

近世日本における「実学」の諸形態と

「誠心的経世済民の実学」—— 横井小楠を中心として

源 了 園

一 「実学」の諸形態

江戸時代の実学を考察するのに二つの分類原理がある。一つは形式面からするものと、もう一つは内容面からする分類原理である。前者に従うと、実学的発想でその理想は形成されるが、経世済民の部分がないものと、基礎思想の面も経世済民の政策面も共に具えるものの二つのタイプがある。前者の中で最も代表的なものは、伊藤仁斎と佐藤一斎である。共にその経学部分に相当する自己の学問を「実学」と記しているが、経世の政策論は展開していない。仁斎は堯舜よりも孔子を尊崇し、政治よりも教育を重視したので、経世論を書かなかつた。一斎は幕末の政治的動乱の中心で、政治には一切介入せず、為政者のための儒学を、国民のための儒学につくり変えるための学問形成を自己の学問課題としたので、これまた経世論を書かなかつた。私はこれらのタイプの実学問を「人間的眞実追及の実学」と呼び、実学問の貴重な一類型と考えている。

しかし本論では、彼らの学問については取り上げない。それは本論では、儒学とは「修己治人の学」であるという立場に立って、実学の問題を考察しようと思うからである。

では「修己」と「治人」も共に具えた実学には、どういうものがあるか。大別すれば、三つのタイプがある。(1)利用厚生の経世済民の実学、(2)制度論的経世済民の実学、(3)誠心的経世済民の実学。

(1)は、朱子学における(a)「気の理」(前期に多い)ならびに(b)「物の理」を重視した。(a)では本草学を農学と結びつけて農業技術を改良し、農業の生産性を高めて農民の生活を向上しようとするもの(貝原益軒・1620~1714、宮崎安貞・1622~97)に始まり、その後の農本主義的技術改良主義の大方は、このタイプに属する。本草書や農書ははじめ中国からの輸入品であったが、日中両国の地味や気温の相違もあって、そのままでは適用できないことがわかったので、みずからの手によって日本の風土に適合する本草書(貝原益軒の『大和本草』)や農書(宮崎安貞・『農業全書』)がつくられ、とくに後者は日本全土にまたがって利用された。その後、実に数多くの農業書、土木工学書がつくられ、生産性の向上とそれに見合う人口の増加を見た。

(b)では「物理」を西洋の自然科学と結びつけて、農業だけでなく鉱物学の側面も盛んになり、そして幕末には学問の思想的母胎はもはや儒学にとどまらず、国学と蘭学を共に学び多くの利用厚生の実学書を書き、全国を巡遊して指導してまわった佐藤信淵(1769~1850)のような人もあらわれた。

この傾向では、朱子学の「致知格物」を重んじてその展望の上に西洋の「天学」(天文

学)を受容し、西洋への眼を開くと共に、啓蒙的精神に立脚した開明的実学観を提起して、近代の合理的批判精神の形成を準備した山片蟠桃(1748~1821)のような人もあらわれた。幕末になると朱子学の「物理」を西洋の自然科学と同一化し、洋儒兼学の儒者となり、「東洋道徳・西洋芸術(=科学技術)」のスローガンの下に、日本を科学文明の世界に導こうとした佐久間象山(1811~64)のような人物もあらわれ、その影響下に多くの優秀な若者が西洋の世界にとびこんで、明治初期の日本の知的リーダーとなった。

第二の制度論的経世済民の実学は、荻生徂徠(1666~1728)によって創始された。彼は宋・明学の「心」の思想を徹底的に批判し、礼学制度をつくって、その下で形成されるよき風俗をつくるのが政治の課題であると考えた。彼の構想する経済政策自体はまだ重商主義ではないが、弟子の太宰春台(1680~1747)、孫弟子の海保青陵(1755~1817)となると重商主義的思想は非常に進み、通貨の円滑な循環こそが経済政策の要諦であり、武士の俸禄も駕籠かきの賃銭も、自己の労働の代償として俸禄を貰う点においては同一であると称している。徂徠学派ではないが、本多利明(1744~1821)になると、その重商主義思想は「開国」の主張となり、貿易は日本の損失とならず、これによって利するのは相互であるとしつつ、「異国貿易は相互に国力を抜きとらんする交易ならば、戦争と同様なり」(『経世秘策』)と説き、きびしい現実を直視することを忘れなかった。

このほか杉田玄白(1733~1817)のように、徂徠の「軍理」の思想に触れて洋学が理にかなっていることに気づき、漢方医学を捨てて西洋医学に入り、洋学研究の草分けとなって、「親試実験」の実学をきりひらいた人々も、この派に入れてよいだろう。

第三は、「心」の立場に立って心法を磨き、「誠」の倫理を基礎にして「理」の観念の超越的・道徳的側面に重点を置きつつ、経験的側面を含め、それに「格物」の思想を加味して、理想主義的経世済民の思想を展開する実学である。これは藤原惺窩(1562~1648)、中期までの中江藤樹(1619~1648)を先駆者として、本格的には熊沢蕃山(1619~1714)、横井小楠(1809~69)、山田方谷(1805~77)などがある。この系統の人々は超越的・道徳的側面を強調する朱子学を基本として、それに陽明学を加味したものが主流であり、方谷の場合は陽明学を基本としてそれに朱子学を加味している。儒学思想の内容は、鮮明ではないが、渡辺崋山(1793~1841)などもこの類型に入れていい思想家だと思う。

もちろんこのほかに朱子学の形而上的・道徳的理の側面に重点を置き、「敬」の心法に基づいて実学を形成した一派、すなわち山崎闇斎に始まる崎門学派がある。崎門学派にはその経学や心法の工夫では深いものがあるが、経世面でめざましい活躍をしたのは土佐藩の家老であった野中兼山(1619~63)——彼は僧侶であった闇斎を儒学の世界に引き入れた人物である——や、三代将軍家光の弟で、四代将軍家綱の時代に幕府の顧問の役割を果たした会津藩主保科正之(1611~73)くらいであろう。兼山の場合はまだ江戸儒学の草創期で、『小学』に立脚しつつ、専制的とも言うべき仕方めざましい重農政策を断行して、土佐藩の藩政には大いに寄与したが、その反面、人々の怨みを買った。正之は幕政の顧問として、武断政治から文治政治への転換期に大きな役割を果たしたが、経世済民の面では玉川上水建設の提案者であり、藩主としては朱子の提起した「社倉」制度や、その他かずかずの福祉政策を実施して名君として慕われている。

なぜ、この学派の大方の人々が経学の面に自己を限定したのか、私は長い間疑問をいいてきたが、テキストを深く読む闇齋の学風に影響されて、そのことに関心が集中したことも大きな理由ではあるけれども、この学派の人々は秩序観が強く、自分の位を超えて政策を立案するのは不遜のこと、と考えていたこともあるのではないだろうか。

小川晴久教授の提起された「実心実学」の大半は、右に述べた三つのタイプの実学のうち、第三のタイプに属する。そのほか折衷学派の細井平洲の薫陶を受けた米沢藩主上杉鷹山（1731～1822）も、このタイプの為政者であった。

江戸時代随一の哲学者三浦梅園、儒教そのものまで否定したラディカルな社会思想家安藤昌益の二人の独創的な思想は、時代を超えた魅力があるが、彼らの思想が実学の範疇に属するかどうかについては、もう少し考えてみたい。

二 熊沢蕃山と横井小楠

この第三のタイプのうち、今回は主として、横井小楠の思想を問題にする。彼は歴史を好む政治青年として出発したが、挫折の後、程明道や李退溪に魅かれ、崎門学派での朱子学の教養が深かった長岡監物らと講学の会を始めて、その儒学の骨格は朱子学によって培われたものの、彼が個人的に最も共感し、かつ尊敬したのは熊沢蕃山であった。日本における陽明学の祖と言われた中江藤樹の弟子であるが、彼は、内に向かうという基本的思考を陽明から学びつつ、内外を兼ねる広大な世界の条理を明かにするということを朱子から学んだ。即ち、彼は「慎独」を出発点として、「誠意」の工夫へといたる。そして「誠意」は「聖学の淵源、心法の起る処」（『大学小解』）と言う。彼によれば「誠意」の意は「不定往来の念」であり、事なき時は「間思」、事有る時は「雑慮」となってわれわれを苦しめる。「赤子」や「聖人」の心にはこの意念はないが、凡心にはこの「意念」だけしかない。だからと言って異学のように「意を絶つ」のではなく、意を誠にするのが誠学の真髓だ、とする（『大学和解』）。そしてこの「誠」は「天の道」であり、言い換えると「天道は至誠無息」である。「誠を思ふ」の主意が真実に立つときは、「誠」が主となって誠は存在しないことはなく、われわれの心が真実であると、無心にして誠は存在する。この無心は誠を主とするもので、生々止むことがない。ちょうどそれは、天道が至誠止むことなく造化の作用をつづけるようなものだ、という。ここに見られるように、誠によって天と人が貫かれている。蕃山が誠意の工夫を聖学の淵源と考えた所以は、ここにあった。

ところで誠意という心の工夫を、外界へと架橋するものは何か。蕃山は誠意の工夫としては、「致知格物」の外にないと言う。そしてそれは取りも直さず「窮理」にほかならなかった。この「窮理」については蕃山は、（1）心の惑いとなることについて理を窮める必要があると言い、（『集義義論聞書』）、（2）「治国は事の大なるものにして、窮理の学これをしらざる事能はず」（『集義和書』）と言っている。とくにこの第二の点が重要である。儒者が狭義の経学だけでなく、「修己治人」の教えにしたがって「経世済民」ということも自己の課題とするならば、外界の事物の世界を窮理する事を学ばなければならない。蕃山が「心法」の修行を非常に大切にしながら、陽明学だけに収まりきらず、朱子学の「格物致知」や「窮理」をも自己の思想の重要な内容としたのは、そのためであった。そして小楠が自己の学んだ崎門の朱子学に満足できなかったのは、それが世界の理を窮めることにはほとんど関心を示さないことと、他者志向的な「敬」の倫理を至上視して、人間の内

面から発する「誠」の倫理を評価しないことであつた。それにもかかわらず陽明学者にならなかつたのは、彼がその「心法」の捉え方や、誠の倫理、良知、良心等の陽明学と共通する内面倫理に共感しつつも、陽明学が自己の内面の心の理を一挙に宇宙へと広げることだけに関心をもって、世界の細かい理を一々窮めることに意味を認めないことに、経世家として満足できなかつたからであろう。小楠は蕃山の陽明に学んで「誠」の心法を極めつつ、朱子学の格物窮理の教えにしたがつて、内外の理を同時に究めて経世思想を展開する基本姿勢に深く共感したのである。

熊澤蕃山について語るべきことはあまりに多いが、この問題についての私の考えは拙稿「熊澤蕃山の实学観と経世済民の思想」（拙著『近世初期実学思想の研究』所収、1980、創文社）ならびに「熊澤蕃山の生態学思想」（『アジア文化研究』第25号、1999、国際基督教大学アジア文化研究所発行）を参照されたい。

三 小楠の惻怛・誠・仁

(a) 惻怛と誠

小楠の思想の根底にあるものは、儒教の伝統にしたがつて倫理思想であるが、その倫理思想の中でも「誠」と「仁」とを中心項目と考えていた。そして「仁」を究極価値と考えていたが、彼がより関心をもつたのは、蕃山と同じく、「誠」の倫理であつた。ところで小楠の「誠」の倫理の根底にあるのは、「惻怛」という道徳的感情であつた。彼が肥後の藩校「時習館」の「菁莪齋」という寮の居寮長であつた三十歳当時に書いた「寓館雑誌」には、明の王塘南の次の言葉が抜き書きされている。「满腔惻隱之心、貫徹於天地万物。無少虧欠。乃為尽性之実功。此聖門求仁之学也」（780頁）。ここには自己の一身に満ち満ちている「惻隱の心」を核として仁の学が形成される、という王塘南の思想への小楠の共感が示されている。

当時小楠は史学への関心の強い政治青年として通つていて、経学にはあまり関心がなかつたとされているが、その状況の下でもすでに後年の小楠の学問の基本思考が示されており、私にとっては一つの驚きであつた。さらには彼が三十歳代の後半か四十歳代の前半に、農民出身の弟子に語つたことの記録と思われる『語録』には、「利欲の網をさっぱりと絶ちきり、本心を兼て（「平常から」の意）培養持ち続き一切あはれむの心を以て本心の出口を重々培養いたし」（938頁）という言葉が語られている。この「一切あわれむの心」とさきの「惻隱の心」は表現こそ違え、内容は同じである。そして「惻隱の心」は「仁の本」、「一切あはれむの心」は「本心」を培養する基となり、かくして道徳的感情は「仁」即ち「本心」という徳へと昇華される。

そして更に小楠には、「至誠惻怛の根源」（『沼山対話』）とか、「惻隱の誠」（同上）というような用例に見られるように、「惻怛」と「誠」とを一組のものとするようなケースもある。「誠」は「惻怛」の昇華されたものであつて、同次元のものではない。それが同次元のものとして一組のことばとなっていることさらに、小楠の「誠」の倫理の特質がある。蕃山において誠の倫理の根源は「慎独」であり、ひとの見聞の及ばないところ、即ち「一念独知」のところにおける「戒懼」であり、これを蕃山は次のように語っている。「天地の間に己一人生きて有りと思ふべし。天を師とし、神明を友として見る時、外・人による心なし。かくのごとくなれば、内固して奪ふべからず。外和してとがむべからず」（『集

義和書』、日本思想大系、157頁)。このキェルケゴールを連想させないでもない「単独者」「戒懼」の境位における「自立心」を基にして、蕃山の「誠意」の心法も生まれた。これに対して小楠の場合は、その根源的立場は他者への「惻怛」という道徳的感情、同悲の感情が「誠」、ひいては「仁」の倫理の根底にあり、とくに「誠」の場合はそれと同一次元のものとしてさえ捉えられている。仏教とのアナロジーで言えば、蕃山と小楠には同じ「誠」の立場でありながら、禅と浄土教のコントラストのような違いがある。倫理を強調しない浄土真宗に不満をもった小楠が、キリスト教への共感をもったのは、そこに由来するのではなかろうか。

「惻怛の情」から始まり、「誠」をへて「仁」に及ぶ小楠の倫理の捉え方は、天地の生意の下に生きている人間の、自己の内面に具わっている他者への共感というべき道徳的感情からはじまって、国という垣根を超えて天地の下に生きている人々へと及ぶ共感と愛の倫理ともいうべきものであるが、第二の段階の「誠」や「誠意」は人を「仁」という本来の、そして究極の愛へと導く起動力であり、心の工夫である。小楠はすでにその朱子学への傾倒の時期に、朱子や日本の崎門学派でとっている「敬」中心主義に対して、「誠意の工夫」の方がより根本的であり、彼の言葉を使えば「学問の大本領」の工夫であると考えている。

この考えは、嘉永六年(1853)五月七日に、福井の儒者伴圭左衛門の「格物致知」をする場合の心法上の工夫として、朱子や闇斎らの教える「敬」という工夫でよろしいか、という趣旨の質問に対する返事としての小楠の書簡に示されている。それは敬よりも誠意を主とするものであって、その基本の考えは「大疑録」における貝原益軒や古義学確立期以降の伊藤仁斎(1638~1705)と同じであるが、小楠は彼らのように「敬」を主とする立場を全面的に否定するのではなく、誠意をこの心を真実たらしめる根本の工夫、「敬」を誠意によって本心が発動した場合の「持守拡充」の工夫と考え、「敬」の工夫の意味を認めはするが、「誠意の工夫」を第一義とするのである。そしてこの考えを要約して「敬は此心の発る上よりの工夫、誠意は善を為せ共此心実ならざる上の工夫なり」(同上、一八四頁)としている。小楠はなぜ朱子が『大学或問』で敬を主とする説を提起したかという問題に対し、『丹書』の「敬怠に勝てば吉、怠敬に勝てば凶」という「敬」の考え方に対して、朱子学の立場で「敬」についてそれと異なる解釈を示さざるを得なかったのだ、という極めて興味ある解釈を示している。「敬」は外なるものへの関心という思想的文脈の中で、吉凶という功利的観点から捉えられている。それに対して『大学或問』における「敬」は、「一心之主宰而万事之本根」であり、「敬」の一字は聖学始終の要であると重要視されている点では『丹書』の考え方を受けつぐが、その「敬」の内容は「主一無適」「嚴肅整齊」(程子)、「常惺惺法」(謝上蔡)、「其心収斂不容一物」(尹和靖)であって、いずれも「心法の工夫」とされている。外への関心としての「敬」を心の内面へ翻す作業が、朱子にとっては必要であった。

それにたいして、「敬」は心法の工夫の根本としては不十分で、「誠意」をこそ本源の工夫とすべしというのが、小楠の主張なのである。『丹書』の「敬」から「主一無適」への内容上への転換は、十七世紀の初めに林羅山によってなされたが、小楠はこれを知っていたかどうか分からないが、結果的にはこの展開を受け、しかもこれに止まっては不可であるとして、自己の誠意説を展開している。

小楠の「誠」についての言説には惻々と胸をうつ面と、思想的に深い意味を持つ面がある。前者については、慶応二年（1866）十二月七日、米国の海軍学校への入学を目指して渡米中の二人の甥宛の書簡がある。「万里之山海隔たり候へば山川草木何もかも異類のみ多かるべし。人は同気之性情を備えぬれば必ず兄弟之志を感じ知己相共にする人出ずるは自然之道理にて、却て日本人よりも外国人親切なる事に被存候。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致度候。是唯今日遊学中之心得と申にて無之、如此修励被致候へば終身之学今日に有之。航海之芸業世界第一の名人と成り候よりも茅出度かるべし」（四九二頁）

ここでは人生における身の処し方としての「誠」の問題が説かれているが、彼は政治の領域でも、門弟の柳川藩家老立花老岐宛の某年三月朔日の書簡で「惣て治國之本は（為政者の）自修に有之・・・此自修は形跡之事にては無御座候、真実に私情智術をさり本来之良心を推及す事にて誠心確立政事之根本と相成、信義上下に貫徹し恩威二つながら行はれ候」（六一二頁）と記している。ここには小楠の政治思想を理解するのに最も大切なことが記されている。政治家が政治的行為に移る前の眼に見えない、形になる以前の心法の工夫、すなわち「誠心確立」が「政治之根本」である、というのである。この考えは近代の政治学が見失った、否さらに積極的に切り捨てた側面で、こんな古くさい道学的な政治思想では現実の政治はやっていけないとする。

たしかにこのよな主観的理想主義では、政治はやっていけない、政治には権力による強制が必要であるというマキアヴェリズムに立脚する批判や、政治は主観的な「心情道德」Gesinnungsmoral ではやっていけない、どのような結果をもたらすかということが、政治的行為にとっては最も重要であるとするマックス・ウェバー的な批判も、当然成立する。小楠はもちろん西洋の近代政治思想は知らない。しかし東アジア世界でも、韓非子の法家思想や、結果主義をとる荀子やわが国の荻生徂徠のようなタイプの政治思想は存在したし、現実の政治家たちの間ではタテマエとしては儒教をとりながら、実際は権力による強制や結果主義がとられていたことが多かったと思われる。小楠のこの書簡に出る「恩威云々」の文言は、それを予想しての小楠の弁護であろう。彼のコメントによれば、「恩威」は賞罰ではない。恩というのは人の善を挙げ用いることであり、威というのは自分の明が人心に徹することである。人の善を自分の善のようによろこんで挙げ用いるので、恩が一国に用いられ、自分が本当に事情に達しているから役人たちは欺くことができない。だから威が一国に行われる。かくして恩威が二つながらおこなわれるのは、わが一身の誠にある。

小楠のこのような考え方に接すると、勝海舟、大久保一翁や西郷隆盛のようなタイプの政治家に対しては相通ずるが、大久保利通や大隈重信のような現実主義的の制度論的政治家に対しては、相通じ難い障壁の存在を感じざるを得なかったのではなからうか。

（b）誠と知

小楠の「誠」に関する考え方で思想的に重要なのは、「誠」と「知」との関係についての彼の考えである。近世日本の儒学では、陽明学者だけでなく、古学者はもちろん朱子学者でも、「敬」よりも誠を重んずる傾向が強かった。ここには主情的な民族性が深く関わっているように思う。しかしその「誠」だけが熱烈に主張された場合、主観的独善主義におちいりやすい。小楠も「誠」の心情的側面を重視して、「惻怛之誠」ということを強調

する。しかし、彼の「誠」の説は、主観的至誠主義の考えるように「誠」だけで解決するというのではなく、「知」の問題までも射程に入れて考えられたものである。彼は前記嘉永六年の伴圭左衛門宛の手紙で「敬」ももちろん大切だが、最も大切な工夫は「誠意」であって、程明道も「先立誠意後致知」といわれたとし、その誠意は論語の「忠信」、近思録の「為学之所」がこれに当たる。両者はいずれも「学問之大本領之工夫」であり、学者がまだこの本領を得ないところからその本領を立てる工夫をしているから、「誠意之工夫」を主としている。それに対して『大学』は『小学』を前提とし、この本領はすでに立ったという立場で論を立てているから、持守拡充を旨とする「敬」でなければならないのである。その心持で『大学』を見ると、その誠意は「誠意致知誠意」と心得たら、それは大変親切な解釈になる、と小楠は言っている。私はこの「誠意」→「致知」→「誠意」という考え方は、非常に現代的意義を持つものと考えている。この「誠意」→「致知」という「誠」と「知」との関係についての問題提起は、実は古く程明道によってなされたものであるが、その後その意味は充分受けとめられたようには思えない。西洋の近代文明との接触が始まった時期に、小楠がこの程明道の考えをしっかりと受けとめ、さらに「致知」の次に「誠意」を加えたところは、近・現代の哲学の歴史において非常に大きな意味をもつと私は考える。

近代哲学における認識論は、認識過程を抽象化して純粋な知的過程として捉える。カントの場合も、社会科学のマックス・ウェーバーの場合も、そうである。彼らがそのような態度をとったのは、認識過程の中に倫理的要素・価値的要素が混入すること、すなわち事実判断の中に価値判断を混入することを避けるためであった。それは認識の客観性を保証するのに非常に意味ある考えであった。ところでそのような認識論は、自然科学をモデルとして思想体系を構築することによって成立した。しかし量子力学の成立以来、自然科学の世界でもそのような認識論は、普遍妥当性を失った。まして人間の社会的行為の次元の認識過程は、倫理の問題、価値の問題を抜きにしては成立しない。しかし事実判断と価値判断の混入は、避けねばならない。われわれに今日問われているのは、認識過程における認識主体の倫理的なあり方を問いつつ、しかも知的要素と倫理的要素とを混同することなく、認識と価値との関係について考え直すという作業である。小楠の「誠意→致知→誠意」という発想は、われわれが今日直面している学問的課題に対して大きな示唆を与えるものといえよう。

われわれの主題に帰ると、物の認識と我々の価値意識とが、「思」というはたらきによって媒介されるということになる。これは儒教における「知」と「倫理」とをいかに関連づけるか、という新儒学の内包する根本問題に対する小楠の答である。それは朱子学では物理と道徳とは、道理優位の仕方連続する、それ故に朱子学の「理」の理論は不可である、とするわれわれがずっと立っていた批判を一応受けいれつつ、知と倫理、知と価値意識を分離したままでは人間は大切なものを失ってしまうという、今日人類の直面している精神状況への根本的警告であり、儒学にはよく見ると、このような積極的価値が秘められているのですよ、ということをわれわれに告げるシグナルではなからうか。

(c) 仁

小楠の「誠」の倫理の大綱は以上のごとくであるが、次に「仁」についての考え方の検討に移る。彼は両者の関係については明確には語っていないが、「元来仁義忠誠の心術を

磨く正心誠意の上より推し基き来らざれば、其弊忽に生じ、或は客気粗略の手荒き風とも成り、或は権変功利の拙き術とも流れて其末終に如何とも成し難き勢に落入るは鏡に懸けて見るが如し」（「文武一途の説」九頁）というようなことばを見れば、「仁」は「誠」を基にしてそれを磨き、さらにそれを推し進める——このことを実現するには、「誠」という内面的真実の態度を長きに渉って怠ることなく持続することが必要である——ことによつて、はじめて成り立つと考えていたことは明らかである。この場合の「誠」と「仁」との関係は、人間存在の内面的あり方に関わる次元の事柄である。

また彼の「人君愛民の道は・・・専ら民を氣に付けて、民の便利をはかり世話致す事に候」「大凡仁の用は利を以て人に及ぼすにあることに候」（『沼山対話』905頁）ということばを見ると、惻怛の念から出発して、「誠」という主体の内面的真実に裏づけられた社会的、政治的行爲が「仁」のはたらきである、と考えていたことは明らかである。この場合の「仁」は、「仁政」とか「仁術」ということばに端的に表現される。この場合、「誠」と「仁」との関係は、心の「内」と「外」との関係である。

小楠の壮年期の詩に「吾慕紫陽学。学脈淵源深。洞通万殊理。一本会此仁」（876頁）というのがあり、「万殊の理」を一本に統一した究極の倫理が「仁」という突極の徳であるという意であり、そして恐らく小楠は、熊本実学派の先駆者大塚退野（1677～1750）の『紫陽言仁要録』に多くの示唆を得て、その仁の思想を形成したものであろう。

小楠の「仁」の思想は、「天地有生の仁心」（『夷虜応接大意』14頁）という彼のことが示すように、仁なる心は「天地の生意」をうけたものである、という朱子の「仁」の思想に立脚したものである。当時の米国の政治に示された精神的風土を「好生の仁風」を揚げ（『国是三論』）と賞賛しているが、そのことばに示されたように、「天地の生意」を社会のありように生かすことによつて生成されたものが「好生の仁風」というのであるから、「仁」は人の心のありようから社会のありようへと拡がる「天地の生意」に対応する根源的な徳ということになる。

次に「仁の用」としての仁政に基づく小楠の経世論について、一言して置く。彼は「仁の体」は「己」にあって、「仁の用」は「物を利すること」にあり、そしてこの「仁の用」は、「物を利すること」、即ち「利を以て人に及ぼす」ことにあるとする。朱子学では「義」と「利」とは非常に厳しく弁別されているが、小楠では「利の字己に私するときには不義の名たり・・・人を利するときは仁の用たり」（『沼山対話』906頁）として、「利」のはたらきの内容によつて「仁の用」になったり、「不義の名」となったりするとして、一概に「利」を否定することをしない。「義」の立場に立ちつつ、他者への利をはかる道を切りひらいている。「己を捨て人を利する」という態度が、絶対必要だとする。同じ江戸時代でも町人倫理を説く石田梅岩は、「我も立ち人も立つ」利の追求をめざした。武士である小楠は、為政者の立場に立って「己を捨て人を利する」道を択んだ。

この仁の思想が国際関係に向かうと、「方今五大洲中の勢英に帰せざれば即魯に帰す、英・魯両立すべからず、・・・是に於いて我邦一視同仁、明らかに天地の大道を以て深く彼等の私を論破し、万国自ら安全の道を示すべき也」（「海外の形勢を説き併せて国防を論ず」六四頁）と強者英・魯のいずれかについて、自国の安全をはかるのではなく、「一視同仁」の立場に立ち、彼らの国家的エゴイズムを論破して、万国の安全の道を示すべきだと、世界平和実現のための日本の使命、自己の抱負を説いてやまない。

四 小楠における格物と思

これまで私は、小楠の惻怛の情、誠、仁の思想について述べてきた。彼のこの側面を「実学」の観点から、「誠心の実学」ということができる。「誠」は小楠の思想の根源である。しかし小楠は、「誠」の立場に立てばすべて解決できるとは考えなかった。彼の「実学」は、もう一つの中心をもつ。それは「格物」の思想である。小楠の「実学」を構成するいく通りかの基本概念があるが、その中でも一番基本的なのが「誠」と「格物」である。

小楠が安政三年五月十五日に柳川藩の立花老岐宛に出した書簡に云う、「是其立志三代之道に無之故、所謂古今天地人情事変之物理を究めず、格物之実学を失ひ、其胸中經綸全く無之、さて現実之大事に当り候ては茫乎としてその所置を得ず、既に事理に明ならず、何を以て君心を開き同列有志之人を導き可申哉、俗見に落ざること不能は当然之事に候」(235頁)。

ここで小楠は、「誠心の実学」と言わず、「格物之実学」と言っているが、それは「誠心の実学」は不要というのではなく、「誠心」というのは、当然の基本的前提であって、その上に「格物」ということ、具体的には「古今天地人情事変之物理を究」めなければ、刻々と変化する現実の大事に的確に対応できない、と考えたからであろう。ここで「物理」というのは、自然科学的法則の意ではなく、「天下の理」の意であった。

小楠は格物ということを中心し、「格物即ち古の学問の業」(『沼山対話』898頁)と言い、「格物は天下の理を究めること」とも言う。もちろんこの「格物」は、朱子学派の「物二格ル」の意であるが、朱子の言う「一草一木の理」を究めるのではなく、「天下の理」を究めることが格物であるとするところは、いかにも「経世済民」を事とする政治思想家の小楠らしい。そしてこの「格物」は、「思の用」であるとも言われる。そしてこの「思」については、「古の学は皆思の一字に在としられ候」とされ、「思」の一字で学問の大体を包むことができるとされる。「学」との関係で言えば、「博学明弁」も「思」の字の「小割れ」にすぎず、「思」を伴わない読書は「帳面調べ」にすぎない。「思と学」との関係において、「学」優先の方が優位を占めた儒教思想家の中で、小楠は「思」優先の立場をとったのである。儒教の基本用語についての彼の自由な解釈を成立させているのは、その「思」の重視であった。「心官只是思。思即真理生」という彼の詩の一節は、小楠の基本思想を示している。

ところで、ここに重要な一句がある。それは「格物の業皆己が誠の思より出候」(『沼山対話』)ということばであって、それが「思」が天下の物に涉るとともに、「誠の思」として人間の内的倫理の世界とも深いつながりをもっていることである。誠と知とが結びついてきたように、誠は思とも結びつき、さらに思は天下の物とも結びついている。

話は「格物」の問題に帰ろう。元治元年の『沼山対話』時代までの「格物」の基本思想は、「一草一木の理」と「天下の理」との違いはあるものの、基本的には朱子学の範囲にあった。だが、その自分の至らないところを訴えている箇所がある。徳富一敬が師小楠の策問に答えた聖学問答という文章の「利害の上にて耳知覚して」という箇所に、小楠は朱批して「知覚は未発の上にての事なり此心のひびきを云ふ」と記している。

この文章で一敬が「耳知覚して」としている知覚は、今は心理学で **perception** という「受動的認知」という意味の知覚とほとんど同意である。小楠のいう知覚は、人間の心に

内在する先験的な「神知靈覚」の能力、つまりスピリチャルな思惟能力であると共に、スピリチャルな感受能力（「心の響き」「聖学問答」、すなわち「惻怛の誠」（「惻怛の誠にひびき候て」『沼山対話』）でもある。つまりスピリチャルな思惟と感受の二つのはたらきが未分化の状態の先天的先験的能力が、知覚である。このようなものが人間の心に存在するというのが、小楠の思想の基本的前提である。

ところで小楠は「知覚」を推しひろげることによって、天下の事物は何一つ遺すところなく、自分の心に包摂されるという。そしてまた、さきに示したように「思」は心の「知覚」であるともいう。従って「我思のかかるところ宇内にかけて皆我が分内」ということばは、小楠の論理としてよく筋が通っている。それとともに「格物の業皆我が誠の思より出で候」（同上）と「格物」のいとなみがこの思や知覚の能力と結びつけて捉えられ、「世界の理」を明らかにすることがめざされているから、小楠の思惟は社会・国家・世界・宇宙へと拡がっていくのである。

五 結び——小楠の思想の現実的課題とその思想の担う可能性

小楠は以上のような思想に立脚して、現実社会の中で何をめざし、何をしたか。結びとして、簡単に箇条書きすることにする。

- (1) 鎖国論から開国論へとみずからも転回し、真の開国に向かって世論を誘導。
- (2) 政治の側面——国内政治においても、国際政治においても、「公共の政」を布くことを日本の課題とすべきであるという国家目標（国是）を提起。国内においては公論を重視する民本主義的な社会の建設をめざし、国際社会においては国家的エゴイズムを批判して、世界平和の実現をめざす。
- (3) 経済の側面——経済的・政治的行為を「交易」という観点からとらえ直し、国内経済においては生産と国家内の交易関係の樹立によって民富の増大をはかり、国際経済においては「相互利益・相互信頼の交易」のネット・ワークを世界中に張りめぐらせて、世界平和実現の経済的条件をつくることをめざす。
- (4) (2)(3)は彼の政策の理想主義的な側面を示すが、現実の国際政治の厳しさをよく洞察し、国家の独立を守るために海軍主体の国防体制を構想、それは交易への開眼の配慮を持ち、国民性の改造の意図を持つ。

彼の幕末政治における寄与ともいうべき文久の改革は、上記の構想の部分的実現であり、明治維新の公論主義・公共主義の抱負は、彼の理想実現の第一歩とみなしてよい。

次に、彼は学者ではないから体系的な著作はないが、論策、建白、書簡、わずかな講義筆記、いくつかの貴重な対話の記録などから、将来発展の可能性を持つすぐれた思想的萌芽を以下列挙することにする。

- (1) 誠と知との関係。価値的観点を含めて構想された社会的認識論。
- (2) 価値的理の観念に基づく普遍主義的な国際的自然法思想（藤原惺窩と共に）。
- (3) 「惻怛の誠」から発する「交易論」（アダム・スミスの経済思想との比較）と世界平和の経済的条件の形成。
- (4) 「公議・公論」に基づく「公共の政」の形成。
- (5) 「国家」という新しい「公」の創生とその「公」の非・絶対化（ナショナル・インタレストを至上原理とする現代政治学への批判）。