九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

横井小楠における『天』観念の原理的転生

楢原，孝俊
国士館大学政経学部講師

https://doi.org/10.15017/16341

出版情報：政治研究. 41, pp.21-40, 1994-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

横井小楠における『天』観念の原理的転生

楢原孝俊

はじめに
一　東アジアの中世的「天」
二　日本の支配的近代思惟胎生での「天」
三　小楠における「天」
おわりに

はじめに

後期スコラ哲学から胎生しはじめ宗教改革で本格化した「神」の超越・絶対化は、彼岸と此岸世界との内面的牽連をふりほどき、神に主権的自由を賦与することになった。丸山真男氏はこうした最基底原理レベルのからの、中世[1]から近代へという歴史発展の世界史的普遍性が貫徹している日本思想の典型として徂徠学を取り上げこれを論証し、戦後の思想史学界へ甚大なインパクトを与えた[2]。だが、日本近代思惟形成で決定的役割を果していたと想定された徂徠

学は、尾藤正英、橋川文三氏らを代表とするその後の研究によって、こうした世界史的普遍性を根底から突き崩されていった。この徂徠学を継承・発展させた日本思想として考えられているようになったのは、日本近代、特にそのナショナリズムの精神的支柱となる「国体」論を生み出した後期水戸学だったからだ。[3] ところで、日本はこのような特殊方向ではなく、原理的に歴史発展での世界史の普遍性を貫徹させた、近代政治思想を生み出せなかったのであろうか。幕末に万国公法、立憲政体、大統領制等を受容でき、明治初期には啓蒙思想や自由民権論を生み出すことが出来たのは、日本近代の黎明期にこうした開かれた近代政治思想が受容される土台が、築かれていたことを十分に予想せしめるからである。

そこで、筆者は最基底原理レベルから、歴史発展の世界史的普遍性が貫徹していた、日本近代政治思想形成での代表的事例として、横井小楠(一八〇九～六九)らもう一つの日本近代政治思惟の潮流を、仮説として提起しておきたい。それで、我々は東アジアの代表的政治思想であった儒教の最基底原理「天」観念に焦点を合せて、これまでの小楠思想研究を検討するところからはじめよう。源了圓氏は小楠の「天帝」が、超越的性格の宗教的人格者という要素をもっていたと指摘している。[4] この見解は平石直昭氏によって発展させられている。小楠の「天帝」は地上的君主や聖人を含めた人類一般に対して、超越的神格として現前していた。ついに、この「天」の理念は幕末儒教思想家にとって、ひとしく躓きの石であったクリスチャン・ゴッドの理念を理解することになる。[5] このように小楠の「天」は超越的神格性、クリスチャン・ゴッド理念の理解など、日本近代思惟形成における最基底原理の研究はかなり進んできている。しかし、これが中世から近代へという歴史発展の世界史的普遍性、つまり丸山氏の問題提起との関わりで、問われてこなかったところに問題があったように思われる。小楠学の解釈、これを規定する歴史的位相、意味についての見解に大きな違いがあって混乱しているのは、[6] この基礎となる世界史的意味が問われてこなかったところに、その一つの素因があったように思われる。そこで、本稿はこうした世界史の普遍性の角度から小楠学の「天」観念を全面的に問

い、その最基底原理より近代政治思想形成史での位置、意味、特質に肉薄し、この研究の土台を築くことを目ざしている。これと同じ角度から本稿は、丸山氏が世界史の普遍性を貫徹させた徂徠学、この発展としての後期水戸学の「天」観念に素描を加えて、この近代思惟形成史での位相と意味を概観し、小楠学の日本近代政治思想史上での位置を明確にすることを目ざしている。こうしてはじめて小楠学がクリスチャン・ゴッドを根底におく、世界史の普遍性を貫徹させた西欧近代政治理念を、内在的に深く受容すると共に、その底に流れる弱小国に対する政治・経済、あるいは軍事的侵略の矛盾を見ぬけた基礎を、我々は最基底原理から明らかに出来よう。

〈附記〉小楠の史料については、山崎正董『横井小楠』上巻、伝記篇と、下巻、遺稿篇、昭和一三年版を使用し、史料引用に際しては、前者が伝とページの数字のみ、後者はページの数字のみを記す。たとえば、(伝三)は前者の伝記篇の三ページの略であり、(一五)は後者の遺稿篇一五ページの略である。

一　東アジアの中世的「天」

小楠は天保一〇年(一八三九)四月より翌年まで、政治・経済・文化の中心江戸へ遊学を命じられた。そこで、彼は後期水戸学の代表的イデオローグ藤田東湖(一八〇六～五五)と深く交わり、遊学を企だてる程大きな影響をうけた(伝六二～六六)。だが、彼は過酒がもとで遊学中途で帰藩を余儀無くされ、水戸行きも断念せざるを得なかった。こうした挫折体験がこれからの彼の生涯の学問、人生の方向を決定することになった。

彼がこれ以上の追究を断念せざるを得なかった後期水戸学の歴史的位相を明らかにするために、本稿はその思想的源流となった徂徠学の「天」観念から素描を開始する。その出発点は、小楠らが継承することになる大塚退野学と同

じく朱子学だった。

唐から宋にかけて「天」観念は有意志的・超越的・主宰者的存在――例えば天譴事応説――から、無意志的・自然的・理法的存在へとじょじょに転回をとげた。前者を代表している天譴事応説は、有徳の皇帝が有徳ゆえに天命をうけて、天意を実現すべく有徳の政治を行なうべきことという天命政治観に立っていた。[7] 前者の「天」は、その意志を直接に現実世界に下していると考えられていた。後者の朱熹（一一三〇～一二〇〇）によって成立した「天」は、自然的理法的なものとして、「理」の本源に内在していたところに、その特徴があった。[8]

自然的理法的「天」の「理」への内在は、形而上と形而下、彼岸と此岸、超越と現象世界とを内的に結びつけ、連続させた基底原理に他ならなかった。「天」は「至善」、あるいは「所当然の則」として形而下の世界に発現し、森羅万象いたるところに内在し、それ自身のうちに善性、それに秩序性を付与していた。これはトマス・アクィナス（一二二五～七四）に代表される、西欧中世の「神」と匹敵していたと思われる。アリストテレス哲学に依拠する中世神学に於ては、自然と超自然とは連続的関係に於て把握され、世界秩序はその肢体の隅々まで神的理性の刻印を受け、それ自身のうちに善性を内在した有機体と観念され、全ての人間はその理性的行為を通じて、神の恩寵行為に協力するものと考えられた。[9] このように東アジアの朱子学と西欧のトマス・アクィナスの神学は、最基底原理において、世界史的普遍性が貫徹していた代表的中世思想だったといえよう。

二　日本の支配的近代思惟胎生での「天」

朱子学の自然的・理法的「天」は、日本近世社会において受容・消化されていく過程で古学派、その最も代表的には荻生徂徠（一六六六～一七二八）によって、その存立根拠が完全に奪われるに至った。朱子学では格物致知によって

認識すべきだった「天」は、徂徠学では「『天は我これを知る』と曰う。あに不敬の甚だしきに非ずや」と拒絶され、逆に不可知の彼方へと押し上げられた。その「天」は、「万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者なり。至尊にして比なく、能く踰えてこれを上ぐ者なし」、あるいは「かつ聖人は天を畏る。故にただ命を知る」と、彼岸的・絶対的人格神へと変質していた[10]。徂徠の「天」観念は「理」の外に出て、有意志的で超越・絶対化していた。ところが、徂徠の「天」観念は主観では後述するように、帰属する原初宇宙である唐虞三代に回帰していたが、客観的には自然界の災異と政治や人事とが直接結びついていないところから、朱子学以前に戻っていたわけではなかった（荻四五）。逆に、丸山氏の主張のように徂徠学のこうした「天」の超越化は、近代市民思想を生み出す前提的基底原理となる、神と世俗世界との内面的牽連をふりほどき神に主権的自由を与えた、後期スコラ哲学からデカルトに至る思惟の発展に匹敵するものといえるものだろうか[11]。

とはいえ、徂徠は「天命をこれ性と謂う、人ごとに性を殊にし、性ごとにその徳を殊にし……（途中略）……性易うべしという者は、非なり。……（途中略）……故に命なる者は、これを如何ともすべからざる者なり」と述べているところから明らかなように、「天」と形而下の世界との内面的牽連を断ち切っていない。朱子にあっては学ぶことによって変化させることが出来た気質を、徂徠は「天より稟得」たものであり、これを「宋儒の妄説」として拒絶し、「米ハいつ迄も米、豆ハいつまでも豆にて……（途中略）其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて」と、東アジア中世思想への転回によって獲得された、封建的「政治主体性」をも、根こそぎ否定し去っていた[12]。徂徠における「天」の超越・彼岸の内実は、その内面的牽連がふりほどかれるどころか、逆に此岸世界は朱子学の人性論を外在的に破壊して生み出された「天性」、あるいは「気質」の刻印を、その肢体の隅々までうけた有機体秩序として再編強化されていたのである。この意味で徂徠学では、思想史における世界史的中世を一歩も出ていなかった。それで、徂徠学は中世思想としての朱子学と、大きく性格を異にしていた。

聖人は「聡明睿智の徳」を「天に受」け、その徳が「神明にして測られざる」人格として、学んで至る朱子学のそれとは、全く異質の存在となった(荻六八)。これ以上に徂徠の聖人の決定的特徴は、「命けて聖となす所の者は、これを制作の一端に取るのみ」に典型的に示される、それは制作する徳、あるいは能力に与えられた名であったことである(荻四一)。この制作されるものこそ、「道なる者は統命なり……(途中略)……古先聖王の立つる所にして」に象徴的に明示されているように、これは「道」、即ち政治制度の総体だった。先王あるいは聖人は「天下を安んずるの道」、即ち万民の依拠する政治制度を制定する地上世界の中心、そこでの最高政治主体であったといえる(荻二一)。こうした聖人の建てた道は、「極なる者」であり、「以て民の準拠する所」、つまり万民が遵奉すべき根源的政治制度だったといえよう(荻一六二)。徂徠が回帰した原初宇宙の代表的聖人尭舜は「万世の極」、即ち万民が遵守すべき不易の根源的政治制度の制作者だった(荻六三)。かかる先王の道はこれを厳守すべき万民にとって、「迂なるがごとく遠きが如し。常人の知ること」も許されないものだった(荻四三)。「天」は万民が準拠すべき根源的政治制度(＝道)を制定する職分・役割を、此岸世界の中心聖人、先王のみへ不易の「天性」として付与していた。

これに対して万民へは、「民はこれ(道…筆者註)に由らしむべし。これを知らしむべからず」に典型的に表現されている、専ら聖人が建てた道を遵奉するのみの、政治の客体として、その恒久の「気質」が与えられていた(荻一三七)。かかる「道」の制作と、これを厳守すべき「天性」、あるいは「気質」を付与された聖人、天子と、被治者万民との間には、超えることが出来ない隔絶が発生していた。こうして徂徠における「天」の「超越化」を通じて内面的牽連がふりほどかれたのは、彼岸と此岸世界であったのではなく、後者の聖人、天子と、それ以外の被治者万民との間であったのである。

その上、生活の土台であった「利用厚生の道」を制作した中国上古の五帝を、後世の聖人はその徳の偉大さをたたえて、「その始祖を祀りてこれを天に合し、名づけて帝と曰う」と規定し、彼らを天へと彼岸化していた(荻一二六・

一二七)。この規定は「それ古者(いにしえ)は祖を祭りてこれを天に配したれば、すなはち祖宗と天とは一なり」、あるいは「唯吾国ノ神道トモ云ベキコトハ、祖考ヲ祭テ天ニ配シ、天ト祖考ヲ一ツニシテ……(途中略)……是又唐虞三代ノ古道也」へと展開していた(荻六六・四五二)。伝統的に儒教にあっては「天」あるいは「上帝」は、全世界全人類に開かれた存在であった[13]。そこで、「天帝」と地上世界の中心である皇帝、あるいは天子との間には、前者が後者の存立根拠だったことから、そこには著しい緊張関係が存していた[14]。つまり、「天」又は「上帝」は地上世界の中心皇帝の、治者としての資格を厳しく問いただし、これに応じることができなければ、滅ぼすことも可能であったからである[15]。これに対して日本での支配的伝統を形づくりことになった上代日本では、「アメ(天)は大八洲の真上にある閉められたクニ(アマツクニ)」であった[16]。こうした伝統的閉じた「天」観念への回帰を背景として、ここに地上世界の中心聖人、あるいは天子がその「始祖」又は「祖宗」を祭ることを通じて彼岸化する、支配的日本の原初宇宙へ復帰する途が切り拓かれた。理(性)から徹底的に超越したかにみえた徂徠の「天」は、この不十分さによって此岸世界の中心天子又は聖人のみに、超絶した「気質」を命じたばかりか、祭祀を介して彼岸にまで高めた。その結果、地上世界における聖人・天子と、それ以外の被治者万民との隔絶は増々拡大した。徂徠学はこうした治者、被治者の隔絶、拡大によって、後者にとって外発的に上から世界史的中世から日本の支配的近代の方向へ向かいはじめた、ところに特徴をもった思惟であったと思われる。かくして、徂徠学の超越・絶対化していた「天」は、近代市民思想形成へ向かう前提的基底原理となった、神と世俗世界との内面的牽連をふりほどき、神に主権的自由を与えた後期スコラ哲学からデカルトに至る思惟の発展に匹敵するものではなかった。このように徂徠学は丸山氏の指摘のように、最基底原理から中世より近代へという歴史発展の世界史的普遍性が貫徹していた、日本の政治思想ではなかったのである。それで、最基底原理から徂徠学は中世の枠で日本の支配的近代政治思想形成へ、その方向を転じさせる転轍機の役割を果していた点で、思想史において大きな意義をもった思惟であったといえよう。

徂徠学は本居宣長（一七三〇～一八〇一）を介し、外圧に触発されて後期水戸学に継承・発展させられていった。[17] 一六世紀半ば頃からの異文明との接触と、一七世紀に入っての東アジア国際情勢の激変とが相俟って、日本は固有文化、風土に目覚めていく。安定した統一権力を生み出した近世日本に、こうした事情とが相俟って、一七世紀半ば頃より修史事業が生み出され、この有力な一翼を担ったものこそ、水戸学の発端となった『大日本史』編纂事業だった。一八世紀中後期宝暦年間の終り頃、水戸学は徂徠学の直撃をうけて大きく変容し、これ以前を前期水戸学、これ以降を後期水戸学と言うようになった。前期水戸学での「修史」の方法は、「史は事を記す所以なり。事に拠って直写すれば、勧懲自ら見わる」と、語られる中にその特質がみられる。[18] これは朱子学における歴史哲学の理念であって、歴史的事実は即事実ではなく、規範であり理法であって秩序を意味していた。

ところで、前期から後期水戸学への転回での方法原理となった徂徠の「道」はすでに述べてきたように規範や法則、それに理法のようなものではなく、典型的には唐虞三代の聖人達によって制作された、「礼楽」、即ち根源的政治制度の総体だった。このような方法原理の転回に伴って、前期水戸学から一貫して継承されていた朝廷尊崇も、その内実が一変するのである。これは「道」における道徳規範より制度への変容と、これを制作した政治主体性の樹立だった。このような転回の契機となった徂徠学とは、道（制度）において「礼楽」から「国体」へ、その制作主体において「聖人」より「神皇」へと一変していた。つまり、根源的政治の道、不朽の制度の総体の制作主体は、「唐虞三代の作者七人」より「天祖＝天照大神をはじめ神代七代の神々から神武・崇神・天智あたりまでの天皇」へと転回していた（荻六三）。後者「神皇」と呼称される根源的政治主体によって制作された不朽の制度の総体こそが、水戸学において「国体」と呼ばれるようになったのである。[19] こうした根源的政治制度の制作主体、即ち日本の支配的原初宇宙での中心の変容を通じて、この最基底原理である「天」は、「大八洲のアメ」へと完全に回帰する。かかる根源的政治制度の総体だった「国体」を土台として、はじめて機能する後期水戸学の基本的政治制度、その根底を規定していた「天」観念につ

いて、我々は後期水戸学の代表作『新論』を通じて若干考察を加えておきたい。

自己が依って立つ民族共同体の存亡の危機として意識された、外圧に直面して後期水戸学の代表的イデオローグにとって起死回生の頼みは、前近代世界に生きている人々に典型的にみられる、帰属する共同体の「始め」、即ち「原初宇宙」へ回帰することだった。[20]『新論』の中に「本に報い始めに反る」という言説が散りばめられていたのは、こうした「太初宇宙」への回帰こそ、帰属する民族共同体と、その文化の生命力を活性化する根幹であったと観念されていたからに他ならなかった（水五三・五四・五六等々）。後期水戸学のイデオローグにとって、この未曾有の危機から脱出する岐路は、「本」であって「始め」である「天祖」天照大神を中心に据える、日本文化共同体の「太初宇宙（世界）」に回帰できるか否かにかかっていた。「天祖」は「天」と同一視されて、日本民族共同体の「原初宇宙」での、最基底原理として前面に押し出されてくる。

> 天祖は天に在りて、下土に照臨したまい、天孫は誠敬を下に尽して、以て天祖に報じたまい、祭政これ一、治むるところの天職、代るところの天工は、一として天祖に事うる所以にあらざるものなし。祖を尊びて民に臨めばすでに天と一たり……（途中略）……その本に報い祖を尊ぶの義は大嘗に至りて極れり（水五三）。

ここに日本ナシナリズム精神の最基底原理となる「天」、あるいは「天祖」が活写されている。「天祖」が照らす「下土」は、すでに述べた「大八洲」に限定されていた。この「大八洲」の中心＝最高の政治主体は、「天祖」と血縁を通じて結ばれている「天孫」だった。「天孫」はその「始め」であって「本」である「天祖」を祭って、これに報い根ざされて民を治める下土＝地上世界の中心であった。この「天工」の極致こそ、「大嘗祭」であって、これを通じて「天孫」、あるいは「天子」は「天祖」と「一」となり、絶対的人格神として信仰の対象へと昇華されていたのだった。そ

れゆえ、「天孫」の地上世界における統治者としての地位が、「故に天と悠久を同じくするも、またその勢のよろしく然るべきなり」と、これが永久に不変であったことは言うまでもない（水五三）。こうして「天孫」は、儒教の伝統では地上世界に君臨する者がどうしても免れることが出来なかった、「天」と「民心」への重い責任[21]から、「天祖」と直結することによって解放されたのだった[22]。

理（性）から徹底的に外在化した「天」あるいは「天祖」は、この超越性の不十分さによって、此岸世界の中心「天孫」又は「天子」と祭政を介して一体化し、これを彼岸にまで高めていたのだった。こうして超越・彼岸化した「天孫」と、万民との断絶は、徂徠学より一層発展し無限遠化していたのである。それで、後期水戸学は近代思惟形成において、世界史的普遍性の貫徹ではなく、日本における支配的近代政治思想の原型を成立させたところに、大きな意義をもつ思惟であったといえよう。かくて、後期水戸学は支配、被支配の無限の隔絶による上からの外発的な日本近代政治思想形成の潮流であったといえよう。これは幕末「癸丑黒船」に代表される欧米列強の滲透に触発されて発生した、尊王攘夷運動を担う志士の精神的支柱へと発展し、日本の支配的近代政治思想として成立した。ところで、日本はこのような未曾有の外圧に直面して、後期水戸学―尊王攘夷論とは異質の近代政治思想を胎生させていた。本稿はこれを、その最基底原理「天」観念に焦点を照て、全面的に分析しようと思う。

三　小楠における「天」

これ以上の後期水戸学の追究を断念せざるを得なかった小楠は、帰熊後これとは違った方向へ向かっていった。

時ニ横井子江府ヨリ其江府ニ在ル酒後ノ過失ニ因テ官ノ責罰ヲ受ケ七十日禁足ノ戒ニ服シ門ヲ扛テ書ヲ読ミ直ニ其学ノ偏ナルヲ看

破シ次ニ程朱ノ書ヲ読テ其純正ナル聖人ノ道果シテ茲ニアリト信シ[23]（略）。

ここに、小楠の思想人生に大きな影響を与えた、遊学直後の学問、思想遍歴がかいまみられる。代表的な中国哲学者の一人荒木見悟氏は、陽明学と古学派の朱子学批判には、大きな違いがあったと、注目すべき発言をしている。朱子学に対して日本古学派は、その土台である本来主義それ自体を拒否し、その外へ出たのに対して、陽明学は全く逆に本来主義そのものに脚を下しつつ、これを内側から切り崩しつつ定理打破に決定的方向を見い出していた[24]。方法原理に身をおいたこの発言は、また「天」の行方にも深く関わっていた。「それ心の体は性なり。性の原（もと）は天なり。能くその心を尽すは、これ能くその性を尽すなり」（伝習録中、顧東橋に答うる書）。陽明学では心の本体が性であって、この本源に「天」が宿っているのだった。ところで、朱子学の心は「性・情」と、前者が形而上、後者が形而下の存在として分離していた。それで惻怛すべき事象であっても、優位の前者「性」によって価値判断されるために、後者「情」の由来する現実即応性、あるいは時代性が失なわれるのだった[25]。そこで、つきとめられた「理」は、朱子学成立以降時代が経過していればいる程、硬直化しリアル性を失なわれるのだった。陽明学はこうした朱子学の虚構を見ぬき、心を「性・情未分の渾一[26]」とし、この体を性としてここに「格物」の本拠をおいたことから、経験事象に対して時代を超えて即応しえるようになったのだ。朱子学において理（性）に内在していた「天」は、陽明学では時代を超えて現実に即応できる心の体＝性（良知）への内在へと発展していたのだった。かくて、朱子学では形而上・下の「理」に内在していた「天」は、陽明学に至り「性情未分」の心の本体への内在化へと転換していたのである。それで、朱子学から陽明学への転回は、徂徠学を代表とする古学派へのように「天」が「理」の外に出て超越化していたのではなく、逆に心の内へ徹底的に内在化させていたところに、その特徴があったといえよう。したがって、この転回には原理的思想発展の世界史的普遍性が貫徹していたといえる。

不名誉な帰藩後、その巻き返しをかけて私淑した学統は、藩内体制イデオロギーだった藩校時習館学風と対決し、節操を貫いた大塚退野（一六七六～一七五〇）学だった（一三〇～一、伝八八）。退野は陽明学を中江藤樹を介して受容し、「良知を見る如く」これを信じたが、二八才の時朝鮮を代表する大儒李退溪を通じて朱子学へ転回している。[27] ここで、平石氏によって紹介された退野の高弟の一人草野草雲（一七一五～九六）による、興味深い「天」観念をみておこう。「常に天命を畏れ敬み罪を天に獲ず慎独の工夫油断有間敷候。天に罪を獲不由様に心得候得ば、御奉公を仕損ずるも忠孝なり。天に罪を獲る時は、譬い君の寵楽を得るも不忠不孝に候」[28]。ここに、心の内を突き破り超越化した「天」観念をみることが出来よう。これには朱子学への転回による「理」（性）の外在化、あるいは受容した藤樹の「天」の影響があると思われるが、この検討はこれからの課題にしておきたい。

小楠は主に退野の学統に私淑して約五年、弘化二年（一八四五）四月に一心不乱学問に励んできた、その思想の結晶を漢詩に昇華し同志に告げた。この「感懐十首」の第四と第六首に、

> かって朱子の書を読み、其の旨を会する有るが如し、致知固より軽からず、重んずる所は実履に在り、……（途中略）……。吾は退翁の学を慕う、学脈淵源探し、万殊の理に洞通して、一本此の仁に会す、進退天命に任せ、従容道心を養う、嘆息す百年の久しき、伝習幾人かある（伝八八・八九）。

学問の能力が生涯で最も充実した約五年の間小楠は、強烈な江戸遊学の体験を下敷にして、宋明学や日本の儒教、それに国学などとの思想内在的苦闘を通じて、先駆的思想人生での土台となる、斬新な哲学と理論を血肉化したのである。そうして、小楠学の骨格を形づくっていた宋明学の受容が主に、退野の学統を介してであったことを理解できるだろう。小楠が起死回生をかけて血肉化したのは、主に陽明を通過した朱子学、退野学だった。それでは、退野学

を受容して生み出されていた「天」観念をみてみよう。これは一切の「所当然之則」、あるいは「万殊の理」を発現させてく賦命的根拠となる「所以の天」、形而上をことごとく否定しているところに大きな特徴があった。その結果、発現する「理」である「万殊の理」を存立せしめる根拠が、「所以の天」から人間主体に内在する「此の仁」へと変容するに至っていた。ここに我々は陽明学の影響を読みとることができよう。だが、人間誰の心にも内在していた「此の仁」は、陽明学のようにその心の本源ではなく、それと共に超越化しつつあった「天」に究極的に根拠づけられていたのだった。こうした「天」観念の成立には、小楠らが依拠していた退野学の影響が決定的であったのは、言うまでもない。これは宋明学の伝統の内在的発展であったので、「天」は徂徠学や後期水戸学のそれとは違って、原理的にすべての人間の内心に等しく働きかける開かれた存在だった。こうした「天」の構造の変化は、東アジアでは朱子学に代表される世界史的中世思惟の最基底構造だった、彼岸と此岸、超越と現象、超自然と自然との内面的牽連が、内側からふりほどかれていく過渡期に入っていたことを意味していた。こうした意味で若き小楠が退野学を継承していたことは、原理的に後期水戸学と袂を分かつ決定的な思想的淵源であったといえよう。

「癸丑黒船」前夜にあたる嘉永三年（一八五〇）三月、小楠は「別て書懐は旧作にて道理不行届之処多、改作仕心組に有之」との、手紙を越前藩士三寺三作へ送っている（一三六）。この「書懐」はすでに述べた回心した思想を漢詩に昇華して同志に告げた、弘化二年の「感懐十首」のことだった[29]。安政二年（一八五五）頃書き改められたその「新作」と、弘化二年の「旧作」とを比較してみると、第六首が「吾は退翁の学を慕う」から、「吾は紫陽学（朱子学…筆者註）を慕う」へと改作されていた（伝八九、八七六）。その上、「変態窮まり無く、何を以て無窮に応じる」との、その内容は後述することになるが、無限遠の彼方へと超越化した「天」観念を明示した句が、新しくつけ加えられていた（八七六）。こうしたことから推測して、「癸丑黒船」前夜頃から小楠学が、最基底原理から根本的に転回していたことを、我々は読みとることが出来よう。この朱子学依拠とは、いわゆる凝り固った朱子学徒へ戻ったわけではなかった。これと

は逆に、「朱子を学ばんと思いなば朱子の学ぶ処如何んと思うべし、左はなくして朱子の書に就ときは全く朱子の奴隷なり」に象徴的に示されているように、朱子学に立脚するとは、その知識体系にあったのではなく、それ以前のこうした学問が創出される根源となる、学問方法、あるいは社会や生活姿勢に対してであった（九三二）。

同三年（一八五〇）五月、宋明学とも異なり、弘化二年のそれを一層超越化した「天」観念が生み出されていた。「弥益人事之実を修励し敢少も吉福に安じ凶禍に屈し不申、天之明命を警畏いたし候事是君子心を用大苦労之処にて有之候」（一三五）。「天命」は「警畏」、つまりいましめおそれおののくという、一種の宗教的信仰の対象にまで高まっていた。ところで小楠の「天」も、徂徠学と同じく帰属する儒教の原初宇宙である「唐虞三代」への回帰による、絶対・超越化であったであろうか。ところで、彼の「天」も徂徠のそれと同じく、少しも「吉福に安じ凶禍に屈し不申」とあるところから、唐宋以前の古代的な有意志・超越・主宰者的「天」に戻っていたのではなかった。それでは、小楠における「天」の超越化も、徂徠学のそれと同じく、彼岸と此岸世界との内面的牽連をふりほどけずに、政治思想史の中世から近代へという歴史発展の世界史的普遍性を、貫徹することが出来なかったであろうか。

こうした「天」に関する最大の論点を原理的に解き明かすことができる言説が、その前年嘉永二年（一八四九）頃から登場しはじめ、同五年（一八五二）頃よりそれは本格化していった。

此理元より無極（一二三）

至善は終に極り無き所に候へば聖人之御心にては弥以御不足の所が聖人之学力之出候所と奉存候。如何々々。

凡学者心に不足なき故進歩之道無之、是至善之目当無き故なり。至善目当あれば一歩進めば又一歩又一歩、此一歩の進みは限り無御座候。去れば進むに随て不足之心弥益盛に相成申候。終に聖人となり候ても不相替不足之心にて御座候。是至善を極と見ては不相成、限り無きが至善と申は此事に御座候（一六三）。

至善を事上と心上と御引分之高論犬以明白に重々御同意に奉存候。然るに事上・心上二にて無之、今一事に処するに至当を得たるは

是理之至善なり。是にて安心と心得れば油断に相成忽に事理を失うに足る故、其理之至当なる所にて其事に処すれども、此心は未だ尽さざると思う所無之ては不相成是則心上無窮之至善なり。是事に処する上にて云なり、況や一身を修る国天下を治る尤此心得にて二離不申候。是則至善たる所と奉存候。如何々々（一七六～七）。

人間主体が志す「至善之目当」に向かってただひたすら一歩又一歩と求めていく対象が、個々の外在的「万殊の理」だった。この「万殊の理」へ向かう「至善之目当」の発展を根拠づけていたのは、朱子学のように形而上の「理一」、あるいは「所以の天」であったのではなく、各人間主体内に具在する「此の仁」の「至善之目当」への「御不足」、即ちたえざる飢えの心だった。「御不足」の「此の仁」に根ざされて人間主体は、ただひたすら向かうべき一点「至善之目当」を求めて、一歩又一歩と進んでいくのだった。この人間主体の発展運動は、一歩又一歩と進めば進む程「御不足心弥益盛に相成」る、「此の仁」を内へ内へ深めて行くと同時に、これに根ざされて「万殊の理」を逆に外へ外へと発展させていくのだった。この限りない「至善」の逆の方向への発展運動は、「終に聖人となり候ても不相替不足の心にて」に典型的に示されているように、朱子学にとってこれ以上発達することのない「天理の極」（大学章句、経一章）、即ち聖人の境地へ到達しても[30]、これに「弥以御不足」との内的根拠に根ざされて、絶対にとどまるものではなかった。このように「万殊の理」は原理的に「事上無窮之至善[31]」として、「絶対善（知）」的理念的人格だった聖人を超えて、地上世界をどこまでも限りなく自由自在に発展できるところに、その特質があった。それに、人間主体に具在していた「心上無窮之至善」は、このような「至善」の外界への拡大・発展の極り無き進展に、「未だ尽さざる」として、内へ内へと底なしに深化して行くところに、その決定的特質があった。

このように、人間主体が朱子学にとっての伝統的実体性の最終的砦（＝聖人の極）を突きぬけて、此岸世界を内と外へ限りなく進んでいけたのは、ただひたすら向かうべき一点「至善之目当」が内・外を超えて無限の彼方へと立ち去

り、完全に超越化されていたからに他ならなかった。ここに、「至善之目当て」であった「天」を根源に宿した「至善」も「天理」も「性」も、宋明学の「理」の範疇は、その伝統的実体性（＝極）の最終的砦を内と外から超えて、ことごとく無限遠の彼方へと超越・彼岸化していたのだ。このように、小楠の「天」は徂徠学や後期水戸学とは違って、理（性）から外に出てではなく、それと決して離れることなく、超越・絶対化していたのだった。かくて、ただひたすら向かう一点「至善之目当」は、内と外から超越化されて、絶対者「天」を根源に宿す「限り無きが至善」、つまり「無窮の至善」へと転生するに至っていた。この「無窮の至善」に代表的にみられるように、宋明学の基底原理「理」がことごとく超越化していったのは、その底に絶対者「天」が存在していたからに他ならなかった。こうした最基底原理「天」の彼岸的なものへの高揚は、堰を切った如き勢いをもって、世界、人生への見方、意味を根底から一変させてしまった。嘉永二年頃から開始された「天」観念の一新は、弘化二年に目覚めた方向を質的一段階深めた回心だった。

このように向かう一点「至善之目当」が無限の彼方へと立ち去っていたからこそ、これとの生死をかけた緊調によって人間誰にでも内在している「此の仁」は、「其理之至当なる所にて其事に処すれども」に示される、伝統的実体性の最終的砦であったこれ以上発展できない「極」から解き放たれて、「未だ尽さざる」との心を限りなく持ち続けられうる「心上無窮之至善」へ一変できたのだった。また、「天」の超越化に究極的に支えられた「心上無窮之至善」に直接的に根ざされていたからこそ、「万殊の理」は、はじめて朱子学の伝統的実体性の最後の砦「聖人の極」から解き放たれて、限りなく発展できる「事上無窮之至善」へと一転できたのだ。かくして、此岸世界の限界点を超えて無限遠へ超越化した「天」と、先天的実体性の根拠だった「天」が完全に取り去られて、地上世界にとり残された内面的「心上無窮之至善」及び外在的「事上無窮之至善」とは、その内面的牽連がふりほどかれて完全に乖離するに至った。ここに、前者「天」は、後者地上世界の森羅万象と完全に切り離されて、主権的自由を獲得するに至るのである。これ

に対して、地上世界の主体性だった「此の仁」も、客体性だった「万殊の理」も、前者が「心上」、後者が「事上」の共に「無窮之至善」へと転生し、それらの本源から「天」が立ち去ったことによって、原理的に地上において完全に相対化され、主権的自由を獲得するに至るのである。つまり、「天」の無限遠化は「終に聖人となり候ても不相替不足の心にて」に典型的に示される、朱子学においてはこれ以上発展しない絶対善の所持者であって、徂徠学においては彼岸化されていた「聖人」をも、他のすべての人格と価値同質化し、相対化する地平を切り拓いていたのである。こうした「天」の彼岸的なものへの高揚によって、堰を切った此岸世界の量的相対化は、忽ち怒濤の様な勢をもって、その肢体の隅々まで貫徹していく。前稿[32]より開始された、この具体的論証はこれからの重点的課題となる。それゆえ、「癸丑黒船」前夜頃から開始される、このような政治思惟の原理的一新は、中世から近代へという歴史発展の世界史的普遍性を貫徹させる回心であったといえよう。

おわりに

以上の検討の結果、小楠学の「天」はこれまでの宋明学、あるいは徂徠学や後期水戸学と全く違って、完璧に無限遠の彼方へ超越しリフォーメィションを経過したゴッドと同じく、彼岸と此岸世界、超自然と自然との内面的牽連をふりほどく最基底原理だったといえる。それで、最基底原理から中世から近代へという歴史発展の世界史的普遍性が貫徹していた日本政治思想の典型こそ、小楠学だったといえる。これは東アジアの代表的中世思惟宋明学を思想内在的に徹底発展させて創出された、もう一つの日本近代政治思惟の潮流だった。此岸世界の徹底相対化から創出されたもう一つの日本近代政治思惟の途は、最基底原理において、「聖人」をも万民と価値同質化していく地平を切り拓き発展させていく、内発的下からの近代創出の潮流であったといえよう。徂徠学――宣長学――後期水戸学へ継承・発展

させられていく、日本の支配的近代思惟胎生の潮流は、最基底原理において世界史的普遍性を貫徹させていくのではなく、日本の支配的伝統での特殊な方向へ徹底させていくところに、特徴をもった政治思惟であったといえる。

〈付記〉　本稿は平成五年度日本思想史学会（皇学館大学、一九九三年一一月）で報告した原稿に修正を加えたものである。司会をしていただいた広島大学中村春作氏に対して、この場をかりて厚くお礼を申し上げたい。

（1）これは世界史における時代区分での中世であり、日本史のそれでは近世にあたる。以下中世はこの意味で使用している。

（2）丸山真男『日本政治思想史研究』（東大出版会、五二年）、二三五～九頁。

（3）安永寿延『安藤昌益』（平凡社選書四六、七六年）、八一～一〇三頁。尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」（『荻生徂徠』日本の名著一六解説、中央公論社、七四年）、五六～六一頁。橋川文三「水戸学の源流と成立」（『藤田東湖』日本の名著二九解説、中央公論社、七四年）、三九～六〇頁。

（4）源了圓「横井小楠の『三代の学』における基本的概念の検討」（『アジア文化研究』別冊2、九〇年）、六三頁。

（5）平石直昭「横井小楠――その『儒教』思想――」（源了圓他編『江戸の思想家たち』下所収、研究社出版、七九年）、二五六～二六九頁。

（6）小楠学に関する歴史的評価は、もう一歩で近代思想へ至るという過渡期説、これを批判して創出された儒教的理想主義説、あるいは政治史にひきつけて倒幕思想、それともここまで至らない公武合体思想等々がある。筆者は本論で論証を目ざしている、世界史的普遍性が貫徹していた日本近代政治思想形式の典型であると考えている。

（7）溝口雄三「中国の『理』」（『文学』ＶＯＬ五五、八七年五月号）、五七～五九頁。

（8）溝口雄三、同上論文（『文学』ＶＯＬ五五、八七年五月号）、五九頁。

（9）丸山真男、前掲書（東大出版会、五二年）、二三六頁。

（10）荻生徂徠「弁名」下（『荻生徂徠』日本思想大系三六）、一二〇、一二三頁。以下徂徠に関する同大系本からの史料引用に際しては、本文の末尾に括弧をつけて、その中にその冒頭文字、荻とページの数字のみを記す。たとえば、（荻八二）は『荻生徂徠』（日本思想大系三六）の八二頁の略である。

（11）丸山真男、前掲書（東大出版会、五二年）、二三三～九頁。

(12) 荻生徂徠「徂徠先生答問書」中（『荻生徂徠全集』第六巻、河出書房新社）、一九四頁。朱子の「気質変化」説については、「朱子語類」巻四の璘録や賀孫録（黎靖徳編輯『和刻本朱子語類大全』㈠所収）。

(13) 石田一良『日本文化史』（東海大学出版会、八九年）、八頁。

(14) 溝口雄三「中国の『天』」(上)（『文学』VOL五五、八七年一二月号）、一九五頁。

(15) 狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、五三年）、五二～九頁。

(16) 石田一良、前掲書（東海大学出版会、八九年）、八頁。

(17) こうした思想展開の系譜をみる代表的論稿に、橋川文三、前掲論文（『藤田東湖』日本の名著二九解説）と、尾藤正英「水戸学の特質」（『水戸学』日本思想大系五三、七三年）がある。以下後期水戸学に関する大系本からの引用に際しては、本文の末尾に括弧をつけて、その中にその冒頭文字、水とページの数字のみを記す。たとえば、（水二）は『水戸学』（日本思想大系五三）の二頁の略である。

(18) 橋川文三、前掲論文（『藤田東湖』日本の名著二九解説）、二四～三二、三九～四二頁。

(19) 同上論文（同上書）、五五頁。

(20) Mircea Eliade; Das Heilige und das Profane, vom Wesen des Religiosen (Rowhlts Deusche Enzy Klopadie Nr.31, Hamburg, 1957). 風間敏雄訳『聖と俗――宗教的なるものの本質について――』（法大出版局、九〇年）、二五～六頁。七〇～一頁。

(21) 皇帝権力が背負っていた「天」と「民心に対する重い責任については、狩野直喜、前掲書（岩波書店、五三年）、五四～五五頁を参照。

(22) 「天孫」が伝統的に「天」からの責任から解放されていたことについては、上山春平『天皇制の深層』（朝日選書二八二）、一五四～七頁を参照。

(23) 元田永孚「還暦之記」（元田竹彦他編『元田永孚文書』第一巻、元田文書研究会）、二六頁。

(24) 荒木見悟「朱子学の哲学的性格」（『貝原益軒・室鳩巣』日本思想大系三四解説）、四四六・四六二・四六三・四六六頁。

(25) 同上論文（同上書）、四六三頁。

(26) 同上論文（同上書）、四六四頁。

(27) 熊本市編纂『肥後文教と其城府の教育』（熊本市教育委員会、五六年）、三〇～二頁。

(28) 平石直昭、前掲論文（源了圓他編『江戸の思想家たち』下）、二五六頁。

(29) 松浦玲『横井小楠』(朝日新聞社、七六年)、二八三〜四頁

(30) 朱子学の聖人がこれ以上発展することのない、絶対の境地であったことについては、拙稿「横井小楠における自然法的天理の成立」(『近代熊本』第二四号、横井小楠特集号、熊本近代史研究会)、六三〜五頁を参照。

(31) 「事上無窮之至善」という言説は、これら史料全体を解釈して、筆者が編み出したキー・コンセプトである。多分小楠の念頭にも文字として表現されていないが、この概念は存在していたと思われる。この言葉が付け加えられることによって、我々は一連の思想回心を表わすこれらの言説を、一段と深く理解できると思われる。

(32) 拙稿、前掲論文(『近代熊本』第二四号)、六五〜七一頁。