

幕末維新期の儒者達

宮地 正人

はじめに

ただいま御紹介いただいた宮地です。儒者なり儒学史などといわれると、普通は学術史的、思想史的話になるだろうと思われるでしょう。つまり徂徠学、折衷学、寛政異学の禁、林家と林述斎、清朝考証学、そして明治に入れば東京大学に、一八八二年、明治一五年に設けられた古典講習科、そして翌年、そこに分れてつくられた漢書課の実態、またそれらが明らかにした諸テーマなどが語られるものと予想される筈です。

しかしながら、私は漢学史をやってきた者でもなければ、儒学思想史を専攻してきた研究者でもありません。では、どうしてこのような、ある意味では大それた演題の話をはきうけたのか、疑問に思われる方があるかも知れません。私は若い頃から日本の近代の形成、その特質というものを、狭い政治史、政局史というよりは、私の言葉を用うれば、「社会的政治史」という角度から、実証的につかんでみたいという思いで研究してきました。政治のトップ・リーダーの動きよりは、彼等の行動と思想を下から支え、あるいは規制し規定している一九世紀の日本社会というものを押えた上で、その上で日々一刻一刻ごとに激変していく日本近代成立のプロセスを、自分なりに納得してみたいというのが、若い頃から今日まで一貫して続く私のモチーフなのです。

このような角度から見ると、思想的には朱子学による思想弾圧ととらえられている寛政異学の禁は、私のみかたでは、一八世紀末に勃興する西日本の朱子学ルネッサンスともいい得る社会的な動きと結びついていたのではないかと思うようになったり、明治初年の大学校問題では、真正面から対立させてとらえられている漢学派対国学派も、そのような対立図式でつかまえていいのだろうか、疑問を持つようになりました。

また、お聞きになっているみなさんには奇妙に聞こえると思われませんが、この当時の日本社会の言語文化の問題に正面からぶち当たったのが、あの偽悪者のなまでに漢学、儒学を批判し続けた洋学者の代表福沢諭吉でした。彼自身は父親がレヴェルの高い漢学者、自分も二十歳の頃まで、漢学、漢文の世界にドップリと漬っていた人物ですから、漢文を読む力も漢詩を作る力量も立派にもっており、その上での批判なのです。漢学者も反論はさぞやりにくかったでしょう。しかし天にツバしても、そのツバを顔に受けるのは自分となります。洋書は今の大学生どころではない読解力を保持していても、自分の学生がそれを日本の文章文に翻訳出来ないという問題に彼はぶつかることになります。

福沢にとっては学生の問題だったのが、一二歳年下の中江兆民には正に自分自身の問題となりました。十代から二十代はフランス語にドップリと漬っていた兆民は、日本での文筆活動により、フランス哲学思想を普及しようとする時、まずぶつかったのが日本語の語彙と作文能力の欠如という問題だったのです。彼はもと熊本藩藩儒だった岡松夔谷に師事し、三十歳代に入ってから必死に漢学、儒学を自分のものとなりました。

一九世紀日本社会での漢学問題の根の深さをエピソードにお話しましたが、その中で日本の近代化と漢学、儒学のかかわり方で、これは大事だと私が今思っているテーマを、若干この場を借りておしゃべりしてみたい、というのが本日の話の趣旨であります。早速本題に入っていきます。

一、吉田松陰と「講孟節記」

一九世紀社会での漢学と儒学、儒学といっても私は、社会的政治史レヴェルでは朱子学とイコールにしていると思うのですが、そのひろがりの前提には、寛政異学の禁を伴った昌平黌の幕府官立学校化と全国各藩での藩校設立、サムライ階級が儒学を学ぶことが義務化され、そのために相当数の儒学者が昌平黌と全国藩校の教官となったことがあると私は見えています。

もともと、昌平黌においても全国の藩校においても、その教育目的は君臣の義、主従の義、即ち忠孝の道、いいかえれば主君への絶対的忠誠心を徹底的にサムライ達に教え込むことでした。この点では、福沢諭吉が、「封建制は親の仇」といい切り、この封建的関係をイデオロギー的に身体化させるためにこそ儒学教育がなされたのだ、といっていることは、私は間違ではないと思っています。この封建的道德は、当然日本の国家体制を説明する論理にもなります。まずこの日本では、幕府の将軍と各藩の藩主との間が君臣関係にあり、次に藩主と藩士との間が君臣関係にあり、その次に藩内重臣と彼の家来の間が君臣関係にあるという、厳格で揺ぎ無い縦系列の主従関係が説かれます。天子は日本の大君主ではあっても、天下を治める能力は歴史の推移の中で今日では喪失してしまい、国政に預ることは全く無く、天子に替って天下を治めるものは将軍様、即ち「天下さま」だというのが、官制化された朱子学の政治理論となっていました。

このようなとらえ方は、鎖国体制のもと、幕府が国家権力として天下を統治し、各大名がその公権力を分有して己れの国郡と領民を統治し、そして国家を防衛する軍事力は縦系列に貫ぬかれた封建的軍役体制に編成されたサムライだ、という建前が続く間は、それなりの説得力をもっていました。

しかし、一八五三年、嘉永六年六月三日、四艘のペリー艦隊が浦賀に来航、江戸湾を防備していたチャチな砲台を全く無視して長崎への回航命令を拒絶し、幕府がこの地において米国学書を受理しない限り、我々は決して退去しないという強硬姿勢を貫徹した瞬間から、その説得性は雲散霧消してしまいました。

では一体、たった四艘の黒船の軍事力に屈服してしまった日本という国家を、どのようにしたら建て直すことが可能なか、日本のあらゆる処で真剣な思想的模索が不可避となりました。

私は一貫した体系性を持ち、人民、民衆をその心臓においてとらえる力量のある思想は、キリスト教であれ、マルクス主義であれ、朱子学であれ、権力による抑圧の道具となる側面と同時に、解放の武器となる両側面をもっているものだと思います。そして、この段階で日本人男女全員に突き付けられた思想的課題を、サムライ階級の立場から、朱子学をもとに、最も徹底的に考え抜いた人物が長州藩の吉田松陰だと私は見ているのです。

彼は列強と対峙するには、相手の国を実際に知らなければならぬと、当時国禁であった密航を企てた青年でもありません。攘夷の声がかまびすしかった当時とはいえ、ここまで決意した若者がどれだけいたでしょうか。だからこそ、門下生であった松陰を師の佐久間象山は深く敬愛したのです。しかし見事に失敗、萩は野山獄に投ぜられ、もう一度、根底から自己の思想を点検し、自己の主体を再確立しなければならぬとなりました。

松陰が獄中で再出発のテキストとして選んだのが、朱子学の第一の経書となる「孟子」であり、彼は朱子の「四書章句集注本」で、同獄の仲間と共に、冒頭の梁惠王上から深く深く読み進めていきました。

松陰の全集を読むと、数え年三十で刑死したこの青年の読書量の龐大さと、全集では読み下し文にされているものの、元は総て漢文で執筆されたその漢文作成能力に驚嘆しますが、この卓越した能力と恐るべき胆力を兼ね備えた松陰を考える場合、私達が注意しなければならないことは、彼が優れた儒学の徒であると共に、彼が兵学者であったことです。兵学というと古めかしい語感がしますが、英語にすると *military engineer* となります。この目を覆いたくなる脆弱な日本の軍事力を如何に一日も早く列強に対峙出来る軍事力に転化出来るのか、何処を变革しなければならないのか、この目を以て孟子を読もうとしていたことも、私達は留意しておかなければなりません。

松陰が孟子を読み込む中で第一につかみとるのが、士大夫の主体性、能動性でした。孟子の士大夫を彼はサムライ身分と

同一のものとします。尽心章句上で孟子は、「士は窮しても義を失わず、達しても道を離れず、窮しても義を失わざるが故に士、己を得、達しても道を離れざるが故に、民、望を失わず」と述べています。松陰はこれを嘔碎いて、「サムライたる者、何程困窮すると云ども、遂にサムライの覚悟は失わず、又顕達すると云ども、富貴に淫して平生の志を亡失することなく、治を致し民を沢し、民の素望に協う也」と言いかえています。主君への絶対的服従の態度とは正反対のヴェクトルを彼は孟子から掴み取るのです。

では、松陰はこのサムライの主体性、能動性を朱子学の原則の何を以て保証するのでしょうか。彼は四書の一つ、大学の八条目、即ち格物致知誠意正心修身齐家治国平天下の八条目を忠実に実践することこそが、その根柢となるとします。

この八条目は、朱子学を学ぶ者は最初の素読の段階から繰り返し叩き込まれた余りにも陳腐なものでした。しかし、この八条目を己れが実践しようとは、それ迄は誰も思いはしなかったものです。これを忠実に実践することは、家を整える以上に、自らが政治に積極的に関る主体を創り上げることを意味し始めます。

松陰は梁恵王章句下第四章に対し、「樂以天下、憂以天下と、是聖学の骨子なり、凡そ聖学の主とする所、修己治人の二途に過ぎず、聖人となるために修己、天下を以て任とするために治人の学を学ぶ」と講釈していますが、この聖人を最終目標とする八条目の実践の中で、彼が最も重視したのが誠意正心の二項目でした。政治主体の確立が自己の厳しい倫理規範の確立を前提とし、しかもその規範の自己確信を必ず伴わなければならないとすれば、この誠意正心こそ、朱子学に基いた主体形成の要とならなければなりません。

従って松陰は、孟子が離婁章句上第一二章において断言した一句、即ち「誠は天の道なり、誠を思うは人の道なり、至誠にして動かされざる者は未だこれあらざるなり、誠ならずして未だ能く動かす者はあらざるなり」という一句を、彼の最も大切な座右銘とし、同志の人々に繰り返し繰り返し語りかけたのです。

このように自己に厳しい倫理規範を課し、八条目を実践することで自己確信となったその主体性に基き、松陰はこう言い

放ちます。「当今天下の士風亦頗る衰う。松本小邑と云ども、諸君能く心をあわせ、断然として古武士の風を以て自ら任じ、以て天下の先とならば、亦豪傑と云べし、今一介の士（サムライ）を以て天下の先とならんと云えば、自らはからざるに似たれ共、孔孟何者ぞ、程朱何者ぞ、亦は一介のサムライを以て天下後世の程式（法則、管子にあり）となること、彼が如し」と。

但し儒学においては、政治の主体は士大夫ではなく、君主とされています。それが故に南宋の朱子は、自己に厳しく道義的実践を課すと共に、皇帝に治者としての徳の能力を強く要求し、それが故に大学八条目中の要である「誠意正心」を絶えず説こうとしたのです。

自己の主体性に確信を持ち、藩主をして有徳の治者たらしめようとする時、その障害となるのが、藩主を取り巻く門閥・重臣達です。体制化した儒学や朱子学ですと、朋党の弊害が説かれ、サムライ間の党派形成は犯罪視されることになっていきましたが、松陰や彼の門下にとっては、党を結成することは罪悪では無く、逆に君主をして君主たらしめる上で不可欠のこととなりました。「我党の志とするは義理経済の正学」「我党平生の志す所此外他事なし」と繰り返し、同志的結合の重要性を松陰は強調するのです。

官制化された儒学ではなく、形成過程の朱子学においても、この党派形成は、否定されるより、むしろ積極的に肯定されていたものでした。なによりもまず、朱子の学問と政治論は皇帝権力によって嫌われ、弾圧され、偽学とされ、朱子の党派は逆党として抑圧されていたのです。それが故に朱子は、有徳の皇帝を治者とすべく、「党の衆からず、ともに共に天下の事を図ること無きを恐る」（『朱子文集』巻二八）と党派の形成を呼び懸け、皇帝を取り巻く因循苟且の官僚群を打破するため、党派形成の重要性を鋭く提起したのです。

このようなペリー来航以降危機に陥り始めた幕末期の国家と社会の中でのサムライの主体性論の形成は、その主体を取り巻く客体の捉え方をも変えていくことになります。それ以前は、天皇・朝廷とかかわりを持つのは天下様たる將軍のみ、天

皇は天下を治める能力を失い、国政を將軍に譲ってしまった虚位、大名にとっては路傍の赤の他人とされていたのが、その歴史性と文化性により、列強に対峙する国家像の中核に据えられるようになり、逆に国王的性格を賦与されてきた將軍像は、その本来的な征夷大將軍的、武職の棟梁的色彩を強めさせられることとなります。松陰は、このような武職的性格こそが征夷大將軍の本質である以上、足利將軍の如きその任務を遂行しえなかつた者は、他の武將に替られて当然と断言することになります。

とすると、將軍との君臣関係・主従関係とされた二百数十の大名達は、武職たる將軍の軍事指揮下におかれた部隊長的性格とされることになるのは当然のことでしょう。

しかも鎖国から開国に転換した以上、日本のどこに軍事的危機が勃発するのか、予測不可能な事態となりました。全海岸線の防禦のため、部隊長たる大名達の横の連絡と軍事的改変は差迫った課題となります。

更に藩内における石高制、身分制、軍役体制が三位一体となって身動き不能な骨格で、能動的な対外軍事体制が形成出来るのが、焦眉の問題となってきました。松陰は告子章句下第七章の「士は官を世よにすることなかれ、士を取るには必ず其の人を得よ」の一句を「此一句尤も熟思すべし」と講釈し、梁惠王章句下第七章で、孟子が由緒ある国柄として尊とばれるのは、その国と運命を共にする忠義な譜代の家臣がいることを云うのだと「世臣」という言葉を使っている処に、朱子が、「累世勲旧之臣、与国同休戚者也」と注を施しているのに関し、世祿の者でこの志を持たない者は人に非ざるなりと非難します。藩内の軍事体制を流動化し、列強の軍事力に一日も早く対応出来るようにするため、サムライ意識にもえた足軽、中間身分の軽輩達が、一門、家老といった藩内重臣を面罵する修羅場がここに現出することになります。

松陰は朱子学で最重要の経書たる孟子を朱子の「四書章句集注本」で読み進める中で、それまでの官制儒学で主張されてきたこととは全く別の解釈、その根底にあるのは、焚書坑儒以前の原始儒教の士大夫的能動性ですが、全く別の解釈を導き出しました。松陰は自分のことを水戸学を学んだ者といい、彼を水戸学者と見る向きも多いのですが、私はそうは見えていま

せん。水戸学とは徳川将軍家を将軍家たらしめ続けるための尊王攘夷思想でした。最後まで幕府を存続させることがその学問の目的だったと、私は思っています。

しかしながら松陰の儒学理解では、幕府の存続は第一義的なものではなくなっていました。一八六二年、文久二年一月二日、松陰門下の俊英久坂玄瑞が土佐勤王党首領武市半兵太に次のような書状を送っています。

諸侯不足恃、公卿不足恃（中略）、乍失敬尊藩も弊藩も滅亡しても大義なれば苦しからず、両藩共存し候とも、恐多も皇統綿々、万乗の君の御叡慮相貫不申ては、神州に衣食する甲斐は無之かと友人共申居候事に御坐候

ここでは日本国家というのが孝明天皇の叡慮貫徹という形で理念化され、その実現の為には藩は不可欠なものではなくなっているのです。

しかしながら注意していただきたいことは、儒学においては、飽迄も統治主体の君主には、その徳性が厳しく求められているということです。このことは松陰の国家論でも忘れられてはいませんでした。松陰は儒学の徒としてあまりにも当然なこととして、一つの可能性として、天皇に為政者として王道遂行者の役割を期待することになります。

しかし、この場合には、儒学的論理からすれば、彼が後白河、後鳥羽、後醍醐三天皇に対し、「徒に清盛、頼朝、義時を怨怒し給の心のみにして、前章所謂反求在身の工夫なく、重く罪を巨室に得玉うこと、実に勿体なきことなり、二帝苟も仁に反り智に反り敬に反り、身を修て家を齊え国を治め天下を平にし玉はば、沛然たる徳教四海に溢るる者、巨室と云ども何を以て是を禦がんや」「吾、二帝に於て万々遺憾あり、独、後醍醐天皇の初政稍是に近しとす、而して其甚難きと其終ざるとは、蓋し初や是に於て尽さざる所あり、終や是を忘るればなり」と非難を加えた以上の、聖王としての徳の規範性を強く要求せざるを得ないこととなります。ここで万世一系性の主張と聖王としての道の規範性の主張という二律背反的矛盾に松陰は陥ります。彼はこのアポリアをはっきりと自覚し、その問題をおわはしました。彼としては、そのことを明示的には展開しない俣、処刑されてしまいました。

ところが、一八六三年、文久三年以降、現実の問題として天皇が国家意思決定最高責任者となった段階で、この問題は厳しく問われることになります。一八六五年、慶応元年九月、薩摩藩の政治代表者大久保利通は、「非義の勅命は勅命に非ず」と、義とは認められない勅命は奉ずべき価値が無いと、朝彦親王に向い公然と言いつちました。この義とは、朱子学においては、「天理の宜しきとする所」という最も明確な定義をもつものでした。勅命は普遍性としての天理と比較される中で、今後はその意味と意義を鋭く問われることになるのでした。

二、横井小楠と「公共の条理」

吉田松陰が長州サムライの立場から、ペリー来航以降の危機に対し、朱子学をもう一度自己の切実な今日的課題に引きつけて掴み直そうとした人物だとすれば、熊本藩のサムライ横井小楠も、ペリー来航直後の時期、朱子学をもう一度自己の現実的課題に引きつけて新たな見通しを立てようとした儒者でした。

一方の吉田松陰が一八三一年の生れ、漢学の造詣とその能力が抜群だったとはいえ、*military engineer* という立場が、吉田家の家学にも叶い、彼の基本的スタンスだったとすれば、横井は一八〇九年生れの純然たる儒者、熊本藩漢学のレビューは江戸後期、全国でも際立った力量をもっていました。それが官学朱子学たる学校党から分れ、横井小楠や長岡是容これかたをリーダーとする実学党が形成されるのは、一八四〇〜四二年のアヘン戦争という東アジアの大変化を契機としました。四書五經の訓詁ではなく、実践を生み日用に供せられる朱子学でなければならぬと考える人々が実学党を結成することになります。

その思想的大枠は天保学とも呼ばれた名君徳川齊昭を擁立する水戸学の考え方でした。従って小楠もペリー来航時は、水戸の藤田東湖等と連絡をとりつつ、攘夷路線で対処しようとしていました。その彼が鎖国論を放棄し開国論に転換するのは、一

八五四年、安政元年の末頃からになります。但し、この転換は儒学思想、朱子学思想の上から見ると、極めて興味深いものでした。

儒学者という者の任務は、藩校でサムライの子弟に四書五経を講釈するだけではありません。藩主や主君に対し、当面する緊急な政治課題に対する対策を提出する義務があり、時務策を論じ文章化出来る能力が求められている者なのです。

アメリカやロシアとの間で和親条約が結ばれ、日本は軍事的圧力のもと、鎖国から開国へ変えさせられました。また開港も本格的貿易も開始した段階でもありません。この段階では、迫り来る列強の通商要求に、どのように日本と己れの藩が対処するのかという立場を決定しなければならぬ時期となりました。吉田松陰が、客観的には藩内軍役体制の下層にしか位置づけられていない階層の主体性論を彼の立論の基礎に据えたとするならば、横井は主君を堯舜たらしめなければならぬ儒者の立場に基き、治者のあるべき姿を、朱子学の中から、オリジナリティーを以て明確に提起したといえるでしょう。小楠が問題にしたのは二点ありました。

第一は、彼も東湖も、全国の攘夷主義者もこぞって主張した攘夷路線への真剣な反省でした。ペリー来航時、全国の大名家、旗本は江戸湾防備と、開戦になった際の軍備のため、日夜奔走させられました。武士階級の武備の不十分さはいわずもがな、そのために軍夫役、夫役で徴発され続ける百姓の苦しみは如何計りか。対外的危機がおこらなかった段階ですら、困窮状態に陥っている人民を、対外戦争となった場合、果して軍事動員することは可能なのだろうか？むしろ対外的危機は国内での内乱と百姓一揆を引き起すだけではないのか。このままの人民支配を継続した形で攘夷は果して可能なのか。これは小楠がまの当りにした人民の苦しみと怨嗟からの当然の疑念となりました。

第二は、水戸学は尊王攘夷を掲げ、朝廷と幕府への忠誠を求め続けているが、果して権力の上部から、サムライと百姓の忠誠心を一方的に調達しつづけることで、幕府と藩の支配は可能なのだろうかという、水戸学思想への疑念の発生と増大でした。一八五八年、安政五年段階の小楠は、この疑念をもっと明確に、「総て（水戸）老公の無理にて国家（水戸藩をい

う)を覆亡被成候は、全く學術の曲に因り候事にて深可恐事」と言い切っており、彼は一八六〇年、安政七年三月三日の桜田門外の変も全く評価しない立場をとることになります。

小楠が迫り来る列強の通商要求に対し、攘夷主義ではなく、開国主義を主張するようになるその論理は、この二つの問題を踏えたユニークでオリジナルなものとなりました。

彼は従来通りの人民支配体制の俣での対外戦争は内乱を産み出すだけだし、主君が藩士に対し絶対的忠誠心を求めつづける限り、藩内の対立を激化させるだけだ、そうではなく、政治主体たる藩主が堯舜的存在となるためには、藩内の意見集約をなんらかの形で制度化し、「公共の条理」なるものを、藩主の見解形成の中に埋め込んでいかなければならず、出来得れば、藩主と家臣との関係のみならず、藩主と領民との間にも、なんらかのパイプをつくる必要がある。この「天命人心」問題を解決した上で、つまり藩主と藩士との一体化を形成した上で、藩主は始めて領民の人情に沿って(それは藩主の仁恕の心の自然的発露ともいい替えられます)、領民と「百工」を豊かにし、民富を豊かに形成した結果、交易が可能となり、併せて無道の国の軍事的圧力に抗し得る武備充実の原資を蓄積することも出来る、しかも海国日本では、武備充実の重点は陸兵ではなく海軍建設に向けられなければならない、このように単なる開国主義では全くなく、開港しても国がなんとか持ちこたえられる、そのような抜本的な国内体制の確立、その結果の民富形成が前提となった開国主義を小楠は主張し始めたのです。

しかしながら、幕末期の熊本藩は、学校党が支配する守旧的な大藩でした。小楠とその考えを受容する余地は全くありませんでした。彼を迎え容れてくれたのは、挙藩一致、藩主藩士合休体制を目指した越前福井藩と松平慶永、隠居しての春嶽となりました。

その後王政復古とともに、小楠は徴士として維新政府に高官として登庸されますが、キリスト教布教を支援していると、攘夷派集団に暗殺されました。彼の理想が肥後の国に実現するのは、一八七〇年、明治三年五月からになります。小

楠の直弟子の内、豪農層の利害を代弁する徳富蘇峰と徳富蘆花の父、御惣庄屋徳富一敬と一敬の義兄弟竹崎律次郎により、公共の理に則った民政大改革が断行されました。蘆花は「肥後の維新は明治三年にきました」と文学的に表現し、豊後の儒者で攘夷主義者であった毛利空桑は、「誠にもつて目玉飛出し候程の変化、御一新と申は箇様な儀と仰天驚訝に御座候」と卒直にその衝撃を云い現わしているのです。

三、在村儒者の群

これまで述べて来た吉田松陰も横井小楠も、官制儒学とは異なるものの、両者共に己れの藩内のサムライに自己の考えを説いた人々でした。但し一九世紀を社会的政治史の立場から見ると、注意しなければならぬことは、この儒学というものが、サムライ階級だけではなく、村々の名望家、豪農商の人々によっても学ばれ、彼等に儒学を教える儒者が村々に遊歴し、または村に住みついて教育をおこない始めたことだと、私は思っているのです。

そこにはサムライ階級にとつての儒学とは全く異なる特質がありました。サムライ階級にとつての儒学とは、何よりもまず主従の義、忠孝の道を教え込まれる学問でありましたが、村々の豪農商、名望家には、御恩に報じて命を捧るべき主君は存在していません。百姓である彼等は、年貢と夫役を領主に納め、そのみかえりに、領主は家来たるサムライを動員して、彼等の生命と財産を守らなければならない責任を帯びています。領主は一代、百姓は永代であつて、両者の間に人身的主従関係はなんら存在していません。

とすれば、このような身分的には被支配階級の上層たる彼等が、儒学から何を学んだかが、興味深い問題となるでしょう。それは封建的な忠孝の道というよりも、儒学が本来的に内包している人としてのあるべき道、人間が人としてよりよく生きなければならぬと考えられている道、いいかえれば朱子学的普遍主義にもとづいた人道と人倫の道となる筈です。

この在村儒者は千差万別の性格をもち、何時間でもお話出来ませんが、時間の都合で一例だけに限ります。皆さん誰でも御存知の九州は豊後日田の広瀬淡窓の咸宜園です。咸宜園の門人帳を見て気がつくことは、サムライがとても少ないこと、それから僧侶が多いことです。在村知識人としての僧侶の位置づけは改めて考えなければならぬと痛感させられたのは、この門人帳からでした。また神職や医者の子弟もおり、当然豪農商の子弟もいる、彼等が淡窓から何を学んだのか、門弟の史料と言動の中から実証的に説明することが、一九世紀儒学史を進展させる上では極めて大切な課題の一つではないかと私は思っています。彼等のほとんどは、学終えて各人の郷里に戻った場合には、その地の宗教家、名望家、在地指導者として、檀家の人々や小前百姓に対さなければならぬのですから、そのような人々が理解し納得出来る人としてのあるべき道を語ることに、またそのような人々の模範になる人としての道を実践することが、咸宜園での教育であったと思われまふ。

広瀬淡窓は同時にすぐれた情操教育を門弟達に施し、漢詩作成能力の育成に力を入れました。人としてもっている自然の感情を言語に表現させていく、それを教育の柱の一つにしたことは、淡窓の儒学に対する深い理解を現していると私は考えています。

漢詩といえますと、儒者の余技としての漢詩か、或いは儒学とは分離した芸術家の、やや無頼放蕩的性格をもった江戸後期漢詩人の作品として取り上げられることが一般的ですが、教育者である淡窓が門弟を無頼派に育てる意図をもっていたことはありえず、第一、そのような教師に、自分の子弟の教育を托そうとは、村々の豪農商と名望家、そして仏神両派の宗教家達は決して思わないものなのです。

このような条件下での淡窓の熱心な漢詩作成教育の目的は、やはり人としての道を踏み実践するためには、儒学的な範囲内にせよ、人としての自然の感情の尊重と、それを如何にのびのびと表現させていくかという言語技術指導という問題が深くからんでいたと私は思っているのです。このテーマを拡げるならば、朱子学の大成者朱子が、五経の一つ詩経をどのように位置づけていたのか、またそれを淡窓がどのように読み取ったのかという、中々興味深い儒教思想の問題にぶち当たる筈な

のです。

淡窓もすぐれた漢詩人、大坂で咸宜園出張所を開設していた弟の広瀬旭莊も兄以上にすぐれた漢詩を自在に創り出す、当時日本有数の漢詩人でもありました。

この広瀬兄弟は門弟達に漢詩をつくる文学指導を熱心におこなっただけではありません。同窓生達の結束を強化し、西日本での咸宜園の存在価値を更に社会に印象づけるべく、『宜園百家詩』と題する咸宜園同窓生の漢詩集を一八四三年から五年にかけて、三回も編集して世に問うこととなります。

咸宜園出身者は極めて多いのですが、本日の私の論旨に引きつけるとすれば、長三洲などは検討に値する儒者となります。明治期での長は書家として有名ですが、三洲の父長梅外も淡窓塾で学び、貧しい在村儒者として九州の各地で村民達を教えながら生計をたてていた人物、勿論サムライではありません。この梅外は長男の三洲や次男の春堂も咸宜園に入学させます。三洲はその神童ぶりを淡窓から激賞され、ついで大坂の旭莊塾頭となったのち、父と同様、九州各地で在村儒者として生計をたてます。しかし幕末の激動期、長州激派に身を投じ、四国連合艦隊襲来に際しては、奇兵隊の一員として戦闘、頭部に負傷しながらも、北九州に潜入して親長州派を組織するために奔走、日田代官所の探知するところとなり、彼や父親梅外は長州に逃亡するも、弟の春堂は代官所牢獄に投ぜられ、一八六七年、大政奉還直前の慶応三年一〇月一日、無念にも獄死してしまいました。

三洲は戊辰戦争に参加しますが、その後は長州藩の文教政策に関り、学校制度も咸宜園のそれに習った一般民衆に開かれたものに作り替える中で、木戸孝允のブレインとなっていきました。廃藩置県の必要性を説いた彼の「新封建論」は廃藩直前、広く流布しましたが、その論理一貫性はサムライ階級ではない在村儒者においてはじめて可能になったものなのです。

おわりに

このように、支配階級の忠孝論の道具に止まらず、一般の日本人全体の学問になるに従って、儒教の哲学、即ち天理と人性との相関、人として踏むべき仁義礼智といった徳目は日本人の心の中に入っていました。儒学を学ぶ書生や青年にとっては、王道と霸道との区別や、王道が如何にして実現されるべきなのかは、極めてありふれたテーマであり、また孟子尽心章句にある「春秋に義戦なし」との一句は、戦争における大義名分がなにかということを考えさせる原点となっていました。

しかし日清戦後、日本が台湾を植民地化し、抗日武装闘争を組織する台湾漢民族への徹底した討伐戦争をする段階から、日本国家と日本人は、他民族を抑圧し弾圧することが正当だということを自分に納得させなければならない新しい歴史的段階に入ってきました。人としての道、人種や肌の色が異っているとしても、その間に人間的な差異は無いとする朱子学的普遍主義はここに問題とされ出しました。自由民権運動期には自由党左派の立場で活動し、郷里の大儒横井小楠を崇拜していた徳富蘇峰は、日清戦後は日本の膨脹主義をとまえ、弱肉強食の新時代では、彼の言葉を用いれば、「切取強盗の仲間」に入るしかないとします。彼により激しく攻撃されるのが孟子と孟子を根拠として道義を説いた朱子となりました。彼はいいません。

孔子を後世に誤解せしめたる第一の罪人は孟軻にして、最後の罪人は朱熹たらずんばあらず、孟子を透して見たる孔子は理屈をいい、やかましく、且つ強弁なる遊説の浪人のみ、朱熹を透して見る孔子は禅僧の悟道しそこねて重箱の隅を楊子でかき廻すが如き村学究のみ、其の言、人情に近きが如くして、却って人情の外に逸脱せり

この朱子学的普遍主義は、日清戦後の天皇制国家によって、教育の上からも抹殺されることになりました。日清戦前、一八九一年に出された小学校教則大綱では、「児童の良心を啓培して其徳性を涵養し、人道実践の方法を授く」とされていたのが、一九〇〇年の改正では、この「児童の良心を啓培し」と「人道実践の方法を授く」が削除されてしまったのです。啓

培という語が示すように、児童に、つまり人間に内在しているものが良心なのだという倫理的な捉え方が放棄され、また人道という人種、民族、国民を越えた処に存在するとされる人としての道、即ち人倫というものも国民の基礎となる男女児童には教える必要がなくなってしまったのです。

この結果、日清戦争の際には、あらゆる論者が、この戦争が何故義戦であるのかを説明していたのが、日露戦争の際にはだれ一人、この戦争が義戦であることを説明する労を取ろうとはしませんでした。世界は食うか食われるか、どちらかではなく、国家に団結して勝ち抜くほかないとの物の見方を、日本人男女のほとんどがとるようになってきたからです。

ここに、一九世紀の幕末維新期にも、また自由民権期にもありふれた存在であった儒学と朱子学的思想風土はその姿を消すこととなりました。一体誰が、この捨てられた良心と人道の旗を泥の中から拾いあげ、再び高く掲げるようになるのか、それが二〇世紀の新たな課題として日本人に突きつけられることになりました。ご静聴ありがとうございました。