

# 横井小楠の實學

——幕末思想史の一斷面——

源 了 圓

心官只是思 思則眞聖生 或在一身上 又入天下平

古今天地事 莫不關吾情 寂然一室中 意象極分明

## 幕末思想史の一般的性格

この論文は私の企圖してある、西洋の近代文明に直接して以後の日本の思想史の一論にすぎない。幕末といふ日本近代思想史上にも特異な位置を占める時代を、一人の思想家を通して描いてみたかったのである。なぜ私はそのために横井小楠といふ人物を選んだのか。それは、彼の思考様式が最も歴史主義に徹底するものであつたが故に、彼の思想の中に時代の課題が最も深く豊かに盛り込まれてゐるからにほかならない。彼の共和制の禮讃、キリスト教にたいする異常な關心といふ點だけを取りあげると、随分ラディカルな思想家であつたと考へる人もあるかも知

れないが、彼の思想は當時の漸進的進歩主義と共通の地盤に立ちつつ、しかも儒教的制約の許すかぎり、これを深め、あるひは突破していつたものと私は解したい。でなければ、彼の具體的政策が福井藩、あるひは後に更に幕府當局に採用され、現實に實現される筈はないのである。現實化され得る思想のうちではラディカルであつたかもしれないが、(彼はその所屬する保守的な熊本藩では容れられず一生不遇であつた)當時現實化され得たといふ點に於ては穩健なものであつた、と私は思ふのである。このやうに彼の思想の性格から、私が横井小楠を通して幕末といふ時代の相を描くことが必ずしも不當ではないことが理解していただけることと思ふ。もちろん、私は一個の人間を

通して時代の至精神が描けるといふのではない。一つの時代はいくつかの精神的中心をもつ。これらの精神的中心となる人間像はそれぞれに異りつつ、しかも相補つて時代の生きた姿を示してくれる。その時代にその思想が實現され得なかつたといふことは、決してそれがその時代の精神的一中心でなかつたといふことにはならない。しかしその多元的中心の中にも、時代意識の表現の度合におのづから差のあることは否定できないであらう。私は小棉を、幕末の時代意識を最も鮮やかに具現してゐる人と解する。

幕末は普通、思想史的には不毛の時代と考へられてゐる。例へば徳川時代中期に於ける儒學の伊藤仁齋、荻生徂徠、或は國學の本居宣長に比肩すべき偉大な學者はこの時代には生れなかつた。そのことは率直に承認さるべきである。しかし我々がいつたん視點を變へれば、この時代ほど思想的に豊かなものを與へてくれる時代はまたないであらう。結實としてではなくともその萌芽に於て、結果としてではなくともその可能性に於て――。

ではこの幕末の思想史に新たな可能性を與へてくれるものとはいつたい何であらうか。それは政治思想である。幕末の思想史を貧困化したのも政治であり、そしてまた、それに他の時代と異なる特色を與へたのも政治なのである。政治思想の觀點に立つとき、この時代は自己の存在の謎をとく秘鑰を我々に與へてくれる。あらためて言ふまでもなく、幕末は日本の國家的存在にとつて重大な危機であつた。その理由の最大のものは、諸外

國による開國の強要である。開國が攘夷か、これは日本の去就を決すべき重要な問題であつた。次に國內政治體制の問題である。封建的支配體制と國內に於ける經濟發展の不均衡は、幕府の支配力を徐々に揺がし始めるが、天保の改革(天保十二・十四年・一八四一―四三)の失敗以後幕府の威信は地に落ちる。そして幕府がその當初自己の支配體制を擁護するために採用した朱子學の名分論の中から、自己の存在自體を覆へすべき尊王論が生れてくる。かくて尊王論はやがて攘夷論に、佐幕論は開國論に結びつき、國內政治の紛糾が始まるのである。かうした時代の中に、時代の課題を解決するために幕末の思想は生まれたのであつた。幕末の思想には穏やかな時代の思想と違つて、綿密な、或は精緻な學的體系、思索はないが、何よりも差迫つた課題を解決しようとする眞剣さと力とがある。そして幕末の思想の擔ひ手が武士であつたことがまたその一つの特色を成すものである。それまでの思想家は儒學者、醫師、僧侶等のいはゆる文化人であつた。この時代には文化が生育するやうな精神的餘裕はなく、武士が國防・政治・社會のあらゆる部門に涉つて一々の實際の問題を解決するために、自己の生命を賭して、思想を煉らねばならなかつた。彼等が専門の儒學者でもなく、明治以後の如き職業的知識人でもなかつたことは見落されてはならない。今かりに、佐久間象山、齋井小棉、吉田松陰、橋本左内等の名前をあげた時、私の指摘した點は容易に承認されるであらう。

このやうな狀況下に於て當然考へられるやうに、この時代の

思想の特徴としてその實際的、性格、當時の用語を借りれば、實學的傾向を指摘することができる。そして更にこの實學といふのは、明治になつて、福澤諭吉、津田眞道によつて主張された功利主義的觀點に立つ實學と違つて、政治と道德とを根本に於て一致すると考へる儒教的意識の上に成立したものである。このことに附加して、幕末の代表的開明思想家はいづれも洋學を直接に學ぶか、或は洋學に異常な關心を示す人々であつたが、儒教に對して批判的態度を持した明治の啓蒙思想家たちと違つて、彼等は自覺的に、儒教意識の上に洋學を接合しようとした、といふことが指摘されねばならない。「東洋道德、西洋藝術」といふ佐久間象山の言葉に、彼等の意識は端的に象徴されてゐる。彼等の思想を検討するとき、儒教文明が西洋文明を如何に理解し、如何に受容したかの顯著な一例もそこに認めることができる。

幕末の思想家は、尊王・佐幕、開國・攘夷といろいろの陣營に分けて考へることができるが、彼等のすべてに時代の動き、思想の動きを認めることができる。解決の方法に漸進・急進の差はあろう。また朝廷を主として考へるもの、幕府を現實の大きな政治勢力と考へるものもあろう。また兵學の見地よりするもの、政治・經濟的側面からするものもあろう。或は精神的原理を神國日本に求めるものもあり、世界史の見地よりするものもあろう。隨分社會的緊張の強い時代であるが、どの思想を取りあげても現状維持を圖らうとするものはない。攘夷の點で保守的な尊王側には國內政治體制を改革しようと積極的意圖があ

り、現在の政治體制を維持しようといふ點に於て守舊派の幕府方に於ても、近代化への努力は尊王側と比較にならないほど實質的になされてゐる。すべては「鎖國にして封建」なる日本を、世界史の舞臺の中に新生せんがための苦惱であつた。そしてその中に於て彼等に共通な、そして最も切實な要求は、日本の國家的獨立の保全といふことである。従つて、かういふ申から生れ出て來た明治維新は、何よりも政治革命的色彩をもつ。社會的變革は明治になつて、上から開明的に、半ば強制的に行はれたのであつた。

このような幕末の思想の一般性格を念頭におきつつ、次に横井小楠の思想がどのやうなものであつたかを見てゆきたい。そのためには、小楠の思想を、その歴史主義的思想が辭やかに展開されてゐる時務論と、その時務論の思想的基礎をなすかれの實學とに分けて説明しつつ、兩者の內的關聯を明らかにしなければならぬのであるが、本稿に於ては實學の問題を中心として彼の思想を説明することにする。

幕末の思想は武士たちによつて形成された。そして彼等の時代にたいする最大の責務は國防にあり、従つて幕末の思想は開國・攘夷の問題をめぐつて展開されたのである。幕末に於て攘夷論に對し積極的に開國論を主張した人々のうち、歐米諸國の軍事的諸力の優越性を認め、またその基礎になつてゐる科學文明・技術文明を一日も早く日本に移植しようといふ立場の人と、儒教意識による歪みを受けた不徹底な形に於てではあるが、こ

のやうな科學文明がその上に成り立つてゐる政治組織・社會組織、なかつく歐米の經濟の進展度に注目して、富國を興國の源とし、世界貿易の立場から開國を主張しようといふ人が分れた。

もちろん後者にあつても、國防の問題も看却してゐたわけではない。國防の問題、更に歐米諸國に比肩する國家の建設こそは、その時代にとつても共通の根本問題だつたのである。政治・社會・經濟への問題の擴がりは、彼等の世界に對する視圖の擴がり、彼等の國內政治に於ける立場、更にまた彼等の學問思想の立場に由來するものであつた。二者とも同じ前・近代的地平に立つとはいへ、軍事的見地から經濟の見地への移行は、彼等の態度に質的な轉換をもたらす契機を、その中に包藏してゐる。もちろん封建體制下であるから、このことが直ちに資本主義國家への移行をもたらすといふわけにはいかないけれども、軍事的見地のみに立つ場合、如何に後年の象山のやうに、夷狄といふ名前を避けて西蕃といふ名前を以て呼ぼうとも、畢竟するに華夷意識はたうてい免れることができなかったのである。しかし交易といふことに注目し、またその交易の實際を見れば、交易が信義に基くものであることも、また西洋の商人が我が國の封建制下の町人とは全く質を異にしたものであることも分るであらうし、橋本左内のやうに「知識の交易をもしたし」といふやうな態度にまで變つてくる。華夷意識からの離脱はかくして始まるのである。

しかし開國論はこのやうな軍事的・經濟的見地からの主張されたのではない。それに關聯しつつ、更にまた思想的根據か

らなされたのである。私が今問題にしてゐる横井小楠（一八〇九—一八六九・文化六年—明治二年）の開國論は、この立場からするものであつた。次の世代を擔ふ福澤等の新知識人と違つて、儒教的教養に育つた彼は、儒教的立場から開國論を主張したのである。小楠は、普通誤解されてゐるやうに洋學者などではない。彼の西洋に對する知識は、漢籍を通じてか、又は耳學間にすぎない。その點に於て他の儒學者と全く同じ條件下にある彼が、儒學者もしくは儒教的思考をする人が頗る困難の代名詞の如く考へられてゐる中にあつて、儒教みづからの中から開國論を稱へ得た理由はいつたい何處にあるのか。私はこの問題を、單に開國論の問題としてのみでなく、儒教文明が西洋文明を受容して行く場合の一つの可能性として、當時の日本の政治的・社會的・經濟的状況と關聯せしめつつ、この論文に於て考察して行きたい。我々は小楠の中に、政治論理としての儒教的地盤の上に西洋を理解し、東西兩文明の間に立つて日本の運命を切り拓いて行かうとした人々の極限状況を見る事ができる。

このことの意味を明らかにするために、今「器械藝術は彼に取し、仁義忠孝は我に存す」と云つた佐久間象山のことを思出してみよう。象山の儒教の素養は相當に深く、佐藤一齋をも敢て自己の經學の師と云はず、詩文の先生としてしか認めないぐらゐであつたが、彼の志向するところは西洋の科學文明の受容にあり、科學自身のもの無記性・非價值性は容易に他の價值と結合するので、彼に於ては儒教と西洋の近代思想との本質的異質性はいまだ十分に露呈されてゐない。即ち彼は朱子學の理と近

代科學に云ふ合理性をアナロジカルに考へ、朱子學の理の地盤で近代科學を受容せざるとして、儒教についてはそれ以上の反省を加へることをしなかつた。小楠のやうに、政治論理としての儒教がその極限に至るときはじめて、それが西洋の近代思想と如何に異なるかを逆に暴露するのである。最も近きものが最も遠きものであるといふことを露わにするのである。

私はさきに軍事的見地からの關國論から、經濟的見地からの關國論への飛躍の意味を指摘したが、それは封建制といふ大きな枠の中での飛躍にすぎない。儒教意識からの離脱は、封建意識からの離脱を意味する。ここに思想史は漸く近代に入る。封建意識から近代意識へのギリギリの線を知るためには、そしてまた、それに照應する幕末における近代的諸政策と明治政府による開明政策との本質的差を知るためには、政治論理としての儒教意識に立ちつつ、西洋文明を受容しようとした人々の思想を検討せねばならない。その一人としてまず楠本左内を挙げ得るが、彼はその政治・經濟・教育に關する周密な考へを思想的に深化せしめるには餘りにも早く夭折した。私は、左内と同型の思想類型に屬しつつ、更により深い立場から發想されてゐる小楠の思想を検討することが、我々の目的を遂げるのには最も適切であると考へる。

しかし小楠の思想を検討するに當つて一つの大きな困難に直面せざるを得ない。彼の思想構造はすぐれて体系的であるが、彼が我々に遺してくれたものは若干の短い論策、建白、書簡等にすぎない。その再構成は全く我々の手に残されてゐる。そし

てまた、幕末から明治へかけての政治的社會的斷絶は思想の上に於ても大きな斷層を生じ、かつ彼はすぐれた門弟に恵まれなかつたために、彼における課題が、流動的な形で、その歴史上に次の時代に展開されることもなかつた。半ば忘れ去られ、埋れかからうとしてゐるこのすぐれた思想家を人々の記憶に呼びおこし、彼によつて象徴される時代の相が明らかになれば、私の目的は達せられたと言はねばならぬ。

### 小楠の實學

幕末の激動する時代によく即應し、時代の要求を自己の中に主体的に先取し得た者は、兵學の素養の深い人々であつた。象山・松陰・海舟、皆さうである。戦争こそ自己の生命、否、一國の浮沈に關するものである。従つて兵學者こそ最も現實的であり、最もよく時代の變化に應じ得るものであつた。或はもつと極端に言へば、日本の武士は儒教を正學としつとも、しかも武士たるが故に、探長浦短・東西兼備の如き思考法を以て、容易に儒教のもつ固定性を脱し得たのであらう。サンソム氏は日本の近代化の迅速さを解く一つの鍵として、假説的に、日本に於ける世界主義の缺如、といふことを挙げてゐる。けだし至言であると思ふ。私はこの時代の中にあつて、儒教的<sup>1)</sup>世界主義を身を以て生きつつ、しかも前述の人々に勝るとも劣らぬ經驗を有した思想家として横井小楠の名を擧ることを躊躇しない。儒教の中に時代を探り入れ、儒教によつて時代の課題を解決しようとした彼には、ほかの人々の場合と違つて、儒教自身の變革

發展がなされなければならなかつた。かくして彼の實學がそこに形成されるのである。實學といふ言葉は幕末によく使はれた言葉である。それは儒教自身の脆皮の苦悶を物語るものであるが、その中に於て小楠の實學ほど深い思想的反省と鍛鍊をへて來たものを私は外に知らない。儒教に就て殆んど知るところのない私には、彼の實學は政治倫理としての儒教の極限にまで行つてゐるのではないかとさへ思はれる。彼の著述としては何一つないが、それは彼がすぐれて體系的思想家であつたことを否定するものではない。私は彼の論策・詩文・書簡・對話・講義録を通して、彼の實學なるものを把握してみたい。

思と學 中國に於ける精神構造の特色として、超越性の缺如といふことを指摘することができよう。そしてかかる精神構造の根據として、「太極圖說」にあげられてゐる如き自然と人間との、更に究極には天と人間との、連續關係（天人相關）が考へられるであらう。最も完全にして最も究極的な天は、超越的な神、歴史の終末に再臨する神としてではなく、われわれ人間との連續關係にあるものとして捉へられ、われわれはこの天の具體的表現としての聖人の道にしたがへばよい。かくして未來に向つて新たな理想を求めて思索するよりも過去の理想を學ぶことに重點がおかれるのは、當然の歸結とされねばならない。そしてまた、聖人の言行、或は過去の理想社會の姿を映す「五經」が學習の對象とされるのもまた必然とされねばならない。論語に言ふところの「思而不學則殆。學而不思則昏」といふ言葉は、思と學とが均しく重要であることを示してゐる

が、しかも「吾嘗終日不食。終夜不寢、以思。無益。不如學也。」といふ句は、明らかに學の思よりも學位にあることを示してゐる。そしてまた、事實、中國の社會は讀書人によつて支配されて來たのである。

この點、小楠に於ける思と學との關聯はどうなつてゐたのであらうか。今、「沼山對話」によつて、このことを明らかにしてみたい。即ちそこに於て「古の學は皆思の一字に在としられ候」とされ、思は心の知覺とされる。更に、人心の知覺は無限であり、この知覺を推しひろめることによつて、天下の事物は何一つ遁すところなく、自分の心に包攝される。従つて思の一字で學問の一端を包むことが出来る。「中庸」に言ふところの博學明辯も要するに思の字の小割れにすぎない。思は従つて、學に優先する。論語の開卷劈頭の「學而時習」も「己に思ひ思ふてえざる時に是を古人に照し其理を求むる」ものであつて、思は何處までも學に先行するものである。「思」を伴はない讀書は帳面調べにすぎない。けつきよく、小楠に於ては、書籍は字引に過ぎない、とされる。

我々が不注意に讀みすぎた場合、さういふことが蔽つてゐたことにも恐らく氣がつかない、全集の片隅に残つてゐるこれらの談話のうち、私は一つの大きな意味を認めざるを得ない。中國に於て絶對的な生活の生活の規範とされる五經、ならびにそれに伴ふ價值を有するその他の書籍は畢竟、辭書に過ぎないものとされる。生活の法則は思索によつて得られるよりもむしろ先例を知悉することによつて得られるとする儒教傳來の

考へ方は、ここに於て先例よりも思索を尊重する考へ方によつて顛倒せしめられた。この點、後述するやうに陸象山などの影響が認められるであらう。私はここに儒教がすでに濶削たる生命を失つてゐる中であつて、小楠がよく新しい事態に即應し得た根本的理由を見るのである。

彼は學問をなすに際して、知ると合點することを區別してゐる。一見ヘーゲルの *bekannt* と *erkannt* とを想起せしめるこの區別は、決して知的態度に於ける區別でないことは次の言葉から明らかであらう。「學問を致すに知ると合點との異なる處ござ候。天下の運萬事萬變なるものに候に徒に知るものは如何に多く知たりとも皆形に滞りて却て應用の活用をなすことあたはざるものに候。合點と申すは此の書を讀て此の理を心に合點いたし候えは理は我物になりて其言は直ちに糟粕となり候。其我物になりたる以上は別事別物に應ずるにも此の理よく彼に通じて活用致すものに候。」(八九九頁)つまり知るとは、我々の歴史的時・空の或る一點に限定せられた認識の仕方、活用の利かない、ホワイトヘッドの用語を借りれば *inert ideas* を指すものであらう。これに反して合點するとは、或る歴史的時・空に於ける對象を、その歴史的時・空に於て考察することによつて、却て歴史的時・空に於ける個別性を超えて普遍へ連なり、如何なる歴史的時・空の點に於ても應用し活用することの出来る主體的了解の仕方である。即ちこゝに於て、我々は歴史主義に徹することによつて却つて歴史的限定を越えてゆく思考法を鮮やかに讀みとることが出来るのである。例へば次の箇所を讀

むがよい。「今朱子を學ばんと思ひなば朱子の學ぶ處如何んと思ふべし、左はなくして朱子の書に就ときは全く朱子の奴隸なり。譬へば詩を作るもの杜甫を學ばんと思ひなば、杜甫の學ぶ處如何と考へ漢・魏・六朝まで添つて可なり。」(九三二頁。論語學而篇講義の一節)——私の主張は承認されるであらう。

では小楠の歴史主義を成立せしめた根據は何か。それは道が「一本より萬殊にわたり、萬殊より一本に歸」(四頁)するものであるからである。小楠の「書は字引と知るべく候」といふ箇所を讀むとき、我々は陸象山の「六經は我々の注脚」といふ言葉を直に想起するであらう。そして小楠の中に陽明學的傾向を讀みとることも可能であらう。(井上哲次郎は小楠を陽明學派の中に入れてゐる。「日本陽明學派之哲學」たとへば「爾基何其變。顔面一不同。人事率如此。變態誠無窮。何以應無窮。靈活方寸中。」とする時、あたかも良知を嚆ぐ陽明學徒の如き印象を與へる。しかし「吾慕紫陽學。學脈淵源深。洞通萬殊理。一本貫此仁。進退任天命。從容養道心。嘆息千秋久。傳習有幾人。」と咏する時、彼の本領、思想の骨髄は朱子學にあつたといふことが出来る。けれども、彼の思想は朱子學そのままといふのではない。彼は朱子學に於ける「致知格物」を擴張的に解釋してゐる。そこに小楠の新範疇を認めることができる。致知格物の擴張的解釋　小楠に於ては、格物は「思の用」である。學の根據であつた思の具體的なるはたらきが格物なのである。そして格物とは、彼に於ては「天下の理を究ること」(八九八頁)であつた。我々はここに、小楠の學風が朱子學の形而上

學的性情を離れて、プラクティッシュなものに變化してゐることを認めざるを得ない。このことは更に、元田永孚が小楠との對話を記した「沼田閑話」に於て、より明瞭に示されてゐる。

彼は云ふ、「宋の大儒天人一體の理を發明し其説論を持す。然ども専ら性命道理の上を説て天人現在の形體上に就て思惟を缺に似たり。其天と云ふも多く理を云、天を敬すると云ふ此心を持つるを云ふ。格物は物に在るの理を知るを云て總て理の上心の上のみ専らにして堯舜三代の工夫とは意味自然に別なるに似たり。」(九二二頁)「三代修道の格物と宋儒の格物とは意味合の至らざる處有る可し。一木一草皆有理須格之とは聞えたり。是れも是れも草木生類を遂けて民生の用を達する様の格物とは思はれず、何にも理をつめて見ての格物と聞えたり。」(九二三頁)これに反して小楠のいふ格物とは「現在天工を究ぐるの格物」(九二三頁)であり、「物に及ぶも現在天帝の命を受けて天工を廣むるの心得にて山川・草木・鳥獸・貨物に至るまで格物の用を盡して、地を開き野を経し厚生利用至らざる事なし。水・火・木・金・土・穀各其功用を盡して天地の土潤るゝことなし」(九二二頁)といふのが、堯舜三代の心を用ひてなされた格物の相であつた。宋儒は「性命道理(德)」を説くに對し、三代に於ては「畏天經國」であり、宋儒に於て缺くるところの「天人現在の形體」上に就て十分に思惟するのである。

三代の學 中國精神史に於て一貫するところの「天人相副」の原理が、宋學の理氣説に於てその哲學的表現を見たことは、學問の歴史の上に於て大きな進歩と言はなければならぬ。し

かし彼はたゞ宋學を否定し、唐虞三代に歸らうとするのか。中國に於ける理想が、一般的に言つて堯舜禹の三代にあつたことは言ふまでもない。しかし、彼の哲學なるものが、宋學を否定し三代の學の正しさを主張するのはどういふ意味があるのか。これまで述べ來つたところから既に明らかなやうに、彼が宋儒の「格物」を否定し、三代の「格物」をとらへたのは、宋儒の格物が餘りにも「理につめて見ての格物」であり、歴史の現實の課する課題に應ずることが出来なかつたからである。彼は云ふ、「宋儒修道を論ずるに三代の經綸の如きを聞ず、其證には近世西洋航路海道開け四海百貨交通の日に當りて經綸の道是を宋儒の説に徴するに符合する所有る可きに、一として是れ無きは何なる故に乎。」(九二二頁)として宋學の經綸を非難し、「三代の如く現在天工を究ぐるの格物あらば、封建井田を興さずとも別に利用厚生之道は水・火・木・金・土・穀の六府に就て西洋に開けたる如き百貨の道疾く宋の世に開く可き道あるべきなり。」(九二二頁)と斷ずる。小楠にあつては、儒教はたんに哲學的學説ではなく、當末の歴史的前況に於ても十分なる指導力をもつ、生命ある學問でなければならなかつたのである。實學といふ名前から直ちに豫想されるやうに、彼の學問に於ける實踐性・功用性・實踐的性情がまづ指摘されなければならぬ。彼は云ふ、「堯舜をして當世に生ぜしめば西洋の砲艦器械百工の精技術の功疾く其の功用を盡して當世を經綸し天工を廣め玉ふこと西洋の及ぶ可に非ず。」(九二三頁)堯舜三代の治こそ、儒教の傳統の中に生きた彼にあつては、最も潑刺とした現

實であり、眞實であつた。最もすぐれた理想類型であり、規範であつた。最も歴史的制約を受くることの少かつた三代の治は最も新しい事態に適應する指導原理であつた。理におちないその素朴な事實性こそ、徳川封建末期、資本主義社會を地盤とする近代國家群が、自然科学的思想と技術に基く近代西洋文明が、この盤爾たる眠れる島を展つた時、儒教の枠内における、最もすぐれた指導原理であつた。

私が今言つた素朴な事實性、彼はそれをどのやうに考へてゐたのであらうか。

全體聖人の作用利世安民の事業二典三類にて粗見得可教候。畢陶謨に六府三事允父と之有、六府は水・火・木・金・土穀の六物を指候て民生日用の財用不可缺者なり。聖人上に在て民生日用の世話をいたされ右の六府を父めて其用を盡し、物産を仕立て器用を造作し許大の生道を建立せられたり。是實に聖人代天の大作用なるに、朱子之を知らずして五行の氣と穀とを合せて六府とすと説けるは大なる誤にて候。(九〇三頁、「沼山閑語」)

すなはち朱子に於て、五行の氣として存在論的に思考せられた木・火・土・金・水は、ここに於てはもはや氣ではなく、現實の木・火・土・金・水として、穀と共に、缺くべからざる民生日用の財として解される。現實の木・火・土・金・水なるが故に、それは「山・川・海に地力・人力を加へ民生を利し人生を厚ふする自然の條理」とされる。(三八頁。「富國論」かうした解釋による意味の轉用によつて、宋學の格物は三代に於ける經

論の格物となり、更にこの三代の利用厚生之道は、現代に於ける富國強兵の策として現實化されるのである。彼のすぐれた時務論は、かかる致知格物の擴張的解釋によつてはじめて可能になつたのである。そしてそれは苦き日、長岡監物と「大學」中の「明德新民」の句に就て、明德を先とするか新民を先にするかに就て論争をし、「新民」を先とする彼は、遂に畏友と訣を分つに至るのであるが、民を新にすることによつてはじめて徳を明らかにし得ると考へた彼の、當然たどるべき思考の道すぢであつた。

彼の實學の實際性・功用性・實踐的性格とならんで、その倫理性を看却することが出来ない。「其格物の業皆己が誠の思より出候。」(八九八頁)「教は富を待て施すべきも聖人の遺意なれば、澆季の今日に當つては猶更富すを以て先務とすべし。」(三六頁)すなはち天下の經綸を計る格物は誠に基くものであり、富もまた聖人の教を實現する手段である。このことは更に次の言葉によつてより明らかにあらう。すなはち「道は天地自然の道にて乃我胸臆中に見候處の仁の一字にて候。人入此の一字に氣を付け候へば乃自然の道にて候。」と彼の立場を明らかにしつゝ、「大凡仁の用は利を以て人に及ぼすにあることに候。」と云ふ。利は仁の用である。仁は利によつて自己を顯現する。しかし私利と公利とは明らかに區別される。「利の字己に私するときは不義の名たり、是を以て人を利するときは仁の用たり。仁の體は固より己に在て、仁の用は利物にあることに候。」(九〇六頁)ここに一言すべきは、小楠が管仲に對

して批判的で、自己の立場がそれと違ふことをはつきり述べてゐることである。

畢竟各國に於て各の割擔見の氣習を抱き、自利するの心儘にて自誠惻怛の根元無<sub>レ</sub>之候故何分天を以て心として至公至平の天理に法り候こと不能ものに候。……管子が仁と申すも畢竟は此根元なき故覇術と相成申候。

孔子以後、儒教は二つの線に分れたと言はれてゐる。一は孟子による内面化の方向であり、他は管子による外面的處理の道である。そして日本で普通に言はれる實學なるものは、管子の系譜を引くものとされてゐる。利害の計算、作爲を排した横井の實學は決して管子系のものではない。利用厚生を説く點に於て彼は管子に似て、あくまで誠を説き、仁を言ひ、作爲を排して自然に付する彼の實學は、管子のそれと區別されるべきものである。否、小楠の眞意は、内面・外面と分れた儒學の根源に歸り、その兩面を併せもつ儒學の眞の姿を求めらるることにあつたと言はねばならぬ。功利性と心術の工夫を併せもつ、政治と倫理の分化する以前の根源的道德が彼の實學であり、彼のいふ三代の學であつた。さればこそ彼は、朱子學、陽明學は言はずもがな、孟子、管子を超えて孔子に至り、更に孔子を超えて遠く三代の學に歸つたのである。慶應三年、在米中の甥左平太、太平宛の手紙に於て彼は言ふ。「我輩此道を信じ候は日本・唐土の儒者之學とは雲泥之相違なれば今日日本にても我丈を盡し事業の行れざるは是天命也。唯此道を明にするは我が大任なれば終生之力を此に盡すの外念願無<sub>レ</sub>之候。」——この自信とこの孤獨と諦

念。時代は彼の思想の達した高さと深さとを檢討する道もなく王政復古から更に一轉して文明開化と徹底的な西洋化を辿る前夜であつた。

小楠の人生觀・世界觀 彼はこの根源的道德の根柢に心術の工夫をおき、その顯現として經綸の策を考へたのである。「作然是等政事も未<sub>レ</sub>之事にて其根本は初にも申通り此學の一字三代以上之心取帯一之事にて是又申に不及候。(三四九頁・文久元年・荻角兵衛、元田永孚宛)」という手紙が何よりも明らかにこれを物語つてゐる。「我れ誠意を盡して道理を明かにして言はんのみ。聞くと聞かざるとは人に在り、亦安ぞ其人の聞ざることを知らん。預め計て言ざれば其人を失ふ。言ふて聞ざるを強く是を誣ふるは我言を失ふなり(九二八頁)」といふのが、彼の精神の最後の到達點であつた。何たる澄明さであらう。私には彼の大見識がかかる心境によつて裏づけられてゐることに驚歎を禁じ得ない。

過去・現在・未來を貫いて變ることのない天——人間とはこの「天中の一小天」として「天に事ふる」より外の何ものでもなかつた。

人は三段階有ると知る可し。總て天は往古來今不易の一天なり。人は天中の一小天にて、我より以上の前人、我以後の後人と此三段の人を合せて初て一天の全體を成すなり。故に我より前人は我前世の天工を充けて我に譲れり。我之を繼で我後人に譲る。後人は是を繼で其又後人に譲れり。前生・今生・後生の三段あれども皆我一天中の子にして此三人有りて天帝

の命を任課するなり。仲尼祖述堯舜、禮前聖、闡末學、是孔子のみに限らず。人と生れては人々々に事ふるの職分なり。身形は我、一生の假託、身形は變々生々して此道は往古來今一致なり。故に天に事ふるよりの外何ぞ利害福禍榮辱死生の欲に迷ふことあらん乎。(九二四頁)

かかる天、かかる道の本然の眞實源頭から湧出したものが誠であり、「天中の一小天」としての人間は、誠に於て相通するものが出来る、否、木石とすら相通することができるといふのが彼の信念であつた。慶應三年十二月渡米中の甥左平太・太平への手紙に云ふ

萬里之山海隔り候へば山川草木何かも異類のみ多かるべし、乍去人は同類之性情を備へぬれば、必ず兄弟之志を感じ、知己相共にする人出来するは自然之道理にて、却て日本人よりも外國人親切なる事に被<sub>レ</sub>存候。申迄も無之候へ共木石をも動かし候は誠心のみなれば、窮する時も誠心を養ひうれしき時も誠心を養ひ何もかも誠心の一途に自省被<sub>レ</sub>致度候今なほ惻々とわれわれの胸をうつこの手紙、論策と違ひ不用意の中に書かれたこの手紙の中に湧出るものを把握しなければ、彼の一切の行動は理解することが出来ない。

このやうな世界觀の上に立ち、このやうな心術の工夫をなす彼が、實際政治に於て彼の豊富な經綸を行ふに際して、心を碎いたのは「朋黨の禍」、「割據見」を如何にして破擯するかといふことであつた。今の言葉で云へば、社會的緊張と精神的對立感をほぐすことに彼の努力が拂はれた。

## 横井小楠の實學

朋黨の禍こそ、小楠の最も心をいためたことであつた。小にしては、各藩内部に於ける、大にしては勤王、佐幕の對立。それらは「割據見」「氣習の見」に基くものであり、畢竟「人君の不明」より起る、と彼はするのである。幕末當時、各藩内部の對立抗争は激烈であり、特に水戸藩、長州藩のことはよく知られてゐる。就中水戸藩内部の抗争は數千人の犠牲者を出し、そのために水戸藩は維新の魁をしながら、肝腎の時には無力であつた。これに對して、要するにそれは「天狗黨」「小人黨」のうち、天狗黨の者のみを國主が信用し、みづから分黨の一人となつたからだと彼は言ふ。福井藩に登庸された時、彼が最も苦心したのは、この「朋黨の禍」であつた。彼が「朋黨の禍」と名づけた對立は、實は危機意識が内部的矛盾を露呈したものに外ならなかつた。社會の安定した時には、鞏固な身分制のもつ矛盾は露呈せしめられなかつたが、内外の危機は、それを克服するために、種々の對策を講ぜしめ、改革を行はしめるに至つたが、その際現實に對する態度に於て「保守派」「進歩派」の差が出来た。身分的には、前者はおほむね上士階級が多く、後者は大體に於て下士階級から構成されてゐた。前者は普通「俗論黨」「小人黨」と呼ばれ、改革派はみづからを「正義黨」「君子黨」と呼んだ。明らかにそれは一つの新しい價值意識によつて名づけられた名前であつた。新しく勃興し來るものが、古きものに對して自己の正しさを主張するところから、かかる名前は由來した。そしてそれは歴史的にかなりの必然性と正しさをもつ。時代の課題を眞剣に考へたものは、社會的に特權をもた

ない人々に多かつた。彼等には戀々とする社會的地位も名譽も財産もなかつた。そして彼等の庶民と密着する生活は、社會的困難を自己の内部に、自己の問題として感ずることも出来た。彼等の要求、彼等の主張の中に、歴史の眞實がより多く含まれてゐた。しかし現實に於ては、改革に急であつた諸藩に於て却つて多くの混亂を生じた。藩主がかなりの名君とされ、歴史の方向を察知して、改革派を重用した藩に於て却つて意圖と反した結果を生むに至るのである。善き意志が却つて悪しき結果を生むといふ歴史の皮肉——これは歴史の轉換期に於て常に見られる悲劇である。これに對し、正か悪か、Enweder-Oderの二著擇一的立場に立ち、あくまで正を貫き、革命を斷行するか、或はまたいづれにも眞理性のあることを認め、人間の善意を信じて Sowohl-als auch といづれの立場の善さを認めつつ漸進的改革をなすかといふ、二つの解決策が出て来る。

革命か、改革か——それは歴史のどの局面に於ても非常に困難な、しかも重大な問題である。この二つのいづれかを選擇決定する際に、歴史的社會經濟的の理由と共に、精神的要素の働らくことも看過することは出来ない。たとへばベルヂアエフがロシア革命を心理的側面から、即ちロシア人の宗教心理的構造から説明してゐる如き、私は一つの卓見だと思ふ。幕末の局面に於て、革命的手段を強行した志士たちの心術の工夫は、多く陽明學によつてなされたと言はれてゐる。自己の良知を磨くのみで充分であるとし、致知格物の合理性・容観性への志向を捨てた陽明學に於て、革命的實踐への道は容易であつたであら

う。しかし小楠の實學の立場からは、革命といふ手段は許すことはできなかつた。たとへば朝廷に出したと言はれる「中興の立志七條」と稱される建白書に於て「戰爭の慘恒萬民の疲弊、之を思ひ又思ひ、更に見聞に求れば自然に良心を發すべし」と述べるとき、彼の革命に對する否定的態度は明瞭である。小楠にあつては「道は天地自然の道にて乃我胸臆中に見え候處の仁の一字にて候。人々の仁の一字に氣を付け候へば乃自然の道にて候。」であつて、内部的對立は要するに朋黨の禍であつた。儒教倫理に生きた小楠は、その禍を免れる道はただ上たる者の明の一字あるのみと考へた。上に立つ者が黨派の別に目をつけず、只その人材を見立ててこれを拔擢するならば、黨派はおのづから解消すると彼は考へた。彼に於ては君子小人の類を以て分れるのも、ひつきよう酒飲の酒仲間、茶仲間にすぎない。従つて上に立つ者さへ明を失はないならば、朋黨の禍は存しないのである。従つて我々の對人的態度に於ては、君子同志の間に於ては、公平の心で處するの外なく、小人姦人に對する態度としては「凡小人姦人と申すは百に一人も僅に有之ものに候、其餘は皆不及輩にて候。然るに直ちに小人の名目を與へ長を捨て短を責るは己れ即ち小人にて候。是以小人責小人にて候、小人と申す儼なる人には吾等は交りたきことなり。是第一己れが修行にて候」と言つてゐる。これは彼の「人常に云長所に短所ありと、然らず。長所は其人の道心の傘き所、短所は其人の難なる所なり。故に剛なる底の人は到底剛の善、柔なる底の人は到底柔の善。短所は剛も柔も均しく是人欲の難なり」(九

二八頁)といふが如き理一分殊に基く人間觀、或はまた「北越土產」に於ける「天地間の理惣て無用の中に寓し申候と爲へ申候由。有用と存候より早や功名之一念胸中に生じ候て、人情を盡し不申理の自然を得不申候。左候へば町人には町之事を問、在中之者には在之事を問など、惣て有用と思ふ心より其心内に有らば候へば所向之人其情を盡し得不申物に御座候。唯我に一念なく、人々之所欲言を盡さしめて其内に開鑿を儀有之候處より話合候へば聞き申ものに有之候」といふ體か六人生智から出るものであつた。彼にあつては、對立の原因は窮極するところ君主の不明にあり、君主の不明は、彼が依據するところの學にあつた。繰りかへし述べるやうに、彼は封建的人關係を認めると共に爲政者に究極の責任を要求した。たとへば國內政治にあつては公武合體論の立場をとつた彼は、幕府を政治力として認めつつ、しかも政治の責任を諸藩に轉嫁することなく、幕府自身の改革に於て平和裡に善悪を解決しようとした。文久二年の「國是七條」、或はまた「國是三論」中の「富國論」における痛烈な幕府批判は、要するに爲政者の立場に立つ徳川幕府が、徳川家の私見を越え得ないことに、國內問題のすべての原因があるとし、これを改革しようとしたものであつた。

このやうに、君主に明徳を要求する彼の政治觀から當然出てくるのは、共和制の禮讚である。

人君何天職。 代天治百姓。

自非天德人。 何以懷天命。

横井小楠の實學

斯以堯舜舜。 具眞符天聖。

汪濤暗此理。 以之聖人病。

嗟乎血統論。 是豈天理順。

儒學者がその思想的立場を徹底した時、易姓革命を主張するのは當然であるが、日本に於ける特殊事情はこのやうな考への出現を許さなかつた。彼は、アメリカの共和制の中に、特にワシントンの中に、堯舜の精神が生きてゐると考へたのである。眞實公平の心にて天理を法り此制擴見を抜け候は近世にてはアメリカワシントン一人なるべし。ワシントンのことは諸書に見え候通國を賢に譲り宇内の戰爭を息るなどの三個條の國是を立て言行相違なく是を事實に踐行ひ、一つも指摘すべきことは無之候。」(九〇八頁)

右の詩にもられた思想は、當時政治權力の外にあつた天皇に對する批判とは思はれず、むしろ幕府にたいする批判であつたらうが、これは後に彼の暗殺の一つの原因となつた。

これを要するに、彼の政治的理想の達成された状態は「君よりは臣を戒め、臣よりは君を敬め、君臣互に其非心を正し、夫より萬事の政に推し及、朝廷の間欽哉戒哉念哉懲哉都感呼咨の聲」のみある如きものであり、その分に於ては君臣父子夫婦であつても、道の行はれるところ「朋友講學の情誼」であり、これが「學政一致二本なき」状態であつた。彼はこの状態を次のやうに咏じてゐる。

君臣尊卑殊。 情則如友朋。

相信不三相疑。 未然互勸懲。

五三

盛哉唐虞際。

君臣道義親。

滿廷吁咄聲。

治化如日昇。

このやうに君臣和樂した道義國家の建設、これが彼の政治理想の實現された姿であつた。その事實性によつて、よく西洋文明を容れ得た彼の實學は、究竟に於ては「心徳の學」であつたのである。

小楠に於ける西洋の理解

ではこのやうな實學の立場に於て

彼はどのやうに西洋を理解し、またキリスト教を理解してゐただらうか。彼の外國知識はさきに述べたようになほ漢籍から得たものか、或は人から聞いたものであつて、それ自證としては大した意味はない。ここで問題とするところは、小楠の西洋に對する關心が那邊にあつたかといふことであり、それはまた逆に彼の實學がどのやうなものであつたかを明らかにするのである。

小楠の西洋に對する關心の中心となるものは、西洋諸國に於ける政治と倫理の問題である。政治がキリスト教的理想に支へられこの政教の一致に基いて、生民の幸福がはかられた西洋諸國の有様を彼は「ほとんど三代の治教に符號するに足る」と激賞してゐる。彼が西洋諸國の中でもとりわけ感心してゐるのはアメリカである。

(一) 天地間の慘毒殺戮に超たるはなき故天意に則て宇内の戰爭を息るを以て務としてゐること

(二) 知識を世界萬國に取て治教を裨益するを以て務としてゐること

(三) 全國の大統領の權柄實に讓て子に傳へず、君臣の義を廢して一向公共和兵を以て務とし政法治術其他百般の技藝器械等に至るまで凡地球上善美と稱する者は悉く取りて吾有となし大に好生の仁風を掲げてゐること

この三點が小楠のアメリカを賞美してゐる點である。彼がワシントンに崇拜してゐたことはさきに述べた。これを佐久間象山がナポレオン、ペトロールを崇拜し、ナポレオンに對しては欽慕の詩まで作つてゐることと比較すれば、同じ開國論者とはいへ、兩者の本質的差が明らかであらう。象山が「方今の世は和漢の學識のみにては何分不行届、是非共五大洲を總括致し候大經濟に無之候ては難叶候。全世界の形勢コロソビユスが究理の力を持て新世界を見出し、コベルニキユスが地動説を發明し、ネウトンが重力引力の實理を究知し、三大發明以來萬般の學術皆其根柢を得、聊かも虛誕の筋なく悉皆着實に相成、歐羅巴爾利暨諸州次第に面目を改め、蒸氣船、マグネチセ、テレグラフ等創製し候に至候て、實に造化の工を奪ひ候儀にて、可愕模樣に相成申候。」と梁川星嶽に書き送り、みづからそのすぐれた稟質のすべてをあげて究めんとした西洋の近代科學文明は、小楠に於ては「今洋人の所爲をみるに火輪船・蒸汽車・傳信器・水車・木綿等を始として民生日用に便利のこと皆講究造作して其至極を究め、近來又紅海の海峽を堀りぬき海路とする等のこと誠に莫大の利なり。其上に萬國に交通して交易の利を廣くする故に渠等國富兵強民用の利厚くして租稅等も至て寛なることを得たり。之其經綸の功業聖人の作用を得たるものと可申候

也」(沼山對語)とされるのである。一つの事實に接して、その志向するところが如何に對象の把握を異らしめるかの適例であらう。

これまで度々説くやうに、佐久間象山に於ても勿論その精神的基礎は儒教にあつた。彼の小林虎三郎へ宛てた手紙の「宇宙の實理は二つなし。斯の理の在る所は天理も此に異なること能はず。近年西洋發明する所許多の學術は要するに皆實理にしてただ以て吾が聖學を養くるに足る」といふ箇所は、東西兼備の彼の態度をよく物語つてゐる。ただ象山に於ては東洋道德、西洋藝術と言ひつゝも、道德そのものについては精しい言葉は聞かれない。天保八年の大鹽の亂後、本多伯楙に宛てて、この亂の原因を、平八郎が陽明學を學んだ爲だとし、儒學の本質は義理にあるのに、陽明學は心を專にするものであつて、畢竟秩序を亂すものであるといふことを書き送つてゐる程度で、儒教の道德性そのものについては精しく觸れてゐない。社會秩序の維持としてただか述べられてゐるにすぎない。また彼が國力不十分の原因としてあげた四つの理由

- (一) 遊民多くして徒に其財用を耗糜すること
  - (二) 貿易理財の道外蕃の如く開けないこと
  - (三) 物産の學未だ精しからず山澤に遺利あること
  - (四) 百工之職未だ力専器官を知らず人力に限りあること
- は一應尤もなことであるが、國力の消耗の原因を徳川幕府治下の鎖國にありとして、政治即倫理の立場から、開國論——國內政治への態度——富國——強兵——學問に一貫した態度をとり

どの一つも他のそれぞれを映し、他との関連に於て成立する如き思索の一貫性と體系性を保ち得た小楠に較べると、彼の儒教はより根の淺いものであつたと云ふことが出来よう。彼の儒教への志向は朱子學の窮理の面にあつた。たとへば、師佐藤一齋の遺學に題して「先生主張王學。不好窮理。余則專承當程朱之規。以窮萬物之理。」といふ時、そのことは最も明瞭である。彼は朱子學に言ふ窮理は、西洋近代科學的精神に通ずるものとして、實學の上に近代科學を受け入れたのである。かうした考へ方の上にも一つの飛躍があるのであるが、そのことは今は問はない。しかしかかる考へ方の上に立つ象山は、小楠よりより少い精神的抵抗を以て、西洋の近代科學文明を受容することが出来たであらう。右に引用した二人の文を比較すれば、西洋の科學文明の理解としては象山の方がはるかにすぐれてゐるものと言はねばならぬ。儒教的歪曲が少い。自己の道德の點に就ては即目的に肯定し、西洋の科學を自由に受容し己が武器とする態度、——象山はトインビーのいふ「ロヂ主義者の代表的性格」とも云へよう。

これに反して血肉まで儒教的であり、より内省的であり、より思想家であつた小楠にはこのやうな割りきつた解決はできなかった。西洋文明の逼迫は軍事面のみならず、政治の面、更には精神の面であると小楠は考へたのである。幕末に於て、彼ほどキリスト教の問題に對して深い關心をもち、同情をもちつつしかも憂慮を以てこの問題を考へた人はおそらくないであらう。彼にあつては、西洋の逼迫は、國防の危機であると共に、

儒教を中核とする東洋文明の危機であつたのである。

於、是深可憂之第一は西洋通信次第に盛に相成、諸夷陸續入り來り候へば彼等教法政事自然に明に相知れ候に付ては、我邦人之中聰明者傑之人物是迄聖人之大道を知り不申者彼我政道之得失盛衰之現實を見候ては不知不識邪教に落入候は十年廿年之間には鏡に懸て見るが如し、佐久間修理杯は既に邪教に落入たるにて相分り申候之候へ共政事戦法一切西洋之道理なりと唱、聖人之道は獨り易の一部のみ道理一切西洋之あると云と承る。是彼邪教に易たるの實境なり總て事之善惡共に世に行候は必ず人傑之唱へ立る故にて候へば三代之道に明ならず三代治道に熟せざる人は必ず西洋に流溺するは必然之勢にて候へば、今日之大に憂所は何扱置此道之外は無御座事に奉存候。

(安政三年十二月二十一日村田巳三郎宛)

儒教が近代世界に於て果して生き得る倫理であるかどうかは問題として、儒教に於て生きた彼の憂慮は背景に當つてゐた。事實、軍事的近代化を遂げ、政治的(社會的經濟的)近代化をへた日本の最後に直前すべき課題は精神に於ける近代化の問題であつた。明治二十年代の日本はようやくその時期にはいつたといふことが出来よう。このことは餘りにも尤大な問題である。今ここでは、この問題は福澤等の功利主義倫理觀によつて一應解消されたかの如くに見たが、實は大きな底流をなし、鹿鳴館時代を最後の火花とする文明開化期の終末をめぐつて、新たな装ひで登場して來ることだけを述べることに止めた。

クリストファ・ドーソンは社會の變化に次の五種をあげてゐる。

- (一) 一定の人々が最初に置かれた環境に定位して、自らの生き方を繼續し、外部から人間的因子の侵入しない場合
- (二) 一定の人々が新しい地理的環境に入つて、自らの文化をその環境に順應する場合
- (三) 二種の異なる社會が、既に各自の生き方と社會組織をもちながら、通常征服といふ形に於て混濁する場合
- (四) 一定の人々が他の場處で他人によつて發展された物質文化の一部の要素を採用する場合
- (五) 一定の人々が新しい知識又は信仰を採用し、或はその人生觀、實在にたいする觀念に變化を生じて、そのためにその生き方を修正する場合

日本の場合、先人の努力によつて幸ひにも征服といふ現象は免れ得たので、結局(四)と(五)との段階が現實的には問題になつた。異なる文明の遭遇は(四)に至つてはじめて完成する。(五)の段階に入ることは、眞の意味の西洋化にはいることであるが、それは東洋の側から言へば西洋的世界の中に吸収されゆくことに外ならない。しかもクリスト教を中核とする西洋文明を迎へようとする日本の精神界はどうであつたか。

皇國是迄大道之教拂地無之、一國三教之形御座候へ共聖人之道は例の學者の弄ひものと相成、神道は全く荒唐無稽之條理無之、佛は愚夫愚婦を欺のみにして、其實は貴賤上下に通じ信心之大道聊以無之、一國を舉全無宗旨之國狀にて候

へは何を以て人心を一致せしめ治教を施し可申哉、方今第一義之可憂所は、萬弊萬害何も擬置此所にて可有之候。(二四二頁)

かかる精神的アナキーの状態が彼の最も怖れるところであつた。かうした觀點に立つ小楠にとつて、キリスト教は如何に映じたか。キリスト教自身は「人に善を勧め」ることを主にしたものであり、倫理を廢した佛教よりも倫理を立てる點に於てはるかに勝るものとされ、その點に於て佛教に於て最も倫理性を強調する一向宗以上に深いものとされる。しかしそのキリスト教といへども、要するに「下位に在て私に愚夫愚婦を強化するの心」より起つたものであるから、「位に居て天下を治められし故其道正大いに天に響き教を後世に傳へ」られた孔孟の教に比べると下位に立つものとされる。

西洋有正教洋人自 其教本上帝 戒律以導人 勸善懲惡戾 上下信奉之 因教立法制 治教不相離 是以人番屬 雖我有三教 人心無所繫 神佛良荒唐 儒亦落文鑿 政道與三教法 暗瞞見其弊 洋夷交進港 必以智利曳 人心溺異教 難禁異其勢 嗟乎唐虞道 明白如朝齋 捨之不知用 甘爲西洋戮 世豈無魯連 去豈東海堯。

慶應年間に入ると、小楠は當初のやうに、必ずしも西洋諸國を政教一致の國とみなさず、西洋の優越性はキリスト教よりもそれに附加せられる經綸窮理の學にある、とするやうになつて來る。

昔の耶蘇教は只だ愚民を教解する迄にて至て淺近なるものに候。然るに近來に至て西洋に致し候ても其士大夫たるものは強ちに耶蘇を信仰するにては無之、別に一種經綸窮理の學を發明致候て是を耶蘇の教に附益致し候。其經綸窮理の學民生日用を利用すること甚だ廣大にて、先は聖人の作用を得候。(九〇三頁)

これはキリスト教の世俗化した近代に於て、現象の認識としては或る正しさをもつ。そしてまたこの時代のヨーロッパは、一方に於て國際法を説きつつ、一方に於て力を行使して勝手に國際法を破りつつある状態であつた。それは畢竟するに「各國に於て各の割據見の氣習を抱き、自利するの心昧」であつて、「至誠剛直の根元」なく、「天を以て心として至公平の天理に法る」ことの出來ないものである、とされる。しかし西洋諸國は最近また様子が少し變つて來てゐる、と彼は云ふ。

乍去渠等追々の世變を経て利害の終始を瞭視する處有て不仁不義の終に患を招くに至ることを知て甚しき暴戾はなさざるのみならず、近來は又人の國を奪取など申すことは勢不行くことと存決して不仕候。

渠等申唱へ候談論皆枝葉末流に付て精微に研究する迄にて、至誠剛直より強固致候者とは相違いたし候。

渠等申立候談論は甚だ精密なる物にて了度易を見たる様の物に候。易は吉凶悔吝を以て教を示し候。渠等が見る處も本利害より出候え共、向ふ擁は甚だ強きものに候。

これは小楠に直觀的に映じたヨーロッパの近代國際政治原理

——經驗に基き、危險を回避しようとする心理的根據の上に成立する。バランズ・オブ・パワーの原理の批判なのである。畢竟するに「西洋列國利の一途に馳せ一切義理無之」と、慶應三年の小楠はかう斷定する。「富國強兵餘儀之事に至りては誠に慮入たる事等にて今日穩盛大成るは前古より無之至れり盡せり可申、唯此一途のみ取り用べき事にて道に於ては堯舜孔子之道之外世界に無之翳以分明に候。一言にて是をいへば西洋學校は稽業の一途にて徳性をみがき知識を明にする學道は絶て無之、本來の良知を一稽業に局し候へば其藝業之外はさぞかし暗き事と彼觀察候。」(五〇八頁)と云ふ。これが、儒教への信頼をあくまで捨てず、しかも西洋に對する知識が次第に正確になつて來た晩年の彼に映じた西洋の姿であり、また彼の西洋觀であつた。西洋の近代は宗教との分離の歴史である。宗教改革を起點とする宗教戰爭をへて、啓蒙時代をへるや、信仰の自由は確立され、その後近代文明は世俗化の一路を辿つた。そのこと自體に對する批判は餘りにも重大であつて、今ここで觸れることは出来ないが、小楠の批判はそのことが西洋近代文明の根本に關はることを突いた點に於て、一つの見識と云ふべきである。

小楠のキリスト教觀は右に述べた如くであつたが、ともかく幕末の狀況に於てこれほどキリスト教に關心をもつた人は、すでに渡米中の新島襄、滯英中の中村敬字の二人を除いてはほかになかつたのではあるまいか。この二人とも年譜に於て小楠とかなりの隔りをもつ。少くとも小楠の年譜層で小楠の如き教養を受けた人に於て、このやうなキリスト教に對する關心を持つ

た人はないであらう。矢島樺子は後年かう言つてゐる。

「小楠さんが耶蘇教について話された事を今日にして思へば、よほど如河いふものか識りたいと思ふて居られた事が記憶にあります。御雜新前に今に外國の船が來るとか何とかいふて人々がせはしく騒いで居つた時に、「耶蘇といふのは、神でも人でもなく、一つのものであつて、死んで儼刑にあがつて初めて此ヤソの事業があがつた、ハリツケが其人の成功であつた」などと話しを聞かせてもらつた事がありました。また西洋は此ヤソが紀元になつて凡ての年號が定まつた居るといふ事などをききました。其様子其言葉に、學びたけれど知るすべもなく遙に望んで居るといふ風でした。然し其當時何等知る事は出來なかつたのでした」(徳富蘇花「竹崎順子」)

この小楠に、キリスト教觀に一つの變化を與へる機會が訪れた。明治に入り、參與として京都に在つた小楠は、新歸朝者駿島誠藏(尚危)、森金之允(有禮)、と會ふことを得た。この兩人と會ふこと三度。小楠は當時四位の參與であつたので兩人は同席を憚り、次の間に控へて敷居越に話をした。談話が次第に佳境に入るに隨ひ、聞くものも語るものも知らず識らず座をすゝめて、遂には膝と膝とが觸れ合ふばかり。夜の白むまで語り明かしたと言はれてゐる。この話の内容についてはよく分らない。種々の資料から察するに、恐らくアメリカの政治のことなどが主であつたらうと想像される。しかし今日、小楠自身が我々に遺してくれてゐるものは、兩人とのキリスト教に就ての談話を報じた在米中の甥宛の明治元年九月十五日附の手紙な

のである。長くながるが、この部分について全文を引用する。

蘇州生鯨島敵義、毒念之充外國にては野田忠平・深井鐵太と改名、四年前イギリスに参り居候間同國人ヲリハントと云者に出資、ヲリハントより唱聞候には皆異人情味々利害之欲心に落入り一切天然の良心を消亡いたし有名の國程此大敵甚しく有之候。必竟は耶蘇の教其道を失ひ利害上にて喩候故に人道滅却嘆げかわしき事なり。我等も全く耶蘇に落入居候處アメリカ國エルハリスと云人より初て人道を承り悔悟いたし候。此のエルハリスも、元は耶蘇教之教師にて有之、二十四五歳にて天然之良心を合點いたし人倫の根本此に有之の事を眞知し是より自家修養良心培養に必死にさしはまり誠に非常之人物當時世界に此類無之大賢人なり。此人世界人道の滅却を嘆き専ら當時の耶蘇の邪教を開き候志なり。ヲリハント再び云我は役事相斷下院の長勃エルハリスに隨從し修行せんと欲すと之の咄し有之、薩の兩人も甚驚き遂にヲリハントと共にアメリカに渡りエルハリスに従學せり。エルハリスは退隱村居門人三十人餘有之相共に耕して講學せり。其教たるや書を讀むを主とせず講論を貫はず専ら良心を磨き私心を去る實行を主とし日夜修行間斷無之をば凛然たる春風の室に入りたる心地せり。然しながら私心を挟む人は一日も堪へがたく偶暮ひ來りし人も日あらず歸り去る者のみにて遂に其堂を窺ふこと不能、薩の兩人も中々堪がたかりしが僅に接續の力を得て本來心術の學問に入りたり。此人云世界總て邪教に落入り利害の私心に渾化せん實に人道の滅却なり。

横井小楠の實學

未だ邪教の入らざる處は日本とアフリカ内何とか云國のみなり。日本は頼み有る國なれば此の盡力は十分に致したきことと薩人近頃歸り爾三度参り、此道の咄し合面白く大に根本上に心懸け非常の力驚き入たり。此のエルハリスの見識耶蘇の本意は良心を磨き人倫を明にするに在り、然るに後世此教を誤まり如此の利害教と成り行き耶蘇の本意とは雲泥天地の相違と云ふ事なり。

此段大略申遣候。扱々感心之人物不及ながら拙者存念と符節を合せたり。然し道の入處等は次に相違すれども良心を磨き人倫を明にする本意に至りて何の異論か有らん。實に此の利欲世界に頼む可きは此人物一人と存するなり。都合に因りては必ず尋ね訪ひ可被申、重々存候事。

(五六〇—五六一頁)

かくして、キリストの眞意と彼の實學とは、良心を磨き人倫を明らかにする點に於て符節を合するのである。彼のキリスト教に對するこの理解が果してどれほどの客觀性を持つものであるか、それはここでは問題ではない。かつて新井白石が「西洋紀聞」に於て「其教法を説くに至ては、一言の道にもかき所もあらず、智恵たちまちに地を易へて、二人の言を聞くに似たり。こゝに知りぬ、彼方の學のごときは、たゞ其形と器とに精しき事を、所謂形而下なるもののみを知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず」として以來支配的であつたキリスト教觀は漸く崩れ去り、キリスト教は儒教文化圈に於て受容されんとする道を開いたのである。それは、日本にはいつて來た

キリスト教自身がその間に實質的に變つて來てゐることに由るが、何よりもまして彼の哲學にその内的原因をもつのである。(沼山津園居中、小楠は妻に向ひ、しばしば「神は在るぞ」と言つたといふ。彼の詩や文章の中に散見する天、天帝、上帝と云ふ言葉はキリスト教に云ふ造物主の如きニュアンスを有つ。)明治八年、他に魁けて多くの洗禮者を出したいはゆる花岡山バンドは、横井實學派の學校たる熊本洋學校に學ぶものたちであつたが、その思想的種子はすでに小楠によつて蒔かれてゐたのであつた。この點に於てもまさに、彼は徳川三百年を集約して、明治時代にバトンを渡すべき思想家であつたといふことが出來よう。

本文中に引用せる横井小楠の言葉は山崎正重編『横井小楠遺稿』による。

(筆者 京都大學文學部「哲學」大學院學生)

彙報

哲學茶話會

- 一、昭和二十九年六月二十六日(土) 於文學部會議室  
「ウ・エ・ツル」  
一チカルトの生涯(原田マサト)
- 京都大學文學部(哲學)大學院學生 柴田 真紀
- 十月二十三日(土) 於文學部會議室  
「時間と超越」  
京都大學文學部(哲學)助教 梅原 猛

一、同 十二月四日(土) 於文學部會議室  
AMOR PLATONICUS.  
京都大學文學部(哲學)大學院學生 藤澤 令夫

一、昭和三十年二月五日(土) 於文學部會議室  
「カント道徳哲學に關する一考察」  
京都大學文學部(哲學)大學院學生 門脇 卓爾

一、同 五月十四日(土) 於人文科學研究所未館二階講堂  
「ハイゲルの推理」  
京都大學文學部(哲學)助手 橋本 峰雄

一、同 六月二十五日(土) 於文學部會議室  
「School of Platonism」  
京都大學文學部(哲學)大學院學生 加來 彰・俊

京都大學倫理學研究室

——哲學・西洋哲學史研究室——

一、昭和二十九年三月二十七日(土)  
「戰後日本の民主主義」  
堀川商校教師 上 阪 潔

一、同 五月二十七日(木)  
「アメリカ哲學の現状」  
京都大學大學院學生 柏原 興郎

一、同 十月二十三日(土)  
「大阪市に於ける非行少年の問題」  
京都大學大學院學生 柴田 善守

一、同 十二月十一日(土)  
「道徳の原理」(パスカン考)  
京都大學大學院學生 八坂 ヤス子

——倫理學研究室——

a clue to conjecture its intelligible character. Thus we may be able to perceive that it is a harmonious principle, grounded on a rational moral faith, having as its material content a rich conception of the kingdom of ends.

The kingdom of ends as an idea is generally supposed to be a utopia, which is a product of poetic imagination. But the moral law does not allow it to be an object of contemplation, but commands us to be true members of it, so that it may become an objectively real kingdom. In the efforts we make in this direction, I think, the material human nature, once rejected as a motive of moral behavior, can be restored to be such a motive in harmony with its perfectibility.

What is then the objectively realized kingdom of ends? I think it is a cosmopolitan society, which not really *is* nor *was*, but ought to be realized in the future. Kant's rational moral faith tries to realize the kingdom of ends, and accordingly postulates the progress of human society in history.

## The "Jitsu-gaku" of Yokoi Shōnan

—A Cross Section of the Intellectual  
History of the Late Tokugawa—

by Ryōen Minamoto

The aim of this essay is to bring to light the character of the Jitsu-gaku of Yokoi Shōnan (1809-1869), one of the greatest political philosophers in Japan in the last part of the Tokugawa period, and further, to inquire into the spiritual situation of the time. The reign of the Tokugawa Household was characterized by a thorough-going feudal system and an extremely isolationistic policy, but toward the end of the period great strifes and conflicts arose among people (especially among the Samurai) as a result of the disintegration of the social system and the

impact of western powers forcing the country to open its doors. At this time Confucianism, still considered as the orthodox foundation of the Samurai learning, was found to be too weak to cope with the challenges of the day, for it had turned itself into an abstract system of ethics or into philological studies of the Confucian texts. Most of those young samurai who were dissatisfied with this situation, became radical nationalists, but there were a few intellectuals who could see things from world-wide perspectives. Among the latter was Sakuma Zōzan, whose famous phrase ran: "The moral culture of the East and the technical civilization of the West" 東の徳と西の才. Shōnan was another of the kind. He lived in the tradition of Confucianism and believed that by its reform and by the renewal of its true spirit all the difficult problems of the day could be resolved. Such a reformed Confucianism is what he called *jitsu-gaku* (實學), which means a 'practical, real, and true learning' of Confucianism.