佐久間象山の物理と倫理

——幕末における朱子学体系の崩壊——

小池喜明

「陰陽五行の惑溺を払はざれば窮理の道に入るべからず。」

福沢諭吉『文明論之概略』

一、

近世日本の儒教運動の主流をなした朱子学の思想的特質として、倫理の宇宙論的基礎づけ、すなわち物理と倫理の連続性（倫理・道徳に対する物理・自然の従属的な連続）が指摘（丸山真男氏『日本政治思想史研究』）されてから久しい。この卓抜な図式の論理的・歴史的鋭角性は、福沢諭吉の「物ありて然る後に倫あるなり倫ありて然る後に物を生ずるに非ず、臆断を以て先づ物の倫を説き其倫に由て物理を害する勿れ。」（前掲書、岩波文庫、五十二頁）、西周の「物理・心理・トラ混同シテ果々ハ人間ノ心力デ天然ノ物理上ノ力ヲモ変化セラレル様ニ心得ルハ大ナル誤デハゴザルマイカ、又聖人ノ易トイフモノハ物理ニ本イテ説イタモノト見エルナレド、当テハメ

ル所ハ心理上ノ事デ、物理・心理トガ一貫ナモノトナルデゴザラウ、」（『百一新論』、筑摩書房『明治啓蒙思想集』二十三頁、傍点筆者以下同様）などにより傍証されている。

このような「理一分殊」という物理と倫理の連続観、天人合一・天人相関思想に拠る朱子学体系が、異質の理論構成の所産たる西洋技術文明の導入に際し論理的障壁となるであろうことは容易に推察し得よう。論理的には、朱子学的枠組に立脚する限り物理（自然科学、技術文明）のみの導入は不可能であり、物理と対をなすはずの倫理（形而上学、実践哲学）をも含めての導入か、然らずんば西洋學術体系の全き否定かのいずれかが帰結するはずだからである。この場合、例外的存在としてしばしば言及されるのが、共に朱子学者と目されながら西洋技術文明の積極的摂取・導入を説いた新井白石と佐久間象山である。「ここに知りぬ、彼方の学（西洋學術の意）のごときはただ其形と器に精しき事を、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。」（『西洋紀聞』）

と喝破する白石と、「東洋道德、西洋芸術」（『省儉録』）を標榜する象山である。

白石も象山も西洋技術文明の積極的評価、導入に際し当然予想せられ得るはずの右のアポリアを、主観的にも客観的にも意識していない。このこと自体、近世の儒者達による儒教の思想的・理解の性格と度合を告知する重要な要素であるが、それはさておき、先ず問われるべきは白石・象山の朱子学者としての自覚であろう。この自覚の如何、あるいは根拠ある客観的位置づけを欠く単なる学派別の分類は所詮、消閑の業にとどまるからである。シドッチとの「一生の奇会」による西洋學術との僥倖的接觸をなし得たにすぎぬ白石と、約百五十年後の象山との時代的・状況的差違（したがって情報・知識の差違）は勿論のこと、とりわけ次に見るような朱子学者としての明確な自覚があるが故に象山はわれわれの課題たり得るのである。

天保五年（二十四歳）の佐藤一斎（経学の師）宛書簡で、彼は次のように述べる。「近代以来習俗尙倫に相成、学に家法宗主と申もの一向に無之、右に付経を治め候者往々折衷と唱へ、第一経の本文にも不熟、先儒の傳註にも不涉、只管彼此を扭捏し候て妄に主張を成し候事も不少、……其害も亦不淺々と存存候。」（『象山全集』信濃教育会編、三の二十、以下同様。但し巻数表示なきときは岩波日本思想大系本の頁数）。このように崎門派、折衷派を批判して「聖学」の絶対性を高唱する象山はさらに自己の理論的基盤に言及し「愚意には天と人と本無二理ものに候得ば、成程古來聖賢の被仰候事にも或は天もて人を説き又人もて天を被明候義も御座候。」（三の十六）と。ここには学統に忠実な若き日の象山が教義と

しての天人相関思想に如何に深く関わっていたかが如実に示されている。われわれが象山を対象とする所以である。そして、「期する所は五大州の學術を兼備し五大洲の所長を集め本邦をして永く全世界独立の国とならしむる基礎を世に弘め」「遂に彼を制伏仕候様」（二八七—九一）という明確・壮大な目的意識のもとに、成果よりは原理を、移植よりは自立をというロングランな課題に應ずるべく、自らが依拠してきた朱子学体系の根幹を根底から否定し去った点に象山の歴史的意義は存するのである。蓋し、ここに朱子学的理は変容を遂げ西洋學術導入の理論的障礙となるはずの朱子学体系は實質的に崩壊し、形而上学をも含む西洋學術の總体的導入が論理的に可能になるからである。ただし彼は理の一貫性、物理と倫理の連続性という朱子学の思想的特質をそれとして自覚しておらず、したがって彼の知的営為の論理必然的な帰結としての朱子学体系の崩壊という事態は少しも自覚的には認識されていない。この故に象山は、「物理」と「心理」の明確な弁別的思惟（西周）に立脚する維新後の西洋學術の原理的な總体的導入の準備者として位置づけられるだろう。

象山における朱子学体系の崩壊は朱子学的「物理」の否定に起因する。彼は「程朱の学」「朱子の本意」たる「窮理」に忠実であることにより、皮肉にも朱子学的「物理」・天人相関（合一）思想・中国的「天地説」・陰陽五行思想の否定という地平に到達する。この点に関しては既に他の機会（『幕末における理の変容』佐久間象山の場合）、「倫理学年報」日本倫理学会編、第二十六集所収、一九七七年版）に論じたことがあるので詳細はこれに譲り、本稿では

物理観変容の倫理への波及効果に関してのみ考察することとする。

二

朱子学的「天地説」の否定から端的に予想され得る論理的帰結は、君・父・夫の臣・子・婦に対する「上下貴賤の義」を、天の地に対する、陽の陰に対する支配という自然界の原理に基づける自然的秩序観の崩壊（実質的には亀裂）である。陰陽五行的物理（宇宙論）はもはや倫理（人性論、実践道德）の基礎付けをなし得ないのである。

いま君丈夫の系列に華を臣子婦の系列に夷を配するならば、華夷弁別思想は自然的秩序観の典型と見なし得よう。その幕末における象徴的事例は象山と同じ佐藤一斎門に学んだ五歳年少の草莽の国士、「善ノ外ニ理トテハナク、理ノ外ニ善モナクシテ、理ヲ窮ルハ即善ヲ窮ル也」と説く朱子学者、大橋訥庵の『關邪小言』に見られる。訥庵は「戎狄ハ陰暗ノ氣ノ凝レル者、我國ハ陽明ノ氣ノ凝レル者」との図式に則り、「凡ソ陰氣ノ凝リタル物ハ、陰ヲ尊ブヲ知テ陽ヲ尊ブコトヲ知ラズ、故ニ、禽獸ハ母ヲ知テ父ヲ知ザルナリ……陰陽ノ倒錯シタル所ハ……今ノ西洋ト同シコトニテ、カク陰陽ノ倒錯シタルガ、即チ戎狄ナル所以ニ非ズヤ」（『明治文化全集』第二十三卷、日本評論社、一一一頁）と述べる。「其本陰氣ヲ稟」け「氣質ノ為ニ蔽錮セラレテ」「本心の仁」を欠く「西洋ノ夷蛮ノ民」に對置されるのは、「臣ハ君ヲ以テ天トナシ、子ハ父ヲ以テ天トナシ、婦ハ夫ヲ以テ天トナシ、其遇ヲ所ニ随フテ、生ヲ捨テテ義ヲ取ル」（同右、一〇〇頁）「我神州」不滅の民である。深慨隱士著、憂國野叟校『

斥邪二筆』の説くところもまた同工である。「夷性ノ残忍ナルハ、陰氣凝厚ノ土地ニ生レテ其質極テ偏濁ナ」るが故であり、これに對し、「吾神州ハ極東ニ住シ、陽氣ノ盛ナル國ナレバ、人心ノ仁厚ナル、萬國ニ比類ナシ。（同右、一六六頁）」と。（因みに、著者の深慨隱士とは真宗本願寺派の僧、釈超然と推定されている。松崎実氏「解題」）。

華夷弁別思想自体は古く、「神國」思想の古典的著作『神皇正統記』にも貫流しているが、それが幕末的狀況のうちにあつて将来を未來としてしか感取し得ず、不斷に未來の脅威と現在の安定願望の交錯する心理狀況下におかれる人々により、「異國には此國をば東夷とす。此國よりは又彼國をも西蕃と云るがごとし。」（『神皇正統記』岩波文庫、五十頁）という相對感覺的余裕を欠落させつつ密度と醜酔度を高められ、「對抗イデオロギー」（Geenideologie）として鍛えられてゆく事態の推移は想像に難くない。一般に自然的秩序がそれとして妥当し得る為には社会のある程度の安定性、社会關係の自然な平衡性を必要とすると言われる（丸山氏、前掲書）。この安定性、平衡性が危機に逢着するとき自然的秩序に翳りが生じ物理と倫理の蜜月は終る。この限り、後述するような象山による華夷弁別思想の克服にはそれなりの社会的背景があつたと言ひ得るのである。

享保年間、幕藩体制最初の社会的經濟的危機に際會した荻生徂徠は周知の作為（制作）の論理をもつてこれに應えた。彼は道の絶対的妥当性の根拠として朱子学的連続（自然的秩序）観に代うるに次のテーゼを提示する。「道は事物当行の理にても無之、天地自然

の道にても無之、聖人の建立被成たる道、「愚老杯が心は、只深く聖人を信じてたとひかく有間敷事と我心には思ふとも、聖人の道なれば定めて悪敷事にはあるまじと思ひ取りて、是を行ふにて候」、「愚老は釈迦をば信仰仕らず候、聖人を信仰仕候。」（以上、『徂徠先生答問書』）。物理との連鎖を断たれた倫理は聖人の彼岸の絶対性の裏打ちを得て絶対化されるのである。中国的「天地説」・陰陽五行を否定した象山はこの徂徠の道をも踏襲しない。

社会的激動性において享保期を遙かに凌駕する幕末に身を置く象山は、兵学者・徂徠には深い関心を示し孫子・呉子などと並べて讃辭を惜しまないが、非合理的な聖人信仰に基盤を据える右の作為の論理に関心を示すこともその方向への独自の摸索を試みることもしない。その背景に、徂徠と対蹠的に「天地達観の位には、聖人と稱し仏陀と号するも、もとより人なれば、畢竟我講求討論の友にして、師とするものは天地なり。」（『三浦梅園集』岩波文庫十六頁）と断じ得た三浦梅園ほどの徹底した聖人観が控えていたか否かは予断し難い。蓋し象山自身は主観的には終生「聖学」朱子学の信奉者であったからである。しかしすくなくとも道の絶対化を意図する朱子学的連続観、さらにはまた作為の論理のいづれにも拠らぬ象山の眼前に展開するのは相対的倫理の世界であるはずである。

「聖学」神話の客観的崩壊を倫理の相対化という位相において告示するのは洋学体験後の象山における夷狄観修正の過程である。

アヘン戦争の報に触発されて書かれた天保十三年十一月（一八四三年。本格的蘭学修業開始の約一年半前。この年の九月には西洋兵学修得の目的で江川坦庵に入門している。三十二歳）の藩主・真田

幸貫（当時、老中、海防掛）宛の上書は、「世界万国比類無之百代聯綿とおはしまし候（翰字の統）皇統の御安危にも預り候事」として鎖国の非を鳴らし「西洋製之戦艦御建立」を建築した周知のものである。この上書において彼は「イギリス夷」の特性を論じて次のように述べる。「抑彼国は唯利にのみ走り候習俗に有之（之）」「元来仁義道德を弁へぬ夷狄」であるが故に、「仮令本邦に深き讎怨（たとい）」があったとしても経済性（「利」）を度外視して単に「讎怨」だけから我国を狙うという情緒的行動には走らない。しかし逆に、それ故にこそ、「聊か我に怨みなくとも」単に「己れの利潤」の為だけから侵略的行為（「外夷の事」）に走る可能性はある。蓋し英国の軍隊は「気性剽悍」「武略に長じた」職業的専門家集団であるから、彼等は一身の「利潤」の為、乃至は自己の存在理由の顯示の為に常に戦争の勃発を待望することになるからである。あたかも江戸の町火消達が、「世上騒々しく火事繁く」と「只管失火を望む」との同断である、と。

透徹した指摘である。「利にのみかしい」軍国主義一般の行動様式を抉って問然するところのないこの説得力ある議論が、「利」にのみ敏く「道德仁義を弁へぬ夷狄」という規定に発する点に注目すべきである。この規定は大橋訥庵の「西洋各国ノ……士と商売トノ弁ノナキモ、皆是レ義ヲバ知ラザル故ニテ……彼等ガ学問技芸ト云モノ、悉ク皆利ノ為メノミニテ、義ニハ許多ノ害アルモ、亦是レ必然ノ事ニ非ズヤ」（前掲書、一一頁）という評価と見事に照応している。他の書簡などにおいても盛んに「夷」「戎狄」の語を使用するこの時期の象山は完全に華_レ義、夷_レ利という図式として発現する華夷弁別思想、当時の正統的価値観のうちに踞踏していたのであ

る。

「利」の観点からする卓抜な西洋認識の先人としては新井白石が
いる。彼は『采覧異言』において、当時の西欧列強のアジアにおけ
る侵略様式が純粋に資本の論理のみに基づく経済侵略であることを
見事に別決している。しかし白石には華夷弁別思想の痕跡は無い。

このことは侵略(政治)と宣教(宗教)との分離的認識の視座を確
立し得た白石が、西洋倫理の批判をキリスト教々理に即した思想内
在的批判としてのみ展開していることによっても傍証され得よう。

ともに博学多識を基盤とし、合理的な現実洞察に拠る動態的・弾力
的な思考態度という共通性を有しながら、華夷弁別思想の有無とい
う点において際立つ白石と洋学体験前の象山との差違は、思想的に
は両者の朱子学へのコミットルの程度に起因し、時代的・状況的には
鎖国の傷跡は象山においてより顕著であったと言ひ得るだろう。

三

洋学体験の深化とともに、象山のうちに蛸跡していた固定的な華
夷弁別思想は徐々に変容を余儀なくされることになる。右の藩主宛
上書の三年後の弘化二年(蘭学開始の翌年、三十歳)の上書中に、
「天地公共之道理」・「世界万国一統の法」の語とともに、「況や測
量火術には殊に巧者を極めし洋人に向ひ如斯品を身に著し候事、全
く敵人には莫ふ所の利を与へ候て云々」(二ノ五十八)の句がある。
「夷人」「戎狄」という差別語に代る、「洋人」「敵人」という価値評
価を含まぬ即物的表現の登場である。

この「洋人」「敵人」の語が象徴的に予示していた夷狄観の徹底

的修正が完璧に表現されるのは、文久二年(一八六二年、五十二歳)
九月の「時政に関する幕府宛上書稿」においてである。「外蕃の御
取扱は即ち賓礼に属し候義」として彼は言う。「凡戎狄・夷狄の称
は漢土の中つ國にて(「倫理綱常もなく文字の教も届かざる」)四辺
の外邦をさし候辭にて」「御本邦に於て夷と呼び可申國は蝦夷の外
に無御座、其他は皆蕃と被稱候義と奉存候。」「学行技巧制度文
物此方より備はり候と見え候有力の大国を戎狄・夷狄と御称呼被
為^レ在候は甚だ如何之儀と奉存候。」「只今もし朝鮮・琉球をさして
夷狄と御称呼御座候はば彼の小國だにも必ず甘んじて受け申まじく
云々」(三一四―五)と。象山の判断基準が「學術技巧制度文物」
などの文化的開明度のみであったのではないことは朝鮮・琉球の例
および蝦夷に関する記述に示されている。夷狄観の修正は「天地公
共之道理」・「世界万国一統の法」という近代国際法の精神と同質の
原理に起因しているのである。「宇宙に実理は二つなし」と言われ
る所以である。

華夷弁別思想の原理的誤謬を指摘し西洋夷狄観を克服した論争家
・象山が、その得意の説得の論理を駆使して鎖国から開国への胎動
顯著な「時勢」に疎い世人の愚昧性、時代錯誤性に筆鋒を加えるの
は当然の推移である。彼によれば開国という「実理」への世人の無
知は「風土」「習俗」の相違を「異類」観へと短絡する。「漢学者
流」の「不明」、およびその結果としての「偏執媚嫉の念」による
情緒的判断に毒されたものである。しかし彼の西洋夷狄観克服の原
理となつた「天地公共之道理」にもとづく「世界万国一統の法」的
国際対等思想に忠実であるならば、「聖学」実践道徳は論理必然的

に「英夷」「赤狄」(ロシア)「紅毛夷」(オランダ)「張黔虜」(アメリカ)などのそれと対等のものとして相対化されざるを得ない客観的側面を持つことになる。この限り、「其学(西洋学の意)盛に行はれ候はば本邦の美俗追々これが為に移され候はん歟を疑」う漢学者達の危惧は杞憂ではないのである。然るに「当今三国の学に通じ候て……小弟程の力量御座候者、日本国中幾人御座候はん」(三村晴山宛)と自負する「天下の人」「千里の馬」(すべて象山の自賛の語)は漢学者流の危惧を笑殺する。「他の王座を受け候と申ものは畢竟修むる所の道徳未だ至らざる故の事」(勝海舟宛)と。あまりにも堂々たる正論というべきであろう。かくては個人の道徳的主体性の要請と並行して、時代に相応しい日本の道徳の強化・一本化が象山の胸奥に芽生えるのも故なしとしないのである。

西洋列強による外患、公・武の不一致による内憂などに圍繞された幕末の「方歐の時節」における精神的不安定が、個人の主体性の喚起・要請のみによりその平衡を回復し得るか否かは疑問である。ここに「皇国」登場の社会心理的機縁がある。前年(万延元年)一月には象山の義兄勝海舟が咸臨丸でアメリカに向い、その年の七月には徳川慶喜・松平慶永がそれぞれ將軍後見職・政事総裁に任ぜられ幕政改革に着手、十月には將軍家茂に降嫁のための皇女和宮の江戸入りと時勢転換の急を告げた文久二年九月(一八六二年、五十二歳)、彼は次のように述べている。「皇国と外蕃とは御国体本より同じからず夫故に御政体も異ならざる事を得ざる義と奉_レ存候。」(「時政に関する幕府宛上書稿」)

永きにわたり「日本」を覆いつづけた「中国」という外被を「西洋」を媒介として剝離する知的作業が成就されたとき、従来、対外的優位の観念の中核をなした華夷弁別思想に代って国家的平衡回復の精神的支柱として原日本Ⅱ「皇国」の英姿が聳立するのである。逆説的に言うならば、さきには正当にも夷狄観克服に寄与した「西洋戎狄の国」を「周公・孔子の国」と並列視する倫理相対化の論理のうちには、「皇国」絶対化の論理への密やかな転位の種子が孕まれているのである。「五大洲を総括致し候大経済」という巨視的観点から西洋學術の積極的撰取の障碍とされ、表口から排除された「国学者流と称し候者共の牽強捏合、本邦限りの私言」(梁川星巖宛、安政五年)は、意匠と次元を変えて裏口から忍び込み得ることになる。朝幕双方に対外的危機克服の為の挙国一致の公武合体を積極的に働き掛けた象山が、壮年期から晩年にかけて幕府の相対化(「東府」・「江府」と比例的にルフランのごとく多用する「世界万国比類無」之百代聯綿とおはしまし候皇統「天朝の御威稜」への言及、幕末政治史の妖星・粟田青蓮院宮(中川宮)への着眼などの素因の少くとも一つはここにあると言い得るのである。

端的には華夷弁別思想の克服として現象する、象山における朱子学体系―その骨子は「物理」と「倫理」との連続性―の崩壊の波及効果は少しとしないと云い得るだろう。

四

自然的秩序観に生じた亀裂の徴表として、華夷弁別思想の克服過程に次いで挙げ得るのは、象山のユニークな主従倫理観に見られる「おのずから」的君主関係への否定的評価である。砲術家としての

声価のはぼ定まった嘉永三年(四十歳)、彼は給金増額を藩当局に迫っている。「士たるものは士の事業を以て其上に奉仕候ものに付、勤仕の出来候程の御宛行は頂戴可仕管に候」、^{あてが}「謬にも千里の馬は一食に粟一石を尽すと御座候。小弟に千里の足は無_レ之候へども五百里位の足は御座候に付、一食は五斗位は尽し候はねば腹塞り不_レ申候」、したがって現在の百石では「唯士の名を盗み」其_レ実を達し候事能は「ずとして、三百石への増給か然らずんば一時金付の致仕の許可を藩当局に談判に及ぶのである(三三三—三五)。すでにこの行動がある以上、「私を営み公義を害し候もの癖として三代層恩の御主君を去ると申事無_レ」社稷と存亡を共に致し候が忠義と申候。左程に忠義を辨へ候義に候はば平日御上の御目を暗まし私利を営み公義を書し候は何事にや」「付言を託し面を飾り候へども本来義の一字を辨へず候故惟容悦(こびへつらいの意)をのみ宗として不忠を働き候」(『上書』二の二〇八)として没我的献身・君臣一如の情誼性という美名に隠れる一般人士の精神態度を難詰し、他律的倫理に潜む偽善性を容赦なく弾劾する次のような忠義論が展開されるのも異とするに足りない。

「兎に角、君臣は義を以て合ひ候。大倫に御座候故に、臣の君に事うまつり候には義の一字を重んじ、道合へば服従し奉り不可なる時は去ると申覚悟を以て一日も苟且の御奉公は仕らず、たとひ永の御暇を戴き候までも義理を枉げ候勤は仕らずと申ものに無_レ御座候ては真実の士とは難申、真実の御信任は御出来かね被遊候義と奉存候」(同右)。この忠義論は公武合体を核とする挙国一致、人材登用、海防強化に腐心し、その実現を朝暮双方(梁川星巖、川路聖謨、

勝海舟を介して)に働きかけていた当時(文久二年十月、五十二歳)の象山の藩政改革論の一環である。さらにまた、元和偃武以降の伝統的な主従倫理に内在する偽善化の種子を剔抉し「実」的契機の媒介により主従倫理を鍍直した、この清冽な原理(君臣は義を以て合ひ候大倫)への忠誠を核とする忠義論は、「天下に実理は二つなし」との確信に裏打ちされた「物理」の普遍性の認識、および、「其国力敵と俾しきに至らずして兵を構へ候ては其徳其義いか様彼れに超過候とも其志を得候義は決して難_レ出来、是乃ち天下の正理実理明理公理に御座候」(三三四)として形骸化した「聖学」の絶対性のみならず安易に依拠する漢学者流の非現実的・情緒的判断を斥けた現実的・合理的思考、および、「天地公共之道理」「世界万国一統の法」的視座よりする華夷弁別思想の克服などと同断の原理的思考の一所産と見られることも出来よう。しかしこの忠義論で注目すべきは君臣関係を「実」による契約と捉えた点にある。

さきの『上書』中の別の箇所「臣下の忠義は悉く上の恩遇に出で候義」とあるが、彼の給金増額運動に即するならばこの「恩遇」には「実」の裏打ちが不可缺なのである。君臣間を結節するものは基本的には「道」であるが、それには財政的裏付けが必要とされる。「実」を以て報いぬ君に対しては臣また臣たる「義理」なしとして致仕の可能性が原理的に主張され得ているのである。かつて「道」に絶対的価値を認め「道」を唯一の判断基準として致仕の可能性を説いた士道の大成者・山鹿素行も、「但し寵禄の厚薄、親疎の次第に因って又、差別あるべき也」(『山鹿語類』巻十四、仕法)として諫言の容れられぬ時、主君に礼の欠ける時の致仕の可能性を

説いた。しかし、「主君に忠功をはげますは、臣として可^キ行^{ハツ}天^ツ理^リの自然なり。別に求むべき所なし。」（『修身受用抄』全集一の九十）とする素行にとつて、右の致仕の可能性は飽く迄も例外的規定に止る。「別に求むべきところなし」とする素行と、「実」的契機を強調する象山との差は無視し難いのである。

「実」への配慮を恥と観念し、專一的に非合理的な情誼的君臣結合、没我的献身に埋没する周知の事例は『葉隱』に、その幕末の表現は象山の愛弟子・吉田松陰にみられる。「御主人より御懇^{ねん}に被^ま召使^{めい}候時する奉公は奉公にてなし。御情なく、御無理千万成とぎする奉公が奉公にて候。」（『葉隱』岩波書店、日本思想大系、五〇三頁）「苟も君父あらん者は勞して怨みずと云ことを落着すべし。諫行われざれども言聴れざれども、功ありて却て罪せられ、志ありて却て疎せらるると云ども、毫末も怨心あるべからず。」（『講孟餘話』岩波文庫、一三六頁）。かつての戦乱・斗争の場において苦楽を共にした体験を核として形成された主従一体・君臣情誼の「おのずから」なる心情的結合が、その種の体験の場の著しく制限された治世においてではもはや維持し難い事情にあつたであろうことは『葉隱』の隨処に示されている。その意味からも、「忍ぶ恋こそ恋の至極」として「恩遇」への期待を完璧に切捨てたところにこそ臣下の主体的・能動的な一方的忠誠（「奉公」）の場を設定する『葉隱』のストインズムは、「おのずから」なる君臣關係待望論に伏在するオペティミズム、他律より生ずる偽善、甘えに対する格好のアンティ・テーゼとなるだろう。『葉隱』、松陰の既引の語は、治世においてはすでに觀念化・理念化の危機に瀕し、詭弱化した情誼的君臣結合が「おのず

から」成立し得るのではなく、不断の臣下からの一方的忠誠の継続によつて人為的に形成・強化される必要のあることを逆説的に照射したものと考えられるのである。

この事態において、一般的には「名」のみの「恩遇」・「苟且^{こうしよ}（かりそめ、なおざりの意）の御奉公」へと慣例化した「おのずから」なる君臣關係を、「実」的契機の不可避性という功利主義的視座（これこそ人間の自然の性情に即応するものであろう）から、他律的倫理・腐敗墮落の温床として、また挙国一致的富国強兵の要請にそぐわぬ「不忠」として指弾したのが象山の忠義論である。「実」の楔を介して、君臣關係の「おのずから」性は疑問視されているのである。さきに中国的「天地説」・陰陽五行説否定の結果、物理との連続性という宇宙論的基盤を断たれた君臣關係における自然的秩序観は、いまここに「おのずから」なる心情的基盤にも「正理実理明理公理」のメスを加えられることにより二重に自然性を剝奪されることとなる。象山において、華夷弁別思想の克服にも寄与した物理と倫理の連続性という朱子学的骨格の解体の波及効果は、忠義論にもその痕跡を止めていると見てよいだろう。

結 語

以上の考察により、象山の場合、物理と倫理の連続性を思想的骨格とする朱子学体系は客観的・実質的に崩壊していると考えられる。思えば近世初期、山鹿素行が「人欲を去るは人にあらず」として人間自然の「欲望」を肯定したことにより天理人欲という倫理学の一角を崩された朱子学体系は、いま象山の「物理」観の変容によ

り客観的には全き崩壊を遂げたわけである。本稿の冒頭にも触れたように、象山が無自覚的に「朱子の本意」に忠実に紡ぎだしたこの帰結が、「物理」と「心理」のアー・プリアリな範疇的区別に立脚する原理的な儒学批判に即して自覚的に表明されるのは、「御一新」後のオランダ帰りの新知識・西周（一八二六—一九七）によってである。しかし、問題を自然的秩序観に限るならばその全面的克服は未だ現代に持ちこされているだろう。天皇の存在がこれである。また、同じく自然的秩序観に立脚しながら近世日本の儒学者達と全く逆に、人間天賦の平等性の結論に到達した古代ギリシャの自然法論者・ソフィスト達の存在に想到するならば、日本人の「自然」「おのづから」観の特質に関しては未だ解明すべき点は余りにも多い。他日を期したい。

以上。

註

- (1) ハンス・ケルゼン『神と国家』（邦訳有斐閣）序文中のエルンスト・トールピッチェの語。
- (2) 以下、白石の西洋認識に関しては、拙稿「新井白石の西洋認識」（古川哲史編『日本思想史要説』博文社刊所収）を見られたい。また白石の思想的特質については「『変』の論理——新井白石論」（『倫理学年報』日本倫理学会編、廿三集）で論じたことがある。
- (3) 山鹿素行に関しては、相良亨氏『近世日本における儒教運動の承譜』（理想社刊）に負うところ大である。
- (4) この事情に関しては細分化・官僚化した各藩の構成も考慮される必要がある。たとえば、福沢諭吉『舊藩情』によれば中津藩凡千五百人の藩士の階層は百餘級に及んだといわれ（丸

山氏前掲書、九頁）、石光真人編著『ある明治人の記録——会津人柴五郎の遺書』（中公新書、十一頁）には、会津藩士全員が着用する紐・半襟の色別により十一階級に分たれ「一見してそれと分る服装」をしていたとある。以って煩瑣な身分秩序と、一般藩士の藩公への距離のほどを知るに足る。

- (5) たとえば、武士道の原型となったかつての中世武士は、「此所領なかりせば、君をもたつとぶべからず、戦場にて命を捨てからず」（『北条五代記』）と嘯いている。（豊田武氏「封建的主従関係の変化」『史学雑誌』六二—一〇より）
- (6) たとえば、セイバイン『西洋政治思想史』（邦訳、岩波書店）のプラトンの項。

（なお、本稿中の引用表記は全て原文のまま。）