何人も出て来ていることが認められるのである。例えば福川犀之助とその弟高橋某とかがあるが、何よりも松蔭とその兄杉梅太郎が典型的な存在と言えよう。

そのように武士が自らの生き方を精神的に引き締めようとする在り方は、化政期の頃の武士間の空気と異なつた状況——精神的構造の変化を物語るものである。それは山県太華の教育の結果としてもたらされたものでもあつたであろう。

太華は社会秩序の安定の為には経世策よりも、個人の倫理的鍛練の方を求めたのである。それは、人性の倫理的秩序の根拠は天地自然の秩序に発している、従つてその人性を倫理的に鍛練すれば天地の秩序という原理に則つた社会秩序が必ず招来されると説くのである。

太華の政治への態度は、ほぼ同時代の水戸藩の藤田幽谷が“徒らに道德仁義を談じて功利を言ふを諱み、富国強兵は黜^{しりぞ}けて覇術となす”（『丁巳封事』）と難じたその対象の人々に属するものと言えよう。しかし太華は政治に触れることを避けて学問文事を主としたものではなく、政治を匡^{ただ}そうとの意

志をもつて『救弊談』や『入学正路』・『民政要編』等を著していることは、それらの著作に表明された太華の言葉によつて明らかである。彼は決して学者としての自己を政治から超然たらしめようとするものではなく、為政者たるべき者の精神的態度を確立することを自己の責務として自認していたと見るべきであろう。

しかし同時代に物された『某氏意見書』と比較する時、太華の提出する政策は貧弱であることは『救弊談』を見れば判然とする。その意味で太華は政治的人間ではなかつたのである。

では太華の出現によつて防長の地から徂徠学的通念は一掃されたであろうか。施政の実務に関わつていくとすれば、全国的な商品流通経済の中にある社会の実態を対象にして徂徠学的観念——経世興利安民の説が出てくるのは避けられないことであろう。その観念は、社会の現実を改革するとなればそこに明確な経済・民生対策を構想する指標として働くのである。村田清風が政策構想の参考に海保青陵の著書を読んだり、また赤間関越荷方の収益増加を図つてその再編強化を行う等が例證として挙げられるであろう。

則ち富国を目指して領民の商品作物の生産向上を図るとすれば、孝悌——太華の用語で言えば孝悌仁義（『入学正路』）——という徳目や藩主の御恵みという仁のみでは如何とも為し得ない。徂徠学の功利の説は、施政上から底流として無意識的にも存在しつづけるものと見てよいのである。安政期よりの近畿地帯を始めとした他藩との（そこには会津藩も含まれている）交易構想、慶応期の赤間関越荷方政策や撫育局事業拡大計画等における政策構想の心性や感覚がそれを実証している。

『国史纂論』をめぐって

—— 太華の歴史意識 ——

山県太華の『国史纂論』（以下『纂論』）は、今日余り言及されることはない。丸山真男がその「歴史意識の「古層」」（『日本の思想6歴史思想集』筑摩書房）で引用している他は、宮川康子氏が『富永仲基と懷徳堂』で言及しているのが目に触れる位である。しかし『纂論』は天保十二年（一八四一）に板行されると、『幕末諸藩に普及し、藩校蔵書目録のうちにも多く発見』（笠井助治『近世藩校に於ける出版書の研究』四三四頁）されるといふ状態であつたのである。

「纂論」（史論を纂^{あつ}める）というように、本書は歴史の叙述を目的としたものではなく、日本史上の人物や事件についての先人の史書に見える論断を抜録編集し、併せて自己の論断を附加したものである。本書を計画した意図を、太華は『纂論』の自序で次のように語っている。

「遷固（『史記』の著書司馬遷と『漢書』の著者班固）ノ史ヨリシテ歴世ノ史籍皆論断アリ。而シテ後世評論史伝ノ書、益々精ニ益々嚴ニシテ、皆読ム者ヲシテ邪正・淑慝（善悪）ノ分ヲ明カニシ、隱微・疑似ノ間ニ惑ウコト莫^なカラシムルナリ。」（原漢文。以下『纂論』よりの引用は同じ）

従つてそれは「此ノ編、史ノ為ニ作ルニ非ズ、論ノ為ニ作ルナリ」（「凡例」）のものであつた。「凡例」では更に具体的に語られる。

“余嘗テ栗山氏（栗山潜鋒）ノ保建大記ヲ読ミテ、其ノ体、范太史唐鑑ニ倣イ、議論精確、以テ百代ヲ衰鉞スルニ足ルヲ喜ブ。又其ノ保元ヨリ建久ニ至ル僅カ三十余年間ニ止マルヲ惜シムナリ。因テ竊ニ之レヲ統成シテ以テ上ハ人皇ノ初メニ溯リ、下ハ近世ニ至ラント欲ス。……国史ヲ読ム者ヲシテ是非ヲ辨ジ得失ヲ明カニシ、前代ニ法リ往時ヲ監ミ、而シテ勸懲スル所有ラシム。”
則ち歴史を学として実証的に論じようとするものではなく、統治者の政治姿勢の倫理性を論断し、それを鑑戒として示そうとする所に主眼を置く。それは朱子の『資治通鑑綱目』に表明される統治理念を継承し、その普遍妥当性から日本の歴史を裁断しようとする事でもあった。

“先儒ノ議論、事朝廷ニ関ハルモノト雖モ直論正議シ、復タ憚ル所無キモノハ、蓋シ後ノ君子前代ノ得失ヲ明カニシテ、以テ後主ノ龜鑑ト為サント欲スルモノニシテ、理勢然ラザルコトヲ得ザルナリ。……因テ今其ノ文ヲ録シテ、敢ヘテ之レヲ刪ラズ。”（『纂論』「凡例」）

『纂論』は神武天皇即位から筆を起しており、所謂“神代”は日本史上から排除される。神代を歴史の対象としないのは、儒学者としての江戸時代の史家の一般的な意識である。神代の忌避は太華において本居宣長系の国学を明倫館の課業に採用する事への強い反対となつてあらわれ（『鄙言』、萩市立図書館蔵）、その問題について学生に論文を課している（「問諸生策」）。その設問の要旨の説明として、日本を神国と自賛する事への不合理性を、儒教の聖人の“道”の立場から指摘するのである。『纂論』で依拠している史書は、『大日本史』以下江戸時代に著わされた儒学に立つ史書ばかりであつて、当然そこには『愚管抄』や『神皇正統記』といった書は見られない。

『纂論』叙述の形式は、史上の事柄について『大日本史』等の江戸時代の史書の文章を引いて本文とし、次いでその事柄についての諸家の論断を掲げ、最後に「讀曰」として太華自身の論断を記すのである。太華だけの論断しかない場合もある。

歴史への論断を主題にするとは言え、太華の歴史への関心は、徂徠学に影響を受ける所があったのではないかと思われる。『徂徠先生答問書』上で徂徠は、「されば見聞広く事実に行わたり候を学問と申事に候故、学問は歴史に極まり候事二候」と言っている。太華も、その意図は客観的に歴史事象を実証的に確かめようとするものか否かは別にして、徂徠に近い趣旨の事を述べている。

今ノ世ニ在テ知見ヲ博ムヘキハ史学ナリ。歴史ヲ読ンテ古今ノ事変人物ノ淑慝ヲ詳カニシテ、然シテ後知広ク義精シカルヘキナリ。(『入学正路』)

太華が松陰の『講孟節記』に対して行つた批判を読むと、歴史過程を客観的に把握している彼の認識は窺える。そして歴史の変転の不可逆性を理性的に受容しようとしている。それは歴史を倫理的決定性で評価しようとする彼の観念を超えるその歴史感覚によるものであろう。則ち太華の現実的な歴史感覚は、歴史を理道という超越的な理念から把握し意義づけようとする朱子学的史観では歴史のダイナミズム——生きた人間のドラマを内在的に捉えることはできないと感得しているようである。

例えば源頼朝が鎌倉に幕府を開き政権が武家の手に移つた事について、畢竟頼朝の業を開いたと批難する者が多いのであるが、頼朝ノ此ノ業ヲ瓶ル、其ノ不臣ノ迹、悪ムベシト雖モ、其ノ実ハ則チ朝廷取ヲ失シ、将門(シウゲン)之レニ代ツテ起ル。勢力(セリキ)然ラザルヲ得ザルノミ。(『纂論』卷五)とするのである。天皇の不徳が自ら招いたものと言う。不徳の王権が排除されるのは「勢力」の必

然るな意志であつて、太華はそうした歴史展開の必然性を「時勢」という言葉でも捉えて肯定しているのである。

世、頼朝首メテ王権ヲ奪ウヲ以テ之レヲ責ムル者アリ。則チ頼朝モ亦其ノ罪ヲ追ルコトヲ得ズ。然リト雖モ時勢ノ此ニ至ル、蓋シ頼朝ト雖モ亦自ラ其ノ然ルコトヲ知ラザルモノ有リ。豈ニ天ニ非ズヤ。(『纂論』巻五、傍点引用者)

武家政治の成立を、天の命が革まったとする儒教的理念で捉えようとしているのであるが、頼朝は王権を奪つた罪を逃れられないという。従つて頼朝の爲した事は霸王の業であるが、それは朝廷の失徳がもたらしたところの「時勢」によるものであり、その時勢は天意の然らしむるものとするのである。この事を「講孟簡記評語上」で太華は次のように記している。

君道は天下の万民を治め安んじ給ふ。これ其の職なり。其の職を失ひ給ふ時は、別に其の器に当りたる人ありてこれに代りて其の職を治む。これ亦自然の理なり。……其の職を得ざれば其の位はかはらずといへども、其の職は他人の手に移ること、和漢共に其の理は同じことなるを知るべし。唯だ其の徳の深淺厚薄によりて、少しづつの国勢の易りは之れあることなり。(岩波普及版松陰全集第三卷五三〇頁)

同じ趣旨は「講孟簡記評語草稿」ではより具体的に例を挙げて述べられている。

後醍醐天皇憤を起し給ひ、兵乱に因りて一旦天下を復し給ひしかども、幾くもなくして天下復た武家に帰したり。天下の武家に帰することは、天子天下を治め給ふこと能はざるより起りたることなり。これ天子其の職を治め給ふこと能はざれば、是れに代りて是れを治むる者ある所以なり。こ

れ天地自然の理なり。此の理は天地の間一理にして和漢皆同じことなり。(同上引用書五五六頁)

このように殆んど易姓革命を肯定した合理的な認識の言説で太華は武家政権の成立を擁護するのであるが、しかしそれは霸道としての位置づけに終り、天の命が革まったとまでにはならない。いわば易姓革命論は、理論的に見れば輩^だされている。孟子以来の易姓革命論からすれば統治者としては失格の天皇は抹殺されても仕方がないのであるが、頼朝の罪を指摘する事によつて太華は天皇を弁護するとともに最高の存在者として肯定しているのでもある。このような武家政治への変革が上述したように「時勢」という天意であるとするのは、太華の裡にある万世一系の天皇という民族的心情の表現であるのであろう。

頼朝は天皇の主権の篡奪者であり、そうになったのは天皇の失徳が招いた時勢(歴史の当然の趨勢)によるのであるから、篡奪されたのは天皇に責任があると太華は論断するのであつて、実質的には易姓革命として捉えようとするものである。こうした太華の把握に対して少し年代は下るが、安政二年の吉田松陰の『講孟簡記』に対する太華の批判に松陰は次のような反論を記しており、それは両者の自国に対する歴史意識を際立たせるものとしてここに引用してみる。太華論断への感情的とも言える批難である。

(現幕府下)朝廷の衰微未だ此の時より甚しきものあらざるに、而も太華猶ほ以て未だ足らずと爲し、之れを罵り之を詆^かり、唯だ人の朝廷の徳を思はんことを恐る。是れ其の志、朝廷を滅ぼして幕府を帝とするに非ざれば、則ち襲^かかざるなり。凡そ皇国の皇国たる所以は、天子の尊、万占不易なるを以てなり。苟も天子易^かふべくんば則ち幕府も帝とすべく、諸侯も帝とすべく、士夫も帝とすべ

く、農商も帝とすべく、夷狄も帝とすべく、禽獸も帝とすべし。則ち皇国と支那・印度と何を以て別たんや。」（『講孟簡記評語の反評』岩波普及版松陰全集第三卷五四八頁）

この松陰の論難の対象となった太華の発言——松陰への批判の言は次の如くである。事の起りは『講孟簡記』における湯武放伐についての松陰の限定的捉え方——則ち放伐は普遍性を持つものではなく日本には適用されないとする議論にあった。

後白河に至り君徳を失ひ給ひしより、鎌倉氏興りてこれに代りて、終に天下の大権を執れり。然れどもこれ又天と云ふべし。如何となれば、君道は天下の万民を治め安んじ給ふ、これ其の職なり。其の職を失ひ給ふ時は、別に其の器に当りたる人ありてこれに代りて其の職を治む。これ亦自然の理なり。……これを以て君道は天下を治むるを以て職とし、其の職を得ざれば其の位はかはらずといへども、其の職は他人の手に移ること、和漢共に其の理は同じことなるを知るべし。唯だ其の徳の深淺厚薄によりて、少しづつの国勢の易りは之れあることなり。（同上引用書五三〇〜五三一頁）とは言え、太華もまた万世一系の日本の国体を次のように賛美しているのである。

凡そ事は虚飾を用ふることなくして唯だ実理を得て違はず、然して後、信を天下に取るべきなり。（との留保を付けた上で次のように続ける）我が邦 神武天皇以来皇統綿々、二千年、小国を以て大海の中に独立して他に服属せず。帝王の国を以て自ら居ること、誠に一大美事ならずや。これに加ふるに仁義忠孝の道を明らかにし、狹隘妬忌の私を去りて寛宏の量を存し、神武以来の武徳を失ひ給はずんば、亦ますく、其の徳盛大ならずや。何ぞ此の迂謬の説を為すことをせん。（同上引用書五四一頁）。従って太華の現実対処は次のようになる。

（今の諸大名は徳川將軍から領地安堵の朱印を頂戴して臣礼を執っており、王臣でない事は明らかである）然れば諸大名は謹んで幕朝に仕へて忠勤を励み給ひ、幕朝は、天朝に事へて尊崇を極め給ふべきことなり。（同上引用書五三九頁）

この両者の議論の発端は、松陰の次のような日本と中国では国体が違う君臣の道が違うという主張であった。

「湯武放伐の事は前賢の論具はれり。……故に其の人職に称はず、億兆を治むること能はざれば、天亦必ず是れを廢す。桀紂、幽厲の如き其の人なり。故に天の命ずる所を以て天の廢する所を討つ。何ぞ放伐に疑はんや。本邦は則ち然らず。天日の嗣永く天壤と無窮なるものにて、此の大八洲は、天日の開き給へる所にして、日嗣の永く守り給へるものなり。故に億兆の人宜しく、日嗣と休戚を同じうして、復た他念あるべからず。」（同上引用書五八〇五九頁）

普遍的な理の存在を前提とする太華には、対外的危機意識に発する「日嗣と休戚を同じくする希求は、『実理』を得るものでないとして排除されるのである。太華の歴史的価値判断は、統治が明德によつて為されるか否かを基本としている。それは統治者に対してその施政の反省を求めめる為の「鑑戒」として歴史を捉えるからであるが、しかしそれだけでは歴史把握に欠落を感じて「時勢」なるものを持ち出さざるを得なかつた。このように歴史を鑑戒として見ながら更に歴史の展開を時勢として肯定しながらも、太華は天皇の皇位保持の歴史性を否定するものではないのである。

本朝 天子の御位易らせ給はざることは、桀紂の如き暴逆の君も在らず、其の上、神武天皇以来世々に聖賢の君出でて天下を治め給ひし御遺徳民に入ること深く、且つは我が邦神道を尚ぶの風よ

りして天位を殊に尊崇せしに因るが故なり。……（天下が武家に帰すという）天地自然の勢一たび定まって変ずべからず、人力の及ぶ所に非ず。豈に天ならずや。これ方今我が邦の時勢なり。漢土の事例を援き来りて一様の論を為すべからず。（同上引用書五五六頁）

このように松陰の観念を共有しておりながら、それはまた天皇から委任された形によって成立した徳川將軍の主権を支える論理ともなるのである。

徂徠は、社会が変化するのは天地の道理だと言う。

総ジテ天地ノ道理、古キモノハ次第ニ消失セ、新キ物生ズルコト、道理ノ常也。天地ノ間ノ一切ノ物、皆如此。（『政談』卷三。岩波『日本思想体系』36、三六五頁）

時勢もまた変化の説明概念であろうが、歴史の展開を説明する固有の論理として「勢」という理念を持ち出す事は、江戸時代の史書の多くに見出される所である、頼山陽がその代表として挙げられる。徂徠においてもそれは次のように語られている。

古モノ盛衰ノ勢、治乱ノ道ハ、符節ヲ合タルガ如シ。……総ジテ治乱ノ道、治極リテ乱レ、乱極リテ又治ル。天理ノ循環ナレドモ、全ク人事ニヨルナリ。……乱極リテ、人ノ心乱ニ厭クハ、是治ラントスル勢ナリ。（『太平策』、岩波『日本思想大系』36、四五八頁、四五九頁）

太華も亦同じ認識を示す。

盛極リテ衰エ、乱極リ禍稔シ、而シテ後其ノ治ニ復ス。是レ天地氣運ノ変化ナリ。故ニ治乱盛衰ハ則チ天地ノ氣運ニシテ、人情趣向モ亦時ト推シ移ル。是レ自然ノ勢ナリ。故ニ聖人変ヲ通ズルノ

道有り。時ニ随テ変化シテ、其ノ道（注聖人の道）窮ラズ。（『纂論』卷二。大化の改新への論評）

徂徠は“天理ノ循環”と言ひ、太華は“天地氣運ノ変化”と言ふ。そこに概念内容の違いはあるものの共に歴史の不可逆性を肯定しているのであるが、太華の言う所の時に随つて変化する“聖人変ヲ通ズルノ道”とは、具体的には制度の新たな作成までも含めての事であろうか。そこには勸懲——普遍妥当の倫理とどう理論的に整合するかという問題も生じよう。“勢”に従つて内容も変化するというのであれば、倫理の徳目は単なる名目だけのものとなる惧れもある。

太華は大化改新时期——孝徳・天智の時代を日本の氣運極盛の時であるとして、それは天皇が深く“儒術”を崇び“礼法ヲ制シ、文物ヲ興シ、燁燁郁郁、以テ人情時勢ニ称かウ”たからであると言ふ。従つてそれ以後は衰退の時代となるが、時に随つて変通する聖人の道がどのようになつて衰退の時代の為政の活力となつていたのかは明確に辿られてはいない。『纂論』の記述対象からは除外されているが、衰退の時代が極まつて治に復するのは、太華の暗黙の了解では徳川幕府の成立という事になるのである。儒学思想が一応為政の建て前となつた幕藩体制の確立が、安定した封建制を現実に実現しているとする江戸時代の多くの儒者の評価が傍証となるであろう。

歴史の動因として“勢”を強調するものに頼山陽の歴史観があることはよく知られている。太華も『纂論』への引用書として山陽の『日本外史』と『日本政記』を挙げている。『纂論』がまとめられた天保十年には『日本政記』は未刊行であるので、写本によつたであろう。江戸時代にあつて歴史に関心を持つ人々にあつては、“勢”という観念はパラダイムとして在つたと思われる。ただそれが倫理を先入主としない即事的な認識として在つたかどうかは人によつて異なつていようだ。

丸山真男は『歴史意識の「古層」』で、漢語で「勢」の字で表わされる日本語の「いきほひ」は、日本人の歴史感覚が獲得した独特な観念であって、「つぎつぎ」・「なりゆく」と共に「日本の歴史意識の古層をなし、しかもその後の歴史の展開を通じて執拗な持続低音パッシブ・オスティナートとしてひびきつづけて来た思惟様式」の「原基的な範疇」の一つだと言う（同書「四、関連と役割」）。そして「時勢」及び「天下之大勢」という概念は中国の史書では稀にしか使われていないが、日本人の歴史認識及び価値判断においては極めて流通度の高い範疇を形成するのであるとして、その日本の特質を示す一つの材料として太華の『纂論』から、武家政治樹立について論じた部分を引くのである。太華の「時勢」という観念には、彼の中での朱子学的な価値判断とどこまで理論的整合性が保たれているかという問題の所在が考えられるが、ここではこれ以上は触れない。

江戸時代に物された史書の多くは、世の中が開けていくという表現よりも「移る」という表現をとっているものが多い。これは「時勢」をより情緒的に表現したものと言えるだろう。また封建と郡県との論議が盛んに行われているが、それは進歩の段階としてではなく良否の問題、どちらかの選択の問題として捉えられている。しかし西欧から進歩の観念が入ってくると、歴史の展開の方向には一定の法則があるとして、封建から近代への歩みが必然的な進歩の方向だと認識されることになる。その場合の近代は、郡県——中央集権形態の新しい在り方として理解されるのである。ただ封建には地方分権という観念が含まれている。そこに意識を当てると、生産とか技術とかにおいては封建は遅れた時代と言えるかも知れないが、文化の充足度・精神の安定性という点から見た場合、近代は封建時代程には充足していないと言えるのではないか。その点は後退とも言えるのである。

日本人の歴史意識の古層に発する“勢”であるが、その“勢”は何によつて醸成されてくるのか、それについての太華の考えを、足利尊氏覇業についての彼の論評によつて見てみる事にする。

“天、皇徳ヲ厭ウニ非ズンバ、則チ尊氏ノ兇逆、何ヲ以テカ能ク覇業ヲ興スコトヲ得ンヤ。”（『纂論』卷七）

則ち天が皇徳を厭悪した事に因るとするのである。太華は、天皇が徳を失い（それは儒教の道に立脚しなくなった事である）天から見捨てられた理由を、聖徳太子以来歴代天皇が仏教に溺れて義理Ⅱ儒教を統治の本にしなかつた事に見る（『纂論』卷一・卷二）。儒教では、天が厭うとは人心の離反を示しており、結果的には人心の動向が、“勢”を醸成する事になる。ただ太華にあつては、人心の動向の実状が直接の主題として考察の対象となつてはいない。古代天皇政権が武家政権へと移つた理由として天皇が仏教を信奉してそれを治政の根拠とした事、そしてそれが主権者（天皇等）が私的に権力を振う事を可能にしたとし、そのような主権者の政治の私有が政権喪失を招いたとするのである。武家政治の生誕は、歴代天皇がその個別利害に固執する失政によつて、“天下ノ土地人民咸ク武門ニ帰ス”（『纂論』卷五）事になつたのであつて、それが“時勢”という必然であつた。

“勢”とは歴史的諸矛盾の或る解決を含意するものの表現であろうが、歴史的諸矛盾はそれに或る解決がなされた時には別の新しい矛盾が発生するのであり、問題はそのような矛盾の明確化と分析の考察にある。太華は、“時勢”という事で歴史的矛盾の展開を感得しながら、却つて統治者の失徳を歴史的判断の尺度とする事において、歴史の具体的な矛盾の形態・構造の摘出を放棄している。

では何故天に厭われて政權を失った天皇が易姓革命にも見舞われず、武家の天下になつてからもその至高の地位を保持しつづけているのか。太華は次のように答えている。

宝祚尚万世ニ伝テ替ルコト無キ者ハ、蓋シ神武以降千数百年、列聖相承ケ、積徳累仁ノ化、民心ニ入ルモノ至テ深ク、其ノ余沢天地ヲ窮テ尽キルコト無キヲ以テ爾リ。(『纂論』巻五)

これは天皇失徳を強調する太華にあつては矛盾する言い方であるが、神代を歴史の対象としない以上、皇統の天壤無窮は神勅に求められていないにしても、既に上述してきたように彼も亦皇統の尊崇者なのである。

『纂論』は神代を歴史とは認めず、神武天皇によつて日本という統一国家が創始されたとして、そこに日本の国の歴史の発足を見ているのである。従つて三種の神器も皇統の天壤無窮の神勅も出てこない。皇統の万世一系が神勅によつて保証されて連綿するが故に、それが日本が外国に優越する根拠であるとする主張はない。歴史の合理的認識の上に『纂論』は成立しているのである。上述したように明倫館に国学の採用が図られた時に、太華は学生に「問諸生策」という作文を課したが、その課題の説明において、世界万国みな人間が創立したものであつて我が国だけが神によつて創始され外国と異なるという所以はないと述べている。

海外雄飛・国威宣揚として松陰において常に回顧され称揚される神功皇后三韓征伐について太華は、それを即事的に捉える頼山陽の『日本政記』に賛成している。山陽は、熊襲が服属しないのは新羅が援助しているからで新羅を討てば熊襲も自然に服属するであろう(舎_レ近撃_レ遠)との武内宿弥の

意見を納れて皇后は遠征したのであり、『史氏従つて其の事を実にして皇張誇大にす』と言うのである。太華は『頼氏の説、或は其の實を得るか』と首肯している。

冷静で理性的な認識態度は太華の歴史把握を特徴づける所であるが、それは元寇の神風についても示されている。

唯ダ我が西陲防禦ノ備有ル、適風雨ニ乗ジテ以テ大寇ヲ殲スコトヲ得。……若シ徒ラニ神威ヲ恃ミテ、祈禱禱祝シテ備ヲ設ケザレバ、亦危道ナラズヤ。後ノ国家ヲ有ツ者、豈ニ独リ神威ヲ恃ミテ、外寇防禦ノ術ニ懈ル可ケンヤ。 (『纂論』卷六)

豊臣秀吉の朝鮮侵略も、それを海外雄飛の好例とする松陰の評価(例えば「獄舎問答」安政二年)と違つて、厳しく秀吉を批判するのである。

縦令韓ニ克チ明ヲ滅シ、一旦其ノ志ヲ得ルトモ、徒ラニ兵力ヲ以テ之レヲ取リテ、而シテ人心服セズ。……且ツ海ヲ踰エ韓ヲ越エテ以テ明國ヲ征ス、安ソ其ノ必勝ヲ保センヤ。太閤此ノ舉、狂妄モ亦甚シ。 (『纂論』卷十)

因みに桑田忠親『太閤記の研究』によれば、嘉永・安政頃から秀吉の『朝鮮征伐』を高く評価する裨史類が数多く板行されるようになったと指摘している。

太華の歴史認識からすれば、太華にはその『講孟簡記評語』に対する松陰の反論が示すナシヨナル・アイデンティティの探求等とは無縁であつて、又それを求める必然性を感得する必要はなかつたと言える。松陰は自分が生きていた時代がどのような条件下にあり、どのような状況に置かれているかを追尋し、それは武力としての外国の出現によって招来された事態であり、自らの時代の課題を生きる

外はないという意識によつて歴史を感得しているのである。従つて外国という問題把握の為に、松陰は執拗に自国の歴史の上に対外関係史を確かめようとしたのであつた。そしてその中から民族的自己価値意識——ナショナル・アイデンティティを保証する中心価値として天皇を把握したのである。徳川將軍は公権力ではあつても、民族の中心価値を与えてくれるものではなかつた。

松陰に比べて太華には外国との関係についての緊張した意識はなく、徳川將軍で充分なのであつて、従つて民族意識の尖鋭的な形成はない。儒学（朱子学）を中心価値とする事による為政者の統治姿勢・政策の善悪への批判はあるが、ナショナル・アイデンティティへの志向がない為に、天皇という存在への再認識という希求は生まれえない。従つてまた対外関係史についての松陰のような関心（例えば、「幽囚録」に見える記録の集録）は『纂論』にはない。太華の歴史意識は朱子学的歴史理念（勸善懲惡的把握）に則っている為に、歴史のダイナミックスを軽視し勝ちであり、歴史變動の動因を社会的構造関係の中に探求する事を放棄したものになつてゐる。むしろそうした歴史把握を排除しようとしているように見える。歴史事象の認識においては松陰を齒痒がらせながら、却つてその事において批判される所以となつてゐるのである。

太華において松陰の民族的自己意識に該当するものは儒教（朱子学）理念であり、儒教が説く“道”に人類の普遍的な統合性を見る。だが松陰は“道”という普遍性よりも、それがナショナル・アイデンティティに援用できる限りにおいては考慮するものの、民族の自己意識の方を優先的に（優越的ではない）把握しようとしている。松陰も亦自説の補強に中国聖人の教えを採用しているが、

それは民族的自己価値意識を普遍の中で基礎づけようとしての思想的要請からである。世界の中で日本存在の価値づけを固うとしてゐるのである。太華にあつてはそうした思想の要請は起らなかつた。彼には儒教という普遍性で世界は秩序づけられるからである。その徳目に包摂されて民族も安定した地位を保つのである。

太華が『纂論』の著述を思い立つたのは、彼の内のネーション意識の覚醒によるものかどうか。『纂論』は朱子学の「道」の理念によつて自国の歴史を検討するという意志の所産ではあるが、そこからは武家による政治の歴史の妥当性が導き出される事になつただけである。仮に太華の内に民族統一国家という考えが方向としてあつたにしても、それは幕藩体制完成の方向において想定されるものであつたであろう。松陰は太華を「時勢に諂ひ候俗儒にて、国家の大計勤王の大義等へは毫も心付き申さず候徒」(「急務四条」)と極めつけている。だからと言つて太華の存在の防長の地における歴史の意味を無化する事はできない。太華の思念も含めてその時代の意識や思考——社会的メンタリティの構造的在り方を考察する事が求められるであろう。

しかし如何なる立場からするにしろ自国の歴史の流れを検討するという事は、太華自身の内にナショナル・アイデンティティを求めようとの気持の萌芽を示すものではなからうか。それが『纂論』においての武家政治の妥当性の確認として結果したとも見得る。それは体制変革へと向かうものではなく、また歴史的存在としての天皇に新しく民族的価値の象徴とその保証とを見出そうとするものではなかつたにしろ、幕藩体制に封建制が理念とする所のものの補充を志向するものではあつた。

太華の判断では、政權は最早天皇に帰すものではないと見ている。天皇は尊奉すべき存在ではあつ

でも、政治の統率者ではないのである。「纂論」は豊臣秀吉の死で擱筆されるが、そこには天皇は既に政治とは無関係な存在に祭り上げられている姿が定着している。天下は遂に如何なる意味においても武家の時代になつてゐる事の肯定である。しかし太華の叙述態度から見れば、徳川将軍は主権者として承認されているにしても、それが統治者として権力を「私心」に使つてゐるか否かの批判は保留してゐるように思われる。歴史論述の対象は前王朝までとする中国史書の伝統意識に従つたものであろうか。太華は幕藩体制という封建社会の頂点に立つ徳川将軍が民族結合の象徴となり得るかどうかという問題意識を持つ事はなかつたが、武家政治の肯定の上にナショナルな心情を集約する或は集約し得ると考え、それを日本の歴史の展開を追う事によつて確かめようとしていたのではないかと推測されよう。

太華は「纂論」の序で、読者ヲシテ邪正淑慝ノ分ヲ明ラカニシ、隠微疑似ノ間ニ感ウコト莫カラシム」と言い、当今の得失を知り以て後世の明成と為すには更に「纂論ノ缺ク可カラザル所以ナリ」と人々の歴史観の陶冶の意図を主張しているが、それ以上にその「纂論」の序は藩の為政者への教化としての性格を持つものとして読めるのである。「纂論」は天保十年（一八三九）に成り、刊行係として藩は小倉進齋（太華の弟子）を弘化三年（一八四五）に任命している事からも、その刊行は藩政改革遂行上からイデオロギー的性格を持つものであつた事が推測される。天保十四年（一八四八）には引続いて「民政要編」を著しているが、それは藩庁民政各機関へ配布された。

その外に、藩民の精神陶冶を図つて藩は室鳩巢の「六論衍義大意」を刊行したが、その際太華は同

書の校訂を行い序文を物しており、また生産拡大の為に採られた淫祀解除政策（たがひのけ）の実行に当っては「淫祀考」を書いて（天保十三年か）、藩の考えに思想的裏づけを与えている。「淫祀考」の最後は次のように記す。

“国家ニ長トシテ民ヲ治ムルノ職アル者ハ、万民ノ為ニ其害ヲ除カン事固ヨリコレ正理ナレハ、何ノ憚ル事コレ有ンヤ、無用ノ淫祠ヲ毀チ無益ノ銅像ヲ壞リ淤食ノ僧尼ナトヲ滅セン事英断ノ論アルヘキ事ナリ。”

「淫祀考」は村田清風への答申として執筆されたものという（引用文と共に沖本常吉編『幕末淫祀論叢』）。理性的な権力主義者の一面を示した主張のものであろう。

太華が旧来の興利主義的藩政を改革する意図を持っていた事は、彼が教導した藩主（なりとう）齊広の存在からも分明であろう。齊広は夭折して（天保七年十二月、二十三歳にて死去）太華に教化された経綸を行う事はできなかつたが、彼は天保大一揆を惹起した藩政の在り様への強烈な批判者となり、それは『世子誥文』を書くことにおいて表明され、当路の者を激しく弾劾している。『世子誥文』は慶応元年に、当時の世子毛利元徳の序文を添えて出版された。

長州藩には太華のような儒学者流の歴史意識（歴史を鑑戒として捉える）とは別に、永田瀬兵衛政純（享保期を中心に活躍）以来の編史事業に見られるような実証的な歴史把握の流れがあつた。それは歴史的事実を確定するという意識である。その意識からする歴史記述は『閔閔録』等として結実した。また烏田智庵の『萩古実未定之覚』（宝暦十三年に成るか）という仕事もある。永田政純の編史作業には山県周南及びその弟子達も関係している。彼等には歴史を鑑戒として見る意識は薄く、むしろ治

国の上での広い知識を提供してくれるものと意識されたものであったと言えよう。永田政純以来の実証的編史の伝統は、太華の当時においても『毛利三代実録』（文政六年編纂着手）やその『考証論断』編纂作業が行われていたのである。そうした状況を背景においてみた時、『纂論』の性格及びその位置が分るというものである。

太華の仕事は、徂徠学の感化がもたらした言説の放恣な在り様——多様化に対して、中心的価値体系への志向として藩内メンタリテイの転換を図ったものとして評価する事ができる。太華は、特に天保期藩政改革路線の精神的な背骨としての役割を持つものであった。

思想としての太華

山県太華は今まで外面的にしか——則ち家学であつた徂徠学から朱子学に転向した事、明倫館学頭として天保以降の藩の学風を朱子学を基本にして理念的に整備した事、吉田松陰の『講孟簡記』に批判を加えて松陰から手厳しく反撃されている事等においてしか認識されてこなかつたが、本稿は太華を彼の内面的なものを通して把握しようとする試みである。

太華が朱子学を選び取つた事は、徂徠学の風化によつて防長の地に生まれた軽薄な社会風潮に疑問を懐くという充分な前提があつたのであつて、その事については別に論じた所である（「山県太華の時代的役割」参照）。社会現象としての徂徠学的なものへの懐疑は、太華の内面に人間を内から価値づけるものへの探求意識を目覚めさせたのである。それは或る意味では若き本居宣長がぶつつかつた問題とも通底するものであろう。よく知られている宣長の発問は次のものである。

聖人の道は、国を為め天下を治め、民を安んずるの道なり。私有自業する所以の者にあらず。今、吾人、国の為むべきなく、民の安んずべきなし。すなはち聖人の道そもそも何にかせんや。……足下の聖人の道を学ぶは、屠竜の技にあらざるを得んや。（宝暦六・七年頃と見られている清水吉太郎宛書状。日野龍夫『宣長と秋成』一三七頁より孫引き）

宣長が提出している問題は、徂徠が説くように「道」は「天下を安んずるの道」（『弁道』）則ち経世安民（経世済民）であると言われても、それを実際に履行できるのは武士階級の一部の人々のみで、政治の場から排除されている単なる一存在であるに過ぎない大多数の人民にとつては、徂徠学の説く「道」はただ「屠竜の技」——現実から掛け離れた無用の教説に過ぎない。それで人間の自己存在意識は満足できるのかと言うのである。この宣長を捉えたと同じ疑問——生きる事とその内面的価値の問題に太華も突き当たったのである。太華の思想的出発をそこに見ようとするのは強ち不当ではないであらう。

太華の思想が語られているものとして「入学正路」・「芸窓筆記」がある。これらは太華の思想形成過程が直接語られているものではないが、彼の思想が拠つて立つべきものを鮮明に物語っているのである。太華の徂徠学批判の一例を「芸窓筆記」より引いてみる。朱子学正学派ならば誰でも指摘するであろう所のものである。

徂徠之説道也、曰、道者先王之道也。……然而不本_二之於身心_一、而求_二之於礼楽制度之間_一。……其徒恒言、每曰_二天下国家_一、其流終為_二管商功利之術_一。殊不知道者事物当然之理而已矣。学者所_二以明_二其理_一也。而在_二天子諸侯_一、則行_二其当然之理_一。在_二士庶人_一、亦行_二其当然之理_一。而後身脩家齊、而平_二天下_一矣。……而世之喜_二物子之說_一者、賤夫野人稍説_二書者_一、動輒舍_二其職業_一、傲然張_二目攘_二臂曰_一、使_二我治_二國家_一、則富國強兵可_二立致_一也。吁、嗟_二人病舍_二其田_一而耘_二人之田_一、世之傷_二風敗_二俗_一、職_二此人_一之徒之由己、亦可悲也。（返点引用者）

従つて、徂徠文章博識則可_レ稱、其經術則不_レ可_レ從也。（『芸窓筆記』）となる。太華は、徂徠学は

人間をその存在の内面から精神的に価値づけるものではないと言っているのである。『道』は人間の内面に基礎づけられるべきものであり、そのような認識において自覚されるものである。人間としての内面的価値の実態として意識されるべきである。そこに人間の存在意味が体得される。徂徠学からはそういう生の把握は生まれまいとするのである。

徂徠学は人間を常に「材」として経済的な価値づけにおいて社会的に捉えようとしており、個としての存在自体に価値を認識する事は副次的となる。それに対しては、人間は社会的な「材」（才）によってしか存在価値を有しないのか、という内省的な反問が生じてくるのは当然であろう。それが太華が自己の内面に照らして捉えた徂徠学への問である。

徂徠学が示す人間把握は非常に楽天的であって、自己の内面に反省的に捉えようとするものではない。それは性情を生れ付き（天が付与した「理」としてではない）とする事で、人間が持つ欠陥を抱懐し許容しようとしている。心の内まで問わないし、形而上的な思惟において把握しようとはしない。極端な例となるであろうが、徂徠学が示す人間認識を太宰春台に見てみよう。春台は「聖人ノ道ニハ、人ノ心底ノ善悪ヲ論ズルコト、決シテ無キ事」だとして次のように論じている。

聖人ノ教ハ、衣服ヲ最初トス。内心ハ如何ニモアレ、先君子ノ衣服ヲ着セテ、サテ君子ノ容儀ヲ習ハシ、次ニ君子ノ言語ヲ教ヘ、ソレヨリ漸漸ニ君子ノ徳ヲ成就セシムルナリ。徳トイフハ別物ニ非ズ。衣服容儀言語ノ凝カタマリタル者ナリ。（『聖学問答』上。岩波『日本思想体系37』九五頁）

このように聖人の教を外形的に整え醇化する事によって「徳」として自己匡正しようというのである。人間個々の弱点については、許容すると言っても放縱的に許容すると言うのではない。聖人が定

めた礼案という外形的型に従う事で、弱点はカヴァアされると見るのである。

それに対して太華では、礼における義を識る事の重要性が強調される。

威儀周旋ハ礼ノ末節ニテ、礼ノ本ハ其義ヲ知ルニアルナリ。義トハ即チ古ノ聖人礼ヲ制シ玉ヒシ所以ノ理ヲ言フ。恭敬忠恕等ノ道徳皆是レナリ。義トハ即チ古ノ礼ニ達スルト云ハ此ノ義ヲ知ルコトナリ。(『入学正路』)

そもそも徂徠学は人間の悪について、悪そのもの——絶対的悪というものを措定していない。悪は人間性の未熟・未完成の姿であると見ている。(悪は)養ひを失ひて以て成らざる(『弁名』性情才)状態であると見る。従って、身を修むる道も、またその善を養ひて悪おのづから消ゆ。先王の道の術なり。(『弁道』第九条。『弁名』と共に岩波『日本思想体系』36)と楽天的である。

徂徠学においての人間の完成は、朱子学で言うように聖人となると言う事ではない。生まれつきの素質を、そしてそこに受けている生まれつきの才能を、養いによってその人その人なりに充実——完成すればよいとする。それは「達材成徳」という言葉で示される。それが徂徠の強調する所の「大器は大成し小器は小成する」という表現になるのである。これは山県周南も全面的に押し出している所であり(例えば「論性」「周南先生文集」巻九収)、「達材成徳」は明倫館教育のスローガンとして示されており(『学館功令』同上書巻九)、太華も松陰も用いている。しかし人間性への信頼の上に個性の尊重とその拡充を説いた「達材成徳」の理念も、現実の階級社会構造の中では円満な達成がもたらされるとは限らなかつた。総てが自己の生得の才能を生かし得る場というものが用意される条件には

なかつたのである。

徂徠は聖人の道を学んで氣質を変化して聖人になるように努力するとの朱子学の主張を（それは太華の主張でもある）批判して、氣質を変化すると申候事は、宋儒の妄説にて、ならぬ事を人ニ責候無理之至に候。（『徂徠先生答問書』中。岩波『日本古典文学大系94近世文学論集』）と言ひ、それに続けて

米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて候。たとへば米ニても豆ニても、その天性のまゝに実いりよく候様ニこやしを致したて……されば世界の為にも、米は米ニて用ニたち、豆は豆ニて用ニ立申候。米は豆ニはならぬ物ニ候。豆は米にはならぬ物ニ候。

と解説している。また同書中の別の手紙では、天地の間の物何によらず、各長短得失御座候て、其長所を用候時は天下ニ棄物棄才は無御座候」と断言しているのである。

社会的有用性から人間を捉えて価値づける徂徠に対して、太華は次のように論じている。

学問ノ道ハ才ヲ論セスシテ徳ヲ成スヲ以テ主トスルコトナリ。……唯天生ノ材質ニ因テ徳ヲ成スノ速カナルト鈍キトノ差アルナリ。是ヲ以テ論語・中庸ニ生知・学知・困知・安行・利行・勉行ノ別ヲ説ケリ。……然レトモ生質魯鈍ノ人トイヘトモ自棄自暴スルコトナク、勉メテ学ンテ成徳君子タルコトヲ志スヘキコトナリ。（『入学正路』）

太華では、成徳君子」となる事が目標とされるのであつて、徂徠の言う大器小器の別は成徳君子となる上の遅速の差異として読み替えられるのである。

太華は先ず人間の尊厳性の確認から出発しようとするのである。個々の人間にあつて絶対的にその存在が価値づけられるのは、ある超越的なものによつて保証される所に生じる。その自覚の表現が「性即理」（『中庸』首章の「天命之謂性」の朱子注）であつて、人間は単に生物的存在ではなく、超越的なもの——則ち天（太極）から与えられた倫理意識を所有し、それを顕現する事が人間として在らしめると考へるのである。則ち人間を生命において捉えるよりも「性即理」において、「理」は「天理」として天から在るべきように在るものとして賦与されていると捉える事により、そこに人間の尊厳性の根拠を見出すのである。

朱子学では「天理」の存在は観念的に初めから明らかなのであるが、その「理」を現実において確認しようとするれば、それは必ずしも先験的に明確なものとして自得されるものではない。そこで朱子学では「格物窮理」（格物致知）が常に要請される。「理」は常に新しい状況の中で見出され確定されなければならない、それは固定されているようでありながら固定されていないのであるから、「理」の確認は常に緊張した自己存在意識の所産であると言へるのである。

徂徠学は、このような人間のダイナミックな働きかけによつてのみ顕在化される朱子学の「理」の性格を、むしろ既に完結したスタティックなものを受容として読み替えてしまつたように思われる。徂徠学では「理」は「事物の理」であり、物理・論理でしかないものとなつた。世界・宇宙における人間存在の意味を問おうとする形而上学が、そこでは切り捨てられるのである。

人間は先ず宇宙・自然の中で生存する生命として自己把握される。朱子学は宇宙（太極）の条理におけるその生成の意味において人間を認識しようとするのに対し、伊藤仁斎や徂徠は人間をその生命

の豊かな営みから感覚しようとする。仁齋では「愛」の主張となり、徂徠では慈雨による養育の重視となる。

しかし徂徠学的精神風土には、人間の実存的与件への着目＝意識化がない。気質は人によつて違ふ事が強調されているが、それは才能（材）や心情の量的差異であつて、人間の存在条件を根本的に規定する与件ではない。徂徠学的心性や意識は、状況との関わりとか時代条件への対処とかといった事柄にのみ問題関心は拘束されて、人間存在の内面的意味づけの追求という事において欠けている。それに対する太華の考えは、人間の存在の意味は、「材」という社会的有用性において発生するのではなく、それ以前における存在主体としての内面的価値の自覚に発生するのであつて、先ず個の倫理的確立を求めて、その上で状況への対処として、「材」が問題となるのである。それは徂徠学の「達材成徳」の修正を図るものであつた。太華は『入学正路』で「達材成徳」を学問の目的と規定した上で、次のように論じている。

「然ルニ学問ハ唯書ヲ読ムコトナリトノミ心得、漫然トシテ書ヲ読ンテ其要路ヲ得サル時ハ、或ハ虚無空誕ノ旁徑ニ走り、或ハ功利刑名ノ邪路ニ迷ヒ、或ハ章句詞藻ノ末流ニ浴ヒ、然ラサレハ終身文字堆中ノ一書蠹トナリ、終ニ成徳達材ノ君子タルコトヲ得ス。」
そこでは「成徳達材」として「成徳」が上に置かれるのである。

「達材成徳」は上述したように山県周南以来藩校明倫館教育の目標理念として掲げられてきたものであるが、それについての周南の「学館功令」は次のように記すのである。

「学校之設、達材成徳、上焉以供国家之用、下焉以使有所矜式也。……夫読書学文

者、將_下以明_レ經通_レ史、長_コ養才德_一、待_中用_ヲ於它日_上。不_レ則學雖_レ博_ト乎、文謂_レ富乎、亦無_レ所_レ貴_ヲ矣。”（『周南先生文集』卷九）

人間の捉え方について探つてみたので、次は“理”について考えてみる事にする。

太華はその『入学正路』（文政元年自序）において、朱子の“道即理也。以_三人ノ所_二共_ニ由_レ而言_バ、則_チ謂_ニ之_ヲ道_一、以_三其ノ有_ニ条理_一而言則謂_ニ之_レ理_一。其ノ目則不_レ出_ニ乎君臣父子兄弟夫婦朋友之間_一。”（『朱子文集』卷四九）との言に依拠して、“蓋シ道トハ本万事万物ノ条理ヲ指シテ言フノ名ナリ。”と断定している。従つて“人ニハ人ノ道アリ、禽獸ニハ禽獸ノ道アリ、草木ニハ草木ノ道アリ。”とした上で、人の道は万物の靈長である事による人の道であつて、その自覚を人間に求めるのが聖人の説く人たるの道へと導く在り方であると把握するのである。

“夫レ聖人ノ道ハ人ノ道ニシテ、人ノ禽獸ト異ナルユヘヲ教ヘタル道ナリ。凡ソ人ハ天地ノ中氣ヲ受ケテ生シ、万物ニ勝レテ靈ナル者ナリ。……（故に人間は）禽獸ト違ヒ能ク是非善惡ノ理ヲ分別シテ、善ニ遷リ惡ヲ惡ムコトヲ知り、懿徳ヲ好ムノ性アルナリ。因テ聖人彝倫五常ノ節ヲ制シ、孝弟仁義ノ名ヲ立テ、民ヲ善道ニ導キ、天地ノ靈タル所ヲ全フスルコトヲ得セシメ玉ヘルナリ。是レ即聖人ノ道ナリ。人ノ禽獸ト異ナル所以ナリ。”（『入学正路』。句読点引用者）

これに対して徂徠学では、“道”は“天下国家を平治可被成候為_二聖人の建立被成候_一”であり、“天地に自然と備はり有之候道理”（『徂徠先生答問書』上）ではない。これを『弁道』ではどこまでも政治——經世安民に主眼を置いて次のように規定される。

『孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。……天下を安んずるは身を脩むるを以て本となす。然れども、必ず、天下を安んずるを以て心となす。』（岩波『日本思想体系 36 获生徂徠』）

これを継承して山県周南は次のように説くのである。

『君子の道は嘉^レ善而^レ矜^レ不能^ニといへり。……儒者の道は先王の道なり。先王といふは天下の主にて、民の父母なり。天下に充滿したる我子なれば、善も悪もありぬべし。悪ければとて子を棄る道やある。すたらぬ様に謀るこそ、父母の道なるべけれ。』（『為学初問』、『日本倫理叢編』卷六、三三五頁）

これが太宰春台になると心の問題は『道』から排除される。

『先王ノ天下ヲ治タマフニ、身ヲ修ムルヲ本トストイヘドモ、礼儀ヲ以テ外ヲ治ムルノミニテ、心ヲ治ムルコト無シ。内心ハ如何ニモアレ、外面ニ礼儀ヲ守テ犯サヌ者ヲ君子トス。』（『聖学問答』巻下）

岩波『日本思想大系37徂徠学派』一一六頁）

太華は『人ノ道』たる所の『聖人ノ道』は『己ヲ脩メテ人ヲ治ル、聖人ノ道此ノ二端ニ尽ル』（『人学正路』）として、先ず己れを脩める心に人間の価値を置き、それによつて徂徠学を克服しようとするのである。両者の違いは大きい。

太華と同じ事を吉田松陰も述べている。

『学問の道、人の禽獣に異なる所以を知るより要なるはなし。其の異なる所は、五倫五常を得ると失ふとより外はなし。是れを失ふを庶民とし、勤めて是を得るを君子とし、従容として自ら存する者を

聖人とす。衆人と云へども勤励すれば君子となり、其の功の熟するに至りては即ち聖人なり。”（『講孟余話』離婁下第十九章の講義。岩波普及版松陰全集三卷二一四頁）

松陰にあつては太華より一步進めて、庶民はそのままでは禽獸と同じように倫理觀念を持たないものとして捉えられるのである。その「士規七則」でも、禽獸との違いを自覚する事を「士」としての第一要件に挙げている。松陰も太華も、人間を人間たらしめる（松陰においてはそれは「士」に集約される）ものは人倫にあるとする所から出発している。人倫の道を学んでその徳を積みば聖人になれると言う。学問とは、道義を知つて徳を身に得る事である。

このように徂徠学と太華・松陰とでは「道」の觀念において大きな隔りがある。防長の地において、徂徠学の「道」或いは人間存在の把握を大きく変革させたのは太華であつた。太華は「脩徳治己」であつて、「経世安民（経世済民）」ではない。

上述した所からも認められるように、太華において人倫（朱子学に言う「性」）とは、人間が宇宙や世界の中に秩序づけられ価値づけられる原理である。それは『中庸』に示されているように「天命之謂性」則ち「天理」として付与されたものとして人間に内在しており、個々の存在における主体的価値の認識とその自覚は、自己に内在する「天理」の確認とその顕現化を図つての実践によつて確定され、そこに人間存在の尊厳性が成立するのである。人間生活を統御する普遍的な「理」が存在し、それを基にして、そこから総てを位置づけて考えていくべきだとする。普遍的に人間に内在する理は、宇宙の理の秩序に包含されるのである。その「理」によつて自己を捉え、意味づける。自己の

存在の価値を捉える。そこに社会の安定した秩序は招来されると説くのである。

そのような人間の基礎づけ——『天理』を常に内面的に意識する事で自己を確立したその個々人相互の関係の上に安定し調和した社会が実現するのであり、その『天理』の秩序の中で生きる事を自覚して、人の道の実践を志すのが学問をする事である。それを明示し教示しているのが『大学』冒頭の三綱領であると太華は説くのである。明倫館教育のスローガンであった『達材成徳』もその三綱領によつて理念的に目的を明示される事になり、より意志的に実行の目標が与えられるとする。『入学正路』はそのマニフェストとして書かれたのだと言えよう。同書及び『芸窓筆記』で表明される太華の言説は、右のようにまとめられるであろうが、それは『天理』に対して義務的な生き方を人間に要請するものであった。

太華によれば、人間はそのまま人間と認められるのではない。人間になる為には、聖人の教えによつて自己を創り上げなければならない。その事を自覚するには、人間としての価値の有無を自らに問う事が必要である。それは人間が禽獣と異なる所以は何かを深く問う所に生まれる。そしてそのような人間の存在意味・価値を持つ人間としての存在自覚を求めるのが聖人の教え——儒教である。個々の人間においての存在価値の体得が、経世済民への関心に先立つ所の基礎である。このような太華の考えと同じ立場に松陰もその人間認識を置いており、それは「士規七則」として表明される（別稿「士規七則」の士道について）を参照されたい）

人間である事の価値の認識とその体得は聖人の教えを学ぶ事によつて自覚され更にそれは深められるのであり、人間の存在意味その存在価値において生きる事が人間としての第一義的な営為であると

というのが太華の説く所である。その価値体得の行程と方法は『大学』において、在明明徳。在親民。在止於至善の三綱領として凝縮して示されており、そしてそれは聖人の教えを学ぶ正路であると太華は指摘するのである。

『入学正路』を読めば、太華にあつては、『大学』の三綱領は彼の思想的営為の綱領であるという感じを深くする。その三綱領に基づいて、自己を思想的にまた存在的に自立させる事において時代に参画しようとしているのである。三綱領は太華に徂徠学の批判的自己消化をもたらし、徂徠学からの離脱の原点となつている。

しかしそうした自己確定にも拘らず太華は徂徠学的體質を保持しており、それは彼の多方面な学問的関心とその成果である著述を見れば分るのである。太華の著述の対象は、上記したものの外に経書の注解や四書の明倫館訓点の確定、日本史論の検討、民政意識の啓蒙、貧困藩士の生計自力更生論の主張、世子の師傅としての藩主教育等、同時代への発言は多岐に亘つているのである。

そして太華が意図した朱子学的理念による防長儒学の再建志向は、人間の精神の高貴さの再確認とその保持を求めようとするものであつたと捉える事が出来よう。倫理的な人間を造出し、理想としての封建社会（幕藩体制そのものの完成ではない）の招来を図ろうとするものであつたのである。

そうした意図の基底をなす人間精神の高貴さというものは如何にしてもたらされ、如何にして保たれるか。これが太華の、延いては朱子学正学派の根底にある課題意識であつたと言う事が出来よう。それは徂徠学受容から生まれた社会風潮への批判に発するものであるが、しかしその過程でその社会観念に徂徠学の影響を受けて、朱子学正学派の学者も社会の問題・時代の問題に意を留めるようにな

り、発言していくようになる状況に自分を置いていく。また周囲からもそれが期待されるのである。そうした期待に応えた太華の仕事が世子齊広なりとら（齊広は藩主になってからの名乗りであるが、今はそれを借りておく）に対する君主教育であり、藩士に対しては役人として勤務する時の職務の自覚を求めたの『民生要編』の著述による訓蒙と、『大学』の三綱領を掲げての明倫館教育による精神的在り方の統一化（太華は新明倫館開校式の講義に『大学』の三綱領を取り上げた）への努力であった。

要するにそうした営為は、村田清風等によって進められた長州藩の天保期藩政改革に、その精神的背骨の造出を図って為されたものであった。それは朱子学で言う“天理”との整合として実現されるべき社会体制（現に存在している封建という人間社会の完成された理想の姿としてイメージされるもの）への志向であり、現前の幕藩体制をそこへ近付ける事によって社会がよりよい状態へと向上し続けるようにとの考えに発するものであった。これが太華の信条であり、また彼の言う“実学”であった。社会の現状を否としてその改革を考える事においては、松陰と同じ心性のものであると言えよう。

太華の朱子学への転向は、防長の地における精神の在り方の世代交替の要求でもあった。彼は彼の時代の問題と取組む為に、人間存在の意味を問い直す事によって解答を求めたのである。彼の言説は長州藩天保大一揆（天保二年）後の藩士の心を真摯なものに導く作用となつて、藩の天保改革の思想的バック・ボーンとして存在したと評価する事ができるであろう。

しかし、太華が時代を改革してくれる最善のものとして朱子学を採用した事は、阿片戦争以後の西欧の出現による急迫した時局の展開の中で硬化した言語となり、彼を守旧的な場に置くのである。そ

これは松陰との関係が物語っている所以である。「講孟簡記評語」に見られる太華の冷静な情況認識は、現代において共感する人は多いのではなからうか。太華には西欧の帝国主義的行動は少しも眼に映じてはいない。その静的な認識・情勢判断は、西欧帝国主義に対して自己不在（むしろ自己非在）を示している。松陰はその点を衝いてくるのである。

太華は、むしろ守旧的な立場こそ時代の現実には過敏に反応する精神的動向を引き緊めて、秩序立った安定した社会体制を現出する事が出来るとの結論であつたであろう。彼は歴史を運動態として捉える事が出来ずにいる。そこから歴史のダイナミズムを見落とすのである。そのような太華の情況認識は、その信奉する朱子学の「格物致知」からする現実把握なのであろうか。彼の朱子学的知性は、結局現実追認を以て自足する事になり、従つてそこに現われてくるのは現前の社会秩序の維持への自己位置づけに終るものであつた。太華の理性的認識は、儒教の普遍的思想性（それは政治的世界秩序観で言えば、ロナルド・トビーの言う「中国型世界秩序」として表現されるものであろう。トビー「近世日本の国家形成と外交」第五章「外交儀礼の鏡を覗く」創元社刊を参照されたい）への信頼によつて成立するものであつて、それが彼を時局の流動性の中で守旧的な場所に置くのである。

嘉永安政以後になると、安定した社会秩序への執着は何の意味も持たない時代に入つてきた。人々は自分がどのような「関係」の中に置かれようとしているのか、どのような時代の「構造」の中に捕えられようとしているのかを確認する事に意識を働かせる外はない状態の中で、自己の成立を計らなければならぬ時代に居たのである。そういう時代情況において太華の説く所は、人々を主体化する契機を提供するものではなくつていた。則ち「天理」による価値の保証への信頼は懐疑へと反転す

る情況のものとなる。それは西欧的世界という、儒学的世界観の中に秩序づけられず解決されない要因の出現によるものであった。外圧に対して太華の説く所は、普遍的人間という意識に発想の起点を置く所から導き出される、情勢の合理的理解による現状受容の線に留まる。

上述したように、太華が朱子学へ転向したのは、防長の地における精神的世代交替の要求でもあった。それを今度は太華自身が松陰の陽明学的心性から迫られるのである。

肥後藩と松陰

横井小楠宛松陰書状（現代語訳）（嘉永六年十一月二十六日）

一書呈上致します。先般は尊藩へ参りまして皆様に変御厄介になり、深く感謝致しております。出立の折は思いがけず行き違いとなり御挨拶を交わすことができず、大変遺憾に思っております。しかし宮部君に精しく御伝言下さいました事は承知致しました。藤田東湖に与える詩と学校問答書は確かに受け取りました。何度も誦しては読み、感服致しました。追々我が藩の者にも示し、問答書は世子（注、松陰の自号）へも献じようと話し合っております。

一米田大夫君（注、長岡監物）の御書簡は、山田宇右衛門を通じて益田越中へ見せました所、大いに発奮した様子であります。越中に付いている手許役山県与一兵衛、筆者役の中村道太郎と申す者（越中は備頭に付き手元・筆者という者が従属しております）、この三人はいづれも当藩では有志の人士でありまして、三人が話し合つて今後何とか致すことでありましょう。既に尊藩へ少年二・三名を留学させるよう密かに計画しておりますので、その後どのように落着いたか知りませんが、いづれそのままに放置することはありませんでしょうから、その趣きを米田大夫君へよろしく申し上げて頂き、併せて一通の御書簡が当藩を大いに鼓舞したことをお伝え頂き、よろしくお礼申し上げます。下さるようお願い致します。

一世子の側に所勤致しており、長井隼人（ハヤシ）・飯田猪之助の両人が追々話し合っており、二人の心中は、世子の側から国家天下について発議する事を非常に危ぶんでおります。しかし来年の正月十七日には世子は参府の為に萩を出発され、両人もお供致しますので、江戸に着かれたならば世子にも天下の有志の諸侯とも交りを持たれたい御志は勿論のことですから、学事講習なされるならば自然に対外関係の事も取り上げられることになりましょう。その時は両人が必ず正論を申し述べるものと存じます。両人へ宮部も面会して頂ければ、彼等の人物はお見取り通りでございます。しかし江戸にては主君の側には人材は一人も無く、それを藩地に在る有志の者は深く憂慮致しておりますこととあります。長井はずつと主君の側に勤仕してきた者でありますので、これからは私共の所論が取り上げられるようになるであろうと頼りにして居るところであります。

一井上与四郎・玉木文之進・田北太中・北条瀬兵衛・中村道太郎は追々宮部君へ面会致し、孰れも奮奮の様子であります。特に井上はしばしば藩の要職に登用され、またしばしば罷免されましたが、現在は明倫館御用所に左遷されて勤務しております。この人物は俗史の中でも人材です。また大変事を好みます。しかしこの上この人に罪を取らせる事は藩の大きな損失となりますので、多くの責任を懸けたくないと思ひます。しかし暗々の中に力を尽しております。田北・玉木は異賊防禦手当方に居ります。この二人は力を尽さなければいけません。北条・中村はまだ半ば書生ですが、両人は最も奮勵し、宮部君がお出で下さることを大変喜んでおります。考えますと、これより長州藩も必ず大いに興起するであろうと手を打って喜んでおります。

一先生も情勢によつては御東遊なされるとの御意向であると宮部君より承り、大いに喜んでおります。

北条・中村にも密かに話しましたところ、二人共大喜び致しました。私が考えますのに、世子が江戸へ出発される前に萩へお出でになり、長井・飯田等へ懇々と天下の情勢と対処を充分納得させておいて下さいますならば、当長州藩の状態を改正すべきものは多いことでしょう。弊藩のことは主君も決して正論に組まない人ではありません。また井上・玉木等を始め執れも志有る者ですが、残念ながら天下の情勢に暗く、長州藩だけの見識しか持たない人々ですから、どうか先生から啓蒙して頂けますならば、必ず発奮するだろうと思っております。且つまた長府以下三末家及び岩国の内で徳山は従来から交誼厚く、近頃は徳山より世子が入家されたので尚更親しみも深まっております。清末も当主は甚だ有志の御方ということです。吉川家の当主堅物は真面目な人でありまして、「礼」をもつて君主に仕え、「礼」をもつて士を待遇するので、大変尊敬すべき事でありまして。ただ長府のみ困難な事態があり、大いに憂慮しております。要するに上の方は親しみ合っても下の者は反目し合い、御末家・岩国執れも政治向きは本藩に従わず独自に行っております、その因つてくるところは古く、有志の者は皆眉を顰めております。このような状態になったのは、本藩支藩共に罪があります。どうかこれらの事情を一通り御承知下さいまして、防長両国が一体と相成りますよう、本藩及び支藩の志士へ御教諭下さいますならばこれ以上の幸いはいけません。僕は甚だ前途を急いでおりまして支藩に立ち寄ることができず、実に遺憾に思っております。従いまして本藩支藩一体になる事を先生にお願いする外はないのであります。

右十一月廿六日周防富海にて相認めました。旅中慌しく、文辞充分に意を尽しておりませんが、どうか御推覧下さいますようお願い申し上げます。以上。

十一月廿六日

吉田寅次郎矩方（花押）

尚々嚴寒の節、国の為・人の為ますます御自愛の程お祈り致します。

横井半四郎様

米田大夫君へ書状差上げるべきところではありますが、直接差上げますことは甚だ恐れ多いので差控えました。どうか幾重も御様子を伺われて、長州藩人孰れも意気軒昂致しました事への感謝の念を言語に尽すことが出来ないこの私の心意をお伝え下さいますよう、伏してお願ひ申し上げます。以上

松陰における肥後藩の存在は従来殆ど問題として認識される事はなかったと言えよう。ただ宮部鼎藏との関係において肥後藩が想起される程度であつたと言つても過言ではない。従つて松陰が横井小楠の「学校問答書」を長州藩に紹介しようとした事も、殆ど読み過されるだけであつたのである。（嘉永六年十一月二十六日付の松陰が小楠に宛てた前記状況報告書状は岩波書店刊『日本思想大系54吉田松陰』に、「学校問答書」は岩波同上の大系55『渡辺崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内』に収まる）。

徳富蘇峰によると、松陰が肥後藩から受けた感化は、その平戸遊学によつて「海事思想を鼓舞」されたよりも一層「深且つ大なるもの」があつたとして次のように書いている。

彼（指す）が其の帯刀の様より其の髻の結び風に迄、肥後藩の質樸にして剛健なるを愛し、自から之を摸したるが如きは、暫く余事として、彼が江戸の死獄よりして、書を同志に送り、皇室中心

主義を主張し、学校を以て其の中心点となさんとしたるが如きは、横井小楠『学校問答』中の意見を祖述したるもの、決して掩ふ可からざる也。(旧版本『吉田松陰』「第八 旅行」)

この蘇峰の言い方からすれば、松陰が尊攘堂の建設を考えていたのは小楠の影響であると見られな
くはないと言えよう。

『学校問答書』は越前藩の詰問に答えてまとめられたもので、「心」を本に「修己治人」による政学一致の教育が行われるべきことを説いている。知識や技能の習得を求めてテクノクラートの経済政策役人を養成するのではなく、「修己治人」に教育の主眼を置いた政学一致を君主自ら率先して示すことを求めているのである。この教育観念は、山県太華の言う「学問ノ道ハオヲ論セスシテ、徳ヲ成スヲ以テ主トスルコトナリ」(『入学正路』)と通底するものであろう。そして小楠は学校の制度について、関西にては、長州の制度尤宜しきを得候」と長州藩校明倫館を範例に挙げている。これらは松陰を奮起させるに充分な論述のものであったと思われる。

松陰は『学校問答書』を長井雅楽を通じて世子毛利定広(諱)の親覧に供している。そして教育についての小楠の考えを長州藩に持ち込もうと努めているのである。熊本への留学生の派遣は、その一つの結果であろう。松陰は太華退任後の明倫館教育の現状に反撥するものを持つていたが(『吉日録』参照)、『学校問答書』が長州藩でどのように取扱われ、どのような人々にどの程度に読まれたのか、それらの検証は今後の課題として残されている。堀哲三郎編『高杉晋作全集』を見ると、『学校問答書』の前半部分が取まっている。恐らく晋作が書き写しておいたものを晋作自身の著作として収録したのであろうが、こうしたものが残されているところからすれば、松陰に繋がりのある人々の間では着目

されたであろう事が感得されるのである。

安政二年七月二十二日付の来原良藏宛の書状を見ると、『蟹行学』習得の為に長崎へ遊学する来原に松陰は既に長崎では学ぶべきものは何もなしとし、更に佐賀藩や肥後藩よりも薩摩藩に注目して、『先づ鎮西にては（軍艦造立等の西欧軍事技術摂取の熱心さは）両肥（佐賀藩・肥後藩のこと）よりも薩国手厚き様相考へられ候ゆゑ、右様御決着、妙なるべし。』と鹿児島行きを促している。

『薩は御考へ通り、近事軍政更張、特に大藩明主、定めて藩中観るべき事も多かるべく、人物も乏しかるまじく、特に琉人の風聞等も心得に相成るべき事之れあるべく存じ奉り候。』

肥後から薩摩へのこのような評価の転位は、嘉永六年（一八五三）六月に開国を求めて来航したアメリカ国使ペリー率いる艦隊の圧倒的な武力の優秀さを目の前にして、日本が直面した緊急な課題の自覚に発するものであろう。松陰の問題意識の中心は西欧と戦う武力の獲得とその充実に移り、肥後藩よりも薩摩藩の現実がより西欧技術を自己のものとして戦力強化を図っていると高く評価してくるのである。そこでは横井小楠の存在は映像の薄いものとなってしまう。小楠が『海国図志』を読んで開国論者に転ずるのは安政二年頃からとされる。それを松陰は承知していたか否かは兎も角、長州藩士の意識から肥後藩は疎遠になっていっている印象を受けるのである。

松陰に及ぼした横井小楠の影響を蘇峰が強調するのは、自身が肥後の出身であり且つ小楠の実学派の系統に立つものであるという身置肩からのみとは言えないであろう。松陰にあつても肥後藩の気風

に傾倒した時期があつたのである。その点に蘇峰は着目して、水戸学が松陰に与えた思想よりも肥後の気風や意識が与えたものの方が大きかつたとするのである。果して蘇峰の言う通りであつたかどうかは異論のあるところであろうが、蘇峰のこの指摘は多くの人の松陰論にあつては無視されて検討も行われないように思われる。

蘇峰はまた長井雅楽の航海遠略策は松陰がその意見の先鞭者であつたとする。これは蘇峰が「開国」を日本近代の出発点と見ているからであつて、封建体制の打破に「開国」は決定的な作用をしたと考えているからである。小楠は「学校問答書」を書いた頃は攘夷論者であつたが、前記したように安政二年に魏源の「海国図志」を読んで開国論に転じた。その延長線上に松陰——雅楽を位置づけて捉えようとするのが蘇峰の意図であろう。

蘇峰は明治四十一年に改訂本「吉田松陰」を出し（その改訂は「新築」に等しいと言っている）、明治二十六年刊の初版本「吉田松陰」であれ程強調した松陰への肥後の影響は削り取られている。恐らくそれは蘇峰の自主的な意志からの事ではなく、日清戦争後の三国干渉によつて帝国主義に転向した彼に改訂を強要した野村靖等明治政府の長州閥の人々の圧力に屈したところから来ているのではなからうか。

また明治政府にとつて横井小楠の実学思想は、体制イデオロギーとして必ずしも全面的に受け容れられるものではなかつた。小楠の世界観は、皇国史観の上に築かれていないからである（『国是三論』参照）。小楠の思想系脈は、井上毅による「教育勸諭案」の起草となつて明治の体制イデオロギー定着の一翼を担う事になつたが、現実の政治を動かす力として小楠の思想が現実の中に継承されて実現

される事はなかつた。それは維新政府発足間もなく小楠が横死したこと、また小楠の実学思想を受けた越前藩出身の由利公正が新政府の財政面を担当したが、財政策に失敗したことが決定的であつたからであろう。しかし由利の失敗は何も実学思想の敗北を意味していたのではなく、むしろ多分に小楠思想は明治政府の王政復古権力主義に馴染まなかつたところに因るものが大きかつたのではなかつたろうか。

兎も角蘇峰にとっては、松陰は年少の頃から親しい思想的存在であつた。肥後藩では、松陰の生存中からその書いたものは写し取られて熱心に読まれていると言つてゐる。蘇峰が明治の“青年”という思想的自覚から松陰を捉え直した時、始めて日本近代への松陰継承の可能性を樹立することに成功したのである。その可能性とは、“青年”という視点から捉えることによつて松陰を“純乎”たる革命の情熱の結晶として把握し、それによつて明治二十年代に必要であると蘇峰が考えた第二の維新革命の理念として思想的に松陰を意味づける事において、新しいイデオロギーの提示へと思想の在り様を転生させる諸相についてである。

蘇峰が旧版本『吉田松陰』を松陰門下生を主とした長州藩閥の意見によつて書き改めた事は、彼が開くことに成功した松陰の近代への継承を更に拡大したもののか、それとも変質させて牙を抜くものにしたのか、大東亞戦争による明治国家の崩壊という歴史を反芻する中で松陰を論じる時に一応は考えるべき問題であろう。

「土規七則」の土像について

松陰は安政二年（一八五五）の春に「土規七則」を物して従弟の玉木彦介に贈っている。成人に達した暁としてその自覚を求めているものである。それは野山獄中で『孟子』の講義を始める前であった。そこで松陰が説いている「士」としての在るべき人間像の性格について考えてみる事にする。

昭和九年から十一年にかけて刊行された岩波原典版『吉田松陰全集』第二巻所収『野山獄文稿』の中の「土規七則」には、本文の後に参照として、阿武郡明木村（現旭村）在住の藤井倉太郎という人の所蔵による松陰真筆の「土規七則」が附されている（岩波普及版及び大和書房刊の松陰全集では「詩文拾遺」の中に収録されている）。「規則」本文は殆ど同文であるが、附されている参照文の方には「詩則それぞれに、主として『論語』『孟子』からの引用文が、聖言賢語、類に触れて援引し、以て其の義を記す」として附加されており、それによって松陰の「士」の觀念の性格の根柢が識られるのである。

『七則』第一則の文を藤井所蔵分から引く。

一、凡そ生れて人ならば、宜しく人の禽獸に異る所以を知るべし。蓋し人には五倫あり。而して君臣父子を尤も大なりと為す。故に人の人たる所以は忠孝を本と為す。

そして次の文がその根拠として援引される。この部分は、『野山獄文稿』に収められている。『士規七則』には無い。

景子曰く、内には則ち父子、外には則ち君臣は人の大倫なり。

孟子曰く、人の道たるや、飽食煖衣、逸居して教なければ則ち禽獣に近し。聖人之れを憂ふるあり、……教ふるに人倫を以てし、父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信あり云々。又曰く、人の禽獣に異なる所以のもの幾ど希なり。庶民は之れを去り、君子は之れを存す。(原漢文) 右の援引文はすべて『孟子』からである。

この第一則は、儒学においての人間認識の基底を為しているものである。従つて山泉太華も亦同じく次のようにその理念に人間自覚の根拠づけをしているのである。

凡ソ人ハ天地ノ中氣ヲ受ケテ生レ……万物ノ靈タルユヘニ、禽獣ト違ヒ能ク是非善惡ノ理ヲ分別シテ善ニ遷リ惡ヲ惡ムコトヲ知り、懿徳ヲ好ムノ性アルナリ。因テ聖人彝倫五常ノ節ヲ制シ、孝悌仁義ノ名ヲ立テ、民ヲ善道ニ導キ、天地ノ靈タル所ヲ全フスルコトヲ得セシメ玉ヘルナリ。(『入学正路』)

則ち人間性の普遍の確認として共同に所有され、共に人間を人間たらしむるものは倫理に生きる所に在るとの見解を示しているのである。それは人間が社会的に存在するものとして在るからであり、それはまた上下の人間関係の安定的秩序として価値づけられている。松陰にあつては後にそれは一君と万民との直接的上下関係を求める一君万民思想へと発展するのであるが、しかし朱子学のように「理」は問わず、先ず人間を問うており、そこに陽明学との接点を確かめる事が出来る。

因みに第一則の趣旨は『講孟余話』では次のような表明となる。

。学問の道、人の禽獸と異なる所以を知るより要なるはなし。其の異なる所は、五倫五常を得ると失ふとより外はなし。是れを失ふを庶民とし、勤めて是れを得るを君子とし云々。(岩波普及版松陰全集第三卷二一四頁)。則ち庶民は五倫五常を失っているものとして規定されるのである。

「土規七則」は全体的に儒教の教義に依拠しながら、ただ第二則のみは次のように日本人としての民族的自覚を求めるものとなっている。

。一、凡そ皇国に生れては、宜しく吾が宇内に尊き所以を知るべし。蓋し皇朝は万葉一統にして、邦国の夫子世々祿位を襲ぐ。臣民、君に忠にして以て父志を継ぐ。君臣一体、忠孝一致、是れ吾が万国に尊き所以なり。

そこでは縦関係のみが強調されるのである。そしてこの第二則の裏付けは『中庸』第十九章に見える孔子の言に求められている。

。孔子曰く、武王・周公は其れ違孝なるか。夫の孝なるものは善く人の志を継ぎ、善く人の事を述ぶるものなり。

しかしこれでは「父志を継ぐ」の援用でしかなく、第二則の主眼である万葉一統の天皇に尽す忠——日本を世界に価値づけている君臣一体を根拠づけるものとはならない。それは「忠」の觀念が、儒教にあつては松陰が主張する忠意識とは異なるものであるから、援用の対象を経書に求めようがない所にある。松陰十六歳(弘化二年)の作文「人の忠を問へるに答ふ」(『未忍焚稿』)での「忠」理

解は、実を以てして功名の爲めにせざるの謂なり”であつて、その“実”は“恭”と“敬”を尽すにあつた。儒教に根差した会得である。第二則で表明される忠觀念は、その根拠づけは日本の書から援用する外はない性質のものである。經書にだけ裏付けを求める事は出来ないのである。適當なものと思いつかなかつたのかも知れないが、日本の書からの援引は行われていない。

第二則の目的は、民族的自覚の要請である。人間性は普遍であるにしても、現実には人間一般として生存している訳のものではなく、ある特定の民族の一人として存在するものであれば、日本人として生まれ育つた者は日本民族として生きる外はない——いや生きるべきであるとの指摘である。そして自己が所屬する民族が形成してきた価値を体得して継承すべきである事、それは民族の一人として生存していく上での義務である事の主張である。則ち日本民族が形成してきた独自の価値の在り様は“一國の体”Ⅱ“國体”であり、それは天壤無窮の皇統による統治に体现され、君臣一体・忠孝一致によつて支えられ継承されるべきものだとするのである。“講孟余話”では、國体は万国に卓越する“独”として把握され、その“独”において世界性——普遍的価値を持つと説かれている（岩波普及版松陰全集第三卷四九八頁）。

君臣一体に日本の独を見る觀念は、松陰に先立つものとして例えば荷田春満がいる。

“日本の教は、君臣の間を大事にする教也。唐にては親の道、父子の間の道を大事にする也。”（日本書記神代卷割記）。桂島宣弘「華夷思想の解体と自我認識の変容」より孫引）

これに対して本居宣長は、神勅によつて保証された天壤無窮の天皇の統治に日本の独を認めるのであるが、そこには君臣一体・忠孝一致という“道”の觀念はない。

『古事記伝』卷一）
『古事記伝』卷一）
伊邪那伎の大神の始めたまひて、天照大御神の受たまひたまひ、伝へ賜ふ道なり。（『直昆靈』）
『古事記伝』卷一）

従つて忠・孝のように、たゞからぶみにのみ惑ひて……仏と漢との意（同上書）から来ているものは、まことの『道』ではないとするのである。松陰は国学の書については目にする所は少かつたかも知れないが、『新論』等水戸学には触れている筈である。『新論』からの引用が為されてもよかつたのではないか。

松陰は『独』を求めながら、第二則では儒教の普遍性にその『独』の実践的根拠を置こうとして『中庸』に依拠している。その事に何の違和感も示していない。それは人間が生きるといふ事は目的を持つ事だと強調しているからである。「七則」の松陰の意図はそこにある。儒教は人間は目的意識を持つて社会において生きるべき事を説くものである。そうした教えは、儒教に影響される以前の日本人の観念には見出し得ないものであった。倫理という問題が依拠する思想論理は、日本人が自ら生み出した思想営為には無く、儒教によつて意識化させられたのである。それでは日本人として何を本来のな自己の目的意識として持つかと自問した時松陰は、それは民族の独自性の体得とその発揚にあるとしたのである。その目的意識（精神生活全般を規定する目的において生きる）は、民族が自らの歴史から主体的に選び取り決定するものである、とするのが松陰の主張であろう。そこから『講孟余話』の始めに展開される君臣一体・忠孝一致の実践形態についての孔子や孟子の処し方への批判が生まれ

てくるのである。

日本の「独」を主張するのに儒教より援引するという觀念の構造は、松陰の人間性認識が儒学によつて意識化されている事を実証するものであろう。それと共にその事によつて「独」の独善性が克服できる契機をも亦内在している事を予見させるものともなろう。

松陰にあつては、先祖代々天皇のトに結集して国体を護持してきたその「忠」は父祖の志であり、その志を継承するのが「孝」であつて、忠孝一致し完成する。「忠」はナショナル・アイデンティティの主体であり、その心情と意識が日本の「独」の成立の原動力として捉えられるのである。そしてその原动力的存在として「士」が位置づけられる所に、松陰が下級武士や卒族の若者の心を捉えた理由がある。青年は常に自己の位置づけを求めて生きるものであるからである。「七則」においては「士」は所謂武士として捉えられていない事については後述する。

しかし日本の「独」を強調しこれを「道」として捉え直す時には、それは「独」の普遍化として他の存在へ押しつける途を開く事にもなるだろう。「独」はその民族の自矜や自己存在価値の自覚の域を超えて、世界性のものでして主張する事を可能にしてくるのである。そこでは周囲の諸国諸民族もまた自己の「独」を持つという認識には発展して行かず、他の「独」は認識から消えている。それは西欧と対峙する為に自己の独立を確保する事に意識は集約されて、諸国諸民族の自立性を無視して属国化する事を正当化する理論的根拠を提供する方向へと作用する事となるであろう。そして松陰の生きた時代的狀況という史的背景が失われた時、「独」の価値づけという觀念への固執は例えば大東亜共栄圏構想へと転換しドグマ化したのであつて、そういう方向を松陰の大陸侵略論は内蔵しているの

である。

「土規七則」が武士としての士像を掲げていない事は前に触れた。所謂武道とか兵法とかについては一言も論ず所はないのである。經學を断念して兵學に専念するとした松陰であるが、「武」が士たる者の職分である事は充分承知していた筈である。特に西欧の侵略が論じられている時代である。武士としての任務は求められる所であつたであらう。

松陰の吉田家の家學である山鹿流兵學の祖山鹿素行は、武士の職分を次のように説いている。

凡ソ士ノ職ト云ハ、其身ヲ顧ニ、主人ヲ得テ奉公ノ忠ヲ尽シ、朋輩ニ交テ信ヲ厚クシ、身ノ独リヲ慎デ義ヲ專トスルニアリ。(農工商は自らの生業に暇がなく、聖人の教を學んで道を実行する事が出来ない)ので、代つて士がそれを行い、農工商を指導する職分を有す、文道心ニタリ、武備外ニ調テ、三民自ラ是ヲ師トシ是ヲ貴ンデ、其教ニシタガイ、其本末ヲシルニタレリ。コ、ニオキテ士ノ道タツテ、衣食居ノツグナイ以テ心易カルベク、主君ノ恩、父母ノ恵、シバラク報ズルニタリヌベシ。(「山鹿語録」「士道」^ル知己職分)

生業という天職を持つ農工商に対して、生業も無く徒食するだけの武士の社会的存在意味は何かという問題意識は、元和偃武により平和時代が到来した中で武士の間に生まれてきた反省であつた。素行の論はそれに答えたものであるが、まだそこには君主の行ふ施政を補佐する者との意味づけは薄い。政治への参加という位置づけがはっきりと意識され、そこに武士の存在理由則ち主体性が主張されてくるのは徂徠學の出現によつてである。

世界の惣体を士農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有之候にては無御座候。農は田を耕して世界の人を養ひ、工は家器を作りて世界の人につかはせ、商は有無をかよはして世界の人の手伝をなし、士は是を治めて乱れぬやうにいたし候。各其自の役をのみいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても国土は立不申候。されば人はもろすぎなる物にて、はなれぐに別なる物にては無之候へば、満天下の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人二候。(「徂徠先生答問書」上)

武士の職分の問題は長州藩にあつては特に滝鶴台が取り上げており、明倫館生徒に課題して考えさせるようにと師である山県周南に提議している(「鶴台先生遺稿」巻九、周南宛書牘第三書)。

「士規七則」の「士」には藩主の施政を補佐する事に主体性を自覚する意識は薄く、むしろ従属性の方が強い。しかし安政三年八月二十二日に開講された『武教全書講録』では、武士の職分を農工商と対比することによって社会的にはつきりと把握しているのである。

「(農工商は)是れ皆各々其の職ありて互に利し互に益して世を涉る者なり。士たる者は三民の上立ち、人君の下に居り、君意を奉じて民の為に災害を防ぎ、財成補相をなすを以て職とせり。而るに今の士たる者、民の膏血を蝕り、君の俸禄を攘み、此の理を思はざるは、実に天の賤民と言ふべし。」(岩波普及版全集第四卷二二一頁)

農工商は士によって統治される民との考えに立つて、民の膏血を搾る者は俸禄を盗む者だとの厳しい批判が語られている。しかしこうした横との社会的関係を捨象して「士」たる自己と主君との縦の関係だけに意識を集中する「士規七則」の君臣一体は、より強く君臣結合の感得を表現したものと

て読める。そうした心性の延長上に天皇への帰一は求められていくのである。

その点を、自己の現に陥っている生存状況から顧みて、「講孟余話」では次のような自戒が語られている。

凡そ人に四等あり。士農工商と云ふ。就中農工商を国の三宝と称し、各々其の職業ありて、國に於て一も缺くべからず。独り士に至りては三者の如き業あることなし。……故に士と生まれたる者は、文武を修熟し、治乱の御奉公を心掛くべきこと固よりなり。但だ吾が輩己に幽囚の身となり、此れ等の事を語るも空談に近し。……我れ農工商の業をなして、以て國恩に報ずるの身ならねば、亦唯だ書を読み道を講じ、忠孝の一端なりとも研究し、他日に報ずることを忘るべからず。(普及版全集第三卷一三四頁)

続いて松陰は「士は三民の首」であると指摘し、その士の長である君主には、其の自ら養ふ益々厚く、自ら職とする益々重し。人に養はるゝのみにて、心を勞し人を治むることなくんば、其れ何とか云はん」と自覚を求めているが、國恩に報ずるといふ「國恩」が忠孝に収斂されているのは、どこかで論理の摩り替えがあるように思われる。結局、君主に仕える士の自己規定から出られないのである。松陰の中の「民」は士によつて治められるものであつて、政治に参与できる存在として認めているものではない。松陰が民の福祉厚生を説くのも主権在民からではなく、主権不在民からである。歴史的に見て彼に人民の権利といった理念を求めめる事は出来ないにしても、儒教には名目としてでも「天民」という観念がある。それは為政者にとつて都合のよいように取扱われてきたが、天民という認識の在り様を追求すれば人民の権利という考えに到達できるのではなからうか。

農工商と一線を画す「士」の自覚は、現状打破を求める松陰の思考に一つの限界をもたらすものとして作用している。則ち彼は、安政五年以降の画策が藩当局によって否定されたことで藩（武士集団）に失望して「草莽」という存在に期待する所まで脱皮するのであるが、一揆を起す農工商民衆の政治行動に現状打破の方向を託すまでには到達しなかつたのである（それについては別稿「フレイヘッドをめぐって」を参照されたい）。松陰のナショナル・アイデンティティは農工商の存在との共感によつてでなく、体制的権威権力者への「忠」において確定されるのである。「孟子」尽心下第三十六章講義（『講孟余話』）において君臣一体・忠孝一致が日本の「独」と主張される所以である。こうした観念は明治政府に引継がれ、天皇至上主義国家体制の思想的祖源としての役割を果す事になる。しかし松陰の当時にあつては幕藩体制打破のファクターとなつた事は、『講孟割記』（『講孟余話』の前名）をめぐると華・松陰の言説を読んでも分る事である。

松陰の「士」像の背景には、更に『論語』に見える曾子の言葉があるであろう。

「士不_レ可_三以不_二弘毅_一、任重而道遠、仁以為_二己任_一、不_二亦重_一乎、死而後_レ已、不_二亦遠_一乎」（泰伯第八）
これについて貝塚茂樹は次のように解説している。

（曾子のこの言葉は）春秋末、戦国初の時代のあらたに興つてきた士という階級のために、その生活の理想をかかげたものである。武芸などの才能をもつて諸国の君主や豪族につかえ、国家社会の発展に重要な役割をつとめた。曾子は特殊技能をもつて君主につかえる士の階級にたいして、士にはさらに高遠な仁の徳の完成という任務があることを自覚させようとした。（中央公論社『世界の

名著 3 「孔子・孟子」

則ち仁を行う任務を持つているのが士であるとするその自覚に松陰は共鳴するのであろう。そこから「士の道は義より大なるはなし」との「士規七則」第三則が提起されるのである。しかしそこでの義は君臣一致の忠義であつて、仁を行う義務ではない。

右の曾子の言葉のうち、「死而後已」は特に松陰のお気に入りの言葉であつて、第七則に士の日常の覚悟として明示されるのである。

第四則では、義を実行する心性の在り方として、「質実欺かざる心」が示される。これは松陰が自己に課してきた「至誠」である。従つて第四則への援引には「孟子」公孫丑篇下第九章より「古之君子、過則改之。今之君子、過則順之云々」の孟子の言が当てられているが、むしろ離婁篇上第十二章の「誠者天之道也。思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也」が相応しいように思われる。

第五則以下は、士たる者の日常修養の着眼として、読書・交友・志（死而後已）が説かれる。それを纏めれば

士規七則、約して三端と為す。曰く、志を立てて以て万事の源と為す。交を選びて以て仁義の行を輔く。書を読み以て聖賢の訓を稽ふ、と。

右のうち特に読書は松陰が強調するもので、安政元年の暮に玉木彦介に当てた書状においては特に歴史書——日本の歴史の書を読まねばならないと勧めている（『野山獄文稿』）。読書は「七則」では聖賢の教によつて常に自己を検証する為のものという位置づけであり、従つて経書が対象であるが、第二則で説かれる日本独自の君臣一体・忠孝一致を堅固に保持する上での日本史書もそこに含まれる

と認めてもよいであろう。その日本独特の価値を明確に意識化して生きていく人間形成の為のものが読書である。儒教はその価値を基礎づけ補充してくれるのである。

総じて「土規七則」に援引される儒書は、『論語』『孟子』が主で、特に『孟子』が多い。「七則」起稿時には松陰は『孟子』に對^{オカ}い合^アつていたのであり、野山獄で安政二年四月十二日より始まった『孟子』講義の姿勢は既に整えられていたのである。しかしその講義と「七則」とではそこに差がある。則ち「七則」には、松陰が説きそして自らも実践した現状打破への精神と情熱の鼓吹といったものは見られない事である。獄中での講義ではそれが強く打ち出されている。尤も「七則」は成人になった従弟への警戒として個人を対象にしたものである。しかし松陰自身のそれまでの生き様からして、士として如何に生くべきかは、自己確立と時代への自己投企として示されて然るべきであろう。そこまで松陰が踏み込まなかったのは、彦介の父である叔父玉木文之進への配慮が働いたのかも知れない。従つて体制への帰属だけが説かれたものになっているとの印象は拭えないのである。「土規七則」を疾風怒濤の世代である青年に贈る辞としては物足りなく思うのは、徳富蘇峰の「吉田松陰」（明治二十六年刊のもの）で提出されている青年像を通過した現代から見るとであろうか。

上述したように「土規七則」は、儒教を土台にして日本の「独」なる「道」が確かめられているものである。君臣一体・忠孝一致というその「道」は、儒教倫理によつて裏づけられ保証されて民族的自覚のものとされるのである。そこでの「士」像は日本においての社会的存在である武士の意識を中核として形成されたものではなく、儒教の説く士・君子の觀念に民族意識が附加されたものである。

そこでの土の位置は現実の社会構造の中での土農工商の関係において提出されるものではなく、従って新しい時代を拓く為の土の役割を確かめるものとはならなかった。

しかし日本の「独」と儒教とを結びつけて民族意識・国民観念を昂揚する構図・理念の在り様は明治天皇制の国家精神として継承されて、その端的な表現は「教育勅語」として結晶するのである。それは教育勅語成立過程（例えば当時法制局長官であった井上毅が、教育勅語原案起草した中村正直稿に反対して時の総理大臣山県有朋に当てた書簡や井上自身の勅語草案等）を検討すれば、松陰の持ったと同じ観念がそこに盛り込まれる状況が分るであろう。ここでは指摘だけに留める。

『講孟劄記』と山県太華

松陰がその時代の中で意識した問題に、民族の歴史的主体性に立つて内発的に自分の思想をどう獲得していくか——どう形成していくかという問題がある。これはまた明治維新以来の日本の近代化の過程における思想状況の問題にも繋がってくるものである。

松陰が自分の思想を最初に且つ全体的に表現しているのは、『講孟劄記』（後に『講孟余話』と改められるが、以下『講孟劄記』で通し、『劄記』と略記する）とそれを巡っての山県太華の批判に対する松陰の弁駁においてであると言えよう。

松陰が『孟子』の講義と共に自分の考えを存分に語った『劄記』の評を太華に請うたのは、安政二年（一八五五）九月十八日の事である。その直前には宇都宮黙霖との最初の文通が行われている。その時点ではまだ松陰は野山獄中に在って、同囚者を相手に『孟子』講義は進行中であつたが、思想的にも時局論においても述べたい事は十分に述べていると見てよいであろう。講義は全部終わっていないにしても、自分が論じている事について太華の見解を求めようとした事は、何を期待してのものであつたのか。或いは太華の朱子学的観念に挑戦しようとしたものであつたのだろうか。

「太華山縣先生に與へて講孟劄記の評を乞ふ書」（『野山獄文稿』、岩波普及版『吉田松陰全集』第四

卷)を読むと、松陰に挑戦の気持ちがかくなく無かつたとは言ひ難い。しかしそれ以上に、太華だけは自分の「積年の志」をこの書に読み取つてくれるだろうとの期待もあつたように見受けられる。

近時、風俗澆薄にして教化陵遲し、書を讀む人は天下に滿つれども、道を求むる者は絶えてなくして僅にあり。而して其の自らはとし自ら高ぶり、先知は己に背へて後知を覺さず、後覺も亦背へて先覺を師とせず。是れ斯道の塞がる所以にして、志士の憂ふる所以なり。矩方狂妄と雖も、徒に書を讀むを知るのみならず、又竊かに道を求むることを知る。且つ背へて自らはとせず、必ず先覺を師として其の緒論を聽かんと欲す。顧うに身は世と絶つ。先知ありと雖も、亦之れを覺すに由なきのみ。(中略)ここを以て敢へて妄りに著はす所の講孟劄記なるものを録して、教を、求むべからざる間に求む。苟に先生僕が積年の志を察し、其の狂を咎めず、辱くも後知を覺されば、何の幸かこれに尚えん。矩方先覺を仰ぐの誠に勝うるることなし。(大和書房版『吉田松陰全集』)

これから見ると松陰の意向は、『孟子』に説かれていた「道」の把握の是非を太華に匡す事に主眼があつたのである。しかし太華の評語は「道」への言及はあるものの、力を込めて論じている所は松陰の時局的発言に対してであつて、それに強い批判と否定を投げかけているものであつた。実際に『劄記』を読むならば、それは「道」の把握の是非に重点が置かれているとは感得されにくい。松陰の時局的発言の強烈な印象に消されてしまうのである。太華の発言もそうした読後感から来るものである。だが、これ程の反論を受けるとは松陰も予想できずいたのではなかつたか。こうした状況から考へるならば、彼が太華に評語を求めた事の内的必然性が何であつたのか分明でなくなるのである。

当時太華は七十歳を過ぎて中風を患つており、明倫館学頭を辞して、社会と歴史の表面から隠退し

ていた。しかし『割記』には余程精神を刺戟されたと見えて、半身不随にも拘らず左手で批評を書いたのである。それはそこに幕藩体制を破壊するに至る危険思想の存在を読み取ったからであろう。恐らく太華は自身を封建体制下長州藩の思想的且つ精神的背骨として自任していたであろうし、時代の流れは流れとしてそれを理性的に見守りながら自分の思想に強い確信を持っていた。自分への思想的挑戦と受取ったからこそ、不自由な体に鞭打つて厳しい反論を加えたのであろう。筆の跡はたどたどしく歪んでおり、跡切れ勝ちに続いていた。しかし理性の衰えは少しもなく、松陰の所論を論理的に真正面から受け止めてこれを論破しなければ止まない気力に溢れた文であった。その気魄に打たれた松陰は、『前輩（ヨシキミ）氣根の深厚なる、亦復た如何ぞや。』と書いている（『太華翁の講孟割記評語の後に書す』、岩波普及版松陰全集第三卷五四七頁）

戦後日本は明治国家を政治制度上・思想上で否定する所に成立する。原理的には天皇を核として成立してきた明治国家が否定されなければ成立しない戦後日本から見れば、『割記』への太華の反論に見られる歴史観や国際認識の合理性は（戦争をする為に西欧は日本に開国を求めてきているものではないとする認識等）、ただそれが松陰に反対するものと言う理由から無視するか、或いは低く評価して済まされるものではない。そこには思想的に正当な評価が行われなければならないであろう。歴史や現実に対する太華の合理性は、明治天皇制が排除された現代においての対象認識の合理主義的メンタリテイからすれば甚だ妥当性を持っている。むしろ松陰の所論の方が、彼が自分の所論の根拠と為しているものも含めて一種のファナティックなものであり、非合理的である。

太華の反論の基調は認識の合理性にあり、認識する主体の理性的在り方にある。だが松陰が『劄記』で主張している所は、認識の合理性や主体の理性的在り方等は問題意識として存在するものではなかつた。

「凡そ皇國の皇國たる所以は、天子の尊、萬古不易なるを以てなり。苟も天子易ふべくんば則ち幕府も帝となすべく、諸侯も帝となすべく、士夫も帝とすべく、農商も帝とすべく、夷狄も帝とすべく、禽獸も帝とすべし。則ち皇國と支那印度と何を以て別た^{わか}んや。……夫^かの諸侯は幕府の臣たり、天朝の臣に非ずと謂ふが若き、是の編を讀む者、蓋し切齒せざるなきに似たり。然れども官あり位あり、名分截然たり。則ち余の憂ふる所、是に在らざるなり。皇道の通塞、國運の否泰、其の機微なり。」（『太華翁の講孟劄記評語の後に書す』、岩波普及版全集第三卷五四八頁）

この反論——太華の論では農商者だけでなく夷狄も禽獸も帝にしてよいという事になるではないかとの反論は極論という外はないであろう。松陰の討論の仕方を見ると、このような感覚の極論を持ち出して相手を封じ込めようとする手法が強い。これでは一方的な極めつけとなつて、討論とか検討とかに発展して行かないのである。その極限的な事態が、安政五・六年の松陰の時局画策をめぐつての友人門弟との対立に見られるのであり、安政六年二月の久坂玄瑞の松陰弾劾の手紙となるのである（安政六年二月二十三日頃とされる某宛松陰書状にこの久坂の漢文書状が収録されている。岩波普及版松陰全集第九卷二五六頁参照）。

それはそれとして、松陰が求めようとしたものは幕藩体制を变革する理念であり、それを現実化し得る根拠であつた。その意味では両者の論理は全く噛み合っていないと言える。太華の論はただ状況

の冷静な認識論に止まっていた、時代の危機感の体得からの発言のものではなかった。松陰は自分の言いたい事が一つも通じていないと歯痒がっているが、確かに問題の争点は認識論に在るべきものではなかったのである。例えば太華は、開国を求めて武力を背景にして迫ってくる西欧についての認識を次のように表明している。

「一昨年亞美利加の來りし時、扱こそ海寇來りたりとて、人心洶々或は懼れ或は怒り、怒る者は戦はんと云ひ、懼るる者は平和を主とし、議論紛々として一定せざりき。然れども彼れ來りて寇するに非ず。使節を遣はして謂ふ所あり。我れ其の實に應じて其の處置あるべきことなり。使來らば使者を遇するの禮あるべし。もし寇することあらば力を盡してこれを防ぐべし。事の當否を論じて可なり。」（『講孟割記評語上』、岩波普及版全集第三卷五三三〜五三四頁）

これは事態に冷静に対応しようとする正論として読める。更に又次のように説いている。

「近來西洋諸國の風を聞くに、君臣父子の道もありて、彼の中國と稱する國と多くかはりたることなく、病院・貧院・幼院の設など之れあるは、尤も生民の上に就いては心を盡したること見えた。然るを豺狼犬羊などと賤しめ罵りて、人にてはこれなきやうに思へるは、彼の漢土の學者、北狄の中國を犯して世々寇するを惡みて、賤しめ罵りたるを見習ひ、すべてこれを以て外國を稱したるなり。今海外の國、我が邦へ對し世々の難あるに非ず。何ぞ深く是れを惡まん。天より見給ふ時は同じく人の世界にて、厚薄貴賤の別はなきことなり。」（同上引用書五三三〜五三五頁）

西欧の福祉政策に対する認識は、蘭学者にあつては早くから注目されていた。則ち前野良沢は『管蠡秘言』（安永六年成る）で次のように指摘していた。

天主教、和蘭国教、及び亞弗利加ノ教へ、聊カ考フル所アリトイヘドモ、未詳ナラザルヲ以テ、茲ニ記ルサズ。然シテ其大旨ノ燭スル所ヲ推求ルニ、鯨寡・孤独・廢疾・貧困ノ人ヲ救ヒ養フテ、以テ立ニ教政ノ根本トナス者ナリ。(岩波『日本思想大系64洋学上』一四八頁)

こうした認識は、後継の蘭学者の間では常識的な認識であり、彼等と交流を持った知識人層に共有されて一般へも伝播していったものであったと見ることができよう。太華の認識も既に知識人の間で通念化されてきていたものを背景にしての認識であったのである。それは松陰の頃には、儒学の仁政観念に立つ日本の政治意識には欠けている具体的な民生福祉の施策として、西欧認識の中核をなしていたのである。

次に將軍や諸大名についての認識であるが、太華は、諸大名は徳川將軍より領地の朱印状を賜わっているので王臣でない事は明らかであると言っている。

列國の大名(將軍家へ)臣禮を執りて、東都へ參覲貢獻の禮等甚だ謹み給ひ、儼然たる武家一統の世なり。然れば諸大名は謹んで幕朝に仕へて忠勤を勵み給ひ、幕朝は天朝に事へて尊崇を極め給ふべきなり。(『講孟評記評語上』五三九頁)

と断言する。それを松陰は、此の一句、是れ太華の頭腦皇道國運を以て己が任と為す者(は)、色を正しうして之れを責めざるを得ず」と批難するのである。

太華は更に天下を治める事と天皇の位とは違う性格のものであり、同質のものではないと論じる。天子は至尊の御位を繼ぎて上に立ち給ひ、是れを公家と稱し、武將は四海の土地人民を有ちて天

下の治を為し、是れを武家と稱し、公家武家判然として別る。……天下の武家に歸することは、天子天下を治め給ふこと能はざるにより起りたることなり。これ天子其の職を治め給ふこと能はざれば、是れを治むる者ある所以なり。これ天地自然の理なり。此の理は天地の間一理にして和漢同じことなり。」（『講孟劄記評語草稿』、同上引用書五五六頁。傍点引用者）

これに続けて、世俗將軍家を稱して天下様と云ふ。自然に其の實に就きて其の名を與ふるなり。」と言ひ、天子が天下を治めること能はざる時は天子に代つて天下を治める者が出てくるのは天地自然の理であり、所謂「天下は一人の天下に非ず、乃ち天下の天下なり」は此の理を言うものであると念を押している。

これに対して松陰は次のように反論する。

「天朝を重んずるは、幕府を輕んずると思ふは、淺々の見なり。天朝あればこそ幕府もあり。故に天朝を尊ぶは皇國を安んずる大計にして、即ち幕府も亦自ら重くなるなり。天朝を重んずると云へば、幕府を外にすると思ふは、曲り根性なり、幕府と共々天朝を尊ぶなり。……幕臣にもあれ、王臣にもあれ、朝廷を尊び、幕府を敬し、夷狄を攘ひ、蒼生を愛する人なれば云ひ分なし。此の四つを忘るる者は逆賊なり。」（『講孟劄記評語草稿の反評』、同上引用書五六九頁、五七〇頁）

更に安政三年十一月朔日に書かれた太華への反論で、余が本意は幕府諸侯と共に天朝に奉仕するにあり」（同上引用書五九五頁）と自分の真意を吐露している。默霖との論争の後である。

太華においては在るべき統治体制実現の為に統合の集約点は当然必要なのであるが、それは天皇でなければならぬというものではない。日本においては建国時の主権者が天皇となったのであって、

以来その血統が偶々正統君主として意識づけられているのである。あるべき政治（制度的にも完成された封建社会）の方向に努力する所からは、何も主権者は現実の天皇でなくてもよいと見なされるのである。要はあるべき統治の姿が志向されるその実践が評価の基準であつて、単に血統的伝統的天皇でなければならぬ訳ではない。その在るべき統治社会は、太華にあつてはその信奉する朱子学の説く政治価値及びその形態の実現したものである。元首は將軍であつても構わないのである。松陰は儒教が説く在り方で天皇の捉え方は認めない。もつと生身のものである。それは諫死という実行が求める対象である事によつても判るが、天皇への絶対的帰依においては抽象化されて意識される事になる。

太華にあつては民族統合のポイントとしての天皇という観念は薄いのである。それに対して松陰が求めるのは民族統合の中心価値としての天皇の存在であつて、理想的な政治の投影としての主権者を天皇に仮托したものではない。ナショナル・アイデンティティの生身の実感の対象としての、帰依である所の天皇である。

本邦の帝皇或は架村の處あらんとも、億兆の民は唯だ當に首領を並列して、闕に伏し號泣して、仰いで天子の感悟を祈るべきのみ。……（天皇が感悟するまでは国民は総て）闕に詣りて死せんのみ。（『天下は一人の天下に非ざるの説』、『丙辰幽室文稿』安政三年）

そこまで行かなければ松陰はアイデンティティを自己の裡に体得できないのである。ここに見られる万民総諫死の主張は、神州の民の自覚を求めて民族の統一的价值を創り出す必要からの発言であるが、こういう極限状態を突きつける必要があるのかとの疑問を覚える。松陰はよくこうした論法

を使うのであるが、天皇という中心価値は天皇個人の人格に在るのではなく万世一系という伝統に生じる意味に在るのであれば、これは結局民族滅亡への構図ではないか。却つて天皇を超人化して見てゐる事になるのである。しかしその松陰の一面な情熱の吐露に青年達の血を吸引する動因、ダイナミックスを生み出す力が存在したのであった。陽明学に共感した所の実践である。朱子学に立つ太華には認識以上のダイナミックスの生じようはないのであり、アイデンティティというものは必要はないのである。

松陰が求めているのは外圧に対抗する為の民族統一国家の実現であり、その為の天皇の存在であり、そこには常に危機感が彼を捉えて放さない状態——閉塞された状態があつた。その危機感の中で彼は国家・民族という幕藩体意識を超えた所の歴史を動かす原理を把握していく。そして天皇の存在に、民族において持続するものを根拠づけたのである。それは太華には稀薄なものであつた。

この時期の太華の西欧認識には松陰のような切羽詰まつた危機意識はなく、朱子学者らしく理性的に醒めた対象把握のものである事は前に述べた。

亞墨利加・魯西亞は海外の別國にて、其の使臣、主命を奉じて我が邦に来る。固より我が属國に非ず。何ぞ必ずしも一々我が言ふ所に従はん。彼れ利害を説きて其の謂ふ所を求む。何ぞ深く是れを怒らん。且つ彼れ大國にて、匹敵(匹敵)の禮を以て来る。少しき不通の形ありとも、亦或は是れを恕すべし。何ぞ必ずしも兵を以て是れを撃つに至らん。……然れども彼れ來りて寇するに非ず。使節を遣はして謂ふ所あり。我れ其の實に應じて其の處置あるべきことなり。使來らば使者を遇す

るの禮あるべし。もし寇することあらば力を盡してこれを防ぐべし。事の當否を論じて可なり。”（『講孟割記評語上』、上記引用書五三二頁以下）

要するに、“其の實に應じて” 冷静に客觀的に事態を判断して対処すべしという事である。いかにも朱子学によつて対象認識を練きたえられた思考體質のものである。今日の認識の心性から見れば、こうした太華の対応姿勢は評価をもつて理解されるのではないか。或は軟弱姿勢として排除されるであろうか。それは太平洋戦争の敗戦をどう受け止めるかに密接に関係してくる所でもある。

次に問題となるのは、前述した所の“天皇”についての松陰と太華との捉え方である。よく識しられている松陰の、“向まむに八月の間、一友（注注字郡宮敷宮敷のこと）に啓發せられて、嬰かくぜん然として始めて悟れり。従前天朝を憂へしは、竝みな夷狄に憤をなして見を起せり。本末既に錯あやまれり。眞に天朝を憂ふるに非ざりしなり。”（安政三年十一月二十三日赤川淡水宛書状。『丙辰幽室文稿』）という表白は、幕藩体制否定に至る契機ともなるものであろう。夷狄に憤を發して天朝を憂うるのは、弱体化した幕府の存在を前提としての時局対処であつて、そこでの目的は幕府の強化に帰着する。天朝の安泰はその上にもたらされる副次的な結果である事になる。則ち幕藩体制の維持として働くものであつて、天皇を直接の目的とする事にはならないと松陰は覚さとつたのである。民族が帰一する対象は天皇であつて、政治支配者將軍ではない。松陰にあつては、民族とか国家とかの統一意識に目覚めるファクター及び実体として天皇が獲得されたのである。それは、天皇という存在を通じる事によつてしか民族や国家形成は松陰の裡に体得されないという事を物語るものであろう。かくて民族の一員として感得した危機意識は天皇の

存在の危機に摩り替えられ、民族や国家が天皇の存在だけに象徴されるといふ危険性がそこに伏在する事となる。天皇絶対主義を掲げる明治国家体制思想のドラマの発端をなすものであろう。黙霖との出会の負の面がここに在ると言えよう。

しかし問題は、天皇の存在を通じてでなければ民族や国家の意識に達する事ができないとする観念構造やメンタリテイの発生にある。これは何も松陰だけの事ではなく、所謂「草莽」の主体を為した層の意識の母胎である国学——特に平田国学層についても言える所である。封建倫理の感性化した無意識の存在をそこに抽出する事が出来そうである。

太華には、松陰の天皇把握が、民族の危機感からする社会体制の崩壊意識への対処として変革を志向するものである事について首肯できなかったのである。いや感得していたからそれを現体制（幕藩体制という封建形態）を否定する危険思想と見なす事の外に出られなかった。封建制の完全実現を求めた太華にあつては現体制をスタティックに受け容れ、それに合理的な説明を与える事だけが問題であつたのだ。松陰は太華の評語に対して、安政二年十一月十五日付の中村道太郎宛の書状で次のように太華への絶望を語っている。（『野山獄文稿』）

凡そ僕の繕々する所の、王を尊び夷を攘ひ、国體を重んじ、臣節を勵まし、人材を育するの諸條は、一も翁の取る所とならず。茫然自失し、慚くして進むこと能はず。

開国以来の日本近代化の歴史には所謂「維新」と呼ばれるべき時期が二つある。一つは明治維新であり、一つは太平洋戦争の敗北戦後である。思想史として考えれば、この二つの維新はますます無視

できない性格を持つ。一つはナショナル・アイデンティティ確保の為の西欧化、一つは西欧同化である。

明治維新以来現在までの歴史は決してそのままの一続きのものではなく、そこには明治国家が「大東亜戦争」（思想的意味としてのもの）の敗北によつて壊滅するという断絶がある。その戦後日本は、体制としては占領軍から与えられたものであろうが、ナショナル・アイデンティティの血の犠牲は蓋をされたまま西欧化との間を思想的に超克できず、宙に漂つたままのように思われる。

しかしまた戦後日本を支えた思想は、西欧によつて覚醒した所の、明治国家の中で体制に抵抗しながら思考の質の中に消化され続けてきた意識の顕在化と把握する事ができよう。自由民権運動以来の反明治国家の思想の発展軌道を考えてみればよい。この戦後日本の観念を形成している思想は、明治国家体制への抵抗の中で次第に消化され肉体化されてきた過程の産物であり、ただその顕在化は明治国家が崩壊しない以上は実現できないものであった。しかしまた現代で例えば松陰という存在を取り上げる時、その松陰が示している所の問題——彼が追求したナショナル・アイデンティティの問題から一君万民思想を拭い去つて、そこでのナショナル・アイデンティティの問題はどのように取扱えばよいのか、という課題は残るのである。その民族アイデンティティに根を下ろす問題は西欧の出現に触発されて自覚されてきたものであり、そこには当然対西欧態度及び西欧についての観念の問題が内在している性質のものである。

《附記》

参考の為に、本文において言及した松陰批判の久坂玄瑞書状（漢文）の関係部分を要約的に現代語に意訳して左に掲げる。

先生が此の頃大原重徳卿を説いて、長州藩主の江戸参勤を伏見で待伏せして中止させようとの計画をたてておられる事を聞いて非常に驚きました。その画策は決して成功しない事が分っております。各藩とも幕府の前に屈服している現状では、形勢が不利で、先生の画策はただ長州藩を苦境に陥れるだけです。勤王を実行する上に少しも貢献するものではありません。昨夜同志の者が集まりましたが、みんな先生の計画は無謀だと言っています。佐世八十郎も、脱藩して京都に行くことを先生と約束しましたが、親が反対して長崎に勉強に行くように勧めており、京都に行けば不孝になり、長崎に行けば先生との約束に背くことになると思ひ詰め、いつそ死んだ方がよいと思ふと訴えました。入江杉藏も心痛のあまり病氣になりそうだと言います。二人の心中を思えば、先生は二人を賣めてはいけません。同志一人の生死は問題ではありませんが、長州藩の得失に関係することです。僕は先生の画策に反対します。先生は僕を罵られても結構です。僕は敢えて言わずにはおられません。どうか思い直して下さい。

先生は門弟の者を操るのに術策を弄弄しておられるようです。その術策が余りにも巧みな為に、却つて門弟の者は疑問を感じているところです。どうか僕たちを取り扱われるのに誠意をもつて下さい。術策を弄さないで下さい。心からお願ひ致します。（安政六年二月）

松陰の海防策と住民対策

吉田松陰の海防戦術構想の性格について言及されているものは余り見受けないが、松陰のそれは住民対策と結びついて発想されているところに、当時においては特色を持つものであったと考えられる。本稿はその点を主体として、そこに看取される彼の思想の過程を確かめてみようとするものである。

一八四〇（天保十一）年に中国（清）に起きた阿片戦争は、その情報が伝えられるにつれ、日本の朝野は大きな衝撃を受ける事になる。松陰の対西欧認識はそこに発するのであるが、当時の知識人が受けた衝撃の意識は、例えば佐久間象山がその藩主に提出した上書「感応公に上りて天下当今の要務を陳ず」（天保十三年十一月。岩波『日本思想大系55』を参照の事）によって窺う事ができる。

その衝撃を背景にして長州藩にあっては弘化年に入ると海防態勢が次第に整えられていつている。天保十五年（弘化元・一八四四）には赤間関以北の日本海沿岸を六区画に分ち、海防手段として砲台築造が計画された。翌弘化二年には萩城を中心にしての海岸防禦の部署を定め、兵員・火砲の配備数を定めているのである。

こうした情勢の展開は、特に戦略戦術を説く事を責務とする兵学家にあっては、海防戦法が課題として当人に自覚されるとともに、藩や周囲の人々からの期待が集中するところであったであろう。山

鹿流兵学師範として予定され教育された松陰があつても、新進の兵学者としてそれは同様であつた。弘化期には松陰はまだ師範としての独立が認められるまでに至っていなかったが（彼が後見人を必要としなくなり独立の兵学師範となるのは弘化五年一月である）、家督後見人の教導の下に、兵学諸流の修得とともに現実課題としての海防戦術の吟味にも助んでいたのである。それを例証するものとして松陰十九歳の嘉永元年（一八四八）に書かれた「戦法論疑」（『未忍焚稿』）がある。

これは松陰の養父（叔父でもある）吉田大助の高弟で且つ松陰の後見人を勤めた山田宇右衛門頼毅（治心気斎と号す）が、自分の海防策「戦法論」を松陰に提示して意見を問うてきた事への回答として書かれたものである。それは実際に西欧艦隊の装備や火炮の性能について認識しているの戦術構想ではないのであつて、そこに述べられている敵艦攻撃の方法は実戦において戦果が見込まれるものとは思われないが、宇右衛門の海防策も恐らく同様であつたであろう。

宇右衛門の戦法は松陰が要約して記している所によると、「西洋の賊を致すの戦は利陸戦に在り。陸戦を欲する者は務めて不意（『謀略』）を示して之れを誘ふに在り」と言うものであつた。そこには戦闘地の住民が受ける場所の「迷惑」（被害）については、特別に考慮される事はなかつたのである（宇右衛門の書いた「戦法論」は未見であるので、松陰が反論している文からの推測に依るところである）。その点を松陰は問題にし、疑問を呈しているのである。松陰は言う。

我が北辺の形勢（長州藩領北辺大津・阿武郡の地勢を指す）、丘陵参錯すと雖も、沿海絶えて人戸なきに非ず。既に人戸あれば則ち戍兵（『謀略』）なしと雖も、賊の炮敵必ず施ふる所あらん。……浜海の民、何の罪ぞや（そして敵艦が退去する時）若し陸に隨ひて海を航し、村落積聚、所在粉碎

して去らば、彼に利なしと雖も、我に害あるや更に甚だしきものあり。

それは、仁人の忍びざる所」と松陰と断じて次のように提議するのである。

私に謂へらく、賊と戦ふの法、一術は正を為し、一術は奇を為すに如くはなし。正とは、海岸に煩軍（砲陣地）を置く、是れなり。奇とは、海上に輕船を戦はず、是れなり。

則ち浜海の民の被害を考慮して海陸両用の戦法を採るべきだとするのである。これに対する宇右衛門の返事が「戦法論疑」の後に附記されている。則ち

夫れ賊を陸に誘ふものは、彼の為す所を肆にせしめて、猶ほ且つ其の逸越せんことを恐る。豈に彼れに不便にして我れに無害なるの地を撰ぶに暇あらんや。民実に憫むべしと雖も、而も我が軍を敗り其の鋒を鈍らせば、何を以て天下に対せんや。只だ兵後（戦後）に民をして其の所を得、其の業に安んぜしむること、有司宜しく心を用ふべきのみ。

則ち事後に充分な手当をすればよいと言う。それに対する松陰の回答が「未焚稿」に収まる。「護民策一道」（嘉永元年五月六日）と見て間違いない。そこで松陰は先ず「方今天下事なしと雖も、一旦烽燧の警あらば、則ち孰れか餓死と哭痛なきを保せんや。則ち之れを制するの術、講ぜざるべからず」と立言する。長い泰平に慣れた庶民は、戦害の悲惨さを知らないで、彼らには対処の仕方を考える事は出来ない。彼れが自ら為すに任さば、則ち狼狽紛擾何如と為すや。庶民の混乱を制する為には、予じめ平居令を発して藩士を各地に派遣し、教諭して動揺を抑えるべきだ。人民の逃避を縦にすれば、則ち士の心も亦堅からず。戦意を失うだろう。それで敵に勝てる訳がないとして次のように結論する。

夫れ人民は国の精気根本なり。精気耗て四体衰へ、根本搖ぎて枝葉凋む。人民逃ぐれば、則ち戦ひ勝つと雖も守り堅しと雖も、亦暫しのみ。何を以て能く永久ならんや。人の上たる者（即ち為政者たる士）の階級）奈何ぞ敬まざらんや。

長い引用で纏々述べてきたが、要は若い松陰が、戦争が起きれば庶民を護る事を第一に考えるべきだとする理念に固執している姿勢を指摘したかったからである。こうした精神の在り方から松陰は出發しているのだという事が確認できよう。

このように松陰は兵学を政治と一体のものとして把握し、そうする事によつて兵学の在るべき立場と責任とを明確な自認の下に構築しようとしているのである。儒学の影響が強く作用した発想である。兵学の有意味性は政治の在り方を要求するのであつて、士たる職分は戦闘にのみあるのではないとする理念は、若き松陰が書き残したものには随所に見出される。その最も早い例として、弘化三年（一八四六）十六歳の時の「某氏に答ふる書」（『未忍焚稿』）が挙げられよう。

これは或る人が、今の兵学者はみな治国について云々するが、兵学を説くのにそれは不必要だと言つたのに対して答えた文である。その或る人は、山鹿素行『武教全書』が「大将三の采幣の事」として能く人を知るべき事・賞罰を明らかにする事・常に兵法を習わす事の三条しか説いていない事を例証として、兵学者が政治を云々するのは出過ぎた事だと言うのである。

松陰は、それは兵道を「奇譚の術」としか見ないものだとして、「孫氏」・「呉子」及び「唐太宗李衛公問答」によつて反論している。例えば李靖（衛公）の「大にして之れを（言）を言へば君の道た

り、小にして之れを言へば將の法たり”の言葉を引き、戦争は政治の一つの発現形態であつて（勿論論点は違ふが、クラウゼヴィッツの戦争観を想起させる）兵道の目的は国の安全にあるのだから治国を論じるのは当然だと断定するのである。

ここに吐露される松陰の兵学把握は、住民重視の政治の要請として「戦法論疑」・「護民策一道」へと一貫している。嘉永二年（一八四九）の上書「水陸戦略」同四年の上書「文武仕法立気付書」においても、その意識は常に政治の在り方を中心議題としている。

それが嘉永七年（安政元・一八五四）一月に書かれた「海戦策」となると、国の精気の根本を為す人民の生活保全についての言及は見られず、戦禍を蒙る住民への対策は語られていない。「海戦策」は同年同月に再来航したアメリカ艦隊が江戸湾深く羽田沖まで進入して碇泊し威圧している現実を眼前にして、わが方現有の兵船や火砲の水準で交戦して必勝する戦術として書かれたものである。しかし心の底では必敗を覚悟していた事は、同年十二月十八日付玉木文之進宛の手紙で、“当正月の如く火輪船にて軍艦を引こじり走り込み候時は、小舟にてさへに出候迎、手も足も届く事に無御座候”と言つてゐる事で分る。「海戦策」は藩の士気を鼓舞するものであつたと見られよう。これを書くまで松陰は必敗を覚悟する所にいたのであつた。

嘉永六年（一八五三）六月四日松陰は浦賀にアメリカ艦隊来航の報を耳にし、翌五日浦賀に赴いた。そして九日まで逗留して彼我の戦力を実地に観察し、アメリカ側の圧倒的優位を認めざるを得なかつた。ペリーは来春の再来を告げて一旦は去つたものの、その来春には戦闘となる事は必至だと松陰は見た。そうなつた時の彼の結論は“我昇平柔儒の士民を以て彼の猖獗狡獪の賊と戦ふ事、兵未だ接せ

ずして勝敗已に判然なり。”（嘉永六年七月二十八日付兄梅太郎宛書状）であつた。叔父玉木文之進宛にも同じ見解を書き送つてゐるが（同年九月十日付）、その中で次のように述べてゐる。

“西洋砲銃のことは一言にて断ずべく、故は、彼は各国実験を経たる実事、吾れは太平以来一二の名家座上の空事、此の二つを以て比較致し候へば其の黑白判然二御座候。”

しかし必敗だからと言つて無為傍觀が許されるものではない。

“然るに來春の大敗績は恐れながら君上（正藩主を）の御身上も覺束なく、さればとて武門の本職、上は天朝の爲め下は万民の爲め一步も転移遊ばさるべき故なし。”

そこから追いつめられた必勝の戦術として「海戦策」が書かれる事となつたのであろう。そこでは次のような戦術が説かれる。

“用兵に最も關係するものは地形にしくはなし。今地形は吾れ其の利を得たり。”従つて緒戦は“海戦を以てし、之れを終ふるに陸戦を以てする。”その陸戦はゲリラ戦で相手を混乱させ、それによつて“勝を制するの易々たる、固より毛を燎くが如し。地形の利を得て以て夷を制す、何ぞ今の士卒今の器械は勝を取るに足らずと言はんや。”

陸戦で敵を敗退させる戦術は山田宇右衛門のもので、松陰のものではなかつた筈である。前に引いた兄梅太郎宛の手紙でも、“墨奴と戦ふに陸闘にては必勝の様に申す俗人もあり。僕其の説を信ぜず。”と書いてゐるのである。戦術のこの様な転換も含めて住民対策にまで意が及ばなかつたのは、事態の急迫による松陰の焦慮を物語るものであろう。嘉永六年八月、藩主の親読を願つて書いた「將及私言」にも、続いて書いた「急務策一則」や「急務則一則」にも住民への配慮は語られていないし、

天皇や伊勢神宮への配慮があるだけである。

しかし同年九月十四日付兄宛の手紙では、民政重視を次のように強調している。

「今日外患の事誠に迫れり。人々皆海防々々と云いざるはなし。然るに未だ民政々々という人あるを聞かず。夫外患内乱必相因ことなれば、海防民政兼て挙ぐ可きこと固もとなり。……何分にも四窮（注、鰥・寡・独・孤）は王政の先ずる所なれば、好制度を設け各其所を得させ度ものに御座候。西洋夷狄にさへ貧院・病院・幼院などの設ありて、下を惠ぐむの道を行ふに、日出度大養徳御国におゐて却て此制度なき、豈大欠典ならず哉。……鎌倉辺の民情を察し候ても農民軍役に苦み上を怨むこと夥しき事なれば、天下戦争の秋に相成候は、民の動搖如何して是を制すべくや。如是事豈独鎌倉而已哉。満天下一般なるべく候。」

内乱になったその具体的様相としては、当時発生していた南部藩の大一揆が頭にあつたらうと思われる。この一揆に松陰は関心を示しており、兄や叔父宛の手紙で触れている。

「海戦策」では住民対策の代りに、「理、宜しく天下の大義を伸べて、逆夷の罪を征討すべし。……凡そ今日の事、中国夷狄の大義を論ずるの外、他は言うに足らず。」と、「天下の大義」が特筆され主張される。ここでの「中国」とは日本を指すものであつて、ロナルド・トビの言う「日本型華夷観念」の表白である（「変貌する「鎖国」概念」永積洋子編『「鎖国」を見直す』山川出版社、一九九九）。トビはこの日本にとってのみの自称「中華」（松陰の表現では、「中国」）の概念を、「近世期でも近代日本の民族的アイデンティティ形成期においても、日本にとって重要な思想的意味があつた」と

言っている。松陰の言説を対象にしてこの指摘を検証するのも一つの問題設定であるが、今は深入りしない。

日本が「中国」である根拠を、松陰も万世一系の天皇の存在という「国体」に見出すのである。国体を自覚しての行動、それが天下の大義であつて、その大義の実践は天皇の許に結集する民族統一国家の実現に向けられるべきだとするのである。それは「將及私言」では次のように説かれる。

「普天の下王土に非ざるはなく、率海の浜王臣に非ざるはなし。……然るに近時一種の憎むべきの俗論あり。云はく、江戸は幕府の地なれば御旗本及び御譜代・御家門の諸藩こそ力を尽さるべし、国主の列藩は各々其の本国を重んずべきことなれば、必ずしも力を江戸に尽さずして可なりと。……然れども天下は天朝の天下にして、乃ち天下の天下なり。幕府の私有にあらず。故に天下の内何れにても外夷の侮りを受けば、……普天率土の人、如何で力を尽さざるべけんや。尚ほ何ぞ本国他国を擴ぶに暇あらんや。」（『大義』）

天皇の存在が把握され、外夷排除の為に全国統一が願われているが、ここではまだ天皇帰一の思想にまでは至っていない（天皇帰一は野山獄入獄中の思索によって強く自覚される）。しかし「天下は天朝の天下にして、乃ち天下の天下なり」と言い、イデオロギーとしての言説になつていつている。「戦法論疑」等ではまだそれがなく、藩国の郷土防衛としての海防戦法しかなかったのであるが、またそれだけに郷土への親和感からの発想が住民保護優先の主張となつたと見えよう。

「戦法論疑」から「海戦策」に至る間は、松陰が狭い萩の天地から飛翔して有志の存在を確認しながら各地を遊歴し、時代状況に直面してナショナル・アイデンティティ（この場合、西欧の優越性に

対して自分を守ろうとする意識)に覚醒していった過程である。その間松陰は、佐久間象山に入門して確実な西欧軍事認識を身に付けていく。そこからの結論でも、現状では西欧と戦っても勝てないという判断ではあったのである。火器の落差だけでなく、国内の臨戦態勢が全く整っていない事がそこに在った。アメリカ艦隊を突見して以後、上述したように兄や叔父に当てた書状で松陰は、西欧の軍事力と戦っても敗戦するに決っている事、国内態勢はまとまりがなく、軍備は低い水準である事等の悲憤を記し、性能のよい西欧の武器や兵制を学ぶ事の必要を説いている(その考えは安政五年九月にまとめた「西洋歩兵論」となる。そこで松陰は長州藩独自の兵陣である「神器陣」の未熟さを突いてゐる。「神器陣は銃丸発機一斉ならずして、敵勢を挫くに足らず。隊形単疎にして敵騎に攪さる」と必せり。是れ甚だ卵の空虚碎き易きに似たり。西洋歩兵は是れに反す)。西欧の圧力を前にして、日本が民族としてまとまる事によって独立を保持していく方法及びその方向を求めて焦慮している状態が分るのである。

それは「天下の大義」という民族意識の統一・政治体制の変革による一本化(封建よりも中央集権化)を求めて、その象徴をなすものとしての「天皇」認識という時代変革のイデオロギー獲得の過程であった。またそれは住民重視よりもイデオロギーが優先する過程でもあったと言えよう。松陰が「志士」として出現してきたのである。

しかし嘉永七年(一八五四)三月以降欧米各国と和親条約が締結されると(その間、下田密出国失敗事件があり、松陰の後半生を規定する幽囚生活に入る)、その既定事実において松陰の主戦論は訂

正され、米・露に對し信義をもつて交際する事が説かれるようになる。

「既に魯・墨と和しぬ。決して我れより事を生ずべからず。宜しく章程を厳にし約束を謹み、其れをして驕悍に至らしめざるべし」(「治心齋先生に与ふる書」安政二年八月一日付。この時点では英国とも和親条約を結んでいるが、書状に英国が入っていないのは如何なる理由であらうか。)

もつとも魯・墨との親和はわが国が軍事的にも西欧に對抗し得る力を蓄える為のものであつて、間に乗じて満州を取めて魯に廻り、朝鮮を来たして清を窺ひ、南洲を取りて印度を襲ふ(「同前書状」)ところに本当の目的があつた。従つて現時は上下一致して民力の充実に力を注ぐべきであるとし、イデオロギーとともに民政重視が説かれてくるのである。

「今已に天下の大機を失ふ。方に砲を鎔して錢とし、彈を鎔して鋤となすべきの時なり。……今は則ち其の虚喝に恐れ永久の和親を約す。是れ亦何とか云はん。然れども其の機已に失ふ。今の務むべきものは、民生を厚うし民心を正しうし、民をして生を養ひ死に喪して憾みなく、上を親しみ長に死して背くことなからしめんより先なるはなし。是れを務めずして砲と云ひ艦と云ふ、砲艦未だ成らずして疲弊之れに随ひ民心是れに背く、策是れより失なるはなし」(「獄舎問答」安政二年四月六日)

これに對して中村道太郎は、吾が藩の民政は寛仁で領民を圧迫してはいないと藩庁役人として反論している。

「吾が藩の民政は寛仁にして昨年少しく其の租を増す。然れども五年を限る。猶ほ士の半知のごとし。而して士の怨苦する如き者なし。然らば則ち民政は固より務めざるべからざれども、其の疲弊

は未だ必ずしも憂ふるに足らず。唯だ教誡してこれを奮勵し、其れをして天下既に大乱なるを知らしめて、其の飲食衣服の冗費を省き以て国家治平の費を助けしめんのみ。」（獄舎問答）中の附記）
 中村道太郎が言うように藩は嘉永七年八月二十七日に五ヶ年間半知の御仕組令を発し、百姓には一石に対し五升の出来を命じたのであった。ただ従来の百姓出来は三升五合であったので嘉永七年のみは三升五合の出来に止めたが、百姓の困窮が甚しい為に翌安政二年七月には極貧者救恤措置が採られたのである。

松陰の民政重視は、特に社会福祉に向けられている。

余が策する所は武費の冗費を省き、膏沢を民に下さんとなり。四窮無告の者は王政の先にする所、西夷さへ貧院・病院・幼院・聾啞院等を設け、匹夫匹婦も其の所を得ざる者なき如くす。況や我が神国の御宝にして犬馬土芥の如くにして可ならんや。」（獄舎問答）
 これに対しても中村道太郎は弁解している。

無用の冗費は之れを除くこと実に難し。若し能く之れを除かば則ち武備の冗費も亦当に之れを除くべし。方今無用の冗費、未だ其の能く之れを除くを見ず。然り而して徒らに武備の冗費を費す。此れを以て益々無用の冗費を長ぜしむるに足るのみ。故に無用の冗費は直しく芟除して遺すことなかるべし。而して武備の冗費に至りては姑く恕して可ならん。此れ方今の務なり。」

この発言は藩役人として藩費の浪費傾向を認めるもので注目すべき発言であるが、今はその問題に踏み込まないで置く。

松陰は今まで見てきたその主張について、『講孟余話』で次のように表明している。

民を恵むの美声ありと雖も民に及ぶの実恵なし。……故に余常に民産を制し、嫠寡孤独を先にし、貧を救ひ病を恤み幼を育むの政を興し、庠序学校の教を謹む等の事に於て、最も繕々たり。是れを政の先務となすべきだ、と。(安政二年六月二十七日、梁惠王上第七章の講義)

前に引用した嘉永六年九月十四日付兄梅太郎宛の手紙に吐露された民への対策は、松陰の一貫した念いであつた事が分る。

西欧が国家の福祉厚生に配慮している実態は自国と比較して当時人々の注意を喚起したらしく、山県太華も次のように発言している。

近來西欧諸国の風を聞くに、君臣父子の道もありて、彼の中国と称する国と多くかはりたることなく、病院・貧院・幼院の設など之れあるは、尤も生民の上に就いては心を尽したること見えたり。然るを豺狼犬羊などと賤しめ罵りて、人にてこれなきやうに思へるは、……(間違つた認識であつて)……天より見給ふ時は同じく人の世界にて、厚薄貴賤の別はなきことなり。(『講孟記評語上』松陰の福祉政策主張もまた西欧に啓発されたものであつたが、安政五年一月に書かれた「狂夫の言」(『戊午幽室文稿』)を見れば、次のように西欧の福祉施設重視は他国侵略の手段としてのものであるとの疑念を表明しており、それへの対策の意味も持っていたのである。

「西欧との条約締結によつて」彼れ已に商館を起こし、已に重員を置かば、豈に其れ拱黙して為すことなからんや。吾れを以て之れを度るに、我が邦乞丐甚だ多し。彼れ必ず貧院を起こさん。棄児甚だ衆し。彼れ必ず幼院を設けん。病癘殘疾、貧賤にして治療する能はざる者甚だ衆し。彼れ必ず施業医院进行を造らん。是れ下手の一着にして、已に愚民の心を結ぶに足る。」

これを裏返せば、日本の現実は乞食や捨て児・貧窮者が甚だ多く、それに政府は無関心で福祉政策は皆無であるとの自認にもなっているのである。そして松陰の立言は、福祉政策は庶民を西欧に靡かせない為の「愚民」対策でもあることになる。則ちそれは一般庶民を愚民と捉えるところに発想されるものでもあったのである。松陰も住民への配慮を提言しながらも、武士層の一般通念である被治者（農工商層）を愚民とする観念から完全に脱け出していなかっただと言えよう。「愚民」への不信から西歐を拒絶する事は必要となってくるのである。

このように西欧の出現は、それによって我が方の社会的・政治的欠陥があぶり出される事でもあった。今まで意識される事もなかった欠陥が明らかになって、それを突きつけられるのである。それが我が方に反省を生むとともに、西欧への猜疑心を亢進させ、敵愾心をますます熾烈なものにする事ともなった。われわれはそこに、松陰を突き動かすファクターの一つを見出すのである。

松陰の海外侵略論

松陰は安政元年（一八五四）三月の下田密出国策に失敗して十月に萩に送り還され野山獄に収容された頃から、西欧の進出に対抗して海外侵略を強く主張するようになる。その論が始めて見られるのは同年十一月に佐久間象山宛に認めた「幽因録」においてであつて、そこで次のように論じられるのである。

「今急に武備を修め、艦略くわくぼ具はり礮略げうぼ足らば、則ち宜しく蝦夷を開墾して諸侯を封建し、間に乗じて加模察加・奥都加オオツカを奪ひ、琉球に諭し、朝覲会同すること内諸侯と比ひしからしめ、朝鮮を責めて質を納れ貢を奉ること古の盛時の如くならしめ、北は満洲の地を割き、南は台湾・呂宋の諸島を収め、漸に進取の勢を示すべし。然る後に民を愛し士を養ひ、謹みて辺圉へんぎよを守らば、則ち善く国を保つと謂ふべし。」（岩波普及版全集第一巻）

この海外進出構想は、以後安政三年七月に久坂玄瑞と交した書状まで兄梅太郎・来原良藏・山田宇右衛門へと周辺の人々に熱っぽく説かれるのである。

それらにおいて注目される事は、東洋諸国が西欧諸国と同じ認識においての外国とは意識されていない事である。朝鮮・満洲・台湾・呂宋等の日本周辺の諸地域は、無条件に侵略すべき事が強調されている。そこには松陰としては意外な程に侵略についての道義的な反省は見られない。それは何故か。

本稿はその事を考えてみようとするものである。

松陰は『講孟余話』で、告子下篇第四章の宋桎と孟子の間答における孟子の主張について次のように論じている。これは宋桎が「禁攻寢兵」（戦いを止めて兵を休める）の立場から楚と秦の争攻を止めさせようとした時、孟子は宋桎が国家の利害から中止を説いた点を批判して、仁義の立場から戦争そのものの否定を主張した事についての松陰の認識である。

（孟子は）寸壤尺地も不義を以て取る間敷き事を説いて、義心を興起せしむべし。古今兵を論ずる者皆利を求とし、仁義如何を顧みず。今時に至り其弊極まれり。其の夫は仁義程利なるものはなく、又利程不仁不義にして不利なるものはなし。近日魯・墨の事に依りて知るべし。”

この文章からすれば、松陰は不仁義で他国を侵略併呑する事は否定するが、仁義に基づく意図からのものであれば他国への侵略は認めるものようである。このように松陰が論じるのは、ロシアやアメリカが不義をもって他国を侵略するとの認識に発するものであるが、それは則ち自国の利を図っての侵略であるから彼等には正義はないと言おうとしているのである。「狂夫の言」（安政五年一月）を讀むと、西欧への不信の強さを改めて痛感させられるのである。

それでは、正義であれば他国侵略併合は許されるのか。その場合、正義とするものは何に基づくのか、誰がそれを正義だと判定するのかという問題が生じる。正義の客観的基準がなければならぬであろう。そうでなければ正義という名を借りた自己主張に過ぎない事になる。正義は、戦争・侵略の絶対否定ではないのである。松陰にあつては、仁義であれば他国への侵略は許されるというのでなく

れば、その海外占拠論は彼の裡で反転して無名目化し、単なる侵略論と化し、彼が批難する魯・墨と同じものになるのである。その際松陰にあつて正義とされるものは自国の独立保全であるだろうが、それならばそれがそのまま仁義となるかとの疑問が残る。仁義となる為には、更に何かが必要となるのではなからうか。それは例えば、他国他民族を自己と同等と認め、彼等の主体性を尊重していくといった心の在り様が挙げられよう。

『講孟余話』で説かれる海外進出論を見てみよう（告子上篇第七章の講義での発言。安政二年三月二十三日）。それは英雄崇拜と一体の論理で説かれるのである。

豊臣太閤の雄大才略、古今一人と称す。然れども亦譬へば巨人の如きに過ぎず。今吾が輩卑瑣と云へども、亦譬へば百非翁（百非翁は百非翁）の短の如きのみ。然れば太閤の半ばには及ぶべし。而して余が如きは常に謂へらく、太閤天子の関白となり、天下の牧伯を率ゐ、僅かに能く朝鮮を擾り朱明を震ふのみ。且つ其身一たび没し功即ち廢す。余をして志を得せしめば、朝鮮・支那は勿論、満洲・蝦夷及び豪斯多刺理を定め、其の余は後人に留めて功名の地となさしめんのみ。如何如何と。このような発言になったのは聖人と普通人との対比に発したもので、それが大男と小男との対比となり（周防国大島郡の巨漢と小男の林百非との対比のイメージを当てる）、更に豊臣秀吉と松陰自身との雄図の対比へと展開していく論理の広がりである。これは従弟で年少の玉木彦介に対して発せられた語譚と取るとしても、英雄崇拜と一体の論理——功名として侵略が説かれるのである。これがその場限りの冗談ではなく松陰の兵法家的持論であつた事は、上記した引用文によつて分る。そこでは「仁義」は消えて「功」が前面に押し出されて、英雄的功名心を煽るものとなつていて、国威宣揚の

為の海外雄飛論となる。

松陰の侵略論が兵法家的発想の性質である事は、佐久間象山の「感応公に上りて天下当今の要務を陳ず」（天保十三年。岩波「日本思想大系55」では「海防に関する藩主宛上書」となっている）、横井小楠「国是三論」（万延元年）と比較してみれば分明である。ただ日露同盟論（実質はロシアの被護国となる事）で有名な橋本左内は「村田氏寿宛書状」（安政四年）で次のように近国への侵略を説いている。

何分並（ナニトナラズ）を一箇之東藩と見、西洋を我所属と思ひ、魯を兄弟唇齒となし、近国を掠奪する事、緊要第一と奉存候。

しかし松陰ほど英雄崇拜を伴う具体的記述のものではなく、漠然たる将来の希望の表現に止まるものでしかないのである。

松陰の立論には往々こういう仁義と功名との自己背反が認められるようである。独り善がりとも取れるこうした傾向はどこから生じるのであるか。それは彼の兵法家的発想に伏在するものであって、それが無意識の裡にそのような発言となるのであろう。松陰の論でいけば、周辺の諸国や諸民族に対する日本の態度は、西欧が日本に対しての態度として松陰が憤慨しているそれと同じものにはならないか。日本が侵略するその地の民族住民をどのように見ているのか、それについては松陰は明確に語ってくれていない。それでは単に覇を唱えて自尊する事になりはしないか。こういう松陰の発想は、西欧に侵略されるという強迫観念からくるものであって、力によって屈服を迫る相手に対抗する場合、思考のメカニズムも自己内部の組織化も無意識の裡に相手を模写し合っていて、認識的にも行

動的にもお互いに似たものになるというその結果であろう。そのような無意識の反応において侵略主義的な考え方を期待せずして採っている事になる。松陰のこうした反応は、明治国家へ流れていく思考の一つの源流となっていると言えよう。

松陰は中国——当時清国をどう考えていたのか。異民族（満洲族）が中国民族の土地を占領し、中華人を屈服させて建てた国と見ていたように思われる。則ち異民族国家であつて、中華人の中国ではないと見ていた。従つて清国との連帯、異民族に服従している中国民族との連帯意識は生まれなかつたのであろう。太平天国の乱にしても、松陰は中国民族の解放独立の要求とは受け止めていない。しかし農民の動きには注意を払つていて、異民族清国家への抵抗運動として評価しているが、彼等と連携して西欧に抵抗するまでには至らない。

とは言え、今まで見てきたように松陰の西欧対峙論には、日本と西欧とは在るが、中国を始めとして東洋諸国の主体的存在確保についての認識は欠けている。東洋諸国は単に軍事上の地勢的な拠点としてしか考えられていないのである。それにはトビーが指摘する所の、日本を中核とする華夷思想の觀念の投影が考えられるであろう。このような認識態度は、近代日本において大東亜戦争意識まで引継がれてきているものである。則ち朝鮮・蒙古・中国・印度等の日本と西欧に挟まれる地域は、西欧と対峙する上からは侵略し占領してもよいという意識にあつては、それら国家や民族の存在の主体性も独立は考慮されない。そういう意識は兵法家としての用兵上からくる発想・判断のものであろう。西欧への対峙手段に優先価値を置くのである。

松陰における民族自立という考えは自国日本にのみあつて、他の周辺諸国には及ぶものではないように思われる。近代日本の東亜侵略の論理と心情は、松陰のこの精神構造の矛盾の内に発生してくると言える。逆説的になるが、松陰の先駆者たる所以はここにも在る。このように彼にあつては日本と西欧との間に存在する国々は無視されるか、日本の利用に供されるだけのものとして存在しているに過ぎないのである。そこに表明された論理が、その後の松陰の内でのどのように変化していつているかはよく確かめられない。発言も少なくなっているのであるが、新しい展開はなく、恐らく変らなかつたのではないだろうか。それは国内の眼前の状況への対応に心を奪われて、それが総てとなつた為であらう。

では、松陰における仁義の理念からする発言と現実対処の戦略的方策からする企画との乖離を、どのように理解したらよいのか。戦略的布石である場合には仁義の問題は二の次になるのか。それとも相手が仁義なき（と松陰が断定した）ロシア・アメリカへの対応であるから、そこに仁義の問題を介在させる必要はないと見ているのかである。『講孟余話』告子下篇第四章（安政三年四月三日講）にて、
古今兵を論ずる者皆利を本とし、仁義如何を顧みず。今時に至り其の弊極まれり。と言っているが、それとどのような斉合性を見出そうとしたのであろうか。そのような問題が松陰に向けられる事にならう。

松陰の考えでは、日本は万世一系の天皇が統治する国体であるから、それを守る為の行為であればそこに仁義は存在するのであろうが、ここでは西欧は不義の侵略者として前提的に断定される。

更に彼等の開国要求の態度・不平等条約の押し付けが、正に彼等の不仁義性を立証しているとするのである。これは裏返された華夷思想と言えるのではなからうか。その点の非理性性を山県太華は「講孟簡記評語」で指摘する。

。亞墨利加・魯西亞は海外の別国にて、其の使臣、主命を奉じて我が邦に来る。固より我が属国に非ず。何ぞ必ずしも一々我が言ふ所に従はん。彼れ利害を説きて其の請ふ所を求む。何ぞ深く是れを怒らん。且つ彼れ大国にて、匹敵（ヒキキ）の礼を以て来る。少しき不遜の形ありとも、亦或は是れを恕すべし。何ぞ必ずしも兵を以て是れを撃つに至らん。（岩波普及版松陰全集第三卷五三二頁）

然れども彼来りて寇するに非ず。使節を遣はして請ふ所あり。我れ其の実に応じて其の処置あるべきことなり。使来らば使者を遇するの礼あるべし。もし寇することあらば力を尽してこれを防ぐべし。（同上引用書五三四頁）

太華はこのように外国に対して理性的に立ち向うべき事を説いているが、彼にあつては松陰の対峙姿勢は過剰反応のものと思えたであろう。

松陰が西欧に反抗的なのは、西欧を先ず侵略者として捉えているからであつて、それは西欧を第一義的に阿片戦争によつて認識するからであらう。それは阿片戦争が松陰に与えた危機感の深さを物語っている。それは兵学者になるべく予定された松陰の兵学者としての自覚の反応でもあつたと言えよう。それを見れば、下程勇吉が松陰の本質を兵法家に見て、そこに松陰のアイデンティティを見ていることも（『吉田松陰の人間学的研究』）一応は首肯できるのである。阿片戦争の衝撃は、太華にはその認識や論理に影響を与えるものではなかつた。藤田省三は、松陰は常に状況対応的に生きた存在

としているが（岩波『日本思想大系54吉田松陰』解説「書目撰定理由」）、それは時局の現実に立ち向う松陰の姿勢は兵法家としての在り方に発すると見ている所から来るものではなからうか。松陰の時務策は常に兵法家的発想による対応と規定づける事が出来そうである。

海外侵略論は何も松陰に始まったものではない。それは武士間に早くから声高に主張され論じられてきた事は、古賀侗庵の『海防臆測』（天保九年成稿）に語られている。侗庵は侵略経営論に反対している。

（豊臣秀吉が朝鮮に出兵した国力充溢の時に、海南諸国やカムチャッカを領有しておけばヨーロッパの勃興を挫く事が出来たのであるが）今や業已に好機会を失し、別に他策なし。当に大いに砲銃舟艦を設け、没海の備を嚴にし、以て金甌を固守するの間、或は進んで泰西不爭の地を経略するのみ。世に大志の士有り。乃ち尽く海南諸国及び東察加（オホシホカ）を取り、以て国威を張らんと欲す。立論は雄偉ならずと為さず。然れども彼の備禦は、今既に周密にして、易々として平げ殄す可きに非ず。……予の恐るるは兵連怨結して、永く無窮の患を醸さんことを。未だ其の可なるを見ざるなり。（『海防臆測』其十七。原漢文）

『海防臆測』を松陰は、この書を無断複製刊行した山田亦介から贈られて、嘉永四年六月の時点で読んでいたと見られる（同年六月二十八日付玉木文之進宛書状）。しかし余り関心を見せていない。上記の侗庵の結論をどう受取ったかは、野山獄入獄より盛んに説かれる侵略論によって明白である。侗庵の論を姑息と思つた事であろう。

しかしその一途な大陸進出論も、安政五年になると日米修好通商条約締結の情勢を背景にしてか、その侵略的論調は後退しているように見える。則ち安政五年四月に書かれた「対策一道」（『戊午幽室文稿』）においては次のように日本主体の積極的な航海通市の主張になってきている。

。国家の大計を以て之れを言はんに、雄略を振ひ四夷を馭せんと欲せば、航海通市に非ざれば何を以て為さんや。……凡そ皇国の士民たる者、公武に拘らず、貴賤を問はず、推薦拔擢して軍師船司と為し、大艦を打造して船軍を習練し、東北にしては蝦夷・唐太、西南にしては流虯・对馬、憧々往来して虚日あることなく、通漕捕鯨以て操舟を習ひ海勢を曉り、然る後往いて朝鮮滿洲及び清國を問ひ、然る後広東・咬嚼吧・喜望峰・豪斯多辣理、皆館を設け將士を置き、以て四方の事を探聽し、且つ互市の利を征る。此の事三年を過ぎずして略ぼ弁ぜん。然る後加里蒲爾尼亞を問ひ、以て前年の使に酬い、以て和親の約を結ぶ。

西欧と対峙する構想のこのような変化（勿論日本の独立堅持による開国通商論は早くから松陰の意識の一部を形成してはいた）についての松陰の思索過程の内実——安政三年から同四年の彼の意識の在り様を探って見極める必要がある。

大陸侵略論を強く主張した安政元年から同三年にわたる時期の、松陰に見られる仁義の理念と侵略構想との意識における背反をどう理解したらよいか。それは少年期以来西欧を阿片戦争において認識せざるを得なかつたという条件から来たものであろう。西欧に関しての発想は総てその上に生じてくる。平戸遊学での西欧関係書の読破が、西欧イメージを具体的に確定させる。

しかし佐久間象山に師事してから、象山の「道德の東洋、技術の西欧」に啓示され（それは日本が主体的に西欧の技術文明摂取するという理念である）、日本が独立国として主体的に西欧との友好通商の関係を築くという発想を意識の基底とするようになった筈である。ただ独立を確保する上での、阿片戦争に象徴される西欧の侵略的在り方への対応として、軍事力の強化を図って領土的安定を大陸侵略に求めるのである。

前述したように、松陰は始めから西欧を侵略者——民族の敵として意識せざるを得ない歴史的環境の中での自己形成を義務づけられていた。成長すれば兵学師範の家業を継ぐ事が要請されていたのである。そうした条件下で成人する事において西欧への対抗意識を当然の事として身に付け、そこから民族独立の保全、民族の優越性の自覚の問題へと思考を追究していくのである。そうした問題を考える存在として自己を形成しようとするのは心性の自然な動きであろう。大東亜戦争（太平洋戦争という呼称は、東亜への侵略の事実を稀薄にするので敢えて採らない。）時の国民の心性を追体験すれば、それは分る事であろう。それとともに、松陰にあつて西欧は修得すべき文化（ここでは徳義）を持つ国々ではなく、思想的政治的に何ら習得する対象として発想できるものではなかった。その点が松陰と福沢諭吉を距てる所以であろう。福沢にとって西欧は、先ず習得すべき文化の所有者として意識されているのである。少なくともそういう心性で西欧に対し得る思考の弾力性を持つ事ができた所に居たのである。福沢には、松陰のような守ろうとする「天朝」意識はない。

松陰は西欧を技術としては捉えても、文化或は思想として捉える条件下には居なかつたのである。西欧に学ぶという意識は松陰も持たざるを得ない状況にぶつかつてはいるが（「西洋歩兵論」を書

いている)、それは軍事力の優劣に導かれてのものであつた。アメリカへ密航する企ては、西欧を文化として捉えようとする認識の働きがあつての事からであらう。しかし安政四年末以来の修好通商条約締結問題の状況から、それへ思考を集中せざるを得ない所に自らを置き、西欧を敵とする觀念を克服する機会を持つ事が出来なかつたのである。

(附)

“海外侵略論をめぐつて” 追加

吉田松陰の海外侵略論として問題にされるものは、例えば次のような言明である。

“魯墨講和一定、決然として我より是を破り信を戒狄に失ふべからず。但章程を嚴にし信義を厚ふし、其間を以て国力を養ひ、取易き朝鮮滿洲支那を切り随へ、交易にて魯国に失ふ所は又土地にて鮮満にて償ふべし。”(岩波普及版松陰全集第八卷)

これは安政二年(一八五五)四月二十四日兄杉梅太郎宛に書かれた書状に見えるものであるが、よく引用される所である。

これと同じ論旨は既に前年の十一月に物された佐久間象山宛の「幽因録」にも述べられておるものであるが、以来安政二年から同三年にかけて来原良藏・山田宇右衛門・久坂玄瑞等への書状において表明されている。

親友の来原良藏への書状では次のように述べられる（安政二年四月十八日）。

“癸丑甲寅は一大機会なりしに、乃ち坐して之れを失ふ。然れども事已に往けり。今の計を為さんには、和親して以て二虜を制し、間に乘じて国を富まし兵を強くし、蝦夷を墾き、満洲を奪ひ、朝鮮を來たし、南地を併せ、然る後に米を拉ぎ欧を折かば、則ち事克たざるはなし。向の機を失ひしは、未だ深く惜しむに足らざるなり。”

山田宇右衛門宛の書状「治心気齋先生に与ふる書」（安政二年八月一日付）は『野山雜著』（岩波普及版全集第二巻）に、久坂玄瑞宛の安政三年七月のものは『丙辰幽室文稿』（同上引用全集第四巻一五二頁）に収まっている。文章表現の違いはあるものの、論じている所は同じである。

これらに見られる大陸を侵略して日本の独立と発展を確保しようとする発想はそのまま明治国家政府に継承され、そこから觀念の上からも心情においても大東亞戦争へと一直線につながっていく。それは単に西欧への対抗意識にのみでなく、松陰に見られるように日本人のアジア感覚にも同様に指摘できるであろう。アジアというものが侵略の対象としてしか意識されず、独立した国家群であり民族群であると認識されないのであり、その為にはそこからは西欧の侵略に共に直面しているという連帯感とか一体感とかは生まれてこないのである。当時日本は世界地図の上にはどうか名前が載っている程度に過ぎず、西洋から見れば中国（当時は清国）の属国ぐらいに見られていたと言つてよい。西欧の東亞制圧の主たる対象は中国であつて、日本ではなかつた。ペリーが来て日本に開国を迫つたのも、アメリカは中国との貿易が目的の途中補給基地として日本に注目したからであつた。

西欧に対抗して国家・民族の独立をどのようにして確保するかという課題には、日本だけでなく中

国を始めとする東洋諸国は同じように直面していたのである。その危機意識から相互の国家主権を尊重し合った上での相互連帯感が生まれるべきであったであろう。松陰の親念の中にはそれが生まれなかった。それは何故か。それは兵学的発想の上に対応が考えられているからではなからうか。松陰は清の国を、異民族が中国を征服して建てた王朝として捉え、中国民族の国とは見ていなかったように思われる。太平天国を農民一揆以上のものとして認識していたであろうか。

西欧に危機感を覚え、日本民族の将来を痛切に考えるならば、同じ問題に直面しているものとして中国が感じ取られてよかつたのである。松陰にあつては、西欧に対抗して民族独立を確保する為に利用すべき手段として中国や朝鮮の存在が考えられている。こういう発想は日本独特のもののではないかと思われるが（中国・朝鮮にそのような構想が生まれただろうか）、こういう感覚が近代日本を破産させた要因たることは否定できない。徳富蘇峰が松陰を評して、彼は実に膨脹的帝国主義の先駆者なり（改訂版『吉田松陰』）と言っているのも当然であろう。蘇峰は力の信奉者となつてからは、自分の信念の根拠を松陰に見出したのである。またブラック・ドラゴンとして有名な黒竜会が出版した『東亜先覚志士紀伝』においても、松陰を自分達の大陸経営思想の先駆者として挙げてゐる。

長州藩は幕府から長崎防衛の役目を分担させられており、長崎間役という役人を長崎に向向させていた。それを利用して、オランダがもたらす西欧の情報を得る事があつたであろう。例えば周防出身の岡研介を介してシーボルトに繋がるルートも存在していた。そこで感得されてきた西欧は則ち日常生活に密着した医学であり、天文学であり、博物学であつて、それらは蘭学として受容する親和感の

ものであったと言える。それを阿片戦争の実態を知る事によって一挙に緊迫したものに変わったのである。

全国的に見るならば、オランダへの警戒感を敏感に吐露している者はいた。新井白石である。彼は安積澹泊への書状に次のように書いている。

（オランダは）天地の間に至り候はぬと申所もなく、其手に随候外国、百二十国と申候。商売は皆々軍用の助の爲めと見え候。おそろしき国にて候。（『新安手簡』、『新井白石全集』第五巻）

ここではオランダを通して西欧の歴史的展開の気配を感じ取っていると見えよう。則ち阿片戦争に至る必然が予感されているのである。オランダ（オランダの名に代表される西欧）に対するこのような感受或いは視点は、阿片戦争の情報に衝撃を受けるまでは長州藩士のメンタリテイには見られないようである。

阿片戦争により西欧は先ず武力の先進国として侵略するものとして意識され、開国要求を持つてのペリーの来航は阿片戦争の現実化として捉えられる事となり、西欧感受の質的転換が行われた。しかし、そこから生まれた松陰の大陸侵略論は、当時においては現実の力の裏づけは考えられないものであった。全く絵に描いた餅であった。松陰はその事をよく知っていたのである。西欧からの圧迫に対処する方途として、松陰と同じ考えを持つ人々は当時沢山いた。それは武士層に集中している。彼等は西欧を文化としては捉えず、阿片戦争を透しての武力としては捉えたのである。だから松陰の大陸侵略論は、武士層一般の反射的感性からする西欧対策論の代表でもあったと見る事も出来よう。

当時は武士が政権を持っている世の中であつたのだから、松陰のような考えの起つてくるのは不思議

護ではない。特に西欧の圧倒的な武力に恐怖を強く感じたのは武士層であったのである。従つて力には力の対策を発想するのも、西欧への恐怖に対する反射的な対応なのであった。特に松陰は兵学を家業とした家を継ぎ、兵学教師たるべく教育されてきたのである。彼が大陸侵略論を主張するようになるのは不思議ではない。ただそれが現実にとどこまで妥当するかは別の問題であつて、現実遊離の所論であるだけに熱っぽい伝播力を持つものであつた。

ただ、外国へ渡ろうとした頃の松陰なら、このように頭の中だけの考えを持ったかどうかの疑問は残る。嘉永三年（一八五〇）の西遊で長崎の城山に登つて、「魯を小となす」の感慨をもらしているのである。下田密出国に失敗して幽囚生活を送るようになった中で大陸侵略論が主張されるのである。

松陰と同時代人であつた橋本左内は、日本とロシアとの同盟関係を考へていた。同盟とは言つてもロシアに日本の国を託すのであるから、ロシアの属国——ロシアを宗主国として仰ぐと言つた方がよいかも知れない。ロシアが一番信頼できそうであるからロシアに日本を託して、その庇護によつて独立を保ちアメリカとは友好関係を保つて、西欧の盟主イギリスに対抗していく外はないと左内は考へるのである。（前出「村田氏寿宛書状」）

安藤昌益の世界平和構想は有名だから省くとして、松陰と同時代に成立した民衆宗教である天理教の考え方は、その底に世界平和を願つての世界救済が求められている。

天理教は明治国家から弾圧された歴史を持つている。天保九年（一八三八）十月二十六日が天理立教の第一日とされているが、教祖中山みきが神の思召しとして説いたのは「陽気ぐらし」であつた。この「陽気ぐらし」を押しひろげていった所に、人類の平和による世界救済の気持が開けてくる。

“かみがでてなにかいくさととくならバ
せかい一れつ心いさむる

いちれつにはやくたすけをいそぐから
せかいの心いさめかかりて”

(教祖お筆先き)

ここには武士的発想による西欧対抗策とは違った、民衆の生活感情から発した素朴な世界平和の願いがこめられていると思われる。

松陰の東亜侵略による西欧対抗策は当時においても批判されている。それは山県太華によつてであつた。当時太華は既に隠居していたが、長州藩の大儒として藩学の大御所であつた。その太華が松陰の『講孟箴記』(後に『講孟余話』と改称)を批判しながら、そこに述べられている西欧敵視に反対を表明するのである。

太華の言う所は、西洋人を人間でないように思つて犬畜生のように蔑視するのは間違いである。皆同じ人間であつて、国により差別があろう筈がない。海外の国は日本を侵略しようとして来ているのでなく、通商を求めてその政府の使節としてやつて来ているのであるから、我が国も彼等を使節として応接する礼儀がなければならぬ。非理非道の扱いをすれば彼等は怒つて、各国誘い合せて我が国を侵略してくるかも知れない。この点こそよく考えなければならぬ所だと。(『講孟箴記評語』)

岩波普及版松陰全集第三卷五三五〜五三六頁)

如何にも朱子学者らしい冷静な意見である。儒学者と武士との間には、これだけの受け止め方の違いと判断の違いがあつた。太華には朱子学の示す所の、人間性は普遍的であると考える人間平等意識が働いているからであらう。しかし当時にあつて考えれば、松陰の侵略論は現実遊離の空論とか帝国主義の先駆論とかで片づけられない作用を持っていた。

その作用とは何かと言えば、当時の日本人に民族の危機（時代の危機）の自覚を求める働きをしたという事である。それが徳川封建体制を打破して新しい民族国家建設に志す情熱を青少年の心に吹き込む事になった。

そういう時代の働きが終つてしまうと、松陰の大陸侵略論は、明治国家の帝国主義を裏づける民族感情の現われとしての力しか持たないものになった。そして大陸侵略が日本の安全を保つ為に絶対必要なのだと考えるのが、我が国の伝統的な民族感情であると思なされ抛り所を提供したものになったことは否定できないであらう。

吉田松陰と「イソップ物語」等

松陰がイソップ物語中の何篇かを読んだことは、『丁巳幽室文稿』に収める一文によって知られる。松陰が読んだものは「伊婆菩薩言」と題された漢訳文のものであって、それは七十三篇の話を収録したものであった。

『丁巳幽室文稿』の一文は「伊婆菩薩言」読了後に松陰が書き込んだ跋文であって、いわば読後感想文である。そしてそれは既に山泉半藏（号は世衡、後の宍戸璣）が跋を書いており、松陰はその後に書いたものであった。今日ではもっぱら児童の読み物でしかないイソップ物語を、松陰がどのように読み取っているかをその跋は示して面白く、意識して引用してみる。

世の西欧の学問を学んだ人は、みんな「西洋人は仁である。いまだかつて悪人がいたことがない」と言う。しかし彼等にもしこのイソップ物語を読みましたならば、茫然自失するのではなからうか。私はかつて、その物語中の「馬鹿同遊」という一篇が「遐邇貫珍」に載っているのを見て、「長崎近聞」の後に書きつけておいた。近頃、山泉半藏が七十三話を収めたイソップ物語を見せてくれた。読んでみると、「斧頭柄を求む」は、下田・箱館を外国に貸すこととよく似ている。「狐・狼・犬が人間を欺く策略の話が数多くある。そこで岡部富太郎に筆写させて所蔵することにした。それは、西洋人は仁であると言

う者の口を封じようと思うからである。安政四年十一月二十日、二十一回生歿す。

これで見ると松陰は、イソップ物語を西洋人の心の悪辣さを証明するところの書として読んでいる。松陰がそのように読んだのは、日本に対して武力を背景にして開国を強いる欧米諸国の圧迫への、その危機感の民族的心情の反映からであろうが、当時の人々が西洋の書物を、洋学者は別にして一般にどのように受け取っていたか、その一つの姿を示していよう。このような松陰の読み方は、或る面では適確であったと言えるであろう。

イソップ物語は動物が活躍する話が多いので、題名だけからはどのような内容の話なのかよく判らない。「斧頭柄を求む」は、樵夫が森の中で老木に斧の柄にするので木を一本分けてほしいと頼む。老木は、それくらいのことならと秦皮樹をくれてやった。それで斧に柄をつけた樵夫は、その斧でつぎつぎと森の木を切り倒してしまうという話であろう。次に「狐戸兎を逐う」は、如才ない兎が狐犬に狙われているという噂を聞いて、兎は日頃仲の良い友人——馬や牛や山羊などを訪ねて、犬を追っ放つてほしいと頼んでまわる。しかし誰も口実を構えて、助けてくれるものはいなかったという話であろう。寓話であるだけに現実の事態をそこに読みこむことは容易である。

ところで松陰の読んだイソップ物語は、山県半蔵が持つてきて見せたものだとして松陰自身が記している。そして松陰より前に、既に山県半蔵が安政三年に跋を附しているのであるが、それによると山県自身もまた或る人から借覧したのであり、非常に珍しい本だと思つたので数日かかって写し取つたという。その或る人の名は書いていないが、その或る人はロシアの軍艦の乗組員からその『伊婆菩薩言』をもらったということで、中国船によつて日本にもたらされたのではなかつたらしい。しかし『伊婆

「善諭言」そのものは上海で版行されたものであった。そうしたことが、山泉半藏の跋によって知られるのである。

山泉と松陰の跋のある『伊婆善諭言』（すなわち山泉半藏の写したものは、更に駿河の田中（益津）藩士増田貢という人が写し取って、それを大正の初め頃に見たと新村出が書き留めている（『新村出選集』第一巻「伊曾保物語の漢訳」）。新村出が見た写本や松陰が岡部富太郎に筆写させたものが現在どこに所蔵されているのかは詳らかにしない。

松陰の跋によると、七十三話を取めた『伊婆善諭言』を読む前に、『遐邇貫珍』誌上に載っていたイソップ物語の一文（松陰はそれを「馬鹿同遊」としているが、漢訳文の題名は「馬鹿報復」であるという）を読んで、「長崎近聞」の後に書き留めておいたと言う。その松陰自筆のものは「崎港新聞紙」と題されて山泉半藏の「哈喇呼吐略誌」の写しと合冊され、現在松陰神社に蔵されているらしい。ともに安政二年に筆写されたものである。「崎港新聞紙」は福原清介が長崎よりもたらした風聞記録を転写したものであって、クミリア戦争勃発による日本近海の外国船の動きを報じた記事等四件が記され、その最後に「馬鹿同遊」が「諭言一則」と題されて写されている。

『靈台上馬鹿同遊』で始まるこの話は、多年鹿から馬鹿にされ欺かれてきた馬が主人公である。何とかして恨みを晴らしたい馬は、一人の武人に仇を報いてほしいと頼む。武人は、お前が私の駆使のままになるのなら引受けようと言う。馬はその条件を呑んで契約を結ぶ。早速武人は馬に鞍を置き轡を噛ませ、鞭打ちながら自分の用事にこき使うばかりで、約束は一向に果そうとはしなかった。今は奴隷の身に落ちた馬は、人の力を借りたことを悔やむのであったが、もはや後の祭りではかないの

である。

『遐邇貫珍』について松陰全集（岩波版・大和書房版ともに）の頭註は、当時のオランダ新聞の訳文¹として、この説明は誤りのようである。『遐邇貫珍』は（『遐邇』とは遠い処近い処の意）増田渉氏の『満清紀事』とその筆者²（『西学東漸と中国事情』岩波書店刊一九七九年）に次のように解説されている。長いが引用させて頂く。

『遐邇貫珍』は一八五三年（咸豊三年・嘉永六年）に麦都思（メドハースト）が主筆になり、香港で発行され、毎月十二頁から二十頁くらいのものであったという（戈公振『中国学史』）。この雑誌は当時、日本にも来ていて、いまま特殊の図書館などに幾冊かは残っているようだ。筆者も某図書館に蔵する『遐邇貫珍』の筆写を更にコピーしたものを某氏から贈られて所持するが、海外事情を探る情報ソースとして、当時の幕府役人や識者の間には珍重されたもののようにだ。吉田松陰は『遐邇貫珍』で中国訳された『イソツブ物語』を読んだことを、その『幽室文稿』に書いているし、また松陰が安政四年九月、長原武（（出陣人代、長原武、長原武））に与えた書簡のなかにも『遐邇貫珍』難有拝受仕候云々³と見える。幕府の海防掛りで、後に外国奉行をつとめた岩瀬肥後守が橋本左内に宛てた安政五年四月の書簡にも『遐邇貫珍』拙藏有之候間、若し御一見にも相成候はば、御沙汰次第差上可申候間、御序に御何置（松平春嶽にの意）可被下候⁴（春嶽文庫所蔵）と『橋本景岳全集』に見えている。如何なるルートからか知らないが（オランダ船、あるいは唐船がもたらしたか？）日本にも当時、少しは入ってきていたことが知られる。

因みに香港で発行したのは英華書院である。当時、志士達の情報蒐集の為の横の連絡が広範囲に互つ

ていたことが分る。長原武と松陰は、江戸の山鹿素水の門で互いに切磋琢磨し合った間柄であった。「遐邇貫珍」は海外情勢を知る情報源として、武士層知識人の中で盛んに読まれていたようである。

幕府の洋学研究機関である蕃書調所（文久三年に開成所と改称）は、中国で発行されている外国系中国誌を、キリスト教関係の記事を削除した上で訓点を付して江戸の老皂館から翻刻発売させていた。しかし「遐邇貫珍」だけは翻刻されていないという。従って有志の人々の手で筆写伝移されて読まれたのであった。

松陰が読んだ『伊娑菩諭言』の七十三の物語すべてが、「遐邇貫珍」誌上に掲載されたかどうかは判らない。『伊娑菩諭言』はイソップの物語を忠実に漢文訳したものではないらしく、むしろ中国固有の説話らしく見せようとして翻案したものになっているようである。「狝戸兎を逐う」の話は中国の峨眉山にある故園の事になっており、「馬鹿同遊」の「靈台」は、周の文王が建てた物見台の事であろう。

中国語訳本の『イソップ物語』を邦訳したものは、幕末から明治前半期にかけて多数刊行されている。日本へキリスト教が伝来して以来、『イソップ物語』の邦文訳は欧文から直接のものと、中国語訳からの間接的なものとの二つの系統があった。『天草本伊曾保物語』は欧文からの訳であるが、寛永年頃に中国船によって長崎にもたらされたらしい『況義』という題名の書は、『イソップ物語』の中国語訳本であった。『況義』はキリシタン書籍と誤認されて禁書となっている。『イソップ物語』は、先進国を自負する西欧人が後進又は未開と見なした異国民へ提供する、西欧文明導入への恰好の読み物であったと思われる。

徳川幕府瓦解後、駿河徳川藩の沼津兵学校では英文『イソップ物語』がテキストとして用いられた。同校の教官渡辺温は、その時使用した『イソップ物語』を翻訳して『通俗伊蘇普物語』として出版したが、それに挿絵を描いている藤沢梅南（七代桂川甫周の弟で、幕府最後の陸軍副総裁。幕末期洋画家の一人でもあった）は序文を寄せて、『萬言百出、覽る者をして参悟、得る所あり。勸戒の捷徑と謂うべきなり。』と述べている。松陰の受け止め方にくらべると、梅南のそれは勸善懲惡的なものを引きずってはいるが、イソップ物語の性格をより柔軟に寓意に即して理解し受容しようとしている態度がうかがえるのである。

西洋文明は洋書（江戸時代では主として蘭書）のみによって日本にもたらされた訳ではなく、漢文が読めることが知識人の必須の資格でもあった江戸時代にあつては、中国において一度中国語訳された西洋の書物が、中国を通して日本にもたらされて受容されるコースがあつたのであつて、その漢訳本による西洋文明受容の存在を無視するわけにはいかなのである。吉田松陰もまたその西洋知識の吸収は漢訳本によつているのである。

ところで、松陰が中国人の手になる著作を翻訳した『清国咸豊乱記』については、それが翻訳書であるという理由からか従来あまり取り上げられる事がない。言及される事もまた少ない。鹿野政直という人がその「吉田松陰」という一文で取り上げており、『清国咸豊乱記』を『日本の状況への危機意識が中国の命運への関心をよびさまし、そうした中国の命運への関心が日本の状況への危機意識をふかめ』ていく松陰の思想形成との、密接な関わり合いの中で評価しようとしている。松陰の主著の一

つとして見ようとしているのである。

『清国咸豐亂記』は、太平天国革命を記述した中国人の著作を、松陰が安政二年に翻譯したものである。下田よりの密出国に失敗し、萩にて獄中生活を余儀なくされた時期の仕事であることを先ず確認しておきたい。獄中で『孟子』の講義を行う同時期の事である。

この書についての松陰自身の『例言』によれば、同書の原本は何人が著したものか分らないし、書名もまたないと述べている。白文の本文だけのものであつたらしい。しかし今日ではその原本の書名は『満清紀事』である事が増田渉氏の研究によつて突きとめられている（上記の『満清紀事』とその筆者）。『満清紀事』という題名も後からつけられたものであつて、始めは表題もなかったという。松陰が翻譯するに用いたものは書名もないと言つて見ると、早い時期の写本であつたらうと述べている。

『満清紀事』ははじめ写本で伝わり、やがて美濃版木活字本一冊として刊行されている。だがそれには出刊の記年がないので、いつの刊行であるかハッキリしない。恐らく安政ごろと思われるのは、それが伝えられたのが嘉永七年（即ち安政元年）だと考えられるからである（そのことについては後述する）。そしてこの木活字本には巻首に『満清紀事』と標題しながら、それに注して「此編本無標題、世或呼為満清紀事、今姑從之」といつている。元来、標題のなかつたのを、刊行のとき「満清紀事」と仮題したことが分る。そしてこの木活字本には撰者名もないのである。

ここで増田渉氏が、そのことについては後述すると言つて見るところを同書から私なりに要約して記してみる。『満清紀事』のあるものは勝海舟の『開国起原』に採録されていて、海舟は『満清紀

事」は広東の羅森の著だと書いている。羅森というのは、嘉永六年（一八五三）に来航した米使節ベリーの艦隊に通訳ウィリアムズの書記役であり漢文文書係として同行してきた羅向喬である事が、羅向喬の書いた『日本日記』から推定できる。彼は、日本側役人と接触する過程で親睦を深めた。幕府の海防掛りで目付でもあった岩瀬忠震の部下に徒目付の平山謙二郎（又は山本文之介か）という人がいたが、この人に羅向喬は自分が直接体験した太平天国の戦乱状況を書き記した記録を貸与した。平山はそれを書き写し、羅向喬に礼状を贈ったが、それには貸与された記録が『南京紀事』として記されている。この平山によって仮に名づけられたものが、後に日本で名づけられた『満清紀事』の書である。この羅向喬の書いた物は（則ち『満清紀事』）中国では佚書となっていて、日本から逆に中国へ持ち込まれて翻刻されたのである。

松陰は忠実な翻訳を志した訳ではなく、「例言」で、特に其の要を採りて此の記を作る。初めより対訳を事とするに非ず。故に原文中緊要なき所、是れを削るものあり。又其の読みがたき所、姑く意を以て意を迎へて是れを記するものあり。要は彼の国事変の大概を知り易からしめんと欲するのみ。と言っている。鹿野政直氏はこの書を、中国人の著述を参照しつつ書かれたものだとしている。しかし増田渉氏は、原文と対照してみると、意識的などころもあるが、大たいに原文の字句を追う対訳である。として、しかし誤訳も所々にある。それは古典漢文ではあまり見かけない言葉があるからだ。と言い、その例を幾つか挙げています。その中から少し引く。

例えば「争取漏規、相殿干堂上」(堂上は堂上)を「時計を取ることを争ひ(堂上は堂上)堂上にて打ち合ひたり」と訳している。「漏規」を漏刻の連想からか「時計」としているが、「漏規」は「兩

規」とも書き、官吏が公用を名として民間から強制的に錢財を捲きあげること、私服をこやす賄賂の意味だ。また「押斃」を「押し殺す」と訳しているが、「押」は犯罪人を拘留する、監禁する意味で、「獄舎に拘禁されて死んだ」とすべきで、圧殺ではない。

しかし全体的には、当時まだ事情もよく分らず、孔孟的な古典漢文だけ読んだ人としては、全体的にみて大へん熱心な、まあまあ翻訳だ」と判定している。

松陰は『清国咸豊乱記』の原著は誰の作か分らないと言っているが、しかしペリー艦隊に同行してやってきた広東人羅森の名は知っていた。松陰が下田で米艦によつて海外密航を実行しようとした時、羅森の存在に希望を託していたらしい様子は、松陰の「三月二十七夜の記」を読むと判る。松陰と金子重輔がボーハタン号に乗り込むと、ペリーの通訳ウイリアムズが出てきて折衝したのであるが、松陰は自分の意志が充分に通じないのでないかと考えて、羅森に会わせてほしいと要求する。しかし既に寝てしまったからと言つて断られるのである。松陰は仕方なくウイリアムズと交渉する。

ウリヤムズ日本語を使ふ、誠に早口にて一語も誤らず。而して吾れ等の云ふ所は解せざる如きこと多し。蓋し渠れが狡黠ならん。是を以て云はんと欲すること多く言ひ得ず。(「三月二十七夜の記」)
下田密出国策が失敗した翌年に『清国咸豊乱記』が物されるのであるが、その原著者が羅森であることを知ったならば、どのような感慨を持ったであろうか。

それとともに、松陰はどのような経路で羅森の書を手に入れたのであろうか、その経緯も知りたいものである。

最後に「伊娑善諭言」について附言すれば、文久二年（一八六二）に幕府の千歳丸に乗って上海に

赴いた高杉晋作たちの中に佐賀藩の中牟田倉之助がいて、ほかの書籍と共に『伊娑菩薩言』を購入してきている。同行の高杉晋作がそれを見たことはあり得るかも知れない。当時、長崎・上海間は六日か七日の航海であったようである。

〈附言〉

本稿は先きに拙著『長州藩思想史覚書』に「吉田松陰と「イソップ物語」等」の題で収録し発表したものであるが、この度再録するに当って誤記を訂正し、更に増補加筆したものである。

西欧認識をめぐって

松陰の西欧認識には、蘭学という先行の洋学から受ける感覚や観念との繋りが感じられない。松陰の西欧認識の基底は阿片戦争（一八四〇～四二。天保十一～十三年）である。彼が西欧を特別に意識して関心を集中させる事になったのは阿片戦争によつてであつた。

西欧は江戸時代にあつてはオランダという形で長崎に存在したが、それは阿片戦争としての西欧とは別のものであつて、その事は蘭学の持った性格に示されている。「蘭東事始」（文化八年・一八一五）に象徴されるように、一般的に言つて蘭学は先ず医学として日本人に受け取られてきた。そこには人を救うというイメージがあり、軍事技術的なものではなかつた。則ち生活的次元において、主として知識人レヴェルにおいて受容されてきた。更に蘭学は天文であり博物等であつたが、そういう蘭学の歴史が持つてきた平和な日常生活に密着しての西欧の受け取り方は、阿片戦争以後消滅する。

則ちロシア進出による蝦夷地における紛争、イギリスとの阿片戦争における清国の敗退等の現実から、西欧を侵略的意図を持つものとしてのイメージで見る眼が定着してくるのであり、その前提から、開国を求めてのペリーの来航は、西欧の侵略の策略として感得される事となるのである。こうした西欧の進出の中で、「蘭学」が「洋学」となり、それは軍事技術・戦争を目的とする事において学ばれていく。則ち西欧の学問・技術が軍事のものと捉え替えられる事において、前には蘭学であつたもの

が改めて洋学という意識となったのである。こうした面を見落とすべきではない。名称の転移には、こうした内容の変質があった。そして自国の軍事力の劣性を確認する事から、それが文化的劣等との意識を生んでくるのである。その劣等性の実感に対する自己反撥は、自国の文化の優秀性への主張（それは所謂『東洋道徳』という觀念のもの）へと転じ、西欧への対抗意識を奮い起たせる活力を確保しようとするのである。西欧は何よりも先ず侵略的武力と捉えられた。

勿論武力としての西欧の認識は早く林子平の『海国兵談』（天明六年、一七八六）等に見られるのであるが、それはまだ一般通念として醸成されるものではなかった。阿片戦争により西欧は交易を手段とした武力として先ず把握される事になり、それは平和的・生活的な蘭学から軍事としての洋学へと認識の質的变化をもたらした。それをルイ・アルチュセールの用語を借りて、認識論的断絶^①のものと見做すのは大袈裟かも知れないが、蘭学が洋学として認識変更される意識には、やはり或る認識論的断絶が指摘できそうである。そういう西欧が「開国」によって日本人の前に出現したことは、グローバルな視点——地球規模の視点というものを日本人に教えたのであったが、それはまたナショナルな視点とセットとなつていく外はないものであったのだ。

更に開国とは、多くの日本人にとって自分達が持ってきた華夷秩序の世界觀念の中に西欧が突如として強引に登場してきた事であるが、西欧の登場が突如と感得されたのは日本人の世界に対する閉鎖状態からくる怠慢によるものであったであろうが、多くは幕府による情報の特権と遮蔽の然らしむる所でもあった。日本が世界に参入したその仕方は、阿片戦争に象徴されるやり方、則ち武力を背景にしての西欧の押し付けによるものであって日本が自発的に求めたものではなく、その故に武士層を中

心として多くの日本人にとっては佐久間象山が「城下の盟」と言ったように（吉田松陰「幽囚録」に記されている象山の詩参照）、仁義を無視した侵略として意識されたものであった。鎖国が生んだ歴史的心性と西欧との力関係とから見れば日本の主体性は望むべくもなく、西欧主導——威圧の下に開国は行われたのである。

そうした開国に松陰は反対したのであって、西欧を「万国公法」として受容する事が出来なかつたのである。「開国」の屈辱感は、武力に劣るといふ事は文化的にも劣るとの観念となり、日本人の胸奥に刻み込まれて生き続ける事になった。開国は今日一般的な歴史書には、日本は長い鎖国状態から目を覚まして世界へ仲間入りしたと捉えられていて、開国の在り方が日本人に与えた松陰におけるような屈辱感は語られない。しかしその心情的なものは大東亜戦争を結果するものとして働いている事は、やはり直視されるべき事ではなからうか。

松陰は幼時から使命感を注入されて育っている。兵学師範の家を嗣ぎ、その家業を継承して兵学者たるべく義務づけられ、自分でもそうした位置づけに努めざるを得なかつた環境から、兵学的思考体質を身につけざるを得なかつた。その家業によつて兵学者として立たざるを得ないという藩体制内の義務感に促される心的状態に阿片戦争という現実が与えられると、それは西欧を仮想敵として把握する意識を助長するように働くのである。松陰の構想する時務策には常に兵学者的発想を指摘する事ができる。

阿片戦争によつて侵略者として出現した西欧に、どう対処するか海防策は急速に武士層の間に論

議を生んでいくが、そうしたメンタリテイを代表して示すものとして、阿片戦争が終った年である天保十三年（一八四二）に書かれた佐久間象山の「感応公に上りて天下当今の要務を陳ず」（岩波『日本思想大系55』収）を挙げる事ができよう。（阿片戦争より以前のものとして古賀侗庵の『海防臆測』がある。この書には後で触れる）。この象山の上書には、嘉永六年（一八五三）のペリー来航より全国的に盛り上る危機意識が発想する外夷対処の方策が先取りされているのである。松陰の対外方策もその中に包括されるものであろうが、一つ異なる所は、西欧と対峙する為にはアジアの各地を征服するという松陰の構想である。象山に宛てた「幽囚録」（安政元年）で次のように述べている。

“間に乘じて加摸察加・陝都加を奪ひ、琉球に論し朝勤会同すること内諸侯と比しからしめ、朝鮮を責めて質を納れ貢を奉ること古の盛時の如くならしめ、北は満州の地を割き、南は台湾・呂宋の諸島を収め、漸に進取の勢を示すべし。然る後に民を愛し士を養ひ、謹みて辺圉を守らば、則ち善く国を保つと謂ふべし。”

こういう松陰の世界割拠構想は、彼の兵学者体質に発するものであろう。

松陰が西欧を侵略者として認識したのは、弘化二〜三年頃（一八四五〜四六）山田亦介や山田宇右衛門からの教示によると言われるが（弘化三年の松陰十七歳の時、日本近海に出没する外国船の確認報告の文書を写し取って、外国の動きについて関心を払っている）、西欧に対する松陰の最初の課題は西欧を撃ち払う事、それには如何なる戦法が有効かを考究する事であった。外夷が攻めてきた時の海防策をめぐって行われた嘉永元年の山田宇右衛門との論争がある（それについては別稿の「松陰の海防策と住民対策」を参照されたい）。それは兵学者たるべき松陰に課せられた時代的責任として、

彼の人生の出発から要請される性格のものであった。しかしどれ程に西歐の軍事力の実態を把握できた上での対策となつてゐるかは疑問である。

西歐についての具体的な知識の深まりは、嘉永三年（一八五〇）の平戸遊学によつてであつた。西歐の戦力の源となつてゐるものの実態の探求——則ち武器の構造とその性能・戦法・砲台築造等について、『西遊日記』にはそれらの知識の吸収の姿が生々しく記録されている。西歐を敵と視る事——西歐不信は松陰の思想形成の原点の一つとして、生涯に亘つて消ゆることなく存在しつづける。刑死する前年の安政五年（一八五八）一月に書かれた「狂夫の言」では次のように論じられる。

“西歐の求めるままに開国して彼等が日本各地に駐在するようになる（我が邦には乞丐甚だ衆し。彼れ必ず貧院を起さん。棄児甚だ衆し。彼れ必ず幼院を起さん。疲癯殘疾、貧賤にして治療する能はざる者甚だ衆し。彼れ必ず施業医院进行を造らん。是れ下手の一着にして、己に愚民の心を結ぶに足る。”

と彼等の社会福祉行為を、我が国庶民の心を籠絡する謀略と見るのである。

“夷計ここに至らば、天下（自国日本を指す）の亡びんこと、尚ほ踵を施らすを待たんや。是れ吾れの所謂大患なり。”

ここに語られている疑心暗鬼は、西歐へのコンプレックスの表れでもある。不信感も徹底しているが、しかしこれは藩及び日本の社会政策の貧困さを責める反語でもあつたのである。事実この西歐警戒心の表明は藩政改革を求める前提として持ち出されており、為政者の福祉政策欠如を衝いているのである。儒学者は為政者に向つて仁とか慈愛とかを盛んに説くのであるが、それは上からの庶民への

恵みとして意識されただけで、社会福祉施設の設置等の発想はなかった。

松陰の西欧把握は嘉永四年の江戸遊学において軍事以外にも拡大されていくが、彼もその渦中に身を置いた所の各地から集った書生達の西欧対処の議論において、ますます西欧を武力的圧力として捉えて反撥を強めていく事となる。「津田真道履歴」に、松陰を含めた書生達の姿が語られている。

時ニ米国ノ軍艦四艘浦賀ニ来リタルヲ以テ、直ニ浦賀ニ至リ、其挙動ヲ視察シ、佐久間象山ノ旅館ヲ訪フ、吉田寅次郎ヲ始トシ、慷慨ノ士数人座ニアリ、互ニ和戦ノ得失ヲ論ス、遂ニ象山翁ノ説、姑ラク和シテ、大ニ戦備ヲ整ヘ、而シテ後戦フテフ論ニ一致ス。（「大久保利謙歴史著作集5」）「幕末維新の洋学」より孫引き）

松陰はここに語られている象山の説を遵奉しており、「狂夫の言」の後に書かれた「対策一道」の対西欧策は基本的には象山の説である（これは太平洋戦争へと進む明治体制国家の日本人のメンタリティが歩んだ道でもある）。ただ松陰が安政二年から三年にかけて強く主張している大陸侵略論は前記した天保十三年の象山の上書以前から存在していたのであった事は古賀何庵の『海防臆測』が書き留めており、松陰の兵学家的知覚がそれに深く共鳴して自説としたものであろう。

長州藩の軍事力の西欧化を強く主張した山田亦介の西欧軍事技術・軍隊編成の採用要求を、今それは近代化への志向の表れと捉えらるれば、そこに近代主義の先驅を見る事が出来ようが、その要求は危機意識に導かれてのものである事は、彼の『海防臆測』無断刊行事件（嘉永五年）を見ても分るのである。従って西欧軍事技術採用の要求は、そのまま文化の西欧化を求めるものではなかったものであり、ただ自国の防衛力の強化を求めてのものであったと言えよう。

山田亦介の考えに対して玉木文之進は反対の立場を採るものであるが（万延元年十二月、当職福原越後元備に提出した「意見書」草稿、拙著『防長藩政期への視座』へ収録）、それは西欧技術の採用がただそれだけに終るものではなく、それに伴って思考形態や生活様式・生活姿勢にまでもが影響を受けてきて、総てが必然的に西欧化されてしまうのではないかと危惧によるものであった。文之進のその見通しと不安は、その後現代までの日本の近代化の方向及び様相を見るならば正鵠を得た危惧であったと言えるのである。幕末の洋学史を考える時、こうした背反した性格の作用を抜きにする事はできないであろう。長州藩では科学思想というものを、また科学という学問をどのように意識し受容したのか。中島治平という存在がいるが、彼が関心を持ったのは応用化学の部門であったように思われるが、西欧の科学や思想に対して彼が対応したその在り様が内包する意味や意識の作用関係は、いまだ思想的には充分追求されていないように思われるのである。

山田亦介は嘉永三年に長州藩校明倫館に蔵されていた『海防臆測』を借り出し、啓蒙の為にそれを無断で摺り立てて松陰にも配布しているが（西島勘治「山田亦介『海防臆測』摺り立て事件」参照）、それを受け取った。慷慨ノ士。松陰は、今更「海防臆測」の所論に反応する所は無かったように見える（玉木文之進宛書状、嘉永四年六月二十八日以降）。「海防臆測」は次のように武力による国家間問題の解決の不毛性を説いているのである。

世に大志の士有り。乃ち尽く海南の諸国及び東察加（オーストラリア）を取り、以て国威を張らんと欲す。立論は雄偉ならずと為さず。然れども彼の備禦は今既に周密にして易々と平らげて殄（たゞ）す可きに非ず。幸に平げ殄すことを得るも、彼れ有する所の国を失えば、烏んぞ敢て恬然として雌伏せんや。必ず將に捲

土重来以て之を争はんとす。予(注釋)の恐るるは兵連怨結して、永く無窮の患を醸さんことを。未だ其の可なるを見ざるなり。”(其十七。原漢文)

右により、侗庵がこの書を物した天保九年(一八三八)に既に海外侵略論が唱えられていた事が分る。侗庵自身は鎖国と武力対決とは反対し、大船を建造して積極的な海外交易を主張するのである。“開国”をめぐる諸問題は既にこの書において提出されつくしていると言つてよく、ただ天皇の問題・国体の問題——則ちナショナル・アイデンティティの問題が同書には無いだけである。その問題こそ松陰にあつては切実のものとして考えられたのである。

西欧への松陰の不信は、儒教の理念である“天下は天下の天下なり”を“毛唐人”の考えのものであるとして否定し(『講孟余話』)、それに対して“天下は一人の天下なり”を主張している事にも認められる(「天下は一人の天下に非ざるの説」安政三年)。それは共和制・民主主義の否定を含むものであり、また儒教に拠る政治体制の否認でもあつた。松陰の説く一君万民思想と言われるものは、天皇絶対主義への地均しとして働くのである。そういう働きは、民族統合国家の実現を求める事に目的があつた。

阿片戦争が日本人にもたらしたものとして、日本人の心情裡から平和理念を喪失させた事が挙げられるであろう。阿片戦争によつて明らかにされた日本の武備の劣弱は、日本の二百年に及ぶ平和状態が招来した所であつた。西欧の出現に対してその平和とは何であつたのか。その平和は時代の進展にマイナスであつたとの観念が武士層及び知識人の間に一般的となる。則ち軍事力の劣悪を文明の遅れ

と受取り、文明は軍事力に象徴される（富国強兵）と考えるようになった。それは、阿片戦争の現実が明らかにしたものは自分達の思想的経験には無い実態であったからである。松陰は軍事関係の知識や技術の摂取は強く主張している。平和というものは倫理（儒学理念で言えば徳と仁）に支えられる。しかし軍事力（資本を代表するもの）は倫理を持たないという実態、倫理を持たないダイナミズム——そのような力の存在を始めて知った日本人は、そこに自分達を超えるものを見て、自己を文明の後れと受け止めたのである。それは感傷を混えない合理主義の獲得であったかも知れないが、そこで平和の倫理は棄てられたのである。

徳川時代の儒学者は一樣に徳川家康に敬意を払って礼賛しているが、それは幕藩体制という封建の世を開いたと言うだけでなく、家康が平和をもたらしただけという事に対してである。則ち御用学者の体質から発しただけでなく、平和享受の感謝の表れがそこにあった。山県周南は『為学初問』の中で「有難き事なり」と記している。しかし日本のその平和状態が孕む脆弱性について林子平は『海国兵談』を著して警告を発したのであったが、彼自身、軍事力自体に内在する無機的な意志と言うものをどの程度考察したであろうか。倫理を持たない軍事力の存在を見せつけた阿片戦争は、日本人（だけでなく中国人にとってもあろうが）には衝撃的な現実であった。この時以来日本人は倫理の普遍性を示す「仁」と言うものを信じなくなってしまうたのである。それは松陰にも、その大陸侵略論において見て取れる。それはまた歴史を生きる事のメンタリテイの変化であった。そして近代に入るに従い「仁」に代って「理」が着目され、その「理」は朱子学のように倫理と結合した「理」でなく、科学的合理の「理」としての普遍性が意識されていくのである。

ウエスタン・インパクトと言われているものは、単に強大な武力に対しての脅威、武力への衝撃に限られるものではない。武力を先立って組立てられた（と受取られた）西欧の経済力や科学的技術力を文化の高さと認識してのその文化的落差の衝撃——自国への文化的劣等視もまた、そこに含まれるべきものである。そうした精神史上の事件としても西欧が出現したのが阿片戦争である。

今日から顧ると、阿片戦争が日本及び東洋に与えた思想的インパクトとは上記した所のそういうものであった事が分る。ペリーの浦賀来航に比較すると阿片戦争の影響は過少に取上げられてきているようであるが、思想史的に考えるならば阿片戦争は重要な意味を持つものであった。それは松陰の思想的出発とその一生を見ても分るのである。軍事力の劣性を文化の遅れ——科学的知や技術の遅れと認識し、その判断の上に新しい歴史を築こうとした所に、松陰のみならず近代日本の悲劇は胚胎したのではなかつたらうか。

阿片戦争以後日本及び中国においては西欧が基準となり、それまで自国が培ってきた文化を卑下するようになった。或はまたその反動として自国文化を實際以上に崇拝化した。文化の価値を武力の優劣で上下の判断とするようになり、心の養いとしての価値を無くしていったのである。西欧が阿片戦争として出現した事は、日本ばかりでなくアジア及び西欧自体においても不幸であった。西欧の没落と言われるものは、この事に起因することにもなるからである。

開国によって日本が世界に参入したというその場合の世界とは西欧世界であつて、西欧本位の世界構成へ組み込まれる事であつた。それまでの日本には「世界」というものは存在しなかつたかと言え

ばそうではなく中華文化圏という世界の中に在ったし、天竺までの仏教文化圏の中にも存在していると言える。そうした中で安定した自国意識を形成してきていたのである。中国文化圏にしる仏教文化圏にしる、それぞれの内では世界史的な意識（例えば華夷観念等）が成育しなかった訳ではないが、そこでの文化的世界圏は自足していて、ヘーゲルやマルクスに代表されるような今日の西歐思想史の概念の上に築かれた“世界史”という認識を持つものではなかった。

日本と開国交渉を持つに当って西歐は、彼等相互間に歴史的に形成されたやり方を、“万国公法”的観念の下に、力を誇示しての交渉のルールとした。例えばそれは『ニューヨーク・クーリエ』紙によるペリー艦隊遠征計画への論評では次のように表現されるのである。

“われわれは、世界の海岸線の一部を占有している国には、他の諸国との通商をいつさい拒否するような権利は絶対にはないと考える。そういう振舞が通商や人類の福祉を妨げない限り、文明国は寛容な態度をとるかもしれない。だが、このような諸国の野蛮人たちに対して、一般的な国際法に従うことや、一定の交流を行うことを強制するのは、文明国、キリスト教国の権利だ、というのが、われわれの主張である。”（歴史学研究会編『日本史史料（4）近代、岩波書店』）

この主張からすれば、日本が位置する地理的文化的に形成された中華文化圏における外交の在り方——則ち華夷秩序という観念による外交形態は否定される事になる。

しかし日本には万国公法的な認識の実態は存在しなかったであろうか。今日では、徳川幕府の所謂鎖国政策への解釈が変ってきていることがその問題を再考させるのである。

ロナルド・P・トビーは、徳川時代には日本を中華とする“日本型華夷秩序”という世界秩序意識

が成立したと指摘している（『近世日本の国家形成と外交』。それは後に「鎖国」を見直す」中の「変貌する「鎖国」概念」において、日本型華夷観念」と訂正される）。

トビーの説に啓発された新しい解釈では、鎖国政策は和辻哲郎的な捉え方（「鎖国」）のものでなく、外交形態の一つとして認識され、孤立に閉じ込められるものではなかったという把握になってきている（「鎖国」を見直す）。則ち対馬・琉球・蝦夷を通じて国外との通交関係は成立しており、それに伴う外交形式というものも意識されていたとされる（新井白石の外交政策の考え方がそれを物語ってくれるであろう）。そこでは、他国との間に相互に守らねばならない礼儀というものは認識されていたのである。則ち「法」よりも、儒学に基づく「礼」の理念に発する交際の形があったのである。ただそれが所謂「開国」において西欧が依拠した「万国公法」でなかっただけである。

西欧のやり方とは違っていたにしても、日本にも自らの外交の歴史は存在し、そこで万国公法的なもの華夷観念の仁義として感得されていたのである。それは日本を中心に捉えられた世界感覚のものであったとしても、一応は確認されておかれるべき事であろう。松陰が日本及び中国の歴史の中に国家間の交渉史を探っているのも（『幽囚録』・『宋元明鑑紀奉使抄』・『外蕃通略』等）、たとえそれが日本中華的世界秩序意識による作業であったにしても、西欧的な万国公法でない国際関係の在り様を確認し主張したかったからであろう。松陰が幕府による「開国」に反対したのは、西欧を万国公法として受容することができなかったからである。

開国をめぐる当時の人々の発言を見ると、日本を「中華」とする意識或は感覚は一般的なものとなっていたように見える。松陰にもそれは強く見られるのである。嘉永六年末に書いた「海戦策」で

次のように断言している。

「アメリカ側の態度は」其の情固より狡黠にして、其の状亦頗る昌獫なり。理直しく天下の大義を伸べて、逆夷の罪を征討すべし。……凡そ今日の事、中国夷狄の大義を論ずるの外、他は言ふに足らず。」

則ちアメリカの開国要求の態度は、中華夷狄の序を乱すもの（華夷秩序の倫理を持たない）として弾劾されるのである。華夷の秩序に従う事が「天下の大義」であり、「理」であった。華夷秩序による「大義」の意識、それは大東亜戦争における「聖戦」観念に繋がっていくのである。

トビーの言う「日本型華夷観念」の形成根拠を探ったのが、「幽囚録」（安政元年冬）に見られる日本古代の対外関係史の記述である。そこでは日本が宗主国として一定の国際秩序を形成する中心であった事が、文献探索（必ずしも実証的裏づけを伴うものではないが）から論証されようとしている。自国の歴史の外交史を探る作業を通して松陰はナショナル・アイデンティティを確認しようとしたのであり、その作業には排他的な自己確認の姿勢が見られよう。それは屈辱感をバネにしての探求であったからである。

その探求による思索から華夷観念は純化して求心的になり、それは神勅による万世一系の天皇が統治する日本の「国体」に到達して結晶する。そして西欧に対しては「国体」の自覚の上に立つ自主独立の国としての力を蓄えた上で、主体的で能動的な外交を行っていくとするのである（それについては別稿「一君万民思想について」参照）。そういう見地から、安政五年（一八五八）四月に書かれた「対策第一道」では大陸侵略論は消えている。

。往いて朝鮮満州及び清国を問ひ、……且つ互市の利を征る。……然る後往いて加里蒲爾尼亞を問ひ、以て前年の使に酬い、以て和親の約を結ぶ。(傍点引用者)

しかし同時期に主張された竹島経営論は、大陸進出の足がかりを求めるといふ意識のものである事も付け加えて置かねばならない。

松陰の対外姿勢には、独立した国家・民族の主権の問題が絡まっている。西欧に対する主権の問題である。

ただし当時の世界情勢の中にあつて自国の主権確保の為に、東アジアの諸国諸民族と聯繫して西欧に対峙するという発想は稀薄である。と言うよりもむしろ東アジア諸国との連繫を求めめる心情が意識として表現される時には、松陰に見られるようにそれが他のアジア諸国への侵略としての発想形式になつたのだと言えるのではなからうか。それならばそれが問題として課せられる事となる。侵略として発想される外はないと言う事についてである。日本が単独で西欧に対抗するという構図で世界内の布置が構想されるのである。日本が植民地化されるという危機からの脱却が最緊急として把握された所に（尤もそのような意識を持つ事になつたのは阿片戦争によつて西欧が意識されたという結果であるが）、そのように追いつめられた発想となつた根拠があると思われる。

松陰の西欧認識は、西欧を思想として内在的に捉えようとするものではなかつた。謂わば橋川文三の言う「情勢論的認識」(『ナシヨナリズム』紀伊国屋新書)に留まるものであつた。それは福沢諭吉と較べれば分明である。松陰には西欧の思想や文化をそのものとして認識しようとする関心は低い。それは儒学の中華論や兵学家としての意識によるものであろう。彼が希望したように密航して西欧文

化を体得したならば、新しい思想展開が期待できたとと思われる。お互いに対立し敵対し合うものは、思考のメカニズムも組織内部の機構構想も相互に相手を模写し合つて、意識構造的にも行動的にもお互いに似たものになるのであり、松陰も大陸侵略説を主張したように、期せずして帝国主義的な考え方を採つていふ事になつたのであらう。松陰のこの西歐対応の観念は、明治国家へ流れていく思考の一つの基礎となつていふ言えるのである。

松陰の西歐対峙構想は、理念には仁義を掲げながら、その現実対応としては兵学的思考で対処しようとするその落差に気付いていない。その落差をどう克服するか、そこに松陰の主体的課題があつた筈である。また兵学と経学との合一は本来松陰の思想的営為の課題であつた筈である。「未忍焚稿」の一篇ではその問題は次のように自覚されていた。

兵法に曰く、「兵を用ふるの法は、其の来らざるを待むことなく、吾が以て待つあるを待む。其の攻めざるを待むことなく、吾が攻むべからざる所あるを待む」と（『孫子』九篇）。方今、遠西猖獗なり。我れ何の待つ所ありて、而る後之れを待むや。曰く、四あり。人材能く辨ず。器械能く利なり。操練、法あり。戦守、術あり。凡そ此の四者は、國家の急務にして、一日も缺くべからざるものなり。（そしてその具体的方策を詳述した後）又其の本を推せば、君心の仁義のみ。孟子曰く「君仁なれば仁ならざるなく、君義なれば義ならざるなし」（離婁上第二十章）と。余、深く之れを信ず。（『異賊防禦の策』、弘化三年閏五月十七日）

松陰が西歐に求めたものは、文化的且つ生活感覚的にも日本人の持つ対外観念が生かされた対等の關係に立つ所の世界への参入、則ち屈辱感なしの開国であつた。

航海通商は固より雄略の資にして祖宗の遺法なり。鎖国は固より苟偷（ことう）の計にして末世の弊政なり。（「対策一道」安政五年四月、「戊午幽室文稿」）

嘉永七年（安政元）一月に物した「海戦策」でアメリカ艦隊との一戦を主張していたが、その目的は開国への自主性を確保しようとする為のものであった。しかしその一戦も未発のままとなり、また海外密航策も失敗に帰し、且つ修好条約が結ばれるとその条約への信義を重んじての内政充実策（「獄會問答」安政三年）の主張となる。そうした過程も、戦いを免かれるだけ为目的とした因循姑息な開国を克服する意図からであった。

西欧の武力的圧迫の前にも心ならずも開国した日本は、以後西欧を自己の規準として受容し、それが世界史の必然的方向——文明開化として観念された。そこでの西欧はまた、自国日本の文化の歴史を自己否定するように強要するものとしての文化的な力でもあったのである。そのような状況は日本だけが直面した歴史的事態ではなく、中国以下非西欧の国々も亦直面せざるを得ないものであったが、特に日本は明治維新以後の西欧化の成果を背景にして、いわば西欧として朝鮮・中国に対するようになる。その日本も、民族的心情の内部においては自己を否定する意志と否定し切れない意志・感性との葛藤を引きずりつつ西欧化の歴史を形成していったのであり、その形成の急激さが、「開国」に伴った民族の屈辱感を克服し得ないままに太平洋戦争へと行き着くのである。外へは西欧化した日本の「国体」観念による華夷思想を押しつけ、しかし国内にあっては西欧化への屈辱の心性の蓄積を再生産しつつ、その爆発——矛盾の鬱屈からの自己解放の機会が求められるのである。松陰の言葉で言えど、止むに止まれぬ大和魂の処理の問題が、日本の近代には伏流として内へ内へと圧力を強め続け

ていたのである。

従来、西歐を直ぐにそのまま受容できない者は守旧反動として取扱われてきた。それに対して西歐をそのままではないにしても佐久間象山の「東洋道德・西洋芸術（この場合芸術は科学技術を意味する）」のスローガンが示すように、西歐が優位すると認識されたものは率直に受容するのが在るべき態度であるとされ、そこに規範化された進歩的文化人像が成立する。近代日本はその延長上に自己を築いていくのであるが、夏目漱石が「現代日本の開化」（明治四十四年講演）で提出しているような内面の問題は解決されないままであった。

歴史的伝統を有す文化の中で持たされた自意識は、西歐化によって簡単に転覆できるものであろうか。人は誰も先ず先行する伝統文化の中において育てられ、自己に目覚めていく。その伝統の中で育成された所与としての自己は、自己の存在自覚及び自己形成の原動力として在る。そう言う自己意識の存在状態に西歐が特に阿片戦争として現出してきた時、西歐の受容は懷疑されるであろうし、今まで自分の裡で形成された観念体系を守ろうとして反応するのは当然の在り様であろう。そこで松陰は西歐に対する自己の存在の根拠を再確認しようとして、ナショナル・アイデンティティへの念おもいを潜めるのである。そういう精神の動きを一概に反動として片付ける事は出来ない。ただ時代の中でその動きが現実採った社会上の形跡それぞれが問題の対象となるのである。西歐化という近代化が切り捨てたものの中には、今日において価値づけられるものが切り捨てられているかも知れない。それは何か、その確かめは現代の日本人の課題であろう。

西歐を受容するのであれば完全に西歐を採り入れるべきであるとする近代主義からの考えがある。

特に太平洋戦争敗戦後に強く見られた論調である。何も持たない文化白紙の状態に在るのならばそれも可能であろう。そうでなければ、必ず在来の自己に固有なメンタリテイとの間に葛藤が生じる。西欧受容の問題に松陰も亦主体的に取り組もうとしている事は評価されるべきであろう。その問題に解答を出すには、緩やかで長い時間が必要なのであるが、松陰の一生は短か過ぎた。

松陰が思い描いた「一君万民」の像は北一輝の『日本改造法案大綱』に投影して更に二・二六事件に受け止められ、また『開国』における怨念は太平洋戦争へと行き着く外はなかつたと言える。西欧化とナショナル・アイデンティティとに引き裂かれた歴史の現実態が、明治国家成立による近代日本であつたのである。

ナショナル・アイデンティティをめぐって

本稿で松陰のナショナル・アイデンティティ探求の様態を取り上げるのは、それが歴史的且つ文化的共同体としての連続における自己証明を求めようとしているものであるからである。西欧のアジア制圧意図から守るに価する自己は何か。西欧に対して自己の独自性則ち価値性を主張できる根拠は何か。今までは仏教や儒教という外来の価値で自己を根拠づけてきていたが、それらを払い去った後の自分の存在を自分で価値づけ根拠づけられるものは何か。松陰の生涯を貫いているのはこのような問題意識であり、その解答を見出そうとするものであった。

ナショナル・アイデンティティというものは、他の主体を排除する所に確定され、成立する。仏教・儒教は排除され、自国の歴史・文化の性格や意味といったものが主体の意識の構成内容として認定されてくる事になる。そこに民族としての主体的な意識が確立されるのである。

徳川時代を通じてナショナル・アイデンティティ（以下では民族主体的価値と表記する事もある）の確認・確定という意識は常に存在してきた。林羅山の神道関心、山崎闇斎の垂加神道唱導は、その意識の表出だと見られない事はない。その意識は、自民族の存在価値を主張する為に他民族と自己との区別の明確化を強調するものであり、外国の強力な圧力を感得した所に生じる反撓でもある。朱子学否定の上に築かれた徂徠学や本居宣長の国学も、そこに日本独自の思想体系の樹立が図られている

所に民族主体的価値確認への意識の働きが認められるのである。

彼等の場合と松陰の民族的価値獲得意識とを性格的に区別するものは、松陰ではそれが危機意識から求められた所にあるという事である。従つて松陰にあつては政治的であり闘争的であるという性格のものとなる。則ち非常にイデオロギー的な性質のものとして自得されるのである。松陰をして民族に固有なものとして独立的に在るものへと自己存在の根拠の確認に赴かせたものは、自己の存在が脅かされていると感じたからである。他からの借り物ではなく自己に固有のものとして在るもの内に基礎づけられていることの確認、他に解消されない自己の確認、そしてそれは抵抗を通じてより強く自得される事を松陰は確認しようとしているのである。それは民族の固有な価値の獲得によつて新しい時代を切り拓く事になるであらうし、また西欧に対する抵抗の精神的基盤を構築するものとして、西欧化としての近代（西欧思想が規範である）とは異なる民族の世界性が志向されているのである。そこにおいては、徳川將軍は歴史のアイデンティティを喚起するものではなく、それが覇者である事は誰もが知っている所であるにしても、それ以上の価値を——民族の精神的価値の顕在化を妨げるものとして意識されるのである。則ち將軍には光背がなかったのである。その権力に屈服しただけであつた。そこに松陰が徳川將軍に民族統合の象徴性の欠如を主張する理由があつた。則ち外国に対して民族意識を象徴し得る統合の中心価値として、その絶対的意味を与えてくれるものとして天皇が獲得されるのである。松陰の心性的展開の過程はそこにある。いわばパトスの求められるものであつて、論理的検討の結果の客観的認識としての帰結ではない。論理は後から附けられていくのである。パトスである事が青年のパッションナブルな心性に共鳴して、青年を行動的ならしめたのである。

民族主体的価値を確認する上での傷害物としては、自己を否定してくるものとして作用する外国（中国・西欧）が対象として認識されるが、更に民族内部に在る自己志向性の稀薄な部分則ち内部の非自己的存在（仏教とか儒教とかの外来思想に傾斜して所在する部分）にと及んでいく。松陰が闘わなければならぬと自覚する相手は、国内ではこのような存在に対してであった。それは彼が自分の思想を確立する上での一つのファクターとなっているのである。

嘉永四年（一八五二）始めて江戸に遊学した松陰は、在る人から“御藩の人は日本の事に暗し”と指摘されたという（同年九月二十三日付兄梅太郎宛書状）。当時経学と兵学とどちらを主体的に勉学するか迷っていた松陰は、歴史を学ぶ事の重要性に気付き、久保清太郎にも史書を読むように奨めているが、その対象は史記とか漢書とかまた他の中国歴史書であって日本のそれではなかった。則ち歴史の観念の対象は中国の歴史であって、それは歴史の普遍性の形象として受け取られていた。

“御藩の人は日本の事に暗し”との指摘には、当時の長州藩士の時代認識が示す民族意識の欠如と、中国の歴史を人類の普遍史の表現と捉える歴史意識と、に対する批判が含まれていると見られよう。恐らくこの言葉は松陰の心に深く引掛って反芻する所があったのではなからうか。そのナショナル・アイデンティティへの志向（則ち日本の“独”の確認）はこの言葉に促がされ、更に水戸学に接して啓発された所に意識化されたと見る事が出来よう。歴史は、普遍性よりも特殊性において価値を有すと覚らされたのは水戸学によってであった。

松陰が水戸学に始めて接したのは、嘉永三年（一八五〇）の平戸遊学において会沢正志斎の『新論』

によつてである（『西遊日記』）。しかしそれは『新論』の一部であつて全体ではなかつた。その所為からか、『西遊日記』から受ける印象では、その時は特に心を牽かれた様子は見られず、ナショナル・アイデンティティの自覚へと駆り立てられてはいない。水戸学が松陰の心を捉えるのは嘉永四年の水戸遊学によつてであつて、その頃には萩の地でも水戸学が注目されてきたらしく、杉梅太郎が『新論』を求めているのである（嘉永四年六月二日付梅太郎宛松陰書状）。

松陰が皇国の皇国たる所以を求めて自分達の民族の歴史に意識的に立ち向うのは、東北遊学の為の無断脱藩により萩へ還送された嘉永五年からである。東北遊歴の体験——水戸での桑原幾太郎の言葉や各藩バラバラの対外防衛の現状等から、松陰は封建割拠が持つ求心性の欠如を痛感したのである。『講孟劄記』に記されている桑原幾太郎の言は次の如くである。

吾れ曾て水府に遊び、桑原幾太郎を訪ふ（日本名を以てする）。桑原余が為に云ふ。諸藩の土を觀るに、大抵東奥へ夷船の見えたるは、筑紫には患へず、北陸へ夷人の来りたる、南海には憂へざる者多し。何ぞ自ら小にし自ら私するの甚だしきや。凡そ神州に生れたる者は切に此の念を除去し、共に神州を憂ひ、四海同胞の如くあり度きことなり。況や夷虜の害、独り東のみにして西に聞らず、独り北のみにして南に聞らざるに非ず。一旦事変起らば東西を分つことなく、又南北に限ることなし。神州一同の大患なり。思はざるべけんやと。（安政三年四月十五日、告子下第十一章の講）

嘉永五年六月から記録されている『睡余事録』で、その実感は次のように表明される事になる。

身皇国に生れて、皇国の皇国たるを知らずんば、何を以て天地に立たん。故に先ず日本書記三十卷を読み、之に繼ぐに続日本書記四十卷を以てす。

しかしその主たる関心は“国体”の把握よりも、上古における海外への雄略の確認に注がれていたことは、続けて次のように述べている事から分る。

“其の間、古昔四夷を懾服せし術にして後世に法とすべきものあれば、必ず抄出して之れを録し、名づけて皇国雄略となせり。”

同じ事は同年八月頃に書かれたと見られる来原良藏宛の手紙にも述べられているが、そこでは水戸学の影響が明言されている。

“客冬水府に遊ぶや、初めて会沢・豊田の諸子に踵りて、其の語る所を聴き、輒ち嘆じて曰く、「身皇国に生れて、皇国の皇国たる所以を知らざれば、何を以てか天地に立たん」と。帰るや急に六国史を取りて之を読む。古、聖天子蛮夷を懾伏するの雄略を観る毎に、又嘆じて曰く、「是れ固に皇国の皇国たる所以なり」と。必ず抄出して以て考索に便にす。”（『詩文拾遺』「来原良三に復する書」）
 これからも分るように、水戸学の影響をはつきり表明しているこの時期にあつては、皇国の皇国たる所以を“聖天子蛮夷を懾伏するの雄略”に求めているのであり、これは民族の誇りというべきものであつて、イデオロギーとしては弱い。しかしこの“雄略”は松陰の心に深く刻印されて、大陸侵略論となつていくのである。しかし“天下は一人の天下”であるとする主張はまだ見られないし、“国体”という言葉も発せられていない。『講孟余話』で言う“一国の独”という国体意識のイデオロギーとしての確立には至っていないのである。それを自覚した発言は「將及私言」（嘉永六年八月）の“大義”あたりからで、明確に認識され主張されてくるのは、ペリー来航という事態において下田密出国に失敗し野山獄に投じられるという境遇の一変の中からである。特に獄中で始めた『孟子』の

講義においてそれは明確に立言され、確信された意識となる。『講孟余話』冒頭の「忠」をめぐつての孔子・孟子批難の論理は「一国の独」としての精神の確認であり、更に安政三年五月から六月にかけての『孟子』講義では「君臣の大義」がナショナル・アイデンティティの心性的根拠として把握され、日本が世界に誇示し得る自らの存在価値（一国の独）として主張されるのである。

「道は天下公共の道にして所謂同なり。国体は一国の体にして所謂独なり。君臣父子夫婦長幼朋友、五者天下の同なり。皇朝君臣の義万国に卓越する如きは、一国の独なり。……然れども道は総名なり。故に大小精粗皆是れを道と云ふ。然れば国体も亦道なり。……皇国に居りては皇国の体を仰ぐ。然る後漢土聖人の道をも学ぶべし。天竺釋氏の教をも問ふべし。」（『講孟余話』、岩波普及版松陰全集四九八〜四九九頁）

松陰が提示する「一国の独」——それは神勅によつて定められた万世一系の天皇が統治する日本の「国体」及びそれに帰一する人民の「君臣の大義」の服膺に尽きる。諫死も君臣の大義の実践である。それは世界で日本民族だけが保持している民族の存在価値である。それが日本を日本たらしめているものである。そこにおいて松陰のナショナル・アイデンティティの体得は完成する。それは日本民族にとつてその存在を意味づけてくれるものとして説かれ、イデオロギーとなるのである。それを説く事はまた、獄舎に閉じ込められて社会から疎外された松陰の存在に意味を与えてくれる事にもなるものであった。

イデオロギーについてルイ・アルチュセールは次のように説いている。

「イデオロギーとは人間と自らの「世界」との関係の表明であり、言いかえると、自らの現実の實在的条件にたいする、現実上の関係と想像上の関係との（重層的に決定された）統一体なのである。イデオロギーにおいては、現実上の関係が不可避に想像上の関係のなかにつつまれる。というのは、想像上の関係は、現実を表現している以上に、意志（保守的な、順応的な、改革的な、あるいは革命的な）、さらにまた、希望あるいは郷愁でさえも表明しているのだから。」（マルクスのために）、「マルクス主義とヒューマニズム」・平凡社ライブラリー）

この言葉は松陰の場合にぴったりと当てはまるものであろう。右の「想像」という訳語に含まれる対象は、心性的・感性的に或は観念的営為にと広げて深いのである。松陰の民族的主体価値の自覚はイデオロギーとして形成される。それは、自覚が西欧から受ける屈辱感・危機感の上に生まれ、形成されるからである。これは松陰だけに特徴的に表われた在り方ではない。西欧という世界性を前にしての幕末維新期の人々においては、共通して表れている意識の性格であった。

優勢な西欧世界の出現に対して、民族のアイデンティティを何に確認し、何で表現し、世界の中に日本をどのように位置づけるか、そこに松陰の思想的営為の課題があった。それは当時において知識人の誰もが直面した問題であったろう。それを松陰は天皇に発見したのである。M・ウェーバーの言葉を借りるならば、「太古からの声望とこの声望を維持せんとする慣習的思想によつて神聖化された風習の權威」或は「伝統の力により合法的と認められた（大抵は宗教的に崇められている）君主の權威が、あらゆる權威の唯一の源泉」（清水幾太郎訳「職業としての政治」）として顕在するものとして天皇を把握したのである。則ち松陰は、地上的・世俗的な価値に左右されない超越的（と信じる）

人格を天皇という存在に見出し、それにより日本の政治を天皇親裁に求めたのである。それが、天皇の勅は乃ち皇神の旨なり。其れ奉揚せざるべからざること論ずるなくして可なり。勅を奉じて死すれば、死は猶ほ生のごとし。勅に背きて生くれば、生は死に如かざる。(安政五年四月「対策一道、附論」、『戊午幽室文稿』の断定となる。幕府を超えて天皇へと集中する心性は、社会的自由を奪われた幽囚生活の中に生じるのである。

松陰があつての天皇は、彼が体制権力から強制された社会的疎外の自己意識から把握されたものであつて、橋川文三が言う「懐しい山河や第一集団への本能に似た愛情ではなく、より抽象的な実体、即ち新しい政治的共同体への忠誠と愛着の感情」(『ナシヨナリズム』「第一章日本におけるネーションの探求」、紀伊国屋新書)のものであろう。

日本においては天下は一人の天下であると松陰は言う。その事の証明は、我が大八洲は、皇祖肇むる所にして、万世の子孫に伝へたまひ、天壤と窮りなき者、他人頭視すべきに非ざる。(『天下は一人の天下に非ざるの説』)と、ここに求められる。それは日本だけに限られたものであり、日本一国において絶対性を持つのであるが、皇國の民である事が日本人である事存在証明となり、自己の価値の本源をなすのである。こうした松陰思考のイデオロギー性は、それによって世界内での日本民族の存在価値を主張し得るものとして、西欧出現の圧迫感からの解放を求めようとした人々の心に訴える所が大きかったのであろう。

松陰が掲げた天皇の位置づけと君臣の大義の没我性の強調とによる民族の精神の自覚というイデオロギーは、明治人の精神的バック・ボーンの一つの流れを為した事を唐木順三はその森鷗外論で指摘

している。鵬外は日露戦争で日本が勝利した原因を日本人の精神の内に探つて、それを次の点に見出しているとするのである。

日本人は何のために死を怖れないのであるか。名を惜しむためである。家の名、国の名のために、命を捨てるのである。主君と国主のために死するのである。修身齐家治國平天下の経世済民の儒教、いかによりよく生きるかといふ現実教は、日本の武士道に於て一つの変質を来し、国と家とのために個を捨てるといふモラルになつた。(『森鵬外』昭和二十四年刊)

そしてそれを跡づける為に、鵬外は「興津弥五右衛門の遺書」「阿部一族」「護持院原の敵討」等を書いたとしている。唐木順三が鵬外の中の精神の中に見ているものは、正に松陰のイデオロギーであると言つていいであろう。松陰の「天皇」は、日本民族の自主独立の願いのシンボルとして結晶したものであつた。民族のメンタリテイの歴史の面からアプローチされた松陰的イデオロギーの明治国家での在り様が、単に右翼の系譜からだけでなく様々な面から考察されてよいのではないか。

松陰が把握した日本の歴史とは、ナショナル・アイデンティティすなわち自己の民族的価値の供給源としてであつた。そしてそれを確保する為に、民族を具体的に表徴するものとして天皇が再認識されたのである。それはまた西欧の文化的支配の予感に対する抵抗の心性の表現でもあつた。しかしここで太平洋戦争に動員されて死んだ数多くの無名の国民の存在を持ち出したらどうなるのか。松陰の掲げたナショナル・アイデンティティは、こういう人々の現出という事態を結果することになるのではないか。それを当然だとする権威は松陰にもない筈である。

松陰における「忠」の在り様は、統一された民族国家を現出する為の中心価値の定立として表現されたものである。その具体的な現わし方となると、その中心価値への執着が、理性的な距離を持たない様相のものとなる。則ち「諫死」としての「忠」の現わし方である。松陰は「死而後已」（「論語」泰伯篇）の言葉を好んだ。

「天下は一人の天下に非ざるの説」によれば、中心価値の体現者である天皇が間違つた判断をした時には、臣民は次から次へと「諫死」を實行し、最後の一人になつてもそれを実践する事が主張されるのである（別稿「一君万民思想について」を参照されたい）。これ程までの帰服行為は、たとえそれが天皇に対する臣民の忠実な在り方だと説かれても、それは自己以外の他の存在に強要できる論理であると云えるであらうか、との反問は予見される。中心価値と個人主体との関係は、たつた一つの形しかないのかと言う事である。儒教の素地を持っている当時の知識人からは当然発せられる反問であらう。ここでM・ウェーバーの言う心情倫理と責任倫理の概念を参入させるならば、問題の性質がはっきりしてくるのである。

松陰に内在して考えれば、その「忠」は民族統一国家を現出する事への希求の激しさとして了解できよう。しかしその実現状態としての「諫死」という姿は、統一国家の安定的で永続的な発展の可能性を生み出すものなのかという疑問を誘発する。「忠」という構想の或る時点から松陰は、心情的希求の中に客観的な精神態度を溶解してしまう傾向——自己陶醉に論理を溶解してそれを絶対価値に置き換えてしまう事で自己を定立する性向に固執するのである。

例えば安政五年から六年へと次々と打出す画策において、自分の考えに反対する者は総て排除（絶

交等) していく松陰の精神の在り方を、改革を求めてのひたむきな心情の発露だとして弁護する事は可能である。しかしそれが唯一の途、方法だと決めつけられると、果してそれが絶対なのか、将来の可能性を確保する為の方策は他に求められるのではないかとの理性的な疑問が対置される事は当然である。

これは松陰に内在するメンタルな問題であるが、それが彼をより狭く尖鋭的に駆り立てていく動因でもある。自分で死んでみせたら覚醒して改革に赴く者が出てくるであろうと松陰は言う。そのように自己の破滅を求めるのが変革を希求するものの在り方ではなからう。それは変革に対する責任ある態度とは言えず、賭けにしか過ぎないのであつて、革命家はそのように衝動的であつてよいのかが問われるべきであろう。革命は現状打破で終るべきものではない。それに続く建設を企画し新しい時代を展開してみせる事が革命の正しい歩みではないか。変革を求める松陰の純粹さ一途さは、手段に焦つた結果だと弁護する事は出来る。しかしその計画した手段を周囲に押しつける正当な理由は、松陰にあつては天皇への帰依にしかないのである。天皇への帰依と民族の運命とが民族主体的価値において同一視されて受取られ提起された所に、松陰という存在の悲劇的必然性が生まれる。それに陥らない為には、未来を招来する上での冷靜な状況確認と判断、それを支える広い視野から帰納しての着実な対策といった構想——例えば横井小楠の「国是三論」のような思考の質が必要なのである。

民族主体的価値の確保の為には、もう一つの課題があつた。それは中国思想からの離脱という事である。『講孟余話』で最初に論じられる孔・孟批判はその為の作業であつた。それは日本の「独」で

ある君臣の大義に関わるものであったからである。松陰は、君主が暗愚の為に自分の経綸が用いられないからと言って生国を捨てて他国に仕えようとした孔子と孟子の行為を、義を失ったものとして批判する。そして日本と漢土とは「国体」が違ふ事を指摘し、「我が邦の臣は譜第の臣なれば主人と死生休戚を同じくするものが日本の「義」であるとするのである。我が国体の外国と異なる所以の大義」の自覚が強く求められるのである。「中」とか、「性」とか、「理」とかと言う朱子学的命題は第二義のものに過ぎなくなっており、それに代って「忠」が時代のアクチュアリティを生きる根拠として主張され、時代への参加・政治への参加の思想として鼓吹されるのである。そうして思考を追求する事は、時代の状況を主体的に生きる事であり、また自己の存在の条件を確認する行為でもあった。

中国を聖人の国と見る観念を相対化する視点は、阿片戦争の衝撃に求める事が出来よう。経書の中
国と現実としての中国との落差である。阿片戦争までに自己の観念の確立を完成させていた学者は、
誰も中国を徹底的に相対化する視点を獲得できなかったと言える。ただ滝鶴台が「明律」を読んで相
対化する視点到達したのであったが（『鶴台先生遺稿』巻十書牘「朝鮮南秋月成龍淵元玄川」）、そ
れを徹底させて思想の主體的な再構築をするまでには至らなかった。それは「安民」という理念が、
彼の思想の収束として要請され、彼を捕えていたからである。それによって鶴台は「聖人」という観
念から離れる事は出来なかつた。その「聖人」は彼にあつては既に中華の聖人だけに限られる事はな
く、各国各民族の建国的創立者は孰れも「聖人」（作者）として把握された。そうした聖人が志向し
たものが「安民」という理想的な社会であり、そうした社会の実現を鶴台は希求しているのである。
そしてそこにはパワー・ポリティクスとしての国際関係という視点や感覚は時代としてまだ成立す

る事はなかった。

松陰と同じように中国を相対化しながら、鶴台は徂徠学の忠実な継承者として、聖人の道は安民にあるとするテーゼに執着して聖人という虚像から解放される事がなかった。しかし松陰には聖人という言葉はあるが、聖人という理念的存在は無くなっている。それに替えて現実の中に見出したものは“天皇”であった。

それならば松陰にあつては天皇は聖人と同じ観念世界に位置するかと言えば、それは違っている。何よりも松陰の“天皇”は、危機意識の中から見出した理念像であつた。松陰の天皇把握の特質はそこにある。また国学による天皇把握との違い——異質性もそこに在ると言えよう。更に日本人の儒学者の聖人イメージは、現実の時勢と切り結ぶ危機意識からの所産ではなかつた。

松陰の思考体質について陽明学との関係が論じられることがあるが、陽明学の影響の下に思想を形成したというよりも、陽明学に共感したという事であろう。松陰の主体は、陽明学に触れる前に兵学的思惟において確立されていたと見るべきであろう。兵学家としての自己形成においての心性・感性が、思弁的な理を重んじる朱子学よりも個人の主体性を重んじる陽明学に自己を投射して検証し、それを論理化する事に役立てたであろうが陽明学によって自己を発見したという事ではない。

松陰に儒学的観念世界からの離脱——そこからの独立が志向されたとしても、しかし思想の意識化において残るのは儒学的な性向のものである。日本の“独”を“道”として一般化し、それを儒教の“道”に含まれるものと断定する（『講孟余話』）のも、その表われである。天皇の認識についても、

求心的に“中”の普遍性を求めて全体を統一して世界の中心を指定する儒学の思考体質が然らしむる所であろう。松陰は儒学的普遍主義（それは世界秩序観としての華夷思想として現出する）を觀念的に援用しながら（上述したように“国体も亦道なり”としている）、現前の体制秩序（幕藩体制）の打破を民族アイデンティティの自覚に求めるのである。

松陰は現状打破のイデオロギーを提供しようとした存在として、藤田省三の言う“徹底的に状況的な存在であった”（『書目撰定理由』、岩波『日本思想大系』54）。昭和初期の左翼運動が想起されるのである。民族生存価値意識としてのナショナル・アイデンティティの問題は、現在においては、日本人である事のデラシネ（根無し草）の問題との関連において再生するのではないか？

松陰が求める国家像については、別稿「一君万民思想について」を参照されたい。

一君万民思想について

吉田松陰の思想を構成する観念の一つとして、「一君万民」思想と言われるものがある。松陰は特に一君万民という言葉を使っている訳ではないが、「天下は天下の天下なり」との儒学による当時一般の通念を否定して、「天下は一人の天下なり」と主張するその理念に見られる天皇と民との在り様について名付けられたのが、則ち「一君万民」思想である。「一人の天下」論は、松陰におけるナショナル・アイデンティティの自覚による民族統一国家（国民国家）論であるが、そこで語られる国家像は理性的な思索の結果というよりも、主情的な希求の現われである所に特質を持つのである。

天皇に帰一することによる民族結合のイメージは、「斎藤生の文章を評す」（『丙辰幽室文稿』安政三年五月二十三日）中の「天下は一人の天下に非ざるの説」において次のように語られている。

然りと雖も普天率土の民、皆天下を持て己が任と為し、死を尽して以て天子に仕へ、貴賤尊卑を以て之れが隔限を為さず、是れ則ち神州の道なり。是れをしも或は以て一人の天下に非ずと為さんや。

これには嘉永六年（一八五三）八月の「將及私言」で語られている所の、封建割拠の独善性からする外患対応の考え方への反挽、則ち外患には自分の属する藩領は全力を尽して守るが、他藩領や幕領

はそれに属する者が守ればよいのであつて、必ずしも援助する事はないとする觀念の存在への反挽が、底流として働いているのであろう。

このように松陰においては天皇とそれに帰一する民との間は、幕藩体制におけるような身分階級による段階的距離は排除されて、総て平等に等距離に位置づけられて天皇に直接繋がるものとして表明されるのである。そういう觀念へと導いたものとして、当時松陰は野山獄に投じられていてその存在は一般社会の活動からは無の状態に置かれていた事が考えられよう。その状態からどのようにして自己の存在を意味づけ価値づける事ができるか、それが松陰を内部から駆り立てる所の課題となつた。その解決を求める方向として、先ず藩主、更にその上に天皇という存在を置き、その天皇に帰依する事が自分を絶対的に意味づけてくれるものとして把握されたのであつた。天皇と直接的に繋がる事、それが觀念的なものであればある程絶対的に必要な在り方として求められたのである。安政三年（一八五六）に行われた黙霖との論争は、それを一層確定的に自覚するものとしたと言えるのである。

従つてそこにおける人民個々の人格的主体性或いは国権から自立した人権というものについては殆んど意識される事はなく、天皇及びその統治する国土への義務は身分階層からする差別を排除されて強調されるのである。その「普天率土の民、皆天下を以て己が任と為し」という言葉には、或いは人民の参政権という觀念が反映される所があるのかも知れないが、それが問題として松陰に知覚される事にはならない。その代り人民には平等の義務として天皇への諫死の行為が要請され、それで天皇が感悟しなければ祖国が滅亡する事も肯定されるのである。

本邦の帝王或は桀紂の虐あらんも、億兆の民は唯だ当に首領を並列して、闕に伏して号泣して、

仰いで天子の感悟を祈るべきのみ。不幸にして天子震怒し、尽く億兆を誅したまはば、四海の余民、復た子遺(りうい)（りうい）あるなし。而して後神州亡ぶ。若し尚一民の存するものあらば、又闕に詣りて死せんのみ。是れ神州の民なり。或は闕に詣りて死せずんば、則ち神州の民に非ざるなり。（「天下は一人の天下に非ざるの説」）

この文の後に上記した引用文が来るのであるが、「一人の天下」の天皇の絶対的存在はこのようにして完結する。人民は号泣して天皇の感悟を祈って哀訴しその結果誅されても、それ以外にどのような行為の選択も認められていないのである。しかし文久三年（一八六三）の公武合体派による八・一八政変における孝明天皇の現実の真意は、松陰の真情が求めた所を裏切るものではなかったか（文久三年十一月十五日島津久光宛宸翰。別稿「フレイヘッドをめぐって」を参照されたい）。

松陰の言う諫死行為を結晶させたものに、昭和十一年（一九三六）に起った二・二六事件の首謀者の一人である磯部浅一（山口県大津郡油谷町出身）が書いた「獄中日記」がある。自分が帰依した最高権力者天皇に実は裏切られているという、そういう事態の客観的在り方において松陰は磯部浅一に継承されているのである。彼等は自らが情熱的に求めたナショナル・アイデンティティに裏切られるのである。彼等は、アイデンティティの実体の確認よりも、それを求める行為そのものに生甲斐を見出したのだと言えよう。

松陰は天皇に帰一すべき「神州の民」と総括的に言っているが、その実体は「士」が対象となつていると見てよいであろう。何故なら、上書等から窺える松陰の認識にあつては政治は君主が自らの職分として行うべきものであるが、その君主の職分を補佐して政務を担当するのが「士」たる者の職

分であつて、農工商の民は君主の職分を補佐する職分を持たない者と見なされているのである。農工商は常に単に治められる者である。默霖との論争でも分るように、松陰の「士」は「臣」という概念と一体になっている。則ち「士」は「忠」を生きるべき存在として階級的に位置づけられる者なのであつて、一般的な人間像ではない。だから「諫死」という心情倫理が成立する。忠諫という行為は松陰にあつては重い意識のものなのである。

しかし松陰も初めの頃は自己の民族結集論や国家統一論を「天下の天下」として捉えていた。それは前述した「將及私言」で次のように説かれている。(因みに「講孟余話」では「普天の下云々」についての孟子の解については何も言及されていない)。

普天の下王土に非ざるはなく、率海(ソコ)の濱王臣に非ざるはなし。……夫れ本國(ソコ)の重んずべきは固よりなり。然れども天下は天朝の天下にして、乃ち天下の天下なり。故に天下の内何れにても外夷の侮りを受けば、幕府は固より常に天下の諸侯を率ゐて天下の恥辱を清(ソコ)ぐべく、以て天朝の宸襟を慰め奉るべし。是の時に方り、普天率土の士、如何で力を盡さざるべけんや。尚ほ何ぞ本國他國(ソコ)（（何れも））を擯ぶに暇あらんや。

現幕藩制のまま天皇の下に全国的統合が語られるのであるが、「詩経」や「六韜」の中国古典に觀念を依拠して強調している所は、「一人の天下」である。そして現実的には、外夷という困難を眼前にして幕藩体制という国家組織の強化によって、一人の天下をもたらそうとするのである。一人の天下との意識と幕藩制秩序の強化の一体化は、安政三年（一八五六）八月の默霖との論争においても強く主張されている。則ちそこでは「一人の天下」の実現には先ず自分の主人である藩主を規諫して感

悟させ、藩主から幕府・將軍を感悟させ、悔悟した將軍の下に秩序正しく一体となつて天皇に忠勤するのだと述べている。幕藩体制を否定する默霖に降参したと言明しながら、彼との論争以後も自らの君臣觀念を捨ててはいない。この考えは、月性の倒幕論への批判においても強く主張されている。この松陰の立場は、外患を前にして国内でせめぎ合う事への反対、国力充実の為に内政の安定を重視する事から来るものであり、国内結束の要かなめとして天皇が認識されるのである。赤川淡水に当てた「又読む七則」（安政三年十一月二十二日付。『丙辰幽室文稿』）で言う「夷狄を憤り因つて遂に天朝を憂ふる」立場である。

それが「一人の天下」を表面に出して主張されるようになるのは『講孟余話』においてである。則ち安政三年六月四日の『孟子』尽心下第十四章「孟子曰、民爲貴。社稷次之。君爲輕。」の講義で主張される。（松陰はこの孟子の言を、君主たる者が持つべき心構えを説いたものとしているが、その解釈が孕む問題については今は触れずに置く。）

「吾が國は辱くも國常立尊より、代々の神々を経て……列聖相承け、宝祚の隆、天壤と動きなく、万々代の後に伝はることなれば、國土山川草木人民、皆皇祖以來保守護持し給ふものなり。……此の君民は開闢以來一日も相離れ得るものに非ず。故に君あれば民あり。君なければ民なし。又民あれば君あり、民なければ君なし。此の義を辨ぜずして此の章を読まば、毛唐人の口眞似して「天下は一人の天下に非ず。天下の天下なり」などと罵り、國體を忘却するに至る。……「天下は一人の天下に非ず」と云うは……思ふに禪讓放伐の事に因りて云ふべし。「普天の下、王土に非ざるなく、卒土の濱、王臣に非ざるはなし」と云えば、明らかに天下は一人の天下なり。」

更にこれに続けて、南宋高宗時代（十二世紀前半）の胡銓の「上高宗封事」（『文章規範』）から「夫れ天下は祖宗の天下なり」の言葉を引いて、一人の天下の正当性を駄目押しするのである。

右引用文中の「君」については、君主の意と人民意志の代表者との意が混用されているようである。「君あれば民あり」及び「民なければ君なし」はよろしい。しかし「君なければ民なし」は理解できない事である。この言には君主がいなければ人民はいないという事と（「民」を臣民とする事もできる。人民と臣民とは意が違ってくる。ここでは人民と取る）、君という名称がなければ民という名称はないという事との二つの意が考えられる。松陰は前の方の意味で言うのであろうが、君主がいなくても人民は存在し続けるのである。松陰の「君」には民意によって選ばれる国家元首という意はない。また「臣」と「民」とが混同されている。また民意によって統治者（松陰の用語で言えば「君」）を選ぶという在り方——選挙という政治行為が発想できずにいるのである。

更に松陰は「一人の天下」の正しさの根拠を、天壤と共に窮りない宝祚（則ち国体）にだけでなく、儒教の經典である『詩経』の詩句「普天の下、王土に非ざる云々」にも求める。その結果、「国体」もまた「道」としてその普遍性が提示されるのである。

「道は天下公共の道にして所謂同なり。……皇朝君臣の義萬國に卓越する如きは、一國の獨なり。……然れども道は總名なり。故に大小精粗皆是れを道と云ふ。然れば國体も亦道なり。」（『講孟余話』）
安政三年六月十日『孟子』尽心下第三十六章の講

『講孟余話』の発言と「將及私言」のものとの読み比べてみる時、特徴的なのは『講孟余話』においては「国体」の觀念が前面に出てくることである。その考えにおいては国体は天皇に具現されている

るのであり、そこに日本民族の同一性が保持され、万国に卓越した価値が生まれるのであるから“一人の天下”でなければならぬ。そこでは人民は“臣民”であり、臣民の在り方として“規諫”の義務が課される。松陰にとつて“規諫”は人を政治に参加する行動へと促がす手段としても考えられたものである。皇國に居りては皇國の體を仰ぐ”(同上の内)のは当然の在り方であつた。これが松陰におけるナショナル・アイデンティティの自己確認であつた。

因みに国学の方からの天皇把握について平田篤胤の『伊吹於呂志』上巻から引く。これを読めば松陰は吾が意を得たりと思つたのではなからうか。

“皇國の天子様は。最も尊く。此の地球の大君に御坐て。天地と共に動きなき。御皇統におはすること辨へて。一向に畏み奉り。厚く古の傳へを守りて。神祇を尊び。大倭心の雄武を旨とし。且君を敬ひ。傳かしくき仕へて。譬へば君に君たらざる行ひ有とも。臣として其心を辟たじろが易さず。身を抛て忠義を盡し。臣は地の天を戴て。其位を變ぜぬ如く。いつまでも臣となり。君は天の地を覆ふて。其位を替ざる如く。いつ迄も君とある。ここらが道の大本にて。動かぬ處で御座る。さて生れ得たる真心の儘に。親ある間は。其に仕へて孝を盡し。妻子を憐み。其の程々に。子孫の繁榮を願ひ。先祖の祭祀を。絶さぬようと勤むるが。皇大御國の神の道ぢやが。(以下略)”

次に注目されるのは“天下の天下”は毛唐人の口真似だと言つてゐることである。日本人が中国人を毛唐人と呼んだ事例はあるが、それは稀であり、ここに言われる“毛唐人”は中国人を指すのでなく、恐らく当時の時局からしてアメリカ人を念頭にしてのものであろう。“天下の天下”者に

とつては当然の政治理念であり、それは松陰も周知の事で、何もわざわざ「毛唐人の」と言う必要はないのである。アメリカの国民主権の理念、その国民から選ばれる国家元首、そうした民主共和政治について松陰は江戸において書生論議の中で耳にしたであろう事は、大橋訥庵『關邪小言』（嘉永五年）の次の文から推測されるのである。

「近世ハ西洋ノ学ト云モノ。盛ニ天下ニ行ハレテ。……フランス仏郎察ノ。英吉利ノ。魯西亞ノ。共和政治ノト言ヒ噪ハギテ。我モ我モト其學ヲ治メ。競フテ戎狄ノ説ヲ張皇スルハ。……ヤガテ儒生ト號稱シテ。悍然トシテ百家ノ上ニ位スル者ドモ。其説ニ雷同シテ。彼徒ノ狂傲ヲ助クル輩ノアルハ。誠ニ如何ナル^ニニヤ。」（卷一「総論」）

松陰が「天下の天下」から「一人の天下」へと転ずるのは、「天下の天下」では西欧で行われていく共和制を肯定することになり、それは国体に反すると判断したからであろう。それは強制的な外圧による開国を余儀なくされた事への反撥という民族感情に発する所であり、西欧への危機感の所産と言えよう。

しかし「天下の天下」は前述したように儒学にあつては当然の観念であつて、山県太華は「講孟割記評語草稿」（『吉田松陰全集』岩波普及版第三卷五五四頁）において松陰を強く批判している。則ち太華は、天子が天下を治め給う事が出来ない時は、天子に代つて天下を治める者が出てくるのは天地自然の理であつて、その故に、「所謂「天下は一人の天下に非ず、乃ち天下の天下なり」の理易ふべからざるものか」と言うのである。「天下の天下」についての太華の観念は共和政治の理念への共感から来ているものではない。更に太華は、松陰は「天下」の語意を誤っていると、カ「天下とは土

地人民を指して言ふの辭なり。位を言うに非ず」と指摘するのである（「講孟劄記評語」下の二、同上引用書第三卷五九六頁）

太華の批判に松陰は次のように答える。

「天朝を重んずるは、幕府を輕んずると思ふは、淺々の見なり。天朝あればこそ幕府もあり。故に天朝を尊ぶは皇國を安んずるの大計にして、即ち幕府も亦自ら重くなるなり。……幕臣にもあれ、王臣にもあれ、朝廷を尊び、幕府を敬し、夷狄を攘い、蒼生を愛する人なれば、云ひ分なし。」（「講孟劄記評語草稿の反評」。安政二年十月か）

太華は、松陰におけるような危機感を共有する事はなかった。太華が守ろうとするのは儒学理念であつて、「国体」観念はそこにはない。太華の理性にあつては、松陰という存在の意味が理解できなかったのである。

既に見たように、「一人の天下」の理念は、黙霖から啓蒙されるまでもなく、その論争以前に松陰には明確な意識において獲得されていた。それには安政二年三月に月性の討幕論を批判した（同年四月二十四日付兄梅太郎宛書状）事が大きな契機となつたと思われる。月性の論への反対の理由は、一度西欧と修好条約を結んだ以上、討幕はただ国内を擾乱状態にするだけだといふにある。西欧との交を絶てば、信を彼等に失う事になる。それよりも西欧との信義を厚く守り、その間に日本は「一塊石」となつて国力充実に努むべきである。西欧との交易で失つたものは、朝鮮・満洲を切り取つて土地で償いをつければよいとするのである。上述した「天下は一人の天下に非ざる説」則ち一君万民論

と言われるものは、この月性への批判の後に書かれるのである。

「一人の天下」論は、天皇への帰属意識を明確に掲げることによって民族共同体の自覚と感情が強まるとの判断によるものであろう。則ち国家における天皇の政治性を再発見したものである。その点、北一輝が『日本改造法案大綱』において「天皇ハ国民ノ総代表タリ。国家ノ根柱タルノ原理主義ヲ明ラカニス」（天皇の原義）と言っているのは、松陰の意識の継承と言えるだろう。北一輝は天皇の下で共産主義的国家を建設するとするのであって、政治の主体は国民にある。

松陰にあつては「神州の民」の一人一人が諫死してその結果日本が消滅してもよいとするのであるから、天皇帰一の感情が自覚的な国民国家意識へと導かれるだろうかの疑問は残る。天皇が感悟しなければ、人民は皆諫死で宜しいのかという事である。天下をもつて己れが任とするのであれば、諫死して自己の誠を貫くというだけでは、それは心情倫理に墮して責任倫理ではない。民族結集の焦点として天皇が持ち出されるのは分るが（徳川將軍ではナシヨナル・アイデンティティの原点とはならぬ）、天皇の恣意によって民族が滅亡する事は、一君万民の理念を否定する事ではなからうか。諫死という行為を絶対化する事において松陰の意図する民族統一国家は、ただ天皇の為だけの、則ち天皇専制国家として現出する事になる。そこにおける天皇は、人民に対して仁政を施すべき責任を負う存在ではないし、衆議に基づいて人民の意志を体现する義務を自分に課する事からも解放されている。これでは諫死という心情倫理は、最高権力者に対して一種の卑屈となる。諫死を国家の問題に主体的に参加する在り方の隠喩的表現と見るにしても、その実効は天皇の意志のみにかかっているのである。人民が国政に主体性を持つて参加して国家意志を決定するという国家構想ではない。十九歳の松陰が

「護民策一道」（嘉永元年。『未焚稿』）で、「夫れ人民は国の精氣根本なり」と断言した意識とも懸隔したものであり、「民衆に責任を負う思想」（竹内好「近代の超克」）とは言えないだろう。

しかし別の視点から見れば、松陰が「天下は一人の天下に非ざるの説」（「斎藤生の文章を評す」『丙辰幽室文稿』）で説く。「一人の天下」論は、他面では主権者の責任問題を提起してくるものではないだろうか。則ち天皇の責任を裏で問うものでもあるだろう。臣民或は国民の「諫死」義務を取り上げる事は、「諫死」に対する最高権力者の責任の問題をも引き出してくるものでもある。それは近代日本が大東亜戦争に至る歴史過程への責任認識の問題へと展開するであろう一つの意識を成立させてくるところではないか。松陰は近代日本の歴史過程を問い直す上での反面教師として現在でも存在し得ているのである。

こうした面を抜きにして松陰の一君万民思想は語られないのであって、それは「天下は天下の天下」論を毛唐人の説として拒否する所から来るのであろう。文久元年（一八六一）——松陰刑死から二年後——には松陰の国家構想とは対照的な加藤弘之の「隣草」が書かれるのである。そこでは次のように述べられる。（松本三之介編『近代思想の萌芽』、筑摩書房『現代日本思想体系1』）

「万民同権の国にてははなはだ乱れ易きの理あれども、またこれがためにかえりて国政公明寛大に移るの理あり。何分君主握権の国にては朝廷威を嚴にして下民の権を奪うが故に、容易に乱れずといえども、もし一旦乱るるに至るときは再びけつして恢復すること能わざるなり。」

しかし松陰の意識にあつては、変革の為の現状打破のきつかけを造出する事だけが課題であつたのである。変革後の政治の構造について考えをめぐらす状態になかつたと言える。

松陰の一君万民思想は、経世的構想——則ち幕藩体制に替わる新しい政治形態・政府組織についての構図を具体的に提出しているものではない。それは、橋本左内の「村田氏寿宛書状」（安政四年）や横井小楠「国是三論」（万延元年）及び佐久間象山の「時政に関する幕府宛上書」（文久二年。以上三編は岩波『日本思想大系55』収）等の発言と比べてみればはつきりする。藩政についての改革意見上書は松陰にもあるが、幕政＝国政の改革にまでは及んでいない。それは藩主毛利氏は外様大名であつて国政に参与する立場になかつたからであらう。しかし幕藩体制の現状打破を如何に仕掛けるか、それには如何なるイデオロギーでなければならぬかを追求することに意識を集中させ、自らの存在意味をそこに賭けている。現状打破の論理と方策、それが総てであつた。彼の発言が時務策以上に出ない理由である。差迫つての現状打破を示さない言説を彼は拒否する。それが近代に入つて明治国家の改革を求める青年達に松陰が回想される所以であらう。それは清国からの若い留学生の精神にまで及ぶのである。

更に「一人の天下」という日本の「独」則ち国体を守る理念であるが、それは西欧に対抗して日本の独立を確保し海外に雄飛する為の闘争理念として獲得されたものである。「天下の天下」の現実体制として儒家において唱導される地方分権の封建徳川体制は「皇国の体」ではないのであるから、民族結集を果たす為には否定される外はない。徳川將軍ではナショナル・アイデンティティの象徴としては価値を持つものではないと認識される。ここにおいて徳川体制の閉鎖的な現状を打破する論理は完結するのである。残るは誰を打破事業の実行主体とするかの問題となる。

その問題についての安政初期の松陰の時務策は、自分は毛利家の臣であるという君臣の義（その義

は国体を成立させる理念的にして且つ心情的基盤ともなるものである)をどこまでも貫き、「一人の天下」のスローガンを掲げて幕藩制の内において天皇の下に国家が形成される方向を創り出すというものであり(上述した「皇国君臣の義万国に卓越する如きは、一国の独なり」の言を想起されたい。それはこの時期では、封建的君臣の階層に立脚する事がどこまでも前提となつてゐる)、要は民族結集の焦点として天皇を把握し、その天皇の下に封建秩序の民族統合国家を成立することが目的となるのである。

こうした藩主から天皇へと集約された君臣一体の構成は安政五年以降の切迫する時局への打開工作の挫折の中で行き詰り、そこからの脱出が求められる事となる。それは「天未だ神州を棄てずんば草莽崛起の英雄あらん」(小田村伊之助・久保清太郎・久坂玄瑞宛書状、安政六年三月二十九日)との言葉で表明されるような方向が志向され、それは又更に「草莽崛起、豈^レ他人之力^ニ哉^ニ。乍^レ恐^レ天朝も幕府・吾藩も入らぬ」(野村和作宛書状、安政六年四月)へと進み出るものである。しかしその草莽崛起は、農工商(被治者)を含めた「人民」蜂起という觀念にまで到達するものではなかった。それは、農工商は「士」たる要因である倫理意識を持たないという觀念を克服できなかった所からきているのである。その事については別稿「フレイヘッドをめぐる」で論じているので参照されたい。

松陰は「一君」の価値を万世一系の皇位に置くのであるが、それに対するものとして参考までに横井小楠が安政四年に作つてゐる漢詩を挙げておきたい。

人君何天職

代^レ天治^二百姓^一

自^レ非^二天^一德人^一

何以^レ慚^二天命^一

所^レ以^レ堯^二舜^一

是真^レ為^二大聖^一

迂儒暗^二此理^一

以^レ之^二聖人病^一

嗟乎^二血統^一論

是^レ豈^二天理^一順^二チヤンヤ^一

小楠はまた万延元年（一八六〇）に書いた「国是三論」では次のように述べている。

墨利堅に於ては華盛頓以来三大規模を立て、（一は世界中から戦争をやめる。一は知識を世界に取る。）一は全国の大統領の権柄、賢に譲て子に伝へず、君臣の義を廃して一向公共和平を以て務とし、政法術其他百般の技法器械等に至るまで、凡地球上善美と称する者は悉く取りて吾有となし、大に好生の仁風を掲げ、云々（岩波『日本思想大系55』四四八頁）

民意によつて国民統合の最高権力者を選ぶ——人の統治者の下に總ての国民が平等に位置づけられ附属するというアメリカの国家成立の在り方が、禪讓の実践として当時の識者の間に関心を持たれていた事の一証となるであろう。ここでは小楠のような意識も存在していた事の確認にとどめておいて、それが松陰の観念との隔りにおいて当然生じるであろう様々な時代的な思想上の課題についてまでは踏み込まないでおく。

ただ松陰の「一君万民」には、或いはそこに西欧のデモクラシーの微かな反映があるのではないかと思われ、一君が独裁者として構想されたものかどうかの判断については慎重を要しよう。むしろ民族的自覚の心の帰結点として絶対的に抽象的な一点の理が必要なのであつて、それが松陰に

においては天皇の存在に投影され、形象化され、翻訳されて考えられたものではないだろうか。そこに天皇の人格的存在を一致させようとするのであるが、パーソナルな存在としての天皇が松陰の心の中でどこまで許容されているのか、松陰自身においても十分に整理されていないように思われる。松陰が天皇親政の思想的背骨として利用され過ぎたのは、松陰思想の悲劇であつたのではなからうか。

市井三郎氏は松陰の一君万民思想を高く評価するのであるが、松陰がそれを主張するに至るまでに山県大武の『柳子新論』を読んでいなかつた事を残念がっている（『明治維新』の哲学）。因みに松陰は安政三年八月に黙霖から『柳子新論』を教えられるまでは、大武の名は知っていたがその書を知らず、従つて読んでいなかつた。則ち折角“身分の差を破つた全国民の意識”を“一人の天下”理念で打ち出したのに、天皇を宗教的に絶対視する神国観（それは水戸学に触発されて自得したもの）から脱け出す事は出来なかつた。むしろそれは“国体”としてますます強まつていく。山県大武にはそのような神国観はなく、人民を主体にした政治の在り方を考えていくので、黙霖に教示される前に『柳子新論』を読んでおれば神国観から脱却できて、理性的な一君万民思想を獲得できていたであらうと市井三郎は論じているのである。

しかし松陰の自己形成過程やその置かれた幽囚という社会的条件を考える時、果して理性的な獲得は可能であつたかとの疑問は残る。松陰にあつては自己を保証し価値づけるものは天皇しかなかつたのである。それは思想的に正しいという事とは違つた、己が人生の燃焼（自己を生かし切る）とその価値づけとに関わる問題であつた。

松陰の一君万民思想には天皇の下での四民平等はあるが、国民国家形成を基礎づけるべき主権在民の観念はない。天皇が絶対的であると構想され、天皇の存在が国家自体であり、公となる。天皇と人とは個人的な結合関係——君臣主従の義——において公的な関係を持つと捉えられ、日本民族は天皇へ帰一し吸収されることにおいて同一化されるのである。その政治的行為の極限的表現が「諫死」であり、それは「君臣の大義」（黙霏宛書状）の「誠」の表現——則ち「恭」として（又説む七則）自覚されるのである。そこには松陰が自己を「士」として捉える意識の反映があり、それは幕藩体制内での「士」の在り方の伝統的社会的通念に無意識の内に思考が規定されていることを示すものである。一方で「士規七則」が書かれる所以である。

上述したように当時既に共和制が論議される状況があり、松陰もその空気に触れている事が考えられる訳であるが、「士」としての自意識は解消されず、却って強化された反映を見せるという心情によつて臣民の一般化——一君万民の認識がなされる。そこからは農工商という庶民の主体的存在性についての認識は置んだものになっている。後に松陰は「草莽」に自己を位置づけるようになるが、しかし「士」としての自己把握は捨てられる訳ではなく、その「士」の意識は「臣」という自己規制において成立する。また草莽に農工商を含めて一般化されるでもない（これについては別稿の「フレーヘッドをめぐる」を参照されたい）。農工商は常に被治者として捉えられるだけである。松陰の「一人の天下」の観念からは、人民を「天然稟得し自由の権利」（増田栄太郎決起檄文）を持つ存在として認識する契機は生れないし、また人民がそのようなものとしての自己に覚醒する所の、則ち「天民」として主体的に自己を把握する状態の現出は否定される外はない事になろう。

従つて民意をどのようにして政治に反映させるか、またそれを政治の原動力として動員していくか、その構想が松陰にはない。精々民政担当役人から直接に意見を上奏させるといった程度で、まして農工商の政治参加は考えられない。公論というものへの認識が薄いと言えよう。無意識の裡に幕藩制下の社会的感性を身につけていて、それに発想を制約されるのである。人間は誰も或る社会の中で成人する以上、それは避けられない所与的条件であろう。松陰は上書等において農工商庶民をしばしば「愚民」と表現している。庶民に制度的に教育の機会を与えずにいる体制の現実——自分達「士」のみは教育を受けたという現実を当然とした観念からの発言である。「愚民」というのが松陰の、また政治に参与できる武士層のリアルな発言であつたのである。このような観念を基底として捉えられた一君万民思想を、民主主義的なものとの主張、ヒューマニズムに繋がる言説と取る事は出来ないであろう。松陰の観念が国民主権という思想にどう繋がつていくのか、またいかないのか、そこを見定める為の検討が必要である。

儒学では、為政を君主の天職として規定している。被治者の教化を徳行として意義づける上から被治者を「天民」という美称で呼ぶことがあるが、「天民」はその美称にも拘らず被治者が自らの認識として称呼するものではなかつた。それはどこまでも治者の立場からする被治者教化理念の自己美化として対象化しただけの名称に過ぎない。君主が天民と言つたからと言って、農工商に政治主権が在ると認める訳ではない。しかし農工商が自らを「天民」として自覚し、政治主権を主張した場合はどうなるのか。そのような問題提起を、長州において徂徠学の意識から書かれた『某氏意見書』（『日本

『經濟大典』第四十八巻収)のみが行っている(拙著『長州藩徂徠学』中「某氏意見書」について」参照)。松陰にはそのような感性はない。しかし農工商一般庶民も民族結集の国家という理念において、国土防衛の参加義務の自覚化だけは明確に求められるのである。そのことは松陰が、「天下の天下」を否定した意識とも関連するものである。明治国家でさへもその出発点では掲げた「万機公論ニ決スベシ」(「五カ条の誓文」)とする公議公論の認識が、松陰の内部で育つにはどのような回路が必要となるのか、それを反芻してみる問題関心が要請される。

また松陰における民族の「独」の主張は君臣の大義に集中している。ナショナリズムは君臣という社会の階層構成に根差すものではなく、民族が創り出してきた文化の伝統性による民族同一感に根差すものである。松陰は君臣の大義において日本人の倫理観の潔癖さ、その公への滅私性(滅私による「私」の生かし方)を強調したかったのであろうが、滅私ではない私を生かす文化的伝統もまた日本人は持っているのである。それは西欧的考え方を普遍性として捉える事よりは別の普遍性への参入の途を示すものでもあろう。

松陰の言う「独」を、民族の持つ文化の伝統性が世界に持つ意味如何の問題に切り換えて意識化する時、今日でも松陰の提起する所は生きた課題として残されているように思われる。客観的にも世界性を持ち得る「独」を文化の領域において捉え直す時、松陰の懐いは継承される途が拓けるのではないだろうか。

〈一君万民思想補記〉

『講孟劄記』に対する太華の論評において主要な時事的論点となつてゐるのは、西欧認識（それは上述の本文で取扱つてゐる）と共に、徳川將軍に臣従してゐる諸侯やその家来の武士は王臣であるか否かの問題である。天下は一人の天下であるとする一君万民の松陰の論もこれに涉つてゐる。

一君万民の松陰の主張は、天皇絶対主義の外形を取りながら、實際は彼が当時識つたアメリカの民主主義政体イメージからの暗示によるその逆説的な表現ではなかつたのか、という印象を受ける。則ち天皇の下に国民が上下の別なく直結する形であつて、その形体において万民の政治的平等の觀念を導入しようとしたものと見ることも可能なのではなからうか。“天下は一人の天下”という主張は絶対主義君主制を求めるものと読めるが、またアメリカ合衆国のように、一人の大統領の下に万民が平等に位置づけられる意識のものとも読み替えて行けるのである。

則ち「天下は一人の天下に非ざるの説」で松陰は天皇の絶対性を述べた後で、次のように付け加えている。

“然りと雖も普天率土の民、皆天下を以て己が任と為し、死を盡して以て天子に仕へ、貴賤尊卑を以て之れが隔限を為さず。是れ則ち神州の道なり。”

これから見れば、一人の天子の下の平等な万民という在り方のものとなり、アメリカの大統領制の姿と類似するイメージとなるのである。松陰が西欧の民政状況についての知識を持っていた事は、次のように指摘していることから分る。

“四窮無告の者は王政の先にする所、西洋夷さへ貧院・病院・幼院・聾啞院等を設け、匹夫匹婦も其の所を得ざる者なき如くす。況や我が神國の御寶にして犬馬土芥の如くにして可ならんや。”（安政二年（獄舎問答））

西欧での民政が民衆生活を重視して福祉施設の設置に力を注いでいる状況については、既に蘭学者が注目して指摘しており、則ち前野良沢はその著『管蠡秘言』（安永六年成る）で次のように書いている。

“天主教、和蘭国教、及ビ亞弗利加ノ教へ、聊カ考フル所アリトイヘドモ、未詳ナラザルヲ以テ、茲ニ記ルサズ。然シテ其大旨ノ帰スル所ヲ推求ルニ、鰥寡・孤独・廢疾・貧困ノ人ヲ救ヒ養フテ、以テ立ニ教政ノ根本トナス者ナリ。”（岩波『日本思想大系64』一四八頁）

司馬江漢も『和蘭通舶』（文化二年刊）の中で次のように指摘するのである。

“欧羅巴諸国、皆文学ヲ尚ミ、……其国内悉ク鰥寡・孤独ノ者ヲ養フ院アリ、其名ヲ「ガストホイ
ス」（注、鰥、（注、鰥、老人を収容する施設））ト云。又病院アリ、貧院アリ。”（岩波同上書。五〇四頁）

西欧の優れた社会政策としてその認識は蘭学系学者を主体に引き継がれ、更に一般の知識人の間に継承されて常識化しているものであったのである。山県太華も言及しているところである。

ただこのように社会福祉施設の存在に着目して幕藩体制下の社会福祉政策意識の不在を松陰は指摘しながら、フレーヘードという言葉は出てこない。それは当時松陰の政治意識は、幕藩体制意識の下での改善政策として提議するところに在ったからであろう。統一国家の方向を求めながら、それを天皇を頂点とした幕藩体制というフレームにおいて実現させることに置いていたのである。

フレイヘッドをめぐって

吉田松陰が北山安世に宛てた安政六年（一八五九）四月七日付の手紙は、次の文章によってよく知られている。（岩波『日本思想大系54吉田松陰』三三七〜三三八頁）

“独立不羈三千年來の大日本、一朝人の羈縛を受くること、血性にある者視るに忍ぶべけんや。那波列翁ナボレオンを起してフレイヘッドを唱ねば腹悶医し難し。僕固より其成すべからざるは知れども、昨年以來微力相応に粉骨碎身すれど一も裨益なし。徒に岸獄に坐するを得るのみ。此余の処置妄言則族矣なれども、今の幕府も諸侯も最早醉人なれば扶持の術なし。草莽崛起の人を望む外頼なし。”

“大要今の儘にては神州陸沈疑なし。恢復の策は劉項、那波列翁等に非ざれば出来がたし。”
本稿は右の文章によって松陰の思想の構造を考えてみようとするものである。

この手紙の従来の読み方を見ると“腹悶医し難し”と、“草莽崛起の人を望む”とに重点が置かれ、“那波列翁を起してフレイヘッド云々”はその文飾として扱われている傾向が強い。そうした読み方に疑問を覚える。

文中、僕固より其成すべからざるをあれども、微力を尽してきたと言っているが、その「其」は文の流れから見て、那波列翁を起してフレールヘッドを唱へることを指しているものと読める。それであれば主眼はナポレオンを起してフレールヘッドを唱へる事であり、草莽崛起の人を望むのはその為の方法ということになり、従たるものとなつて力点が違つてくる。

フレールヘッドはオランダ語の意を取つて、「自由」と注記されるが、この手紙を始めから読んでみると松陰が最も問題として危機感を募らせているのは、西欧の圧迫によつて日本の主権・独立が侵害されようとする現状についてである。

「実に神州の陸沈可^レ憂の至りなり」

徳川存する内は遂に墨・魯・暗・私に制せらるゝことどれ程に立行べくも難^レ計、実に長大息なり。この危機意識から持ち出される「フレールヘッド」は、西欧の羈縛を受けない独立自由の国家というイメージが託されているのであつて、松陰にあつてこの語が示す直接の目的は、封建割拠の幕藩体制を打破して独立確保の挙国統一体制の実現にある。その語がナポレオンに仮託されているのは、松陰がフランス革命の成功はナポレオンのクーデターによると見る所から来ているものであろう。それは当時の西欧についての知識の限界によるものではあるが、草莽崛起はそのクーデターの方法の日本的適用であつたのである。フランス革命のモットーが「自由・平等・博愛」にあつた事はよく知られているが、フレールヘッドがフランス革命を象徴するものとして松陰にイメージされている事は、この言葉の政治的発言のダイナミクスを感得してのものとと言える。

このように把握されているフレールヘッドであるが、松陰はこの言葉を北山安世宛のこの手紙にしか

使っていないようである。松陰全集を精査した訳ではないが眼に付かない。弟子達との会話の中で使われたかも知れないが、友人や門生達の書き残したのものにも見当たらない所からすれば平常でも周囲に對して口にする事なく、胸奥に深く秘めて温存されていた事になる。

何故胸奥に藏したままであつたのか。それは後述する杉田成卿の例が示すように、当時の日本でこの言葉の持つ政治的危険性を知っていたからとも思われる。因みにこの頃の長州藩には蘭学を修めた者は既にかなり存在していたのであるが、彼等がフレ－ヘッドなる語を知っていたかどうか。況んやその意味やその政治的現われについて識っていたかどうかは明らかでない。今後の探查に期待する外はないが、松陰が周囲に一言も洩らさなかつたのは何故かという問題は残るのである。

松陰がフレ－ヘッドという言葉に接したのは江戸においてであつたと思われる。嘉永三年（一八五〇）の平戸遊学を記した『西遊日記』からはそのような気配は伝わってこない。彼が始めて江戸の地を踏んだのは翌四年の事であるが、その頃の江戸にあつて西欧がどのように若い知識人の意識を刺戟していたかは大橋訥庵の『關邪小言』が語っている。

近世ハ西洋ノ学ト云モノ、盛ニ天下ニ行ハレテ、人ノ貴賤トナク、地ノ都鄙トナク、（フランス） 弘郎察ノ、英吉利ノ、魯西亞ノ、共和政治ノ、ト言ヒ噪ハギテ、我モ我モト其学ヲ治メ、競フテ戎狄ノ説ヲ張皇スルハ、聖道ノ為メニモ、天下ノ為メニモ、彗星ニマサレルノ妖孽ト云ベシ。……其風武士ニ浸淫シ、兵法モ機械モ、西洋ノ制ナラデハ、实用ニ非ズナド云フホドコソアレ、ヤガテ儒生ト号称シテ、悍然トシテ百家ノ上ニ位スル者ドモ、其説ニ雷同シテ、彼徒ノ狂談ヲ助クル輩ノアルハ、誠

二如何ナル「ニヤ」。(卷一「総説」)

当時の長州藩ではこのような西欧の政治体制が論議される風潮が影響した跡は見られないようであるが、江戸においては盛んに共和制が若者の間で論議されている様子が知られるのである。前記北山安世宛の手紙で松陰がフレージャーヘッドなる語を想起している所から推せば、彼がこの語に出会ったのは佐久間象山の塾であつたかとも考えられる。松陰はまた古賀謹一郎の塾にも出入りしているので、ここでの事であるかも知れない。或はまた梁山泊と称されて、松陰等地方から出て来た有為の青年達の溜まり場であつた鳥山新三郎の塾も考えられる。そうした若者達の熱気の中でフレージャーヘッドなる語を松陰は識り、鮮明な印象で脳裏に焼きつけたのである。いずれにしても下出密出国事件以前である事は間違いないであろう。

同時に、その語が持つ社会的政治的な意味がどのようなものであるかも知解したと思われる。勿論その語の正確な意義や機能を熟知するには至らなかつたにしても、当時の日本の政治体制下にあつて安易に口にし得るものでない事は了解したのである。或はむしろその語に否定的に身構えたかも知れないが、強い印象を持った言葉ではあつたのである。

この語は当時にあつては政治的禁語として自覚されていたようである。大槻如電の「杉田梅里先生小伝詩文選序」によると、梅里先生則ち杉田成卿は天保十四年(一八四三)にオランダ語訳のフランス民法を和訳した時に「フレージャーヘッド」の趣義を識つたが、しかし当時は蛮社の獄の後で幕府も神経質になつており、「みだりにこれを口より言ひ出さず、唯その心を傷むる苦しさを酒にやりて「フレージャーヘッド」と呼びて止まざりしとぞ」という事である(亀井俊介「自由の歌(上)」、『文学』一九九六

年二月号)。この語に“自由”なる訳語を与えたのは、大久保利謙によれば通詞森山多吉郎であったと言う。更にフリーダムやリバーティについては、文久二年（一八六二）に刊行された堀達之助の『英和対訳袖珍辞書』に“自由”の訳語が当てられている事が紹介されている（『近代思想の形成と教育政策の展開』『大久保利謙歴史著作集6』）。亀井前記論文でも、フレーヘッドに“自由”の訳語が当てられるようになったのは一八五〇年代（嘉永以後）と言っている。これらから考えれば、松陰はただその訳語を知らなかったと思われる。

フレーヘッドなる語への最も早い言及は小関三英訳「那破烈翁伝」^{（ナポレオン）}であって、三英は“敵國ニ打勝テ不羈ノ國トナリタルヲ祝スルノ辭也”と註していると言う（亀井前掲書）。ナポレオンとセットにした松陰のこの語の使い方やそこに込められている念^{おも}いからすれば、むしろ三英の註の語義の方に近いようである。松陰の心の中には、フランス大革命とそこでのナポレオンの役割に遙かな憧憬があったのである。ナポレオンのこのような受け止め方はヴィクトル・ユーゴーにも見られるもので、松陰と相似しているのは興味ある現象である。ユーゴーは父の影響でナポレオン崇拜になったと言う。その崇拜はナポレオンの強力なエネルギーに魅了されたからであり、彼は一八三〇年の七月革命とナポレオンの役割とを同一視した詩も書いている。こうした傾向はユーゴーもその一員であるロマン主義者一般のものであった（辻昶・稲村絢子「ロマン派詩人ユーゴー」『文学』一九七七年十月号）。

幕末期にナポレオンは頼山陽の詩が代表するように、英雄として日本の知識人の間に強く印象づけられている事はよく知られている。英雄崇拜の心情を揺すぶられて幾つかの漢詩が作られている。松陰はナポレオン賛美の詩は作らなかつたにしろ、フレーヘッドの象徴としてのその名によってフラン

ス革命を通して時代変革の成就を思い描いているのである。しかしそれは共和制を求めてのものではなかつた。

ナポレオンの名を松陰が知つたのは、嘉永三年（一八五〇）の平戸遊学においてであるが、それはフランス革命やフレーヘードの体現者としてではなく、任政者としてのものであつた。その遊学中に『近時海国必読書』に収録された書を熟読しているが、その中の「和蘭紀略」（編年体オランダ史）から特に次の記事を写し取り、余悪ニ僕那把兒的之暴、故抄録焉」とのコメントを記している（『西遊日記』十月朔日の記事）。

羅德勿乙吉王、貢税ヲ薄シ商賈ヲ厚シ、徳ヲ積テ民心ヲ得ント欲ス。僕那把兒的、コレヲ聞テ大ニ怒リ、千八百十年某某某ノ地ノミヲ与へ、其他ノ地ヲ奪フ。羅德位ヲ世子ニ譲リ、妃ヲシテ後見タラシム。僕那又大ニ憤リ、七月九日遂ニ和蘭ヲ奪フ。至是、和蘭ノ制令、皆僕那ニ出ヅ。弘兵、蘭ニ充滿シ、官制条例一変シ、國人商賈ヲ為ス能ハズ、唯虐政ニ苦ムノミ。

則ち仁政の破壊者として捉えられているのである。他国民を圧迫する象徴としてナポレオンを捉える事は或いは正鵠を射た見方であつたかも知れない。だが『講孟余話』の安政三年五月十七日に行われた『孟子』尽心上篇第十章の講義でナポレオンに言及しているが、それは、那僕列翁が歐羅巴を混一するが如き豪傑と云うべし」と言うものであつた。ヨーロッパ統一の達成者としての評価のものとなっているのである。そこには諸大名割拠の現体制を改革して、天皇の下に一君万民の国家を志向する念が働いている事も考えられる。その一君万民のイメージは、アメリカの大統領制に示唆を受けて構想された事も考えられるのである。

松陰がアメリカの施政状況について関心を持っていた事は、安政二年（二八五五）の「獄會問答」の中でアメリカの監獄の事情について述べて、野山獄改善の参考資料としている事からも分る。当然その大統領制という政治体制についても、江戸の梁山泊等の討論の席で耳にしていたと思われる。ワシントンの名も聞いたであろうが、関心を持つまでには至っていないようである。横井小楠や西郷隆盛のワシントンへの尊敬の念はよく知られている。松陰の西政への関心には当時の識者の常識に従って（山県太華も関心を示している）養老院・貧院・育兒院等民生厚生施設が取上げられる事が多いようである。

松陰のナポレオン像は、以上見てきたように暴君から時代変革者の象徴へと変化しているのであるが、それには江戸での各塾においての共和制論議が作用しているであろう。ナポレオンに革命を代表させ草莽崛起によるクーデターの成功をそこに託そうとするのである。則ち別の手紙で松陰は次のように書いている。

天未だ神州を棄てずんば草莽崛起の英雄あらん。此英雄奸雄ならば国事益々嘆ずべし。唯忠義の極已むを得ざるに逼り茲に出でば、天照可謂可_レ有_レ靈矣。（安政六年三月二十九日付小田村伊之助・久保清太郎・久坂玄瑞宛。原文片仮名使用）

ここでは草莽崛起においての英雄と奸雄とを区別して捉え、その奸雄にナポレオンを見ているようである。しかしフランス革命を自らの変革方途の上に想起するのであれば、松陰はクーデターを草莽崛起として重視するのではなく、民衆蜂起——当時の日本で比定すれば百姓一揆——にこそ着目すべきであったであろう。だが松陰は、北山安世宛の手紙が書かれるより少し前の三月二十六日付野村和作

宛の手紙では次のように書くのである。

。只今の勢にては諸侯は勿論不_レ擧、公卿も難_レ擧、草莽に止まるべし。併草莽も亦力なし。天下を跋渉して百姓一揆にても起りたる所へ付込奇策あるべきか。

則ち百姓一揆は利用すべき対象でしかなく、明らかに農民の抵抗行動と草莽崛起とを区別している事が分る。草莽崛起にこそ変革の主体性を置こうとしているのである。公卿大原重徳長門下向画策以下京都工作の失敗後、松陰は草莽崛起に活路を見出そうとして盛んにそれを力説する事になるが、草莽崛起がナポレオンのクーデタに比定されているにしても、それがフレーヘッドを理念として掲げたフランス革命時の市民蜂起と同質の運動のものであり提起されているのではない。則ちフレーヘッドが政治思想として松陰の内部でどれだけ醗酵したものであったかである。そこには江戸地とは切り離されて、萩という一局面に閉じ込められた松陰の不幸があるのではないだろうか。

因みにフレーヘッドについての理解状況を示すもの一つとして、年次は下るが加藤弘之の「自主の権」を挙げてみる。これは植手通有「日本近代思想の形成」(明治啓蒙思想の形成とその脆弱性——西周と加藤弘之を中心として)に全文が紹介されているが、そこではこの言葉への日本語をもってする了解の手がかりとして「自由自在」とか「勝手次第」という言葉を持ってきて出発している。加藤弘之は松陰と同じく象山門下であって、その點では西欧とは何かという問題意識の下に熱心な論議が行われたであろうし、その意識にとつてフレーヘッドは関心の持たれる印象深い言葉であったと思われる。

何故松陰は民衆（百姓が主体）よりも草莽を改革の主体とするのか。それは松陰にあつては民衆はイデオロギーを持たない者として捉えられるからであろう。T・イーグルトンも言っているように、イデオロギーは多意味性のものであつて単一に定義する事はむづかしいが（「イデオロギーとは何か」第一章）、本稿では単に、世界に対して自己を把握し意味づける思想という程の意としてである。

松陰の民衆観を示すものとして彼の西欧観念と松陰自身において鞏固に探求され固執された「土」の理念とを取り上げて、彼の中の民衆を考察してみよう。特にその「土」の理念は農工商が排除される所に形成されており、百姓は百姓、士分は士分という通念がその前提にある。それは松陰が日本の社会条件の中で民衆との連繋の生活実感或いは連帯の方法のきつかけを見出せなかつたからである。

先ず松陰の西欧観念であるが、彼の西欧は『西遊日記』が雄弁に物語っているように、阿片戦争によつて定立されたものであつた事が指摘される。西欧とは何よりも阿片戦争であつたのである。西欧は自己の利の為に謂われざる理由を掲げて他国を侵略するものとして、敵愾心の対象として姿を現わした存在であつた。その西欧を松陰は不義のものとして糾弾しているが（「講孟余話」他）、彼等の侵略から自国のアイデンティティを守り独立を確保する事が「土」の責務の第一義の目的として意識されたのである。

そのような松陰からすれば、百姓一揆はその目的に西欧への対処の認識を持たず、従つて西欧と対峙する為に国内体制を革新しようとする要求を持たないと見えたのであろう。天皇を統治の頂点に置いた統一国家の実現を図る事は松陰にあつては、幕藩体制からの民衆の解放の為ではなく（松陰には

長州藩の有名な天保二年の百姓一揆についての考察的発言は殆ど見られない。西欧への対処が優先して求められたのであった。民衆の問題は変革の過程で附随して出てくる事ではあっても、それが中心的でかつ直接的な目的としては考えられていないのである。

次に松陰の「士」の理念であるが、そこでは武士階級が則ち「士」とは考えられてはいないが、「士規七則」参照、統治者側の存在と考えられている。それに対して農工商（民）は常に被治者として捉えられ、従って政治参加には無縁なものとして位置づけられるのである。民は「士」ではなく、また草莽のように身分社会の外に自分を置くものではなく、治める者である武士階級に対応して幕藩体制を下から基礎づけている一方の極を為すものであつて、常に統治されているものであつた。松陰の「士」には武士批判が含まれていて階級としての武士そのものではないが、統治をめぐる（則ち政治であるが）武士と百姓との前記の構図は所与のものとしてその百姓観の前提となつているのである。百姓は為政の対象ではあるが為政の場から外されているとする通念は、江戸時代にあつて武士階級に生まれたる者に普通に見られるパラダイムであろう。松陰にそれが指摘できるとしても不思議ではない。

松陰が嘉永元年（一八四八）に書いた「護民策一道」（「未焚稿」）は若い時のものであるが、非常に如何に民衆を統御するかを論じている。そこでは「夫れ愚鈍にして慮なき者は、細民より甚しきはなし。必ずや上に法あり、處置宜しきを得」る事が必要だと指摘されている。細民（庶民）は愚鈍で無慮なものとする。それと同時に「夫れ人民は國の精気根本なり」と言っているが、それは生産及び物資流通の経済に従事する人民の役割を強調しているのであつて、彼等が為政に参加する主体となり得ると承認しているのではない。民を安んずる任を持つのは「士」であつて、それが「人の上

たる者”であるとする意識は変わらないのである。このように民と一線を画する“士”は、早くからの松陰の観念であつた事が分る。『講孟余話』を見ても、そこで強調されているのは民族の危機として捉えられた時代における“士”の責務である。その責務に民衆が同等の資格で動員される事はない。草莽崛起と百姓一揆とを反体制的な同等同質なものとして結びつけ統合するという発想は生まれないのである。

松陰の“士”は人間としての価値を体現する規範的な存在として考えられており、それは文（儒）と武（武技ではなく兵学）との人格的統一体として自覚されている。そして儒は人間の倫理的完成を要求すると共に治国の道を慮るものとして考えられている。儒と武との主体的統一は、松陰が弘化二年（一八四五）に「某氏に答ふる書」（『未忍焚稿』）を書いて兵学と共に“治国の術”を修める志を述べた以来の信条であつて、「学を論ずる一則」（『未焚稿』）でも“兵を学ぶ者は経を治めざるべからず”と言っている。それは現実的には武士としてよりも思想的理念を實踐する知識人として現出されるものとなろう。そうした松陰の理念をまとめて提示したものが「士規七則」（安政二年春。『野山獄文稿』及び『詩文拾遺』）である。

そこでは最初に“凡そ生まれて人たらば宜しく人の禽獸と異なる所以を知るべし”と人間である事の意味の自覚を“士”たる事の基本要件としているのであるが、ここで言われている“人”が庶民をも含めた人間であるかと言えはそうではない。それは『講孟余話』で『孟子』離婁篇下第十九章の“人の禽獸に異なる所以のもの幾ど希なり。庶民は之れを去り、君子は之れを存す。”（原漢文）を次のように解説していることから分る。

“学問の道、人の禽獸と異なる所以を知るより要なるはなし。其の異なる所は、五倫五常を得ると失ふとより外はなし。是れを失ふを庶民とし、勤めて是れを得るを君子とし、従容として自ら存する者を聖人とす。”

右の論理からすれば庶民と禽獸とは同じという事になる。もつともすぐ続けて“衆人と云へども勤励すれば君子となり”としているが、“士”は君子に同定されて庶民と区別して捉えられている事は明らかであろう。このような松陰の人間認識を、例えば伴高蹊の『近世畸人伝』が柳沢淇園等と無名な貧農や遊女・乞食とを等し並みに同じ人間と観じて捉えているのと比べてみれば、その“士”の性格がはつきりする。松陰にあつては、人が禽獸と異なる所以は人間の高貴性を主張するものではあつても、人間全般を対象としての人間性（今日ヒューマニティと言われるもの）の発見を言っている訳ではない。

また「士規七則」では“士”である為の日常の実践規則として次のような“三端”の実行を求めている。

“志を立てて以て萬事の源と為す。交を擇びて以て仁義の行を輔く。書を讀みて以て聖賢の訓を稽ふ。”

こうした要請から導き出される“士”像は、上述したように武の人というよりも聖人の道を履行する儒学的な知識人としてのそれであつて、仁義を担う階層として自覚され規定されているのである。農工商の日常的な在り方を踏まえて出てくるものではないのである。

松陰の“士”は、それを江戸時代の武士の精神史の中に置いてみる時、それは滝鶴台の次のような

問い——幕藩制下の武士が自らの存在の意味を問い続けてきた意識に遥かに答えるものでもあった。

「農工商賈、各天職を守り、以て天下の用に供す。士の生や、天禄を食みて、細民の上に居る。天の命ずる所、其の職とする所の者は何ぞ。」（『鶴台先生遺稿』巻七「擬問諸生策」。原漢文）

松陰もまた自らが武士であることの意味を問い直す事から思想的に出発するのであるが、その「士」の理念以外に自らを置こうとはしていないのである。そして最後に自分の場所として草莽を見出すのであるが、草莽もまた「士」の在り方の一つとして把握されている。

松陰が身分差別観念を持たなかった例として、烈婦登波への態度がよく持ち出される。被差別階級の宮番の妻であった登波は、舅や夫を殺傷して逃亡した男を仇討の為に追い求めて各地を捜し歩いた。その志に感銘して、松陰は彼女の顕彰に努めたのである。しかしそれは個人としての登波の志に対してであつて、そのまま登波の属する階級の身分差別撤廃を求めようとするものではなかった。またその階層の政治参加を期待するものでもなかった。同じ時期の加賀藩の千秋藤馬（禁門の変の時に不介入・退京を主張した事によって刑死となる）が被差別民の解放を主張した「治穢多議」（嘉永・安政頃の作と見られている）と比較してみるべきであろう。千秋藤馬は説いている。

「（前略）まずその長を建て、その質直にして勇なる者を選び、年その萃を抜き、もつて民籍に復し、これに田廬を授け、課するに農桑をもつてせば、すなわちその余種みなまた淬励孝義に勇み、久しからずして化して良民とならん。すでに化して良民となる、すなわちその利、五あり。戸籍を増す、一なり。民口を息す、^{（ふや）}二なり。租税を倍する、三なり。昨はすなわちかれ、われをもつて仇讎となし、今はすなわちわれをもつて父母となす。勞に服し職に供うる、四なり。昨はすなわちわれ目し

て醜類となし、今はすなわちかれ孝子順孫たり。民のこれを視る、またまさに奮勵興起せん、五なり。……ああ国家四海をもつて家となし、万民をもつて子となす。一視同仁、愛は禽獸に及ぶ。しこうしてひとりかの徒においては舍てて収めず、あに欠典となさざらんや。すなわち早くこれがために処せざるべからざるなり。”（徳間書店刊『近代日本の名著2先駆者の思想』所収の文章表現による。原文を現代仮名遣いによる読み下し文に、また一部漢字が仮名に改められている）

右の文に比べて松陰を差別容認主義者と言おうとするものではない。時代の展開において松陰が一切の身分制度撤廃を主張するようになるであろう可能性は充分考えられるのである。その“一君万民”の主張の“万民”の觀念にそれは込められている。ただ彼が主張する“士”の自己確認の中には、農工商及び被差別民は含まれる可能性はないものである事を指摘するまでである。

松陰が、“草莽”に特別に着目するようになったのは、安政六年一月、自ら画策した日米通商条約勅許阻止の時局策をめぐって諸友や門弟から孤立し、絶食をし、李卓吾に親しむようになってからである。既に彼は前年の九月二十八日付の「大原卿に寄する書」（『戊午幽室文稿』）において自身を“草莽”として表明しているが、その対象は藩役人として出仕しておらず且つ“士論”（時局改革意見）を持っている士分の者を指すものであった。そしてその“草莽”が時局打開の動力を為すものとして、次のように大原重徳に進言している。

“草莽の志士を募ると申す事……一概に危ふき事の様に申す者も御座候へども、是れは事の本来を考へざるの論に御座候。”

ここでの草莽は安政六年一月の断食後に想達した草莽意識とは違っている。言ってみれば処士横議の“処士”に近いイメージのものであつて、勿論社会構成階層である農民等の被治者は入っていない。当時の松陰の一連の画策は、何らかの形で藩の存在に依拠して構想されている。則ち藩主を表に立てて勤王をさせるとか、藩の武器を借り出すとか、藩機構に身を置いていた友人知己を利用するとか、藩体制による既成権力を当てにして現実行動を起して天皇に結びつくようとするものであつた。しかしそれは当てにした人々から時期尚早として賛同を得られず挫折する。その挫折感の底から松陰は“草莽”という存在を再把握するのである。則ち一君万民の一人として天皇へ結びつく為には、幕藩体制の外に出て草莽となり、草莽崛起によつて可能になるとの認識に達したのであつた。封建的身分社会からの離脱である。その時松陰は幕藩体制の現実的否定のプロセスへと抜け出たのである。それまでは宇都宮黙霖の考えを是としながらも毛利の臣であるという藩体制に組み込まれた士意識（主従観念）を棄て切れずにいたのであるが、一君万民のその“万民”の在り様として草莽は体認されるのである。

安政六年二月九日頃の佐世八十郎（後の前原一誠）宛の手紙の中で松陰は次のように言っている。

“吾藩当今の模様を察するに、在官在禄にては迎も眞忠眞孝は出来不_レ申候。尋常の忠孝の積なれば可なり。眞忠孝に志あらば一度は亡命して草莽崛起を謀らねば行け不_レ申候。”

これから見るとその草莽とは藩の既成秩序から自由になり勤王に挺身する有志の者であつて、既成のどのような力にも頼らずに時勢の転換を計ろうとする人々を言っているのである。しかしそれは自分を庶民——民衆の場に同化させる事を求めなかつた存在なのである。その事は前にも言及した三月二十六日付の野村和作宛の手紙で、草莽の力にも絶望して“天下を跋渉して百姓一揆にても起りたる

所へ付込奇策あるべきか」と述べている事からも分るであろう。しかし松陰の執着はどこまでも草莽崛起にあつたことは、三月末頃の「小田村伊之助・久保清太郎宛の手紙で」(愚案は)着眼は実に草莽崛起にあり」と断言している所である。ナポレオンを起してフレイヘッドを唱えるのも草莽崛起の功業としてであつたと言える。

このように松陰の草莽は在野の人間一般ではない。士を除いた農工商則ち庶民一般ではない。既成の社会階級の外に自らの意志で出て、王事に尽そうとする人々を言うのである。それが草莽崛起の人であつて、公権力(統治者)に対抗して集団崛起した百姓一揆は草莽崛起の人々の行動ではないのである。その点はずっと明確に認識されるべき事であろう。松陰のイメージしている草莽は、その中核に士籍(ここでは士分の者だけでなく足軽中間等も含めて言う)を棄てた人々が措かれて見るとよい。自らの士意識から脱皮して認識されているものとは思われない。それは結局尖鋭的な変革思想に生きようとする知識人(有志の士)の社会横断的な結集、志を同じくし意気投合した結合であつた。宝暦頃から各地で藩の領域を越えた文人や知識人の自由な交流が次第に顕著になつてグループを形成して来るが、そこに現状批判的な政治意識が持ち込まれる事において草莽が生まれてくるのである。しかしそこに農民等庶民階層が含まれない(対象化されない)所に、松陰の思想形態の在り様があり、それが彼の門人達に引き継がれると草莽を手段としての権力志向性のものとなり、一君万民思想の無化がもたらされる事になつたと見る事ができよう。

松陰の刑死後、一時草莽が時代を動かし社会を変革する力と期待される時期が来た事がある。文久年に入つて諸藩の尊皇攘夷派の志士の活動が盛り上りを見させてくるが、そうした情勢を背景に久坂玄

瑞は土佐の武市半平太に宛てた有名な手紙で、草莽崛起の自信を次のように述べている。

“諸侯不足恃、公卿不足恃、草莽志士糾合義擧の外には迎も無策の事と私共同志中申合居候事二御座候。乍失敬尊藩も弊藩も滅亡しても大義なれば苦しからず”（文久二年一月二十一日付。瑞山会編『維新土佐勤王史』）

松陰の考えを継承しながら、それを発展させて草莽のみによる義擧が主張されているのである。そこには最早百姓一揆に付け込むような姑息な機会主義は放棄されている。

久坂達の方角は草莽の立場で天皇と直接結びつこうとする松陰の考えを貫こうとするものであるが、草莽を変革の主体とするそのような構想は、文久三年（一八六三）の八・一八クーデター（会津・薩摩両藩による京都からの長州藩排除を狙ったもの）及び翌元治元年七月の禁門の変において天皇そのものによって拒否され、かつて松陰が自ら“草莽も亦力なし”と認めていたように、改めて社会的基盤のもろさの故に破綻するのである。八・一八の政変後、孝明天皇は次のように自己の意志を表明している。

“是迄は彼是真偽不分明の儀有之候得共、去十八日以後申出儀は、真実の朕存意候間、此辺諸藩一同心得違無之様の事”（文久三年八月二十六日伝達の叢旨。『維新史』第三卷）
更にまた

“一、関東へ委任・王政復古ノ両説有レ之、最モ暴論ノ輩、復古深申張、種々運ニ計略ニ候へ共、於レ朕ハ不レ好、初発ヨリ不承知申居候。過日決心申出候通、何レニモ大樹へ委任ノ所存ニ候。云々

一、（略）

一、堂上暴論過激ノ説ニ成候モ、全諸有志浮浪ノ輩語ヒ候ヨリ、追日根本ハ扱置、私ノ權威増長候ヘバ、自今堂上家竝地下官人共ヘモ、兵馬ノ權ノ輩立入ハ能々其人体撰、猥ニ入込無_レ之様致度候事。

云々（以上、文久三年十一月十五日島津久光宛宸翰。岩波『日本思想大系56幕末政治論集』）

草莽は、有志浮浪ノ輩」と極めつけられている。これから見ると草莽としての松陰の天皇への思い込みは一方的なもので、現実を見るものではなかつた事が分る。もし松陰が生きていて、自分をそこに賭けた所の天皇——その現実のものとしての孝明天皇のこの本心を知つたならば、どのように反応したであろうか。これだからこそ諫死が必要なのだと思ふべきであらうか。現実の生ま身の天皇と理念としての天皇との落差にどう対処するか、この難問に対して松陰は臣民総諫死による民族の滅亡を持ち出すのであるが（「天下は一人の天下に非ざるの説」、『丙辰幽室文稿』、昭和の二・二六事件の青年将校達は身をもつて松陰の考えを實踐したのである）。

それに対して高杉晋作の有名な割拠論

「拙者は御割拠も真の御割拠が得意なり。進發も眞の進發が得意なり。ウハの割拠ハ不得意なり。」（文久四年一月某氏宛書状、『東行先生遺文』）

これは草莽主体論の破産の確認であり、朝廷工作を主とする松陰路線の否定である。晋作の割拠論は、中国現代史上の毛沢東の根拠地論の先駆をなすものと見る事が出来よう。眞の勝利の爲には、自己の存立根拠を確かなものにするという事である。かくて藩という既成の権力機構を掌握して換骨奪胎し、それを基盤に変革を手に入れていく事——それが維新の志士達の方向となるのである。

それと共に、帰属忠誠対象が主家毛利家から防長という国土を實體としたものへと移っていく。則

ち征長の役（防長の人士からすれば四境戦争）では、毛利家存立の為というよりも自分達の生存の場である国土を守る為という意識が表面に出てくるのである。広島に駐屯している征長軍司令部へ提出している請願書も「防長士民中」との署名が使われたりしてくる。だがそこでも民衆（人民）は変革の主体として認識される事とはならず、利用されるだけの対象でしかない。ただそれでも民衆がその時、国民国家的な或る心情を自己の裡に知覚する事とはなつたであろう。それが明治近代へとつながつていく面を持つものである。

松陰も後には朝廷工作の非を覚っている。安政六年四月頃と見られる野村和作宛の手紙で次のように言っている。

「時勢こそとまれかくまれ、義卿（松陰の字）が崛起の人なり。……義卿知_レ義、非_二待_レ時之人_一、草莽崛起、豈_二仮_一他人之力_一哉。乍_レ恐天朝も幕府・吾藩も入らぬ。只六尺の微軀が入用。」（岩波『日本思想大系54』）

ここでも百姓との共闘は見られない。松陰は自分の帰属を草莽に置いたが、草莽は既成の秩序から自ら脱却する事において時代に義務を負うものと自認されたにしても民に基礎を置くものではなかつた。松陰はそうした草莽へ投企（サルトル的意味において）する事によつて、変革への「士」の主体性を自己において確保しようとしたのである。

因みに、長州藩の反幕活動と関係の深い真木和泉は草莽勢力への依頼には不信であつて、抗幕諸藩連合を主体としての反幕勢力の結集に打開の方向を求めるのである。

「封建の世にて、烏合の衆（草莽をそう呼んでいる）にて事を挙ぐるは、其轍もなければ、必ず出

来ぬ事なるべし（その例として、承久の乱では朝廷側は寄せ集めの烏合の軍勢であったから敗れ、建武の中興は列国諸侯結合の勤王によって成功したとする）。是烏合憤激にては敗れ、諸侯勤王にては成る明徴なり。（『義挙三策』文久元年十二月。岩波『日本思想大系56幕末政治論集』二〇六頁）

真木和泉がこのような主張を持つに至ったのは、安政の大獄という経験を経験を踏まえてのものであろう。しかしこの主張も、文久三年の八・一八政変に直面した草莽意識の激昂の前には考慮されず、真木自身はその本意に反して参加した禁門の変において敗死するのである。しかしその真木所論の有効性が感得されて討幕派諸勢力の意識がその方向に向っていくのは、禁門の変によって起る事となった長州征伐の体験の過程を通じてであった。則ち薩長同盟として現実化するのである。

最後にルイ・アルチュセールの言葉を引いておく。これは松陰にびつたりと当てはまると思われるものである。

「イデオロギーとは、人間と自らの「世界」との関係の表明であり、言いかえると、自らの現実の実存的条件にたいする、現実上の関係と想像上の関係との（重層的に決定された）統一体なのである。イデオロギーにおいては、現実上の関係が不可避に想像上の関係のなかにつつまれている。というのは、想像上の関係は、現実を表現している以上に、意志（保守的な、順応的な、改革的な、あるいは革命的な）、さらにまた、希望あるいは郷愁でさえも表明しているのだから。」（ルイ・アルチュセール著河野健二・田村徹・西川長夫訳『マルクス主義とヒューマニズム』、平凡社ライブラリー版四一五頁）

(付記)

本稿は、先に拙著『防長藩政期への視座』に収録して発表した「吉田松陰とフレーヘッド」を増補したものである。

“一揆”という民衆が行なう反権力闘争を利用するという思考は、昭和時代の左翼運動にも明瞭に受け継がれている。そこではスト等を利用することを“指導”という言葉で表明していた。

松陰・その近代への継承

一、はじめに

現在、吉田松陰の思想的立場は硬直してしまっているように思われる。それは明治国家の精神的源流としての像である。それに対して現代を生きるわれわれの観念状況や問題意識からする松陰の再評価は開拓できないものであるかどうか、そうした問題を改めて覚えるのである。そのような意識からする松陰の思想史的再評価の可能性を、彼の思想を形式している諸条件の中に、また松陰の生き姿とその思想を明治期以来の時代状況から把握して継承しようとした人々の姿の上に再検討してみる事は無意味ではなからう。特に近代思想における松陰継承の性格を探る事は、松陰の思想史的位置づけに新しい展望を開くものではないかと思われるのである。

近代日本への松陰継承の流れを検証しようとした仕事として田中彰「吉田松陰像の変遷」(『日本の名著31』中央公論社)がある。そこで取上げられているものは政治意識から物されたものが主となっており、松陰の近代への継承をナショナリズムと革命思想との二大潮流の対峙において捉えようとしている。

ナショナリズムから捉えるものは、天皇帰一主義と海外膨脹主義の明治国家の表象としての松陰像

である。革命思想から捉えるものは、国家体制の革新を求める革命家としての松陰像である。そのどちら側から捉えるにしてもそれはイデオロギーについての認識であつて、人間性の価値（例えば松陰の「誠」）についての継承——「内なる私」の継承状態に目が配られていない事に不満が残る事は否めない。近代日本のメンタリテイが松陰に共鳴しているものはただ政治意識におけるだけでなく、近代的人間意識と心性とにおいてでもあつた。そうした受容の全体的様相は上記の田中氏の論述されている所に止まるものではない。より内面的な自己の在り方の問題として自覚されている個性の存在も見出す事が出来るのである。例えば、自己意識との内面的な対話において松陰を受容した國木田独歩の存在が挙げられるであろう。

本稿は、そうした様々な様相が指摘できる松陰の近代への継承・受容の在り様について考察してみようとするものである。その際、起点をなす徳富蘇峰の初版本『吉田松陰』は避ける訳にはいかない。ので、マンネリズムは覚悟の上で先ずその書から出発する事とする。

一、徳富蘇峰

明治における西欧近代思想の受容において——則ち「明六社」等の啓蒙家の活動と自由民権運動の盛衰を経た後で吉田松陰が思想の問題として意識されてきたのであるが、その意識化の過程において、良きにしろ悪しきにしろ最初に基本的な軌道の敷設を行ったのは、明治二十六年（一八九三）十月に刊行された徳富蘇峰の『吉田松陰』（所謂初版本と呼ばれるもの）であろう。改革を求める「青年」の、

時代におけるその思想的意味を提示して伝記としてではなく思想の問題として松陰を継承しようとしたものである。その刊行は、日清戦争によって所謂蘇峰の“変節”が行われるその直前であった。

“彼が（松陰の）殉難者としての血を濺ぎしより三十余年、維新の大業半は荒廃し、更らに第二の維新を要する時節は迫りぬ。第二の吉田松陰を要する時節は来りぬ。彼の孤墳は、今既に動きつゝあるを見ずや。”（初版本『吉田松陰』「第二十 事業と教訓」）

よく引かれる文であるが、ここに蘇峰の意図は明瞭に語られている。そしてそれは“明治ノ青年”の時代的責務として——松陰の把握とその継承は第二の維新を達成すべき主体としての青年の責務として要請されるのである。第二の維新をもたらしべき“青年”像の提示、それは明治二十年に刊行された『新日本之青年』において高い調子で語られているが、その“青年”と結びつけて松陰は把握されるのである。松陰は先ず改革的青年として継承されるのである。

『新日本之青年』で蘇峰は明治国家の現状を批判し、維新の理念の想起を要求して平民社会を実現させる為に第二の維新の必要を説き、平民社会招来の使命を“明治ノ青年”に課して、次のように彼等の覚醒とその自覚した奮起を迫るのである。

“吾人ハ更ニ一步ヲ転ジ、誠実重厚ナル純白ノ平民社会ニ進マザル可ラズ。而シテ先ヅ此ノ方針ニ向テ脚ヲ拳ルモノハ誰ゾヤ。吾人ハ之ヲ断言ス、明治ノ青年即チ是レナリト。ソレ青年ハ社会運動ノ旗頭ニ立ツモノナリ。”（『新日本之青年』）

“故ニ吾人ハ諸君ト共ニ此ノ第十九世紀宇内文明ノ大氣運ニ頼テ我国ノ時勢ヲ一変シ、以テ知識界

第二ノ革命ヲ成就セント欲ス。……(中略)我ガ学問及教育世界ノ時勢ハ、諸君ガ服従スベキ時勢ニ非ズ。之ヲ制伏シ、之ヲ改革スベキノ時勢ナルコトヲ忘ル可ラズ。諸君ハ決シテ其改革家タルノ命運ヲ有シテ出生シタルコトヲ忘ル可ラズ。」(第八回 第十九世紀日本ノ青年)

自由民権運動挫折後の思想低迷の中で蘇峰が求めたのは、我邦智識世界第二ノ革命¹⁾であつた。第一の革命である明治維新は封建体制を否定した。次に来るのは思想や意識の革命でなければならぬ。蘇峰の「智識世界」の革命とは思想革命・意識革命を意味している。思想革命の成就によつて始めて「生産的ノ平民社会」が実現する。則ちブルジョア民主主義社会が確立されてこそ後進国日本は、西歐列強に伍して世界に自己を押し出していく事が出来るのである。その思想課題を達成する為に蘇峰は「青年」に期待し、彼等が自己の存在価値を一つの権利とした思想主体において自己主張する事を求めたのである。

幕末以来時代を切り開き、時代をリードしてきたのは「志士」としての青年であつた。しかしその「志士」が一つの思想像として認識され理論づけられた事はなかつた。「志士」——天下に志を持つて自覚的に行動する若者——の近代的継承が「青年であると言えようが、「青年」には「志士」が持つた或る悲愴さはない。「青年」は蘇峰によつて始めて思想の自覚的存在として、時代の精神像としての意味を確立するのである。蘇峰も始めは民権主張の「天下の志士」をもつて自任していた(板垣退助宛書状)ように、幕末の志士の意識は民権論者において継承されるのである。それは青年に思想の担い手である事を求め、青年は「生産的平民主義」(『日本之将来』)実現の為の変革的主体でなければならぬと主張する所に、文明開化の啓蒙主義と一線を画するものがあつた。啓蒙主義は思想主体

としての青年像を持たなかつた。

蘇峰の『青年』は二つの本質を附与されている。一つはそれ自体が思想理念であるという事、いま一つは常に変革を求め事自己の存在を確認していく所の主体であるという事である。この二つの本質は分ち難く結合している。則ち『青年』はイデオロギー的存在である事にその本質があるという事になろう。常に時代の先頭に立って変革を求め、そのような存在としての思想的価値づけである青年像の確立こそ、そしてその青年像の典型として吉田松陰が位置づけられたという事、それがいわば近代日本思想史上における蘇峰の恐らく唯一の功績とでも言えるであろう。

蘇峰の松陰への関心は、福沢諭吉等啓蒙主義者の時代であつた彼の少年期から始まっている。『吉田松陰』によると彼は十歳位で松陰の絶命辞等を読み、二十歳前から留魂録や幽室文稿等を愛読したと言ふ（改訂本『吉田松陰』「緒論」四）。その蘇峰が時代の思想的課題として松陰を認識するようになったのは、自由民権運動が挫折（或いは破産）した後の思想状況においてであつた。そこには自由民権運動に批判的であつた福沢諭吉への反撥が大きく作用している事は考えられる。蘇峰は若い時から福沢に私淑して思想形成をしてきたのであつたが、自由民権運動が尖鋭化して藩閥専制政府打倒を目指すようになると、福沢はその方向を批判して官民調和を説くようになった。そのような福沢を優柔不断とした蘇峰は、福沢に面会し詰問したのであつたが軽くあしらわれた（『蘇峰自伝』）。その福沢への思想的反措定として松陰像が提出されたと見る事が出来る。

松陰を福沢と対置して、変革期における青年の精神像として思想的に獲得する事は、近代日本の精神構造を考える上で或る重要な示唆があるように思われる。従来多くの研究家が松陰に対置している

人物は、佐久間象山・横井小楠・橋本左内等のいわば松陰と同時代同系列と言える人々であった。松陰は福沢より四歳の年長でしかないが、この差は両者の間では西欧意識においても新しく日本の進むべき方向の提示においても一世代以上の距りを見せている。松陰は「草莽崛起の人」を期待する所まで到達したが、福沢は安政二年（一八五五）に緒方洪庵の塾に入った時点では既に完全に封建的感覚・封建的思惟を克服していた（『福翁自伝』）。この差はどこから来るのか。それを解きほぐして日本近代に持つ両者の存在の意味づけと、それによる時代の精神状態へのアプローチとして、蘇峰の『吉田松陰』旧版及び改版は作用したのであった。

明治と一口に言うが、維新によって成立した国家が一つの目的と論理を持って近代的な国家体制を確立するのは、明治二十二年（一八八九）の憲法発布によってであった。明治国家として普通想起されるイメージは明治憲法によって確立された所のものであつて、それはまた日清・日露の両戦争に象徴されるが、維新以後の二十年間という明治の前半はそこから脱落しているように感じられる。しかし明治前半の二十年にこそ日本近代の様々な可能性が混在し、また体制確立の為の選択の余裕も広く存在していたのである。

明治国家は大局的に見て大久保利通・木戸孝允・伊藤博文・井上馨・大隈重信・山県有朋といった明治維新達成者の内の開明的官僚によって形作られたと言えよう。彼等の仕事の為に、一般国民に対する思想的均しとしてのメンタリテイの方向づけを行ったのは福沢諭吉等啓蒙的思想家であった。特に明治十年代は福沢諭吉が時代精神を誘導した時期であつたと言える。

余談になるが、中江兆民は右の開明的政治家達を余り買っていない。『一年有半』（明治二十四年刊）を見ると、維新明治期の非凡人を特選して三十一人の名を挙げているが、政治家でそこに含まれるのは大久保だけで、木戸・伊藤・山県・板垣・大隈・井上は無い。藤田東湖・橋本左内・西郷隆盛・坂本竜馬・福沢諭吉は入っているが吉田松陰は無い。長州藩出身者で兆民が認めているのは大村益次郎だけである。

明治十七年の自由民権運動の圧殺から明治憲法発布までは“明治”を分割する分水嶺をなしている。その時期は国民一般のメンタリテイにあつては低迷の時期であり、精神にとっては新しい目的理念が模索された時期であつた。そうした状態の中から明治維新が回顧されて、“維新”の精神を改めて把握する必要が感じ取られてきた。それは当時の青年エリートが持った深い精神の渴望からのものであつた。啓蒙思想が青年の心を捉える力を失つてきた時代の状況の中の青年に向つて、蘇峰は“松陰”を提示してみせたのである。

明治二十年（一八八七）に蘇峰は民友社を創立し、平民主義を鼓吹して一世を風靡したが、現代から見ればそれは福沢諭吉が持った啓蒙主義の影響力には遥かに及ばないと言えよう。蘇峰の平民主義は、彼の意識がどうであろうと福沢の延長線上にある。その平民主義は一面ではナショナルな体質のものとなつてゐるが、それは当時の時代的性格の反映であろう。明治二十年前後はナショナルリズムへの回帰の時期でもある。自分自身の立脚点を確認し、その上に立つて世界の経済的及び思想的な流れを見、日本を捉え直そうとする心情の意識化が蘇峰にあつて平民主義の主張となつたのである。低迷

していて目標を定めかねている国民——特に青年のメンタリテイの現状に、彼等のエネルギーを結集できる一つの道標を打立てる意図からであつた。そして青年が時代に持つ責任・役割について次のように有名な揚言をするのである。

若シ社会ノ年齢ハ、其ノ文明ノ辺ニ向テ回転スル毎ニ増加スルモノトセバ、我ガ明治ノ青年ハ、却テ天保ノ老翁ヨリモ先進ト云ハザル可ラズ、故ニ明治ノ青年ハ天保ノ老人ヨリ導カル、モノニアラズシテ、天保ノ老人ヲ導クモノナリ。(『新日本之青年』)

このように社会変革の責務を負う「青年」の象徴として松陰を認識して、彼を近代に継承した最初の意識が蘇峰であつた。近代日本への松陰継承が論じられる時、蘇峰の旧版本『吉田松陰』が第一に取上げられる所以である。

因みに、当時混迷した国民のメンタリテイ（北村透谷が自殺したのは明治二十七年五月十六日である）を前にして書かれたものに内村鑑三の邦訳名『日本及び日本人』（明治二十七年十一月に英文にて刊。後に『代表的日本人』と改題）があるが、内村はそこで西郷隆盛を取上げていても松陰は無視されている。代表的日本人として取上げるべき評価ではなかつたのであろう。その刊行の年の八月には日清戦争が起るのであるが、その十二月に蘇峰は『大日本膨脹論』を刊行し、所謂蘇峰の「変節」と言われる所の帝国主義への思想転換が行われるのである。明治四十一年十月に刊行される改版本『吉田松陰』において松陰を帝国主義・膨脹主義の先駆者と位置づける、その起点がそこにある。尤も松陰にもそう受け取られる発言が『講孟余話』等見られるのであるが。

帝国主義と密接に関係しているアジア主義及び昭和維新と言われているものが、松陰と観念構造や

心情においてどのように交響し合っているのか、そこにおける思考の状況を検証していく事は必要な課題であろう。兎も角大陸経営の最初の提唱者の一人として松陰が存在する事は、認められる所であろう。アジア主義も昭和維新もアジアに対して連帯と侵略との両面において顕在したが、松陰には連帯の観念は、西欧に対抗する為に支配下に置くという事によって現実的な条件として把握されるものであったのである（別稿「松陰の海外進出論」参照）。宮崎滔天がその「三十三年之夢」で言っている「支那占領主義者」の一人として位置づけられるものであろう。しかし初版本「吉田松陰」において蘇峰が「青年像」として松陰を明治という時代に提出するに当ってそこに込めたものは、支那占領主義者という偶像とは隔離されていると思われる。

明治以降、アジア主義としての東亜侵略論や東亜経営論の流れの中に松陰は如何に投影されているのか、昭和維新という国家改造運動や大東亜戦時下の日本精神振興で活用された偶像化された松陰の提出等、そこにおける思考の状態が検討される必要があるであろう。戦後執筆された奈良本辰也の「吉田松陰」（昭和二十六年刊。岩波新書）は、蘇峰から松陰を教い出そうとする試みであったであろう。

明治二十七年という時期において、幕末から明治への変動期を国家体制変革の為に生きた松陰と西郷隆盛との評価が、蘇峰の「吉田松陰」（明治二十六年十二月刊）と内村鑑三の「日本及び日本人」（明治二十七年十一月）とによってほぼ同時期に世に問われた事は注目されてよい。尤も内村は日清戦争を清国の野蛮に対する文明の「義戦」と呼び、英文で発表した「日清戦争の義」において次のように主張しているのである。

“吾人の目的は支那を警醒するに在り。其の天職を知らしむるにあり。彼をして吾人に協力して東洋の改革に従事せしむるにあり。吾人は永久の平和を目的として戦うものなり。天よ此の義戦に斃るる我が同胞の士を憐めよ。”

一方蘇峰は、上述したように日清戦後の露・仏・独の三国干渉による遼東半島の中国へ返還という西欧帝国主義の圧力に憤慨して、自身が帝国主義者として脱皮していく。しかし内村は日清戦争を“義戦”とした事を悔い、日露戦争の時には強い反戦論者として現われるのである。戦争は常に思想的な問題・メンタリテイの問題としても我々に迫るものであるが、日清戦争もまた近代日本の大きな思想史的事件であった。

明治の国家を確立した維新の志士の生き残りに向って維新の精神とは何かを問詰した初版本『吉田松陰』は、乃木希典や野村靖の強い懇願により全面的に書き改められたが、この『新築にも過ぎたる大修繕』（改訂本『吉田松陰』例言）に協力した人として更に吉田庫三・江木千之・桂太郎・寺内正毅・柴田家門・井上哲次郎・大槻文彦・村田峯次郎の名が挙げられている。明治四十一年十月にこの改版本は刊行されたが、その時初版本は絶版に処された。蘇峰が日清戦争を機に思想転換をして体制側の人となった時点で、初版本は当然書き改められるべき事であった。彼が改版で提出したのは、帝国主義時代を生きる国民像としての松陰であった。青年像が、帝国臣民としての青年像に変わるのである。その“大修繕”の内容は、両書の目録を比較するだけで瞭然である。例えば初版本においては松陰は、十九世紀イタリアの革命家マヂニー（マッツイーニ。一八〇五〜七二）に比定されて論じられ

る。しかし改版本ではその部分は全面的に削除され、代つて『松陰と国体論』（初版本では『尊王』の章はあるが、捉え方論じ方は全く異なる）。『松陰と帝国主義』という章が設けられるのである。

この大修繕によつて蘇峰は明治国家に相応しいイデオログとしての松陰像の形成に成功し、体制側への松陰継承が果されたのであつた。現在見られるところの精神としての松陰像への二つの基本的視点——天皇帰一主義・膨脹主義者としての松陰と体制変革の革命家としての松陰とは、ともに蘇峰によつて礎石を置かれた訳である。以来蘇峰の延長線上において松陰は把握され、その外に出る所はないと言える。その功罪は暫く措くとして、松陰把握に関しての近代日本思想上に占める蘇峰の存在は無視できないのである。

三、『青年』像の成立

近代国家日本の成立を最もよく象徴するイメージとしては、これを一箇の『青年』像として捉える事であろう。『青春』が明治以後の日本文学の主題となつてくる事に、それはよく象徴されている。

思想として或は時代精神としての『青年』像は、よく知られているように徳富蘇峰によつて定立されたと言えよう。討幕維新を為し遂げた『天保ノ老人』（徳富蘇峰『新日本之青年』）の政權壟断と反動化に対して、維新後に自己形成を行った若者が、維新の精神を継承して時代指導の世代交替を求めるとして『青年』のイメージが掲げられたのであつた。

『青年』という意識と名称は、文明開化期のキリスト教普及運動の中から、アメリカの教会の活動

機構に倣い、ヤングメン”の組織化を図る上で生まれたもので、それを時代を象徴するイメージの用語として始めて、青年”なる語を造出したのは、よく言及されるように小崎弘道であった。明治十三年（一八八〇）の事である。

青年会なる名称をはじめ規則万端は米國青年会のそれにならひ私の草案したものである。『青年』といふ語は、いまでこそ普通用語となつたれ、私の発案した頃には『ヤングメン』の適当なる訳に窮し、『若年』、『壯年』または『少年』などといふ語を用ひておつた。支那では近年まで『少年会』と唱えていた。日本では少年は十三、四歳までの者を指すが、支那では三十歳ぐらゐまでをいふやうである。（『七十年の回顧』）

そこでの『青年』には、キリスト教によつて新しい時代の日本を創出して人間普遍の精神の理想を担におうとする世代の自覚が込められたものであつた。そのように青年は、最初はキリスト教による新しい精神像の獲得の自覚の表現であつたが、それをキリスト教から——則ち宗教的かつ西欧移入的な精神像から切り離して、福沢諭吉等の文明開化の啓蒙主義とそれに触発された自由民権運動の挫折後の明治の時代を切り開くべき社会的精神の象徴として、把え直して提出したのが蘇峰であつたのである。幕末以来の歴史の上に、『青年』の原像を探れば、それは最初は『志士』として把握され、明治になつてからは『壯士』となり（中江兆民が明治二十一年に書いた『壯士論』がある）、更に蘇峰の言う『第二ノ維新』達成を果す使命を課せられて、『青年』との自覚に至るのである。

幕末の勤王攘夷の志士達は、自己を『青年』という言葉で捉えて表現する事はなかつた。彼等が抱いていた自己像が当あたりに『青年』という言葉で言い表わすのが相当あたしいものであつたとしても、彼等に

あつての自己把握は「志士」であり、「草莽の士」であつた。「青年」には世界史の展開の方則（蘇峰にあつては平民社会の到来）という思想的な観念の裏打ちが加わる。

維新によつて新しい時代が開かれた事を実感した蘇峰達青年が、世界史の発展の方則に裏づけられた社会の獲得に自らの存在の意味を自覚する時、それは常に理想を情熱的に追求してその実現の為に変革を志向する主体として自分が意識された。そうした意識の萌芽は、幕末の「志士」の在り方に触発されてのものであつたのである。「志士」におけるような変革を求めようとする精神を自覚的に体現している「青年」の存在は、それまでの日本史上には出現していなかつたと思われる。尤もその意識はナショナリズムをも取り込んでいたものであつたが。

歴史への参加、そこにおける政治行動の在るべき主体としての「青年」の確認——「青年」像成立のきっかけは、松陰という存在に啓示されたと言つてよいであろう。松陰によつて「青年」という存在の意味が始めて確かめられたのである。それまで青年——若者は老成した人格になる為の修養の時期の者としてしか認められる事はなかつたので、独自の独立した存在の意味を持たされなかつたのである。一つの過程にしか過ぎなかつた若者の在り方を一変させたのは、阿片戦争以後の対外的危機という歴史を生きる事においてであつた。その中から歴史を生きる新しい人間の型として青年の在り方が現出したのである。「青年」——それは明治という新しい時代精神の象徴であつた。

蘇峰によつて行われた松陰の近代への継承は、社会変革の使命を負うものとして自覚された「青年」像の思想的定立を通してであつた。松陰に象徴される「青年」は、以後日本の歴史をリードするものとして一貫して存在するが、それは国内政治的及び対外的な危機意識の中において再生産・再確

認されながら常に悲劇的に存在したという性格を確認しておく事は必要であろう。

何故“青年”が近代日本の精神的シンボルとなる事になったのか。それは日本が近代に向って自己を確立しようとして出発するにおいて、民族アイデンティティと普遍としての西欧化（近代の獲得は西欧化であった）との二重構造の内包を余儀なくされた所にある。そのお互いに矛盾した構図の上に自己の近代化のエネルギーを緊張的に生み出し続けねばならなかったからである。

蘇峰が提出した松陰を範とする“青年”則ち時代革新の意識は、昭和に入ると二・二六事件の青年将校やマルクス主義運動家に象徴されるように、日本の近代が悲劇として現出する事の性格的イメージを体得するものとなる。則ち“青年”像は現状打破・変革を求める精神であつて、その継承は所謂右翼にも左翼にも認められるのである。“青年”というものは常に古典と浪漫との二つの対極に引き裂かれた存在であり、理想と現実との間に情熱を空転的に燃やし続ける存在であり、その意味で常に悲劇的である外はない存在である。松陰がそうであつたように明治の“青年”もその例外ではなかつた。その“青年”像に自己を託した精神の存在による日本の近代は（アジアの近代とも言えるであろう）その展開のドラマが悲劇的である所に、世界史的な性格を獲得したのだと言えるであろう。

四、国木田独歩

松陰の近代日本への思想的継承を考える場合、蘇峰と共に一つのケースを示してくれるものとして国木田独歩が挙げられるであろう。独歩の文学形成が論じられる時、必ずと言ってよいほど松陰が持ち出される。例を挙げるならば、猪野謙二の「独歩における「政治」——吉田松陰から星亨へ」（『明治の作家』岩波書店）や桑原伸一『国木田独歩と吉田松陰』（白藤書店）がある。

独歩はその文学活動の出発において蘇峰とは親しい関係を持っている。彼が始めて蘇峰を識つたのは明治二十四年（一八九一）一月十八日の二十一歳の時であつた。前年の十月に新文学運動を興す為に独歩も発起人となつて青年文学会が結成されたが、その毎月の例会には大家を招いて文学講話を聴く事となり、蘇峰も招く対象の一人に挙げられたのである。それに^{こた}えて二十四年三月に蘇峰は「松陰について」を講演している。もともと青年文学会は民友社系の人々が中心となつており、蘇峰のバツク・アップの下にあつたものである。独歩が始めて世間に発表した文章は、明治二十一年三月の『青年思海』に載せた「群書二渉レ」であつたが、同誌も民友社の外部雑誌であつた。

独歩が「群書二渉レ」を書いた時は、彼がまだキリスト教に接近していない時期であつた。そこには自由民権運動の先端に在つて行動した青年に対する批判があり、彼等青年は先輩の「記者論客」に煽動されて、自分の確乎たる思想の確立もなまに付和雷同したものだ^と極めつけている。

（彼等青年は）煽動セラレタル者ナリ、受動的ノ運動ヲ為シタルナリ、何ンゾ社会ノ為メニ一ノ

利益ヲ与フルヲ得ンヤ、口ニ民権ヲ唱フルモ人民ヲ殺サントス、口ニ正義ヲ説クモ強盜ヲ行ヘリ、……（彼等が）狂気絶呼セシ辯論演説ハ社会ニ向テ一ツノ利益ダニ与ヘザリシ、”

その批判の上に独歩は、明治の青年が新たに進むべき道を指し示すのである。将来の日本は“西洋的の日本”となる事である。その目的達成の責任を負うているのは“現今ノ青年書生”である。“特ニ将来政治世界ニ身ヲ委ネンコトヲ決心スル処ノ青年書生ノ現今ノ始メハ……泰西的ノ群書ヲ涉漁スルニアリ、則チ実力ヲ養成スルニアリ、”（『群書ニ涉レ』）

西洋的の日本を目指すという事で独歩は、“蘇峰の『平民社会』とそれを担う『明治ノ青年』への期待の主張に共鳴するところがあつたであろう。後年独歩は“徳富蘇峰は余の恩人のみならず、又余の深く崇拜せる人なり。その文章の如きは日常愛誦して殆ど暗記するに至れり。”（『人物評』）と述べているが、しかし次第に蘇峰に対して物足りないものを抱くようになる。それは松陰受容にはつきりと表われてくるのであるが、『群書ニ涉レ』においてもその萌芽は感じ取れる。それは煽動に乗って政治実践に入る前に泰西の書を読んで、主体的に自己の内面を確立せよという主張に認める事ができよう。思想の内面性を重んじようとするその説は蘇峰への反指定とも読めるのである。

ここに見られる自由民権運動への否定的批判とそこからの思想的出発は蘇峰にはないものであり、ここに松陰の受け容れ方についての蘇峰との距りが生じる所がある。蘇峰は自ら自由民権運動に身を投じた青年であつただけに、松陰を先ず変革への行動者と受け止めたのであり、それは“至誠”のみに収斂されるものではなかつた。独歩が指摘するのは、自由民権に情熱を燃やした青年達の、内面的な人間性の自覚を持たない状態についてである。自由といい人権といい、それを自己の内面からす

る人間性の自覚として把み得なかつたという批判は、また蘇峰の示す青年像への批判でもあつた。独歩は蘇峰の「青年」への批判者として出発する。どちらも同じようにキリスト教に触れながら、蘇峰は独歩におけるように松陰を人格的に内面化して把握しないものとして現われたのである。独歩の方は、西洋をイデオロギーとしてではなく自己の内面の真実のものを獲得する上での手掛かりとして捉え、その中へ自己と松陰を委ねていくのである。則ち「至誠」への着目であり、共感である。

独歩には「明治二十四年日記」という重要な記録があるが、それによるとこの頃彼は連日松陰を熱読しており、しきりに松陰の説く民生愛民及び「至誠」を取り上げて情熱を燃やしている。そのような内面的なものへの関心に、蘇峰とは心の通路の異なる近代への松陰受容が果されるのである。独歩は蘇峰と面識となる前の一月四日に植村正久より洗礼を受けている。その自省的な傾向はキリスト教への入信により一層深まる事になつたと思われる。

当時独歩は東京専門学校生徒であつたが、学校運営の改革を図り校長鳩山和夫の排斥を求めてストライキを決定したが運動は成功せず、彼は三月三十一日をもって退学となり、政治の世界での立身出世を目指してもいた将来を絶たれた失意の裡に父の居る山口県へ引揚げる事となる。

その挫折感の中から独歩は「山林海浜の小民」（「欺かざるの記」明治二十六年六月二十一日の記）——松陰の言葉で言えば「四窮無告の者」（安政二年四月「獄舎問答」）——の生きる姿に深い感銘を受け、「余が眼裏、彼を映じたる一刹那、嗚呼かくしても一生涯は一生涯なりとの感、熱涙と共に突き起る」（「明治二十四年日記」五月三日条）体験と松陰文の内省的な読書から、

民生愛民及び「至誠」を自己生存の意味として捉える事となる。そのような心性において彼はカーライルの『英雄および英雄崇拜』に出会い、そこに強調されている「シンセリテイ」に深く捉えられ、その語の孕む意味を松陰の愛用語によって体得して「至誠」と訳すのである。それは「群書二渉レ」で主張した西洋的日本の自己体现の一つの在り様を示すものであると言えよう。

シンセリテイ——それは独歩にあつては超越的な存在を実感的に把握しようとする真摯な心の姿であろう。そこへ彼の思念が働いた時に松陰の「至誠」はシンセリテイの中へ融合されたのであり、そのようにして生命体としての人間の充実感を、社会関係からでなく個体の内面に感じ取ろうとしたのである。それは社会的存在としてのみの人間認識への反措定であり、則ち儒学的人間観からの脱出を示していた。

猪野謙二によれば、独歩の精神の原形質は松陰の「至誠」と愛民との二思想であつて、「至誠」がカーライルとの出会いによつて「シンセリテイ」という近代的な内容のものに高められ、愛民はワーズワースとの出会い（それは明治二十五年九月と見られる）を通じて「山林海野の小民への愛」に純化されたと言う（「独歩評伝」）。これについて山田博文は「独歩と民友社」（『文学』一九六五年一月号）において、蘇峰の平民主義や民友社の思想雰囲気を考慮すべきだと言つてゐるが、独歩にあつて松陰がカーライルに通じ更にまたワーズワースに通じていくというその普遍性との照応が感得されたものは、キリスト教の中に普遍的な人間価値が保証されてゐるとの念おもいからであろう。キリスト教が明治の青年を内面的に深く捉えるようになるのは自由民権運動崩壊後と思われるが（北村透谷・島崎藤村・西田幾多郎等の存在が想起される）、独歩は、蘇峰は内面性（近代的自我の自覚）に乏しいと批判し

ているのである（「民友記者徳富猪一郎氏」明治二十五年）。

キリスト教への志向からする内面へと向う情熱を媒介として、独歩は松陰の中に自己を読み取っているのである。松陰を読むと共にエマーソン、バイロン、カーライルを読み、そして独歩が詩人・小説家として自己を表現していく上で決定的役割を果たすワーズワース詩集を入手するのである。そしてその過程から「シンセリテイ」を「至誠」と訳した事に違和を感じて改訳するのである。

「シンセリテイとはわれ之を至誠と訳したり。非なり。「赤裸々の大感情」これぞシンセリテイの真意なりける。ア、赤裸々の大感情の胸間に燃ゆるありて、爰に初めて真の疑問真のストラッグルは来る可く、真の信仰は来る可し。」（『欺かざるの記』明治二十六年六月二十一日の記）

中村光夫『言葉の芸術』（昭和四十年、講談社）によれば、シンセリテイを独歩は更に「真実」と改訳している。その「真実」の訳語には赤裸々な大感情は融合しているのかとの疑問は残るのであるが、そのように改訳してもシンセリテイ理解の出発点では松陰の「至誠」を媒体としてそれに接近し、西洋思想をイデオロギーとしてでなく、自己の内面の真実として体得しようとした事は認められるのである。

キリスト教が近代日本の精神構造の心性的な土壌の一部を為した事は論ずるまでもない。たとえそこからの離反者が多かった事があるにしてもである。明治の日本人に西洋の近代思想や近代文学の理念及び性質が内面的に把握されてくるのもキリスト教を刺戟としてである。それによって近代的自意識が内部に目覚めてきて、それを通じて人間性が自覚されてきたのである。人間の価値は外部からす

る地位や財産・知識に在るのではなく、内面の自律的在り方——誠実とか愛とかに在るといふ事を明治の日本人は、キリスト教とキリスト教的空氣に接する事で自覚していったのである。誠実とか愛とかに目覚めた心が、改めて松陰の“至誠”や愛民を見出すのは必然とも言うものであつたかも知れない。

独歩によつてカーライルやワーズワースと融合されて近代的思想の中に転生させられた松陰は、やがて独歩の文学活動によつてより広く明治大正の人々の心性に溶け込んでいったと見る事が出来よう。そこでは一般に受け取られているような国家体制の变革を求めて刑死した松陰像ではなく、いつたのでもある事を、思想の伝統の形成という行為において再考してみる必要はありはしないかと思われるのである。或る目的を見定めて自分の人生をひたむきに生き抜くという在り方での自分の内面への松陰の受容・把握は、思想論理としての形成は伴わないにしても、数多く見出されるのである。

五、徳富蘆花

幸徳秋水等十二名の者が、“大逆事件”で死刑になつたのは明治四十四年（一九一一）一月二十四日の事である。その一週間後の二月一日、徳富蘇峰の弟徳富蘆花は第一高等学校で“謀叛論”と題する講演を行った。

その講演で蘆花は幸徳等を吉田松陰に擬し、彼等を死刑に処した桂太郎内閣を井伊直弼に擬して、明治維新への局面打破を成就した志士達は時の政府権力者（幕府）から見れば「謀叛人」であったが、「明治の今日に生を享くる我等は十分に彼等が苦心を酌んで感謝しなければならぬ」と断じたのである。井伊直弼においては松陰は一賊子に過ぎなかったが、歴史の展開からすれば松陰は「有為の志士」である。

このパラドックスを時の権力者は見抜く事が出来ず、松陰達を死刑にする事によって却って何十何百倍もの志士を生み出した。歴史に果した松陰の役割を幸徳等の刑死に認めて蘆花は「死は彼等の功である」言い、政権者から見れば「謀叛人」である者こそ新しい時代を切り拓くパイオニアなのだと断定したのである。

「国家百年の大計から云えば眼前十二名の無政府主義者を殺して将来永く無数の無政府主義者を生むべき種子を播いて了ふた。忠義立して十二名を殺した閣臣こそ真に不忠不義の臣で、不臣の罪で殺された十二名は却て死を以て吾皇室に前途を警告し奉った真忠臣となつて了ふた。」（『謀叛論』講談社『日本現代文学全集17徳富蘆花集』）

ここで留意してよい事は、蘆花は幸徳等を語る事を通して松陰をどこまでも「謀叛人」として価値づけようとしている事についてである。このような把握は蘇峰の初版本『吉田松陰』を継承するものと言えるであろう。そしてそれはその改版本『吉田松陰』の否定でもあった。

大逆事件当時の桂内閣の背後には山県有朋がいた事は周知のものであった。明治国家の長州藩閥の権力者達は、伊藤博文の詩が言う「如今廊廟棟梁の器 多く是れ松門教えを受けし人」（『伊藤公全集』）

第一巻)によつて占められていたと言つても過言ではない(明治四十四年には伊藤は既に暗殺されていたが、山県は健在であつた)。彼等にあつては松陰は明治国家の体制側の先駆者に位置づけられるものであり、それがまた蘇峰に改版本『吉田松陰』を書かせる圧力として作用する事にもなつたのである。

更に蘆花は謀叛論演説で聴衆に次のように呼びかける。

「諸君、幸徳君等は時の政府に謀叛人と見做されて殺された。が、謀叛を恐れてはならぬ。自ら謀叛人となるを恐れてはならぬ。新しいものは常に謀叛である。「身を殺して魂を殺す能はざる者を恐るる勿れ」肉体の死は何でもない。恐るべきは魂の死である。」

これは松陰に捧げられたにしても少しの不審を覚えぬ程、松陰の生涯とその最後を認識するに相応しい言葉であると思われる。

松陰は眼前の局面打開を常に求める所に自己の存在を位置づけたが、自閉的な重みで身動きのとれなくなつた幕藩体制に対して現状打破を求める事は、蘆花の所謂「新しいもの」をもたらそうとする意志であり、その主体のエモーションを松陰は「用猛」と言っている。彼が自ら二十一回猛士と称したのも、二十一回の「猛」を用いて局面打開を図ろうとの決意と義務を自分に課した所から来ている。藤田省三が松陰を「徹底的に状況の存在」と捉える(『書目撰定理由』岩波『日本思想大系54吉田松陰』)のも、ここに発しているであろう。二十一回とは、自分の一生を通してという程の意に解してよいであろう。二十一回について松陰は「二十一回猛士之説」(『幽囚録附録』、安政元年十一月)で種々理

由づけをしているが、それは生家の杉と養家の吉田との字が示す象の一致に天の声を聴き、自己の運命についての靈感を得た事を言おうとしているのであつて、何も数に拘泥する事はないのである。

要は松陰が、猛を用いて現状打破を図る一生を自分に課した事の重さが共感されるならばそれでよいのである。松陰においても幸徳におけると同じように「新しいものは常に謀叛」であつたのであり、松陰自身も「今の逆焰は誰が是を激したるぞ、吾輩に非ずや。吾輩なければ此逆焰千年立てもなし。」（安政六年正月十一日某氏宛書状）と言つてゐるが、共に「時の政府に謀叛人と見做されて殺された」。一人の肉体的死によつて無数の精神的吉田松陰幸徳秋水が再生した。蘆花は幸徳等に、精神的に再生した松陰の像を認めるのである。「謀叛論」は次のように結ばれる。

「繰り返して曰ふ、諸君、我々は生きねばならぬ。生きる為に常に謀叛しなければならぬ。自己に對して、また周囲に對して。諸君、幸徳君等は乱臣賊子として絞台の露と消えた。其行動について不満があるとしても、誰か志士として其動機を疑ひ得る。西郷も逆賊であつた。然し今日となつて見れば、逆賊でないこと西郷の如き者がある乎。幸徳等も誤つて乱臣賊子となつた。然し百年の公論は必其事を惜むで其志を悲しむであらう。要するに人格の問題である。諸君、我々は人格を研くことを怠つてはならぬ。」（前掲書より引用）

これは松陰に對してもそのまま重ねられるのである。蘆花は若い生命に向つて「謀叛」を勧め、人間は生きねばならない。生きるとは、常によりよい新しい未来を求めて現状を切り開いていく事である。生きる為には人間は常に自己自身にそして周囲の環境——自己の存在の条件に「謀叛」しなければならぬ。蘆花は幸徳等をそういう人間の像として捉え、更にそこに松陰をオーヴァラップして

取り出すのである。

蘆花が幸徳等を顕彰して謀叛を高く評価するのは、第二の維新革命を願望する意志を抱懐していたからであつた。明治四十四年一月二十五日に書かれた兄蘇峰宛の手紙には、次のような文言が見える。

“維新の革命は王政復古、封建の瓦解、国民の統一を来せしが、今後の革命は更にあらゆる権力を推倒し、国民の障壁を推破り、人間の新結合新組織を来すの日あるべし。而して其革命の前には我日本にも殉道的犠牲者を出すの要あるべし。”（中野好夫『蘆花徳富健次郎』より引く）
またその自伝『富士』において、当時の自己を回顧して次のように書いている。

“維新の宏謨は、五ヶ条の御誓文に尽きる。其第三条に何とある？”

『官武一途、庶民に到る迄各其志を遂げ、人心をして倦まざらしめん事を要す』

一飢民、一不平子が日本にあらん限り、維新の大志は遂げられぬ。其志を遂ぐ可く、日本は皇室を奉じて第二の維新、総建直しを経ねばならぬ。名をつけければ、社会主義、日本を挙げての一家族の実を挙げねばならぬ。（中略）熊次（蘆花の作中名）は日本の総建直しを社会主義によつて断行し、維新の精神を徹底させねばならぬと考へて居たのであつた。”（第三卷第七章）

蘆花の言う社会主義がどのようなものであるかの検討は今に行わないが、皇室を奉じて日本を挙げての一家族の実を挙げる事が第二の維新として求められるのである。そのイメージには、松陰の“天下は一人の天下”とする理念が投影しているように思われる。そこにはまた、明治政府は維新の精神を裏切つているという念おもいがある。

このように蘆花は第二の維新待望の精神的源流として松陰を意識し、その継承者として幸徳等を認識し、そして自分自身をそこに置こうとしているのである。それは勿論心情的なものを出ないのであったが、既成の国家権力を否定して第二の維新の実現を求める意識は、明治維新の精神（蘆花が懐く限りの性質ではあるが）の徹底を図るものであったのだ。明治維新に人々が籠めた平民主体の新しい社会——階級社会から身分的に解放された社会の実現への期待はそれが裏切られた現実を前にして、非民権な国家体制や政治権力を否定する精神像として松陰を継承しようとする意識は、蘆花によって再確認されているのである。これは、蘇峰が初版本『吉田松陰』で提出した第二の維新を求める青年像につながり、それを更に時代の条件に即して発展させているものであった。社会主義という考えは蘇峰には無かった。

蘆花の主張は大正七年（一九一八）に書かれた大庭柯公（下関市出身）の『吉田松陰』に継承される。柯公は松陰をケレンスキーに、高杉晋作をレーニンに、前原一誠をトロツキーに比定しているが、その当否は別にして、松陰を歴史の中に時代との関りにおいて捉えようとしているのである。その捉え方における柯公の意図は、民権を抑圧する反動的政府への抵抗であり、「維新回天の策を講じた松陰の役割は、愈々平民共の手に引受くることであろう」との主張にある。松陰の思想内容（例えば一君万民思想における天皇絶対主義等）・観念形態についての内在的な検討を行っているものではない。革命思想のシンボルとしての提出である。

革命家松陰像の継承の姿勢は関根悦郎の『吉田松陰』に見られる。そこでの松陰の歴史的位置づけは次のようになる。

則ち、幕末の時期は「資本主義的生産関係の未発達のために、之を代表する市民層がそれ自身一つの党派として登場しない」歴史的段階であるので、これを代弁するものとして下級武士・志士浪人・民間有志等の急進小ブルジョアが進歩的勢力として結集されていったとして、松陰も基本的にそこに位置づけられるのである。少し粗っぽい概括の仕方であるが、このように関根はマルキシズムの歴史理論の中に松陰を取り込むのである。その為に柯公よりも時代の経済条件的な分析を行っているにしても、松陰を資本主義的生産関係の招来を求めての革命家とする事には留保を覚える。

蘆花の「謀叛論」の流れに北一輝の「日本改造法案大綱」や、二・二六事件の磯部浅一（山口県大津郡出身）の「獄中日記」を置く事が出来よう。北一輝は、「天皇ハ国民ノ総代表タリ、国家ノ根柱タルノ原理主義ヲ明ラカニス」として、天皇の下に社会主義国家（超国家主義とする論者もいる）を建設するという構想である。磯部は北一輝の思想に心酔する軍人の一人で、「獄中日記」の中で「日本改造法案大綱は絶対の真理だ」と断言している。そして北の改造法案を奉ずる者を死罪にしようとする権力に対して次のように抗議するのである。

「理においては十分に余が勝つたのだ、しかし如何にせん、徳川幕府の公判廷で松陰が大義をとっているようなものだ、いやそれよりもっとひどいのだ、天皇の名をもって頭からおさえつけるのだ」

自分を松陰の状況に擬し、遂には天皇をその政治責任において叱りつけるのである。松陰の構想した「規諫」には、こういう態度は考えられなかったのではないか。

しかし磯部達青年将校こそ天皇帰一の松陰の規諫観念を地で行ったものであり、従って松陰と同じ

く現実の天皇に裏切られた存在であった。「天下は一人の天下に非ざるの説」で松陰は、民の規諫を天皇が容れない場合は死をもつて諫めると言っている。しかしそこで松陰は、磯部達のように規諫として決起した事で天皇から謀叛人とされ、天皇自ら討伐するとまで言われた事態を考慮する事があつたらうか。昭和天皇は天皇機関説を是とし、絶対神である事を斥けているのである。これを松陰が言っている天皇が感悟しない場合と言えるであらうか。感悟しない場合とするには、それが客観的に実証されなければならないであらう。その場合の客観とは、信条や信仰ではない筈である。それは民族とか国民とか（臣民ではない）の存在であり、彼等の意志である。それを認識し把握するには、そこに民族・国民を形成する総ての人民に政治への参加の道が確保されていなければならないのである。松陰においては、彼のように「士」でない人々則ち農工商を参政の域外に置いての状態で発言である。要するに封建的階級性を前提としての発言であつて、結局自分の考えを農工商に押しつけるだけのものとなる（松陰の農民の捉え方については別稿「フレイヘッドをめぐって」を参照にされたい）。普天率土の民、皆天下を以て己が任と為し。「天下は一人の天下に非ざるの説」と言っているが、主権在民という考えは松陰から生れようがないのである。二・二六事件の青年将校達の悲劇も、主権在民の考えを持たなかつた所に生じたと言えるのではないか。

だが国政の変革を求める主張において、青年将校達は蘇峰初版本『吉田松陰』が主張していた所を忠実に継承し実行したものであると言える。蘇峰はその初版本において、松陰をイタリアの革命家ホッジニーに比定して、その行動を時代の中に定着させようとしている。革命を目指しての行動の情熱を鼓吹するシンボルとして松陰を受容する態度のものであるが、松陰の思想に内在しての継承であるか

は疑問である。それは革命への心情をかき立て保持する上での作用のものとして在るのであって、松陰の思想内容を総体的に検討して把握するという客観的な確定作業は捨象される。例えば彼の天皇絶対主義の現われ方（民族総諫死説等）を切り捨てたまま自己同化を行っても、そこに松陰の真実の全体像——それが松陰という人間の存在を為すのであるが——は成立し得るかという疑問は残る。

太平洋戦敗戦後の思想的混雑の中で書かれて世に問われた所の基本的には改革像の系統に立つ奈良本辰也『吉田松陰』（昭和二十六年、岩波書店）は、先ず生きた人間として時代の中に甦らせ、その人間形成の軌道において変革希求者松陰の歴史的位置を反省しようとしているように思われる。

六、近代への松陰受容

近代への松陰継承の諸相を概括してみたが、更に付け加えるべきものとして、明治期における日本へ留学した中国の青年達への影響が挙げられるであろう。これについては島田虔次『中国の伝統思想』（みすず書房）が次のように紹介している。

“明治二十九年にはじまる清末の留学生（それは必ずしも今日の意味での学生のみではなく、すでに学者と称してよい壮年者もふくまれる）が、ことに民族革命的意識を抱いていた留学生が、日本で「思想家」李卓吾を再発見したのではなからうか。吉田松陰崇拜は彼らのあいだに普遍的で、松陰遺著は争って読まれた。さらにまた、松陰と南洲など明治維新の志士たちはみな陽明学の徒であったという伝説も一因となって、陽明学再認識も清末知識人のあいだの新機運であった。”（私の内

藤湖南

朱謙之『日本之古学及陽明学』でも同じ状況が語られる。

「幕末に陽明学がさかんだつたころ、その代表であつた吉田松陰らは中国の戊戌維新の志士に影響を与えた。譚嗣同などは身を以て松陰の行為を實踐し、黄遵憲の「人境廬詩草」にまた「近世愛国志士歌」があつて、敬仰の念をあらわしている。」

譚嗣同は黄遵憲の同志であるが、戊戌政変（一八九八年・明治三十一年）の時に袁世凱によつて死刑となつている。黄遵憲が『人境廬詩草』で松陰にオマージュを捧げている詩は次のものである。

「 丈夫四方志 胡乃死檻車

尚遂七生願 祝君生支那 ”

因みに松陰以外に黄遵憲がオマージュを捧げている日本の志士は、山県大弐・高山彦九郎・蒲生君平・林子平・梁川星巖・渡辺崋山・佐久間象山・月照・浮田一蕙・黒川トキ・佐倉宗五郎である。

近代日本に眼を戻せば、河上徹太郎・下程勇吉・玖村敏雄等の松陰解釈をめぐる仕事が残されている。河上徹太郎は松陰における「文」に着目して内面的に接近するのである。

「彼（松陰を）の精神に沈潜して見ると、そこに志士とか時務論の明識とかいふものよりも、文学者の奥深さ、非妥協性、鋭い解析力などがしみじみ感じられ、そこから意外の親近さを覚えたのである。」

「しかも廣義の文学精神といふものがあつて、それがその時代の人間の生き方の諸々の型を表現す

るなら、それはケバケバしい武者絵のように武士の外貌を描いたものではなく、何ごとか孜々としていそしんでしかも形の上で何にも現れない彼等の生き方自体の中に成らねばならない。”

“要するに松陰は精神の純粹さを欲したのだ。それを何とか表現したくて、日本ではさしあたり天皇の存在に結びつけたのだった。もしキリスト教的精神を知っていたら、或ひはその方が彼にとつてピッタリだったかも知れない。”

そして河上はそこに内村鑑三を想定し、更に河上肇を重ね合わせている。(以上引用は「文学の実態喪失」『文芸』一九六二年十一月号)。

河上肇は松陰を敬愛し、顰に做つて梅陰と号したという。昭和八年(一九三三)二月十八日、当時、治安維持法違反の容疑で豊多摩刑務所に収容中であつた河上肇は、夫人宛の手紙の中に次の詩を書き留めている。当時五十五歳。

“年少夙^ニ欽^ニ慕^ニ松陰^一

後学^ニ馬克斯礼忍^一

読書万卷竟^ニ何事^ソ

老来徒^ニ為^ニ獄裏人^一”

河上徹太郎が強調する“文”は、後には“儒”に統合されて、昭和四十三年刊の『吉田松陰』(文芸春秋刊)では“武と儒による人間像”として論述されることになる。

下程勇吉は『吉田松陰の人間学的研究』(広池学園出版部刊)において、松陰は基本的に兵法家として存在したのだと指摘し、それを松陰のアイデンティティ——根源的なものだとしている。その見

方には実存主義的な“投企”の意識が働いているように思われるが、松陰のアイデンティティを兵法家としての存り方に指定する事の当否は別にして、時代に対して兵法家的感覚を持って生きた事は認められてもよいであろう。松陰の“猛”の自覚（「廿一回猛士説」）はその事を證明している。特に安政五年以降の時局対策——間部老中暗殺策・大原長州下向策・伏見要駕策等の発想は兵法家的な感覚に発すると言えるし、そうした状況対応の時務策の追求は松陰の一生を規定してもいるのである。

“教育者松陰”像を定着させたのは玖村敏雄の『吉田松陰』（昭和十一年刊）である。教育者松陰は既に広瀬豊『吉田松陰の研究』（昭和五年刊）で提出されているが、定着した認識となったのは玖村の書からであろう。それは現在でも特に山口県の教育界では根強い観念となっているが、幕末という時代が生んだ松陰の実存を矮小化している事態は否めないであろう。

教育者松陰のイメージの時期は、安政二年から同四年までの比較的安定の時期に焦点をあててのものである。安政五年に入ると教育者松陰のイメージは薄れて、画策家及び同志間（それには弟子達も入る）の指導者としての——則ちオピニオン・リーダーとしての松陰になる。という事は、教育者松陰像の妥当性は、一定の限られた時期を区切って松陰を捉えた所に成立する位置づけにしか過ぎないという事である。ナポレオンを起してフレーヘードを唱えねば鬱憤は治まらないとの松陰像、百姓一揆に便乗して一工夫したらよいとする松陰像はそこから欠落するのである。現状打破を求めて画策する松陰を除外して松陰像が形成されるものだろうか。教育者松陰と、藤田省三の示す所の自分の生きる時代の問題と向き合って生きた“状況的人間”としての松陰像と、どちらに真の松陰が象徴されるかである。

上記した三人は、徳富蘆花のように自己の生きる問題として松陰を把握しようとしているものではない。いわば解釈の問題として松陰に対してしているのである。蘇峰にしる独歩にしる、解釈の問題として松陰ひかにひか対ひかい合ひかつてはいない。現代において松陰を如何に把握するか、その問題について藤田省三は次のように説いている。

“松陰の思想を思想という形だけで把えようとしたり松陰の存在を個人的なものとして記述したのでは、彼の存在とその運命が持った意味は決して明らかにはならない。それほど彼は徹底的に状況的な存在であつた。だから状況の中に置いて彼を見るのでなければ彼の歴史の意味も彼の示した或る種の普遍的な精神的意味も決して分らない。彼の思索は少しも思索としての成熟を持っていなかったし、彼の行動方針は殆どつねに手段の勘案において軽率であつた。そしてその点においても彼は彼の時代の状況的特質を體現していたのである。”（『書目撰定理由』岩波『日本思想大系54吉

田松陰』解説）

この把握には、松陰を“時代の子”としてその時代的条件を生きた存在と捉えてそこに現代的意味を見出そうとした奈良本辰也『吉田松陰』の継承があるであろう。この奈良本の著書は戦後の思想的混雑という状況の中で昭和二十六年（一九五二）に岩波新書として出されたが、その松陰把握には、当時影響を持った実存主義的空氣の反映があるのではなからうかと思われる。人間を“現存在”と認識し、そこから自己の存在を“投企”として意味づけるものとして考えようとする意識と感覚とにおいてである。

最後に、松陰の生き方に自己の情動的状況を重ね合わせて感得するという松陰受容の広い流れの存在が挙げられよう。例えば川西政明「戦後派の軍艦——武田泰淳と野間宏」『群像』平成十二年九月号）で取り上げられる野間宏の戦時——昭和十九年（一九四四）の「日記」がその一つに当るであろう。ここでの戦後派とは戦後派作家の謂いである。

六月一日 吉田松陰の苦しみの心情。この「廿一回猛士」の伝統。自発的な限界打破。二十一回猛士の猛に就いて、参学すべし。猛はすでに維新の根である。

六月四日 吉田松陰の生き方に学ぶ。

当時野間は兵役にあつたが、前年の昭和十八年に京大ケルン事件の連累者として治安維持法違反を問われ、陸軍軍法会議に附されたが、転向を誓つて陸軍刑務所を出所して原隊に復帰し、監視付きで軍務に服していたのである。そうした状況下での心の支えとして自己を松陰に投入し、自らを奮い起たせ、「猛」と言う事で松陰の姿勢を捉えている。「至誠」ではないのである。一般的に明治以来の松陰受容は「猛」よりも「至誠」の方に重心があつた。「猛」は自己の信ずる所への執着であり、貫徹の意志の表現である。それは戦後派作家としての野間の文学活動——共産党に所属しての思想と文学運動との一致に固執した方に見出されると思われる。

松陰を主題にした本郷隆盛「幕末思想論」（『講座日本近世史9 近世思想論』）は次のように述べている。

「松陰の形成した思想ないしはその精神の有様を尋ねることにより、われわれは（日本の）近代国

家形成期の精神状態を垣間みることができるのである。”

近代における“松陰”受容が多面的な受け止め方を示すのも、松陰が状況的存在であった所から来るものであろう。近代への彼の継承の在り様を検証する事は、松陰という人間の存在意味を再検討する事でもある。その仕事は、田中彰氏等の業績があるにしてもまだ未開拓のままに残されている部分が多く存在し、総体的に言及されていないように見える。それと共に“近代”の超克の問題が、松陰について考える時に絡まってくるという問題がある（ここで言う“近代”の超克は、昭和十七年に雑誌「文学界」九月号十月号で行われた座談会「近代の超克」を対象にしているのではない）。松陰という問題が現代日本に占める思想的在り方はそこに在ると思われるが、その際、竹内好の「近代の超克」（『近代日本思想史講座』第七巻、筑摩書房）が一つの示唆を与えてくれるであろう。

あとがき

防長の地を対象にして近世の思想を考察してきた私の仕事も、山県太華・吉田松陰をもって幕末期の状況を検討することで一先ずピリオドを打つ。

防長の地は、現代の認識では（近世においても多分にそうであつたが）周縁地帯であり、特殊な対象である。しかし周縁の地帯は研究する価値は無いのか、周縁に生存した人々はそれ自身の歴史を持たなかつたのかという反問を覚えるのである。私の仕事はその反問の結果である。しかし周縁地帯を取り上げることが自己慰戯にならないよう、中央との相関関係において周縁の主体性を確かめるといふ視点は保持してきたつもりである。

山県太華については、彼が時代に果たした役割を位置づけること、松陰については維新の先覚者としてのその行実の顕彰よりも、彼の観念の構造分析に主眼を置いて論究した。私の問題関心からすれば、近世末期の重層的な思想状況を個人の思想の検討によつて探るのは方法上納得できないものもあるが、史料の散逸消滅という現状から、視点を先ず定めることを優先させて太華・松陰にしばつて取り上げることにしたのである。従つて本書に納めた論考は、近世防長の地の思想実態を考察する上で入口と云うものであろう。

松陰に取り組もうとしたのは、松陰研究に新しい思考空間を開こうと思ったからである。しかし力不足でその目的は完全には達せられなかった感が深い。

社会における思想状況の性格や働きを考えているうちに、思想史の考究とは傑出した思想家の観念構造や事蹟を飛び石伝いに取り上げることではなく、もつと一般的に、実際にその時代を構成している各層の人々において体得されて発現されるところの、感受性や意識の、共通的で等質的な観念の存在を対象にすべきではないかと考えるようになった。そうした社会的思想状況を生み出し実態化するものを私は一応“社会的メンタリテイ”と名付けてみたのである。

この“社会的メンタリテイ”の考えは、パラダイムという捉え方、P・ブルデューの“ハビトウス”“プラチック”、M・フリーコーのエピステーメー及びアルケオロジ、ガダマーの解釈学、安丸良夫氏の民衆思想史の考え方等に触発されての継ぎ接ぎつぎのもので、まだ漠然とした意識のものに過ぎないが、その時代の人々に意識化されている実体だけでなく、心性的感性的に表現されている思想性をも含めて考えようとする捉え方である。メンタリテイという言葉の適切さは兎も角、その用語で表現しようとするものは群ぐんとして捕える人々の精神作用の持つ感受傾向・意識化傾向・反応傾向・思考傾向といったものの性質の総合である。

各時代の歴史の構造及び運動形態は、社会・政治・経済・文化・宗教等に涉つてそれぞれ内部の対立要因によつてもたらされている。それを把握し考察していく為には多角的で複眼的である捕捉と思索が必要であり、そこに歴史を推し進めるダイナミックスが取り出されるであろう。その為には更にサルトルの言う“アンガージュ 投企”（参加する）の理念も捨て切れずにいる。

私が本当に取り組みたかったのは、自分が生きた昭和という時代の思想状況であり、それは明治維新による文明開化以来の近代主義の検討でもあるが、その前段階を確かめようとして取り組んだ近世の把握に思わぬ時間を取られてしまった。それは思想というものへの考え方捉え方の私なりの深まりからきたもたつきであつて、今となつては諦める外はない。しかし本書の刊行で、今まで刊行したものも含めて一つの仕事を果したと自足している。

近世思想史に関心を持たれる方の御意見を頂くことが出来ればと願うものである。

最後になつたが、本稿に対し山口大学の豊澤一さんから、思考の乱れや論理の不備への指摘、文章の訂正や削除、誤字脱字の訂正等について一々懇切な意見を頂き、誠に感謝に堪えない。しかし論理の構成の關係で誤字や脱字等の訂正補完以外は殆ど従うことができなかったことをお詫び申し上げ、感謝の意を表するものである。従つておれば、いよいよ完備したものになつたであろうと思われるのである。

山県太華・吉田松陰考

平成十六年一月三〇日

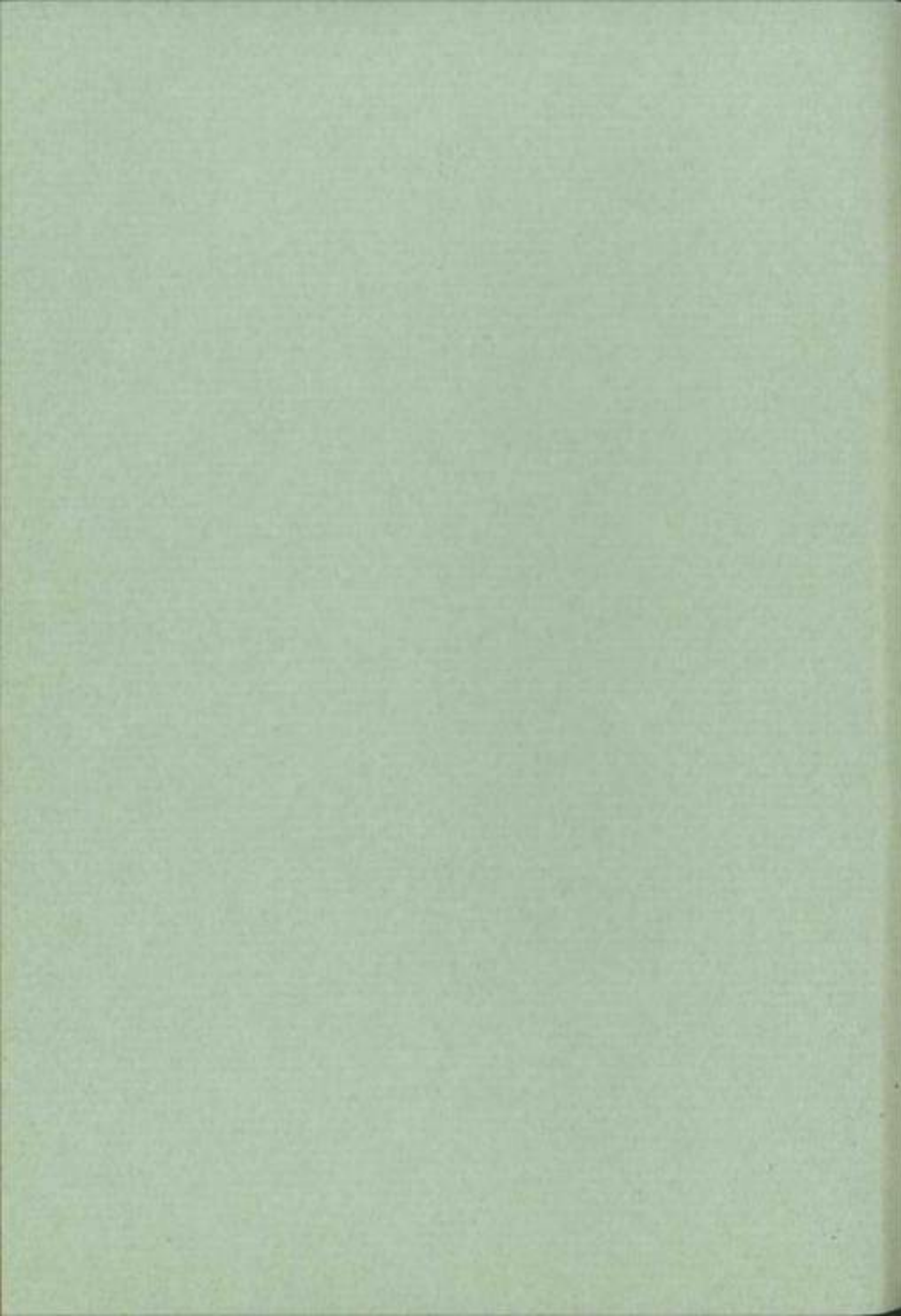
著者 河村一郎

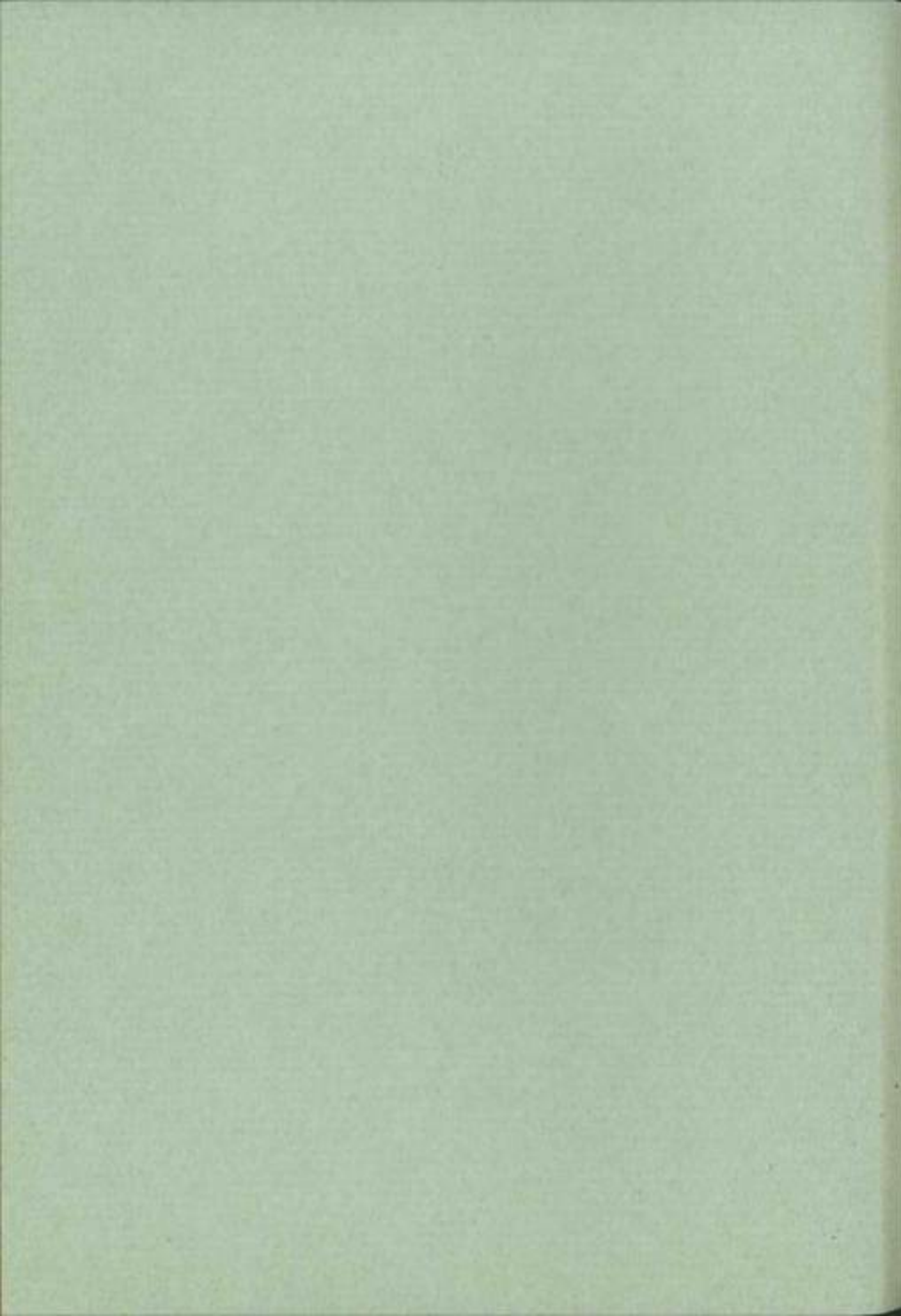
萩市浜崎町七四の二

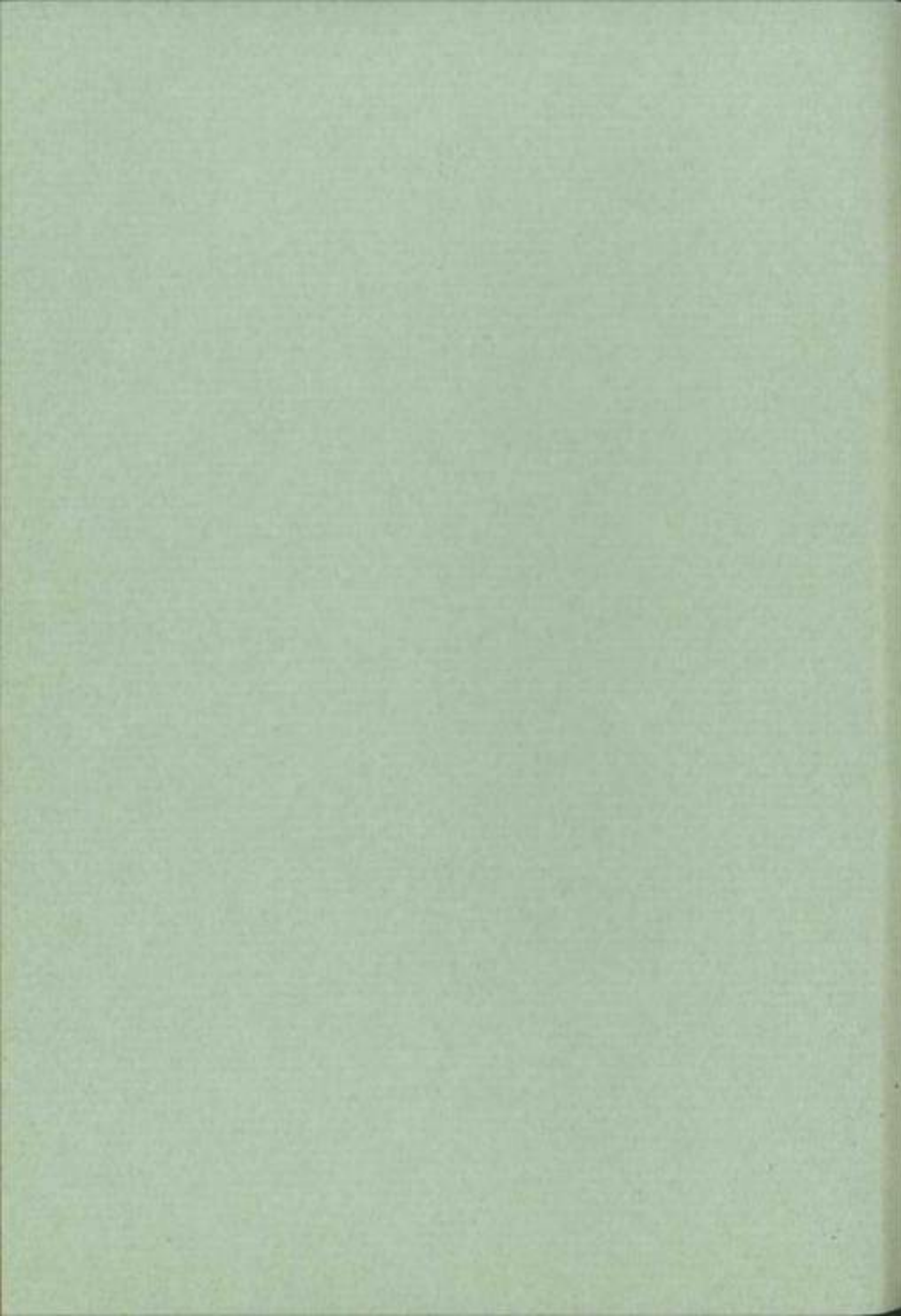
印刷 (株)桜プリント社

山口市大字下小鯖

三三三九一七







萩市立図書館



110437878