

〔研究論文〕

『講孟劄記』における吉田松陰と水戸学の関係

大場一央

本稿は、吉田松陰と水戸学の関係について、松陰の代表的著書である『講孟劄記』における水戸学の扱われ方から検討したものである。従来、吉田松陰は水戸学を強く支持していたと言われながら、その思想には水戸学の影響が少ないとされてきた。そこで本稿は、『講孟劄記』における国体と性善に関する議論において、松陰が水戸学をどのように扱ったのかを検証した。結果、国体に関する議論には水戸学を全く引かない反面、性善説を孟子以前から説かれていたとすることで『孟子』の論旨から引き離し、性善説を前提とした実践強調こそ論旨であるとする議論の論拠として会沢正志斎の『下学邇言』を用いていること、そして、性善説に対するこの作業こそ、『講孟劄記』の論旨である忠誠論を『孟子』の論旨に組み込むために重要な作業であったことから、松陰は水戸学に自身の忠誠論を展開する基盤を認めており、理論的な継承関係にあると自覚していたのではないかと結論づけた。

キーワード：

吉田松陰、講孟劄記、水戸学、会沢正志斎、下学邇言、新論、国体、性善説

一 問題の所在

吉田松陰（一八三〇～一八五九）と水戸学の間わりについては、既に数多くの論考が発表されている。松陰がはじめて水戸学に触れたのは、嘉永三年（一八五〇）に平戸で『新論』を読んだ時とされ、実際に水戸を訪れたのは翌嘉永四年である。この時に会沢正志斎（一七八二～一八六三）と豊田天功（一八〇五～一八六四）に会い、五回にわたって会見したとされる⁽¹⁾。会沢は後期水戸学の総帥であり、『新論』の著者として知られる。後期水戸学は藤田幽谷（一七七四～一八二六）にはじまるとされ、それまでの史学中心の水戸学から大きく変化し、政

治性を強めてきた。幽谷は庶民から抜擢され、水戸藩第六代藩主徳川治保に仕えたが、藩政改革に関する上書が忌避に触れて蟄居となり、その後復帰して『大日本史』編纂拠点である彰考館の総裁となった。幽谷は農村復興を軸とした藩政改革の議論や、『大日本史』の編集方針を変革したことで知られるが、思想史的に最も重要な著書として知られるのは「正名論」である。この中で幽谷は天皇を「王者」、将軍を「覇者」とし、王者に委任されて日本を統治しているのが将軍家であることを強調すると共に、尊皇思想を水戸学の中心議題に据えた。幽谷の高弟である会沢は、記紀神話を根拠として、天皇が忠孝によって民心を統合し、日本を外国から守るという思想を展開した。忠孝によって団結する国のありようは「国体」と名づけられ、以後、幕末維新时期、ひいては今日に至るまで、「国体」という言葉が「天皇を中心とした日本」を自明のこととして日本人に認識させていくのである。この意味で会沢正志斎は後期水戸学を代表する総帥と言われる。また豊田天功は水戸藩初代藩主徳川光圀（一六二八～一七〇一）以来、水戸藩の主要な関心事であった海防論を担当する学者である。そうすると、松陰が会沢と豊田に会見したことは、この当時の松陰の関心事であった海防に知見を与えると共に、守るべき「日本」という国をどのようにとらえるかという、国家観に強く作用したことが容易に想像されるのである⁽²⁾。

その後松陰は、折に触れて『新論』を読んでおり、松下村塾の教材にも『新論』が使われていることから、一貫して水戸学を支持していた様子が伺える。さらに言えば、後年、萩明倫館の教授である山県太華（一七八一～一八六六）との論争において「本藩にても近来水府の学を信ずる者間々之れあり」という太華に対し、「吉田寅次郎藤原矩方、其の人なり」と言い⁽³⁾、また『講孟劄記』で「余深く水府の学に服す。謂へらく神州の道斯に在り、と」⁽⁴⁾とやっているように、松陰自身の認識としても、自分の思想が水戸学につながっていると考えていたことが分かる。

しかし、先行研究では松陰と水戸学との関係についてさまざまな角度から検討されており、その結果、両者の間には心理的、物理的にも前記のような密接な関わりが存在するにも関わらず、思想内容には直線的なつながりが認めがたいことが明らかになっている。

たとえば吉田俊純氏は、会沢の記紀解釈が儒教的なものであり、政治的に援用できない非合理的な神話に対しては批判的だったのに対して、松陰のそれは非合理的な神話であってもまるごと信ずるという態度であり、非常に宗教性が強かったことを指摘している。また、会沢が民衆統治の観点からのみ議論を行い、民衆の自発性には懐疑的だったのに対し、松陰は草莽崛起論に代表されるように民衆の自発的な行動に期待していたとする。そうした違いがありながら、松陰はみずからの草莽崛起論が会沢の『新論』とつながっていると考えており、『新論』を

誤読していたとするのである。一方で、松陰の神話に対する態度は、会沢と同じく水戸学をリードした藤田東湖（一八〇六～一八五五）の『弘道館記述義』に極めて近い立場でありながら、松陰が『弘道館記述義』を読んだという記録で最も早いのは安政二年（一八五五）とされており、また『新論』の読書回数に比べて圧倒的に少ないことも指摘している⁽⁵⁾。また高橋文博氏は、会沢が祭祀を通じて臣民を教化していこうとする上からの議論を行っているのに対し、松陰は自分から出発して同志を結集するという、下からの議論を行っているとする。為政者の側から説くか、民衆の側から説くかという違いは、松陰の議論の核となるのが「草莽崛起論」である限り、全く異なる思想的態度だと言わざるを得ず、よって水戸学、なかんずく会沢と松陰との関係には対立するものがあるとするのである⁽⁶⁾。こうした指摘は既に先行研究において定説に属するものとなっており、これに基づけば松陰は水戸学を自家葉籠中の物としていく中で、かなり変質させていったと考えるのが妥当となる。

しかし、あれほど『新論』を読みかつ教材とし、かつ水戸学につながると自負していた松陰が、自己の議論の核となる草莽崛起論と対立するはずの会沢の議論を批判せず、『新論』を推していたのは不可解である。また、吉田氏が指摘したように、『弘道館記述義』に淡泊な反面、松陰のいう水戸学が会沢の思想に比重を置いていたことも理解しがたい。この点、まだ研究の余地があるのではないだろうか。本稿はそうした松陰と水戸学との関係をさぐる作業の一つとして、松陰の代表作である『講孟劄記』で水戸学がどのように扱われているのかを検討していきたい。

二 水戸学への言及

『講孟劄記』を見る限り、水戸学への明確な言及が少ないことが一目で分かる。そもそも『孟子』の講義をしつつ、松陰の思想を述べていくという体裁上、底本となっている朱子の『孟子集註』や、伊藤仁斎の『孟子古義』が多数引用されているのは別格として、他と比べて多くはない。明確に水戸学についての言及があるのは、滕文公上篇第二章上欄朱書、同第三章劄記、告子上篇自題、告子下篇第十一章劄記、尽心下篇第二十六章劄記の五つである。それぞれの概略をあげると、滕文公上篇第二章上欄朱書は、「三年の喪」に関する議論の中で、江戸の剣客である斎藤弥九郎が藤田東湖の教えにしたがって、母の死後三年間、酒と肉を摂らなかつたと述べている。同第三章劄記は、広く天下の士の意見を聞いて国政に反映させるといふ議論の中で、その模範として徳川斉昭を挙げている。告子上篇自題では、性善説に関する議論の中で、性善説が実質的には孟子以前から説かれていたという論拠として、会沢正志斎の『下学邇言』を挙げている。告子下篇第十

一章割記は、日本国内の人々が自分の領国にしか関心がないことを憂える議論の中で、水戸藩の用人として藩政改革にあたった桑原幾太郎（1800～1861）と会談した際の話の述懐している。尽心下篇第二十六章割記は、他者を深く追及すべきではないという議論の中で、水戸学の廃仏論が厳しすぎるという指摘である。一見すると、言及自体の少なさもさることながら、いずれもそれ自体を検証したり、批判を通じて『講孟割記』の中核的な議論に展開させるような扱われ方をしていないことが分かる。松陰が最も読んでいたはずの『新論』についても、類似の言葉遣いや一部引用とおぼしき箇所は確認できるものの、それを『新論』からの引用だとか影響だとか断定できるほどのものではない。

水戸学と言えば「国体」という言葉が最も有名であり、『講孟割記』冒頭の「孟子序説」で早速「国体」という言葉が出てくることから、まずはそこに水戸学の影を読み取りたい欲求にかられるものの、蓋を開けてみるとこの国体論からは、先行研究が指摘する通り、水戸学、なかんずく『新論』の影響は読み取れないことが分かる。試みに「孟子序説」と『新論』を引き比べてみると以下の通りになる。

經書を読むの第一義は、聖賢に阿らぬこと要なり。若し少しにても阿ねる所あれば、道明かならず、学ぶとも益なくして害あり。孔・孟生国を離れて他国に事へ給ふこと、済まぬことなり。凡そ君と父とは其の義、一なり。我が君を愚なり昏なりとして、生国を去りて他に行き、君を求むるは、我が父を頑愚として家を出で、隣家の翁を父とするに齊し。孔・孟、此の義を失ひ給ふこと、如何にも弁すべき様なし。或るひと曰く「孔・孟の道大なり。兼ねて天下を善くせんと欲す。何ぞ自国を必ずとせん。且名君・賢主を得、我が道を行ふ時は、天下共に其の沢を蒙るべければ、我が生国も固より其の外にあらざらぬ」。曰く、天下を善くせんと欲して我が国を去るは、国を治めんと欲して身を修めざると同じ。修身・齐家・治国・平天下は、『大学』の序、決して乱るべきに非ず。若し身・家を捨てて国・天下を治平すとも、管・晏のする所にして、「詭遇して禽を獲る」と云ふ者なり。世の君に事ふることを論ずる者謂へらく、「功業立たざれば国家に益なし」と。是大に誤りなり。

「道を明かにして功を計らず、義を正して利を計らず」とこそ云へ、君に事へて遇はざる時は、諫死するも可なり、幽囚するも可なり、飢餓するも可なり。是等の事に遇へば、其の身は功業も名誉も無き如くなれども、人臣の道を失はず、永く後世の模範となり、必ず其の風を觀感して興起する者あり。遂には其の国風一定して、賢愚貴賤なべて節義を崇尚する如くなるなり。然れば其の身に於て功業名誉なき如くなれども、千百歳へかけて其の忠たり、豈挙げて数ふべけんや。是を大忠と云ふなり。然れども、此の論、国体上よ

り出て来る所なり。漢土に在りては君道自ら別なり。大抵聡明睿知億兆の上に傑出する者、其の君長となるを道とす。故に堯・舜は其の位を他人に譲り、湯・武は其の主を放伐すれども、聖人に害なしとす。我が邦は上天朝より下列藩に至る迄、千万世世襲して絶えざること、中々漢土などの比すべきに非ず。故に漢土の臣は縦へば半季渡りの奴婢の如し。其の主の善悪を忖びて轉移すること固より其の所なり。我が邦の臣は譜代の臣なれば、主人と死生休戚を同じうし、死に至ると雖ども主を棄て去るべきの道、絶えてなし。嗚呼、我が父母は何国の人ぞ。我が衣食は何国の物ぞ。書を読み、道を知る、亦誰が恩ぞ。今少しく主に遇はざるを以て、忽然として是を去る。人心に於て如何ぞや。我れ孔・孟を起して、与に此の義を論ぜんと欲す。聞く、近世海外の諸蛮、各々其の賢智を推挙し、其の政治を革新し、駸々然として上邦を陵侮するの勢あり。我、何を以てか是を制せん。他なし、前に論ずる所の我が国体の外国と異なる所以の大義を明かにし、闔国の人を闔国の為に死し、闔藩の人を闔藩の為に死し、臣は君の為に死し、子は父の為に死するの志確乎たらば、何ぞ諸蛮を畏れんや。願わくは諸君と茲に従事せん⁽⁷⁾。

ここで松陰は孔子や孟子が道の実現のために諸国を巡り、主を求めた事績に対する批判をし、経書におもねらないと言う。ただ、儒教を全面的に批判するかといえそうではなく、「然れども、此の論、国体上より出て来る所なり」として、中国と日本の違いで処理してしまい、あっけなく批判を終えてしまう。国体が違うのだから、中国と日本では君臣関係が異なるのも仕方がないという言い方は、孔孟の出处進退を相対化して『孟子』の論旨から排除し、主君に対する絶対的な忠誠論をはめこむ役割を果たす。要するにここで行っているのは儒教批判ではなく、松陰のいう「国体」、すなわち日本独自の忠誠論を強調したいのである。これに対して『新論』は

帝王の恃んで以て四海を保ちて、久しく安く長く治まり、天下動揺せざるところのものは、万民を畏服し、一世を把持するの謂にあらずして、億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの実こそ、誠に恃むべきなり。夫れ天地の剖判し、始めて人民ありしより、天胤、四海に君臨し、一姓歴歴として、未だ嘗て一人も敢えて天位を覬覦するものあらずして、以て今日に至れるは、豈にそれ偶然ならんや。夫れ君臣の義は、天地の大義なり。父子の親は、天下の至恩なり。義の大なるものと、恩の至れるものとは、天地の間に並び立ち、漸積積累して、人心に洽浹し、久遠にして変ぜず。これ帝王の天地を経緯し億兆を綱紀する所以の大資なり。

昔者、天祖、肇めて鴻基を建てたまふや、位はすなはち天位、徳はすなはち

天徳にして、以て天業を経綸し、細大のこと、一も天にあらざるものなし。徳を玉に比し、明を鏡に比し、威を劍に比して、天の仁を体し、天の明に則り、天の威を奮ひて、以て万邦に照臨したまへり。天下を以て皇孫に伝へたまふに迨んで、手づから三器を授けて、以て天位の信となし、以て天徳に象りて、天工に代り天職を治めしめ、然る後にこれを千万世に伝へたまふ。天胤の尊こと、嚴乎としてそれ犯すべからず。君臣の分定りて、大義以て明らかかり。天祖の神器を伝へたまふや、特に宝鏡を執り祝ぎて曰く「これを視ること、なほ吾を視るがごとくせよ」と。而して万世奉祀して、以て天祖の神となし、聖子神孫、宝鏡を仰ぎて影をその中に見たまふ。見るところのものは、すなはち天祖の遺体にして、視ることなほ天祖を視るがごとし。ここにおいてか盥薦の間、神人相感じて、以て已むべからざれば、すなはちその遠きを追ひて孝を申べ、身を敬んで徳を修むること、また豈に已むことを得んや。父子の親は敦くして、至恩は以て隆んなり。天祖すでにこの二者を以てして人紀を建て、訓を万世に垂れたまふ。夫れ君臣や、父子や、天倫の最も大なるものにして、至恩は内に隆んに、大義は外に明らかかなれば、忠孝立ちて、天人の大道、昭昭乎としてそれ著る。忠は以て貴を貴び、孝は以て親を親しむ。億兆のよく心を一にし、上下のよく相親しむは、良に以あるなり。もし夫れ至教の不言に存し、百姓の日に用ひて知らざるものは、これその故何ぞや。天祖は天に在りて、下土に昭臨したまひ、天孫は誠敬を下に尽して、以て天祖に報じたまひ、祭政これ一、治むるところの天職、代るところの天工は、一として天祖に事ふ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、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。故に列聖の大孝を申べたまふや、山陵を秩り、祀典を崇ぶは、その誠敬を尽す所以のものにして、礼制大いに備りて、その本に報い祖を尊ぶの義は、大嘗に至りて極れり⁽⁸⁾。

と述べている。『新論』における国体の議論は、これまでの各種研究で縷々確認されてきたことなので詳細は省くが、天照大神が諸神と協力して国造りをし、それを子孫である天皇に受け継がせたという神話が柱になっている。天皇が国民と共に協力して国造りを続行していくことは、天照大神の事業を代行することに他ならず、故に天皇は天照大神と等しく（天職）、また天職によって万民に恩恵を与えるからこそ、皇室は万世一系であった。かくて天皇は、天照大神に対しては、その事業継承という点で孝を、万民に恩恵を与えてその心を収攬することで忠を獲得し、かくて忠孝ならび備わって国家が団結するありようこそ「国体」であるとする。

松陰と会沢の国体に関する代表的な議論を比較する限り、両者の間の違いは顕

著である。松陰はあくまでも臣下の主君に対する無二の忠誠を要求する立場であるのに対し、会沢は天皇（主君）が国民の忠誠と団結を獲得していくことを望んでおり、主君が主体か、臣下が主体かという点がそもそも異なる。この点、先行研究の指摘がそのまま当てはまる。また、松陰は神話を論拠として積極的には用いていないのに対し、会沢は完全に神話に依拠している。しかも松陰が『講孟劄記』中で神話を持ち出しているのは尽心下篇第十四章劄記であるが、ここでは万世一系の天皇を強調するだけで、それ以上議論が展開することはない⁽⁹⁾。

国体論を比較するだけでは、やはり会沢をはじめとする水戸学と松陰との間に相関性は見られず、両者の思想的関係はほとんどないように見える。だが、国体論以外に目を向けた場合、意外なところで松陰と水戸学の関係が浮かび上がってくるのである。

三 吉田松陰の性善説

『講孟劄記』を見ると、巻末の尽心下篇第三十八章劄記に、松陰が『孟子』の論旨について語った箇所がある。それは以下の通りである。

『孟子』七篇、梁恵王を以て首篇とす。是王政の要、孟子の天下に行はんと欲する所なり。尽心を以て末篇とす。是聖道の精、孟子の後世に伝へんと欲する所なり。中間、告子一篇〔性善の論〕学者手を下すの初頭なり。他の諸篇は三義を雑記するなり。故に『孟子』を觀んと欲せば、性善より手を下し、王政を行ひ大道を万世に伝へば、用捨行蔵、遺憾なきに足れり。抑そも『劄記』の開卷第一義は、国体・人倫にあり。故に首として君臣の大義を論ず。結末に至りて、叨に此の道を以て自ら任とするの意を著す。同志の諸君子、始末を合考して、余が志の孔・孟に謬るや否や、国体・人倫に戻るや否やを論究し、教を賜ふを惜しむことなくば、幸甚々々⁽¹⁰⁾。

これによれば、『孟子』は性善、王道政治（王政）、道（聖道）の三つを論旨としており、各篇はそれぞれこれらのいずれかについて議論されているということである。これに対し、『講孟劄記』は「開卷第一義」を国体・人倫としており、それはまた君臣の大義であるとしているので、忠誠論を論旨としていることが分かる。忠誠論を論旨にしたいことは、孔孟の出处進退批判を通じて、忠誠論を「国体」の名で半ば強引にはめこんだことでも明らかである。そうすると、『孟子』と『講孟劄記』の論旨が異なっていることは、松陰の自覚するところであったことになる。ではこの論旨の差異に対し、松陰はどのように整合性をつけていったのか。整合性をつけた痕跡を如実に表しているのが、性善に関する議論である。

松陰は性善について告子上篇第三章劄記で以下のように説いている。

余謂へらく、性善の義を知るは、精思と切思とを要とす。今一義を行はんと欲す。此の初念、即ち性善なり。已にして名利便安の念、是に継ぎて紛生す。是皆形氣の欲なり。形氣の欲を破し去りて、性善の本根を涵養せば、何の義か行ふべからざらん。是を精切の思と云ふ。今如何なる田夫野老と雖ども、夷狄の輕侮を見て憤懣切齒せざるはなし。是性善なり。然れども堂々たる征夷大將軍より、列国の諸大夫より、幕府の老中・諸奉行より、諸家の家老・用人より、皆身を以て国に殉じ、夷狄を掃蕩するの処置なきは何ぞや。其の智、田夫野老に及ばざるに非ず。唯田夫野老は傍觀の者にて性善の儘なり。將軍・大名・老中・奉行杯は、形氣の欲にて性善を蔽はるるなり。初念素より国を憂へ夷を疾むの心なきに非ず。但戦争に及ばば、姬妾数百千人、何の地に置かんか、珍玩奇器、何の地に蔵せんか、甲冑の窮屈は絹蒲団の安穩に如かず、兵糧の粗糲は膏粱の滋美に如かず、扱、又今十年せば吾も亦秩禄幾許を進むべし、今五年もせば吾も亦金帛幾許を畜ふべし、家宅を改造せん、園池を修築せんと言ふ類、一々其の意匠を筆記せば、醜怪言ふに堪へず。而して皆形氣の欲なり。唯形氣の欲あり、故に堂々たる高貴にして、田夫野老に及ぶこと能はず。国を憂へ夷を疾むこと能はず。是を以て性善の味を知るべし⁽¹¹⁾。

性善説は孟子以来、朱子学、陽明学を経て、近世儒教全ての基盤となった議論であるが、松陰の場合、善についての内容がかなり絞られている。ここで松陰が善としているのは、諸外国の侵略に対して、国家を憂えることであり、そのためにはみずからの安寧富貴をなげうつ覚悟が必要であるとする。それができずに安寧富貴に後ろ髪を引かれるのは悪であるとされ、善悪が国家に対する献身的な忠誠に極限されるのである。

このように現実の行動に傾斜した善を説くためには、性についての解釈の処理を必要とする。何故ならば、朱子学の「性即理」のように、性を理と等しく見た場合、それに伴って「性善」の善も、理に引っ張られて観念的な正しさとして認識されるからである。そうすると、目先の国家的問題に対して憂慮するといった、あまりに個別具体的な心情は、それ自体に善（理）の一端が認められたとしても、必ずしも善（理）の全てを包含するものではないという、観念的な議論にとりこまれてしまい、現下の状況に対する行動をかきたてるような心情としての議論は、大きく後退させられて有効性を失ってしまう。つまり、性の観念的内容を可能な限り押しとどめ、善の内容を可能な限り個別具体的な心情に引きつける作業が必要となるのである。この作業が告子上篇自題と告子上篇第六章劄記である。告子

上篇自題では、以下のように説いている。

此の篇、性善を論ずること詳らかなり。孟子平日の議論、皆是を根本とす。程子云ふ、「性善の論、前聖未だ発せざる所」と。然れども性善の字は誠に孟子に生まれども、其の義は前聖已に是を発す。『易』の繫辞伝に「一陰一陽をこれ道と謂ふ。之を継ぐ者は善なり。之を成す者は性なり」、『詩』の蒸民篇に「民の彝を乗る、是の懿徳を好む」。『書』の康誥篇に「天惟れ我に与ふる民の彝」、『論語』に「人の生くるや直」、又「性相近し」、と云ふ類、皆性善の義にして、前聖已に発する者なり。〔程子云以下、会沢翁『下学邇言』中、已に具に是を論ず〕然れども性善を以て専ら教の根本とするは、実に子思に始まり、孟子に成るなり。『中庸』の開卷に、「天命をこれ性と謂ひ、性に率ふをこれ道と謂ひ、道を修むるをこれ教と謂ふ」と云ふは、明かに孟子の本づく所なり。故に孟子の学は先づ性善を認むるを以て本とす。「四端」の説、「孺子入井」の説、「乞人も屑とせず」の説、皆性善を認むるの術なり。苟も性善を認め得ば、是より涵養して徳を成すに至るべし。余曾て聞くことあり、人性は即ち天理なり、天理は悪なし、故に性豈悪あらんや。且天地を以て論ずるに、天は善あるのみにて、地は善悪混ず。何となれば、天唯一大陽ありて万物を發育生長するのみ。〔是天の善なり〕若し大陽なくんば、両極の下の如く沍寒不毛、人物の生育を遂ぐる能はず。地善く大陽の氣を受けて、万物を發育生長す。若し地なくんば、大陽ありと雖ども、發育生長すべき様なし。〔是地の説なり〕天は関らず。（中略）是を以て性善を認むべし。人に形氣あるは、譬へば地の如し。故に耳目口鼻手足あれば、声色味臭の欲あり。手足あれば、安逸の欲あり。試みに耳目口鼻手足を除きて、自ら省みば、性善自ずから顕るるなり。已に性善を知らば、是を施す者は耳目口鼻手足に依らざるはなし。故に性は純善にして、形氣に至りては善悪混ず。然れども形氣を去りては、性善の効用をなすこと能はず。猶天は純善にして、地に至りては善悪混ず。然れども地を去りては天の効用をなすこと能はざるが如し。嗚呼、世人形氣を離れて性善を認むることをせず。故に忠孝も仁義も、皆駁雜にして純粹ならず、一度忠心起れども、忽ち利欲の念に奪はれ、一度義心起れども、忽ち毀誉の間に蔽はる。何ぞ深く性善の地に思ひを致さざるや⁽¹²⁾。

ここで松陰は、「性は純善にして、形氣に至りては善悪混ず。然れども形氣を去りては、性善の効用をなすこと能はず」と言い、氣質である身体器官は、その個別性に依りて情に振れ幅を生んでしまい、利欲に惑わされる危険があるものの、一方で忠心、仁心を実践する主体でもあるとする。したがって、氣質を排除して

性善を実践することはできないのだから、利欲の心情を排しつつ、純粋な善を実現することが大切だとする。ここでいう利欲とは「毀誉」、善は「忠孝仁義」、すなわち前述の安寧富貴に心奪われることと献身的な忠誠との対比に他ならない。

そうすると、大切なことは、安寧富貴に心奪われることと忠誠という具体的な心情を性や情、気質といった言葉に回収させて観念的に議論することを防ぎ、徹底的に忠誠の実践に集中させることである。そこで松陰は、実践家としての孟子と、学者としての程子・張子とを対比させ、孟子が悪の起源を説かなかったことを高く評価する。それが告子上篇第六章劄記である。

孟子の性善を論ずる、此の二句あるのみ。然れば善をなすは性なるべけれども、不善を為すは何を以てなすか、遂に説明せず。且情は性の動にして、喜怒哀楽の発して節に中るは、『中庸』の所謂和にして、即ち『孟子』の所謂善なり。然れども或ひは節に中らずんば、和に非ず。然れば情は善をなすべきのみに非ず、又不善をもなすべし。是に於て程子曰く、「性を論じて気を論ぜざれば備はらず」、張子曰く、「形よりして後に気質の性あり」と。気質の説興りてより、孟子性善の説、始めて礙ぐる所なし。備はれると云ふべし。然れども是に於て孟子と程・張と学問優劣あるを知るべし。程・張は議論上の事にて、孟子は事実上の教へなり。孟子の人を教ふる、始終人の性善を引起すことを主とす。（中略）程・張に至りては、孟子を後立てにして、荀卿・揚雄・韓愈の徒と難を構ふるのみ。其の説愈々備はりて其の実愈々疎なり。故に孟子の書を読む者、真に心を斯に留め、議論に涉らず、只事実を学ぶべし。先ず己の性を真に善と篤信し、良心の発見、惻隱・羞惡・恭敬・是非等を拡充し、或ひは物欲邪念起ることあらば、速に良心を尋ね来り、其の自ら安んじ自ら快き所を求め、悔吝のなき如くすべし。人を教導するに於て亦然り。然るときは、性善の外、復た気質の説を借ることなし⁽¹³⁾。

孟子は不善の発生原因である気質の話はしておらず、程子・張子がこれを行った。では程子・張子が優れているのかというと、そうではない。程子・張子は善悪の論理に緻密で、学術上の議論に整合性をつけたが、実際に学問修養する人間にとって大事なものは、性善であるということに自覚し、努力することであるから、不善の発生原因をほじくりかえす必要などない。このような対比によって、性や気質という言葉によって善悪の起源を議論することを批判しつつ、性善を前提とした実践を訴えていく。

こうしてみると、性善説が松陰にとっては、『孟子』解釈をみずからの忠誠論に引きつけるための鍵となっていたことが分かる。近世儒教の文脈では、朱子学

以来、『孟子』の性善説は理が人に付与されたからこそ性は善であると解釈され、世界の普遍的ありようである理と心とが結びつくことで、人が万物の靈長であると同時に、気質から生じる情の過不及を克服し、完全に倫理的な存在となることが義務として要求された。その具体的な修養方法として、朱子学では「読書窮理」が重んじられ、経書の読解を通じて理を観念的に追究することが要求されたのであるが、そのためには多くの読書や議論を行うことが必要であった。そうした意味で『孟子』は、近世儒教が観念的な議論を行う基盤となる経書であったのだが、松陰が『孟子』を利用しつつ忠誠論を展開するためには、目の前の個別具体的心情の実践を妨げる観念的な議論を許す要素を、『孟子』から排除しなければならない。したがって松陰は、程子・張子批判を通じて、『孟子』と観念的な議論との分離を行ったのである。

『講孟劄記』が忠誠論を軸とする松陰の思想を表現するにあたって、性説の処理は避けて通ることが出来ず、それだけ重要な議論だった訳だが、ここで援用されていたのが、会沢正志斎の議論であったことは注目に値する。では松陰が引用した会沢の議論とはどのようなものだったのだろうか。

四 会沢正志斎の性善説

前掲の告子上篇自題では、孟子以前には性善について論じる者はなかった、という程子の言葉を批判し、性善という言葉そのものこそなかったものの、その内容については孟子以前から言われていた旨を述べ、「程子云以下、会沢翁『下学邇言』中、已に具に是を論ず」と割注で断っている。この議論は、性善についての議論は前からあったものの、性善を明言したのは孟子からと言うべきであり、性善を理解したなら実践あるのみだという流れになっている。孟子以前から性善がについて言われていたと主張することは、孟子が性善説を発明したのではないとすることで、性善説それ自体を『孟子』の論旨とすることを防ぎ、むしろ性善説を前提として実践することを『孟子』の論旨とすることが狙いである。したがって、会沢の議論が担った役割は、性善について『孟子』以前の各種経書に記載があったことを論証することである。では実際に会沢の『下学邇言』はどのようなになっているか。松陰が「具に是を論ず」としたのは、『下学邇言』卷二「論学篇」である可能性が高い。その内容を抽出すると以下の通りである⁽¹⁴⁾。

古は心性を以て教と為さず。夫子の性を言ふこと、相近しと曰ふのみ[陽貨]。孟子に至りて性善を道ふ。故に後儒は性善養気の論は前聖の未だ発せざる所と謂ふ。蓋し性善の字は始め孟子に見ると雖も、而れども其の義は則ち前聖既に之を発するなり。夫子曰く、人の生くるや直、之罔くして生くるは、幸

いにして免る、と〔雍也〕。是れ其の生くること本と直にして、苟も能く之
罔からざれば、則ち是を是とし、非を非として、親喪には則ち自ら致し、稲
を食し錦を衣れば則ち安んぜず。皆生の直なる者にして、即ち性の善なり。

（中略）則ち性善の説、夫子何ぞ嘗て言はざらん。（古者不以心性為教。夫
子之言性、曰相近而已〔陽貨〕。至孟子而道性善。故後儒謂性善養氣之論、
前聖所未發。蓋性善之字、雖始見於孟子、而其義則前聖既發之矣。夫子曰、
人之生也直、罔之生也、幸而免〔雍也〕。是其生本直、苟能不罔之、則是是
非非、親喪則自致、食稻衣錦則不安。皆生の直者、即性の善也。（中略）則
性善の説、夫子何嘗不言焉。）

ここで会沢は性善については孔子が既にその内容を話しているとし、これ以外
にも『論語』の言葉で性善に該当するものを列挙している。さらに孔子以前の経
書でも性善については実質上話されていたとする。

而して夫子より前には、詩に秉彝徳を好むと言ひ、即ち書に所謂彝倫の叙づ
る攸〔洪範〕、（中略）所謂彝は即ち直道にして性善なり。且つ臯陶に天叙
天秩と言ふが如き、典礼は皆天の叙秩する所より出づれば、性善に非ずして
何ぞや。（（中略）而前於夫子、如詩言秉彝好徳、即書所謂彝倫攸叙〔洪範〕、
（中略）所謂彝者即直道而性善也。且如臯陶言天叙天秩、典礼皆出於天所叙
秩、非性善而何也。）

ここでも詩経、書経にはじまり、経書の言葉を列挙して、性善が語られていた
とする。このことによって会沢が性善説を権威化したかと言えれば事実は逆
で、むしろ前に引いた用例で「古は心性を以て教と為さず」と言うとおり、性善
は徳を身につけるための理論的な前提であって、それ自体を思想の眼目にしては
ならないと主張する。

然れども専ら心性を恃みて教と為すは、則ち星なきの秤の如く、指名して以
て準則と為すことなし。故に古は相訓告するに、必ず徳を以て言を為す。（中
略）皆徳を言ひて心性を言はず。而して易も亦た徳に進み行を修むるを以て
君子の事と為す。徳は諸善の身に得て、指名すべき者なり。（中略）孟子の
時に至りて、則ち横議並び興り、道を害ひ世を惑はし、心性を説く者、多端
にして極まりなし。故に其の性善を道ひて放心を求むるは、皆人心の惑を解
き、之をして道に郷はしむる所以にして、其の教を為す所以の者に至りては、
則ち四端を拡充して以て仁義礼智の徳を為す。専ら心性を以て教と為さざる
なり。（然専恃心性為教、則如無星之秤、無指名以為準則。故古者相訓告、

必以德為言。（中略）皆言德而不言心性。而易亦以進德修行為君子之事。德者諸善之得身、而可指名者。（中略）至孟子之時、則橫議並興、害道惑世、說心性者多端而無極。故其道性善求放心、皆所以解人心之惑、使之鄉於道、而至於其所以為教者、則扩充四端、以成仁義禮智之德。不專以心性為教也。）

目に見えない心を分析しようとしても、とらえどころがないのでどうしようもない。これに対し徳は個別具体的な善行を身につけて、はっきりと指し示すことができる人物像である。したがって、惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端を扩充し、仁義禮智という徳にまで鍛え上げるべきである。これが会沢の主張であり、その眼目は日常生活における善行の実践にあった。性善はあくまでも、どんな人間でも善を行えるという前提条件でしかない。これを強調するために会沢は、孟子が性善を発見したのではなく、孟子以前からそれは語られていたとし、孟子が敢えて性善説を強調したのは、当時の他学派との論争に必要なからに過ぎないとすることで、『孟子』における性善説の重要性を引き下げ、むしろ四端のような日常生活上の個別具体的な心情を扩充し、素直に行動に移す実践に力点を移そうとしたのである。

五 『講孟劄記』における松陰と水戸学の関係

こうして見てみると、松陰の性善説理解が、基本的に会沢の論理構造をそのまま引き継いでいることは明らかである。『孟子』から性説にまつわる観念的な議論を排除することは、とりもなおさず実践を強調するために他ならない。会沢の場合は実践の内容が日常生活における四端の扩充と、それによる徳の完成にあった訳だが、松陰の場合は忠誠論を強調し、国家の危機を憂えて献身的に忠誠を尽くすことにあった。前出の尽心下篇第三十八章劄記において、『孟子』冒頭の梁恵王は王政、中間の告子は性善、末尾の尽心は道についての議論となっていると言いながら、実際には中間の告子（性善）から手を下すという、編集順序とそぐわない実践順序になっているのは、朱子学以来の近世儒教に慣れた人々に、まず観念的な性説を批判することで、実践強調を『孟子』の眼目だと理解させた上で王政や道について実践させたからではないだろうか。そうして考えると、割注引用ながら『下学邇言』を論拠とすることは、『孟子』解釈をする上で、会沢正志斎の思想が大きく作用していたことを表していると考えられる。

この『下学邇言』については、藩主に上呈した『新論』と異なり、一般読者に向けて書かれたものである。そして、『下学邇言』「論学篇」は、学習者が日常生活で倫理を実践して徳を磨き、「実事」を行っていくことが大事で、学術的な議論はむしろそうした「実事」を妨げてしまうという議論が展開されている⁽¹⁵⁾。

とすれば、松陰が『講孟劄記』で『新論』を引かずに『下学邇言』を引いたことは、松陰が上から国体を説いた『新論』の性質を正確に理解しており、下から国体を説く『講孟劄記』とはそもそも議論の組み立て方が違うので、『新論』は使用せず、逆に実践強調の論理を展開した『下学邇言』を利用したと考えると筋が通る。また、『下学邇言』では重層的な君臣関係、親子関係などを前提として、自分を取りまく目の前の人倫に重点を置いた、日常生活における「実事」の実践を説いており、一気に天皇や国家への献身的行動を説く『講孟劄記』の忠誠論とは相容れない。したがって松陰は、『下学邇言』「論学篇」を全面的に引用することなく、観念的性説を批判する箇所を引用したのであろう。そうして考えた場合、松陰は『新論』を誤読していたのでもなく、また観念的な議論を批判することで実践強調を促す会沢正志斎の議論が『下学邇言』にあることを知っており、それを継承しつつみずからの忠誠論を『孟子』の論旨として組み込んでいったものと思われる。したがって、国体という字がありながら、そこには『新論』も水戸学の議論も登場しないのである。かかる松陰からして、会沢正志斎の議論を継承しているという自覚がありながら、『講孟劄記』でこのような水戸学の引き方をしていたとしても何ら不思議ではなく、また改めて藤田東湖の忠誠論を引く必要もない。

出発点を水戸学としつつも、その思想は特に国体論において、独自性の強い忠誠論として分化していった松陰だが、その忠誠論を儒教の文脈で展開するに際しては、水戸学の文脈にいるという自覚を持っていた。それを表すのが『講孟劄記』における水戸学の使われ方であり、また松陰と水戸学の継承と相違とが、ここに表れているのである。

注

- (1) 『吉田松陰全集』普及版（山口県教育委員会編、岩波書店、1938～1940）第10巻217頁。以下『吉田松陰全集』からの引用は全て同書による。
- (2) 松陰は会沢、豊田との会見について「客冬水府に遊ぶや、初めて会沢、豊田の諸子に踵りて、其の語る所を聴き、輒ち嘆じて曰く、身皇国に生まれて、皇国の皇国たる所以を知らざれば、何を以てか天地に立たん、と。帰るや急に六国史を取りて之れを読む」と述懐している。（『吉田松陰全集』普及版、第七巻352頁）
- (3) 『吉田松陰全集』普及版、第三巻565～567頁。
- (4) 『講孟劄記』下巻（近藤啓吾訳注、講談社、1980）528頁。『講孟劄記』が明治九年に松下村塾より刊行されてから、どのような変遷を辿り、如何なる体裁で編集されてきたかについての書誌学的な考察については、本書下巻642～645頁が最も詳細である。これに基づいて校訂を施した本書が最も信頼性が高いと思われる。よって以下『講孟劄記』からの引用は同書による。

- (5) 『水戸学と明治維新』（吉田俊純、吉川弘文館、2003）196～200頁。
- (6) 『吉田松陰』（高橋文博、清水書院、1998）106頁。
- (7) 『講孟劄記』上巻、19～21頁。
- (8) 『新論』（「日本思想大系」53、今井宇三郎、瀬谷義彦、尾藤正英校訂、岩波書店、1973）52～53頁。会沢が晩年まで手を入れていた『新論』は、表現が微妙に異なっており、それらを全て参照の上校訂された本書が最も信頼性が高いため、これを底本とした。
- (9) 「蓋し人君の天職は天民を治むることなり。民の為の君なれば、民なければ君にも及ばず。故に民を貴しとし、君を軽しとす。是等の処は篤と味ふべし。異国の事は姑く置く。吾が国は辱なくも国常立尊より、代々の神神を経て、伊弉諾尊。伊弉冊尊に至り、大八洲国及び山川・草木・人民を生み給ひ、又天下の主なる皇祖天照皇大神を生み玉へり。夫より以来列聖相承け、宝祚の隆、天壤と動なく、万々代の後に伝はることなれば、国土・山川・草木・人民、皆皇祖以来保守護持し玉ふ者なり。故に天下より視れば人君程尊き者はなし。人君より視れば人民程貴き者はなし。此の君民は開闢以来一日も相離れ得る者に非ず。故に君あれば民あり、君なければ民なし。又民あれば君あり、民なければ君なし。此の義を辨ぜずして此の章を読まば、毛唐人の口真似して、「天下は一人の天下に非ず、天下の天下なり」などと罵り、国体を忘却するに至る。惧るべきの甚しきなり。近聞く、明倫館の文題に、「天下は一人の天下に非ざるの説」と云ふを出されし由」（『講孟劄記』下巻、489～490頁）とあるが、この議論が「孟子序説」の国体論に直接的に参加しておらず、また他の議論にも援用されていないこと、そして「天下は一人の天下」云々は、藩校明倫館で出された論文問題であり、これに対する批判であることから、『講孟劄記』における松陰の議論に神話は積極的なはたらきをしていないと思われる。
- (10) 『講孟劄記』下巻、592頁。
- (11) 『講孟劄記』下巻、70～71頁。
- (12) 『講孟劄記』下巻、63～65頁。
- (13) 『講孟劄記』下巻、87～89頁。
- (14) 『下学邇言』は弘化四年（1847）に執筆された。本稿が底本とするのは明治二十五年（1892）、会沢正志斎の子孫である会沢善発行のものである。
- (15) 拙稿「「弘道館記」をめぐる会沢正志斎の教学理念」（『東洋の思想と宗教』第二十九号、2012）、「会沢正志斎の『論語』理解と実践」（『東洋の思想と宗教』第三十二号、2015）参照。

（おおば かずお・非常勤講師）