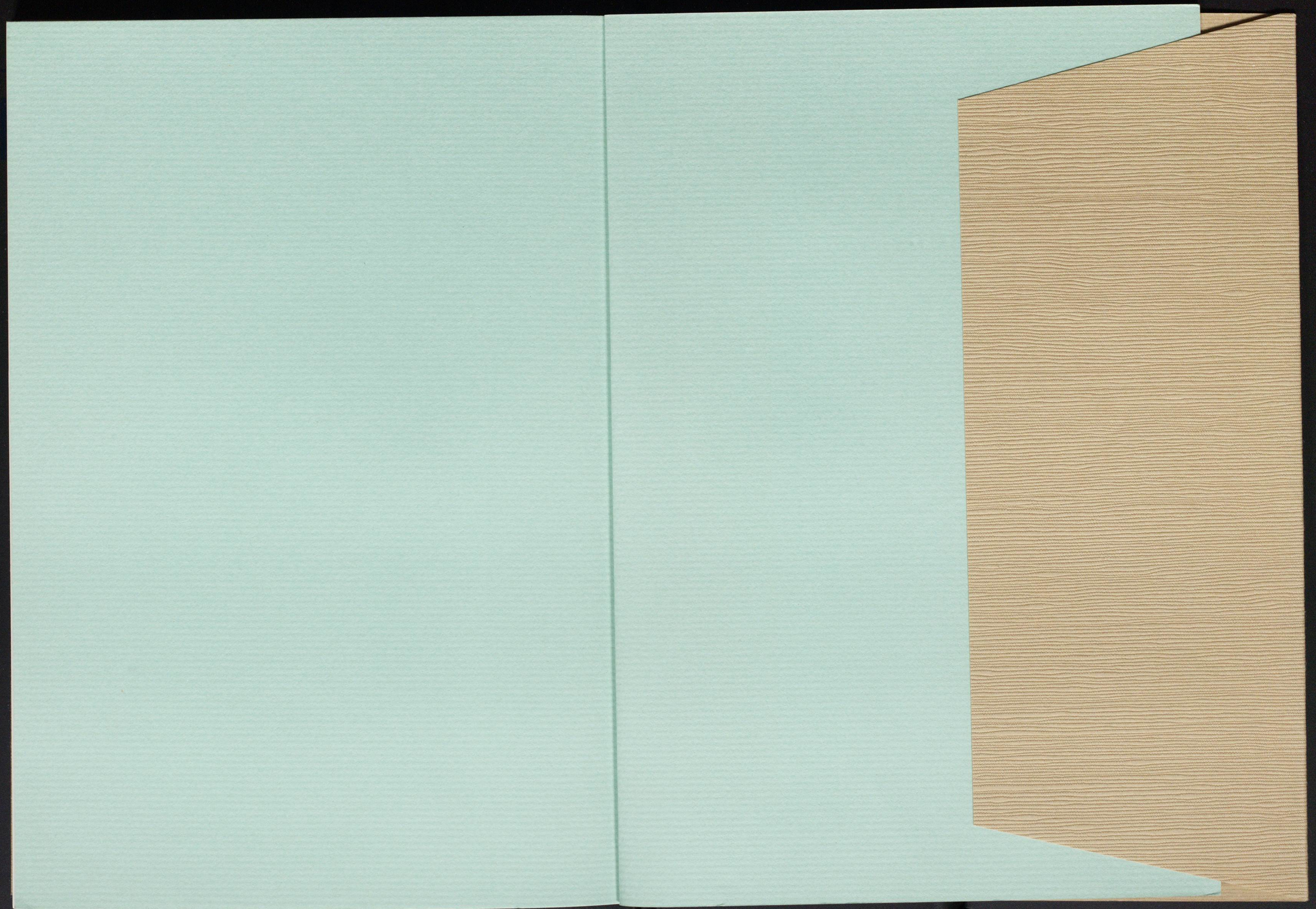


「青年」吉田松陰 近世防長史一端

河村一郎



「青年」吉田松陰 附近世防長史一端

河村 一郎

目次

松陰イメージ	1
松陰幼少期の長州藩	6
青年松陰における「青年」	10
平賀源一による回覧	13
「青年」の「なま」	20
松陰史と回覧について	24

目次

松陰イメージ	1
松陰幼少期の長州藩	6
松陰の兵学観念の一端	10
若き松陰における「忠」	14
平戸遊学による開眼	19
「魯を小となす」	25
松陰東北遊歴について	34

「魯を小となす」
松陰の兵学観念の一端
平戸遊学による開眼
若き松陰における「忠」
松陰幼少期の長州藩
松陰イメージ

	「士規七則」へのアプローチ	46
	松陰に於ける挫折	55
	松陰と久坂玄瑞	58
	松陰と月性	65
	——『孟子』講義をめぐって——	
	吉田松陰と坪井九右衛門	73
	松陰、その近代への繋がり	78
	——松陰再生の方向を求めて——	
	近代への松陰継承	85
	——思想的青年像の確立——	
	河上徹太郎における松陰	90
	松陰把握考	95
	青年像「松陰」	106
	玉本文之進の時代意識	110
	——思想史上の位置——	
	【近世防長史一端】	
	栗山考庵宛平賀源内書状	116
	『遺徳談林』について	124
	『下村上書』について	127
	松平定信と長州藩	131

「青年」吉田松陰 附 近世防長史一端

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。

近世に於ける庶民の政治観念	136
防長儒学者の政治論	140
防長近世文学史構想のメモ	147
あとがき	160

松陰イメージ

人間を仮りに自己完成型と自己破滅型とに分けるとすれば、吉田松陰は自己破滅型の人間であろう。彼に於いては、自分を破滅に向って駆り立てることが自分の総てを充実させ燃焼させ、その意味において自己を完成させる事であったと思われる。

北村透谷又は石川啄木、ずっと飛んで戦後の太宰治の生涯との類縁性を松陰の一生に見出す事は、それ程見当外れのことではあるまい。自己形成期に於ける決定的な挫折が、彼のその後の生涯を自己破滅に向って邁進させる。そういう生き方のタイプは明治以後の日本の青年に初めて現れた型である。特に昭和時代に顕著になった転向の問題をめぐって、多くの感じ易い青年達が自己破滅の人生へと自己を追いやった。それは彼らが余りにも知識階級であった事によるが、それよりも彼等が最後まで純粹な自己を捨てきれず、現実の中で傷つき果てる外はなかったからである。

彼等は、その挫折感から生まれた内心のニヒルと闘い続けなければならなかった。生命と情熱の総てをその闘いに磨り減へらしたのである。自己破滅型の人間に付きまとうニヒルとデモニーニシユな情熱は、ここから生まれる。これは昭和期の日本だけでなく、二十世紀の青年の精神状況を代表する一つの型である。そうした人間の日本での発生の遠い原型を、吉田松陰に見るのである。

松陰の後半生を貫いたライト・モチーフは、下田での密出国失敗の挫折感であった。その挫折感が、

醒めた意識として松陰の心の裡に常にあった。彼は冷たい短刀のようなその意識に、毎日毎日対ひ合つて生きたのである。その事は松陰の多くの書状を読めばよく感じられる。そこには松陰の内面のドラマが剥き出しになっている。恐らく松陰は、感じ易く傷つき易い性質の青年であったのだ。

今でこそ松陰は神と祭られて尊敬されているが、幕末当時の萩に於ては身近かな存在者を除いては全く理解もされず、厄介者位に見られていたのが普通の状態であったであろう。天皇への狂信的な帰依も、思想としては旧体制打破の理論的根拠を与えるものとなったが、その実行策は現実の諸条件を無視しての焦りでしかなかった。レーニンに言わせるならば、左翼小児病として片付けられるものであったであろう。革命的政治家としては、松陰は失格であったと思われる。教育者かと言えば、福沢諭吉の存在を考へるならば、それには及ばない。では兵法家かと言えば、彼の大陸侵略論は観念的な空論に過ぎない。西欧の東洋侵略に対する対策論としては、彼の大陸侵略論は当時にあつても貧困な内容のもので、現実性がない。又世界認識についても、朱子学者である山県太華の冷静な合理的認識に及ばない。

それでは、松陰の魅力は何にあるかと言えば、自己破滅型の人間としての内面のドラマに在る。そのような人間存在の型は最も現代的なものである。太宰治を考へるならば、それは理解されることと思う。河上徹太郎は雑誌『文学界』に「吉田松陰」を連載しているが、彼は松陰を「儒と武の人」として捉えている。

儒と武は確かに松陰の人間形成に大きく作用した時代の条件であつたが、それは松陰のように武士

階級に属する人間にとつては共通のもので、何も松陰に独特なイメージのものではない。寧ろ松陰は芸術家的気質の持ち主ではなかつたかと思われ。松陰の生涯を冷静に辿つてみれば、それは失敗の連続であつた。そしてその失敗は、松陰が自ら求めて得たところのものであると言つてもよい。現実的な打算は殆どなく、直情的に動いている。このような性向は儒と武に養われて出てくるものではなく、むしろ芸術家的である。

松陰における情念の動きを見ると、非常にデモニッシュである。密出国失敗後、松陰は、今からは国事は一切論じまいと決心する。そして「去年は雲外の鶴、今年は籠中の鶏」と自身を詠じた。挫折への自嘲である。最早自分は敗残者だとする自嘲である。このような挫折への自嘲の中で松陰は西欧学への関心を捨て、経書と国史書を読む事に自分を限定するのである。以前に松陰が東北地方視察の為に藩を捨てて亡命した時には、このような自嘲は無かつた。藩士としての籍を削り取られながら、それでも十年の遊学を志し、他日何か功業を立てて藩に復帰しようという野心に燃えたのである。

密出国の失敗による挫折感がどれ程のものであつたか、松陰はそれを意識的に追究したものを残していない。失敗後の松陰の言動や生き方から挫折感の質量を推測する外はない。次に引く妹宛の手紙は、その事について何かを暗示する。この手紙は、松陰が密出国に失敗し、江戸の監獄から萩の野山獄に移されて服役するようになった安政元年十二月三日に妹千代に与えたものである。(意識して示す)

十一月二十七日と日付のありますお手紙ならびに九年母・蜜柑・かつを節など昨晚届きました。牢の中は灯が暗いのですが、だいたい読み取れますので、読みくだしましたが、そなたの心の中を

思いやると涙が出てきてたまらず、夜着を頭から引つかむり横になりましたが、どうしても我慢できず、また起き上がってお手紙をくり返し読みました。いよいよ涙が流れ出るばかりで、とうとう涙にむせびながら寝ましたが、すぐに目が覚めて一晩中眠ることができず、いろいろな事をそれからそれえと思ひ出しました。(以下略)

これからの部分は兄という立場を自覚しての教訓を与えるものとなつて、裸の松陰は姿をかくしている。

松陰は後年に再度野山獄に繋がれる身になると、時として一日に三度も四度も手紙を書いているが、沢山残っている松陰の手紙の中で、この手紙ほど素直に裸の自己の弱さ(?)を伝えたものはない。密出国に失敗し投獄される運命に陥った松陰の心の空洞の深さを、牢屋の中で妹からの手紙を読みながら夜着を頭から引つかむり泣く松陰の姿に見て沈黙するばかりである。感傷に溺れて松陰は泣いた訳であるが、そうせずには居られなかった所に彼の受けた打撃の深さがある。又、晩年の手紙も悲痛な念いに身を揉んでいるものが多い。

それらから感じ取られる生ま身の松陰は、普通考え取られているような攻撃的な先頭打者の松陰ではない。むしろ空虚感に迫られる心情と、何かに追い立てられるように自分を破滅に駆り立てる情熱と、この二つが内面で荒れ狂っていたのが生ま身の松陰である。

こうした松陰像は今までの松陰像を冒瀆する事になるであろうか。

(附記)

昭和四十三年の明治維新百年記念の時に書いた一文を再録したものである。

松陰幼少期の長州藩

幕末維新期の歴史に大きな足跡を残した人を、吉田松陰を中心に何人が挙げてみる。

横井 小楠	文化六年八月十三日	(一八〇九)	生
佐久間象山	文化八年二月二十八日	(一八一二)	生
勝 海舟	文政六年一月三十日	(一八二三)	生
大村益次郎	文政七年五月三日	(一八二四)	生
岩倉 具視	文政八年九月十五日	(一八二五)	生
西郷 隆盛	文政十年十二月七日	(一八二七)	生
西村 茂樹	文政十一年三月十三日	(一八二八)	生
西 周	文政十二年二月三日	(一八二九)	生
吉田 松陰	文政十三年八月四日	(一八三〇)	生
大久保利通	文政十三年八月十日	(一八三〇)	生
中村 正直	天保三年五月二十六日	(一八三二)	生
木戸 孝允	天保四年六月二十六日	(一八三三)	生

橋本 佐内	天保五年三月十一日	(一八三四)	生
福沢 諭吉	天保五年十二月十二日	(一八三四)	生
坂本 竜馬	天保六年十一月十五日	(一八三五)	生
高杉 晋作	天保十年八月二十日	(一八三九)	生
久坂 玄瑞	天保十一年五月	(一八四〇)	生

松陰の幼少期である天保年間(一八三〇〜一八四二)は、徳川時代において最も一揆の多発した時期である。各年平均十一〜十二件だという。長州藩でも、松陰が生まれた文政十三(天保元年・一八三〇)年には、八月に上関・熊毛・都濃の各宰判地区に藩の専売制度に反対する百姓一揆が起り、それは鎮静されたが、翌天保二年七月の大一揆となって暴発した。この天保二年の大一揆は、長州藩の『有史以来絶無ノ暴動』と言われ、一揆に参加した人数は六万から十万だと言われている。

『毛利十一代史』は、この大一揆の因つてくるところを次のように述べている。

按ニ太平ノ治久シキニ従ヒ、上下ノ間懸隔漸漸ク甚シク、下意上達セズ。郡村ノ事務亦次第ニ複雑ニ趣キ、随テ吏人ノ数モ増加シ、貪吏其間ニ在リテ、聚斂培克ヲ恣ニスルニ至ル。加フルニ清徳公(注 藩主)闊達ニシテ華美ヲ好ミ、往来礼聘頗ル豪ヲ競フ。又文政十二年邦憲公(注 藩主)ノ世子保三郎君(注 藩主)ノ將軍家齊ノ女和姫を娶リ、婚儀ヲ挙グルノ事アリ。国財ヲ費ヤスコト夥シ。供億給シ難ク、風俗ハ驕奢ニ向ヒ、藩庫ハ逼迫ヲ告グ。百弊之レガ為メニ生ジ、民政漸ク弛解ニ帰シ、修補金穀ノ聚散ノ如キ、頗ル衆庶疾苦ノ根元ヲ為シ、其極諸種ノ負担、合算スレバ八公九公ノ甚シ

キ結果、終ニ土民ノ暴動ヲ醸スニ至レリ。(句読点引用者)

天保二年の大一揆は、前年の一揆と性格を同じくしているもので、藩による経済統制——専売制度の廃止を要求して起ったのである。それは七月二十六日に先ず今の防府から起り、山口・小郡と波及し、八月に入って阿武郡・舟木・大島郡・美祢郡・大津郡と拡大し、その為に萩城中震撼恰毛鼎ノ沸クガ如シ”と言う有様となった。藩府は一揆の要求を認める態度を見せ、政務担当者更迭する事で、どうにか当面の危機を切り抜けることができた。しかし、この大一揆は『毛利十一代史』の編者が見るように、民政の弛緩怠慢に原因があったと共に、それだけでなく封建体制そのものの矛盾から来るものであった。

封建体制は自給自足の農村経済を基礎として、その上に樹立された身分的階層的秩序であった。その為に封建支配層は体制維持の為に、最後まで本百姓(自立農民、税租負担者)を土地に縛りつけておくことに執着を示すのであり、それは村田清風による天保改革においても一貫して表れる政策であった。

百姓一揆の発生は、支配層である武士階級において封建体制の危機として自覚され、体制の再編強化を目的とする藩政改革が内部から叫ばれてくるのである。そしてそれは、支配層内部においては従来の政治担当者としての上級武士層の為政能力への批判となり、身分階層制を部分的に打破する「人材登用」を必然にし、中級下級の武士層が政権を担当していくようになる。中級下級武士層による政権の掌握は、政治担当者の質的变化をもたらした。終局的には武士層による支配即ち封建体制

の持続を目的としたものであり、村田清風が天保大一揆に対して、鎌倉以来六百年芸来三百年の御家と御国を百姓蹴立候口惜さ”(此度談)天保三年三月)を覚えずには居られなかつたように、そうした心情を軸として改革政策に取り組んでいくのである。百姓一揆を武士階級の支配体制の危機と自覚することから出発した中下層武士層の政権掌握は、当然に彼等に特別な使命意識を呼び覚ます事になる。このような空気の中で松陰は成長していくのである。

危機意識と使命感——これが松陰の生涯を決定づけたライト・モチーフである。そしてそこに彼の限界もまた根差しているのであるが、それ等は松陰が自己を形成する背景となった時代の条件から来るものであった。

松陰の兵学観念の一端

弘化二（一八四五）年、松陰が満十五歳か十六歳の頃に書いた「某氏に答ふる書」（『未忍焚稿』）という一文がある。これは或る人から、兵法者が為政者の心構えなど説くのは出過ぎた事だと言われたのに対しての松陰の応酬である。

そこに見られる松陰の観念は、兵学は治国平天下の根本を考究するものだと言う事にあると断じ、兵学は個々の戦闘に関して考察するものではなく、国がよく治まっているか、国民の心が統一されているか、倫理的に正しい政治が行われているかを問う学問であるとする。その考えを松陰は、中国古代の兵学家である孫子と呉子及び李靖の言を引用して説くのである。

即ち、孫子は「主孰れか道ある云々」（『孫子』始計篇）、呉子は「国に和せずんば軍を出すべからず云々」（『呉子』因国篇）、李靖は「大にして之を言へば君の道たり。小にして之を言へば將の法たり」（『李衛公問对下篇』）と述べているのを見ても、兵学が求めるものは国の政治であり、為政者の心構えである事は明らかである、としている。

以上の言論から見ても、青年松陰は兵学を治国平天下の道を求める経世の学としていることは明らかであろう。兵学についての松陰のこうした態度は、嘉永四年の『武教全書』の講義草案である『武教全書講章』にも一貫して主張されているところである。兵学は経世の心得を学ぶ学問であるという

意識を真正面に打ち出して、それを講義の目的としている。その時、松陰が経世の確信としているのは徳治主義である。戦略・戦術は、有徳の者が不徳の者を撃つという立場から発生するものとして取り扱われるのである。

阿片戦争における清国敗戦への論評もまた、松陰は上述した所の見地からするのである。嘉永三（一八五〇）年八月、『武教全書』の「守城」篇を藩主の前で講義した際に松陰は阿片戦争に言及しているが、最高指導者（清国皇帝）の心がぐらついた為に清国はイギリスに敗れたのであり、心が一定していてぐらつく事がなかったならば「弱」も転じて「強」とする事が出来、「柔」を変じて「剛」とする事が出来るのだと述べている。最高指導者（君主等）が一定した堅固な決心を確立できるのは、太平無事の時「専ら文学に志し、義不義・忠不忠の事、礼儀廉恥の行を励み、心を鉄石の如くに鍛錬し、尚又常に武芸を遊び、山鷹鹿狩河漁等をなして身体を剛驍にし、何時異変の事ありて風雨霜雪に暴露しても、善く之れに耐ふるが如し」、上は大将から下は兵卒に至るまで皆このように努め、曾て子路が孔子の問に答えたように、勇気も又規律も自覚させることが肝要なのだ、と論じたのである。

国家指導者（君主）が堅固に一定した心貫けば、人心は安定し、彼の下に集中する。人心を安定させ集中させる事が目的である。そうした目的を果す堅固に一定した心というものは平素の鍛錬修養によると共に、「義」が自己に在る事によつてもたらされる「義」を体現していると言う自覚が、最高指導者の心を確定するのである。正しさが飽くまでも自己にあれば、区々の戦闘の勝敗は問題ではない。正しさを体現することが国家の在り方であつて、それを見失つてしまえば幾ら国家が継続して

いるからと言っても、それは外形だけのことで国家維持の意義はなくなるのである、と説く。

国家には、国家自体を内部から生かし価値づけるものがあるのであって、それは「天命を受け人心に順ひ」国家を創業した所に由来するものである。それを継承し追究する所に正しさが生まれる。国家が正しさを体現しておれば、その正しさを守ることが国民の運命の一切となり、その為には誰も死や敗戦を恐れなくなる。かくて国民が心を一にし、一体となって戦うならば、死しかないような戦争にも「死地に陥れて然る後に生く」ことが出来る。それを可能にするのも、国家が正しさを体現していることに拠るのである。阿片戦争の時も、あくまでもイギリスに抗戦しようとする民間の義勇軍が立ち上ったのであるから、清国皇帝はイギリスに払う賠償金を彼等義勇軍に廻して軍備を整え、国民が一体となって必死の働きをしたならばイギリスを恐れることはなかったであろう、と断じている。義勇軍という民間の主體的な組織に注目している事は、後の松陰を考える場合、記憶していて然るべきである。

現在の阿片戦争研究では、清国が民間の抗英軍事組織である「平英団」を完全に援助していたならば、イギリスに勝っていたであろうと見られている。してみると松陰の指摘は鋭いものがあると言わなければならない。松陰は自分達への教訓として論じているのであるが。

以上のような松陰の論には、後年の松陰の国家意識が既にはつきりと形を成している事が判る。兵学は松陰にとつて国家の問題であつたのである。ここで松陰が国家としているのは、藩主への講議として藩を対象に考えているのであって、まだ「日本」としての国家は意識の対象として形象されていない。従つて、天皇とか国体とかはまだその意義を把握して取り上げるに至らないのである。しかし

藩を超えて民族国家の概念のものとしては読めるのである。

更にまた松陰のこの論述から、彼が「君主」に対して何を求めようとしているのかが判る。それは権力の中心としてのものよりも「徳」及び「義」の体現者であり、その実行者である事である。「君主」をそのようなものと見なし、現実の藩主毛利敬親にそれを要請している。そのように「君主」のイメージと毛利敬親が重ね合わされる所から、少年期における松陰の「忠」の観念や、それに規定される自己の位置づけというものが導き出されてくるのである。

松陰における兵学は、既に見たように軍事にのみ関わるものではなかった。それはより根本的に政治の在り方とか、為政者の心とかを問い質すものである事を志向していた。このように兵学を経世の学として捉えようとする松陰の意識に、儒学の影響を云々することは容易である。しかしそこには、兵学の字句を解説したり祖述したりするだけでは飽き足らずとする若き松陰の理想主義を見ることが出来る。しかしそれだけでなく、山鹿素行を祖とする山鹿流兵学自体が、儒学との接触——というよりも儒学によつて方向づけられることによつて成立しているという性格に拠る所があるであろう。それは儒学の理念によつて兵学を組織したとも言えるのであって、兵学を語りながら政治の理念を追究することをアナロジーとして目指していたのではなかったか。それ以前の兵学を超えようとしている。そのように兵学を捉えた所に、松陰の生涯は決定されたと言ひ得るであろう。山鹿流兵学が経世の学として転質するのは、学習者としての松陰の炯眼一つにかかつていたのであつた。

若き松陰における“忠”

“忠の道”とは何かと問われた若き松陰は、それは“惟だ中心のみ”と答えている。“中心”とは何かと重ねて問われて、“実を以てして功名の爲めにせざるの謂なり”と答えている。この“実”は、後年の松陰の“至誠”に至るものであろう。

右の事は、『未忍焚稿』という松陰初期の文集に収められている問答体の一文「人の忠を問へるに答ふ」に見られるものである。“忠とは何か”と自分で設問し自答したのか、或は実際に人と忠について議論したものか、その点は兎も角として、弘化二（一八四五）年松陰が十五歳か十六歳の時の文である。

“忠の道如何”という問い方は、如何にも青年らしく観念的である。理念として先ず把握しようとする態度に、日常生活実感からの隔たりを感じる。それであればある程、観念的に自分に向けて納得させずにはおられない当時の武士の姿があつたのであろう。それが、体制の中に固定され因習化されている武士の実態であつた。

戦国時代には恐らく武士の誰も“忠の道如何”と言う問いを、自分にも、また他に対しても発するものは居なかつたであろう。そこでは“忠”は武士の一般徳目として、特に強調されて他から課せられる義務意識ではなかつたからである。体制として固定し因習化してしまつた時、“忠”の具体的な

実感が日常生活の中で確かめられなくなつてきていたのだ。

戦国時代では個人と個人の心の触れ合いによる結合——人間関係が成立し得た爲に、武士階級の一般の道徳として“忠”が理念化される必要はなかつた。個と個の人間的な結びつきによつて成立していた主従関係が、“忠”という一般徳目によつて規定され律せられるようになったのは、徳川幕府が成立し主従関係が制度として固定し、個と個の人間的な結合がシステムの関係に移つてきた所に生じていつたものと思われる。“忠”が体制的要請となつた所に、一般的理念としての“忠の道如何”という発問が社会的なものとして生れる。個々人において、それは具体的な内容として確かめられなくなつてきていたのである。従つて理念として把握されなければ、“忠”を自己のものとする事が出来なかつた。松陰が生まれた頃にあつては、既に“忠”は武士達にとつても自明の内発的なものでなくなつていたのである。

“忠”とは“中心”であるという答えは、如何にも氣負つたベダンティックなものである。具体的な実態がそこにあるのではない。言わば観念的な言葉の遊びであるが、それは質問の相手の出鼻をぴしゃりと抑えて断定し、議論の先手をとる論法である。このようにして先ず自分を優位に置いて、松陰は“忠”は“中心”だと言う言葉から敷衍して、大きな忠を為さんと志すものは大道（人倫の大道）を学ばなければ達成は出来ないという教訓を示すのである。これを如何に解すべきか？ 事大主義的な観念論と見るか、忠を個人の主従関係の規定から離れて——言わば主従というものから外れて人倫一般のものとして基礎づけようとするものと見るかである。

或る一つの字を、それを構成している二つの字に分けて意味づけ、それに何らかの寓意を読み込んで、もとの語の本義を集約的に指摘するというやり方は、漢文によって思考構築する性向を持った時代の人々に往々見られるものである。それは相手に対して自己を権威づける独断的（断定的）なやり方である。このような論理の運び方は、学問と言えば儒学であった時代には一般的な思考であったであろう。ここでは理念が一挙に開示されるが、検証や吟味は除外される。従って、それは教訓的な結論を引出す為の断定に過ぎず、真実を独自の省察しようとする論法ではない。気負ったペダンティックなものに感じられるのは、その為である。そこには、問題に対する咀嚼的な省察は無いのである。今日、われわれがそれを読んで抵抗を覚え、内在的に寄り添って行けないのは、論理の追求であるべき所が断定の積み重ねで思想が語られる事である。そして、そこにおける思考の形・枠組といったものであり、そして、その底にある心性である。

現代のわれわれのメンタリテイは、過去の時代の人々のメンタリテイとどれ程つながる事が出来るのか、どれ程共通のものを持ち得るのか、その測定が非常に困難である。それが、過去の時代や人間の具体性を体感出来にくくしている。

西欧近代が日本に入ってくる前と後とは、“自然”と言うものを受取る心的態度や、そこから発想される思考の構造が全く違っていると感得される。生活態度においてもその事は見られるであろうし、そのような保留を常に感覚的にも働かさなければならぬし、そうでなければ大きな考え違いによる思考の結論をもたらす事になるであろう。それが課題の一つとして研究者の前に立ち塞がっているのである。先ず、その違いを厳密に測定し、把握して、その上で先人をその時代の中で考えなければならぬ。そこに研究者は戸惑いと言うか、痛痒を覚えざるを得ないのである。

現代（及び近代）の人間は、事物を科学的に観察し把握しようとする無意識的習性をメンタリテイとして持っている。しかし、松陰が生きていた時代の人々は、むしろ宗教的な又は道德的な觀念から事物を把握しようとする心性の中に在る。現代のわれわれは近代性に規定されているが、松陰及びその時代の人々（近代以前の人々）は近代性からは遠くに居て自由であった。彼等の心性は、現代人のわれわれが拡散的であるのに対して求心的であると言えるだろう。

その心性の落差こそ、われわれが過去の人を理解する時の最大の難関ではなからうかと思われる。過去の忠実なる再現、内在的な理解による受容と克服といった事は、メンタリテイの全面的な体得が行われない限り不可能な事ではなからうか。

とするならば、吉田松陰を、彼が生きたところを完全に追体験して理解することは、西欧近代の思考や感受性の洗礼を受けて西欧近代により近い生活空気の中に育って自己形成してきた者にとつては、一定の限界があるということになる。われわれが語り得るものは常にわれわれの松陰——われわれにおける松陰でしかないのではなからうか。従って、これこそが松陰の神髓だと主張することは出来ないのではないか。仮りにそのような主張しようとするれば、それは主張者の偏見か信条（クレド）を主張しているだけの事であるという事になる。結局、誰しもが自分の生きる意識を語っているだけで、松陰は単にその為の手段だと言うことになる。そうした事が常に反芻されるのである。そういう事を前もって言うているのは、何も弁解する為ではない。私は私の内面に映じた松陰を描

き出す以外になく、そして他の現代人が提出する松陰像も、その人の内面に把握された松陰像なのだという事を言いたいだけである。

ところで松陰は、「忠」は「中心」であると答えたのであるが、これは一言で相手を充分納得させるものではなかったと見え、すぐに「中心」とは何かと反問されている。この反問を期待しての松陰の答でもあった訳で、いわば誘い水である。松陰は、待っていましたがとにかく自分の考えを滔々と開陳していく。巧みな議論の運びである。松陰はこのような作文のリズムの技巧を何処から手に入れたのであろうか。

「忠」とは「中心」であり、「中心」とは功名心——即ち私心の無い実なのだ松陰は説いていく。しかし「実」とは何か。それは「誠」なのか。「忠」を指示して「実」に至るこの議論の運びは、類推語の操作による、言わば暗示による説服の技術だと言えよう。

松陰の「実」は、個人的心情の切実さに発するものであろう。そこに形骸化した一般的徳目としての「忠」を、主体的な生き方のものにしたとする松陰の意識が指摘できるであろうと考える。タテマエ化への否定である。ここに既に、松陰が如何なる生を自己に選択するかを自己の課題としての、その生涯が見られるのではなからうか。

松陰における「忠」の意識の問題は、更に黙霖との論争に見られる所の毛利氏への「忠誠」認識の姿へと発展させる必要がある。そして更に天皇への「忠」として発展していく内面の展開を吟味する事へと追究が課せられるのであろうが、それは今後の取組とする。

平戸遊学による開眼

嘉永三（一八五〇）年八月二十五日、数えて二十五歳の吉田大次郎即ち松陰（便宜上松陰と記す）は、藩許を得て平戸遊学に出発した。従僕新助を伴い、暗いうちに萩を発ち、械ヶ坂（萩椿西と明木の境）を越えた時に夜が明けた。

この年は風水害の為に秋の収穫が心配されていた。知行の強制借上げが藩庁から布告されるに違いないとの噂が既に囁かれていた。それに心を残しながら萩を発った松陰は、途々各地の作物の出来具合に関心が払われるのであった。事実、長州藩では知行の半分借上げ（半知と言う）が行われた事を、途中旅僧から聞かされる。

作物生育の状況は、途上どの地も良くなかった。殊に蕎麦が一番酷く、棉・牛蒡・大根も悪かった。それに比すれば稲の出来はいくらか良いように思われたが、見るに耐えない田も多かったのである。

その日は四郎ヶ原に一泊し、翌日は前日の道程で足を痛めたので小月から馬に乗り、赤間関本陣の伊藤木工助の許に宿を取った。木工助とは、前年の六月から七月にかけて藩命で萩から赤間関までの海岸警備状況を視察した時に木工助宿に泊まった時以来の相識であり、且つ此度の遊学について平戸への紹介斡旋の労を依頼した縁故であった。木工助の宿には九州と本州とを往来する様々の人が宿泊し、自然と木工助は多くの名士と面識を持っていたのである。松陰は彼について「豪爽奮発、慷慨義

を好む”とか“奇氣を懐く”と述べている。豪快で氣骨に富んだ人物だったのである。松陰が嘉永二（一八四九）年七月に宿した時は、丁度頼三樹三郎も宿泊していて紹介され、一緒に小舟に乗って関門海峡に遊び、互に詩の贈呈が行われた。

松陰が山鹿流兵学の修行として平戸を選んだのは、その地に山鹿流兵学の家元の一つである山鹿万介が平戸藩士として家学を伝えていたこともあるが、何よりも葉山佐内という人物が居たからであった。松陰が佐内に関心を持ったのは、伊藤木工助が佐内の人物をしきりに賞賛した事による。松陰の養父吉田大助（松陰の叔父でもある）の友人であり又松陰の兵学の師でもあった林百非が、嘉永元年に赤間関に行った時に木工助の所に泊まったのであるが、その時木工助から葉山佐内の評判を聞き、それを松陰に話して佐内に就いて兵学を修めるよう勧めたのであった。林百非は松陰の為に良師を求めていたのであろう。

嘉永二年五月十五日、松陰は佐内に手紙を出して兵学師事の意味を伝えた。それと共に伊藤木工助にも佐内への紹介斡旋の労を取ってくれるように依頼し、自分は早くから家業（山鹿流兵学）修行の為に全国遊歴の志を持っていたのだが、今まで果たせずにいたと述べている。就学師事の意を申入れた左内宛のものにもその事が述べられており、左内の為人や学問の評判を聞いて教えを受けたい強い希望を持っているが、藩の規則が嚴重な為に果たせないでいる、孰れ藩庁からの許可が出たら早速赴きたい、と伝えている。

平戸遊学の目的は、平戸藩家老葉山佐内及び山鹿流兵学の宗家山鹿万介に就いて兵学を修めると言

うのであったが、但しこれは藩府の許可を得る上での表向きの口実であって、松陰の意図はむしろ長崎に於いて西欧の実態を認識したい所にあつたのではなかつたか。その事は平戸長崎遊学の日々を記した『西遊日記』を読めば納得される所であらう。松陰にとって初めての藩外への遊学であり、様々な期待で胸をふくらませていたことであらう。その眼も意識も長崎に注がれていたことがわかる。言うまでもなくその長崎は、長崎と言う地名で表象された“西欧”であり、そこから感得される“ウェスタン・インパクト”である。前にも触れた嘉永二年五月十五日付の左内宛の手紙（『未忍焚稿』収）に松陰は次のように書いている。この辺りに彼の本当の遊学の目的が語られていると言えるであらう。

“近世黠虜覬覦し、奸情測り難し。廟堂深慮し、辺備数々戒む。是に於て天下の策士論者、時事を目撃し、曉々として各々見る所を言ふ。今先生有為の才を抱かれ、而も貴藩は正に賊衝に当る。則ち虜の情状に於て固より己に詳にして之を審にせらるること、鑑照して策計するが如くならん。折衝禦海の大計に於て固より己に講じて之を究め、中に蘊みて胸に慨せらるること久しからん。天下の論、將に先生に折衷するところあらんとす。積年の疑、蒙を先生に啓かれんことを欲す。是れ僕欽慕の切なる所以なり。”

藩の兵学師範として松陰が当面せざるを得ない課題は、阿片戦争によって清国を打破った西欧の戦力に対して如何なる有効な防禦対策（撃破戦術）を打出せるか、と言う所にあつたであらう。それが松陰に対して藩府が期待もし要求もした問題であつた筈である。平戸に赴く前の松陰は、自己に課せられた義務的な学問——則ち兵学に、實際上の懷疑とそれを克服する方向の見つからない重燥感に

陥っていたと思われる。兵学への懐疑は、西欧の軍事力への関心から来ていた。先祖よりの家学である兵学（松陰の場合は「山鹿流兵学」）が果して優秀な火器と軍船を持つ西欧の軍事力の前に有効であるかと言う問題である。

平戸遊学前に松陰は既に阿片戦争を知っており、同学者の間では、阿片戦争での清・英それぞれの戦術戦法について討議も行っていた。林子平の『海国兵談』を読んで、西洋と戦争となった場合に海防をどうすれば有効であるかが検討されていた。そうした問題の解決を松陰は自分に義務づけていたし、藩もまたそれを期待したであろう。平戸遊学において、それらへの回答を期する意図を込めたのである。

山鹿流兵学の師範という事が先ず松陰の自己確認の核であった。そうしたものとして自己を確立し保持するという事、それは藩体制からの要求でもあり、当時の松陰の社会的存在としての役務であった。そしてそれは、当然当時の時代状況からして西欧との対決を自らに課せざるを得なくさせる。兵学者は直接に海防の具体的問題と取組まざるを得ない存在であり、事実松陰は取組んでいる。

松陰は嘉永二年に藩命で行った長門西海岸警備状況視察体験から何を得心したかを分明に語っていないが、少くとも實際を観察して、書物で得たものでしかない兵法で如何に適応できるのか深い疑惑を覚えたのではなかったろうか。しかし彼は家学の兵学師範であろうとする限り、兵学の優位を前提として解答を出さざるを得ない立場にあったのである。

嘉永元年に松陰が考えた対外戦法が、『未忍焚稿』に「戦法論疑」と題されて残されている。松陰

十九歳の時である。それは師である山田宇右衛門に宛てられたもので、そこに説かれている戦法は一種の奇襲作戦であって（拙著『山県太華・吉田松陰考』中「松陰の海防策と住民対策」参照）、近代化された兵器による西欧戦法から見れば、相手の実態に無知な、幼稚な戦法である感を免れまい。意気込みは旺んな割に、松陰自身が何処まで自己の策戦の実効に自信を持っていたかどうか怪しいものがある。恐らく『三国志』あたりからヒントを得たかと思われる戦法も、鉄船を相手では現実には無効であることを松陰は翌二年の西海岸視察において感得したのではないか。実際の戦闘における危惧は、既にそこに自らの山鹿流兵学（それに象徴される日本の伝統的な用兵戦術）への不信が準備されているのであるが、しかしその不信を醸してくる山鹿流兵学以外に、依拠し得るものはない所に松陰の焦慮があった。長崎に注視しなければならぬ彼の内心の要求は、そこに根差したと思われる。その事が平戸遊学中、西欧知識及び阿片戦争関係の書物を読み漁ることになる。

『未忍焚稿』を見ると、海岸警備視察と同時期（嘉永三年）のものとして「問条」と言う松陰・林壽之進・山田宇右衛門の設問が採録されている。同学仲間の中に提出された討論の為の設問を書き留めたものであろう。ただ提出の設問を書き上げただけで、行われたであろう論議叙述は記されていない。しかし設問の一般的な特徴として、西欧兵法に立つか或は日本伝統の兵法に立つかの問題意識が絡まっている。この「問条」が、平戸遊学に当たって松陰が抱いた実際上の課題であったと言えるだろう。即ち西欧をどのように把握するかと言う課題であったのである。

松陰の求めたものは、葉山佐内・山鹿万介によって満たされなかったようである。平戸遊学によつ

て松陰は、それまで信頼してきた山鹿流兵学——総じて昔ながらの日本兵学に、その実用にはつきり見切りをつけたのではないかと思われる。即ち戦術用兵としての兵学についてである。後に著わした『孫子評注』等は、寧ろ松陰にあつては兵学としてよりも自己の思想の自立的根拠を確かめる為のものとして、思想的営為の産物であつたと見られるのである。

平戸での松陰は兵学研究を二の次として、萩では読めなかつた幕府による発禁書や西欧関係書等を主としてその読破に専念している。『西遊日記』に写し取つてあるその時の読書の抄録を見ると、阿片戦争に触発された軍事的のものだけに止まらず、西欧諸国の社会状況やその東亜植民地化の経営事情まで関心が及んでいる事が判る。『西欧とは何か』が松陰の問題意識の中心であつたのである。また、陽明学にも触れており、更に渡辺華山『慎機論』や高野長英『夢物語』等の発禁書を読むのであるが、その読後感は記し残していない。それ等の著の啓蒙的な程度に飽き足らなさを覚え、ウエスタン・インパクトへの西欧の実際的知識を求める事に集中している様子が感得される。しかし、その要求から求めて読んだ書物によつてウエスタン・インパクトへの対応が実際的に獲得されたかと言えば、それはやはり課題として残る外はなかつた。その解決は知識の累積によつてもたらされるものではなく、主体的な思想の確立による外はないからである。その事は松陰自身よく自得しており、嘉永七（一八五四）年の下田密航事件までの様々な行為として現れてくるのである。そしてそこに至るまでの松陰の思想を動かしたものは、平戸での修行を終わつて長崎で実感として獲得したところの「魯を以て小となす」想いであつたのだ。

“魯を小となす”

“魯を小とするの思をなす”と吉田松陰は『西遊日記』に書き留めている。これは嘉永三（一八五〇）年十一月二十七日、宿望であつた平戸遊学を終えてからの帰途長崎で数日を過した松陰は郊外の城山に登り、眼下に広がる町並や湾の風景を俯瞰して洩らした感慨の言葉である。『西遊日記』とは別に松陰は「長崎城址に登るの記」を物しているが、そこでも「魯を小となす」と記しており、この言葉に込められた念いの程が伝わってくるのである。思うにこの言葉には、単に山上から見下した長崎の印象にとどまるだけのものではなく、平戸長崎遊学の全質量を客体化して認識した醒めた精神の結論——その遊学から得た世界像と眼前の世界存在の実感から発しての日本民族としての自己把握が表現されたのではないであらうか。松陰は日本と自己を外から見ると晒されたのであつた。

平戸遊学までは、松陰にあつてはその自己形成、自己確立の方向は既に自明であつたと思われる。そこに何らかの懐疑があつたとしたら、祖先伝来の兵学が西欧の優勢な火器の前に有効な海防効果を持つかどうかにあつた位ではなかつたらうか。

“魯を小となす”

ここに平戸遊学を間近かに控えて書き留められたものとも思われる「問条」（嘉永三年五月〜七月。『未忍焚稿』）がある。それは西欧との実戦を仮定して発せられた設問を書き留めたものである。そこ

には単に設問だけが取り上げられていて、それへの解答は記されてはいない。恐らく松陰は、同学同士のグループ討論の席上で出た発問であって結論（解答）の出なかった——出しにくかった問題を取り集めて、平戸遊学に携える心算で書き留めたものかも知れない。そこには自己が把持する兵学への懐疑や、自己形成への思想的懐疑の表白は見られない。また遊学の志を書き送った平戸の葉山佐内宛の書状にも自己懐疑の語句は見られない。最早松陰にとって、兵法の士としての自己把握の基盤は確定しており、その上に自己を大成させるべく自らを形成する方向も明白であって、その最後の仕上げの為に平戸遊学を志したのであり、それまでの自己とは異質な世界の発見を求めて遊学しようとしたのではなかった。即ち自己を根底から把握し直し検討し直さざるを得ない自己否定の契機を求めてではなかったのである。

しかし平戸遊学は「魯を小とする」念いのように、既定の自己への深い懐疑と崩壊を経験し、新たな自己形成を求めて新たな模索へと押し出すことになったのである。この松陰の自己解体は、自己形成の柱となった兵学への懐疑を通してもたらされた訳である。兵学は最早時代を生きる人間の学ではないのではないかの疑念に、彼の心は捉えられる。しかし後に江戸に遊学しての煩悶の末に、学問（儒学）よりは兵学を採っている。その「兵学」は平戸遊学時に松陰が把握していた「兵学」とは内容も性格も違うものである。その有様を「佩川先生に与ふる書」（『西遊日記』附「鄙文二通」）や「某に与えて斎藤貞輔に伝う」（安政二年某月十二日付書状。岩波刊『吉田松陰全集』第五卷三七九頁）は物語っているであろう。

「佩川先生に与ふる書」では、兵学によって身を立てるべく定められている自己認識の中での「文」に対する考え方が述べられているが、そこには人間としての全存在状況を表現し得るものを求めようとしている心性が表白されており、兵学で充たされたい人間存在としての実感が吐露されているものと読める。そして、その為の自己打開の方向が具体的に把握できない焦燥がそこに感じられ、「文」に何を求め、何を注ぎこもうとしているのが理解されるのである。そこからも平戸遊学が松陰の自己存在認識において何であったのか、それらの問題に直面させられるのである。松陰は平戸遊学中に憑かれたように広範囲にわたって書を読破しているが、それにより自己形成上の人間的な意味について問題意識を掻き立てられていたのである。

『西遊日記』を通して見える平戸における松陰は、山鹿流兵学書の講義や輪読会に出席したとは記しながら、そこで講じられ論じられた題目や内容については記していない。そしてその会合の後で借りて帰る書物は、西洋事情や阿片戦争もの、海防警備の書といったものが主であり、また陽明学にも触れている。これ等の書を読んで熱心に抜書きをしているのである。そうした状態を見ると、山鹿流兵学の習得は二の次になつていくように思われる。事実、そうであったであろう。その書き抜きを読むと、真新しい白紙が思う存分にインキを吸い取っているような感じを覚えるのである。それ等を抜き書きする松陰の内部ではどのような精神のドラマが展開されているか、既成の自己との闘争が行われているかを考えずにはおられない。そしてそれ迄に松陰が集積し吸収してきたものが音を立てて解体していく崩壊感を、自らの心の内壁に刻みつけたに違いないことを納得するのである。西欧の実態の把握と陽明学とを新しい立脚根拠として、松陰は自分を未来へと転生させたのであった。その事の自己確認としての表現が、「魯を小とする」という言葉であったのではなかったか。

平戸遊学によつて松陰はそれまでの自己が崩壊するのを体験し、新たに自己を形成し直さなければならぬ課題の前に立たされたのである。平戸遊学は、兵学者松陰の崩壊と思想家松陰の誕生を招来した。それは後で触れることになるが、「魯を以て小となす」との痛感を自得したところに生まれるのである。

平戸遊学まで松陰は、西欧の存在を単に戦闘軍法の問題とのみ考えていたのである。山鹿流兵学の師範たるべく義務づけられている松陰にとつては、それは当然の対し方である。兵学はまだ松陰において攻防技術・戦闘行為以上のものとなるべき契機を持ち得ないでいた。藩が現実に松陰に期待したところも、直接的な戦闘状況への対応以上のものではなかったのである。そこに松陰は納得できない——割切れないものを意識していたと思われる。即ち軍事技術・戦闘行為以上のもの、思想觀念とも言える意味を含めた経世即ち政治倫理を論ずる学として取扱おうとする觀念を持っていたが（例えば藩主への兵学理念を講義する態度や、『未忍焚稿』中の兵学が政治を云々する事を批難した者に答えた文「某氏に答ふる書」）、思想として思考体系を持つまでに至っていなかったと言えよう。

「魯を以て小となす」の実感は、何も長崎を眺めての述懐に終るものではない。兵学を中核に置く自己確立を求めての平戸遊学は、その目的に反して却つて激しい自己解体に見舞われる外はない体験であつたと言えよう。それへの反動からか「長崎城址に登る記」では西欧の侵略を想定して長崎背後の山地に多くの砲台の設置を説いているが、それがどれ程の抵抗力を發揮するか、松陰自身にも自信があつたとは思われない。兵学家としての自己存在の身構えを示したものに過ぎないように思われる。

それよりもむしろ「魯を小となす」実感から松陰の精神の不安定・混迷が始まるのである。松陰のシュルム・ウント・ドラングが、ここから始まるのだ。

兵学を中心としての自己形成への懷疑は「佩川先生に与ふる書」（「西遊日記」附「鄙文二通」）からも窺えるのである。そこで松陰は、先祖以来の兵学継承の在り方では駄目である、因循苟且（こうしよ）に旧套を墨守するのは兵法ではない、兵法を論じるのは現実を直視しての論議弁明を以て後世に伝えるものでなければならぬ、そこに真の兵法家の存在意義が在る、と述べている。このような考えから松陰は「文を作る」ことの意味の深さ大きさを探り取つていくのであり、「苟も論議弁明する所あらんと欲せば、則ち文を舎（お）きて何を以てせんや」と断定している。武と文とへの相克を自己確認しての発言であろう。こうした彼の混迷は、西遊に続く江戸遊学において頂点に達する。前記言及している嘉永四年八月十七日付兄杉梅太郎宛の有名な書状がそれを語っている。そして、その苦悶の果てに見出したのが佐久間象山の存在であつた。松陰は象山を常に「我が師象山」と呼んでいる。象山によつて、混沌として焦慮するだけであつた自己の精神に、明確な方向性を与えられたのであつた。

「魯を以て小となす」の意識は、また文明の落差の確認であつた。文明の落差は具象的に武備軍勢の落差として把握される。そうした実感が外国への渡航要望をそそり（それは佐久間象山に師事することによつて強い願望となつたのであるが）、下田密航行為へと続く行動となつたのである。海外渡航志望は単に武備強化に発するものではなく、文明的及び文化的なものへの志向もまた孕んでいたのである。それは当稿筆者の単なる観測願望ではなく、西欧が持つ福祉政策への松陰の着眼・関心が物

語っているのである。西欧文明技術の摂取——そこには自国の実態についての文明的自己認識があった。

“魯を以て小となす”との実感は二つの方向を導き出すように思われる。

一つは松陰の方向であり、西欧と対峙して民族としての価値を世界に向って主張することである。単的に言えば、自分達の領土や未来を西欧の自由にされてたまるものかという心情である。松陰は、西欧を範としての近代社会の形成を目指したのではない。

今一つは福沢諭吉の方向であり、西欧思想・西欧文明を摂取して日本の民族性や民族文化を改革し、西欧の水準を獲得することを求める文明開化の方向である。

松陰にあつても西欧社会の民生施策には関心を示しているが、しかし、そのように西欧の美点に注意しても、それは主潮的には警戒すべきものとして認識され、西欧の対日本態度は“礼”を知らないものとして捉えられる。その“礼”は多分に儒教の“礼”を範として考えられているものである。そして“礼”を知らないものとして捉えられた“西欧”は、その強大なることに比例して彼等への蔑視（感情の上のものとして）となるのである。「狂夫の言」に単的に示されているように、西欧への関心は思想としてまた政治変革の政策として深められていかなかった。「狂夫の言」で一種の議会審議のような形のもものが主張されているが、それは士族以外の農工商も含めて選出される形のものではない。

松陰の“西欧”把握を、松陰西遊より僅か四年後の安政元（一八五四）年二月に長崎に遊学した福沢諭吉の西欧摂取とを比較した時、松陰は、明治以後に日本人のメンタリティを強く規定した所の西欧意識の一つの原型であることが明らかになる。その意識とは、阿片戦争としての“西欧”であつた。

因みに諭吉が豊前の中津より兄に連れられて長崎へ蘭学勉強に出てきたのは、数え年二十一歳（満十九歳三か月）であつた。松陰の平戸遊学時の年齢も数えて二十一歳である。松陰は諭吉より四歳の年長であつた。『福翁自伝』を見ると、諭吉ははつきりと蘭学修行を意図して長崎に出たのであり、そのメンタリティとしては、これからの日本の世の中は最早蘭学でなくては駄目だという明瞭な見通しと決断があつたのである。即ちそこには封建教学への訣別があつた。その点に松陰の場合との精神的意相の違いが見られる。

松陰が葉山佐内に師事したい意志を申送った嘉永二年五月の書状を見ると、“積年の疑”という語が出てくる。この“積年の疑”とは、山鹿流兵学の有効性についてのものであつたのか。即ち西欧の軍事力・戦闘力に対して山鹿流の有効性は如何というものであつたと思われる。山鹿流を祖述する義務のある松陰、藩の兵学師範としての彼に課せられた期待の眼は、仮想敵として想定される西欧の戦闘力に対して松陰が如何なる有効な防禦策を示すかにあつたであろう。松陰もそれは自覚しており、内外からする自己への期待に応えるべき義務感に追い立てられていたのである。松陰を中心にする兵学研究グループでは、西欧との実戦を想定しての様々な疑問が提出されて（それは今日から見れば兎戯に等しいものが多かったが）、討論の題目となつている有様が『未忍焚稿』に「問条」として収められるのである。松陰が取組んだ主題は《西欧の衝撃》であつたのであり、それは阿片戦争によつて具体的な形を提供してくれていた。

松陰が葉山宛書状に書いた“積年の疑”とは、西欧に対してのアクチュアルな問題意識であつたことが理解される。《西欧の衝撃》は松陰の場合は侵略・武力としてのそれであつたが、福沢諭吉の場

合は直接的に侵略的武力として顕れていなくて、先ずそれは文明として受け取られたのである。即ち「西欧」は松陰においては阿片戦争であり武力であり侵略であったが、論吉においては蘭学であり文明であった。そのように、「西欧」を阿片戦争として受取るか、文明として受取るかが、「近代」に対して二人の占める思想的立場であった。それはまた当時の人々が取り得る対西欧態度であり、更に明治の人々の西欧への思想的立場の振幅・メンタリテイの中の対極をこの二人は代表していると言えるであろう。日本近代を通じて、「西欧」は「阿片戦争」であるか「蘭学」（洋学）であるかであって、そのシーニュに従って文化・思想が形成されたのである。

「西欧の衝撃」は兵法家松陰の崩壊と思想家松陰の誕生をもたらした。論吉にあつてはそれは彼自身を抱懐する世界への支援として作用しており、武力の衝突としての危機感として作用していない事が『福翁自伝』によつて分明である。松陰と論吉とのこの違いは、論吉は儒教的な社会倫理からする所謂「修身治国平天下」を志すという使命感（即ち松陰にあつての「士」の自覚）から解放されていたことに因るものであつたであろう。武士の世界・社会に対しては論吉の精神構造は無縁であり、武士としての体制に対する使命感は持つていなかった。その事が論吉の思想の強さであり、明治になつて時代の指導思想家となる要因であつた。松陰と論吉とに、近代日本の西欧受容の意識の対極を典型的に見出すことが出来る。この二人の対西欧観から今日においても問題として日本人に与えられる事は、西欧に呑み込まれない為の自己の主体性を何によつて確立するかであろう。

平戸長崎遊学は、松陰には最初の挫折体験——それまでの自己の解体、そして否定であつた。「魯

を小となす」——それは世界を前にしての日本の把握であり、長州藩への実感であり、自己認識の表現であつた。それが前提となつて、日本民族が直面している時代の状況への対処に自己を投企する、徳富蘇峰の言葉を借りて言えば「局面打開」に自己を賭けて止まない思想家松陰へと転生するのである。

松陰東北遊歴について

嘉永四（一八五二）年十二月十四日、吉田松陰は過書（関書通行手形）の交付が無いままに江戸の藩邸から亡命し、水戸佐倉道より水海道を通って水戸に向い、東北遊歴に旅立った。水戸に着いたのは十九日であった。

出立の日は曇っていた。松陰が桜田藩邸を出たのは午前十時頃であった。漢詩を残して出た。藩邸出奔の事は、同行を約した宮部鼎蔵・江幡五郎（後の那珂通高）に手紙で通知した。

松陰の『東北遊日記』によれば、東北地方遊歴は宮部が言い出して松陰を誘ったものであった。松陰としては兵学者の嗜みとして各地の地理や風俗人情を实地に目にしておきたいと思っていたし、また「外患」への関心からロシアに向き合っている地である東北の現地を自ら確かめてみたい願いを持っていたのである。たまたま江幡五郎が敵討の為に岩手に下る予定であったので、三人一緒に旅することになったのであった。藩体制を超えて繋る友情を重く捉えたのである。

「東北、北陸は土曠く山峻しくして、古より英雄割拠し、奸兇巢穴す。且つ東は満州に連り鄂羅に隣す。是れ最も経国の大計の関る所にして、宜しく古今の得失を觀るべきものなり。而して余未だ其の地を経ず。深く以て恨みと為せり。」（『東北遊日記』序。岩波『吉田松陰全集』普及版。広瀬豊書流し文）
出立日は三人で相談して十二月十五日に決めた。江幡五郎にとっては兄江幡春庵の仇討の為に東北

行であったので、その成功を願って赤穂義士が吉良家討入りの本懐を遂げた日を選んだのである。松陰が江幡と相識となったのは烏山新三郎の塾に於いてであった。烏山新三郎は江幡五郎の為に鍛冶橋外桶町河岸に家を借りて同居していたが、ここに私塾を開いて蒼竜軒と称した。諸藩の有志者が出入りし、「梁山泊」と言われた。津田真道も出入りしている。松陰は宮部に五郎を紹介し、ここに三人は知友となった。東北行は当初松陰と宮部の二人だけの予定であったが、江幡が是非加えてほしいと申し出て三人で行くことになり、その江幡が十二月十五日出発と言出したのである。

東北遊計画は早くから志向されたもので、松陰は嘉永四年七月十六日に自費での許可願を当役（長州藩の江戸方最高役）に提出している。それは松陰が宮部鼎蔵と相模・安房の海岸を視察して帰ってから間もなくのことで、この視察旅行中に、対外危機感から発想されて東北行きがまとまったものである。その東北行に藩府は七月二十三日に許可を与えている。出発の日取りは改めて申請することになっている。藩の許可した日程は、出発の日から十ヶ月間であった。

嘉永四年八月五日に松陰が萩の家族に宛てた手紙によれば、来春末か初夏頃には萩に帰る予定だがある。しかし江戸当役は藩主に従って帰国している為に過書の下附は当役の居る萩との間の交渉となり、年内の下附は期待できない状況となった。『東北遊日記』で松陰が弁解している所によると、過書が下りないからといって友人と約束した日を違えれば同行の者から長州人は優柔不断だと批難され、引いては藩の名を辱しめる事になる。亡命をすれば藩に背く事になるが、しかしそれは自分一人の事だ。藩名を辱しめることに比べてどちらが重要だろうか。仮令過書が下りなくても友人との約束を守って出立すると心に誓った、と言っている。

しかし、これは些か過大な理由づけのように思われる。要するに松陰は友情という個人関係の倫理を重んじて、藩という公的な束縛の外に出たかったのではなかったか。藩に縛られない自由な身になりたかったのではないか。烏山の塾での空気に浸った体験から、浪人になって自由な身にならない限り見えてこないものがあることを感じ取って、浪人になること以外に自己の認識や意識を拡大できないことを感得したのだと言えよう。「魯を以て小とす」の流れである。

亡命事件の背景をなす松陰の心情の動きを考える上で、嘉永四年八月十七日に萩の兄杉梅太郎に宛てた有名な手紙は重要であろう。それには、全国の英才が集っている江戸に来てみて、それまで身につけた学問や思想が如何に狭く微少であったかが平戸遊学以上に痛感されて世界の広さと深さに混乱し、呆然自失しているその内面が率直に語られている。そこにはまた椋梨藤太等の松陰への期待が圧力となっていた事も考えられる。内面混乱の圧迫は、「歴史は一つも知り申さず」と発言する外はなかったのである。長いが、その兄宛の手紙の一部を讀下し文にして引用してみる。

「一 矩方身上の事、梨藤(注 椋梨)へも略ぼ話し置き申し候。(中略)愚(注 松陰)に於ては素より天命に任せ候事には候えども、天下英雄豪傑は多きものにて、其の上に駕出仕り候事は中々愚輩の鈍才にては俄かに出来申すべくとも思われず。(中略)一体武士の一身成りたし候事、何とも覺束なく候故、愚劣ながらも緩々居り候わば、何か一つどもは得申すべくやと存じ居り候事に御座候。是れ藤太(注 椋梨)へ話し候意に御座候間、宜しく仰せ合はされ候様頼み奉り候。」

と一応は述べながら、「武士の一身成りたし候事」として、中国の歴史書・史論書・経学書・漢唐より明清までの名家の文集から武道書を挙げ、更に輿地学・砲術学・西洋兵書類等を挙げて「何

一つ手に付き居り候事は一つも之れなし」と言っている。そして自分が陥っている状態を吐露するのである。

「且つ人経学あることを知りて、兵学あることを知らず。中谷(注 正亮)・椋梨等逢い候度毎に経学をすゝめ、別れに臨みて殊に叮嚀の意を致し候処、矩方も兵学は大概に致し置き、全力を経学に注ぎ候わば一手段之れあるべく候えども、兵学は誠に大事業にて経学の比に非ず。且つ代々相伝の業を恢興する事を図らずして、顧かへつて他に求むる段、何とも口惜しき次第申さん方もなし。方寸錯乱如何ぞや。」

ここでは、上司の意向を受けての自分の混乱を率直に打明けている。長い引用になったが、この手紙は松陰の内面の様々な意識を物語ってくれており、松陰研究にあつては決して見逃すことの出来ないものである。学問や文化の領域の広大さ・深さに直面して、その総てを見渡して自失しそうになっている松陰の感受性の錯乱さが表白されている。先輩に説諭されてその方向に自己確立を求めてみるが、その領域の広さに自失して自己を確保できなくなりそうな意識が率直に語られている。そこには「魯を以て小とす」との想いと相剋も生じたであろう。

こういう吐露に接すると松陰が素直に溶け込んで来て、誰もが青春の時期に体験するこの「方寸錯乱」から松陰という人間の把握に向うべきではないかと思われるのである。平戸遊学から東北遊まで間は、松陰を把握する上で実に重要な時期のものである。慎重に検討して把握し、安政二年から四年の間の松陰にとって比較的安静な時期とともにその意義を確かめる必要がある。シュトルム・ウント・ドラングを生きるこの生なまな姿に、松陰のアイデンティティを捉え直す必要があるであろう。

江戸に出る事によつて、それまで一筋に求めてきていた“一身成立”の根拠が一挙に粉碎される経験と対い合うのである。

嘉永四年五月頃から佐久間象山との関係が開ける。「辛亥日記」を見ると、松陰は五月十二日に田上宇平太（高杉晋作の義叔父）を訪れているが、彼によつて松陰は象山に紹介されたのである。五月二十四日、松陰は象山を訪れる。五月二十八日の記事には“今日より少しく蛮語を学ぶ”とあるが、これは象山からであろう。一方六月十日には棕梨藤太主催による『孫子』読書会が始まり、それにも出席している。象山に正式に入門したのは七月二十日、束脩として一步を納めている。或いは松陰の“方寸錯乱”は象山に師事した事によるものかも知れない。しかし又象山を識る事によつて松陰の心の錯乱は落ち着きを回復してくるのである。その回復は、藩士で在ることの身分的束縛・思想的束縛からの脱出願望を自覚させたと思われる。

九月十五日の兄への手紙で注目されるのは、長州藩の学問の在り方を評して、孤陋で読書も狭く、殊に日本の事に暗いと言っている事である。これはまた松陰自己への批評でもあつたのであり、次いで九月二十二日兄宛の手紙では、長州藩の者は日本の事に暗いと人から指摘されて大いに恥入つたので、国史・軍書類にもつと力を注ごうと決心したと言う。

長州藩人は日本の歴史に疎いとの当時の評は、長州藩学——明倫館教育の欠陥への指摘でもある。山県太華著の『国史纂論』（天保十二年板行）があるが、一般的に各地の人々に着目されたとは言えないのではない。漢学（それが徂徠学であろうと朱子学であろうと）を主体とする明倫館教育は、“史”

と言えば自国の歴史でなく中国の正史であつた。それは当時日本の全国的な傾向であつたが、前記引用の松陰の手紙にも、歴史として先ず中国の正史を集めた二十一史を挙げている事からも窺える。自国の歴史に不案内であるという事は、平戸遊学で西欧衝撃を既に受けている松陰にとつては決定的な盲点を突かれた思いであつたのではなからうか。奥州遊歴が先ず水戸を目指したのは、松陰にとつて自己のアイデンティティ探求の確認という意味合いがあつたのだと思われる。

十月二十三日付の玉木文之進宛の手紙で松陰は次のように書いている。

“一、学問の目算荒方立ち居り候え、当十二月中旬までには前漢書相済み申し候。中旬より奥羽、三月の末ッ方帰都、夫より一月歴史・一月文章と隔月の功を致し、其の明年御参府頃より漢学打舎いて、西洋翻譯書なりとも一年許り読み申すべく候。（以下略）”

一、真田候藩中佐久間修理と申す人、頗る豪傑卓異の人に御座候。元来一齋門にて、経学は良齋（注良齋）よりよかりし由、古賀謹一郎いえり。良齋も数々是れを称す。今は砲術家に成り候処、其の入塾生砲術の爲めに入れ候ものにも必づ経学をさせ、経学のために入れ候ものにも必づ砲術をさせ候様仕懸けに御座候。西洋学も大分出未候由。会日ありて原書の講釈いたし申し候。一遍やらきき申し候。”（この引用は岩波書店刊『日本思想大系・吉田松陰』によるもの。）

この書状で注目されるのは、“学問の目算荒方立ち居り候”と言っている事であろう。八月十七日の兄宛手紙では心中の煩悶を訴え、自分の進むべき方向に迷つて懊惱していた松陰が、ここでは自分を取戻したように見える。奥羽行計画が心機一転の契機となつたこともあるが、何よりも佐久間象山との接触が、将来に確定した目的を見定めた自律的な自己への回帰を可能にしたのではなかつたか。

この叔父宛の手紙で特に象山を「豪傑卓異の人」と称してその教育方法を紹介し、奥羽より帰ると漢学を中止して西欧学の翻譯書を一年間読みたいと述べていて、象山への傾斜の深さが推察されるのである。

次に十一月二十八日付兄宛の手紙を引く。

「奥羽寒地にて遊歴堪え間敷の由、御遠想御尤存じ奉り候。然し乍ら十二月十五日爰許出足、笠間・土浦辺より水府等にて年を迎へ、春暖二月頃より奥羽の積りに御座候。且つ安芸五蔵(注江藤)も同道の筈に御座候。是は南部盛岡人なり。山鹿素水津軽人なり。良斎も奥人なり。就ては奥地の形勢追々承知仕り候故、疎忽の拳は之れ有間敷歟。」

この手紙には次の記述があつて注目される。

「言行録前後集、会読すむ。但し一つも覚えはせんぞ。」

これは何を言おうとしたのであろうか。『言行録』とは朱子の『宋名臣言行録』のことで、前集十巻・後集十四巻から成る。松陰は、嘉永四年九月二十三日兄宛手紙の中でこの書を久保清太郎の勉学上の指針として推している所から見れば、一度は必読書と見なしていたのである。それを江戸で改めて会読してみても、自分には何ら益するものではないと覺つたのであろう。それとも反語として、「其時々にて色々と趣向代り可^レ申奉^レ赧然^二候^一」(前記玉木文之進宛書状)との自嘲のものなのか。そこには平戸で陽明学に接したことの反芻があつたかも知れない。兎も角こう言う言葉を吐いている所に松陰の生^なまの心情が窺えて面白い。過書交付の運びが順調に行かない空気が感得されて脱藩を執行するに至る意識は、『宋名臣言行録』拒否の心理の裡に既に芽生えていたと言えるだろう。

それと共に兄宛同手紙の次の記述も重要であろう。藩によつて閉ざされている人間関係を批判しているのである。

「先日の御作安芸五蔵に為^レ見候^二処致^一嘆称^レ候。少々評点改竄をも加へ候に付さし返申候。外藩人の交は城府を撤し候て何も丸はだかの付合故、詩文を為^レ見候ても愉快に御座候。御国の交際は却て上向^二繕^一ひ面従後言多き様覺申候。帰国の上、交友の道心得も御座候。既に御作の評にても御想像可^レ被^レ成遣^一候。」

「丸はだかの付合」は、藩という閉ざされた世界の人間関係の中では望めないと云っているのである。松陰は心情的に既に自発的浪人の世界に踏み込んでいると言える。高杉晋作等若き俊英が明倫館を忌避して松陰に牽かれたのは、松陰のこの経験に発する空気にあつたのではなかつたか。

松陰に対する過書の交付は、何故かなか行われなかつた。

過書発行の江戸方責任者である当役(江戸方家老)益田元固は藩主に従つて帰国しており、江戸の藩務は江戸留守居役の佐世主殿(後の福原越後)が取仕切つていた。国許萩に居る当役との間で、佐世は使者によつての過書発行の処務交渉をしたのである。当役益田は発行には慎重な意見であり、交付催促をする佐世に、次のように答えている。即ち、過書が無いまままで遊歴に出て他藩領を通過して万一事故が起つた時に、松平大膳大夫家来吉田大次郎と名乗る事が出来なければ、口を開く前に腹が餒^うえることになる。そうなればどうして藩の名を辱かしめないようにすることが出来るのか。交付の過書を持たずに出立する先例があるからと大次郎が言つても、国許の許可を仰がなくては(江

戸だけの判定では) 承認できない、と言うものであった。

出発期日までには過書は交付されるところ、来原良蔵の説得にも拘らず、交付されそうにない状態に松陰は脱藩を決意した。それを山田宇右衛門等に宛てた十二月十一日付の手紙に、追伸として通報している。また、翌十二日付の兄梅太郎への手紙には、脱藩を決意した心情が次のように述べられている。吾れは則ち自ら誓ひし所を行ふ。君親に負くを顧みざるには非ず、丈夫の一諾苟めにすべからざればなり。夫れ大丈夫は誠に一諾を惜しむ。区々の身は惜しむに足らず。待つに国体を辱むるの罪を以てするも辞すべからざるのみ。

『東北遊日記』にも、その意思はやや精しく書き留められている。どちらにも行動の選択の基準が、藩の規則よりも個人の意志に置かれている。その個人の心情を支えているのは、藩感覚を超越した民族土感覚であったであろう。行動の価値意識がこのような個人の真情に根差して肯定されている事は、松陰のメンタリティを考える場合、無視できないのではないかと思う。安政五(一八五八)年の拳兵上京策の行方も、この心情に根差してのことであろう。

十二月十四日午前十時頃、松陰は桜田の長州藩上屋敷から脱藩した。過書なしで旅に出た先例はいくらでもあり、自分もそうするとの意志は既に佐世主殿には表明してあった。後には脱藩決意の漢詩が残されていた。

不忠不孝の事 不忠不孝の事
誰肯甘為之 誰か肯えて甘んじて之を為さん
一諾不可忽 一諾忽せにすべからず

流落何足辞 流落何ぞ辞するに足らん

縦為一時負 縦ひ一時の負を為すも

報国尚堪為 国に報ずること尚為すに堪う

何としても自分の行動を肯定しようとする心を大上段に振り翳した詩である。

松陰が脱藩した日に来原良蔵は上書して、松陰の事については自分に責任があるのだから自分を罰するようにと請願した。それにより藩は松陰の追捕を中止したという。

脱藩は藩主の庇護を自ら拒否してアウトロウとなるのであり、嚴重な主従関係の法を武士として否定した大罪であった。当時としては、右するか左するかの特詰めた決断を要する行為である。松陰を脱藩に踏切らせたものは、藩の枠を超えた人と人との心の触れ合いを藩の法よりも重視する心情と自覚が自己のものとしてあったからである。藩籍に固定された存在では、自己を人間として充実させる情熱が持てなかつたからであろう。それを実感として体得したのが、松陰が江戸遊学で得たものであった。

そこには物事に大袈裟な意味づけをする青年の客気も働いているかも知れないが、心で結びついた人間関係を、脱藩の罪を犯してまでも重んじようとした松陰の行動に、幕藩体制は既に自意識の上で破られている意味を見るべきであろう。封建的心情を既に抜け出していたからこそ後年の下田密出国計画がためらいなく発想できたのである。脱藩を執行した延長線上に密出国計画はあるのである。

松陰は脱藩した事に少しも罪悪意識を持っていない。それは『東北遊日記』を読めば納得できる。

むしろ藩よりも大きな存在の為に身を尽くしているのだと言う意気軒昂たるものが、そこから読取れるのである。それは十二月十五日、水戸に向かつて利根川を渡る時に筑波山を觀て作つた漢詩に象徴的に吐露されている。

筑波山刀根川

筑波の山刀根の川、

吾今俯仰發浩嘆

吾今俯仰して浩嘆を發す。

刀根之川遠達海

刀根の川は遠く海に達し、

筑波之山高衝天

筑波の山は高く天を衝く。

吾原浮躁淺露質

吾れ原と浮躁淺露の質、

觀物寓戒豈徒然

物を觀て戒を寓す豈に徒然ならんや。

氣象高峻志趣遠

氣象高峻、志趣遠し、

須臾勿忘川与山

須臾も忘るる勿れ川と山とを。

ここには、心の裡に後ろめたさや不安は少しもない。大きく羽搏く為に自分の取つた行為は当然だと言う意識である。

遊歴を終わり江戸に帰つた松陰は、藩屋敷には戻らず、直ちに烏山新三郎宅に投じている。既に浪人であるという自由感であろう。そのような松陰の心を醸そうとして来原良蔵等知友達は、帰藩を懸命に説いた。遂に松陰はその説得に負けて彼等の気持ちを受け入れ、藩庁の処罰を覚悟して藩に復帰したが、藩は彼の脱藩の罪を問うて家祿を召上げ、松陰の士籍を削つて父杉百合之助に身柄を預けた

のである。そのような境遇になることは、松陰は恐らく自覚していなかつたのではなからうか。

烏山家にいた松陰が帰藩を承諾するまでのその心の動きは、何故か追及されないままに放置されているように思われる。松陰自身も触れる事は無かつたようである。しかし松陰の重要な岐路の一つは此所に在るのである。

松陰の一生を見ると、成人してからの在り様は、その前半は全国遊歴の旅、後半は萩に蟄居入獄と、明らかに二分される。その違いは余りにも確然としていて、深い印象を受ける。下田密出国行為の挫折後、「去年雲外鶴 今日籠中鷄」と自嘲的に詠じた松陰の心裏が改めて重く胸に迫ってくる。この詩句は、松陰の生涯のイメージとして甚だ象徴的ではなからうか。

「士規七則」へのアプローチ

吉田松陰は安政二（一八五五）年三月一日に、従弟の玉木彦介の成人式を祝して「士規七則」を書いて贈っている。それは『野山獄文稿』に収録されているが、そこで松陰が持った「士」のイメージは武士の職種としての武や兵の事については語らず、儒教が提示した「道」の追及者・実践者としてであった。

ここでは「士」たる者の条件として、読書がその基盤とされるのである。読書を重視することは松陰が常に説いてきたもので、安政元年の年末に玉木彦介に与えた書状にも読書——それも特に歴史書を読まねばならないと力説している。松陰が読書を特に重んじて「士」たる者の日常の心掛けとしたのは、読書を以て人間形成の為の自学と考えているからである。松陰の読書意識は、『孟子』（万章章句下）の所謂「尚友」の考えを継承したものである。「尚友」だから国史を学べと言う事に論旨が展開する。読書を重んじたのは「尚友」を求めたからである。そこでは歴史書が重視され、国史が重視された。

松陰は、武士として生まれた者は武芸に精進するのは当然の事として、敢えて武や兵について語らなかつたのだろうか。松陰が継いだ吉田家は、代々兵法師家として藩主に仕えてきた。兵法について語るのは、その当然の責務である。しかし「士規七則」で松陰は、武道や兵法については一言も論ずるを体得する人間なのであった。

松陰の指定する「士」は、抽象概念としての「道」を体得する人間存在一般ではない。日本人と言う民族的自覚の上に立っての、民族の独自性から求められる「道」の体得者・実践者が松陰の言う「士」であった。松陰が彦介に国史書を読むように望み、「漢事に明らかにして国事に茫乎たるは、学人の通病なり。故に宜しく先づ国史を読むべし」と書送り、「士規七則」で「皇国に生れては、宜しく吾が宇内に尊き所以を知る」——則ち民族意識に目覚めることが「士」たる資格なのだと言っているのは、その為である。

「士」としての自覚、そして「士」である為に求めなければならない「道」は、松陰においてはすべて民族としての主体性・独自性の自覚から発生するものであった。民族を捨象した儒学による一般としての「道」ではない。松陰の『講孟劄記』が孔子・孟子批判によって始まるのも、民族への松陰の覚醒から来ている。その上に構想された「士」のイメージが『論語』において提示されている。「士」の概念に著しく近づいている事は、民族の強調を通しての当為としての一般的人間像の確立に、松陰が或る程度の成果をもたらしている事を承認しなければならぬであろう。

だからと言って松陰の提示した「士」が欠陥を内包していなかったのではない。儒学が説く「士」

を持つてきて、それを基底に、それに変貌を与えて民族的性格を強調するものとした一定の功績をそこに認めるにしても、その民族的性格を松陰は「皇朝は万葉一統」である所に置いている。「人君民を養ひて、以て祖業を続きたまひ、臣民君に忠にして、以て父志を継ぐ。君臣一体、忠孝一致、唯だ吾が国を然りと為す」と「士規七則」に述べている。松陰における民族的主体性の自覚・民族的独自性の覚醒は、この言葉に尽きている。松陰が孔子や孟子を批判する事が出来たのも『講孟余話』巻の一・第一条、上記引用した言葉の観点に立ってであった。

松陰が民族自覚の根拠とした思想は、明治維新に引き継がれていく。天皇至上主義の天皇制国家体制の一つの祖源の役割を松陰は果している。だが幕末においては幕藩体制の現状を打破する力の発生源としてそれが果した事は、時代の意識の在り様として認めなくてはなるまい。それは朱子学の名分論を日本に適用しての必然的にもたらされたものであったが、海外からする危機意識と内から促された体制的危機感とから、強い内発的な思想力を持ち得たのである。

松陰が強調する読書は、「尚友」を指すものであった。「尚友」によって人々は民族の主体性に目覚め、且つ「聖賢の訓」にも思いを潜めることを人々に覚らせるものであった。「尚友」とは古人の言動や憶い（おも）を追体験して、それによって古人を心の友とすることである。松陰が読書について国史を讀む事を先ず求めたのは、国史を繙くことによつて民族の祖先の心情を自分の心の友とすることが出来、自ら民族意識に目覚める事になると考えたからであろう。「士」たる者の日常生活の心構えとして読書を不可欠のものとし、そしてそれは松陰にとつて「読書尚友」は君子の事でもあるのであった。このようなメンタリティが僧月性に出会い、且つ僧黙霖と出会った時点にあつて、『講孟劄記』とそ

れをめぐる山県太華との論争が存在する事になる

「士規七則」は武士道にも兵法にも触れる所が無いと先に書いた。そして「士規七則」には今一つ、「士」である事の人間的条件として大切なものが提出されている。それは、人間をして人間たらしめているものは何か、と言う問いである。勿論それへの答えは、西欧思想を受容して自覚されたヒューマニズムではなく、儒教的な人間の在り方である。

「士規七則」で第一番に挙げられているのは、人間は禽獸とは違うのだという規定である。それは人間を生理的存在として捉える事を拒否するものである。人間を人間たらしめているのは生理的認識によつてではない。精神的に意味づけられることによつて人間は人間たり得るのであり、そうさせているものは儒教の説く人倫であり「道」であるとするのが、松陰の人間存在自覚であった。そして人間を人間たらしめているのは、人間が社会的存在として在るからであり、人間たらしめている倫理は社会的関係、それも儒教に特徴的な人間関係の秩序によると主張するのである。その人間意識が儒教的性格で規定されているのは、時代の制約として止むを得ない所である。それよりもむしろ「士規七則」の発想の底を流れている松陰の思想に、人間をして人間たらしめるものは何かという問いが伏在している事を取出す事が重要であろう。

しかし人間存在についてのこのような問いは、松陰の独創ではない。それは儒教を成立させたエピソードが持つ自問である。孔子が「仁」について説いた底に在るものも、人間存在を意味づけ価値づけるものは何かと言う問いであった。孔子は、人間をより価値的に人間たらしめるものを求めた。

それが孔子の「仁」である。孟子の「忍びざる心」も同じ意味を持つものである。松陰は朱子学におけるように「理」を問わず、何よりも先ず「人間」を問うている。そして民族を、「士」たる者の第二の条件として問うている。このような点に、儒教に対する松陰の位置が知られるのである。松陰の「士」は、孔子や孟子が説いた「士」の内容に帰り、それを松陰が生きている時代に生かす事であった。それは古学派的性格に通じるものでもあったと言えよう。

「士規七則」は、その思想的要素を分析していけば思想的な独自性は稀薄になるが、松陰の思想が兎も角もまとまった形で示された論述であると思われるし、これによって『講孟劄記』へと展開する思想家松陰が出現したと言えるであろう。

松陰が従弟玉木彦介の元服に当って「士規七則」を贈ったのは、自分達は武士階級に属する者だと言う自負を持った階級意識に発するものであることは間違いない。しかし「士規七則」の内容は、武士としての条件・資格を述べたに止まるものではなく、武士という身分的人間観を超えた人間理念の像としての性格たらしめている所のものである。「士規七則」を書いた同じ年に松陰が桂小五郎に手紙を書いているが、そこでは桂を「武人」だと言っている。そこから考えると、松陰の「士」のイメージは、「武人」という規定を越えた観念だと考えられるのである。

松陰が成人する玉木彦介に与えた弘という名や毅甫という字は、当時の藩士の教養からは直ぐ判るように『論語』泰伯篇から採られたものである。それは曾子の言葉として出てくる。

「士は以て弘毅ならざるべからず。任重くして道遠し。仁以て己れが任となす。亦重からずや。死して後己む。亦遠からずや。」

「弘毅」についての松陰の解説を見ても、「武」を任務とする武士観念はない。寧ろ曾子の言葉を素直に受容して、仁徳の完成を以て「士」として成人すべき人間の任務であると考えているのである。こうした所に朱子学から摂取した認識態度が指摘できる。曾子の言う「士」は、単に武を以て君主に仕える技術の専門家としての職業人ではない。この曾子の言葉について貝塚茂樹は次のように解説している。

「曾子のこのことばは（中略）春秋末・戦国初の時代のあらたに興っ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。士は世襲の貴族に代わって、学問・政治・武芸などの才能をもっ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、特殊技能をもっ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』第三卷「孔子・孟子」）

松陰の「士」の観念は、この解説にある曾子の士観念にそのまま重なるものであろう。「高遠な仁の徳の完成という任務」を持つ者として、所謂「武士」を超越した人間一般に突きつけられた倫理の問題を追究する存在として「士」を捉えるのである。こうした「士」の捉え方の中に、後年松陰が望みを託すようになった「草莽」という観念の萌芽を見ることが出来る。

孟子の思想は、孔子の後継者のうち、曾子の系統のものだと言われる。孟子は「士」の理念に更に高い価値を与え、『論語』においての理想的人間像である「君子」に近い理想像としている。孟子にあっても「士」は決して武芸専門家ではなかったし、「仁義」の実践者として意義づけて強調したのである。

それには社会階級としての「士」が、孔子の時代よりも一層社会的に重要な存在となつて背景が影響しているであろう。社会の中核であり、時代を實際に動かしている士という存在に孟子は、理想を実現すべき義務を負つた価値的存在であるとして、曾子よりも一層自覚的に捉えたのである。松陰が『孟子』に関心を寄せたのも、曾子が強調した「士」の観念を通してではなかつたらうか。

孔子の思想の中核は「仁」であることは周知の事である。孔子は「仁」を様々に説いているが、顔回に対しては最も理念的に説いており、「仁」とは「克己復礼（己れに克ちて礼に復る）」と言つてゐる。それを孟子は更に発展させて、克己を仁として「忍びざる心」（惻隱の心）と説き、復礼を「羞惡の心」として「義」という理念を立てた（『孟子』「公孫丑篇」第二上）。仁義と言つても、それは「仁」に帰納するものである。克己とは内に向う意識であり、対自的性格を持つ。これは個的存在としての自己認識である。復礼は外に向かう意識であり、対社会的性格を持つ。社会的存在としての自己確認である。従つて人間の存在意識として「仁」は、内に向かう意識と外に向かう意識との二つの面を統一した認識を持つものとして解する事が出来よう。因みに荻生徂徠の『論語徴』は「克己復礼為仁」を「己れを克くして礼を復む」と読み、

「己れを克くして礼を復む」とは、身を礼に納るるなり。「仁を為」とは民を安んずるの道を行ふなり。己れを克くし礼を復むこと即ち仁なりと謂ふに非ざるなり。民を安んずるの道を行はんと欲すれば、必ず先づ身を礼に納れて、而して後に得て行ふべきなり。」（小川環樹訳注『論語徴』東洋文庫本）と解説している。

孟子は「惻隱の心」・「羞惡の心」に更に「辭讓の心」・「是非の心」を取上げ、これを人間の心に本来的に備わつてゐる四つの要因としてゐるが、その統一体が人間存在である。そしてこの四要因の理念化が、それぞれ仁・義・礼・智の観念であつたとされよう。「仁」においては、対自的意識と対社会的意識の二つの方向を持つ自己同一体としての人間存在が前提とされるが、孟子になると矛盾し合うもの・背反し合うものとの人間意識が解消されて、単一性格と言ふか同等の平面の上に人間存在が捉えられている。「克己」と言ふ考えには今日の言葉で言ふ実存意識のようなものが感得されるが、孟子になると「克己」を「忍びざる心」とした為にヒューマニズムとしては拡大されたが、実存意識は蒸発した。孔子から孟子への思想の展開は、このような内容を孕んでゐるのである。

松陰は「士規七則」で「士の道は義より大なるはなし」と言つてゐる。これは第三条で掲げられてゐるもので、第一条では「人には五倫あり」との指摘、第二条では日本民族としての自己確認の指示、そして第三条において「士」の道としての特別の自己認識——即ち「義」が主張されるのである。次いで第四条では「士の行」が取上げられ、「實実欺かざる」ものとして「至誠」が説かれる。至誠とは松陰の好んだ理念であり言葉であるが、これは「誠は天の道なり、誠を思ふは人の道なり。至誠にして動かされざる者は、未だこれ有らざるなり。（誠者天之道也。思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也）離婁章句上」と言ふ『孟子』の言葉に拠つてゐる。松陰が「士規七則」で「士」と言ふ事業を直に使つて示してゐる在り方は『孟子』に発していると見る事が出来よう。『講孟劄記』が物される道程は「士規七則」で準備されていたのである。

「士規七則」の「士」の意義は、総てと言つてよい程『孟子』に依拠して発想されてゐるのであるから、

松陰は『孟子』の思想的世界に在ると言える。「士規七則」を書いた直後——即ち孟子的思想世界に浸っている時期において僧月性を識り、彼に触発されて再び時事的政治的発言をするようになり、それが『講孟劄記』として結晶するのである。それが更に僧黙霖との出会いによって山県太華への思想的挑戦となり、松陰・太華論争へと展開するのである。

「士規七則」の持つ性格は、以上のようなものであった。

松陰に於ける挫折

松陰のメンタリテイについて何事かを語るとすれば、彼の脱出意識（顕著なものは藩からの脱出がある。それは挫折感——例えば「魯を以て小となす」——の上に齎されたものであった）から出発する必要があるであろう。その脱出意識を実存的に把握するとすれば投企となる。

下田に於ける密出国失敗の事件は、松陰の人生を明瞭に二分したのである。平戸遊学以後の前半生は言うならば「浪人」としての人生であり、後半生は「囚徒」としての人生であるとして、大まかではあるが概略的に且つ特性的に分割する事が出来よう。

松陰が実際の浪人となるのは嘉永四（一八五二）年の東北遊の為の脱藩事件によってであるが、嘉永三年の長崎平戸遊学以来は、その心情に於いては「浪人」と同様であったと言えよう。幽囚の徒として自由を奪われた後半生に入るまで、松陰は二度の挫折を経験した。一つは東北遊脱藩事件であり、一つは下田密出国事件である。それに対して松陰は「蹉跌」とか「猛を用いた」と言っているが、この二つの事件について意識以下のものとして共通して言えることは、封建的拘束から脱出しようとしたものだと考えられるのではないか。この事件の体験は彼の精神の内部に屈折を与え、松陰の後半生のメンタリテイの基調を為している事は疑えない。

『丙辰幽室文稿』に収まっている安政三年七月二十五日付の「再び玄瑞に復する書」で、次のように述べている。

「癸丑・甲寅の交、僕微力を以て膺懲を謀る、而して才なく略なく、百事瓦解す。ここに於てか入海（注 安政元年三月二十七日の海外渡航下田事件）の挙決せり。已すでにして風浪舟を誤り、縲紲身に逮おとぶ。乃ち盡く舊見を洗ひて更に新策を籌めくろし、心を聖賢の道に潜めて、思を治乱の源に致せること」に努めたと。

その後半生の前半（安政元・二・三年）は、沈思・内省の時期として、即ち松陰は読書人・教育者として現れると言えよう。読書人・教育者としての松陰にあつても、その関心は常に日本国事に集約され、民族の危機の意識のもの以外ではなかつた。『講孟余話』がそれを代表する。ただ自分は時代の先端を開く主役である時期は終わったとする心情から、その読書人・教育者としての在り方は執行されたのだ。

更に後半生の前半と後半の間には——即ち安政三年四年に於ける思想触手の広がりの時期がある。この時期の再検討が（意味づけが）今後の課題として残されているのである。松陰が思想家として成立して行くのであるならば、その原基（「天皇」への認識）は、この時期にあつたであろう。その一つの作用として本居宣長への関心（「国学」への関心）がある。平田篤胤にも意識を払っている。しかし国学への関心は、安政五（一八五八）年に入ると、日米修好通商条約調印問題の展開によつて放棄されるのである。

前半生の二つの蹉跌事件について考えてみると、現象としては前者の東北遊による蹉跌は友人との約義を重んじて過書の下附前——即ち藩許可の前に脱藩した事であり、それは自発的に浪人になることを求めようとした行為とも解し得るのである。後者は「夷情」を察知する為の細作（間者）として密出国しようとした事であるが、両者に意識下のものとして共通して言えることは、共に封建的拘束から脱出しようとしたのだと考えられるのではないか。

長崎平戸紀行で体験した新知識は、世界の趨勢に目醒めた事と当時国禁とされた諸書を読んだ事である。それには『新論』・『慎機論』・『夢物語』・『洗心洞劄記』等と共に清国人の著作があつた。晩年松陰をして挫折・蹉跌を顧みず猪突な行動を執らしめた背景には、それ等禁書から受けた全人的な影響を想定する必要があるのではなからうか。しかし松陰は挫折によつて虚無的になつたり、自己否定に陥つたり自棄的になつたりすることはなかつた。境遇の変化に感慨を催すことはあつても、しかしそれは自己を歴史の現実の中の再把握——即ち自己と言う存在のアイデンティティの探求となつて作用したのである。そのアイデンティティの探求は、啓蒙的な思想とその挫折と言う体験に促された所に見出されるものであつたと言うことである。

松陰と久坂玄瑞

松陰と久坂玄瑞とは、感覺的に反撥し合うものがあつたのではないかとの感を受ける。特に相互の往復書簡を読むとその感じを深くする。師弟であり更に義兄弟の間柄でありながら、その交りには木戸孝允（桂小五郎）や高杉晋作・入江杉藏・前原一誠（佐世八十郎）・品川弥二郎等とはどこか違うものが感じられる。

安政五年以降の松陰の時事画策に対して、久坂玄瑞は批判的であつた。玄瑞と共に師の松陰の企画に批判的であつた高杉晋作には、それでも松陰は多くのものを期待し、自分の心情を訴えている。桂小五郎や来原良藏にも松陰は不平を洩らしながら、心の底では彼等を真の知友として受け入れている。彼等とは一時殆んど絶交状態に陥りながら、尚かつ心の底では許し合っているものが感じられる。しかし久坂玄瑞に対しては、期待しながらもそう言う感じが伝わってこない。

桂小五郎を高杉や久坂と同じように松陰門下として受取っている人が多いが、それには留保が必要である。それは桂に宛てた松陰の手紙を見れば判る事であるが、心の友——真の知己という間柄であつた。門下生とするのは、松陰が明倫館の兵学師範であつた時にその受講を登録したからであらうが、それは誓書を出して師弟の礼を採ると言う慣習形式に従つたのであり、それは明倫館の規則に従つた

までである。松陰の兵学を受講した益田親施（元治元年十一月に蛤門の変の責任を負われ自刃）も、同じように師弟の形を採つたのである。しかし彼等を、松下村塾生と同質に松陰の弟子と扱うことは妥当でない。桂小五郎と松陰とは三歳しか違わない。それに比すれば久坂や高杉は遙かに年少である。桂と久坂・高杉とでは松陰の態度は自ら違つている。また松陰自身は、自分が深く交わつた者は小田村伊之助（後の楯取素彦）と久保清太郎、深く許合つた知己は来原良藏と桂小五郎だと言つている。

安政五年（一八五八）十一月、松陰は幕府老中間部詮房の暗殺計画を立て、松下村塾生を中心に十七名の同志を得た。そこで松陰は計画実行に当つて藩政府へ大砲等の武器の貸与を申込んだ。間部詮房は大老井伊直弼の命を受けて京都に乗込み、朝廷を威喝して幕府の政策に反対する勢力へ弾圧を加えたのである。そうした形勢の中で松陰が間部暗殺を企てたのは、水戸・越前・尾張・薩摩の藩士達が井伊大老暗殺計画を策しているとの情報を受取つたからである。それならば勤王を志す藩として長州藩は間部老中を暗殺する事で後れをとるまいと凶つたのであつた。大老暗殺計画が誤報であることは後で判明した。

当初、長州藩政府は幕府の朝廷弾圧も大したことはないかと思つていたのであるが、それが意外に厳しいことを知つて、自藩に累が及ばないように苦慮することとなつた。当時藩府は周布政之助中心であつたが、周布は京都で活動している久坂玄瑞・赤川淡水（後の佐久間佐兵衛）を即刻京都から退去させた。その矢先に松陰が間部暗殺を堂々と掲げて武器貸与を申込んできたのである。驚いた藩府は種々の口実を設けて松陰達の京都への出発を遅らせていたが、遂に松陰を一室に厳重に監禁させた。

更に父杉百合助が自発的に松陰を野山獄に入れたいと言う借牢願を出す形にして、再び松陰を野山獄に投じたのである。

借牢願とは、罪名をはつきり定め難い者を強制投獄する形式のものであった。従って正式の裁判を受けられず、恩赦の対象にもならず、死ぬまで牢屋で過すのである。この時も野山獄には借牢で投獄されて五十何年を獄中で過している大深と言う老人が居た。死罪よりも軽く、島流しよりも重いというのが借牢であった。松陰は自分の罪名をはつきりさせるよう要求した。罪名がはつきりすれば審判を受けられる。尋問に対して堂々と意見を開陳し、藩府要路者の心を動かそうと思つたのである。弟子達も松陰の罪名を明らかにするよう要求して周布政之助宅に押しかけて乱暴を働いたと言う理由で、暴徒として謹慎の処分となつた。藩府としては政策的な処分であつたから罪名の示しようもなく、要はおとなしくして居れと言うことである。

松陰の入獄は、父が心痛の余り病氣となつたので、その看護の為に延期されて十二月二十六日となつた。その前の二十四日の夜、桂小五郎が松陰を訪ねて来た。その時、高杉晋作の事が話題に出た。松陰は桂に「暢夫（高杉晋作のこと）をどう思うか」と問うた。桂の意見は「彼は勝れた少年だが、少し頑固な性格なのが惜しい。後年、人の意見を聞かなくなるのではないかと思う。あなたはどうして彼に忠告されないのか。本人の為になるだろうに」と言うのであつた。桂は松陰を呼ぶのに老兄（先輩）と言つていたらしい。松陰は

「僕もそう思うが、暢夫は将来きつと大きな事を成し遂げる人間だ。今、軽はずみにその性質を矯正したならば彼を駄目にしてしまうだろう。暢夫が大成したならば、人の意見を容れなくても人は彼

の意見を充分聞くだろう。十年の後、僕が何か事を行なおうとする時は、きつと暢夫に相談するつもりだ。暢夫は僕に背くことはないだろう。二人で補い合つていけば、大過なくやりあげられるだろう。」と答えた。桂はこれに賛成したと言う。

松陰はこの事を、江戸で勉強中の高杉に書き送っている。それも高杉等が松陰の間部暗殺計画に反対した手紙（安政五年十二月十一日付、高杉・久坂・飯田・尾寺・中谷連名）を送つてきてから後の事である。久坂玄瑞にはこのような心安い打明け話の手紙を松陰は送つてはいない。松陰は高杉宛の手紙で次のように述べている。

「桂は情の厚い人物だ。彼が、この節は同志の諸君と絶交せよと忠告するので、桂の言うことだから努力してその忠告を守っているのだ。最も友愛を持つている吉田栄太郎（稔磨）とも一通の手紙も交換していない。」

久坂玄瑞は安政六年二月中旬、獄中の松陰に手紙を送り、門下生を煽動して行動に赴かせる遣り方について反省を求めた。当時松陰は京都の公卿大原重徳と連絡をつけ、参勤の為に江戸に赴く藩主毛利敬親を伏見で留めて、勤王の行動をとるよう説得させようと画策していた。そこで大原との連絡に誰が脱藩して京都に行くかが問題となり、佐世八十郎（後の前原一誠）がその役を買つて出ていた頃である。以下、久坂玄瑞の手紙の関係部分を要約的に現代語訳にして記す。（原漢文）

「先生がこの頃大原卿を説いて、藩主の江戸参観を伏見で待ち伏せして中止させようとの計画を立てられておられるのを聞いて非常に驚きました。その計画は決して成功しないことが分つておりま

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、先生の計画はただ長州藩を苦境に陥れるだけです。少しも勤王を実行する上に足しにな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おります。佐世八十郎も脱藩して京都に行く事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事になると思ひ詰め、いつそ死んだ方がよいと思うと訴えました。入江杉藏も心痛の余り病気になるそうだと思います。二人の胸中を思えば、先生は二人を責めてはいけません。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事ですから僕は先生の計画に反対します。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。

先生は門下生を操るのに術策を弄しておられるようです。その術策が余りにも巧みな為、却つて門下生は疑問を感じている所です。どうか僕達を取扱われるのに誠意をもつてして下さい。術策を弄さないで下さい。心からお願ひ致します。――”

心情を尽した手紙である。それに対して松陰は、自分を絶交すれば済むこととした。実際に松陰はそれまで自分の策に批判的な多くの友人や門下生と次々と絶交している。そうした松陰を久坂玄瑞は「何と簡単に絶交できるものだ」と評している。門下生の意見に対して松陰は、僕は忠義をするつもりなのだ」と反論するのである。松陰が玄瑞の意見に素直に応じられなかった心には、玄瑞の行動について不信感を抱いていたからであろう。それは玄瑞が京都より帰国しながら、山口まで来てそのま

まそこに留まっていた萩へ帰ろうとしなかった事についてである。

京都へは結局野村和作（野村靖）が脱藩して行くことになった。佐世八十郎は親の言う通り長崎に行くのである。野村和作が京都に行く事は、松陰の外三・四人の者が知るだけであった。佐世八十郎は前からの経緯でそれを知っていた。そして長崎へ出発する当日、和作脱藩の秘事を松陰の義弟である小田村伊之助（楫取素彦）に打明けたのであった。驚いた伊之助は直ちに藩府に報告し、藩府は和作逮捕の為に役人に後を追わせた。結局和作は萩に連れ戻されて松陰の画策は悉く失敗に終るのである。この挫折の中から松陰は「草莽」というものについて再検討し再把握し、それにフレイヘードの期待を込めようとする。佐世は自分の軽率が師松陰の計画を失敗に終らせたことを非常に後悔し、松陰に謝罪の手紙を寄せるのである。

失意の日々を野山獄中に送っていた松陰に江戸送りの幕命が出たのは四月二十日であり、松陰がそれを知ったのは五月に入ってからである。江戸獄中に在る松陰が入江杉藏に宛てた十月二十日付の手紙で次のように述べている。

「僕出国以来五ヶ月に相成候得共、小田村・久坂等一書もなし。足下は在獄なればせん方なし。僕においては不_レ苦事には候共、諸友の疎濶は志の薄き故かと大に懸念致候。此事兄出牢せば一論あるべし。……（諸友門生の現時の状態は）要_レ之諸人才氣齷齪、天下の大事を論ずるに不_レ足、吾が長人をして萎蕪せしめむ。残念々々。足下と久坂とのみを頼むなり。」（岩波刊『日本思想大系54吉田松陰』より引く）

と久坂玄瑞に期待を表している。

松陰と月性

——『孟子』講義をめぐつて——

安政二年（一八五五）六月十三日より松陰は、野山獄中で同囚の者数名に『孟子』の講義を始めた。講義開始を六月十三日とするのは『講孟劄記』の松陰の後記「跋」に、「此の編、業を去年六月十三日に起し、今年六月十三日に卒る」とあるに依拠する。しかし原典版『吉田松陰全集』（昭和十一年刊）の編集者の一人である広瀬豊が書いた全集月報への記事によると、野山獄中での『孟子』講義は安政二年四月十二日の晩からとのことである。だがこの時のものは、『孟子』の内容を平易に同囚者に語った程度であつたらしい。参加した同囚者は富永有隣・河野数馬・吉村善作の三人であつた。『講孟劄記』としてまとめられる『孟子』の講義は六月十三日開始のものである。六月十三日からの講義は、僧月性を認識してやりとりを行った事の影響による所であつたと言えよう。それについては後に触れることになろう。

松陰と月性

獄中という境遇において、松陰は何故『孟子』に特別な関心を抱いたのであろうか。『孟子』への関心は既に早くから松陰の心中に育まれてきていたのである。嘉永四年（一八五二）十二月に起した東北遊歴の脱藩事件により翌五年五月より父の許に蟄居中、縁者や知人と殆んど日課のように『孟

子』の回読を行っている。嘉永四年に初めて江戸に出た当時、経書をもつと読むようにと人から忠告されて、自分は経書よりも歴史書の方が好きだと告白していた松陰であるが、『孟子』だけは別であったように思われる。

塾居中の日録『睡余事録』を見ると、歴史書や古人の言行録・詩文集、海外の国々の紹介書と言つたものを精力的に読破している。その中で、久保清太郎・口羽寿太郎・佐々木小次郎・岡田源八と言つた同年輩の者と『孟子』を会読したと言ふ記事が目立つ。その会読は嘉永五年六月二十日に始まつたらしい。二十日、孟子会、序説了^おわるとある。その会読が簡単な輪読であつたかと思われるが読書会は断続的に持たれており、九月朔日、孟子会、岡田・佐々木・久保来る^おが会読最後の記録となっている。このように、志に破れた松陰の心と意識は早くから『孟子』に深く捉えられるものがあつたのである。

『孟子』は元来日本においては異端の書と見なされたものであつた。享保年間より長州藩にも受容された徂徠学は『孟子』に寛容な見解を示すものであつたが、その徂徠学も松陰成人の頃には、正面的には疎外される思想のものとされていた。天保頃よりの長州藩での学問の正学認識では、『孟子』は儒学の中心的対照と扱われてはいなかつた様である。

そのような『孟子』を松陰が野山獄中で講じ始めたその直接的な動機は、僧月性が椿東松本の明安寺で行つた説法の内容を人から聴いて刺戟された事であり、月性と心の繋りが生まれた状態にあるであろう。単に聖人の道を説いて同囚者を教化する事を狙つて始められたものではない。それは

『講孟劄記』を読めば伝わってくるのであり、また諸友に与えた書状を読めば明らかである。言わば時局にむかつて同囚者の意識を煽動しようとしたのである。

勿論松陰に同囚者を教化しようと言う気持が無かつた訳ではない。彼等の毎日を観察してみても、中国北魏の孝文帝が「智者は囹圄を以て福堂とす」と言つたのは間違つていないと悟つたのである。孝文帝の言葉は實際を知らない者の考えであつて、罪人が送る不自由で苦しく永い獄中生活にあつては、悪い事を考える者はあつても善人になる者の存在は期待できないのが実状である。それは獄中生活には教化がないからだ^おと松陰は言う。長く獄中に拘束しておけばよいとするのは間違いであつて、むしろ囚人を教化する事に力を尽す時に初めて罪人は変じて善人になるのである。従つて在獄期間は三年にして、その間に教化して改まらない者には更に三年の服役とすべきだと松陰は論ずるのである。

更に松陰は、囚人を教化して善人に立帰らすだけでは不十分だと考える。安政二年六月三十六日付の月性宛書状に次のように書く。本稿のテーマの叙述が前後するが、論述の序^つでだから此^こ所に記述する。

（あなたは同志の者と往来して時勢を論じて悲憤慷慨し、益々意氣盛んでしよう）僕の如きは氣益々折^くけ、勢益々沮^くみ、其の語勢細弱にして蚯蚓の如く蟋蟀の如し。強いて東に向い一叫せんと欲して而も能はざるなり。然れども平生の志、確然として抜けず、愈々益々同囚と切磋す。近日獄中駸々として風に従ひ、其の未だ学に就かざる者、十に僅か二三なるのみ。乃ち司獄に至るまで亦来りて業を請う。（中略）仮りに僕をして天年をここに終ることを得しめば、則ち数十年の後、安んぞ獄中に乃ち一二の傑物を産することなきを知らんや。（そして国俗を変じたとされる王豹や縣駒等を

引合いに出し) 僕世を棄て復た士君の林に齒すること能はずと雖も、猶ほ或は此の輩と比並すべけんか。

これ等の手紙から感得される事は、月性との心の繋りが松陰のメンタリテイとしてあつて、それが常に松陰に使命感を新たにさせ続けさせているのである。

日時の流れを前に戻して記述する。

松陰が下田にて密出国を行おうとして果せなかつた事件は、志士をもつて自認する者の間で松陰の書いたものを争い求めて熟読する風潮をもたらしたと言う。その事情を兄梅太郎からの手紙で知つた獄中の松陰は馬鹿々々しいとしている。月性がその時勢批判の意見を野山獄中の松陰に送つてきたのも(安政二年三月九日付書状)、松陰を自分と同じ憂国の志士——いや既に実践していた先覚者として、松陰の意見を聞こうと思つたからである。それに対して松陰は直ぐ返信をしており、手紙に據る二人の心の交流が始まるのである。

獄中の松陰から、当時萩に来ていた月性に宛てた安政二年四月十日付の手紙がある(「清狂に与ふる書」、『野山獄文稿』収)。月性は萩地の東に川を隔てている椿東分村の松本部落にある明安寺で四月四日から説法を行つていたが、同月十日に終るとのこと。松陰はそれを惜しみ、何故僅か七日間で止めにするのか詰つてゐる。その月性の説法には野山獄の看守等も聴きに行き、その説く所に感激して帰つてくると、国の為には一命を捧げるんだと話合つたと言う(この当時「国」と言うのは藩のこと)。それを聞いた松陰は、こんななまで聴衆が感激して発奮する月性の説法が取止めになるのを惜しんだのである。

その月性宛の手紙で松陰は、僕天下の人を観ること衆し。動かすに理義を以てし易き者は、吾が防長人に如くはなし。固より東西人の頑鈍の如き然るに非ざるなり。然れども進むこと鋭き者は退くこと速かに、成ること易き者は壞ること脆きは、物の常なり。」と書いて、次に孟子の言(『孟子』「尽心章句」下、第二十一章)を引用している。

山径の蹊、しばらく介然として之れを用うれば而ち路を成し、しばらくも用ひずんば、則ち茅之れを塞ぐ。(山径之蹊間介然用之而成路、為間不用、則茅塞之矣)

(「蹊間」の「間」の字については有無の問題の有るところであるが、今は『吉田松陰全集』の表記のままに従つた。)

松陰が言おうとしている事は明らかである。月性が説き、聴衆が感激してそれぞれの胸に目覚めさせたものをそのまま放つてしまつて絶やすべきではない、更に継続してより大きな火に持つていくべきだと言うのである。この時松陰は、より大きな火に持つていく仕事を自らにも課していく事を決意したのではなからうか。そしてそれが六月十三日よりの改めての『孟子』の講話として出現したのではなかつたか。引続き手紙は次のように記されるのである。

然らば則ち路一たび成らば、人をして之れを用ひて絶えざらしむるに如くはなし。上人(注月性の)已に荆棘を披き、家草を排す。其れ亦之れを継ぐ所以のものを思われよ。是れ社稷の福なり。何ぞ必ずしも戦守を待ちて後に見んや。

改めての『孟子』講話の開始は、言わば時局に対して同囚者を煽動しようとしたのである。講説を

しながら諸友に与えた手紙にも同じ意図が読み取れる。

勿論松陰が、同囚者に人間としての教化を行おうと言う意図を捨てた訳ではない。彼等の毎日を観察してみても、中国北魏の孝文帝が「智者は囹圄を以て福堂とす」と言ったのは間違っていると悟ったのである。即ち、孝文帝の言葉は實際を知らない者の考えであつて、罪人が送る不自由で苦しく長い獄中生活にあつては、悪い事を考える事体はあつても善人になる者が出るとは期待できないのが実状である。それは獄中生活には教化という施策がないからだと言ふ松陰は言う。長く獄中に拘束しておけばよいとするのは間違いであつて、むしろ囚人を教化する事に力を尽す時、初めて罪人は変じて善人になるのである。従つて在獄期間は三年にして、その間に教化して改まらない者には更に三年の服役とすべきだと松陰は提議するのである。その上で更に松陰は、囚人を教化して善人に立帰らすだけでは不十分だと考えていることは上述した。教化を単に教化のみに終らせず、世界の大勢の中で日本民族が置かれている状況に目覚めさせ、新しい対処の方向を情熱的に求める人間を生み出そうとする所に獄中教化の目的を定めているのである。

獄中の松陰にとつて月性の存在は、新たに自己を取戻す——即ち体制の変革を求める志士としての新たな松陰として蘇る原動力として作用したのである。下田の密出国失敗後、松陰は深い挫折感の中に在つて、以後国事は論じないと決意した事から、月性によつて再び志士としての情熱を取戻したのであつた。明安寺での月性の法話が終つた後の四月十八日に、松陰は来原良蔵に手紙を書いた。松陰の大陸侵略主義が述べられている有名な手紙である。松陰がこのような経論の発言を取戻したのも、月性の存在が然らしめたのである。

松陰の『講孟劄記』を読んで感じる事は、『孟子』の中に読み取つた《孟子》と言う人間に松陰は親近感を抱いたのではないかと言ふことである。この事は松陰が自らそれであろうと努めた「士」と言う人間像からすれば当然すぎることも知れない。『孟子』にあつては聖人・君子と言う人間の当為像と共に、或いはそれ以上に「士」と言う人間像が前面に押し出されている。しかし孟子が掲げた所の「士」は、単に武士ではない。むしろ儒教の「道」を実践する人と言う存在である。「大丈夫」と言う言葉も『孟子』にあつては武士と言うイメージではない。松陰はこの当為の人間像に、武士階級の理想的な在り方と共に「道」を実践する人でなければならぬと言う武士階級の政治的特権を解消した人間一般としての、当為の世界における統一した精神的人間像を設定したのである。

江戸時代においては、当初、儒家と武士とは明瞭に区別された階級身分であつたが、それは次第に統一されて、儒家も亦在るべき武士像として意識されてくる。松陰にあつては、その統一された像の実践を一種のリゴリズムをもつて明確な意識で自己に課したのであつた。それには吉田家と言う自分の家系が、代々兵法を世襲するものであると言う自認が強く作用したことと思われる。河上徹太郎が松陰を「武と儒の人」としたのは、当然過ぎる卓見であろう。

『孟子』及びその『孟子』が投影する孟子像に松陰が心を索かれたのは、武と儒を統一した人間像である「士」を説いた所に求められるであろう。しかし上述したように松陰の「士」と孟子の「士」とは、そこに込められた当為としての人間像の内容が相違している。武と儒を統一した「士」像は、明らかに日本的な産物——それも武士を政治体制の頂点として安定した江戸時代と言う封建の産物である。その事を松陰は充分承知していた。『講孟劄記』の冒頭を読めばそれは感得されるのである。

松陰は、自分が抱懐する所の「士」の権威的裏づけを『孟子』に求めている。しかし単にそれだけではない。『孟子』に読取った孟子に自分を見出したのであり、その古人と裸の人間の心の触れ合いを経験したのではなからうか。「士」と言う人間像を掲げてそれを実践しようとした松陰のメンタリティには、孟子との人間的な交流をその要素として考えられるであろう。そして松陰が「士」の中核的な性格としたのは「誠」——「至誠」であった。

吉田松陰と坪井九右衛門

松陰は一時期坪井九右衛門に傾倒していた。松陰全集を読めば、その事は松陰周囲の人々によく識られていたことであつたことが判るのである。下田での密出国行為に失敗し、萩に護送され野山獄に投じられた頃——安政二年と三年の頃である。

坪井九右衛門と言へば、村田清風の政敵となり、清風系の改革路線への反対派の巨頭として知られている。村田清風が今日一般的に善玉と捉えられているのに対し、坪井は悪玉の代表者の役を引き受けている。いずれも天保改革の過程を交互に引き受けて推進した人物であるのだが、清風の路線が周布政之助等嚶鳴社グループに繋がっていくのに対して、坪井の路線は椋梨藤太等に繋がっていく為に、坪井は反動の俗論党の開祖のように目されるに至つた。

安政二年八月、それまで政権を担当していた周布政之助派（嚶鳴社派）が退き、椋梨藤太が為政の中心的な存在を占めることになった。それにより坪井も再び政権に参与することになった。そうした施政の流れを、野山獄に収監されていた松陰は相模国の長州藩警備地に出張中の桂小五郎に宛てた書状（安政二年九月以後）で、坪井九右衛門の政権復帰を悦び、次のように述べている。

然処此度坪井氏拔擢、足下等積年の赤心と君上の明断をどことなく感孚仕るらんと、如何計りか

為^レ国奉^ニ拜賀^一候。

続けて更に次のように付け加えるのである。

併^レ今日が治乱の界なり。坪井氏の方寸にあることなり。何となれば此人素より明敏才能の名を得たれば悪み嫌ふ人も亦少からず。中には賢人君子にても此人を悪み嫌ふもあるべし。夫故此人の方寸が正の上も亦正、中の上も又中と申様に無^レ之ては必朋となり党となるなり。此処が誠に大切なことなり。若し毫末程も正ならず中ならず、私恩私讐をむくひ候事有^レ之ては一人の事に非ず。本藩久しくの病根今日より生じ可^レ申。且一二年は氣遣なく候得共、三年五年と行間には日々人の氣に入る事計りは行ひつゞけられぬものゆへ、必異同の論も蜂起するものなり。謹むべし、恐るべし。(岩波書店『日本思想大系54吉田松陰』二〇二頁)

既に守旧派と改革派との相克の出現を予感している。

とは言え松陰が坪井の手腕を高く買っていた事は、右に引いた書状以外にも『吉日録』(安政四年)において表明されているが、その手腕は兎も角、独断専行的なやり方には警戒心の強いものになっている。

坪井九右衛門、近日頗る清議に罪を得たり。其の建築する所の勸農産物の一条、是非相半ばす。今の当職益田弾正深く其の專横を忿^いり、二月十五日遂に御役御断り申出でらる。(此の時の落書「切れぬ」といふのが「弾」に掛ける) 君公強ひて是れを起す。弾正、君恩に感じて又出勤す。(中略) 嗟、此の人(注坪井を指す) 乙卯(注安政二年) 震災の時、江戸邸にての処置の如き、今の俗吏夢想も及ばざる所、決して棄つべきの材に非ず。而して今日の議亦斯くの如し。在上の人の駕馭何如にあるべし。(『吉日録』。大和書房刊『吉田松陰全

集』第九巻収)

更に

〃去年以来、坪井九右衛門建議にて、諸宰判に於て、勸農産物江戸方御内用掛りと称し、両三人宛老農老圃を仰付けらる。地方へ余り係らず、江戸方にて専ら行ふ故、地方諸役座にて不平の面々多く、謗議雑出すれども、夷^{たい}かに是れを攷^{かん}ふるに、一概に非とすべからず。先づ是より世間農学を心掛くる者追々出で来る趣にて、其の證は書林に蔵する農書類一旦拂底に及べるとぞ。是れ美談と云ふべし。(『吉日録』、三月十五日付の記)

そしてこの記述に続けて松陰は、坪井の政策を「利弊相半ばす」と判定しながらも、道聽塗説の人、好悪愛憎の私を求て呶呶する[〃]ことを排して、社会的効果に着目して正当に評価を下そうとしているのである。坪井について好意的に記している所を見ると、松陰は坪井の殖産興業政策に関心を持ち、それを支持する判断があつた事が窺えるのである。

殖産興業政策——勸農産物施策計画については坪井も亦それに対立する周布政之助等の嚶鳴社グループも積極的な関心を持ち、両派の違いは施策において方法的な対立を示すだけのものであつた。即ち藩外各地に藩内産物の交易を拡大していこうとする方針は共有していたのである。坪井もその流れに即応して、多方面に亘^{わた}つて改革政策を行おうとしている。長州藩と梅田雲浜との繋がりが出来たのも坪井によつてであつた。

松陰にとつて雲浜は、江戸で佐久間象山について勉強していた時以来の知友であり、雲浜が萩にやってくるに当つては、松陰と月性との間でお膳立てをして、秋良敦之助が雲浜を坪井九右衛門に引き合

わせたのであった。雲浜は、京坂地方の産物と長州藩領の産物との交易を求めて萩にやってきたのである。自藩内の産物の販路開拓を探っていた坪井は、この機会を捉えて上方交易かみかたに乗り出す事になる。坪井の上方交易への進出政策は、藩政において坪井に對抗し反撥している周布等嚶鳴社派も、前に記したように基本的には継承して発展させようと努力しているのである。（有斐閣刊『講座日本近世史』第七卷『開国』中の井上勝生「尊王攘夷運動と公武合体運動——幕末期政争の基礎構造——」参照）

雲浜は京坂地帯と各藩地との交易開拓を図りながら、その連繫を通して各地の尊王志士との結合を創出していかうとしたのである。そういう隠れた目標と、松陰・雲浜亡き後の長州藩の上方交易の取組みは、どのように噛み合い、どのように自覚されながら展開しているのか、それについての藩内政情の実状の検討が探求の対象として残されているように思われる。その為にそれらを物語る具体的資料が探知され、提示される事が望まれる。周布等に対して坪井を短絡的に保守反動とレッテルを貼るのは、歴史的態度ではあるまい。

安政六年五月、幕府の命によって松陰は江戸へ送られるのであるが、幕府の嫌疑は松陰の上にあつたと共に、長州藩の政策方向にもあつたのではないかと思われる。即ち、坪井九右衛門が中心になつて手懸けしようとした京坂地方との物産交易を幕府から追究されそうな状況が予想されたのである。その為にそれを避ける上で、幕府の追究を松陰だけに終らせようとする藩政当事者の思惑が働いていたのではなかつたらうか。その傍証の一つとして、秋良敦之助の考案にかかる人車船の事が考えられる。人車船については、梅田雲浜の仲介によって村島という富商からの資金援助を受けて、物産交易に活

用しようと言う計画があつた。安政の大獄が発動されると、幕府を憚つて人車船の製造を中止している事実もある。

周布政之助等藩要路者は（周布は安政五年六月以来江戸で当役益田弾正親施の下で内藤万里助と共に手元役を勤めていた）、安政の大獄で長州藩の他藩との物産交易への動きが幕府の疑惑を招き、摘発される事を深く恐れていた。それは梅田雲浜との深い関わりの露見へと発展しかねないからであつた。幕府の追及が無さそうだとの情報を得て、周布等は胸を撫で下ろしたのである。

安政七年三月（一八六〇）の井伊大老の変死後、政局の転換に乗じて長州藩は再び物産交易伸展に動き出して行く。周布等の画策によって、関東・東北（会津）諸藩との交易開拓が試みられるのである。藩の富強化を図つての物産交易に、周布政之助は坪井九右衛門と同一政策を執つていたとすべきであろうか。坪井の方向を周布は継承し発展させようとしているのである。

長井雅楽の航海遠略策には周布も大きく同調関与しているのであるが、その関与する発想の源にあるものは、交易が幕府の嫌疑を受けず、また幕府の政策に抵触しないように進展させる為の眼隠しという役割も持たされていたのではないであらうか。国内ばかりでなく国外との物産交易も大きく視野に入れて、その貿易を幕府に独占させないようにとの含みがそこに働いていたと思われる。航海遠略策は、長州藩自身の物産交易の拡大と言う意図を背景に置いての、幕府との関係調整に使われた一面を持つていたのではなからうか。当時にあつては物産交易を円滑に展開していく為には、公武合体路線が必要と認識されたのであらう。

松陰、その近代への繋がり

松陰再生の方向を求めて

思想は内在的に把握されない限りそれを継承して超える事は出来ないし、また創造的な再生の生命を失う。思想の伝統の形成は、内在的であることによつて弁証法的に機能することが出来、そのようなものとして展開することを可能にする。思想の営為は内在的に思惟するものでなければ、思想そのものを枯死させてしまうのである。

先人の思想的遺産は、後に続く者がそれを生かさないう限り、生きて作用する事はない。それは当り前の事であるが、何を生かし何を生かさなうかは、その人が時代を生きる痛切な意識において選び取つた所による。その場合、先ず時代に対して痛切に生きていく自覚的な意識と感覚が在るべきである。何よりもそれが、即ち思想が生命を持つ為に必要な与件であろう。そこにおいて過去の思想的・精神的遺産を、彼の内的必然から再検討させるのである。

思想の生産性とは何か。それは既成の思想にのみ内包されているのではない。既成の思想に内面で触れ、時代を主体的に生きる意識の働きの中にも内包されている。この二つの契機の緊張した関係において思想は創造的に結びつき、形成されていくのである。

以上述べた事を前提にして考えながら、松陰の存在が近代の中に如何に引継がれ、如何に再生され

ていったかを考えようとするのがこの小文の主題である。

松陰は今日、単に偶像でしかなくなっている。偶像と言う事は、彼の思想が死物にされている事である。松陰を偶像にした責任は、松陰に心酔する者にも、また批判する者にもあるであろう。何故なら、そのどちらも松陰の思想を、松陰を通すと同時に自己を通して内在的に超えようとしていないからである。一つの思想にぶつかり、それを通り抜けるには、必ず自己の思想的傷つきがなければならぬ。その傷つきを実感する者は、たやすく心酔者にも拒絶者にもなり得ない。思想の傷つきの痛切さが感じられない以上、どちらの側も局外者としてしか受け取られない。

現在に松陰の名が持ち出される主たる傾向を見ると、それは戦後の自主性のない西欧化——民族性を持たない西欧化への反動としての場合が多い。戦後の民主化の時代を、現在の日本の思想史の中でどのように位置づけるかは論の分かれるところであるが、それが血肉として定着せず、却つて内容空白化して植民地相貌を持つようになったのは、単に反動勢力の巻き返しの成功によると片づけることは出来ない。定着し得なかつたのは、それだけの弱さを内包していたからである。その弱さも亦考察されない限り、歴史の教訓は成り立たない。

では、その弱さとは何か。一言にしてこれを言えば、西欧の規準を唯一絶対のものとして日本人の全生活（内面・外面の営為）を決めつけようとしたからである。西欧を唯一の規準とすることは、世界を西欧中心に考える事だ。それだけに戦後の民主化が空洞化したのは、日本の民衆が西欧絶対を意識的にも無意識的にも拒絶したことを意味する。即ち戦後の民主化は、民族の心情的なものを掴み得

なかつたのである。これがその空洞化——敗退の理由である。

戦後の民主化へのリアクションとして松陰が持出されるのは（松陰ばかりではないが、松陰に代表させる）、担ぎ出す側にも時代の性格に相応しい人間像を持ち合わせていなかったからである。昭和三十年代を界として日本のメンタリテイは一サイクル転回したと言われた。それは、日本人が自身身の再検討を内発的に要求し始めたものであった。世界史の新しい時代を生きる根拠を、自己の内部に再発見しようとしたのである。そういう志向に対するものとして、三浦雅士は『青春の終焉』（平成十三年九月講談社刊）を書き、現在日本の思想的精神状況は、理想を求めた「青年」が消滅し、単に「若者」になつたのが現実の事態だと指摘している。その状況をどのように受け止めて対処していくかが、今後の思想課題であろう。

そうした思想現状にあつて、松陰も亦我々の民族的遺産の一つである。しかし松陰が持ち出される為には、現在の意識によつてそれが批判的に再発見された精神の場所においてでなければならぬ。この場合の批判的作用は、松陰に向うと同時に松陰を持出す者の認識に、自らの意志によつて向うものでなければならぬ。批判とは常にこのように両面作用の自己同一的行為である。それでは松陰を現代を生きる意識の中に思想として生かす事にならず、単に反動的に担ぎ出すだけになる。今までも、多くの場合単にそうであつた。現代に生かされない故に、松陰はただの偶像になる外はなかつた。

しかしそれだからと言って、松陰そのものまでも反動的な偶像と見てしまつてはいけぬ。反動的偶像として持ち出された松陰と、彼自身の時代を生きた松陰とは明らかに別の存在である。この区分をはつきりさせる所から出発しなければならぬ。それではなければ新しい時代に常に蘇よみがえつてくる生命体としての思想の伝統形成は不可能になる。それではなければ、我々は何時も自分の中から普遍的な創造を行うことは出来ず、他から借りてきた価値によつて律せられることによつて、植民地的な無内容のメンタリテイの中に沈んでゐる外はないからである。

松陰が生きたその時代・その歴史の中において松陰は反動的な精神であつたであろうか。松陰の思考したその実態は、彼が生きたその時代とどのような緊張関係を持ち得たものであるか。それ等についての考慮が先ず為されなければならない。彼の思想が、その時代と生き生きと対処する所に形成されていったものである事に、現在に生きる自己の問題をそこに対置して思想の遺産を見出すべきである。

過去の精神的・思想的遺産を現在に再生させて継承する事が出来ない限り、思想の伝統的形成果せない。問題は、現在の人間において共感し共有し得るものはどのような在りように対してであるか、又そこから何を生かし得るかであるが、生かすと言うのは、未来につながる現在のものとして生命を回復させる事である。松陰を現在のものとして生かすと共に、それは松陰自身のものとしてその本質的な生き様において生かされねばならない。現代の多くの松陰論は外在的で、松陰の生きる鼓動において論じられていないのである。日本の過去の歴史として松陰が完全に切り離されているのなら、兎も角、明治維新がわれわれの現代をその基盤において規定している以上、そして明治維新を達成した

精神を具体的な人間像の中に把握しようとする試みが為される限り（それは常に変革期を迎える度に意識の上に蘇るのである）、松陰を無視してしまう訳にはゆかないであろう。維新の志士の一つの型を代表するものとして、松陰は必ず時代を生きる歴史意識によって再把握されていく事になるであろう。ただ思想の生命として継承されるには、松陰の考えた事を松陰の内部に入つて、その内部を通して超えなければならぬ。反動の偶像としない為には、人類・民族の歴史の未来を生み出そうとする精神構造において、思想の遺産としての松陰を組み込む事を可能にしていかなばならないであろう。

以上のような問題意識を底部に置いて、附言として、松陰——延いては近代以前に抱懐された思想の近代への繋がりについて考えておきたい。

近代日本のメンタリテイに松陰が大きく影響してきた事は、見逃す訳にはいかない事実であつた。それはナシヨナリズムを通じて受け継がれたものであるかも知れないが、しかし近代日本のメンタリテイが松陰に共鳴したのは、ただ政治意識におけるものだけでなく、人格的な及び人生的なものにおいてでもあつた。人間は自己の時代（即ち彼等における現在の現在である）を如何に生くべきかと言う問題に、松陰は最も鮮明な一つの典型を提供したのであつた。近代日本のメンタリテイに、松陰の在り様はそのようなものとして映じたのであつた。そこに近代の内面化された人間意識に触れてくるものがあつたのである。思想的な共感以上に、青年の生き方を最も純粋に生きた事への人間的共感によるものが大きかつたと思われる。

松陰を政治権力のイデオロギーから切り離して近代の中に最初に再生させた意識存在としては、先

ず民友社の人々を挙げるべきであろう。彼等によつて松陰は、近代に完全に内面化されないものではあつたが、極限的な状況に常に自己の人生を賭するものとして、一種の求道的生き方の典型として、近代を志向した知識人の精神構造の中に組み込まれていたのである。

民友社による松陰の近代への継承は、徳富蘇峰と国木田独歩によつて代表される。この二人と松陰の精神的又は心情的な繋がりには、それぞれの伝記年譜に見えていることで比較的知られている所である。しかしその事を近代日本の総体的な精神構造の中で位置づけたもの、又は省察されたものは少ないようである。松陰は生命ある思想としては民友社に先ず引継がれ、特に蘇峰と独歩との時代感覚と個性的な受容によつて、別々の方向に更に融解していったと思われる。そこでは松陰の現実的事態は殆ど影も見られなくなつたが、心情又は感性として無形的作用を及ぼして行くのである。

しかし松陰を明治国家形成のイデオロギーの発生源と考えるのはよいが、そのように考える事が日本の近代化の過程において、近代思想なり近代精神なりの形成にどのように関連し、どのように活力になり得たか又はなり得なかつたかが取上げられて検討された事はなかつたのではなからうか。近代化と絡み合わせての思想的な位置づけ（近代日本百年の歴史の総体的な展望と精神構造分析における検討）は為されなかつたのではないか。

松陰の精神は、高杉晋作・久坂玄瑞・伊藤博文・山県有朋・品川弥二郎等となつて実現し、その方向において結実したと見るのが一般的な捉え方である。この観点から、松陰を明治国家における政治権力のイデオロギーとしてのみ固定させてしまったのである。このような観点からすれば、松陰の弟子

達は自己の主体性を持たなかった事になる。果してそうだろうか。

高杉晋作を例とすれば、彼は松陰の思想に触発啓蒙されたであろうが、彼自身の独立した意識で時代に対応し、自らの時代を生きたのである。松陰に蔽いつくされたままで、その外に彼自身の生き方を持ち得なかったのではない。彼の分割論は、松陰批判として措定されたと思われたいことはない。また同じ門弟である伊藤博文と山県有朋は、明治国家体制の内部で政治的に対立した。その場合、松陰は生きた思想として彼等の内部に働く事はなかったのである。

近代への松陰継承

思想的青年像の確立

吉田松陰を近代日本において初めて「思想」として示したのは徳富蘇峰であり、次いで国木田独歩であった。

この二人は、日本における近代思想（近代主義思想ではない）の定着とその展開に顕著な関り方を持った存在である。彼等は、松陰の考えの政治的主張を直接に実践せんとする松陰門下生達とは別の存在として、松陰の精神を近代へと再生させる役割を果たした。それは、彼等が松陰を自己の精神の問題或は自己の思想の問題として内面的に継承した事であった。伊藤博文・山県有朋等松陰の直接の弟子達は、師の思想を近代的観念の中に再生させる事が出来なかった、或はしなかったのである。

松陰の弟子である明治国家の政治家達が、新しい国家建設の政治的イデオロギーとして依拠したのは師の松陰の教説ではなく、福沢諭吉等明六社の思想家が説く所のものであった。それら福沢達の思想に対して蘇峰は、それに批判抵抗する意識の心情的拠り所として改めて松陰を認識し、把握したのである。

蘇峰がその著『吉田松陰』（初版本）を世に問うたのは明治二十六年（一八九三）十二月である。それ以前から蘇峰は松陰に並々ならぬ関心を深めていた。国木田独歩は蘇峰に出会った明治二十四年

に、松陰について話合ったと回想している。蘇峰は明治二十年（一八八七）に『新日本之青年』を出版し、これからの日本を政治的にも思想的にも指導するものは「天保ノ老人」に替って「明治ノ青年」であり、彼等こそ「ワガ邦知識世界第二ノ革命」を行うべき義務を持つのだと主張した。自由民権運動の実践と共に、薩長藩閥政権及び福沢諭吉に代表される文明開化のイデオロギーへの反対理論の闘士として平民主義を掲げて活動する蘇峰は、その理念から松陰を再認識し、「明治ノ青年」の精神像を松陰に見出したのである。伊藤博文も大隈重信も福沢諭吉も「天保ノ老人」であった。

世界史の中で日本近代を見た場合、『吉田松陰』が出版された明治二十六年と言う時期は、明治国家が一つの曲り角に差しかろうとした時である。翌二十七年に日清戦争が起ったが、二十六年には日清開戦は最早誰の目にも不可避に思われていた。これより前明治二十二年（一八八九）には明治憲法が公布され、日本は近代国家としての体制を整えていた。それを背景にして、福沢諭吉が維新以来一貫して主張してきた西欧近代文明摂取による民族独立国家形成の方向が、その実際の有効性を清国と戦う事によって実証されるのだと意識されたのである。清国は「野蛮」であり日本は「文明」であつて、その「文明」の為に戦うところに正義があると言うのが当時の日本の一般的なメンタリテイであつた。内村鑑三が初め日清戦争を日本の正義の戦いであるとしたのも、野蛮に対する文明の戦いとして意識したからであつた。

日清戦争は蘇峰の精神にドラマティックな変質をもたらした。明治二十七年十二月に蘇峰は『大日本膨張論』を刊行しているが、日清戦後の三国干渉による遼東還付と言う現実により、文明の正義と

言うものは存在しないと認識せざるを得なかつたのである。日本に於いて、外から受ける屈辱への反撥が膨張論の主張の根拠となるメンタリテイは、松陰以来一貫している。

しかし明治二十六年の蘇峰はまだこのような思想的変質にまで行つてはおらず、平民主義（デモクラシーの蘇峰訳語）の実現が「国民運動」であると論じていた。その故に『吉田松陰』初版本（明治二十六年十二月刊）において蘇峰が描き出した松陰像は、昭和において超国家主義者や軍国主義者が掲げた松陰像とは異なるものであつた。前述したように蘇峰が松陰を見出したのは、「ワガ邦知識世界第二ノ革命」を行うべき「明治ノ青年」の精神像としてであつた。その精神像は、一方では薩長藩閥政治家を否定するものであり、他方では福沢諭吉に代表される文明開化のイデオロギーを否定するものとしてであつた。蘇峰はその「青年像」の具体的典型を松陰に見出す事によって、日本民族の歴史の中に明治の新世代である青年が果すべき思想的役割を指摘し、その変革の精神的伝統の最初の基礎づけを行ったのだとする事が出来よう。蘇峰によつて松陰は、思想として近代日本に継承されたと言えよう。松陰を既に時代的役割を終えた思想の一つとして取上げてはいないのである。松陰を思想として把握する事は、取りも直さず蘇峰自身の思想的な自己確立の問題と重ね合わせているからである。このように、松陰を思想として捉える在り方は、蘇峰によつて基本的に意味づけられたのである。

前述した事から判るように、福沢諭吉等「文明開化」の思想家にしても中江兆民等「自由民権」運動の思想家にしても、変革の精神の具現像として「青年」を提出してはいないのである。従つて蘇峰が『吉田松陰』を書いた事の思想的意味は、もっと様々な視点から検討されてよいであろう。蘇峰を

俟つて初めて松陰は、変革期を如何に生くべきかを真摯に熱烈な誠意をもって追究する青年の典型として定著したのである。そしてそれを可能にしたのは、蘇峰の平民主義への熱烈な情熱にあったと見ることが出来る。

蘇峰が松陰を自己の精神的在り方の内側において把握したその事には、松陰を考える場合に重要な示唆が込められている。それは何かと言えば、近代日本の精神構造を考える時、松陰を福沢諭吉との対比において考えるのが有効ではないかと言う事である。従来松陰との間に引合いに出されるのは佐久間象山とか、言うなれば松陰と同観念的な系列の人々であった。そこには、思想的な格闘のドラマは生まれぬ。その故に明治維新の功臣達の延長方向にのみ松陰の影響（思想としての）は固定して了解され、近代的知性の層への融け込みは取上げられなかった。松陰は福沢諭吉より五歳位の年長でしかないが、二人を比較すると松陰は一世代古びて映る。それには多くの条件が指摘されるであろうが、しかしその故に、松陰は福沢諭吉のように日本の近代化の過程の思想に何も与えなかったとは言えない。近代化の方向への批判として、民族のアイデンティティへの回帰として、松陰の存在は言わば日本人の自問的存在として作用し続けていると言える。

松陰は「草莽崛起の人」に——体制外に自己を置いた改革志向の人々に期待する所まで思想的に出してきたが、西欧合理主義とは無縁であった。西欧合理主義との対決は松陰の内部では行われなかったし、西欧合理主義をそれとして認識し得たかどうか。西欧を思想と見ての対決意識は松陰には意識される事はなかったのではないか。この事は松陰が文明評論的な思想家でなかったことを意味しよう。しかしその故に西欧化の趨勢の中で、民族として在る人間は如何に生く可きかと言う近代の知性の内

面的な自問に答える一つの像として、日本近代の中で再認識される事を可能にしたのではなかったか。

福沢諭吉は安政二年（一八五五）に緒方洪庵に入門した時点で、既に完全に封建的思考・封建的感性を生活感覚の上でも克服していた。諭吉の合理的観念（西欧近代思想に通底する）が、彼の一切の考え方の基盤となっていた。諭吉と松陰とのこの違いは何処から来たのか。それを説明する事は、明治維新のメンタリテイを別の視点から説明することにもなるであろう。ただ言えることは、福沢諭吉の合理精神からは、時代を切開こうとする生きる精神像として、青年が求める人間像は生み出されなかったのである。（福沢諭吉の『民情一新』——明治十二年八月刊——を読むと、そこには松陰が幽霊のように漂っている気配がした。）

維新以後、明治十年代は福沢諭吉が時代精神の指導者であった。蘇峰も独歩も二葉亭四迷も、「文明開化」の空気を吸って自己形成してきた。そのような彼等によって松陰が想起され、自己の精神の在り方を代表するものとして内面的に把握されたのである。そして蘇峰によって「青年」として把握されて初めて、吉田松陰も変革期を生きる存在の理念として結晶したのであった。近代日本の思想系流の中に思想形成として松陰を再生させると同時に、その事によって明治の新世代である青年が果すべき思想的役割を指摘したのであった。蘇峰によって吉田松陰は思想として近代日本に継承されたと言えよう。

河上徹太郎における松陰

90

河上徹太郎は昭和三十七年の『文芸』十一月号に「文学の実体喪失」を発表しているが、そこで「文」の人松陰を見つめている。

「彼（注松陰）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、文学者の魂の奥深さ、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。」

「志士吉田松陰も勿論さういったモデル（ロマンの登場人物）として取上げるに不足はない。然し又一方、彼は文筆家として自己表現をしている。そしてそれは政治家や軍人が、功の成否を問はず、晩年になって回顧録か自叙伝を書いているのとは違って、書くこと自体の中に自己形成があり、そこに成長が約束されてゐるのである。これは広義に於ける文学の世界である。しかも松陰はついで自分が文学に携はつてゐると思はなかつたであろう。これは時代が風雲急で、時務論に追はれてゐたためといふものではない。わが国の文学のあり方といふ一般論の帰結なのである。そして今日のわれわれのやうに古今東西の文学に触れる機会に恵まれて見ると、松陰の書き遺したもののの中に、狭義の文学的遺産を認めるのである。」

河上徹太郎は後に文芸春秋新社から『吉田松陰』を昭和四十三年十二月に刊行しているが（『文学

界』——文芸春秋新社刊——に昭和四十一年五月号から同四十三年四月号まで連載）、それには「文学の実体喪失」は収められていない。

松陰像として真正面から「文」の人と指定して取出す事は、河上徹太郎より前の松陰祖述者の誰も為さなかつたことである。松陰の裡に「文」を愛する人を感じ取つた者はいらにはいたが（確かにそれは、松陰が「文」に心ひかれた痕跡は見逃すことの出来ない印象を与えるものであるから）、精々の所、教育者としての松陰像の中を含めるか、志士としての述懐として見るかに過ぎないものであつた。それを独立した「文」の世界を持つとした人として松陰のメンタリテイを考えようとした論者は、河上徹太郎以前には現われなかつたと言つてよい。河上以前の人は、全て徳富蘇峰の敷いた松陰像の土台以外に出ることはなかつた。

しかし「文」と言つてもそれは幕末時代の文人意識の世界のものとしての「文」と同質のものかどうか、それは些か疑問である。松陰が当時の著名な文人であつた佐賀藩士の草場佩川に文を作る要諦を尋ねているが（嘉永三年十二月）、そこに若き松陰の「文」についての考え方がよく窺える。

それによると、松陰は「文」を情趣の表現としてでなく、思想や論理の世界の形象化の対象として捉えようとしているように思われる。それは松陰が兵学（松陰は兵学を儒学の中に体系的に包括されるものとして在らしめようとした）を精神的な学問として、政治論理の学問として取扱おうとした精神の延長から明らかになつてきたものであろう。武と儒の結合として——いやその総合学としての儒を考えようとしたとみられる松陰にあつて、「文」は決して軽視できない世界であつたのだ。そうし

た儒学の中に体系づけられた兵学を中心としての自己の思想を追求し顕在化していく上からも、文を思想や論理の対象において捉えるに至ったのは、当然の帰結であったであろう。

「文」の人松陰を発見した河上徹太郎の仕事は、松陰像の再把握として高く評価すべきものであろう。その場合の「文」とは、河上徹太郎の言う「文の人」としての松陰の立脚点は儒学にあることは勿論であるが、しかしそこに松陰の「詩」の世界を加味することにおいて、儒学では包括しきれない松陰の「文」の世界が成立するのである。

松陰の精神構造の中に「文」の人としての内在要素を取出す事は、今までの松陰像提出者の誰も敢えて為す者はいなかった。その代表的な松陰像として次のものが挙げられる。

徳富蘇峰の革命的青年像

玖村敏雄の教育者像

奈良本辰也のナシヨナリスト像

松陰の内に「文」を愛する人間を感じとった人も——確かにそれは見逃すことのできない印象を読む人に与えるのであるが——精々のところ教育者としての松陰像に含めるか、志士の述懐として見るまでであったのである。河上徹太郎以前の人は、総て蘇峰の布設した松陰像の土台以上にも以外にも出るものではなかった。例えば教育者としての松陰像も、既に蘇峰に於いてその初版本『吉田松陰』において明確に認識され、提出されている。

しかし「文」と言っても、それは幕末期の文人意識の世界における「文」と同質のものではない。

河上徹太郎は松陰の「文」を「儒」という語で特色づけているが、松陰においても「文」とは或る特殊な領域のものとして認識していたことは指摘できる。河上徹太郎も言うように大和の森田節齋の門に遊んだ松陰が、「文」の人に成ろうか「兵」の人に成ろうかと自己形成の方向選択に思いを致し、遂に「兵」の人に成る決意を定めて兄梅太郎へ報告した書状が一つの例證になるだろう。その場合、松陰が自己の可能性を賭けようとした「文」の世界が、河上徹太郎が言う所の「儒」に包括されてしまふものかどうか疑問は残る。その時松陰の胸中にあつた「文」は、多分に頼山陽等に象徴される文人意識に近い形体のものであつたのではなかつたらうか。

もつとも年齢的に早い時期のもの——平戸遊学の帰途、草場佩川に贈った書状によつても、松陰の心に疼いていた「文」とは「儒」の世界内に位置づけられているものではなかつたと言えるのではなからうか。「与佩川先生」(『西遊日記』付「鄙文」)で、「凡そ学は因循苟且こうしよにして旧套を墨守すれば則ち已むいやしく。苟も論議辨明する所あらんと欲せば、則ち文を舍おきて何を以てせんや。」と言っている。松陰の儒学的骨格は儒学の習得によつて得られたと言うよりも、先祖以来の家学である兵学——山鹿流の兵学を修める過程で形成されたものである性格が強いのではないか。儒学は当時の武士の一般的教養として生きていたのであるから、松陰の人間像を考える時に、そこに儒学的骨格が認められることは当然であろう。その故に「兵」に対して「儒」が則ち「文」だと整理して考えてよいかの疑問が湧くのである。

ただ草場佩川に文をつくる要諦について教えを乞うた書簡で窺われる松陰の「文」の姿は、自己の考えを明確に表現することの出来る思想や論理の世界の形象化の場或いは方法としての意識である。

情緒の表現として「文」を考えていない。

しかし松陰をして数多くの漢詩・和歌を作らせた内心の衝迫は、「文」の世界に彼が求めようとしたもの、また「文」の世界に魅せられた真実の心を暗に語ってくれているのではなからうか。それは彼の意識の表面に現われた「文」の観念——即ち草場佩川に宛てた書状で語っているように思想や論理の明確な表現のもの——とは裏腹に、内面の真情を直接に吐露できる世界として（思想や論理の構築を飛び越えて）「文」を求めている事の現われであると思われるのである。それは謂わば詩の世界としての「文」である。松陰の生涯を貫き、彼の書き表わしたものの底流として一貫して感得できるものは、詩の心情——或いはまた文学的青年としての心情ではなからうか。ここに松陰の内面の生きた「文」の姿がある。

松陰が兵学を精神上の学問として、政治倫理の学問として取扱おうとした傾向の生じる原点には、政治文学青年としての松陰の詩的魂があると思われる。武と儒の結合として、否その結合の学として兵学を打ち立てようとした松陰にとっては、「文」はその方法上からも軽視できない大きな関心と誘惑を持つものであったのだ。兵学を中心として自己の思想を追求し、顕在化していく方法としても、「文」を思想や論理の形象化において捉えるのは当然の帰結である。

松陰把握考（年順前後す）

○ 松陰において日本人としての自覚を求める道——即ちナショナル・アイデンティティの追求は天皇の存在性に行き着き、天皇制イデオロギーの主張となる。しかし天皇制イデオロギー（天皇制国家主義）と言っても、松陰にあつてはその「天皇制」と言う国家体制に於ける機構制度の具体的イメージは明確でなく、天皇の下に大和民族が結集すると言う観念はあるが、天皇の下での政体構想の具体的考究は為されていない。その観念の中には、或いは実際の維新政府が構想した政体とは異なるものがあつたのではなからうかとの推測も可能にならう。そのような推測は、「天下は一人の天下」との主張に見出すことが出来るのではなからうか。一君万民思想と言われる構想には、即ち身分制の排除がそこに仮託されているように思われる。

○ 松陰が言うように「君臣一体・忠孝一致」を、日本と言う国又は日本民族の心性の伝統であると断定する事には抵抗を覚える。それはその時代々々或いは人々によって継承されるものであつて、生活上その意識の再生を必要としない層にあつては意識されることはなく、従つて心性的な伝統として成立しにくいものがあつたのではないか。国民一般に心性の伝統として内在化するようになったのは、明治国家成立以後の事である。即ち対外国の意識が主題となつてきてからである。君臣一

体・忠孝一致は郷土愛・国土愛とは性質を異にした観念のものである。歴史的にも別の性質のものと考えらるべきである。自民族文化の愛護と言う文化としてのナショナル・アイデンティティは外に置かれたままになっていると言う事、民族文化に対する認識の視点或いは感受性が落ちているのである。

○ 陽明学の言う“知行合一”の実践倫理を自らに課すその自己を、そこに自覚され理念化された所に忠実に生きる事が松陰の“誠”であった。その理念は、松陰においての絶対真理（天皇への帰一）へ包摂することによって益々純化され、強固になり、唯一の正義として『講孟劄記』において主張されている所の“仁義”の体現物となる。

しかし万世一系の天皇が統治する事に、仁義が体現される事になるのかどうか。ただ松陰にあっては、天皇に忠を尽すことに仁義が具わるとみるのである。そのように天皇を抱懐することにおいて松陰が中国古代の聖王堯・舜に比定され、心情的に同一化されているのであり、それを基礎として松陰の天皇への忠意識は、より容易に仁義を自己のものとして主観化し得るのである。

万世一系の天皇が統治する皇国、それは西欧に対して自己の独立性を主張し得る唯一の価値根拠（他のあらゆる論理構造を拒絶する価値）と確定される。そこに西欧から自国日本を守るべき理由が生れ出るのである。民族の統一の象徴として天皇を見出したと共に、自己の民族としての存在価値の源泉として天皇が存在するのである。黙霖によって松陰が説服させられたと言う事は、以上の事を指しているのである。

○ 松陰の天皇帰一の思念は宗教性の信仰では無く、倫理に於いて醸成されているものである。そこには朱子学が強調する“天理”の投影から思念されたものが働いているであろう。国学とは無縁である心性に発するのである。天皇を現人神と顕彰するものではない。

天皇についての松陰の観念構造は、教育勅語へと通底するものである。同時に井上哲次郎の国体道德論にも繋がっていくものであろう。

○ 松陰は中国聖人の教えを、人間が人間として生きる為の教えとして、その普遍性を強く主張している（『講孟劄記』参照）。しかしそれは自己主情的で、自分の存在証明の為のものとなっている。その強烈な口調、自分の考え以外のものは一切寄せつけないとする断定的な態度は、自己顕示欲の一種とも見える。人々はその強烈さに強い印象を受け、そこに正しさがあると自己暗示的に錯覚するのであろう。他の考え・他からの批判を主情的に拒否する口調、自分の心の一途さの中に普遍的な真実があるとの身構えは（それは陽明学の“良知”の影響かと思われる。松陰はそう言う自己に陶醉する傾向が見られる）、松陰にとって自己確保・自己の存在証明の為の唯一の拠り所であったのだ。しかし真向から正義として振り翳されると、それを聞かされている人々にとっては、なかなか反論が難しいのである。

○ 儒学の思想言説が持っていた普遍性の獲得と言う意志——即ち宇宙像・世界観念の構築の為の思索と言った志向は、松陰に於いては最早問題ではなくなっている。そして、現実世界の認識或いは

解釈における理念的根拠の確定が、彼自身の存在を賭けた問題となっている。そしてそれは松陰において、「聖人」の思惟的世界からナショナルなものを、又同時にナショナルな視点から捉え直されたインターナショナルなものを、思考論理或いは思考感覚としてそれをどのようにして身につけていくか（定位させていくかであって、見出していくかではない）の問題でもあった。

○ 松陰が覚醒して到達した天皇帰一の観念によって獲得し得た自己存在の主體的価値——即ち自己の存在理由の獲得に、国学がどのようにその意志構成上の要因となっているかについては、充分な説明が果されていないように思われる。初めのうちは、松陰は儒学に立脚するその思想体質から国学への不信を示している。それは近藤芳樹等への不信として現われている。しかし国学に関心を引かれるようになると、本居宣長をその尊皇——天皇への忠に於いて肯定する所まで到着している。

しかしその場合でも宣長の古事記の世界には、即ちそこに宣長が見出した思想の姿とは結局無縁であったように思われる。松陰はその国学肯定に至る過程で平田篤胤の著書を読んでいるが、松陰の思想構造の中に篤胤がどのような取込まれ方をされているのか明瞭ではない。それは宣長についても言えるであろう。松陰が宣長を、尊皇を媒介として承認しているとしても。

三田尻の国学者岸御園を始め、国学に素養があり関心を持っている人々との思想的交流の内容如何を綿密に辿ってみる必要がある。即ち安政三年四年の時期の松陰の観念や思想の存在状況についてである。

○ 松陰と山県太華の論争を読んで感じる事は、朱子学者太華の些かも揺ぎの無い理性主義である。そこには単に反動として片づけられない、現実に対しての理性的対処の覚悟と言ったものさえ感得されるのである。太華の理性を失わない合理的認識の態度に触れると、それを養った徳川時代の朱子学（宋学）と言うものに改めて注目せざるを得なくなる。

徂徠学に単的に見られるように朱子学が完全に否定された時期もあったが、徳川時代の人々の思想形成のバック・ボーンとして機能した朱子学＝宋学と言うものは日本人にとって一体何であったのか。それは現代から見れば封建思想としての反動の牙城のように見られているが、他面、日本人に合理的思考・理性主義を教えたのは徳川時代の日本朱子学であったのではないかと思われるのである。

○ 松陰とその同世代及び一世代前の人々や松陰より後の者が意識した世界は対峙し合う世界（対峙の相手は西欧として意識された）であって、中華思想的世界のように秩序的に安定したものであるものではなかった。

山県太華には、松陰のように日本人としての存在感を世界に向けて突出させようと言う衝動や考えは無い。中華文化圏の中での安定した秩序の形成が、太華における在るべき日本国家像であったと言える。

「近代」を撰取する方向に自らの存在性の確立を求める者からすれば、太華の説く在るべき世界観は反動的守旧派のものとして映る。しかし近代志向者の意識には秩序の世界観は（平和的な秩序

感覚の存在に発する言わば千年王国を志向するもの)はない。

人間の把握において朱子学は、天理を実証する為に人間はここに在るのだとする。それに対して松陰は、自分の生命を実証する為に人間は生きるのだとする。それは実存的な知覚のものと見えよう。従って松陰が把握する存在意識は、普遍性を持たない限定されたものとなる。しかし限定されたものとして把握される事に於いて、普遍性を持つとされるのである。即ち「独」に於いて「道」なのである。こう言う認識は弁証法的な思惟を示すものであろう。こう言う思惟は山県大華からは生れないのではないだろうか。

○ 松陰は西欧を拒否するのではない。対等を求めているのである。対等を求める上で、西欧にその乗ずる隙を与えないとする。それが松陰の「国体」の主張となるのである。「礼」を失する西欧の態度を怒り、批判する。「礼」を求めらるのである。松陰の観念では、「礼」が国際公法である。日本も「礼」をもって外国に対すべきだと自戒している。ただその「礼」が、朝鮮や清国に対してはどのように意識されていたか、判然としない。曖昧である。西欧ばかりが意識の全面を占領しているように見える。

○ 松陰は「時代に生きる自己」を確認できる根拠を求めようとした。アイデンティティの探求へと向うのは必然である。アイデンティティを求めること、それは世界に対して自己定立を図ることであつた。アイデンティティは自己同定だから、自己に同定しない事柄は批難しようとする。排除し

ようとする。攻撃しようとする。松陰が次第々々に状況への対処に焦っていくのは、こうした考えに自己を置いた或る意味では当然の帰結であろう。それが松陰の生涯を形づくっているのである。安政六年に入ると自己固執的となり、他者の存在(自分と考えが違う者達)が対等に認められず絶縁を宣し、ますます閉鎖的になる。松陰が次第々々に状況への対処に焦っていくのはこうした考えに自己を置いた、或る意味では当然の帰結であろう。それは一種デモニーニッシュなまでの危機感に支えられているのである。

○ 松陰は、西欧の示す「万国公法」には「理」は無い、「力」があるだけだと見た。東洋の価値意識からすれば、「理」は力ではない。また力によって押しつけられるものでもない。「理」に基づく礼法としての自然の秩序として「万国公法」は在るべきものである。そのような認識が、日本を含めての東洋世界にはあつた。松陰が拒否するのは、「万国公法」がその背後に持つ「阿片戦争」という性格であつた。そうした「力」ではなく、東洋的価値の「理」を万国公法として外交を形成しようと言うことであつた。

○ 「イデオロギー」——それは思想を政治的に表現し貫徹しようとするものである。その為に、それは常に政治権力と結びつく傾向を持ち、それによって自己表現を維持し、自己のダイナミズムをそこに求めようとする。

○「狂夫の言」に「成徳達材」の語が見える。これは山県周南以来の徂徠学時代の明倫館の人間教育理念として掲げられた「達材成徳」を下下ひっくり返したもので、山県太華は自分の文には「成徳達材」と表現しているので、恐らく太華によって表記され始められたと思われる。「達材」よりも「成徳」が先と言う所に、朱子学的把握が指摘される。

○松陰の生涯を導いたのは、内(国内)からと外(国外)からとする危機意識であった。これは何も松陰にのみ見られるものではなく、その当時の知識人には多かれ少なかれ見られる在り方である。しかし、危機意識そのものを純粹に意識的に生きた姿において、松陰は同時代の日本人の生き方の一つの象徴となっている。その象徴性は、単にその当時の上に限られるものでなく、近代と伝統との断絶(西欧近代への対し方)に思想的な苦悩を深く経験した明治以来の日本人の精神的在り方もまた象徴し得ているように思われる。松陰が回想されるのは当にその点に於いてである。

西欧近代と民族伝統とを前にしての精神的分裂は、現在のわれわれの精神的状況でもあり、松陰が示している精神的在り方のその象徴性は、現代のわれわれのものでもある。精神危機意識から自己を捉える外はない点に於いて、松陰はまたわれわれの精神状況に近い。

○多くの松陰論を読んでもみると、松陰自己形成期の取扱いが比較的疎かにされているように思われる。即ち野山獄に投じられ更に杉家に幽囚されて松下村塾で教授する以後——『講孟劄記』以後が、重点的に取り上げられているようだ。

しかし、松陰が自分の後に続く者へ「志」を育てる教育を図ったとみるならば、むしろ松陰の下田踏海に到るシュルム・ウント・ドラックの時期——彼の煩悶と探求の時期をもっと考慮すべきではなからうか。松陰に於けるアイデンティティ自覚の道を、内在的に自己を重ね合わせて辿らせると言う追体験——自己の問題意識への把握の方法・姿勢を松陰の道程と重ね合わせて考えてみる事に於いて、把握させることが必要なのではないか。松陰を説くと言って、お説教をするのでは何にもならない。

○安政五年からの松陰についての一考

安政五年(一八五八)に入ると松陰は急激に政局の動きに対する発言を強めて行き、それは更に過激化の一途を辿る。幕府とアメリカ合衆国との間の通商条約妥結と言う現実を眼の前にしてのことである。「狂夫の言」をその最初のものとして、危機意識が深まる中で現状への焦慮は激しくなるばかりの時勢で、それを打破しようとする手段を松陰は次々と打出して行くのである。

「狂夫の言」は、社会的に閉鎖されている人間による発想である。それは特に貧院とか幼院とかへの見方に接すればわかるのであるが、そこには猜疑のみが増殖しているのである。民主主義的な心情からする対処への注目が生まれる所であろうが、それが生まれなかった。それは何故かとの想いが湧くのである。「狂夫の言」と名付けたのは、或いは、自分の見方・論じ方に誇大さが混っている事に気付いて、謂わば煙幕としてのことかも知れない。

そうした松陰にとって悲劇だった事は、彼の知友に、松陰の危機意識の質と深さに同感してそれ

を共有する程に突きつめて受止める者が当時の萩の地に居なかった事であろう。周布政之助・前田孫右衛門・中村九郎等が居たことは居たが、彼等はいづれも藩庁の主要なポストに在り、藩の役人としての範囲に自らの言動を置く立場の存在であった。個人としては松陰を理解しても、公人として松陰と同調するものではなかった。結局松陰が頼るのは自分の門弟しか無かった。

藩の公人である知友を納得させることが出来なかったのは、松陰の方にも原因があったようにも思われる。松陰は自らの危機意識を自ら煽って、思考を自ら追詰めていき、閉塞状態を現出すると言う状況に陥った所からも来ている。自らを閉塞に追い込む彼の思考傾向は、社会から遮断された幽囚生活の中で孤立化し狭隘化していく外はなかった所に原因があるのではないか。社会から遮断されている。極く限られた範囲の人としか触れ合えない。そうした幽囚生活から来ているのではないか。そこでは対等に討議討論することがなくて、松陰の意見判断だけが罷り通る。そこから自分の考えだけが絶対だと言う心理状態に陥っていったのではなかったか。その弟子達も松陰の説く所に共感して賛同はしても、松陰が次々と考え出す時局戦略にはついて行けなかった。それを松陰は落伍・裏切りと受取った。彼らとの距りを冷静に見、冷静に量ることが出来なかった。自分について来ない、自分と同じ考えにならない者は反逆者として攻撃した。

そうした松陰の精神状態や論理の組み立ての誤謬を鋭く指摘して松陰に反省を求めたのが、安政六年二月の久坂玄瑞の痛切な手紙である。(前出「松陰と門下生」参照)。その玄瑞の手紙を読むと、安政五年以降の松陰は平衡感覚・平常生活感覚を失って焦慮ばかりが先立っていると見る事も出来る。時々立ち止まって周囲を見、自己を見ると言うことが欠けていた。それは、何時果てるとも

無い幽囚生活の然らしめたものであろう。

閉塞状態に陥っている社会・時代にあつては、松陰と言う存在は常に出現するのではないか。時代閉塞を突き破る為に。しかしそれは常態ではない。松陰は非常の人であり、また非常の人たらんとした人である。藤田省三が「状況の人」と規定した所以である(岩波刊『日本思想大系54吉田松陰』)。

松陰は憂国の情念から、自分が幽囚者として自由に動かない事からくる焦慮にさいなまれていた。それには、自分から自己を焦慮に駆り立てていた面があつたであろう。それは、そうしないと自分の考えが周囲の空気に呑み込まれて消し去られると言う焦りからでもあつたであろう。だから行動することの出来る人を——即ち門弟達を使おうとする。危機感を常に自分に向つても再生産させる衝動が必要となるのである。

松陰の遣り方は、常に周囲を自分の主張に巻き込んで危機感と悲愴感を助長し、犠牲を強いようとする。リベラル・イデオロギーを国への道と極めつける。自分の主張の正しさを立証しようとして、現実の条件を冷静に見極めてみると言う思考態度を排除する。常に危険な策略を考え出し、その実行を人々に対して煽動して駆り立てる。そのように見えるのである。

そうした存在の在り方は近代日本の方向に似ている。松陰が近代日本の原型を為すと看做される所以である。

青年像「松陰」

松陰は現在まで余りにも偶像化され過ぎてきており、食傷気味の趣きに在る。しかしそれはよく考えてみると松陰について書かれたものについての食傷であつて、松陰が生きた時代、その時代を生きた生まの松陰については決して食傷気味ではないのである。死後それも明治になつて作られた神となつた松陰像について食傷しているのである。

偶像としての松陰は、生命の枯れた死物に過ぎない。死物からは何も生きた精神の継承は行われなない。偶像松陰を如何程持上げた所で、偶像として取扱つている以上、そこからは何の感動も生まれなないし、内面で触れ合うものはない。『まのあたり先師をみる、これ人に逢うなり』と言う語句があるが、このような心の触れ合いから生まれる人間的な感銘は偶像視する所からは決して生まれぬ。

松陰を偶像化してしまつてから、多くの人は偶像化された松陰を突き破つて生身の——あの徳川末期激動期の日本を必死に生きた青年である松陰その人を認識しようとはしないし、況んや時代と共に苦悩している松陰の在りのままを求めようとはしないのである。大部分の者が解説されたままの松陰——謂わば神として奉られる松陰に辟易し敬遠して、それだけで松陰を固定化してしまふ。それを乗り越えて松陰に触れようとはしない。そのように為してしまつていゝものも、松陰を偶像化して生身の松陰の前に壁を造つて、松陰そのものとの内面的な触れ合いを阻害しているからである。

現在、明治維新百年記念を契機として日本近代が様々な視野から民族的体験としてのその世界史の意味が探求されているが、近代日本の西歐化が如何に評価されるとしても、近代日本を創り出してきた原動力は良い意味にも悪い意味にも青年の革命的情熱——革命的青年の存在であつた。そしてその革命的青年の原型は、日本民族の歴史においては幕末明治維新において初めて出現し成立するのである。恐らく今後の日本の歴史を創り出していくのも革命的青年のエネルギーによつてであろうが、革命的青年が日本の歴史を創り出すという近代日本の精神的伝統は、幕末明治維新期の志士において始まつたのである。

吉田松陰はそのような革命的青年の在り方を、最もティピカルに生きた純粋な精神であつたと言える。純粋な精神と言うのは、偶像という意味ではない。苦しみ悩み悲しみ憤り、そうした心情において純粋であつた所の、改革を志向した精神と言う意味である。

松陰と言う名を聞いただけで食傷を起し、偶像化されている事への反感から敬遠と言うよりも先ず反撥を覚える人は多かつたであろう。松陰に関する書籍等は読む気にもならなかつたであろう。松陰の革命性は、今まで反動的・軍国主義的・天皇制的に利用され過ぎてきているので、読まない前から論者の松陰像と結論だけは予測できたのである。それに今までの松陰は、所謂明治の元勳と密接不離に扱われていた事が通俗的に理解されて、平均的な松陰像を人々の間に確乎たるものにしていたのである。それ以外の松陰理解・解釈は異端とされた。そう言う傾向の是非はキリスト教史に於けるルーテルの役割を考へてみても判る事であり、異端によつて精神の伝統は新しい生命を吹込まれ、歴史の生きた力となる事は人間の歴史に於ける真実であり、鉄則である。

近代日本の帰結である現在の日本人の一人として、筆者は近代日本を自己体験として自己の内部に捉えたいとの存在意識を若い時から持っていた。それに促がされて奈良本辰也氏の『吉田松陰』（岩波新書）を読んだ。そして現在の日本人の精神にとって松陰とは一体何なのかと言う自分への設問を再度抱いたのである。それに対して何等かの解答を求めるとすれば、松陰が書き残したものを直接読んでみて、言わば介在なしに松陰そのものを摂取する必要があると確認したので、先ず『講孟余話』や書状等を読んだのであるが、そこに見出したのは民族の危機の時代に直面した悩める松陰の姿であった。そして徳富蘇峰の旧版本『吉田松陰』を探したが手にすることが出来ず（昭和二十年代は地方ではそのような現状であった）、心ならずも改訂本を手にした。しかしそれでも読まなかつたよりは増しだと思っている。何故ならば改訂本の中で蘇峰は、松陰が下田で泊った宿屋の子孫が語っている松陰の姿を聞き書きで記録しているが、これが筆者の心を打ったのであった。

「青年」と言うイメージ——それは人間の「理想」的な社会の建設を求める意識である。蘇峰が松陰を「青年」として捉えて思想的に位置づけたのは、「思想」を掲げてその実現を求めているものであった。現在に於いての松陰の継承はその方向にある。理想的な社会を求める心願で現実の社会を建設していく。それを自らの使命とする者——それが「青年」である。「青年」とは自らが懐く理想の実現を願って、自らが生きていく現前の状況を改革して行こうとする存在である。そこに抱懐される理想は、右から左までのそれぞれの志向において成立が求められる。「青年」へと覚醒をする。それが松陰の意志（又は遺志）の継承ではなからうか。

しかし、「理想的な社会」を求めると言うのが何が「理想」であるのか。その「理想」の内容・実態はどのような状態のものであるか。その問題の検討は「青年」としての覚醒・使命感の獲得の中で追求すべき課題（当為）として課せられる。今は先ず、理想的とは在るべき人間社会を求めて生きようとする「青年」への覚醒を説き求める所に、松陰のイメージを生かす方向があるのではなからうか。

玉本文之進の時代意識

思想史上の位置

玉本文之進は吉田松陰の叔父であって、松陰を幼時から教育してその人格形成に大いに影響を及ぼしたものとして、松陰と一体化の存在に見られてきているように思われる。そうした文之進と言う名が識られている割には単独に取上げられる事は殆ど為されていないと言つてよいであろう。

確かに文之進は松陰の精神形成に強い感化を及ぼした一人であるが、しかし文之進の思想やその時代への対応性が松陰と同一同質のものであったかは再検討してみる必要があるのである。その場合、松陰刑死後の安政七年（一八六〇）十二月に当職福原越後元圃に提出された文之進の「意見書」が最も重要な資料として存在するのである。（その全文は拙著『防長藩政期への視座』に収録）

安政七年と言えば松陰刑死の年の翌年であるが、「意見書」を見れば文之進は西欧戦法戦術の採用に——軍事形態・戦法の洋式化に反対の立場であり、それは松陰の「西洋歩兵論」（安政五年成る）に対立するものであった。それ許りばかりでなく、西欧文化への対応についても文之進は日常生活レベルの洋式化（西欧文明の受容）には絶対反対であった。

松陰の「西洋歩兵論」は西欧のように歩兵を編成してそれを中核とした軍隊の構成と兵法とに日本

の軍隊を改めるように主張しているが、文之進はそのような変革に反対して、長州藩独自の戦法である「神器陣」でよろしいと断定するのである。「神器陣」は、寛政以降の外国船事態に対処して考え出された長州藩独自の戦闘法であった。それだけに神器陣についての矜持は、大組の士を中心とした藩士間に根強いものがあつたと思われる。しかし文之進の西欧拒否は軍事関係のみに止まるものではなかった。松陰が刑死した事を一方では意味づけながら、軍団兵法の変革においては松陰と対立する意見を保持すると言う文之進のメンタリティを注目すべきであろう。こう言う観念が、明治九年（一八七六）の萩の乱の敗退後に自殺した根拠であろう。

「意見書」が書かれた時期、長州藩は相模国の海岸防備を担当し、それには西欧との戦闘も想定されて、彼我の戦力の分析から兵制や戦闘技術・装備の改正の必要性が藩論となつてきていた。現実の事態に直面して生まれた要請である。松陰の「西洋歩兵論」はその現実を背景にしているが、それが書かれた時は叔父文之進の「神器陣」論固持が念頭に置かれていたかも知れない。しかし文之進が西欧に対してその防衛対象にしたものは兵制だけでなく、もっと日常的な社会様相であつた事は「意見書」を読めば感得されるのである。ここに取上げている「意見書」は、萩市郷土博物館蔵『玉木家文書』中に草稿として残されているもので、当時の藩の空気を知る一助にもなるものである。

松陰は「西洋歩兵論」で神器陣を「遊戯三昧」のものとして断定し、その不備を指摘して次のように断言する。

「神器陣は銃丸発機一斉ならずして、敵勢を挫くに足らず。隊形単純にして敵騎に攪みださること必

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。礮(てつ)の実に似たる所以なり。而して余又是を石と砂とに比す。今試みに一握の砂を散じて敵を撃つ、其の中あたる所一つも傷つく所なし。又一拳石を擲たば其の中る所肉を破るに足らん。是れ洋兵と今の神器陣との得失なり。洋兵を学びて未だ成らず、其れ尚ほ瓦磚がたんに比すべし。況や精練日に其の功を加へば、何ぞ鋼鉄となすに難からんや。”

精兵を創出する為には、西洋歩兵の存在を学んでその歩兵を中核とした軍団戦法に改め、それによって戦力の充実を実現すべきだと指摘している。歩兵隊の設置は、既に嘉永六年（一八五三）に行つた上書「急務条議」において主張している。思想における松陰と文之進との認識の違いは明らかであり、その隔離は早くからあつたのである。そして文之進は「意見書」を書いた時点においても、松陰とは異なつた立場を固執しているのである。

このような両者の意識——時代の認識とそれへの対処——の対立は、兵制や戦術の次元に限られるものではない。生活状況への西欧文明浸透の是非も意識されているのである。文之進は日常生活に西欧文明が浸透してくることに反対する。西欧化されることへの拒否である。生活慣行におけるこのような存在意識は、俗論党・正義党の対立を超えて横断的に存在した社会的なメンタリテイであつたであろう。対西欧態度を一つの軸として取りあげてみれば、長州藩の俗論・正義の存在図式に別の新しいメンタリテイの開拓の様相が期待されてくる。そして今までの幕末長州藩への考察視点の在り様が不十分なものに思われてくるのである。それは単に徳川封建体制を守ると言うだけのものではない。柳田国男の視点に繋がっていくものではなからうか。

玉木文之進は西欧との取組みを、文化或は生活様式の問題として感得しているのである。松陰はそれを兵法家らしく、兵備体制即ち戦闘力の優劣の問題として提出する。そう言う松陰にあつても、西欧との対峙を文化論かつ社会論として捉える意識は持たれているが（自国日本には育兒院や窮民救済施設のないことを西欧への文明的負数として捉えている）、兵制・兵力の優劣こそが問題意識の中心をなしている。そこから採長補短の西欧対応となるのであるが、それに対して文之進の論は生活感覚的に西欧を拒絶し、その事によって自己の本来性・主体性を擁護すると言ふものである。そうした事を感じさせる一つの例を「意見書」から引いてみる。西欧式を取入れた藩建造による君沢型の丙辰丸（万延元年五月進水）を内部まで視察した文之進は、次のように記している。

“将官士官部屋共人家押入の如きものを構へ候杯、懸りの衆中いかゞの存心に候哉と心中に不審仕候儀ニ御座候。只々当時西洋主張の人は何事ニよらず満胸夷狄の模様を慕ヒ候存心のミニテ可レ有レ之哉。於レ私ハ此存心則神州夷狄の分不ニ相立様成行候履霜と御氣遣仕儀ニ御座候。”

西欧を武力として見ることを超えて生活次元での問題として感じ取り、西欧への対応姿勢を採っているのである。

文之進のような感じ取り方・反応の仕方は、当時の人々の一般的心情として底流していたものであろう。西欧を採り入れることは、自分達本来の自身の生活が無価値のものとして消滅するのではないかとと言う漠然たる恐れ、そのようなメンタリテイは佐幕派・勤王派の別なく、また天朝恢復に“世変り”を期待している一般庶民を含めて大きく伏在していたのであり、そこから西欧文明の評価も意識

されるのである。そうした意識の知識人的代弁を文之進はしているのであると言えよう。文之進は日常生活に西欧文明が浸入してくる事に反対する。西欧化される事への拒否である。生活慣行へのこのような存在意識は、俗論或いは正義の党派的対立等を超えて横断的に存在した社会的メンタリテイであろう。対西欧態度を一つの軸として取り上げてみれば、従来の俗論・正義の分類図式に、別の新しいメンタリテイの様相が開けてくる。そして今まで為されてきた考察態度の性格が不十分なものに思われてくるのである。

文之進の洋化拒否の保守思想を、反動とか頑固で迷妄な守旧主義として否定し得るのか。「意見書」で表明されている意見は、いわば敗者の弁である。文之進的観念には、開国によって封印されることになる保守の魂の怨念が存在するのである。こうした敗者の怨念が近代日本の——文明開化の日本の思想状況において底流として存在する。そしてその怨念への無視が、ある意味では、大東亜戦争へと導いていった政治家・軍人のグループの深層心裏の裡に、「怨念」を継承し助長すると言う反作用の働きを生ましめたと言えるのではなからうか。米・英への宣戦布告がなされた時、国民大衆の心性として頭の上の重荷が霧消した思いを持った者は、高村光太郎を始めとして多かつた筈である。我が国の「近代」とは何であったのか、「近代化」とは何であったのか、その総括的検討に直面させられている現在に、この「意見書」は一つの位置を持つものである。

幕末以来大東亜戦争に至る歴史のメンタリテイを考える時、玉本文之進の心性がそこに根強く存在し続けた屈折した様相を見ることが出来るのである。西欧的なものの中に組織化される事への違和感・

抵抗感である。そのメンタリテイは潜在的な生なままな感性であつて、合理主義的認識の中に組織化される事への違和・抵抗となる。西欧との違いの自己確認は、先祖への帰納の志向を自覚する事によつて行われる形をとり、西欧への抵抗の根拠となる。異質なものへ対する時、そのような現れ方をするのは一般的なのではないか。松陰は外国との関係を日本の変革の誘因にしようとしている。敗戦を覚悟した外夷との一戦の主張は、自国の敗戦によつて国内が統一されて改革される方向に進むことを求めているものであつた。松陰と文之進の対立は、明治以後の思想の在り方を先取りする所のものである。

文之進は、ライフ・スタイルの変容を招来することへの危倶感を持った。単に無合理的な感情的な西欧拒否ではない。西欧文明にどのように対処するか、日本人全体の課題であるこの問題は萩地においても共通して意識されていたのである。「意見書」もこの共通の課題への回答として書かれたのであり、その点を見落してはいけない。一地方の一人の武士の個人的意見の開陳だけではないのである。彼にあつては「西洋の芸術、東洋の道徳」として、分けて考えることは出来なかつたのだ。

西欧の受容は、階級制の廃止によつて一層受容の容易さを増したのではなかつたらうか。西欧文明への嫌悪反感は武士階級及び知識人の間には強く存在した。しかし一般民衆は珍奇な物への好奇心をもつて西欧文明に対して、それ程抵抗感を抱かなかつたのではないか。それは明治政府成立による文明開化への志向が全国的な風潮として現出していることによつても窺えるのである。即ち政治への進出が有限的ながらも幕藩時代よりも可能になり、それに刺激された一般民衆の心性が文明開化を支えたからであろう。新規なものへの関心をそそられる心性、武士階層に何な憚ることなく自己の発現が出来る状況の現出として感得する感覚の誕生がその風潮を助長したのである。

栗山孝庵宛平賀源内書状

山県周南や滝鶴台の文集を見て眼に留まるものは、彼等の知的交友の広さである。彼等藩籍知識人は、社会身分的には藩に拘束されていても、知的交流においては藩を越えての自由に身を置いていた。参勤交代の持った知的効能の側面をそこに見ることも出来よう。

知的交流による彼等の交友関係の文化状況というものは、現在まだ充分に見届けられてはいない。防長におけるその一例を挙げるならば、藩医栗山孝庵と杉田玄白との関係である。玄白の著『形影夜話』（享和二年——一八〇二年成る）には孝庵の事が語られており、両者の間に親しい交流があったことが知られるのである。両者の関係については田中助一著『防長医学史』の中の孝庵伝において、既に言及されている。同書は更に孝庵宛平賀源内書状に触れているが、遺憾ながらその内容については全く取上げられていない。従って研究の手掛りは何も得られないままに終るのである。しかしその源内書状は『森銃三著作集』（中央公論社刊）第一巻の巻頭に写真で紹介されている孝庵宛源内書状（早稲田大学図書館蔵）であって、それが田中氏言及のものであろうと思われる。

栗山孝庵は宝暦から寛政——十八世紀後半において活躍した存在で、日本で初めて女体の解剖を行ったことで有名であるが、そうした医学上の存在としてでなく、長州藩を代表する知識人として、

防長の範囲を超えて広く他藩の知識人の間に受容されていたのである。そうした背景から見れば、孝庵を特徴づけるものは様々な知識人達との文化的な繋がりにある。長州藩における彼の存在を意義づけるのはここにあると言えよう。彼をただ医学史の面において評価するだけで充分であるのか、その再検討が必要となるのである。滝鶴台等山県周南の門下が残した書文を読めば孝庵の名は頻繁に表われてくるところから、彼等の交友の深さが知られるのである。更に山脇東洋の『蔵志』には、孝庵の書状が収録されていることは周知の事柄である。そうした事柄を周知して平賀源内の孝庵宛の書状を読めば、孝庵の交友関係の広さが推測されるのであり、彼を当時長州藩における文化交流上に位置づけて捉える必要性を痛感するのである。

孝庵は単に医家としてのみの存在であつたのではなく、長州藩を代表する知識人・文化人として寧ろそのような存在として当時において注視されていたのである。孝庵と源内とがどのようなにして識り合つたのか、それは今のところ詳らかに知ることが出来ないのは残念であるが、これから言及する源内の書状を読むと孝庵との親密な交際が確認でき、改めて孝庵という人物の時代的存在意義の検討を考へさせられるのである。

『森銃三著作集』第一巻の巻頭に紹介されている孝庵宛の源内書状には、年号が記されていない。それが田中助一（「氏」を省く）が言及する書状であるとすれば、彼はそれを安永九年（一七八〇）と見ている。その判断の根拠には言及していない。源内書状中の羅紗織出しの記事からの事であるが、森銃三「平賀源内研究」（『森銃三著作集』巻一収）は、源内が羅紗織出しに成功したのは明和八年（一

七七一)頃だろうとしており、田中助一の認識とはほぼ十年の開きがある。羅紗織出しの成功は源内得意の成果であつたらしい。早速源内がその販売の許可を幕府に申請したのが明和八年から間もない頃としたら、因循な役人により認可がなかなか下りなかつたとしても、この孝庵宛書状を安永九年とするのは些か年月に開きがあり過ぎるのではなからうか。織出しの事を孝庵に告げている口調からしても明和八年頃と見るのが妥当のように思われる。以上確証はないが疑念を記したまでである。

その孝庵宛の書状に源内は、用件を三つほど記している。第一の事柄は秋田蘭画の紹介である。

「頃日御約束仕候武助画二幅、昨日取寄候故為持奉進上候。兼て申上候通、私取立の画法にて御座候。御帰国の上、太守様御覧にも入候得は冥加至極ニ奉存候」(句読点は引用者。以下同)

文中の「武助」とは、田中助一が指摘しているように秋田蘭画の中心人物である小田村直武である。直武は安永二年(一七七三)に秋田藩の鉱物調査にやつてきた平賀源内にその画才を見込まれ、洋画技法の手解きてほきを源内から受けた。その歳の暮に源内は江戸に帰つたが、その後を追つて直武は江戸勤務となり、更なる源内の指導を受けて洋画技法の習得に努めたのである。源内が「私取立の画法」と言っている所以である。安永三年に刊行された杉田玄白訳書『解体新書』の附図を直武は描いているが、それは西欧医学書にあつた図譜を転写した洋画研修のものであつた。長州藩人に秋田蘭画がどのように受容されたかは別にして、小田村直武の名は彼等の記憶に残つたであろう。その贈られた直武画がその後どうなつたかは分らない。直武の画風は、長州藩の画人の間に影響する所はなかつたであろうか。

源内が語る第二の事は源内焼である。

「讚州製陶器五進上仕候。是ハ私生国故陶器取立候所、堺屋源吾と申丁家(マ)の悴相応ニ細工仕候故、西洋画法ヲ授ケ、近世專製出候。京大坂御当地ニても折々唐阿蘭陀物ニ紛候噂承候。是亦武助画同様ニ私取立ニテ御座候故、有合の品掛御目候。尤宜品ハ先達て諸方へ遣、是ハ出来不_レ宜と私中ニて損候品故、御用ニハ立不_レ申候得共、細工の趣入御覧置候得ハ、京大坂中国辺ニハいくらも出居申候。」

これは源内焼の宣伝である。彼は長崎で得た交跡コト焼の技法でもって郷里の志度で陶器を焼く事とし、実際の製作には同郷の堺屋源吾(舜民)が当つたが、意匠等製作上の指導は源内が行つた。源内は海外から輸入された陶器が高価で多額の金銀が海外に流出するのを防ぐ為に、自分が製造した陶器を輸出して交易の利を得んと図つたのである。源内が書状の中で言っているように制作品は交跡焼を模倣したもので、一般では「唐阿蘭陀」製と見違いされるのが源内の自慢であつた。その源内焼を長州にも売込む為の宣伝を孝庵に求めたのである。長州藩が販路の対象とされ、それに孝庵が一役買わされているのは二人の交友の親密さを物語るものであろう。

第三の事柄は羅紗についてである。

「頃日御咄申上候綿羊一件の儀、先達て川井越前守様え願書差出私存寄申談候得共、俗吏了簡離不_レ申、兎角吞込兼候故、其俣ニ打捨置申候。先頃蓮池侯太夫松枝吉右衛門(吉)と与風此事申出、葛籠の底より願書原稿羅紗手本の扣等取出候。乍_レ序掛御目候。」

羅紗は江戸時代を通じて贅沢な海外からの輸入品であり、その為に多額の金銀が海外に流出してい

た。それだけ羅紗は人々の消費生活に悦ばれたものであった。宝暦九年（一七六〇）、長州藩長崎聞役となった和智東郊の「紀肥州崎陽事」（『東郊摘藻拾遺』収。「崎陽」とは長崎の事）には、同年七月に長崎へ入港した和蘭船三艘がもたらした積荷の内容が記されているが、それによると各種の羅紗合わせて二百六十四端（区）となっている。この時の積荷は船二艘分のものだとある。

源内は讃岐の志度で綿羊を飼育させ、長崎で和蘭人から習った製法によって羅紗の織出しに成功し、明和八年（一七七二）に和泉の堺で毛織物の製造に着手した（吉川弘文館『国史大辞典』）。それに「国倫織」という名をつけて一儲けしようと計画したのである。源内自身、羅紗織出しについて『放屁論後篇』で次のように述べている。

「我は綿羊を見て日本に羅紗・らせいた・ごろふくれん・じよん・へるへとあん・さるぜ・毛氈類の毛織を織らせ、外国の渡りを待たず、用に給せんと心を碎き云云」

その羅紗の販売先に長州藩も狙われたのである。源内から送られてきた見本によって、長州藩の人々——江戸勤務の藩士達はどのように反応したかを知りたいものである。

以上の源内書状から窺えるのは、栗山孝庵という存在は単に源内との交際というだけでなく、源内を通じて、或は源内を含めての当時の開明的な文化人グループの中の存在であった事である。そういう背景の中において孝庵を捉えない限り、彼の占める時代的存在の実態は（長州藩だけの文化の流れに限って見ても）完成されないであろう。従来孝庵を考える視点は、医学史的なものと徂徠学的なものにと置かれていた。しかしそれだけでは充分でないものをこの源内書状は示唆する。長州藩は源内

の商魂のターゲットになり、孝庵はその源内の操人形として利用されていると見ることも出来るが、孝庵の存在というものを通して当時の長州藩知識人・文化人の意識の在り様を再検討・再測定して見る必要を促されるのである。その一つの例として滝鶴台の存在が挙げられよう。

鶴台は宋紫石（楠本幸八）の『古今画藪』（明和七、八年刊）に序文を書いているが（『鶴台遺稿』巻之五）、鶴台自身は宋紫石と直接面識があったのではなかった。それが序文を物したのは、孝庵の仲介に拠る所があったのではなからうか。従ってその序文は当然ながら紫石という人間への言及は薄く、『古今画藪』の内容の紹介に力点が置かれるものとなっている。

宋紫石は平賀源内が宝暦十三年（一七六三）に刊行した『物類品質』の挿絵を描いた事があり、その関係で源内が孝庵に頼んで、孝庵から鶴台に話もたらされたという線が考えられる。当時鶴台は江戸に居たがその文名は高く、明和五年（一七六八）に出た『三都学士評林』では「詩文学之部」で極上上吉にランクされる程であった。更に又、長崎にて沈南蘋の画風を学んで江戸に帰った紫石は日本橋南四丁目に居を構えたが、その隣に杉田玄白が住んでいたと言う。従って『古今画藪』の序文依頼は、玄白から孝庵を通じて鶴台に話があったとも考えられる。いずれにしても孝庵の存在には広く文化人の交友圏があったのである。因みに言えば、宋紫石は司馬江漢の師であり、司馬江漢は細井平洲と親しく、平洲は鶴台の親友であった。

孝庵が呼吸していた開明的な空気は、田沼時代の空気である。長州藩の宝暦改革と言われているものの性格も、田沼時代を背景にして特徴づけられるのではなからうか。

序（？）でながら蛇足ではあるが、本草学を契機にしての社会状態の研究について提言したい。

八代將軍吉宗の施策に影響されての長州藩人々の本草学への関心の在り様も、社会状態史の研究テーマの一つに成り得るであろう。藩主毛利重就が南苑に薬草園を設けたのも本草学を発想の契機としているものであろうし、藩士の間に関心が高まったのも本草学的作用ではないであろうか。藩主に従って江戸に出た夫に、萩にない花の種をもって帰国して呉れるよう頼んだ女の手紙を読んだことがある。現在萩に見られる様々の花の中に、そのようにしてもたらされた歴史の花があるのである。

(参考)

平賀源内書状(栗山孝庵宛)

早稻田大学図書館蔵

昨日は御使被下候所、客来取込艸々及貴報候。寒冷相増候へとも愈御堅勝被成御座奉恐喜候。誠に以昨日ハ見事の鮮鯛一折御惠授被下、御厚志不浅千万忝奉存候。折節客来大ニ饗惠ニ相成山々忝奉存候。

一、頃日御約束仕候武助画二幅、昨日取寄候故為持奉進上候。兼て申上候通私取立の画法にて御座候。御帰国の上大守様御覽ニも入候得ハ冥加至極ニ奉存候。いまだ箱出来不仕候得共御出立急故、其俣差上候。

一、讃州製陶器五進上仕候。是ハ私国故陶器取立候所、堺屋源吾と申丁家の悴相応ニ細工仕候故西

洋画法ヲ授、近世專製出候。京大坂御当地ニても折々唐阿蘭陀物ニ紛候尊承候。是亦武助画同様ニ私取立にて御座候故有合候品掛御目候。尤宜品ハ先達テ諸方へ遣、是ハ出来不宣と社中にて損候品故、御用ニハ立不申候得共、細工の趣入御覽置候得ハ、京大坂中国辺ニハいくらも出居申候。

程能出来仕候ニハ至て宜物御座候。若又御国より社便等ニ御求被成度候ハ、讃岐志度浦堺屋源吾と御尋させ被成候へハ相知申候。

一、頃日御咄申上候綿羊一件の儀、先達て川井越前守様へ願書差出私存寄申談候得共俗吏了簡離不申、兎角吞込兼候故其俣ニ打捨置候。先比蓮池侯太夫松枝吉左衛門と与風此事申出、葛籠の底より願書草稿羅紗手本の扣等取出候。乍序掛御目候。いつニても御便ニ御返し可被下候。其外申上度事山々御座候得共難尽筆紙候。最早得拝願間敷候。随分く御堅勝ニ御帰国、寒氣の節ニ御座候間御自愛專要ニ奉存候。取込乱筆申進候。以上

十月卅日

栗山孝庵様

平賀源内

(句読点等は引用者)

『遺徳談林』について

124

長州藩第六代藩主毛利宗広の為人とその治政を回顧した『遺徳談林』は、和智東郊が語ったところを嫡子和智履実が書留めたものである。宗広は、彼の跡を継いだ第七代藩主重就に比べると、藩政史上の存在は薄い扱いを受けている。しかし『遺徳談林』を読むと、その人格や思慮は家臣から信頼され期待された藩主であったことが伝わってくるのである。山県周南の延享三年（一七四六）から寛延元年（一七四八）間の「日記」にも、宗広の人間像が書留められている。当時盛行した徂徠学の感化を受けて育った藩主であった。

和智東郊は山県周南の高弟で、滝鶴台・林東溟と共に周南門の三傑と称され、長州藩における徂徠学派の学者として儒者の途を歩むことを周南を始め周囲から期待されていたのである。しかし東郊は敢えて役人として藩府に出仕する途を選んだ。

東郊（通称九郎左衛門）が役人として重用されて活躍したのは宗広時代であって、元文三年（一七三八）に遠近方に任用されて以来当職手元役・蔵元兩人役等の内政上の中心的な役座を歴任し、当職手元役であった寛延四年（一七五二）に宗広の逝去に会っている。

その二年後の宝暦三年（一七五三）一月に、対応に忙殺されていた大坂米切手事件が一応の解決を

みたのを機会に、役人の世界から身を退いたのである。隠退して作った漢詩の一句に「二税租帰一循吏二負載逼一窮民二」三と云うのがある。その後宝暦九年に長崎聞役となっているが、藩政の中心に位置する事は無かった。

毛利宗広が父吉元の死去により家督を継いだのは享保十六年の十五歳の時であった。その翌十七年（一七三二）西日本は蝗害による大飢饉となり（いわゆる享保の大飢饉。江戸時代三大飢饉の一つである）、長州藩領の受けた被害も甚大で、藩から幕府への報告によると減収二十八万五千石で実収七万六千石、飢餓人約十七万七千人とあり、藩財政に及ぼした影響は深刻であった。宗広の治政は、この大飢饉被害からの復興を課題として発足したのである。しかし父吉元以来の藩政改革（いわゆる享保の改革）は頓挫し、藩財政は窮迫して、以後連年藩士・百姓に重い強制出来銀が課せられる事となった。ただ元文五年と寛保元年とは士民救済をとの宗広の希望によって、旅役費出米だけに軽減された。

宗広が萩城下の都市整備に熱意を見せたことは『遺徳談林』に於いても強調されている。今日にも残っている菊ヶ浜松原の造成、惣門大手の掘抜き、松本・橋本両川の浚渫と土手普請、大溝（藍場川）の川船通行開作工事等が挙げられるのである。民生上の環境整備に着眼していた事は、宝暦改革を行った重就には乏しい面であると言えよう。

寛保二年（一七四二）長州藩は幕府から利根川堤防修築工事の課役を命ぜられた。この課役は、下村弥三右衛門の『下村弥三右衛門上書』中の「御内咄之廉書」（天明元年）によると、宗広の指示で行つ

『遺徳談林』について

125

た阿武川筋の浚渫改修工事が幕府に長州藩は財政豊かだとの印象を与えたからだと指摘している。

宗広は幼い時から山県周南の薫陶を受けて藩主としての人格形成を行ってきたので、周南への敬慕は特別なものがあつたようである。徂徠学によって訓育された宗広は、民間の意見を聴こうとして明倫館の前に投書函を設けたが、その宗広の意図が周知されるようにと周南が最初の投書を行つて例を示したと言う。

徂徠学からの影響は、更に音楽への愛好となつてあらわれた。宗広自身笙を嗜み、侍臣や政府の重臣達もそれぞれ愛好の楽器を持つていて、城内東園で演奏会が度々行われた。周南は師の荻生徂徠から笙を習つていた。明倫館には学生達の楽隊が編成され、東園演奏会にも参加した。その中には羯鼓^{かっこ}担当の栗山孝庵の姿もあつた。その具体的な状況は、上記周南の「日記」に書き留められている。

宗広時代の藩政の重鎮は山内広通であつた。彼が構想した藩財政再建策は、重就の藩政改革の指標として継承されて宝暦改革として具体化されることになる。その事は重就の侍臣が書いた『御国政再興記』（『毛利十一代史』収）に語られている。ただその継承は換骨奪胎されて「撫育方」の設置となり、藩主直轄下の営利追及蓄財機関として現実化したのである。重就の政策がどのような状態をもたらしたかを語っているのが能美吉右衛門以成の『藏櫃録』（萩市郷土博物館刊）であり、萩市立図書館蔵の『下村弥三右衛門上書』である。

宗広時代は享保改革を承けて山内広通・桂広保・坂時存等が活動した時期であり、その施政の状態がもつと考察されて然るべきだと思われるのである。

「下村上書」について

藩政改革は長州藩でも何度か行われているが、第七代藩主毛利重就が行つた藩政改革（長州藩の宝暦改革とされる）として名高いものに、宝暦十三年（一七六三）における「撫育方」の新設がある。

「撫育方」は幕末期の長州藩の政治活動を可能にしたものとして評価されているが、しかし現実的には撫育方の存在は藩本会計（本勘と言う）を抑圧し対立するものとして、藩政の上に種々の問題を生んできた機関であつた。その対立の端的な顕れの一つとして下村三右衛門の「下村上書」がある。

撫育方は、宝暦十一年（一七六一）から行われた所謂宝暦検地（長州藩最後の検地）によつて打出された石高増加による増加貢租四万石余をもつて、本勘とは別個の独立した藩主直属の営利事業機関として設けられたものであつた。撫育方の設置に当つて藩主重就は、藩財政担当の当職座に対して、「宝暦九年定る所の仕組帳請の物成（年貢・貢租）を以て自今凡の分限」（『御国政再興記』第一）とするよう申渡している。即ち本勘（藩本会計）の財源としては今後は宝暦九年の貢租高しか認めないから、それで藩財政の運営をするようにと命じたのである。以後それが遵守されてきたのであつたが、社会経済の動きを無視したこの決定は、本勘を慢性的な赤字状態に放置するものとなつた。そしてその赤字を埋めるには、大坂等の町人からの借銀とともに藩士・農民へ対して馳走出米銀と言う名目の強制

寄附（法定以外の貢租）を課する事で遺繰りをつけようとすることになる。その結果馳走出米銀は常態となつて藩士・農民を苦しめたのである。

馳走出米銀で最も甚しいものは、安永七年（一七七八）に発令された十ヶ年間の半知（知行米の半分を召上げるもので、「二十石掛り」と言う）であつて、それを文化年頃に書かれた『某氏意見書』（『日本経済大典』第四十八巻収）は次のように記している。

「安永の比国財統かずして、御家来中の半禄を召上らる。是を半知十ヶ年御仕組といふ。重く禄米を召上玉ふ故、其令を受けざる者あらんとて、十ヶ年禄米を出すこと能はざる者は御暇給るべければ（注主従の縁を切る）、勝手次第に申出べしとの事なりしゆゑ、止むことを得ず其令を受、泣々其節を取統きて今日に至れり。誠に申すべき言ばなき命にて、各骨髓に徹せりと其世の遺老多ければ物語しける。」

また吉田松陰も次のように書いている。

「余曾て聞くことあり。英雲公（藩主重就）の世、十ヶ年半知の御馳走なれども、其間御惠銀としては只だ一度百石に百目を賜はりしのみ。」（『講孟劄記』安政三年五月十七日夜の条）

幕府の課役等による止むを得ない支出が生じた場合、本来は本勘（藩本会計）の負担となるのであるが、本勘が負担し切れない事態の時は藩主の許可により撫育方から流用が行われる場合もあつたが、それはどこまでも藩主の裁断によるものであつた。その流用は撫育方からの借銀として本勘には返済の義務が課せられたが、時には返済が免除される事もあり、それも藩主の裁断によつた。

このような本勘と撫育方との在り様に対して、抜本的に本勘の赤字を解消して本勘を建て直す為の最後の手段として考え出されたのが、撫育方に収まる貢租を十八年間本勘の財源として歳入に繰入れると言うものであつた。この案は、安永から天明年にかけて藩財政運営を担当した当職益田又兵衛（のち越中）就祥・当職手元役能美吉右衛門以成・所帯方筆頭下村弥三右衛門政武が一致して到達したところの、本勘の自立と健全化の為の結論であつた。（能美以成著『蔵櫃録』参照の事。萩市郷土博物館刊）天明二年（一七八二）八月、藩主重就は隠居したが、新藩主治親に藩の財政事態を説明する為に当職座責任者の益田・能美・下村の三人は揃つて江戸に出張した。そして、役付の面々心得別て肝要の儀につき江戸方役人総出席する前で、直面する藩財政状態の詳しい説明を行つたのである。その席で、「明暮の思案も人民の油を絞取候工夫二掛り候ハ口惜次第」として下村が話した内容が、「御所帯御実用の大括申上の手控」として『下村上書』に収められている。

しかし、この時は撫育方収納分の貢租を十八年間本勘の収納とすることを求めてはいない。それを正式に求めるのは、翌天明三年（一七八三）になつてからである。この要求を新藩主治親は、重就の定めたところに背くとして拒否した。その結果、益田就祥は当職を退いて隠居し、能美以成・下村政武は免職となつた上に処罰されることになつたのである。

以後、撫育方収納分貢租の本勘繰入要求は持ち出される事はなかつたが、本勘の赤字問題は、常に藩政運営上の課題として生き続け、馳走出米銀も常態化して幕末まで続くのである。そうした事態への対処の一つとして、寛政十二年（一八〇〇）九代藩主斉房の時に、撫育方の貯蔵金全部を本勘に繰入れて実施された「永久三ツ成」がある。

『下村上書』は「御内咄之廉書」(天明元年十一月)及び「御所帯御実用之大括申上之手控」(天明二年八月)を中心にとまとめられているが、特に注目すべきは、当職益田就祥の下問に答えて差出された「御内咄之廉書」である。そこには重就施政に対して齒に衣を着せない批判が披瀝されている。下村は安永六年(一七七七)に所帯方勤務となったのであるが、それまでは撫育方頭人であった。彼の批判は机上論ではないのであって、実体験に裏打ちされた説得力を持つものであった。

一旦藩府は下村政武を処罰したものの、その人材を無視できず天明六年(一七八六)には先大津代官に任用し、以後遠近方を経て所帯方に再任、寛政六年(一七九四)八月五日、所帯方在役中死去した。しかし天明六年以後の再出役では、事務能吏以上の働きはしていないようである。

宝暦改革と言う毛利重就の治政の性格とその問題点の考察については、河村一郎「御国政再興記のこと」(『長州藩思想史覚書』収)、及び同者の『蔵櫃録』が語るもの——毛利重就藩政改革への視覚——(『防長藩政期への視座』収)を参照されたい。

松平定信と長州藩

長州藩と松平越中守定信との関係については、従来それに注目して言及した研究は見られない。せいぜい藩主毛利治親(宝暦改革を行った事で知られる毛利重就の子)は、歌人として有名な田安宗武(將軍徳川吉宗の第二子)の五女節子を室に迎えている事が知られている程度である。この事から長州藩と松平定信との繋がりを想定できる人は、今ではかなり歴史に精通した人に限られるのではないだろうか。

松平定信は田安宗武の第七子であって、節子の弟である。従って毛利治親と松平定信とは義理の兄弟と言う間柄になる。定信の著したものが、どの程度防長の地で読まれたか、それを検証しようとした研究は、防長近世史研究家の間で意識化される事はない、義理の兄弟になると言って大名同士が気安く往来出来る訳のものではないので、両者の親密の程はわからないが、長州藩としては蔭ながらの力と想ったであろうし、幕府政治を担当した定信の存在がどのような関り合いを及ぼしたかと言う事も考えられるのである。

幕府老中としての松平定信が長州藩に何らかの働きかけを持った事を窺わせる記事が、『諸事小々之控』と言う長州藩当役方の記録ものに見える。それは藩の政策が如何に幕府の意向について先読み

して立てられたかを示す、一つの好例とも言えよう。(田安)節子が毛利家へ嫁してくるについては田安家から多数の従者がついて来たであろうし、それ等を通じて長州藩内の情報は定信の許にもたらされていたと思われる。定信が幕府老中になった以上は、縁者として幕府内部の情報が内密にもたらされるという利便も有り得たであろうが、それ以上に幕府対長州藩と言う局面に必然的に位置づけられる訳であつて、長州藩の対応もそのような冷めた認識の上に行われることになるのである。

『諸事小々之控』のうち天明七年関係のものに、「御所帯御余沢これある趣きに御老中方御聞き及びこれあり、目立ち候御儉約仰せつけられ候段仰せ出され候事」と言う記事があつて(現在の送り仮名にして読下し表現にした)、藩政の対応を考える上での一つの示唆となるものである。それによつて記すと、天明七年十二月八日、老中松平定信の意向を受けて幕府奥医師山添熙春院が長州藩邸にやつてきて、当役佐世仁蔵就量と対面した。熙春院の用件とは次のような口上のものであつた。

この前、江戸・大坂では米が不足して町民が困窮し、打壊し等の騒動が起つた。当年秋の新穀の収穫も充分でないようであり、このままでは来年も亦民衆が困窮に及ぶことが予想される(しかし天明七年は作柄も良くなり、米価も低くなっていく)。長州藩は近年不作のように見受けられるが、五年や七年分の備荒貯米は用意して居られるであろう。二・三年の不作とは言つてもそれを償つて余りあるであろうから、その余分の貯米を大坂に運送して売払われたならば全体の救いにもなるであろう。天下は一人の天下でもなく、お互いに扶助し合うと言うのが道理であるから、長州藩に困つた事が起つたならば定信が老中で居る間はお世話を致そうから、この点を充分考慮されて、当方の申込みの通り

に事が運ぶように佐世仁蔵へ篤と申し聞かすようにとの越中守からの伝言であるから、早速藩主へ申入れてほしい、と言うのである。

これに対し佐世仁蔵は、越中守様(藩主)のお考えは至極尤もなことでございますと受けてから、長州藩の財政状況の説明に入るのである。幕府への奉仕や藩内の経費等差措き難い年々の莫大な出費を要しており、その上凶作続きで大坂で多大な借銀をしているような難澁な財政状態であつて、借銀の返済に充てる為に大坂へ米を運送しても見込んだ銀額の調達が出来ず、大変困窮している。越中守様のお見込みとは大変相違している現実である。しかし米の遣り繰りの事は国元の役務であるから、国元でどのような対策を考えるか、協議してみなければならぬ、と婉曲に断つたのである。

熙春院の話では、越中守様には長州藩は米銀を多量に貯め込んでいるように承知されており、全国の米銀が中国・九州に片寄つてしまつていて、関東・東北は困窮の状態になつていと判断され、その実態の調査に探索方の者を派遣されたようだと云うのである。

そのような幕府の動きは長州藩としては大問題であるので、藩主とその補佐の者だけの所在で対処する訳に行かず、隠居して国元で健在の前藩主の大殿様重就の意向も承り、協議した上で対処することになり、国元に居る当職毛利内匠(就任)及び重就付きの国司与三兵衛(就相)も含めて、仁蔵から事情を通報したのである。

定信は何故長州藩に眼を着けたのか。それには姉の嫁ぎ先と言う心安さと、老中首座と言う政治的威信を絡めてのものであつたであろう。そうした定信の要求の背景にあつた事情は、当時天明の大凶

かし基本的には、本会計が赤字であっても撫育方蓄財の一般流用は出来ない定まりであった。定信から長州藩は余分の蓄米を持っていると見られたのも、撫育方の存在を念頭に置いてであったであろう。長州藩の為政者が、幕府から長州藩は富有であると見られることを恐れて細心の関心を払ったことは、代々の為政者の基本的な態度であったと言える。

作によって市場米供給が絶たれ、江戸・大坂等非生産の多い人口稠密の都市は、米の供給不足と米価の高騰とから打壊しの暴動が起り、その対策に幕府は苦慮すると言う事であった。大凶作であったのは関東以北であったが、市場米供給が不可能になった結果、江戸・大坂への米の供給は関西方面に頼る外はなく、そこで長州藩に目をつけて江戸への廻米を求めたのである。長州藩には撫育方と言う蓄財部局があり、米銀が貯蓄されていると見られたのである。それには幕府の内債による長州藩の状況を定信は手にしていたことも考えられる。定信の要求についての長州藩の出方次第では、改めて内債の者を防長の地に送ることを熙春院は洩らしている。それは圧力をかけた訳であるが、長州藩の内実はわかっているのだと言うことを匂わせたものでもあった。

長州藩が幕府から財政的に富有であると思われたのは何故か？ それは撫育方の存在の事業を聞き及んでいたからではなかったか。宝暦十一年から実施された「押し」検地の結果増収となった貢租を、藩本会計とは別途の財源として新たに事業を運営し経営していく撫育方と言う営利蓄財機関を設け、殖産事業への投資や新田の開発による資本蓄積を確実に可能にしていた。それは表の本会計には頭れない面で——毎年の赤字にあえぐ本会計の常態に影響されないうで収益を確保できる利殖機関であった。そこで蓄積された資金は、藩主の裁断が無ければ本会計への流用が禁じられていたので、本会計の歳入不足は士民からの抛出や借銀によって補填することが例年のように行われた。ただ幕府からの課役のように不時の多額の負担を要する時や（幕府から富有藩と見なされれば、幕府事業への課役が命ぜられるのである）、本会計の累積赤字による財政の行詰まりを一時的に打開する為に、撫育方蓄財を本会計へ流用する事や本会計が借受ける事は、藩主の許可により一時的に行われたのである。し

近世に於ける庶民の政治観念

136

庶民にも思想はある。論理体系的に整理されていないだけである。

彼等の倫理意識は、人間関係の捉え方をどのように考えていたか？、また「公儀」即ち「藩」と言う存在をどのように考えていたか？、自分達が困窮すれば、公儀は救ってくれるのが当然であるから救助をする義務を持つと考えていたか？、「お恵み」を求めるのは当然だと考えていたか？

彼等は、武士階級を政治の執行者だとは認めている。その執行権は自分達には無いと観念している。それは、武力が自分達には無いから止むを得ず服従していると言う意味か、それとも社会に慣習化された観念として自分達には政治に参加する権利は無い、公けの仕組としてその観念は無いと納得していたのか。

長州藩天保大一揆（天保二年）蜂起の要求を見ても、公儀の権力（政治執行権）を認めないと言うものではない。ただ施政の内容の変化を求めているだけだ。自分達が安定して生計を立てて行かれる状況をもたらしてくれる政治を要望しているのであって、体制の変革を求めているものではない。これは彼等の政治意識が未成熟だからと見るのは、現代からの（即ちデモクラシーの観念からの）見方であって、当時の意識（伝統的に内在した社会意識）からすれば、政治は藩政府の構成役人がするものとする観念が一般的であったのだ。自ら政治に参加できると言う観念は懐かれなかったのではない

か。

民衆側が書き残した藩役所宛の文書を見ると、地下役人（非武士階層）達の意識は「手助け」をしていると言う意識であって、政治執行の主体は飽くまでも武士によって構成される「公儀」にあると考えている。機構の仕組がそうなっているもので、それに従っているまでだと言えはそれまでであるが、しかし世界・社会は職業——即ち士農工商と言う生業の分担から成立していると言う世界観が彼等の観念の根底にあったところから来ているのであろう。

民衆は自らを社会的にどう捉えていたか？。人は社会の中でそれぞれポジションを与えられていて、そのポジションに応じた義務即ち職分としての「役」を天から与えられているとする観念の中にいた。そのポジションによる義務を果たす、それが人としての在り方であるとする。そのポジションは天から与えられた社会内の位置であって、社会構成上の単位として士農工商の別は存在するとの認識である。

近世の農工商を「民衆」と言う名称で一本にくくることが出来るかどうか。村方に在る工商は一応農民扱いなので一括りとする事も出来ようが、それでも利害は農工商間で対立する事が生じる。また町人は（萩・山口・三田尻のみが町人とされる）、都市に居住して商売している者が権力を有する傾向となり、藩権力と結託し易い。その故に在方の農工商と一括は出来にくい。

彼等それぞれの意識においても、その自己認識（社会内での自己の生存意識）は異っている。また都市の工（職人）は、武士・富町人と密接な関係がある（武士・富町人に依存する度合いが強い）。従つ

て「民衆」としてそれらを一括するのは粗雑過ぎる事にならないか。むしろ農民・町人・職人それぞれの層において、その存在意識・社会意識を分析し、捉える方がより実態に即しているのではないか。

儒学が為政者に仁政と有徳を求めるのは、被治者に対する政治的責任を彼等に求めようとするからであろう。それは仁政・有徳として為政者に説かれる。それに伴って為政者が事ある毎に仁政と自己の徳の有無を口にするのは、それを収奪する為のごまかしと見るのが実際的ではないだろうか。

少くとも為政者達も、観念的にはそれを自己の理想的な姿としてイメージしているのである。為政者が、自分達の支配的地位の保全の為に彼等現在の体制を守ろうとするのは、何時の時代でもむしろ当然の態度であって、そうした彼等に革命的な態度を求めようとすることは見当違いの事であろう。自分達の体制の安定を求める為政者の為の学問が儒学である以上、儒学が為政者の安定の為に物を言うのは当然であろう。

儒学者が為政者には被治者への責任——即ち仁政を説き、それに対応して被治者には為政者への服従を説くのは儒学の本来的な教えなのであって、そこに儒学が封建的教學である所以があるのである。このように言うのは何も儒学を今に於いて称揚しようとするものではない。ただ儒学が持った役割を客観的に認識し、時代の意識の条件や枠組を儒学が超えることが出来なかつたその存在の姿を確認しているだけである。

即ち儒学もまた、その時代にあつてその教説に即して真剣に時代及び体制の問題の解決を考えたのであり、その考え方が為政者中心に立論されたと言う事であり、それにも拘らず——いや当時の社会の安定を求める上で被治者の安定の考慮を為政者の為に取り上げざるを得なかつたと言う事である。

防長儒学者の政治論（著作解説）

近世に於いて儒者による政治理念や政策に対しての発言は、各藩のものを合すると夥しいものになる。

施政状況への発言は徂徠学の台頭以前においても見られる所である。例えば熊沢蕃山・伊藤仁斎等が挙げられよう。それが特に荻生徂徠の出現により儒学は政治についての示唆を与えてくれるものとして処遇されるようになり、政治観念に限らず具体的に時務策への発言が期待されるようにもなり、徂徠学派以外の儒者も為政について発言するのが儒者たる者の務めとするようになった感がある。儒者が、統治効果を教示する師表として見られるようになっていったのである。

為政についての儒学者の発言は、防長の地に於いても例外ではない。徂徠学を奉じた山県周南は勿論の事であるが、周南の系統に立つ儒者（特に藩儒）は、何等かの形で藩政の現実に対し、又一般化しての政治に対し、種々な形で政治への発言を残している。そしてそれは徂徠学系のみでなく、朱子学正統派に転向した山県太華に於いても然りである。その発言の方法は直接に藩主への上書として、或いは藩校に於いて自分が教える学生達への論文課題として、又自分の考えを書留める意味の著作としてである。

長州本藩では周南出現以前即ち徂徠学専横となる以前にあつても、政治に志を持つと自ら述べている山田原欽と言う存在があり、その為の儒学勉学の意志からして何らかの政治的発言を書き残している事が考えられるが、今の所その明確なもの存在が無いようである。大体儒学は、朱子学に於いても政治——治国への関心は基本的なテーマを為している。それは、「治国平天下」が「修己」と共に学問の目的とされる事からも了解される所である。徂徠学だけが政治を中心課題として取上げている訳ではない。ただ徂徠学は聖人の道は政であるまつりごとと断言し、それを基台として儒学を構成した所に政治は徂徠学の専門と見なされるようになり、又そのように徂徠学徒は発言したのである。

ここに収録したものは（その内容紹介は後記）、防長儒者が政治観念や政策提言等について発言した中から選んでいる。防長の儒学は徂徠学によって定着したと歴史的に見なす事が出来るので、徂徠学を防長の地に導入定着させた山県周南以下徂徠学を奉じる思想家の政治への発言を主体として、最後に徂徠学を批判して朱子学再把握による儒学の再建を求めた山県太華の政治論を以てした。それ等儒家達の政治への発言は、前記したように直接の上書或いは藩校の学生達への発問、又は自己の考えをまとめて披瀝したもの等として残されているのである。しかし書名の広く知られている『某氏意見書』は『日本経済大典』に収められて既に活字化されているのであるが、現在ではその『日本経済大典』すら簡単に周囲に見当ることは出来ない現状であり、更に『某氏意見書』は記述内容の分量からも割愛せざるを得なかったが、残念な事である。又吉田松陰の上書類も対象として考えられるが、これは『吉田松陰全集』によって身近に手にすることが出来、更に松陰を儒者として対応してよいかと

うかの疑念もあり、割愛したのである。

採収したものを通読して感じられる事は、一貫して藩主以下武士層（藩士）の貧窮化及びそれにより結果してくる無気力化・無責任化と言う事態が、施政批判を生んでくる前提となっている状況である。藩士が陥っている貧窮への対策として、階級的責任の自覚的回復が最も急なるものとしての為政意識の改革が求められるのである。山県周南はその具体的な政策を延亨三年十月、藩主毛利宗広の意志によって設けられた目安箱に投じて上書し（折角設けられた目安箱の実用の範を人々に示そうとしての行為）、藩政改革を説いたのが「上表」である。「演説書」は藩庁機構の内部改革と人材登用を求めて当職山内広通に提出されたもので、最後に小身者の土着を提言している。「私擬策問」は明倫館生への課題であって、藩士の困窮状態への政策的対処を問うている。

滝鶴台の「擬問諸生策」は、藩政改革と取組む為の精神的自覚を求めて明倫館生に提出した策問である。「天禄を食して而して細民の上に居る」ものである士としての「天の命ずる所、其の職とする所のものは何ぞ」（原漢文）と問うている。

山根華陽は『華陽先生文集』（以下『文集』）巻之九に収めた藩政改革論「私擬時務策」に於いて、全体的に六項目を挙げて論ずるとしながらも、現に上記『文集』に収められたものは制度を建てる必要を説いた「私擬時務策」の一文だけであって、他の五項目は収められていない。こうした措置は『文集』の編纂に携わった者達の採ったものかも知れないが、『文集』は華陽生存中の刊行であるだけに華陽の意向が働いての結果とも考えられる。施政状態への発言は、政務の担当者・当事者でない儒者

には遠慮の多いものであったであろう。華陽の様な心理的束縛との葛藤は、山根南溟の上にも見る事が出来るのではなからうか。

そうした藩儒の心理傾向の中で、片山鳳翻のものは一寸趣を異にしている。彼はその「私擬対策放鄭声一道」（『鳳翻集』巻十）で、人間は理性だけの存在ではなく、同時に感性の存在でもあることを強調している（「鄭声」とは『論語』衛霊公第十五及び陽貨第十七に見え、孔子の時代の鄭と言う国の民謡を言う。孔子は「鄭声は淫」と言っている）。感性（感情生活）は「悪」の源として捉えられ勝ちであるが（特に朱子学がそうであり、朱子学のリゴリズムを言う）、感性への配慮なしには人間の心情・精神は安定しない。「礼楽」の「楽」は、人間が感性的存在でもあると言う事を基本的な認識として樹てられたのである。政治を行っていくには「理」だけの教導では充分でなく、人間の感性的な面の安定を計っての感化の方法として「楽」に着目すべきである。「楽」の作用の必要性・重要性はそこに在るのである。藩政施行が求める生活上のリゴリズム（即ち勸善懲惡主義）に対しての批判が提出されているのであるが、このような藩政批判の発想は防長にては他の儒者には見られない所であろう。人間生存・社会生活を営む上での感性的側面の重要性の指摘、人心安定・温和な人情の養成——こうした人間の存在性の映像が鳳翻の思想の基底に見出されるのである。「鄭声」と言う事を政治へのアプローチの主題として取上げたのは、防長の地では鳳翻だけに見られるのではないだろうか。そこに鳳翻の防長儒学に於ける存在性を見たい。これも亦、徂徠学的意識・心情が捉えた藩政の現実的傾向への批判である。（「鄭声」については伊藤東涯の『読詩要領』を参照されたい）。

役（島田）藍泉は徳山藩の儒学者であるが、防長徂徠学派としてはその盛時の後半に位置する存在

である(亀井南冥・同昭陽父子との交流が注目される)。その時期は徂徠学への反抗意識が防長にも起つてくる時期であつて、それへの対処が藍泉の課題となる。「策」は、高い調子で書かれているその文を見ると、若い時に物されたものかと思われる。広い視野の上に藩政の改革を求める社会改革論であつて、単なる政策の上申のものではない。『某氏意見書』へも通じる性格のものと言える。藍泉の書いた「鳴鳳館学則」や『徳府学範』を読むと、天明年頃には徳山にあつても反徂徠学意識が藩政担当者の中に生まれている空気が推察されるのである。晩年には藩府による否定的圧迫により、自己の徂徠学信条から後退する態度を見せるようになるのであるが、徂徠学を守るその最後の壘を徂徠学の詩文の存在に求めるのである。

山県太華の『救弊談』は徹底して節約一筋を説くものであるが、それが藩士救済の藩庁の政策への批判をもたらしている。その例として、藩の施行する御恵銀の矛盾への指摘が挙げられよう。更に武士の土着を求めたり改革と称して新法を構想して施行したりする藩政府の遣り方への反対(『老子』の「無為」の政策への同感)等、徂徠及び徂徠学派が既に称えた方策を持出していることに徂徠学への同調が指摘され得るし、その太華の考えに注目されるのである。政治の現状を対象にして政策を語るとなると、徂徠学派の言説(現状対処)を批判しながらも徂徠学が提起したものを無視することが出来ないと言う事であらう。

太華が『救弊談』(文化十年成る)を書いた頃は、彼は既に朱子学正統派に転じていた。又太華の節約徹底論は、彼が山県家の養子となつてその逼迫した家計状況を引受けることになり、家の貧乏からの脱出に克己精励した体験が裏打ちされていることが注目されよう。着実な生活人としての在り様が、彼の存在の根を為していることが推察されるのである。

『救弊談』は又その執筆の時期から見て、これは『某氏意見書』(太華と交友のあつた片山潤蔵の文化九年か十年の作と推定される。彼は片山鳳翻の養子であるが、文化九年の厚狭毛利房衆に加担して起した藩政改革事件により失脚する)に対する反措定として書かれた公算が強いように思われる。『某氏意見書』が提言する制度の確立に反対し、節約の徹底で藩士の存在現状を克服しようとするのである。制度確立を求めるのは徂徠学系儒者の一般的な考え方であつて、『某氏意見書』も制度整備の必要性を強調してその実現を求めるものである。現在眼に触れる所では、周南及び『某氏意見書』作者以外の毛利本藩の徂徠学の人々の政策についての発言は、山根華陽に見られるように為政者の執政姿勢や心構えを説くに留まっている。具体的に政策に踏み込んでものは少ない。しかしそれでも政治(治国)についての人々の意識を喚起する作用とはなつたと思われる。政治への発言は、政務担当者でない儒者には遠慮の多いものであつたのである。(『某氏意見書』については、拙著『長州藩徂徠学』中の『某氏意見書』について)を参照されたい)。

毛利本藩に於いて徂徠学的世界の排除が一つの方向意志として藩主や知的人士に定着してきたのは、天保大一揆の体験によるものであらうと思われる。太華の朱子学正統の主張は、天保大一揆以前から久しいが、社会及び時代の共感を得る立場を獲得してそれを確実にしたのは天保大一揆の影響に抛る所が大きかつたのである。

ここに面白い事がある。身分階層秩序を明示する為に衣服着服の制度を確立すべしとの主張の存在をめぐつてのことである。これは荻生徂徠（『政談』卷之二）以来、主として徂徠学を奉じる儒者達が主張してきたと見られており、長州藩では『某氏意見書』が最も整然とした理論で主張している。幕末には真木和泉等も同じように主張していたと言う。（山口宗之『増補幕末政治思想史研究』二一六頁）。

防長近世文学史構想のメモ

防長自国の古典への鑑賞力を示す事柄が『東郊座右記』（和智東郊著）に書留められている。それは、山県周南が『平家物語』の人物造型について次のように述べたと言うのである。

義経ハいつれの処にも義経の生質見ゆ。能登守教経ハいつれの処に書しも勇将にて、維盛死際迄も同じ懦弱也。能其人の体裁を違ぬ様に書たる」と。

また同じく『東郊座右記』の中で東郊は、『古今和歌集』の真名序・仮名序の先後について論じたりしている。そこに見られる和歌史への東郊の関心は古今集以後であつて、『万葉集』についてはその万葉仮名の表記について関心を示しているに過ぎない。彼の時代には、既に契沖の『万葉代匠記』は萩に伝えられているのであるが、それへの言及が無い事は、東郊の和歌史への問題関心の在り様を物語っているものと言えよう。

東郊には『平家物語』に題材を採つた長篇叙事詩の創作がある。こうした事は東郊及びその交友グループにおいて、中国古典に限らず日本の古典がどのように受け取られているか（観賞していたか）、その態度を示すものである。彼等は漢学に立脚するものではあつたが、和学にも決して無関心ではなく、それへの関心の水準は単なる教養以上の高いものであつた。

○ 文化文政期に盛になる戯作趣味による表現——落首・狂歌等による文学状況の大衆化現象は、萩地には早くから見える。宝暦・明和期を主要な対象とする奈古屋大原の『董録』にその幾つかが採録されている。文政期になると藩主斉熙・斉元以下狂歌・川柳等を好んで弄ぶようになり、文芸の大衆化現象に呑み込まれると言う様相を示すことになる。

このような風潮の一方で、和歌の影響も次第に浸透を見せてきて、化政期の文芸現象からの脱却を志向するグループが出現してくる。中央に於ける国学の動向に敏感に影響を受けた人々は、新しい意識・新しい感覚で和歌を詠じようとしてくる。即ち勝間田盛稔・冷泉古風・静間三積と言った人々である。この傾向に本居大平に学んだ近藤芳樹が加わることによつて、防長の地に於ける国学の流れは明瞭になつてくる。しかし芳樹の国学がどこまで本居宣長を継承しているかは、少くとも『寄居歌談』を読む限り疑問である。

○ 近藤芳樹等のグループには二つの志向が看取される。即ち万葉集に規範を求めようとするものと、古今集に美意識の原点を見ようとするものである。前者には冷泉古風・宍戸真徴等を、後者には勝間田盛稔等を挙げることが出来る。しかし芳樹にあつてはその『寄居歌談』からも感じ取られるように、無意識のうちに新古今的なものへの感応性が働いている。特に王朝期の物語に対する時、本居宣長の新古今集的な基調から完全に自己を解放してはいないように思われる。

彼等の作品に接すると、その実作の過程において外界は客観的な事象としてあるのではなく、表現への触発・契機として在るに過ぎないように思われる。そこには和歌の持つ伝統的な情緒性と言つたものの感化が、無意識に働いているのであろうか。それが新古今和歌集の象徴主義にまで行かないのは、次第に緊迫の度を加えてきた時代の空気への感応が意識されてきているからであろう。彼等が表現について考える時と、表現されたものを受感する時とに於ける万葉・古今・新古今が各自どのように整理され且つ結合し合つているかと言う問題は、今後に残された課題であるであろう。

そこには当然「言葉」の問題が這入り込んでくる。ただ彼等は、その言葉を日常生活的な場のものに於いて取扱つてはいない。「和歌の言葉」として考えているように思われる。言語への関心は徂徠学の人々も、「雅」とか「文」とかの意識のもとに抱いていた。表現用語への態度に於いて、両者には共通したものが見出せるのである。芳樹達歌人が民間に残っている古語への特別な関心を持つている姿は『寄居歌談』に書き止められて居る。彼等が担おうとしていた仕事の文学史的な意味は、再検討してみる必要がある。

○ 幕末長州藩の近藤芳樹の歌人グループには、二つの傾向の対立が見られる事は前述した。それを作者の上から言えば、宍戸真徴と勝間田盛稔とにそれぞれ代表される傾向である。宍戸は詠歌理念としたら万葉集を意識していたようであり、一方勝間田は述志的な生まな表現を取らず、新古今集の美意識に拘泥する所があつたように思われる。その詠歌理念の対立を何処まではつきり分類でき

(以上の各記述に関係して、拙作「近世萩の文学」——拙著『防長藩政期への視座』へ収——を参照されたい)。

るかには疑問が残るものの、蛤御門の変以後の政治状況を巡って二人の政治的立場は、はっきりと対立したものになるに至る。勝間田盛稔は山県太華と共に幕府との対立に反対する立場に立ち、(山県太華と共に)吉田松陰から弾劾される事となる。勝間田と宍戸真徹との政治的立場の背景には、詩歌上に二人が目指した境地と言うものの心情的なもの作用も考えられるのではないか。グループの政治的なこうした対立の傾向に対して、近藤芳樹自身は更に複雑な状況にあったように感じられる。それは『吉田松陰全集』から窺える。松陰の芳樹への言及を読めばよい。松陰が芳樹をどのように見ていたかがわかる。信用してはいないのである。松陰の芳樹認識の是非は兎も角として、本居宣長から教示された新古今的なものや王朝物語から養われた美的感性を多分に留めたままにしていることは、『寄居歌談』が語ってくれる。この傾向はグループの人々全部についても言えることである。「物のあはれ」と言う感受性は、時代と否応なく対^{ひか}合うことになる彼等であって、どのように処理されて時代を生きる態度を決めさせていったのかは関心の湧くテーマである。それは、表現について考える時と表現されたものを受感する時とに於けるエモーショナルなものの在り様の問題である。

○ 近藤芳樹等の作品に接すると、その実作の過程において外界の客観的事象はそれ自体としてよりも情念の触発的契機として、直接的表出として在るに過ぎないのではないかと疑問を生じる。言葉への理智的取扱いを生じないので、象徴主義へ赴く事は無い。そうした傾向は和歌の持つ所の、

そこにまつわりついた伝統的な情緒性と言ったものからくる反映の結果であろうが、それは時代を身に引き受ける際の自己陶醉ともなっているのである。

彼等はまた、そこで使用する言葉を日常生活的な場の言葉として考えていない。「ただごと歌」と言う考えは、恐らく彼等の中には入ってくる余地はないのではないか？ 表現の多様性が狭められるからであろうか？

萩都市形成史について

152

「萩」という地名が歴史の表面おもてに存在するようになって四百年が経つ。その端緒は、毛利氏が関ヶ原の戦いで敗れた結果防長両国の領主に削減されて、萩地を藩主居住の本拠地（藩府所在地）として選定したことによる。数年前、萩開府四百年記念祭典が挙行されたのであった。

藩府所在地としての萩地の歴史は約二百五十年続いたのであったが、幕末の時局緊迫に対応する為に、藩府は萩地を見捨てて山口に移っていった。その見捨てられた後に現在の萩は形成されたものであるが、その事実は萩市民にとって全く無関心に疎外されてきており、現在まで無視されたままであるのが現実である。その故か、萩地に残された住民が直面した萩再生の苦闘の姿が、また都市としての変質の在り様がすっきり捨象されているのである。そうした歴史認識であつてよいのかという反問が湧くのである。

現在、近世萩地の歴史についての研究関心は市民の間に昂まっているように見受けられるが、その関心の対象は武士の存在状況にのみ集中しているように思われる。萩地の歴史状況に大きく関係する一般の農・町・漁民の社会生態史は、全く史的関係意識から疎外されているのが現状である。例えば、近世における萩の吉田町の存在状態——物資移動業務の役割の把握についても等閑に附されているよ

うに。研究関心のこうした現状は、萩地の社会形成史に関わる基本的な認識の欠如を物語るものである。これは萩地だけの事ではなく、県下各地についても言えるであろう。

何故武士のみが把握関心の対象になるのか。萩地における一般庶民としては、町民・農民・漁民が存在する。その区分は、行政的にも指摘できるのである。即ち行政管理区画として、町民（商業民）地帯は萩町奉行管下に、農林地帯は当島宰判管下に、漁民地（浦・島地）は浜崎宰判管下に——後当島宰判管下に統合——との所属の区分において、特色的に存在してきた歴史状況を把握することができるのである。こうした基本的な存在形態とその性格を先ず認識して、そこでの近世史構成を探究すべきであろう。それが生活史的に近世萩地を実態的に把握する事になるのである。

前にも指摘したように、今までの萩地についての歴史的研究は武士階層のみを対象にして（これは萩地のみの研究現象ではなく、県下各地の現状であろう）、町民・農民・漁民各層の存在状態の歴史を度外視してきたと言つてよい。文久三年（一八六三）の藩庁山口移転によつて、見捨てられた萩地住民の陥つた経済的打撃・生活破綻の深刻な実態については、現在まで市民は全く無視していると言えよう。萩地の歴史にとつて藩庁の存在は、萩住民の生活営為上の活力の根拠ともなつてきていたのである。藩主に従つて山口に生活の根拠を移した人々（それは藩士のみではなかつたであろう）の後を埋めたのは、萩周辺の地や島から萩地へ居を移した多くの人々であつた。この人々によつて萩地は明治（近代）へと再生することが出来たと言えるであろう。こういう事は今まで萩地の歴史の上で取り上げられる事はなかつたのであるが、萩地の再生史を捉える上で無視できない史実である。

153

生活経営維持の基盤を失った萩地のどん底現実において、萩住民の活力を再生し、萩地を再建する為にはどのようなしたらよいか——萩町民達とその問題に取り組んだ最後の萩町奉行木梨連が残した記録「萩町屋引立ニ付意見書」(木梨連記録『時事聞見記』に収む)が、その心的圧迫を物語っている。その記録「意見書」の写しを、以前に諸井という人から見せられて読んだことがあるが、そこには前途を失った萩町民の喪心の現実が記され、それにどう対処したら萩地を回復させられるのか、その苦悩が表明されていた。しかしその萩地の歴史的現実とは、前述したように今まで研究対象として取上げられて来ていない。

藩主居住地としての萩の都市開発についての一つのエピソードが、烏田智庵の『萩古実未定之覚』(『長周叢書』収)に次のような記事となっている。

「桂庵繩手始る時、宗瑞公御覽被^{あまた}成、如是道数多にてハ、敵防の人数有間敷と御意の由、虚実不知^し」

ここには毛利輝元(宗瑞公)が萩地の城下開発に大きな危惧を抱いていた事が語られている。智庵は「虚実知らず」と付記しているが、輝元の不安の言は藩士の間には伝えられていたものである。輝元の危惧がその後の城下町造りにどの程度影響したかは、今のところ「虚実不知」である。因みに、土原に黒沢繩手が出来たのは藩主四代の吉広代——元禄十二年(一七〇二)である。

輝元の危惧がどの程度萩の町造りに反映されたかどうか、そのことが検証されたものはないが、藩士の居住地給付が元禄年頃まで完了していないという事実が(『毛利十一代史』を見てもわかる)、何

かを物語っているのではなからうか。何故居住地給付が長引いたかという検証も歴史家によって為されていない。

現在の萩市民の「萩」という把握には、藩府によって見棄てられた後に残された萩地住民や新たに移入してきた住民が直面した萩地の再生・再建への苦闘や、それによる都市としての在り様の変質がすっかり捨象されているのである。無関心に疎外され、全く無視されているのである。こうした萩市民の認識の姿には、そのような歴史認識であつてよいのかとの反問を覚えるのである。

前述したように、現在までの萩地についての歴史研究は武士層のみを対象にしているのであつて、住民というものの生態把握という觀念が脱落した状態のままに存在してきている。その状態は萩地のみでなく、県下各地において共通しているところのものであろう。庶民の生活経営の移り変わりの実態は、歴史とはならない——歴史を持つていないのだと言えるのであろうか。

歴史構成という観点から考えれば、武士階級と農・商・漁・工の階級とは、その存在が対等的に位置づけられるべきものである。生活上の職業民は、武士への従属として存在したのではない。生活維持の物資提供の主体は農・商・漁・工の生業行為にあつたのであり、それがまた武士の生活を成り立たせて来たのである。米穀への賦課が藩の生存の根本を為していたことが、何よりもその事を物語っている。武士ではなく、百姓・町民・漁民等の存在こそが日々の歴史の継続展開の実際の力であり、実体であつた。それを考えるならば従来の歴史研究の姿勢が、農商工漁の存在把握の欠如の上に形成されてきていたということがわかつていくのである。それら個々の階層の生生活活動の実態を前提に

研究視点を移動して、全体の史の変遷の質的把握を行う事こそが歴史の確認になるのではないか。

「萩」成立以来、萩地の人々が体験し克服してきたその「歴史」の在り様は、今日からの歴史把握として現在市民にその認識を迫るものである。それは課題として萩市民の前に在る。その課題に対しての現代の状況は、手探りで史料（資料）を掘り起こしていく段階に過ぎないのであるが、その手探りで掘り出した事柄を先ず集積する事が必要であろう。

次に提示する文書は、萩地社会形成の上の一つの視角を提供してくる材料としてのものであるが、萩地形成の一つの段階を物語っているものである。私の主張を助成してくれるものとして提出してみたい。これらの文書から何が読み取れるかである。

その一つは、営業独占権侵害事件とも言えるものである。

古萩町は藩初期から木材移入口としての特権を与えられてきていた。しかし萩地が都市として発展していく上で、古萩町だけが木材移入の特権を独占していたのでは需要を完全に充たすことが出来ず、何時しか橋本町・平安古町が萩への木材移入口としての取扱機能を果すようになっていた。橋本町は川上村・明木村よりの移入口、平安古は山田村・三見村よりの移入口として成立してきたものである。古萩町は、こうした事態は藩が与えた古萩町の特権を犯すもので古萩町民の生活維持上の生死の問題であるとして、橋本町・平安古町の木材取扱い停止を町奉行に訴え出ている。元禄年間の事である。（『羽仁家文書』萩市郷土博物館蔵）。

古萩町が行っていた実際の業務がどのようなものであったかはよくわからない。恐らく木材の独占取扱販売を許されていたものであろうか。しかし需要が供給を上廻る状態が現出するようになる（と言う事は萩地の都市としての発展事態がそこに在る）、藩から与えられた特権とは言え、古い規定のままでは現実の需要をカバーすることが出来なくなってきたのである。

木材に限らず、薪炭の需要供給問題も町奉行の大きな課題として存在していた。各職業から生活困窮問題を藩に訴え出ている事例は多く残されており、それ等により物流各面の展開過程を探る必要がある。

次いで提示する事例は、幕末の藩庁山口転移によって萩地の住民がどのような事態に陥ったかを語る文書である。藩庁が山口に移ったのは文久三年（一八六三）四月であった。その為に経済事態は景気が悪くなり、銀貨の通用状態が低下してしまったのである。それにより須子家（浜崎町年寄役を代々勤めた）は藩の要望により文久二年には一ヶ年で百両の上納を申請していたのであったが、萩地の経済事情の悪化により、一ヶ年に五十両献上として二ヶ年に分けて献金するとの申請書を提出せざるを得なくなったのであった。その申請書を左に記す。

一、金百両

札銀ニシテ七貫五百目

右今般攘夷御手当ニ付土墨御築營被_レ仰付、莫太の御入費且大炮御製造旁ニ付御入用等余分有_レ之候ニ付、銀子御馳走仕候様寄兵隊の御方々よりも御教諭の趣被_レ仰聞、其旨奉_レ感服_一候。右ニ付先達て御客屋え御馳走願出仕置候銀二貫目共ニ以上壱ツ書の辻為_レ御国恩_一奉_レ献納_一度奉_レ存候。然ル処当夏以来銀子不融通ニて現銀取縮甚六ツヶ敷相成候間、千万奉_レ恐入_一候得共、一ツ

書の内半分の儀は来子ノ冬ニ御上納可_二申上_一候。此段宜被_レ成_二御沙汰_一可_レ被_レ遣候。以上

亥ノ八月

浜崎町

須子半兵衛

河村次兵衛殿

阿部清次郎殿

(注記)

1. 須子半兵衛記『諸事控』より。返点は引用者が附す。
2. 亥_ノは文久三年。
3. 河村次兵衛・阿部清次郎は、当島宰判の役人。浜崎町は当島宰判管下にあつた。

このように単独的或いは断片的に残っている農工商漁関係の文書は多い。それらは従来研究対象として取上げられることは尠く、現在まで散乱的に放置されてきたのが実状である。しかし書かれていた表面だけを読めば、つまらんと投出す措置に終るだけであろうが、その背後で文書が訴えるものは時代の動きによって陥らざるを得ない自らの状態であり、それへの対応であつた。農工商漁が陥っているその実態を、政治的及び社会的状況による作用まで視野に入れて推察し追及していかなければ、権力に翻弄されているその真実に迫ることは出来ない。それぞれの時代における庶民の生存の実態は、断片的に残っている関係資料から探究する事しかないのである。例を挙げれば、幕末維新时期にあつて

農工商漁がどのように駆使され利用されたかについて、維新史を主題に語る殆どの者が具体的に取り上げて探究している事は尠いのである。

農工商漁は歴史成立の地盤であり、動力である。社会の成立・維持は彼等の営みの力によって達成されるのである。歴史の根幹は彼等の存在、彼等の労働にある。その事を研究対象認識の主力として、歴史把握及びその記述を行っていかねばならない。歴史成立の基である農工商漁の営みの把握を疎外しての歴史記述は、非常な片手落ちであると言えるであろう。

あとがき

現在の日本にあつては「青年」は無化して消滅してしまい、後は単に「若者」になつたと言われる。

近代史において「松陰」は神となつた。神となつた松陰だけが残っている。そしてそれは、時代を生きている人々の間に空虚感のみを生み出している。近代史の中で松陰が人々の心に刻みこまれて残つたのは、時代を「青年」として生き通したからではなかつたか。「青年」として生きたその在り方が、人々の心を捉えたからではなかつたか。松陰のその在り方を、もう一度掴み直すところに、現在のわれわれは立たされているのではないか。それが時代に対して松陰を再生させる方向ではないかと思うのである。

現在必要なのは「青年」の再生である。現在においてつくづく感じられる事は、その事のみである。神として松陰を捉える事は、歴史の中の松陰を無にする事である。その実際を感得して欲しいと願うばかりである。

こういう後書では大人気ないと言われるかも知れないが、論者の私としてはただ一つの表現である。吉田松陰論については、拙著『山県太華・吉田松陰考』においても考述しているので、それを併せて読んで頂ければ幸甚である。

当初、筆者が研究の対象として選択した課題は、松陰の存在性よりも近世防長人の思想史・文化意識史であつた。それはそのような部門への研究取り組みが殆どなく、最も未開発のものと思われたからである。そうした状況であつただけに、手を付けようとして先ずぶつかつたのは、その領域に關しての史料や資料の少なさであつた。そしてそれも放置されてきている状態である。しかしその状態から出発する以外に対処はなかつたのである。

そうした状況は現在も尚そうであり、その為に全体的に組織してまとめることが出来ない。今は、後来の人によつてそのような状態が払拭され、研究把握の対象として現出される事を願うばかりである。現在の筆者としては、近世防長の人々に於ける世界認識の在り様の変遷の歴史をまとめた希求からの構想めいたものを提出するばかりである。

この論集は筆者最後の出版である。

平成二十年

「青年」吉田松陰 附 近世防長史一端

平成二十年十月三十一日

著者 河村一郎
萩市浜崎町七四の二

印刷 (株)桜プリント社
山口市下小鯖
三三三九一七

