

# 「学校問答書」における「人才」と「政事」

——横井小楠の政治思想(一)——

内 藤 俊 彦

## 一

嘉永五年三月、熊本藩士横井小楠は福井藩有志に対して、「学校問答書」と題する意見書を書き送った。この中で小楠は、学問と政治の理念、あるいはその前提となる人間観、等いくつかの問題について問答体で自己の意見を述べている。

ところで、儒学、とりわけ朱子学においては、学問と実践が一体不可分のものと捉えられていると共に、道徳的実践と政治的実践もまた同様に一体のものとして理解されている。それ故に「朱子学」者小楠の政治思想の特徴を理解する上で彼の学問論を分析することは必ずしも無駄ではないし、むしろ、そのことによって小楠「政治学」解明のための重要な鍵がいくつか得られるのではないかと期待される。私の小楠研究の最初に「学校問答書」を取り挙げる所以である。

そもそも、天保一四年・弘化元年の交に小楠が思想的転換を経験し、「朱子学」を信奉するに至ること、しかも彼の「朱子学」が本来のそれと主要な点で無視し得ない相違を示していること、更に晩年に至ってこの「朱子学」からも脱却して小楠独自の思想的世界を創造したこと、については、いくつかの優れた研究によって理論的に詳細かつ緻密に検討されている<sup>(1)</sup>。

尚、右の小楠研究について付言すれば、天保・弘化の交以前の小楠の思想が「徂徠学」とされる場合もあるが<sup>(2)</sup>、当否については、私も次節でその一端の分析を試みるが、今後のより詳細な検討を俟たなければならないであろう。この時期の小楠の学問の特徴を、「殊に主体的な心の体認功夫に意を用い、また一方では経世家としての活眼を有し、更に自己の意志を的確に表現するために詩文の習練に励んでいた<sup>(3)</sup>」とする見解もある。しかるに学問の重点を「心の体認功夫」に置くのは「徂徠学」的とはいえない。また後に若干触れる様に彼は朱子学関係の書をより多く読んでいたと思われるふしもある。この問題の検討は後日に留保して、右の点に留意した上で、しかしここでは一応この時期の小楠については、「徂徠学」徒と呼んでおくことにする。

本稿以下で予定されている私の小楠研究は、右に挙げた先学の諸研究に導かれながら、小楠「政治学」の特徴を剔出し、それが我々の政治的思考のいかなる点を理論化せんとしているのか、または、我々の政治的思考に何を付け加えることになったのか、について検討を加えることを目的としている。そして差し当り本稿では、彼の人間観と政治観との関連を取り上げて検討し、今後の研究の見取り図を作りたいと考えている。

ところで、このような観点から小楠研究を進めるに当って障害となり得る史料上の制約が若干ある。一つは小楠の残した史料が決定的に少ないことであり、二に、小楠の後輩である元田永平が小楠の言葉として伝える様に、そもそも彼の関心の在り方と方法とに制約されて、彼の理論的著作が極めて少ないことである。周知の様に儒学におい

ては、理論的な研究は古典の語句の訓詁解釈の作業を主要な媒介にして行われ、従って思想家個人の独自の思想の形成もその様な作業を通して行われる。ところで幕末の独創的な思想家に多かれ少なかれ共通の傾向であるが、小楠もその様な「記誦詞章の学」を否定するところから学問の営為を出発させる。曰く、「学ヲ為スハ須カラク古今ニ通シ、大義ヲ明ラカニシ、活見ヲ開キ、諸レヲ世務ニ施コスベキ而已。夫ノ詩文ノ若キハ、亦タ忠孝ヲ天性ニ発ス。彼ハ章句ニ拘タル者ハ、俗儒ニシテ、與ニ論ズルニ足ラズ」(傍点引用者)と。この文章は「徂徠学」時代の小楠の立場を伝えるものであるが、「程朱学」に遷った以後晩年に至るまで、小楠の儒学に関する理論的著述は少ない。三に、残存する小楠の史料の多くは、建白書・書簡等その時々具体的に状況に制約されたものが多く、従ってこれらから小楠「政治学」の理論を抽出することが必ずしも容易ではないことである。以上の点に留意しながら、できる限り史料に即して分析を進めたい。

さて、「学校問答書」の具体的検討に入る前に、「学校問答書」執筆前後までの小楠と福井藩との関係と、この時期に至るまでの小楠の思想の特徴とについて述べておかなければならぬ。<sup>(5)</sup>前者については本節で、後者については、とりわけその歴史観の性格について、節を改めて論ずる。

横井小楠と福井藩との結び付きは、嘉永二年一〇月に福井藩士三寺三作が諸国遊学の途次熊本を訪れ、二〇日間余り小楠の家塾に寄寓し、小楠に親炙したことに始まるとされる。以後、この三寺の紹介で小楠は福井藩有志の間に知られることになる。<sup>(6)</sup>

ところで小楠宛三寺書簡は、三寺の遊学中に福井藩「執法」浅井八百里が病死したことを報じて、「貴公様方御学風之処八百里に為聴不申儀は千載之遺憾と奉存候」と述べているが、浅井は天保十一年に、襲封間もない幼少の藩主松平慶永(号、春嶽)の「御文事御相手」に任命され、以後春嶽の側近として累進している。これも終生変ら

ず側近として春嶽を補佐した中根雪江は浅井の為人を「学識深広忠直方正」と評し、またその勤め振りを「取り別て、鈴木主税・浅井八百里・加賀九郎右衛門いづれも程朱の学を奉し、誠意正心を以て、御言行の一動一静、将順匡救の規諫を奉り」云々、と述べている。<sup>(9)</sup>しかるにここで名前を挙げられている鈴木・浅井・加賀は共に藩儒吉田悌藏（号、東篁）の門弟である。<sup>(10)</sup>

吉田東篁は出自は低かったが、閩齋門の程朱学を修め、従来必ずしも學術の振わなかったとされる福井藩において、「福井学問の権輿」と評され、<sup>(11)</sup>その門からは橋本左内をはじめとして、前述の様に数多くの人材が輩出している。<sup>(12)</sup>そしてまた、『奉答紀事』嘉永二年正月二六日の条に、「本多肇後・飛弾・松平庄兵衛後・主馬・本多四郎右衛門後・修理を、御家老になされたり。孰れも三十未滿の壮年、吉田東篁の門人にて、専ら程朱学尊信の者共なれば、銳進して励精図治の御親政に服事セリ」とあるから、<sup>(13)</sup>先の浅井・鈴木・加賀・橋本を含めて、吉田東篁の門人が春嶽の治政をその側近にあつて補佐していたということができよう。尚、東篁自身は、安政二年に藩校明道館が設置されるとその助教に任命され、小楠が招聘されて来福するとこれと意見合わず一時隠退するが、後に再び出仕して明道館助教及び侍読となり、のち教授となった。<sup>(14)</sup>

三寺が小楠を推輓した福井藩有志の藩内における地位はこの様なものであった。そしてそもそも三寺の諸国遊学自体が、優れた朱子学者を求めて藩に招聘せんとする春嶽ないしは藩主脳部の意向を承けてなされたものであったとされるのである。<sup>(15)</sup>嘉永四年の小楠の福井訪問はこの様な背景の許で実現し、大きな成功を収めるのである。

嘉永四年の二月中旬から八月下旬にわたる約六ヶ月間、横井小楠は西日本の各地を遊歴した。この遊歴行の主要な目的の一つは、各地の士人と意見をたたかわせることと「国風民俗」の觀察であつたが、<sup>(16)</sup>もう一つの主要な目的は福井訪問であつたと思われる。小楠は京都で吉田東篁の実弟岡田準介と屢々会っている外、大阪で当時適塾で修

業中の橋本左内とも会っている。<sup>(18)</sup>

さて、横井小楠は六月一二日から二一日までと七月六日から二一日までの二度にわたって福井に滞在し、吉田東篁・岡田準介兄弟等と親交を重ね、幾度か東篁の主宰する会談にも出席し、自からも『大学』の「三綱領」について講義している。またとりわけ七月の福井再訪に際しては、小楠の滞在費を藩が負担し、家老の別荘を宿舍に充てるなど、藩の小楠に対する待遇は極めて行き届いたものであった。<sup>(19)</sup>そして、その所為でもあるまいが、小楠も福井藩政府を極めて高く評価する。曰く、「当時甚盛大なるは福井にしく所無御座候」、「君公 (二・二字重) □ □ (二・二字重) 上程之賢明にて当時之所は君臣上下共に此学事に必死に志し修業最中にて、上程可然人物も出来いたし、何れ五七年も経候へば君臣共に丈夫に御成り可被成」云々と。<sup>(20)</sup>

以上のような経緯があつて、小楠は福井藩の藩校設置について意見を求められたのであつた。意見書提出に至る具体的事情は不明であるが、東篁宛小楠書簡に、「学校之下問有之、問答書相認さし出申候」<sup>(21)</sup>とあり、また「学校問答書」の末尾に、「二三社中一覽の上批点を下し申候、其儘にさし上申候事」と認めているところから推測するに、藩主ないしは藩の公式の諮問に対する解答として、批点を付した文書をそのまま提出するとは考えにくく、それ故、藩主春嶽あるいは藩政府がこのことに事実上いかに係わっているかは別にして、少なくとも形式的には、東篁個人あるいは彼の社中の誰から、小楠が私的に意見を求められるという形をとっていたと考えてよいであらう。<sup>(22)</sup><sup>(23)</sup>

以上が「学校問答書」提出前後までの、小楠と福井藩との関係の概略である。その後安政二年に福井藩は藩校明道館を創設し、安政五年から数次小楠を賓師として招聘する。文久二年四度目の招聘に応じた小楠が、折から幕府の政事総裁職に就任した松平春嶽を補佐して、公武合体運動を進めたことはよく知られている。

次に節を改めて、天保期における小楠の歴史観を検討して、この時期における小楠思想の特徴の一端を明らかに

しておこう。

# 註

(1) 平石直昭「横井小楠研究ノート——思想形成に関する事実分析を中心に——」(『社会科学研究』第二四卷第五・六合併号 昭和四八年)、同「主体・天理・天帝——横井小楠の政治思想——」(『社会科学研究』第二五卷第五号・第六号 昭和四九年)、同「横井小楠——その「儒教」思想——」 相良亨・松本三之介・源了圓編『江戸の思想家たち』下、並に、松浦玲「横井小楠」。

尚、小楠の時代に擧げてた西欧文明の理解が、朱子学のカテゴリーの独自の読み換えによる事を指摘したのは丸山真男(『近代日本思想史における国家理性の問題』『展望』昭和二十四年一月)であるが、植手通有(『幕末における近代思想の胎動——西洋観の転回との関連において——』第三章 同『日本近代思想の形成』はこの視点を一層掘り下げて分析している。

(2) 例えば、平石「横井小楠研究ノート」前掲書 二〇二頁以下。

(3) 友枝龍太郎「横井小楠と朱子学」(『韓』昭和五一年六月 一一九—一二〇頁)。

(4) 元田永孚「小楠先生遺文後序」横井時雄編『小楠遺稿』(明治二二年)。

(5) 本稿全体にわたって、横井小楠の伝記的事実並に思想展開については、註(1)の文献の外、山崎正董『横井小楠 伝記篇』(昭和二三年、以下、山崎『伝記篇』として引用する)に依る。

(6) 三寺三作書簡 嘉永三年二月一八日付横井小楠宛 山崎正董編『横井小楠遺稿』(昭和一七年、以下、『遺稿』として引用する) 一三八—一四〇頁。

横井小楠書簡 嘉永三年五月二三日付三寺三作宛 同右 一三四—一三八頁。

山崎『伝記篇』 一四一—一四四頁。

- (7) 前註の三寺書簡『遺稿』一三九頁。尚、「執法」とは目付のことである。浅井は弘化三年七月六日に、加賀九郎右衛門・千本藤左衛門と共に「御目付」に任命されている（中根雪江『奉答紀事』（昭和五五年 東京大学出版会）八〇頁）。
- (8) 中根『奉答紀事』七頁。
- (9) 同右 一一頁。
- (10) 松平慶永「真雪草紙」『松平春嶽全集』（昭和四八年復刻版）第一卷 三五頁。
- (11) 同右 一〇頁。
- (12) 笠井助治「近世藩校に於ける学統学派の研究・上」五三五頁。尚、橋本左内については、吉田東篁「送橋本弘道遊浪華序」（景岳会編『橋本景岳全集・上』（昭和一八年）一四頁）に、「去歲初メテ予ノ門ニ遊ブ」とある。
- (13) 中根『奉答紀事』一〇二頁。
- (14) 以上、東篁の略歴は、笠井 前掲書 五三五頁。
- (15) 山崎『伝記篇』一四〇—一四二頁。
- (16) 横井小楠書簡 嘉永四年五月六日付長岡監物宛『遺稿』一五一—一五四頁。
- 横井小楠「遊歴聞見書」（嘉永四年）同右 八三—八四六頁。
- (17) 山崎『伝記篇』一八三—一八四頁。
- (18) 橋本左内書簡 嘉永四年五月一〇日付岡田準介宛 前掲『橋本景岳全集・上』一八頁。曰く、「偕於当地横井氏三日滯留被致、其間二度對話仕候。愈其造詣之深き様に被思候」と。
- (19) 以上、山崎『伝記篇』二二三—二六・二二〇—二二六頁。
- (20) 横井小楠書簡 嘉永五年正月一五日付坂本格・井上司馬太郎宛『遺稿』一六六頁。
- (21) 横井小楠書簡 嘉永五年三月二五日付吉田東篁宛『遺稿』一六八頁。

(22) 横井小楠「学校問答書」『遺稿』七頁。

(23) 松浦『横井小楠』八八頁 参照。

尚、横井編『小楠遺稿』所収の「小楠先生小伝」には、この間の事情について、「五年松平春嶽公薨きに先生漫遊の日面接せざるを憾み、人をして学校の制を問はしむ。先生乃ち学校問答録を草して之れに応ず。春嶽公見て大に悦ぶ。遂に聘待の意有り」と書かれている(八頁)。この文の筆者は、同書緒言(三頁)によれば、小楠の門弟江口高廉であるが、江口の記述が直接の見聞に拠るか、あるいは何らかの史料に拠るのか不明である。

## 二

横井小楠、通称平四郎、諱時存、字子操、号小楠(外に畏斎・沼山などの号がある)、は文化六年に熊本藩士横井時直の二男として生れる。従ってペリー来航の年である嘉永六年には彼は数え年で四五才となっている。天保四年(二五才)藩校時習館居寮生、同八年(二九才)時習館居寮長となる。居寮生とは、学術に優れた者で選ばれて藩校内の学舎に寄宿し藩費をもって修学する者を言う。居寮長とはその塾頭である。天保一〇年(三一才)選ばれて江戸に遊学する。江戸では幕府・諸藩の名士と交友を結ぶが、最も深く交わったのは藤田東湖であろう。翌天保十一年(三二才)水戸・東北地方の遊歴を志したが、出発直前「酒失」によって帰国を命ぜられる。帰国後逼塞を命ぜられ閉居し、学問に専念する。天保・弘化の交を転機として、従来の「徂徠学」から「朱子学」への思想的転換を遂げる。この前後から家塾を開いて教育に当る傍、同志と講学して、後の熊本実学党の基礎を啓く。<sup>(1)</sup>

天保八年、小楠の居寮長時代に居寮生となった元田永孚の伝えるこの時期の小楠の言葉は、諸先学の均しく引くところである。曰く、「凡ソ学問ハ、古今治乱興廃ヲ洞見シテ、己レノ知識ヲ達スルニアリ。須ラク博ク和漢ノ歴

史ニ渉リ、近小ニ局スヘカラス。廿二史ノ書等一読スヘシ。然ラサレハ經國ノ用ニ乏シク、共ニ為ルニ足ラス。且ツ文章ヲ学フヘシ。吾見ル所ヲ陳ヘ志ス所ヲ達スルハ文章ニ在リ、而シテ藩ノ学者文章ヲ善クセス。近世江戸游学スル者アリテ漸ク八家ノ文ヲ学フコトヲ知ル。先儒ハ唯藪孤山ノミ<sup>(2)</sup>と。ここで小楠が力説しているのは、歴史の研究と文章の修練とである。後者については特に論ずる必要はなからう。小楠の歴史研究とはいかなるものであったのか。

小楠から右の様な教示を受けた元田は、「其論鋒氣慨識見ノ雄大非常人タルコトヲ知り、大ニ敬慕スル所アリ。是ヨリ専ラ先生ニ就テ講学」したと記す程に小楠に傾倒したのであるが、その「講学」の様子は以下の様なものであった。曰く、「自ラ謂ラク、經書ハ人道ノ軌範忠孝仁義ハ吾心ノ素定スル所。其事實ニ運用シ家國ニ達スルハ、識眼ヲ歴史ニ注クニアリ。詩ハ性情ヲ言フ、既ニ好ム所。文ヲ学ンデ以テ吾蘊スル所ヲ發暢スヘシ。之ヲ以テ居寮三年ノ学ト決シ、必ス成ス所有シ、ト。因テ専ラ歴史ヲ讀ミ、文章ヲ学フ。歴史ハ先生ト会談シ一文ヲ作レハ必ス先生ノ批閱ヲ受ク<sup>(3)</sup>と。

この時期に書かれたものと考えられる、豊臣秀吉を論じた文章が『遺稿』に収められている<sup>(4)</sup>。この文章の前半の内容を紹介しながら、彼の歴史研究の方法と目的とを探究ろう。

秀吉が織田信長の一兵卒から身を起し、信長の没後、戦国の群雄を統御して天下を平定したことはよく知られている。そしてまた、その死に臨んで幼少の嗣子秀頼の安泰を願い、五大老五奉行に頻りに誓紙を求め秀頼に二心なきことを誓わせたこと、それにも拘らず、秀吉没後程なく誓紙は反故に帰して豊臣家が滅亡したこともよく知られている。小楠の表現に従えば、曰く、「死骨未ダ冷メザルニ、一敗シテ赤族ス」と。秀吉は、秀頼と豊臣家との安泰の保証を一片の誓紙に求めたことになる。前者は秀吉の「雄才大略」を、後者は彼の無策・無能を示している様

に見える。小楠の評語に曰く、「蓋シ公ノ智、小ニ明ラカニシテ大ニ暗キ者、是コニ至ツテ後、見ル可キナリ」と。小楠は右の後者について論評して、「公ノ将サニ終ラントスルヤ、誓約盟書ノ間ニ屑屑トシテ、規畫処置之事ニ及バザルハ、何ゾヤ」と問いを立て、その「小ニ明ラカニシテ大ニ暗キ」所以を論ずる。

小楠は当時の諸侯が皆秀吉の家臣・兵卒の出身者であり、日頃彼が厚く恩賞を施し肉親の如くに親しんでいた者であつたとして、秀吉の心事を次の様に忖度する。「蓋シ其ノ意ニ謂ラク、我ノ彼ニ於ケル此ノ如ク之レ厚シ、則チ彼ノ我ニ於ケル当サニ心ニ負ク事ヲ為サザルベシ、仮令乱ヲ唱フル者有ルモ決シテ必ズ之レト並ビテ叛スルニ至ラザラン、ト」。そしてこの様に忖度した秀吉の心事を次の二点から批判する。一は、秀吉が諸侯の現実的な利害関心を考慮しなかつたこと、つまり、人間は恩愛によって動くものではなく利害の判断に従つて行動するものであることを見おとしていたこと、二は、秀吉がかつての主君信長の子孫に対する自己の処置を立場を換えて教訓としなかつたこと、換言すれば、秀吉が信長の子孫を遇した彼自身の「歴史」を彼の「経国ノ用」として学ばなかつたこと、である。曰く、「知ラズ、彼ノ公ニ服従スル者ハ土地貨財ノ利ノミナルコトヲ。人、土地貨財之利ヲ以テ彼レニ啗ハスニ、飢附飽颺之徒（引用者註―飢えれば人に附し飽けば恣まに振舞う者の謂）、安ンゾ其レ欣然之レニ従ハザルコトヲ保センヤ。且ツ織田氏ノ公ニ於ケルヤ、彼ノ如ク其レ厚シ、而モ公ノ織田氏ニ於ケル、此ノ如ク其レ薄シ。則チ将帥ノ忠ヲ公ニ致サザル者、公宜シク自カラ之レ知ルベシ。而ルニ晏然トシテ之レニ倚頼ス。其レ亦タ智ノ及バザル所有ルカ」と。秀吉はこの時いかに対処すべきであつたのか。小楠はこれを加藤清正・片桐且元に仮託して述べる。曰く、「吾レ清正且元ノ言ヲ觀ルニ、曰ク、天下之勢東ニ強クシテ西ニ弱シ。彼レノ勢日々ニ盛ニシテ我レノ勢日々ニ衰フ。宜シク意ヲ曲ゲテ之レヲ奉ジ、節ヲ屈シテ之レニ事カフベシ。彼レ百万方之レ挑ムモ而モ我レ之レヲ奉事スルコト益々固クシテ、彼ヲシテ一言ノ託スベキコト無カラシメ、徐ロニ其ノ変ヲ觀テ以テ之ヲ計ルト

キハ、則チ事或ハ為スベキナリ、ト。天下ノ至計ニ將ノ言尽クスナリ」と。

もう一つ、足利尊氏を論じた文章を見よう。<sup>(5)</sup> 周知の様に、尊氏は軍事的には楠正成・新田義貞等の軍に屢々敗れながらも、ついに天下を取ることに成功した。その理由を小楠は「人心ヲ収攬」したことに求める。曰く、「奸雄ノ天下ヲ志スヤ、必ズ人心ノ向フ所ヲ視ルナリ。人心彼レニ向フトキハ則チ彼レニ唱へ、此レニ向フトキハ則チ此レニ唱へ、務メテ以テ人心ヲ収攬ス。是コヲ以テ、戦、屢々敗ルト雖ドモ而カモ天下之權常ニ之レニ歸ス」と。尊氏はどの様にして「人心ヲ収攬」したのか。曰く、「蓋シ建武中興タルヤ、天下顛然トシテ新政ヲ抑フグ、然リ而シテ<sup>伏字</sup>□□（引用者註—この部分は明らかに「醍醐」以後醍醐天皇と読める）、将士之賞ヲ抑ヘ璧幸之封ヲ益シ、而シテ人心背ク。是コニ於テカ尊氏土地兵權ヲ割キ之レヲ諸將ニ授ケ以テ天下之心ヲ収ム」と。こうして尊氏は人々の利害関心に訴えるところにも、天皇制を人々の正当性の感情に訴えるべく操作した。曰く、「民ノ厭フ所ノ者ハ<sup>伏字</sup>□□（引用者註—「醍醐」ナリ、王室ニ非ザルナリ。今其ノ厭フ所ノ者ハ幽ラル。復タ王室ヲ思ハザルコト能ハザルナリ。則チ尊氏復タ逆ヲ以テ強フベカラズ。是コニ於テカ、光明帝ヲ立テテ、以テ天下ノ向フ所ノ心ヲ収ムルナリ」と。すなわち、当時人々が厭忌していたのは後醍醐帝その人であつて、王室ではなかった。しかも帝の勢力は吉野山中におしこめられている。とすれば人々は王室の衰微をも案じないではいられない。尊氏もまたかさねて「逆」を強行して王室そのものに刃向うこともできない。かくして尊氏は光明帝を擁立し、（王室を安泰にして）人心の収攬を計ったのである、と小楠は論ずる。対立王朝の擁立による、人心の収攬と正当性の確保のメカニズムを天皇個人と王室との政治的機能を区別することによって分析した点は彼の独創であらう。結語に曰く、「嗚乎、人心ナル者ハ、奸雄ノ攬テ以テ志ヲ天下ニ獲ル所、而シテ豈ニ翹ダニ尊氏ノミ然ランヤ」と。

以上二編を見るに、小楠は一貫して、儒教倫理の観点からではなく、具体的な政治状況において個々の歴史上の

人物が彼の目的を実現するために行つた判断・行動あるいは政治技術の優劣から評価する。勿論、尊氏を「奸雄」呼び、あるいは、「順逆」をもつて人物を論ずる態度が皆無ではない。例えば曰く、「夫レ尊氏ノ志ヲ得ルヤ逆、新・楠諸將ノ志ヲ失フヤ順」と。しかし小楠がこれに続けて、「順逆之分ハ天理人心ノ向背スル所ナリ。故ニ正成之死義貞之敗、天下豈ニ戚然タラザル者莫カラシヤ。況ンヤ民ノ厭フ所ノ者□□ナリ、王室ニ非ザルナリ」と述べている所から明らかな様に、「順逆」は、小楠自身の価値判断を述べることよりも、むしろ「天理人心」の「向背」、従つて尊氏の人心収攬術の分析の目的に比重が置かれて使われていると考えてよい。こうして小楠の歴史研究は、政治的实践を目的とする思考実験ないしは実践的観点からする事例研究であり、かつその主たる関心は、歴史上の人物の倫理綱常からの是非の論ではなく、道德主義的立場から切り離された政治技術の得失の論評であつたといえる。元田の伝える小楠の「経国ノ用」としての歴史研究はこの様なものであつた。

ところで、右の二篇の史論は執筆年次が記されておらず、また今これを考証するための史料を欠いている。しかし、前漢孝景帝時代の呉楚七国の乱を早くも予見して、孝文帝に大国を削るべきを建白して用いられたなかつた賈誼（長沙）について的小楠の年代を異にする二つの評価は、天保・弘化の交における彼の思想的転換の一端を伺うに足る。右二編を天保・弘化の交以前の作とする理由である。

読書ノートの性格を持つ天保九（戊戌）年の「戊戌雜志」に次の記事がある。

賈長沙、才識ハ一世ニ卓越ス。文帝ノ之レヲ用ヒザルコト、是レ古今ノ人同ジク慨スル所ナリ。而シテ吾ハ則チ然リト謂ハズ。文帝ノ世天下始メテ定マル。是レ宜シク生息ヲ休養スベシ。而ルニ藩王ヲ削リ風俗ヲ正シテ紛紛改作ノ政ヲ為シ、天下ノ人心ヲ揺動スルヲ重カラズ。文帝ノ淵識深慮ナル、天下ノ勢ニ因テ治ヲ為ス。則チ誼ヲ用ヒザル者亦タ勢ノ不可ナルヲ知ルナリ。<sup>(6)</sup>

ここでは賈誼の建策の基本的な正しさは承認されている。小楠の評価の力点はただこの策を行うタイミング（「天

下之勢に置かれている。しかるに万延元年と文久元年の書簡では彼の評価はこれと決定的に変わっている。例えば、文久元年の書簡に曰く、「賈誼杯の如き人材と云はれ候者の心呉・楚七国を削り或は匈奴を亡さんと打立心の起りは只に時之弊を見て思ひ立ものにて、呉・楚七国は文帝之兄弟叔姪之骨肉たるを少しも氣の付ぬは余りなる不仁不義の心ならずや」と。見られる通りここでは評価の視点が倫理綱常におかれ、賈誼はかかる観点から全面的に否定し去られることになる。

さて、この時期の小楠が研究者によって「徂徠学」徒と規定されていることは既に述べた。そして荻生徂徠もまた歴史を重視する。徂徠学における歴史の位置づけはいかなるものであるのか。

「徂徠先生学則」は次の様に言う。「古へ聖人有り、今は聖人無し、故に学は必ず古へなれ。然れども古へ無ければ今無し、今無ければ古へ無し。今詎んぞ廃す可けんや。世世相ひ望まば、孰か古へに匪ざる、孰か今に匪ざる。故に古へに通じて以て極を立て、今を知りて以て之を体し、世世を差して以て其の来るを觀れば、其の民俗人情に於ける、猶ほ諸を掌に賡るがごときか」。この様な徂徠学における歴史の重視が、「世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る。道の明かならざるは、職として是に由る」という古文辞学の方法の根底にある歴史認識に発していること、並びに、「道」を「聖人」Ⅱ「先王」の作為したものと捉えしかも「聖人」とその「制作」にかかる「道」とを歴史の外に、彼岸に置いたことが逆に鋭い歴史意識を生ぜしめたことは、丸山真男によって既に明らかにされている。ここでは右の成果を踏まえた上で、徂徠学における歴史研究の方法と成果の一端とを簡単に垣間見ておくことにする。

まず歴史は各時代・各国の「事実」の認識を目的とする。「惣じて学問は飛耳長目之道と荀子も申候。此国に居て、見ぬ異国之事をも承候は、耳に翼出来て飛行候ごとく、今之世に生れて、数千載の昔之事を今日にみるとく存候事は、長き目なりと申事に候。されば見聞広く事実に行わたり候を学問と申事に候故、学問は歴史に極まり

候事に候<sup>(1)</sup>。次に、この様な「事実」の時代による「変化」の認識が目的となる。「一代ニハ一代ノ制作アリ。世々ニツレテ、何カ変化スルモノナリ。ソノ古今ノ変化スルコトヲ見ルニハ、史ニアラスシテハアタハス。ソノ史ヲ見ルニハ、必志ヲ見ルヘシ。」(中略) 其代々ノ制作ハ、志ニ備ヘテアレハ、コレヲ以テ其世ヲ見ルヘシ<sup>(12)</sup>。

ところで、徂徠が史書の中の「志」を重視していることは重要である。「志」とは中国の史書で、時代の制度文物を誌した部分である。例えば班固の『漢書』においては、個々の人物の行蔵事蹟を記す「帝紀」・「列伝」に対して、「志」は、漢代の度量衡・音律・曆法等を記す「律曆志第一」以下文芸を記す「藝文志第十」に至るまで、一〇項目を立てて刑事・財政・産業・地理等について記述する。勿論、「志」の分類は漢代の分類原理に従うものであり従つて当代の世界観に基いているのであるから、例えば「天文志第六」は天体の運動とそれにかかわる人事とを併せ載せる。『史記』のこれに相当する部分は「書」である。「礼書」以下「平準書」に至る八「書」がある。すなわち徂徠においては、歴史上の人物の行蔵事蹟とその(とりわけ道德的観点からするところの)是非の議論が歴史の目的ではなく、むしろ、人々の行蔵事蹟を制約する外的条件としての「制作」||それぞれの時代の君主が人民を統治するために作為した制度文物、の具体的なあり方とそれらの変遷を認識することが、歴史の目的である。それ故に徂徠においては、歴史を無媒介に現代の「鑑戒」とする視点が払拭されている様に思われる。この様な歴史観は朱子学批判において鮮明に現われる。曰く、「俗学者は、綱目(引用者註―朱子の『資治通鑑綱目』のこと)にては道理よく分れ候と思ひ候へ共、夫は実学と申物にては無御座候。綱目に有之候歴代之人物之評判をよく覚候而評判致し候分にては、悉皆覚事にて人のうはさ計に候。人のうはさを致し候を学問と存候故、人柄之能人も、学問いたし候へば人柄悪敷成候事多く御座候は、皆朱子流理学之害にて御座候。通鑑綱目を見候得ば、古今之間氣に入候人一人も無之なり申候。此見解<sup>けんげ</sup>にて今世の人を見候故、人柄悪敷成候事ことほりに候。其上綱目之議論は、印

判にて押たるごとく、格定まり道理一定しておしかた極まり申候。天地も活物に候、人も活物に候を、繩などにて縛りからげたるごとく見候は、誠に無用之学問にて、只人の利口を長じ候迄にて御座候故、事実計之資治通鑑はるかに勝り申候<sup>(11)</sup>と。又曰く、「時変ノコトハリヲ知ラス、百世ヲ一定シテ、朱子通鑑綱目ノ如クニ論シテユカハ、史ハイラヌモノト知ヘシ<sup>(12)</sup>」と。儒教の超歴史的な倫理綱常をもって人物を是非する朱子学の「非歴史主義」に対する批判である。

徂徠のこの様な「歴史主義」は著作の随所に見られるが、「徂徠集」巻之十一に載せる「送守秀緯適大垣序」<sup>(13)</sup>によってやや詳しくこれを見よう。

護園門の守屋煥明（字、秀緯）が医者として大垣藩に禄仕することとなった時、人々は「方技ハ以テ道ヲ行フベケンヤ。仕フル所ハ学ブ所ニ非ズ、出処之義ヲ失フ」と彼を非難した。徂徠は言う。吾国古代においては、「先王」（徂徠は古代日本の制度の制作者をも「先王」と呼ぶ）が唐制に学んで郡県制を敷き、全国から才能ある者を召した。それ故人々は、出仕して「道」を行い、退処して庶民となった。軍役が庶民の役務であった。この時代は確かに「三代」となれば「出処之道」を論ずることができた。鎌倉時代以降、公家は衰え、武士の君子と称する者が多くなつたが、そのつとめ（職）は古の庶民のごとく軍役であつた。「勝国之際」（前代に亡んだ国家の時代、即ち豊臣時代の謂）、武士は所領を離れ城下に居住し禄をもって「産」を維持した。君子たる者の身分に益ます変動がなくなつた。しかも彼等は古の庶民と同じく軍役を「職」としていた。今日「朝廷」（徳川幕府の謂、原文は闕字）は、諸侯に兵賦を定め、諸侯の家臣は皆軍役に従っている。武士は藩の頭要の職に拔擢されてはじめて、「道」を行ふ者といひ得る。従つて古から現代を見れば、今日の禄仕は古の庶民の地位に同じである。禄を受けているのは僅かの家宅（原文の「廬」は二畝半の宅地の謂）を受けているのと同じことである。万一禄を失えば、孟子の所謂安ら

かな老後を養うに足る僅の土地（「五畝」）にくらべることでできる僅な宅地一つすら失うのである。この状態は古の仕出とはいえない。禄仕してはじめて古の庶民と同じ状態にあるといえるのだ。しかも秀緯自身その「塵」を失って久しい。秀緯がもし将来主君に認められ、拔擢されて顯職に就き、「道」を行うことがあれば、医師が「道」の妨げになるとはいえないであろう。「故ニ出処之道ヲ語リテ、而シテ其ノ世ヲ論ゼザルハ、何ゾ悖レルヤ」。以上が徂徠の議論である。

右に述べられている当時の武士の歴史的に制約された社会的な存在形態に対する徂徠の鋭い洞察が、「旅宿之境界」（『政談』巻之一）という語に集約されるものであることはいうまでもない。

こうして、古代中国と古代日本において妥当した（と、少なくとも徂徠は考える）規範を直接無媒介に後世の具体的歴史状況に適用せんとするリゴリズムが斥けられ、個人の主観あるいは意欲のみによつてはいかんともし難い歴史的に制約された客観的な制度文物の中にあつて行為しなければならない存在として、個々の人間が論ぜされることになる。右の認識が徂徠の政治論に与える刻印については次節で見ることとして、今差し当り附言すべきは、右の視点が、逆に、徂徠における人間の個性についての深い洞察と受容を可能にした点である。それは例えば哲学上は「氣質不変化」説として、また文学論では文芸批評の道德主義からの解放として現われる。

以上徂徠学の歴史観を見た上でもう一度、小楠の歴史観を見よう。先述の繰り返しになるが、小楠は歴史を「経国ノ用」と位置づけて、そこから政治的な教訓を得ようとしている。従つてここでは、人物の道德的な是非の議論に主眼は置かれない。倫理綱常から技術ないしは人々の利害関心のあり方に観点が移っている点で、小楠の史論は朱子学的ではないといえる。がしかしまた、歴史を個人の主観と行動とに還元し、あらゆる時代を、一定の道德的基準ではないにしても、一定の脱道德的（政治的）基準でもって論ずる点において「印判にて押たるごとく」、「百世ヲ一定シテ」歴史を見ているといえるであろう。この点では彼は徂徠学から遠い。

しかるに徂徠学的歴史観からして、安政二年の「陸兵問答書」<sup>14</sup>は彼の史論の頂点をなすものの一つであるといえる。その内容を簡単に紹介しよう。西洋の用兵術・武器の採用の是非が一篇のテーマである。

「夷変」以来、西洋兵器採用の是非をめぐって国内の意見が対立しているが、これは人々が「太平の心」をもつて「乱世」を見ていることによるのである。「乱世」の武士にとって武器の優劣が最大の関心事であるからして、優れた武器が出現すれば、それは直ちに一般に使用されることになる。源平時代から南北朝の戦乱までは、弓馬・長刀・太刀による騎兵戦が支配的であったが、応仁の乱前後から槍が普及して歩兵戦が支配的となった。銃の伝来とともに古来の兵器は廃れたが、程なく太平の世となったので、銃の改良とこれに応じた用兵術の開発は吾が国では、なされなかった。これに対して戦乱に明け暮れた西洋ではこれらが進歩した。兵器として西洋銃が最も進歩しているから、これを採用すべきである。更に「總じて陣法は兵器に因て変ずる」ものである。それ故、騎兵戦時代の大まかな部隊の手分けに代って、歩兵戦時代には部隊編成が組織的になった（「行伍の列も出来申候」）。そして銃器の普及に伴って「陣法」も再変して銃隊が出現したが、この点でも西洋諸国が現在最も進んでいる。また「陣法」は兵器によってだけでなく、敵の兵器と「備立」とによっても変化するのであるから、西洋諸国との戦争では、伝来の用兵術は無効である。従来の刀槍で武装する「士隊」をすべて銃隊に変え、「銃筒」＝銃付銃で武装させ、「間の外」では銃を使用し、接近戦では劔による伝来の「血戦」を行うべきである。

この文章には、兵器・兵術の相互関連とその変遷についての明確な歴史認識が貫ぬかれているといえる。もっともこのことは、議論の対象が、目的が明確で技術的思考になじみやすいもの、従って歴史的な比較が容易なものである、という点があずかっているとも思われる。それはともあれ、現在を歴史的に制約されたものとして見る視点——歴史的に制約された存在としての人間あるいは制度文物という視点——がこれ以後の小楠の著作においてい

に展開するかについては、別稿で検討したい。今は小楠の天保期における歴史観が以上の様なものであったことを確認して、次に「学校問答書」の分析に移る。

## 註

- (1) 以上、主に山崎『伝記篇』第三・四・五章並に年譜。
- (2) 元田永孚「還暦之記」元田竹彦・海後宗臣編『元田永孚文書』第一卷 二二頁。句読点は適宜付した。以下同じ。
- (3) 同右 同所。尚、「先生」は横井小楠を指して言う。
- (4) 横井小楠「豊臣太閤論(其上・其下)」『遺稿』六八〇—六八四頁。
- (5) 横井小楠「尊氏論」同右 六七八—六七九頁。
- (6) 横井小楠「戊戌雜志」『遺稿』七八四頁。尚、平石(「主体・天理・天帝」) 七九頁註(7)に従って、二度目の「而」を逆接に、「重」を「ハバカル」に読む。
- (7) 横井小楠書簡 文久元年正月四日付荻角兵衛・元田永孚宛『遺稿』三四九頁。
- (8) 荻生徂徠「徂徠先生學則」みすず書房版『荻生徂徠全集』(以下、「徂徠全集」として引用する)第一卷 七六—七七頁。引用は島田慶次の読み下しに従う。また、岩波書店版『日本思想大系・荻生徂徠』(以下、「大系版・荻生徂徠」として引用する)の読み下し・頭注・補注を参照する。
- (9) 同右 七四頁。
- (10) 丸山眞男『日本政治思想史研究』第一章第三節並びに第二章第三節・第四節。
- (11) 荻生徂徠「徂徠先生答問書」上『徂徠全集』第一卷 四三—四三三頁。
- (12) 荻生徂徠「經子史要覽」同右 五二—五七頁。
- (13) 「徂徠集」『大系版・荻生徂徠』四九—四九三頁。読み下しは、西田太一郎の訓点に従い、註を参照する。後に同書所収の「弁道」・「弁名」を引用する場合も同じ。

〔14〕 横井小楠「陸兵問答書」『遺稿』 一四—一九頁。

### 三

「学校問答書」<sup>〔1〕</sup>は、小楠「政治学」の思考の特質のある面が極めて鮮明に刻印されている。以下、コメントを付しながら、論旨の展開を見ていこう。

一 「学政一致」論 儒学者として当然ながら、小楠は「学政一致」を理想とする。そして言う。和漢古今の学校はすべて明君によってこの理想の許に興されたのである。「大和にても漢土にても古も今も学校を興し玉ふは其国其天下の明君の時にては無之候哉。此明君の興し玉ふ学校にて候へば初より章句文字、無用の学問に成り行候は、深恐れ戒られ、必学政一致に志し人才生育に心を留め玉ふことに候」。しかしそれにも拘らず、あるいはむしろそれ故に、それらの学校は、所期の理想に反して、結局「章句文字の俗儒の学校」に墮してしまい、「人才」を一人も出すことができない有り様である、と。「和漢古今明君出給ひては必先学校を興し玉ふことにて候。然るに其跡に就て見候に、学校にて出類の人才出候ためし無之、況哉是より教化行れ風俗敦相成候事見へ不申」。この理由はどこにあるのか。明君が「学政一致」を志すのは、実は「政事」に有用な「人才」の育成を目的とするのである。つまり「学政一致」といっても、この場合は「政」に重点が置かれているのである。ところが、君主のこの考えが直ちに知れわたって、人々は有用な「人才」たらんとして競争に馳せ、着実に「為己」に学問をするという基本的な心構えを忘れ、「政事運用」の末梢的な事柄に走る様になる。そして結局、人々が互に忌諱し合い、己を是とし人に優れたものとする弊害（「嫉疾」）を生じ、ついに学校は相互排他的な党争の場になる。こうして「人才」を育成せんとして却て「人才」を害い、風教を教くせんとして却て風俗を傷めることになる。これらは「人才の利政」の弊害

である。揚句には、かかる弊害に懲りて、「人才」を忌避し、「章句文字の俗儒の学校」に墮してしまふのである。曰く、「然に其学政一致と申す心は人才を生育し政事の有用に用ひんとの心にて候。此政事の有用に用ひんとの心直様一統の心にとおり候て、諸生何も有用の人才にならんと競立、着実為己の本を忘れ政事運用の末に馳込、其弊互に忌諱媚疾を生じ、甚しきは学校は誼譚場所に相成候。是即、人才の利政と申ものにて、人才を生育せんとして却て人才を害ひ、風化を敦せんとして却て風俗を壊り、其末あつものにこり、人才をいやがり候心に相成、果は章句文字の俗儒の学校に成り行候は勢の止むべからざる所にて候」と。

では真の「学政一致」はいかにすれば得られるのか。ここには彼の学問と「人才」との理解のし方が大きく関わって来る。まづ彼の言うところを見よう。

事あたらしき申事ながら天地の間唯一理にて候へば、人間の有用千差万変限り無く候へ共、其帰宿は心の一にて候。去れば此心を本として推して人に及し万事の政に相成、本末体用彼是のわかりは候へ共二に離候筋にては無之候。此二に離れざるが一本より万殊にわたり、万殊より一本に帰し候道理にて候へば政事と申せば直に脩己に帰し、脩己れば即政事に推し及し、脩己沿人の一致に行れ候所は唯是学問にて有之候。

要之、「学政一致」において、「学問」に決定的に重きが置かれなければならぬ、とされるのであるが、小楠の「学問」とはいかなるものであるのか。

後に見る様に、朱子学者として自己同定する小楠が、すでに「学校問答書」において朱子学から大きくはみ出し、っており、また嘉永五年前後の他の言説においてもこの逸脱は見られるのであるが、「学問」と「政事」の一致を基

礎づける哲学的立場は、右の一文に徴する限り、朱子学的であるといえる。もつとも厳密な考察を加え様とすれば、右の一文は朱子学的と評価すべく余りに漠然に過ぎ、種々の異なる解釈の入り込む余地が少なからずあると思われる。がしかしました、ここで小楠が、程伊川の「理一分殊」を念頭に置いて論じていることも否定し得ないであろう。「理一分殊」を説いて朱子は言う。「理と氣を問う。曰く、『伊川 説い得て好し。曰く、理は一にして分は殊なると。天地万物を合せて言え、只是一箇の理のみ。人に在るに及んでは、則ち又た各おの自ら一箇の理有り』と」(『朱子語類』巻第一)。<sup>(2)</sup>

朱子学の宇宙生成論・存在論によれば、<sup>(3)</sup>宇宙にはガス状の「氣」が充滿して居り、この「氣」が周流し凝結して万物が生ずる。万物には(あるいは「氣」にはともいってもよい)「理」が内在してその物のあるべき様にあらしめている。「理」は万物の「所当然之則」であり、同時に「所以然之故」である(『大学或問』)。山田慶児は、「理」を「パターン」、「氣」を「物質」エネルギーと捉えている。<sup>(4)</sup>かかる「理」は、窮極的な在り方としては「一」である(「理一」)、そしてその様な「理」(「太極」)が丸ごと万物それぞれに内在しているのであるが、「氣」の偏正・濁清に応じて、万物の在り方は無限に殊なっている(「分殊」)のであると考えられている。つまり「理」が「一」でありながら、万物がそれぞれに殊なっているのは、偏に「氣」の在り方にかかっているのである。この「理・氣」論は人間論にも貫かれている。人にはそれぞれ「理」が割り付けられているが、この「理」は「氣」に「人欲」によって蔽われて(この様な状態にある「理」を「氣質之性」という)、本来の輝かしい徳(「本然之性」、「天理」)を発顯できない。人間の心は「性」と「情」とを統べている。「性」は即ち「理」であり、「仁・義・礼・智・信」の「五常」はこれである。「情」は「氣」であり、「情」の不及と過剰が「人欲」である。「惻隠・羞惡・辞讓・是非」(「四端」)は「情」であり、「性」の「端」(緒)である。

朱子学の学問論は、右の存在論と人間論とに基づいている。「格物窮理」は学問的方法的階梯（「序」）である。すなわち、無限の現われ方をする事事物物について、その一事一物に即し格<sup>いた</sup>つてその「理」を窮めていって、ついに「脱然貫通」して「万理」を窮め、「理一」（「太極」）を体認することが学問の目的である。一事一物に即し格つてその「理」を窮めるのは「所当然之則」の究明であり「反省知」であり、「脱然貫通」は「所以然之故」の把握であり「悟覚知」である。ところで、「格物窮理」は自然と人事の両面にわたつて実践されるべきであるが、「人ノ学ヲ為ス所以ハ心ト理トノミ。心ハ一身ニ主タリト雖ドモ、而レドモソノ体ノ虚靈ナル、以テ天下ノ理ヲ管スルニ足ル。理ハ散ジテ万物ニ在リト雖ドモ、而レドモソノ用ノ微妙ナル、実ニ一人ノ心ニ外ナラズ」（『大学或問』）、学問の中心的課題は人間の心の究明である。人は「格物窮理」によつて、とりわけ「四端」を手掛り||緒として、「人欲」を去り「氣」を清正ならしめて「天理」（「本然之性」）のかがやかしい徳を発顯させなければならない。これが「明明徳」である。「明德ナル者ハ、人ノ天ニ得ル所ニシテ虚靈不昧、以テ衆理ヲ具シテ万事ニ応ズル者ナリ。但ダ、氣稟ノ拘ズル所、人欲ノ蔽フ所ト為リ、則チ時<sup>トキ</sup>有テ昏シ。然ルニ其ノ本体之明ハ、則チ未ダ嘗テ息マザル者有リ。故ニ学者ハ当サニ其ノ発スル所ニ因テ遂ニ之ヲ明ラカニシ、以テ其ノ初ニ復スベキナリ」（『大学章句』）。かくしてこの境に至つた者が「聖人」である。既に自からの「明德」を明らかにした者は、同じく「明德」を得ながらこれを明らかにし得ず「甘心迷惑シテ卑汚苟賤ノ中ニ没溺シテ自カラ知ラザル」者をして、「其ノ旧染ノ汚ヲ去ルコト有ラシ」めなければならぬ。「齊家・治国・平天下」と順を追つて、自から得た「明德」を推し及ぼしていくのである。これが「新民」である（『大学或問』）。「脩己」が根本にあつて、これを以て万人に推し及ぼし「治人」ことこそが政治である。従つて所謂「大学」の「八条目」、「格物・致知・正心・誠意・修身・齊家・治国・平天下」、はこの段階を一つ一つ順を追つて踏まえてなされなければならないのである。

さて以上から、小楠の先の文章の意味するところは既に明らかであろう。簡単に要約して示せば次の様になる。人間の持つてゐる有用な能力は千差万変無限にある。しかるに、宇宙を律してゐるものは「理一」であるから、学問の目的は、人間の事事物物に簡別的に対応する能力を啓発するのではなくして、「心」の修養による全人格的有徳性の獲得に帰着する。されば、「脩己」て、これを政治に推し及ぼすこと、すなわち「脩己治人」が一致すること、が学問の目的であり、政治の理想である、と。後述の「功利」学批判と関連づけて多少敷衍しておけば、この様に無限の現われ方をする世界に、個別的な能力・技術をもつて対処せんとすれば、支離に陥ってしまうであらう、と小楠は考えてゐるのである。

小楠のこの「理」と「心」の理解は、天保・弘化の交以降の作と推測される作年次不明の詩にも現われる。例えば、「吾レ紫陽（引用者註—朱子の別号）ノ学ヲ慕フ、学脈淵源深シ。万殊ノ理ニ洞通シテ、一本此ノ仁ニ会ス。進退ヲ天命ニ任せ、従容トシテ道心ヲ養フ。嘆息ス千秋ノ久シクシテ、伝習幾人カ有ルヲ」。又曰ふ、「困甚何ゾ其レ変ズルヤ、顔面一同ジカラズ。人事卒ネ此ノ如シ、変態誠ニ窮マリナシ。何ヲ以テ無窮ニ応ゼン、靈活方寸ノ中。果シテ知ル君子ノ学、總テ格致ノ功ニ在ルヲ」。(6) ここで「万殊ノ理」といわれ、「誠ニ窮マリナシ」といわれてゐるのは、「分殊」であり、「一本此ノ仁ニ会ス」といわれる「仁」は「理一」である。朱子の所謂「專言之仁」をいうのである。「靈活方寸ノ中」とはいふまでもなく「靈妙な活きをする心」の謂と理解される。以上の断簡から浮びあがる小楠の哲学的立場は概ね朱子学に一致するといつてよいであらう。

また、嘉永三年に小楠は講学の友人に書簡を書いて、「此理元より無極、發明新得無疑存候筋も或は不覚私見に落或はいまだ其極を尽し不申事のみ多く御座候」と、述べてゐるが、「此理元より無極」の「無極」は、勿論周惇頤『太極図説』冒頭の「無極而太極」の「無極」ではなく、むしろ「変態誠ニ窮リナシ（変態誠無窮）」と同じ意

味で用いられており、従つて「無極」・「無窮」共に「キワマリナシ」と訓むべきである。また、差し当りここでは、「無極」・「無窮」共に時間性を含意していないと解しておく。<sup>(8)</sup>

以上の様に、「学校問答書」執筆前後における小楠の「理」の理解は「理一分殊」に沿っていると考へて誤りはないと考えられるが、しかし、彼の志向が「理一」の体認よりもむしろ「分殊」Ⅱ「万殊ノ理」の強調へと傾いている様に思われる。そして他方、とりわけ万延・文久期以降の言説に、「天地間一定之条理」あるいは「天下公共之正理」といった用語が頻りに表われることも事実である。それ故に、「万殊ノ理」への傾斜が小楠学をいかなる展開へと導くのか、また、そのことが「天地間一定之条理」論といかなる理論的関連を有するのかは、一箇の問題たり得る。後考を期したい。ここでは、右に見た小楠の学問論が、「人才の利政」批判と理論的にいかにかかわるのかを確認しておきたい。

二 「功利」学批判 まず、彼が「功利」学をいか様に捉えていたのか、史料に散見する言説のいくつかを引用しておこう。

近世朱学を唱へ強有力之人は中井竹山にて有之候。余程為す事あるの力量相見へ申候。然るに此人道をかしこに見て我が事にいたさず候。唯天授明達之人にて朱子格物之学をいたし候間、人事之義理は明に有之候へ共尊徳性之実地は一向に忘却し、心術全功利之上に馳候間、存養省察唯其義を説候迄にて終に何事たる事を不弁候。是を要するに徂徠にして朱学を唱候ものにて、此学の大くるひは竹山にて御座候。(中略) 徂徠は公然と功利を押し出候間其非明に相見候へども、竹山は表に飾候間其非中々見へ不申、且其人力量見識御座候て世の陋儒よりは格別にて候間、于今尊信も被致、所謂似而非なる所にて甚以正道を妨申候。<sup>(9)</sup>

肥前之容体以前略拝話仕候通り弥以功利に落入り士俗至て軽薄に相成、近比は学者押出候て功利を唱へ、道学を忌み嫌候様に成行申候。大抵当時之士風を申せば種々様々之党脈に分れ相互に媚疾甚しく、己を是とし人を非とするけわしき人氣に相成申

候。御政事之上を見候へば御家督足下より御儉約厳敷被仰出、御領内中三吟線（集力）之声を不聞事既に二十余年不相替行れ、学校御建立居寮生二百人斗も平生相詰、専文武御励、将又武事は炮術は申に不及艱槍等厳敷御力を被入、長崎表之御防禦に至り候ては尤以十分之御力至れり尽せりとも可申候。既長崎湊口のまへこふやきと申嶋より海上八丁余り御築出に相成船入出来仕候。此処深さ十八尋以上之由、誠に非常之事に御座候。佐賀藩士之内話に十余年来御軍備一条之物入大抵三十万両余と申事にて御座候。箇様に御心志を被尽御政事向種々御配意に相成候へ共前条通り土風益以悪しく相成一人之人才も出来不申、必竟功利之学可恐事に奉存候。<sup>(10)</sup>

梅田問ふ。真正の学を為さんと志す者、或は陽明に陥り、或は功利になり、崎門の弊も此の学を天下に広めたき念願に相見え、慷慨気節の士となるは何れに落着すべきや。

小楠先生答ふ。人は初志こそ大切なれ。人を治むる上の方に懸るが功利に帰する。故に先づ己が明德を人も箇様なれかしと存じ立つるより新民に移るが直ちに真正の学なり。人を治むるに真実立てば先づ己に引返し功夫を下すも同じ事なり。故に重々志をためつながらめつ見ねばならぬ事なり。<sup>(11)</sup>

小楠は、吾が国における「功利」学の源流を徂徠学に見ているが、「功利」をもつてする徂徠学批判は、反徂徠学徒に共通のものであって、勿論小楠にはじまるものではない。今その一つを引いておこう。「甚ダシイカナフノ仁齋徂徠ノ毒ヲ後昆ニ遺スヤ。蓋シ二氏之説人ノ耳目ヲ眩マシテヨリ今ニ七八十年、本邦ノ学風大ヒニ変ジ異端競ヒ起ル。皆実学ヲ遺テ空文ニ驚セ、功利ニ趨セテ道德ヲ舍ツ」。<sup>(12)</sup>

「其ノ義ヲ正シテ、其ノ利ヲ謀ラズ。其ノ道ヲ明ラカニシテ、其ノ功ヲ計ラズ」とは、朱子『白鹿洞書院揭示』中の一節であるが、「功利」とは、単に政治の目的・方法についてのみ言うのではなく、その様な目的と方法を基礎づける人間観にかかわる問題であることは、先の朱子学の概観から既に明らかであるう。

確かに徂徠は、「利」や「欲」を厳格に否定することはない。むしろ、一定の留保を付した上ではあるが、これを

肯定する。『論語』「子罕第九」の「子罕言利與命與仁」は、古注・新注共に、「子罕ニ利ト命ト仁トヲ言フ」と読むのに対して、但徠は『論語徴』で「子罕ニ利ヲ言フ、命ト與ニシ仁ト與ニス」と読む<sup>(13)</sup>。そしてこの条を釈して以て下の様に言う。

夫れ聖人 民を安んずるの道は、天下焉より利なるは莫し。舜の三事は、利用・厚生その二つに居る。『易』大傳に曰ふ、「美利を以て天下を利す、利するところを言はざるは、大なる哉」と。而うして孔子の罕に言ふ者は何ぞ。けだし聖人は智大いに思ふこと深く、能く眞の利の在るところを知れり。是に於いて天下後世の爲めに之が道を建て、此れに由りて以て之を行は俾む。後王後賢は、「道に遵つて行ひ」、必ずしも利を求めず、しかうして利はその中に在り。若し或ひは利を求むるを以て心とすれば、凡そ人の心疎しく智短き、見るところみな小利耳。その心に以て利として、しかうして害の之に従ふことを知らず。(中略) 夫れ心疎なれば則ち命を知らず、知短なれば則ち仁を知らず。命と仁とを舍てて、唯だ利を是れ視る、禍ひを蹈むゆゑなり。ゆゑに孔子の「命と與に仁と與にする」は、之が防を立てるなり。(中略) 道にして民を利せざれば、亦たあに以て道と爲すに足らん乎。孔子の罕に之を言ふゆゑの者は、争ふところは見るところの大小に在りて、しかうして聖人の利を惡むにあらざるなり。<sup>(14)</sup>

勿論、右の但徠の言説は但徠学の政治観、道德・人間観に深くかかわっている。但徠学が「功利」学とされる理由は、右の論説に明瞭に読みとれる彼の「利」の積極的評価もさることながら、そもそも基本的には、彼が「先王の道」と道德を分断して、前者を政治の技術と効果に限定したこと、並に、政治を道德に先行させたこと、に求められる<sup>(15)</sup>。以下、この点について詳説しよう。

但徠は「道」を「先王」が「天下を安んずる」目的をもつて「制作」したものとする。「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。(中略) その心は、一に、天下を安んずるを以て務めとなす」<sup>(16)</sup>。しかして、

「道」は客観的外在的な具体的事実としての「礼・楽」である。「詩書礼楽は外に在り。いやしくも徳を己に成さんと欲せば、すなはち礼を以てこれを守るに在り」。(17)「礼」は「物」である。「物なる者は、教への条件なり」。(19)「条件」とは具体的内容・事物の項目。すなわち「礼」とは、その時その場における主観性を捨象した具体的な举措・身振り、総じて行為の規範的型の謂である。(20)「楽」は「礼」の実践に当って奏される音楽の謂。それ故これも「物」である。

では何故に「先王」は「道」を客観的外在的な「礼楽」||「物」としたのか。「形」のないものには人々が均しく準拠し得ないからであり、またそれでもって人々を制することもできないからである。(21)例えば曰く、「善惡はみな心を以てこれを言ふ者なり。孟子曰く、『心に生じて政に害あり』と。あに至理ならずや。然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みずからその狂を治むるがごとし。いづくんぞ能くこれを治めん」(22)と。又曰く、「理は形なし。故に準なし。その以て中庸となし当行の理となす者は、すなはちその人の見る所のみ。見る所は人人殊なり。人人おのおのその心を以て「これ中庸なり」「これ当行なり」と謂ふ、かくのごときのみ。人間、北より看れば南と成る。また何の準とする所ぞや」(23)と。か様に「物」は人々の主観性による相対化をまぬがれるものであり、それ故に人々が由ることのできるものである。宋儒が万物に普遍的に内在するとした「理」を徂徠がいかに捉えているか、別の文章によって見よう。彼は「理」を「定準」(客観的に一定せる準拠する所のもの)なきものと言う。「理なる者は定準なき者なり。何となればすなわち理なる者は適くとして在らざることなき者なり。しこうして人の見る所は、おのおのその性を以て殊なり」(24)たとえば、飴を見て伯夷は「以て老を養ふべし」と言うだろう、同じ飴を見て盜

跖は「以て<sup>(24)</sup> 枢<sup>(く)</sup>に沃<sup>(さか)</sup>べし」と言うだろう。「枢」は戸の回転軸のこと。吾が日本の泥棒は同じ目的で敷居に水を沃ぐ、と私は聞いている。「これ<sup>(25)</sup> 亡<sup>(な)</sup>し。人<sup>(ひと)</sup>のおのその見る所を見て、その見ざる所を見ず、故に理はいやしくもこれを窮めずんば、すなはち能く得て一にすることなし。然れども天下の理は、あに窮め尽くすべけんや。」「聖人」の<sup>(26)</sup> みがよくこの「理」を窮め尽して、「極」(「極なる者は、先王これを立てて、以て民の準拠する所となす者を謂ふなり」)を立てるのである。「礼」と「義」がそれである。「故に説封にいはゆる「理を窮む」といふ者は、聖人の事にして、凡人の能くせざる所なり」。<sup>(27)</sup> しこうして「凡人」は「聖人」の立てた「礼樂」に由らなければならぬのである。「民ハ之ニ由ラシムベシ、之ヲ知ラシムベカラズ」(『論語』泰伯第八)を釈して徂徠は言う。「人の知は、至る有り、至らざる有り。聖人といへども之を強ふること能はず。ゆゑに能く民をしてその教へに由らしむ、しかうして民をしてその教ふるゆゑんを知らしむること能はず。自然の勢ひなり」。<sup>(28)</sup> 「理」がこの様に「定準」なきものであり、「人の見る所は、おのおのその性を以て殊」であるとすれば、一方では人々の異見の存在への寛容となる。更に、言語による君主への「諫」に対する否定的態度もここから派生する。<sup>(29)</sup> 他方、言語による教化・統治ではなく、「物」による教化・統治がここから導き出されて来る。曰く、

けだし先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼樂を作りて以てこれを教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼樂を作りて以てこれを化す。礼の体たるや、天地に蟠<sup>(わだかま)</sup>り、細微を極め、物ごとにこれが則をなし、曲ごとにこれが制をなして、道はここに在らざることなし。君子はこれを学び、小人はこれに由る。学ぶの方は、習ひて以てこれに熟し、黙してこれを識る。黙してこれを識るに至りては、すなはち知らざる所あることなし。あに言語の能く及ぶ所ならんや。これに由ればすなはち化す。化するに至りては、すなはち識らず知らず、帝の則に順<sup>(したがふ)</sup>ふ。あに不善あらんや。これあに政刑の能く及ぶ所ならんや。<sup>(30)</sup>

以上要するに、徂徠の「礼楽」による教化・統治論は、主観性を捨象して身体の所作に一定の規範的型を強制し、その事を通して人々の精神を変革せんとするものであるといえる。この方向への理論的發展として、近代官僚制における「規律 (Discipline)」の役割を重視するウェーバーの視点を想起することができよう。更に、人間の外的行為を、行為者にとって意味連関を理解し得ない一定の型に強制し、結果として、人間の自立的精神活動を破壊せしめ、彼をして支配者の意のままに馴致せしめるメカニズムについては、スターリン体制下のラーゲリをテーマにしたソルジェニツィンの小説を引いて、大室幹雄が論じている通りであると思う。大室は言う、「要するに礼とは、運動の自由を失なって不活発になった都市の住民がそれでも人間であって家畜ではない証として所有していた精神の自由、意識の思いあがりや身体を馴致することによって矯正するシステムであった」と。彼は古代漢帝国下の都市生活を論じているのである。<sup>(29)</sup>人間を支配するに二つの理念型的な型がある。一つは精神の規制を通して行為を支配する方法であり、一つは行為の規制を通して遂に精神を支配する方法である。今本論のテーマに即してこれを見れば、前者は朱子学・小楠学の立場であり、後者は言うまでもなく徂徠学の立場である。ところで、ウェーバーにしろ大室にしろ、彼等の経験は二〇世紀のものである。二〇世紀の経験した極限形態をもって前代を論ずることはできない。そしてまた、理論的な極限状態をもって政治を論ずることは理論的にも実践的にも稔りを齎さない。要は、可能性としてのその様な極限状況を視野に入れながら、歯止めとしての平衡感覚と常識を働かせることである。徂徠は個性の多様性の肯定と人間の善への進歩に対する信頼を持っている。朱子学徒の過剰なりゴリズムによる「義理」の究明に対する彼の批判はここに根ざしている。

さて、徂徠において「礼楽」が教化・統治の手段として技術的観点から捉えられるならば、第一に、支配者の徳としての「仁」(「仁なる者は、人に長となり民を安んずるの徳を謂ふなり」<sup>(30)</sup>)もまた、この目的にそうものでなければ

ばならない。従って、「仁」には君主の個人道徳を超えるものがある。「その、身を脩むるを言ふ者も、またみな以て仁を行ふの本となすのみ。あにただ己を成すのみならんや」。(31) 又曰く、「聖人の道も専ら己が身心を治め候にて相済み、己が身心さへ治まり候へは、天下国家をもつからに治まり候と申候説は、仏老の緒余と可被思召候」。(32) と。

何故ならば、人間は「群」をなして生活するものであり、「道」はその様な人間存在を前提にしているからである。「人の道は、一人を以て言ふに非ざるなり。必ず億万人を合して言をなす者なり。今試みに天下を觀るに、孰か能く孤立して群せざる者ぞ。士農工商は、相助けて食ふ者なり。かくのごとくならずんば、すなはち存すること能はず」。(33) しかして、この「群」は單なる個人の算術的集合を超える存在である。「先王の道は、その大なる者を立つれば、小なる者おのずから至る。(中略) 故に大を識る者を賢となし、小を識る者を不賢となす。後人の不賢なるは、ただ小をのみこれ見る。銖銖にしてこれを称れば、石に至りては必ず差ひ、寸すにしてこれを度れば、丈に至りては必ず過つ。その論、務めて精微の極を窮めんと欲し、蚕糸を析き、牛毛を剖けども、その大なる者すでにまづこれを失へることを知らざるなり。これ何ぞ能く人才を養ひ國家を安んぜんや」。(34) 君主が個人道徳の修養に務めるのは、被治者の「信服」を獲得するために必要なこととされるにすぎない。「聖人の道にも身を修候事も有之候へ共、それは人の上に立候人は、身の行儀惡敷候へば、下たる人侮り候而信服不申候事、人情の常にて御座候故、下たる人に信服さすべき為に身を修候事にて、菟角は天下國家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候」。(35)

第二に、「礼樂」が技術的観点から捉えられるならば、君主は「仁」を実現すべく人々の才能を啓発して、治世の用に供すべきである。言葉をかえれば、人々はそれぞれの才能と役割とにに応じて、君主の教化・統治組織に機能的に組み込まれ、治世を助けるべきものとされる。それ故、氣質を変化して全人格的有徳性を完成すべしとする宋儒の倫理學は真向から斥けられる。「氣質ハ天ノ賦スル所ニシテ、豈変ズ可ケンヤ。人ビト各オノ資稟ニ随ヒテ、

以テ材ヲ達シ徳ヲ成シ、諸<sup>レ</sup>ヲ国家ニ用フ、諸<sup>レ</sup>ヲ刀鋸椎鑿、各オノ其ノ用ヲ殊ニシテ、以テ大廈ヲ成スニ辟<sup>レ</sup>フ。三代ト雖ドモ亦然リ。豈ニ必ズシモ変ズルヲ須タンヤ<sup>(37)</sup>。

以上、小楠が「功利」学の源流として排斥する徂徠学の政治観と人間観を、概ねは先学の徂徠研究に依拠しつつ見た。かかる徂徠学の特質をもつて改めて小楠の「功利」学批判を見れば、反つて彼の政治・道徳観とその基礎にある人間観がより鮮明に浮びあがつて来よう。そもそも朱子学に対する徹底的な批判をもつて学問を築きあげた徂徠学が、小楠に対する思想的対立者として立ち現われることは極めて当然なのであるが、以上で明らかになった両者の対立点の主なるものを、小楠の批判的な立場から見て、次の四点にまとめておこう。(一)個人道徳を政治から切り離し、「脩己」と「治人」が別個の倫理に従うとする主張。(二)道徳に対する政治の優位。(三)学問の目的が全人格的徳性の完成ではなく、有用性に従つた人間の個性的能力の完成にあるとされること。(四)政治において人格の修養よりも制度が重視されること。

三 「朋友の情誼」論 「功利」学批判を踏まえて、小楠において「学政一致」が先述の様に捉えられているとすれば、かかる「学政一致」はいかにして実践されるべきであると考えられているのか。彼は『書経』によつて「三代」の朝廷にその理想的な在り方を求めている。

三代の際、道行候時は君より臣を戒め、臣より君を敬め、君臣互に其非心を正し、夫より万事の政に推し及、朝廷の間、欽哉、戒哉、念哉、懋哉、都、叡、吁、咨の声のみ有之候。是唯朝廷の間のみにて無之、父子兄弟夫婦の間互に善を勧め過を救ひ、天下政事の得失にも及び候は、是又講学の道一家閨門の内に行れ候。上如此講学行れ、其勢下に移り、国天下を挙て人々家々に講学被行、其至りは比屋可封に相成候。是其分を申せば君臣父子夫婦にて候へ共、道の行れ候所は朋友講学の情誼にて、所謂学政一致二本なきと申は此にて有之候。

ここにはいくつかの問題が含まれている。その主なものを三点取り出しておこう。(一)「講学」の場が制度としての「学校」に限定されず、上は「朝廷」から下は一般庶民の家庭(「国天下を挙げて人々家々」)に至るまで、その場その時の日常生活実践のレヴェルまで下降していること。このことは一方では「講学」の精神の日常化と他方で「学校」の無制度とが志向されているといつてよい。朱子学が「脩己」を基本とする以上、日常生活の起居における学問の実践が求められるのは当然であるが、ここでは、制度としての「学校」についての議論が、日常における学問実践の議論へとすりかわっているのである。(二)「講学」の精神を「朋友の情誼」に求めていること。(三)前二者の結果として、一応「講学」の場においてという限定が付せられてはいるが、その限りで、「君臣父子兄弟夫婦」、すなわち身分制的な社会的枠組、がとりはらわれていること、である。<sup>(38)</sup>

制度としての「学校」を興すことが、「講学」の精神の日常化の強調によって、第二義的なものとされていることについては、後に別の問題との関連で見ることにして、ここでは、現実に存在する身分制的秩序と日常の生活実践の場における「講学」がいかに関係づけられているか、またそこで「朋友の情誼」がいかに位置づけられているかを見ておこう。

先述の様に、朱子学では、万物にはそれぞれに「理」即ち「太極」が割りつけられていると考えているのであるから、「理」の観点からすれば、人間はすべて平等であることになる。がしかし「氣」の偏正・濁清によって人と物と賢と不肖とに分れるのである。この点は「同ジキ者ハ理ナリ、同ジカラザル者ハ氣ナリ」(『朱子語類』巻第一)、あるいは、「其ノ氣質ニ清濁偏正ノ殊有リ、物欲ニ浅深厚薄ノ異有リ。是コヲ以テ人ト物ト賢ト愚ト、相ヒ懸絶シテ同ジキコト能ハザルノミ」(『大学或問』)と説明される。それ故に、人は学問によって「氣」の偏濁を正清ならしめ、「人欲之私」を去って「本然之性」を復し、「聖人」になることが可能であるし、また学問の窮極の目的はこ

の様な「聖人」となることにある。「聖人学」に至るべきが朱子学の基本的テーゼである。

この限りでは、朱子学は「聖人」たるべき理想主義において万人の平等を志向するものごとくであるが、——もっとも、朱子学の担い手は帝国の官吏と官職期待者層であり、彼等は治者(「君子」として自からを被治者である一般庶民(「小人」)から截然と区別するから、万人の平等といっても厳密に言えばそれは「士大夫」層の内部に限定される。「小人」はあくまでも教化の対象としてしか位置づけられていないのである——、しかし他方で、「身ノ交ハル所ニ及ベバ、君臣父子夫婦長幼朋友ノ常有リ。必ズ当然之則有テ、而シテ自カラ已ム容カラズ。所謂理ナリ」(『大学或問』)とある様に、「脱然貫通」して体認した「理一」が「万理」を内包していることにおいて、事実として存在する身分制的秩序を丸ごと認することになる。江戸時代における日本朱子学の政治的社会的機能の一つが、同様に、幕藩制的身分秩序のイデオロギー的基礎づけにあったことは改めて説く必要はなからう。

小楠が「其分を申せば君臣父子夫婦にて候へ共」と、現に存在する身分的秩序を一応カッコに入れて留保しながらも、日常的な生活実践の場に下降させた「講学」の精神を「朋友の情誼」に基礎づけたとき、五倫に象徴される身分秩序(君臣の義・父子の親・長幼の序・夫婦の別)と「朋友の情誼」(「信」)とは軋轢を生ずるであろう。<sup>(39)</sup>この点で小楠は朱子学の立場に留まることはできなくなるであろう。

『遺稿』に朱子の「跋黄仲本朋友說」全文の書写が収められている。ここで朱子は「朋友の信」を人をして「君臣・父子・兄弟・夫婦の倫」を尽さしめる(所謂「責善輔仁」)ものとして重視している。曰く、「必ズ君臣・父子・兄弟・夫婦之間交ゴモ其ノ道ヲ尽シテ悖ルコト無カラシコトヲ欲ス。朋友以テ其ノ善ヲ責メ其ノ仁ヲ輔クルコト有ルニ非ザレバ、其レ孰ンゾ能ク之ヲシテ然ラ使メンヤ。(中略)此レ古ノ聖人道ヲ脩メ教ヲ立ツルニ、必ズ此ニ重キヲナシテ敢ヘテ忽セニセザル所以ナリ」(『朱文公文集』卷第八<sup>(40)</sup>)と。右の議論は、朱子学において、「五常」

（「仁義礼智信」の「信」が「朋友」の「信」であると共に、他の四者それぞれをして真にそれたらしめるものと位置づけられ、「五行」（「木火土金水」）の「土」が物質を構成するエレメントとしての「土」であると共に、他の四者それぞれをして真にそれたらしめるものとして位置づけられることと、<sup>(4)</sup>バラレルな関係にある。曰く、「夫人倫五有り、而シテ其ノ理ハ則チ一ナリ。朋友ナル者ハ、又タ其ノ藉リテ以テ是ノ理ヲ維持シテ悖ニ至ラ使メザル所ノ者ナリ。（中略）彼夫ノ四者ハ又タ安ソ独リ力メテ久シク存スルコトヲ得ンヤ」（同右）と。従つてここで朱子は、「五倫」のうちで「義・親・序・別」に対して「信」を優先させてはいない、又、現実の君臣・父子・兄弟・夫婦の關係の中に朋友の關係を、従つてこの關係を律する人倫規範（「信」）を迂り込ませているのでもない。後に小楠が「君臣の紀綱紊乱之端緒を開けり」として福井藩で非難されるのは、<sup>(5)</sup>右に見た朱子の「信」の位置づけから逸脱する、現実の幕藩制的身分秩序意識を超えた、「朋友の情誼」の理解と強調に由来すると思われる。しかし勿論、小楠に向けられる右の非難は皮相的なものである。小楠の思想に即して「朋友の情誼」の内容が捉えられると共に、彼が右の点に関連して「人君」を頂点とする身分制秩序をいかに捉えていたかが検討されねばならぬであらう。

万延・文久の交に三度び福井藩に召聘された小楠が、ここで彼の所謂「君臣講学」に成功した有り様を家郷に報じた書簡がある。この書簡が事実をどの程度伝えているかの穿鑿は今行わないとして、何よりも彼の「講学」の理想がいかにイメージされていたかを知る上で興味深いものである。

此許 君公初執政諸有司總て一致いたし、初て国是と云ふもの相立申候。小生罷越てより年は四年に至り去初冬迄は人心各々に分派いたし陰險智術に落入候を主として心配致し候処、当夏以来漸々開明各々心術之上に心を尽し候勢にて遂に十月十五日大議論と相成り十分之地位に押つめ候処、<sup>此次第は筆に</sup>是尽されず候。昼夜の如く打替り、執政初尽く落涙にむせび十分之開明と相成申候。直様

執政一人目付一人江戸へ出府、<sup>(中略)</sup>中将公に積年以來君臣否塞之次第言上に及び、臣は君に御断を申上君は臣に過を謝せられ自然に良心之礼讓感発致し、霽然たる春風窮陰積雪之中に発動致し、去月廿五日兩人帰国致し候。此事情自然と国中に風動致し、彼之俗論杯も何となく消融致し候。扱又国是三論出来、一は富国一は強兵一は士道、此三論を以て一国を経綸する土台に立、其根本は堯舜精一之心術を磨き聊の私心も無之所之修養第一にて決して秦漢以後之私心に落さず、<sup>(割註略)</sup>日夜講明此事に御座候。  
<sup>(引用者註)</sup>——次にここで実施された国産専売仕法に論及したのち) 右本じめ杯は日夜問屋に出勤官府役人と討論講習、總て民間立行之事のみにて我家之事は何も忘却致し候勢に相成候。必竟人心之向背上之心の公私に有之、是迄は天下列藩總て政事は官府四五人にて取計ひ聊衆言を取用ざるより、下情に暗きのみならず先我私心にて一切下情を拒絶致候故誠に無理不都合なる政事之押方のみに相成、決して治平を為し得ざる所以なり。是天下鎖国之私見誠に道を知らざるの甚しと云ふべし。然に此問屋一条にて上下一致に相成、初て上之仁心下に通じ下の良心上に通じ、是迄聚斂等之旧習も一時に消融致し、只に上よりは下之富を案み下の貧を憂る元来之心と相成候て、下又是迄疑惑不信之心解候て上を信ずる本心と相成候。<sup>(43)</sup>

藩政が一部特権層に独占され広く藩士諸階層に開かれていない事態を「鎖国之私見」と捉えている点は、幕藩体制下における幕府・諸藩の相互敵対的閉鎖性を「鎖国之制割拠自然に安んずる習俗」と捉えることと共に、<sup>(44)</sup> 當時にあつて彼の開国論を他から傑出せしめている視点である。すなわち、ここでは「鎖国」は単に日本の対外政策のレヴェルの問題としてではなく、より根源的に、幕藩体制の構造的原理・精神のレヴェルにまで掘り下げられて捉えられているのである。しかしこの点についての考察は暫く措くとして、小楠の伝える君臣「講学」の実際について見よう。

小楠の努力によってこの時期福井藩庁が上下を挙げて一種の熱氣に包まれていたことは右の一文から容易に理解できる。それは君臣間と家臣相互間との人格的な信頼関係の回復と昂揚とによる、情緒的一体化の成就であつたと

も言える。かかる一体感の許に「討論講習」がなされ、「俗論」は「何となく消融」したと小楠は伝えている。対立的意見が「何となく」消滅したとはいかなる事態であろうか。「人心之向背」は「上之心の公私」にかかるという、この度びの成功は「上之仁心」が下に通じ「下之良心」が上に通じたこと、つまり上下の意思疎通が円滑になったことによると小楠は述べている。例えば『近思錄』に「伊川先生曰ク、公ハ則チ一、私ハ則チ万殊。人心ノ同ジカラザルコト面ノ如キハ、只ダ是レ私心」(卷之一)とある様に、宋儒は「公」を「天理」と「私」を「人欲」と同視する。「良心」を朱子に従って「本然之善心、即チ所謂仁義ノ心ナリ」(『孟子集註 告子上』)と解するならば、彼比対照して、彼の君臣「講学」は余りに主情的に(「尽く落涙にむせび十分之開明」、「自然に良心之礼讓感発」)捉えられている。朱子の「窮理」との径庭は大きい。

右に見たところからするならば、小楠が「学校」の成否をひたすら「人君の一心」に求めるのも驚くに当らない。曰く、「右問答の本意帰宿は人君の一心に關係いたし、君となり師となり玉ふの御身に於て無之候ては、如何に制度の宜しきを得候共忽後世の学校に相成其益無御座候。然れば学校の盛衰は君上の一心に有之其他は論に不及候」と。彼があくまでも為政者の心術を重視し、反面、客観的制度的意味と社会秩序の人為性の認識が薄弱であることは、つとに植手通有によって指摘されている。このことは前節で「徂徠学」時代の彼の歴史の捉え方についても確認した。また天保九年の読書ノートに次の書込みがあることも参考になる。曰く、「魯斎曰ク、人ノ非ヲ革ムルニ其ノ事ヲ革ムベカラズ。要ラズ当サニ先ヅ其ノ心ヲ革ムベシ。其ノ心既ニ革マラバ、其ノ事言ハズシテ自カラ革マル者有リ、ト。至レルカナ言ヤ。人君万機ヲ總ベテ百官ニ臨照ス。此ノ言以テ心肝ニ銘ズベシ」<sup>(46)</sup>と。先に、明君が「心」に「学政一致」を志しながら却て「俗儒の学校」に墮するという逆説的な心理的メカニズムを鋭く指摘して、真の「学政一致」を求めた小楠が、その結論において、「学校」の成否を「人君の一心」に帰着せしめてい

る。彼の思想に即していえば、後者は、「人々家々」における「講学」が窮極的に「人君の一心」の修養へと収斂するプロセスを介在させていることにおいて、前者と異なっているのである。がしかし、先述の福井藩における実際に見た様に、「講学」は極めて主情的に、一種の熱情の中で行われている。そしてそもそも、その様な情緒的興奮を持続させることは至難であろう。情熱が退潮に向うとき、小楠はこれに対していかなる形で歯止めをかけようとするのか。彼の学問論からするならば、客観的な歯止めを問題にすることは拒否されるであろう。ここでも事態は「心」の在り方の問題として解決されなければならない。後述する様に、人は常に「不足之心」を持って不断に精神の純一化に励まなければならないとされるのである。

次に若干付言しておくべきは、理念としての「学政一致」が、実践の場については「学校」と「朝廷」の一致（「学校は朝廷の会所と申心にて是則学政一致なる所以にて有之候」）を導き出し、更に日常生活実践の場である「人々家々」との一致に進むことは既に見たが、制度を運用する人についても、「学」と「政」を一人の上に一致させる主張である。「人君の一心」の重視がその表われの一端であるとすれば、側用人・奉行・教授を一人に統括せしむる主張は理論的に右に内包される。曰く、「夫側用人・奉行・教授の三職は元来一体にて、人々をして司らしむれば自然に一致ならざる勢ありて其未必弊害を生ずる道理にて候故に、此三職は必一人をして總べ司らひむれば、宮中・府中・学政一致に相成、情義能通じ隔絶の憂ひ無之のみならず、学校の勢自然に重相成可申候」と。

四 「至善」観 以上が小楠の「学校」論の要であるが、かかる理想を実現するべくいかなる問題が残されているか。彼は「学校問答書」を送付した旨を伝える書簡の中で、「学校」創建を思い止まる様に進言している。「尊藩学校御建方は是非共御止方に相成り、後日其時宜参り候上に御興し被成度、呉々奉祈候」<sup>(47)</sup>。更に別便でこの点を敷衍して曰く、「学校之儀は先便愚意さし出候通弥以御取り懸り無御座、やはれ此儘にて只々君臣御講学のみ弥以盛

に罷成り、朝廷之間警戒講習朋友之道行れ候処実<sup>(48)</sup>に御国家之大根本と奉存候。是さへ盛に相成候へば余之事柄は次第に漸々挙り可申、真以奉折候」と。かかる主張は、現に「学校」を興さんとしている人々に対する助言としては一見余りに迂遠であり、理想主義にはしりすぎる憾があると考えられるのだが、しかし、小楠の言説は彼の「学政一致」論をもつて一貫して、ほぼ間然するところがない。そこで小楠が彼の理想主義を現実といかにかかわらせようとしているのかを見るために、彼の「至善」観を検討しておこう。<sup>(49)</sup>

嘉永四年の福井訪問の際に、小楠が『大学』の「三綱領」を講じたことは先に触れた。「三綱領」とは朱子学において「明明徳・新民・止於至善」をいう。小楠の講義の内容は今残念ながら伝わっていない。ただこの講義を契機にすることと思われるが、「至善」について岡田準介から小楠の許に質疑が寄せられた模様で、これに対する小楠の解答が残されている。

一 聖人生知安行之御講論被仰下、どうか御同意に奉存候。御説に付き愚意を可申述候。聖人之生知安行は天授と申は凡人は困しんで知り困しんで得るを聖人は困まずして知り困まずして行ひ玉ふ此困まざる所が勉強の入らざる地にて、其工夫は只敬の一字なり。聖人の学力<sup>(一)二字(中略)</sup>□□外に有之と申は見る所聞く所一として我が学に非ざるは無し。孺子之歌滄浪之水之如く山か川にひびきの所則聖人之格別にて有之、且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。至善之目当あれば一步進めば又一步又一步、此一步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。<sup>(50)</sup>

至善を事上と心上と御引分之高論尤以明白にて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至る故、其理之至当なる所にて其事に処すれども、此心は未だ尽さざらんと思ふ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に離不申候。是則至善たる所と奉存候。<sup>(51)</sup>

以上要するに、小楠は「至善」を限りなく追い求めなければならない理想と解していることになる。

朱子は「止於至善」について、「止ナル者ハ、必ズ是コニ至ツテ遷ラザルノ意。至善ハ、則チ事理当然之極ナリ。明明徳・新民、皆ナ当サニ至善ノ地ニ止マツテ遷ラザルベキコトヲ言フナリ。蓋シ必ズ其ノ以テ夫ノ天理ノ極ヲ尽スコト有ツテ、而シテ一毫ノ人欲ノ私無キナリ」(『大学章句』)という。すなわち、「止於至善」とは「理」のあるところを固守して動かないことであり、従つてここでは例えば「仁」にあつては、「仁」を限りなく追求することが「至善」ではなく、その過剰もその不及と共に「至善」ではないのである。更に、「至善」は無条件的普遍的に定められた一つの地点ではない。「君臣・父子・兄弟・夫婦」間にそれぞれに「理」があるのに応じて、それぞれに「事理当然ノ極」があり、そしてまた、それぞれの関係の個々について具体的状況に應じて「至善」がある<sup>(52)</sup>とされる。「天、烝民ヲ生ズ。物有レバ則チ有リ。是コヲ以テ万物庶事各オノ当ニ止マルベキノ所有リ。但シ居ル所ノ位同ジカラザレバ、則チ止マル所ノ善一ナラズ。故ニ人君ト為テハ則チ其ノ当ニ止マルベキノ者仁ニ在リ、人ノ臣ト為テハ則チ其ノ当ニ止マルベキノ者敬ニ在リ、人ノ子ト為テハ則チ其ノ当ニ止マルベキノ者孝ニ在リ、人ノ父ト為テハ則チ其ノ当ニ止マルベキノ者慈ニ在リ、国人ト交ハルトキハ則チ其ノ当ニ止マルベキノ者信ニ在リ。是レ皆天理人倫ノ極致、人心ノ已ム容カラザル者ニ発ス」(『大学或問』)。「事理当然ノ極」の「極」とは、「標準」の謂であり、「あたかも計器の針が過と不及との間をばけしく揺れたすえ、最後に落ちつくべき一点に落ちつく、そのような一点」であるとされる。それ故、小楠の二つの立言、「理元より無極」と「至善は終に極り無き所

に候」とは、同じく「キワマリナシ」と表現されているが、朱子学にそつて解釈すれば、理論的には別箇の事柄についての言明である。朱子学によれば、事事物物について無限に存在する「理」（「万理」）にはそれぞれに「至善」（標準・「極」）が存在するのである。従つて、「至善を極と見ては不相成」との小楠の主張は、朱子学の理想主義から大きく逸脱することになる。

福井の講義で小楠が右の様な「至善」観を述べたとすれば、閨斎学の学統に連なる吉田東篁とその門弟の間に論議を惹き起したことは容易に推測がつく。それが岡田の書簡に、「至善」を「事上」と「心上」とに分けて考えるべきなのか、という質疑となつて表われたものと思われる。岡田の言わんとするところを推測によつて再構成すれば、恐らく次の様になるう。事事物物について「至善ハ随所ニ皆有リ」（『朱子語類』巻第一四）であるから、例えば、現実の子が親に事へる際には「孝」のある所（「至善」）に止まつて遷らざるべく勤める（「事上」）のであるが、しかし心では（「心上」）現在の「孝」が「事理当然ノ極」であるか否かを身に反つて反省し、「至善」を不断に求め続けなければならない、「至善を極と見ては不相成」と言う場合に小楠はその様に考へているのか、と。小楠の答えから推して岡田の質疑はこの様なものであつたかと思われる。そして小楠はこれに対して肯定的に答へていると見られないこともないが、しかしまた彼の「至善」観がその様なものであるとすれば、必ずしも朱子学からの逸脱をここで殊更に言う必要はなくなる。朱子もまた「止於至善」べく精神の緊張と努力が必要なことを、当然ながら言っている。『大学章句』伝第三章に引く『詩経衛風』の「淇澳」の「切ルガ如ク磋クガ如ク、琢クガ如ク磨クガ如ク」の句を釈して曰く、「上ニ至善ニ止マルノ理ヲ言フコト備ハレリ。然モ其ノ之ヲ求ムル所以ノ方ト、其ノ之ヲ得ルノ驗トハ、則チ未ダ之ニ及バズ。故ニ又此ノ詩ヲ引イテ以テ之ヲ發明スルナリ。夫ノ如切如磋トハ、其ノ学ヲ講ズル所以ノ者已ニ精ニシテ益々其ノ精ナルヲ求ムルヲ言フナリ。如琢如磨トハ、其ノ身ヲ脩ムル所以ノ者已ニ密ニシテ益々其ノ密ナルヲ求ムルヲ言フナリ。此レ其ノ善ヲ扱ビ固ク執ル所以ナリ」（『大学或問』）と。又曰く、

「既ニ切テ復タ之ヲ礎キ、既ニ琢テ復タ之ヲ磨キ、方メテ至善ニ止マル。然ラズンバ善ト雖ドモ至ニ非ズ」（『朱子語類』巻第一六）と。しかるに、小楠が「至善之目当あれば一步進めば又一步又一步、此一步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」と述べる場合には、彼は、「過不及」なき「中」の把握・維持の理想主義を離れて、無限追求の理想主義の立場に身を置くことになると考えられる。<sup>(53)</sup>

ところで、小楠の「至善」観が右の様なものであるとすれば、彼の哲学的立場は決定的に朱子学から離れ、その宇宙論と人間論の両面にわたって彼独立の思想的な立場の構築・展開をせまられることになる。この検討は後考に譲るとして、ここではこの様な「至善」観が、ひたすら「為己」に「脩己」め内に求める学問観と相俟て、「学校」の制度化に消極的な結果を導き出していることを指摘しておくに留める。

以上、横井小楠の「学校問答書」とこれに関連するいくつかの問題を検討して来た。福井藩においては、安政二年に藩校明道館が興されることになるのであるが、ここに「学校問答書」の思想がどの様に反映しているかの検討は本稿とは別箇の問題であろう。但し、福井藩に限らず幕末天保期以降各地で藩校の建設・改革が盛んになされるのであるが、これらをうながした政治的・社会的背景とこれらの事業を進める背景にある思想と小楠の思想とを比較検討するならば、小楠思想の幕末における政治的・社会的、並に思想的立場の一端が明らかになると考えられる。本稿ではこの検討も、しかし、後考に譲りたい。

# 註

(1) 横井小楠「学校問答書」『遺稿』一一七頁。以下、本節における「学校問答書」からの引用は、一つ一つ引用を註記することをしない。はじめに引用する場合には原文の圈点はそのまま残した、再度の引用の場合は適宜取捨した。

- (2) 吉川幸次郎・三浦国雄『朱子集』(中国文明選) 二七三頁。以下、『朱子語類』からの引用のうち、同書所収の部分はこれに拠る。
- (3) 朱子学については、島田慶次『朱子学と陽明学』(岩波新書)、同『大学・中庸』(新訂中国古典選)、山田慶児『朱子の自然学』、友枝龍太郎『朱子の思想形成』(改訂版)等参照。私の朱子学理解は右の諸著書に導かれている。従って、以下の朱子学についての言及は、特にことわらない場合も、これらに拠っていると看做すことが多い。
- (4) 山田 前掲書「終章 自然学から人間学へ」。
- (5) 友枝 前掲書 二四二頁以下。
- (6) 両詩共に、『小楠堂詩草』に「感懷」と題する連作として収められている。『遺稿』 八七六頁。
- (7) 横井小楠書簡 嘉永二年閏四月一五日付長岡監物宛『遺稿』 一二三頁。
- (8) 平石「主体・天理・天帝」(一) 前掲書 五八頁以下、及び、同「横井小楠」前掲書 二五九頁以下 参照。平石は本文引用書簡の「無極」を『太極図説』の「無極」と同置し、「無極」Ⅱ「無窮」Ⅱ「時間性」と解している。
- 尚、『太極図説』の「無極」の解については、友枝 前掲書 第二章第二節 参照。
- (9) 横井小楠書簡 嘉永二年八月一〇日付本庄一郎宛『遺稿』 一三三頁。
- (10) 横井小楠書簡 嘉永六年五月一日付吉田悌蔵宛 同右 一九六―一九七頁。
- (11) 嘉永四年四月二日、京都における梅田雲漢との対談筆録 山崎『伝記篇』 一八二―一八三頁。
- (12) 西山拙斎「題與赤松國鸞論学書後」『日本儒林叢書・史伝書簡部』の「寛政異学禁関係文書」に収録。
- (13) 吉川幸次郎『論語』(新訂中国古典選) 上 二六五―二六六頁 参照。
- 尚、宮崎市定(『論語の新研究』 二四七頁)は、この箇所を徂徠と同様に読み、「命と共に利を言うとは、如何に利を求めようとしても天命の如何によつては必ずしも成功しないから、それに執着してはならぬこと、仁と共に言うとは、仁道に背いてまで利を求めるのは許されないこと、などであろう。」と釈する。
- (14) 荻生徂徠『論語徴』戊『徂徠全集』第四卷 三六八―三六七頁。読み下しは、小川環樹に拠る。尚、同書に附せられている小川環樹の「論語徴 解題」(七二―七四頁)を参照。
- (15) 徂徠学の特質については、丸山真男『日本政治思想史研究』、岩橋遵成『徂徠研究』、吉川幸次郎『徂徠学案』(『大系版』

荻生徂徠」解説。後に、吉川『仁斉・徂徠・宣長』に収録。本稿は後者に拠る。等参照。

(16) 荻生徂徠「弁道」『大系版・荻生徂徠』一四頁。

(17) 荻生徂徠「弁名」同右 一七五頁。又曰ふ、「大抵、先王の道は外に在り、その礼と義とは、みな多くは人に施す者を以てこれを言ふ」（「弁名」同右 九八頁）。

(18) 「いはゆる経礼三百、威儀三千、これその物なり」（「弁名」同右 六九頁）。

(19) 「弁名」同右 一七九頁。

(20) 山田慶児は「礼」を「規範的なパターン」と解している（山田『混沌の海へ——中国的思考の構造——』（筑摩書房版）一三八頁）。

(21) 上山春平・加藤周一・尾藤正英「荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠学案」合評——」（『思想』一九七五年一月）特に一九九頁以下 参照。

(22) 「弁道」前掲書 二七頁。

(23) 「弁道」同右 二八頁。

(24) 「弁名」同右 一六二頁。

(25) 「弁名」同右 一五〇頁。

(26) 「論語徴」丁 『徂徠全集』第三卷 六六二頁。

(27) 「徂徠先生答問書」中 『徂徠全集』第一卷 四五五—四五六頁。

(28) 「弁名」前掲書 七〇頁。

(29) 大室幹雄『劇場都市——古代中国の世界像——』一三七頁以下。

(30) 「弁名」前掲書 五三頁。

(31) 「弁名」同右 五八頁。

(32) 「徂徠先生答問書」上 前掲書 四三〇頁。

(33) 「弁道」前掲書 一七頁。

(34) 「弁道」同右 二二頁。

尚、吉川幸次郎「徂徠学案」 前掲書 七八―七九頁・一七八頁以下。特に断らない場合も、本稿における徂徠理解は同書によるところが大きい。

- (35) 「徂徠先生答問書」上 前掲書 四三〇―四三一頁。
- (36) 「弁名」 前掲書 一二六頁。
- (37) 「徂徠集」卷五二八(「復安瀟泊・第三書」)『大系版・荻生徂徠』五三六頁。
- (38) 平石「主体・天理・天帝」(白) 前掲書 八七頁以下 参照。
- (39) 同右 八二頁以下 は「朋友の情誼」についての犀利な分析を含んでいる。
- (40) 『遺稿』 六九〇―六九一頁。
- (41) 島田『大学・中庸』三三頁。
- (42) 例えば、『統再夢紀事』二 四二五頁。
- (43) 横井小楠書簡 文久元年正月四日付荻角兵衛・元田永孚宛 『遺稿』三四七―三四九頁。  
尚、「去初冬迄」の「人心」の「分(脈)」については、山崎『伝記篇』五二〇頁以下。
- (44) 横井小楠「国是三論」『遺稿』三九頁。
- (45) 植手通有「幕末における近代思想の胎動」 前掲書 特に一〇二頁以下。
- (46) 横井小楠「戊戌雜志」『遺稿』七八八頁。許魯齋(名、衡)は元代の程朱学者。
- (47) 横井小楠書簡 嘉永五年三月二五日付吉田悌藏宛 『遺稿』一六八頁。
- (48) 横井小楠書簡 嘉永五年五月二日付 吉田悌藏宛 『遺稿』一七三頁。
- (49) 平石「主体・天理・天帝」(白) 前掲書 六三頁以下、松浦玲「横井小楠」八六頁以下 参照。
- (50) 横井小楠書簡 嘉永五年正月一日付岡田準介宛 『遺稿』一六三頁。
- (51) 横井小楠書簡 嘉永五年七月一〇日付岡田準介宛 『遺稿』一七六―一七七頁。
- (52) 島田虔次『大学・中庸』三一頁。
- (53) 島田(同右 三三頁)は、朱子学の理想主義を、「原理的に到達しうるはずのない理想を、しかもあくまで追いつづけてやむことのないカント主義、はるか水平線に確乎不動に到達しようと追いつづけてやまぬ航海者の理想主義」から区別して、「いわば過不及なき中の把持・維持の理想主義である」と説明している。